

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



كلية: الآداب والحضارة الإسلامية
قسم: اللغة العربية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة -

رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

ترتيب المادة البلاغية في كتاب دلائل الإعجاز

لعبد القاهر الجرجاني

أطروحة مقدّمة لنيل درجة الدكتوراه ل.م.د.

تخصص: اللغة العربية والدراسات القرآنية

شعبة: علوم إسلامية - لغة عربية وحضارة إسلامية

إشراف الأستاذ الدكتور:

إعداد الطالبة:

أحمد كامش

خولة بولقرون

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د. رابح دوب	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	رئيسا
أ.د. أحمد كامش	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	مشرفا ومقرّرا
أ.د. نور الدين بوزناشة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	عضوا
أ.د. رزيقة طاوواو	أستاذ التعليم العالي	جامعة العربي بن مهيدي - أم البواقي -	عضوا
أ.د. سفيان بوعنينة	أستاذ التعليم العالي	جامعة ٢٠ أوت ١٩٥٥ - سكيكدة -	عضوا
أ.د. سلاف بوحراثي	أستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا للأساتذة آسيا جبار - قسنطينة -	عضوا

السنة الجامعية: (١٤٤٤هـ - ١٤٤٥هـ) الموافق لـ: (٢٠٢٣م - ٢٠٢٤م)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سُورَةُ الْاِنشِرَافِ (٨٨)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قُلْ لِّیْنَ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰی اَنْ
یَّاتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا یَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ
وَلَوْ كَانْ بِعَظْمِهِمْ لَبَعِضٌ ظَهِیْرًا



إهداء

إلى من شرفني بحمل اسمه، والذي العزيز

رسالة أبعث بها إلى حنان الفردوس تحمل أسمى عبارات الحب والاشتياق

إلى روح أُمِّي الطاهرة

إلى من كانت دعواتها سندي وكلما أنا أنسي إلى أُمِّي الثانية

إلى السند والعضد والسَّاعد أخي وأخواتي

أزف لكم الإهداء حبًا ورفعة وكرامة

إلى زوجي الذي صبر على تقصيري وساندي إلى بلوغ خاتمة بحثي

إلى عائلة زوجي أقول شكرًا لدعمكم شكرًا لتفهّمكم شكرًا لحُبكم

إلى حبيبي قلبي ومن اكتملت بهما فرحتي ولداي نورهان وأحمد شعيب

إلى كل صديقائي ورفيقات دربي وكل من ساندي من قريب أو بعيد

خولة

شكر و تقدير

شكرا لله شكرا كثيرا طيبا على نعمه التي لا تُعدّ ولا تُحصى

شكرا لنبية المصطفى الذي أتنا برسالة أشرق بها فجر أمة كانت في ظلال

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى لجنة المناقشة

التي تحملت أعباء قراءة الرسالة وتصويب أخطائي

وأقدم إلى كل أساتذتي بأسمى عبارات الشكر والعرفان

وإلى كل القائمين على مكتبة كلية الآداب والعلوم الإنسانية

ومخبر الدراسات القرآنية الذي سهر على تكوين الطلبة

وجعلهم شعلة تنار بهم الدروب

مقدمة

مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١/مقدمة:

الحمد لله الذي خلق الخلق كله ودبر الشؤون وحده والملئ كله له، الذي شهد له بالربوبية جميع مخلوقاته، وأقرت له بالالوهية جميع مصنوعاته، وشهدت بأنه الله الذي لا إله إلا هو بما أودعها من عجائب صنعته وبدائع آياته.

وأشهد أن لا إله إلا الله أحمدُه أن جعل العربية أشرف لسان، وأنزل كتابه المحكم، وأشهد أن محمداً عبد الله ورسوله فاللهم صلّ وسلّم على أفصح العرب لهجة، وأبلغهم حجة، وأقوم الدعاة إلى الحق حجة، وعلى آله الأجداد الذين نشروا لغة التنزيل في الأغوار والأنجاد، أما بعد:

تفرّد اللغة العربية بصفتها اللغة الوحيدة ضمن القائمة العالمية للغات بتميزها بالثراء من ناحية الألفاظ أو المعاني الناتجة عنها سواء أكانت اللفظة منفردة فلها مدلولها الخاص، أو كانت ضمن تركيب لغويّ مشتمل على معنى غير الذي تحقّق. وهذا هو سبب تطوّر اللغة العربية وجعلها لغة حيّة متجدّدة.

وبالنظر إلى ما تشتمل عليه هذه اللغة من علوم في مجالات عدّة منها النحو والصرف والبلاغة وغيرها، وتعتبر هذه الأحيوة هي أساس الدراسات اللغوية من جوانب عدّة:

أولها: أنها ليست وليدة العصر الحديث بل هي ناتجة عن تمخّص عدّة عصور على أيدي علماء ولغويين إلى أن وصلت إلى العصر الذي عرفت فيه الدراسات البيانية والبلاغية تفعيلاً في مسائلها واستقلالية في موادّها وهو عصر العلامة الفذ، والمتكلم الأشعري عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ).

ثانيها: اهتمامها بعلم التراكيب الذي هو أصل كلّ علم سواء كان نحواً أو صرفاً أو إعراباً، فكُلّها علوم مترابطة منها من يدرس التركيب من جهة الظاهر أو التجريد ومنها من يتعمّق في أصله كالعلوم البلاغية.

ثالثها: الأساس الذي تقوم عليه البلاغة هو اللفظ والمعنى المتصل به، وهي من الثنائيات التي أطب الجرجاني الحديث عنها وجعل لكلّ منهما مزايا خاصة تُضفي على التركيب اللغوي ألواناً بديعية.

٢/ موضوع البحث وإشكاليته:

بناءً على ما سبقت الإشارة إليه، جاءت هذه الأطروحة مُبَيَّنَةً ومُوضَّحة لمُخْتَلَفِ القُضَايا البلاغِيَّةِ الخاصَّةِ بِعِلْمِي المعاني والبيان وملحقَاتِهما دُونَ التَطَرُّقِ إِلَى عِلْمِ البَدِيعِ كَعِلْمِ قائِمِ بِدَايَةِ شَأْنِهِ شَأْنُ العِلْمَيْنِ الآخَرَيْنِ وَيَرْجِعُ الأَمْرُ فِي ذَلِكَ إِلَى كَوْنِ البَدِيعِ لَوْ أَنَّ يَنْشُجَ عَنِ الكَلَامِ حِينَما يُجَبِّكُ وَيُسَبِّكُ وَفَقَّ أَسْسِ النَّظْمِ الَّتِي وَضَعَهَا الجُرْجَانِيُّ وَلَيْسَ الأَصْلُ الَّذِي يَقُومُ عَلَيْهِ الكَلَامُ أَوْ لِأَجْلِهِ تُنْظَمُ العِبَارَاتُ. وَمِثْلَمَا عُرِفَ عَبْدُ القَاهِرِ بِوَرَعِهِ وَدِينِهِ، عُرِفَ أَيْضًا بِسَعَةِ عِلْمِهِ وَنَبَاهَتِهِ، وَذَلِكَ مِنْ خِلَالِ المَنْجَرِ الفَرِيدِ الَّذِي تَدَاوَلَهُ البَاحِثُونَ بِالدَّرَاسَاتِ والمُوسُومِ "بِدَلَالِ الإِعْجَازِ" كَمَا سَمَّاهُ الجُرْجَانِيُّ واشْتَهَرَ بِهِ.

واقْتَصَرَتْ دِرَاسَتِي هَذِهِ عَلَى مَا جَاءَ فِي هَذَا المَوْكَلَفِ المَعْجِزَةِ فِي مَجَالِ الدَّرَاسَاتِ اللُّغَوِيَّةِ والبَلَاغِيَّةِ كِتَابُ "الدَّلَائِلِ" بِتَحْقِيقِ "الدُّكْتُورِ مُحَمَّدٍ شَاكِرٍ" والجَامِعِ الشَّامِلِ لِأَهَمِّ القُضَايَا اللُّغَوِيَّةِ، وَنُصِّجَ نَظَرِيَّةُ النَّظْمِ عِنْدَهُ، وَالتَّأْلِيفُ عِنْدَ القُدَامَى كَمَا قَالَ حَاجِّي خَلِيفَةُ فِي مُقَدِّمَةِ كِتَابِهِ "كَشْفُ الطُّنُونِ": "ثُمَّ إِنَّ التَّأْلِيفَ عَلَى سَبْعَةِ أَقْسَامٍ لَا يُؤَلَّفُ عَالِمٌ عَاقِلٌ إِلَّا فِيهَا، وَهِيَ إِمَّا شَيْءٌ لَمْ يُسَبِّقْ إِلَيْهِ فَيَخْتَرِعُهُ، أَوْ شَيْءٌ نَاقِصٌ يُتِمَّمُهُ، أَوْ شَيْءٌ مُعْلَقٌ يَشْرَحُهُ، أَوْ شَيْءٌ طَوِيلٌ يَخْتَصِرُهُ دُونَ أَنْ يُخِلَّ بِشَيْءٍ مِنْ مَعَانِيهِ، أَوْ شَيْءٌ مُتَفَرِّقٌ يَجْمَعُهُ، أَوْ شَيْءٌ مُخْتَلِطٌ يُرَتِّبُهُ، أَوْ شَيْءٌ أَخْطَأَ فِيهِ مُصَنِّفُهُ فَيُصْلِحُهُ" [مُقَدِّمَةُ الكِتَابِ، ٣٥/١]، وَعَلَيْهِ فَالمُصَنَّفَاتُ العَرَبِيَّةُ القَدِيمَةُ تَمْتَّازُ بِالمُوسُوعِيَّةِ فِي عَرْضِ المَادَّةِ، وَبكَثْرَةِ الاسْتِطْرَادَاتِ وَهَذَا مَا يُصْعَبُ عَلَى البَاحِثِ الاسْتِفَادَةَ مِنْهَا، وَلِذَلِكَ تُصَبِّحُ إِعَادَةُ النِّظَرِ فِي مَادَّةِ بَعْضِ الكُتُبِ العَشَوَائِيَّةِ ضَرُورَةً، وَمِنْهَا كِتَابُ "الدَّلَائِلِ" الَّذِي قُتِمَتْ بِجَمْعِهِ وَتَرْتِيبِ فُصُولِهِ مُرَاعِيَةً فِي ذَلِكَ أَهْمِيَّةُ المَادَّةِ البَلَاغِيَّةِ بِحَسَبِ مَا أوردَهُ الجُرْجَانِيُّ فِي مُصَنَّفِهِ، وَالتَّعْلِيلُ عَلَيْهَا أَمَلَةٌ أَنْ أُحَقِّقَ مَا ذَكَرَهُ حَاجِّي خَلِيفَةُ أَنِفًا مُثَلًّا فِي جَمْعِ شَيْءٍ مُتَفَرِّقٍ، أَوْ تَرْتِيبِ شَيْءٍ مُخْتَلِطٍ.

وَلَحُلَّ هَذِهِ الإِشْكَالِيَّةِ وَجِبَ التَّدَرُّجُ فِي طَرَحِ مَجْمُوعَةٍ مِنَ التَّسَاوُلَاتِ الفَرَعِيَّةِ:

— مَا هِيَ الأسبابُ الَّتِي دَفَعَتْ بِالجُرْجَانِيِّ إِلَى تَصْنِيفِ فُصُولِهِ وَإِيرَادِهَا بِالطَّرِيقَةِ الَّتِي هِيَ عَلَيْهَا فِي كِتَابِ الدَّلَائِلِ؟

— كَيْفَ اسْتَطَاعَ عَبْدُ القَاهِرِ الجُرْجَانِيُّ الإِمَامَ بِمُقْتَضَيَاتِ الكَلَامِ مِنْ أَجْلِ الوُصُولِ إِلَى المِيزَةِ الحَاصِلَةِ مِنْهُ وَالتِّي عَلَى أَسَاسِهَا يُفْضَلُ كَلَامٌ عَلَى كَلَامٍ؟

— لِمَ أَوَّلَ الجُرْجَانِيُّ عِنَايَتَهُ الكَبِيرَةَ بِالشَّعْرِ والنَّحْوِ وَافْتَتَحَ بِهِمَا مُصَنَّفَهُ؟

— ما هو غرض عبد القاهر من كتابه الدلائل وما الهدف الذي يصبو إليه؟

— ما الذي دفع بعالم لغة بلغ درجة البراعة في اللغة إلى أن يهتم بعلمي المعاني والبيان ويهمل علم البديع الذي هو جزء لا يتجزأ من علم البلاغة؟

٣ / أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تتحلى أهمية هذه الدراسة في إعادة ترتيب ما هو متفرق في كتاب "الدلائل" والذي يعد جانباً جوهرياً يتنبه إليه كل قارئ له، والمتمثل في غسر التنقل بين أقسام المادة البلاغية وكثرة الاستطرادات في عرض المباحث التي تساهم في الكشف عن الأسس المعرفية لتلك المادة البلاغية، كما عملت أيضاً على تحليل بعض المواد التي أولاهها عناية واهتماماً، فمنها ما افتتح بها كتابه، ومنها ما تطرق إليها أو دفعت به الضرورة إلى ذلك أثناء إيراد فصول الكتاب.

ومثلما لهذا الموضوع جانب سلبى، فكذلك له جانب إيجابى ويتمثل في براعة الجرجاني في انتقاء الأمثلة وترتيبها والتنوع فيها والإسرتال في شرحها، من آيات قرآنية وشعر وكلام فصيح متقى من حكم وأمثال، ثم ينتهي بك إلى إعطاء أمثلة لغوية بسيطة مما هو متداول بين عموم الناس، هذا ليعلمك أيها المتبعي من كتابه علماً، أنه ليس المخاطب فقط من كان على مستوى لغوي عالٍ، وإنما حتى لو كنت مبتدئاً في مجال الدراسات البلاغية فسجد مبعاك وتحصل ما تصبو إليه، وهو ما دفعني إلى اختيار هذا الموضوع الذي تم افتراخه من طرف اللجنة العلمية.

٤ / الدراسات السابقة:

إن ترتيب المادة البلاغية عند البلاغي عبد القاهر الجرجاني موضوع لم يدرس سابقاً بالطريقة نفسها التي عالجتها موضوعي، إلا ما تقاطع معها في جانب بلاغي أو نحوي اختص بقضية من القضايا التي ذكرت في كتابه "دلائل الإعجاز" أو ما قاربه منهجاً مثل:

— "ترتيب المادة البلاغية في البيان والتبيين عند الجاحظ وأثرها في الدراسات النقدية" وهي مذكورة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في النقد الأدبي، للطالبة: رانية جابر، تحت إشراف: أ.د. رابع دوب، من قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية،

قَسْنُطِينَة، لِّلْسَنَة الْجَامِعِيَّة: (١٤٣٤ _ ١٤٣٥ هـ) المُوَافِق ل: (٢٠١٣ _ ٢٠١٤ م)، وَقَدْ تَطَرَّقَتْ فِيهَا الْبَاحِثَةُ فِي فَصْلِهَا الثَّالِثِ الطَّرِيقَةَ الَّتِي يُمَكِّنُ مِنْ خِلَالِهَا فَهْمُ النَّظَرِيَّةِ الْبَيَانِيَّةِ وَالْمَعَانِي الْبَلَاغِيَّةِ انْطِلَاقًا مِنْ تَرْتِيبِ الْمَادَّةِ الْبَلَاغِيَّةِ الَّتِي اشْتَمَلَ عَلَيْهَا الْكِتَابُ.

— "تَرْتِيبُ الْمَادَّةِ الْبَلَاغِيَّةِ فِي كِتَابِ الْمَعْنَى فِي أَبْوَابِ التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ لِلْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ. الْجُزْءُ السَّادِسُ عَشَرَ" وَهُوَ بَحْثٌ مُقَدِّمٌ لِنَيْلِ دَرَجَةِ الدُّكْتُورَاه (ل م د) فِي الْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَالْإِجْتِمَاعِيَّةِ، لِلطَّالِبِ: يَاسِينَ يَسْعَد، تَحْتَ إِشْرَافِ: أ.د رَاحِد دُوب، تُخَصِّصُ لُغَةً عَرَبِيَّةً وَدِرَاسَاتٍ قُرْآنِيَّةً، مِنْ قِسْمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، كَلِيَّةِ الْآدَابِ وَالْحَضَارَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، جَامِعَةِ الْأَمِيرِ عَبْدِ الْقَادِرِ لِلْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِقَسْنُطِينَة، لِّلْسَنَة الْجَامِعِيَّةِ (١٤٤١ _ ١٤٤٢ هـ) المُوَافِق ل (٢٠٢٠ _ ٢٠٢١ م)، وَالَّتِي عَالَجَ فِيهَا الْبَاحِثُ تَرْتِيبَ الْمَادَّةِ الْبَلَاغِيَّةِ الَّتِي وَرَدَتْ فِي الْمَوْكَلَفِ عَلَى مُسْتَوَى فُنُونِ الْبَلَاغَةِ الثَّلَاثِ.

٥/ الْمَنْهَجُ الْمُتَّبَعُ وَخُطَّةُ الْبَحْثِ:

نَظَرًا لِطَبِيعَةِ هَذَا الْبَحْثِ فَقَدْ سَلَكَتِ الْمَنْهَجَ الْوَصْفِيَّ التَّحْلِيلِيَّ فِي الْجَانِبِ النَّظَرِيِّ، حِينَمَا تَعَلَّقَ الْأَمْرُ بِعَرَضٍ شَامِلٍ لِحَيَاةِ عَبْدِ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيِّ وَكَذَلِكَ التَّعْرِيفُ بِالْمَوْكَلَفِ "دَلَالَةُ الْإِعْجَازِ"، أَمَّا الْجَانِبُ الْإِجْرَائِيُّ فَكَانَ فِيهِ الْمَنْهَجُ الْإِسْتِقْرَائِيُّ وَذَلِكَ مِنْ خِلَالِ تَتَبُّعِ مُخْتَلَفِ الْقَضَايَا فِي كِتَابِ "الدَّلَائِلِ" وَرَصْدِهَا ثُمَّ تَصْنِيفِهَا وَتَرْتِيبِهَا، وَذَلِكَ لِإِبْرَازِ الظُّوَاهِرِ اللَّغَوِيَّةِ وَأَسْرَارِهَا الْبَلَاغِيَّةِ بُعْيَةً تَحْقِيقِ الْهَدَفِ الْمَنْشُودِ الَّذِي لِأَجْلِهِ جُعِلَ كِتَابُ "الدَّلَائِلِ".

وَلَقَدْ كُنْتُ حَرِيصَةً جَدًّا عَلَى تَحْقِيقِ التَّوَازُنِ بَيْنَ الْفُصُولِ إِلَّا أَنَّهُ حَالُ بَيْنِي وَبَيْنَ ذَلِكَ اسْتِرْسَالُ الْجُرْجَانِيِّ فِي عَرَضٍ بَعْضِ الْقَضَايَا الْبَلَاغِيَّةِ وَإِسْهَابِهِ فِي أُخْرَى، وَقَدْ انْتَهَجْتُ خِلَالَ مُعَالَجَتِي لِهَذِهِ الْفُصُولِ طَرِيقَةً مُوَحَّدَةً حَيْثُ ابْتَدَأْتُ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ وَالْمُتَعَلِّقِ بِبَعْضِ قَضَايَا عُلُومِ اللُّغَةِ وَالَّذِي تَصَرَّفْتُ فِي بَعْضِ عَنَاوِينِهِ الرَّئِيسِيَّةِ حَتَّى تَشْمَلَ الْعَنَاوِينَ الْفَرْعِيَّةِ الَّتِي تَطَرَّقَ إِلَيْهَا الْجُرْجَانِيُّ، ثُمَّ الْفَصْلَيْنِ الثَّانِي وَالثَّلَاثِ حَيْثُ سَرَدْتُ فِيهِ الْقَضَايَا الْبَلَاغِيَّةَ الْوَاحِدَةَ تَلَوُ الْأُخْرَى مَعَ الْحِفَاطِ عَلَى الْعَنَاوِينَ الرَّئِيسِيَّةِ وَالْفَرْعِيَّةِ لِلْمَوَادِّ كَمَا ذَكَرَهَا الْجُرْجَانِيُّ، مَعَ تَحْلِيلِ بَعْضِ الْأَلْوَانِ الْبَلَاغِيَّةِ الَّتِي أَوْلَاهَا عَبْدُ الْقَاهِرِ عِنَايَةً كَبِيرَةً وَأَطَالَ شَرْحَهَا وَتَوْضِيحَ أَسْرَارِهَا.

أَمَّا خُطَّةُ الْبَحْثِ فَقَدْ اشْتَمَلَتْ عَلَى مُقَدِّمَةٍ وَمُدْخَلٍ وَثَلَاثَةِ فُصُولٍ وَخَاتِمَةٍ.

— أما المدخل فقد كان تمهيداً تطرقت فيه إلى فرعين الأول كان: التعريف "بالجرجاني" مؤلف كتاب "الدلائل" بدءاً بالاسم والنسب، ثم نشأته ومختلف الشيوخ الذين تتلمذ على أيديهم وتلاميذته الذين نهلوا من علمه، ثم إلى ما جادت به قريحته من شعر وما نتج عن علمه المكتسب من مؤلفات، وانتهاءً عند وفاته والمكانة العلمية التي شغلها بين علماء عصره وتناؤهم عليه.

وأما الثاني: فما تعلق بالكتاب في حد ذاته من سبب تسمية الجرجاني له بهذا الاسم وثبوته في كتب السير ونسبة الكتاب إلى صاحبه، ثم شرح كيفية تصنيف الأبواب وجهود المتقدمين في تحقيق ونشر الكتاب، وآخرها ما جاء في "الدلائل" من رموز استعملها المؤلف أو المحقق.

— وأما الفصل الأول والموسوم بـ "وسائل الإعجاز" والذي حوصلت فيه المباحث التي زادت عن علمي "المعاني والبيان" والتي ركز عليها الجرجاني وجعلها وسائل يتوصل بها إلى الإعجاز القرآني وأن تكون أدلة قاطعة على أنه كلام الله ولا مناظرة معه حتى من أجود كلام البشر كالنحو والشعر وأضفت له الدلائل التي ذكرها الجرجاني واختص بها إعجاز القرآن، وكذلك تطرقت فيه إلى ظاهرة النظم والتي نسبها إليه لما له من فضل في تطويرها وتوجيهها بلاغياً نحوياً لم يتطرق إليه أحد قبله، وآخر مبحث كان مستوحى من نزعة الدينية وهو ذكره لبعض آي القرآن التي استشهد بها الجرجاني في مواطن مختلفة واسترسل في شرحها وتفسيرها لما لها من وجوه بلاغية وإعجازية.

— وأما الفصل الثاني والموسوم بـ "علم المعاني" والذي حاولت فيه جمع وترتيب بعضاً من مباحث هذا العلم ظاهرياً منها التقديم والتأخير، والحذف والدكر والفصل والوصل وغيرها؛ رغم اشتراكها مع الفصل الثاني في معالجة هذه المباحث من الناحية البلاغية لأن هدف الجرجاني من هذا التأليف كان محصوراً في بيان المزية التي تظهر في الكلام وبها يحسن نظم على نظم.

— أما الفصل الثالث والموسوم بـ "علم البيان" والذي اشتمل على الفصاحة والبلاغة كأهم باب من أبواب علم البيان، ثم الألوان البيانية المجازية التي لا يمكن للكلم أن يحلو منها: كالاستعارة والتشبيه والكناية والتَّمثيل والمجاز، ثم معالجة التنايين اللتين طال حوهم الكلام واللتين بُيئت عليهما أهم نظرية عرفت بها واشتهرت والمتمثلة في نظرية النظم، هما اللَّفْظ والمعنى.

وَقَدْ تَطَرَّقْتُ فِي آخِرِ هَذَا الْفَصْلِ إِلَى الْبَدِيعِ كَجُرْءٍ لَا يَتَحَرَّأُ مِنْ عِلْمِ الْبَيَانِ، وَذَلِكَ كَوْنُ الْجُرْجَانِيِّ لَمْ يُفْرِدْ لَهُ فَصْلًا فِي كِتَابِهِ بَلْ ذَكَرَهُ بَيْنَ ثَنَائِيَا فُصُولِ عِلْمِ الْبَيَانِ وَجَعَلَهُ لَوْنًا بِلَاغِيًّا، لَا قِسْمًا مُسْتَقِلًّا بِذَاتِهِ.

— وَأَتَمَمْتُ الْمَوْضُوعَ بِخَاتَمَةٍ حَاوَلْتُ فِيهَا ذِكْرَ أَهَمِّ النَّتَائِجِ الْمُتَوَصِّلِ إِلَيْهَا.

وَقَدْ ذَيْلْتُ هَذِهِ الرَّسَالَهَ بِفَهَارِسَ عَامَّة.

٦ / أَهَمُّ صُعُوبَاتِ الْبَحْثِ:

لَا شَكَّ أَنَّ لِكُلِّ بَاحِثٍ صُعُوبَاتٍ تَحُولُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ إِتْمَامِ بَحْثِهِ، فَمِنْهَا مَا هُوَ شَخْصِيٌّ وَالَّذِي يُمَكِّنُ تَدَارُكُهُ، أَمَّا الْعِلْمِي فَهُوَ كَثِيرٌ، نَذْكُرُ بَعْضَهَا:

— عَرِضُ الْجُرْجَانِيِّ لِلْمَوَادِّ الْبَلَاغِيَّةِ وَتَحْلِيلِهَا وَتَحْلِيلًا بِلَاغِيًّا مِمَّا عَسَرَ عَلَيَّ صُعُوبَةُ الْفَرْزِ عَلَى أُسَاسِ التَّفْسِيَمَاتِ الْحَدِيثَةِ لِلْبَلَاغَةِ الْعَرَبِيَّةِ.

— صُعُوبَةُ حَضْرِ الْمُؤَلَّفِ الْمَتَمَثِّلِ فِي "الدَّلَائِلِ" نَظَرًا لِشُعْبِ الْقَضَايَا الْوَارِدَةِ فِيهِ وَكَثْرَةِ اسْتِرْسَالِ الْجُرْجَانِيِّ فِي الْكَلَامِ .

— صُعُوبَةُ مَنَهَجِ عَبْدِ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيِّ فِي الْكِتَابَةِ، وَهَذَا رَاجِعٌ إِلَى طَبِيعَةِ الْمَادَّةِ الْمَعْرِفِيَّةِ الَّتِي تَنَاوَلَهَا.

— غُمُوضُ الْمَادَّةِ الْبَلَاغِيَّةِ وَامْتِزَاجُهَا بِالْعُلُومِ اللَّغَوِيَّةِ الْآخَرَى كَالنَّحْوِ وَالصَّرْفِ وَالْإِعْرَابِ وَغَيْرِهَا، وَتَدَاخُلُهَا مِنْ حَيْثُ الْمَعَانِي، مِمَّا زَادَ مِنْ تَعْقِيدِ عَمَلِيَّةِ الْفَرْزِ وَالتَّرْتِيبِ.

٧ / الْمَصَادِرُ وَالْمَرَاجِعُ الْمُتَّبَعَةُ:

انْصَبَّ الْإِهْتِمَامُ بِالْدَّرَجَةِ الْأُولَى عَلَى مُدَوَّنَةِ الْعَمَلِ وَالْمَتَمَثِّلَةِ فِي كِتَابِ "دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ" وَالَّذِي بُنِيَ عَلَيْهِ الْبَحْثُ، وَنَذْكُرُ مِنَ الْمَصَادِرِ أَهَمُّهَا: "شَرْحُ دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ" لِحَمْدِ إِبْرَاهِيمَ شَادِي، "دَلَالَاتُ التَّرَاكِبِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ" لِحَمْدِ مُحَمَّدٍ أَبُو مُوسَى، "عَبْدُ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيِّ وَجْهُوْدُهُ فِي الْبَلَاغَةِ الْعَرَبِيَّةِ" لِأَحْمَدِ أَحْمَدِ بَدَوِي، "عُلُومُ الْبَلَاغَةِ" لِلْمَرَاغِي، "الْمَوْحِزُ فِي تَارِيخِ الْبَلَاغَةِ" لِمَازِنْ مُبَارَك، "التَّرَاكِبُ النَّحْوِيَّةُ وَسِيَاقَاتُهَا الْمُخْتَلِفَةُ عِنْدَ الْإِمَامِ عَبْدِ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيِّ" لِصَالِحِ بُلْعِيد، "قَوَاتُ الْوَفَايَاتِ" لِلْكُتَيْبِي، "مِفْتَاحُ السَّعَادَةِ وَمِصْنَبُحُ السِّيَادَةِ" لِطَاشِ كُزْبِي زَادَهُ، "طَبَقَاتُ الشَّافِعِيَّةِ الْكُبْرَى" لِلْسَّبْكِيِّ، "دُمِيَّةُ الْقَصْرِ"

للباحرزي، "العبر" للذهبي، "سير أعلام النبلاء" للذهبي، "طبقات المفسرين" للداوودي، "البلغة" للفيروز
آبادي، "درج الدرر في تفسير الآي والسور" لعبد القاهر الجرجاني.

وفي الختام أحمد الله وأثنى عليه الشناء الحسن أن وفقني إلى إعداد هذا البحث وإتمامه، كما أوجه
شكري الجزيل لأستاذي المشرف أ.د/ أحمد كاش، الذي دأب على مساعدتي من أجل إتمام هذا
البحث، والذي لم يدخر جهداً لذلك بتحمُّله عناء ومشقة طالبة على مستوى علمي متواضع، مما
يدفعه إلى المراقبة الدائمة والمزقعة بالنصح والإرشاد، فأسأل الله جلَّ وعلاً أن يُبارك في علمه وعمله وأن
يجعله هادياً مهدياً.



١ / التعريف بالجرجاني:

- أ_ اسمه ونسبه.
ب_ نشأته ورحلاته العلمية.
ج_ شيوخه وتلاميذه.
د_ شعره.
هـ_ مؤلفاته.
و_ مكانته العلمية وثناء العلماء عليه.

٢ / التعريف بدلائل الإعجاز:

- أ_ تسميته ونسبته.
ب_ تأليف الكتاب.
ج_ تصنيف أبواب الكتاب وترتيبها.
د_ جهود المتقدمين في تحقيق ونشر الكتاب.
هـ_ الألفاظ والرموز المستعملة في الكتاب.

مدخل: التعريف بالمؤلف والمؤلف.

١/ التعريف بالجرجاني^١:

أ/- اسمه ونسبه:

هو أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد^٢ الجرجاني^٣، فارسي الأصل، جرجاني المولد. ولم يذكر المؤرخون سنة مولده ولم يتحدثوا عن عمره ولا عن أسرته ولا عن حياته الاجتماعية، كما لم يتحدثوا عن أحداث وقعت في حياة الشيخ -رحمه الله- مما يدل على هدوئها وعدم تطرُّقها لأحداث مهمة تلفت انتباه المؤرخين.^٤

ومن أغرب ما أغفلت ذكره بعض المصادر المهمة التي اطلَّعت عليها في مجال الأدب الترجمة للشيخ الجرجاني، أمثال "معجم البلدان" لياقوت الحموي عند ذكره لمدينة جرجان^٥، وكتابه الآخر "معجم الأدباء" في إشارته إلى اسمه عند ترجمة تلميذه أحمد بن عبد الله المهلباذي الضرير بقوله: هو "من تلاميذ عبد القاهر الجرجاني له شرح كتاب اللمع"^٦، وهنا الغرابة فكيف يذكر التلميذ ويترك شيخه الأشهر من نارٍ على علم.

^١ - راجع ترجمته في المصادر الآتية: إنباه الرواة ١٨٨/٢، بغية الوعاة ١٠٦/٢، البلغة ١٨٦ (حرف العين)، سير أعلام النبلاء ٥٠٥/١٣، شذرات الذهب ٣٣٩/٣، طبقات المفسرين للأدنه وي ١٣٣، طبقات المفسرين للداودي ١٤٠، فوات الوفيات ٣٦٩/٢، مرآة الجنان ٧٨/٣، معجم الأدباء ١٤/١٤، النجوم الزاهرة ١٠٨/٥، نزهة الألباء ٢٦٤.

^٢ - اسم جدّه هذا لم أجد من ذكره ممن ترجم له، لكن ذكره الدكتور أحمد بدوي في كتابه "عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية" ص ٥، دون أن يشير إلى مصدر ذلك.

^٣ - الجرجاني: نسبة إلى مدينة جرجان، وهي مدينة مشهورة تقع بين طبرستان وخراسان. قيل: سميت بهذا الاسم نسبة لجرجان بن لاوذ بن سام بن نوح - عليه السلام -، وفتحت هذه المدينة أيام عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وفتحت صلحاً ولم تُفتح حرباً، وقد دخل هذه المدينة جمع من الصحابة منهم الحسين بن علي - رضي الله عنهما - وعبد الله بن عمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - وحذيفة بن اليمان - رضي الله عنه - وسعيد بن العاص - رضي الله عنه - وعبد الله بن أبي أوفى - رضي الله عنه -، وأبو هريرة - رضي الله عنه - وغيرهم. ينظر: أبو القاسم حمزة بن يوسف بن إبراهيم السهمي القرشي الجرجاني: تاريخ جرجان، تح: تحت مراقبة محمد عبد المعيد خان، عالم الكتب، بيروت، ط ٤، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ص ٤٤.

^٤ - أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار: درج الدرر في تفسير الآي والسور، تح: وليد بن أحمد بن صالح الحسين وإياد عبد اللطيف القيسي، مجلة الحكمة، بريطانيا، ١٠، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م، ٢٤/١ - ٢٥.

^٥ - جرجان كما سماها العرب، وكركان بالفارسية، وكانت قديماً تسمى "أستراياذ". ينظر: صالح بلعيد: التراكيب النحوية وسياقاتها المختلفة عند الإمام عبد القاهر الجرجاني، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر العاصمة، دط، ١٩٩٤م، ص ٨.

^٦ - أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي: معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ١/ ٤٦٠.

إنّ تجاوز بعض المصادر لذكر ترجمة الشيخ العلامة الجرجاني، لا ينقص من قيمته العلمية التي كانت ولا تزال صانعة الحدث في الوسط اللغوي، والتي وقف عليها العلماء الآخرون مما دفعهم إلى التأليف متناولين شخصه ومؤلفاته، وكل ما تعلق به.

لا يُعلم من أمر عبد القاهر الجرجاني سوى نسبه، ولم أجد بين يدي من المؤلفات من أوردت نبذة عن حياته أو حياة أسرته، "فلا ندري من أمر أسرته شيئاً، سوى أنها أسرة فارسية، وأغلب الظن أنها كانت رقيقة الحال، لم تجد فضلة من المال تنفقها على ابنها، كي يستطيع أن يتنقل في البلاد يأخذ العلم عن أعلامه، فظل في مدينته لا يرحها"^١، ولم تكثر الأسرة إلى تسجيل اليوم الذي ولد فيه طفلها، مما جعل اليوم مجهولاً لدى مؤرخيه، ويبدو أنها لم تكن لها أصالة في الجاه، فلم يعرفه التاريخ من سلسلة نسبه سوى جده محمد.

ب/- نشأته ورحلاته العلمية:

نشأ الطفل ولوعاً بالعلم محباً للثقافة، فأقبل على الكتب يلتهمها، خاصة كتب النحو والأدب^٢، إمام العربية واللغة والبيان، أول من دون علم المعاني، تخرج على يد أبي الحسين بن عبد الوارث^٣، ولم يقرأ على غيره^٤،

وكان يحكي عنه كثيراً، لأنه لم يلق شيخاً مشهوراً في علم العربية غيره^٥.

ويظهر أن انجذابه لعلم النحو والأدب كان ناشئاً عن اقتفائه أثر أستاذه أبي الحسين بن عبد الوارث وكذا أبي الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني الذي قال فيه الثعالبي: "القاضي أبو الحسن علي بن عبد العزيز حسنة جرجان وفرد الزمان ونادرة الفلك وإنسان حدقة العلم ودرة تاج الأدب وفارس عسكر الشعر ويجمع خط ابن مقلة إلى نثر الجاحظ ونظم البحري وينظم عقد الإتقان والإحسان في كل ما يتعاطاه، وقد كان في صباه خلف الخضر في قطع عرض الأرض وتدويخ بلاد العراق والشام

^١ - أحمد أحمد بدوي: عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية، مكتبة مصر، دط، دت، ص ٥.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٥.

^٣ - هو محمد بن الحسين بن محمد بن عبد الوارث الفارسي، نزيل جرجان، وابن أخت الشيخ أبي علي الفارسي، أحد أفراد الدهر وأعيان العلم وأعلام الفضل. وهو الإمام في النحو بعد خاله أبي علي، ومنه أخذ، وعليه درس؛ حتى استغرق علمه واستحق مكانه. ينظر: جمال الدين أبو حسن علي بن يوسف القفطي: إنباه الرواة على أنباه النحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي بالقاهرة ومؤسسة الكتب الثقافية ببيروت، ط ١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٢م، ١١٦/٣.

^٤ - مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، دار سعد الدين للطباعة والتوزيع، ط ١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، ص ١٨٦.

^٥ - عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار الزرقاء، الأردن، ط ٣، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، ص ٢٦٤.

وغيرهما واقتبس من أنواع العلوم والآداب ما صار به في العلماء علما وفي الكمال علما^١، وله عدة تصانيف، منها الكتاب المشهور بالوساطة بين المتنبئ وخصومه. قال الحموي: "وكان الشيخ عبد القاهر الجرجاني قد قرأ عليه، واغترف من بحره، وكان إذا ذكره في كتبه تبخبخ به، وشمخ بأنفه بالانتماء إليه". وفي هذا الباب عَقَّبَ أحمد أحمد بدوي بقوله: "وإني أشك فيما رواه ياقوت من أنه قرأ على القاضي الجرجاني شيئا، لأن القاضي توفي سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة"^٢، وهنا يجب التوقف عند هذا السؤال: فمتى يكون عبد القاهر قد أخذ عنه؟ وهو قد توفي سنة إحدى وسبعين وأربعمئة، فإذا ثبت الأخذ عنه، وجب ميلاد عبد القاهر قبل وفاته بنحو خمسة عشر عاما كأقل تقدير، حتى يتمكن من الأخذ عن القاضي، وعليه يتوجب أن يكون عبد القاهر قد ولد حوالي سنة سبع وسبعين وثلاثمائة حسب ما قدرها "بدوي"، فيكون عمره قد قارب التسعين عاما عند وفاته، وهذا الذي لم يشر إليه أحد من المؤرخين من أنه طعن في السن إلى مثل هذا الحد، وهو ما يرجح كيفية أخذه عن القاضي من أنها كانت نقلا عن كتبه لا عن شخصه.

إن ملازمة عبد القاهر لمدينة جرجان وعدم مغادرتها لم ينعكس عليه سلبا، بل جعل منه تلميذا مكافحا محبا للعلم صبورا على مشاقه، فابتدأ مشواره بالمجالس العلمية التي كان يلزمها طوال الوقت رفقة أستاذه، وكذا الاحتكاك بالكتب اللغوية خاصة منها ما تناول القضايا النحوية، فتراه ذلك التلميذ المجتهد المجدد في طلبه للعلم لما انتهج من منهج في سبيل تكوين معارفه والمتمثل في الاستقراء المطول والتحليل الدقيق لكل قطعة نحوية اشتمل عليها كتاب -ما-.

لم يتخير الجرجاني في طلبه للعلم المكان ولا الزمان بل يأخذ بكل القضايا على محمل الجد فيعطيهما من الوقت والجهد ما تستحقه، ولم يكن يستخف أو يتهاون في أي شيء، وهذا ما جعل منه عالما فذا في العلوم اللغوية رغم مكوثه في القرية التي نشأ فيها ولم يغادرها ولو مرة، وهذا ما جعله محط اهتمام العلماء زمان تتلمذته، وأنظار طلابه حينما صار هو بدوره عالما، وعليه فليست الرحلات العلمية ولا كثرة الجلوس بين يدي علماء كثر معيارا لبلوغ درجة العالم، وإنما الإصرار وطول النظر في الكتب وسرعة البديهة هم من يفتح المجال أمام طالب العلم.

تميز الجرجاني بثقافة واسعة عمل على تنشئتها طيلة مساره العلمي فهي لم تأت من فراغ، بل كانت وليدة النشأة الأدبية والدينية الرصينة والهادفة، "فقد كان شافعي المذهب متكلمًا على طريقة

^١ - الحموي: معجم الأدباء، مصدر سابق، ١٦٢/٤.

^٢ - بدوي: عبد القاهر الجرجاني، مصدر سابق، ص ٦-٧.

الأشعري^١، وهذا ما جعل مادته النحوية تتأصل، فُلِّقَ بالنحوي، وعد من أكابر النحويين لما له من دين وفضيلة تامة بالنحو، وهذا بارز في المؤلفات التي خلفها.

ومع ما كان يملكه العالم من العلم الغزير، والإنتاج القيم إلا أنه كان مقترا عليه الرزق، ولم يكن يعيش الحياة التي يتمناها والتي حظي بها غيره، فلم يعلم مصدر رزقه، لأنه لم يرد عنه أنه امتهن أية مهنة ولم يعرف بها حسب ما اطلعت عليه في مختلف المصادر.

أما صفات عبد القاهر فقد اتحدت فيها أقوال العلماء ولم يختلفوا على أنه كان ذو أخلاق رفيعة ولم يعلم عنه غير ذلك، فقد قال السِّلَفي في طبقاته أنه: "كان ورعا قانعا، دخل عليه لصّ وهو في الصلاة، فأخذ جميع ما وجد، وعبد القاهر ينظر ولم يقطع صلاته"^٢، وهذا يدل على قمة تدينه والسكينة التي تملأ روحه، وليس منا من لا يتحسر عن نهب حصل في ممتلكاته خاصة إن غدر فيها في غيابه، فما بالك إن كان جالسا ينظر إليه وهو يتخير ما يسرقه؟ وعليه فالجرجاني رجل حلیم قانع ومسامح لا يحمل الأضعان.

ويروي صاحب "إنباه الرواة" صفة لم تتناولها جلّ المصادر وهي: "أنه كان ضيق العطن، لا يستوفي الكلام على ما يذكره، مع قدرته على ذلك"^٣. -وفي هذه الرواية شك- من باب تأثير هذه الصّفة عليه؛ بمعنى: هل كان هذا الضيق باديا في حديثه وهو يلقي درسه على تلاميذه؟ أم كان متضمّنا في كتبه التي ألفها؟

أما ظهور هذا الضيق في دروسه، فإنه لا يتفق مع شهرته العلمية، وإقبال الطلبة عليه من جميع الأرجاء، وربما ضاقت نفسه أحيانا، لتبرمه بالحياة، فظهر ذلك عليه، وحكم به بعض من رآه، فظن ذلك خلقا فيه، وما هو من أخلاقه، كيف وقد لحظ فيه أهل عصره الهدوء والسكون، وجعلوا ذلك من سماته، كما ذكرنا.

كما لم يظهر هذا الضيق فيما كتبه عبد القاهر، بل إنه ليعرض الفكرة عرضا هادئا، ويقلب الأمر على وجوهه، حتى يصل إلى النتيجة التي يهدف إليها.^٤

^١ - أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشنهي الدمشقي، تقي الدين بن قاضي شعبة: طبقات الشافعية، تح: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ، ٢٠٢/١.

^٢ - محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداودي المالكي: طبقات المفسرين للداودي، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت، ١/ ٣٣٥.

^٣ - القفطي: إنباه الرواة، مصدر سابق، ١٨٢/٢.

^٤ - بدوي: عبد القاهر الجرجاني، مصدر سابق، ص ١٤.

إن الرواية المتعلقة بقضية ضيق عطن الجرجاني والتي تم تداولها في عدة مؤلفات رواية ضعيفة، وهذا لعدم ظهور الضيق المزعوم في أي جانب من جوانب حياته، فالناظر إلى مجالسه العلمية يرى مدى اكتظاظها بالطلبة المتوافدين عليه من كل الأفجج، ولو لم يكن الجرجاني ذا سيرة حسنة تداولها الناس زماناته لما سمع بها هؤلاء الطلبة ولما توافدوا عليه.

وكذا بالنسبة إلى مؤلفاته فهي تحتل الصدارة على كل الأصعدة منها البلاغية فهو المؤسس الأول لعلم البلاغة، وأما النحوية فهو النحوي الفذ ذو النظرة البعيدة المعمقة والبصيرة الوجيية، فلا تجد في كلامه لا تكلفاً ولا حشواً وإنما تأخذك أفكاره إلى مواطن لم يكن بوسعك إدراكها أو التنبه عليها إلا من خلال مؤلفاته. وعليه فيما أن هذا الضيق لم يظهر في مجالسه ولا في مؤلفاته فأين ظهر؟ وكيف نسب إليه؟

ج/ شيوخه وتلاميذه:

— شيوخه:

ذكرت المؤلفات في ترجمتها لعبد القاهر الجرجاني أنه لم يغادر جرجان طالبا للعلم ولا راغبا في التلمذ على يد شيخ بعينه، وإنما اكتفى بعلماء جرجان أو زوّارها، وهذا تفسيري لقلة المشايخ التي جلس مجالسهم، وفيما يلي ذكر لبعض الأسماء التي قيل أن الجرجاني قد تتلمذ عليها ومنهم من صحت روايتهم ومنهم من بطلت، ومن بين هؤلاء:

أبو الحسين محمد بن الحسين الفارسي: هو من أئمة العربية، أخذ العلم عن خاله إمام النحاة أبي علي الفارسي، الذي استقرَّ بجرجان في نهاية مسيرته مما سهل على الجرجاني ملازمته والأخذ عنه، حتى قيل أنه لم يأخذ عن أحد سواه ومنهم الفيروز آبادي في مصنفه البلغة.^١

أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن الحسن الجرجاني: قاضي الري في أيام صاحب بن عباد. ويرى ياقوت الحموي أن الجرجاني درس على يد القاضي أبي الحسن وجالسه واغترف من بحره، وكان ينقل عنه حتى في كتبه ويفتخر بالانتماء إليه. وهذا الأمر قد شكك فيه بدوي عندما ذكر عبد القاهر الجرجاني وتلمذه على المشايخ، وحجته في ذلك أن القاضي الجرجاني توفي سنة (٣٩٢ هجرية) فمتى يكون عبد القاهر أخذ عنه؟

والذي بدا لي أن الاعتماد على تاريخ وفاة القاضي الذي ذكره أحمد أحمد بدوي ليس بالحجة القوية، لأنه من المحتمل أن يكون الشيخ قد طعن في السنّ وأن يكون عبد القاهر قد بلغ ما يزيد على التسعين

^١ - ينظر: الفيروز آبادي: البلغة، مصدر سابق، ص ١٨٦.

عاما، غير أن بعض العلماء الذين ترجموا للقاضي أبي الحسن ذكروا أنه مات سنة (٣٦٦ هجرية) وهذا ما رجحه ابن خلكان في "وفيات الأعيان" ونقله عن الحاكم أبي عبد الله بن البَيْع في "تاريخ النيسابوريين"، وبهذا يتبين أن عبد القاهر الجرجاني أدرك القاضي أبا الحسن، ويترجح أن يكون من مشايخه، والله أعلم.^١

اختلفت الروايات حول تتلمذ الجرجاني على يدي القاضي أبي الحسن، فمنهم من ذكر أنه توفي سنة (٣٩٢ هـ) وأن عبد القاهر الجرجاني أصلا لم يعاصره، فكيف له أن يتتلمذ عليه؟ ومن بين هؤلاء أحمد أحمد بدوي، ومنهم من أكد على أن وفاة القاضي الجرجاني كانت سنة (٣٦٦ هجرية) مما يعني أن عبد القاهر الجرجاني قد عاصره وتتلمذ عليه ومن بين هؤلاء: ابن خلكان والحاكم أبي عبد الله بن البيع، غير أن الراجح في هذه الروايات حسب نظري -والله أعلم- هي رواية أحمد أحمد بدوي لأنها الأقرب إلى المنطق، فعبد القاهر الجرجاني لا أظنه قد عمر كثيرا لدرجة بلوغه التسعين من عمره أو ما يزيد، ولو كان قد طعن في السن لذكرت بعض المصادر ذلك.

أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢ هجرية): ذكر كثير من المترجمين لحياة الشيخ محمد بن الحسين الفارسي -شيخ عبد القاهر الجرجاني- تتلمذه على يدي ابن جني، بخلاف ما ذكره الخوانساري^٢ أن الجرجاني هو من تتلمذ على يدي ابن جني وأنه درس عليه النحو. لكن الراجح هو ما ذكره المترجمون؛ فيكون ابن جني هو شيخ شيخه وليس شيخه -والله أعلم-.

وكذا الشيخ أبو القاسم صاحب إسماعيل بن عبّاد: أيضا جاء في رواية الخوانساري، لكن الذي يترجح

- والله أعلم - أن الذي تتلمذ على صاحب بن عباد هو محمد بن الحسين الفارسي شيخ عبد القاهر الجرجاني، حيث ذكر السيوطي وغيره أن خال محمد بن الحسين أوفده إلى الري على صاحب بن عباد ليستفيد منه ويتتلمذ عليه.^٣

ومحمل ما سبق يتلخص في كون الجرجاني لم يتسن له التتلمذ على أيدي مجموعة من المشايخ، -حسب المصادر التي تيسرت لي-، وهذا راجع إلى سببين لعلهما العامل الرئيس في قلة وندرة العلماء

^١ - ينظر: عبد القاهر الجرجاني: دَرْجُ الدُّرَر ، مصدر سابق، ٣٠/١.

^٢ - محمد باقر بن زين العابدين بن جعفر الموسوي الهزار جريبي الخوانساري الأصفهاني: مؤرخ، أديب، من مجتهد الإماميين. ولد ونشأ في قصبة خونسار (بإيران) وانتقل إلى أصفهان فاستقر إلى أن توفي فيها. أشهر مؤلفاته (روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات - ط) أربعة أجزاء، في التراجم. وله (أدب اللسان) في الأخلاق، و (تفصيل ضروريات الدين والمذهب) رسالة، و (أصول الفقه) أرجوزة، و (أحسن العطية في شرح الألفية) وتصانيف بالفارسية، توفي (١٣١٣هـ)، ينظر: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي (دمشق: الأعلام، دار العلم للملايين، ط ١٥، أيار / مايو ٢٠٠٢ م، ٤٩ / ٦.

^٣ - ينظر: عبد القاهر الجرجاني: دَرْجُ الدُّرَر ، مصدر سابق، ٣١/١.

الذين تتلمذ عليهم، أولاهما: قلة بل ندرة العلماء في مدينته جرجان والثاني: عدم رغبته في الترحال والسفر لتتبع أهل العلم.

__ تلاميذه:

ذاع صيت الرجل بجرجان، وشدّت إليه الرحال،^١ وقصده التلاميذ من جميع الأرجاء، يقرؤون عليه كتبه، ويأخذونها عنه، وظل مقيماً بجرجان، يفيد الراحلين إليه، والوافدين عليه، وكان من تلاميذه المذكورين الواردين إلى العراق والمتصدرين ببغداد علي بن زيد الفصيح الذي نفع بعلمه الكثيرين وأخذوا عنه كأخذه عن الجرجاني.^٢

عزم الجرجاني التدريس في مدينته جرجان، وشدّت إليه الرحال من شتى المدن والأمصار. والذي رفع من صيته وزاد من شهرته كثرة مؤلفاته وتمييزه في التأليف، حتى استطاع جذب الكثير من طلبة العلم إليه، فتزاحمت في مجالسه الركب. ومن أشهر تلاميذه في ذلك الوقت :

علي بن محمد بن علي أبو الحسن بن أبي زيد المعروف بالفصيح: من أهل أستراباذ، بلدة من أطراف خراسان. قرأ علوم العربية على الشيخ عبد القاهر وبرع فيه حتى صار من أعرف أهل زمانه به، وأصبحت له شهرة كبيرة. ثم استقرّ ببغداد إلى أن توفي بها سنة (٥١٦ هـ)، وهو من أشهر تلاميذ الجرجاني - رحمه الله - ولقب بالفصيح لكثرة نظره في كتاب "الفصيح" لثعلب، حسب ما نقله الحموي.

أحمد بن عبد الله المهابذي الضرير: و"مهاباذ" هي قرية بين قم وأصبهان، ولقب بالضرير لأنه كان ضريراً. تتلمذ على عبد القاهر الجرجاني واستفاد منه كثيراً، حتى اكتسب شهرة. ومن أبرز مؤلفاته كتاب "شرح اللمع لابن جني".

أحمد بن إبراهيم بن محمد أبو نصر الشجري: تتلمذ على عبد القاهر الجرجاني واستفاد منه كثيراً، وقرأ عليه كتاباً من كتبه وهو "المقتصد"، وقد كتب عبد القاهر الجرجاني بخط يده ما نصّه: "قرأ عليّ الأخ الفقيه أبو نصر أحمد بن إبراهيم بن محمد الشجري -أيّده الله- هذا الكتاب من أوّله إلى آخره قراءة ضبطاً وتحصيلاً، وكتبه عبد القاهر بن عبد الرحمن بخطّه في شهر رمضان المبارك من سنة أربع وخمسين وأربعمئة حامداً لرّبّه، ومصلّياً على محمد رسول الله وآله".

^١ - القفطي: إنباه الرواة، مصدر سابق، ١٨٨/٢.

^٢ - بدوي: عبد القاهر الجرجاني، مصدر سابق، ص ٩.

يحيى بن علي أبو زكريا الخطيب التبريزي: أستاذ العربية بالمدرسة النظامية ببغداد، له تصانيف مشهورة منها "شرح المعلقات" و"شرح المفضليات" و"شرح الحماسة" و"الكافي في العروض" و"القوافي". توفي سنة (٥٠٢ هـ). ذكر طاش كبرى زاده أنه تتلمذ على عبد القاهر الجرجاني.

الفضل بن إسماعيل أبو عامر التميمي الجرجاني: تتلمذ على عبد القاهر ودرس عليه.^١ إنَّ همة الجرجاني التي ابتدأ بها مسيرته، هي نفسها الهمة التي ورثها تلاميذه الذين تتلمذوا على يديه، وهذا جلي في مقدار العلم الذي ورثوه في مصنفاتهم.

د/ شعره:

كان عبد القاهر الجرجاني ينظم الشعر بين الفينة والأخرى، وموضوع شعره كان متضمنا لحادثة ما وقعت معه أو مبتغى لم يبلغه وغيره من الأسباب التي دفعته إلى قول الشعر.

ومن شعره ما كان ينبض بالسخط على حظ العلماء في هذه الحياة:

كَبَّرَ عَلَى الْعِلْمِ يَا خَلِيلِي وَمِنْ إِلَى الْجَهْلِ مَيْلَ هَائِمِ
وَعِشْ حِمَارًا، تَعِشْ سَعِيدًا فَالسَّعْدُ فِي طَالِعِ الْبَهَائِمِ^٢

ولعلَّه كان يرى أنَّ المناصب التي تحقق الرفاهية والحياة الهنيئة لا تُبلغ إلا على حساب العزة فيسخط ويقول:

هَذَا زَمَانٌ لَيْسَ فِيهِ هِ سِوَى النَّذَالَةِ وَالْجَهَالَةِ
لَمْ يَرْقَ فِيهِ صَاعِدٌ إِلَّا وَسَلَّمُهُ النَّذَالَةُ^٣

وذلك كونه لا يرضى التَّغْيِيرَ مِنْ نَفْسِهِ إِرْضَاءَ لغيره، أو الإِنْخِئَاءَ ذُلًّا لَهُمْ وَتَكْبِيرًا بِهِمْ، فهو صادق في عمله صريح في معاملته يكره النفاق:

خَلَعَ النَّاسَ إِهَابًا وَتَبَدَّلُوا فِي إِهَابِ
وَأَرَى نَفْسِي تَأْبَى غَيْرَ مَا كَانَ ثِيَابِي
إِنَّ إِتْرَابًا مِنَ الْمَا لَ بَلْتُهُمْ لِلتُّرَابِ

^١ - ينظر: عبد القاهر الجرجاني: دَرْجُ الدُّرَرِ، مصدر سابق، ٣٢/١، ٣٣.

^٢ - السيوطي: بغية الوعاة، مصدر سابق، ١٠٦/٢.

^٣ - علي بن الحسن بن علي بن أبي الطيب الباخريزي، أبو الحسن: دمية القصر وعصرة أهل العصر، دار الجليل، بيروت، ط ١، ١٤١٤ هـ،

لَيْسَ مِنْ حَيْمٍ كَرِيمٍ الـ حَيْمٌ وَالْمَحْضُ اللَّبَابُ
لَيْسَ بِالْإِقْبَالِ مَا نِيـ لَ يَتَقَلَّبُ الْكِلَابُ
إِنَّ بَاغِي الرِّيحِ وَالْحُسـ رَانَ فِي بَابٍ وَبَابٍ
تَاجِرٌ غَيْرُ بَصِيرٍ بِمَقَادِيرِ الْحِسَابِ^١

وقد ظهر استياء الجرجاني من أصحاب المناصب وفضل مفارقة مجالسهم حفاظا على كرامته، واكتفى بقول الشعر تلميحاً لهم لكن الأمر يبدو أنه لم يجدي نفعا:

لَا يُوحِشَنَّكَ أَنَّهُمْ مَا ارْتَاخُوا مِمَّا جَالَهَ عَلَيْهِمُ الْمَدَاخُ
فَهُمْ كَقَرْمٍ غُلِّقَتْ بِإِزَائِهِمْ بَيْضُ الْمَرَائِي، وَالْوُجُوهُ قُبَّاحُ^٢

وهذا مما مدح به الجرجاني نظام الملك أبي علي الحسن بن علي، وزير السلاجقة، والذي اشتغل بالحديث والفقه، وبرع في إدارة شؤون الدولة، وذكر أنه أول من أنشأ المدارس في البلاد، وهذا ما زاد من إعجاب الجرجاني به، فقال فيه:

لَوْ جَاوَدَ الْعَيْتُ عَدَا بِالْجُودِ مِنْهُ أَجْدَارَا
أَوْ قَيْسَ عَزَفَ عُزْفِهِ بِالْمِسْكِ كَانَ أَغْطَرَا
دُو شَيْمٍ لَوْ أَنَّهَا فِي الْمَاءِ مَا تَغَيَّرَا
وَهَمَّةٌ لَوْ أَنَّهَا لِلنَّجْمِ مَا تَغَوَّرَا
لَوْ مَسَّ عُودًا يَابِسًا أَوْزَقَ، تُنَمُّ أَنَّمَا^٣

ويظهر أنه كان يتخير أصدقاءه من بين أولئك الذين يميزون بين الجميل والقيح، ويقدر الصديق، ويعرفون قدره. أمّا هؤلاء الذين لا يميزون ولا يقدرون فلا خير فيهم، يقول عبد القاهر:

وَمَا لَكَ مَطْمَعٌ فِي الْأَمْرِ إِلَّا إِذَا مَا أَنْكَرَ الْأَمْرَ الْقَبِيحَا
فَأَمَّا وَهُوَ يَجْهَلُ بَيْنَ قُبْحِ وَبَيْنَ الْحَسَنِ فُرْقَانًا صَحِيحَا

^١ - المصدر نفسه، ٥٦٥/١.

^٢ - الباهرزي: دمية القصر، مصدر سابق، ٥٦٤/١.

^٣ - القفطي: إنباه الرواة، مصدر سابق، ١٨٩ / ٢.

فَأَتَّكَ فِي رَجَاءِ الْحَيْرِ مِنْهُ
بِأَجْوَارِ الْفَالَةِ تَكِيلُ رِيحًا^١
ويقول في آخر:

تَذَلُّ لِمَنْ إِنْ تَذَلَّلْتَ لَهُ
يَرَى ذَلِكَ لِلْفَضْلِ، لَا لِلْبَلَاءِ
وَجَانِبِ صَدَاقَةٍ مَنْ لَمْ يَزَلْ
عَلَى الْأَصْدِقَاءِ يَرَى الْفَضْلَ لَهُ^٢

إنَّ مجمل ما قاله الجرجاني في شعره كان نابعا من إحساسه الصادق متطبع بطبيعته التي عاش فيها، وواضح أن حياته أثر جلي فيه، فهو ليس ممن يتلفظ بأعاذيب الكلم المزخرف بالأكاذيب ولا ممن يمدح زورا بغية المنصب أو الجاه رغم الحاجة إلى ذلك في بعض المواقف، وليس نمّا ولا موصلا للكلام متلعبا به، وهذا راجع إلى التنشئة التي نشأ عليها من حسن التربية ومكارم الأخلاق.

ر/ مؤلفاته:

لعبد القاهر الجرجاني مؤلفات كثيرة ومختلفة وكلها متضمنة للقضايا اللغوية والنحوية والبلاغية، ويبدو أن للبيئة التي نشأ بها الجرجاني دور كبير في حجم الإبداع الذي بلغه، باعتبار أن مدينة جرجان مدينة استراتيجية وهي مقصد لكثير من العلماء والزوار لما فيها من أخلاق حميدة وتقاليد وأعراف شريفة، وكذا مناظر طبيعية تسر الناظرين، وعليه فمدينة جرجان مدينة حيوية تنبض بالحياة وتدفع بعلمائها إلى التجديد وحب العلم والمعرفة، وليس من الغريب أن يكون عبد القاهر الجرجاني ذو الروح الخفيفة والعقل المدبّر أن تكون البيئة قد ساهمت في تحصيله المعرفي باعتباره أنه لم يغادرها طوال حياته، فلو لم تكن البيئة قد لاقت به لما استقرّ بها حتى لو لم تكن ظروفه المعيشية مناسبة.

ومن مؤلفاته التي إن ذكرت لا حاجة لذكر اسم مؤلفها أو نسبتها إليه لكثرة تداولها وشهرتها فهي نار على علم:

- دلائل الإعجاز: وهو مصنّف الدراسة، من أجلّ المؤلّفات وأعظمها.^٣
- أسرار البلاغة: في علمي المعاني والبيان، وهما الآية الكبرى، واليد البيضاء في العلمين المذكورين، وإليهما ينتهي علم من تأخر في ذنك العلمين.^٤

^١ - الباخريزي: دمية القصر، مصدر سابق، ٥٦٦/١.

^٢ - بدوي: عبد القاهر الجرجاني، مصدر سابق، ص ١٦.

^٣ - الأدنه وي: طبقات المفسرين، مصدر سابق، ص ١٣٣.

^٤ - طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٠٥هـ،

- اعجاز القرآن الكبير.
- اعجاز القرآن الصغير: وهو شرح لكتاب "إعجاز القرآن" للواسطي (ت ٣٠٦ هـ)، ويسمى أيضًا "المقتضب".
- مختار الاختيار من فوائد معيار النظر في المعاني والبديع والقوافي: هذا المؤلف من ضمن المؤلفات التي اختلف في نسبتها إلى الجرجاني.^١
- العوامل المئة في النحو.
- المفتاح في الصرف.^٢
- المغني في شرح الإيضاح، شرح فيه كتاب أبي علي الفارسي "الإيضاح في علم النحو"، في ثلاثين مجلدا.^٣
- كتاب التعريفات^٤
- مختار الاختيار في فوائد معيار النظر في المعاني والبيان والبديع والقوافي: وهذا مؤلف لم أجد من ذكره غير البغدادي وحاجي خليفة.
- المعتضد في شرح اعجاز القرآن للواسطي.
- المقتصد في شرح الإيضاح، وهو مختصر كتاب "المغني" ويوجد في ثلاث مجلدات، ويُسمى أيضا: "المقتصد في تلخيص المغني".^٥
- التتمة في النحو: وهو عبارة عن مخطوطة لا تتعدى صفحاتها الستة أوراق، وقد حققها الدكتور طارق نجم عبد الله.^٦
- الإيجاز في مختصر الإيضاح في النحو: وهو من الكتب المفقودة.

^١ - مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، دط، ١٩٤١م، ٨١/١.

^٢ - ينظر: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٣هـ، ١٥٠/٥.

^٣ - شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: العبر في خبر من غير، تح: صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ١٩٨٤م، ٢٧٩/٣.

^٤ - رزق الله بن يوسف بن عبد المسيح بن يعقوب شيخو: تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، دار المشرق، بيروت، ط٣، دت، ص ١٢٠.

^٥ - إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، وكالة المعارف، استانبول، دط، ١٩٥١م، ٦٠٦/١.

^٦ - عبد القاهر الجرجاني: التتمة في النحو، تح: طارق نجم عبد الله، المكتبة الفيصلية، ط١، ١٤٠٥هـ، ص ١.

- التلخيص في شرح الجمل: وهو من الكتب المفقودة حسب ما ذكر الدكتور كاظم بحر المرجان أثناء تحقيقه لهذا الكتاب.^١
 - الجمل في النحو (الجرجانية).
 - شرح الفاتحة.^٢
 - درج الدرر في تفسير الآي والسور.
 - المختار من دواوين المتنبي والبحري وأبي تمام: هذا من المؤلفات التي لم يذكرها أغلب العلماء حسب ما بلغته من البحث في معظم المؤلفات.
 - مختصر شرح الإيضاح.^٣
 - كتاب في العروض: ذكره الكتبي في كتابه ونسبه إلى الجرجاني، ولم أعر عليه ضمن المؤلفات التي توصلت إليها عدا مؤلفه.
 - المفتاح في الصرف.
 - العمدة في تصريف الأفعال.^٤
 - المقتصد في شرح التكملة: هذا المؤلف اختلف فيما إن كان كتابا مستقلا بذاته أم أنه مندرج ضمن كتاب "المقتصد في شرح الإيضاح"، غير أن الدراسات التي توصل إليها الدكتور كاظم بحر المرجان أثناء تحقيقه للكتاب، ارتأى أنهما كتابان منفصلان، "فالمقتصد في شرح التكملة" درس القضايا اللغوية، على خلاف "المقتصد في شرح الإيضاح" الذي درس القضايا النحوية.^٥
- بعد هذا الجمع المتسلسل لمصنفات العلامة الفذ عبد القاهر الجرجاني يتبين لنا مدى سعة اطلاعه وتمكّنه من المادة اللغوية على جميع الأصعدة من نحو وبلاغة وتفسير وغيرها، رغم الاختلاف البسيط بين أهل العلم في نسبة بعضها إليه من نفيها عنه، فالجرجاني لم يترك علما إلا وتحدث فيه وبين توجهه وأبرز أفكاره.

^١ - عبد القاهر الجرجاني: المقتصد في شرح الإيضاح، تح: كاظم بحر المرجان، دار الرشيد للنشر، بغداد، العراق، ط ١، دت، ص ٢٣-٢٤.

^٢ - ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري: العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، تح: أيمن نصر الأزهرى وسيد مهني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، ص ٢٦٧.

^٣ - كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، تر: رمضان عبد التواب، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، دت، ٢٠٠٦.

^٤ - محمد بن شاكر الكتبي: فوات الوفيات والذيل عليها، تح: احسان عباس، دار صادر، بيروت، دت، ٢/٣٧٠.

^٥ - ينظر: عبد القاهر الجرجاني: درج الدرر، مصدر سابق، ١/٤٢.

هـ/ وفاته:

لم تكن حياة عبد القاهر الجرجاني حاشدة بالأحداث، وإنما كانت عادية جدا عاشها كباقي أقرانه من مجتمعه، وأنه لا شيء مميز فيها جلب اهتمام المؤرخين أو من تتلمذ عليه، فلم يؤثر عنه سوى حبه للعلم وتكريس وقته لقراءة الكتب وتحليلها وتبعية آثار السابقين من اللغويين والنحويين وتأليف كتب كثيرة متعددة التخصصات فريدة الأفكار والتوجهات، توفي سنة إحدى وسبعين وأربعمائة وهو المشهور، وقيل سنة أربع وسبعين وأربعمائة.

و/ مكانته العلمية وثناء العلماء عليه:

عبد القاهر الجرجاني عالم فذ، كرس حياته ووقته للعلم واكتساب المعارف، وعليه لم يكن له احتكاك كبير بالناس، بل كان يستنزف ساعات النهار ومنها ساعات الليل جالسا بين يدي كتب النحو واللغة، لا يملك الوقت للاشتغال بالناس، وهذا ما جعل العلماء من بعده والناس أجمع تشهد له بحسن الخلق.

أورد القرشي في مسالكة أن: "عبد القاهر الإمام في علم العربية، مجلي حنادس^١، ومصداق ظن حادس، جعل فسحاء الكتب مراحه، وخالف زمانه على عدم الراحة، فكان يحمل نفسه فوق الطاقة، ولا يصالح شمس بالعاقة فلم يأت له ليل إلا وجد زناؤه في شوقه، وجد عادة منه حتى فكك أزرار نجومه من طوقه، ثم لم يزل حتى يخلط أول ليله بنهاره، ويجمع في طرفيه بين سقيفه ونهاره. فلا يخفف عنه شفقة، ولا يعرف أصيلا ولا شفقا؛ ولهذا ساد وساد ذكره بين تأويب^٢ وآساد^٣. وهو من أئمة البيان، وأهله أهلة الأعيان، أظهر اللطائف وبيّنها ومثلها للعيان، وعينها، فأخرج خباياها، وأبدى خفاياها، وأتى فيها من شهد النحل ما ضمت خلاياها، فأخذ اللب وترك القشور، وأبقى من صحفه ما لا يطوى إلى يوم النشور"^٤.

^١ - حنادس: الحنيس، بالكسر: الليل المظلم، والظلمة، والجمع: حنادس. مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، بإشراف: محمد نعيم العرقشوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ٨، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ص ٥٤٠.

^٢ - تأويب: في كلام العرب: مسير النهار كله إلى الليل. محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، أبو منصور: تهذيب اللغة، ت: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١ م، ١٥ / ٤٣٦.

^٣ - آساد: من الفعل: ساد: السأد: دأب السّير في الليل. أسأد ليلة، أي: أدأب السّير فيه. أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري: كتاب العين، تح: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، دط، دت، ٧ / ٢٨٦.

^٤ - أحمد بن يحيى بن فضل الله القرشي العدوي العمري، شهاب الدين: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط ١، ١٤٢٣ هـ، ٧ / ٣٨١، ٣٨٢.

يقول صاحب دمية القصر: "اتفقت على أمانته الألسنة، وتحملت بمكانه وزمانه الأمكنة والأزمنة، وأثنى عليه طيب العناصر، وثبت به عقود الخناصر، فهو فرد في علمه الغزير، لا بل هو العلم الفرد في الأئمة المشاهير، وقد أفادني الشيخ أبو عامر مما ألقاه بحر الفضل على لسانه، ما نطق لسان الدهر باستحسانه. ولست مما فاتني من كريم مشاهدته، واشتيا لذيذ الشَّهد من مذكرته، أيام أسعدتني الأيام منه بدنو الدار، ولف أطناب الخيمتين قرب الجوار، إلا كمن ودع الماء والخضرة، وتدرع الشعثة والغبرة...".^١

فصاحب الدمية يحمل لعبد القاهر إجلالا عميقا، ويظهر ذلك في تأسفه على أنه لم يلتق به حينما كان قريبا من جرجان.

وإنه من المعلوم أن الأشاعرة من أهل السنة قد خاضوا معارك ضارية ضد المعتزلة على عدة جبهات منها إلى جانب الكلام والتأويل: البلاغة التي سيطر عليها المعتزلة زمانا أمثال الجاحظ وابن جني والشريف المرتضي وغيرهم قبل أن يريح الرهان فتى شافعي أشعري عباقة علماء العربية هو عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني المتوفى سنة (٤٧١هـ)، على حد تعبير العلامة الشيخ الفاضل بن عاشور -رحمه الله-.^٢

بعد مُضيّ عصر ابن المعتز جاء عصر كان فيه علما من أعلام الأمة الإمام عبد القاهر الجرجاني البلاغي الذي عرفت البلاغة على يديه قمة التطور حتى سمي عصره عصر ازدهار الدراسات البلاغية، ولتكون على يقين من ذلك ارجع إلى كتابيه (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) ثم قل لنفسك أحقا هذا أفضل أم ذاك؟^٣

وفي نسبة الفضل إلى أصحابه لا يعطى اعتبار لا للمعتقدات ولا حتى الأعراف، وإنما إلى الفائدة الجمّة التي عاد بها علم العالم وآثاره التي ساهمت بشكل كبير في خدمة اللغة العربية والقرآن الكريم والبلاغة، وعبد القاهر الجرجاني أحد أكبر علماء اللغة ممن لا يمكن إنكار صنيعه في إعطاء لمسة جديدة للبلاغة التي قعدّها، وكذا نظرية النظم الجرجانية كما اشتهرت في بعض المراجع الحديثة والتي أعطى لها نفسا لغويا جديدا أحكم به التركيب اللغوي وارتقى إلى أعلى درجات البلاغة والبراعة البيانية.

^١ - الباخريزي: دمية القصر، مصدر سابق، ١/١٠٨.

^٢ - محمد عزالدين المعيار: أرشيف منتدى الألوكة ٢، ٧/٢٠٠٨/Jul، على الساعة: ٢٥:١٠ صباحا، اطلع عليه: ١٧ جانفي ٢٠٢٢، على الساعة: ١٣:٣٣، ص ١٧٥٤٤.

^٣ - ينظر: سنهور: أرشيف منتدى الفصيح، في ٢٨/٥/٢٠١٠، اطلع عليه يوم: ١٦ جانفي ٢٠٢٢، على الساعة: ١٠:١٥، (١١/٢٠) ٥٩١٩٥.

٢/ التعريف بدلائل الإعجاز:

أ_ تسميته ونسبته:

تسمية الكتاب بـ "دلائل الإعجاز" مما اتفق عليه أغلب علماء اللغة وذكره في مؤلفاتهم التي تيسر لي الاطلاع عليها، وهذا دليل على أنه مؤلف خاص به.

قال رياض زاده في كتابه: "دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، وهذا الكتاب عندي بخط المولى الفاضل شهاب الدين المصري أيده الله تعالى من نصره وإحسانه وهو عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني النحوي الشافعي".^١

أورد القنوجي في ذكره لتصانيف الجرجاني أنه: "صنف: المغني في شرح الإيضاح والمقتصد في شرح إعجاز القرآن والعوامل المائة والعمدة في التصريف، ومن مصنفاته دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة في علمي المعاني والبيان وهما الآية الكبرى واليد البيضاء في العلمين المذكورين وإليهما ينتهي علم من تأخر في ذنك العلمين وغير ذلك من التصانيف".^٢

ب_ تأليف الكتاب:

اطّلت على طبعات كثيرة من كتاب الدلائل بتحقيق أجلاء أكفأ كثر، ولكنه تبين لي أن النسخة التي هي بتحقيق الفاضل أبو فهر محمود شاكر من ناحية التعليقات وجمع المادة البلاغية وفرزها وكذا بساطتها، هي النسخة الأفضل والأيسر للباحثين الراغبين في دراسة هذا المصنف، وهي النسخة التي اعتمدتها كمدونة لهذا البحث.

إنّ تأليف الجرجاني لكتابه الدلائل على ما يبدو لم يكن عبثاً، وإنّما كان يريد أن يؤسس به علماً جديداً استدركه على من سبقه من الأئمة الذين كتبوا في "البلاغة" وفي "إعجاز القرآن" مستخدماً في ذلك منهجاً جديداً لم يعتده هو بنفسه، ولا أحد من علماء اللغة الذين سبقوه. والمطلع على كتابه "أسرار البلاغة" الذي لا يقل شأنًا وقيمة عن كتاب الدلائل يلحظ هذا الفرق.

^١ - عبد اللطيف بن محمد بن مصطفى المتخلص بلطفي، الشهير بـ «رياض زاده» الحنفي: أسماء الكتب، تح: محمد التونجي، دار الفكر، دمشق، سورية، ط ٣، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، ص ١٤٩.

^٢ - أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي: أجد العلوم، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، ص ٥٩٢.

وعليه فالتأليف في كتاب "الدلائل" كان مشوبا بحميّة جارفة لا تعرف الأناة في التّوبيع والتّقسيم والتصنيف، وكأنّه كان في عجلة من أمره، وكأنّ منازعا كان ينازعه عند كلّ فكرة يريد أن يُجَلِّبها ببراعته وذكائه وسرعة لمحه، وبقوّة حجّته ومضاء رأيه.^١

كما تناول محمود شاكر في مقدمته أيضا قضية الجمع بين كتاب دلائل الإعجاز والرسالة الشافية، وأكد أنّهما كتابان منفصلان، وقوله في هذا: "أمّا "الرسالة الشافية" المثبتة في آخر نسخة "ج"، فقد نصّ الناسخ على أنّها "خارجة من كتابه الموسوم بدلائل الإعجاز"، وقد نشرها من قبل الأستاذان "محمد خلف الله أحمد" و "محمد زغلول سلام"، في مجموعة ذخائر العرب، ضمن كتاب بعنوان: "ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، للرماني، والخطابي، وعبد القاهر الجرجاني"، وعن نسختنا "ج" نفسها. وقد آثرت أن أعيد نشرها، لأنّها قطعة من النسخة "ج" التي جعلتها أصلا معتمدا للنشر، ثم للسبب الذي ذكرته آنفا من أن عبد القاهر، كان ينقض بكتابه قول الطائفة التي اتبعت القاضي عبد الجبار من المعتزلة، وقالت بقوله وردّته، ولم يذكر فيه القائلين من المعتزلة بقول شيخهم القديم النظام في "الصرفة"، وأفرد لهم هذه "الرسالة الشافية"، ففيها الردّ على أهل "الصّرفة" وغيرهم من المعتزلة، وكانت أيضا هذه المطبوعة الأولى، غير مطابقة كل المطابقة لما في المخطوطة".

وذكر المراغي في كتابه "علوم البلاغة" الجرجاني ونسب إليه الفضل والمزيّة على غرار أقرانه ممن ألفوا في عصره، فقال: "تمخض القرن الخامس عشر فولد نادرة البطن، ونبغة البلغاء، وإمام حلبة الفصحاء أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني المتوفى سنة (٤٧١هـ)، الذي نظر يمينه ويسرة فلم يجد من مسائل هذه الفنون إلا نتفا مبعثرة لا تسمن ولا تغني من جوع، فشمر عن ساعد الجد، وجمع متفرقاتها، وأقام بناءها على أسس متينة، أو ركز دعائمها على أرض جدد لا تنهار، وأملى من القواعد ما شاء الله أن يملي في كتابيه (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز) وأحكم بنيانها بضرب الأمثلة والشواهد حتى أناف بها على اليفاع، وقرن فيهما بين العلم والعمل، إذ رأى أن مسائل الفنون لا يستقر لها قرار إلا بكثرة الأمثلة والنماذج، فالصور الإجمالية التي تؤخذ من القواعد إن لم تؤيّد بها الصور التفصيلية التي تستفاد من النماذج، لا تتمثل في الأذهان حق التمثيل، ولا تنجلي حقيقتها تمام الانجلاء، وقد ساعده على ذلك ما آتاه الله من عذوبة البيان، وما تجلّى به فعله من الطلاوة الخلافة، والبلاغة الساحرة للألباب".^٢

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص "ف".

^٢ - أحمد مصطفى المراغي: علوم البلاغة، البيان والمعاني والبديع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٣، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، ص ٨.

وتلاه في هذا المدح الرفاعي بقوله: "بعد ذلك نصل إلى شيخ البلاغيين الذي أصّل إلى حد - ما- البلاغة وقعدها ونضرها وتذوقها وهو الشيخ عبد القاهر الجرجاني ت(٤٧١هـ)، وكتابه المشهوران اللذان إذا ذكرا ذكر الرجل، وإذا ذكر هذا الرجل ذكر الكتابان وهما (أسرار البلاغة) ويكاد يكون معظمه في البيان في التشبيهات في الاستعارات في الكنايات وما تعلق بذلك، و(دلائل الإعجاز) الذي يكاد يكون معظمه في نظرية النظم والتي إلى الآن تدرس وهي من أعلى النظريات في اللغويات. أي نعم بالضبط وصاحب الفضل بعد الله -عز وجل- في تأصيلها وتقعيدها وإضفاء أهمية هذه النظرية وكونها هي الأساس في إعجاز القرآن وهو عبد القاهر في كتابه (الدلائل)".^١

وهذا نموذج آخر يبرز المنزلة التي بلغها الجرجاني بفضل مؤلفين اثنين، يقول الخطيب: "(دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) لأبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني إمام عصره في علوم العربية (ت ٤٧١هـ) ففي دلائل الإعجاز أرسى أركان علم المعاني، وفي كتابه (أسرار البلاغة) أوضح كثيرا من أسرار الجمال في الصورة الأدبية، وبين معالم التشبيه والاستعارة، وكان له فضل كبير في تحديد معالم الفن الذي عرف فيما بعد بعلم البيان".^٢

وأختم القول في هذا الأمر بما قاله مازن مبارك في موجزه: "لقد تبوأ الإمام الجرجاني هذه المنزلة الرفيعة في تاريخ البلاغة العربية بأمرين اثنين: أولهما: أنه اتجه بالبلاغة نحو التقنين، وتحديد المعالم، فكانت له في (دلائل الإعجاز) نظرة كاملة في المعاني وكانت له في (أسرار البلاغة) نظرة كاملة تقريبا في علم البيان. والأمر الثاني: أنه آلف بين العلم والذوق، واستعان بأحدهما على الآخر، فهو في تحليله للشواهد والأمثلة إنما يأخذ بأيدينا ليوقفنا على الجمال بشعورنا وإحساسنا، ثم يؤخذ بأيدينا ثانية ليقتنعنا بصدق شعورنا وإحساسنا بالجمال، إقناع العقل والمنطق بعد إقناع الشعور بالإحساس واطمئنان النفس والقلب".^٣

● سبب تأليف عبد القاهر لدلائل الإعجاز:

جاء ذكر سبب تأليف الجرجاني لدلائله صريحا بلفظه، والذي قال فيه:

^١ - أبو الليث الشريف الرفاعي: دروس أكاديمية المجد الإسلامية المفتوحة، اللغة العربية، عدن، اليمن، ١٧/١.

^٢ - محمد عجاج بن محمد تميم بن صالح بن عبد الله الخطيب: لمحات في المكتبة والبحث والمصادر، مؤسسة الرسالة، ط ١٩، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ص ٣٢٤.

^٣ - مازن مبارك: الموجز في تاريخ البلاغة، دار الفكر، دط، دت، ص ١٠٢. انظر أيضا: شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ط٩، دت، ص ١٦٠.

"ثم إن التّوق إلى أن تُقرّر الأمور قرارها، وتوضع الأشياء مواضعها، والنّزاع إلى بيان ما يُشكل، وحل ما ينعقد، والكشف عما يخفى، وتلخيص الصفة حتى يزداد السامع ثقة بالحجة، واستظهارا على الشبهة، واستبانة للدليل، وتبيينا للسبيل، شيء في سوس العقل، وفي صباغ النفس إذا كانت نفسا.

ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى " الفصاحة"، و " البلاغة"، و " البيان" و " البراعة"، وفي بيان المغزى من هذه العبارات، وتفسير المراد بها، فأجد بعض ذلك كالرمز والإيماء والإشارة في خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيئ ليطلب، وموضع الدفين لبحث عنه فيخرج، وكما يفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه، وتوضع لك القاعدة لتبنى عليها. ووجدت المعوّل على أن ههنا نظاما وترتبا، وتأليفا وتركيبا، وصياغة وتصويرا، ونسجا وتحجيرا، وأن سبيل هذه المعاني في (ص ٣٤) الكلام الذي هي مجاز فيه، سبيلها في الأشياء التي هي حقيقة فيها، وأنه كما يفضل هناك النظم النظم، والتأليف التأليف، والنسخ النسخ، والصياغة الصياغة، ثم يعظم الفضل، وتكثر المزية، حتى يفوق الشيء نظيره والمجانس له درجات كثيرة، وحتى تتفاوت القيم التفاوت الشديد، كذلك يفضل بعض الكلام بعضا، ويتقدم منه الشيء الشيء، ثم يزداد فضله ذلك ويترقى منزلة فوق منزلة، ويعلو مرقبا بعد مرقب، ويستأنف له غاية بعد غاية، حتى ينتهي إلى حيث تنقطع الأطماع، وتحسر الظنون، وتسقط القوى، وتستوي الأقدام في العجز".^١

إن الناظر فيما جاء به المحقق محمود شاکر وغيره من المؤلّفين يلحظ أن الجرجاني قد استغرق وقتا كبيرا في تأليفه لهذا المنجز العلمي الفريد، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على حرص عبد القاهر الكبير في جمعه للمادة البلاغية وإحصائها وتحليلها سعيا منه إلى الرقيّ باللغة العربية وتعبيراتها وتراكيبها بغية تبسيطها للقراء، ومحاولة تعليمهم كيفية التدرج في الوصول إلى الذوق الحسي السليم الذي يتلمّسونه في مآلفاتهم.

جـ. تصنيف أبواب الكتاب وترتيبها:

يشتمل كتاب دلائل الإعجاز على وفرة المادة المعرفية وغزارتها، إلا أنه يفتقد إلى بعض الترتيب والتسلسل لما فيه من استطرادات كثيرة، وفي هذا يقول المحقق: "وأنا أرجّح أن عبد القاهر، كتب كتابه هذا في أواخر حياته، بدليل ما هدتنا إليه النسخة المخطوطة من "الدلائل"، التي رمزت إليها بالحرف "ج"، كما سأليناه فيما بعد، وأنّه كان يوشك أن يعيد النظر في كتابه ليحمله تصنيفا في علم جديد اهتدى إليه، واستدركه على من سبقه، وشقّ له الطريق ومهّده، ولكن احترمت المنية قبل أن يحقّق ما أراد. وأرجّح أيضا أنّ السر في العجلة التي صرفته عن التّبويب والتّقسيم والتّصنيف، وأوجبت أن يبنى الكتاب

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣٥.

هذا البناء العجيب، هو فيما أظنّ، أنّ طائفة من المعتزلة، من أهل العلم، في بلدته جرجان وفي زمانه، كان لهم شغف ولحاجة وشغّب وجدال ومناظرة في مسألة "إعجاز القرآن"، واتّكأوا في جدالهم على أقوال القاضي عبد الجبار التي جاءت في كتابه "المغني"، والتي ذكرت مواضعها آنفاً، وشقّقوا الكلام فيها، وكانوا كما وصفهم عبد القاهر بقوله: "فإن أردت الصدق، فإنّك لا ترى في الدنيا أعجب من شأن الناس مع "اللفظ"، ولا فساد رأي مازج النفوس وخامرهما، واستحكم منها وصار كإحدى طبائعها، من رأيهم في "اللفظ". فقد بلغ من أنفسهم، وغيّبوا عقولهم، وحيل بينهم وبين أن يكون لهم فيما يسمعونهم نظراً، ويؤري لهم إيراد في الإصغاء ولا صدر، فلست ترى إلّا نفوساً قد جعلت ترك النظر دأبها، ووصلت بالهؤنأ أسبابها، فهي تغتّر بالأضاليل، وتتباعد عن التّحصيل، وتلقي بأيديها إلى الشّبه، وتسرع إلى القول المموّه"، [دلائل الإعجاز: ٣٥٨]¹.

وعليه فرغم القيمة العلمية التي يمتلكها كتاب "دلائل الإعجاز" والمكانة الكبيرة التي يحتلها بين المصنّفات التي سبقته أو عاصرتة، إلّا أنه لم يتقيّد بمنهجها في التّأليف، وهذا جلي لكل مطلع على كتابه، إذ أنّك تجده يطرد في معلوماته وأفكاره فصولاً ثم يعود إليها مستذكراً إيّاك بمحوصلة شاملة لما فات أو مثال يسترسل في شرحه، وهذا ما جعل قراءه يستصعبونه للجهد المضاعف المبذول في سبيل البحث عن المعلومة المتشعبة والمبثوثة في ثنايا مؤلفه.

د- جهود المتقدمين في تحقيق الكتاب ونشره:

إنّ القيمة العلمية لهذا الكتاب والتي توصّل إليها علماء اللغة ومن بينهم المحقق محمود شاكر الذي أحصى محقّقي الكتاب ونسخه ومخطوطاته، حيث قال: "والآن، أنصرف إلى القول في النسخ التي اعتمدت عليها في قراءة كتاب "دلائل الإعجاز"، وفي التعليق عليه تعليقا مختصراً، وجعلت همّي أن يكون قارئ الكتاب ماضياً في قراءته دون أن يتعثّر أو يتلقّت تلفّات يعوقه عن المضي في قراءته، فأعنته بتقسيمه إلى فقر مرقّمة، ودلّته على سياق كلام عبد القاهر، فإنّ كلامه ربّما شقّ على كثير من أهل زماننا، حين كتب عليهم أن يهجروا كتب أسلافهم من الفحول الأفاذاً".

النسخة المخطوطة الأولى "ج": وهي من مكتبة "حسين جلي معاني، بتركية، وعدد أوراقها: ٢٠٣ ورقة"، ليس فيها اسم ناسخها، ولكن تمت كتابتها في أواسط شهر ربيع الأول سنة ثمان وستين وخمسمئة (٥٦٨هـ)، أي بعد وفاة عبد القاهر بنحو سبع وتسعين سنة، [دلائل الإعجاز: ٥٥٧]، ونص كاتبها في أحد الفصول الملحقه بالكتاب أن: "هذا آخر ما وجد على سواد الشيخ من هذا الكتاب، كتب في شعبان المبارك سنة اثنتين وسبعين وخمسمئة"، (٥٧٢هـ) [دلائل الإعجاز: ٥٦٨]، ثم

¹ - المصدر نفسه، ص "هـ- و".

يذكر في صدر فصل آخر بعده: "هذا ممّا نُقل من مسودته بخطّه بعد وفاته رحمه الله"، [دلائل الإعجاز: ٥٣٩]، فدلّنا هذا على أنّه نقل ما نقل من خطّ عبد القاهر.

ولكن بقي شيء آخر، هو أن على هذه المخطوطة في هامشها تعليقات بخط كاتبها، استظهرت وأنا أقرأ الكتاب عند الطبع، أنّها من تعليق عبد القاهر نفسه، حتى جاءت مواضع تقطع قطعاً مبيناً أنّها تعليقات عبد القاهر على^١ نسخته، فدلّ هذا، والذي قبله، على أنّ هذه النسخة منقولة من نسخة عبد القاهر التي كتبها بخطّه في آخر حياته. وهذا بيان بأكثر المواضع التي جاءت فيها الحواشي مسلسلّة، وفيها الدّلالة على ذلك:

ص: ٢٠، تعليق: ٢٧/٢، تعليق: ١٥٢/٢، وفي صدره: "قال عبد القاهر" / ١٥٩، تعليق: ٤ وهو أسلوب عبد القاهر / ١٦٢، تعليق: ١٦٥/١، تعليق: ١٩٥/٢، تعليق: ٢١٠/١، تعليق: ٢١٦/٣، تعليق: ٤، وهو أسلوب عبد القاهر / ٢٣٠، تعليق: ٢٦٤/١، تعليق: ٢، أسلوب عبد القاهر / ٢٧٦، تعليق: ٢٨٨/١، ٢٨٩، تعليق: ٤، أسلوب عبد القاهر / ٢٩٠، تعليق: ١، أسلوب عبد القاهر / ٣٠١، تعليق: ٣١٠/٢، تعليق: ٣١٣/٤، تعليق: ٣١٨/١، تعليق: ٣٤٠/١ - ٢٤٣، تعليق: ٢، وكتب الناسخ "حاشية"، ثم كتب فوقها: "هذه الحاشية مؤخّرة في أماليه المدوّنة"، فهذا نص يقطع بأن جميع الحواشي منقولة من نسخة عبد القاهر، وأيضاً فإن هذه الحاشية نفسها ستأتي في نص كلام عبد القاهر بعد قليل في رقم: ٤٠٥ / ٣٥٦، تعليق: ٣٦٧/٢، تعليق: ٣٧٣/١، تعليق: ٣٧٤/٢، تعليق: ٣٨٠/٢، تعليق: ٣٨٣/٢، تعليق: ١، ونص الحاشية: "هذا تعليل لقولي: لم يلزم من إثبات الآلهة"، وهو نص قاطع بأن هذه الحواشي نسخة عبد القاهر / ٤٤٧، تعليق: ٤٩٩/٢، تعليق: ٢، وهو بلا شبهة من كلام عبد القاهر / ٥٠٢، تعليق: ١.

وقد فاتني حواشي آخر كتبها عبد القاهر على هذه النسخة، ولكني لم أحسن قراءتها، فلم أثبت منها شيئاً. والذي ذكرته آنفاً قاطع كما ترى، بأنّ ناسخ "ج"، إنّما نسخها من نسخة عبد القاهر نفسه، وزاد فائدة خلّت منها جميع النسخ، ولهذا جعلتها هي الأصل الأوّل الذي اعتمدت عليه.

أمّا ترتيب هذه النسخة "ج"، فهو كما يلي:

(١) من ص: ١، إلى ص: ٣٠٧، نص كتاب "دلائل الإعجاز"، كما دلّت على النسخة

الأخرى "س"، كما سأبيّنه، ثم ترك بياضاً بين الكلامين وكتب: "بسم الله الرحمن الرحيم"،

وهذا القسم يقع في مطبوعتنا من ص: ١ إلى ص: ٤٧٨.^٢

^١ - المصدر نفسه: ص "ز".

^٢ - المصدر نفسه: ص "ح".

- (٢) من ص: ٣٠٧ - ٣٣٢، ويبدأ فصل آخر، وهو موجود بهذا الترتيب في مطبوعة رشيد رضا، وهو في مطبوعتنا من ص: ٤٨١ - ٥٢٤.
- (٣) من ص: ٣٣٣ - ٣٤٣، فصل آخر موجود في نسخة رشيد رضا، وهو في مطبوعتنا من ص: ٥٢٥ - ٥٣٨.
- (٤) من ص: ٣٤٣ - ٣٥١، موجود في نسخة رشيد رضا. مؤخرًا عن موضعه في المخطوطة، وهو فيها من ص: ٣٩٣، إلى آخر مطبوعته ص: ٤٠٢، وأتبعته في ذلك، فهو في مطبوعتنا مؤخر أيضًا، وهو فيها من ص: ٥٤٦ إلى ص: ٥٥٧.
- (٥) من ص: ٣٥٢ - ٣٥٦، موجود في نسخو رشيد رضا مقدمًا عن موضعه في المخطوطة، وهو فيها من ص: ٣٨٩، إلى ص ٣٩٣، وأتبعته أيضًا فهو في مطبوعتنا من ص: ٥٣٩ إلى ص: ٥٤٥.
- (٦) من أوسط ص: ٣٥٦، إلى آخر ص: ٣٦٠، فصول ومسائل ملحقة بالكتاب، ليست في نسخة رشيد رضا، وهي في مطبوعتنا من ص: ٥٦١، إلى ص: ٥٦٩.
- (٧) من ص: ٣٦١ إلى ص: ٣٦٦، وبعدها ص: ٣٦٧، ٣٦٨ ورقة بيضاء فاصلة: "المدخل في دلائل الإعجاز من إملائه" وقد قدمها رشيد رضا في أول كتاب "دلائل الإعجاز" وأحسن، فاتبعته وقدمتها في أول هذه المطبوعة أيضًا.
- (٨) من ص: ٣٦٩ - ٤٠٥، "الرسالة الشافية في الإعجاز، هذه الرسالة خارجة من كتابه الموسوم بدلائل الإعجاز"، وقد نُشرت من قبل كما سأذكر ذلك، ونشرتها أيضًا، وهي في مطبوعتنا من ص: ٥٧٣ إلى ص: ٦٢٨.
- فهذه هي النسخة التي جعلتها أصلاً أول، لنفاستها وعتقها، ولأنها^١ منقولة من خط الشيخ رحمه الله، وعليها حواشيه بخطه، ولم تخل من بعض العيوب، وأشرت إليها في تعليقي على الكتاب.

● النسخة المخطوطة الثانية "س"، وهي من مكتبة أسعد أفندي ٣٠٠٤، بتركية، وليس فيها اسم ناسخها ولا تاريخ كتابتها، والأرجح أنها من خطوط القرن السادس أيضًا أو القرن السابع. وهي نسخة نفيسة دقيقة مضبوطة ضبطًا كاملاً، مع بعض العيوب التي تتخللها، والتي أشرت إليها في تعليقي على الكتاب، وهي خالية من كل حاشية، وهي التي دلّني على آخر كتاب "دلائل الإعجاز"، وأن ما بعد ذلك في نسخة "ج"، إنما هو "رسائل وتعليقات" نقلها كاتب "ج" من خط عبد القاهر بعد وفاته رحمه الله، والموجودة أيضًا في الأصول التي طبعت عنها

^١ - المصدر نفسه: ص "ط".

نسخة رشيد رضا. وهي تقع في مطبوعتنا من أول الكتاب ص: ١، إلى ص: ٤٧٨، ونص كاتبها أنه بهذه النهاية تم كتاب "دلائل الإعجاز".
فهاتان هما النسختان النفيسةتان اللتان جعلتهما أصلاً لقراءتي وتعليقي.

● مطبوعة الشيخ محمد رشيد رضا رحمه الله سنة ١٣٢١، وهي أول مطبوعة صدرت، من كتاب "دلائل الإعجاز"، فكتب في آخر الكتاب كلمة ذكر فيها أنه نشر كتاب "أسرار البلاغة" لعبد القاهر في أول سنة ١٣٢٠، ثم قال: "لما هاجرت إلى مصر لإنشاء مجلة "المنار" الإسلامي في سنة ١٣١٥، وجدت الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، رئيس جمعية إحياء العلوم العربية، ومفتي الديار المصرية، مشغلاً بتصحيح كتاب "دلائل الإعجاز"، وقد استحضر نسخة من المدينة المنورة، ومن بغداد، ليقابلها على النسخة التي عنده، وأزيد الآن، أنه قد عني بتصحيحه أتمّ عناية، وأشرك معه فيها إمام اللغة وآدابها في هذا العصر، الشيخ محمد محمود التركزوي الشنقيطي، وناهيك بكتاب اجتمع على تصحيح أصله علامتا المعقول والمنقول".^١
فهذه المطبوعة إذن، لها ثلاثة أصول مخطوطة لا أعرف عنها شيئاً، ولكن لما لها من منزلة التّقدّم، ولأنّ الذين تولّوا نشرها ثلاثة من كبار علمائنا في هذا العصر، فقد جعلتها أصلاً ثالثاً، واتّبع ترتيبها، حتّى لا تحتلّ معرفة النّاس بهذا الكتاب الجليل الذي بقي في أيديهم على صورته هذه أكثر من ثمانين سنة.
ولكن لا بد من الإشارة هنا إلى أنّ المخطوطتين "ج" و "س"، قد صحّحتا خللاً شديداً كان في بضعة مواضع من الكتاب، وكان شرّها وأبشعها ما وقع في هذه المطبوعة في ص: ٣٩٠، ٣٩١، وهو واقع في مطبوعتنا ص: ٥٤٠، تعليق: ٤، فقد كان كلاماً لا يُعقل ولا يُهتَدَى إلى صوابه، ولا أدري كيف وقع هذا الخلل.

وعندما بدأت قراءة الكتاب ونشره، كانت تبيّن أن أسبقي جميع تعليقات الشيخ رشيد رضا رحمه الله، ففعلت ذلك في أوائل الصفحات، ثم أضربت عن ذلك، لقلّة فائدة هذه الحواشي، ولكيلا يختلط عملي بعمل غيري، ولكيّ لم أخل تعليقاتي من الإشارة إلى تعليقاته رحمه الله.

وملخص ما انتهى إليه المحقق لهذه المطبوعة هو: "أنّها اعتمدت على خمس مخطوطات: مخطوطة "ج" و "س"، ثم مخطوطة المدينة، ومخطوطة بغداد، ومخطوطة الشيخ محمد عبده، وهي ثلاثة لا أعرف عنها شيئاً، إلّا ثقة مّي بعمل الشيخ رشيد رضا رحمه الله، وغفر لنا وله".

^١ - المصدر نفسه: ص "ي".

رـ الألفاظ والرموز التي استعملت في الكتاب:

جعل المحقق شاكر مفاتيح للكتاب حاصيا إياها ومعرّفا بها في مقدّمته والتي تمثّلت في:

- أنّه وضع في هامش الكتاب أرقام صفحات المخطوطة "ج" برسم الأعداد العربية المألوف في بلادنا، وأرقام صفحات المخطوطة "س" برسم الأعداد التي كتب بها الأعاجم أعدادهم، وهذا لتمكين العلماء من التفريق بين النسختين وبيان أوج الاتفاق والاختلاف فيما بينهما، وأمّا صفحات مطبوعة الشيخ رشيد رضا، فقد استعمل المحقق الأرقام واضعا إياها في دوائر وهي عبارة عن فواصل في سياق الكلام إثارا منه للحفاظ على المنزلة العلمية التي حظي بها التحقيق الأول للدلائل والذي بقي دهرًا طويلا في أيدي العلماء يتدارسون فحواه، وقد أحالوا إلى صفحاته في حواشيه^١.

فهذه هي الموضوعية في العلم والنزاهة العلمية التي جسّدها محمود شاكر، والعالم يرتقي بأخلاقه قبل علمه.

^١ - ينظر: المصدر نفسه، ص "ك".

الفصل الأول:

إعجاز القرآن

وسائل الإعجاز

إعجاز القرآن

إعجاز القرآن

الشعر

علم النحو

النظم الجرجاني

آيات من الذكر الحكيم

عالج هذا الفصل مجموعة من العلوم التي أولاها الجرجاني عنايةً كبيرةً لما لها من علاقة وطيدة بكتاب "الدلائل" فهي الركائز الأولى التي بنى عليها منهجه للتوصل إلى غايته من هذا التأليف.

وأول ما نَفَتَح به هذا الفصل، حديثنا عن الإعجاز القرآني:

المبحث الأول: إعجاز القرآن

• تحرير القول في الإعجاز والفصاحة والبلاغة:

"قد أردنا أن نستأنف تقريراً نزيد به الناس تبصيراً أنهم في عمياء من أمرهم حتى يسلكوا المسلك الذي سلكناه، ويقرغوا خواطرهم لتأمل ما استخرجناه، وأنهم ما لم يأخذوا أنفسهم بذلك، ولم يجردوا عنايتهم له في غرور، كمن يعد نفسه الرّي من السراب اللامع، ويخادعها بأكاذيب المطامع".^١

١/ الرد على حُجج المعتزلة في الإعجاز:

تطرق الجرجاني إلى الحُجج التي احتج بها المعتزلة في قضية الإعجاز وردّ عليها، وفي هذا يقول: "فإن قال منهم قائل: إنك قد أغفلت فيما رُتبت، فإن لنا طريقاً إلى إعجاز القرآن غير ما قلت، وهو علمنا بعجز العرب عن أن يأتوا بمثله وتزكهم أن يعارضوه، مع تكرار التحدي عليهم، وطول التقريع لهم بالعجز عنه. ولأن الأمر كذلك، ما قامت به الحجة على العجم قيامها على العرب، واستوى الناس قاطبة، فلم يخرج الجاهل بلسان العرب من أن يكون محجوجاً بالقرآن.

قيل له: خبرنا عما اتفق عليه المسلمون من اختصاص نبينا صلى الله عليه وسلم بأن كانت معجزته باقية على وجه الدهر، أتعرف له معنى غير أن لا يزال البرهان منه لائحاً معرضاً لكل من أراد العلم به، وطلب الوصول إليه، والحجة فيه وبه ظاهرة لمن أرادها، والعلم بها ممكناً لمن التمسها؟ فإذا كنت لا تشك في أن لا معنى لبقاء المعجزة بالقرآن إلا أن الوصف الذي له كان معجزاً قائماً فيه أبداً، وأن الطريق إلى العلم به موجود، والوصول إليه ممكن، فانظر أي رجل تكون إذا أنت زهدت في أن تعرف حجة الله تعالى، وآثرت فيه الجهل على العلم، وعدم الاستبانة على وجودها، وكان التقليد فيها أحب إليك، والتعويل على علم غيرك أثر لديك، ونح الهوى عنك، وراجع عقلك، وأصدق نفسك، بين لك فحش الغلط فيما رأيت، وقبح الخطأ في الذي توهمت. وهل رأيت رأياً أعجز، واختياراً أفبح، ممن كره أن

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣٨٥.

تُعَرِّفَ حُجَّةَ اللَّهِ تَعَالَى مِنَ الْجِهَةِ الَّتِي إِذَا عُرِفَتْ مِنْهَا كَانَتْ أَنْوَرُ وَأَبْهَرُ، وَأَقْوَى وَأَقْفَرُ، وَآثَرُ أَنْ لَا يَقْوَى سُلْطَانُهَا عَلَى الشَّرْكِ كُلِّ الْقُوَّةِ، وَلَا تَعْلُو عَلَى الْكُفْرِ كُلِّ الْغُلُوِّ؟ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ".^١

• دليل الإعجاز والرد على المعتزلة:

"إِلَّا أَنْ ههنا نُكْتة، إِنَّ أَنْتَ تَأَمَّلْتَهَا تَأَمَّلِ الْمُشَبَّهَ، وَنَظَرْتَ فِيهَا نَظَرَ الْمُتَأَنِّي، رَجَوْتَ أَنْ يَحْسَنَ ظَنُّكَ، وَأَنْ تَنْشِطَ لِلْإِصْغَاءِ إِلَى مَا أُورِدَهُ عَلَيْكَ، وَهِيَ أَنَّا إِذَا سُقْنَا دَلِيلَ الْإِعْجَازِ فَقُلْنَا: لَوْلَا أَنَّهُمْ حِينَ سَمِعُوا الْقُرْآنَ، وَحِينَ تُحَدِّثُوا إِلَى مُعَارَضَتِهِ، سَمِعُوا كَلَامًا لَمْ يَسْمَعُوا قَطُّ مِثْلَهُ وَأَنَّهُمْ رَأَوْا أَنْفُسَهُمْ فَأَحْسَبُوا بِالْعَجْزِ عَنْ أَنْ يَأْتُوا بِمَا يُوَازِيهِ أَوْ يُدَانِيهِ أَوْ يَقَعُ قَرِيبًا مِنْهُ لَكَانَ مُحَالًا أَنْ يَدَعُوا مُعَارَضَتَهُ وَقَدْ تُحَدِّثُوا إِلَيْهِ، وَقَرَّعُوا فِيهِ، وَطُوبُوا بِهِ، وَأَنْ يَتَعَرَّضُوا لِشَبَّهِ الْأَسِنَّةِ، وَيَقْتَحِمُوا مَوَارِدَ الْمَوْتِ".^٢

فَقِيلَ لَنَا: قَدْ سَمِعْنَا مَا قُلْتُمْ، فَخَبِّرُونَا عَنْهُمْ، عَمَّا ذَا عَجَزُوا؟ أَعَنْ مَعَانٍ مِنْ دَقَّةِ مَعَانِيهِ وَحُسْنِهَا وَصِحَّتِهَا فِي الْعَقُولِ؟ أَمْ عَنْ أَلْفَافٍ مِثْلِ أَلْفَافِهِ؟ فَإِنْ قُلْتُمْ: "عَنِ الْأَلْفَافِ"، فَمَاذَا أَعْجَزَهُمْ مِنَ اللَّفْظِ، أَمْ مَا بَهَرَهُمْ مِنْهُ؟ فَقُلْنَا: أَعْجَزَتْهُمْ مَزَايَا ظَهَرَتْ لَهُمْ فِي نَظْمِهِ، وَخَصَائِصُ صَادَفُوهَا فِي سِيَاقِ لَفْظِهِ، وَبِدَائِعُ رَاعَتْهُمْ مِنْ مَبَادِي آيِهِ وَمَقَاطِعِهَا، وَمَجَارِي أَلْفَافِهَا وَمَوَاقِعِهَا، وَفِي مَضْرِبِ كُلِّ مِثْلِ، وَمَسَاقِ كُلِّ خَيْرٍ، وَصُورَةِ كُلِّ عِظَةِ وَتَنْبِيهِ، وَإِعْلَامٍ وَتَذَكِيرٍ، وَتَرْغِيبٍ وَتَرْهِيْبٍ، وَمَعَ كُلِّ حِجَّةٍ وَبُرْهَانٍ، وَصِفَةٍ وَتَبْيَانٍ وَبَهْرَةٍ أَهَمُّ تَأَمَّلُوهُ سُورَةَ سُورَةٍ، وَعُشْرًا عُشْرًا، وَآيَةً آيَةً، فَلَمْ يَجِدُوا فِي الْجَمِيعِ كَلِمَةً يَنْبُو بِهَا مَكَائِهَا، وَلَفْظَةً يَنْكَرُ شَأْنَهَا، أَوْ يُرَى أَنَّ غَيْرَهَا أَصْلَحُ هُنَاكَ أَوْ أَشْبَهَ، أَوْ أُخْرَى وَأَخْلَقَ، بَلْ وَجَدُوا اتِّسَاقًا بَحْرَ الْعَقُولِ، وَأَعْجَزَ الْجُمْهُورَ، وَنَظَامًا وَالتَّيْمَامَ، وَاتِّقَانًا وَإِحْكَامًا، لَمْ يَدَعْ فِي نَفْسٍ بَلِيغٍ مِنْهُمْ، وَلَوْ حَكَّ بِيَاغِيهِ السَّمَاءُ، مَوْضِعَ طَمَعٍ، حَتَّى خَرَسَتْ الْأَلْسُنُ عَنْ أَنْ تَدَّعِيَّ وَتَقُولَ، وَخَذِيَّتِ الْقُرُومَ فَلَمْ تَمْلِكْ أَنْ تَصُولَ".^٣

نعم، فإذا كَانَ هَذَا هُوَ الَّذِي يُذَكَّرُ فِي جَوَابِ السَّائِلِ، فَبِنَا أَنْ نَنْظُرَ: أَيُّ أَشْبَهَ بِالْفَتْحِ فِي عَقْلِهِ وَدِينِهِ، وَأَزِيدَ لَهُ فِي عِلْمِهِ وَيَقِينِهِ، أَمْ يُقَلِّدُ فِي ذَلِكَ، وَيُحْفَظُ مَتْنِ الدَّلِيلِ وَظَاهِرِ لَفْظِهِ، وَلَا يَنْحِثُ عَنْ تَفْسِيرِ الْمَزَايَا وَالْخَصَائِصِ مَا هِيَ؟ وَمَنْ أَيْنَ كَثُرَتِ الْكَثْرَةُ الْعَظِيمَةُ، وَاتَّسَعَتِ الْإِتْسَاعُ الْمَجَاوِزُ لَوْسَعِ الْخَلْقِ وَطَاقَةِ الْبَشَرِ؟ وَكَيْفَ يَكُونُ أَنْ تَظْهَرَ فِي أَلْفَافٍ مُحْصُورَةٍ، وَكَلِمٍ مَعْدُودَةٍ مَعْلُومَةٍ، بِأَنْ يُؤْتَى بِبَعْضِهَا فِي إِثْرِ بَعْضٍ،

^١ - المصدر نفسه، ص ٩، ١٠.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٣٨.

^٣ - الياقوت: الياقوت، وَيُقَالُ مَسَّنْ أَوْ حَكَّ بِيَاغِيهِ السَّمَاءِ: إِذَا عَلَا قَدْرَهُ. مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى وآخرون): المعجم الوسيط، دار الدعوة، دط، دت، ١٠٦٥/٢.

^٤ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣٩.

لَطَائِفُ لَا يَحْصُرُهَا الْعَدَدُ، وَلَا يَنْتَهِي بِهَا الْأَمَدُ؟ أَمْ أَنْ يَبْحَثَ عَنْ ذَلِكَ كُلِّهِ، وَيَسْتَقْصِي النَّظَرَ فِي جَمِيعِهِ، وَيَتَّبِعَهُ شَيْئًا فَشَيْئًا، وَيَسْتَقْصِيهِ بَابًا فَبَابًا، حَتَّى يَعْرِفَ كُلًّا مِنْهُ بِشَاهِدِهِ وَدَلِيلِهِ، وَيَعْلَمَهُ بِتَفْسِيرِهِ وَتَأْوِيلِهِ، وَيُوثِّقَ بِتَصَوُّرِهِ وَتَمَثُّلِهِ، وَلَا يَكُونُ كَمَنْ قِيلَ فِيهِ:

يَقُولُونَ أَقْوَالًا وَلَا يَعْلَمُونَهَا وَلَوْ قِيلَ: هَاتُوا حَقُّقُوا، لَمْ يُحَقِّقُوا

قَدْ قَطَعْتُ عُذْرَ الْمُتَهَاوِنِ، وَدَلَّكَ عَلَى مَا أَضَاعَ مِنْ حِظِّهِ، وَهَدَيْتُهُ لِرُشْدِهِ، وَصَحَّ أَنْ لَا غِنَى بِالْعَاقِلِ عَنْ مَعْرِفَةِ هَذِهِ الْأُمُورِ، وَالْوُقُوفِ عَلَيْهَا، وَالْإِحَاطَةِ بِهَا، وَأَنَّ الْجِهَةَ الَّتِي مِنْهَا يَقِفُ، وَالسَّبَبَ الَّذِي بِهِ يَعْرِفُ، اسْتِقْرَاءُ كَلَامِ الْعَرَبِ وَتَتَبُّعُ أَشْعَارِهِمُ وَالنَّظَرُ فِيهَا. وَإِذْ قَدْ ثَبَتَ ذَلِكَ، فَيَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَبْتَدِئَ فِي بَيَانِ مَا أَرَدْنَا بَيَانَهُ، وَنَأْخُذَ فِي شَرْحِهِ وَالْكَشْفِ عَنْهُ".^١

وَفِي نَفْسِ السِّيَاقِ حَوْلَ قَضِيَّةِ الْإِعْجَازِ، وَمِمَّا يَكُونُ الْقُرْآنَ مُعْجِزًا، يَقُولُ الْقَاضِي: "فَمَعْنَى قَوْلِنَا فِي الْقُرْآنِ: مُعْجِزٌ، أَنْ يَتَعَذَّرَ عَلَى الْمُتَقَدِّمِينَ فِي الْفَصَاحَةِ فَعَلَ مِثْلَهُ، فِي الْقَدْرِ الَّذِي اخْتَصَّ بِهِ...، فَإِنْ قَالَ: كَيْفَ يَصِحُّ أَنْ يَتَعَذَّرَ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ، وَلِتَعَذَّرَ الْفِعْلُ أَسْبَابُ: مَنْ عَجَزَ، وَفَقَدَ آلَةً، وَمَا شَاكِلُهُمَا، وَكُلَّ ذَلِكَ لَا يَصِحُّ إِثْبَاتُهُ فِيهِمْ؟ قِيلَ لَهُ: قَدْ بَيَّنَّا: أَنَّ الَّذِي لَهُ يَتَعَذَّرُ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ فَقَدْ الْعِلْمَ بِكَيْفِيَّتِهِ، فِي قَدْرِ الْفَصَاحَةِ، لِأَنَّ هَذَا الْعِلْمَ مَتَى حَصَلَ فِي الْقَادِرِ، مَعَ السَّلَامَةِ أَمَكَّنَهُ أَنْ يَأْتِيَ بِمِثْلِهِ، فَإِذَا لَمْ يَحْصُلْ تَعَذَّرَ عَلَيْهِ، فَحَلَّ مَحَلَّ الْعِلْمِ بِنَفْسِ الْكَلَامِ وَالْكِتَابَةِ، وَسَائِرِ الْأَفْعَالِ الْمَحْكَمَةِ، الَّتِي إِذَا حَصَلَتْ أَمَكَّنَ الْفِعْلَ، وَإِذَا عَدِمَتْ تَعَذَّرَ الْفِعْلَ، وَإِنْ كَانَ الْقَادِرُ قَادِرًا، وَالْآلَةُ مَوْفُورَةً، وَهَذَا يَبْطُلُ قَوْلُهُمْ: إِنَّهُمْ عَنْ مَاذَا عَجَزُوا؟ فَإِنْ قُلْتُمْ: عَنْ نَفْسِ الْكَلَامِ وَحُرُوفِهِ لَمْ يَصِحَّ. وَإِنْ قُلْتُمْ: عَنِ النَّظْمِ وَالتَّأْلِيفِ لَمْ يَصِحَّ. وَإِنْ قُلْتُمْ: عَنْ مِثْلِهِ وَيَصِحُّ مِنْهُ إِيرَاؤُهُ عَلَى وَجْهِ الْحِكَايَةِ لَمْ يَصِحَّ، وَذَلِكَ يُبْطِلُ قَوْلَكُمْ: إِنَّهُ مُعْجِزٌ، لِأَنَّا قَدْ بَيَّنَّا: أَنَّ لَا تُثْبِتُ فِيهِ عَجْزًا، وَإِنَّمَا تَجْرِي هَذِهِ الْعِبَارَةُ بِمَجَازٍ، مِنْ حَيْثُ يَتَعَذَّرُ فَعَلَ مِثْلَهُ فِي قَدْرِ فَصَاحَتِهِ.. وَبَيَّنَّا الْوَجْهَ الَّذِي لَهُ تَعَذَّرَ حَتَّى دَخَلَ فِي أَنْ يَكُونَ مَعْقُولًا مَكْشُوفًا، وَذَلِكَ يُسْقِطُ سَوَالَهُمْ".^٢

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٠.

^٢ - القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: المغني في أبواب التوحيد والعدل "إعجاز القرآن"، قوم نصّه: أمين الخولي، دون دار نشر، دط، دت، ٢٢٦/١٦، ٢٢٧.

وخلاصة ما أورده القاضي عبد الجبار أنّ مفهوم الإعجاز القرآني يتمثل في ما يحويه من فصاحة وبلاغة، وما على المعارضين له والمتحدّين أن يأتوا بكلامٍ وحروف مثل ما في القرآن الكريم وأن يُحسِّنوا نظم وتأليف كلماته ليبين المراد التوصل إليه، وبكلّ هذا يحدث الإعجاز.

٢/ بيان في معنى "التحدّي" وأي شيء طولبوا أن يأتوا به؟ وهو مهم:

يقول فيها الجرجاني: "يقال لهم: إنكم تتلون قول الله تعالى: ﴿قُلْ لِّينِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقوله عز وجل: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ﴾ [هود: ١٣]، وقوله: ﴿بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، فقولوا الآن: أيجوز أن يكون تعالى قد أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بأن يتحدّى العرب إلى أن يعارضوا القرآن بمثله، من غير أن يكونوا قد عرفوا الوصف الذي إذا أتوا بكلام على ذلك الوصف، كانوا قد أتوا بمثله؟ ولا بُدَّ من "لا"، لأنهم إن قالوا: "يجوز"، أبطلوا التحدي، من حيث أنّ التحدي، كما لا يخفى، مُطالبَةٌ بأن يأتوا بكلام على وصف، ولا تصحُّ المطالبة بالاثبات به على وصفٍ من غير أن يكون ذلك الوصف معلوماً للمطالب وصف، ويُطْلَبُ بذلك دعوى الإعجاز أيضاً. وذلك لأنه لا يتصور أن يقال: إنّه كان عجزاً، حتّى يثبت معجوز عنه معلومٌ. فلا يقوم في عقل عاقل أن يقول لخصم له: "قد أعجزك أن تفعل مثل فعلي"، وهو لا يشير له إلى وصفٍ يعلمه في فعله، ويراه قد وقع عليه. أفلا ترى أنّه لو قال رجلٌ لآخر: إني قد أحدثت في خاتمي عملته صنعة أنت لا تستطيع مثلها"، لم تتجه له عليه حجة، ولم يثبت به أنّه قد أتى بما يعجزه، إلّا من بعد أن يُريه الخاتم، ويشير له إلى ما زعم أنّه أبدعه فيه من الصنعة، لأنّه لا يصحُّ وصف الإنسان بأنّه قد عجز عن شيء، حتّى يُريد ذلك الشيء ويقصده إليه، ثم لا يتأتى له. وليس يُتصور أن يقصِد إلى شيء لا يعلمه، وأن تكون منه إرادة لأمر لم يعلمه في جملة ولا تفصيل.^١

ثم إنّ هذا الوصف ينبغي أن يكون وصفاً قد تجدد بالقرآن، وأمرًا لم يوجد في غيره، ولم يُعرف قبل نزوله. وإذا كان كذلك، فقد وجب أن يُعلم أنّه لا يجوز أن يكون في "الكلمة المفردة"، لأنّ تقدير كونه فيها يؤدّي إلى المحال، وهو أن تكون الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة، قد حدثت في مذاقة حروفها وأصداؤها أوصاف لم تكن، لتكون تلك الأوصاف فيها قبل نزول القرآن، وتكون قد اختصت في أنفسها بهيئات وصفات يسمّعها السامعون عليها إذا كانت مثبوتة في القرآن، لا يجدون لها تلك الهيئات والصفات خارج القرآن.

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣٨٥.

ولا يجوز أن تكون في "معاني الكلم المفردة"، التي هي لها بوضع اللغة، لأنه يؤدي إلى أن يكون قد تجدد في معنى "الحمد" و "الرب"، ومعنى "العالمين" و "الملك" و "اليوم" و "الدين"، وهكذا، وصفت لم يكن قبل نزول القرآن. وهذا ما لو كان ههنا شيء أبعد من المحال وأشنع لكان إيّاه.

ولا يجوز أن يكون هذا الوصف في "ترتيب الحركات والسكنات"، حتى كأنهم أخذوا إلى أن يأتوا بكلام تكون كلماته على تواليه في زنة كلمات القرآن، وحتى كأن الذي بان به القرآن من الوصف في سبيل بينونة بحور الشعر بعضها من بعض، لأنه يخرج إلى ما تعاطاه مسيلمة من الحمافة في: "إنا أعطيناك الجماهر، فصل لربك وجاهر"، "الطاحنات طحنا".

وكذلك الحكم إن زعم زاعم "أن الوصف الذي أخذوا إليه هو أن يأتوا بكلام يجعلون له مقاطع، وفواصل، كالذي تراه في القرآن"، لأنه أيضا ليس بأكثر من التعويل على مراعاة وزن. وإنما الفواصل في الآي كالقوافي في الشعر، وقد علمنا اقتدارهم على القوافي كيف هو، فلو لم يكن التحدي إلا إلى فصول من الكلام يكون لها أواخر أشباه القوافي، لم يعوزهم ذلك، ولم يتعذر عليهم. وقد خيل إلى بعضهم إن كان الحكاية صحيحة شيء من هذا، حتى وضع على ما زعموا فصول كلام أواخرها كأواخر الآي، مثل "يعلمون" و "يؤمنون" وأشباه ذلك. ولا يجوز أن يكون الإعجاز بأن لم يلتق في حروفه ما يتثقل على اللسان.^١

وفي أمر التحدي يقول الخوئي: "وكم تحدّاهم في ذلك بطلب المعارضة تعجيزا، فلما عجزوا تنازل في تعجيزهم إلى "عشر سور من مثله" فلما عجزوا تنازل معهم إلى الإتيان "بسورة من مثله" وقد كان لهم بالمعارضة أحسن مندوحة تقوم لهم بها الحجة، وتظهر الغلبة، ويخلد لهم الذكر، ويسمو الشرف، ويستريحون إليها من مقاساة أهوال الحروب التي طحتهم، ومعاناة هوان الأسر، وصغار المغلوبيّة، وذلة الانحطاط من جبروتهم، والتنازل عن ضلالهم وعوائدهم. لكنهم يعرفون -لا كغيرهم- أن الذي يُفتخر به ويُنافس فيه من ارتفاع قدر الكلام وبلاغته إنما يكون بمقدار مطابقتها لمقتضى الحال الذي يُتكلم فيه وجريانه على الوجوه اللازمة في ذلك، لا بمجرد تزويق الألفاظ وتخوير العبارات، وقد وجدوا القرآن الكريم يُعطي كل مقام حقه من المطابقة لحقيقته ومناسبتها، بحيث لم يجدوا في ذلك شبهة غميمة".^٢

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٨٦، ٣٨٧.

^٢ - العلوي الخوئي: نفحات الإعجاز في ردّ الكتاب المسمى (حسن الإيجاز)، مهر، قم، ط ٢، ١٤٠٩ هـ، ص ٤، ٥.

٣/ أي شيء بهر العقول من القرآن، وكلام الوليد بن المغيرة، وابن مسعود، والجاحظ:

يقول الجرجاني: "وجملة الأمر أنه لن يعرض هذا وشبهه من الظنون لمن يعرض له إلا من سوء المعرفة بهذا الشأن، أو للخللان، أو لشهوة الإغراب في القول. ومن هذا الذي يرضى من نفسه أن يزعم أن البرهان الذي بان لهم، والأمر الذي بهرهم، والهيبة التي ملأت صدورهم، والروعة التي دخلت عليهم فأزعجتهم حتى قالوا: "إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أسفل له لمغذق، وإن أعلاه لمثمر"، إنما كان لشيء راعهم من مواقع حركاته، ومن ترتيب بينها وبين سكناته؟ أم لقواصل في أواخر آياته؟ من أين تليق هذه الصفة وهذا التشبيه بذلك؟".

وفي قول الوليد بن المغيرة، وهو كافر يظهر العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم يصف القرآن الكريم وصفاً دقيقاً وصادقاً يشهد بفضل كلام الله وعظمته وتميزه عن كلام المخلوقين؛ أخرج الحاكم في المستدرک والبيهقي في دلائل النبوة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "إن الوليد بن المغيرة المخزومي، وهو أحد رؤساء قريش، جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقرأ عليه القرآن. فكأنه رَقَّ له، وقال: يا عجباً لما يقول ابن أبي كبشة - يعني محمداً صلى الله عليه وسلم - فوالله ما هو بشعر، ولا سحر، ولا بهمز من الجنون، وإن قوله لمن كلام الله. فلما سمع بذلك النفر من قريش إئتروا وقالوا: والله لئن صبأ الوليد لتصبون قريش. فلما سمع بذلك أبو جهل بن هشام قال: أنا والله أكفكم شأنه، فانطلق حتى دخل عليه بيته فقال: يا عم، إن قومك يريدون أن يجمعوا لك مالا ليعطوكه، فإنك أتيت محمداً لتعرض لما قبله. قال: قد علمت قريش أنني من أكثرها مالا. قال: فقل فيه قولاً يبلغ قريشا أنك تُنكر له. فقال: وماذا أقول؟ فوالله ما فيكم رجل أعلم بالشعر مني، لا يرحزه ولا يقصيده، ولا بأشعار الجن. والله ما يشبه هذا الذي يقول شيئاً من هذا. والله إن لقوله الذي يقول لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه، مُغْدِقُ أسفله، وإنه ليحطم ما تحته، وإنه ليعلو وما يُعلى عليه. فقال أبو جهل: والله ما يرضى عنك قومك حتى تقول فيه قولاً. قال: فدعني أفكر، فلما فكر قال: هذا سحر يُؤثر، يَأْثِرُهُ عَنْ غَيْرِهِ. فخرج على قومه بهذا القول الآثم، فأنزل الله فيه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۖ فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۖ ثُمَّ قَبَلَ ۖ كَيْفَ قَدَّرَ ۖ ثُمَّ نَفَرَ ۖ فَرَّعَ بَسَ ۖ وَبَسَ ۖ ثُمَّ أَذْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ۖ فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ۖ﴾ [المدثر: ١٨-٢٤].^١

^١ - مصطفى ديب البغا، محي الدين ديب مستو: الواضح في علوم القرآن، دار الكلم الطيب / دار العلوم الانسانية، دمشق، ط ٢،

ويواصل الجرجاني قوله: "أم تُرى أن ابن مسعود حين قال في صفة القرآن: "لا يَنفَعُهُ ولا يَنشَأُنْ"، وقال: "إذا وَقَعْتُ في آل حم، وَقَعْتُ في رَوَاضَاتِ دِمِثَاتٍ أَتَانَتْهُنَّ فِيهِنَّ"^١، أي أَتَبَعَ مُحَاسِنَهُنَّ قال ذلك من أجل أوزان الكلمات، ومن أجل القَوَاصِل في أواخر الآيات؟ أم تُرى أَنَّهُم لذلك قالوا: "لا تَفْقَى عَجَائِبُهُ، ولا يَخْلُق على كَثَرَةِ الرَّدِّ"^٢.

وجاء في تِمَّة قول الجرجاني: "أم تُرى الجاحظ حين قال في كتاب النبوة: "ولو أن رجلاً قرأ على رجلٍ من خطبائهم وبلغائهم سُورة واحدة، لتَبَيَّنَ له في نظامها ومخرجها، من لفظها وطابعها أَنَّهُ عاجز عن مثْلِها، لو تُحَدِّى بها أبلغ العرب لأظهر عَجَزَهُ عنها"^٣ لَغَا وَلَعَطَ. فليس كلامه هذا مما ذهبوا إليه في شيء".

"وليس يُتَصَوَّر مثل ذلك في الكلام، لأنَّه لا سَبِيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت من الشعر، أو فصل من النثر، فتُؤَدِّيه بعينه وعلى خاصَّيته وصفته بعبارة أخرى، حتَّى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك، لا يُخَالِفُه في صِفة ولا وَجِه ولا أمرٍ من الأمور. ولا يَغَرِّكَ قولُ النَّاس: "قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأدَّاه على وجهه"، فإنَّه تَسامَح منهم، والمراد أَنَّهُ أَدَّى الغرض، فأما أن يُؤَدِّي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأول، حتَّى لا تَعْقِل ههنا إلَّا ما عَقَلْتَه هناك، وحتَّى يكون حالهما في نفسك حال الصُّورتين المشبَّهتين في عَيْنِكَ كالسَّوارين والشَّنْفَيْن، ففي غاية الإحالة، وظنُّ يُفْضِي بصاحبه إلى جَهالة عظيمة، وهي أن تكون الألفاظ مختلفة المعاني إذا فُرِّقَتْ، ومُتَّفَقَةٌ إذا جُمِعَتْ وألِّفَ منها كلام. وذلك أن ليس كلا منا فيما يُفهم من لَفْظَتَيْن مُفْرَدَتَيْن نحو "قعد" و "جلس"، ولكن فيما فُهم من مجموع كلامٍ ومجموع كلامٍ آخر، نحو أن تَنظُر في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وقول النَّاس: "قتلُ البعض إحياءٌ للجميع"، فإنَّه وإن كان قد جَرَتْ عادة النَّاس بأن يقولوا في مثل هذا: إنَّهما عِبَارَتَان مُعَبَّرَتَا واحد"، فليس هذا القول قولاً يمكن الأخذ بظَاهره، أو يَقَع لعَاقِلٍ شكٌّ أن ليس المفهوم من أحدِ الكلامين المفهوم من الآخر"^٤.

"ويَنبَغِي أن تكون مُوَازَنَتُهُم بين بعضِ الآي وبين ما قاله النَّاسُ في مَعْنَاهَا، كمُوَازَنَتِهِم بين:

^١ - أبي عُبيد القاسم بن سلام الهروي: فضائل القرآن، تح: مروان العطية وآخرون، دار بن كثير، دمشق، بيروت، دط، دت، ص ٢٥٥.

^٢ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣٨٨.

^٣ - جاء في كتاب حجج النبوة: "لأنَّ رجلاً من العرب... طويلة أو قصيرة، لتَبَيَّنَ له في نظامها ومخرجها، وفي لفظها وطابعها، أَنَّهُ عاجز عن مثْلِها. ولو تُحَدِّى بها أبلغ العرب لأظهر عَجَزَهُ عنها. وليس ذلك في الحرف والحرفين، والكلمة والكلمتين". أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: رسائل الجاحظ، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الجاحظ، دط، دت، ٢٢٩/٣.

^٤ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٢٦١.

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وبين: "قَتْلُ الْبَعْضِ إَحْيَاءٌ لِلْجَمِيعِ" خطأً منهم، لأننا لا نعلم لحديث التَّحْرِيكِ والتَّسْكِينِ وحديث الفاصلة مذهباً في هذه الموازنة، ولا نعلمهم أرادوا غير ما يُريده النَّاسُ إذا وازنوا بين كلامٍ وكلامٍ في الفصاحةِ والبلاغةِ ودَقَّةِ النَّظْمِ وزيادة الفائدة. ولولا أنَّ الشَّيْطَانَ قد استحوذَ على كثيرٍ مِنَ النَّاسِ في هذا الشَّأْنِ، وأنَّهم بَتَرَكِ النَّظَرِ، وإِهْمَالِ التَّدَبُّرِ وَضَعْفِ النِّيَّةِ، وقَصَرَ الهِمَّةِ قد طَرَقُوا له حتَّى جعل يُلقِي في نُفُوسِهِمْ كُلِّ مُحَالٍ وكلِّ باطلٍ، وجعلوا هُم يُعْطُونَ الذي يُلقِيه حُظًّا مِنْ قَبُولِهِمْ، وَيُبَوِّوْنَهُ مَكَاناً مِنْ قُلُوبِهِمْ، لَمَّا بَلَغَ مِنْ قَدْرِ هَذِهِ الْأَقْوَالِ الْفَاسِدَةِ أَنْ تَدْخُلَ فِي تَصْنِيفٍ، ويُعَادَ وَيُبدَأُ في تَبْيِينِ لُوجِهِ الْفَسَادِ فِيهَا وَتَعْرِيفٍ^١.

وعليه فالإتيان بكلامٍ مُطابِقٍ في المعنى لكلامٍ آخر مُغاير له في اللَّفْظِ لا يعني أنَّ الكلامَ الأوَّلَ قد أدَّى نفسَ معنى الثَّاني إمَّا أدَّى غَرَضَهُ فقط، وليس التَّطابُقُ في المعنى هو تطابق في الكلام ككل، وإمَّا يُقْصَرُ فقط على الغرض الذي يُؤدِّيهِ الكلام الآخر فقط.

٤ / الحجة على إبطال "الصرفة" وهي مقالة المعتزلة:

ثمَّ إنَّ هذه الشَّنَاعَاتِ الَّتِي تَقَدَّمَ ذِكْرُهَا، تَلَزَمُ أَصْحَابَ "الصَّرْفَةِ" أَيْضاً، وَذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ عَجَزُهُمْ عَنْ مُعَارَضَةِ الْقُرْآنِ وَعَنْ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِهِ، لِأَنَّهُ مُعْجَزٌ فِي نَفْسِهِ، لَكُنْ لَأَنَّ أُدْخِلَ عَلَيْهِمُ الْعَجْزُ عَنْهُ، وَضُرِفَتْ هِمَمُهُمْ وَخَوَاطِرُهُمْ عَنْ تَأْلِيفِ كَلَامٍ مِثْلِهِ، وَكَانَ حَالُهُمْ عَلَى الْجُمْلَةِ حَالٌ مِنْ أَعْدِمِ الْعِلْمِ بِشَيْءٍ قَدْ كَانَ يَعْلَمُهُ، وَحِيلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَمْرٍ قَدْ كَانَ يَتَسَّعُ لَهُ، لَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ لَا يَتَعَاطَمَهُمْ، وَلَا يَكُونَ مِنْهُمْ مَا يَدُلُّ عَلَى إِكْبَارِهِمْ أَمْرُهُ، وَتَعْجِبُهُمْ مِنْهُ، وَعَلَى أَنَّهُ قَدْ بَهَرَهُمْ، وَعَظَّمُ كُلَّ الْعِظَمِ عِنْدَهُمْ، بَلْ كَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْإِكْبَارُ مِنْهُمْ وَالتَّعَجُّبُ لِلَّذِي دَخَلَ مِنَ الْعَجْزِ عَلَيْهِمْ، وَرَأَوْهُ مِنْ تَغْيِيرِ حَالِهِمْ، وَمَنْ أَنْ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ شَيْءٍ قَدْ كَانَ عَلَيْهِمْ سَهْلاً، وَأَنْ سُدَّ دُونَهُ بَابٌ كَانَ لَهُمْ مَفْتُوحاً، أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ نَبِيًّا قَالَ لِقَوْمِهِ: "إِنَّ آيَتِي أَنْ أَضَعُ يَدِي عَلَى رَأْسِي هَذِهِ السَّاعَةِ، وَتُمْنَعُونَ كُلُّكُمْ مِنْ أَنْ تَسْتَطِيعُوا وَضْعَ أَيْدِيكُمْ عَلَى رُؤُوسِكُمْ"، وَكَانَ الْأَمْرُ كَمَا قَالَ، مِمَّ يَكُونُ تَعْجُّبُ الْقَوْمِ، أَمِنْ وَضَعِهِ يَدَهُ عَلَى رَأْسِهِ، أَمْ مِنْ عَجَزِهِمْ أَنْ يَضَعُوا أَيْدِيَهُمْ عَلَى رُؤُوسِهِمْ؟^٢

لم يتطرق الجرحاني كثيراً إلى موضوع الصرفة في كتابه دلائل الإعجاز، إلا في هذا الموضوع، لأنَّ شُغْلَهُ الشَّاغل كَانَ رَدَّهُ عَلَى الْقَضَايَا الَّتِي تَطَرَّقَ إِلَيْهَا الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ، وَقَدْ أَحَالَ مَنَاقَشَتَهُ لِلصَّرْفَةِ إِلَى

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٨٩.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٣٩٠.

رسالته "الشافية في الإعجاز". وقد كان سبب اختصاره في ردّ مسألة الصّرفة إلى أنّ القاضي عبد الجبار قد وافق الجرجانيّ في ردّها وردّ قول النّظام بما وأبطله، وذهب في توجيه الصّرفة مذهبا مقبولا، فلم ينشغل الجرجانيّ بذلك كثيرا، غير أنّه تتبّع هذا القول في رسالته الشّافية وأبطله وذكر اللّوازم الباطلة التي تلزم القائلين بالصّرفة وجهها من وجوه الإعجاز القرآني وفي هذا يقول: "ولو كان النّاس إذا عنّ لهم القول نظّروا في مؤداه، وتبنّوا عاقبته، وتذكّروا وصيّة الحكماء حين نھوا عن الورود حتّى يُعرف الصّدْر، وحذّروا أنّ نجيء أعجاز الأمور بغير ما أوهمت الصّدور، إذا لكفوا البلاء، ولغديم هذا وأشباهه من فاسد الآراء، ولكن يأتى الذي في طباع الإنسان من التسرع، ثمّ من حُسن الظنّ بنفسه، والشّغف بأن يكون متبوعا في رأيه، إلا أنّ يخدعه ويُسييه أنّه مُوصّى بذلك، ومدعوّ إليه، ومُحذّر من سوء المعبة إذا هو تركه وقصّر فيه. وهي الآفة لا يسلم منها ومن جنائتها إلاّ من عصم الله".^١

وعليه وفي إبطال ظنّ المعتزلة القول بالصّرفة فجوة وقعوا فيها وهي تناقضهم مع أهمّ قاعدة عندهم وهي أصل العدل: "إنّ أصل العدل عند المعتزلة لمن تأمله يردّ قولهم بالصّرفة من أساسه، حيث إنّ تحدّي الله للعرب أنّ يأتوا بمثل القرآن مع سلبهم القدرة أو الدّاعي لذلك يتنافى مع العدل الذي يراه المعتزلة أصلا من أصولهم، كما أنّ المعتزلة ترى أنّ الربّ لا تتعلّق مشيئته بأفعال العباد أصلا، فالعبد هو الذي يخلُق فعله. وهذا من أعجب ما وقع فيه النّظام وأتباعه ممّن قالوا بالصّرفة، لأنّ الصّرفة فيها أنّ الله تعالى تعلّقت مشيئته بالعباد هنا حيث صرفهم. ومن هنا فإنّ من تحمّس من المعتزلة في الردّ على النّظام - كالجاحظ والقاضي عبد الجبار - لا يُناضل عن القرآن بقدر ما يُناضل عن هذا المبدأ الذي سينسفُه القول بالصّرفة، وسينفتح عليهم في أبواب أخرى بما يُؤدّي إلى تدمير الأصل الثاني برمته، وهو أصل العدل".^٢

٥/ "النظم"، و "الاستعارة" هما موضع الإعجاز:

يقول الجرجاني في أمر الإعجاز ومالا يتحقّق إلّا به: "ونعودُ إلى التّسق فنقول: فإذا بطل أن يكون الوصف الذي أعجزهم من القرآن في شيءٍ ممّا عدّدناه، لم يبقَ إلّا أن يكون في "النّظم"، لأنّه

^١ - عبد القاهر الجرجاني: الرسالة الشافية في الإعجاز، تح: أبو فهر محمود محمد شاكر، ددن، دط، دت، ص ٦٢٤. (ملحقه بكتاب دلائل الإعجاز).

^٢ - عبد الرحمان بن معاضة الشهري: القول بالصّرفة في إعجاز القرآن، دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٣٢هـ، ص ٩٤.

ليس من بعد ما أبطلنا أن يكون فيه إلا "النظم" و "الاستعارة". ولا يمكن أن نجعل "الاستعارة" الأصل في الإعجاز وأن يقصر عليها، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في أي معدودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة، وإذا امتنع ذلك فيها، ثبت أن "النظم" مكانه الذي ينبغي أن يكون فيه. وإذا ثبت أنه في "النظم"، و "التأليف"، وكنا قد علمنا أن ليس "النظم" شيئاً غير توحي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، وأنا إن بقينا الدهر نجهد أفكارنا حتى نعلم للكلم المفردة سلكا ينظمها، وجامعا يجمع شملها ويؤلفها، ويجعل بعضها بسبب من بعض، غير توحي معاني النحو وأحكامه فيها، طلبنا ما كل محال دونه فقد بان وظهر أن المتعاطي القول في "النظم"، والزاعم أنه يحاول بيان المزية فيه، وهو لا يعرض فيما يُعيدُه ويُبديه للقوانين والأصول التي قدمنا ذكرها، ولا يسلك إليه المسالك التي نهجناها، في عمياء من أمره، وفي غرور من نفسه، وفي خداع من الأماني والأضاليل. ذاك لأنه إذا كان لا يكون "النظم" شيئاً غير توحي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، كان من أعجب العجب أن يزعم زاعم أنه يطلب المزية في "النظم"، ثم لا يطلبها في معاني النحو وأحكامه التي "النظم" عبارة عن توحيها فيما بين الكلم.^١

وخلاصة الأمر أن قضايا المجاز من استعارة أو كناية وغيرها لا يمكن اعتبارها قضايا إعجازية منفصلة عن النظم بل هي قضايا متصلة به، فبينهم علاقة تداخل. إذن وحسب الجرجاني فالعجز لم يكن في الاستعارة لأنها لا تكون في جميع آي القرآن الكريم، على خلاف النظم الذي يتجلى في كل آية لأنه يتوحي في معاني النحو أحوال اللفظ مفردا ومركبا.

• الرد على المعتزلي القاضي عبد الجبار في مسألة "اللفظ":

وهنا إشارة من الجرجاني إلى المعتزلة وإلى القاضي عبد الجبار خاصة حول مسألة اللفظ: "فإن قيل: فماذا دعا القدماء إلى أن قسموا الفضيلة بين المعنى واللفظ فقالوا: "معنى لطيف"، ولفظ شريف"، وفخموا شأن اللفظ وعظموه حتى تبعهم في ذلك من بعدهم، وحتى قال أهل النظر - وهم المعتزلة -: "إن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ"، فأطلقوا كما ترى كلاماً يوهم كل من يسمعه أن المزية في حاق اللفظ؟. قيل له: لما كانت المعاني تتبين بالألفاظ، وكان لا سبيل للمرتب لها والجامع شملها، إلى أن يُعلمك ما صنع في ترتيبها بفكره، إلا بترتيب الألفاظ في نطقه، تجوزوا فكّنوا عن ترتيب المعاني بترتيب

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣٩١، ٣٩٢.

الألفاظ، ثم بالألفاظ بحذف "الترتيب"، ثم أتبعوا ذلك من الوصف والتعت ما أبان الغرض وكشف عن المراد، كقولهم: "لفظٌ مُتمكّن"، يُريدون أنه بموافقة معناه لمعنى ما يليه كالشيء الحاصل في مكانٍ صالح يطمئن فيه "ولفظٌ قلقٌ نابٍ"، يُريدون أنه من أجل أن معناه غيرٌ موافق لما يليه، كالحاصل في مكانٍ لا يصلح له، فهو لا يستطيع الطمأنينة فيه إلى سائر ما يجيء في صفة اللفظ، مما يُعلم أنه مُستعار له من معناه، وأتتهم تحلوه إيّاه، بسبب مضمونه ومؤداه".^١

وهذا رأي القاضي عبد الجبار راداً على من يقول بحسن المعنى في العبارة وبيانه من حيث ترتيب الألفاظ: "إنّ المعاني وإن كان لا بدّ منها فلا تظهر فيها المزية، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها، ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر، والمعنى متفق، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع، والمعبر عنه، في الفصاحة أدون، فهو ممّا لا بدّ من اعتباره، وإن كانت المزية تظهر بغيره، على أنّنا نعلم: أنّ المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذا صحّت هذه الجملة فالذي به تظهر المزية ليس إلاّ الإبدال الذي به تختصّ الكلمات، أو التقديم والتأخير، الذي يختصّ الموقع، أو الحركات التي تختصّ الإعراب، فبذلك تقع المبانيّة".^٢

ويواصل الجرجاني ردّه على المعتزلة: "واعلم أنّه إذا نظر العاقل إلى هذه الأدلّة فرأى ظهورها، استبعد أن يكون قد ظنّ ظانّاً في "الفصاحة" أنّها من صفة اللفظ صريحاً. ولعمري إنّ ذلك ينبغي، إلاّ أنّنا إنّما ننظر إلى جدّهم وتشدّدهم وبثّهم الحكم "بأنّ المعاني لا تزايد وإنّما تزايد الألفاظ"، فلئن كانوا قد قالوا "الألفاظ" وهو لا يُريدونها أنفسها، وإنّما يُريدون لطائف معاني تُفهم منها، لقد كان ينبغي أن يُتبعوا ذلك من قولهم ما يُنبئ عن غرضهم، وأنّ يذكروا أنّهم عتّوا بالألفاظ ضرباً من المعنى، وأنّ غرضهم مفهوم خاصّ".^٣

هذا، ومن تعلّق بهذا وشبهه واعترضه الشكّ فيه، بعد الذي مضى من الحجج، فهو رجلٌ قد أنس بالتقليد، فهو يدعو الشبهة إلى نفسه من ههنا وثمّ. ومن كان هذا سبيله، فليس له دواء سوى السكوت عنه، وتركه وما يختاره لنفسه من سوء النظر وقلة التدبّر.

^١ - المصدر نفسه، ص ٦٣، ٦٤.

^٢ - القاضي عبد الجبار: المغني، مصدر سابق، ١٦ / ١٩٩، ٢٠٠.

^٣ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٤٥٤.

قَدْ فَرَعْنَا الْآنَ مِنَ الْكَلَامِ عَلَى جِنْسِ الْمَزِيَّةِ، وَأَتَمَّا مِنْ حَيْزِ الْمَعَانِي دُونَ الْأَلْفَاظِ، وَأَتَمَّا لَيْسَتْ لَكَ حَيْثُ تَسْمَعُ بِأَذْنِكَ، بَلْ حَيْثُ تَنْظُرُ بِقَلْبِكَ، وَتَسْتَعِينُ بِفِكَرِكَ، وَتُعْمَلُ رَوَيْتُكَ، وَتُرَاجِعُ عَقْلَكَ، وَتَسْتَنْجِدُ فِي الْجُمْلَةِ فَهْمَكَ، وَبَلَّغَ الْقَوْلُ فِي ذَلِكَ أَفْصَاهُ، وَانْتَهَى إِلَى مَدَاهُ.

وَيَتَبَغِي أَنْ نَأْخُذَ الْآنَ فِي تَفْصِيلِ أَمْرِ الْمَزِيَّةِ، وَبَيَانِ الْجِهَاتِ الَّتِي مِنْهَا تَعْرِضُ. وَإِنَّ لَمَرَامَ صَعْبٍ وَمَطْلَبَ عَسِيرٍ، وَلَوْلَا أَنَّهُ عَلَى ذَلِكَ، لَمَا وَجَدْتَ النَّاسَ بَيْنَ مُنْكَرٍ لَهُ مِنْ أَصْلِهِ، وَمُتَحَيِّلٍ لَهُ عَلَى غَيْرِ وَجْهِهِ، وَمَعْتَقِدٍ أَنَّهُ بَابٌ لَا تَقْوَى عَلَيْهِ الْعِبَارَةُ، وَلَا يُمْلِكُ فِيهِ إِلَّا الْإِشَارَةُ، وَأَنَّ طَرِيقَ التَّعْلِيمِ إِلَيْهِ مَسْدُودٌ وَبَابُ التَّفْهِيمِ دُونَهُ مُغْلَقٌ، وَأَنَّ مَعَانِيكَ فِيهِ مَعَانٍ تَأْبَى أَنْ تَبْرُزَ مِنَ الضَّمِيرِ، وَأَنَّ تَدِينَ لِلتَّبَيُّنِ وَلِلتَّصْوِيرِ، وَأَنَّ تُرَى سَافِرَةً لَا نِقَابَ عَلَيْهَا، وَبَادِيَةً لَا حِجَابَ دُونَهَا، وَأَنَّ لَيْسَ لِلْوَاصِفِ لَهَا إِلَّا أَنْ يُلَوِّحَ وَيُشِيرَ، أَوْ يَضْرِبَ مِثْلًا يُنْبِئُ عَنْ حُسْنٍ قَدْ عَرَفَهُ عَلَى الْجُمْلَةِ، وَفَضِيلَةٍ قَدْ أَحَسَّهَا، مِنْ غَيْرِ أَنْ يُتْبَعَ ذَلِكَ بَيَانًا وَيُقِيمَ عَلَيْهِ بُرْهَانًا، وَيَذْكَرَ لَهُ عِلَّةٌ، وَيُورَدَ فِيهِ حُجَّةٌ. وَأَنَا أَنْزَلُ لَكَ الْقَوْلَ فِي ذَلِكَ وَأُدْرِجُهُ شَيْئًا فَشَيْئًا، وَأَسْتَعِينُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ، وَأَسْأَلُهُ التَّوْفِيقَ".^١

إِنَّ أَمْرَ الْمَزِيَّةِ وَجِنْسِ الْمَزِيَّةِ هُمَا ثَنَائِيَّتَانِ لَا يَقُومُ النَّظْمُ إِلَّا بِهِمَا، وَالْجُرْحَانِيَّ ارْتَكَزَ كَثِيرًا فِي تَحْدِيدِ مَعَالِمِ نَظَرِيَّةِ النَّظْمِ عَلَى هَذِهِ الدَّائِرَةِ -لَمَّا تَحْمَلُهُ مِنْ أَهَمِّيَّةٍ كَبِيرَةٍ-، إِذْ لَا مَعْنَى لِلتَّرْكِيبِ اللَّغَوِيِّ إِنْ لَمْ يَكُنْ قَائِمًا عَلَى قَوَاعِدِ مَعْلُومَةٍ وَأَحْكَامٍ أَطْلَقَهَا اللَّغَوِيُّ أَوْ الْبَلَاغِيُّ عَلَيْهَا، وَكَذَا التَّدْلِيلُ عَلَيْهَا وَبَرَهْنَتُهَا، مُسْتَعْمِلًا فِي ذَلِكَ حُجَجَ وَبَرَاهِينَ يَقْتَنِعُ بِهَا الْمُحَلِّلُ لِدَلَالَةِ التَّرْكِيبِ وَيَعْتَدُّهَا كَجَانِبٍ مُدْعَمٍ فِي مَسَارِهِ التَّحْلِيلِيِّ.

٦/ غريب اللغة، ليس له مكان في الإعجاز:

يقول فيه الجرجاني: "ثمَّ إِنَّهُ لَوْ كَانَ أَكْثَرُ أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ غَرِيبًا، لَكَانَ مُحَالًا أَنْ يَدْخُلَ ذَلِكَ فِي الْإِعْجَازِ، وَأَنْ يَصِحَّ التَّحْدِي بِهِ. ذَاكَ لِأَنَّهُ لَا يَخْلُو إِذَا وَقَعَ التَّحْدِي بِهِ مِنْ أَنْ يُتَحَدَّى مَنْ لَهُ عِلْمٌ بِأَمْثَالِهِ مِنَ الْغَرِيبِ، أَوْ مَنْ لَا عِلْمَ لَهُ بِذَلِكَ.

١/ فَلَوْ تُحْدِي بِهِ مَنْ يَعْلَمُ أَمْثَالَهُ، لَمْ يَتَعَدَّ عَلَيْهِ أَنْ يُعَارِضَهُ بِمِثْلِهِ. أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَا يَتَعَدَّرُ عَلَيْكَ إِذَا أَنْتَ عَرَفْتَ مَا جَاءَ مِنَ الْغَرِيبِ فِي مَعْنَى "الطَّوِيلِ" أَنْ تُعَارِضَ مَنْ يَقُولُ: "الشَّوْقُ" ، بِأَنْ تَقُولَ أَنْتَ "الشَّوْدَبُ" ، وَإِذَا قَالَ: "الْأَمَقُ" أَنْ تَقُولَ "الْأَشَقُ"؟ وَعَلَى هَذَا السَّبِيلِ.

^١ - المصدر نفسه، ص ٦٣ - ٦٥.

٢/ ولو تُحَدِّدِي به مَنْ لا عِلْمَ له بِأَمْثال ما فيه مِنَ الغريب، كان ذلك بمنزلة أَنْ يُتَحَدَّى العربُ إلى أَنْ يتكَلَّمُوا بلسانِ التُّرك".^١

وفي غريب اللَّفْظِ مِنَ الْقُرْآنِ يقول الرَّافعي: "وفي القرآن ألفاظٌ اصْطَلَحَ العلماء على تسميتها بالغرائب، وليس المراد بغرابتها أنَّها مُنْكَرَةٌ أو نَافِرَةٌ أو شاذَّةٌ، فإنَّ القرآن مُنَزَّهٌ عن هذا جميعه، وإنَّما اللَّفْظَةُ الغريبة ههنا هي التي تكون حسنةً مُستغربة في التَّأْوِيلِ، بحيث لا يَتَسَاوَى في العِلْمِ بها أهلُها وسائر النَّاسِ".^٢

إذن، فالغريب نِسْبِيٌّ، فما هو غريب على فئة ليس بغريب على أخرى، والنَّاسُ متفاوتون في معرفة الغريب بحسب مواهبهم وقدراتهم وثقافتهم، فما هو غريبٌ على بعضهم قد لا يكون غريباً على غيرهم، وكما جاء أيضاً في حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ، وَالتَّمَسُّوا غَرَائِبَهُ".^٣ والمراد بإعراب القرآن هنا، معرفة معاني ألفاظه، وليس المراد به الإعراب المصطلح عليه عند النحاة، وهو ما يُقَابِلُ اللَّحْنَ، لأنَّ الْقِرَاءَةَ مع فَقْدِهِ ليست قِرَاءَةً، ولا ثَوَابٌ فِيهَا.^٤

ويُكْمِلُ الجرجاني شرحه: "هذا، وكيف بأنَّ يَدْخُلَ الغريبُ في بابِ الْفَضِيلَةِ، وقد ثَبَتَ عنهم أنَّهم كانوا يَزَوْنَ الْفَضِيلَةَ في ترك استعماله وتجنُّبه؟ أفلا تَرَى إلى قول عُمَرَ رضي الله عنه في زهير: "إنَّه كان لا يُعَاضِلُ بَيْنَ الْقَوْلِ، ولا يَتَّبِعُ حُوشِيَّ الْكَلَامِ"؟ فَقَرَنَ تَتَبُّعَ "الحوشي" وهو الغريب مَنْ غير شُبْهَةٍ إلى "المُعَاضَلَةِ" التي هي التَّعْقِيدُ".^٥

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٩٧.

^٢ - مصطفى صادق الرافعي: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، راجعه واعتنى به: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، دط، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، ص ٦٠.

^٣ - أبو حيان الأندلسي التَّحْوِي: غريب القرآن الكريم في لغات العرب، تح: حمدي الشَّيخ، دار اليقين، ط ١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م، ص ١١.

^٤ - موسى إبراهيم الإبراهيم: بحوث منهجية في علوم القرآن الكريم، دار عمار، عمان، ط ٢، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، ص ٢٤٤.

^٥ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣٩٧، ٣٩٨.

وقال الجاحظ في "كتاب البيان والتبيين": "ورأيتُ النَّاسَ يَتَدَاوِلُونَ رِسَالَةَ يَحْيَى بْنِ يَعْمُرَ^١ عَلَى لِسَانِ يَزِيدَ بْنِ الْمُهَلَّبِ إِلَى الْحَجَّاجِ: "إِنَّا لَقَيْنَا الْعَدُوَّ فَقَتَلْنَا طَائِفَةً [وَأَسْرَنَّا طَائِفَةً، وَلَحِقَتْ طَائِفَةً] بِعَرَايِرِ الْأَوْدِيَةِ وَأَهْضَمَ الْغِيْطَانَ، وَبَنَيْنَا بُعْرُغَةَ الْجَبَلِ، وَبَاتَ الْعَدُوُّ بِخَضِيضِهِ". فقال الحجاج: ما يريد بأبي عُذْرٍ هذا الكلام! [فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ يَحْيَى بْنَ يَعْمُرٍ مَعَهُ! فَأَمَرَ بِأَنْ يُحْمَلَ إِلَيْهِ، فَلَمَّا أَتَاهُ] قَالَ: أَيْنَ وُلِدْتَ؟ فقال: بالأهواز. فقال: فَأَتَى لَكَ هَذِهِ الْفَصَاحَةُ؟ قال: أَخَذْتُهَا عَنْ أَبِي".

قال: "ورأيتُهم يُدِيرُونَ فِي كُتُبِهِمْ: أَنَّ امْرَأَةً خَاصَمَتْ زَوْجَهَا إِلَى يَحْيَى بْنِ يَعْمُرٍ، فَانْتَهَرَهَا مِرَارًا، فَقَالَ لَهُ يَحْيَى: أَنَّ سَأَلْتُكَ ثَمَنَ شَكْرِهَا وَشَبْرِكَ، أَنْشَأْتَ تَطْلُهَا وَتَضْهَلُهَا".

ثمَّ قال: "وإِنْ كَانُوا إِنَّمَا قَدْ رَوَوْا هَذَا الْكَلَامَ لَكِي يَدُلُّ عَلَى فَصَاحَةٍ وَبَلَاغَةٍ، فَقَدْ بَاعَدَهُ اللَّهُ مِنْ صِفَةِ الْبَلَاغَةِ وَالْفَصَاحَةِ".^٢

٧/ سهولة "اللفظ" وخفته في شأن إعجاز القرآن:

يقول فيه الجرجاني: "وهكذا السبيل إنَّ زعمَ زاعم أنَّ الوصف المعجز هو "الجريان والسهولة"، ثمَّ يعني بذلك سلامته من أنَّ تلتقي فيه حروف تثقل على اللسان، لأنَّه ليس بذلك كان الكلام كلامًا، ولا هو بالذي يتناهى أمره إنَّ عُذَّ في الفضيلة إلى أن يكون الأصل، وإلى أن يكون المعول عليه في المفاضلة بين كلام وكلام، فما به كان الشاعر مُقْلِقًا، والخطيب مصقعا، والكاتب بليغًا".^٣

ورأينا العقلاء، حيثُ ذكروا عجز العرب عن معارضة القرآن، قالوا: إنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تحدَّاهم وفيهم الشعراء والخطباء والذين يُدِلُّون بفصاحة اللسان، والبراعة والبيان، وقوَّة القرائح والأذهان،

^١ - يحيى بن يعمر البصري، أبو سليمان، ويقال: أبو سعيد، ويقال: أبو عدي، أديب نحوي فقيه، تابعي، كثير الرواية عن التابعين، كان من فصحاء أهل زمانه وأكثرهم علما باللغة، وكان نحويا، صاحب علم بالعربية والقرآن، أخذ النحو عن أبي الأسود، نفاه الحجاج، فقبله قتيبة بن مسلم وولاه خراسان، كان يقضي باليمن مع الشاهد، وكان ثقة، وتوفي سنة ١٢٩. يُنظر: مغلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري المصري الحكري الحنفي، أبو عبد الله، علاء الدين: إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: أبو عبد الرحمن عادل بن محمد - أبو محمد أسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ١٢/ ٣٨٩، ٣٩٠.

^٢ - عراعر الأودية: أسافلها. وعراعر الجبال: أعاليها. وأهضام الغيطان: مداخلها. والغيطان: جمع غائط، وهو الحائط ذو الشجر. الضَّهَل: التقليل. الشُّكر: الفرج. الشُّبر: النَّكاح. تَطْلُها: تذهب بحَقِّها، يُقال دَمٌ مطلول. ويُقال بثر ضَهول، أي قليلة الماء. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٧، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٨ م، ١/ ٣٧٧، ٣٨٧.

^٣ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٤٧٤.

والذين أوتوا الحكمة وفُضِّلَ الخطاب ولم نَرَهُم قالوا: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحَدَّاهُمْ وَهُمْ الْعَارِفُونَ بما يَنْبَغِي أَنْ يُصْنَعَ، حَتَّى يَسْلَمَ الْكَلَامُ مَنْ أَنْ تَلْتَقِي فِيهِ حُرُوفٌ تَثْقُلُ عَلَى اللِّسَانِ.

وَلَمَّا ذَكَرُوا مُعْجَزَاتِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَقَالُوا: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ جَعَلَ مُعْجَزَةً كُلِّ نَبِيٍّ فِيهَا كَأَنَّ أَغْلَبَ عَلَى الَّذِينَ بُعِثَ فِيهِمْ، وَفِيهَا كَانُوا يَتَبَاهَوْنَ بِهِ، وَكَانَتْ عَوَائِمُهُمْ تُعْظَمُ بِهِ خَوَاصُّهُمْ قَالُوا: إِنَّهُ لَمَّا كَانَ السِّحْرُ الْغَالِبَ عَلَى قَوْمِ فِرْعَوْنَ، وَلَمْ يَكُنْ قَدْ اسْتَحْكَمَ فِي زَمَانٍ اسْتَحْكَمَهُ فِي زَمَانِهِ، جَعَلَ تَعَالَى مُعْجَزَةً مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي إِبْطَالِهِ وَتَوْهِينِهِ، وَلَمَّا كَانَ الْغَالِبَ عَلَى زَمَانِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ الطَّبُّ، جَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى مُعْجَزَتَهُ فِي إِبْرَاءِ الْأَكْمَةِ وَالْأُيُوسِ وَإِخْيَاءِ الْمَوْتَى وَلَمَّا انْتَهَوْا إِلَى ذِكْرِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذُكِرَ مَا كَانَ الْغَالِبَ عَلَى زَمَانِهِ، لَمْ يَذْكُرُوا إِلَّا الْبَلَاغَةَ وَالْبَيَانَ وَالتَّصَرُّفَ فِي ضُرُوبِ النَّظْمِ.

وقد ذكرتُ في الذي تقدم غير ما ذكرته ههنا، ممَّا يدلُّ على سُقُوطِ هَذَا الْقَوْلِ، وَمَا دَعَانِي إِلَى إِعَادَةِ ذِكْرِهِ إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ لَتَهَالِكِ النَّاسِ فِي حَدِيثِ "الْفُظْ"، وَالْمُحَامَاةِ عَلَى الْإِعْتِقَادِ الَّذِي اعْتَقَدُوهُ فِيهِ وَضَعُ أَنْفُسِهِمْ بِهِ حَدًّا، فَأَحْبَبْتُ لَذَلِكَ أَنْ لَا أَدْعَ شَيْئًا مِمَّا يَجُوزُ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ مُتَعَلِّقٌ، وَيُلْجَأَ إِلَيْهِ لِاجْتِنَاءِ، وَيَقَعُ مِنْهُ فِي نَفْسٍ سَامِعٍ شَكًّا، إِلَّا اسْتَقْصَيْتُ فِي الْكَشْفِ عَنْ بُطْلَانِهِ".^١

• الردّ على من يقول: الفصاحة للفظ وتلاؤم الحروف:

وقد ردّ الجرجاني على هذه الشبهة بقوله: "وهذه شبهة أخرى ضعيفة، عسى أن يتعلّق بها مُتَعَلِّقٌ مِمَّنْ يُقَدِّمُ عَلَى الْقَوْلِ مَنْ غَيْرِ رَوِيَّةٍ: وَهِيَ أَنْ يَدَّعِي أَنَّ لَا مَعْنَى لِلْفَصَاحَةِ سِوَى التَّلَاؤْمِ اللَّفْظِيِّ، وَتَعْدِيلِ مَزَاجِ الْحُرُوفِ حَتَّى لَا يَتَلَاقَى فِي النَّطْقِ حُرُوفٌ تَثْقُلُ عَلَى اللِّسَانِ، كَالَّذِي أَنْشَدَهُ الْجَاهِلُ مِنَ قَوْلِ الشَّاعِرِ:

وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ وَلَيْسَ قُورْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ

وقال في هذا الجاحظ: "أَنَّ مَنْ أَلْفَظِ الْعَرَبِ أَلْفَظًا تَتَنَافَرُ، وَإِنْ كَانَ مَجْمُوعَةً فِي بَيْتٍ شِعْرٍ لَمْ يَسْتَطِعِ الْمُنْشِدُ إِِنْشَادَهَا إِلَّا بَعْضَ الْإِسْتِكْرَاهِ. وَلَمَّا رَأَى مَنْ لَا عِلْمَ لَهُ أَنَّ أَحَدًا لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُنْشِدَ هَذَا الْبَيْتَ

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٧٥.

ثلاث مَرَاتٍ في نسق واحدٍ فلا يَتَتَعَّعُ ولا يتلجلج، وقيل لهم إنَّ ذلك إنما اعتراه، إذ كان من أشعار الجِنَّ، صدَّقوا بذلك.^١

وقول ابن يسيير:

لَا أُذِيلُ الْأَمَالَ بَعْدَكَ إِنِّي بَعْدَهَا بِالْأَمَالِ جِدُّ بَخِيلِ
كَمْ لَهَا مَوْقِفًا بَبَابِ صَدِيقٍ رَجَعْتُ مِنْ نَدَاهُ بِالتَّعْطِيلِ
لَمْ يَضِرْهَا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، شَيْءٌ وَأَنْشَنْتُ نَحْوَ عَزْفِ نَفْسٍ دَهُولِ

قال الجاحظ: "فَتَفَقَّدَ النَّصْفَ الْأَخِيرَ مِنْ هَذَا الْبَيْتِ، فَإِنَّكَ سَجَدَ بَعْضَ أَلْفَاظِهِ يَتَبَرَّأُ مِنْ بَعْضٍ"^٢ وَيَزْعُمُ أَنَّ الْكَلَامَ فِي ذَلِكَ عَلَى طَبَقَاتٍ، فَمِنْهُ الْمُتَنَاهِي فِي الثَّقَلِ الْمُفْرِطِ فِيهِ، كَالَّذِي مَضَى، وَمِنْهُ مَا هُوَ أَخْفُ مِنْهُ كَقَوْلِ أَبِي تَمَّامٍ:

كَرِيمٌ مَتَى أَمْدَحُهُ أَمْدَحُهُ وَالْوَرَى وَهُمْ لَمْ يَمُتْهُ لَمْ يَمُتْهُ وَخَدِي
أَيُّ لَا أَمْدَحُهُ بِشَيْءٍ إِلَّا صَدَّقَنِي النَّاسُ فِيهِ.

ومنه ما يَكُونُ فِيهِ بَعْضُ الْكُلْفَةِ عَلَى اللِّسَانِ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يَبْلُغُ أَنْ يُعَابَ بِهِ صَاحِبُهُ وَيُشْهَرُ أَمْرُهُ فِي ذَلِكَ وَيُحْفَظَ عَلَيْهِ وَيَزْعُمُ أَنَّ الْكَلَامَ إِذَا سَلِمَ مِنْ ذَلِكَ وَصَفًا مِنْ شَوْبِهِ، كَانَ الْفَصِيحَ الْمُشَادَّ بِهِ وَالْمُشَارَ إِلَيْهِ، وَأَنَّ الصَّفَاءَ أَيْضًا يَكُونُ عَلَى مَرَاتِبٍ يعلو بَعْضُهَا بَعْضًا، وَأَنَّ لَهُ غَايَةَ إِذَا انْتَهَى إِلَيْهَا كَانَ الْإِعْجَازَ.

والذي يُبْطِلُ هَذِهِ الشَّبَهَةَ، إِنَّ ذَهَبَ إِلَيْهَا ذَاهِبٌ، أَمَا إِنَّ قَصْرَنَا صِفَةَ "الْفَصَاحَةِ" عَلَى كَوْنِ اللَّفْظِ كَذَلِكَ، وَجَعَلْنَاهُ الْمَرَادَ بِهَا، لَزَمَنَا أَنْ نُخْرِجَ "الْفَصَاحَةَ" مِنْ حَيْزِ "البِلاغَةِ"، وَمِنْ أَنْ تَكُونَ نَظِيرَةً لَهَا. وَإِذَا فَعَلْنَا ذَلِكَ، لَمْ نَخْلُ مِنْ أَحَدٍ أَمْرَيْنِ: إِمَّا أَنْ نَجْعَلَ الْعُمْدَةَ فِي الْمَفَاضِلَةِ بَيْنَ الْعِبَارَتَيْنِ وَلَا نُعْرِجَ عَلَى غَيْرِهِ، وَإِمَّا أَنْ نَجْعَلَ أَحَدًا مَا تُفَاضِلُ بِهِ، وَوَجْهًا مِنَ الْوُجُوهِ الَّتِي تَقْتَضِي تَقْدِيمَ كَلَامٍ عَلَى كَلَامٍ.^٣

^١ - الجاحظ: البيان والتبيين، مصدر سابق، ٦٥ / ١.

^٢ - جاء في البيان والتبيين ذكر بيتين من الشعر لابن يسيير اختلفا في بعض المفردات عمَّا ذُكِرَا عند الجرجاني مع العلم أنَّ الثقل كان من عند الجاحظ:

لَا أُذِيلُ الْأَمَالَ بَعْدَكَ إِنِّي بَعْدَهَا بِالْأَمَالِ حَقُّ بَخِيلِ
كَمْ لَهَا وَقْفَةً بَبَابِ كَرِيمٍ رَجَعْتُ مِنْ نَدَاهُ بِالتَّعْطِيلِ
المصدر نفسه، ص ٦٦.

^٣ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٥٧، ٥٨.

فإن أخذنا بالأول، لزمنا أن نقصُر الفضيلة عليه حتى لا يكون الإعجاز إلّا به وفيه، وفي ذلك ما لا يخفى من الشناعة، لأنّه يؤدي إلى أن لا يكون للمعاني التي ذكروها في حدود البلاغة: من وُضوح الدلالة، وصواب الإشارة، وتصحيح الأقسام، وحسن الترتيب والنظام، والإبداع في طريقة التشبيه والتمثيل، والإجمال ثمّ التفصيل، ووضع الفصل والوصل موضعهما، وتوفية الحذف والتأكيد والتقديم والتأخير شروطهما مدخل فيما له كان القرآن معجزاً حتى يدعى أنّه لم يكن معجزاً من حيث هو بليغ ولا من حيث هو قولٌ فصلٌ، وكلامٌ شريفٌ النظم بديعٌ التأليف، وذلك أنّه لا تعلّق لشيء من هذه المعاني بتلاؤم الحروف.

وإن أخذنا بالثاني، هو أن يكون تلاؤم الحروف وجهاً من وجوه الفضيلة، وداخلاً في عداد ما يُفاضل به بين كلامٍ وكلامٍ على الجملة، لم يكن لهذا الخلاف ضرر علينا، لأنّه ليس بأكثر من أن نَعْمِد إلى "الفصاحة" فنخرجها من حيز "البلاغة والبيان"، وأن تكون نظيرة لهما، وفي عداد ما هو شبههما من البراعة والجزالة وأشباه ذلك، ممّا يُنبئ عن شرف النظم، وعن المزايا التي شرحت لك أمرها، وأعلمتُك جنسها أو بجعلها اسماً مشتركاً يقع تارةً لما تقع له تلك، وأخرى لما يرجع إلى سلامة اللفظ ممّا يثقل على اللسان، وليس واحداً من الأمرين بقادح فيما نحن بصددّه.

وإن تعسّف متعسّف في تلاؤم الحروف، فبلغ به أن يكون الأصل في الإعجاز، وأخرج سائر ما ذكره في أقسام البلاغة من أن يكون له مدخل أو تأثير فيما له كان القرآن معجزاً، كان الوجه أن يقال له: إنّه يلزمك، على قياس قولك، أن تُجوّز أن يكون ههنا نظمٌ للألفاظ وترتيبٌ، لا على نسق المعاني، ولا على وجهٍ يقصد به الفائدة، ثمّ يكون مع ذلك معجزاً. وكفى به فساداً.

فإن قال قائل: إنّّي لا أجعل تلاؤم الحروف معجزاً حتى يكون اللفظ مع ذلك دالّاً، وذاك أنّه إنّما تصعب مراعاة التعادل بين الحروف، إذا احتيج مع ذلك إلى مراعاة المعاني، كما أنّه إنّما تصعب مراعاة السجع والوزن، ويصعب كذلك التّجنيس والتّرصيع، إذا رُوِيَ معه المعنى.

قيل له: فأنت الآن. إن عقلت ما تقول، قد خرجت من مسئلتك، وتركت أن يستحقّ اللفظ المزيّة من حيث هو لفظٌ، وجئت تطلب لصعوبة النظم فيما بين المعاني طريقاً، وتضع له علّة غير ما يعرفه الناس، وتدّعي أن ترتيب المعاني سهل، وأن تفاضل الناس في ذلك إلى حدّ، وأنّ الفضيلة تزداد وتقوى إذا تُوحّي في حروف الألفاظ التعادل والتلاؤم. وهذا منك وهمٌ.^١

^١ - المصدر نفسه، ص ٥٩، ٦٠.

وذلك أنّ لا نعلم لتعاذل الحروف معنى سوى أنّ تسلم من نحو ما تجده في بيت أبي تمام:

كَرِيمٌ مَتَى أَمَدَحُهُ أَمَدَحُهُ وَالْوَرَى

وبيث ابن يسير:

وَأَنْشَنَتْ نَحْوَ عَزَفٍ نَفْسٍ دَهُولٍ

وليس اللفظ السليم من ذلك بمُعَوِّزٍ، ولا بِعَزِيزِ الوجود، ولا بالشَّيء لا يَسْتَطِيعُهُ إِلَّا الشَّاعر المفلق والخطيب البليغ، فيستقيم قياسه على السَّجع والتَّجْنِيس ونحو ذلك، ممّا إذا رآه المتكلّم صَعُبَ عليه تصحيح المعاني وتأدية الأغراض. فقولنا: "أطال الله بقاءك، وأدام عزّك، وأتمّ نعمته عليك، وزاد في إحسانه عندك"، لفظٌ سليمٌ ممّا يكُدُّ اللسان، وليس في حروفه استكراه، وهكذا حال كلام النَّاس في كُتُبهم ومُحَاوَرَاتِهِمْ، لا تَكَادُ تجد فيه هذا الاستكراه، لأنّه إمّا هو شيءٌ يَعْرِضُ للشَّاعر إذا تكلّف وتعمّل، فأما المُرسِلُ نفسه على سَجِيَّتِها، فلا يَعْرِضُ له ذلك.

هذا، والمتعلّلُ بمثل ما ذكرْتُ من أنّه إمّا يكون تلاؤم الحروف مُعْجِزاً بعد أن يكون اللفظ دالّاً، لأنّ مُراعاة التَّعَادُلِ إمّا تصعّب إذا احتيج مع ذلك إلى مُراعاة المعاني، إذا تأملتَ يذهبُ إلى شيءٍ ظريفٍ، وهو أن يصعّب مَرَامَ اللفظ بسبب المعنى، وذلك محالٌ، لأنّ الذي يعرفه العُقلاء عَكْسُ ذلك، وهو أن يصعب مَرَامُ المعنى بسبب اللفظ، فصُعوبة ما صَعُبَ من السَّجع، هي صُعوبة عَرَضَتْ في المعاني من أجل الألفاظ، وذاك أنّه صَعُبَ عليك أن تُوفِّقَ بين معاني تلك الألفاظِ المسجَّعة وبين معاني الفُصول التي جعلت أَرْدَافاً لها، فلم تستطع ذلك إلّا بعد أن عدلتَ عن أسلوب إلى أسلوب، أو دخلت في ضَرْبٍ من الجَاز، أو أخذت في نوعٍ من الاتِّساع، وبعد أن تَلَطَّقت على الجملة ضرباً من التلطُّف. وكيف يُتَصَوَّرُ أن يصعب مَرَامُ اللفظ بسبب المعنى، وأنت إن أردتَ الحقّ لا تَطْلُبُ اللفظ بحالٍ، وإمّا تطلب المعنى، وإذا ظفرت بالمعنى، فاللفظ معك وإزاء ناظرِكَ؟ وإمّا كان يُتَصَوَّرُ أن يصعّب مَرَامَ اللفظ من أجل المعنى، أن لو كنتَ إذا طلبتَ المعنى فَحَصَلَتْه، احتججتَ إلى أن تطلب اللفظ على حِدَةٍ. وذلك مُحالٌ.^١

هذا، وإذا تَوَهَّم مُتَوَهِّمٌ أنّا نحتاج إلى أن نطلب اللفظ، وأنّ من شأن الطَّلَب أن يكون هناك، فإنّ الذي يُتَوَهَّم أنّه يحتاج إلى طلبه، هو ترتيب الألفاظ في التَّطَقُّق لا محالة. وإذا كان كذلك، فينبغي لنا أن نرجع إلى نفوسنا فننظر: هل يُتَصَوَّرُ أن تُرتَّبَ معاني أسماءٍ وأفعالٍ وحروفٍ في النَّفس، ثمَّ يَخْفَى علينا

^١ - المصدر نفسه، ص ٦١.

مواقعها في التّطق، حتّى نحتاج في ذلك إلى فكر وروية؟ وذلك ما لا يشكُّ فيه عاقل إذا هو رجع إلى نفسه. وإذا بطل أن يكون ترتيب اللفظ مطلوباً بحال، ولم يكن المطلوب أبداً إلا ترتيب المعاني، وكان مُعَوَّل هذا المخالف على ذلك، فقد أضْمَحَلَّ كلامه، وبأن أنه ليس لمن حَام في حديث المزية والإعجاز حول "اللفظ"، ورام أن يجعله السبب في هذه الفضيلة، إلا التسكّع في الحيرة، والخروج عن فاسدٍ من القول إلى مثله. والله الموفق للصواب.

فإن قيل "إذا كان اللفظ بمنزل عن المزية التي تنازعنا فيها، وكانت مقصورة على المعنى، فكيف كانت "الفصاحة" من صفات اللفظ البتة؟ وكيف امتنع أن يوصف بها المعنى فيقال: "معنى فصيح، وكلام فصيح المعنى"؟ قيل: إنما اختصت الفصاحة باللفظ وكانت من صفاته، من حيث كانت عبارة عن كون اللفظ على وصف إذا كان عليه، دلّ على المزية التي نحن في حديثها، وإذا كانت لكون اللفظ دالاً، استحال أن يوصف بها المعنى، كما يستحيل أن يوصف المعنى بأنه "دال" مثلاً، فأعرفه.^١

وههنا أمرٌ عجيب، وهو أنه معلوم لكل من نظر، أن الألفاظ من حيث هي ألفاظ وكَلِمٌ ونطقٌ لسانٍ، لا تختصُّ بواحدٍ دون آخر، وأنها إنما تختصُّ إذا تُوحِّي فيها النظم. وإذا كان كذلك، كان من رَفَعَ "النظم" من البين، وجعل الإعجاز بجملة في سهولة الحروف وجريانها، جاعلاً له فيما لا يصحُّ إضافته إلى الله تعالى. وكفى بهذا دليلاً على عدم التوفيق، وشدة الضلال عن الطريق.^٢

اهتمَّ الجرجاني بإعجاز القرآن الكريم وتطرق إلى جوانب عدة مسّت مصداقيته، وخصّ في كلامه المسؤولين عن ذلك ومنهم المعتزلة باعتبارهم القطب المحوري آنذاك.

القرآن الكريم مُعْجَز بلفظه ومعناه أي أن الإعجاز قد شَمَلَ الجانبين اللفظي والمعنوي، وأيضاً لا معنى للإعجاز إن لم يكن فيه تحدي، والتّحدي بلغ ذروته من جانبين: الأول كونه تحدّي العرب الذين هم أهل اللغة والفصاحة أهل البلاغة والبيان، أي أن القرآن تحدّاهم من جنس ما برعوا فيه. أمّا الجانب الثاني فقد بدأ التّحدي عامّاً ثم بدأ يشتد ويخصّص إلى أن بلغ ذروته وهو تحدّيهم بأن يأتوا بسورة فقط من مثل ما وُجد في القرآن غير أنهم عجزوا عن ذلك.

ومن هذا المنطلق نلاحظ أن أصحاب السليقة أصحاب البيان والبلاغة قد أعجزهم القرآن بلفظه الذي هو من جنس حديثهم وقد أعجزهم المعنى المتضمّن في تراكيبيهم وهنا يكون النظم قد بلغ مُبتَغاه.

^١ - المصدر نفسه، ص ٦٢.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٤٧٦.

معنى ذلك: أنَّ اللَّفْظَ في حدِّ ذاته ليس هو مبدأ التحدي والإعجاز وإتِّمَّ الموضع الذي يوضع فيه مقرُّونا بألفاظٍ أخرى صدرت من المُتحدِّث مُعبِّراً بها عن مُبتَغى في نفسه يُريد إيصاله إلى السَّامع بأدقِّ اللَّفْظ وأرقى تعبير.

وعليه، فالبلاغة هي أنَّ تكون الألفاظ مُتناسبة مع المعنى الذي وُضعت لأجله وكلِّما يتغيَّر موضع اللَّفْظ يتغيَّر معه المعنى، إذن: فحُسن اختيار اللَّفْظة وتركيبها وحُسن نسقها وتجاورها مع أخرى يُضفي على التركيب مزيةً بها يحسن ويتفاضل، وهنا نستثني كلَّ ما هو غريب أعجميٍّ عن ألفاظ اللُّغة، إذ لا مكان لغريب اللُّغة في الإعجاز.

وعلى إثر ما ذكر، فإنَّ الإعجاز يكمن في لبِّ النظم الجرجانيِّ خاصَّة وليس النظم عامًّا كما ذكره بعض العلماء قبل وبعد الجرجانيِّ، أي أنَّهم حصروا النظم في التَّأليف وحُسن التركيب، بخلاف الجرجانيِّ الذي أضفى عليه مزيةً وهي حُسن انتقاء اللَّفْظة وملاءمتها لما قَبَلها وما بعدها.

ومَّا سبق نخلص إلى أنَّ إعجازهم وتحديهم على الإتيان بما يُماثل القرآن الكريم ليس فيه إشكال وإتِّمَّ ما استشكَّلوهُ هو صرف همهم وخواطِرم على الإتيان بمثله —دعوى المعتزلة وقولهم في الصِّرفة— فكيف لهم أنَّ يعجزوا على الإتيان بما هو من لفظهم من كلامهم ممَّا جادت به قرائحهم؟ كيف لا وهم أهلُ البيان والبلاغة يتحدَّثون سليقة لا يحتاجون لا لعلم ولا لعالم، غير أنَّهم عجزوا.

المبحث الثاني: الشعر

الشعر ديوان العرب وعنوان فصاحتهم وذليل بلاغتهم، ولأنَّ القرآن نزلَ بلسانٍ عربيٍّ مُبين، والشعر هو لسان العرب في أرقى صورها، لهذا كان اهتمام عبد القاهر بالعلم بالشعر كوسيلة لمعرفة الإعجاز، وكيفية ذلك عنده، إمَّا يكون بالنظر المتروِّي في الشعر وتدوِّقه ونقده، والتمرس على ذلك بالموازنات بين شعرٍ وشعر، والتدريب على معرفة العلل التي يُفضَّل بها شعر عن شعر ونظم عن نظم،^١ وذلك على سبيل التمهيد للموازنة بين أرقى نموذج للفصاحة عندهم وهو الشعر وبين القرآن الكريم للتوصُّل بعد ترديد النظر الطويل بين نظم الشعر ونظم القرآن إلى الإعجاز والفرقان وما يميِّز به القرآن.

^١ - محمد إبراهيم شادي: شرح دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، دار اليقين، مصر— المنصورة، ط٢، ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م، ص ١١.

وقد هاجم الجرجاني كل من ذم الشعر وفتح باب التّطاول عليه والتّقليل من قدره، وأورد له حُججاً من خلال النّظر المتروّي والدّراسة الفاحِصة والمحلّلة للمختارات الشعريّة التي ارتأى الجرجاني مناسبتها وتأدية الغرض الذي يصبو إليه، وقد نَسَبَ العِلّة في هذا النّقص إلى الباقلاني الذي حادّ بالشّعر عن الغرض الذي وُضِعَ له، حيثُ فرّق بين لغة القرآن ولغة البشر ممّا صعب عليه النّظر إلى القرآن والشّعر بمنظار واحد.

١/ ذمهم للشعر:

يقول الجرجاني فيمن ذم الشعر: "أما الشعر فخيّل إليها أنه ليس فيه كثير طائل، وأن ليس إلّا مُلحة أو فُكاهة، أو بكاء منزل أو وصف طلل، أو نعت ناقة أو جمل، أو إسراف قول في مدح أو هجاء، وأنّه ليس بشيء تمس الحاجة إليه في صلاح دين أو دنيا".^١

ورأي الباقلاني من رأي الذين قلّلوا من أهميّة الشعر وذمّوه وجعلوا فروقاً بينه وبين نظم القرآن وفيه يقول: "نظم القرآن جنسٌ متميّز، وأسلوبٌ متخصص، وقبيلٌ عن النّظير مُتخلص"، ويقول أيضاً في موضع آخر: "فانظر متى وجدت في كلام البشر وخطبهم مثل هذا النّظم في هذا القدر، وما يجمع ما تجمع هذه الآية -ويقصد الباقلاني هنا سورة غافر من الآية (١-٣)- من شريف المعاني وحسن الفاتحة والختامة".^٢ وهنا يتبيّن لنا أنّ الباقلاني قد فصل بين بلاغة القرآن التي تختصّ بالكلام الإلهامي وبلاغة البشر في شعرهم وخطبهم التي هي من فصيح كلامهم، فرغم انطلاقه من الأسس التي بُنيت عليها البلاغة العربيّة البشريّة لدراسة إعجاز القرآن إلّا أنّه وأثناء تعامله مع الآيات القرآنية وسوره المتعدّدة خرج عمّا ألفه فيما تناوله من شعر العرب وميّز الخطاب القرآني وجعل لنظمه أسساً لا يرقى إليها الكلام البشريّ.

• من ذم الشعر لأنه موزون مقفى:

وإنّ زعم أنّه ذمّ الشعر من حيث هو موزون مقفى، حتى كأنّ الوزن عيب، وحتى كأنّ الكلام إذا نُظِمَ نَظْمَ الشعر، اتّضع في نفسه، وتغيّرت حاله، فقد أبعد، وقال قولاً لا يُعرف له معي، وخالف

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٨.

^٢ - أبو بكر محمد بن الطيّب الباقلاني: إعجاز القرآن، تح: السيّد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، دط، ١١١٩م، ص ١٥٩، ١٩٧.

العلماء في قولهم: "إنما الشعر كلامٌ فحسنة حسنٌ، وقبيحة قبيحٌ"، وقد روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم مرفوعاً أيضاً.^١

وَيُتِمَّ الجرجاني قوله في بيان الخطأ: "فإن زعم أنه إنما كره الوزن، لأنه سبب، لأن يُتَغْنَى في الشعر ويُتَلَهَّى به، فإننا إذا كنّا لم ندعه إلى الشعر من أجل ذلك، وإنما دعونا إلى اللفظ الجزل، والقول الفصل، والمنطق الحسن، والكلام البين، وإلى حسن التمثيل والاستعارة، إلى التلويح والإشارة، وإلى صنعة تعمّد إلى المعنى الحسيّس فتشرفه، وإلى الضئيل فتفخّمه، وإلى النازل فترفّعه، وإلى الخامل فتنبّه به، وإلى العاطل فتخلّيه، وإلى المشكل فتخلّيه فلا متعلّق له علينا بما ذكر، ولا ضرر علينا فيما أنكر، فليقل في الوزن ما شاء، وليضعه حيث أراد، فليس يعنيننا أمره، ولا هو مُرادنا من هذا الذي راجعنا القول فيه.^٢

من ذم الشعر وعلم الإعراب:

تطرق الجرجاني في كتابه لعلم الإعراب من باب الذم والتكران التي تعرّض لها هذا العلم، فقال فيه: "ولما لم تعرف هذه الطائفة هذه الدقائق، وهذه الخواصّ واللطائف، لم تتعرّض لها ولم تطلبها، ثمّ عنّ لها بسوء الاتفاق رأيي صار حجازاً بينها وبين العلم بها، وسدّاً دون أن تصل إليها وهو أن ساء اعتقادها في الشعر الذي هو معدّها، وعليه المعول فيها، وفي علم الإعراب الذي هو لها كالتناسب الذي ينميها إلى أصولها، ويبيّن فاضلها من مفضّلها، فجعلت تُظهر الزهد في كلّ واحدٍ من النوعين، وتطرح كلاً من الصنفين، وترى التشاغل عنهما أولى من الاشتغال بهما، والإعراض عن تدبّرهما أصوب من الإقبال على تعلّمهما".^٣

فعلم الإعراب قد بنى عليه الجرجاني كتابه وجعله مُتضمّناً لكلّ فصوله، لأنّه لا يخلو تركيب لغويّ من ظاهرة إعرابية، والإعراب عند الجرجاني هو تعليق الكلّم بعضه ببعضٍ وليس ما قصده سابقوه من العلماء وهو تتبّع أحوال أواخر اللفظ من علامات إعرابية ومجيئه مبتدأ أو خبراً أو غيرها من الأحوال،

١- خرّج المحقق محمود شاكر هذا الحديث في كتاب الدلائل بقوله: "روى الدارقطني في 'الأفراد' عن عائشة، والبحاري في 'الأدب المفرد' رقم: ٨٦٥، ٨٦٦، والطبراني في 'الأوسط'، زابن الجوزي في 'الواهيات' عن عبد الله بن عمر، والشافعي والبيهقي عن عروة مرسلاً: "الشعر كلام بمنزلة الكلام، فحسنة حسن الكلام، وقبيحة قبيح الكلام". ص ٢٤. وَحَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ ثَابِتٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الشَّعْرِ فَقَالَ: "هُوَ كَلَامٌ فَحَسَنُهُ حَسَنٌ، وَقَبِيحُهُ قَبِيحٌ". أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني: المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية تح: (١٧) رسالة علمية قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود، تنسيق: سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، دار العاصمة، دار الغيث - السعودية، ط ١، ١٩٨٤هـ، ١١/ ٥٣٢. (٢٦٠٣ باب الشعر).

٢- الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٢٤.

٣- المصدر نفسه، ص ٧-٨.

وإنما التعليق هنا أن تنظر في مراتب الكلمات وكيفية رصفها مع الكلمة التي تليها والمعنى الذي تحقّقه المفردة الواحدة ضمن سياقات متعدّدة، إذن فعلم الإعراب هو توحّي النحو الذي هو أساس النظم واللّينة التي يقوم عليها كلّ تركيب لغويّ، وعليه فلا يمكن الاستغناء عنه.

٢/ الردّ على من ذمّ الشعر:

تطرّق الجرجانيّ إلى الكلام في من زهد في رواية الشعر وحفظه، وذمّ الاشتغال بعلمه وتتبّعه أنّه: "لا يخلو من كان هذا رأيه من أمور:

أحدها: أن يكون رّفْضُهُ له وذمُّه إِيَّاهُ من أجل ما يَحْدُثُ فيه من هزل أو سُخْفٍ، وهِجاء وسببٍ وكذبٍ وباطلٍ على الجملة.

والثاني: أن يذمّه لأنّه موزونٌ مُقَفًّى، ويرى هذا بمجرّده عيباً يقتضي الزُّهْدَ فيه والتَّنَزُّه عنه.

والثالث: أن يتعلّق بأحوال الشعراء وأنّها غيرُ جميلةٍ في الأكثر، ويقول: قد ذُمُّوا في التنزيل.

وأَيُّ كان من هذه رأياً له، فهو في ذلك على خطأ ظاهرٍ وغلطٍ فاحشٍ، وعلى خلاف ما يُوجبه القياس والنّظر، وبالضّدّ بما جاء به الأثر، وصَحَّ به الخبر".

افتتح الجرجاني ردّه بالحجّة الأولى والتي قال فيها: "أمّا من زعم أنّ ذمّه له من أجل ما يحدّث فيه من هزل وسُخْفٍ وكذبٍ وباطلٍ، فينبغي أن يذمّ الكلام كلّهُ، وأنّ يُفضّل الحرّس على النّطق، والعِيّ على البيان. فمَنثورُ كلامِ النَّاسِ على كلّ حالٍ أكثرُ من منظومه، والذي زعم أنّه ذمّ الشعر من أجله وعاداه بسببه فيه أكثرُ، لأنّ الشعراء في كلّ عصرٍ وزمانٍ معدودون، والعامةُ ومن لا يقول الشعر من الخاصّة عديدُ الرّمل. ونحن نعلّم أنّ لو كان منثورُ الكلام يُجمَعُ كما يُجمَعُ المنظوم، ثم عمّدَ عامدٌ فجمّع ما قيل من جنس الهزل والسّخف نثرًا في عصرٍ واحد، لأزبى على جميع ما قاله الشعراء نظمًا في الأزمان الكثيرة، ولعمّره حتى لا يظهر فيه".^١

وهذه أولى الحجج في الردّ على الرّاهدين في الشعر، وتبلور في أنّ هؤلاء لو كانوا يذمّون الشعر لما فيه من هزل لا لمجرد كونه شعراً. لكان ذمّهم للنثر أولى، لأنّ منثور الكلام أكثر من منظومه، وما في النثر من هزل في عصر واحد يفوق ما قيل من مثله من الشعر في أزمان كثيرة، ووراء الكلام تعريضٌ بعدم إنصاف

^١ - المصدر نفسه، ص ١١.

هؤلاء، لأنّ المسألة عندهم مجرد تعصّب ضدّ الشعر، وأنّ تعليل رفضهم للشعر لما فيه من هزل مجرد ذريعة لرفضه والزهد فيه.^١

ويُتمّ الجرجاني قوله: "ثم إنك لو لم ترو من هذا الضرب شيئاً قط، ولم تحفظ إلاّ الجذّ المخض، وإلاّ ما لا معاب عليك في روايته، وفي المحاضرة به، وفي نسخه وتدوينه، لكان في ذلك غنى ومندوحة، ولوجدت طلبتك ونلت مرادك، وحصل لك ما نحن ندعوك إليه من علم الفصاحة، فاختار لنفسك، ودع ما تكره إلى ما تُحب".^٢

وهذه حجة ثانية لمن يرى أنّ الشعر يحوي ما فيه سُخف وهزل، فإن كان فيه بعض من العيب تخلّله فلا يمكن أن يكون إلزاماً قد طغى على مجمله، فمنه القبيح الذي يمكن الاستغناء عنه، ومنه الحسن البليغ الذي يخدم الفصاحة، إذن فهذا عُذر باطل بأن يبطل الشرّ بمجرّد ما تخلّله من بعض النقص.

وهذه حجة أخرى يقول فيها الجرجاني: "هذا، وراوي الشعر حاكٍ، وليس على الحاكّي عيبٌ، ولا عليه تبعه، إذا هو لم يقصد بحكايته أن ينصّر باطلاً، أو يسوء مسلماً، وقد حكى الله تعالى كلام الكفار. فانظر إلى الغرض الذي له روي الشعر، ومن أجله أريد، وله دُون، تعلم أنك قد زُغت عن المنهج، وأنت مسيءٌ في هذه العداوة، وهو العصبية منك على الشعر. وقد استشهد العلماء لغريب القرآن وإعراجه بالأبيات فيها الفُحش، وفيها ذُكر الفعل القبيح، ثم لم يعيهم ذلك، إذ كانوا لم يقصدوا إلى ذلك الفُحش ولم يريدوه، ولم يرووا الشعر من أجله".^٣

وهذه الحجة الثالثة في نسب العيب إلى الراوي الذي يُعتبر حاكياً كونه حافظاً لمجمل الشعر جدّه وهزله، إذ أنّ الشاعر لا يُعاب لأنّه حاكٍ لما حفظ من شعر السابقين شريطة أن تكون حكايته ليست بالمسيئة لا للأخلاق ولا لولدّين والمقدّسات.

كما أنّه أيضاً منهم من استشهد على غريب القرآن بما في الشعر من فاحشٍ ولم يُعابوا حينما كان الغرض أدبياً هدفه الشرح لا تتبّع المعاني الحاصلة من الأبيات، وفي هذا تناقض فكيف يُعاب حاكّي الشعر ولا يُعاب من استدّل به على غريب القرآن.

^١ - محمد إبراهيم شادي: شرح دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص ٦٨.

^٢ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١١.

^٣ - المصدر نفسه، ص ١٢.

٣/ الدفاع عن الشعر:

وفي هذا تنمّة لما جاء في الحجّة الثّانية التي سبقت الإشارة إليها، وهنا بعض التّفصيل والشرح، ويقول فيها: "وبعد، فكيف وَضَعَ من الشعر عندك، وكَسَبَهُ المَقْت منك، أُنْكَ وجدتَ فيه الباطل والكذب وبعض ما لا يَحْسُن، ولم يَرْفَعه في نفسك، ولم يُوجِب له المحبة من قلبك، أُنْ كان فيه الحقُّ والصّدق والحكمة وفَصْلُ الخطاب، وأن كان يَجْنِي ثَمَرُ العقول والألباب، ومُجْتَمِع فِرَقِ الآداب، والذي قَيَّدَ على النَّاس المعايير الشّريفة، وأفادهم الفوائد الجليّة، وترسَّلَ بين الماضي والغابر، يَنْقُل مكارم الأخلاق إلى الولد عن الوالد، ويؤدِّي ودائع الشّرف عن الغائب إلى الشّاهد، حتّى ترى به آثارَ الماضين، مُخَلَّدَةً في الباقيين، وعقول الأولين، مردودةً في الآخرين، وترى لكلّ من رام الأدب، وابتغى الشّرف، وطلب محاسن القول والفعل، منارًا ومرفوعًا، وعلمًا منصوبًا، وهاديًا مرشدًا، ومُعَلِّمًا مُسَدِّدًا، وتجده فيه للنّائي عن طلب المآثر، والزاهد في اكتساب المحامد، داعيًا ومُحَرِّضًا، وباعثًا ومُحَضِّضًا، ومُذَكِّرًا ومُعَرِّفًا، وواعظًا ومُثَقِّفًا. فلو كُنْتَ مِمَّن يُنْصَف كان في بعض ذلك ما يُغَيِّرُ هذا الرّأي منك، وما يَحْدُوك على رواية الشعر وطلبه، وما يَمْنَعُكَ أَنْ تعيبه أو تعيب به، ولكنك أبَيْتَ إِلَّا ظَنًّا سَبَقَ إِلَيْكَ، وإلا بادِي رَأْيٍ عَنْ لَكَ، فأَقْفَلْتَ عليه قلبك، وسَدَدْتَ عَمَّا سِوَاه سَمْعَكَ، فَعَيَّ النَّاصِح بك، وعَسُرَ على الصديق الخليل تنبيهك".^١

وحاصل ما ذُكِرَ أن ليس كلَّ الشعر هزلًا، فإنَّ منه الجدّ الخالص الذي يُغْنِيكَ عن هَزْلِهِ، وهنا في هذه الفقرة يُضَيِّف أن ليس من الإنصاف أن يَهَيِّطَ الشعر عند هؤلاء بما فيه من هزل ولا يرتفع عندهم بما فيه من حقٍّ وصدق، فالفكرة هنا مُتَّصِلَةٌ بما هُناك، سِوَى أَنَّهُ استرسل هنا في تعديد ما في الشعر من قيم ومعاني شريفة، وأنّه يسجّل مكارم الأخلاق، وينقل فضائل الغابرين وتجاربهم للحاضرين، وفيه حثٌّ على اكتساب المحامد وطلب المآثر.^٢

وفي هذا السياق ذكر ابن قتيبة أنّ الشعر على أربعة أضرب:

١/ ضربٌ منه حَسَنٌ لفظه وجادٌ معناه.

٢/ ضربٌ منه حَسَنٌ لفظه وحلا، فإذا أنت فتشّته لم تجد هناك فائدة في المعنى.

٣/ ضربٌ منه جادٌ معناه وقصُرَتْ ألفاظه عنه.

٤/ ضربٌ منه تأخّر معناه وتأخّر لفظه.^٣

^١ - المصدر نفسه، ص ١٥.

^٢ - محمّد إبراهيم شادي: شرح دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص ٧١.

^٣ - يُنظر: ابن قتيبة: الشعر والشّعراء، تح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٣٦٩هـ، ١٩٥٠م، ١/ ٦٤، ٦٦، ٦٨، ٦٩.

• تمام الدّفاع عن الشعر:

ويواصل الجرجانيّ دِفاعه عن الشعر قائلاً: "فأما قولك: إنك لا تستطيع أن تطلب من الشعر ما لا يُكره حتى تلبس بما يكره، فإنّي إذا لم أقصده من أجل ذلك المكروه، ولم أُرده له، وأردته لأعْرِف به مكان بلاغة، وأجعلهُ مثالا في براعة، أو أحتجّ به في تفسير كتابٍ وسنة، وأنظر إلى نظمه ونظم القرآن، فأرى موضع الإعجاز، وأقف على الجهة التي منها كان، وأتبيّن الفصل والفرقان فحقّ هذا التلبس أن لا يُعتدّ عليّ ذنباً، وأن لا أؤاخذ به، إذ لا تكون مؤاخذه حتى يكون عمداً إلى أن تُواقع المكروه وقصدت إليه، وقد تتبّع العلماء والشّعوزة والسّحر، وعُنوا بالتوقّف على حيل المموّهين، ليعرفوا فرق ما بين المعجزة والحيلة، فكان ذلك منهم من أعظم البرّ، إذ كان الغرض كريماً والقصد شريفاً.

هذا، وإذا نحن رجعنا إلى ما قدّمنا من الأخبار، وما صحّ من الآثار، وجدنا الأمر على خلاف ما ظنّ هذا السائل، وأرأينا السبيل في منع النبي صلى الله عليه وسلّم الوزن، وأن ينطلق لسانه بالكلام الموزون، غير ما ذهبوا إليه. وذاك أنّه لو كان منع تنزيهه وكراهة، لكان ينبغي أن يُكره له سماع الكلام موزوناً، وأن يُنزه سمعه عنه كما نُزه لسانه، ولكان صلى الله عليه وسلّم لا يأمر به ولا يحثّ عليه، وكان الشاعر لا يُعان على وزن الكلام وصياغته شعراً، ولا يُؤيّد فيه بروح القدس.

وإذا كان هذا كذلك، فينبغي أن يُعلم أن ليس المنع في ذلك منع تنزيهه وكراهة، بل سبيل الوزن في منعه عليه السلام إياه سبيل الخطّ، حين جعل عليه السلام لا يقرأ ولا يكتب، في أن لم يكن المنع من أجل كراهة كانت في الخطّ، بل لأن تكون الحجة أبهر وأقهر، والدلالة أقوى وأظهر، وليتكون أطمع للحاجد، وأقمع للمُعاند، وأردّ لطالب الشبهة، وأمنع من ارتفاع الرّيبة".^١

• تعلق الدّام له بأحوال الشعراء:

يقول الجرجاني في أحوال الشعراء: "وأما التعلق بأحوال الشعراء بأنهم قد دُموا في كتاب الله تعالى، فما أرى عاقلاً يرضى به أن يجعله حجة في ذم الشعر وتهجينه، والمنع من حفظه وروايته، والعلم بما فيه من بلاغة، وما يختص به من أدب وحكمة، ذاك لأنّه يلزم على قوّد هذا القول أن يعيب العلماء في استشهادهم بشعر امرئ القيس وأشعار أهل الجاهليّة في تفسير القرآن، وفي غريبه وغريب الحديث،

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٢٦، ٢٧.

وكذلك يلزمه أن يدفع سائر ما تقدم ذكره من أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالشعر، وإصغائه إليه، واستحسانه له^١.

ليس ضرورة أن يتعلّق موضوع الشعر بالشاعر، أو رواية الشاعر لشعر غيره، وإنما المراد المعنى الجادّ المعبر الذي جيء بالشعر لأجله مع مراعاة الألفاظ والمعاني التي تخدم الفصاحة والبلاغة، لأنّ الشعر الجاهليّ من أجود ما قيل من الشعر، ولولا الملاحظة والجزالة التي يحويها هذا الشعر لما استشهد به العلماء وتداوله اللغويّون في مصنفاتهم.

٤ / الأحاديث في ذم الشعر، ومدحه:

نعم، وكيف روّيت: (لأنّ يمتلئ خوف أحدكم فيّحاً، فيزيه، خير له من أن يمتلئ شعراً)، ولهجّت به، وتركّت قوله صلى الله عليه وسلم: (إنّ من الشعر لحكمة، وإنّ من البيان لسيّء) وكيف نسيّت أمره صلى الله عليه وسلم بقول الشعر، ووعدّه عليه الجنّة، وقوله لحسان: (قلّ وروح القدس معك)، وسماعه له، واستنشاده إيّاه، وعلمه صلى الله عليه وسلم به، واستحسانه له، وارتياحه عند سماعه؟^١

ذكر البغويّ في تفسيره لهذه الآية من سورة الشعراء والتي جاء فيها ذكر للشعراء وما يلقونه من عقاب، قال تعالى: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾^(٣٢) ألم تر أنّهم في كلّ وادٍ يهيمون^(٣٣) وأنّهم يقولون ما لا يفعلون^(٣٤) إلّا الذين آمنوا وعملوا الصّالحات وذكروا الله كثيراً وأنّصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أنّهم منقلب ينقلبون^(٣٥)﴾ [الشعراء: ٢٢٤ - ٢٢٧]، فذكر ما أجمع عليه أهل التفسير من أنّ المراد هم شعراء الكفار الذين كانوا يهجون رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد ذكر مقاتل أسماءهم فقال: "منهم: عبد الله بن الزبيري السهمي، وأبو سفيان بن الحارث بن المطّلب، وهبيرة بن أبي وهب المخزومي، ومثافع بن عبد مناف الجمحي، وأبو عزة عمرو بن عبد الله، كلّهم من قريش، وأمّية بن أبي الصلت الثقفى، تكلّموا بالكذب والباطل، وقالوا: نحن نقول مثل ما قال محمد،^٢ وقالوا الشعر، واجتمع إليهم غواة من قومهم يستمعون أشعارهم حين يهجون النبيّ صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ويروون عنهم، وهو المقصودون بـ "الغاوون"، هم القوم الذين يروون الشعر بعدهم ويكرّرونه، وقال آخرون هم الشياطين، وقال الضحّاك: هاجى رجلان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أحدهما من الأنصار والآخر من قوم آخرين، ومع كلّ واحد منهما غواة من قومه، وهُم السّفهاء فنزلت هذه الآية. وهي رواية عطية عن ابن عباس. ألم تر أنّهم في كلّ وادٍ، من أودية الكلام، يهيمون، حائرون وعن طريق

^١ - المصدر نفسه، ص ١٦.

^٢ - أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي: الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، قدمه: عبد الحي الفرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، ٣ / ٣٦٥.

الحق جائرون، والهايم: الذاهب على وجهه لا مقصد له. قال ابن عباس رضي الله عنهما في هذه الآية: في كل لغو يخوضون. وقال قتادة: يمدحون بالباطل ويستمعون ويهجون بالباطل، فالوادي مثل لفنون الكلام، كما يقال أنا في وادٍ وأنت في وادٍ. ويكذبون في شعرهم ويقولون فعلنا وفعلنا وهم كذبة. وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لأن يمتليء جوف أحدكم قيحاً حتى يريه، خير له من أن يمتليء شعراً». ثم استثنى شعراء المسلمين الذين كانوا يجيئون شعراء الجاهلية، ويهجون الكفار، ويؤفحون عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، منهم حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك، فقال: «إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات». وأخبرنا أحمد بن عبد الله الصالح أن أبا الحسين علي بن عبد الله بن بشران أنا إسماعيل بن محمد الصفار ثنا أحمد بن منصور الرمادي ثنا عبد الرزاق أنا معمر عن الزهري عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه أنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم: إن الله قد أنزل في الشعر ما أنزل فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه، والذي نفسي بيده لكانما ترؤمونهم به نضح النبل»^١. وتخلص مما سبق إلى أن الشعر جازز روايته والاحتجاج به مادام يخدم الدين والعلم، وكرهته لما كان يتناقله الكفار والطغاة تحاملاً على النبي صلى الله عليه وسلم وتطاولاً عليه، فلعن قائله وراويه وسامعه.

٥/ نماذج من الاستشهاد بالشعر:

عرض الجرجاني مختارات شعرية لشعراء يتصفون بالأخلاق الحميدة والعلم الغزير واللغة السليمة ومن بينهم:

• الحسن البصري وتمثله بالشعر:

قالوا: وكان الحسن البصري رحمه الله يتمثل في مواعظه بالآيات من الشعر، وكان من أوجعها عنده: اليوم عندك دلها وحديثها وعاداً لغيرك كفتها والمغصم

• تمثل عمر بن الخطاب بشعر:

"وفي الحديث عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ذكره المزياني في كتابه بإسناد عن عبد الملك بن عُمير أنه قال: أتي عمر رضوان الله عليه بجُللٍ من اليمن، فأتاه محمد بن جعفر بن أبي طالب، ومحمد

^١ يُنظر: أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، محيي السنة، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)،

تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ، ٣ / ٤٨٤ - ٤٨٨.

بن أبي بكر الصديق، ومحمد بن طلحة بن عبيد الله، ومحمد بن حاطب، فدخل عليه زيد بن ثابت رضي الله عنه فقال: يا أمير المؤمنين، هؤلاء المحمّدون بالباب يطلبون الكُسوة. فقال: ائذن لهم يا غلام. فدعا بجلل، فأخذ زيد أجودها وقال: هذه لمحمد بن حاطب، وكانت أمه عنده، وهو من بني لؤي، فقال عمر رضي الله عنه: أيها أيها! وتمثّل بشعر عُمارة بن الوليد:

أَسْرَكَ لَمَّا صُرِّعَ الْقَوْمُ نَشْوَةً خُرُوجِي مِنْهَا سَالِمًا غَيْرَ عَارِمٍ
بَرِيئًا، كَأَنِّي قَبْلُ لَمْ أَكُ مِنْهُمْ؟ وَلَيْسَ الْخِدَاغُ مُرْتَضًى فِي التَّنَادُمِ
رُدَّهَا. ثم قال: إِيْتَنِي بِثَوْبٍ فَأَلْقِهِ عَلَى هَذِهِ الْحُلَلِ. وقال: أَدْخِلْ يَدَكَ فَخُذْ حُلَّةً وَأَنْتَ لَا تَرَاهَا، فَأَعْطِهِمْ.
قال عبد الملك: فَلَمْ أَرِ قِسْمَةً أَعْدَلَ مِنْهَا".^١

"و(عُمارة)، هذا هو (عُمارة بن الوليد بن المغيرة)، خطب امرأة من قومه فقالت لا أتزوجك أو تترك الشراب. فأبى، ثم اشتد وجده بها فحلف لها أن لا يشرب، ثم مرَّ بخمارٍ عنده شرب يشربون، فدعوه فدخل عليهم وقد أنفدوا ما عندهم، فحمر لهم ناقته وسقاهم ببرديه، ومكثوا أيامًا، ثم خرج فأتى أهله، فلما رآته امرأته قالت: ألم تحلف ألا تشرب؟ فقال:

وَلَسْنَا بِشَرِبٍ أَمَّ عَمْرٍو إِذَا انْتَشَوْا ثِيَابُ النَّدَامَى عِنْدَهُمْ كَالْعَنَائِمِ
وَلَكِنَّا يَا أَمَّ عَمْرٍو نَدِيمُنَا بِمَنْزِلَةِ الرَّيَّانِ لَيْسَ بِعَائِمِ

أسرك، فإذا رب هزل صار أداة في جدّ، وكلام جرى في باطل ثم استعين به على حق، كما أنه رب شيء خسيس، توصل به إلى شريف، بأن ضرب مثلاً فيه، وجعل مثالا له، كما قال أبو تمام:^٢
وَاللّٰهُ قَدْ ضَرَبَ الْأَقْلَّ لِثَوْرِهِ مَثَلًا مِنَ الْمِشْكَاةِ وَالنَّبْرِاسِ
وعلى العكس، فرب كلمة حق أريد بها باطل، فاستحق عليها الذم، كما عرفت من خبر الخارجي مع علي رضوان الله عليه. ورب قول حسن لم يحسن من قائله حين تسبب به إلى قبيح، كالذي حكى الجاحظ قال: (رجع طاوس يوماً عن مجلس محمد بن يوسف، وهو يومئذٍ والي اليمن فقال: مَا ظَنَنْتُ أَنْ

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١٣.

^٢ - المصدر نفسه، ص ١٤.

قَوْلَ (سُبْحَانَ اللَّهِ) يَكُونُ مَعْصِيَةً لِلَّهِ تَعَالَى حَتَّى كَانَ الْيَوْمَ، سَمِعْتُ رَجُلًا أبلغَ ابْنَ يَوْسُفَ عَنْ رَجُلٍ كَلَامًا، فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْمَجْلِسِ: (سُبْحَانَ اللَّهِ)، كَالْمُسْتَعْظِمِ لَذَلِكَ الْكَلَامِ، لِيُغْضِبَ ابْنَ يَوْسُفَ".^١

ذكر الجاحظ هذا النصّ وكانت بعض الإضافات للجرجاني عليه فجاء نصّه في البيان والتبيين: "رجع طاوس عن مجلس..... ما ظننتُ أنّ قول سبحان الله معصيةٌ لله تعالى..... كالمستعظم لذلك الكلام فغضب ابن يوسف".

فبهذا ونحوه فاعتبر، واجعله حكماً بينك وبين الشعر.

٦/ أمره صلى الله عليه وسلم بقول الشعر وسَماعه:

"أما أمره به، فمن المعلوم ضرورةً، وكذلك سماعه إيّاه، فقد كان حسناً وعبد الله بن رَواحةً وكعب بن زُهَيْرٍ يمدحونه، وَيَسْمَعُ مِنْهُمْ، وَيُصْغِي إِلَيْهِمْ، وَيَأْمُرُهُمْ بِالرَّدِّ عَلَى الْمُشْرِكِينَ، فَيَقُولُونَ فِي ذَلِكَ وَيَعْرِضُونَ عَلَيْهِ.

وكان عليه السلام يذكر لهم بعض ذلك، كالذي روي من أنّه صَلَّى الله عليه وسلّم قال لكعب: (مَا نَسِي رَيْثُكَ، وَمَا كَانَ رَيْثُكَ نَسِيًّا، شَعْرًا قُلْتُهُ)، قال: وما هو يا رسول الله؟ قال: أنشدته يا أبي بكر. فأنشدته أبو بكرٍ رضوانُ الله عليه:

رَعَمْتُ سَخِينَهُ^٢ أَنْ سَتَعْلِبُ رَهْمًا وَلِيُعْلَبَنَّ مُغَالِبُ الْعَالِبِ^٣

وقائل هذا البيت هو كعب بن مالك، وقد ورد من طريق عاصم بن سُويد عن عبد الرحمن عن جدّه معاوية بن معبد، وهو من البحر الكامل، وعرفانا بجميله، قال له النَّبِيُّ صَلَّى الله عليه وسلّم: "شَكَرَ اللَّهُ قَوْلَكَ".^٤

^١ - الجاحظ: البيان والتبيين، مصدر سابق، ١/ ٣٩٥. وذكرها الجرجاني في الدلائل: ص ١٥.

^٢ - ذكر المحقق محمود شاكر: أنّ "السّخينة" لقب كانت تُعبر به قريش، "والسّخينة" طعام يُتخذ من الدّقيق، دون العصيدة في رفته وفوق الحساء، وإنما كانت تُؤكل في شدة الدّهر، وغلاء الأسعار، وهزال الأنعام، فغَيَّرُوا بِأَكْلِهَا.

^٣ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١٧.

^٤ - ينظر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥ هـ، ٦/ ٢٨٧.

● استشهاده بالشعر:

"وأما استشهاده إياه فكثير، من ذلك الخبر المعروف في استشهاده، حين استسقى فسقى، قول أبي طالب:

وَأَبْيَضَ يُسْتَسْقَى الْعَمَامُ بِوَجْهِهِ
ثَمَالُ الْيَتَامَى، عِصْمَةٌ لِلْأَرَامِلِ
يُطِيفُ بِهِ الْهَلَاكُ مِنْ آلِ هَاشِمٍ
فَهُمْ عِنْدَهُ فِي نِعْمَةٍ وَقَوَاضٍ^١

وعن الشعبي رضي الله عنه، عن مسروق، عن عبد الله قال: لما نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى القتلى يوم بدر مُصْرَعِينَ فقال صلى الله عليه وسلم لأبي بكر رضي الله عنه: لو أن أبا طالب حيي لعلم أن أسيفنا قد أخذت بالأنامل. قال: وذلك لقول أبي طالب:

كَذَبْتُمْ، وَبَيَّتَ اللَّهُ، إِنَّ جَدَّ مَا أَرَى
لَتَلْتَسِسْنَ أَسْيَافُنَا بِالْأَنَامِلِ
وَيَنْهَضُ قَوْمٌ فِي الدُّرُوعِ إِلَيْهِمْ
تُهَوِّضُ الرِّوَايَا فِي طَرِيقِ خُلَاحِلِ

ومن المحفوظ في ذلك حديث محمد بن مسلمة الأنصاري، جمعه وابن أبي حذرد الأسلمي الطريق، قال: فتذكرنا الشكر والمعروف، قال فقال محمد: كنا يوماً عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال لحسان بن ثابت: أنشدني قصيدة من شعر الجاهلية، فإن الله تعالى قد وضع عنا آثامها في شعرها وروايته، فأنشده قصيدة للأعشى هجا بها علقمة بن علاثة:

عَلَّقْهُمَ مَا أَنْتَ إِلَى عَامِرٍ
الَّتَاقِضِ الْأَوْتَارَ وَالْوَاتِرِ
فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يا حسان لا تعدّ تُنْشِدُنِي هذه القصيدة بعد مجلسك هذا. فقال: يا رسول الله، تنهاني عن رجلٍ مُشْرِكٍ مُقِيمٍ عِنْدَ قَيْصَرَ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يا حسان: أشكر الناس للناس أشكرهم لله تعالى، وإن قَيْصَرَ سَأَلَ أَبَا سُفْيَانَ بْنَ حَرْبٍ عَنِّي فَتَنَاولَ مَنِّي وَفِي خَيْرٍ آخَرَ: فَشَعَثَ مَنِّي وَإِنَّهُ سَأَلَ هَذَا عَنِّي فَأَحْسَنَ الْقَوْلَ. فشكره رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك وروى من وجه آخر أن حسان قال: يا رسول الله، من نالتك يده وجب علينا شكره.

ومن المعروف في ذلك خبر عائشة رضوان الله عليها أنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيراً ما يقول: أُنْبِئَاتِكِ. فأقول:

ارْزَعْ ضَعِيفَكَ، لَا يَخْرُ بِكَ ضَعْفُهُ
يَوْمًا فَتُدْرِكُهُ الْعَوَاقِبُ قَدْ نَمَى

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١٧.

يَجْزِيكَ، أَوْ يُثْنِي عَلَيْكَ، وَإِنْ مَنْ
قَالَتْ فيقول عليه السَّلام: يقولُ اللهُ تبارك وتعالى لعبدٍ مِنْ عبيده: صَنَعَ إِلَيْكَ عَبْدِي معروفًا فهل شَكَرْتَهُ
عليه؟ فيقول: يا ربِّ، علمتُ أَنَّهُ مِنْكَ فشَكَرْتُكَ عليه. قَالَ فيقول اللهُ عزَّ وجلَّ: لَمْ تَشْكُرْنِي، إِذْ لَمْ
تَشْكُرْ مَنْ أَجَرْتَهُ عَلَى يَدِهِ.^١

وبهذه النماذج التي ذكرها الجرجاني وغيرها كثيرٌ من استشهادات النَّبيِّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم
بالشُّعر وسَماعه له مِنْ طرفِ شعرائه صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم يثبت استحسان قول الشعر والتَّعْيِي والتَّمَثُّل به،
والكَراهة لا تَتعلَّق لا بمن رواه ولا العصر الذي قيل فيه، وإِنَّمَا بمَوْضُوع الشعر والألفاظ المصاحبة له
والمعاني السَّامِيَّة.

• عِلْمُهُ بِالشُّعْرِ:

"وَأَمَّا عِلْمُهُ عَلَيْهِ السَّلَام بِالشُّعْرِ، فَكَمَا رُوِيَ أَنَّ سَوْدَةَ أَنْشَدَتْ:

عَدِيٍّ وَتَمِيمٍ تَبْتَغِي مَنْ تُحَالِفُ

فَظَنَّتْ عَائِشَةُ وَخَفِصَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّهَا عَرَّضَتْ بِهِمَا، وَجَرَى بَيْنَهُنَّ كَلَامٌ فِي هَذَا الْمَعْنَى، فَأُخْبِرَ النَّبِيُّ
صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَدَخَلَ عَلَيْهِنَّ وَقَالَ: "يَا وَيْلَكُنَّ، لَيْسَ فِي عَدِيٍّ وَتَمِيمٍ قِيلٌ هَذَا، وَإِنَّمَا قِيلَ
هَذَا فِي عَدِيٍّ تَمِيمٍ وَتَمِيمٍ تَمِيمٍ".

وَتَمَامُ هَذَا الشُّعْرِ وَهُوَ لِقَيْسِ بْنِ مَعْدَانَ الْكَلْبِيِّ، مِنْ بَنِي يَرْبُوع:

فَحَالِفٌ، وَلَا وَاللَّهِ تَهَيَّطُ تَلْعَةً

مِنَ الْأَرْضِ إِلَّا أَنْتَ لِلدُّلِّ عَارِفٌ

أَلَا مَنْ رَأَى الْعَبْدَيْنِ، أَوْ ذَكَرَا لَهُ؟

عَدِيٍّ وَتَمِيمٍ تَبْتَغِي مَنْ تُحَالِفُ^٢

والبَيْتُ الْأَوَّلُ ورد في كتاب "إتفاق المباني وافتراق المعاني" لقيس بن مقلد اليربوعي، وقوله في شرح "فَلَا
وَاللَّهُ تَهَيَّطُ" أَرَادَ فَوَاللَّهِ لَا تَهَيَّطُ فَأَوْقَعَ "لَا" فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا. وَهُوَ مِنَ الْبَحْرِ الطَّوِيلِ.

^١ - المصدر نفسه، ص ١٨ - ٢٠.

^٢ - المصدر نفسه، ص ١٨ - ٢٠.

فَخَالِفْ، فَلَا وَاللَّهِ تَهَيَّطْ تَلْعَةً مِّنَ الْأَرْضِ إِلَّا أَنْتَ لِلذَّلِّ عَارِفٌ^١

وَوَرَدَ فِي مَفْهُومِ الْمَفْرَدَةِ "تَلْعَةً" الْوَارِدَةَ فِي صَدْرِ الْبَيْتِ الْأَوَّلِ مِنْ شِعْرِ قَيْسٍ: التَّلْعَةُ: أَرْضٌ مُّرْتَفَعَةٌ غَلِيظَةٌ يَتَرَدَّدُ فِيهَا السَّيْلُ، ثُمَّ يَدْفَعُ مِنْهَا إِلَى تَلْعَةٍ أَسْفَلَ مِنْهَا، وَهِيَ مَكْرَمَةٌ لِلنَّبَاتِ. ج: تَلْعَاتٌ، مُحَرَّكَةٌ، وَتَلْعٌ، كَتَمَرَاتٍ وَتَمَرٍ، وَتِلَاعٌ، كَقَلْعَةٍ وَقِلَاعٍ^٢. وَهِيَ أَيْضًا مَجَارِي الْمَاءِ مِنْ أَعْلَى الْوَادِي^٣.
وَالْأُنْثَى تَلْعَةٌ وَتَلْعَاءُ^٤.

وَرَوَى الزُّبَيْرُ بْنُ بَكَّارٍ قَالَ: مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَعَهُ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِرَجُلٍ يَقُولُ فِي بَعْضِ أَرْقَةِ مَكَّةَ:

يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ الْمُحَوَّلُ رَحْلُهُ هَلَّا نَزَلْتَ بِآلِ عَبْدِ الدَّارِ
فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا أَبَا بَكْرٍ، أَهَكَذَا قَالَ الشَّاعِرُ؟ قَالَ: لَا، يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَلَكِنَّهُ قَالَ:
يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ الْمُحَوَّلُ رَحْلُهُ هَلَّا سَأَلْتَ عَنْ آلِ عَبْدِ مَنَافٍ
فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَكَذَا كُنَّا نَسْمَعُهَا".

• اِرْتِيَاخُهُ لِلشَّعْرِ:

"وَأَمَّا اِرْتِيَاخُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلشَّعْرِ وَاسْتِحْسَانُهُ لَهُ، فَقَدْ جَاءَ فِيهِ الْخَبَرُ مِنْ وُجُوهِ. مِنْ ذَلِكَ حَدِيثُ النَّابِغَةِ الْجَعْدِيِّ قَالَ: أَنْشَدْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْلِي:
بَلَّغْنَا السَّمَاءَ، بَحْدُنَا وَجُدُونَا
فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيْنَ الْمَظْهَرُ يَا أَبَا لَيْلَى؟ فَقُلْتُ: الْجَنَّةُ، يَا رَسُولَ اللَّهِ.
وَأِنَّا لَنَرْجُو فَوْقَ ذَلِكَ مَظْهَرًا

^١ - سليمان بن بنين بن خلف بن عوض، تقي الدين، الدقيقي المصري: اتفاق المباني وافتراق المعاني، تح: يحيى عبد الرؤوف جبر، دار عمار، الأردن، ط ١، ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م، ص ٢١٤.

^٢ - محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، دط، دت، ٣٩٦/٢٠. (مادة ت ل ع)

^٣ - أبو الفضل، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن يحيى السبتي: مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة ودار التراث، دط، دت، ١٢١/١.

^٤ - أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسى: المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هندواوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، ٥٠/٢.

قال: أجل إن شاء الله. ثم قال: أنشدني. فأنشدته من قولي:^١

وَلَا خَيْرَ فِي حِلْمٍ، إِذَا لَمْ تَكُنْ لَهُ

بَوَادِرُ تَحْمِي صَفْوَهُ أَنْ يَكُنْ دَرًا

وَلَا خَيْرَ فِي جَهْلٍ، إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ

حَلِيمٌ إِذَا مَا أَوْرَدَ الْأَمْرَ أَصْدَرًا

فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَجَدْتُ، لَا يَفْضُضُ اللَّهُ فَاك. قال الراوي: فنظرْتُ إليه، فكأنَّ فاه البردُ المنهَلُ، ما سَقَطَ له سِنَّ وَلَا انْقَلَّتْ، تَرَفُّ غُرُوبُهُ.

ومن ذلك حديث كعب بن زهير. روي أنَّ كعباً وأخاه بُجَيْرًا خرجا إلى رسول الله صَلَّى الله عليه وسلم حتَّى بَلَغَا أَبرقَ العَرَّافِ، فقال كعب لبُجير: أَلْقَ هذا الرَّجُلُ وأنا مُقيم ههنا، فانظر ما يقول. وقدم بُجير على رسول الله صَلَّى الله عليه وسلم، فعرضَ عليه الإسلامَ فأَسْلَمَ. وبلغَ ذلك كعباً، فقال في ذلك شعراً، فأهدرَ النَّبيُّ صَلَّى الله عليه وسلم دَمَهُ، فَكُتِبَ إليه بُجَيْرٌ يأمره أَنْ يُسَلِّمَ وَيُقْبَلَ إِلَى النَّبيِّ صَلَّى الله عليه وسلم ويقول: إِنَّ مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، قَبِلَ مِنْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى الله عليه وسلم، وَأَسَقَطَ ما كان قَبْلَ ذلك قال: فقدم كعبٌ وأنشد النَّبيُّ صَلَّى الله عليه وسلم قصيدته المعروفة:

بَانَتْ سُعَادُ قَلْبِي الْيَوْمَ مَقْبُولُ

مُتَيْمٌ إِثْرَهَا، لَمْ يُقَدْ، مَعْلُولُ

وَمَا سُعَادُ غَدَاةِ الْبَيْنِ إِذْ رَحَلْتُ

إِلَّا أَعْنُ غَضِيضَ الطَّرْفِ مَكْحُولُ

تَجَلَّوْا عَوَارِضَ ذِي ظَلَمٍ إِذَا ابْتَسَمْتُ

كَأَنَّهُ مِنْهُلٌّ بِالرَّاحِ مَعْلُولُ

سَحَّ السُّقَاةُ عَلَيْهَا مَاءَ مَخْنِيَةٍ

مِنْ مَاءٍ أَبْطَحَ أَضْحَى وَهُوَ مَشْمُولُ

وَيُلَمُّهَا خُلَّةٌ لَوْ أَنَّهَا صَدَقَتْ

مَوْعُودَهَا، أَوْ لَوْ أَنَّ النَّصْحَ مَقْبُولُ

حتَّى أتى على آخرها، فلمَّا بلغ مديح رسول الله صَلَّى الله عليه وسلم:

إِنَّ الرَّسُولَ لَسَيْفٌ يُسْتَصَاةٌ بِهِ

مُهَنَّدٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ مَسْلُوكُ

^١-الرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٢١.

فِي فِتْيَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ قَالَ قَائِلُهُمْ يَبْطِنِ مَكَّةَ، لَمَّا أَسْلَمُوا: زُؤِلُوا
زَالُوا، فَمَا زَالَ أَنْكَاسٌ وَلَا كُشْفٌ عِنْدَ اللَّقَاءِ، وَلَا مِثْلٌ مَعَاذِلُ
لَا يَقْعُ الطَّعْنُ إِلَّا فِي نُحُورِهِمْ وَمَا بِهِمْ عَنْ حِيَاضِ الْمَوْتِ تَهْلِيلُ
ثُمَّ الْعَرَانِينَ أَبْطَالُ، لَبُوسُهُمْ، مِنْ نَسَجِ دَاوُدَ فِي الْهَيْجَا، سَرَابِيلُ^١

أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الحلق أن اسمعوا. قال: وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون من أصحابه مكان المائدة من القوم، يتخلقون خلقة دون خلقة، فيلتفت إلى هؤلاء وإلى هؤلاء. والأخبار فيما يشبه هذا كثيرة، والأثر به مستفيض.

• عِلَّةُ مَنَعِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الشَّعْرِ:

"وهذا هو الجواب متعلق إن تعلق بقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتَهُ الشَّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ [يس: ٦٩] وأراد أن يجعله حجة في المنع من الشعر، ومن حفظه وروايته. وذلك أنا نعلم أنه صلى الله عليه وسلم لم يمنع الشعر من أجل أن كان قولاً فصلاً، وكلاماً جزلاً، ومنطقاً حسناً، وبياناً بيناً، كيف؟ وذلك يقتضي أن يكون الله تعالى قد منعه البيان والبلاغة، وحماته الفصاحة والبراعة، وجعله لا يبلغ مبلغ الشعراء في حسن العبارة وشرف اللفظ. وهذا جهل عظيم، وخلاف لما عرفه البلغاء وأجمعوا عليه من أنه صلى الله عليه وسلم كان أفصح العرب، وإذا بطل أن يكون المنع من أجل هذه المعاني، وكنا قد أعلمناه أننا ندعوه إلى الشعر من أجلها، ونحذوه بطلبه على طلبها، كان الاعتراض بالآية محالاً، والتعلق بها خطأ من الرأي وانحلالاً.

فإن قال: إذا قال الله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتَهُ الشَّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ [يس: ٦٩] فقد كره للنبي صلى الله عليه وسلم الشعر ونزّهه عنه بلا شبهة، وهذه الكراهة وإن كانت لا تتوجه إليه من حيث هو كلام، ومن حيث أنه بليغ بين وفصيح حسن ونحو ذلك، فإنها تتوجه إلى أمر لا بد لك من التلبس به في طلب ما ذكرت أنه مرادك من الشعر، وذلك أنه لا سبيل لك إلى أن تميز كونه كلاماً عن كونه شعراً، حتى إذا رويته التبتت به من حيث هو كلام، ولم تلتبس به من حيث هو شعر، هذا محال، وإذا كان لا بد من ملبسة موضع الكراهة، فقد لزم العيب برواية الشعر وإعمال اللسان فيه.

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٢، ٢٣.

والجواب عن قول من يقول: إِنَّ ذِكْرَ بَيْتٍ شَعْرٍ وهو قوله:

أَنَا النَّبِيُّ لَا كَذِبٌ
أَنَا ابْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ
أو يَتَيْنِ مِنَ الشَّعْرِ - لَأَنَا نقول: ذلك ليس بشعر لعدم قصده إلى الوزن والقافية وعلى هذا لو صدر من النبي عليه الصلاة والسلام كلام كثير موزون مُقَفَّى لا يكون شعراً لعدم قصده اللفظ قصداً أولياً، ويُؤيد ما ذكرنا أنك إذا تتبعت كلام الناس في الأسواق تجد فيه ما يكون موزوناً واقعاً في بحر من بحور الشعر ولا يسمى المتكلم به شاعراً ولا الكلام شعراً لفقد القصد إلى اللفظ أولاً^١.

وروي أن القائل: أَن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَاعِرٌ هو "عُقْبَةُ بْنُ أَبِي مُعَيْطٍ" فنفى الله ذلك عنه، وقولهم فيه شاعرٌ. أمّا من كان في طبعه الشعر، فقوله مُكَابَرَةٌ وإيهامٌ للجاهل بالشعر وأمّا من ليس في طبعه، فقوله جَهْلٌ مُحْضٌ. وأين هو من الشعر؟ والشعر إمّا هو كلامٌ موزونٌ مُقَفَّى يدلُّ على معنى تَتَخَبَّهُ الشعراءُ من كثرةِ التَّخْيِيلِ وَتَزْوِيقِ الكلام، وغير ذلك إمّا يَتَوَرَّعُ الْمُتَدَبِّرُ عَنْ إِنْشَادِهِ، فضلاً عن إِنْشَائِهِ، وهو كلامٌ من جنس كلامه الَّذِي كَانَ يَتَكَلَّمُ بِهِ عَلَى طَبِيعَتِهِ، من غير صنعةٍ فيه ولا قَصْدٍ لَوَازِنٍ وَلَا تَكْلُفٍ.

كما يوجد في القرآن شيءٌ موزونٌ ولا يُعَدُّ شعراً، وفي كثير من النثر الَّذِي تُنَشِّئُهُ الْفُصَحَاءُ، ولا يُسَمَّى ذلك شعراً، ولا يَخْطُرُ بِبَالِ الْمُتَشَبِّهِ وَلَا السَّامِعِ أَنَّهُ شعراً. وما ينبغي له: أي ولا يمكن له ولا يصحُّ ولا يناسب، لأنَّه عليه السلام في طريق جدِّ مُحْضٍ، والشعر أكثره في طريق هزلٍ، وتحسينٌ لما ليس حسناً، وتفتيحٌ لما ليس قبيحاً ومُعَالَاةٌ مَفْرِطَةٌ. جعله تعالى لا يفرض الشعر، كما جعله أمياً لا يخطُّ، لتكون الحجةُ أثبتَ والشبهةُ أَدْحَضَ. وقيل: في هذه الآية دلالةٌ على غَضَاضَةِ الشعر، وقد قال عليه السلام: «مَا أَنَا بِشَاعِرٍ وَلَا يَنْبَغِي لِي».

وذهب قومٌ إلى أَنَّهُ لَا غَضَاضَةَ فِيهِ، وَإِنَّمَا مَنَعَهُ اللَّهُ نَبِيَّهَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام. وإن كان حِلْيَةً جَلِيلَةً لِيَجِيءَ الْقُرْآنُ مِنْ قِبَلِهِ أَعْرَبَ، فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ لَهُ إدْرَاكُ الشَّعْرِ لَقِيلَ فِي الْقُرْآنِ: هَذَا مِنْ تِلْكَ الْقُوَّةِ. قال ابن عطية: وليس الأمرُ عندي كذلك، وقد كان عليه السلام من الفصاحة والبيان في النثر في الرتبة العليا، ولكنَّ كلامَ اللَّهِ يُبَيِّنُ بِإِعْجَازِهِ وَيُنْذِرُ بِوَصْفِهِ، ويخرجه إحاطةً علماً لله عن كلِّ كلامٍ وإِنَّمَا مَنَعَ اللَّهُ نَبِيَّهَ مِنَ الشَّعْرِ تَرْفِيعاً لَهُ عَنْ مَا فِي قَوْلِ الشُّعْرَاءِ مِنَ التَّخْيِيلِ وَالتَّزْوِيقِ لِلْقَوْلِ. وأمّا القرآن فهو ذَكْرٌ بِحَقَائِقِ وَبَرَاهِينٍ، فما هو بقول شاعرٍ، وهذا كان أسلوبُ كلامه، عليه السلام^٢.

^١ - أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني: الباب في علوم الكتاب، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، ١٦ / ٢٥٨ - ٢٦٠.

^٢ - ينظر: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي: البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت، دط، ١٤٢٠ هـ، ٨٠ / ٨١.

إذن، فعلة منعه صلى الله عليه وسلم هي في تأليفه للشعر لا تداؤله، وحتى تمثله ببعض منه لم يكن صائباً وهذا توقيفٌ وحجبٌ من الله له عن تداؤله، حتى ينفي ما نُسب إليه من الكُفَّار عن كون القرآن شعر والرسول صلى الله عليه وسلم شاعرٌ وحاشاه أن يكون كذلك.

٧/ معرفة الشعر تمييزه، والأخبار في ذلك:

"ومن ذلك ما روي عن البحري. روي أن عبيد الله بن عبد الله ابن طاهر سأل عن مسلم وأبي نؤاس: أيُّهما أشعر؟ فقال: أبو نؤاس. فقال: إن أبا العباس نعلباً لا يُوافقك على هذا. فقال: ليس هذا من شأن نعلبٍ ودويبه، من المتعاطين لعلم الشعر دون عمله، إنما يعلم ذلك من دفع في مسلك طريق الشعر إلى مضايقه وانتهى إلى ضروراته.^١

وقد تمّ تكرار هذه الرواية في موضع آخر من كتابه فكانت انطلاقة: "واعلم أن لم تضق العبارة ولم يقصر اللفظ ولم ينغلق الكلام في هذا الباب، إلا لأنه قد تناهى في الغموض والخفاء إلى أقصى الغايات، وأنك لا ترى أغرب مذهباً، وأعجب طريقاً، وأحرى بأن تضطرب فيه الآراء، منه. وما قولك في شيء قد بلغ من أمره أن يدعى على كبار العلماء أنهم لم يعلموه ولم يفتنوا له؟".^٢ وتمثل الجرجاني لذلك بقصة البحري ومفاضلته بين الشاعرين، وأيّهما أشعر؟ فكان خياره أبا نؤاس.

وعن بعضهم أنه قال: رأيت البحري ومعي دفتر شعر فقال: ما هذا؟ فقلت: شعر الشنفرى. فقال: وإلى أين تمضي؟ فقلت: إلى أبي العباس أقرأه عليه. فقال: قد رأيت أبا عباسكم هذا منذ أيام عند ابن ثوبان فما رأيته ناقدًا للشعر ولا مُميزاً للألفاظ، ورأيتُه يستجيد شيئاً ويُشده، وما هو بأفضل الشعر. فقلت له: أمّا نقدُه وتمييزُه فهذه صناعةٌ أخرى، ولكنّه أعرف الناس بإعرابه وغريبه، فما كان يُشده؟ قال قول الحارث بن وعلّة:

قَوْمِي هُمْ قَتَلُوا أُمِّيَّمْ، أَخِي
فَإِذَا رَمَيْتُ يُصِيْبُنِي سَهْمِي
فَلَيْتُ عَقُوتُ لَأَعْفُونَ جَلًّا،
وَلَيْتُ سَطُوتُ لَأَوْهَنُ عَظْمِي

فقلت: والله ما أنشد إلا أحسن شعرٍ في أحسن معنى ولفظ. فقال: أين الشعر الذي فيه عُروق الذهب؟ فقلت: مثل ماذا؟ فقال: مثل قول أبي ذؤاب^٣:

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٢٥٢.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٢٧١.

^٣ - المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

إِنْ يَقْتُلُوكَ فَقَدْ ثَلَّثْتُ غُرُوشَهُمْ
بِأَشَدِّهِمْ كَلْبًا عَلَى أَعْدَائِهِ
وفي مثل هذا قال الشاعر:

زَوَامِلُ لِلْأَشْعَارِ لَا عِلْمَ عِنْدَهُمْ
لَعَمْرُكَ مَا يَدْرِي الْبَعِيرُ إِذَا عَدَا
وَقَالَ الْآخَرُ:

يَا أَبَا جَعْفَرٍ تَحْكُمُ فِي الشَّعْرِ
إِنَّ نَقْدَ الدَّيْنَارِ إِلَّا عَلَى الصَّيِّ
قَدْ رَأَيْتُكَ لَسْتَ تَفْرُقُ فِي الْأَشْدِّ
رِ وَمَا فِيكَ آلَهُ الْحُكَّامِ
رَفِ صَعْبٌ، فَكَيْفَ نَقْدُ الْكَلَامِ
عَارِ بَيْنَ الْأَزْوَاجِ وَالْأَجْسَامِ

واعلم أنهم لم يعيبوا تقاسم الكلام بمعناه من حيث جهلوا أن المعنى إذا كان أدباً وحكمةً وكان غريباً نادراً، فهو أشرف مما ليس كذلك، بل عابوه من حيث كان من حُكم من قضى في جنس من الأجناس بفضلٍ أو نقصٍ، أن لا يعتبر في قضيته تلك إلا الأوصاف التي تخص ذلك الجنس وترجع إلى حقيقته، وأن لا ينظر فيها إلى جنسٍ آخر، وإن كان من الأول بسبيل، أو مُتَّصِلاً به اتصال مالا ينفكُ منه".^٢

٨/ منزلة الشعر والنحو من إعجاز القرآن:

لخص الجرجاني العلاقة التي تربط بين الشعر والنحو وصلتها بالإعجاز بقوله: "وذاك أنا إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أن كان على حد من

^١ - ثَلَّثْتُ الحَائِطُ إِذَا نَقَضْتَ أَسْفَلَهُ فَأَنْدَفَعَ سَاقِطًا كُلُّهُ ثُمَّ كَثُرَ ذَلِكَ حَتَّى سُمِّيَ كُلُّ بَشَرٍ ثَلَاثًا وَمِنْهُ ثَلَّ عَرْشُهُ، وَقِيلَ الثَّلَلُ الْهَلَاكُ. أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري: معجم الفروق اللغوية، تح: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم»، ط ١، ١٤١٢ هـ، ص ٤١٥. ويُقال ثَلَّ اللَّهُ غُرُوشَهُمْ: أي هدم ملكهم. رقيق العجم: موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف علي محمد الجرجاني، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط ١، ٢٠٠٤ م، ٤٣/٢.

^٢ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٢٥٤.

الفصاحة تُقْصِرُ عنه قُوَى البَشَرِ، ومُنْتَهِيَاً إلى غَايَةٍ لَا يُطْمَحُ إِلَيْهَا بِالفِكرِ، وَكَانَ مُحَالاً أَنْ يَعْرِفَ كَوْنَهُ كَذَلِكَ، إِلَّا مَنْ عَرَفَ الشَّعْرَ الَّذِي هُوَ دِيَوَانُ الْعَرَبِ، وَعُنْوَانُ الْأَدَبِ، وَالَّذِي لَا يُشْكُ أَنْهُ كَانَ مِيدَانُ الْقَوْمِ إِذَا تَحَارَوْا فِي الْفَصَاحَةِ وَالْبَيَانِ، وَتَنَازَعُوا فِيهِمَا فَصَّبَ الرَّهَانُ، ثُمَّ بَحَثَ عَنِ الْعِلَلِ الَّتِي بِهَا كَانَ التَّبَايُنُ فِي الْفَضْلِ، وَزَادَ بَعْضُ الشَّعْرِ عَلَى بَعْضٍ، كَانَ الصَّادُّ عَنِ ذَلِكَ صَادًّا عَنْ أَنْ تُعْرِفَ حِجَّةُ اللَّهِ تَعَالَى، وَكَانَ مَثْلُهُ مَثَلُ مَنْ يَتَصَدَّى لِلنَّاسِ فَيَمْنَعُهُمْ عَنْ أَنْ يَحْفَظُوا كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى وَيَقُومُوا بِهِ وَيَتْلُوهُ وَيُفَرِّقُوهُ، وَيَصْنَعُ فِي الْجُمْلَةِ صَنِيعًا يُوَدِّي إِلَى أَنْ يَقِلَّ حِفْظُهُ وَالْقَائِمُونَ بِهِ وَالْمُقَرِّئُونَ لَهُ. ذَاكَ لِأَنَّا لَمْ نُنْتَعِبْ بِتَلَاوَتِهِ وَحِفْظِهِ، وَالْقِيَامِ بِأَدَاءِ لَفْظِهِ عَلَى النَّحْوِ الَّذِي أُنْزِلَ عَلَيْهِ، وَحِرَاسَتِهِ مِنْ أَنْ يُعَيَّرَ وَيُبَدَّلَ، إِلَّا لِتَكُونِ الْحِجَّةُ بِهِ قَائِمَةً عَلَى وَجْهِ الدَّهْرِ، تُعْرِفُ فِي كُلِّ زَمَانٍ، وَيُتَوَصَّلُ إِلَيْهَا فِي كُلِّ أَوَانٍ، وَيَكُونُ سَبِيلَهَا سَبِيلَ سَائِرِ الْعُلُومِ الَّتِي يَرْوِيهَا الْخَلْفُ عَنِ السَّلَفِ، وَيَأْتِيهَا الثَّانِي عَنِ الْأَوَّلِ، فَمِنْ حَالِ بَيْنِنَا وَبَيْنَ مَا لَهُ كَانَ حِفْظُنَا إِيَّاهُ، وَاجْتِهَادُنَا فِي أَنْ نُؤَدِّيَهُ وَنَرْعَاهُ، كَانَ كَمَنْ رَامَ أَنْ يُنْسِنَاهُ جُمْلَةً وَيُذْهِبَهُ مِنْ قُلُوبِنَا دَفْعَةً، فَسَوَاءٌ مَنْ مَنَعَكَ الشَّيْءُ الَّذِي تَنْتَزِعُ مِنْهُ الشَّاهِدَ وَالذَّلِيلَ، وَمَنْ مَنَعَكَ السَّبِيلَ إِلَى انْتِزَاعِ تِلْكَ الدَّلَالَةِ، وَالْإِطْلَاعِ عَلَى تِلْكَ الشَّهَادَةِ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ مَنْ أَعْدَمَكَ الدَّوَاءُ الَّذِي تَسْتَشْفِي بِهِ مِنْ دَائِكَ، وَتَسْتَبْقَى بِهِ حُشَاشَةَ نَفْسِكَ، وَبَيْنَ مَنْ أَعْدَمَكَ الْعِلْمَ بِأَنْ فِيهِ شِفَاءٌ، وَأَنْ لَكَ فِيهِ اسْتِيقَاءٌ^١.

وقد أشار ابن قُتَيْبَةَ فِي كِتَابِهِ إِلَى دَوْرِ الشَّعْرِ وَاتِّخَاذِهِ كَوَسِيلَةً أَوَّلَى لِدِرَاسَةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ لِلتَّشَابُهِ الْكَبِيرِ بَيْنَهُمَا: "وَلِلْعَرَبِ الشَّعْرَ الَّذِي أَقَامَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَهَا مُقَامَ الْكِتَابِ لَغِيرِهَا، وَجَعَلَهُ لِعُلُومِهَا مُسْتَوْدَعًا، وَلَا دَاخِلًا حَافِظًا، وَلَا نَسَاجًا مَقِيدًا، وَأَخْبَارَهَا دِيَوَانًا لَا يَرِثُ عَلَى الدَّهْرِ، وَلَا يَبِيدُ عَلَى مَرِّ الزَّمَانِ، وَحَرَسَهُ بِالْوِزْنِ، وَالْقَوَافِي، حُسْنَ التَّنْظِيمِ، وَجُودَةَ التَّخْيِيرِ - مِنَ التَّدْلِيلِ وَالتَّغْيِيرِ - فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُحْدِثَ فِيهِ شَيْئًا عَسِرَ ذَلِكَ عَلَيْهِ، وَلَمْ يَخْفَ لَهُ كَمَا يَخْفَى فِي الْكَلَامِ الْمُنْثَوْرِ"، ثُمَّ بَيَّنَ مَا فِي كَلَامِ الْعَرَبِ مِنْ أَلْوَانِ بَلَاغِيَّةٍ اشْتَمَلَتْ عَلَيْهَا الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ وَبِهَا زَادَ حُسْنُهُ وَجَمَالُهُ، وَفِي هَذَا يَقُولُ كَذَلِكَ: "وَلِلْعَرَبِ الْمَجَازَاتِ فِي الْكَلَامِ، وَمَعْنَاهَا طُرُقُ الْقَوْلِ وَمَا خُذَهُ. ففِيهَا الْاسْتِعَارَةُ، وَالتَّمْثِيلُ، وَالْقَلْبُ، وَالتَّقْدِيمُ، وَالتَّأْخِيرُ، وَالْحَذْفُ، وَالتَّكْرَارُ، وَالْإِخْفَاءُ، وَالْإِظْهَارُ، وَالتَّعْرِيزُ، وَالْإِفْصَاحُ، وَالْكِنَايَةُ، وَالْإِيضَاحُ، وَمُخَاطَبَةُ الْوَاحِدِ مُخَاطَبَةُ

^١ - المصدر نفسه، ص ٨، ٩.

الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، ولفظ العموم لمعنى الخصوص^١، وختم قوله بأن القرآن قد نزل بكلّ هذا.

ولأبي عبيدة أيضاً رأي في علاقة الشعر بالقرآن، فوقف على هذه المسألة في كتابه بقوله: "في القرآن مثلاً ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب، ومن الغريب، والمعاني"^٢، وكلامه لا يترك شكاً في أنه ساوى بين لغة القرآن الكريم والكلام العربي بما فيه من شعرٍ، ونثرٍ لا سيما في خصائص ظاهرة الإعراب التي تُعدّ سمة أصيلة في العربية لها أثرٌ في تشكيل الدلالة فضلاً عن وجود الغريب أي الغامض من الكلام، والمعاني التي هي نتائج النظم والتعبير.^٣

وبالعودة إلى ما قاله ابن سلام الجُمحي في كتابه "الطبقات"، بأن الشعر قد كان في الجاهلية ديوان علمهم ومُنتهى حُكمهم به يأخذون وإليه يَصيرون، وقال ابن عوفٍ عن ابن سيرين، قال، قال عُمر بن الخطّاب: "كان الشعرُ علم قومٍ لم يكن لهم علمٌ أصحّ منه فجاء الإسلام، فتشاغلت عنه العرب وتشاغلوا بالجهاد..."^٤ وعليه، فقد اتضح لديه نوع الشعر الذي ينبغي اعتماده في تقعيد اللغة، أو تفسير القرآن الكريم، وإذا كان علماء اللغة قد أجازوا الاستشهاد بشعر الطبقات الثلاث الأولى على قواعد اللغة ومتنها، فإنّي أرى أنه من المستحسن ألا تُفسر ألفاظ القرآن الكريم بشعرٍ قيل بعد نزول القرآن الكريم، لأنّه ليس من المستبعد أن يكون ذلك مُجرّد اقتباسٍ. وقد صدّق سيدنا عمر بن الخطّاب رضي الله عنه حين قال: "أيّها الناس، عليكم بديوانكم لا يضلّ. قالوا: وما ديواننا؟ قال: شعرُ الجاهلية فإنّ فيه تفسير كتابكم، فإنّ رُكُومَ لرؤفٍ رحيمٍ حيث يحلم عنكم، ولا يُعاجلُكم مع استحقاقكم"^٥. حيثُ نسب الشعر الذي ينبغي أن يعتمد في تفسير الغريب من ألفاظ القرآن الكريم إلى الجاهلية، وهي نسبة ليست بالاعتباطية، لها ما يُبرّرها، لأنّه شتان بين من كان يستعمل تلك الألفاظ بسليقته بعيداً عن كلّ

^١ - أبو محمّد عبد الله بن مسلم بن قُتيبة الدّينوري: تأويل مُشكل القرآن، علّق عليه ووضع حواشيه: إبراهيم شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، دط، دت، ص ٢٠، ٢٢.

^٢ - أبو عبيدة معمر بن المثنى: مجاز القرآن، عارضه بأصوله وعلّق عليه: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، دط، دت، ٨/١.

^٣ - فاضل عبّود التميمي: الشعر من المدّنس إلى اكتشاف المقدّس (الباقلائي وعبد القاهر الجرجاني) أنموذجا، جامعة ذيالى، العراق، كلية التربية للعلوم الإنسانية، مجلة العلامة، العدد ٣، ديسمبر ٢٠١٦، ص ١١٨.

^٤ - محمد ابن سلام الجُمحي: طبقات الشعراء، دراسة: طه أحمد إبراهيم، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، دط، دت، ص ٣٤.

^٥ - أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري: الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٧ هـ، ٦٠٩/٢.

تأثير أو توجيه، وبالإضافة إلى شرط الزمان لا بد أيضاً من مراعاة المكان، والذي حُدِّدَ فيه وسط الجزيرة العربية دون سواها ممن يُجاوِزها موطننا للفصاحة.^١

وأما النحو وعلاقته بالإعجاز القرآني، فقد كان لصاحب "التعريفات" رأي في ذلك حيث قال في النحو بأنه: "عِلْمٌ بقوانين يُعرف بها أحوال التراكيب العربية من الإعراب والبناء وغيرهما، وقيل: النحو عِلْمٌ يُعرف به أحوال الكلم من حيث الإعلال، وقيل: عِلْمٌ بأصول يُعرف بها صحّة الكلام وفساده".^٢ ومفهوم ابن سلام للنحو يتوافق مع ما ذكره الجرجاني ونصّ عليه من أنّ النحو هو النظر في أواخر الكلمات من حيث الإعراب والتوافق التركيبي من سلاسة المعنى وجودة الكلمة في المنزلة التي وُضِعَت فيها على الوجه العربي واللغوي الصحيح.

ويقول أيضاً السيوطي في هذا الباب: "وتماّم هذه الشرائط أن يكون مُتمتلاً من عدّة الإعراب لا يَلْتَبَسُ عليه اختلاف وجوه الكلام فإنّه إذا خرج بالبيان عن وضع اللسان إمّا حقيقة أو مجازاً فتأويله تعطيله".^٣ إنّ الناظر إلى هذه الإشارة عند السيوطي يُدرك مدى أهميّة علم النحو في تفسير القرآن الكريم، ويعي مدى تشدّد العلماء في اشتراط الإتقان والمهارة النحويّة في المُفسّر حتّى يتمكّن من التعامل مع الأوجه المتعدّدة للظواهر اللغويّة في الآيات القرآنيّة.

٩/ "الاحتذاء"، و "الأسلوب":

أتى الجرجاني على ذكر "الاحتذاء" لما له من أثر جليّ على الشعر، وقد جعله قِسْمان، الأوّل من الحدو الجليّ وفيه يقول: "واعلم أنّ "الاحتذاء" عند الشعراء وأهل العلم بالشعر وتقديره وتمييزه، أنّ يبتدئ الشاعر في معنى له وعرض أسلوباً و"الأسلوب" الضرب من النظم والطريقة فيه فيعمد شاعر آخر إلى ذلك "الأسلوب" فيجيء به في شعره، فيشبهه بمن يقطع من أدبيه نعلًا على مثال نعل قد قطعها صاحبها، فيقال: "قد احتذى على مثاله"، وذلك مثل أنّ الفرزدق قال:^٤

أَتَرْجُو رُبَيْعَ أَنْ تَجِيءَ صِعَاظُهَا بِخَيْرٍ، وَقَدْ أَعْيَا رُبَيْعًا كِبَارُهَا

^١ - يُنظر: مسعود غريب: الاستشهاد بالشعر وأهميته، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر، مجلة الأثر، العدد ٢٦، سبتمبر ٢٠١٦، ص ١٩٥.

^٢ - علي بن محمد بن علي الجرجاني: التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الريان للتراث، دط، دت، ص ٣٠٨.

^٣ - عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م، ٤ / ٢٠١.

^٤ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٤٦٨، ٤٦٩.

واحتذاه البعيث فقال:

أَتَرْجُو كُلِّيبٌ أَنْ يَجِيءَ حَدِيثُهَا بِخَيْرٍ، وَقَدْ أَعْيَا كُلِّيبًا قَدِيمُهَا

وقالوا: إِنَّ الْفَرَزْدَقَ لَمَّا سَمِعَ هَذَا الْبَيْتَ قَالَ:

إِذَا مَا قُلْتُ قَافِيَةً شَرُّودًا تَنَحَّلَهَا ابْنُ حَمْرَاءَ الْعَجَّانِ

ويقول الجرجاني في موضع آخر: "واعلم أنك إذا نظرت وجدت مثلهم مثل من يرى خيال الشيء فيحسبه الشيء. وذاك أنهم قد اعتمدوا في كل أمرهم على النسق الذي يروونه في الألفاظ، وجعلوا لا يحفلون بغيره، ولا يعولون في الفصاحة والبلاغة على شيء سواه، حتى انتهوا إلى أن زعموا أن من عمداً إلى شعر فصيح فقرأه ونطق بألفاظه على النسق الذي وضعها الشاعر عليه، كان قد أتى بمثل ما أتى به الشاعر في فصاحته وبلاغته، إلا أنهم زعموا أنه يكون في إثباته به محتدياً لا مبتدئاً".^١

والقول في الاحتذاء هنا مستنبط مما ذكره القاضي عبد الجبار في كتابه "المعني": "إذا لم يصح أن يتحداهم بمثله، على طريق الحكاية والاحتذاء، وكان الكلام كله مركباً، من هذه الحروف المعلومة، والكلام الفصيح في لغة العرب مؤلف من كلامهم، فجميعه يجري بحرى الحكاية، فيجب أن لا يصح أن يتحداهم به، لأن الذي أتى به من القرآن هو حكاية كلامهم، وجاء به على طريقة الاحتذاء لكلامهم، وإلا فإن لم يمنع ذلك من صحة التحدي، فكذلك القول في الاحتذاء".^٢

وقد قسم الجرجاني الحذو إلى قسمين، الحذو الجلي، والحذو الخفي:

● أما مثال الجلي ما ذكر مثاله من أن البعث قال في هذه القصيدة:

كُلِّيبٌ لِيَامُ النَّاسِ قَدْ تَعْلَمُونَهُ وَأَنْتَ إِذَا عُذْتُ كُلِّيبٌ لِيُمُهَا

وقال البحتري:

بُنُو هَاشِمٍ فِي كُلِّ شَرْقٍ وَمَغْرِبٍ كِرَامُ بَنَى الدُّنْيَا وَأَنْتَ كَرِيمُهَا

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٦٧.

^٢ - القاضي عبد الجبار: المعني، مصدر سابق، ١٦ / ٢٢٢، ٢٢٣.

وحكى العسكري في "صنعة الشعر" أن ابن الرومي قال: قال لي البحتري: قول أبي نؤاس:

وَلَمْ أَذِرْ مَنْ هُمْ غَيْرَ مَا شَهِدْتُ لَهُمْ بِشَرِّقِي سَابَاطَ الدَّيَّارِ الْبَسَاطِيسُ

مَأْخُودٌ مَنْ قَوْلِ أَبِي خِرَاشِ الْهُدَلِيِّ:

وَلَمْ أَذِرْ مَنْ أَلْقَى عَلَيْهِ رِذَاءُهُ؟ سِوَى أَنَّهُ قَدْ سُلَّ مِنْ مَاجِدٍ مَحْضٍ

قال فقلت: قد اختلف المعنى! فقال: أما ترى حَذَوُ الكلام حَذَوًا واحدًا؟ وهذا الذي كتبتُ من جليّ
الأخذِ في "الحذو".

• ومما هو في حدّ الخفيّ قول البحتري:

وَلَنْ يَنْقُلَ الْحَسَّادُ بِحَدِّكَ بَعْدَمَا تَمَكَّنَ رَضْوَى وَاطْمَأَنَّ مُتَالِغٌ

وقول أبي تمام:

وَأَقْدَ جَهْدُكُمْ أَنْ تُزِيلُوا عِرَّةَ فَإِذَا أَبَانَ قَدْ رَسَا وَيَلْمَمُ

قد احتدى كل واحدٍ منهما على قول الفرزدق:

فَادْفَعْ بِكَفِّكَ، إِنْ أَرَدْتَ بِنَاءَنَا، تَهْلَاكَ ذَا الْهَضْبَاتِ، هَلْ يَتَحَلَّلُ؟

وجملة الأمر أنهم لا يجعلون الشاعر "مُتَحَدِّيًا" إلا بما يجعلونه به آخذًا ومُسْتَرْقًا، قال ذو الرمة:

وَشِعْرٌ قَدْ أَرِقْتُ لَهُ غَرِيبٍ أُجْنِبُهُ الْمُسَانِدَ وَالْمَحَالَا

فَبِتُّ أَقِيمُهُ وَأَقْدُ مِنْهُ قَوَافِي لَا أُرِيدُ هَا مِثْلَالَا

قال يقول: لا أخذوها على شيء سمعته.

فأما أن يجعل إنشاد الشعر وقراءته "احتذاءً"، فما لا يعلمونه كيف؟ وإذا عمّد عامد إلى بيت

شعر فوضع مكان كل لفظة لفظًا في معناه، كمثّل أن يقول في قوله:

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٤٧٠.

دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَرْحَلْ لِيُغَيِّرَهَا، وَأَقْعُدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِي

دَرِ الْمَآثِرَ لَا تَذْهَبْ لِمَطْلَبِهَا، وَاجْلِسْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْآكِلُ اللَّائِسُ

لم يجعلوا ذلك "احتذاء" ولم يؤهلوا صاحبه لأن يُسموه "مُحتذيا"، ولكن يُسمون هذا الصنيع "سَلْحًا"، ويردُّونه ويُسخِّفون المتعاطي له. فمن أين يجوز لنا أن نقول في صبيِّ يقرأ قصيدة امرئ القيس: إنه احتذاه في قوله:

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ وَأَزْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءً بِكَلْغَلِ

والعجب من أنهم لم ينظروا فيعلموا أنه لو كان مُنشِدُ الشعر "مُحتذيا"، لكان يكونُ قائلَ شعرٍ، كما أن الذي يحذو النعل بالنعل يكونُ قاطعِ نعلٍ.

● مناقشة "الاحتذاء" و "النسق" في إعجاز القرآن:

وهذا تقرير يصلح لأن يُحفظ للمناظرة:

"ينبغي أن يُقال لمن يزعم أن المُشَدَّ إذا أنشد شعر امرئ القيس، كان قد أتى بمثله على سبيل "الاحتذاء": أخبرنا عنك؟ لماذا زعمت أن المُشَدَّ قد أتى بمثل ما قاله امرئ القيس؟ ألا أنه نطق بأنفس الألفاظ التي نطق بها، أم لأنه راعى "النسق" الذي راعاه في النطق بها؟ فإن قلت: "إن ذلك لأنه نطق بأنفس الألفاظ التي نطق بها"، أخلت، لأنه إنما يصحُّ أن يُقال في الثاني أنه أتى بمثل ما أتى به الأول، إذا كان الأول قد سبق إلى شيء فأحدثه ابتداءً، وذلك في الألفاظ مُحالٌ، إذ ليس يمكن أن يُقال: إنه لم ينطق بهذه الألفاظ التي هي في قوله:

قَفَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ

قبل امرئ القيس أحد^١.

وإن قلت: إن ذلك لأنه قد راعى في نُطقه بهذه الألفاظ "النسق" الذي راعاه امرؤ القيس.

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٧٢.

قيل: إن كنت لهذا قضيت في المنشد أنه قد أتى بمثل شعره، فأخبرنا عنك؟ إذا قلت: "إن التحدي وقع في القرآن إلى أن يؤتى بمثله على جهة الابتداء"، ماتعني به؟ أتعني أنه يأتي في ألفاظ غير ألفاظ القرآن، بمثل الترتيب والنسق الذي تراه في ألفاظ القرآن؟^١

ما ذكره الجرجاني هنا هو ردُّ على ما كتبه القاضي عبد الجبار في كتابه، حيث قال بعد كلام: "أما الطريقة المعتادة في الفصحاء، لأهم كانوا يتبارون، ويتحدى بعضهم بعضاً، في الكلام الفصيح، من منظوم ومنثور، ومُرادهم ما ذكرناه -يقصد سابقاً في الفقرة التي سبقت هذه، وقد تمَّ تحليل ومناقشة هذه القضية- من أن يأتي أحدهم بما تبلغ رتبته، في قدر الفصاحة رتبة الكلام الذي أورده، فيجب في القرآن أن يكون التحدي واقعاً به على المعتاد، فيكون ما يورده المتحدى في حكم المبتدأ، ويكون مُشاركاً للمتحدى في أنه يكون ما يورده مبتدئاً وخارجاً عن أن يكون مُحْتَدِياً، لأنَّ الاحتذاء أو الحكاية لا معتبر بهما في هذا الباب، ويُنظر فيما ابتدأه كل واحد منهما".^٢

وَأَمَّ الجرجاني تحليله لما ذكره القاضي: "فإن قال: ذلك أعني. قيل له: أعلمت أنه لا يكون الإتيان بالأشياء بعضها في أثر بعض على التوالي نسقاً وترتيباً، حتى تكون الأشياء مختلفة في أنفُسِها، ثم يكون للذي يجيء بها مضموماً بعضها إلى بعض، غرضٌ فيها ومقصود، لا يتم ذلك الغرض وذاك المقصود إلا بأن يتخير لها مواضع، فيجعل هذا أولاً، وذاك ثانياً؟ فإن هذا مالا شبهة فيه على عاقل. وإذا كان الأمر كذلك، لزمك أن تُبين الغرض الذي اقتضى أن تكون ألفاظ القرآن منسوقةً النسق الذي تراه.

ولا تخلص له من هذه المطالبة، لأنه إذا أبى أن يكون المُقتَضِي والمُوجِب للذي تراه من النسق، المعاني وجعله قد وجب لأمرٍ يرجع إلى اللفظ، لم نجد شيئاً يُحيل في وجوبه عليه البتة، اللهم إلا أن يجعل الإعجاز في الوزن، ويزعم أن "النسق" الذي تراه في ألفاظ القرآن إنما كان مُعْجِزاً، من أجل أن كان قد حدث عنه ضربٌ من الوزن يعجزُ الخلق عن أن يأتوا بمثله.^٣

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٧١.

^٢ - القاضي عبد الجبار: المغني، مصدر سابق، ٢٢٢/١٦.

^٣ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٤٧٣.

وإذا قال ذلك، لم يمكنه أن يقول: "إنّ التحدي، وقع إلى أن يأتوا بمثله في فصاحته وبلاغته"، لأنّ الوزن ليس هو من الفصاحة والبلاغة في شيء، إذ لو كان له مدخل فيهما، لكان يجب في كلّ قصيدتين اتّفقتا في الوزن أن تتّفقا في الفصاحة والبلاغة.

فإنّ دعا بعض الناس طول الإلف لما سمع من أنّ الإعجاز في اللفظ إلى أن يجعله في مجرّد الوزن، كان قد دخل في أمرٍ شنيع، وهو أنّه يكون قد جعل القرآن مُعجزاً، لا من حيث هو كلام، ولا بما به كان لكلامٍ فضلٌ على كلام! فليس بالوزن ما كان الكلام كلاماً، ولا به كان كلامٌ خيراً من كلام.^١

ذكر الجرجاني وفرّق بين لغة النثر وهي لغة الكلام العادي التي يتواصل بها الأفراد فيما بينهم وبين لغة الشعر التي لا يبلغها إلّا الفحول منهم، وذلك بتقسيم الكلام إلى ضربين: فالأول ما يمكنك أن تصل إلى الغرض منه بدلالة اللفظ وحده—وهذا ما نسمّيه بالنثر—، أما القسم الثاني فهو ما لا نصل إلى الغرض منه بدلالة اللفظ وحده وإمّا ينبّئك ويدلّك على معنى آخر تصل به إلى الغرض ويندرج ضمن هذا القسم ما تعلّق بعلم البيان من استعارة وكناية وتمثيل—وهذا الضرب من الكلام ما نسمّيه اليوم باللغة الشعرية—.

وقد أنكر الجرجاني أيضاً الفرق بين شعرية الألفاظ بقوله: "الجرجاني ينكر أن تكون هنالك لفظة فصيحة وأخرى غير فصيحة، وإمّا تصبح الكلمة فصيحة باعتبار مكانها من النظم وحسن ملائمة معناها لمعاني جاراتها وفضل مؤانستها لأخواتها"، وبهذا المعنى فلا توجد لفظة شعرية وأخرى غير شعرية، وإمّا تصبح اللفظة شعرية حسب مكانها من النظم وذلك: "مما يشهد أنك ترى الكلمة تروك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر"، وليس النظم هو: "توالي الألفاظ في النطق بل هو تناسق دلالتها وتلاقي معانيها"، ثم إنّ العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق"،^٢ وكل هذه الأمور مردّها إلى النظم الذي يسمح للكلمة بأن تأخذ معان عدّة غير التي كانت لها، وهذا عند إدراجها في مختلف التراكيب اللغوية، فكما تغير التركيب تغير مدلول الكلمات، وبه تحسّن الكلمة أو تُردّل.

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٧٤.

^٢ - ينظر: طانية حطام: الصورة الشعرية في تصور الجاحظ وعبد القاهر الجرجاني، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم (الجزائر)، مجلة جسور المعرفة، العدد ١٠، جوان ٢٠١٧م، ص ١٩٣، ١٩٠.

إذن، فالحكم على الشعر بالجودة أو الرداءة لا يكون على المعنى وحده ولا على اللفظ بمفرده، وإنما يكون على الصورة التي أخرج بها هذا المعنى، وهذا ما انتهى إليه الأصمعي حين سئل: "من أشعر الناس؟ قال: الذي يجعل المعنى الخسيس بلفظه كبيراً، أو يأتي إلى المعنى الكبير فيجعله خسيساً"،^١

وقد استطاع عبد القاهر الجرجاني -حسب رأي كمال ديب- أن يخرج على "التصور القاصر للأسلوب والصورة على أهما عنصران خارجيان في العمل الفني، وبلغ الذروة في تصوّره الفذ للخلق الأدبي والصورة، باعتبارها عنصراً حيويًا من عناصر التكوين النفسي للتجربة الشعرية وتبلورها اللغوي في بنية معقدة متشابكة لها نموها الداخلي، وتفاعلاتها الفنية"،^٢ وعليه، فالكلام لا يطلق على الشعر إلا إذا كان مقرونا بصناعة وصورة يضيفان عليه جمالا ورونقا ومعنى عميقا. فلا يمكن للشاعر أن يقول الشعر إلا إذا توفرت أمامه صورة يقول فيها الشعر متبعا للصناعة في ذلك حتى تكون أبياته ذات ألفاظ مختارة لأجل معنى مقصود مُعبّر عن الصورة بحيث لو استبدلت لفظة مفردة لها يتغير معنى البيت وهنا تكون الصناعة الشعرية في البيت قد تحققت.

انفرد الجرجاني في قوله عن الشعر أنّه ليس الوزن ما يجعل الكلام شعرا بل يُمكن للكلام أن يكون شعرا حتى لو لم يكن موزونا، ومعنى هذا: أنه لو نظرنا إلى قصيدتين اشتركتا في الوزن بالضرورة ستكونان على نفس المستوى من البلاغة والفصاحة، لكن هذا غير منطقي، أي أنّه لا يمكن أخذ الوزن كميّار للحكم على بلاغة وفصاحة قصيدة ما، إذ لابد من النظر إلى ألفاظها وتلاؤمها مع بعضها داخل التركيب اللغوي مع مراعاة المعنى ومعنى المعنى، لأن اللفظة تكون حاملة لمعنى خاص بها مفردة يُدركه اللغوي، أمى معنى المعنى فهو ما ستحققه هذه اللفظة من معنى جديد حينما تُدرج ضمن تركيب لغوي، وهذا المعنى لا يدركه إلا اللغوي خلال تتبعه لهذا التركيب المنظوم، وبه تحصل المزية فيتفرق شعر على شعر وقصيدة على أخرى.

وعليه فالوزن ليس شرطا لحسن القصيدة، وإنما الصورة والصناعة مع فصاحة الألفاظ وحسن انتقائها ينتج لنا شعرا بديعا.

^١ - ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ت: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م،

٧ / ٢.

^٢ - بسام قطوس: وحدة القصيدة في النقد العربي الحديث، دراسة في تطور المفهوم واتجاهات النقد المعاصر، دار الكندي، الأردن، ط ١، دت، ص ١٦٥.

إنّ حديث الجرجاني عن الأسلوب في الشعر والاحتذاء فيه أمر لا يمكن لأي شاعر التغافل عنه، وذلك أنّه من البديهي أن يكون لكل شاعر أسلوبه في التعبير عن الصورة بالألفاظ التي يراها تتناسب والمعنى المرجو، غير أنّ الأسلوب البديع لا يمكن إرجاعه إلى فصاحة الألفاظ وبلاغتها، ولكن إلى صورتها وكيفية نسجها وهيئة التي تُخَرِّج بها، وعلى قدر براعة الأديب في كيفية التحكم في البناء العام للنص تظهر ميزة الألفاظ لتضفي إيجاء مرجوا ودلالة أوضح وتعبيراً خادماً لمعنى الصورة في نفس الشاعر.

وكما ذكر صاحب البرهان أنّه: "لا يستحق الشاعر هذا الاسم حتى يأتي بما لا يشعر به غيره، وإذا كان إنّما استحقّ اسم الشاعر لما ذكرنا، فكل من كان خارجاً عن هذا الوصف فليس بشاعر وإنّ أتى بكلام موزون مقفى".^١ وهنا يكون إبداعه وتبرز مهارته الشعرية التي يتفاضل بها.

والاحتذاء عند الجرجاني هو أن يتدبّر الشاعر في معنى له وغرض أسلوباً — والأسلوب الضرب في النظم والطريقة فيه — فيعمد شاعر آخر إلى ذلك الأسلوب فيجيء به في شعره فيشبهه بمن يقطع من أدبهم نعلاً على مثال نعل قد قطعها صاحبها فيقال قد احتذى على مثاله.

إذن: "فالشعر هو ما إن عَرِيَ من معنى بديع لم يَعَرَ من حُسن الدِّياجة، وما خالف هذا فليس بشعر".^٢ وكذلك: "البيت إذا قُطِع عن القطعة كان كالكتّاب تُفرد عن الأتراب، فيظهر فيها ذل الاغتراب والجوهرة الثمينة مع أخواتها في العقد أبهى في العين وأملأ بالزين، منها إذا أفردت عن النظائر وبدت فذّة للنظر".^٣ ويقول إليوت أيضاً: "ليس هناك شاعر أو فنان من أي نوع يكون له معنى وهو معزول، ففحواه وقيمتها إنّما يكمنان في مقدار علاقته بمن ماتوا من الشعراء والفنانين، إنك لا تستطيع أن تقدره حق قدره إذا أخذته منعزلاً فلا بد أن تضعه بين الموتى للمقابلة والمقارنة".^٤ أجمع النقاد واللغويون

^١ - أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب: البرهان في وجوه البيان، تح: أحمد مطلوب وخديجة الحديشي، مطبعة العاني، بغداد، ط ١، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م، ص ١٦٤.

^٢ - محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم طباطبا، الحسني العلوي، أبو الحسن: عيار الشعر، تح: عبد العزيز بن ناصر المانع، دار العلوم، الرياض، دط، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، ص ٢٤.

^٣ - عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط ١، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، ص ٢٠٦.

^٤ - عبد الحكيم حسان: أنطونيو وكليوباترا دراسة مقارنة بين شكسبير وأحمد شوقي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط ٢، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ص ١٠٠.

على أنّ البيت الواحد لا يدلّ على شاعريّة صاحبه أو ينفيها، كذلك الحكم على الشاعر لا يكون منفرداً، وإنّما مقارنته مع غيره.

وختلاصة الأمر أنّ الاحتذاء هو السرقة والأخذ، أي أنّهم لا يجعلون الشاعر مُحتذياً إلّا بما يجعلونه به آخذاً ومُستقراً.^١ وعبد القاهر هدّب لفظه وأدّب نعتة له فلم يُسمّه سرقة بل قال عنه احتذاء وفي هذا حُسن نيّة بالشاعر واهتمامٍ بجانيه الإبداعيّ.

المبحث الثالث: علم النحو

وصلت الدّراسات النّحويّة بفضل الجهود المتلاحقة والمتكاملة من طرف العلماء القُدّامى الذين كان لهم الفضل في توهّج شمعة النّحو أمثال الخليل وسيبويه، وبلوغها أرقى الدّرجات حيث كانت دراسات مُحكمة الأبواب والقوانين، لها قواعد مضبوطة تشمل كلّ التّعيرات اللفظيّة في اللّغة العربيّة غير أنّ النّحو فيما بعد تخافتَ ضوؤه وتراجع فأصبح علماً جافاً يحتاج إلى وسيلة تُنْعِش قواعده وتُرْجِع لأبوابه الحيويّة اللّغويّة التي تقتضيها اللّغة العربيّة باعتبارها لغةً حيّة، فكان كتاب الدلائل لعبد القاهر الجرجانيّ ذلك الحبل الرّفيع الذي يُمكن أن يُضفي على علم النّحو ميزةً جديدة، فكان ذلك بأنّ انتهج به الجرجانيّ تمجّجاً غير الذي تعودوا عليه، فجعلَ رابطةً قويّة بين اللفظ والمعنى الذي يتحقّق من وراءه وليس فقط تتبّع اللفظة وإعرابها، وإنّما المعاني الحاصلة من وراء اللفظة الواحدة والمعاني الإعرابيّة التي تُحقّقها فتُضفي على التّركيب اللّغويّ تنوعاً دون تكرار.

وهذا ما توصّل إليه الجرجانيّ بعد الكشف عن الميزة الحاصلة من تتبّع النّحو ودوره في إيضاح معاني القرآن الكريم، وقد حلّصه في النّظرية التي وضع معالمها ألا وهي نظريّة النّظم، والتي بُنيت أساساً على معاني النّحو، وهذا ما سنراه فيما هو آتٍ:

• الكلام في النّحو:

يقول فيه الجرجانيّ: "هذا لو كان يسوغ ذمّ القول من أجل قائله، وأنّه يُحمل ذنب الشّاعر على الشّعْر، لكان ينبغي أن يُخصّ ولا يُعمّم، وأنّ يُستثنى، فقد قال عز وجل: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا

^١ - يُنظر: صالح بن سعيد الزهراني: إشكالية الاحتذاء في المعنى الشعري عند عبد القاهر الجرجاني، مجلة جامعة أم القرى، السنة العاشرة،

١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، العدد ١، ص ٢٦٧.

الصَّلَاحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا ﴿﴾ [الشعراء: ٢٢٧]. ولولا أنَّ القول يُجرُّ بعضه بعضاً، وأنَّ الشَّيء يُذكر

لدُخوله في القسمة، لكان حقّ هذا ونحوه أنَّ لا يُشَاغِل به، وأنَّ لا يُعاد ويُبدَأ في ذكره.^١

وعليه فَمَنهج عبد القاهر الجرجانيّ هو مَنهج النّحو الذي لا يتوقّف الأمر عنده بإطلاقِ الحُكم عليه بالصّحّة أو الفسّاد فقط وإنّما يمتدّ فيه البحث في العلاقات التي تُقيّمها اللّغة بين الكلمات وإلى اجتلاء معانيها وكشف غامضها.^٢

• ذمهم للنحو:

ويذكر الجرجاني هنا الطّائفة التي قلّلت من شأن النّحو وجعلت منه علماً جافاً محصوراً فيما قُنن من قواعد نحوية وتراكيب، وأنّها السّبب في انشغال العلماء عمّا ينبّهنا إلى المعاني الحاصلة من الألفاظ القرآنية وتنوّع تراكيبها، وفي هذا يقول الجرجاني: "وأما النّحو، فظنته ضرباً من التكلّف، وباب من التعسّف، وشيئاً لا يستند إلى أصل، ولا يعتمد فيه على عقل، وأنّ ما زاد منه على معرفة الرّفّع والنّصب وما يتّصل بذلك تجده في المبادئ، فهو فضل لا يجدي نفعاً، ولا تحصل منه على فائدة، وضربوا له المثل بالملح كما عرفت، إلى أشباه هذه الظنون في القبيلين، وآراء لو علموا مغبّها وما تقود إليه، لتعوّذوا بالله منها، ولأنفوا لأنفسهم من الرّضا بها، ذاك لأنهم بإيثارهم الجهل بذلك على العلم، في معنى الصاد عن سبيل الله، والمبتغى إطفاء نور الله تعالى".^٣

• زهدهم في النحو واحتقارهم له:

استعظم الجرجاني إهمال بعض من اللّغويين الذين لم يتنبّهوا إلى الآثار الجليّة التي يُحدثها علم النّحو أثناء تغيّر الألفاظ وتعدّد التّراكيب والمعاني الحاصلة من ورائه، فيقول في ذلك: "وأما زهدهم في النحو واحتقارهم له، واصغارهم أمره، وتهاونهم به، فصنيعهم في ذلك أشنع من صنيعهم في الذي تقدّم^٤، وأشبه بأن يكون صدأً عن كتاب الله، وعن معرفة معانيه. ذاك لأنهم لا يجدون بُدأً من أن يعترفوا بالحاجة إليه فيه، إذ كان قد علّم أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ورجحانه

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٢٨.

^٢ - ينظر: عبد القادر حسين: أثر النّحاة في البحث البلاغي، دار غريب للطباعة، القاهرة، دط، ١٩٩٨م، ص ٣٩٧.

^٣ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٨.

^٤ - ويقصد بالذي تقدّم الشّعر وما لحقه من تفریط وتقليل شأن.

حتى يعرض عليه، والمقياس الذي لا يعرف صحيحاً من سقيم حتى يُرجع إليه، لا يُنكر ذلك إلا من يُنكر حسه، وإلا من غالط في الحقائق نفسه. وإذا كان الأمر كذلك، فليت شعري ما عُذر من تهاون به وزهد فيه، ولم ير أن يستقيه من مَصَبِّه، ويأخذه من معدنه، ورضي لنفسه بالتقص والكمال لها معرض، وأثر الغيبة وهو يجد إلى الريح سبيلاً.

فإن قالوا: إنا لم نأب صحة هذا العلم، ولم ننكر مكان الحاجة إليه في معرفة كتاب الله تعالى، وإنما أنكرنا أشياء كثرتُموه بها، وفضُول قول تكلّفتُموها، ومسائل عويصة تجشّمتُم الفكر فيها، ثم لم تحصلوا على شيء أكثر من أن تُغربوا على السامعين، وتعايوا بها الحاضرين.

قيل لهم: خبرونا عما زعمتم أنه فضُول قول، وعويصٌ لا يعود بطائل، ما هو؟ فإن بدأوا فذكروا مسائل التصريف التي يضعها التحويون للريضة، ولضَرْبٍ من تمكين المقاييس في النفوس، كقولهم: كيف تبنى من كذا كذا؟ وكقولهم: ما وزن كذا؟ وتتبعهم في ذلك الألفاظ الوحشية، كقولهم: ما وزن "عزويت"؟ وما وزن "أزوان"؟ وكقولهم في باب ما لا ينصرف: لو سميت رجلاً بكذا، كيف يكون الحكم؟ وأشباه ذلك، وقالوا: أتشكّون أن ذلك لا يُجدي إلا كدّ الفكر وإضاعة الوقت؟

قلنا لهم: أما هذا الجنس، فلسنا نعيكم إن لم تنظروا فيه ولم تُعنوا به، وليس يُهْمُنَا أمره، فقولوا فيه ما شئتم، وضعوه حيث أردتم. فإن تركوا ذلك وتجاوزوه إلى الكلام على أغراض واضع اللغة، على وجه الحكمة في الأوضاع، وتقرير المقاييس التي اطّردت عليها، وذكر العلل التي اقتضت أن تُجرى على ما أُجريت عليه، كالقول في المعتلّ، وفيما يلحق الحروف الثلاثة التي هي الواو والياء والألف من التّغيير بالإبدال والحذف والإسكان، أو ككلامنا مثلاً على التّثنية وجمع السّلامة، لم كان إعرابُهما على خلاف إعراب الواحد، ولم تبع النصب فيهما الجرّ؟ وفي "النون" أنه عوضٌ عن الحركة والتّنوين في حال، وعن الحركة وحدها في حالٍ والكلام على ما ينصرف وما لا ينصرف، ولم كان منع الصّرف؟^١

وبيانِ العلّة فيه، والقول على الأسباب التّسعة وأتّما كلّها ثوانٍ لأصول، وأنه إذا حصل منها اثنان في اسم، أو تكرر سببٌ، صار بذلك ثانياً من جهتين، وإذا صار كذلك أشبه الفعل، لأنّ الفعل ثانٍ للاسم، والاسم المقدّم والأوّل، وكلّ ما جرى هذا المجرى؟".^٢

^١ - المرحاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٢٨.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٢٨ - ٢٩.

ويَقصد الجرجانيّ بالأسباب التسعة فيما لا ينصرف وكما حدّدها ابن السراج، وهي على التّوالي:

١/ وزن الفعل.

٢/ الصّفة التي تنصرف.

٣/ التّأنيث بنوعيه بعلامة وبغير علامة.

٤/ الألف والنّون اللّتان تضارعان ألفي التّأنيث.

٥/ التعريف: متى ما اجتمع مع التعريف التّأنيث أو وزن الفعل أو العجّمة أو العدل أو الألف والنّون لم يُصَرّف.

٦/ العدل: وهو أن يشتقّ من الاسم النّكرة الشّائع اسمٌ ويُغيّر بناؤه، إمّا لإزالة معنى إلى معنى وإمّا لأن يُسمّى به.

٧/ الجمع الذي لا ينصرف: وهو الذي ينتهي إليه الجموع، ولا يجوز أن يُجمع وإمّا مُنِع الصّرف لأنّه جمع الجمع، ولا جمع بعده.

٨/ العجّمة: الأسماء الأعجميّة الأعلام غير مصروفة إذا كانت العرب إمّا أعربتها في حال تعريفها.

٩/ الاسمان اللّذان يُجعلان اسماً واحداً: والأوّل منهما مفتوح والثّاني بمنزلة مالا ينصرف في المعرفة وينصرف في النّكرة مثل: (حضرموت، بعلبك، معدي كرب).^١

ويُكمل الجرجاني شرحه بقوله: "قلنا: إنّنا نسكّث عنكم في هذا الضرب أيضاً، ونعذركم فيه ونُسامحكم، على علمٍ منّا بأنّ قد أسأتم الاختيار، ومنعتم أنفسكم ما فيه الخطّ لكم، ومنعتموها الاطلاّع على مدارج الحكمة، وعلى العلوم الجمّة. فدعوا ذلك، وانظروا في الذي اعترفتم بصحّته وبال الحاجة إليه، هل حصلتموه على وجهه؟ وهل أحطتم بحقائقه؟ وهل وقّيتم كلّ باب منه حقّه،

^١ - أبو بكر محمد بن السري بن سهل النّحوي المعروف بابن السراج: الأصول في النّحو، تح: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرّسالة، لبنان - بيروت، دط، دت، ص ٨٠ - ٩٣.

وأحكمتموه إحكاماً يُؤمّنكم الخطأ فيه إذا أنتم خُضّتم في التفسير، وتعاطيتم علم التأويل، ووازنتم بين بعض الأقوال وبعض، وأردتم أن تعرفوا الصّحيح من السّقيم، وعُدّتم في ذلك وبدّتم، وزدتم ونقصتم؟^١

وفي هذا تقرير من الجرجانيّ على أنّ المعاني التّحوية تتعلّق بنظم التّركيب، ولا نظم في الكلام ولا ترتيب حتّى يُعلّق بعضها على بعض، وفي نفس السّياق تُؤكّد سناء حميد في تعريفها لمعاني التّحو: "المعاني الذّهنيّة التي تتولّد في فكر المتكلّم عند نظم الجمل، تلك المعاني التي تنشأ من تحديد العلاقات بين الأشياء المعبّر عنها بالكلم، فتربطها ببعضها كما يربط السّلك الشّفاف حبّات العقد، بذلك يُصبح الكلام نوعاً من الهذيان في حالة فقدانها".^١

وواصل الجرجاني شارحاً قوله: "وهل رأيتم إذ قد عرفتم صورة المبتدأ والخبر، وأنّ إعرابهما الرّفْع، أنّ تتجاوزوا ذلك إلى أن تنظروا في أقسام خبره، فتعلموا أنّه يكون مفرداً وجُملةً، وأنّ المفرد ينقسم إلى ما يحتمل ضميراً له، وإلى ما لا يحتمل الضّمير، وأنّ الجملة على أربعة أضرب، وأنّه لا بدّ لكل جملة وقّعت خبراً لمبتدأ من أن يكون فيها ذكرٌ يعود إلى المبتدأ، وأنّ هذا الذّكر ربّما حُذف لفظاً وأريد معي، وأنّ ذلك لا يكون حتّى يكون في الحال دليلٌ عليه، إلى سائر ما يتّصل بباب الابتداء من المسائل اللّطيفة والفوائد الجليّة التي لا بُدّ منها؟

وإذا نظرتم في الصّفة مثلاً، فعرفتم أنّها تتّبع الموصوف، وأنّ مثالها قولك: "جاءني رجلٌ ظريف" و "مررت بزيدٍ الظريف"، هل ظننتم أنّ وراء ذلك علماً، وأنّ ههنا صفةٌ تُخصّص، وصفة توضّح وتبين، وأنّ فائدة التّخصيص غير فائدة التّوضيح، كما أنّ فائدة الشّيع غير فائدة الإبهام، وأنّ من الصّفة صفةٌ لا يكون فيها تخصيصٌ ولا توضيح، ولكن يُؤتى بها مؤكّدة كقولهم: "أمس الدّابر" وكقوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ [الحاقة: ١٣]، وصفة يُراد بها المدح والثناء، كالصّفات الجارية على اسم الله تعالى جدّه؟ وهل عرفتم الفرق بين الصّفة والخبر، وبين كلّ واحدٍ منهما وبين الحال؟ وهل عرفتم أنّ هذه الثلاثة تتّفق في أنّ كافّتها لثبوت المعنى للشيء، ثم تختلف في كيفية ذلك الثبوت؟^٢

^١ - سناء حميد البياني: قواعد التّحو العربي في ضوء نظريّة النّظم، دار وائل، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ١٥.

^٢ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣٠.

وفي هذا يقول الدكتور سعد سليمان حمودة: "معرفة المعاني التي يُقدّمها النّحو والوقوف على الميزات والفروق التي تكون بين الصّور المتعدّدة المعنى الواحد كوجوه الخبر والحال وتعدّد استخداماتها وكذا غيرها من أبواب النّحو هو السّبيل الوحيد لفهم العلاقات الكامنة في النّظم، وهي علاقات قائمة على معاني النّحو، ومراعية لأصوله وقوانينه التي يجب ألاّ يزيغ عنها النّاظم".^١

وخلص الجرجاني بقوله: "وهكذا ينبغي أن تُعرض عليهم الأبواب كلّها واحداً واحداً، ويسألوا عنها باباً باباً، ثم يُقال لهم: ليس إلاّ أحد أمرين:

إمّا أن تقتحموا التي لا يرضاها العاقل، فتُنكروا أن يكون بكم حاجة في كتاب الله تعالى، وفي خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي معرفة الكلام جملة، إلى شيء من ذلك، وتزعموا أنكم إذا عرفتم مثلاً أنّ الفاعل رفع، لم يبق عليكم في باب الفاعل شيء تحتاجون إلى معرفته. وإذا نظرتم إلى قولنا: "زيدٌ منطلقٌ"، لم تحتاجوا من بعده إلى شيء تعلمونه في الابتداء والخبر، وحتىّ تزعموا مثلاً أنكم لا تحتاجون في أن تعرفوا وجه الرفع في "الصّائبون" من سورة المائدة [سورة المائدة ٦٩]، إلى ما قاله العلماء فيه، وإلى استشهادهم فيه بقول الشاعر:

وإلاّ فاعلمُوا أنّنا وأنّهم بُغَاةٌ مَا بَقِينَا فِي شِقِّاقِ

وحتىّ كأنّ المشكل على الجميع غيرُ مشكلٍ عندكم، وحتىّ كأنتكم قد أُوتِيتُم أن تستنبطوا من المسألة الواحدة من كلّ باب مسائله كلّها، فتخرجوا إلى فنّ من التّجاهل لا يبقى معه كلام".

ويقول محمد عبد المطّلب في المعنى الحاصل من ترتيب الألفاظ والعلاقات بينها: "فمعاني النّحو هي التي يتعلّق بها الفكر، وهي تمثّل العلاقات بين معاني الكلمات في النّفس، وهذه العلاقات النّحوية هي التي ربّبت معاني الكلم على أساسها في نسق معانيها، ولا يتصوّر أن يكون للفظّة تعلّق بلفظة أخرى من غير أن يعتبر حال معنى هذه مع معنى ذلك".^٢

^١ - سعد سليمان حمودة: البلاغة العربيّة، دار المعرفة الجامعيّة، دط، ١٩٩٧م، ص ١٧٥.

^٢ - محمد عبد المطّلب: البلاغة والأسلوبية، دار نوبال للطباعة، القاهرة، ط ١، ١٩٩٤م، ص ٥٣.

"وإِذَا أَنْ تَعْلَمُوا أَنَّكُمْ قَدْ أَخْطَأْتُمْ حِينَ أَصْعَرْتُمْ أَمْرَ هَذَا الْعِلْمِ، وَظَنَنْتُمْ مَا ظَنَنْتُمْ فِيهِ، فَتَرْجِعُوا إِلَى الْحَقِّ وَتُسَلِّمُوا الْفَضْلَ لِأَهْلِهِ، وَتَدْعُوا الَّذِي يُزَيِّرُ بِكُمْ، وَيَفْتَحُ بَابَ الْغَيْبِ عَلَيْكُمْ، وَيُطِيلُ لِسَانَ الْقَادِحِ فِيكُمْ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقَ".

وأكد عبد القاهر على: "هذا، ولو أنّ هؤلاء القوم إذ تركوا هذا الشأن تركوه جُملة، وإذ زعموا أنّ قدر المُفْتَقِر إليه القليل منه، اقتصروا على ذلك القليل، فلم يأخذوا أنفسهم بالفتوى فيه، والتّصَرُّف فيما لم يتعلّموا منه، ولم يخوضوا في التّفْسير، ولم يتعاطوا التّأويل لكان البلاء واحداً، و لكانوا إذ لم يَبْنُوا لم يهدموا، وإذ لم يصلحوا لم يكونوا سبباً للفساد، ولكنّهم لم يفعلوا، فجلبوا من الدّاء ما أعى الطّبيب، وحيّر اللّبيب، وانتهى التّخليط بما أتوه فيه، إلى حدّ يُبس من تلافيه، فلم يبقّ للعارف الذي يكره الشّعْب إلاّ التعجّب والسُّكوت. وما الآفة العظمى إلا واحدة، وهي أن يجيء من الإنسان ويجري لفظه، ويمشي له أن يُكثّر في غير تحصيل، وأن يحسّن البناء على غير أساس، وأن يقول الشّيء لم يقتله علماً. ونسأل الله الهداية ونرغب إليه في العصمة".^١

سلك الجرجانيّ بعلم النّحو مسلّكا غير الذي سلّكه اللّغويون قبله أو بعده، فالنّحو عُموما يشترك بينهم في مراعاته لأواخر الحركات الإعرابية التي تظهر على الألفاظ أو مختلف القواعد النّظرية التي تتصرّف في تأليف هذه الكلمات، غير أنّ الجرجانيّ أبدع فيه من خلال إلحاقه بالجانب الفنّي وأخرجه من دائرة التقنين والقياس إلى دائرة البلاغة، واهتمّ في كتابه "الدلائل" بالجانب الإبداعي لا بالجانب النّظري المشتمل على مجموعة من القوانين الجافّة التي لا تخدم المعاني، ولهذا تجده يدرس المادّة اللّغويّة من الجانب التّطبيقي — أي وجود اللفظة ضمن التركيب اللّغوي — مع مراعاة المعنى الذي وُضعت لأجله، وبهذا تجد نفساً جديداً يُضفي على اللّغة رونقا وجمالا.

وفي هذا يقول الصّاوي: "وهكذا استطاع عبد القاهر الجرجانيّ أن يُعطي للّغة مفهومها الواسع، وأن يجعل من النّحو ذلك العلم الذي يبحث ويشرح العلاقات التي تقيمها اللّغة بين الأشياء إن لم يكن النّحو نفسه هذه العلاقات، ولذا كان تصوّره للنّحو تصورا جديدا ارتبط بعلم البلاغة".^٢

فالنّحو كمادّة لغويّة بقي كما هو مثلما درسه النّحويّون القدامى والمعاصرين، غير أنّ محلّ التّجديد كان في ربطه بالبلاغة ولم يُبقه الجرجانيّ حبيس القوانين التي سنّت فيه.

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣١ - ص ٣٢.

^٢ - أحمد عبد السيد الصاوي: النقد التحليلي عند عبد القاهر الجرجاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، مصر، دط،

١٩٧٩م، ص ١٦١ - ١٦٢.

ولقد هاجم عبد القاهر الجرجاني المفهوم الخاطئ لعلم النحو عند معاصريه وسابقيه والمتمثل في تتبع أحوال اللفظ المختلفة من رفع ونصبٍ وجرٍّ دون النظر إلى أسرار التراكيب ودلالاتها التي أصبحت غامضة ولا يمكنهم الكشف عنها.^١ وفي هذا يقول المراغي: "من هذا يستبين لنا أنّ النحو كما يتّجه همّه إلى ضبط أواخر الكلم يُعنى أيضا بتأليف الجمل وجعلها وفقا للمنهج الذي سنّته العرب لكلامها".^٢ أمّا عند ذكر الجرجاني للمتأخّرين وحديثه عنهم، وأنّ النحو عندهم كان اهتمام فقط بأحوال الكلم وأواخره إعرابا وبناء فيحرصون على العلامات الإعرابية وحركاته وسكناته دون مراعاة أحوال التراكيب، ويقول المراغي أيضا في كتابه: "أنّ أسرار التراكيب بعدت عنهم ودقائق تصوير الكلام خفيت عليهم وأصبحت دلالات التراكيب غامضة عليهم لا يستطيعون كشف قناعها ولا النظر إلى جمالها، فقد غطيت عنهم بغطاء كثيفٍ حجب ما وراءه من المحاسن والمناظر الخلابة".^٣

ربط الجرجانيّ النحو بالبلاغة فلم ينتهج النهج الذي اتّبعه سابقوه، وهذا واضح من خلال تعريفه للنظم بقوله: "واعلم أنّ ليس النظم إلّا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قواعده وأصوله وتعرف مناهجه التي تُحجّت فلا تزيغ عنها وتحفظ الرسوم التي رُسمت لك فلا تُخل بشيء منها".^٤

الملاحظ لهذا التعريف الشامل يلحظ مدى ارتباط العلوم بعضها ببعض فلا يُمكن فصل علم عن الآخر، أي أنّه لا يمكن دراسة النحو وفصله عن الإعراب، كذلك لا يمكن رصف الكلمات بعضها ببعض حتى يصحّ التركيب دون مراعاة المعنى المرجوّ من وراء هذا التركيب، وكذلك بالنظر إلى النظم الذي يشمل كلّ الظواهر اللغوية ويكيّفها ضمن تركيب لغويّ كي ينشأ عندك نظم سليم اللغة مُنتقى الألفاظ حسن المعنى بديع الرصف والبلاغة.

وبهذا يكون عبد القاهر الجرجانيّ أوّل عالم أخضع النحو لفكرة النظم، وأخصّص فكرة النظم إلى النحو، وذلك هو الإعجاز الذي أذاب فيه الرّجل عُصرة أيّامه ولياليه.^٥

^١ - ينظر: محمد بن الصالح: علاقة النظم بالنحو عند عبد القاهر الجرجاني، جامعة المسيلة، الجزائر، مجلة الباحث، العدد ٩/

أفريل ٢٠١٢م، ص ٦١.

^٢ - أحمد مصطفى المراغي: تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط ١،

١٣٦٩هـ، ١٩٥٠م، ص ٤٧.

^٣ - المرجع نفسه، ص ٤٨.

^٤ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٥٥.

^٥ - يُنظر: فتحي عامر: قضايا التراث العربي -دراسة نصية-، دار المعارف، القاهرة، دط، دت، ص ١٢٦.

وعليه فلا يمكن دراسة علم النحو دون مراعاة البلاغة، وذلك كون النحو يتحكم في العلاقات بين الكلم وكيفية نظمها، أي توحي معاني النحو ومراعاة أحكامه، والبلاغة تُكَيِّف هذا التركيب وتُنظِّر في معانيه وبهما يحصل الإبداع في النظم.

المبحث الرابع: النظم الجرجاني

النظم ليس بالمصطلح الجديد حديث النشأة، وإنما هو وليد عصور توالى فيها المفاهيم وتباينت إلى أن وصل إلى عصر الجرجاني الذي قعده وأخذ به منحى غير الذي كان فأخرجه في قالب جديد. وإثر هذا التباين الذي حصل ظهرت مفاهيم عدة للنظم عند الجرجاني، وليس هذا التعدد في المفهوم مما يُخل به ولكن فيه ما يزيد اللفظ بياناً ووضوحاً، وفي هذا قال الجرجاني:

١ / مفهومه:

• "النظم" هو توحي معاني الإعراب:

واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علماً لا يعترضه الشك، أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يُعلق بعضها ببعض، ويُبنى بعضها على بعض، ويُجعل هذه بسبب من تلك. هذا ما لا يجهله عاقل ولا يخفى على أحد من الناس.

وإذا كان كذلك، فبما أن ننظر إلى التعليق فيها والبناء، وجعل الواحدة منها بسبب من صاحبته، ما معناه وما محصوله؟ وإذا نظرنا في ذلك، علمنا أن لا محصول لها غير أن نَعْمِدَ إلى اسم فتجعله فاعلاً لفعل أو مفعولاً، أو نَعْمِدَ إلى اسمين فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر أو تُثْبِعَ الاسم اسماً على أن يكون الثاني صفةً للأول، أو تأكيداً له، أو بدلاً منه أو تَجْيِءَ باسم بعد تمام كلامك على أن يكون صفةً أو حالاً أو تمييزاً أو تتوَحَّى في كلامٍ هو لإثبات معنى، أن يصير نفيًا أو استفهامًا أو تمنياً، فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك أو تُريد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطاً في الآخر، فتجيء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى، أو بعد اسم من الأسماء التي ضُمَّت معنى ذلك الحرف، وعلى هذا القياس.^١

وإذا كان لا يكون في الكلم نظم ولا ترتيب إلا بأن يُصنع بها هذا الصنيع ونحوه، وكان ذلك كله ما لا يرجع منه اللفظ شيء، ومما لا يُتصور أن يكون فيه ومن صفته، بأن بذلك أن الأمر على ما قلناه، من أن اللفظ تبع للمعنى في النظم، وأن الكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس، وأنها لو

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٥٥.

خلت من معانيها حتى تتجرد أصواتاً وأصداء حروفٍ، لما وقع في ضميرٍ ولا هجس في خاطر، أن يجب فيها ترتيب ونظم، وأن يجعل لها أمكنةً ومنازل، وأن يجب النطق بهذه قبل النطق بتلك. والله الموفق للصواب.^١ ويرى السكاكي بأن الإعراب لا ينتظم الكلمات، إلا بعد أن يكون هناك تعلق فينتظم معانيها.^٢

• "النظم" هو توخي معاني "النحو" وبيان ذلك:

"اعلم أن ليس "النظم" إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه "علم النحو"، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي هُججت فلا تزيع عنها، وتحفظ الرسوم التي رُسمت لك، فلا تخل بشيء منها.

وذلك أننا لا نعلم شيئاً يتغيه النظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في "الخبر" إلى الوجوه التي تراها في قولك: "زيدٌ مُنطلقٌ" و"زيدٌ ينطلقٌ"، و"ينطلقُ زيدٌ" و"مُنطلقُ زيدٌ"، و"زيدٌ المنطلقُ" و"المنطلقُ زيدٌ" و"زيدٌ هو المنطلقُ"، و"زيدٌ هو مُنطلقٌ".^٣

والخبر عند عبد القاهر الجرجاني يتعدد على ثمانية وجوه، وفي هذا يقول مصطفى حجاج: "إذن يمكننا القول بأن الوجوه هي التعبيرات المختلفة أو الطرق المتعددة التي يتحملها الباب النحوي الواحد لتأدية غرض ما".^٤

"والوجوه ليست إلا دلائل أو هيئات مختلفة لمعنى واحد من معاني النحو، بحيث يكون لكل وجه أو هيئة معنى دلالي خاص لا يمكن في غيره من الوجوه أو الهيئات بعد أن تكون حقيقة المعنى، أو أصله في جميعها واحدة".^٥

ويكمل الجرجاني شرحه: "وفي "الشَّروط والجزاء" إلى الوجوه التي تراها في قولك: "إن تخرج أخرج" و "إن خرجت خرجت" و "إن تخرج فأنا خارج" و "أنا خارج إن خرجت" و "أنا إن خرجت خارج".

^١ - المصدر نفسه، ص ٥٦.

^٢ - سراج الدين أبي يعقوب يوسف ابن أبي بكر محمد بن علي السكاكي: مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٢٠١٩، ص ٤٥.

^٣ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٨١.

^٤ - مصطفى حجاج: أثر وظيفية الجرجاني في تفسير الزمخشري، رسالة ليسانس، ص ٢٢.

^٥ - سليمان بن علي: صلة النحو بعلم المعاني لدى الإمام الجرجاني من خلال مصطلح الوجوه والفروق في دلائل الإعجاز، رسالة ماجستير، مخطوط جامعة باتنة، ٢٠٠٠م - ٢٠٠١م، ص ٣٨.

وفي "الحال" إلى الوجوه التي تراها في قولك: "جاءني زيدٌ مُسرِعًا"، و"جاءني يُسرِعُ" و"جاءني وهو مُسرِعٌ أو وهو يُسرِعُ" و"جاءني قد أسرِعَ" و"جاءني وقد أسرِعَ". فيعرف لكلّ من ذلك موضعه، ويحيى به حيث ينبغي له.

وينظر في "الحروف" التي تشترك في معنى، ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى، فيضع كلاً من ذلك في خاص معناه، نحو أن يحيى بـ "ما" في نفي الحال، بـ "لا" إذا أراد نفي الاستقبال، وبـ "إن" فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون، وبـ "إذا" فيما علم أنه كائن.

وينظر في "الجمل" التي تُسرد، فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع "الواو" من موضع "الفاء"، وموضع "الفاء" من موضع "ثم"، وموضع "أو" من موضع "أم"، وموضع "لكن" من موضع "بل".

ويتصرف في التعريف، والتذكير، والتقديم، والتأخير، في الكلام كله، وفي الحذف، والتكرار، والإضمار، والإظهار، فيصيب بكلّ من ذلك مكانه، ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له.^١

هذا هو السبيل، فلست بواجبٍ شيئاً يرجع صوابه إن كان صواباً، وخطؤه إن كان خطأً، إلى "النظم"، ويدخل تحت هذا الاسم، إلّا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه، ووضع في حقه أو عومل بخلاف هذه المعاملة، فأزيل عن موضعه، واستعمل في غير ما ينبغي له، فلا ترى كلاماً قد وُصف بصحة نظم أو فساده، أو وصف بمزية وفضل فيه، إلّا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل، إلى معاني النحو وأحكامه، ووجدته يدخل في أصل من أصوله، ويتصل بباب من أبوابه.

إنّ في توحي معاني النحو عند الجرجاني أن يكون الناظم له القدرة على تركيب كلام وفق أسس لغوية تندرج ضمن ضرب من أضرب الخبر والتي لا يمكن لأيّ فعل من فحول النحو أو البلاغة تجنّبها لأنها من القوانين التركيبية التي لا يقوم الكلام إلّا على نهجها.

• تمام القول في "النظم"، وأنه توحي معاني النحو:

واعلم أنه وإن كانت الصورة في الذي أعدنا وأبدأنا فيه من أنه لا معنى للنظم غير توحي معاني النحو فيما بين الكلم، قد بلغت في الوضوح والظهور والانكشاف إلى أقصى الغاية، وإلى أن تكون

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٨٢، ٨٣.

الزيادة عليه كالتكلف لما لا يحتاج إليه، فإنّ النفس تُنازعُ إلى تتبّع كل ضربٍ من الشبهة يرى أنّه يعرض للمُسلّم نفسه عند اعتراض الشكّ.

وإنّا لنرى أنّ في الناس مَنْ إذا رأى أنّه يجري في القياس وضرب المثل أنّ تشبّه الكلام في ضمّ بعضها إلى بعض، بضمّ غزل الإبريسم بعضه إلى بعض ورأى أنّ الذي ينسج الديباج ويعمل النقش والوشى لا يصنع بالإبريسم الذي ينسج منه، شيئاً غير أنّ يضمّ بعضه إلى بعض، ويتخيّر للأصباغ المختلفة المواقع التي يعلم أنّه إذا أوقعها فيها حدث له في نسجه ما يريد من النقش والصورة جرى في ظنّه أنّ حال الكلام في ضمّ بعضها إلى بعض، وفي تحيّر المواقع لها، حال خيوط الإبريسم سواء، ورأيت كلامه كلام مَنْ لا يعلم أنّه لا يكون الضمّ فيها ضمّاً، ولا الموقع موقعاً، حتّى يكون قد تُوخّي فيها معاني النحو وأتاك إنّ عمّدت إلى ألفاظٍ فجعلت تتبع بعضها بعضاً من غير أنّ تتوخّى فيها معاني النحو، لم تكن صنعت شيئاً تدعى به مؤلفاً، وتُشبّه معه بمن عمل نسجاً أو صنع على الجملة صنيعاً، ولم يتصوّر أنّ تكون قد تُخيّرت لها المواقع.^١

ومعاني النحو عند الجرجاني ضمن نظرية النظم تتكوّن من علاقات وظيفيّة بين التراكيب اللغويّة، تستند إلى ركيزتين هما: الموضع، وهو ذو دلالات مباشرة معجميّة، تكون في الألفاظ قبل دخولها في التركيب، وأمّا الثانية فهي ضمّ المعاني الثواني التي يكتسبها اللفظ حين دخوله سياقاً تركيبياً معيّناً، حيث يتفاعل مع باقي الألفاظ والتراكيب لإنشاء معنى جديد يتوخّاه الناظم ويقصده.^٢

• استدلالٌ على أنّ "النظم" هو توخّي معاني النحو، وهو مهمّ:

وفساد هذا وشبهه من الظنّ، وإنّ كان معلوماً ظاهراً، فإنّ ههنا استدلالاً لطيفاً تكثّر بسببه الفائدة. وهو أنّه يتصوّر أنّ يعمد عامداً إلى نظم كلام بعينه فيزيله عن الصورة التي أرادها الناظم له ويُفسدُها عليه، من غير أنّ يُحوّل منه لفظاً عن موضعه، أو يُبدّله بغيره، أو يُغيّر شيئاً من ظاهر أمره على حال.

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٧٠.

^٢ - يُنظر: باديس لهوعل: توخي معاني النحو عند عبد القاهر الجرجاني واللّسانيّات الحديثة، مجلة الآداب واللّغات، جامعة الأغواط، الجزائر، العدد ١٠، ٢٠١٢م، ص ٨.

مثال ذلك: أُنْكَ إِنْ قَدَّرْتَ فِي بَيْتِ أَبِي تَمَامٌ:^١

لُعَابُ الْأَفَاعِي الْقَاتِلَاتِ لُعَابُهُ وَأَزْيُ الْجَحَى اشْتَارَتْهُ أَيْدِ عَوَاسِلٍ

أَنَّ "لُعَابُ الْأَفَاعِي" مُبْتَدَأٌ و"لُعَابُهُ" خَبَرٌ، كَمَا يُؤْهِمُهُ الظَّاهِرُ، أَفْسَدَتْ عَلَيْهِ كَلَامَهُ، وَأَبْطَلَتْ الصُّورَةَ الَّتِي أَرَادَهَا فِيهِ. وَذَلِكَ أَنَّ الْغَرَضَ أَنْ يُشَبَّهَ مِدَادُ قَلَمِهِ بِلُعَابِ الْأَفَاعِي، عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ إِذَا كَتَبَ فِي إِقَامَةِ السِّيَاسَاتِ أَتْلَفَ بِهِ النَّفُوسَ، وَكَذَلِكَ الْغَرَضُ أَنْ يُشَبَّهَ مِدَادُهُ بِأَزْيِ الْجَحَى، عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ إِذَا كَتَبَ فِي الْعَطَايَا وَالصَّلَاتِ أَوْصَلَ بِهِ إِلَى النَّفُوسِ مَا تَحْلُو مَذَاقَتُهُ عِنْدَهَا، وَأَدْخَلَ السُّرُورَ وَاللَّذَّةَ عَلَيْهَا. وَهَذَا الْمَعْنَى إِنَّمَا يَكُونُ إِذَا كَانَ "لُعَابُهُ" مُبْتَدَأً، وَ"لُعَابُ الْأَفَاعِي" خَبَرًا. فَأَمَّا تَقْدِيرُكَ أَنْ يَكُونَ "لُعَابُ الْأَفَاعِي" مُبْتَدَأً و"لُعَابُهُ"، خَبَرًا فَيُبْطَلُ ذَلِكَ وَيَمْنَعُ مِنْهُ الْبَتَّةُ، وَيَخْرُجُ بِالْكَلَامِ إِلَى مَا لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُرَادًا فِي مِثْلِ غَرَضِ أَبِي تَمَامٍ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ أَرَادَ أَنْ يُشَبَّهَ "لُعَابُ الْأَفَاعِي" بِالْمِدَادِ، وَيُشَبَّهَ كَذَلِكَ "الْأَزْيُ" بِهِ.^٢

فَلَوْ كَانَ حَالُ الْكَلِمِ فِي ضَمٍّ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ كَحَالِ غَزَلِ الْإِبْرِسِمِ، لَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ لَا تَتَغَيَّرَ الصُّورَةُ الْحَاصِلَةُ فِي نَظْمِ كَلِمٍ، حَتَّى تَزَالَ عَنْ مَوَاقِعِهَا كَمَا لَا تَتَغَيَّرُ الصُّورَةُ الْحَادِثَةُ عَنْ ضَمٍّ غَزَلِ الْإِبْرِسِمِ بَعْضُهُ إِلَى بَعْضٍ، حَتَّى تَزَالَ الْخِيُوطُ عَنْ مَوَاضِعِهَا.

وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ سَبِيلُ قَوْلِهِ: "لُعَابُ الْأَفَاعِي الْقَاتِلَاتِ لُعَابُهُ"، سَبِيلَ قَوْلِهِمْ: "عِتَابُكَ السَّيْفُ". وَذَلِكَ أَنَّ الْمَعْنَى فِي بَيْتِ أَبِي تَمَامٍ عَلَى أَنَّكَ مُشَبَّهٌ شَيْئًا بِشَيْءٍ، وَجَامِعٌ بَيْنَهُمَا فِي وَصْفٍ، وَلَيْسَ الْمَعْنَى فِي: "عِتَابُكَ السَّيْفُ"، عَلَى أَنَّكَ تُشَبَّهُ عِتَابَهُ بِالسَّيْفِ، وَلَكِنْ عَلَى أَنَّ تَزَعُمَ أَنَّهُ يَجْعَلُ "السَّيْفُ" بَدَلًا مِنْ "الْعِتَابِ". أَفَلَا تَرَى أَنَّهُ يَصْخَرُ أَنْ تَقُولَ: "مِدَادُ قَلَمِهِ قَاتِلٌ كَسَمِّ الْأَفَاعِي"، وَلَا يَصْخَرُ أَنْ تَقُولَ: "عِتَابُكَ كَالسَّيْفِ"، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ تَخْرُجَ إِلَى بَابٍ آخَرَ، وَشَيْءٌ لَيْسَ هُوَ غَرَضُهُمْ بِهَذَا الْكَلَامِ، فَتُرِيدُ أَنَّهُ قَدْ عَاتَبَ عِتَابًا خَشِنًا مُؤَلِّمًا. ثُمَّ إِنَّكَ إِنْ قُلْتَ: "السَّيْفُ عِتَابُكَ"، خَرَجْتَ بِهِ إِلَى مَعْنَى ثَالِثٍ، وَهُوَ أَنْ تَزَعُمَ أَنَّ عِتَابَهُ قَدْ بَلَغَ فِي إِيلَامِهِ وَشِدَّةِ تَأْثِيرِهِ مَبْلَغًا صَارَ لَهُ السَّيْفُ كَأَنَّهُ لَيْسَ بِسَيْفٍ.

وَاعْلَمْ أَنَّهُ إِنْ نَظَرَ نَازِلٌ فِي شَأْنِ الْمَعَانِي وَالْأَلْفَاظِ إِلَى حَالِ السَّمَاعِ، فَإِذَا رَأَى الْمَعَانِي تَقَعُ فِي نَفْسِهِ مِنْ بَعْدِ وَقُوعِ الْأَلْفَاظِ فِي سَمْعِهِ، ظَنَّ لَذَلِكَ أَنَّ الْمَعَانِي تَبْعٌ لِلْأَلْفَاظِ فِي تَرْتِيبِهَا. فَإِنَّ هَذَا الَّذِي بَيَّنَّاهُ يُرِيهِ

^١ - أبي تمام الطائي حبيب بن أوس: ديوان أبي تمام، ددن، دط، دت، ص ١٤٠.

^٢ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣٧١.

فساد هذا الظنّ وذلك أنّه لو كانت المعاني تكون تبعاً للألفاظ في ترتيبها، لكان مُحالاً أن تتغيّر المعاني والألفاظ بحالها لم تُزلْ عن ترتيبها. فلمّا رأينا المعاني قد جاز فيها التغيّر من غير أن تتغيّر الألفاظ وتنوّل عن أماكنها، علمنا أنّ الألفاظ هي التابعة، والمعاني هي المتبوعة.^١

• بيان آخر في "النظم" وتوحي معاني النحو:

واعلم أنّك تجد هؤلاء الذين يشكّون فيما قلناه، تحري على ألسنتهم ألفاظاً وعبارات لا يصحّ لها معنى سوى توحي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم، ثمّ تراهم لا يعلمون ذلك.

فمن ذلك ما يقوله الناس قاطبةً من أنّ العاقل يُرتّب في نفسه ما يُريد أن يتكلّم به. وإذا رجعنا إلى أنفسنا لم نجد لذلك معنى سوى أنّه يقصد إلى قولك "ضرب" فيجعل خبراً عن "زيد" ويجعل "الضرب" الذي أخبر بوقوعه منه واقعاً على "عمرو" ويجعل "يوم الجمعة" زمانه الذي وقع فيه، ويجعل "التأديب" غرضه الذي فعل "الضرب" من أجله، فيقول: "ضرب زيدَ عمرًا يومَ الجمعة تأديبًا له". وهذا كما ترى هو توحي معاني النحو فيما بين معاني هذه الكلم.

ولو أنّك فرضت أن لا تتوحي في "ضرب" أن تجعله خبراً عن "زيد" وفي "عمرو" أن تجعله مفعولاً به الضرب، وفي "يوم الجمعة" أن تجعله زماناً لهذا الضرب، وفي "التأديب"، أن تجعله غرض زيد من فعل الضرب ما تصوّر في عقل، ولا وقع في وهم، أن تكون مُرتباً لهذه الكلم. وإذا قد عرفت ذلك، فهو العبرة في الكلام كلّ، فمن ظنّ ظناً يؤدي إلى خلافه، ظنّ ما يخرج به عن المعقول.

ومن ذلك إثباتهم التعلّق والاتّصال فيما بين الكلم وصوابها تارةً، ونفيهم لهما أخرى. ومعلوم علم الضرورة أن لن يُتصوّر أن يكون للفظّة تعلّق بلفظة أخرى من غير أن يُعتبَر حال معنى هذه مع معنى تلك، ويُراعى هناك أمرٌ يصل إحداها بالأخرى، كمرعاة كون: "نَبِك"، جواباً للأمر في قوله: "فَمَا نَبِك"، وكيف بالشكّ في ذلك؟ ولو كانت الألفاظ يتعلّق بعضها ببعض من حيث هي ألفاظ، ومع اطّراح النظر في معانيها، لأدّى ذلك إلى أن يكون الناس حين ضحكوا مما يصنعه المُجَنّان من قراءة أنصاف الكتب، ضحكوا عن جهالة، وأن يكون أبو تمام قد أخطأ حين قال:^٢

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٧٢، ٣٧٣.

^٢ - أبو تمام: ديوان أبي تمام، مصدر سابق، ص ٢٦.

عَدَلًا شَبِيهًا بِالْجُنُونِ كَأَنَّمَا
قَرَأَتْ بِهِ الْوَرَهَاءُ شَطْرَ كِتَابٍ
لَأَنَّهُمْ لَمْ يَضْحَكُوا إِلَّا مِنْ عَدَمِ التَّعَلُّقِ، وَلَمْ يَجْعَلْهُ أَبُو تَمَّامٍ جُنُونًا إِلَّا لِذَلِكَ. فَاَنْظُرْ إِلَى مَا يَلْزِمُ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ
مِنْ طَرَائِفِ الْأُمُورِ.^١

• بيان معنى "النَّظْم":

وأوضح من هذا كله، وهو أَنَّ هذا "النَّظْم" الذي يتوَّصفه البلغاء، وتتفاضل مراتب البلاغة من أجله، صنعة يُستعان عليها بالفكرة لا محالة. وإذا كانت مما يُستعان عليها بالفكرة، ويُستخرج بالروية، فينبغي أَنْ يُنظر في الفكر، بماذا تلبس؟ ألبمعاني أم بالألفاظ؟ فأَيُّ شيء وجدته الذي تلبس به فكر من بين المعاني والألفاظ، فهو الذي تحدث فيه صنعتك، وتقع فيه صياغتك ونظمك وتصويرك. فمُحال أَنْ تنفكر في شيء وأنت لا تصنع فيه شيئاً، وإنما تصنع في غيره. لو جاز ذلك، لجاز أَنْ يفكر البناء في الغزل، ليجعل فكره فيه وُصلةً إلى أَنْ يصنع من الأجر، وهو من الإحالة المفرطة.
فإن قيل: "النَّظْم" موجود في الألفاظ على كل حال، ولا سبيل إلى أَنْ يُعقل الترتيب الذي تزعّمه في المعاني، ما لم تنظم الألفاظ ولم ترتبها على الوجه الخاص.

قيل: إن هذا هو الذي يُعيد هذه الشبهة جذعةً أبداً، والذي يحلّها: أَنْ تنظر: أتنصّر أَنْ تكون مُعتبراً مُفكراً في حال اللفظ مع اللفظ حتّى تضعه بجانبه أو قبله، وأَنْ تقول: "هذه اللفظة إنما صلحت ههنا لكونها على صفة كذا" أم لا يُعقل إلا أَنْ تقول: "صلحت ههنا، لأنّ معناها كذا، ولدلالاتها على كذا، ولأنّ معنى الكلام والغرض فيه يُوجب كذا، ولأنّ معنى ما قبلها يقتضي معناها؟".

فإن تصوّرت الأول، فقل ما شئت، واعلم أنّ كل ما ذكرناه باطلاً وإن لم تتصوّر إلا الثاني، فلا تخدعن نفسك بالأضاليل، ودع النظر إلى ظواهر الأمور، واعلم أنّ ما ترى أنّه لا بدّ منه من ترتب الألفاظ وتواليها على النَّظْم الخاص، ليس هو الذي طلبته بالفكر، ولكنه شيء يقع بسبب الأول ضرورة، من حيث إنّ الألفاظ إذ كانت أوعيةً للمعاني، فإنّها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أَنْ يكون أولاً في النفس، وجب لللفظ الدال عليه أَنْ يكون مثله أولاً في النطق. فأما أَنْ تتصوّر في الألفاظ أَنْ تكون المقصودة قبل المعاني بالنظم والترتيب، وأن يكون الفكر في النَّظْم الذي يتوَّصفه البلغاء فكراً في نظم الألفاظ، أو أَنْ تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكرٍ تستأنفه لأنّ تجيء بالألفاظ على نسقها، فباطلاً

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٤٠٥، ٤٠٦.

مَنْ الظَّنّ، ووهم يتخيّل إلى مَنْ لا يُوفي النَّظر حقّه. وكيف تكون مُفكِّراً في نظم الألفاظ، وأنت لا تعقل لها أوصافاً وأحوالاً إذا عرفتَها عرفتَ أنّ حقّها أن تُنظم على وجه كذا؟.

٢/ ردّ شبهة في شأن "النظم":

ومّا يلبّس على الناظر في هذا الموضوع ويغلّطه، أنّه يستعبد أن يُقال: "هذا كلام قد نُظمت معانيه"، فالعرف كأنّه لم يجر بذلك، إلّا أنّهم وإن كانوا لم يستعملوا "النظم" في المعاني، قد استعملوا فيها ما هو بمعناه ونظير له، وذلك قولهم: "إنّه يُرتب المعاني في نفسه، وينزلها، ويبيّن بعضها على بعض"، كما يقولون: "يرتّب الفروع على الأصول، ويتبع المعنى المعنى، ويلحق النّظير بالنّظير".

وإذا كنت تعلم أنّهم قد استعاروا النّسج والوشيّ والنّقش والصّيّغة لنفس ما استعاروا له "النظم"، وكان لا يُشكّ في أنّ ذلك كلّ تشبيه وتمثيل يرجع إلى أمور وأوصاف تتعلّق بالمعاني دون الألفاظ، فمن حقّك أن تعلم أنّ سبيل "النظم" ذلك السبيل.

واعلم أنّ من سبيلك أن تعتمد هذا الفصل حدّاً، وتجعل النّكت التي ذكرتها فيه على دُكر منك أبداً، فإنّها عُمْد وأصول في هذا الباب، إذا أنت مكنتها في نفسك، وجدت الشُّبه تنزاح عنك، والشّكوك تنتفي عن قلبك، ولا سيّما ما ذكرت من أنّه لا يُتصوّر أن تعرف للفظ مَوْضِعاً من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخّى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيباً ونظماً، وأنك تتوخّى التّرتيب في المعاني وتُعمل الفكر هناك، فإذا تمّ لك ذلك أتبعته الألفاظ وقفوت بها آثارها، وأنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ، بل تجدها ترتّب لك بحكم أنّها خدّم للمعاني، وتابعة لها، ولا حجة لها، وأنّ العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالّة عليها في التّطوق.^١

٣/ القول في "النظم" وتفسيره: تفسير "النظم" وأسراره ودقائقه:

واعلم أن ههنا أسراراً ودقائق، لا يمكن بيانها إلّا بعد أن تقدّم جملة من القول في "النظم" وفي تفسيره والمراد منه أيّ شيء هو؟ وما محصّوله ومحصول الفضيلة فيه؟ فينبغي لنا أن نأخذ في ذكره، وبيان أمره، وبيان المزيّة التي تُدعى له من أين تأتيه؟ وكيف تعرّض فيه؟ وما أسباب ذلك وعِلله، وما الموجب له؟ وقد علمت إطباق العلماء على تعظيم شأن "النظم" وتفخيم قدره، والتّنبويه بذكره، وإجماعهم أن لا فضل مع عدمه، ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقيم له، ولو بلغ في غرابة معناه ما بلغ وبثّهم الحكم بأنّه

^١ - المصدر نفسه، ص ٥١، ٥٤.

الذي لا تمام دونه، ولا قوام إلا به، وأنه القطب الذي عليه المدار، والعمود الذي به الاستقلال. وما كان بهذا المحل من الشرف، وفي هذه المنزلة من الفضل، وموضوعاً هذا الموضع في المزية، وبالعنا هذا المبلغ من الفضيلة، كان حرياً بأن تُوقظ له الهمم، وتوكل به النفوس وتُحرك له الأفكار وتُستخدم فيه الخواطر وكان العاقل جديراً أن لا يرضى من نفسه بأن يجد فيه سبيلاً إلى مزية علم، وفضل استبانة، وتلخيص حجة، وتحرير دليل، ثم يُعرض عن ذلك صفحاً، ويطوي دونه كشفاً وأن يربأ بنفسه، وتدخل عليه الأنفة من أن يكون في سبيل المقلد الذي لا يثبت حُكماً، ولا يقتل الشيء علماً، ولا يجد ما يُبرئ من الشبهة،^١ ويشفي غليل الشاك، وهو يستطيع أن يرتفع عن هذه المنزلة، ويُباين من هو بهذه الصفة، فإن ذلك دليل ضعف الرأي وقصر الهمة ممن يختاره ويعمل عليه.

٤ / صفة "النظم":

يقول الجرجاني: "واعلم أن من الكلام ما أنت ترى المزية في نظمه والحسن، كالأجزاء من الصبغ تتلاحق وينضم بعضها إلى بعض حتى تكثر في العين، فأنت لذلك لا تكبر شأن صاحبه، ولا تقضي له بالحدق والأستاذية وسعة الذرع وشدة المنة، حتى تستوفي القطعة وتأني على عدة أبيات. وذلك ما كان من الشعر في طبقة ما أنشدتك من أبيات البحري، ومنه ما أنت ترى الحسن يهجم عليك منه دفعة، ويأتيك منه ما يملأ العين ضربة، حتى تعرف من البيت الواحد مكان الرجل من الفضل، وموضعه من الحدق، وتشهد له بفضل المنة وطول الباع، وحتى تعلم، إن لم تعلم القائل، أنه من قيل شاعر فحل، وأنه خرج من تحت يد صنّاع، وذلك ما إذا أنشدته وضعت فيه اليد على شيء فقلت: هذا، هذا! وما كان كذلك فهو الشعر الشاعر، والكلام الفاخر، والنمط العالي الشريف، والذي لا تجده إلا في شعر الفحول البزّل، ثم المطبوعين الذين يُلهمون القول إلهاماً".^٢

وفي هذا يقول إبراهيم بن المدبر: "فإنها مواضع ينبغي للكاتب تفقدها، فإنما يكون كاتباً إذا وضع كل معنى في موضعه، وعلّق كلّ لفظة على طبقها من المعنى، فلا يجعل أول ما ينبغي له أن يكتب في آخر كتابه ولا آخره في أوله، فإني سمعت جعفر بن محمد الكاتب يقول: [لا ينبغي للكاتب أن يكون كاتباً حتى لا يستطيع أحد أن يؤخر أول كتابه ولا يُقدّم آخره]"^٣.

^١ - المصدر نفسه، ص ٨٠.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٨٨.

^٣ - إبراهيم بن المدبر: الرسالة العذراء، تصحيح وشرح: زكي مبارك، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ١، ١٣٥٠ هـ، ١٩٣١ م، ص ١٧.

٥/ الفرق بين "حروف منظومة" و "كَلِم منظومة":

ومّا يَجِبُ إحكامه بعقب هذا الفصل، الفرقُ بين: "حروف منظومة" و "كَلِم منظومة". وذلك أنّ "نظم الحروف" هو تواليها في التّطق، وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا التّأظم لها بمقتضى في ذلك رسمًا منّ العقل اقتضى أن يتحرّى في نظمها ما تحرّاه. فلو أنّ واضع اللّغة كان قد قال "ربض" مكان "ضرب"، لما كان في ذلك ما يؤدّي إلى الفساد. وأمّا "نظم الكَلِم" فليس الأمر فيه كذلك، لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتبها على حسب ترتب المعاني في النفس. فهو إذن نظم يُعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو "النظم" الذي معناه ضمّ الشّيء إلى الشّيء كيف جاء واتفق. ولذلك كان عندهم نظيرًا للنسج والتّأليف والصّياعة والبناء والوشى والتّحبير وما أشبه ذلك، ممّا يُوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض، حتّى يكون لوضع كلّ حيث وُضع، علّة تقتضي كونه هناك، وحتّى لو وُضع في مكان غيره لم يصلح.

والفائدة في معرفة هذا الفرق: أنّك إذا عرفته عرفت أنّ ليس الغرض بنظم الكَلِم، أنّ تواتر ألفاظها في التّطق، بل أنّ تناسقت دلالته وتلاقّت معانيها، على الوجه الذي اقتضاه العقل. وكيف يُتصوّر أنّ يُقصد به إلى توالي الألفاظ في التّطق، بعد أنّ ثبت أنّه نظم يُعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وأنّه نظير الصّياعة والتّحبير والتّفويف - أي رقيق فيه خطوط بياض على هيئة الوشي - والتّغش، وكل ما يقصد به التّصوير، وبعد أنّ كنّا لا نشكّ في أنّ لا حال للفظّة مع صاحبيتها تُعتبر إذا أنت عزلت دلالتهما جانبًا؟ وأيّ مساغٍ للشكّ في أنّ الألفاظ لا تستحقّ من حيث هي ألفاظ، أنّ تُنظم على وجهٍ دون وجه؟.

ولو فرضنا أنّ تنخلع من هذه الألفاظ، التي هي لغاتٌ، دلالتهما، لما كان الشّيء منها أحقّ بالتّقديم من شيء، ولا تُصوّر أنّ يجب فيها ترتيب ونظم. ولو حقّظت صبيّاً شطر "كتاب العين" أو "الجمهرة"، من غير أنّ تُفسّر له شيئاً منه، وأخذته بأنّ يضبط صور الألفاظ وهياتها، ويؤدّيها كما يؤدّي أصناف أصوات الطّيور، لرأيتّه ولا يخطر له ببال أنّ من شأنه أن يؤخّر لفظاً ويُقدّم آخر، بل كان حاله حال من يرمي الحصى ويعدّ الجوّز، اللهمّ إلّا أنّ تسومه أنت أن يأتي بها على حروف المعجم ليحفظ نسق الكتاب.^١

ودليل آخر، وهو أنّه لو كان القصّد بالنظم إلى اللفظ نفسه، دون أنّ يكون الغرض ترتيب المعاني في النفس، ثمّ النطق بالألفاظ على حدّوها، لكان ينبغي أن لا يختلف حال اثنين في العلم بحسن

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٤٩ - ٥٠.

النظم أو غير الحسن فيه، لأنهما يُحَسَّن بتوالي الألفاظ في النطق إحساساً واحداً، ولا يعرف أحدهما في ذلك شيئاً يجهله الآخر.^١

فليست دلالة الإعراب في النصّ السابق دلالة شكلية، ذلك أنه يتعلّق بها تفتيق المعاني والأغراض من الألفاظ، وليست المعاني والأغراض نتاج الألفاظ المفردة، وإنما هي خلاصة التفاعل الحادث بين كلمتين فأكثر بحسب ما تُبيحه معاني النحو، وهي أخيراً المعيار المحدّد للخطأ والصواب في القول، وبما أنّ كلّ نضد للدلالة ضمن سياق معنوي تُنتجه كلمات لا يتحقّق إلا بتوحيّ معاني النحو في معاني الكلم، إذ تبلغ بها وحدة المفهوم، ومجانبة الخطأ وتحقيق الصواب رهن التزامها أيضاً، أمكن تحديد معاني النحو وفق هذا التصوّر بما يعرف حديثاً بالوظائف النحوية.

• المزية في اللفظ والمزية في النظم كيف تشبّه:

واعلم أنّ هذا أعني الفرق بين أن تكون المزية في اللفظ، وبين أن تكون في النظم باب يكثر فيه الغلط، فلا تزال ترى مُستحسناً قد أخطأ بالاستحسان موضعه، فينحلّ اللفظ ما ليس له، ولا تزال ترى الشبهة قد دخلت عليك في الكلام قد حسن من لفظه ونظمه، فظننت أنّ حسنه ذلك كلّ للفظ منه دون النظم؟ مثال ذلك أنّ تنظر إلى قول ابن المعتز:^٢

وإني على إشفاق عيني من العدى
لتجمّع مني نظرة ثم أطرق

فترى أنّ هذه الطُلاوة وهذا الظرف، إنّما هو لأنّ جعل النظر "تجمّع" وليس هو لذلك، بل لأنّ قال في أول البيت "وإني" حتى دخل اللام في قوله "لتجمّع" ثمّ قوله: "مني" ثمّ لأنّ قال "نظرة" ولم يقل "النظر" مثلاً ثمّ لمكان "ثمّ" في قوله: "ثمّ أطرق" وللطيفة أخرى نصرت هذه اللطائف، وهي اعتراضه بين اسم "إنّ" وخبرها بقوله "على إشفاق عيني من العدى".

وإن أردت أعجب من ذلك فيما ذكرت لك، فانظر إلى قوله، وقد تقدّم إنشاده قبل:

سألت عليه شعاب الحيّ حين دعا
أنصّاره بوجوه كالدنانير

فإنك ترى هذه الاستعارة، على لطفها وغرابيتها، إنّما تمّ لها الحسن وانتهى إلى حيث انتهى، بما توخّى في وضع الكلام من التقديم والتأخير، وتجدها قد ملحت ولطفت بمعاونة ذلك ومؤازرته لها. وإن شككت فاعمد إلى الجازين والظرف، فأزلّ كلاً منها عن مكانه الذي وضعه الشاعر فيه، فقل: "سالت

^١ - المصدر نفسه، ص ٥١.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٩٨.

شِعَاب الحَيِّ بوجوه كالدنانير عليه حين دعا أنصاره"، ثم انظر كيف يكون الحال، وكيف يذهب الحسن والحلاوة؟ وكيف تُعدم أَرْجِيئُكَ التي كانت؟ وكيف تذهب النشوة التي كنت تجدها؟

وجُملة الأمر أنّ ههنا كلامًا حسنًا للفظ دون النظم، وآخر حُسنه للنظم دون اللفظ، وثالثًا قد أتاه الحُسن من الجهتين، ووجبت له المزية بكلا الأمرين. والإشكال في هذا الثالث، وهو الذي لا تزال ترى العَلَط قد عارضك فيه، وتراك قد جُفَّت فيه على النظم، فتركته وطمحت ببصرك إلى اللفظ، وقدّرت في حُسنٍ كان به وباللفظ، أنّه للفظ خاصّة. وهذا هو الذي أردتُ حين قُلت لك: "إنّ في الاستعارة ما لا يُمكن بيانه إلّا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حَقِيقَتِهِ".^١

• مثال على ما تقع الشبهة فيه بين اللفظ والنظم:

ومن دقيق ذلك وخفيّه، أنّك ترى النَّاس إذا ذكروا قوله تعالى: ﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]، لم يزدوا فيه على ذكر الاستعارة، ولم ينسبوا الشَّرف إلّا إليها، ولم يروا للمزية مُوجبًا سِوَاهَا. هكذا تَرى الأمر في ظاهر كلامهم. وليس الأمر على ذلك، ولا هذا الشَّرف العظيم، ولا هذه المزية الجليلة، وهذه الرّوعة التي تدخل على النفوس عند هذا الكلام لمجرّد الاستعارة، ولكنّ إن سلك بالكلام طريقًا ما يُسند الفعل فيه إلى الشَّيء، وهو لما هو من سببه، فيُرفع به ما يُسند إليه، ويؤتى بالذي الفعل له في المعنى منصوبًا بعده، مبينًا أنّ ذلك الإسناد وتلك النسبة إلى ذلك الأول، إنّما كانا من أجل هذا الثاني، ولما بينه وبينه من الاتصال والملابسة، كقولهم: "طابَ زيدٌ نفسًا"، و "قرَّ عمرو عَيْنًا"، و "تصبَّبَ عرقًا"، و "كُرمَ أصلًا"، و "حُسنَ وجهًا"، وأشبه ذلك ممّا تجد الفعل فيه منقولًا عن الشَّيء إلى ما ذلك الشَّيء من سببه. وذلك أنّنا نعلم أنّ "اشتعل" للشَّيب في المعنى، وإن كان هو للرأس في اللفظ، كما أنّ "طابَ" للنفْس، و "قرَّ" للعَيْن، و "تصبَّبَ" للعرق، وإن أُسند إلى ما أُسند إليه. يُبين أنّ الشَّرف كان لأنّ سلك فيه هذا المسلك، وتُوخِّي به هذا المذهب أنّ تدع هذا الطريق فيه، وتأخذ اللفظ فتسند به إلى الشَّيب صريحًا فنقول: "اشتعلَ شيب الرأس"، أو "الشَّيبُ في الرأس"، ثمّ تنظر هل تجد ذلك الحُسن وتلك الفخامة؟ وهل ترى الرّوعة التي كنت تراها؟ فإن قلت: فما السبب في أنّ كان "اشتعل" إذا استعير للشَّيب على هذا الوجه، كان له الفضل؟ ولم بأنّ بالمزية من الوجه الآخر هذه البيئونة؟ فإنّ السبب أنّه

^١ - المصدر نفسه، ص ١٠٠.

يفيد، مع لمعان الشَّيب في الرَّأس الذي هو أصل المعنى، الشُّمول، وأنَّه قد شاع فيه، وأخذَه من نواحيه، وأنَّه قد استغرقه وعمَّ جملته، حتَّى لم يبقَ من السَّواد شيء، أو لم يبقَ منه إلَّا ما لا يُعتدُّ به.

وهذا ما لا يكون إذا قيل: "اشتعل شيبُ الرَّأس، أو الشَّيبُ في الرَّأس"، بل لا يُوجب اللَّفظ حينئذٍ أكثر من ظهوره فيه على الجملة. ووزان هذا أنَّك تقول: "اشتعل البيتُ نارًا"، فيكون المعنى: أنَّ النَّار قد وقعت فيه وقوع الشُّمول، وأتتْها قد استولت عليه وأخذت في طرفيه ووسطه. وتقول: "اشتعلت النَّار في البيت"، فلا يُفيد ذلك، بل لا يقتضي أكثر من وقوعها فيه، وإصابتها جانباً منه. فأما الشُّمول، وأنَّ تكون قد استولت على البيتِ وإبتزته، فلا يُعقل من اللَّفظ البتَّة.

ويُضيف الوجه الذي لم يُشر إليه أغلب المُفسِّرين وهو باب الإضافة: "واعلم أنَّ في الآية الأولى شيئاً آخر من جنس "النَّظم"، وهو تعريف "الرَّأس" بالألف واللام، وإفادة معنى الإضافة من غير إضافة، وهو أحد ما أوجب المزيَّة. ولو قيل: "واشتعل رأسي"، فصُرِّح بالإضافة، لذهب بعض الحُسن، فاعرفه".^١

وفي هذا يقول البيضاوي في تفسيره: "[واشتعل الرَّأسُ شَيْباً] شبه الشَّيب في بياضه وإنارته بشواظ النَّار وانتشاره وفشوؤه في الشَّعر باشتعالها، ثمَّ أخرجها مخرج الاستعارة وأسند الاشتعال إلى الرَّأس الذي هو مكان الشَّيب مبالغة، وجعله مميّزاً إيضاحاً للمقصود، واكتفى باللام على الإضافة للدلالة على أنَّ علم المخاطب بتعين المراد يغني عن التقيد".^٢

ويُتمُّ الجرجاني قوله: "ونظير هذا في التَّنزيل قوله عز وجل: ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا﴾ [القمر: ١٢]، "التَّفجير" للعيون في المعنى، وأوقع على الأرض في اللَّفظ، كما أُسند هناك الاشتعال إلى الرَّأس. وقد حصل بذلك من معنى الشُّمول ههنا، مثل الذي حصل هناك. وذلك أنَّه قد أفاد أنَّ الأرض قد كانت صارت عُيُوناً كُلِّها، وأنَّ الماء قد كان يفور من كلِّ مكان منها. ولو أُجري اللَّفظ على ظاهره فقليل: "وفجَّرنا عيُونَ الأرض، أو العيُونَ في الأرض"، لم يُفد ذلك ولم يدلَّ عليه، ولكن المفهوم منه أنَّ الماء قد كان فار من عيُونٍ متفرقة في الأرض، وتبعَّس من أماكن منها".^٣

^١ - المصدر نفسه، ص ١٠٠، ١٠٢.

^٢ - ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي: أنوار التَّنزيل وأسرار التأويل، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي،

دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ، ٤/ ٥.

^٣ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١٠٢.

وفي تفسير هذه الآية يقول السمين الحلبي: " {عُيُونًا} : فيه أوجه، أشهرها: أنه تمييز، أي: فَجَّرْنَا عِيُونَ الأرض فنقله من المفعولية إلى التمييز، كما يُنقل من الفاعلية. ومنعه بعضهم، وتأول هذه الآية على ما سيأتي: {وَفَجَّرْنَا الأرض عُيُونًا} أبلغ من «فَجَّرْنَا عِيُونَ الأرض» لما دُكر في نظيره غيره مرة. الثاني: أنه منصوبٌ على البدل من «الأرض». ويُضعف هذا خلوُّه من الضمير فإنه بدلٌ بعض من كل. ويُجاب عنه: بأنه محذوف، أي: عيوناً منها كقوله {الأخدود النار} [البروج: ٤-٥] فالتار بدلٌ اشتمال. ولا ضمير فهو مقدّر. الثالث: أنه مفعولٌ ثانٍ لأنه ضمّن «فَجَّرْنَا» معنى صَيَّرَناها بالتفجير عيوناً. الرابع: أنها حالٌ. وفيه تجوّزان: حذفٌ مضاف، أي: ذات عيون، وكوئها حالاً مقدّرة لا مقارنة^١. وجاء فيها أيضاً: " {وَفَجَّرْنَا الأرض عُيُونًا} وجعلنا الأرض كلها كأثام عيون تتفجر، وهو أبلغ من قولك: وفَجَّرْنَا عيون الأرض، ومثله: [وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا] في إفادة العموم والشمول^٢."

• فصل من باب اللفظ والنظم: إزالة شبهة في شأن "النظم والترتيب":

اعلم أنه لا يصلح تقدير الحكاية في "النظم والترتيب"، بل لن تعدّو الحكاية الألفاظ وأجرام الحروف، وذاك أنّ الحاكّي هو من يأتي بمثل ما أتى به المحكّي عنه، ولا بدّ من أن تكون حكايته فعلاً له، وأن يكون بها عاملاً عملاً مثل عمل المحكّي عنه، نحو أن يصوغ إنساناً خاتماً فيبدع فيه صنعةً، ويأتي في صناعته بخاصة تُستغرب، فيعمد واحد آخر فيعمل خاتماً على تلك الصورة والهيفة، ويحيى بمثل صنّعه فيه، ويؤدّيها كما هي، فيقال عند ذلك: "إنّه قد حكى عمل فلان، وصنّعه فلان".

و"النظم والترتيب" في الكلام كما بينّا، عملٌ يعملُه مؤلّف الكلام في معاني الكلام لا في ألفاظها، وهو بما يصنع في سبيل من يأخذ الأصباغ المختلفة فيتونخى فيها ترتيباً يحدث عنه ضروب من النقش والوشى. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّا إن تعدّينا بالحكاية الألفاظ إلى النظم والترتيب، أدّى ذلك إلى المحال، وهو أن يكون المنشد شعر امرئ القيس قد عمل في المعاني وترتيبها واستخراج النتائج والفوائد، مثل عمل امرئ القيس، وأن يكون حاله إذا أنشد قوله:

فَقُلْتُ لَهُ، لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ وَأَرْذَفَ أَعْمَارًا وَنَاءً بِكُلْغَلٍ

^١ - أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تح:

أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، دط، دت، ١٠/ ١٣٢.

^٢ - أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنحري الفاسي الصوفي: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تح: أحمد عبد

الله القرشي رسلان، الدكتور حسن عباس زكي، القاهرة، دط، ١٩٤١هـ، ٥/ ٥٢٥.

حال الصائغ ينظر إلى صورة قد عملها صائغٌ من ذهبٍ له أو فضة، فيجيءُ بمثلها من ذهبه وفضته. وذلك يخرج بمرتكب، إن ارتكبه، إلى أن يكون الراوي مُستحقاً لأن يُوصف بأنه: "استعار" و "شبه"، وأن يُجعل كالشاعر في كل ما يكون به ناظماً، فيقال: إنّه جعل هذا فاعلاً، وذاك مفعولاً، وهذا مُبتدأً، وذاك خبرٌ، وجعل هذا حالا، وذاك صفةً، وأن يقال: "نفى كذا" و "أثبت كذا" و "أبدل كذا من كذا". و "أضاف كذا إلى كذا"، وعلى هذا السبيل، كما يقال ذاك في الشاعر. وإذا قيل ذلك، لزم منه أن يُقال فيه: "صدق، وكذب"، كما قال في المحكي عنه، وكفى بهذا بُعداً وإحالة. ويجمَعُ هذا كُلُّه، أنّه يلزم منه أن يُقال: "إنّه قال شعراً"، كما يقال فيمن حكى صنعة الصائغ في خاتمٍ قد عملَه: "إنّه قد صاغ خاتماً".^١

وفي العلاقة بين النظم والترتيب يقول تمام حسان: "ومعنى النظم أن يعتمد المتكلم إلى اختيار ما يناسب غرضه من هذه المعاني إذ يوردها على خاطره قبل أن يبني لها الكلمات (فكرة البناء) أو يرتب هذه الكلمات (فكرة الترتيب) أو ينشئ بينها العلاقات بواسطة الربط والمطابقة إلخ (فكرة التعليق). فالنظم إذاً هو إيراد المعاني المتعلقة بغرض المتكلم على خاطره استعداداً للدخول فيما يتلو ذلك من المراحل".

ويتمّ قوله في الترتيب فيقول: "من المعروف أنّ الكلام لا يتوالى بصورة جزافية فلا يقال مثلاً: [على ركب حصانه الفارس] وهي مجموعة من الكلمات تمّ لها البناء ولم يتناولها الترتيب، ولو بقيت على هذه الصورة من صور التوالي ما اعتدّ بها في قِيل الجملة. ويلزمها لتحوّل إلى جملة أن يُصيها الترتيب لتصحیح [ركب الفارس على حصانه] لأنّ رتبة الفعل قبل رتبة الفاعل ورتبة الحرف قبل مدخوله غير أنّ مرحلة الترتيب لا تشتمل على التعليق الذي نلاحظه في الجملة المذكورة والذي يتمثل في وجود ضمير يعود على الفارس. فمرحلة الترتيب لا ينظر فيها إلى الروابط".^٢

• "النظم والترتيب"، وتوخي معاني النحو:

يقول الجرجاني: "اعلم أنا إذا أضفنا الشعر أو غير الشعر من ضروب الكلام إلى قائله، لم تكن إضافتنا له من حيث هو كَلِمٌ وأوضاع لُغَةٌ، ولكن من حيث تُؤخّي فيها "النظم" الذي بيّنّا أنّه عبارة عن توخي معاني النحو في معاني الكَلِم. وذاك أنّ من شأن الإضافة الاختصاص، فهي تتناول الشيء من

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣٥٩، ٣٦٠.

^٢ - تمام حسان: مقالات في اللغة والأدب، عالم الكتب، ط ١، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م، ١٣٥/٢، ١٣٦.

الجهة التي تُختصُّ منها بالمضاف إليه. فإذا قلت: "غلامٌ زيدٌ"، تناولتِ الإضافة "الغلامَ" من الجهة التي تُختصُّ منها بزيد، وهي كونه مملوكاً".^١

ويقول أبو سعيد: "معاني النَّحو منقسمة بين حركات اللَّفظ وسكناته وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها، وبين تأليف الكلام، بالتَّقدم والتَّأخير، ونوحي الصَّواب في ذلك وتجنَّب الخطأ من ذلك، وإنْ ذاع شيءٌ عن هذا النَّعت، فإنَّه لا يخلو أن يكون سائغاً بالاستعمال النَّادر، والتَّأويل البعيد، أو مردوداً لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرهم".^٢

• "نظم الكلام"، وتوحي النَّحو يسبِّك الكلام سبباً واحداً:

واعلم أنَّ مثل واضع الكلام مثلاً من يأخذ قطعاً من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعضٍ حتَّى تصير قطعة واحدة. وذلك أنَّك إذا قلت: "ضربَ زيدٌ عمراً يومَ الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له"، فإنَّك تحضِّل من مجموع هذه الكَلِم كلِّها على مفهومٍ، هو معنى واحد لا عدَّة معانٍ، كما يتوهمه النَّاس. وذلك لأنَّك لم تأت بهذه الكَلِم لتفيده أنفُس معانيها، وإنَّما جئت بها لتفيده وُجوه التعلُّق التي بين الفعل الذي هو "ضربَ"، وبين ما عمِل فيه، والأحكام التي هي محضُّول التعلُّق.

وإذا كان الأمر كذلك، فينبغي لنا أن ننظر في المفعوليَّة من "عمرو"، وكون "يوم الجمعة" زماناً للضَّرب، وكون "الضَّرب" ضرباً شديداً، وكون "التَّأديب" علَّة للضَّرب، أيُتصوَّر فيها أن تُفرد عن المعنى الأوَّل الذي هو أصلُ الفائدة، وهو إسناد "ضربَ" إلى "زيدٍ"، وإثبات "الضَّرب" به له، حتَّى يُعقل كون "عمرو" مفعولاً به، وكون "يوم الجمعة" مفعولاً فيه، وكون "ضرباً شديداً" مصدرًا، وكون "التَّأديب" مفعولاً له من غير أن يخطر ببالك كون "زيدٍ" فاعلاً للضَّرب؟ وإذا نظرنا وجدنا ذلك لا يُتصوَّر، لأنَّ "عمراً" مفعول لضربٍ وقع من "زيد" عليه، و "يوم الجمعة" زمانٌ لضربٍ وقع من زيد، و "ضرباً شديداً" بيانٌ لذلك الضَّرب كيف هو وما صِفته، و "التَّأديب" علَّة له وبيانٌ أنَّه كان الغرض منه. وإذا كان ذلك

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣٦٢.

^٢ - حسن ابن إسماعيل بن حسن بن عبد الرازق الجناحي: دلائل الإعجاز بين أبي سعيد السَّيرافي والجرجاني، دار الطباعة المحمدية، القاهرة- مصر، ط ١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ص ٨٣.

كذلك، بأنّ منه وثبتت، أنّ المفهوم من مجموع الكلم معني واحد لا عدّة معانٍ، وهو إثباتك زيداً فاعلاً ضرباً لعمرو في وقت كذا، وعلى صفة كذا، ولغرض كذا. ولهذا المعنى تقول إنّه كلام واحد.^١

إذن فمصطلح السبك يدلّ في أصل وضعه اللّغوي على ذلك السبك الحسّي الذي يتمّ في المعادن، وهو يدلّ على شدّة التداخل والإمعاء والتماسك، فالسبيكة ناتجة عن تذويب عناصر المعادن الثمينة على حرارة معيّنة، حتّى تتداخل عناصره، فلا تجد استقلالاً لعنصر منها، فإذا نقلنا معنى السبك إلى ذلك الاستعمال المعنوي الذي يتمّ داخل النصّ، نراه يدلّ على نصّ ذابت لبناته المفردة في الجملة، وجملته في النصّ، فلا تجد إلّا تماسكاً، فاللبنات كلّها قد ذابت في البناء بحرارة العاطفة، وتوقّد المشاعر، وقدرة الأديب على نسج اللّبنات على منوال جيّد، وعندئذ ترى الكلام بعضه آخذ من بعناق بعض، بل إنّ كالشيء الواحد والكل المجتمع، فإذا ما ألقى في النفس كان قادراً على التأثير في المتلقّي إقناعاً وإمتاعاً.^٢

• بيان الجهة التي يختصّ منها الشعر بقائله:

وإذا كان الأمر كذلك، فينبغي لنا أن ننظر في الجهة التي يُختصّ منها الشعر بقائله.

وإذا نظرنا وجدناه يُختصّ به من جهة توخّيه في معاني الكلم التي ألفه منها، ما توخّاه من معاني النحو، ورأينا أنفس الكلم بمعزل عن الاختصاص، ورأينا حالها معه حال الإبريسم مع الذي ينسج منه الديباج، وحال الفضّة والذهب مع من يصوغ منهما الحلّي. فكما لا يشتبه الأمر في أنّ الديباج لا يُختصّ بناسجه من حيث الإبريسم، والحلّي بصائغها من حيث الفضّة والذهب، ولكن من جهة العمل والصنعة، كذلك ينبغي أن لا يشتبه أنّ الشعر لا يُختصّ بقائله من جهة أنفس الكلم وأوضاع اللّغة.^٣

وتزداد تبيناً لذلك بأنّ تنظر في القائل إذا أضفّته إلى الشعر فقلت: "امرؤ القيس قائل هذا الشعر"، من أين جعلته قائلاً له؟ أمّن حيث نطق بالكلم وسمعت ألفاظها من فيه، أم من حيث صنع في معانيها ما صنع، وتوخّى فيها ما توخّى؟ فإنّ زعمت أنّ جعلته قائلاً له من حيث أنّه نطق بالكلم وسمعت ألفاظها من فيه على النسق المخصوص، فاجعل راوي الشعر قائلاً له، فإنّه ينطق بها ويُخرجها من فيه على الهيئة والصورة التي نطق بها الشاعر. وذلك ما لا سبيل لك إليه.

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٤١٣، ٤١٤.

^٢ - حمدي علي أبو المحاسن البهوي: بلاغة السبك في مواقف النّقري، مرجع سابق، ص ٢٥٨٢.

^٣ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣٦٢.

فإن قلت: إن الراوي وإن كان قد نطق بالألفاظ الشعر على الهيئة والصورة التي نطق بها الشاعر، فإنه هو لم يبتدئ فيها النسق والترتيب، وإنما ذلك شيء ابتدأه الشاعر، فلذلك جعلته القائل له دون الراوي. قيل لك: خبرنا عنك، أترى أنه يُصوّر أن يجب لألفاظ الكلم التي تراها في قوله:

قَفَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ

هذا الترتيب، من غير أن يتوخى في معانيها ما تعلم أن إمرأ القيس توخاه من كون "نبك" جواباً للأمر، وكَوْنِ "مِنْ" مُعَدِّيَةً له إلى "ذكري"، وكَوْنِ "ذكري" مُضافة إلى "حبيب"، وكَوْنِ "منزل" معطوفاً على "حبيب"، أم ذلك محال؟ فإن شككت في استحالة لم تُكَلِّمْ. وإن قلت: نعم، هو محال.

قيل لك: فإذا كان محالاً أن يجب في الألفاظ ترتيب من غير أن يتوخى في معانيها معاني النحو، كان قولك: "إن الشاعر ابتداءً فيها ترتيباً"، قولاً بما لا يتحصّل.

• لا يكون ترتيب حتى يكون قصداً إلى صورة وصفة:

وجملة الأمر أنه لا يكون ترتيب في شيء حتى يكون هناك قصداً إلى صورة وصفة إن لم يُقدّم فيه ما قُدّم، ولم يُؤخّر ما أُخّر، وبُدئ بالذي تُنْي به، أو تُنْي بالذي تُلْت به، لم تحصل لك تلك الصورة وتلك الصفة. وإذا كان كذلك، فينبغي أن تنظر إلى الذي يقصد واضع الكلام أن يحصل له من الصورة والصفة: أي الألفاظ يحصل له ذلك، أم في معاني الألفاظ؟ وليس في الإمكان أن يشك عاقل إذا نظّر، أن ليس ذلك في الألفاظ، وإنما الذي يُصوّر أن يكون مقصوداً في الألفاظ هو "الوزن"، وليس هو من كلامنا في شيء، لأننا نحن فيما لا يكون الكلام كلاماً إلا به، وليس للوزن مدخل في ذلك.^١

رفض عبد القاهر الجرجاني قسمة الشعر إلى لفظ ومعنى لا ثالث لهما. عرض بجهل من سبقوه، وتهمّم على قسمة ابن قتيبة أكثر من مرة. لقد جعل الصورة ثلاثة لثنائي اللفظ والمعنى وأقرّ بها كتعبير عن كيفية النظم، إذ لا وجود لمعانٍ عارية بل هناك معانٍ خاصّة. فالمعنى لا يوجد بلا لفظ. وأنه قائم ضمن عملية النظم فقط. وهنا اقترب الجرجاني من الاعتراض على أي فصل بين المعنى واللفظ، وجعله الصورة ثالثاً لهما في التأليف الشعري.^٢

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٦٣، ٣٦٤.

^٢ - جودت فخر الدين: شكل القصيدة العربية في النقد العربي حتى القرن الثامن الهجري، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٨٤م، ص ٥٢.

• شواهد على ما يُوصف بالفضل، لمعناه لا نَظْمه:

واعلم أنّ من الكلام ما أنت تعلم إذا تدبّرتَه إنّ لم يحتج واضعه إلى فكر وروية حتى انتظم، بل ترى سبيله في ضمّ بعضه إلى بعض، سبيل من عمد إلى لالٍ فخرطها في سلك، لا يبغي أكثر من أن يمنعها التفريق، وكمّن نضد أشياء بعضها على بعض، لا يُريد في نضده ذلك أن تجيء له منه هيئة أو صورة، بل ليس إلا أن تكون مجموعة في رأى العين. وذلك إذا كان معنك، معنّى لا تحتاج أن تصنع فيه شيئاً غير أن تعطف لفظاً على مثله، كقول الجاحظ: "جنبك الله الشبهة، وعصمك من الحيرة، وجعل بينك وبين المعرفة نسباً، وبين الصدق سبباً، وحبب إليك الثبّت، وزين في عينك الإنصاف، وأذاقك حلاوة التقوى، وأشعر قلبك عزّ الحقّ، وأودع صدرك بردّ اليقين، وطرد عنك ذلّ اليأس، وعرفك ما في الباطل في الذلّة، وما في الجهل من القلّة".^١ وكقول بعضهم: "الله درّ خطيب قام عندك يا أمير المؤمنين، ما أفصح لسانه، وأحسن بيانه، وأمضى جنانه، وأبلّ ريقه، وأسهل طريقه". ومثل قول النّابغة في الثّناء المسجوع: "أيفأخرك الملك اللّخميّ، فوالله لقفاك خير من وجهه، ولشمالك خير من يمينه، ولأخصك خير من رأسه، ولخطوك خير من صوابه، ولعينك خير من كلامه، ولخدمك خير من قومه". وكقول بعض البلغاء في وصف اللسان: "اللسان أداة يظهر بها حُسن البيان، وظاهر يخبر عن الصّميم، وشاهد يُبشّر عن غائب، وحاكم يُفصل به الخطاب، وواعظ ينهى عن القبيح، ومُزيّن يدعو إلى الحسن، وزارع يحوّر المودّة وحاصد يحصد الضّغينة، ومُله يوزن الأسماع".

فما كان من هذا وشبهه لم يجب به فضلٌ إذا وجب، إلا بمعناه أو بمتون ألفاظه، دون نظمه وتأليفه، وذلك لأنّه لا فضيلة حتّى ترى في الأمر مصنعا، وحتّى تجد إلى التخيّر سبيلاً، وحتّى تكون قد استدركت صواباً. فإن قلت: أفليس هو كلاماً قد اطرّد على الصّواب، وسلم من العيب؟ أفما يكون في كثرة الصّواب فضيلة؟ قيل: أمّا والصّواب كما ترى فلا. لأنّا لسنا في ذكر تقويم اللسان، والتحرّز من اللحن وزرع الإعراب، فنعتدّ بمثل هذا الصّواب. وإنّما نحن في أمور تُدرك بالفكر اللطيفة، ودقائق يُوصل إليها بثاقب الفهم، فليس درك صوابٍ دركاً فيما نحن فيه حتّى يشرف موضعه ويصعب الوصول إليه وكذلك لا يكون ترك خطأ تركاً حتّى يُحتاج في التحقّظ منه إلى لطف نظرٍ، وفضل روية، وقوّة ذهن، وشدّة تيقّظ. وهذا باب ينبغي أن تُراعيه وأن تُعنى به، حتّى إذا وازنت بين كلام وكلام دريت كيف

^١ - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: الحيوان، تح: عبد السلام محمد هارون، ددن، ط ٢، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٥م، ١/ ٣.

تصنع، فضممت إلى كل شكل شكله، وقابلته بما هو نظير له، وميّزت ما الصنعة منه في لفظه، ممّا هي منه في نظمه.^١

ويقول صاحب عيار الشعر: "وللمعاني ألفاظٌ تُشاكلُها -أي تُماثلُها وتُشابهُها- فتحسن فيها وتقبّح في غيرها، فهي كالمعرض للجارية الحسنة التي تزداد حسناً في بعض المعارض دون بعض. وكم من معنى حسن قد يشين بمعرضه الذي أبرز فيه، وكم معرض حسن قد ابتذل على معنى قبيح ألبسه، وكم صارم غضب، قد انتضاه من ودّدت لو أنّه انتضاه فهزّه ثم لم يضرب به، وكم من جوهرة نفيسة قد شينت بقرينة لها بعيدة منها، فأفردت عن أخواتها المشكلات لها، وكم من زائف وبهرج قد نفقا على نقادهما، ومن جيد نافق -أي رائج- قد بهرج عند البصير بنقده فنفاه سهواً، وكم من زُر للمعاني في حشو الأشعار لا يحسن أن يطلبها غير العلماء بها، والصياقلة للسيوف المطبوعة منها، وكم من حكمة غريبة قد أزدريت لثرائث كسوتها، ولو جليت في غير لباسها ذاك لكثير المشيرون إليها، وكم من سقيم من الشعر قد يئس طبيبه من برئه، عولج سقمه فعاودته سلامته، وكم من صحيح جُني عليه فأراد حينه".^٢

• في النظم يتّحد في الوضع، ويدقّ فيه الصنع: شواهد أخرى على دقة النظم:

يقول الجرجاني: "واعلم أنّ ممّا هو أصلٌ في أن يدقّ النظر، ويغمض المسلك، في توحي المعاني التي عرفت: أن تتحد أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثانٍ منها بأوّل، وأن تحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعاً واحداً، وأن يكون حالك فيها حال الباني يضع بيمينه ههنا في حالٍ ما يضع بيساره هناك. نعم، وفي حالٍ ما يُبصر مكاناً ثالثاً ورابعاً يضعهما بعد الأوّلين. وليس لما شأنه أن يجيء على هذا الوصف حدّ يحصره، وقانونٌ يحيط به، فإنّه يجيء على وجوه شتى، وأنحاء مختلفة".^٣

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٩٦ - ٩٨.

^٢ - محمد أحمد بن طباطبا العلوي: عيار الشعر، تح: عبّاس عبد الساتر، مراجعة: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٥ م، ص ١٤.

^٣ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٩٣.

فالجرجانيّ هنا يُشير إلى اتّحاد أجزاء الكلام، ودخول بعضها في بعض، واشتداد ارتباط ثانٍ منها بأوّل. وهذا وصف دقيق لما يكون في خصوصيّة السّبك التي يعتبرها المتكلّم مع ما يُؤدّي به أصل المراد، والذي هو في أصل وضعه اللّغوي: تداخل عناصر مذابة حتّى تُصير شيئاً واحداً مُتماسكاً.^١

ثمّ ذكر الجرجاني أبحاثاً شعريّة تمثّل بها لحسن السّبك والمزاوجة والتّقسيم وغيرها: "فمّن ذلك أن تُزاج بينَ معنيين في الشّروط والجزاء معاً، كقول البحريّ:

إِذَا مَا نَهَى النَّاهِي فَلَجَّ بِي الْهَوَى،
أَصَاخَتْ إِلَى الْوَاشِي فَلَجَّ بِهَا الْهَجْرُ

وقوله:

إِذَا اخْتَرْتُ يَوْمًا فَفَاضَتْ دِمَاؤُهَا،
تَدَكَّرْتُ الْقُرْبَى فَفَاضَتْ دُمُوعُهَا

فهذا نوع.^٢

وللآمديّ رأي في أشعار البحريّ فيقول: "إن كنت _أدام الله سلامتك_ مِمّن يُفضّل سهل الكلام وقريبه، ويؤثر صحّة السّبك، وحسن العبارة، وحلو اللفظ، وكثرة الماء والرنق، فالبحريّ أشعر عندك ضرورة. وإن كنت تميل إلى الصّنع، والمعاني الغامضة التي تستخرج بالغوص والفكرة، ولا تلوي على ما سوى ذلك، فأبو تمام عندك أشعر لا محالة".^٣

ونوعٌ منه آخر، قول سليمان بن داود القضاعيّ:

فَبَيْنَا الْمَرْءُ فِي عِلْيَاءٍ أَهْـوَى،
وَمُنْحَطٌّ أُتِيحَ لَهُ إِعْتِـلَاءُ

وَبَيْنَا نِعْمَةً إِذْ حَالَ بُؤْسٌ،
وَبُؤْسٌ إِذْ تَعَقَّبَهُ نُرَاءُ

ونوعٌ ثالثٌ وهو ما كان كقول كُثَيّر:

وَإِنِّي وَتَهْيَـأُمِي بِعَرَّةٍ بَعْدَ مَا
تَخَلَّيْتُ مِمَّا بَيْنَنَا وَتَخَلَّلَتْ

لَكَا لُمُرُجِي ظِلَّ الْعَمَامَةِ كُلَّمَا
تَبَوَّأَ مِنْهَا لِلْمَقِيلِ اضْمَحَلَّتْ

^١ - حمدي علي أبو المحاسن البهوي: بلاغة السّبك في مواقف التّفري، المجلّة العلميّة، جامعة الأزهر، مصر، كتيّة اللغة العربيّة بالمنصورة،

قسم البلاغة والتّقد، العدد ٤٣، أغسطس ٢٠٢٤م، ٤ / ٢٥٨٣.

^٢ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٩٣.

^٣ - أبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحريّ، تح: أحمد صقر، دار المعارف، ط ٤، دت، ص ٥.

وكقول البحري:

لَعَمْرُكَ إِنَّا وَالزَّمَانُ كَمَا جَنَتْ عَلَى الْأَضْعَفِ الْمُؤْهُونِ عَادِيَهُ الْأَقْوَى

ومنه "التقسيم"، وخصوصا إذا قسّمت ثم جمعت، كقول حسّان:

قَوْمٌ إِذَا حَارُّوا ضُرُّوا عَدُوَّهُمْ أَوْ حَاوَلُوا النَّفْعَ فِي أَشْيَاعِهِمْ نَفَعُوا

سَجِيَّةُ تِلْكَ مِنْهُمْ غَيْرُ مُحَدَّثَةٍ، إِنَّ الْخَلَائِقَ، فَأَعْلَمَ، شَرُّهَا الْبِدْعُ

ومن ذلك، وهو شيءٌ في غاية الحسن، قول القائل:

لَوْ أَنَّ مَا أَنْتُمْ فِيهِ يَدُومُ لَكُمْ طَنْتُ مَا أَنَا فِيهِ دَائِمًا أَبَدًا

لَكِنْ رَأَيْتُ اللَّيْلِي غَيْرَ تَارِكَةٍ مَا سَرَّ مِنْ حَادِثٍ أَوْ سَاءَ مُطَرِّدًا

فَقَدْ سَكَنْتُ إِلَى أَيِّ وَأَنْتُمْ سَسْتَجِدُّ خِلَافَ الْحَالَتَيْنِ غَدًا

قوله: "سَسْتَجِدُّ خِلَافَ الْحَالَتَيْنِ غَدًا"، جمعٌ فيما قسّم لطيف، وقد ازداد لطفًا بحُسن ما بناه عليه، ولطف ما توصل به إليه من قوله: "فَقَدْ سَكَنْتُ إِلَى أَيِّ وَأَنْتُمْ".

وإذ قد عرفت هذا النمط من الكلام، وهو ما تتحدّ أجزاءه حتّى يُوضع وضعًا واحدًا، فاعلم أنّه النمط العالي والباب الأعظم، والذي لا ترى سلطان المزيّة يعظم في شيء كعظمه فيه.

ومما ندر ولطف مأخذه، ودقّ نظر واضعه، وجلّى لك عن شأو قد تحسر دونه العتاق، وغاية يعي من قبلها المذاكي الفُرح الأبيات المشهورة في تشبيه شيئين بشيئين، كبيت امرئ القيس:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابَسًا لَدَى وَكْرِهَا الْعُنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي

وبيت الفرزدق:

وَالشَّيْبُ يَنْهَضُ فِي الشَّبَابِ كَأَنَّهُ لَيْلٌ يَصِيحُ بِحَاوِلَتَيْهِ نَهَارٌ

وبيت بشار:

كَأَنَّ مُمَارَ النَّفْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيَافَنَا، لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ.^١

^١ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٩٤ - ٩٦.

• عودٌ إلى بيان ما في بيت بشار وأنه سبيكة واحدة:

وإذ قد عرفت هذا، فهو العبرة أبداً. فبيت بشار إذا تأملته وجدته كالحلقة المفرغة التي لا تقبل التقسيم، ورأيتُه قد صنع في الكلم التي فيه ما يصنعه الصانع حين يأخذ كسراً من الذهب فيذيبها ثم يضئها في قالب، ويخرجها لك سواراً أو خلخالاً. وإن أنت حاولت قطع بعض ألفاظ البيت عن بعض، كنت كمن يكسر الحلقة ويفصم السوار. وذلك أنه لم يرد أن يُشبهه "التقع" بالليل على حدة، و"الأسياف" بالكواكب على حدة، ولكنه أراد أن يُشبهه التقع والأسياف تحول فيه بالليل في حال ما تنكسر الكواكب وتتهوى فيه. فالمفهوم من الجميع مفهوم واحد، والبيت من أوله إلى آخره كلام واحد.

فانظر الآن ما تقول في اتحاد هذه الكلم التي هي أجزاء البيت؟ أقول: إن ألفاظها اتحدت فصارت لفظة واحدة؟ أم تقول: إن معانيها اتحدت فصارت الألفاظ من أجل ذلك كأنها لفظة واحدة؟ فإن كنت لا تشك أن الاتحاد الذي تراه هو في المعاني، إذ كان من فساد العقل، ومن الذهاب في الخبل، أن يتوهم متوهم أن الألفاظ يندمج بعضها في بعض حتى تصير لفظة واحدة. فقد أراك ذلك، إن لم تُكابر عقلك، أن "التظم" يكون في معاني الكلم دون ألفاظها، وأن نظمها هو توحي معاني النحو فيها. وذلك أنه إذا ثبت الاتحاد، وثبت أنه في المعاني، فينبغي أن تنظر إلى الذي به اتحدت المعاني في بيت بشار. وإذا نظرنا لم نجد أنها اتحدت إلا بأن جعل "مثار التقع" اسم "كأن"، وجعل الظرف الذي هو "فوق رؤوسنا" معمولاً "لمثار" ومعلّقاً به، وأشرك "الأسياف" في "كأن" بعطفه لها على "مثار"، ثم بأن قال: "ليل" تهاوى كواكبه"، فأتى بالليل نكرة، وجعل جملة قوله: "تهاوى كواكبه" له صفة، ثم جعل مجموع: "ليل" تهاوى كواكبه"، خبراً "لكأن". فانظر هل ترى شيئاً كان الاتحاد به غير ما عدّدناه؟ وهل تعرف له موجبا سواه؟ فلولا الإخلاد إلى الهوينا، وترك النظر وغطاء ألقى على عيون أقوام، لكان ينبغي أن يكون في هذا وحده الكفاية وما فوق الكفاية. ونسأل الله تعالى التوفيق.^١

ومّا أتى في هذا الباب مأتى أعجب ممّا مضى كلّهُ، قول زياد الأعجم:

وإنّا وما تُلقِي لنا إن هَجَوْنَا
لَكَالْبَحْرِ، مَهْمَا يُلْقَى فِي الْبَحْرِ يَغْرَقُ

وإنما كان أعجب، لأن عمله أدق، وطريقه أغمض، ووجه المشابكة فيه أغرب.

^١ - المصدر نفسه، ص ٤١٤، ٤١٥.

• في أن هذه المزاي في النظم، بحسب المعاني والأغراض التي تؤم: بيان محاسن النظم:

يقول الجرجاني: "وإذ قد عرفت أن مدار أمر "النظم" على معاني النحو — والتي هي العلاقة التي تربط مفردات الجملة بعضها ببعض، كعلاقة الفعل بالفاعل، وعلاقة الصفة بالموصوف، وعلاقة المبتدأ بالخبر، وعلاقة الحرف بالفعل أو بالاسم^١ وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازديادا بعدها ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض.

تفسير هذا: أنه ليس إذا راقك التنكير في "سؤدد" من قوله "تنقل في خلقي سؤدد"، وفي "دهر" من قوله: "فلو إذ نبا دهر"، فإنه يجب أن يروقك أبدا وفي كل شيء ولا إذا استحسنت لفظ ما لم يُسم فاعله في قوله "وأُنكر صاحب"، فإنه ينبغي أن لا تراه في مكان إلا أعطيته مثل استحسانك ههنا بل ليس من فضل ومزية إلا بحسب الموضع، وبحسب المعنى الذي تُريد والعرض الذي تؤم. وإنما سبيل هذه المعاني سبيل الأصباغ التي تُعمل منها الصور والنقوش، فكما أنك ترى الرجل قد تهدى في الأصباغ التي عمل منها الصورة والنقش في ثوبه الذي نسج، إلى ضرب من التخيير والتدبر في أنفاس الأصباغ وفي مواقعها ومقاديرها وكيفية مزجها وترتيبها إياها، إلى ما لم يتهدد إليه صاحبه، فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب، وصورته أغرب، كذلك حال الشاعر والشاعر في توخيها معاني النحو ووجوهه التي علمت أنها محصول "النظم".^٢

• شواهد على محاسن "النظم":

وإذ قد عرفت ذلك، فاعمد إلى ما توافوه بالحسن، وتشاهدوا له بالفضل، ثم جعلوه كذلك من أجل "النظم" خصوصا، دون غيره مما يُستحسن له الشعر أو غير الشعر، من معنى لطيف أو حكمة أو أدب أو استعارة أو تخنيس أو غير ذلك مما لا يدخل في النظم، وتأمله، فإذا رأيتك قد ارتحت واهتزت واستحسنست، فانظر إلى حركات الأريحية مم كانت؟ وعندما ذا ظهرت؟ فإنك ترى عياناً أن الذي قلت لك كما قلت. اعمد إلى قول البحري:

بَلَوْنَا ضَرَائِبَ مَنْ قَدْ نَرَى فَمَا إِنْ رَأَيْنَا لِفَتْحٍ ضَرِيْبَا

^١ - البدراني زهران: علم اللغة عبد القاهر الجرجاني المفتن في اللغة العربية ونحوها، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ص ١٨٨، ١٨٩.

^٢ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٨٧، ٨٨.

هُوَ الْمَرْءُ أَبَدَتْ لَهُ الْحَادِثَاتُ
تَنْقَلُ فِي خُلُقِي سُودِدٍ
تُ عَزَمًا وَشِيْكًَا وَرَأْيَا صَلِيًّا
سَمَاحًا مُرَجَّيًى وَبَأْسًا مَهِيًّا
فَكَالسَيْفِ إِنْ جِئْتَهُ صَارِخًا،
وَكَالْبَحْرِ إِنْ جِئْتَهُ مُسْتَيْبًا

فإذا رأيته قد رافقت وكثرت عندك، ووجدت لها اهتزازا في نفسك، فعد فانظر في السبب واستقص في النظر، فإنك تعلم ضرورة أن ليس إلا أنه قدّم وأخر، وعرف ونكر، وحذف وأضمر، وأعاد وكرر، وتوختى على الجملة وجهها من الوجوه التي يقتضيها "علم النحو"، فأصاب في ذلك كله، ثم لطف موضع صوابه، وأتى مأتى يوجب الفضيلة.

أفلا ترى أن أول شيء يروك منها قوله: "هو المرء أبدت له الحادثات" ثم قوله: "تنقل في خلقي سودد" بتكثير "السودد" وإضافة "الخلقين" إليه ثم قوله: "فكالسيف" وعطفه بالفاء مع حذفه المبتدأ، لأن المعنى لا محالة فهو كالسيف ثم تكريره "الكاف" في قوله: "والبهر" ثم أن قرن إلى كل واحد من التشبيهين شرطاً جوابه فيه ثم أن أخرج من كل واحد من الشرطين حالاً على مثال ما أخرج من الآخر، وذلك قوله "صارخاً" هناك "ومستيباً" ههنا؟ لا ترى حسنا تنسبه إلى النظم ليس سببه ما عددت، أو ما هو في حكم ما عددت، فاعرف ذلك.

وإن أردت أظهر أمراً في هذا المعنى، فانظره إلى قول إبراهيم بن العباس:
فَلَوْ إِذْ نَبَا دَهْرٌ، وَأُنْكَرَ صَاحِبٌ،
تَكُونُ عَنِ الْأَهْوَازِ دَارِي بِنَجْوَةٍ،
وَأَيُّ لَأَرْجُو بَعْدَ هَذَا مُحَمَّداً
وَسُلِّطَ أَغْدَاءٌ، وَغَابَ نَصِيرُ
وَلَكِنْ مَقَادِيرُ جَرَتْ وَأُمُورُ
لَأَفْضَلُ مَا يُرْجَى أَحْ وَوَزِيرُ^١

فإنك ترى ما ترى من التوق والطلاوة، ومن الحسن والحلاوة، ثم تتفقد السبب في ذلك، فتجده إنما كان من أجل تقديمه الظرف الذي هو "إذ نبا" على عامله الذي هو "تكون"، وأن لم يقل: فلو تكون عن الأهواز داري بنجوة إذ نبا ثم أن قال: "تكون"، ولم يقل "كان" ثم أن نكر الدهر ولم يقل:

^١ - المصدر نفسه، ص ٨٥، ٨٦.

"فلو إذ نبا الدهر" ثم ساق هذا التنكير في جميع ما أتى به من بعد ثم أن قال: "وأنكر صاحب" ولم يقل: وأنكرت صاحباً لا ترى في البيتين الأولين شيئاً غير الذي عدته لك تجعله حسناً في "النظم".

وكله من معاني النحو كما ترى. وهكذا السبيل أبداً في كل حسن ومزية رأيتهما قد نُسبا إلى "النظم"، وفضل وشرف أحيل فيهما عليه.

ثم إنك تحتاج إلى أن تستقري عدة قصائد، بل أن تفلّي ديواناً من الشعر، حتى تجمع منه عدة أبيات. وذلك ما كان مثل قول الأول وتمثل به أبو بكر الصديق رضوان الله عليه حين أتاه كتاب خالد بالفتح في هزيمة الأعاجم:

تَمَنَّا لِيَلْفَانَا بِقُومٍ تَخَالُ بِيَاضَ لَأْمِهِمُ السَّرَابَا

فَقَدْ لَأَقَيْتَنَا فَرَأَيْتَ حَرْبَا عَوَانَا تَمْنَعُ الشَّيْخَ الشَّرَابَا

انظر إلى موضع "الفاء" في قوله:

فَقَدْ لَأَقَيْتَنَا فَرَأَيْتَ حَرْبَا

ومثل قول العباس بن الأحنف:

قَالُوا خُرَاسَانُ أَقْصَى مَا يُرَادُ بِنَا، ثُمَّ الْقُفُولُ، فَقَدْ جِئْنَا خُرَاسَانَا

انظر إلى موضع "الفاء" و "ثم" قبلها.^١

وفي هذا يقول أحمد بدوي: "فتأمل موضع "الفاء" في قوله: [فَقَدْ لَأَقَيْتَنَا فَرَأَيْتَ حَرْبَا] أو لا ترى فيها معنى الاستخبار عما شاهده الأعداء منهم، عندما لا قوهم، ومعنى الإخبار بأنهم أهلكوا خير البلاء، وكانوا في الحرب أبطالا مغاوير، وكذلك تأمل موضع "الفاء" في قول العباس بن الأحنف:

قَالُوا خُرَاسَانُ أَقْصَى مَا يُرَادُ بِنَا، ثُمَّ الْقُفُولُ، فَقَدْ جِئْنَا خُرَاسَانَا

أو لا ترى فيها معنى اللهفة على استنجاز الأمل، والشوق القاتل إلى العود إلى الوطن المفارق، والمطالبة بتنفيذ ما وعد به، قبل أن يبدأ رحلته".^٢

^١ - المصدر نفسه، ص ٨٩.

^٢ - أحمد أحمد عبد الله البلي البدي: من بلاغة القرآن، نخبة مصر، القاهرة، دط، ٢٠٠٥م، ص ٥١.

ويُتمّ الجرجاني التمثّل للحسن من التّظم: "ومثل قول ابن الدّمينّة:
 أَيَسَنِي أَنِي يُمَنَى يَدَيْكَ جَعَلْتَنِي
 أَيَسْتُ كَأَنِّي بَيْنَ شَقَيْنِ مِنْ عَصَا
 حِذَارِ الرَّدَى، أَوْ خَيْفَةً مِنْ زِيَالِكَ
 تُرِيدِينَ قَتْلِي قَدْ ظَفَرْتُ بِذَلِكَ
 تَعَالَلْتُ كَيَ أَشْجَى، وَمَا بِكَ عِلَّةٌ،
 انظر إلى الفصل والاستئناف في قوله: "تُرِيدِينَ قَتْلِي قَدْ ظَفَرْتُ بِذَلِكَ"

ومثل قول أبي حفص الشّطرنجي، وقاله على لسان عُليّة أخت الرّشيد، وقد كان الرّشيد عَتَبَ عليها:
 لَوْ كَانَ يَمْنَعُ حُسْنُ الْفِعْلِ صَاحِبَهُ
 مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ ذَنْبٌ إِلَى أَحَدٍ
 كَانَتْ عُليّةُ أَبْرَى النَّاسِ كُلِّهِمْ
 قَدْ كُنْتُ أَحْسَبُ أَيُّ قَدْ مَلَأْتُ يَدِي
 انظر إلى قوله: "قد كنتُ أحسبُ" وإلى مكان هذا الاستئناف.^١

ومثل قول أبي دؤاد:
 وَلَقَدْ أَغْتَدِي يُدَافِعُ رُكْنِي
 أَخْوَذِي دُو مَيْعَةٍ إِضْرِبُجْ
 سَلَهَبُ شَرْجَبُ، كَأَنَّ رِمَاحًا
 حَمَلَتْهُ، وَفِي السَّرَاةِ دُمُوجُ
 انظر إلى التّنكير في قوله "كَأَنَّ رِمَاحًا".

ومثل قول ابن البواب:
 أَتَيْتُكَ عَائِدًا بِكَ مِنْ—
 وَصِيَّ رَنِي هَوَاكَ وَبِي
 فَإِنْ سَلِمْتَ لَكُمْ نَفْسِي
 وَإِنْ قَتَلَ الْهَوَى رَجُلًا
 انظر إلى الإشارة والتّعريف في قوله: "فإني ذلك الرّجل".

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٩٠.

ومثل قول عبد الصمد:

مُكْتَبٌ دُو كِبِدٍ حَرَّى تَبْكِي عَلَيْهِ مُفْلَةٌ عَبْرَى
يَرْفَعُ يَمْنَاهُ إِلَى رَبِّهِ يَدْعُو، وَفَوْقَ الْكِبِدِ الْيُسْرَى
انظر إلى لفظة: "يدعو" وإلى موقعها.

ومثل قول جرير:

لَمَنِ الدِّيَارُ بِرُقَّةِ الرُّوحَانِ إِذْ لَا نَيْعُ زَمَانَنَا بِرَمَانِ
صَدَغَ الْعَوَانِي، إِذْ رَمَيْنَ، فُؤَادَهُ صَدَغَ الرُّجَاجَةُ، مَالِذَاكَ تَدَانِ
انظر إلى قوله: "ما لذاك تدان"، وتأمل حال هذا الاستئناف.

ليس من بصير عارفٍ بجوهر الكلام، حساس متفهمٍ لسير هذا الشأن، يُنشد أو يقرأ هذه الأبيات، إلّا لم يلبث أن يضع يده في كل بيت منها على الموضع الذي أشرت إليه، يعجب ويُعجب ويكبر شأن المزية فيه والفضل.^١

• شواهد على فساد "النظم":

هذه جملة لا تزداد فيها نظراً، إلّا ازدادت لها تصوّراً، وازدادت عندك صحّة، وازدادت بها ثقة. وليس من أحدٍ تحرّكه لأن يقول في أمر "النّظم" شيئاً، إلّا وجدته قد اعترف لك بها أو ببعضها، ووافق فيها ذرى ذلك أو لم يدر. ويكفيك أنّهم قد كشفوا عن وجه ما أردناه حيث ذكروا فساد "النّظم"، فليس من أحدٍ يخالف في نحو قول الفرزدق:

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمْلَكًا أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ
وقول المتنبي:

وَلِذَا اسْمُ أَغْطِيَةِ الْعُيُونِ جُفُونِهَا مِنْ أَنَّهَا عَمَلُ السُّيُوفِ عَوَامِلُ
وقوله:

الطَّيِّبُ أَنْتَ إِذَا أَصَابَكَ طَيْبُهُ، وَالْمَاءُ أَنْتَ إِذَا اغْتَسَلْتَ الْعَاسِلُ

^١ - المصدر نفسه، ص ٩١، ٩٢.

وقوله:

وَفَاؤُكُمْ كَالرَّبْعِ أَشْجَاهُ طَائِمُهُ بِأَنْ تُسْعِدَا، وَالْدَّمَعُ أَشْفَاهُ سَاجِمُهُ

وقول أبي تمام:

تَأْنِيهِ فِي كِبِدِ السَّمَاءِ، وَلَمْ يَكُنْ كَاتِنَيْنِ نَّانٍ إِذْ هُمَا فِي الْعَارِ

وقوله:

يَدِي لِمَنْ شَاءَ رَهْنٌ لَمْ يَذُقْ جُرْعًا مِنْ رَاحَتِيكَ دَرَى مَا الصَّابُ وَالْعَسَلُ

وفي نظائر ذلك مما وصفوه بفساد النظم، وعابوه من جهة سوء التأليف، أن الفساد والخلل كانا من أن تعاطى الشاعر ما تعاطاه من هذا الشأن على غير الصواب، وصنع في تقديم أو تأخير، أو حذف وإضمار، أو غير ذلك مما ليس له أن يصنعه، وما لا يسوغ ولا يصح على أصول هذا العلم. وإذا ثبت أن سبب فساد النظم واختلاله، أن لا يعمل بقوانين هذا الشأن، ثبت أن سبب صحته أن يعمل عليها ثم إذا ثبت أن مستنبط صحته وفساده من هذا العلم، ثبت أن الحكم كذلك في مرتبته والفضيلة التي تعرض فيه، وإذا ثبت جميع ذلك، ثبت أن ليس هو شيئاً غير توخى معاني هذا العلم وأحكامه فيما بين الكلم، والله الموفق للصواب.^١

٦/ ما يقال في تتابع الإضافات:

ومن شأن هذا الضرب أن يدخله الاستكراه، قال الصاحب: "إياك والإضافات المداخلية، فإن ذلك لا يحسن"، وذكر أنه يستعمل في الهجاء كقول القائل:

يَا عَلِيَّ بْنَ حَمْرَةَ بْنِ عُمَارَةَ أَنْتَ وَاللَّهُ ثَلَجَةٌ فِي خِيَارَةِ

ولا شبهة في ثقل ذلك في الأكثر، ولكنه إذا سلّم من الاستكراه لطّف وملح.

● ومما حسن فيه قول ابن المعتز أيضاً؟

وظَلَلْتُ تُدِيرُ الرَّاحَ أَيْدِي جَاذِرِ عَتَاقِ دَنَانِيرِ الْوُجُوهِ مَلَاحِ

^١ - المصدر نفسه، ص ٨٣، ٨٤

- ومّا جاء منه حسنا جميلا قول الخالدي في صفة غلام له:
وَيَعْرِفُ الشَّعْرَ مِثْلَ مَعْرِفَتِي
وَهُوَ عَلَى أَنْ يَزِيدَ مُجْتَهِدُ
وَصَيْرَني الْقَرِيضَ، وَزَانُ دِينَارِ الْمَ
عَانِي الدَّقَاقِ، مُنْتَقِدُ

- ومنه قول أبي تمام:
خُذْهَا ابْنَةُ الْفِكْرِ الْمُهَذَّبِ فِي الدُّجَى
وَاللَّيْلِ أَسْوَدُ رُفْعَةِ الْجَلَبِابِ
ومّا أكثر الحسن فيه بسبب النّظم، قول المتنبي:
وَقَيِّدْتُ نَفْسِي فِي ذَرَاكَ مَحَبَّةً
وَمَنْ وَجَدَ الْإِحْسَانَ قَيِّدًا تَقَيَّدَا

الاستعارة في أصلها مُبتدلة معروفة، فإنك ترى العامي يقول للرجل يكثر إحسانه إليه وبرّه له، حتّى يألّفه ويختار المقام عنده: "قَدْ قَيَّدَنِي بِكَثْرَةِ إِحْسَانِهِ إِلَيَّ، وَجَمِيلِ فِعْلِهِ مَعِي، حَتَّى صَارَتْ نَفْسِي لَا تُطَاوِعُنِي عَلَى الْخُرُوجِ مِنْ عِنْدِهِ"، وإنّما كان ما تَرَى مِنَ الْحُسْنِ، بِالْمُسْلِكِ الَّذِي سَلَكَ فِي النِّظْمِ والتّأليف.^١

٧/ "الاستعارة" و "الكناية" و "التمثيل" من مقتضيات "النّظم":

فإن قيل: قولك "إلا النّظم"، يقتضي إخراج ما في القرآن من الاستعارة وضروب المجاز من جملة ما هو به مُعْجَز، وذلك ما لا مَسَاغَ له.

قيل: ليس الأمر كما ظننت، بل ذلك يَقْتَضِي دُخُولَ الاستعارة ونظائرها فيما هو به مُعْجَز. وذلك لأنّ هذه المعاني التي هي "الاستعارة"، و "الكناية" و "التمثيل"، وسائر ضروب "المجاز" من بعدها من مُقْتَضِيَّاتِ "النّظم"، وعنه يحدث وبه يكون، لأنّه لا يُتَصَوَّرُ أَنْ يَدْخُلَ شَيْءٌ مِنْهَا فِي الْكَلِمِ وَهِيَ أَفْرَادٌ لَمْ يُتَوَخَّحْ فِيهَا بَيْنَهَا حَكْمٌ مِنْ أَحْكَامِ النَّحْوِ. فلا يُتَصَوَّرُ أَنْ يَكُونَ ههنا "فعل" أو "اسم" قد دَخَلَتْهُ الاستعارة، من دون أَنْ يَكُونَ قَدْ أُلْفَ مَعْ غَيْرِهِ. أفلا ترى أنّه إِنْ قُدِّرَ فِي "اشتعل" من قوله تعالى:

^١ - المصدر نفسه، ص ١٠٤، ١٠٥.

﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]، أن لا يكون "الرأس"، فاعلاً له، ويكون "شيبًا" منصوباً عنه على التمييز، لم يُتصوّر أن يكون مُستعاراً؟ وهكذا السبيل في نظائر "الاستعارة"، فاعرف ذلك.^١

نظرية النظم قديمة النشأة وردت في كتب القدامى أمثال سيبويه (ت ١٨٠هـ) والجاحظ (ت ٢٥٥هـ) وصولاً إلى القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ)، فكان النحو في طوره الأول حيث اعتنى فيه البلاغيون باللفظة ومعناها في التركيب اللغوي، غير أن الجرجاني قد نحى به نحو آخر أين استقرت عنده المعالم الأساسية له، فقعد له وأرسى ضوابطه وأخرجها في حلة جديدة ربط فيها بين المفهوم النحوي القديم وألوان البيان مما أضفى على التركيب اللغوي حيوية لم يكن ليرقى إليها دون استعمال الصورة المعنوية التي يخرج فيها اللفظ عن معناه الأصلي إلى معنى آخر يفهم من التركيب اللغوي.

عرّف الجرجاني النظم بأنه "توخي معاني الإعراب" وفي موضع آخر بأنه "توخي معاني النحو" وهو التعريف الذي أعطى لهذه النظرية بُعداً آخر فأخرجها من الجانب التنظيري والذي يختص بأحوال الكلم ومرتبته في التركيب اللغوي والاعتناء بحركاته الإعرابية الموسومة أواخر كلمه، إلى الجانب التطبيقي الذي ينظر في أحوال هذه الألفاظ ضمن التركيب اللغوي.

تفسير ذلك: أن التوخي يكون بإحلال كل مفردة محلها من التركيب اللغوي ومقارنتها مع جارقتها والنظر في حسنهما، إضافة إلى النظر في رتبة المفردة وحركتها فإن كانت مبتدأ خبر أو فاعلاً لفعل وغيرها، أحسن بها التركيب أم لا؟ وهل هي أبلغ وأفصح من إدراجها في تركيب آخر؟ وهنا يحضر علم الإعراب الذي لا نختص به النظر في حركات أواخر الكلم وإنما في العلاقة الحاصلة بين أجزاء التركيب اللغوي، فهل حقاً الكلمة التي وضعت مبتدأ أنسب لهذا الخبر؟ وهل اختيار الفاعل لهذا الفعل أنسب من اسم غيره؟ فوظيفة علم الإعراب وظيفة نحوية تتبع أحوال الكلم في التركيب اللغوي، ووظيفة بلاغية تكمن في بيان التفاعل بين العامل ومعموله وبيان العلاقة بين معاني الكلم، وهذه النظرة العميقة التي فطن لها الجرجاني في جعل رابطة بين علم المعاني وعلم البيان، أو معالجة الظاهرة النحوية بطريقة بلاغية، هي ما جعلت لعلمي المعاني والبيان عنده مزية لم يلمح إليها أي لغوي أو نحوي أو أي دارس لعلوم اللغة قديماً وحديثاً.

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٩٣.

وخلاصة الأمر أنّ نظريّة التّظّم هي نظريّة شاملة لكلّ المباحث التي وردت في كتابه من حذف أو اضممارٍ أو فصلٍ ووصلٍ أو استعارة أو كناية وما تبعها من مباحث، فكلّها ظواهر تسعى إلى الرقيّ بالتركيب اللّغوي ودفع الدّارس إلى التّطلّع إلى المعاني الثّواني التي لا يمكن للقارئ العاديّ إدراكها، وهذا ما يدفع بعقله وفكره إلى التّفكّر والتّنبّه إلى ما لا يمكن لغيره إدراكه، ولا يكون هذا إلاّ بالتّوخّي في علمي النّحو والإعراب.

المبحث الخامس: آيات من الذّكر الحكيم:

بما أنّ الجرجانيّ كان على ورع ودين، أبرز جانبه الإيماني في استدلاله ببعض من آي القرآن التي ارتأى أنّها تخدم موضوعه، ولم يتوقّف فقط عند شرح الجانب البلاغيّ فيها بل تطرّق في بعضها إلى تفسيرات بعض المفسّرين وربط فيها الجانب الدّيني بالجانب البلاغي، وفيما هو آت بعض من نماذج الجرجانيّ من القرآن:

• القول في: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَوةٍ﴾ وتنكير "حياة":

ومّا ينظر إلى مثل ذلك، قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَوةٍ﴾ [البقرة: ٩٦]، إذا أنت راجعت نفسك وأدّكيت حسّك، وجدت لهذا التنكير وأنّ قيل: "على حياة"، ولم يقل: "على الحياة"، حسنا وروعة ولطف موقع لا يُقادر قَدْرُهُ، وتجذّبك تعدّد ذلك مع التعريف، وتخرج عن الأريحية والأنس إلى خلافهما. والسبب في ذلك أنّ المعنى على الازدياد من الحياة لا الحياة من أصلها، وذلك أنّه لا يحرّص عليه إلاّ الحيّ، فأما العادم للحياة فلا يصحّ منه الحرص على الحياة ولا على غيرها. إذا كان كذلك، صار كأنّه قيل: "ولتجدنّهم أحرص الناس، ولو عاشوا ما عاشوا، على أنّ يزدادوا إلى حياتهم في ماضي الوقت وراهنه، حياة في الذي يستقبل". فكما أنّك لا تقول ههنا: "أنّ يزدادوا إلى حياتهم الحياة" بالتعريف، وإنّما تقول: "حياة" إذ كان التعريف يصلح حيث تُراد الحياة على الإطلاق، كقولنا: "كلّ أحدٍ يحبّ الحياة، ويكره الموت"، كذلك الحكم في الآية.

والذي ينبغي أنّ يُراعى: أنّ المعنى الذي يوصف الإنسان بالحرص عليه، إذا كان موجودا حال وصفك له بالحرص عليه، لم يُتصوّر أنّ تجعله حريصاً عليه من أصله. كيف؟ ولا يُحرّص على الرّاهن ولا الماضي، وإنّما يكون الحرص على ما لم يوجد بعد.^١

وذكر الألوسي في روح المعاني: "وتنكير 'حياة' لأنّه أريد بها فرد نوعي، وهي الحياة المتطاولة، فالتّنين للتّعظيم، ويجوز أنّ يكون للتّحقير، فإنّ الحياة الحقيقيّة هي الأخرىة "وإنّ الدّار الآخرة هي الحيوان"

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

[العنكبوت: ٦٤] ويجوز أن يكون التَّنْكِير للإيهام، بل قيل: إنَّه الأوجه أي على حياةٍ مُبْهِمة غير معلومة المقدار، ومنه يعلم حرصهم على الحياة المتطاولة من باب الأولى وجوّز أبو حيان أن يكون الكلام على حذفٍ مضاف أو صفة أي طول حياة أو حياة طويلة، وأنت تعلم أنَّه لا يحتاج إلى ذلك، والجُملة إما حال من فاعل «قل» - وعليه الرَّجَاج - وإما مُعْتَرِضة لتأكيد عدم تَمْنِيهِم الموت، وقرأ أبي - على الحياة - بالالف واللام "وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا" هُمُ الْمُجُوس ووصفوا بالإشراك لأنَّهم يقولون بالتَّور والظُّلْمة وكانت تحيُّتهم إذا عطس العاطس عِش ألف سنة، وقيل: مُشْرِكُوا العرب الذين عبدوا الأصنام وهذا من الحَمَل على المعنى كأنَّه قال: أحرص من النَّاس ومن الذين... إلخ.^١

• تَنْكِير "حياة" في: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾

وشبَّهه بتَنْكِير الحياة في هذه الآية تَنْكِيرها في قوله عز وجل: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وذلك أنَّ السَّبَب في حُسْن التَّنْكِير، وأنَّ لم يُحَسِّن التعريف، أن ليس المعنى على الحياة نَفْسِها، ولكن على أنَّه لَمَّا كان الإنسان إذا عَلم أنَّه إذا قُتِل قُتِل، ارتدَّع بذلك عن القتل، فسَلِمَ صاحبه، صار حياةُ هذا المَهْمُوم بقتله في مُستأنف الوقت، مُستفادَةً بالقصاص، وصار كأنَّه قد حَيَّي في باقي عُمره به. وإذا كان المعنى على حياةٍ في بعض أوقاته، وجب التَّنْكِير وامتنع التعريف، من حيث كان التعريف يقتضي أن تكون الحياة قد كانت بالقصاص من أصلها، وأن يكون القصاص قد كان سببا في كونها في كافة الأوقات. وذلك خلاف المعنى وغير ما هو المقصود. ويبيِّن ذلك أنَّك تقول: "لك في هذا غنى"، فُتَنَكِّرُ إذا أردت أن تجعل ذلك من بعض ما يَسْتغني به، فإن قلت: "لك فيه الغنى"، كان الظاهر أنَّك جعلت كُلَّ غناه به.

وأمر آخر، وهو أنَّه لا يكون ارتدادٌ حتَّى يكون هُم وإرادة، وليس بواجب أن لا يكون إنسان في الدنيا إلَّا وله عدوٌّ يَهْمُ بقتله ثم يَزِدُّه خوفُ القصاص. وإذا لم يجب ذلك، فمن لم يَهْمَ إنسانٌ بقتله، فكُفِّي ذلك لهم لخوف القصاص، فليس هو بمن حيٍّ بالقصاص. وإذا دخل الخصوص، فقد وجب أن يُقال "حياة" ولا يُقال "الحياة"، كما وجب أن يُقال "شفاء" ولا يُقال "الشفاء" في قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٦٩] حيث لم يكن شفاءً للجميع.

واعلم أنَّه لا يُتَصَوَّر أن يكون الذي هَمَّ بالقتل فلم يُقتل خوفاً القصاص داخلًا في الجملة، وأن يكون القصاص أفادته حياةً كما أفاد المقصود قتله. وذلك أنَّ هذه الحياة إنما هي لمن كان يُقتل لولا

^١ - شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، دار

الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥ هـ، ١/ ٣٢٩.

القصاص، وذلك مُحالٌ في صِفة القاصِد للقتل، فإنما يصحُّ في وصفه ما هو كالضدِّ لهذا، وهو أن يُقال: إنّه كان لا يُخافُ عليه القتلُ لولا القصاص. وإذا كان هذا كذلك، كانَ وجهًا ثالثًا في وجوب التنكير.^١ ذكر الرازي في تفسير هذه الآية وجوه عديدة، غير أنّه حصرها في مسألتين كبيرتين وهي على

التوالي:

المسألة الأولى: في الآية وجوه:

١/ أنّه ليس المراد من هذه الآية أنّ نفس القصاص حياة لأنّ القصاص إزالة للحياة وإزالة الشيء يمتنع أن تكون نفس ذلك الشيء بل المراد أن شرع القصاص يُفضي إلى الحياة في حقّ من يُريد أن يكون قاتلاً وفي حقّ من يُراد جعله مقتولاً وفي حقّ غيرهما أيضاً أمّا في حقّ من يُريد أن يكون قاتلاً فلائذ إذا علم أنّه لو قُتل قُتل ترك القتل فلا يُقتل فيبقى حياً وأمّا في حقّ من يُراد جعله مقتولاً فلائذ من أراد قتله إذا خاف من القصاص ترك قتله فيبقى غير مقتول وأمّا في حقّ غيرهما فلائذ في شرع القصاص بقاء من همّ بالقتل أو من يهّم به وفي بقائهما بقاء من يتعصّب لهما لأنّ الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدّي إلى المحاربة التي تنتهي إلى قتل عالم من الناس وفي تصوّر كون القصاص مشروعاً زوال كل ذلك وفي زواله حياة الكل.

٢/ في تفسير الآية أنّ المراد منها أنّ نفس القصاص سبب الحياة وذلك لأنّ سافك الدّم إذا أقيّد منه ارتدع من كان يهّم بالقتل فلم يقتل فكان القصاص نفسه سبباً للحياة من هذا الوجه واعلم أنّ الوجه الذي ذكرناه غير مخصّ بالقصاص الذي هو القتل يدخل فيه القصاص في الجوارح والشجاج وذلك لأنّه إذا علم أنّه إن جرح عدوّه اقتصّ منه زجره ذلك عن الإقدام فيصير سبباً لبقائهما لأنّ المروح لا يؤمن فيه الموت وكذلك الجراح إذا اقتصّ منه وأيضاً فالشجّة والجراحة التي لا قود فيها داخلّة تحت الآية لأنّ الجراح لا يأمن أن تؤدى جراحته إلى زهوق النفس فيلزم القود فخوف القصاص حاصل في النفس.

٣/ أنّ المراد من القصاص إيجاب التسوية فيكون المراد أنّ في إيجاب التسوية حياةً لغير القاتل لأنّه لا يُقتل غير القاتل بخلاف ما يفعله أهل الجاهليّة وهو قول السدي.

٤/ قرأ أبو الجوزاء "ولكم في القصاص حياة" أي فيما قصّ عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل القصاص القرآن أي لكم في القرآن حياة للقلوب كقوله زوحاً من أمرنا ويحيى من حيّ عن بينة والله أعلم.

المسألة الثانية: اتفق علّماء البيان على أنّ هذه الآية في الإيجاز مع جمع المعاني باللّغة بالغة إلى أعلى الدرجات وذلك لأنّ العرب عبّروا عن هذا المعنى بألفاظ كثيرة كفولهم قتل البعض إحياء للجميع وقول

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٢٨٩، ٢٩٠.

آخرين أكثروا القتل ليقال القتل وأجود الألفاظ المنقولة عنهم في هذا الباب قولهم "القتل أنقى للقتل" ثم إن لفظ القرآن أفصح من هذا وبيان التفاوت من وجوه:

١/ أن قوله "ولكم في القصاص حياة" أحصر من الكل لأن قوله ولكم لا يدخل في هذا الباب إذ لا بد في الجميع من تقدير ذلك لأن قول القائل قتل البعض إحياء للجميع لا بد فيه من تقدير مثله وكذلك في قولهم "القتل أنقى للقتل" فإذا تأملت علمت أن قوله "في القصاص حياة" أشد اختصاراً من قولهم "القتل أنقى للقتل".

٢/ أن قولهم "القتل أنقى للقتل" ظاهرة يقتضي كون الشيء سبباً لانتفاء نفسه وهو محال وقوله "في القصاص حياة" ليس كذلك لأن المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ثم ما جعله سبباً لمطلق الحياة لأنه ذكر الحياة منكرة بل جعله سبباً لنوع من أنواع الأحياء.

٣/ أن قولهم "القتل أنقى للقتل" فيه تكرار للفظ القتل وليس قوله "في القصاص حياة" كذلك.

٤/ أن قول القائل "القتل أنقى للقتل" لا يُفيد إلا الردع عن القتل وقوله "في القصاص حياة" يُفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو أجمع للفوائد.

٥/ أن نفي القتل مطلوب تبعاً من حيث إنه يتضمن حصول الحياة وأما الآية فإنها دالة على حصول الحياة وهو مقصود أصلي فكان هذا أولى.

٦/ أن القتل ظمناً قتل مع أنه لا يكون نافياً للقتل بل هو سبب لزيادة القتل إنما الثاني لوقوع القتل هو القتل المخصوص وهو القصاص فظاهر قولهم باطل أما الآية فهي صحيحة ظاهراً وتقديراً فظهر التفاوت بين الآية وبين كلام العرب.^١

• **بيان في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً أَنْتَهُوَ خَيْرَ الْكُفَرِ﴾:**

ومما هو من هذا الذي نحن فيه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً أَنْتَهُوَ خَيْرَ الْكُفَرِ﴾ [النساء: ١٧١]. وذلك أنهم قد ذهبوا في رفع "ثلاثة" إلى أنها خبرٌ مبتدأٌ محذوف، وقالوا: إن التقدير: "ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة". وليس ذلك بمستقيم. وذلك أننا إذا قلنا: "ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة"، كان ذلك، والعياد بالله، شبه الإثبات أن ههنا آلهة، من حيث أنك إذا نفيت، فإنما تنفي المعنى المستفاد من الخبر عن المبتدأ، ولا تنفي معنى المبتدأ. فإذا قلت: "ما زيدٌ مُنطليقاً"، كنت نفيت الانطلاق الذي هو معنى الخبر عن زيد، ولم تنفِ معنى زيدٍ ولم تُوجب عدمه. وإذا كان كذلك، فإذا قلنا: "ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة"، كنا قد نفينا أن تكون عدّة الآلهة ثلاثة، ولم ننفي أن تكون آلهة، جلّ الله تعالى عن الشريك والنظير كما أنك إذا قلت:

^١ - فخر الدين الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، خطيب الري): مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)،

دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٢٠ هـ، ٥ / ٢٢٨ - ٢٣٠.

"ليس أمراؤنا ثلاثة"، كنت قد نفيت أن تكون عدّة الأمراء ثلاثة، ولم تنف أن يكون لكم أمراء. هذا ما لا شبهة فيه. وإذا أدّى التقدير إلى هذا الفساد، وجب أن يُعدّل عنه إلى غيره.

والوجه، والله أعلم، أن تكون "ثلاثة" صفة مبتدأ لا خبر مبتدأ، ويكون التقدير: "ولا تقولوا لنا آلهة ثلاثة أو: في الوجود آلهة ثلاثة"، ثم حذف الخبر الذي هو "لنا" أو "في الوجود" كما حذف من: "لا إله إلا الله" ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢]، فبقي "ولا تقولوا ثلاثة". وليس في حذف ما قدرنا حذفه ما يتوقف في صحته. أمّا حذف الخبر الذي قلنا أنه "لنا" أو "في الوجود"، فمُطَرِّد في كل ما معناه التوحيد، ونفي أن يكون مع الله، تعالى عن ذلك، إله.^١

ذكر الطاهر بن عاشور تفسير هذه الآية فقال: ولا تقولوا ثلاثة أي لا تنطقوا بهذه الكلمة، ولعلها كانت شعارا للنصارى في دينهم ككلمة الشهادة عند المسلمين، ومن عوائدهم الإشارة إلى التثليث بالأصابع الثلاثة: الإبهام والخنصر والبنصر. والمقصود من الآية النهي عن النطق بالمشتبه من مدلول هذه الكلمة وعن الاعتقاد. لأن أصل الكلام الصّدق فلا ينطق أحد إلا عن اعتقاد، فالنهي هنا كناية بإرادة المعنى ولازمه. والمخاطب بقوله: ولا تقولوا خصوص النصارى. وثلاثة خبر مبتدأ محذوف كان حذفه ليصلح لكل ما يصلح تقديره من مذاهبهم من التثليث، فإن النصارى اضطربوا في حقيقة تثليث الإله كما سيأتي، فيقدر المبتدأ المحذوف على حسب ما يقتضيه المرئود من أقوالهم في كيفية التثليث بما يصح الإخبار عنه بلفظ ثلاثة من الأسماء الدالة على الإله، وهي عدّة أسماء. ففي الآية الأخرى لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة [المائدة: ٧٣]. وفي آية آخر هذه السورة أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله [المائدة: ١١٦]، أي إلهين مع الله، كما سيأتي، فالجموع ثلاثة: كل واحد منهم إله ولكنهم يقولون: إن مجموع الثلاثة إله واحد أو اتحدت الثلاثة فصار إله واحد. قال في «الكشاف»: (ثلاثة) خبر مبتدأ محذوف فإن صحت الحكاية عنهم أنهم يقولون: هو جوهر واحد وثلاثة أقانيم، فتقديره الله ثلاثة وإلا فتقديره الآلهة ثلاثة.^٢

• القول في آية: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ آَلِجَرَّتْ﴾:

واعلم أنه إذا كان بيننا في الشيء أنه لا يتحمل إلا الوجه الذي هو عليه حتى لا يُشكّل، وحتى لا يحتاج في العلم بأن ذلك حقه وأنه الصواب، إلى فكر وروية فلا مزية. وإنما تكون المزية ويجب الفضل إذا احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الذي جاء عليه وجهًا آخر، ثم رأيت النفس تنبؤ عن ذلك الوجه الآخر، ورأيت للذي جاء عليه حسنا وقبولا تعدّمهما إذا أنت تركته إلى الثاني.

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣٧٩.

^٢ - محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي: التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر، تونس، دط، ١٩٨٤ هـ، ٦/ ٥٤٠/ ٥٤.

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ [الأنعام: ١٠٠]، ليس بخافٍ أن لتقدم "الشركاء" حسناً وروعةً ومأخذاً من القلوب، أنت لا تجد شيئاً منه إن أنت أخرت فقلت: "وجعلوا الجن شركاء لله"، وأنت ترى خالك حال من نُقل عن الصورة المبهجة والمنظر الرائق والحسن الباهر، إلى الشيء الغفل الذي لا تحلى منه بكثير طائل، ولا تصير النفس به إلى حاصل. والسبب في أن كان ذلك كذلك، هو أن للتقديم فائدة شريفة ومعنى جليلاً لا سبيل إليه مع التأخير.

بيانه، أنا وإن كنا نرى جملة المعنى ومحصوله أنهم جعلوا الجن شركاء وعبدوهم مع الله تعالى، وكان هذا المعنى يحصل مع التأخير حصوله مع التقديم، فإن تقدم "الشركاء" يفيد هذا المعنى، ويفيد معه معنى آخر، وهو أنه ما كان ينبغي أن يكون لله شريك، لا من الجن ولا غير الجن.^١

وإذا أُخِّرَ فقيل: "جعلوا الجن شركاء لله"، لم يفد ذلك، ولم يكن فيه شيء أكثر من الإخبار عنهم بأهم عبدوا الجن مع الله تعالى، فأما إنكار أن يُعبد مع الله غيره، وأن يكون له شريك من الجن وغير الجن، فلا يكون في اللفظ مع تأخير "الشركاء" دليل عليه. وذلك أن التقدير يكون مع التقديم: أن "شركاء" مفعول أول لجعل، و "الله" في موضع المفعول الثاني، ويكون "الجن" على كلام ثانٍ، وعلى تقدير أنه كأنه قيل: "فمن جعلوا شركاء لله تعالى؟"، فقيل: "الجن". وإذا كان التقدير في "شركاء" أنه مفعول أول، و "الله" في موضع المفعول الثاني، وقع الإنكار على كون شركاء لله تعالى على الإطلاق، من غير اختصاص شيء دون شيء. وحصل من ذلك أن اتخذ الشريك من غير الجن قد دخل في الإنكار دخول اتخذ من الجن، لأن الصفة إذا ذكرت مجردة غير مجرأة على شيء، كان الذي تعلق بها من النفي عاماً في كل ما يجوز أن تكون له تلك الصفة.

فإذا قُلت: "ما في الدار كريم"، كنت نفيت الكينونة في الدار عن كل من يكون الكرم صفة له. وحكم الإنكار أبداً حكم النفي. وإذا أُخِّرَ فقيل: "وجعلوا الجن شركاء لله"، كان "الجن" مفعولاً أول، و "الشركاء" مفعولاً ثانياً. وإذا كان كذلك، كان "الشركاء" مخصوصاً غير مطلق، من حيث كان محالاً أن يُجرى خبراً على الجن، ثم يكون عاماً فيهم وفي غيرهم. وإذا كان كذلك، احتمل أن يكون القصد بالإنكار إلى "الجن" خصوصاً، أن يكونوا "شركاء" دون غيرهم، جلّ الله تعالى عن أن يكون له شريك وشبيهه بحال.

فانظر الآن إلى شرف ما حصل من المعنى بأن قُدِّم "الشركاء"، واعتبره فإنه ينبهك لكثير من الأمور، ويدللك على عظم شأن "التنظيم"، وتعلم به كيف يكون الإيجاز به وما صورته؟ وكيف يُزاد في المعنى من غير أن يُزاد في اللفظ، إذ قد ترى أن ليس إلا تقديم وتأخير، وأنه قد حصل لك بذلك من زيادة المعنى،

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٢٨٦.

ما إن حاولته مع تركه لم يحصل لك، واحتجت إلى أن تستأنف له كلاماً، نحو أن تقول: "وجعلوا الجن شركاء لله، وما ينبغي أن يكون لله شريك لا من الجن ولا من غيرهم"، ثم لا يكون له إذا عُقل من كلامين من الشرف والفخامة ومن كرم الموقع في النفس، ما تجده له الآن وقد عُقل من هذا الكلام الواحد.^١

يقول أبو السعود في تفسير هذه الآية: "{وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ}" أي جعلوا في اعتقادهم لله الذي شأنه ما فُصل في تضاعيف هذه الآيات الجليلة شركاء {الجن} أي الملائكة حيث عبدوهم وقالوا الملائكة بنات الله ومثمو جناً لا جتناهم تحقير لشأنهم بالنسبة إلى مقام الألوهية أو الشياطين حيث أطعواهم كما أطعوا الله تعالى أو عبدوا الأوثان بتسويلهم وتحريضهم أو قالوا الله خالق الخير وكل نافع والشیطان خالق الشر وكل ضار كما هو رأي التنويه ومفعولاً جعلوا قوله تعالى "شركاء الجن" قدّم ثانيهما على الأول لاستعظام أن يتخذ الله سبحانه شريكاً ما كائناً ما كان والله متعلق بشركاء قدّم عليه للتكئة المذكورة وقيل هما الله شركاء والجن بدل من شركاء مفسر له نص عليه الفراء وأبو إسحاق أو منصوب بمضمّر وقع جواباً على سؤال مقدر نشأ من قوله تعالى "وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ" كأنه قيل من جعلوه شركاء لله تعالى فقيل الجن أي جعلوا الجن ويؤيده قراءة أبي حيوه ويزيد بن قطيب الجن بالرفع على تقديرهم الجن في جواب من قال من الذين جعلوهم شركاء لله تعالى وقد قرئ بالجر على أن الإضافة للتبيين.^٢

• مثال في قوله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾ بغير تنوين "عزير":

وهذا باب واسع. ومن المشكل فيه قراءة من قرأ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٠]، بغير تنوين. وذلك أنهم قد حملوها على وجهين: أحدهما: أن يكون القارئ له أراد التنوين ثم حذفه لالتقاء الساكنين، ولم يحركه، كقراءة من قرأ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝﴾ [الإخلاص: ١ - ٢]، بترك التنوين من "أحد"، وكما حكى عن عماره بن عقيل أنه قرأ: ﴿وَلَا إِلِيلُ سَابِقُ النَّهَارِ﴾ [يس: ٤٠]، بالتصب، فقيل له: ما تريد؟ فقال: أريد سابق النهار. قيل: فهلاً قلته؟ فقال: فلو قلته لكان أوزن وكما جاء في الشعر من قوله: فَأَلْفَيْتُهُ غَيْرَ مُسْتَعْتَبٍ وَلَا ذَاكِرَ اللَّهِ إِلَّا قَلِيلاً إلى نظائر ذلك، فيكون المعنى في هذه القراءة مثله في القراءة الأخرى، سواء.^٣

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٨٧، ٢٨٨.

^٢ - أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى: تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، ١٦٧.

^٣ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣٧٥.

والوجه الثاني: أن يكون الابن صفةً، ويكون التّنوين قد سقطَ على حدّ سُقوطه في قولنا: "جاءني زيدٌ بنُ عمرو"، ويكون في الكلام محذوف. ثمّ اختلفوا في المحذوف، فمنهم من جعله مُبتدأً فقَدَر: "وقالت اليهودُ هو عزيزُ بنُ الله" ومنهم من جعله خبراً فقَدَر: "وقالت اليهودُ عزيزُ ابنِ الله معبودُنا". وفي هذا أمرٌ عظيم، وذلك أنّك إذا حكيتَ عن قائلٍ كلاماً أنت تُريد أن تُكذِّبه فيه، فإنّ التّكذيبَ ينصرفُ إلى ما كان فيه خبراً، دون ما كان صفةً. تفسير هذا: أنّك إذا حكيتَ عن إنسان أنّه قال: "زيدٌ بنُ عمرو سيّدٌ"، ثمّ كذّبه فيه، لم تكن قد أنكرتَ بذلك أن يكون زيدٌ ابنِ عمرو ولكن أن يكون سيّداً وكذلك إذا قال: "زيدٌ الفقيهُ قد قَدِمَ"، فقلتَ له: "كذبتَ" أو "غلطتَ". لم تكن قد أنكرتَ أن يكون زيدٌ فقيهاً، ولكن أن يكون قد قَدِمَ. هذا ما لا شُبْهةَ فيه، وذلك أنّك إذا كذبتَ قائلاً في كلامٍ أو صدّقته، فإنّما ينصرفُ التّكذيبُ منك والتّصديقُ إلى إثباته ونفيه، والإثباتُ والنّفيُ يتناولان الخبرَ دون الصّفة. يدُلُّك على ذلك أنّك تجد الصّفةَ ثابتةً في حال النّفي، كقُبُولِها في حال الإثبات. فإذا قلتَ: "ما جاءني زيدُ الظّريفُ"، كان "الظّرفُ" ثابتاً لزيد كقُبُولِهِ إذا قلتَ: "جاءني زيدُ الظّريفُ" وذلك أن ليس ثبوتُ الصّفةِ للذي هي صِفةٌ له، بالمتكلم وبإثباته لها فتتفي بنفيه، وإنّما تُبَوِّهُا بنفسيها، وتتقرّر الوجود فيها عند المُخاطَب، مثلهُ عند المتكلم، لأنّه إذا وقَعَت الحاجةُ في العِلْمِ إلى الصّفة، كان الاحتياجُ إليها من أجل خِيفَةِ اللّبسِ على المُخاطَب.

تفسير ذلك: أنّك إذا قلتَ: "جاءني زيدُ الظّريفُ"، فإنّك إمّا تحتاج إلى أن تصفه بالظّريف، إذا كان فيمن يجيءُ إليك واحدٌ آخر يسمّى "زيداً"، فأنت تخشى إن قلتَ: "جاءني زيدٌ" ولم تقل: "الظّريفُ"، أن يلتبسَ على المُخاطَب فلا يدري أهذا عيّت أم ذاك؟ وإذا كان الغرضُ من ذكر الصّفةِ إزالة اللّبسِ والتّبيين، كان مُحالاً أن تكون غير معلومةٍ عند المُخاطَب، وغير ثابتة، لأنّه يؤدّي إلى أن تُروم تبيين الشّيء للمُخاطَب بوصفٍ هو لا يعلمه في ذلك الشّيء. وذلك ما لا غاية وراءه في الفساد. وإذا كان الأمر كذلك، كان جعلُ "الابن" صفةً في الآية، مؤدّياً إلى الأمر العظيم، وهو إخراجُه عن مَوْضع النّفي والإنكار، إلى مَوْضع الثّبوت والاستقرار، جلّ الله تعالى عن شُبْهَةِ المخلوقين، وعن جميع ما يقول الظّالمون، علّوا كبيراً.^١

فإن قيل: إنّ هذه قراءةٌ معروفة، والقولُ بجواز الوصفية في "الابن" كذلك معروف ومُدَوّن في الكتب، وذلك يقتضي أن يكونوا قد عَرَفُوا في الآية تأويلاً يدخل به "الابن" في الإنكار مع تقدير الوصفية فيه. قيل: إنّ القراءة كما ذكرْتُ معروفة، والقول بجواز أن يكون "الابن" صفةً مُثَبَّتٌ مَسْطُورٌ في الكتب كما قلت، ولكن الأصل الذي قدّمناه من أن الإنكار إذا لحقَ لحق الخبر دون الصّفة ليس بالشّيء الذي

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٧٦ - ٣٧٨.

يَعْتَرِضُ فِيهِ شَكٌّ أَوْ تَسَلُّطٌ عَلَيْهِ شُبْهَةٌ. فَلَيْسَ يَتَّجِهَ أَنْ يَكُونَ "الابنُ" صَفَةً ثُمَّ يُلْحَقُهُ الْإِنْكَارُ مَعَ ذَلِكَ، إِلَّا عَلَى تَأْوِيلٍ غَامِضٍ، وَهُوَ أَنْ يَقَالَ: إِنَّ الْعَرَضَ الدَّلَالَةَ عَلَى أَنَّ الْيَهُودَ قَدْ كَانَ بَلَّغَ مَنْ جَهْلُهُمْ وَرُسُوحُهُمْ فِي هَذَا الشَّرْكَ، أَتَمَّ كَانُوا يَذْكُرُونَ "عَزِيرًا" هَذَا الذِّكْرَ، كَمَا تَقُولُ فِي قَوْمٍ تُرِيدُ أَنْ تَصِفَهُمْ بِأَتَمِّ قَدْ اسْتَهْلِكُوا فِي أَمْرِ صَاحِبِهِمْ وَغَلَوْا فِي تَعْظِيمِهِ: "إِنِّي أَرَاهُمْ قَدْ اعْتَقَدُوا أَمْرًا عَظِيمًا، فَهُمْ يَقُولُونَ أَبَدًا: زَيْدٌ الْأَمِيرُ"، تُرِيدُ أَنَّهُ كَذَلِكَ يَكُونُ ذِكْرُهُمْ إِذَا ذَكَرُوهُ، إِلَّا أَنَّهُ إِنَّمَا يَسْتَقِيمُ هَذَا التَّأْوِيلُ فِيهِ، إِذَا أَنْتَ لَمْ تُقَدِّرْ لَهُ خَبْرًا مُعَيَّنًا، وَلَكِنْ تُرِيدُ أَنَّهُمْ كَانُوا لَا يُخْبِرُونَ عَنْهُ بِخَيْرٍ إِلَّا كَانَ ذِكْرُهُمْ لَهُ هَكَذَا.^١

ذكر الشوكاني تفسير هذه الآية وفيها يقول: "قوله" وقالت اليهود عزير ابن الله" كلامٌ مبتدأ لبيان شرك أهل الكتابين وعزيرٌ مبتدأ وابن الله خبره وقد قرأ عاصم والكسائي عزيرٌ بالتَّوْنين وقرأ الباقر بترك التَّوْنين لاجتماع العجمة والعلمية فيه ومن قرأ بالتَّوْنين فقد جعله عربيًا وقيل إن سقوط التَّوْنين ليس لكونه ممنوعا بل لاجتماع الساكنين ومنه قراءة من قرأ "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ" قال أبو علي الفارسي وهو كثير في الشعر وأنشد ابن جرير الطبري:

لَتَجِدَنِي بِالْأَمِيرِ بَرًّا

وَبِالْقَنَاءِ مُدْعَسًا مَكْرًا

إِذَا غُطِفْتُ السُّلَمِيُّ فَرًّا

وظاهر قوله "وقالت اليهود" إن هذه المقالة لجميعهم وقيل هو لفظٌ خرج على العموم ومعناه الخصوص لأنَّه لم يقل ذلك إلا البعض منهم وقال النقاش لم يبق يهودي يقولها بل قد انقرضوا وقيل إنَّه قال ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم جماعة منهم فنزلت الآية مُتَضَمِّنَةً لحكاية ذلك عن اليهود لأنَّ قول بعضهم لازمٌ لجميعهم.^٢

• مثال في تفسير قوله: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾:

مثال ذلك أن مَنْ نظر إلى قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠]، ثُمَّ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّ لَيْسَ الْمَعْنَى فِي "ادْعُوا" الدُّعَاءَ، وَلَكِنْ الذِّكْرُ بِالْأَسْمَاءِ، كَقَوْلِكَ: "هُوَ يُدْعَى زَيْدًا" وَ "يُدْعَى الْأَمِيرُ"، وَأَنَّ فِي الْكَلَامِ مُحذُوفًا، وَأَنَّ التَّقْدِيرَ: قُلِ ادْعُوا اللَّهَ، أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ، أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى كَانَ بَعَرَضُ أَنْ يَقَعَ فِي الشَّرْكَ، مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ إِنْ جَرَى فِي خَاطِرِهِ أَنَّ الْكَلَامَ عَلَى ظَاهِرِهِ، خَرَجَ ذَلِكَ بِهِ، وَالْعِيَادُ بِاللَّهِ تَعَالَى، إِلَى إِثْبَاتِ مَدْعُوَيْنِ، تَعَالَى اللَّهُ عَنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٧٦ - ٣٧٨.

^٢ - محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني: فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط ١، ١٤١٤ هـ،

شريك. وذلك من حيث كان مُحالاً أنْ تعمِدَ إلى اسمين كلاهما اسم شيء واحد، فتعطف أحدهما على الآخر، فنقول مثلاً: "ادْعُ لي زيداً أو الأمير"، و "الأمير" هو زيد. وكذلك محال أنْ تقول: "أبّا ما تدْعُوا" وليس هناك إلا مدْعُو واحد، لأنّ من شأن "أيّ" أنْ تكون أبداً واحداً من اثنين أو جماعة، ومن ثمّ لم يكن له بدّ من الإضافة، إمّا لفظاً إمّا تقديرًا.^١

وفي بيان الزحيلي لوجه تفسير هذه الآية يقول: "هذا ردّ على المشركين الذين أنكروا إطلاق اسم الرحمن على الله عزّ وجلّ، فقال: قُل: ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ.. أي قل يا محمد لهؤلاء المشركين في مكة المنكرين صفة الرحمة لله تعالى، المانعين من تسميته بالرحمن: لا فرق في دعائكم لله باسم الله أو باسم الرحمن فإنّه ذو الأسماء الحُسنى. قال في الكشف: الله والرحمن المراد بهما الاسم، لا المسمّى، و "أو" للتخيير، فمعنى ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ سُمُوا بهذا الاسم أو بهذا، واذكروا إمّا هذا، وإمّا هذا، والدّعاء بمعنى التسمية، لا بمعنى النداء.^٢

• بيان في قوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ وتقديم اسمه سبحانه:

وهنا كلام ينبغي أنْ نعلمه، إلاّ أيّ أكتب لك من قبله مسألة، لأنّ فيها عوناً عليه. قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨]، في تقديم اسم الله عزّ وجلّ معنى خلاف ما يكون لو أُخّر. وإمّا يبيّن لك ذلك إذا اعتبرت الحكم في "ما" و "إلا"، وحصلت الفرق بين أنْ تقول: "ما ضرب زيداً إلاّ عمرّو"، وبين قولك: "ما ضرب عمرّو إلاّ زيداً". والفرق بينهما أنّك إذا قلت: "ما ضرب زيداً إلاّ عمرّو"، فقدّمت المنصوب، كان الغرض بيان الضّارب من هو، والإخبار بأنّه عمرّو خاصّة دون غيره وإذا قلت: "ما ضرب عمرّو إلاّ زيداً"، فقدّمت المرفوع، كان الغرض بيان المضروب من هو، والإخبار بأنّه "زيد" خاصّة دون غيره.

وإذ قدّ عرفت ذلك فاعتبر به الآية، وإذا اعتبرتها به علمت أنْ تقديم اسم الله تعالى إمّا كان لأجل أنْ الغرض أنْ يُبيّن الخاشعون من هُم، ويُجَبّر بأنهم العلماء خاصّة دون غيرهم. ولو أُخّر ذكر اسم الله وقُدّم "العلماء" فقيل: "إمّا يَخْشَى العلماء الله"، لصار المعنى على ضدّ ما هو عليه الآن، ولصار الغرض بيان المخشّي من هو، والإخبار بأنّه الله تعالى دون غيره، ولم يجب حينئذ أنْ تكون الخشية من الله تعالى مقصورةً على العلماء، وأنْ يكونوا مخصوصين بها كما هو الغرض في الآية، بل كان يكون المعنى أنْ غير

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣٧٥.

^٢ - وهبة بن مصطفى الزحيلي: التفسير المنير في العقيدة والشرعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط ٢، ١٤١٨ هـ، ١٥ / ١٩٢.

العلماء يخشون الله تعالى أيضاً، إلا أنهم مع خشيتهم الله تعالى يخشون معه غيره، والعلماء لا يخشون غير الله تعالى.

وهذا المعنى وإن كان قد جاء في التنزيل في غير هذه الآية كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٣٩]، فليس هو الغرض في الآية، ولا اللفظ بمحتمل له البتة. ومن أجاز حملها عليه، كان قد أبطل فائدة التقديم، وسوى بين قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾، وبين أن يقال: "إنما يخشى العلماء الله"، وإذا سوى بينهما، لزمه أن يسوي بين قولنا: "ما ضرب زيداً إلا عمرو" وبين: "ما ضرب عمرو إلا زيداً"، وذلك ما لا شبهة في امتناعه.^١

يفسر القاسمي هذه الآية بقوله: "وقوله تعالى: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» تكملة لقوله تعالى: «إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ» [فاطر: ١٨]، بتعيين من يخشاه عز وجل من الناس، بعد بيان اختلاف طبقاتهم، وتباين مراتبهم، أما في الأوصاف المعنوية فبطريق التمثيل. وأما في الأوصاف الصورية فبطريق التصريح، توفية لكل واحدة منهما حقها اللائق بها من البيان. أي إنما يخشاه تعالى بالغيب، العالمون به عز وجل، وبما يليق به من صفاته الجليلة وأفعاله الجميلة. لما أن مدار الخشية معرفة المخشي والعلم بشئونه، فمن كان أعلم به تعالى، كان أخشى منه عز وجل. كما قال عليه الصلاة والسلام: «أنا أخشاكم لله وأتقاكم له» ولذلك عقيب بذكر أفعاله الدالة على كمال قدرته. وحيث كان الكثرة بمعزل من هذه المعرفة، امتنع إنذارهم بالكلية. أفاده أبو السعود. وقال القاشاني: أي ما يخشى الله إلا العلماء العرفاء به، لأن الخشية ليست هي خوف العقاب، بل هيئة في القلب خشوعية انكسارية عند تصور وصف العظمة واستحضاره لها. فمن لم يتصور عظمته لم يمكنه خشيته. ومن تجلّى الله له بعظمته، خشيه حق خشيته. وبين الحضور التصوري الحاصل للعالم غير العارف، وبين التجلي الثابت للعالم العارف - بون بعيد. ومراتب الخشية لا تُحصى بحسب مراتب العلم والعرفان.^٢

• بيان في قوله: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنثًا﴾:

فأما قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنثًا﴾ [الزخرف: ١٩]، فإنما جاء على الحقيقة التي وصفتها، وذلك أن المعنى على أنهم أثبتوا للملائكة صفة "الإناث"، واعتقدوا وجودها فيهم. وعن هذا الاعتقاد صدر عنهم ما صدر من الاسم، أعني إطلاق اسم "البنات"، وليس المعنى أنهم وضعوا لها لفظ "الإناث" أو لفظ "البنات" اسماً من غير اعتقاد معنى وإثبات صفة. هذا محال لا يقوله له

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣٣٨، ٣٣٩.

^٢ - محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي: محاسن التأويل، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ، ٨/ ١٦٧.

عاقِل. أَمَا تَسْمَعُ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: ١٩]؟ فَإِنْ كَانُوا لَمْ يَزِيدُوا عَلَى أَنْ أَجَرُوا الْأَسْمَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ وَلَمْ يَعْتَقِدُوا إِثْبَاتَ صِفَةٍ وَمَعْنَى بِإِجْرَائِهِ عَلَيْهِمْ، فَأَيُّ مَعْنَى لَأَنْ يَقَالَ: "أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ"؟ هَذَا، وَلَوْ كَانُوا لَمْ يَقْصِدُوا إِثْبَاتَ صِفَةٍ، وَلَمْ يَزِيدُوا عَلَى أَنْ وَضَعُوا أَسْمَاءً، لَمَا اسْتَحَقُّوا إِلَّا الْيَسِيرَ مِنَ الدِّمِّ، وَلَمَّا كَانَ هَذَا الْقَوْلُ مِنْهُمْ كُفْرًا. وَالْأَمْرُ فِي ذَلِكَ أَظْهَرُ مِنْ أَنْ يَخْفَى.^١

يقول السيد قطب: "وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثًا، أشهدوا خلقهم؟ ستكتب شهادتهم ويسألون، أشهدوا خلقهم؟ فعلموا أنهم إناث؟ فالزرية حجة ودليل يليق بصاحب الدعوى أن يرتكن إليه. وما يملكون أن يزعموا أنهم شهدوا خلقهم. ولكنهم يشهدون بهذا ويدعون، فليحتملوا تبعة هذه الشهادة بغير ما كانوا حاضريه: "ستكتب شهادتهم ويسألون".^٢

• مسألة في تفسير: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ ومعنى "القلب":

هذه مسألة قد كنت عملتها قديماً، وقد كتبتها ههنا لأن لها اتصلاً بهذا الذي صار بنا القول إليه. قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧]، أي لمن أعمل قلبه فيما خلق القلب له من التدبر والتفكر والنظر فيما ينبغي أن ينظر فيه. فهذا على أن يجعل الذي لا يعي ولا يسمع ولا ينظر ولا يتفكر، كأنه قد عدم القلب من عدم الانتفاع به، وفاته الذي هو فائدة القلب والمطلوب منه، كما يجعل الذي لا ينتفع ببصره وسمعه ولا يفكر فيما يؤدى إليه، ولا يحصل من رؤية ما يرى وسماع ما يسمع على فائدة، بمنزلة من لا سمع له ولا بصر.

فأما تفسير من يفسره على أنه بمعنى "من كان له عقل"، فإنه إنما يصح على أن يكون قد أراد الدلالة على الغرض على الجملة. فأما أن يؤخذ به على هذا الظاهر حتى كأن "القلب" اسم "للعقل"، كما يتوهمه الحشو ومن لا يعرف مخارج الكلام، فمُحال باطل، لأنه يؤدى إلى إبطال الغرض من الآية، وإلى تحريف الكلام عن صورته، وإزالة المعنى عن جهته. وذلك أن المراد به الحث على النظر، والتفكير على تركه، وذم من يُحِلُّ به ويغفل عنه. ولا يحصل ذلك إلا بالطريق الذي قدمته، وإلا بأن يكون قد جعل من لا يفقه بقلبه ولا ينظر ولا يتفكر، كأنه ليس بذي قلب، كما يجعل كأنه جماد، وكأنه ميت لا يشعر ولا يُحسّ وليس سبيل من فسر "القلب" ههنا على "العقل"، إلا سبيل من فسر عليه "العين" و "السمع" في قول الناس: "هذا بين لمن كانت له عين، ولمن كان له سمع" وفسر "العمى" و "الصمم" و "الموت" في صفة من يوصف بالجهالة، على مجرّد الجهل، وأجرى جميع ذلك الظاهر، فاعرفه.^٣

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣٦٨.

^٢ - سيد قطب: في ظلال القرآن، مطابع الشروق، بيروت، ط ٣٢، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م، مج ٥، ٢٥ / ٣١٨١.

ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم، أن يوهوا أبدأ في الألفاظ الموضوعة على الحجاز والتمثيل، أتمها على ظواهرها، فيفسدوا المعنى بذلك، ويطلبوا العرض، ويمنعوا أنفسهم والسماع منهم العلم بموضع البلاغة، وبمكان الشرف. ونأهيك بهم إذا هم أخذوا في ذكر الوجوه، وجعلوا يكثر في غير طائل، هناك ترى ما شئت من باب جهل قد فتحوه، وزند ضلالة قد قدحوا به، ونسأل الله تعالى العصمة والتوفيق.^١

وفي تفسير كلمة "قلب" يذكر الثعلبي في تفسيره: "إِنَّ فِي ذَلِكَ أَيْ فِي الْقُرَى الَّتِي أَهْلَكَتِ وَالْعِبَرِ الَّتِي ذَكَرْتُ لِدِكْرِى التَّذَكُّرَةِ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ" أَيْ عَقْلٌ، فَكَيْ عَنِ الْعَقْلِ بِالْقَلْبِ لِأَنَّهُ مَوْضِعُهُ وَمَتَّبِعُهُ. قَالَ قَتَادَةُ: لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ حَيٌّ، نَظِيرُهُ لِيُنْدِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا، وَقَالَ الشَّيْبَانِيُّ: قَلْبٌ حَاضِرٌ مَعَ اللَّهِ لَا يَغْفُلُ عَنْهُ طَرْفَةَ عَيْنٍ، وَقَالَ يَحْيَى بْنُ مَعَاذٍ: الْقَلْبُ قَلْبَانِ: قَلْبٌ قَدْ احْتَشَى بِأَشْغَالِ الدُّنْيَا حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَمْرٌ مِنْ أُمُورِ الْآخِرَةِ لَمْ يَدْرِ مَا يَصْنَعُ مَنْ شَغَلَ قَلْبُهُ بِالْدُّنْيَا. وَقَلْبٌ قَدْ احْتَشَى بِأَهْوَالِ الْآخِرَةِ، حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَمْرٌ مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا لَمْ يَدْرِ مَا يَصْنَعُ لَذَهَابِ قَلْبِهِ فِي الْآخِرَةِ. وَسَمِعْتُ أَبَا الْقَاسِمِ الْحَبِيبِي يَقُولُ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْعَبَادَ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ، فَقَالَ: مَعْنَاهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لِدِكْرِى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ مُسْتَقَرٌّ لَا يَتَقَلَّبُ عَنِ اللَّهِ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ.^٢

• بيان السبب في تعدد أوجه تفسير الكلام:

واعلم أنَّ الفائدة تعظم في هذا الضرب من الكلام، إذا أنت أحسنت النظر فيما ذكرت لك، من أنك تستطيع أن تنقل الكلام في معناه عن صورة إلى صورة، من غير أن تُغيّر من لفظه شيئاً، أو تُحوّل كلمة عن مكانها إلى مكان آخر، وهو الذي وسّع مجال التأويل والتفسير، حتى صاروا يتأولون في الكلام الواحد تأويلين أو أكثر، ويفسرون البيت الواحد عدّة تفاسير. وهو، على ذلك، الطريق المزلّة الذي ورط كثيرا من الناس في الهلكة، وهو كما يعلم به العاقل شدّة الحاجة إلى هذا العلم، وينكشف معه عوار الجاهل به، ويفتضح عنه المظهر الغنى عنه. ذلك لأنّه قد يدفع إلى شيء لا يصح إلا بتقدير غير ما يُريه الظاهر، ثم لا يكون له سبيل إلى معرفة ذلك التقدير إذا كان جاهلاً بهذا العلم، فيتسكّع عند ذلك في العمى، ويقع في الضلال.^٣

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣٠٤، ٣٠٥.

^٢ - أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق: الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م، ٩/ ١٠٦.

^٣ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣٧٤.

القرآن الكريم مُعجزة النبي صَلَّى الله عليه وسلّم والتي خصّها الله عزّ وجلّ من كلامهم وطبائعهم ومما تجود به قرائحهم، واشتملت هذه المعجزة على صور بلاغية كثيرة تعدّدت فيها الأساليب، والغرض منه التوصل إلى أسرار بيانه وحكمه وأخباره وتفسير آيه لفهم هذه المعجزة الجليلة والعظيمة. ولتحقيق هذا الغرض لابدّ من الإلمام بعلم البلاغة وقواعده للقدرة على التعامل مع أساليب آي القرآن الكريم لأنّ وجه الإعجاز الأول فيه كونه معجزة خالدة صالحة في كلّ زمان ومكان، وخطابه باقٍ لا يزول. واللغة ليست وليدة الساعة وإنّما هي نتاج مخاض قرون سبقت نزول القرآن الكريم، وبلغت أسمى بلاغتها في العصر الجاهليّ الذي اشتمل على أرقى وأبلغ شعر قديم وحديثا، وحينما جاء القرآن الكريم أنشأ بلاغة عربية وأقامها بما قدّمه من أساليب متنوّعة وبيان قويّ، وهو الشّيء الذي أذهل العرب وأعجزهم عن الإتيان بمثله رغم أنّ الألفاظ ألفاظهم والمعاني معانيهم يستخدمونها في تعبيراتهم إلا أنّ القرآن امتاز عنهم بجودة الأسلوب وحسن الرّصف واختيار الألفاظ للمعاني المقصودة في النّفس، فما كان منهم سوى الدّهول والإعجاب بها.

أبدع الجرجانيّ في التمثيل بأي القرآن الكريم وأحسن اختيار المواضع منه، فكان للآيات التي اختارها معانٍ لا يبلغها المفسّر الجاهل بعلوم البلاغة، وهنا تظهر براعة عالم اللّغة والنحو والمؤسّس لعلمي المعاني والبيان عبد القاهر الجرجاني الذي جعل لهُذين العِلّمين خصائص ومزايا ترتكز عليها البلاغة في تفسير القرآن الكريم، إذ لابدّ من النّظر المتمعّن والفاحص لصور وتعبير القرآن الكريم وتحليلها لبيان خصائص البلاغة القرآنية فيها للوصول إلى الوجه الإعجازي فيها، لذلك سُمّيت قديماً بدلائل الإعجاز وعُرفت بهذا المصطلح بين اللّغويين القدامى. وفي هذا يقول "الزمخشري" في مقدّمة كتابه "الكشاف" نقلاً عن "الجاحظ" في كتابه "نظم القرآن": "فالفقيه وإنّ برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلّم وإنّ برز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإنّ كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإنّ كان من الحسن البصري أوعظ والنحوي وإنّ كان أنحى من سيبويه، واللّغوي وإنّ علّك اللّغات بقوة لحييه لا يتصدى منهم أحدٌ لسلوك تلك الطرائق، ولا يعوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مُختصّين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان وتمهّل في ارتيادهما آونة، وتعب في التّنقير عنهما أزمنة، وبعثته على تتبّع مظاهما همّة في معرفة لطائف حجّة الله".^١

ولأجل هذا اهتمّ الجرجانيّ بالجانب الدّيني وجعل القرآن الكريم أوّل ما يستدلّ به ويتمثّل به لمختلف القضايا البلاغية التي ذكرها، وجعل كتابه الدلائل لغرض دينيٍّ ومسألة تتعلّق بالإعجاز الذي جعله مُرتبطاً بالنّظم.

^١ - الزمخشري: الكشاف، مصدر سابق، ص ٢.

وجملة الأمر أنّ الناظر في الأمثلة التي استشهد بها الجرجانيّ على قضاياه البلاغيّة يلحظ، أنّه إضافة إلى جانب التمثّل والاستشهاد وشرح الفنّ البلاغيّ تجده يُفسّره ويُنَبِّه على بعض الأمور المشكّلة في آي القرآن الكريم ويبيّن الوجه الإعجازي فيها مُستعيناً بالصّور البيانيّة في ذلك.

الفصل الثاني:

علم المعاني

الاضمار	الكلم
الخبر	التقديم والتأخير
الحال	الاستفهام
الفصل والوصل	النفي
الحروف ومتعلقاتها	النكرة
الإيجاز	الحذف
	الصفة

الجرجانيّ من العلماء التّادرين الذين استطاعوا المزج بين الألوان اللّغويّة، فتجد في كتبهم الثّغاة لكلّ علم من العلوم، وكتابه "الدّلائل" خير دليل على ذلك.

ابتدأ الحديث في علم المعاني وتطرّق إلى كلّ مباحثه، فعالج الكلّم وما يتكوّن منه، وكيف يكون الكلام بليغاً، وكذلك مباحث التّقديم والتّأخير والحذف والفصل والوصل وغيرها، ممّا ينبغي للتّحوي خصوصاً أو اللّغوي عموماً إدراكه.

المبحث الأول: الكلّم

قال الشّيخ الإمام، مجد الإسلام، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرّحمن ابن محمّد الجرجانيّ رحمه الله تعالى: الحمد لله ربّ العالمين حمد الشّاكرين، وصلواته على محمّد سيّد المرسلين، وعلى آله أجمعين.

"هذا كلام وجيز يطّلع به النّاظر على أصول النّحو جملة، وكلّ ما به يكون النّظم دفعةً، ويُنظر منه في مرآة ثريه الأشياء المتباعدة الأمكنة قد التّقت له حتّى رآها في مكان واحد، ويرى بها مُشئماً قد ضُمّ إلى مُعرق، ومُعرباً قد أخذ بيد مُشرّق. وقد وصلت بأخرة إلى كلام من أصغى إليه وتدبره تدبّر ذي دين وقُتوة، دعاه إلى النّظر في الكتاب الذي وضعناه، وبَعثه على طلب ما دوناه، والله تعالى الموفّق للصّواب، والمُلهِم لما يؤدّي إلى الرّشاد، بمَنه وفضله".^١

وفي أمر مصطلح "التّعليق" ذكر تمام حسان: "أنّه الفكرة المركزيّة في النّحو العربيّ، وأنّ فهم التّعليق على وجهه كافٍ وحده للقضاء على خرافة العمل التّحوي والعوامل التّحوية، لأنّ التّعليق يُحدّد بواسطة القرائن معاني الأبواب في السياق ويُفسّر العلاقات بينها على صورة أوفى وأفضل وأكثر نفعا في التّحليل اللّغويّ لهذه المعاني الوظيفيّة التّحويّة".^٢

• تعلق الكلّم بعضها ببعض ثلاثة أقسام:

يقول في هذا الجرجاني: معلوم أنّ ليس النّظم سوى تعلق الكلّم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض.

— وفي تعلق الكلّم بعضها ببعض ثلاثة أقسام: (والكلّم ثلاث: اسم، وفعل، وحرف. وللتّعليق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام: تعلق اسم باسم، وتعلق اسم بفعل، وتعلق حرفٍ بهما).

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٣. (المدخل).

^٢ - تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، دط، ١٩٩٤م، ص ١٨٩.

١/ فالاسم يتعلّق بالاسم بأن يكون خبراً عنه، أو حالاً منه، أو تابعاً له صفةً أو تأكيداً، أو عطف بيان، أو بدلاً، أو عطفاً بحرف، أو بأن يكون الأوّل مضافاً إلى الثاني، أو بأن يكون الأوّل يعمل في الثاني عمل الفعل، ويكون الثاني في حكم الفاعل له أو المفعول. وذلك في اسم الفاعل كقولنا: (زيدٌ ضاربٌ أبوهَ عمرًا)، وكقوله تعالى: ﴿أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾ [النساء: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۖ لَأَهْلِيَّةً قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنبياء: ٢ - ٣]، واسم المفعول كقولنا: (زيدٌ مضروبٌ غلمانُهُ)، وكقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ﴾ [هود: ١٠٣].

والصفة المشبهة كقولنا: (زيدٌ حسنٌ وجهُهُ، وكريمٌ أصلُهُ، وشديدٌ ساعِدُهُ)، والمصدر كقولنا: (عجبتُ من ضربِ زيدٍ عمرًا)، وكقوله تعالى: ﴿أَوْ طَعَمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ۖ يَتِيماً﴾ [البلد: ١٤ - ١٥]. أو بأن يكون تمييزاً قد جلاّه، مُنتصبا عن تمام الاسم، ومعنى "تمام الاسم" أن يكون فيه ما يمنع من الإضافة، وذلك بأن يكون فيه ثوبٌ تشبيهي، كقولنا: (قَفِيزَانِ بَرًّا)، أو ثوبٌ جمع كقولنا: (عِشْرُونَ دِرْهَمًا)، أو تنوين كقولنا: (زَافُوْدٌ خَلًّا)، و(ما في السّماء قَدْرٌ رَاحَةٍ سَحَابًا)، أو تقدير تنوين كقولنا: (خَمْسَةُ عَشَرَ رَجُلًا)، أو يكون قد أُضيف إلى شيء، فلا يمكن إضافته مرّة أخرى، كقولنا: (لي مِلْؤُهُ عَسَلًا)، وكقوله تعالى: ﴿مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا﴾ [آل عمران: ٩١].^١

حصرُ المصنّف لهذه الحالات من الإعراب راجع لطبيعة قرينة التعلّق بين المتعلّق والمتعلّق به. فكان لذلك بيان لسبب التعلّق بحسب التّركيب، كأن يكون المتعلّق حالا أو صفة، وتكون التّبعيّة المعنويّة لصلة المتعلّق به، كأن نقول: أنّ الخبر (المتعلّق) هو إتمام معنى المخبر عنه (المبتدأ). وهنا يكون دور وظيفة قرينة التعلّق في فكّ الإبهام وبيان الحال وإيضاح المعنى وأدائه بوجه الصّواب كما يلزم نظمه. وهذا ما كان يعنيه صاحب الدلائل بقرينة التعلّق في تلميع النّظم وإتمام محاسن الكلام لينال به كامل البيان.^٢

٢/ وأمّا تعلّق الاسم بالفعل، فإن يكون فاعلاً له، أو مفعولاً، فيكون مصدرًا قد انتصب به كقولك: (ضربتُ ضربًا)، ويقال له "المفعول المطلق". أو مفعولاً به كقولك: (ضربتُ زيدًا)، أو ظرفاً مفعولاً فيه، زماناً أو مكاناً كقولك: (خرجتُ يومَ الجمعة، ووقفتُ أمامك)، أو مفعولاً معه كقولنا: (جاءَ البردُ والطّيالِسَةُ) و(لو تُركتِ النّاقةُ وفصّلها لرُضعها)، أو مفعولاً له كقولنا: (جئتُك إكرامًا لك، وفعلتُ ذلك إرادةَ الخير بك)، وكقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ [النساء: ١١٤]، أو بأن يكون مُنْزَلًا من الفعل منزلة المفعول، وذلك في خبر "كان وأخواتها"، والحال والتمييز المنتصب عن تمام

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٤، ٥.

^٢ - عبد الرحيم البار: قانون التعلّيق النحوي عند عبد القاهر الجرجاني (المفهوم والإجراء والأهمية)، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، كلية الآداب واللغات، قسم الآداب واللغة العربية، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، العدد ١٤، ١٥ جوان ٢٠١٨، ج ٢، ص ٢٣١.

الكلام، مثل: (طابَ زيدٌ نفسًا، وحسنَ وجهًا، وكثرَ أصلًا)، ومثله الاسم المنتصب على الاستثناء، كقولك: (جاءني القومُ إلا زيدًا)، لأنه من قبيل ما ينتصب عن تمام الكلام.^١

• تعليق الحرف بهما على ثلاثة أضرب،

٣/ وأما تعلق الحرف بهما: فعلى ثلاثة أضرب:

الضرب الأول:

أن يتوسط بين الفعل والاسم، فيكون ذلك في حروف الجر التي من شأنها أن تُعدي الأفعال إلى ما لا تتعدى إليه بأنفسها من الأسماء، مثل أنك تقول: (مررتُ)، فلا يصل إلى نحو (زيد، وعمرو)، فإذا قلت (مررتُ بزيد، أو على زيد)، وجدته قد وصل "بالباء" أو "على". وكذلك سبيل الواو الكائنة بمعنى "مع" في قولنا: (لو تركت الناقةً وفصيلها لرضعها)، بمنزلة حرف الجر في التوسط بين الفعل والاسم وإيصاله إليه، إلا أن الفرق أنهما لا تعمل بنفسها شيئًا، لكنهما تُعين الفعل على عمله النصب. وكذلك حكم "الإلا" في الاستثناء، فإنها عندهم بمنزلة هذه "الواو" الكائنة بمعنى "مع" في التوسط، وعمل النصب في المستثنى للفعل، ولكن بوساطتها وعون منها.

الضرب الثاني:

أشار الجرجاني في بيانه للنوع الثاني ما كان "من تعلق الحرف بما يتعلق به، "العطف"، وهو أن يدخل الثاني في عمل العامل في الأول، كقولنا: (جاءني زيدٌ وعمرو) و(رأيتُ زيدًا وعمرو)، و(مررتُ بزيد وعمرو). إلى أن العطف بالواو وربطها بين مكونات الجملة وهو من قبيل تعلق الحرف بمعمول العطف، فيأخذ حكم العامل الذي ارتبط بالمعطوف عليه، وهو حكم الرفع بالفاعلية،^٢ أي أن الواو قد علقت الاسم "عمرو" بالعطف على الاسم "زيد" الفاعل، وبهذا يكون الثاني قد أخذ حكم الأول لوجود عامل العطف في الجملة وهو "الواو" فيكون تبعاً له بالعطف.

الضرب الثالث:

تعلق بمجموع الجملة، كتعلق حرف النفي والاستفهام والشرط والجزاء بما يدخل عليه، وذلك أن من شأن هذه المعاني أن تتناول ما تتناوله بالتقيد، وبعد أن يُسند إلى شيء.

معنى ذلك: أنك إذا قلت: (ما خرج زيد) و(ما زيدٌ خارج)، لم يكن النفي الواقع بها متناولاً للخروج على الإطلاق، بل الخروج واقعاً من "زيد" ومُسنداً إليه.

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٤، ٥.

^٢ - يُنظر: عبد الرحيم البار: قانون التعليق النحوي عند عبد القاهر الجرجاني، مرجع سابق، ص ٢٣٣.

ولا يغرنك قولنا في نحو (لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ): إِنَّهَا لَنَفِي الْجِنْسِ، فَإِنَّ المعنى في ذلك أَنَّهَا لَنَفِي الكينونة في الدَّارِ عَنِ الْجِنْسِ. ولو كان يُتَصَوَّرُ تَعَلُّقُ النَّفْيِ بِالاسْمِ الْمَفْرَدِ، لَكَانَ الَّذِي قَالُوهُ فِي كَلِمَةِ التَّوْحِيدِ مَنْ أَنَّ التَّقْدِيرَ فِيهَا: (لَا إِلَهَ لَنَا، أَوْ فِي الْوُجُودِ، إِلَّا اللَّهُ)، فَضْلاً مِنَ الْقَوْلِ، وَتَقْدِيرًا لِمَا لَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ. وكذلك الْحُكْمُ أَبَدًا.

وإذا قلت: (هَلْ خَرَجَ زَيْدٌ؟) لم تكن قد استفهمتَ عَنِ الْخُرُوجِ مطلقاً، ولكن عنه واقعا مِنْ "زيد". وإذا قلت: (إِنْ يَأْتِنِي زَيْدٌ أُكْرِمُهُ)، لم تكن جعلت الإتيانَ شرطاً، بل الإتيانَ مِنْ "زيد"، وكذا لم تجعل الإكرامَ على الإطلاقَ جزاءً للإتيانِ، بل الإكرامَ واقعا منك. كيف؟ وذلك يُوَدِّي إلى أَشْنَعِ ما يكون من المُحَالِ، وهو أَنَّ يكونَ هَا هُنَا إِيْتَانٌ مِنْ غَيْرِ آتٍ وَإِكْرَامٌ مِنْ غَيْرِ مُكْرِمٍ، ثُمَّ يكونَ هَذَا شرطاً وَذَلِكَ جزاءً.

وَمُخْتَصَرُ كُلِّ الْأَمْرِ أَنَّهُ لَا يَكُونُ كَلَامٌ مِنْ جُزْءٍ وَاحِدٍ، وَأَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ مُسْنَدٍ وَمُسْنَدٍ إِلَيْهِ، وَكَذَلِكَ السَّبِيلُ فِي كُلِّ حَرْفٍ رَأْيَتُهُ يَدْخُلُ عَلَى جُمْلَةٍ، "كَأَنَّ" وَأَخَوَاتِهَا، أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: "كَأَنَّ"، يَمْتَضِي مُشَبَّهًا وَمُشَبَّهًا بِهِ؟ كَقَوْلِكَ: (كَأَنَّ زَيْدًا الْأَسَدُ). وَكَذَلِكَ إِذَا قُلْتَ: "لَوْ" و"لَوْلَا"، وَجَدْتَهُمَا يَقْتَضِيَانِ جَمْلَتَيْنِ، تَكُونُ الثَّانِيَةُ جَوَابًا لِلأُولَى.^١

وَجُمْلَةُ الْأَمْرِ أَنَّهُ لَا يَكُونُ كَلَامٌ مِنْ حَرْفٍ وَفَعْلٍ أَصْلًا، وَلَا مِنْ حَرْفٍ وَاسْمٍ، إِلَّا فِي النَّدَاءِ نَحْوُ: (يَا عَبْدَ اللَّهِ)، وَذَلِكَ إِذَا حَقَّقَ الْأَمْرُ كَانَ كَلَامًا بِتَقْدِيرِ الْفِعْلِ الْمَضْمَرِ الَّذِي هُوَ "أَعْنِي" و"أُرِيدُ" و"أَدْعُو"، و"يَا" دَلِيلٌ عَلَيْهِ، وَعَلَى قِيَامِ مَعْنَاهُ فِي النَّفْسِ.

فهذه هي الطَّرُقُ وَالْوُجُوهُ فِي تَعَلُّقِ الْكَلِمِ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ، وَهِيَ كَمَا تَرَاهَا مَعَانِي النَّحْوِ وَأَحْكَامُهُ. وَكَذَلِكَ السَّبِيلُ فِي كُلِّ شَيْءٍ كَانَ لَهُ مَدْخَلٌ فِي صِحَّةِ تَعَلُّقِ الْكَلِمِ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ، لَا تَرَى شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ يَعْدُو أَنَّ يَكُونُ حُكْمًا مِنْ أَحْكَامِ النَّحْوِ وَمَعْنَى مِنْ مَعَانِيهِ، ثُمَّ إِنَّا نَرَى هَذِهِ كُلَّهَا مَوْجُودَةً فِي كَلَامِ الْعَرَبِ، وَنَرَى الْعِلْمَ بِهَا مُشْتَرَكًا بَيْنَهُمْ.

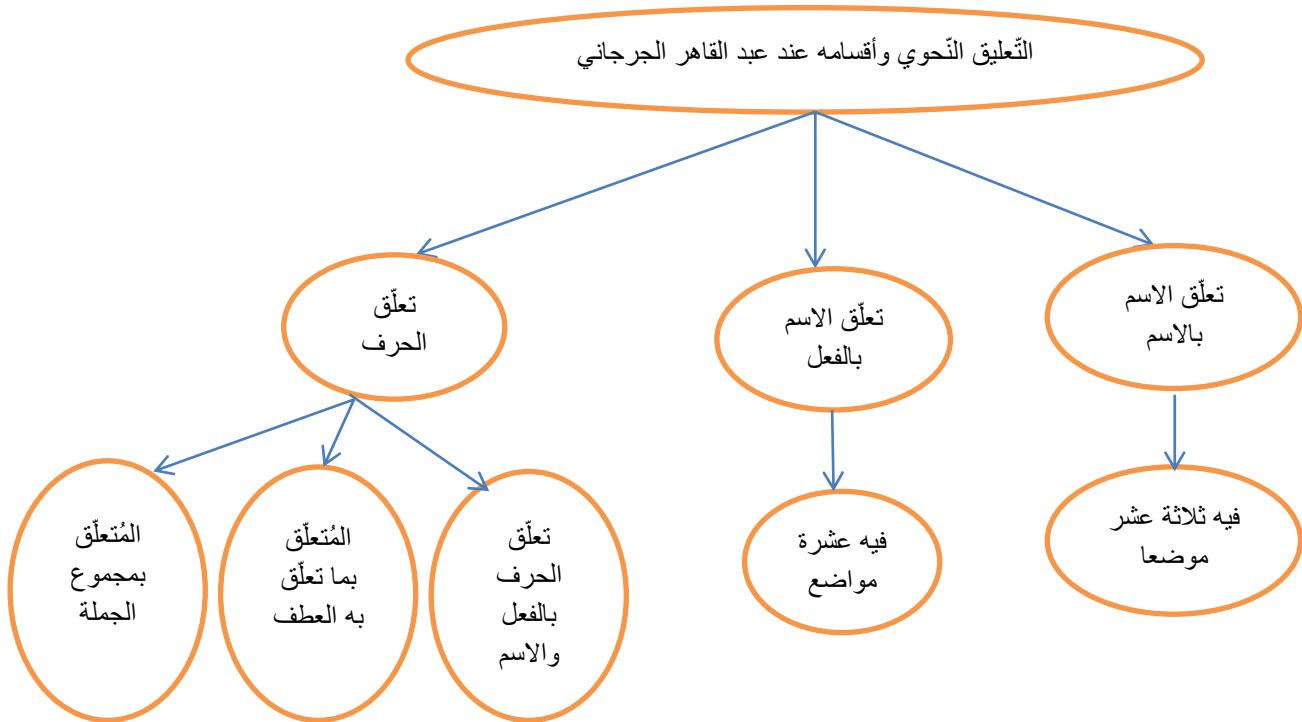
وإذا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، فَمَا جَوَابُنَا لِمَنْ يَقُولُ لَنَا: إِذَا كَانَتْ هَذِهِ الْأُمُورُ وَهَذِهِ الْوُجُوهُ مِنَ التَّعَلُّقِ الَّتِي هِيَ مَحْصُولُ النَّظْمِ، مَوْجُودَةٌ عَلَى حَقَائِقِهَا وَعَلَى الصَّحَّةِ وَكَمَا يَنْبَغِي فِي مَنْشُورِ كَلَامِ الْعَرَبِ وَمَنْظُومِهِ، وَرَأْيَانَهُمْ قَدْ اسْتَعْمَلُوهَا وَتَصَرَّفُوا فِيهَا وَكَمَّلُوا بِمَعْرِفَتِهَا، وَكَانَتْ حَقَائِقُ لَا تَتَبَدَّلُ، وَلَا يَخْتَلِفُ بِهَا الْحَالُ، إِذْ لَا يَكُونُ لِلْاسْمِ بِكَوْنِهِ خَبَرًا لِلْمَبْتَدَأِ، أَوْ صِفَةً لِمَوْصُوفٍ، أَوْ حَالًا لِذِي حَالٍ، أَوْ فَاعِلًا أَوْ مَفْعُولًا لِفِعْلٍ فِي كَلَامٍ حَقِيقَةٍ هِيَ خِلَافُ حَقِيقَتِهِ فِي كَلَامٍ آخَرَ، فَمَا هَذَا الَّذِي تَجَدَّدَ بِالْقُرْآنِ مِنْ عَظِيمِ الْمَزِيَّةِ، وَبَاهِرِ الْفَضْلِ، وَالْعَجِيبِ مِنَ الرَّصْفِ، حَتَّى أَعْجَزَ الْخَلْقَ قَاطِبَةً، وَحَتَّى قَهَرَ مِنَ الْبُلْغَاءِ وَالْفَصَحَاءِ الْقُوَى وَالْقُدَرِ،

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٦، ٧.

وقيّد الخواطر والفكر، حتّى خرست الشّقاشق^١، وعديم نُطق النّاطق، وحتّى لم يجرّ لسان، ولم يُرَ بيان، ولم يساعد إمكان، ولم يُنقذح لأحد منهم زَنَدٌ، ولم يمض له حدٌّ، وحتّى أسال الوادي عليهم عَجْرًا، وأخذ منافذ القول عليهم أخذًا؟ أيلزُمنا أن نُجيب هذا الخصم عن سؤاله، ونردّه عن ضلاله، وأن نطبّ لدائه، ونزيل الفُساد عن رائه؟ فإن كان ذلك يلزُمنا، فينبغي لكلّ ذي دين وعقل أن ينظر في الكتاب الذي وضعناه، ويستقصي التأمّل لما أودعناه، فإن عليم أنّه الطريق إلى البيان، والكشف عن الحجة والبرهان، تبع الحقّ وأخذ به، وإن رأى له طريقًا غيره، وأومأ لنا إليه، ودلّنا عليه، وهيّهات ذلك؟"^٢

إنّ هذا النوع والذي يتعلّق بما تعلّق بمجموع الجملة، أعطاه الجرجانيّ نفسًا آخر وسّع به دائرة التّركيب النّحوي والتي اهتمّ فيها بكلّ ما يوضّح طبيعة العلاقات النّظميّة المؤسّسة لمعاني الكلام "كالعلاقات السببيّة والمنطقيّة، والحاليّة والزمنيّة فهو يتخطّى البحث في النّظم إلى إيضاح العلاقات التي تربط الجملة بالأخرى"^٣.

وفي أمر التّعليق فيما بين الكلم يُمكن حصره مُجملاً في المُخطّط الآتي:



^١ - الشّقاشق: جمع شَقَشَقَةٍ، بكسر الشّين، وهي لَهة البعير، أو شيء كالزّئفة يخرجها البعير من فيه إذا هدر. ويُقال للفتيح: هَدَرَت شَقَشَقَه، يُريدون الانطلاق في القول وقوّة البيان، ويُقال في مُقابل ذلك: خرست الشّقاشق. (ذكرها رشيد رضا في تحقيقه ونقلها عنه محمود شاكر).

^٢ - المصدر نفسه، ص ٨، ٩.

^٣ - ابراهيم خليل: قواعد التماسك النحوي عند عبد القاهر الجرجاني في ضوء علم النّص، الجامعة الأردنيّة، كلية الآداب، قسم اللغة العربيّة وآدابها، مجلّة دراسات: العلوم الانسانيّة والاجتماعيّة، العدد ٣، ٢٠٠٧م، مجلد ٣٤، ص ٦٣١.

• استحسانُ الكلام كيف يكون:

وجُملة ما أردت أن أُبينه لك: أنه لا بدَّ لكلِّ كلامٍ تستحسنه، ولفظٍ تستجيده، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلّة معقولة وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذاك سبيل، وعلى صحّة ما ادّعيناه من ذلك دليل.

وهو بابٌ من العلم إذا أنت فتحتَه اطلعت منه على فوائد جليّة، ومعانٍ شريفة، ورأيت له أثرا في الدّين عظيما وفائدة جسيمة، ووجدته سبباً إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التّنزيل وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلّق بالتأويل، وإنّه ليؤمنك من أن تغالط في دَعواك، وتدافع عن مغزاك، ويربأ بك عن أن تستبين هُدى ثم لا تهدي إليه، وتُدِلَّ بعرفانٍ ثم لا تستطيع أن تدلَّ عليه وأن تكون عالما في ظاهر مُقلّد، ومُستبيناً في صوة شاكٍّ وأن يسألك السّائل عن حجة يلقي بها الخصم في آية من كتاب الله تعالى أو غير ذلك، فلا ينصرف عنك بمقنع وأن يكون غاية ما لصاحبك منك أن تُحيله على نفسه، وتقول: "قد نظرتُ فرأيت فضلاً ومزيّة، وصادفت لذلك أريحية، فانظر لتعرف كما عرفت، وراجع نفسك، واسبرِ ودُق، لتجد مثل الذي وجدت"، فإن عرف فذاك، وإلاّ فبينكما التناكر، تنسبه إلى سوء التأمل، وينسبك إلى فساد في التخيّل.

وإنّه على الجُملة بحث ينتقي لك من علم الإعراب خالصه ولبّه، ويأخذ لك منه أناسيّ العيون وحبّات القلوب، وما لا يدفع الفضل فيه دافع، ولا يُنكر رُجحانه في موازين العقول مُنكر.

وليس يتأتّى لي أن أعلمك من أوّل الأمر في ذلك آخره، وأن أُسمّي لك الفصول التي في يتّى أن أحَرّرها بمشيئة الله عز وجل، حتّى تكون على علم بها قبل موردها عليك. فاعمل على أن ههنا فصولاً يجيء بعضها في إثر بعضٍ، وهذا أوّلها.^١

وحَتّى يحسن الكلام ينبغي النظر في أمر المتكلّم وما ينتج منه أثناء القيام بالعملية التّركيبية وإنّه لزماً عليه أن يقوم: "بتعليق دلالات الألفاظ في عقله أوّلاً، وذلك بضمّ بعضها إلى بعض، وترتيبها بحسب معاني النّحو، ووفقاً لمقدرة المتكلّم اللّغويّة، فتكون النتيجة نظمها وترتيبها في النّطق، أي: التلقظ بالجملة. فالتعليق تفاعل يتمّ في العقل بين دلالات الألفاظ ومعاني النّحو، تنشأ من خلاله علاقات الارتباط والربط بين تلك الدّلالات، وذلك من خلال اختيار المتكلّم بين مُمكنات مُتعدّدة تُتيحها اللّغة

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٤١.

من حيث دلالات الألفاظ ومعاني النحو، وتتفاوت المقدرة اللغوية بين الأفراد في هذا. أمّا النّظم فهو نتاج لعملية "التعليق" ويفهم من هذا أنّ التعليق ترتيب لدلالات الألفاظ في العقل، والنّظم ترتيب للألفاظ ذاتها في الجملة الملفوظة".^١ وعليه فالتعليق والنّظم عمليتان متلازمتان يحسّن أحدهما بحسّن الآخر ويفسّد بفساده، فوجودهما ناتجة عن مقدرة المتكلّم على توحّي معاني النحو وأحكامه.

• الآفة العظمى في ترك البحث عن العلة التي توجب المزية في الكلام

واعلم أنّه لا يصادف القول في هذا الباب موقعا من السّامع، ولا يجد لديه قبولا، حتّى يكون من أهل الذّوق والمعرفة، وحتّى يكون ممّن تُحدّثه نفسه بأنّ لمّا يومئ إليه من الحسن واللّطف أصلا، وحتّى يختلف الحال عليه عند تأمل الكلام، فيجد الأريحية تارة، ويعرى منها أخرى، وحتّى إذا عجّبتُه عجّب، وإذا نبّهته لموضع المزية انتبه.

فأمّا من كان الحالان والوجهان عنده أبداً على سواء، وكان لا يتفكّر من أمر "النّظم" إلّا الصّحة المطلقة، وإلّا إعراباً ظاهراً، فما أقلّ ما يُجدي الكلام معه. فليكن من هذه صفته عندك بمنزلة من عدم الإحساس بوزن الشّعر، والذّوق الذي يقيمه به، والطّبع الذي يميّز صحيحه من مكسوره، ومزاحفه من سالمه، وما خرج من البحر ممّا لم يخرج منه في أنّك لا تتصدّى له، ولا تتكلّف تعريفه، لعلمك أنّه قد عدم الأداة التي معها يعرف، والحاسّة التي بها يجد. فليكن قدحك في زندي وارٍ، والحك في عودٍ أنت تطمع منه في نار.

واعلم أنّ هؤلاء، وإن كانوا هم الآفة العظمى في هذا الباب، فإنّ من الآفة أيضاً من زعم أنّه لا سبيل إلى معرفة العلة في قليل ما تعرف المزية فيه وكثيره، وأنّ ليس إلّا أنّ تعلم أنّ هذا التّقديم وهذا التّكثير، أو هذا العطف أو هذا الفضل حسنٌ، وأنّ له موقعا من النّفس وحطّاً من القبول، فأمّا أنّ تعلم لم كان كذلك؟ وما السّبب؟ فمِمّا لا سبيل إليه، ولا مطمّع في الاطّلاع عليه، فهو بتوانيه والكسل فيه، في حكم من قال ذلك.^٢

واعلم أنّه ليس إذا لم تُمكن معرفة الكلّ، وجب ترك النّظر في الكلّ. وأنّ تعرف العلة والسّبب فيما يُمكنك معرفة ذلك فيه وإنّ قلّ فتجعله شاهدا فيما لم تعرف، أخرى من أنّ تُشدّ باب المعرفة على نفسك، وتأخذها عن الفهم والتّفهّم، وتعوّدها الكسل والهويّة. قال الجاحظ: "وكلامٌ كثير قد جرى على ألسنة النّاس، وله مضرّة شديدة وثمرّة مرّة. فمنّ أصرّ ذلك قولهم: "لم يدع الأول للآخر شيئا"، قال: فلو

^١ - مصطفى حميدة: نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، مكتبة لبنان، ط ١، ١٩٩٧م، ص ١١.

^٢ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٢٩١، ٢٩٢.

أنَّ علماء كلِّ عصر مُد جرت هذه الكلمة في أسماعهم، تركوا الاستنباط لما لم ينته إليهم عمَّن قبلهم، لرأيت العلم مختلاً. واعلم أنَّ العلم إنما هو معدن، فكما أنَّه لا يمنعك أن ترى ألوف وقرٍ قد أُخرجت من معدنٍ تَبْر، أن تطلب فيه، وأن تأخذ ما تجد ولو كقدر ثومة، كذلك، ينبغي أن يكون رأيك في طلب العلم".

• سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة

يقول الجرجاني: "ومعلوم أنَّ سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة، وأنَّ سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضة والذهب يُصاغ منهما خاتم أو سوار.

فكما أنَّ محالا إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم، وفي جودة العمل وردائه، أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة، أو الذهب الذي وقع فيه ذلك العمل وتلك الصنعة كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام، أن تنظر في مجرّد معناه وكما أننا لو فضلنا خاتماً على خاتم، بأن تكون فضة هذا أجود، أو فضة أنفس، لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث هو خاتم كذلك ينبغي إذا فضلنا بيتاً على بيت من أجل معناه، أن لا يكون تفضيلاً له من حيث هو شعر وكلام. وهذا قاطع، فاعرفه".^١

وفي مسألة التصوير يذكره سيد قطب: "بأنه التعبير بالصّور عن التجارب الشعورية التي مرّ بها الفنان، بحيث ترسم أمام القارئ الصورة التي أراد الفنان نقلها له، وتكون أداة التصوير، هي الألفاظ والعبارات لا الرّيشة والألوان. فالتصوير في التعبير هو أرقى أنواع الفنون: فالفن الرفيع هو الذي يُحيل الأفكار التجريدية الجامدة إلى صور نابضة بالحياة...، والتعبير الذي يرسم للمعنى صورة أو ظلاً لا يُخاطب الذّهن وحده، وإنما يُخاطب معه الحسّ والوجدان، ويثير في النفس شتى الانفعالات والأحاسيس".^٢

وعليه فكما يُوجب الكلام حُسن انتقاء الألفاظ وجودة رصفها وتخيّر مواقعها وتوحي معاني النحو في تركيبها حتّى يجمل نظمها ويجود تعبيرها لفظاً ومعنى، كذلك التصوير الذي يعتمد على براعة

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

^٢ - صلاح عبد الفتاح الخالدي: نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، دار الفاروق، عمّان، الأردن، ط ١، ١٤٣٧ هـ، ٢٠١٦ م، ص ٨٣.

الفنان في التصوير كي يُحسن تجسيد صورتها، إذن فحُسن الاختيار وجودة الرّصف وبراعة المزج بين الألوان الأدبية هي التي يفضّل بها تركيب على تركيب، لما له من أثر يتركه في مُخيلة القارئ.

• بيان أنّ الفكر لا يتعلّق بمعاني الكلم مُجرّدة من معاني النّحو:

وفيه يقول الجرجاني: "ومّا ينبغي أن يَعْلَمَه الإنسان ويجعله على دُكرٍ، أنّه لا يُتصوّر أن يتعلّق الفكر بمعاني الكلم أفراداً ومُجرّدة من معاني النّحو، فلا يقوم في وهمٍ ولا يصحّ في عقل، أن يتفكّر مُتفكّر في معنى "فعلٍ" من غير أن يُريد إعماله في "اسم"، ولا يتفكّر في معنى "اسم" من غير أن يريد إعمال "فعلٍ" فيه، وجعله فاعلاً له أو مفعولاً، أو يريد فيه حكماً سوى ذلك من الأحكام، مثل أن يريد جعله مُبتدأً، أو خبراً، أو صفةً أو حالاً، أو ما شاكل ذلك.

وإن أردت أن ترى ذلك عياناً فاعمِد إلى أيّ كلامٍ شئت، وأزل أجزاءه عن مواضعها، وضّعها وضعا يمتنع معه دخول شيء من معاني النّحو فيها، فقل في:

فَقَفَا نَبَأُكَ مِنْ دِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ

"مِنْ نَبَأُكَ فَقَفَا حَبِيبٍ دِكْرِي مَنْزِلٍ"، ثمّ انظر هل يتعلّق منك فِكْرٌ بمعنى كلمة منها؟

واعلم أنّي لست أقول إنّ الفكر لا يتعلّق بمعاني الكلم المُفردة أصلاً، ولكنّي أقول إنّّه لا يتعلّق بها مُجرّدة من معاني النّحو، ومنطوقاً بها على وجهٍ لا يتأتّى معه تقدير معاني النّحو وتوحيّها فيها، كالذي أريته، وإلاّ فإنّك إذا فكّرت في الفعلين أو الاسمين، تُريد أن تخبر بأحدها عن الشّيء أيّهما أولى أن تُخبر به عنه وأشبه بغرضك، مثل أن تنظر: أيّهما أمدح وأذمّ، أو فكّرت في الشّيئين تُريد أن تُشبه الشّيء بأحدها أيّهما أشبه به كنت قد فكّرت في معاني أنفُسِ الكلم، إلاّ أن فِكْرَكَ ذلك لم يكن إلاّ من بعد أن توخّيت فيها معنًى من معاني النّحو، وهو أن أردت جعل الاسم الذي فكّرت فيه خبراً عن شيء أردت فيه مدحاً أو دماً أو تشبيهاً، أو غير ذلك من الأغراض ولم تجيء إلى فعلٍ أو اسم ففكّرت فيه فرداً، ومن غير أن كان لك قصد أن تجعله خبراً أو غير خبر^١.

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٤١١.

ويُشير عبد القاهر الجرجاني في كتابه إلى ما يُعرف اليوم بالمعنى الوظيفي والمعنى المعجمي للألفاظ، وهما ما يُكوّنان معاً المعنى المقالي، فزعم أنه لم يُسمّ المعارف بمُسمّياتها كما هي عليه اليوم في الدّراسات اللّسانية الحديثة، إلّا أنّه له إشارات ودلائل على أهمّيّتها في التّركيب اللّغوي، "فيذكر أنّ التّعليق يكون بين معاني الألفاظ لا بين الألفاظ أنفسها، ويقول: ألا ترى أنّا لو جهدنا كلّ الجهد أن نتصوّر تعلقاً فيما بين لفظين لا معنى تحتها لم نتصوّر. ومن أجل ذلك انقسمت الكلّم قسمين: مُؤتلف: وهو الاسم مع الاسم، والفعل مع الاسم، وغير مُؤتلف: وهو ما عدا ذلك: كالفعل مع الفعل، والحرف مع الحرف. ولو كان التّعلّق يكون بين الألفاظ، لكان ينبغي ألاّ يختلف حالها في الاثتلاف، وألاّ يكون في الدنيا كلمتان إلّا ويصحّ أن تأتلفا، لأنّه لا تنافي بينهما من حيث هما ألفاظ".^١

• شرح مثال على مقاله الآنفه في بيت بشار، وأدلة ذلك

وإن أردت مثلاً فخذ بيت بشار:

كَأَنَّ مُثَارَ النَّعْجِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا
وَأَسْيَافَنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ

وانظر هل يتصوّر أنّ يكون بشار قد أخطر معاني هذه الكلّم بباله أفراداً عاريّةً من معاني النّحو التي تراها فيها وأن يكون قد وقع "كأنّ" في نفسه من غير أن يكون قصّد إيقاع التّشبيه منه على شيء وأن يكون فكّر في "مثار النّعج"، من غير أن يكون أراد إضافة الأوّل إلى الثّاني وفكّر في "فوق رؤوسنا"، من غير أن يكون قد أراد أن يُضيف "فوق" إلى "الرؤوس" وفي "الأسياف" من دون أن يكون أراد عطّفها بالواو على "مثار" وفي "الواو" من دون أن يكون أراد العطف بها وأن يكون كذلك فكّر في "الليل"، من دون أن يكون أراد أن يجعله خبيراً "لكأنّ" وفي "تهاوى كواكبه"، من دون أن يكون أراد أن يجعل "تهاوى" فعلاً للكواكب، ثمّ يجعل الجملة صفةً لليل، ليتّم الذي أراد من التّشبيه؟ أم لم يُخطر هذه الأشياء بباله إلّا مراداً فيها هذه الأحكام والمعاني التي تراها فيها؟.

وليت شعري، كيف يتصوّر وقوع قصّد منك إلى معنى كلمة من دون أن تُريد تعلقها بمعنى كلمة أخرى؟ ومعنى "القصّد إلى معاني الكلّم"، أن تُعلم السّامع بها شيئاً لا يعلمه. ومعلوم أنّك أيّها المتكلّم، لست تقصد أن تُعلم السّامع معاني الكلّم المفردة التي تُكلّمه بها، فلا تقول: "خرج زيد"، لتعلمه معنى

^١ - مصطفى حميدة: نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، مرجع سابق، ص ١٢.

"خرج" في اللغة، ومعنى "زيد". كيف؟ ومحال أن تُكلمه بألفاظ لا يعرف هو معانيها كما تعرف. ولهذا لم يكن الفعل وحده من دون الاسم، ولا الاسم وحده من دون اسم آخر أو فعل، كلاماً. وكنت لو قلت "خرج"، ولم تأت باسم، ولا قدّرت فيه ضمير الشّيء، أو قلت: "زيد"، ولم تأت بفعل ولا اسم آخر ولم تُضمّره في نفسك، كان ذلك وصوتاً تُصوّته سواءً، فاعرفه.^١

صنّف الجرجاني الكلام إلى ثلاثة أقسام، اسم وفعل وحرف، وقعد للعلاقة الرّابطة بين أجزاء الكلام، والاسم مكوّن أساسي في الجملة الإسمية ويكون تحت مسمى المبتدأ والخبر وهذه الجملة أضرب وأساليب تتنوّع بتنوّع مرتبة هذين الاسمين وما يلحقهما من إضافات حتّى تكون جملة إسمية هادفة ذات ألفاظ اختيرت بحسب المعنى المنشود وفق الصّورة المرغوب التعبير عنها أو إيصالها إلى السّامع، وكذلك الجملة الفعلية التي تتنوّع فيها الألفاظ بين أسماء وأفعال، وفيها تبرز الصّلة الوطيدة بين اتحاد الألفاظ ضمن سياق لغوي واحد، ومع تعدّد هذا السياق تعدّد المعاني وتبرز الظواهر اللّغويّة.

إذن فأساس التّركيب اللّغوي هي الألفاظ المعبّرة الفصيحة المتّقاة بعناية للدّلالة على المعنى المقصود، وكذلك لا ننسى الحروف المدرّجة في التّراكيب، سواءً كانت الجملة اسمية أو فعلية، فزيادتها في مبنى التّركيب هي زيادة في معناه.

المبحث الثاني: التّقديم والتّأخير:

• القول في التّقديم والتّأخير:

هو باب كثير الفوائد، جمّ المحاسن، واسع التصرّف، بعيد الغاية، لا يزال يفتّر لك عن بديعة، ويُفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعرا يروقك مسمّعه، ويلطف لديك موقعه، ثمّ تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك، أن قدّم فيه شيء، وحوّل اللفظ عن مكان إلى مكان. واعلم أنّ تقديم الشّيء على وجهين:

— تقديم يقال إنّه على نيّة التّأخير: وذلك في كلّ شيء أقرّته مع التّقديم على حكمه الذي كان عليه، وفي جنسه الذي كان فيه، كخبر المبتدأ إذا قدّمته على المبتدأ، والمفعول إذا قدّمته على الفاعل كقولك: "منطلق زيد" و "ضرب عمراً زيد"، معلوم أن "منطلق" و "عمراً" لم يخرجاً بالتّقديم عمّا كانا عليه، من كون هذا خبر مبتدأ ومرفوعاً بذلك، وكون ذلك مفعولاً ومنصوباً من أجله، كما يكون إذا أخرت.

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٤١٢.

— وتقدّم لا على نيّة التأخير: ولكن على أن تنقل الشّيء عن حكم إلى حكم، وتجعل له باباً غير بابه، وإعراباً غير إعرابه، وذلك أن تجيء إلى اسمين يحتمل كل واحد منهما أن يكون مبتدأ ويكون الآخر خبراً له، فتقدّم تارة هذا على ذاك، وأخرى ذاك على هذا. ومثاله ما تصنعه يزيد والمنطلق، حيث تقول مرة: "زيد المنطلق"، وأخرى، "المنطلق زيد"، فأنت في هذا لم تقدّم "المنطلق" على أن يكون متروكاً على حكمه الذي كان عليه مع التأخير، فيكون خبر مبتدأ كما كان، بل على أن تنقله عن كونه خبراً إلى كونه مبتدأ، وكذلك لم تؤخّر "زيداً" على أن يكون مبتدأ كما كان، بل على أن تخرجه عن كونه مبتدأ إلى كونه خبراً.

وأظهر من هذا قولنا: "ضربت زيداً" و "زيد ضربته"، لم تقدّم "زيداً" على أن يكون مفعولاً منصوباً بالفعل كما كان، ولكن على أن ترفعه بالابتداء، وتشغل الفعل بضميره، وتجعله في موضع الخبر له. وإذ قد عرفت هذا التقسيم، فإني أتبعه بجملة من الشرح.^١

• التقديم للعناية والاهتمام:

ذكر الجرجاني قول سيويه: "واعلم أنا لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئاً يجري مجرى الأصل، غير العناية والاهتمام. قال صاحب الكتاب، وهو يذكر الفاعل والمفعول: "كأنهم يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم يبيانه أعنى، وإن كانا جميعاً يُهمّانهم ويعنيانهم"، ولم يذكر في ذلك مثلاً.

ذكر سيويه هذا القول في شأن التقديم للعناية وفصل فيه بمثال نحوي، ذكره في باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعول: ومثاله على ذلك: "وذلك قولك: (ضرب عبد الله زيداً)، فبعد الله ارتفع ههنا كما ارتفع في ذهب، وشغلت ضرب به كما شغلت به ذهب، وانتصب زيد لأنه مفعول تعدى إليه فعل الفاعل. فإن قدّمت المفعول وأخرت الفاعل جرى اللفظ كما جرى في الأول، وذلك قولك: ضرب زيداً عبد الله، لأنك إنما أردت به مؤخراً ما أردت به مقدّماً، ولم تُرد أن تشغل الفعل بأوّل منه وإن كان مؤخراً في اللفظ. فمن ثمّ كان حدّ اللفظ أن يكون فيه مقدّماً، وهو عربيّ جيّد كثير".^٢

وقال النحويون: إن معنى ذلك أنّه قد يكون من أغراض الناس في فعل ما أن يقع بإنسان بعينه، ولا يبالون من أوقعه، كمثل ما يُعلم من حالهم في حال الخارجي يخرج فيعيث ويُفسد، ويكثر به الأذى،

^١ - المصدر نفسه، ص ١٠٦.

^٢ - أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر: كتاب سيويه، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م،

أهم يريدون قتله، ولا يبالون من كان القتل منه، ولا يعينهم منه شيء. فإذا قُتل، وأراد مريدُ الإخبار بذلك، فإنه يقدم ذكر الخارجي فيقول: "قَتَلَ الخارجي زيد"، ولا يقول: "قَتَلَ زيد الخارجي"، لأنه يعلم أن ليس للناس في أن يعلموا أن القاتل له "زيد" جدوى وفائدة، فيعينهم ذكره ويهمهم ويتصل بمسرتهم ويعلم من حالهم أن الذي هم متوقعون له ومتطلعون إليه متى يكون، وقوع القتل بالخارجي المفسد، وأهم قد كفوا شره وتخلصوا منه.

ثم قالوا: فإن كان رجلٌ ليس له بأسٌ ولا يُقدَّر فيه أنه يقتل، فقتل رجلاً، وأراد المخبر أن يُخبر بذلك، فإنه يقدم ذكر القاتل فيقول: "قَتَلَ زيد رجلاً"، ذاك لأن الذي يعنيه ويعني الناس من شأن هذا القتل، طرافته وموضع النذرة فيه، وبُعده كان من الظن. ومعلوم أنه لم يكن نادراً وبعيداً من حيث كان واقعا بالذي وقع به، ولكن من حيث كان واقعا من الذي وقع منه. فهذا جيد بالغ، إلا أن الشأن في أنه ينبغي أن يُعرف في كل شيء قدم في موضع من الكلام مثل هذا المعنى، ويُفسر وجه العناية فيه هذا التفسير.

• لا يكفي أن يقال قدم للعناية:

وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال: "إنه قدم للعناية، ولأن ذكره أهم"، من غير أن يذكر، من أين كانت تلك العناية؟ ومكان أهم؟ ولتحيلهم ذلك، قد صغر أمر "التقديم والتأخير" في نفوسهم، وهوئوا الخطب فيه، حتى إنك لترى أكثرهم يرى تبعة والنظر فيه ضرباً من التكلف. ولم تر ظناً أزرى على صاحبه من هذا وشبهه.^١

• مواضع التقديم والتأخير:

وكذلك صنعوا في سائر الأبواب، فجعلوا لا ينظرون في "الحذف والتكرار"، و "الإظهار والإضمار"، و "الفصل والوصل"، ولا في نوع من أنواع الفروق والوجوه إلا نظرك فيما غيره أهم لك، بل فيما إن لم تعلمه لم يضرك. لا جرم أن ذلك قد ذهب بهم عن معرفة البلاغة، ومنعهم أن يعرفوا مقاديرها، وصد بأوجهم عن الجهة التي هي فيها، والشق الذي يحويها. والمداخل التي تدخل منها الآفة على الناس في شأن العلم، ويبلغ الشيطان مراده منهم في الصدد عن طلبه وإحراز فضيلته كثيرة، وهذه من أعجبها، إن وجدت متعجباً.

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١٠٧، ١٠٨.

وليت شعري، إن كانت هذه أمورا هيّنة، وكان المدى فيها قريباً، والجدى يسيراً، من أين كان نظمٌ أشرف من نظم؟ وبم عظم التّفاوت، واشتدّ التّبّابين، وترقى الأمر إلى الإعجاز، وإلى أن يقهر أعناق الجابرة؟ أو ههنا أمورٌ آخرٌ نخيل في المزيّة عليها، ونجعل الإعجازَ كان بها، فتكون تلك الحوالة لنا عذراً في ترك النّظر في هذه التي معنا، والإعراض عنها، وقلة المبالاة بها؟ أو ليس هذا التّهاون، إن نظر العاقل، خيانة منه لعقله ودينه، ودخولاً فيما يُزري بذي الخطر، ويعُضّ من قدر ذوي القدر؟ وهل يكون أضعف رأياً، وأبعد من حُسن التدبّر، منك إذ أهَمَّكَ أن تعرف الوجوه في: "أأندرتهم"، والإمالة في "رأى القمر" وتعرف "الصّراط" و "الزّراط"، وأشبه ذلك ممّا لا يعدو علمك فيه اللفظ وجرس الصّوت، ولا يمنعك إن لم تعلمه بلاغةً، ولا يدفعك عن بيان، ولا يُدخل عليك شكّاً، ولا يُغلق دونك باب معرفة، ولا يُفضي بك إلى تحريف وتبديل، وإلى الخطأ في تأويل، وإلى ما يعظم فيه المعاب عليك، ويُطيل لسان القادح فيك ولا يعينك ولا يهَمُّكَ أن تعرف ما إذا جهلته عرّضت نفسك لكلّ ذلك، وحصلت فيما هنالك، وكان أكثر كلامك في التّفسير، وحيث تخوض في التّأويل، كلام من لا يبيّن الشّيء على أصله، ولا يأخذه من مأخذه، ومن ربما وقع في الفاحش من الخطأ الذي يبقّى عاره، وتشنع آثاره. ونسأل الله العصمة من الزّلل، والتوفيق لما هو أقرب إلى رضاه من القول والعمل.

• الخطأ في تقسيم التّقديم والتّأخير، إلى مُفيد وغير مُفيد:

واعلم أنّ من الخطأ أن يُقسّم الأمر في تقديم الشّيء وتأخيره قسَمين، فيجعل مفيداً في بعض الكلام، وغير مفيد في بعض وأن يُعلّل تارة بالعناية، وأخرى بأنّه توسعة على الشّاعر والكاتب، حتّى تطرد لهذا قوافيه ولذاك سَجْعُه. ذاك لأنّ من البعيد أن يكون في جملة النّظم ما يدلّ تارة ولا يدلّ أخرى. فمتى ثبت في تقديم المفعول مثلاً على الفعل في كثير من الكلام، أنّه قد احتصّ بفائدة لا تكون تلك الفائدة مع التّأخير، فقد وجب أن تكون تلك قضيّة في كلّ شيء وكلّ حال. ومن سبيل من يجعل التّقديم وترك التّقديم سواء، أن يدّعي أنّه كذلك في عُموم الأحوال، فأما أن يجعله شريحين، فيزعم أنّه للفائدة في بعضها، وللتصرّف في اللفظ من غير معنى في بعض، فمما ينبغي أن يُرغب عن القول به. وهذه مسائل لا يستطيع أحد أن يمتنع من التّفرة بين تقديم ما قدّم فيها وترك تقديمه.^١

إنّ فصل التّقديم والتّأخير من الأسس التي اعتمدها الجرجاني في بنائه لنظرية النّظم لما له من جماليّة بديعة يُضيفها على التّركيب اللّغوي، ولما فيه من عدول واضح وتغيير عمّا هو أصل في ذلك

^١ - المصدر نفسه، ص ١٠٩، ١١٠.

التَّركيب. ولا يكون العدول في التعبير اللُّغويّ تكلفاً يُسيئ إلى المعنى المقصود أو يكون خرقاً لمعاني النَّحو والإعراب فيه، وإنما يُؤتى بالمُقَدِّم للاهتمام بالحاصل به، ويتغيَّر المعنى بتغيُّر موقع اللَّفظة.

واللَّطيف البديع في مبحث التَّقْدِيم والتَّأْخِير أنَّك تجد المعنى لا يَسْتَقِيم إلَّا ما جاء عليه، ألا ترى أنَّ فيه مظهراً من مظاهر الإبداع في مجال اللُّغة العربيَّة عدولاً بديعاً وخزناً بليغاً لما فيه من مُخالفة لما هو معهود في التَّركيب اللُّغويّ لقرينة من قرائن المعنى، لغرض أَمِن اللُّبس، للوصول بالعبارة إلى دلالات مختلفة تنوَّعت بتنوُّع التَّراكيب المشتملة على نفس الألفاظ فقط تختلف مواقع ألفاظها، للرقِّي بها وجعلها ذات نظم بديعيٍّ راقٍ.

المبحث الثالث: الاستفهام

• مسائل الاستفهام بالهمزة والفعل ماضٍ:

ومن أَمِن شيء في ذلك "الاستفهام بالهمزة"، فإنَّ موضع الكلام على أنَّك إذا قلت: "أفعلت؟"، فبدأت بالفعل، كان الشكُّ في الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده.

وإذا قلت: "أأنتَ فعلت؟"، فبدأت بالاسم، كان الشكُّ في الفاعل من هو، وكان التردُّد فيه. ومثال ذلك أنَّك تقول: "أبنيَت الدَّار التي كُنتَ على أن تَبنيَها؟"، أَقَلَّت الشَّعْر الذي كانَ في نَفْسِكَ أن تَقوله؟"، "أفرغْتَ من الكِتَاب الذي كُنت تَكُتبه؟"، تبدأ في هذا ونحوه بالفعل، لأنَّ السُّؤال عن الفعل نفسه والشكُّ فيه، لأنَّك في جميع ذلك مُتردِّد في وجود الفعل وانتفائه، مُجَوِّز أن يكون. قد كان، وأن يكون لم يكن.

وتقول: "أأنتَ بنيَت هذه الدَّار؟"، "أأنتَ قلتَ هذا الشَّعر؟"، "أأنتَ كتبتَ هذا الكتاب؟"، فبتبدأ في ذلك كلُّه بالاسم، ذاك لأنَّك لم تشكَّ في الفعل أنَّه كان. كيف؟ وقد أشرت إلى الدَّار مبنيةً، والشَّعر مَقولاً، والكتاب مكتوباً، وإنما شكَّكت في الفاعل من هو؟ فهذا من الفرق لا يدفعه دافع، ولا يشكُّ فيه شاكُّ، ولا يخفى فسادُ أحدهما في موضع الآخر.^١

فلو قلت: "أأنتَ بنيَت الدَّار التي كنتَ على أن تَبنيَها؟"، "أأنتَ قلتَ الشَّعر الذي كانَ في نَفْسِكَ أن تَقوله؟"، "أأنتَ فرغْتَ من الكِتَاب الذي كنتَ تَكُتبه؟"، خرجتَ من كلام النَّاس. وكذلك لو قلت: "أبنيَت هذه الدَّار؟"، "أقلتَ هذا الشَّعر؟"، "أكتبتَ هذا الكِتَاب؟"، قلتَ ما ليس بقول. ذاك لفساد

^١ - المصدر نفسه، ص ١١١.

أَنْ تقول في الشيء المشاهد الذي هو نُصِبَ عَيْنِكَ أَمْ لا؟ وَمَا يُعْلَمُ به ضرورة أَنَّهُ لا تكون البداية بالفعل كالبداية بالاسم أَنَّكَ تقول: "أَقَلْتَ شِعْرًا قَطُّ؟"، "أَرَأَيْتَ اليوم إنسانًا؟"، فيكون كلامًا مستقيمًا. ولو قلت: "أَأَنْتَ قلتَ شِعْرًا قَطُّ؟"، "أَأَنْتَ رَأَيْتَ إنسانًا؟"، أَحَلَّتْ، وذلك أَنَّهُ لا معنى للسؤال عن الفاعل مَنْ هو في مثل هذا، لأنَّ ذلك إِنَّمَا يُتَصَوَّرُ إذا كانت الإشارة إلى فعل مخصوص نحو أَنْ تقول: "مَنْ قالَ هذا الشَّعر؟"، و "مَنْ بَنَى هذه الدَّار؟" و "مَنْ أَتَاكَ اليوم؟"، و "مَنْ أَذِنَ لك في الذي فَعَلْتَ؟"، وما أَشْبَهَ ذلك مِمَّا يمكن أَنْ يُنْصَبَ فيه على مُعَيَّن. فَأَمَّا قِيلُ شعر على الجملة، ورؤية إنسان على الإطلاق، فمحالٌ ذلك فيه، أَنَّهُ ليس مِمَّا يَخْتَصُّ بهذا دون ذاك حتَّى يُسألَ عَنْ عَيْنِ فاعِلِهِ ولو كان تَقْدِمْ الاسم لا يُوجب ما ذَكَرنا، مَنْ أَنْ يكون السؤال عن الفاعل مَنْ هو؟ وكان يَصَحُّ أَنْ يكون سؤالًا عن الفعل أَكانَ أَمْ لَمْ يَكُنْ؟ لكان ينبغي أَنْ يستقيم ذلك.^١

واعلم أَنَّ هذا الذي ذَكَرْتُ لك في "الهمزة وهي الاستفهام" قائمٌ فيها إذا هي كانت للتقرير. فإذا قلت: "أَأَنْتَ فَعَلْتَ ذاك؟"، كان غرضُكَ أَنْ تُقَرِّرَ بِأَنَّهُ الفاعل.

• الاستفهام للتقرير:

يقول الجرجاني في بيانه للاستفهام التقريري: "يُبيِّنُ ذلك قوله تعالى، حكاية عن قول نمرود: ﴿قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا يَا إِلَهَ تَنَائِكَ بَرَهِيمٌ﴾ [الأنبياء: ٦٢]، لا شُبْهة في أَهْم لَمْ يقولوا ذلك له عليه السلام وهم يريدون أَنْ يُقَرَّرَ لَهُمْ بِأَنْ كَسَرَ الأصنام قد كان، ولكن أَنْ يُقَرَّرَ بِأَنَّهُ منه كان، وكيف؟ وقد أشاروا له إلى الفعل في قولهم: "أَأَنْتَ فَعَلْتَ هذا؟"، وقال هو عليه السلام في الجواب: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]، ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب: "فَعَلْتُ، أو: لَمْ أَفْعَلْ". فَإِنْ قلت: أو ليس إِذْ قال "أَفَعَلْتَ؟"، فهو يُريدُ أَيضًا أَنْ يَقَرَّرَ بِأَنَّ الفعل كان منه، لا بِأَنَّهُ كان على الجملة، فَأَيَّ فَرْقٍ بينَ الحالين؟ فَإِنَّهُ إِذَا قال: "أَفَعَلْتَ؟" فهو يَقَرَّرُ بالفعل مَنْ غير أَنْ يَرُدُّهُ بينه وبين غيره، وكان كلامه كلام مَنْ يُوْهِمُ أَنَّهُ لا يدري أَنَّ ذلك الفعل كان على الحقيقة وإذا قال: "أَأَنْتَ فَعَلْتَ؟"، كان قد رَدَّدَ الفعل بينه وبين غيره، ولم يَكُنْ منه في نفس الفعل تردُّد، ولم يكن كلامه كلام مَنْ يُوْهِمُ أَنَّهُ لا يدري أَكانَ الفعل أَمْ لَمْ يَكُنْ، بدلالة أَنَّكَ تقول ذلك والفعل ظاهر موجود مشايرًا إليه، كما رأيت في الآية.

^١ - المصدر نفسه، ص ١١٢.

واعلم أنَّ "الهمزة" فيما ذكرنا تقرير بفعل قد كان، وإنكار له لم كان، وتوبيخ لفاعله عليه. ولها مذهب آخر، وهو أنَّ يكون الإنكار أنَّ يكون الفعل قد كان من أصله".^١

ويقول أبو حيان في تفسيره لهذه الآية: " (قَالُوا ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هَٰذَا) أي: الكسر والتَّهْشِيم، (بِأَهْلَيْنَا) وارتفاع (أَنْتَ) المختار أنَّه بفعل محذوف يُفسِّره (فَعَلْتَ) ولمَّا حذف انفصل الضمير، ويجوز أنَّ يكون مبتدأ وإذا تقدَّم الاسم في نحو هذا التَّركيب على الفعل كان الفعل صادراً واستفهم عن فاعله وهو المشكوك فيه ، وإذا تقدَّم الفعل كان الفعل مشكوكاً فيه فاستفهم عنه أوقع أو لم يقع.

(قَالَ بَلْ فَعَلَهُ) والظاهر أنَّ (بَلْ) للإضراب عن جملة محذوفة أي: قال لم أفعله إمَّا الفاعل حقيقة هو الله (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ) وأسند الفعل إلى (كَبِيرُهُمْ) على جهة المجاز لمَّا كان سبباً في كسر هذه الأصنام هو تعظيمهم وعبادتهم له ولمَّا دونه من الأصنام كان ذلك حاملاً على تحطيمها وكسرها فأسند الفعل إلى الكبير إذ كان تعظيمهم له أكثر من تعظيمهم ما دونه ، وقال قريباً من هذا الزخشي. ويُحتمل أنَّ يكون فعل الكبير مُتقيداً بالشَّروط فيكون قد علق على مُتنع أي: فلم يكن وقع أي: إن كان هؤلاء الأصنام (يَنْطَفُونَ) ويُخبرون من الذي صنَّع بهم ذلك فالكبير هو الذي صنَّع ذلك وأشار إلى نحو من هذا ابن قتيبة. وقال الزخشي: هذا من تعارض الكلام ولطائف هذا النوع لا يتغلغل فيها إلا أذهان الراضة من علماء المعاني، والقول فيه إنَّ قصد إبراهيم صلوات الله عليه لم يكن إلى أنَّ ينسب الفعل الصَّادر عنه إلى الصنم ، وإمَّا قصد تقريره لنفسه وإثباته لها على أسلوب تعريضي يبلغ فيه غرضه من إلزامهم الحجَّة وتبكيته، وهذا كما قال لك صاحبك وقد كتبت إليه كتاباً بخط رَشِيق وأنت شهير بحسن الخط: أأنت كتبت هذا وصاحبك أمي لا يُحسن الخط أو لا يقدر إلا على خرمشة فاسدة؟ فقلت له: بل كتبتَه أنت، كان قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء به لا نفيه عنك ولا إثباته للأمي أو المُخرمش لأنَّ إثباته والأمر دائر بينكما للعاجز منكما استهزاء وإثبات للقادر ، ويجوز أنَّ يكون حكاية لما يعود إلى تجويزه مذهبه كما أنَّه قال لهم: ما تُنكرون أنَّ يفعل كَبِيرُهُمْ فإنَّ من حقَّ من يعبد ويدَّعي إلهاً أنَّ يقدر على هذا وأشدَّ منه. ويُحكى أنَّه قال (فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ) هذا غضب أنَّ يعبد معه هذه الصُّغار وهو أكبر منها".^٢

ومثاله قوله تعالى: ﴿ أَفَأَصْفِدُكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيِّنِ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَكَةِ إِنشَاءً إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ﴾ [الإسراء: ٤٠]، وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿ أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ ﴾ [١٥٢] مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿ ١٥١ ﴾ [الصافات]:

^١ - المصدر نفسه، ص ١١٣، ١١٤.

^٢ - محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط ١، ١٤٢٢ هـ، ٢٠٠١ م، ٦ / ٣٠١، ٣٠٢.

[١٥٤، ١٥٣]، فهذا ردُّ على المشركين وتكذيب لهم في قولهم ما يؤدِّي إلى هذا الجهل العظيم. وإذا قدَّم الاسم في هذا صار الإنكار في الفاعل. ومثاله قولك للرجل قد انتحل شعرًا: "أأنت قلت هذا الشعر؟ كذبت، لست ممن يُحسن مثله"، أنكرت أن يكون القائل ولم تُنكر الشعر.

وقد يكون أن يُراد إنكار الفعل من أصله، ثم يُخرج اللفظ مُخرجه إذا كان الإنكار في الفاعل. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ﴾ [يونس: ٥٩]، "الإذن" راجع إلى قوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا﴾ [يونس: ٥٩]، ومعلوم أن المعنى على إنكار أن يكون قد كان من الله تعالى إذن فيما قالوه، من غير أن يكون هذا الإذن قد كان من غير الله، فأضافوه إلى الله، إلا أن اللفظ أخرج مُخرجه إذا كان الأمر كذلك، لأن يُجعلوا في صورة من غلط فأضاف إلى الله تعالى إذنًا كان من غير الله، فإذا حُقق عليه ارتدع.

ومثال ذلك قولك للرجل يدعي أن قولاً كان ممن تعلم أنه لا يقوله: "أهو قال ذلك بالحقيقة أم أنت تغلط؟"، تضع الكلام وضعه إذا كنت علمت أن ذلك القول قد كان من قائل، لينصرف الإنكار إلى الفاعل، فيكون أشد لنفي ذلك وإبطاله.

ونظير هذا قوله تعالى: ﴿قُلْ أَلَدَّكَّرِينَ حَرَّمَ أَمْ أَلْأُنثِيَّيْنَ أَمَّا أَشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثِيَّيْنَ﴾ [الأنعام: ١٤٣]، أخرج اللفظ مُخرجه إذا كان قد ثبت تحريم في أحد الأشياء، ثم أريد معرفة عين المحرم، مع أن المراد إنكار التحريم من أصله، ونفي أن يكون قد حُرِّم شيء مما ذكروا أنه محرم. وذلك أن الكلام وضع على أن يجعل التحريم كأنه قد كان، ثم يقال لهم: "أخبرونا عن هذا التحريم الذي زعمتم، فيم هو؟ أفي هذا أم ذاك أم في الثالث؟"، ليتبين بطلان قولهم، ويظهر مكان الفرية منهم على الله تعالى.^١

يقول النسفي: "والهمزة في { قُلْ أَلَدَّكَّرِينَ حَرَّمَ أَمْ أَلْأُنثِيَّيْنَ أَمَّا أَشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثِيَّيْنَ } [الأنعام : ١٤٣] للإنكار. والمراد بالدَّكَّرِينَ الذَّكَرَ مِنَ الضَّأْنِ والذَّكَرَ مِنَ الْمَعَزِ ، وبالأُنثِيَّيْنَ الْأُنثَى مِنَ الضَّأْنِ والأُنثَى مِنَ الْمَعَزِ والمعنى: إنكار أن يحرم الله من جنسي الغنم ضأنها ومعرها شيئاً من نوعي ذكورها وإناثها ولا مما تحمل الإناث ، وذلك أنهم كانوا يحرمون ذُكُورَ الأنعام تارة وإناثها طوراً وأولادها كيفما كانت ذكوراً أو إناثاً أو مختلطة تارة ، وكانوا يقولون : قد حرَّمها الله فأنكر ذلك عليهم".^٢

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١١٣ - ١١٥.

^٢ - أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي: تفسير النسفي، تح: مروان محمد الشعار، دار النفائس، بيروت، دط، ٢٠٠٥م، ٢/

ويُتَمُّ البقاعي في تفسير هذه الآية "ولمّا كان كأنّه قيل : ما المراد بهذا التفصيل قبل سؤالهم عن دينهم ، قال : (قُل) أي لهم مُستفهماً ؛ ولمّا كان هذا الاستفهام بمعنى التّوبيخ والتّهمكُم والإنكار ، أتى فيه ب (أَمْ) التي هي مع الهمزة قبلها بمعنى (أَيّ) ليتفهم بها عمّا يعلم ثبوت بعضه وأنّما يطلب تعيينه ، فقال مُعتزلاً بين المعدودات تأكيداً للتّوبيخ ، لأنّ الاعتراضات لا تُساق إلّا للتّأكيد : (الذكرين). ولمّا كان المستفهم عنه بنصبه ما بعده لا ما قبله ، قال : (حرّم) أي الله ، فإنّ كان كذلك لزمكم تحريم جميع الذكور أم الأنثيين (ليُلزِمكم تحريم جميع الإناث، واستوعب جميع ما يفرض من سائر الأقسام في قوله: (أما أي (أَمْ حرّم ما اشتملت) أي: (انضمت) عليه (وحملته) أرحام الأنثيين، أي من الذكور والإناث ، ومتى كان كذلك لزمكم تحريم الكلّ فلم تلزموا شيئاً ممّا أوجبه هذا التقسيم فلم تمشوا على نظام. ولمّا علم أنّه لا نظام لهم فعلم أنّهم جديرون بالتّوبيخ".^١

ومثل ذلك قولك للرجل يدّعي أمراً وأنت تُنكره: "متى كان هذا؟ أفي ليل أم نهار؟"، تضع الكلام وضع من سلّم أنّ ذلك قد كان، ثمّ تطالبه ببيان وقته لكن يتبّين كذبه إذا لم يقدر أن يذكر له وقتاً ويفتضح. ومثله قولك: "من أمرك بهذا منّا؟ وأيّنا إذن لك فيه؟"، وأنت لا تعني أنّ أمراً قد كان بذلك من واحد منكم، إلّا أنّك تضع الكلام هذا الوضع لكي تُضيق عليه، وليظهر كذبه حين لا يستطيع أن يقول: "فلان"، وأنّ يحيل على واحد.

• تقديم الفعل وتقديم الاسم والفعل مضارع في الاستفهام:

يقول الجرجاني: "وإذ قد بيّنا الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الاسم، والفعل ماضٍ، فينبغي أن ننظر فيه والفعل مضارع. والقول في ذلك أنّك إذا قلت: "أتفعل؟" و "أأنت تفعل؟" لم يخل من أن تريد الحال أو الاستقبال. فإن أردت الحال كان المعنى شبيهاً بما مضى في الماضي، فإذا قلت: "أتفعل؟" كان المعنى على أنّك أردت أن تقرّره بفعل هو يفعله، وكنت كمن يؤهم أنّه لا يعلم بالحقيقة أنّ الفعل كائن وإذا قلت: "أأنت تفعل؟"، كان المعنى على أنّك تريد أن تقرّره بأنّه الفاعل، وكان أمر الفعل في وجوده ظاهراً، وبحيث لا يحتاج إلى الإقرار بأنّه كائن وإن أردت ب "تفعل" المستقبل، كان المعنى إذا

^١ - برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تح: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، ٢/ ٧٢٩، ٧٣٠.

بدأت بالفعل على أنك تعتمد بالإنكار إلى الفعل نفسه، وتزعم أنه لا يكون، أو أنه لا ينبغي أن يكون، فمثال الأول:

أَيَقْتُلُنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةٌ زُرْقٌ كَأَنِّيَابٍ أَغْوَالٍ؟

فهذا تكذيب منه لإنسان تهدده بالقتل، وإنكار أن يقدر على ذلك و يستطيعه. ومثله أن يطمع طامع في أمر ما يكون مثله، فتجهله في طمعه فتقول: "أَيَرْضَى عَنْكَ فُلَانٌ وَأَنْتَ مُقِيمٌ عَلَى مَا يَكْرَهُهُ؟ أَجِدَ عِنْدَهُ مَا تُحِبُّ وَقَدْ فَعَلْتَ وَصَنَعْتَ؟"، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿أَنْزَلْنَاهُ مَكْمُوهًا وَأَنْتُمْ لَهَا كَرِهُونَ﴾ [هود: ٢٨].^١

قال القرطبي في قوله تعالى: «أَنْزَلْنَاهُ مَكْمُوهًا» قيل: شهادة أن لا إله إلا الله. وقيل: الهاء ترجع إلى الرحمة. وقيل: إلى البيئة أي: نلزمكم قبولها، وأوجبها عليكم؟! وهو استفهام بمعنى الإنكار أي: لا يمكنني أن أضطرركم إلى المعرفة بها وإنما قصد نوح - عليه السلام - بهذا القول أن يرد عليهم.^٢

ويُتِمُّ الجرجاني شرحه بالأمثلة: "ومثال الثاني، قوله لرجل يركب الخطر: "أَتُخْرِجُ فِي هَذَا الْوَقْتُ؟ أَتَذْهَبُ فِي غَيْرِ الطَّرِيقِ؟ أَتَغَرَّرُ بِنَفْسِكَ؟" وقولك للرجل يُضِيعُ الْحَقَّ: "أَتَنْسَى قَدِيمَ إِحْسَانِ فُلَانٍ؟ أَتَتْرُكُ صُحْبَتَهُ وَتَتَغَيَّرُ عَنْ حَالِكَ مَعَهُ لِأَن تَغَيَّرَ الزَّمَانُ؟" كما قال:

أَتَتْرُكُ أَنْ قَلْتُ دَرَاهِمُ خَالِدٍ زَيْلَارَتُهُ؟ إِنْ نِي إِذَا لِلْئِيمِ^٣

ذكر هذا البيت في الكامل للمبرّد وقد نُسِبَ إلى عمارة بن عقيل شعراً يمدح به خالد بن يزيد بن مزيد الشيباني إنشاداً.^٤

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١١٦.

^٢ - أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم: تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، تح: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ط ٣، ١٤١٩ هـ، ١٢ / ٥٥١.

^٣ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١١٧.

^٤ - محمد بن يزيد المبرّد، أبو العباس: الكامل في اللغة والأدب، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ٣، ١٤١٧ هـ، ١ / ٢٤٨، ١٩٩٧ م.

• تفسير تقديم الفعل المضارع:

وجملة الأمر أَنَّكَ تنحو بالإنكار نحو الفعل، فإن بدأت بالاسم فقلت: "أأنتَ تفعل؟" أو قلت: "أهو يفعل؟"، كنت وجهت الإنكار إلى نفس المذكور، وأبّيت أن تكون بموضع أن يجيء منه الفعل وممن يجيء منه، وأن يكون بتلك المثابة.^١

تفسير ذلك: أَنَّكَ إذا قلت: "أأنتَ تمنعني؟"، "أأنتَ تأخذ على يدي؟"، صرت كأَنَّكَ قلت: إنَّ غيرك الذي يستطيع منعي والأخذ على يدي، ولست بذلك، ولقد وضعت نفسك في غير موضعك هذا، إذا جعلته لا يكون منه الفعل للعجز، ولأنَّه ليس في وسعه.

وقد يكون أن تجعله لا يجيء منه، لأنَّه لا يختاره ولا يرتضيه، وأنَّ نفسه نفس تأبى مثله وتكرهه. ومثاله أن تقول "أهو يسأل فلانا؟ هو أرفع همّة من ذلك"، "أهو يمنع الناس حقوقهم؟ هو أكرم من ذاك". وقد يكون أن تجعله لا يفعله لصغر قدره وقصر همّته، وأنَّ نفسه نفس لا تسمو. وذلك قولك: "أهو يسمح بمثل هذا؟ أهو يرتاح للجميل؟ هو أقصر همّة من ذلك، وأقلُّ رغبة في الخير ممّا تظنّ".

• تفسير تقديم الاسم والفعل مضارع:

وجملة الأمر أنَّ تقدّم الاسم يقتضي أَنَّكَ عمدت بالإنكار إلى ذات من قيل "إنَّه يفعل" أو قال هو "إنِّي أفعل"، وأردت ما تُريده إذا قلت: "ليس هو بالفعل يفعل، وليس مثله يفعل" ولا يكون هذا المعنى إذا بدأت بالفعل فقلت: "أتفعل؟". ألا ترى أنَّ من المحال أن تزعم أنَّ المعنى في قول الرجل لصاحبه: "أخرج في هذا الوقت؟ أتعرّز بنفسك؟ أتمضي في غير الطريق؟"، أنه أنكر أن يكون بمثابة من يفعل ذلك، وبموضع من يجيء منه ذاك، لأنَّ العلم محيط بأنَّ الناس لا يريدونه، وأنَّه لا يليق بالحال التي يُستعمل فيها هذا الكلام. وكذلك محال أن يكون المعنى في قوله جلّ وعلا: ﴿أَلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَاهُونَ﴾ [هود: ٢٨]. أنا لسنا بمثابة من يجيء منه هذا الإلزام، وأنَّ غيرنا من يفعله، جلّ الله تعالى.^٢

وقد يتوهم المتوهم في الشيء من ذلك أنه يُحتمل، فإذا نظر لم يُحتمل، فمن ذلك قوله:

أَيَقْتُلُنِي الْمَشْرُؤِيُّ مُضَاجِعِي

وقد يظنُّ الظانُّ أنه يجوز أن يكون في معنى أنه ليس بالذي يجيء منه أن يقتل مثلي، ويتعلّق بأنَّه قال قبل:

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١١٧.

^٢ - المصدر نفسه، ص ١١٨.

يَغِطُ غَطِيطَ الْبَكْرِ شَدَّ خِنَافُهُ لِيَقْتُلَنِي وَالْمَرْءُ لَيْسَ يَقْتَالِ

ولكنه إذا نظر علم أنه لا يجوز، وذاك لأنه قال: "والمشترطي مضاجعي" فذكر ما يكون منعاً من الفعل، ومحال أن يقول: "هو ممن لا يجيء منه الفعل"، ثم يقول: "إني أمنعه"، لأن المنع يُصوّر فيمن يجيء منه الفعل، ومع من يصح منه، لا من هو منه محال، ومن هو نفسه عنه عاجز، فاعرفه.

• تفسير الاستفهام الدال على الإنكار:

ويُفسّر الجرجاني الاستفهام بقوله: "واعلم أننا وإن كنا نُفسّر "الاستفهام" في مثل هذا بالإنكار، فإن الذي هو محض المعنى: أنه ليتنبه السامع حتى يرجع إلى نفسه فيخجل ويرتدع ويعي بالجواب:

— إمّا لأنه قد ادّعى القدرة على فعل لا يقدر عليه، فإذا ثبت على دعواه قيل له: "فافعل"، فيفضّحه ذلك.

— وإمّا لأنه هم بأن يفعل ما لا يُستصوب فعله، فإذا رُوجع فيه تنبّه وعرف الخطأ.
— وإمّا لأنه جَوَزُ وجود أمر لا يوجد مثله، فإذا ثبت على تجويزه قبح على نفسه، وقيل له: "فأرنا في موضع وفي حال، وأقم شاهداً على أنه كان في وقت".

ولو كان يكون للإنكار، وكان المعنى فيه من بدء الأمر، لكان ينبغي أن لا يجيء فيما لا يقول عاقل إنه يكون، حتى ينكر عليه، كقولهم: "أتصعد إلى السماء؟"، "أتستطيع أن تنقل الجبال؟"، "إلى ردّ ما مضى سبيل؟".

وإذا قد عرفت ذلك، فإنه لا يقرّر بالحال، وبما لا يقول أحد إنه يكون، إلا على سبيل التمثيل، وعلى أن يقال له: "إنك في دعواك ما ادّعت بمنزلة من يدّعي هذا المحال، وإنك في طمعك في الذي طمعت فيه بمنزلة من يطمع في الممتنع".^١

وإذا قد عرفت هذا، فمما هو من هذا الضرب قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْى﴾ [الزخرف: ٤٠]، ليس إسماع الصمّ ممّا يدّعيه أحد فيكون ذلك للإنكار، وإنما المعنى فيه التمثيل والتشبيه، وأن يُنزّل الذي يظنّ بهم أنهم يسمعون، أو أنه يستطيع إسماعهم، منزلة من يرى أنه يُسمع الصمّ ويهدي العمي ثم المعنى في تقديم الاسم وأن لم يقل: "أتسمع الصمّ"، هو أن يقال للنبي صلى الله

^١ - المصدر نفسه، ص ١١٩.

عليه وسلم: "أَأَنْتَ خُصُوصًا قَدْ أُوتِيتَ أَنْ تُسْمِعَ الصَّمَّ؟" وَأَنْ يَجْعَلَ فِي ظَنِّهِ أَنَّهُ يَسْتَطِيعُ إِسْمَاعَهُمْ، بِمِثَابَةٍ مَنْ يَظُنُّ أَنَّهُ قَدْ أُوتِيَ قُدْرَةً عَلَى إِسْمَاعِ الصَّمِّ".^١

يقول البيضاوي في تفسير هذه الآية: "أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصَّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمِّيَّ إِنْكَارَ وَتَعْجَبَ مِنْ أَنْ يَكُونَ هُوَ الَّذِي يَقْدِرُ عَلَى هِدَايَتِهِمْ بَعْدَ تَمَرُّنِهِمْ عَلَى الْكُفْرِ وَاسْتِغْرَاقِهِمْ فِي الضَّلَالِ بِحَيْثُ صَارَ عِشَاهُمْ عُمَى مَقْرُونًا بِالصَّمِّ. كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَعَبُ نَفْسَهُ فِي دَعَاءِ قَوْمِهِ وَهُمْ لَا يَزِيدُونَ إِلَّا غِيًّا فَتَزَلَّتْ. وَمَنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ عَطَفَ عَلَى الْعُمِّيِّ بِاعْتِبَارِ تَغَايِيرِ الْوَصْفَيْنِ، وَفِيهِ إِشْعَارُ بِأَنَّ الْمَوْجِبَ لِذَلِكَ تَمَكُّنُهُمْ فِي ضَلَالٍ لَا يَخْفَى".^٢

ويقول أيضا القشيري في لطائفه: "هذا الاستفهام فيه معنى النفي أي أنه ليس يمكنك هداية من سدنا بصيرته، ولتسنا عليه رشده، ومن صبنا في مسامع فهمه رصاص الشقاء والحرمان.. فكيف يمكنك إسماعه؟! قوله جل ذكره".^٣

وجاء في الكامل للمبرِّد: "وقال عبد الله لعلي بن محمد بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، وكان دعاه إلى نُصْرَتِهِ حِينَ ظَهَرَتْ الْمَبِیْضَةُ فَلَمْ يُجِبْهُ، فَتَوَعَّدَهُ عَلِيٌّ، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ -وَجَاءَ هَذَا فِي كِتَابِ الدَّلَائِلِ أَنَّهُ مِنْ لَطِيفِ مَا قَالَ ابْنُ أَبِي عَيْنَةَ وَقَدْ خَطَّاهُ الْمُحَقِّقُ مُحَمَّدُ شَاكِرٌ نَقْلًا عَمَّا جَاءَ بِهِ الْمُبَرِّدُ-:

فَدَعَ الْوَعِيدَ فَمَا وَعِيدُكَ ضَائِرِي، أَطْنِي أَجْنَحَةَ الذُّبَابِ يَضِيرُ؟^٤

جعله كأنه قد ظنَّ أَنَّ طْنِي أَجْنَحَةَ الذُّبَابِ بِمِثَابَةٍ مَا يَضِيرُ، حَتَّى ظَنَّ أَنَّ وَعِيدَهُ يَضِيرُ.

• تفسير تقديم المفعول على المضارع، وهو فعل لم يكن:

واعلم أنَّ حال المفعول فيما ذكرنا كحال الفاعل، أعني أنَّ تقديم اسم المفعول يقتضي أن يكون الإنكار في طريق الإحالة والمنع من أن يكون، بمِثَابَةٍ أَنْ يُوقَعَ بِهِ مِثْلُ ذَلِكَ الْفِعْلِ، فَإِذَا قُلْتَ: "أَزِيدًا تَضْرِبُ؟"، كُنْتَ قَدْ أَنْكَرْتَ أَنَّ يَكُونَ "زَيْدٌ" بِمِثَابَةٍ أَنْ يُضْرَبَ، أَوْ بِمَوْضِعِ أَنْ يُجْتَرَأَ عَلَيْهِ وَيُسْتَجَازَ ذَلِكَ

^١ - المصدر نفسه، ص ١٢٠.

^٢ - البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، مصدر سابق، ٩٥ / ٥.

^٣ - عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري: لطائف الإشارات (تفسير القشيري)، تح: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط ٣، دت، ٣ / ٣٦٨.

^٤ - قال المبرصفي: "المبيضة قوم من أعداء الدولة العباسية، جعلوا شعارهم بيض الثياب يخالفون به شعار بني العباس من لبس السواد". المبرِّد: الكامل في اللغة والأدب، مرجع سابق، ٢٧ / ٢.

^٥ - المرجع نفسه، ٢ / ٢٨.

فيه، ومن أجل ذلك قُدِّم "غير" في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ اتَّخِذْ وَلِيًّا﴾ [الأنعام: ١٤] وقوله عز وجل: ﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ﴾ [الأنعام: ٤٠]، وكان له من الحُسن والمزينة والفخامة، ما تعلم أنه لا يكون لو أُخِّرَ فقيل: "قل أَلتَّخِذْ غَيْرَ اللَّهِ وَلِيًّا" و "أَتَدْعُونَ غَيْرَ اللَّهِ؟" وذلك لأنه قد حصل بالتقديم معنى قولك: "أَيُّكُونُ غَيْرَ اللَّهِ بِمَثَابَةٍ أَنْ يَتَّخِذَ وَلِيًّا؟" و أيرضى عاقلٌ من نفسه أن يفعل ذلك؟ و أَيُّكُونُ جَهِلٌ أَجْهَلُ وَعَمَى أَعْمَى مِنْ ذَلِكَ؟، ولا يكون شيءٌ من ذلك إذا قيل: "أَلتَّخِذْ غَيْرَ اللَّهِ وَلِيًّا"، وذلك لأنه حينئذ يتناول الفعل أن يكون فقط، ولا يزيد على ذلك، فأعرفه.^١ يقول النسفي: "﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ اتَّخِذْ وَلِيًّا﴾ ناصراً ومعبوداً وهو مفعول ثان لا تتخذ والأول غَيْرَ وإنما أدخل همزة الاستفهام على مفعول اتخذ لا عليه لأن الإنكار في اتخاذ غير الله ولياً لا في اتخاذ الولي فكان أحق بالتقديم".^٢

ويقول الزمخشري: "أولى غَيْرَ اللَّهِ همزة الإستفهام دون الفعل الذي هو "أَلتَّخِذْ" لأنَّ الإنكار في اتَّخِذْ غَيْرَ اللَّهِ وَلِيًّا، لا في اتَّخِذْ الْوَلِيَّ، فكان أولى بالتقديم".^٣ ويقول أبو حيان الأندلسي: "وَدَخَلَتْ هَمْزَةُ الْإِسْتِفْهَامِ عَلَى الْإِسْمِ دُونَ الْفِعْلِ لِأَنَّ الْإِنْكَارَ فِي اتَّخِذْ غَيْرَ اللَّهِ وَلِيًّا لَا فِي اتَّخِذْ الْوَلِيَّ كَقَوْلِكَ لِمَنْ ضَرَبَ زَيْدًا وَهُوَ مِمَّنْ لَا يَسْتَحِقُّ الضَّرْبَ بَلْ يَسْتَحِقُّ الْإِحْكَامَ أَزِيدًا ضَرَبْتُ، تنكر عليه أن كون مثل هذا يضرب".^٤

وكذلك الحكم في قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا أَبَشَرًا مِمَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ﴾ [القمر: ٢٤]، وذلك لأنهم بنوا كفرهم على أن من كان مثلهم بشراً، لم يكن بمثابة أن يتبع ويطاع، ويُنْتَهَى إلى ما يأمر، ويُصَدَّقُ أنه مَبْعُوثٌ مِنَ اللَّهِ تعالى، وأنهم مأمورون بطاعته، كما جاء في الأخرى: ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونا﴾ [إبراهيم: ١٠]، وكقوله عز وجل: ﴿مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً﴾ [المؤمنون: ٢٤]. فهذا هو القول في الضرب الأول، وهو أن يكون "يفعل" بعد الهمزة لفعل لم يكن.^٥

ذكر الرازي في تفسير هذه الآية ثلاث مسائل منها المسألة الأولى وجاء فيها: "في قوله تعالى (بِالنَّذْرِ فَقَالُوا أَبَشَرًا مِمَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ): زيداً ضربته وزيداً ضربته كلاهما جائز والنصب مختار في مواضع منها هذا الموضع وهو الذي يكون ما يرد عليه النصب والرفع بعد حرف الإستفهام والسبب في إختيار النصب أمر

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١٢١.

^٢ - النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، مصدر سابق، ١ / ٤٩٤.

^٣ - الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، مصدر سابق، ٢ / ٩.

^٤ - أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط في التفسير، مصدر سابق، ٤ / ٤٥٢.

^٥ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١٢٢.

معقول وهو أنَّ المستفهم يطلب من المسئول أن يجعل ما ذكره بعد حرف الاستفهام مبدءاً لكلامه ويُخبر عنه فإذا قال أزيد عندك معناه أخبرني عن زيد واذكر لي حاله فإذا انضم إلى هذه الحالة فعل مذكور ترجح جانب النَّصب فيجوز أن يُقال أزيداً ضربته وإن لم يجب فالأحسن ذلك فإن قيل من قرأ "أبشّر منّا واحداً تَتَّبِعُهُ" كيف ترك الأجود نقول نظراً إلى قوله تعالى "فَقَالُوا" إذ ما بعد القول لا يكون إلا جملة والاسمية أولى".^١

وقال الطاهر بن عاشور في تفسيره لهذه الآية: "وَقَوْلُ الْمَلَأِ مِنْ قَوْمِهِ: مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ خَاطَبَ بِهِ بَعْضُهُمْ بَعْضًا إِذِ الْمَلَأُ هُمُ الْقَوْمُ ذَوُو السِّيَادَةِ وَالشَّارَةِ، أَيِ فَقَالَ عَظَمَاءُ الْقَوْمِ لِعَامَّتِهِمْ. وَإِخْبَارُهُمْ بِأَنَّهُ بَشَرٌ مِثْلُهُمْ مُسْتَعْمَلٌ كِنَايَةً عَنْ تَكْذِيبِهِ فِي دَعْوَى الرِّسَالَةِ بِدَلِيلٍ مِنْ دَاتِهِ، أَوْهُمْ هُمْ أَنَّ الْمُسَاوَاةَ فِي الْبَشَرِيَّةِ مَانِعَةٌ مِنَ الْوَسَاطَةِ بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَ خَلْقِهِ، وَهَذَا مِنَ الْأَوْهَامِ الَّتِي أَضَلَّتْ أُمَّمًا كَثِيرَةً. وَاسْمُ الْإِشَارَةِ مُنْصَرَفٌ إِلَى نُوحٍ وَهُوَ يَقْتَضِي أَنَّ كَلَامَ الْمَلَأِ وَقَعَ بِحَضْرَةِ نُوحٍ فِي وَقْتِ دَعْوَتِهِ، فَعَدَلُوا مِنْ اسْمِهِ الْعَلَمِ إِلَى الْإِشَارَةِ لِأَنَّ مَقْصُودَهُمْ تَصْغِيرُ أَمْرِهِ وَتَحْقِيرُهُ لَدَى عَامَّتِهِمْ كَيْلًا يَتَقَبَّلُوا قَوْلَهُ".^٢

• معنى التقديم، والفعل موجود:

وأما الضرب الثاني، وهو أن يكون "يفعل" لفعل موجود، فإن تقسم الاسم يقتضي شبيها بما اقتضاه "الماضي"، من الأخذ بأن يُقرَّ أنه الفاعل، أو الإنكار أن يكون الفاعل. فمثال الأوّل قولك للرجل يبغي ويظلم: "أأنت بجليء إلى الضعيف فتغضب ماله؟"، "أأنت تزعم أن الأمر كيت وكيت؟" وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]. ومثال الثاني: ﴿أَهْمُ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ [الزحرف: ٣٢].^٣

يقول أبو العباس الفاسي في تفسير هذه الآية: "قوله تعالى: (أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ)، إنكار عليهم، وفيه تجهيل لهم وتعجيب من تحكيمهم في اختيار من يصلح للنبوّة. والمراد بالرحمة: النبوّة".^٤ وذكر ذلك المظهري أيضا في تفسيره بأن المقصودة من "الرحمت" في الآية النبوّة وعرضها استفهام انكاري فيه تجهيل وتوبيخ وتعجيب من تحكيمهم.^٥

^١ - فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي: مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠ م، ٤٤ / ٢٩.

^٢ - الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، مصدر سابق، ٤٢ / ١٨.

^٣ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١٢٢، ١٢٣.

^٤ - أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجوري الفاسي الصوفي: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تح: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الناشر: الدكتور حسن عباس زكي، القاهرة، دط، ١٤١٩هـ، ٢٤٥ / ٥.

^٥ - المظهري، محمد ثناء الله: التفسير المظهري، تح: غلام نبي التونسي، مكتبة الرشدية، الباكستان، دط، ١٤١٢هـ، ٣٤٦ / ٨.

ظاهرة الاستفهام مُتضمَّنة ضمنَ مباحث التَّقديم والتَّأخير فهو مُلحق بالذي قَبْلَهُ لما فيه منْ تَقْدِيم وتَأخير لعناصر الجملة المُدرج فيها سواء كان فِعْلاً أو اسماً، وهذا حسب مُقْضى الكلام والصُّورة المعنويَّة التي يُعبَّر عنها.

والتَّغْيِير في مُراتب اللَّفْظ منْ تَقْدِيم وتَأخير فائدة يتطلَّع إلى الكشف عنها لِيبرز حُسن التَّركيب وتتحقَّق فيه المزيَّة.

المبحث الرابع: النفي

• التقديم والتأخير في النفي:

وإذا عرفت هذه المسائل في "الاستفهام"، فهذه مسائل في "النفي".

إذا قلت: "ما فعلت"، كنت نفيت عنك فعلاً لم يثبت أنه مفعول وإذا قلت: "ما أنا فعلت"، كنت نفيت عنك فعلاً يثبت أنه مفعول.

تفسير ذلك: أنك إذا قلت: "ما قلت هذا"، كنت نفيت أن تكون قد قلت ذلك، وكنت تُوظرت في شيء لم يثبت أنه مقول؟ وإذا قلت: "ما أنا قلت هذا"، كنت نفيت أن تكون القائل له، وكانت المناظرة في شيء ثبت أنه مقول. وكذلك إذا قلت: "ما ضربت زيداً"، كنت نفيت عنك ضربه، ولم يجب أن يكون قد ضرب، بل يجوز أن يكون ضربه غيرك، وأن لا يكون قد ضرب أصلاً. وإذا قلت: "ما أنا ضربت زيداً"، لم تقله إلاً وزيداً مضروباً، وكان القصد أن تنفي أن تكون أنت الضارب.

ومن أجل ذلك صلح في الوجه الأول أن يكون المنفي عامّاً كقولك: "ما قلت شعراً قطُّ"، و "ما أكلت اليوم شيئاً" و "ما رأيت أحداً من الناس"، ولم يصلح في الوجه الثاني، فكان خُلُفاً أن تقول: "ما أنا قلت شعراً قطُّ" و "ما أنا أكلت اليوم شيئاً" و "ما أنا رأيت أحداً من الناس"، وذلك أنه يقتضي المحال، وهو أن يكون ههنا إنسان قد قال كلَّ شعراً في الدنيا، وأكل كلَّ شيءٍ يُؤكل، ورأى كلَّ أحدٍ من الناس، فنفيت أن تكونه.^١

ومما هو مثال بين في أن تقديم الاسم يقتضى وجود الفعل قوله:

وَمَا أَنَا أَسْقَمْتُ جِسْمِي بِهِ وَلَا أَنَا أَضْرَمْتُ فِي الْقَلْبِ نَارًا

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١٢٤.

المعنى، كما لا يخفى، على أن السُّقْم ثابت موجود، وليس القصد بالنفي إليه، ولكن إلى أن يكون هو الجالب له، ويكون قد جرّه إلى نفسه.

ومثله في الوضوح قوله:

وَمَا أَنَا وَخَدِي قُلْتُ ذَا الشَّعْرُ كُلُّهُ

"الشَّعر" مقول على القطع، والنفي لأن يكون هو وحده القائل له.

— وههنا أمران يرتفع معهما الشكُّ في وجوب هذا الفرق، ويصير العلم به كالضرورة.

أحدهما: أنه يصحُّ لك أن تقول: "ما قُلْتُ هذا، ولا قائله أحدٌ من النَّاسِ"، و "ما ضَرَبْتُ زَيْدًا، ولا ضَرَبَهُ أحدٌ سِوَايَ"، ولا يصحُّ ذلك في الوجه الآخر. فلو قلت: "ما أَنَا قُلْتُ هذا، ولا قائله أحدٌ من النَّاسِ" و "ما أَنَا ضَرَبْتُ زَيْدًا، ولا ضَرَبَهُ أحدٌ سِوَايَ"، كان خَلْفًا من القول، وكان في التناقض بمنزلة أن تقول: "لست الضَّارِبَ زَيْدًا أَمْسٍ"، فتثبت أنه قد ضُرب، ثم تقول من بعده: "ما ضَرَبَهُ أحدٌ من النَّاسِ" و "لست القائلَ ذلك"، فتثبت أنه قد قِيلَ، ثم تجيء فتقول و "ما قَالَه أحدٌ من النَّاسِ".

والثاني من الأمرين أنك تقول: "ما ضَرَبَ إِلَّا زَيْدًا"، فيكون كلامًا مستقيماً، ولو قلت: "ما أَنَا ضَرَبْتُ إِلَّا زَيْدًا"، كان لغواً من القول، وذلك لأنَّ نقض النفي بـ "إِلَّا" يقتضي أن تكون ضَرَبْتُ زَيْدًا وتقديمك ضميرك وإيلاؤه حرف النفي، يقتضي نفي أن تكون ضَرَبْتَهُ، فهنا يتدافعان.

• تقديم المفعول وتأخيره في النفي:

ويجيء لك هذا الفرق على وجهه في تقديم المفعول وتأخيره. فإذا قُلْتُ: "ما ضَرَبْتُ زَيْدًا"، فقدّمت الفعل، كان المعنى أنك قد نفيت أن يكون قد وقع ضَرْبٌ منك على زَيْدٍ، ولم تعرض في أمر غيره لنفي. ولا إثباتٍ، وتركته مُبْهِمًا محتملاً. وإذا قُلْتُ: "مَا زَيْدًا ضَرَبْتُ"، فقدّمت المفعول، كان المعنى على أن ضَرْبًا وقع منك على إنسان، وظنَّ أنَّ ذلك الإنسان زَيْدٌ، فنَفَيْتَ أن يكون إيَّاه. فلك أن تقول في الوجه الأوَّل: "ما ضَرَبْتُ زَيْدًا وَلَا أَحَدًا مِنَ النَّاسِ"، وليس لك (ذلك) في الوجه الثاني. فلو قُلْتُ: "مَا زَيْدًا ضَرَبْتُ وَلَا أَحَدًا مِنَ النَّاسِ"، كان فاسداً على ما مضى في الفاعل.^١

^١ - المصدر نفسه، ص ١٢٥، ١٢٦.

ومَّا ينبغي أن تعلمه، أَنَّهُ يصحُّ لك أن تقول: "مَا ضَرَبْتُ زَيْدًا، وَلَكِنِّي أَكْرَمْتُهُ"، فَتُعَقِبَ الفعل المنفيَّ بإثبات فعل هو ضده ولا يصحُّ أن تقول: "مَا زَيْدًا ضَرَبْتُ، وَلَكِنِّي أَكْرَمْتُهُ"، وَذَاكَ أَنَّكَ لَمْ تُرِدْ أَنْ تقول: لَمْ يَكُنِ الفعل هذا ولكن ذاك، وَلَكِنَّكَ أَرَدْتَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ المفعول هذا، وَلَكِنْ ذَاكَ. فالواجب إذن أن تقول: "مَا زَيْدًا ضَرَبْتُ وَلَكِنْ عَمْرًا". وَحُكْمُ الجارِّ مع المجرور في جميع ما ذكرنا حُكْمُ المنصوب، فإذا قلت: "مَا أَمَرْتُكَ بهذا"، كَانَ المعنى على نفي أن تكون قد أَمَرْتَهُ بذلك، وَلَمْ يَجِبْ أَنْ تكون قد أَمَرْتَهُ بشيء آخر وإذا قلت: "مَا بهذا أَمَرْتُكَ"، كُنْتَ قد أَمَرْتَهُ بشيءٍ غيره.^١

جاء أسلوب النفي أيضًا متضمَّنًا في مسائل التَّقدُّم والتَّأخِير، لما فيها من نكت بلاغية تبرز حيال تقديم المنفيِّ أو غيره عمَّا نفي، والنفي بـ "ما" والمعاني الحاصلة من ورائه ليست كالتي تكون فيها "إلا" حاضرة في التركيب اللغوي، وهنا أيضًا تظهر فوائد التَّقدُّم والتَّأخِير جليَّة في التركيب اللغوي.

المبحث الخامس: النكرة

ابتدأ الجرجاني مبحثه هذا بقوله: "هذا كلام في النكرة إذا قدِّمت على الفعل، أو قدِّم الفعل عليها":

• النكرة وتقديمها على الفعل في الاستفهام:

إذا قلت: "أَجَاءَكَ رَجُلٌ؟"، فَأَنْتَ تُرِيدُ أَنْ تَسْأَلَهُ هَلْ كَانَ مَجِيءٌ مِنْ وَاحِدٍ مِنَ الرِّجَالِ إِلَيْهِ، فَإِنْ قَدَّمْتَ الاسمَ فقلت: "أَرَجُلٌ جَاءَكَ؟"، فَأَنْتَ تَسْأَلُهُ عَنْ جِنْسٍ مِنْ جَاءِهِ، أَرَجُلٌ هُوَ أَمْ إِمْرَأَةٌ؟ وَيَكُونُ هَذَا مِنْكَ إِذَا كُنْتَ عَلِمْتَ أَنَّهُ قَدْ أَتَاهُ آتٍ، وَلَكِنَّكَ لَمْ تَعْلَمْ جِنْسَ ذَلِكَ الْآتِي، فَسَبِيلُكَ فِي ذَلِكَ سَبِيلُكَ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَعْرِفَ عَيْنَ الْآتِي فقلت: "أَزِيدُ جَاءَكَ أَمْ عَمْرُو؟".

ولا يجوز تقديم الاسم في المسألة الأولى، لأنَّ تقديم الاسم يكون إذا كان السؤال عن الفاعل، والسؤال عن الفاعل يكون إمَّا عَنْ عَيْنِهِ أَوْ عَنْ جِنْسِهِ، وَلَا ثَالِث. وإذا كان كذلك، كَانَ محالًا أَنْ تَقْدِّمَ الاسمَ النَّكْرَةَ وَأَنْتَ لَا تُرِيدُ السُّؤَالَ عَنِ الْجِنْسِ، لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ لِسُؤَالِكَ حِينَئِذٍ مُتَعَلِّقٌ، مِنْ حَيْثُ لَا يَبْقَى بَعْدَ الْجِنْسِ إِلَّا الْعَيْنُ. والنَّكْرَةُ لَا تَدُلُّ عَلَى عَيْنِ شَيْءٍ فَيُسْأَلُ بِهَا عَنْهُ.

فإن قلت: "أَرَجُلٌ طَوِيلٌ جَاءَكَ أَمْ قَصِيرٌ؟"، كَانَ السُّؤَالَ عَنْ أَنَّ الْجَائِي كَانَ، مِنْ جِنْسِ طَوَالِ الرِّجَالِ أَمْ قِصَارِهِمْ؟ فَإِنْ وَصَفْتَ النَّكْرَةَ بِالْجُمْلَةِ فقلت: "أَرَجُلٌ كُنْتَ عَرَفْتَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ أُعْطَاكَ هَذَا أَمْ رَجُلٌ لَمْ تَعْرِفْهُ"، كَانَ السُّؤَالَ عَنِ الْمُعْطِي، أَكَانَ مِمَّنْ عَرَفَهُ قَبْلُ، أَمْ كَانَ إِنْسَانًا لَمْ تَتَقَدَّمْ مِنْهُ مَعْرِفَةً لَهُ.^٢

^١ - المصدر نفسه، ص ١٢٧.

^٢ - المصدر نفسه، ص ١٤٢.

• تقديم النكرة في الخبر ومعناه:

وإذ قد عرفت الحكم في الابتداء بالنكرة في "الاستفهام"، فابن الخبر "عليه". فإذا قلت: "رجلٌ جاءني": لم يصلح حتى تُريد أن تعلمه أن الذي جاءك رجلٌ لا امرأة، ويكون كلامك مع من قد عرف أن قد أتاك آتٍ. فإن لم ترد ذلك، كان الواجب أن تقول: "جاءني رجلٌ"، فتقدم الفعل. كذلك إن قلت: "رجلٌ طويلٌ جاءني"، لم يستقم حتى يكون السامع قد ظن أنه قد أتاك قصيرٌ، أو نزلته منزلة من ظن ذلك.

وقولهم: "شَرُّ أَهَرَّ ذَا نَابٍ"، إنما قدم فيه "شَرُّ"، لأنَّ المراد أن يعلم أن الذي أَهَرَّ ذَا نَابٍ هو من جنس الشَّرِّ لا جنس الخير، فجرى مجرى أن تقول: "رجلٌ جاءني"، تُريد أنه رجلٌ لا امرأة، وقول العلماء إنه إنما يصلح، لأنه بمعنى "مَا أَهَرَّ ذَا نَابٍ إِلَّا شَرُّ".

وفي بيان معنى هذا المثل يقول الإشبيلي: "وَقَدْ يَكُونُ للاختصاص، وهذا المعنى يتمحض في النكرة، تقول: شَرُّ أَهَرَّ ذَا نَابٍ، أي ما أَهَرَّ ذَا نَابٍ إِلَّا شَرُّ، وتقول: شيء ما جاء بك، معناه ما جاء بك إِلَّا شيء. والتقدم هنا لا يكون إِلَّا على هذا المعنى، لأنَّ المبتدأ نكرة ولا يبتدأ بالنكرة إِلَّا في مواضع، منها الاختصاص".^١

وقال ابن السَّحري وأبو حيان: "أن يكون الاسم السابق مختصاً بجوز وقوعه مبتدأ والمذكور نكرة لا مسوَّغ لها من مسوَّغات الابتداء ورد بأنه على فرض تسليم هذا الشرط الاسم هنا موصوف معنى بما يؤخذ من تنوين التعظيم كما قيل في قولهم: شَرُّ أَهَرَّ ذَا نَابٍ".^٢

ويُسمُّ الجرجاني في بيان لذلك: "ألا ترى أنك لا تقول: "مَا أَتَانِي إِلَّا رَجُلٌ"، إِلَّا حيث يتوهم السامع أنه قد أتتك امرأة، ذاك لأنَّ الخبر ينقض النفي يكون حيث يُراد أن يقتصر الفعل على شيء، ويُنفى عمَّا عداه. فإذا قلت: "مَا جَاءَنِي إِلَّا زَيْدٌ"، كان المعنى أنك قد قصرت المجيء على زيدٍ، ونفيتَه عن كلِّ من عداه. وإنما يتصوَّر قصر الفعل على معلوم، ومتى لم يرد بالنكرة الجنس، لم يقف منها السامع على معلوم، حتى تزعم أيُّ أقصر له الفعل عليه، وأخبره أنه كان منه دون غيره".^٣

^١ - عبيد الله بن أحمد بن عبيد الله، ابن أبي الربيع القرشي الأموي العثماني الإشبيلي: تفسير الكتاب العزيز وإعرابه، تح: علي بن سلطان الحكمي، الجامعة الإسلامية بالدينة المنورة، ط ع ٨٥ - ١٠٠ السنوات ٢٢ - ٢٥ المحرم ١٤١٠ هـ، ذو الحجة ١٤١٣ هـ، ١ / ٣٨٩.

^٢ - محمود الألوسي أبو الفضل: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، مصدر سابق، ٢٧ / ١٩٠.

^٣ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١٤٣.

واعلم أننا لم نرد بما قلناه، من أنه إذا حسُن الابتداء بالنكرة في قولهم: "شَرُّ أَهَرِّ ذَا نَابٍ"، لأنه أريد به الجنس، أن معنى "شَرُّ" و "الشَّرُّ" سواء، وإنما أردنا أن الغرض من الكلام أن نبين أن الذي أَهَرَّ ذَا النَّابِ هو من جنس الشَّرِّ لا من جنس الخير، كما أننا إذا قلنا في قولهم: "أَرْجُلُ أَتَاكَ أُمُ امْرَأَةٍ؟"، أن السُّؤال عن الجنس، لم نرد بذلك أنه بمنزلة أن يقال: "الرَّجُلُ أُمُ الْمَرْأَةِ أَتَاكَ"، ولكننا نعني أن المعنى على أنك سألت عن الآتي أهو من جنس الرجال أم من جنس النساء؟ فالنكرة إذا على أصلها من كونها لواحد من الجنس، إلا أن القصد منك لم يقع إلى كونه واحداً، وإنما وقع إلى كونه من جنس الرجال. وعكس هذا أنك إذا قلت: "أَرْجُلُ أَتَاكَ أُمُ رَجُلَانٍ؟"، كان القصد منك إلى كونه واحداً، دون كونه رجلاً، فاعرف ذلك أصلاً، وهو أنه قد يكون في اللفظ دليل على أمرين، ثم يقع القصد إلى أحدهما دون الآخر، فيسير ذلك الآخر بأن لم يدخل في القصد كأنه لم يدخل في دلالة اللفظ.

وإذا اعتبرت ما قدمته من قول صاحب الكتاب: "إنما قلت: "عبد الله" فنبهته له، ثم بنيت عليه الفعل"، وجدته يطابق هذا. وذلك أن التنبيه لا يكون إلا على معلوم، كما أن قصر الفعل لا يكون إلا على معلوم، فإذا بدأت بالنكرة فقلت: "رَجُلٌ"، وأنت لا تقصد بها الجنس وأن تعلم السامع أن الذي أردت بالحديث رجلاً لا امرأة كان محالاً أن تقول: "إني قدّمته لأنبّه المخاطب له"، لأنه يخرج بك لأن تقول: إني أردت أن أنبّه السامع لشيء لا يعلمه في جملة ولا تفصيل. وذلك ما لا يشك في استحالتها، فاعرفه.^١

إن ما ذكر في مباحث التقديم والتأخير من استفهام ونفي يذكر في النكرة لما فيها من تقديم وتأخير في الجملة.

ومباحث علم المعاني التي عاجلت ظاهري التقديم والتأخير واللّتان جعلتا إحدى أعمدة النظم لما لهما من ضروب تتنوع على إثرهما الأساليب والأغراض، وفيهما التزام بتطبيق أحكام النحو وإبراز المعاني الإعرابية التي تُنبئ عن المعاني الخفية المُتجَلِّية من وراء تعدد التراكيب واختلاف معانيها مع اشتراكها في نفس الألفاظ.

^١ - المصدر نفسه، ص ١٤٤، ١٤٥.

المبحث السادس: الحذف

• القول في الحذف

هو باب دقيق المسلك، لطيف المآخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر، أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة، أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تن. وهذه جملة قد تنكرها حتى نخبر، وتدفعها حتى تنظر، وأنا أكتب لك بديها أمثلة مما عرض فيه الحذف، ثم أنبهك على صحة ما أشرت إليه، وأقيم الحجة من ذلك عليه. أنشد صاحب الكتاب:

وَكَأَنَّ قَلْبَكَ مِنْ لَيْلَى عَوَائِدُهُ
وَهَاجَ أَهْوَاكَ الْمَكْنُونَةَ الطَّلَلُ
رَنْعَ قَوَاءٍ أَذَاعَ الْمُعْصِرَاتُ بِهِ
وَكُلُّ حَيْرَانَ سَارٍ مَاؤُهُ خَضِيلُ

قال: أراد "ذاك رَنْعَ قَوَاءٍ أو هو رَنْعٌ". قال: ومثله قول الآخر:

هَلْ تَعْرِفُ الْيَوْمَ رَسَمَ الدَّارِ وَالطَّلَلِ
كَمَا عَرَفْتَ بِحُفْنِ الصَّيْقَلِ الْخَلَالِ
دَارٌ لِمَرْوَةٍ إِذْ أَهْلِي وَأَهْلُهُمْ
بِالْكَانِيسَةِ نَزَعَى اللَّهْوُ وَالْعَزَلَا

كأنه قال: تلك دار. قال شيخنا رحمه الله: ولم يحمل البيت الأول على أن "الرَنْعَ" بدل من "الطَّلَلِ"، لأن الرَنْعَ أكثر من الطَّلَلِ، والشَّيء يُبَدَلُ مِمَّا هُوَ مِثْلُهُ أو أكثر منه، فأما الشَّيء من أقل منه ففاسد لا يُتَصَوَّرُ. وهذه طريقة مستمرة لهم إذا ذكروا الديار والمنازل.

• المواضع التي يطرد فيها حذف المبتدأ وأمثله:

ومن المواضع التي يطرد فيها حذف المبتدأ، "القطع والاستئناف"، يبدأون بذكر الرجل، ويقدمون بعض أمره، ثم يدعون الكلام الأول، ويستأنفون كلاماً آخر، وإذا فعلوا ذلك، أتوا في أكثر الأمر بخبر من غير مبتدأ، مثال ذلك قوله:^١

وَعَلِمْتُ أَنِّي يَوْمَ ذَا
قَوْمٍ إِذَا لَبِسُوا الْحَدِيدَ
كَ مُنَازِلٍ كَعَبَّاءٍ وَنَهْـدَا
سَدَ تَنَمَّرُوا حَلَقَاءَ وَقَدَا

وقوله:

هُم حُلُوا مِنَ الشَّرَفِ الْمُعَلَّى
وَمِنْ حَسْبِ الْعَشِيرَةِ حَيْثُ شَاؤُوا

^١ - المصدر نفسه، ص ١٤٦، ١٤٧.

بُئَاةٌ مَكَارِمٍ وَأُسَاةٌ كُلِّمٍ
وقوله:

رَأَيْتُ عَلَى مَا بِي عُمِيلُهُ فَاشْتَكَيْ
ثُمَّ قَالَ بَعْدَ:

عُلَامٌ رَمَاهُ اللَّهُ بِالْخَيْرِ مُقْبِلًا
وقوله:

إِذَا ذُكِرَ ابْنَا الْعَنْبَرِيَّةِ لَمْ تَضِقْ
هَلَالَانِ، حَمَّالَانِ فِي كُلِّ شَتْوَةٍ

"حَمَّالَانِ"، خبر ثانٍ، وليس بصفة، كما يكون لو قلت مثلاً: "رَجُلَانِ حَمَّالَانِ".

ومما اعتيد فيه أن يجيء خبراً قد بُني على مبتدأ محذوف، قولهم بعد أن يذكروا الرَّجُلَ: "فَتَى مِنْ صِفَتِهِ كَذَا"، و"أَعْرُ مِنْ صِفَتِهِ كَيْت وكَيْت" كقوله:

أَلَا لَا فَتَى بَعْدَ ابْنِ نَاشِرَةِ الْفَتَى
فَتَى حَنْظَلِيٍّ مَا تَزَالُ رِكَابُهُ
وقوله:

سَأَشْكُرُ عَمْرًا إِنْ تَرَخْتُ مَنِّي
فَتَى غَيْرَ مَحْجُوبِ الْغَى عَنْ صَدِيقِهِ،
ومن ذلك قول جميل^١:

وَهَلْ بُئِينَهُ، يَا لِلنَّاسِ، قَاضِيَتِي
تَرْتُو بِعَيْنِي مَهَاةً أَفْصَدَتْ بِهَمَا
هَيْفَاءُ مُقْبِلَةً، عَجْزَاءُ مُدْبِرَةً،
مِنَ الْأَوَانِسِ مَكْسَالٌ، مُبْتَلَّةٌ
وقوله أيضاً:

إِنِّي عَشِيَّةٌ رُحْتُ وَهِيَ حَزِينَةٌ
وَتَقُولُ: بَتْ عِنْدِي، فَدَيْتُكَ، لَيْلَةٌ

^١ - المصدر نفسه، ص ١٤٨، ١٤٩.

غَرَاءُ مِبْسَامٍ، كَأَنَّ حَدِيثَهَا
دُرٌّ تَحْدَرُ نَظْمُهُ مِنْثُورٌ
مَحْطُوطَةٌ الْمَتْنَيْنِ، مُضْمَرَةُ الْحَشَا
رَبَا الرُّوَادِفِ، خَلْقُهَا مَمْكُورٌ

وقول الأقيشر في ابن عم له مؤسّر، سأله فمنعه وقال: كم أعطيك مالي وأنت تُنفقه فيما لا يُغنيك؟ والله لا أعطيتك. فتركه حتّى اجتمع القوم في ناديهم وهو فيهم، فشكاه إلى القوم وذمّه، فوثب إليه ابن عمّه فلطّمه، فأنشأ يقول:

سَرِيعٌ إِلَى ابْنِ الْعَمِّ يَلْطِمُ وَجْهَهُ
وَلَيْسَ إِلَى دَاعِيِ النَّدَى بِسَرِيعِ
حَرِيصٌ عَلَى الدُّنْيَا، مُضِيعٌ لِدِينِهِ
وَلَيْسَ لِمَا فِي بَيْتِهِ بِمُضِيعِ

فتأمل الآن هذه الأبيات كلّها، واستقرّها واحدا واحدا، وانظر إلى موقعها في نفسك، وإلى ما تجده في اللطف والظرف إذا أنت مررت بموضع الحذف منها، ثمّ فليت النفس عمّا تجد، وألطف النظر فيما تُحسّ به. ثمّ تكلف أن تردّ ما حذف الشاعر، وأن تُخرجه إلى لفظك، وثوقه في سمعك، فإنّك تعلم أنّ الذي قلت كما قلت، وأنّ ربّ حذف هو قلادة الجيّد، وقاعدة التجويد، وإن أردت ما هو أصدق في ذلك شهادة، وأدلّ دلالة، فانظر إلى قول عبد الله بن الزبير يذكر غريماً له قد ألح عليه:

عَرَضْتُ عَلَى زَيْدٍ لِيَأْخُذَ بَعْضَ مَا
قَدَبَ دَيْبِ الْبُعْلِ يَأْلُمُ ظَهْرَهُ
مُجَاوِلُهُ قَبْلَ اعْتِرَاضِ الشَّوَاغِلِ
وَقَالَ: تَعْلَمُ، إِنِّي غَيْرُ فَاعِلٍ
تَثَاءَبَ حَتَّى قُلْتُ: دَاسِعُ نَفْسِهِ
وَأَخْرَجَ أَنْيَابًا لَهُ كَالْمَعَاوِلِ

الأصل: حتّى قلت: "هو داسع نفسه"، أي حسبته من شدّة التثاؤب، وممّا به الجهد، يقذف نفسه من جوفه، ويخرجها من صدره، كما يدسّع البعير جرتّه. ثمّ إنّك ترى نصبة الكلام وهيئته تروم منك أن تنسى هذا المبتدأ، وتباعده عن وهيك، وتجتهد أن لا يدور في خلدك، ولا يعرض لخطرك، وتراك كأنك تتوقّاه توقّي الشّيء تكره مكانه، والتّقيّل تخشى هجومه.^١

• أمثلة من لطيف حذف المبتدأ:

ومن لطيف الحذف قول بكر بن النّطّاح:

الْعَيْنُ تُبْدِي الْحُبَّ وَالْبُعْضُ
دُرَّةٌ، مَا أَنْصَفْتَنِي فِي الْهَوَى
وَتُظْهِرُ الْإِبْرَامَ وَالنَّقْضَ
وَلَا رَحِمَتِ الْجَسَدِ الْمُنْضَى

^١ - المصدر نفسه، ص ١٥٠، ١٥١.

غَضَبِي، وَلَا وَاللَّهِ يَا أَهْلَهَا لَا أَطْعَمُ الْبَارِدَ أَوْ تَرْضَى

يقوله في جارية كان يُحبُّها، وسُعي به إلى أهلها فمنعوها منه.

والمقصود قوله "غَضَبِي"، وذلك أنَّ التَّقدير "هي غَضَبِي" أو "غَضَبِي هي" لا محالة، ألا ترى أنَّكَ ترى النَّفس كيف تتفادى من إظهار هذا المحذوف، وكيف تأنس إلى إضماره؟ وترى الملاحظة كيف تذهب إنَّ أنت رُمْتَ التَّكَلُّمَ به؟

ومن جيّد الأمثلة في هذا الباب قول الآخر، يخاطب امرأته وقد لامته على الجود:

قَالَتْ سُمِّيْتُ: قَدْ عَوَيْتَ، بِأَنْ رَأَتْ حَقًّا تَنَاوَبَ مَالَنَا وَوُفُوْدُ

عَيِّ لَعَمْرُكَ لَا أَزَالُ أَعُوْدُهُ مَا دَامَ مَالٌ عِنْدَنَا مَوْجُوْدُ

المعنى: "ذاك غي لا أزال أعودُ إليه، فدعي عنك لومي".

• خلاصة في شأن ما يحذف:

وإذ عرفت هذه الجملة من حال الحذف في المبتدأ، فاعلم أنَّ ذلك سبيله في كلِّ شيء، فما من اسم أو فعل تجده قد حذف، ثمَّ أصيب به موضعه، وحُذف في الحال ينبغي أن يحذف فيها، إلَّا وأنت تجد حذفه هناك أحسن من ذكره، وترى إضماره في النَّفس أولى وآنس من النَّطق به.^١

• حذف الفعل وإضماره:

وكما يُضمرون المبتدأ فيرفعون، فقد يضمرون الفعل فينصبون، كبيت الكتاب أيضا:

دِيَارَ مَيَّةَ إِذْ مَيِّ تُسَاعِفُنَا وَلَا يُرَى مِثْلُهَا عُجْمٌ وَلَا عَرَبُ

أنشده بنصب "ديار"، على إضمار فعل، كأنَّه قال: اذكر ديار مَيَّة.

• القول في حذف المفعول به:

وإذ قد بدأنا في الحذف بذكر المبتدأ، وهو حذف اسم، إذ لا يكون المبتدأ إلَّا اسما، فإني أتبع ذلك المفعول به إذا حذف خصوصا، فإنَّ الحاجة إليه أمسّ، وهو بما نحن بصددده أخص، واللّطائف كأنَّها فيه أكثر، ومَّا يظهر بسببه من الحسن والرونق أعجب وأظهر.

^١ - المصدر نفسه، ص ١٥٢.

● قاعدة ضابطة في معنى حذف الفاعل والمفعول:

وهاهنا أصل يجب ضبطه، وهو أنّ حال الفعل مع المفعول الذي يتعدّى إليه، حاله مع الفاعل. فكما أنّك إذا قلت: "ضرب زيد" فأستدّت الفعل إلى الفاعل، كان غرضك من ذلك أن تُثبت الضرب فعلا له، لا أن تفيد وجوب الضرب في نفسه وعلى الإطلاق. كذلك إذا عدّيت الفعل إلى المفعول فقلت: "ضرب زيد عمرا"، غرضك أن تفيد التباس الضرب الواقع من الأول بالثاني ووقوعه عليه، فقد اجتمع الفاعل والمفعول في أنّ عمل الفعل فيهما إنّما كان من أجل أن يُعلم التباس المعنى الذي اشتقّ منه بحما فعل الرفع في الفاعل، ليُعلم التباس الضرب به من جهة وقوعه منه والتّصّب في المفعول، ليُعلم التباسه به من جهة وقوعه عليه.^١

ولم يكن ذلك ليُعلم وقوع الضرب في نفسه، بل إذا أريد الإخبار بوقوع الضرب ووجوده في الجملة من غير أن يُنسب إلى فاعل أو مفعول، أو يُتعرّض لبيان ذلك، فالعبارة فيه أن يقال: "كان ضرب" أو "وقع ضرب" أو "وجد ضرب" وما شاكل ذلك من ألفاظ تفيد الوجود المجرد في الشيء.

● الأغراض في ذكر الأفعال المتعدّية وأقسامها:

وإذ قد عرفت هذه الجملة، فاعلم أنّ أغراض الناس تختلف في ذكر الأفعال المتعدّية، فهم يذكرونها تارة ومرادهم أن يقتصروا على إثبات المعاني التي اشتقت منها للفاعلين، من غير أن يتعرّضوا لذكر المفعولين. فإذا كان الأمر كذلك، كان الفعل المتعدّي مثلا، في أنّك لا ترى له مفعولا لا لفظا ولا تقديرا.

أ/ حذف المفعول لإثبات معنى الفعل لا غير:

ومثال ذلك قول الناس: "فلان يخلّ ويعقد، ويأمر وينهى، ويضُرّ وينفع"، وكقولهم: "هو يُعطي ويُجزّل، ويُفري ويُضيف"، المعنى في جميع ذلك على إثبات المعنى في نفسه للشيء على الإطلاق وعلى الجملة، من غير أن يُتعرّض لحديث المفعول، حتى كأنّك قلت: "صار إليه الحل والعقد، وصار بحيث يكون منه حل وعقد، وأمر ونهي، وضُرّ ونفع" وعلى هذا القياس.

^١ - المصدر نفسه، ص ١٥٣.

وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، المعنى: هل يستوي من له علم ومن لا علم له؟ من غير أن يُقصد النص على معلوم. وكذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [غافر: ٦٨] وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾ [وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا] ﴿١٤١﴾

[النجم: ٤٣ - ٤٤]، وقوله: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَعْيَى وَأَفْقَى﴾ [النجم: ٤٨]، المعنى هو الذي منه الإحياء والإماتة والإغناء والأقناء، وهكذا كل موضع كان القصد فيه أن تثبت المعنى في نفسه فعلا للشيء، وأن تُخبر بأن من شأنه أن يكون منه، أو لا يكون إلا منه، فإن الفعل لا يُعدى هناك، لأن تعديته تنقض الغرض وتغيّر المعنى، ألا ترى أنك إذا قلت: "هو يعطي الدنانير"، كان المعنى على أنك قصدت أن تُعلم السامع أنّ الدنانير تدخل في عطائه، أو أنّه يعطيها خصوصا دون غيرها، وكان غرضك على الجملة بيان جنس ما تناوله الإعطاء، لا الإعطاء في نفسه، ولم يكن كلامك مع من نفى أن يكون كان منه إعطاء بوجه من الوجوه، بل مع من أثبت له إعطاء، إلا أنه لم يثبت إعطاء الدنانير. فاعرف ذلك، فإنّه أصل كبير عظيم النفع. فهذا قسم من خُلُوّ الفعل عن المفعول، وهو أن لا يكون له مفعول يمكن النصُّ عليه.^١

يقول البيضاوي في تفسير هذه الآية: "قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون" نفياً لاستواء الفريقين باعتبار القوة العلمية بعد نفيه باعتبار القوة العملية على وجه أبلغ لمزيد فضل العلم وقيل تقرير للأول على سبيل التشبيه أي كما لا يستوي العالمون والجاهلون لا يستوي القانتون والعاصون".^٢

جاء في إعراب محي الدين درويش لهذه الآية: "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ" (هل) حرف استفهام معناه الإنكار و(يستوي الذين) فعل مضارع وفاعل وجملة (يعلمون) صلة (والذين لا يعلمون) عطف على (الذين يعلمون)، وفي هذه الآية تنزيل المتعدي منزلة القاصر ولا يقدر المفعول في قوله يعلمون لأن المقدر كالموجود أي: هل يستوي من ثبتت له حقيقة العلم ومن لم تثبت له، والاستفهام إنكاري أي: لا يستويان لأن المقصود بيان ثبوت الفعل للفاعل لا بيان وقوعه على المفعول وإيضاح الفرق بين المنزل وغيره أن قولك فلان يعطي لبيان كونه معطيا فيكون كلاما مع من جهل أصل الإعطاء وقولك فلان يعطي الدنانير لبيان جنس ما يتناوله الإعطاء لا لبيان كونه معطيا ويكون كلاما مع من ثبت له أصل الإعطاء لا مع من جهل إعطاء".^٣

ب/ حذف مفعول مقصود لدلالة الحال عليه وهو قسمان: أولهما الجلي:

^١ - المصدر نفسه، ص ١٥٤.

^٢ - البيضاوي: تفسير البيضاوي، دار الفكر، بيروت، دط، ٦٠ / ٥.

^٣ - محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش: إعراب القرآن وبيانه، دار اليمامة، دمشق، بيروت، ط ٤، ١٤١٥ هـ، ٨ / ٣٩٨.

وقسم ثان: وهو أن يكون له مفعول مقصود قصده معلوم، إلا أنه يحذف من اللفظ لدليل الحال عليه، وينقسم إلى جلبي لا صنعة فيه، وخفي تدخله الصنعة.

— فمثال الجلبي قولهم: "أصغيت إليه"، وهم يريدون "أذني"، و"أغضيت عليه"، والمعنى "جفني".

— القسم الثاني: الخفي الذي تدخله الصنعة ومثاله الأول:

وأما الخفي الذي تدخله الصنعة فيتفنن ويتنوع. فنوع منه: أن تذكر الفعل وفي نفسك له مفعول مخصوص قد علم مكانه، إما بجري ذكر، أو دليل حال، إلا أنك تنسيه نفسك وتخفيه، وتوهم أنك لم تذكر ذلك الفعل إلا لأن تثبت نفس معناه، من غير أن تعدّيه إلى شيء، أو تعرّض فيه لمفعول.^١

ومثاله قول البحري:

شَجُوْ حُسَّادِهِ وَغَيَظُ عِدَاةِ
أَنْ يَرَى مُبْصِرٌ وَيَسْمَعَ وَاعٍ

المعنى، لا محالة: أن يرى مبصر محاسنه، ويسمع واع أخباره وأوصافه، ولكنك تعلم على ذلك أنه كأنه يسرق علم ذلك من نفسه، ويدفع صورته عن وهمه، ليحصل له معنى معنى شريف وغرض خاص. وذلك أنه يمدح خليفة، وهو المعتز، ويعرّض بخليفة وهو المستعين، فأراد أن يقول: إن محاسن المعتز وفضائله، المحاسن والفضائل يكفي فيها أن يقع عليها بصر ويعيها سمع حتى يُعلم أنه المستحق للخلافة، والفرد الوحيد الذي ليس لأحد أن ينازعه مرتبتها، فأنت ترى حسّاده وليس شيء أشجى لهم وأغيط، من علمهم بأن ههنا مبصرا يرى وسامعا يعي، حتى ليتمنّون أن لا يكون في الدنيا من له عين يُبصر بها، وأذن يعي معها، كي يخفى مكان استحقاقه لشرف الإمامة، فيجدوا بذلك سبيلا إلى منازعته إياها.

— مثال ثان من الخفي:

وهذا نوع آخر منه، وهو أن يكون معك مفعول معلوم مقصود قصده، قد علم أنه ليس للفعل الذي ذكرت مفعول سواه، بدليل الحال أو ما سبق من الكلام، إلا أنك تطرّحه وتتناساه وتدعه، يلزم ضمير النفس، لغرض غير الذي مضى. وذلك الغرض أن تتوفّر العناية على إثبات الفعل للفاعل، وتخلص له، وتنصرف بجملتها وكما هي إليه.

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١٥٥.

ومثاله: قول عمرو بن مَعْدِي كَرَب:

فَلَوْ أَنَّ قَوْمِي أَنْطَقْتَنِي رِمَاحُهُمْ نَطَقْتُ وَلَكِنَّ الرِّمَاحَ أَجَرَّتْ

"أَجَرَّتْ" فعل متعدّد، ومعلوم أنه لو عدّاه لما عدّاه إلّا إلى ضمير المتكلم نحو: "ولكن الرِّمَاح أَجَرَّتَنِي"، وأنّه لا يُتصوّر أن يكون ههنا شيء آخر يتعدّى إليه، لاستحالة أن يقول: "فلو أنّ قومي أنطقني رماحهم": ثم يقول: "ولكن الرِّمَاح أَجَرَّتْ غيري"، إلّا أنّك تجد المعنى يلزمك أن لا تنطق بهذا المفعول ولا تُخرجه إلى لفظك. والسبب في ذلك أنّ تعديتك له توهم ما هو خلاف الغرض، وذلك أن الغرض هو أن يُثبت أنّه كان من الرماح إجرارٌ وحبسٌ للألسن عن النطق، وأن يصحّ وجود ذلك. ولو قال: "أَجَرَّتَنِي"، جاز أن يُتوهم أنّه لم يُعْن بأن يثبت للرماح إجراراً، بل الذي عناه أن يُبيّن أنّها أَجَرَّتْهُ. فقد يُذكر الفعل كثيراً والغرض منه ذكر المفعول، مثاله أنّك تقول: "أضربت زيداً؟" وأنت لا تنكر أن يكون كان من المخاطب ضرباً، وإتّما تُنكر أن يكون وقع الضرب منه على زيد، وأن يستجيز ذلك أو يستطيعه. فلما كان تعدية "أَجَرَّتْ" ما يوهّم ذلك، وقف فلم يُعدّ البتة، ولم ينطق بالمفعول، لتخلّص العناية لإثبات الإجراء للرِّمَاح وتصحيح أنّه كان منها، وتسلم بكليتها لذلك.^١

ومثله قول جرير:

أَمْنَيْتِ الْمُنَى وَخَلَبْتِ حَتَّى تَرَكْتِ ضَمِيرَ قَلْبِي مُسْتَهَامَا

الغرض أن يُثبت أنّه كان منها تَمَنِيَّةٌ وخِلَابَةٌ، وأن يقول لها: أهكذا تصنعين؟ وهذه حيلتك في فتنة الناس؟

__ مثال من بارع الحذف الخفي:

ومن بارع ذلك ونادره، ما تجده في هذه الأبيات. روى المَرْزُبَانِي في "كتاب الشعر" بإسناد، قال: لما تشاعَلَ أبو بكر الصديق رضي الله عنه بأهل الرّدّة، استبطلّته الأنصار [فكلّموه]، فقال: إمّا كلّفتموني أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم، فوالله ما ذاك عندي ولا عند أحد من الناس، ولكني والله ما أوْتَيْتُ من مودّة لكم ولا حسن رأي فيكم، وكيف لا نُحِبُّكم؟ فوالله ما وجدت مثلاً لنا ولكم إلّا ما قال طُفَيْلُ الغَنَوِي لبني جعفر بن كلاب:

^١ - المصدر نفسه، ص ١٥٦، ١٥٧.

جَزَى اللَّهُ عَنَّا جَعْفَرًا حِينَ أَرْزَقْتُ
بَنَا نَعْلَنَا فِي الْوَاطِئِينَ فَرَزْتُ
أَبَوْا أَنْ يَمْلُونَا، وَلَوْ أَنَّ أَمَّنَّا
تُلَاقِي الَّذِي لَاقَوْهُ مِنَّا لَمَلَّتْ
هُمُ خَلَطُونَا بِالنُّفُوسِ وَأَجَلَاوَا
إِلَى حُجَرَاتٍ أَدْفَأْتُ وَأَظْلَلْتُ

فيها حذف مفعول مقصود قصده في أربعة مواضع قوله: "لَمَلَّتْ" و"أَجَلَاوَا" و"أَدْفَأْتُ" و"أَظْلَلْتُ"، لأن الأصل: "لَمَلَّتْنَا" و"أَجَلَاوَنَا" إلى حُجَرَاتٍ أَدْفَأْتُنَا وَأَظْلَلْتُنَا، إلّا أن الحال على ما ذكرت لك، من أنه في حدّ المتناسي، حتى كأن لا قصد إلى مفعول، وكأن الفعل قد أُبْهِم أمره فلم يُقصد به قصد شيء يقع عليه، كما يكون إذا قلت: "قد ملّ فلان"، تريد أن تقول: قد دخله الملل، من غير أن تخصّ شيئاً، بل لا تريد على أن تجعل الملل من صفته، وكما تقول: "هذا بيت يُدْفِئُ وَيُظِلُّ"، تريد أنه بهذه الصفة.

واعلم أنّ لك في قوله: "أَجَرْتُ"، و"لَمَلَّتْ"، فائدة أخرى زائدة على ما ذكرت من توفير العناية على إثبات الفعل، وهي أن تقول: كان من سوء بلاء القوم ومن تكذيبهم عن القتال ما يُجَرّ مثله، وما القضية فيه أنه لا يتفق على قوم إلّا خرس شاعرهم فلم يستطع نُطقاً وتعديتُك الفعل تمنع من هذا المعنى، لأنك إذا قلت: "ولكن الرماح أجزتني"، لم يكن أن يُتَأَوَّلَ على معنى أنه كان منها ما شأن مثله أن يُجَرَّ، قضية مستمرة في كل شاعر قوم، بل قد يجوز أن يوجد مثله في قوم آخرين فلا يُجَرَّ شاعرهم. ونظيره أن تقول: "قد كان منك ما يؤلم"، تريد ما الشّرط في مثله أن يؤلم كل أحد وكلّ إنسان. ولو قلت: "ما يؤلمي" لم يُفد ذلك، لأنه قد يجوز أن يؤلمك الشيء لا يؤلم غيرك.^١

وهكذا قوله: "ولو أنّ أَمَّنَّا تُلَاقِي الَّذِي لَاقَوْهُ مِنَّا لَمَلَّتْ"، يتضمّن أنّ من حكم مثله في كل أمّ أن تملّ وتسأم، وأن المشقة في ذلك إلى حدّ يُعلم أن الأمّ تملّ له الابن وتتبرّم به، مع ما في طباع الأمّهات من الصبر على المكاره في مصالح الأولاد. وذلك أنّه وإن قال: "أَمَّنَّا"، فإن المعنى على أن ذلك حُكْمُ كُلِّ أمّ مع أولادها. ولو قلت: "لَمَلَّتْنَا"، لم يحتمل ذلك، لأنّه يجري مجرى أن تقول: "لو لقيتُ أَمَّنَّا ذلك لدخلها ما يملؤها منا"، وغذا قلت "ما يملها منا" فقيّدت، لم يصلح لأن يُراد به معنى العموم وأنّه بحيث يملّ كلّ أمّ من كل ابن.

^١ - المصدر نفسه، ص ١٥٨، ١٥٩.

وكذلك قوله: "إلى حُجرات أدفأت وأظَلَّت"، لأن فيه معنى قولك: "حُجرات من شأن مثلها أن تُدْفئ وتُظَل"، أي هي بالصفة التي إذا كان البيت عليها أدفأ وأظَل. ولا يجيء هذا المعنى مع إظهار المفعول، إذ لا تقول: "حُجرات من شأن مثلها أن تدفئنا وتظللنا"، هذا لغو من الكلام.

فاعرف هذه النكتة، فإنك تجدها في كثير من هذا الفن مضمومة إلى المعنى الآخر، الذي هو توفير العناية على إثبات الفعل، والدلالة على أن القصد من ذكر الفعل أن تثبته لفاعله، لا أن تُعلم التباسه بمفعوله.

• زيادة بيان في الحذف الخفي:

وإن أردت أن تزداد تبيناً لهذا الأصل، أعني وجوب أن تُسقط المفعول لتتوفر العناية على إثبات الفعل لفاعله ولا يدخلها شوب، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ۝ فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ ۝﴾ [القصص: ٢٣ - ٢٤] ففيها حذف مفعول في أربعة مواضع، إذ المعنى: "وجد عليه أمة من الناس يسقون" أغنامهم أو مواشيهم و"امرأتين تذودان" غنمهما و"قالتا لا نسقي" غنمنا "فسقى لهما" غنمهما.

ثم إنه لا يخفى على ذي بصر أنه ليس في ذلك كله إلا أن يُترك ذكره ويؤتى بالفعل مطلقاً، وما ذاك إلا أن الغرض في أن يُعلم أنه كان من الناس في تلك الحال سقيي، ومن المرأتين ذود، وأتبعهما قالتا: لا يكون منا سقيي حتى يُصدر الرعاء، وأنه كان من موسى عليه السلام من بعد ذلك سقيي. فأما ما كان المسقيي؟ أغنما أم إبلا أم غير ذلك، فخارج عن الغرض، زمؤهم خلافه.^١

وذاك أنه لو قيل: "وجد من دونهن امرأتين تذودان غنمهما"، جاز أن يكون لم ينكر الذود من حيث هو ذود، بل من حيث هو ذود غنم، حتى لو كان مكان الغنم إبل لم ينكر الذود كما أنك إذا قلت: "ما لك تمنع أخاك؟"، كنت منكراً بالمنع، لا من حيث هو منع، بل من حيث هو منع أخ، فاعرفه تعلم أنك لم تجد لحذف المفعول في هذا النحو من الروعة والحسن ما وجدت، إلا لأن في حذفه وترك ذكره فائدة جليلة، وأن الغرض لا يصح إلا على تركه.

^١ - المصدر نفسه، ص ١٦٠، ١٦١.

يقول الزمخشري: "إِنْ قُلْتَ : لَمْ تَرَكَ الْمَفْعُولَ غَيْرَ مَذْكُورٍ فِي قَوْلِهِ : (يُسْقَوْنَ) وَ (تَذُودَانِ) وَ (نَسْقِي)؟ قُلْتَ : لِأَنَّ الْغَرَضَ هُوَ الْفِعْلُ لَا الْمَفْعُولُ. أَلَا تَرَى أَنَّهُ إِنَّمَا رَحِمَهُمَا لِأَنََّّهُمَا كَانَتَا عَلَى الدِّيَادِ وَهَمَّ عَلَى السَّقْيِ. وَلَمْ يَرْحَمْهُمَا لِأَنَّ مَذُودَهُمَا غَنَمَ وَمَسْقِيَهُمَا إِبِلَ مَثَلًا، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُمَا (لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرَّحَاءُ) الْمَقْصُودُ فِيهِ السَّقْيُ لَا الْمَسْقِي. فَإِنْ قُلْتَ : كَيْفَ طَابَقَ جَوَابُهُمَا سُؤَالَهُ قُلْتَ : سَأَلَهُمَا عَنْ سَبَبِ الذُّودِ فَقَالَتَا: السَّبَبُ فِي ذَلِكَ أَنَّا امْرَأَتَانِ ضَعِيفَتَانِ مُسْتَوْرَتَانِ لَا نَقْدِرُ عَلَى مَسَاجِلَةِ الرِّجَالِ وَمَزَاحِمَتِهِمْ ، فَلَا بَدَّ لَنَا مِنْ تَأْخِيرِ السَّقْيِ إِلَى أَنْ يَفْرَغُوا، وَمَا لَنَا رَجُلٌ يَقُومُ بِذَلِكَ، وَأَبُونَا شَيْخٌ قَدْ أَضْعَفَهُ الْكِبَرُ فَلَا يَصْلُحُ لِلْقِيَامِ بِهِ: أَبَلَتَا إِلَيْهِ غُذْرَهُمَا فِي تَوَلِّيهِمَا السَّقْيَ بَأَنْفُسِهِمَا".^١

• مثال آخر عن الحذف الخفي:

ومما هو كأنه نوع آخر غير ما مضى، قول البحري:

إِذَا بَعُدَتْ أَبْلَتْ، وَإِنْ قُرِئَتْ شَفَتْ

فَهَجْرَانُهَا يُبْلِي، وَلُقْيَانُهَا يَشْفِي

قد عُلِمَ أَنَّ الْمَعْنَى: إِذَا بَعُدَتْ عَنِّي أَبْلَتَنِي، وَإِنْ قُرِئَتْ مِنِّي شَفَتَنِي إِلَّا أَنَّكَ تَجِدُ الشَّعْرَ يَأْبَى ذَكَرَ ذَلِكَ، وَيُوجِبُ اطِّرَاحَهُ. وَذَلِكَ لِأَنَّهُ أَرَادَ أَنْ يَجْعَلَ الْبَلَى كَأَنَّهُ وَاجِبٌ فِي بَعَادِهَا أَنْ يُوجِبَهُ وَيَجْلِبَهُ، وَكَأَنَّهُ كَالطَّبِيعَةِ فِيهِ، وَكَذَلِكَ حَالُ الشِّفَاءِ مَعَ الْقُرْبِ، حَتَّى كَأَنَّهُ قَالَ: أَتَدْرِي مَا بَعَادُهَا؟ هُوَ الدَّاءُ الْمَضْنَى وَمَا قَرِيبُهَا؟ هُوَ الشِّفَاءُ وَالْبَرَاءُ مِنْ كُلِّ دَاءٍ. وَلَا سَبِيلَ لَكَ إِلَى هَذِهِ اللَّطِيفَةِ وَهَذِهِ النَّكْتَةِ، إِلَّا بِحَذْفِ الْمَفْعُولِ الْبَتَّةَ، فَاعْرِفْهُ.^٢

وليس لنتائج هذا الحذف، أعني حذف المفعول، نهاية، فإنه طريق إلى ضروب من الصنعة، وإلى لطائف لا تحصى.

إِنَّ الْمُتَبَّعَ لِفُصُولِ الْحَذْفِ الَّتِي ذَكَرَهَا الْجَرَجَانِيُّ وَالْأَمْثَلَةُ الَّتِي دَلَّلَ بِهَا عَلَيْهِ تَجِدُهُ يَتَحَدَّثُ عَلَيْهِ مَدْهُوشًا فِيهِ مَعْجَبٌ بِتَفَاصِيلِهِ وَمَعَانِيهِ وَهَذَا مَا أَقْرَهُ بِقَوْلِهِ أَنَّ مَا أَخَذَهُ مَأْخُذَ يُشْبِهُ السَّحَرِ وَيُبْهِرُ الْفِكْرَ، لِأَنَّ الْفَائِدَةَ الْخَصْلَةَ مِنْ وَرَائِهِ تَدْعُو إِلَى اتِّسَاعِ الْمَعَانِي وَتَنْوَعِهَا وَأَهْمِيَّتِهَا لَدَى السَّمَاعِ، وَكَذَا التَّغْيِيرُ فِي التَّرَاكِبِ وَالتَّنَوُّعُ فِيهَا وَإِعْمَالُ الْعَقْلِ تَأْوِلًا فِيمَا حُذِفَ وَلَمْ حُذِفَ.

^١ - الزمخشري: الكشف، مصدر سابق، ٣/ ٤٠٦، ٤٠٦.

^٢ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١٦٢.

والجرجاني لا يكتفي بتوحي معاني النحو عند الحكم على الكلام بالصحة والخطأ، وإنما تجاوزها إلى إعمال العقل بالتدليل عليها وإقناع السامع بسبب الحذف في ذلك الموضع، وهنا تحضر ركيزة من ركائز النظم وهي النظر في جنس المزيّة الحاصلة من وراء حذف الفاعل أو المبتدأ أو الفعل في التركيب اللغوي وإصدار الحكم النحوي واللغوي فيه أو حتى البلاغي، ثم النظر في أمر مزيته وهنا يتفاضل فيها اللغويون فيما بينهم، لأنّه من السهل إصدار الحكم في حذف المبتدأ أو الفعل أو الحال، لكن التدليل على سبب حذفه وبيان المعنى الحاصل من ورائه ليس بالأمر السهل وهذا هو هدف نظريّة النظم. ولذلك فهو يُقدّم مزجا بين النحو وعلم المعاني في صورة بلاغية. وعليه فالحذف أو كما قال الجرجاني ترك الذكر أبلغ من الذكر.

المبحث السابع: الإضمار

• "الإضمار على شريطة التفسير" ومثاله:

وهذا نوع منه آخر (من الحذف): اعلم أن ههنا بابا من الإضمار والحذف يسمى: "الإضمار على شريطة التفسير"، وذلك مثل قولهم: "أكرمني وأكرمت عبد الله"، أردت: "أكرمني عبد الله وأكرمت عبد الله"، ثم تركت ذكره في الأول استغناء بذكره في الثاني. فهذا طريق معروف ومذهب ظاهر، وشيء لا يُعبأ به، ويُظنّ أنه ليس فيه أكثر مما تُريك الأمثلة المذكورة منه.

وفيه إذا أنت طلبت الشيء من معدنه من دقيق الصنعة ومن جليل الفائدة، ما لا تجده إلا في كلام الفحول.

فمن لطيف ذلك ونادره قول الباحثري:

لَوْ شِئْتَ لَمْ تُفْسِدْ سَمَاحَةَ حَاتِمٍ كَرَمًا، وَلَمْ تَهْدِمِ مَآثِرَ خَالِدٍ^١

الأصل لا محالة: لو شئت أن لا تُفسد سماعة حاتم لم تفسدها، ثم حذف ذلك من الأول استغناء بدلالته في الثاني عليه، ثم هو على ما تراه وتعلمه من الحسن والغرابة، وهو على ما ذكرت لك من أن الواجب في حكم البلاغة أن لا نطق بالمحذوف ولا يُظهر إلى اللفظ. فليس يخفى أنك لو رجعت فيه إلى

^١ - المصدر نفسه، ص ١٦٣.

ما هو أصله فقلت: "لو شئت أن لا تُفسد سماحة حاتم لم تفسدها"، صرت إلى كلام غث، وإلى شيء يُجْهِ السمع، وتعافه النفس. وذلك أن في البيان إذا ورد بعد الإيham وبعد التحريك له، أبدا لطفًا ونُبلا لا يكون إذا لم يتقدّم ما يُحرّك.

وأنت إذا قلت: "لو شئت"، علم السّمع أنك قد علّقت هذه المشيئة في المعنى بشيء، فهو يضع في نفسه أن ههنا شيئا تقتضي مشيئته له أن يكون أو أن لا يكون. فإذا قلت: "لم تفسد سماحة حاتم"، عرّف ذلك الشيء وبجيء "المشيئة" بعد "لو" وبعد حروف الجزاء هكذا موقوفة غير معدّة إلى شيء، كثير شائع، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥]، و﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: ٩]، والتقدير في ذلك كلّ على ما ذكرت. فالأصل: لو شاء الله أن يجمعهم على الهدى لجمعهم ولو شاء أن يهديكم لهداكم إلا أن البلاغة في أن يُجاء به كذلك محذوف.

يقول الطيّبي: "وحذف جواب «إن» كما تقول: إن شئت أن تقوم بنا إلى فلانٍ نزوره.

(وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى) بأن يأتيهم بآية مُلحّنة، ولكنّه لا يفعل، لخروجه عن الحكمة".^١
وقول الخازن في الآية التاسعة من سورة النحل: "(ولو شاء لهداكم أجمعين) فيه دليل على أن الله تعالى ما شاء هداية الكفّار، وما أراد منهم الإيمان لأنّ كلمة (لو) تُفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره، فقوله: ولو شاء هدايتكم لهداكم أجمعين وذلك يُفيد أنّه تعالى ما شاء هدايتهم فلا جرم ما هداهم".^٢
• متى يكون إظهار المفعول أحسن من حذفه:

وقد يتفق في بعضه أن يكون إظهار المفعول هو الأحسن، وذلك نحو قول الشاعر:

وَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِي دَمًا لَبَكَيْتُهُ
عَلَيْهِ، وَلَكِنْ سَاحَةُ الصَّبْرِ أَوْسَعُ

فقياس هذا لو كان على حدّ ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾ [الأنعام: ٣٥] أن يقول: "لو شئت بكيت دما"، ولكنّه كأنّه ترك تلك الطريقة وعدل إلى هذه، لأنّها أحسن في هذا الكلام خصوصا.

^١ - شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيّبي: فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيّبي على الكشف)، نج: إباد محمد الفوج، درسه: جميل بني عطا، أخرجه: محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط ١، ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م، ٦/ ٧٥.

^٢ - علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن: تفسير الخازن (لباب التأويل في معاني التنزيل)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م، ٤/ ٨٢.

وسبب حسنه أنه كأنه بدع عجيب أن يشاء الإنسان أن ييكي دما. فلما كان كذلك، كان الأولى أن يصرح بذكره ليقرره في نفس السامع ويؤنسه به.^١

وإذا استقرت وجدت الأمر كذلك أبدا متى كان مفعول "المشيئة" أمرا عظيما، أو بديعا غريبا، كان الأحسن أن يذكر ولا يضمن.

يقول الرجل يخبر عن عزة: "لو شئت أن أرد على الأمير رددت" و "لو شئت أن ألقى الخليفة كل يوم لقيت". فإذا لم يكن مما يكبره السامع، فالحذف كقولك: "لو شئت خرجت" و "لو شئت فمئت" و "لو شئت أنصفت" و "لو شئت لقلت"، وفي التنزيل: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا﴾ [الأنفال: ٣١] وكذا تقول: "لو شئت كنت كزيد"، قال:

لَوْ شِئْتُ كُنْتُ كَكُرْزٍ فِي عِبَادَتِهِ
أَوْ كَابْنِ طَارِقٍ حَوْلَ الْبَيْتِ وَالْحَرَمِ

وكذلك الحكم في غيره من حروف المجازاة أن تقول: "إن شئت قلت" و "إن أردت دفعت"، قال الله تعالى: ﴿إِن يَشَاءِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ﴾ [الشورى: ٢٤]، وقال عز اسمه: ﴿مَنْ يَشَاءِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَاءُ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩]، ونظائر ذلك من الآي، ترى الحذف فيها المستمر.^٢

• أمثلة ما يُعلم أنه ليس فيه لغير الحذف وجه:

ومما يُعلم أن ليس فيه لغير الحذف وجه قول طرفة:

وَإِنْ شِئْتُ لَمْ تُزُقْ، وَإِنْ شِئْتُ أَرْقَلْتُ
مَخَافَةَ مَلُوءِي مِنَ الْقَدِّ مُحْصَدٍ

وقول حميد:

إِذَا شِئْتُ غَنَّتْنِي بِأَجْزَاعٍ يَشْهِي
أَوْ الزُّرْقِ مِنْ تَثْلِيثٍ أَوْ بَيْلَمَلَمَا

مُطَوَّقَةٌ وَزَفَاءٌ تَسْجَعُ كُلَّمَا
دَنَا الصَّيْفُ وَانْجَابَ الرَّبِيعُ فَأَجْجَمَا

وقول البحري:

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١٦٤.

^٢ - المصدر نفسه، ص ١٦٥.

إِذَا شَاءَ غَادَى صِرْمَةً، أَوْ غَدَا عَلَى
وقوله:

عَقَائِلُ سِرْبٍ، أَوْ تَقْنَصَ رَزْبًا

لَوْ شِئْتَ عُذْتَ بِلَاكَ نَجِدْ عَوْدَةً

فَحَلَلْتَ بَيْنَ عَقِيقِهِ وَرُزُودِهِ

معلوم أنك لو قلت: "وإن شئت أن لا تُرقل لم تُرقل"، أو قلت: "إذا شئت أن تغنيني بأجراع بيشة غنّني"، و "إذا شاء أن يُغادي صِرمة غادى"، و "لو شئت أن تعود بلاد نجد عودة عدتها"، أذهبت الماء والروث، وخرجت إلى كلام غث، ولفظ رث.^١
وأما قول الجوهري:

فَلَمْ يُبْقِ مَيِّ الشَّوْقُ غَيْرَ تَفَكُّرِي

فَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِي بَكَيْتُ تَفَكُّرًا

فقد نحا به نحو قوله: "ولو شئت أن أبكي دما لبكيت"، فأظهر مفعول "شئت"، ولم يقل: "فلو شئت بكيت تفكرا"، لأجل أن له غرضا لا يتم إلا بذكر المفعول. وذلك أنه لم يُرد أن يقول: "ولو شئت أن أبكي تفكرا بكيت كذلك"، ولكنه أراد أن يقول: قد أفناني النحول، فلو يبق مَيِّ وفي غير خواطر تجول، حتى لو شئت بكاء فَمَرِئْتُ شؤوني، وعصرت عيني ليسيل منها دمع لم أجده، ولخرج بدل الدمع التفكر. فالبكاء الذي أراد إيقاع المشيئة عليه مُطلق مُبهم غير مُعدّي إلى "التفكر" البتّة، و "البكاء" الثاني مقيد مُعدّي إلى التفكر، وإذا كان الأمر كذلك، صار الثاني كأنه شيء غير الأوّل، وجرى مجرى أن تقول: "لو شئت أن تعطى درهما أعطيت درهمين"، في أنّ الثاني لا يصلح أن يكون تفسيراً للأوّل.^٢

واعلم أنّ هذا الذي ذكرنا ليس بصريح: "أكرمت وأكرمني عبد الله"، ولكنه شبيه به في أنّه إنّما حُذف الذي حُذف من مفعول "المشيئة" و "الإرادة"، لأن الذي يأتي في جواب "لو" وأحواتها يدلّ عليه.

^١ - المصدر نفسه، ص ١٦٦.

^٢ - المصدر نفسه، ص ١٦٧.

• مثال آخر نادر لطيف في الحذف:

وإذا أردت ما هو صريح في ذلك، ثم هو نادر لطيف ينطوي على معنى دقيق وفائدة جليلة، فانظر إلى بيت البُحتري:

قَدْ طَلَبْنَا فَلَمْ نَجِدْ لَكَ فِي السُّؤِّ دُدَّ وَالْمَجْدِ وَالْمَكَارِمِ مَثَلًا

المعنى: قد طلبنا لك مثلاً، ثم حذف، لأن ذكره في الثاني يدل عليه، ثم إنَّ للمَجِيء به كذلك من الحسن والمزينة والزَّوْعَة ما لا يخفى.

ولو أنه قال: "قد طلبنا لك في السؤدد والمجد والمكارم مثلاً فلم نجد"، لم تر من هذا الحسن الذي تراه شيئاً. وسبب ذلك أن الذي هو الأصل في المدح والعرض بالحقيقة، هو نفي الوجود عن "المثل"، فأما "الطلب" فكالشيء يُذكر ليُبنى عليه الغرض ويُؤكّد به أمره. وإذا كان هذا كذلك فلو أنه قال: "قد طلبنا لك في السؤدد والمجد والمكارم مثلاً فلم نجد"، لكان يكون قد ترك أن يُوقع نفي الوجود على صريح لفظ "المثل"، وأوقعه على ضميره. ولن تبلغ الكناية مبلغ التصريح أبداً.

• مثال آخر من خطبة قيس بن خارجه بن سنان:

ويُبين هذا، كلام ذكره أبو عثمان الجاحظ في كتاب البيان والتبيين وأنا أكتب لك الفصل حتى تستبين الذي هو المراد، قال: "والسنة في خطبة النكاح أن يطيل الخاطب ويُقصر المجيب، ألا ترى أن قيس بن خارجه [بن سنان] لما ضرب بسيفه مؤخره راحلة الحاملين في شأن حمالة داحس [العبراء] وقال: مالي فيها أيها العشماتان؟ قالاً: بل ما عندك؟ قال: عندي قري كل نازل، ورضي كل ساخط، وخطبة من لدن تطلع الشمس إلى أن تغرب، أمر فيها بالتواصل، وأنهى فيها عن التقاطع. قالوا: فخطب يوماً إلى الليل، فما أعاد كلمة ولا معنى. فقيل لأبي يعقوب: هلاً اكتفى بالأمر بالتواصل، عن النهي عن التقاطع؟ أو ليس الأمر بالصلة هو النهي عن القطيعة؟ قال: أو ما علمت أن الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والتكشيف".^١

انتهى الفصل الذي أردت أن أكتبه. فقد بصرك هذا أن لن يكون إيقاع نفي الوجود على صريح لفظ المثل، كإيقاعه على ضميره.

^١ - المصدر نفسه، ص ١٦٨، ١٦٩.

• أمثلة أخرى للحذف:

وإذ قد عرفت هذا، فإن هذا المعنى بعينه قد أوجب في بيت ذي الرُّمة أن يضع اللفظ على عكس ما وضعه البحتري، فيعمل الأول من الفعلين، وذلك قوله:

وَلَمْ أَمْدَحْ لِأَرْضِيهِ بِشَعْرِي لَيْمًا، أَنْ يَكُونَ أَصَابَ مَالًا

أعمل "لم أمدح"، الذي هو الأول، في صريح لفظ "اللئيم"، و "أرضى"، الذي هو الثاني، في ضميره. وذلك لأن إيقاع نفي المدح على اللئيم صريحاً، والمجيء به مكشوفاً ظاهراً، هو الواجب من حيث كان أصل الغرض، وكان الإرضاء تعليلاً له. ولو أنه قال: "ولم أمدح لأرضى بشعري لئيمًا"، لكان يكون قد أجم الأمر فيما هو الأصل، وأبانه فيما ليس بالأصل، فاعرفه.

ولهذا الذي ذكرنا من أن للتصريح عملاً لا يكون مثل ذلك العمل للكناية، كان لإعادة اللفظ في مثل قوله تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: ١٠٥] وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ١ ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ ٢ [الإخلاص: ١ - ٢] من الحُسن والبَهجة، ومن الفخامة والتُّبَل، ما لا يخفى موضعه على بصير. وكان لو ترك فيه الإظهار إلى الإضمار فقليل: "وبالحق أنزلناه وبه نزل:" و "قل هو الله أحد هو الصمد" لعدم الذي أنت واجده الآن.^١

يقول الشيخ الهرري في إعراب هذه الآية: "وَبِالْحَقِّ" {الواو} استئنافية {بِالْحَقِّ} متعلق بـ {أَنْزَلْنَاهُ}، أو حال من الفاعل، أي: حالة كوننا ملتبسين بالحق أو من المفعول، أي: حالة كونه ملتبساً بالحق {أَنْزَلْنَاهُ} فعل وفاعل ومفعول، والجملة مُستأنفة، {وَبِالْحَقِّ} متعلق بـ {نَزَلَ} أو حال من فاعل {نَزَلَ}؛ أي: ملتبساً بالحق {نَزَلَ} فعل ماضٍ، وفاعله ضمير يعود على القرآن، والجملة معطوفة على جملة {أَنْزَلْنَاهُ}." ^٢

يقول محي الدين درويش في بلاغة هذه الآية: "وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ" فإنه لو ترك الإظهار وعدل عنه إلى الإضمار كما يقتضي السياق فقال: وبالحق أنزلناه وبه نزل، لم يكن فيه من الفخمية ما فيه الآن ويسميه بعضهم بالتصريح ويورد عليه شاهداً قول البحتري:

قَدْ طَلَبْنَا فَلَمْ نَجِدْ لَكَ فِي السُّؤْ دُ وَالْمَجْدِ وَالْمَكَارِمِ مَثَلًا

^١ - المصدر نفسه، ص ١٧٠.

^٢ - الشيخ العلامة محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهرري الشافعي: تفسير حدائق الروح والريحان في روائع علوم القرآن، إشراف ومراجعة: هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م، ١٦ / ٢٦٨.

والمعنى قد طلبنا مثلاً فلم نجده وحذف لأنَّ هذا المدح إنما يتَّم في المثل وأما الطَّلَب فكالشَّيء الذي يذكر ليبي عليه العَرَض المطلوب وإذا كان ذلك كذلك فقد قال قد طلبنا مثلاً في السُّودد والمجد فلم نجده ومنه قوله تعالى «قل هو الله أحد الله الصَّمَد» فلو ترك الإظهار إلى الإضمار فقال: قل هو الله وهو الصَّمَد، لم يكن له الوقع الملائم.^١

• مثال آخر للحذف:

قد بان الآن وأتضح لمن نَظَرَ نَظَرَ المَشْتَبِّت الحُصيف الراجب في اقتداح زناد العقل، والازدياد من الفضل، ومَنْ شأنه التَّوَقُّ إلى أن يعرف الأشياء على حقائقها، ويتغلغل إلى دقائقها، ويربأ بنفسه عن مرتبة المقلِّد الذي يجري مع الظاهر، ولا يعدو الذي يقع في أوَّل الخاطر أنَّ الذي قلتُ في شأن "الحذف" وفي تفخيم أمره، والتَّنويه بذكره، وأنَّ مأخذه مأخُذٌ يُشبه السَّحر، ويهر الفكر، كالذي قلت.

وهذا فنُّ آخر من معانيه عجيب، وأنا ذاكره لك. قال البحترى في قصيدته التي أولها:

أَعْنُ سَفَهٍ يَوْمَ الأُبَيْرِقِ أَمْ حِلْمٍ

وهو يذكر مُحاماة الممدوح عليه، وصيانتَه له، ودَفْعَه نوائب الزَّمان عنه:

وَكَمْ دُذِّتَ عَنِّي مِنْ تَحَامُلِ حَادِثٍ وَسَوْرَةِ أَيَّامٍ حَزَزْنَ إِلَى العَظَمِ

الأصل لا محالة: حزن اللحم إلى العظم، إلَّا أنَّ في مجيئه به محذوفاً، وإسقاطه له من النُّطق، وتَرْكُهُ في الضمير، مزيَّةٌ عجيبة وفائدة جليلة.^٢

وذاك أن من حَذَقَ الشاعر أن يوقع المعنى في نفس السامع إيقاعاً يمنع به من أن يتوهَّم في بدء الأمر شيئاً غير المراد، ثم ينصرف إلى المراد. ومعلوم أنَّه لو أظهر المفعول فقال: "وسورة أيام حزن اللحم إلى العظم"، لجاز أن يقع في وهم السامع إلى أن يجيئ إلى قوله: "إلى العظم"، أن، هذا الحزَّ كان في بعض اللحم دون كله، وأنه قطع ما يلي الجلد ولم يَنْتَه إلى ما يلي العظم. فلما كان كذلك، ترك ذكر "اللحم" وأسقطه من اللفظ، ليُبرئ السامع من هذا الوهم، ويجعله بحيث يقع المعنى منه في أنْفِ الفهم، ويتصوَّر في نفسه من أوَّل الأمر أن الحزَّ مضى في اللحم حتى لم يَرُدَّه إلَّا العظم.

^١ - محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش: إعراب القرآن وبيانه، مصدر سابق، ٥ / ٥١٨.

^٢ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١٧١.

أفيكون دليل أوضح من هذا وأبين وأجلى في صحة ما ذكرت لك، من أنك قد ترى ترك الذكر أفصح من الذكر، والامتناع من أن يبرز اللفظ من الضمير، أحسن للتصوير؟.

• القول على فروق في الخبر: الخبر الذي هو جزء من الجملة والخبر الذي ليس بجزء منها:

أول ما ينبغي أن يُعلم منه أنه ينقسم إلى خبر هو جزء من الجملة لا تتم الفائدة دونه، وخبر ليس بجزء من الجملة، ولكنه زيادة في خبر آخر سابق له. فالأول: خبر المبتدأ، كمنطلق في قولك: "زيد منطلق"، والفعل كقولك: "خرج زيد"، فكل واحد من هذين جزء من الجملة، وهو الاصل في الفائدة، والثاني هو الحال: كقولك: "جاءني زيد راكباً"، وذلك لأن الحال خبر في الحقيقة، من حيث أنك تُثبت بها المعنى لدى الحال، كما تُثبت بخبر المبتدأ للمبتدأ، وبالفعل للفاعل. ألا تراك قد أثبتت "الركوب" في قولك: "جاءني زيد راكباً" لزيد؟ إلا أن الفرق أنك جئت به لتزيد معنى في إخبارك عنه بالحيء، وهو أن تجعله بهذه الهيئة في مجيئه، ولم تجرّد إثباتك للركوب ولم تُباشره به، بل ابتدأت فأثبتت المجيء، ثم وصلت به الركوب، فالتبس به الإثبات على سبيل التبع للمجيء، وبشرط أن يكون في صلته. وأمّا في الخبر المطلق نحو: "زيد منطلق" و "خرج عمرو" فإنك مثبت للمعنى إثباتاً جرّده له، وجعلته يباشره من غير واسطة، ومن غير أن تتسبّب بغيره إليه، فاعرفه.^١

وإذ قد عرفت هذا الفرق، فالذي يليه من فروق الخبر، هو الفرق بين الإثبات إذا كان بالاسم، وبينه إذا كان بالفعل. وهو فرق لطيف تمس الحاجة في علم البلاغة إليه.

• الفرق بين الخبر إذا كان بالاسم، وإذا كان بالفعل، وأمثلهما:

وبيانه، أن موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تحدّده شيئاً بعد شيء.

وأما الفعل فموضوعه على أنه يقتضي تحدّد المعنى المثبت به شيئاً بعد شيء. فإذا قلت: "زيد منطلق"، فقد أثبت الانطلاق فعلاً له، من غير أن تجعله يتحدّد ويحدث منه شيئاً فشيئاً، بل يكون المعنى فيه كالمعنى في قولك: "زيد طويل"، و "عمرو قصير": فكما لا تقصّد ههنا إلى أن تجعل الطول أو القصر

^١ - المصدر نفسه، ص ١٧٢، ١٧٣.

يتجدّد ويحدث، بل تُوجبهما وتثبتهما فقط، وتقضي بوجودهما على الإطلاق، كذلك لا تتعرض في قولك: "زيد منطلق" لأكثر من إثباته لزيد.

وأما الفعل، فإنه يُقصد فيه إلى ذلك. فإذا قلت: "زيد ها هو ذا ينطلق"، فقد زعمت أن الانطلاق يقع منه جزءاً فجزءاً، وجعلته يُزاوله ويُرجّيه.

وإن شئت أن تحسّ الفرق بينهما من حيث يلطف، فتأمل هذا البيت:

لَا يَأْلَفُ الدَّرْهَمُ الْمَضْرُوبُ خِرْقَتَنَا لَكِنْ يَمُرُّ عَلَيْهَا وَهُوَ مُنْطَلِقٌ

هذا هو الحسن اللائق بالمعنى، ولو قلته بالفعل: "لكن يمر عليها وهو ينطلق"، لم يحسن.

• الفرق بين الخبر صفة مشبهة، والخبر إذا كان فعلاً:

وإذا أردت أن تعتبره حيث لا يخفى أنّ أحدهما لا يصلح في موضع صاحبه، فانظر إلى قوله تعالى:

﴿وَكَلَبَهُمْ بِسُطِّ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾ [الكهف: ١٨] فإنّ أحدا لا يشكّ في امتناع الفعل ههنا، وأنّ قولنا: "كلبهم بسط ذراعيه"، لا يؤدّي الغرض. وليس ذلك إلّا لأنّ الفعل يقتضي مزاولَةً وتجدّد الصّفة في الوقت، ويقتضي الاسم ثبوت الصّفة وحصولها من غير أن يكون هناك مزاولَةً وترجيّة فعل، ومعنى يحدث شيئاً فشيئاً. ولا فرق بين "وكلبهم باسط" وبين أن يقول: "وكلبهم واحد" مثلاً، في أنّك لا تثبت مزاولَةً، ولا تجعل الكلب يفعل شيئاً، بل تثبته بصفة هو عليها. فالغرض إذن تأدية حياة الكلب.

ومتى اعتبرت الحال في الصّفات المشبهة وجدت الفرق ظاهراً بينا، ولم يعترضك الشك في أنّ أحدهما لا يصلح في موضع صاحبه. فإذا قلت: "زيد طويل"، و"عمرو قصير": لم يصلح مكانه "يطول" و"يقصر"، وإنما تقول: "يطول" و"يقصر"، إذا كان الحديث عن شيء يزيد وينمو كالشجر والنبات والصبي ونحو ذلك، مما يتجدّد فيه الطول أو يحدث فيه القصر. فأما وأنت تحدّث عن هيئة ثابتة، وعن شيء قد استقرّ طوله، ولم يكن ثمّ ترايّد وتجدّد، فلا يصلح فيه إلّا الاسم.^١

• أمثلة الفرق بين الخبر إذا كان فعلاً، وبينه إذا كان اسماً:

^١ - المصدر نفسه، ص ١٧٤، ١٧٥.

وإذا ثبت الفرق بين الشيء والشيء في مواضع كثيرة، وظهر الأمر، بأن ترى أحدهما لا يصلح في موضع صاحبه، وجب أن تقتضي بنبوت الفرق حيث ترى أحدهما قد صلح في مكان الآخر، وتعلم أن المعنى مع أحدهما غيره مع الآخر، كما هو العبرة في حمل الخفي على الجلي. وينعكس لك هذا الحكم، أعني أنك كما وجدت الاسم يقع حيث لا يصلح الفعل مكانه، كذلك تجد الفعل يقع ثم لا يصلح الاسم مكانه، ولا يؤدي ما كان يؤديه.

فمن البين في ذلك قول الأعشى:

لَعَمْرِي لَقَدْ لَاحَتْ عُيُونٌ كَثِيرَةٌ إِلَى ضَوْءِ نَارٍ فِي يَفَاعٍ تَحْرَقُ
تُشَبُّ لِمَقْرُورَيْنِ يَصْطَلِيَانَهَا وَبَاتَ عَلَى النَّارِ النَّدَى وَالْمُحَلَّقُ

معلوم أنه لو قيل: "إلى ضوء نار متحرقة"، لنبأ عنه الطبع وأنكرته النفس، ثم لا يكون ذاك النبؤ وذاك الإنكار من أجل القافية وأنها تفسد به، بل من جهة أنه لا يشبه الغرض ولا يليق بالحال.

وكذلك قوله:

أَوْ كُلَّمَا وَرَدَتْ عُكَازٌ فَيَلَّةٌ بَعَثُوا إِلَيَّ عَرِيفُهُمْ يَتَوَسَّسُ

وذلك لأن المعنى في بيت الأعشى على أن هناك موقدا يتجدد منه الألهاب والإشعال حالا فحالا، وإذا قيل: "متحرقة"، كان المعنى أن هناك نارا قد ثبتت لها وفيها هذه الصفة، وجرى مجرى أن يقال: "إلى ضوء نار عظيمة" في أنه لا يفيد فعلا يفعل، وكذلك الحال في قوله: "بعثوا إلي عريفهم يتوسس"، وذلك لأن المعنى على توسس وتأمل ونظر يتجدد من العريف هناك حالا فحالا، وتصفح منه الوجوه واحدا بعد واحد. ولو قيل: "بعثوا إلي عريفهم متوسسا"، لم يفد ذلك حق الإفادة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٣]، ولو قيل: "هل من خالق غير الله رازق لكم"، لكان المعنى غير ما أريد.^١

ولا ينبغي أن يعرّك أننا إذا تكلمنا في مسائل المبتدأ والخبر قدرنا الفعل في هذا النحو تقدير الاسم، كما نقول، في "زيد يقوم"، إنه في موضع "زيد قائم"، فإن ذلك لا يقتضي أن يستوي المعنى فيهما استواء لا

^١ - المصدر نفسه، ص ١٧٦.

يكون من بعده افتراق، فإتخما لو استويا هذا الاستواء، لم يكن أحدهما فعلا والآخر اسما، بل كان ينبغي أن يكونا جميعا فعلين، أو يكونا اسمين.

أورد محمد رشيد مقارنة بين آيتين من سورتي الكهف وفاطر في تفسيره، فيقول: "وَقَدْ يُرَادُ بِوَضْعِهِ مَوْضِعُ اسْمِ الْفَاعِلِ أَوْ مَوْضِعِ الْفِعْلِ الْمَاضِي إِفَادَةُ تَجَدُّدِهِ وَاسْتِمْرَارِهِ، وَمِثَالُهُ الْمُقَابَلَةُ الَّتِي أَوْرَدَهَا الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَاهِرِ فِي دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ بَيْنَ قَوْلِهِ تَعَالَى: (هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ) [فاطر ٣] وَقَوْلُهُ: (وَكَلْبُهُمْ بِاسِطٍ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ) [الكهف ١٨] فَصِيغَةُ الْفِعْلِ فِي "يَرْزُقُكُمْ" تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ يَرْزُقُهُمْ حَالًا فَحَالًا وَسَاعَةً فَسَاعَةً، وَصِيغَةُ الْإِسْمِ فِي بِاسِطٍ ذِرَاعِيهِ تُفِيدُ الْبَقَاءَ عَلَى تِلْكَ الْحَالَةِ.^١

• من فروق الخبر في الإثبات، وأمثله:

ومن فروق الإثبات أنك تقول: "زيد منطلق" و"زيد المنطلق" و"المنطلق زيد"، فيكون لك في كل واحد من هذه الأحوال غرض خاص وفائدة لا تكون في الباقي. وأنا أفسر لك ذلك.

واعلم أنك إذا قلت: "زيد منطلق"، كان كلامك مع من لم يعلم أن انطلاقا كان، لا من زيد ولا من عمرو، فأنت تفيده ذلك ابتداء.

وإذا قلت: "زيد المنطلق" كان كلامك مع من عرف أن انطلاقا كان، إما من زيد وإما من عمرو، فأنت تعلمه أنه كان من زيد دون غيره.

والنكتة أنك تثبت في الأول الذي هو قولك: "زيد منطلق" فعلا لم يعلم السامع من أصله أنه كان، وتثبت في الثاني الذي هو "زيد المنطلق" فعلا قد علم السامع أنه كان، ولكنه لم يعلمه لزيد، فأفدته ذلك. فقد وافق الأول في المعنى الذي له كان الخبر خبرا، وهو إثبات المعنى للشيء. وليس يقدر في ذلك أنك كنت قد علمت أن انطلاقا كان من أحد الرجلين، لأنك إذا لم تصل إلى القطع على أنه كان من زيد دون عمرو، وكان حالك في الحاجة إلى من يُثبت لزيد، كحالك إذا لم تعلم أنه كان من أصله.

^١ - محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني: تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، ١٩٩٠م، ٧/ ٥٢٦.

وتمام التحقيق أنَّ هذا كلام يكون معك إذا كنت قد بُلِّغْتَ أنَّه كان من إنسان انطلاق من موضع كذا في وقت كذا لغرض كذا، فجَوَّزْتَ أن يكون ذلك كان من زيد. فإذا قيل لك: "زيد المنطلق"، صار الذي كان معلوماً على جهة الجواز، معلوماً على جهة الوجوب. ثم إنَّهم إذا أرادوا تأكيد هذا الوجوب أدخلوا الضمير المسمى "فصلاً" بين الجزئين فقالوا: "زيد هو المنطلق".

• إذا كان الخبر نكرة، جاز أن تعطف على المبتدأ مبتدأ آخر، وتفصيل ذلك:

ومن الفرق بين المسألتين، وهو مما تمسُّ الحاجة إلى معرفته، أنك إذا نكَّرت الخبر جاز أن تأتي بمبتدأ ثان، على أن تشركه بحرف العطف في المعنى الذي أخبرت به عن الأول، وإذا عرَّفت لم يجز ذلك. تفسير هذا أنك تقول: "زيد منطلق وعمرو"، تريد "وعمر منطلق أيضاً"، ولا تقول: "زيد المنطلق وعمرو"، ذلك لأن المعنى مع التعريف على أنك أردت أن تثبت انطلاقا مخصوصا قد كان من واحد، فإذا أثبتته لزيد لم يصحَّ إثباته لعمرو.^١

ثم إن كان قد كان ذلك الانطلاق من اثنين، فإنه ينبغي أن تجمع بينهما في الخبر فتقول: "زيد وعمرو هما المنطلقان"، لا أن تفرِّق فتثبته أولاً لزيد، ثم تجيء فتثبته لعمرو.

ومن الواضح في تمثيل هذا النحو قولنا: "هو القائل بيت كذا"، كقولك: جرير هو القائل:

وَلَيْسَ لِسَيِّفِي فِي الْعِظَامِ بَقِيَّةٌ

فأنت لو حاولت أن تُشرك في هذا الخبر غيره، فتقول: "جرير هو القائل هذا البيت وفلان"، حاولت محالاً، لأنَّه قول بعينه، فلا يتصوَّر أن يَشْرَكَ جريراً فيه غيره.

• الخبر معرَّفاً بالألف واللام، نحو "زيد هو الشُّجاع"، وتفصيل فروق الوجه الأول:

واعلم أنَّك تجدُ "الألف واللام" في الخبر على معنى الجنس، ثم ترى له في ذلك وجوها:

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١٧٧، ١٧٨.

أحدهما: أن تقتصر جنس المعنى على المخبر عنه لقصدك المبالغة، وذلك قولك: "زيد هو الجواد" و "عمرو هو الشجاع"، تريد أنه الكامل، إلا أنك تخرج الكلام في صورة تُوهم أن الجواد أو الشجاع لم توجد إلا فيه، وذلك لأنك لم تعتد بما كان من غيره، لقصوره عن أن يبلغ الكمال.^١

فهذا كالأول في امتناع العطف عليه للاشتراك، فلو قلت: "زيد هو الجواد وعمرو"، كان خلفا من القول.

والوجه الثاني: أن تقتصر جنس المعنى الذي تفيده بالخبر على المخبر عنه، بل على دعوى أنه لا يوجد إلا منه. ولا يكون ذلك إلا إذا قيدت المعنى بشيء يخصه ويجعله في حكم نوع برأسه، وذلك كنحو أن يُقيد بالحال والوقت كقولك: "هو الوفي حين لا تظن نفس بنفس خيرا". وهكذا إذا كان الخبر بمعنى يتعدى، ثم اشترط له مفعولا مخصوصا، كقول الأعشى:

هُوَ الْوَهِبُ الْمِئَةُ الْمُصْطَفَاةُ إِمَّا مَخَاضًا وَإِمَّا عِشَارًا

فأنت تجعل الوفاء في الوقت الذي لا يفي فيه أحد، نوعا خاصا من الوفاء، وكذلك تجعل هبة المئة من الإبل نوعا خاصا، وكذا الباقي. ثم إنك تجعل كل هذا خبرا على معنى الاختصاص، وأنه للمذكور دون من عداه.

ألا ترى أن المعنى في بيت الأعشى: أنه لا يهب هذه الهبة إلا الممدوح؟ وربما ظن الظأن أن "اللام" في "هو الواهب المئة المصطفاة" بمنزلة في نحو: "زيد هو المنطلق"، من حيث كان القصد إلى هبة مخصوصة، كما كان القصد إلى انطلاق مخصوص. وليس الأمر كذلك، لأن القصد ههنا إلى جنس من الهبة مخصوص، لا إلى هبة مخصوصة بعينها. يدلك على ذلك أن المعنى على أنه يتكرر منه، وعلى أن يجعله يهب المئة مرة بعد أخرى، وأما المعنى في قولك: "زيد هو المنطلق"، فعلى القصد إلى انطلاق كان مرة واحدة، لا إلى جنس من الانطلاق. فالتكرر هناك غير مُتصوّر، كيف؟ وأنت تقول: "جرير هو القائل: وليس لِسيفي في العظام بقية"، تريد أن تثبت له قيل هذا البيت وتأليفه.

فافصل بين أن تقصد إلى نوع فعل، وبين أن تقصد إلى فعل واحد متعين، حاله في المعاني حال زيد في الرجال، في أنه ذات بعينها.

^١ - المصدر نفسه، ص ١٧٩.

والوجه الثالث: أن لا يَقْصِدَ قَصَرَ المعنى في جنسه على المذكور، لا كما كان في "زيد هو الشجاع"، تريد أن لا تعتدّ بشجاعة غيره ولا كما ترى في قوله: "هو الواهب المثة المصطفاة"، ولكن على وجه ثالث، وهو الذي عليه قول الخنساء:

إِذَا قُبِحَ الْبُكَاءُ عَلَى قَتِيلٍ رَأَيْتُ بُكَاءَكَ الْحَسَنَ الْجَمِيلَا

لم تُرد أن ما عدا البكاء عليه فليس بحسن ولا جميل، ولم تُقيّد الحسن بشيءٍ فيُتصوّر أن يقصر على البكاء، كما قصر الأعشى هبة المثة على الممدوح، ولكنها أرادت أن تُقرّه في جنس ما حسنه الحسن الظاهر، الذي لا يُنكره أحدٌ، ولا يشك فيه شاكٌ^١.
ومثله قول حسّان:

وَإِنْ سَنَامَ الْمَجْدِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ بَنُو بِنْتٍ مَخْزُومٍ وَوَالِدِكَ الْعَبْدُ

أراد أن يُثبت العبوديّة، ثم يجعله ظاهر الأمر فيها ومعروفا بها، ولو قال: "ووالدك عبدٌ"، لم يكن قد جعل حاله في العبوديّة حالة ظاهرة متعارفة وعلى ذلك قول الآخر:

أَسْوَدُ إِذَا مَا أَبَدَتْ الْحَرْبُ نَابَهَا وَفِي سَائِرِ الدَّهْرِ الْغُيُوثُ الْمَوَاطِرُ

الوجه الرابع في الخبر المعرّف بالألف واللام وهو مسلك دقيق، وأمثله. وهو "الموهوم":

واعلم أن للخبر المعرّف "بالألف واللام" معنى غير ما ذكرت لك، وله مسلك ثمّ دقيق ولحّة كالخلس، يكون المتأمل عنده كما يقال: "يعرف ويُنكر"، وذلك قولك: "هو البطل المحامي" و "هو المتقى المرتجى"، وأنت لا تقصد شيئا مما تقدم، فلست تشير إلى معنى قد علم المخاطب أنه كان، ولم يعلم أنه ممن كان مضى في قولك: "زيد هو المنطلق" ولا تريد أن تقصّر معنى عليه على معنى أنه لم يحصل لغيره على الكمال، كما كان في قولك: "زيد هو الشجاع" ولا تقول: ظاهر أنّه بهذه الصّفة، كما كان في قوله: "ووالدك العبد" ولكنك تريد أن تقول لصاحبك: هل سمعت بالبطل المحامي؟ وهل حصّلت معنى هذه الصّفة؟ وكيف ينبغي أن يكون الرّجل حتى يستحقّ أن يُقال ذلك له وفيه؟ فإذا كنت

^١ - المصدر نفسه، ص ١٨٠، ١٨١.

قَتَلْتَهُ عِلْمًا، وَتَصَوَّرْتَهُ حَقًّا تَصَوُّرَهُ، فعليك صاحبك واشدد به يدك، فهو ضالَّتكَ وعنده بُعَيْتُكَ، وطريقُهُ طريقُ قولك: "هل سمعت بالأسد؟ وهل تعرف ما هو؟ فإن كنت تعرفه، فزيدٌ هو هو بعينه".^١

ويزداد هذا المعنى ظهوراً بأن تكون الصِّفة التي تريد الإخبار بها عن المبتدأ مُجرأةً على موصوف، كقول ابن الرومي:

هُوَ الرَّجُلُ الْمَشْرُوكُ فِي جُلٍّ مَالِهِ وَلَكِنَّهُ بِالْمَجْدِ وَالْحَمْدِ مُفْرَدٌ

تقديره، كأنه يقول للسامع: فكّر في رجل لا يتميز غفاته وجيرانه ومعارفه عنه في ماله وأخذ ما شاؤوا منه، فإذا حصلت صورته في نفسك، فاعلم أنه ذلك الرجل.

وهذا فنٌ عجيب الشأن، وله مكان من الفخامة والتُّبَل، وهو من سحر البيان الذي تقصّر العبارة عن تأدية حقه. والمعول فيه على مُراجعة النفس واستقصاء التأمل، فإذا علمت أنه لا يريد بقوله: "الرجل المشروك في جُلٍّ ماله" أن يقول: هو الذي بلغك حديثه، وعرفت من حاله وقصته أنه يُشرك في جُلٍّ ماله، على حدّ قولك: "هو الرجل الذي بلغك كذا، والذي وهب المئة المصطفاة من الإبل" ولا أن يقول إنه على معنى: "هو الكامل في هذه الصِّفة"، حتى كأن ههنا أقواماً يُشركون في جُلٍّ أموالهم، إلا أنه في ذلك أكمل وأتم، لأن ذلك لا يُتصوّر. وذاك أن كون الرجل بحيث يُشرك في جُلٍّ ماله، ليس بمعنى يقع فيه تفاضل، كما أن بذل الرجل كل ما يملك كذلك ولو قيل: "الذي يشرك في ماله"، جاز أن يتفاوت. وإذا كان كذلك، علمت أنه معنى ثالث. وليس إلا ما أشرتُ إليه من أنه يقول للمخاطب: "ضع في نفسك معنى قولك: رجل مشروك في جُلٍّ ماله، ثم تأمل فلاناً، فإنك تستملي هذه الصورة منه، وتجده يؤديها لك نصاً، ويأتيك بها كملاً".

وإن أردت أن تسمع في هذا المعنى ما تسكن النفس إليه سكون الصّادي إلى برّد الماء، فاسمع قوله:

أَنَا الرَّجُلُ الْمَدْعُوُّ عَاشِقُ فَقْرِهِ إِذَا لَمْ تُكَارِمْنِي صُرُوفُ زَمَانِي

وإن أردت أعجب من ذلك فقوله:

أَهْدَى إِلَيَّ أَبُو الْحَسَنِ يَدًا أَرْجُو الثَّوَابَ بِهَا لَدَيْهِ عَدَا

^١ - المصدر نفسه، ص ١٨٢.

وَكَذَلِكَ عَادَاتُ الْكَرِيمِ إِذَا
أَوَّلَى يَدًا حُسِبَتْ عَلَيْهِ يَدًا
إِنْ كَانَ يَحْسُدُ نَفْسَهُ أَحَدٌ
فَلَا زُعْمَنَّكَ ذَلِكَ الْأَحَدُ
فهذا كله على معنى الوهم والتقدير، وأن يُصَوَّرَ في خاطره شيئاً لم يره ولم يعلمه، ثم يجري مجرى ما عهد وعلم.^١

إن الإضمار هو إحدى صور الحذف، وأبلغ من الإظهار، لأنَّ الدَّواعي لذلك هي تنوع في أساليب التراكيب ومن مقتضيات اللغة، وإنَّ فيه نُكتاً بلاغيةً يحسُنُّ بها النَّظم ويُلْغ.

المبحث الثامن: الخبر

• التقديم والتأخير في الخبر المثبت وهو قسمان:

واعلم أن الذي بان لك في "الاستفهام" و "النفي" من المعنى في التقديم، قائم مثله في "الخبر المثبت".

فإذا عمدت إلى الذي أردت أن تحدّث عنه بفعل فقدّمت ذكره، ثم بنيت الفعل عليه فقلت: "زيد قد فعل" و "أنا فعلت"، و "أنت فعلت"، :اقتضى ذلك أن يكون القصد إلى الفاعل، إلا أن المعنى في هذا القصد ينقسم قسمين:

١/ القسم الجلي:

— أحدهما جلي لا يُشكّل: وهو أن يكون الفعل فعلاً قد أردت أن تنصّ فيه على واحد فتجعله له، وتزعم أنه فاعله دون واحد آخر، أو دون كلّ أحدٍ. ومثال ذلك أن تقول: "أنا كتبتُ في معنى فلان، وأنا شفّعتُ في بابه"، تُريد أن تدّعي الإنفراد بذلك والاستبداد به، وتُزيل الاشتباه فيه، وتزكّد على من زعم أن ذلك كان من غيرك، أو أن غيرك قد كتب فيه كما كتبت. ومن البين في ذلك قولهم في المثل: "أُعلِّمني بضبّ أنا حرشّته".

٢/ القسم الثاني وتفسيره:

^١ - المصدر نفسه، ص ١٨٣، ١٨٤.

القسم الثاني: أن لا يكون القصد إلى الفاعل على هذا المعنى، ولكن على أنك أردت أن تحقق على السامع أنه قد فعل، وتمنعه من الشك، فأنت لذلك تبدأ بذكره، وتوقعه أولاً ومن قبل أن تذكر الفعل في نفسه، لكي تباعده بذلك من الشبهة، وتمنعه من الإنكار، أو من أن يظن بك العلط أو التزويد. ومثاله قولك: "هو يعطي الجزيل"، و"هو يحب الشاء"، لا تريد أن تزعم أنه ليس هنا من يعطي كما يعطي، ولا يرغب كما يرغب، ولكنك تريد أن تحقق على السامع أن إعطاء الجزيل وحب الشاء دأبه، وأن تمكن ذلك في نفسه.

ومثاله في الشعر:

هُمْ يَفْرِشُونَ اللَّبْدَ كُلَّ طِمْرَةٍ وَأَجْرَدَ سَبَّاحٍ يَبْدُ الْمُغَالِبَا

لم يرد أن يدعي لهم هذه الصفة دعوى من يفردهم بها، وينص عليهم فيها، حتى كأنه يعرض بقوم آخرين، فينفي أن يكونوا أصحابها. هذا محال. وإنما أراد أن يصفهم بأنهم فرسان يمتهدون صهوات الخيل، وأنهم يقتعدون الجياد منها، وأن ذلك دأبهم، من غير أن يعرض لنفيه عن غيرهم، إلا أنه بدأ بذكرهم لينبه السامع لهم، ويُعلم بدياً قصده إليهم بما في نفسه من الصفة، ليمنعه بذلك من الشك، ومن توهم أن يكون قد وصفهم بصفة ليست هي لهم، أو أن يكون قد أراد غيرهم فغلط إليه.^١

وعلى ذلك قول الآخر:

هُمْ يَضْرِبُونَ الْكَبْشَ يَبْرُقُ بَيْضُهُ، عَلَى وَجْهِهِ مِنَ الدَّمَاءِ سَبَائِبُ

لم يرد أن يدعي لهم الإنفراد، ويجعل هذا الضرب لا يكون إلا منهم، ولكن أراد الذي ذكرته لك، من تنبيه السامع لقصدهم بالحديث من قبل ذكر الحديث، ليحقق الأمر ويؤكدده.

ومن البين فيه قول عروة بن أذينة:

سَلَيْمَى أَرْمَعَتْ يَيْنَا فَأَيْنَ تَقُولُ هَا أَيْنَا

^١ - المصدر نفسه، ص ١٢٨، ١٢٩.

وذلك أنه ظاهر معلوم أنه لم يُرد أن يجعل هذا الإجماع لها خاصّة، ويجعلها من جماعة لم يُرمع البين منهم أحدٌ سواها. هذا محال، ولكنّه أراد أن يحقّق الأمر ويؤكّده، فأوقع ذكرها في سمع الذي كلّم ابتداءً ومنّ أول الأمر. ليعلم قبل هذا الحديث أنه أرادها بالحديث، فيكون ذلك أبعد له من الشكّ.

ومثله في الوضوح قوله:

هُمَا يَلْبَسَانِ الْمَجْدَ أَحْسَنَ لِبْسَةٍ شَحِيحَانِ مَا إِسْطَاعَا عَلَيْهِ كِلَاهُمَا

لا شبهة في أنه لم يُرد أن يقصر هذه الصّفة عليهما، ولكنّ نَبّه لهما قبل الحديث عنهما.

وأبين من الجميع قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الفرقان: ٣]، وقوله عز وجل: ﴿وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾ [المائدة: ٦١].^١

يقول فخر الدين الرّازي شرحاً لما جاء من استدلال عبد القاهر الجرجاني بالآية (٦١) من سورة المائدة: "إنّك إذا قدّمت الاسم فقلت (زيدٌ فعل) فهذا يفيد من التّأكيد والقوّة ما لا يُفيدة قولك (فعلٌ زيدٌ) وذلك لأنّ قولك (زيدٌ فعل) يُستعمل في أمرين أحدهما أن يكون لتخصيص ذلك الفاعل بذلك الفعل كقولك (أنا أكتبُ في المهم الفلاني إلى السّultan) والمراد دعوى الإنسان الإنفراد، الثّاني أن لا يكون المقصود ذلك بل المقصود أنّ تقدّم ذكر المحدث عنه بمحدث كذا لإثبات ذلك الفعل كقولهم (هُوَ يُعطي الجزيل) لا يريد الحصر بل أن يحقّق عند السّامع أنّ إعطاء الجزيل دأبه ومثله قوله تعالى (وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ) (النحل: ٢٠) ليس المراد تخصيص المخلوقيّة وقوله تعالى (وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ) (المائدة: ٦١) وقول الشّاعر:

هُمَا يَلْبَسَانِ الْمَجْدَ أَحْسَنَ لِبْسَةٍ شَحِيحَانِ مَا إِسْطَاعَا عَلَيْهِ كِلَاهُمَا

والسّبب في حصول هذا المعنى عند تقدّم ذكر المبتدأ أنّك إذا قلت (عبد الله) فقد أشعرت بأنّك تُريد الإخبار عنه فيحصل في العقل شوقٌ إلى معرفة ذلك فإذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبُول العاشق لمعشوقه فيكون ذلك أبلغ في التّحقيق ونفي الشّبهة.^٢

ويقول أبو حيّان الأندلسي في بيان معنى هذه الآية وبلاغتها: "(وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ) ضمير الغيبة في جاؤوكم لليهود والمعاصرين للرّسول وخاصّة بالمنافقين منهم قاله: ابن عبّاس، وقتادة، والسّدي، وهو على حذف مضاف. إذ ظاهر الضّمير أنه عائد على من

^١ - المصدر نفسه، ص ١٣٠.

^٢ - فخر الدين الرّازي: مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ٦ / ٧٥.

قبله التَّقدير: وإذا جاؤوكم أهلهم أو نساؤهم. وتقدّم من قولنا: أن يكون من لعنه الله إلى آخره عبارة عن المخاطبين في قوله: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ) وأنه ممّا وضع الظاهر موضع المضمر فكأنّه قيل: أنتم فلا يحتاج هذا إلى حذف مضاف.

كان جماعة من اليهود يدخلون على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) (يظهرون له الإيمان نفاقاً فأخبر الله تعالى بشأنهم وأنهم يخرجون كما دخلوا، لم يتعلقوا بشيء مما سمعوا من تذكير وموعظة، فعليّ هذا الخطاب في جاؤوكم للرسول، وقيل: للمؤمنين الذين كانوا بحضرة الرسول. وهاتان الجملتان حالان، وبالكفر وبه حالان أيضاً أي: ملتبسين. ولذلك دخلت قد تقريباً لها من زمان الحال ولمعنى آخر وهو: أن أمارات التّفاق كانت لائحة عليهم، وكان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) متوقّعا لإظهار ما تكتمونه، فدخل حرف التّوقع وخالف بين مجلتي الحال اتّساعاً في الكلام. وقال ابن عطية: وقوله: وهم تخلص من احتمال العبارة أن يدخل قوم بالكفر وهم قد خرجوا به، فأزال الاحتمال قوله تعالى: وهم قد خرجوا به، أي هم بأعيانهم. والعامل في الحالين (آمنّا) أي: قالوا ذلك وهذه حالهم. وقيل: معنى هم للتأكيد في إضافة الكفر إليهم، ونفى أن يكون من الرسول ما يُوجب كفرهم من سوء مُعاملته لهم، بل كان يُلطف بهم ويُعاملهم بأحسن معاملة. فالمعنى: أنهم هم الذين خرجوا بالكفر باختيار أنفسهم، لا أنك أنت الذي تسببت لبقائهم في الكفر. والذي نقول: إنّ الجملة الإسمية الواقعة حالاً المصدرّة بضمير ذي الحال المخبر عنها بفعل أو اسم يتحمّل ضمير ذي الحال أكد من الجملة الفعلية، من جهة أنّه يتكرّر فيها المسند إليه فيصير نظير: قام زيدُ زيدٌ. ولمّا كانوا حين جاءوا الرسول أو المؤمنين قالوا: آمناً مُلتبسين بالكفر، كان ينبغي لهم أن لا يخرجوا بالكفر، لأنّ رؤيته (صلى الله عليه وسلم) كافية في الإيمان".^١

• تقديم المحدث عنه يفيد التنبيه والتحقيق:

وهذا الذي قد ذكرت من أن تقديم ذكر المحدث عنه يفيد التنبيه له، قد ذكره صاحب الكتاب في المفعول إذا قدّم فرفع بالابتداء، وبني الفعل الناصب كان له عليه، وعُدّي إلى ضميره فشغل به. كقولنا في "ضربت عبد الله": "عبد الله ضربته"، فقال: و "إنما" قلت: "عبد الله"، فنبّهته له، ثم بنيت عليه الفعل، ورفعته بالابتداء".^٢

فإن قلت: فمن أين وجب أن يكون تقديم ذكر المحدث عنه بالفعل، أكد لإثبات ذلك الفعل له، وأن يكون قوله: "هما يلبسان المجد"، أبلغ في جعلهما يلبسان من أن يقال: "يلبسان المجد"؟ فإن ذلك من

^١ - يُنظر: أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، مصدر سابق، ٣/ ٥٣١، ٥٣٢.

^٢ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١٣١.

أجل أنه لا يؤتى بالاسم معرّى من العوامل إلّا لحديث قد نوي إسنادة إليه. وإذا كان كذلك، فإذا قلت: "عبد الله"، فقد أشعرت قلبه بذلك أنك قد أردت الحديث عنه، فإذا جئت بالحديث فقلت مثلاً: "قام" أو قلت: "خرج"، أو قلت: "قدم" فقد علم ما جئت به وقد وطأت له وقدمت الإعلام فيه، فدخل على القلب دخول المأنوس به، وقبله قبول المهيأ له المطمئن إليه، وذلك لا محالاً أشدّ لثبوته، وأنفى للشبهة، وأمنع للشك، وأدخل في التحقيق.

وجملة الأمر أنه ليس إعلامك الشيء بغتة غفلاً، مثل إعلامك له بعد التنبيه عليه والتقدمة له، لأن ذلك يجري مجرى تكرير الإعلام في التأكيد والإحكام. ومن ههنا قالوا: إنّ الشيء إذا أضمر ثم فسر، كان ذلك أفخم له من أن يذكر من غير مقدمة إضمار.

ويدل على صحة ما قالوه أنّنا نعلم ضرورة في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ﴾ [الحج: ٤٦] فخامة وشرفاً وروعة، لا نجد منها شيئاً في قولنا: "فإنّ الأبصار لا تعمي"، وكذلك السبيل أبداً في كل كلام كان فيه ضمير قصّة. فقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٧]، يفيد من القوة في نفى الفلاح عن الكافرين، ما لو قيل: "إنّ الكافرين لا يفلحون"، لم يستفد ذلك. ولم يكن ذلك كذلك إلّا لأنك تعلمه إياه من بعد تقدمة وتنبيه، أنت به في حكم من بدأ وأعاد ووطّد، ثم بنى ولوّح ثم صرّح. ولا يخفى مكان المزيّة فيما طريقه هذا الطريق.^١

يقول الرازي في بلاغة هذه الآية: "أنّه بنى الفعل على المبتدأ، وذلك يُفيد التأكيد والدليل عليه أنّك لما ذكرت الاسم المحدث عنه عرّف العقل أنّه يُخبر عنه بأمرٍ فيصير مشتاقاً إلى معرفة أنّه بماذا يُخبر عنه، فإذا ذكر ذلك الخبر قبله قبُول العاشق لمعشوقه، فيكون ذلك أبلغ في التحقيق ونفى الشبهة، ومن هاهنا نعرف الفخامة في قوله: (فإنّها لا تعمي الأبصار) [الحج: ٤٦] فإنّه أكثر فخامة ممّا لو قال: فإنّ الأبصار لا تعمي، وممّا يُحقّق قولنا قول المَلِك العظيم لمن يعبده ويصنم له: أنا أعطيك، أنا أكفيك، أنا أقوم بأمرِك وذلك إذا كان الموعود به أمراً عظيماً قلماً تقع المسامحة به فعظمه يُورث الشكّ في الوفاء به، فإذا أُسند إلى المتكفل العظيم، فحينئذ يزول ذلك الشكّ".^٢

• تقديم المحدث عنه يقتضي تأكيد الخبر:

ويشهد لما قلنا من أنّ تقديم المحدث عنه يقتضي تأكيد الخبر وتحقيقه له، أنّا إذا تأملنا وجدنا هذا الضرب من الكلام يجيء فيما سبق فيه إنكار من منكر، نحو أن يقول الرجل: "ليس لي علم بالذي تقول"، فتقول له: "أنت تعلم أن الأمر على ما أقول، ولكنك تميل إلى خصمي" وكقول الناس: "هو

^١ - المصدر نفسه، ص ١٣٢.

^٢ - فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ٣٢ / ٣١١.

يعلم ذاك وإن أنكر، وهو يعلم الكذب فيما قال وإن حلف عليه" وكقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧٥ - ٧٨]، فهذا من أبين شيء. وذلك أن الكاذب، لاسيما في الدين، لا يعترف بأنه كاذب، وإذا لم يعترف بأنه كاذب، كان أبعد من ذلك أن يعترف بالعلم بأنه كاذب.

أو يجيء فيما اعترض فيه شك، نحو أن يقول الرجل: "كأنك لا تعلم ما صنع فلان ولم يبلغك"، فيقول: "أنا أعلم، ولكي أداريه". أو في تكذيب مدّع كقوله عز وجل: ﴿وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾ [المائدة: ٦١] وذلك أن قولهم: "آمنّا"، دعوى منهم أنهم لم يخرجوا بالكفر كما دخلوا به، فالموضع موضع تكذيب. أو فيما القياس في مثله أن لا يكون، كقوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الفرقان: ٣]، وذلك أن عبادتهم لها تقتضي أن لا تكون مخلوقة.^١

وكذلك في كل شيء كان خبرا على خلاف العادة، وعمّا يُستغرب من الأمر نحو أن تقول: "ألا تعجب من فلان؟ يدّعي العظيم، وهو يعي باليسير، ويزعم أنه شجاع، وهو يفزع من أدنى شيء".

• وجوه تقديم المحدث عنه، ومعانيها:

ومّا يحسن ذلك فيه ويكثر، الوعد والضمان، كقول الرجل: "أنا أعطيك، أنا أكفيك، أنا أقوم بهذا الأمر"، وذلك أن من شأن من تعدّه وتضمن له، أن يعترضه الشكّ في تمام الوعد وفي الوفاء به، فهو من أحوج شيء إلى التأكيد. وكذلك يكثر في المدح، كقولك: "أنت تعطي الجزيل، أنت تقري في الحل، أنت تجود حين لا يجود أحد"، وكما قال:

وَلَأَنْتَ تَقْرِي مَا خَلَقْتَ وَبَعْدَ
ضُ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لَا يَقْرِي

وكقول الآخر:

نَحْنُ فِي الْمَشْتَاةِ نَدْعُو الْجَفَلَى

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١٣٣.

وذلك أنَّ مَنْ شَأْنِ المادح أَنْ يمنع السَّامعينَ مِنَ الشُّكِّ فيما يمدح به، ويُباعدهم مِنَ الشُّبْهَةِ، وكذلك المفتخر.

• تقديم المحدث عنه بعد واو الحال:

ويزيدك بيانا أنه إذا كان الفعل مما لا يشكُّ فيه ولا ينكر بحالٍ، لم يكذب بجيء على هذا الوجه، ولكن يؤتى به غير مبنيٍّ على اسم، فإذا أُخبرت بالخروج مثلاً عن رجل من عادته أن يخرج في ك غداة قلت: "قد خرج"، ولم تحتج إلى أن تقول: "هو قد خرج"، ذاك لأنه ليس بشيء يشكُّ فيه السامع، فحتاج أن تحقِّقه، وإلى أن تقدِّم فيه ذكر المحدث عنه. وكذلك إذا علم السامع من حال رجل أنه على نية الركوب والمضيِّ إلى موضع، ولم يكن شكُّ وتردّد أنه يركب أو لا يركب، كان خبرك فيه أن تقول: "قد ركب"، ولا تقول: "هو قد ركب". فإن جئت بمثل هذا في صلة كلامٍ، ووضعت بعد واو الحال، حسن حينئذ، وذلك قولك: "جئته وهو قد ركب"، وذاك أن الحكم يتغيَّر إذا صارت الجملة في مثل هذا الموضع، ويصير الأمر بمعرض الشكِّ، وذاك أنه إنما يقول هذا من ظن أنه يصادفه في منزله، وأنه يصل إليه من قبل أن يركب. فإن قلت: فإنك قد تقول: "جئته وقد ركب" بهذا المعنى، ومع هذا الشك.^١

فإن الشكَّ لا يقوى حينئذ قوته في الوجه الأوَّل، أفلا ترى أنك إذا استبطأت إنساناً فقلت: "أتانا والشمس قد طلعت"، كان ذلك أبلغ في استبطائك له من أن تقول: "أتانا وقد طلعت الشمس"؟ وعكس هذا أنك إذا قلت: "أتى والشمس لم تطلع"، كان أقوى في وصفك له بالعجلة والجيء قبل الوقت الذي ظنَّ أنه يجيء فيه، من أن تقول: "أتى ولم تطلع الشمس بعد".

هذا، وهو كلامٌ لا يكاد يجيء إلا نائياً، وإنما الكلام البليغ هو أن تبدأ بالاسم وتبني الفعل عليه كقوله:

قَدْ أَعْتَدِي وَالطَّيْرُ لَمْ تَكَلِّمْ

فإذا كان الفعل فيما بعد هذه الواو التي يراد بها الحال، مضارعاً، لم يصلح إلا مبنياً على اسم كقولك: "رأيتَه وهو يكتب"، و "دخلت عليه وهو يُملِّي الحديث"، وكقوله:

تَمَزَّرَتْهَا وَالذِّيلُ يَدْعُو صَبَاحَهُ إِذَا مَا بَنُو نَعَشٍ دَنَوْا فَتَصَوَّبُوا

^١ - المصدر نفسه، ص ١٣٤، ١٣٥.

ليس يصلح شيء من ذلك إلا على ما تراه، لو قلت: "رأيتك ويكتب" و "دخلت عليه وبملى الحديث"، و "تمزّزتها ويدعو الديك صباحه"، لم يكن شيئاً.

ومّا هو بهذه المنزلة في أنّك تجد المعنى لا يستقيم إلا على ما جاء عليه من بناء الفعل على الاسم قوله تعالى: ﴿إِنَّ وَلِيِّ اللَّهِ الَّذِي نَزَلَ الْكِتَابُ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٦]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَأَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ أَكُتِبَ بِهَا فَمَهْ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان: ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ [النمل: ١٧]، فإنّه لا يخفى على من له ذوق أنّه لو جيء في ذلك بالفعل غير مبني على الاسم فقيل: "إنّ وليّ الله الذي نزل الكتاب ويتولّى الصّالحين"، و "اكتتبها فتملى عليه"، و "حُشِرَ لسليمان جُنُودَهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ"، لوجد اللفظ قد نبا عن المعنى، والمعنى قد زال عن صورته والحال التي ينبغي أن يكون عليها.^١ جاء في كتاب إعراب القرآن: "(وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ) الواو استئنافية (وَحُشِرَ) فعل ماض مبني للمجهول و(لِسُلَيْمَانَ) متعلقان بِحُشِرَ (وجُنُودُهُ) نائب فاعل (وَمِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ) حال من جُنُودُهُ والفاء الفصيحة و(هُمْ) مبتدأ وجُمْلَةُ (يُوزَعُونَ) خبر".^٢

• تقديم المحدث عنه في الخبر المنفي:

واعلم أنّ هذا الصنّيع يقتضي في الفعل المنفي ما اقتضاه في المثبت، فإذا قلت: "أنت لا تحسن هذا، كان أشد لنفي إحسان ذلك عنه من أن تقول: "لا تحسن هذا"، ويكون الكلام في الأول مع من هو أشد إعجاباً بنفسه، وأعرض دعوى في أنه يحسن، حتى إنك لو أتيت ب "أنت" فيما بعد "تحسن" فقلت: "لا تحسن أنت"، لم يكن له تلك القوة.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٩]، يفيد من التأكيد في نفي الإشراك عنهم، ما لو قيل: "والذين لا يشركون برهم، أو: برهم لا يشركون" لم يُفد ذلك. وكذا قوله تعالى: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يس: ٧]، وقوله تعالى: ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ [القصص: ٦٦]، و: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنفال: ٥٥].

^١ - المصدر نفسه، ص ١٣٧.

^٢ - محيي الدين درويش: إعراب القرآن وبيانه، مصدر سابق، ٧ / ١٧٩.

يقول فخر الدين الرازي: "(وَالَّذِينَ هُمْ بِرَحْمَةٍ لَّا يَشْكُرُونَ) وَلَيْسَ الْمُرَادُ مِنْهُ الْإِيمَانُ بِالتَّوْحِيدِ وَنَفْيِ الشِّرْكِ لِلَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ ذَلِكَ دَاخِلٌ فِي قَوْلِهِ: (وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ) بَلِ الْمُرَادُ مِنْهُ نَفْيِ الشِّرْكِ الْحَقِيقِيِّ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مُخْلِصًا فِي الْعِبَادَةِ لَّا يَقْدُمُ عَلَيْهَا إِلَّا لَوْجُهُ اللَّهِ تَعَالَى وَطَلَبُ رِضْوَانِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ".^١

وفي تفسير السمرقندي للآية (٧) من سورة يس يقول: "(لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ) أي: وجب القول بالعذاب على أَكْثَرِهِمْ أي: على الكفار. ويقال: لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ وهو قوله: (لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ) [الأعراف: ١٨] وغيرها ويقال: (الْقَوْلُ) كناية عن العذاب أي: وجب عليهم العذاب (فَهُمْ لَّا يُؤْمِنُونَ) يعني: لا يصدّقون بالقرآن".^٢

ومن تفسير النسفي للآية (٦٦) من سورة القصص: "{فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ} خفيت عليهم الحُجَجُ أو الأخبار وقيل خفي عليهم الجواب فلم يَدْرُوا بماذا يُجِيبُونَ إذْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُمْ جَوَابٌ {فَهُمْ لَّا يَتَسَاءَلُونَ} لا يَسْأَلُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا عَنِ الْعُذْرِ وَالْحُجَّةِ رَجَاءً أَنْ يَكُونَ عِنْدَهُ عُذْرٌ وَحُجَّةٌ لَأَتَّهَمُ يَتَسَاءَلُونَ فِي الْعَجْزِ عَنِ الْجَوَابِ".^٣

وفي نفس السياق يقول أيضا أبو السعود: "{فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ} أي صارت كالعَمَى عَنْهُمْ لا تَهْتَدِي إِلَيْهِمْ وَأَصْلُهُ فَعَمُوا عَنْ الْأَنْبَاءِ وَقَدْ عَكَسَ لِلْمُبَالَغَةِ وَالتَّجَنُّبِ عَلَى أَنْ مَا يَحْضُرُ الذَّهْنَ يُفِيضُ عَلَيْهِ وَيَصِلُ إِلَيْهِ مِنْ خَارِجٍ فَإِذَا أَخْطَأَ لَمْ يَكُنْ لَهُ حِيلَةٌ إِلَى اسْتِحْضَارِهِ وَتَعْدِيَةِ الْفِعْلِ بـ "على" لتَضَمُّنِهِ مَعْنَى الْخَفَاءِ وَالِاشْتِبَاهِ وَالْمُرَادُ بِالْأَنْبَاءِ إِمَّا مَا طَلَبَ مِنْهُمْ مِمَّا أَجَابُوا بِهِ الرُّسُلَ أَوْ جَمِيعُ الْأَنْبَاءِ وَهِيَ دَاخِلَةٌ فِيهِ دَخُولًا أَوَّلِيًّا وَإِذَا كَانَتِ الرُّسُلُ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يُفَوِّضُونَ الْعِلْمَ فِي ذَلِكَ الْمَقَامِ الْهَائِلِ إِلَى عَلَامٍ الْغُيُوبِ مَعَ نَزَاهَتِهِمْ عَنْ غَايَةِ الْمَسْئُولِ فَمَا ظَنُّكَ بِأَوْلَئِكَ الضُّلَالِ مِنَ الْأَمَمِ {فَهُمْ لَّا يَتَسَاءَلُونَ} لا يَسْأَلُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا عَنِ الْجَوَابِ الْفَرْطِ الدَّهْشَةِ أَوْ الْعِلْمِ بِأَنَّ الْكَلَّ سَوَاءٌ فِي الْجَهْلِ".^٤

• تقديم "مثل" و "غير" كالأمر اللازم:

ومَّا يَرَى تَقْلِسُ فِيهِ كَاللَّازِمِ: "مثل"، و "غير"، في نحو قوله:

مِثْلُكَ يَشْنِي الْحُزْنَ عَنْ صَوْبِهِ وَيَسْتَرِدُّ الدَّمْعَ عَنْ غُرْبِهِ

وقول النَّاسِ: "مثلك رعى الحقَّ والحُرمة"، وكقول الذي قال له الحجاج: "لأحملنَّك على الأدهم"، يريد القيد، فقال على سبيل المغالطة: "ومثل الأمير يحمل على الأدهم والأشهب"، وما أشبه ذلك ممَّا لا

^١ - فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ٢٣ / ٢٨٣.

^٢ - أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي: بحر العلوم، ددن، دط، دت، ٣ / ١١٦.

^٣ - النسفي: تفسير النسفي، مصدر سابق، ٢ / ٦٥٣.

^٤ - أبو السعود العمادي: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، مصدر سابق، ٧ / ٢٢.

يُقصد فيه بـ "مثل" إلى إنسان سوى الذي أضيف إليه، ولكنهم يعنون أن كل من كان مثله في الحال والصفة، كان من مقتضى القياس وموجب العرف والعادة أن يفعل ما ذكر، أو أن لا يفعل.

ومن أجل أن كان المعنى كذلك قال:

وَلَمْ أَقُلْ مِثْلَكَ، أَعْنَى بِهِ سِوَاكَ، يَا فَرْدًا بِلَا مُشَبِّهِهِ

وكذلك حُكم "غير" إذا سُلِكَ به هذا المسلك فقليل: "غَيْرِي يَفْعَلُ ذَاكَ"، على معنى أَيْ لا أَفْعَلُهُ، لا أن يومئ بـ "غير" إلى إنسان فيُخبر عنه بأن يفعل، كما قال:

غَيْرِي بِأَكْثَرِ هَذَا النَّاسِ يَنْخَلِعُ

وذاك أنه معلوم أنه لم يُرد أن يعرض بواحد كان هناك فيستنقصه ويصفه بأنه مضعوف يُعزُّ ويُخدع، بل لم يُرد أن يقول: إني لست ممن ينخلع ويغتُر. وكذلك لم يُرد أبو تمام بقوله:

وَعَيْرِي يَأْكُلُ الْمَعْرُوفَ سُحْتًا وَتَشْحَبُ عِنْدَهُ بِيضُ الْأَيْدِي

أن يعرض مثلاً بشاعر سواه، فيزعم أن الذي فُرف به عنه الممدوح من أنه هجاه، كان من ذلك الشاعر لا منه. هذا محال، بل ليس إلا أنه نفى عن نفسه أن يكون ممن يكفر النعمة ويلوم.^١

• مواضع التقديم والتأخير _قاعدة عامة_

واستعمال "مثل" و "غير" على هذا السبيل شيء مركوز في الطباع، وهو جار في عادة كل قوم. فأنت الآن إذا تصفحت الكلام وجدت هذين الاسمين يُقدَّمان أبداً على الفعل إذا نُحِيَ بهما هذا النحو الذي ذكرت لك، وترى هذا المعنى لا يستقيم فيهما إذا لم يُقدَّما. أفلا ترى أنك لو قلت: "يُنْثِي الْحُزْنَ عَنْ صَوْبِهِ مِثْلَكَ"، و "رَعَى الْحَقَّ وَالْحُرْمَةَ مِثْلَكَ"، و "يَحْمِلُ عَلَى الْأَدْهَمِ وَالْأَشْهَبِ مِثْلُ الْأَمِيرِ"، و "يَنْخَلِعُ غَيْرِي بِأَكْثَرِ هَذَا النَّاسِ"، و "يَأْكُلُ غَيْرِي الْمَعْرُوفَ سُحْتًا"، رأيت كلاماً مقلوباً عن جهته، ومُعَيَّراً عن صورته، ورأيت اللفظ قد نبا عن معناه، ورأيت الطبع يأبى أن يرضاه.

• دستور في التقديم والتأخير: في الاستفهام والخبر

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١٣٨، ١٣٩.

واعلم أنَّ معك دستوراً لك فيه، إن تأملت، غنى عن كلِّ سواه، وهو أنَّه لا يجوز أن يكون لنظم الكلام وترتيب أجزائه في "الاستفهام" معنى لا يكون له ذلك المعنى في "الخبر". وذاك أنَّ "الاستفهام"، استخبارٌ، والاستخبار هو طلب من المخاطب أن يُخبرك. فإذا كان كذلك، كان مُحالاً أن يفترق الحال بين تقديم الاسم وتأخيرهِ في "الاستفهام"، فيكون المعنى إذا قلت: "أَزِيدُ قَامَ؟" غيره إذا قلت: "أَقَامَ زَيْدٌ؟"، ثم لا يكون هذا الافتراق في الخبر، ويكون قولك: "زَيْدٌ قَامَ" و "قَامَ زَيْدٌ" سواءً، ذاك لأنَّه يؤدي إلى أن تستعمله أمراً لا سبيل فيه إلى جواب، وأن تستثبته المعنى على وجهٍ ليس عنده عبارة يثبتُ لك بها على ذلك الوجه.

وجُملة الأمر، أنَّ المعنى في إدخالك "حرف الاستفهام" على الجملة من الكلام، هو أنَّك تطلب أن يَقْفَكَ في معنى تلك الجملة ومؤدَّاها على إثبات أو نفي. فإذا قلت: "أَزِيدُ مُنْطَلِقٌ؟"، فأنت تطلب أن يقول لك: "نعم، هو مُنْطَلِقٌ" أو يقول: "لا، ما هو مُنْطَلِقٌ". وإذا كان ذلك كذلك، كان محالاً أن تكون الجملة إذا دخلتها همزة الاستفهام استخباراً عن المعنى على وجه، لا تكون هي إذا نزعَت منها الهمزة إخباراً به على ذلك الوجه، فاعرفه.^١

تحدَّث الجرجاني في هذا المبحث عن مسائل عدَّة لها صلة بأساليب الخبر كالتنفي والتوكيد وحديثه عن مسائل "إنَّما" وذكره للاستعارة وغيرها — وقد ذكرتها أنا في مباحث أخرى مستقلة كل مسألة في مبحث — وغرضه من ذكر الخبر لما له من فائدة جليَّة في فهم التركيب اللُّغوي، والتَّعبير عن المراد بالفاظ متعدِّدة تُخدم المعنى.

وكلُّ تنويع في التَّركيب وتغيير لمواضع الكلم وذكر بعضها وحذف أخرى كُلُّها مسائل تُخدم علم الإعراب الذي يدعو إلى التَّنويع في الدَّلالة عن طريق الدالِّ، وهذا ما يجمع بين المقصد النَّحوي والمقصد البلاغي، وخلاصته نظمٌ بليغٌ بديعٌ.

المبحث التاسع: الحال

- فروق في الحال لها فضلٌ تعلُّقٌ بالبلاغة:
- الحال ومجيئها جملة مع الواو تارة، وبغير الواو تارة:

^١ - المصدر نفسه، ص ١٤٠، ١٤١.

اعلم أنَّ أوَّل فرق في الحال أنها تحيء مُفرداً وجملة، والقصد ههنا إلى الجملة.

وأول ما ينبغي أن يُضبط من أمرها أنها تحيء تارة مع "الواو" وأخرى بغير "الواو"، فمثال مجيئها مع الواو قولك: "أتاني وعليه ثوبٌ ديباج"، و"رأيتُه وعلى كَتِفِه سيف"، و"لقيت الأمير والجُنْد حوالِيه"، و"جاءني زيد وهو مُتَقَلِّدٌ سيفه" ومثال مجيئها بغير "واو": "جاءني زيد يَسْعَى غُلامُه بين يديه" و"أتاني عمرو يَقودُ فرسَه"، وفي تمييز ما يقتضي "الواو" ممَّا لا يقتضيه صُعوبة.

والقول في ذلك أنَّ الجملة إذا كانت من مبتدأ وخبر، فالغالب عليها أن تحيء مع "الواو" كقولك: "جاءني زيد وعمرو أمامه" و"أتاني وسيفُه على كتفه": فإن كان المبتدأ من الجملة ضمير ذي الحال، لم يصلح بغير "الواو" البتَّة، وذلك كقولك: "جاءني زيد وهو راكب" و"رأيتُ زيدا وهو جالس"، و"دخلتُ عليه وهو يُملِي الحديث" و"انتهيت إلى الأمير وهو يُعَبِّئُ الجيش"، فلو تركت "الواو" في شيء من ذلك لم يصلح. فلو قلت: "جاءني زيد هو راكب"، و"دخلت عليه هو يُملِي الحديث"، لم يكن كلاماً.^١

فإن كان الخبر في الجملة من المبتدأ والخبر ظرفاً، ثم كان قد قُدِّم على المبتدأ كقولنا: "عليه سيفٌ" و"في يده سوط"، كثر فيها أن تحيء بغير "واو". فمما جاء منه كذلك قول بشار:

إِذَا أَتَكَّرْتَنِي بِلَدَّةٍ أَوْ نَكَّرْتُهَا خَرَجْتُ مَعَ الْبَاذِي عَلَى سَوَادٍ

يعني على بَقِيَّة من اللَّيْلِ، وقول أُمَيَّة:

فَاشْرَبْ هَنِيئًا عَلَيْكَ التَّاجُ مُرْتَفِعًا فِي رَأْسِ عُمْدَانَ دَارًا مِنْكَ مَحَلَّالًا

وقول الآخر:

لَقَدْ صَبَرْتُ لِلذَّلِّ أَعْوَادُ مَنْبَرٍ تَقُومُ عَلَيْهَا فِي يَدَيْكَ قَضِيبٌ

كلُّ ذلك في موضع الحال، وليس فيه "واو" كما ترى، ولا هو مُخْتَمِلٌ لها إذا نظرت.

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

وقد يجيء ترك "الواو" فيما ليس الخبر فيه كذلك، ولكنه لا يكثر، فمن ذلك قولهم: "كَلَّمْتُهُ فُوهُ إِلَى يَ" و"رَجَعَ عَوْدُهُ عَلَى بَدَنِهِ"، في قول من رفع، ومنه بيت "الإصلاح".^١

نَصَفَ النَّهَارَ، الْمَاءُ غَامِرُهُ وَرَفِئُهُ بِالْعَيْبِ لَا يَدْرِي

ومن ذلك ما أنشده الشيخ أبو علي في "الإغفال":

وَلَوْلَا جَنَانُ اللَّيْلِ مَا آبَ عَامِرٌ إِلَى جَعْفَرٍ، سِرْبَالُهُ لَمْ يُمَزَّقْ

ومما ظاهره أنه منه قوله:

إِذَا أَتَيْتَ أَبَا مَرْوَانَ تَسْأَلُهُ وَجَدْتَهُ، حَاضِرَاهُ الْجُودُ وَالْكَرْمُ

فقوله: "حاضراه الجود"، جملة من المبتدأ والخبر كما ترى، وليس فيها "واو"، والموضع موضع حال، ألا تراك تقول: "أتيتُه فوجدتُه جالسا"، فيكون "جالسا" حال، ذلك لأن "وجدت" في مثل هذا من الكلام لا تكون المتعدية إلى مفعولين، ولكن المتعدية إلى مفعول واحد كقولك: "وجدت الضالَّة" إلا أنه ينبغي أن تعلم أن لتقديم الخبر الذي هو "حاضراه" تأثيرا في معنى الغنى عن "الواو"، وأنه لو قال: "وجدته، الجود والكرم حاضراه" لم يحسن حسنه الآن، وكان السبب في حسنه مع التقديم، أنه يقرب في المعنى من قولك: "وجدته حاضره الجود والكرم" أو "حاضرا عنده الجود والكرم".

• جملة الحال، والفعل مضارع مثبت غير منفي لا تكاد تجيء بالواو:

وإن كانت الجملة من فعل وفاعل، والفعل مضارع مثبت غير منفي، لم يكذب يجيء بالواو، بل ترى الكلام على مجيئها عارية من "الواو"، كقولك: "جاءني زيد يسعى علامه بين يديه"، وكقوله:

وَقَدْ عَلَوْتُ فُتُودَ الرَّحْلِ يَسْفَعُنِي يَوْمٌ فُذَيْدِيَمَةُ الْجُورَاءِ مَسْمُومٌ

وقوله:

وَلَقَدْ أَغْتَدِي يُدَافِعُ رُكْنِي أَخُوذِي دُو مَيْعَةٍ إِضْرِيحُ

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

وكذلك قولك: "جاءني زيدٌ يُسرِعُ"، لا فصل بين أن يكون الفعل لدى الحال، وبين أن يكون لمن هو من سببه، فإن ذلك كله يستمر على الغنى عن "الواو"، وعليه التنزيل والكلام. ومثاله في التنزيل قوله

عز وجل: ﴿وَلَا تَمَنَّ أَنْ تَمُنَّ تَسْتَكْثِرُ﴾ [المذثر: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَسَيَجْزِيهَا الْآتَى ۖ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾

[الليل: ١٧ - ١٨]، وكقوله عز اسمه: ﴿مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾

[الأعراف: ١٨٦].^١

• مجيء جملة الحال فعلا مضارعا ومعه الواو:

فأما قول ابن همام السَّلَوِي:

فَلَمَّا خَشِيتُ أَظَافِيْرَهُ بَحَوْتُ، وَأَرْهَنْتُهُمْ مَالِيْكََا

في رواية من روى "وأرهنُّهم"، وما شبهوه به من قولهم: "قُمتُ وأصُكُّ وجهه" فليست الواو فيها للحال، وليس المعنى "بَحَوْتُ رَاهِنًا مَالِيْكََا" و"قُمتُ صَاكًّا وجهه"، ولكن "أَرْهَنْتُ" و"أَصُكُّ" حكاية حال، مثل قوله:

وَلَقَدْ أَمَرْتُ عَلَى اللَّيْمِ يَسْبِي فَمَضَيْتُ، ثُمَّتَ قُلْتُ: لَا يَعْنِي

فكما أن "أمرتُ" ههنا في معنى "مَرَرْتُ"، كذلك يكون "أَرْهَنْتُ" و"أَصُكُّ" هناك في معنى "رَهَنْتُ" و"صَكَّكْتُ".

ويُبيِّن ذلك أنك ترى "الفاء" تحيء مكان "الواو" في مثل هذا، وذلك كنحو ما في الخبر في حديث عبد الله بن عتيك حين دخل على أبي رافع اليهودي حصنه قال: "فانتهيْتُ إليه، فإذا هو في بيت مُظْلِمٍ لا أدري أتى هو من البيت، فقلت: أبا رافع؟ فقال: من هذا؟ فأهْوَيْتُ نحو الصَّوْتِ، فأضْرِبُهُ بالسَّيْفِ وأنا دَهْشٌ" فكما أن "أضْرِبُهُ" مضارع قد عطَّفه بالفاء على ماضٍ، لأنه في المعنى ماضٍ، كذلك يكون "أَرْهَنْتُهُمْ" معطوفا على الماضي قبله وكما يُشْكُّ في أن المعنى في الخبر: "فأهويت فضربت"، كذلك يكون المعنى في البيت: "بَحَوْتُ وَرَهَنْتُ"، إلا أن الغرض في إخراجها على لفظ الحال، أن يحكى الحال في أحد

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

الخبرين، ويدع الآخر على ظاهره، كما كان ذلك في "ولقد أُمِرُّ على اللّئيم يسُبُّني، فمضيتُ"، إلا أن الماضي في هذا البيت مؤخَّر معطوف، وفي بيت ابن همام وما ذكرناه معه، مُقَدَّم معطوف عليه. فاعرفه.

• مجيء الحال مضارعا منفيا، يجيء بالواو، كثير:

فإن دخل حرف نفي على المضارع تغيَّر الحكم، فجاء بالواو وبتركها كثيرا، وذلك مثل قولهم: "كُنْتُ وَلَا أُخَشِّي بالذَّبِّ"، وقول مسكين الدارمي:

أَكْسَبَتْهُ الْوَرِقُ الْبَيْضُ أَبَا، وَلَقَدْ كَانَ وَلَا يُدْعَى لِأَبٍ

وقول مالك بن رُفَيْع، وكان جنى جناية فطلبه مُصْعَبُ بن الزُّبَيْر:

بَعَايَ مُصْعَبٌ وَبَنُو أَبِيهِ فَأَيْنَ أَحِيدُ عَنْهُمْ؟ لَا أَحِيدُ

أَقَادُوا مِنْ دَمِي وَتَوَعَّدُونِي وَكُنْتُ وَمَا يُنْهِنُنِي الْوَعِيدُ

"كان" في هذا كله تامة والجملة الداخل عليها "الواو" في موضع الحال. ألا ترى أن المعنى: "وُجِدْتُ غير خاشٍ للذَّبِّ"، و"لقد وُجِدَ غير مدعوٍّ لأبٍ" و"وُجِدْتُ غير مُنْهَنٍ بالوعيد وغير مُبَالٍ به"، ولا معنى لجعلها ناقصة، وجعل "الواو" مزيدة.^١

وليس مجيء الفعل المضارع حالا، على هذا الوجه، بعزير في الكلام، ألا تراك تقول: "جعلتُ أمشي وما أدري أين أضَعُ رجلي" و"جعل يقول ولا يدري"، وقال أبو الأسود: "يُصِيبُ وما يدري"، وهو شائع كثير.

• مجيء المضارع منفيا حالا، بغير الواو كثير:

فأمَّا مجيء المضارع منفيا حالا من غير "الواو" فيكثر أيضا ويحسن، فمن ذلك قوله:

تَوَوَّا لَا يُرِيدُونَ الرِّوَاخَ، وَغَاهُمُ مِنَ الدَّهْرِ أَسْبَابُ جَرَيْنَ عَلَى قَدَرٍ

وقال أَرْطَاهُ بن سُهَيْة، وهو لطيفٌ جداً:

إِنْ تَلَفَّنِي، لَا تَرَى غَيْرِي بِنَاطِرَةٍ، تَنْسُ السَّلَاحَ وَتَعْرِفُ جَبْهَةَ الْأَسَدِ

^١ - المصدر نفسه، ص ١٠٦، ٢٠٧.

فقوله: "لا ترى" في موضع حال.

ومثله في اللطف والحسن قول أعشى همدان، وصحب عباد بن ورقان إلى إصبهان فلم يحمدّه فقال:

أَتَيْنَا إِصْبَهَانَ فَهَزَلْتَنَا

وَكُنَّا قَبْلَ ذَلِكَ فِي نَعِيمٍ

وَكَانَ سَفَاهَةً مِنِّي وَجَهْلًا

مَسِيرِي، لَا أَسِيرُ إِلَى حَمِيمٍ

قوله: "لَا أَسِيرُ إِلَى حَمِيمٍ"، حال من ضمير المتكلم الذي هو "الياء" في "مسيرِي"، وهو فاعل في المعنى، فكأنه قال: وكان سَفَاهَةً مِنِّي وجهلاً أَنْ سرْتُ غير سائر إلى حميم، وَأَنْ ذهبتُ غير متوجّهٍ إلى قريب: وقال خالد بن يزيد بن معاوية:

لَوْ أَنَّ قَوْمًا لَا تَرْفَعُ قَبِيلَةَ

دَخَلُوا السَّمَاءَ دَخَلْتُهَا لَا أَحْجَبُ

وهو كثير إلا أَنَّهُ لا يهتدي إلى وضعه بالموضع المرضي إلا مَنْ كان صحيح الطبع.

• الماضي يجيء حالا بالواو وغير الواو مقرونا مع "قد":

ومّا يجيء بالواو وغير "الواو"، الماضي، وهو لا يَقْعُ حالا إلاّ مع "قَدْ" مُظْهِرَةً أو مُقَدِّرَةً. وأمّا بغير "الواو" فكقوله:^١

مَتَى أَرَى الصُّبْحَ قَدْ لَاحَتْ مَخَايلُهُ

وَاللَّيْلُ قَدْ مُرِّقَتْ عَنْهُ السَّرَايِلُ

وقول الآخر:

فَأَبُوا بِالرَّمَاكِ مَكْسَرَاتٍ

وَأُبْنَا بِالسُّيُوفِ قَدْ ائْتَيْنَا

وقال آخر، وهو لطيف جداً:

يَمْشُونَ قَدْ كَسَرُوا الْجُفُونَ إِلَى الْوَعَى

مُتَبَسِّمِينَ وَفِيهِمْ اسْتَبْشَارُ

• جملة "ليس"، مَجِيئُهَا بالواو وبغيرها:

^١ - المصدر نفسه، ص ١٠٨، ٢٠٩.

ومَّا يَجِيءُ بِالْوَاوِ فِي الْأَكْثَرِ الْأَشْيَعِ، ثُمَّ يَأْتِي فِي مَوَاضِعَ بَغِيرِ "الْوَاوِ" فَيَلْطَفُ مَكَانَهُ وَيَدُلُّ عَلَى الْبَلَاغَةِ، الْجُمْلَةُ قَدْ دَخَلَهَا "لَيْسَ" تَقُولُ: "أَتَأْتِي وَلَيْسَ عَلَيْهِ ثَوْبٌ" وَ"رَأَيْتُهُ وَلَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ"، فَهَذَا هُوَ الْمَعْرُوفُ الْمُسْتَعْمَلُ، ثُمَّ قَدْ جَاءَ بَغِيرِ "الْوَاوِ" فَكَانَ مِنَ الْحَسَنِ مَا تَرَى، وَهُوَ قَوْلُ الْأَعْرَابِيِّ:^١

لَنَا فُلٌّ وَحَبَّذَا الْأَفْتَاءُ تَعْرِفُهُ الْأَرْسَانُ وَالْـدَلَاءُ
إِذَا جَرَى فِي كَفِّهِ الرَّشَاءُ خَلَّى الْقَلْبَ لَيْسَ فِيهِ مَاءُ

• مجيء جملة الحال بغير واو:

ومَّا يَنْبَغِي أَنْ يُرَاعَى فِي هَذَا الْبَابِ: أَنَّكَ تَرَى الْجُمْلَةَ قَدْ جَاءَتْ حَالًا بَغِيرِ "وَاوٍ" وَيَحْسُنُ ذَلِكَ، ثُمَّ تَنْظُرُ فَتَرَى ذَلِكَ إِنَّمَا حُسِّنَ مِنْ أَجْلِ حَرْفٍ دَخَلَ عَلَيْهَا. مِثَالُهُ قَوْلُ الْفَرَزْدَقِ:

فَقُلْتُ عَسَى أَنْ تُبْصِرَنِي كَأَنَّمَا بَنِي حَوَالِي الْأَسْوَدُ الْحَوَارِدُ

قوله: "كَأَنَّمَا بَنِي" إِلَى آخِرِهِ، فِي مَوْضِعِ الْحَالِ مِنْ غَيْرِ شُبْهَةٍ، وَلَوْ أَنَّكَ تَرَكْتَ "كَأَنَّ" فَقُلْتَ: "عَسَى أَنْ تُبْصِرَنِي بَنِي حَوَالِي كَالْأَسْوَدِ"، رَأَيْتَهُ لَا يَحْسُنُ حُسْنُ الْآنَ، وَرَأَيْتَ الْكَلَامَ يَقْتَضِي "الْوَاوِ" كَقَوْلِكَ: "عَسَى أَنْ تَبْصِرَنِي وَبَنِي حَوَالِي كَالْأَسْوَدِ الْحَوَارِدِ".

وَسَبِيلُهُ بِهَذَا أَنَّكَ تَرَى الْجُمْلَةَ قَدْ جَاءَتْ حَالًا بِعَقْبِ مُفْرَدٍ، فَلَطَفَ مَكَانَهَا، وَلَوْ أَنَّكَ أَرَدْتَ أَنْ تَجْعَلَهَا حَالًا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَقَدَّمَهَا ذَلِكَ الْمَفْرَدُ لَمْ يَحْسُنْ، مِثَالُ ذَلِكَ قَوْلُ ابْنِ الرُّومِيِّ:

وَاللَّهُ يُبْقِيكَ لَنَا سَالِمًا بُرْدَاكَ تَبْجِيلٌ وَتَعْظِيمٌ

فَقوله: "بُرْدَاكَ تَبْجِيلٌ"، فِي مَوْضِعِ حَالٍ ثَانِيَةٍ، وَلَوْ أَنَّكَ أَسْقَطْتَ "سَالِمًا"، مِنَ الْبَيْتِ فَقُلْتَ: "وَاللَّهُ يُبْقِيكَ بُرْدَاكَ تَبْجِيلٌ"، لَمْ يَكُنْ شَيْئًا.

• اختلاف الجمل الواقعة حالاً، في مجيئها بالواو وبغيرها:

^١ - المصدر نفسه، ص ٢١٠.

وإذ قد رأيت الجُمْل الواقعة حالا قد اختلف بها الحال هذا الاختلاف الظاهر، فلا بدَّ من أن يكون ذلك إمّا كان من أجل عِلَلٍ توجّهه وأسبابٍ تقتضيه، فمحال أن يكون ههنا جُمْلَة لا تصلح إلا مع "الواو"، وأخرى لا تصلح فيها "الواو"، وثالثة تصلح أن تجيء فيها "بالواو" وأن تدعها فلا تجيء بها، ثم لا يكون لذلك سبب وعلة، وفي الوقوف على العلة في ذلك إشكال وغموض، ذاك لأنّ الطريق إليه غيرُ مَسْلوك، والجهة التي منها تُعرف غير معروفة. وأنا أكتب لك أصلاً في "الخبر" إذا عرفت انفتح لك وجه العلة في ذلك.

• "الخبر" نوعان: جزء من الجملة وخبر ليس بجزء من الجملة:

اعلم أنّ "الخبر" ينقسم إلى خبر هو جزء من الجملة لا تتم الفائدة دونه، وخبر ليس بجزء من الجملة، ولكنّه زيادة في خبر آخر، سابق له. فالأول خبر المبتدأ، كمنطلق في قولك: "زيد منطلق"، والفعل كقولك: "خرج زيد"، وكل واحد من هذين جزء من الجملة، وهو الأصل في الفائدة والثاني هو الحال كقولك: "جاءني زيدٌ راكباً"، وذاك لأن الحال خبر في الحقيقة، من حيث أنك تُثبت بها المعنى لدى الحال كما تُثبت بخبر المبتدأ للمبتدأ، وبالفعل للفاعل.^١

ألا تراك قد أثبتَّ الركوب في قولك: "جاءني زيد راكباً" لزيد؟ إلا أنّ الفرق أنّك جئت به لتزيد معنى في إخبارك عنه بالجيء، وهو أن تجعله بهذه الهيئة في مجيئه، ولم تجرّد إثباتك للركوب ولم تبشره به ابتداءً، بل بدأت فأثبتَّ الجيء، ثم وصلت به الركوب، فالتبس به الإثبات على سبيل التبع لغيره، وبشرط أن يكون في صلته. وأمّا في الخبر المطلق نحو: "زيد منطلق" و"خرج عمرو"، فإنك أثبت المعنى إثباتاً جرّده له، وجعلته يُبَاشِرُهُ من غير واسطة، ومن غير أن يتسبّب بغيره إليه.

• جملة الحال وامتناعها من الواو، وتفسير ذلك:

وإذ قد عرفت هذا، فاعلم أن كل جملة وقعت حالا ثم امتنعت من "الواو"، فذاك لأجل أنك عمدت إلى الفعل الواقع في صدرها فضَمَمْتَهُ إلى الفعل الأول في إثبات واحد، وكل جملة جاءت حالا، ثم اقتضت "الواو"، فذاك لأنك مستأنفٌ بها خبراً، وغير قاصد إلى أن تضمها إلى الفعل الأول في الإثبات.

^١ - المصدر نفسه، ص ٢١١، ٢١٢.

تفسير هذا: أنك إذا قلت: "جاءني زيد يسرع"، كان بمنزلة قولك: "جاءني زيد مسرعاً"، في أنك تثبت مجيئاً فيه إسراع، وتصل أحد المعنيين بالآخر، وتجعل الكلام خبراً واحداً، وتريد أن تقول: "جاءني كذلك، وجاءني بهذه الهيئة"، وهكذا قوله:^١

وَقَدْ عَلَوْتُ فُتُودَ الرَّحْلِ يَسْفَعُنِي يَوْمٌ قُدَيْدِيَمَةَ الْجُورَاءِ مَسْمُومٌ

كأنه قال: "وقد علوت فُتُودَ الرَّحْلِ بَارِزًا لِلشَّمْسِ ضَاحِيًا"، وكذلك قوله:

مَتَى أَرَى الصُّبْحَ قَدْ لَاحَتْ مَخَايِلُهُ

لأنه في معنى: "مَتَى أَرَى الصُّبْحَ بَادِيًا لَائِحًا بَيْنًا مُتَحَلِّيًا" وعلى هذا القياس أبداً. وإذا قلت: "جاءني وغلّامه يسعى بين يديه" و"رأيت زيدا وسيفه على كَتِفِهِ"، كان المعنى على أنك بدأت فأثبتت المجيء والرؤية، ثم استأنفت خبراً، وابتدأت إثباتاً ثانياً لسعي الغلام بين يديه، ولكون السيف على كَتِفِهِ. ولما كان المعنى على استئناف الإثبات، احتيج إلى ما يربط الجملة الثانية بالأولى، فجاء بالواو كما جيء بها في قولك: "زيد منطلق وعمرو ذاهب" و"العلم حسن والجهل قبيح". وتسميئنا لها "واو الحال"، لا يخرجها على أن تكون مُجْتَلَبَةً لضمّ جملة إلى جملة.

ونظيرها في هذا "الفاء" في جواب الشرط نحو: "إِنْ تَأْتِنِي فَأَنْتَ مُكْرَمٌ"، فإنها وإن لم تكن عاطفةً، فإنّ ذلك لا يخرجها من أن تكون بمنزلة العاطفة في أنها جاءت لتربط جملة ليس من شأنها أن ترتبط بنفسها، فاعرف ذلك ونزل الجملة في نحو: "جاءني زيد يسرع" و"قد علوت فُتُودَ الرَّحْلِ يَسْفَعُنِي يَوْمٌ"، منزلة الجزاء الذي يستغني عن "الفاء"، لأن من شأنه أن يرتبط بالشرط من غير رابط، وهو قولك: "إِنْ تُعْطِنِي أَشْكُرْكَ" ونزل الجملة في "جاءني زيد وهو راكب"، منزلة الجزاء الذي ليس من شأنه أن يرتبط بنفسه، ويحتاج إلى "الفاء"، كالجملة في نحو: "إِنْ تَأْتِنِي فَأَنْتَ مُكْرَمٌ، قِيَّاسًا سَوِيًّا وَمُوَازَنَةً صَحِيحَةً.

• بيان دخول الواو على الجملة:

^١ - المصدر نفسه، ص ٢١٣.

فإن قلت: قد علمنا أن علة دخول "الواو" على الجملة أن تستأنف الإثبات، ولا تصل المعنى الثاني بالأول في إثبات واحد، ولا تُنزل الجملة منزلة المفرد ولكن بقي أن تعلم لم كان بعض الجمل، بأن يكون تقديرها تقدير المفرد في أن لا يستأنف بها الإثبات، أولى من بعض؟ وما الذي منع في قولك: "جاءني زيد وهو يُسرّع، أو: وهو مُسرّع" أن يدخل الإسراع في صلة الجيء ويضامه في الإثبات، كما كان ذلك حين قلت: "جاءني زيد يُسرّع"؟ فالجواب أن السبب في ذلك أن المعنى في قولك: "جاءني زيد وهو يسرع"، على استئناف إثباتٍ للسرعة، ولم يكن ذلك في "جاءني زيد يسرع". وذلك أنك إذا أعدت ذكر "زيد" فجئت بضميره المنفصل المرفوع، كان بمنزلة أن تُعيد اسمه صريحا فتقول: "جاءني زيد وزيد يُسرّع" في أنك لا تجد سبيلا إلى أن تدخل "يسرع" في صلة الجيء، وتضمه إليه في الإثبات.

وذلك أن إعادتك ذكر "زيد" لا يكون حتى تقصد استئناف الخبر عنه بأنه يسرع، وحتى تبتدئ إثباتا للسرعة، لأنك إن لم تفعل ذلك، تركت المبتدأ، الذي هو ضمير "زيد" أو اسمه الظاهر، بمضيعة، وجعلته لغوا في البين، وجرى مجرى أن تقول: "جاءني زيد وعمرو يسرع أمامه"، ثم تزعم أنك تستأنف كلاما ولم تبتدئ للسرعة إثباتا، وأن حال "يسرع" ههنا، حاله إذا قلت: "جاءني زيد يسرع"، فجعلت السرعة له، ولم تذكر "عمرا"، وذلك محال.^١

فإن قلت: إنما استحال في قولك: "جاءني زيد وعمرو يُسرّع أمامه" أن ترد "يسرع" ضمير عمرو، تضمنه ضمير عمرو يمنع أن يكون لزيد، وأن يقدر حالا له. وليس كذلك: "جاءني زيد وهو يُسرّع"، لأن السرعة هناك لزيد لا محالة، فكيف ساغ أن تقيس إحدى المسألتين على الأخرى؟ قيل: ليس المانع أن يكون "يُسرّع" في قولك: "جاءني زيد وعمرو يسرع أمامه"؟ حالا من زيد أنه فعل لعمرو، فإنك لو أخرت "عمرا" فرفعته "ييسرع"، وأوليت "يسرع" زيدا فقلت: "جاءني زيد يُسرّع وعمرو أمامه" وجدته قد صلح حالا لزيد، مع أنه فعل لعمرو وإنما المانع ما عرفت، من أنك تدع "عمرا" بمضيعة، وتجيء به مبتدأ، ثم لا تعطيه خبرا.

ومما يدل على فساد ذلك أنه يؤدي إلى أن يكون "يسرع" قد اجتمع في موضعه النصب والرفع، وذلك أن جعله حالا من "زيد" يقتضي أن يكون في موضع نصب وجعله خبرا عن "عمرو" المرفوع بالابتداء يقتضي أن يكون في موضع رفع. وذلك بين التدافع. ولا يجب هذا التدافع إذا أخرت "عمرا"

^١ - المصدر نفسه، ص ٢١٤، ٢١٥.

فقلت: "جاءني زيد يُسرِعُ عمرو أمامه"، لأنك ترفعه حينئذ يُسرِعُ، على أنه فاعل له، وإذا ارتفع به لم يوجب في موضعه إعراباً، فيبقى مُفَرَّغاً لأن يقدَّرَ فيه النصب على أنه حال من "زيد" وجرى مجرى أن تقول: "جاءني زيد مسرعاً عمرو أمامه".

• القياس أن لا تجيء جملة من مبتدأ وخبر إلا مع الواو، وعلة ترك ذلك:

فإن قلت: فقد ينبغي على هذا الأصل أن لا تجيء جملة من مبتدأ وخبر حالا إلا مع "الواو"، وقد ذكرت قبل أن ذلك قد جاء في مواضع من كلامهم.

فالجواب أن القياسَ والأصل أن لا تجيء جملة من مبتدأ وخبر حالا إلا مع "الواو"، وأما الذي جاء من ذلك فسبيله سبيل الشيء يخرج عن أصله وقياسه والظاهر فيه، بضرب من التأويل وتوَعَمَن التشبيه، فقولهم: "كَلَّمْتُهُ فَوَه إِلَى فِيٍّ"، إنما حُسِّنَ بغير "واو" من أجل أن المعنى: كلمته مُشَافِهاً له وكذلك قولهم: "رجع عَوْدُهُ عَلَى بَدَائِهِ"، إنما جاء الرفع فيه والابتداء من غير "واو"، لأن المعنى: رجع ذاهباً في طريقه الذي جاء فيه وأما قوله: "وَجَدْتُهُ حَاضِراً الْجُودِ وَالْكَرَمِ" فلأنَّ تقديم الخبر الذي هو "حاضراً"، يجعله كأنه قال: "وجدته حاضراً عنده الجود والكرم".^١

وليس الحملُ على المعنى، وتنزيل الشيء منزلة غيره، بعزير في كلامهم، وقد قالوا: "زَيْدٌ اضْرِبُهُ"، فأجازوا أن يكون مثال الأمر في موضع الخبر، لأن المعنى على النصب نحو: "اضرب زيدا" ووضعوا الجملة، من المبتدأ والخبر موضع الفعل والفاعل في نحو قوله تعالى: ﴿أَدْعَوْهُمْوهُمْ أَمَّا أَلْتَمَّصَحِيمُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٣]، لأن الأصل في المعادلة أن تكون الثانية كالأولى نحو: "أدعوتهم أم صمتم". ويدلُّ على أن ليس محيئ الجملة من المبتدأ والخبر حالا بغير "الواو" أصلاً، قلَّته، وأنه لا يجيء إلا في الشيء بعد الشيء. هذا، ويجوز أن يكون ما جاء في ذلك إنما جاء على إرادة "الواو"، كما جاء الماضي على إرادة "قد". واعلم أنَّ الوجه فيما كان مثل قول بشار:

خَرَجْتُ مَعَ الْبَازِي عَلَيَّ سَوَادُ

أَنْ يُؤْخَذَ فِيهِ بِمَذْهَبِ أَبِي الْحَسَنِ الْأَخْفَشِ، فيرفع "سوادُ" بالظرف دون الابتداء، ويجري الظرف ههنا إذا جرت الجملة صفة على التَّكْرَرِ نحو: "مررتُ بِرَجُلٍ مَعَهُ صَقَرٌ صَائِداً بِهِ غَدًا"، وذلك أن صاحب

^١ - المصدر نفسه، ص ٢١٦ - ٢١٨.

الكتاب يوافق أبا الحسن في هذا الموضع فيرفع "صقرا" بما في "معه" من معنى الفعل، فلذلك يجوز أن يُجرى الحال مجرى الصفة، فيُرفع الظاهر بالظرف إذا هو جاء حالا، فيكون ارتفاع "سواد" بما في "علي" من معنى الفعل، لا بالابتداء.

ثم ينبغي أن يُقدَّر ههنا خصوصا أن الظرف في تقدير اسم فاعل لا فعل، أعني أن يكون المعنى: "خرجت كائنا عليّ سواد، وباقي عليّ سواد" ولا يُقدَّر: "يكون على سواد"، و"يقي عليّ سواد"، اللهم إلا أن تقدر فيه فعلا ماضيا مع "قد" كقولك: "خرجت مع البازي قد بقي على سواد"، فالأول أظهر.

• الكلام في الظرف وتأويل مجيئه خبرا:

وإذا تأملت الكلام وجدت الظرف وقد وقع مواقع لا يستقيم فيها إلا أن يُقدَّر تقدير اسم فاعل، ولذلك قال أبو بكر بن السراج في قولنا: "زيد في الدار"، أنك محيّر بين أن تقدر فيه فعلا فتقول: "استقر في الدار"، وبين أن تقدر اسم فاعل فتقول: "مستقر في الدار"، وإذا عاد الأمر إلى هذا، كان الحال في ترك "الواو" ظاهرة، وكان "سواد" في قوله: "خرجت مع البازي عليّ سواد"، بمنزلة "قضاء الله" في قوله:^١

سَأَغْسِلُ عَنِّي الْعَارَ بِالسَّيْفِ جَالِبًا عَلَيَّ قَضَاءَ اللَّهِ مَا كَانَ جَالِبًا

في كونه إسما ظاهرا قد ارتفع باسم فاعل قد اعتمد على ذي حال، فعمل عمل الفعل.

ويدلُّك على أنَّ التَّقدير فيه ما ذكرْتُ، وأنَّه من أجل ذلك حُسِّن، أنك تقول: "جاءني زيدٌ والسَّيْفُ على كَتِفِهِ" و"خرجَ والتَّاجُ عليه"، فتجده لا يَحْسُنُ إلا بالواو وتعلم أنَّك لو قلت: "جاءني زيدٌ السَّيْفُ على كتفه" و"خرجَ التَّاجُ عليه"، كان كلاما نافرا لا يكاد يقع في الاستعمال، وذلك لأنه بمنزلة قولك: "جاءني وهو متقلِّدٌ سَيْفَهُ" و"خرج وهو لابسٌ التَّاجَ"، في أنَّ المعنى على أنك استأنفت كلاما وابتدأت إثباتاً وأنَّك لم تُرد: "جاءني كذلك" ولكن "جاءني وهو كذلك"، فاعرفه.^٢

أسلوب الحال عند الجرجاني أخذ منحى جديد غير الذي ذكره اللغويون في كتبهم، وذلك للمزينة التي حصلها من وراء هذه الدراسة.

^١ - المصدر نفسه، ص ٢١٩، ٢٢٠.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٢٢١.

إنّ التراكيب الحالية إذا استُعملت في تركيب لغوي سواء كانت مصحوبة "بالواو" أو من دونها فإنّها تقوم على اعتبارات لغوية وسياقات وجب على اللغوي مراعاتها كي يُحقّق الوظيفة البلاغية التي جُعِلَ لأجلها. وقد حاول الجرجاني ربط العلاقة بين الحال كأسلوب نحوي وإخراجه في إطار بلاغي، فعالجه كظاهرة نحوية وفق أسس بلاغية، وهنا برزت نظرية النظم في تراكيبه.

المبحث العاشر: الفصل والوصل

من الظواهر النحوية البلاغية التي تعمّق الجرجاني في الحديث عنها واستدلّ عليها بدلائل متنوّعة من شعر وآيات قرآنية وأمثلة ممّا هو متداول في كتب النحويين، فجاء فيها:

• القول في الفصل والوصل:

اعلم أنّ العلم بما ينبغي أن يُصنّع في الجمل من عطف بعضها على بعض، أو ترك العطف فيها والجيء بها منشورة، تُستأنف واحدة منها بعد أخرى من أسرار البلاغة، ومما لا يتأتّى لتمام الصواب فيه إلا الأعراب الخُلّص، وإلاّ قوم طُبِعُوا على البلاغة، وأوتوا فنّاً من المعرفة في ذوق الكلام همّ بها أفراد. وقد بلغ من قوة الأمر في ذلك أنهم جعلوه حدّاً للبلاغة، فقد جاء عن بعضهم أنه سئل عنها فقال: "معرفة الفصل من الوصل"، وذاك لغموضه ودقّة مسلكه، وأنّه لا يكمل لإحراز الفضيلة فيه أحد، إلاّ كَمَل لسائر معاني البلاغة.

• فائدة العطف في المفرد:

واعلم أنّ سبيلنا أن ننظر إلى فائدة العطف في المفرد، ثم نعود إلى الجملة فننظر فيها ونتعرّف حالها. ومعلوم أنّ فائدة العطف في المفرد أن يُشرك الثاني في إعراب الأول، وأنه إذا أشركه في إعرابه فقد أشركه في حكم ذلك الإعراب، نحو أنّ المعطوف على المرفوع بأنه فاعل مثله، والمعطوف على المنصوب بأنه مفعول به أو فيه أو له شريك له في ذلك.^١

وإذا كان هذا أصله في المفرد، فإنّ الجمل المعطوف بعضها على بعض على ضربين:

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

أحدهما: أن يكون للمعطوف عليها موضع من الإعراب، وإذا كانت كذلك كان حُكْمُها حُكْمُ المفرد، إذ لا يكون للجملة موضع من الإعراب حتى تكون واقعة موقع المفرد، وإذا كانت الجملة الأولى واقعة موقع المفرد، كان عطْفُ الثانية عليها جاريا مجرى عطْفِ المفرد على المفرد، وكان وجه الحاجة إلى "الواو" ظاهرا، والاشتراك بها في الحكم موجودا. فإذا قلت: "مررت برجلٍ خُلِّقَ حَسَنٌ وَخُلِّقَ قَبِيحٌ" كنت قد أشركت الجملة الثانية في حكم الأولى، وذلك الحكم كونها في موضع جرٍّ بأَنتَ صفةً للنكرة. ونظائر ذلك تكثر، والأمر فيها يسهل.

والثاني: والذي يُشكِّلُ أمره هو الضرب الثاني، وذلك أن تعطفَ على الجملة العارية الموضع من الإعراب جملةً أخرى، كقولك: "زيد قائم، وعمرو قاعد" و"العلم حسنٌ، والجهل قبيحٌ"، لا سبيل لنا إلى أن ندَّعي أن "الواو" أشركت الثانية في إعراب قد وجب للأولى بوجهٍ من الوجوه. وإذا كان كذلك، فينبغي أن تعلم المطلوب من هذا العطف والمغزى منه، ولمْ لَمْ يستو الحال بين أن تعطف وبين أن تدع العطف فتقول: "زيد قائم، عمرو قاعد"، بعد أن لا يكون هنا أمر معقول يُؤتى بالعاطف لِيُشْرِكَ بين الأولى والثانية فيه؟^١

• معاني العطف بالواو والفاء وثم:

واعلم أنه إنما يَعْرِضُ الإشكال في "الواو" دون غيرها من حروف العطف، وذاك لأن تلك تفيد مع الإشراف معاني، مثل أن "الفاء" توجب الترتيب من غير تراخٍ، و "ثم" تُوجِبُهُ مع تراخٍ، و "أو" تردّد الفعل بين شيئين وتجعله لأحدهما لا بَعَيْنَهُ، فإذا عَطِفَتْ بواحدة منها الجملة على الجملة، ظهرت الفائدة. فإذا قلت: "أعطاني فشكرته"، ظهر بالفاء أن الشكر كان مُعَقِّبًا على العطاء ومسبِّبا عنه وإذا قلت: "خرجت ثم خرج زيد"، أفادت "ثم" أن خروجه كان بعد خروجك، وأنَّ مُهْلَةً وقعت بينهما وإذا قلت: "يُعْطِيكَ أو يكسوك"، دلّت "أو" على أنه يفعل واحدا منها لا بعينه.

وليس "للاو" معنى سوى الإشراف في الحكم الذي يقتضيه الإعراب الذي أتعبت فيه الثاني الأول. فإذا قلت: "جاءني زيد وعمرو" لم تفد بالواو شيئا أكثر من إشراف عمرو في الجيء الذي أثبتة لزيد، والجمع بينه وبينه، ولا يُتَصَوَّرُ إشراف بين شيئين حتى يكون هناك معنى يقع ذلك الإشراف فيه.

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

وإذا كان ذلك كذلك، ولم يكن معنا في قولنا: "زيد قائم وعمرو قاعد" معنىً تزعم أن "الواو" أشركت بين هاتين الجملتين فيه، ثبت إشكال المسألة.

ثم إن الذي يُوجِبُه النظر والتأمل أن يقال في ذلك: إنّا وإن كنّا إذا قلنا: "زيد قائم وعمرو قاعد"، فإننا لا نرى ههنا حُكْمًا نزعم أن "الواو" جاءت للجمع بين الجملتين فيه، فإننا نرى أمرا آخر نحصل معه على معنى الجمع. وذلك أننا لا نقول: "زيد قائم وعمرو قاعد"، حتى يكون عمرو بسبب من زيد، وحتى يكونا كالنظيرين والشريكين، وبحيث إذا عرف السامع حال الأول عنه أن يعرف حال الثاني. يدلُّك على ذلك أنك إن جئت فعطفت على الأول شيئا ليس منه بسبب، ولا هو مما يُذكر بذكره ويتصل حديثه بحديثه، لم يستقم. فلو قلت: "خرجت اليوم من داري"، ثم قلت: "وأحسن الذي يقول بيت كذا"، قلت ما يضحك منه. ومن هنا عابوا أبا تمام في قوله:

لَا وَالَّذِي هُوَ عَالِمٌ أَنَّ النَّوَى صَبْرٌ وَأَنَّ أَبَا الْحُسَيْنِ كَرِيمٌ

وذلك لأنَّه لا مُناسبة بين كرم أبي الحسين ومَرارة النوى، ولا تعلُّق لأحدهما بالآخر، وليس يقتضي الحديث بهذا الحديث بذاك.

واعلم أنَّه كما يجب أن يكون المحدث عنه في إحدى الجملتين بسبب من المحدث عنه في الأخرى، كذلك ينبغي أن يكون الخبر عن الثاني مما يجري مجرى الشبيه والتظير أو التقيض للخبر عن الأول. فلو قلت: "زيد طويل القامة وعمرو شاعر"، كان خلِّفاً، لأنه لا مشاكلة ولا تعلُّق بين طول القامة وبين الشعر، وإنما الواجب أن يقال: "زيد كاتب وعمرو شاعر"، و"زيد طويل القامة وعمرو قصير".

وجملة الأمر أنها تحيء حتى يكون المعنى في هذه الجملة لَفَقًا لمعنى في الأخرى و مُضامًا له، مثل أن "زيدًا" و "عمراً" إذا كانا أخوين أو نظيرين أو مُشْتَبِكِي الأحوال على الجملة، كانت الحال التي يكون عليها أحدهما، من قيام أو قعود أو ما شاكل ذلك، مضمومة في النفس إلى الحال التي عليها الآخر من غير شك. وكذا السبيل أبداً.^١

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٢٤، ٢٢٥.

والمعاني في ذلك كالأشخاص، فإنما قلت مثلاً: "العلم حسن والجهل قبيح"، لأن كون العلم حسناً مضمومٌ في القول إلى كون الجهل قبيحاً.

• عطف الجمل بالواو:

واعلم أنه إذا كان المُخَبَّرُ عنه في الجملتين واحداً كقولنا: "هو يقول ويفعل، ويضُرُّ وينفع، ويُسيئُ ويُحسِن، ويأْمُرُ وينهى، ويَحُلُّ وَيَعْقِدُ، ويَأْخُذُ وَيُعْطِي، وَيَبِيعُ وَيَشْتَرِي، ويَأْكُلُ وَيَشْرَبُ" وأباه ذلك، ازداد معنى الجمع في "الواو" قوة وظهوراً، وكان الأمر حينئذ صريحاً.

وذلك أنك إذا قلت: "هو يضر وينفع"، كنت قد أفدت "بالواو" أنك أوجبت له الفعلين جميعاً، وجعلته يفعلهما معاً. ولو قلت: "يضرُّ ينفع": من غير "واو" لم يجب ذلك، بل قد يجوز أن يكون قولك "ينفع"، رُجوعاً عن قولك "يضر" وإبطالا له.

وإذا وقع الفعلان في مثل هذا في الصِّلَّة، ازداد الاشتباك والاقتران حتى لا يُتَصَوَّر تقدير إفرادٍ في أحدهما عن الآخر، وذلك في مثل قولك: "العَجَبُ من أيِّ أحسنْتُ وأسأتُ" و"يكفيك ما قُلْتُ وسمعتُ" و"أَيْحَسُن أن تنهى عن شيء وتأتي مثله؟"، وذلك أنه لا يشتبه على عاقل أن المعنى على جعل الفعلين في حكم فعلٍ واحد. ومن البَيِّن في ذلك قوله:

لَا تَطْمَعُوا أَنْ تُهَيِّنُونَا وَتُكْرِمَكُمُ وَأَنْ نَكْفِيَ الْأَذَى عَنْكُمْ وَتُؤْذُونَا

المعنى: لا تطمعوا أن تروا إكرامنا قد وُجِدَ مع إهانتكم، وجامعها في الحصول.

ومَّا له مأخذ لطيف في هذا الباب قول أبي تمام:

لَهَانَ عَلَيْنَا أَنْ نَقُولَ وَتَفْعَلَا وَنَذْكُرَ بَعْضَ الْفَضْلِ مِنْكَ وَتُقْضِيَا

• الصِّفَةُ والتَّأَكِيدُ لا تحتاج إلى شيء يصلها بالموصوف أو المؤكِّد:

واعلم أنه كما كان في الأسماء ما يَصِلُهُ معناه بالاسم قبله، فيستغنى بصلة معناه له عن واصلٍ و رابطٍ يربطه وذلك كالصفة التي لا تحتاج في اتِّصَالِهَا بالموصوف إلى شيء يَصِلُهَا به، وكالتأكيد الذي يفترق كذلك إلى ما يَصِلُهُ بالمؤكِّد كذلك يكون في الجمل ما تَتَّصِلُ من ذات نفسها بالتي قبلها، وتستغني

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

يربط معناها لها عن حرف عطف يربطها. وهي كل جملة كانت مؤكدة للتي قبلها ومُبيّنة لها، وكانت إذا حصّلت لم تكن شيئاً سواها، كما لا تكون الصفة غير الموصوف، والتأكيد غير المؤكد. فإذا قلت: "جاءني زيد الظريف" و"جاءني القوم كلهم"، لم يكن "الظريف" و"كلهم" غير زيد وغير القوم.

• الجملة المؤكدة لا تحتاج إلى عاطف وأمثلة ذلك:

ومثال ما هو من الجمل كذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ١ - ٢]، قوله: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، بيان وتوكيد وتحقيق لقوله ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾، زيادة تثبيت له، وبمنزلة أن تقول: "هو ذلك الكتاب، هو ذلك الكتاب"، فتعيده مرة ثانية لتثبته، وليس يُثبت الخبر غير الخبر، ولا شيء يتميز به عنه فيحتاج إلى ضمّ يضمّه إليه، وعاطف يعطفه عليه. ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦ - ٧]، قوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾، تأكيد لقوله ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾، وقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٦ - ٧]، قوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾، تأكيد ثانٍ أبلغ من الأول، لأن من كان حاله إذا أنذر مثل حاله إذا لم يُنذر، كان في غاية الجهل، وكان مطبوعاً على قلبه لا محالة.

وكذلك قوله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَا أَيُّهَا الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨ - ٩]، إنما قال: ﴿يُخَادِعُونَ﴾، لم يقل: "ويُخَادِعُونَ" لأن هذه المخادعة ليست شيئاً غير قولهم: "آمنّا"، من غير أن يكونوا مؤمنين، فهو إذن كلام أُكِّد به كلام آخر هو في معناه، ليس شيئاً سواه.

وهكذا قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُونَ﴾ [البقرة: ١٤]، وذلك لأن معنى قولهم: "إنا معكم": "إنا لم نؤمن بالنبي صلى الله عليه وسلم ولم نترك اليهودية".^١

وقولهم: "إنما نحن مستهزؤون"، خبرٌ بهذا المعنى بعينه، لأنه لا فرق بين أن يقولوا: "إنا لم نقل ما قلناه من أننا آمنّا إلاّ استهزاءً"، وبين أن يقولوا: "إنا لم نخرج من دينكم وإنّا معكم"، بل هما في حكم الشيء الواحد، فصار كأنهم قالوا: "إنّا معكم لم نفارقكم" فكما لا يكون "إنّا لم نفارقكم" شيئاً غير "إنّا معكم"، كذلك لا يكون "إنما نحن مستهزؤون" غيره، فاعرفه.

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

ومن الواضح البين في هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَكُنَّا مُسْتَكْبِرِينَ كَانَتْ أَرْيَافُهُمْ مُدْبِجَةً وَرَأَوْا كِسْفًا مِّنَ الْجِبَالِ هَالِكًا إِذَا نُفِثَ فِيهِمْ مِّنْهُ فَكَانُوا مُجُورِينَ﴾ [لقمان: ٧] لم يأت معطوفا نحو "وكأن في أذنيه وقرا"، لأن المقصود من التشبيه بمن في أذنيه وقرا، هو بعينه المقصود من التشبيه بمن لم يسمع، إلا أن الثاني أبلغ وأكد في الذي أُريد.^١

وذلك أن المعنى في التشبيهين جميعا أن ينفى أن يكون لتلاوة ما تلي عليه من الآيات فائدة معه، ويكون لها تأثير فيه، وأن يجعل حاله إذا تليت عليه كحاله إذا لم تُل. ولا شبهة في أن التشبيه بمن في أذنيه وقرا أبلغ وأكد في جعله كذلك، من حيث كان من لا يصح منه السمع إلا أنه لا يسمع، إما اتفاقا وإما قصدا إلى أن لا يسمع. فاعرفه وأحسن تدبره.

ومن اللطيف في ذلك قوله تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١]، وذلك أن قوله: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾، مشابه لقوله: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ ومداخل في ضمنه من ثلاثة أوجه: وجهان هو فيهما شبهة بالتأكيد، ووجه فيه شبهة بالصفة.

— فأحد وجهي كونه شبهة بالتأكيد، هو أنه إذا كان ملكا لم يكن بشرا، وإذا كان كذلك كان، إثبات كونه ملكا تحقيقا لا محالة، وتأكيدا لنفي أن يكون بشرا.

— والوجه الثاني أن الجاري في العرف والعادة أنه إذا قيل: "ما هذا بشرا، وما هذا بآدمي" والحال حال تعظيم وتعجب مما يشاهد في الإنسان من حسن خلق وخلق أن يكون الغرض والمراد من الكلام أن يقال إنه ملك، وأنه يُكنى به عن ذلك، حتى أنه يكون مفهوم اللفظ، وإذا كان مفهوما من اللفظ قبل أن يُذكر، كان ذكره إذا ذكر تأكيد لا محالة، لأن حد "التأكيد" أن تحقق باللفظ معنى قد فهم من لفظ آخر قد سبق منك. أفلا ترى: أنه إنما كان "كلهم" في قولك: "جاءني القوم كلهم" تأكيداً من حيث كان الذي فهم منه، وهو الشمول، قد فهم بديها من ظاهر لفظ "القوم"، ولو أنه لم يكن فهم الشمول من لفظ "القوم"، ولا كان هو من موجهه، لم يكن "كل" تأكيدا، ولكان الشمول مستفادا من "كل" ابتداءً.

— وأما الوجه الثالث الذي هو فيه شبهة بالصفة، فهو أنه إذا نُفي أن يكون بشرا، فقد أُثبت له جنس سواه، إذ من المحال أن يخرج من جنس البشر، ثم لا يدخل في جنس آخر. وإذا كان الأمر كذلك، كان

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

إثباته "ملكاً" تبيننا وتعييننا لذلك الجنس الذي أُريدَ إدخاله فيه، وإغناءً عن أن تحتاج إلى أن تسأل فتقول: "إن لم يكن بشراً، فما هو؟ وما جنسه؟" كما أنك إذا قلت: "مررت بزيد الظريف" كان "الظريف" تبيننا وتعييننا للذي أردت من بين من له هذا الاسم، وكنت قد أغنييتَ المخاطب عن الحاجة إلى أن يقول: "أيُّ الزيدين أردت؟".^١

يقول الرازي في هذه الآية: "قَوْلُهُ تَعَالَى: (مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ) [يُوسُف: ٣١]. فَإِنْ قِيلَ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ وَفُوعَ التَّشْبِيهِ فِي الصُّورَةِ وَالْجَمَالِ. قُلْنَا: الْأَوَّلَى أَنَّ يَكُونَ التَّشْبِيهُ وَاقِعًا فِي السَّيَرَةِ لَا فِي الصُّورَةِ لِأَنَّهُ قَالَ: إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ فَتَشَبَّهَ بِالْمَلِكِ الْكَرِيمِ وَالْمَلِكُ إِنَّمَا يَكُونُ كَرِيمًا بِسَيْرَتِهِ الْمُرْضِيَةِ لَا بِمُحَرَّدِ صُورَتِهِ فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْمُرَادَ تَشْبِيهُهُ بِالْمَلِكِ فِي نَفْيِ دَوَاعِي الْبَشَرِ مِنَ الشَّهْوَةِ وَالْحِرْصِ عَلَى طَلَبِ الْمُشْتَهَى وَإِثْبَاتِ ضِدِّ ذَلِكَ وَهِيَ حَالَةُ الْمَلِكِ وَهِيَ غَضُّ الْبَصَرِ وَقَمْعُ النَّفْسِ عَنِ الْمِيلِ إِلَى الْمُحَرَّمَاتِ".^٢

• الإثبات والتأكيد بـ"إلا":

ومَّا جاء فيه الإثبات "بإِنْ وَإِلَّا" على هذا الحدِّ قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ^٤ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ [يس: ٦٩] وقوله: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ^٥ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ - ٤] أفلا ترى أنَّ الإثبات في الآيتين جميعاً تأكيد وتثبيت لنفي؟ فإثبات ما علَّمه النبي صلى الله عليه وسلم وأوحى إليه ذكراً وقرآناً، تأكيد وتثبيت لنفي أن يكون قد علَّم الشعر وكذلك إثبات ما يتلوه عليهم وحياً من الله تعالى، تأكيد وتقرير لنفي أن يكون نطق به عن هوى.^٣

واعلم أنَّه ما من علم من علوم البلاغة وأنت تقول فيه: "إنه خفي غامض، ودقيق صعب" إلا وعلم هذا الباب أغمض وأخفى وأدق وأصعب. وقد قنع الناس فيه بأن يقولوا إذا رأوا جملة قد ترك فيها العطف: "إن الكلام قد استؤنف وقُطع عما قبله"، لا تطلب أنفسهم منه زيادة على ذلك. ولقد غفلوا غفلةً شديدةً.

• الجملة يظهر فيها وجوب العطف، ثم يترك العطف لعارض:

ومما هو أصل في هذا الباب أنك قد ترى الجملة وحالها مع التي قبلها حالاً ما يُعطف ويُقرن إلى ما قبله، ثم تراها قد وجب فيها ترك العطف، لأمر عرض فيها صارت به أجنبية مما قبلها.

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

^٢ - فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ٤٣٦ / ٢.

^٣ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٢٣٠.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥] الظاهر كما لا لا يخفى يقتضي أن يعطف على ما قبله من قوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ [البقرة: ١٤] وذلك أنه ليس بأجنبي منه، بل هو نظير ما جاء معطوفاً من قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢] وقوله: ﴿وَمَكْرُؤٌ وَّمَكْرَ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٥٤]، وما أشبه ذلك مما يُردُّ فيه العجز على الصدر، ثم إنك تجده قد جاء غير معطوف، وذلك لأمر أوجب أن لا يعطف، وهو أن قوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ حكاية عنهم أنهم قالوا، وليس بخبر من الله تعالى وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، خبر من الله تعالى أنه يُجازيهم على كفرهم واستهزائهم. وإذا كان كذلك، كان العطف ممتنعاً، لاستحالة أن يكون الذي هو خبر من الله تعالى، معطوفاً على ما هو حكاية عنهم، وإيجاب ذلك أن يخرج من كونه خبراً من الله تعالى، إلى كونه حكاية عنهم، إلى أن يكونوا قد شهدوا على أنفسهم بأنهم مؤخذون، وأن الله تعالى مُعاقِبُهُمْ عليه.

وليس كذلك الحال في قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾، و﴿وَمَكْرُؤٌ وَّمَكْرَ اللَّهِ﴾ لأن الأول من الكلامين فيهما كالتاني، في أنه خبر من الله تعالى وليس بحكاية. وهذا هو العلة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: ١١ - ١٢] إنما جاء ﴿إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾ مستأنفاً مُفْتَتِحاً "بألا"، لأنه خبر من الله تعالى بأنهم كذلك والذي قبله من قوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾، حكاية عنهم. فلو عطف للزم عليه مثل الذي قدّم ذكره من الدخول في الحكاية، ولصار خبراً من اليهود ووصفاً منهم لأنفسهم بأنهم مفسدون، ولصار كأنه قيل: قالوا: إنّما نحن مصلحون، وقالوا إنّهم المفسدون، وذلك ما لا يُشكُّ في فساده.^١

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ﴾ [البقرة: ١٣] ولو عطف: "إنهم هم السفهاء" على ما قبله، لكان يكون قد أدخل في الحكاية، ولصار حديثاً منهم عن أنفسهم بأنهم هم السفهاء، من بعد أن زعموا أنهم إنما تركوا أن يؤمنوا لئلا يكونوا من السفهاء.

• لا يعطف الخبر على الاستفهام:

فإن قلت: هل كان يجوز أن يُعطف قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ على "قالوا" من قوله:

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٣١.

﴿قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾ لا على ما بعده، وكذلك كان يفعل في ﴿إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾، و﴿إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ﴾، وكان يكون نظير قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ [الأنعام: ٨] وذلك أن قوله: ﴿وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا﴾ معطوف، من غير شك، على ﴿وَقَالُوا﴾ دون ما بعده؟ قيل: إن حكم العطف على ﴿وَقَالُوا﴾ فيما نحن فيه، مخالفٌ لحكمه في الآية التي ذكرت. وذلك أن

﴿وَقَالُوا﴾ ههنا جواب شرط، فلو عطف قوله ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ عليه، للزم إدخاله في حكمه من كونه جواباً، وذلك لا يصح.

• بيان العطف على جواب الشرط:

وذاك أنه متى عطف على جواب الشرط شيء "بالواو" كان ذلك على ضربين: أحدهما: أن يكونا شيئين يُتصَوَّر وجود كل واحد منهما دون الآخر، ومثاله قولك "إِنْ تَأْتِيَنِي أَكْرِمُكَ أُعْطِكَ وَأَكْسُكَ"، والثاني: أن يكون المعطوف شيئاً لا يكون حتى يكون المعطوف عله، ويكون الشرط لذلك سبباً فيه بوساطة كونه سبباً للأول، ومثاله قولك: "إِذَا رَجَعَ الْأَمِيرُ إِلَى الدَّارِ اسْتَأْذَنْتُهُ وَخَرَجْتُ"، فالخروج لا يكون حتى يكون الاستئذان، وقد صار "الرُّجُوعُ" سبباً في الخروج، من أجل كونه سبباً في الاستئذان، فيكون المعنى في مثل هذا على كلامين، نحو: "إِذَا رَجَعَ الْأَمِيرُ اسْتَأْذَنْتُ، وَإِذَا اسْتَأْذَنْتُ خَرَجْتُ".^١

وإذ قد عرفت ذلك، فإنه لو عطف قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ على ﴿وَقَالُوا﴾ كما زعمت، كان الذي يُتصَوَّر فيه أن يكون من هذا الباب الضرب الثاني، وأن يكون المعنى: "وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤون"، فإذا قالوا ذلك استهزأ الله بهم ومدَّهم في طغيانهم يعمهون.

وهذا وإن كان يُرى أنه يَسْتَقِيم، فليس هو بمستقيم. وذلك أن الجزء إنما هو على نفس الاستهزاء وفعلهم له وإرادتهم إيَّاه في قولهم: "آمناً"، لا على أنهم حَدَّثُوا عن أنفسهم بأنهم مستهزؤون والعطف على "قالوا" يقتضي أن يكون الجزء على حديثهم عن أنفسهم بالاستهزاء، لا عليه نفسه.

^١ - المصدر نفسه، ص، ٢٣٢، ٢٣٣.

ويبين ما ذكرناه من أن الجزاء ينبغي أن يكون على قصدِهِم الاستهزاء وفعلِهِم له، لا على حديثِهِم عن أنفسهم بأنّ مستهزؤون أنّهم لو كانوا قالوا لكُبرائِهِم: "إنّما نحن مستهزؤون" وهم يريدون بذلك دفعِهِم عن أنفسهم بهذا الكلام، وأن يسلموا من شرِهِم، وأن يُوهّموهم أنّهم منهم وإن لم يكونوا كذلك لكان لا يكون عليهم مؤاخَذة فيما قالوه، من حيث كانت المؤاخَذة تكون على اعتقاد الاستهزاء والحدّية في إظهار الإيمان، لا في قول: "إنّا استهزأنا" من غير أن يقترب بذلك القول اعتقاد وثيقة.

• ما يوجب الاستئناف وترك العطف وأمثله:

هذا، وههنا أمر سوى ما مضى يُوجب الاستئناف وترك العطف، وهو أنّ الحكاية عنهم بأنّهم قالوا كيت وكيت، تحرّك السامعين لأن يعلموا مصير أمرهم وما يُصنع بهم، وأنّزل بهم النّعمة عاجلاً أم لا تنزل ويُمهلون وتوقع في أنفسهم التّمني لأن يتبين لهم ذلك. وإذا كان كذلك، كان هذا الكلام الذي هو قوله "الله يستهزئ بهم"، في معنى ما صدر جواباً عن هذا المقدّر وقوعه في أنفس السامعين. وإذا كان مصدره كذلك، كان حقّه أن يؤتى به مُبتدأ غير معطوف، ليكون في صورته إذا قيل: "فإن سألتم قيل لكم: "الله يستهزئ بهم ويُمّدّهم في طغيانهم يعمهون".^١

وإذا استقرت وجدت هذا الذي ذكرْتُ لك، من تنزيلهم الكلام إذا جاء بِعقب ما يقتضي سؤالاً، منزلته إذا صرّح بذلك السؤال كثيراً، فمن لطيف ذلك قوله:

رَعَمَ الْعَوَازِلُ أَنِّي فِي غَمْرَةٍ صَدَقُوا، وَلَكِنْ غَمَرْتِي لَا تَنْجَلِي

لَمَّا حَكَى عَنِ الْعَوَازِلِ أَنَّهُمْ قَالُوا: "هو في غمرة"، وكان ذلك ممّا يحرك السامع لأن يسأله فيقول: "فما قولك في ذلك، وما جوابك عنه؟"، وأخرج الكلام من مُخرجه إذا كان ذلك قد قيل له، وصار كأنه قال: "أقول: صدقوا، أنا كما قالوا، ولكن لا مطمع لهم في فلاحِي"، ولو قال: "زعم العوازل أنني في غمرة وصدقوا"، لكان يكون لم يضع في نفسه أنه مسؤول، وأنّ كلامه كلام مجيب.

ومثله قول الآخر في الحماسة:

رَعَمَ الْعَوَازِلُ أَنَّ نَافَةَ جُنْدَبٍ بِجُنُوبٍ خَبَّتْ عُرْيَتُ وَأَجَمَّتْ

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٣٤، ٢٣٥.

كَذَبَ الْعَوَازِلُ لَوْ رَأَيْنَ مُنَاحِنَا بِالْقَادِسِيَّةِ قُلْنَ: لَجَّ وَذَلَّتْ

وقد زاد هذا أمر القطع والاستئناف وتقدير الجواب، تأكيداً بأن وضع الظاهر موضع المضمر، فقال: "كذب العوازل": ولم يقل "كذبين"، وذلك أنه لما أعاد ذكر "العوازل" ظاهراً، كان ذلك أبين وأقوى، كلاماً مستأنفاً من حيث وضعه وضعاً لا يحتاج فيه إلى ما قبله، وأتى به مأتى ما ليس قبله كلاماً.^١

ومما هو على ذلك قول الآخر:

زَعَمْتُمْ أَنَّ إِخْوَتَكُمْ قُرَيْشٌ! لَهُمْ إِلْفٌ، وَلَيْسَ لَكُمْ إِلَّافٌ

وذلك أن قوله: "لهم إلف" تكذيب لدعواهم أنهم من قريش، فهو إذن بمنزلة أن يقول: "كذبتهم، لهم إلف"، وليس لكم ذلك": ولو قال: "زعمتم أن إخوتكم قريش وكذبتهم"، في أنه كان يخرج عن أن يكون موضوعاً على أنه جواب سائل يقول له: "فماذا تقول في زعمهم ذلك وفي دعواهم؟" فاعرفه.

واعلم أنه لو أظهر "كذبتهم"، لكان يجوز له أن يعطف هذا الكلام الذي هو قوله: "لهم إلف" عليه بالفاء، فيقول: "كذبتهم فلهم إلف، وليس لكم ذلك". فأما الآن فلا مسأغ لدخول الفاء البتة، لأنه يصير حينئذ معطوفاً بالفاء على قوله: "زعمتم أن إخوتكم قريش"، وذلك يخرج إلى المحال، من حيث يصير كأنه يستشهد بقوله: "لهم إلف"، على أن هذا الزعم كان منهم، كما أنك إذا قلت: "كذبتهم فلهم إلف"، كنت قد استشهدت بذلك على أنهم كذبوا، فاعرف ذلك.

ومن اللطيف في الاستئناف، على معنى جعل الكلام جواباً في التقدير، قول اليزيدي:

مَلَكْتُهُ حَبْلِي، وَلَكِنَّهُ أَلْقَاهُ مِنْ زُهْدٍ عَلَى غَارِي

وَقَالَ إِنِّي فِي الْهَوَى كَاذِبٌ، انْتَقَمَ اللَّهُ مِنَ الْكَاذِبِ

استأنف قوله: "انتقم الله من الكاذب"، لأنه جعل نفسه كأنه يجب سائلاً قال له: "فما تقول فيما اتهمك به من أنك كاذب؟" فقال أقول: "انتقم الله من الكاذب".

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

ومن النَّادر أيضا في ذلك قول الآخر:

قَالَ لي: كَيْفَ أَنْتَ؟ قُلْتُ: عَلِيلٌ، سَهْرٌ دَائِمٌ وَحُزْنٌ طَوِيلٌ

لما كان في العادة إذا قيل للرجل: "كيف أنت؟" فقال: "عليل"، أن يُسأل ثانيا فيقال: "ما بك؟ وما علئك"، قدّر كأنه قد قيل له ذلك، فأتى بقوله: "سهر دائم" جوابا عن هذا السؤال المفهوم من فحوى الحال، فاعرفه:

ومن الحسن البين في ذلك قول المتنبي:

وَمَا عَقَتِ الرِّيحُ لَهُ مَحَلًّا عَفَاهُ مَنْ حَدَا بِهِمْ وَسَاقَا

لما نفى أن يكون الذي يرى به من الدُّروس والعَفَاء من الرياح، وأن تكون التي فعلت ذلك، وكان في العادة إذا نُفي الفعل الموجود الحاصل عن واحد ف قيل: "لم يفعله فلان"، أن يقال: "فمن فعله؟" قدّر كأن قائلا قال: "قد زعمت أن الرياح لم تَعفْ له محلا، فما عفاه إذن؟"، فقال مجيبا له: "عفاه من حدا بهم وساقا".^١

ومثله قول الوليد بن يزيد:

عَرَفْتُ الْمَنْزِلَ الْحَالِي عَفَا مِنْ بَعْدِ أَخِي وَالِ

عَفَاهُ كُلُّ حَنَّانٍ عَسُوفٍ الْوَبْلُ هَاطِلٌ

لما قال: "عفا من بعد أحوال"، قدّر كأنه قيل له: "فما عفاه؟" فقال: "عفاه كل حنّان".

واعلم أن السؤال إذا كان ظاهرا مذكورا في مثل هذا، كان الأكثر أن لا يذكر الفعل في الجواب، ويُقتصر على الاسم وحده. فأما مع الإضمار فلا يجوز إلا أن يُذكر الفعل.

تفسير هذا: أنه يجوز لك غذا قيل: "إن كانت الرياح لم تَعفه فما عفاه؟" أن تقول: "من حدا بهم وساقا" ولا تقول: "عفاه من حدا"، كما تقول في جواب من يقول: "من فعل هذا؟": زيد، ولا يجب أن تقول: "فعله زيد".

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

وأما إذا لم يكن سؤال مذكورًا كالذي عليه البيئ، فإنه لا يجوز أن يترك ذكر الفعل. فلو قلت مثلاً: "وما عفت الرياح له محلاً، من حداهم وساقاً": تزعم أنك أردت "عفاه من حدا بهم"، ثم تركت ذكر الفعل، أحلت، لأنه إنما يجوز تركه حيث يكون السؤال مذكوراً، لأن ذكره فيه يدل على إرادته في الجواب، فإذا لم يؤت بالسؤال لم يكن إلى العلم به سبيل، فاعرف ذلك.^١

• ما جاء في التنزيل "قال" غير معطوف وأمثله:

واعلم أن الذي تراه في التنزيل من لفظ "قال" مفصلاً غير معطوف، هذا هو التقدير فيه، والله أعلم. أعني مثل قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾ (١١) ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ﴾ (١٢) ﴿فَرَأَى إِلَى آهِلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ﴾ (١٣) ﴿فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ﴾ (١٤) ﴿فَأَوْحَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَحْقُقْ﴾ (١٥) [الذاريات: ٢٤ - ٢٨] جاء على ما يقع في أنفس المخلوقين من السؤال. فلما كان في العرف والعادة فيما بين المخلوقين إذا قيل لهم: "دخل قومٌ على فلان فقالوا كذا"، أن يقولوا: "فما قال هو؟"، ويقول المجيب: "قال كذا"، أخرج الكلام ذلك المخرج، لأن الناس خوطبوا بما يتعارفونه، وسلك باللفظ معهم المسلك الذي يسلكونه.

وكذلك قوله: ﴿قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ﴾، وذلك أن قوله: ﴿فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ﴾ (١٣) ﴿فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ﴾، يقتضي أن يُبَعَّ هذا الفعل بقول، فكأنه قيل والله أعلم: "فما قال حين وضع الطعام بين أيديهم؟"، فأتى قوله: ﴿قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ﴾ جواباً عن ذلك.

وكذا: ﴿قَالُوا لَا تَحْقُقْ﴾، لأن قوله: ﴿فَأَوْحَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً﴾، يقتضي أن يكون من الملائكة كلام في تأنيسه وتسكينه مما خامره، فكأنه قيل: "فما قالوا حين رأوه وقد تغير ودخلته الخيفة؟" فقيل: ﴿قَالُوا لَا تَحْقُقْ﴾.

وذلك، والله أعلم، المعنى في جميع ما يجيء منه على كثرته، كالذي يجيء في قصة فرعون عليه اللعنة، وفي رد موسى عليه السلام عليه كقوله: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (١٦) ﴿قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ (١٧) ﴿قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ﴾ (١٨) ﴿قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ (١٩) ﴿قَالَ إِنْ رَسُولُكُمْ أَلَّذِي أَرْسَلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ (٢٠) ﴿قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (٢١) ﴿قَالَ لَنْ أَخَذَتْ إِلَهًا غَيْرِي لَا جَعَلَنَّاكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ﴾ (٢٢) ﴿قَالَ أَوْلَوْجُتُّكَ شَيْءٌ مُبِينٌ﴾ (٢٣) ﴿قَالَ فَاتِّبِعْ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (٢٤) [الشعراء: ٢٣ - ٣١] جاء ذلك كله، والله أعلم، على تقدير السؤال والجواب كالذي جرت به العادة فيما

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

بين المخلوقين، فلما كان السامع متنا إذا سمع الخبر عن فرعون بأنه قال: "وما رب العالمين؟"، وقع في نفسه أن يقول: "فما قال موسى له؟" أتى بقوله: "قال ربُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ"، مأتى الجواب مُبتدأً مفصلاً غير معطوف. وهكذا التقدير والتفسير أبداً في كل ما جاء فيه لفظ "قال" هذا المجيء، قد يكون الأمر في بعض ذلك أشدَّ وضوحاً.

فمما هو في غاية الوضوح قوله تعالى: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ﴾ ٥٧ ﴿قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ﴾ [الحجر: ٥٧ - ٥٨]، وذلك أنه لا يخفى على عاقل أنه جاء على معنى الجواب، وعلى أن نُزِّل السامعون كأنهم قالوا: "فما قال له الملائكة؟"، فقول: "قالوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ".^١

وكذلك قوله عز وجل في سورة يس: ﴿وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ﴾ ١٣ ﴿إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ﴾ ١٤ ﴿قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ﴾ ١٥ ﴿قَالُوا رَبَّنَا عَلِّمْنَا لِنَا إِلَيْكُم مَّوَدَّةَ الْحَقِّ﴾ ١٦ ﴿وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ ١٧ ﴿قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجِمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ١٨ ﴿قَالُوا طَائِفُكُمْ مَعَكُمْ أِنْ أُرْسِلُوا كُنتُمْ خَوَافِينَ﴾ ١٩ ﴿قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ فِيهَآ إِلَّا لِقَا فِئْئِيلِ الْكَاثِبِينَ﴾ ٢٠ ﴿فَتَجَدَّدُوا بِهِمْ جُرْعَتَهُمْ أَبَدًا وَقَبِلُوا طَآئِفًا مِّنْهُمْ يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْهُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ ٢١ ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَدْعُونَ أَتَّبِعُكُمْ لَآ يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [يس: ١٣ - ٢١]، والتقدير الذي قدرناه من معنى السؤال والجواب بين ظاهر في ذلك كله، ونسأل الله التوفيق للصواب، والعصمة من الزلل.

وإذ قد عرفت هذه الأصول والقوانين في شأن فصل الجمل ووصلها، فاعلم أننا قد حصلنا من ذلك على أن الجمل على ثلاثة أضرب:

- جملة حالها مع التي قبلها حال الصفة مع الموصوف والتأكيد مع المؤكد، فلا يكون فيها العطف البتة، لشبه العطف فيها، ولو عطف، بعطف الشيء على نفسه.
- جملة حالها مع التي قبلها حال الاسم يكون غير الذي قبله، إلا أنه يشاركه في حكم، ويدخل معه في معنى، مثل أن يكون كلا الاسمين فاعلاً أو مفعولاً أو مضافاً إليه، فيكون حقها العطف.
- جملة ليست في شيء من الحالين، بل سبيلها مع التي قبلها سبيل الاسم مع الاسم لا يكون منه في شيء، فلا يكون إياه ولا مشاركا له في معنى، بل هو شيء إن ذكر لم يذكر إلا بأمر

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٤٠، ٢٤١.

ينفرد به، ويكون ذكرُّ الذي قبله وتركُّ الذكر سواءً في حاله، لعدم التعلُّق بينه وبينه رأساً. وحقُّ هذا ترك العطف البتّة.

فتركُّ العطف يكون إمّا للاتّصال إلى الغاية أو الانفصال إلى الغاية، والعطف لما هو واسطةٌ بين الأمرين، وكان له حالٌ بين حالين، فاعرفه.^١

• بيان دقيق في شأن عطف الجمل:

هذا فنٌّ من القول خاص دقيق. اعلم أنَّ ممّا يُقِلُّ نظر النَّاس فيه من أمر "العطف" أنّه قد يُؤْتَى بالجملة فلا تعطف على ما يليها، ولكن تُعْطَف على جملة بينها وبين هذه التي تُعْطَف جملة أو جملتان، مثال ذلك قول المتنبي:

تَوَلَّوْا بَغْتَةً، فَكَأَنَّ بَيْنَنَا تَهَيَّأَنِي، فَفَاجَأَنِي إغْتِيَالًا

فَكَانَ مَسِيرُ عَيْسِهِمْ ذَمِيَالًا وَسِيرُ الدَّمْعِ إِنْزَهُهُمْ إِنْهَمَالًا

قوله: "فكان مسير عيسهم"، معطوف على "تولّوا بغتة"، دون ما يليه من قوله: "ففاجأني"، لأننا إن عطفناه على هذا الذي يليه أفسدنا المعنى، من حيث أن يدخل في معنى "كأن"، وذلك يؤدي إلى أن لا يكون مسير عيسهم حقيقةً، ويكون مُتَوَهِّمًا، كما كان تهيُّبُ البين كذلك.

وهذا أصل كبير. والسبب في ذلك أنَّ الجملة المتوسطة بين هذه المعطوفة أخيراً، وبين المعطوف عليها الأولى، ترتبط في معناها بتلك الأولى، كالذي ترى أنَّ قوله: "فكأن بينا تهيّئي"، مرتبط بقوله: "تولّوا بغتة"، وذلك أنَّ الثانية مُسَبَّبُ والأولى سببٌ. ألا ترى أنَّ المعنى: "تولّوا بغتة فتوهمت أن بينا تهيّئي؟" ولا شك أن هذا التوهم كان بسبب أنَّ كان التَّوَلَّى بغتة. وإذا كان كذلك، كانت مع الأولى كالشيء الواحد، وكان منزلتها منها منزلة المفعول والظرف وسائر ما يجيء بعد تمام الجملة من معمولات الفعل، ممّا لا يمكن إفراده عن الجملة، وأن يُعْتَدَّ كلاماً على حدّته.

وههنا شيء آخر دقيق، وهو أنَّك إذا نظرت إلى قوله: "فكان مسير عيسهم ذميالاً"، وجدته لم يُعْطَف هو وحده على ما عُطِفَ عليه، ولكن تجد العطف قد تناول جملة البيت مربوطاً آخره بأوله. ألا

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

ترى أنَّ الغرض من هذا الكلام أن يجعل توليهم بغتة، وعلى الوجه الذي توهّم من أجله أنَّ البينَ تهيّبه، مستدعيًا بكاءه، وموجبًا أن ينهمل دمه، فلم يَعه أن يذكر دَمَلاً العيس إلاّ ليذكر هَمَلاً الدمع، وأن يوفّق بينهما.

وكذلك الحكم في الأول، فنحن وإن كنّا قلنا إنّ العطف على "تولّوا بَعْتَهُ"، فإنّا لا نعي أن العطف عليه وحده مقطوعاً عما بعده، بل العطف عليه مضموماً إليه ما بعده إلى آخره، وإنّا أردنا بقولنا "إن العطف عليه"، أن نُعلمك أنه الأصل والقاعدة، وأن نصرفك عن أن تطرحه، وتجعل العطف على ما يلي هذا الذي تعطفه، فتزعم أن قوله: "فكان مَسِيرُ عيسهم" معطوف على "فاجأني"، فتقع في الخطأ كالذي أريناك.

فأمر العطف إذن، موضوع على أنّك تعطف تارة جملة على جملة، وتعمدُ أخرى إلى جملتين أو جُمْل فتعطفُ بعضًا على بعضٍ، ثمّ تعطفُ مجموع هَذي على مجموع تلك.^١

• بيان في العطف في الشرط والجزاء:

وينبغي أن يُجعل ما يُصنع في الشرط والجزاء من هذا المعنى أصلاً يُعتَبَر به.

وذلك أنك ترى، متى شئت، جُمْلتين قد عُطِفَت إحداهما على الأخرى، ثم جُعِلتا بمجموعهما شرطاً، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ [النساء: ١١٢]، والشرط كما لا يخفى في مجموع الجملتين لا في كل واحدة منهما على الانفراد، ولا في واحدة دون الأخرى، لأنّا إن قلنا أنه في كل واحدة منهما على الانفراد، جعلناهما شَرَطَيْن، وإذا جعلناهما شرطين اقتضتا جزاءين، وليس معنا إلا جزاءً واحد.

وإن قلنا إنه في واحدة منهما دون الأخرى، لزم منه إشراك ما ليس بشرط في الجزم بالشرط، وذلك ما لا يخفى فساده.

ثمّ إنّنا نعلم من طريق المعنى أنّ الجزاء الذي هو احتمال البهتان والإثم المبين، أمرٌ يتعلّق بإيجابه لمجموع ما حصل من الجملتين، فليس هو لاكتساب الخطيئة على الانفراد، ولا لرمي البريء بالخطيئة أو الإثم على الإطلاق، بل لرمي الإنسان البريء بخطيئة أو إثم كان من الرامي، وكذلك الحكم أبداً. فقله

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [النساء: ١٠٠] لم يُعَلَّقَ الْحُكْمُ فِيهِ بِالْهَجْرَةِ عَلَى الْإِنْفِرَادِ، بَلْ بِهَا مَقْرُونًا إِلَيْهَا أَنْ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ عَلَيْهَا.

واعلم أنَّ سبيل الجملتين في هذا، وجعلهما بمجموعهما بمنزلة الجملة الواحدة، سبيل الجزئين تُعَقَدُ مِنْهُمَا الْجُمْلَةُ، ثُمَّ يُجْعَلُ الْمَجْمُوعُ خَبْرًا أَوْ صِفَةً أَوْ حَالًا، كَقَوْلِكَ: "زَيْدٌ قَامَ غُلَامُهُ" و"زَيْدٌ أَبُوهُ كَرِيمٌ" و"مَرَرْتُ بِرَجُلٍ أَبُوهُ كَرِيمٌ" و"جَاءَنِي زَيْدٌ يَعْدُو بِهِ فَرَسُهُ". فكما يكون الخبرُ والصِّفَةُ والحال لا محالة في مجموع الجزئين لا في أحدهما، كذلك يكون الشرط في مجموع الجملتين لا في إحداها. وإذا علمت ذلك في الشَّرْطِ، فاحتذِهِ في العطف، فَإِنَّكَ تَجِدُهُ مِثْلَهُ سَوَاءً.^١

وَمَا لَا يَكُونُ الْعُطْفُ فِيهِ إِلَّا عَلَى هَذَا الْحَدِّ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾^(٤٤) وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾ [القصص: ٤٤ - ٤٥]، لَوْ جَرَيْتَ عَلَى الظَّاهِرِ فَجَعَلْتَ كُلَّ جُمْلَةٍ مُعْطُوفَةٍ عَلَى مَا يَلِيهَا، مَنَعَ مِنْهُ الْمَعْنَى. وَذَلِكَ أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ: ﴿وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾، مُعْطُوفًا عَلَى قَوْلِهِ: ﴿فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ﴾، وَذَلِكَ يَقْتَضِي دَخُولَهُ فِي مَعْنَى "لَكِنْ"، وَبَصِيرَ كَأَنَّهُ قِيلَ: "وَلَكِنَّا مَا كُنْتَ ثَاوِيًا"، وَذَلِكَ مَا لَا يَخْفَى فَسَادُهُ. وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، بَانَ مِنْهُ أَنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ قَدْ عُطِفَ مَجْمُوعُ "وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ" إِلَى "مُرْسِلِينَ"، عَلَى مَجْمُوعِ قَوْلِهِ: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ﴾. إِلَى قَوْلِهِ "الْعُمُرُ". فَإِنْ قُلْتَ: فَهَلَّا قَدَّرْتَ أَنْ يَكُونَ "وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ" مُعْطُوفًا عَلَى "وَمَا كُنْتُ مِنَ الشَّاهِدِينَ"، دُونَ أَنْ تَزْعُمَ أَنَّهُ مُعْطُوفٌ عَلَيْهِ مَضمومًا إِلَيْهِ مَا بَعْدَهُ إِلَى قَوْلِهِ "الْعُمُرُ"؟

قِيلَ: لِأَنَّا إِنْ قَدَّرْنَا ذَلِكَ، وَجِبَ أَنْ يُنَوَّى بِهِ التَّقْدِيمُ عَلَى قَوْلِهِ: ﴿وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا﴾. وَأَنْ يَكُونَ التَّرْتِيبُ "وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ، وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ" وَفِي ذَلِكَ إِزَالَةُ "لَكِنْ" عَنْ مَوْضِعِهَا الَّذِي يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ فِيهِ. ذَاكَ لِأَنَّ سَبِيلَ "لَكِنْ" سَبِيلُ "إِلَّا"، فَكَمَا لَا يَجُوزُ أَنْ تَقُولَ: "جَاءَنِي الْقَوْمُ وَخَرَجَ أَصْحَابُكَ إِلَّا زَيْدًا وَإِلَّا عَمْرًا" بِجَعْلِ "إِلَّا زَيْدًا" اسْتِثْنَاءً "مِنْ جَاءَنِي الْقَوْمَ" وَ"إِلَّا عَمْرًا" مِنْ "خَرَجَ أَصْحَابُكَ"، كَذَلِكَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَصْنَعَ مِثْلَ ذَلِكَ "بَلَكِنْ" فَتَقُولَ: "مَا جَاءَنِي زَيْدٌ،

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

وما خرج عمرو ولكن بكرا حاضرا، ولكن أخاك خارج"، فإذا لم يجر ذلك، وكان تقديرك الذي زعمت يُؤدّي إليه، وجب أن تحكم بامتناعه. فاعرفه.

هذا، وإنما تجوز نية التأخير في شيء معناه يقتضي له ذلك التأخير، مثل أن كَوّن الاسم مفعولا، يقتضي له أن يكون بعد الفاعل، فإذا قُدّم على الفاعل نُويّ به التأخير، ومعنى "لكن" في الآية، يقتضي أن تكون في موضعها الذي هي فيه، فكيف يجوز أن يُنوي بها التأخير عنه إلى موضع آخر؟^١

الفصل والوصل أسلوبان بلاغيّان تشتمل عليهما أغلب تعابير اللغة العربيّة، والوصل إنّما هو عطف جملة على أخرى بحرف من حروف العطف أمثال "و" أو "ف" وغيرهما، لصلة بينهما تتعلق بمبنى الجملة والمعنى المشترك بينهما، أو دفعا للبس يُمكن أن يحصل. والفصل هو ترك ذلك العطف، لاتّحاد الجملتين في مبناهما أو معناهما، وذلك لعدم وجود صلة بينهما.

إنّ هذان الأسلوبان غامضان ويعسر على الدارس السطحي لها أن يتوصّل إلى المزيّة المرجوة من ورائهما، أمّا من يستخدم عقله ويتوخّى معاني الإعراب يلحظ المزيّة والفرق بين الأسلوبين، ويستحسن جملة على أخرى.

المبحث الحادي عشرة: الحروف ومُتعلّقاتها:

١ / الذي:

• "الذي" ومجيئها في الخبر الموهوم:

وليس شيء أغلب على هذا الضرب الموهوم من "الذي"، فإنّه يجيء كثيرا على أنّك تقدّر شيئا في وهمك، ثمّ تعبر عنه "بالذي"، ومثال ذلك قوله:

أَخُوكَ الَّذِي إِنْ تَدَعُهُ لِمِلَّةٍ يُجِبُّكَ، وَإِنْ تَغَضَّبَ إِلَى السَّيْفِ يَغْضَبِ

وقول الآخر:

أَخُوكَ الَّذِي إِنْ رَيْتُهُ قَالَ: إِنَّمَا أَرْنَتْ، وَإِنْ عَاتَبْتُهُ لَأَنْ جَانِيَهُ

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

فهذا ونحوه على أَنَّكَ قَدَّرْتَ إنساناً هذه صِفَتُهُ وهذا شَأْنُهُ، وأَحَلَّتِ السَّماعُ على مَنْ يَعْنُ في الوهم، دون أَنْ يكون قد عَرَفَ رجلاً بهذه الصِّفَةِ، فأَعْلَمْتَهُ أَنَّ المستحقَّ لاسم الأَخَوَّةِ هو ذلك الذي عَرَفَهُ، حتى كَأَنَّكَ قلتَ: "أخوك زيدٌ الذي عرفتَ أَنَّكَ إِن تَدْعُهُ لملمة يُجِبُكَ".

ولكن هذا الجنس معهوداً مِنْ طريق الوهم والتخيُّل، جرى على ما يوصف بالاستحالة، كقولك للرجل وقد تَمَّى: "هذا هو الذي لا يكون"، و "هذا ما لا يدخل في الوجود"، وكقوله:

مَا لَا يَكُونُ فَلَا يَكُونُ بِحِيلَةٍ أَبَدًا وَمَا هُوَ كَائِنْ سَيَكُونُ

ومِنْ لطيف هذا الباب قوله:

وَأِنِّي لَمُشْتَاتِقٌ إِلَى ظِلِّ صَاحِبٍ يَرُوقُ وَيَصْفُو إِنْ كَدَرْتُ عَالِيَهُ

قد قَدَّرَ كما ترى ما لَمْ يَعْلَمْهُ مَوْجُوداً، ولذلك قال المأموم: "خُذْ مِنِّي الخِلَافَةَ وَأَعْطِنِي هَذَا الصَّاحِبَ". فهذا التَّعْرِيفُ الذي تراه في الصَّاحِبِ لا يَعْرِضُ فِيهِ شَكٌّ أَنَّهُ مَوْهُومٌ.^١

• الفرق بين "الْمُنْطَلِقُ زَيْدٌ"، و"زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ" والمبتدأ والخبر معرفتان:

وأما قولنا: "المنطلق زيد"، والفرق بينه وبين أن تقول: "زيد المنطلق"، فالقول في ذلك أَنَّكَ وَإِنْ كنت ترى في الظاهر أَكْثَمًا سواء من حيث كان الغرض في الحالين إثبات انطلاق قد سبق العلم به لزيد، فليس الأمر كذلك، بل بين الكلامين فصل ظاهر.

وبيانه: أَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: "زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ"، فأنت في حديث انطلاق قد كان، وعرف السامع كَوْنَهُ، إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَعْلَمْ أَمِنْ زَيْدٍ كَانَ أَمْ مِنْ عَمْرٍو؟ فإذا قلت: "زيد المنطلق"، أزلت عنه الشك وجعلته يقطع بأنه كان من زيد، بعد أن كان يرى ذلك على سبيل الجواز.

وليس كذلك إِذَا قَدَّمت "المنطلق" فقلت: "المنطلق زيد"، بل يكون المعنى حينئذٍ على أَنَّكَ رأيت إنساناً ينطلق بالبعد منك، فلم تُشَبِّهْهُ، ولم تعلم أزيد هو أم عمرو، فقال لك صاحبك: "المنطلق زيد"، أي هذا الشخص الذي تراه من بُعدٍ هو زيد.

^١ - المصدر نفسه، ص ١٨٥.

وقد ترى الرجل قائماً بين يديك وعليه ثوب ديباج، والرجل ممن عرفته قديماً ثم بعد عهديك به فتناسيته، فيقال لك: "اللابس الديباج صاحبك الذي كان يكون عندك في وقت كذا، أما تعرفه؟ لشد ما نسيت"، ولا يكون الغرض أن يثبت له لبس الديباج، لاستحالة ذلك، من حيث أن رؤيتك الديباج عليه تُغنيك عن إخبار مُحِبٍّ وإثبات مُثَبِّتٍ لبسه له.

فمتى رأيت اسم فاعل أو صفة من الصفات قد بُدئ به، فجعل مبتدأ، وجعل الذي هو صاحب الصفة في المعنى خبراً، فاعلم أن الغرض هناك، غير الغرض إذا كان اسم الفاعل أو الصفة خبراً، كقولك: "زيد المنطلق".

• اختلاف معنى التقديم والتأخير في المعرفتين إذا كانتا مبتدأ وخبراً:

واعلم أنه ربما اشتبهت الصورة في بعض المسائل من هذا الباب، حتى يُظن أن المعرفتين إذا وقعتا مبتدأ وخبراً، لم يختلف المعنى فيهما بتقديم وتأخير.

ومما يوهم ذلك قول النحويين في "باب كان": "إذا اجتمع معرفتان كُنْتَ بالخيار في جعل أيهما شئت اسماً، والآخر خبراً، كقولك: "كَانَ زَيْدٌ أَخَاكَ" و"كَانَ أَخُوكَ زَيْدًا"، فيظن من ههنا أن تكافؤ الاسمين في التعريف يقتضي أن لا يختلف المعنى بأن تبدأ بهذا تُثَبِّتَ بذلك، وحتى كأن الترتيب الذي يُدعى بين المبتدأ والخبر وما يوضع لهما من المنزلة في التقدُّم والتأخُّر، يسقط ويرتفع إذا كان الجزآن معاً معرفتين.

ومما يوهم ذلك أنك تقول: "الأميرُ زيدٌ"، و"جئتُك والخليفةُ عبدُ الملك"، فيكون المعنى على إثبات الإمارة لزيد، والخلافة لعبد الملك، كما يكون إذا قلت: "زيد الأمير"، و"عبد الملك الخليفة"، وتقول له لمن لا يُشاهد، ومن هو غائب عن حضرة الإمارة ومعدن الخلافة.^١

وهكذا من يتوهم في نحو قوله:

أَبُوكَ حُبَابٌ سَارِقُ الضَّيْفِ بُرْدُهُ وَجَدِّي يَا حَجَّاجُ فَارِسُ شِمْرًا

أنه لا فصل بينه وبين أن يُقال: "حُبَابٌ أَبُوكَ، وَفَارِسُ شِمْرٌ جَدِّي". وهو موضع غامض.

^١ - المصدر نفسه، ص ١٨٦، ١٨٧.

والذي يُبيِّن وجه الصَّواب، ويدل على وجوب الفرق بين المسئلتين: أنَّك إذا تأملت الكلام وجدت ما لا يحتمل التَّسوية، وما تجد الفرق قائما فيه قِياما لا سبيل إلى دفعه، هو الأعمَّ الأكثر.

وإن أردت أن تعرف ذلك، فانظر إلى ما قدَّمْتُ لك من قولك: "اللابسُ الدِّياج زيد"، وأنت تشير له إلى الرَّجل بين يديه، ثمَّ انظر إلى قول العرب: "ليسَ الطَّيِّبُ إلَّا المِسْكُ"، وقول جرير:

أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا

ونحو قول المتنبي:

أَلَسْتُ ابْنَ الْأُلَى سَعِدُوا وَسَادُوا

وأشبه ذلك ممَّا لا يُحصى ولا يُعد، وأرد المعنى على أن يسلم لك مع قلب طَرْفي الجملة، وقل: "ليسَ المِسْكُ إلَّا الطَّيِّبُ"، و"أليسَ خَيْرُ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا إِيَّاكُمْ؟"، و"أليسَ ابنُ الْأُلَى سعدوا وسادوا إِيَّاك؟" تعلم أنَّ الأمر على ما عرفتكَ من وجوب اختلاف المعنى بحسب التقديم والتأخير.^١

● المبتدأ مبتدأ لأنه مُسند إليه والخبر خبر لأنه مُسند تثبت به وبيان ذلك:

وههنا نُكتة يجب القطع معها بوجوب هذا الفرق أبداً، وهي أنَّ المبتدأ لم يكن مبتدأ لأنه منطوق به أولاً، ولا كان الخبر خبراً لأنه مذكور بعد المبتدأ، بل كان المبتدأ مبتدأ لأنه مُسند إليه ومُثبت له المعنى، والخبر خبراً لأنه مُسند ومُثبت به المعنى.

تفسير ذلك: أنك إذا قلت: "زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ" فقد أثبت الانطلاق لزيد وأسندته إليه، فزيد مُثبت به، وأما تقديم المبتدأ على الخبر لفظاً، فحكم واجب من هذه الجهة، أي من جهة أن كان المبتدأ هو الذي يُثبت له المعنى ويُسند إليه، والخبر هو الذي يُثبت به المعنى ويُسند. ولو كان المبتدأ مبتدأ لأنه في اللفظ مقدَّم مبدوء به، لكان ينبغي أن يخرج عن كونه مبتدأ بأن يقال: "مُنْطَلِقٌ زيد"، ولوجب أن يكون قولهم: "إن الخبر مقدَّم في اللفظ والنِّية به التَّأخير"، محالاً. وإذا كان هذا كذلك ثم جئت بمعرفتين فجعلتهما مبتدأ وخبراً فقد وجب وجوباً أن تكون مثبتاً بالثاني معنى للأول. فإذا قلت: "زَيْدٌ أخوك"، وكنت قد أثبتت بـ "أخوك" معنى لزيد، وإذا قدَّمت وأخرت فقلت: "أخوك زيد"، وجب أن تكون مُثبتاً بزيد معنى لـ

^١ - المصدر نفسه، ص ١٨٨.

"أخوك"، وإلا كان تسميتك له الآن مبتدأ وإذ ذاك خبرا، تغييرا للاسم عليه من غير معنى، و لأدّى إلى أن لا يكون لقولهم "المبتدأ والخبر" فائدة غير أن يتقدّم اسم في اللفظ على اسم، من غير أن ينفرد كل واحد منهما بحكم لا يكون لصاحبه. وذلك ممّا لا يُشكّ في سقوطه.^١

ومّا يدل دلالة واضحة على اختلاف المعنى إذا جئت بمعرفتين، ثم جعلت هذا مبتدأ وذاك خبرا تارة، وتارة بالعكس، قولهم: "الحبيب أنت"، و"أنت الحبيب"، وذاك أن معنى "الحبيب أنت"، أنه لا فصل بينك وبين من تُحبّه إذا صدقت المحبة، أنّ مثل المتحابّين مثل نفس يقتسمها شخصان، كما جاء عن بعض الحكماء أنه قال: "الحبيب أنت إلاّ أنّه غيرك". فهذا كما ترى فرق بين لطيف ونكتة شريفة، ولو حاولت أن تفيدها بقولك: "أنت الحبيب"، حاولت ما لا يصحّ، لأن الذي يعقل من قولك: "أنت الحبيب" هو ما عناه المتنبي في قوله:

أَنْتَ الْحَبِيبُ وَلَكِنِّي أَعُوذُ بِهِ مِنْ أَنْ أَكُونَ مُحِبًّا غَيْرَ مَحْبُوبٍ

ولا يخفى بُعد ما بين الغرضين. فالمعنى في قولك: "أنت الحبيب" أنك الذي أختصّه بالحبّة من بين الناس. وإذا كان كذلك، عرفت أنّ الفرق واجب أبداً، وأنّه لا يجوز أن يكون "أخوك زيد" و"زيد أخوك" بمعنى واحد.

وهنا شيء يجب النظر فيه، وهو أنّ قولك: "أنت الحبيب"، كقولنا "أنت الشجاع"، تريد أنه الذي كان منه الانطلاق الذي سمع المخاطب به؟ وإذا نظرنا وجدناه لا يحتمل أن يكون كقولنا: "أنت الشجاع"، لأنه يقتضي أن يكون المعنى أنه لا محبة في الدنيا إلا ما هو به حبيب، كما أن المعنى في "هو الشجاع" أنه لا شجاعة في الدنيا إلا ما تجده عنده وما هو شجاع به. وذلك محال.

وأمر آخر وهو أن الحبيب "فعل" بمعنى "مفعول"، فالحبّة إذن ليست هي له بالحقيقة، وإنما هي صفة لغيره قد لا يسته وتعلّقت به تعلّق الفعل بالمفعول. والصّفة إذا وُصفت بكمالٍ وُصفت به على أن يرجع ذلك الكمال إلى من هي صفة له، دون من تلبسه ملابسة المفعول. وإذا كان كذلك، بُعد أن تقول: "أنت المحبوب"، على معنى أنت الكامل في كونك محبوبا، كما أن بعيدا يقال: "هو المضروب"، على معنى أنه الكامل في كونه مضروبا.

^١ - المصدر نفسه، ص ١٨٩.

وإن جاء شيء من ذلك جاء على تعسف فيه وتأويل لا يُتصوّر ههنا، وذلك أن يقال مثلاً: "زيد هو المظلوم"، على معنى أنه لم يُصبّ أحداً ظلم يبلغ في الشدة والشناعة الظلم الذي لحقه، فصار كلُّ ظلم سواه عدلاً في جنبه ولا يجيء هذا التأويل في قولنا: "أنت الحبيب"، لأننا نعلم أنهم لا يريدون بهذا الكلام أن يقولوا: إن أحداً لم يُحبّ أحداً محبتي لك، وأن ذلك قد أبطل المحبّات كلّها حتى صيرت الذي لا يُعقل للمحبة معنى إلاّ فيه. وإنما الذي يريدون أنّ المحبة متى بجملتها مقصورة عليك، وأنه ليس لأحد غيرك حظٌّ في محبةٍ مني.

وإذا كان كذلك بآن أنّه لا يكون بمنزلة "أنت الشجاع"، تريد الذي يتكامل الوصف فيه، إلا أنه ينبغي من بعد أن تعلم أن بين "أنت الحبيب" وبين "زيد المنطلق" فرقاً، وهو أنّ لك في المحبة التي أثبتّها طرفاً من الجنسية، من حيث كان المعنى أنّ المحبة مني بجملتها مقصورة عليك، ولم تعتمد إلى محبة واحدة من محباتك. ألا ترى أنّك قد أعطيت بقولك: "أنت الحبيب" أنك لا تُحبّ غيره، وأنّ لا محبة لأحد سواه عندك؟ ولا يُتصوّر هذا في "زيد المنطلق"، لأنه لا وجه هناك للجنسية، إذ ليس ثمّ إلاّ انطلاق واحد قد عرف المخاطب أنه كان، واحتاج أن يعيّن له الذي من شأنه أن يسعى في حاجتك، عرض فيه معنى الجنسية حينئذ على حدّها في: "أنت الحبيب".

• أسماء الأجناس والمصادر تتنوع إذا وصفت:

وههنا أصل يجب أن تُحكّمه: وهو أن من شأن أسماء الأجناس كلّها إذا وُصفت، أن تتنوع بالصفة، فيصير "الرجل" الذي هو جنس واحد إذا وصفته فقلت: "رجل ظريف"، و"رجل طويل"، و"رجل قصير"، و"رجل شاعر"، و"رجل كاتب"، أنواعاً مختلفة يُعدّ كل نوع منها شيئاً على حدة، وتُستأنف في اسم "الرجل" بكل صفة تقرُّأ إليه جنسية.^١

وهكذا القول في "المصادر"، تقول: "العلم" و"الجهل" و"الضرب" و"القتل" و"السّير" و"القيام" و"العود"، فتجد كل واحد من هذه المعاني جنساً كالرجل والفرس والحصان. فإذا وصفت فقلت: "علم كذا" و"علم كذا" كقولك: "علم ضروري" و"علم مكتسب"، و"علم جلي" و"علم خفي" و"ضرب شديد" و"ضرب خفيف" و"سير سريع" و"سير بطيء" وما شاكل ذلك، انقسم الجنس منها أقساماً،

^١ - المصدر نفسه، ص ١٩١، ١٩٢.

وصار أنواعا، وكان مثلها مثل الشيء المجموع المؤلف تُفرِّقه فِرْقًا وتُشعِّبه شُعْبًا. وهذا مذهب معروف عندهم، وأصل متعارف في كل جيل وأمة.

• المصادر تتفرَّق بالصلة، كما تتفرَّق بالصفة:

ثمَّ إِنَّ ههنا أصلا هو كالمُتفرِّع على هذا الأصل أو كالتَّنْظير له، وهو أَنَّ مِنْ شَأْنِ "المصدر" أَنَّ يُفَرِّقَ بالصَّلَاتِ كما يَفَرِّقُ بالصفات؟ ومعنى هذا الكلام أنك تقول "الضرب"، فتراه جنسا واحدا، فإذا قلت: "الضرب بالسيف"، صار بتعديتك له إلى السيف، نوعا مخصوصا. ألا تراك تقول: "الضرب بالسيف غير الضرب بالعصا"، تريد أنَّهما نوعان مختلفان، وأنَّ اجتماعهما في اسم "الضرب" لا يوجب اتفاقهما، لأنَّ الصلة قد فَصَلَتْ بينهما وفَرَّقَتْهما. ومن المِثَالِ البَيِّن في ذلك قول المتنبي:

وَتَوَهَّمُوا اللَّعِبَ الْوَعَى، وَالطَّعْنَ فِي الـ
هَيَّجَاءٍ غَيْرِ الطَّعْنِ فِي الْمَيْدَانِ

لولا أَنَّ اختلاف صلة المصدر تقتضي اختلافه في نفسه، وأن يحدث فيه انقسام وتنوع، لما كان لهذا الكلام معنى، ولكان في الاستحالة كقولك: و"الطعن غير الطعن". فقد بان إذن أنَّه إنما كان كلُّ واحد من الطعنين جنسا برأسه غير الآخر، بأن كان هذا الهيجاء، وذاك في الميدان.

وهكذا الحُكْم في كل شيء تعدَّى إليه "المصدر" وتعلَّق به. فاختلاف مفعولي المصدر يقتضي اختلافه، وأن يكون المتعدِّي إلى هذا المفعول غير المتعدِّي إلى ذاك. وعلى ذلك تقول: "ليس إعطاؤك الكثير إعطاؤك القليل"، وهكذا إذا عدَّيته إلى الحال كقولك: "ليس إعطاؤك معسرا إعطاؤك موسرا" و"ليس بذلك وأنت مُقِلٌّ، كبذلك وأنت مكثِّرٌ".

• الاسم المشتق أيضا يتفرَّق بالصلة:

وإذا قد عرفت هذا من حكم "المصدر"، فاعتبر به حُكْم الاسم المشتقِّ منه.

وإذا اعتبرت ذلك علمت أن قولك: "هو الوفيُّ حين لا يفي أحد"، و "هو الواهب المئة المصطفاة"، وقوله:

وَهُوَ الضَّارِبُ الْكَنِيْبَةُ، وَالطَّعْـ
نُهُ تَعْلُو، وَالضَّرْبُ أَعْلَى وَأَعْلَى^١

^١ - المصدر نفسه، ص ١٩٤.

وأشبه ذلك كُلُّها أخبار فيها معنى الجنسية، وأنها في نوعها الخاص بمنزلة الجنس المطلق إذا جعلته خبراً
فقلت: "أنت الشجاع".

وكما أنَّك لا تقصد بقولك: "أنت الشجاع" إلى شجاعةٍ بعينها قد كانت وعُرفت من إنسان،
وأردت أن تعرف ممن كانت بل تريد أن تقصر جنس الشجاعة عليه، ولا تجعل لأحد غيره فيه حظاً،
كذلك لا تقصد بقولك: "أنت الوفيُّ حين لا يفي أحدٌ" إلى وفاءٍ واحد. كيف؟ وأنت تقول: "حين لا
يفي أحد".

وهكذا محال أن يقصد في قوله: "هو الواهبُ المئة المصطفاة"، إلى هبةٍ واحدة، لأنَّه يقتضي أن
يقصد إلى مئة من الإبل قد وهبها مرة، ثم لم يعد لمثلها. ومعلوم أنه خلاف الغرض، لأن المعنى أنه الذي
من شأنه أن يهب المئة أبداً، والذي يبلغ عطاؤه هذا المبلغ، كما تقول: "هو الذي يعطي مادحة الألف
والألفين"، كقوله:

وَحَاتِمُ الطَّائِي وَهَّابُ المِئِي

وذلك أوضح من أن يخفى.

• الألف واللام الدالة على الجنسية لها مذهب في الخبر غيره في المبتدأ ووجه هذا
المعنى:

وأصل آخر: وهو أن من حقنا أن نعلم أن مذهب الجنسية في الاسم وهو خبرٌ غيرٌ مذهبيها وهو مبتدأ.^١
تفسير هذا: أنا وإن قلنا إن "الام" في قولك: "أنت الشجاع" للجنس، كما هو له في قولهم: "الشجاع
موقى، والجبان ملقى"، فإنَّ الفرق بينهما عظيم. وذلك أن المعنى في قولك: "الشجاع موقى"، أنك تثبت
الوقاية لكل ذات من صفتها الشجاعة، فهو في معنى قولك: "الشجاعان كلُّهم موقون". ولست أقول إنَّ
الشجاع كالشجاعان على الإطلاق، وإن كان ذلك ظنَّ كثير من الناس، ولكني أريد أنك تجعل الوقاية
تستغرق الجنس وتشمِّله وتشييع فيه. وأما في قولك: "أنت الشجاع"، فلا معنى فيه للاستغراق، إذ لست

^١ - المصدر نفسه، ص ١٩٥.

تريد أن تقول: "أنت الشجعان كلهم" حتى كأنك تذهب به مذهب قولهم: "أنت الخلق كلهم" و"أنت العالم"، كما قال:

وَأَيُّسَ لِّلّهِ مُسْتَنَـكَّرٌ
أَنْ يَّجْمَعَ الْعَالَمَ فِي وَاحِدٍ

ولكن لحديث "الجنسية" ههنا مأخذ آخر غير ذلك، وهو أن تعمد بها إلى المصدر المشتق منه الصفة وتوجهها إليه، لا إلى نفس الصفة. ثم لك في توجيهها إلى نسلك دقيق. وذلك أنه ليس القصد أن تأتي إلى شجاعات كثيرة فتجمعهما فيه، ولا أن تقول: إنَّ الشَّجَاعَاتِ الَّتِي يُتَوَهَّمُ وجودها في الموصوفين بالشجاعة هي موجودة فيه لا فيهم هذا كله محال، بل المعنى على أنك تقول: كنَّا قد عقلنا الشجاعة وعرفنا حقيقتها، وما هي؟ وكيف ينبغي أن يكون الإنسان في إقدامه وبطشه حتى يُعَلِّمَ أنه شجاع على الكمال؟ واستقرئنا الناس فلم نجد في واحد منهم حقيقة ما عرفناه، حتى إذا صرنا إلى المخاطب، وجدناه قد استكمل هذه الصفة، واستجمع شرائطها، وأخلص جوهرها، ورسخ فيه سنخها. ويبيِّن لك أن الأمر كذلك، اتفاق الجميع على تفسيرهم له بمعنى الكامل، ولو كان المعنى على أنه استغرق الشجاعات التي تُتَوَهَّمُ كونها في الموصوفين بالشجاعة، لما قالوا إنه بمعنى الكامل في الشجاعة، لأنَّ الكمال هو أن تكون الصفة على ما ينبغي أن تكون عليه، وأن لا يُخالطها ما يقدح فيها وليس الكمال أن تجتمع آحاد الجنس وينضم بعضها إلى بعض. فالغرض إذن بقولنا: "أنت الشُّجَاعُ"، هو الغرض بقولهم: "هذه هي الشَّجَاعَةُ على الحقيقة، وما عداها جُبْنٌ" و"هكذا يكون العلم، وما عداه تحيُّلٌ"، و"هذا هو الشُّعْرُ، وما سواه فليس بشيء". وذلك أظهر من أن يخفى.

وضرب آخر من الاستدلال في إبطال أن يكون "أنت الشجاع" بمعنى أنك كأنك جميع الشجعان، على حدِّ "أنت الخلق كلهم"، وهو أنك في قولك: "أنت الخلق" و"أنت الناس كلهم" و"قد جُمِعَ العالمُ منك في واحد"، تدَّعي له جميع المعاني الشريفة المتفرقة في الناس، من غير أن تبطل تلك المعاني وتنفيها عن الناس، بل على أن تدَّعي له أمثالها. ألا ترى أنك إذا قلت في الرجل: "إنه معدود بألف رجل"، فلست تعني أنه معدود بألف رجل لا معنى فيهم ولا فضيلة لهم بوجه، بل تريد أنه يُعطيك من معاني الشجاعة أو العلم أو كذا أو كذا مجموعاً، ما لا تجدُ مقداره مُفَرَّقاً إلا في ألف رجل.^١

^١ - المصدر نفسه، ص ١٩٦ - ١٩٨.

وأما في نحو "أنت الشجاع"، فإنك تدّعي له أنه قد انفرد بحقيقة الشجاعة، وأنه قد أوتيَ فيها مزيةً وخاصيةً لم يؤتَها أحد، حتى صار الذي كان يعدُّه الناس شجاعةً غير شجاعةٍ، وحتى كأن كل إقدام إحجام، وكل قُوّة عرفت في الحرب ضعفٌ. وعلى ذلك قالوا: "جاد حتى بَحَلَ كل جواد، وحتى منع أن يستحقَّ اسم الجواد احد"، كما قال:

وَأَنْتَ لَا تَجُودُ عَلَى جَوَادٍ هَبَاثُكَ أَنْ يُلَقَّبَ بِالْجَوَادِ

وكما يقال "جاد حتى كأن لم يُعرف لأحد جودٌ، وحتى كأن قد كَذَبَ الواصفون العيثَ بالجود"، كما قال:

أَعْطَيْتَ حَتَّى تَرَكْتَ الرِّيحَ حَاسِرَةً وَجَدْتَ حَتَّى كَأَنَّ الْعَيْثَ لَمْ يَجِدْ

• "الذي" ومجيئه لوصف المعارف بالجمل، وما تحتها من الأسرار:

اعلم أن لك في "الذي" علماً كثيراً، وأسراراً جمّةً، وخفايا إذا بحثت عنها وتصوّرتها اطلعت على فوائد تُؤنسُ النَّفس، وتُثلجُ الصّدر، بما يُفضي بك إليه من اليقين، ويؤدّيه إليك من حُسن التّبيين.

والوجه في ذلك أن تتأمل عبارات لهم فيه لم وُضِع، ولأي غرض اجْتُلب، وأشياء وصفوه بها. فمن ذلك قولهم: "إنَّ {الذي} اجْتُلب ليكون وُصْلُهُ إلى وصف المعارف بالجمل، كما اجْتُلب {ذو} لِيُتَوَصَّلَ به إلى الوصف بأسماء الأجناس"، يعنون بذلك أنك تقول: "مررت بزيد الذي أبوه منطلق" و"بالرجل الذي كان عندنا أمس"، فتجدك قد توَصَّلْتَ بـ "الذي" إلى أن أُبْنِتَ زيدا من غيره، بالجملة التي هي قولك "أبوه منطلق"، ولولا "الذي" لم تصل إلى ذلك كما أنك تقول: "مررت برجل ذي مال" فتتوصَّل بـ "ذي" إلى أن تُبَيِّنَ الرجل من غيره بالمال، ولولا "ذو" لم يتأتَّ لك ذلك، إذ لا تستطيع أن تقول: "برجلٍ مالٍ".

فهذه جملة مفهومة؟ إلا أن تحتها خبايا تحتاج إلى الكشف عنها. فمن ذلك أن تعلم من أين امتنع أن تُوصف المعرفة بالجملة، ولم لم يكن حالها في ذلك حال النّكرة التي تصفها بها في قولك: "مررت برجل أبوه مُنْطَلِقٌ": و"رأيت إنسانا تُقَادُ الجناث بين يديه".^١

^١ - المصدر نفسه، ص ١٩٩.

وقالوا: إنّ السبب في امتناع ذلك: أنّ الجمل نكرات كلّها، بدلالة انها تُستفاد، وإِنَّمَا يُستفادُ الجَهِول دون المَعلوم. قالوا: فلما كانت كذلك، كانت وَفَقَ التَّكْرَر، فجاز وصفُها بها، ولم يَجْز أن توصف بها المعرفة، إذ لم تكن وَفَقاً لها.

• "الذي" توصل بجملة سبق من السامع العلم بها:

والقول البيّن في ذلك أن يُقال: إنه إِنَّمَا اجْتَلَبَ حتى إذا كان قد عُرفَ رجل بقِصّة وأمرٍ جَرى له، فتخصّص بتلك القِصّة وبذلك الأمر عند السامع، ثم أريد القصد إليه، دُكِرَ "الذي".

تفسير هذا أنّك لا تَصِلُ "الذي" إلّا بجملة من الكلام قد سبق من السامع علم بها، وأمر قد عرف له، نحو أن ترى عنده رجلاً يُشِده شعراً فتقول له من عَدٍ: "ما فعل الرجل الذي كان عندك بالأمس يُشِدُّك الشعر؟".

هذا حكم الجملة بعد "الذي"، إذا انت وصفت به شيئاً. فكان معنى قولهم: "إنه اجتلب ليُتوصّل به إلى وصف المعارف بالجملة"، أنه جيء به ليُفصل بين أن يُراد دِكْرُ الشيء بجملة قد عرفها السامع له، وبين أن لا يكون الأمر كذلك.

• "الذي" تأتي بعدها أيضاً جملة غير معلومة للسامع:

فإن قلت: قد يُؤتى بعد "الذي" بالجملة غير المعلومة للسامع، وذلك حيث يكون "الذي" خبراً، كقولك: "هذا الذي كان عندك بالأمس" و"هذا الذي قَدِمَ رسولا من الحضرة"، أنت في هذا وشبهه تُعلم المخاطب أمراً لم يسبق له به علم، و تُفيد في المشار إليه شيئاً لم يكن عنده. ولو لم يكن كذلك، لم يكن "الذي" خبراً، إذا كان لا يكون الشيء خبراً حتى يُفاد به.^١

فالقول في ذلك: أنّ الجملة في هذا النَّحو، وإن كان المخاطب لا يعلمها لَعَيْنٍ من أشرت إليه، فإنه لا بدّ من أن يكون قد علمها على الجملة وحُدِّثَ بها. فإنك على كل حال لا تقول: "هذا الذي قَدِمَ رسولا"، لمن لم يعلم أن رسولا قَدِمَ ولم يبلغه ذلك في جملة ولا تفصيل وكذا لا تقول: "هذا الذي كان عندك أمس"، لمن قد نسي أنه كان عنده إنسان وذهب عن وهمه، وإِنَّمَا تقوله لمن ذاك على دُكْرِ منه، إلّا أنه رأى رجلاً يُقبِل من بعيد، فلا يَعْلَم أنه ذاك، ويظنّه إنساناً غيره.

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

وعلى الجملة، فكل عاقل يعلم بَوْن ما بين الخبر بالجملة مع "الذي" وبينها مع غير "الذي"، فليس من أحد به طَرَقٌ إلا وهو لا يَشْكُ أن ليس المعنى في قولك: "هذا الذي قَدِمَ رسولا"، كالمعنى إذا قلت: "هذا قَدِمَ رسولا من الحضرة" ولا "الذي يَسْكُنُ في مَحَلَّة كذا"، كقولك: "هذا يسكن محلة كذا"، وليس ذاك إلا أنك في قولك: "هذا قَدِمَ رسولا من الحضرة" مُبْتَدِئٌ خبراً بأمرٍ لم يبلغ السامع ولم يُلَغَّه ولم يعلمه أصلاً وفي قولك: "هذا الذي قَدِمَ رسولا"، مُعَلِّمٌ في أمر قد بلغه أنَّ هذا صاحبه، فلم يَحُلْ إذن من الذي بدأنا به في أمر الجملة مع "الذي"، من أن ينبغي أن تكون جملة قد سبق من السامع علم بها فاعرفه، فإنه من المسائل التي من جَهْلها جهل كثيرا من المعاني، ودخل عليه الغلط في كثير من الأمور، والله الموفق للصواب.^١

٢/ كل:

• "كل" وتفصيل القول فيها في النفي والإثبات، وأمثلة ذلك:

ومن العجب في هذا المعنى قول أبي النجم:

قَدْ أَصْبَحْتُ أُمُّ الْخِيَارِ تَدَّعِي
عَلَيَّ ذَنْبًا كُلَّهُ لَمْ أَصْنَعِ

قد حمله الجميع على أنه أدخل نفسه من رفع "كل" في شيء إنما يجوز عند الضرورة، من غير أن كانت به إليه ضرورة. قالوا: لأنه ليس في نصب "كل" ما يكسر له وزنا، أو يمنعه من معنى أرادته. وإذا تأملت وجدته لم يرتكبه ولم يحمل نفسه عليه إلا الحاجة له إلى ذلك، وإلا لأنه رأى النصب يمنعه ما يريد. وذاك أنه أراد أنها تَدَّعِي عليه ذنبا لم يصنع منه شيئا البتة لا قليلا ولا كثيرا ولا بعضا ولا كُلا. والنصب يمنع من هذا المعنى، ويقتضي أن يكون قد أتى من الذنب الذي ادَّعته بعضه.

وذلك أننا إذا تأملنا وجدنا إعمال الفعل في "كل" والفعل منفي، لا يصلح أن يكون إلا حيث يراد أن بعضا كان وبعضا لم يكن. تقول: "لم ألق كل القوم"، و "لم آخذ كل الدراهم".

وتعرف ذلك بأن تنظر إلى "كل" في الإثبات وتتعرف فائدته فيه.

وإذا نظرت وجدته قد اجْتَلِبَ لأن يُفيد الشمول في الفعل الذي تسنده إلى الجملة أو توقعه بها.

تفسير ذلك، أنك إنما قلت: "جاءني القوم كلهم"، لأنك لو قلت: "جاءني القوم" وسكت، لكان يجوز أن يَتَوَهَّم السامع أنه قد تخلف عنك بعضهم، إلا أنك لم تَعْتَدَّ بهم، أو أنك جعلت الفعل إذا وقع من

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٠١.

بعض القوم فكأنما وقع من الجميع، لكونهم في حكم الشخص الواحد، كما يقال للقبيلة: "فعلتم وصنعتهم"، يراد فعل قد كان من بعضهم أو واحدٍ منهم. وهكذا الحكم أبداً.^١

فإذا قلت: "رأيت القوم كُلهُم" و "مررت بالقوم كُلهُم"، كنت قد جئت "بكل" لئلاً يتوهم أنه قد بقي عليك من تره ولم تمرّر به.

وينبغي أن يُعلم أنا لا نعني بقولنا "يفيد الشمول"، أن سبيله في ذلك سبيل الشيء يوجب المعنى من أصله، وأنه لولا مكان "كل" لما عُقِلَ الشمول ولم يكن فيما سبق من اللفظ دليل عليه. كيف؟ ولو كان كذلك لم يكن يسمى "تأكيداً". فالمعنى أنه يمنع أن يكون اللفظ المقتضي الشمول مستعملاً على خلاف ظاهره ومتجاوزاً فيه.

وإذ قد عرفت ذلك، فههنا أصل، وهو أنه من حُكِمَ النفي إذا دخل على كلام، ثم كان في ذلك الكلام تقييد على وجه من الوجوه، أن يتَّوَجَّهَ إلى ذلك التقييد، وأن يقع له خصوصاً.

تفسير ذلك: أنك إذا قلت: "أتاني القوم مجتمعين"، فقال قائل: "لم يأتك القوم مجتمعين"، كان نفيُه ذلك متوجهاً إلى الاجتماع الذي هو تقييد في الإتيان دون الإتيان نفسه، حتى إنه أن أراد أن ينفي الإتيان من أصله، كان من سبيله أن يقول: "إنهم لم يأتوك أصلاً، فما معنى قولك: مجتمعين". هذا ما لا يشكُّ فيه عاقلٌ.

وإذا كان هذا حُكْمُ النَّفْيِ إذا دخل على كلام فيه تقييد، فإنَّ التأكيد ضربٌ من التقييد. فمتى نفيت كلاماً فيه تأكيد، فإن نَفْيَكَ ذلك يتوجه إلى التأكيد خصوصاً ويقع له. فإذا قلت: "لم أر القوم كلهم" أو "لم يأتني القوم كلهم" أو "لم يأتني كل القوم" أو "لم أر كل القوم"، كنت عمدت بنفيك إلى معنى "كل" خاصة، وكان حكمه حكم "مجتمعين" في قولك: "لم يأتني القوم مجتمعين". وإذا كان النفي يقع "لكل" خصوصاً، فواجب إذا قلت: "لم يأتني القوم كلهم" أو "لم يأتني كل القوم"، أن يكون قد أتاك بعضهم كما يجب إذا قلت: "لم يأتني القوم مجتمعين"، أن يكونوا قد أتوك أشتاتاً. وكما يستحيل أن تقول: "لم يأتني القوم مجتمعين"، وأنت تريد أنهم لم يأتوك أصلاً لا مجتمعين ولا منفردين كذلك محال أن تقول: "لم يأتني القوم كلهم"، وأنت تريد أنهم لم يأتوك أصلاً، فاعرفه.

واعلم أنك إذا نظرت وجدت الإثبات كالنفي فيما ذكرت لك، ووجدت النفي قد احتذاه فيه وتبعه. وذلك أنك إذا قُلت: "جاءني القوم كلهم"، كان "كُلُّ" فائدة خبرك هذا، والذي يتوجه إليه

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

إثباتك، بدلالة أن المعنى على أن الشك لم يقع في نفس المجيء أنه كان من القوم على الجملة، وإنما وقع في شموله "الكل"، وذلك الذي عنك أمره من كلامك.

وجملة الأمر أنه ما في كلام كان فيه أمر زائد على مجرد إثبات المعنى للشيء، إلا كان الغرض الخاص من الكلام، والذي يُقصد إليه ويُرجى القول فيه. فإذا قلت: "جاءني زيد ركباً"، و "ما جاءني زيد ركباً" كنت قد وضعت كلامك لأن تُثبت مجيئه ركباً أو تنفي ذلك، لا لأن تُثبت المجيء وتنفيه مطلقاً. هذا ما لا سبيل إلى الشك فيه.^١

واعلم أنه يلم من شك في هذا فتوهم أنه يجوز أن تقول: "لم أر القوم كلهم"، على معنى أنك لم تر واحداً منهم أن تُجري التَّهْيِي هذا المجرى فتقول: "لا تضرب القوم كلهم"، على معنى لا تضرب واحداً منهم وأن تقول: "لا تضرب الرجلين كليهما"، على معنى لا تضرب واحداً منهما. فإذا قال ذلك لزمه أن يُحيل قول الناس: "لا تضربهما معاً، ولكن اضرب أحدهما"، و "لا تأخذهما جميعاً، ولكن واحداً منهما"، وكفى بذلك فساداً.

وإذ قد بان لم من حال النصب أنه يقتضي أن يكون المعنى على أنه قد صنع من الذنب بعضاً وترك بعضاً، فاعلم أن الرفع على خلاف ذلك، وأنه يقتضي نفي أن يكون قد صنع منه شيئاً، وأتى منه قليلاً أو كثيراً، وأنت إذا قلت: "كلُّهم لا يأتيك"، و "كلُّ ذلك لا يكون"، و "كلُّ هذا لا يحسن"، كنت نفيت أن يأتيه واحدٌ منهم، وأبيت أن يكون أو يحسنُ شيء مما أشرت إليه.

ومَّا يشهد لك بذلك من الشَّعر قوله:

فَكَيْفَ؟ وَكُلُّ لَيْسَ يَعْدُو جَمَامَهُ وَلَا لِأَمْرِي عَمَّا قَضَى اللَّهُ مَرْحَلُ

المعنى على نفي أن يعدوا أحدٌ من النَّاسِ جَمَامَهُ، بلا شبهة. ولو قلت: "فكيف وليس يعدو كلُّ جَمَامَهُ": فأخرت "كلًّا"، لأفسدت المعنى، وصرت كأنك تقول: "إنَّ من النَّاسِ مَنْ يسلم من الحِمَامِ ويبقى خالداً لا يموت".

ومثله قول دِعْبِل:

فَوَاللَّهِ مَا أَذْرِي بِأَيِّ سَهَامِهَا رَمْتَنِي، وَكُلُّ عِنْدَنَا لَيْسَ بِالْمُكْدِي

أَبَا الْجَيْدِ، أَمْ مَجْرَى الْوِشَاحِ، وَإِنِّي لِأَتُهُمْ عَيْنَيْهَا مَعَ الْفَاحِمِ الْجَعْدِ

المعنى على نفي أن يكون في سهامها مُكْدٍ على وجه من الوجوه.

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

ومنَ البَيِّن في ذلك ما جاء في حديث ذي اليدين حين قال للنبي صلى الله عليه وسلم: "أَقْصِرَت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال صلى الله عليه وسلم: كلَّ ذلك لم يكن. فقال ذو اليدين: بعضُ ذلك قد كان"، المعنى لا محالة على نفي الأمرين جميعاً، وعلى أَنَّهُ عليه السلام أراد أَنَّهُ لم يكن واحداً منهما، لا القصر ولا النسيان. ولو قيل: "لم يكن كلُّ ذلك"، لكان المعنى أَنَّهُ قد كان بعضه.^١

واعلم أَنَّهُ لَمَّا كان المعنى مع إعمال الفعل المنفي في "كلَّ" نحو: "لم يأتني القوم كلُّهم" و "لم أر القوم كلُّهم"، على أَنَّ الفعل قد كان من البعض، ووقع على البعض، قلت: "لم يأتني القوم كلُّهم"، ولكن أتاني بعضهم"، و "لم أر القوم كلُّهم"، ولكن رأيت بعضهم" فأثبت بعد ما نفيت، ولا يكون ذلك مع رفع "كلَّ" بالابتداء. فلو قلت: "كلهم لم يأتني، ولكن أتاني بعضهم" و "كلَّ ذلك لم يكن، ولكن كان بعض ذلك"، لم يجز، لأنه يؤدي إلى التناقض، وهو أن تقول: "لم يأتني واحد منهم، ولكن أتاني بعضهم".

واعلم أَنَّهُ ليس التأثير لما ذكرنا من إعمال الفعل وترك إعماله على الحقيقة، وإنما التأثير لأمرٍ آخر، وهو دخول "كلَّ" في حيز النفي، وأن لا يدخل فيه. وإنما علقنا الحكم في البيت سائر ما مضى بإعمال الفعل وترك إعماله، من حيث كان إعماله فيه يقتضي دخوله في حيز النفي وترك إعماله يوجب خروجه منه، من حيث كان الحرف النافي ف البيت حرفاً لا ينفصل عن الفعل، وهو "لم" لا أن كونه معمولاً للفعل وغير معمول، يقتضي ما رأيت من الفرق.

أفلا ترى أَنَّك لو جئت بحرف نفي يُتصوّر انفصاله عن الفعل، لرأيت المعنى في "كل" مع ترك إعمال الفعل، مثله مع إعماله، ومثال ذلك قوله:

مَا كُلُّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ يُدْرِكُهُ

وقول الآخر:

مَا كُلُّ رَأْيِ الْفَقِي يَدْعُو إِلَى رَشَدٍ

"كلُّ" كما ترى غير مُعْمَل فيه الفعل، ومرفوع، إمَّا بالابتداء، إمَّا بأنَّه اسم "ما"، ثُمَّ إِنَّ المعنى مع ذلك على ما يكون عليه إذا أعملت فيه الفعل فقلت: "ما يدرك المرء كلَّ ما يتمناه"، و "ما يدعو كلَّ رأى الفقي إلى رشد"، وذلك أن التأثير لوقوعه في حيز النفي، وذلك حاصل في الحالين. ولو قدمت "كلاً" في هذا فقلت: "كلَّ ما يتمنى المرء يدركه" و "كل رأى الفقي لا يدعو إلى رشد" لتير المعنى، ولصار بمنزلة أن

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٨١، ٢٨٢.

يقال: "إنَّ المرء لا يدرك شيئاً مما يتمناه"، و "لا يكون في رأى الفتى ما يدعو إلى رشد بوجه من الوجوه".

واعلم أنَّك إذا أدخلت "كلاً" في حيز النفي، وذلك بأن تقدم النَّفي عليه لفظاً أو تقديرًا، فالمعنى على نفي الشمول دون نفي الفعل والوصف نفسه. وإذا أخرجت "كلاً" من حيز النفي ولم تدخله فيه، لا لفظاً ولا تقديرًا، كان المعنى على أنك تتبعت الجملة، فنفيت الفعل والوصف عنها واحداً واحداً. والعلة في أن كان ذلك كذلك، أنك إذا بدأت "بكل" كنت قد بنيت النَّفي عليه، وسلّطت الكليّة على النَّفي وأعملتها فيه، وإعمال معنى الكليّة في النَّفي يقتضي أن لا يشدّ شيء عن النَّفي، فاعرفه.

واعلم أن من شأن الوجوه والفروق أن لا يزال تحدّث بسببها وعلى حسب الأغراض والمعاني التي تقع فيها، دقائق وخفايا لا إلى حدّ ونهاية وأنها خفايا تكتم أنفسها جهدها حتى لا يُتنبّه لأكثرها، ولا يُعلم أنها هي، وحتى لا تزال ترى العالم له السّهو فيه، وحتى إنه ليقصّد إلى الصواب فيقع في أثناء كلامه ما يوهّم الخطأ، كلّ ذلك لشدة الخفاء وفرط الغموض.^١

٣ / إنَّ:

• خبر الكندي الفيلسوف مع ثعلب وزعمه أنَّ في كلام العرب حشواً:

واعلم أنَّ مما أغمض الطريق إلى معرفة ما نحن بصددّه، أنَّ ههنا فروقا خفيّة تجهلها العامّة وكثير من الخاصّة، ليس أنهم يجهلونّها في موضع ويعرفونها في آخر، بل لا يدرون أنّها هي، ولا يعلمونها في جملة ولا تفصيل.

رُوي عن ابن الأنباري أنّه قال: ركب الكندي المتفلسف إلى أبي العباس وقال له: إني لأجد في كلام العرب حشوا!

فقال له أبو العباس: في أي موضع وجدت ذلك؟ فقال: أجد العرب يقولون: "عبد الله قائم"، ثم يقولون "إنَّ عبد الله قائم"، ثم يقولون: "إنَّ عبد الله لقائم"، فالألفاظ متكرّرة والمعنى واحد. فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: "عبد الله قائم"، إخبار عن قيامه - وقولهم: "إنَّ عبد الله قائم"، جواب عن سؤال سائل وقوله: "إنَّ عبد الله لقائم"، جواب عن إنكار مُنكر قيامه، فقد تكرّرت الألفاظ لتكرّر المعاني. قال فما أحرار المتفلسف جواباً.

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٨٣، ٢٨٥.

وإذا كان الكندي يذهب هذا عليه حتى يركب فيه ركوب مستفهم أو مُعَرِّض، فما ظنك بالعامّة، ومن هو في عداد العامة، ممن لا يخطر شبه هذا بباله؟

دخول "إن" في الكلام، وخصائصها: واعلم أن ههنا دقائق لو أنّ الكندي استقرى وتصفّح وتتبّع مواقع "إن"، ثم أطف النظر وأكثر التدبُّر، لعلم علم ضرورة أن ليس سواء دخولها وأن لا تدخل.

فأول ذلك وأعجبه ما قدّمْتُ لك ذكره في بيت بشار:

بَكَرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجْرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبَكُّيرِ

وما أنشدته معه من قول بعض العرب:

فَعَنِّيَهَا وَهِيَ لَكَ الْفِدَاءُ إِنَّ غِنَاءَ الْإِبِلِ الْخُدَاءُ

وذلك أنه هل شيء أثبت في الفائدة، وأدل على أن ليس سواء دخولها وأن لا تدخل، أنك ترى الجملة إذا هي دخلت ترتبط بما قبلها وتألف معه وتتحد به، حتى كأن الكلامين قد أُفْرِغَا فِرَاغًا واحدًا، وكأن أحدهما قد سُبِكَ في الآخر؟

هذه هي الصورة، حتى إذا جئت إلى "إن" فأسقطتها، رأيت الثاني منهما قد نبا عن الأول، وتجافى معناه عن معناه، ورأيت لا يتصل به ولا يكون منه بسبيل، حتى تجيء "بالفاء" فتقول: "بكرًا صاحبي قبل الهجير، فذاك النجاح في التبكير"، و "وغنها وهي لك الفداء، فغناء الإبل الخداء"، ثم لا ترى "الفاء" تعيد الجملتين إلى ما كانتا عليه من الألفة، ولا ترد عليك الذي كنت تجد "بأن" من المعنى.

وهذا الضرب كثير في التنزيل جدا، من ذلك قوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١]، وقوله عز اسمه: ﴿يَبْنِيْ اَقِمِ الصَّلَاةَ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَاَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاَصْبِرْ عَلٰى مَا اَصَابَكَ اِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُوْر﴾ [لقمان: ١٧]، وقوله سبحانه: ﴿خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣]، ومن أبين ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُخَاطَبُنِي فِي الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا اِنَّهُمْ مُّعْرِضُوْنَ﴾ [هود: ٣٧ / المؤمنون: ٢٧]، وقد يتكرر في الآية الواحدة كقوله عز اسمه: ﴿وَمَا اَبْرِئُ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَآثِمَةٌ بِالْسُوْءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيْ اِنَّ رَبِّيْ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ [يوسف: ٥٣]، وهي على الجملة من الكثرة بحيث لا يدركها الإحصاء.^١

^١ - المصدر نفسه، ص ٣١٥، ٣١٦.

• "إنَّ" تربط الجملة بما قبلها:

هذا، وفي "إنَّ" هذه شيء آخر يوجب الحاجة إليها، وهو أنها تتَوَلَّى من ربط الجملة بما قبلها نحو ما ذكرت لك في بيت بشار. ألا ترى أنك لو أسقطت "إنَّ" والضميرين معا، وانتصرت على ذِكْرِ ما يبقى من الكلام، لم تقله إلا "بالفاء" كقولك: "وأرضى بها من بحر آخر، فالري أن ترضى النفوس ثمادها".

فلو أنَّ الفيلسوف قد كان تتبع هذه المواضع، لما ظنَّ الذي ظنَّ. هذا، وإذا كان خَلَفَ الأحمر وهو القُدْوَةُ، ومن يُؤْخَذُ عنه، ومن هو بحيث يقول الشَّعر فينحلُّه الفحول الجاهليين فيخفى ذلك له، ويجوز أن يشبه ما نحن فيه عليه حتى يقع له أن ينتقد علي بشار، فلا غزو أن تدخل الشُّبهة في ذلك على الكندي^١.

• "إنَّ"، تغني غناء "الفاء"، في ربط الجملة بما قبلها:

واعلم أنَّ من شأن "إنَّ" إذا جاءت على هذا الوجه، أن تُغني غناء "الفاء" العاطفة مثلا، وأن فيد من ربط الجملة بما قبلها أمرا عجيباً. فأنت ترى الكلام بها مُستأنفا غير مُستأنف، ومقطوعا موصولا معاً. أفلا ترى أنك لو أسقطت "إنَّ" من قوله: "إن ذاك النجاح في التبكير"، لم تر الكلام يلتئم، ولرايت الجملة الثانية لا تتصل بالأولى ولا تكون منها بسبيل، حتى تحيء بالفاء فتقول: "بكرًا صاحبي قبل المهجير، فذاك النجاح في التبكير"، ومثله قول بعض العرب:

فَغَنَّيْهَا، وَهِيَ لَكَ الْفِدَاءُ إِنَّ غِنَاءَ الْإِبِلِ الْخُدَاءُ

فانظر إلى قوله: "إن غناء الإبل الخداد"، وإلى ملأه من الكلام قبله، وحسن تشبُّه به، وإلى حسن تعطف الكلام الأوَّل عليه.

ثمَّ انظر إذا تركت "إنَّ" فقلت: "فغَنَّيْهَا وهي لك الفداء، غناء الإبل الخداء"، كيف تكون الصُّورة؟ وكيف ينبو أحد الكلامين عن الآخر؟ وكيف يُشِيم هذا ويُعرق ذاك؟ حتى لا تجد حيلة في ائتلافهما حتى تحتلب لهما "الفاء" فتقول: "فغَنَّيْهَا وهي لك الفداء، فغناء الإبل الخداء"، ثم تعلم أن ليت الألفة بينهما من جنس ما كان، وأن قد ذهب الألفة التي كنت تجد، والحسن الذي كنت ترى^٢.

^١ - المصدر نفسه، ص ٣١٩.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٢٧٣، ٢٧٤.

• بيان في شأن "إن"، و "الفاء" التي يُحتاج إليها إذا أسقطت "إن":

واعلم أن الذي قلنا في "إن" من أنها تدخل على الجملة، من شأنها إذا هي أسقطت منها أن يُحتاج فيها إلى "الفاء" لا يطرد في كل شيء وكل موضع، بل يكون في موضع دون موضع، وفي حال دون الحال، فإنك قد تراها قد دخلت على الجملة ليست هي مما يقتضي "الفاء"، وذلك فيما لا يحصى كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ ﴿٥١﴾ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الدخان: ٥١ - ٥٢]، وذلك أن قبله: ﴿إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ﴾ [الدخان: ٥٠]. ومعلوم أنك لو قلت: "إن هذا ما كنتم به تمترون، فالمتمتون في جنات وعيون"، لم يكن كلاما وكذلك قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحَسَنَةُ أُولَٰئِكَ عَنِهَا مَبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١]، لأنك لو قلت: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٠] فالذين سبق لهم منا الحسنة، لم تجد لإدخالك "الفاء" فيه وجها وكذا قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُم يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ [الحج: ١٧]، ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ اسم "إن"، وما بعده معطوف عليه، وقوله "إن الله يفصل بينهم يوم القيامة"، جملة في موضع الخبر، ودخول "الفاء" فيها مُحال، لأن الخبر لا يعطف على المبتدأ ومثله سواء: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٣٠]. فإذن، إنما يكون الذي ذكرنا في الجملة من حديث اقتضاء "الفاء"، إذا كان مَصْدَرُهَا مَصْدَرُ الكلام يُصَحِّحُ به ما قبله، ويحتاجُ له، ويُبَيِّن وجه الفائدة فيه. ألا ترى أنَّ الغرض من قوله:

إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحُ فِي التَّبَكُّيرِ

جُلُّهُ أن يبين المعنى في قوله لصاحبيه: "بكرًا"، وأن يحتاج لنفسه في الأمر بالتبكير، ويبين وجه الفائدة فيه؟

وكذلك الحكم في الآي التي تلونها: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾

[الحج: ١]، بيان للمعنى في قوله تعالى: "يا أيها الناس اتقوا ربكم"، ولم أُمروا بأن يتقوا وكذلك قوله "إنَّ صلاتك سكن لهم"، بيان للمعنى في أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالصلاة، أي بالدعاء لهم. وهذا سبيلُ كُلِّ ما أنت ترى فيه الجملة يُحتاج فيها إلى "الفاء"، فاعرف ذلك.

فأما الذي دُكِرَ عن أبي العباس، من جله لها جواب سائل إذا كانت وحدها، وجواب منكر إذا كان معها اللام، فالذي يدل على أنَّ لها أصلا في الجواب، أنَّ رأيناها قد ألزموها الجملة من المبتدأ والخبر إذا كانت جواباً للقسم، نحو: "والله إنَّ زيداً منطلق"، وامتنعوا من أن يقولوا: "والله زيد منطلق".^١

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٢٢، ٣٢٣.

• محاسن دخول "إن" على ضمير الشأن وأمثله:

ومن خصائصها أنك ترى لضمير الأمر والشأن معها من الحسن واللفظ ما لا تراه إذا هي لم تدخل عليه، بل تراه لا يصلح حيث صلح إلا بها، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ وَمَنْ يَقْتَرِفْ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٩٠]، وقوله: ﴿إِنَّهُ وَمَنْ يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [التوبة: ٦٣]، وقوله: ﴿إِنَّهُ وَمَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وقوله: ﴿إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٧]، ومن ذلك قوله: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ﴾ [الحج: ٤٦]، وأجاز أبو الحسن فيها وجهها آخر، وهو أن يكون الضمير في "إنها" للأبصار، أضمرت قبل الذكر على شريطة التفسير. والحاجة في هذا الوجه أيضا إلى "إن" قائمة، كما كانت في الوجه الأول فإنه لا يقال: "هي لا تعمي الأبصار" كما لا يقال: "هو من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع".

فإن قلت: أو ليس قد جاء ضمير الأمر مبتدأ به مُعَرِّى من العوامل في قوله تعالى: "قل هو الله أحد"؟ قيل: هو وإن جاء ههنا، فإنه لا يكاد يوجد مع الجملة من الشرط والجزاء، بل تراه لا يجيء إلا "بإن" على أنهم قد أجازوا في "قل هو الله أحد"، أن لا يكون الضمير للأمر.

ومن لطيف ما جاء في هذا الباب ونادره، ما تجده في آخر هذه الآيات، أنشدنا الجاحظ لبعض الحجازيين:

إِذَا طَمَعُ يَوْمًا عَرَانِي قَرِيئُهُ	كَتَائِبُ يَأْسٍ، كَرَّهَا وَطِرَادَهَا
أَكْدُ ثِمَادِي، وَالْمِيَاهُ كَثِيرَةٌ	أُعَالِجُ مِنْهَا حَفَرَهَا وَاكْتِدَادَهَا
وَأَرْضَى بِهَا مِنْ بَحْرِ آخَرٍ، إِنَّهُ	هُوَ الرَّيُّ أَنْ تَرْضَى النُّفُوسُ ثِمَادَهَا

المقصود قوله: "إنه هو الري"، وذلك أن الهاء في "إنه" تحتل أمرين:

أحدهما: أن تكون ضمير الأمر، ويكون قوله: "هو" ضمير "أن ترضى"، وقد أضمره قبل الذكر على شريطة التفسير. الأصل: "إن الأمر، أن ترضى النفوس ثِمَادَهَا، الري"، ثم أضمر قبل الذكر كما أضمرت "الأبصار" في "فإنها لا تعمي الأبصار" على مذهب أبي الحسن، ثم أتى بالمضمّر مصرحا به في آخر الكلام، فعلم بذلك أن الضمير السابق له، وأنه المراد به.^١

والثاني: أن تكون الهاء في "إنه" ضمير "أن ترضى" قبل الذكر، ويكون "هو" فصلا، ويكون أصل الكلام: "إن أن ترضى النفوس ثِمَادَهَا هو الري" ثم أضمر على شريطة التفسير.

^١ - المصدر نفسه، ص ٣١٧ - ٣١٩.

وأَيُّ الأمرين كان، فإنه لا بدَّ فيه من "إنَّ"، ولا سبيل إلى إسقاطها، لأنك إن أسقطتها أفضى ذلك بك إلى شيء شنيع، وهو أن تقول: "وأرضى بها من بحر آخر هو الري أن ترضى النفوس ثمادها".

• "إنَّ"، تهية النكرة لأن يكون لها حكم المبتدأ في الحديث عنها:

ومَّا تصنعه "إنَّ" في الكلام، أنَّك تراها تهية النكرة وتصلحها لأن يكون لها حكم المبتدأ، أعني أن تكون محدثاً عنها بحديث من بعدها. ومثال ذلك قوله:

إِنَّ شِوَاءً وَنَشْوََةً وَخَبَبَ الْبَازِلِ الْأُمُونِ

قد ترى حسنها وصحة المعنى معها، ثم إنك إن جئت بها من غير "إنَّ" فقلت: "شواء ونشوة وخبب البازل الأمون" لم يكن كلاماً.

فإن كانت النكرة موصوفة، وكانت لذلك تصلح أن يُبتدأ بها، فإنَّك تراها مع "إنَّ" أحسن، وترى المعنى حينئذ أولى بالصحة وأمكن، أفلا ترى إلى قوله:

إِنَّ دَهْرًا يَلْفُ شَمْلِي بِسُعْدَى لَرَمَانٌ يَهُمُّ بِالْإِحْسَانِ

ليس بخفي وإن كان يستقيم أن تقول: "دهر يلف شملي بسعدى دهر صالح" أن ليس الحالان على سواء، وكذلك ليس بخفي أنك لو عمدت إلى قوله:

إِنَّ أُمْرًا فَادِحًا عَنِ جَوَابِي شَعْلَكَ

فأسقطت منه "إنَّ"، لعدمت منه الحسن والطلاوة والتمكن الذي أنت واجده الآن، ووجدت ضعفا وفتورا.

• "إنَّ"، أثرها في الجملة، أنها تغني عن الخبر، ومثال ذلك:

ومن تأثير "إنَّ" في الجملة، أنها تُغني إذا كانت فيها عن الخبر، في بعض الكلام. ووضع صاحب الكتاب في ذلك باباً فقال: "هذا باب ما يحسن عليه السكوت في هذه الأحرف الخمسة، لإضمارك ما يكون مُستَقَرًّا لها وموضعا لو أظهرته. وليس هذا المضمر بنفس المظهر، وذلك: "إن مالا" و "إن ولدا"، و "إن عددا"، أي: "إن لهم مالا" فالذي أضمرت هي "لهم" ويقول الرجل للرجل: "هل لكم أحد؟ إن الناس ألب عليكم؟"، فتقول: "إن زيدا وإن عمرا" أي: "لنا"، وقال [الأعشى]:

إِنَّ مَحَالاً وَإِنَّ مُرْتَحِلاً وَإِنَّ فِي السَّفَرِ إِذْ مَضَوْا مَهَالاً^١

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٢٠، ٣٢١.

ويقول: "إِنَّ غَيْرَهَا إِبْلَاءٌ وَشَاءٌ" كأنه قال: "إِنَّ لَنَا، أو: عندنا، غيرها"، قال: وانتصب "الإِبْلَاءُ" و "الشَّاءُ" كانتصاب "الفَّارِس" إذا قلت: "ما في الناس مثله فارساً"، وقال: ومثل ذلك قوله:

يَا لَيْتَ أَيَّامَ الصَّبَا رَوَّاجِعَا

قال: فهذا كقولهم: "ألا ماءً بارداً"، كأنه قال: "ألا ماءً لنا بارداً: وكأنه قال: يا ليت أيام الصبا أقبلت رواجعاً".

فقد أراك في هذا كله أَنَّ الخبر محذوفٌ، وقد ترى حُسْنَ الكلام وصحته مع حذفه وتَرْكِ النُّطق به. ثُمَّ إِنَّكَ إِنْ عمدت إلى "إِنَّ" فأسقطتها، وجدت الذي كان حَسَنَ مَنْ حذف الخبر، لا يحسن أو لا يسوغ. فلو قلت: "مالٌ"، و "عدد" و "محلٌ" و "مرتحلٌ" و "غيرها إِبْلَاءٌ وَشَاءٌ" لم يكن شيئاً. وذلك أَنَّ "إِنَّ" كانت السبب في أَنَّ حسن حذف الذي حُذِفَ من الخبر، وَأَمَّا حَاضِنَتُهُ، والمترجم عنه، والمتكفل بشأنه.^١

● مجيء "إِنَّ" في الجواب عن سؤال سائل، وأمثله:

ثُمَّ إِنَّا إِذَا اسْتَفْرَيْنَا الكلام وجدنا الأمر بيّناً في الكثير من مواقعها، أَنَّهُ يُقصد بها إلى الجواب كقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْقُرْيَانِ قُلْ سَأَتْلُوهُ عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا ۝٨٣ إِنَّا مَكَنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ﴾ [الكهف: ٨٣ - ٨٤]، وكقوله عز وجل في أول السورة: ﴿تَنخِصُ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ﴾ [الكهف: ١٣]، وكقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [الشعراء: ٢١٦]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ۖ﴾ [الأنعام: ٥٦ / غافر: ٦٦]، وقوله: ﴿وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ﴾ [الحجر: ٨٩]، وأشبه ذلك مما يُعَلَّم به أَنَّهُ كلامٌ أَمَرَ النبي صلى الله عليه وسلم بأن يجب به الكفار في بعض ما جادلوا وناظروا فيه. وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٦]، وذاك أَنَّهُ يُعَلَّم أن المعنى: فأتياه، فإذا قال لكما ما شأنكما؟ وما جاء بكما؟ وما تقولان؟ فقولا: إِنَّا رسول رب العالمين. وكذا قوله: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَلْفِرْعَوْنَ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ١٠٤]، هذا سبيله.

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

ومن البين في ذلك قوله تعالى في قصة السحرة: ﴿قَالُوا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٥]، وذلك لأنه عيانٌ أنه جواب فرعون عن قوله: ﴿ءَأَمِنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ﴾ [الأعراف: ١٢٣]، فهذا هو وجه القول في نُصرة هذه الحكاية.^١

• "إن"، ومجيئها في التهكم، وشرطها إذا كانت في جواب سائل:

ومن لطيف مواقعها أن يُدعى على المخاطب ظنٌ لم يظنّه، ولكن يُراد التهكم به، وأن يقال: "إن حالك والذي صنعتَ يفتضي أن تكون قد ظننت ذلك". وثال ذلك قول الأول:

يقول: إن مجيئه هكذا مُدلاً بنفسه وبشجاعته قد وَضَعَ رمحهُ عرضاً، دليلٌ على إعجابٍ شديدٍ، وعلى اعتقادٍ منه أنه لا يقوم له أحدٌ، حتى كأن ليس مع أحدٍ منا رُمحٌ يدفعه به، وكأننا كلنا غزلٌ.

وإذا كان كذلك، وجب إذا قيل إنها جوابٌ لسائلٍ، أن يُشترط فيه أن يكون للسائل ظنٌ في المسئول عنه على خلاف ما أنت تجهيه به. فأما أن يُجعل مجردُ الجواب أصلاً فيه فلا، لأنه يؤدي إلى أن لا يستقيم لنا إذا قال الرجل: "كيف زيد؟" أن تقول: "صالح"، وذا قال: "أين هو؟" أن تقول: "في الدار" وأن لا يصحّ حتى تقول: "إنه صالح" و "إنه في الدار"، وذلك ما لا يقوله أحد.

أما جعلها إذا جمع بينها وبين "اللام" نحو: "إنّ عبد الله لقائم" للكلام مع المنكر، فجيّدٌ، لأنه إذا كان الكلام مع المنكر، كانت الحاجة إلى التأكيد أشدّ. وذلك أنك أحوَج ما تكون إلى الزيادة في تثبيت خبرك، إذا كان هناك من يدفعه وينكر صِحَّتَه، إلا أنه ينبغي أن يُعلم أنه كما يكون للإنكار قد كان من السامع، فإنه يكون للإنكار يُعلم أو يُرى أنه يكون من السامعين. وجملة الأمر أنك لا تقول: "إنه لكذلك"، حتى تريد أن تضع كلامك وضع من يَرُغ فيه عن الإنكار.^٢

• بيان في "إن"، ومجيئها للتأكيد:

ثم إنّ الأصل الذي ينبغي أن يكون عليه البناء، هو الذي دُوّن في الكتب، من أنها للتأكيد، وإذا كان قد ثبت ذلك، فإذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظنٌ في خلافة البتّة، ولا يكون قد عَقَدَ في نفسه أن الذي تزعم أنه كائنٌ غير كائنٍ، وأن الذي تزعم أنه لم يكن كائنٌ فأنت لا تحتاج هناك إلى "إن"، وإنما تحتاج إليها إذا كان له ظنٌ في الخلاف، وعَقَدَ قلبٌ على نفي ما تُثبِت أو إثبات ما تنفي. ولذلك تراها تزداد حُسناً إذا كان الخبر بأمر يَبْعُدُ مثله في الظن، ولشيءٍ قد جرت عادةُ الناس بخلافه، كقول أبي نُواس:

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٣٢٦، ٣٢٧.

عَلَيْكَ بِالْيَاسِ مِنَ النَّاسِ إِنَّ غِيَّ نَفْسِكَ فِي الْيَاسِ

فقد ترى حُسْنَ موقعها، وكيف قبول النفس لها، وليس ذلك إلاَّ لأنَّ الغالب على النَّاسِ أَنَّهُمْ لَا يَحْمِلُونَ أَنْفُسَهُمْ عَلَى الْيَاسِ، وَلَا يَدْعُونَ الرَّجَاءَ وَالطَّمَعِ، وَلَا يَعْتَرِفُ كُلُّ أَحَدٍ وَلَا يُسَلِّمُ أَنَّ الْغِيَّ فِي الْيَاسِ. فَلَمَّا كَانَ كَذَلِكَ، كَانَ الْمَوْضِعُ مَوْضِعَ فَقْرٍ إِلَى التَّأَكُّيدِ، فَلِذَلِكَ كَانَ مِنْ حُسْنِهَا مَا تَرَى.

ومثله سواءً، قول محمد بن وهيب:

أَجَارَتْنَا إِنَّ التَّعَفُّفَ بِالْيَاسِ وَصَبْرًا عَلَى اسْتِذْوَارِ دُنْيَا بِإِسْوَاسِ

حَرِيَّانٍ أَنْ لَا يَقْضِيَا بِمَذَلَّةٍ كَرِيمًا، وَأَنْ لَا يُحْوَجَاهُ إِلَى النَّاسِ

أَجَارَتْنَا إِنَّ الْقِدَاحَ كَوَاذِبٍ وَأَكْثَرَ أَسْبَابِ النَّجَاحِ مَعَ الْيَاسِ

هو: كما لا يخفى، كلام مع من لا يرى أن الأمر كما قال، بل يُنْكِرُهُ ويعتقد خلافه. ومعلوم أنه لم يَقُلْهُ إلا والمرأة تحدوه وتبعته على التعرض للناس، وعلى الطلب.^١

• "إنَّ" تدخل للدلالة على أن ظنك الذي ظننت مردود:

واعلم أنها قد تدخل للدلالة على أن الظن قد كان منك أيها المتكلم في الذي كان أنه لا يكون. وذلك قولك للشيء هو بمراى من المخاطب ومسمع: "إنه كان من الأمر ما ترى، وكان مَيَّي إلى فلانٍ إحسان ومعروف، ثم إنه جعل جزائي ما رأيت"، فتجعلك كأنك تردُّ على نفسك ظَنُّكَ الذي ظننت، وتُبَيِّنُ الخطأ الذي تَوَهَّمْتَ. وعلى ذلك، والله أعلم، قوله تعالى حكايةً عن أمِّ مريم رضي الله عنها:

﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ﴾ [آل عمران: ٣٦]، وكذلك قوله عز وجل حكايةً عن نوح

عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي قَوْمٌ كَاذِبُونَ﴾ [الشعراء: ١١٧]. وليس الذي يَعْرِضُ بسبب هذا الحرف من

الدقائق والأمور الخفية، بالشيء يُدرك بالهُوَيِّنَا. ونحن نقصر الآن على ما ذكرنا، ونأخذ في القول عليها

إذا اتَّصَلَتْ بِهَا "ما".^٢

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

٤ / إنما:

• قول الفارسي في "إنما" في كتابه "الشيرازيات":

قال الشيخ أبو علي في "الشيرازيات": "يقول ناسٌ من النحويين في نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، إن المعنى: ما حرّم ربّي إلا الفواحش. قال: وأصبتُ ما يدلُّ على صحّة قولهم في هذا، وهو قول الفرزدق:

أَنَا الذَّائِدُ الْحَامِي الذَّمَّارَ، وَإِنَّمَا
يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي

فليس يخلو هذا الكلام من أن يكون موجبا أو منفيا. فلو كان المراد به الإيجاب لم يستقم، ألا ترى أنك لا تقول: "يدافع أنا" و "لا يقاتل أنا"، وإنما تقول: "أدافع" و "أقاتل" إلا أن المعنى لما كان: "ما يُدافع إلا أنا"، فصلت الضمير كما تفصله مع النفي إذا ألحقت معه "إلا"، حملاً على المعنى. وقال أبو إسحاق الزجاج في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ﴾ [البقرة: ١٧٣ / النحل: ١١٥]، التّصّب في "الميتة" هو القراءة، ويجوز: "إنما حرّم عليكم". قال أبو إسحاق: والذي أختاره أن تكون "ما" هي التي تمنع "إن" من العمل، ويكون المعنى: "ما حرّم عليكم إلا الميتة"، لأن "إنما" تأتي إثباتاً لما يُذكر بعدها، ونفياً لما سواه، وقول الشاعر:

وَإِنَّمَا يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي

المعنى: ما يُدافع عن أحسابهم إلا أنا أو مثلي". انتهى كلام أبي علي.^١

• "إنما" تفيد إيجاب الفعل لشيء، ونفيه عن غيره:

اعلم أنّها تُفيد في الكلام بعدها إيجاب الفعل لشيء، ونفيه عن غيره، فإذا قلت: "إنما جاءني زيد"، عُقِلَ منه أنك أردت أن تنفي أن يكون الجائي غيره. فمعنى الكلام معها شبيه بالمعنى في قولك: "جاءني زيد لا عمرو"، إلا أن لها مزية، وهي أنك تعقّل معها إيجاب الفعل لشيء ونفيه عن غيره دفعةً واحدةً في حالٍ واحدةٍ. وليس كذلك في الأمر في: "جاءني زيد لا عمرو"، فإنك تعقلهما في حالين ومزيتة ثانية، وهي أنّها تجعل الأمر ظاهراً في أن الجائي "زيد"، ولا يكون هذا الظهور إذا جعلت الكلام "بلا" فقلت: "جاءني زيد لا عمرو".^٢

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

• العود إلى القول في "إنما"، وما يقع في الاختصاص بعدها:

وإذا استبنت هذه الجملة، عرفت منها أن الذي صنعه الفرزدق في قوله: وإِنَّمَا يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي شيء لو لم يصنعه لم يصح له معنى.

ذاك لأنَّ غرضه أن يُخَصَّ المدافع لا المدافع عنه.^١

ولو قال: "إنَّمَا أَدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ"، لصار المعنى أَنَّهُ يَخَصُّ المدافع عنه، وأَنَّهُ يزعم أن المدافعة منه تكون عن أحسابهم لا عن أحساب غيرهم، كما يكون إذا قال: "وما أَدَافِعُ إِلَّا عَنْ أَحْسَابِهِمْ"، وليس ذلك معناه، إِنَّمَا معناه أن يزعم أَنَّ المدافع هو لا غيره، فاعرف ذلك، فَإِنَّ الغلط كما أَظُنُّ يدخل على كثير من تسميعهم يقولون: "إنه فَصَلَ الضمير للحمل على المعنى"، فَيَرَى أَنَّهُ لو لم يفصله، لكان يكون معناه مثله الآن. هذا ولا يجوز أن يُنسَب فيه إلى الضرورة، فيجعل مثلا نظير قول الآخر:

كَأَنَّا يَوْمَ قُرَى إِنَّمَا نَقْتُلُ إِنِّيَانَا

لأنَّه ليس به ضرورة إلى ذلك، من حيث أن "أدافع" و "يدافع" واحد في الوزن، فاعرف هذا أيضا.

وجملة الأمر أَنَّ الواجب أن يكون اللَّفْظ على وجه يجعل الاختصاص فيه للفرزدق. وذلك لا يكون إِلَّا بأن يقدم "الأحساب" على ضميره، وهو لو قال: "وإنَّمَا أَدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ"، استكن ضميره في الفعل، فلم يُتصَوَّر تقديم "الأحساب" عليه، ولم يقع "الأحساب" إِلَّا مؤخرا عن ضمير الفرزدق، وإذا تأخَّرت انصرف الاختصاص إليها لا محالة.

فإن قُلت: إنه كان يُمكنه أن يقول: "وإنَّمَا أَدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا"، فيقدم "الأحساب" على "أنا".

قيل: إِنَّه إذا قال: "أدافع" كان الفاعل الضمير المستكن في الفعل، وكان "أنا" الظاهر تأكيدا له، أعني للمستكن، والحكم يتعلق بالمؤكَّد دون التأكيد، لأنَّ التأكيد كالتكرير، فهو يَجِيء من بعد نُفُوذ الحكم، ولا يكون تقديم الجارِّ مع المجرور، الذي هو قوله "عن أَحْسَابِهِمْ" على الضمير الذي هو تأكيد، تقديمًا له على الفاعل، لأنَّ تقديم المفعول على الفاعل إِنَّمَا يكون إذا ذَكَرَتِ المفعول قبل أن تذكر الفاعل، ولا

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٤٠، ٣٤١.

يكون لك إذا قلت: "وإنما أَدافعُ عن أحسابهم"، سبيل إلى أن تذكرَ الفاعل، لأنَّ ذكرَ الفاعل ههنا هو ذكرُ الفعل، من حيث أن الفاعل مستكن في الفعل، فكيف يُتصوَّر تقدّم شيء عليه، فاعرفه.^١

• زيادة بيان في "إنّما"، وهو فصل طويل متشعب، فيه غموض:

إن قيل: قد مضيت في كلامك كلّ على أنّ "إنّما" للخبر لا يجله المخاطب، ولا يكون ذكرك له لأن تفيده إيّاه، وإنّما لنراها في كثير من الكلام، والقصدُ بالخبر بعدها أن تُعلم السامع أمراً قد غلط فيه بالحقيقة، واحتاج إلى معرفته، كمثّل ما ذكرت في أوّل الفصل الثاني من قولك: "إنّما جاءني زيدٌ لا عمرو"، وتراها كذلك تدور في الكتب للكشف عن معانٍ غير معلومة، ودلالة المتعلّم منها على ما لا يُعلّم.

قيل: أمّا ما يجيء في الكلام من نحو: "إنّما جاء زيدٌ لا عمرو"، فإنّه وإن كان يكون إعلاماً لأمرٍ لا يعلمه السامع، فإنّه لا بدّ مع ذلك من أن يدعى هناك فضّل انكشافٍ وظهورٍ في أن الأمر كالذي ذكر. وقد قسّمتُ في أوّل ما افتتحتُ القول فيها فقلت: "إنّها تجيء للخبر لا يجله السامع ولا يُنكر صحّته، أو لما يُنزّل هذه المنزلة". وأمّا ما ذكرت من أنّها تجيء في الكتب لدلالة المتعلم على ما لم يعلمه، فإنّك إذا تأملت مواقعها وجدتها في الأمر الأكثر قد جاءت لأمر قد وقع العلم بموجبه وبشيء يدلّ عليه. مثال ذلك: أن صاحب الكتاب قال في باب "كان": "إذا قلت: كان زيدٌ، فقد ابتدأت بما هو معروفٌ عنده مثله عندك، وإنّما ينتظر الخبر. فإذا قلت: "حليماً"، فقد أعلمته مثل ما علّمت. وإذا قلت: "كان حليماً"، فإنّما ينتظر أن تُعرّفه صاحب الصفة".

وذاك أنّه إذا كان معلوماً انه لا يكون مبتدأ من غير خبر، ولا خبر من غير مبتدأ، كان معلوماً أنك إذا قلت: "كان زيدٌ" فالمخاطبُ ينتظر الخبر، وإذا قلت: "كان حليماً"، أنه ينتظر الاسم، فلم يقع إذن بعد "إنّما" إلّا شيء كان معلوماً للسامع من قبل أن ينتهي إليه.

ومما الأمر فيه بيّن، قوله في باب "ظننت": "وإنّما تحكي بعدَ "قلتُ" ما كان كلاماً لا قولاً".

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

وذلك أنه معلوم أنك لا تحكي بعد "قلت"، إذا كنت تنحو نحو المعنى، إلا ما كان جملة مفيدة، فلا تقول: "قال فلان زيداً" وتسكت، اللهم إلا أن تريد انه نطق بالاسم على هذه الهيئة، كأنك تريد أنه ذكره مرفوعاً.

ومثل ذلك قولهم: "إنما يُحذف الشيء إذا كان الكلام دليل عليه"، إلى أشباه ذلك مما لا يُحصى، فإن رأيته قد دَخَلت على كلام هو ابتداء إعلام بشيء لم يعلمه السامع، فلأن الدليل عليه حاضر معه، والشيء بحيث يقع العلم به عن كَثْبٍ. واعلم أنه ليس يكاد ينتهي ما يعرض بسبب هذا الحرف من الدقائق.^١

• بيان في انضمام "ما" إلى "إن" في "إنما" وقول النحاة هي "كافة":

وأمر آخر، وهو ليس ببعيد: أن يظنَّ الظانُّ أنه ليس في انضمام "ما" إلى "إن" فائدة أكثر من أنها تُبطل عملها، حتى ترى النحويين لا يزدون في أكثر كلامهم على أنها "كافة"، ومكانها ههنا يزيل هذا الظنَّ ويُبطله. وذلك أنك ترى أنك لو قلت: "ما جاءني زيد، وإنَّ عمراً جاءني"، لم يُعقل منه أنك أردت أنَّ الجائي "عمرو" لا "زيد"، بل يكون دخول "إنَّ" كالشيء الذي لا يُحتاج إليه، ووجدتُ المعنى ينبو عنه.

• "إنما" إذا جاءت للتعريض بأمر هم مقتضى الكلام، ومثاله في الشعر:

ثم اعلم أنك إذا استقرت وجدتها أقوى ما تكون وأعلق ما ترى بالقلب، إذا كان لا يُرادُّ بالكلام بعدها نفسُ معناها، ولكن التعريضُ بأمرٍ هو مقتضاها، نحو أنا نعلم أن ليس الغرض من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الرعد: ١٩ / الزمر: ٩]، أن يعلم السامعون ظاهر معناها، ولكن أن يُذمَّ الكفار، وأن يقال إنهم من فرط العناد ومن غلبة الهوى عليهم، في حُكم من ليس بذي عقلٍ، وإنكم إن طمعتم منهم في أن ينظروا ويتذكروا، كنتم كمن طمع في ذلك من غير أُولي الألباب. وكذلك قوله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرُ مَنِ يَخْشَاهَا﴾ [النازعات: ٤٥]، وقوله عز اسمه: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ﴾ [فاطر: ١٨]، المعنى على أن مَنْ لم تكن له هذه الخشية، فهو كأنه ليس له أذن تسمع وقلب يعقل، فالإنذار معه كلاً إنذار.^٢

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٣٥٤.

ومثال ذلك من الشعر قوله:

أَنَا لَمْ أَرْزُقْ مَحَبَّتَهَا إِنَّمَا لِلْعَبْدِ مَا رَزَقَا

الغرض أن يفهمك من طريق التعريض أنه قد صار ينصح نفسه، يُعلم أنه ينبغي له أن يقطع الطمع من وصلها، ويئأس من أن يكون منها إسعاف.

ومن ذلك قوله:

وَأِنَّمَا يَعْذِرُ الْعُشَّاقَ مَنْ عَشِقَا

يقول: إنه ليس ينبغي للعاشق أن يلوم مَنْ يلومُهُ في عشقه، وأنه ينبغي أن لا يُنكر ذلك منه، فإنه لا يعلم كُنه البلوى في العشق، ولو كان ابتلي به لَعَرَفَ ما هُوَ فيه فَعَدَرَهُ.

وقوله:

مَا أَنتَ بِالسَّبَبِ الضَّعِيفِ، وَإِنَّمَا تُجْحِ الْأُمُورَ بِثَوَّةِ الْأَسْبَابِ
فَالْيَوْمَ حَاجَّتُنَا إِلَيْكَ، وَإِنَّمَا يُدْعَى الطَّيِّبُ لِسَاعَةِ الْأَوْصَابِ

يقول في البيت الأول "إنه ينبغي أن أُنْحَجَ في أمري حين جعلتك السَّبَبَ إليه.

ويقول في الثاني: إننا قد وضعنا الشيء في موضعه، وطلبنا الأمر من جهته حين استعنا بك فيما عرض من الحاجة، وعوّلنا على فضلك، كما أنّ مَنْ عوّل على الطَّيِّبِ فيما يعرض له من السُّقْمِ، كان قد أصاب بالتّعويل مَوْضِعَهُ، وطلّب الشيء من مَعْدِنِهِ.

ثمّ إنّ العجب في أنّ هذا التعريض الذي ذكرْتُ لك، لا يَحْصُلُ من دون "إنّما". فلو قلت: "يتذكّر أولو الألباب"، لم يدل ما دلّ عليه في الآية، وإن كان الكلام لم يتغيّر في نفسه، وليس إلّا انه ليس فيه "إنّما".^١

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٥٥، ٣٥٦.

والسبب في ذلك أن هذا التعريض، وإِذَا وَقَعَ بأن كان من شأن "إِنَّمَا" أن تُضْمَنَ الكلام معنى النَّفي من بعد الإثبات، والتَّصريح بامتناع التذكُّر ممن لا يَعْقِل. وإذا أُسْقِطَ من الكلام فُقِيل: "يتذكَّر أولوا الألباب"، كان مجرَّد وصفٍ لأولي الألباب بأنهم يتذكَّرون، ولم يكن فيه معنى نفي للتذكُّر عمَّن ليس منهم. ومُحال أن يقع تعريض لشيء ليس له في الكلام ذِكْر، ولا فيه دليل عليه.

فالتَّعريض بمثل هذا أعني بأن تقول: "يتذكَّر أولو الألباب" بإسقاط "إِنَّمَا"، يَقَعُ إِذَنْ إن وقع، بمدح إنسان بالتيقُّظ، وبأنه فَعَلَ ما فَعَلَ، وتنبَّه لما تنبَّه له، لعقله ولحسن تمييزه، كما يقال: "كذلك يفعلُ العاقل"، و "هكذا يفعلُ الكريم".

وهذا موضعٌ فيه دَقَّةٌ وغموضٌ، وهو ممَّا لا يكاد يَقَعُ في نفس أحدٍ أَنَّهُ ينبغي أن يَعْرِفَ سببَهُ، وَيَبْحَثَ عَنْ حَقِيقَةِ الأمر فيه.

وممَّا يجب لك أن تجعله على ذِكْرِ مَنْكَ من معاني "إِنَّمَا"، ما عرفتكَ أَوَّلًا مِنْ أَنَّهُ قد تدخل في الشيء على أن يُحْيِلَ فيه المتكلم أَنَّهُ معلوم، ويدَّعي أَنَّهُ مِنَ الصَّحَّةِ بحيث لا يدفعه دافع، كقوله:

إِنَّمَا مُصْعَبٌ شَهَابٌ مِنَ اللَّهِ

ومن اللَّطِيفِ في ذلك قول قَتَبِ بن حِصْن:

أَلَا أَيُّهَا النَّاهِي فَزَارَةً بَعْدَ مَا أَجَدَّتْ لِعَزْوٍ، إِنَّمَا أَنْتَ حَالِمٌ

ومن ذلك قوله تعالى حكاية عن اليهود: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: ١١]، دخلت "إِنَّمَا" لتدلَّ على أَنَّهُم حين ادَّعوا لأنفسهم أَنَّهُم مُصْلِحُونَ، أظهروا أَنَّهُم يدَّعون من ذلك أمرا ظاهرا معلوما، ولذلك أُكِّد الأمر في تكذيبهم والردَّ عليهم، فُجِّعَ بين "أَلَا" الذي هو للتَّنبيه، وبين "إِنَّ" الذي هو للتأكيد، فقيل: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٢].^١

● حكم المبتدأ والخبر إذا جاء بعد "إِنَّمَا":

واعلم أنَّ الأمر في المبتدأ والخبر، إنَّ كانا بعد "إِنَّمَا" على العبرة التي ذكرت لك في الفاعل والمفعول، إذا أنت قدمت أحدهما على الآخر.

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٥٧، ٣٥٨.

معنى ذلك: أنَّك إن تركت الخبر في موضعه فلم تقدمه على المبتدأ، كان الاختصاص فيه وإن قدمته على المبتدأ، صار الاختصاص الذي كان فيه في المبتدأ.

تفسير هذا، أنَّك تقول: "إنَّما هذا لك"، فيكون الاختصاص في "لك" بدلالة أنَّك تقول: "إنَّما هذا لك لا لغيرك" وتقول: "إنَّما لك هذا"، فيكون الاختصاص في "هذا"، بدلالة أنَّك تقول: "إنَّما لك هذا لا ذاك"، والاختصاص يكون أبداً في الذي إذا جئت "بلا" العاطفة كان العطف عليه.

وإن أردت أن يزداد ذلك عندك وضوحاً، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ [الرعد: ٤٠]، وقوله عزّ وعلا: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَذِنُونَكَ﴾ [التوبة: ٩٣]، فإنَّك ترى الأمرَ ظاهراً أن الاختصاص في الآية الأولى في المبتدأ الذي هو "البلاغ" و "الحساب"، دون الخبر الذي "عليك" و "علينا" وأنه في الآية الثانية في الخبر الذي هو "على الذين"، دون المبتدأ الذي هو "السبيل".^١

● "إنَّما"، تجيء لخبر لا يجهله المخاطب، وتفسير ذلك:

اعلم أنَّ موضوع "إنَّما" على أن تجيء لخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته، أو لما يُنزّل هذه المنزلة.

تفسير ذلك أنَّك تقول للرجل: "إنَّما هو أخوك" و "إنَّما هو صاحبك القديم": لا تقوله لمن يجهل ذلك ويدفع صحته، ولكن لمن يعلمه ويقرُّ به، إلا أنَّك تريد أن تُنبّهه للذي يجب عليه من حق الأخ وحرمة الصاحب، ومثله قوله:

إِنَّمَا أَنْتَ وَالِدٌ، وَالْأَبُ الْقَا طُعْ أَخْنَى مِنْ وَاصِلِ الْأَوْلَادِ

لم يُرد أن يُعلم كافوراً أنه والد، ولا ذاك مما يحتاج كافور فيه إلى الإعلام، ولكنه أراد أن يذكره منه بالأمر المعلوم ليُنبي عليه استدعاء ما يوجبه كونه بمنزلة الوالد.

ومثل ذلك قولهم: "إنَّما يعجلُ من يخشى القوت"، وذلك أن من المعلوم الثابت في النفوس أن من لم يخشَ القوت لم يعجل.

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٤٥.

ومثاله من التنزيل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ [الأنعام: ٣٦]، وقوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا تُذَرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ الْعَلِيمَ﴾ [يس: ١١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَنِ خَشِئَهَا﴾ [النازعات: ٤٥]، كل ذلك تذكير بأمر ثابت معلوم. وذلك أن كل عاقل يعلم أنه لا تكون استجابة إلا ممن يسمع ويعقل ما يقال له ويدعى إليه، وأن من لم يسمع ولم يعقل لم يستجب.^١ وكذلك معلوم أن الإنذار إنما يكون إنذارا ويكون له تأثير، إذا كان مع من يؤمن بالله ويخشاه ويصدق بالبعث والساعة، فأما الكافر الجاهل، فالإنذار وترك الإنذار معه واحد. فهذا مثال ما الخبر فيه خبرٌ بأمر يعلمه المخاطب ولا ينكره بحال. وأما مثال ما يُنزل هذه المنزلة، فكقوله:

إِنَّمَا مُصْعَبٌ شِهَابٌ مِنَ اللَّـهِ
بِهِ تَحَلَّتْ عَنْ وَجْهِهِ الظَّلَمَاءُ

ادّعى في كون الممدوح بهذه الصفة، أنه أمر ظاهر معلوم للجميع، على عادة الشعراء إذا مدحوا أن يدعوا في الأوصاف التي يذكرون بها الممدوحين أنها ثابتة لهم، وأنهم قد شهرها بها، وأنهم لم يصفوا إلا بالمعلوم الظاهر الذي لا يدفعه أحد، كما قال:

وَتَعْدُلُنِي أَفْنَاءُ سَعْدٍ عَلَيْهِمْ
وَمَا قُلْتُ إِلَّا بِالَّذِي عَلِمْتَ سَعْدُ

وكما قال البحتري:

لَا أَدْعِي لِأَيِّ الْعَلَاءِ فَضِيلَةً
حَتَّى يُسَلِّمَهَا إِلَيْهِ عِدَاهُ

ومثله قولهم: "إنما هو أسد"، و "إنما هو ناز"، و "إنما هو سيف صارم"، إذا أدخلوا "إنما" جعلوا ذلك في حكم الظاهر المعلوم الذي لا يُنكر ولا يُدفع ولا يخفى.

وأما الخبر بالنفي والإثبات نحو: "ما هذا إلا كذا"، و "إن هو إلا كذا"، فيكون للأمر يُنكره المخاطب ويشك فيه. فإذا قلت: "ما هو إلا مُصيب" أو: "ما هو إلا مُخطئ"، قلته لمن يدفع أن يكون الأمر على

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

ما قلت، وإذا رأيت شخصا من بعيد فقلت: "ما هو إلا زيد"، لم تقله إلا وصاحبك يتوهم أنه ليس بزيد، وأنه إنسان آخر، ويجد في الإنكار أن يكون "زيدا".

وإذا كان الأمر ظاهرا كالذي مضى، لم تقله كذلك، فلا تقول للرجل ترققه على أخيه وتنبهه للذي يجب عليه من صلة الرحم ومن حسن الصحاب: "ما هو إلا أخوك" وكذلك لا يصلح في "إنما أنت والد": "ما أنت إلا والد"، فأما نحو: "إنما مُصعبُ شهاب"، فيصلح فيه أن تقول: "ما مُصعب إلا شهاب"، لأنه ليس من المعلوم على الصحة، وإنما ادعى الشاعر فيه أنه كذلك. وإذا كان هذا كهذا، جاز أن تقوله بالتفني والإثبات، إلا أنك تُخرج المدح حينئذ عن أن يكون على حد المبالغة، من حيث لا تكون قد ادعيت فيه أنه معلوم، وأنه بحيث لا ينكره منكر، ولا يخالف فيه مخالف.

• "إن"، و"إلا"، وبيان المراد فيهما، والفرق بينهما وبين "إنما":

قوله تعالى: ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾ [إبراهيم: ١٠] إنما جاء، والله أعلم، "بأن" و"إلا" دون "إنما"، فلم يقل: "إنما أنتم بشر مثلنا"، لأنهم جعلوا الرسل كأهم بادعائهم النبوة قد أخرجوا أنفسهم عن أن يكونوا بشرا مثلهم، وادعوا أمرا لا يجوز أن يكون لمن هو بشر. ولما كان الأمر كذلك، أخرج اللفظ مخرجه حيث يُراد إثبات أمر يدفعه المخاطب ويدعي خلافه، ثم جاء الجواب من الرسل الذي هو قوله تعالى: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ [إبراهيم: ١١]، كذلك "بأن" و"إلا" دون "إنما"، لأن من حكم من ادعى عليه خصمه الخلاف في أمر هو لا يخالف فيه، أن يُعيد كلام الخصم على وجهه، ويجيء به على هيئته ويحكيه كما هو. فإذا قلت للرجل: "أنت من شأنك كيت وكيت"، قال: "نعم، أنا من شأنك كيت وكيت، ولكن لا ضير عليّ، ولا يلزمي من أجل ذلك ما ظننت أنه يلزم" فالرسل صلوات الله عليهم كأهم قالوا: "إن ما قلتم من أننا بشر مثلكم كما قلتم، لسنا ننكر ذلك ولا نجهله، ولكن ذلك لا يمنعنا من أن يكون الله تعالى قد من علينا وأكرمنا بالرسالة.

وأما قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ [الكهف: ١١٠ / فصلت: ٦]، فجاء "بأنما"، لأنه ابتداء كلام قد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يُبلغه إياهم ويقولهم معهم، وليس هو جوابا لكلام سابق قد قيل فيه: "إن أنت إلا بشر مثلنا"، فيجب أن يؤتى به على وفق ذلك الكلام، ويُراعى فيه حذوه، كما كان ذلك في الآية الأولى.^١

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٣١-٣٣٣.

وجملة الأمر أنك متى رأيت شيئاً هو من المعلوم الذي لا يُشك فيه قد جاء بالنفي، فذلك لتقدير معنى صار به في حكم المشكوك فيه، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾^١ إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ ﴿فاطر: ٢٢ - ٢٣﴾ إنما جاء، والله أعلم، بالنفي والإثبات، لأنه لما قال تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾، وكان المعنى في ذلك أن يُقال للنبي صلى الله عليه وسلم: "إنك لن تستطيع أن تحوّل قلوبهم عما هي عليه من الإباء، ولا تملك أن تُوقع الإيمان في نفوسهم، مع إصرارهم على كفرهم، واستمرارهم على جهلهم، وصدّهم بأسماعهم عما تقوله لهم وتتلوه عليهم" كان اللائق بهذا أن يُجعل حال النبي صلى الله عليه وسلم حال من قد ظلّ أنه يملك ذلك، ومن لا يعلم يقينا أنه ليس في وسعه شيء أكثر من أن يُنذِر ويحذّر، فأُخرج اللفظ مُحَرَّجاً إذا كان الخطاب مع من يشكّ، ف قيل: "إن أنت إلا نذير". وبيّن ذلك أنك تقول للرجل يطيل مُناظرة الجاهل ومُقاولته: "إنك لا تستطيع أن تُسمع الميّت، وأن تُفهم الجماد، وأن تحوّل الأعمى بصيراً، وليس بيدك إلا تُبَيّن وتحتجّ، وليست تملك أكثر من ذلك" لا تقول ههنا: "فإنما الذي بيدك أن تُبَيّن وتحتجّ"، ذلك لأنك لم تُقل له "إنك لا تستطيع أن تُسمع الميّت"، حتى جعلته بمثابة من يظن أنه يملك وراء الاحتجاج والبيان شيئاً. وهذا واضح، فاعرفه. ومثل هذا في أن الذي تقدّم من الكلام اقتضى أن يكون اللفظ كالذي تراه، من كونه "بأن" و "إلا"، قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٨].^١

• ليس كلّ كلام يصلح فيه "ما"، و "إلا" يصلح فيه "إنما":

اعلم أنّهم، وإن كانوا قد قالوا هذا الذي كتبتُه لك، فإنهم لم يَعْنُوا بذلك أن المعنى في هذا هو المعنى في ذلك بعينه، وأن سبيلهما سبيل اللفظين يوضعان لمعنى واحد. وفرق بين أن يكون في الشيء معنى الشيء، وبين أن يكون الشيء الشيء على الإطلاق.

يُبيّن لك أنّهما لا يكونان سواءً، أنّه ليس كلّ كلام يصلح فيه "ما" و "إلا"، يصلح فيه "إنما". ألا ترى أنّها لا تصلح في مثل قول تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢]، ولا في نحو قولنا: "ما أحدٌ إلاّ وهو يقولُ ذاك" إذ لو قلت: "إنما من إله الله" و "إنما أحدٌ وهو يقولُ ذاك"، قلت ما لا يكون له معنى. فإن قلت: إنّ سبب ذلك أنّ "أحدًا" لا يقع إلا في النفي وما يجري مجرى النفي من التّهي والاستفهام، وأنّ "من" المزيّدة في "ما من إله إلاّ الله"، كذلك لا تكون إلا في النفي.

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

قيل: ففي هذا كناية، فإنه اعتراف بأن ليسا سواءً، لأنهما لو كانا سواءً لكان ينبغي أن يكون في "إنما" من النفي مثل ما يكون في "ما" و"ألا" وكما وجدت "إنما" لا تصلح في ضرب من الكلام قد صلحت فيه "إنما"، وذلك في مثل قولك: "إنما هو درهم لا دينار"، لو قلت: "ما هو إلا درهم لا دينار"، لم يكن شيئاً. وإذا قد بان بهذه الجملة أنهم حين جعلوا "إنما" في معنى "ما" و"إلا"، لم يعنوا أن المعنى فيهما واحد على الإطلاق، وأن يُسقطوا الفرق فيأتي أبين لك أمرهما، وما هو أصل في كل واحد منهما، بعون الله وتوفيقه.^١

• ما لا يحسن فيه العطف بلا:

ومما يجب أن يُعلم: أنه إذا كان الفعل بعدها فعلاً لا يصح إلا من المذكور ولا يكون من غيره، كالتذكّر الذي يُعلم أنه لا يكون إلا من أولي الألباب لم يحسن العطف "بلا" فيه، كما يحسن فيما لا يختص بالمذكور ويصح من غيره.

تفسير هذا: أنه لا يحسن أن تقول: "إنما يتذكر أولو الألباب لا الجهال"، كما يحسن أن تقول: "إنما يجيء زيد لا عمرو".

ثم إن النفي فيما نحن فيه، النفي يتقدم تارة ويتأخر أخرى، فمثال التأخير ما تراه في قولك: "إنما [جاءني] زيد لا عمرو"، وكقوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۚ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: ٢١ - ٢٢]، وكقول لبيد:

إنما يجزي الفتى ليس الحمل

ومثال التقديم قولك: "ما جاءني زيد، وإنما جاءني عمرو"، وهذا مما أنت تعلم به مكان الفائدة فيها، وذلك أنك تعلم ضرورة أنك لو لم تدخلها وقلت: "ما جاءني زيد وجاءني عمرو"، لكان الكلام مع من ظن أنهما جاءك جميعاً، وأن المعنى الآن مع دخولها، أن الكلام مع من غلط في عين الجائي، فظن أنه كان زيدا لا عمراً.^٢

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٣٥٣، ٣٥٤.

• باب القصر والاختصاص: فصل في "ما" و "إلا": بيان وأمثلة فيما فيه "ما" و "إلا":
وإذ قد عرفت هذه الجملة، فإننا نذكر جملة من القول في "ما" و "إلا" وما يكون في حكمهما.
اعلم أنك إذا قلت: "ما جاءني إلا زيد": احتمل أمرين:

أحدهما: أن تريد اختصاص "زيد" بالجيء وأن تنفي عن غيره، وأن يكون كلاما تقوله، لا لأن
بالمخاطب حاجة إلى أن يعلم أن "زيدا" قد جاءك، ولكن لأن به حاجة إلى أن يعلم أنه لم يجيء إليك
غيره.

والثاني: أن تريد الذي ذكرناه في "إنما"، ويكون كلاما تقوله ليُعلم أن الجائي "زيد" لا غيره. فمن ذلك
قولك للرجل يدعي أنك قلت قولا ثم قلت خلافة: "ما قلت اليوم إلا ما قلته أمس بعينه" ويقول: "لم تر
زيدا، وإنما رأيت فلانا"، فتقول: "بل لم أر إلا زيدا". وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي
بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ [المائدة: ١١٧]، لأنه ليس المعنى: إني لم أزد على ما أمرتني به شيئا، ولكن
المعنى: إني لم أدع ما أمرتني به أن أقوله لهم وقلت خلافة.
ومثال ما جاء في الشعر من ذلك قوله:^١

قَدْ عَلِمْتُ سَلَمَى وَحَارَاتُهَا مَاقَطَرُ الْفَارِسِ إِلَّا أَنَا

المعنى: أنا الذي قطر الفارس، وليس المعنى على أنه يريد أن يزعم أنه انفرد بأن قطره، وأنه لم يشركه فيه
غيره.

• عود إلى الاختصاص إذا كان "بما" و "إلا":

واعلم أنه إذا كان الكلام "بما" و "إلا" كان الذي ذكرته من أن الاختصاص يكون في الخبر إن لم
تقدمه، وفي المبتدأ إن قدمت الخبر أوضح وأبين، تقول: "ما زيد إلا قائم"، فيكون المعنى أنك اختصاصت
"القيام" من بين الأوصاف التي يَتَوَهَّمُ كونُ زيدٍ عليها بجعله صفةً له. وتقول: "ما قائم إلا زيد"، فيكون

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

المعنى أنك اختصت زيدا بكونه موصوفا بالقيام. فقد قصرت في الأول الصفة على الموصوف، وفي الثاني الموصوف على الصفة.

واعلم أن قولنا في الخبر إذا أخر نحو: "ما زيد إلا قائم"، أنك اختصت القيام من بين الأوصاف التي يؤولون كون زيد عليها، ونفيت ما عدا القيام عنه، وإنما نفي أنك نفيت عنه الأوصاف التي تنافي القيام، نحو أن يكون "جالسا" أو "مضطجعا" أو "متكئا"، أو ما شاكل ذلك ولم تُرد أنك نفيت ما ليس من القيام بسبيل، إذ لسنا ننفي عنه بقولنا: "ما هو إلا قائم" أن يكون "أسود" أو "أبيض" أو "طويلا" أو "قصيرا" أو "علما" أو "جاهلا"، كما أننا إذا قلنا: "ما قائم إلا زيد"، لم تُرد أنه ليس في الدنيا قائم سواه، وإنما نفي ما قائم حيث نحن، وبحضرتنا، وما أشبه ذلك.

واعلم أن الأمر بين قولنا: "ما زيد إلا قائم"، أن ليس المعنى على نفي الشبهة، ولكن على نفي أن لا يكون المذكور، ويكون بدله شيء آخر. ألا ترى أن ليس المعنى أنه ليس له مع "القيام" صفة أخرى، بل المعنى أن ليس له بدل القيام صفة ليست بالقيام، وأن ليس القيام، منفيا عنه، وكأننا مكانه في "العود" أو "الاضطجاع" أو نحوهما.^١

فإن قلت: فصورة المعنى إذن صورته إذا وضعت الكلام بـ "إنما" فقلت: "إنما هو قائم"، ونحن نرى أنه يجوز في هذا أن تعطف "بلا" فتقول: "إنما هو قائم لا قاعد"، ولا نرى ذلك جائزا مع "ما" و "إلا"، إذ ليس من كلام الناس أن يقولوا: "ما زيد إلا قائم لا قاعد".

فإن ذلك إنما لم يجز من حيث أنك إذا قلت: "ما زيد إلا قائم"، فقد نفيت عنه كل صفة تنافي القيام، وصرت كأنك قلت: "ليس هو بقاعد ولا مضطجع ولا متكئ"، وهكذا حتى لا تدع صفة يخرج بها من القيام. فإذا قلت من بعد ذلك "لا قاعد"، كنت قد نفيت "بلا" العاطفة شيئا قد بدأت فنفيته، وهي موضوعة لأن تنفي بها ما بدأت فأوجبته، لا لأن تُفيد بها النفي في شيء قد نفيت.

ومن ثم لم يجز أن تقول: "ما جاءني أحد لا زيد"، على أن تعمِد إلى بعض ما دخل في النفي بعموم "أحد" فتنفيه على الخصوص، بل كان الواجب إذا أردت ذلك أن تقول: "ما جاءني أحد ولا زيد"، فتجيء "بالواو" من قبل "لا"، حتى تخرج بذلك عن أن تكون عاطفة، فاعرف ذلك.

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

وإذ قد عرفت فساد أن تقول: "ما زيد إلا قائم لا قاعد"، فإنك تعرف بذلك امتناع أن تقول: "ما جاءني إلا زيد لا عمرو" و "ما ضربت إلا زيدا لا عمرا"، وما شاكل ذلك. وذلك أنك إذا قلت: "ما جاءني إلا زيد"، فقد نفيت أن يكون قد جاءك أحد غيره، فإذا قلت: "لا عمرو"، كنت قد طلبت أن تنفي "بلا" العاطفة شيئا قد تقدمت فنفيته، وذلك، كما عرفتُك، خروج بها عن المعنى الذي وُضعت له إلى خلافه.^١

• فصل: في نكتة تتصل بالكلام الذي تضعه "بما" و "إلا": بيان آخر في "ما" و "إلا":

اعلم أن الذي ذكرناه من أنك تقول: "ما ضرب إلا عمرو زيدا"، فتوقع الفاعل والمفعول جميعا بعد "إلا"، ليس بأكثر الكلام، وإنما الأكثر إن تُقدّم المفعول على "إلا"، نحو: "ما ضرب زيدا إلا عمرو"، حتى أنهم ذهبوا فيه أعني في قولك: "ما ضرب إلا عمرو زيدا" إلى أنه على كلامين، وأن "زيدا" منصوب بفعل مُضمر، حتى كأن المتكلم بذلك أنهم في أول أمره فقال: "ما ضرب إلا عمرو" ثم قيل له: "من ضرب؟" فقال: "ضرب زيدا".

وهنا، إذا تأملت، معنى لطيف يوجب ذلك، وهو أنك إذا قلت: "ما ضرب زيدا إلا عمرو"، كان غرضك أن تختصَّ "عمرا" بـ "ضرب" "زيد"، لا بالضرب على الإطلاق. وإذا كان كذلك، وجب أن تُعدّي الفعل إلى المفعول من قبل أن تدكر "عمرا" الذي هو الفاعل، لأن السامع لا يعقل عنك أنك اختصصته بالفعل مُعدّي حتى تكون قد بدأت فعديته أعني لا يفهم عنك أنك أردت أن تختصَّ "عمرا" بـ "ضرب" "زيد"، حتى تدكره له مُعدّي إلى "زيد"، فأما إذا ذكرته غير مُعدّي فقلت: "ما ضرب إلا عمرو"، فإن الذي يقع في نفسه أنك أردت أن تزعم أنه لم يكن من أحد غير "عمرو" ضرب، وأنه ليس ههنا مضروب إلا وضاربه عمرو، فاعرفه أصلا في شأن التقديم والتأخير.^٢

• "ما" و "إلا"، وتقديم المفعول في الجملة وتأخيرها، وأن الاختصاص مع "إلا" يقع في

الذي تؤخره:

فهذه هي المسألة، وإذ قد عرفتُها فالأمر فيها بين: أن الكلام "بما" و "إلا" قد يكون في معنى الكلام "بإثما"، ألا ترى إلى وضوح الصورة في قولك: "ما ضرب زيدا إلا عمرو" و "ما ضرب عمرو إلا

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

زيداً"، أنّه في الأول لبيان من الضارب، وفي الثاني لبيان من المضروب، وإن كان تكلفاً أن تحمله على نفي الشركة، فتزيد "بما ضرب زيداً إلّا عمرو" أنه لم يضربه اثنان، و "بما ضرب عمرو إلّا زيداً"، أنّه لم يضرب اثنين.

ثم اعلم أنّ السبب في أن لم يكن تقدّم المفعول في هذا كتأخير، ولم يكن "ما ضرب زيداً إلّا عمرو" و "ما ضرب عمرو إلّا زيداً"، سواءً في المعنى أنّ الاختصاص يقع في واحد من الفاعل والمفعول، ولا يقع فيهما جميعاً. ثم إنه يقع في الذي يكون بعد "إلّا" منهما دون الذي قبلها، لاستحالة أن يحدث معنى الحرف في الكلمة من قبل أن يجيء الحرف. وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يفترق الحال بين أن تُقدّم المفعول على "إلّا" فتقول: "ما ضرب زيداً إلّا عمرو"، ويّين أن تُقدّم الفاعل: "ما ضرب عمرو إلّا زيداً"، لأننا إن زعمنا أن الحال لا يفترق، جعلنا المتقدم كالتأخر في جواز حدوثه فيه. وذلك يقتضي المحال الذي هو أن يحدث معنى "إلّا" في الاسم من قبل أن يجيء بها، فاعرفه.

وإذ قد عرفت أنّ الاختصاص مع "إلّا" يقع في الذي تُؤخره من الفاعل والمفعول، فكذلك يقع مع "إنّما" في المؤخر منهما دون المقدم. فإذا قلت: "إنّما ضرب زيداً عمرو"، كان الاختصاص في الضارب، وإذا قلت: "إنّما ضرب عمرو زيداً"، كان الاختصاص في المضروب، وكما لا يجوز أن يستوي الحال بين التقديم والتأخير مع "إلّا"، كذلك لا يجوز مع "إنّما".

● الاختصاص يقع في الذي بعد "إلّا" من فاعل أو مفعول، أو جار ومجرور يكون بدل أحد المفعولين:

اعلم أنّك إن عمّدت إلى الفاعل والمفعول فأخترتهما جميعاً إلى ما بعد "إلّا"، فإنّ الاختصاص يقع حينئذٍ في الذي يلي "إلّا" منهما. فإذا قلت: "ما ضرب إلّا عمرو زيداً"، كان الاختصاص في الفاعل، وكان المعنى أنك قلت: "إن الضارب عمرو لا غيره" وإن قلت: "ما ضرب إلّا زيداً عمرو"، كان الاختصاص في المفعول، وكان المعنى أنك قلت: "إن المضروب زيد لا من سواه".^١

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٣٩، ٣٤٠.

وَحُكْمُ الْمَفْعُولِينَ حَكْمُ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ فِيمَا ذَكَرْتَ لَكَ. تَقُولُ: "لَمْ يَكُنْ إِلَّا زَيْدًا جَبَةً"، فَيَكُونُ الْمَعْنَى أَنَّهُ خَصَّ "زَيْدًا" مِنْ بَيْنِ النَّاسِ بِكَسْوَةِ الْجَبَةِ فَإِنْ قُلْتَ: "لَمْ يَكُنْ إِلَّا جَبَةً زَيْدًا"، كَانَ الْمَعْنَى: أَنَّهُ خَصَّ الْجَبَةَ مِنْ أَصْنَافِ الْكُسْوَةِ.^١

وكذلك الحكم حيث يكون بدل أحد المفعولين جاز ومجرو، كقول السيد الحميمي:

لَوْ خَيْرَ الْمُنْبَرِّ فُرْسَانَهُ مَا اخْتَارَ إِلَّا مِنْكُمْ فَارَسَا

الاختصاص في "منكم" دون "فارسا" ولو قلت: "ما اختار إلا فارسا منكم"، صار الاختصاص في "فارسا".

• بيان آخر في معنى "إنما" في الجملة، في "ما" و "إلا"، وأنَّ حكم "غير" حكم "إلا":

فإن قيل: فإنَّك إذا قلت: "إنَّما جاءني زيد"، فقد نفيت فيه أيضا أن يكون المجيء قد كان من غيره، فكان ينبغي أن لا يجوز فيه أيضا أن تعطف بلا فتقول: "إنَّما جاءني زيد لا عمرو".

قيل: إنَّ الذي قلته من أنَّك إذا قلت: "إنَّما جاءني زيد" فقد نفيت فيه أيضا المجيء عن غيره غير مُسلَّم لك على حقيقته. وذلك أنه ليس معك إلا قولك: "جاءني زيد"، وهو كلام كما تراه مُثبت ليس فيه نفي البتة، كما كان في قولك: "ما جاءني إلا زيد"، وإنَّما فيه أنك وضعت يدك على "زيد" فجعلته "الجائي"، وذلك وإن أوجب انتفاء المجيء عن غيره، فليس يُوجِبُهُ من أجل أن كان ذلك إعمال نفي في شيء، وإنَّما أوجبه من حيث كان "المجيء" الذي أخبرت به مجيئا مخصوصا، إذا كان لزيد لم يكن لغيره. والذي أبيناه أن تنفي "بلا" العاطفة الفعل عن شيء وقد نفيت عنه لفظاً.

ونظير هذا أتانا نعقل من قولنا: "زيدٌ هو الجائي"، أنَّ هذا المَجِيء لم يكن من غيره، ثُمَّ لا يمنع ذلك أن تجيء فيه "بلا" العاطفة فتقول: "زيدٌ هو الجائي لا عمرو"، لأنَّا لم نعقل ما عقَلْنَاهُ من انتفاء المجيء عن غيره، بنفي أوقعناه على شيء، ولكن بآنه لَمَّا كَانَ الْمَجِيءُ الْمَقْصُودُ مجيئا واحداً، كان النصُّ على "زيد" بآنه فاعله وإثباته له، نفياً له عن غيره، ولكن من طريق المعقول، لا من طريق أن كان في الكلام نفي، كما كان ثم، فاعرفه.

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

فإن قيل: فإنّك إذا قلت: "ما جاءني إلا زيد"، ولم يكن غرضك أن تنفي أن يكون قد جاء معه واحد آخر، كان المجيء أيضاً مجيئاً واحداً.

قيل: إنه وإن كان واحداً، فإنّك إنّما تُثبت أن "زيداً" الفاعل له، بأن نفيت المجيء عن كل من سوى زيد، كما تصنع إذا أردت أن تنفي أن يكون قد جاء معه جاءً آخر. وإذا كان كذلك، كان ما قلناه من أنك إن جئت "بلا" العاطفة فقلت: "ما جاءني إلا زيد لا عمرو"، كنت قد نفيت الفعل عن شيء قد نفيت عنه مرّةً صحيحةً ثابتاً، كما قلناه، فاعرفه.

واعلم أنّ حكم "غير" في جميع ما ذكرنا، حكم "إلا". فإذا قلت: "ما جاءني غير زيد"، احتمل أن تريد نفي أن يكون قد جاء معه إنسان آخر، وأن تُريد نفي أن لا يكون قد جاء، وجاء مكانه واحد آخر ولا يصح أن تقول: "ما جاءني غير زيد لا عمرو"، كما لم يجز: "ما جاءني إلا زيد لا عمرو".^١

٦/ كاد:

• فصل في "كاد"، وتفسير قولهم: "لم يكذب بفعول"

وروى عن [عنبسة] أنّه قال: قدم ذو الرّمة الكوفة فوقف يُشدد الناس بالكُناسة قصيدته الحائية التي منها:

هِيَ الْبُرَّةُ، وَالْأَسْقَامُ، وَالْهَمُّ، وَالْمُئَى، وَمَوْتُ الْهَوَى فِي الْقَلْبِ مِثِّي الْمُبْرَحُ

وَكَانَ الْهَوَى بِالنَّأْيِ يُمَحَى فَيَمَحِي، وَحُبُّكَ عِنْدِي يَسْتَجِدُّ وَيَرْبَحُ

إِذَا غَيَّرَ النَّأْيُ الْمُجِبِّينَ لَمْ يَكْدُ رَسِيسُ الْهَوَى مِنْ حُبِّ مَيَّةَ يَبْرَحُ

قال: فلما انتهى إلى هذا البيت ناداه ابن شُبْرُمة: يا غَيْلان، أراه قد برح! قال: فشَنَقَ نافقته وجعل يتأخّر بها ويُفكّر، ثم قال:

إِذَا غَيَّرَ النَّأْيُ الْمُجِبِّينَ لَمْ أَجِدْ رَسِيسَ الْهَوَى مِنْ حُبِّ مَيَّةَ يَبْرَحُ

قال: فلما انصرفت حدّث أبي، قال: أخطأ ابن شُبْرُمة حين أنكر على ذي الرّمة ما أنكر، وأخطأ ذو الرّمة حين غيّر شعره لقول ابن شُبْرُمة، إنّما هذا كقول الله تعالى: ﴿ظَلَمْتُ بَعْضَهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْتِمْهَا﴾ [النور: ٤٠]، وإنّما هو: لم يرها ولم يكذب.

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٤٨، ٣٤٩.

واعلم أن سبب الشبهة في ذلك أنه قد جرى في العُرف أن يقال: "ما كاد يفعل" و "لم يكْد يفعل" في فعل قد فُعل، على معنى أنه لم يفعل إلا بعد الجهد، وبعد أن كان بعيدا في الظن أن يفعله، كقوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١]، فلما كان مجيء النفي في "كاد" على هذا السبيل، توهم ابن شبرمة أنه إذا قال: "لم يكْد رسيس الهوى من حب مية يبرح" فقد زعم: أن الهوى قد برح، ووقع لدى الرمة مثل هذا الظن.

وليس الأمر كالذي ظناه، فإن الذي يقتضيه اللفظ إذا قيل: "لم يكْد يفعل" و "ما كاد يفعل"، أن يكون المراد أن الفعل لم يكن من أصله، ولا قارب أن يكون، ولا ظن أنه يكون. وكيف بالشك في ذلك؟ وقد علمنا أن، "كاد" موضوع لأن يدل على شدة قرب الفعل من الوقوع، وعلى أنه قد شارف الوجود. وإذا كان كذلك، كان محالا أن يوجب نفيه وجود الفعل، لأنه يؤدي إلى أن يوجب نفي مقارنة الفعل الوجود وجوده، وأن يكون قولك:

"ما قارب أن يفعل"، مقتضيا على البت أنه قد فعل.

وإذ قد ثبت ذلك، فمن سبيلك أن تنظر. فمتى لم يكن المعنى على أنه قد كانت هناك صورة تقتضي أن لا يكون الفعل، وحال يبعد معها أن يكون، ثم تغير الأمر، كالذي تراه في قوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١]، فليس إلا أن تلزم الظاهر، وتجعل المعنى على أنك تزعم أن الفعل لم يقارب أن يكون، فضلا عن أن يكون.

فالمعنى إذن في بيت ذي الرمة على أن الهوى من رسوخه في القلب، وثبوته فيه وغلبته على طباعه، بحيث لا يتوهم عليه البراح، وأن ذلك لا يقارب أن يكون، فضلا عن أن يكون، كما تقول: "إذا سلا المحبون وفتروا في محبتهم، لم يقع لي في وهم، ولم يجر مني على بال: أنه يجوز علي ما يشبه السلوة، وما يعد فترة، فضلا عن أن يوجد ذلك مني وأصير إليه.

وينبغي أن تعلم أنهم إنما قالوا في التفسير: "لم يرها ولم يكْد"، فبدأوا فنفوا الرؤية، ثم عطفوا "لم يكْد" عليه، ليعلموك أن ليس سبيل "لم يكْد" ههنا سبيل "ما كادوا" في قوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١] في أنه نفي معقب على إثبات، وأن ليس المعنى على أن رؤية كانت من بعد أن كادت لا تكون، ولكن المعنى على أن رؤيتها لا تقارب أن تكون، فضلا عن أن تكون.^٢

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٧٤، ٢٧٥.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

ولو كان "لم يكد" يوجب وجود الفعل، لكان هذا الكلام منهم محالا جاريا مجرى أن تقول: "لم يرها ورآها"، فاعرفه.

وههنا نكتة، وهي أنَّ "لم يكد" في الآية والبيت واقع في جواب "إذا"، والماضي إذا وقع في جواب الشرط على هذا السبيل، كان مستقبلا في المعنى فإذا قلت: "إذا خرجت لم أخرج"، كنت قد نفيت خروجها فيما يستقبل. وإذا كان الأمر كذلك، استحال أن يكون المعنى في البيت أو الآية على أن قد كان، لأنه يؤدي إلى أن يجيء "بلم أفعل" ماضياً في جواب الشرط فتقول: "إذا خرجت لم أخرج أمس"، وذلك محال. ومما يتضح فيه هذا المعنى قول الشاعر:

دِيَارُ لِحْهَمَةٍ بِالْمُنْحَى سَقَاهُنَّ مُرْتَجِزٌ بَأَكْبَرِ
وَرَاخَ عَلَيْنَهُنَّ دُوْهُ هَيْدَبِ ضَعِيفَ الْقُوَى، مَاؤُهُ زَاخِرُ
إِذَا رَامَ نَهْضًا بِهَا لَمْ يَكْدُ كَذِي السَّاقِ أَخْطَأَهَا الْجَابِرُ

وأعود إلى الغرض. فإذا بلغ من دقة هذه المعاني أن يشبه الأمر فيها على مثل خلف الأحمر وابن شُبْرُمَة، وحتى يشبهه على ذي الرمة في صوابٍ قاله، فيرى أنه غير صواب، فما ظنك بغيرهم؟ وما يعجبك من أن يكثر التخليط فيه؟^١

المبحث الثاني عشرة: الإيجاز

أوجز الجرجاني القول في هذا الضرب، وقد قرنه بما جاء في الاستعارة والمجاز إلا أنَّ الإيجاز جعله يرجع في مجمله إلى المعنى الكثير المصحوب باللفظ القليل، على خلاف الألوان البيانية كالاستعارة والمجاز فالألفاظ فيها خادمة لمعانيها، إذ يكون فيها تكافؤ بين الألفاظ المكونة للتركيب البلاغي والمعاني المقصودة منها.

• القول في "الإيجاز":

وإذ قد عرفت ما لزمهم في "الاستعارة" و "المجاز"، فالذي يلزمهم في "الإيجاز" أعجب. وذلك أنه يلزمهم إن كان "اللفظ" فصيحاً لأمرٍ يرجع إليه دون معناه أن يكون كذلك مُوجِزاً لأمرٍ يرجع إلى نفسه. وذلك من المحال الذي يُضْحَكُ منه، لأنه لا معنى للإيجاز إلا أن يُدَلَّ بالقليل من اللفظ على الكثير من المعنى، وغذا لم تجعله وصفاً للفظ من أجل معناه، أبطلت معناه، أعني أبطلت معنى الإيجاز.

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

ثم إن ههنا معنى شريفاً قد كان ينبغي أن نكون قد ذكرناه في أثناء ما مضى من كلامنا، وهو أن العاقل إذا نظر عِلِمَ عِلْمَ ضرورة أنه لا سبيل له إلى أن يُكثَّرَ معاني الألفاظ أو يُقلَّلَها، لأن المعاني المودعة في الألفاظ لا تتغيَّرُ على الجملة عمّا أراده واضع اللغة، وإذا ثبت ذلك، ظهر منه أنه لا معنى لقولنا: "كثرة المعنى مع قلة اللفظ"، غير أن المتكلم يتوصَّلُ بدلالة المعنى على المعنى إلى فوائد، لو أنه أراد الدلالة عليها باللفظ لاحتاج إلى لفظٍ كثير.^١

"الإيجاز" من الفصول التي قلَّتْ صفحاتها في كتاب "الدلائل" وهو باب عجيب، بل وأعجب ممَّا ذُكر في الاستعارة والكناية والمجاز وغيرها، لأن الذي يُميِّز المجاز عن غيره هو قلة ألفاظه وكثرة معانيه. فالمعنى الكثير المصحوب باللفظ القليل يُبرز مدى براعة اللغوي في انتقاء الألفاظ وتخيُّرها للدلالة على المعنى الدقيق، بخلاف الألوان البلاغية الأخرى التي تكون فيها الألفاظ خادمة للمعاني وملائمة لها.

المبحث الثالث عشرة: الصِّفَة

• حذف الموصوف بالعدد شائع:

وأما حذف الموصوف بالعدد، فكذلك شائع، وذلك أنه كما يسوغ أن تقول: "عندي ثلاثة"، وأنت تريد "ثلاثة أثواب"، ثم تحذف لعلَّك أن السامع يعلم ما تريد، كذلك يسوغ أن تقول: "عندي ثلاثة"، وأنت تريد "أثواب ثلاثة"، لأنَّه فصل بين أن تجعل المقصود بالعدد مُميِّزاً، وبين أن تجعله موصوفاً بالعدد، في أنه يحسن حذفه إذا عُلِمَ المراد.

يُبيِّن ذلك أنَّك ترى المقصود بالعدد قد تُرك ذكره، ثم لا تستطيع أن تقدِّره إلَّا موصوفاً، وذلك في قولك: "عندي اثنان"، و "عندي واحد"، يكون المحذوف ههنا موصوفاً لا محالة، نحو: "عندي رجلان اثنان" و "عندي درهم واحد"، ولا يكون مُميِّزاً البتَّة، من حيث كانوا قد رَفَضُوا إضافة "الواحد" و "الاثنين" إلى الجنس، فتركوا أن يقولوا: "واحد رجل" و "اثنان رجل" على حدِّ "ثلاثة رجال"، ولذلك كان قول الشاعر:

طَرَفْتُ عَجُوزٍ فِيهِ ثِنْتَا حَنْظَلٍ

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٦٣، ٤٦٤.

شاذًا. هذا، ولا يمتنع أن يُجعل المحذوف من الآية في موضع التمييز دون موضع الموصوف، فيُجعل التقدير: "ولا تقولوا ثلاثة آلهة"، ثم يكون الحكم في الخبر على ما مضى، ويكون المعنى، والله أعلم، "ولا تقولوا لنا ثلاثة آلهة، أو في الوجود ثلاثة آلهة". فإن قلت: فلم صار لا يلزم على هذا التقدير ما لزم على قول من قدر: "ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة"؟ فذاك لأننا إذا جعلنا التقدير: "ولا تقولوا لنا، أو: في الوجود، آلهة ثلاثة، أو ثلاثة آلهة"، كنا قد نفينا الوجود عن الآلهة، كما نفينا في "لا إله إلا الله"، ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢]. وإذا زعموا أن التقدير "ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة"، كانوا قد نفوا أن تكون عدة الآلهة ثلاثة، ولم ينفوا وجود الآلهة. فإن قيل: فإنه يلزم على تقدير الفساد من وجه آخر، وذلك أنه يجوز إذا قلت: "ليس لنا أمراء ثلاثة"، أن يكون المعنى: ليس لنا أمراء ثلاثة، ولكن لنا أميران اثنان. وإذا كان كذلك: كان تقديرُك وتقديرُهم جميعًا خطأ.

قيل: إن ههنا أمرًا قد أغفلته، وهو أن قولهم "آلهتنا"، يُوجب ثبوت آلهة، جلَّ الله وتعالى عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا. وقولنا: "ليس لنا آلهة ثلاثة"، لا يُوجب ثبوت اثنين البتة. فإن قلت: إن كان لا يُوجب، فإنه لا ينفيه. قيل: ينفيه ما بعده من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَحْدٌ﴾ [النساء: ١٧١]. فإن قيل: فإنه كما ينفي الإلهين، كذلك ينفي الآلهة. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون تقديرهم صحيحًا كتقديرِك. قيل: هو كما قلت ينفي الآلهة، ولكنهم إذا زعموا أن التقدير: "ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة"، وكان ذلك والعياذُ بالله من الشرك يقتضي إثبات آلهة، كانوا قد دفعوا هذا النفي وخالفوه وأخرجوه إلى المناقضة. فإذا كان كذلك، كان محالًا أن يكون للصحة سبيل إلى ما قالوه. وليس كذلك الحال فيما قدرناه، لأننا لم نُقدر شيئًا يقتضي إثبات إلهين، تعالى الله حتى يكون حالنا حال من يدفع ما يُوجب هذا الكلام من نفيهما. يُبين لك ذلك: أنه يصح لنا أن نُبغ ما قدرناه نفي الاثنين، ولا يصح لهم. تفسير ذلك: أنه يصح أن تقول: "ولا تقولوا لنا آلهة ثلاثة ولا إلهان"، لأن ذلك يجري مجرى أن تقول: "ليس لنا آلهة ثلاثة ولا إلهان"، وهذا صحيح ولا يصح لهم أن يقولوا: "ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة ولا إلهان"، لأن ذلك يجري مجرى أن يقولوا: "ولا تقولوا آلهتنا إلهان". وذلك فاسد، فاعرفه وأحسن تأمله.^١

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٨٠ - ٣٨٢.

ثمَّ إِنَّ ههنا طريقا آخر، وهو أَنْ تَقْدَر: "ولا تَقُولُوا اللهَ والمسيحَ وأُمُّهُ ثلاثةٌ"، أي نَعْبُدُهُما كما نَعْبُدُ اللهَ. يُبَيِّن ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]، وقد استقرَّ في العُرف أنَّهم إذا أرادوا إلحاق اثنين بواحد في وَصْفٍ مِنَ الأوصاف، وأنَّ يجعلُوها شبيهين له، قالوا: "هم ثلاثةٌ"، كما يَقُولُونَ إذا أرادوا إلحاق واحدٍ بآخر وجعله في معناه: "هما اثنانٍ"، وعلى هذا السَّبيل كأَنهم يَقُولُونَ: "هم يُعْبُدُونَ مَعَدًّا واحداً"، ويُوجِبُ لهم التَّساوي والتَّشارك في الصِّفَةِ والرُّتبة، وما شاكل ذلك.

واعلم أَنَّهُ لا معنى لأنَّ يقال: إِنَّ القَوْلَ حكايةٌ، وأَنَّهُ إذا كان حكايةً لَمْ يلزِمُ منه إثبات الآلهة، لأنَّهُ يَجْرِي جَرى أَنْ تقول: "إِنَّ مِنْ دِينِ الْكُفَّارِ أَنْ يَقُولُوا: الآلهةُ ثلاثةٌ"، وذلك لأنَّ الخِطَابَ في الآية لِلنَّصَارَى أَنفُسِهِمْ. أَلَا تَرى إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ أَنْتَهُمْ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [النساء: ١٧١]. وإذا كان الخِطَابُ لِلنَّصَارَى، كان تَقْدِيرُ الحِكايةِ محالا، ف "لا تَقُولُوا" إِذْنٌ في معنى: "لا تَعْتَقِدُوا"، وإذا كان في معنى الاعتقاد، لزم إذا قَدَّر "ولا تَقُولُوا آلهَتَنَا ثلاثةٌ"، ما قُلْنَا إِنَّهُ يلزم مِنْ إثبات الآلهة. وذلك لأنَّ الاعتقادَ يتعلَّقُ بالخبر لا بالمُخبر عنه. فإذا قلت: "لا تَعْتَقِدْ أَنَّ الأمراءَ ثلاثةٌ"، كنتَ نَهَيْتَهُ عَنْ أَنْ يَعتقدَ كَوْنَ الأمراءِ على هذه العِدَّة، لا عَنْ أَنْ يَعتقدَ أَنَّ ههنا أمراءَ. هذا ما لا يَشْكُ فيه عاقل. وإِنَّمَا يكون النَّهي عَنْ ذلك إذا قلت: "لا تَعْتَقِدْ أَنَّ ههنا أمراءَ"، لأنَّكَ حينئذٍ تصيرُ كأنَّكَ قلت: لا تَعْتَقِدْ وجودَ أمراءَ.

هذا، ولو كان الخِطَابُ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ، لكان تَقْدِيرُ الحِكايةِ لا يصحُّ أيضا. ذاك لأنَّهُ لا يَجُوزُ أَنْ يقال: "إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ نُهَو عَنْ أَنْ يَحْكُوا عَنِ النَّصَارَى مَقَالَاتَهُمْ، وَيُخْبِرُوا عَنْهُمْ بِأَنَّهُمْ يَقُولُونَ كَيْت وَكَيْت"، كيف؟ وقد قال الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٠]؟ وَمَنْ أَيْنَ يَصِحُّ النَّهي عَنْ حِكاية قول المُبطل، وفي تَرْكِ حِكاية تَرْكٍ له وكُفْرِهِ، وامتناعُ عَنِ النَّعْيِ عليه، والإِنْكارُ لقوله، والاحتجاجُ عليه، وإقامة الدَّلِيلِ على بُطلانِهِ، لأنَّهُ لا سَبِيلَ إلى شَيْءٍ مِنْ ذلك إِلَّا مِنْ بَعْدِ حِكايةِ القول والإفصاح به، فاعرفه.^١

إِنَّ مَبْحَثَ الصِّفَةِ وما جاء فيه تابع لما ذُكِرَ في باب الحذف، والصِّفَةُ هي تابعة للموصوف ودالة له على معنى أُرِيدَ تبليغه إلى السَّامِعِ، ومنها الموصوف بالعدد، وتَقْدِيرُ الصِّفَةِ أو الموصوف وغيرها.

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٨٣، ٣٨٤.

حينما لُقّب الجرجاني بأنه مؤسس علم المعاني قد استحقّ هذا اللقب لأنّه أبدع في تأسيس هذا العلم انطلاقاً من اللفظة المفردة وصولاً إلى التركيب اللغوي المنظوم، وذلك بمراعاة معنى اللفظة مجرّدة وتتبع تغير معانيها وفق ترتيبها في التركيب ومنزلتها، فاعتنى بالمعنى الظاهر الجلي الذي يفهمه العادي، ثم تطرّق إلى المعنى الخفي الذي تشارك فيه الألوان البلاغية من تقديم وتأخير وحذف وفصل ووصل وغيرها من الظواهر اللغوية التي بها يحسن التركيب ويفضل عن غيره، وهذا المعنى لا يتوصّل إليه إلّا البليغ الحاذق الفطن.

وكلّ مباحث علم المعاني هي مباحث متكاملة ومتداخلة تضيفي على التركيب اللغوي حسناً، لما فيها من ترابط بين معاني النّحو والإعراب والمعاني الخفيّة الناتجة عن استعمال العقل التي توصل إلى بلاغة تركيبية ذات مزية لغوية منظومة وفق أسس جرجانية.

الفصل الثالث:

علم البيان

مدخل إلى علم البيان

الكناية

الفصاحة والبلاغة

التمثيل

الاستعارة

المجاز

التشبيه

البديع

اللفظ والمعنى

• مدخل إلى علم البيان:

أُبَدَعَ الجُرْجَانِي فِي بَيَانِ فُنُونِ هَذَا الْقِسْمِ مِنْ عُلُومِ الْبَلَاغَةِ أَجْمَلِ إِبْدَاعٍ، فَزَعَمَ شَتَاتِ الْمَادَّةِ الْبَلَاغِيَّةِ بَيْنَ طَيِّاتِ كِتَابِهِ لِلنَّوعِ الْوَاحِدِ، إِلَّا أَنَّهَا لَمْ تُحْلَلْ بِنَظْمٍ مِنْ نُظْمِهِ، بَلْ تَرَاهُ يَسْتَأْنِفُ الْقَضِيَّةَ بَيْنَ الْفَيْئَةِ وَالْأُخْرَى لِيُتِمَّ مَا مَضَى مِنْ كَلَامِهِ، إِضَافَةً إِلَى الشُّوَاهِدِ الْعَدِيدَةِ الَّتِي أَتَى عَلَى ذِكْرِهَا بِغَرَضِ بَيَانِ مَعْنَى النَّوعِ الْمُرَادِ شَرْحُهُ وَالَّتِي اعْتَمَدَ فِيهَا التَّنْوِيعَ بَيْنَ مَا هُوَ مِنْ آيِ الْقُرْآنِ وَمَا هُوَ مِنْ أَجُودِ شِعْرِ الْعَرَبِ وَمَا هُوَ مِنْ فَصِيحِ كَلَامِ الْعَرَبِ الْأَفْحَاحِ، فَهَذَا التَّنْوِيعُ أَضْمَى عَلَى هَذَا الْبَابِ قُوَّةً فِي الْمَعْنَى وَدِقَّةً، وَأَكْسَبَهُ رَوْنَقًا وَسَلَاسَةً.

وَفِي هَذَا يَقُولُ الْجُرْجَانِي: (ثُمَّ أَنَّكَ لَا تَرَى عِلْمًا هُوَ أَرْسَخُ أَصْلًا، وَأَبْسَقُ فَرْعًا، وَأَحْلَى جَنَى، وَأَعْدَبُ وَرْدًا، وَأَكْرَمُ نِتَاجًا، وَأَنْوَرُ سِرَاجًا، مِنْ عِلْمِ الْبَيَانِ، الَّذِي لَوْلَاهُ لَمْ تَرَ لِسَانًا يَخُوكِ الْوَشْيَ، وَيَصُوغُ الْحَلِيَّ، وَيَلْفِظُ الدُّرَّ، وَيَنْفُثُ السَّحَرَّ، وَيَقْرِي الشَّهَدَ، وَيُرِيكَ بَدَائِعَ مِنَ الزَّهْرِ، وَيَجْنِيكَ الْخُلُوعَ الْيَانِعَ مِنَ الثَّمَرِ، وَالَّذِي لَوْلَا تَحْقِيقُهُ بِالْعُلُومِ، وَعِنَايَتُهُ بِهَا، وَتَصْوِيرُهُ إِيَّاهَا، لَبَقِيتَ كَامِنَةً مُسْتَوْرَةً، وَلَمَّا اسْتَبْنَتَ لَهَا يَدُ الدَّهْرِ صُورَةً، وَلاِسْتَمَرَ السَّرَّازُ بِأَهْلَتِهَا، وَاسْتَوْلَى الْخَفَاءُ عَلَى جُمْلَتِهَا، إِلَى فَوَائِدَ لَا يَدْرِكُهَا الْإِحْصَاءُ، وَمَحَاسِنَ لَا يَحْصُرُهَا الْاسْتِقْصَاءُ).^١

أَلَا تَرَى أَنَّ فِي تَوَالِي هَذِهِ الْأَوْصَافِ، وَتُرُوزِ الْمَعَانِي الدَّالَّةِ عَلَيْهَا هَذِهِ الْأَلْفَافُ الْمُنْتَقَاةَ بِعِنَايَةٍ كَبِيرَةٍ، دَلِيلٌ عَلَى وُجُودِ هَدَفٍ مَنَشُودٍ يُرِيدُهُ الْجُرْجَانِي أَنْ يَصِلَ إِلَى قَلْبِ السَّامِعِ أَوْ الْقَارِئِ وَيُحِثَّهُ عَلَيْهِ، وَهَذَا مَا سَنَرَاهُ مِنْ خِلَالِ فُرُوعِ هَذَا الْبَابِ الَّتِي نَحْنُ بِصَدَدِ ذِكْرِهَا وَدِرَاسَتِهَا فَرْعًا.

• ما لحق علم البيان من الضم والخطأ:

إِلَّا أَنَّكَ لَنْ تَرَى عَلَى ذَلِكَ نَوْعًا مِنَ الْعِلْمِ قَدْ لَقِيَ مِنَ الضَّمِّ مَا لَقِيَهُ، وَمُنِي مِنَ الْخِيفِ بِمَا مُنِيَ بِهِ، وَدَخَلَ عَلَى النَّاسِ مِنَ الْعَلَطِ فِي مَعْنَاهُ مَا دَخَلَ عَلَيْهِمْ فِيهِ، فَقَدْ سَبَقَتْ إِلَى نَفُوسِهِمْ اعْتِقَادَاتٌ فَاسِدَةٌ وَظَنُونٌ رَدِيَّةٌ، وَرَكِبَهُمْ فِيهِ جَهْلٌ عَظِيمٌ وَخَطَأٌ فَاحِشٌ، تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ لَا يَرَى لَهُ مَعْنَى أَكْثَرَ مِمَّا يَرَى لِلْإِشَارَةِ بِالرَّأْسِ وَالْعَيْنِ، وَمَا يَجِدُهُ لِلْخَطِّ وَالْعَقْدِ، يَقُولُ: إِنَّمَا هُوَ خَبَرٌ وَاسْتِخْبَارٌ، وَأَمْرٌ وَنَهْيٌ، وَلِكُلِّ مِنْ ذَلِكَ لَفْظٌ قَدْ وَضَعَ لَهُ، وَجُعِلَ دَلِيلًا عَلَيْهِ، فَكُلٌّ مِنْ عَرَفَ أَوْضَاعَ لُغَةٍ مِنَ اللُّغَاتِ، عَرَبِيَّةً كَانَتْ أَوْ فَارْسِيَّةً، وَعَرَفَ الْمُعْزَى فِي كُلِّ لَفْظَةٍ، ثُمَّ سَاعَدَهُ اللِّسَانُ عَلَى النُّطْقِ بِهَا، وَعَلَى تَأْدِيَةِ أَجْرَاسِهَا وَحُرُوفِهَا،

^١ - المصدر نفسه، ص ٥.

فهو بيّن في تلك اللغة، كاملُ الأداة، بالغٌ من البيان المبلغ الذي لا مَزِيدَ عليه، مُنْتَهَى إلى الغاية التي لا مذهبَ بعدها يسمع الفصاحة والبلاغة والبراعة فلا يعرف لها معنى سوى الإطناب في القول، وأن يكون المتكلم في ذلك جَهِيْرَ الصوت، جاريَ اللسان، لا تعترضه لُكْنَةٌ، ولا تقف به حِصْة، وأن يستعمل اللفظ الغريب، والكلمة الوحشية، فإن استظهر للأمر وبالغ في النظر، فأن لا يلحن فيرفع في موضع النصب، أو يخطئ فيجئ باللفظة على غير ما هي عليه في الوضع اللغوي، وعلى خلاف ما ثبتت به الرواية عن العرب.^١

وجملة الأمر أنه لا يرى النقص يدخل على صاحبه في ذلك، إلا من جهة نقصه في علم اللغة، لا يعلم أن ها هنا دقائق وأسراراً طريق العلم بها الروية والفكر، ولطائف مستقاهها العقل، وخصائص معانٍ ينفرد بها قوم قد هدوا إليها، ودلّوا عليها، وكشف لهم عنها، ورفعت الحجب بينهم وبينها، وأنها السبب في أن عرضت المزية في الكلام، ووجب أن يفضل بعضه بعضاً، وأن يبعد الشأو في ذلك، وتمتدّ الغاية، ويعلو المرتقى، ويعزّز المطلب، حتى ينتهي الأمر إلى الإعجاز، وإلى أن يخرج من طوق البشر.

● تحقيق القول في البلاغة والفصاحة والبيان:

في تحقيق القول على "البلاغة" و"الفصاحة"، و"البيان"، و"البراعة"، وكل ما شاكل ذلك، مما يعبر به عن فضل بعض القائلين على بعض، من حيث نطقوا وتكلموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أن يعلموهم ما في نفوسهم، ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم.

المبحث الأول: الفصاحة والبلاغة

١/ فاتحة القول في الفصاحة والبلاغة:

النكث والغدر، ولا تظن به الخيانة والمكر أولى منك بذلك وأجدر، وحقّه عليك أكبر.

وهذه جملة قد يُرى في أول الأمر وبادئ الظنّ، أنها تكفي وتُغني، حتى إذا نظرنا فيها، وعُدنا وبدأنا، وجدنا الأمر على خلاف ما حسبناه، وصادفنا الحال على غير ما توهمناه، وعلمنا أنهم لئن أقصروا اللفظ لقد أطلوا المعنى، وأن لم يُغرقوا في التّرع، لقد أبعَدوا على ذلك في المرمى.

^١ - المصدر نفسه، ص ٦.

وذاك أنه يقال لنا: ما زدتم على أن سقتم قياساً، فقلتم: نظم ونظم، وترتيب و ترتيب، ونسج و نسج، ثم بنيتم عليه أنه ينبغي أن تظهر المزيّة في هذه المعاني ها هنا، حسب ظهورها هناك، وأن يعظم الأمر في ذلك كما عظم ثمّ،^١ وهذا صحيح كما قلتم، ولكن بقي أن تعلمونا مكان المزيّة في الكلام، وتصفوها لنا، وتذكروها ذكراً كما يُنصّ الشيء ويُعيّن، ويُكشف عن وجهه ويبين، ولا يكفي أن تقولوا: "إنه خصوصية في كيفية النظم، وطريقة مخصوصة في نسق الكلم بعضها على بعض"، حتى تصفوا تلك الخصوصية وتبيّنوها، وتذكروا لها أمثلة، وتقولوا: "مثل كيت وكيت"، كما يذكر لك من تستوصفه عمل الديباج المنقش ما تعلم به وجه دقة الصنعة، أو يعلمه بين يديك، حتى ترى عياناً كيف تذهب تلك الخيوط وتجيء؟ وماذا يذهب منها طولا وماذا يذهب منها عرضاً؟ وبم يبدأ وبم يثتّى وبما يثلث؟ وتبصر من الحساب الدقيق ومن عجيب تصرف اليد، ما تعلم معه مكان الحذق وموضع الأستاذية.

• مفهوم الفصاحة:

تطرق الجرجاني إلى بعض أقوال العلماء الذين فرّقوا بين الفنّين "البلاغة" و "الفصاحة" فيقول فيهم: (ولو كان قول القائل لك في تفسير الفصاحة: "إنها خصوصية في نظم الكلم وضمّ بعضها إلى بعض على طريق مخصوصة، أو على وجوه تظهر بها الفائدة"، أو ما أشبه ذلك من القول المجمل، كافياً في معرفتها، ومُغنياً في العلم بها، لكفى مثله في معرفة الصناعات كلّها. فكان يكفي في معرفة نسج الديباج الكثير التّصاوير أن تعلم أنه ترتيب للغزل على وجه مخصوص، وضمّ لطاقت الإبريسم بعضها إلى بعض على طرق شتّى. وذلك ما لا يقوله عاقل).

ويقول في علم الفصاحة أيضاً: (علمت أنه لا يكفي في علم "الفصاحة" أن تنصب لها بل تكون في معرفتها في شيء، حتى تفصل القول وتحصل، وتضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم وتعدّها واحدة، وتسميها شيئاً شيئاً).

وجملة الأمر أنك لن تعلم في شيء من الصناعات علماً مُثَرِّ فيه وتُحلي، حتى تكون ممن يعرف الخطأ فيها من الصواب، ويفصل بين الإساءة والإحسان، بل حتى تُفاضل بين الإحسان والإحسان، وتعرف طبقات المحسنين.

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٥.

وإذا كان هذا هكذا، علمت أنه لا يكفي في علم "الفصاحة" أن تنصب لها قياساً ما، وأن تصفها وصفاً مجملاً، وتقول فيها قولاً مرسلًا، بل لا تكون في معرفتها في شيء، حتى تفصل القول وتحصل، وتضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم وتعدّها واحدة واحدة، وتسميها شيئاً شيئاً، وتكون معرفتك معرفة الصنع الحاذق الذي يعلم علم كل خيط من الإبريسم الذي في الديباج، وكل قطعة من القطع المنجورة في الباب المقطّع، وكل آجرة الذي في البناء البديع.

• ضوابط الفصاحة:

وإذا نظرت إلى "الفصاحة" هذا النظر، وطلبتها هذا الطلب، احتجت إلى صبر على التأمل، ومواظبة على التدبّر، وإلى همة تأبى لك أن تقنع إلا بالتمام، وأن تربح إلا بعد بلوغ الغية، ومتى جشمت ذلك، وأبيت إلا أن تكون هنالك، فقد أمتت إلى غرض كريم، وتعرضت لأمر جسيم، وآثرت التي هي أتمّ لدينك وفضلك، وأنبل عند ذوي العقول الراجحة لك، وذلك أن تعرف حجة الله تعالى من الوجه الذي هو أضوأ لها وأنوه لها، وأخلق بأن يزداد نورها سطوعاً، وكوكبها طلوعاً وأن تسلك إليها الطريق الذي هو أمن لك من الشك، وأبعد من الرّيب، وأصحّ إلى اليقين، وأحرى بأن يُبلغك قاصية التبيين.

وأعلم أنّه لا سبيل إلى أن تعرف صحة هذه الجملة حتى يبلغ القول غايته، وينتهي إلى آخر ما أردت جمعه لك، وتصويره في نفسك، وتقريره عندك.^١

• ماهية البلاغة:

في تحقيق القول على "البلاغة" و"الفصاحة" و"البيان" و"البراعة"، وكل ما شاكل ذلك، مما يعبر به عن فضل بعض القائلين على بعض، من حيث نطقوا وتكلموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أن يُعلّمُوهم ما في نفوسهم، ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم.^٢

• غلط منكر في شأن البلاغة، والرد عليه:

وغل الناس في هذا الباب كثير. فمن ذلك أنك تجد كثيراً ممن يتكلم في شأن البلاغة، إذا ذكر أن للعرب الفضل والمزية في حسن النظم والتأليف، وأن لها في ذلك شأواً لا يبلغه الدّخلاء في كلامهم والمولّدون، جعل يُعلّل ذلك بأن يقول: "لا غرو، فإن اللّغة لها بالطبع ولنا بالتكلف، ولن يبلغ الدّخيل

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٦، ٣٧.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٤٣.

في اللغات والألسنة مبلغ من نشأ عليها، وبُدئ من أوّل خلقه بها"، وأشباه هذا مما يوهّم أن المزية أتتها من جانب العلم باللغة. وهو خطأ عظيم وغلط منكر يفضي بقائله إلى رفع الإعجاز من حيث لا يعلم. وذلك أنه لا يثبت إعجاز حتى تثبت مزايا تفوق علوم البشر، وتقتصر قوى نظرهم عنها، ومعلومات ليس في منن أفكارهم وخواطرم أن تُفضي بهم إليها، وأن تطلعهم عليها، وذلك محال فيما كان علما باللغة، لأنه يؤدي إلى أن يحدث في دلائل اللغة ما لم يتواضع عليه أهل اللغة. وذلك ما لا يخفى امتناعه على عاقل.

واعلم أنّا لم نوجب المزية من أجل العلم بأنفس الفروق والوجوه فتستند إلى اللغة، ولكننا أوجبناها للعلم بمواضعها، وما ينبغي أن يصنع فيها، فليس الفضل للعلم بأن "الواو" للجمع، و "الفاء" للتعقيب بغير تراخ، و "ثم" له بشرط التراخي، و "إن" لكذا و "إذا" لكذا، ولكن لأن يتأتى لك إذا نظمت شعرا وألّفت رسالة أن تحسن التخيّر، لكل من ذلك موضعه.

وأمر آخر إذا تأمله الإنسان أنف من حكاية هذا القول، فضلا من اعتقاده، وهو أن المزية لو كانت تجب من أجل اللغة والعلوم بأوضاعه وما أراده الواضع فيها، لكان ينبغي أن لا تجب إلا بمثل الفرق بين "الفاء" و "ثم" و "إن" و "إذا" وما أشبه ذلك، مما يعبر عنه وضع لغوي، فكانت لا تجب بالفصل وترك العطف، وبالحذف والتكرار، والتقديم والتأخير، وسائر ما هو هيئة يحدثها لك التأليف، ويقتضيها الغرض الذي تؤمّ، والمعنى الذي تقصد، وكان ينبغي أن لا تجب المزية بما يبتدئه الشاعر والخطيب في كلامه من استعارة اللفظ لشيء لم يستعر له، وأن لا تكون الفضيلة إلا في استعارة قد تعورفت في كلام العرب. وكفى بذلك جهلا.

ولم يكن هذا الاشتباه وهذا الغلط إلا لأنه ليس في جملة الخفايا والمشكلات أغرب مذهبا في الغموض، ولا أعجب شأنا، من هذه التي نحن بصدددها، ولا أكثر تفلّتا من الفهم وانسلالا منها وأن الذي قاله العلماء والبلغاء في صفتها والإخبار عنها، رموز لا يفهمها إلا من هو في مثل حالهم من لطف الطبع، ومن هو مهياً لفهم تلك الإشارات، حتى كأن تلك الطباع اللطيفة وتلك القرائح والأذهان، قد تواضعت فيما بينها على ما سبيله سبيل الترجمة يتواطأ عليها قوم فلا تعدوهم، ولا يعرفها من ليس منهم.^١

ومن كلام الجاحظ في شأن إعجاز القرآن، وهو الطريق الموصل إلى البلاغة: (وليت شعري من أين لمن لم يتعب في هذا الشأن، ولم يمارسه، ولم يوفّر عنايته عليه، أن ينظر إلى قول الجاحظ وهو يذكر إعجاز القرآن: "ولو أن رجلا قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة قصيرة أو طويلة، لتبين له في

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٤٩، ٢٥٠.

نظامها ومخرجها من لفظها وطابعها، أنه عاجز عن مثلها، ولو تُحَدِّد بها أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها".

وقوله وهو يذكر رواة الأخبار: "ورأيت عامتهم، فقد طالت مشاهدتي لهم، وهم لا يقفون إلا على الألفاظ المتخيرة، والمعاني المنتخبة، والمخارج السهلة، والديباجة الكريمة، وعلى الطبع المتكن، وعلى السبك الجيد، وعلى كل كلام له ماء ورونق".

وقوله في بيت الخطيئة:

مَتَى تَأْتِيهِ تَغْشُو إِلَى ضَوْءِ نَارِهِ تَجِدُ خَيْرَ نَارٍ عِنْدَهَا خَيْرٌ مُوقِدٍ

"وما كان ينبغي أن يُمدح بهذا البيت إلا من هو خير أهل الأرض، على أي لم أعجب بمعناه أكثر من عجي بلفظه، وطبعه، ونحته، وسبكه، فيفهم منه شيئاً أو يقف للطابع والنظام والنحت والستك والمخارج السهلة، على معنى، أو يحل منه بشيء، وكيف بأن يعرفه؟ ولربما خفى على كثير من أهله".^١

واعلم أن الداء الدوي، والذي أعى أمره في هذا الباب، لط من قدّم الشعر بمعناه، وأقل الاحتفال باللفظ، وجعل لا يعطيه من المزية إن هو أعطى إلا ما فضل عن المعنى يقول: "ما في اللفظ لولا المعنى؟ وهل الكلام إلا بمعناه؟". فأنت تراه لا يُقدّم شعراً حتى يكون قد أودع حكمة وأدبا، واشتمل على تشبيه غريب ومعنى نادر، فإن ال إلى اللفظ شيئاً، ورأى أن ينحله بعض الفضيلة، لم يعرف غير "الاستعارة"، ثم لا ينظر في حال تلك "الاستعارة" أحسن مجرد كونها استعارة، أم من أجل فرق ووجه أم للأمريين؟ لا يحل بهذا وشبهه، قد قنع بظواهر الأمور، بالجمل، وبأن يكون كمن يجلب المتاع للبيع، إنما هم أن يروح عنه. يرى أنه إذا تكلم في الأخذ والسرقة، وأحسن أن يقول: "أخذه من فلان، وألم فيه بقول كذا"، فقد استكمل الفضل، وبلغ أقصى ما يراده.

واعلم أننا وإن كنا إذا اتبعنا العرف والعادة وما يهيجس في الضمير وما عليه العامة، أرانا ذلك أن الصواب معهم، وأن التعويل ينبغي أن يكون على المعنى، وأنه الذي لا يسوغ القول بخلافه فإن الأمر بالضد إذا جئنا إلى الحقائق، وإلى ما عليه المخلصون، لأننا لا نرى متقدماً في علم البلاغة، مبرزاً في شأوها، إلا وهو ينكر هذا الرأي ويعيبه، ويزري على القائل به ويغض منه.^٢

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٥١.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

٢/ فصل: في أن الفصاحة والبلاغة للمعاني:

دليل آخر على بطلان أن تكون "الفصاحة" صفة للفظ من حيث هو لفظ:

وهذا فن من الاستدلال لطيف على بطلان أن تكون "الفصاحة" صفة للفظ من حيث هو لفظ. لا تخلو "الفصاحة" من أن تكون صفة في اللفظ محسوسة تدرك بالسمع، أو تكون صفة فيه معقولة تعرف بالقلب. فمُحال أن تكون صفة في اللفظ محسوسة، لأنها لو كانت كذلك، لكان ينبغي أن يستوي السامعون للفظ الفصيح في العلم بكونه فصيحاً. وإذا بطل أن تكون محسوسة، وجب الحكم ضرورة بأنها صفة معقولة. وإذا وجب الحكم بكونها صفة معقولة، فإننا لا نعرف لللفظ صفة يكون طريق معرفتها العقل دون الحس، إلا دلالة على معنى. وإذا كان كذلك، لزم منه العلم بأن وصفنا اللفظ بالفصاحة، وصف له من جهة معناه، لا من جهة نفسه، وهذا ما لا يبقى لعاقل معه عذر في الشك، والله الموفق للصواب.

• بيان آخر في بطلان أن تكون الفصاحة للفظ من حيث هو لفظ:

وبيان آخر، وهو أن القارئ إذا قرأ قوله تعالى: ﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مریم: ٤]، فإنه لا يجد الفصاحة التي يجدها إلا من بعد أن ينتهي الكلام إلى آخره. فلو كانت "الفصاحة" صفة للفظ "اشتعل"، لكان ينبغي أن يحسها القارئ فيه حال نطقه به. فمحال أن تكون للشيء صفة، ثم لا يصح العلم بتلك الصفة إلا من بعد عدمه. ومن ذا رأى يعرى موصوفها عنها في حال وجوده، حتى إذا غُدم صارت موجودة فيه؟ وهل سمع السامعون، في قدم الدهر وحديثه، بصفة شرط حصولها لموصوفها أن يعدم الموصوف؟ فإن قالوا: إن الفصاحة التي ادعينها للفظ "اشتعل" تكون فيه في حال نطقنا به، إلا أنا لا نعلم في تلك الحال أنها فيه، فإذا بلغنا آخر الكلام علمنا حينئذ أنها كانت فيه حين نطقنا به. قيل: هذا فن آخر من العجب، وهو أن تكون ههنا صفة موجودة في شيء، ثم لا يكون في الإمكان ولا يسع في الجواز، أن يعلم وجود تلك الصفة في ذلك الشيء إلا من بعد أن يعدم، ويكون العلم بها وبكونها فيه محجوباً عنا حتى يعدم، فإذا عدم علمنا حينئذ أنها كانت فيه حين كان.^١

ثم إنه لا شبهة في أن هذه الفصاحة التي يدعونها للفظ هي مدعاة لمجموع الكلمة دون آحاد حروفها، إذ ليس يبلغ بهم ثقافت الرأي إلى أن يدعوا لكل واحد من حروف "اشتعل" فصاحة، فيجعلوا "الشين"

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٠٧.

على حدته فصيحاً، وكذلك "التاء"، و "العين" و "اللام". وإذا كانت الفصاحة مدعاة لمجموع الكلمة، لم يُتصور حصولها لها إلا من بعد أن تعدم كلها وينقضي أمر النطق بها. ذاك لأنه لا يُتصور أن تدخل الحروف بجملتها في النطق دفعة واحدة، حتى تجعل "الفصاحة" موجودة فيها في حال وجودها. وما بعد هذا إلا أن نسأل الله تعالى العصمة والتوفيق، فقد بلغ الأمر في الشناعة إلى حد، إذا تنبه العاقل لف رأسه حياء من العقل، حين يراه قد قال قولاً هذا مؤداه، وسلك مسلكاً إلى هذا مُفضاه.

وما مثل من يزعم أن "الفصاحة" صفة للفظ من حيث هو لفظ ونُطقٌ لسان، ثم يزعم أنه يدعيها لمجموع حروفه دون آحادها، إلاّ مثل من يزعم أن ههنا غزلاً إذا نُسيج منه ثوب كان أحمر، وإذا فُرق ونُظر إليه خَيْطاً خَيْطاً، لم تكن فيه حمرة أصلاً! ومن طريف أمرهم، أنك ترى كافتهم لا ينكرون أن اللفظ المستعار إذا كان فصيحاً، كانت فصاحته تلك من أجل استعارته، ومن أجل لطف وغرابة كانا فيها، وتراهم مع ذلك لا يشكون في أن الاستعارة لا تحدث في حروف اللفظ صفة ولا تغير أجراسها عما تكون عليه إذا لم يكن مستعارة، وكان متروكاً على حقيقته، وأن التأثير من الاستعارة إنما يكون في المعنى. كيف؟ وهم يعتقدون أن اللفظ إذا استعير لشيء، نقل عن معناه الذي وضع له بالكلية. وإذا كان الأمر كذلك، فلولا إهمالهم أنفسهم وتركهم النظر، لقد كان يكون في هذا ما يوقظهم من غفلتهم، ويكشف الغطاء عن أعينهم.^١

• الفصاحة وصف للكلام بمعناه لا بلفظه مجرداً:

وإذ قد عرفت ذلك، فينبغي أن يقال لهؤلاء الذين اعترضوا علينا في قولنا: "إنّ الفصاحة وصف يجب للكلام من أجل مزية تكون في معناه، وأنها لا تكون وصفاً له من حيث اللفظ مجرداً عن المعنى"، واحتجوا بأن قالوا: "إنّه لو كان الكلام إذا وُصف بأنه فصيح، كان ذلك من أجل مزية تكون في معناه، لوجب أن يكون تفسيره فصيحاً مثله" أخبرونا عنكم، أترون أن من شأن هذه الأجناس، إذا كانت في الكلام، أن تكون له بها مزية تُوجب له الفصاحة، أم لا ترون ذلك؟ فإن قالوا: لا نرى ذلك لم يُكَلِّموا.

وإن قالوا: نرى للكلام، إذا كانت فيه، مزية تُوجب له الفصاحة.

قليل لهم: فأخبرونا عن تلك المزية، أتكون في اللفظ أم في المعنى؟

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٠٩.

فإن قالوا: في اللفظ دخلوا الجهالة، من حيث يلزم من ذلك أن تكون "الكناية" و "الاستعارة" و "التمثيل" أوصافا للفظ، لأنه لا يُتَصَوَّر أن تكون مزيّتها في اللفظ حتى تكون أوصافا له. وذلك مُحال، من حيث يعلم كلُّ عاقل أنه لا يُكْنَى باللفظ عن اللفظ، وأنه إنَّما يُكْنَى بالمعنى عن المعنى.

وكذلك يُعلم أنه لا يُستعار المعنى، ثم اللفظ يكون تبع المعنى، على ما قدّمنا الشرح فيه. ويُعلم كذلك أنه مُحال أن يُضرب "المثل" باللفظ، وأن يكون قد ضُربَ لفظ: "أراك تُقدّم رجلا وتؤخّر أخرى" مثلا لتردده في أمر البيعة.

وإن قالوا: هي في المعنى.

قيل لهم: فهو ما أردناكم عليه، فدعوا الشكّ عنكم، وانتبهوا من رَقَدَتِكُمْ، فإنه علم ضروري قد أدى التقسيم إليه، وكل علم كان كذلك، فإنه يجب القطع على كلّ سؤال يُسأل فيه بأنه خطأ، وأنّ السائل ملبوس عليه.^١

٣/ كشف الغلط في فصاحة الكلام:

ثمَّ إنَّ الذي يُعرَف به وجه دخول العَلَط عليهم في قولهم: "إنه لو كان الكلام يكون فصيحاً من أجل مزيّة تكون في معناه، لوجب أن يكون تفسيره فصيحاً مثله"، هو أنّك إذا نظرت إلى كلامهم هذا وجدتهم كأنهم قالوا: "إنه لو كان الكلام إذا كان فيه كناية أو استعارة أو تمثيل، كان لذلك فصيحاً، لوجب أن يكون إذا لم تُوجد فيه هذه المعاني فصيحاً أيضاً". ذاك لأن تفسير "الكناية" أن نتركها ونُصرّح بالمكنّي عنه فنقول: إن المعنى في قولهم: "هو كثير رماد القدر"، أنه كثير القرى وكذلك الحُكَم في "الاستعارة"، فإن تفسيرها أن نتركها، ونُصرّح بالتشبيه فنقول في "رأيت أسداً": إن المعنى: رأيت رجلاً يُساوي الأسد في الشجاعة وكذلك الأمر في "التمثيل"، لأن تفسيره أن نذكر المِثْل له فنقول في قوله: "أراك تُقدّم رجلاً وتؤخّر أخرى": إن المعنى انه قال: أراك تتردّد في أمر البيعة فتقول تارة أفعل، وتارة لا أفعل، كمن يريد الذّهاب في وجهه، فثّريه نفسه تارة أن الصواب في أن يذهب، وأخرى أنه في أن لا يذهب، فهو يُقدّم رجلاً ويؤخّر أخرى. وهذا خروج عن المعقول، لأنه بمنزلة أن تقول لرجل قد نَصَب لوصفٍ علّة: "إن كان هذا الوصف يجب لهذه العلّة، فينبغي أن يحجب مع عَدَمها".

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٤٢.

ثم إن الذي استهواهم، هو أنهم نظروا إلى تفسير ألفاظ اللغة بعضها ببعض، فلما رأوا اللفظ إذا فُسِّرَ بلفظ، مثل أن يُقال في "الشَّرْح" إنه الطويل، لم يَجْزْ أن يكون في المفسِّر من حيث المعنى، مزية لا تكون في التفسير ظنوا أنَّ سبيل ما نحن فيه ذلك السبيل. وذلك غلط منهم، لأنه إنما كان للمفسِّر، فيما نحن فيه، الفضل والمزية على التفسير، من حيث كانت الدلالة في المفسِّر دلالة معنى على معنى، وفي التفسير دلالة لفظ على معنى. وكان من المركز في الطباع، والرأسخ في غرائز العقول، أنه متى أُريد الدلالة على معنى، فثُرَّ أن يُصرَّح به ويُذكر باللفظ الذي هو له في اللغة، وعُمِد إلى معنى آخر فأشير به إليه، وجُعِلَ دليلاً عليه كان للكلام بذلك حُسن ومزية لا يكونان إذا لم يُصنع ذلك، ودُكر بلفظه صريحاً.^١

ولا يكون هذا الذي ذكرته أنه سبب فضل المفسِّر على التفسير، من كون الدلالة في المفسِّر دلالة معنى على معنى، وفي التفسير دلالة لفظ على معنى، حتى يكون للفظ المفسِّر معنى معلوم يعرفه السامع، وهو غير معنى لفظ التفسير في نفسه وحقيقته، كما ترى أن الذي هو معنى اللفظ في قولهم: "هو كثير زَمادِ القدر"، غير الذي هو معنى اللفظ في قولهم: "هو كثير القرى"، ولو لم يكن كذلك، لم يُتصوَّر أن يكون ههنا دلالة معنى على معنى.

وإذ قد عرفت هذه الجملة، فقد حَصَلَ لنا منها أن المفسِّر يكون له دالتان: دلالة اللفظ على المعنى، ودلالة المعنى الذي دلَّ اللفظ عليه على معنى لفظ آخر ولا يكون للتفسير إلا دلالة واحدة، وهي دلالة اللفظ.

وهذا الفرق بين هو سبب أن كان للمفسِّر الفضل والمزية على التفسير. ومُحال أن يكون هذا قضية المفسِّر والتفسير في ألفاظ اللغة، ذاك لأن معنى المفسِّر يكون دالاً مجهولاً عند السامع، ومحال أن يكون للمجهول دلالة.

ثم إن معنى المفسِّر يكون هو معنى التفسير بعينه، ومُحال إذا كان المعنى واحداً أن يكون للمفسِّر فضل على التفسير، لأن الفضل كان في مسألتنا بأن دلَّ لفظ المفسِّر على معنى، ثم دلَّ معناه على معنى آخر. وذلك لا يكون مع كون المعنى واحداً ولا يُتصوَّر.^٢

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٤٤.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٤٤٢.

بيان هذا: أنه مُحال أن يقال إن معنى "الشَّرجب" الذي هو المفسَّر، يكون دليلاً على معنى تفسيره الذي هو "الطويل" على وزن قولنا: إنَّ معنى: "كثير رماد القدر"، يدل على معنى تفسيره الذي هو "كثير القرى"، لأمرين:

أحدهما: أنك لا تُفسَّر "الشَّرجب" حتى يكون معناه مجهولاً عند السامع، ومحال أن يكون للمجهول دلالة.

والثاني: أن المعنى في تفسيرنا "الشَّرجب" بالطويل، أن نُعلم السامع أن معناه هو معنى الطويل بعينه. وإذا كان كذلك، كان محالاً أن يقال: إن معناه يدل على معنى الطويل، بل الذي يُعقل أن يقال: إنَّ معناه هو معنى الطويل. فاعرف ذلك.

وانظر إلى لعب الغفلة بالقوم، وإلى ما رأوا في منامهم من الأحلام الكاذبة! ولو أنهم تركوا الاستنامة إلى التقليد، والأخذ بالهوي، وترك النظر، وأشعروا قلوبهم أن ههنا كلاماً ينبغي أن يُصغى إليه لعلِّموا، ولعاد إعجابهم بأنفسهم في سؤالهم هذا وفي سائر أقوالهم، عجباً منها ومن تطويح الظنون بها.^١

٤/ كلام العلماء في الفصاحة أكثره كالرمز والتعريض دون التصريح:

واعلم أنك لا ترى في الدنيا علماً قد جرى الأمر فيه بديناً وأخيراً على ما جرى عليه في "علم الفصاحة والبيان".

أما البدئ: فهو أنك لا ترى نوعاً من أنواع العلوم إلّا وإذا تأملت كلام الأولين الذين علّموا الناس، وجدت العبارة فيه أكثر من الإشارة، والتصريح أغلب من التلويح. والأمر في "علم الفصاحة" بالضد من هذا. فإنك إذا قرأت ما قاله العلماء فيه، وجدت جُلّه أو كُلّه رمزا ووحياً، وكناية وتعريضاً، وإيماء إلى الغرض من وجه لا يفتن له إلّا من غلغل الفكر وأدق النَّظر ومن يرجع من طبعه إلى المعية يُقوِّى معها على الغامض، ويصل بها إلى الخفي، حتى كأنَّ بسلاً حراماً أن تتجلى معانيهم سافرة الأوجه

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٤٦.

لا نقاب لها، وبادية الصّفحة لا حجاب دونها، وحتى كأن الإفصاح بها حرام، وذكرها إلا على سبيل الكناية والتعريض غير سائغ.^١

وجملة الأمر أنّه إن قيل: "إنه ليس في الدنيا علم قد عرّض للناس فيه من فحش الغلط، ومن قبيح التورط، ومن الدّهّاب مع الظنون الفاسدة ما عرّض لهم في هذا الشأن"، ظننت أن لا يُخشى على من يقوله الكذب. وهل عجب أعجب من قوم عقلاء يتلون قول الله تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوا بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨] ويؤمنون به، ويدينون بأن القرآن مُعْجَز، ثمّ يصدّون بأوجههم عن بُرْهان الإعجاز ودليله، ويسلّكون غير سبيله؟ ولقدو جنّوا، لو درّوا ذلك، عظيماً.

وأما الأخير: فهو أنّا لم نر العقلاء قد رضوا من أنفسهم في شيء من العلوم أن يحفظوا كلاماً للأولين و يتدارسونه، ويكلّم به بعضهم بعضاً، من غير أن يعرفوا له نعي، ويقفوا منه على غرض صحيح، ويكون عندهم، إن يسألوا عنه، بيان له وتفسير إلا "علم الفصاحة"، فإنّك ترى طبقات من الناس يتداولون فيما بينهم ألفاظاً للقدماء وعبارات، من غير أن يعرفوا لها معنى أصلاً، أو يستطيعوا إن يسألوا عنها أن يذكروا لها تفسيراً يصح.^٢

الرجاني لا يعتد باللفظ وحده ولا المعنى دون اللفظ المختار له، لأن الفصاحة إن كانت مختصة بالتركيب اللغوي في الجملة وتتعلق فقط بمراعاة اللفظة مع التي تليها على النحو الذي به تتحقق الفائدة في الكلام، فهذا غير كاف، وذلك أنه ينبغي أن تكون الألفاظ متقاة تحمل المعنى المقصود بالضرورة ويكون لوجودها في التركيب اللغوي أثر، بحيث لو حذفت لتعيّن الفرق في ذلك.

تطرق الرجاني إلى علم "البلاغة" في كتابه، وعقد فيه فصولاً، شرح فيها مطولاً المفاهيم الصحيحة التي ينبغي أن يبنى عليها هذا الفن، لكنه كثيراً ما تراه يقرنه بعلم "الفصاحة" وتارة يذكرها تحت مسمى "البيان" أو "البراعة".

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٥٥.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٣٦٩.

فالناظر في أقواله التي ذُكرت سابقاً يلحظ عدم تفرقه بين المصطلحات في ذكره لفن البلاغة، إذ لا معنى لاختلاف المصطلح أمام ما يحققه من معنى مقصود يهدف البلاغي الوصول إليه بتعبيراته، مستعينا في ذلك بثنائيتي اللفظ والمعنى والمزية الحاصلة من ورائهما، لأن الهدف الرئيسي الذي تتطلع إليه نظرية النظم عنده الانطلاق من استعمال العربي للفظ البسيط ضمن سياق خاضع لقوانين النحو مستوفٍ فيها شروط الإعراب كلها، كي يرقى بها المستوى الرفيع، وهذا طبعا بتجسيد المعنى الكامن في النفس على كل المستويات.

إذن، القول في قضية التفرق بين العِلَمين "البلاغة والفصاحة" أو الجمع بينهما كما فعل الجرجاني، نقول: أن المفهوم العام لكليهما مقرون بالفائدة التي تحصل من ورائهما والتعابير البليغة الجزيلة التي تمكن المتكلم من التعبير عما يختلجه وإيصاله للمتلقى في أحسن صورة وأرقى نظم ذلك هو الهدف المنشود من وراء النظم الجرجاني، وهذا لا يتحقق إلا باختيار اللفظ الحسن الخالي من مواضع الكراهة، أي ما سلمت حروفه من الثقل والفحش وهنا يمكن الاعتداد بالفصاحة في كون اللفظ معزولا عن التركيب، إضافة إلى موالاة اللفظة مع التي بعدها وموازنتها لها ضمن سياق سلس يلطف به المعنى ويصدق وهنا تتحقق البلاغة في التركيب، حينئذ ينشأ نظم تركيبي بليغ اللفظ بديع المعنى.

والبليغ الذي يملك هذه القدرة اللغوية من حسن الاختيار للألفاظ ومراعاة معانيها وإدراجها ضمن سياق حسن قائم على الأصول النحوية الصحيحة، به آنذاك يتفاضل عن غيره من السياقات اللغوية، ويقال عنه أنه مالك للغة متحكم فيها ومكتسب للذوق العربي السليم متشبع به.^١

• الوجوه التي تكون للكلام مزية:

وإذ قد بان سُقوط ما اعترض به القوم وفُحشُ غلطهم،، فينبغي أن تعلم أن ليست المزاي التي تجدها لهذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره، والمبالغة التي تُحسُّها في أنفُس المعاني التي يقصد المتكلم بخبره إليها، ولكنها في طريق إثباته لها، وتقريره إيّاها، وأنك غذا سمعتهم يقولون: "إن من شأن هذه الأجناس أن تَكسِب المعاني مزية وفضلا، وتُوجب لها شرفا وتُبلا، وأن تُفَحِّمها في نفوس السامعين" فإنَّهم لا يعنون أنفس المعاني، كالتّي يَقْصِد المتكلم بخبره إليها، كالقَرى والشَّجاعة والترُّد في الرّأي، وإنّما يعنون إثباتها لما تَثَبَّت له ويُخَبَّر بها عنه.

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٥٦.

فإذا جعلوا للكناية مزية على التصريح، ولم يجعلوا تلك المزية في المعنى الكنى عنه، ولكن في إثباته للذي يُثبت له، وذلك أننا نعلم أن المعاني التي يُقصد الخبر بها لا تتغير في أنفسها بأن يُكنى عنها بمعانٍ سواها، ويُترك أن تذكر بالألفاظ التي هي لها في اللغة. ومن هذا الذي يشك أن معنى طول القامة وكثرة القرى لا يتغيران بأن يكفى عنهما بطول النجاد وكثرة رماد القدر، وتقدير التغيير فيهما يؤدي إلى أن لا تكون الكناية عنهما، ولكن عن غيرها؟

وقد ذكرنا هذا في صدر الكتاب، وذكرنا أن السبب في أن كان يكون للإثبات إذا كان من طريق "الكناية" مزية لا تكون إذا كان من طريق التصريح، أنك إذا كتبت عن كثرة القرى بكثرة رماد القدر، كنت قد أثبت كثرة القرى بإثبات شاهدها ودليلها، وما هو علم على وجودها، وذلك لا محالة يكون أبلغ من إثباتها بنفسها، وذلك لأنه يكون سبيلها حينئذ سبيل الدعوى تكون مع شاهد.

ويقول الجرجاني: ذكرنا أن السبب في أن كانت "الاستعارة" أبلغ من الحقيقة، أنك إذا ادّعت للرجل أنه أسد بالحقيقة، كان ذلك أبلغ وأشد في تسويته بالأسد في الشجاعة. ذاك لأنه محال أن يكون من الأسود، ثم لا تكون له شجاعة الأسود. وكذلك الحكم في "التمثيل"، فإذا قلت: "أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى"، كان أبلغ في إثبات التردد له من أن تقول: "أنت كمن يُقدم رجلا ويؤخر أخرى".^١

واعلم أنه قد يهيج في نفس الإنسان شيء يظن من أجله أنه ينبغي أن يكون الحكم في المزية التي تحدث بالاستعارة، أنها تحدث في المثبت دون الإثبات. وذلك أن تقول: إننا إذا نظرنا إلى "الاستعارة" وجدناها إنما كانت أبلغ من أجل أنها تدل على قوة الشبه، وأنه قد تناهى إلى أن صار المشبه لا يتميز عن المشبه به في المعنى الذي من أجله شُبه به. وإذا كان كذلك، كانت المزية الحادثة بها حادثة في الشبه. وإذا كانت حادثة في الشبه، كانت في المثبت دون الإثبات.

والجواب عن ذلك أن يقال: إن الاستعارة، لعمري، تقتضي قوة الشبه، وكونه بحيث لا يتميز المشبه عن المشبه به، ولكن ليس ذاك سبب المزية. وذلك لأنه لو كان ذلك سبب المزية، لكان ينبغي إذا جئت به صريحا فقلت: "أرى رجلا مساويا للأسد في الشجاعة، وبحيث لولا صورته لظننت أنك رأيت

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٤٦، ٤٤٧.

أسداً، وما شاكل ذلك من ضروب المبالغة، أن تجد لكلامك المزية التي تجدها لقولك: "رأيت أسداً".
وليس يخفى على عاقل أنّ ذلك لا يكون.

فإن قال قائل: إنّ المزية من أجل أنّ المساواة تُعلم في "رأيت أسداً" من طريق المعنى، وفي "رأيت رجلاً" مساوياً للأسد من طريق اللفظ.

قيل: قد قلنا فيما تقدم، إنه محال أن يتغيّر حال المعنى في نفسه، بأن يُكنّى عنه بمعنى آخر، وأنه لا يُتصوّر أن يتغيّر معنى طول القامة بأن يكنى عنه بطول النّجاد، ومعنى كثرة القرى بأن يُكنى عنه بكثرة الرّماذ. وكما أنّ ذلك لا يُتصوّر، فكذلك لا يُتصوّر أن يتغير معنى مُساواة الرّجل الأسد في الشجاعة، بأن يكنى عن ذلك ويُدل عليه بان تجعله "أسداً". فأنت الآن إذا نظرت إلى قوله:

فَأَسْبَلْتُ لَوْلُؤًا مِنْ نَرْجَسٍ، وَسَقَتُ
وَرَدًّا، وَعَضَّتْ عَلَى الْعُنَابِ بِالْبَرْدِ

فرايته قد أفادك أنّ "الدّمع" كان لا يخرم من شبه اللؤلؤ، و "العين" من شبه النرجس شيئاً، فلا تحسبن أنّ سبب الحسن الذي تراه فيه، والأريحية التي تجدها عنده، أنّه أفادك ذلك فحسب.

وذاك أنّك تستطيع أن تحييء به صريحاً فتقول: "فأسبلت دمعاً كأنه اللؤلؤ بعينه، من عينٍ كأنها النرجس حقيقة"، ثم لا ترى من ذلك الحسن شيئاً. ولكن اعلم أنّ سبب أن راقك، وأدخل الأريحية عليك، أنّه أفادك في إثبات شدة الشبه مزية، وأوجدك فيه خاصية قد غرر في طبع الانسان أن يرتاح لها، ويجد في نفسه هزة عندها، وهكذا حكم نظائره كقول أبي نؤاس:

تَبْكِي قُتْدَرِي الدُّرَّ عَنْ نَرْجَسٍ،
وَتَلْطِمُ الْوَرْدَ بِعُ——نَابٍ

وقول المُنْتَنِي:^١

بَدَتْ قَمَرًا، وَمَالَتْ خُوطَ بَانٍ،
وَفَاحَتْ عُنْبَرًا، وَرَأَتْ غَزَالًا

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٤٨ - ٤٥٠.

المبحث الثاني: الكناية

١/ مفهوم الكناية:

قَصْدُ تَتَبُعِ هَذَا الْقَرْ لَآ بُدَّ لَنَا مِنَ الاسْتِفْتَا حَ بِمَقْهُومِهِ وَفِي هَذَا يَقُولُ الْجُرْجَانِي: "والمراد بالكناية ها هنا أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه".

مثال ذلك: "هو طَوِيل النِّجَاد"، يريدون طویل القامة "وكثير رَمَاد القِدر"، يعنون كثير القرى وفي المرأة: "نَقُوم الضحى"، والمراد أنها مترفة مخدومة، لها من يكفيها أمرها، فقد أرادوا في هذا كله، كما ترى، معنى، ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به، ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه في الوجود، وأن يكون إذا كان. أفلا ترى أن القامة إذا طالت طال النجاد؟ إذا كثر القرى كثر رَمَاد القدر؟ وإذا كانت المرأة مترفة لها من يكفيها أمرها، ردف ذلك أن تنام إلى الضحى؟^١.

٢/ الكناية أبلغ من الإفصاح:

قد أجمع الجميع على أن "الكناية" أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأن للاستعارة مزية وفضلاً، وأن المجاز أبداً أبلغ من الحقيقة، إلا أن ذلك، وإن كان معلوماً على الجملة، فإنه لا تطمئن نفس العاقل في كل ما يطلب العلم به حتى يبلغ فيه غايته، وحتى يُغْلغل الفكر إلى زواياه، وحتى لا يبقى عليه موضع شبهة ومكان مسألة. فنحن وإن كنا نعلم أنك إذا قلت: "هو طویل النجاد، وهو جُمُ الرَمَاد"، كان أبهى لمعنائك، وأنبل من أن تدع الكناية وتصرح بالذي تريد. وكذا إذا قلت: "رأيت أسداً"، كان لكلامك مزية لا تكون إذا قلت: رأيت رجلاً هو والأسد سواء، في معنى الشجاعة وفي قوة القلب وشدة البطش وأشباه ذلك. وإذا قلت: "بلغني أنك تُقدِّم رجلاً وتؤخِّر أخرى"، كان أوقع من صريحه الذي هو قولك: بلغني أنك تتردد في أمرك، وأنك في ذلك كمن يقول: أخرج ولا أخرج، فتقدم رجلاً وتؤخر أخرى ونقطع على ذلك حتى لا يخالجننا شك فيه فإنما تسكن أنفسنا تمام السكون، إذا عرفنا السبب في ذلك والعلة، ولم كان كذلك، وهياًنا له عبارة تفهم عتاً من نريد إفهامه. وهذا هو قول في ذلك:

^١ - المصدر نفسه، ص ٦٦.

اعلم أنَّ سبيلك أولاً أن تعلم أن ليست المزية التي تُثبتها لهذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره، والمبالغة التي تدّعي لها في أنفُس المعاني التي يقصد المتكلم إليها بخبره، ولكنها في طريق إثباته لها وتقديره إياها.

تفسير هذا: أن ليس المعنى إذا قلنا: "إن الكناية أبلغ من التصريح"، أنك لما كُنيت عن المعنى زدت في ذاته، بل المعنى أنك زدت في إثباته، فجعلته أبلغ وأكد وأشدَّ. فليست المزية في قولهم: "جَمُّ الرماد"، أنه دَلَّ على قرى أكثر، بل أنك أثبتت له القرى الكثير من وجهه هو أبلغ، وأوجبه إيجاباً هو أشدَّ، وادّعيته دعوى أنت بما أنطق، وبصحتّها أوثق.

هذا ما ينبغي للعاقل أن يجعله على ذكر منه أبداً، وأن يعلم أن ليس لنا إذا نحن تكلمنا في البلاغة والفصاحة مع معاني الكلم المفردة شغلٌ، ولا هي منا بسبيل، وإِنما نعمل إلى الأحكام التي تحدث بالتأليف والتركيب. وإذا قد عرفت مكان هذه المزية والمبالغة التي لا تزال تسمع بها، وأنها في الإثبات دون المثبت، فإن لها في كل واحد من هذه الأجناس سبباً وعلة.

أما "الكناية"، فإن السبب في أن كان للإثبات بها مزية لا تكون للتصريح، أن كل عاقل يعلم إذا رجع إلى نفسه، أن إثبات الصفة بإثبات دليلها، وإيجابها بما هو شاهد في وجودها، أكد وأبلغ في الدّعى من أن تحيىء إليها فتثبتها هكذا ساذجاً غفلاً. وذلك أنك لا تدّعي شاهد الصفة ودليلها إلا والأمر ظاهرٌ معروفٌ، وبحيث لا يشك فيه، ولا يُظنّ بالمخبر التجوُّز والغلط.^١

• النّظر في "الكناية":

وإذا قد عرفت هذه الجملة، فينبغي أن ننظر إلى هذه المعاني واحداً واحداً، وتعرف محصولها وحقائقها، وأن ننظر أولاً إلى "الكناية"، وإذا نظرت إليها وجدت حقيقتها ومحصل أمرها أنّها إثبات لمعنى، أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ. ألا ترى أنّك لما نظرت إلى قولهم: "هو كثير رماد القدر"، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة، لم تعرف ذلك من اللفظ، ولكنك عرفت به أن رجعت إلى نفسك فقلت: إنّه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلّوا بكثرة الرماد على أنّه تُنصب له القُدور الكثيرة، ويُطبخ فيها للقرى والضيافة. وذلك لأنّه إذا كثر الطبخ في القُدور كثر إحراق الحطب تحتها، وإذا كثر إحراق الحطب كثر

^١ - المصدر نفسه، ص ٧٠ - ٧٢.

الرماد لا محالة. وهكذا السبيل في كل ما كان "كناية". فليس من لفظ الشعر عرفت أن ابن هرمة أراد بقوله:

وَلَا أَتَنَاحُ إِلَّا قَرِيبَةَ الْأَجَلِ

التمدح بأنه مضيف، ولكنك عرفت بالتظر اللطيف، وبأن علمت أنه لا معنى للتمدح بظاهر ما يدل عليه اللفظ من قرب أجل ما يشتريه، فطلب له تأويلاً، فعلمت أنه أراد أنه يشتري ما يشتريه للأضياف، فإذا اشترى شاة أو بعيراً، كان قد اشترى ما قد دنا أجله، لأنه يُذبح ويُنحر عن قريب.^١

وكذلك ليست المزية التي تراها لقولك: "رأيت أسداً"، على قولك: رأيت رجلاً لا يتميز عن الأسد في شجاعته وجراته أنك قد أفدت بالأول زيادة في مساواته الأسد، بل أن أفدت تأكيداً وتشديداً وقوة في إثباتك له لهذه المساواة، وفي تقريرك لها. فليس تأثير الاستعارة إذن في ذات المعنى وحقيقته، بل في إيجابه والحكم به.^٢

٣/ فصل دقيق في "الكناية"، وإثبات الصفة عن طريقها، وأمثلة ذلك:

هذا فن من القول دقيق المسلك، لطيف المأخذ، وهو أنا نراهم كما يصنعون في نفس الصفة بأن يذهبوا بها مذهب الكناية والتعريض، كذلك يذهبون في إثبات الصفة هذا المذهب. وإذا فعلوا ذلك، بدت هناك محاسن تملأ الطرف، ودقائق تُعجز الوصف، ورأيت هنالك شعراً شاعراً، وسحراً ساحراً، وبلاغة لا يكمل لها إلا الشاعر المفلق، والخطيب المصنّع. وكما أن الصفة إذا لم تأت مصحراً بذكرها، مكشوفاً عن وجهها، ولكن مدلولاً عليها بغيرها، كان ذلك أفخم لشأنها، وألطف لمكانها، كذلك إثبات الصفة للشيء تُثبِتُها له، إذا لم تلقه إلى السامع صريحاً، وجئت إليه من جانب التعريض والكناية والرمز والإشارة، كان له من الفضل والمزية، ومن الحسن والرونق، ما لا يقل قليلاً، ولا يُجْهَل موضع الفضيلة فيه. وتفسير هذه الجملة وشرحها: أنهم يرومون وصف الرجل ومدحه، وإثبات معنى من المعاني الشريفة له، فيدعون التصريح بذلك، ويكنون عن جعلها فيه بجعلها في شيء يشتمل عليه ويتلبس به، ويتوصلون في الجملة إلى ما أرادوا من الإثبات، لا من الجهة الظاهرة المعروفة، بل من طريق يخفى، ومسلوك يدق؟ ومثاله قول زياد الأعجم:

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٣١.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٧١.

إِنَّ السَّمَاخَةَ وَالْمُرُوءَةَ وَالنَّدَى فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرِجِ

أراد، كما لا يخفى، أن يُثَبِّتَ هذه المعاني والأوصاف خلالاتاً للممدوح وضرائب فيه، فترك أن يصرح فيقول: "إن السماخة والمروءة والندى لمجموعة في ابن الحشرج، أو مقصورة عليه، أو مُحْتَصَّةٌ به"، وما شاكل ذلك مما هو صريح في إثبات الأوصاف للمذكورين بها، وعدل إلى ما ترى من الكناية والتلويح، فجعل كونها في القبة المضروبة عليه، عبارة عن كونها فيه، وإشارة إليه، فخرج كلامه بذلك إلى ما خرج إليه من الجزالة، وظهر فيه ما أنت ترى من الفخامة، ولو أنه أسقط هذه الوساطة من البين، لما كان إلا كلاماً عُفْلاً، وحديثاً ساذجاً.

فهذه الصنعة في طريق الإثبات، هي نظير الصنعة في المعاني، إذا جاءت كنايات عن معانٍ أُخر، نحو قوله:

وَمَا يَكُ فِي مِنْ عَيْبٍ فَإِنِّي جَبَانُ الْكَلْبِ مَهْزُولُ الْفَصِيلِ

فكما أنه إنما كان من فاخر الشعر، ومما يقع في الاختيار، لأجل أنه أراد أن يذكر نفسه بالقري والضيافة، فكشَّى عن ذلك بُجْبُنَ الكلب وهزال الفصيل، وترك أن يصرح فيقول: "قد عُرفَ أن جنابي مألوف، وكلبي مؤدب لا يَهْرُ في وجود من يغشاني من الأضياف، وأنى أخر من إبلي، وأدع فصاها هزلي" كذلك، أما راقك بيت زياد، لأنه كنى عن إثباته السماخة والمروءة والندى كائنة في الممدوح، يجعلها كائنة القبة المضروبة عليه.^١

هذا، وكما أن من شأن الكناية الواقعة في نفس الصفة أن تحيى على صُورٍ مختلفة، كذلك من شأنها إذا وقعت في طريق إثبات الصفة أن تحيى على هذا الحد، ثم يكون في ذلك ما يتناسب، كما كان ذلك في الكناية عن الصفة نفسها.

تفسير هذا: أنك تنظر إلى قول يزيد بن الحكم يمدح به يزيد بن المهلب، وهو في حبس الحجاج:

أَصْبَحَ فِي قَيْدِكَ السَّمَاخَةُ وَالْمَجْدُ لَدُ وَفَضْلِ الصَّلَاحِ وَالْحَسَبِ

فتراه نظيراً لبيت "زياد"، وتعلم أن مكان "القيد" ها هنا هو مكان "القبة" هناك.

كما أنك تنظر إلى قوله: "جَبَانُ الْكَلْبِ"، فتعلم أنه نظير لقوله:

زَجَرْتُ كِلَابِي أَنْ يَهَرَّ عَقُورُهَا

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٠٦، ٣٠٧.

من حيث لم يكن ذلك "الجبين" إلا لأن دام منه الرَّجُزُ واستمرَّ، حتى أخرج الكلب بذلك عما هو عادته من الهرير والتَّبَح في وجه من يدنو من دار هو مُرْصِدٌ لأن يَعُسَّ دونهَا.

وتنظر إلى قوله: "مهزول الفصيل"، فتعلم أنَّه نظير قول ابن هرمة:

لَا أُمْتِعُ الْعُودَ بِالْفِصَالِ

وتنظر إلى قول نُصَيْبٍ:

لِعَبْدِ الْعَزِيزِ عَلَى قَوْمِهِ	وَعَيْرِهِمْ مِنْ زَاهِرَةٍ
فَبَابِكَ أَسْهَلَ أَبْوَابِهِمْ	وَدَارُكَ مَأْهُولَةَ عَامِرَةٍ
وَكَلْبِكَ آنَسُ بِالزَّائِرِينَ	مِنَ الْأُمِّ بِالْإِبْنَةِ الزَّائِرَةِ

فتعلم أنَّه من قول الآخر:

يَكَادُ إِذَا مَا أَبْصَرَ الضَّيْفَ مُقْبِلًا يُكَلِّمُهُ مِنْ حُبِّهِ وَهُوَ أَعْجَمُ

وأنَّ بينهما قرابة شديدة ونسبا لاصقا، وأنَّ صورتَهما في فرط التَّنَاسُب صورة بيئي "زياد" و "يزيد".

ومَّا هو إثبات للصفة على طريق الكناية والتَّعْرِيض، قولهم: "المجد بين ثَوْبَيْهِ، والكرم بين بُرْدَيْهِ"، وذلك أن قائل هذا يتوصل إلى إثبات المجد والكرم للممدوح، بأنَّ يَجْعَلُهُمَا في ثوبه الذي يلبسه، كما توصل "زياد" إلى إثبات السماحة والمروءة والندى لابن الحشرج، بأن جعلها في القبة التي هو جالس فيها.^١

ومن ذلك قوله:

وَحَيْثُمَا يَكُ أَمْرٌ صَالِحٌ فَكُنْ

وما جاء في معناه من قوله:

يَصِيرُ أَبَانُ قَرِينِ السَّامَا حِ الْمَكْرُمَاتِ مَعًا حَيْثُ صَارَا

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٠٨، ٣٠٩.

وقول أبي نؤاس:

فَمَا جَاَزَهُ جُودٌ وَلَا حَلَّ دُونَهُ وَلَكِنْ يَصِيرُ الْجُودُ حَيْثُ يَصِيرُ

كل ذلك توصل إلى إثبات الصفة في الممدوح بإثباتها في المكان الذي يكون فيه، وإلى لزومها له بلزومها الموضوع الذي يحله، وهكذا إن اعتبرت قول الشنفرى يصف امرأة بالعفة:

يَبِيتُ بِمَنْجَاةٍ مِنَ اللُّؤْمِ بَيْتُهَا إِذَا مَا بُيُوتٌ بِالْمَلَامَةِ حُلَّتِ

وجدته يدخل في معنى بيت "زياد"، وذلك أنه توصل إلى نفي اللؤم عنها وإبعادها عنه، بأن نفاه عن بيتها وباعد بينه وبينه، وكان مذهبه في ذلك مذهب "زياد" في التوصل إلى جعل "السماحة والمروءة والندى" في ابن الحشرج، بأن جعلها في القبة المضروبة عليه. وإنما الفرق أن هذا ينفي، وذاك يثبت. وذلك فرق لا في موضع الجمع، فهو لا يمنع أن يكونا من نصاب واحد.^١

ومما هو في حكم المناسب لبيت "زياد" وأمثاله التي ذكرت، وإن كان قد أُخرج في صورة أغرب وأبدع، قول حسان رضي الله عنه:

بَنَى الْمَجْدُ بَيْتًا فَاسْتَقَرَّتْ عِمَادُهُ عَلَيْنَا، فَأَعْيَى النَّاسَ أَنْ يَتَحَوَّلَا

وقول البحتري:

أَوْ مَا رَأَيْتَ الْمَجْدَ أَلْقَى رَحْلَهُ فِي آلِ طَلْحَةَ ثُمَّ لَمْ يَتَحَوَّلْ

ذاك لأن مدار الأمر على أنه جعل المجد الممدوح في مكان، وجعله يكون حيث يكون.

واعلم أنه ليس كل ما جاء كناية في إثبات الصفة يصلح أن يُحكَمَ عليه بالتناسب.

معنى هذا: أن جعلهم الجود والكرم والمجد يمرض بمرض الممدوح كما قال البحتري:

ظَلَّلْنَا نَعُودَ الْجُودِ مِنْ وَعْكَكَ الَّذِي وَجَدْتَ، وَقُلْنَا اعْتَلَّ عِضْوٌ مِنَ الْمَجْدِ

وإن كان يكون القصد منه إثبات الجود والمجد للممدوح، فإنه لا يصح أن يقال إنه نظير لبيت "زياد" كما قلنا ذاك في بيت أبي نؤاس:

وَلَكِنْ يَصِيرُ الْجُودُ حَيْثُ يَصِيرُ

وغيره مما ذكرنا أنه نظير له كما أنه لا يجوز أن يجعل قوله:

^١ - المصدر نفسه، ص ٣١٠.

وَكَلْبُكَ أَزَأْفُ بِالرَّائِرِينَ

مثلاً، نظيراً لقوله:

مَهْزُولُ الْفَصِيلِ

وإن كان الغرض منهما جميعاً الوصف بالقرى والضيافة، وكانا جميعاً كنايةتين عن معنى واحد، لأن تعاقب الكنايات على المعنى الواحد لا يوجب تناسبها، لأنه في عروض أن تتفق الأشعار الكثيرة في كونها مدحا بالشجاعة مثلاً أو بالجلود أو ما أشبه ذلك.

٤ / كيف تختلف "الكناياتان"، فلا تكون إحداها نظيراً للأخرى:

وقد يجتمع في البيت الواحد كنايتان، المغزى منهما شيء واحد، ثم لا تكون إحداها في حكم النظر للأخرى. مثال ذلك أنه لا يكون قوله: "جبان الكلب" نظيراً لقوله: "مهزول الفصيل"، بل كل واحدة من هاتين الكنايتين أصل بنفسه، وجنس على حدة، وكذلك قول ابن هرمة:

لَا أُمْتِغُ الْعُودَ بِالْفِصَالِ وَلَا
أُبْتَاعُ إِلَّا قَرِيْبَةً الْأَجْلِ

ليس إحدى كنايتيه في حكم النظر للأخرى، وإن كان المكنى بهما عنه واحداً، فاعرفه.^١

وليس لشعب هذا الأصل وفروعه وأمثله وصوره وطرقه وسالكه حد ونهاية. ومن لطيف ذلك ونادره قول أبي تمام:

أَبَيْنَ فَمَا يَزُرُّنَ سِوَى كَرِيمٍ
وَحُسْبُكَ أَنْ يَزُرُّنَ أَبَا سَعِيدٍ

ومثله، وإن لم يبلغ مبلغه، قول الآخر:

مَتَى تَخْلُو تَمِيمٌ مِنْ كَرِيمٍ
وَمَسْلَمَةٌ بَنُ عَمْرِو مِنْ تَمِيمٍ

وكذلك قول بعض العرب:

إِذَا اللَّهُ لَمْ يَسْقِ إِلَّا الْكَرَامَ
فَسَقَى وَجُوهَ بَنِي حَنْبَلٍ

وَسَقَى دِيَارَهُمْ بِأَكْرَامٍ
مِنْ الْعَيْثِ فِي الزَّمَنِ الْمُجِلِّ

وفن منه غريب، قول بعضهم في البرامكة:

سَأَلْتُ النَّدَى وَالْجُودَ: مَا لِي أَرَاكُمْ
تَبَدَّلْتُمَا ذُلًّا بِعِزٍّ مُؤَيَّدٍ

^١ - المصدر نفسه، ص ٣١١، ٣١٢.

وَمَا بَالُ رُكْنِ الْمَجْدِ أَمْسَى مُهَدَّمًا؟ فَقَالَا: أَصْبْنَا بِابْنِ يَحْيَى مُحَمَّدٍ
فَقُلْتُ: فَهَلَّا مَثُمًا عِنْدَ مَوْتِهِ فَقَدْ كُنْتُمَا عَبْدَيْهِ فِي كُلِّ مَشْهَدٍ؟
فَقَالَا: أَفَمَنَا كَيْ نُعَزِّي بِفَقْدِهِ مَسَافَةَ يَوْمٍ، ثُمَّ نَتَلَوُهُ فِي غَدٍ^١

ذكر الجرجاني الكناية في فصل "في اللفظ يُطلق والمراد به غير ظاهره"، والمتأمل لعنوان هذا الفصل يلحظ أن صاحب الكتاب من المهتمين بالألفاظ واستعمالاتها المتعددة في المجال اللغوي، وأنه مدرك للنوع البلاغي الذي سيطرَ له ويتجلى هذا من خلال تخصيصه بميزة دقيقة وهي الإتيان بلفظ له معنى خاص به ضمن سياق لغوي هادف غير أنه يُراد به معنى آخر يفهم من ذلك السياق.

إنَّ العَرَضَ المنشودَ من هذا المفهوم والذي يحثُّ عليه الجرجاني كلُّ دُوْ هِمَّةٍ رَاجِبٍ في دراسة هذا الفن أن يَنْتَبِهَ جَيِّدًا إلى الألفاظ التي يَستَخدِمُها ضمن تراكيبه اللغوية بُغْيَةَ التَّعْبِيرِ عَنْ مَعَانٍ هِيَ قَاصِدُهَا، بِاعْتِبَارِ أَنَّ الألفاظ تَابِعَةٌ وَدَالَّةٌ عَلَى مَعَانِيهَا مَعَ مُرَاعَاةِ اجْتِنَابِ ذِكْرِ اللَّفْظِ الصَّرِيحِ لِذَلِكَ الْمَعْنَى بَلْ ذِكْرُ لَفْظٍ آخَرَ هُوَ شَقِيقُهُ وَخَادِمٌ لَهُ فِي الْمَعْنَى الْمُنْشُودِ، وَعَلَيْهِ فَبِرَاعَةِ اخْتِيَارِ الألفاظ وانتقائها تُوجِبُ حُسْنَ فِي الْمَعْنَى وَبِلَاغَةَ وَذَلِكَ مَا يَجِبُ أَنْ يَتَوَصَّلَ إِلَيْهِ كُلُّ بِلَاغِيٍّ.

وَنَظَرًا لِلأَهَمِّيَّةِ البالغة لمثل هذه الألوان في التراكيب البلاغية فقد حدّد الجرجاني الطَّرِيقَ الذي يَنْبَغِي أَنْ يُعْرَفَ الْمَعْنَى مِنْهُ وَأَشَارَ إِلَيْهِ إِشَارَةً خَفِيفَةً لَكِنَّهُ صَرَّحَ بِذِكْرِهِ وَجَعَلَ الْمَعْنَى فِي الْكِنَايَةِ أَنَّهُ يَأْتِي مِنْ طَرِيقِ الْمُعْقُولِ لَا طَرِيقِ اللَّفْظِ، أَيْ أَنَّكَ تَأْخُذُ بِظَاهِرِ مَعْنَى اللَّفْظِ لَا بِاللَّفْظِ فِي حَدِّ ذَاتِهِ، تَفْسِيرُ ذَلِكَ: أَنَّكَ حِينَمَا تَأْتِي بِتَرْكِيبٍ لُغَوِيٍّ فِيهِ مَعْنَى مَقْصُودٌ فَأَنْتَ حَتْمًا سَتَنْتَقِي لَهُ الألفاظ الدالّةُ عَلَيْهِ والهادفةُ لِمَعْنَاهُ، لَكِنَّ السَّمْعَ لَا يُدْرِكُ ذَلِكَ الْهَدَفَ الْمُنْشُودَ، بَلْ تَرَاهُ يَتَّجِهَ بِفِكْرِهِ مُبَاشَرَةً إِلَى الْمَعْنَى الَّتِي يَدُلُّ عَلَيْهَا اللَّفْظُ فِي حَدِّ ذَاتِهِ، كَقَوْلِكَ: "رَأَيْتُ أَسَدًا" فَاْلْمَقْصُودُ مِنْ قَوْلِكَ أَنَّكَ رَأَيْتَ رَجُلًا شُجَاعًا شَهْمًا لَا تَرْدَعُهُ لَا الصُّعَابُ وَلَا الْخَوَافُ، عَلَى خِلَافِ السَّمْعِ الَّذِي يَخَالُكَ رَأَيْتَ الْأَسَدَ الَّذِي هُوَ الْحَيَوَانُ.

فَاللَّفْظُ هَا هُنَا وَاحِدٌ، وَلَكِنَّ الْمَعْنَى يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ نَظَرَةٍ وَمَفْهُومِ الشَّخْصِ لِلْمُفْرَدَةِ، فَالْقَائِلُ أَخَذَ الْمَعْنَى الْمُسْتَنْبَطَ مِنَ الْمُفْرَدَةِ وَالَّذِي يُمَكِّنُهَا مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ، وَلَكِنَّ السَّمْعَ أَخَذَ الْمُفْرَدَةَ فِي حَدِّ ذَاتِهَا.

^١ - المصدر نفسه، ص ٣١٣، ٣١٤.

وعليه فالكناية الجرجانية تعتمد في أساسها على المعنى الذي يحققه اللفظ في سياق واحد، لا المعنى العام للفظ الواحد الذي يتحقق في سياقات عدة، وهذا مبدأ الاختلاف بينه وبين المفاهيم التي سبقته، إضافة إلى المزية التي يحققها الوصف ضمن التركيب اللغوي، ولذلك تكون الكناية أبلغ من التصريح.

ذكر الجرجاني جوانب عديدة بها تتحقق المزية في الكلام المنظوم المشتمل على كناية، فمنها ما تعلّق بالصفة وموصوفها اللذان نحا نحوها وكانت المزية المشتركة بينهما في الإثبات، فالكلام المكثى يكون أدقّ وأدلّ معنى وقصدا من الكلام الصريح العادي المبتذل، لأنّه في ذكر الكناية معنى هادف يجب توصيله إلى السامع في أحسن صورة وما الحُسن إلّا في ذكر الكناية، وهذا ما تحقّق في الصفة أيضًا.

المبحث الثالث: الاستعارة

١/ مفهوم الاستعارة:

مرّت الاستعارة خلال نشأتها بعدة مراحل بدءاً من الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) وصولاً إلى عصر شيخ البلاغيين عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ، ٤٧٤هـ)، الذي تقعدت عنده المفاهيم واتّضحت. فجعل الاستعارة على ضربين: الأول، قال فيه: (فلاستعارة: أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه تظهره، وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيّره المشبه وتجرّيه عليه. تريد أن تقول: "رأيت رجلاً هو كالأسد في شجاعته وقوة بطشه سواء"، فتدع ذلك وتقول "رأيت أسداً"). والضرب الثاني: (وضرب آخر من "الاستعارة"، وهو من كان نحو قوله:

إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمَالِ زِمَامُهَا

هذا الضرب، وإن كان الناس يضمّونه إلى الأوّل حيث يذكرون الاستعارة، فليسا سواء. وذاك أنّك في الأوّل تجعل الشّيء الشّيء ليس به، وفي الثاني للشّيء الشّيء ليس له.

تفسير هذا: أنّك إذا قلت: "رأيتُ أسداً"، فقد ادّعت في إنسان أنّه أسد، وجعلته إيّاه، ولا يكون الإنسان أسداً. وإذا قلت: "إذ أصبحت بيد الشمال زمامها"، فقد ادّعت أن للشمال يداً، ومعلوم أنه لا يكون للريح يد.^١

^١ - المصدر نفسه، ص ٦٧.

وأما "الاستعارة"، فسبب ما ترى لها من المزية والفخامة، أنك إذا قلت: "رأيت أسداً"، كنت قد تلطّفت لما أردت إثباته له من فرط الشجاعة، حتى جعلتها كالشيء الذي يجب له الثبوت والحصول، وكالأمر الذي نصب له دليل يقطع بوجوده. وذلك أنه إذا كان أسداً، فواجب أن تكون له تلك الشجاعة العظيمة، وكالمستحيل أو الممتنع أن يعرى عنها. وإذا صرّحت بالتشبيه فقلت: "رأيت رجلاً كالأسد"، كنت قد أثبتتها إثبات الشيء يترجح بين أن يكون وبين أن لا يكون، ولم يكن من حديث الوجوب في شيء.^١

وفي موضع آخر من كتابه "الدلائل" أورد مفهوماً آخر للاستعارة، يقول فيه: (فقد تبين من غير وجه أن "الاستعارة" إنما هي ادّعاء معنى الاسم للشيء، لا نقل الاسم عن الشيء. وإذا ثبت أنها ادّعاء معنى الاسم للشيء، علمت أن الذي قالوه من "أنها تعليقٌ للعبارة على غير ما وُضعت له في اللغة، ونقلٌ لها عما وُضعت له" كلام قد تسامحوا فيه، لأنه إذا كانت "الاستعارة" ادّعاء معنى الاسم، لم يكن الاسم مُزالاً عما وُضعت له، بل مُقرّاً عليه).^٢

٢ / الاستعارة وبدائعها:

خصّص الجرجاني أنواع الاستعارة اعتماداً على ما تجري عليه الفضيلة في الكلام، فجعل منها:

• العامية المبتذل والخاصية النادر:

اعلم أن من شأن هذه الأجناس — يقصد بها الاستعارة والكناية والتمثيل — أن تجري فيها الفضيلة، وأن تتفاوت التفاوت الشديد. أفلا ترى أنك تجد في الاستعارة العامية المبتذل، كقولنا: "رأيت أسداً، ووردت بحراً، ولقيت بدراً" والخاصية النادر الذي لا تجده إلا في كلام الفحول، ولا يقوى عليه إلا أفراد الرجال، كقوله:

وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِخِ

أراد أنها سارت سيرا حثيثاً في غاية السرعة، وكانت سرعة في لين وسلاسة، حتى كأنها كانت سيولا وقعت في تلك الأباطح فجرت بها.

ومثل هذه الاستعارة في الحسن واللفظ وعلو الطبقة في هذه اللفظة بعينها قول الآخر:

سَالَتْ عَلَيْهِ شِعَابُ الْحَيِّ حِينَ دَعَا أَنْصَارُهُ، يُوجُّوهُ كَالدَّانِيَةِ

^١ - المصدر نفسه، ص ٧٢.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٤٣٨.

أراد أنه مطاع في الحي، وأنهم يسرعون إلى نصرته، وأنه لا يدعوهم لحرب أو نازل خطب، إلا أتوه وكثروا عليه، وازدحموا حواليه، حتى تجدهم كالسُّيول تجيء من ههنا وههنا، وتنصب من هذا المسيل وذاك، حتى يغصن بها الوادي ويطفح منها.

• الغرابة في اللفظ مميزة:

ومن بديع الاستعارة ونادرها، إلا أن جهة الغرابة فيه غير جهتها في هذا، قول يزيد بن مسلمة بن عبد الملك يصف فرسا له، وأنه مؤدب، وأنه إذا نزل عليه وألقى عنانه في قربوس سرجه، وقف مكنه إلى أن يعود إليه:

عَوَّدْتُهُ فِيمَا أُرْوَرُ حَبَائِي
إِهْمَالَهُ، وَكَذَاكَ كُلُّ مُحَاطِرٍ
وَإِذَا احْتَبَى قَرْنُوسُهُ بَعْنَانِهِ
عَلَّكَ الشَّكِيمَ إِلَى انْصِرَافِ الزَّائِرِ
فالغرابة ههنا في الشبه نفسه، وفي أن استدرك أن هيئة العنان في موقعه من قربوس السرج، كالهئية في موضع الثوب من ركة المحتبى.
وليست الغرابة في قوله:

وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحُ

على هذه الجملة، وذلك أنه لم يغرب لأن جعل المَطي في سرعة سيرها وسهولته كالماء يجري في الأبطح، فإن هذا شبه معروف ظاهر، ولكن الدقة واللطف في خصوصية أفادها، بأن جعل "سال" فعلا للأباطح، ثم عداه بالباء بأن أدخل الأعناق في البين، : فقال "بأعناق المطي"، ولم يقل: "بالمطي"، ولو قال: "سالت المطي في الأباطح"، لم يكن شيئا.^١

وكذلك الغرابة في البيت الآخر، ليس في مطلق معنى "سال"، ولكن في تعديته بعلى والباء، وبأن جعله فعلا لقوله "شعاب الحي"، ولولا هذه الأمور كلها لم يكن هذا الحسن. وهذا موضع يدق الكلام فيه.
وهذه أشياء من هذا الفن:

الْيَوْمُ يَوْمَانِ مُذْ عُيِّتَ عَنْ بَصْرِي،
نَفْسِي فِدَاؤُكَ، مَا ذَنْبِي فَأَعْتَذِرُ
أَمْسِي وَأَصْبَحُ لَا أَلْقَاكَ، وَاحْزَنَّا،
لَقَدْ تَأَنَّقَ فِي مَكْرُوهِ الْقَدَرِ
سَوَّارِ بْنِ الْمَضْرَبِ، وَهُوَ لَطِيفٌ جَدًّا:
بِعَرَضِ تَنُوقَةِ لِلرَّيْحِ فِيهَا
نَسِيمٌ لَا يَرُوعُ الثَّرْبَ وَإِنْ

^١ - المصدر نفسه، ص ٧٤، ٧٥.

بعض الأعراب:

وَلَرُبَّ خَصَمٍ جَاهِدِينَ دَوِي شَدًّا
لُدَّ ظَلَاؤُهُمْ عَلَى مَا سَاءَهُمْ
المقصود لفظ: "خسأت".

ابن المعتز:

حَتَّى إِذَا مَا عَرَفَ الصَّيْدَ الضَّارَّ
وَأَذِنَ الصُّبْحُ لَنَا فِي الْإِبْصَارِ
المعنى: حتى إذا تهيأ لنا أن نبصر شيئاً لما كان تعذر الإبصار منعا من الليل، جعل إمكانه عند ظهور
الصُّبْحِ إِذَا مَا عَرَفَ الصَّيْدَ الضَّارَّ.

وله:

بَخِيلٌ قَدْ بَلَّيْتُ بِهِ
يَكْدُ الْوَعْدِ بِالْحَجَجِ
وله: ^١

يُنَاجِيَنِ الْإِخْلَافُ مِنْ تَحْتِ مَطْلِهِ
فَتَخْتَصِمُ الْأَمَالُ وَالْيَأْسُ فِي صَدْرِي
ومَّا هو في غاية الحسن، وهو من الفن الأول، قول الشاعر أنشده الجاحظ: ^٢

لَقَدْ كُنْتُ فِي قَوْمٍ عَلَيْكَ أَشْحَّةِ
يَوْدُونَ لَوْ خَاطُوا عَلَيْكَ جُلُودَهُمْ،
قال: وإليك ذهب بشار في قوله:

وَصَاحِبِ كَالِدُمِّلِ الْمُمِدِّ
حَمَلْتُهُ فِي رُقْعَةٍ مِنْ جِلْدِي

• اللفظ والمعنى:

ومن سرّ هذا الباب، أنك ترى اللفظة المستعارة قد استعيرت في عدة مواضع، ثم ترى لها في بعض ذلك ملاحظة لها لا تجدها في الباقي. مثال ذلك أنك تنظر إلى لفظة "الجسر" في قول أبي تمام:

لَا يَطْمَعُ الْمَرْءُ أَنْ يَجْتَابَ لِحَتَهُ
بِالْقَوْلِ مَا لَمْ يَكُنْ جِسْرًا لَهُ الْعَمَلُ
وقوله:

بَصُرْتُ بِالرَّاحَةِ الْعُظْمَى فَلَمْ تَرَهَا
تُنَالُ إِلَّا عَلَى جِسْرٍ مِنَ التَّعَبِ

^١ - المصدر نفسه، ص ٧٦ - ٧٨.

^٢ - البيتان نقلهما الجاحظ من قول الأغرّ الشاعر، وهما شاعران من بني يشكر بن وائل، يُقال لكل منهما الأغرّ. الجاحظ: البيان والتبيين، مصدر سابق، ١/ ٥٠.

فترى لها في الثَّاني حسنا لا تراه في الأوَّل، ثُمَّ تنظر إليها في قول ربيعة الرَّقي:

قُولِي نَعَمْ، وَنَعَمْ إِنْ قُلْتَ وَاجِبَةً قَالَتْ: عَسَى، وَعَسَى جَسْرٌ إِلَى نَعَمْ

فترى لها لُطفا وخلاصة وحُسنا ليس الفضل فيه بقليل.^١

• توالي الألفاظ المستعارة:

وَمَّا هو أصل في شرف الاستعارة، أَنْ ترى الشَّاعر قد جمع بين عدة استعارات، قصدا إلى أَنْ

يلحق الشكل بالشكل، وأن يتم المعنى والشبه فيه يريد، مثاله قوله امرئ القيس:

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ وَأَزْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءً بِكُلْغَلٍ

لَمَّا جعل ليل صلبا قد تمطى به، ثَمَّ ذلك فجعل له أعجازا قد أردف به الصلب، وثَلَّث فجعل له

كلكلا قد ناء به، فاستوفى له جملة أركان الشخص، وراعى ما يراه الناظر من سواده إذا نظر قدامه، وإذا

نظر إلى خلفه، وإذا رفع البصر ومدّه في عرض الجو.^٢

• المبتدأ والخبر:

وأنا أكتب لك شيئا مما سبيل "الاستعارة" فيه هذا السبيل، ليستحكم هذا الباب في نفسك،

ولتأنس به.

فمن عجيب ذلك قول بعض الأعراب:

اللَّيْلُ دَاجٍ كَنَفًا جَلْبَابِهِ وَالْبَيْنُ مَحْجُورٌ عَلَى غُرَابِهِ

ليس كلّ ما ترى من الملاحظة لأن جعل ليل جلباباً، وحجر على الغراب، ولكن في أن وضع الكلام

الذي ترى، فجعل "الليل" مبتدأ، وجعل "داج" خبراً له وفعلاً لما بعده وهو "الكنفان"، وأضاف

"الجلباب" إلى ضمير "الليل"، ولأنّ جعل كذلك "البين" مبتدأ، وأجرى محجوراً خبراً عنه، وأن أخرج

اللفظ على "مفعول". يبيّن ذلك أنّك لو قلت: "وغراب البين محجور عليه، أو: قد حُجر على غراب

البين"، لم تجد له هذه الملاحظة. وكذلك لو قلت: "قَدْ دَجَا كَنَفًا جَلْبَابُ اللَّيْلِ"، لم يكن شيئاً.

ومن النَّادر فيه قول المتنبي:

عَصَبَ الدَّهْرَ وَالْمُلُوكَ عَلَيْهَا فَبَنَاهَا فِي وَجَنَةِ الدَّهْرِ خَالَا

^١ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٧٨.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٧٩.

قد ترى في أوّل الأمر أنَّ حُسْنه أجمع في أنَّ جعل للدَّهر "وجنة"، وجعل البنيَّة "خالاً" في الوجنة، وليس الأمر على ذلك، فإن موضع الأعجوبة في أن أخرج الكلام مُخرجه الذي ترى، وأن أتى "بالخال" منصوباً على الحال من قوله "فبناها". أفلا ترى أنَّك لو قلت: "وهي خالٌ في وجنة الدَّهر"، لوجدت الصورة غير ما ترى؟ وشبهةً بذلك أنَّ بن المعتز قال:

يَا مِسْكَةَ الْعَطَّارِ وَخَالَ وَجْهِ النَّهَّارِ

وكانت الملاحظة في الإضافة بعد الإضافة، لا في استعارة لفظة "الخال"، إذ معلوم أنَّه لو قال: "يا خالاً في وجه النَّهار" أو "يا مَنْ هُوَ خالٌ في وَجْهِ النَّهار"، لم يكن شيئاً.^١

٣/ الاستعارة تدرك من معنى اللفظ:

وإذ قد عرفت هذا في "الكناية"، فالاستعارة في هذه القضية. وذاك أنَّ موضوعها على أنَّك تُثبت بها معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ، ولكنَّه يعرفه من معنى اللفظ.

بيان هذا، أنا نعلم أنَّك لا تقول: "رأيت أسداً"، إلّا وغرضك أن تثبت للرجل أنه مُساوٍ للأسد في شجاعته وجُرأته، وشدة بطشه وإقدامه، وفي أنَّ الذعر لا يُخامره، والخوف لا يعرض له. ثم تعلم أن السامع غداً عقل هذا المعنى، لم يعقله من لفظ "أسد"، لكنه يعقله من معناه، وهو أنه يعلم أنه لا معنى لجعله "أسداً"، مع العلم بأنه "رجل"، إلّا أنَّك أردت أنه بلغ من شدة مُشابهته للأسد ومُساوِيته إيَّاه، مُبلغاً يُتوهَّم معه أنه أسد بالحقيقة. فاعرف هذه الجملة وأحسن تأملها.

٤/ الاستعارة، يُراد بها المبالغة لا نقل اللفظ عما وُضع له في اللُّغة:

اعلم أنَّك ترى الناس وكأَنَّهم يَرَوْنَ أنَّك إذا قلت: "رأيتُ أسداً"، وأنت تريد التشبيه، كنتَ نقلت لفظ "أسد" عمّا وُضع له في اللُّغة، واستعملته في معنى غير معناه، حتى كأن ليس "الاستعارة" إلّا أن تعتمد إلى اسم الشيء فتجعله اسماً لشبيهه، وحتى كأن لا فصل بين "الاستعارة"، وبين تسمية المطر "سماً"، والتَّنبُّت "غيثاً"، والمزادة "راويةً"، وأشباه ذلك مما يُوقَّع فيه اسم الشيء على ما هو منه سبب، ويذهبون عمّا هو مركز في الطَّبَّاع من أن المعنى فيه المبالغة، وأن يدَّعي في الرَّجل انه ليس برجل، ولكنه

^١ - المصدر نفسه، ص ١٠٢، ١٠٣.

أسد بالحقيقة، وأنه إنما يُعار اللفظ من بعد أن يُعار المعنى، وأنه لا يَشْرِك في اسم "الأسد"، إلا من بعد أن يدخل في جنس الأسد؟ لا ترى أحدا يَعْقِل إلا وهو يعرف ذلك إذا رجع إلى نفسه أدنى رجوع.

ومن أجل أن كان الأمر كذلك، رأيت العقلاء كلهم يُثبتون القول بأن من شأن "الاستعارة" أن تكون أبداً أبلغ من الحقيقة، وإلا فإن كان ليس ههنا إلا نقل اسم من شيء إلى شيء، فمن أين يجب؟

ليت شعري، أن تكون الاستعارة أبلغ من الحقيقة، ويكون لقولنا: "رأيت أسداً"، مزية على قولنا: "رأيت شبيهاً بالأسد"؟ وقد علمنا أنه محال أن يتغير الشيء في نفسه، بأن يُنقل إليه اسم قد وُضع لغيره، من بعد أن لا يُراد من معنى ذلك الاسم فيه شيء بوجه من الوجوه، بل يُجعل كأنه لم يُوضع لذلك المعنى الأصلي أصلاً. وفي أي عقل يُتصور أن يتغير معنى "شبيهاً بالأسد"، بأن يوضع لفظ "أسد" عليه، وينقل إليه؟^١

واعلم أن العقلاء بنوا كلامهم، إذا قاسوا وشبهوا، على أن الأشياء تستحق الأسماء لخواص معانٍ فيها دون ما عداها، فإذا أثبتوا خاصّة شيء لشيء، أثبتوا له اسمه، فإذا جعلوا "الرجل" بحيث لا تنقص شجاعته عن شجاعة الأسد ولا يعدّم منها شيئاً، قالوا: "هو أسد" وإذا وصفوه بالتناهي في الخير والحِصَال الشريفة، أو بالحُسْن الذي يَبْهَر قالوا: "هو مَلَكٌ" وإذا وصفوا الشيء بغاية الطيّب قالوا: "هو مسك". وكذلك الحكم أبداً.

ثم إنهم إذا استقصوا في ذلك نفوا عن المشبّه اسم جنسه فقالوا: "ليس هو بإنسان، وإنما هو أسد"، و "ليس هو آدمياً، وإنما هو مَلَكٌ"، كما قال تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١]. ثم إن لم يريدوا أن يُخرجوه عن جنسه جملة قالوا: "هو أسد في صورة إنسان" و "هو ملك في صورة آدمي".

وههنا اقرار من الجرجاني على أن الاستعارة لا تتمثل في نقل اللفظ أو اسم الشيء إلى شيء آخر، وإنما هي ادّعاء معنى الاسم للشيء، وقد خرج هذا للمتنبّي في أحسن عبارة، وذلك في قوله:

نَحْنُ رُكْبٌ مُلْجِنٌ فِي زَيِّ نَاسٍ
فَوْقَ طَيْرٍ هَا شُتْخُوصُ الْجِمَالِ

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٣١، ٤٣٢.

ففي هذه الجملة بيان لمن عقل أن ليست "الاستعارة" نقل اسم عن شيء إلى شيء، ولكنها ادعاء معنى الاسم لشيء، إذ لو كانت نقل اسم وكان قولنا: "رأيت أسداً"، بمعنى: رأيت شبيهاً بالأسد، ولم يكن ادعاء أنه أسد بالحقيقة لكان محالاً أن يقال: "ليس هو بإنسان، ولكنه أسد" أو "هو أسد في صورة إنسان"، كما أنه محال أن يقال: "ليس هو بإنسان، ولكنه شبيه بأسد" أو يقال: "هو شبيه بأسد في صورة إنسان".

ومما تداوله علماء اللغة من مفاهيم للاستعارة وذكره الجرجاني في مُصنَّفه: (واعلم أنه قد كثر في كلام الناس استعمال لفظ "النقل" في "الاستعارة"، فمن ذلك قولهم: "إنَّ الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وُضعت له في أصل اللغة على سبيل النقل": وقال القاضي أبو الحسن: "الاستعارة ما اكتُفي فيه بالاسم المستعار على الأصلي، ونُقلت العبارة فجُعِلت في مكان غيرها).^١

علّق عليهم بقوله: (ومن شأن ما غَمَضَ من المعاني ولَطُفَ، أن يصعُبَ تصويره على الوجه الذي هو عليه لعامة الناس، فيقع لذلك في العبارات التي يُعَبَّرُ بها عنه، ما يُوهِمُ الخطأ، وإطلاقهم في "الاستعارة" أنها "نقل" للعبارة عما وُضعت له"، من ذلك، فلا يصحُّ الأخذ به. وذلك أنك إذا كنت لا تطلق اسم "الأسد" على "الرجل"، إلا من بعد أن تدخله في جنس الأسود من الجهة التي بيّنا، لم تكن نُقلت الاسم عما وُضع له بالحقيقة، لأنَّك إنَّما تكون ناقلاً، إذا أنت أخرجت معناه الأصلي من أن يكون مقصودك، ونَقَضْتَ به يدك. فأما أن تكون ناقلاً له عن معناه، مع إرادة معناه، فمحال مُتَنَاقِضٌ؟).

• أمثلة على أن "النقل" لا يُتصوَّر في بعض "الاستعارة":

واعلم أن في "الاستعارة" ما لا يُتصوَّر تقدير النقل فيه البتة، وذلك مثل قول لبيد:

وَعَدَاةَ رِيحٍ قَدْ كَشَفْتُ وَقِرَّةَ
إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمَالِ زِمَامُهَا

لا خلاف في أن "اليد" استعارة، ثم إنَّك لا تستطيع أن تزعم أن لفظ "اليد" قد نُقل عن شيء إلى شيء. وذلك أنه ليس المعنى على أنه شبه شيئاً باليد، فيمكنك أن تزعم أنه نقل لفظ "اليد" إليه، وإنما المعنى على أنه أراد أن يُثَبِّت للشمال في تصريفها "العداة" على طبيعتها، شبه الإنسان قد أخذ الشيء

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٣٣، ٤٣٤.

بيده يقلبه ويصرفه كيف يريد. فلما أثبت لها مثل فعل الإنسان باليد، استعار لها "اليد". وكما يمكن تقدير "النقل" في لفظ "اليد"، كذلك لا يمكنك أن تجعل الاستعارة فيه من صفة اللفظ. ألا ترى أنه مُحال أن تقول: إنه استعار لفظ "اليد" للشَّمال؟ وكذلك سبيل نظائره، مما تجدهم قد أثبتوا فيه للشيء عُضوا من أعضاء الإنسان، من إثباتهم له المعنى الذي يكون في ذلك العُضو من الإنسان كبيت الحماسة:

إِذَا هَزَّةٌ فِي عَظْمٍ قَرْنٍ تَهَلَّلَتْ نَوَاجِدُ أَفْوَاهِ الْمَنَايَا الضَّوَّاحِ

فإنه لما جعل: المنايا "تضحك"، جعل لها "الأفواه والنواجد" التي يكون الضحك فيها، وكبت المتنبي:

خَمِيسٌ بِشَرْقِ الْأَرْضِ وَالْعَرَبِ رَحْفُهُ وَفِي أُذُنِ الْجَوَزَاءِ مِنْهُ زَمَارُهُ

لما جعل "الجوزاء" تسمع على عادتهم في جعل النجوم تعقل، ووصفهم لها بما يُوصف به الأناسي أثبت لها "الأذن" التي بها يكون السمع من الأناسي.

فأنت الآن لا تستطيع أن تزعم في بيت الحماسة أنه استعار لفظ "النواجد" ولفظ "الأفواه"، لأن ذلك يُوجب المحال، وهو أن يكون في المنايا شيء قد شَبَّهه بالنواجد، وشيء قد شَبَّهه بالأفواه، فليس إلا أن تقول: إنه لما ادَّعى أن المنايا تُسَرُّ وتستبشر إذا هو هَزَّ السيف، وجعلها لسرورها بذلك تضحك أراد أن يبالغ في الأمر، فجعلها في صورة من يضحك حتى تبدو نواجده من شدة السرور.

وكذلك لا تستطيع أن تزعم أن المتنبي قد استعار لفظ "الأذن"، لأنه يوجب أن يكون في "الجوزاء" شيء قد أراد تشبيهه بالأذن. وذلك من شنيع المحال.

تفسير معنى "جعل" في الكلام وفي القرآن:

واعلم أنك تراهم لا يمتنعون إذا تكلموا في "الاستعارة" من أن يقولوا: "إنَّه أراد المبالغة فجَعَلَه أسدًا"، بل هم يَلَجَأُون إلى القول به. وذلك صريح في أن الأصل فيها المعنى، وأنه المستعار في الحقيقة، وأن قولنا: "استُعير له اسم الأسد"، إشارة إلى أنه استُعير له معناه، وأنه جُعِلَ إيَّاه.^١

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٣٥ - ٤٣٧.

وذلك أنّ لو لم نُقل ذلك، لم يكن "جعل" ههنا معنى، لأنّ "جعل" لا يصلح إلا حيث يراد إثبات صفةٍ للشيء، كقولنا: "جعلته أميرا" و "جعلته لصا"، تريد أنك أثبت له الإمارة، ونسبته إلى اللصوصية وادّعيته عليه ورميته بها.

وحكم "جعل"، إذا تعدّى إلى مفعولين، حكم "صير"، فكما لا تقول: "صيرته أميرا"، إلا على معنى أنك أثبت له معاني الأسد. وأمّا ما تجده في بعض كلامهم من أن "جعل" يكون بمعنى "سمي"، فمما تساحوا فيه أيضا، لأن المعنى معلوم، وهو مثل أن تجد الرجل يقول: "أنا لا أسميه إنسانا"، وعرضه أن يقول: إني لا أثبت له المعاني التي بها كان الإنسان إنسانا". وعرضه أن يقول: إني لا أثبت له المعاني التي بها كان الإنسان إنسانا. فأما أن يكون "جعل" في معنى "سمي"، هكذا غفلا، فمما لا يخفى فساده. ألا ترى أنك لا تجد عاقلا يقول: "جعلته زيدا"، بمعنى سمّيته زيدا ولا يقال للرجل: "اجعل ابنك زيدا"، بمعنى: سمّه زيدا و "وُلد لفلان ابن فجعله عبد الله"، أي: سمّاه عبد الله. هذا ما لا يشك فيه ذو عقل إذا نظر.

وأكثر ما يكون منهم هذا التسامح، أعني قولهم إنّ "جعل" يكون بمعنى "سمي" في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثًا﴾ [الزخرف: ١٩]، فقد ترى في التفسير أن "جعل" بمعنى "سمي"، وعلى ذاك فلا شبهة في أن ليس المعنى على مجرد التسمية، ولكن على الحقيقة التي وصفوها لك. وذاك أنهم أثبتوا للملائكة صفة الإناث، واعتقدوا وجودها فيهم، وعن هذا الاعتقاد صدر عنهم ما صدر من الاسم أعني إطلاق اسم "البنات" وليس المعنى أنهم وضعوا لها لفظ "الإناث" ولفظ "البنات"، من غير اعتقاد معنى وإثبات صفة. هذا محال.

أو لا ترى إلى قوله تعالى: ﴿أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: ١٩]، فلو كانوا لم يزيدوا على إجراء الاسم على الملائكة، ولم يعتقدوا إثبات صفة لما قال تعالى: "أشهدوا خلقهم". هذا ولو كانوا لم يقصدوا إثبات صفة، ولم يكن غير أن وضعوا اسما لا يريدون به معنى، لما استحقوا إلا اليسير من الذم، ولما كان هذا القول منهم كفرا. والتفسير الصحيح والعبارة المستقيمة، ما قاله أبو إسحاق الزجاج رحمه الله، فإنه قال: إنّ "الجعل" ههنا في معنى القول والحكم على الشيء، تقول: "قد جعلت زيدا أعلم الناس"، أي وصفته بذلك وحكمت به.^١

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٣٨، ٤٣٩.

كان مفهوم الاستعارة والمجاز قبل عصر الجرجاني مصطلحين متداخلين في مدلولهما ومعناهما، ولهذا أثره في مؤلفات الجرجاني. إنّ الاستعارة كفنٌ بلاغي برزت عنده بمفهومين عامين هما الاستعارة المفيدة وغير المفيدة، فأما المفيدة فهي ما نُقِلَ فيه اللفظ الحامل لمعناه الأصلي إلى معنى آخر يفهمه اللغوي من خلال التركيب اللغوي، وغير المفيدة هي ما اختصّ بالأسماء على سبيل المثال: كأخذ اسم الشّفة للإنسان، والمشفر للبعير، والجحفة للفرس، ثمّ بيّن أنّ استعمال تلك الأسماء في غير ما وضعت لها لا تُفيد من النّاحية البلاغية كاستعمال الشّفة في الفرس مثلاً لأنّها موضوعة للإنسان.

لكنّه في كتابه الدلائل لم يتطرّق إلى مثل هذه الأقسام وإنّما ذكر الاستعارة المفيدة ونوع في أمثلتها وشرحها ولم يُسمّ الأقسام التي استقرّت عليها في المؤلّفات بعده من استعارة مكنية وتصريحية. وختام ما قدّعه الجرجاني في حديثه عن الاستعارة والتي نحى بها نحو غير الذي قصده سابقوه الذين اعتمدوا النقل، وإنّما جعلها ادّعاء معنى الاسم للشيء، لا نقل الاسم عن الشيء، وهذا لبّ النّظم الذي اختصّ به، فالانتقال بالمعنى من منحى إلى منحى آخر غير الذي وضع له يجعل من اللفظ أكثر تأثيراً ودلالة على المعنى الذي أُريد، وبه يكون التركيب أنظم وأبلغ.

أما عن بدائع الاستعارة فقد اعتنى فيها باللفظ وما يكون فيه من نقل مخصوص، ومعنى اللفظ الذي ادّعي إلى لفظ آخر، وكذا ميزة غرابة اللفظ في التركيب اللغوي وتعديته بالحروف، زاد من حسن الاستعارة وجماليّتها وهذا موضع يدق الكلام فيه مثلما صرّح به الجرجاني، لأن ثنائية اللفظ والمعنى هما الرّكيزة الأولى التي يُبنى عليها كلّ تركيب لغوي، وهنا يحدث التفاضل إن كان الواضع قد راعى في تركيبه معاني النحو، وأحسن السّبك، كان التركيب أبلغ وأقرب إلى قلب السامع، وهذا ما تهدف إليه التعبيرات المجازية أمثال الاستعارة.

المبحث الرابع: التمثيل

وهذا لون آخر من ألوان البلاغة، والذي به يحسن التركيب ويكون التعبير اللغوي أكثر دقّة وأقرب معنى إذا وافق اللفظ المعنى الذي وضع له وخدمه، والجرجاني لم يحدّد أو يضبط مفهوماً خاصاً "للمثيل"، بل جعله مقروناً بلون آخر من "تشبيه" أو "كناية" أو "استعارة" أو "مجاز".^١

وهذه بعض النقاط المشتركة فيما بين الألوان:

^١ - المصدر نفسه، ص ٦٨.

١ / التَّمثِيل يأخذ حكم المجاز:

وأما "التَّمثِيل" الذي يكون مجازاً لمحيثك به على حدّ الاستعارة، فمثاله قولك للرجل يتردد في الشيء بين فعله وتركه: "أراك تقدّم رجلاً وتؤخر أخرى".
فالأصل في هذا: أراك في تردّدك كمن يُقدّم رجلاً ويُؤخر أخرى، ثم اختصر الكلام، وجعل كأنه يقدم الرجل ويؤخرها على الحقيقة، كما كان الأصل في قولك: "رأيت أسداً"، رأيت رجلاً كالأسد، ثم جعل كأنه الأسد على الحقيقة.

وكذلك تقول للرجل يعمل في غير معمل: "أراك تنفخ في غير فحمٍ، وتخطّ على الماء"، فتجعله في ظاهر الأمر كأنّه ينفخ ويخط، والمعنى على أنك في فعلك كمن يفعل ذلك. وتقول للرجل يُعمل الحيلة حتى يُميل صاحبه إلى الشيء قد كان يأباه ويمتنع منه: "ما زال يفتل في الذروة والغارب حتى بلغ منه ما أراد"، فتجعله بظاهر اللفظ كأنه كان منه فتل في ذروة وغارب، والمعنى على أنه لم يزل يرفق بصاحبه رفقا يُشبهه حاله فيه حال الرجل يجيء إلى البعير الصّعب فيحكّه ويفتل الشّعر في ذروته وغاربه، حتى يسكن ويستأنس، وهو في المعنى نظير قولهم: "فلان يقرّد فلاناً"، يُعنى به أنه يتلطف له فعل الرجل ينزع القراد من البعير لئلاّ ذلك، فيسكن ويثبت في مكانه حتى يتمكن من أخذه. وهكذا كلّ كلام رأيتهم قد نحا فيه نحو التمثيل، ثم لم يفصحوا بذلك، وأخرجوا اللفظ مُخرجه إذا لم يريدوا تمثيلاً.^١

٢ / قياس التمثيل على الاستعارة:

وحكم "التمثيل"، حكم "الاستعارة" سواء، فإنك إذا قلت: "أراك تقدّم رجلاً وتؤخر أخرى"، فأوجبت له الصورة التي يُقطع معها بالتّحير والتردد، كان أبلغ لا محالة من أن تجري على الظاهر. فتقول: قد جعلت تتردد في أمرك، فأنت كمن يقول: أخرج ولا أخرج، فيقدّم رجلاً ويؤخر أخرى.^٢
وإذا قد عرفت أنّ طريق العلم بالمعنى في "الاستعارة" و "الكناية" معاً، المعقول، فاعلم أن حكم "التمثيل" في ذلك حكمهما، بل الأمر في "التمثيل" أظهر.^٣

٣ / قياس التمثيل على الكناية في وقوع المزية:

وهكذا قياس "التمثيل"، ترى المزية أبداً في ذلك تقع في طريق إثبات المعنى دون المعنى نفسه. فإذا سمعته يقولون: إنّ من شأن هذه الأجناس أن تكسب المعاني نبلاً وفضلاً، وتوجب لها شرفاً، وأن

١ - المصدر نفسه، ص ٦٩.

٢ - المصدر نفسه، ص ٧٣.

٣ - المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

تُفَحِّمُهَا فِي نفوس السامعين، وترفع أقدارها عند المخاطبين، فإنهم لا يريدون الشجاعة والقرى وأشباه ذلك من معاني الكلم المفردة، وإنما يعنون إثبات معاني هذه الكلم لمن تثبت له ويُخْبِرُ بها عنه.^١

التمثيل يعيد صياغة المعنى بشكل حسي يعتمد على التصوير، أي أنّ المتلقي ينسجم ويتأثر مع الصورة الحسية لا الصورة المجردة.

وقد أخذ التمثيل بعدا جديدا عند عبد القاهر حيث جعل التمثيل قسما من أقسام المجاز مثله مثل الاستعارة غير أنّه في سرده للأمثلة المختلفة والاسترسال في شرحها تراه يتردد مفهوم التمثيل عنده، فتارة يجعله من قبيل المجاز الاستعاري، وتارة أخرى ينسبه إلى التشبيه. غير أنّ جهده واضح في محاولة التفريق بينهما.

وقد تطرّق الجرجاني إلى أنّ التشبيه عام وصريح وواضح الدلالة غير أنّ التمثيل يمكن حصره في الدلالة الناتجة عن التركيب اللغوي، ومفاده ما ذكره في كتابه الأسرار على أنّ التشبيه عام والتمثيل خاص، فكل تمثيل تشبيه، وليس كل تشبيه تمثيل، وعليه فالتشبيه عام والتمثيل خاص.

وقياس حكم التمثيل على الاستعارة والكناية أبين وأوضح، فإن كان العلم بالمعنى والوصول إليه فيهما من قبيل المعقول، وفي التمثيل أظهر.

المبحث الخامس: التشبيه

التشبيه من بدیع الاستعارة، وهو مالا يخلو منه تعبير لغوي، إذ أنّك تجد عامة الناس يتحدثون به حتى ولو كانوا على جهل به أو بأقسامه، كونه سليقة في كلامهم، والجرجاني في كتابه "الدلائل" لم يُحدّد مفهوما خاصا أو مُحدّدا للتشبيه، وإنما اكتفى بذكر ركنيه المشبّه والمشبّه به لبيان وجه التفريق بين اللونين البديعيين التشبيه والاستعارة، وحتى يُزال اللبس على المتعلّم، وفي هذا يقول: (وهنا أصل يجب ضبطه وهو أن جعل المشبّه المشبّه به على ضربين:

أحدهما: أن تنزله منزلة الشيء تذكره بأمر قد ثبت له، فأنت لا تحتاج إلى أن تعمل في إثباته وترجيته، وذلك حيث تسقط ذكر المشبه من البين، ولا تذكره بوجه من الوجوه، كقولك "رأيت أسداً".

^١ - المصدر نفسه، ص ٧١.

والثاني: أن تجعل ذلك كالأمر الذي يحتاج إلى أن تعمل في إثباته وترجيته، وذلك حيث تجري اسم المشبه به خبراً على المشبه، فتقول: "زيد أسد، وزيد هو الأسد" أو تجيء به على وجه يرجع إلى هذا على قولك: "إن لقيته لقيت به أسداً، وإن لقيته ليلقيتك منه الأسد"، فأنت في هذا كله تعمل في إثبات كونه "أسداً" أو "الأسد"، وتضع كلامك له. وأما في الأول فتخرجه مُخرج ما لا يحتاج فيه إلى إثبات وتقرير. والقياس يقتضي أن يقال في هذا الضرب أعني ما أنت تعمل في إثبات وترجيته: أنه تشبيه على حدّ المبالغة، ويقتصر على هذا القدر، ولا يسمى "استعارة"^١.

• "التشبيه"، يكشف شبهة المعتزلة:

واعلم أنه ليس شيء أبين وأوضح وأحرى أن يكشف الشبهة عن مُتأمله في صحة ما قلناه، من "التشبيه". فإنك تقول: "زيد كالأسد" أو "مثل الأسد" أو "تشبيه بالأسد"، فتجد ذلك كله تشبيهاً عُفلاً ساذجاً ثم تقول: "كأن زيداً الأسد"، فيكون تشبيهاً أيضاً، إلا أنك ترى بينه وبين الأول بؤناً بعيداً، لأنك ترى له صورة خاصة، وتجذك قد فحّمت المعنى وزدت فيه، بأن أفدت أنه من الشجاعة وشدّة البطش، وأن قلبه قلب لا يُخامره الدُعر ولا يدخله الرُوع، بحيث يُتوهم أنه الأسد بعينه.

ثم تقول: "لئن لقيته ليلقيتك منه الأسد"، فتجده قد أفاد هذه المبالغة، لكن في صورة أحسن، وصفةٍ أخصّ، وذلك أنك تجعله في "كأن"، يتوهم أنه الأسد، وتجعله ههنا يُرى منه الأسد على القطع، فيخرج الأمر عن حدّ اليقين ثم إن نظرت إلى قوله:

أَنَّ أُرْعِشْتَ كَفَّا أَيْبِكَ وَأَصْبَحْتَ يَدَاكَ يَدَيَّ لَيْثٍ فَإِنَّكَ غَالِبُهُ

وجدته قد بدا لك في صورة آنق وأحسن ثم إن نظرت إلى قول أرسطو ابن سُهَيْة:

إِنْ تَلَقَّنِي لَا تَرَى غَيْرِي بِنَاطِرَةٍ تَنْسَ السَّلَاحَ وَتَعْرِفُ جَبْهَةَ الْأَسَدِ

وحدته قد فضل الجميع، ورأيته قد أُخرج في صورة غير تلك الصُّور كلها.^٢

رغم أنّ الجرجاني لم يذكر تعريفاً للتشبيه ولم يتطرق إلى تفاصيل أركانه لأنّ العالم باللغة عارف بالضرورة مثل هذه الأمور الشائعة المتعارف عليها في علوم البلاغة، ولهذا ترك الشائع وانتقل إلى المختلف

^١ - المصدر نفسه، ص ٦٨.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٤٢٤، ٤٢٥.

فيه مما سمّاه بالشبهة ويبيّن الفرق بين التعبيرين اللغويين "كأن زيداً الأسد" و "زيد كالأسد" أو "مثل الأسد" أو "تشبيه بالأسد"، وخلص إلى أنّه كلما كان التعبير أكثر دقّة ودلالة على المعنى المراد، كانت الصورة أبهى وأحلى، والتعبير الأول "كأن زيداً الأسد" والثاني "زيد كالأسد" خير دليل، فالناظر من الوهلة الأولى يلحظ أنّ الدلالة البلاغية متحققة في النظم الثاني على غرار النظم الأول، لأنّ التعبير الثاني أنسب من التعبير الأول. وفيه قال المبرّد (ت: ٢٨٥هـ): "والتشبيه جارٍ كثيراً في الكلام، أعني كلام العرب، حتى لو قال قائل: هو أكثر كلامهم لم يُبعد".^١

وقد تدرّج الجرجاني في ذكر التشبيه وأدواته فابتدأ في النوع الأول بالتشبيه البليغ والذي لم تُذكر فيه الأداة وهذا ما لم يُصرّح باسمه رغم الإشارة إليه ببعض الأمثلة، فهذا النوع من التشبيه هو ما يحسن نظمه و يتناسب لفظه مع دلالة معناه، وهذا ما يتحقّق به الصلة القوية بين اللفظ والمعنى، أمّا النوع الثاني والذي ابتدأ فيه بذكر طرفي التشبيه لكن مع بيان الأداة الرابطة بينهما، ومنها: "كأن"، "الكاف"، "مثل"، "شبيه"، والتنويع في الأدوات إنّما هو ناتج عن اختلاف خصائصها والمعنى الذي تضيفه إلى التركيب اللغوي.

وأما الشيء الذي منح أداة التشبيه الدور لمهمّ والمتمثل في الرّبط بين أركان التشبيه، ورفع من مستواها الخاص هو العامل النحوي المتمثّل في الوظيفة النحوية لكل أداة من أدوات التشبيه السابقة. وهكذا ف "إنّ ما انتهى إليه الجرجاني من نتائج يكشف لنا عن ثراء المنحى النحوي الدلالي في مباحث الصورة الفنية وبغريتنا بمواصلة الدرس في سبيل وصف التشبيه وصفا نحويًا دلاليًا شاملاً".^٢

ومن الشيء المعلوم أنّ الجرجاني يحرص دائماً على الربط بين جانبيين من جانب الصورة التشبيهية: الأول دلالي والثاني نحوي.^٣ وعليه فدائماً ما تراه لا يكتفي بالجانب النظري فقط وإنّما يلجأ إلى الجاني التطبيقي الذي يُضفي على المادة البلاغية لونا آخر مما يجعل للحسّ أثره ووقعه في نفس القارئ.

^١ - محمد بن يزيد المبرّد: الكامل، تح: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م، ٢/ ٩٩٦.

^٢ - هشام الريفي: دراسة التشبيه بين التركيب النحوي والدلالي عند البلاغيين العرب القدامى، حويلات الجامعة التونسية، ١٩٨٨م، ص٢٥٠.

^٣ - عطية أحمد أبو الهيجاء: التشبيه عند عبد القاهر الجرجاني بوصفه معياراً نقدياً، جامعة العلوم التطبيقية، الأردن، مجلة عالم الفكر، العدد ١، المجلد ٤٢، سبتمبر ٢٠١٣م، ص٢٦.

المبحث السادس: المجاز

١/ مفهومه:

هذا اللون البلاغي من أكثر الألوان اختلافا في ماهيته وأنواعه من قِبل علماء اللغة، وفي هذا يقول: (وأما "المجاز"، فقد عوّل الناس في حده على حديث النقل، وأن كل لفظ نقل عن موضوعه فهو "مجاز"، والكلام في ذلك يطول، وقد ذكرت ما هو الصحيح من ذلك في موضع آخر، وأنا أقتصر هنا على ذكر ما هو أشهر منه وأظهر. والاسم والشهرة فيه لشيئين: "الاستعارة" و "التمثيل". وإنما يكون "التمثيل" مجازا إذا جاء على حد "الاستعارة").^١

٢/ بيان في المجاز الحكمي، وأمثله وهو كنز من كنوز البلاغة:

اعلم أن طريق المجاز والاتساع في الذي ذكرناه قبل، أنك ذكرت الكلمة وأنت لا تريد معناها، ولكن تريد معنى ما هو ردف أو شبيه، فتجاوزت بذلك في ذات الكلمة وفي اللفظ نفسه. وإذا قد عرفت ذلك فاعلم أن في الكلام مجازا على غير هذا السبيل، وهو أن يكون التجوز في حكم يجزى على الكلمة فقط، وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها، ويكون معناها مقصودا في نفسه ومرادا من غير تورية ولا تعويض.

والمثال فيه قولهم: "نهارك صائم وليلك قائم" و "نأم ليلي ونحلى همي"، وقوله تعالى: ﴿فَمَا رِيحَتِ رِيحَهُنَّ﴾ [البقرة: ١٦]، وقول الفرزدق:

سَقَّتْهَا خُرُوقٌ فِي الْمَسَامِعِ، لَمْ تَكُنْ عِلَاطًا، وَلَا مَحْبُوطَةً فِي الْمَلَاغِمِ

أنت ترى مجازا في هذا كله، ولكن لا في ذوات الكلم وأنفس الألفاظ، ولكن في أحكام أجريت عليها. أفلا ترى أنك لم تتجاوز في قولك: "نهارك صائم وليلك قائم"، في نفس "صائم" و "قائم"، ولكن في أن أجريتهما خبرين على النهار والليل.^٢

وكذلك ليس المجاز في الآية في لفظة "ريحت" نفسها، ولكن في إسنادها للتجارة. وهذا الحكم في قوله: "سقتها خروق" ليس التجوز في نفس "سقتها"، ولكن في أن أسندها إلى الخروق. أفلا ترى أنك لا ترى شيئا منها إلا وقد أريد به معناه الذي وُضع له على وجهه وحقيقته، فلم يرد بصائم غير الصوم، ولا بقائم غير القيام، ولا بريحت غير الريح، ولا بسقت غير السقي، كما أراد بـ "سالت" في قوله:

^١ - المرجع نفسه، ص ٦٦.

^٢ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٢٩٣.

وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِيحِ

غير السَّيْلِ.

واعلم أنَّ الذي ذكرت لك في المجاز هناك، مِنْ أَنَّ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَفْخَمَ عليه المعنى وتحدث فيه النباهة، قائم لك مثله ههنا، فليس يشتهبه على عاقل أن ليس حال المعنى وموقعه في قوله:

فَنَامَ لَيْلِي وَتَحَلَّى هَمِّي

كحاله وموقعه إذا أنت تركت المجاز وقلت: "فنمت في ليلي وتجلّى همي"، كما لم يكن الحال في قولك: "رأيت أسدا"، كالحال في "رأيت رجلا كالأسد". ومن الذي يخفى عليه مكان العلو وموضع المزية وصورة الفرقان بين قوله تعالى "فما رجت تجارهم"، وبين أن يقال: "فما رجوا في تجارهم؟".^١

وإن أردت أن تزداد للأمر تبئنا، فانظر إلى بيت الفرزدق:

يَحْمِي إِذَا اخْتُرِطَ السُّيُوفُ نِسَاءَنَا ضَرْبُ تَطِيرُ لَهُ السَّوَاعِدُ أَرْعَلُ

وإلى رُونِقِهِ وَمَائِهِ، وإلى ما عليه مِنْ الطُّلُوءِ. ثم ارجع إلى الذي هو الحقيقة وقل: "يَحْمِي إِذَا اخْتُرِطَ السُّيُوفُ نِسَاءَنَا بِضَرْبِ تَطِيرٍ لَهُ السَّوَاعِدُ أَرْعَلُ"، ثم اسبر حالك؟ هل ترى مما كنت تراه شيئا؟

وهذا الضرب من المجاز على حدته كنز من كنوز البلاغة، ومادة الشاعر المفلق والكاتب البليغ في الإبداع والإحسان، والاتساع في طرق البيان، وأن يجيء بالكلام مطبوعا مصنوعا، وأن يضعه بعيد المرام، قريبا من الأفهام. ولا يَعْرِتُكَ مِنْ أَمْرِهِ أَنَّكَ تَرَى الرَّجُلَ يَقُولُ: "أَتَى بِي الشُّوقُ إِلَى لِقَائِكَ، وَسَارَ بِي الْحَنِينُ إِلَى رُؤْيَيْكَ، وَأَقْدَمَنِي بِلَدِكَ حَقَّ لِي عَلَى الْإِنْسَانِ"، وأشبه ذلك مما تجده لسعته وشهرته يجري مجرى الحقيقة التي لا يشكل أمرها، فليس هو كذلك أبدا، بل يدق ويلطف حتى يمتنع مثله إلا على الشاعر المفلق، والكاتب البليغ، وحتى يأتيتك بالبدعة لم تعرفها، والنادرة تأنق لها.^٢

وجملة الأمر أنَّ سبيله سبيل الضَّرْبِ الأوَّل الذي هو مجاز في نفس اللفظ وذات الكلمة، فكما أنَّ مِنَ الاستعارة والتَّمْثِيلِ عاميا مثل: "رأيتُ أسداً" و "وردت بجرا" و "شاهدت بدرا" و "سل من رأيه سيفاً ماضياً"، وخاصيا لا يكمل له كل أحد، مثل قوله:

وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِيحِ

كذلك الأمر في المجاز الحُكْمِي.

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

واعلم أنه ليس بواجب في هذا أن يكون للفعل فاعل في التقدير إذا أنت نقلت الفعل إليه عدت به إلى الحقيقة، مثل أنك تقول في: ﴿رَبِحَتْ تَجَارَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦]، "ربحوا في تجارتهم"، وفي "يحمي نساءنا ضرب"، "نحمي نساءنا بضرب" فإن ذلك لا يتأتى في كل شيء. ألا ترى أنه لا يمكنك أن تثبت للفعل في قولك: "أقدمي بلدك حق لي على إنسان"، فاعلا سوى الحق، وكذلك لا تستطيع في قوله:

وَصَيَّرَنِي هَـوَكَ وَبِي لِحَيٍّ نِي يُضْرَبُ الْمَثَلُ

وقوله:

يَزِيدُكَ وَجْهَهُ حُسْنًا إِذَا مَا زِدْتَهُ نَظْرًا

أن تزعم أن "الصيّرني" فاعلا قد نُقل عنه الفعل، فجعل "اللهوى" كما فعل ذلك في "ربحت تجارتهم" و "يحمي نساءنا ضرب"، ولا تستطيع كذلك أ تقدر "ليزيد" في قوله: "يزيدك وجهه" فاعلا غير "الوجه، فالاعتبار إذن بأن يكون المعنى الذي يرجع إليه الفعل موجودا في الكلام على حقيقته.

معنى ذلك أن "القدوم" في قولك: "أقدمي بلدك حق لي على إنسان"، موجود على الحقيقة، وكذلك "الصيرورة" في قوله: "وصيّرني هواك"، و "الزيادة" في قوله: "يزيدك وجهه" موجودتان على الحقيقة، وإذا كان معنى اللفظ موجودا على الحقيقة، لم يكن المجاز فيه نفسه، وإذا لم يكن المجاز في نفس اللفظ، كان لا محالة في الحكم. فاعرف هذه الجملة، وأحسن ضبطها، حتى تكون على بصيرة من الأمر.

ومن اللطيف في ذلك قول حاجز بن عوف:

أَبِي عَبَرَ الْفَوَارِسَ يَوْمَ دَاجٍ وَعَمِّي مَالِكٌ وَضَعَ السَّهَامَا

فَلَوْ صَاحَبْتِنَا لَرَضِيَتْ مِنَّا إِذَا لَمْ تَغْبُقِ الْمِئَّةُ الْعَلَامَا

يريد إذا كان العام عام جذب وجفت ضروع الإبل، وانقطع الدّرّ، حتى إن حلب منها مئة لم يحصل من لبنها ما يكون غبوق غلام واحد. فالفعل الذي هو "غبق" مستعمل في نفسه على حقيقته، غير مُخرَج عن معناه وأصله إلى معنى شيء آخر، فيكون قد دخله مجاز في نفسه، وإنما المجاز في أن أُسند إلى الإبل وجعل فعلا لها، وإسناد الفعل إلى الشيء حكم في الفعل، وليس هو نفس معنى الفعل إلى الشيء حكم في الفعل، وليس هو نفس معنى الفعل، فاعرفه.^١

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٩٦، ٢٩٧.

٣/ ليس كل شيء يصلح للمجاز الحكمي بسهولة، ومثال ذلك

واعلم أن من سبب اللطف في ذلك أنه ليس كل شيء يصلح لأن يُعطى فيه هذا المجاز الحكمي بسهولة، بل تجدك في كثير من الأمر، وأنت تحتاج إلى أن تُهيء الشيء وتصلحه لذلك، بشيء تتوخاه في النظم. وإن أردت مثالا في ذلك فانظر إلى قوله:

تَنَاسَ طِلَابَ الْعَامِرِيَّةِ إِذْ نَأَتْ بِأَسْحَحِ مِرْقَالِ الضُّحَى قَلْبِ الضُّفْرِ
إِذَا مَا أَحَسَّتْهُ الْأَفَاعِي تَحَيَّرَتْ شَوَاهُ الْأَفَاعِي مِنْ مُثَلِّمَةٍ سُمِّرَ
تَجَوَّبُ لَهُ الظُّلَمَاءُ عَيْنُ كَأَنَّهَا رُجَاجَةٌ شَرِبَ غَيْرُ مَلَأَى وَلَا صِفْرِ

يصف جملا، ويريد أنه يهتدي بنور عينه في الظلماء، ويمكنه بما أن يخرقها ويمضي فيها، ولولاها لكانت الظلماء كالسُّد والحاجز الذي لا يجد شيئا يفرجه به، ويجعل لنفسه فيه سبيلا.

فأنت الآن تعلم أنه لولا أنه قال: "تجوب له" : فعلق "له" بتجوب، لما صحت "العين" لأن يُسند "تجوب" إليها، ولكان لا تتبين جهة التجوُّز في جعل "تجوب" فعلا للعين كما ينبغي. وكذلك تعلم أنه لو قال مثلاً: "تجوب له الظلماء عينه"، لم يكن له هذا الموقع، لاضطرب عليه معناه، وانقطع السلك من حيث كان يُعنيه حينئذ أن يصف العين بما وصفها به الآن. فتأمل هذا واعتبره. فهذه التهيئة وهذا الاستعداد في هذا المجاز الحكمي، نظير أنك تراك في الاستعارة التي هي مجاز في نفس الكلمة وأنت تحتاج في الأمر الأكثر إلى أن تُمهّد لها وتُقدّم أو تُؤخّر ما يُعلم به أنك مستعير ومشبّه، ويفتح طريق المجاز إلى الكلمة.

ألا ترى إلى قوله:

وَصَاعِقَةٌ مِنْ نَصْلِهِ يَنْكَفِي بِهَا عَلَى أَرْؤُسِ الْأَقْرَانِ خَمْسُ سَحَائِبَ

عنى بخمس السحائب، أنامله، ولكنّه لم يأت بهذه الاستعارة دفعةً، ولم يرمها إليك بغتة، بل ذكر ما يُنبئ عنها، ويُستدلّ به عليها، فذكر أن هناك صاعقة، وقال: "من نصله"، فتبين أن تلك الصاعقة من نصل سيفه ثم قال: "أرؤُسِ الأقران"، ثم قال: "خمس"، فذكر "الخمس" التي هي عدد أنامل اليد، فبان من مجموع هذه الأمور غرضه.^١

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٩٨، ٢٩٩.

وأنشدوا لبعض العرب:

فَإِنْ تَعَاَفُوا الْعَدْلَ وَالْإِيمَانَ
فَإِنَّ فِي أَيْمَانِنَا نِيَمَانًا

يريد أن في أيماننا سيوفا نضربكم بها، ولولا قوله أولا: "فإن تعافوا العدل والإيمان"، وأن في ذلك دلالة على أن جوابه أنهم يحاربون ويُقسرون على الطاعة بالسيف، ثم قوله: "فإن في أيماننا"، لما عُقل مراده، ولما جاز له أن يستعير النيران للسيوف، لأنه كان لا يُعقل الذي يريد، لأننا وإن كنا نقول: "في أيديهم سيوفٌ تلمع كأنها شُغل نارٍ" كما قال:

نَاهَضَتْهُمْ وَالْبَارِقَاتُ كَأَنَّهَا
شُعْلٌ عَلَى أَيْدِيهِمْ تَتَلَهَّبُ

فإن هذا التشبيه لا يبلغ مبلغ ما يُعرف مع الإطلاق، كمعرفتنا إذا قال: "رأيت أسداً"، أنه يريد الشجاعة، وإذا قال: "لقيت شمسا وبدرا"، أنه يريد الحسن ولا يقوي تلك القوة، فاعرفه.

٤/ ضرب مما طريق المجاز فيه، هو "الحكم"، ومثال وبيانه

تَرْتَعُ مَا رَتَعَتْ، حَتَّى إِذَا إِدْكَرَتْ
فَإِنَّمَا هِيَ إِفْبَالٌ وَإِذْبَارُ

وذاك أنها لم تُرد بالإقبال والإدبار غير معناهما، فتكون قد تجوّزت في نفس الكلمة، وإنما تجوّزت في أن جعلتها لكثرة ما تُقبل وتُدبر، ولغلبة ذاك عليها واتّصاله منها، وأنه لم يكون لها حالٌ غيرهما، كأنها قد تجسّمت من الإقبال والإدبار.^١

وإنما كان يكون المجاز في نفس الكلمة، لو أنها كانت قد استعارت "الإقبال والإدبار" لمعنى غير معناهما الذي وضعها له في اللغة. ومعلوم أن ليس الاستعارة ممّا أَرادته في شيء.

٥/ تنبيه على فساد من جعل هذا المجاز من باب ما حذف منه المضاف، وأقيم المضاف إليه مقامه

واعلم أن ليس بالوجه أن يُعدّ هذا على الإطلاق معدّ ما حُذف منه المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، مثل قوله عز وجل: ﴿وَسَكِلَ الْقَرِيَّةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، ومثل قول النابغة الجعدي:

وَكَيْفَ تُوَاصِلُ مَنْ أَصْبَحَتْ
حَلَالَتْهُ كَأَبِي مَرْحَبٍ

وقول الأعرابي:

حَسِبْتُ بُعَامَ رَاحِلَتِي عَنَاقًا
وَمَا هِيَ وَيَبْ غَيْرُكَ بِالْعَنَاقِ

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

وإن كنا نراهم يذكرونه حيث يذكرون حذف المضاف، ويقولون إنه في تقدير: "فإنما هي ذات إقبال وإدبار"، ذاك لأن المضاف المحذوف من نحو الآية والبيتين، في سبيل ما يُحذف من اللفظ ويراد في المعنى، كمثّل أن يحذف خبر المبتدأ والمبتدأ، إذا دلّ الدليل عليه إلى سائر ما إذا حُذف كان في حكم المنطوق به.

وليس الأمر كذلك في بيت الخنساء، لأنه إذا جعلنا المعنى فيه الآن كالمعنى إذا نحن قلنا: "فإنما هي ذات إقبال وإدبار"، أفسدنا الشّعْر على أنفسنا، وخرجنا إلى شيء مغسول، وإلى كلام عامي مرذول، وكان سبيلنا سبيل من يزعم مثلاً في بيت المتنبي:

بَدَتْ قَمَرًا، وَمَالَتْ خُوطَ بَانَ،
وَفَاحَتْ عَنَبَرًا، وَرَنْتَ غَزَالًا

أنّه في تقدير محذوف، وأنّ معناه الآن كالمعنى إذا قلت: "بدت مثل قمر، ومالت مثل خطوط بان، وفاحت مثل عنبر، ورنت مثل غزال"، في أنّا تخرج إلى الغثاء، وإلى شيء يعزلُ البلاغة عن سلطانها، ويخفف من شأنها، ويضدّ أوجهها عن محاسنها، ويسدّ باب المعرفة بها وبلطائفها علينا.

فالوجه أن يكون تقدير المضاف في هذا على معنى أنّه لو كان الكلام قد جيء به على ظاهره ولم يُقصد إلى الذي ذكرنا من المبالغة والاتساع، وأن تُجعل النَّاقَةُ كأنّها قد صارت بجملتها إقبالا وإدبارا، حتى كأنّها قد تجسّمت منهما، لكان حقّه حينئذٍ أن يجاء فيه بلفظ "الذات" فيقال: "إنما هي ذات إقبال وإدبار". فأما أن يكون الشعر الآن موضوعا على إرادة ذلك وعلى تنزيله منزلة المنطوق به حتّى يكون الحال فيه كالحال:

حَسِبْتَ بُعَامَ رَاحِلَتِي عَنَاقًا

حين كان المعنى والقصد أن يقول: "حسبت بُعَامَ رَاحِلَتِي بُعَامَ عَنَاقٍ"، فممّا لا مساغ له عند من كان صحيح الذّوق صحيح المعرفة، نسّابة للمعاني.^١

٦/ نقاط التوافق والاختلاف بين الألوان البلاغية:

وعلى إثر التشابك الموجود فيما بين الألوان البيانية، عقد الجرجاني في كتابه "الدلائل" فصولا خاصّة جمع فيها بين الألوان وحدّد خصائص كلّ لون وكيفية تفرّيقه عن باقيه.

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٠١-٣٠٣.

• بيان في الكناية والمجاز والاستعارة:

اعلم أن لهذا الضرب اتساعا وتفننا لا إلى غاية، إلا أنه على اتساعه يدور في الأمر الأعظم على شيئين: "الكناية" و "المجاز" الذي يشمل في طياته الاستعارة.

• بيان في شأن الكناية والاستعارة والتمثيل

الكلام على ضربين:

- ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تُخبر عن "زيد" مثلا بالخروج على الحقيقة، فقلت: "خرج زيد"، وبلا انطلاق عن "عمرو" فقلت: "مرو منطلق"، وعلى هذا القياس.

- وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، لكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على "الكناية" و "الاستعارة" و "التمثيل"، وقد مضت الأمثلة فيها مشروحة مستقصاة. أو لا ترى أنك إذا قلت: "هو كثير رماد القدر"، أو قلت: "طويل النجاد"، أو قلت في المرأة: "نؤوم الضحى"، فإنك في جميع ذلك لا تُفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى، على سبيل الاستدلال، معنى ثانيا هو غرضك، كمعرفتك من "كثير رماد القدر" أنه مضياف، ومن "طويل النجاد" أنه طويل القامة، ومن "نؤوم الضحى" في المرأة أنها مترفة مخدومة، لها من يكفها أمرها.

وكذلك إذا قال: "رأيت أسدا"، ودلك الحال على أنه لم يُرد السبع، علمت أنه أراد التشبيه، إلا أنه بالغ فجعل الذي رآه بحيث لا يتميز عن الأسد في شجاعته.

وكذلك تعلم من قوله: "بلغني أنك رجلا وتؤخر أخرى"، أنه أراد التردد في أمر التردد في أمر البيعة واختلاف العزم في الفعل وتركه، على ما مضى الشرح فيه.¹

• الكلام الفصيح قسمان: مزية اللفظ ومزية النظم:

واعلم أنه ليس للحجج والدلائل في صحة ما نحن عليه حدّ ونهاية، وكلما انتهى منه باب انفتح فيه باب آخر. وقد أردت أن آخذ في نوع آخر من الحجاج، ومن البسط والشرح، فتأمل ما أكتبه لك.

¹ - المصدر نفسه، ص ٢٦٢، ٢٦٣.

اعلم أنَّ الكلام الفصيح ينقسم قسمين: قسم تُعزى المزية والحسن فيه إلى اللفظ وقسم يُعزى ذلك فيه إلى النظم.

• القسم الأول: "الكناية" و "الاستعارة" و "التمثيل على حد الاستعارة":

فالقسم الأول: "الكناية" و "الاستعارة" و "التمثيل الكائن على حد الاستعارة"، وكلُّ ما كان فيه، على الجملة، مجاز واتّساع وعُدول باللفظ عن الظاهر، فما من ضرب من هذه الضروب إلّا وهو إذا وقع على الصّواب وعلى ما ينبغي، أوجب الفضل والمزية.

فإذا قلت: "هو كثير رماد القدر"، كان له موقع وحظّ من القبول لا يكون إذا قلت: "هو كثير القرى والضيافة".

وكذا إذا قلت: "هو طويل النجاد"، كان له تأثير في النفس لا يكون إذا قلت: "هو طويل القامة".

وكذا إذا قلت: "رأيت أسداً"، كان له مزية لا تكون إذا قلت: "رأيت رجلاً يشبه الأسد ويُساويه في الشجاعة".

وكذلك إذا قلت: "أراك تُقدّم رجلاً وتؤخّر أخرى"، كان له موقع لا يكون إذا قلت: "أراك تتردد في الذي دعوتك إليه، كمن يقول: أخرج ولا أخرج، فيقدّم رجلاً ويؤخّر أخرى".

وكذلك إذا قلت: "ألقي حبله على غاربه"، كان له مأخذ من القلب لا يكون إذا قلت: "هو كالبعير الذي يُلقي حبله على غاربه حتى يرعى كيف يشاء ويذهب حيث يريد".

لا يجهل المزية فيه إلا عديم الحسّ ميّت النفس، وإلّا من لا يكلم، لأنه من مبادئ المعرفة التي من عدمها لم يكن للكلام معه معنى.^١

• تعرف "الاستعارة" من طريق المعقول دون اللفظ، وكذلك "الكناية":

ونرجع إلى الغرض فنقول: فإذا ثبت أن ليست "الاستعارة" نُقلَ الاسم، ولكن ادّعاء معنى الاسم وكُنّا غداً عقلنا من قول الرجل: "رأيت أسداً"، أنه أراد به المبالغة في وصفه بالشجاعة، وأن يقول: إنه من قوة القلب، ومن فرط البسالة وشدة البطش، وفي أن الخوف لا يُخامره، والدُّعر لا يعرض له، بحيث

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٢٩، ٤٣٠.

لا يَنَقُصُ عن الأسد لم نَعْقِلْ ذلك من لفظ "أسد"، ولكن من ادّعائه معنى الأسد الذي رآه ثبت أن "الاستعارة" كالكناية، في أنّك تعرف المعنى فيها من طريق المعقول دون طريق اللفظ.

وذلك أنه ليس من عاقل يشكّ إذا نظر في كتاب يزيد بن الوليد إلى مروان بن محمد، حين بلغه أنّه يتلکّأ في بيعته: "أمّا بعد، فإنّي أراك تُقدّم رجلاً وتؤخّر أخرى، فإذا أتاك كتابي هذا فاعتمد على أيّهما شئت، والسّلام".

يعلم أن المعنى أنه يقول له: بلغني أنّك في أمر البيعة بين رأيين مختلفين، ترى تارة أن تُبايع، وأخرى أن تمتنع من البيعة، فإذا أتاك كتابي هذا فاعمل على أي الرأيين شئت وأنّه لم يعرف ذلك من لفظ "التقديم والتأخير"، أو من لفظ "الرجل"، ولكن بأن علّم أنّه لا معنى لتقديم الرجل وتأخيرها في رجلٍ يُدعى إلى البيعة، وأنّ المعنى على أنّه أراد أن يقول: إنّ مثلك في تردّدك بين أن تبايع، وبين أن تمتنع، مثلاً رجلٍ قائم ليذهب في أمر، فجعلت نفسه تُريده تارة أن الصواب في أن يذهب، وأخرى أنه في أن لا يذهب، فجعل يُقدّم رجلاً تارة، ويُؤخّر أخرى.

وهكذا كل كلام كان ضرب مثل، لا يخفى على من له أدنى تمييز أن الأغراض التي تكون للناس في ذلك لا تُعرف من الألفاظ، ولكن تكون المعاني الحاصلة من مجموع الكلام أدلة على الأغراض والمقاصد. ولو كان الذي يكون غرض المتكلم يُعلّم من اللفظ، ما كان لقولهم: "ضرب كذا مثلاً لكذا"، معني، فما اللفظ "يُضرب مثلاً" ولكن المعنى. فإذا قلنا في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إياكم وخُضراء الدّمن"، إنه ضُرب عليه السلام "خُضراء الدّمن" مثلاً للمرأة الحسناء في منبت السّوء، لك يكن المعنى أنه صلى الله عليه وسلم ضرب لفظ "خُضراء الدّمن" مثلاً لها. هذا ما لا يظنّه من به مَسٌّ، فضلاً عن العاقل.^١

فقد زال الشكّ وارتفع في أنّ طريق العلم بما يُراد إثباته والخبر به في هذه الأجناس الثلاثة، التي هي "الكناية" و "الاستعارة" و "التمثيل" المعقول دون اللفظ، من حيث يكون القصد بالإثبات فيها إلى معني ليس هو معنى اللفظ، ولكنه معنى يُستدل بمعنى اللفظ عليه، ويُستنبط منه، كنحو ما ترى من أن

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٣٩ - ٤٤١.

القصد في قولهم: "هو كثير رماد القدر"، إلى كثرة القري، وأنت لا تعرف ذلك من هذا اللفظ الذي تسمعه، ولكنك تعرفه بأن تستدل عليه بمعناه، على ما مضى الشرح فيه.^١

• إذا ظهر التشبيه في "الاستعارة"، قُبِحت:

واعلم أنّ من شأن "الاستعارة" أنّك كلما زدت إرادتك التشبيه إخفاءً، ازدادت الاستعارة حسناً، حتى إنّك تراها أغرب ما تكون إذا كان الكلام قد ألف تأليفاً إنّ أردت أن تُفصح فيه بالتشبيه، خرجت إلى شيء تعافه النفس ويلفظه السمع، ومثال ذلك قول ابن المعتز:

أَثْمَرْتُ أَغْصَانُ رَاحَتِيهِ لِحُجْنَةِ الْحُسْنِ عُنَابًا

ألا ترى أنّك لو حملت نفسك على أن تُظهر التشبيه و تُفصح به ، احتججت إلى أن تقول " أثمرت أصابع يده التي هي كالأغصان لطالبي الحُسن ، شبيهة العُنَاب من أطرافها الخضوبة " ، و هذا ما لا تخفى عَنَّا ثَبْتُهُ .

من أجل ذلك كان موقع "العُنَاب" في هذا البيت أحسن منه في قوله :

وَعَضَّتْ عَلَى الْعُنَابِ بِالْبَرْدِ

وذلك لأنّ إظهار التشبيه فيه لا يقبُح هذا القبح المُقَرَّب ، لأنّك لو قلت : "وعضّت على أطراف أصابع كالْعُنَاب بشعر كالبرد" ، كان شيئاً يُتكلّم بمثله و إنّ كان مرذولاً . وهذا موضع لا يتبيّن سرّه إلّا من كان مُلهب الطبع حادّ القرينة . وفي الاستعارة علم كثير، ولطائف معان، ودقائق فروق، وسنقول فيها إنّ شاء الله في موضع آخر.^٢

• "المجاز"، كالاستعارة، إلّا أنّه أعمّ:

والقول في "المجاز" هو القول في "الاستعارة"، لأنه ليس هو بشيء غيرها، وإنّما الفرق أنّ "المجاز" أعمّ، من حيث أنّ كلّ استعارة مجاز، وليس كلّ مجاز استعارة.

وإذا نظرنا من "المجاز" فيما لا يُطلق عليه أنه "استعارة"، ازداد خطأ القوم قبحا وشناعة.

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٤٢.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٤٥٠، ٤٥١.

وذلك أنه يلزم على قياس قولهم أن يكون إنما كان قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لَتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾ [يونس: ٦٧]، أفصح من أصله الذي هو قولنا: "النهار لتبصروا أنتم فيه، أو تبصروا أنتم فيه"، من أجل حدث في حروف "مُبْصِر" بأن جعل الفعل للنهار على سعة الكلام وصف لم يكن. وكذلك يلزم أن يكون السبب في أن كان قول الشاعر:

فَنَامَ لَيْلِي وَتَحَلَّى هَمِّي

أفصح من قولنا: فَنِمْتُ في ليلي أن كَسَبَ هذا المجاز لَفْظَ "نام" ولفظ "الليل" مذاقة لم تكن لهما. وهذا مما ينبغي للعاقل أن يستحي منه، وأن يأنف من أن يُهْمَلَ النَّظَرُ إِهْمَالًا يُوَدِّه إلى مثله، ونسأل الله تعالى العِصْمَةَ والتوفيق.^١

وجملة الأمر أن ما استقر عليه الأمر أن المجاز هو كل لفظ خالف معناه الحقيقي الذي وضع لأجله، وقد قسم إلى قسمين، الأول ما تعلق بالمجاز اللغوي والحديث هنا يدور حول المعنى الذي ينتج عن اللفظ ضمن التركيب اللغوي وليس معنى اللفظ حينما يكون منفصلاً، ويتعلق الأمر هنا بالمجاز المرسل أو الاستعارة، وهذا ما لم يشر له الجرجاني واختص من هذا القسم ما تعلق بالاستعارة ونبه فيها عن الخطأ الذي يقع فيه اللغويون أو البلاغيون في تحليلهم للنماذج الشعرية أو الأمثال التي نطق بها فحول العرب، أو ما جاء به القرآن الكريم، وأما الثاني فما تعلق بالمجاز العقلي وهنا يُراعى فيه الثنائيتان مع اللفظ ومعناه، وهذا هو القسم الذي اعتنى به الجرجاني في كتابه وسماه بالمجاز الحكمي، وهو ما كان معنى اللفظ فيه موجوداً على الحقيقة، لم يكن المجاز فيه نفسه، وإذا لم يكن المجاز في نفس اللفظ، كان لا محالة في الحكم، والحكم مرتبط بالعقل واستنتاجاته.

المبحث السابع: اللفظ والمعنى:

اللفظ والمعنى ثنائيتان طال فيهما الكلام بدءاً من العصور التي سبقت الجرجاني إلى أن بلغت عصره حيث استقر مفهوماً وقُعداً وفق القاعدة البلاغية التي سنّها عبد القاهر في مجال علوم اللغة، إذ أبرز معالم كل واحدة منهما فجعل اللفظ ما يكون عليه وجعل للمعنى ما يكون له، وفصل بين الفريقين

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٦٢، ٤٦٣.

من قال باللفظ أو من قال بالمعنى، وعلّل كل خاصية توصّل إليها انطلاقاً من أبرز خلاف وهو ما كانت عليه فرقة المعتزلة وما تزعمه.

● أوّل قضية "اللفظ" عند المعتزلة وبيان فسادها:

ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجري مجراها، مما يفرد فيه اللفظ بالنعته والصفة، وينسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى، غير وصف الكلام بحسن الدلالة وتماها فيما له كانت دلالة، ثم تبرّجها في صورة هي أبهى وأزین وأنق وأعجب وأحق بأن تستولي على هوى النفس، وتنال الحظ الأوفر من ميل القلوب، وأولى بأن تطلق لسان الحامد، وتطيل رغم الحاسد ولا جهة لاستعمال هذه الخصال غير أن تأتي المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته، وتختار له اللفظ الذي هو أحص به، وأكشف عنه وأتم له، وأحرى بأن يكسبه ثبلاً، ويظهر فيه مزية.^١

وإذا كان هذا كذلك، فينبغي أن ينظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف، وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكلم إخباراً وأمرًا ونهياً واستخباراً وتعجباً، وتؤدي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلاّ بضم كلمة إلى كلمة، وبناء لفظة على لفظة هل يتصور أن يكون بين اللفظتين تفاضل في الدلالة حتى تكون هذه أدل على معناها التي وضعت له من صاحبها على ما هي موسومة به، حتى يقال إنّ "رجلاً" أدل على معناه من "فرس" على ما سمي به وحتى يتصور في الاسمين يوضعان لشيء واحد، أن يكون هذا أحسن نبأ عنه وأبين كشفاً عن صورته من الآخر، فيكون "الليث" مثلاً أدلّ على السبع المعلوم من "الأسد" وحتى أنا لو أردنا الموازنة بين لغتين كالعربية والفارسية، ساغ لنا أن نجعل لفظة "رجل" أدل على الآدمي الذكر من نظيره في الفارسية؟ وهل يقع في وهم وإن جهد، أن تتفاضل الكلمتان المفردتان، من غير أن ينظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم، بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشية، أو أن تكون حروف هذه أخف، وامتزاجها أحسن، ومما يكدُّ اللسان أبعد؟ وهل تجد أحداً يقول: "هذه اللفظة فصيحة"، إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملائمة معناها لمعاني جارحاتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟ وهل قالوا: "لفظة متمكنة، ومقبولة"، وفي خلافه: "قلقة، ونابية، ومستكرهة"، إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناها، وبالقلق والنبوّ عن سوء التلاؤم، وأن الأولى لم تلق بالثانية في معناها، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لفقاً للتالية في مؤدّاها؟ وهل تشك إذا فكرت في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي﴾

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٣.

مَاءٌ لِكَ وَيَسْمَاءُ أَقْلِي وَغِيضُ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ ^ص وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٤٤﴾ [هود: ٤٤]، فتجلى لك منها الإعجاز، وبهرك الذي ترى وتسمع، أنك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة، والفضيلة القاهرة، إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وأن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة، وهكذا، إلى أن تستكره إلى آخرها وأن الفضل نتائج ما بينها، وحصل من مجموعها.

إن شككت، فتأمل: هل ترى لفظة منها بحيث لو أخذت من بين أحواتها وأفردت، لأدت من الفصاحة ما تؤديه وهي في مكانها من الآية؟ قل: "ابلي"، واعتبرها وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها وما بعدها، وكذلك فاعتبر سائر ما يليها.

وكيف بالشك في ذلك، ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض، ثم أمرت، ثم في أن كان النداء "يا" دون "أي"، نحو "يا أيتها الأرض"، ثم إضافة "الماء" إلى "الكاف"، دون أن يقال: "ابلي الماء"، ثم أن أتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها، نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها، ثم أن قيل: و "وغيض الماء"، فجاء الفعل على صيغة "فعل" الدالة على أنه لم يغض إلا بأمر أمر وقدرة قادر، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى: "وَقُضِيَ الْأَمْرُ"، ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور، وهو: "استوت على الجودي"، ثم إضمار "السفينة" قبل الذكر، كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشأن، ثم مقابلة "قيل" في الخاتمة "بقيل" في الفاتحة؟ أفترى لشيء من هذه الخصائص التي تملؤك بالإعجاز روعة، وتحضرك عند تصورها هيئة تحيط بالنفس من أقطارها تعلّقاً باللفظ من حيث هو صوت مسموع وحروف تتوالى في النطق؟ أم كل ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتساق العجيب؟

فقد اتضح إذن اتضاحاً لا يدع للشك مجالا، أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلمٌ مفردة، وأن الفضيلة وخلافها، في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، وما أشبه ذلك، مما لا تعلق له بصريح اللفظ.^١

• مسألة "اللفظ" وغلبتها على المعتزلة وغيرهم:

فإن أردت الصدق، فإنك لا ترى في الدنيا شأنا أعجب من شأن الناس مع "اللفظ"، ولا فساد رأي مازج النفوس وخامرهما واستحكم فيها وصار كإحدى طبائعها، من رأيهم في "اللفظ". فقد بلغ من ملكته لهم وقوته عليهم، أن تركهم وكأنهم إذا نُظِّروا فيه أُخِدُوا عن أنفسهم، وعُيِّبُوا عن عقولهم، وحيل

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٤ - ٤٦.

بينهم وبين أن يكون لهم فيها يسمعونَه نَظَر، ويُرى لهم إيراد في الإصغاء وصدر، فلست ترى إلا نفوسا قد جعلت ترك النَّظَر دأبها، ووصلت بالهَوْنِ أسبابها، فهي تغتَرُّ بالأضاليل وتتباعِد عن التَّحصيل، وتُلقي بأيديها إلى الشُّبْهِ، وتسرع إلى القول الممَّوَّه.

ولقد بلغ من قلة نظرهم أن قوما منهم لما رأوا الكتب المصنَّفة في اللغة قد شاع فيها أن تُوصف الألفاظ المفردة بالفصاحة، ورأوا أبا العباس ثعلبا قد سَمَّى كتابه "الفصيح"، مع أنه لم يذكر فيه إلا اللغة والألفاظ المفردة، وكان مُحالاً إذا قيل: إن "الشَّمْع" بفتح الميم، أفصح من "الشَّمْع" بإسكانه، أن يكون ذلك من أجل المعنى، غد ليس تُفيد الفتحة في الميم شيئا في الذي سُمِّي به سبق إلى قلوبهم أن حُكم الوصف بالفصاحة أينما كان وفي أي شيء كان، أن لا يكون له مرجع إلى المعنى البتة، وأن يكون وصفا للفظ في نفسه، ومن حيث هو لفظ وتُطَقُّ لسان ولم يعلموا أن المعنى في وصف الألفاظ المفردة بالفصاحة، أنها في اللغة أثبتت، وفي استعمال الفصحاء أكثر، أو أنها أُجْرِى على مقاييس اللغة والقوانين التي وضعوها، وأن الذي هو معنى "الفصاحة" في أصل اللغة، هو الإبانة عن المعنى، بدلالة قولهم: "فصيح" و "أعجم"، وقولهم: "أفصح الأعجمي"، و "فصح اللَّحَّان" و "أفصح الرَّجل بكذا"، إذا صرَّح به وأنه لو كان وصفهم الكلمات المفردة بالفصاحة من أجل وصفٍ هو لها من حيث هي ألفاظ ونطق لسان، لَوَجِبَ إذا وُجِدَت كلمة يقال إنها كلمة فصيحة على صفة اللفظ، أن لا توجد كلمة على تلك الصفة، إلا وجب لها أن تكون فصيحة، وحتى يجب إذا كانت "فَقَّهت الحديث" بالكسر أفصح منه بالفتح، أن يكون سبيل كلِّ فعل مثله في الرِّثَّة أن يكون الكسر فيه أفصح من الفتح.^١

ثم إنَّ فيما اودعه ثعلب كتابه، ما هو أفصح، من أجل أن لم يكن فيه حرف كان فيما جعله أفصح منه، مثل أن "وَقَفْتُ" أفصح من "أوقفت"، أفترى أنه حدَّث في "الواو" و "القاف" و "الفاء" بأن لم يكن معها الهمزة، فضيلة وجب لها أن تكون أفصح؟ وكفى برأي هذا مؤداه تهاوتا وخطأ!

وجملة الأمر أنه لا بدّ لقولنا "الفصاحة" من معنى يُعرف، فإن كان كذلك المعنى وصفا في ألفاظ الكلمات المفردة، فينبغي أن يشار لنا إليه، وتُوضع اليد عليه.

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٥٩.

• تعويل المعتزلة على "نسق الألفاظ" في شأن الفصاحة:

ونحن إذا تأملنا وجدنا الذي يكون في الألفاظ من تقدم شيء منها على شيء، إنما يقع في النفس أنه "نَسَقٌ"، إذا اعتبرنا ما تُوحِّي من معاني النحو في معانيها، فأما مع ترك اعتبار ذلك، فلا يقع ولا يُتصوّر بحال. أفلا ترى أنك لو فرضت في قوله:

قَفَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ.

أن لا يكون "نَبْكَ" جواباً للأمر، ولا يكون مُعَدَّى "بمن" إلى "ذكرى"، ولا يكون "ذكرى" مضافة إلى "حبيب"، ولا يكون "منزل" معطوفاً بالواو على "حبيب" لَخَرَجَ ما ترى فيه من التقديم والتأخير عن أن يكون "نسقا"؟ ذاك لأنه إنما يكون تقدم الشيء على الشيء نسقا وترتيباً، إذا كان ذلك التقديم قد كان لموجب أوجب أن يقدم هذا ويؤخر ذاك، فأما أن يكون مع عدم الموجب نسقا، فمُحال، لأنه لو كان يكون تقدم اللفظ على اللفظ من غير أن يكون له موجب "نسقا"، لكان ينبغي أن يكون توالي الألفاظ في النطق على أي وجه كان "نسقا"، حتى إنك لو قلت: "نَبْكَ قَفَا حَبِيبٍ ذِكْرِي مِنْ"، لم تكن قد أعدمته النسق والنظم، وإنما أعدمته الوزن فقط. وقد تقدّم هذا فيما مضى، ولكننا أعدناه ههنا، لأنّ الذي أخذنا فيه من إسلام القوم أنفسهم إلى التقليد، اقتضى إعادته.^١

• الرد على المعتزلة في مسألة "اللفظ":

هذا، وأمر "النظم" في أنه ليس شيئاً غير توحي معاني النحو فيما بين الكلم، وأنك تُرتّب المعاني، أولاً في نفسك، ثم تحذوا على ترتيبها الألفاظ في نطقك، وأنا لو فرضنا أن تخلوا الألفاظ من المعاني، لم يُتصوّر أن يجب فيها نظم وترتيب في غاية القوة والظهور، ثم ترى الذين لهجوا بأمر "اللفظ" قد أبوا إلا أن يجعلوا "النظم" في الألفاظ.

ترى الرجل منهم يرى ويعلم أن الإنسان لا يستطيع أن يجيء بالألفاظ مرتبة إلا من بعد أن يفكر في المعاني ويرتبها في نفسه على ما أعلمناك، ثم تُفتّشه فتراه لا يعرف الأمر بحقيقته، وتراه ينظر إلى حال السامع، فإذا رأى المعاني لا تقع مرتبة في نفسه إلا من بعد أن تقع الألفاظ مرتبة في سمعه، نسي حال نفسه، واعتبر حال من يسمع منه. وسبب ذلك قصر الهمة، وضعف العناية، وترك النظر، والأنس

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٦٨.

بالتقليد. وما يُغني وضوح الدلالة مع من لا ينظر فيها، وإن الصُّبح ليملاً الأفق، ثم لا يراه النائم ومن قد أطبق جفنه؟^١

• الرد على المعتزلة في مسألة "اللفظ" وبيان تقصيرهم:

وكيف لا يكون في إसार الأُخذة، ومُحوّلا بينه وبين الفكرة من يُسلّم أن الفصاحة لا تكون في أفراد الكلمات، وأنها إنما تكون فيها غذا ضُمّ بعضها إلى بعض، ثم لا يعلم أنّ ذلك يقتضي أن تكون وصفا لها، من أجل معانيها، لا من أجل أنفسها، ومن حيث هي ألفاظ ونطق لسان؟

ذاك لأنه ليس من عاقل يفتح عين قلبه، إلّا وهو يعلم ضرورة أنّ المعنى في "ضمّ بعضها إلى بعض"، تعليق بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، لا أن يُنطقَ بعضها في أثر بعض، من غير أن يكون فيما بينها تعلّق ويعلم كذلك ضرورة إذا فكّر، أنّ التعلّق يكون فيما بين معانيها، لا فيما بينها أنفسها. ألا ترى أنّا لو جُهدنا كلّ الجهد أن نتصوّر تعلّقا فيما بين لفظين لا معنى تحتها، لم نتصوّر؟ ومن أجل ذلك انقسمت الكلمُ قسمين: "مؤتلف" وهو الاسم مع الاسم، والفعل مع الاسم و "غير مؤتلف" وهو ما عدا ذلك كالفعل مع الفعل، والحرف مع الحرف. ولو كان التعلّق يكون بين الألفاظ، لكان ينبغي أن لا يخلّف حالها في الائتلاف، وأن لا يكون في الدنيا كلمتان إلّا ويصحّ أن يأتلفا، لأنه لا تنافي بينهما من حيث هي ألفاظ.

وإذا كان كلّ واحد منهم قد أعطى يده بأنه الفصاحة لا تكون في الكلم أفرادا، وأنها إنما تكون إذا ضُمّ بعضها ببعض، وكان يكون المراد بضمّ بعضها إلى بعض، تعليق معانيها بعضها ببعض، لا كون بعضها في النطق على إثر بعض، كان واجبا، إذا علِم ذلك، أن يعلم أنّ الفصاحة تجب لها من أجل معانيها، لا من أجل أنفسها، لأنه محال أن يكون سبب ظهور الفصاحة فيها، تعلّق معانيها بعضها ببعض، ثم تكون الفصاحة وصفا يجب لها لأنفسها لا لمعانيها. وإذا كان العلم بهذا ضرورة، ثم رأيتهم لا يعلمونه، فليس إلّا أن اعتزامهم على التقليد قد حال بينهم وبين الفكرة، وعرض لهم منه شبه الأُخذة؟^٢

• آفة الذين لهجوا بأمر "اللفظ" من المعتزلة وبيان فساد أقوالهم:

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٥٤، ٤٥٥.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٤٦٦، ٤٦٧.

واعلم أن الذي هو آفة هؤلاء الذين لهجوا بالأباطيل في أمر "اللفظ" أنهم قوم قد أسلموا أنفسهم إلى التخيّل، وألقوا مقادهم إلى الأوهام، حتى عدلت بهم عن الصواب كلّ مَعْدَل، ودخلت بهم من فُحشِ العَلَط في كلّ مَدخل، وتعسّفت بهم في كلّ مَجْهَل، وجعلتهم يرتكبون في نُصرة رأيهم الفاسد القولَ بكلِّ مُحال، ويقتحمون في كلّ جهالة، حتى أنّك لو قلت لهم: إنه لا يتأتّى للناظم نظّمه إلّا بالفكر والرويّة، فإذا جعلتم "النظم" في الألفاظ، لزمكم من ذلك أن تجعلوا فكر الإنسان إذا هو فكّر في نظم الكلام، فكرا في الألفاظ التي يريد أن ينطق بها دون المعاني لم يُبالوا أن يرتكبوا ذلك، وأن يتعلّقوا فيه بما في العادة وبحرى الجبلّة من أن الإنسان يُخيّل إليه إذا هو فكّر، أنه كأنه ينطق في نفسه بالألفاظ التي يفكر في معانيها، حتى يُرى أنّه يسمعها سماعة لها حين يُخرجها من فيه، وحين يرى بها اللسان.^١

وهذا تجهل، لأنّ سبيل ذلك سبيل إنسان يتخيّل دائما في الشيء قد رآه وشاهده أنه كأنه يراه وينظر إليه، وأن مثاله نُصِبَ عينيه. فكما لا يُوجب هذا أن يكون رائيا له، وأن يكون الشيء موجودا في نفسه، كذلك لا يكون تخيُّله أنه كأنه ينطق بالألفاظ، مُوجبا أن يكون ناطقا بها، وأن تكون موجودة في نفسه، حتّى يُجعل ذلك سببا إلى جعل الفكر فيها.

• فكر الإنسان، هل هو فكر في الألفاظ وحدها؟ أم هو فكر في الألفاظ والمعاني معا؟:

ثم إنّنا نعمل على أنه ينطق بالألفاظ في نفسه، وأنه يجدها فيها على الحقيقة، فمن أين لنا أنه إذا فكّر كان الفكر منه فيها؟ أم ماذا يُزوم، ليت شعري، بذلك الفكر؟ ومعلوم ان الفكر من الإنسان يكون في أن يُخبر عن شيء بشيء، أو يصف شيئا بشيء، أو يُضيف شيئا إلى شيء، أو يُشرك شيئا في حكم شيء، أو يخرج شيئا من حكمٍ قد سبق منه لشيء، أو يجعل وجود شيء شرطا في وجود شيء، وعلى هذا السبيل؟ وهذا كلّ فكر في أمور معقولة زائدة على اللفظ؟

وإذا كان هذا كذلك، لم يخلُ هذا الذي يجعل في الألفاظ فكرا من أحد أمرين: إمّا أن يُخرج هذه المعاني من أن يكون لواضع الكلام فيها فكّر ويجعل الفكر كلّ في الألفاظ وإمّا أن يجعل له فكرا في اللفظ مُفردا عن الفكرة في هذه المعاني. فإن ذهب الأول لم يُكَلِّمْ، وإن ذهب إلى الثاني لزمه أن يُجَوِّز

^١ - المصدر نفسه، ص ٤١٥.

وَقُوعَ فِكْرٍ مِنَ الْأَعْجَمِيِّ الَّذِي لَا يَعْرِفُ مَعَانِي أَلْفَاظِ الْعَرَبِيَّةِ أَصْلًا، فِي الْأَلْفَاظِ. وَذَلِكَ مِمَّا لَا يَخْفَى
مَكَانَ الشُّنْعَةِ وَالْفَضِيحَةِ فِيهِ.^١

• مقالة الجاحظ في أن المعاني مطرحة في الطريق، وبيان ذلك

واعلم أنك لست تنظر في كتاب صُنّف في شأن البلاغة، وكلام جاء عن القدماء، إلا وجدته يدل على فساد هذا المذهب، ورأيهم يتشدّدون في إنكاره وعيبه والعيب به.

وإذا نظرت في كُتُب الجاحظ وجدته يبلغ كل مبلغ، ويتشدّد غاية التشدد، وقد انتهى في ذلك إلى أن جعل العلم بالمعاني مشتركاً، وسوّى فيه بين الخاصّة والعامة فقال: "ورأيت ناساً يُبهرجون أشعار المولدين، ويستسقطون من رَؤاها، ولم أر ذلك قطّ إلا في رابوة غير بصير بجوهر ما يروي، ولو كان بصير لعرف موجع الجيّد ممن كان، وفي أي زمان كان. وأنا سمعت أبا عمرو الشيباني، وقد بلغ من استجادته هذين البيتين ونحن في المسجد الجامع يوم الجمعة، أن كلّف رجلاً حتى أحضره قرطاساً ودواة حتى كتبهما."^٢

قال الجاحظ: وأنا أزعم أنّ صاحب هذين البيتين لا يقول شعراً أبداً، ولولا أن أُدخل في الحكومة بعض الغيب، لزعمت أن ابنه لا يقول الشعر أيضاً، وهما قوله:

لَا تَحْسَبَنَّ الْمَوْتَ مَوْتَ الْبَلَى
وَأَنْتَ الْمَوْتُ سُؤْلُ الرَّجَالِ
كِلَاهُمَا مَوْتُ، وَلَكِنَّ ذَا
أَشَدُّ مِنْ ذَاكَ عَلَى كُلِّ حَالٍ

ثم قال: "وذهب الشيخ إلى استحسان المعاني، والمعاني مطرحة في الطريق يعرفها العجميّ والعربيّ، والرويّ والبدويّ، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج، وصحة الطبع، وكثرة الماء، وجودة السبك، وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير".

فقد تراه كيف أسقط أمر المعاني، وأبى أن يجب لها فضلٌ فقال: "وهي مطروحة في الطرق"، ثم قال: "وأنا أزعم أن [ابن] صاحب هذين البيتين لا يقول شعراً أبداً"، فأعلمك أن فضل الشعر بلفظه لا بمعناه، وأنه إذا عدم الحسن في لفظه ونظمه، لم يستحقّ هذا الاسم بالحقيقة. وأعاد طرقاً من هذا الحديث في "البيان" فقال: "ولقد رأيت أبا عمرو الشيبانيّ يكتب أشعاراً من أفواه جلسائه ليدخلها في باب التحفظ والتذكّر، وربما خيل إليّ أن أبناء أولئك الشعراء لا يستطيعون أبداً أن يقلّوا شعراً جيّداً،

^١ - المصدر نفسه، ص ٤١٦.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

لمكان أعراقهم من أولئك الآباء" ثم قال: "ولولا أن أكون عيّابا، ثم للعلماء خاصّة، لصوّرت لك بعض ما سمعت من أبي عبيدة، ومن هو أبعد في وهمك من أبي عبيدة".

واعلم أنّهم لم يبلغوا في إنكار هذا المذهب ما بلغوه إلا لأن الخطأ فيه عظيم، وأنه يفضي بصاحبه إلى أن يُنكر الإعجاز ويُبطل التحدي من حيث لا يشعر. وذلك أنه إن كان العمل على ما يذهبون إليه، من أن لا يجب فضل ومزية إلا من جانب المعنى، وحتى يكون قد قال حكمة أو أدبا، واستخرج معنى ريبا أو تشبيها نادرا، فق وجب أطراح جميع ما قاله الناس في الفصاحة والبلاغة، وفي شأن النظم والتأليف، وبطل أن يجب بالنظم فضل، وأن تدخله المزية، وأن تتفاوت فيه المنازل. وإذا بطل ذلك، فقد بطل أن يكون في الكلام مُعجّز، وصار الأمر إلى ما يقوله اليهود ومن قال بمثل مقالهم في هذا الباب، ودخل في مثل تلك الجهالات، وعوذ بالله من العمى بعد الإبصار.^١

• أصل فساد مقال المعتزلة في ظنّهم أوصاف "اللفظ" أوصاف له في نفسه:

واعلم أنّك كلّما نظرت وجدت سبب الفساد واحدا، وهو ظنّهم الذي ظنّوه في "اللفظ"، وجعلهم الأوصاف التي تحري عليه كلّها أوصافا له في نفسه، ومن حيث هو لفظ، وتركّهم أن يميزوا بين ما كان وصفا له في نفسه، وبين ما كانوا قد كسبوه إيّاه من أجل أمر عَرَض في معناه. ولما كان هذا دأبهم، ثم رأوا الناس وأظهروا شيء عندهم في معنى "الفصاحة"، تقويم الإعراب، والتحفظ من اللحن، لم يشكّوا أنّه ينبغي أن يُعتدّ به في جملة المزايا التي يُفاضل بها بين كلام وكلام في الفصاحة، ودّهب عنهم أن ليس هو من "الفصاحة" التي يعنينا أمرها في شيء، وأنّ كلامنا في فصاحةٍ تجب للفظ لا من أجل شيء يدخل في النطق، ولكن من أجل لطائف تُدرك بالفهم، وأنّا نعتبر في شأننا هذا فضيلة تجب لأحد الكلامين على الآخر، من بعد أن يكونا قد برّئا من اللحن، وسلّما في ألفاظهما من الخطأ.

ومن العجب أنّا إذا نظرنا في الإعراب، وجدنا التفاضل فيه محالا، لأنّه لا يُتصوّر أن يكون للرفع والنصب في كلام، مزية عليهما في كلام آخر، وإنّما الذي يُتصوّر أن يكون ههنا: كلامان قد وقع في إعرابهما خلل، ثم كان أحدهما أكثر صوابا من الآخر، وكلامان قد استمرّ أحدهما على الصواب ولم يستمرّ الآخر، ولا يكون هذا تفاضلا في الإعراب، ولكن تركّنا له في شيء، واستعمالا له في آخر، فاعرف ذلك.^٢

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٥٦، ٢٥٧.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٣٩٩.

وجملة الأمر أنك لا ترى ظناً هو أنأى بصاحبه عن أن يصحح له كلاماً، أو يستمر له نظام، أو تثبت له قدم، أو ينطق منه إلا بالخال فم، من ظنهم هذا الذي حام بهم حول "اللفظ"، وجعلهم لا يعدونه، ولا يرون للمزية مكاناً دونه.

واعلم أنه قد يجري في العبارة منّا شيء، هو يُعيد الشبهة جدّة عليهم، وهو انه يقع كلامنا أنّ "الفصاحة" تكون في المعنى دون اللفظ، فإذا سمعوا ذلك قالوا: كيف يكون هذا، ونحن نراها لا تصلح صفة إلا للفظ، ونراها لا تدخل في صفة المعنى البتة، لأننا نرى الناس قاطبة يقولون: "هذا لفظ فصيح"، وهذه ألفاظ فصيحة"، ولا نرى عاقلاً يقول: "هذا معنى فصيح، وهذه معانٍ فصاح". ولو كانت "الفصاحة" تكون في المعنى، لكان ينبغي أن يقال ذاك، كما أننا لما كان الحسُّ يكون فيه قيل: "هذا معنى حسن"، وهذه معانٍ حسنة".

وهذا شيء يأخذ من العجز مأخذاً: والجواب عنه أن يقال: إنّ غرضنا من قولنا: "إنّ الفصاحة تكون في المعنى"، أنّ المزية التي من أجلها استحقّ اللفظ الوصف بأنّه "فصيح"، هي في المعنى دون اللفظ، لأنّه لو كانت بها المزية التي من أجلها يستحقّ اللفظ الوصف بأنّه فصيح، تكون فيه دون معناه، لكان ينبغي إذا قلنا في اللفظة: "إنها فصيحة"، ان تكون تلك الفصاحة واجبة لها بكل حال.

ومعلوم أنّ الأمر بخلاف ذلك، فإننا نرى اللفظة تكون في غاية الفصاحة في موضع، ونراها بعينها فيما لا يُحصى من الواضع وليس فيها من الفصاحة قليل ولا كثير. وإنما كان كذلك، لأن المزية التي من أجلها نَصِفُ اللفظ في شأننا هذا بأنّه فصيح، مزية تحدث من بعد أن لا تكون، وتظهر في الكلّم من بعد أن يدخلها النظم. وهذا شيء إن أنت طلبته فيها وقد جئت بها أفراداً لم ترم فيها نظاماً، ولم تحدث لها تأليفاً، طلبت محالاً. وإذا كان كذلك، وجب أن يُعلم قطعاً وضرورة أن تلك المزية في المعنى دون اللفظ.

وعبارة أخرى في هذا بعينه، وهي أن يقال: قد علمنا علماً لا تعترض معه شبهة: "أنّ الفصاحة" فيما نحن فيه، عبارة عن مزية هي بالمتكلّم دون واضع اللغة. وإذا كان كذلك، فينبغي لنا أن ننظر إلى المتكلّم، هل يستطيع أن يزيد من عند نفسه في اللفظ شيئاً ليس له في اللغة، حتى يُجعل ذلك من صنيعه مزية يُعبر عنها بالفصاحة؟ وإذا نظرنا وجدناه لا يستطيع أن يصنع باللفظ شيئاً أصلاً، ولا أن

يُحدث فيه وصفاً. وهو إن فعل ذلك أفسد على نفسه، وأبطل أن يكون متكلماً، لأنه لا يكون متكلماً حتى يستعمل أوضاعاً لغوية على ما وُضعت عليه.

وإذا ثبت من حاله أنه لا يستطيع أن يصنع بالألفاظ شيئاً ليس هو لها في اللغة، وكنا قد اجتمعنا على أن "الفصاحة" فيما نحن فيه، عبارة عن مزية هي بالمتكلم البتة وجب أن نعلم قطعاً وضرورة أنهم وإن كانوا قد جعلوا "الفصاحة" في ظاهر الاستعمال من صفة اللفظ، فإنهم لم يجعلوها وصفاً له في نفسه، ومن حيث هو صدى صوتٍ ونطقٍ لسانٍ، ولكنهم جعلوها عبارة عن مزية أفادها المتكلم في المعنى، لأنه إذا كان اتفاقاً أنها عبارة عن مزية أفادها المتكلم، ولم نره أفاد في اللفظ شيئاً، لم يبقَ إلا أن تكون عبارة عن مزية أفادها في المعنى.^١

• كشف وهم في مسألة ترتب الألفاظ في النفس، والسمع:

وشبهة بهذا التوهم منهم، أنك قد ترى أحدهم يعتزُّ بحال السامع، فإذا رأى المعاني لا ترتب في نفسه إلا بترتب الألفاظ في سمعه، ظنَّ عند ذلك أن المعاني تبع للألفاظ، وأن الترتب فيها مكتسب من الألفاظ، ومن ترتبها في نطق المتكلم.

وهذا ظنٌّ فاسدٌ ممن يظنُّه، فإن الاعتبار ينبغي أن يكون بحال الواضع للكلام والمؤلف له، والواجب أن ينظر إلى حال المعاني معه لا مع السامع، وإذا نظرنا علمنا ضرورة أنه محال أن يكون الترتب فيها تبعاً لترتب الألفاظ ومكتسباً عنه، لأن ذلك يقتضي أن تكون الألفاظ سابقة للمعاني، وأن تقع في نفس الإنسان أولاً، ثم تقع المعاني من بعدها وتالية لها، بالعكس مما يعلمه كلُّ عاقل إذا هو لم يؤخذ عن نفسه، ولم يضرب حجاب بينه وبين عقله. وليت شعري، هل كانت الألفاظ إلا من أجل المعاني؟ وهل هي إلا خدام لها، ومُصَرِّفة على حكمها؟ أو ليست هي سمات لها، وأوضاعاً قد وُضعت لتدلَّ عليها؟ فكيف يُتصور أن تسبق المعاني وأن تتقدَّمها في تصوُّر النفس؟ إن جاز ذلك، جاز أن تكون أسامي الأشياء قد وُضعت قبل أن عُرفت الأشياء، وقبل أن كانت. وما أدري ما أقول في شيء يجزُّر الداهيين إليه إلى أشباه هذا من فنون المحال، وردى الأقوال.^٢

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٠٠، ٤٠٢.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٤١٧.

وهذا سؤال لهم من جنسٍ آخر في "النظم". قالوا: لو كان "النظم" يكون في معاني النحو، لكان البدويُّ الذي لم يسمع بالنحو قطُّ ولم يعرف المبتدأ والخبر شيئاً ممَّا يذكرونه، لا يتأتَّى له نظمٌ كلامٍ؟ وإنَّا لنراه يأتي في كلامه بنظم لا يُحسِّنه المتقدم في علم النحو.

• ردُّ شبهة المعتزلة في "النظم"، وأنَّ البدويَّ، لم يسمع بالنحو قطُّ، والصَّحابة لا يعرفون ألفاظ المتكلمين:

قيل: هذه شبهة من جنس ما عَرَضَ للذين عابُوا المتكلمين فقالوا: "إنَّا نعلم أنَّ الصحابة رضي الله عنهم والعلماء في الصدر الأوَّل، لم يكونوا يعرفون "الجوهر" و "العرض"، و "صفة النفس" و "صفة المعنى" وسائر العبارات التي وضعتموها، فإن كان لا تتيمُّ الدلالة على حدوث العالم العلم بوحداية الله، إلا بمعرفة هذه الأشياء التي ابتدأتموها، فينبغي لكم أن تدعوا أنكم قد علمتم في ذلك ما لم يعلموه، وأن منزلتكم في العلم أعلى من منازلهم".

وجوابنا هم مثل جواب المتكلمين، وهو أن الاعتبار بمعرفة مدلول العبارات، لا بمعرفة العبارات. فإذا عرف البدويُّ الفرق بين أن يقول: "جاءني زيد راكباً"، وبين قوله: "جاءني زيد الرَّاكب"، لم يضُرَّه أن لا يعرف أنَّه إذا قال "راكباً"، كانت عبارة النحويين فيه أن يقولوا في "راكبٍ": "إنه حال"، وإذا قال: "الرَّاكب"، أنه صفة جارية على "زيد" وإذا عرف في قوله: "زيد مُنطلق" أن "زيداً" مُخبر عنه، و "منطلق" خبر، لم يضُرَّه أن لا يعلم أنَّنا نسمي "زيداً" مبتدأ وإذا عرف في قولنا: "ضربته تأديباً له"، أن المعنى في التأديب أنه غرضه من الضرب، وأنه ضربه ليتأدَّب، لم يضُرَّه أن لا يعلم أنَّنا نسمي "التأديب" مفعولاً له.^١

ولو كان عدُّه العلم بهذه العبارات، يمنع العلم بما وضعناها له وأردناه بها لكان ينبغي أن لا يكون له سبيل إلى بيان أغراضه، وأن لا يفصل فيما يتكلَّم به بين نفي وإثبات، وبين "ما" إذا كان استفهاماً، وبينه إذا كان بمعنى "الذي"، وإذا كان بمعنى المجازاة، لأنه لم يسمع عباراتنا في الفرق بين هذه المعاني.

^١ - المصدر نفسه، ص ٤١٨.

أثرى الأعرابي حين سمع المؤذن يقول: "أشهد أن محمداً رسول الله" بالنصب، فأنكر وقال: صنع ماذا؟ أنكر عن غير علمٍ أنَّ النصب يُخرجه عن أن يكون خبراً ويجعله والأوّل في حكم اسم واحد، وأنه إذا صار والأوّل في حكم اسم واحد، احتيج إلى اسم آخر أو فعلٍ، حتى يكون كلاماً، وحتى يكون قد ذكر ما له فائدة؟ إن كان لم يعلم ذلك، فلماذا قال: "صنع ماذا؟"، فطلب ما يجعله خبراً؟

• بيان في ردّ شبهة المعتزلة:

ويكفيك أنّه يلزم على ما قالوه أن يكون امرؤ القيس حين قال:

قَفَا نَبْكَ مِنْ دِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ

قاله وهو لا يعلم ما نعينه بقولنا: أن "قفا" أمر، و "نبط" جواب الأمر، و "ذكرى" مضاف إلى "حبيب"، و "منزل" معطوف على الحبيب وأن تكون هذه الألفاظ قد ترتبت له من غير قصدٍ منه إلى هذه المعاني. وذلك يوجب أن يكون قال: "نبك" بالجزم من غير أن يكون عرف معنى يوجب أن يكون قال: "نبك" بالجزم من غير أن يكون عرف معنى يوجب الجزم، وأتى به مؤخرًا عن "قفا"، من غير أن عرف لتأخيره مُوجِباً سوى طلب الوزن.

ومن أفضت به الحال إلى أمثال هذه الشناعات، ثم لم يرتدع، ولم يتبين أنه على خطأ، فليس إلا تركه والإعراض عنه.

ولولا أنّا نُحِبُّ أن لا يَنبَسَ أحد في معنى السُّؤال والاعتراض بحرفٍ إلاّ أريناه الذي استهواه، لكان ترك التشاغل بإيراد هذا وشبهه أولى. ذاك لأنّا قد علمنا ضرورة أنّا لو بقينا الدهر الأطول نُصعّد ونُصوّب، ونبحث ونُنقّب، نبتغي كلمة قد اتصلت بصاحبة لها، ولفظة قد انتظمت مع أُختِها، من غير أن تُؤخّي فيما بينهما معنى من معاني النحو، طلبنا ممتنعاً، ونُتينا مطايا الفكر ظُلُعا.^١

^١ - المصدر نفسه، ص ٤١٩.

فإن كان ههنا من يَشْكُ في ذلك، ويزعم أنه قد عَلِمَ لا تَصَال الكَلِم بعضها ببعض، وانتظام الألفاظ بعضها مع بعض، معاني غير معاني النحو، فإننا نقول له: هات، فبيّن لنا تلك المعاني، وأرنا مكانها، واهدنا لها، فلعلّك قد أوتيت علما قد حُجِبَ عنا، وفُتِحَ لك بابٌ قد أغلق دوننا:^١

وَذَاكَ لَهُ إِذَا الْعَنْقَاءُ صَارَتْ مُرَبَّيَّةً وَشَبَّ ابْنُ الْحَصِيِّ

• بيان معاني في وصف "اللفظ" كقولهم "لفظٌ متمكّنٌ غيرٌ قلقٍ":

فمن أقرب ذلك، أنّك تراهم يقولون إذا هم تكلموا في مزية كلام على كلام: "إن ذلك يكون بجزالة اللفظ" وإذا تكلموا في زيادة نظم على نظم: "إن ذلك يكون لوقوعه على طريقة مخصوصة وعلى وجه دون وجه"، ثم لا تحدهم يفسرون الجزالة بشيء، ويقولون في المراد "بالطريقة" و "الوجه" ما يحلّ منه السامع بطائل. ويقرأون في كتب البلغاء ضروب كلام قد وصفوا "اللفظ" فيها بأوصاف يُعلم ضرورة أنّها لا ترجع إليه من حيث هو لفظ وتُطَق لسان وصدى حرف، كقولهم: "لفظٌ مُتمكّنٌ غير قلق ولا ناب به موضعه، وإنه جيّد السبب صحيح الطابع، وأنه ليس فيه فضل عن معناه" وكقولهم: "إن من حق اللفظ ان يكون طبقاً للمعنى، لا يزيد عليه ولا ينقص عنه" وكقول بعض من وصف رجلاً من البلغاء: "كانت ألفاظه قوالب لمعانيه"، هذا إذا مدحوه وقولهم إذا ذمّوه: "هو لفظ معقّد، وإنه بتعقيده قد استهلك المعنى"، وأشبه لهذا، ثم لا يخطر ببالهم أنه يجب أن يُطلب لما قالوه معنى، وتُعلم له فائدة، ويُجسّم فيه فكر، وأن يُعتقد على الجملة أقلّ ما في الباب، أنه كلام لا يصح حمله على ظاهره، وأن يكون المراد "باللفظ" فيه تُطَق اللسان.

فالوصف بالتمكّن والقلق في "اللفظ" مُحال، فإنما يتمكن الشيء ويقلق إذا كان شيئاً يثبت في مكان، و "الألفاظ" حروف لا يوجد منها حرف حتى يُعَدَم الذي كان قبله. وقولهم: "متمكّن" أو "قلق" وصف للكلمة بأسرها، لا حرف منها.

ثم إنه لو كان يصحّ في حروف الكلمة أن تكون باقية بمجموعها، لكان ذلك فيها مُحالاً أيضاً، من حيث أن الشيء إنّما يتمكن ويقلق في مكانه الذي يوجد فيه، ومكان الحروف إنّما هو الحلق والفم

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٢٠.

واللسان والشففتان، فلو كان يصح عليها أن توصف بأنها تتمكن وتقلق، لكان يكون ذلك التمكُّن وذلك القلق منها في أماكنها من الخلق والفم واللسان والشففتين.

وكذلك قولهم: "لفظ ليس فيه فضل عن معناه"، محال أن يكون المراد به "اللفظ"، لأنه ليس ههنا اسم أو فعل أو حرف يزيد على معناه أو ينقص عنه. كيف؟ وليس بالذَّرع وُضعت الألفاظ على المعاني.

وإن اعتبرنا المعاني المستفادة من الجُمْل، فكَذلك. وذلك أنَّه ليس ههنا جُمْلَة من مبتدأ وخبر أو فعل وفاعل، يحصل بها الإثبات أو النَّفي، أتمَّ أو أنقص مما يحصل بأخرى. وإنما فضل اللَّفْظ عن المعنى: أن تزيد الدلالة بمعنى على معنى، فتُدخل في أثناء ذلك لا حاجة بالمعنى المدلول عليه إليه.^١

وكذلك السَّبيل في "السَّبك والطَّابع" وأشباههما، لا يُحتمل شيء من ذلك أن يكون المراد به "اللفظ" من حيث هو لفظ.

• اللَّفْظ الواحد يقع مقبولا، ومكروها:

ومَّا يشهد لذلك أنَّكَ ترى الكلمة تروُّقُ وتؤنسُك في موضع، ثمَّ تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر، كلفظ "الأخدع" في بيت الحماسة:

تَلَقَّتْ نَحْوَ الْحَيِّ حَتَّى وَجَدْتَنِي
وَجَعْتُ مِنَ الْإِصْعَاءِ لَيْتًا وَأَخْدَعَا

وبيت البُحْري:

وَإِنِّي وَإِنْ بَلَّغْتَنِي شَرَفَ الْغِنَى
وَأَعْتَقْتُ مِنْ رِقِّ الْمَطَامِعِ أَخْدَعِي

فإنَّ لها في هذين المكانين ما لا يخفى من الحسن، ثم إنَّكَ تتأملها في بيت أبي تمام:

يَا دَهْرُ قَوْمٍ مِنْ أَخْدَعِيكَ، فَقَدْ
أَضْجَعْتَ هَذَا الْأَنَامَ مِنْ خُرْقِكَ

فتجدُّ لها من الثَّقل على النَّفس، ومن التَّنْغِيس والتَّكْدير، أضعاف ما وجدت هناك من الرُّوح والحِفَّة، ومن الإيناس والبَهجة.

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٥٦، ٤٥٧.

ومن أعجب ذلك لفظة "الشيء"، فإنك تراها مقبولة حسنة في موضع، وضعيفة مستكرهة في موضع. وإن أردت أن تعرف ذلك، فانظر إلى قول عمر بن أبي ربيعة المخزومي:

وَمِنْ مَالِي عَيْنِيهِ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِهِ
إِذَا رَاحَ نَحْوَ الْجُمُرَةِ الْبَيْضِ كَالدُّمَى
وقول أبي حيّة:

إِذَا مَا تَقَاضَى الْمَرْءَ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ
تَقَاضَاهُ شَيْءٌ لَا يَمَلُّ التَّقَاضِيَا
فإنك تعرف حسنهما ومكانهما من القبول، ثم أنظر إليها في بيت المتنبي:

لَوْ الْفَلَكَ الدَّوَارُ أَبْغَضْتَ سَعْيَهُ
لَعَوَّقَهُ شَيْءٌ عَنِ الدَّوَرَانِ
فإنك تراها ثقل وتضؤل، بحسب ثبلها وحسنها فيما تقدم.

وهذا باب واسع، فإنك تجد متى شئت الرجلين قد استعملا كلاً بأعيانها، ثم ترى هذا قد فرع السماك، وترى ذاك قد لصق بالحضيض، فلو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ، وإذا استحقت المزية والشرف استحقت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها، دون أن يكون السبب في ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم، لما اختلف بها الحال، ولكانت إما أن تحسن أبداً، أو لا تحسن أبداً.

ولم تر قولاً يضطرب على قائله حتى لا يدري كيف يُعبّر، وكيف يورد ويُصدر، كهذا القول. بل إن أردت الحق، فإنه من جنس الشيء لا يُجري به الرجل لسانه ويُطلقه، فإذا فتش نفسه، وجدها تعلم بطلانه، وتنطوي على خلافه، ذاك لأنه مما لا يقوم بالحقيقة في اعتقاد، ولا يكون له صورة في فؤاد.^١

• خطأ المعتزلة في ظنهم أن المزية في "اللفظ"، واضطرابهم في ذلك:

واعلم أنّ السبب في أن لم يقع النظر منهم موقعه، أنّهم حين قالوا: "نطلب المزية"، ظنوا أن موضعها "اللفظ" بناءً على أن "النظم" نظم الألفاظ، وأنه يلحقها دون المعاني وحين ظنوا أنّ موضعها ذلك واعتقدوه، وقفوا على "اللفظ"، وجعلوا لا يرمون بأوهامهم إلى شيء سواه. إلا أنّهم، لم يستطيعوا أن ينطقوا في تصحيح هذا الذي ظنوه بحرف، بل لم يتكلموا بشيء إلا كان ذلك نقضا وإبطالا لأن

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٦ - ٤٨.

يكون "اللفظ"، من حيث هو لفظٌ، موضعاً للمزية وإلاّ رأيتهم قد اعترفوا، من حيث لم يدروا، بأن ليس للمزية التي طلبوها موضع ومكان تكون فيه، إلا معاني النحو وأحكامه.

وذلك أنهم قالوا: "إنّ الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات، وإنّما تظهر بالضمّ على طريقة مخصوصة"، فقولهم "بالضمّ"، لا يصح أن يُراد به النطق باللفظة بعد اللفظة، من غير اتصال يكون بين معنيها، لأنه لو جاز أن يكون مجرّد ضمّ اللفظ إلى اللفظ تأثير في الفصاحة، لكان ينبغي إذا قيل: "ضحك، خرج" أن يحدث في ضم "خرج" إلى "ضحك" فصاحة! وإذا بطل ذلك، لم يبق إلا أن يكون المعنى في ضمّ الكلمة إلى الكلمة توخّي معنًى من معاني النحو فيما بينهما.

وقولهم: "على طريقة مخصوصة"، يُوجب ذلك أيضاً، وذلك أنه لا يكون للطريقة إذا أردت مجرّد اللفظ معنًى.^١

وهذا سبيل كلّ ما قالوه، إذا أنت تأملتَ تراهم في الجميع قد دُفعوا إلى جعل المزية في معاني النحو وأحكامه من حيث لم يشعروا، ذلك لأنه أمر ضروري لا يمكن الخروج منه.

• ردّ قول عبد الجبار المعتزلي: "إنّ المعاني لا تتزايد، وإنّما تتزايد الألفاظ":

ومّا تجدهم يعتمدونه ويرجعون إليه قولهم: "إنّ المعاني لا تتزايد، وإنّما تتزايد الألفاظ"، وهذا كلام إذا تأملتَ لم تجد له معنى يصحّ عليه، غير أن تجعل "تزايد الألفاظ" عبارة عن المزايا التي تحدث من توخّي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلام، لأن التزايد في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ونطق لسان، مُحال.

ثم إنّنا نعلم أنّ المزية المطلوبة في هذا الباب، مزية فيما طريقه الفكر والنظر من غير شبهة. ومُحال أن يكون اللفظ له صفة تُستنبط بالفكر، ويُستعان عليها بالروية، اللهم إلا أن تريد تأليف النغم. وليس ذلك مما نحن فيه بسبيل.

ومن ههنا لم يجز، إذا عُدّ الوجه الذي تظهر بها المزية، أن يُعدّ فيها الإعراب. وذلك أن العلم بالإعراب مُشترك بين العرب كلّهم، وليس هو مما يُستنبط بالفكر، ويُستعان عليه بالروية. فليس أحدُهم، بأنّ إعراب الفاعل الرفع أو المفعول النصب، والمضاف إليه الجرّ، بأعلم من غيره، ولا ذاك مما يحتاجون

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٩٢، ٣٩٤.

فيه إلى حدة ذهن وقوة خاطر، إنما الذي تقع الحاجة فيه إلى ذلك، العلم بما يوجب الفاعلية للشيء إذا كان إيجابها من طريق المجاز، كقوله تعالى: ﴿فَمَارِجَتْ تَجْدَرُتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦]، وكقول الفرزدق: سَقَّتْهَا خُرُوقٌ فِي الْمَسَامِعِ

وأشبهه ذلك، مما يُجعل الشيء فيه فاعلا على تأويل يَدُقُّ، ومن طريق تَلَطُّفٍ، وليس يكون هذا علما بالإعراب، ولكن بالوصف المَوْجِب للإعراب.

ومن ثم لا يجوز لنا أن نعتد في شأننا هذا بأن يكون المتكلم قد استعمل من اللغتين في الشيء ما يُقال "إنه أفصحهما"، أو بأن يكون قد تحفظ مما تُخطئ فيه العامة، ولا بأن يكون قد استعمل الغريب، لأن العلم بجميع ذلك لا يعدو أن يكون علما باللغة، وبأنفس الكلم المفردة، وبما طريقه طريق الحفظ، دون ما يُستعان عليه بالنظر، ويوصل إليه بإعمال الفكر. ولئن كانت العامة وأشبه العامة لا يكادون يعرفون الفصاحة غير ذلك، فإن من ضعف التحيزة إخطار مثله في الفكر، وإجراؤه في الذكر، وأنت ترغم أنك ناظر في دلائل الإعجاز. أترى أن العرب تُحذوا أن يختاروا الفتح في الميم من "السمع"، والهاء من "النهر" على الإسكان وأن يتحفظوا من تخليط العامة في مثل: "هذا يسوى ألفا" أو إلى أن يأتوا بالغريب الوحشي في كلام يُعارضون به القرآن؟ كيف؟ وأنت تقرأ السورة من السور الطوال فلا تجد فيها من الغريب شيئا، وتتأمل ما جمعه العلماء في غريب القرآن، فتري الغريب منه إلا في القليل، إنما كان غريبا من أجل استعارة هي فيه، كمثل: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣]، ومثل:

﴿خَلَصُوا أَنْجِيًّا﴾ [يوسف: ٨٠]، ومثل: ﴿فَأَصْدَعَ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر: ٩٤]، دون أن تكون اللفظة غريبة في نفسها، إنما ترى ذلك في كلمات معدودة كمثل: ﴿عَجَلْنَا قَطَنًا﴾ [ص: ١٦]، و: ﴿ذَاتِ الْوَاجِ وَدُسِرِ﴾ [القمر: ١٣]، و: ﴿جَعَلَ رَبُّكَ تَحْتِكَ سَرِيًّا﴾ [مريم: ٢٤].^١

● "فصاحة اللفظ"، لا تكون مقطوعة بل موصولة بغيرها مما يليها:

وجملة الأمر أننا لا نوجب "الفصاحة" للفظ مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، ولكننا نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلّقا معناها بمعنى ما يليها. فإذا قلنا "اشتعل" من قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَعَلَّ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]، أنها في أعلى رتبة من الفصاحة، لم نوجب تلك "الفصاحة" لها وحدها، ولكن موصولا بها "الرأس" معرّفا بالألف واللام، ومقرونا إليهما "الشيب" منكرًا منصوبا.^٢

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٩٥ - ٣٩٧.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٤٠٢.

هذا، وإِنَّمَا يقع ذلك في الوهم لمن يقع له أعني أن يوجب الفصاحة للفظه وحدها فيما كان "استعارة"، فأما ما خلا من الاستعارة من الكلام الفصيح البليغ، فلا يعرض توهُمُ ذلك فيه لعقل أصلاً. أفلا ترى أنه لا يقع في نفس من يَعْقِل أدنى شيء، إذا نظر إلى قوله عز وجل: ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرَهُمْ﴾ [المنافقون: ٤]، وإلى إكبار الناس شأن هذه الآية في الفصاحة، أن يضع يده على كلمة كلمة منها فيقول: "إنَّها فصيحة؟" كيف؟ وسبب الفصاحة فيها أمور لا يشكُّ عاقل في أنَّها معنوية:

- أولها: أن كانت "على" فيها متعلّقة بمحذوف في موضع المفعول الثاني.
 - والثاني: أن كانت الجملة التي هي "هم العدو" بعدها عارية من حرف عطف.
 - والثالث: التعريف في "العدو" وأن لم يُقَل: "هم عدو".
- ولو أنَّك علّقت "على" بظاهر، وأدخلت على الجملة التي هي "هم العدو" حرف عطف، وأسقطت "الألف واللام" من "العدو" فقلت: "يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ واقعةً عليهم، وهم عدو"، لرأيت الفصاحة قد دَهَبَتْ عنها بأسرها.
- ولو أنَّك أخطرت ببالك أن يكون "عليهم" متعلّقا بنفس "الصيحة"، ويكون حاله معها كحالها غذا قلت: "صِحْتُ عليه"، لأخرجته عن أن يكون كلاماً، فضلاً عن أن يكون فصيحاً. وهذا هو الفيصل لمن عقل.

• القول في "مَاتَ حَتَفَ أَنْفِهِ":

ومن العجيب في هذا، ما روي عن أمير المؤمنين عليّ رضوان الله عليه أنه قال: "ما سمعت كلمةً عربيةً من العرب إلا وسمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسمعتها يقول: "مَاتَ حَتَفَ أَنْفِهِ"، وما سمعتها من عربيٍّ قبله" لا شبهة في أن وصف اللَّفْظ "بالعربي" في مثل هذا يكون في معنى الوصف بأنَّه فصيح. وإذا كان الأمر كذلك، فانظر هل يقع في وهم مُتَوَهِّم أن يكون رضي الله عنه قد جعلها "عربية" من أجل ألفاظها؟ وإذا نظرت لم تشك في ذلك.^١

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٠٣ - ٤٠٥.

- شبهة المعتزلة في قولهم "اللفظ" واستدلّاهم بأن تفسير الشعر يجب أن يكون كالمفسّر،
ورد الشبهة:

واعلم أن من الباطل والمحال ما يعلم الإنسان بطلانه واستحالته بالرجوع إلى النفس حتى لا يَشْكُ. ثم إنه إذا أراد بيان ما يجد في نفسه والدلالة عليه، رأى المسلك إليه يَغْمُضُ ويدقُّ. وهذه الشبهة أعني قولهم: "إنه لو كان يجوز أن يكون الأمر على خلاف ما قالوه من أن الفصاحة وصف للفظ من حيث هو لفظ، لكان ينبغي أن لا يكون للبيت من الشعر فضل على تفسير المفسّر"، إلى آخره من ذاك. وقد علقنا لذلك بالتفوس وقويت فيها، حتى إنك لا تلقى إلى أحد من المتعلقين بأمر "اللفظ" كلمة مما نحن فيه، إلا إذا كان هذا أول كلامه، وإلا عَجَب وقال: "إنّ التفسير بيان للمفسّر، فلا يجوز أن يبقى من معنى المفسّر شيء لا يؤدّيه التفسير، ولا يأتي عليه، لأن في تجويز ذلك القول بالمحال، وهو أن لا يزال يبقى من معنى المفسّر شيء لا يكون إلى العلم به سبيل. وإذا كان الأمر كذلك، ثبت أن الصحيح ما قلناه، من أنه لا يجوز أن يكون للفظ المفسّر فضل من حيث المعنى على لفظ التفسير. وإذا لم يجز أن يكون الفضل من حيث المعنى، لم يبق إلا أن يكون من حيث اللفظ نفسه".

فهذا جملة ما يمكنهم أن يقولوه في نُصرة هذه الشبهة، قد استقصيته لك. وإذا قد عرفته فاسمع الجواب، وإلى الله تعالى الرّغبة في التوفيق للصواب.

اعلم أنّ قولهم: "إنّ التفسير يجب أن يكون كالمفسّر"، دعوى لا تصحّ لهم إلا من بعد أن يُنكروا الذي بيّناه، من أن من شأن المعاني أن تختلف بها الصُّور، ويدفعوه أصلاً، وحتى يدّعوا أنه لا فرق بين "الكناية" و "التصريح"، وأنّ حال المعنى مع "الاستعارة" كحاله مع ترك الاستعارة، وحتى يُبطلوا ما أطبق عليه العقلاء من أنّ "المجاز" يكون أبداً أبلغ من الحقيقة، فيزعموا أن قولنا: "طويل النجاد" و "طويل القامة" واحد، وأن حال المعنى في بيت ابن هرمة:

وَلَا أَبْتَاعُ إِلَّا قَرِيْبَةَ الْأَجَلِ^١

كحاله في قولك: أنا مضياف وأنت إذا قلت: "رأيت أسداً"، لم يكن الأمر أقوى من أن تقول: "رأيت رجلاً هو من الشجاعة بحيث لا ينقص عن الأسد"، ولم تكن قد زدت في المعنى بأن ادّعت له أنه أسد

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٢٦، ٤٢٧.

بالحقيقة ولا بالغت فيه وحتى يزعموا أنه لا فضل ولا مزينة لقولهم: "أَلْقَيْتُ حَبْلَهُ عَلَى غَارِيهِ"، على قولك في تفسيره: "خَلَّيْتُهُ وَمَا يَرِيدُ، وَتَرَكْتَهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ" وحتى لا يجعلوا للمعنى في قوله تعالى: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣]، مزينة على أن يقال: "اشْتَدَّتْ مَحَبَّتُهُمْ لِلْعِجْلِ وَغَلَبَتْ عَلَى قُلُوبِهِمْ" و أن تكون صورة المعنى في قوله عز وجل: ﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]، صورته في قول من يقول: "وَشَابَ رَأْسِي كُلُّهُ" و "ابْيَضَ رَأْسِي كُلُّهُ" وحتى لا يروا فرقا بين قوله تعالى: ﴿فَمَارِيحَتِ تَجَدَّرْتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦]، وبين: "فما رجحوا في تجارتهم" وحتى يرتكبوا جميع ما أريناك الشناعة فيه، من أن لا يكون فرق بين قول المتنبي:

وَتَأْبَى الطَّبَاعُ عَلَى النَّاقِلِ

وبين قولهم: "إِنَّكَ لَا تَقْدِرُ أَنْ تُغَيِّرَ طِبَاعَ الْإِنْسَانِ" ويجعلوا حال المعنى في قول أبي نواس:

وَلَيْسَ لِلَّهِ بِمُسْتَنْكَرٍ أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمَ فِي وَاحِدٍ

كحاله في قولنا: "إنَّه ليس ببديع في قدرة الله أن يجمع فضائل الخلق كُلُّهم في واحد" ويرتكبوا ذلك في الكلام كُلِّهِ، حتى يزعموا أننا إذا قلنا في قوله تعالى: "ولكم في القصص حياة" أن المعنى فيها: أنه لما كان الإنسان إذا هم بقتل آخر لشيء غاظه منه، فذكر أنه إن قتله قُتِلَ ارتدع، صار المهموم بقتله كأنه قد استفاد حياة فيما يُستقبل بالقصص "كنا قد أدبنا المعنى في تفسيرنا هذا على صورته التي هو عليها في الآية، حتى لا نعرف فضلا، وحتى يكون حال الآية والتفسير حال اللَّفْظَيْنِ إحداها غريبة والأخرى مشهورة، فتفسر الغريبة بالمشهورة، مثل أن تقول مثلا في "الشَّرْحَ" إنه الطويل، وفي "الْقَطِّ" إنه الكتاب، وفي "الدُّسْرُ" إنه المسامير. ومن صار الأمر به إلى هذا، كان الكلام معه مُحَالًا.

واعلم أنه ليس عجبٌ أعجب من حال من يرى كلامين، أجزاء أحدهما مخالفة في معانيها لأجزاء الآخر، ثم يرى أنه يسع في العقل أن يكون معنى أحد الكلامين مثل معنى الآخر سواء، حتى يقعد فيقول: "إنَّه لو كان يكون الكلام فصيحاً من أجل مزينة تكون في معناه، لكان ينبغي أن توجد تلك المزينة في تفسيره".^١

ومثله في العجب أنه ينظر إلى قوله تعالى: ﴿فَمَارِيحَتِ تَجَدَّرْتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦]، فيرى إعراب الاسم الذي هو "التجارة"، قد تغير فصار مرفوعاً بعد أن كان مجروراً، ويرى أنه قد حُذِفَ من اللفظ بعض ما

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٢٨، ٤٢٩.

كان فيه، وهو "الواو" في "ربحوا"، و "في" من قولنا: "في تجارتهم"، ثم لا يَعْلَمُ أن ذلك يقتضي أن يكون المعنى قد تغيّر كما تغيّر اللفظ!!.

• إزالة شبهة في حكاية ألفاظ الشعر:

وجُملة الحديث أننا نعلم ضرورة أنه لا يتأتى لنا أن نَنظِم كلاما من غير رويّة وفكرٍ، فإن كان راوي الشعر ومُنشِده يحكي نظم الشاعر على حقيقته، فينبغي أن لا يتأتى له رواية شعره إلا برويّة، وإلا بأن ينظر في جميع ما نظر فيه الشاعر من أمر "النظم". وهذا ما لا يَبْقَى معه موضعُ عُذرٍ للشّاك.

هذا، وسبب دُخول الشُّبهة على من دخلت عليه، أنّه لما رأى المعاني لا تتجلى للسامع إلا من الألفاظ، وكان لا يُوقَف على الأمور التي يتوخَّيها يكون "النَّظم"، إلا بأن ينظر إلى الألفاظ مُرتبة على الأنحاء التي يوجبها ترتيب المعاني في النفس وجرت العادة بأن تكون المعاملة مع الألفاظ فيقال: "قد نظم ألفاظا فأحسن نظمها، وألّف كلّما فأجاد تأليفها" جعل الألفاظ الأصل في "النظم"، وجعلّه يتوخّى فيها أنفُسها، وتَرَكَ أن يُفكّر في الذي بيّناه من أن "النظم" هو توخّي معاني النحو في معاني الكلام، وأنّ توخّيها في مُتون الألفاظ محالٌ.

فلما جعل هذا في نفسه، ونشِبَ هذا الاعتقاد به، خرج له من ذلك أن الحاكي إذا أدّى ألفاظ الشعر على النسق الذي سمعها عليه، كان قد حَكى نظم الشاعر كما حكى لفظه.

وهذه شبهةٌ قد ملكت قلوب النَّاسِ، وعشّشت في صدورهم، وتشربتها نفوسهم، حتى إنَّكَ لَتَرى كثيرا منهم وهو من حلولها عندهم محلّ العلم الصّوريّ، بحيث إن أومأت له إلى شيء مما ذكرناه اشتمأز لك، وسكّ سمعه دونك، وأظهر التعجُّب منك. وتلك جريرةُ تَرَكَ النَّظْرَ، وأخذِ الشَّيْءَ من غير معدِنه، ومن الله التّوفيق.^١

• الكلام الذي تكون فصاحته في النَّظم:

واعلم أننا حين أخذنا في الجواب عن قولهم: "إنَّه لو كان الكلام يكون فصيحاً من أجل مزية تكون في معناه، لكان ينبغي أن يكون تفسيره فصيحاً مثله"، قلنا: "إنَّ الكلام الفصيح ينقسم قسمين: — قسم تُعزى المزية فيه إلى اللفظ، وقسم تُعزى فيه إلى النَّظم"، وقد ذكرنا في القسم الأوّل من الحجج ما

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٦٠، ٣٦١.

لا يبقى معه لعقل، إذا هو تأملها، شك في بطلان ما تعلّقوا به، من أنه يلزمنا في قولنا: "إنّ الكلام يكون فصيحاً من أجل مزية تكون في معناه"، أن يكون تفسير الكلام الفصيح فصيحاً مثله، وأنه تهوؤس منهم، وتقحّم في المُحالات.

— وأما القسم الذي تُعزى فيه المزية إلى "النّظم"، فإنهم إن ظنّوا أن سؤالهم الذي اغتروا به يتّجه لهم فيه، كان أمرهم اعجب، وكان جهلهم في ذلك أغرب. وذلك أنّ "النّظم"، كما بيّنا، إنّما هو توخي معاني النحو وأحكامه وفروقه ووجوهه، والعمل بقوانينه وأصوله، وليست معاني النّحو معاني ألفاظ، فيتصوّر أن يكون لها تفسير.

وجملة الأمر، أن "النّظم" إنّما هو أن "الحمد" من قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مبتدأ، و "الله" خبره، و "رب" صفة لاسم الله تعالى ومضاف إلى "العالمين" و "العالمين" مضاف إليه، و "الرحمان الرحيم" صفتان كالرب، و "مالك" من قوله: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ صفة أيضاً، ومضاف إلى يوم. و "يوم" مضاف إلى "الدين"، و "إياك" ضمير اسم الله تعالى، وهو ضمير يقع موقع الاسم إذا كان الاسم منصوباً، معنى ذلك أنّك لو ذكرت اسم الله تعالى مكانه لقلت: "الله نعبد"، ثم إن "نعبد" هو المقتضى معنى النصب فيه، وكذلك حكم "إياك نستعين". ثم إن جملة "إياك نستعين" معطوف بالواو على جملة "إياك نعبد"، و "الصّراط" مفعول، و "المستقيم" صفة للصراط، و "صراط الدين" بدل من "الصراط المستقيم"، و "أنعمت عليهم" صلة الذين، و "غير المغضوب عليهم" صفة "الذين"، و "الصّالين" معطوف على "المغضوب عليهم".^١

فانظر الآن هل يُتصوّر في شيء من هذه المعاني أن يكون معنى اللفظ؟ وهل يكون كون "الحمد" مبتدأ معنى لفظ "الحمد"؟ أم يكون كون "رب" صفة وكونه مضافاً إلى "العالمين" معنى لفظ "الرب"؟

فإن قيل: إنّهُ إنّ لم تكن هذه المعاني معاني أنفُس الألفاظ، فإنّها تُعلم على كلّ حالٍ من ترتيب الألفاظ، ومن الإعراب، فبالرفعة في "الدال" من "الحمد" يُعلم أنه مبتدأ، وبالجر في "الباء" من "رب" يُعلم أنه صفة، وبالياء في "العالمين" يُعلم أنه مضاف إليه، وعلى هذا قياس الكل.

قيل: ترتيب اللفظ لا يكون لفظاً، والإعراب وإن كان يكون لفظاً، فإنه لا يُتصوّر أن يكون ههنا لفظان كلاهما علامة إعراب، ثم يكون أحدهما تفسيراً للآخر. وزيادة القول في هذا من خطّل الرأي، فإنه مما

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٥١، ٤٥٢.

يعلمه العاقل ببديهية النظر، ومن لم يتنبّه له في أول ما يسمع، لم يكن أهلاً لأنّ يُكلّم. ونعوذ إلى رأس الحديث فنقول.

قد بطل الآن من كل وجه وكل طريق، أن تكون "الفصاحة" وصفاً للفظ من حيث هو لفظ ونُطق لسان. وإذا كان هذا صورة الحال وجُملة الأمر، ثم لم تر القوم تفكّروا في شيء مما شرحناه بحال، ولا أخطروه لهم ببال، بان وظهر أنهم لم يأتوا الأمر من باب، ولم يطلبوه من معدنه، ولم يسلكوا إليه طريقه، وأنهم لم يزيدوا على أن أوهموا أنفسهم وهما كاذبا أنهم قد أبانوا الوجه الذي به كان القرآن معجزاً، والوصف الذي به بان من كلام المخلوقين، من غير أن يكونوا قد قالوا فيه قولاً يشفى من شكّ غليلاً، ويكون على علم دليلاً، وإلى معرفة ما قصدوا إليه سيلاً.^١

• إرادة معنى بعبارتين، ما معناه؟

لا يكون لإحدى العبارتين مزية على الأخرى، حتى يكون لها في المعنى تأثير لا يكون لصاحبتها. فإن قلت: فإذا أفادت هذه ما لا تفيد تلك، فليستا عبارتين عن عني واحد، بل هما عبارتان عن معنيين اثنين.

قيل لك: إن قولنا "المعنى" في مثل هذا، يراد به الغرض، والذي أراد المتكلم أن يشبهه أو ينفيه، نحو أن تقصد تشبيه الرجل بالأسد فتقول "زيد كالأسد"، ثم تريد هذا المعنى بعينه فتقول: "كأن زيدا كالأسد"، فتفيد تشبيهه أيضاً بالأسد، إلا أنك تزيد في معنى تشبيهه به زيادة لم تكن في الأول، وهي أن تجعله من فرط شجاعته وقوة قلبه، وأنه لا يروعه شيء، بحيث لا يتميز عن الأسد، ولا يُقصر عنه، حتى يُتوهم أنه أسد في صورة آدمي.

وإذا كان هذا كذلك، فانظر هل كانت هذه الزيادة وهذا الفرق إلا بما تُؤخّي في نظم اللفظ وترتيبه، حيث قُدّم "الكاف" إلى صدر الكلام وركبت مع "أن"؟ وإذا لم يكن إلى الشك سبيل أن ذلك كان بالنظم، فاجعله العبرة في الكلام كلّ، ورض نفسك على تفهّم ذلك وتتبّعه، واجعل فيها أنك تزاوّل منه أمراً عظيماً لا يُقادر قدره، وتدخل في بحر عميق لا يُدرك قعره.^٢

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٥٣.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

• تفصيل آخر، في العبارتين ترى أنهما يؤديان غرضاً واحداً

قد عُلم أن المعارض للكلام معارض له من الجهة التي يوصف بأنه فصيح وبليغ، ومتخيّر اللفظ جيّد السبك، ونحو ذلك من الاوصاف التي نسبوها إلى اللفظ. وإذا كان هذا هكذا، فبنا أن ننظر فيما إذا أتى به كان معارضاً أهو؟ أهو أن يجيء بلفظٍ فيضعه مكان لفظ آخر، نحو أن يقول بدل "أسد" "ليث"، وبديل "بُعْد" "نأى"، ومكان "قُرْب" "دنا"، أم ذلك ما لا يذهب إليه عاقل ولا يقوله من به طريق؟ كيف؟ ولو كان ذلك معارضة لكان الناس لا يفصلون بين الترجمة والمعارضة، ولكان كل من فسّر كلاماً معارضاً له. وإذا بطل أن يكون جهة للمعارضة، وأن يكون الواضع نفسه في هذه المنزلة معارضاً على وجه من الوجوه، علمت أن الفصاحة والبلاغة وسائر ما يجري في طريقهما أضاف راجعة إلى المعاني، وإلى ما يدل عليه بالألفاظ، دون الألفاظ أنفسها، لأنه إذا لم يكن في القسمة إلا المعاني والألفاظ، وكان لا يُعقل تعارض في الألفاظ المجردة، إلا ما ذكرت، لم يبق إلا أن تكون المعارضة معارة من جهة ترجع إلى معاني الكلام المعقولة، دون ألفاظه المسموعة. وإذا عادت المعارضة إلى جهة المعنى، وكان الكلام يُعارض من حيث هو فصيح وبليغ ومتخيّر اللفظ، حصل من ذلك أن "الفصاحة" و "البلاغة" و "تخيّر اللفظ" عبارة عن خصائص ووجوه تكون معاني الكلام عليها، وعن زيادات تحدث في أصول المعاني، كالذي أريتك فيما بين "زيدٌ كالأسد" و "كأن زيدا الأسد"، وبأن لا نصيب للألفاظ من حيث هي ألفاظ فيها بوجهٍ من الوجوه.

واعلم أنك لا تشفى العلة ولا تنتهي إلى ثلج اليقين، حتى تتجاوز حدّ العلم بالشيء مجملاً، إلى العلم به مفصّلاً، وحتى لا يقنعك إلاّ النظر في زواياه، والتغلغل في مكانه، وحتى تكون كمن تتبع الماء حتى عرف منبعه، وانتهى في البحث عن جوهر الود الذي يُصنع فيه إلى أن يعرف منبته، ومجرى عروق الشجر الذي هو منه. وإنا لنراهم يقيسون الكلام في معنى المعارضة على الأعمال الصناعية، كنسج الدّباغ وصوغ الشّنف والسوار وأنواع ما يصاغ، وكل ما هو صنعة وعمل يد، بعد أن يبلغ مبلغاً يقع التفاضل فيه، ثم يعظم حتى يزيد فيه الصانع على الصانع زيادة يكون له بها صيت، ويدخل في حدّ ما يعجز عنه الأكثرون.^١

وهذا القياس، وإن كان قياساً ظاهراً معلوماً، وكالشيء المركوز في الطّباع، حتى ترى العامة فيه كالخاصة فإن فيه أمراً يجب العلم به: وهو أنه يُتصور أن يبدأ هذا فيعمل ديباجاً ويُبدع في نقشه وتصويره، فيجيء آخر ويعمل ديباجاً آخر مثله في نقشه وهيئته وجملة صفته، حتى لا يفصل الرائي بينهما، ولا يقع لمن لم يعرف القصّة ولم يخبر الحال إلاّ أنّهما صنعة رجل واحدٍ، وخارجان من تحت يدٍ

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

واحدة. وهكذا الحكم في سائر المصنوعات، كالسّوار يصوغه هذا، ويحيى ذاك فيعمل سوارا مثله، ويؤدّي صفته كما هي، حتى لا يغادر منها شيئا البتّة.

• بيان في شرح قوله: "المعنى"، و "معنى المعنى" وهو فصل جيد

وإذ قد عرفت هذه الجملة، فهأنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: "المعنى"، و "معنى المعنى"، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة و "بمعنى المعنى"، أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر، كالذي فسّرت لك.

وإذ قد عرفت ذلك، فإذا رأيتهم يجعلون الألفاظ زينة للمعاني وحلية عليها أو يجعلون المعاني كالجاري، والألفاظ كالمعارض لها، وكالوشي المحبّر واللباس الفاخر والكسوة الرائقة، إلى أشباه ذلك مما يفخّمون به أمر اللفظ، ويجعلون المعنى ينبل به ويشرف فاعلم أنهم يصفون كلاما قد أعطاك المتكلم أغراضه فيه من طيق معنى المعنى، فكنى وعرض، ومثّل واستعار، ثم أحسن في ذلك كله وأصاب، ووضع كل شيء منه في موضعه، وأصاب به شاكلته، وعمد فيما كنى به وشبهه ومثّل، لما حسن مأخذه، ودقّ مسلكه، ولطفت إشارته، وأن المعرض وما في معناه، ليس هو اللفظ المنطوق به، ولكن معنى اللفظ الذي دللت به على المعنى الثاني، كمعنى قوله:

فَإِنِّي، جَبَانُ الْكَلْبِ مَهْزُولُ الْفَصِيلِ

الذي هو دليل على أنّه مضياف، فالمعاني الأولى المفهومة من أنفس الألفاظ هي المعارض والوشي والحلي وأشباه ذلك، والمعاني الثّواني التي يومأ إليها بتلك المعاني، هي التي تُكسى تلك المعارض، وتُزَيّن بذلك الوشي والحلي.

وكذلك إذا جعلوا المعنى يُتصوّر من أجل اللفظ بصورة، ويبدو في هيئة، يتشكّل بشكل يرجع المعنى في ذلك كلّ إلى الدلالات المعنويّة، ولا يصلح شيء منه حيث الكلام على ظاهره، وحيث لا يكون كناية ولا تمثيل ولا استعارة، ولا استعانة في الجملة بمعنى على معنى، وتكون الدلالة على الغرض من مجرّد اللفظ، فلو أن قائلاً قال: "رأيت الأسد"، وقال آخر: "لقيت اللّيث"، لم يُجْز أن يقال في الثاني أنه صوّر المعنى في غير صورته الأولى، ولا أن يقال أبرزه في معرض سوى معرضه، ولا شيئاً من هذا الجنس.^١

وجملة الأمر أنّ صوّر المعاني لا تتغيّر بنقلها من لفظٍ إلى لفظٍ، حتّى يكون هناك اتّساع ومجاز، وحتّى لا يُراد من الألفاظ ظواهر ما وُضعت له في اللّغة، ولكن يشار بمعانيها إلى معانٍ أُخر.

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

واعلم أن هذا كذلك ما دام النظم واحدا، فأما إذا تغير النظم فلا بدّ حينئذ من أن يتغير المعنى، على ما مضى من البيان في "مسائل التقديم والتأخير"، وعلى ما رأيت في المسئلة التي مضت الآن، أعني قولك: "إنّ زيدا كالأسد"، و "كأن زيدا الأسد"، ذاك لأنّه لم يتغير من اللفظ شيء، وإنّما تغيّر النظم فقط. وأما فتحك "إن" عند تقديم الكاف وكانت مكسورة فلا اعتداد بها، لأن معنى الكسر باق بحاله.

واعلم أن السبب في أن أحوالوا في أشباه هذه المحاسن التي ذكرتها لك على اللفظ، أنّها ليست بأنفس المعاني، بل هي زيادات فيها وخصائص. ألا ترى أن ليست المزية التي تجدها لقولك: "كأنّ زيدا الأسد" على قولك "زيد كالأسد"، لشيء خارج عن التشبيه الذي هو أصل المعنى، وإنّما هو زيادة فيه وفي حكم الخصوصية في الشكل، نحو أن يُصاغ خاتم على وجهه، وآخر على وجه آخر، تجمعهما صورة الخاتم، ويفترقان بخاصة وشيء يُعلم، إلا أنّه لا يُعلم منفردا.

ولما كان الأمر كذلك، لم يمكنهم أن يطلقوا اسم المعاني على هذه الخصائص، إذ كان لا يفتقر الحال حينئذ بين أصل المعنى، وبين ما هو زيادة في المعنى وكيفية له وخصوصية فيه. فلما امتنع ذلك توصّلوا إلى الدلالة عليها بأن وصفوا اللفظ في ذلك بأوصاف يُعلم أنّها لا تكون أوصافا له من حيث هو لفظاً، كنحو وصفهم له بأنه لفظ شريف، وأنه قد زان المعنى، وأنّ له ديباجة، وأن عليه طلاوة، وأن المعنى منه في مثل الوشي، وأنه عليه كالحلي، إلى أشباه ذلك مما يُعلم ضرورة أن لا يُعنى بمثله الصّوت والحرف. ثم إنّّه لما جرت به العادة واستمرّ عليه العُرف، وصار الناس يقولون اللفظ واللفظ لُز من ذلك بأنفس أقوام بابّ من الفساد، وخامرهم منه شيء لست أحسن وصفه.^١

• بيان في استعمال "اللفظ"، والمراد به دلالة المعنى على المعنى

ومن الصفات التي تجدهم يُجرونها على "اللفظ"، ثم لا تعترضك شبهة ولا يكون منك توقّف في أنّها ليست له، ولكن لمعناه، قولهم: "لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يُسبق معناه لفظه، ولفظه معناه، ولا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى قلبك" وقولهم: "يدخل في الأذن بلا إذن"، فهذا مما لا يشكُّ العاقل في أنّه يرجع إلى دلالة المعنى على المعنى، وأنه لا يُتصوّر أن يُراد به دلالة اللفظ على معناه الذي وضع له في اللغة.

ذاك لأنّه لا يخلو السامع من أن يكون عالما باللغة وبمعاني الألفاظ التي يسمعها، أو يكون جاهلا بذلك. فإن كان عالما لم يُتصوّر أن يتفاوت حال الألفاظ معه، يكون معنى لفظ أسرع إلى قلبه من معنى لفظ آخر وإن كان جاهلا كان ذلك في وصفه أبعد.

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٦٣ - ٢٦٥.

وجملة الأمر أنه إنما يُتصور أن يكون معنى أسرع فهما منه معنى آخر، إذا كان ذلك مما يُدرك بالفكر، وإذا كان مما يتجدد له العلم به عند سماعه للكلام. وذلك محال في دلالات الألفاظ اللغوية، لأن طريق معرفتها التوقيف، والتقدم بالتعريف.

وإذا كان ذلك كذلك، علم علم الضرورة أن مصرف ذلك إلى دلالات المعاني على المعاني، وأنهم أرادوا أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذي يجعله دليلاً على المعنى الثاني ووسيطاً بينك وبينه، متمكناً في دلالاته، مستقلاً بوساطته، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة، ويشير لك إليه أبين إشارة، حتى يُحِيل إليك أنك فهمته من حاقّ اللفظ، وذلك لقلّة الكلفة فيه عليك، وسرعة وصوله إليك، فكان من "الكناية" مثل قوله:

لَا أُمْتِغِ الْعُودَ بِالْفِصَالِ، وَلَا
أَبْتَاعُ إِلَّا قَرِيبَةً الْأَجْلِ

ومن "الاستعارة" مثل قوله:

وَصَدْرُ أَرَاخِ اللَّيْلِ عَازِبٌ هَمِّهِ،
تَضَاعَفَ فِيهِ الْحُزْنُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ

ومن "التّمثيل" مثل قوله:

لَا أَذُودُ الطَّيْرَ عَنْ شَجَرٍ
فَدَ بَلَوْتُ الْمُرَّ مِنْ نَمْرَةٍ

• تصور "اللفظ" عن أداء المعنى ومثاله

وإن أردت أن تعرف ما حاله بالضدّ من هذا، فكان منقوص القوة في تأدية ما أريد منه، لأنّه يعترضه ما يمنعه أن يقضي حقّ السفارة فيما بينك وبين معنك، ويوضح تمام الإيضاح عن مغزك، فانظر إلى قول العباس بن الأحنف:^١

سَأَطْلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِتَقْرُبُوا
وَتَسْكُبُ عَيْنَايَ الدُّمُوعَ لِتَجْمُدَا

بدأ فدلّ بسكب الدُموع على ما يوجبه الفراق من الحزن والكمّد، فأحسن وأصاب، لأنّ من شأن البكاء أبداً أن يكون أمانة للحزن، وأن يجعل دلالة عليه وكناية عنه، كقولهم: "أبكاني وأضحكني"، على معنى "سأني وسرّني"، وكما قال:

أَبْكَايَ الدَّهْرُ، وَيَا رُبَّمَا
أَضْحَكَايَ الدَّهْرُ بِمَا يُرْضِي

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٦٦ - ٢٦٨ .

ثم ساق هذا القياس إلى نقيضه، فالتمس أن يدل على ما يوجبه دوام التلاقي من السرور بقوله: "لتحمدا"، وظن أن الجمود يبلغ له في إفادة المسرة والسلامة من الحزن، ما بلغ سكب الدمع في الدلالة على الكآبة والوقوع في الحزن ونظر إلى أن الجمود خلّو العين من البكاء وانتفاء الدموع عنهما، وأنه إذا قال "لتحمدا"، فكأنه قال: "أحزن اليوم لئلا أحزن غدا، وتبكي عيناى جهدا لئلا تبكيا أبدا"، وغلط فيما ظن. وذاك أن الجمود هو ألا تبكي العين، مع أن الحال حال بكاء، ومع أن العين يُراد منها أن تبكي، ويُستراب في أن لا تبكي، ولذلك لا ترى أحدا يذكر عينه بالجمود إلا وهو يشكوها ويدّعيها وينسبها إلى البخل، ويُعدّ امتناعها من البكاء تركا لمعونة صاحبها على ما به من الهم، ألا ترى إلى قوله:

أَلَا إِنَّ عَيْنًا لَمْ تَجِدْ يَوْمَ وَاسِطٍ عَلَيْكَ بِحَارِي دَمْعَهَا لَجْمُودُ

فأتى بالجمود تأكيداً لنفي الجود، محال أن يجعلها لا تجود بالبكاء وليس هناك التماس بكاء، لأن الجود والبخل يتقضيان مطلوبا يُبدل أو يُمنع، ولو كان الجمود يصلح لأن يراد به السلامة من البكاء، ويصحّ أن يُدلّ به على أن الحال حال مسرة حبور، لجاز أن يُدعى به للرّجل فيقال: "لا زالت عينك جامدة"، كما يقال: "لا أبكى الله عينك"، وذاك ممّا لا يُشكُّ في بطلانه.

وعلى ذلك قول أهل اللغة: "عين جمود"، لا ماء فيها، وسنة جماد، لا مطر فيها، وناقعة جماد، لا لبن فيها"، وكما لا تُجعل السنة والناقعة جمادا إلا على معنى أن السنة بخيلة بالقطر، والناقعة لا تسخو بالدرّ، كذلك حكم العين لا تُجعل "جمودا" إلا وهناك ما يقتضي إرادة البكاء منها، وما يجعلها إذا بكت مُحسنة موصوفة بأن قد جادت وسخت وذا لم تبك، مسيئة موصوفة بأن قد ضنت وبخلت.

فإن قيل: إنه أراد أن يقول: "إني اليوم أترجّع غصص الفراق، وأحمل نفسي على مُره، وأحتمل ما يؤدّيني إليه من حزن ويُفيض الدموع من عيني ويسكبها، لكي أتسبّب بذلك إلى وصلٍ يدوم، ومسرة تتصل، حتى لا أعرف بعد ذلك الحزن أصلا، ولا تعرف عيني البكاء، وتصير في أن لا تُرى باكية أبدا، كالجمود التي لا يكون لها دمع".

فإن ذل لا يستقيم ولا يستتب، لأن وقوعه في التناقض، ويجعله كأنه قال: "أحتمل البكاء لهذا الفراق عاجلا، لأصير ف الآجل بدوام الوصل واتصال السرور في صورة من يريد من عينه أن تبكي ثم لا تبكي، لأنها خلقت جامدة لا ماء فيها"، وذلك من التهافت والاضطراب بحيث لا تنجع الحيلة فيه.^١

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٦٩، ٢٧٠.

وجملة اللفظ أنا لا نعلم أحدا جعل جمود العين دليل سرور وأمانة غبطة، وكناية عن أن الحال حال فرح. فهذا مثال فيما هو بالضدّ مما شرطوا من أن لا يكون لفظه أسبق إلى سمعك، من معناه إلى قلبك لأنك ترى اللفظ يصل إلى سمعك، وتحتاج إلى أن تحبّ وتوضع في طلب المعنى.

ويجري لك هذا الشرح والتفسير في "النظم" كما جرى في "اللفظ"، لأنه إذا كان النظم سوياً، والتألف مستقيماً، كان وصول المعنى إلى قلبك، تلو وصول اللفظ إلى سمعك. وإذا كان خلاف ما ينبغي، وصل اللفظ إلى السمع، وبقيت في المعنى تطلبه وتتعب فيه، وإذا أفرط الأمر في ذلك صار إلى التعقيد الذي قالوا: "إنه يستهلك المعنى".

• مثال على غموض المسلك إلى معاني "اللفظ"، واشتباؤه على العلماء

ثم لم ينفكّ العالمون به والذين هم من أهله، من دخول الشبهة فيه عليهم، ومن اعتراض السهّو والغلط لهم. روى عن الأصمعي أنه قال: كنت أشدو من أبي عمرو بن العلاء وخلف الأحمر، وكان يأتیان بشاراً فيسلمان عليه بغاية الإعظام، ثم يقولان: يا أبا معاذٍ، ما أحدثت؟ فيخبرهما ويُشدهما، ويسألانه ويكتبان عنه متواضعين له، حتى يأتي وقت الزوال، ثم ينصرفان. وأتياه يوماً فقالا: ما هذه القصيدة التي أحدثتها في سلم بن قتيبة؟ قال: هي التي بلغتكم. فقالوا: بلغنا أنك أكثرت فيها من الغريب. قال: نعم، بلغني أن سلم بن قتيبة يتباصر بالغريب، فأحببت أن أورد عليه ما لا يعرف. قالوا: فأنشدناها يا أبا معاذٍ. فأنشدهما:

بَكْرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجْرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ

حتى فرغ منها، فقال له خلف: لو قلت يا أبا معاذ مكان "إنّ ذاك النجاح في التبكير":

بَكْرًا فَالنَّجَاحُ فِي التَّبْكِيرِ

• كان أحسن. فقال بشار: إنّما بنيتها أعرابية وحشية فقلت: إنّ ذاك النجاح في التبكير، كما يقول الأعراب البدويون، ولو قلت: "بكرًا فالنجاح"، كان هذا من كلام المولّدين، ولا يشبه ذلك الكلام، ولا يدخل في معنى القصيدة. قال: فقام خلف فقبل بين عينيه، فهل كان هذا القول من خلف والنقد على بشار، إلا للطف المعنى في ذلك وخفائه؟^١

• عودٌ إلى مسألة "اللفظ" و "المعنى" وما يعرض فيه من الفساد:

واعلم أيّ على طول ما أعدت وأبدأت، وقلتُ وشرحتُ، في الذي قام في أوهام الناس من حديث "اللفظ"، لرّبما ظننت أيّ لم أصنع شيئاً، وذاك أنّك ترى الناس كأنّهم قد قضيّ عليهم أن يكونوا

^١ - المصدر نفسه، ص ٢٧٢، ٢٧٣.

في هذا الذي نحن بصددِهِ، على التقليد البَحْثِ، وعلى التوهّم والتخيّل، وإطلاق اللفظ من غير معرفة بالمعنى، قد صار ذاك الدَّأْبُ والدَّيْدُنُ، واستحكم الداء منه الاستحكام الشديد. وهذا الذي بيّناه وأوضحناه، كأَنَّكَ ترى أبدا حجازا بينهم بين أن يعرفوه، وكأَنَّكَ تُسمِعُهُمْ منه شيئا تَلْفِظُهُ أَسْمَاعُهُمْ، وتَكْرِهُهُ نفوسُهُمْ، وحتى كأنَّه كُلمًا كان الأمر أُنْبَيَّ، كانوا عن العلم به أبعَدَ، وفي توهّم خلافه أَقْعَدَ، وذلك لأنَّ الاعتقاد الأوّل قد نَشَبَ في قلوبهم، وتَأَسَّبَ فيها، ودخل بعُروقه في نواحيها، وصار كالنبات السَّوء الذي كلما قَلَعْتُهُ عاد فنَبَت.

والذي له صاروا كذلك، أَتَمَّ حين رأوهم يُفردون "اللفظ" عن "المعنى"، ويجعلون له حُسنا على حدة، ورأوهم قد قَسَمُوا الشَّعْرَ فقالوا: "إنَّ منه ما حُسِّنَ لفظه ومعناه، ومنه ما حُسِّنَ لفظه دون معناه، ومنه ما حُسِّنَ معناه دون لفظه"، وأوهم يَصِفُونَ "اللفظ" بأوصافٍ لا يصفون بها "المعنى"، ظنُّوا أنَّ لللفظ، من حيث هو لفظٌ حسنا ومزينةً ونُبلاً وشرفاً، وأنَّ الأوصاف التي تحلوه إِيَّاهَا هي أوصافه على الصَّحَّةِ، وَذَهَبُوا عَمَّا قَدَّمْنَا شَرْحَهُ من أنَّ لهم في ذلك رأيا وتدبيراً، وهو أن يَفْصِلُوا بين المعنى الذي هو الغرض، وبين الصُّورة التي يخرج فيها، فنَسَبُوا ما كان من الحُسْنِ والمَزِينَةِ في صُورةِ المعنى إلى "اللفظ"، ووصفوه في ذلك بأوصاف هي تُخْبِرُ عن أنفسها أنها ليست له، كقولهم: "إنه خلقي المعنى، وإنه كالوشى عليه، وإنه قد كَسَبَ المعنى دَلاً وشكلاً، وإنه رشيق أنيق، وإنه مُتَمَكِّنٌ، وإنَّه على قَدَرِ المعنى لا فاضل ولا مُقَصَّرٌ"، إلى أشباه ذلك مما لا يُشَكُّ أنَّه لا يكون وصفاً له من حيث هو لفظٌ وصدى صوتٍ، إلَّا أَتَمَّ كأَنَّهُم رأوا بَسْلاً حراماً أن يكون لهم في ذلك فكر وروية، وأن يُمَيِّزُوا فيه قبيلًا من دَير.

ومَّا الصِّفَةُ فيه للمعنى، وإن جرى في ظاهر المعاملة على "اللفظ"، إلَّا أنَّه يَبْعُدُ عن النَّاسِ كُلِّ البُعْدِ أن يكون الأمرُ فيه كذلك، وأنَّ لا يكون من صِفَةِ "اللفظ" بالصَّحَّةِ والحقيقة وصفنا اللفظ بأنَّه "مجاز".

وذلك أنَّ العادة قد جَرَتْ بأن يُقال في الفرق بين "الحقيقة" و "المجاز": إنَّ "الحقيقة"، أن يُقَرَّرَ اللفظ على أصله في اللغة، و "المجاز"، أن يُزال عن موضعه، ويُسْتَعْمَلَ في غير ما وُضِعَ له، فيقال: "أسدٌ" ويراد "شجاعٌ"، و "بحرٌ" ويُرادُ جَوادٌ.^١

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٦٥، ٣٦٦.

وهو وإن كان شيئاً قد استحکم في النفوس حتى إنك ترى الخاصّة فيه كالعامّة، فإنّ الأمر بعدّ على خلافه. وذاك أنا إذا حقّقنا، لم نجد لفظ "أسد" قد استعمل على القطع والبتّ في غير ما وُضع له. ذاك لأنّه لم يُجعل في معنى "شجاع" على الإطلاق، ولكن جعل الرجل بشجاعته أسداً. فالتجوّز في أن ادّعت للرجل أنه في معنى الأسد، وأنّه كأنّه هو في قوّة قلبه وشدّة بطشه، وفي أن الخوف لا يُخامره، والدّعوى لا يعرض له. وهذا إن أنت حصّلت، تجوّز منك في معنى اللفظ لا اللفظ، وإنّما يكون اللفظ مُزّالاً بالحقيقة عن موضعه، ومنقولاً عمّا وُضع له، أن لو كنت تجد عاقلاً يقول: "هو أسد"، وهو لا يُضمر في نفسه تشبيهاً له بالأسد، ولا يُريد إلا ما يريده إذا قال: "هو شجاع". وذلك ما لا يُشكّ في بطلانه.

• التجوّز في ذكر "اللفظ" وأنّه المراد به "المعنى":

وليس العجب إلا أنّهم لا يذكرون شيئاً من "المجاز" إلاّ قالوا: "إنّه أبلغ من الحقيقة". فليت شعري، إن كان لفظ "أسد" قد نقل عمّا وُضع له في اللغة، وأزيل عنه، وجعل يراد به "الشجاع" هكذا عُفلاً ساذجاً، فمن أين يجب أن يكون قولنا: "أسد"، أبلغ من قولنا "شجاع"؟

• إزالة شبهة في شأن "المجاز":

وهكذا الحكم في "الاستعارة"، هي، وإن كانت في ظاهر المعاملة من صفة "اللفظ"، وكنا نقول: "هذه لفظة مُستعارة" و "قد استعير له اسم الأسد" فإنّ مآل الأمر إلى أنّ القصْد بها إلى المعنى.^١

• بيان مهمّ في معنى "جعلته أسداً" ونحو ذلك:

يدلّك على ذلك أنا نقول: "جعلته أسداً" و "جعلته بدراً" و "جعلته بحراً"، فلو لم يكن القصْد بها إلى المعنى، لم يكن لهذا الكلام وجه، لأنّ "جعل" لا تصلح إلا من حيث يُراد إثبات صفةٍ للشيء، كقولنا: "جعلته أميراً" و "جعلته واحد دهره"، تريد أن أثبت له ذلك. وحكم "جعل" إذا تعدّى إلى مفعولين حكم "صير"، فكما لا تقول: "صيرته أميراً"، إلاّ على معنى أنّك أثبت له صفة الإمارة، كذلك لا يصحّ أن تقول: "جعلته أسداً"، إلاّ على معنى أنّك جعلته في معنى الأسد ولا يقال: "جعلته زيدا"،

^١ - المصدر نفسه: ص ٣٦٧، ٣٦٨.

بمعنى "سمَّيته زيدا"، ولا يقال للرجل: "اجعل ابنك زيدا" بمعنى: "سمَّه زيدا" و "وُلِدَ لفلان ابن فجعله زيدا"، وإنما يدخل العَلَطُ في ذلك على من لا يُحَصِّل.

• الإشكال في معرفتين، هما مبتدأ وخبر، وفصل الإشكال بالمعنى:

واعلم أنه ليس من كلامٍ يَعِمِدُ واضعه فيه إلى معرفتين فيجعلهما مبتدأ وخبراً، ثم يقدم الذي هو الخبر، إلاَّ أشكل الأمر عليك فيه، فلم تعلم أنَّ المقدم خبر، حتى ترجع إلى المعنى وتحسن التدبر.

أنشد الشيخ أبو علي في "التذكرة":

نَمْ وَإِنْ لَمْ أُنَمْ كَرَايَ كَرَاكَ

ثمَّ قال: "ينبغي أن يكونَ "كرايَ" خبراً مقدّماً، ويكون الأصل: "كراك كراي"، أي نَمْ، وإن لم أُنَمْ فتَومُكْ تَومِي، كما تقول: "قُمْ، وإن جُلسْتُ، فقيامُك قيامي، هذا هو عرف الاستعمال في نحوه" ثم قال: "وإذا كان كذلك، فقد قدّم الخبر وهو معرفة، وهو ينوي به التّأخير من حيث كان خبراً" قال: "فهو كبيت الحماسة:

بُنُونَا بَنُو أَبْنَائِنَا، وَبَنَائِنَا بَنُوهُنَّ أَبْنَاءُ الرِّجَالِ الْأَبَاعِدِ

فقدّم خبرَ المبتدأ وهو معرفة، وإنما دلَّ على أنه ينوي تأخير المعنى، لولا ذلك لكانت المعرفة، إذا قدّمت، هي المبتدأ لتقدّمها، فافهم ذلك". هذا كلّهُ لفظُهُ.^١

• آفة وشبهة في مسألة التعبير عن المعنى بلفظين أحدهما فصيح، والآخر غير فصيح:

قد أردت أن أعيد القول في شيء هو أصل الفساد ومُعْظَم الآفة، والذي صار حِجَازاً بين القوم وبين التأمّل، وأخذ بهم عن طريق التّطرّف، وحال بينهم وبين أن يُصْعِقُوا إلى ما يقال لهم، وأن يفتحوا للذي تبين أعينهم، وذلك قولهم: "إنَّ العقلاء قد اتّفَقوا على أنه يصحُّ أن يُعبّرَ عن المعنى الواحد بلفظين، ثم يكون أحدهما فصيحاً، والآخر غير فصيح. وذلك، قالوا، يقتضي أن يكون لللفظ نصيب في المزيّة، لأنها لو كانت مقصورة على المعنى، لكان محالاً أن يُجعل لأحد اللفظين فضل على الآخر، مع أن المعبر عنه واحد". وهذا شيء تراهم يُعجبون به ويُكثرُونَ تَرَدّاده، مع أنهم يؤكّدونه فيقولون: "لولا أنَّ الأمر كذلك،

^١ - المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

لكان ينبغي أن لا يكون للبيت من الشعر فضل على تفسير المفسر له، لأنه إن كان اللفظ إنما يشرف من أجل معناه، فإن لفظ المفسر يأتي على المعنى ويؤديه لا محالة، إذ لو كان لا يؤديه، لكان لا يكون تفسيراً له". ثم يقولون: "وإذا لزم ذلك في تفسير البيت من الشعر، لزم مثله في الآية من القرآن" وهم إذا انتهوا في الحجاج إلى هذا الموضع، ظنوا أنهم قد أتوا بما لا يجوز أن يُسمع عليهم معه كلام، وأنه نقض ليس بعده إبرام، وربما أخرجهم الإعجاب به إلى الضحك والتعجب ممن يرى أن إلى الكلام عليه سبيلاً، وأنه يستطيع أن يقيم على بطلان ما قالوه دليلاً.

والجواب، وبالله التوفيق، ان يقال للمحتج بذلك: قولك إنه يصح أن يُعبر عن المعنى الواحد بلفظين، يحتمل أمرين:

- أحدهما: أن تُريد باللفظين كلمتين معناهما واحد في اللغة، كثل "الليث" و "الأسد"، ومثل "شَحَط" و "بَعْد"، وأشباه ذلك مما وضع اللفظان فيه لمعنى.
- والثاني: أن تريد كلامين.

— فإذا أردت الأول خرجت من المسألة، لأن كلامنا نحن في فصاحة تحدث من بعد التأليف، دون الفصاحة التي تُوصف بها اللفظة مفردة، ومن غير أن يُعبر حالها مع غيرها.

— وإن أردت الثاني، ولا بد لك من أن تريده، فإن ههنا أصلاً، من عرفه عرف سقوط هذا الاعتراض. وهو أن يعلم أن سبيل المعاني سبيل أشكال الحلي، كالحاتم والشنف والسوار، فكما أن من شأن هذه الأشكال أن يكون الواحد منها غُفلاً ساذجاً، لم يعلم صانعه فيه شيئاً أكثر من أن أتى بما يقع عليه اسم الحاتم إن كان خاتماً، والشنف إن كان شنفاً، وأن يكون مصنوعاً بديعاً قد أغرب صانعه فيه. كذلك سبيل المعاني، أن ترى الواحد منها غُفلاً ساذجاً عامياً موجوداً في كلام الناس كلهم، ثم تراه نفسه وقد عمَد إليه البصير بشأن البلاغة وإحداث الصُّور في المعاني، فيصنع فيه ما يصنع الصَّنُّعُ الحاذق، حتى يُغرب في الصنعة، ويُدق في عمل، ويُبدع في الصياغة. وشواهد ذلك حاضرة لك كيف شئت، وأمثلة

نصّب عينك من أين نظرت.^١

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٢١، ٤٢٢.

تَنْظُرُ إِلَى قَوْلِ النَّاسِ: "الطَّبَعُ لَا يَتَغَيَّرُ"، وَ "لَسْتُ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَخْرُجَ لِإِنْسَانٍ عَمَّا جُبِلَ عَلَيْهِ"، فَتَرَى مَعْنَى عُقْلًا عَامِيًّا مَعْرُوفًا فِي كُلِّ جِيلٍ وَ أُمَّةٍ، ثُمَّ تَنْظُرُ إِلَيْهِ فِي قَوْلِ الْمُتَنَبِّي:

يُرَادُّ مِنَ الْقَلْبِ نِسْيَانُكُمْ وَتَأْبَى الطَّبَاغُ عَلَى النَّاقِلِ

فتجده قد خرج في أحسن صورة، وتراه قد تحوّل جوهرة بعد أن كان خِرْزَة، وصار أعجب شيء بعد أن لم يكن شيئاً.

• ردُّ شبهة المعتزلة هذه وفساد قولهم، وهو فصل جيّد:

وإذ قد عرفت ذلك، فإن العقلاء إلى هذا قصدوا حين قالوا: "إنّه يصحّ أن يُعبّر عن المعنى الواحد بلفظين، ثم يكون أحدهما فصيحاً والآخر غير فصيح"، كأنهم قالوا: إنه يصح أن تكون ههنا عبارتان أصل المعنى فيهما أحداً، ثم يكون لإحدهما في تحسين ذلك المعنى وتزيينه، وإحداث خصوصيّة فيه تأثير لا يكون للأخرى.

واعلم أن المخالف لا يخلو من أن ينكر أن يكون للمعنى في إحدى العبارتين حُسن ومزيّة لا يكونان له في الأخرى، وأن تحدّث فيه على الجملة صورة لم تكن أو يُعرف ذلك.

فإن أنكر لم يُكلّم، لأنّه يؤدّيه إلى أن لا يجعل للمعنى في قوله:

وَ تَأْبَى الطَّبَاغُ عَلَى النَّاقِلِ

مزيّة على الذي يعقل من قولهم: "الطبع لا يتغير"، و "لا يستطيع أن يخرج الإنسان عما جُبِلَ عليه" وأن لا يرى لقول أبي نواس:

وَلَيْسَ لِلَّهِ مُسْتَنَكِرٌ أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمَ فِي وَاحِدٍ

مزيّة على أن يقال: "غير بدیع في قدرة الله تعالى أن يجمع فضائل الخلق كلّهم في رجل واحد". ومن أدّاه قول يقوله إلى مثل هذا، كان الكلام معه مُحالاً، وكنت إذا كلّفته أن يعرف، كمن يُكلّف أن يميّز بحُجور

الشعر بعضها من بعض، فيعرف المديد من الطويل، والبسيط من السريع من ليس له ذوق يقيم به الشعر من أصله. ومن اعترف بأن ذلك يكون، قلنا له: أخبرنا عنك، أتقول في قوله:

وَتَأْتِي الطَّبَاغُ عَلَى النَّاقِلِ

أنه غاية في الفصاحة؟ فإذا قال: نعم. قيل له "أفكان كذلك عندك من أجل حُرُوفه: دخل في الهذيان وإن قال: من أجل حُسْنٍ ومزِيَّةٍ حصلا في المعنى، قيل له: فذاك ما أردناك عليه حين قلنا: إِنَّ اللَّفْظَ يكون فصيحاً من أجل مَزِيَّةٍ تقع في معناه، لا من أجل جَرَسِهِ وصداه^١.

• الاستعارة تكون في معنى "اللفظ":

ومن أبين ما يدل على قلة نظرهم، أنه لا شبهة على من نظر في كتاب تُذكر فيه "الفصاحة"، أن "الاستعارة" عنوان ما يُجعل به "اللفظ" فصيحاً، وأن "المجاز" جملة، و"الإيجاز" من معظم ما يُوجب للفظ الفصاحة. وأنت تراهم يذكرون ذلك ويعتمدونه، ثم يذهب عنهم أن إيجازهم "الفصاحة" للفظ بهذه المعاني، اعتراف بصحة ما نحن ندعوهم إلى القول به، من أنه يكون فصيحاً لمعناه.

أمّا "الاستعارة"، فإنهم إن أغفلوا فيها الذي قلناه، من أن المستعار بالحقيقة يكون معنى "اللفظ"، واللفظ تبع، من حيث أنا لا نقول: "رأيت أسداً"، ونحن نعني رجلاً، إلا على أننا ندعي أننا رأينا أسداً بالحقيقة، من حيث نجعله لا يتميز عن الأسد في بأسه وبطشه وجُرأة قلبه فإنهم على كل حال لا يستطيعون أن يجعلوا "الاستعارة" وصفاً للفظ من حيث هو لفظ، مع أن اعتقادهم أنك إذا قلت: "رأيت أسداً"، كنت نُقِلتَ اسم "الأسد" إلى "الرجل"، أو جعلته هكذا غُفلاً ساذجاً في معنى شجاع. أفترى أن لفظ "الأسد" لما نقل عن السبع إلى "الرجل" المشبه به، أحدث هذا النقل في أجراس حروفه ومذاقها وصفاً بذلك الوصف فصيحاً؟^٢

ثم إن من "الاستعارة" قبلاً لا يصح أن يكون المستعار فيه "اللفظ" البتة، ولا يصح أن تقع الاستعارة فيه إلا على المعنى. وذلك ما كان مثل "اليد" في قول لبيد:

وَعَدَاةَ رِيحٍ قَدْ كَشَفْتُ وَقِرَّةَ
إِذَا أَصْبَحَتْ يَدِ الشَّمَالِ زَمَامُهَا

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٢٤.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٤٦٠.

ذاك أنَّه ليس ههنا شيء يزعم أنَّه شبهه باليد، حتى يكون لفظ "اليد" مستعاراً له، وكذلك ليس فيه شيء يُتوهم أن يكون قد شبهه بالزمام، وإنما المعنى على أنَّه شَبَّه "الشَّمال" في تصريفها "الغداة" على طبيعتها، بالإنسان يكون زمام البعير في يده، فهو يصرفه على إرادته، ولما أراد ذلك جعل للشَّمال يداً، وعلى الغداة زماماً. وقد شرحتُ هذا قبلُ شرحاً شافياً.

وليس هذا الضَّرْب من الاستعارة بدون الضَّرْب الأوَّل في إيجاب وصف "الفصاحة" للكلام، بل هو أقوى منه في اقتضائها. والمحاسن التي تظهر به، والصُّور التي تحدث لمعاني بسببه، آنق وأعجب. وإن أردت أن تزاد علماً بالذي ذكرْتُ لك من أمره، فانظر إلى قوله:

سَقَّتُهُ كَفُّ اللَّيْلِ أَكْوَاسَ الْكَرَى

وذلك أنَّه ليس يخفى على عاقل أنَّه لم يرد أن يُشَبَّه شيئاً بالكفِّ، ولا أراد ذلك في "الأكواس"، ولكن لما كان يقال: "سُكِّرَ الكرى"، و "سُكِرَ النَّوم"، استعار للكرى "الأكواس"، كما استعار الآخر "الكاس" في قوله:

وَقَدْ سَقَى الْقَوْمَ كَأْسَ النَّعْسَةِ السَّهْرِ

ثم إنَّه لما كان الكرى يكون في اللَّيْلِ، جعل اللَّيْل ساقياً، ولما جعله ساقياً جعل له كَفًّا، إذ كان السَّاقِي يناول الكأس بالكفِّ.^١

ومن اللَّطيف النادر في ذلك، ما تراه في آخر هذه الأبيات، وهي للحكم بن قنبر:

وَلَوْلَا اغْتِصَامِي بِالْمُنَى كُلَّمَا بَدَا لِي الْيَأْسُ مِنْهَا، لَمْ يَقُمْ بِالْهَوَى صَبْرِي

وَلَوْلَا انْتِظَارِي كُلَّ يَوْمٍ جَدَى غَدٍ، لَرَاحَ بِنَعْشِي الدَّافِنُونَ إِلَى قَبْرِ

وَقَدْ رَأَيْتِي وَهْنُ الْمُنَى وَانْقِبَاضُهَا وَبَسَطُ جَدِيدِ الْيَأْسِ كَفِّهِ فِي صَدْرِي

ليس المعنى على أنَّه استعار لفظ "الكَفِّين" لشيء، ولكن على أنَّه أراد أن يصف اليأس بأنَّه قد غلب على نفسه، وتمكَّن في صدره. ولما أراد ذلك وصفَّه بما يصفون فيه الرَّجُل بفضل القدرة على الشيء،

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٦١.

وبأنّه مُمَكِّن منه، وأن يفعل فيه كل ما يريد، كقولهم: "قد بَسَطَ يَدِيهِ فِي الْمَالِ يَنْفِقُهُ وَيَصْنَعُ فِيهِ مَا يَشَاءُ"، و "قد بسط العامل يده في النَّاحِيَةِ وفي ظُلْمِ النَّاسِ"، فليس لك إلّا أن تقول: إنّهُ لما أراد ذلك، جعل لليأس "كَفَيْنَ"، واستعارهما له، فأَمَّا أن تُوقِع الاستعارة فيه على "اللفظ"، فما لا تخفى استحالتُهُ على عاقل.^١

• الرّأي الفاسد وخطره إذا قاله عالم له صيتٌ ومنزلة:

واعلم أن القول الفاسد والرأي المدخول، إذا كان صدره عن قوم لهم نباهة وصيتٌ وعُلُوُّ منزلة في أنواعٍ من العلوم غير العلم الذي قالوا ذلك القول فيه، ثم وقع في الألسن فتداولته ونشرته، وفشا وظهر، وكثر الناقلون له والمشيّدون بذكره صار ترك النظر فيه سُنَّةً، والتقليد ديناً، ورأيت الذين هم أهل ذلك العلم وخاصّته والممارسون له، والذين هم خُلُقَاء ان يعرفوا وجه العَلَطِ والخطأ فيه لو أنهم نظروا فيه كالأجانب الذين ليسوا من أهله، في قبوله والعمل به والرّكون إليه، وجدّتهم قد أعطوه مَقَادَتَهُمْ، ولأنوا له جانبهم، وأوهمهم النّظر إلى مُنْتِمَاهِ وَمُنْتَسَبِهِ، ثم اشتهاره وانتشاره وإطباق الجمع بعد الجمع عليه أن الضّرّ به أصوب، والمحاماة عليه أولى. ولربّما بل كلّما ظلّوا أنه لم يَشْعَ ولم يَتَّسِعْ، ولم يَزُوه خَلْفٌ عن سلفٍ، وآخر عن أوّل، إلّا لأن له أصلاً صحيحاً، وأنه أخذ من معدن صدقٍ، واشتقّ من نبعةٍ كريمة، وأنه لو كان مدخولاً لظهر الدّخل الذي فيه على تقادم الزّمان وكُرُور الأيام. وكم من خطأ ظاهر ورأي فاسد حظي بهذا السبب عند النَّاسِ، حتى بَوّأوه في أَحْصَى مَوَاضِعٍ من قلوبهم، ومنحوه المحبة الصادقة من نفوسهم، وعطفوا عليه عطف الأمّ على واحدّها. وكم من داءٍ دَوِيَ قد استحکم بهذه العلّة، حتى أعيا علاجه، وحَتَّى بَعِلَ به الطّبيب.^٢

ولولا سلطان هذا الذي وصفت على النَّاسِ، وأنّ له أخذَةً تمنع القلوب عن التدبّر، وتقطع عنها دواعي التفكّر لما كان لهذا الذي ذهب إليه القوم في أمر "اللفظ" هذا التمكن وهذه القوة، ولا كان يرسخ في النفوس هذا الرّسوخ، وتنشعب عروقه هذا الشّعب، مع الذي بان من تهافته وسقوطه وفحش الفلأط

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٦٢.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٤٦٤.

فيه، وأنت لا ترى في أديمه من أين نظرت، وكيف صرّفت وقلّبت مصحّحاً، ولا تراه باطلا فيه شوبٌ من الحق، وزيفا فيه شيء من الفضّة، ولكن ترى الغشّ بحثاً والغيب صِرفاً، ونسأل الله التوفيق.^١

وفي الختام نتوصل إلى أنّ الجانب البياني في كتاب الدلائل قد عالج أهم المواضيع البلاغية التي تبنى عليها علوم اللغة، والتي لا يمكن لأي بلاغي الاستغناء عنها أو جهلها أثناء تعامله مع اللغة.

ونلاحظ كذلك أنّ أهم شيء تمحور حوله الجانب البياني هو قضية اللفظ والمعنى وتنازع الأقطاب في هذا، فمنهم من ينصر اللفظ ولا يعتدّ بالمعاني الناتجة عنه، ومنهم من يلقي جلّ اهتمامه على المعنى ولا يجعل اللفظ أهمية سوى أنّه خادِم للمعنى فقط، ولكن الجرجاني فصل في الأمر وجعل لكل منهما ميزة يختصّ بها، وتحدّث أيضاً عن العلاقة بينهما والتي وصفها بالمزّيّة والتي لا تحصل إلّا بتوفر الطرفين في التركيب اللغوي وتلاؤمهما مع بعض.

وقد أعاد الجرجاني النظر في قضية اللفظ والمعنى، والألفاظ عنده هي رمز للمعاني المفردة، فهو يرى أن معرفة مدلول اللفظ يأتي أولاً، ثم اللفظ الذي يدل عليه ثانياً، فالألفاظ عنده هي سمات للمعاني، ولا يتصور أن تسبق الألفاظ معانيها، فهذه المعاني مرتبطة بألفاظها ومحصورة فيما يسمى بالنظم.

وكلامه هذا خير دليل على العلاقة التكاملية التي تربط اللفظ بالمعنى، فوجود اللفظ مفرداً لا يملك أية دلالة إلّا إذا رصف ضمن تركيب وضم فيه لفظ إلى لفظ حيالها يُكوّن في مجمله تركيباً لغوياً يتحقق به معنى وضع لأجله هذا التركيب.

واللُّغوي المتشبع باللُّغة الفصيحة لا تراه يكتفي بمجرد ضمّ الألفاظ بعضها إلى بعض، وإنّما تراه ينتقي خيرة اللفظ ويتحرى في ضمها تطبيق القواعد النحوية، ويجسد فيها كل معاني الإعراب التي يحتاج إليها التركيب اللُّغوي. محتكما في ذلك إلى ذوقه العربي البدوي الأصيل الذي انتقاه من ممارسته لفنون الشعر وتحليل أقوال الشعراء على مدى العصور التي سبقتة، ليخلص إلى تكوين تعبير لغوي متقن اللفظ سلس المعنى، يسهل على قارئه أو دارسه فهمه.

وعليه فاللفظ والمعنى متداخلان يلزم من وجود الأوّل وجود الثّاني، ولا يكون اللفظ إلّا بكيان المعنى، إذ ترتيب الألفاظ ينتج عنها ترتيب في المعاني، وكذا المعاني الموجودة في النّفس لا معنى لها إلّا

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٦٥.

بوجود اللفظ، لأنَّ التعبير عن هذه المعاني يُلزم إيجاد ألفاظ دقيقة تحقق هذه المعاني وتوصلها إلى المتلقي في أحسن صورة، وهذا ما تدور حوله نظرية النظم.

المبحث الثامن: البديع

لم يعقد الجرجاني لفنَّ البديع فصلاً خاصاً به وأسماه البديع، غير أنَّه أدرجه ضمن حديثه عن قضايا اللفظ وبما يحسن وبما يفسد، فجاء ذكره في الفصل الذي عقده بعنوان: "بيان آخر في شأن اللفظ"، وفساد القول به" فيقول:

ثمَّ إنَّ العجب كلَّ العجب ممن يجعل كلَّ الفضيلة في شيء هو إذا انفرد لم يجب به فضل البتَّة، ولم يدخل في اعتدادٍ بحالٍ. وذلك أنَّه لا يخفى على عاقلٍ أنه لا يكون بسهولة الألفاظ وسلامتها مما يثقل على اللسان، اعتدادٌ، حتى يكن ق ألف منها كلام، ثم كان ذلك الكلام صحيحاً في نظمه والغرض الذي أريد به، وأنه لو عمد عامدٌ إلى ألفاظ فجمعها من غير أن يراعي فيها معنى، ويؤلف منها كلاماً، لم تر عاقلاً يعتدُّ السهولة فيها فضيلة، لأن الألفاظ لا تُراد لأنفسها، وإنما تُراد لتجعل أدلة على المعاني. فإذا عدت الذي له تُراد، أو احتلَّ أمرها فيه، لم يُعتدَّ بالأوصاف التي تكون في أنفسها عليها، وكانت السهولة وغير السهولة فيها واحداً.^١

ومن ههنا رأيت العلماء يذمون من يحمله تطلُّب السجع والتجنيس على أن يضيف لهما المعنى، ويدخل الخلل عليه من أجلهما، وعلى أن يتعسف في الاستعارة بسببهما، ويركب الوعورة، ويسلك المسالك الجهولة، كالذي صنع أبو تمام في قوله:

سَيْفُ الْإِمَامِ الَّذِي سَمَّتْهُ هَيْئَتُهُ لَمَّا تَحَرَّمَ أَهْلُ الْأَرْضِ مُحْتَرَمًا
قَرَّتْ بِقُرَّانِ عَيْنِ الدِّينِ وَأَنْشَرَتْ بِالْأَشْرَيْنِ عُيُونُ الشَّرِّكَ فَاصْطَلَمَا
وقوله:

دَهَبَتْ بِمَذْهَبِهِ السَّمَاخَةُ وَالتَّوْتُ فِيهِ الظُّنُونُ، أَمْذَهَبُ أَمْ مُذْهَبُ
ويصنعه المتكلفون في الأسجاع. وذلك أنَّه لا يُتصوَّر أن يجب بهما، ومن حيث هما، فضل، ويقع بهما مع الخلو من المعنى اعتداداً. وإذا نظرت إلى تجنيس أبي تمام: "أَمْذَهَبُ أَمْ مُذْهَبُ"، فاستضعفته، وإلى تجنيس القائل:

^١ - المصدر نفسه، ص ٥٢٢.

حَتَّى نَجَا مِنْ خَوْفِهِ وَمَا نَجَا

وقول المحدث:

نَظَرَاهُ فِيمَا جَنَى نَظِيرَاهُ، أَوْ دَعَانِي أُمْتُ بِمَا أَوْدَعَانِي

فاستحسنته، لم تشكّ بحال أن ذلك لم يكن لأمر يرجع إلى اللفظ، ولكن لأنك رأيت الفائدة ضعفت في الأول، وقرئت في الثاني. وذلك أنك رأيت أبا تمام لم يزدك بمذهب ومذهب، على أن أسمعك حروفاً مكررة لا تجد لها فائدة إن وجدت، إلا متكلفّة متحمّلة، ورأيت الآخر قد أعاد عليك اللفظة كأنه يحدّثك عن الفائدة وقد أعطاهما، ويؤهمك أنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة ووفّاهما. ولهذه النكتة كان التجنيس، وخصوصاً المستوفى منه، مثل "نجّا" و "نجّا"، من خلّبي الشعر. والقول فيما يُحسن وفيما لا يُحسن من التجنيس والسجع يطول، ولم يكن غرضنا من ذكرهما شرح أمرهما، ولكن توكيد ما انتهى بنا القول إليه من استحالة أن يكون الإعجاز في مجرّد السهولة وسلامة الألفاظ مما يثقل على اللسان.

وجملة الأمر، أنّ ما رأينا في الدنيا عاقلاً اطّرح التّظلم والحاسن التي هو السبب فيها من "الاستعارة" و"الكناية" و"التمثيل"، وضروب "المجاز" و "الإيجاز"، وصدّ بوجهه عن جميعها، وجعل الفضل كلّهُ والمزّة أجمعها في سلامة الحروف مما يثقل. كيف؟ وهو يؤدي إلى السخف والخروج من العقل كما بينا.

واعلم أنّه قد آن لنا العود إلى الأمر الأعظم والغرض الأهمّ، والذي كأنّه هو الطّلبة، وكلّ ما عداه ذرائع إليه. وهو المرام، وما سواه أسبابٌ للتسلّق عليه، هو بيان العلل التي لها وجب أن يكون لنظم مزّة على نظم، وأن يعظّم أمرُ التفاضل فيه ويتناهى إلى الغايات البعيدة. ونحن نسأل الله تعالى العون على ذلك، والتوفيق له والهداية إليه.^١

ومّا هو أصل في أن يدقّ النّظر ويعمّض المسلك في توخّي المعاني التي عرفت: أن تتحدّ أجزاء الكلام، ويدخل بعضها في بعض، ويشتدّ ارتباط ثانٍ منها بأوّل، وأن تحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعا واحداً، وأن يكون حالك فيها حال الباني، يضع بيمينه ههنا في حالٍ ما يضع بيساره هناك. نعم، وفي حالٍ ما يُبصر مكان ثالثٍ ورابعٍ يضعهما بعد الأوّلين:

^١ - المصدر نفسه، ص ٥٢٤.

• فمن المزاوجة قول البحري:

إِذَا مَا نَهَى النَّاهِي فَلَجَّ بِِي الْهَوَى
أَصَاخَتْ إِلَى الْوَاشِي فَلَجَّ بِهَا الْهَجْرُ

• ومن العكس قول سليمان بن داود القضاعي:

فَبَيْنَا الْمَرْءُ فِي عَلَيَاءٍ أَهْوَى
وَبَيْنَا نِعْمَةٌ إِذْ حَالَ بُؤْسٌ
وَمُنْحَطٌّ أُتِيحَ لَهُ اعْتِلَاءٌ
وَبُؤْسٌ إِذْ تَعَقَّبَهُ نَرَاءٌ^١

• ومن التمثيل قول كثير عزة:

وَلِيٍّ وَتَهْيَامِي بَعْرَةٌ بَعْدَ مَا
لَكَ لِمُرْتَحِي ظِلِّ الْعَمَامَةِ كُلِّ مَا
تَحَلَّيْتُ مِمَّا بَيْنَنَا وَتَحَلَّتْ
تَبَوُّاً مِنْهَا لِلْمَقِيلِ اِظْمَحَلَّتْ

• ومن التقسيم: _ وخصوصا إذا قسّمت ثم جمعت _ قول حسان بن ثابت:

قَوْمٌ إِذَا حَارَبُوا ضَرُّوا عَدُوَّهُمْ
سَجِيَّةٌ تِلْكَ مِنْهُمْ غَيْرُ مُحَدَّثَةٍ
أَوْ حَاوَلُوا النَّفْعَ فِي أَشْيَاعِهِمْ نَفَعُوا
إِنَّ الْخَلَائِقَ، فَأَعْلَمُ، شَرُّهَا الْبِدْعُ

• ومن تشبيه شيئين بشيئين قول الفرزدق:

وَالشَّيْبُ يَنْهَضُ فِي الشَّبَابِ كَأَنَّهُ
لَيْلٌ يَصِيحُ بِجَانِبَيْهِ نَهَارٌ^٢

على أنه من الكلام ما لا يحتاج إلى فكر وروية لينتظم، بل أنه لا يحتاج إلا أكثر من أن تضم بعضه إلى بعض صنيع من يعتمد إلى الآلة لينظمها في سلك حتى يمنعها من التفرق كما في قول النابغة في الثناء المسجوع: "(أيفأخرك الملك اللّحمي)؟ فوالله فلففأك خيرٌ من وجهه، ولشمالك خيرٌ من يمينه، ولأفمضأك خيرٌ من رأسه، ولخطوك خيرٌ من صوابه، ولعيأك خيرٌ من كلامه، ولخدمك خيرٌ من قومه".^٣

وضع عبد القاهر الجرجاني البديع موضعه الحقيقي من علم البلاغة: فقد جعل بعض فنونه كالمزاوجة والتقسيم والعكس أنماطا للنظم وقد علمت -مما سبق- أن النظم هو أساس البلاغة التي تفرّعت منها مسائل علم المعاني، وصور علم البيان، وقيم الجمال البلاغي: المعنوية منها واللفظية -على حدّ سواء- وقد كانت ألوان البديع حتى عصر عبد القاهر الجرجاني داخلة في إطار علم البيان من حيث

^١ - المصدر نفسه، ص ٩٣.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٩٥.

^٣ - المصدر نفسه، ص ٩٧.

الدِّراسة والتَّصنيف، بل إنَّ بعض صور البيان كالاستعارة والتَّمثيل كانت معدودة من قبله، في فنون البديع.

على أنَّ عبد القاهر الجرجاني لم يجعل البديع علماً مستقلاً، بل اعتدَّه من صور البيان، تدخل في إطار نظريَّة النِّظم مثلما تدخل صور البيان، ولهذا فإنَّه يسلك المزاوجة، والعكس، والتَّقسيم، والسَّجع، والاستعارة والتَّشبيه في عقد النِّظم، ويجعلها من النِّظم الذي يتَّحد في الوضع، ويدقُّ فيه المصنع، بل أنَّه لا يمتدحه بأنَّه النمط العالي، والباب الأعظم، والذي لا ترى سلطان المزيَّة لا يعظم في شيء كعظمته فيه.^١

فعبد القاهر الجرجاني لا يعتبر فنون البديع علماً مستقلاً، لأنَّه لم يُفرد لها بالذِّكر، وإنَّما يدخلها في باب النمط العالي من النِّظم الذي لا تجد سلطان المزيَّة يعظم في شيء كعظمته فيه، ولا يجعل حسنها عرضيًّا، بل جعله حسناً ذاتياً، لأنَّ الجناس والسَّجع وغيرهما ممَّا يطرُّ أنَّ الحُسن فيه راجع إلى اللَّفظ، كل ذلك حسنه راجع إلى المعنى، لأنَّه لا يحسن إلَّا إذا كان المعنى هو الذي قد طلبه. فالبديع عند عبد القاهر الجرجاني إنَّما هو في أكرم مكان من البلاغة وأرفعه.

وهكذا سلك الجرجاني نهجه في فنون البديع لعقد نظرية النظم ولهذا: فإن المزية فيها إنما هي بحسب المعاني التي وضعت لها، والأغراض التي دعت إليها، فليس لسهولة الألفاظ فيها، وسلامتها مما يثقل على اللسان اعتداد حتى يكون قد ألف منها كلام، ثم كان ذلك الكلام صحيح في نظمه، والغرض الذي أريد به.

^١ - ينظر: حسن إسماعيل عبد الرزاق: من قضايا البلاغة والنقد عند عبد القاهر الجرجاني، دط، دت، ص ١٦١ - ١٦٥.

خاتمة

جاء

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعد: فهذه خاتمة الأطروحة والموسومة ب: "ترتيب المادة البلاغية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني"، وفيها نتائج مستخلصة، أوجزت أهمها في النِّقَاط الآتية:

١/ يستحقّ عبد القاهر الجرجاني لقب المؤسّس والواضع والمفنّد لمجمل علوم اللغة من علم المعاني والبيان وإبداعه في شرح علم الاعراب المتناثر بين الفصول في ثنايا الكتاب، وآخر ما أبدع فيه نظريّة النّظم التي أرست القواعد الكلّيّة والجزئيّة للتركيب اللغوية وأضفت عليه المزيّة كحدّ فاصل للتفاضل فيما بينها.

٢/ يكمن الإعجاز عند الجرجانيّ في لبّ النّظم خاصّة وليس النّظم عموماً كما ذكره بعض العلماء قبل وبعد الجرجانيّ، أي أنّهم حصروا النّظم في التّأليف وحسن التّركيب، بخلاف الجرجانيّ الذي أضفى عليه مزيّة وهي حُسن انتقاء اللفظة وملاءمتها لما قبلها وما بعدها.

٣/ تحدّي العرب وعجزهم عن الإتيان بما يُماثل القرآن الكريم ليس فيه إشكال وإمّا ما استشكّوه هو صَرف همهم وخواطرمهم على الإتيان بمثله -دعوى المعتزلة وقولهم في الصّرفة- فكيف لهم أن يعجزوا على الإتيان بما هو من لفظهم من كلامهم ممّا جادت به قرائحهم؟ كيف لا وهم أهل البيان والبلاغة يتحدّثون سليقة لا يحتاجون لا لعلم ولا لعالم، غير أنّهم عجزوا.

٤/ المقصود بالنّحو عند الجرجاني ليست القواعد النّحوية القائمة على قوانين التّركيب وأنماط النّحو التي تُراعى أواخر الكلم، وإمّا المقصود به المعنى النّاتج عن التّركيب ونظامه الذي تشكّل منه وفق سنن العربية وقواعدها وهذا ما يقتضيه النّظم الذي ينصّ على توجّه معاني النّحو.

٥/ تحدّث الجرجاني عن الشّعْر كثيراً في كتابه الدّلائل وخلّص إلى أنّه ليس بجُردّ كلمات موزونة مُتَقَفّة بل هو عبارة عن نظام تركيبي متكامل الأجزاء، والذي يخلق لحمة متناسقة بين أهمّ ثنائيات النّظم وهما اللفظ والمعنى، بطريقة فنيّة تُحدث في النّفس أثراً، كما حرص على أهميّة الصورة الشعريّة والتي تتكوّن من اتّحاد العالم الدّاخلي للشّاعر مع عالمه الخارجيّ المعاش، كما بيّن أيضاً أهميّة الشّعْر ودوره في الكشف عن إعجاز القرآن والعلاقة بينهما.

٦/ شَيّد الجرجاني صرحاً مكتملاً في نظريته للنّظم، وارتكز على أسس فكرية تعود إلى علم الكلام ولغوية تعود إلى علم النّحو، وبلاغية تنسب إلى علوم البلاغة العربية، مما جعل منها نظرية متجذرة شاملة

لكل العلوم والفنون، فارتقت لأن تكون نظرية عصرية متعمقة تبتدئ من اللفظ وتنتهي إلى الغاية المنشودة وهي المزية المرجوة من التركيب.

٧/ يُقصد بعلم المعاني ذلك العلم الذي يبحث في أحوال الكلام والمعاني المقصودة به، أي أنه يهتم بدراسة أوجه الاختلاف في تركيب الكلام وكيفية أداء المعاني المختلفة، وعليه فعلم المعاني مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنظم إذ يتمحور لبّه في التعبير بالألفاظ عن الصُّور الذهنية المُختلفة وذلك لجعلها أقرب ما تكون دلالة على الفكرة التي خطرت في ذهن المُحدِّث.

٨/ تكمن أهمية علم البيان فيما يملكه البليغ من حسن اختيار للألفاظ ومراعاة معانيها وإدراجها ضمن سياق حسن قائم على الأصول النحوية الصحيحة، به آنذاك يتفاضل عن غيره من السياقات اللغوية، ويقال عنه أنه بيانيٌّ لغويٌّ مالمك للغة متحكم فيها ومكتسب للذوق العربي السليم متشبع به.

٩/ اللفظ والمعنى ثنائيتان متداخلتان أطنب الجرجاني الكلام فيهما لما لهما من أهمية وصلة وطيدة فوجود الأول يُلزم وجود الثاني، ولا يكون اللفظ إلا بكيان المعنى، إذ ترتيب الألفاظ ينتج عنها ترتيب في المعاني، وكذا المعاني الموجودة في النفس لا معنى لها إلا بوجود اللفظ المناسب، لأنَّ التعبير عن هذه المعاني يُلزم إيجاد ألفاظ دقيقة تحقّق هذه المعاني وتوصلها إلى المتلقي في أحسن صورة.

١٠/ الجرجاني لا يعتدُّ البديع علماً قائماً بذاته مثلما هو عليه الحال في الدراسات التي جاءت بعد عصره، أي العصر الذي تقنّنت فيه البلاغة، وإنّما يُدرجه كقسم من أقسام علم البيان وذلك أنّ البليغ لا يتقصّد المحييء به في الكلام، وإنّما يأتي سليقة في السياق حتى يتحقّق نظم الكلام.

وفي الأخير أختتم بما ختم به الجرجاني كتابه: "نسأل الله تعالى أن يجعل كل ما نأتيه، ونقصده وننتحيه، لوجهه خالصاً، وإلى رضاه عزّ وجلّ مؤدّياً، ولشوابه مُقتضياً، ولزلّفى عنده مُوجِباً، بمنّه وفضله ورحمته".



الفهارس

المجلد الثاني

فهرس الآيات القرآنية: ^١

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾	الفاحة	٣-٢	٣٤٣
﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾		٤	٣٤٣
﴿الْم ﴿١﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾	البقرة	٢-١	٢١٢
﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾ حَتَّىٰ		٧-٦	٢١٢
﴿أَلَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾		٩-٨	٢١٢
﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتُونَ الْآخِرَ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾		١٢-١١	٢١٥- ٢٥٤
﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ		١٣	٢١٥
﴿الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾		١٤	٢١٢- ٢١٥
﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ ءَلَا		١٥	٢١٥
﴿إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾		١٦	٣١١- ٣٣٨- ٣٤١
﴿وَإِذَا قُلُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا		٢٣	٢٩
﴿نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾		٧١	٢٦٦
﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾		٩٣	٣٣٨- ٣٤١
﴿فَمَا رِيحَتُ تَجَرَّتُهُمْ﴾			
﴿بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾			
﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾			
﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾			

^١ - وقد قمت بفهرست الآيات وفق ترتيبها في المصحف الشريف.

١١٤	٩٦		﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاتِهِ﴾
-٣٢	١٧٩		﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾
-٣٣			
١١٥			
٢٤٨	٣٦		﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ﴾
٢١٥	٥٤		﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾
-١١٨	٦٢	آل عمران	﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾
-٢٥٨			
٢٦٩			
١٩١	٧٨-٧٥		﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾
١٣١	٩١		﴿مَلِئُ الْأَرْضَ ذَهَبًا﴾
٦١	٩٢		﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾
١٣١	٧٥		﴿أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ لِأَهْلِهَا﴾
٢٢٤	١٠٠	النساء	﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾
٢٢٣	١١٢		﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدْ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾
١٣١	١١٤		﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾
٢١٥	١٤٢		﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾
-١١٧	١٧١		﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أُلْقِيَتْهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ
-٢٦٩			فَأَمْنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً أَنْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ﴾
٢٧٠			
-١٨٨	٦١	المائدة	﴿وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ خَلَوْنَا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾
١٩١			
٢٧٠	٧٣		﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾

٢٦٠	١١٧		﴿ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ﴾
٢١٦	٨		﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ﴾
١٥٣	١٤		﴿ قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ أَخِيذُ وَلِيًّا ﴾
١٧٢	٣٥		﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ ﴾
٢٥٦	٣٦		﴿ إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ ﴾
١٧٣	٣٩	الأنعام	﴿ مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾
١٥٣	٤٠		﴿ قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ ﴾
٢٤٤	٥٤		﴿ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ ﴾
٢٤٦	٥٦		﴿ قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾
١١٩	١٠٠		﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِبِّ ﴾
١٤٧	١٤٣		﴿ قُلْ أَلَّذِكْرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأَنْثَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيْنِ ﴾
٢٤٩	٣٣		﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾
٢٤٦	١٠٤		﴿ وَقَالَ مُوسَى يُفِرُّعُونَ إِيَّيْ رَسُولٍ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴾
٢٤٧	١٢٣		﴿ أَمْ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذِنَ لَكُمْ ﴾
٢٤٧	١٢٥		﴿ قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ ﴾
١٩٩	١٨٦	الأعراف	﴿ مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾
١٥٨	١٨٨		﴿ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَا سْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّلْقَوْمِ يُؤْمِنُونَ ﴾
٢٠٦	١٩٣		﴿ أَدْعَوْهُمْ لَهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَالِحُونَ ﴾
١٩٣	١٩٦		﴿ إِنْ وَلِيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ﴾
١٧٣	٣١	الأنفال	﴿ لَوْ شَاءَ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا ﴾
١٩٤	٥٥		﴿ إِنْ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾
-١٢٠	٣٠		﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ ﴾

٢٧٠		التوبة	
٢٤٤	٦٣		﴿ أَنَّهُ وَمَنْ يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ ﴾
٢٥٦	٩٣		﴿ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ ﴾
٢٤١	١٠٣		﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ﴾
١٤٧	٥٩	يونس	﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ إِنَّ اللَّهَ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾
٣٢١	٦٧		﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ آيَاتٍ لَتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارُ مُبْصِرٌ ﴾
١٥٤	٩٩		﴿ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾
٢٩	١٣		﴿ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ ﴾
-١٤٩ ١٥٠	٢٨	هود	﴿ أَنْزَلْنَاهُمْ مَكُوهًا وَأَنْشَرْنَاهَا كَرِهُونَ ﴾
٢٤١	٣٧		﴿ وَلَا تَخْطِئُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ ﴾
٣٢٣	٤٤		﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَسْمَاءُ أَفْلَحِي وَغِيصَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدَ لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾
١٣١	١٠٣		﴿ ذَلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ ﴾
-٢١٣ ٣٠٢	٣١		﴿ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾
٢٤١	٥٣	يوسف	﴿ وَمَا أَتَرَى نَفْسِي إِنْ النَّفْسُ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾
٣٣٨	٨٠		﴿ خَلَصُوا نَجِيًّا ﴾
٢٤٤	٩٠		﴿ إِنَّهُ وَمَنْ يَقْبَلْ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴾
٢٥٢	١٩	الرعد	﴿ إِنَّمَا تَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾
٢٥٥	٤٠		﴿ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ ﴾
-١٥٣ ٢٥٧	١٠	ابراهيم	﴿ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا ﴾

٢٥٧	١١		﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾
٢٤٦	٨٩	الحجر	﴿وَقُلْ إِنِّي أَنَا الْبَشَرُ الْمُبِينُ﴾
٣٣٨	٩٤		﴿فَأَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾
١٧٢	٩	النحل	﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾
١١٥	٦٩		﴿يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾
١٤٦	٤٠	الإسراء	﴿أَفَأَصْفِدُكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾
-٢٩ ٢٨٤	٨٨		﴿قُلْ لَيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾
١٧٦	١٠٥		﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾
١٢٢	١١٠		﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَدْعُوا اللَّهَ وَأَدْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾
٢٤٦	١٣	الكهف	﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ أَمَّا بِرِبِّهِمْ﴾
١٧٩	١٨		﴿وَكَلْبُهُمْ بِسِطْرٍ ذَرَعِيَّةٍ أَلْوَصَيْدٌ﴾
٢٤٣	٣٠		﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾
٢٤٦	٨٤-٨٣		﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْقُرْآنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا ﴿٨٣﴾ إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ﴾
٢٥٧	١١٠		﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾
-٩٤ -١١٣ -٢٧٩ -٣٣٨ ٣٤١	٤	مريم	﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾
٣٣٨	٢٤		﴿جَعَلَ رَبُّكَ تَحْتِكَ سَرِيًّا﴾
١٣١	٣-٢	الأنبياء	﴿وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿٢﴾ لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ﴾
١٤٥	٦٢		﴿قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِنَا إِبْرَاهِيمَ﴾
١٤٥	٦٣		﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾

٢٤٣	١٠٠		﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ﴾
٢٤٣	١٠١		﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾
-٢٤١ ٢٤٣	١	الحج	﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ ۝﴾ ﴿وَلَكِنَّا أَنشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾
٢٤٣	١٧		﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ ۝﴾
-١٩٠ ٢٤٤	٤٦		﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَىٰ الْأَبْصَارُ﴾
١٥٣	٢٤	المؤمنون	﴿مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَائِكَةً﴾
٢٤١	٢٧		﴿وَلَا تَخْطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّغْرَقُونَ﴾
١٩٤	٥٩		﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ﴾
-١٩٠ ٢٤٤	١١٧		﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾
٢٦٥	٤٠	النور	﴿طُلُمْتُ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْدِيرْهَا ۝﴾
-١٨٨ ١٩١	٣	الفرقان	﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾
١٩٣	٥		﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾
٢٤٦	١٦		﴿فَأَتِيَافِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾
٢٢٠	٣١-٢٣	الشعراء	﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ ۝ قَالَ لِمَنْ حَوَّلَهُ ۖ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ۝ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ۝ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ۝ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ ۝ قَالَ لَيْنَ اتَّخَذَتِ الْهَآ غَيْرِي لِأَجْعَلَكَ مِنَ الْمُسْجُوتِينَ ۝ قَالَ أَوْ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ ۝ قَالَ فَأْتِ بِهِ ۖ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾
٢٤٨	١١٧		﴿قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ﴾

٢٤٦	٢١٦		﴿ فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ ﴾
٧٥-٥٢	-٢٢٤ ٢٢٧		قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ﴾ ٢٢٤ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴾ ٢٢٥ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ﴾ ٢٢٧
١٩٣	١٧	النمل	﴿ وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنْ آلِ يَمِينَ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴾
١٦٩	٢٤-٢٣	القصص	﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴾ ٢٣ فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ ﴿
٢٢٤	٤٥-٤٤		﴿ يَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْفُورًا بَكْمٍ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴾
١٩٤	٦٦		﴿ فَعَمِيتَ عَلَيْهِمُ الْآبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ ﴾
٢١٣	٧	لقمان	﴿ وَإِذْ أَتَيْنَا عَلَىٰ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ كَذِبًا كَانُوا مُسْتَكْبِرِينَ ﴿ كَانُوا يَسْمَعُهَا كَانَتْ فِي أذُنَيْهِ وَقَرَأَ فَبَشَّرَهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾
٢٤١	١٧		﴿ يَبْنِي أَيْمُ الصَّلَاةِ وَأَمُرٌ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهْيٌ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبَرٌ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴾
١٢٤	٣٩	الأحزاب	﴿ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ ﴾
١٨١	٣	فاطر	﴿ هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾
٢٥٢	١٨		﴿ إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ ﴾
٢٥٨	٢٣-٢٢		﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنَ فِي الْقُبُورِ ﴾ ٢٢٢ إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ ﴿
١٢٣	٢٨		﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾
٢١٣	٧		﴿ لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾
٢٥٦	١١		﴿ إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ الْعَلِيمَ ﴾
٢٢١	٢١-١٣		﴿ وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ ﴾ ١٣ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اشْتِينَ فَكَذَّبُوهُمَا فَعُزَّزْنَا بِتَالُوتِ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ ﴿ ١٤ قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ﴿ ١٥ قَالُوا رَبَّنَا عَلَّمْنَا إِنْ

		يس	إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ ﴿١٦﴾ وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿١٧﴾ قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٨﴾ قَالُوا طَيَّرْنَاكُمْ مَعَكُمْ أَفَنُذَكِّرُكُمْ لَعْنَةً مِنَّا وَلَئِن لَّمْ تَظَاهَرُوا بِغَيْرِ مَا قُلْتُمْ لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿١٩﴾ وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَفْقَوْمَ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ ﴿٢٠﴾ اتَّبِعُوا مَن لَّا يَسْأَلْكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴿٢١﴾ وَلَا آلِيلُ سَابِقُ النَّهَارِ ﴿٢٢﴾
١٢٠	٤٠		
٦٠	٦٩		﴿٢٣﴾ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴿٢٤﴾ أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ ﴿٢٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٢٦﴾
١٣٦	-١٥٣ ١٥٤	الصفات	
٣٣٨	١٦	ص	﴿٢٧﴾ عَجَلْنَا قِطْنًا ﴿٢٨﴾
-١٦٥ ٢٥٢	٩	الزمر	﴿٢٩﴾ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾
٢٤٦	٦٦		﴿٣١﴾ قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴿٣٢﴾
١٦٥	٦٨	غافر	﴿٣٣﴾ هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ ﴿٣٤﴾
٢٥٧	٦	فصلت	﴿٣٥﴾ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ﴿٣٦﴾
١٧٣	٢٤	الشورى	﴿٣٧﴾ فَإِنْ يَشَأِ اللَّهُ يُخَيِّرْ عَلَى قَلْبِكَ ﴿٣٨﴾
-١٢٤ -١٢٥ ٣٠٥	١٩	الزخرف	﴿٣٩﴾ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ ﴿٤٠﴾
١٥٤	٣٢		﴿٤١﴾ أَهْمُ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ﴿٤٢﴾
١٥١	٤٠		﴿٤٣﴾ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْى ﴿٤٤﴾
٢٤٣	٥٠		﴿٤٥﴾ إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ ﴿٤٦﴾
٢٤٣	٥٢-٥١	الدخان	﴿٤٧﴾ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ ﴿٤٨﴾ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿٤٩﴾
١٢٥	٣٧	ق	﴿٥٠﴾ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴿٥١﴾
٢٢٠	٢٨-٢٤	الذاريات	﴿٥٢﴾ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ ﴿٥٣﴾ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ ﴿٥٤﴾ فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ ﴿٥٥﴾ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ ﴿٥٦﴾

			﴿٢٧﴾ فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَحْزَنْ
٢١٤	٤-٣	النجم	﴿٢٨﴾ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ
١٦٥	٤٤-٤٣		﴿٢٩﴾ وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ۖ وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ۖ
١٦٥	٤٨		﴿٣٠﴾ وَأَنَّهُ هُوَ أَعْيَىٰ وَأَقْبَىٰ
٩٥	١٢	القمر	﴿٣١﴾ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا
٣٣٨	١٣		﴿٣٢﴾ ذَاتِ الْوُجْهِ وَدُسِرِ
١٥٣	٢٤		﴿٣٣﴾ فَقَالُوا أَبَشَرًا مِّثْلًا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُ
٣٣٩	٤	المنافقون	﴿٣٤﴾ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعُدُو فَاخَذَرَهُمْ
٧٩	١٣	الحاقة	﴿٣٥﴾ فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ
١٩٩	٦	المدثر	﴿٣٦﴾ وَلَا تَمَنَّ أَنْ تَمُوتَ وَتَكُونَ
٣١	٢٤-١٨		﴿٣٧﴾ إِنَّهُ فَعَلَكُم مَّا كُنْتُمْ تُكَفِّرُونَ ﴿٣٨﴾ فَكَيْفَ قُدِّرَ ﴿٣٩﴾ ثُمَّ قِيلَ كَيْفَ قُدِّرَ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ نَظَرَ ﴿٤١﴾ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ﴿٤٢﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ﴿٤٣﴾ فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْحَرُ يُؤْثِرُ ﴿٤٤﴾
-٢٥٦ ٢٥٢	٤٥	النازعات	﴿٤٥﴾ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مِّنْ يَّحْشَاهَا
٢٥٩	٢٢-٢١	الغاشية	﴿٤٦﴾ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴿٤٧﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ
١٣١	١٥-١٤	البلد	﴿٤٨﴾ أَوْ اطَّعِمْ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ﴿٤٩﴾ يَتِيمًا
١٩٩	١٨-١٧	الليل	﴿٥٠﴾ وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى ﴿٥١﴾ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى ﴿٥٢﴾
-١٢٠ ١٧٦	٢-١	الإخلاص	﴿٥٣﴾ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿٥٤﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٥٥﴾

فهرس الأشعار:

الشعر	الشاعر	البحر	الصفحة
كَبُرَ عَلَى الْعِلْمِ يَا خَلِيلِي	عبد القاهر الجرجاني	البسيط	٩
هَذَا زَمَانٌ لَيْسَ فِيهِ	//	الكامل	//
خَلَعَ النَّاسُ إِهَابًا	//	الرمل	//
لَا يُوحِشَنَّكَ أَنَّهُمْ مَا ارْتَاخُوا	//	الكامل	١٠
لَوْ جَاوَدَ الْعَيْثُ غَدًا	//	الرجز	//
وَمَا لَكَ مَطْمَعٌ فِي الْأَمْرِ إِلَّا	//	الوافر	//
تَذَلُّ لِمَنْ إِنْ تَذَلَّلْتَ لَهُ	//	المتقارب	١١
يَقُولُونَ أَقْوَالًا وَلَا يَعْلَمُونَهَا	أنس بن أبي أنيس	الرجز	٢٨
وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرِ	/	//	٤٠
لَا أُذِيلُ الْأَمَالَ بَعْدَكَ إِنِّي	محمد بن يسير	الخفيف	٤١
كَرِيمٌ مَتَى أَمَدَحُهُ أَمَدَحُهُ وَالْوَرَى	أبو تمام	الطويل	//
الْيَوْمَ عِنْدَكَ دَلُّهَا وَحَدِيثُهَا	/	الكامل	٥٣
أَسْرَكَ لِمَا صُرِّعَ الْقَوْمُ نَشْوَةً	عمارة بن الوليد	//	٥٤
وَلَسْنَا بِشَرِّ أُمَّ عَمْرٍو إِذَا انْتَشَرُوا	//	//	//
وَاللَّهُ قَدْ ضَرَبَ الْأَقْلَ لِثُورِهِ	أبو تمام	البسيط	//
زَعَمْتَ سَخِينَهُ أَنْ سَتَعْلِبُ رَبَّهَا	كعب بن مالك	الكامل	٥٥
وَأَبْيَضَ يُسْتَسْقَى الْعَمَامُ بِوَجْهِهِ	أبو طالب	الطويل	//
كَذَبْتُمْ، وَبَيَّتِ اللَّهُ، إِنْ جَدَّ مَا أَرَى	الأعشى	السريع	٥٦
ارْزُقْ ضَعِيفَكَ، لَا يَحْزُرُ بِكَ ضَعْفُهُ	سعية بن عريض وغيره	الكامل	//
فَحَالِفٌ، وَلَا وَاللَّهِ تَهَيَّطْ تَلْعَةً	قيس بن معدان الكلبي	الطويل	٥٧
يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ الْمُحَوَّلُ رَحْلَهُ	مطروود بن كعب الخزاعي	الكامل	٥٨

//	الطويل	النابعة الجعدي	بَأَعْنَا السَّمَاءَ، جَحْدُنَا وَجُدُونَا
//	//	//	وَلَا خَيْرَ فِي حِلْمٍ، إِذَا لَمْ تَكُنْ لَهُ
٥٩	البسيط	كعب بن زهير	بَأَنْتَ سُعَادُ فَقَلْبِي الْيَوْمَ مَتَّبُولُ
//	//	//	إِنَّ الرَّسُولَ لَسَيْفٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ
٦١	//	طرفة بن العبد	سَتُبْدِي لَكَ الْأَيَّامَ مَا كُنْتَ جَاهِلًا
//	الرجز	النبي صلى الله عليه وسلم	أَنَا النَّبِيُّ لَا كَذِبَ
٦٣	الكامل	الحارث بن وعله	قَوْمِي هُمْ قَتَلُوا أُمَيِّمُ، أَخِي
//	//	أبو ذؤاب ربيعة الأسدي	إِنْ يَفْتُلُوكَ فَقَدْ ثَلَلَتْ غُرُوشُهُمْ
٦٤	الطويل	مروان بن أبي حفصة	زَوَامِلُ لِلْأَشْعَارِ لَا عِلْمَ عِنْدَهُمْ
//	الخفيف	/	يَا أَبَا جَعْفَرٍ تَحَكَّمْ فِي الشَّعْ
٦٧	المتقارب	الفرزدق	أَتَرْجُو زُبَيْعَ أَنْ يَجِيءَ صِغَارُهَا
//	البسيط	البعيث	أَتَرْجُو كَلِيبَ أَنْ يَجِيءَ حَدِيثُهَا
//	الطويل	الفرزدق	إِذَا مَا قُلْتُ قَافِيَةً شَرُودًا
٦٨	//	البعيث	كَلِيبَ لِئَامِ النَّاسِ قَدْ تَعْلَمُونَهُ
//	//	البحثري	بَنُو هَاشِمٍ فِي كُلِّ شَرْقٍ وَمَغْرِبٍ
//	//	أبو نواس	وَلَمْ أَدْرِ مَنْ هُمْ غَيْرَ مَا شَهِدَتْ لَهُمْ
//	//	أبو خراش الهذلي	وَلَمْ أَدْرِ مَنْ أَلْقَى عَلَيْهِ رِدَاءُهُ؟
٦٩	//	البحثري	لَنْ يَنْقُلَ الْحُسَّادُ مَجْدَكَ بَعْدَمَا
//	الكامل	أبو تمام	وَلَقَدْ جَهَدْتُمْ أَنْ تُزِيلُوا عِرَّةَ
//	//	الفرزدق	فَادْفَعْ بِكَمِّكَ، إِنْ أَرَدْتَ بِنَاءَنَا
//	الوافر	ذو الرمة	وَشَعْرٍ قَدْ أَرِقْتُ لَهُ غَرِيبٍ
//	البسيط	الحطيئة	دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَرْحَلْ لِبُعِيَّتِهَا
٦٩ - ٩٦ -	الطويل	امرئ القيس	فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ
٨٠	الوافر	/	وَالَا فَأَعْلَمُوا أَنَّنَا وَأَنْتُمْ
٨٧	الطويل	أبو تمام	لُعَابُ الْأَفَاعِي الْقَاتِلَاتِ لُعَابُهُ
٨٩	الكامل	//	عَذْلًا شَبِيهَا بِالْجُنُونِ كَأَنَّمَا
٩٣	الطويل	ابن المعتز	عَلَى إِشْفَاقٍ عَيْنِي مِنَ الْعِدَى
٩٣ - ٢٩٧	البسيط	//	سَأَلْتُ عَلَيْهِ شِعَابُ الْحَيِّ حِينَ دَعَا

٣٦٢-١٠٣	الطويل	البحري	إِذَا مَا نَهَى النَّاهِي فَلَجَّ بِِ الْهَوَى
//	//	//	إِذَا اخْتَرَبْتَ يَوْمًا فَفَاضَتْ دِمَاؤُهَا
٣٦٢-١٠٣	الوافر	سليمان بن داود القضاعي	فَبَيْنَا الْمَرْءُ فِي عَلَيَاءِ أَهْوَى
//	الطويل	كثير عزة	وَأِنِّي وَتَهَيَّأِي بِعَرَّةٍ بَعْدَمَا
١٠٤	//	البحري	لَعَمْرُكَ إِنَّا وَالزَّمَانُ كَمَا جَنَتْ
٣٦٢-١٠٤	البسيط	حسان	قَوْمٌ إِذَا حَارَبُوا ضَرُّوا عَدُوَّهُمْ
١٠٤	//	/	لَوْ أَنَّ مَا أَنْتُمْ فِيهِ يَدُومُ لَكُمْ
//	الطويل	امرئ القيس	كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا
٢٦٢-١٠٤	الكامل	الفرزدق	وَالشَّيْبُ يَنْهَضُ فِي الشَّبَابِ كَأَنَّهُ
١٣٩-١٠٤	الطويل	بشار	كَأَنَّ مَثَارَ النَّفْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا
١٠٥	//	زياد الأعجم	وَأَنَا وَمَا تُلْقِي لَنَا إِنْ هَجَوْتَنَا
١٠٧-١٠٦	المتقارب	البحري	بَلَوْنَا ضَرَائِبَ مَنْ قَدْ نَرَى
١٠٧	البسيط	ابراهيم بن العباس	فَلَوْ إِذْ نَبَا دَهْرٌ، وَأُنْكَرَ صَاحِبٌ
١٠٨	الوافر	زياد بن حنظلة التميمي	تَمَنَّا لِيَلْقَانَا بِقَوْمٍ
//	البسيط	العباس بن الأحنف	قَالُوا خُرَاسَانُ أَقْصَى مَا يُرَادُ بِنَا
١٠٩	الطويل	ابن الدّمينه	أَيْسِي أَيْ يُمَيَّ يَدَيْكَ جَعَلْتَنِي
//	البسيط	أبو حفص الشّطرنجي	لَوْ كَانَ يَمْنَعُ حُسْنُ الْفِعْلِ صَاحِبَهُ
//	الخفيف	أبو دؤاد الإبادي	وَلَقَدْ أَعْتَدِي يُدَافِعُ رُكْنِي
//	الوافر	ابن البواب	أَتَيْتُكَ عَائِدًا بِكَ مِنْـ
١١٠	الطويل	عبد الصمد بن المعذل	مُكْتَبٌ دُو كِبِدٍ حَرَى
//	الكامل	جرير	لِمَنِ الدِّيَارُ بِرُقَّةِ الرُّوحَانِ
//	الطويل	الفرزدق	وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمْلَكًا
//	الكامل	المتنبي	وَلَذَا اسْمٌ أُعْطِيَتْهُ الْعُيُونُ جُفُونِهَا
//	//	//	الطَّيِّبُ أَنْتَ إِذَا أَصَابَكَ طَيْبُهُ
١١١	الطويل	//	وَقَاوُكُمْ كَالرَّنْعِ أَشْجَاهُ طَاسِمُهُ
//	الكامل	أبو تمام	ثَانِيهِ فِي كِبِدِ السَّمَاءِ، وَلَمْ يَكُنْ
//	البسيط	//	يَدِي لِمَنْ شَاءَ رَهْنٌ لَمْ يَذُقْ جُرْعَا
//	الخفيف	/	يَا عَلِيَّ بْنَ حَمْرَةَ بْنِ عُمَارَةَ

//	الطويل	ابن المعتز	وَوَلَّتْ تُدِيرُ الرَّاحَ أَيَدِي جَاذِرٍ
١١٢	المنسرح	الخالدي	وَيَعْرِفُ الشَّعْرَ مِثْلَ مَعْرِفَتِي
//	الكامل	أبو تمام	خُذْهَا ابْنَةُ الْفِكْرِ الْمُهْدَبِ فِي الدُّجَى
//	الطويل	المتنبي	وَقَيَّدْتُ نَفْسِي فِي ذَرَاكَ حَبَبَةً
١٢٠	المتقارب	أبو الأسود الدؤلي	فَأَلْقَيْتُهُ غَيْرَ مُسْتَعْتَبٍ
١٤٩	الطويل	امرئ القيس	أَيَقْتُلْنِي وَالْمَشْرِيفُ مُضَاجِعِي
//	الكامل	عمارة بن عقيل	أَتَتْرُكُ أَنْ قَلَّتْ دَرَاهِمُ خَالِدٍ
١٥١	الطويل	امرئ القيس	يَعْطُ غَطِيطَ الْبَكْرِ شُدَّ خِنَافُهُ
١٥٢	الكامل	ابن أبي عيينة	فَدَعَ الْوَعِيدَ فَمَا وَعِيدُكَ ضَائِرِي،
١٥٥	المتقارب	المتنبي	وَمَا أَنَا أَسَقَمْتُ جِسْمِي بِهِ
١٦٠	//	عمرو بن أبي ربيعة	إِعْتَادَ قَلْبُكَ مِنْ لَيْلَى عَوَائِدُهُ
//	البسيط	//	هَلْ تَعْرِفُ الْيَوْمَ رَسَمَ الدَّارِ وَالطَّلَا
//	الكامل	عمرو بن معد يكرب	وَعَلِمْتُ أَنِّي يَوْمَ ذَا
//	الوافر	أبو البرج قاسم بن حنبل	هُمَّ حُلُّوا مِنَ الشَّرَفِ الْمُعَلَّى
١٦١	الطويل	ابن عنقاء الفزاري	رَأْنِي عَلَى مَا بِي عُمَيْلُهُ فَاشْتَكَى
//	//	//	عُلَامَ رَمَاهُ اللَّهُ بِالْخَيْرِ مُقْبِلًا
//	//	موسى بن جابر اليمامي	إِذَا ذُكِرَ ابْنَا الْعَنْبَرِيَّةِ لَمْ تَضُقْ
//	//	أبو حزابة الوليد بن حنيفة	أَلَا لَا فَتَى بَعْدَ ابْنِ نَاشِرَةِ الْفَتَى
//	//	محمد بن سعد الكاتب	سَأَشْكُرُ عَمْرًا إِنْ تَرَاحَتْ مَنِيَّتِي
//	البسيط	جميل	وَهَلْ بُنِينَ، يَا لِلنَّاسِ، قَاضِيَتِي
//	الكامل	//	إِنِّي عَشِيَّةَ رُحْتُ وَهِيَ حَزِينَةٌ
١٦٢	الطويل	الأقيشر	سَرِيعٌ إِلَى ابْنِ الْعَمِّ يَلْطِمُ وَجْهَهُ
//	//	عبد الله بن الزبير	عَرَضْتُ عَلَى زَيْدٍ لِيَأْخُذَ بَعْضَ مَا
//	السريع	بكر بن النطاح	الْعَيْنُ تُبْدِي الْحُبَّ وَالْبُغْضَا
١٦٣	الكامل	معاوية بن مالك بن جعفر بن كلاب	قَالَتْ سُمَيَّةُ: قَدْ غَوَيْتِ، بِأَنْ رَأَتْ
//	//	ذو الرمة	دِيَارَ مَيَّةَ إِذْ مَيِّ تُسَاعِفُنَا
١٦٦	الخفيف	البحثري	شَجُو حُسَّادِهِ وَعَظُ عِدَاهُ
١٦٧	الطويل	عمرو بن معدي كرب	فَلَوْ أَنَّ قَوْمِي أَنْطَقْتَنِي رِمَاحَهُمْ

//	الوافر	جرير	أَمْنَيْتِ الْمُئِي وَخَلَبْتِ حَتَّى
١٦٨	الطويل	طفيل الغنوي	جَزَى اللَّهُ عَنَّا جَعْفَرًا حِينَ أَرْلَقْتَ
١٧٠	//	البحري	إِذَا بَعُدْتَ أَبْلَتْ، وَإِنْ قُرْبَتْ شَفَتْ
١٧١	الكامل	البحري	لَوْ شِئْتَ لَمْ تُفْسِدْ سَمَاحَةَ حَاتِمٍ
١٧٢	الطويل	الخنزعي	وَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِي دَمًا لَبَكَيْتُهُ
١٧٣	البسيط	ابن شبرمة القاضي	لَوْ شِئْتَ كُنْتَ كَكُرْزٍ فِي عِبَادَتِهِ
//	الطويل	طرفة	وَإِنْ شِئْتُ لَمْ تُرْقِلْ، وَإِنْ شِئْتُ أَرْقَلْتَ
//	السريع	حميد بن ثور	إِذَا شِئْتُ عَنَّتَنِي بِأَجْزَاعٍ بِيْشَةٍ
١٧٤	الطويل	البحري	إِذَا شَاءَ عَادَى صِرْمَةً، أَوْ عَادَا عَلَى
//	الكامل	//	لَوْ شِئْتَ عُذْتُ بِلَادٍ بَحْدٍ عَوْدَةً
//	الطويل	الجوهري الجرحاني	فَلَمْ يُبْقِ مَيِّ الشَّوْقُ غَيْرَ تَفَكُّرِي
١٧٦-١٧٥	الخفيف	البحري	قَدْ طَلَبْنَا فَلَمْ يَجِدْ لَكَ فِي السُّوْ
١٧٦	الكامل	//	وَلَمْ أَمْدَحْ لِأَرْضِيهِ بِشَعْرِي
١٧٧	الطويل	//	وَكَمْ دُذْتُ عَنِّي مِنْ تَحَامُلِ حَادِثٍ
١٧٩	البسيط	النضر بن جوية	لَا يَأْلَفُ الدَّرْهَمُ الْمَضْرُوبُ خِرْقَتَنَا
١٨٠	الطويل	الأعشى	لَعَمْرِي لَقَدْ لَاحَتْ عُيُونٌ كَثِيرَةٌ
١٨١	الكامل	طريف بن تميم العنبري	أَوْ كُلَّمَا وَرَدَتْ عُكَازٌ قَيْلَةً
١٨٣	السريع	الأعشى	هُوَ الْوَاهِبُ الْمِنَّةَ الْمُصْطَفَاةَ
١٨٤	الكامل	الخنساء	إِذَا قُبِحَ الْبُكَاءُ عَلَى قَتِيلٍ
//	الطويل	حسان	وَإِنَّ سَنَامَ الْمَجْدِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ
//	//	/	أَسْوَدٌ إِذَا مَا أَبَدَتْ الْحَرْبُ نَابَهَا
١٨٥	//	ابن الرومي	هُوَ الرَّجُلُ الْمَشْرُوكُ فِي جُلٍّ مَالِهِ
//	//	/	أَنَا الرَّجُلُ الْمَدْعُوُّ عَاشِقُ فَقْرِهِ
١٨٦	الكامل	ابن الرومي	أَهْدَى إِلَيَّ أَبُو الْحُسَيْنِ يَدَا
١٨٧	الطويل	/	هُمْ يَفْرِشُونَ اللَّبَدَ كُلَّ طِمْرَةٍ
١٨٨	//	الأخنس بن شهاب	هُمْ يَضْرِبُونَ الْكَبْشَ يَبْرُقُ بَيْضُهُ،
//	الهجز أو الوافر	عروة بن أذينة	سَلِيْمَى أَرْزَمَعَتْ بَيْنَنَا
//	السريع	عمرة الخثعمية	هُمَا يَلْبَسَانِ الْمَجْدَ أَحْسَنَ لِبْسَةٍ

١٩٢	الكامل	زهير	وَلَأَنْتَ تَقْرِي مَا خَلَقْتَ وَبَعْدَ
١٩٣	الطويل	النابعة الجعدي	تَمَرُّزْتُهَا وَالَّذِيكَ يَدْعُو صَبَاحَهُ
١٩٥	السريع	المتنبي	مِثْلُكَ يَنْبِي الْحَزْنَ عَنْ صَوْبِهِ
//	//	//	وَلَمْ أَكُلْ مِثْلُكَ، أَعْنَى بِهِ
//	البسيط	أبو تمام	وَعَيْرِي يَأْكُلُ الْمَعْرُوفَ سُخْتًا
١٩٧	الطويل	بشار	إِذَا أَتَكَّرْتَنِي بِلَدَّةٍ أَوْ نَكِرْتُهَا
//	البسيط	أمية بن أبي الصلت	فَأَشْرَبَ هَنِيئًا عَلَيْكَ التَّاجُ مُزْتَفِمًا
١٩٨	الطويل	واثله بن خليفة السدوسي	لَقَدْ صَبَرْتُ لِلذَّلِّ أَعْوَادُ مِنْبِرٍ
//	الكامل	المسيب بن علس	نَصَفَ النَّهَارَ، الْمَاءُ غَامِرُهُ
//	الطويل	سلامة بن جندل	وَلَوْلَا جَنَانُ اللَّيْلِ مَا آبَ عَامِرٌ
//	البسيط	الأخطل	إِذَا أَتَيْتَ أَبَا مَرْوَانَ تَسْأَلُهُ
//	//	علقمة بن عبدة	وَقَدْ عَلَوْتُ قُتُودَ الرَّحْلِ يَسْفَعُنِي
١٩٩	الخفيف	أبو دؤاد الإباضي	وَلَقَدْ أَغْتَدِي يُدَافِعُ رُكْنِي
//	المتقارب	عبد الله بن همام السلولي	فَلَمَّا خَشِيتُ أَظَافِيرَهُ
//	الكامل	شمر بن عمرو الحنفي	وَلَقَدْ أَمُرُّ عَلَى اللَّيْمِ يَسْبُونِي
٢٠٠	الرمل	مسكين الدارمي	أَكْسَبَتْهُ الْوَرَقُ الْبَيْضُ أَبَا،
//	الوافر	مالك بن ربيع	بَعَانِي مُضْعَبٌ وَبَنُو أَبِيهِ
//	الطويل	عكرمة العبسي	تَوَوُّوا لَا يُرِيدُونَ الرِّوَاخَ، وَغَاهُمُ
٢٠١	البسيط	أرطاة بن سهيلة	إِنْ تَلَقَّنِي، لَا تَرَى غَيْرِي بِنَظَرَةٍ،
//	الوافر	أعشى همدان	أَتَيْنَا إِصْبَهَانَ فَهَزَلْتَنَا
//	الكامل	خالد بن يزيد بن معاوية	لَوْ أَنَّ قَوْمًا لَارْتَفَاعَ قَبِيلَةٍ
//	البسيط	حندج بن حندج المري	مَتَى أَرَى الصُّبْحَ قَدْ لَاحَتْ مَحَايِلُهُ
//	الوافر	عبد الشارق بن عبد العزي	فَأَبُوا بِالرَّمَاكِ مُكْسَرَاتٍ
//	الكامل	/	يَمْشُونَ قَدْ كَسَرُوا الْجُفُونَ إِلَى الْوَعَى
٢٠٢	الرجز	قول أعرابي	لَنَا فَئِي وَحَبَّذَا الْأَفْتَاءُ
//	الطويل	الفرزدق	فَقُلْتُ عَسَى أَنْ تُبْصِرَنِي كَأَنَّمَا
//	السريع	ابن الرومي	وَاللهُ يُبْقِيكَ لَنَا سَالِمًا
٢٠٤	البسيط	علقمة بن عبدة	وَقَدْ عَلَوْتُ قُتُودَ الرَّحْلِ يَسْفَعُنِي

٢٠٧	الطويل	سعد بن ناشب	سَأَغْسِلُ عَنِّي الْعَارَ بِالسَّيْفِ جَالِيَا
٢١٠	الكامل	أبو تمام	لَا وَالَّذِي هُوَ عَالِمٌ أَنَّ النَّوَى
٢١١	البسيط	الفضل بن العباس	لَا تَطْمَعُوا أَنْ تُهَيِّنُونَا وَتُكْرِمَكُم
//	الطويل	أبو تمام	لَهَانٌ عَلَيْنَا أَنْ نَقُولَ وَنَفْعَلَا
٢١٧	الكامل	/	زَعَمَ الْعَوَازِلُ أَنِّي فِي غَمْرَةٍ (صدقوا)
//	الكامل	جندب	زَعَمَ الْعَوَازِلُ أَنِّي فِي غَمْرَةٍ (بجنوب)
٢١٨	الوافر	مساور بن هند	زَعَمْتُمْ أَنَّ إِخْوَتَكُمْ قُرَيْشٌ!
//	السريع	اليزيدي	مَلَكْتُهُ حَبْلِي، وَلَكِنَّهُ
٢١٩	الخفيف	المتنبي	قَالَ لِي: كَيْفَ أَنْتَ؟ قُلْتُ: عَلِيلٌ،
//	الوافر	//	وَمَا عَفَّتِ الرِّيحُ لَهُ مَحَالًا
//	الهزج	الوليد بن يزيد	عَرَفْتُ الْمَنْزِلَ الْخَالِي
٢٢٢	الوافر	المتنبي	تَوَلَّوْا بَعْتَةً، فَكَأَنَّ بَيْنَنَا
٢٢٥	المتقارب	حجبة بن المضرب	أَخُوكَ الَّذِي إِنْ تَدْعُهُ لِمُلِمَّةٍ
//	الطويل	بشار بن برد	أَخُوكَ الَّذِي إِنْ رَيْتُهُ قَالَ: إِثْمَا
٢٢٦	//	ابن أبي عيينة	مَا لَا يَكُونُ فَلَا يَكُونُ بِحِيلَةٍ
//	//	أبو العتاهية	وَإِنِّي لَمُشْتَاقٌّ إِلَى ظِلِّ صَاحِبِ
٢٢٧	//	جميل	أَبُوكَ حُبَابٌ سَارِقُ الضَّيْفِ بُرْدُهُ
٢٢٩	البسيط	المتنبي	أَنْتَ الْحَبِيبُ وَلَكِنِّي أَغْوَدُ بِهِ
٢٣١	الكامل	//	وَتَوَهَّمُوا اللَّعِبَ الْوَعَى، وَالطَّعْنَ فِي الدِّ
//	الخفيف	//	وَهُوَ الضَّارِبُ الْكَتِيبَةَ، وَالطَّعْنَ
٢٣٣-٣٤١-٣٥٥	السريع	أبو نواس	وَلَيْسَ لِلَّهِ بِمُسْتَنْكَرٍ
٢٣٤	البسيط	المتنبي	وَأَنَّكَ لَا تَجُودُ عَلَى جَوَادٍ
//	//	البحري	أَعْطَيْتَ حَتَّى تَرَكْتَ الرِّيحَ حَاسِرَةً
٢٣٦	الرجز	أبو النجم	قَدْ أَصْبَحْتَ أُمُّ الْخِيَارِ تَدَّعِي
٢٣٨	الطويل	دعبل الخزاعي	فَكَيْفَ؟ وَكُلُّ لَيْسَ يَعْدُو جِهَامُهُ

//	//	//	فَوَاللهِ مَا أَذْرِي بِأَيِّ سَهَامِهَا
٣٥٠-٢٤١	الخفيف	بشار	بَكَرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجْرِ
٢٤٢-٢٤١	الرجز	/	فَعَنِّيَهَا وَهِيَ لَكَ الْفِدَاءُ
٢٤٤	الطويل	بعض المحازيين	إِذَا طَمَعُ يَوْمًا عَرَانِي قَرْنُثُهُ
٢٤٥	البسيط	سلمي بن ربيعة	إِنَّ شِوَاءَ وَتَشْوَاهُ
//	الخفيف	/	إِنَّ دَهْرًا يُلْفُ شَمْلِي بِسُعْدَى
//	المديد	أم السليك بن السلكة	إِنَّ أَمْرًا فَادِحًا
//	المنسرح	الأعشى	إِنَّ مَحَلًّا وَإِنَّ مُرْتَحَلًا
٢٤٨	السريع	أبو نواس	عَلَيْكَ بِالْيَاسِ مِنَ النَّاسِ
//	الطويل	محمد بن وهيب	أَجَارَتَنَا إِنَّ التَّعَفُّفَ بِالْيَاسِ
٢٤٩	//	الفرزدق	أَنَا الدَّائِدُ الْحَامِي الدَّمَارَ، وَإِنَّمَا
٢٥٣	المديد	العباس بن الأحنف	أَنَا لَمْ أَرْزُقْ مَحَبَّتَهَا
//	الكامل	الباخرزي	مَا أَنْتَ بِالسَّبَبِ الضَّعِيفِ، وَإِنَّمَا
٢٥٤	الطويل	عوف القوافي	أَلَا أُبَيُّهَا النَّاهِي فَزَارَةً بَعْدَ مَا
٢٥٥	الخفيف	المتنبي	إِنَّمَا أَنْتَ وَالِدٌ، وَالْأَبُ الْقَا
٢٥٦	//	ابن قيس الرقيات	إِنَّمَا مُضْعَبُ شَهَابٍ مِنَ اللَّ
//	الطويل	الحطيئة	وَتَعْدُلُنِي أَفْنَاءَ سَعْدٍ عَلَيْهِمْ
//	الكامل	البحري	لَا أَدْعِي لِأَبِي الْعَلَاءِ فَضِيلَةً
٢٦٠	السريع	عمرو بن معد يكرب	قَدْ عَلِمْتَ سَلَمَى وَجَارَاتُهَا
٢٦٤	//	السيد الحميري	لَوْ خَيْرَ الْمَبْرُ فُرْسَانَهُ
٢٦٥	الطويل	ذو الرمة	هِيَ الْبُرَّةُ، وَالْأَسْقَامُ، وَالْهَمُّ وَالْمُنَى
٢٦٥	//	//	إِذَا غَيَّرَ النَّأْيُ الْمُجِبِّينَ لَمْ أَجِدْ
٢٦٧	المتقارب	/	دِيَارُ لِحْهَمَةٍ بِالْمُنْحَى
٢٧٨	الطويل	الحطيئة	مَتَى تَأْتِيهِ تَعَشُّوْ إِلَى ضَوْءِ نَارِهِ
٢٨٧	البسيط	الوأواء الدمشقي	فَأَسْبَلْتُ لَوْلُؤًا مِنْ نَرْجِسٍ، وَسَقَتُ
//	السريع	أبو نواس	تَبْكِي فَتُذْرِي الدَّرَّ عَنْ نَرْجِسٍ،
٣١٦-٢٨٧	الوافر	المتنبي	بَدَتْ قَمَرًا، وَمَالَتْ خُوطَ بَانٍ،
٢٩١	الكامل	زياد الأعجمي	إِنَّ السَّمَاحَةَ وَالْمُرُوءَةَ وَالنَّدى

//	الوافر	/	وَمَا يَكُ فِي مَنْ عَيْبٍ فَلَا يِيَّ
//	المنسرح	يزيد بن الحكم	أَصْبَحَ فِي قَيْدِكَ السَّمَاحَةُ وَالْمَجْدُ
٢٩٢	المتقارب	نُصَيْب بن رباح	لِعَبْدِ الْعَزِيزِ عَلَى قَوْمِهِ
//	الطويل	زياد الأعجم	يَكَادُ إِذَا مَا أَبْصَرَ الضَّيْفَ مُقْبِلًا
//	السريع	الكميت	يَصِيرُ أَبَانُ قَرِيبِ السَّمَاءِ
٢٩٣	الطويل	أبو نواس	فَمَا جَارُهُ جُودٌ وَلَا حَلٌّ دُونَهُ
//	//	الشنفرى	يَبِيتُ بِمَنْجَاةٍ مِنَ اللُّؤْمِ بَيْتُهَا
//	//	حسان	بَنَى الْمَجْدُ بَيْتًا فَاسْتَقَرَّتْ عِمَادُهُ
//	الكامل	البحترى	أَوْ مَا رَأَيْتَ الْمَجْدَ أَلْقَى رَحْلَهُ
//	الطويل	//	ظَلَّلْنَا نَعُودَ الْجُودِ مِنْ وَعْكَكَ الَّذِي
٣٤٨-٢٩٤	المنسرح	ابن هرمة	لَا أُمْتِغِ الْعُودَ بِالْفِصَالِ وَلَا
//	البسيط	أبو تمام	أَبَيْنَ فَمَا يَزُورُنْ سِوَى كَرِيمٍ
//	الوافر	/	مَتَى تَخْلُو تَعِيمٌ مِنْ كَرِيمٍ
//	المتقارب	زهير بن عروة - السكب	إِذَا اللَّهُ لَمْ يَسْقِ إِلَّا الْكَرَامَ
//	الطويل	/	سَأَلْتُ النَّدَى وَالْجُودَ: مَا لِي أَرَاكُمْ
٢٩٨	الكامل	يزيد بن مسلمة بن عبد الملك	عَوْدَتُهُ فِيَمَا أُرُورُ حَبَائِي
//	البسيط	/	الْيَوْمَ يَوْمَانِ مُذْ غُيِّبَتْ عَنْ بَصَرِي،
//	الوافر	سوار بن المضرب	بِعَرَضِ تَنُوفَةٍ لِلرَّيْحِ فِيهَا
٢٩٩	الكامل	بعض الأعراب	وَلَرُبَّ خَصَمٍ جَاهِدِينَ ذَوِي شَدَا
//	رجز	ابن المعتز	حَتَّى إِذَا مَا عَرَفَ الصَّيْدَ الضَّارَّ
//	الوافر	//	بَخِيلٌ قَدْ بُلِيَتْ بِهِ
//	الطويل	//	يُنَاجِيَنِ الْإِخْلَافُ مِنْ تَحْتِ مَطْلِهِ
//	الطويل	الأغر الشاعر	لَقَدْ كُنْتُ فِي قَوْمٍ عَلَيْكَ أَشْحَا
//	الرجز	بشار	وَصَاحِبِ كَالِدُمَلِ الْمُمِدِّ
//	البسيط	أبو تمام	لَا يَطْمَعُ الْمَرْءُ أَنْ يَجْتَابَ لِحْتَهُ
//	//	//	بَصُرْتُ بِالرَّاحَةِ الْعُظْمَى فَلَمْ تَرَهَا
٣٠٠	//	ربيعة الرقي	فُولِي نَعَمْ، وَنَعَمْ إِنْ قُلْتَ وَاجِبَةً
//	الطويل	امرئ القيس	فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ

//	الرجز	بعض الأعراب	اللَّيْلُ دَاجٍ كَنَفًا جَلْبَابِهِ
//	الخفيف	المتنبى	عَصَبُ الدَّهْرِ وَالْمُلُوكِ عَلَيْهَا
٣٠١	المجث	ابن المعتز	يَا مِسْكَةَ الْعَطَّارِ
٣٠٢	الخفيف	المتنبى	نَحْنُ رُكْبٌ مَلْجَأٌ فِي زِيٍّ نَاسٍ
٣٠٤	الطويل	تأبط شرا	إِذَا هَزَّةٌ فِي عَظْمٍ قَرْنٍ تَهَلَّلَتْ
//	//	المتنبى	خَمِيسٌ بِشَرْقِ الْأَرْضِ وَالْعَرَبِ رَحْفُهُ
٣٠٩	//	الفرزدق	أَنَّ أُرْعِشْتَ كَمَا أَيْبَكَ وَأَصْبَحْتَ
//	البسيط	أرطاة بن سهية	إِنْ تَلْقَنِ لَا تَرَى غَيْرِي بِنَاطِرَةٍ
٣١١	الطويل	الفرزدق	سَقَتَهَا خُرُوقٌ فِي الْمَسَامِعِ، لَمْ تَكُنْ
٣١٢	الكامل	//	يَحْمِي إِذَا اخْتُرِطَ السُّيُوفُ نِسَاءَنَا
٣١٣	الوافر	ابن البواب	وَصَيَّرَنِي هَوَاكَ وَبِي
//	الطويل	أبو نواس	يَرِيدُكَ وَجْهُهُ حُسْنًا
//	الوافر	حاجز بن عوف الأزدي	أَبِي عَبَرَ الْفَوَارِسَ يَوْمَ دَاجٍ
٣١٤	الطويل	/	تَنَاسَ طَلَابُ الْعَامِرِيَّةِ إِذْ نَأَتْ
//	المتقارب	البحري	وَصَاعِقَةٍ مِنْ نَصْلِهِ يَنْكَفِي بِهَا
٣١٥	الرجز	بعض العرب	فَإِنْ تَعَاَفُوا الْعَدْلَ وَالْإِيمَانَ
//	الكامل	البحري	نَاهَضَتْهُمْ وَالْبَارِقَاتُ كَأَنَّهَا
//	البسيط	الخنساء	تَرْتَعُ مَا رَتَعَتْ، حَتَّى إِذَا إِدْكَرَتْ
//	المتقارب	النابعة الجعدي	وَكَيْفَ تُوَاصِلُ مَنْ أَصْبَحَتْ
//	الوافر	ذو الخرق الطهري	حَسِبْتُ بُعَامَ رَاحِلَتِي عَنَاقًا
٣٢٠	المديد	ابن المعتز	أَتَمَرْتُ أَغْصَانُ رَاحَتِهِ
٣٢٨	السريع	/	لَا تَحْسَبَنَّ الْمَوْتَ مَوْتَ الْبَلَى
٣٣٤	الوافر	أبو تمام	وَذَاكَ لَهُ إِذَا الْعَنْقَاءُ صَارَتْ
٣٣٥	الطويل	الصمة القشيري	تَلَقْتُ نَحْوَ الْحَيِّ حَتَّى وَجَدْتَنِي
//	//	البحري	وَإِيَّيَّ وَإِنْ بَلَّغْتَنِي شَرَفَ الْغِنَى
//	المنسرح	أبو تمام	يَا دَهْرُ قَوْمٍ مِنْ أَخْذَعَيْنِكَ، فَقَدْ
٣٣٦	الطويل	عمر بن أبي ربيعة المخزومي	وَمِنْ مَالِي عَيْنِيهِ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِهِ
//	//	أبو حية النميري	إِذَا مَا تَقَاضَى الْمَرْءُ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ

//	//	المتبي	لَوِ الْفَلَكَ الدَّوَارُ أَبْعَضْتَ سَعِيَهُ
٣٤٨	المتقارب	النابعة	وَصَدْرٍ أَرَاخَ اللَّيْلِ عَازِبَ هَمِّهِ،
//	المديد	أبو نواس	لَا أَذُودُ الطَّيْرَ عَنْ شَجَرٍ
//	الطويل	العباس بن الأحنف	سَأَطْلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِتَقْرُبُوا
//	//	حطان بن المعلى الطائي	أَبْكَايَ الدَّهْرِ، وَيَا رُبَّمَا
٣٤٩	//	أبو عطاء السندي	أَلَا إِنَّ عَيْنًا لَمْ تَجِدْ يَوْمَ وَاسِطٍ
٣٥٣	//	الفرزدق	بَنُونَا بَنُو أَبْنَاءِنَا، وَبَنَاتُنَا
٣٥٥	المتقارب	المتبي	يُرَادُ مِنَ الْقَلْبِ نِسْيَانُكُمْ
٣٥٦	الكامل	لبيد	وَعَدَاةٍ رِيحٍ قَدْ كَشَفَتْ وَقَرَّةَ
٣٥٧	الطويل	الحكم بن قنبر	وَلَوْلَا اغْتِصَامِي بِالْمُئَى كُلَّمَا بَدَا
٣٦٠	البسيط	أبو تمام	سَيْفُ الْإِمَامِ الَّذِي سَمَّتهُ هَيْئَتُهُ
//	الكامل	//	ذَهَبَتْ بِمَذْهَبِهِ السَّمَاحَةُ وَالتَّوْتُ
٣٦١	الخفيف	شمسويه البصري	نَاطِرَاهُ فِيمَا جَنَى نَاطِرَاهُ،

قائمة المصادر والمراجع:

• القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

التفاسير:

١. أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق: الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.
٢. أحمد بن محمد الأدنه وي: طبقات المفسرين، تح: سليمان بن صالح الخزري، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، ط ١، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٧ م.
٣. أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي: تفسير النسفي، تح: مروان محمد الشعار، دار النفائس، بيروت، دط، ٢٠٠٥ م.
٤. أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار: درج الدرر في تفسير الآي والسور، تح: وليد بن أحمد بن صالح الحسين وإياد عبد اللطيف القيسي، مجلة الحكمة، بريطانيا، ط ١، ١٤٢٩ هـ، ٢٠٠٨ م.
٥. برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تح: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، ١٤١٥ هـ، ١٩٩٥ م.
٦. البيضاوي: تفسير البيضاوي، دار الفكر، بيروت، دط، دت.
٧. أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي: الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، قدمه: عبد الحي الفرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
٨. أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني: اللباب في علوم الكتاب، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
٩. أبو حيان الأندلسي التّحوي: غريب القرآن الكريم في لغات العرب، تح: حمدي الشيخ، دار اليقين، ط ١، ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٥ م.
١٠. أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي: البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت، دط، ١٤٢٠ هـ.

• تفسير البحر المحيط، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط ١، ١٤٢٢ هـ، ٢٠٠١ م.

١١. أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى: تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢٢ هـ، ٢٠٠١ م.

١٢. سيّد قطب: في ظلال القرآن، مطابع الشروق، بيروت، ط ٣٢، ١٤٢٣ هـ، ٢٠٠٣ م.

١٣. شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي: فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرب (حاشية الطيبي على الكشف)، تح: إياد محمد الغوج، درسه: جميل بني عطا، أخرجه: محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط ١، ١٤٣٤ هـ، ٢٠١٣ م.

١٤. شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥ هـ.

١٥. أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسيني الأنجوري الفاسي الصوفي: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تح: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الناشر: الدكتور حسن عباس زكي، القاهرة، ط ١، ١٤١٩ هـ.

١٦. أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تح: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤١٩ هـ.

١٧. عبيد الله بن أحمد بن عبيد الله، ابن أبي الربيع القرشي الأموي العثماني الإشبيلي: تفسير الكتاب العزيز وإعرابه، تح: علي بن سلطان الحكمي، الجامعة الإسلامية بالدينونة المنورة، ط ١، ١٤١٠ هـ، ٢٢ - ٢٥ المحرم ١٤١٠ هـ، ذو الحجة ١٤١٣ هـ.

١٨. علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن: تفسير الخازن (لباب التأويل في معاني التنزيل)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩ م.

١٩. فخر الدين الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، خطيب الري): مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٢٠ هـ.

• مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢١ هـ، ٢٠٠٠ م.

٢٠. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري: الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٧ هـ.

٢١. أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، محيي السنة، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
٢٢. محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي: محاسن التأويل، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ.
٢٣. أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم: تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، تح: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ط ٣، ١٤١٩ هـ.
٢٤. محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني: تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، ١٩٩٠ م.
٢٥. محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي: التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر، تونس، دط، ١٩٨٤ هـ.
٢٦. محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي: طبقات المفسرين للداوودي، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت.
٢٧. محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني: فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط ١، ١٤١٤ هـ.
٢٨. محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش: إعراب القرآن وبيانه، دار الإمامة، دمشق، بيروت، ط ٤، ١٤١٥ هـ.
٢٩. أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي: بحر العلوم، ددن، دط، دت.
٣٠. ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ.
٣١. وهبة بن مصطفى الزحيلي: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط ٢، ١٤١٨ هـ.

المصادر والمراجع:

١. أحمد أحمد عبد الله البيلي بدوي: عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية، مكتبة مصر، دط، دت.

- من بلاغة القرآن، نهضة مصر، القاهرة، دط، ٢٠٠٥م.
- ٢. أحمد عبد السيد الصاوي: النقد التحليلي عند عبد القاهر الجرجاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، مصر، دط، ١٩٧٩م.
- ٣. أحمد مصطفى المراغي: تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط١، ١٣٦٩هـ، ١٩٥٠م.
- علوم البلاغة، البيان والمعاني والبديع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.
- ٤. إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي : هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، وكالة المعارف الجليلية في مطبعتها البهية، استانبول، ١٩٥١م.
- ٥. إبراهيم بن المدير: الرسالة العذراء، تصحيح وشرح: زكي مبارك، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط١، ١٣٥٠هـ، ١٩٣١م.
- ٦. أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر: كتاب سيوييه، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- ٧. أبو بكر محمد بن الطيّب الباقلاني: إعجاز القرآن، تح: السيّد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، دط، ١١١٩م.
- ٨. أبو بكر محمد بن السري بن سهل النّحوي المعروف بابن السّراج: الأصول في النّحو، تح: عبد الحسين الفتلي، مؤسّسة الرّسالة، لبنان- بيروت، دط، دت.
- ٩. البدراني زهران: علم اللغة عبد القاهر الجرجاني المفتن في اللّغة العربية ونحوها، دار المعارف، القاهرة، ط٤.
- ١٠. تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٣هـ.
- ١١. تقي الدين بن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهيبي الدمشقي: طبقات الشافعية، تح: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
- ١٢. تّمّام حسّان: اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، دط، ١٩٩٤م.
- مقالات في اللّغة والأدب، عالم الكتب، ط١، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
- ١٣. أبي تمام الطائي حبيب بن أوس: ديوان أبي تمام، ددن، دط، دت.

١٤. جمال الدين أبو حسن علي بن يوسف القفطي: إنباه الرواة على أنباه النحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي بالقاهرة ومؤسسة الكتب الثقافية ببيروت، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٢م.
١٥. جمال الدين، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، دط، دت.
١٦. جودت فخر الدين: شكل القصيدة العربية في النقد العربي حتى القرن الثامن الهجري، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.
١٧. حسن ابن إسماعيل بن حسن بن عبد الرزاق الجناحي: دلائل الإعجاز بين أبي سعيد السّيرافي والجرجاني، دار الطباعة المحمدية، القاهرة- مصر، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.
١٨. حسن إسماعيل عبد الرزاق: من قضايا البلاغة والنقد عند عبد القاهر الجرجاني، دط، دت.
١٩. أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب: البرهان في وجوه البيان، تح: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، ط١، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م.
٢٠. أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسى: المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هندواوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٢١. حمزة أبو القاسم بن يوسف بن إبراهيم السهمي القرشي الجرجاني: تاريخ جرجان، تح: تحت مراقبة محمد عبد المعيد خان، عالم الكتب، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
٢٢. عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، أبو الفلاح: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية، دط، دت.
٢٣. خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي: الأعلام، دار العلم للملايين، ط١٥، أيار / مايو ٢٠٠٢م.
٢٤. عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي: الإتيقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان، صيدا، دط، دت.

٢٥. أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري: كتاب العين،
تح: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، دط، دت.
٢٦. عبد الرحمان بن معاضة الشهري: القول بالصّرفة في إعجاز القرآن، دار ابن الجوزي،
ط١، ١٤٣٢هـ.
٢٧. رزق الله بن يوسف بن عبد المسيح بن يعقوب شيخو: تاريخ الآداب العربية في القرن
التاسع عشر والرّبع الأول من القرن العشرين، دار المشرق، بيروت، ط٣.
٢٨. ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ت: محمد عبد القادر أحمد عطا،
دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
٢٩. رفيق العجم: موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف علي محمد الجرجاني، مكتبة
لبنان ناشرون - بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.
٣٠. رياض زآده الحنفي، عبد اللطيف بن محمد بن مصطفى المتخلص بلطفي: أسماء
الكتب، تح: محمد التونجي، دار الفكر، دمشق، سورية، ط٣، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
٣١. سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، ابن الملقن: العقد
المذهب في طبقات حملة المذهب، تح: أيمن نصر الأزهري وسيد مهني، دار الكتب
العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
٣٢. سراج الدين أبي يعقوب يوسف ابن أبي بكر محمد بن علي السكاكي: مفتاح العلوم،
دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٧٩م.
٣٣. سعد سليمان حمّودة: البلاغة العربيّة، دار المعرفة الجامعيّة، دط، ١٩٩٧م.
٣٤. سليمان بن بنين بن خلف بن عوض، تقيّ الدين، الدقيقي المصري: اتفاق المباني
وافتراق المعاني، تح: يحيى عبد الرؤوف جبر، دار عمار، الأردن، ط١، ١٤٠٥هـ
١٩٨٥م.
٣٥. سناء حميد البيّاتي: قواعد النّحو العربي في ضوء نظريّة النّظم، دار وائل، ط١،
٢٠٠٣م.
٣٦. شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايّماز الذهبي: سير أعلام
النبلاء، دار الحديث، القاهرة، دط، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
٣٧. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: العبر في خبر من غبر، تح: صلاح
الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ١٩٨٤م.

٣٨. شهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله القرشي العدوي العمري: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
٣٩. شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ط ٩، دت.
٤٠. صالح بلعيد: التراكيب النحوية وسياقاتها المختلفة عند الإمام عبد القاهر الجرجاني، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر العاصمة، دط، ١٩٩٤ م.
٤١. صلاح عبد الفتاح الخالدي: نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، دار الفاروق، عمان، الأردن، ط ١، ١٤٣٧ هـ، ٢٠١٦ م.
٤٢. صلاح الدين، محمد بن شاعر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاعر بن هارون بن شاعر: فوات الوفيات، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٧٤ م.
٤٣. طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م.
٤٤. أبي عبيد القاسم بن سلام الهروي: فضائل القرآن، تح: مروان العطية وآخرون، دار بن كثير، دمشق، بيروت، دط، دت.
٤٥. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٧، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٨ م.
- الحيوان، تح: عبد السلام محمد هارون، ددن، ط ٢، ١٣٨٤ هـ، ١٩٦٥ م.
- رسائل الجاحظ، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الجاحظ، دط، دت.
٤٦. العلوي الخوئي: نفحات الإعجاز في ردّ الكتاب المسمّى (حسن الإيجاز)، مهر، قم، ط ٢، ١٤٠٩ هـ.
٤٧. علي بن الحسن بن علي بن أبي الطيب الباخرزي، أبو الحسن: دمية القصر وعصرة أهل العصر، دار الجليل، بيروت، ط ١، ١٤١٤ هـ.
٤٨. علي بن محمد بن علي الجرجاني: التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الريان للتراث، دط، دت.
٤٩. عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي، أبو الفضل: مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة ودار التراث، دط، دت.
٥٠. فتحي عامر: قضايا التراث العربي —دراسة نصية—، دار المعارف، القاهرة، دط، دت.

٥١. أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥ هـ.

• المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، تح: (١٧) رسالة علمية قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود، تنسيق: سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، دار العاصمة، دار الغيث - السعودية، ط١، ١٤١٩ هـ، (٢٦٠٣ باب الشعر).

٥٢. أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري: تأويل مُشكل القرآن، علّق عليه ووضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، دط، دت.

• الشعر والشعراء، تح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٣٦٩ هـ، ١٩٥٠ م.

٥٣. عبد القادر حسين: أثر النّحة في البحث البلاغي، دار غريب للطباعة، القاهرة، دط، ١٩٩٨ م.

٥٤. عبد القادر بن عمر البغدادي: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تح: محمد نبيل طريفي واميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨ م.

٥٥. أبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، تح: أحمد صقر، دار المعارف، ط٤، دت.

٥٦. القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: المغني في أبواب التوحيد والعدل "إعجاز القرآن"، قوّم نصّه: أمين الخولي، دون دار نشر، دط، دت، (ج١٦).

٥٧. عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط١، ١٤١٢ هـ، ١٩٩٢ م.

• التثمة في النحو، تح: طارق نجم عبد الله، المكتبة الفيصلية، ط١، ١٤٠٥ هـ.

• دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة - مصر، ط٣، ١٤١٣ هـ، ١٩٩٢ م.

• الرسالة الشافية في الإعجاز، تح: أبو فهر محمود محمد شاكر، ددن، دط، دت. (ملحقه بكتاب دلائل الإعجاز).

- المقتصد في شرح الإيضاح، تح: كاظم بحر المرجان، دار الرشيد للنشر، بغداد، العراق، ط ١، دت.
- ٥٨.** كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، تر: رمضان عبد التواب، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، دت.
- ٥٩.** كمال الدين الأنباري: عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار الزرقاء، الأردن، ط ٣، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م.
- ٦٠.** مازن مبارك: الموجز في تاريخ البلاغة، دار الفكر، دط، دت.
- ٦١.** مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، دار سعد الدين للطباعة والتوزيع، ط ١، ١٤٢١ هـ، ٢٠٠٠ م، (حرف العين).
- القاموس المحيط، بإشراف: محمد نعيم العرقشوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ٨، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- ٦٢.** محمد إبراهيم شادي: شرح دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، دار اليقين، مصر — المنصورة، ط ٢، ١٤٣٤ هـ، ٢٠١٣ م.
- ٦٣.** محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور: تهذيب اللغة، ت: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١ م.
- ٦٤.** محمد أحمد بن طباطبا العلوي: عيار الشعر، تح: عباس عبد الساتر، مراجعة: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٥ م.
- عيار الشعر، تح: عبد العزيز بن ناصر المناع، دار العلوم، الرياض، دط، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م.
- ٦٥.** محمد ابن سلام الجُمحي: طبقات الشعراء، دراسة: طه أحمد إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت.
- ٦٦.** محمد بن شاعر الكتبي: فوات الوفيات والذيل عليها، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، دط، دت.
- ٦٧.** محمد أبو الطيب صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي: أبعاد العلوم، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٣ هـ، ٢٠٠٢ م.
- ٦٨.** محمد عجاج بن محمد تميم بن صالح بن عبد الله الخطيب: لمحات في المكتبة والبحث والمصادر، مؤسسة الرسالة، ط ١٩، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

٦٩. أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٧ م.
٧٠. محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، دط، دت. (مادة ت ل ع)
٧١. محمد عبد المطلب: البلاغة والأسلوبية، دار نوبال للطباعة، القاهرة، ط١، ١٩٩٤ م.
٧٢. محمد بن يزيد المبرّد: الكامل، تح: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٩٣ م.
- الكامل في اللغة والأدب، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٣، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٧ م.
٧٣. مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى وآخرون): المعجم الوسيط، دار الدعوة، دط، دت.
٧٤. موسى إبراهيم الإبراهيم: بحوث منهجية في علوم القرآن الكريم، دار عمار، عمان، ط٢، ١٤١٦ هـ، ١٩٩٦ م.
٧٥. مصطفى حميدة: نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، مكتبة لبنان، ط١، ١٩٩٧ م.
٧٦. مصطفى صادق الرافعي: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، راجعه واعتنى به: درويش الجوّيدي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، دط، ١٤٢٤ هـ، ٢٠٠٣ م.
٧٧. مصطفى ديب البغا، محي الدين ديب مستو: الواضح في علوم القرآن، دار الكلم الطيب / دار العلوم الانسانية، دمشق، ط٢، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
٧٨. مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، دط، ١٩٤١ م.
٧٩. أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري: معجم الفروق اللغوية، تح: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم»، ط١، ١٤١٢ هـ.
٨٠. ياقوت أبو عبد الله بن عبد الله الرومي الحموي: معجم الأدباء، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، ١٤١١ هـ، ١٩٩١ م.

المذكرات والمجلات:

١. أحمد عطية أبو الهيجاء: التشبيه عند عبد القاهر الجرجاني بوصفه معياراً نقدياً، جامعة العلوم التطبيقية، الأردن، مجلة عالم الفكر، العدد ١١، المجلد ٤٢، سبتمبر ٢٠١٣ م.
٢. ابراهيم خليل: قواعد التماسك النحوي عند عبد القاهر الجرجاني في ضوء علم النص، الجامعة الأردنية، كلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها، مجلة دراسات: العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد ٣، ٢٠٠٧ م، مجلد ٣٤.
٣. باديس لهويل: توحي معاني النحو عند عبد القاهر الجرجاني واللسانيات الحديثة، مجلة الآداب واللغات، جامعة الأغواط، الجزائر، العدد ١٠، ٢٠١٢ م.
٤. حمدي علي أبو المحاسن البهوي: بلاغة السبك في مواقف النّقي، المجلة العلمية، جامعة الأزهر، مصر، كلية اللغة العربية بالمنصورة، قسم البلاغة والنقد، العدد ٤٣، أغسطس ٢٠٢٤ م، ج ٤.
٥. عبد الرحيم البار: قانون التعليق النحوي عند عبد القاهر الجرجاني (المفهوم والإجراء والأهمية)، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، كلية الآداب واللغات، قسم الآداب واللغة العربية، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، العدد ١٤، ١٥ جوان ٢٠١٨، ج ٢.
٦. سليمان بن علي: صلة النحو بعلم المعاني لدى الإمام الجرجاني من خلال مصطلح الوجوه والفروق في دلائل الإعجاز، رسالة ماجستير، مخطوط جامعة باتنة، ٢٠٠٠ م - ٢٠٠١ م.
٧. طانية حطام: الصورة الشعرية في تصور الجاحظ وعبد القاهر الجرجاني، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم (الجزائر)، مجلة جسور المعرفة، العدد ١٠، جوان ٢٠١٧ م.
٨. صالح بن سعيد الزهراني: إشكالية الاحتذاء في المعنى الشعري عند عبد القاهر الجرجاني، مجلة جامعة أم القرى، السنة العاشرة، العدد ١٥، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٧ م.
٩. عبد الحكيم حسان: أنطونيو وكليوباترا دراسة مقارنة بين شكسبير وأحمد شوقي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جده، ط ٢، ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧ م.
١٠. فاضل عبود التميمي: الشعر من المدّس إلى اكتشاف المقدّس (الباقلاني وعبد القاهر الجرجاني) أتمودجا، جامعة ذيالى، العراق، كلية التربية للعلوم الإنسانية، مجلة العلامة، العدد ٣، ديسمبر ٢٠١٦.
١١. أبو الليث الشريف الرفاعي: دروس أكاديمية المجد الإسلامية المفتوحة، اللغة العربية، عدن، اليمن.

١٢. محمد بن الصالح: علاقة النظم بالنحو عند عبد القاهر الجرجاني، جامعة المسيلة (الجزائر)، مجلة الباحث، العدد ٩ / أفريل ٢٠١٢ م.

١٣. مسعود غريب: الاستشهاد بالشعر وأهميته، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر، مجلة الأثر، العدد ٢٦، سبتمبر ٢٠١٦.

١٤. مصطفى حجاج: أثر وظيفة الجرجاني في تفسير التّخشي، رسالة ليسانس.

١٥. هشام الريفي: دراسة التشبيه بين التركيب النحوي والدلالي عند البلاغيين العرب القدماء، حويلات الجامعة التونسية، ١٩٨٨ م.

المواقع الإلكترونية:

١. محمد عزالدين المعيار: أرشيف منتدى الألوكة ٢، ٢٠٠٨/٧ / jui، على الساعة:

١:٢٥ صباحا، اطلع عليه: ١٧ جانفي ٢٠٢٢، على الساعة: ١٣:٣٣

٢. سنهور: أرشيف منتدى الفصح، في ٢٠١٠/٥/٢٨، اطلع عليه يوم: ١٦ جانفي ٢٠٢٢،

على الساعة: ١٥:١٠، (١١/٢٠) ٥٩١٩٥.

فهرس الموضوعات:

الصفحة	الموضوع
	إهداء
	شكر وتقدير
أ - ح	مقدمة
٢٤ - ١	مدخل: التعريف بالمؤلف والمؤلف
٢	١/ التعريف بالخرجاني
٣ - ٢	اسمه ونسبه
٦ - ٣	نشأته ورحلاته العلمية
٩ - ٦	شيوخه وتلاميذه
١١ - ٩	شعره
١٣ - ١١	مؤلفاته
١٤	وفاته
١٥ - ١٤	مكانته العلمية وثناء العلماء عليه
١٦	٢/ التعريف بدلائل الإعجاز
١٨ - ١٦	تسميته ونسبته
١٩ - ١٨	تأليف الكتاب
٢٠ - ١٩	تصنيف أبواب الكتاب وترتيبها

٢٣ - ٢٠	 جهود المُتقدِّمين في تحقيق ونشر الكتاب
٢٤	 الألفاظ والرموز المستعملة في الكتاب
١٢٨ - ٢٥	 الفصل الأول: وسائل الإعجاز
٤٥ - ٢٦	 إعجاز القرآن
٧٥ - ٤٥	 الشَّعر
٨٣ - ٧٥	 النَّحو
١١٤ - ٨٣	 النظم الجرجاني
١٢٨ - ١١٤	 آيات من الذِّكر الحكيم
٢٧١ - ١٢٩	 الفصل الثاني: علم المعاني
١٤٠ - ١٣٠	 الكلم
١٤٤ - ١٤٠	 التقديم والتأخير
١٥٥ - ١٤٤	 الاستفهام
١٥٧ - ١٥٥	 النفي
١٥٩ - ١٥٧	 النكرة
١٧١ - ١٦٠	 الحذف
١٨٦ - ١٧١	 الإضمار
١٩٦ - ١٨٦	 الخبر
٢٠٨ - ١٩٧	 الحال

٢٢٥ - ٢٠٨	 الفصل والوصل.
٢٦٧ - ٢٢٥	 الحروف ومتعلقاتها.
٢٦٨ - ٢٦٧	 الإيجاز.
٢٧١ - ٢٦٨	 الصفة.
٣٦٠ - ٢٧٢	 الفصل الثالث: علم البيان
٢٧٤ - ٢٧٣	 مدخل إلى علم البيان
٢٨٧ - ٢٧٤	 الفصاحة والبلاغة
٢٩٦ - ٢٨٨	 الكناية
٣٠٦ - ٢٩٦	 الاستعارة
٣٠٨ - ٣٠٦	 التمثيل
٣١٠ - ٣٠٨	 التشبيه
٣٢١ - ٣١١	 المجاز
٣٥٩ - ٣٢١	 اللفظ والمعنى
٣٦٣ - ٣٦٠	 البديع
٣٦٦ - ٣٦٤	 خاتمة
٣٦٧	 الفهارس
٣٧٦ - ٣٦٨	 فهرس الآيات القرآنية
٣٨٧ - ٣٧٧	 فهرس الأشعار

٣٩٩ - ٣٨٨	 قائمة المصادر والمراجع
٤٠٣ - ٤٠٠	 فهرس الموضوعات
	 الملخص (بالعربية / الانجليزية / الفرنسية)

الملخص

المقدمة

الملخص بالعربية

حظي كتاب دلائل الإعجاز في العصور الحديثة بدراسات ومراجعات، إلا أنه لا يزال بحاجة إلى تسليط الضوء عليه باعتباره مصنفًا مليئًا بالأسرار والنُّكت البلاغية التي من شأنها أن تُغيّر المنظور الحديث للبلاغة العربية وكل فنون اللغة كونها علومًا متكاملة فلا يمكن الفصل بينها، فجاء بحثي هذا المهادف إلى تسهيل عملية قراءة الكتاب للدارسين من بعدي فلا يشغلهم اطراد الجرجاني في ذكر الفصول والتنقل بينها ذهابًا وإيابًا لتحصيل المراد منه، وهذا العمل ليس بالجديد، وإنما هو تنمة لما كان يفعله المؤلفون في العصور الماضية، فمنهم من كان يأتي بالجديد وهو المخترع، ومنهم من كان يتم ما يراه ناقصًا عند غيره، وآخر تجده يسترسل في شروحاته لما وجده غامضًا أو مختصرًا لمطوّل، أو جامعا لمتفرق، أو مصحّحًا لخطأ، أو مرتّبًا لمختلط، وهذا النوع الأخير كان عملي. وعلى إثره تكوّنت عندي أربعة فصول مسبوقة بمقدمة ومدخل، ومختومة بخاتمة شاملة لمجمل نتائج البحث.

ولبّ البحث فصوله، ومُجمل ما جاء فيه:

الفصل الأول: عالج هذا الفصل موضوع النَّحو وما كان يُأخذ عليه الآخرون من حصر قضاياها بقوانين وقواعد نظرية جافة لا تخدم اللغة ولا تُظهر المزيّة التي يُحقّقها اللفظ والمعنى كثنائية هامة بُنيت عليها علوم اللغة.

إضافة إلى الشّعر الذي نبّه فيه الجرجاني على عدّة قضايا مهمة لا ينبغي على الشاعر إغفالها، وهي أنّه ليس الوزن والقافية من تفضل بهما قصيدة على أخرى، بل حسن انتقاء الألفاظ المعبرة عن الصورة الواقعة في نفس الشاعر متبعا في ذلك الصنعة ليكون بها الإبداع والإتقان. إنّ أسلوب الشاعر وصنعتة من توصله إلى النظم البديع والمهارة الشعرية، مُتَحاشٍ في ذلك الوقوع في الاحتذاء كونه سرقة شعرية حتى لو لم تكن مقصودة من الشاعر، فهذا يخرج من دائرة الإبداع والمهارة.

ثم إعجاز القرآن الكريم والدلائل اللغوية والبيانية والعلمية عليه، وهو المحور الذي يدور حوله الكتاب فابتدأه الجرجاني بكيفية تحدي القرآن للعرب على الإتيان بمثله غير أنهم عجزوا وذلك لصرف الله عز وجل همهم وفكرهم عمّا كان متأصلا فيهم من فصاحة لغة وسحر بيان وجودة قريحة.

ثم تصنيف بعض آيات القرآن الكريم التي استشهد بها الجرجاني في كتابه وذكر تفسيراتها والظواهر اللغوية والبلاغية التي تضمّنتها وبيان وجه الإعجاز فيها، ووجود مثل هذه الوقفات في كتابه ليس بالغريب عنه لما كان عليه الجرجاني من دين وورع وحسن خلق.

الفصل الثاني: عنوانه بعلم المعاني وقد ابتدأت به عرفانا بالجهود التي بذلها الجرجاني في سبيل إرساء أعمدة هذا العلم، وذكرت فيه مجمل الفصول التي تندرج تحتها، وأهمّها ظاهرة التقسيم والتأخير التي تُضفي على التركيب اللغوي مزيّة وهي التنوع في المعاني الناتجة عن التركيب اللغوي المشتغل على نفس الألفاظ، فقط مجرد التغيير في رتبة المفردة يتغير المعنى،

وهنا يحسن التركيب وينتظم، كذلك ظاهرة الحذف والذكر والتي يكون فيها أحيانا الحذف أبلغ وأبين عن المعنى من الذكر، إضافة إلى أضرب الخبر التي تنوعت فيها الأغراض وتعددت فيها الأساليب، وكذلك ظاهرة الفصل والوصل التي نجدها تتكرر دوما سواء كانت في النصوص الشعرية أو النثرية ويظهر وجهها الإعجازي في النص القرآني وبه يتحدد الفرق بين بيان الله عزو جل وبيان البشر. إنّ الظواهر التي اختصصتها بالذكر هي ظواهر تشترك في الجانب النحوي والإعرابي وقد أوردتها الجرجاني ودرسها من الناحية البلاغية، وهذا ما يسعى إليه من أجل إرساء معالم نظريته الجرجانية وهي النظم.

الفصل الثالث: اشتمل هذا الفصل على بعض الألوان البيانية كالكناية والتشبيه والاستعارة والتّمثيل وغيرها والتي تُحمل فيها اللفظة على غير الظاهر، أي أنّ كل لفظة لها معناها الخاص بها يفهمه العام والخاص، لكن إذا أُدرجت في سياق تعبري حُمِلت على معنى آخر يتوافق مع السياق التركيبي الذي وُضعت فيه وهذا المعنى لا يفهمه إلاّ اللغوي البارِع وبهذا يتحقق ما يُسمّى بالنظم الذي يُوجب على البلاغي مراعاة القواعد النحوية وتخريجها تخريجا بلاغيا يتماشى والصورة التعبيرية التي بُني لأجلها هذا التركيب اللغوي. وكل ما سبق يعتمد على ثنائيتين أساسيتين هما اللفظ الفصيح والمعنى الدال.

وذُلت هذا الفصل بما ذكره الجرجاني عن البديع وبعض خصائصه التي اشترط فيها عدم التكلف والإتيان بما سليقة في الكلام، إذ لا يعتبره علما قائما بذاته وإنما هو بعض الصور التي تضفي على الكلام جمالية إن كانت أساسية في التركيب ولم يُتكلف في الإتيان بها.

كتاب دلائل الإعجاز درّة مكنونة يتوجّب على كل بلاغي أو لغوي الاطلاع عليه والاعتراف من معينه لما فيه من نكت بلاغية وقضايا لغوية لم يتسنّه لأحد من اللغويين قبله أو بعده التطلّع لها، خاصّة نظرية النظم التي جعلها همزة وصل بين العلوم النحوية الإعرابية وبين العلوم البلاغية، وفي وجود هذين الكفيتين يكون للإبداع دور هام في تحسين التركيب اللغوي ونظمه، فتظهر براعة اللغوي أو البلاغي ومزجته وبها يُفضّل نظمته.

الكلمات المفتاحية: ترتيب المادة البلاغية- الجرجاني- كتاب دلائل الإعجاز- النظم.

Abstract

The book "Dalā'il al-I'jāz" (Evidences of Inimitability) has received studies and reviews in modern times, but it still needs more attention as it is a work full of rhetorical secrets and nuances that could change the modern perspective on Arabic rhetoric and all linguistic arts, considering them as interconnected sciences that cannot be separated. My research aims to facilitate the reading of the book for future scholars, so they are not distracted by al-Jurjānī's continuous mention of chapters and moving back and forth between them to grasp the intended meaning. This work is not new but rather a continuation of what authors in the past used to do. Some introduced new ideas, some completed what they saw as lacking in others' works, and others

elaborated on what they found unclear or summarized the lengthy, compiled the dispersed, corrected mistakes, or organized the mixed-up. My work falls into this latter category. Consequently, I have organized my study into four chapters, preceded by an introduction and preface, and concluded with a comprehensive conclusion that encompasses the research findings.

The core of the research lies in its chapters, which encompass the following:

Chapter One: In this chapter, I was followed by a section addressing grammar and the criticisms from others who saw it as confined to dry, theoretical rules that do not serve the language or highlight the important duality of wording and meaning, upon which the sciences of language are built.

Additionally, I discussed poetry, where al-Jurjānī highlighted several important issues that a poet should not overlook. He argued that it is not the meter and rhyme that make one poem superior to another, but rather the careful selection of words that convey the imagery in the poet's mind. This follows the craft that leads to creativity and perfection. The poet's style and craftsmanship enable the creation of exquisite composition and poetic skill, avoiding imitation, which is considered poetic theft even if unintentional by the poet, as this removes the poet from the realm of creativity and skill.

It encompasses the miraculous nature of the Quran and the linguistic, rhetorical, and scientific evidence supporting it. This is the central theme around which the book revolves. Al-Jurjānī began by discussing how the Quran challenged the Arabs to produce something like it, but they failed because God diverted their efforts and thoughts away from their innate eloquence, linguistic prowess, and refined intellect.

Lastly, I also classified some Quranic verses cited by al-Jurjānī in his book, provided their interpretations, and discussed the linguistic and rhetorical phenomena they contained, illustrating their miraculous aspects. Including such reflections in his book is not surprising given al-Jurjānī's piety, integrity, and good character.

Chapter Two: I titled it "Science of Meanings," beginning with it in recognition of the efforts exerted by al-Jurjānī in establishing the pillars of this science. In it, I mentioned the main topics covered under this chapter, the most significant of which is the phenomenon of foregrounding and backgrounding, which adds a distinctive feature to the linguistic structure by varying the meanings derived from the same set of words. Simply changing the position of a word alters the meaning, thus enhancing and organizing the structure. Additionally, I discussed the phenomenon of omission and mention, where sometimes omission is more eloquent and clearer in conveying the meaning than explicit mention. Furthermore, I explored the various forms of declarative sentences that have diverse purposes and multiple styles, as well as the phenomenon of conjunction and separation, which frequently appears in both poetic and prose texts. Its miraculous aspect is evident in the Quranic text, distinguishing the divine expression of God Almighty from that of humans.

The phenomena I highlighted are ones that share grammatical and syntactical aspects, and al-Jurjānī presented and studied them from a rhetorical perspective. This approach aims to establish the features of his Jurjānī theory, which is "al-nazm" (composition).

Chapter Three: This chapter includes various rhetorical devices such as metonymy, simile, metaphor, and parable, among others, where the word is used in a non-literal sense. Each word has its specific meaning understood by both the general and the learned audience. However, when placed in an expressive context, it takes on a different meaning that aligns with the compositional context in which it is used. This new meaning is only understood by a skilled linguist. This concept is what is referred to as "al-nazm" (composition), which requires the rhetorician to observe grammatical rules and interpret them rhetorically to match the expressive imagery for which the linguistic structure was built. All of the above relies on two fundamental principles: the eloquent wording and the indicative meaning.

I concluded this chapter with al-Jurjānī's remarks on "badi'" (the art of rhetorical embellishment) and some of its characteristics, emphasizing the requirement for naturalness and the avoidance of affectation in speech. He did not consider it an independent science but rather as elements that add beauty to speech when they are essential to the structure and naturally integrated.

The book "Dalā'il al-I'jāz" is a hidden gem that every rhetorician or linguist must study and draw knowledge from, for it contains rhetorical insights and linguistic issues that no linguist before or after him has fully explored. Especially notable is the theory of "al-nazm" (composition), which he positioned as a link between grammatical syntax and rhetorical sciences. The integration of these two aspects plays a crucial role in enhancing and organizing linguistic structure, showcasing the skill and distinction of the linguist or rhetorician, thus elevating the quality of their compositions.

Keywords: organization of rhetorical material - al-Jurjānī - the book "Dalā'il al-I'jāz" - al-nazm (composition).

Résumé

Le livre "Dalā'il al-I'jāz" (Les Preuves de l'Inimitabilité) a fait l'objet d'études et de critiques à l'époque moderne, mais il nécessite encore plus d'attention, car il est une œuvre pleine de secrets et de nuances rhétoriques qui pourraient changer la perspective moderne sur la rhétorique arabe et toutes les arts linguistiques, les considérant comme des sciences interconnectées qui ne peuvent être séparées. Ma recherche vise à faciliter la lecture du livre pour les futurs chercheurs, afin qu'ils ne soient pas distraits par les mentions continues des chapitres par al-Jurjānī et leurs déplacements d'un chapitre à l'autre pour saisir le sens voulu. Ce travail n'est pas nouveau mais plutôt une continuation de ce que faisaient les auteurs dans le passé. Certains ont introduit de nouvelles idées, d'autres ont complété ce qu'ils jugeaient manquant dans les travaux des autres, et d'autres encore ont élaboré sur ce qu'ils trouvaient obscur ou résumé les longs passages, compilé les dispersés, corrigé les erreurs ou organisé les mélanges. Mon travail s'inscrit dans cette dernière catégorie. Par conséquent, j'ai organisé mon étude en quatre chapitres, précédés d'une introduction et d'un préambule, et conclus par une conclusion globale qui englobe les résultats de la recherche.

Le cœur de la recherche réside dans ses chapitres, qui comprennent ce qui suit :

Chapitre Un : Dans ce chapitre, j'ai abordé la grammaire et les critiques de ceux qui la considéraient comme confinée à des règles théoriques sèches qui ne servent pas la langue et ne mettent pas en évidence la dualité importante du mot et du sens, sur laquelle les sciences du langage sont construites.

Cela a été suivi par une section, j'ai discuté de la poésie, où al-Jurjānī a souligné plusieurs questions importantes qu'un poète ne devrait pas négliger. Il a soutenu que ce ne sont pas la métrique et la rime qui rendent un poème supérieur à un autre, mais plutôt la sélection soigneuse des mots qui transmettent l'imagerie dans l'esprit du poète. Cela suit l'artisanat qui mène à la créativité et à la perfection. Le style et l'artisanat du poète permettent la création d'une composition exquise et d'une compétence poétique, évitant l'imitation, considérée comme un vol poétique même si elle est involontaire de la part du poète, car cela le sort du domaine de la créativité et de la compétence.

De plus, inclus certaines sciences liées aux sciences des significations et de la rhétorique. Il englobe la nature miraculeuse du Coran et les preuves linguistiques, rhétoriques et scientifiques qui le soutiennent. C'est le thème central autour duquel le livre tourne. Al-Jurjānī a commencé par discuter de la manière dont le Coran a défié les Arabes de produire quelque chose de similaire, mais ils ont échoué parce que Dieu a détourné leurs efforts et leurs pensées de leur éloquence innée, de leur maîtrise linguistique et de leur intellect raffiné.

Enfin, j'ai mentionné certaines lettres qui affectent le sens de la structure linguistique, où leur ajout augmente le sens. J'ai également classé certains versets coraniques cités par al-Jurjānī dans son livre, fourni leurs interprétations et discuté des phénomènes linguistiques et rhétoriques qu'ils contenaient, illustrant leurs aspects miraculeux. Inclure de telles réflexions dans son livre n'est pas surprenant compte tenu de la piété, de l'intégrité et de la bonne moralité d'al-Jurjānī.

Chapitre Deux: Je l'ai intitulé "Science des Significations", commençant par celui-ci en reconnaissance des efforts déployés par al-Jurjānī pour établir les piliers de cette science. J'y ai mentionné les principaux sujets couverts dans ce chapitre, dont le plus important est le phénomène de la mise en avant et en arrière, qui ajoute une caractéristique distinctive à la structure linguistique en variant les significations dérivées du même ensemble de mots. Le simple fait de changer la position d'un mot modifie le sens, améliorant ainsi et organisant la structure. De plus, j'ai discuté du phénomène de l'omission et de la mention, où parfois l'omission est plus éloquente et plus claire pour transmettre le sens que la mention explicite. En outre, j'ai exploré les diverses formes de phrases déclaratives qui ont des objectifs divers et des styles multiples, ainsi que le phénomène de la conjonction et de la séparation, qui apparaît fréquemment dans les textes poétiques et en prose. Son aspect miraculeux est évident dans le texte coranique, distinguant l'expression divine de Dieu Tout-Puissant de celle des humains.

Al-Jurjānī les a présentées et étudiées d'un point de vue rhétorique. Cette approche vise à établir les caractéristiques de sa théorie jurjānienne, qui est le "nazm" (composition).

Chapitre Trois: Ce chapitre inclut divers procédés rhétoriques tels que la métonymie, la comparaison, la métaphore et la parabole, entre autres, où le mot est utilisé dans un sens non littéral. Chaque mot a sa signification spécifique comprise à la fois par le public général et les érudits. Cependant, lorsqu'il est placé dans un contexte expressif, il prend un sens différent qui s'aligne avec le contexte compositionnel dans lequel il est utilisé. Ce nouveau sens n'est compris que par un linguiste habile. Ce concept est ce qu'on appelle le "nazm" (composition), qui oblige le rhétoricien à observer les règles grammaticales et à les interpréter rhétoriquement pour correspondre à l'imagerie expressive pour laquelle la structure linguistique a été construite. Tout cela repose sur deux principes fondamentaux : le mot éloquent et le sens indicatif.

J'ai conclu ce chapitre avec les remarques d'al-Jurjānī sur le "badī" (l'art de l'embellissement rhétorique) et certaines de ses caractéristiques, en insistant sur la nécessité de la naturalité et l'évitement de l'affectation dans le discours. Il ne le considérait pas comme une science indépendante mais plutôt comme des éléments qui ajoutent de la beauté au discours lorsqu'ils sont essentiels à la structure et intégrés naturellement.

Le livre "Dalā'il al-I'jāz" est un joyau caché que chaque rhétoricien ou linguiste doit étudier et tirer des connaissances, car il contient des idées rhétoriques et des questions linguistiques qu'aucun linguiste avant ou après lui n'a pleinement explorées. Particulièrement notable est la théorie du "nazm" (composition), qu'il a positionnée comme un lien entre la syntaxe grammaticale et les sciences rhétoriques. L'intégration de ces deux aspects joue un rôle crucial dans l'amélioration et l'organisation de la structure linguistique, mettant en valeur la compétence et la distinction du linguiste ou du rhétoricien, élevant ainsi la qualité de leurs compositions.

Mots clés : organisation du matériel rhétorique - al-Jurjānī - le livre "Dalā'il al-I'jāz" - al-nazm (composition).

Minister Of Higher Education And Scientific Research



Emir Abdelkader University

Faculty Of Literatures And Islamic

-Constantine-

Civilization

Enrolment Number.....

Department Of Arabic Language

Serial Number.....

The Organization of Rhetorical Material in the Book "Dalā'il al-I'jāz" by Abd al-Qāhir al-Jurjānī

Thesis For obtaining The Degree Of L M D Doctorate

Branch: Islamic Sciences –Arabic

Specialty: Arabic Language And Islamic Civilization Quoranic

Studies Prepared by:

Supervision Of:

Khawla Boulkroune

Pr: Ahmed Kameche

Members Of The Committee

Name And Surname	Function	Scientific Rang	The Original University
Pr Rabeh Dob	Chairman	Professor	Emir Abdelkader University – Constantine-
Pr: Ahmed Kameche	Professor Of Higher Education	Professor	Emir Abdelkader University – Constantine-
Pr.Noureddine Bouznacha	Membre	Professor	Emir Abdelkader University – Constantine-
Pr. Razika Tawtaw	Membre	Professor	University of Larbi Ben M'hidi - Oum El Bouaghi
Pr. Sofiane Bouanina	Membre	Professor	University of Out 20 1955- Skik
Pr. Sulaf Bouharathi	Membre	Professor	Assia Djebar Higher School of Professors Constantine -

Academic Year: 1444/ 1445– 2024/ 2025