

مجلة العلوم العربية

مجلة علمية فصلية محكمة

العدد التاسع والثلاثون

ربيع الآخر ١٤٣٧هـ



www.imamu.edu.sa
e-mail: journal@imamu.edu.sa

رقم الإيداع: ٣٥٦٣ / ١٤٢٩ بتاريخ ١٩ / ٠٦ / ١٤٢٩ هـ
الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٤١٩٨ - ١٦٥٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





المشرف العام

الدكتور / فوزان بن عبد الرحمن الفوزان

مدير الجامعة بالنيابة

نائب المشرف العام

الأستاذ الدكتور / فهد بن عبد العزيز العسكر

وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس التحرير

الدكتور / عبد الرحمن بن عبد العزيز المقبل

عميد البحث العلمي

مدير التحرير

الدكتور / رعد بن عبد الله التركي

وكيل عمادة البحث العلمي للشؤون الثقافية

أعضاء هيئة التحرير

أ.د. إبراهيم صلاح السيد سليمان الهدهد
نائب رئيس جامعة الأزهر

أ.د. صالح بن محمد الزهراني
الأستاذ في قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي بكلية اللغة العربية

أ.د. شكري عز الدين المبخوت
عميد كلية الآداب في جامعة منوبة بتونس

أ.د. عبد العزيز بن إبراهيم العصيلي
الأستاذ في قسم علم اللغة التطبيقي – معهد تعليم اللغة العربية

أ.د. عبد الله بن سليم الرشيد
الأستاذ في قسم الأدب – كلية اللغة العربية

أ.د. محمد عبد الرحمن خطابي
الأستاذ في جامعة ابن زهر في أغادير بالمغرب

د. هشام عبد العزيز محمد الشرقاوي
أمين تحرير مجلة الجامعة – عمادة البحث العلمي

قواعد النشر

مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (العلوم العربية) دورية علمية محكمة، تصدر عن عمادة البحث العلمي بالجامعة. وتُعنى بنشر البحوث العلمية وفق الضوابط الآتية :

أولاً : يشترط في البحث ليقبل للنشر في المجلة :

- ١- أن يتسم بالأصالة والابتكار، والجدة العلمية والمنهجية، وسلامة الاتجاه .
- ٢- أن يلتزم بالمنهج والأدوات والوسائل العلمية المعتبرة في مجاله .
- ٣- أن يكون البحث دقيقاً في التوثيق والتخريج .
- ٤- أن يتسم بالسلامة اللغوية .
- ٥- ألا يكون قد سبق نشره .
- ٦- ألا يكون مستلاً من بحث أو رسالة أو كتاب، سواء أكان ذلك للباحث نفسه، أم لغيره .

ثانياً : يشترط عند تقديم البحث :

- ١- أن يقدم الباحث طلباً بنشره، مشفوعاً بسيرته الذاتية (مختصرة) وإقراراً يتضمن امتلاك الباحث لحقوق الملكية الفكرية للبحث كاملاً، والتزاماً بعدم نشر البحث إلا بعد موافقة خطية من هيئة التحرير .
- ٢- أن يكون البحث في حدود (٥٠) صفحة مقاس (A ٤) .
- ٣- أن يكون حجم المتن (١٧) Traditional Arabic، والهوامش حجم (١٤) وأن يكون تباعد المسافات بين الأسطر (مفرد) .
- ٤- يقدم الباحث نسخة مطبوعة من البحث، ونسخة حاسوبية مع ملخص باللغتين العربية والإنجليزية، لا تزيد كلماته عن مائتي كلمة أو صفحة واحدة .

ثالثاً: التوثيق :

- ١- توضع هوامش كل صفحة أسفلها على حدة .
 - ٢- تثبت المصادر والمراجع في فهرس يلحق بآخر البحث .
 - ٣ - توضع نماذج من صور الكتاب المخطوط المحقق في مكانها المناسب .
 - ٤ - ترفق جميع الصور والرسومات المتعلقة بالبحث، على أن تكون واضحة جلية .
- رابعاً:** عند ورود أسماء الأعلام في متن البحث أو الدراسة تذكر سنة الوفاة بالتاريخ الهجري إذا كان العَلَم متوفى .
- خامساً:** عند ورود الأعلام الأجنبية في متن البحث أو الدراسة فإنها تكتب بحروف عربية وتوضع بين قوسين بحروف لاتينية، مع الاكتفاء بذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة .
- سادساً:** تُحكّم البحوث المقدمة للنشر في المجلة من قبل اثنين من المحكمين على الأقل.
- سابعاً:** تُعاد البحوث معدلة، على أسطوانة مدمجة CD أو ترسل على البريد الإلكتروني للمجلة .
- ثامناً:** لا تعاد البحوث إلى أصحابها، عند عدم قبولها للنشر .
- تاسعاً:** يُعطى الباحث نسختين من المجلة، وعشر مستلقات من بحثه .
- عنوان المجلة :**

جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة العلوم العربية

الرياض ١١٤٣٢- ص ب ٥٧٠١

هاتف : ٢٥٨٢٠٥١ - ناسوخ (فاكس) ٢٥٩٠٢٦١

www.imamu.edu.sa

E.mail: journal@imamu.edu.sa

المحتويات

١٣	آراء أبي ذر الخُشَنِيِّ النَّحْوِيَّة : جمعاً ودراسة د. علي بن محمد الشهري
١١٥	القصيدة في الدرس البلاغي للنظم القرآني د. يوسف بن عبد الله العليوي
٢٢٧	التقديم والتأخير عند عبد القاهر الجرجاني في كتابيه "الأسرار" و"الدلائل" د. أحمد بن صالح السديس
٣٣١	المفارقة البنائية في رسم شخصية ابن القارح في رسالة الغفران د. محمود الحلحولي
٣٧٣	خصائص الشعرية في شعر سعيد يعقوب أ.د. ناصر يوسف جابر شبانة



آراء أبي ذر الخُشَنِيِّ النُّحَوِيِّ : جمعاً ودراسة

د. علي بن محمد الشهري

قسم اللغة العربية – كلية اللغة العربية الجامعية بالقنفذة

جامعة أم القرى



آراء أبي ذر الخُشَنِيِّ النُّحَوِيَّةِ : جمعاً ودراسة

د. علي بن محمد الشهري

قسم اللغة العربية – كلية اللغة العربية الجامعية بالقنفذة
جامعة أم القرى

ملخص البحث:

يعدّ أبو ذر الخشني من النحاة الأندلسيين المشهورين في القرن السادس الهجري ، فقد شرح كتاب سيبويه وجمل الزجاجي وإيضاح أبي علي الفارسي ، ولكن ضياع كتبه هذه وفقدتها ذهب بأكثر آرائه النحوية إلّا نزرأ يسيراً تداولته كتب النحويين ، وقد عمل الباحث على إلقاء الضوء على حياته العلمية ومنهجه النحوي ، ثم جمع الباحث بعد ذلك آراءه النحوية الماثورة في كتب النحويين ، وناقشها مع غيرها من الآراء والأقوال ، وبينّ الراجح منها .



تقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد عُنِيَ الأندلسيون بعلم أهل المشرق، فارتحلوا في طلبه، واجتهدوا في درسه وفهمه وشرحه، وكان من أبرز العلوم التي عُنُوا بها علوم الدين، كالفقه وأصوله والتفسير والحديث، وعلوم العربية؛ كالنحو والصرف واللغة والمعجم.

وقد نال علماء النحو والصرف اهتماما كبيرا؛ إذ عكف الأندلسيون على علم المشرقيين في هذين العلمين، وكان من أبرز العلماء الذين أعجبوا بهم سيبويه والفارسي والزرجاني؛ حيث عكفوا على كتبهم ودرسوها وشرحوها، وبخاصة كتاب سيبويه وإيضاح الفارسي وجمل الزجاني.

وكان من أبرز علماء الأندلس في علوم العربية في أواخر القرن السادس أبو ذر الخشني الذي تصفه المصادر بـ"أنه كان من عظماء نحاة الأندلس"^(١)، وهو الذي شرح كتاب سيبويه وإيضاح الفارسي وجمل الزجاني وغيرها.

وتناول البحث شخصية أبي ذر الخشني وآراءه النحوية لأسباب عدة، أبرزها:

أولا: أنه من أعلام النحاة في القرن السادس الهجري في الأندلس، فقد وصفته المصادر بـ"العلامة اللغوي إمام النحو"^(٢)، وأنه كان أحد الأئمة المتقنين وأحد المعتمدين في الفقه والأدب، إماما في العربية^(٣).

(١) المغرب في حلى المغرب، ابن سعيد المغربي، ت. شوقي ضيف ٥٥/٢

(٢) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ط الرسالة، ٤٧٧/٢١.

(٣) انظر: خزنة الأدب، البغدادي ٧٧/٦.

ثانياً: أن آراءه النحوية مبثوثة في كتب النحاة المتأخرين، فأردت جمعها ودراستها.
لأتبين منهجه وطريقته في دراسة النحو.

وجاء البحث في: مقدمة وتمهيد وعدة مباحث وخاتمة.
أما المقدمة فتلفت النظر إلى مكانة أبي ذر العلمية، والأسباب التي دعت لتناول هذه الشخصية بالبحث، كما تبين خطة البحث والمنهج المتبع فيه.
وتناول التمهيد حياة أبي ذر الخشني وأساتذته وتلاميذه وكتبه.
أما المبحث الأول فتناول آراء أبي ذر الخشني في باب المعرب والمبني.
والمبحث الثاني تناول آراء أبي ذر الخشني في باب الجملة الاسمية.
والمبحث الثالث تناول آراء أبي ذر الخشني في باب الجملة الفعلية ومكملاتها.
والمبحث الرابع تناول آراء أبي ذر الخشني في باب الجر.
والمبحث الخامس تناول آراء أبي ذر الخشني في باب التوابع.
والخاتمة عدد فيها الباحث النتائج التي توصل إليها.

وأما المنهج المتبع في الدراسة فهو منهج استقرائي وصفي نقدي، حيث قام الباحث باستقراء آراء الخشني في مظانها من مصادر النحو العربي، ثم قام بعرض المسائل كما وردت في هذه المصادر، ثم بيّن رأي أبي ذر الخشني، ثم قام بعرض آراء النحاة حولها، ناقداً ما يحتاج منها إلى نقد، ليخلص إلى ترجيح رأي منها أو نفيها جميعاً إن كانت مجافية لروح اللغة، ثم يقوم الباحث بطرح ما يراه متمشياً مع روح العربية، مدعماً في ترجيحه أو طرحه بالدليل والحجة.

هذا، وجمعت آراء أبي ذر من عدة مصادر نحوية، أبرزها: ارتشاف الضرب من لسان العرب، والتكميل والتذييل في شرح التسهيل، وكلاهما لأبي حيان الأندلسي، وهمع الهوامع في شرح جمع الجوامع للسيوطي، ومغني اللبيب عن كتب الأعاريب، وخزانة الأدب للبغداد.

والله أسأل التوفيق، أن ينفخ بهذا البحث.

* * *

التمهيد

ترجمة أبي ذر الخشني

اسمه ولقبه وكنيته:

هو مصعب بن محمد بن مسعود بن عبد الله بن مسعود الخشني الجياني، يكنى أبا ذر، ويعرف بابن أبي رُكَب^(١)، والجياني نسبة إلى كورة واسعة بالأندلس، تجمع قرى كثيرة، وتتصل بكورة إلبيرة، مائلة عنها إلى ناحية الجوف، في شرقي قرطبة، وبينهما وبين قرطبة سبعة عشر فرسخاً^(٢)، أما نسبه "الخشني" فهي إما نسبة إلى خُشَيْن، وهي قبيلة من قضاة تنسب إلى خشين بن النمر بن وبرة بن تغلب بن عمران بن حلوان بن إلحاف بن قضاة، وإما نسبة إلى "خشين"، وهي قرية من قرى الأندلس^(٣). وقد ولد أبو ذر الخشني - كما يرجح ابن الأبار القضاعي - سنة ٥٣٥ هـ، يقول: "مولده سنة خمس، وقيل: سنة ثلاث وثلاثين وخمسمائة، والأول أصح"^(٤).

شيوخه:

تجمع المصادر التاريخية على أن والد أبي ذر، وهو محمد بن مسعود بن عبد الله بن مسعود الخشني، كان من أكابر علماء الأندلس في عصره، يقول عنه ياقوت الحموي: "نحوي عظيم من مفاخر الأندلس، لغوي أديب شاعر، أخذ النحو عن ابن أبي العافية، وروى عن أبي الحسين بن سراج وأبي علي الصدفي وجماعة، وتصدر للإقراء، كان متقناً

(١) انظر: التكملة لكتاب الصلة ١٨٩/٢.

(٢) انظر: معجم البلدان ١٩٥/٢.

(٣) انظر: خزانة الأدب ٧٧/٦.

(٤) التكملة لكتاب الصلة ١٨٩/٢.

لمسائل سيبويه، فرحل الناس إليه لقراءة الكتاب عليه، ... وله شرح كتاب سيبويه^(١) ويقول عنه ابن الأبار القضاعي: "وكان من جلة النحويين وأئمتهم حافظا للغريب واللغة متصرفا في فنون الآداب"^(٢). وقد ولد أبو ذر في كنف والده الذي ذاعت شهرته العلمية، وعلى الرغم من أن والده قد توفي وهو في سن الحادية عشرة، فإنه قد أخذ عنه، وسمع منه، وتأثر به، فكان لذلك أثر كبير في حياته العلمية.

ولأبي ذر عدد كبير من الشيوخ العلماء الذين روى عنهم، وتعلم عليهم، وهم:

١- الخَدَب، محمد بن أحمد بن طاهر النحوي من أهل أشبيلية، يكنى أبا بكر، ويعرف بالخَدَب، له تعليق على كتاب سيبويه سماه بـ"الطرر" لم يسبق إلى مثله، وأخذ عنه جماعة، منهم: صاحبنا أبو ذر الخشني، وأبو الحسن بن خروف، وتوفي - رحمه الله - سنة ٥٨٠هـ^(٣).

٢- ابن الرمامة، محمد بن علي بن جعفر بن أحمد بن محمد القيسي، يكنى أبا عبد الله ويعرف بابن الرمامة، نزل فاس وولي قضاءها سنة ٥٢٦هـ، كان يميل إلى مذهب الشافعي، له مؤلفات منها: تسهيل المطلب في تحصيل المذهب، وكتاب التفصي عن فوائد التقصي، وكتاب التبيين في شرح التلقين. وسمع منه أبو ذر وروى عنه^(٤).

٣- عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله بن حسين بن سعيد الأزدي أبو محمد الإشبيلي، ويعرف بابن الخراط، له كتاب في الجمع بين الصحيحين، وكتاب في الجمع بين المصنفات الستة، وكتاب في المعتل من الحديث، ومصنفات آخر، وله في اللغة كتاب

(١) معجم الأدباء ٢/٢٦٤٧.

(٢) التكملة لكتاب الصلة، القسم الثاني ٥/٢.

(٣) انظر: السابق ٥٦٢/٢.

(٤) انظر: السابق ١٥٨/٢.

حافل ضاهى به كتاب الغربيين للهروي، توفي ببجاية سنة ٥٨١ هـ، وقد سمع عنه أبو ذر الخشني ببجاية^(١).

٤- عبدالرحمن بن يحيى بن الحسن بن محمد القرشي الأموي من أهل أشبيلية، يكنى أبا القاسم، وكان مقرئاً محدثاً زاهدا ورعا، وله كتاب في الجمع بين الصحيحين، حدث عنه أبو ذر بن أبي ركب وأبو علي الشلوبين^(٢).

٥- عبيد الله بن عمر بن هشام الحضرمي، له تأليف منها: كتاب في قراءة ورش وقالون، وكتاب في شرح مقصورة ابن دريد. حدث عنه أبو ذر، واختص به، وأخذ عنه القراءات والآداب^(٣).

٦- علي بن أحمد بن أبي بكر الكناني، يعرف بابن حنين الطليطلي ثم القرطبي، سمع الموطأ من أبي عبد الله بن الكلاع، استوطن مدينة فاس سنة ٥٠٣ هـ، ومات بها سنة ٥٦٩ هـ، سمع منه أبو ذر بفاس^(٤).

٧- أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود بن موسى بن بشكوال بن يوسف بن داحة الخزرجي الأنصاري القرطبي، العالم الحافظ الناقد الموجود محدث الأندلس، صاحب تاريخ علماء الأندلس^(٥)، وقد روى عنه بقرطبة أبو ذر الخشني^(٦).

(١) انظر: السابق، ٢/١٢٠، ١٢١. تاريخ الإسلام، ١٢/٧٢٩. والديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ٢/٥٩.

(٢) انظر: التكملة لكتاب الصلة ٣/٣٣، ٣٤.

(٣) انظر: السابق ٢/٣١١، ٣١٢.

(٤) انظر: تاريخ الإسلام، ٣٩/٣٤٨. والتكملة لكتاب الصلة ٣/٢١٠. والسفر الخامس من كتاب الذيل والتكملة ١/١٥٠.

(٥) انظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٢/٢٤٠.

(٦) انظر: الذخيرة السنية ص ٤٢.

٨ - محمد بن محمد بن عبد الله بن معاذ اللخمي، من أهل أشبيلية، يعرف بالفلقني، وكان إماماً في صناعة الإقراء، عالي الرواية، مشاركاً في علم العربية والآداب، وقد أخذ عنه أبو ذر^(١).

تلاميذه:

لقد تصدر أبو ذر الخشني للتدريس والإقراء في أهم المدن الأندلسية والمغربية، حيث كان يقرئ العربية بأشبيلية، وغيرها من المدن كجيان مسقط رأسه، ثم أقرأ الناس بمدينة فاس عندما استوطنها، وقد أشار ابن الأبار القضاعي إلى أن عدداً كبيراً تتلمذ على يديه، يقول: "حدث وأخذ عنه جلة من شيوخنا وغيرهم"^(٢)، ومن أشهرهم: الفقيه الحافظ أبو عبد الله الصدي الفاسي^(٣)، والفقيه اللغوي المؤرخ أبو بكر محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن يحيى بن محمد بن محمد بن سيد الناس اليعمري الأشبيلي صاحب التصانيف، وقد قرأ ابن سيد الناس على أبي ذر الخشني^(٤).

منزلته العلمية:

وكان أبو ذر الخشني ذا مكانة علمية متميزة؛ مما جعله في مكانة مرموقة علمياً بين أقرانه، يقول ابن الأبار القضاعي: "وكان رئيساً في صناعة العربية عالماً بها، قائماً عليها، درسها حياته كلها، ورحل الناس إليه فيها مع المعرفة بالآداب واللغات، والأخذ بحظ من فرض الشعر"^(٥).

(١) انظر: التكملة لكتاب الصلة، ٢/٢٠، ٢١.

(٢) السابق، ٢/١٨٨.

(٣) انظر: الذخيرة السننية، ص ٤٣.

(٤) انظر: عنوان الدراية، ص ٢٩٠، ٢٩١.

(٥) انظر: السابق، ٢/١٨٨.

ويذكر عنه في موضع آخر: أنه كان "مقيدا، لم أر فيمن لقيته أحسن تقييدا منه"^(١). وقد وصفته بعض المصادر بأنه "كان من عظماء نحاة الأندلس"^(٢). ويقول عنه الذهبي: "العلامة اللغوي، إمام النحو، ... أقرأ العربية دهرا"^(٣). ويقول عنه صاحب الذخيرة السننية: "وكان - رحمه الله - أحد الأئمة المتقدمين ضبطا وتقييدا، وأحد المعتمد عليهم في علم اللغة والآداب، إماما في العربية، عالما بكتاب سيبويه"^(٤). ويقول - أيضا -: "ولم يكن في وقته أتم وقارا ولا أحسن سماتا وعقلا منه - رحمه الله، ولا أضبط ولا أتقن تقييدا منه في جميع علومه حفظا وعلمًا، وكان نقادا للشعر عالما به، مطلق العنان في معرفة أخبار العرب وأيامها وأشعارها ولغاتهما، متقدما في ذلك كله، وفي إقراء كتاب سيبويه ومعرفة أغراضه وغوامضه"^(٥). ويتضح من كل هذه الأقوال أن أبا ذر كان نحويا مشهورا، له علم بلغات العرب وأيامها وأشعارها، يقرض الشعر وينقده، وكان إلى جانب ذلك فقيها مالكيا ومحدثا مقيدا جليلا.

مذهبه النحوي:

يظهر من الآراء النحوية التي وقفت عليها لأبي ذر أنه كان صاحب شخصية علمية مستقلة، فهو يخالف البصريين في: التنازع، وفي بيت امرئ القيس وفي أصل "لات"، بينما يأخذ برأيهم في التوكيد بأكتع منفردا، فيخالف بذلك الكوفيين، كما رأيتَه أيضا مخالفا لجميع النحويين في رأيه في إعراب "مسحا" في قوله تعالى: {فَطَفِقَ مَسْحًا} [ص: ٢٣]. ويبدو أن شرحه لكتاب سيبويه كان شرحا كبيرا ضم كثيرا من مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين والبغداديين.

(١) انظر: التكملة لكتاب الصلة، ٢/ ١٨٨-١٨٩.

(٢) انظر: المغرب ٥٥/٢.

(٣) سير أعلام النبلاء ٢١/ ٤٧٧.

(٤) الذخيرة السننية ص ٤٢.

(٥) السابق ص ٤٢.

مؤلفاته:

نعته من ترجم له بأنه من أصحاب المؤلفات التي سار بها الركبان، ولكن لم يصل إلينا من كتبه إلا كتابه الموسوم بـ"الإملاء المختصر في شرح غريب السير"، وهو كتاب اعتنى فيه أبو ذر بشرح غريب السيرة التي صنفها ابن هشام؛ حيث اهتم بشرح غريب القصائد التي وردت في سيرة ابن هشام، يقول السيوطي عن هذا المؤلف: "من تصانيفه، أي الخشني، الإملاء على سيرة ابن هشام"^(١).

وقد ذكر من ترجم له من المصنفات ثلاثة، وهي:

١- مصنف كبير في شرح سيبويه.

٢- كتاب شرح الإيضاح.

٣- شرح الجمل.

ولكنها في عداد المصنفات المفقودة إلى الآن، قد يرى النور بعضها أو كلها في يوم من الأيام.

وفاته:

توفي أبو ذر مصعب بن محمد الخشني بمدينة فاس، ضحى يوم الاثنين الحادي عشر لشوال، ودفن لصلاة العصر منه بعدوة القرويين سنة ٦٠٤ هـ، بخارج باب الفتوح^(٢).

* * *

(١) بغية الوعاة، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم ٢/٢٨٨.

(٢) انظر: التكملة لكتاب الصلة، ٢/١٨٩.

المبحث الأول

باب المعرب والمبني

أبدى الخشني رأيه في عدة مواضع من هذا الباب، وستناول ذلك في المسائل الآتية:

المسألة الأولى – حكم مطابقة العائد للمبتدأ المتكلم والمخاطب:

بما أن ضمير الصلة يحمل معنى اسم الموصول، فإنه يجب أن يطابقه في الإفراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث، ومع هذا وقع الخلاف بين النحاة في بعض المواضع.

يقول السيوطي: "وَمَنْ أُمِّتِلَّةُ الْمَخْبِرِ بِمَوْصُوفِهِ: أَنْتَ أَدَمَ الَّذِي أَخْرَجْتَنَا مِنَ الْجَنَّةِ، وَأَنْتَ مُوسَى الَّذِي اصْطَفَاكَ اللَّهُ، وَتَقُولُ: أَنْتَ فَلَانُ الَّذِي فَعَلَ كَذَا. وَإِنَّمَا جَزَا ذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْمَخْبِرَ عَنْهُ وَالْمَخْبِرَ بِهِ شَيْءٌ وَاحِدٌ، فَهَلْ يَخْتَصُّ ذَلِكَ بِالَّذِي وَالَّتِي وَتَثْنِيَهُمَا وَجَمْعَهُمَا، وَيَتَعَيَّنُ فِيمَا عَدَا ذَلِكَ الْغَيْبَةَ أَوْ لَا؟ قَالَ أَبُو حَيَّانَ: الصَّوَابُ الْأَوَّلُ، قَالَ: وَزَادَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا ذُو وَدَاتِ الطَّائِيَةِ وَالْأَلْفَ وَاللَّامَ، وَأَجَازَهُ بَعْضُهُمْ فِي جَمِيعِ الْمَوْصُولَاتِ، قَالَ: وَهُوَ وَهْمٌ مِنْهُ؛ فَإِنَّ تَأَخَّرَ الْمَخْبِرَ عَنْهُ وَتَقَدَّمَ الْخَبَرَ تَعَيَّنَتِ الْغَيْبَةُ عِنْدَ الْجُمْهُورِ، نَحْوُ: الَّذِي قَامَ أَنَا، وَالَّذِي قَامَ أَنْتَ؛ لِأَنَّ الْحَمْلَ عَلَى الْمَعْنَى قَبْلَ تَمَامِ الْكَلَامِ مَمْنُوعٌ، وَجُوزَ الْكُسَايَ عَوْدَهُ مَطَابِقًا لِلْمَتَكَلِّمِ وَالْمَخَاطَبِ كَمَا لَوْ تَقَدَّمَ، وَوَافَقَهُ أَبُو ذَرٍّ الْخُشْنِيُّ"^(١).

ويقول السيوطي أيضًا: "وَجُوزَ (أَبُو ذَرٍّ) مُصْعَبُ بْنُ أَبِي كَثِيرٍ الْخُشْنِيُّ، (عَوْدَهُ) أَيِ الضَّمِيرِ (مَطَابِقًا لِلْخَبَرِ) فِي الْخُطَابِ، فَيُقَالُ فِي الْإِخْبَارِ عَنِ النَّاءِ مَنْ: ضَرَبْتَ (الَّذِي) ضَرَبْتَ أَنْتَ) حَمَلًا عَلَى الْمَعْنَى؛ لِأَنَّ الَّذِي هُوَ أَنْتَ، كَمَا يَجُوزُ الْوُجْهَانِ فِي: أَنْتَ الَّذِي قَامَ، وَأَنْتَ الَّذِي قُمْتَ"^(٢).

(١) همع الهوامع ١/٣٣٧.

(٢) السابق ٣/٢٤٦.

ويقول أبو حيان: "ولو تقدم الخبر، نحو: الذي قام أنا.. على تقدير أن يكون الخبر هو الموصول، فمذهب الفراء أنه يجب غيبة الضمير، وهو الذي يقتضيه مذهب البصريين، ونص عليه السيرافي وابن السراج، ومذهب الكسائي: أنه يجوز أن يطابق كحاله لو تأخر؛ فأجاز أن يقول: الذي قمت أنا، والذي قمت أنت، وتبعه في جواز ذلك من أصحابنا الأستاذ أبو ذر مصعب بن أبي بكر الخشني"^(١).

المسألة ذات شقين: الأول: إذا كان ضمير الصلة عائداً على مبتدأ متقدم، في نحو: أنت آدم الذي أخرجتنا من الجنة، وأنت موسى الذي اصطفاك الله، وتقول: أنت فلان الذي فعل كذاً. والثاني: إذا كان ضمير الصلة عائداً على مبتدأ متكلم أو مخاطب متأخر عن الخبر؛ مثل: الذي قام أنا، الذي ضربت أنت.

وحول هذين الشقين اختلف النحاة في المسألة على أربعة مذاهب:

المذهب الأول- المطابقة

أن الضمير يطابق المبتدأ في التكلم والخطاب، والتثنية والجمع. وذلك إذا كان المبتدأ والخبر شيئاً واحداً.

واختلف أصحاب هذا المذهب على أقوال:

الأول- أن هذا خاص ب"الذي والتي"، أما ما عداهما فيتعين أن يكون الضمير ضمير غيبة. وإليه ذهب أبو حيان، يقول: "فلو كان الموصول غير الذي وفروعه ك"من" و"ما" وجبت الغيبة، نحو: أنا من قام، وأنت من قام"^(٢).

(١) ارتشاف الضرب ١٠٢٣/٢.

(٢) ارتشاف الضرب ١٠٢٢/٢.

الثاني- أن هذا يشمل - بالإضافة إلى "الذي والتي" - دُو، وَدَات الطائية، وَاللَّام وَاللَّام
الداخلة على المشتقات.

الثالث- أنه يشمل جميع الموصولات، وقد رد أبو حيان والسيوطي هذا القول وقالوا:
إن من قاله وأهمُّ ورد أبو حيان استشهد أصحاب القول ببيت البحري بن أبي صفرة:
فقال: "فأما قول البحري بن أبي صفرة [الطويل]:

تُعِيرُ أُمُورًا لَسْتُ مِمَّنْ أَشَاؤُهَا وَلَوْ جُعِلْتُ فِي سَاعِدِي الْمَجَامِعِ

فقال: ممن أشاؤها، وهذا أضعف من أن يقول: لست من أشاؤها، وهو المنصوص أنه
لا يجوز ذلك من وما، والظاهر أنه لا يستشهد بقوله؛ فإن صح أنه لعربي؛ فتأويله على أنه لما
كان في معنى: لست أفعل، جاز^(١).

المذهب الثاني- تعيين عدم المطابقة

وهو أنه يتعين أن يكون الضمير العائد ضمير غيبة، وذلك إن تأخر المُخْبِرُ عَنْهُ وتقدم
الْخَبَرُ، نَحْوُ: الَّذِي قَامَ أَنَا، وَالَّذِي قَامَ أَنْتَ، وقد نسبه السيوطي إلى الجمهور. وعزاه أبو
حيان إلى البصريين، والسيرافي وابن السراج.

يقول ابن جني، يقول: "ولأجل ما ذكرناه من أن "الذي" إنما وقع في الكلام وصفًا لا
محالة ما أوجب عندهم أن يعود ضميره عليه أبدًا بلفظ الغيبة لا الحضور. وذلك قولك:
"أنت الذي قام أخوه"، ولا تقول: "أخوك" إلا في ضرورة شعر، و"أنا الذي قام صاحبه"، ولا
تقول "صاحبي" إلا للضرورة؛ وإنما ذلك لأن التقدير: "أنا الرجل الذي قام صاحبه"، و"أنت
الرجل الذي قام أخوه"، كما قال طرفة:

(١) السابق ١٠٢٢/٢.



أنا الرجل الضرب الذي تعرفونه خشاش كُرأس الحية المتوقد^(١)

ولم يقل: الذي تعرفونني. وعلى هذا كلام العرب الفصيح^(٢).

وحمل ما خالف ذلك على المعنى، يقول: "وقد جاء أيضًا الحمل في مثل هذا على

المعنى دون اللفظ، قال:

وأنا الذي قَتَلْتُ بكراً بالقنا وتركت تغلب غير ذات سنام^(٣)

فقال: قتلته، ولم يقل: قتل.

وأنشدني أبو علي:

يا أبحر بن أبحر يا أنتا أنت الذي طلقت عام جعتا قد أحسن الله وقد أسأتا^(٤)

فقال: طلقت، ولم يقل طلق، وله نظائر^(٥).

المذهب الثالث- جواز المطابقة وعدمها

وهو ما ذهب إليه الخشني كما قال السيوطي، حيث أجاز: أَنْتَ الَّذِي قَامَ، وَأَنْتَ الَّذِي

قُمْتَ. كما أجاز - موافقا للكسائي - في نحو: الَّذِي قَامَ أَنَا، وَالَّذِي قَامَ أَنْتَ؛ فيجوز في

نحو هذا أن تقول: الذي قمت أنا، والذي قمت أنت.

وإلى هذا ذهب ابن مالك على تفصيل، يقول: "يجوز الحضور أو الغيبة في ضمير

المخبر به أو بموصوفه عن حاضر مقدم... نحو: أنت الذي فعل، وأنت فلان الذي فعل، وأنت

(١) البيت لطرفة بن العبد في ديوانه ص ٣٧، والدرر ٢٨١/١ وبلا نسبة في همع الهوامع ١/٢٣٦

(٢) سر صناعة الإعراب ٢/٣٨، دار الكتب العلمية.

(٣) البيت للمهلل بن ربيعة في المقتضب ٤/١٣٢، وليس في ديوانه، وبلا نسبة في خزنة الأدب ٦/٧٣.

وشرح المفصل ٢/٤٣٠

(٤) الرجز للأحوص في ملحق ديوانه ص ٢١٦، والمقاصد النحوية ٤/٢٣٢، ولسالم بن دارة في خزنة الأدب

٢/١٣٩، ١٤٦، والدرر ٣/٢٧، ونوادير أبي زيد ص ١٦٣، وبلا نسبة في الإنصاف ١/٢٦٥، وأوضح المسالك ١/١٠٨

(٥) سر صناعة الإعراب ٢/٣٨-٣٩.

رجل فعل، ففي فعل الأول ضمير عائد على موصول مخبر به، وفي فعل الثاني ضمير عائد على موصول موصوفه مُخْبَرٌ به، وفي فعل الثالث ضمير عائد على نكرة مخبر به، والمخبر عنه في الأمثلة الثلاثة حاضر مقدم، وقد جيء بمضمر خبره غائباً مُعْتَبِراً به حال الخبر، ولو جيء به حاضراً مُعْتَبِراً به حال المخبر عنه جاز، فكنت تقول: فعلت، في الأمثلة الثلاثة، لأن المخبر عنه والمخبر به شيء واحد في المعنى، وفي حديث حِجَابِ موسى آدم عليهما السلام "أنت آدم الذي أخرجتك خطيتك من الجنة؟ فقال آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالتك؟" وفي رواية "أنت الذي أعطاه الله علم كل شيء واصطفاه على الناس برسالته؟"

ومن اعتبار حال المخبر عنه قول الفرزدق:

وَأَنْتَ الَّذِي تَلْوِي الْجُنُودَ رِءُوسَهَا إِلَيْكَ وَلِلْأَيْتَامِ أَنْتَ طَعَامُهَا^(١)

ومثله قول قيس العامري:

فَأَنْتَ الَّذِي إِنْ شِئْتَ أَنْشَقَيْتَ عَيْشَتِي وَأَنْتَ الَّتِي إِنْ شِئْتَ أَنْعَمْتَ بِأَلْيَا^(٢)

ومن اعتبار حال الخبر قول الفرزدق^(٣):

وَأَنْتَ الَّذِي أَمَسْتَ نِزَارَ تَعَدُّهُ لِدَفْعِ الْأَعَادِي وَالْأُمُورِ الشَّدَائِدِ^(٤)

وابن مالك – كما يفهم من نصه – يجيز الأمرين على التسوية، ومثله أبوحيان^(٥)، لا

يفضل أمراً على أمر، بخلاف غيره كابن الحاجب الذي جوز الأمرين لكنه رجح عدم

(١) انظر ديوانه ص ٧٨٥.

(٢) انظر: ديوانه ١٢٥، وشرح شواهد المغني ٦٩٨/٢

(٣) انظر: ديوانه وشرح نقائض جرير والفرزدق لأبي عبيدة ٧٦٤/٣

(٤) شرح التسهيل لابن مالك ٢٠٩ / ١ - ٢١٠.

(٥) انظر: ارتشاف الضرب ١٠٢٢/٢.

المطابقة على المطابقة، يقول: "وموضع استشهاده في قوله: الشاتمي، في صحة إضافة ما فيه الألف واللام إلى المضمرة المتصلة، كقولك: الضاربي والضارباتي. ومفعول ما لم يسم فاعله مضمرة مستتر يعود على الشاتمي؛ لأنه بمعنى: الذي يشتمني. وهو وإن كان مخاطباً إلا أنه لما وصفه بالموصول أجرى الضمير على لفظ الغيبة كقولك: أنت الذي ضرب، وهو أحسن من قولك: أنت الذي ضربت، قال الله تعالى: **أَوْقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ** [الحجر: ٦]. ولو جاء على الخطاب لقال: يا أيها الذي نزل عليك الذكر. وإنما كان كذلك لأن "الذي" من ألفاظه الغيبة، وضمير أفاظ الغيبة غيبة، فلذلك جاء الفصح بضمير الغيبة"^(١).

والذي أراه راجحاً في المسألة ما ذهب إليه الخشني ومن ذهب مذهبه، وهو جواز الأمرين: المطابقة وعدم المطابقة، والمعول على المعنى والسياق، فقد يكون الأقوى المطابقة والعكس، "تقول: أنا الذي سافرت....، وهو أفضل من: أنا الذي سافر.. وتتجه إلى الله فتقول: أنت الذي في رحمتك أطمع، وهو أفضل من: أنت الذي في رحمة أطمع، وهكذا. ولا داعي لتترك الأفضل إلى غيره، وإن كان جائزاً هنا؛ لأن الأفضل متفق عليه، وفي الأخذ به مزية التعبير الموحد الذي نحرص عليه لمزاياه، إلا إن اقتضى غيره داع قوي"^(٢)؛ ويعضده ما جاء في لغة العرب مما ذكره ابن جني، ومن ثم فلا وجه لقوله: "وقد جاء أيضاً الحمل في مثل هذا على المعنى دون اللفظ" فيما جاء فيه الضمير العائد متكلماً أو مخاطباً، فما ورد عن العرب الفصحاء غير محتمل للتأويل نعمل به دون تمحل أو تأول.

(١) أمالي ابن الحاجب ١ / ٤٤٦.

(٢) النحو الوافي ١ / ٢٦٩.

وقد فصل الأستاذ عباس حسن في المسألة تفصيلاً أرتضيه، يقول: "إذا كان اسم الموصول خبراً عن مبتدأ، هو ضمير متكلم أو مخاطب، جاز أن يراعى في الضمير الرابط مطابقته للمبتدأ في التّكلم أو الخطاب، وجاز مطابقته لاسم الموصول في الغيبة، تقول: أنا الذي حضرت، أو: أنا الذي حضر. وأنت الذي برعتَ في الفن، أو: أنت الذي برع في الفن؛ فالتاء في الصورة الأولى يراد بها المبتدأ: "أنا" ولا تعود على اسم الموصول. وهو في هذه الحالة يعرب خبراً؛ ولا يحتاج لرباط يعود عليه من الصلة؛ اكتفاء واستغناء بالتاء المراد بها المبتدأ؛ فيكون المبتدأ والخبر هنا كالشيء الواحد. وأما في الصورة الثانية فالضمير في الصلة للغائب، فيعود على اسم الموصول. ومثل ذلك يقال في الحالتين اللتين فيهما المبتدأ ضمير المخاطب، وخبره اسم موصول.

كما يقال أيضاً في حالة الثالثة؛ هي: أن يكون المبتدأ ضمير متكلم أو مخاطب، وله خبر موصوف باسم موصول؛ فيجوز في الرابط أن يكون للتكلم أو للخطاب، مراعاة للمبتدأ، ويجوز فيه أن يكون للغيبة؛ مراعاة لاسم الموصول. تقول: أنا الرجل الذي عاونت الضعيف، وأنا الرجل الذي عاون الضعيف – وأنت الرجل الذي سبقت في ميدان الفنون، أو: أنت الرجل الذي سبق في ميدان الفنون"^(١).

وقد رجحت ما ذهب إليه الخشني ومن ذهب مذهبه لأمر:

أولاً – أنه مؤيد بالسماع عن العرب، والشواهد السابقة دليل على ذلك، ولا يغرنك قول من قال – كابن جنبي –: إن ما ورد فيه الضمير مطابقاً يحمل على المعنى، فإنه يحتاج إلى تأويل في غير موطن الحاجة إليه، يقول أبو حيان: "ومراعاة ضمير المتكلم أو الخطاب

(١) السابق ١/ ٢٨٠-٢٨١.

كثير في لسان العرب: نثرا ونظما؛ فقول من خص ذلك بالشعر، وقول من منع ذلك، وهم الكوفيون، خطأ^(١)

ثانياً- أن المعنى لم يفسد في الشواهد والأمثلة مع المطابقة، بل لعل المطابقة تكون هي الأقوى في أداء المعنى، وهي التي يقتضيها المقام، فعلى سبيل المثال قول الشاعر:

وأنا الذي قَتَلْتُ بكرًا بالقنا وتركت تغلب غير ذات سنام

المطابقة بين المبتدأ المتكلم وضمير التكلم العائد عليه مما يقتضيه المعنى والمقام؛ إذ المقام مقام فخر، وضمير التكلم هو الأقدر على إبراز هذا المعنى، بخلاف ضمير الغائب الذي لا يصلح في الفخر، وبخاصة الفخر الذاتي.
ثالثاً- إن في اعتماد مثل هذه الأساليب - شريطة أمن اللبس - توسيعاً للغة، وتحقيقاً لأغراض بلاغية جديدة بالاعتبار.

المسألة الثانية- منع الاسم المصروف من الصرف:

يقول أبوذر الخشنى: "وقوله: "وابن طارق" .. ترك صرف طارق هنا ضرورة لإقامة وزن الشعر، وهو سائغ على مذهب الكوفيين، والبصريون من النحويين لا يرونه"^(٢).

وذلك عند تفسيره لغريب بيت حسان بن ثابت:
صَلَّى إِلَهِ عَلَى الَّذِينَ تَتَابَعُوا يَوْمَ الرَّجِيعِ فَأَكْرَمُوا وَأَيُّبُوا
رَأْسُ السَّرِيَّةِ مَرْتَدٌ وَأَمِيرُهُمْ وَأَبْنُ الْبُكَيْرِ إِمَامُهُمْ وَحَبِيبُ
وَأَبْنُ لِطَارِقٍ وَأَبْنُ دُنَّةٍ مِنْهُمْ وَأَفَاهُ ثُمَّ حِمَامُهُ الْمَكْتُوبُ^(٣)

(١) انظر: ارتشاف الضرب ١٠٢٢/٢.

(٢) الإملاء المختصر ص ٢٨٤.

(٣) السيرة النبوية، ١٨٣/٢.

ويقول الخشني أيضا: "رواه الكوفيون ي"فوقان مرداس"، ويستشهدون به على ترك صرف ما ينصرف لضرورة الشعر، وقد ذكر ابن هشام أن يونس أنشده هكذا، ويونس من البصريين"^(١).

وذلك عند تفسيره لغريب بيت العباس بن مرداس:

فَمَا كَانَ حِصْنٌ وَلَا حَائِسٌ يَفُوقَانِ مِرْدَاسَ فِي مَجْمَعٍ^(٢)

هذه من المسائل التي اختلف فيها البصريون والكوفيون، حيث لا يجيز البصريون منع الاسم المصروف من الصرف، أما اهل الكوفة وأبو الحسن الأخفش وأبو علي الفارسي وأبو القاسم برهان من البصريين فيرون جواز ترك صرف ما ينصرف في ضرورة الشعر^(٣).

ومن الواضح أن أبا ذر الخشني يأخذ بمذهب الكوفيين، لأنه لم يعمد إلى تأويل النص كما هو واضح.

وسنفضل القول في المسألة على النحو التالي:

ذهب البصريون إلى أنه لا يجوز ترك صرف ما ينصرف، يقول المبرد: "واعلم أن الشاعر إذا اضطر إلى صرف ما لا ينصرف، جاز له ذلك؛ لأنه إنما يرد الأسماء إلى أصولها. وإن اضطر إلى ترك صرف ما ينصرف لم يجز له ذلك، وذلك لأن الضرورة لا تجوز اللحن، وإنما يجوز فيها أن ترد الشيء إلى ما كان له قبل دخول العلة، نحو قولك في "راد" إذا اضطررت إليه: هذا رادد؛ لأنه فاعل في وزن ضارب، فلحقه الإدغام، كما قال:

(١) الإملاء المختصر ص ٤١٣.

(٢) البيت لعباس بن مرداس في ديوانه ص ٢٩١، ٨٤، والإنصاف ٢ / ٤٠٧، وخزانة الأدب ١ / ١٤٧، ١٤٨، ٢٥٣؛

والدرر ١ / ١٠٤، والتصريح ٢ / ١١٩، وشرح المفصل ١ / ١٨٨

(٣) انظر: الإنصاف ٢ / ٤٩٣ مسألة ٧٠.

مهلاً أعانل قد جربت من خلقي أني أجود لأقوام وإن ضنونا^(١)

..... فعلى هذا إجراء ما لا يجري لما وصفت لك^(٢).

ويقول ابن السراج: "قال قوم: يجوز في الشعر تركُ صرفٍ ما ينصرفُ.

قال محمد بن يزيد: وهذا خطأ عظيمٌ، لأنه ليس بأصلٍ للأسماءِ أن لا تنصرفَ فتردَّ

ذلك إلى أصله، قال: ومما يحتجون به قولُ العباسِ بن مرداس:

أَتَجْعَلُ نَهْبِي وَنَهْبَ الْعَبِيِّ — دِ بَيْنَ عَيْنِنَا وَالْأَقْرَعِ

وما كان حِصْنٌ وَلَا حَابِسٌ يَفُوقَانِ مِرْدَاسَ فِي مَجْمَعِ

وإنما الروايةُ الصحيحةُ: "يفوقانِ شيخيَ في مَجْمَعٍ". ومن ذلك روايتهم في هذا البيت

لذي الأصبع العدواني:

وَمِمَّنْ وَاذُوا عَامًا — رُذُو الطُولِ وَذُو العَرَضِ^(٣)

وإنما عامرُ اسمُ قبيلةٍ، فيحتجون بقوله: "وذو الطولِ" ولم يقل: "ذاتٍ" فإنما ردهَ

للضرورة إلى "الحيِّ" كما قال:

فَأَمَتُ تُبَكِّيهِ عَلَى قَبْرِهِ — مَنْ لِي مِنْ بَعْدِكَ يَا عَامِرُ

تَرَكْتَنِي فِي الدَّارِ ذَا غُرْبَةٍ — قَدْ ذُلَّ مَنْ لَيْسَ لَهُ نَاصِرٌ^(٤)

قال أبو العباس: فأما قولُ ابن الرقيات:

(١) البيت لقعب ابن أم صاحب في الكتاب ١/ ٣٢٩ / ٥٣٥، وفي الخصائص ١/ ١٦٠ / ٣٥٧.

(٢) المقتضب ٣/ ٣٥٤.

(٣) البيت لذي الأصبع العدواني في ديوانه ص ٤٨، وشرح المفصل ١/ ١٨٩، والمقاصد النحوية ٤/ ٣٦٤، وبلا

نسبة في الإنصاف ٢/ ٤٠٩.

(٤) البيتان بلا نسبة والإنصاف ٢/ ٤١٣ وشرح المفصل ٣/ ٣٧٢.

وَمَصْعَبٌ حِينَ جَدَّ الْأَمْرُ أَكْثَرُهَا وَأَطْيَبُهَا^(١)

فزعَمَ الْأَصْمَعِيُّ: أَنَّ ابْنَ الرِّقِيَّاتِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ، وَأَنَّ الْحَضْرِيَّةَ أَفْسَدَتْ عَلَيْهِ لُغَتَهُ قَالَ:
وَمَنْ رَوَى هَذَا الشَّعْرَ مِمَّنْ يَفْهَمُ الْإِعْرَابَ وَيَتَّبِعُ الصَّوَابَ يَنْشُدُ:

وَأَنْتُمْ حِينَ جَدَّ الْأَمْرُ أَكْثَرُهَا وَأَطْيَبُهَا^(٢)

فالبصريون يتمسكون بالقياس، وأن الأصل هو الصرف، ولذا فلا يجوز الخروج عنه، ويردون جميع ما جاء في الشعر ممنوعاً من الصرف بتأويله، إما بذكر رواية أخرى، وإما بتأويل العلم على أنه اسم للقبيلة أو بالقدح في الشاعر كما مر سابقاً.

والذي يراه الباحث أن ما ذهب إليه أهل الكوفة ومن وافقهم – ومنهم صاحبنا الخشني – هو الصحيح؛ لأن السماع يعضده، يقول الأنباري: ”والذي أذهب إليه في هذه المسألة مذهب الكوفيين؛ لكثرة النقل الذي خرج عن حكم الشذوذ“^(٣)

أما تأويل البصريين الأبيات التي احتج بها الكوفيون فلا يستقيم؛ لأن الشاعر المطبوع الذي يتكلم اللغة سليقة براعي في نظم قصيدته أمرين: الأول – هو خط سلامة الأبيات من الخطأ النحوي والصرفي جرياً على سنن العربية في قواعدها التي استقرت في ذهنه، أما الثاني فهو خط الوزن والموسيقى في الأبيات، وإذا حصل تعارض بين الأمرين فإن الشاعر يضحى بالقاعدة في سبيل إقامة الوزن، وهذا أمر معروف مشهور يلجأ إليه الشعراء وعلى رأسهم امرؤ القيس، ولكن كثيراً من النحويين والنقاد لم يعتذروا لهم.

(١) البيت لعبيد الله بن قيس الرقيات في ديوانه ص ١٢٤، وبلا نسبة في الإنصاف ٧١٤/٢ وخزانة الأدب ١٥٠/١،

وشرح المفصل ١٨٩/١

(٢) الأصول ٤٣٨/٣

(٣) الإنصاف ٥١٤/٢ مسألة ٧٠

بل نسبوا ما ارتكبه إلى الخطأ أو إلى تأويله تأويلاً بعيداً عن روح اللغة والشعر وموسيقاه، يقول القاضي الجرجاني: "أغاليط الشعراء.."

ودونك هذه الدواوين الجاهلية والإسلامية فانظر هل تجد فيها قصيدة تسلم من بيت أو أكثر لا يمكن لعائب القُدْح فيه؛ إما في لفظه ونظمه، أو ترتيبه وتقسيمه، أو معناه، أو إعرابه؟ ولولا أن أهل الجاهلية جَدُّوا بالتقدم، واعتقد الناس فيهم أنهم القدوة، والأعلام والحجة، لوجدت كثيراً من أشعارهم معيبة مستردلة، ومردودة منفية، لكن هذا الظن الجميل والاعتقاد الحسن ستر عليهم، ونفى الظنَّ عنهم، فذهبت الخواطر في الذبَّ عنهم كلَّ مذهب، وقامت في الاحتجاج لهم كل مقام، وما أراك - أدام الله توفيقك - إذا سمعت قول امرئ القيس:

أيا راكباً بلغَّ إخواننا مَنْ كان من كِنْدَةَ أو وائل^(١)

فنصب بلغ، وقوله:

فاليوم أشربُ غير مُستَحِقِّبٍ إثمًا من الله ولا واغِل^(٢)

فسكن أشرب، وقوله:

لها متنتان خَطَّاتا كما أكبَّ على ساعدَيْهِ النَّمِر^(٣)

فأسقط النون من خَطَّاتا لغير إضافة ظاهرة.

وقول لبيد:

(١) انظر: خزنة الأدب ٤٥١/١١ وضرائر الشعر ١١٢

(٢) البيت لامرئ القيس في ديوانه ص ١٢٢، وإصلاح المنطق ص ٢٤٥، ٢٢٢، والأصمعيات ص ١٣٠، وخزنة الأدب ١٠٦/٨، ٣٥٠/٨، ٣٥٤، ٣٥٥، والدرر ١/١٧٥،

(٣) البيت لامرئ القيس في ديوانه ص ١٦٤، وخزنة الأدب ٧/٥٠٠، ٥٧٣، ٥٧٦، ١٧٦/٩، ١٧٨، وسر صناعة

الإعراب ١٤٧/٢

تَرَكَ أَمَكْنَةَ إِذَا لَمْ أَرْضَها أَوْ يَرْتَبِطُ بَعْضُ النَّفُوسِ حِمَامَها^(١)

فسكن يرتبط ولا عمل فيها للم. وقول طرفة:

قَدْ رُفِعَ الْفَخَّ فَمَاذَا تَحْذَرِي^(٢)

فحذف النون. وقول الأسدي:

كُنَّا نَرْقَعُها وَقَدْ مَزَّقَتْ وَاتَّسَعَ الْخَرْقُ عَلَى الرَّاقِعِ^(٣)

فسكن نرقعها. وقال الآخر:

تَأْبَى قُضَاعَةٌ أَنْ تُعْرَفَ لَكُمْ نَسَبًا وَأَبْنَا نِزَارٍ وَأَنْتُمْ بِيضَةُ الْبَلَدِ^(٤)

فسكن تعرف، وقول الآخر:

يَا عَجَبًا وَالدهرُ جَمٌّ عَجِبُهُ مِنْ عَنَزِيٍّ سَبَنِي لَمْ أَرْضِيهِ^(٥)

فرفع أضره. وقول الفرزدق:

وَعِضُّ زَمَانٍ يَا بَنَ مَرْوَانَ لَمْ يَدَعُ مِنَ الْمَالِ إِلَّا مُسْحَتًا أَوْ مُجَلَّفًا^(٦)

فضم مجلفًا^(٧).

(١) البيت للبيد بن ربيعة في ديوانه ص ٣١٣، والخصائص ٧٤ / ١، وبلا نسبة في خزنة الأدب ٣٤٩ / ٧

(٢) البيت لطرفة بن العبد في ديوانه ٤٩ وخزنة الأدب ٤٢٤ / ٢

(٣) البيت لأنس بن العباس بن مرداس في: الكتاب ٢ / ٢٨٥، ٣٠٩ الدرر ٦ / ١٧٥، ٣١٧، والتصريح ٢٤١ / ١

وشرح شواهد المغني ٦٠١ / ٢

(٤) البيت للراعي في الخصائص ٣٤٣ / ٢ وضرائر الشعر ٨٩

(٥) الرجز لزيد الأعجم في ديوانه ص ٤٥، والكتاب ٤ / ١٨٠، والدرر ٦ / ٣٠٣، وبلا نسبة في سر صناعة

الإعراب ٦٨ / ٢

(٦) البيت للفرزدق في ديوانه ٢ / ٢٦، وخزنة الأدب ١ / ٢٣٧، ٥٤٣ / ٨، والخصائص ١ / ٩٩، وبلا نسبة في

الإنصاف ١ / ١٥٣ وشرح المفصل ١ / ١٠٤

(٧) الوساطة بين المتنبى وخصومه ١ / ٥ وما بعدها

فما أورده الجرجاني ليس خطأ، وإنما هو تعارض بين القاعدة النحوية ووزن البيت وموسيقاه.

أما أبو ذر الخشني فقد كان محقاً عندما قال إنه منع البيت من الصرف لإقامة الوزن ولم يعمد إلى تأويله، ويظهر في هذا أنه مع الكوفيين، وهو الأرجح الذي يتفق مع روح الشعر وطبيعته.

المسألة الثالثة- كلا وكلتا بين الإفراد والتثنية:

يقول أبو حيان: "وأما "كلا" و"كلتا" فذهب البصريون إلى أنهما مفردان لفظاً، مثنيان معنى، فإذا أضيفا إلى ظاهر كانا بالألف مطلقاً، وإلى مضمّر انقلبت ألفهما ياء نصبا وجرا، وثبتت رفعا، ولا يجيز البصريون غير هذا، وذهب الكوفيون إلى أنهما مثنيان حقيقة، وحكى الكسائي والفراء ودرّيوذ^(١) وجماعة: أن بعض العرب يجريهما مع الظاهر مجراهما مع المضمّر. وحكى: رأيتُ كلي أخويك، وعزاها الفراء إلى كنانة، وأنهما قد تضافان إلى المضمّر ويكونان بالألف على كل حال، وقال أبو بكر بن طاهر وتلميذه ابن خروف وأبو زر: لغة قوم يجعلون "كلا" مثنى، ولا يقولون: كلاهما قام"^(٢).

يذكر أبو حيان في هذا النص أن في المسألة مذهبين:

(١) هو: عبد الله بن سليمان بن المنذر بن عبد الله بن سالم الأندلسي القرطبيّ النحويّ، الملقب بدرود، يفتح الدال والواو بينهما راء ساكنة، وربما صغر فقيلاً: دريود. معروف بالنحو والأدب، وكان أعمى، وله شعر كثير، وله كتاب في العربية شرح به كتاب الكسائي. انظر: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، ص ٢٦٢. وبغية الوعاة ٢ / ٤٤. وبغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس ص ٣٤٤.

(٢) ارتشاف الضرب ٥٨ / ٢

المذهب الأول – "كلا وكتا" مثنيان معنى مفردان لفظاً:

يقول أبو حيان: "ذهب البصريون إلى أنهما من قبيل ما هو مفرد في اللفظ مثنى في المعنى كزوج، واستدلوا على ذلك بوجودهما بالألف في حال النصب والخفض إذا أضيفا إلى الظاهر...، واستدلوا – أيضاً – بإخبار العرب عنهما إخبار المفرد، نحو قوله تعالى:

﴿كَلَّا الْجَنَّتَيْنِ ءَانتَ أَكْلَهُمَا﴾ [الكهف: ٣٣]..^(١).

واختلف أصحاب هذا المذهب على ثلاثة أقوال:

القول الأول – أنهما أي "كلا وكتا" يلحقان بالمثنى معنى لا لفظاً إذا أضيفا إلى ضمير. أما إذا أضيفا إلى اسم ظاهر، فلا، فيعربان إعراب الاسم المقصور، قاله البصريون. يقول سيبويه: "وسألت الخليل عمن قال: رأيت كلا أخويك، ومررت بكلا أخويك ثم قال: مررت بكليهما، فقال: جعلوه بمنزلة عليك ولديك في الجر والنصب لأنهما ظرفان يستعملان في الكلام مجرورين ومنصوبين، فجعل كلا بمنزلة حين صار في موضع الجر والنصب. وإنما شبَّهوا كلا في الإضافة بعلى لكثرتهما في كلامهم، ولأنَّهما لا يخلوان من الإضافة. وقد يشبَّه الشيء بالشيء وإن كان ليس مثله في جميع الأشياء. وقد بين ذلك فيما مضى، وستراه فيما بقي إن شاء الله، كما شبه أمس بغاقٍ وليس مثله، وكما قالوا: من القوم فشبَّهوها بأين. ولا تفرد كلا، إنَّما تكون للمثنى أبداً"^(٢). والشاهد في قوله: "ولا تفرد كلا، إنَّما تكون للمثنى أبداً"، أي ليس لها مفرد، وهي مثنى في المعنى.

(١) التذييل والتكميل ١/٢٥٥.

(٢) الكتاب ٣/٤١٣.

ويقول المبرد: "فَأَنْتَ تَقُولُ: كِلَاهُمَا مُنْطَلِقٌ (كلا) لَأَ يَكُونَ إِلاَّ لاثْنَيْنِ، فَلَمْ أَضْفِئْهُ إِلى ضَمِيرِهِمَا؟ فَالْجَوَابُ فِي ذَلِكَ: أَنْ (كلا) اسْمٌ وَاحِدٌ فِيهِ مَعْنَى التَّثْنِيَةِ، فَإِنَّمَا أَضْفِئْتُ وَاحِدًا إِلى اثْنَيْنِ أَلَا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ: الاثْنَانِ مُنْطَلِقَانِ، وَكِلاهُمَا مُنْطَلِقٌ، وَكِلانا كَفَيْلٌ ضَامِنٌ عَن صَاحِبِهِ فَإِنَّمَا تَأْوِيلُهُ: كُلُّ وَاحِدٍ مِنا"^(١).

ويقول ابن جنى: "كِلَا وَكِلْتَا مَتَى أَضِفْتَا إِلى الْمُضْمَرِ كَانَتَا فِي الرَّفْعِ بِالأَلْفِ وَفِي النِّصْبِ وَالْجَرِّ بِالأَيَّامِ عَلَى مَا مَضَى، وَإِنْ أَضِفْتَا إِلى الْمَظْهَرِ كَانَتَا بِالأَلْفِ عَلَى كُلِّ حَالٍ، تَقُولُ: جَاءَنِي كِلا أَخَوَيْكَ، وَجاءَ نِي كِلْتَا أَخْتَيْكَ، وَمَرَرْتُ بِكِلْتَا أَخْتَيْكَ، لِأَنَّ "كِلا وَكِلْتَا" اسْمَانِ مُفْرَدانِ غَيْرِ مُثْنِيَيْنِ، وَإِنْ أَفَادَا مَعْنَى التَّثْنِيَةِ"^(٢).

القول الثاني - إجراؤهما مع الظاهر مجراهما مع المضمَر. حكاه - كما قال أبو حيان - الكسائي والفراء ودرَيُودٌ وجماعة لغة عن بعض العرب، ذكر الفراء أنهم: كنانة. يقول: "وقد اجتمعت العرب على إثبات الألف في كِلا الرجلين في الرفع والنصب والخفض وهما اثنان، إلا بنى كنانة فإنهم يقولون: رأيت كلِّي الرجلين ومررت بكلِّي الرجلين. وهي قبيلة قليلة، مَضُوءٌ عَلَى القياس"^(٣).

وكذا ذكر ابن مالك قال: "وكذا "كِلا وَكِلْتَا" مضافين الى مضمَر. ومطلقاً على لغة كنانة"^(٤).

(١) المقتضب ٢٤١ / ٣ ط عالم الكتب.

(٢) اللمع في العربية ص ٨٥. وانظر: المفصل في صنعة الإعراب ص ١١٩، وتسهيل الفوائد وتكميل المقاصد ص ١٢، وأسرار العربية ص ٢٥٥. أوضح المسالك ٣ / ١٣٧... إلخ.

(٣) معاني القرآن للفراء ٢ / ١٨٤.

(٤) تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد ص ١٢، وانظر: المساعد على تسهيل الفوائد ١ / ٤٢١.

القول الثالث – أنهما قد تضافان إلى المضمرة ويكونان بالألف على كل حال، وهو ما يسمى بلغة القصر في المثني.

المذهب الثاني – "كلا وكلتا" مثنيان لفظا ومعنى:

ذهب إليه الكوفيون وآخرون كابن خروف والخشني وغيرهما، يقول أبو حيان: "ذهب الكوفيون إلى أنهما مثنى من قبيل الحقيقة، واستدلوا بوجودهما في حال الرفع بالألف، وفي حال النصب والخفض بالياء؛ فتقول: كلاهما وكلتاها، وكليهما وكلتيهما؛ فلما وجدوا حكم التثنية فيهما ومعناهما جعلوهما من قبيل المثني حقيقة"^(١).

ويقول الأنباري: "ذهب الكوفيون إلى أن كلا وكلتا فيهما تثنية لفظية ومعنوية، وأصل كلا "كل" فخففت اللام، وزيدت الألف للتثنية، وزيدت التاء في "كلتا" للتأنيث، والألف فيهما كالألف في "الزيدان" و"العمران"، ولزم حذف نون التثنية منهما للزومهما الإضافة. وذهب البصريون إلى أن فيهما إفرادا لفظيا وتثنية معنوية، والألف فيهما كالألف في "عصا" و"رحا"^(٢). ويقول الجوهري: "... فهو اسم مفرد غير مثنى، ... وقال الفراء: هو مثنى، وهو مأخوذ من كل، فخففت اللام وزيدت الألف للتثنية، وكذلك كلتا للمؤنث"^(٣)

وجعل بعضهم هذا لغة قوم من العرب.. يقول أبو حيان: "وكان أبويكر بن طاهر يقول: هي لغة قوم يجعلونه مثنى، ولا يقولون: كلاهما قام، وإنما يقول هذا من يجعله

(١) التذييل والتكميل ١/٢٥٦-٢٥٧.

(٢) الإنصاف ٢/٣٥٩.

(٣) الصحاح ٦/٢٤٧٦.

مفرداً^(١). ويقول أيضا: "وقال أبو بكر بن طاهر وتلميذه ابن خروف وأبو زر: لغة قوم يجعلون "كلا" مثنى، ولا يقولون: كلاهما قام"^(٢).

وقد احتج أصحاب المذهب الأول البصريون ومن نحا نحوهم بالآتي:

أولا: الدليل على أن فيهما إفرادا لفظيا وتثنية معنوية أن الضمير تارة يرد إليهما مفردا حملا على اللفظ، وتارة يرد إليهما مثنى حملا على المعنى، ورد الضمير حملا على اللفظ جاء كثيرا، قال تعالى: ﴿كَلَّمَا الْجِنَّتَيْنِ إِذِ انْتَأَمَّتَا كَلِّمًا﴾ [الكهف: ٣٣]^(٣). "فقال (أتت) بالإفراد حملا على اللفظ، ولو كان مثنى لفظا ومعنى لكان يقول: "أتتا"، كما تقول: الزيدان ذهبوا والعمران ضربا، وقال الشاعر:

كلا أخويننا ذورجال كأنهم أسود الشرى من كل أغلب ضيغم^(٤)

فقال: "ذو" بالإفراد حملا على اللفظ، ولو كان مثنى لفظا ومعنى لقال: "ذوا"، وقال

الآخر:

كلا أخويكم كان فرعا دعامة ولكنهم زادوا وأصبحت ناقصا^(٥)

فقال: "كان" بالإفراد حملا على اللفظ، ولم يقل: "كانا"..... والحمل في "كلا

وكلتا" على اللفظ أكثر من الحمل على المعنى"^(٦).

(١) التذييل والتكميل ٢٥٧/١.

(٢) ارتشاف الضرب ٥٥٨/٢.

(٣) انظر: السابق ١٨١٤/٣.

(٤) ورد هذا البيت في حماسة أبي تمام لبعض بني أسد انظر: شرح التبريزي ٨٧/١، وورد من غير نسبة في الإنصاف ٣٦١/٢.

(٥) البيت للأعشى في ديوانه ص ١٩٩، وأساس البلاغة (دعمر)، وبلا نسبة في الإنصاف ٣٦٢/٢، وتذكرة النحاة ص ٣٦١، والخصائص ٣/٣٢٨.

(٦) الإنصاف ٤٤٨/٢ مسألة ٦٢.

وأقول: إن الشعارين اضطررا إلى هذا؛ لأن الأول لو قال: ذوا، والثاني لو قال: كانا.. لانكسر وزن البيتين، وهما على بحر الطويل؛ فالحمل على اللفظ لازم لإقامة الوزن، ولورد الشعاران الضمير مثنى حملا على المعنى لاختل الوزن.

ثانيا: الذي يدل على أن فيهما إفرادا لفظيا أنك تضيفهما إلى التثنية، فتقول: جاءني كلا أخويك، ورأيت كلا أخويك، ومررت بكلا أخويك، وجاءني أخواك كلاهما، ورأيتهما كليهما، ومررت بهما كليهما، وكذلك حكم إضافة "كلتا" إلى المظهر والمضمر، فلو كانت التثنية فيهما لفظية لما جاز إضافتها إلى التثنية؛ لأن الشيء لا يضاف إلى نفسه^(١).

ثالثا: الذي يدل على أن الألف فيهما ليست للتثنية أنها تجوز إمالتها، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَلْتَمِزُكَ الْكِبَرُ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]. وقال تعالى: ﴿كَلَّمَا الْجَنَيْنِ مَاءَتْ أَكْطَهَا﴾ قرأهما حمزة والكسائي وخلف بإمالة الألف فيهما، ولو كانت الألف فيهما للتثنية لما جازت إمالتها؛ لأن ألف التثنية لا تجوز إمالتها^(٢).

رابعا: "الذي يدل على أن الألف ليست للتثنية أنها لو كانت للتثنية لانقلبت في حالة النصب والجر إذا أضيفتا إلى المظهر؛ لأن الأصل هو المظهر، وإنما المضمر فرعه، تقول: رأيت كلا الرجلين، ومررت بكلا الرجلين،... ولو كانت للتثنية لوجب أن تنقلب مع المظهر كما تنقلب مع المضمر، فلما لم تنقلب دل على أنها ألف مقصورة، وليست للتثنية"^(٣).

وقد احتج الكوفيون بالأدلة التالية:

أولا: السماع فقد قال الشاعر:

(١) الإنصاف ٤٤٨/٢ مسألة ٦٢

(٢) انظر: النشر في القراءات العشر ٧٩/٢

(٣) الإنصاف ٤٤٩/٢ مسألة ٦٢

فِي كَلَّتَ رَجُلِيهَا سَلَامَى وَاحِدَهُ كَلَّتَاهُمَا مَقْرُونَةٌ بِزَائِدَةٍ^(١)

فأفرد قوله: "كلت" فدل على أن كلمة "كلتا" تثنية.

ثانيا: القياس، يقول الأنباري: "وأما القياس فقالوا: الدليل على أنها ألف التثنية أنها تنقلب إلي الياء في النصب والجر إذا أضيفتا إلى المضمرة، وذلك نحو قولك: رأيت الرجلين كليهما، ومررت بالرجلين كليهما،... ولو كانت الألف في آخرهما كالألف في آخر "عصا ورحا" لم تنقلب كما لم تنقلب ألفهما، نحو: رأيت عصاهما ورحاهما، ومررت بعصاهما ورحاهما، فلما انقلبت الألف فيهما انقلاب ألف "الزيدان والعمران" دل على أن تثنيتهما لفظية ومعنوية"^(٢).

وقد رد النحويون مذهب الكوفيين ونقضوا ما استدلوا به، يقول ابن عصفور: "فأما ما زعم البغداديون من أن واحد كلتا كلت، واستدلوا على ذلك بقوله:

فِي كَلَّتَ رَجُلِيهَا سَلَامَى وَاحِدَهُ كَلَّتَاهُمَا مَقْرُونَةٌ بِزَائِدَةٍ

ففساد؛ لأن "كلت" في البيت محذوفة من "كلتا"، وليست بمفردة لها، ألا ترى أن المعنى: في كلتا رجلها، ولو كانت مفردة كلتا لكان المعنى: إحدى رجلها، وذلك غير متصور في البيت بدليل قوله بعد: كلتاها قد قرنت بزائدة"^(٣).
ويقول الأنباري: "الذي يدل على أن "كلا" ليست مأخوذة من "كل" أن كلا للإحاطة، وكلا لمعنى مخصوص، فلا يكون أحدهما مأخوذا من الآخر"^(٤).

(١) هذا البيت من شواهد رضي الدين في شرح الكافية ٢٨ / ١. ومن شواهد الأشموني رقم ١٨، وقد أنشده ابن منظور، مادة: "ك ل ا" ولم أعث له على نسبة إلى قائل.

(٢) الإنصاف ٤٤١/٢ مسألة ٦٢

(٣) شرح الجمل للزجاج ٢٧٦/١

(٤) الإنصاف ٤٤٩/٢ مسألة ٦٢

وما قاله الكوفيون لا يستقيم؛ لأنه لو كان مثنى لوجب أن تنقلب ألفه في النصب والجر ياء مع الاسم الظاهر؛ ولأن معنى كلا مخالف لمعنى كل؛ لأن كلا للإحاطة، وكلا يدل على شيء مخصوص، وأما هذا الشاعر فإنما حذف الألف للضرورة، وقدر أنها زائدة، وما يكون ضرورة لا يجوز أن يجعل حجة، فثبت أنه اسم مفرد يدل على الاثنين فما فوقهما^(١).

والذي أراه في المسألة، أن خلاف البصريين والكوفيين حول "كلا وكتا" خلاف لا طائل من ورائه، وأن المسألة يحكمها السماع عن العرب، وأن كل ما ذكره المختلفون ورد عن العرب؛ فقد ورد عنهم استعمال "كلا وكتا" بالألف رفعا والياء نصبا وجرًا عند الإضافة إلى ضمير، والتزام الألف رفعا ونصبا وجرًا عند الإضافة إلى اسم ظاهر، وأيضا التزام الألف مطلقا، سواء عند الإضافة إلى ضمير أو اسم ظاهر، وكذلك تم الإخبار عنهما بالمثنى أو المفرد؛ ولذا فإن ما ذكره أبو بكر ابن طاهر وتلميذه ابن خروف وأبو ذر الخشني من أن كون "كلا وكتا" مثنى، وأن هذا لغة عن بعض العرب، صحيح، وأن الإخبار عن "كلا وكتا" بالمفرد في نحو: كلاهما قام، أو كلاتهما قامت.. لا ينفي عن "كلا وكتا" صفة المثنى لالفاظا ولا معنى، بل التثنية ثابتة لهما على الجهتين على ما قاله الكوفيون، واختاره صاحبنا الخشني.

يقول الفراء عند كلامه عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا نِسْحَانَ﴾ [طه: 63]؛ "وقرأ بعضهم ﴿إِنَّ هَذَا نِسْحَانَ﴾ خفيفة، وفي قراءة عبد الله: ﴿وَأَسْرُ وَالنَّجْوَى﴾ [٦٣] قَالُوا إِنَّ هَذَا نِسْحَانَ" وفي قراءة أبي: ﴿إِنَّ ذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾ فقراءتنا بتشديد إن وبالألف على جهتين:

(١) الصحاح ٦/٢٤٧٦.

إحدهما: على لغة بني الحارث بن كعب: يجعلون الاثنين في رفعهما ونصبهما
وخفضهما بالألف، وأنشدني رجل من الأسد عنهم. يريد بني الحارث:

فأطرق إطراق الشجاع ولو يرى مساعا لناباه الشجاع لصمما^(١).

قال: وما رأيت أفصح من هذا الأسدي، وحكى هذا الرجل عنهم: هذا خط يدا أخي
بعينه، وذلك. وإن كان قليلا. أقيس؛ لأن العرب قالوا: مسلمون؛ فجعلوا الواو تابعة للضمة
(لأن الواو لا تعرب)، ثم قالوا: رأيت المسلمين فجعلوا الياء تابعة لكسرة الميم. فلما رأوا
أن الياء من الاثنين لا يمكنهم كسر ما قبلها، وثبت مفتوحا تركوا الألف تتبعه، فقالوا:
رجلان في كل حال، وقد اجتمعت العرب على إثبات الألف في كلا الرجلين في الرفع
والنصب والخفض وهما اثنان، إلا بني كنانة فإنهم يقولون: رأيت كلي الرجلين، ومررت
بكلي الرجلين، وهي قبيحة قليلة، وقد مضوا على القياس^(٢).

ويقول ابن جنى: "على أن من العرب من لا يخاف اللبس، ويجري الباب على أصل
قياسه، فيدع الألف ثابتة في الأحوال الثلاث، فيقول: قام الزيدان، وضربت الزيدان، ومررت
بالزيدان، وهم بنو الحارث بن كعب، وبطن من ربيعة، وأنشدوا في ذلك:

تزود منا بين أذناه طعنة دعته إلى هابي التراب عقيم^(٣)

وقال الآخر:

فأطرق إطراق الشجاع ولو يرى مساعا لناباه الشجاع لَصَمَمَا

(١) البيت للمتلمس في ديوانه ص ٢٤، والحيوان ٢٦٣ / ٤، وخزانة الأدب ٤٥٣ / ٧، وبلا نسبة في جمهرة اللغة
ص ٧٥٧، وسر صناعة الإعراب ٧٠٤ / ٢، وشرح الأشموني ٣٤ / ١، وشرح المفصل ٣٥٥ / ٢.

(٢) معاني القرآن للفراء ١٨٤ / ٢.

(٣) لهويز الحارثي في لسان العرب ١٩٧ / ٨ (صرع)، ٤٣٤ / ١٤ (شظى)، ٣٥١ / ١٥ (هبا)، وبلا نسبة وخزانة
الأدب ٤٥٣ / ٧، وسر صناعة الإعراب ٣٢٩ / ٢، وهمع الهوامع ١٤٦ / ١.

وقال الآخر^(١):

أعرف منها الجيد والعينانا ومنخرين أشبها ظبيانا

يريد: العينين، ثم إنه جاء بالمنخرين على اللغة الفاشية.

ورويانا عن قطرب^(٢):

هَيَّاكَ أَنْ تُمْنَى بِشَعَشَعَانِ خَبَّ الْفُوَادِ مَائِلِ الْيَدَانِ

وقال الآخر:

إِنْ أَبَاهَا وَأَبَا أَبَاهَا قَدْ بَلَّغَا فِي الْمَجْدِ غَايَتَاهَا^(٣)

وفيها:

واشدد بمثنى حقب حقواها^(٤)

وعلى هذا تتوجه عندنا قراءة من قرأ: ﴿إِنَّ هَذَا لَسَحْرَيْنِ﴾ [طه: ٦٣]^(٥).

ويقول الفارسي في (باب القول في اختلاف لغات العرب): "اختلاف لغات العرب من

وجوه: ...

ومنها: الاختلاف في الإعراب نحو: "مَا زَيْدٌ قَائِمًا" و"مَا زَيْدٌ قَائِمٌ" و"إِنَّ هَذَا لَسَحْرَيْنِ" و"إِنَّ

هَذَا لَسَحْرَيْنِ" وهي بالألف لغة لبني الحارث بن كعب يقولون لكلِّ ياء ساكنة انفتح ما قبلها

ذَلِكَ. وينشدون:

(١) البيت لرجل من بني ضبة كما في النواذر "ص ١٦٨"، وكذا في الخزانة ٤٥٢/٧ ولم ينسبه.

(٢) نسب البيتان إلى أبي النجم، وهما في ديوانه "ص ٢٢٧".

(٣) لرجز لرؤبة في ملحق ديوانه ص ١٦٨، وله أول أبي النجم في الدرر ١٠٦/١، والتصريح ١/٦٥ وبلا نسبة في

أسرار العربية ص ٢٧٦، والإنصاف ١/١٨، وأوضح المسالك ١/٤٦.

(٤) الشطر الثاني من البيت: "تاجية وتاجيا أباه والبيت بلا نسبة في سر صناعة الإعراب ٣٤١/٢ والخزانة

"٣/٣٣٨"، وشرح المفصل "٣/١٢٩"، وشرح ابن عقيل "١/٥١".

(٥) سر صناعة الإعراب ٢/٢٣٩-٣٤١.

تَزَوَّدَ مِنَّا بَيْنَ أُذُنَاهُ ضَرْبَةً دَعَتْهُ إِلَى هَابِي التَّرَابِ عَقِيمٍ

وزهب بعض أهل العلم إلى أن الإعراب يقتضي أن يقال: "إن هذان" قال: وذلك أن "هَذَا" اسم منهوك، ونَهْكَهُ أَنَّهُ عَلَى حَرْفَيْنِ: أَحَدُهُمَا حَرْفُ عِلَّةٍ، وَهِيَ الْأَلْفُ، وَ"هَا" كَلِمَةٌ تَنْبِيهُ لَيْسَتْ مِنَ الْأَسْمِ فِي شَيْءٍ، فَلَمَّا تَنَبَّيَ احْتِيَجَ إِلَى الْأَلْفِ التَّثْنِيَةِ، فَلَمْ يُوَصَّلْ إِلَيْهَا لِسُكُونِ الْأَلْفِ الْأَصْلِيَّةِ، وَاحْتِيَجَ إِلَى حَذْفِ أَحَدِيهِمَا، فَقَالُوا: إِنْ حَذَفْنَا الْأَلْفَ الْأَصْلِيَّةَ بَقِيَ الْأَسْمُ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ، وَإِنْ أَسْقَطْنَا أَلْفَ التَّثْنِيَةِ كَانَ فِي النُّونِ مِنْهَا عَوْضٌ وَدَلَالَةٌ عَلَى مَعْنَى التَّثْنِيَةِ، فَحَذَفُوا أَلْفَ التَّثْنِيَةِ.

فلما كَانَتْ الْأَلْفُ الْبَاقِيَّةُ هِيَ أَلْفُ الْأَسْمِ، وَاحْتَاجُوا إِلَى إِعْرَابِ التَّثْنِيَةِ لَمْ يُغَيِّرُوا الْأَلْفَ عَنْ صَوْرَتِهَا؛ لِأَنَّ الإِعْرَابَ وَاجْتِلَافَهُ فِي التَّثْنِيَةِ وَالْجَمْعِ، إِنَّمَا يَقَعُ عَلَى الْحَرْفِ الَّذِي هُوَ عَلَامَةُ التَّثْنِيَةِ وَالْجَمْعِ، فَتَرَكُوها عَلَى حَالِهَا فِي النَّصْبِ وَالخَفْضِ.

قال: ومما يدل على هذا المذهب قوله جل ثناؤه: ﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ﴾ [القصص: ٢٢] لم تحذف النون - وَقَدْ أُضِيفَ - لأنه لو حذفت النون لذهب معنى التثنية أصلاً، لأنه لم تكن للتثنية ها هنا علامة إلا النون وحدها، فإذا حذفت أشبهت الواحد لذهاب علامة التثنية^(١).

وعليه، فما ذهب إليه الخشني ومن نحا نحوه من اعتبار لغات العرب والأخذ بها مذهب صحيح.

* * *

(١) الصاحبى في فقه اللغة العربية ص ٢٦.

المبحث الثاني

باب الجملة الاسمية ونواسخها

في هذا الباب أبدى الخشني رأيه في مسألتين، هما:

المسألة الأولى- إعراب "مسحا" في قوله تعالى: "فطفق مسحا":

من الآراء التي ذكرها النحويون لأبي ذر الخشني رأيه في أن مسحا" في قوله تعالى: ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا﴾ [ص: ٣٣] خبر طفق، وجاء مفردا على الأصل، يقول السيوطي: "الثانية: يجوز حذف الخبر في هذا الباب إذا علم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا﴾ أي يمسح لدلالة المصدر، والأحسن كما قاله مصعب الخشني أنه مما ورد فيه الخبر اسما مفردا تنبيها على الأصل كما تقدم في "صائما" و"آيبا"^(١).

ويأتي رأي أبي ذر في هذه الآية على استعمال الأصل المتروك، يقول سيبويه: "واعلم أنّهم لم يستعملوا عسى فعلك، استغنوا بأن تفعل عن ذلك، كما استغنى أكثر العرب بعسى عن أن يقولوا: عسيا وعسوا، وبلوا أنه ذاهبٌ عن لو ذهابه. ومع هذا أنّهم لم يستعملوا المصدر في هذا الباب، كما لم يستعملوا الاسم الذي في موضعه يفعل في عسى وكاد، فترك هذا؛ لأنّ من كلامهم الاستغناء بالشيء عن الشيء"^(٢).

ولذلك جعل ابن هشام هذا الرأي للخشني من الوهم، يقول: "ومن الوهم قول بعضهم في "فطفق مسحا بالسوق والأعناق" إن مسحا خبر طفق، والصواب أنه مصدر

(١) الهمع ١/٤٧٩

(٢) الكتاب ٣/١٥٨

لخبر محذوف، أي يمسح مسحاً^(١)، ف"مسحاً" على رأي جمهور النحويين مفعول مطلق منصوب بفعل مضارع محذوف^(٢).

ولعل من المفيد أن نذكر أن سيبويه وأبا علي الفارسي ذهبا إلى أن "أبؤسا" في قولهم عسى الغوير أبؤسا منصوب بـ "عسى" على أنه خبر، وهذا من مراجعة الأصول، يقول سيبويه: "واعلم أن من العرب من يقول: عسى يفعل، يشبهها بكاد يفعل، فيفعل حينئذ في موضع الاسم المنصوب في قوله: عسى الغوير أبؤسا، فهذا مثل من أمثال العرب أجروا فيه "عسى" مجرى "كاد"^(٣).

ويقول الفارسي: "ومن أخوات "كاد" ما جاء منصوبا كـ "كان"، وذلك قولهم في المثل: "عسى الغوير أبؤسا"، وأنشدنا عن محمد بن يزيد:

أكثرت في القول ملحا دائما لا تكثرن إني عسيت صائما^(٤)."^(٥)

والذي يراه الباحث أن ما ذهب إليه أبو ذر الخشني هو الصواب؛ لأنه حمل للنص على ظاهره من غير تأويل ولا تقدير، وهذا هو الأصل، يقول الأنباري: "وما لا يفتقر إلى تقدير أولى مما يفتقر إلى تقدير"^(٦).

(١) مغني اللبيب ٧٥٦

(٢) انظر شرح التسهيل ٣٩٥/١ ٢٧٥ والتصريح ٢٧٨/١

(٣) الكتاب ١٥٨/٣

(٤) الرجز لرؤبة في ملحقات ديوانه ص ١٨٥؛ وخزانة الأدب ٣١٦/٩، ٣١٧، ٣٢٢، وبلا نسبة في الجني الداني ص

٤٦٣ وهمع الهوامع ١/٤٧٧

(٥) المسائل الحلبيات ٢٥٠

(٦) الإنصاف ٢٠١/١

المسألة الثانية- ماهية "لات":

أورد أبوحيان رأياً لأبي ذر الخشني في أصل "لات"، حيث يقول: "واختلف النحويون في ماهية (لات)، فذهب بعضهم إلى أنها فعل ماض بمعنى نقص، نفي بها كما نفي بليس، ذكره الخشني في شرحه لكتاب سيبويه، وذهب بعضهم إلى أن أصلها "ليس" أبدلت سينها تاء، والجمهور على أن (لات) حرف لحقته التاء، فذهب سيبويه إلى أنه من تركيب الحرف مع الحرف، نحو: إنما، فلو سميت به حكيمته، وذهب الأخفش والجمهور إلى أنها (لا) زيدت عليها التاء كما زيدت في "تم"، فقالوا: "تمت"، فهي للتأنيث، وذهب ابن الطراوة إلى أن التاء ليست للتأنيث، إنما هي زائدة على الحين، واتبع في ذلك أبا عبيدة، وكتبت في المصحف منفصلة من الحين، ووقف جمهور القراء عليها بالتاء اتباعاً للرسم، وعن الكسائي الوقف بالتاء وبالهاء"^(١).

وكان سيبويه ذكرها مع أدوات النفي المشبهة بليس يقول سيبويه: "... وأما بنو تميم فيجرونها مجرى "أما" و"هل"، أي لا يعملونها في شيء، وهو القياس؛ لأنه ليس بفعل، وليس "ما" كـ "ليس"، ولا يكون فيه إضمار، وأما أهل الحجاز فيشبهونها بليس، إذ كان معناها كمعناها، كما شبهوا بها "لات" في بعض المواضع، وذلك مع الحين خاصة، لا تكون "لات" إلا مع الحين، تضر فيها مرفوعاً وتنصب الحين؛ لأنه مفعول به، ولم تمكن تمكينها، ولم تستعمل إلا مضمراً فيها؛ لأنها ليست كـ "ليس" في المخاطبة والإخبار عن غائب، تقول: لست، ولست، وليسوا، وعبد الله ليس ذاهباً، فتبنى على المبتدأ وتضر فيه، ولا يكون هذا في لات، لا تقول: عبد الله لات منطلقاً، ولا قومك لاتوا منطلقين"^(٢).

(١) ارتشاف الضرب ٣/ ١٢١٠.

(٢) الكتاب ١/ ٥٧.

وذكر أيضا أن التاء لحقت حرف النفي وركبت معه، يقول: "وزعموا أن بعضهم قال

- وهو الفرزدق -:

فأصبحوا قد أعاد الله نعمتهم إذ هم قريش وإن ما مثلهم بشر^(١)

وهذا لا يكاد يعرف، كما أن "لات حين مناص" كذلك، ورب شيء هكذا، وهو كقول

بعضهم: هذه ملحفة جديدة في القلة^(٢).

والذي يظهر من هذا الرأي أن أبا ذر الخشني يبحث عن الأصل اللغوي لهذه الكلمة

تاريخيا، وهذا نابع من اهتماماته اللغوية، وقد اختلف النحويون كثيرا في أصل هذه

الكلمة، وسنناقش آراءهم على النحو التالي:

المذهب الأول- "لات" كلمتان:

يرى جمهور النحويين^(٣) أن "لات" كلمتان، "لا" النافية، والتاء الزائدة لتأنيث الكلمة،

كما في: ثمت وربت. ووجب تحريكها لالتقاء الساكنين، يقول السيوطي: "وذهب

الأخفش والجمهور إلى أنها "لا" زيدت التاء عليها لتأنيث الكلمة، كما زيدت على ثمت

وربت"^(٤).

وما ذهب إليه الجمهور بحاجة إلى نظر، لأن الحرف كلمة جامدة ليست اسما ولا

فعلا كي تؤنث.

(١) البيت للفرزدق في ديوانه ١/ ١٨٥، والأشباه والنظائر ٢/ ٢٠٩، ٣/ ١٢٢، والجني الداني ص ١٨٩، ٣٢٤، ٤٤٦،

وخزانة الأدب ٤/ ١٢٣، ١٣٨، والدرر ٢/ ١٠٣، ٣/ ١٥٠، والتصريح ١/ ١٩٨، والكتاب ١/ ٦٠، ومغني اللبيب ص

٣٦٣، ٥١٧، ٦٠٠، والمقاصد النحوية ٢/ ٩٦، والمقتضب ٤/ ١٩١، والهمع ١/ ٤٥٠

(٢) الكتاب ١/ ٦٠.

(٣) انظر: أوضح المسالك ١/ ٢٨٧، واللباب علل البناء والإعراب ٢/ ٢٧٢، ومغني اللبيب ص ٣٣٤.

(٤) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ١/ ٤٥٨.

المذهب الثاني- "لات" مركبة من "لا" و"التاء":

يرى سيويه . كما في نصه السابق . ومن ذهب مذهبه أن التاء ركبت مع "لا" شنوذا، يقول السيوطي: "ذهب سيويه إلى أنها مركبة من "لا" والتاء كـ "إنما"، ولهذا تحكى عند التسمية بها، كما تحكى لو سميت بـ "إنما"^(١). وما قاله سيويه يحتاج إلى نظر؛ لأن دعوى التركيب تحتاج إلى دليل قوي، كما أن التركيب خلاف الأصل.

المذهب الثالث- "لات" كلمة واحدة، وهي فعل ماض:

أنها كلمة واحدة فعل ماض، ثم اختلف القائلون به على قولين: أحدهما: أنها في الأصل بمعنى نقص من قوله تعالى: {لَا يَلْتَكُمُ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا} [الحجرات: ١٤]، فإنه يقال: لات يليت، كما يقال: ألت يألث، وقد قرئ بهما، ثم استعملت للنفي، كما أن قلَّ كذلك، وقد قاله أبو زر الخشني، يقول أبو حيان: "واختلف النحويون في ماهية (لات)، فذهب بعضهم إلى أنها فعل ماض بمعنى نقص، نفي بها كما نفي بـ "ليس"، ذكره الخشني في شرحه لكتاب سيويه"^(٢). وما قاله أبو زر لا يستقيم من وجوه: أولاً: لا علاقة لحرف النفي "لات" بالفعلية مطلقاً؛ لافتقاره لأهم عنصرين في الفعل، وهما الدلالة على الحدث والزمن.

ثانياً: أن خصائص الفعل وعلاماته التي ذكرها النحاة لا تنطبق على "لات"، يقول الزمخشري: "ومن خصائصه "يقصد الفعل" صحة دخول قد وحرفي الاستقبال والجوازم

(١) السابق ١ / ٤٥٨ .

(٢) ارتشاف الضرب ٣ / ٢١٠

ولحوق المتصل البارز من الضمائر وتاء التانيث الساكنة، نحو: قد فعل، وقد يفعل،

وسيفعل، وسوف يفعل، ولم يفعل، وفعلت، ويفعلن، وافعلي، وفعلت^(١)

ثالثاً: ليس هناك علاقة معجمية بين الفعل "لات" الذي ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَاتٌ

حِينَ مَنَاصٍ﴾^(٢) ولات المشبهة بليس، ف"لات" التي نحن بصددنا نافية "ينفي بها كما ينفي

ب"لا" إلا أنها لا تقع إلا على الأزمان، قال الله عز وجل: ﴿وَلَاتٌ حِينَ مَنَاصٍ﴾ [ص: ٣] ^(٣). وأما

"لات" الفعل الذي منه قوله تعالى: ﴿لَا يَلَيْتُكُمْ مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا﴾ فمعناه "نقص"، قال ابن

منظور: "لاته حقه يليته ليتها، وآلاته: نقصه، والأولى أعلى. وفي التنزيل العزيز: ﴿وَلَا يَطْمِئِنُّوهُ إِلَّا بِرَأْسِهِ﴾

﴿وَرَسُولُهُ لَا يَلَيْتُكُمْ مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا﴾، قَالَ الْفَرَّاءُ: مَعْنَاهُ لَا يَنْقُصُكُمْ، وَلَا يَطْلِمُكُمْ مِنْ

أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا، وَهُوَ مِنْ لَاتٍ يَلَيْتُ، قَالَ: وَالْقُرَّاءُ مُجْتَمِعُونَ عَلَيْهَا. قَالَ الزَّجَّاجُ: لَاتَهُ يَلَيْتُهُ،

وَأَلَاتَهُ يَلَيْتُهُ، وَآلَتُهُ يَأَلِتُهُ إِذَا نَقَصَهُ، وَقُرئَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَلْتَهُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الطور:

٢١]، بِكَسْرِ اللَّامِ^(٤)، قَالَ: لَاتَهُ عَنْ وَجْهِهِ أَيْ حَبَسَهُ، يَقُولُ: لَا نَقْصَانَ وَلَا زِيَادَةَ، وَقِيلَ فِي

قَوْلِهِ: وَمَا أَلْتَهُمْ، قَالَ: يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَلْتٍ وَمِنْ أَلَاتٍ، قَالَ: وَيَكُونُ لَاتَهُ يَلَيْتُهُ إِذَا صَرَفَهُ

عَنِ الشَّيْءِ^(٥).

والثاني: أن "لات" أصلها ليس بكسر الياء، فقلبت الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما

قبلها، وأبدلت السين تاء، كراهة أن تلتبس بحرف التمني، ويقويه قول سيبويه: إن

اسمها مضمّر فيها، ولا يضمّر إلا في الأفعال، وهذا مذهب ابن أبي الربيع^(٥).

(١) المفصل ص ٢٤٣

(٢) العين ٨ / ٣٦٩.

(٣) انظر: المحتسب ٢ / ٤٠٨

(٤) لسان العرب ٢ / ٨٦.

(٥) الجنى الداني ص ٤٨٦

وما ذهب إليه ابن أبي الربيع لا يستقيم من وجهين:

أولاً: إن فيه جمعاً بين إعلالين، وهو مرفوض في كلامهم، لم يجر منه إلا شاء وماء؛ ولذا لم يدغموا في يلد ويتد؛ فرارا من حذف الواو التي هي الفاء وقلب العين إلى جنس اللام.

ثانياً: أن قلب الياء الساكنة ألفا وقلب السين تاء شاذان لا يقدم عليهما إلا بدليل^(١).

المذهب الرابع- "لات": "لا" زيدت عليها "التاء":

مذهب أبي عبيد القاسم بن سلام وابن الطراوة، إذ يريان أن أصل "لات" هو "لا" زيدت عليها التاء التي تأتي مع حين، يقول أبو عبيد: "... قَالَ الْأُمَوِيُّ: قَوْلُهُ: تَلَانٌ يُرِيدُ: الْآنَ وَهِيَ لُغَةٌ مَعْرُوفَةٌ يَزِيدُونَ التَّاءَ فِي الْآنَ وَفِي حِينَ فَيَقُولُونَ: تَلَانٌ وَتَحِينٌ قَالَ: وَمِنْهُ قَوْلُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿وَلَاتٌ حِينَ مَنَاصٍ﴾ قَالَ: إِنَّمَا هِيَ: وَلَا حِينَ مَنَاصٍ وَأَنشَدْنَا الْأُمَوِيُّ لِأَبِي وَجْزَةَ السَّعْدِيِّ: (الْكَامِلِ)

العاطفون تحين ما من عاطف والمطعمون زمان ما من مطعم^(٢)

وَكَانَ الْكُسَائِيُّ وَالْأَحْمَرُ وَغَيْرُهُمَا يَذْهَبُونَ إِلَى أَنَّ الرِّوَايَةَ الْعَاطِفُونَ، وَيَقُولُونَ: جَعَلَ الْهَاءَ صِلَةً وَهُوَ فِي وَسْطِ الْكَلَامِ، وَهَذَا لَيْسَ يُوْجَدُ إِلَّا عَلَى السَّكْتِ، وَحَدَّثْتُ بِهِ الْأُمَوِيُّ، فَأَنْكَرَهُ، وَهُوَ عِنْدِي عَلَى مَا قَالَ الْأُمَوِيُّ، وَلَا حِجَّةَ لِمَنْ أَحْتَجُّ بِالْكِتَابِ فِي قَوْلِهِ: وَلَاتٌ أَنْ التَّاءَ مُنْفَصِلَةٌ مِنْ حِينَ؛ لِأَنَّهُمْ قَدْ كَتَبُوا مِثْلَهَا مُنْفَصِلًا أَيضًا، مِمَّا لَا يَنْبَغِي أَنْ يُفْصَلَ، كَقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَوْمَ نَلْتَمَسُ مَا لَ هَذَا الْكِتَابِ﴾ [الكهف: ٤٩]. فَالْأَمَامُ فِي الْكِتَابِ مُنْفَصِلَةٌ مِنْ

(١) انظر: شرح الأشموني لألفية ابن مالك ٢٧٢/١، وحاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك ٣٧٩/١.

(٢) البيت لأبي وجزة السعدي في الأزهية ص ٢٦٤، والإنصاف ١/ ٨٩، وخزانة الأدب ٤ / ١٧٦، ١٧٨، ١٨٠، والدرر ٢ / ١١٦، ١٥، وبلا نسبة في الجني الداني ص ٤٨٧.

هَذَا (وَقَدْ وَصَلُوا فِي غَيْرِ مَوْضِعِ الْوَصْلِ فَكَتَبُوا: ﴿وَيَكُنَّ﴾ وَرَبَّمَا زَادُوا الْحَرْفَ وَنَقَصُوا) وَكَذَلِكَ زَادُوا يَاءَ فِي قَوْلِهِ: {أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ} [ص: ٥٩]. فالأيدي فِي التَّفْسِيرِ: الْقُوَّةُ وَإِنَّمَا الْقُوَّةُ الْأَيْدِ فَهَذَا وَأَشْبَاهُهُ حَجَجَ لَمَا قَالَ الْأَمَوِيُّ^(١).

المذهب الخامس- "لات" حرف مستقل:

"أنها حرف مستقل، ليس أصله "ليس"، ولا "لا"، بل هو لفظ بسيط موضوع على هذه الصيغة، نقله الشيخ أبو إسحاق الشاطبي في شرح الخلاصة، ولم يذكره غيره من أهل العربية على كثرة استقصائها"^(٢). يقول الشاطبي: "النحويون فيها مختلفون على ثلاثة أقوال: ...

والثاني: أنها حرف مستقل بنفسه، ليس أصلها لا..."^(٣).

والذي يراه الباحث أن ما ذهب إليه الشاطبي هو الراجح للأسباب التالية:

أولاً: أن التركيب على خلاف الأصل، يقول المرادي: "البساطة أصل، والتركيب فرع"^(٤). ويقول السيوطي: "الأصل عدم التركيب"^(٥). ويقول أبو البقاء: "الأصل عدم التركيب، لا سيما في كلمة لا يصحُّ أن تُجعل كلمتين"^(٦).

ثانياً: أن البحث في أصل حروف المعاني واشتقاقها مما لا منفعة فيه ولا طائل وراءه، يقول أبو علي الفارسي في الرد على من زعم أن أصل "ليس هو" لا أيس: "ومن زعم أن

(١) غريب الحديث للقاسم بن سلام ٤/٢٥٠-٢٥١.

(٢) تاج العروس ٨٧/٥

(٣) المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية ٢/٢٥٩.

(٤) الجنى الداني ٢٧١

(٥) الهمع ٤/٣٥٢

(٦) التبيين عن مذاهب النحويين ٤٢٣.

ليس "أصله" لا أيس " قيل له: ما تريد بقولك: إن أصله هذا؟ أتريد أن تفيدنا الحروف التي ركبت منها هذه الكلمة، أم تريد أن معناها الآن بعد التركيب "لا أيس" كما أن معنى "ويلمها" إنما هو "ويلٌ لأمها"؟ فإن أردت إفادتنا الحروف فنلك ما لا طائل فيه، لأن هذه الكلمة إذا حصلت دالة على المعنى الذي وضعت له، فلا فائدة في تعريف الحروف التي ركبت منها من أي شيء هي. على أن ذلك لا تقوم عليه دلالة من جهة النظر، وأنه لا يجد فصلا بين من قال إن اللام فيه من "ليس" والياء "ينع" والسين من "مسّه" وبينه، وحكم ما وقف له هذا الموقف أن يكون ساقطا^(١).

ثالثا: إنّما يُصارُ إلى القول بالتركيب لدليلٍ ظاهر، وكأ دليلٍ على ذلك في "لات".

* * *

(١) المسائل الحلبيات ٢٨١-٢٨٢

المبحث الثالث

باب الجملة الفعلية ومكملاتها

أدلى الخشني بدلوه في مسائل من هذا الباب، هي:

المسألة الأولى- القول في أولى العاملين بالعمل في باب التنازع:

وقع خلاف بين النحاة في أولى الفعلين بالعمل في باب التنازع، فذهب الكوفيون إلى أن الأول أولى، واتفقوا - أي جمهور النحاة - على أن كلا الأمرين جائز إذا صحَّ المعنى، وأنه لا يُخَيَّر في إعمال أيهما شاء إذا لم يصحَّ المعنى^(١). ومسألتنا تتعلق بالأمر الأخير: أنه لا يُخَيَّر في إعمال أيهما شاء إذا لم يصحَّ المعنى، وبعبارة أخرى: إذ لم يكن الأسلوب من باب التنازع، فلا يصحَّ إعمال أيٍّ من الفعلين، ولكن يعمل العامل الذي يصح به المعنى. وللخشني رأي في المسألة نقله عنه النحاة، فقد ذكر أبو حيان بعد أن أورد بيت امرئ القيس:

وَلَوْ أَنَّ مَا أَسْعَى لِأَدْنَى مَعِيشَةٍ كَفَانِي وَلَمْ أَطْلُبْ قَلِيلٌ مِنَ الْمَالِ^(٢)

أنهم "اختلفوا فيه، فذهب جمهور البصريين إلى أنه ليس من الإعمال؛ لأن شرطه أن يتنازع المعمول العاملان، قالوا؛ ولم يتنازعا لاختلاف المقتضى، وإنما لم يتنازعا؛ لأنك لو حذفت الجواب الأول وأقررت مكانه "لم أطلب" لفسد المعنى،...

وذهب الأستاذ أبو مصعب بن أبي بكر الخشني والأستاذ أبو إسحاق بن ملكون في أحد قوليه والأستاذ أبو علي فيما حكاه عنه أبو الفضل الصفار إلى أنه من الإعمال، قالوا: لا يكون "لم أطلب" جواباً للو معطوفاً على كفاني، بل يكون على استئناف الجملة، أي:

(١) انظر: اللباب علل البناء والإعراب، أبو البقاء العكبري ١/ ١٥٣.

(٢) البيت لامرئ القيس في ديوانه ص ٣٩، والإنصاف ١/ ٧٢، وخزانة الأدب ١/ ٢٢٧، ٤٦٢، والدرر ٥/ ٣٢٢

وأنا لم أطلب قليلا من المال، وتكون هذه الجملة مستأنفة. كما ذكرنا، معطوفة على

الجملة المنعقدة من "لو" وجوابها"^(١).

وفي المسألة مذاهب:

المذهب الأول- منع الأعمال:

ذهب سيبويه وجمهور البصريين إلى أن بيت امرئ القيس ليس من باب الأعمال.

وحجتهم أن الأعمال لكلا العاملين يفسد المعنى؛ لأنه يخالف المقتضى من البيت.

يقول سيبويه: "وقال امرؤ القيس:

فَلَوْ أَنَّ مَا أَسْعَى لِأَدْنَى مَعِيشَةٍ كَفَانِي وَلَمْ أَطْلُبْ قَلِيلٌ مِنَ الْمَالِ

فإنما رفع؛ لأنه لم يجعل القليل مطلوباً، وإنما كان المطلوب عنده الملك، وجعل

القليل كافياً، ولو لم يرد ونصب فسد المعنى"^(٢).

ويقول أبوحيان: إنه "ليس من باب الأعمال؛ لأن شرطه أن يتنازع المعمول العاملان.

قالوا: ولم يتنازعا لاختلاف المقتضى، وإنما لم يتنازعا؛ لأنك لو حذف الجواب الأول.

وأقررت مكانه "لم أطلب لفسد" المعنى، إذ كان يكون التقدير: لو سعت لأدنى معيشة

لم أطلب قليلا من المال، وليس كذلك من سعى لأدنى معيشة طلب قليلا من المال

وكفاه القليل، فلما كان جعله جواباً يفسد المعنى لم يصح أن يكون من باب الأعمال.

..... وقال البصريون: المعنى كفاني قليل من المال ولم أطلب؛ لأنه ينتظم لو سعت لأدنى

معيشة لم أطلب الملك، ويوضح أن المراد هو هذا المعنى قوله بعد:

ولكنما أسعى لمجد مؤئل وقد يدرك المجد المؤئل أمثالي"^(٣)

(١) التذييل والتكميل ١٢٣/٧

(٢) الكتاب ٧٩/١ .

(٣) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل ١٢١/٧. وانظر: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن

مالك، المرادي، ٦٣٢/٢ .

ويقول ابن هشام: "وليس من التنازع قول امرئ القيس:

فَلَوْ أَنَّ مَا أَسْعَى لِأَدْنَى مَعِيشَةٍ كَفَانِي وَلَمْ أَطْلُبْ قَلِيلٌ مِنَ الْمَالِ

ذلك لأن شرط هذا الباب أن يكون العاملان موجهين إلى شيء واحد... ولو وجه هنا "كفاني" و "أطلب إلى قليل فسد المعنى، لأن "لو" تدل على امتناع الشيء لامتناع غيره، فإذا كان ما بعدها مثبتا كان منفيًا، نحو: لو جاءني أكرمته، وإذا كان منفيًا كان مثبتًا، نحو: لو لم ييسئ لم أعاقبه، وعلى هذا فقوله: "أن ما أسعى لأدنى معيشة" منفي لكونه في نفسه مثبتًا، وقد دخل عليه حرف الامتناع، وكل شيء امتنع لعله ثبت نقيضه، ونقيض السعي لأدنى معيشة عدم السعي لأدنى معيشة، وقوله: "ولم أطلب" مثبت لكونه منفيًا بلم، وقد دخل عليه حرف الامتناع، فلو وجه إلى قليل وجب فيه إثبات طلب القليل، وهو عين ما نفاه أولًا، وإذا بطل ذلك تعين أن يكون مفعول أطلب محذوفًا، وتقديره: ولم أطلب الملك، ومقتضى ذلك أنه طالب للملك، وهو المراد، فإن قيل: إنما يلزم فساد جعله من باب التنازع لعطفك "لم أطلب" على "كفاني"، ولو قدرته مستأنفاً كان نفيًا محضًا غير داخل تحت حكم "لو"، قلت: إنما يجوز التنازع بشرط أن يكون بين العاملين ارتباطًا، وتقدير الاستئناف يزيل الارتباط"^(١).

المذهب الثاني - الأعمال:

ذكر أبو حيان - كما مرَّ - أنه قول الخشني وابن ملكون وأبو علي الفارسي، وذكر آخرون: أنه قول الكوفيين، وهؤلاء جوزوا أعمال: "أطلب" في "قليل"، حيث جعلوا الواو في "ولم أطلب" استئنافية، ويكون تقدير الكلام: وأنا لم أطلب قليلاً من المال، فأعملوا الثاني: "أطلب"، مع الأول: "كفاني"، هذا مفهوم كلامهم.

(١) شرح قطر الندى، ص ١٩٩-٢٠٠، وانظر: شرح المفصل للزمخشري، ٢١١/١.

فأما الخشني فلم أعرثر على قوله هذا إلا فيما ذكره أبو حيان، وكذا ابن ملكون، وأما الفارسي فإنه عرض للبيت في معرض حديثه عن عاملين ومعمول واحد، أيهما أولى بالعمل فيه. يقول في الإيضاح: "تقول: أكرمني وأكرمت عبد الله، وأكرمت وأكرمني عبد الله؛ فتحمل الاسم المذكور بعد الفعلين على الفعل الآخر، ولا تحمله على الأول؛ لأن الثاني من الفعلين أقرب إليه، فقولك: أكرمني في المسألة الأولى فعل فاعله مضمّر فيه على شريطة التفسير، المعنى: أكرمني عبد الله وأكرمت عبد الله، إلا أن الفاعل أضمر قبل الذكر؛ لأن المفعول يفسره ويدل عليه؛ فإن أعمل الفعل الأول قال: أكرمني وأكرمته عبد الله، تقديره: أكرمني عبد الله وأكرمته.

وجاء القرآن بإعمال الثاني من الفعل في قوله عز وجل: ﴿آتُونِي أَقْرَبَ عَلَيْهِ قَطْرًا﴾ [الكهف: ٩٦]. ولو أعمل الأول لكان: آتوني أفرغه عليه قطراً، أي: آتوني قطراً أفرغه عليه....

ومن إعمال الأول قوله:

فَلَوْ أَنَّ مَا أَسْعَى لِأَدْنَى مَعِيشَةٍ كَفَانِي وَلَمْ أَطْلُبْ قَلِيلٌ مِنَ الْمَالِ^(١)

وقد فسر ابن عصفور ما ذهب إليه أبو علي الفارسي بقوله: "فإن قيل: كيف جاء به الفارسي على الإعمال؟

فالجواب: إنه أراد بقوله من الإعمال أنه شبه للإعمال لتداخل الجملتين في العطف، ونظير هذا ما أنشده في التذكرة لكثير عزة:

واني - وإن صدت - لأمثني وقائل
عليها بما كانت إلينا أزلت
فما أنا بالداغي لعزة بالردى
ولا شامت إن نعل عزة زلت^(١)

(١) الإيضاح العضي، ص ٦٦، ٦٧.

لأنه لما عطف فصل بين العامل ومعموله، وذلك أن معمول مثن إنما هو "عليها". وقد فصل بينهما بقوله: "وقائل"، ومعمول "قائل" إنما هو: فما أنا بالداعي لعزة بالردى، أو فصل بينهما بمعمول مثن، فإذا قد جعل هذا يشبه الأعمال لتداخل الجملتين بالعطف حتى يسوغ ذلك الفصل، كذلك يكون مذهبه في بيت امرئ القيس^(٢).

وأحسب أن كلام الفارسي ومن بعده ابن عصفور يحتاجان إلى وقفة متأملة، لأن كلام الفارسي ليس صريحاً في الدلالة على ما نسبه إليه أبو حيان وغيره من النحاة^(٣)، وأنه يتحدث عن عاملين ومعمول واحد، ويبين أيهما أولى بالعمل، ومن خلال ما ساقه من أمثلة وما عقب به عليها، يستشعر القارئ أنه يحكم مقياسين في أي العاملين أولى بالعمل: المقياس الأول يتعلق باللفظ، وهو كيفية صياغة الجملة، تلك الصياغة التي تقتضي إعمال عامل بعينه الأول أو الثاني. والمقياس الثاني يتعلق بالمعنى، فالعامل الذي يقتضيه المعنى هو الأولى بالعمل، وهذا قريب مما صرح به ابن عصفور في قوله: "إنه أراد بقوله من الأعمال أنه شبه للإعمال لتداخل الجملتين في العطف"، فهذا الكلام وإن لم ينف القول بالإعمال عن الفارسي صراحة فإنه يتشكك في ذهابه إليه.

وعليه أقول: إن ما يقوله الفارسي أقرب إلى ما ذهب إليه جمهور البصريين، وإن كان من خلاف بينه وبينهم فهو خلاف شكلي، فالجوهر عند كليهما، صحة الصياغة النحوية، وصحة المعنى.

(١) ديوان كثير عزة، ص ١٠١، ١٠٢ وانظر الخزانة ٥/ ٢٢٠

(٢) شرح الجمل ١/ ٦٢٤.

(٣) انظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، ٢/ ١٤٤

وأما الكوفيون فقد نسب إليهم الأعمال: الرضي^(١) والأنباري الذي يعرض حجتهم فيقول: "أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا: الدليل على أن أعمال الفعل الأول أولى النقل والقياس.

أما النقل فقد جاء عنهم كثيرا، قال امرؤ القيس:

فَلَوْ أَنَّ مَا أَسْعَى لِأَدْنَى مَعِيشَةٍ كَفَانِي وَلَمْ أُطَلِّبْ قَلِيلٌ مِنَ الْمَالِ^(٢)

وحمل بعضهم قول الفارسي والكوفيين على أن جملة "ولم أطلب" جملة حالية، فتكون على هذا من باب التنازع، ومن هؤلاء الرضي الذي يقول: "فإن قال الكوفي: إن التناقض إنما جاء لجعلك الواو في: "ولم أطلب" للعطف، ونحن نقول: إن الواو للحال"^(٣). وقد أجيب عن قول الكوفيين هذا، فقال الرضي مجيبا عن سؤال الكوفي السابق: "الجواب: أنك تكون إذن، مستشهدا بما يحتمل العطف الراجح، والحال المرجوح، إذ واو العطف أكثر من واو الحال، والاستشهاد ينبغي أن يكون بالراجح، أو بما هو نص في المقصود، لا بما يحتمله وغيره على السواء، فكيف إذا كان غير المقصود راجحا والمقصود مرجوحا.

فإن قلت: فإلام توجه قوله: "ولم أطلب" إذا لم يكن موجها إلى قليل؟ قلنا: قيل إلى المجد المحذوف المدلول عليه بقوله بعد:

ولكنما أسعى لمجد مؤئل وقد يدرك المجد المؤئل أمثالي

والمعنى: لو كان سعبي لتحصيل أقل ما يعاش به، لكنك أكتفي بذلك، لأنه قد حصل لي ذلك، ولم أكن أطلب المجد.

(١) شرح الرضي على الكافية، ٢١٢ / ١.

(٢) الإنصاف ٧١ / ١.

(٣) شرح الرضي على الكافية، ٢١٢ / ١.

والأظهر أن مفعول: "لم أطلب" محذوف نسيا، كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ﴾ [البقرة: ٢٤٥].

أي له القبض والبسط، وكذا هاهنا معنى البيت: لو كان سعيي لقليل من المال لمنعني ما وجدته منه عن السعي، ولم يكن مني طلب، مع ذلك الوجدان، بل كنت أستقر وأطمئن، ولكني أسعى لتحقيق مجد مؤثّل أي مؤصل مدخر لنفسي ولعقبى، يرجع إليه عند التفاخر^(١).

وقال ابن هشام: "فإن قلت: لم لا يجوز التنازع على تقدير الواو للحال، فإنك إذا قلت: (لو) دعوته لأجاني غير متوان.. أفادت (لو) انتفاء الدعاء والإجابة دون انتفاء عدم التواني حتى يلزم إثبات التواني"^(٢).

ويورد ابن عصفور هذا القول ويردّه ويفنده فيقول: "فإن قيل: لأي شيء جعلت "ولم أطلب" جوابا للو، وعطفت على "كفاني" حتى لزم هذا؟ وهلا جعلت الجملة في قوله: "ولم أطلب" معطوفة على قوله: "فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفاني". وكأنه قال: وأنا لم أطلب قليلا، فيتصور توجيهه عليه فيكون من باب الأعمال.

فالجواب أن هذا لا يتصور، وقد كان الأستاذ أبو علي الشلوبين يجعله من الأعمال بهذا الطريق، ووجه بطلانه أن العاملين لابد أن يشتركا، وأدنى ذلك بحرف العطف حتى لا يكون الفصل معتبرا أو يكون الفعل الثاني معمولا للأول وذلك نحو قولك: جاءني يضحك زيد، فتجعل في جاءني ضميرا، أو في يضحك حتى لا يكون هذا الفعل فاعلا.

(١) السابق، ٢١٢ / ١، ٢١٣.

(٢) مغني اللبيب ص ٦٦٠.

وأقل ذلك حرف العطف حتى تكون الجملتان قد اشتركتا أدنى اشتراك، فيسهل الفصل.

وأما إذا جعلت: "ولم أطلب" معطوفا على "فلو أن ما أسعى" فإنك تفصل بجملة أجنبية ليست محمولة على الفعل الأول، فتكون إذ ذاك بمنزلة: أكرمت وأهنت زيدا، والعرب لا تتكلم بهذا أصلا^(١).

المذهب الثالث- أن "أطلب" بمعنى "أسعى":

وجاء عند البغدادي في الخزانة أن "ابن خلف نقل في شرح أبيات الكتاب عن أبي عبد الله الحسن بن موسى الدينوري أنه قال: وَالَّذِي يَقْوَى فِي نَفْسِي وَمَا سَبَقَنِي إِلَيْهِ أَحَدٌ أَنْ قَوْلِهِ: "وَلَمْ أَطْلُبْ مَعْنَاهُ: "وَلَمْ أَسْعَ وَهُوَ غَيْرُ مُتَعَدٍّ، فَلِذَلِكَ لَمْ يَحْمَلْ بِهِ، وَلَأَ أَعْمَلُ الْأَوَّلَ، وَلَأَ أُدْرِي كَيْفَ خَفِيَ عَلَى الْأَفَاضِلِ مِنْ أَصْحَابِنَا ذَلِكَ حَتَّى جَعَلُوا الْبَيْتَ شَاهِدًا لِحَوَازِ إِعْمَالِ الْأَوَّلِ"^(٢).

لكن البغدادي رد هذا الرأي، يقول: "وَهَذَا لَيْسَ بِشَيْءٍ، فَإِنَّ الطَّلْبَ مَعْنَاهُ الْفَحْصَ عَن وَجُودِ الشَّيْءِ عَيْنَا كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ أَوْ مَعْنَى، وَالسَّعْيُ السَّيْرَ السَّرِيعَ دُونَ الْعَدْوِ، وَيَسْتَعْمَلُ لِلْجِدِّ فِي الْأَمْرِ، وَهَذَا غَيْرُ مَعْنَى الطَّلْبِ"^(٣).

ويرى الباحث أن البيت ليس من الأعمال كما ذهب إلى ذلك سيبويه وجمهور البصريين، لقوة حجتهم ورسوخ أدلتهم وموافقتهما لروح اللغة، وذلك لآتي:

أولا- أن بيت امرئ القيس لا يصلح أن يكون من باب التنازع؛ لأن من شرط التنازع صحة توجه كل واحد من العاملين إلى ذلك المعمول من غير فساد في اللفظ ولا في

(١) شرح الجمل ١/٦٢٣.

(٢) خزانة الأدب ١/٣٢٧.

(٣) السابق ١/٣٢٧.

المعنى، وفي هذا البيت تقدم عاملان وهما: "كفاني" و"لم أطلب" وتأخر معمول واحد وهو "قليل من المال" ولو توجه إليه العاملان لفسد المعنى المراد. إذ يصير التقدير: "كفاني قليل من المال ولم أطلب قليلاً من المال" وهذا كلام غير مستقيم، فيتعين أن يكون مفعول (أطلب) محذوفاً، وتقدير الكلام: لو كان سعيي لأدنى معيشة كفاني قليل من المال ولم أطلب الملك، ومقتضى ذلك أنه طالب للملك. وهذا هو المراد، بدليل قوله بعده:

ولكنما أسعى لمجد مؤئل وقد يدرك المجد المؤئل أمثالي

ثانيا- الشرط المتفق عليه عند النحويين عند الإعمال أن يكون المعنى مستقيماً؛ فإن لم يستقم أعمل الأول اتفاقاً. يقول الفخر الرازي: "قَوْلُهُ "كَفَانِي" وَ"لَمْ أُطَلِّبْ" لَيْسَا مُتَوَجِّهَيْنِ إِلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ، لِأَنَّ قَوْلَهُ "كَفَانِي" مُوجَّهٌ إِلَى قَلِيلٍ مِنَ الْمَالِ، وَقَوْلُهُ وَ"لَمْ أُطَلِّبْ" غَيْرُ مُوجَّهٍ إِلَى قَلِيلٍ مِنَ الْمَالِ، وَإِلَّا لَصَارَ التَّقْدِيرُ فَلَوْ أَنَّ مَا أَسْعَى لِأَدْنَى مَعِيْشَةٍ لَمْ أُطَلِّبْ قَلِيلاً مِنَ الْمَالِ، وَكَلِمَةٌ لَوْ تَفِيدُ انْتِفَاءَ الشَّيْءِ لَانْتِفَاءِ غَيْرِهِ فَيَلْزَمُ حَيْثُ نَزَّ أَنَّهُ مَا سَعَى لِأَدْنَى مَعِيْشَةٍ، وَمَعَ ذَلِكَ فَقَدْ طَلَّبَ قَلِيلاً مِنَ الْمَالِ، وَهَذَا مُتَنَاقِضٌ، فَثَبَّتْ أَنَّ الْمَعْنَى وَلَوْ أَنَّ مَا أَسْعَى لِأَدْنَى مَعِيْشَةٍ كَفَانِي قَلِيلاً مِنَ الْمَالِ وَلَمْ أُطَلِّبِ الْمَلِكُ"^(١)؛ ولذا فما ذهب إليه الخشني ومن نحا نحوه - في بيت امرئ القيس - لا وجه له، وغير مقبول.

ثالثا- "أن تجوز بعض النحاة كون البيت من التنازع إذا جعلت الواو استثنافية غير مسلم لفوات الربط المعتبر هنا إذا جعلت الواو استثنافية أفاده الفارضي وصاحب المعني"^(٢). وإنَّما لم يجز أن يقدر مستأنفاً؛ لِأَنَّهُ لَأَرْبَابُ حَيْثُ نَزَّ بَيْنَهُ وَبَيْنَ "كَفَانِي"، فَلَا تَنَازُعَ بَيْنَهُمَا

(١) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ٦٦ / ١

(٢) حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك ١٤٤ / ٢

رابعاً- الصَّوَابُ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ التَّنَازُعِ فِي شَيْءٍ لاختلافِ مطلوبي العاملين؛ فإنَّ "كفاني" طالب للقليل و"أطلب" طالب للملك محذوفاً للدليل وليس طالباً للقليل؛ لئلا يلزم فسَادُ المعنى؛ وذلك لأنَّ التَّنَازُعَ يُوجِبُ تَقْدِيرَ قَوْلِهِ: "وَلَمْ أَطْلُبْ مَعطُوفًا عَلَى "كفاني"، وَحِينَئِذٍ يَلْزَمُ كَوْنَهُ مَثْبُتًا لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ دَاخِلٌ فِي حَيْزِ الِامْتِنَاعِ الْمَفْهُومِ مِنْ (لَوْ) وَإِذَا امْتَنَعَ النَّفْيُ جَاءَ الْإِثْبَاتُ، فَيَكُونُ قَدْ أُثْبِتَ طَلَبُهُ لِلْقَلِيلِ بَعْدَ مَا نَفَاهُ بِقَوْلِهِ: "وَلَوْ أَنَّمَا أَسْعَى لِأَدْنَى مَعِيشَةٍ.."

خامساً- لم يجز التَّنَازُعُ عَلَى تَقْدِيرِ الْوَاوِ لِلْحَالِ؛ لِأَنَّ الْمَعْنَى حِينَئِذٍ لَوْ ثَبَتَ أَنِّي أَسْعَى لِأَدْنَى مَعِيشَةٍ لِكِفَانِي الْقَلِيلِ فِي حَالَةٍ أَنِّي غَيْرُ طَالِبٍ لَهُ، فَيَكُونُ انْتِفَاءً كِفَايَةً الْقَلِيلِ الْمُقْبِدَةَ بِعَدَمِ طَلَبِهِ مَوْقُوفًا عَلَى طَلَبِهِ لَهُ، فَيَتَوَقَّفُ عَدَمُ الشَّيْءِ عَلَى وَجُودِهِ، وَهَذَا بَاطِلٌ.

سادساً- بطلان القول بأنَّ "أطلب" بمعنى "أسعى"؛ فالطلب أعم من السعي، يقول أبو هلال: "وَيَكُونُ الطَّلَبُ السَّعْيُ وَغَيْرُهُ"^(١)، فهما ليس بمعنى واحد، ثم إنَّ الشاعر استخدم "أطلب" ولم يستخدم "أسعى"، ونحن نتعامل مع المقيد وليس المتخيل.

المسألة الثانية- التنازع وأولى العاملين بالعمل:

من الآراء التي ذكرها النحاة لأبي ذر الخشني رأي له في باب التنازع إذا كان الفعل الأول طالب مرفوع، يقول أبو حيان: "... وإن كان طالب مرفوع فمذاهب:

أحدها- أنه يضم قبل الذكر، فيستكن في فعل الواحد، ويبرز في التثنية والجمع فتقول: ضربني وضربت زيدا، وضربتني وضربت هنداً، وضرباني وضربت الزيدتين، وضربتاني وضربت الهندتين، وضربوني وضربت الزيدتين، وضربنني وضربت الهندات، وهذا مذهب سيبويه والبصريين، وحكى أبو زيد وسيبويه وغيرهما ضربوني وضربت قومك.

(١) الفروق اللغوية للعسكري ص ٤٩.

وذهب محمد بن الوليد إلى أنه ليس إضماراً قبل الذكر، والتقدير عنده في نحو: ضربوني وضربت قومك: ضربت قومك وضربوني، فالضمير المتقدم لفظاً هو منوي به التأخير، فأما ما قاله سيبويه من نحو: ضربني وضربت قومك فقال: جائز، وهو قبيح أن تجعل اللفظ كالواحد، قال: كأنك قلت: ضربني "من"، ثم وضربت قومك، وترك ذلك أجود وأحسن، وهو رديء في القياس.

المذهب الثاني - مذهب الكسائي في مشهور ما نقل عنه، وهشام، وتابعهما من أصحابنا أبو زيد السهيلي وأبو جعفر بن مضاء صاحب كتاب "المشرك في النحو" أن الفاعل محذوف لا يضم، وقد نقل عن الكسائي أنه مضمّر مستتر في الفعل، مفرد في الأحوال كلها، وأن ما نقله البصريون عن الكسائي أنه يحذف الفاعل لا يصح.

المذهب الثالث - أن مثل هذا التركيب باطل، لأنه يؤدي إلى الإضمار قبل الذكر، أو إلى الحذف للفاعل، وهو مذهب الفراء، ويجب على مذهبه إعمال الأول في هذه المسألة، وعن الفراء أيضاً أن مثل: ضربني وضربت زيدا يقصره على السماع، ولا يجعله قياساً، وعنه أيضاً أن إصلاح هذه المسألة أن يعمل الأول أو يضمّر الفاعل بعد الجملة المعطوفة فنقول: ضربني وضربت زيدا هو، وضربت الزيدتين هما.

وذهب أبو ذر مصعب بن أبي بكر، فيما أدى إلى الإضمار أو الحذف، إلى اختيار إعمال الأول دون إعمال الثاني. وإذا أعملت الأول فيما أن يكون الثاني طالب مرفوع أو منصوب أو مجرور، إن كان طالب منصوب أو مجرور فالمنقول عن البصريين والكوفيين جواز الحذف على اختلاف بينهم، قال في المقنع تقول: ضربني وضربتهم قومك هذا لا خلاف فيها، فإن قلت: ضربني وضربت قومك جاز عند الكوفيين على قول من قال: زيد ضربت، وهو عند البصريين جيد حسن على الحذف، وزيد ضربت قبيح جداً^(١).

وفيما يتعلق بهذه المسألة ورأي أبي ذر الخشني فيها - فيما ذكره أبو حيان في نصه السابق - فهو خاص بجزئية معينة، وهي إذا كان الفعل الأول يطلب مرفوعاً، سواء

(١) الارتشاف ٤/ ٢١٤٤

أكان الفاعل مفرداً أم مثنى أم مجموعاً، فهل يضمرف المرفوع قبل الذكر، أو هو محذوف، أو غير ذلك، وللحق فهذا تركيب مشكل، تعددت فيه آراء العلماء، وتباينت فيه مذاهبهم.

وسوف نتناول المسألة على هذا النحو:

المذهب الأول- إضمار المرفوع قبل الذكر:

ذهب إليه سيبويه - على الرغم أنه لا يرى الإضمار قبل الذكر - وذلك تجنباً لحذف الفاعل؛ لأنه عمدة، يقول: "فإن قلت: ضربني وضربت قومك فجائز، وهو قبيح أن تجعل اللفظ كالواحد، كما تقول: هو أحسن الفتیان وأجمله"^(١).

فسيبويه في هذا النص يرى إضمار الفاعل إذا اختلفت العوامل، وكان الفاعل والمفعول مثنى أو جمعاً، فنقول على مذهبه: ضرباني وضربت الزيدين، وضربوني وضربت الزيدين، ولكنه لم يأت بشاهد من كلام العرب يدل على صحة ما ذهب إليه، وإنما مثلاً بمثال من النثر، يقول سيبويه: "وكذلك تقول: ضربوني وضربت قومك، إذا أعملت الآخر فلا بد في الأول من ضمير الفاعل؛ لئلا يخلو من فاعل. وإنما قلت: ضربت وضربني قومك فلم تجعل في الأول الهاء والميم؛ لأن الفعل قد يكون بغير مفعول، ولا يكون الفعل بغير فاعل...

وقد يجوز ضربت وضربني زيداً؛ لأن بعضهم قد يقول: متى رأيت أو قلت زيداً منطلقاً، والوجه: متى رأيت أو قلت زيداً منطلقاً، ومثل ذلك في الجواز ضربني وضربت قومك، فتحمله على الآخر، فإن قلت: ضربني وضربت قومك فجائز، وهو قبيح أن تجعل اللفظ كالواحد كما تقول: هو أحسن الفتیان وأجمله، وأكرم بنيه وأنبله.

ولا بد من هذا؛ لأنه لا يخلو الفعل من مضمراً أو مظهر مرفوع من الأسماء، كأنك قلت إذا مثلته: ضربني من ثم وضربت قومك، وترك ذلك أجود وأحسن للتبيان الذي يجيء بعده فأضمر من لذلك.

قال الأخفش: فهذا رديء في القياس يدخل فيه أن تقول: أصحابك جلس، تضرر شيئاً يكون في اللفظ واحداً، فقولهم: هو أظرف الفتيان وأجمله.. لا يقاس عليه، ألا ترى أنك لو قلت وأنت تريد الجماعة: هذا غلام القوم وصاحبه لم يحسن^(١).

وقد أيد ابن مالك سيبويه في سياق رده على الكوفيين بشواهد شعرية، يقول: "الثاني: أن إعمال السابق مخلص من تقديم ضمير على مفسر مؤخر لفظاً ورتبة في نحو: ضربوني وضربت قومك... والجواب عن الأول.. وعن الثاني أن تقديم الضمير إذا كان على شريطة التفسير مجمع على جوازه في باب "نعم"، كقول الشاعر:

نعم امرأهرم لم تعرُ نائبةً إلا وكان لمرتاح بها وزراً^(٢)

وفي باب "رب" كقول الشاعر:

واه رأبت وشيكا صدع أعظمه وربّه عاطبا أنقذت من عطبه^(٣)

وفي باب البدل كقول بعض العرب: اللهم صل عليه الرؤوف الرحيم، وفي باب

الابتداء ونواسخه نحو: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] وقوله: ﴿إِنَّهُ مِنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجِئِمًا﴾

(١) السابق ٧٩/١-٨٠.

(٢) البيت لزهير بن أبي سلمى في التصريح ٢/٩٥؛ وليس في ديوانه؛ وبلا نسبة في أوضح المسالك ٢/٢٨٩؛

وشرح الأشموني ٢/٣٧٤؛ والتصريح ٢/٢٨٢؛ وشرح شذور الذهب ص ١٩٧

(٣) أنشده ثعلب ولم يعزه لقائل معين وهو في شرح التسهيل ١/١٦٢. وابن عقيل ٣/١٢. والسيوطي في

همع الهوامع ١/٢٧٠. والأشموني ٢/٢٠٨

فَإِنَّ لَمْ جَهَنَّمَ ﴿طه: ٧٤﴾ فلجوازه في باب مسائل التنازع أسوة بتلك المواضع قياسا لولم

يثبت سماعا، فكيف وقد سمع في الكلام الفصح كقول الشاعر:

جفوني ولم أجف الأخلاء إنني لغير جميل من خليلي مهمل^(١)

وكقوله:

هويني وهويت الخرد العربا أزمان كنت منوطا في هوى وصبا^(٢)

ومثله:

خالفاني ولم أخالف خليلي سي فلا خير في خلاف الخليل^{(٣)~(٤)}

المذهب الثاني- حذف المرفوع:

فالكسائي وهشام والسهيلي يوجبون الحذف، تمسكا بظاهر قوله:

تعفق بالأرطى لها وأرادها رجال...^{(٥)~(٦)}

فقد ذهبوا إلى حذف الفاعل، فرارا من القول بالإضمار قبل الذكر، لأنه أصل مرفوض.

وما ذهبوا إليه شنيع، إذ لا يتصور - عقلا - وجود فعل من غير فاعل، يقول الرضي:

(١) البيت بلا نسبة في الأشباه والنظائر ٣ / ٧٧، ٥ / ٢٨٢، وأوضح المسالك ٢ / ٢٠٠، و٥١٥، وتذكرة النحاة

ص ٣٠٥٩، والدرر ١ / ٢١٩، ٥ / ٢١٨، والتصريح ٢ / ٨٧٢

(٢) البيت بلا نسبة في الأشباه والنظائر ٥ / ٢٨٣، والمقاصد النحوية ٣ / ٣١

(٣) البيت بلا نسبة في تذكرة النحاة ص ٣٥٩، والدرر ٥ / ٣١٨، وهمع الهوامع ٢ / ١٢٠

(٤) شرح التسهيل ٢ / ١٧٠

(٥) هذا قطعة من بيت، يمدح فيه الشاعر - وهو علقمة بن عبده - الحارث بن جبلة الغساني، وهو بتمامه:

تعفق بالأرطى لها وأرادها رجال فيبذت نبههم وكليب

المفضليات، ص ٣٩٣، وديوان علقمة ص ١٢.

(٦) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك (١٧٦ / ٢)

”والكسائي يحذف الفاعل من الأول؛ حذرا من الإضمار قبل الذكر، كما ذكرنا من قبل؛
فحالته كما قيل:

فكنت كالساعي إلى مئعب موائلا من سبل الراعد

وذلك لأن حذف الفاعل أشنع من الإضمار قبل الذكر؛ لأنه قد جاء بعده ما يفسره في الجملة، وإن لم يجيء لمحض التفسير، كما جاء في نحو: ربه رجلا، فهو يقول: ضربني وأكرمت زيدا أو الزيدين أو الزيدينَ أو هنداً أو الهندين أو الهندات^(١).

المذهب الثالث- إعمال الأول وعدم الإضمار أو الحذف:

ذهب إليه أبو ذر مصعب بن أبي بكر الخشني، كما ذكر أبو حيان في نصح السابق^(٢)، أنه فيما أدى إلى الإضمار أو الحذف، يكون إعمال الأول دون إعمال الثاني. يقول ابن هشام: ”فصل أبو ذر الخشني فقال: إن كان إعمال الثاني يؤدي إلى الإضمار في الأول، فيختار إعمال الأول، وإلا فيختار إعمال الثاني“^(٣).

المذهب الرابع- أن المتأخر فاعل للفعالين:

يرى الفراء أن ”زيد“ في: قام وقعد زيد فاعل للفعالين جميعا، ويذكر الرضي مذهب الفراء ويرده عليه، يقول: ”والنقل الصحيح عن الفراء في مثل هذا أن الثاني إن طلب أيضا للفاعلية، نحو: ضرب وأكرم زيد، جاز أن تعمل العاملين في المتنازع، فيكون الاسم الواحد فاعلا للفعالين، لكن اجتماع المؤثرين التامين على أثر واحد مدلول على فساده في الأصول، وهم يجرون عوامل النحو كالمؤثرات الحقيقية“^(٤).

(١) شرح الرضي ٢٠٦/١

(٢) انظر كذلك؛ همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ت. هنداي ١٢٠ / ٣.

(٣) توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك ٦٢٦ / ٢.

(٤) شرح الرضي ٢٠٦/١

المذهب الخامس- بطلان هذا التركيب:

نسب أبو حيان إلى الفراء أنه يرى " أن مثل هذا التركيب باطل؛ لأنه يؤدي إلى الإضمار قبل الذكر، أو إلى الحذف للفاعل، ويرى قصره على السماع، ولا يجعل قياسا. وعنه أن إصلاح هذه المسألة أن يعمل الأول، أو يضم الفاعل بعد الجملة المعطوفة، فنقول: ضربني وضربت زيدا هو، وضربت الزيدين هما، وقد تفرد ابن مالك بنقل هذا الرأي عنه، يقول: "إلغاء العامل الأول - وهو مقتض للرفع - كقولك: ضربوني وضربت قومك، فهذا الاستعمال جائز في مذهب البصريين، ممتنع في مذهب الكوفيين، وتصحيحه عند الفراء بتأخير الضمير منفصلا، كقولك: ضربت وضربت قومك هم"^(١).

ولم أجد هذا الرأي للفراء في ما بين أيدينا من كتبه، وقد لاحظ هذا ابن النحاس، يقول المرادي: "قال ابن النحاس: ولم أقف على هذا النقل عن الفراء من غير كلام ابن مالك"^(٢).

والذي يراه الباحث أن ما ذهب إليه سيبويه ومن تابعه في إعمال الثاني وإضمار الفاعل في الأول؛ هو الراجح؛ لأنه مؤيد بالسماع من كلام العرب شعرا ونثرا فمن الشعر قول الشاعر:

جفوني ولم أجف الأخلاء.....

وقد ورد الإضمار قبل الذكر كثيرا، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مِنْ بَآئِتِ رَبِّهِ يُخْرِجُ مَا فِيهَا لَمْ يَجْهَمْ﴾ [طه: ٧٤] فتم الإضمار قبل الذكر والتفسير، فإذا جاز هنا فإنه يجوز في باب التنازع.

(١) شرح التسهيل ١٧٤/٢

(٢) توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك ١٣٢/١

ويبقى القول بأن ما ذهب إليه أبو ذر مصعب بن أبي بكر الخشني من أن ما أدى إلى الإضرار أو الحذف، يكون إعمال الأول دون إعمال الثاني؛ مذهب له وجه إذا استقام معه المعنى، أما إذا لم يستقم المعنى فهو رأي غير معتبر، وبخاصة إذا احتجنا إلى تغيير الرواية المشهورة للشاهد المسموع المستدل به على المسألة.

والحق أن مذهب سيبويه يكفيننا كل هذا العناء.

المسألة الثالثة- إعراب "ما" إذا اتصلت بـ "نعم وبئس":

منع أبو ذر الخشني أن تأتي "ما" تمييزاً في باب "نعم"، يقول أبو حيان: "وقد اختلفوا في مسائل:

إحداها: التمييز بـ "ما" في باب نعم، أجاز ذلك الفارسي، فيكون نكرة تامة بمعنى شيء، ومنع ذلك غيره، منهم: **أبو ذر مصعب بن أبي بكر**"^(١).

ويقول السيوطي: "وقد اختلف في نكرات منها: (مثل) فَمَنْعَ الْكُوفِيِّونَ التَّمْيِيزَ بِهَا لِإِبَاهَامَا فَلَا يَبِينُ بِهَا، وَأَجَازَهُ سَيَّبَوِيه، فَيَقُولُ: لِي عَشْرُونَ مِثْلَهُ، وَحَكَى: لِي مَلْءُ الدَّارِ أَمْثَالَهُ، وَمِنْهَا: (غير) فَمَنْعَ الْفَرَاءِ التَّمْيِيزَ بِهَا؛ لِأَنَّهَا أَشَدُّ إِِبَاهَامَا، وَأَجَازَهُ يُونُسُ وَسَيَّبَوِيه، لِأَنَّهُ لَا يَخْلُو مِنْ فَائِدَةٍ، إِذْ أَفَادَ أَنْ عِنْدَهُ مَا لَيْسَ بِمِمَّاثِلٍ لِهَذَا، وَهَذَا الْمِقْدَارُ فِيهِ تَخْصِيصٌ، وَمِنْهَا (مَا) فِي بَابِ نَعْمٍ، وَأَجَازَ الْفَارِسِيُّ أَنْ تَكُونَ نَكْرَةً تَامَةً بِمَعْنَى شَيْءٍ وَتَنْتَصِبَ تَمْيِيزًا، وَتَبَعَهُ الزَّمَخْشَرِيُّ، وَمَنْعَ ذَلِكَ قَوْمٌ مِنْهُمْ أَبُو ذَرٍّ مَصْعَبُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْخَشْنِيُّ"^(٢).

في النصين السابقين قولان في "ما" المتصلة بنعم وبئس:

(١) الارتشاف ٤ / ١٦٢٨

(٢) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ٢ / ٣٢٧.

القول الأول: أن "ما" تمييز، أجازته سيبويه والفارسي. والقول الثاني: لا تأتي تمييزاً، قاله الكوفيون، وذهب إليه صاحبنا أبو زر الخشني. ولكل حجته.

وأفضل القول في هذه المسألة فأقول:

للنحاة في "ما" المتصلة بهذين الفعلين، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ [النساء: ٥٨] وقوله تعالى: ﴿بِسْمَا أَشْرَقُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾ [البقرة: ٩٠] وقوله تعالى: ﴿بِسْمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة: ٩٣] وقوله تعالى: ﴿بِسْمَا خَلَقْتُنِي مِنْ بَعْدِي﴾ [الأعراف: ١٥٠] مذاهب:

المذهب الأول- عدم إعراب "ما" تمييزاً:

قول الكوفيين، وصاحبنا أبي زر الخشني ومن نحاه نحوهم أن "ما" لا تأتي تمييزاً، بل هي في محل رفع على الفاعلية، وقد اختلف القائلون به على خمسة أقوال:

الأول: أنها اسم معرفة تام، غير مفتقر إلى صلة، والفعل بعدها صفة لموصوف (مخصوص) محذوف، وقد جاء عند سيبويه أن "ما" تكون اسماً غير مفتقر إلى صلة، يقول: ونظير جعلهم "ما" وحدها اسماً قول العرب: إني مما أن أصنع، أي من الأمر أن أصنع، فجعل ما وحدها اسماً. ومثل ذلك: غسلته غسلًا نعمًا، أي نعم الغسل^(١).

وقد نقل ابن مالك هذا الرأي عن سيبويه، يقول: "... ونبته على أن مميّزه لا يكون إلا صالحاً للألف واللام مع أن كل مميّز لا يكون إلا كذلك بالاستقراء؛ لأن أبا علي والزمخشري يجيزان التمييز في هذا الباب بـ"ما"، ويزعمان أن فاعل نعم في قوله تعالى: ﴿فَنِعْمَ آيَةٌ﴾ [البقرة: ٢٧١] وشبهه مضمّر، كما هو في: نعم رجلاً زيد، و"ما" في موضع نصب على التمييز، وربما اعتقد من لا يعرف أن هذا مذهب سيبويه، وذلك باطل، بل

مذهب سيبويه أن "ما" اسم تام مكنى به عن اسم معرف بالألف واللام الجنسية مقدر بحسب المعنى، كقولك في ﴿إِنْ بُدِّوْا وَالصَّدَقَاتِ فَنِعْمًا هِيَ﴾ [البقرة: ٢٧١]: أن معناه فنعمة الشيء إبدأؤها، فحذف المضاف، وأقيم المضاف إليه مقامه، قال أبو الحسن بن خروف: وتكون "ما" تامة معرفة بغير صلة، نحو: دققته دقا نعما، قال سيبويه: أي نعم الدق، ونعما هي أي نعم الشيء إبدأؤها، ونعما صنعت وبئسما فعلت، أي نعم الشيء صنعت، هذا كلام ابن خروف معتمدا على كلام سيبويه^(١).

الثاني: أن "ما" موصولة، والفعل صلتهما، والمخصوص محذوف، يقول الفارسي: "فإذا اعتبرت أن "ما" اسم مفرد كما أن "الرجل" اسم مفرد، وأنه قد يدل على الكثرة، كما تدل أسماء الأنواع عليها، وله واحد من لفظ منكور. كما أن لأسماء الأنواع أحادا من ألفاظها منكورة، جاز عندي أن تكون فاعل "نعم" و"بئس". وأظن الجرمي أيضا قد أجاز ذلك.

فيجوز على هذا الذي أعلمتك جوازه عندي، أن يكون "اشتراوا" من قوله: "بئسما اشتروا به أنفسهم" صلة لـ "ما" ليست بصفة، وأن موضع "ما" رفع بـ "بئس" كما أن "الرجل" في: نعم الرجل زيد، مرفوع بـ "نعم"، لا أعلم شيئا يمنع من إجازة ذلك^(٢).

الثالث: أن "ما" موصولة، والفعل صلتهما، مكتفيا بها وبصلتها عن المخصوص، يقول الفراء: "ولا يصلح أن تولي نعم وبئس" الذي "ولا من" ولا "ما" إلا أن تنوي بهما الاكتفاء دون أن يأتي بعد ذلك اسم مرفوع. من ذلك قولك: بئسما صنعت، فهذه مكتفية، وساء ما صنعت. ولا يجوز ساء ما صنيعك^(٣).

(١) شرح التسهيل ١٢/٣

(٢) المسائل البغداديات ص ٢٥٢.

(٣) معاني القرآن للفراء ١/٥٧.

ويقول ابن مالك: "و"ما" في نعم ما صنعت. وهي عند الفراء وأبي علي الفارسي فاعلة موصولة مكتفى بها وبصلتها عن المخصوص"^(١).

وما ذكره ابن مالك من أن هذا هو قول الفراء صحيح، لكن نسبة القول للفارسي غير مسلمة؛ لأنه يرى أن المخصوص محذوف وليس مكتفى بالصلة عنه، يقول: "فأما قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعْمًا يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ فتحتمل (ما) عندي وجهين، يجوز أن تكون معرفة، ويجوز أن تكون نكرة؛ فإن حملته على أنه معرفة كان رفعًا، وإن لم يكن لقوله: "يعظكم" موضع من الإعراب...، وعلى أي الوجهين حملت (ما) فلا بد من معرفة مرادة في المعنى محذوفة من اللفظ يختص بها المدح الشائع، ألا ترى أنك لو قلت: نعم رجلا، أو: نعم الرجل، لكنت مريدا مع ذلك ممدوحا مخصوصا حذفته لجري ذكره وتقديمه، أو لدلالة حال أخرى عليه، والمضمر في الآية المراد هو - والله أعلم - موعظته أو أمره"^(٢). كما أن ما يقوله الفارسي يتوافق مع القول الثاني السابق، ولعل الذي أوهم ابن مالك قول الفارسي بعد هذا الذي ذكر معلقاً على قول الأخفش في المسألة: "والقول فيها عندي ما قدمته من إرادة الممدوح المخصوص"^(٣) وما يقصده الفارسي هو أن يقدر المخصوص المحذوف.

الرابع: أن "ما" مصدرية، ولا حذف في الكلام، وتأويلها: بئس صنعك، وإن كان لا يحسن في الكلام: بئس صنعك، كما تقول: أظن أن تقوم، ولا تقول: أظن قيامك"^(٤).

(١) شرح التسهيل ٩/٣

(٢) المسائل البغداديات ص ٢٥٢، ٢٥٣.

(٣) السابق ص ٢٥٣.

(٤) الجنى الداني في حروف المعاني ص ٣٣٩

وهو ما خطأه الأخفش حين قال: "وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ ف"ما" ها هنا اسم ليست له صلة؛ لأنك إن جعلت ﴿يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ صلة لـ (ما) صار كقولك: "إنَّ اللَّهَ نِعْمَ الشَّيْءُ"، أو "نعم شيئاً"، فهذا ليس بكلام. ولكن تجعل (ما) اسماً وحدها"^(١).

ورد أبو علي الفارسي هذا الرأي، بقوله: "ولا يجوز عندي أن تكون "ما" في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ التي تكون مع الفعل بمعنى المصدر وتكون فاعلة "نعم؛ لأن تلك حرف بمنزلة "أن" مع الفعل، فهو اسم مختص، كما أن "أن" مع صلته اسم مختص، ويدل على ذلك في الفصل الذي تضمنه ذكرها وحكمها"^(٢).

الخامس: أن "ما" نكرة موصوفة بما بعدها وهي الفاعل، والمخصوص محذوف"^(٣).

المذهب الثاني - إعراب "ما" تمييزاً:

أنها نكرة منصوبة على التمييز، وقد اختلف القائلون بهذا على ثلاثة أقوال:
الأول: أنها نكرة موصوفة بالفعل بعدها، والمخصوص محذوف، وهو مذهب الأخفش والزمجج والفارسي في أحد قوليه والزمخشري وكثير من المتأخرين"^(٤).
ويؤكد نسبة هذا المذهب للأخفش قوله: "وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ ف"ما" ها هنا اسم ليست له صلة لأنك إن جعلت ﴿يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ صلة لـ (ما) صار كقولك: "إنَّ اللَّهَ نِعْمَ الشَّيْءُ" أو "نعم شيئاً" فهذا ليس بكلام. ولكن تجعل (ما) اسماً وحدها كما تقول: "غَسَلْتُهُ غَسْلًا نِعِمًّا" تريد به: "نِعْمَ غَسْلًا". فان قيل: "كيف تكون (ما) اسماً وحدها وهي لا يتكلم بها وحدها، قلت: هي بمنزلة "يا أيها الرجل"، لأن "أيا" ها هنا اسم ولا

(١) معاني القرآن للأخفش ١ / ٣٩.

(٢) المسائل البغداديات ص ٢٥٤.

(٣) التصريح ٨٢/٢.

(٤) السابق، الصفحة نفسها.

يتكلم به وحده حتى يوصف، فصار (ما) مثل الموصوف ها هنا؛ لأنك إذا قلت: "عَسَلْتَهُ
عَسَلًا نِعْمًا" فانما تريد المبالغة والجودة، فاستغني بهذا حتى تكلم به وحده" (١).
كما يؤكد صحة النسبة إلى الزجاج مفهوم قوله: "بئس إذا وقعت على "ما" جُعِلت
معها بمنزلة اسم منكور، وإنما ذلك في "نعم وبئس"؛ لأنهما لا يعملان في اسم علم،
إنما يعملان في اسم منكور دال على جنس، أو اسم فيه ألف ولام يدل على جنس، وإنما
كانتا كذلك؛ لأن "نعم" مستوفية لجميع المدح، وبئس مُستوفية لجميع الذم، فإذا قلت:
نعم الرجل زيد فقد استحق زيد المدح الذي يكون في سائر جنسه. وكذلك إذا قلت:
بئس الرجل، دَلَّتْ على أنه استوفى الذم الذي يكون في سائر جنسه، فلم يجز إذ كان
يستوفى مدح الأجناس أن يعمل في غير لفظ جنس، فإذا كان معها اسم جنس بغير
ألف ولام فهو نصبٌ أبدأً، وإذا كانت فيه الألف واللام فهو رفْعٌ أبدأً، وذلك كقولك نِعْمُ
رَجُلًا زَيْدًا، ونعم الرجل زيد، فلما نصب رجل فعلى التمييز، وفي "نعم" اسم مضمَر على
شريطة التفسير، وزيد مبين مَنْ هذا الممدوح، لأنك إذا قلت: نعم الرجل لم يعلم من
تعني، فقولك: زيد تريد به هذا الممدوح هو زيد.

وقال سيبويه والخليل جميعاً ما قلنا في "نعم وبئس"، وقالوا: إن شئت رفعت زيدا؛
لأنه ابتداءٌ مؤخَّر. كأنك قلت حين قلت: نعم رجلاً زيد، نعم زيد نعم الرجل، وكذلك
كانت "ما" في "نعم" بغير صلة؛ لأن الصلة توضح وتخصص، والقصد في نعم أن يليها اسم
منكورٌ أو جنس، فقوله ﴿بئسما اشتروا به أنفسهم﴾ بئس شيئاً اشتروا به
أنفسهم" (٢).

(١) معاني القرآن للأخفش ١ / ٣٩.

(٢) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١ / ١٧٢.

ويقول الفارسي: "فأما قوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ فتحتمل "ما" عندي وجهين، يجوز أن تكون معرفة، ويجوز أن تكون نكرة، فإن حملته على أنه معرفة كان رفعا، وإن لم يكن لقوله: "يعظكم" موضع من الإعراب، وإن حملته على أنه نكرة كانت منصوبة، وموضع "يعظكم" نصبا، لكونه وصفا للاسم الموصوف، وعلى أي الوجهين حملت "ما" فلا بد من معرفة مرادة في المعنى محذوفة من اللفظ يختص به المدح الشائع"^(١)

الثاني: أنها تمييز، والمخصوص "ما" أخرى موصولة محذوفة، والفعل صلة لها، يقول الفراء: "وإذا أوليت "نعم وبئس" من النكرات ما لا يكون معرفة مثل "مثل" وأي" كان الكلام فاسدا؛ خطأ أن تقول: نعم مثلك زيد، ونعم أي رجل زيد؛ لأن هذين لا يكونان مفسرين..... وقد أجازته الكسائي في كتابه على هذا المذهب. قال الفراء: ولا نعرف ما جهته، وقال: أرادت العرب أن تجعل "ما" بمنزلة الرجل حرفا تاما، ثم أضمروا لصنعت "ما"، كأنه قال: بئسما ما صنعت، فهذا قوله، وأنا لا أجيّزه"^(٢).

الثالث: أنها نكرة غير موصوفة، والفعل بعدها صفة لمخصوص محذوف: أي شيء"^(٣).

المذهب الثالث- "ما" كافة:

أن "ما" كافة لـ "نعم" و"بئس" عن العمل، يقول المرادي: "أن (ما) كافة لـ "نعم"، كما كفت "قل"، فصارت تدخل على الجملة الفعلية"^(٤).

(١) المسائل العضديات ص ٢٥٣

(٢) معاني القرآن للفراء ٥٧/١ وانظر: الجنى الداني في حروف المعاني ٣٣٩ وشرح الأشموني ٢٨٨/٢

(٣) شرح الأشموني ٢٨٨/٢

(٤) الجنى الداني في حروف المعاني ص ٣٣٩.

لكن الفراء يشترط لمجيئها كافة ألا ينوي بها الاكتفاء، فإن نوي بها الاكتفاء فلا تصلح كافة، يقول: "ولا يصلح أن تولي نعم وبئس "الذي" ولا "من" ولا "ما" إلا أن تنوي بهما الاكتفاء دون أن يأتي بعد ذلك اسم مرفوع. من ذلك قولك: بئسما صنعت، فهذه مكتفية، وساء ما صنعت، ولا يجوز ساء ما صنيعك"^(١).

وقد رد أبو علي الفارسي هذا الرأي، بقوله: "فإن قلت: فهل يجوز أن تكون مع صلتها بعد "نعم" في الآية التي هي مع الفعل بمنزلة المصدر على أن لا تكون اسم "نعم" وفعالها، ولكن تكون المخصوص بالمدح، فيكون التقدير: إن الله نعم الشيء وعظه لكم؟ فذلك عندي غير جائز أيضا، لما ذكرت من أن تلك حرف غير اسم، وليس يجوز أن تكون "ما" حرفا، لما يرجع إليه من قوله: "به"^(٢).

وبعد استعراض جميع الأقوال في المسألة يمكنني القول:

إن "ما" المتصلة بـ"نعم وبئس" يجوز فيها الرفع على الفاعلية في مواضع، ويجوز فيها النصب على التمييز في مواضع أخرى، ولا يجوز الرفع والنصب على الإطلاق في كل الشواهد والأمثلة؛ فالذي يحكمني صحة المعنى المستفاد من التركيب، وبناء على هذا، أقول:

أولا- إنه في نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعْمًا بِعِبَادِهِ﴾ [النساء: ٥٨] وقوله تعالى: ﴿يُسْمَا أَشْتَرُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾ [البقرة: ٩٠] وقوله تعالى: ﴿يُسْمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيْمَانُكُمْ﴾ [البقرة: ٩٣] وقوله تعالى: ﴿يُسْمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي﴾ [الأعراف: ١٥٠] وفي نحو: بئسما صنعت، ونعما فعلت.. يكون الراجح في (ما) أنها رفع على الفاعلية في

(١) معاني القرآن للفراء ٥٧/١

(٢) المسائل البغداديات ص ٢٥٤

قول الكوفيين وأبي ذر الخشني على الفاعلية للفعل، فهي اسم موصول، والفعل صلتها، وهو مكتفٍ بها وبصلتها عن المخصوص؛ وذلك بأن القول بهذا:

- يبقى معه المعنى صحيحاً؛ لأن اعتبار "ما" اسم موصول لا يوقع في اللبس؛ إذ يكون تأويل الكلام واضحاً جلياً، فنقول مثلاً في تأويل الآية الأولى: إن الله نعم الذي يعظكم به، وتقدير الآية الثانية: بنس الذي اشتروا به أنفسهم... وهكذا.

- أن الذهاب إلى هذا القول يكفيننا مؤونة التقدير، بخلاف الأقوال الأخرى التي تحتاج إلى التقدير والإضمار لمحذوف، كما في القول الأول من المذهب الأول على لسان سيبويه من أن "ما" اسم معرفة تام، غير مفتقر إلى صلة، والفعل بعدها صفة لموصوف (مخصوص) محذوف. وبخلاف ما رآه الفارسي في القول الثاني من المذهب نفسه من أن "ما" موصولة، والفعل صلتها، والمخصوص محذوف. وكذلك بخلاف القول الخامس من المذهب من أن "ما" نكرة موصوفة بما بعدها وهي الفاعل، والمخصوص محذوف.. ومعلوم أنه إذا استقام المعنى بدون تقدير لمحذوف فهو أولى من التقدير.

ثانياً- واعتبار "ما" مصدرية في المذهب الأول وكافة في المذهب الثالث، وأنه لا حذف في الكلام، غير مسلم؛ لأن الكلام وإن سلم من تقدير محذوف فإنه يخل بسلامة التركيب؛ لأن "ما" المصدرية أو كافة حرف، ولا يعود ضمير على حرف، ففي الآيات الثلاث الأول الضمير في "به" يعود على "ما" الموصولة. يقول المرادي: "ومذهب سيبويه والجمهور أن ما المصدرية حرف، فلا يعود عليها ضمير، من صلتها. وذهب الأخفش، وابن السراج، وجماعة من الكوفيين، إلى أنها اسم، فتفتقر إلى ضمير"^(١).

(١) الجنى الداني في حروف المعاني ص ٣٣٢.

ثالثاً- وعلى تقدير "ما" بـ"الشيء" في الآيات والأمثلة قد يكون مقبولاً، لأنه لا يخل عند تقديره بالمعنى، لكن الأول أصح؛ لأن الإجماع منعقد على أن "ما" تستعمل اسماً موصولاً، فهو الأكثر قرباً من روح اللغة.

رابعاً- أما القول بأن "ما" نكرة بمعنى "شيء"، تعرب تمييزاً فلا أسلمه في الآيات والأمثلة التي اتصلت فيه "ما" بفعل؛ فاعتبارها اسماً موصول على ما بينا هو الأصح؛ لأن الأقوال الواردة في المذهب الثاني القائل بتنكير "ما" وأنها تمييز تقوم على الحذف والتقدير، وما صححته فيها بخلاف هذا؛ وعليه فيكون هو الأولي بالقبول.

* * *

المبحث الرابع

باب الجر

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى- الكاف بين الحرفية والاسمية:

يقول أبو ذر الخشني: "وقول الراجز:

..... فصيروا مثل كعصف مأكول^(١)

ولهذا البيت تفسير في النحو، تفسيره أن الكاف زائدة لكونها قد تكون حرفاً، و"مثل" لا تكون إلا اسماً، فزيادة الحرف أولى من زيادة الاسم، والمراد لزيادتها التأكيد^(٢). فيرى الخشني أن الكاف في "كعصف" حرف زائد، وعلل لحرفيتها بأن "مثل" لا تكون إلا اسماً، فزيادة الحرف أولى من زيادة الاسم، والمراد لزيادتها التأكيد، وقد يفهم من كلامه أنه يقول باسميتها، يفهم ذلك من لغة التردد التي جاءت في قوله: "أن الكاف زائدة لكونها قد تكون حرفاً".

وكأنني بالخشني يجيز في مثل هذه "الكاف" أن تكون حرفاً أو اسماً، وهناك من قال بحرفيتها فقط، وهناك من قال باسميتها فقط.. ففي المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول- أن الكاف تأتي حرفاً وتأتي اسماً:

ذهب إليه الأخفش والفارسي وابن جني والخشني في ظاهر كلامه.

(١)الرجز لرؤبة في ملحق ديوانه ص ١٨١، وخزانة الأدب ١٠ / ١٦٨، ١٧٥، ١٨٤، ١٨٩، والتصريح ١ / ٢٥٢، ولحميد الأرقط في الدرر ٢ / ٢٥٠، والكتاب ١ / ٤٠٨، وبلا نسبة في الجني الداني ص ٩٠، وخزانة الأدب ٧ / ٧٣، ورفص المباني ص ٢٠١، وسر صناعة الإعراب ١ / ٣٠٥
(٢) الإملاء المختصر ص ١٩.

يقول المرادي: "ومذهب الأخصى والفارسي وكثير من النحويين أنه يجوز أن تكون حرفا واسما في الاختيار، فإذا قلت: زيد كالأسد احتتم الأمرين"^(١).
ويقول الفارسي: "وقد استعملت اسما في نحو قول الشاعر:

أنتهون ولن ينهى ذوي شطط كالطعن يهلك فيه الزيت والفتل^(٢)

فالكاف فاعلة؛ لأن الفاعل لا يحذف"^(٣).

وقد تابعه تلميذه ابن جني، يقول: "واعلم أنه كما جاز أن تجعل هذه الكاف فاعلة في بيت الأعشى وغيره، فكذاك يجوز أن تجعل مبتدأة، فتقول على هذا: كزيد جاءني، وأنت تريد: مثل زيد جاءني، وكبكر غلام لمحمد، فإن أدخلت "إن" على هذا، قلت: إن كبكر غلامٌ لمحمد، فرفعت الغلام؛ لأنه خبر "إن"، والكاف نصب؛ لأنها اسم إن"^(٤).

وقد استدلل الفارسي وابن جني ومن أخذ بمذهبهما بأبيات شعرية وردت فيها

الكاف اسما:

١- وما هداك إلى أرض كعالمها ولا أعانك في غرم كغرام^(٥)

٢- بكا للقوة الشغواء جلت فلم أكن لأولع إلا بالكمي المقنع^(٦)

٣- تيم القلب حب كالبدر لابل فاق حسنا من تيم القلب حبا^(٧)

(١) الجني الداني ص ٧٨

(٢) البيت للأعشى في ديوانه ص ١١٣، والجني الداني ص ٨٢، وخزانة الأدب ٩/ ٤٥٣، ٤٥٤، ١٧٠/ ١٧٠، والدرر ٤/ ١٥٩، وسر صناعة الإعراب ١/ ٢٩٢، وشرح المفصل ٨/ ٤٣

(٣) الإيضاح العضدي ص ٢٠٧

(٤) سر صناعة الإعراب ١/ ٢٩٠

(٥) البيت بلا نسبة في جمهرة الأمثال للعسكري ١٢١/ ٢ وشرح التسهيل ١٧١/ ٣

(٦) البيت بلا نسبة في الجني الداني ص ٨٢، والدرر ٤/ ١٥٨، وشرح الأشموني ٢/ ٩٨، والمقاصد النحوية ٣/ ٢٩٥

(٧) البيت بلا نسبة في الجني الداني ص ٨٢، وخزانة الأدب ١٠/ ١٦٨، والدرر ٤/ ١٥٩، وهمع الهوامع ٢/ ٤٤٩.

٤- لو كان في قلبي كقدر قلامه فضلا لغيرك ما أتتك رسائلي^(١)

٥- بنا كالجوى مما يخاف وقد نرى شفاء القلوب الصاديات الحوائم^(٢)

ويظهر من قول أبي ذر الخشني أنه يجعل الاسمىة أصل في الكاف، والحرفية خروج عن الأصل.

القول الثاني- أن الكاف لا تأتي إلا حرفاً:

وهو قول جمهور النحويين؛ إذ يرون أن الكاف حرف جر يفيد التشبيه، فإن وردت في الشعر اسماً فبابه الضرورة، يحفظ ولا يقاس عليه، يقول سيبويه: "... إلا أن ناساً من العرب إذا اضطروا جعلوها بمنزلة مثل، قال الراجز وهو حميد الأرقط:

فصيروا مثل كعصف مأكول

وقال خطام المجاشعي:

وصاليات ككما يؤثفين^(٣)

ويقول ابن هشام: "أما الكاف الاسمىة الجارة فمرادفة لمثل، ولا تقع لذلك عند سيبويه والمحققين إلا في الضرورة"^(٤).

القول الثالث- أن الكاف لا تأتي إلا اسماً:

خالف أبو جعفر بن مضاء من نحاة الأندلس النحويين جميعاً، فذهب إلى أن الكاف تكون اسماً دائماً، ولا علاقة لها بالحرفية.

(١) البيت لجميل بثينة في ديوانه ص ١٧٨، وخزانة الأدب ٥ / ٢٢٢، والدرر ٤ / ١٦١، وبلا نسبة في الجني الداني ص ٨٣، وهمع الهوامع ٢ / ٤٥٠.

(٢) البيت بلا نسبة في الدرر ٤ / ١٦٠، وهمع الهوامع ٢ / ٤٥٠.

(٣) الكتاب ١ / ٤٠٨.

(٤) مغني اللبيب عن كتب الأعراب ص ٢٣٨.

يقول أبو حيان: "الكاف حرف جر لا خلاف، فاعلمه في ذلك إلا ما ذهب إليه صاحب (المشرق) أنها تكون اسما أبدا بمعنى مثل"^(١).

يقول السيوطي: "وقال أبو جعفر بن مضاء: هي اسم أبدا؛ لأنها بمعنى مثل، وما هو بمعنى اسم فهو اسم"^(٢).

وما ذهب إليه القائلون باسمية "الكاف" ترددا أو جزما يحتاج إلى نظر من وجوه:
أولا: الكاف لا تقبل حد الاسم ولا علاماته، فالاسم كلمة تدل على معنى في نفسها مفرد غير مقترن بزمان محصل يمكن أن يفهم بنفسه^(٣)، والكاف لا تدل على ذلك، ويضاف إلى ذلك عدم قبولها علامات الأسماء التي حددها النحاة كالنداء و"ال" التعريف والتنوين.

ثانيا: أن الكاف لم تأت اسما في النثر، يقول ابن عصفور: "أما السماع؛ فلأنه لا يحفظ أن الكاف قد جاءت في النثر موجودا فيها أحكام الأسماء"^(٤).

ثالثا: أنه لا حجة لهم في قولهم: إن الكاف بمعنى مثل؛ لأن "كأن وليت" بمعنى أشبه وأتمنى، وهما حرفان بإجماع.

رابعا: أن الكاف على حرف واحد، ولا يكون على ذلك من الأسماء الظاهرة إلا محذوف منه أو شاذ. يقول ابن أبي الربيع: "والذي يظهر أنها لا تكون اسما إلا في الضرورة؛ لأن وضعها على حرف واحد يقتضي ألا تكون اسما؛ لأن الاسم الظاهر لا يوجد على حرف واحد، وإن كان مبنيا، وإنما يوجد من الأسماء على حرف واحد المضمّر

(١) ارتشاف الضرب ٤/ ١٧١٠

(٢) الهمع ٤/ ١٩٩

(٣) انظر: التبصرة والتذكرة ١/ ٧٤

(٤) شرح الجمل لابن عصفور ١/ ٧٧٧

المتصل، وليست الكاف التي للتشبيه بمضمر؛ فإذا اقتضى وضعها على حرف واحد أن تكون حرفاً، فمتى وجدت اسماً فذلك خروج عن قياسها، واستعمال لها في غير موضعها، فيجب ألا يستعمل ذلك إلا حيث سمع، ولم يسمع إلا في الضرورة فلا يتعدى^(١).

المسألة الثانية - ترخيم المركب الإضافي بحذف آخر المضاف إليه:

يقول أبو ذر الخشني: "وقول مسافع بن عبد مناف في رجزه:

يا مال مال الحسب المقدم^(٢).

قوله: يا مال. أراد يا مالك، فحذف الكاف للترخيم، وقوله: مال الحسب، هو منصوب؛ لأنه بدل من الأول، وهو أيضاً مرخم، وإن كان مضافاً للضرورة، وهو كقول الآخر:

خذوا حظكم يا آل عكرم^(٣) واذكروا.. البيت^(٣).

أراد عكرمة فرخمه، وإن كان مضافاً. وهذا النوع قليل^(٤).

وهذه من مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، وسنفصل القول فيها على

النحو التالي:

ذهب الكوفيون إلى أن ترخيم المضاف جائز، ويوقعون الترخيم في آخر الاسم

المضاف إليه، وذلك نحو قولك: "يا آل عامر" في آل عامر، و"يا آل مال" في آل مالك، وما

أشبه ذلك. وذهب البصريون إلى أن ترخيم المضاف غير جائز^(٥).

(١) البسيط ٨٥١/٢.

(٢) سيرة ابن هشام، ٦١/٢.

(٣) البيت لزهير بن أبي سلمى في ديوانه ص ٢١٤ والكتاب ٢٧١/٢ وأسرار العربية ص ٢٣٩، والإنصاف ٢٨٤ / ١.

وخزانة الأدب ٢ / ٣٢٩، ٣٣٠، والدرر ٥١/٣، والمقاصد النحوية ٢٩٠ / ٤.

(٤) الإملاء المختصر ص ٢١٦، ٢١٧.

(٥) الإنصاف في مسائل الخلاف ٣٤٧/١ مسألة ٤٨.

وقد استدلل الكوفيون على جواز ترخيم المضاف بأنه قد جاء كثيرا في استعمالهم.

قال زهير بن أبي سلمى:

خذوا حظكم يا آل عكرمَ واحفظوا أواصرنا والرحم بالغيث تذكر

أراد: يا آل عكرمة، وحذف التاء للترخيم.

وقال الآخر:

أبا عرولاً تبعد فكل ابن حرة سيدعوه داعي ميته فيجيب^(١).

أراد: أبا عروة.

وقال الآخر:

إما تريني اليومَ أمَّ حمزٍ قاربت بين عنقي وجمُزي^(٢).

أراد: أم حمزة. والشواهد على هذا كثيرة جدا، فدل على جوازه؛ ولأن المضاف

والمضاف إليه بمنزلة الشيء الواحد، فجاز ترخيمه كالمفرد^(٣)

وأما البصريون "فاحتجوا بأن قالوا: الدليل على أن ترخيم المضاف غير جائز، أنه لم

توجد فيه شروط الترخيم، وهي أن يكون الاسم منادى، مفردا، معرفة، زائدا على ثلاثة

أحرف^(٤).

(١) البيت بلا نسبة في أسرار العربية ص ٢٣٩، والإنصاف ٢٨٥/١ وأوضح المسالك ٥٦/٤، وخزانة الأدب ٢/

٣٣٦، ٣٣٧، والتصريح ١٨٤/٢، وشرح المفصل ٣٧٥/١ والمقاصد النحوية ٤/٢٨٧.

(٢) الرجز لرؤبة في ديوانه ص ٦٤، والكتاب ٢/٢٤٧، والمقتضب ٤/٢٥١، وبلا نسبة في أسرار العربية ص

٢٤٠، والإنصاف ٢٨٥/١

(٣) الإنصاف في مسائل الخلاف ١/٣٤٧-٣٤٩ مسألة ٤٨

(٤) الإنصاف في مسائل الخلاف ١/٣٤٩ مسألة ٤٨

ويقول العكبري: "وحجة الأولين أن المضاف إليه معرب غير منادى، فلم يرخم في الاختيار"^(١).

وقد أجاب البصريون عما استدل به الكوفيون بأن ما ذكروه محمول على الضرورة، يقول الأنباري: "وعلى كل حال، فالترخيم في غير النداء للضرورة مما لا خلاف في جوازه، والشواهد عليه أكثر من أن تذكر، وأظهر من أن تنكر، وكما أن الترخيم في ذلك كله لا يدل على جوازه في حالة الاختيار، فكذاك جميع ما استشهدوا به من الأبيات، وإذا كان الترخيم يجوز لضرورة الشعر في النداء كان ذلك من طريق الأولى"^(٢).

والذي أراه أن ما ذهب إليه الكوفيون هو الراجح؛ إذ ورد كثيرا ترخيم المضاف في الشعر؛ لأن الشاعر في اللغة الشعرية، مضطر لإقامة وزن البيت وموسيقاه، كما بينا في مسألة الممنوع من الصرف.

* * *

(١) اللباب في علل البناء والإعراب ١/٣٤٦.

(٢) الإنصاف في مسائل الخلاف ١/٣٥١ مسألة ٤٨.

المبحث الخامس

باب التوابع

وفيه مسألة واحدة، هي:

التوكيد بأكتع:

يقول الخشني: "وقوله: "والبرك أكتع"^(١)، هذه رواية غريبة؛ لأنه أكد بأكتع دون أن يتقدمه أجمع"^(٢).

وأبو ذر يتابع جمهور النحويين في أن "أكتع" وما بعده لا يؤكد بها دون أجمع. يقول أبو حيان: "ولا يعني "أكتع" عن "أجمع" على مذهب الجمهور، وأجاز ذلك الكوفيون وابن كيسان"^(٣).

وسنفضل القول في المسألة على النحو التالي:

يذهب جمهور النحويين إلى أن "أكتع" لا تأتي إلا بعد أجمع. وهذا ما ورد عن سيبويه. يقول: "ومثله أيضا: مررت بهم أجمعين أكتعين، ومررت بهم جمع كتع. ومررت بهم أجمع أكتع"^(٤).

ويقول السيوطي: "والجمهور على أنه لا يُؤكَّد بها أي بأكتع وما بعده دونه، أي دون أجمع، لِأَنَّهَا تَوَابِع"^(٥).

(١) وردت هذه العبارة في بيت لعثمان بن مظعون، يقول:

أُتيم بن عمرو للذي جاء بغضة ومن دونه الشрман والبرك أجمع

(٢) الإملاء المختصر ص ١٠١.

(٣) ارتشاف الضرب ٤ / ١٩٥٢.

(٤) الكتاب ١١ / ٢.

(٥) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ٣ / ١٦٧.

أما الكوفيون وابن كيسان فقد جوزوا ذلك، نقله عنهم السيوطي بعد كلامه السابق، يقول: "وجوزهُ الكُوفِيُّونَ وابنُ كيسانَ واستدلُّوا بقوله:

..... تحمِلني الذلفاءُ حَولاً أكتعا^(١)

..... وسائرُهُ بادٍ إلى الشَّمْسِ أكتع^(٢)

وقوله:

تولُّوا بالدَّوابِّ واتَّقونا بُنعمانُ بنُ زُرعةَ أكتعينا^(٣)

والأولون قالوا: هو ضرورة وفيه نظر لإمكان الأتيان بدله بلفظ (أجمع)^(٤).

ويقول ابن يعيش: "أما ما بعد 'أجمع'، فتوابع لا تقع إلا بعدها، فـ 'أكتع' تابع لـ 'أجمع'، يقع بعده كقولنا: 'حسن بسن'، و'أبصع' تابع لـ 'أكتع' يقع بعده هذا ترتيبها. وحكى ابن كيسان أنك تبدأ بأيتهن شئت بعد 'أجمع'، كأنه يجعل هذه الألفاظ إتياعات لـ 'أجمع'، فلا يقدمن عليها بل لك أن تأتي بأيتهن شئت بعد 'أجمع'، وتؤخر الباقي.

وقد جاء عن العرب: 'أجمع أبصع'، و'جمع كتع'، و'جمع بتع'، فيقدمون 'أجمع'، ثم يتبعونها ما شاؤوا من هذه التوابع على ما ذكرناه.

(١) الرجز بلا نسبة في الدرر ٦ / ٤١، ٣٥، وخزانة الأدب ٥ / ١٦٩، وشرح الأشموني ٢ / ٤٠٦، وشرح ابن عقيل

٢١٠ / ٣

(٢) البيت برواية 'أجمع' بلا نسبة في الكتاب ١٨١ / ١ والخزانة ٤ / ٢٣٥

(٣) البيت لأعشى ربعة في الدرر ٦ / ٣٨، وبلا نسبة في همع الهوامع ٢ / ١٦٨

(٤) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ٣ / ١٦٧-١٦٨

وأجاز بعضهم: "جاء القوم أكتعون" فيجعلونها كـ "أجمعين"، وليست تابعة. وقد تقدم أن بعضهم يجعل هذه الأشياء كلها توكيد، ومعناها كـمعنى "أجمع"، فأياها شئت قدمت، وبأيها شئت أكدت^(١).

ويقول الرضي: "والمشهور أنك إذا ذكرت أخوات "أجمع" وجب الابتداء بأجمع، ثم تجيء بأخواته على هذا الترتيب: أجمع، أكتع، أبصع، أبتع، ولا خلاف في أنه لا يجوز تأخير أجمع عن إحدى أخواته.

وقال ابن كيسان: تبدأ بأيها شئت بعد أجمع، والقول الثالث: أنه يجوز حذف أجمع مع وجوب رعاية الترتيب المذكور في الثلاثة الباقية، والقول الرابع: جواز حذف أجمع مع جواز تقديم بعض الثلاثة الباقية على بعض. وسمع: جاءني القوم أكتعون^(٢).

وقد استدل الكوفيون وابن كيسان بالأبيات التي ذكرها السيوطي في نصح المذكور سابقا:

يَا لَيْتَنِي كُنْتُ صَبِيًّا مَرْضَعًا تَحْمِلُنِي الذَّلْفَاءُ حَوْلًا أُكْتَعَا
تَرَى الثَّوْرَ فِيهَا مَدْخَلَ الظِّلِّ رَأْسَهُ وَسَائِرُهُ بَادٍ إِلَى الشَّمْسِ أُكْتَعُ
تَوَلَّوْا بِالذَّوَابِرِ وَاتَّقَوْنَا بِنُعْمَانَ بْنِ زُرْعَةَ أُكْتَعِينَا

وما استدل به الكوفيون وابن كيسان من أبيات بحاجة إلى نظر:
أولا: البيت الأول مجهول القائل، وقد اجتمع فيه شذوذان تؤكد النكرة، والتوكيد بأكتع دون "أجمع"، وهو جز من أربعة أبيات على النحو التالي:
يَا لَيْتَنِي كُنْتُ صَبِيًّا مَرْضَعًا تَحْمِلُنِي الذَّلْفَاءُ حَوْلًا أُكْتَعَا

(١) شرح المفصل لابن يعيش ٢٢١/٢.

(٢) شرح الرضي ٣٧٦/٢.



إذا بكيت قبلتي أربعا إذا ظلت الدهر أبكي أجمعا

وقد نص النحويون على أن البيت المجهول الذي لا يعرف قائله لا يجوز الاحتجاج به^(١).
ثانياً: البيت الثاني مغير الرواية، والرواية الصحيحة "أجمع" كما جاءت عند سيبويه.
يقول:

"قال الشاعر:

ترى الثور فيها مدخل الظل رأسه وساثره باد إلى الشمس أجمع"^(٢)

ثالثاً: وأما البيت الثالث فنسبه الطبري^(٣) وابن عصفور^(٤) وأبو عبيدة معمر بن المثنى^(٥) إلى أعشى بني ربيعة، وهو شاعر عاش في عصر بني أمية، وهو من طبقة الشعراء المختلف في الاحتجاج بشعرهم، وإن كان الأصح الاحتجاج به، ثم هو من ربيعة وهي من القبائل المؤخرة في الاحتجاج بأقوالها.

وزيادة على هذا، فمثل هذا البيت يعد من ضرورات الشعر، يقول ابن عصفور: "ومما استعمل فيه (أكتع) غير تابع لـ (أجمع) قول أعشى ربيعة.

نزلنا بالدوائر واتقونا بنعمان بن زرعة أكتعينا

وما ذكرته من أن النكرة لا تؤكد بـ (كل) أو ما هو في معناها إلا في ضرورة، هو مذهب البصريين. وأما الكوفيون فيزعمون أن النكرة لا تخلو من أن تكون مؤقتة أو غير مؤقتة.

(١) انظر: الإنصاف ٢/٢٧٢

(٢) الكتاب ١/١٨١

(٣) تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري ٢/٢١٢.

(٤) ضرائر الشعر ص ٢٩٤.

(٥) شرح نقائض جرير والفرزدق ٣/٧٩٨-٧٩٩.

فإن كانت مؤقتة، كما هي في الأبيات المتقدمة الذكر، جاز تأكيدها في سعة الكلام. وإن كانت غير مؤقتة وأعني بذلك أن تكون غير معلومة القدر، لم يجز تأكيدها في الكلام ولا في الشعر، لأنه لا فائدة في ذلك، وذلك نحو رجال ودرهم: لا يجوز أن تقول: جاءني رجال كلهم، ولا قبضت دراهم كلها.

والصحيح عندي ما ذهب إليه أهل البصرة من أن النكرة لا تؤكد في الكلام أصلاً مؤقتة أو غير مؤقتة، لأن تأكيد غير (المعرفة) لا فائدة فيه^(١).

* * *

(١) ضرائر الشعر ص ٢٩٤-٢٩٥.

الخاتمة

على الرغم من قلة آراء أبي ذر الخشني فإن الباحث قد توصل لبعض النتائج، أبرزها؛ أولاً: أن أبا ذر الخشني كان صاحب شخصية علمية مستقلة، وقد ظهر ذلك جلياً في آرائه واختياراته؛ فمثلاً منع التمييز بـ"ما" خلافاً لكثير من النحويين، كما ذهب إلى اختيار إعمال الأول دون إعمال الثاني، فيما أدى إلى الإضرار أو الحذف.

ثانياً: كان أبو ذر ملماً بمذاهب النحويين على اختلاف مدارسهم النحوية، ويبدو أن شرحه لكتاب سيبويه كان شرحاً كبيراً تناول فيه بالتفصيل المسائل النحوية التي اختلف فيها النحويون، يدل على ذلك إيراده بعض الآراء النحوية كراءي الفارسي في باب نائب الفاعل في أنه لا يجيز إقامة الثاني مع عدم اللبس، وهو نكرة مع وجود الأول معرفة.

ثالثاً: يظهر أن كتب أبي ذر الخشني كانت معروفة ومتداولة زمن أبي حيان النحوي؛ فقد نص أبو حيان على أن أبا ذر ذهب فيمن ذهب من النحاة إلى أن "لات" فعل ماضٍ بمعنى نقص، نفي بها كما نفي بليس، وقد ذكر الخشني هذا في شرحه لكتاب سيبويه^(١).

رابعاً: يتضح من آراء أبي ذر التي وجدناها له أنه لم يكن من النحويين المقلدين، إذ إنه يخالف سيبويه والبصريين في بيت امرئ القيس، حيث جعله من باب الإعمال، وكذلك الأمر في التنازع عندما اختار إعمال الأول، كما أنه خالف الفارسي في منع التمييز بـ"ما".
خامساً: كان الخشني - أحياناً - يلجأ إلى الآراء الغريبة، لكنها تتفق وروح اللغة، كما في إعرابة "مسحاً" خبراً.

* * *

(١) انظر: الارتشاف ٣/ ١٢١٠

قائمة المصادر والمراجع

- ١- ارتشاف الضرب من لسان العرب: أبوحيان الأندلسي: تحقيق: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٨=١٩٩٨هـ.
- ٢- الأزهية في علم الحروف: الهروي، تحقيق: عبد المعين الملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٩٣م.
- ٣- أساس البلاغة: الزمخشري جار الله، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م
- ٤- أسرار العربية: الأنباري، دار الأرقم بن أبي الأرقم، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- ٥- الأشباه والنظائر: السيوطي، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، عالم الكتب الطبعة الثالثة ١٤٢٣هـ.
- ٦- إصلاح المنطق: ابن السكيت، تحقيق: محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي الطبعة: الأولى ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م
- ٧- الأصمعيات: الأصمعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر - عبد السلام محمد هارون، دار المعارف - مصر، الطبعة: السابعة، ١٩٩٣م.
- ٨- الأصول في النحو: ابن السراج، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت
- ٩- أمالي ابن الحاجب: ابن الحاجب، تحقيق: فخر صالح سليمان قدارة، دار عمار - الأردن، دار الجيل - بيروت، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ١٠- الإملاء المختصر في شرح غريب السير: مصعب بن محمد، أبي بكر بن مسعود الخشني، استخرجه وصححه: بولس برونله، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ١١- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين: أبو البركات الأنباري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بدون.
- ١٢- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون.
- ١٣- الإيضاح العضدي: أبو علي الفارسي، تحقيق: حسن شاذلي فرهود، ١٩٦٩م.
- ١٤- بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس: أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة، أبو جعفر الضبي، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م.

- ١٥- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - لبنان، صيدا.
- ١٦- تاج العروس من جواهر القاموس: مرتضى الزبيدي، دار الهداية.
- ١٧- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: بشار عواد معروف: دار الغرب الإسلامي الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣م
- ١٨- تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري): أبو جعفر الطبري وعريب بن سعد القرطبي، دار التراث - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ.
- ١٩- التبصرة والتذكرة: الصيمري، تحقيق: فتحي علي الدين، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
- ٢٠- التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين: أبو البقاء العكبري، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٢١- تذكرة النحاة: أبو حيان الأندلسي، تحقيق: عفيف عبدالرحمن، مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
- ٢٢- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: أبو حيان الأندلسي، تحقيق: حسن هندواي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- ٢٣- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد: ابن مالك، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- ٢٤- التصريح بمضمون التوضيح في النحو: خالد الأزهرى، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ٢٥- التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، تحقيق: عبد السلام الهراس، دار الفكر للطباعة - لبنان، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ٢٦- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك: المرادي، تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.
- ٢٧- جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس: محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي الميورقي الحميدي أبو عبد الله بن أبي نصر، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٦م.
- ٢٨- جمهرة الأمثال: أبو هلال العسكري، دار الفكر - بيروت.
- ٢٩- جمهرة اللغة: ابن دريد، تحقيق: رمزي منير بعلبكي دار العلم للملايين - بيروت الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م

- ٣٠- الجنى الداني في حروف المعاني: الحسن بن قاسم المرادي، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الأفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.
- ٣١- حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك: أبو العرفان محمد بن علي الصبان، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ٣٢- الحيوان: الجاحظ، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الثانية، ١٤٢٤هـ.
- ٣٣- خزائن الأدب ولب لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ٣٤- الخصائص: أبو الفتح بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية.
- ٣٥- الدرر اللوامع على همع الهوامع شرح جمع الجوامع: أحمد بن الأمين الشنقيطي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ = ١٩٩٩م.
- ٣٦- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون، تحقيق: د. محمد الأحمد أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.
- ٣٧- ديوان الأحوص الأنصاري، تحقيق: عادل سليمان جمال، الهيئة العامة للتأليف والترجمة بالقاهرة ١٩٧٠م.
- ٣٨- ديوان الأعشى الكبير، شرح وتعليق: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.
- ٣٩- ديوان أبي النجم العجلي، تحقيق: محمد جمران، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ٢٠٠٦م.
- ٤٠- ديوان امرئ القيس: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، الطبعة الرابعة.
- ٤١- ديوان جميل بثينة، المكتبة الثقافية، بيروت، بدون.
- ٤٢- ديوان ذي الأصبع العدواني، تحقيق: عبد الوهاب العدواني ومحمد الدليمي، مطبعة الجمهور، الموصل ١٩٧٣م.
- ٤٣- ديوان الراعي النميري، تحقيق: راينهت فايرت، بيروت ١٤٠١هـ.
- ٤٤- ديوان رؤبة وملحقاته، تحقيق: وليم بن الورد البروسي، دار الأفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ.

- ٤٥- ديوان زهير بن أبي سلمى، تحقيق: علي فاعور، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨ هـ.
- ٤٦- ديوان زياد الأعجم، تحقيق: يوسف حسن بكار، دار المسيرة، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ.
- ٤٧- ديوان طرفة بن العبد: تحقيق: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م
- ٤٨- ديوان العباس بن مرداس، تحقيق: يحيى الجبوري مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.
- ٤٩- ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات: تحقيق: محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت.
- ٥٠- ديوان علقمة الفحل، تحقيق: السيد أحمد صقر، المكتبة المحمودية بميدان الجامع الأزهر، الطبعة الأولى ١٣٥٣ هـ - ١٩٣٥ م.
- ٥١- ديوان الفرزدق، تحقيق: عمر فاروق الطباع، دار الأرقم، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ.
- ٥٢- ديوان كثير عزة، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان ١٩٧١ م.
- ٥٣- ديوان لبيد بن أبي ربيعة العامري، تحقيق: عمر فاروق الطباع، دار الأرقم، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ.
- ٥٤- ديوان المتملمس، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية ١٩٧٠ م.
- ٥٥- الذخيرة السنبة في تاريخ الدولة المرينية، علي بن أبي زرع الفاسي، دار المنصور، الرباط ١٩٧٢ م.
- ٥٦- الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، المراكشي، السفر الخامس، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٦٥ م.
- ٥٧- رصف المباني في شروح المعاني: المالقي، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ.
- ٥٨- سر صناعة الإعراب: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: حسن هندواوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ.
- ٥٩- سير أعلام النبلاء: شمس الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م
- ٦٠- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: ابن عقيل، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث - القاهرة، دار مصر للطباعة، الطبعة: العشرون ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م

- ٦١- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: الأشموني، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.
- ٦٢- السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م.
- ٦٣- شرح التسهيل: ابن مالك، تحقيق: عبدالرحمن السيد ومحمد المختون، هجر للطباعة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
- ٦٤- شرح جمل الزجاجي: ابن عصفور، تحقيق / صاحب أبو جناح، بدون.
- ٦٥- شرح الرضي على الكافية: الرضي الأستراباذي، تحقيق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة بن غازي، بدون.
- ٦٦- شرح ديوان الحماسة لأبي تمام: التبريزي، دار القلم - بيروت
- ٦٧- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب: ابن هشام، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة دار الطلائع ٢٠٠٤م.
- ٦٨- شرح شواهد المغني: السيوطي تحقيق: أحمد ظافر كوجان، لجنة التراث العربي ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
- ٦٩- شرح قطر الندى: ابن هشام، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، الطبعة الحادية عشرة، ١٣٨٣هـ.
- ٧٠- شرح المفصل: ابن يعيش، قدم له إميل بديع يعقوب: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م
- ٧١- شرح نقائص جرير والفرزدق: أبو عبيدة معمر بن المثنى (برواية اليزيدي عن السكري عن ابن حبيب عنه)، تحقيق: محمد إبراهيم حور - وليد محمود خالص، المجمع الثقافي، أبوظبي، الإمارات، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
- ٧٢- الصاحب في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها: ابن فارس، تحقيق: محمد علي بيضون، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٧م
- ٧٣- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار دار العلم للملايين - بيروت الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م
- ٧٤- ضرائر الشجر: أبو الحسن ابن عصفور، تحقيق: السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٨٠م.

- ٧٥- عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية: أبو العباس الغبريني، تحقيق: عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٩م.
- ٧٦- العين: الخليل بن أحمد، تحقيق: مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- ٧٧- غريب الحديث: أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الدكن، الطبعة: الأولى، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- ٧٨- الفروق اللغوية: أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون.
- ٧٩- الكتاب: سيبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة ٢٠٠٨هـ.
- ٨٠- اللباب في علل الإعراب والبناء: أبوالبقاء العكبري، تحقيق: غازي مختار وعبد الإله نبهان، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
- ٨١- لسان العرب: ابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.
- ٨٢- اللمع في العربية: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: فائز فارس، دار الكتب الثقافية - الكويت.
- ٨٣- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: ابن جني، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، الطبعة: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ٨٤- المسائل الحلييات: أبو علي الفارسي، تحقيق: حسن هندأوي، دار القلم، دمشق.
- ٨٥- المسائل العضديات: أبو علي الفارسي، تحقيق: علي جابر المنصوري، عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.
- ٨٦- المسائل المشككة المعروفة بالبغداديات: أبو علي الفارسي، تحقيق: صلاح الدين عبد الله السنكاوي، مطبعة العاني، بغداد.
- ٨٧- المساعد على تسهيل الفوائد: ابن عقيل، تحقيق: محمد كامل بركات، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة.
- ٨٨- معاني القرآن: الأخفش، تحقيق: هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- ٨٩- معاني القرآن: الفراء، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر، الطبعة: الأولى.
- ٩٠- معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- ٩١- معجم الأدياء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م
- ٩٢- معجم البلدان: ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٥م.
- ٩٣- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ابن هشام، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمة الله، دار الفكر، بيروت، الطبعة السادسة ١٩٨٥م.
- ٩٤- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير: فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ.
- ٩٥- المغرب في حلى المغرب ا: أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي الأندلسي تحقيق: شوقي ضيف ا: دار المعارف - القاهرة، الطبعة: الثالثة، ١٩٥٥
- ٩٦- المفصل في صنعة الإعراب: جار الله الزمخشري، تحقيق: علي بوملحم، مكتبة الهلال - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣م.
- ٩٧- المفضليات: المفضل بن محمد بن يعلى بن سالم الضبي، تحقيق: أحمد محمد شاكر و عبد السلام محمد هارون، دار المعارف - القاهرة، الطبعة السادسة.
- ٩٨- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية: الشاطبي، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين وآخرين، مركز إحياء التراث، جامعة أم القرى.
- ٩٩- المقاصد النحوية في شرح شواهد الألفية، المشهور بـ "شرح الشواهد الكبرى": بدر الدين العيني، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٥.
- ١٠٠- المقتضب: أبو العباس المبرد، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمه، دار إحياء التراث الإسلامي بمصر ١٣٩٩هـ.
- ١٠١- النحو الوافي: عباس حسن، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة عشرة.
- ١٠٢- النشر في القراءات العشر: ابن الجزري، تحقيق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى.
- ١٠٣- نوادر أبي زيد: أبو زيد الأنصاري، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٩٨٠م.
- ١٠٤- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، المحقق: عبد الحميد هندواي، المكتبة التوفيقية - مصر.

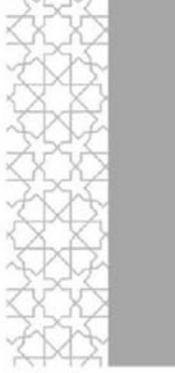
- ١٠٥- الوساطة بين المتنبي وخصومه: القاضي الجرجاني، تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل إبراهيم،
علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- ١٠٦- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

* * *



106- Sibawayh, (1408).*Al-Kitaab* (3rded.). A. Haroon (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.

* * *



- 92- Ibn Hishaam, (2004). *SharH shudhoor Al-Dhahab fi ma`rifat kalaam al-arab*. M. AbdulHameed (Ed.). Daar al-Talaa`i`.
- 93- Ibn Hishaam, M. (n.d.). *AwDHaH al-masaalik ila alfiyat Ibn Maalik*. Y. Al-Biqaa`i (Ed.). Daar Al-Fikr.
- 94- Ibn Hishaam. (1985). *Mughni al-labeeb`an kutub al-a`areeb* (6th ed.). M. Al-Mubaarak & M. Ali (Eds.). Beirut: Daar Al-Fikr.
- 95- Ibn Jinni, O. (1405). *Sirr Sinaa`at al-i`raab*. H. Hindaawi (Ed.). Damascus: Daar Al-qalam.
- 96- Ibn Jinni, O. (n.d.). *Al-Luma`fi al-arabiyah*. F. Faaris (Ed.). Kuwait: Daar Al-Kutub Al-Thaqaafiyah.
- 97- Ibn Jinni. (1999). *Al-KhaSaa`is* (2nd ed.). M. Al-Najjaar (Ed.). Beirut: Daar Al-Hudaa.
- 98- Ibn Khullakaan, (n.d.). *Wafayaat al-a`yaan wa anbaa' abnaa' al-zamaan*. I. Abbas (Ed.). Beirut: Daar Saadir.
- 99- Ibn Maalik. (1967). *Tasheel al-fawaa'id wa takmeel al-maqaaSid*. M. Barakaat (Ed.). Daar Al-Kitaab Al-Arabi.
- 100- Ibn Malik. (1410). *SharH al-tasheel*. A. Al-Sayid & M. Al-Makhtoon (Eds.). MATba`at Hajr.
- 101- Ibn Manzhoor, (1414). *Lissan al-arab* (3rd ed.). Beirut: Daar Saadir.
- 102- Ibn OSfoor, A (1980). *DHaraa'ir al-shi`r*. A. MuhHammah. Daar Al-Andalus.
- 103- Ibn OSfoor. (n.d.). *SharH jumal Al-Zajjaaji*. S. Abu JanaH (Ed.). (n.p.).
- 104- Ibn Ya`eesh, (2001). *SharH al-mufaSSal*. Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 105- Sallam, A. (1964). *Ghareeb al-Hadeeth*. M. Khaan (Ed.). Haidar Abad: Daa'irat Al-Ma`aarif Al-Othmaaniyah.

- 
- 80- Ibn Al-Aabaar, (1995). *Al-takmilah li kitaab al-Silah*. A. Al-Harraas (Ed.). Beirut: Daar Al-Fikr.
- 81- Ibn Al-Haajib. (1989). *Aamaali Ibn-Al-Haajib*. F. Qadaarah. (Ed.). Amman: Daar Ammar & Beirut: Daar Al-Jeel.
- 82- Ibn Al-jazari, (n.d.). *Al-Nashr fi al-qira'at al-ashr*. A. Al-DHabba` (Ed.). Al-MaTba`ah Al-Tijariyyah Al-Kubra.
- 83- Ibn Al-sarraj. (n.d.). *Al-USool fi al-naHu*. A. Al-Fatli (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.
- 84- Ibn Al-Sukait, (2002). *ISlaaH al-manTiq*. M. Mur`ib (Ed.). Daar IHyaa` Al-Turaath Al-Arabi.
- 85- Ibn Aqeel. (1980). *SharH Ibn Aqeel ala alfiyat Ibn Maalik* (20thed.) M. AbdulHameed (Ed.). Cairo: Daar Al-Turaath.
- 86- Ibn Aqeel. (n.d.). *Al-Musaa`id ala tasheel al-fawaa'id*. M. Barakaat (Ed.). Markaz Al-BaHth wa IHyaa Al-Turath Al-Islामी.
- 87- Ibn Duraid, (1987). *Jamharat al-lughah*. R. Ba`labki (Ed.). Beirut: Daar Al-Ilm II Al-Malaayeen.
- 88- Ibn Faaris, (1997). *Al-SaHibi fi fiqh al-lughah*. M. BayDHoon (Ed.). (n.p.).
- 89- Ibn FarHoon, (n.d.). *Al-Deebaaj al-modhahab fi ma`rifat a`yaan ulamaa' al-madh-hab*. M. Al-Ahmadi (Ed.). Cairo: Daar Al-Turaath.
- 90- Ibn Hishaam, (1383). *SharH qaTr al-nadaa* (11thed.). M. AbdulHameed (Ed.). (n.p.).
- 91- Ibn Hishaam, (1955). *Al-Seerah al-nabawiyyah li Ibn Hishaam* (2nded.). M. Al-Saqa, I. Al-Abyaari & A. Al-Shalabi (Eds.) Cairo: MusTafa Al-Babi Al-Halabi.

- 66- *Diwaan Al-Mutalammis*. (1970). H. Al-Sairafi (Ed.). League of Arab States.
- 67- *Diwaan al-raa`ie Al-Numairi*. (1401). R. Vaibert (Ed.). (n.p.).
- 68- *Diwaan dhi al-iSba` Al-Adwaani*. (1973) A. Al-Adwaani & M. Al-Dulaimi (Eds.). Mosul: MaTba`at Al-jumhoor.
- 69- *Diwaan Imru' al-Qais* (4thed.). (n.d.). M. Ibrahim (Ed.). Cairo: Daar AL-Ma`arif.
- 70- *Diwaan Jameel Buthainah*. (n.d.). Beirut: Al-MAktabah Al-Thaqaafiyah.
- 71- *Diwaan Katheir Azza*. (1971). I. Abbas (Ed.). Beirut: Daar Al-Thaqaafah.
- 72- *Diwaan Lubaid Ibn Abi Rabee`ah*. (1407). O. Al-Tabbaa` (Ed.). Beirut: Daar Al-Arqam.
- 73- *Diwaan Obaid Ibn Qais Al-Roqayaat*. (n.d.). M. Najm (Ed.). Beirut: Daar Sadir.
- 74- *Diwaan Turfah Ibn Al-Abd*. (1423). M. Nasr Al-Deen (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 75- *Diwaan Ulquma Al-FaHil*. (1935). A. Saqir (Ed.). Cairo: Al-Maktabah Al-MaHmoodiyyah.
- 76- *Diwaan ziyaad Al-A`jam*. (1408). Y. Bakkar (Ed.). Daar Al-Maseerah.
- 77- *Diwaan Zuhair Ibn Abi Salma* (1408). A. Fa`oor (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 78- *Diwan Ru'bah wa mulHaqaatih* (3rd ed.). (1400). W. Al-baroosi (Ed.). Beirut: Daar Al-Afaaq Al-Jadeedah.
- 79- Hassan, A. (n.d.). *Al-Nahu al-waafi* (15thed.). Cairo: Daar Al-Ma`arif.

- 53- Al-SuyooTi, A. (n.d.). *Ham` al-hawami` fi sharH jama` al-jawami`*. A. Hindaawi (Ed.). Egypt:Al-Maktabah Al-Tawfeeqiyyah.
- 54- Al-SuyooTi. (1423). *Al-Ashbaah wa al-nazhaa'ir* (3rd ed.). A. Mukrim (Ed.). Daar Aalam Al-Kutub.
- 55- Al-Tabari, A & Al-QurTubi, A. (1387). *Tareekh al-Tabari* (2nded.). Beirut: Daar Al-Turaath.
- 56- Al-Tabreezi, (n.d.).*SharH diwaan al-Hamasah li Abi Tammam*. Beirut: Daar Al-Qalam.
- 57- Al-zajjaj, (1988).*Ma`aani al-quran wa i`raabuh*. A. Shalabi (Ed.). Beirut: Aalam Al-kutub.
- 58- Al-Zamakhshari, J. (1993). *Al-MufaSSal fi San`at al-i`raab*. A. Bu MulHim (Ed.). Beirut: Maktabat Al-Hilaal.
- 59- Al-Zamakhshari, J. (1998). *Asaas al-balaaghah*. M. Oyoon Al-Sood (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 60- Al-Zubaidi, (n.d.).*Taaaj al-arouss min jawaahir al-qaamoos*. Daar Al-Hidaayah.
- 61- *Diwaan abi al-najm al-ajli*.(2006). M. Jamraan (Ed.).Damascus: MaTboo`aat Majma` Al-Lughah Al-Arabiyah.
- 62- *Diwaan al-a`sha al-kabeer*.(1407) M. NaSir Al-Deen (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 63- *Diwaan Al-Abbas Ibn Mirdaas*.(1412). Y. Al-Jaboori (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.
- 64- *Diwaan al-aHwaS al-nSaari*.(1970). A. Jamaal (Ed.). Cairo: Al-Hay'ah Al-Ammah li Al-Ta'leef wa Al-Tarjamah.
- 65- *Diwaan Al-Farazdaq*.(1418). O. Al-Tabbaa` (Ed.). Beirut: Daar Al-Arqam.

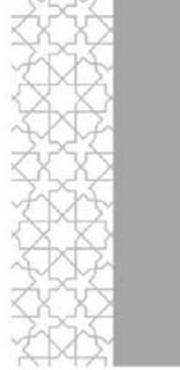
- 40- Al-Mubrad, A. (1399). *Al-MuqtaDHab*. M. UDHaimah (Ed.). Daar IHyaa' Al-Turaath Al-Islami.
- 41- *Al-muhtasib fi tabyeen wujooh shawadh al-qira'aat*.(1999). Ministry of Endowments -The Supreme Council for Islamic Affairs.
- 42- Al-Muraadi, (2008).*TawDHeeH al-maqaaSid wa al-masaalik bi sharH alfiyat Ibn Maalik*. A. Sulaimaan (Ed.). Cairo: Daar Al-Fikr Al-Arabi.
- 43- Al-Muraadi, A. (1403). *Al-Jana al-daani fi Huroof al-ma`aani* (2nded.). F. Qabawah & M. FaDHel (Eds.). Beirut:Daar Al-Afaaq Al-Jadeedah.
- 44- Al-Muthanna, M. (1998).*SharH naqaa'iDH jareer wa Al-Farazdaq* (2nd ed.). M. Hoor & M. KhaliS (Eds.). Abu Dhabi: Al-Majma` Al-Thaqaafi.
- 45- Al-Raazi, F. (1420).*MafaateeH al-ghaib* (3rded.). Beirut: Daar IHyaa' Al-Turaath Al-Arabi.
- 46- Al-RaDHi.(n.d.).*SharH al-RaDHiala al-kaafiyah*. Y. Umar (Ed.). Tripoli: University of Bin Ghazi.
- 47- Al-Sabban, M. (1997).*Hashyat Al-Sabban ala sharH al-ashmoni*. Beirut: Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 48- Al-Saimari, (1412).*Al-TabSirah wa al-tadhkirah*. F. Ali Al-Deen (Ed.). Umm Al-Qura University.
- 49- Al-ShanqeeTi, A. (1999). *Al-Durar al-lawami` ala ham` al-hawame` m` sharH jam` al-jawame`*. Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 50- Al-ShaTibi, (n.d.).*Al-MaqaaSid al-shafiyah fi sharH al-khulaSah al-kaafiyah*. A. Al-Othaimen, et al (Eds.). Umm Al-Qura University.
- 51- Al-SuyooTi, (1966).*SharH shawaahid al-mughni*. A. Kujaan (Ed.). Lajnat Al-Turaath Al-Arabi.
- 52- Al-SuyooTi, A. (n.d.) *Bughyat al-wu`aat fi Tabaqat al-lughawieen wa al-nuHat*. M. Ibraheem (Ed.). Saida: Al-Maktabah Al-ASriyyah.

- 27- Al-Faraabi, A. (1987). *Al-SiHaaH taj al-lughah wa SiHaaH al-arabia* (4th ed.). A. ATTaar (Ed.). Beirut: Daar Al-Ilm Li Al-Malaayeen.
- 28- Al-Faraaheedi, A. (n.d.) *Al-Aayn*. M. Al-Makhzoomi & I. Al-Samurraa'i (Eds.). Daar Al-Hilaal.
- 29- Al-farraa', (n.d.). *Ma`aani al-quran*. A. Al-Najati, M. Al-Najjar & A. Al-Shalabi (Eds.). Daar Al-MiSriyyah.
- 30- Al-Ghabreeni, A. (1979). *Onwaan al-diraya* (2nded.). A. NuaihiDH (Ed.). Beirut: Daar Al-Aafaaq Al-Jadeedah.
- 31- Al-Hamawi, Y. (1993). *Mu`jam al-odabaa'*. I. Abbas (Ed.). Beirut: Daar Al-Gharb Al-Islami.
- 32- Al-Hamawi, Y. (1995). *Mu`jam al-buldan* (2nded.). Beirut: Daar Saadir.
- 33- Al-Hameedi, M. (1966). *Jadhwat al-moqtabis fi dhikr wulaat al-andalus*. Cairo: Al-Daar Al-MiSriyyah li Al-Ta'leef wa Al-Nashr.
- 34- Al-Harwi, (1993). *Al-Azhyah fi ilm al-Huroof*. A. Al-MulooHi (Ed.). Damascus: MaTboo`aat Majma` Al-Lughah Al-Arabiyyah.
- 35- Al-JaHizh, (1424) *Al-Hayawaan* (2nded.). A. Haroon (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 36- Al-jurjaani, (n.d.) *Al-wasaaTah bayn Al-Mutanabbi wa khuSoomih*. M. Ibraheem & A. Al-Bajaawi (Eds.). MaTba`at Issa Al-Baabi Al-Halabi wa Shurakah.
- 37- Al-Khushani, M. (n.d.). *Al-Imlaa' Al-MukhtaSar fi sharH al-syar*. P. bronle (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 38- Al-Maliqi, (1405). *RaSf al-mabaani fi shurooH al-ma`aani* (2nd ed.). A. Al-KharraT (Ed.).
- 39- Al-Marakishi, (1965). *Al-Dhail wa al-takmila li kitaabai al-mawSool wa al-Silah*. I. Abbas (Ed.). Beirut: Daar Al-Thaqaafah.

- 13- Al-Askari, A. (n.d.). *Al-Furooq al-lughawiyah*. M. Saleem (Ed.). Cairo: Daar Al-Ilm wa Al-Thaqaafah.
- 14- Al-Askari, A. (n.d.). *Jamharat al-amthaal*. Beirut: Daar Al-Fikr.
- 15- Al-ASma`i. (1993). *Al-ASma`iyyaat* (7thed.). A. Shaakir & A. Haroon (Eds.). Cairo: Daar Al-Ma`arif.
- 16- Al-Azhari, Kh. (2000). *Al-TaSreeH bi maDHmoon al-tawDHeeH fi al-naHu*. Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 17- Al-Baghdaadi, A. (1997). *Khizanat al-adab wa lub lubabat lisan al-Arab* (4th ed.). A. Haroon (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Khaanji.
- 18- Al-DHabbi, A. (1967). *Bughyat al-multamis fi taareekh al-andalus*. Cairo: Daar Al-Kaatib Al-Arabi.
- 19- Al-Dhabbi, A. (n.d.). *Al-MufaDHaliyaat* (6thed.). A. Shaakir & A. Haroon (Eds.). Cairo: Daar AL-Ma`arif.
- 20- Al-Dhahabi, Sh. (1985). *Syar A`lam al-nobalaa'* (3rded.) Sh. Al-Arna'ooT, et al (Eds.) Beirut: Mouassasat Al-Risaalah.
- 21- Al-Dhahabi, Sh. (2003). *Tareekh al-Islam wa wafayaat al-mashaaher wa al-a`laam*. Beirut: Daar Al-Gharb Al-Islami.
- 22- Al-Faarisi, A. (1406). *Al-Masaa'il al-aDHudiyaat*. A. Al-ManSoori (Ed.). Beirut: Aalam Al-kutub.
- 23- Al-Faarisi, A. (1969). *Al-EeDHaah al-aDHudi*. H. Farhood (Ed.). (n.p.).
- 24- Al-Faarisi, A. (n.d.). *Al-Masaa'il al-Halabiyaat*. H. Hindaawi (Ed.). Damascus: Daar Al-Qalam.
- 25- Al-Faarisi, A. (n.d.). *Al-Masaa'il al-mushkilah (al-baghdaadiyaat)*. S. Al-Sinkaawi (Ed.). Baghdad: Al-Aani.
- 26- Al-Faasi, A. (1972). *Al-Dhakheerah Al-Sunniyah fi tareekh al-dawlah al-mareeniyah*. Rabat: Daar Al-ManSoor.

List of References:

- 1- Al-Abkari, A. (1986). *Al-Tabyin `an madhaahib al-naHwiyyeen al-baSriyyeen wa al-koofiyyeen*. A. Al-Othaimeen (Ed.). Daar Al-Gharb Al-Islami.
- 2- Al-Aini, B. (2005). *Al-MaqaaSid Al-naHwiyyah fi sharH shawaahid al-alfiyah*. M. Oyoon Al-Sood (Ed.). Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 3- Al-Akbari, A. (1416). *Al-lubaab fi ilal al-i`raab wa al-binaa'*. Gh. Mukhtar & A. Nabhaan (Eds.). Beirut Daar Al-Fikr Al-Mu`aaSir.
- 4- Al-Akhfash, (1990). *Ma`aani Al-Quran*. H. Quraa`ah (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Khaaniji.
- 5- Al-Anbaari, A. (n.d.). *Al-InSaaf fi masaa'il al-khilaaf*. M. AbdulHameed (Ed.). Daar Al-Fikr.
- 6- Al-Anbaari. (1420). *Asraar al-arabiyyah*. Daar Al-Arqam Ibn Abi Al-Arqam.
- 7- Al-Andalusi, A. (1416). *Tadhkirat al-nuHaat*. A. AbdulraHman (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.
- 8- Al-Andalusi, A. (1418). *Al-Tadhyeel wa al-takmeel fi sharH Kitaab Al-tasheel*. H. Hindaawi (Ed.). Damascus: Daar Al-Qalam.
- 9- Al-Andalusi, A. (1955). *Al-Mughrib fi Hala al-maghrib* (3rded.). Sh. DHaif (Ed.). Cairo: Daar AL-Ma`aarif.
- 10- Al-Andalussi, A. (1998). *Irtishaaf al-DHarb min lisaan al-arab*. R. Muhammad (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Khaanji.
- 11- Al-AnSaari, A. (1980). *Nawaadir Abi Zaid*. M. Ahmad (Ed.). Daar Al-Shurooq.
- 12- Al-Ashmooni. (1998). *SharH Al-Ashmooni ala alfiyat Ibn Maalik*. Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.



Grammatical Views of Abu Dhar Al-Khushani:
Compilation and Study

Dr. Ali Muhammad Al-Shehri

Department of Arabic Language
University College in Qunfudhah
Umm Al-Qura University

Abstract:

Grammatical Views of Abu Dhar Khushani: Compile and Study

Abu Dhar Khushani is considered as a famous Andalusians grammarian in the sixth century AH. He explained the book of Sibawayh , Jamal Alzagagi and Edah abi Ali Alfarsi , but the loss of his books has gone over his grammatical views but very little mentioned in books of the grammarians. The researcher worked to shed light on his scientific life and his grammarian approach, and then the researcher collected after that his grammatical views in the books of grammarians, and discussed with other expressions and views, and clarified the best among them.



القصدية في الدرس البلاغي للنظم القرآني

د. يوسف بن عبد الله العليوي
قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي – كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



في الدرس البلاغي للنظم القرآني د. يوسف بن عبد الله العليوي

قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي – كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

يأتي هذا البحث في إطار التأصيل البلاغي والتأسيس المنهجي للبحث في بلاغة القرآن الكريم. وجاء في تمهيد وثلاثة مباحث: تناول التمهيد مفهوم القصدية والتأصيل لها. والمبحث الأول تقرير قصدية النظم القرآني، والمبحث الثاني قواعد التفسير البلاغي للنظم القرآني، والمبحث الثالث إشارة إلى موقف الاتجاهات الحديثة من القصدية.

وتوصل البحث إلى نتائج منها:

- 1- القرآن الكريم خطاب رباني ذو معان مقصودة من المتكلم به ﷺ، وهي معان ثابتة لا تتغير في أي زمان أو مكان، ولكن الناس يتفاوتون في إدراكها وفهمها على حسب مداركهم وأدواتهم.
- 2- أولى البلاغيون قصدية الخطاب عنابة كبيرة، وكانت حاضرة بقوة في مؤلفاتهم وتوجيهاتهم؛ لأن علم البلاغة مداره على الكشف عن مقاصد الكلام والمتكلم، وكيفية إفهام المخاطب والتأثير فيه.
- 3- النظم عامة والقرآني خاصة له وظيفتان: وظيفة دلالية، ووظيفة جمالية، وكل ما في القرآن من وجوه النظم فإنما هو لأجل المقاصد، إما بياناً لها، أو تأثيراً على المخاطب لتلقيها.
- 4- القرآن الكريم يقصد إلى نظم مخصوص لما وراءه من الدلالات التي لا تحصل بغيره من النظم؛ ولذا فإن المعاني المتولدة من خصوصيات النظم ومستتبعات التراكيب معان مرادة للمتكلم بالقرآن ﷺ ما دام السياق يحتملها ويدل عليها، ولم يمنع منها نص أو إجماع.
- 5- الناظر في تفاسير السلف من الصحابة والتابعين ﷺ يلحظ أن جملة من تفاسيرهم قائمة على اعتبار الخصوصيات البلاغية للنظم في تفسير القرآن وبيان مقاصده.
- 6- الدرس البلاغي في النظم القرآني لا يقف عند حدود البنية وخصوصياتها، بل يتعدى ذلك إلى الكشف عن دلالات تلك الخصوصيات التي يظهر أنها من تمام مراد الله ﷻ، لأن من أهم وظائف البلاغة الكشف عن مقاصد المتكلمين.
- 7- مع أهمية البلاغة في فهم مقاصد القرآن الكريم إلا أنها لا تستقل بتفسيره، وتوجيه آياته وألفاظه، دون سائر المصادر الأخرى كالقرآن والسنة وأثار السلف ﷺ، والاستقلال بها في فهم القرآن العظيم موقع في الخطأ لا محالة.
- 8- تعد "قصدية النظم القرآني" أحد الأسس المنهجية، التي يقوم عليها أي منهج بلاغي لدراسة النظم القرآني وتأويله.



تقدمة:

الحمد لله الذي أنزل الكتاب تبييناً لكل شيء، وهدى للعالمين، والصلاة والسلام على النبي الأمي الأمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

فإن واحداً من أهم وجوه الإعجاز القرآني هو بلاغة نظمه، ومنذ أن توصل العلماء إليه وقرروه^(١) والبحث البلاغي في هذا النظم القرآني المعجز لا يتوقف؛ طلباً - من جهة - لخصوصيته وتفردته عن سائر النظم وأجناس القول، وكشفاً - من جهة أخرى - عن الأثر المعنوي لخصوصيات تراكيبه؛ بناء على أن بلاغة النظم هي بلاغة معنى لا بلاغة مبنى فحسب، وأن المعنى قد تتنوع نظومه، ولكل نظم مقصد خاص به.

وهذا ما ينطلق منه هذا البحث للإجابة عن سؤال مهم للبلاغي والمفسر، ألا وهو: هل المعاني المتولدة من خصوصيات النظم القرآني وأساليبه معان مقصودة للمتكلم به ﷺ؟

وإذا كانت مقصودة فكيف يتوصل إليها البلاغي وهو يتوجه إلى النظم القرآني بالدرس والتحليل؟

وأفاد الباحث في الإجابة من مداخل متعددة من أهمها: أصول التفسير، وأصول الفقه، والتراث البلاغي وخاصة فيما يتعلق ببلاغة القرآن الكريم. كما استقرأ شيئاً من تفاسير السلف من الصحابة والتابعين ﷺ^(٢)؛ للنظر في مدى اعتبارهم خصوصيات النظم للتوصل إلى مقاصد الرب ﷻ من كلامه.

(١) ينظر مثلاً: بيان إعجاز القرآن للخطابي: ٢٤، والنكت في إعجاز القرآن للرماني: ٧٥، وإعجاز القرآن للباقلاني: ٥١.

(٢) من المؤلفات التي عُنيت بتفاسير الصحابة والتابعين ﷺ: جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري، وتفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم.

ويأتي هذا البحث في إطار التأصيل البلاغي والتأسيس المنهجي للبحث في بلاغة القرآن الكريم؛ لتكون مقصدية المتكلم به ﷺ أحد الأسس المعرفية التي يقوم عليها أي منهج لدراسة النظم القرآني وتأويله " وكل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يُعرف به مراده، وعلى الوجه الذي به يعرف مراده، فصاحبه كاذب على من تأول كلامه"^(١).

وجاء البحث في تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة؛ يتناول التمهيد مفهوم القصدية والتأصيل لها. والمبحث الأول في تقرير قصدية النظم القرآني. والمبحث الثاني في التفسير البلاغي للنظم القرآني وقواعده. والمبحث الثالث يشير إلى تناول الاتجاهات الحديثة للقصدية.

وأسأل الله أن يكتب له القبول عنده، وأن ينفع به من بلغه، وأن يجزي خيراً كل من وجد خطأً فنبهني إليه، أو مزيد علم فأفادني به، والله من وراء القصد، والحمد لله رب العالمين.

* * *

(١) درء تعارض العقل والنقل: ١٢/١.

التمهيد

المفهوم والتأصيل

١- القصد في اللغة:

يرد لفظ "القصد" في المعجم العربي محتفياً به عدة معان، من أبرزها: العمد والإرادة، تقول: قصدت الشيء أو قصدت له أو قصدت إليه، أي: أتيته عن عمد وإرادة. ومما يتعلق بهذا المعنى قولهم: أمر الشيء، أي: قصد إليه، وقولهم: عيّت فلاناً، أي: قصدته، ومن تَعَيَّنِي بِقَوْلِكَ؟ أي: من تقصد؟.

وثمة معانٍ أخرى لا تنفك عنها معاني العمد والأمر والإرادة، ومنها: الاستقامة والاعتدال والاهتداء. وذكر الواحدي (ت ٦٨ هـ) عن أهل المعاني ربطاً بين هذا المعنى والقصد بمعنى العمد، قالوا: ((إنما قيل للعدْلُ قصد لأنه مما ينبغي أن يقصد))^(١).

ومنها: الصواب والسداد. وله علاقة بمعنى العمد، لأن القاصد يتحرى الصواب والسداد ويعمد إليهما، وفي التهذيب نقلاً عن بعض اللغويين: ((هو يتحرى الصواب أي يتوخاه، والتحري: قصد الأولى والأحق))^(٢).

ومنها: التنقيح والتجويد. وفي صلته بمعنى العمد نقل الأزهري عن بعض اللغويين: ((اسمى الشعر التام قصيداً لأن قائله جعله من باله فقصد له قصداً، وروى فيه ذهنه، ولم يقتضبه اقتضاباً، فهو فعيل بمعنى مفعول من القصد، وهو الأمر))^(٣).

ومنها: النية^(٤)، وصلة هذا المعنى بالعمد ظاهرة.

(١) البسيط: ٤٥١/١٠.

(٢) تهذيب اللغة: ٢١٣/٥ (مادة: حرى).

(٣) المرجع السابق.

(٤) العين: ٣٩٤/٨ (مادة: نوى).

وثمة معانٍ أخرى، لكن يظهر أن معنى العمد وإتيان الشيء عن إرادة جازمة له هو المعنى الأظهر في لفظ "القصد"، ولذا جعله ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) أصلاً في هذه المادة من أصول ثلاثة^(١)، وأما ابن جني (ت ٣٩٢هـ) فجعله هو الأصل^(٢).

٢- دلالة "القصد" على "المعنى":

"القصد" الذي يتناوله البحث -وقد يعبر عنه بالمصدر الميمي: المقصد، أو اسم المفعول: المقصود- إنما هو المعنى الذي يريده المتكلم ويعمد إليه، قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): ((أما المعنى فهو: القصد والمراد. يقال: عَنَيْتُ بالكلام كذا، أَي: قَصَدْتُ وَعَمَدْتُ))^(٣).

وعلى هذا فالقصد مرادف للمعنى، إلا أن الأخير قد يتوسع في إطلاقه ليشمل كل ما يحتمله اللفظ من مدلولات سواء كانت مقصودة أم غير مقصودة، وأما "القصد" فهو المعنى الذي أرادته المتكلم من بين المعاني، فهو يقصد إليه دون ما سواه.

وربما عبّر عن القصد بلفظ "المُراد"، وكذا "الغَرَضُ" كما قال ابن جني (ت ٣٩٢هـ) في تعريف اللغة: ((أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم))^(٤)، وقال أبو هلال (ت ٣٩٥هـ): ((تقول: غرضي بهذا الكلام كذا، أَي: هو مقصودي به. وسمي غرضاً تشبيهاً بالغرض الذي يقصده الرامي بسهمه، وهو الهدف))^(٥)، وجمع ابن جني بين الألفاظ الثلاثة في قوله عن

(١) مقاييس اللغة: ٩٥/٥ (مادة: قصد).

(٢) عن: المحكم: ١١٦/٦ (مادة: قصد).

(٣) الصاحبى في فقه اللغة: ٣١٢. وينظر: الفروق اللغوية: ٣٣-٣٤، وسر الفصاحة: ٤٢، وإعلام الموقعين: ٣٨٧/٢، ٥١٤/٤-٥١٩.

(٤) الخصائص: ٣٤/١.

(٥) الفروق اللغوية: ٣٥، وينظر: دلائل الإعجاز: ٢٥٨، ولسان العرب: ١٩٦/٧ (مادة: غرض).

حذف التمييز: (إن لم يعلم المراد لزم التمييز، إذا قصد المتكلم الإبانة، فإن لم يرد ذلك وأراد الإلغاز وحذف جانب البيان لم يوجب على نفسه ذكر التمييز، وهذا إنما يصلحه ويفسده غرض المتكلم، وعليه مدار الكلام)^(١).

وربما عبّر عنه بلفظ "المَغْزَى" كما في قول المأمون (٢١٨هـ): (ما أعجب بكلام أحد كإعجابي بكتاب القاسم بن عيسى... يجلي عن مراده في كتبه، ويصيب المغزى في ألفاظه)^(٢)، وقول ابن المقفع (ت ١٤٢هـ): (لا خير في كلام لا يدل على معناك، ولا يشير إلى مغزاك، وإلى العمود الذي إليه قصدت، والغرض الذي إليه نزعت)^(٣)، وجمع بينهما السهيلي (٥٨١هـ) في قوله عن تأخير الفاعل عن المفعول: (فإن أخرج انعكس المعنى، واختلف المقصد والمغزى)^(٤).

وليس فيما وقفت عليه من معاجم العرب ما يصرح بإطلاق "القصد" و"المقصد" عند العرب على "المعنى"، ولكنها دلالة اصطلاحية لاحقة وردت في دراسات اللغويين للغة ووظائفها، وفي دراسات الأصوليين والمفسرين لأصول الفقه والتفسير للكشف عن مقاصد القرآن والسنة.

ويغلب عند الفقهاء وخاصة المتأخرون التعبير بالمقصد والمقاصد للدلالة على الغايات والمصالح والحكم المرادة من تشريع الأحكام^(٥)، وليس هذا المعنى مما يدخل في هذا البحث، وإن كان له علاقة به، لكونه وسيلة لمعرفة المعنى المقصود.

(١) الخصائص: ٢/٣٨٠.

(٢) كتاب الصناعتين: ٤٤٠.

(٣) البيان والتبيين: ١/١١٦.

(٤) نتائج الفكر: ١٣٤.

(٥) ينظر: علم المقاصد الشرعية: ١٦/١-١٧.

٣- ملازمة القصد للكلام والمتكلم.

الأصل في "الكلام" اصطلاحاً أنه كما قال ابن جني (ت ٣٩٢هـ): ((كل لفظ مستقل بنفسه، مفيد لمعناه))^(١)، فما تركب من جملة أو أكثر وأفهم معنى يحسن السكوت عليه فهو "الكلام"، بخلاف "القول" الذي يشمل الكلام وغيره؛ لأنه كل لفظ يُتلفظ به سواء كان مفيداً أم غير مفيد^(٢).

والأصل في الكلام والمتكلم القصد، فأى كلام لا ينشئه المتكلم إلا لمعنى أراد، وهذا كما قال عبد القاهر الجرجاني (ت ٧١٤هـ): ((مما يُعلم ببدائه المعقول أن الناس يكلم بعضهم بعضاً ليعرف السامع غرض المتكلم ومقصوده))^(٣)، وقال: ((وجملة الأمر أن "الخبر" وجميع الكلام معان ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره، ويناجي بها قلبه، ويراجع فيها عقله، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض... وقد أجمع العقلاء على أن العلم بمقاصد الناس في محاوراتهم علم ضرورة...))^(٤).

والحديث هنا عن المتكلم الذي يقصد إلى كلامه عن إرادة واختيار واعتقاد، فإذا لم يكن أرادته فهو خطأ، وإذا لم يكن عن اختيار منه وطواعية كان إكراهاً، وإذا لم يكن عن اعتقاد صار هزلًا^(٥)، وكثير من العلماء يشترطون القصد في الكلام، وإلا لم يسم

(١) ينظر: الخصائص: ١٨/١.

(٢) ينظر: المرجع السابق.

(٣) دلائل الإعجاز: ٥٣٠، وينظر: إشكالية تاريخية النص الديني: ١١٧-١١٨.

(٤) دلائل الإعجاز: ٥٢٦-٥٣٠.

(٥) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ١١٦/٧، وعارض الجهل وأثره على أحكام الاعتقاد: ١٢٥-١٢٦.

كلاماً كناطق النائم والساهي^(١). وإذا لم يكن كلاماً فلا يُعدّ نصّاً ولا خطاباً، ولا يخضع حينئذٍ للدراسة والتحليل والتفسير والتأويل من جهة المقاصد.

٤- القصدية بين المتكلم والمتلقي:

إذا كان الأصل في المتكلم أنه قاصد، وأنه يتكلم ليفهم ويؤثر، فالأصل أن تكون مقاصده واضحة بيّنة، وخصوصاً إذا احتتمل الكلام أكثر من معنى.

ووضوح القصد وبيانه من وظيفة المتكلم، كما قال المبرد (ت ٢٨٥هـ): ((كل من أثر أن يقول ما يحتمل معنيين فواجب عليه أن يضع على ما يقصد له دليلاً؛ لأن الكلام وضع للفائدة والبيان))^(٢).

والإبانة عن القصد تكون بعدة طرق حسب المقام وحال المخاطب ومقدار فهمه ومعرفته بالمتكلم ولغته، ومنها: أن يصرح المتكلم بالقصد وأنه أراد كذا وكذا. ومنها: أن يستعمل اللفظ في المعنى الذي وضع له، ولا يظهر منه أنه يريد غيره، وقد يُحِف به ما يؤكد إرادته ويزيل توهم العدول عنه، ومنها: أن يستعمل اللفظ المشترك الذي يدل على أكثر من معنى في الوضع، وينصب من القرائن ما يدل على أنه أراد أحدها دون ما سواه، وقد يريد جميع المعاني المحتملة فلا يقيد اللفظ بشيء. ومنها: أن يريد باللفظ غير ظاهره وما وضع له لكنه ينصب من القرائن ما يدل على مراده، إلا إذا أراد أن يُعَمِّي قصده على المخاطب لغرض سائغ^(٣).

ووظيفة المتلقي أن يكتشف قصد المتكلم كما أراد المتكلم، عن صحة فهم وحسن نية، لا حسب ما يهواه المتلقي ((فالمأول إن لم يكن مقصوده معرفة مراد

(١) ينظر: همع الهوامع: ٤٣/١.

(٢) ما اتفق لفظه واختلف معناه: ٥٢.

(٣) ينظر: إعلام الموقعين: ٤/٥١٧-٥١٩، والصواعق المرسلّة: ٢٠٢/١، ٢٠٥.

المتكلم كان تأويله للفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب هو من باب التحريف والإلحاد لا من باب التفسير وبيان المراد^(١).

ومعرفة قصد المتكلم حاصلة إلى حد اليقين، خاصة إذا كان ممن يبين عن قصده، والمتلقي يحسن الفهم له، قال ابن القيم (ت ٧٥١هـ): ((ومن ادعى أنه لا طريق لنا إلى اليقين بمراد المتكلم لأن العلم بمراده موقوف على العلم بانتفاء عشرة أشياء^(٢)، فهو مَبُوس عليه مَلْبَسٌ على الناس؛ فإن هذا لو صح لم يحصل لأحد العلم بكلام المتكلم قط، وبطلت فائدة التخاطب، وانتفت خاصية الإنسان، وصار الناس كالبهائم، بل أسوأ حالاً، ولَمَّا عُلِمَ غرض هذا المصنف من تصنيفه، وهذا باطل بضرورة الحس والعقل^(٣))).

ويحتاج المتلقي أن يكون لديه من الأدوات اللغوية والمعرفية ما يعينه على معرفة قصد المتكلم، وإلا غاب القصد، أو قَصُرَ عنه الفهم. ولهذا يتفاوت الناس في تلقي النصوص وفهمها. وكلما كان المتلقي أوعى كان أفقه للمراد، وقد قال النبي ﷺ: "فَلْيَبْلِغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ؛ قَرَبًا مَبْلَغًا أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ"^(٤)، وقال: "رَبَّ حَامِلٍ فَفِهُ لَيْسَ بِفَقِيهِ، وَرَبَّ حَامِلٍ فَفِهُ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ"^(٥)، والفقه أخص من مجرد الفهم؛ فهو فهم مراد المتكلم ومقاصده^(٦).

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٢٠٢/١.

(٢) يقصد: شدة الغضب، وشدة الفرح، والسكْر، والخطأ، والنسيان، والإكراه، واللغو، وسبق اللسان بما لم يردده، والجهل بالمعنى، والإغلاق، وينظر: إعلام الموقعين: ٤/٥١٥.

(٣) إعلام الموقعين: ٤/٥١٩.

(٤) أخرجه البخاري: برقم (١٧٤١، ١٦٧)، ومسلم: برقم (١٦٧٩).

(٥) أخرجه أحمد في مسنده: ٣٠٠/٢٧، ٦٧/٣٤، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة: ٧٦٠/١.

(٦) ينظر: إعلام الموقعين: ٣٨٦/٢، والصواعق المرسلية: ٥٠٧/٢-٥٠٢، ومعهود العرب في الخطاب (مجلة الترتيل): ٦٥/٢ع.

وعلى هذا فبيان القصد مشترك بين المتكلم والمتلقي، ولا بد حينئذ من فقه المتلقي

وبيان المتكلم^(١).

٥- القصد بين الوضع والاستعمال:

الألفاظ موضوعة للدلالة على معان، وربما كان المعنى الواحد دالاً عليه في الوضع أكثر من لفظ على سبيل الترادف، وربما كان اللفظ الواحد دالاً في الوضع على أكثر من معنى على سبيل الاشتراك، وقد يشترك في دلالة اللفظ معان متضادة، وقد يكون للفظ معنى واحد لكن له أفراداً كثيرين، فيصح إطلاقه على كل واحد منهم على سبيل التواطؤ، وربما احتاج المتكلم لغرض ما أن يعدل عن الدلالة الوضعية إلى دلالة مجازية أخرى، وربما كانت دلالة الوضع العرفي للفظ مختلفة عن الوضع اللغوي.

وإذا نظرنا إلى هذا التعدد الدلالي للألفاظ مع اختلاف قدرات المتكلمين وأحوال المخاطبين أثناء الكلام كان ذلك منبهاً إلى أن النظر إلى المعاني الوضعية للألفاظ لا يكفي للدلالة على مقصود المتكلم، بل لا بد مع ذلك من النظر إلى دلالة الألفاظ أثناء استعمالها في سياق الكلام؛ لأن المتكلم قد لا يظهر قصده من ألفاظه، وإنما من سياقه، والسياق من القرائن المهمة على مقاصد المتكلم، فهو يبين المجمل، ويخصص العام، ويقيد المطلق، ويعين المحتمل، وربما عبر المتكلم بكلام يفهم من سياقه أنه لم يرد حقيقته، وإنما أراد لازمه مجازاً أو كناية أو تعريضاً.

ولهذا فإن الأصل أنه إذا عارضت دلالة اللفظ الوضعية الدلالة الاستعملية فالمعتبر هو دلالة الاستعمال، أما إذا لم يظهر من السياق ما يعارض دلالة الوضع فالأصل هو حمل الكلام على ظاهره^(١).

(١) الصواعق المرسله: ١/٣١٠.

٦- القصد بين المعنى ومعنى المعنى (أو: بين المعنى الأصلي والتبعي):

ربما يتكلم المتكلم بمعنى غير مقصود له لكنه يدل على معنى ثان هو المقصود، كما لو أراد الكناية عن الحلم بسعة الصدر، فالمعنى الثاني (الحلم) هو القصد من التكلم بالمعنى الأول (سعة الصدر). ويسمى المعنى الثاني: معنى المعنى؛ لأنه ترتب على المعنى الأول، وقرر هذا عبدالقاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ) فقال: ((الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن "زيد" مثلاً بالخروج على الحقيقة، فقلت: خرج زيد... وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل... وإذ قد عرفت هذه الجملة، فههنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: المعنى، ومعنى المعنى، تعني بـ"المعنى": المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة. وبـ"معنى المعنى": أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر))^(١). ومن الأصوليين من ينهج مثل هذا التفريق، ويسمون المعاني الأول: الأصلية، أو المطلقة. ويسمون المعاني الثواني: التابعة أو التبعية أو الخادمة^(٢).

والقصد قد يتعلق بالمعنى الأول، وقد يتعلق بالثاني، وقد يتعلق بهما، كما في الكناية فإن المراد اللازم، لكن قد يراد معه حقيقة اللفظ^(٤).

(١) ينظر: الأحكام في أصول الأحكام: ٣٧١، وإعلام الموقعين: ٢/٣٨٤ و٤/٥١٩، والموافقات: ٤/١٨.

(٢) دلائل الإعجاز: ٢٦٢-٢٦٣.

(٣) ينظر: الموافقات: ٢/١٠٥-١٠٦.

(٤) ينظر: الإيضاح مع شروح التلخيص: ٤/٢٣٧.

٧- القصد وعلم البلاغة:

علم البلاغة مداره على الكشف عن مقاصد الكلام والمتكلم، وكيفية إفهام المخاطب والتأثير فيه؛ لأن وظيفة البلاغة ((إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ))^(١)؛ ولذا أولى البلاغيون قصدية الخطاب عناية كبيرة، وهيمنت عليهم في تأليفهم، وكانت حاضرة بقوة في توجيهاتهم.

ويكفي أن ينظر المرء في تعريفات البلاغة ليدرك منها أن وظيفة البلاغة تركز على مقاصد الكلام؛ فغالب تعريفات البلاغة تدور على الفهم والإفهام ووضوح القصد والتأثير، ومنها: البلاغة بلوغ المعنى. إبلاغ المتكلم حاجته بحسن إفهام السامع. إصابة المعنى وحسن الإيجاز. حسن العبارة مع صحة الدلالة. القوة على البيان مع حسن النظام. إصابة المعنى والقصد إلى الحجة. تخير اللفظ في حسن الإفهام. أن تُفهم المخاطب بقدر فهمه من غير تعب عليك. البلاغة ضد العي، والعي: العجز عن البيان. كفى من حظ البلاغة ألا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع. لا يكون الكلام يستوجب اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه، ولا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى قلبك. البلاغة: الفهم والإفهام وكشف المعاني بالكلام، ومعرفة الإعراب، والاتساع في اللفظ، والسداد في النظم، والمعرفة بالقصد... أن يكون اللفظ يحيط بمعناك، ويخبر عن مغزاك، ويخرجه من الشركة، ولا يستعين عليه بالكثرة...^(٢).

(١) النكت في إعجاز القرآن: ٧٥.

(٢) ينظر في الفصاحة ومعاييرها: سر الفصاحة: ٥٨، وشروح التلخيص: ٧٠/١.

كما عُني البلاغيون بإيضاح المتكلم كلامه وإبانتة عن مقاصده، فعقدوا حديثاً خاصاً عن الفصاحة، وجعلوها أساساً تبنى عليها البلاغة، لأن اللفظ إذا لم يفصح عن معناه فلا تستطيع البلاغة حينئذ أن تؤدي وظيفتها. ووضعوا لفصاحة الكلام معايير دقيقة على مستوى اللفظة، والتركيب، والمتكلم، من أجل أن تكون مقاصد الخطاب بينة لدى المخاطب^(١).

كما جعلوا من علوم البلاغة علم البيان الذي يبحث في طرق الدلالة على المعنى، كالتعبير بالحقيقة أو التشبيه أو المجاز أو الكناية أو التعريض، على اختلاف بينها في وضوح الدلالة والحاجة إلى القرينة.

وأما علم المعاني فهو كاسمه يبحث في مقاصد الكلام على اختلاف أحوال التركيب.

والبلاغة وإن كانت تُعنى بتحرير اللفظ وتحسين النظم وإمتاع المتلقي إلا أن ذلك في سبيل ((إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ)) كما هو ظاهر في تعريفات البلاغة.

* * *

(١) ينظر: البيان والتبيين: ١/٨٨، ١٠٦، ١١٤، وكتاب الصناعتين: ١/١٠-١٠، ٥٤، والعمدة: ١/٢٤٢-٢٥٠.

قصيدة النظم القرآني

هل المعاني المتولدة من أساليب النظم القرآني معان مقصودة؟

هذا سؤال يهتم البلاغي وهو يقوم على النظم القرآني بالدراسة والتحليل. ولكن قبل الإجابة عليه نقرر هذا الأساس المنهجي: قصيدة القرآن الكريم، وأنه خطاب رباني ذو معان مقصودة من المتكلم به ﷺ، وهي معان ثابتة لا تتغير في أي زمان أو مكان، ولكن الناس يتفاوتون في إدراكها وفهمها على حسب مداركهم وأدواتهم.

وهذا الأساس المنهجي مبني على ما يأتي:

الأول: أن القرآن الكريم نزل خطاباً للناس كافة في كل زمان ومكان، وأمرهم الله ﷻ باتباعه والنظر فيه هداية لهم وحجة عليهم. كما قال ﷻ: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]. وقال: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]. وقال: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ٢-٣]. وقال: ﴿الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: ١].

وهل يخاطب الله ﷻ الناس بما لا يعرفون مراده منه؟! وكيف يكلف الله ﷻ الناس بما لا يفهمونه. وشرط التكليف أن يكون الخطاب مفهوماً والمكلف قادراً على فهم الخطاب؟! وكيف يتحقق اتباعه إذا لم يبين لهم ما يتبعونه؟! وكيف يكون القرآن حجة لله على الخلق إذا لم يكن مقصد الخطاب بيّناً وثابتاً؟!

الثاني: أن النظم القرآني نزل بلغة العرب الذين نزل فيهم الوحي، ليكون بيّناً مفهوماً لهم، فيفقهوه ويعقلوه ويبلغوه. كما قال الله ﷻ: ﴿يَلِسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]. وقال مخاطباً عموم الخلق: ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ [إنا أنزلناه قرآناً عربياً

لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿يوسف: ١-٢﴾. وقال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿الزخرف: ٣﴾. وقال: ﴿فَإِنَّمَا يَسِرَّتْهُ يَلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿الدخان: ٥٨﴾. وقال: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴿القمر: ١٧﴾.

وما ذكر الله علة نزوله بالعربية -وهي التعقل والتذكر- إلا لأن ألفاظ اللغة وتراكيبها تؤدي المعاني المرادة للقرآن الكريم منذ نزل إلى قيام الساعة؛ لأن الخطاب عام لجميع الخلق أولهم وآخرهم، في كل زمان ومكان.

الثالث: الأمر بتدبر القرآن الكريم، وجاء في عدة آيات، منها قول الله ﷻ: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿ص: ٢٩﴾. وفي قراءة: ﴿لِتَدَّبَّرُوا﴾ بالتاء مع تخفيف الدال خطاباً للنبي ﷺ والمؤمنين^(١). وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَّبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤]. وغيرهما.

وتدبر القرآن: التفكير في معانيه ومبانيه، ويكون بإعمال العقل فيما لا يظهر للقارئ من أول وهلة^(٢).

وما أمر الله ﷻ عباده بتدبر القرآن إلا ومعانيه بيّنة مقصودة، قال الطبري (٣١٠هـ) عند آيات التدبر في مقدمة تفسيره: ((محال أن يُقال لمن لا يفهم ما يُقال له ولا يعقل تأويله: اعتبر بما لا فهم لك به ولا معرفة من القيل والبيان والكلام، إلا على معنى الأمر بأن يفهمه ويفقهه، ثم يتدبره ويعتبر به، فأما قبل ذلك فمستحيل أمره بتدبره وهو بمعناه جاهل... فإذا كان ذلك كذلك -وكان الله جل ثناؤه قد أمر عباده بتدبره وحثهم على الاعتبار بأمثاله- كان معلوماً أنه لم يأمر بذلك من كان بما يدل عليه آيه جاهلاً، وإذا لم

(١) ينظر: النشر في القراءات العشر: ٣٦١/٢.

(٢) ينظر: مفتاح دار السعادة: ٥٤٥/١، و تفسير التحرير والتنوير: ٢٢/٥٢٢.

يجز أن يأمرهم بذلك إلا وهم بما يدلهم عليه عالمون صح أنهم بتأويل ما لم يحجب عنهم علمه من آيه الذي استأثر الله بعلمه منه دون خلقه الذي قد قدمنا صفته أنفأ عارفون^(١).

الرابع: أن الله ﷻ وعد بالثواب من صدق بالقرآن وتوعد بالعقوبة من كذبه، كما قال ﷻ: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابٌ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [هود: ١٧]. والتصديق أو التكذيب لا يكونان إلا على معان يقصدها المتكلم.

وبعد هذا التقرير لقصدية القرآن الكريم أرجع إلى سؤال المبحث عن قصدية النظم القرآني.

والنظم في اللغة: التأليف، وضم الشيء إلى الشيء، وفي اللسان: ((كل شيء قرنته بآخر، أو ضممت بعضه إلى بعض، فقد نظمته))^(٢).

ونظم الكلام: ضم الكلم بعضها إلى بعض بطريقة تؤدي مقاصد المتكلم^(٣). والنظم البليغ يقوم على تخير الألفاظ الفصيحة للمعاني الشريفة، ونظمها على نسق خاص وترابط تام، يراعي مقتضى الحال، ويؤدي أغراض الكلام.

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٧٧/١-٧٨، وينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (مقدمة التفسير): ٤٣٠/١٧، و٣٢٢/١٣.

(٢) لسان العرب: ٧٨/١٢ (مادة: نظم).

(٣) ينظر في معنى النظم: بيان إعجاز القرآن: ٢٧، ٣٦، ودلائل الإعجاز: ٤ وما بعدها، ومعجم المصطلحات البلاغية: ٣٢٧/٣.

والنظم عامة والقرآني خاصة له وظيفتان: وظيفة دلالية، ووظيفة جمالية. وأشار إليهما الخطابي (ت ٣٨٦هـ) في قوله: ((اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهب الرونق الذي يكون منه سقوط البلاغة))^(١). فقوله: ((الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام)) يتعلق بالوظيفة الدلالية الإبلاغية. وقوله: ((وإما ذهب الرونق الذي يكون منه سقوط البلاغة)) يتعلق بالوظيفة الجمالية الأدبية.

والمعنى الواحد قد يؤدي بنظوم مختلفة، فيها تقديم وتأخير، أو حذف وذكر، أو إيجاز وإطناب، أو غير ذلك من أحوال التراكيب، لكن البليغ يتخير من النظوم ما يحقق القصد ويناسب المقام؛ لأن النظم البليغ هو صدى لسياق المعاني في النفوس والأذهان، وتصوير لما في المقام من أحوال وهيئات.

وعبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) أقام حديثه عن "النظم" على اختلاف النظوم في تأدية المعنى المقصود؛ لأن كل نظم له دلالة الخاصة به، وإن اشتركت جميع النظوم في المعنى العام؛ لأن ((الكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس))^(٢)، و((ليس الغرض بنظم الكلم أن توالى ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل))^(٣)، و((لا نعلم شيئاً يتغيبه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: زيد منطلق،

(١) المرجع السابق: ٢٩.

(٢) دلائل الإعجاز: ٥٦.

(٣) المرجع السابق: ٤٩.

وزيد ينطلق، وينطلق زيد، ومنطلق زيد، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، وزيد هو المنطلق، وزيد هو منطلق... فيعرف لكل من ذلك موضعه، ويجيء به حيث ينبغي له. وينظر في الحروف التي تشترك في معنى، ثم يفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى، فيضع كلاً من ذلك في خاص معناه... وينظر في الجمل التي تسرد، فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل... ويتصرف في التعريف والتنكير، والتقديم والتأخير في الكلام كله، وفي الحذف، والتكرار، والإضمار والإظهار، فيصيب بكل من ذلك مكانه، ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له^(١). (وإذ قد عرفت أن مدار أمر "النظم" على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها لاهال ازدياداً 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)^(٢)، (فأما إذا تغير النظم فلا بد حينئذ من أن يتغير المعنى)^(٣).

وهذا الذي قرره الجرجاني ومن قبله الخطابي هو الحق، وهذا أصل أصيل في البلاغة؛ فإن حركة النص صدى لحركة القصد، وصورة اللفظ تعكس صورة المعنى. والبلاغة تتغيا كمال الإفادة، لا مجرد الإفادة؛ والكلام له وظيفتان من حيث إفادة المعنى:

الأولى: ما يفيد أصل المعنى، وهو دلالة الألفاظ من المفرد والمركب.

والثانية: ما يفيد كمال المعنى، وهو كما قال ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ): (دلالة زائدة

على دلالة الألفاظ من المفرد والمركب، وإنما هي هيئات وأحوال الواقعات جعلت للدلالة

(١) المرجع السابق: ٨١-٨٢.

(٢) المرجع السابق: ٨٧.

(٣) المرجع السابق: ٢٦٥.

عليها أحوال وهيئات في الألفاظ، كل بحسب ما يقتضيه مقامه^(١)، وهذه وظيفة البلاغة، التي بها يطابق الكلام مقتضى الحال؛ لأن المتكلم يقصد بكلامه أن يفيد سامعه ما في نفسه إفادة تامة، ويدل به عليه دلالة وثيقة، ولا يكون ذلك إلا بالمطابقة (فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصوده للسامع، وهذا هو معنى البلاغة)^(٢).

وعلى هذا التقرير فإن القرآن الكريم يقصد إلى نظم مخصوص لما وراءه من الدلالات التي لا تحصل بغيره من النظم، ومثال ذلك: تقديم المفعول به على الفعل في قوله ﷻ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] أفاد اختصاص العبادة لله وحده لا شريك له، قال ابن القيم (ت ٧٥١هـ): ((أما تقديم المعبود والمستعان على الفعلين ففيه أدبهم مع الله بتقديم اسمه على فعلهم، وفيه الاهتمام وشدة العناية به، وفيه الإيذان بالاختصاص المسمى بالحصر، فهو في قوة: لا نعبد إلا إياك، ولا نستعين إلا بك، والحاكم في ذلك ذوق العربية والفقه فيها، واستقراء موارد استعمال ذلك مقدماً... وتأمل قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ فَارْهَبُونَ﴾ [البقرة: ٤٠] و﴿إِيَّاكَ فَاتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٤١] كيف تجده في قوة: لا ترهبوا غيري، ولا تتقوا سواي؟ وكذلك ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ هو في قوة: لا نعبد غيرك ولا نستعين بسواك. وكل ذي ذوق سليم يفهم هذا الاختصاص من علة السياق... وفي إعادة "إياك" مرة أخرى دلالة على تعلق هذه الأمور بكل واحد من الفعلين، ففي إعادة الضمير من قوة الاقتضاء لذلك ما ليس في حذفه، فإذا قلت لملك

(١) تاريخ ابن خلدون: ٧٦١/١.

(٢) المرجع السابق: ٧٦٤/١.

مثلاً: إياك أحب، وإياك أخاف، كان فيه من اختصاص الحب والخوف بذاته، والاهتمام

بذكرة ما ليس في قولك: إياك أحب وأخاف^(١).

ويدل على قصدية النظم القرآني أمور منها:

١- أن القرآن الكريم يلفت إلى الدقة في اختيار الألفاظ؛ ليستعمل المتكلم اللفظ

المناسب للمقام وسياق الكلام، ومن الشواهد على ذلك قول الله ﷻ: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَكُنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤].

قال ابن كثير (ت ٧٧٤هـ): (إن هؤلاء الأعراب المذكورين في هذه الآية ليسوا بمنافقين، وإنما هم مسلمون لم يستحكم الإيمان في قلوبهم، فادعوا لأنفسهم مقاماً أعلى مما وصلوا إليه، فأدبوا في ذلك)^(٢).

ومن الشواهد أيضاً قول الله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنًا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾

[البقرة: ١٠٤]. قال ابن كثير (ت ٧٧٤هـ): (أنهى الله تعالى المؤمنين أن يتشبهوا بالكافرين في مقالهم وفعالهم، وذلك أن اليهود كانوا يعانون من الكلام ما فيه تورية؛ لما يقصدونه من التنقيص، عليهم لعائن الله، فإذا أرادوا أن يقولوا: اسمع لنا، يقولون: راعنا. يورون بالرعونة، كما قال تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْمَعُ غَيْرَ مَسْمُوعٍ وَرَاعِنًا لِيَا بِالسِّنْتِهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسْمَعُ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٦٦])^(٣).

(١) مدارج السالكين: ٦٨.

(٢) تفسير القرآن العظيم: ٣٨٩/٧.

(٣) المرجع السابق: ٢٧٢/١.

ولهذا عد من وجوه إعجاز القرآن تخير ألفاظه المؤتلفة مع معانيها، والمؤتلفة مع سياقها، والمتسمة بالتهذيب، وبثراء المعاني، قال ابن القيم (ت ٧٥١هـ): ((أسرار مفردات القرآن ومركباته فوق عقول العالمين))^(١)، وقال الدكتور محمد نديم فاضل: ((ليس اللفظ في القرآن كما يكون في غيره، فكل لفظة في الآية تكاد تكون آية؛ فهي تحمل معنى، وتومئ إلى معنى، وتستتبع معنى، وهذا ما ليس في الطاقة البشرية))^(٢).

وأتمة اللغة والبيان والتفسير الذين درسوا إعجاز القرآن وبلاغته واستقرؤوا ألفاظه وتتبعوا نظمه يقررون أن القرآن الكريم ينظم كل لفظة في موضعها الملائم لها، بحيث لا تغني لفظة أخرى عنها مهما اشتركت معها في المعنى المعجمي، قال ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): ((إن الترادف في اللغة قليل، وأما في ألفاظ القرآن فإما نادر وإما معدوم، وقيل أن يعبر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه، بل يكون فيه تقريب لمعناه، وهذا من أسباب إعجاز القرآن. فإذا قال القائل: ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا﴾ [الطور: ٩]؛ إن المور هو الحركة، كان تقريباً؛ إذ المور حركة خفيفة سريعة...))^(٣)، وذكر ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) أن من أسلوب القرآن في نظمه ((استعمال أقرب الكلمات في لغة العرب دلالة على المعاني المقصودة، وأشملها لمعان عديدة مقصودة، بحيث لا يوجد في كلمات القرآن كلمة تقصر دلالتها عن جميع المقصود منها في حالة تركيبها))^(٤).

(١) جلاء الأفهام: ٢٦٢.

(٢) التضمن النحوي في القرآن: ١٢/١.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (مقدمة التفسير): ٣٤١/١٣.

(٤) تفسير التحرير والتنوير: ١١٣/١.

٢- تصريف النظم في المعنى الواحد بين الآيات والسور، وهو ما يعرف بمتشابه النظم، أو المتشابه اللفظي، ويقصد به: أن يأتي لفظ الآية متشابهاً مع لفظ آية أخرى في السورة أو في سور أخرى مع شيء من الاختلاف بينها في النظم^(١).

ودارسو المتشابه اللفظي يقررون خصوصية كل نظم بمقصد غير مقصد النظم الآخر، وهو تقرير نابع من خبرة وطول نظر وتأمل في الفروق بين النظم والألفاظ المتشابهة، ومما قالوه قول الخطيب الإسكافي (ت ٤٢٠هـ): ((إذا أورد الحكيم -تقدست أسماؤه- آية على لفظة مخصوصة، ثم أعادها في موضع آخر من القرآن، وقد غير فيها لفظة عما كانت عليه في الأولى، فلا بد من حكمة هناك تطلب، وإن أدرکتموها فقد ظفرتم، وإن لم تدرکوها فليس لأنه لا حكمة هناك، بل جهلتم))^(٢).

وأقل أحوال التفريق بين المتشابهات أن تأتي اللفظة مناسبة لألفاظ السياق، ولو أبدل بها لفظة أخرى مرادفة لها لما ائتلفت مع سياقها، وإن أدت معناها، وهذا نوع مهم من التناسب، يتناول علاقات الألفاظ بعضها ببعض، وحسن اقترانها وتجاورها، وإغفاله ينقص من قدر بلاغة الكلام، وقد نبه إليه البلاغيون والنقاد قديماً، وعدوه من التناسب، والائتلاف، وحسن الرصف، وتخيير اللفظ، وجعله بعض البديعيين نوعاً قائماً بذاته سموه: ائتلاف اللفظ مع اللفظ، وهو: أن يكون في الكلام لفظ يصح معه واحد من عدة ألفاظ، فيختار منها ما بينه وبين ذلك اللفظ الأول ائتلاف وملاءمة، وإن كان غيره يسد مسده

(١) ينظر: درة التنزيل: ٢١٧/١، والبرهان في توجيه متشابه القرآن: ١١، وملاك التأويل: ٣/١، والبرهان في علوم

القرآن: ١١٢/١.

(٢) درة التنزيل: ٢٥٠/١.

في المعنى^(١). وهو جزء من المقام الذي لا يبلغ الكلام حد البلاغة إلا بمراعاته، قال السكاكي (ت ٦٢٦هـ) في سياق حديثه عن المقام وأنواعه: ((إذا شرعت في الكلام فكل كلمة مع صاحبها مقام))^(٢).

ودارسو المتشابه اللفظي في القرآن يهجون أحياناً في توجيههم للمتشابه هذا المنهج، والخطيب الإسكافي (ت ٤٢٠هـ) لما وجه الاختلاف بين قول الله تعالى: ﴿وَأَمْرٌ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ١٠٤] وقوله تعالى: ﴿وَأَمْرٌ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [النمل: ٩١] قال: ((لما تقاربت اللفظتان، وكانتا تستعملان لمعنى واحد، حملت كل واحدة منهما على اللفظ الذي تقدمها ولاءمها))^(٣). ومن ذلك توجيه اختيار بعض الألفاظ أو تقديمها وتأخيرها مراعاة للفاصلة، كما قيل في تقديم هارون على موسى في سورة طه في قوله تعالى: ﴿فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَجْدًا قَالَوا أَمَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾ [٧٠] وفي المواضع الأخرى من القرآن كان التقديم لموسى. وكما في تقديم الآخرة على الأولى في مثل قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى﴾ [النجم: ٢٥]. وكما في تقديم المفعول به على الفاعل في قوله تعالى في سورة القمر: ﴿وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النَّذْرُ﴾ [٤١] وفاصلة السورة رائية.

(١) ينظر: كتاب الصناعتين: ١٢٠، والمصباح في تلخيص المفتاح: ٢٥٠، وشرح الكافية البديعية: ٢٢٦، والطراز: ٤٦٩، وخرزانه الأدب: ٤٤٥/٢، وأنوار الربيع: ٢٣٤/٦، وشرح المرشدي على عقود الجمان: ١٩٤/٢، ومعجم المصطلحات البلاغية: ١٦/١، ومقاييس البلاغة: ١٩٩.

(٢) مفتاح العلوم: ١٦٨.

(٣) درة التنزيل: ٧٤٩/٢.

٣- أن القرآن الكريم إذا عبر عن أقوال العرب لم يلتزم حكايتها بألفاظهم، بل يتصرف في نظمها على ما يناسب سياق القرآن وأساليبه^(١).

وعلى هذا فإن المعاني المتولدة من خصوصيات النظم ومستتبعات التراكيب معان مرادة ما دام السياق يحتملها ويدل عليها، ولم يمنع منها نص أو إجماع. ولو كانت غير مرادة لم يعدل النظم إلى هذه الخصوصيات عن الأصل والظاهر. وهذا مما يحسن بالمفسر أن يدركه لأن تمام المعنى متوقف على معرفة ما في النظم من خصوصية.

وما أحسن ما قاله ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) حينما تناول المغايرة بين الاسمية والفعلية في سورة "الكافرون": ((القرآن تنزيل من حكيم حميد، وهو كتاب أحكمت آياته ثم فصلت؛ ولو أن رجلاً من بني آدم له علم أو حكمة أو خطبة أو قصيدة أو مصنف، فهذب ألفاظ ذلك، وأتى فيه بمثل هذا التغاير، لعلم أنه قصد في ذلك حكمة، وأنه لم يخالف بين الألفاظ مع اتحاد المعنى سدى. فكيف بكلام رب العالمين وأحكام الحاكمين؟! لا سيما وقد قال فيه: ﴿قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨])^(٢). وقال: ((البلاغة المأمور بها في مثل قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾ هي علم المعاني والبيان^(٣)، فيذكر

(١) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ١٢٠/١-١٢١.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٥١/١٦.

(٣) قال هذا بعد قوله: ((ليست الفصاحة التشدد في الكلام، والتعكير في الكلام، ولا سجع الكلام، ولا كان في خطبة علي ولا سائر خطباء العرب من الصحابة وغيرهم تكلف الأسجاع، ولا تكلف التحسين الذي يعود إلى مجرد اللفظ، الذي يسمى علم البديع، كما يفعله المتأخرون من أصحاب الخطب والرسائل والشعر)). وقصر البديع على التحسين اللفظي تسمح في العبارة؛ لأن البديع فيه ما يعود النظر فيه إلى اللفظ كالسجع والجناس والتصدير، وفيه ما يعود إلى المعنى كالطباق والمقابلة ومراعاة النظر.

من المعاني ما هو أكمل مناسبة للمطلوب، ويذكر من الألفاظ ما هو أكمل في بيان تلك المعاني؛ فالبلاغة بلوغ غاية المطلوب أو غاية الممكن من المعاني بأتم ما يكون من البيان، فيجمع صاحبها بين تكميل المعاني المقصودة، وبين تبيينها بأحسن وجه. ومن الناس من تكون همته إلى المعاني ولا يوفيهما حقها من الألفاظ المبينة، ومن الناس من يكون مبيّنًا لما في نفسه من المعاني لكن لا تكون تلك المعاني محصلة للمقصود المطلوب في ذلك المقام؛ فالمخير مقصوده تحقيق المخبر به، فإذا بينه وبين ما يحقق ثبوته لم يكن بمنزلة الذي لا يحقق ما يخبر به، أو لا يبين ما يعلم به ثبوته، والأمر مقصوده تحصيل الحكمة المطلوبة، فمن أمر ولم يحكم ما أمر به، أو لم يبين الحكمة في ذلك لم يكن بمنزلة الذي أمر بما هو حكمة وبين وجه الحكمة فيه^(١).

وعقد ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) في مقدمات تفسيره ((المقدمة التاسعة: في أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها)). قرر فيها أن القرآن جاء على نهج الإيجاز؛ ولذا فإنه ((نسخ نظمه نسجًا بالغًا منتهى ما تسمح به اللغة العربية من الدقائق واللطائف لفظًا ومعنى، بما يفي بأقصى ما يراد بلاغة إلى المرسل إليهم)). (وهو لكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم كان حقيقًا بأن يودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر مما تحتمله الألفاظ في أقل ما يمكن من المقدار، بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها، التي هي أسمح اللغات بهذه الاعتبارات، ليحصل تمام المقصود من الإرشاد الذي جاء لأجله في جميع نواحي الهدى، فمعتاد البلغاء إيداع المتكلم معنى يدعوه إليه غرض كلامه وترك غيره، والقرآن ينبغي أن يودع من المعاني كل ما يحتاج السامعون إلى علمه

ومن المحسنات البيعية ما هو ظاهر في القرآن، ومقصود إليه، كالمقابلة والسجع (الفاصلة)، وإخراج مثل هذه المحسنات إذا جاءت مراعاة للمعنى والمقام عن البلاغة فيه نظر.

(١) منهاج السنة النبوية: ٥٣/٨ - ٥٤.

وكل ما له حظ في البلاغة... ولما كان القرآن نازلاً من المحيط علمه بكل شيء كان ما تسمح تراكيبه الجارية على فصيح استعمال الكلام البليغ باحتماله من المعاني المألوفة للعرب في أمثال تلك التراكيب مضموناً بأنه مراد لمنزله، ما لم يمنع من ذلك مانع صريح أو غالب من دلالة شرعية أو لغوية أو توقيفية...)). (وإنك لتمر بالآية الواحدة فتأملها وتتدبرها فتنهال عليك معان كثيرة يسمح بها التركيب على اختلاف الاعتبارات في أساليب الاستعمال العربي، وقد تتكاثر عليك فلا تك من كثرتها في حصر، ولا تجعل الحمل على بعضها منافياً للحمل على البعض الآخر إن كان التركيب سمحاً بذلك؛ فمختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتراكيبه وإعرابه ودلالته من اشتراك وحقيقة ومجاز وصريح وكناية وبديع ووصل ووقف إذا لم تفض إلى خلاف المقصود من السياق يجب حمل الكلام على جميعها)). (وعلى هذا القانون يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون، أو ترجيح بعضها على بعض، وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل، فلذلك كان الذي يرجح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن يجعل غير ذلك المعنى ملغى. ونحن لا نتابعهم على ذلك، بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهيع الكلام العربي البليغ معاني في تفسير الآية))^(١).

على أن من النظم - كما سبق - ما له وظيفة جمالية، لكنها لا تنفصل عن الوظيفة الدلالية؛ لأن القرآن الكريم كتاب هداية، وخطاب معنى، يوظف طاقات اللغة من أجلهما. وهو مع ذلك معجز بنظمه، النظم الذي يحصل به كمال البيان والإفادة والتأثير، وكل ما في القرآن من وجوه النظم وإنما هو لأجل المقاصد، إما بياناً لها، أو تأثيراً على المخاطب

(١) ينظر هذه الأقوال في تفسير التحرير والتنوير: ٩٢/١، ٩٤، ٩٧، ١٠٠. وينظر: الموافقات: ٤/ ٢١٤.

لتلقيها. وعلى سبيل المثال فإن السجع (الفاصلة) من محاسن الألفاظ إذا جاء معتدلاً سهلاً غير متكلف، وحينما يأتي في القرآن الكريم فإن له من الأثر على النفوس ما يجعلها تميل إلى القصد وتستجيب له، كما قال عبد القاهر الجرجاني (٧١هـ): ((إنك لا تجد تجنيساً مقبولاً، ولا سجعاً حسناً، حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه، وساق نحوه، وحتى تجده لا تبتغي به بدلاً، ولا تجد عنه حولاً))^(١).

إذا تقرر أن خصوصيات النظم القرآني لها دلالات مقصودة علم أن فيما قرره الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) نظر، حينما ذكر أن القرآن الكريم يُجرى في فهمه على ما هو معهود العرب الذين نزل القرآن بلسانهم - وهذا حق - لكنه رأى أن من معهود العرب أنها لا تلتزم مراعاة الألفاظ وتنقيح اللسان عند محافظتها على المعاني، وأنها لا تقصد التدقيقات في كلامها، ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة؛ ولذا هي تخرج في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطردة والضوابط المستمرة، وتجري في كثير من منشورها على طريق منظومها في مخالفة القياس، وإن لم يكن بها حاجة، كما من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يرادفها أو يقاربها، ولا يعد ذلك اختلافاً ولا اضطراراً إذا كان المعنى المقصود على استقامة، وأنها قد تهمل أحكام بعض اللفظ وإن كانت تعتبره على الجملة، والممدوح عندها ما كان بعيداً عن تكلف الاصطناع، والمطبوع عندها الذي يرمي بالكلام على عواهنه، جيده على رديئه، وقد جاءت أشعارهم على روايات مختلفة، وبألفاظ متباينة، يعلم من مجموعها أنهم كانوا لا يلتزمون لفظاً واحداً على الخصوص، بحيث يعد مرادفه أو مقاربه عيباً أو ضعفاً، إلا في

(١) أسرار البلاغة: ١١.

مواضع مخصوصة لا يكون ما سواه من المواضع محمولاً عليها، وإنما معهودها الغالب ما تقدم^(١).

((وإذا كان كذلك فربما لا يحتاج فيه إلى فكر، فإن احتاج الناظر فيه إلى فكر خرج عن نمط الحسن إلى نمط القبح والتكلف، وذلك ليس من كلام العرب، فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى))^(٢)، ((وإذا كان كذلك، فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب، وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعني العرب به، والوقوف عند ما حدثه))^(٣)، و((أن يكون الاعتناء بالمعاني الماثورة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية، فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كل المعاني، فإن المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه))^(٤).

ويرى أن البحث في الألفاظ ((حائل بين الإنسان وبين المقصود من الخطاب، من التفهم لمعناه ثم التعبد بمقتضاه، وذلك أنه إعدار وإنذار، وتبشير وتحذير، ورد إلى الصراط المستقيم، فكم بين من فهم معناه ورأى أنه مقصود العبارة فداخله من خوف الوعيد ورجاء الموعود ما صار به مشمراً عن ساعد الجد والاجتهاد، باذلاً غاية الطاقة في الموافقات، هارباً بالكلية عن المخالفات، وبين من أخذ في تحسين الإيراد والاشتغال بـمآخذ العبارة ومدار جهها، ولم تختلفت مع مرادفتها مع أن المعنى واحد، وتفريع

(١) ينظر: الموافقات: ١٣١/٢-١٣٥-٢٦٦/٤.

(٢) المرجع السابق: ٢٦٦/٤.

(٣) المرجع السابق: ١٣٥/٢.

(٤) المرجع السابق: ١٣٨/٢-١٣٩.

التجنيس ومحاسن الألفاظ، والمعنى المقصود في الخطاب بمعزل عن النظر فيه؟! كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة، بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به، هذا لا يرتاب فيه عاقل^(١).

ولا يصح بإطلاق أن العرب لا تعتنى بتخريف ألفاظها لمعانيها^(٢)، ورأي الشاطبي يؤول إلى أن القرآن الكريم جرى في نظمه على طريقة العرب من حيث أنه لا يصطفي ألفاظه ولا يدقق في اختيارها؛ فلا فرق في القصد بين اللفظ الذي عبر به والألفاظ التي يظن أنها مرادفة له، وأنه يقع فيه الشاذ والنادر الذي قد يخل بالفصاحة، وأنه يهمل بعض أحكام اللفظ، ويرمي بالكلام على عواهنه جيده على رديئه. ويؤول إلى أن كلام الله ﷺ لا يباين كلام العرب ولا يعجزهم في بلاغة نظمه.

وهذه لوازم باطلة، ولا أظن الشاطبي يقول بها، وإن كانت بعض عباراته تخالف هذا الظن، ولكنه أقرب إلى أنه لم يحرر العبارة في مقام "ردة الفعل" من الذين أفرطوا في تحميل كلام الله ما لا يحتمل، ولا يتصور أنه مقصود، وانشغلوا باللفظ عن المعنى، وبالعلم عن العمل، وبالنظم عن التعبد. ويدل على هذا ما أورده بعد من اعتراض ورد عليه، قال: ((ولا يصح أن يقال: إن التمكن في التفقه في الألفاظ والعبارات وسيلة إلى التفقه في المعاني، بإجماع العلماء؛ فكيف يصح إنكار ما لا يمكن إنكاره؟ ولأن

(١) المرجع السابق: ٤/ ٢٦٢.

(٢) قال ابن جني [الخصائص: ١/ ٢١٦] في سياق حديثه عن عناية العرب بألفاظها ومعانيها: ((فأول ذلك عنايتها بألفاظها، فإنها لما كانت عنوان معانيها وطريقاً إلى إظهار أغراضها ومراميها أصلحها وربوها، وبالغوا في تحبيرها وتحسينها، ليكون ذلك أوقع لها في السمع وأذهب بها في الدلالة على القصد)).

الاشتغال بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون^(١) الاشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر في الجملة، وإلا لزم ذم علم العربية بجميع أصنافه، وليس كذلك باتفاق العلماء.

لأنا نقول: ما ذكرته في السؤال لا ينكر بإطلاق، كيف وبالعربية فهمنا عن الله تعالى مراده من كتابه؟ وإنما المنكر الخروج في ذلك إلى حد الإفراط، الذي يُشك في كونه مراد المتكلم، أو يُظن أنه غير مراد، أو يُقَطع به فيه؛ لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامها، ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة؛ فما يؤمننا من سؤال الله تعالى لنا يوم القيامة: من أين فهمتم عني أنني قصدت التجنيس الفلاني بما أنزلت من قولي: ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٠٤]. أو قولي: ﴿قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ﴾ [الشعراء: ١٦٨]؟ فإن في دعوى مثل هذا على القرآن، وأنه مقصود للمتكلم به خطأ، بل هو راجع إلى معنى قوله تعالى: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّئًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٥]. وإلى أنه قول في كتاب الله بالرأي، وذلك بخلاف الكناية في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣]. وقوله: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥]. وما أشبه ذلك؛ فإنه شائع في كلام العرب، مفهوم من مساق الكلام، معلوم اعتباره عند أهل اللسان ضرورة. والتجنيس ونحوه ليس كذلك، وفرق ما بينهما خدمة المعنى المراد وعدمه؛ إذ ليس في التجنيس ذلك، والشاهد على ذلك ندوره من العرب الأجلاف البواليين على أعقابهم – كما قال أبو عبيدة – ومن كان نحوهم، وشهرة الكناية وغيرها، ولا تكاد تجد ما هو نحو التجنيس إلا

(١) دون الاشتغال، أي: قبل الاشتغال. ينظر: الموافقات: ٤/٢٦٢ (حاشية).

في كلام المولدين ومن لا يحتج به؛ فالحاصل أن لكل علم عدلاً وطرفاً إفراطٍ وتفريطٍ،
والطرفان هما المذمومان، والوسط هو المحمود^(١).

وهذا القول منه صحيح من حيث الجملة، فإن ((المنكر الخروج في ذلك إلى حد الإفراط، الذي يُشك في كونه مراد المتكلم، أو يُظن أنه غير مراد، أو يُقطع به فيه)). وثمة أساليب يذكرها بعض البلاغيين ويمثلون لها من القرآن الكريم، وهي مما تنزه بلاغة العرب منها فضلاً عن القرآن العظيم؛ لأنها تعد من التكلف المقيت الذي ليس فيه حظ من التأثير والجمال، ولا مراعاة مقتضى الحال، ولا تكون مقصودة في كلام البلغاء، فضلاً عن كلام الله ﷻ، ومن أمثلة ذلك: القلب، وهو أن يؤتى بكلام يقرأ من آخره إلى أوله كما يقرأ من أوله إلى آخره، من غير نظر إلى حركة الحروف. وهو فن لفظي خالص ليس وراءه أي معنى، ولا تأثير، ولا يلتفت إليه المتلقي إلا بالتنبيه إليه، ولذا يأتي متكلفاً، وينبغي أن تنزه البلاغة عنه. وما جاء منه في القرآن فليس مقصوداً إليه، ووقع اتفاقاً، كما تقع الجمل منه التي توافق الوزن الشعري، وليس هو بشعر، ويذكرون للقلب في القرآن مثالين: ﴿كُلِّ فِي فَكِّ﴾ [الأنبياء: ٣٣]. ﴿وَرَبِّكَ فَكْبَرٌ﴾ [المدثر: ٣]. والآية الأولى جزء جملة لا جملة تامة.

فما قاله الشاطبي صحيح من حيث الجملة، ولكن في بعض ما قاله نظر من جهتين:
١- قوله: ((لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامها)). وهذا ينبني على استقرار لكلام العرب من جهة، ومن جهة أخرى فإن العرب لها في نظمها خصائص عامة، ولكن لكل متكلم أسلوبه الخاص به الذي لا يخرج عن خصائص كلام العرب عموماً، وعلى سبيل المثال فإن العرب تتصرف في النظم من حيث التقديم والتأخير، والحذف والذكر.

(١) المرجع السابق: ٢٦٢/٤ - ٢٦٤.

والفصل والوصل، والإيجاز والإطناب، وتعديل في الدلالة على المقصود عن الألفاظ الموضوعية لها إلى ألفاظ أخرى لملازمة بينها، وهكذا، وليس لهم قواعد مطردة في التصرف في النظم، بل هو حسب المقام وحال المتكلم والمخاطب؛ ولهذا فإن الشعراء والخطباء والمتكلمين منهم تختلف أساليبهم، ويتفاوتون في بلاغتهم، ولكل واحد منهم نمطه الخاص الذي قد يباين به غيره.

وهكذا القرآن الكريم له أسلوبه الخاص ونظمه المعجز الذي يباين به أجناس القول وأساليب العرب، فربما كان له من الأساليب ومبتكرات النظم ما ليس في كلامهم، وعلى سبيل المثال فإن من المصطلحات المبتكرة الخاصة بالقرآن: (القرآن، والسورة، والآية)، وللقرآن عرف شرعي خاص في بعض ألفاظه ليست من معهود العرب، كألفاظ الصلاة والزكاة والصيام والحج وغيرها.

وعقد ابن عاشور (ت ١٣٩٢هـ) مبحثاً في المقدمة العاشرة من مقدمات تفسيره المتعلقة بإعجاز القرآن، تناول فيه: مبتكرات القرآن، وقرر أن ((للقرآن مبتكرات تميز بها نظمه عن بقية كلام العرب. فمنها أنه جاء على أسلوب يخالف الشعر لا محالة، وقد نبه عليه العلماء المتقدمون، وأنا أضمر إلى ذلك أن أسلوبه يخالف أسلوب الخطابة بعض المخالفة، بل جاء بطريقة كتاب يقصد حفظه وتلاوته، وذلك من وجوه إعجازه، إذ كان نظمه على طريقة مبتكرة ليس فيها اتباع لطرائقها القديمة في الكلام. ومنها أن جاء على أسلوب التقسيم والتسوير، وهي سنة جديدة في الكلام العربي))^(١). بل يقرر أنه ((لم يلتزم القرآن أسلوباً واحداً، واختلفت سوره وتفننت، فتكاد تكون لكل سورة لهجة خاصة، فإن بعضها بني على فواصل وبعضها ليس كذلك. وكذلك فواتحها منها ما افتتح

(١) تفسير التحرير والتنوير: ١/١٢٠.

بالاحتفال كالحمد، ﴿يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المائدة]. ﴿وَالْم﴾ [ذَلِكَ كِتَابٌ] ﴿الْبَقْرَةَ﴾. وهي قريب مما نعتبر عنه في صناعة الإنشاء بالمقدمات. ومنها ما افتتح بالهجوم على الغرض من أول الأمر نحو: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد]. ﴿وَبَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة] (١). ثم يقول: (وقد تتبعت أساليب من أساليب نظم الكلام في القرآن فوجدتها مما لا عهد بمثلها في كلام العرب) وهذا قول خبير بكلام الله ﷻ وبكلام العرب (٢).

٢- قول الشاطبي: ((ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة)) إن كان يقصد أن مفسري السلف من الصحابة والتابعين ﷺ لم ينشغلوا بإيراد المسائل البلاغية ووجوه النظم في تفسيرهم، فهذا صحيح؛ لأن همهم الكشف عن المعنى، وليس تقرير العلوم والبحث عن الأساليب، وهذا يعمر علوماً أخرى وليست البلاغة فحسب.

والصحابة والتابعون من أهل اللغة الذين يحتج بهم، وتفسيرهم للقرآن نابع من معرفتهم بها، فليسوا بحاجة إلى بيان الوسائل التي يتوصل بها إلى التفسير، بخلاف من بعدهم الذين احتاجوا إلى تعلم علوم اللغة وغيرها، واحتاجوا أن يبينوا مأخذ التفسير بذكر مسائلها ووجوهها. وأشار ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) إلى ذلك حينما بيّن سبب الحاجة إلى علم البلاغة في تفسير القرآن الكريم، قال: ((اعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه... ثم صارت علوم اللسان صناعية من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب، فوضعت الدواوين في ذلك بعد أن كانت ملكات للعرب،

(١) المرجع السابق: ١٢١/١.

(٢) المرجع السابق: ١٢٢/١.

لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب، فتنوسي ذلك وصارت تتلقى من كتب أهل اللسان. فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن؛ لأنه بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم^(١)، وفي حديثه عن الفقه وأصوله ذكر الحاجة إلى علوم النحو والتصريف والبيان وقال: ((حين كان اللسان ملكة لأهله لم تكن هذه علومًا ولا قوانين، ولم يكن الفقه حينئذ يحتاج إليها؛ لأنها جبلية وملكة. فلما فسدت الملكة في لسان العرب قيدها الجهابذة المتجدرون لذلك بنقل صحيح ومقاييس مستنبطة صحيحة. وصارت علومًا يحتاج إليها الفقيه في معرفة أحكام الله تعالى))^(٢).

ومع ذلك فإن الناظر في تفاسير السلف من الصحابة والتابعين ﷺ يلحظ أن جملة من تفاسيرهم قائمة على اعتبار الخصوصيات البلاغية للنظم في تفسير القرآن وبيان مقاصده. ومن ذلك ما سبق في آية ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] من كون التقديم أفاد اختصاص العبادة لله وحده لا شريك له. وقد روي في ذلك قول ابن عباس ﷺ: ((إياك نوحى ونخاف ونرجو يا ربنا لا غيرك))^(٣). وعن قتادة: ((يأمركم أن تخلصوا له العبادة))^(٤). ومن دلالة التقديم على القصر ما يروى عن ابن عباس ﷺ في قول الله ﷻ: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ٤] قال: ((أي بالبعث والقيامة والجنة والنار والحساب والميزان. أي: لا هؤلاء الذين يزعمون أنهم آمنوا بما كان قبلك، ويكفرون بما جاءك من ربك))^(٥). ومن دلالة التقديم على الأفضلية ما يروى عن ابن عباس ﷺ قال: ما آسى على

(١) تاريخ ابن خلدون: ٥٥٣/١-٥٥٤.

(٢) المرجع السابق: ٥٧٥/١.

(٣) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٥٩/١. وتفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم: ٢٩/١.

(٤) ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم: ٢٩/١.

(٥) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٢٥٢/١. وتفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم: ٣٨/١.

شيء فاتني إلا أنني لم أحج ماشياً حتى أدركني الكبر؛ أسمع الله تعالى يقول: ﴿يَأْتُوكَ رَجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ﴾ [الحج: ٢٧]. فبدأ بالرجال قبل الركبان^(١).

ومن ذلك ما رواه مالك بن دينار قال: جمعنا الحسن لعرض المصاحف وأنا وأبا العالية الرياحي ونصر بن عاصم الليثي وعاصم الجحدري. فقال رجل: يا أبا العالية. قول الله في كتابه: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون: ٤-٥] ما هذا السهو؟ قال: الذي لا يدري عن كم ينصرف؟ عن شفع أو عن وتر؟ فقال الحسن: مه يا أبا العالية، ليس هذا، بل الذين سهوا عن ميقاتهم حتى تفوتهم. ألا ترى قوله عز وجل: ﴿عَنْ صَلَاتِهِمْ﴾^(٢).

ومن ذلك دلالة التقييد بالوصف في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] على استثناء الصبي الذي لم يعقل. قال الطبري (٣١٠هـ): (قال بعضهم: لا تكون الرقبة مؤمنة حتى تكون قد اختارت الإيمان بعد بلوغها. وصلت وصامت، ولا يستحق الطفل هذه الصفة)) ثم روى عن ابن عباس ؓ قوله: يعني بالمؤمنة من عقل الإيمان وصام وصلّى. وعن إبراهيم النخعي قوله: ما كان في القرآن من رقبة مؤمنة" فلا يجزئ إلا من صام وصلّى. وما كان في القرآن من "رقبة" ليست "مؤمنة". فالصبي يجزئ. وعن الحسن البصري قوله: كل شيء في كتاب الله: "فتحير رقبة مؤمنة". فمن صام وصلّى وعقل. وإذا قال: "فتحير رقبة"، فما شاء^(٣).

(١) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٥١٨/١٦، وتفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم: ٢٤٨٨/٨.

(٢) ينظر: بيان إعجاز القرآن. ضمن "ثلاث رسائل في إعجاز القرآن": ٣٢.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٣١٠/٧-٣١١.

وورد عن السلف من أساليب البيان: الكناية في قول ابن عباس رضي الله عنه: ((المباشرة الجماع، ولكن الله كريمٌ يَكْنِي)) وفي لفظ: ((ولكن الله يَكْنِي ما شاء بما شاء))^(١)، وفي التشبيه قال الحسن البصري: ((شبه الله أعمال المشركين بالذي يخر من السماء، فتخطفه الطير فلا يصل إلى الأرض، ﴿أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ بعيد، فيذهب فلا يوجد له أصل، ولا يرى له أثر))^(٢).

على أن الشاطبي حينما قسم الدلالات إلى أصلية وتابعة عرض للخلاف بين العلماء في استفادة الأحكام الشرعية من المعاني التابعة، وبين أدلة الموافقين والمانعين، وكأنه مال إلى قول المانعين، لكنه قال: ((لكن يبقى فيها نظر آخر ربما أخال أن لها دلالة على معان زائدة على المعنى الأصلي، هي آداب شرعية، وتخلقات حسنة، يقر بها كل ذي عقل سليم، فيكون لها اعتبار في الشريعة، فلا تكون الجهة الثانية خالية عن الدلالة جملة، وعند ذلك يشكل القول بالمنع مطلقاً))^(٣)، ثم ذكر أمثلة استنبط منها معان معتبرة، ومنها: حذف حرف النداء في دعاء العباد لله ﷻ، بخلاف نداء الله للعباد فإنه يجيء بحرف النداء المقتضي للبعد ثابتاً غير محذوف، قال: ((فحصل من هذا التنبيه على أدبين: أحدهما: ترك حرف النداء. والآخر: استشعار القرب...)). ومنها: ((أن نداء العبد للرب نداء رغبة وطلب لما يصلح شأنه، فأتى في النداء القرآني بلفظ "الرب" في عامة الأمر، تنبيهاً وتعليماً لأن يأتي العبد في دعائه بالاسم المقتضى للحال المدعو بها)). ومنها: ((الكناية في الأمور التي يستحيا من التصريح بها، كما كنى عن الجماع باللباس والمباشرة، وعن قضاء الحاجة بالمجيء من الغائط... فاستقر ذلك أدباً لنا استنبطناه من

(١) ينظر: المرجع السابق: ٢٤٢/٣، و٦٣/٧.

(٢) ينظر: تفسير القرآن العزيز: ١٧٩/٣.

(٣) الموافقات: ١٦٣/٢.

هذه المواضع)). ومنها: ((الالتفات الذي ينبئ في القرآن عن أدب الإقبال من الغيبة إلى الحضور بالنسبة إلى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه... وتأمل في هذا المساق معنى قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى ﴿١٠﴾ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ﴿١١﴾﴾ [عبس: ١-٢]. حيث عوتب النبي ﷺ بهذا المقدار من هذا العتاب، لكن على حال تقتضي الغيبة التي شأنها أخف بالنسبة إلى المعتاب، ثم رجع الكلام إلى الخطاب، إلا أنه بعتاب أخف من الأول، ولذلك ختمت الآية بقوله: ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ﴿١٢﴾﴾ [عبس: ١١]). ومنها: ((الأدب في ترك التنصيص على نسبة الشر إلى الله تعالى، وإن كان هو الخالق لكل شيء، كما قال بعد قوله: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ ﴿١٣﴾﴾ إلى قوله: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ ﴿١٤﴾﴾ [آل عمران: ٢٦]. ولم يقل: بيدك الخير والشر، وإن كان قد ذكر القسمين معاً، لأن نزع الملك والإذلال بالنسبة إلى من لحق ذلك به شر ظاهر، نعم قال في أثره: ﴿إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٥﴾﴾ تنبيهاً في الجملة على أن الجميع خلقه... وقال إبراهيم عليه السلام: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿١٦﴾﴾ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ ﴿١٧﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿١٨﴾﴾ [الشعراء: ٧٨-٨٢]. فنسب إلى رب العالمين الخلق والهداية والإطعام والسقي والشفاء والإماتة والإحياء وغفران الخطيئة، دون ما جاء في أثناء ذلك من المرض، فإنه سكت عن نسبته إليه^(١).

وذكر أمثلة أخرى، ثم قال: ((والأمثلة كثيرة، فإن كان كذلك ظهر أن الجهة الثانية يستفاد بها أحكام شرعية وفوائد عملية ليست داخلية تحت الدلالة بالجهة الأولى، وهو توهين لما تقدم اختياره. والجواب: أن هذه الأمثلة وما جرى مجراها لم يستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعاني، وإنما استفيد من جهة أخرى، وهي جهة الاقتداء

(١) ينظر في الأقوال السابقة: الموافقات ٢/١٦٤-١٦٧.

بالأفعال^(١)، ولا فرق عند البلاغي بين أن تكون الاستفادة من جهة الألفاظ أو من جهة الاقتداء بالفعل؛ لأن مرد ذلك كله النظم، والله أعلم.

* * *

(١) المرجع السابق: ١٦٨/٢.

التفسير البلاغي للنظم القرآني

إذا تقررَت قصدية النظم القرآني، وأن معاني خصوصياته معان مقصودة ما دام السياق يحتملها ويدل عليها، وليس ثمة ما يباها؛ فإن الدرس البلاغي في النظم القرآني لا يقف عند حدود البنية، وما فيها من أساليب بلاغية وخصوصيات تنظيمية وعلاقات تناسبية، بل يتعدى ذلك إلى الكشف عن دلالات تلك الخصوصيات التي يظهر أنها من تمام مراد الله ﷻ؛ لأن من أهم وظائف البلاغة الكشف عن مقاصد المتكلمين.

ولذا كان من شروط المفسر: المعرفة بلغة العرب، قال مجاهد (ت ١٠٤هـ): ((لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب)). وقال مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ): ((لا أوتى برجل يفسر كلام الله، وهو لا يعرف لغة العرب، إلا جعلته نكالاً))^(١)، وقال الشافعي (ت ٢٠٤هـ): ((لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحدٌ جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها. ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها))^(٢)، وقال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): ((من أراد معرفة ما في كتاب الله جل وعز، وما في سنة رسول الله ﷺ، من كل كلمة غريبة أو نظم عجيب، لم يجد من العلم باللغة بدًّا))^(٣).

وعلى قدر ما مع المفسر من اللغة يكون فهمه للقرآن، كما قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): ((الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم؛ لأنهما سيان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز. فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة.

(١) ينظر القولان في: البرهان في علوم القرآن: ٢٩٢/١.

(٢) الرسالة: ٥٠، وينظر: أسباب الخطأ في التفسير: ٩٨٢/٢-٩٩٥.

(٣) الصاحب في فقه اللغة: ٥٠.

والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة...^(١).

وعلم البلاغة وإن كان من علوم اللغة إلا أن العلماء أكدوا أهمية تحصيله للمفسر؛ لخصوصيته في فهم القرآن الكريم، قال الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) في مقدمة تفسيره عن علم التفسير: ((لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم... إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما: علم المعاني، وعلم البيان))^(٢). وقال السكاكي (٦٢٦هـ) عن علمي المعاني والبيان البلاغيين: ((الواقف على تمام مراد الحكيم تعالى وتقدس من كلامه مفتقر إلى هذين العلمين كل الافتقار، فالويل كل الويل لمن تعاطى التفسير وهو فيهما راجل))^(٣). وقال ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ): ((العلمي البيان والمعاني مزيد اختصاص بعلم التفسير، لأنهما وسيلة لإظهار خصائص البلاغة القرآنية، وما تشتمل عليه الآيات من تفاصيل المعاني، وإظهار وجه الإعجاز؛ ولذلك كان هذان العلمان يسميان في القديم: علم دلائل الإعجاز))^(٤).

وجملة من المفسرين يؤكدون في مقدمات كتبهم على أهمية العلم باللغة عامة والبلاغة خاصة في تفسير مراد الله ﷻ، تجد ذلك عند الواحدي (ت ٤٦٨هـ) في مقدمة "البيضاوي"، والزمخشري (ت ٥٣٨هـ) في مقدمة "الكشاف"، وأبي حيان (ت ٧٤٥هـ) في

(١) الموافقات: ٥/ ٥٣.

(٢) "علم البيان" في نص الزمخشري هو: علم البلاغة، وأما "علم المعاني" فليس هو علم المعاني البلاغي كما توهمه بعضهم، وإنما هو علم "معاني القرآن" الذي يعنى باللغة في بيان ألفاظ القرآن. ونقل الزركشي في البرهان (٢٩١/١) عن أبي عمرو ابن الصلاح قوله: حيث رأيت في كتب التفسير: قال أهل المعاني، فالمراد به مصنفو الكتب في "معاني القرآن" كالزجاج ومن قبله.

(٣) مفتاح العلوم: ١٦٢، وينظر: ٤٢١.

(٤) تفسير التحرير والتنوير: ١٩/١.

مقدمة "البحر المحيط"، وابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) في مقدمة "التحرير والتنوير"، وغيرهم. وتكلم بعضهم في أساليب البلاغة في مقدمات تفسيرهم، كما صنع ابن النقيب (٦٩٨هـ) حيث وضع بين يدي تفسيره مقدمة طويلة في البلاغة وإعجاز القرآن، وطبعت في مجلد ضخّم من جزئين. وكذلك ابن جرّي الكلبّي (ت ٧٤١هـ) في مقدمة تفسيره "التسهيل لعلوم التنزيل" حيث عقد الباب العاشر من المقدمة الأولى في الفصاحة والبلاغة وأدوات البيان، وذكر جملة من الأساليب البلاغية.

وصار للبلاغة مدرسة في التفسير، حيث عني جمع من المفسرين عناية فائقة بالبلاغة في تفاسيرهم، حتى عرفت بها، كما هو عند الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، والبيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، وأبي السعود (ت ٩٨٢هـ)، وابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ)، وغيرهم، ونشأ اتجاه تفسيري في العصر الحديث يسمى: التفسير البياني، أو البلاغي.

ويرى ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) أن المفسرين هم ((أحوج ما يكون إلى هذا الفن))^(١)، وقال ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ): ((المفسر بحاجة إلى بيان ما في آي القرآن من طرق الاستعمال العربي وخصائص بلاغته وما فاقت به آي القرآن في ذلك... لئلا يكون المفسر حين يعرض عن ذلك بمنزلة المترجم لا بمنزلة المفسر))^(٢).

وقد ((أظل الارتباط بين التفسير والبلاغة على مدى التاريخ... حيث إنهما معاً عملان متداخلان لا يستغني أحدهما عن الآخر؛ فلا بد للمفسر من علم البلاغة لأنها أداته في الفهم والبيان وفي التأويل والبرهان، ولا بد للبلاغي من التفسير لأنه سنده في الاحتجاج ووسيلته في اختبار الآليات وفتح آفاق جديدة للتطوير))^(٣).

(١) تاريخ ابن خلدون: ٧٦٢/١.

(٢) تفسير التحرير والتنوير: ١٠٢/١.

(٣) بلاغة النص القرآني (مجموعة بحوث): بحث: البلاغة والتفسير: ٣٠.

وليعلم البلاغي حينما يدرس النظم القرآني ويوجه أساليبه أنه يشارك في تفسير القرآن العظيم؛ لأن التفسير في الاصطلاح: ((علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه))^(١)، ومن التعريفات التي تشير إلى ما قررته سابقاً من قصدية النظم قول العيني (ت ٨٥٥هـ): ((هو التكشف عن مدلولات نظم القرآن))^(٢)، وهذا التعريف -وهو من عالم بالبلاغة- يصف ما ينبغي أن يكون عليه المفسر من الحرص في تبين كل ما يصح من معاني القرآن العظيم وهداياته، وأنه لا يقف عند حدود الظاهر من المعنى، بل ينفذ إلى أعماق الآيات، ويتأمل في نظمها وما يدل عليه من المعاني فوق ما يظهر.

والتفسير -كما يذكر الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)- تقصيد من المفسر للمتكلم، أي أنه يبين مقاصد المتكلم ﷺ التي أرادها من كلامه، قال: ((القول في القرآن يرجع إلى أن الله أراد كذا، أو عنى كذا بكلامه المنزل، وهذا عظيم الخطر)) ثم قال: ((يكون على بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام الله؛ فهو يقول بلسان بيانه؛ هذا مراد الله من هذا الكلام؛ فليثبت أن يسأله الله تعالى: من أين قلت عني هذا؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد، وإلا فمجرد الاحتمال يكفي، بأن يقول: يحتمل أن يكون المعنى كذا وكذا، بناءً أيضاً على صحة تلك الاحتمالات في صلب العلم، وإلا فالاحتمالات التي لا ترجع إلى أصل غير معتبرة، فعلى كل تقدير لا بد في كل قول يُجزم به أو يُحتمل من شاهد يشهد لأصله، وإلا كان باطلاً، ودخل صاحبه تحت أهل الرأي

(١) البرهان في علوم القرآن: ١٣/١، وينظر في تعريف التفسير وأقوال العلماء فيه: مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر: ٥٤-٦٨.

(٢) عمدة القاري: ٧٩/١٨.

المذموم^(١)، وسبق قوله: ((كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة، بل التفقه في المعبر عنه، وما المراد به))^(٢).

وهذا يدعو إلى التساؤل عن حدود نظر البلاغي خاصة واللغوي عامة في النظم القرآني، وهل يستقل بتفسيره؟

دعا بعض المعاصرين إلى حصر دراسة النظم القرآني في المناهج اللسانية كما قال نصر أبوزيد (ت ١٤٣١هـ): ((إن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختياراً عشوائياً نابغاً من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأخرى القول: إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته))^(٣). وقال: ((منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة، وفهم الإسلام من ثم))^(٤).

ومع أهمية اللغة عامة والبلاغة خاصة في فهم مقاصد القرآن الكريم إلا أنها لا تستقل بتفسيره، وتوجيه آياته وألفاظه، دون سائر المصادر الأخرى كالقرآن والسنة وآثار السلف عليهم السلام؛ لأن التفسير الصحيح قد يكون من جهة هذه المصادر، أو تكون هذه المصادر محددة للمعنى اللغوي المحتمل عند تعدد وجوه التفسير^(٥).

(١) الموافقات: ٤/ ٢٨٤-٢٨٥.

(٢) المرجع السابق: ٤/ ٢٦٢.

(٣) مفهوم النص: ٢٨-٢٩.

(٤) المرجع السابق: ٣٠.

(٥) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (كتاب الإيمان): ٢٨٦/٧، والتفسير اللغوي للقرآن: ٥٠ و ٦٣٣، والتوجيه البلاغي لآيات العقيدة: ٦١٥، وأسباب الخطأ في التفسير: ٢١٩/١-٢٣٥.

والاستقلال باللغة في فهم القرآن العظيم موقع في الخطأ لا محالة؛ ولذا أنكر العلماء على بعض تفسيرات اللغويين، كأبي عبيدة (ت ٢١٠هـ) في "مجاز القرآن"، والأخفش (ت ٢١٥هـ) في "معاني القرآن"، والفراء (ت ٢٠٧هـ) في "معاني القرآن"^(١). وعلى البلاغي في دراسته لنظم القرآن الكريم أن يراعي القواعد التي وضعها أهل العلم بأصول التفسير والفقه للكشف عن تمام مراد الله ﷻ من كلامه، وسأذكر منها ما له أهمية وأثر بالغ في دراسة بلاغة القرآن وتوجيه نظمه؛ حتى لا يقال على الله بغير علم، ولا ينسب إليه من المعاني ما لا يريد، والله ﷻ قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]. وقال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

ومن القواعد المهمة للبلاغي في تلقي النظم القرآني ما يأتي^(٢):

الأولى: تقديم بيان الوحي لألفاظ القرآن ونظمه على أي بيان.

لأن المتكلم أعلم بمراده وحقائق ألفاظه، والرسول ﷺ أعلم بمراد الله ﷻ، والله ﷻ قال: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٨-١٩]. وقال: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]. وقال: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [آل عمران: ١٦٤].

(١) ينظر: أسباب الخطأ في التفسير: ٢٣٤/١.

(٢) ينظر في هذه القواعد: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٤٤٣-٤٤٧، ومعهود العرب في

الخطاب (مجلة الترتيل): ع ٦٨/٢-٧١.

وليس المقصود من بيان الوحي قرآناً وسنة للقرآن مجرد تفسير ألفاظه، فإنه نزل بألفاظ العرب وهي بيّنة معلومة، وإنما الشأن بيان دلالاتها المقصودة منها في نظمها القرآني؛ لأن اللفظ القرآني مفرداً أمر مركباً قد يكتنز عدة دلالات مشتركة في الوضع، وقد يتضمن أنواعاً وأفراداً تدخل في دلالاته، وقد يعدل به إلى غير ما وضع له، وبيان الوحي يعين المقصود الذي لا يخالف لغته، قال ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): ((ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتاج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم))^(١)، وقال الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ): ((اشدد يديك في تفسير كتاب الله على ما تقتضيه اللغة العربية، فهو قرآن عربي كما وصفه الله، فإن جاءك التفسير عن رسول الله ﷺ فلا تلتفت إلى غيره، وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل))^(٢).

وذكر أهل العلم عدة وجوه في بيان الوحي لمقصود القرآن، منها ما يكون البيان متصلاً بالبيّن، ومنها ما ليس كذلك، ومنها ما هو نص في البيان، ومنها ما هو اجتهاد من المفسر^(٣).

ولهذه القاعدة أثر في التوجيه البلاغي للنظم القرآني، فعلى البلاغي أن يقف على بيان الوحي للقرآن، وخاصة فيما هو نص فيه؛ لأن إغفاله يوقع في تسليط اللغة أو السياق على خلاف قصد المتكلم سبحانه وتعالى.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢٨٦/٧.

(٢) فتح القدير: ٣٥٤/٤، سورة الأحزاب، آية ٧٢.

(٣) ينظر في هذه الوجوه: مقدمة العلامة محمد الأمين الشنقيطي لتفسيره: أضواء البيان، وتفسير القرآن بالقرآن للدكتور محسن المطيري، وبحث: تفسير القرآن بالقرآن، للدكتور أحمد البريدي، في مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية العدد (٢)، ذو الحجة (١٤٢٧هـ).

ومما يدل على ذلك ما رواه البخاري عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: لما نزلت ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] قال أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: أينما لم يلبس إيمانه بظلم؟ فنزلت ﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]^(١)، وفي رواية قال ابن مسعود: لما نزلت ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ شق ذلك على المسلمين فقالوا: يا رسول الله، أينما لا يظلم نفسه؟ قال: "لَيْسَ ذَاكَ. إِنَّمَا هُوَ الشِّرْكَ. أَلَمْ تَسْمَعُوا مَا قَالَ لَقْمَانَ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ: ﴿يَا بَنِيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾" ^(٢).

وكلمة (ظلم) نكرة، وربما يوجه البلاغي سر التنكير على إرادة التعميم، وهو المتبادر من السياق، كما حصل للصحاب رضي الله عنهم، وقال به بعض المفسرين، لكن وقوف البلاغي على تفسير النبي صلى الله عليه وسلم المبني على القرآن يمنعه من هذا التوجيه ويدله على أنه من العام المخصوص، ولذا قال الطبري (٣١٠هـ) بعد ذكر القولين في تفسير الآية: ((وأولى القولين بالصحة في ذلك ما صح به الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم))^(٣)، وقال الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ): ((والعجب من صاحب "الكشاف" حيث يقول في تفسير هذه الآية: وأبى تفسير الظلم بالكفر لفظ اللبس. وهو لا يدري أن الصادق المصدوق قد فسرها بهذا، وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل))^(٤)، ولا بن القيم (ت ٧٥١هـ) والشاطبي (ت ٧٩٠هـ) توجيهان يؤكدان فيه تأييد السياق للتفسير النبوي^(٥).

(١) أخرجه البخاري: برقم (٣٤٢٨، ٤٦٢٩).

(٢) أخرجه البخاري: برقم (٣٤٢٩)، والحديث أخرجه مسلم في صحيحه: (١٢٤).

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٣٧٨/٩.

(٤) فتح القدير: ١٥٤/٢.

(٥) ينظر: إعلام الموقعين: ١١٩/٣، والموافقات: ٢٩/٨.

وفي قوله ﷺ: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ [ق: ٣٠] يحتمل استفهام جهنم ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ أحد معنيين: طلب الزيادة بمعنى: زدني، أو نفيها بمعنى: لا مزيد. وكلاهما قيل به في تفسير الآية. لكن ورد في الصحيح ما يعين المعنى الأول، كما روى الشيخان عن أنس ﷺ قال: قال النبي ﷺ: "لَا تَزَالُ جَهَنَّمُ يُلْقَى فِيهَا وَتَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؟ حَتَّى يَضَعَ رَبُّ الْعِزَّةِ فِيهَا قَدَمَهُ، فَيَنْزُو بِبَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ، وَتَقُولُ: قَطُّ قَطُّ، بَعِزَّتِكَ وَكَرَمِكَ"^(١). وفي رواية للبخاري عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ في حديث: "يُقَالُ لِجَهَنَّمَ: هَلِ امْتَلَأَتْ؟ وَتَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؟ فَيَضَعُ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدَمَهُ عَلَيْهَا، فَتَقُولُ: قَطُّ قَطُّ"^(٢). ولهذا قال الطبري (٣١٠هـ): ((وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب قول من قال: هو بمعنى الاستزادة: هل من شيء أزداده؟ وإنما قلنا ذلك أولى بالصواب لصحة الخبر عن رسول الله ﷺ))^(٣).

وفي قوله ﷺ: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧] روى البخاري عن أبي سعيد بن المعلّى ﷺ أن النبي ﷺ قال له في حديث: "لَأَعْلَمَنَّكَ سُورَةٌ هِيَ أَعْظَمُ السُّورِ فِي الْقُرْآنِ... ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوتِيَتْهُ"^(٤). وفي البخاري عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: "أَمُّ الْقُرْآنِ هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ"^(٥).

(١) أخرجه البخاري: برقم (٦٢٨٤)، ومسلم: برقم (٢٨٤٨) واللفظ له.

(٢) أخرجه البخاري: برقم (٤٥٦٨).

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٤٤٦/٢١، وينظر: قواعد التدبر الأمثل: ١٣٤.

(٤) أخرجه البخاري: برقم (٤٢٠٤).

(٥) أخرجه البخاري: برقم (٤٤٢٧).

وهذان الحديثان يدلان على أن التأكيد في قوله: ﴿سَبْعًا﴾ للتعظيم في سياق الامتنان. كما يدلان على أن ﴿سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي﴾ و﴿الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ وصفان لسورة الفاتحة؛ وعلى هذا فإن عطف ﴿الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ على ﴿سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي﴾ ليس من عطف العام على الخاص، وإنما هو من التعبير بالكل (القرآن) عن الجزء (الفاتحة). والله أعلم.

ومن تطبيقات هذه القاعدة ما ذكره ابن النقيب في توجيه النظم على القسم في قول الله ﷻ: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ [مريم: ٧١]. قال: ((تقديره: والله إن منكم إلا واردها. يدل على ذلك قوله ﷻ: «لَنْ تَمَسَّهُ النَّارُ إِلَّا تَحِلَّةَ الْقَسَمِ»^(١))).^(٢)

ويحسن التنبيه هنا إلى وجوب الاعتماد على الصحيح فيما يروى عن النبي ﷺ، كما قال الزركشي (ت ٧٩٤هـ): ((الطالب التفسير مأخذ كثيرة أمهاتها أربعة: الأول: النقل عن رسول الله ﷺ. وهذا هو الطراز الأول، لكن يجب الحذر من الضعيف فيه والموضوع؛ فإنه كثير))^(٣)، وذكر ابن علان (ت ١٠٥٧هـ) أن تفسير كلام الله تعالى لا يكون إلا بالحديث الصحيح أو الحسن^(٤)، ونبه ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) إلى بعض المفسرين الذين يكثر عندهم رواية الضعيف فقال: ((أجمع أهل العلم بالحديث إلى أنه لا يجوز الاستدلال بمجرد خبر

(١) الحديث بتمامه عن أبي هريرة ؓ أن رسول الله ﷺ قال: «لَا يَمُوتُ لِأَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْوَالِدِ فَتَمَسَّهُ النَّارُ إِلَّا تَحِلَّةَ الْقَسَمِ» أخرجه البخاري: برقم (١٢٥١، ٦٦٥٦)، ومسلم: برقم (٢٦٢٢).

(٢) مقدمة تفسير ابن النقيب: ٢٣٩.

(٣) البرهان في علوم القرآن: ١٥٦/٢.

(٤) ينظر: الفتوحات الربانية: ٨٦/١.

يرويه الواحد من جنس الثعلبي والنقاش والواحي وأمثال هؤلاء المفسرين؛ لكثرة ما يروونه من الحديث ويكون ضعيفاً بل موضوعاً^(١).

الثانية: تقديم بيان الصحابة ﷺ للقرآن على بيان من بعدهم، وإذا أجمعوا على تفسير فهو حجة على من بعدهم، ولا يصح معارضته بسياق ولا لغة.

لأنهم من أهل اللغة الذين يحتج بهم، وهم أعلم بها وباستعمالاتها، ولذلك يعد تفسيرهم حجة في اللغة، وهم أعلم بكتاب الله ﷺ ونظمه وسياق تنزيله، فعليهم نزل القرآن وتلقوه من رسول الله ﷺ^(٢). قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): ((كانوا أحرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه باتفاق الأئمة))^(٣). وقال: ((هم أقعد في فهم القرائن الحالية، وأعرف بأسباب التنزيل، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب؛ فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات، أو تخصيص بعض العمومات، فالعمل عليه صواب، وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة، فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية))^(٤).

وجعل بعض العلماء تفسير الصحابي في حكم المرفوع، كما قال الحاكم (ت ٤٠٥هـ): ((ليعلم طالب هذا العلم أن تفسير الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل - عند الشيخين - حديث مسند))^(٥). قال ابن القيم (ت ٧٥١هـ): ((هذا وإن كان فيه نظر، فلا ريب

(١) منهاج السنة: ١٣/٧.

(٢) ينظر: فتح القدير: ٣٥٤/٤، وتفسير التحرير والتنوير: ٢٣/١، والتفسير اللغوي: ٥٦٠، والاستدلال في التفسير: ٣٤١-٣٥٧ و٤٣٦-٤٤٠.

(٣) الموافقات: ٢٤٨/٤.

(٤) المرجع السابق: ١٢٨/٤.

(٥) المستدرک على الصحيحين: ٢٨٣/٢، وينظر: ٧٢٦/١.

أنه أولى بالقبول من تفسير من بعدهم، فهم أعلم الأمة بمراد الله ﷻ من كتابه؛ فعليه من نزل، وهم أول من خوطب به من الأمة، وقد شاهدوا تفسيره من الرسول ﷺ علماً وعملاً، وهم العرب الفصحاء على الحقيقة، فلا يُعدّل عن تفسيرهم ما وجد إليه سبيل^(١).

وينبغي التنبيه إلى أن الاختلاف بين الصحابة في تفسير اللفظ القرآني قد يكون مبنياً على تعدد القراءات لا اختلافاً في معنى قراءة واحدة، وربما اختلف التفسير عن الصحابي الواحد بناء على ذلك، فيظنه بعض الناس من الاختلاف في اللفظة الواحدة، ويدعوه إلى الترجيح بين الأقوال وتوهم القائل بأحدها، وإنما هو تفسير للفظين مختلفين، ومثاله قول الله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]. ففسر ابن مسعود وكذلك ابن عباس ﴿الْجَمَلُ﴾ بالحيوان المعروف، وفي رواية عن ابن عباس فسرهما بالحبل الغليظ، أو حبل السفينة وهو من الحبال الغليظة، وإنما اختلف التفسير بناء على اختلاف القراءة، فالتفسير الأول على قراءة الجماعة: ﴿الْجَمَلُ﴾ بفتح الجيم وتخفيف الميم، والتفسير الثاني على قراءة أخرى لابن عباس: ﴿الْجَمَلُ﴾ بضم الجيم وتشديد الميم^(٢).

وعدم اعتبار بيان الصحابة ﷺ للقرآن يوقع في خطأ التوجيه البلاغي للنظم القرآني، فربما يوجه البلاغي الآية وللصحابة ﷺ قول آخر فيها وهم أعلم بلغتها وبيانها، فيقع البلاغي في الخطأ، كما قال ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) بعد أن ذكر أمثلة من التأويل بالمجاز وبالباطن في أسماء الله وصفاته وغيرها: ((فهذه التأويلات من باب تحريف الكلم عن مواضعه... وأصل وقوع أهل الضلال في مثل هذا التحريف: الإعراض عن فهم كتاب الله

(١) إغاثة اللهفان: ٤٣٣/١.

(٢) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٨٨/١.

تعالى كما فهمه الصحابة والتابعون...^(١)، وقال: ((من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئاً في ذلك، بل مبتدعاً، وإن كان مجتهداً مغفوراً له خطؤه... ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله ﷺ، فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعاً))^(٢).

وما أحسن صنيع الطبري (ت ٣١٠هـ) في توجيه قول الله ﷻ: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ١٩]. حيث فسر جعل الأصابع في الأذان على وجه المثل والكناية. قال: ((يعني بذلك: يتقون وعيد الله الذي أنزله في كتابه على لسان رسوله ﷻ، بما يبذونه بألسنتهم من ظاهر الإقرار، كما يتقي الخائف أصوات الصواعق بتغطية أذنيه وتصيير أصابعه فيها؛ حذراً على نفسه منها))، ثم قال: ((وقد ذكرنا الخبر الذي روي عن ابن مسعود وابن عباس أنهما كانا يقولان: إن المنافقين كانوا إذا حضروا مجلس رسول الله ﷺ أدخلوا أصابعهم في آذانهم فرقاً من كلام رسول الله ﷻ أن ينزل فيهم شيء، أو يذكروا بشيء فيقتلوا. فإن كان ذلك صحيحاً -ولست أعلمه صحيحاً- إذ كنت بإسناده مرتاباً- فإن القول الذي روي عنهما هو القول. وإن يكن غير صحيح فأولى بتأويل الآية ما قلنا...))^(٣).

الثالثة: الأصل في الكلام حمله على حقيقته وظاهره إلا أن يمنع من ذلك قرينة

ظاهرة ينصبها المتكلم للدلالة على مراده.

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٣٨٣/٥.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (مقدمة التفسير): ٣٦١/١٣.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٣٧٥/١.

ولو حُمِلَ كلامه على غير الحقيقة كان إخباراً بالذي قصده، فإن لم يكن مطابقاً لما قصده كان كذباً وتقولاً عليه، والمتكلم لو أراد صرف الكلام عن حقيقته لبيّنه، فلما لم يضع ما يدل على غير الحقيقة علّم أنه أرادها؛ إذ لا يصح أن يريد المتكلم غير الحقيقة ولا يحف كلامه بقرائن تبين ذلك؛ لأنه عجز في البيان وإفهام المراد، والله منزّه عن ذلك، والقرائن كثيرة منها ما هو لفظي وما هو حالي وما هو عقلي^(١).

ومما يدل على ذلك فهم بعض الصحابة للخيطين الأبيض والأسود على ظاهرهما في قول الله ﷻ: ﴿وَكُلُّوا وَأَشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] حتى نزل التقييد بالزمن ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾، الذي يؤكد حقيقة المراد بهما، كما روى الشيخان عن سهل بن سعد ﷺ قال: أنزلت: ﴿وَكُلُّوا وَأَشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ ولم ينزل: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾، فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود، ولم يزل يأكل حتى يتبين له رؤيتهما، فأنزل الله بعد: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾، فعلموا أنه إنما يعني الليل والنهار^(٢).

وهذه قاعدة مقررة كما قال أبو الحسن الأشعري (ت ٣٣٠هـ): ((القرآن العزيز على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجة، وإلا فهو على ظاهره))^(٣) وقال: ((فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون قوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيْدِينَا﴾ [يس: ٧١] وقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُمْ يَدَيَّ﴾ [ص: ٣٨] على المجاز؟ قيل له: حكم كلام الله تعالى أن يكون على

(١) ينظر: الصواعق المرسلّة: ٢٠١/١، وشرح العقيدة الطحاوية: ٢٢٥، وحاشية الصبان على شرح العصام:

٢٤، وحاشية الحفيد: ٢٥، ورأي في قرينة المجاز: ١٤٤.

(٢) أخرجه البخاري: (١٩١٧)، ومسلم: (١٠٩١).

(٣) الإبانة عن أصول الديانة: ٤٠.

ظاهره وحقيقته، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة^(١). وقال الطبري (٣١٠هـ): ((غير جائز ترك الظاهر المفهوم إلى باطن لا دلالة على صحته))^(٢)، وقال: ((غير جائز إحالة ظاهر التنزيل إلى باطن من التأويل لا دلالة عليه من نص كتاب، ولا خبر لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا إجماع من الأمة، ولا دلالة من بعض هذه الوجوه))^(٣).

وإذا دار اللفظ بين الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية فالأصل حمله على الشرعية إلا أن تدل قرينة ظاهرة على إرادة اللغوية^(٤)، كالصلاة في قوله سبحانه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٣]. فالصلاة في لغة الشرع: العبادة المعروفة، ولكن المراد هنا حقيقتها اللغوية: الدعاء. ودل على ذلك تطبيق النبي ﷺ للأمر كما في الصحيحين عن عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنهما قال: كان رسول الله ﷺ إذا أتى بصدقة قوم صلّى عليهم، فأتاه أبي بصدقته، فقال: "اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى"^(٥)، وهذا نوع من بيان السنة للقرآن الكريم.

وإذا كان اللفظ يتضمن عدة معانٍ أو أنواع أو أفراد فلا يُقصر على بعضها إلا بقرينة مُعَيَّنَةٍ للمقصود. ومن تطبيقات ذلك ما قيل في تنكير (والد) من قوله ﷺ: ﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدًا﴾ [البلد: ٣]. فقيل بالعموم، وقيل بالخصوص على أنه آدم أو إبراهيم عليهما السلام. وقال الطبري (٣١٠هـ): ((والصواب من القول في ذلك ما قاله الذين قالوا: إن الله أقسم

(١) المرجع السابق: ١٣٩.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٦٢١/١.

(٣) المرجع السابق: ٦٧٨/٨.

(٤) ينظر في هذه القاعدة: التفسير اللغوي: ٦٣٤.

(٥) أخرجه البخاري: برقم (١٤٧١). ومسلم: برقم (١٠٧٨) واللفظ له.

بكل والد وولده، لأن الله عم كل والد وما ولد. وغير جائز أن يُخص ذلك إلا بحجة يجب التسليم لها من خبر، أو عقل، ولا خبر بخصوص ذلك، ولا برهان يجب التسليم له بخصوصه، فهو على عمومه كما عمه^(١).

وإذا كان اللفظ (مادة أو صيغة) يحتمل عدة معان صحيحة فيحمل عليها، إذا لم يمنع من إرادة بعضها مانع من نص أو سياق، بل قد يكون في النصوص والسياق ما يدل عليها جميعاً^(٢).

قال ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ): ((ومن أساليب القرآن المنفرد بها التي أغفل المفسرون اعتبارها: أنه يرد فيه استعمال اللفظ المشترك في معنيين أو معان إذا صلح المقام بحسب اللغة العربية لإرادة ما يصلح منها... وبذلك تكثر معاني الكلام مع الإيجاز، وهذا من آثار كونه معجزة خارقة لعادة كلام البشر، ودالة على أنه منزل من لدن العليم بكل شيء والقدير عليه))^(٣).

ومن الأمثلة ما ذكره الطبري (٣١٠هـ) في تفسير "الإل" في قول الله تعالى: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًا وَلَا ذِمَّةً﴾ [التوبة: ٨]: ((الإل: اسم يشتمل على معان ثلاثة، وهي: العهد والعقد، والحلف، والقراية، وهو أيضا بمعنى "الله". فإذا كانت الكلمة تشمل هذه المعاني الثلاثة، ولم يكن الله خص من ذلك معنى دون معنى، فالصواب أن يعمر ذلك كما عم بها جل ثناؤه معانيها الثلاثة، فيقال: لا يرقبون في مؤمن الله، ولا قرايةً، ولا عهداً، ولا ميثاقاً))^(٤).

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٤٠٨/٢٤.

(٢) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ١١/١٥، وتفسير التحرير والتنوير: ٩٣/١.

(٣) تفسير التحرير والتنوير: ١٢٣/١.

(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٣٥٨/١١.

ومن ذلك أن يعبر القرآن بصيغة مشتركة كَفَعِيل التي تدل على الفاعل أو على المفعول، فيصح إرادة المعنيين، كما في قول الله ﷻ: ﴿وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾ [ق: ٤]. قال الزمخشري (٣٨ هـ): ((محفوظ من الشياطين ومن التغير، وهو اللوح المحفوظ. أو حافظ لما أودعه وكتب فيه))^(١).

ومن ذلك ما قاله ابن تيمية (٧٢٨ هـ): ((ومن التنازع الموجود عنهم ما يكون اللفظ فيه محتملاً للأمرين: إما لكونه مشتركاً في اللفظ كلفظ ﴿قَسُورَةَ﴾ الذي يراد به الرامي، ويراد به الأسد. ولفظ ﴿عَسْعَسَ﴾ الذي يراد به إقبال الليل وإدباره... فمثل هذا قد يجوز أن يراد به كل المعاني التي قالها السلف، وقد لا يجوز ذلك. فالأول: إما لكون الآية نزلت مرتين، فأريد بها هذا تارة وهذا تارة، وإما لكون اللفظ المشترك يجوز أن يراد به معنياه، إذ قد جوز ذلك أكثر الفقهاء: المالكية، والشافعية، والحنبلية، وكثير من أهل الكلام...))^(٢).

وقال الشنقيطي (٣٩٣ هـ): ((ربما كان في الآية الكريمة أقوال كلها حق، وكل واحد منها يشهد له قرآن، فإننا نذكرها، ونذكر القرآن الدال عليها من غير تعرض لترجيح بعضها؛ لأن كل واحد منها صحيح))^(٣).

وهذا يرد على ما رآته الدكتور بنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن (ت ١٩٤١ هـ) في قولها: ((إذا كان اللفظ لغة يحتمل أكثر من معنى على ما ذكروا في "ضحى" و"سجاً"، فإن البلاغة لا تجيز إلا معنى واحداً في المقام الواحد، يقوم به لفظ بعينه، لا يقوم به سواه))^(٤).

(١) الكشاف: ٥/٥٩٢.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (مقدمة التفسير): ١٣/٣٤٠-٣٤١.

(٣) أضواء البيان: ١/٢٩-٣٠. وللتوسع في قاعدة التفسير بالمعاني المحتملة وضوابطها ينظر: التفسير اللغوي: ٥٩١-٦٣٢.

(٤) التفسير البياني: ١/٢٩.

ولا أدري من أين جاءت بهذا الحكم على البلاغة، وأعرف الناس بلغة القرآن
وبلاغتها من مفسري الصحابة والتابعين يقرّون بتعدد المعاني للفظة ما دام السياق
يحتملها وليس ثمة ما يردها؟!]

نعم، إذا احتمل الكلام أكثر من معنى وكان حمله على أحدها أوضح وأشد موافقة
للسياق كان الحمل عليه أولى، يقول الدكتور عمر العيص: ((تأتي في بعض الآيات ضمائر
متعددة في سياق واحد، وتحتمل في مرجعها أقوالاً متعددة، فتوحيد مرجعها وإعادة
إلى شيء واحد أولى وأحسن؛ لانسجام النظم واتساق السياق، من ذلك عود الضمائر
في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ
رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ ﴾ [يوسف: ٤٢].

للمفسرين في عود الضمير في قوله ﴿ فَأَنسَاهُ ﴾ وقوله ﴿ رَبِّهِ ﴾ أقوال: فقد ذهب
بعضهم إلى أن الضميرين يعودان على يوسف عليه السلام، ويكون المعنى: أنسى الشيطان
يوسف ذكر الله تعالى، فلبث في السجن بضع سنين عقاباً له على سؤاله غير الله، وذكر
بعض المفسرين أن الضميرين يعودان إلى ساقى الملك، ويكون المعنى: أنسى الشيطان
الساقى أن يذكر قصة يوسف للملك، ولهذا لبث يوسف في السجن بضع سنين.

إن سياق الآيات يشهد للمعنى الثاني؛ فإن الاتفاق قائم على أن مرجع الضمير في
قوله ﴿ عِنْدَ رَبِّكَ ﴾ يرجع للساقى، فكان المناسب للساقى أن يكون ما بعده ﴿ فَأَنسَاهُ ﴾
الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ ﴿ عائدًا على الساقى؛ حتى لا تتفرق الضمائر، والذي يرى الزمخشري أنه
يؤدى إلى تنافر النظم الذي هو أمر إعجاز القرآن، والقانون الذي وقع عليه التحدي.

جاء في سياق القصة قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ ﴾ [يوسف:
٤٥]، وهذا شاهد قوي على أن الذي نسي، ثم ذكر بعد عدة سنوات هو الساقى، وبهذا

التوجيه ينتظم السياق، فتصبح ﴿اذْكُرْنِي﴾ الأولى و﴿ذِكْر رَبِّهِ﴾ الثانية مسندة إلى الساقى، ويكون ﴿عِنْدَ رَبِّكَ﴾ و﴿رَبِّهِ﴾ أيضاً مراداً بهما الملك رب الساقى.

إن هذا التوجيه أنسب إلى السياق، وأليق بحال يوسف عليه السلام، وأقرب إلى شخصية الساقى، وما ذهب إليه صاحب "التحرير" حين جعل الضميرين يعودان على يوسف والساقى في آن واحد بعيد، وفيه اضطراب، وإن بدا أنه جمع بين التوجيهات السابقة^(١).

الرابعة: تُحمل دلالات ألفاظ القرآن وأساليبه على معهود العرب في الخطاب.

لأن القرآن نزل بلسانهم، كما قال الشافعي (ت ٢٠٤هـ): ((من جماع علم كتاب الله العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب... والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب... إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها))^(٢).

فإذا كان لهم عرف جار فلا يصح العدول عنه في فهم القرآن، كما لا يصح أن يجرى في الفهم على ما لم يتعارفوا عليه ولا تحتمله لغتهم، قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): ((وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب))^(٣)، وصاغ في ذلك قاعدة كلية، تقول: ((كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به))^(٤).

وبعد أن صاغ الدكتور مسعود صحراوي هذه القاعدة بقوله: ((كل فهم يصادم قوانين التأويل العربي فهو فهم فاسد)) قال: ((من مقتضيات هذا القانون التأويلي ألا

(١) السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعاني: ٤٣٧/٠/٤٣٧. <http://www.alukah.net/sharia/>

(٢) الرسالة: ٤٠، ٤٢، ٥٢.

(٣) الموافقات: ١٣١/٢.

(٤) المرجع السابق: ٢٢٤/٤.

تنتهك البنية الدلالية التركيبية للآية القرآنية، كما يفعل بعض المعاصرين الذين قد يتبعون منهجية معاكسة للمنهج العلمي كما هو متعارف عليه، فيصبحون قائمين بدور إيديولوجي لا بدور علمي؛ فبدلاً من أن يكون الفهم اللغوي مدخلاً مؤسساً لفهم دلالة النص وبلورة الفكرة – بما يحمله من قرائن مقالية ومقامية، وضمن شبكته الدلالية في السياق القرآني الأكبر العام، وبما هو موافق للبنية التركيبية والدلالية للنص – صار النص خاضعاً للقناعات والأحكام الإيديولوجية المسبقة، لا مؤسساً لها، وهذا مخالف للمنهج العلمي. وتكمن الخطورة في أن يصبح النص تابعاً لذهن الملتقي وتوجهاته الإيديولوجية، إذ الأصل في المناهج العلمية أن النصوص هي التي تؤسس لفهم الأفكار وبناء القناعات والمعتقدات، لا العكس. فمثل هذه الممارسات تفرغ الألفاظ القرآنية من دلالاتها... وتخلع عليها دلالات أخرى غير التي يمدنا بها النص، وهكذا تنتهك البنية التركيبية والدلالية للنص بملئه بمفاهيم إيديولوجية جاهزة، فيصبح حاملاً لمعان غريبة عنه^(١).

وكثيراً ما يعتمد أبو الحسن الأشعري (ت ٣٣٠هـ) على هذه القاعدة في رد المجاز في صفات الله ﷻ، ومن أمثلة ذلك قوله في تأويل اليمين بالنعمة في قول الله ﷻ: ﴿لَمَّا خَلَفْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٣٨]: (وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل: عملت كذا بيدي، ويعني به النعمة. وإذا كان الله ﷻ إنما خاطب العرب بلغتها، وما يجري مفهوماً في كلامها ومعقولاً في خطابها، وكان لا يجوز في خطاب أهل اللسان أن يقول القائل: فعلت بيدي، ويعني النعمة، بطل أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿بِيَدَيَّ﴾ النعمة، وذلك أنه لا يجوز أن يقول القائل: لي عليه يدي، بمعنى: لي عليه نعمتي^(٢)).

(١) المناهج الحديثة في الدرس القرآني (بحث: جدلية السياق الكلي والسياق الجزئي في فهم دلالة اللفظ في القرآن): ٢٢٨-٢٢٩.

(٢) الإبانة عن أصول الديانة: ١٢٦-١٢٧.

ويُحمل الكلام على الأعراف الأشهر من لغة العرب لا على الشاذ والأنكر الخفي، وهذه قاعدة يؤكدها الطبري (٣١٠هـ) مراراً، ومن أقواله فيها: (كتاب الله جل ثناؤه نزل بأفصح لغات العرب، وغير جائز توجيه شيء منه إلى الشاذ من لغاتها، وله في الأفصح الأشهر معنى مفهوم ووجه معروف)) (وغير جائز أن نحمل معاني كتاب الله على غير الأغلب المفهوم بالظاهر من الخطاب في كلام العرب، ولنا إلى حمل ذلك على الأغلب من كلام العرب سبيل)) (وغير جائز لأحد نقل الكلمة - التي هي الأغلب في استعمال العرب على معنى - إلى غيره، إلا بحجة يجب التسليم لها))^(١).

وعلى هذا فلا يصح أن تُحمل ألفاظ القرآن وأسايبه على الدلالات الاصطلاحية والعرفية المتأخرة عن نزول العرب، ظناً أنها معان صحيحة، أو بدعوى هلاك الكلمات، أو تطور دلالة الألفاظ، أو غيرها من الدعاوى، كما قال نصر أبوزيد (ت ٤٣١هـ): (امن الطبيعي بل والضروري أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانية وتقدماً، مع ثبات مضمون النص. إن الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية))^(٢)، وقال: (إن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز، وتتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض أمثلة من النص الديني الأساس وهو القرآن...))^(٣).

يقول ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): (إن العربي الذي يفهم كلام العرب يسبق إلى ذهنه من اللفظ ما لا يسبق إلى ذهن النبلي الذي صار يستعمل الألفاظ في غير معانيها. ومن هنا

(١) تنظر الأقوال بالترتيب في جامع البيان عن تأويل أي القرآن: ١٠/٨٠، ٧/٢٦٤/١، ٣٢٦.

(٢) نقد الخطاب الديني: ١٣٣.

(٣) المرجع السابق: ٢٠٧.

غلط كثير من الناس؛ فإنهم قد تعودوا ما اعتادوه -إما من خطاب عامتهم، وإما من خطاب علمائهم- باستعمال اللفظ في معنى، فإذا سمعوه في القرآن والحديث ظنوا أنه مستعمل في ذلك المعنى، فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم النبطية وعاداتهم الحادثة، وهذا مما دخل به الغلط على طوائف، بل الواجب أن تعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل في القرآن والسنة وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ، فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله، لا بما حدث بعد ذلك^(١).

ومن الأمثلة على ذلك توجيه بعض صفات الله ﷻ على المجاز والمشاكلة بناء على تصورات عرفية لمدلولاتها، يقول الشيخ عبدالرحمن حبنكة الميداني (ت ١٤٢٥هـ) في نسبة صفة "المكر" إلى الله ﷻ: ((بحثنا عن المعنى الأصلي اللغوي للمكر فوجدنا أنه: تدبير أمر في خفاء. ومعلوم بدهاء أن ما يُدبّر في الخفاء لا يلزم منه أن يكون شراً، بل قد يكون خيراً.

ثم اكتسب المكر في تصورات العامة أو في العرف العام بعد ذلك صورة قبيحة مستهجنة، تخصيصاً منهم للمكر في تدبير ما هو شر.

وسيطر هذا المعنى الجديد على أفكار بعض المفسرين، فوجدوا إشكالاً في نسبة المكر إلى الله تعالى، فلجأوا إلى تأويل ذلك بأنه من باب المشاكلة، ولو أنهم أبعدوا عن تصورهم هذا المفهوم المستحدث، ورجعوا إلى أصل المعنى اللغوي، لظهر لهم أن "المكر" الذي هو تدبير أمر في خفاء، قد يكون مكرراً في خير، وقد يكون مكرراً في شر، وجانب الخير منه لا ينافي الكمال بل هو من عناصره. إن الحاكم العادل يمكر، ومكره لا

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٠٥/٧. وينظر: الموافقات: ٦٤/٢-٦٦، وتفسير التحرير والتنوير: ٤٢/١-٤٥، وقواعد التدبر الأمثل لكتاب الله: ٣٢٣ و٤٥٣-٤٥٦، والنص القرآني من تهافت القراءة وأفق التدبر: ٣١٩ و٤٤٦.

يكون إلا في الخير، إنه يمكر بالمجرمين حتى تقبض عليهم يد العدالة، والمسلم الملتزم بإسلامه يمكر، ومكره يكون في الخير ومرضاة الله تعالى، والله جلّ وعلا يمكر وهو خير الماكرين.

ولذلك ذم الله تعالى في القرآن المكر السيء، ولم يذم مطلق المكر، فقال تعالى في سورة فاطر: ﴿وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ (١٠)﴾ ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ (٤٣)﴾

ولما كان الأمر كذلك فقد وجب المصير إلى المعنى الأصلي اللغوي حتماً، ولا حاجة بنا إلى إخراج اللفظ عن أصل دلالاته اللغوية^(١).

ويدخل في ذلك تأويلات الفلاسفة والباطنيين وبعض العقلانيين وأصحاب ما يسمى بال تفسير العلمي، التي تعارض دلالة اللغة^(٢).

الخامسة: اعتبار عرف القرآن ومعهوده وعاداته في استعمال ألفاظه ونظم تراكيبه.

وهذه قاعدة مقررة أوجبها أهل العلم لمن أراد معرفة مقاصد كلام الله ﷺ وكلام رسوله ﷺ، قال ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): ((الحال - حال المتكلم والمستمع - لا بد من اعتباره في جميع الكلام؛ فإنه إذا عُرِفَ المتكلم فُهِمَ من معنى كلامه ما لا يفهم إذا لم يُعْرَفَ، لأنه بذلك يعرف عاداته في خطابه، واللفظ إنما يدل إذا عُرِفَ لغة المتكلم التي بها يتكلم، وهي عاداته وعرفه التي يعتادها في خطابه، ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية

(١) قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله: ٤٥٤-٤٥٥، وينظر: ٤٥٦.

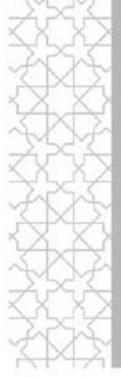
(٢) ينظر أمثلة ذلك: مجموع فتاوى ابن تيمية (مقدمة التفسير): ٣٥٩/١٣، والتفسير والمفسرون: ج ٢، وأسباب الخطأ في التفسير: ٤٦٢/١-٤٦٩ و ٧٢٩/٢-٧٨٣ و ٨٤٩-٨٩٦، والتفسير اللغوي: ٦١٧-٦٢٦، والنص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٥١٠-٥١٢.

إرادية اختيارية، فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى، فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته، ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ومراده بها عرف عاداته في خطابه، وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره. ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ: ماذا عنى بها الله ورسوله؟ فيعرف بذلك لغة القرآن، والحديث، وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده، وهي العادة المعروفة من كلامه^(١). وقال ابن القيم (ت ٧٥١هـ): ((ينبغي أن يتفطن ههنا لأمر لا بد منه، وهو أنه لا يجوز أن يحمل كلام الله ﷻ ويفسر بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي الذي يحتمله تركيب الكلام، ويكون الكلام به له معنى ما؛ فإن هذا مقام غلط فيه أكثر المعربين للقرآن، فإنهم يفسرون الآية ويعربونها بما يحتمله تركيب تلك الجملة، ويفهم من ذلك التركيب أي معنى اتفق، وهذا غلط عظيم يقطع السامع بأن مراد القرآن غيره، وإن احتمل ذلك التركيب هذا المعنى في سياق آخر وكلام آخر، فإنه لا يلزم أن يحتمله القرآن...

بل للقرآن عرف خاص، ومعان معهودة، لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه والمعهود من معانيه، فإن نسبة معانيه إلى المعاني كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ، بل أعظم، فكما أن ألفاظه ملوك الألفاظ وأجلها وأفصحها ولها من الفصاحة أعلى مراتبها التي يعجز عنها قدر العالمين، فكذلك معانيه أجل المعاني وأعظمها وأفخمها، فلا يجوز تفسيره بغيرها من المعاني التي لا تليق به^(٢).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٧/١١٤-١١٥.

(٢) بدائع الفوائد: ٣/٨٧٦-٨٧٧.



ونُقِلَ عن السلف والمفسرين جملة من الأقوال تدل على تتبعهم لعادات القرآن في لفظه ونظمه، ومن ذلك ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: ((كل شيء في القرآن "كاد" أو "كادوا" أو "لو" فإنه لا يكون))، وقوله: ((كل "عسى" في القرآن فهي واجبة))، وقول الضحاك بن مزاحم (ت ١٠٥هـ): ((كل "كأس" في القرآن فهو خمراً))، وقوله: ((كل شيء في القرآن من "الأليم" فهو الموجه))، وقول ابن عيينة (ت ١٩٨هـ): ((ما سمى الله "مطرًا" في القرآن إلا عذابًا))^(١).

السادسة: اعتبار دلالة السياق.

وهذه من القواعد المهمة التي تعد أساساً من الأسس المنهجية التي يبني عليها النظر في بلاغة القرآن الكريم، وتتعلق بها البلاغة تعلقاً كبيراً، لأنها قائمة على مراعاة السياق، تحقيقاً للأصل البلاغي عند العرب: لكل مقام مقال، وقد عرفت البلاغة بأنها: مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته^(٢)، وفي هذا يقول السكاكي (٦٢٦هـ): ((لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة؛ فمقام التشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام التزهيب، ومقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل. وكذا مقام الكلام ابتداء يغير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يغير مقام البناء على الإنكار، جميع ذلك معلوم لكل لبيب. وكذا مقام الكلام مع الذكي يغير مقام

(١) ينظر هذه الأقوال وغيرها: تفسير التحرير والتنوير: ١٢٤/١-١٢٥، وعادات القرآن الأسلوبية: ٣٢/١-٣٨...
(٢) ينظر: مفتاح العلوم: ١٦٨ و ٤١٥ و ٤٣٢، والإيضاح، مع شروح التلخيص: ١٢٢/١، ومعجم المصطلحات البلاغية: ٤٠٢/١.

الكلام مع الغبي، ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر. ثم إذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبها مقام، ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام^(١).
والسكاكي هنا يتناول عدة مقامات، منها ما هو داخل النص (سياق المقال)، وهو قوله: ((ثم إذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبها مقام، ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام)). ومنها ما هو خارج النص (سياق المقام)، كالغرض من الكلام، وحال المتكلم.

وهذان النوعان اللذان ذكرهما السكاكي يشملهما مسمى السياق، وكلاهما يعتضدان لاختيار المعاني وانتقاء الألفاظ في نظم بليغ، تتفاوت درجة بلاغته بحسب مراعاته لهما.

والسياق القرآني يشمل السياقين، أما سياق المقال فيندرج فيه سياق القرآن، وسياق السورة، وسياق المقطع أو القصة، وسياق الآية، ويتعلق بوجوه التناسب في القرآن.

وأما سياق المقام فيشمل مقام المتكلم بالقرآن ﷺ، وحال المخاطب، والموضوع، والغرض، وأسباب النزول ومكانه وزمانه.

وعني العلماء بالسياق القرآني، واعتبروه مرجعاً مهماً في الدلالة على المعنى المراد من كلام الله ﷻ، وحذروا من إغفاله وإهماله، ((ولو تركت الألفاظ على عواهنها، وأطلقت من عقل سياقها وسباقها لأفادت من المعاني المراد وغير المراد، والمتعذر وغير

(١) مفتاح العلوم: ١٦٨.

المتعذر، وأهدر ضابط الفهم والتلقي، بما يجعل سلطة القارئ بديلة عن سلطة السياق، ومرجعية القراءة ناسخة لمرجعية النص^(١).

ومن أمثلة مراعاة السياق المقالي: ما ذكره الطبري (٣١٠هـ) في توجيه اختصاص السمع والبصر في قول الله ﷻ: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]. قال: ((إنما خص جل ذكره السمع والأبصار بأنه لو شاء أذهبها من المنافقين، دون سائر أعضاء أجسامهم؛ للذي جرى من ذكرها في الآيتين، أعني قوله: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ﴾ [البقرة: ١٩]. وقوله: ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ﴾ [البقرة: ٢٠])^(٢). ودارسوا المتشابه اللفظي في القرآن ينهجون أحياناً في توجيههم للمتشابه هذا المنهج، والخطيب الإسكافي (ت ٤٢٠هـ) لما وجه الاختلاف بين قول الله تعالى: ﴿وَأَمْرٌ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ١٠٤] وقوله تعالى: ﴿وَأَمْرٌ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [النمل: ٩١] قال: ((لما تقاربت اللفظتان، وكانتا تستعملان لمعنى واحد، حملت كل واحدة منهما على اللفظ الذي تقدمها ولائها))^(٣).

ومما يدل على أهمية معرفة سياق المقام لتبيين خصوصية الأسلوب القرآني ودلالاته الحوار الذي حصل بين عائشة رضي الله عنها وابن أختها عروة بن الزبير رضي الله عنهما، قال عروة: قلت لعائشة: ما أرى علي جناحاً أن لا أتطوف بين الصفا والمروة. قالت: لم؟ قلت: لأن الله ﷻ يقول: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [المجادلة: ٢٢]. فقالت: لو كان كما تقول لكان:

(١) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٤٤٧. وينظر في دلالة السياق القرآني: ٤٤٧-٤٦٦.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٣٨١/١.

(٣) درة التنزيل: ٧٤٩/٢.

فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما. إنما أنزل هذا في أناس من الأنصار كانوا إذا أهّلوا أهّلوا
لمنّة في الجاهلية، فلا يحل لهم أن يطوفوا بين الصفا والمروة، فلما قدموا مع النبي ﷺ
للحج ذكروا ذلك له، فأنزل الله تعالى هذه الآية، فلعمري ما أتم الله حج من لم يطف بين
الصفا والمروة^(١).

* * *

(١) أخرجه البخاري: برقم (١٦٤٣، ١٧٩٠، ٤٤٩٥)، ومسلم: برقم (١٢٧٧).

القصدية في الاتجاهات الحديثة

تسلط على مقاصد المتكلم - ومنها كلام الله ﷺ - قديماً وحديثاً عدة سلطات: منها: سلطة العقل، كما هو عند المعتزلة ومن نحا نحوهم، واستعملوا هذه السلطة في تأويل آيات العقيدة، التي جعلوا العقل مصدراً رئيساً لتقريرها، وتأويل ما يعارضها، من خلال عدة أدوات، ومنها أساليب بلاغية كالمجاز والكناية والتورية وغيرها. ولما كان كثير من البلاغيين ينتمون إلى مذاهب مخالفة لمنهج السلف اعتمدوا في توجيهاتهم البلاغية لجملة من آيات العقيدة على القرائن العقلية التي يتوصل بها إلى صرف كلام الله تعالى عن حقيقته، كما قال العلوي (ت ٧٤٩هـ) بعد أن ذكر جملة من آيات الصفات مستشهداً بها على التخيل: ((إلى غير ذلك من الآيات الموهمة بظواهرها للأعضاء والجوارح... فلا بد من تأويل هذه الظواهر على ما تكون موافقة للعقل، وإعطاء للبلاغة حقها لأن مخالفة العقل غير محتملة، وحمل الكلام على غير ظاهره محتمل، وتأويل المحتمل أحق من تأويل غير المحتمل، فلهذا وجب تأويلها))^(١).

وفي العصر الحاضر أطلق الحداثيون سلطة العقل مع جميع آيات القرآن الكريم، وجعلوا "العقلنة" مدخلاً رئيساً من مداخل تأويل النص القرآني، تتعامل معه بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة^(٢).

ومن الغلو في هذه السلطة ما قاله نصر أبوزيد (ت ١٤٢١هـ): ((لا بد من العودة إلى الأصول والاحتكام لها، والأصل والبدء هو سلطة العقل: السلطة التي يتأسس عليها

(١) الطراز: ٤٠١. وينظر: التوجيه البلاغي لآيات العقيدة في المؤلفات البلاغية: ٦٣٠

(٢) ينظر: روح الحدائث: ١٨١.

الوحي ذاته... هذه السلطة قابلة للخطأ، لكنها بنفس الدرجة قادرة على تصويب أخطائها، والأهم من ذلك أنها وسيلتنا الوحيدة للفهم...^(١).

ولا يعني الإنكار على بعض البلاغيين اعتمادهم على القرينة العقلية إلغاء عمل العقل في معرفة المراد من الكلام؛ بل الإنكار على تحكيمه في الحقائق الثابتة، ومعارضته لها. قال ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): ((واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة، وليس في ذلك - ولله الحمد - دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدر فيه العقل))^(٢).

الثانية: سلطة الباطن، كما هو عند الباطنية والرافضة وغلاة الصوفية، الذين يقولون: إن للقرآن ظاهراً وباطناً، والمراد منه الباطن دون الظاهر المعلوم من اللغة، ولا يعرف الباطن إلا قليل.

الثالثة: سلطة المذهب، سواء كان مذهباً عقدياً أم فقهياً، حيث انطلقت في فهم كلام الله ﷺ من مقررات مذهبية سابقة.

وأشار ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) في إطار هذه السلطة إلى ((قوم اعتقدوا معاني، ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها)) وهؤلاء كما قال: ((راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان... وكثيراً ما يغلطون في صحة المعنى الذي فسروا به القرآن... تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه وأريد به، وتارة يحملونه على ما لم يدل عليه ولم يرد به، وفي كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه أو إثباته من المعنى باطلاً.

(١) نقد الخطاب الديني: ١٣١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ١٩٤ /

فيكون خطوهم في الدليل والمدلول، وقد يكون حقاً فيكون خطوهم في الدليل لا في المدلول^(١).

الرابعة: سلطة البنية (النص، اللغة). كما هو عند البنيويين وأمثالهم، الذين - كما يقول الدكتور عبدالعزيز حمودة (ت ١٤٢٧هـ) - ((انشغلوا - في حقيقة الأمر - بآلية الدلالة، ونسوا ماهية الدلالة. انهمكوا في تحديد الأنساق والأنظمة وكيف تعمل، وتجاهلوا الـ"ماذا يعني النص")^(٢).

ويندرج في هذه السلطة: الظاهرية، الذين اعتمدوا على ظواهر لغة النصوص في فهمها، مما جعلهم يخفى عليهم حقيقة مراد الله ﷻ ورسوله ﷺ في كثير منها. وأشار ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) في إطار هذه السلطة إلى ((قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن، والمنزل عليه والمخاطب به)) وهؤلاء كما قال: ((راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز عندهم أن يريد به العربي، من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام. ثم هؤلاء كثيراً ما يغلطون في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللغة))^(٣).

الخامسة: سلطة القارئ (المتلقي، المفسر). كما في نظريات القراءة كالتلقي والتفكيكية والتأويلية (الدلائلية، الهرمنيوطيقا)، التي جاءت ثورة على انغلاق النص عند البنيوية. وترى أن النص منفتح، وغير متماسك، ولا يملك مدلولاً ثابتاً ومستقراً، ومليء بالفجوات التي تجعله قابلاً لإعادة تأويله وإنتاجه. بغض النظر عن مقاصد المؤلف الذي مات مع ولادة القارئ.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (مقدمة التفسير): ٣٥٥/١٣ - ٣٥٦. وينظر: أسباب الخطأ في التفسير: ٦٢٣/٢.

(٢) المرايا المحدبة: ٧.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (مقدمة التفسير): ٣٥٥/١٣.

وكل اتجاه من هذه الاتجاهات لا يصلح وحده أن يسلط على النظم القرآني، بل في بعضها ما ينقض معاني القرآن والدين كتأويلات الباطنية والتفكيكية، وفي بعضها ما يفيد في تناول البلاغة.

وسأتناول هنا اتجاهين حديثين في التعامل مع القصد، أحدهما يتجاهل القصد، وهذا في الاتجاهات الشكلانية، والآخر ينفيه ويستبدل به، وهذا في اتجاهات التلقي.

١- تجاهل القصد مع البنيوية والاتجاهات الشكلانية:

ظهرت في العصر الحديث الاتجاهات الشكلية (الشكلانية) التي تقوم على سلطة النص ومرجعية اللغة، ومنها: الشكلية الروسية والبنيوية والأسلوبية والنصية وبقية الاتجاهات الألسنية.

والنص عندها ما هو إلا شكل لغوي، أو بنية نصية متماسكة ومستقلة بنفسها عن أي ملابسات خارجية. وهو ليس حمالة أفكار، أو انعكاساً للواقع المادي، ولا هو تجسيد لحقيقة ما متعالية. إنه واقعة مادية. وهو مؤلف من كلمات، وليس من موضوعات أو مشاعر. ومن الخطأ رؤيته تعبيراً عن رأي مؤلفه^(١)، وهو خطاب غير ذرائعي، لا يخدم أي غرض عملي مباشر^(٢).

إن لغة النص عندها هي التي تتكلم، لا الكاتب (المؤلف، الأديب) ولا غيره، ولهذا فإن القارئ والناقد الشكلاني لا يهتم: ماذا يقول النص؟ وإنما هو مهموم بكيف يقول النص؟ وعليه أن يستكشف بنية النص ونظامه من خلال تحليل العلاقات الداخلية بين أجزائه.

(١) نظرية الأدب: ١٣، وينظر: مناهج النقد الأدبي الحديث: ٩٠.

(٢) نظرية الأدب: ٢١، وينظر: مناهج النقد الأدبي الحديث: ٩٢.

دون أي مرجعية خارجية في تحليله، لا الكاتب ولا البيئة ولا غيرهما، وإنما المرجع هو لغة النص فحسب.

((إن البنيوية الأدبية في جوهرها تركز على أدبية الأدب، وليس على وظيفة الأدب أو معنى النص. أي أن الناقد البنيوي يهتم في المقام الأول بتحديد الخصائص التي تجعل الأدب أدباً، التي تجعل القصة أو الرواية أو القصيدة نصاً أدبياً، ولكي يحقق ذلك عليه أن يدرس علاقات الوحدات والبنى الصغيرة بعضها ببعض داخل النص في محاولة للوصول إلى تحديد للنظام أو البناء الكلي الذي يجعل النص موضوع الدراسة أدباً، وهو نظام يفترض الناقد البنيوي مقدماً أنه موجود، وبعد ذلك يحاول تطبيق خصائص النظام الكلي العام على النصوص الفردية معطياً لنفسه حق التعامل بحرية مع بنى النص الصغرى ووحداته))^(١).

وحيثما تركز البنيوية مثلاً في تحليلها على العلاقات بين الوحدات (الألفاظ) والأنساق الصغرى (الجمل) التي تكون النسق الأكبر أو النظام العام (النص) فإنها لا يهتمها - إذا كانت العلاقات سليمة - نوع الوحدات التي استعملها الأديب، ولا مانع من استبدال غيرها بها من دون أي أثر على النص وتحليله، لأن هذه الألفاظ (الدوال) ما هي إلا علامات (رموز) على أفكار، وليس ثمة علاقة طبيعية ثابتة بين لفظ ومعنى، وإنما هي علاقة اعتباطية تحددها علاقات الألفاظ ببعضها داخل النص، لأن كل لفظ لا يتحدد إلا بعلاقته مع غيره، وثمة قدر من "المراوغة" بين الدال والمدلول يسمح بتعدد الدلالة، ولكن في حدود مركزية النسق، يقول الدكتور عبدالعزيز حمودة (ت ١٤٢٧هـ): ((لقد طور البنيويون نموذجاً للتحليل على غرار النموذج اللغوي، يعتمد على التحرك من العناصر إلى

(١) المرايا المحدبة: ١٥٩.

الوحدات، ثم النسق الأصغر، وبعده النظام العام أو النسق الأكبر. وهم في ذلك يتحركون من النماذج، أو النصوص الفردية في اتجاه النسق الأكبر أو النظام. ثم إنهم بعد ذلك -في مقاربتهم للنصوص- يتحركون من النسق في اتجاه النص الفردي. وقد اكتشفوا في نهاية المطاف -بعد كل الرفض لكل المدارس السابقة، وبعد دعاوى علمية النقد- أن البديل البنيوي -وهو النموذج اللغوي- فشل في تحقيق الدلالة أو المعنى. لقد انشغلوا -في حقيقة الأمر- بألية الدلالة، ونسوا ماهية الدلالة. انهمكوا في تحديد الأنساق والأنظمة وكيف تعمل، وتجاهلوا "ماذا يعني النص" (١).

وقد كانت نظريات دي سوسير (ت ١٣٢١هـ) اللغوية منطلقاً للبنيوية، حينما جعل اللغة نظاماً مستقلاً قائماً بذاته، ومجال الألسنية هو دراسة اللغة في ذاتها ولذاتها، واهتم بالدراسة الوصفية التزامية التي تقوم على دراسة اللغة وقت إنتاجها، وتنظر إليها بوصفها نظاماً في لحظة زمنية معينة متحررة من البعد التاريخي وأية ملابسات خارجية، ورفض سوسير أن تكون مرجعية المعنى للدال "اللفظ" في المدلول الخارجي المادي الثابت، بل المرجع في المدلول هو الصورة الذهنية والحقيقة النفسية (الشيء)، وهو ((العنصر غير اللغوي الذي يقع عليه المدلول في وعي المتخاطبين أو المستعملين، فـ "الحصان" الذي نشاهده بلحمه وعظمه في سباق الخيول ليس هو "معنى" كلمة "حصان"، وإنما هو ما نحيل عليه كلمة "حصان"، وهو ما سيسميه اللسانيون بعد دي سوسير مرجعاً)) (٢).

(١) المرجع السابق: ٧.

(٢) نظرية المعنى: ٤٧، وينظر: المرايا المحدبة: ١٥٨ و١٦١، ومناهج النقد الحديث: ١٢٥-١٣٣، والمعنى في

الفلسفة التفكيكية: ١٤٤-١٤٥.

(وبذلك فقد نسف سوسير مرجع الإحالة الخارجي الثابت الذي يضي على المعنى ثباتاً واستقراراً، وربط تحقيق المعنى بالعلامة اللغوية المكونة من دال "اللفظ" ومدلول "الصورة الذهنية"، ولا علاقة لها بالخارج، وهذا بدايات ضياع المعنى)^(١).

وهذه النظرة البنيوية إلى النص الأدبي طبقت على القرآن الكريم، كما يقول أدونيس: ((المتكلم في النص القرآني بوصفه وحياً منزلاً هو الله، وبوصفه نصاً مكتوباً مقروءاً هو الكلام الإلهي، أي: اللغة، فنحن لكي نفهم النص نطلب إلى لغته أن تحاورنا وأن تكلمنا، فهي - بهذا المعنى - تتكلم معنا. الله أوحى ولم يكتب. الإنسان هو الذي كتب. لكن منذ أن دخل الوحي في الزمن وفي التاريخ، منذ أن أصبح الوحي موجوداً في لغة، منذ أن تحول إلى نص مكتوب، صار بوصفه كتابة هو المتكلم، أي صارت اللغة هي الذات المتكلمة)^(٢).

وحينما تكون اللغة هي التي تتكلم فنحن لا نبحت عن مقاصد المتكلم بالقرآن ﷺ، وإنما نبحت في نظام اللغة ونسق النص وعلاقاته وثنائياته، وإذا نظرنا في مقاصد النص ودلالاته فإنما نستمدّها من نظامه ونسقه ومن داخله فحسب. ونلغي أي مرجعية أخرى في تفسيره كالسنة وأحوال التنزيل وغيرها.

وأضرب هنا مثلاً على الدراسات البنيوية للقرآن الكريم ببحت عنوانه: التقنيات البنيوية في سورة القدر، للدكتورين: نائر الشمري وحسن الدجيلي^(٣). قال في بيان منهج

(١) المعنى في الفلسفة التفكيكية: ١٤٤-١٤٥.

(٢) النص القرآني وآفاق الكتابة: ٤٢.

(٣) طبع ضمن كتاب "حوار الحداثة: أبحاث ودراسات في بعض سور القرآن الكريم في ضوء المناهج الأدبية الحديثة" في مكتبة الحلي ببابل العراق، عام ١٤٣٤هـ، وأصله بحث منشور في مجلة جامعة بابل، العلوم الإنسانية، المجلد (١٨)، العدد (١).

الدراسة: ((ارتأينا دراسة "سورة القدر" في ضمن "المنهج البنيوي"... ولما كان المنهج البنيوي يقوم على مجموعة من الثنائيات سواء أكانت متفككة أم مختلفة، فإن الدراسة ستكون في ضمن مفهوم الثنائيات))^(١).

وقسما البحث إلى ثلاثة محاور:

١- بنيوية الحروف، وتناولوا فيه: بنيوية الحروف البنائية، وبنيوية حروف المعاني.

٢- بنيوية التراكيب، وتناولوا فيه: بنيوية المبتدأ والخبر، والبنيوية الفعلية.

٣- بنيوية الدلالة، وتناولوا فيه: بنيوية القدر، وبنيوية العدد.

ومع أن الباحثين حاولوا توظيف البنيوية دلاليًا، لكنهما انشغلا بالبنية على حساب المقصد، وفي كثير منه تكلف ظاهر، واستمدا من تحليلهما للبنية دلالات لا أظنها توجد إلا في ذهنيهما. ومن الأمثلة على ذلك ما يأتي:

في دراسة بنيوية "الحروف البنائية" ويقصدان بها: ((الحروف الأصلية في المفردة اللغوية، وليست الزائدة، والتي يحدث بحذفها بتر واضح بالمفردة ومعناها))^(٢) حصرا (٢٣) حرفًا. هي: الهمزة والتاء والياء، وورد كل حرف منها (٧) مرات. والألف والميم (٩ مرات). والباء والزاي والقاف والكاف والواو (٣ مرات). والجيم والخاء والذال والسين والشين والطاء والعين (مرة واحدة). والحاء (مرتين). والذال والفاء (٤ مرات). والراء والنون (١٠ مرات). واللام (١٩ مرة). والهاء (٥ مرات).

وبعد دراسة لصفات الحروف وأصواتها توصلنا إلى نتائج. ومن ذلك: ((تساوي رصيد الألف مع الميم لا يجد له مقابلة في عالم الصوت -ظاهراً- فصوت الألف مدّي خفيف،

(١) حوار الحداثة: ٧٤.

(٢) المرجع السابق: ٧٦.

وصوت الميم موسيقي ثقيل، ولكن هذا الطباق الصوتي - إن صح التعبير - يجد مداه الأوسع من خلال أن الحركة المديّة الخفيفة التي تتمثل بنزول القرآن الكريم في هذه الليلة يقابلها إيقاع ثقيل، وهو أن النزول ليس نزولاً اعتباطياً، وإنما هو نزول إلهي، فهذه الحركة هي رسالة للبشرية مثقلة بالكثير من الفضاءات الدلالية^(١). (تحاضن رصيد كل من "الباء والزاي"، و"القاف والكاف والواو" فيها... وعند جمع صفة الهزة الكهربائية ل"الباء والزاي"، والتفجير ل"القاف والكاف والواو" سيؤدي بنا إلى ظاهرة التشظي الصوتي الشديد، وهذا يقابل مسألة انتشار دلالة السورة إنسانياً شكلاً ومعنى^(٢)). (احتل الحاء رصيماً خاصاً به من دون منافس آخر، ولو تأملنا الدلالة الصوتية للحاء - صوت حلقي ليس عميقاً جداً ولكنه قريب من الصوت المتشجج - لتبيّن لنا أنه يمثل صورة التحسّر على أبعد وجوهها، أمّا هنا فليس لدلالة التحسّر مكان في سورة القدر، أو أن نعتقد بأنّ التحسّر قد يصيب غير المؤمن حينما يرى هذا المهرجان وقد خصّ المؤمنين^(٣)!!!)

وفي بنوية "حروف المعاني" تناولوا الحرف "في" وغيره ومما قالاه: (امن ينعم النظر في الآية ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ سيري أن "في" قد شغلت موقع "الوسط" بين كلمتين في اليمين ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾ وكلمتين في اليسار ﴿لَيْلَةَ الْقَدْرِ﴾ أي أن "الوسط" دقيق تماماً، وفي "الوسط" معانٍ كثيرة، أشهرها أنه رمز من رموز التوازن أو الميزان أو العدالة... كما أنه -الوسط- فلسفة الإسلام... لذا نرى أن "في" تتضمن معنى العدالة هنا، والقطب الذي ترتكز عليه ليلة القدر، في دلالة من دلالاتها مثلاً^(٤)!!!)

(١) المرجع السابق: ٧٧.

(٢) المرجع السابق: ٧٨.

(٣) المرجع السابق: ٧٨.

(٤) المرجع السابق: ٨٢.

وفي الحديث عن بنيوية الدلالة مع لفظة "القَدْر" توقف الباحثان عند تجرد اللفظة من أي زيادة، ورأيا أنه ((يدل على قيمة هذه المفردة التي هي منزهة عن كل زيادة أو شائبة، وكأنها ترتبط في أن خلوصها إلى الصفاء))^(١)!!!

أما مجيئها على وزن "فَعَلٌ" فهذا ((يمثل الحياة من خلال أن الوزن بدأ بحركة، ثم سكون، ثم حركة، وهكذا هي طبيعة الحياة، ففيها الحركة والسكون، ثم تتعاود الحركة مرة أخرى، كما أن هذه تعطي معنى التطور، من خلال طبيعة حركات الوزن، فالإنسان الجاد أو المؤمن يبدأ بسيطاً في عمله، ثم يميل إلى الراحة أو السكون على البساطة، ثم يتطور إلى الأحسن))^(٢)، ولا أدري عن علاقة هذا بليلة القدر!!!

وتناولوا مجيء الفاصلة على حرف الراء ورأيا أنه ((قد حقق بعداً بنيوياً صوتياً في هذه السورة، ولا سيما أن صوت التكرار الانفجاري وكأنه يعطي امتداداً بين الماضي والحاضر والمستقبل عن طريق صفة التكرار التي فيه، كما أنه يخلق فضاءً قرائياً واستقرائياً للسورة من محاولة إعادة تلاوتها أو تجويدها مرات عديدة للوصول إلى معانٍ صوتية ودلالية معاً))^(٣)!!!

أما حديثهما عن بنيوية العدد فالعجب العجاب!!!

ولم ينس الباحثان توظيف البنية في خدمة معتقدتهما في أكثر من موضع، ومن ذلك قولهما في العدد خمسة الذي هو عدد آيات السورة: ((ولكي نجعل هذا البحث يأخذ مدى

(١) المرجع السابق: ٩٢.

(٢) المرجع السابق: ٩٣.

(٣) المرجع السابق.

دليلاً لا ننسى أن أصحاب الكساء -عليهم السلام- كانوا خمسة، وهم الذين خلق الله سبحانه وتعالى كل شيء لأجلهم، وهؤلاء هم قرآن الله تعالى الناطق ولا شك!!!^(١)

هذه أمثلة على دراسة الباحثين للسورة وفق المنهج البنيوي، ويكاد القارئ ينتهي من البحث وكأنه يقرأ تحليلاً لشيء مادي، لا يشعر معه بلذة القرآن، ولا يعايش دلالاته وهداياته. وقد انشغل الباحثان حقاً بألية الدلالة، ونسوا ماهية الدلالة.

ومثل هذه الدراسة للنظم القرآني هو الذي ينطبق عليه إنكار الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) السابق بقوله: ((المنكر الخروج في ذلك إلى حد الإفراط، الذي يُشك في كونه مراد المتكلم، أو يُظن أنه غير مراد، أو يُقطع به فيه)). ((وكل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة، بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به، هذا لا يرتاب فيه عاقل)).

٢- انتفاء القصد ولا نهائية المعنى مع اتجاهات التلقي؛

كانت الاتجاهات الشكلية والبنيوية ممهدة لإعلان "موت المؤلف" على يد الناقد الفرنسي رولان بارت (ت ١٤٠٠هـ) في مقالة له^(٢). وذكر فيها محاولات بعض النقاد قبله في زلزلة "سلطة المؤلف" من أمثال مالارمييه (ت ١٣١٦هـ) وفاليري (ت ١٣٦٤هـ). وقال: ((لقد كان مالارمييه هو أول من رأى في فرنسا وتنبأ بضرورة وضع اللغة نفسها مكان ذاك الذي اعتبر إلى هذا الوقت مالكا لها، فاللغة بالنسبة إليه -كما هي الحال بالنسبة إلينا- هي التي تتكلم، وليس المؤلف))^(٣).

(١) المرجع السابق: ٩٧.

(٢) المقالة بعنوان: موت المؤلف، نشرت في كتاب: نقد وحقيقة: ١٥-٢٥.

(٣) المرجع السابق: ١٧.

إن (موت الكاتب هو الثمن الذي تتطلبه ولادة القراءة)) كما يقول بارت^(١). وموته يعني حرية النص وانتفاء قصديته وانفتاحه لتأويلات القراء؛ لأن ((نسبة النص إلى مؤلفه معناها إيقاف النص وحصره وإعطاؤه مدلولاً نهائياً، إنها إغلاق الكتابة)) كما يقول بارت^(٢).

إن النص يتحرر من سلطة صاحبه وقصده بعد موته لكنه ينتقل أسيراً لسلطة القارئ (المتلقي) وأفق توقعه.

وهذه السلطة يمثلها نظريات القراءة فيما بعد الحداثة، كالتلقي والتفكيكية والتأويلية (الدلائلية، الهرمنيوطيقا)، التي جاءت ثورة على انغلاق النص عند البنيوية. وهي ترى أن النص منفتح، ومتناس، وغير متماسك، ومليء بالفجوات التي تجعله قابلاً لإعادة قراءته وإنتاجه.

و"التناس" يعد واحداً من أهم آليات التلقي والتفكيك، كما يقول بارت: ((النص يتخلق من الكاتب، ويقضي عليه، ويستبدله بفاعلية التناس))^(٣). ويقوم مفهومه على أن ((كل نص هو امتصاص وتحويل لعدد وافر من النصوص الأخرى)) كما تقول جوليا كريستيفا التي تعد أول من أظهر المصطلح في فرنسا^(٤). ويقول بارت: ((أي نص هو متناس؛ فالنصوص الأخرى تكون حاضرة داخله... أي نص هو نسيج جديد من الاستشهادات القديمة. إن بعضاً من الشفرات والصيغ والنماذج الإيقاعية وشذرات أو

(١) المرجع السابق: ٢٥.

(٢) المرجع السابق: ١٧.

(٣) عن: التناس النظرية والممارسة: ٧١، وينظر: ٢٣.

(٤) ينظر في مفهوم التناس: التناس النظرية والتطبيق: ١٧-٩٢، والتفاعل النصي: ١٢٠-١٨٣، والتناس المفهوم وخصوصية التوظيف في الشعر المعاصر: ٢٥-٥٣، وتكوين النظرية: ٣٠٤.

متفرقات اللغات الاجتماعية ترحل إلى النص، ويتم إعادة توزيعها داخله^(١)؛ (فالنص نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة)^(٢). وتفضل كريستيفا أن يطلق عليه مصطلح "النقل" أو "التحويل"؛ حتى لا يفهم من "التناص" أنه مجرد استقصاء للمصادر ودراسة التأثيرات والعلاقات بين النصوص^(٣).

والنص في ظل هذه الاتجاهات لا يملك مدلولاً ثابتاً ومستقراً، ولا يحمل أي مقصدية للمؤلف الذي انقطعت صلته به، وليس ثمة علاقة ثابتة بين الدال (اللفظ) والمدلول (المعنى)، بل المعنى في التفكيكية دائماً في حالة غياب وإرجاء، والدال في حالة بحث دائم عنه.

ووظيفة القارئ ليست في اكتشاف معنى يقصده المؤلف، وإنما في البحث عن ثغرات النص (المسكوت عنه، ما غفل عنه النص، ما خلف السطور، المنسي، المهمّش، اللامفكر فيه)، ثم إعادة إنتاجه وتأويله، بغض النظر عن مقاصد المؤلف الذي مات مع ولادة القارئ.

والنص -باعتباره مفتوحاً متناصاً غائب المعنى- غير نهائي الدلالة؛ فيقبل تعدد القراءات والتأويلات، وكل قراءة جديدة هي إساءة للقراءة السابقة ونقض لها، مما يجعل دلالة النص -في الحقيقة- عدمية^(٤).

(١) عن: التناص النظرية والممارسة: ٧٥.

(٢) نقد وحقيقة: ٢١.

(٣) ينظر: التناص النظرية والممارسة: ٢٠ و٦٠، والتفاعل النصي: ١٢٦.

(٤) ينظر في نظريات التلقي والتفكيكية ونقدها: المرايا المحدبة: ٢٥٣-٣٥٢، ومناهج النقد الأدبي الحديث:

١٨٣-٢٣٥.

وتجرباً بعضهم في تطبيق ذلك على القرآن العظيم، قال أركون (ت ١٤٣١هـ): ((إننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه))^(١)، ويرى -فيما نقل عنه علي حرب- أنه ((كغيره من النصوص، يمارس آليات من التحوير والتحويل، أو الطمس والحجب، فيما يختص بعملية إنتاج المعنى والحقيقة))^(٢).

ونشر أحدهم كتاباً بعنوان "دراسات في القرآن: تفكيك النص"^(٣)، بناه على مقولات نصر أبوزيد (ت ١٤٣١هـ) وأركون (ت ١٤٣١هـ) والمستشرقين، وإن أظهر الاستقلالية والموضوعية، وقال في افتتاح مقدمته: ((إن القراءة التي نقدمها تسعى إلى فكفكة بنية النص القرآني، واستنطاق المسكوت عنه...))^(٤)، ((ما الذي قاله محمد؟ وما هي حقيقة الوحي في لحظته الأولى: اللحظة الطازجة؟ وكيف تم استقبال هذا الخطاب من قِبَل الجميع قَبْل أن يتحول القرآن إلى نص مجموع في مدونة مغلقة تماماً؟ إن

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ٥٦.

(٢) نقد النص: ١٠٧، وينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ٥٧، ومعهود العرب في الخطاب (مجلة الترتيل): ع ٥٤/٢٤.

(٣) كتبه: تيسير فارس العجرامة، وصدر عام (٢٠١١م) عن دار النشر البريطانية "إي-كتب":
<http://www.e-kutub.com/index.php/٢٠١٢-١١-٢٠-٠٠-١٤-٥٤/٢٠٦-٢٠١٢-١١-٢٨-١٦-٣١->
١٧.

(٤) دراسات في القرآن: تفكيك النص، على الرابط:

<http://books.google.com.sa/books?id=BV->

٦K٨٤٨mmsC&printsec=frontcover&hl=ar&source=gbs_ge_summary_r&cad=
v=onepage&q&f=false.

الإجابة على هذا السؤال صعبة للغاية وتحتاج إلى إعادة فكفكة النص القرآني للكشف عن نظام العلامات، التي تحولت بفعل تدخل المفسرين إلى سياق معرفي مغاير...^(١). وكتب آخر مقالاً بعنوان "فراغات النص القرآني... من يملؤها؟ وكيف؟"^(٢)، ينطلق فيه من المنهج التفكيكي في النظر إلى النص على أنه مليء بالفراغات من غير انسجام ولا تماسك، يقول: ((لا نصّ تماسك، أقصد: لا نصّ من غير فراغات متغلغلة بين تصوراته وأفكاره وجملته))، ويطبق ذلك على القرآن العظيم، ويقرر أن ملء الفراغات هو وظيفة العقل: ((العقل بهذا يملأ فراغات القرآن)).

وحيثما طُبق مفهوم "موت المؤلف" على القرآن العظيم ونُفيت المقصدية منه وأُخضع لتعدد القراءات والتأويلات ولا نهائية المعاني، أُعمل فيه التناسخ، يقول نصر أبو زيد (ت ١٤٣١هـ): ((الحقيقة أن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص التي لا يمكن فهم أي منها إلا من خلال سياقه الخاص، أي: بوصفه نصّاً... هذه التعددية النصية في بنية النص القرآني تُعد في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص))^(٣)، وتقول هادية السالمي في دراستها عن "التناسخ في القرآن": ((خضع بذلك القرآن لما تخضع له كل النصوص، ذلك أن من شروط النص أنه لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة، ولكنه يظل فضاءً علّامياً وإمكاناً تأويل... وقد لا يكون للنص الذي لا يحتمل إلا دلالة واحدة وجود إلا في السماء، أما على الأرض فالنص ليس نصّاً على المراد... إن المراد والمقصد الأول صاراً

(١) المرجع السابق.

(٢) كتبه: غالب حسن الشباندر، ونشره في موقع إيلاف بتاريخ (٢٠٠٩/٣/١٠م): <http://www.elaph.com/Web/ElaphWriter/٢٠٠٩/٣/٤١٦٨٣٠.htm>. وينظر: الخطاب

القرآني ومناهج التأويل: ٣٦.

(٣) النص السلطة الحقيقة: ١٠٤-١٠٥.

خرافة منذ التنازل عن المؤلف ودوره في بناء نصه، ولا يمكن الوصول إلى المعنى الحقيقي الموضوعي أو القصد الإلهي منه؛ لأنه لا وجود لهذا المعنى، وإنما هو متغير من عصر لآخر^(١).

وإذا كان القرآن العظيم لا يمكن الوصول إلى معناه والقصد الإلهي منه؛ لأنه لا وجود لهذا المعنى، فما القيمة في إنزاله إذن؟!

إن النص القرآني على هذا سيكون فضاءً مفتوحاً قابلاً للقراءة وإعادة القراءة، والإنتاج المستمر، بحثاً عن الدلالة الغائبة، وبقدر ما لدى القارئ من تناسق مع الثقافة والتاريخ والنصوص التي تناسق معها القرآن تكون القراءة الخلاقة، تقول السالمي: ((يكون القرآن - ككل شيء دالّ - متعدد الدلالات، ويستحيل إمكاناتٍ تنفتح على تعدد القراء أو مناسبات القراءة عند القارئ الواحد، فقد يجد المرء في ذاته قواميس عديدة وذخائر كثيرة للقراءة، تبعاً لعدد المعارف والمستويات الثقافية المحصل عليها^(٢)). ولهذا ((فمن حق كل إنسان أن يقرأ القرآن ويفسره؛ فهو نص مشروع تتجدد أحكامه وتشريعاته في إطار مقاصده الكبرى كلما حاوره النص الثقافي، إنه كون من العلامات والرموز يتسع لجميع الناس...))^(٣).

ومن نظريات التلقي: نظرية "المعنى والمغزى" التي عرّفت بالفيلسوف الأمريكي هيرش، وتقوم على أن "المعنى" هو الدلالة اللغوية للنص، وهو ثابت مندمج في كيان النص

(١) التناسق في القرآن: ١٢٢.

(٢) السابق: ١١٩ - ١٢٠.

(٣) السابق: ١٢٣.



لا يتغير من عصر إلى عصر، ولا من قارئ إلى قارئ، بينما "المغزى" متحول، ويتغير باختلاف العصور والقراء، والقراءة التأويلية تتجه نحو المغزى لا المعنى^(١).

ويطبق بعضهم هذه النظرية على القرآن الكريم كما قال نصر أبوزيد (ت ١٤٣١هـ):
((المعنى "يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها... أما "المغزى"
فدو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص... والذي ندعو إليه هو
عدم الوقوف عند دلالة المعنى... وضرورة اكتشاف "المغزى" الذي يمكننا أن نؤسس
عليه الوعي العلمي والتاريخي))^(٢).

إن المعنى عند هؤلاء دلالاته نسقية تاريخية مرتبطة بزمن النزول، أما المغزى فدلالته
سياقية تأويلية متعلقة بالمؤول وزمن التأويل.

ويرى الدكتور قطب الريسوني أن ((الغرض الذي يتشوف إليه نصر من أعمال هذه
المقولة وجلبها إلى حيز الدراسات القرآنية هو أن يحنط المعنى الثابت في القرآن بدعوى
تاريخيته، وقصره على مرحلة التنزيل والأفراد الذين نزل فيهم، بينما يتلاعب بالمغزى
بدعوى ارتباطه بأفق المتلقي وعقله، فيصبح قالباً لكل تأويل، ووعاء لأي قراءة، وداراً
لتمرير أيديولوجية المؤول))^(٣)، ويقول الدكتور أحمد الطعان: ((فكرة المغزى والمعنى
عند هيرش هي الأساس الذي يتعامل نصر حامد أبوزيد من خلاله مع القرآن الكريم،
وغيره من العلمانيين أمثال شحرور، عندما يفرغون النص من معانيه الحقيقية تحت

(١) ينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٢٩٥، والقراءات المعاصرة للقرآن الكريم
والغايات الأيديولوجية: http://vb.tafsir.net/tafsir28407/#.VCxQgvl_uho.

(٢) مفهوم النص: ١٩٣، ٢١٧-٢١٨.

(٣) ينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٢٩٥، والقراءات المعاصرة للقرآن الكريم
والغايات الأيديولوجية: http://vb.tafsir.net/tafsir28407/#.VCxQgvl_uho.

دعوى ثبات الشكل وحركة المحتوى^(١)، ويرى أنه ((لا يختلف "الظاهر والباطن" في مفهوم الباطنية عن "المعنى والمغزى" في المفهوم العلماني، فكلاهما يقفز إلى التأويل الذي يرتضيه منهجه متجاوزاً القرينة والدليل والسياق، وبالإضافة إلى تجاوزه للإجماع وما هو معلوم من الدين بالضرورة))^(٢).

إن في تطبيق مثل هذه الاتجاهات على القرآن العظيم خطورة كبيرة، وإنه في الحقيقة هدم للقرآن ونظمه وإعجازه ومقاصده، نعوذ بالله من الضلال المبين.

* * *

(١) القرآن الكريم والتأويلية العلمانية: منتدى التوحيد: <http://www.elthwhed.com>. الأقسام الخاصة، كُتَّاب ومقالات، د.أحمد إدريس الطعان.

(٢) العلاقة بين العلمانية والغنوصية: http://vb.tafsir.net/tafsir٢٧٧/#.VQ٨gb_msWho.

الخاتمة

تناول البحث "قصدية النظم القرآني" في تمهيد وثلاثة مباحث: تناول التمهيد مفهوم القصدية والتأصيل لها، والمبحث الأول تقرير قصدية النظم القرآني، والمبحث الثاني قواعد التفسير البلاغي للنظم القرآني، والمبحث الثالث إشارة إلى موقف الاتجاهات الحديثة من القصدية.

وتضمن البحث عدداً من النتائج منها:

١- القرآن الكريم خطاب رباني ذو معان مقصودة من المتكلم به ﷺ، وهي معان ثابتة لا تتغير في أي زمان أو مكان، ولكن الناس يتفاوتون في إدراكها وفهمها على حسب مداركهم وأدواتهم.

٢- أولى البلاغيون قصدية الخطاب عناية كبيرة، وهيمنت عليهم في تأليفهم، وكانت حاضرة بقوة في توجيهاتهم؛ لأن علم البلاغة مداره على الكشف عن مقاصد الكلام والمتكلم، وكيفية إفهام المخاطب والتأثير فيه.

٣- النظم عامة والقرآني خاصة له وظيفتان: وظيفة دلالية، ووظيفة جمالية. وتختلف النظم في تادية المعنى المقصود؛ لأن كل نظم له دلالة الخاصة به، وإن اشتركت جميع النظم في الغرض العام. والوظيفة الجمالية لا تنفصل عن الوظيفة الدلالية؛ لأن القرآن الكريم كتاب هداية، وخطاب معنى، يوظف طاقات اللغة من أجلهما، وهو مع ذلك معجز بنظمه، النظم الذي يحصل به كمال البيان والإفادة والتأثير، وكل ما في القرآن من وجوه النظم وإنما هو لأجل المقاصد، إما بياناً لها، أو تأثيراً على المخاطب لتلقيها.

٤- القرآن الكريم يقصد إلى نظم مخصوص لما وراءه من الدلالات التي لا تحصل بغيره من النظم؛ ولذا فإن المعاني المتولدة من خصوصيات النظم ومستتبعات

التراكيب معان مرادة للمتكلم بالقرآن ﷺ ما دام السياق يحتملها ويدل عليها، ولم يمنع منها نص أو إجماع. ولو كانت غير مرادة لم يعدل النظم إلى هذه الخصوصيات عن الأصل والظاهر. وهذا مما يحسن بالمفسر أن يدركه لأن تمام المعنى متوقف على معرفة ما في النظم من خصوصية.

٥- الناظر في تفاسير السلف من الصحابة والتابعين ﷺ يلحظ أن جملة من تفاسيرهم قائمة على اعتبار الخصوصيات البلاغية للنظم في تفسير القرآن وبيان مقاصده.

٦- الدرس البلاغي في النظم القرآني لا يقف عند حدود البنية، وما فيها من أساليب بلاغية وخصوصيات نظمية وعلاقات تناسبية، بل يتعدى ذلك إلى الكشف عن دلالات تلك الخصوصيات التي يظهر أنها من تمام مراد الله ﷻ؛ لأن من أهم وظائف البلاغة الكشف عن مقاصد المتكلمين. ولذا أكد جمع من العلماء أهمية تحصيل البلاغة للمفسر؛ لخصوصيته في فهم القرآن الكريم.

٧- مع أهمية البلاغة في فهم مقاصد القرآن الكريم إلا أنها لا تستقل بتفسيره، وتوجيه آياته وألفاظه، دون سائر المصادر الأخرى كالقرآن والسنة وأثار السلف ﷺ؛ لأن التفسير الصحيح قد يكون من جهة هذه المصادر، أو تكون هذه المصادر محددة للمعنى اللغوي المحتمل عند تعدد وجوه التفسير. والاستقلال بها في فهم القرآن العظيم موقع في الخطأ لا محالة.

٨- تعد "قصيدة النظم القرآني" أحد الأسس المنهجية، التي يقوم عليها أي منهج بلاغي لدراسة النظم القرآني وتأويله.
ومما يوصي به الباحث:

١- دراسة مدى مراعاة خصوصيات النظم في تفسير القرآن الكريم لدى السلف ﷺ من الصحابة والتابعين وغيرهم.

٢- أن يراعي البلاغي حينما يدرس النظم القرآني ويوجه أساليبه القواعد التي وضعها أهل العلم بأصول التفسير والفقهاء للكشف عن تمام مراد الله ﷻ من كلامه؛ حتى لا يقال على الله بغير علم، ولا ينسب إليه من المعاني ما لا يريد.

٣- الحذر من تطبيق الاتجاهات اللغوية والنقدية والفلسفية القديمة والحديثة التي تلغي قصدية المتكلم أو تتحكم فيه أو تنظر إليه من جانب يقصر عن إدراكه، وفي بعضها ما ينقض معاني القرآن والدين كتأويلات الباطنية والتفكيكية. وإن في تطبيق مثل هذه الاتجاهات على القرآن العظيم خطورة كبيرة وهدم للقرآن ونظمه وإعجازه ومقاصده.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

* * *

ثبت المراجع

- ١- الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: د.فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ.
- ٢- الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن الأمدي، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
- ٣- أسباب الخطأ في التفسير، د.طاهر يعقوب، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- ٤- الاستدلال في التفسير، د.نايف الزهراني، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.
- ٥- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، دار المدني، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٦- إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، د.مرزوق العمري، دار الإيمان، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.
- ٧- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، إشراف: بكر أبو زيد، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
- ٨- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: مشهور بن حسن سلمان، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ٩- إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان، ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي الحلبي الأثري، دار ابن الجوزي، الدمام.
- ١٠- أنوار الربيع في أنواع البديع، ابن معصوم المدني، تحقيق: شاكر هادي شكر، مطبعة النعمان بالنجف، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ.
- ١١- الإيضاح لتلخيص المفتاح، الخطيب القزويني، ضمن شروح التلخيص، دار السرور، بيروت.

- ١٢- بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي العمران، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجدّة، نشر دار عالم الفوائد، الرياض.
- ١٣- البرهان في توجيه متشابه القرآن، برهان الدين الكرمانى، تحقيق: د. السيد الجميلي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ١٩٩٧م.
- ١٤- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
- ١٥- بلاغة النص القرآني، مجموعة بحوث ندوة علمية، مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.
- ١٦- بيان إعجاز القرآن، الخطابي، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد سلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة.
- ١٧- البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ.
- ١٨- تاريخ ابن خلدون "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر"، ابن خلدون، ضبط: خليل شحادة، مراجعة: د.سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ١٤٢١هـ.
- ١٩- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
- ٢٠- التضمين النحوي في القرآن، د.محمد نديم فاضل، دار الزمان، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
- ٢١- التفاعل النصي، لنهلة الأحمد، كتاب الرياض، عدد ١٠٤، مؤسسة الإمامة الصحفية، ١٤٢٣هـ.

٢٢- التفسير البسيط، الواحدي، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى،

١٤٣٠هـ.

٢٣- التفسير البياني، د. عائشة عبدالرحمن، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السابعة.

٢٤- تفسير التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.

٢٥- تفسير القرآن العزيز، ابن أبي زمنين، تحقيق: حسين عكاشة ومحمد الكنز، الفاروق الحديثة،

القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٦- تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين، ابن أبي حاتم، تحقيق:

أسعد الطيب، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٧- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، تحقيق: سامي السلامة، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى،

١٤١٨هـ.

٢٨- التفسير اللغوي للقرآن الكريم، د. مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى،

١٤٢٢هـ.

٢٩- التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة السابعة، ٢٠٠٠م.

٣٠- تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والعربي، ناظم عودة، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة

الأولى، ٢٠٠٩م.

٣١- التناص في القرآن، دهادية السالمي، عالم الكتب الحديث، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٣٢- التناص: المفهوم وخصوصية التوظيف في الشعر الإسلامي المعاصر، للدكتور المختار حسني،

دار التنوير، الجزائر، ٢٠١٣م.

٣٣- التناص: النظرية والممارسة، للدكتور مصطفى بيومي، النادي الأدبي بالرياض، الطبعة الأولى،

١٤٣١هـ.

٣٤- تهذيب اللغة، الأزهرى، تحقيق: عبد السلام هارون وآخرين، الدار المصرية للنشر والنشر.



- ٣٥- التوجيه البلاغي لآيات العقيدة، يوسف العليوي، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
- ٣٦- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، تحقيق: د.عبد الله التركي وآخرين، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٣٧- جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام ﷺ، ابن قيم الجوزية، تحقيق: زائد النشيري، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
- ٣٨- حاشية الحفيد على شرح العصام = حاشية الصبان.
- ٣٩- حاشية الصبان على شرح العصام على السمرقندية، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٢١هـ.
- ٤٠- حوار الحدائث: أبحاث ودراسات في بعض سور القرآن الكريم في ضوء المناهج الأدبية الحديثة، د. ثائر الشمري ود. حسن الدجيلي، مكتبة الحلبي ببابل العراق، ١٤٣٤هـ.
- ٤١- خزنة الأدب وغاية الأرب، ابن حجة الحموي، شرح: عصام شعيتو، دار مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
- ٤٢- الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد النجار، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٤٣- الخطاب القرآني ومناهج التأويل، د.عبدالرحمن بودراع، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.
- ٤٤- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ.
- ٤٥- دراسات في القرآن: تفكيك النص، تيسير فارس العجارمة، دار النشر البريطانية "إي-كتب"، ٢٠١١م: -٢٠١٢-٢٠١٢/٥٤-١٤-٢٠٠٠-١١-٢٠١٢/٢٠١٢-٢٠١٢
<http://www.e-kutub.com/index.php/2012-11-20-00-14-05/206-2012-2012>
١٧-٣١-١٦-٢٨-١١.

- ٤٦- درة التنزيل وغرة التأويل، الخطيب الإسكافي، تحقيق: د.محمد مصطفى أيدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٤٧- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
- ٤٨- رأي في قرينة المجاز، أحمد محمد علي، بحث في مجلة جامعة الأزهر، فرع المنوفية، العدد الثاني عشر، ١٤١٢هـ.
- ٤٩- الرسالة، الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٥٨هـ.
- ٥٠- روح الحدائث، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- ٥١- سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، تحقيق: علي فودة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
- ٥٢- سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٥هـ.
- ٥٣- السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعاني، د.زيد العيص، موقع الألوكة: <http://www.alukah.net/sharia/٠/٤٣١>.
- ٥٤- شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الدمشقي، تحقيق: عبدالمحسن التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السادسة، ١٤١٤هـ.
- ٥٥- شرح الكافية البديعية: نتائج الألمعية في شرح الكافية البديعية، صفي الدين الحلبي، تحقيق: نسيب نشاوي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.
- ٥٦- شرح عقود الجمان، للمرشدي، الطبعة الثانية ١٣٧٤هـ.
- ٥٧- الصاحب في فقه اللغة، ابن فارس، تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، د.ت.

- ٥٨- صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، مصورة عن النسخة السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٥٩- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة الإسلامية، تركيا، الطبعة الأولى، ١٣٧٤هـ.
- ٦٠- الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله، ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- ٦١- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة العلوي، مراجعة وضبط: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٦٢- عادات القرآن الأسلوبية، د. راشد الثنيان، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.
- ٦٣- عارض الجهل وأثره على أحكام الاعتقاد، أبو العلا الراشد، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
- ٦٤- العلاقة بين العلمانية والغنوصية، د. أحمد إدريس الطعان، موقع ملتقى أهل التفسير: http://vb.tafsir.net/tafsir12717/#.VQ8gb_msWho
- ٦٥- علم المقاصد الشرعية، د. نور الدين الخادمي، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٦٦- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، ضبط وتصحيح: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٦٧- العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ.
- ٦٨- العين، الخليل بن أحمد، تحقيق: المخزومي والسامرائي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٠م.
- ٦٩- فتح القدير، الشوكاني، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٧٠- الفتوحات الربانية على الأذكار النواوية، ابن علان الصديقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٧١- فراغات النص القرآني من يملؤها؟ وكيف؟، غالب حسن الشابندر، موقع إيلاف بتاريخ (٢٠٠٩/٣/١٠م):

<http://www.elaph.com/Web/ElaphWriter/٢٠٠٩/٣/٤١٦٨٣٠.htm>

٧٢- الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، ١٤١٨هـ.

٧٣- القراءات المعاصرة للقرآن الكريم والغايات الأيديولوجية، د.أحمد الخطيب، موقع ملتقى أهل التفسير: http://vb.tafsir.net/tafsir٢٨٤٠٧/#.VCxQgvl_uho.

٧٤- القرآن الكريم والتأويلية العلمانية، د.أحمد إدريس الطعان، منتدى التوحيد: الأقسام الخاصة، كُتَّاب ومقالات: <http://www.elthwed.com>.

٧٥- قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

٧٦- كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٧١هـ.

٧٧- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، تحقيق: عادل عبدالموجود وآخرين، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٧٨- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، د.ت.

٧٩- ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، أبو العباس المبرد، تحقيق: د.أحمد أبو رعد، دار النوادر القيمة، ١٤٣٣هـ مصورة عن الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ) لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.

- ٨٠- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد للمصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤١٦هـ.
- ٨١- المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، نشر معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.
- ٨٢- مدارج السالكين، ابن قيم الجوزية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٨٣- المرايا المحدبة، د.عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨م.
- ٨٤- المستدرک على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم، دار المعرفة، بيروت.
- ٨٥- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٨٦- المصباح في تلخيص المفتاح، بدر الدين بن مالك، تحقيق: حسني عبد الجليل يوسف، مكتبة الآداب، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- ٨٧- مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- ٨٨- معجم المصطلحات البلاغية، د.أحمد مطلوب، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٣هـ.
- ٨٩- المعنى في الفلسفة التفكيكية، عبد الله بن نافع الدعجاني، مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة، جدة، العدد الأول، ذو القعدة ١٤٣١هـ.
- ٩٠- معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، د.محمد الخطيب، بحث محكم ضمن: مجلة الترتيل، إصدار مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، العدد الثاني، ذو القعدة ١٤٣٥هـ.
- ٩١- مفتاح العلوم، السكاكي، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.

- ٩٢- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة، ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي الحلبي، دار ابن عفان، الخبر، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٩٣- مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، د. ساعد الطيار، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.
- ٩٤- مفهوم النص، د.نصر حامد أبوزيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
- ٩٥- مقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء، د. حامد صالح الربيعي، نشر معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١٦هـ.
- ٩٦- مقدمة تفسير ابن النقيب، تحقيق: د.زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٩٧- ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه للفظ من أي التنزيل، ابن الزبير الغرناطي، تحقيق: د.محمود كامل أحمد، دار النهضة العربية، بيروت.
- ٩٨- المناهج الحديثة في الدرس القرآني، مجموعة بحوث لمؤلفين، مدارك، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- ٩٩- مناهج النقد الأدبي الحديث، د.وليد قصاب، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
- ١٠٠- مناهج السنة النبوية، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- ١٠١- الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، الخبر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ١٠٢- نتائج الفكر في النحو، أبو القاسم السهيلي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ١٠٣- النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، تصحيح: علي الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٠٤- النص السلطة الحقيقية، للدكتور نصر أبوزيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.



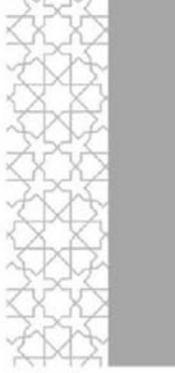
- ١٠٥- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبير. د.قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.
- ١٠٦- النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- ١٠٧- نظرية الأدب، تيري إيغلتن، ترجمة: ثائر ديب، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥م.
- ١٠٨- نظرية المعنى بين التوصيف والتعديل والنقد، أحمد الوديني، مركز النشر العالمي، تونس، ٢٠٠٧م.
- ١٠٩- نقد الخطاب الديني، د.نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
- ١١٠- نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٨م.
- ١١١- نقد وحقيقة، رولان بارت، ترجمة: د.منذر عياشي، مركز النماء الحضاري، حلب، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
- ١١٢- النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد سلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة.
- ١١٣- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، السيوطي، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

* * *



- 
- 106- MaTloob, A. (1403). *Mu`jam al-muSTalaHaat al-balaghiyyah*.
MaTboo`aat Al-Majma` Al-Elmi Al-Iraqi.
- 107- *Muqaddemat tafseer ibn al-naqeeb*.(1415). Z. Ali (Ed.). Cairo:
Maktabat Al-khaanji.
- 108- *Musnad al-imam aHmad ibn Hanbal*. (1416). Sh. Al-Arna'oot, et al
(Eds.). Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.
- 109- Oudah, N. (2009). *Takween al-nazhariyyah fi al-fikr al-Islaami wa al-
Arabi*. Beirut: Daar Al-Kitaab Al-Jadeed.
- 110- Qassab, W. (1428) *Manaahij al-naqd al-adabi al-Hadeeth*. Damascus:
Daar Al-Fikr.
- 111- *SaHeeH Muslim*. (1374). M. Abdulbaaqi (Ed.). Turkey: Al-Maktabah Al-
Islaamiyyah.
- 112- *SaHeeH al-bukhaari*. (1422). M. Al-NaSer (Ed.). Daar Tawq Al-Najaat.
- 113- Ya`qoob, T. (1425). *Asbaab al-khaTa' fi al-tafseer*. Dammam: Daar Ibn
Al-Jawzi.

* * *



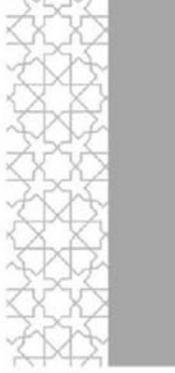
- 95- Ibn Faris. (1411). *Maqayees al-lughah*. A. Haroon (Ed.). Beirut: Daar Al-Jeel.
- 96- Ibn Faris. (n.d.). *Al-SaHibi fi fiqh al-lughah*. A. Saqer (Ed.). Cario: Maktabat Eisa Al-Babi Al-Halabi wa Suurkah.
- 97- Ibn Jenni. (n.d.). *Al-KhaSaa'eS*. M. Al-Najjar (Ed.). Beirut: Daar Al-Kitaab Al-Arabi.
- 98- Ibn Katheer. (1418). *Tafseer al-Quran al-`azheem*. S. Al-Salalmah (Ed.). Riyadh: Daar Taybah.
- 99- Ibn Khuldoon. (1421). *Tareekh ibn khuldoon"Al`ebar wa diwan al-mubtada' wa al-khabar fi ayaam al-arab wa al-`ajam wa al-barbar wa man 'aSarahum min dhawi al-sha'n al-akbar"*. S. Zakkar (Ed.). Beirut: Daar Al-Fikr.
- 100- Ibn Manzhoor. (n.d.). *Lisaan al-Arab*. Beirut: Daar Sadir.
- 101- Ibn Sayyidih. (1424). *Al-MuHkam wa al-muHeeT al-a`zham* (2nd ed.). M. Al-Saqqa, et al (Eds.) Cairo: Ma`had Al-MakhTuTaata Al-Arabiyyah.
- 102- Ibn Taimiyah. (1401). *Dar' ta`aarudH al-`aql wa al-naql*. M. Salem (Ed.). Al-Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University.
- 103- Ibn Taimiyyah, (1406). *Minhaaj al-sunnah al-nabawiyyah*. M. Salem (Ed.). (n.p.).
- 104- *Majmoo` fatawa sheikh al-Islaam ibn taimiyyah*. (1416). A. Qasim (Ed.) King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran.
- 105- Malik, B. (1409). *Al-MisbaH fi talkheeS al-miftaah*. H. Yousuf (Ed.). Eygept: Maktabat Al-Aadaab.

- 85- FaDHel, M. (1426). *Al-taDHmeen al-naHwi fi al-Quran*. Al-Madinah Al-Munauwwarah: Daar Al-Zamaan.
- 86- Hammoodah, A. (1998). *Al-Marayaa al-muHaddabah*. Kuwait: Aalam Al-Ma`rifah.
- 87- Harb, A. (2008). *Naqd al-naSS* (5thed.). Casablanca: Al-MARKaz Al-Thaqaafi Al-Arabi.
- 88- *Hashiyat Al-Sabbaan ala sharH al-ISAam ala al-samarqandiyyah* (1321). Cairo: Al-MaTba`ah Al-Khairiyyah.
- 89- *Hashiyat al-Hafeed ala sharH al-iSaam: Hashiyat al-Sabbaan*. (n.d.) (n.p.).
- 90- Husni, A. (2013). *Al-tanaaSS: al-mafhoom wa khuSooSiyat al-tawzheef fi al-shi`r al-Islaami al-mu`aaSer*. Algeria: Daar Al-tanweer.
- 91- Ibn Abi Hatem. (1417). *Tafseer al-Quran al-`azheem musnadan`an rasool Allah Salla allahu alayhi wa sallam wa Al-SaHabah wa al-tabi`een*. A. Al-Tayyeb (Ed.). Makkah Al-Mukarramah: Maktabat Nizaar Al-Baaz.
- 92- Ibn Abi Zamanayn. (1423). *Tafseer al-Quran al-`azeez*. H. Aakkashah & M. Al-Kanz (Eds.). Cairo: Daar Al-Farooq Al-Hadeethah.
- 93- Ibn Al-Jazari. (n.d.). *Al-Nashr fi al-qira'aat al-`ashr*. A. Al-DHabaa` (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 94- Ibn Ashoor, A. (1984). *Tafseer al-taHreer wa al-tanweer*. Tunisia: Al-Daar Al-Tunisiyyah Li Al-Nashr.



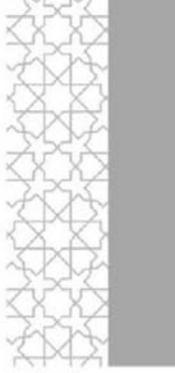
- 74- Al-waHidi.(1430). *Al-tafseer al-baseeT* .Al-Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University.
- 75- Al-Zahraani, N. (1436). *Al-Istidlaal fi al-tafseer*. Riyadh: Markaz Tafseer Li Al-Dirasaat Al-Quaraniyah.
- 76- Al-Zamakhshari. (1418). *Al-Kash-shaf`an Haqaa'eq ghawamiDH al-tanzeel wa uyoun al-aqaweel fi wujouh al-tta'weel*. A. Abdulmawjood, et al (Eds.). Riyadh: Maktabat Al-Obeikan.
- 77- Al-Zarkashi.(1404). *Al-burhan fi `uloom al-quran* (3rd ed.). M. Ibraheem. (Ed.). Maktabat Daar Al-Turaath.
- 78- Arkoon, M. (1996).*Tareekhiyat al-fikr al-arabi al-islami* (2nd ed.). H. Salah (Trans.). Beirut: Markaz Al-Inmaa' Al-Qawmi.
- 79- *Balaaghat al-naS al-Qurani*. (1435). Rebat: Markaz Al-Dirasaat Al-Quraniyah bi Al-RabiTah Al-MuHammadiyah.
- 80- Bart, R. (1994). *Naqd wa Haqeeqah*. M. Ayaashi (Trans.).Aleppo: Markaz Al-Namaa' Al-HaDHaari.
- 81- *Bayan e`jaaz al-quran al-khaTaabi*. (4thed.). (n.d.). M. Khalafallah & M. Salam (Eds.). Cairo: Daar Al-Ma`aarif.
- 82- Bayoomi, M. (1431).*Al-tanaaSS: al-nazhariyyah wa al-mumaarasaH*. Riyadh: Al-Nadi Al-Adabi.
- 83- Bodraa`, A. (1435).*Al-KhiTaab al-Qurani wa manahij al-ta'weel*. Rebat: Al-rabiTah Al-MuHammadiyah Li Al-Ulamaa'.
- 84- Eagleton, T. (1995).*Nazhariyyat al-adab*. Th. Deeb (Trans.). Damscus: Wizarat Al-Thaqaafah.

- 63- Al-Siddeeqi, I. (n.d.). *Al-FutuHaat al-rabbaniyah ala al-adhkaar al-nawawiyah*. Beirut: Daar IHyaa' Al-Turaath Al-Arabi.
- 64- Al-Sikaki. (1407). *MiftaaH Al-Uloom* (2nded.). N. Zarzoor (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 65- Al-Suhaili, A. (1412). *Nataa'ej al-fikr fi al-naHu*. Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 66- Al-SuyooTi.(1418). *Ham`al-hawaame`fi sharH jam`al-jawaame`*. A. Shams Al-Deen (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 67- Al-Ta`aan, A. (n.d.).*Al-Quran al-kareem wa al-ta'weeliyyah al-ilmaaniyyah*. <http://www.eltwhed.com>.
- 68- Al-Ta`aan, E. (1321).*Al-Eelaaqah bain al-elmaaniyyah wa al-ghanooSiyyah*.http://vb.tafsir.net/tafsir12717/#.VQ8gb_msWho.
- 69- Al-Tabari. (1422). *Jami`al-bayaan`an ta'weel aay al-Quran*. A. Al-Turky, et al (Eds.). Cairo: Daar Hajr.
- 70- Al-Tayyaar, M. (1427).*Maafhoom al-tafseer wa al-ta'weel wa al-istinbaaT wa al-tadabbur wa al-mufassar* (2nd ed.). Dammam: Daar Ibn Al-Jawzi.
- 71- Al-Tayyar, M. (1422).*Al-tafseer al-lughawi li al-quran al-`azheem*. Dammam: Daar Ibn Al-Jawzi.
- 72- Al-Thunaiyyan, R. (1433). *Adaat al-Quraan al-uSloobiyyah*. Riyadh: Daar Al-Tadmuriyah.
- 73- Al-Wadarni, A. (2007). *Nazhariyyat al-ma`na bain al-tawSeef wa al-ta`deel wa al-naqd*. Tunisia: Markaz Al-Nashr Al-Aalami.



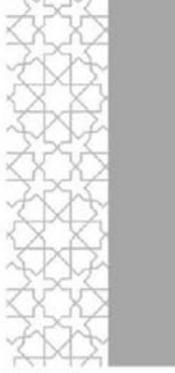
- 53- Al-Raissooni, Q. (1431). *Al-NaSSal-Qurani min tahaafut al-qiraah ila Ufuq Al-tadabbur*. Morocco: Wizarat Al-Awqaaf wa Al-Shu'oon Al-Islamiyyah.
- 54- Al-Rashed, A. (1429). *AareDH al-jahl wa atharuhu ala aHkaam al-e`tiqaad*. Riyadh: Maktabat Al-Rushd.
- 55- Al-Rubai`i, H. (1416). *Maqaayees al-balaqhah bain al-udabaa' wa al-ulamaa'*. Umm Al-qura University.
- 56- Al-Saalmi, H. (2014). *Al-tanaaSS fi Al-Quran*. Jordan: Alam Al-Kutub Al-Hadeeth.
- 57- Al-Shaabandar, Gh. (2009). *Faraghaat al-naSS al-Qurani man yamla'uha? wa kaif?* <http://www.elaph.com/Web/ElaphWriter/2009/3/416830.htm>
- 58- Al-Shafi`i. (1358). *Al-risalah*. A. Shaakir (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Halabi.
- 59- Al-Shammari, Th. & Al-Dujayli, H. (1434). *Hiwaar al-Hadaathah: AbHaath wa dirasaat fi ba`DH suwar al-Quran al-kareem fi DHaw' al-manaahij al-adabiyyah al-Hadeethah*. Maktabat Al-Huli Bi Babil Al-Iraq.
- 60- Al-ShanqeeTi, M. (1426). *ADHwaa' al-bayaan fi eDHaaH al-Quran bi al-Quran*. B. Abu Zaid. (Ed.). Jeddah: Mujamma` Al- fiqh Al-Islami.
- 61- Al-ShaTibi, A. (1417). *Al-Muwafaqaat*. M. Al-Salman (Ed.). Khobar: Daar Ibn Affan.
- 62- Al-Shawkaani. (1403). *FatH al-qadeer*. Beirut: Daar Al-Fikr.

- 42- Al-KhaTeeb, M. (1435).Ma`hood al-Arab fi al-khiTaab wa eshkaliyat qiraa'at al-naSS al-shar`i. *Majallat Al-Tarteel*, (2).
- 43- Al-madani, I. (1389). *Anwaar al-rabee` fi anwa' al-badee`*. Sh. Shukur. (Ed.). MaTba`at Al-Na`maan bi Al-Najaf.
- 44- *Al-Manaahij al-Hadeethah fi al-dars al-Qurani*. (2011). Beirut:Madaarik.
- 45- Al-Marshadi.(1374). *SharH`uqood al-jumaan* (2nd ed.).(n.p.).
- 46- Al-Maydaani, A. (1409). *Qawa`id al-tadabbur al-amthal li kitab Allah azza wa jall* (2nd ed.). Damascus: Daar al-Qalam.
- 47- Al-Mubrad, A. (1433). *Ma ittafaqa lafzhuhu wa ikhtalafa ma`nahu min al-Quran al-majeed*. A. Abu Ra`ad (Ed.).Daar Al-Nawaadir Al-Qayimah.
- 48- *Al-Nakt fi e`jaaz al-Quran* (4thed.) (n.d.). M. Khalaf & M. Salaam (Eds.). Cairo: Daar Al-Ma`arif.
- 49- Al-Olaywi, Y. (1430). *Al-tawjeeh al-balaaghi Li `ayaat al-`aqedah*. Riyadh: Al-Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University.
- 50- Al-Omari, M. (1433).*Ishkaliyat tareekhiyat al-naS al-deeni fi al-khiTaab al-Hadaathi al-arabi al-mu`aaSir*. Rabat: Daar Al-Imaan.
- 51- Al-Qayrawani, I. (1401). *Al-Umdah fi maHaasin al-shi`r wa aadabih* (5th ed.). M. AbdulHameed (Ed.). Beirut: Daar Al-Jeel.
- 52- Al-Qazweeni.(n.d.).*Al-EDHaaH li talkheeS Al-miftaaH*. Beirut: Daar Al-Suroor.



- 32- Al-jawziyah, I. (1423). *I'laam al-muwaqi`een `an rabb al-`aalameen*. M. Salman (Ed.). Dammam: Daar Ibn Al-Jawzi.
- 33- Al-jawziyah, I. (1427). *Jalaa' al-afhaam fi faDHI al-Salaat wa al-salaam ala khair al-anam Salla allahu alayhi wa sallam*. R. Al-Nushayri (Ed.). Jeddah: MaTbo`aat Mujamma` Al-Figh Al-Islaami.
- 34- Al-jawziyah, I. (n.d.). *Badaae` al-fawaa'id*. A. Al-Imran. (Ed.). Riyadh: Daar Aalam Al-Fawa'id.
- 35- Al-jawziyah, I. (n.d.). *Ighaathat al-lahfaan fi maSa'id al-shayTan*. A. Al-Aathari. (Ed.). Dammam: Daar Ibn Al-Jawzi.
- 36- Al-Jerjaani, A. (1410). *Dala'il al-e`jaaz* (2nded.). M. Shaker (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Khaanji.
- 37- Al-Jerjaani, A. (1412). *Asraar al-balaaghah*. M. Shaakir (Ed.). Jeddah: Daar Al-Madani.
- 38- Al-Karmani, B. (1997). *Al-Burhan fi tawjeeh mutashabeh al-Quran*. A. Al-Jameeli. (Ed.). Cairo: Markaz Al-Kitaab.
- 39- Al-Khadimi, N. (1421). *Ilm al-maqaaSid al-shar`eyyah*. Riyadh: Maktabat Al-Obeikan.
- 40- Al-Khafaaji, I. (1414). *Sirr al-faSaHah* (2nded.). A. Foodah (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Khaanji.
- 41- Al-KhaTeeb, A. (n.d.). *Al-Qira'aat al-mu`aSirah li al-Quran al-kareem wa al-ghayaat al-aidyolojiyyah*. http://vb.tafsir.net/tafsir28401/#.VCxQgvl_uho.

- 22- Al-GhurnaaTi, I. (n.d.). *Malaak al-ta'weel al-qaaTe` bi dhawi al-ilHaad wa al-ta`Teel fi tawjeeh al-mutashaabih al-lafzh min aay al-tanzeel*. M. Ahmad (Ed.). Beirut: Daar Al-NahDHah Al-Arabiyyah.
- 23- Al-Hakim, A. (n.d.). *Al-mustadrak ala al-SaHeeHain*. Beirut: Daar Al-Ma`rifah.
- 24- Al-Hamawi, I. (1987). *Khizanat al-adab wa ghayat al-'arb*. I. Sh`aitu (Ed.). Beirut: Daar Maktabat Al-Hilal.
- 25- Al-Helli, S. (1412). *SharH al-kaafiyah al-badee`yyah: Nataaej al-alma`eyyah fi sharH al-kafiyah al-badee`yyah* (2nded.). N. Nashawi (Ed.). Beirut: Daar Saader.
- 26- Ali, A. (1412). Ra'i fi qareenat al-majaaz. *Majallat Jame`at Al-Azhar*, (12).
- 27- Al-Iskaafi. (1422). *Durrat al-tanzeel wa ghurraat al-ta'weel*. M. Aydeen. (Ed.). Makkah Al-Mukarramah: Umm Al-Qura Uiversity.
- 28- Al-JaHizh. (1405). *Al-Bayaan wa al-tabyeen* (5th ed.). A. Haroon (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Khanji.
- 29- Al-jawziyah, I. (1408). *Al-Sawa`eq al-mursalat ala al-jahmiyah wa al-mu`aTTalah*. A. Al-Dakheelallah (Ed.). Riyadh: Daar Al-AaSimah.
- 30- Al-jawziyah, I. (1416). *MiftaH daar al-sa`aadah wa manshoor wilaayat ahl al-elm wa al-eraadah*. A. Al-Halabi (Ed.). Khobar: Daar Ibn Affan.
- 31- Al-jawziyah, I. (1419). *Madaarij al-saalikeen*. Beirut: Daar IHya' Al-Turaath Al-Arabi.



- 11- Al-Alawi, Y. (1415). *Al-Tiraaz al-mutaDHammen li Asrar Al-balaghah wa `uloom Haqa'eq al-e`jaaz*. M. Shaheen (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 12- Al-Albani, M. (1415). *Silsilat al-aHaadeeth al-SaHeeHah*. Riyadh: Maktabat Al-Ma`arif.
- 13- Al-Ash`ari, A. (1397). *Al-Ibaanah `an uSool al-diyaanah*. F. MaHmoud (Ed.). Cairo: Daar Al-AnSaar.
- 14- Al-Askari, A. (1371). *Kitab al-Sina`atayn*. A. Al-Bajawi & M. Ibraheem (Eds.). Cairo: Daar IHyaa' Al-Kutub Al-Arabiyyah.
- 15- Al-Askari, A. (1418). *Al-Furooq al-lughawiyah*. M. Saleem (Ed.) Cairo: Daar Al-Ilm Wa Al-Thaqafah.
- 16- Al-Ayni, B. (1421). *Umdat al-qaari fi sharH SaHeeH al-bukhaari*. A. Umar (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 17- Al-AyS, Z. (n.d.). *Al-seyaaq al-Quraani wa atharuhu fi al-kashf `an al-ma`ani*. <http://www.alukah.net/sharia/0/431>
- 18- Al-Azhari.(1430). *Tahdheeb al-lughah*. A. Haroon, et al (Eds.). Al-Daar Al-MeSriyyah Li Al-Ta'leef Wa Al-Nashr.
- 19- Al-Da`ajaani, A. (1431). *Al-Ma`na fi al-falsafah al-tafkeekiyyah*. *Majallat Al-Ta'Seel Li Al-Dirasaat Al-Fikriyyah* Al-Mu`aaSerah, (1).
- 20- Al-Demashqi, I. (1414). *SharH al-`aqeedah al-TaHaawiyyah* (6th ed.). A. Al-Turky & Sh. Al-Arna'ooT. Beirut: Mu'assasat Al-Risalah.
- 21- Al-dhahabi, M. (2000). *Al-tafseer wa al-mufasseroon* (7th Ed.). Cairo: Maktabat Wahbah.

List of References:

- 1- Abdulrahman, A. (n.d.) *Al-tafseer al-bayaani* (7thed.). Cairo: Daar Al-Ma`arif.
- 2- Abdulrahman, T. (2006). *RooH al-Hadathah*. Casablanca: Al-Markaz Al-Thaqaafi Al-Arabi.
- 3- Abu Zaid, N. (1990). *Mafhoom al-naSS*. Al-Hai'ah Al-MiSriyyah Li Al-Kitaab.
- 4- Abu Zaid, N. (1994). *Naqd al-khiTaab al-deeni* (2nded.). Cairo: Sinaa Li Al-Nashr.
- 5- Abu Zaid, N. (1995). *Al-NaSS al-sulTah al-Haqeeqah*. Casablanca: Al-Markaz Al-Thaqaafi Al-Arabi.
- 6- Adunis. (1993). *Al-NaSSal-Qurani wa afaaq al-kitaabah*. Beirut: Daar Al-Aadaab.
- 7- Ahmad, A. (1980). *Al-Ayn*. Al-makhzoomi & Al-Samirraa'i (Eds.). Iraq: Manshoorat Wizarat Al-Thaqafah Wa Al-I'laam.
- 8- Al-Aamed, A. (1424). *Al-IHkaam fi uSool al-aHkaam*. A. Afifi. (Ed.). Riyadh: Daar Al-Sumai'i.
- 9- Al-Ahmad, N. (1423). *Al-tafaa`ul al-naSSi. Mu'assasat Al-Yamaamah Al-SaHafiyyah*, (104).
- 10- Al-Ajaarmah, T. (2011). *Dirasaat fi al-Quran: tafkeek al-naSS*. Daar al-Nashr Al-BryTanyyah "E-kutub". <http://www.e-kutub.com/index.php/2012-11-20-00-14-54/206-2012-11-28-16-31-17>

Intentionality in the Rhetorical study of Quranic

Word Co-occurrence

Dr. Yousef Abdullah Al-Ulaiwy

Department of Rhetoric, Criticism and Islamic Literature Approach

College of Arabic Language

Al-Imam Muhammad Ibn Saud University Islamic University

Abstract:

The purpose of this research work is to establish the origin of the rhetorical and methodological foundation of research in relation to the rhetoric of the Holy Qur'an. The Research consists of an introduction and three sections. The introduction discusses the concept of intentionality and establishes its origin. The first section determines the intentionality of Quranic word co-occurrence. The Second section discusses the rules of rhetorical explication of Quranic word co-occurrence. The third section refers to recent trends positions regarding intentionality. The research findings are: first, the Holy Quran is divine discourse whose meanings are intended by its Speaker. These constant and consistent meanings never change through time or place, but people usually vary in their understanding and realization of these meanings according to their own means and abilities. Second, rhetoric scholars gave utmost care to intentionality in speech; it was prominent in their writings and their recommendations since rhetoric discloses the purposes of speech and of the speaker as well as how to make the audience comprehend speech and how to affect them. Third, the style of word co-occurrence in general, and the style of the Quran in particular, have two different functions: a semantic function and an aesthetic function. All types of word co-occurrence styles in the Holy Quran are for certain purposes, either to explain them or to affect the perception of the audience. Fourth, the Holy Quran aims at a certain word co-occurrence which expresses meaning unattainable through any other word co-occurrence. Therefore, the meanings that are drawn from the peculiarities of a word co-occurrence and the resulting constructions are intended by the revealer of the Holy Quran since the context carries that meaning and implies it; at the same time, it is not prevented by a text or *ijmaa'*. Fifth, considering the explications of the Prophet's Companions and their followers, it is noticeable that most of their explications are based on the rhetorical peculiarities of the word co-occurrence in their explication of the Holy Quran and of its purposes. Sixth, the rhetorical study of the Quranic word co-occurrence goes beyond structure and its peculiarities as it discloses the connotations of these peculiarities, which appear to be the ultimate purpose of Allah the Almighty because the most important functions of rhetoric is disclosing the purposes of speakers. Seventh, Though rhetoric is important to understand the purposes of the Holy Quran, it can not be independent in its interpretation and in directing its Verses and terms aside from other sources such as the Holy Quran itself, the Traditions of the Prophet Mohammed peace be upon him and the views of previous Muslim scholars. If understanding the Holy Quran is independent from these considerations, this will definitely lead to mistakes. Finally, "Intentionality of Quranic word co-occurrence" is seen as one of the methodological principles on which any rhetorical methodology is based to study and interpret Quranic word co-occurrence.



التقديم والتأخير عند عبد القاهر الجرجاني في كتابيه "الأسرار" و"الدلائل"

د. أحمد بن صالح السديس
قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي - كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



التقديم والتأخير عند عبد القاهر الجرجاني في كتابيه "الأسرار" و"الدلائل"

د. أحمد بن صالح السديس
قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي – كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

فكرة البحث:

يتجه البحث إلى محاولة فهم منهج عبد القاهر الجرجاني في دراسته للتقديم والتأخير، وبيان الأغراض البلاغية التي ذكرها له. والبحث يسعى بهذا إلى تكوين فكرة عامة لذلك، من غير خوض في التفاصيل، أو مناقشة للآراء، فهو يعتمد المنهج الوصفي المبني على استقراء لكل المواضع التي أشار فيها الشيخ عبد القاهر إلى هذه القضية.

نتائج البحث:

يمكن الإشارة إلى النتيجتين العامتين التاليتين:

الأولى: أن الأغراض البلاغية التي ذكرها للتقديم يجمعها غرض بلاغي عام، وهو التقديم للعناية والتنويه بشأن المقدّم. وأما الأغراض التفصيلية فهي: التنبيه، والتقرير، والإنكار التوبيخي، والإنكار التكذيبي، والقصر، والتقوية والتأكيد، وتحديد الجنس.

والثانية: أن دراسة عبد القاهر للتقديم دراسة منهجية، سارت على ترتيب علمي ومنطقي، وإن تباعدت بعض أجزائها، مؤسساً دراسته على أن البلاغة مبنية على ترتيب مخصوص للكلمات.



تقدمة:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد:

فقد برز اسم الشيخ عبدالقاهر الجرجاني بوصفه المؤسسَ الفعليَّ لعلم البلاغة العربية، وكان لكتابه النابيهين الذائعين "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز" قصب السبق في التأسيس لنظرية بلاغية، بناها على الأصول اللغوية الصحيحة، والشواهد الأصيله، والذائقة الرفيعة، فكان لكتابه من الأثر فيمن جاء بعده ما جعله كنبع لنهر جارٍ صافٍ، نمت على جوانبه أزواج من نبات شتى، وسقى وادياً مغنّاً مخجلاً^(١). قال العلوي: ((وأول من أسس من هذا العلم قواعده، وأوضح براهينه، وأظهر فوائده، ورتب أفانيته الشيخ العالم النحرير علم المحققين عبدالقاهر الجرجاني؛ فلقد فكَّ قيد الغرائب بالتقييد، وهذَّ من سور المشكلات بالتسوير المشيد، وفتح أزهاره من أكامها، وفتق أزواره بعد استغلاقتها واستبهاها^(٢)). وقال الشيخ محمود شاكر: ((وكتابا عبدالقاهر: "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز" أصلان جليان في البلاغة، لم يسبقهما سابقٌ ممن كتب في البلاغة^(٣))).

وهذا يكشف أهمية هذا الموضوع؛ من جهة كونه معيناً للبلاغيّ على فهم أحد أهمّ مصادره وأغناها، خاصة مع امتداد مادة الكتابين، ووجود مباحث ومسائل مشتركة، وتفرّق الكلام في بعض المسائل، مما يستدعي جمعها وضمها للخروج بتصور واضح لأطراف المسألة ورأي الشيخ فيها.

(١) إذا كثر العشب ببلد قيل: "واديٌّ مغنٌّ مخجلٌ"، فهو مغنٌّ لأنَّ الريح إذا جرت عليه سمع لها غنة من النفاث النبث، والمخجل: الحابس، يحبس ماءه ليسقي نباته. [ينظر: حدائق الآداب ٣٩٤]

(٢) الطراز ٤/١.

(٣) مقدمة دلائل الإعجاز ٢٧.

وهذا البحث يمثل محاولة لتقريب علم هذا الجهد، ومحاولة فهم أمثل لما جاء في كتابه، وجمع ما تفرّق فيهما من مسائل التقديم والتأخير؛ ليكون عوناً لطلاب العلم الذين يشكو كثير منهم صعوبة في فهم مسائل الكتاب. وتقريب علم أئمة الفنون المختلفة هو مطلب مهمّ ينبغي أن تُوجّه له جهود، ويمكن أن يُبنى على ذلك بحوث أوسع توازن بين الأقوال والآراء؛ فإنّ هذا البحث لن يجعل تلك الموازنة هدفًا رئيساً من أهدافه، ولكنه سيقف عند بعض المواضع التي لا يمكن فهمها إلا بالنظر في أقوال العلماء والموازنة بينها.

ويتفرّع عن هذا الهدف هدفان يتمثلان في الإجابة عن سؤالين رئيسين؛ أولهما: ما الأغراض البلاغية للتقديم عند عبد القاهر الجرجاني؟ وثانيهما: ما منهجه في دراسة هذا الباب، واستخراج هذه الأغراض؟ والإجابة عن هذين السؤالين ذات أثر في الدرس البلاغي من حيث معرفة هذه الأغراض، بعيداً عن تفرّعات وتقسيمات وتشقيقات ظهرت فيما بعد، كما أنّ معرفة منهجه مفيدة في فهم علم عبد القاهر، والإفادة من منهجه في التعامل مع المسائل البلاغية.

واقترض هذا الاتجاه في البحث أن يعتمد البحث المنهج الوصفيّ في دراسة هذه المسألة لدى عبد القاهر؛ فهو منهج يصف ويحلّل آراء عالم (أو علماء) في مسألة بلاغية^(١)، فيقوم على أساس وصف الظاهرة المدروسة من حيث طبيعتها، وتصنيفها، من غير أن يتخطى ذلك إلى التفسير أو التعليل أو الموازنة^(٢)، وهو لا يقوم بهذا إلا بعد أن يقوم بجمع مادتها جمعاً يطمئنّ معه من استقصاء مادته، يغلب على ظنه معه أنه لم

(١) ينظر: مدخل إلى البحث البلاغيّ ٤٩.

(٢) ينظر: في مناهج البحث اللغويّ ٤٢، والمدخل إلى البحث في العلوم السلوكية ١٩١.

يترك نصاً، ولم يهمل موضعاً كان فيه حديثٌ عن هذه الظاهرة^(١). وهذا منهج علمي يراى من تطبيقه في هذا البحث معرفةً تفاصيل عن الظاهرة المدروسة؛ ليتمكن تقديم وصف شامل ودقيق لها^(٢).

وقد نهضت دراسات خاصة كثيرة حول عبد القاهر وكتابه، ومنها^(٣):

- بلاغة عبد القاهر الجرجاني: عرض ونقد وتوجيه، لمصطفى عبده ناصف.
- عبد القاهر والبلاغة العربية، لمحمد عبد المنعم خفاجي.
- عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية، لأحمد أحمد بدوي.
- عبد القاهر الجرجاني: بلاغته ونقده، لأحمد مطلوب.
- أثر عبد القاهر الجرجاني في البلاغة العربية حتى عصر الخطيب القزويني، لعبد الرحمن شهاب.
- معالم المنهج البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني، لمحمد بركات حمدي أبو علي.
- مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني، لمحمد محمد أبو موسى.
- عبد القاهر الجرجاني في كتابات البلاغيين المحدثين، لعلاء محمد نور الدين.
- تجاوز عبد القاهر الجرجاني للتراث النقدي والبلاغي، لمحمد محمود أبو علي.
- وتتبعَت دراساتٌ أخرى مسائلَ أو ظواهرَ معينةً في كتابي عبد القاهر، منها:
- نظرية عبد القاهر في النظم، لدرويش الجندي.

(١) ينظر: في مناهج البحث اللغوي ٤٥.

(٢) ينظر: المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية ١٩٣.

(٣) رتبها ترتيباً تاريخياً، وبعض هذه الدراسات وما سيرد بعد رسائل علمية لم تُطبع، فلم يتسن لي الاطلاع عليها.

- نظرية الإعجاز القرآني عند عبد القاهر الجرجاني عن كتابته: "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز"، لمحمد حنيف فقيهي.
- النقد التحليلي عند عبد القاهر الجرجاني، لأحمد الصاوي.
- النظم والمصطلحات في أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني، لمنصف الجزائر.
- الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني: منهجاً وتطبيقاً، لأحمد علي دهمان.
- التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية عند عبد القاهر، لعبد الفتاح لاشين.
- التشكيل اللغوي والجمالي عند عبد القاهر الجرجاني في ضوء فاعلية اللغة ونظرية السياق، لتامر سلوم.
- التشبيه والتمثيل عند الإمام عبد القاهر الجرجاني: دراسة ومقارنة بجهود السابقين، لمحمد عبد المنعم حجازي.
- المبادئ الأساسية للسانيات العامة والأسلوبية من خلال دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، لعلي أحمد أبو رقية.
- الشواهد الشعرية في كتاب "دلائل الإعجاز" للشیخ عبد القاهر الجرجاني: توثيق وتحليل ونقد، لنجاح أحمد الظاهر.
- قضية اللفظ والمعنى عند عبد القاهر الجرجاني، لطارق نعمان القاضي.
- المصطلح البلاغي والنقدي عند عبد القاهر الجرجاني، لإبراهيم محمد العمري.
- المفاهيم الجمالية عند عبد القاهر الجرجاني، لبنعيسى الداودي.
- النظرة التوحيدية إلى اللغة عند عبد القاهر الجرجاني وأثرها في نقده، لكريمة أحمد عبد العال.
- الاستعارة عند عبد القاهر الجرجاني، لزينب يوسف عبد الله.
- ارتباط النقد بالبلاغة عند عبد القاهر الجرجاني، لسليمان طه عبد الغفور.

- النظم في دلائل الإعجاز لعبدالقاهر الجرجاني، لأمين عبد الله محمد.
- التخيل عند عبدالقاهر الجرجاني: مصادره وصوره، لإبراهيم محمد العمر.
- التمثيل عند عبدالقاهر الجرجاني، لثائرة الدبس.
- مسلك الإمام عبدالقاهر الجرجاني في تقسيم الاستعارة باعتبار مراتبها في القوة والضعف، لمحمد عبد المنعم متولي.
- المجاز في الإسناد عند الإمام عبدالقاهر الجرجاني، لمحمد عبد المنعم متولي.

هذا فضلاً عن عشرات الدراسات التي لم تفرد الشيخ أو كتابه بالدراسة، لكنها تناولت ضمن مباحثها جهوده وآراءه ومنهجه، مما يصعب حصره، ودراساتٍ أخرى عديدة وازنت بين آرائه وآراء غيره.

ولابدّ من الإشارة إلى ما تفضّل به محقّقو "الأسرار" و"الدلائل" من جهد في إخراج الكتابين، مع ما جاء في تقديمهم من معلومات وفوائد. فأخرج الشيخ محمد رضا "أسرار البلاغة" عام ١٣٢٠هـ، ثم أخرج المستشرق ريتز طبعته لهذا الكتاب عام ١٣٧٣هـ، ثم جاء شيخ العربية محمود شاكر فأخرج عام ١٤١٢هـ الطبعة التي أجاد فيها وأفاد. وأمّا "دلائل الإعجاز" فقد سبق إلى إخراجها الشيخ محمد رشيد رضا فأخرجه عام ١٣٢١هـ، ثم أخرجها الشيخ محمود شاكر عام ١٤٠٤هـ، بعد أن اجتهد في الحصول على أصوله المخطوطة. وألحق "الرسالة الشافية" بهذه النسخة.

* * *

تمهيد:

التقديم والتأخير قبل عبد القاهر:

التتبع التاريخي للمسألة مفيد في معرفة نموّ الفكرة وتتابعها، وفي هذه العجالة رأيت أن أقدم شيئاً من التتبع التاريخي المبنيّ على النظر في أقوال العلماء السابقين لعبد القاهر في "التقديم والتأخير"^(١).

وكان من أوائل الذين تنبّهوا إلى أنّ للتقديم أسراراً بلاغية ونفسية سيبويه (١٨٠هـ)، حيث قال: «كأنّهم يقدّمون الذي بيانه أهمُّ لهم، وهم ببيانه أَعْنَى، وإن كانا جميعاً يُهمّانهم ويَعْنِيانهم»^(٢)، وهذه وإن كانت إشارة ذكرها في سياق حديثه عن تقديم الفاعل والمفعول، إلا أنها إشارة ذات أثر بالغ؛ ذلك أنها كانت إشارة مبكرة إلى هذا الباب، ولم يكتف الشيخ عبد القاهر بنقلها في "الدلائل"^(٣)، بل أشاد بها إشادة كبيرة ووصفها بأنه «لا يعلم أحداً أتى في معنى هذا الكلام بما يوازيه أو يدانيه، أو يقع قريباً منه، ولا يقع في الوهم أيضاً أن ذلك يستطاع»^(٤).

ويأتي أبو عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠هـ) ليضيف إضافة مهمة في باب "التقديم والتأخير" حيث ذكر أنّ المجاز يكون فيما قُدّم وأوخر. كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا

(١) التزمت فيه بالإيجاز أولاً، والاكتفاء بنماذج لآراء بعض العلماء في ذلك؛ إذ الاستقراء الشامل يحتاج إلى بحث مستقلّ وجهد آخر. ولا إشارات العلماء اللغويين والنحويين أهمية؛ لأنها البيئة العلمية التي اتكأ عليها الشيخ عبد القاهر، مع الاقتصار على السابقين له؛ لأنّ السابق هو الأحقّ بعرض رأيه، كما أنّ ذلك قد يكشف بعض جوانب تأثر عبد القاهر وإفادته ممن سبقه.

(٢) الكتاب ١ / ٣٤.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ١٠٧.

(٤) الرسالة الشافية ٦٠٥.

الماء اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ ﴿﴾ [الحج: ٥]. إذ المراد "ربت واهتزت"^(١). ومن الواضح في هذا المثال أنه نظر إلى التقديم والتأخير بين الفعلين من جهة أسبقية أحدهما على الآخر في الواقع، وليس من جهة تقديم وتأخير في المواضع اللفظية. والمجاز عند أبي عبيدة ليس بمفهومه الاصطلاحي الذي حدده البلاغيون بعده بقرون، بل كان يريد به معناه اللغوي، الذي يدل على تحوّل وتغيّر في البناء اللغوي والمعنوي في العبارة، لكن هذه التحولات والمجازات التي ذكرها تلتقي في كثير من صورها مع صور المجاز الاصطلاحي، ومع صور تغيير التركيب لأغراض بلاغية كما في التقديم والتأخير.

وكان لابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ) التفاتة إلى "التقديم والتأخير"، حين أشار إلى مذهب العرب في "المجازات"، وبين أن معناها "طرق القول ومآخذه"، وذكر من صور هذه المجازات: ((الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، ولفظ العموم لمعنى الخصوص))^(٢). وأشار إلى أن "التقديم والتأخير" قد يراد به التوضيح، وجعل ذلك من القلب؛ لأن اللفظ قلب عن موضعه الأصلي^(٣). وذكر أمثلة للتقديم والتأخير في كتاب الله ﷻ^(٤).

وللنحويين إشارات كثيرة إلى التقديم والتأخير في معرض بيانهم لما يجوز في التركيب وما لا يجوز، وقد يجد القارئ ضمن ذلك لفات أو لمحات بلاغية، كما رأينا عند

(١) ينظر: مجاز القرآن ١/١٢٧.

(٢) تأويل مشكل القرآن ٢٠.

(٣) ينظر: تأويل مشكل القرآن ١٩٣.

(٤) ينظر: تأويل مشكل القرآن ٢٠٥.

سببويه، أو كما عند المبرّد (٢٨٥هـ) الذي قال: (وإنما يصلح التقديم والتأخير إذا كان الكلام موصّحاً عن المعنى، نحو: "ضرب زيداً عمرو"، لأنك تعلم بالإعراب الفاعل والمفعول)^(١)، وهذا يصلح أن يكون ضابطاً عاماً في التقديم والتأخير؛ إذ هو يحسن حين يزول اللبس، وتتحقق الفائدة، ويحصل الغرض. وفي موضع آخر يشير إلى جواز التقديم؛ لأنّ المقدم إنما قدّم لفظاً، (ومعناه التأخير، فإنما تقديره والنية فيه أن يكون مؤخراً)^(٢)، وهذا شديد الصلة بالوجه الأول للتقديم عند عبد القاهر الذي بيّنه بقوله: (تقديم يقال إنه على نية التأخير، وذلك في كل شيء أقررت مع التقديم على حكمه الذي كان عليه، وفي جنسه الذي كان فيه)^(٣).

وجاء ابن وهب (بعد ٣٣٥هـ) فأشار إلى أن العرب يتفقون مع غيرهم في أقسام من العبارة، لكنهم يمتازون عنهم بظواهر عديدة، جعل منها "التقديم والتأخير"^(٤). ثم وقف عند كل منها واكتفى في "التقديم والتأخير" بإشارة إلى مثالين، فقال: (وأما التقديم والتأخير فكقوله: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رِيكَ لَكَانَ لِرِزْقِكَ لَزَامًا وَأَجَلَ مُسَمًّى﴾ [طه: ١٢٩]. أراد: ولولا كلمة سبقت من ريك وأجل مسمّى لكان لزاماً، وكقوله: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [النحل: ٧٣]. أراد: ما لا يملك لهم رزقا من السموات والأرض ولا يستطيعون شيئاً، وفيما ذكرنا دليل على ما لم نذكره إن شاء الله)^(٥).

(١) المقتضب ٩٥/٣.

(٢) المقتضب ١٠٢/٤.

(٣) دلائل الإعجاز ١٠٦.

(٤) ينظر: البرهان في وجوه البيان ١٠١.

(٥) البرهان في وجوه البيان ١٢٦.

وأما اللغويّ ابن جني (٣٩٢هـ) فكان فضله في باب "التقديم والتأخير" أنه جمع مسائله في فصل واحد، وقد كانت صورته تأتي متفرقة بحسب الأبواب النحوية المعروفة، وختم تلك الصور بقوله: (فهذه وجوه التقديم والتأخير في كلام العرب، وإن كنا تركنا منها شيئاً فإنه معلوم الحال، ولاحقٌ بما قدّمناه)^(١). ومما امتاز به في هذا الفصل أنه يذكر تعليقات لأحكام التقديم والتأخير، وهي تعليقات لغوية في غالبها لكنها لا تخلو من إشارات يمكن استثمارها وتوظيفها دلاليّاً وبلاغياً، كما في تعليقه لعدم جواز تقديم التمييز في "تصبّت عرقاً"؛ لأنّه هنا فاعل في المعنى^(٢)، وكتعليقه لتقديم الجملة الفعلية المعطوفة "لم أطلب" في قول امرئ القيس:

وَلَوْ أَنَّ مَا أَسْعَى لِأَدْنَى مَعِيْشَةٍ كَفَانِيْ وَكَمْ أَطْلُبُ قَلِيْلٌ مِّنَ الْمَالِ

حيث بيّن أنّ ذلك أجازته شيء راجع إلى المعنى^(٣)، وكأنّه يشير إلى أنّ تقديم هذا الفعل لم تقم شبهةً معه بعمله بما بعده، وأنّ هذا من باب التقديم على نية التأخير. ويعقد اللغويّ ابن فارس (٣٩٥هـ) باباً للتقديم والتأخير، يقول في أوله: (من سنن العرب تقديم الكلام وهو في المعنى مؤخر، وتأخيرُه وهو في المعنى مقدّم، كقول ذي الرمة

مَا بَالَ عَيْنِكَ مِنْهَا الْمَاءُ يُنْسَكِبُ

أراد: ما بالك عينك ينسكب منها الماء)^(٤)، ويذكر أمثلة أخرى من القرآن الكريم.

(١) الخصائص ٣/٢٠٣٩٠.

(٢) ينظر: الخصائص ٢/٣٨٤.

(٣) ينظر: الخصائص ٢/٣٨٦.

(٤) الصاحبى ٤١٢.

وحين أراد القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) تنزيه القرآن عن المطاعن أورد بعض ما قد يُستشكل عند بعض الآيات، وكان من ذلك وقفات تتعلق بالتقديم والتأخير، كوقفته عند قوله ﷺ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا. قِيمًا﴾ [الكهف: ١-٢]. فبيّن أن "قيماً" من صفات الكتاب ولا تدخل في العوج، ثم قال: «وقد قيل: إنه مؤخّر في الذكر وهو مقدّم، فكأنه قال: "الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب قيماً ولم يجعل له عوجاً"»^(١).

ويعرض ابن سنان الخفاجي^(٢) (٦٦هـ) "التقديم والتأخير" من جهة أخرى، هي جهة السلب؛ إذ كان أول ما أشار إليه من أصول حسن تأليف الكلام وتركيبه ألا يكون فيه تقديم وتأخير يؤدي إلى فساد المعنى، وأورد الكثير من الأمثلة الشعرية على تقديم وتأخير لم تراعى فيه أصول اللغة والمعنى فصار فيها قبح وفساد^(٣).

وأكتفي بهذه الإشارات إلى بعض مواضع الحديث عن "التقديم والتأخير" في كلام السابقين لعبد القاهر أو المعاصرين له، ولا شك أنّ في كتب التفسير وكتب النقد الكثير من المواضع التي وقفت عند شواهد هذا الباب، وذكرت بعض أغراضه وأساراه، لكن مقام التمهيد لا يتسع لعرض ذلك. وهذه الإشارات التي ذكرها بعض السابقين لعبد القاهر هي في مجملها إشارات عامّة وعابرة تكتفي في غالبها بوصف الواقع، دون تحليل دقيق، أو بيان للغرض، لكن لها أهمية في تاريخ هذه المسألة من حيث إنها لفتت الأنظار إليها، كما أنها تكشف عن فضل عبد القاهر الذي لم يكتب في تراث العربية في هذا الباب قبله ما يماثل ما كتبه أو يضاهاه^(٣).

(١) تنزيه القرآن ٢١٠.

(٢) ينظر: سر الفصاحة ١١١.

(٣) ينظر: المدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني ٢٩.

عبدالقاهر الجرجاني:

هو أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، برز في النحو حتى كان آية فيه^(١). ومن اللافت في سيرته رحمه الله أنه مع مكانته العلمية لم يخرج عن جرجان في طلب العلم، ولم يلق شيخاً مشهوراً في علم العربية غير شيخه الذي يحكي عنه كثيراً أبي الحسين محمد بن الحسين بن محمد بن عبد الوارث، ابن أخت أبي علي الفارسي^(٢). أثنى عليه البخاري وهو من معاصريه فقال: ((اتفقت على إمامته الألسنة، وتجمّلت بمكانه وزمانه الأمكنة والأزمنة، وأثنى عليه طيبُ العناصر، وثبتت به عقود الخناصر، فهو فرد في علمه الغزير، لا بل هو العَلَمُ الفرد في الأئمة المشاهير))^(٣). وقال عنه ابن تغري بردي: ((شيخ العربية في زمانه، كان إماماً بارعاً مُفْتَنًا، انتهت إليه رئاسة النحاة في زمانه))^(٤). وتوفي سنة إحدى وسبعين وأربعمئة، وقيل: سنة أربع وسبعين وأربعمئة للهجرة رحمه الله تعالى^(٥).

وله مصنّفات كثيرة، جلّها في النحو، منها: المغني في شرح "الإيضاح" لأبي علي الفارسي، وهو شرح ضخم في ثلاثين مجلداً، والمقتصد في شرح "الإيضاح" وهو مختصر لكتابه الأول في نحو ثلاثة مجلدات^(٦)، والجمل، وهو في العوامل النحوية^(٧)، وشرحه في

(١) ينظر: دمية القصر ١٧/٢، ونزهة الألباء ٣٦٣، والنجوم الزاهرة ١٠٨/٥، وسير أعلام النبلاء ٤٣٢/١٨.

(٢) ينظر: نزهة الألباء ٣٦٣، وسير أعلام النبلاء ٤٣٢/١٨.

(٣) دمية القصر ١٧/٢.

(٤) النجوم الزاهرة ١٠٨/٥.

(٥) ينظر: النجوم الزاهرة ١٠٨/٥، وسير أعلام النبلاء ٤٣٣/١٨.

(٦) ينظر: نزهة الألباء ٣٦٣، وسير أعلام النبلاء ٤٣٣/١٨، وكشف الظنون ٢١٢/١، ومعجم المؤلفين ٢٠١/٢.

(٧) ينظر: نزهة الألباء ٣٦٣، وسير أعلام النبلاء ٤٣٣/١٨، وكشف الظنون ٦٠٢/١، ومعجم المؤلفين

كتاب آخر^(١)، والعوامل المنة النحوية^(٢)، وهو كتاب موجز لكنه مشهور ومتداول، وعليه كثير من الشروح^(٣)، طبع في ليدن سنة ١٦١٧م، ثم في كلكتة سنة ١٨٠٣م، ثم في بولاق سنة ١٢٤٧هـ^(٤)، وشرحه الشيخ خالد الأزهرى الجرجاني (٩٠٥هـ) وطبع في مصر سنة ١٩٨٣م^(٥)، وله في الصرف: العمدة في التصريف^(٦)، والمفتاح، وشرحه^(٧)، وله في التفسير والإعجاز: تفسير الفاتحة^(٨)، ودرج الدرر في تفسير الآي والسور^(٩)، والرسالة الشافية في إعجاز القرآن، وهي ثالث رسالة ضمن "ثلاث رسائل في إعجاز القرآن"، وطبعها الشيخ محمود شاكر ملحقة بـ"دلائل الإعجاز"، وله أيضًا: إعجاز القرآن^(١٠)، وقال حاجي خليفة: (إعجاز القرآن لأبي عبد الرحمن محمد بن زيد الواسطي المتوفى سنة ست وثلاثمئة، وشرحه الشيخ عبد القاهر .. الجرجاني المتوفى سنة أربع وسبعين وأربعمئة شرحين: كبيرًا، وسماه "المعتضد"، وصغيرًا)^(١١).

(١) ينظر: نزهة الألباء ٣٦٣، ومعجم المؤلفين ٢٠٢/٢.

(٢) ينظر: نزهة الألباء ٣٦٣، وسير أعلام النبلاء ٤٣٣/١٨، ومعجم المؤلفين ٢٠١/٢.

(٣) ينظر: كشف الظنون ١١٧٩/٢.

(٤) ينظر: سير أعلام النبلاء ٤٣٣/١٨، (تعليق المحقق في الهامش)

(٥) بتحقيق: د. البدر اوي زهران.

(٦) ينظر: سير أعلام النبلاء ٤٣٣/١٨، وكشف الظنون ١١٦٩/٢، ومعجم المؤلفين ٢٠١/٢.

(٧) ينظر: سير أعلام النبلاء ٤٣٣/١٨، ومعجم المؤلفين ٢٠٢/٢.

(٨) ينظر: سير أعلام النبلاء ٤٣٣/١٨، ومعجم المؤلفين ٢٠١/٢.

(٩) ينظر: هدية العارفين ٦٠٦/١.

(١٠) ينظر: نزهة الألباء ٣٦٣، وسير أعلام النبلاء ٤٣٣/١٨، ومعجم المؤلفين ٢٠١/٢. وقد ذكر محقق

"السير" أنه طبع بمصر.

(١١) كشف الظنون ١٢٠/١.

وله في الأدب: المختار من دواوين المتنبي والبحتري وأبي تمام، وهو كتاب يفصح عن ذوقه الشعريّ، أخرج العلامة عبدالعزيز الميمني ضمن مجلد "الطرائف الأدبية"، وقال: (وهذا الاختيار لا أعرف أحداً يكون يعرفه أو يذكره في عداد تأليف الشيخ)^(١).
ومما ذُكر له في البلاغة: مختار الاختيار في فوائد معيار النظار في المعاني والبيان والبديع والقوافي، انفرد بذكره إسماعيل باشا^(٢)، لكنّ في نفسي شيئاً من ذلك، لأنّ المعاني والبيان والبديع، وهي علوم البلاغة الثلاثة لم تكن قد عُرُفت في زمانه بهذه المصطلحات.

* * *

(١) الطرائف الأدبية ١٩٨.

(٢) ينظر: هدية العارفين ١/٦٠٦.

"أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز":

لا شك أنّ هذين الكتابين هما أعظم ما خلفه الشيخ من تراث علمي، قال عنهما طاش كبري زادة: ((هما الآية الكبرى واليد البيضاء في العلمين المذكورين، وإليهما ينتهي علم من تأخر في ذينك العلمين))^(١). وقال عنهما الشيخ محمود شاكر في تقديمه لـ"الأسرار": ((هما أصلان جليان، أسّسا قواعد النظر في علم بلاغة الألسنة عامة، وبلاغة اللسان العربي المبين خاصة))^(٢).

ويرى الشيخ محمود شاكر أنّ عبد القاهر كتب "الأسرار" لما ظهر ضعف اللغة، واكتفى الناس بالوقوف عند ظواهر قوانين النحو، وتعلّقوا بالألفاظ، فأراد تدوين علم البلاغة، كما دوّنت قواعد النحو عند ظهور الخطأ في الإعراب^(٣). والقاعدة التي بُني "الأسرار" عليها أوضحها عبد القاهر بقوله: ((ومن ها هنا يتبين للمحصّل، ويتقرّر في نفس المتأمّل، كيف ينبغي أن يحكّم في تفاضل الأقوال إذا أراد أن يقسم بينها حظوظها من الاستحسان، ويعدّل القسمة بصائب القسطاس والميزان))^(٤)، وهذا نص يقول إنّ "الأسرار" كتّب ليعين ناقد الأدب ليعطي كل كلام حقه، ويحكم بالعدل؛ فليس المقصود من الكتاب بيان أسرار بلاغة القرآن؛ ولذا لم ترد كلمة "الإعجاز" فيه^(٥).

وأما "دلائل الإعجاز" فيراد منه بيان وجه المزيّة في القرآن، ويمّ بهر وقهر، وكيف أحرص الخلق وقامت به الحجة، وإن شئت قل: أراد منه بيان وجه إعجاز القرآن، وقد

(١) مفتاح السعادة ١/١٥٧.

(٢) أسرار البلاغة ٣.

(٣) ينظر: أسرار البلاغة ١٠.

(٤) أسرار البلاغة ٤.

(٥) ينظر: مدخل إلى كتابي عبد القاهر ٥٦.

صرّح بذلك في مقدمة كتابه ثم قال: ((ينبغي لكل ذي دين وعقل أن ينظر في الكتاب الذي وضعناه، ويستقصي التأمّل لما أودعناه؛ فإن علم أنه الطريق إلى البيان، والكشف عن الحجة والبرهان، تبع الحق وأخذ به، وإن رأى له طريقاً غيره أوماً لنا إليه، ودلنا عليه، وهيهات ذلك!))^(١).

ولهذا فـ"أسرار البلاغة" هو بمثابة المقدّمة لـ"دلائل الإعجاز"، وسابق له^(٢)، ويضاف إلى هذا الدليل على ترتيب الكتابين قولُ عبد القاهر في أول "الدلائل": ((وقد وصلت بأخّرة إلى كلامٍ من أصغى إليه وتدبره تدبّر ذي دين وفُتوّة، دعاه إلى النظر في الكتاب الذي وضعناه، وبعثه على طلب ما دوناه))^(٣)، فدلّ ذلك على أن كتابته لـ"الدلائل" كانت متأخّرة، وأنه لم يكتب ما كتب إلا بعد إيمان للقراءة والنظر، وإمضاء للعمر في العلم^(٤). وممن رجّح هذا الترتيب للكتابين العلامة محمود شاكر^(٥).

* * *

(١) دلائل الإعجاز ٩.

(٢) ينظر: مدخل إلى كتابي عبد القاهر ٥٦.

(٣) دلائل الإعجاز ٣.

(٤) ينظر: مدخل إلى كتابي عبد القاهر ٦٤.

(٥) دلائل الإعجاز د.

المبحث الأول: أغراض التقديم والتأخير عنده

أفرد الشيخ رحمه الله فضلاً للقول في "التقديم والتأخير"، وهو أول فصل يخصه لتناول حالمن أحوال الكلام. لكنه تعرض قبل لأصول عامة للكلام، وألمح إلى مسائل متفرقة في التقديم والتأخير. ولعل البحث يقف في ثاني مباحثه. إن يسر المولى ﷺ. على معالم منهجه في عرض مسائل التقديم والتأخير. وأما هذا المبحث فيتجه إلى توضيح أسرار التقديم والتأخير التي وقف عليها الشيخ، وأفصح عنها، وأظهر دفينها وخفيها.

الغرض البلاغي العام:

كان الشيخ واضحاً وهو ينقل قول سيبويه في الغرض من التقديم عند ذكر الفاعل والمفعول: ((كأنهم يقدمون الذي بيانه أهمُّ لهم، وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعاً يُهمَّانهم ويعنيانهم))^(١) = في أنه يرى أن التقديم للعناية والاهتمام هو الغرض العام، الذي تطوى الأسرار في رده، وتتعلق بإهابه، فهذا ((يجري مجرى الأصل))^(٢)، وهو ((جيد بالغ))^(٣). لكنه لم يرتض أن يكتفى بنسبة الفضل في التقديم إلى هذا الغرض العام، بل نبه إلى أنه ((قد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال: "إنه قدم للعناية، ولأن ذكره أهمُّ، من غير أن يُذكر من أين كانت تلك العناية؟ وبم كان أهمُّ؟ = ولتخيلهم ذلك، قد صغر أمر التقديم والتأخير" في نفوسهم، وهونوا الخطب فيه، حتى إنك لترى أكثرهم يرى تتبعه والنظر فيه ضرباً من التكلف. ولم تر ظناً أزرى على صاحبه من هذا وشبهه))^(٤).

(١) الكتاب ١ / ٣٤.

(٢) دلائل الإعجاز ١٠٧.

(٣) دلائل الإعجاز ١٠٨.

(٤) دلائل الإعجاز ١٠٨.

وسنرى أنه حين نظر في الغرض من التقديم في "الاستفهام الحقيقي" جعله دالاً على ما يتوجه الاستفهام إليه^(١)، وبين أن هذا قائمٌ في "الاستفهام غير الحقيقي"^(٢)، وهو كذلك في "النفي" و"الإثبات"، حتى وجدناه يقول: (واعلم أن الذي بان لك في "الاستفهام" و"النفي" من المعنى في التقديم، قائمٌ مثله في "الخبر المثبت")^(٣). وأنت - ولا ريب - مدركٌ أن هذا الغرض متلبسٌ الأغراض التفصيلية التي سأذكرها للتقديم، مما أشار إليه الشيخ وأرشد إليه؛ فالكلام في الأغراض التفصيلية لا يَنْبَتُ عن العناية والاهتمام، بل هو بها شديد الالتصاق، قوي الاعتلاق.

* * *

(١) ينظر: دلائل الإعجاز ١١١.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز ١١٣.

(٣) دلائل الإعجاز ١٢٨.

الأغراض البلاغية التفصيلية:

وأما الأغراض البلاغية التفصيلية عنده للتقديم فهي:

١/ التنبيه:

والمراد بالتنبيه إلى شأن المقدم في الجملة بحسب نوعها؛ فالتقديم في جملة الاستفهام يراد منه التنبيه إلى كون السؤال منصباً على المقدم، ومتوجّهاً إليه؛ والتقديم في جملة النفي يراد منه التنبيه إلى كون النفي مسلطاً على المقدم. وهذا امتدادٌ ذو عمق للغرض البلاغي العام الذي أشرنا إليه، لكنه يتميز في المواضيع الخاصة التي أذكرها في هذا الموضوع أنه فصل القول فيه، وأبان عن وجه العناية وسببها.

ومصطلح "التنبيه" وفق هذه الدلالة جاء في كلام عبد القاهر في سياقات تفيد العناية بأمر المقدم والتنويه بشأنه، كقوله: (وإذا اعتبرت ما قدمته من قول صاحب الكتاب: "إنما قلت: "عبد الله" فنبتّه له، ثم بنيت عليه الفعل"، وجدته يطابق هذا. وذاك أنّ التنبيه لا يكون إلا على معلومٍ، كما أنّ قصر الفعل لا يكون إلا على معلوم. فإذا بدأت بالنكرة فقلت: "رجل"، وأنت لا تقصدُ بها الجنس، وأن تُعلم السامع أنّ الذي أردت بالحديث رجلٌ لا امرأةً، كان محالاً أن تقول: "إني قدمته لأنّيّه المخاطب له"، لأنه يخرجُ بك إلى أن تقول: إني أردت أن أنيّه السامع لشيءٍ لا يعلمه في جملةٍ ولا تفصيلٍ. وذلك ما لا يُشكُّ في استحالتة، فاعرفه) (١).

وحين ننظر في كلام الشيخ في "الاستفهام الحقيقي"، نجد تحليلاً دقيقاً لجملة الاستفهام بالهمزة، حيث بيّن أنّ السائل يقدم فيها المشكوك فيه، الذي يطلب له إثباتاً وتحديداً. فمتى رأيت الفعل قد تقدم فاعلم أنه المشكوك في وقوعه، وأنّ المراد التحقُّق

(١) دلائل الإعجاز ٥، ١٤.

من وجوده. ومتى رأيت السائل قدّم الاسم فاعلم أنّ الفعل في ظنه ثابت متحقّق، وأنّ الشكّ في وقوعه من الفاعل المقدّم. وجعل ذلك مصيباً. من أبين الأشياء، والفرق بين الأسلوبين فرقاً (لا يدفعه دافع، ولا يشكّ فيه شاك، ولا يخفى فساد أحدهما في موضع الآخر)^(١).

وأورد ثلاثة أمثلة جعل عليها مدار تحليله وشرحه، وكشف عن اختلاف الدلالة والمراد في كل منها تبعاً لما فيها من تقديم وتأخير. والتزم في كل مثال منها إيراد ثلاث صور له؛ حيث أورد الأمثلة الثلاثة وقد قدّم الفعل فيها، ثم أورد هذه الأمثلة مقدّماً الاسم، ثم ذكر لكل من الحالين صياغات خاطئة، ليكون القارئ أمام صورة لاستفهام جاء في جملة صحيحة بأسلوبين مبنيين على قصد السائل، وما يقابلهما من الخطأ في الصياغة، مع وضع اليد على سبب الخطأ ومصدره^(٢).

فأمّا المثال الأول، فموضوعه السؤال عن بناء دار، ويختلف تركيب الجملة تبعاً لمراد السائل وقصده:

فإن كان مراده السؤال عن البناء نفسه والشكّ فيه، وكان السائل متردّداً في وجود الفعل وانتفائه، مجوّزاً أن يكون قد كان، وأن يكون لم يكن = قال: "أبْنَيْتَ الدارَ التي كنتَ على أن تُبْنِيها؟".

وإن كان مراده السؤال عن الفاعل والشكّ فيه، قال: "أَأَنْتَ بَنَيْتَ هَذِهِ الدارَ؟".
ومن الصياغة الخاطئة لهذا المعنى أن تقول:

(١) دلائل الإعجاز ١١٢.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز ١١١، ١١٢.



- "أَبْنَيْتَ هَذِهِ الدَّارَ؟"؛ لَأَنَّ تَقْدِيمَ الْفِعْلِ يَدُلُّ عَلَى الشُّكِّ فِي حَصُولِهِ، وَاسْمُ الْإِشَارَةِ يَفِيدُ الْإِشَارَةَ إِلَى الدَّارِ مَبْنِيَّةً؛ فَيُنَاقِضُ آخِرَ الْجُمْلَةِ أَوَّلَهَا.
- "أَأَنْتَ بَنَيْتَ الدَّارَ الَّتِي كُنْتَ عَلَى أَنْ تُبْنِيَهَا؟"؛ لَأَنَّ تَقْدِيمَ الْاسْمِ دَلٌّ عَلَى ثُبُوتِ الْفِعْلِ، وَقَوْلُهُ فِي آخِرِ الْجُمْلَةِ: "عَلَى أَنْ تُبْنِيَهَا" دَلٌّ عَلَى أَنَّ الْبِنَاءَ لَمْ يَثْبُتْ؛ فَتُنَاقِضُ جِزْءَ الْجُمْلَةِ.

وَأَمَّا الْمَثَلُ الثَّانِي فَكَانَ مَوْضُوعَهُ السُّؤَالَ عَنِ قَوْلِ شَعْرٍ:

فَإِنْ كَانَ مَرَادُهُ السُّؤَالَ عَنِ الشَّعْرِ نَفْسِهِ وَالشُّكُّ فِي قِيَلِهِ فِي الْأَصْلِ، قَالَ: "أَقُلْتَ الشَّعْرَ الَّذِي كَانَ فِي نَفْسِكَ أَنْ تَقُولَهُ؟".

وَإِنْ كَانَ مَرَادُهُ السُّؤَالَ عَنِ الْفَاعِلِ وَالشُّكُّ فِيهِ، قَالَ: "أَأَنْتَ قُلْتَ هَذَا الشَّعْرَ؟".

وَبِمِثْلِ مَا سَبَقَ فِي الصِّيغِ الْخَاطِئَةِ أَوْردَ صِيغَتَيْنِ خَاطِئَتَيْنِ لِهَذَا الْمَعْنَى:

• "أَقُلْتَ هَذَا الشَّعْرَ؟".

• "أَأَنْتَ قُلْتَ الشَّعْرَ الَّذِي كَانَ فِي نَفْسِكَ أَنْ تَقُولَهُ؟".

وَكَانَ مَوْضُوعُ الْمَثَلِ الثَّلَاثِ السُّؤَالَ عَنِ كِتَابَةِ الْكِتَابِ:

فَإِنْ كَانَ مَرَادُهُ السُّؤَالَ عَنِ الْكِتَابَةِ نَفْسِهَا وَالشُّكُّ فِي الْإِنْتِهَاءِ مِنْهَا، قَالَ: "أَفَرَّغْتَ مِنَ الْكِتَابِ الَّذِي كُنْتَ تَكْتُبُهُ؟".

وَإِنْ كَانَ الْكِتَابُ مَثَلًا أَمَامَ السَّائِلِ، وَأَرَادَ السُّؤَالَ عَنِ الْفَاعِلِ وَالشُّكُّ فِي مَنْ يَكُونُ،

قَالَ: "أَأَنْتَ كَتَبْتَ هَذَا الْكِتَابَ؟".

وَمِنَ الصِّيَاغَةِ الْخَاطِئَةِ لِهَذَا الْمَعْنَى أَنْ تَقُولَ:

• "أَكْتُبْتَ هَذَا الْكِتَابَ؟".

• "أَأَنْتَ فَرَّغْتَ مِنَ الْكِتَابِ الَّذِي كُنْتَ تَكْتُبُهُ؟".

وليثبت ما مضى، ويزيده في عقل القارئ استقراراً، وازن بين تعبيرين صحيحين وتعبيرين خاطئين في معنى واحد. فقال: «ومما يُعَلَّمُ به ضرورةً أنه لا تكونُ البدايةُ بالفعل كالبدايةِ بِالاسم أنك تقول: "أقلتَ شعراً قط؟"، "أرأيتَ اليومَ إنساناً؟"، فيكونُ كلاماً مستقيماً. ولو قلت: "أأنتَ قلتَ شعراً قط؟"، "أأنتَ رأيتَ إنساناً"، أخلتَ»^(١). وسبب ذلك أن التعبير بالنكرة في هذه الأمثلة يدلّ على العموم، فإذا بدأتَ بالفعل كان الشكُّ فيه، وهذا يستقيم مع كون المفعول فعلاً عاماً، وأما إذا بدأتَ بالاسم فقد توجّه الشكُّ إليه، وثبت الفعل، وأتى لفعل عام أن يُثبت لفاعل معين؟! أي: أن الفعل يصبح عاماً، ولا يُسأل بالفعل العام عن عين الفاعل. وقد أوضح الشيخ هذا في موضع آخر، وهو يتحدث عن التقديم مع النفي، فأبان أن وجه الخطأ في المثالين الأخيرين أنهما يقتضيان المحال، وهو أن يكون ههنا إنسانٌ قد قالَ كلَّ شعْرٍ في الدُّنيا، ... ورأى كلَّ أحدٍ من الناس^(٢).

بقي أن أُشير إلى أنَّ عبد القاهر في هذا الموضع خصَّ الفاعل بالذكر عند بيان الغرض من تقديم الاسم في الاستفهام، وسكت عن غيره، فهل هذا يعني أنه يعلّق هذا الغرض بالفاعل؟

يظهر أنه ذكر الفاعل وأراد أن يُقاس عليه، فإذا قال قائل: "أهذه الدار بنيت؟"، "أهذا الشعر قلت؟"، "أهذا الكتاب كتبت؟"، أفاد هذا أن البناء والشعر والكتابة أفعال مثبتة للمخاطب، والتردد عند السائل كان في الجهة التي وقع عليها الفعل، فجاء السؤال عما أُشير إليه في كل جملة. وكذلك فإنَّ الشكَّ والتردد حاصلٌ في الجارِّ والمجرور لو قلنا:

(١) دلائل الإعجاز ١١٢.

(٢) دلائل الإعجاز ١٢٤.

”أفي هذا العام بنيت هذه الدار؟“، ”أفي هذا الجو قلت هذا الشعر؟“، ”أفي هذا الموضع كتبت الكتاب؟“، ويؤيد هذا أنه صرح به في حديثه عن التقديم في ”النفي“، وهو ما سيرد ذكره بعد قليل.

وأما جملة ”النفي فقد أوضح فيها أنك 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 نوظرت 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 إلا وزيد مضروب، وكان القصد أن تنفي أن تكون أنت الضارب^(١).

وبين أن هذا يصدق على تقديم المفعول به وتأخيرها؛ (فإذا قلت: ”ما ضربت زيداً“، فقدمت الفعل. كان المعنى أنك قد نفيت أن يكون قد وقع ضرب منك على زيد، ولم تعرض في أمر غيره لنفي ولا إثبات، وتركته مبهماً محتملاً. وإذا قلت: ”ما زيداً ضربت“، فقدمت المفعول، كان المعنى على أن ضرباً وقع منك على إنسان، وطمأن أن ذلك الإنسان زيد، فنفيت أن يكون إياه^(٢)).

(١) دلائل الإعجاز ١٢٤.

(٢) دلائل الإعجاز ١٢٦.

والحكم ذاته يصدق على الجارّ والمجرور حين يُقدِّمان؛ (فإذا قلتَ: "ما أمرتُك بهذا"، كان المعنى على نفْيٍ أن تكونَ قد أمرته بذلك، ولم يجب أن تكونَ قد أمرته بشيءٍ آخرَ = وإذا قلتَ: "ما بهذا أمرتُك"، كنتَ قد أمرته بشيءٍ غيرهِ)^(١). ويستدلُّ على ذلك بأحوال يجوز فيها تقديم الفعل ولا يجوز تأخيره، وذكر من هذه الأحوال:

- أن يكون المنفيَّ عامًّا؛ كقول القائل: "ما قلتُ شعراً قط"، و"ما أكلت اليوم شيئاً"، و"ما رأيت أحداً من الناس"^(٢).
 - أن تأتي "لا" العاطفة بعد الجملة؛ كأن تقول: "ما قلتُ هذا، ولا قاله أحد من الناس"، و"ما ضربتُ زيداً، ولا ضربته أحدٌ سِوَاي"^(٣)، و"ما ضربتُ زيداً ولا أحداً من الناس"^(٤).
 - أن يُنقض النفي بـ"إلا"؛ فتقول: "ما ضربتُ إلا زيداً"^(٥).
 - أن يُستدرَك بجملة يُثبِت فيها فعلٌ آخرٌ؛ مثل: "ما ضربتُ زيداً، ولكني أكرمته"^(٦).
- والعلَّةُ العامَّةُ لجواز هذه الأحوال أنَّ تقديم الفعل وإيلاؤه حرفَ النفي جعل الفعلَ غيرَ ثابتٍ؛ وعدمُ ثبوته لا يتعارض مع العموم الذي تفيده النكرةُ بعده في الحالة الأولى.

(١) دلائل الإعجاز ١٢٧.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز ١٢٤.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ١٢٥.

(٤) ينظر: دلائل الإعجاز ١٢٦.

(٥) ينظر: دلائل الإعجاز ١٢٦.

(٦) ينظر: دلائل الإعجاز ١٢٧.

وجملة "لا" العاطفة في الحالة الثانية، والمستثنى منه المقدرّ في الحالة الثالثة. كما أنّ عدم ثبوته لا يتعارض مع ثبوت فعلٍ آخر مغايرٍ له كما في الحالة الرابعة.

٢/ التقرير:

كان هذا أول الأغراض التي يذكرها عبد القاهر للاستفهام غير الحقيقي، فقال: ((واعلم أنّ هذا الذي ذكرتُ لك في "الهمزة وهي للاستفهام" قائمٌ فيها إذا هي كانت للتقرير. فإذا قلت: "أَنْتَ فَعَلْتَ ذَاكَ؟"، كان غرضك أن تُقرّره بأنّه الفاعل))^(١).

ومن قبل تناول العلماء مفهوم "التقرير"، فرأى الرضي أنه ((إلجاء المخاطب إلى الإقرار بأمر يعرفه))^(٢)، ورأى ابن هشام أنه: ((حملك المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقرّ ثبوته أو نفيه))^(٣)، وبمثل ذلك قال السعد: ((حمل المخاطب على الإقرار بما يعرفه، وإلجاؤه إليه))^(٤).

وحيث كان المراد في "التقرير" حملَ المخاطب على الإقرار، فإنّ تقديمَ الفعل يدلّ على إرادة تقرير المخاطب بوقوعه، وتأخيرَ الفعل يدلّ على ثبوته، والفعل - حال تأخيره - موجودٌ؛ إمّا على سبيل الحقيقة، أو على سبيل الادّعاء.

وبناء على النظر في نوع الكلمة التي دخلت عليها همزة الاستفهام، ونوع الفعل في الجملة، أورد لـ "التقرير" الصورَ التاليةَ بأمثلتها وشواهدها:

الصورة الأولى: أن يتقدّم الاسم والفعل ماضٍ، وصيغته: "أَنْتَ فَعَلْتَ ذَاكَ؟". ومن أمثلته قوله تعالى حكايةً عن قولِ نمرود: ﴿أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء: ٦٢].

(١) دلائل الإعجاز ١١٣.

(٢) شرح الكافية ٢/٢٣٤.

(٣) مغني اللبيب ١/١٧.

(٤) المختصر (ضمن شروح التلخيص) ٢/٢٩٤.

فقال معلّمًا وموضّحًا: (لا شبهة في أنّهم لم يقولوا ذلك له ﷺ وهم يريدون أن يُقرّ لهم بأنّ كَسَرَ الأصنام قد كان، ولكن أن يقرّ بأنه منه كان، وكيف؟ وقد أشاروا له إلى الفعل في قولهم: ﴿أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا﴾، وقال هو ﷺ في الجواب: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]. ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب: "فَعَلْتُ، أو: لم أَفْعَلْ" (١).

الصورة الثانية: أن يتقدّم الاسم والفعل مضارع دالّ على الحال، وصيغته: "أَنْتَ تفعل؟"، واكتفى بإيراد الصيغة، دون أمثلة أخرى (٢).

الصورة الثالثة: أن يتقدّم الاسم والفعل مضارع دالّ على الاستقبال وموجود، ومن أمثله: (قولك للرجل يَبْغِي وَيَظْلِمُ: "أَنْتَ تَجِيءُ إِلَى الضَّعِيفِ فَتَغْصِبُ مَالَهُ؟"، "أَنْتَ تَزْعُمُ أَنْ الْأَمْرَ كَيْتَ وَكَيْتَ؟" (٣)).

الصورة الرابعة: أن يتقدّم الاسم والفعل مضارع دالّ على الاستقبال، لكنه غير موجود ولا ممكن في الحقيقة، وهذه حالة خاصة تتناقض مع ما سبق من أن المؤخّر في الاستفهام ليس مشكوكًا فيه. لكنّ عبد القاهر جعل وقوع الفعل في هذه الجملة على سبيل الأدعاء والتنزّل، حيث أشار إلى أن تقديم الاسم في الاستفهام الإنكاري لا يجوز إلا مع فعل ممكن الوقوع؛ لأنّ الإنكار لا يكون على فعل لا يقول عاقل إنه يكون. وأسّس على هذا أنه (لا يُقرّر بالمحال، وبما لا يقول أحدٌ إنه يكون، إلا على سبيل التمثيل، وعلى أن يُقال له: "إنّك في دَعْوَاكَ مَا ادَّعَيْتَ بِمَنْزِلَةٍ مَنْ يَدَّعِي هَذَا المحال، وإنّك في طَمَعِكَ فِي الذي طَمَعْتَ فِيهِ بِمَنْزِلَةٍ مَنْ يَطْمَعُ فِي الممتنع".

(١) دلائل الإعجاز ١١٣.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز ١١٦.

(٣) دلائل الإعجاز ١٢٣.

وإذ قد عَرَفْتَ هذا، فَمِمَّا هُوَ مِنْ هَذَا الضَّرْبِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَفَأَنْتَ تَسْمَعُ الصَّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمَى﴾ [الزخرف: ٤٠]، ليس إسماع الصم مما يدعيه أحدٌ فيكون ذلك للإنكار، وإنما المعنى فيه التمثيل والتشبيه، وأن ينزل الذي يظنُّ بهم أنهم يسمعون، أو أنه يستطيعُ إسماعهم، منزلةً مَنْ يَرَى أَنَّهُ يَسْمَعُ الصَّمَّ وَيَهْدِي الْعُمَى = ثمَّ المعنى في تقديم الاسمِ وأنَّ لم يُقَلْ: "تَسْمَعُ الصَّمَّ"، هو أن يُقَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ: "أَنْتَ خُصُوصًا قَدْ أُوتِيتَ أَنْ تَسْمَعَ الصَّمَّ؟" = وَأَنْ يُجْعَلَ فِي ظَنِّهِ أَنَّهُ يَسْتَطِيعُ إِسْمَاعَهُمْ، بِمِثَابَةِ مَنْ يُظَنَّ أَنَّهُ قَدْ أُوتِيَ قُدْرَةً عَلَى إِسْمَاعِ الصَّمِّ.

ومن لطيف ذلك قول ابن أبي عيينة:

فَدَعِ الْوَعِيدَ فَمَا وَعَيْدُكَ ضَائِرِي أَطْنِينَ أُجْنِحَةَ الذُّبَابِ يَضِيرُ

جعلهُ كأنه قد ظنَّ أنَّ طنينَ أجنحةِ الذبابِ بمِثَابَةِ ما يَضِيرُ، حتى ظنَّ أنَّ وعيده

يَضِيرُ^(١).

ولعله حين أورد قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، مثلاً على أن المراد بالاستفهام الأخذُ بأن يُقَرَّ أنه الفاعل^(٢)، قد عني أنه وارد على مثل هذه الصورة؛ فإنَّ الرسول ﷺ في حرصه على هداية قومه، نُزِّلَ منزلةً مَنْ يظنُّ إكراههم على الإيمان ممكناً.

وهذا يكشف عن منهجية دقيقة في تفكير عبد القاهر، حيث البصر بالتركيب، وبما وراء التركيبي من أحوال نفسية، تفرض على السياق وعلى التركيبي استعمالات معينة دقيقة.

(١) دلائل الإعجاز ١١٤.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز ١٢٣.

الصورة الخامسة: أن يتقدّم الفعل الماضي، واكتفى بذكر صيغته: "أفعلت؟". فالسائل فيها يريد أن يُقرّر المخاطب بالفعل: (مِنْ غير أن يُردّدَه بينَه وبينَ غيره، وكان كلامه كلامَ مَنْ يُوهِمُ أنه لا يدري أن ذلك الفعلَ كان على الحقيقة^(١)).

الصورة السادسة: أن يتقدّم الفعل المضارع الدال على الحال، واكتفى كذلك بصيغته في قولك: "أتفعل؟"، مبيّنًا بناء المعنى على (أنك أردت أن تُقرّره بفعلٍ هو يفعلُه، وكنتَ كمن يُوهِمُ أنه لا يعلمُ بالحقيقة أنَّ الفعلَ كائنٌ = وإذا قلتَ: "أنتَ تفعل؟"، كان المعنى على أنك تريد أن تُقرّره بأنه الفاعلُ، وكان أمرُ الفعلِ في وجوده ظاهرًا، وبحيث لا يُحتاج إلى الإقرار بأنه كائن^(٢)).

وعبدُ القاهر في وقفاته وتحليلاته لا يكتفي بذكر الغرض، وإنما يضع اليد على ما هو أعمق وأدقّ وأوفى بالوقوف على دلالات الكلام، فأشار - إشارة سريعة لكنها وافية - إلى أن "التقرير" في هذه الأمثلة ونظائرها مشوبٌ بالتوبيخ^(٣)؛ فليس الهدف من "التقرير" مجرد اعتراف المخاطب وإقراره، بل إشعاره بخطئه، وزجره عنه.

٣/ الإنكار التوبيخي:

هذا المصطلح المازج بين "الإنكار" و"التوبيخ" يُفهم من كلام الشيخ وتحليلات هوان لم يصرّح به، وإنما كان يطلق مصطلح "الإنكار" على "الإنكار التوبيخي" و"الإنكار التكذيبي"، لكنّ بيانه وشرحه للأمثلة يحمل هذه المعاني، ويؤيد هذا التقسيم. وبين شيخنا الدكتور محمد أبو موسى قسَمي الإنكار بقوله: (والإنكار قسَمان: إنكارٌ توبيخي على فعل وقع أو يقع، والمقصود بالإنكار أنه ما كان ينبغي، أو أنه لا ينبغي

(١) دلائل الإعجاز ١١٦.

(٢) دلائل الإعجاز ١١٦.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ١١٤.

أن يكون ... والقسم الثاني من الإنكار سماه البلاغيون الإنكارَ التَكْذِيبِيَّ أو الإِبْطَالِيَّ، ومعناه في الماضي "لم يكن"، وفي المضارع "لن يكون"^(١). ودلالة "التوبيخ" مستنبطة من "نفي الانبغاء"؛ لأنَّ التوبيخ يكون على فعل ما لا ينبغي فعله. ويمكننا في ضوء ذلك أن نفهم كلام عبد القاهر في صورتَي "الإنكار التوبيخي"، وكلتاهما واردتان مع فعل موجود:

الصورة الأولى: تأتي مع الفعل الماضي، الواقع أو الموجود، على معنى "ما كان ينبغي أن يكون".

لم يذكر عبد القاهر هذه الصورة مستقلة، ولم يورد لها مثلاً، لكنّ كلامه يشير إلى أنه مُستَحْضِرٌ لها، فبعد أن ذكر الفرق بين الصيغتين "أفعلت؟" و"أنت فعلت؟" في سياق حديثه عن دلالتهما على "التقرير"، قال ما نصّه: (واعلم أنَّ الهمزة في ما ذكرنا تقريرٌ بفعلٍ قد كان، وإنكارٌ له لمَ كان، وتوبيخٌ لفاعلِهِ عليه)^(٢)، ومن الواضح أن قوله "إنكار له لمَ كان، وتوبيخ لفاعلِهِ عليه" هو عين ما نقصده في هذه الصورة، وأنَّ قوله بمعنى "ما كان ينبغي أن يكون".

والصورة الثانية: تأتي مع الفعل المضارع الدالّ على المستقبل، الذي بدت أمارات وجوده وحصوله، على معنى "لا ينبغي أن يكون"^(٣).

ومن أمثلة هذه الصورة: (قولك لرجل يركب الخطرَ: "أُتَخَرَّجُ في هذا الوقتِ؛ أتُذْهَبُ في غير الطريقِ؟ أتُغَرَّرُ بنفسك؟"، وقولك لرجل يضيعُ الحقَّ: "أتُنسى قديمَ إحسانِ فلانٍ؟ أتتركُ صحبته وتغيّر عن حالك معه لأنَّ تغيّر الزمان؟". كما قال:

(١) دلالات التراكيب ٢٢٩، ٢٣٢.

(٢) دلالات الإعجاز ١١٤.

(٣) ينظر: دلالات الإعجاز ١١٦.

أَنْرُكُنْ أَنْ قَلَّتْ دَرَاهِمُ خَالِدٍ زيارتهُ إِنْزِي إِذَا لِلْإِيمِ^(١)

وتقييده لهذه الجملة بأن المخاطب فيها "يركب الخطر" أو "يضيع الحق"، دليل على ظهور أمارات وقوع الفعل، وتوقع وقوعه وحصوله.

٤/ الإنكار التكذيبي:

تُعالج دلالة "التكذيب" في الغالب متليسةً بدلالة "الإنكار"؛ فبينهما خصوص وعموم؛ إذ كلُّ تكذيب إنكارٌ، وليس كلُّ إنكار تكذيباً. فإنَّ المكذَّب يُكذَّب مع الإنكار عليه. والحديث عن هذه الدلالة جاء في كثير من كلام البلاغيين مستتراً تحت جناح "الإنكار". وهكذا جاءت الإشارة إلى هذا الغرض في كلام عبد القاهر، ولذا آثرت التعبير بهذا المصطلح عن هذا الغرض، تمييزاً له عن سابقه، وجرياً على ما ذكره البلاغيون المتأخرون؛ للتمييز بينه وبين "الإنكار التويخي"^(٢).

ويأتي على صورتين اثنتين، تبعاً لنوع الفعل:

الصورة الأولى: تأتي مع الفعل الماضي، على معنى "لم يكن".

بدأ عبد القاهر حديثه عن هذه الصورة بعد بيانه لإفادة همزة الاستفهام "التقرير"، حيث بيّن أنّ الفعل مع "الهمزة" هو فعل قد كان، ثم أتى فيما يقابل ذلك إلى صورة الفعل فيها لم يكن من أصله، ومن أمثلة هذه الصورة: ﴿قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ [الإسراء: ٤٠]. وقوله ﷻ: ﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ، مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [الصفات: ١٥٣-١٥٤]. فهذا ردٌّ على المشركين وتكذيبٌ لهم في قولهم ما يُؤدِّي إلى هذا الجهل العظيم. وإذا قُدِّم

(١) دلائل الإعجاز ١١٧.

(٢) ينظر: دلائل التراكيب ٢٣٢.

الاسم في هذا صار الإنكار في الفاعل، ومثاله قولك للرجل قد انتحل شعيراً: "أنت قلت هذا الشعير؟ كذبت، لسيت ممن يحسن مثله". أنكرت أن يكون القائل ولم تنكر الشعير^(١).

ويقف عبد القاهر بعد هذا مع نماذج تبدو مخالفة لقاعدة أن الإنكار ينصب على ما يلي الهمزة، فدخلت على الفاعل وعلى المفعول به وعلى الجار والمجرور أو الظرف والمراد في ذلك كلفه نفي الفعل من أصله، وكشف عن أن مخالفة الظاهر في هذه التعبيرات ليتحقق نفي الفعل بطريق اللزوم، وهو أقوى وأوكد. وها هو نص كلامه: (وقد يكون أن يراد إنكار الفعل من أصله، ثم يخرج اللفظ مخرجه إذا كان الإنكار في الفاعل. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ اللَّهُ 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، فأضافه إلى الله، إلا أن اللفظ أخرج مخرجه إذا كان الأمر كذلك، لأن يجعلوا في صورة من غلط فأضاف إلى الله تعالى إذنا كان من غير الله، فإذا حُقِّق عليه ارتدع.

ومثال ذلك قولك للرجل يدعي أن قولاً كان ممن تعلم أنه لا يقوله: "أهو قال ذاك بالحقيقة أم أنت تغلط؟". تضع الكلام وضعه إذا كنت علمت أن ذلك القول قد كان من قائل، لينصرف الإنكار إلى الفاعل، فيكون أشد نفي ذلك وإبطاله.

ونظير هذا قوله تعالى: ﴿قُلْ الذَّكْرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الثَّنَائِيْنِ أَمْ اِشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الثَّنَائِيْنِ﴾ [الأنعام: ١٤٣]. أخرج اللفظ مخرجه إذا كان قد ثبت تحريم في أحد أشياء، ثم أريد معرفة عين المحرم، مع أن المراد إنكار التحريم من أصله، ونفي أن يكون قد حرم

(١) دلائل الإعجاز ١١٤.

شيء مما ذكروا أنه محرّم. وذلك أن الكلامَ وُضِعَ على أن يجعلَ التحريمَ كأنه قد كان. ثم يُقال لهم: "أخبرونا عن هذا التحريم الذي زعمتم، فيمَ هو؟ أفي هذا أم ذاك أم في الثالث؟" ليتبينَ بطلانَ قولهم، ويظهرَ مكانَ الفريةِ منهم على الله تعالى.

ومثلُ ذلك قولُكَ للرجلِ يدّعي أمراً وأنتَ تُنكره: "متى كان هذا؟ أفي ليلٍ أم نهار؟". تضعُ الكلامَ وُضِعَ مَنْ سَلَّمَ أَنَّ ذلكَ قد كانَ، ثم تُطالبه ببيانِ وقته، لكي يتبينَ كذبهُ إذا لم يقدرَ أن يذكرَ له وقتاً ويفتضح. ومثلهُ قولُكَ: "مَنْ أَمَرَكَ بهذا مِنَّا؟ وأينا أذنَ لكَ فيه؟". وأنتَ لا تعني أن أمراً قد كانَ بذلكَ مِنْ واحدٍ منكم، إلا أنكَ تضعُ الكلامَ هذا الوضعَ لكي تُضيقَ عليه، وليُظهرَ كذبهُ حينَ لا يستطيعُ أن يقولَ: "فلان"، وأن يُحيلَ على واحدٍ^(١).

ويعلّقُ الدكتور أبو موسى على هذا النص، فيقول: (هذا الأسلوب فيه مزيتان، المزيّة الأولى أن تُفترضَ أنّ الشيء قد وقع، ثم تأخذَ في استقصاء المظاهر الضرورية لوقوعه، فتفتنيهاً واحداً واحداً، وينتهيَ هذا إلى نفي الفعل بالضرورة، وفي هذا إيناس وإقناع... والمزيّة الثانية أن مسلك المعنى فيه مسلكُ الاقتضاء واللزوم، وهو أبعدُ لحركة النفس، وأكثرُ إنهاضاً للفكر وتنشيطاً له؛ لأنه يفيد نفي الفعل بطريق الكناية، وإذا كانت وثباتُ الخيالِ مِنْ مظاهرِ أسلوبِ المجاز، فإنَّ حركةَ العقلِ ونشاطه على مدارج اللزوم من مظاهرِ أسلوبِ الكناية)^(٢).

والصورة الثانية: تأتي مع الفعل المضارع الدالّ على المستقبل، على معنى "لا يكون" أو "لن يكون"^(٣).

(١) دلائل الإعجاز ١١٥.

(٢) دلالات التراكيب ٢٤١.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ١١٦.

وقد فصل القول في دخول همزة الاستفهام في هذه الصورة على الاسم، مبيناً أن ذلك يدل على أن الاسم الذي دخلت عليه "الهمزة" لا يمكن أن يقع منه الفعل، أو يقع عليه، ولتفسير ذلك جعل للجملة في هذه الصورة أحوالاً ثلاثة:

الأولى: أن تجعل الفعل ممتنعاً بسبب عجز المخاطب، فإذا قلت: "أأنت تمنعني؟"، "أأنت تأخذ على يدي؟"، صرت كأنك قلت: إن غيرك الذي يستطيع منعي والأخذ على يدي، ولست بذاك، ولقد وضعت نفسك في غير موضعك^(١). وهذا ليتنبه السامع حتى يرجع إلى نفسه فيخجل ويرتدع ويعيى بالجواب؛ لأنه قد ادعى القدرة على فعل لا يقدر عليه، فإذا ثبت على دعواه قيل له: "فأفعل"، فيفضحه ذلك^(٢).

والثانية: أن تجعل الفعل ممتنعاً بسبب أنه لا يتصور وقوعه منه؛ لأنه لا يختاره ولا يرتضيه، وأن نفسه نفس تأبى مثله وتكرهه. ومثاله أن تقول: "أهو يسأل فلاناً؟ هو أرفع هممة من ذلك"، "أهو يمنع الناس حقوقهم؟ هو أكرم من ذاك"^(٣). وجعل استخدام هذا الأسلوب لتنبه السامع حتى يرجع إلى نفسه فيخجل ويرتدع ويعيى بالجواب؛ لأنه هم بأن يفعل ما لا يستصوب فعله، فإذا روجع فيه تنبه وعرف الخطأ^(٤).

والثالثة: أن تجعل الفعل ممتنعاً بسبب أنه صغير القدر، قصير الهمة، دني النفس. وذلك في مثل قولك: "أهو يسمح بمثل هذا؟ هو يرتاح للجميل؟ هو أقصر همة من ذلك، وأقل رغبة في الخير مما تظن"^(٥). وفي هذا الأسلوب تنبيه للسامع الذي جوز وجود أمر

(١) ينظر: دلائل الإعجاز ١١٨.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز ١١٩.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ١١٨.

(٤) ينظر: دلائل الإعجاز ١١٩.

(٥) ينظر: دلائل الإعجاز ١١٨.

لا يُوجَدُ مثله، فإذا ثبت على تجويزه قَبَّحَ على نفسه، وقيل له: "فأرناهُ في موضع وفي حالٍ، وأقمُ شاهداً على أنه كان في وقتٍ"^(١).

وبعد هذا التفصيل الذي تعلقت الأمثلة فيه بتقديم الفاعل في المعنى، يستدرک عبد القاهر أنّ مناط الحكم في هذه الأمثلة كان مبنياً على دخول "الهمزة" على الاسم، وليس على دخولها على الفاعل. من أجل ذلك قال: (واعلم أنّ حالَ المفعول فيما ذكرنا كحالِ الفاعلِ، أعني تقديمَ اسمِ المفعولِ يَقتضي أن يكونَ الإنكارُ في طريقِ الإحالةِ والمنعِ من أن يكونَ بمثابةَ أن يُوَقَّعَ به مثلُ ذلكِ الفعلِ، فإذا قلتَ: "أزیداً تضربُ؟" كنتَ قد أنكرتَ أن يكونَ "زیدٌ" بمثابةَ أن يُضْرَبَ، أو بموضعٍ أن يُجْتَرَأَ عليه ويُسْتَجَازَ ذلكَ فيه، ومن أجل ذلك قَدِمَ "غير" في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ أَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ١٤]. وقوله ﷺ: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمْ السَّاعَةُ أَعْبُدُوا اللَّهَ أَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٤٠]. وكان له من الحُسْنِ والمزِيَّةِ والفخامة، ما تعلمُ أنه لا يكونُ لو أُخِرَ فقيلَ: "قل أأخذ غير الله ولياً". و"أذعنون غير الله؟" وذلك لأنه قد حصلَ بالتقديم معنى قولك: "أكون غير الله بمثابة أن يتخذ ولياً؟ وأيرضى عاقلٌ من نفسه أن يفعلَ ذلك؟ وأيكونُ جهلاً أجهلاً وعمى أعمى من ذلك؟"، ولا يكونُ شيءٌ من ذلك إذا قيلَ: "أأخذُ غيرَ الله ولياً". وذلك لأنّه حينئذٍ يتناولُ الفعلَ أن يكونَ فقط، ولا يزيدُ على ذلك، فاعرفه.

وكذلك الحكمُ في قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا أَبَشَرًا مِنَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ﴾ [القمر: ٢٤]. وذلك لأنهم بنوا كفرهم على أن من كان مثلهم بشرًا، لم يكن بمثابة أن يتبع ويطاع، وينتهى إلى ما يأمُر، ويصدقُ أنه مبعوثٌ من الله تعالى، وأنهم مأمورون بطاعته. كما جاء في الأخرى: ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا﴾ [إبراهيم: ١٠]. وكقوله ﷺ: ﴿إِنْ هَذَا

(١) ينظر: دلائل الإعجاز ١٢٠.

إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً ﴿﴾ [المؤمنون: ٢٤] (١).
وقد جعل الفعل في ذلك كله فعلاً لم يكن.

ثم أشار بلمحة سريعة إلى أن الإنكار قد يرد في صيغة يتقدم فيها الاسم في الاستفهام على الفعل المضارع الموجود، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ [الزخرف: ٣٢]. ولعل هذا الموضع يحتاج إلى بيان وتوضيح؛ فليس مراده أن الإنكار هنا إنكار توبيخي على معنى "هذا لا ينبغي"، بل المراد إنكار أن يكونوا هم خصوصاً من يقسمون رحمة الله، فالله ﷻ هو من يقسم رحمته وقد قال في الآية نفسها بعد ذلك مباشرة: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الزخرف: ٣٢]. وقال في موضع آخر: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الزخرف: ٣٢]. ولذا أشار إلى أن هذه الآية مثال على إنكار الفاعل (٢).

وأما دخول "الهمزة" على الفعل في هذه الصورة، فذكر من أمثلتها (أن يطمع طامعٌ في أمرٍ لا يكون مثله، فتجهله في طمعه فتقول: "أيرضى عنك فلانٌ وأنتَ مقيمٌ على ما يكره؟ أتجدُ عنده ما تحبُّ وقد فعلتَ وصنعتَ؟". وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿أَنْزَلْنَاهُمْ مَكُومَهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ [هود: ٢٨] (٣). ثم أكد أن دخول همزة الاستفهام على الفعل في هذه الآية يجعل من المحال أن يكون المراد أننا لسنا بمثابة من يجيء منه هذا الإلزام، وأن غيرنا من يفعله، جلَّ الله تعالى (٤).

ومثَّل عليها أيضاً بقول امرئ القيس:

(١) دلائل الإعجاز ١٢١.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز ١٢٣.

(٣) دلائل الإعجاز ١١٧.

(٤) ينظر: دلائل الإعجاز ١١٨.

أَيَقْتَلُنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةٌ زُرُقٌ كَأَيْبَابِ أَعْوَالِ

فقد أراد أن يقول مَكْذِبًا مَن تَهَدَّدَهُ بِالْقَتْلِ: "قتلي لن يكون"^(١). ويبدو أن عبد القاهر لَمَحَ في البيت السابق لهذا البيت - وهو قوله:

يَغْطُ غَطِيطَ الْبَكْرِ شُدَّ خِنَاقُهُ لِيَقْتَلُنِي وَالْمَرْءُ لَيْسَ بِقَتَّالٍ -

ما يوهم أن المراد أن المعنى أضعف من أن يكون قادرًا على قتله، وهو يورد هذا البيت لأنه البيت السابق للشاهد، ويطوي الإشارة إلى الأبيات التالية له، وفيها ما يزيد هذا الوهم:

وَلَيْسَ بِذِي رُمَحٍ فَيَطْعَنُنِي بِهِ وَلَيْسَ بِذِي سَيْفٍ وَلَيْسَ بِتَبَّالٍ

لِيَقْتَلُنِي أَنِّي شَغَفْتُ فُؤَادَهَا كَمَا شَغَفَ الْمَهْنُوءَةَ الرَّجُلُ الطَّالِي

وَقَدْ عَلِمْتُ سَلْمَى وَإِنْ كَانَ بَعْلُهَا بِأَنَّ الْفَتَى يَهْذِي وَلَيْسَ بِفَعَّالٍ^(٢)

فخصمه "يغط غطيط البكر"، وهو "ليس بقتال"، و"ليس بذِي رمح ولا سيف ولا نبل"، ولا يملك إلا "الهديان، وليس بفعّال"؛ وبالرغم من حشد السياق بمثل هذه القرائن الموهمة بأن خصمه ضعيف، إلا أن عبد القاهر يستحضر معنى غائرًا دفينًا، وهو أن السياق سياق افتخار وزهو، وهذا مقام لا يناسبه أن يواجه خصمًا ضعيفًا، ولذا أدرك أن ذاك الحشد من صفات الطعن يراد منه انتقاصه من كل وجه، ويجعل قرينة البيت الشاهد أقوى من أن تغلبها تلك الصفات في الأبيات الأخرى، لأنه قال: "والمشرفيُّ مُضَاجِعِي"، فذَكَرَ ما يكون مُنْعًا من الفعل، ومحال أن يقول: "هو مِمَّنْ لا يَجِيءُ منه الفعل"، ثم يقول: "إني أَمْنَعُهُ"، لأنَّ المنعَ يَتَصَوَّرُ فيمن يَجِيءُ منه الفعل، وَمَعَ مَنْ يَصِحُّ منه، لا مَنْ هُوَ مِنْهُ

(١) ينظر: دلائل الإعجاز ١١٧.

(٢) ديوان امرئ القيس ١٦٢.

مُحالٌ، ومَن هو نفسه عنه عاجز، فاعرفه^(١)، بل إنه لو كان المعنى على ما قد يتوهم فلربما صار في البيت طعن وانتقاص للشاعر نفسه، حيث احتضن سلاحه، مع علمه بضعف خصمه.

٥ / القَصْر:

يفيد التقديمُ هذا الغرضَ في بعض المواضع التي يتقدّم الاسم فيها على الفعل في الجملة المثبتة، في مثل: "زيد قد فعل"، و"أنا فعلت"، و"أنت فعلت"، ويكون القصد في مثل ذلك إلى الفاعل^(٢)، ولا فرق في هذه الدلالة بين مجيء الفعل ماضياً ومجيئه مضارعاً. وأشار الشيخ إلى أن المعنى في مثل هذا التركيب إما أن يفيد القصر، أو يفيد التقوية والتأكيد، وجعل الدلالة على القصر "جليّة لا تشكّل"^(٣)، ولذا لم يُطلُ القول فيها. ومن المعلوم أن "القصر" أخصّ في دلالته من "التأكيد"؛ لأنّ كل قصر تأكيد، وليس كل تأكيد قصراً.

والمتكلم في هذه الصيغة يريد أن ينصّ في الفعل على واحدٍ، فيجعل له، ويزعم أنه فاعله دون واحدٍ آخر، أو دون كلِّ أحدٍ، (ومثال ذلك أن تقولَ "أنا كتبتُ في معنى فلان، وأنا شفعتُ في بابه"، تريد أن تدعي الانفراد بذلك والاستبداد به، وتزيل الاشتباه فيه، وتردّ على من زعم أن ذلك كان من غيرك، أو أنّ غيرك قد كتب فيه كما كتبت. ومن البين في ذلك قولهم في المثل "أَتَعَلَّمَنِي بِضَبِّ أَنَا حَرَشْتُهُ"^(٤)؛ فيكون معنى الكلام: "ما كتب في معنى فلان إلا أنا، وما شفعت في بابه أحدٌ سواي".

(١) دلائل الإعجاز ١١٩.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز ١٢٨.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ١٢٨.

(٤) دلائل الإعجاز ١٢٨.

وأما في الجملة المنفية فالمفهوم من كلام الشيخ عبد القاهر أن تقديم المسند إليه بعد النفي على المسند الفعلي يفيد القصر دائماً^(١). يقول الشيخ: «وإذا قلت: "ما أنا قلتُ هذا"، كنتَ نَفَيْتَ أن تكونَ القائلَ له، وكانتِ المناظرةُ في شيءٍ تَبَتَ أنه مَقُولٌ... وإذا قلتَ: "ما أنا ضربتُ زيداً"، لم تَقُلْهُ إلا وَزَيْدٌ مَضْرُوبٌ، وكان القصدُ أن تَنْفِي أن تُكونَ أنتَ الضاربُ^(٢)؛ فالمعنى: "ما قال هذا إلا فلان، وما ضرب زيداً إلا فلان". وإذا قَدِمْتَ المفعولَ به فقلتَ: "ما زيداً ضربتُ"، (كان المعنى على أن ضَرْباً وَقَعَ مِنْكَ على إنسانٍ، وَظَنَّ أن ذلكَ الإنسانَ زيداً، فنفيتَ أن يكونَ إِيَّاهُ)^(٣). وهذا يعني أن جهة النظر في هذا التركيب عنده هي تقديم الاسم، سواء كان مسنداً إليه أو مسنداً.

ومن أجل ذلك لم يصح أن يكون المنفي عاماً مع هذا التركيب؛ «فكان خَلْقاً أن تقول: "ما أنا قلت شعراً قط" و"ما أنا أكلت اليوم شيئاً" و"ما أنا رأيت أحداً من الناس"؛ وذلك أنه يقتضي المحال، وهو أن يكون ههنا إنسانٌ قد قالَ كلَّ شعْرٍ في الدُّنيا، وأكلَ كلَّ شيءٍ يُوْكَلُّ، ورأى كلَّ أحدٍ من الناس، فنفيتَ أن تكونه^(٤)». وتوضيح ذلك أن هذه العبارات أفادت أمرين؛ الأول: نفي الفعل عن المتكلم، والثاني: إثباته لغير المتكلم على الوجه الذي نفاه عن نفسه؛ إن عاماً فعام. وإن خاصاً فخاص^(٥)؛ فيكون في العبارة إثباتٌ لفعل على وجه العموم لأحد من الناس، وهذا هو "المحال" الذي عناه عبد القاهر.

(١) ينظر: المطول ١٠٨، وخصائص التراكيب ٢٢٨، ودلالات التراكيب ١٧٨.

(٢) دلالات الإعجاز ١٢٤.

(٣) دلالات الإعجاز ١٢٦.

(٤) دلالات الإعجاز ١٢٤.

(٥) ينظر: المطول ١١١.

وكذلك لم يصحَّ أن تأتي "لا" العاطفة بعد الجملة المنفية التي تقدّم فيها الاسم؛ (فلو قلت: "ما أنا قلتُ هذا، ولا قاله أحدٌ من الناس" و"ما أنا ضَرَبْتُ زيداً، ولا ضَرَبَهُ أحدٌ سِوَايَ"، كان خَلْفًا من القول، وكان في التَّنَاقُضِ بمنزلةِ أن تقولَ: "لستُ الضاربَ زيداً أمسٍ"، فتثبت أنه قد ضرب، ثم تقول من بعده: "وما ضَرَبَهُ أحدٌ من الناس"، و"لستُ القائلَ ذلك"، فتثبت أنه قد قيلَ، ثم تجيء فتقول: "وما قاله أحدٌ من الناس" (١) فتقديم الاسم في بداية العبارة أفاد ثبوت الفعل، ونفي الفعل بعد ذلك أوقع في التناقض؛ لأنه أفاد وجود فعل بلا فاعل، وهذا محال. ومن الواضح أن عبد القاهر جعل عدم ورود هذين المثالين، وعدم سماعهما دليلاً على عدم صحة هذا التركيب، ولن يجد الباحث في لغة العرب الصحيحة الفصيحة مثالاً على هذه الصورة أبداً. والحال مع المفعول به مثله. (فلو قلت: "ما زيداً ضربتُ ولا أحدًا من الناس"، كان فاسداً على ما مضى في الفاعل) (٢).

كما لا يصحَّ أن ينتقض النفي في هذا التركيب بـ"إلا"، فلا تقل: "ما أنا ضربتُ إلا زيداً"؛ (الأنَّ نَقْضَ النفي بـ"إلا" يَقْتَضِي أن تكونَ ضَرَبْتُ زيداً، وتقدِيمَكَ ضميرَكَ وإيلاءَهُ حَرْفَ النفي يَقْتَضِي نَفْيَ أن تكونَ ضَرَبْتَهُ، فهما يتدافعان، فاعرفه) (٣). وأشار الدكتور أبو موسى أن عبد القاهر في بيانه وجه امتناع هذه الصورة قد ذهب مذهباً ركيكاً دفعه الخطيب وغيره، مبيّناً أنّ العلة التي ذكرها عبد القاهر لفساد التركيب تنطبق على ما ليس بفاسد، وهو "ما ضربتُ إلا زيداً"؛ لأنَّ نفي "أن تكون ضربتُ زيداً" هو مقتضى العبارتين؛ فنفي الضرب ليس ثمرة تقديم الضمير، بل وجود حرف النفي في الجملة. والعلة الصحيحة أنّ قولك: "ما أنا ضربتُ إلا زيداً" يقتضي تقدير مستثنى منه، فيكون التقدير: "ما

(١) دلائل الإعجاز ١٢٥.

(٢) دلائل الإعجاز ١٢٦.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ١٢٦.

أنا ضربتُ أحداً إلا زيدا"، وذلك يقتضي أن غيرك ضرب كل أحد إلا زيدا، وهذا لا يكون، ولو قلت: "ما أنا ضربتُ الطلابَ إلا زيدا" كان صحيحاً بالرغم من تقديم الضمير؛ لأنَّ المستثنى منه معرفة^(١).

ومما يتناقض مع دلالة هذا التركيب على القصر الاستدراك بعده على الفعل؛ فلا يصحُّ أن تقول: "ما زيدا ضربتُ، ولكني أكرمتُهُ"، وذاك أنك لم تُرد أن تقول: لم يكن الفعلُ هذا ولكن ذاك، ولكنك أردت أنه لم يكن المفعولُ هذا، ولكن ذاك. فالواجب إذن أن تقول: "ما زيدا ضربتُ، ولكن عمراً"^(٢).

ويبقى بعد هذا أن أشير إلى أن النظر في شواهد هذه الصيغة في الذكر الحكيم وفي غيره من الكلام العربي البليغ يجعل الميلَ إلى أن إفادتها القصر هي دلالة أغلبية، وليست قطعية كما فهم من كلام عبد القاهر رحمه الله، ففي قوله تعالى: ﴿لَوْ يَعْلَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا حِينَ لَا يَكْفُونُ عَنْ وُجُوهِهِمُ النَّارَ وَلَا عَنْ ظُهُورِهِمْ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ. بَل تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ فَلَا يَسْتَبْطِعُونَ رَدَّهَا وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٩، ٤٠]. كانت دلالة القصر واضحة في قوله ﷻ: ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾. بينما لا يظهر وجه لهذه الدلالة في قوله: ﴿وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾. فليسوا وحدهم المختصين بعدم الإنظار^(٣). ولذا فقد استدرك الدكتور محمد أبو موسى حفظه الله عليه في ذلك ببيان أن ما أغراه بهذا الجزم هو ما لحظه من تسلط النفي على الفاعل، ففهم منه أن نفي الفاعل مع ثبوت الفعل يوجب إسناده إلى فاعل آخر. وهذا بالرغم من دقته أمرٌ غالبٌ لا لازم؛ لأنَّ مثل هذا التركيب يفيد أن الفعل مسكوت عنه، ومثله قد يكون ثابتاً فيفيد الاختصاص، وقد يكون غير ثابت

(١) ينظر: الإيضاح ٥٤/٢، والمطول ١١١، وبغية الإيضاح ١٤٢/١، ودلالات التراكيب ١٨٠.

(٢) دلالات الإعجاز ١٢٧.

(٣) ينظر: خصائص التراكيب ٢٣١، ودلالات التراكيب ١٨٤.

كما في: "ما أنا قلت هذا"; أي: هذا الذي تزعمون أنه قد قيل، فيكون في تقديم الفاعل تأكيد لنفي الفعل عنه^(١)، (واستقصاء الأساليب يصحح كثيراً من المفاهيم، ومن مظاهر النقص في الدراسة البلاغية أنها عاشت فيما يتعلق بتحليل الأسلوب واستخلاص الأصول على شواهد عبد القاهر، ولم يكن عليه رحمه الله أن يفكر في كل الصيغ حتى تكون مقرراته جامعة مانعة، وحسبه أنه بدأ الطريق)^(٢).

ومع أن ظاهر كلامه رحمه الله يدل على أن إفادة هذه الصيغة القصر دائماً هو مذهبه، إلا أني أجد في كلامه رحمه الله ما يدفع عنه هذا، إذ أوجز الحديث في فصل "النفي"، ثم قال في مفتتح فصل "الخبر المثبت": "واعلم أن الذي بان لك في "الاستفهام" و"النفي" من المعنى في التقديم، قائم مثله في "الخبر المثبت"^(٣)، ثم أعقب ذلك مباشرة بأمثلة على هذه الصيغة في الخبر المثبت، وبين أنها تأتي في معنيين: القصر، والتقوية والتأكيد. أفلا يكون هذا دليلاً على أنه لم يرد أن للنفي خصوصية في الدلالة في هذه الصيغة؟

٦/ التقوية والتأكيد:

سبقت الإشارة في الغرض السابق إلى أن هذا المعنى يفاد من تقديم الاسم على الفعل، وأنه ليس معنئ قائماً في كل المواضع، بل إن الكلام مع هذا التركيب قد يفيد التقوية والتأكيد فحسب، وقد يفيد القصر. وحيث أوضح عبد القاهر أن إفادة "القصر" جليّة غير مشكلة، فقد أطال في توضيح إفادة "التقوية والتأكيد"، ليثبت أن هذا التركيب لا يفيد "القصر" بصورة مطردة في جميع المواضع.

(١) ينظر: خصائص التراكيب ٢٣١.

(٢) دلالات التراكيب ١٨٥.

(٣) دلالات الإعجاز ١٢٨.

فالمراد في مثل هذا المعنى (أنك أردت أن تُحَقِّقَ على السامع أنه قد فعل، وتمنعه من الشك، فأنت لذلك تبدأ بذكره، وتوقعه أولاً = ومن قَبْلُ أن تذكر الفعل = في نفسه، لكي تَبَاعِدَهُ بذلك من الشُّبُهَةِ، وتمنعه من الإنكار، أو مِن أن يُظَنَّ بك الغَلَطُ أو التزَيُّدُ. ومثاله قولك: "هو يعطي الجزيل"، وهو يُحِبُّ الثناء، لا تريد أن تزعم أنه ليس هنا مَنْ يُعْطِي الجزيلَ وَيُحِبُّ الثناءَ غيرَه، ولا أن تُعَرِّضَ بإنسانٍ وتحطه عنه، وتجعله لا يُعْطِي كما يُعْطِي، ولا يَرَعِبُ كما يَرِغِبُ، ولكنك تريد أن تُحَقِّقَ على السامع أن إعطاءَ الجزيلِ وَحُبَّ الثناءِ دأبه، وأن تُمَكِّنَ ذلك في نفسه^(١).

والمراد به مع الفعل المنفي هو مثل المراد به مع الفعل المثبت، (فإذا قلت: "أنت لا تُحَسِّنُ هذا"، كان أَشَدَّ لِنْفِي إْحْسَانِ ذلك عنه من أن تقول: "لا تحسن هذا"، ويكون الكلام في الأول مع مَنْ هو أَشَدُّ إعْجَاباً بنفسه، وأَعْرَضُ دَعْوَى في أنه يُحَسِّنُ، حتى إنك لو أتيتَ بـ "أنت" فيما بعد "تُحَسِّنُ" فقلت: "لا تُحَسِّنِ أنت"، لم يكن له تلك القوة^(٢)).

ومما أفاد هذا التركيب فيه "التقوية والتأكيد" قول الشاعر:

الهُمُّ يَفْرِشُونَ اللَّيْلَ كُلَّ طَمِيرَةٍ وَأَجْرَدَ سَبَاحَ يَبْدُ الْمُغَالِبَا

لم يرد أن يدعي لهم هذه الصفة دَعْوَى مَنْ يَفْرِدُهُمْ 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 ليُنَبِّهَ السامعَ لهم، ويعلم بدياً

(١) دلائل الإعجاز ١٢٨.

(٢) دلائل الإعجاز ١٣٨.

قصدَه إليهم بما في نفسه من الصفة، ليمنعه بذلك من الشكِّ، ومن توهم أن يكون قد وصفهم بصفة ليست هي لهم، أو أن يكون قد أراد غيرهم فغلط إليه^(١).

ومنه قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الفرقان: ٢٣]. وقوله ﷻ: ﴿وَإِذَا جَاءَ وَكُمُ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾ [المائدة: ٦١]. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٩]. وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يس: ٧]. وقوله تعالى: ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ [القصص: ٦٦]. ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنفال: ٥٥]^(٢).

ومنه كذلك قول الشاعر:

هُم يَضْرِبُونَ الْكَبْشَ يَبْرُقُ بَيْضُهُ عَلَى وَجْهِهِ مِنَ الدِّمَاءِ سَبَابُ

وقول عروة بن أذينة:

سُلَيْمَى أَرْمَعَت بَيْنَنَا فَأَيْنَ تَقُولُهَا أَيُّنَا

وقول الشاعر:

هُمَا يَلْبَسَانِ الْمَجْدَ أَحْسَنَ لِبْسَةٍ شَحِيحَانِ مَا اسْطَاعَا عَلَيْهِ كِلَاهُمَا^(٣)

فالتنبية على الشيء والتقدمة له تعطي الكلام قوةً وتأكيذاً؛ (الآن ذلك يجري مجرى تكرير الإعلام في التأكيد والإحكام. ومن ههنا قالوا: إنَّ الشيءَ إذا أضمر ثمَّ فسّر، كان ذلك أفخمَ له من أن يذكّر من غير تقدمة إضمار. ويدل على صحة ما قالوه أنا نعلم ضرورةً

(١) دلائل الإعجاز ١٢٩.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز ١٣٨.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ١٢٠.

في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ﴾ [الحج: ٤٦] فخامةً وشرفاً وروعةً، لا نجد منها شيئاً في قولنا: "فإنّ الأبصار لا تعمي"، وكذلك السبيلُ أبداً في كلّ كلامٍ كان فيه ضميرُ قصة. فقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٧]. يُفيد من القوة في نفي الفلاح عن الكافرين، ما لو قيل: "إنّ الكافرين لا يفلحون"، لم يستفد ذلك. ولم يكن ذلك كذلك إلا لأنك تعلمه إياه من بعدِ تقدمةٍ وتنبيةٍ، أنتَ به في حكم من بدأ وأعاد ووطّد، ثم بنى ولوّح، ثم صرّح. ولا يخفى مكانُ المزية فيما طريقه هذا الطريق^(١).

ومصدر هذا التأكيد^(٢) أنه لا يُؤتى بالاسم معرّياً من العوامل إلا لحديثٍ قد نُويَ إسنادُهُ إليه، وإذا كان كذلك؛ فإذا قلت: "عبدُ الله"، فقد أشعرت قلبه بذلك أنك قد أردتَ الحديثَ عنه، فإذا جئتَ بالحديث فقلت مثلاً: "قام"، أو قلت: "خرج"، أو قلت: "قَدِمَ"، فقد عَلِمَ ما جئتَ به وقد وطّأتَ له وقدمتَ الإعلام فيه، فدخلَ على القلب دُخولَ المأنوس به، وقبَلَه قبول المهيأ له المطمئن إليه، وذلك لا محالةً أشدُّ لثبوتِه، وأتقى للشبهة، وأمنعُ للشكِّ، وأدخلُ في التحقيق^(٣).

وكان تعليل السكاكيل هذه الدلالة أوضح؛ حيث بيّن أن^(١) المبتدأ . لكونه مبتدأ . يستدعي أن يُسند إليه شيء، فإذا جاء بعده ما يصلح أن يستند إليه صرفه المبتدأ إلى نفسه، فينعقد بينهما حكم، سواء كان خالياً عن ضمير المبتدأ، نحو: "زيدٌ غلامٌ"، أو كان متضميناً له، نحو: "أنا عرفت"، وأنتَ عرفت"، و"هو عرف"، أو "زيد عرف"، ثم إذا كان متضميناً لضميره، صرفه ذلك الضمير إلى المبتدأ ثانياً، فيكتسي الحكم قوة^(٢)؛ لأنّ المتكلم حين يقول: "أنا عرفت"، يسند الفعل إلى المبتدأ، وهو الضمير المنفصل، ثم

(١) دلائل الإعجاز ١٣٢.

(٢) دلائل الإعجاز ١٣٢.

(٣) مفتاح العلوم ٢٢١.

يسنده إلى الفاعل، وهو الضمير العائد إلى المبتدأ؛ فيتقوى بذلك الكلام لتكرّر الإسناد إلى المبتدأ.

ويستدلّ عبدالقاهر على صحّة هذه الدلالة بأنّ الكلام على هذا التركيب يردّ في مقامات تستدعي تأكيداً، ومن هذه المقامات:

• مقام الإنكار؛ «نحو أن يقول الرجل: "ليس لي علمٌ بالذي تقول"، فتقول له: "أنتَ تعلم أن الأمر على ما أقول، ولكنك تميل إلى خصمي" = وكقول الناس: "هو يعلمُ ذاك وإن أنكر، وهو يعلمُ الكذبَ فيما قال وإن حلفَ عليه" = وكقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧٥، ٧٨] (١). ومنه تكذيب المدعي، (كقوله ﷺ: ﴿وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾ [المائدة: ٦١]، وذلك أن قولهم: "آمناً"، دعوى منهم أنّهم لم يخرجوا بالكُفر كما دخلوا به، فالموضع موضعُ تكذيب) (٢).

• مقام الشكّ والتردد؛ «نحو أن يقول الرجل: "كأنك لا تعلم ما صنع فلانٌ ولم يئلُغك"، فيقول: "أنا أعلم، ولكني أدأريه" (٣). وقد يحسن أن تأتي الجملة على مثل هذا الضرب إن جاءت بعد واو الحال في صلة كلام، كأن تقول: "جنّته وهو قد ركب"، ويصير الأمر بمعرض الشكّ، (وذاك أنه إنما يقول هذا من ظنّ أنه يصادفه في منزله، وأنه يصل إليه من قبل أن يركب) (٤).

(١) دلائل الإعجاز ١٣٣.

(٢) دلائل الإعجاز ١٣٤.

(٣) دلائل الإعجاز ١٣٣.

(٤) ينظر: دلائل الإعجاز ١٣٥.

• مقام التعجيب؛ وذلك (فيما القياسُ في مثله أن لا يكونَ، كقوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الفرقان: ٣]. وذلك أنَّ عبادتهم لها تَمَتُّظِي أن لا تكونَ مخلوقة^(١)). وكذلك في الخبر الذي يأتي على خلاف العادة، وفيما يُستغرب من الأمر؛ (نحو أن تقول: "ألا تعجبُ من فلان؟ يدعي العظيمَ وهو يعيى باليسير، ويزعمُ أنه شجاعٌ، وهو يفزعُ من أدنى شيءٍ"^(٢)).

• مقام الوعد والضمان؛ (كقولِ الرجل: "أنا أعطيك، أنا أكفيك، أنا أقومُ بهذا الأمرُ؛ وذلك أن من شأن من تعدُّه وتضمنُ له، أن يعترضه الشكُّ في تمامِ الوعدِ وفي الوفاءِ به، فهو من أحوج شيءٍ إلى التأكيدِ"^(٣)).

• مقام المديح؛ (كقولك: "أنت تُعطي الجزيلَ، أنت تُقري في المحلِّ، أنت تجودُ حين لا يجود أحدٌ"، وكما قال:

وَأَنْتَ تَقْرِي مَا خَلَقْتَ وَبَعْدَ ضُ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لَا يَقْرِي

وكقول الآخر:

نَحْنُ فِي الْمَشْتَاتَةِ نَدْعُو الْجَفَلَى

وذلك أن من شأن المادح أن يمنع السامعين من الشكِّ فيما يمدح به، ويباعدهم من الشُّبهة، وكذلك المفتخر^(٤).

وفي المقابل فإن مما يجلي هذا ويوضحه أن هذا الوجه لا يأتي مع الفعل الذي لا يشكُّ فيه ولا ينكر؛ (فإذا أُخبرت بالخروج مثلاً عن رجلٍ من عاداته أن يخرج في كل غداةٍ قلت:

(١) دلائل الإعجاز ١٣٤.

(٢) دلائل الإعجاز ١٣٤.

(٣) دلائل الإعجاز ١٣٤.

(٤) دلائل الإعجاز ١٣٤.

”قد خرج“، ولم تَحْتَجْ إلى أن تقول: ”هو قد خرج“، ذاك لأنه ليس بشيءٍ يَشْكُ فيه السامعُ، فاحتاجُ أن تُحَقِّقَه، وإلى أن تُقَدِّمَ فيه ذَكَرَ المَحْدَثِ عنه، وكذلك إذا علمَ السامعُ من حالِ رجلٍ أنه على نِيَّةِ الرُكُوبِ والمُضِيِّ إلى موضعٍ، ولم يكن شَكٌّ وتردُّدٌ أنه يَرْكَبُ أو لا يَرْكَبُ، كان خَبَرَكَ فيه أن تقول: ”قد رَكِبَ“، ولا تقول: ”هو قد رَكِبَ“^(١).

ومن الصور التي ذكرها عبد القاهر لدلالة التقديم على التقوية والتأكيد: تقديم لفظي ”مثل“ و”غير“ وما هو بمعناهما^(٢)، إذا قُدِّمَ على الفعل^(٣)، كنايةً من غير تعريض^(٤)؛ حيث ذلك من إطلاق الملزوم وإرادة اللازم، لأنه إذا كان غيره هو الذي يفعله لزم أنه يفعله بطريق المقابلة عند استخدام لفظ ”مثل“، أو لزم أنه لا يفعله عند استخدام لفظ ”غير“، وإذا كان غيره لا يفعله لزم أنه لا يفعله كذلك مع لفظ ”مثل“، أو لزم أنه يفعله مع لفظ ”غير“^(٥).

فحين يقول القائل: ”مثلك يبذل المعروف“؛ فإنه لا يقصد أن يُعَرِّضَ بأحد، ولا يعني بكلامه أحداً غير المخاطب، مما قد يُفهم من ظاهر استخدام اللفظ الدالّ على التشبيه. وذلك كقول المتنبي:

المِثْلُكَ يَثْنِي الحُزْنَ عن صَوِيهِ وَيَسْتُرِدُّ الدَّمْعَ عَن غَرْبِهِ

وقول النَّاسِ: ”مِثْلُكَ رَعَى الحَقَّ والحُرْمَةَ“، وكقولِ الذي قال له الحَجَّاجُ: ”لأَحْمِلَنَّكَ على الأَدْهِمِ“، يريد القَيْدَ، فقال على سبيلِ المِغَالَطَةِ: ”ومِثْلُ الأَمِيرِ يَحْمِلُ على الأَدْهِمِ“

(١) دلائل الإعجاز ١٣٥.

(٢) ينظر: بغية الإيضاح ١٥٦/١، ١٥٨.

(٣) ينظر: الإيضاح ٧٣/٢.

(٤) ينظر: الإيضاح ٧٠/٢.

(٥) ينظر: بغية الإيضاح ١٥٨/١.

والأشهب، وما أشبه ذلك مما لا يقصد فيه بـ"مثل" إلى إنسانٍ سِوَى الذي أُضيفَ إليه. ولكنهم يَعْنُونَ أَنَّ كُلَّ مَنْ كَانَ مِثْلَهُ فِي الْحَالِ وَالصِّفَةِ، كَانَ مِنْ مُقْتَضَى الْقِيَاسِ وَمُوجِبِ الْعُرْفِ وَالْعَادَةِ أَنْ يَفْعَلَ مَا ذَكَرَ، أَوْ أَنْ لَا يَفْعَلَ^(١).

وكذلك إذا قال قائل: "غيرك يكتم الحق"، فإن مراده أن هذا المخاطب لا يكتم الحق، ولم يرد أن يُعَرِّضَ بآخرين ممن يكتمونهم، كما قد يُفهم من تقديم هذا اللفظ. (كما قال المتنبي:

غَيْرِي بِأَكْثَرِ هَذَا النَّاسِ يَنْخَدِعُ

وذاك أنه معلوم أنه لم يرد أن يُعَرِّضَ بواحدٍ كان هناك فيستنقصه ويصفه بأنه مضعوفٌ يُغَرُّ وَيُخَدَعُ، بل لم يرد إلا أن يقول: إني لست ممن يَنْخَدِعُ وَيَغْتَرُّ. وكذلك لم يرد أبو تمام بقوله:

وغيري يأكل المعروف سحوتا وتشحبُ عنده بيض الأيدي

= أن يُعَرِّضَ مثلاً بشاعرٍ سِوَاهُ، فَيَزَعُمُ أَنَّ الَّذِي قُرِفَ بِهِ عِنْدَ الْمَمْدُوحِ مِنْ أَنَّهُ هِجَاهٌ، كَانَ مِنْ ذَلِكَ الشَّاعِرِ لِمِنْهُ. هَذَا مُحَالٌ، بَلْ لَيْسَ إِلَّا أَنَّهُ نَفَى عَنِ نَفْسِهِ أَنْ يَكُونَ مِمَّنْ يَكْفُرُ النِّعْمَةَ وَيَلُؤْمُ^(٢).

وتقديم لفظي "مثل" و"غير" في الكلام على هذا المعنى كالحكم اللازم، وهو شيء مركوز في الطباع، وجارٍ في عادة كل قوم، والمعنى لا يستقيم إلا حين يُقدِّمان^(٣).

(١) دلائل الإعجاز ١٣٨.

(٢) دلائل الإعجاز ١٣٩.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ١٣٨، ١٤٠.

ومما كشف عنه عبد القاهر من صور التقديم الدالة على التأكيد: تقديم لفظ الشمول "كل" على النفي، فإنّ النفي إذا تقدّم على "كل" (الفظاً أو تقديرًا، فالمعنى على نفي الشمول دون نفي الفعل والوصفِ نَفْسِهِ. وإذا أخرجتَ "كُلًّا" من حيزِ النفي ولم تُدخِلْهُ فيه، لا لفظاً ولا تقديرًا، كان المعنى على أنّك تتبعتَ الجملةَ، فنَقَيْتَ الفعلَ والوصفَ عنها واحدًا واحدًا. والعلةُ في أنْ كانَ ذلكَ كذلكَ، أنّكَ إذا بدأتَ بـ "كُلِّ" كنتَ قد بنيتَ النفيَ عليه، وسلّطتَ الكليّةَ على النفي وأعملتَها فيه، وإعمالُ معنى الكليّةِ في النفي يَقْتَضِي أن لا يَشُدَّ شيءٌ عن النفي^(١))).

فلذا جاز أن تُثبتَ بعد أن تنفي، فتقول: "لم يأتني القومُ كلُّهم، ولكن أتانى بعضهم" و"لم أرَ القومَ كلِّهم، ولكن رأيتُ بعضهم"، ولم يَجْزُ أن تسلكَ هذا السبيل فتقول: "كلُّهم لم يأتني، ولكن أتانى بعضهم" و"كل ذلك لم يَكُنْ، ولكن كان بعضُ ذلك؛ (لأنَّه يُوَدِّي إلى التناقضِ، وهو أن تقولَ: "لم يأتني واحدٌ منهم، ولكن أتانى بعضهم"^(٢))).

ومن شواهد ذلك: قول أبي النجم:

قد أصبَحْتَ أمرُ الخِيارِ تَدْعِي عَلَيَّ ذَنْبًا كُفَّهُ لَمْ أَصْنَعِ^(٣)

وقول إبراهيم بن كنيف النبهاني:

فَكَيْفَ؟ وَكُلُّ لَيْسَ يَعْذُو حِمَامَهُ وَلَا لِمُرِيٍّ عَمَّا قَضَى اللَّهُمَزَّ حَلُّ^(٤)

وقول دعبل:

(١) دلائل الإعجاز ٢٨٤.

(٢) دلائل الإعجاز ٢٨٣.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ٢٧٨.

(٤) ينظر: دلائل الإعجاز ٢٨١.

فَوَاللَّهِ مَا أَدْرِي بِأَيِّ سِيَاهِمَاهَا رَمْتَنِي وَكُلُّ عِنْدَنَا لَيْسَابِ الْمَكْيَبِيِّ (١)

(١) ومن البين في ذلك ما جاء في حديث ذي اليدين حين قال للنبي ﷺ: "أَقْصَرَتِ الصَّلَاةُ أَمْ نَسِيْتِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟"، فقال ﷺ: "كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ"، فقال ذو اليدين: "بَعْضُ ذَلِكَ قَدْ كَانَ". المعنى لا محالة على نفي الأمرين جميعاً، وعلى أنه ﷺ أراد أنه لم يكن واحداً منهما، لا القصر ولا النسيان. ولو قيل: "أَمْ يَكُنْ كُلُّ ذَلِكَ"، لكان المعنى أنه قد كان بعضه (٢) (٣).

٧/ تحديد الجنس:

وذلك حين تتقدم النكرة على الخبر الفعلي، والحديث في هذا الغرض ليس بعيداً عن استحظار أن التقديم يفيد العناية والاهتمام، وأن تقديم الفاعل يفيد التنبيه إليه، وأنه مركز النظر في الجملة.

بدأ عبد القاهر حديثه في هذا السياق بالموازنة بين تقديم الفعل وتقديم الاسم، فيقول: (إِذَا قُلْتَ: "أَجَاءَكَ رَجُلٌ؟"، فَأَنْتَ تُرِيدُ أَنْ تَسْأَلَهُ هَلْ كَانَ مَجِيءَ مَنْ وَاحِدٍ مِنَ الرِّجَالِ إِلَيْهِ، فَإِنْ قَدَّمْتَ الْأِسْمَ فَقُلْتَ: "أَرْجُلٌ جَاءَكَ؟"، فَأَنْتَ تَسْأَلُهُ عَنِ الْجِنْسِ مَنْ جَاءَهُ، أَرْجُلٌ هُوَ أَمْ امْرَأَةٌ؟ وَيَكُونُ هَذَا مِنْكَ إِذَا كُنْتَ عَلِمْتَ أَنَّهُ قَدْ أَتَاكَ آتٍ، وَلَكِنَّكَ لَمْ تَعْلَمْ جِنْسَ ذَلِكَ الْآتِي، فَسَبَيْلُكَ فِي ذَلِكَ سَبَيْلُكَ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَعْرِفَ عَيْنَ الْآتِي فَقُلْتَ: "أَزِيدُ جَاءَكَ أَمْ عَمْرُو؟" (١) (٢) (٣). وإِذَا قُلْتَ: "رَجُلٌ جَاءَنِي"، لَمْ يَصْلُحْ حَتَّى تُرِيدَ أَنْ تُعْلِمَهُ أَنَّ الَّذِي جَاءَكَ رَجُلٌ لَا امْرَأَةٌ، وَيَكُونُ كَلَامُكَ مَعَ مَنْ قَدْ عَرَفَ أَنْ قَدْ أَتَاكَ آتٍ، فَإِنْ لَمْ تُرِدْ ذَاكَ،

(١) ينظر: دلائل الإعجاز ٢٨٢.

(٢) دلائل الإعجاز ٢٨٢.

(٣) دلائل الإعجاز ١٤٢.

كان الواجبُ أن تقولَ: "جاءني رجلٌ"، فتقدّمَ الفعلُ^(١). وهذا ما تراه متفقاً مع موازنته من قبل بين "أفعلتَ؟" و"أأنت فعلتَ؟"^(٢)، وبين "ما فعلت" و"ما أنا فعلت"^(٣)، وأمثال ذلك.

ويعلّل عبد القاهر هذه الدلالة تعليلاً دقيقاً، فبيّن أن ذلك (لأنّ تقديمَ الاسمِ يكون إذا كان السؤالُ عن الفاعل، والسؤالُ عن الفاعل يكون إما عن عينه أو عن جنسه، ولا ثالثَ. وإذا كان كذلك، كان محالاً أن تُقدّمَ الاسمَ النكرةَ وأنت لا تُريد السؤالَ عن الجنس، لأنّه لا يكون لسؤالك حينئذٍ مُتعلّقٌ، من حيث لا يبقى بعدَ الجنسِ إلا العَيْنُ، والنكرةُ لا تدلُّ على عينٍ شيءٍ فيسألُ بها عنه)^(٤).

وكأنه في هذا التعليل يجمع ويوفّق بين الحكم اللغوي النحوي في عدم الابتداء بالنكرة من غير مسوّج، والدلالة المعنوية لهذا التركيب، وما يفرضه التركيب من توجيه للمعنى. وقد نظر النحويون في هذا الاستخدام للنكرة، فرأى ابن الشجري أنّ الابتداء بها مفيد (إذا أخبرتَ عنها بجملةٍ تتضمّن اسماً معرفةً، كقولك: "امرأةً خاطبتني")^(٥). وكان تعليل ابن الحاجب عامّاً، فرأى أنّ النكرة يجوز الابتداء بها إذا تخصّصتُ بوجهٍ ما^(٦). وذكر ابن هشام من مسوّغات الابتداء بها (أنّ تكون مراداً بها صاحب الحقيقة من حيث هي، نحو: "رجل خير من امرأة"، و"تمرّةٌ خيرٌ من جرّادة")^(٧). وهذا كله منسجم مع كلام عبد القاهر، وأكثر انسجاماً ما نقله الرضي بقوله: (وقال ابن الدهان - وما أحسن ما قال! -:

(١) دلائل الإعجاز ١٤٢.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز ١١١.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ١٢٤.

(٤) دلائل الإعجاز ١٤٢.

(٥) أمالي ابن الشجري ١٩٣/٣.

(٦) ينظر: شرح الرضي على الكافية ٢٣٠/١.

(٧) مغني اللبيب ٤٧٠/٢.

إذا حصلت الفائدة فأخبر عن أي نكرة شئت، وذلك لأن الغرض من الكلام إفادة المخاطب، فإذا حصلت جاز الحكم، سواء تخصص المحكوم عليه بشيء أو لا^(١)، حيث كشف عبد القاهر وجه المعنى، وجهة الإفادة.

والجنس قد يكون جنساً عاماً كجنس الرجال والنساء، وقد يكون جنساً خاصاً كجنس طوال الرجال أو قصارهم، (فإن قلت: "أرجلٌ طويلٌ جاءك أم قصيرٌ؟"، كان السؤال عن أن الجائي كان من جنس طوال الرجال أم قصارهم؟ فإن وصفت النكرة بالجملة فقلت: "أرجلٌ كنت عرفتَه من قبل أعطاك هذا أم رجلٌ لم تعرفه"، كان السؤال عن المعطي، أكان ممن عرفه قبل، أم كان إنساناً لم تتقدم منه معرفة له ... وكذلك إن قلت: "رجلٌ طويلٌ جاءني" لم يستقيم حتى يكون السامع قد ظن أنه قد أتاك قصيرٌ، أو نزلته منزلة من ظن ذلك^(٢)).

وهذه هي علة تقديم النكرة في قول العرب: "شرُّ أهرَّ ذَا نابٍ"، فالمراد أن يُعلم أن الذي أهرَّ ذَا نابٍ هو من جنس الشرِّ لا جنس الخير، ويشير إشارة سريعة إلى أن العلماء أجازوه لأنه بمعنى "ما أهرَّ ذَا نابٍ إلا شرٌّ"^(٣). وهذه الإشارة منه شديدة العلوق باستحسان سيبويه لقول "شيءٌ ما جاء بك"؛ (الأن في معني "ما جاء بك إلا شيءٌ"، ومثله مثل للعرب: "شرُّ أهرَّ ذَا نابٍ"^(٤)). ورأى ابن هشام أن مسوِّغ الابتداء بالنكرة في المثل المذكور أن "شرٌّ نكرة موصوفة تقديرًا، والتقدير: "شرُّ أي شرٌّ"^(٥).

(١) شرح الرضي على الكافية ٢٣٦/١.

(٢) دلائل الإعجاز ١٤٢.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ١٤٣.

(٤) الكتاب ٣٢٩/١.

(٥) ينظر: مغني اللبيب ٤٦٨/٢.

ويمضي عبدالقاهر في بيان هذا الوجه وتوضيحه، فيقول: (ألا ترى أنك لا تقول: "ما أتاني إلا رجل"، إلا حيث يتوهم السامع أنه قد أتتك امرأة؟ ذاك لأن الخبر ينقض النفي يكون حيث يراد أن يقصر الفعل على شيء، وينفي عما عداه. فإذا قلت: "ما جاءني إلا زيد"، كان المعنى أنك قد قصرت المجيء على زيد، ونفيتَه عن كلِّ من عداه. وإنما يتصور قصر الفعل على معلوم، ومتى لم يرد بالكرة الجنس، لم يقف منها السامع على معلوم، حتى تزعم أنني أقصر له الفعل عليه، وأخبره أنه كان منه دون غيره^(١).

* * *

(١) دلائل الإعجاز ١٤٣.

المبحث الثاني

منهجه في دراسة التقديم والتأخير

التمهيد للمنهج:

يبدو أن قضية أثر التقديم والتأخير في بناء المعنى، لم تكن قضية حادثة ناشئة في ذهن عبد القاهر، بل نبتت جذورها في عهد مبكّر؛ حيث يجد المتتبع لها بذرتها في أوائل "أسرار البلاغة"، وهي البذرة التي نمت وأزهرت في "دلائل الإعجاز". ومن المهمّ للباحث أن يتتبع جذور هذه القضية، ويعرف كيف نمت في نفس عبد القاهر وفكره، وكيف قدّمها لقارّئه.

ويلفت النظر في هذا السياق أنه جعل ترتيبَ الكلم في الجمل، وما بين هذه الكلمات من وشائج وصلات تفرض تقدّمَ إحداها وتأخّرَ الأخرى = أحدَ الأصول العامّة التي يقوم عليها بناء الكلام البليغ. ومن ثمّ فهو من أصول نظرية "النظم" التي رآها لبّ البلاغة والإعجاز، والتي أبانها وكشف عنها في "دلائل الإعجاز".

ففي مفتاح كتابه "أسرار البلاغة" بيّن القاعدة التي بنى هذا الكتاب عليها، فقال: (ومن ههنا يتبين للمحصّل، ويتقرّر في نفس المتأمّل، كيف ينبغي أن يحكّم في تفاضل الأقوال إذا أراد أن يقسّم بينها حظوظها من الاستحسان، ويعدّل القسمة بصائب القسطاس والميزان)^(١)، وهذا نصّ شريف يكشف اللثام عما يمكن تسميته قطبَ الرّحى في كتابه، فقد كتب "أسرار البلاغة" ليعين المتصدّي للحكم على كلام في أن يعطيه حظّه من الاستحسان، فلا يزيده ولا يخسه، بل هو كالقاضي المطالب بأن يحكم بالعدل. فعلم البلاغة ليس مجرد معرفة القواعد والأحكام والأقسام، وإنما كيف

(١) أسرار البلاغة ٤.

نستثمر ذلك في بيان الفرق بين كلام وكلام، ومهمة الناقد مهمة عسيرة لأنها تحديد للفاضل والمفضل. وهذا يشير إلى أن كتاب "أسرار البلاغة" ليس المقصود منه أسرارَ بلاغة القرآن، بل أسرارَ بلاغة الكلام.

وإذا ضمنا إلى هذا النصّ نصّاً آخر له أثر في بناء كتابه اكتملت الصورة، وهذا النص هو قوله بعد أن تحدّث عن "التجنيس" و"الحشو" و"الاستعارة": (واعلم أنّ غرضي في هذا الكلام الذي ابتدأته، والأساس الذي وضعته، أن أتوصّل إلى بيان أمر المعاني كيف تختلف وتتفق، ومن أين تجتمع وتفترق، وأفضل أجناسها وأنواعها، وأتبع خاصّها ومُشاعها، وأبين أحوالها في كرم منصبها من العقل، وتمكّيها في نصابه، وقرب رحيمها منه، أو بُعدها = حين تُنسب = عنه)^(١).

فهو في الموضوع الأول يجعل "الحكمَ في تفاضل الأقوال" قاعدةً كتابه، وفي الموضوع الثاني يجعل غرضه ومقصده "بيان وجه اختلاف المعاني واتفاقها، وتفصيل أجناسها وأنواعها"، وهذه هي القضية الأم في الكتاب كما ذكر شيخي وأستاذي الدكتور محمد أبو موسى حفظه الله^(٢). فالحكم على القول هو القاعدة والنتيجة، وبيان وجه الحكم وسببه هو الطريقة والوسيلة، وهو الهدف الذي يسعى عبد القاهر إلى وضع حجر أساسه في نفس القارئ، الذي يريده أن يكون قارئاً واعياً، وناقداً منصفاً.

وفي تتبعنا لنموّ بذرة "التقديم والتأخير" في عقل الإمام، سنجد أنها عُرسَت في تربة نظرية "النظم" التي كانت غامضة في "الأسرار"؛ فبعد أن تحدّث عن فضيلة البيان، وكشف عن قاعدة الكتاب، قرّر أن التباين في فضيلة البيان لا يمكن أن يكون بمجرد

(١) أسرار البلاغة ٢٦.

(٢) ينظر: مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني ١٤٧.

اللفظ، معللاً ذلك بأن الألفاظ (لا تُفيد حتى تُؤلفَ ضرباً خاصاً من التأليف، ويُعمدَ بها إلى وجهٍ دون وجهٍ من التركيب والترتيب)^(١)، وهو ما يصحُّ أن يكون أساساً لنظرية "النظم". ومن البين الجليّ في هذا النصّ العلاقة الوشيحة التي تربط مسائل "التقديم والتأخير" بـ "نظرية النظم" التي هي عنده مناط الإعجاز، ومِلاطُهُ.

ويزيد الأمرَ وضوحاً حين يعقّب على ذلك بقوله: (وفي ثبوت هذا الأصل ما تعلم به أن المعنى الذي له كانت هذه الكلمُ بيتَ شعرٍ أو فصلَ خطابٍ، هو ترتيبها على طريقة معلومة، وحصولها على صورة من التأليف مخصوصة)^(٢)، وهذا النصُّ = وإن كان واضح الدلالة على أثر التقديم والتأخير = عامٌّ، ينضوي تحت جناحيه مسائلُ البلاغة التي تُبنى الجملة العربية البليغة في ضوئها، ويشتمل عليها رداؤها؛ كالتعريف والتنكير، والحذف والإظهار، وغيرها؛ فكأها صور مخصوصة للتأليف. ويؤكد على هذه الصِّلة في موضع متأخّر من "الدلائل" فيقول: (و"النظم والترتيب" في الكلام كما بينا، عملٌ يعملُه مؤلّف الكلام في معاني الكلم لا في ألفاظها)^(٣).

ثم يجعل هذا الترتيب والترتيب مبنياً على ترتيبها في نفس منشئها، وهي مسألة دقيقة تكشف عن حسٍّ مرهف في تذوق الكلام؛ لأنه تذوق لأنفاس الإنسان قبل ألفاظه، ولخلجات شعوره قبل حركات لسانه، ولصدى مشاعره قبل صوت بيانه؛ إنه التذوق الذي يغوص في أعماق النفس ليكتشف من وراء كل كلمة = جاءت في موضع محدد، وفي حال مخصوص = شعوراً ما، وإحساساً دافقاً لها هو يقول: (وهذا الحكمُ - أعني الاختصاص في الترتيب - يقع في الألفاظ مرتباً على المعاني المرتبة في النفس.

(١) أسرار البلاغة ٤.

(٢) أسرار البلاغة ٤.

(٣) دلائل الإعجاز ٣٥٩.

المنتظمة فيها على قضية العقل^(١)، وهذا (يعني أنّ هذا النسق اللفظي هو صورة لنسق نفسي، وراعه عقل انتظمه، وأنّ بناء الكلام هو بناء فكر وعقل، وأنّ ناطقية الإنسان هي عقله، وليست لسانه، وما دام هذا هو جوهر الكلام فيجب أن تقرّاه من الجهة التي يُقرأ منها، وأنّ تتحمّس فيه حركة العقل ونسق العقل، وأن ترى به وفيه صفحة النفس التي صاغته، لأنّ النسق اللفظي جسمٌ صوتٌ يجب أن تتجاوزه بعد إحكامه إلى ما وراعه من نسق فكري، وأنّ كل شيء في اللغة وراعه شيء في العقل والنفس، حتى النغمة والتوقيعة الصوتية هي جرس نفس، ولحن عقل وفكر، لا يجوز أبداً أن نتعامل مع الكلام شعراً أو بياناً على أنه شقشقة لسان؛ لأنّ هذا إهدار لحقيقته، ولا بدّ من أن نتعدّى اللفظ والجرس إلى ما يُناجي فيه العقلُ النفس^(٢)).

ويكتفي في "الأسرار" بهذه الإطالة الموجزة المعبرة في إشارته إلى "التقديم والتأخير"، ملتفتاً إلى قضايا أخرى، حتى إذا ما أعاد القول فيها في "الدلائل" وجدنا نفساً أطول، وبياناً أشفى، وعرضاً أوفى.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ الشيخ عبد القاهر كان = خلافاً لما قد يظنه الناظر في كتابه نظراً عابراً، أو من لم يروّض نفسه على دقة النظر في كلام العلماء = يكتب بمنهجية واضحة في عقله، وكان كلامه يأتي متتابعاً متسلسلاً، وفق رؤية في الترتيب والتنظيم^(٣). ولعلي لا أبالغ إذا قلت إنّ عرضه لمسائل البلاغة عموماً، وللتقديم والتأخير خصوصاً جاءت وفق نظريته السابق ذكرها بترتيب الألفاظ تبعاً لترتيب المعاني في النفس.

(١) أسرار البلاغة ٥.

(٢) مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني ٦٢.

(٣) ينظر: مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني ٩٢.

ومن أظهر الدلائل على ذلك، أنه حين نتتبع مسار عرض مسألة التقديم والتأخير في "الدلائل"، نجد أنه يبدأ بما بدأ به في "الأسرار"، مما يعني أن ما ذكره هناك لم يأت عفواً الخاطر، أو بادي الرأي، بل كان واعياً بكونه أساساً لتلك القضية، وحجر الزاوية في بنائها. تبدأ خطوات معالجة "التقديم والتأخير" في "الدلائل" بإعادة الإشارة إلى أن المزية والفضيلة القاهرة في البلاغة والبيان لا يمكن أن ترجع إلى الألفاظ مجردة، بل فائدها مبنية على إقامتها على "وجه من التأليف والتركيب"، وهي البداية ذاتها لعرض المسألة في "الأسرار". استمع إليه مخاطباً عقلك بقوله: (وهل تشكُّ إذا فكَّرت في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [هود: ٤٤]. فتجلى لك منها الإعجاز، وبهرك الذي ترى وتسمع أنك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة، والفضيلة القاهرة، إلا الأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وأن لم يعرض لها الحُسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة، وهكذا، إلى أن تستقرها إلى آخرها = وأنَّ الفضلَ تَنَاتَجَ ما بينها، وحصلَ من مجموعها؟^(١).

وبعد أن يقرّر هذا الأصل، تأتي الخطوة الثانية في عرض القضية، وهي الخطوة الثانية أيضاً في "الأسرار" كما سبق. فما هو بعد ذلك ينتقل إلى بيان أن ما نراه ونسمعه من أصوات وألفاظ مرتبة وفق نسق مخصوص، إنما هو مبني على نسق مخصوص من ترتيبها في النفس. يقول: (إنَّ الألفاظَ إذْ كانتْ أوعيةً للمعاني، فإنَّها لا محالة تَتَّبِعُ المعانيَ في مواقعها، فإذا وجبَ لِمَعْنَى أَنْ يَكُونَ أَوْلَى فِي النَفْسِ، وَجَبَ لِلْفِظِّ الدالِّ عَلَيْهِ أَنْ يَكُونَ مِثْلَهُ أَوْلَى فِي النُّطْقِ، فَأَمَّا أَنْ تَتصوَّرَ فِي الألفاظِ أَنْ تَكُونَ المقصودةً قَبْلَ المعاني بالنَّظْمِ

(١) دلائل الإعجاز ٤٥.

والترتيب، وأن يكونَ الفكرَ في النظم الذي يتوآصفه البلاء فكرًا في نظم الألفاظ. أو أن تحتاجَ بعدَ ترتيبِ المعاني إلى فكرٍ تستأنفُه لأن تجيءَ بالألفاظِ على نَسَقِها. فباطلٌ من الظنِّ، ووهْمٌ يُتخيَّلُ إلى من لا يُوفي النظرَ حقَّه. وكيف تكونُ مفكِّرًا في نظم الألفاظ. وأنت لا تعقل لها أوصافًا وأحوالًا إذا عرفتَها عرفتَ أنَّ حقَّها أن تُنظَمَ على وجه كذا؟^(١). وهذه الجملة الأخيرة يشير فيها إلى أنَّ المنشئ حين يرتب معانيه يقوم بشكل تلقائي بترتيب الألفاظ الدالة على هذه المعاني والموصلة إليها. وأنَّ عقل البليغ يعمل مع عاطفته ومشاعره لصوغ كلامًا ذا أثر وقيمة.

لكنَّ الجديد في حديثه في هذا الموضوع أنه ربطه بـ"النظم"، في أول تصريح منه بهذا المصطلح، وأول إشارة إليه في كلامه. وهذا تأكيد لما أشرت إليه من قبل أن مسألة التقديم والتأخير، أو بعبارة أشمل مسألة ترتيب الكلام وفق نسق مخصوص، هي بذرة غُرست في تربة "النظم". وأنها أصل من أصولها التي لا تنفك عنها. وأنَّ ذلك الموضوع في "أسرار البلاغة" يكشف عن أول براعمِ نَبْتِ نظرية "النظم". وافتتح هذا الفصل ببيان الفرق بين "الحروف المنظومة" التي لا يقتضي نظمها معنى معينًا، و"الكلم المنظومة" التي يُقتضى في نظمها آثار المعاني، وتُرتَّب على حسب ترتيب المعاني في النفس^(٢). ثم جاء قوله: (هذا "النظم" الذي يتوآصفه البلاء، وتتفاضل مراتب البلاغة من أجله، صنعةٌ يُستعان عليها بالفكرة لا محالة. وإذا كانت مما يُستعان عليها بالفكرة، ويُستخرج بالرؤية، فينبغي أن يُنظر في الفكر، بماذا تلبَّس؟ أبا المعاني أم بالألفاظ؟ فأبيَّ شيء وجدته

(١) دلائل الإعجاز ٥٢.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز ٤٩.

الذي تلبس به فكرك من بين المعاني والألفاظ، فهو الذي تحدث فيه صنعتك، وتقع فيه صياغتك ونظمك وتصويرك^(١).

ويعود بعد صفحات للقضية السالفة = أعني أن ترتيب الألفاظ في النطق والكلام يكون تبعاً لترتيب المعاني في النفس = ويعرضها عرضاً متلبساً "النظم"، فيقرر أنه لا يكون في الكلم نظمٌ ولا ترتيب إلا بأن يُعلّق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض، وهذا مما لا يرجع منه إلى اللفظ شيءٌ، وبأن 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 خلت من معانيها حتى تتجرد أصواتاً وأصداء حروفٍ، لما وقع في ضمير ولا هجس في خاطر، أن يجب فيها ترتيبٌ ونظم، وأن يجعل لها أمكنةً ومنازل، وأن يجب النطق بهذه قبل النطق بتلك^(٢)). ويقول في موضع متأخر: (لا يوقف على الأمور التي بتوحيها يكون "النظم"، إلا بأن ينظر إلى الألفاظ مرتبة على الأنحاء التي يوجبها ترتيب المعاني في النفس^(٣)).

إن هذا العرض الدقيق هو في واقعه تأسيس لعرض قضية النظم في كتابيه، وتمهيد لأثر التقديم والتأخير فيها، وهو دليل ظاهر، وحجة دامغة على منهجية ثابتة، ورؤية واضحة، لا كما زعم أحد الباحثين من أنه أساء عرض أفكاره في كتابيه؛ فخرج مشوهًا، مضطربًا، معادًا مكرورًا^(٤)، وربما كان هذا الزعم مبنياً على معاودة الحديث في المسألة

(١) دلائل الإعجاز ٥١.

(٢) دلائل الإعجاز ٥٥.

(٣) دلائل الإعجاز ٣٦٠.

(٤) ينظر: عبد القاهر والبلاغة العربية ٤٠.

بعد أن أفاض فيها الشرح والبيان في موضع سابق^(١). ويمكن القول بعد هذا إن لدى الشيخ تصوراً واضحاً، وترتيباً منطقيًا محكمًا لمشروعه الكلي في كتابيه، مع ما اعتور ذلك من بعض الاضطراب أو تشتت العرض في أجزاء الكتابين، وأعتقد أن هذا راجعٌ إلى سببين رئيسين؛ أولهما: ثقافته وسعة علمه التي تجعل من الاستطراد في المناقشة سمة غالبية، وهي سمة شائعة عند علمائنا الأوائل، وثانيهما: طريقته الأدبية التي تعتمد في كثير من جوانبها على إدارة الكلام وفق أسس ذوقية، تقوده إلى الاسترسال أو الاستطراد في تتبع الشواهد، والانتقال من ظاهرة إلى أخرى، تحوجه بعد حين إلى العودة إلى مسألة سابقة.

ويبسط القول فيما بعد في قضية "النظم"، وهو حديثٌ داخله وامتزجَ به الحديثُ عن "التقديم والتأخير". قال رحمه الله: (اعلم أن ليسَ "النظم" إلا أن تضعَ كلامَكَ الوضعَ الذي يَقتضيه "علمُ النحو"، وتعملَ على قوانينه وأصوله، وتعرفَ مناهجه التي نُهجتَ فلا تزيغَ عنها، وتحفظَ الرسومَ التي رُسمتُ لك، فلا تُخلِ بشيءٍ منها).

وذلك أننا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظمُ بنظمه غير أن ينظرَ في وجوه كلِّ بابٍ وفروقه، فينظرَ في "الخبر" إلى الوجوه التي تراها في قولك: "زيدٌ منطلقٌ"، و"زيدٌ ينطلقٌ"، و"ينطلقُ زيدٌ"، و"منطلقٌ زيدٌ"، و"زيدٌ المنطلقُ"، و"المنطلقُ زيدٌ"، و"زيدٌ هو المنطلقُ"، و"زيدٌ هو منطلقٌ". وفي "الشرطِ والجزاء" إلى الوجوه التي تراها في قولك: "إن تخرجَ أخرجَ"، و"إن خرجتَ خرجتَ"، و"إن تخرجَ فأنا خارجٌ"، و"أنا خارجٌ إن خرجتَ"، و"أنا إن خرجتَ خارجٌ". وفي "الحال" إلى الوجوه التي تراها في قولك: "جاءني زيدٌ مسرعاً"، و"جاءني

(١) ينظر: نظرية إعجاز القرآن عند عبد القاهر الجرجاني ٣٨١.

يسرع"، و"جاءني وهو مسرع أو وهو يسرع"، و"جاءني قد أسرع"، و"جاءني وقد أسرع"؛
فيَعْرِفُ لَكُلِّ مِنْ ذَلِكَ مَوْضِعَهُ، وَيَجِيءُ بِهِ حَيْثُ يَنْبَغِي لَهُ.

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

= وينظر في "الجملي" التي تسرد، 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 والتنكير، والتقديم والتأخير، في الكلام كله، وفي الحذف،
والتكرار، والإضمار، والإظهار، فيصيب بكل من ذلك مكانه، ويستعمله على الصحة وعلى
ما ينبغي له^(١).

فانظر إلى دقة نظره، وحدة عقله، وهو يلفت نظرنا إلى فرق الدلالة بين جملة
وجملة، كان معناهما العام معني واحداً، وفي أعماقهما معانٍ آخر متباينة. وتأمل من
هذه الجملة: "زيد منطلق"، و"منطلق زيد"، و"زيد المنطلق"، و"المنطلق زيد"، فهي جملة
حصل تبديل فيها بين مواقع المبتدأ والخبر، فكان لذلك أثره في توجيه الدلالة وفهم
المراد، مما يوجب على المتكلم أن يعرف لكل من ذلك موضعه، ويجيء به حيث ينبغي
له". وهو في السياق نفسه يصرح بأن الناظم لا يبتغي بنظمه سوى أن يتصرف في أحوال

(١) دلائل الإعجاز ٨١.

الألفاظ، ومنها التقديم والتأخير، "فيصيبَ بكلِّ من ذلك مكانه، ويستعمله على الصِّحة وعلى ما ينبغي له".

ولا يفوتنك قوله "لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظرَ في وجوه كلِّ باب وفُرُوقه"، واربطة مع قوله هناك في "أسرار البلاغة"، حين كشف عن مقصده من كتابه: «والعلم أن غرضي في هذا الكلام الذي ابتدأته، والأساس الذي وضعته، أن أتوصلَ إلى بيان أمر المعاني كيف تختلف وتتفق، ومن أين تجتمع وتفترق»^(١). فقد قرّر الأصل في "الأسرار"، وأتى إلى البيان والتفصيل في "الدلائل"، ونصّ "الدلائل" - ولا ريب - شارحاً ومبيّناً لنصّ "الأسرار"؛ فمعنى ثبوت الانطلاق لزيد، متفق في الجمل كلها، وهو يختلف في تفاصيله وسياقاته، بحسب اختلاف أحوال ألفاظه.

وهذا يصلح أن يكون دستوراً جامعاً لأصول البلاغة، ومسائلها الأخرى؛ فلو قال قائل إنّ الوشائج التي تقام بين الكلمات في الجمل، وترتيب الألفاظ التابع لترتيب المعاني في النفس، هو مدار مسائل التقديم والتأخير، والحذف والإظهار، والتعريف والتنكير، وغيرها، وعلى ذلك يُبنى "النظم" ويُشاد = لم يكن عن الصّواب بعيداً.

وكان الدكتور أحمد بدوي محقّقاً حين رأى أنّ الفكرة التي بنى عليها عبد القاهر "الدلائل" تدور حول كون "النظم" هو مناظ بلاغة الكلام، وأنها ألحّت عليه؛ حتى إنه أخذ (يشرحها حيناً، ويبرهن على صحتها حيناً، ويورد شبه المعترضين عليها، ويردّ على هذه الشُّبه، وقد يبدو له أنه أتمّ الشرح والتفسير، ثم يعنّ له وجه آخر للتفسير، فيعود مرة أخرى إلى الشرح والبيان، وقد يسعفه باب يبرهن به على صحة فكرته فيبرهن به على دعواه، ثم يظهر له أنّ باباً آخر جدير أن يبرهن على هذه الدعوى فيستأنف فصلاً جديداً

(١) أسرار البلاغة ٢٦.

يضيف فيه هذا الباب الجديد...^(١)، ولعل هذا هو سبب رجوعه إلى فكرة "النظم" بين الحين والآخر؛ مما قد يجعل قارئاً يحكم عليه بعدم المنهجية، وهو حكم يتضح لمن ينعم النظر عدم صحته؛ ولذا فقد عاد الدكتور بدوي في نهاية بحثه ليشير إلى أن ما يبدو من غموض أو تناقض، هو انطباع أولي لا يلبث أن يزول، فحقيقة الأمر أنه ليس ثمة شيء من ذلك^(٢).

بعد تلك الأصول التي وضعها، والحقائق التي قررها، يصل . في تسلسل عرضه لمسائل التقديم والتأخير، وتوضيحها للقارئ . إلى الجانب التطبيقي، والجزء التحليلي. ويبدأ بعرض نماذج اختلّ فيها بناء الجملة، وظهرت على صورة منكرة من التأليف والترتيب، وهو في هذا العرض يعرض نماذج تكاد الإساءة فيها أن تكون محلّ إجماع؛ عند الموافقين والمعارضين؛ ليسفرّ العرض عن وجه الحقيقة، ويكشف من غير موارد ولا جدال عن فساد النظم وسوء التأليف. فذكر قولاً لفرزدق^(٣):

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمَكَّأٌ أَبُو أَمِيهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ

وقول المتنبّي:

وَلَدًا اسْمُ أُغْطِيَةِ الْعُيُونِ جُفُونُهَا مِّنْ أَتْهَا عَمَلِ السُّيُوفِ عَوَامِلُ

وقوله:

الطَّيِّبُ أَنْتَ إِذَا أَصَابَكَ طَيْبُهُ وَالْمَاءُ أَنْتَ إِذَا اغْتَسَلْتَ الْغَاسِلُ

وقوله:

(١) عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية ٢٩٧.

(٢) عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية ٤٠٥.

(٣) وأشار أيضاً في "أسرار البلاغة" إلى فساد النظم في هذا البيت. [ينظر: أسرار البلاغة ٢٠].



وفاؤكُمَا كالرَّبِّعِ أَشْجَاهُ طَاسِمُهُ بَأَنْ تُسْعِدَا وَالدَّمْعَ أَشْفَاهُ سَاجِمُهُ

وقول أبي تمام:

ثانيه في كِبِدِ السَّمَاءِ وَلَمْ يَكُنْ كَاتِبِينَ ثَانٍ إِذْ هَمَّ فِي الْعَارِ

وقوله:

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

وأبان أنَّ الفسادَ والخللَ في هذه النماذج (كانا من أن تعاطى الشاعرُ ما تعاطاهُ من هذا الشأنِ على غير الصَّواب، وصنَعَ في تقديم أو تأخير، أو حذف وإضمار، أو غير ذلك مما ليس له أن يصنعه، وما لا يسوغُ ولا يصحُّ على أصولِ هذا العلم^(١)).

ثم انتقل إلى نماذج استحسناها، وكان في عرضه لهذه النماذج أكثر توضيحاً لمصدر استحسانه، الذي لم يكن إلا لأسباب متعلّقة بـ"النظم". فعرض أنموذجين؛ كان الأول للبحثري، والثاني لإبراهيم بن العباس، وعلى خلاف نماذج الفساد كان أنموذجه عبارة عن عدد من الأبيات المتتالية، مما يشي بشيء من منهجه في التحليل المعتمد على الذوق الرفيع؛ لأنّ تتبع مواضع الحسن والجمال في أبيات متتابعة أجلي وأظهر، وأتمّ في الدلالة على المراد. فأما أبيات البحثري فهي قوله:

بَلَوْنَا ضَّرَائِبَ مَنْ قَدْ نَرَى فَمَا إِنْ رَأَيْنَا لَفْتَحَ ضَّرِيبَا
هُوَ الْمَرْءُ أَبْدَتَ لَهُ الْحَادِقَاتُ عَزَمًا وَشِيكًا وَرَأْيَا صَالِيبَا
تَنَقَّلَ فِي خُلُقِي سُؤْدِدٍ سَمَاحًا مُرَجَّى وَبَاسًا مَهْيَبَا
فَكَالسَّيْفِ إِنْ جَنَّتْهُ صَارِحًا وَكَالْبَحْرِ إِنْ جَنَّتْهُ مُسْتَيْبَا

(١) دلائل الإعجاز ٨٤.

وأبان أنّ وجه الحسن فيها لم يكن إلا لأنه القَدَمُ وأخر، وعرف ونكر، وحذف وأضمر،
وأعاد وكرّر، وتوخّى على الجملة وجهاً من الوجوه التي يفتضيها "علم النحو"، فأصاب في
ذلك كله، ثم لطف موضع صوابه، وأتى ما أتى يوجب الفضيحة^(١).

وأما أبيات إبراهيم بن العباس، فقد وصف حسنها بأنه أظهر، وهي قوله:
فلو إذ نَبَا دَهْرٌ وَأُنْكَرَ صَاحِبٌ وَسُلِّطَ أَعْدَاءُ وَغَابَ نَصِيرُ
تَكُونُ عَنِ الْأَهْوَازِ دَارِي بِنَجْوَةٍ وَلَكِنْ مَقَادِيرٌ جَرَّتْ وَأُمُورُ
وَإِنِّي لَأَرْجُو بَعْدَ هَذَا مُحَمَّدًا لِأَفْضَلِ مَا يُرْجَى أَخٌ وَوَزِيرُ

فكان أول ما ذكر من أسباب الروتق والطلاوة، والحسن والحلاوة، تقديمه الظرف
الذي هو "إذ نَبَا" على عامله الذي هو "تكون"، وأن لم يقل: فلو تكون عن الأهواز داري
بنجوة إذ نَبَا دَهْرٌ^(٢).

ومما يبدو من معالم منهج الشيخ في شيقه التحليلي والتطبيقي - وهو الذي أتى متتابعاً
وفق ما عرضته فيما مضى - أنه بدأه حين كان يضع أصوله النظرية بأمثلة عفوية من
إنشائه، كمثل "زيد منطلق" و"منطلق زيد". ثم انتقل بعد هذا بالقارئ إلى مرحلة أدقّ
بالنظر في شواهد شعرية لشعراء مشهورين كبار، لكنه اكتفى فيها بأبيات متفرقات
أجمع الناس على فساد نظمها، وبعد ذلك بلغ بالقارئ إلى تأمل مجموعة أبيات
لشاعرين، كاشفاً عن أسباب حسنها وجمالها. وكأنه في هذا التدرج يدرّب القارئ
والطالب على النظر في النصوص، وينتقل به من مرحلة إلى مرحلة، ويروّض ذوقه وحسّه،
ليكون قادراً على فهم مراده، ومعالجة النصوص.

(١) دلائل الإعجاز ٨٥.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز ٨٦.

وجعل كل ما سبق دليلاً على أصل مهمّ لبلاغته التي أخرجت لنا بلاغة تفتّق أزهار الكلام، وتنشر عبقَه، وتخالط النصوص، وتغوص في أعماقها. ها هو بعد أن أسّس نظريته في "النظم"، وعرض شواهدا، يطلق العنان للفكر والذوق، ويجرد الناقد من ربة التبعية والتقليد، ويشجّعه ليكون نظره في كل نصّ نظراً خاصاً بما يمليه جوّه من دلالات ومعانٍ. استمع إليه بعد فراغه مما سبق وهو يقول في نصّ مهمّ جليل: ((وإذ قد عرفت أنّ مدار أمر "النظم" على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أنّ الفروق والوجوه كثيرةٌ ليس لها غايةٌ تقف عندها، ونهايةٌ لا تجد لها ازدياداً بعدها = ثم اعلم أنّ 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))^(١). ثم اقرن معه قوله: ((واعلم أنّ من شأن الوجوه والفروق أن لا يزال تحدث بسببها وعلى حسب الأغراض والمعاني التي تقع فيها، دقائق وخفايا لا إلى حدّ ونهاية = وأنها خفايا تكتم أنفسها جهدها حتى لا يتنبه لأكثرها، ولا يعلم أنها هي، وحتى لا تزال ترى العالم يعرض له السهو فيه، وحتى إنه ليقتصد إلى الصواب فيقع في أثناء كلامه ما يوهم الخطأ، كل ذلك لشدة الخفاء وفرط الغموض))^(٢).

وهكذا كان شأن العلماء في شحذ همم العقول والأفكار، وعلى منوال نسج عبد القاهر نسج سعد الدين التفتازاني، فقال في سياق حديثه عن دلالات كلمات الاستفهام إذا خرج عن حقيقته: ((ولا ينحصر المتولادات فيما ذكره المصنف، ولا ينحصر

(١) دلائل الإعجاز ٨٧.

(٢) دلائل الإعجاز ٢٨٥.

أيضاً شيء منها في أداة دون أداة، بل الحاكم في ذلك هو سلامة الذوق، وتتبع التركيب، فلا ينبغي أن تقتصر في ذلك على معنى سمعته، أو مثال وجدته، من غير أن تتخطاه، بل عليك التصرف واستعمال الروية^(١).

ونصّاعبد القاهر السابقان مهمّان في سياق الحديث عن منهج عبد القاهر في عرض أسرار الكلام؛ لأنّهما يهديان إلى يقينٍ مفضّباته لا يريد الاقتصار على ما يذكره من أسرار، بل هو مؤمن بأنّ هذه الأسرار لا حدّ لها طالما أنّ صور بناء الكلام لا حدّ لها، وأنّها تحتاج في استخراجها وإبصارها إلى نظر حادّ دقيق، ورأي ثاقب قويم. ولهذا كان كثير الإشارة إلى هذه الوجوه والفروق في الكلام، وضرورة الوعي بها، والوقوف عليها^(٢).

وهذا يؤكّد الحاجة إلى بصرٍ ووعيٍّ بمراده من مصطلحات أعادها وكرّرها، ولها علاقة وثيقة بما نحن بصدده. وأهمّ ذلك مصطلحات ثلاثة جمعها بقوله: (الآن تعلم شيئاً يتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه)^(٣). فماذا يعني بالأبواب، والوجوه، والفروق؟

فأمّا "الأبواب" فيريد بها أبواب النحو المعروفة؛ كالخبر، والشرط، والحال. وأمّا "الوجوه" فعنّى بها أحوال الكلام التي ترد عليها العبارة في باب من أبواب النحو؛ كالقديم والتأخير، والتعريف والتنكير، والاسمية والفعلية، وغير ذلك. وأمّا "الفروق" فأراد بها الفرق في الدلالة بين استعمال وجه دون مقابله؛ كالفرق بين دلالة التقديم والتأخير، أو غيرها. وغير خافٍ أنّ الحديث في هذه الفروق هو في صلب الحديث عن

(١) المطول ٢٣٩.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز ٨١، ١٠٩، ٥٤٧.

(٣) دلائل الإعجاز ٨١.

الأسرار البلاغية للكلام، ولذا فحديثه في الفصل الذي عقده للتقديم والتأخير هو حديث في هذه الفروق.

بقي ههنا أن أقف على مصطلح مهم، ليس من المبالغة القول إن كتابيه مبنيان عليه، وهو مصطلح "معاني النحو"؛ فقد بنى البلاغة على "النظم"، ولم يكن عنده إلا توخي "معاني النحو". ومن البدهي القطعي أن ليس مراده بذلك قواعد النحو التجريدية، وإنما يريد بذلك العلاقات بين معاني الكلم والألفاظ، وقد نصّ على: (أنّ "النظم" هو توخي معاني النحو في معاني الكلم)^(١). فإنّ الكلمات مجردة لها معانيها الخاصة، لكنّ هذه المعاني بحاجة إلى جامع ورباط لها، و"معاني النحو" هو الحبل الرابط لها، أو هو العقد الذي تُنضد به حبات اللؤلؤ والجواهر، ويبيّن أنّ "معاني النحو" هي العلاقات التي تربط هذه الكلمات في الجملة من خلال المواضع النحوية المعروفة. (إنّ معاني النحو إذن هي التي يتعلق بها الفكر، وهي تمثل العلاقات بين معاني الكلم في النفس، وإليها يستند ترتيب هذه المعاني في النفس)^(٢).

ولعلّ من أوضح المواضع التي أبان فيها عن ذلك قوله، وهو يردّ على من نسب البلاغة إلى الألفاظ: (واعلم أنك تجد هؤلاء الذين يشكّون فيما قلناه، تجري على ألسنتهم ألفاظٌ وعبارات لا يصحّ لها معنى سوى توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم، ثم تراهم لا يعلمون ذلك! فمن ذلك ما يقوله الناس قاطبةً من أن العاقل يرتب في نفسه ما يريد أن يتكلّم به، وإذا رجعنا إلى أنفسنا لم نجد لذلك معنى سوى أنه يقصد إلى قولك "ضرب" فيجعله خبراً عن "زيد"، ويجعل "الضرب" الذي أخبر بوقوعه منه واقعاً

(١) دلائل الإعجاز ٣٦١.

(٢) نظرية عبد القاهر في النظم ٥٣.

على "عمرو"، ويجعل "يوم الجمعة" زمانه الذي وقع فيه، ويجعل "التأديب" غرضه الذي فعل "الضرب" من أجله، فيقول: "ضرب زيدَ عمراً يومَ الجمعة تأديباً له". وهذا كما ترى هو توكي معاني النحو فيما بين معاني هذه الكلم. ولو أنك فرضت أن لا تتوَحَّى 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 وَقَعَ في وهمٍ، أن تكون مرتباً لهذه الكلم. وإذ قد عرفت ذلك، فهو العبرة في الكلام كله، فمن ظنّ ظناً يؤدّي إلى خلافه، ظنّ ما يخرج به عن المعقول^(١).

معالم منهجه:

يمكننا القول إنّ عبد القاهر بعد هذا الذي قدّمه انتهى من التمهيد للحديث عن مسائل التقديم والتأخير؛ بعد بيان أنّ المزيّة في الكلام لا يمكن أن تُنسب إلى الألفاظ مجردة، وأنّ الفضيلة ترجع إلى ضرب مخصوص من التأليف والترتيب، وأنّ هذا التأليف والترتيب لا يأتي غفلاً من الدوافع والأسباب، بل هو مبني على حركة المعاني في النفس، وهذا هو مدار "النظم" الذي تقوم البلاغة عليه، منبهاً ومؤكّداً أنّ أحواله ووجوهه كثيرة لا حصر لها، مما يوجب مزيداً من التأمل والنظر.

بعد هذا التأسيس المهم = الذي يمكن القول إنه ليس خاصاً بـ"التقديم والتأخير"، بل إنّ ما قرّره فيه يمتدّ إلى المباحث البلاغية الأخرى = بدأ بتناول أوجه النظم المختلفة، بصورة مستقلة مفصلة لكل وجه منها، وهذا يؤكّد أنّ عمله كانت تُسيرُهُ منهجية واضحة في عقله. فتناول "التقديم والتأخير"، ثم تناول "الحذف"، ثم عقّب بالحديث عن "الفروق في الخبر"؛ في اسميته وفعليته، وفي تعريفه، ثم فصلّ القول في تعريفه بالاسم

(١) دلائل الإعجاز ٤٠٥.

الموصول = ثم تناول فروقاً في الحال، ثم "الفصل والوصل"، ثم "القصر"، وتخلل الموضوعين الأخيرين حديثٌ في اللفظ والنظم.

ولم يكن ابتداءؤه بفصل التقديم والتأخير خبط عشواء، بل كان إيماناً منه بخطر هذا الباب، وأثره على بناء الجملة العربية، وتماسه مع أوجه النظم المختلفة. كما اتسمت كتابته في هذا الباب بالتفصيل الدقيق، والنقّس التحليليّ الدقيق، وكثرة الاستشهاد والتطبيق، على شكل أخرج دراسته لهذا الباب دراسة ممتعة شاقّة، وكانت كتابته كتابةً سابقة. كما ذكر شيخنا أبو موسى - حيث لم يكتب في تراث العربية في هذا الباب قبل عبد القاهر ما يماثل ما كتبه أو يضاويه^(١).

وافتح هذا الفصل مفتّحاً كاشفاً عن منزلته في الكلام، وأثره في البيان، ومشجّعاً على النظر فيه، وتأمّل بدائعه، فقال: (الهوباب كثير الفوائد، جمّ المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتّر لك عن بديعة، ويُفْضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعراً يروقك مسمّعه، ويلطّف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك، أن قدّم فيه شيء، وحول اللفظ عن مكان إلى مكان)^(٢).

ويبدو أن هذه المقدّمة الموجزة السريعة تكشف عن أربعة أسس بنى عليها عبد القاهر منهجه فيما كتبه في هذا الباب:

فأولها: أن كتابته كانت نتاج قراءة ممتدة طويلة، تأمّل فيها النماذج البليغة الرفيعة، فهدهته إلى تلك "الفوائد الكثيرة، والمحاسن الجمّة"، وكشفت له عن "سعة التصرف، وبعْد الغاية"^(٣).

(١) ينظر: المدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني ٢٩.

(٢) دلائل الإعجاز ١٠٦.

(٣) ينظر: المدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني ٢٩.

وثانيها: أنّ تلك الفوائد والمحاسن ليست ظاهرة، بل خفية، وليست متاحة؛ بل محجوبة، وأنّ ظهورها والوقوع عليها يحتاج إلى صبر وتحمل، وطول نظر وتأمل. فحتى تدرك أسرار الكلام وخفائيه (الرُّضُّ نَفْسَكَ عَلَى تَفْهَمِ ذَلِكَ وَتَتَّبِعْهُ، وَاجْعَلْ فِيهَا أَنْكَ تَزَاوُلُ مِنْهُ أَمْرًا عَظِيمًا لَا يَقَادِرُ قَدْرَهُ، وَتَدْخُلُ فِي بَحْرِ عَمِيقٍ لَا يَدْرَكَ قَعْرَهُ^(١)). ولهذا أبان عن هذا في قوله في موضع متأخر: (واعلم أنّ من شأن الوجوه والفروق أن لا يزالَ تحدُّثٌ بسببها وعلى حسب الأغراض والمعاني التي تقعُ فيها، فدائقُ وخفایا لا إلى حدٍّ ونهايةٍ = وأنها خفایا تكتُم أنفسها جهدها حتى لا يُتنبّه لأكثرها، ولا يُعلم أنها هي، وحتى لا تزال ترى العالم يعرض له السهو فيه، وحتى إنه ليَقْصِدُ إلى الصواب فيقع في أثناء كلامه ما يُوهِمُ الخطأ، كلُّ ذلك لشدة الخفاء وفرط الغموض^(٢)). وأسرار التقديم. وفق وصفه وعبارته. "فتّر": أي: تلين لك بعد شدة^(٣)، وتُفضي بك إلى لطيفة؛ أي: توصلك وتنتهي بك إلى لطيفة^(٤)، ثم إن استجابته وإفشاءه تعطيك بدائع نادرة، ولطائف دقيقة. وفيضه ممتد عامر، ومدارر غامر؛ إذ إنه "لا يزال" ييوج بأسراره لمن بحث عنها، واجتهد في الوصول إليها.

وثالثها: أنّ استحسان القول، واستجادة البيان، لا بدّ أن تكون بداية لبحث ونظر في سبب "الروق"، ومصدر "اللفظ"؛ فليس المنتظر أن تستحسن وتستجيد، بل أن تمضي إلى مرمى أبعد، وهدفٍ أَسَدٍّ؛ فتكشف الحجب، وتبيّن السبب. وما أحسن قوله: (واعلم أنّك لا تشنفي العلة ولا تنتهي إلى ثلج اليقين، حتى تتجاوز حدّ العلم بالشياء مجملًا، إلى العلم

(١) دلائل الإعجاز ٢٥٨.

(٢) دلائل الإعجاز ٢٨٥.

(٣) ينظر: لسان العرب، مادة "فتّر"، ٤٣/٥.

(٤) ينظر: لسان العرب، مادة "فضي"، ١٥٧/١٥.

به مفصلاً، وحتى لا يُفْنَعَك إِلَّا النَّظْرُ فِي زَوَايَاهُ، وَالتَّغْلَغُلُ فِي مَكَامِنِهِ، وَحَتَّى تَكُونَ كَمَنْ تَتَّبَعُ الْمَاءَ حَتَّى عَرَفَ مَنبَعَهُ، وَانْتَهَى فِي الْبَحْثِ عَنِ جَوْهَرِ الْعُودِ الَّذِي يُصْنَعُ فِيهِ إِلَى أَنْ يَعْرِفَ مَنبَتَهُ، وَمَجْرَى عُرُوقِ الشَّجَرِ، الَّذِي هُوَ مِنْهُ^(١). فَعَلَوْ كَعَبِ الْكَلَامِ عَائِدًا إِلَى تِلْكَ الْمَعَانِي الدَّقِيقَةِ، (فَلَيْسَ الْمَقْصُودُ الْمَعْنَى الْقَرِيبَ الَّذِي يُؤْخَذُ مِنْهُ اللَّفْظُ لِأَوَّلِ وَهْلَةٍ، وَلَكِنْ الْمُرَادُ الْمَعَانِي الْإِضَافِيَّةَ، وَالدَّلَالَاتِ الثَّانِيَّةَ، الَّتِي تَنْبَعُ مِنَ التَّرَاكِبِ، وَالَّتِي تُفْهَمُ مِنْ بَيْنِ السُّطُورِ)^(٢).

ورابعها: أَنَّ النَّظْرَ فِي هَذَا الْبَابِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ فِيْمَا تَحَوَّلَ عَنْ مَوْضِعِهِ، وَبَدَّلَ مَعَ قَرِينِهِ مَوْقِعُهُ، لِأَنَّ الْمَزِيَّةَ وَالْفَضْلَ تَنْتَجِ مِنْ تَفْضِيلِ تَرْكِبٍ عَلَى تَرْكِبٍ، وَإِثَارِ تَرْتِيبٍ عَلَى تَرْتِيبٍ. وَهُوَ أَمْرٌ يَشْهَدُ لَهُ قَوْلُهُ بَعْدُ فِي كِتَابِهِ: (وَاعْلَمُ أَنَّهُ إِذَا كَانَ بَيِّنًا فِي الشَّيْءِ أَنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ إِلَّا الْوَجْهَ الَّذِي هُوَ عَلَيْهِ حَتَّى لَا يَشْكُلَ، وَحَتَّى لَا يُحْتَاجَ فِي الْعِلْمِ بِأَنَّ ذَلِكَ حَقُّهُ وَأَنَّهُ الصَّوَابُ، إِلَى فِكْرٍ وَرُوبِيَّةٍ - فَلَا مَزِيَّةَ، وَإِنَّمَا تَكُونُ الْمَزِيَّةُ وَيَجِبُ الْفَضْلُ إِذَا احْتَمَلَ فِي ظَاهِرِ الْحَالِ غَيْرَ الْوَجْهِ الَّذِي جَاءَ عَلَيْهِ وَجْهًا آخَرَ، ثُمَّ رَأَيْتَ النَّفْسَ تَنْبُو عَنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ الْآخَرَ، وَرَأَيْتَ لِلَّذِي جَاءَ عَلَيْهِ حُسْنًا وَقَبُولًا تَعْدَمَهُمَا إِذَا أَنْتَ تَرَكْتَهُ إِلَى الثَّانِي)^(٣). كَمَا يُؤَيِّدُ ذَلِكَ قَوْلُهُ فِي أَوَّلِ كَلَامِهِ بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْ مَقْدِمَةِ فَصْلِ "التَّحْدِيدِ وَالتَّأْخِيرِ": (وَهَذِهِ مَسَائِلُ لَا يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ أَنْ يَمْتَنِعَ مِنَ التَّفَرُّقَةِ بَيْنَ تَقْدِيمِ مَا قَدَّمَ فِيهَا وَتَرْكِ تَقْدِيمِهِ)^(٤).

وهذا يتواءم وينسجم مع ما يسميه النقاد الأسلوبيون المحدثون بـ "العدول" أو "الانزياح"، أو "أسلوبية الانزياح"، ويراد به: الانحراف عن النموذج المعياري للقول إلى نموذج

(١) دلائل الإعجاز ٢٦٠.

(٢) التراكيب النحوية من الواجهة البلاغية ١٥٦.

(٣) دلائل الإعجاز ٢٨٦.

(٤) دلائل الإعجاز ٣١١.

آخر^(١)، كما يحدث في التقديم، ويأتي على صورتين: مخالفة المعيار النحويّ، وتقييده أو تضييقه^(٢)، فاللغة تأتي في مستويين اثنين؛ الأول: النمط التعبيري المعياري أو المتعارف عليه، الذي يؤدي الوظيفة الإخبارية الأصلية للكلام، والثاني: النمط الإبداعي، الذي يتجاوز المستوى الأول، ويعدل عنه إلى التعبير الفني أو الأدبي، ومن خصائص هذا الأسلوب المرونة التي تتيح للبليغ أن يختار من الأنماط المقبولة ما يوافق غرضه ومقصده من الكلام؛ ولذا كان هذا النمط هو مناط عناية البلاغيين^(٣).

وكما أسّس لهذا الفصل بما سبق من مقدّمات وحقائق، فقد شرع - وفق المنهج نفسه - بعد تلك المقدّمة الموجزة المشوّقة في تأسيس بعض المقدمات النظرية المهمة الخاصّة بـ "التقديم والتأخير".

فالمقدّمة الأولى: أنّ تقديم الشيء يأتي على وجهين:

الأول: تقديم يُقال إنه على نيّة التأخير، وذلك حين لا يتغير الحكم الإعرابيّ للمقدّم. والثاني: تقديم لا على نيّة التأخير، وذلك حين تنتقلُ الشيءَ عن حكمٍ إلى حكمٍ وتجعلُ له باباً غيرَ بابِهِ، وإعراباً غيرَ إعرابه^(٤).

وذهب الدكتور محمد عبدالمطلب إلى أنّ هذا الرأي لعبدالقاهر كان سببهُ^(٥) أنّ التحوّل في "التقديم والتأخير" يأخذ طبيعة ذهنية بالدرجة الأولى^(٥)، وظاهرة اهتمام عبدالقاهر

(١) ينظر: في النص الأدبي ٢٤.

(٢) ينظر: البلاغة والأسلوبية لهنريش ٥٧.

(٣) ينظر: البلاغة والأسلوبية لعبدالمطلب ١٩٨، والأسس الجمالية للإيقاع البلاغي ٢٤٤، وفي الأسلوب والأسلوبية ٢٤.

(٤) ينظر: دلائل الإعجاز ١٠٦.

(٥) البلاغة العربية قراءة أخرى ٢٣٦.

بالوجهة النفسية في دراسته للكلام وبلاغته أشار إليها عدد من الباحثين؛ إذ كان الشيخ في كثير من تحليلاته يقف على دواع أو دوافع نفسية، أو باطنية^(١). ولذا فقد (الغلبت عليه فكرة الخبيء، والدفين، والمستور، والمحجّب، ولهذا كله لا يقرُّ له قراره حتى تستقرُّ فكرته في مستقرّها ... ومن أبرز ما كانت تستقرُّ أفكاره فيها، وتلقى عندها مراسيها "مبنى الطباع"، و"موضوع الجبلة" أو "سجية الطبع"، وما يشبه ذلك. يعني كان لا يزاول الفكرة، ويتحرّج بها من حال إلى حال، حتى يغرسها في طبع النفس الإنسانية، وينتهي بها إلى صميم الفطرة، وما دام قد غرسها في هذا الغرس فقد غرسها في موضع لا تريم عنه، ولا تحول ولا تزول؛ لأنّ ما كان من صميم الفطرة وما ركّز في النفس لا يتحول ولا يتبدّل)^(٢).

والمقدّمة الثانية: أنّ الأصل في التقديمِ تقديمُ المهمِّ. وما تعلّقت به عناية المخاطب^(٣). وأصل هذه المقدّمة من كلام سيبويه، حيث نقل عنه قوله في "الكتاب"، عند ذكر الفاعل والمفعول: ((كأنّهم يقدّمون الذي بيانه أهمُّ لهم، وهم بيانه أعنى، وإن كانا جميعاً يهّمّانهم ويَعْنِيانهم))^(٤). ولسيبويه نصٌّ آخر في هذا السياق قال فيه: ((والتقديم ههنا والتأخير فيما يكون ظرفاً أو يكون اسماً في العناية والاهتمام، مثله فيما ذكرتُ لك في باب الفاعل والمفعول))^(٥).

(١) ينظر: من الوجهة النفسية ٢٠، واللغة والخطاب ٧٢.

(٢) مراجعات في أصول الدرس البلاغي ١٥٩.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ١٠٧.

(٤) الكتاب ١ / ٣٤.

(٥) الكتاب ١ / ٥٦.

والمقدّمة الثالثة: أنه لا يكفي أن يُعلّق التقديم والتأخير بالعناية والاهتمام، بل لابد أن يُمات اللثام عن سبب تلك العناية، وسرّ تلك الأهمية، وإلا هان أمر التقديم والتأخير، وما كان هيئاً وضعف أثره، وما كان ضعيفاً^(١)!

وأما المقدّمة الرابعة: فتتصّ على أنه من الخطأ البين أن يُقسّم التقديم والتأخير إلى مفيد وغير مفيد؛ (الأنّ التقديم والتأخير في الكلام البليغ إنما يكون لعلل بيانية يقتضيها)^(٢)، فحيث وجدنا أنّ للتقديم فائدة لا تكون مع التأخير في كلام؛ فإنّ الواجب أن تكون ثمة فائدة في كل حال ومقام^(٣). يشهد لهذا قوله بعد: «(لا يكون لإحدى العبارتين مزية على الأخرى، حتى يكون لها في المعنى تأثير لا يكون لصاحبها. فإن قلت: فإذا أفادت هذه ما لا تُفيد تلك، فليست عبارتين عن معنى واحد، بل هما عبارتان عن معنيين اثنين. قيل لك: إنّ قولنا "المعنى" في مثل هذا، يراد به الغرض، والذي أراد المتكلم أن يُثبته أو ينفيه)^(٤)». ثمّ قوله: «(أما إذا تغيّر النظم فلا بد حينئذٍ من أن يتغيّر المعنى، على ما مضى من البيان في مسائل "التقديم والتأخير")^(٥). وهذا يتفق مع ما أشار إليه ابن جني من أنّ الألفاظ لكونها أدلّة المعاني يكون الانحراف بها عن سمتها دليلاً على حادث متجدّد أو جبه المعنى^(٦).

(١) ينظر: دلائل الإعجاز ١٠٨.

(٢) التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية ١٤٢.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ١١٠.

(٤) دلائل الإعجاز ٢٥٨.

(٥) دلائل الإعجاز ٢٦٥.

(٦) ينظر: الخصائص ٢٦٨/٣.

وبيزيد عبد القاهر هذا بياناً ووضوحاً بقوله: (ولا يَعْرَتَكَ قَوْلُ النَّاسِ: "قَدْ أَتَى بِالْمَعْنَى بَعِينَهُ، وَأَخَذَ مَعْنَى كَلَامِهِ فَأَدَّاهُ عَلَى وَجْهِهِ"، فَإِنَّهُ تَسَامَحٌ مِنْهُمْ، وَالْمَرَادُ أَنَّهُ أَدَّى الْغَرَضَ، فَأَمَّا أَنْ يُؤَدِّيَ الْمَعْنَى بَعِينَهُ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَكُونُ عَلَيْهِ فِي كَلَامِ الْأَوَّلِ، حَتَّى لَا تَعْقِلَ هَهُنَا إِلَّا مَا عَقَلْتَهُ هُنَاكَ، وَحَتَّى يَكُونَ حَالُهُمَا فِي نَفْسِكَ حَالَ الصُّورَتَيْنِ الْمُشْتَبِهَتَيْنِ فِي عَيْنِكَ كَالسُّوَارَيْنِ وَالشَّنْفَيْنِ، فِي غَايَةِ الْإِحَالَةِ، وَظَنَّ يُفْضِي بِصَاحِبِهِ إِلَى جَهَالَةٍ عَظِيمَةٍ، وَهِيَ أَنْ تَكُونَ الْأَلْفَاظُ مُخْتَلِفَةً الْمَعْنَايَ إِذَا فُرِّقَتْ، وَمَتَّفِقَةً إِذَا جُمِعَتْ وَأُلِّفَ مِنْهَا كَلَامٌ^(١)). وتكون النتيجة والخلاصة^(٢) (أنه لا يكون ترتيب في شيء حتى يكون هناك قصد إلى صورة وصفية إن لم يقدم فيه ما قدم، ولم يؤخر ما أخر، وبدئ بالذي تتي به، أو تتي بالذي تلت به، لم تحصل لك تلك الصورة وتلك الصفة^(٣)). وهو بهذا يجعل الصور اللفظية دليل على صورة المعنى، وصورة المعنى عنده هي وجه المفاضلة بين الكلام، وإليها تُردّ المزاياء فيه^(٣)).

ويجعل الغرض من تقديم "شركاء" على "الجن" في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ [الأنعام: ١٠٠] مثلاً بياناً على ذلك، حتى إذا كشف عن غرضه قال: (فانظر الآن إلى شرف ما حصل من المعنى بأن قدم "الشركاء"، واعتبره فإنه ينبغي لك الكثير من الأمور، ويدلُّك على عظم شأن "النظم"، وتعلم به كيف يكون الإيجاز به وما صورته؟ وكيف يزداد في المعنى من غير أن يزداد في اللفظ، إذ قد ترى أن ليس إلا تقديم وتأخير، وأنه قد حصل لك بذلك من زيادة المعنى، ما إن حاولت مع تركه لم يحصل لك، واحتجت إلى أن تستأنف له كلاماً، نحو أن تقول: "وجعلوا الجن شركاء لله، وما ينبغي أن يكون لله

(١) دلائل الإعجاز ٢٦١.

(٢) دلائل الإعجاز ٣٦٤.

(٣) ينظر: نظرية عبد القاهر في النظم ٧٥.

شريكاً لا من الجنِّ ولا من غيرهم"، ثم لا يكون له = إذا عُمِلَ من كلامين = من الشَّرَفِ
والفخامةِ ومن كَرَمِ الموقِعِ في النفسِ، ما تجدُّه له الآنَ وقد عُمِلَ من هذا الكلامِ
الواحد^(١)، وكذلك وقف عند الغرض من تقديم لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا
يَخُشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨]^(٢)، ويتخذ من هذا مدخلاً له إلى بيان أثر
"التقديم والتأخير" في طرق القصر المختلفة^(٣).

وبعد هذه المقدمات بدأ بتفصيل الحديث عن الأسرار البلاغية للتقديم والتأخير وفق
ما بيَّناه في المبحث الأول، وجعل هذا الحديث مبنياً على أنواع الكلام، فبدأ في تفصيل
القول في أسرار التقديم في الاستفهام، ثم أسراره في النفي، ثم أسراره في الإثبات.
وأول ما يستحق الوقوف عنده من معالم منهجه في تناول أغراض التقديم في
جملة الاستفهام، أنه اقتصر على همزة الاستفهام من بين كلمات الاستفهام الأخرى.
ولعلَّ هذا عائداً إلى خصوصية "الهمزة" عن سائر كلمات الاستفهام الأخرى في كونها
صالحةً لأن يُسألَ بها عن كل شيء في الجملة، بينما تختصُّ كل أداة استفهام غيرها
بالسؤال عن شيء خاص محدد، مما يجعل لجملة "الهمزة" امتداداً وسعةً لا نجده مع
غيرها من كلمات الاستفهام، ويجعل للكلام معها دلالات أغزر وأعمق؛ (إِنَّ الاعتبار
تكثر في صياغة الجملة الداخلة عليها وتدق، حتى تحتاج إلى حذر ووعي في استعمالها،
والكشفُ عنها كشفٌ عن حكمة بالغة الدقة، ينطوي عليها منطق هذا اللسان)^(٤).

(١) دلائل الإعجاز ٢٨٧.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز ٣٣٨.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ٣٣٩-٣٥٤.

(٤) دلالات التراكيب ٢١٠.

فأما حديثه عن الأسرار البلاغية للتقديم في الاستفهام فبناه على قسمين رئيسين؛
أولهما: الاستفهام الحقيقي، وثانيهما: الاستفهام غير الحقيقي.

ففي الاستفهام الحقيقي بين أن التقديم يكون للمشكوك فيه؛ فهو ما تتجه إليه
عناية السائل، ويطلب له تحديداً. فالسائل إما أن يُقدِّم الفعل؛ فيكون القصدُ أَوْقَعَ أم لم
يقع؟، كقولك: "أفعلت؟"، وإما أن يُقدِّم الاسم؛ فيكون القصدُ أن الفعل مثبت موجود،
والتردد في الفاعل الذي وقع منه ذاك الفعل، كقولك: "أأنت فعلت؟"^(١). ولقرب هذا
الغرض من الغرض العام وتفرُّعه عنه بوضوح بدأ به الحديث عن الأسرار البلاغية
التفصيلية للتقديم في الاستفهام.

ومن اللفت للنظر في منهجه في هذا الجزء اكتفاؤه بالأمثلة، من غير إيراد شواهد
على ما ذهب إليه. ومردُّ هذا فيما يظهر لي إلى ثلاثة أمور:
الأول: أنه رأى أن ما أبان عنه في هذا السياق جليٌّ بين، وأنه ليس موضع دفع
ولا شك^(٢).

والثاني: أن حديثه فيما بعد في "الاستفهام غير الحقيقي" ليس ببعيد عما وضعه في
"الاستفهام الحقيقي"، بدليل قوله في بدء حديثه هناك: (واعلم أن هذا الذي ذكرتُ لك
في "الهمزة وهي للاستفهام" قائمٌ فيها إذا هي كانت للتقرير)^(٣). وسيعرض في ذاك
الموضع الكثير من الشواهد.

والثالث: ما ذكره أحد الباحثين في منهجه عموماً في إيراد الأمثلة؛ حيث رأى أنه يبدأ
بالأمثلة من لغة العرب، ثم يأتي بآيات قرآنية، وذلك لأنَّ غايته شرح الآلة التي يعرفها

(١) ينظر: دلائل الإعجاز ١١١.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز ١١٢، ١١٣.

(٣) دلائل الإعجاز ١١٣.

العرب، ثم يصل بين ما هم عليه من لغة، وما هي عليه لغتهم من تراكيب، ويقابل هذا الفهم بآيات تحمل الخصائص نفسها^(١).

وأما منهجه في إيراد الأمثلة فبدأً منهجاً متسقاً مطّرداً، وكان عرضه فيه مفصلاً متدرّجاً، إذ بدأ حديثه بالتمثيل بصيغتين عامتين، لتقدّم الفعل: "أفعلت؟"، ولتقدّم الاسم: "أأنت فعلت؟". ثم انتقل لإيراد أمثلة صحيحة أدقّ وأخصّ، فأورد أمثلة لتقديم الفعل، وبعدها أمثلة أخرى لتقديم الاسم. وبعد ذلك أورد أمثلة فاسدة لا يصحّ القول بها، فأورد أمثلة لتقديم الاسم، وأمثلة لتقديم الفعل، محافظاً فيها - صحيحها وفاسدها - على الترتيب ذاته للجمل. ولعلّ منهجه في عرض الأمثلة وترتيبها يتضح في البيان التالي^(٢):

أمثلة خاطئة	أمثلة صحيحة لتقدّم الاسم	أمثلة صحيحة لتقدّم الفعل
أَبْنَيْتَ هَذِهِ الدَّارَ؟ أَأَنْتَ بَنَيْتَ الدَّارَ الَّتِي كُنْتَ عَلَى أَنْ تَبْنِيهَا؟	أَأَنْتَ بَنَيْتَ هَذِهِ الدَّارَ؟	أَبْنَيْتَ الدَّارَ الَّتِي كُنْتَ عَلَى أَنْ تَبْنِيهَا؟
أَقَلْتِ هَذَا الشَّعْرَ؟ أَأَنْتِ قَلْتِ الشَّعْرَ الَّذِي كَانَ فِي نَفْسِكَ أَنْ تَقُولِيهِ؟	أَأَنْتِ قَلْتِ هَذَا الشَّعْرَ؟	أَقَلْتِ الشَّعْرَ الَّذِي كَانَ فِي نَفْسِكَ أَنْ تَقُولِيهِ؟
أَكْتَبْتِ هَذَا الكِتَابَ؟ أَأَنْتِ فَرَعْتِ مِنَ الكِتَابِ الَّذِي كُنْتَ تَكْتُبِيهِ؟	أَأَنْتِ كَتَبْتِ هَذَا الكِتَابَ؟	أَفَرَعْتِ مِنَ الكِتَابِ الَّذِي كُنْتَ تَكْتُبِيهِ؟
أَأَنْتِ قَلْتِ شَعْرًا قَطُّ؟	—	أَقَلْتِ شَعْرًا قَطُّ؟
أَأَنْتِ رَأَيْتِ إِنْسَانًا؟	—	أَرَأَيْتِ اليَوْمَ إِنْسَانًا؟

(١) معالم المنهج البلاغي عند عبد القاهر ١٠١.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز ١١١، ١١٢.

وكان حديثه في "الاستفهام غير الحقيقي" حديثاً مؤسساً على أن ما يلي الهمزة هو المسؤول عنه أو المشكوك به، أو - بعبارة أشمل وأدق - هو ما تتجه إليه العناية وتتعلق به النفس.

ثم إنه بعد هذا بنى تحليلاته لجملة "الهمزة"، والوقوف على أغراضها، على النظر إلى ثلاثة مؤثرات، وكان حديثه غير منفك عنها، دائراً في فلکها، وهذه المؤثرات هي:

الأول: نوع الكلمة التي تقدمت، وجاءت تالية لهمزة الاستفهام؛ أي اسم أم فعل؟ فإن كان المقدم اسماً، وكان فاعلاً بالمعنى، كان الغرض أن تقرره بأنه الفاعل، وإن كان المقدم فعلاً كان الغرض أن تقرره بالفعل. وناقش عبد القاهر احتمالاً يطرأ حول هذا مناقشة جيدة، فقال: (إفإن قلت: أو ليس إذ قال "أفعلت؟" فهو يريد أيضاً أن يقرره بأن الفعل كان منه، لا بأنه كان على الجملة، فأى فرق بين الحالين؟

= فإنه إذا قال: "أفعلت؟" فهو يقرره بالفعل من غير أن يردده بينه وبين غيره، وكان كلامه كلاماً من يُوهم أنه لا يدري أن ذلك الفعل كان على الحقيقة = وإذا قال: "أأنت فعلت؟"، كان قد ردد الفعل بينه وبين غيره، ولم يكن منه في نفس الفعل تردداً، ولم يكن كلامه كلاماً من يُوهم أنه لا يدري أن كان الفعل أم لم يكن، بدلالة أنك تقول ذلك والفعل ظاهر موجود مشار إليه^(١)).

الثاني: نوع الفعل الذي تضمنته جملة الاستفهام، سواء كان مقدماً أو مؤخرًا، فإما أن يكون ماضياً، أو مضارعاً دالاً على الحال، أو مضارعاً دالاً على الاستقبال.

الثالث: ثبوت وقوع الفعل ووجوده، أو عدمه، وقد تردّد كثيراً في كلامه إشارات إلى النظر في هذا، كمثله قوله: (وإن أردت بـ "تفعل" المستقبل، كان المعنى إذا بدأت بالفعل

(١) دلائل الإعجاز ١١٣.

على أنك تَعْمَدُ بِالْإِنْكَارِ إِلَى الْفِعْلِ نَفْسَهُ، وَتَزَعُمُ أَنَّهُ لَا يَكُونُ، أَوْ أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ^(١)،
وكقولهِ: ((يَفْعَلُ بَعْدَ الْهَمْزَةِ لِفِعْلٍ لَمْ يَكُنْ))^(٢).

ومن خلال هذه المؤثرات، حكم بدلالة الجملة على التقرير، أو الإنكار التوبيخي، أو
الإنكار التكذيبي.

وحيث بدأ في بيان أغراض التقديم بأسلوب "الاستفهام"، وحيث إن للاستفهام
خصوصية في بنائه التركيبي والمعنوي؛ مما قد يُظنُّ معه أنَّ الحديث عنه حديث مستقلٌّ
ومنفصل عن الحديث في غيره من أنواع الكلام؛ فقد أتى بعد أن أنهى حديثه في دلالات
التقديم مع النفي والإثبات ليربط آخر الكلام بأوله، ويربط "الاستفهام" بـ"الخبر"، ويضع
أصلاً في فهم دلالات الكلام، وهو "دستور مطردٌ غني"، فقال: ((واعلم أنَّ معَكَ دَسْتوراً
لك فيه، إن تأملت، غنى عن كلِّ سِوَاهُ، وهو أنه لا يجوز أن يكون لِنَظْمِ الكلامِ وترتيب
أجزائه في "الاستفهام" معنى لا يكون له ذلك المعنى في "الخبر". وذاك أنَّ "الاستفهام" استخبارٌ،
والاستخبار هو طلبٌ من المخاطب أن يُخبرَكَ. فإذا كان كذلك، كان محالاً أن
يَفْتَرِقَ الحالُ بينَ تقديمِ الاسمِ وتأخيرِهِ في "الاستفهام"، فيكون المعنى إذا قلت: "زيدٌ
قام؟" غيرَهُ إذا قلت: "أقام زيدٌ؟"، ثم لا يكون هذا الافتراقُ في الخبر، ويكون قولك: "زيدٌ
قام" و"قام زيدٌ" سواءً؛ ذاك لأنه يُؤدِّي إلى أن تُستعلِمَهُ أمراً لا سبيلَ فيه إلى جوابٍ، وأن
تَسْتثَبِّتَهُ المعنى على وجهٍ ليس عنده عبارةٌ يثبته لك بها على ذلك الوجه^(٣).

ولذا فإنه بعد هذا التنبيه ينتقل إلى الحديث في أثر تقديم النكرة في الكلام، ويبدأ
أمثلته بأمثلة في الاستفهام، وهي أمثلة لا يختلف عنها "الخبر" في شيء، ولهذا أعقبها

(١) دلائل الإعجاز ١١٦.

(٢) دلائل الإعجاز ١٢٢.

(٣) دلائل الإعجاز ١٤٠.

بأمثلة في "الخبر" قائلاً حين ذاك: (وإذ قد عرفت الحكم في الابتداء بالنكرة في الاستفهام "فابن الخبر" عليه)^(١).

وأتى حديثه عن "التقديم والتأخير" في "النفي" وفي "الإثبات" حديثاً متشابهاً، غير منفك عن أن الأصل في "التقديم" التقديم للعناية والاهتمام، وبناء على ذلك جعله مفيداً للتقوية والتأكيد، أو للقصر. ولعل ابتداءه بـ"النفي" عائداً إلى كون النفي قيداً في الجملة، فأراد التعرّض له قبل أن يعرض "الإثبات" بإسهاب وتفصيل.

ومما يُلحظ في منهجه في تناول "التقديم" في بابي "النفي" و"الإثبات"، أنه تحدّث عن إفادة تقديم المسند إليه المنفي على المسند الفعلي "التأكيد"، بعد أن استوفى توضيح هذا الغرض مع الجملة المثبتة^(٢)، فاكتمى حين تحدّث عن النفي ببيان أن تقديم المسند إليه أفاد "القصر"^(٣)، وحين جاء إلى جملة الإثبات بدأ بهذه الدلالة، وأوضح أنها "جليّة لا تُشكّل"^(٤)، وربما أراد بجلالها أنه أوضحها قبل في الجملة المنفية، ثم بدأ بالحديث عن دلالة "التقديم" على "التأكيد" في سياقٍ أورد فيه شواهد كثيرة، وختمه بشواهد النفي.

ولذا فمن الواضح أن منهجيته في عرض هاتين الدالتين في تقديم المسند إليه سارت على الخطوات التالية:

القصر في جملة النفي ⇨ القصر في جملة الإثبات ⇨ التأكيد في جملة الإثبات ⇨ التأكيد في جملة النفي.

(١) دلائل الإعجاز ١٤٣.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز ١٣٨.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ١٢٥.

(٤) ينظر: دلائل الإعجاز ١٢٨.

مما يعني أنه بنى الفصلين على شكلي الجملة؛ نفيًا وإثباتًا. وبدأ بدلالة التقديم على "القصر" في الجملة المنفية، ثمّ انتقل إلى الحديث عن هذه الدلالة ذاتها في الجملة المثبتة. وبعد أن استوفى الحديث في هذا الغرض انتقل إلى الغرض الآخر وهو "التأكيد"؛ في الجملة المثبتة، ثم في الجملة المنفية، فأخذ كلامه شكل السلسلة، حيث ارتبط أول الكلام بآخره.

وبعد أن أتمّ الحديث في نوعي الجملة؛ نفيًا وإثباتًا، وأكّد أنّ نظم الكلام وترتيب أجزائه يفيد في الاستفهام عين ما يفيد في الخبر، ولجّ في تفاصيل الجملة، فأخذ بالحديث عن ألفاظ تلازم التقديم في الجملة، وهي "مثل" و"غير"؛ مبيّنًا خصوصية دلالتها على المعنى، وما تفرّدت به، ثم انتقل إلى الحديث عن النكرة حين تقدّم، وأنّ الغرض من تقديمها لا يخرج عن الأصول التي قرّرها فيما سبق من الفصول.

ولم يقف عند مسألة "الابتداء بالنكرة"، وحكمها في اللغة، بل مضى إلى كشف الغرض من ذلك، والإبانة عن وجه دلالة التقديم، وجاء كلامه متسقًا كما رأينا مع كلام النحويين واللغويين. وليس هذا مستغربًا من رجل هو نحويّ في الأصل، منطقيّ التفكير، أدبيّ النزعة^(١)، استطاع أن ينتفع^(٢) في نظريته في النظم أيما انتفاع بما تراءى له من صلة المنطق باللغة من ناحية، ومن صلة النحو بالمنطق من حيث إنه بمثابة منطق خاص باللغة من ناحية أخرى، واستغل عبد القاهر ذلك إلى أقصى حدّ في بيان وضع اللفظ وقيّمته بالنسبة إلى المعنى ليخرج من حسية الكلام^(٣).

(١) ينظر: معالم المنهج البلاغي عند عبد القاهر ٧٢.

(٢) نظرية عبد القاهر في النظم ٥٠.

وعبد القاهر^(١) أعطى للتراكيب النحوية معطيات حية، وولّد منها حياة جديدة، وأضاف إليها ألواناً من الدلالات، وأصبغاً من المعاني^(٢)؛ لأنه جعلها ذات رباط وثيق بالمعاني وخلجات النفس، فنفع فيها روحاً وحساً. ومن حسناته رحمه الله أنه سعى جهده إلى تصحيح الفهم الخاطئ لطبيعة النحو، الذي لا يلتفت إلى ما يحمله النحو من معانٍ، تمثل جوهر الإحساس والفكر، وأبان عن أنّ هذا الفهم الخاطئ لطبيعة النحو هو الأساس الفاسد الذي بُني عليه التفكير المنطقيّ المجرد^(٣).

ولشدة التعالق بين كلامه في تقديم النكرة وكلام النحويين ختم فصل "النكرة إذا قُدِّمت على الفعل" - وهو ختام الحديث الذي خصّصه للتقديم - بالتعليق على كلام سيبويه، فقال: (وإذا اعتبرت ما قدمته من قول صاحب الكتاب: "إنما قلت: "عبدُ الله" فنَبَّهتُه له، ثم بنيت عليه الفعل"، وجدته يطابقُ هذا. وذاك أنّ التنبية لا يكون إلا على معلومٍ، كما أنّ قَصْرَ الفعل لا يكون إلا على معلوم، فإذا بدأت بالنكرة فقلت: "رجلٌ"، وأنت لا تقصدُ بها الجنسَ، وأن تُعلِّمَ السامعَ أنّ الذي أردتَ بالحديثِ رجلٌ لا امرأةً، كان مُحالاً أن تقول: "إني قدّمته لأنّيه المخاطبَ له"، لأنه يخرجُ بك إلى أن تقول: "إني أردتُ أن أنّيه السامعَ لشيءٍ لا يَعْلَمُه في جملةٍ ولا تفصيلٍ. وذلك ما لا يُشكُّ في استحالته، فاعرفه^(٣)).

* * *

(١) التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية ٧٥.

(٢) ينظر: الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني ٢٨.

(٣) دلائل الإعجاز ١٤٥.

الخاتمة

بعد هذه الجولة في مسائل "التقديم والتأخير" في كتابي "الأسرار" و"الدلائل" لعبد القاهر الجرجاني رحمه الله يخلص البحث إلى جملة من النتائج والتوصيات، يجملها فيما يلي:

أولاً: "التقديم والتأخير" من أصول نظرية "النظم" التي رآها عبد القاهر لبّ البلاغة والإعجاز.

ثانياً: ترتيب الألفاظ في الجملة مبنيٌّ على ترتيب المعاني في نفس منشئها.
ثالثاً: محلّ النظر والدراسة هو التركيب الذي فيه تحوُّلٌ عن تركيبٍ آخر تجيِّزه اللغة.

رابعاً: كل إيثار لتركيب دون تركيب في الكلام البليغ له غرض وفائدة.
خامساً: الأصل في الكلام البليغ تقديم ما تتجه إليه العناية، وتتعلّق به النفس.
سادساً: أغراض التقديم عند الشيخ هي: التنبيه، والتقريب، والإنكار بنوعيه: التوبيخي والتكذيبي، والقصر، والتقوية والتأكيد، وتحديد الجنس.
سابعاً: أسرار الكلام وأغراضه لا يمكن أن يُحدّها حدٌّ، أو تقف عند نهاية، فلكل نص دلالاته الخاصة، المرتبطة بسياقه ومقامه.

ثامناً: تميز منهجه في هذا الباب بثلاث مزايا رئيسة، هي:
الأولى: أنّه مزيج من منهج المدرسة الكلامية الإعجازية ومنهج المدرسة الأدبية، فأفاد منهما واستثمر ما فيهما؛ إذ يحسن التعليل والقياس، ويقيم الحجة ويجيد عرضها، لكنه يقدّم ذلك بصورة أدبية تمتاز بجمال العبارة وإشراقها، ووفرة الشواهد البليغة وحسن اختيارها وفهمها، وتذوّق النصوص وتحليلها.

الثانية: عدم التفريق بين أجزاء الجملة في الدراسة الواحدة، فإنه ينظر إلى حال اللفظ العربي أياً كان موقعه، فتقديم الفاعل وتقديم المفعول وتقديم الظرف يأتي في دراسته في موضع واحد، وهو ينظر إلى ذلك بوصفه "المحدّث عنه" سواء كان مسنداً أو مسنداً إليه أو متعلقاً؛ خلافاً للمتأخرين الذين ينظرون إلى الأغراض البلاغية بناء على تعلقها بالمسند والمسند إليه. ولا ريب أنّ هذا أقرب إلى طبيعة الدرس البلاغي، وأحرى بالبعد عن التكرار الذي قد يصيب الطالب بالسآمة والملل، أو العجز والكسل.

الثالثة: البعد عن التشقيق والتفريع في استنباط الأغراض البلاغية ودراساتها، اكتفاء بالأغراض الرئيسية التي يمكن أن ينضوي تحت النظر فيها أغراض فرعية عديدة، وكثير من الأغراض البلاغية التي ذكرها المتأخرون هي في واقعها أغراض بلاغية تتفرع عما ذكره عبد القاهر. وهذا المنهج يعطي خصوبة واتساعاً وتمريناً للذهن، لا يكون مع تحديده وقصره على قوالب محددة، وأغراض معينة.

تاسعاً: يوصي البحث بتتبّع باقي مسائل البلاغة في كتابي عبد القاهر، كالحذف والذكر، والتعريف والتنكير، والفروق في الخبر، والفصل والوصل، والقصر، وجمع حديث الشيخ فيها؛ سعياً للوصول إلى ركائز لهذه الأبواب وتفاصيل، وفهم أمثل لبلاغة الشيخ الفذة.

عاشراً: يوصي البحث كذلك بتتبع مسألة "التقديم والتأخير" تتبّعاً تاريخياً، يتضح فيه نموّهذه الفكرة، وهذا ميدان صالح ومفيد في سائر المسائل البلاغية.

وأخيراً؛ فإنني أسأل الله أن يكون في هذا البحث نفع وفائدة، وفي مادته كسبٌ وغناء، والله وحده موفق والمستعان.

* * *

المصادر والمراجع

١. أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)، تحقيق: محمود شاكر، دار المدني، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٢. الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي في العصر العباسي، د. ابتسام أحمد حمدان، دار القلم العربي، حلب، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.
٣. أمالي ابن الشجري، علي بن محمد بن حمزة الحسني العلوي (٥٤٢هـ)، تحقيق ودراسة: د. محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.
٤. الإيضاح في علوم البلاغة، للخطيب القزويني (٧٣٩هـ)، شرح وتعليق وتنقيح: محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الثانية.
٥. البرهان في وجوه البيان، أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب (بعد ٣٣٥هـ)، تقديم وتحقيق: د. محمد حفني شرف، مكتبة الشباب، مصر، ١٩٦٩م.
٦. البلاغة العربية: قراءة أخرى، د. محمد عبد المطلب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٧. البلاغة والأسلوبية، د. محمد عبد المطلب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.
٨. البلاغة والأسلوبية: نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، هنريش بليث، ترجمة وتعليق: د. محمد العمري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء وبيروت، ١٩٩٩م.
٩. بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح، عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب ومطبعها بالجماميز، الطبعة السابعة.
١٠. تأويل مشكل القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (٢٧٦هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ = ١٩٧٣م.

١١. **التركيب النحوية من الوجهة البلاغية عند عبدالقاهر**، د. عبدالفتاح لاشين، دار المريخ، الرياض، ١٩٨٠م.
١٢. **تنزيه القرآن عن المطاعن**، القاضي عماد الدين أبو الحسن عبدالجبار بن أحمد (٤١٥هـ)، المطبعة الجمالية، مصر، ١٣٢٩هـ.
١٣. **حدائق الآداب**، أبو محمد عبيد الله بن محمد بن شاهمردان الأبهري (آخر القرن السابع الهجري)، تحقيق: د. محمد بن سليمان السديس، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ = ١٩٩٥م.
١٤. **الخصائص**، صنعة: أبي الفتح عثمان بن جني (٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٧٦هـ = ١٩٥٧م.
١٥. **خصائص التراكيب: دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني**، د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة، ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م.
١٦. **دلالات التراكيب: دراسة بلاغية**، د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.
١٧. **دلائل الإعجاز**، عبد القاهر الجرجاني (٤٧٤هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ = ١٩٨٩م.
١٨. **دمية القصر وعصرة أهل العصر**، أبو الحسن علي بن الحسن بن علي الباخريزي (٤٦٧هـ)، تحقيق: عبدالفتاح محمد الحلو، دار الفكر العربي، ١٩٧١م.
١٩. **الرسالة الشافية في الإعجاز**، عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ = ١٩٨٩م.
٢٠. **سر الفصاحة**، ابن سنان الخفاجي (٤٦٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.

٢١. **سير أعلام النبلاء**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ). أشرف على تحقيقه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة، ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م.
٢٢. **شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب (٦٤٦هـ)**، رضي الدين محمد بن الحسن الأستراباذي (٦٨٨هـ). تحقيق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قارونوس، بنغازي.
٢٣. **شرح الكافية لابن الحاجب**، نجم الدين محمد بن الحسن الرضي الأستراباذي (٦٨٦هـ). مجمع الرضي، ١٣٧٥هـ.
٢٤. **شرح ديوان امرئ القيس**، حسن السندوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الرابعة، ١٣٧٨هـ = ١٩٥٩م.
٢٥. **الصاحبي**، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥هـ). تحقيق: السيد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٧٧م.
٢٦. **الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني: منهجاً وتطبيقاً**، د. أحمد علي دهمان، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، دمشق، ٢٠٠٠م.
٢٧. **الطرائف الأدبية**، عبدالعزيز الميمني (١٣٩٩هـ). دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٨. **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني (٧٤٥هـ). مطبعة المقتطف، مصر، ١٣٣٢هـ = ١٩١٤م.
٢٩. **عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية**، د. أحمد أحمد بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مكتبة مصر، القاهرة.
٣٠. **عبد القاهر والبلاغة العربية**، د. محمد عبد المنعم خفاجي، المطبعة المنيرية، الطبعة الأولى، ١٩٥٢م.
٣١. **في الأسلوب والأسلوبية**، محمد بن سعيد اللويحي، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م.

٣٢. **في النص الأدبي: دراسات أسلوية إحصائية**، د. سعد مصلوح، دار عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢هـ = ٢٠٠٢م.
٣٣. **في مناهج البحث اللغوي**، د. أحمد طه حسانين سلطان، ١٩٩١م.
٣٤. **الكتاب**، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (١٨٠هـ)، تحقيق وشرح: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.
٣٥. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مصطفى بن عبدالهالقسطنطيني الرومي الحنفي الشهير بالملا كاتب الجبّي والمعروف بحاجي خليفة (١٠٦٧هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م.
٣٦. **لسان العرب**، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفرريقي المصري (٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ١٤١٢هـ.
٣٧. **اللغة والنخاطب**، عمر أوكان، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء وبيروت، ٢٠٠١م.
٣٨. **مجاز القرآن**، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي (٢١٠هـ)، تحقيق: د. محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٨م.
٣٩. **المختصر**، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧٩٣هـ)، ضمن "شروح التلخيص"، دار السورور، بيروت.
٤٠. **مدخل إلى البحث البلاغي**، د. إبراهيم صلاح الهدهد، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م.
٤١. **المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية**، د. صالح بن حمد العسّاف، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ = ١٩٩٥م.
٤٢. **مدخل إلى كتابي عبدالقاهر الجرجاني**، د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ = ٢٠١٠م.

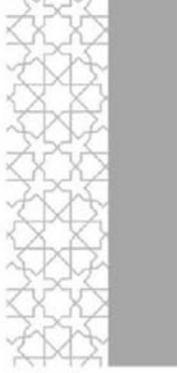
٤٣. **مراجعات في أصول الدرس البلاغي**، د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م.
٤٤. **المطول**، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧٩٣هـ)، مطبعة أحمد كامل، تركيا، ١٣٣٠هـ.
٤٥. **معالم المنهج البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني**، د. محمد بركات حمدي أبو علي، دار الفكر، عمّان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٤م.
٤٦. **معجم المؤلفين: تراجم مصنفى الكتب العربية**، عمر رضا كحالة (١٤٠٨هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ = ١٩٩٣م.
٤٧. **مغنى اللبيب عن كتب الأعراب**، عبد الله جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري (٧٦١هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.
٤٨. **مفتاح السعادة**، طاش كبري زادة (٩٦٨هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ = ١٩٧٧م.
٤٩. **مفتاح العلوم**، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي (٦٢٦هـ)، ضبطه وكتبه هوامشه وعلّق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.
٥٠. **المقتضب**، أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد (٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، وزارة الأوقاف بجمهورية مصر العربية، القاهرة، ١٣٨٦هـ.
٥١. **من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده**، محمد خلف الله، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٦٦هـ = ١٩٤٧م.
٥٢. **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي (٨٧٤هـ)، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٥٣هـ = ١٩٣٥م.
٥٣. **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري (٥٧٧هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.



- ٥٤ . نظرية إعجاز القرآن عند عبدالقاهر الجرجاني عن كتابته: أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، محمد حنيف فقيهي، المكتبة العصرية، صيدا، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.
- ٥٥ . نظرية عبدالقاهر في النظم، د. درويش الجندي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٠م.
- ٥٦ . هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون، إسماعيل باشا البغدادي (١٣٣٩هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م.

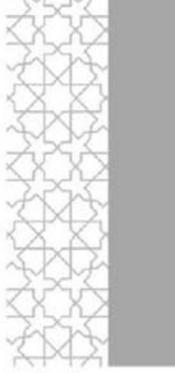
* * *



- 
- 53- Okan, O. (2001). *Al-Lughah wa al-khiTaab*. Beirut & Casablanca:
Afriqiah Alsharq.
- 54- Qanber, O. (1988). *Al-Kitaab* (3rded.). A. Haroon (Ed.). Cairo: Maktabat
Al-Khaanji.
- 55- Sultan, A. (1991). *Fi manahej albaHth al-lughawi*. (n.p).
- 56- Zadah, T. (1977). *MuftaaH al-sa`aadah* (2nded.). Hyderabad
Aldekn:MaTba`at Majles Daerat Alma`aarif Al-Othmaniyyah.

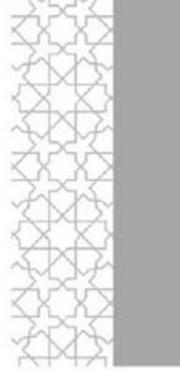
* * *

- 43- Faqeehi, M. (1987). *Nazhariyyat e`jaaz al-Quran ind Abdulqaher Al-Jerjaani`an kitabatih: Asraar al-balaghah wa dalaael ale`jaaz* (2nd ed.). Sidon: Al-Maktabah Al-ASreyyah.
- 44- Hamdan, I. (1997). *Al`usus aljamaliyyah li aleyqa` al-balaghi fi al`Sr al-abbasi*. Aleppo: Daar Al-Qalm Alarabi.
- 45- Ibn Jinni, O. (1957). *Al-KhaSaa`is*. M. Al-Najjar (Ed.). Beirut: Daar Al-Kitaab Al-Arabi.
- 46- Ibn Qutaibah, A. (1973). *Ta`weel mushkel al-Quran* (2nd ed.). A. Saqir (Ed.). Cairo: Daar Al-Turath.
- 47- Ibn Zakariah, A. (1977). *Al-SaHibi*. A. Saqir (Ed.). Cairo: Daar IHyaa' Al-Kutub Al-Arabiyyah.
- 48- KaHalah, O. (1993). *Mu`jam Al-mu'alifeen: Tarajim muSanifi al-kutub al-arabiyyah*. Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.
- 49- Khafagi, M. (1952). *Abdulqaher wa al-balaghah al-arabiyyah*. Almatba`ah Al-Muniriah.
- 50- Khalaf Allah, M. (1947). *Min alwijha al-nafsiyyah fi dirast aladab wa naqdih*. Cairo: MaTba`at Lajnat Al-Ta'leef wa Al-Tarjmah wa Al-Nnashr.
- 51- Lasheen, A. (1980). *Al-TarakeebalnaHweiah min alwijhaat al-balaghiyyah`ind Abdulqaher*. Riyadh: Daar Al-Marreekh.
- 52- MaSlooH, S. (2002). *Fi al-NaS al-adabi: Dirasaat usloobiyyah iHSaeyyah* (3rd ed.). Cairo: Daar Aalam Al-Kutub.



- 33- Al-Sa`ydi. A. (n.d.). *Bughyat al-eyDHaaH li talkheeS al-miftaaH* (7thed.).
Maktabat Al-Aadaab wa MaTba`tuha bi Al-Jamaamiz.
- 34- Al-Sandoobi, H. (1959). *SharH dewaan Imru' Al-Qays* (4thed.). Egypt:
Al-Maktabah Al-Tejariah Al-Kubra.
- 35- Al-Sikaaki, Y. (1987). *MuftaaH al-uloom* (2nded.). N. Zaroor (Ed.).
Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 36- Al-Taftazaani, M. (1330). *Al-MuTawwal*. Turkey:MaTba`at AHmed
Kaamel.
- 37- Al-Taftazaani, M. (n.d.). *Al-MukhtaSar*. Beirut: Daar Al-Suroor.
- 38- Al-Taimi, M. (1988). *Majaaz al-Quran*. M. Sazkeen (Ed.). Cairo:
Maktabat Al-Kaanji.
- 39- Al-Yamani, Y. (1914). *Al-Teraz al-mutaDHammen li asraar al-balaghah
wa uloom Haqaeq al-e`jaaz*. Egypt:MaTba`t A-MuqtaTaf.
- 40- Badawi, A. (n.d.). *Abdulqaher Al-Jerjaaniwa juhodoh fi al-balaghah al-
arabiah*. Cairo: Egyptian General Organization for Authoring,
Translation, Printing and Publishing & Maktabat MiSr.
- 41- Bleth, H. (1999). *Al-Balaghah wa al-uslubiyah: NaHwa namudhaj
symya'y li taHleelalnaS*. M. Al-Omari (Ed. & Trans.). Casablanca&
Beirut: Afriqya' Al-Sharq.
- 42- Dahman, A. (2000). *Al-Soorah al-balagiyah ind Abdulqaher Al-
Jerjaani: Manhajan wa taTbeeqan*. Damascus: Ministry Of Culture.

- 
- 22- Al-Jerjaani, A. (1989). *Alrisaalah al-shafiah fi al-e`jaaz* (2nded.). M. Shaakir (Ed.). Jeddah:Daar Al-Madani.
- 23- Al-Jerjaani, A. (1989). *Dlaa`il al-e`jaaz* (2nded.). M. Shaakir (Ed.). Jeddah: Daar Al-Madani.
- 24- Al-Jundi, D. (1960). *Nazhariat Abdulqaher fi al-nazhim*. Cairo: Maktabat Nahzhat MiSr.
- 25- Al-Katib, I. (1969). *Alburhaan fi wujooh albayan*. M. Sharaf (Ed.). Egybt: Maktabat Al-Shabaab.
- 26- Al-Khafaaji, I. (1982). *Sir al-faSaaHah*. Beirut:Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 27- Al-Luwaimi, M.(2005).*Fi al-ausloob wa al-usloobiyyah*. (n.p).
- 28- Almaymani, A. (n.d.). *Al-Taraef al-adabiyyah*. Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 29- Al-MiSri, J. (1412). *Lisaan al-Arab*.Beirut:Daar Sader.
- 30- Al-Mubarred, M. (1386).*Al-MuqtaDHab*. M. `UDHaymah (Ed.). Cairo: Ministry of Awqaf.
- 31- Al-Qazwini, A. (n.d.). *Al-EyDHaaH fi `uloom al-balaghah* (2nd ed.). M. Khafaji (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Kulliyat Al-Azharyah.
- 32- Al-QusTanTini, M. (1990).*Kashf Al-zhunoon `an asaami al-kutub wa al-fnoon*. Bierut:Daar Al-Fikr.



- 11- Al-Alawi, A. (1992). *Aamali Ibn Al-Shajri*. M. Al-Tanaji (ed.). Maktabat Al-Khanaji.
- 12- Al-Anbaari, K. (n.d.). *Nuzhat al-alibbaa' fi Tabaaqat al-udabaa'*. M. Ibraheem (Ed.). Cairo:Daar NahDHat MiSr.
- 13- Al-AnSaari, A. (1987). *Mughni al-labeeb `an kutub al-a'aareeb*. M. AbdulHameed (Ed.). Beirut: Al-Maktabah Al-ASreyyah.
- 14- Al-Astrabadhi, M.(n.d.).*SarH alraDHi ala al-kaafiah li Ibn Rajab*. Y. Omar (Ed.). Benghazi: Publications of Garyounis University.
- 15- Al-Astrabadhi, M. (1275).*SarH al-kafiyah li Ibn Rajab*. Mujamma` Al-RiDHa.
- 16- Al-Ataabki, Y. (1935). *Al-Nujoom al-zaahirah fi mulook miSr wa al-qahirah*. Cairo:Daar Al-Kutub Al-MiSriyyah.
- 17- Al-Baghdaadi, I. (1990). *Hadiyyat al-aarifeen asmaa' al-muallifeen wa aathaar al-muSannifeen min kashf al-zhunoon*. Beirut:Daar Al-Fikr.
- 18- Al-Bakhrizi, A. (1971). *Dumiat al-QaSr wa `uSrat ahil alaSr*. A. Al-Hulu (Ed.). Daar Al-Fikr Al-Arabi.
- 19- Al-Dhahbi, Sh. (1990). *Sayr a`laam al-nubalaa (7thed.)*. Sh. Al-ArnauT (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.
- 20- Al-Hudhud, E. (2004). *Madkhal ila al-baHth al-balaghi*. (n.p).
- 21- Al-Jerjaani, A. (1412). *Asraar al-balaghah*. M. Shaakir (Ed.). Daar Almadani.

List of References:

- 1- AbdulmuTTaleb, M. (1984).*Al-Balaghah wa al-uslubiyah*. Egyptian General Book Authority.
- 2- AbdulmuTTalib, M. (1997).*Al-Balaghah al-Arabiyyah: Qiraatun ukhra'*. Beirut: Maktabat Lubnan Nashiroon.
- 3- Abu Ali, M. (1984).*Ma`aalim al-manhaj al-balaghi ind Abdulqaher Al-Jerjaani*. Amman:Daar Al-Fikr.
- 4- Abu Moosa, M. (2004).*KhaSaa`is al-tarakeeb: Diraasah taHleeliyyah li masaael `ilm al-ma`ani* (6th ed.). Maktabat Wahbah.
- 5- Abu Moosa, M. (2005).*Muraja`at fi uSool al-dars al-balaghi*. Cairo: Maktabat Wahbah.
- 6- Abu Moosa, M. (2008).*Dilalaat al-taraakeeb: Diraasah blaghiyyah* (4thed.).Maktabat Wahbah.
- 7- Abu Moosa, M. (2010).*Madkhal ila kitabai Abdulqaher Al-Jerjaani*(2nd ed.). Cairo:Maktabat Wahbah.
- 8- Ahmed, A. (1329). *Tanzeeh al-Quran `an al-maTaa`en*. Egypt: AlmaTba`ah Al-Jamaliyyah.
- 9- Al-Aassaf, S. (1995).*Al-Madkal ila al-BaHth fi al-uloom al-sulookiyyah*. Riyadh:Maktabat Al-Obaykaan.
- 10- Al-Abhari, A. (1995). *Hadaeq aladaab* (2nded.). M. Al-Sudais (Ed.). Riyadh: (n.p).



Anastrophe in Abdulqaher Al- Jerjaani's Two Books "Secrets" and "Referents"

Dr. Ahmed Saalih Al-Sudais

Department of Rhetoric, Criticism and Islamic Literature Approach

College of Arabic Language

Al- Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Abstract:

This study aims to understand Abdulqaher Al-Jerjaani's method in his study of anastrophe, and to clarify the rhetorical purposes he mentioned. The study seeks to construct a general idea about this, without going into the details, or discussing views. It uses a descriptive approach based on an extrapolation of all possible structural positions through which Sheikh Abdulqaher referred to this issue.

The study has come up with two general findings:

First: the rhetorical purposes that he mentioned concerning foregrounding have a general rhetorical purpose which is foregrounding to draw attention to the foregrounded element. The detailed objectives are warning, causing confession, reprehensive denial, contradiction denial, restriction, relay and assertion, and gender determination.

Second: Abdulqaher's study of foregrounding is systematic as it follows a scientific and logical order though its parts which are not totally related to each other. Accordingly, he bases his study on the idea that rhetoric is based on a specific arrangement of words.



المفارقة البنائية في رسم شخصية ابن القارح في رسالة الغفران

د. محمود الحلحولي
قسم اللغة العربية - كلية الآداب
الجامعة الهاشمية - المملكة الأردنية الهاشمية



المفارقة البنائية في رسم شخصية ابن القارح في رسالة الغفران

د. محمود الحلحولي

قسم اللغة العربية – كلية الآداب

الجامعة الهاشمية – المملكة الأردنية الهاشمية

ملخص البحث:

تقف هذه الدراسة عند أنواع المفارقة التركيبية ومدلولات القول الذكي الذي يقال ويراد غيره، من وجهة فنية بلاغية وهي لا تبحث في كل أنواع المفارقة، بل تتناول صوراً من (المفارقة التركيبية) فقط، كما أنها لا تدرس رسالة الغفران على أساس المحاكمة الدينية. معلوم أن ابن القارح الأديب الحلبي، بعث برسالة إلى أبي العلاء يوضح له مجموعة من الآراء اللغوية والنقدية حول ما كان مختلفاً فيه في الأوساط الثقافية آنذاك، ومن ضمن ذلك ترجيح من ابن القارح لشعر البحتري على شعر المتنبي، الأمر الذي أثار حفيظة أبي العلاء، فكتب رسالة الغفران التهكمية على ما ساد في عصره، مستخدماً فن المفارقة سلاحاً فتاكاً في وجه أصحاب الآراء التي يخالفها من شتى المجالات الثقافية.



المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسوله محمد الكريم وآله وأصحابه، وبعد، فإن هذه الدراسة تحاول التعامل مع النص الأدبي تعاملاً حديثاً، فالنص الأدبي مالك لأساليب لغوية تجعله حياً على الدوام، وهذه الأساليب هي التي أخرجته من مباشرته إلى معانٍ أوائل وثنوان وثوالمث، وهدف الدراسة هنا الوقوف على المعاني التي ابتعدت عن التقريرية، والوصول إلى ما وراء النص واستكناهاه. وإن دراستي هذه تأتي وفق المنهج الأسلوبي الذي يتناول السخرية الأدبية على أنها فن من فنون القول يحتاج إلى فطنة وذكاء، حتى نستطيع اصطلياد المفارقة التي تثير الضحك، والأدب الساخر يعبر عن حالة رفض للواقع من دون أن يخلق حالة مواجهة أو صدام معه. وأبو العلاء اعتمد في سخريته في رسالة الغفران على المفارقة البنائية. وإن جلّ الدراسات التي كتبت عن المعري كانت حول فلسفته وصناعته الفنية للشعر، وعن حياته الفكرية ورأيت أن أقف عند جانب مما أبدعه في رسالته، وهو رسمه لشخصية ابن القارح الأديب الحلبي الذي فضل البحثي على المتنبي، مما أثار المعري ورد بكل حنكة على هذا الرأي ونسج نسجاً محكماً دل على ذكاء في الرد^(١).

١ علوش، سعيد، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٥، ص ١٦٢. وينظر في دراسة رسالة الغفران ١- الغفران لأبي العلاء المعري: دراسة نقدية /مكتبة الدراسات الأدبية؛ المؤلف بنت الشاطئ، الناشر دار المعارف، ١٩٦٨، البنية القصصية في رسالة الغفران لأبي العلاء المعري؛ دراسة حسين الواد الناشر الدار العربية للكتاب، ١٩٧٥، البنية العميقة في رسالة الغفران لأبي العلاء المعري، دراسة سيميائية، نسيم حمدان، الجزائر، جامعة مولود معمري إشراف أ.د عبد الحميد بورايو من جامعة الجزائر ٢٠١١ فرج بن رمضان، القص، التخيل، السخرية في رسالة الغفران: من خلال تحليل نص التوبة سلسلة دراسات في اللغة والأدب والحضارة، Faraj Ramadan الناشر دار البيروني للنشر، ١٩٩٦ ٢٠٠٨ وغيره مما سيرد في هوامش البحث.

وثمة تعريف آخر للمفارقة يوضحه "ميويك" بقوله أن المفارقة: "طريقة في الكتابة، تريد أن تترك السؤال قائماً عن المعنى الحرفي المقصود، فثمة تأجيل أبدي للمغزى، والتعريف القديم للمفارقة أنها: "قول شيء والإيحاء بقول نقيضه" قد جاوزته إلى مفهومات أخرى، فهي قول شيء بطريقة لا تستثير تفسيراً واحداً، بل هي سلسلة لا تنتهي من التفسيرات المغيرة والمتجددة"^(١). وترى الدكتورة نبيلة إبراهيم أن المفارقة: "ترفض المعنى الحرفي للكلام لصالح المعنى الضد، "عكس المتوقع" المعنى الذي لم يعبر عنه، وهي لا تهدف إلى أن تجعل الناس يصدقون، بل إلى أن تجعلهم يعرفون، وهم لا يعرفون حقائق بقدر ما يعرفون احتمالات للحقائق، ومن شأن الاحتمالات أنها لا تدع للإنسان أرضاً صلبة يقف عليها، وهي سمة أساسية كذلك من سمات المفارقة"^(٢). وأوجز محمد العبد عناصر المفارقة في وجود مستويين للمعنى في التعبير الواحد: المستوى السطحي للكلام على نحو ما يعبر به، والمستوى الكامن الذي لم يعبر عنه، الذي يلحّ القارئ على اكتشافه ولا يتم الوصول إلى إدراك المفارقة إلا من خلال إدراك التعارض أو التناقض بينهما. ولا بد من وجود ضحية في المفارقة"^(٣). وتقوم شعرية المفارقة بشكل أساسي على التضاد بين المعنى الظاهري والباطني، وكلما اشتد التضاد بينهما، ازدادت حدة المفارقة في النص، فهي "لغة اتصال سرّي بين الكاتب والقارئ،

١ وهبة، مجدي وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، ١٩٨٤، ص ٣٧٦.

٢ دي سي ميويك، موسوعة المصطلح النقدي، المفارقة وصفاتها، ترجمة د. عبد. الواحد لؤلؤ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩٨، المجلد ٤، ص ٢٧.

٣ العبد، محمد، المفارقة القرآنية، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٦، ط ٢، ص ٢٠١.

وهي قد تكون جملة، وقد تشمل العمل الأدبي كله^(١)، ولا تكون المفارقة مفارقة "إلا عندما يكون أثرها مزيجاً من الألم والتسلية"^(٢)، ولا بد من توافر حسّ للمفارقة "فحسّ المفارقة لا يشمل القدرة على رؤية تناقضات المفارقة حسب، بل القدرة على تشكيلها في الذهن كذلك، وهو يشمل أيضاً قدرة المرء، إذ يواجهه أي شيء على الإطلاق أن يتخيل أو يتذكر أو يلاحظ شيئاً يشكل النقيض على مستوى المفارقة"^(٣).

إنَّ بعض تعريفات المفارقة لها مفهوم ينطبق على النص كَّله، وليس على جزء منه. يرى الدكتور "سعد مصلوح": "أننا يمكن أن نتلمس مجال المعالجة الأسلوبية الإحصائية بين تعريفين شهيرين من تاريخ الأسلوب الأول: تعريف يجد الأسلوب بأنه مفارقة (departure) أو انحراف (depiathon) عن أنموذج آخر من القول ينظر إليه على أنه معيار أو نمط (norm)، وبالمقارنة بينهما يحصل التمييز بين النص المفارق والنص النمط، ويشترط لجواز المقارنة تماثل المقام بينهما"^(٤) وهذا ما يجعل المفارقة تنطوي على المضحك والمبكي في آن واحد، ولهذا فهي تدفع القارئ إلى "البسمة التي تختفي بمجرد أن ترتسم على الشفاه"^(٥). ويظهر من أهداف المفارقة إخراج مكونات المستهدف بالسخرية النفسية لنرى ما فيه من "متناقضات وتضاربات تثير الضحك"^(٦). ويشترط في

١ إبراهيم، نبيلة، المفارقة، مجلة فصول، المجلد السابع العددان الثالث والرابع، سبتمبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧، ص ١٣٣.

٢ ميوك، المفارقة، (م.س) ص ١٩.

٣ ميويك، المفارقة وصفاتها، (م.س) ص ٥٤.

٤ مصلوح، سعد، في النص الأدبي، دراسات أسلوبية إحصائية، عالم الكتب في مصر - ٢٠٠٢، ص ٢٤.

٥ إبراهيم، نبيلة، المفارقة، (م.س)، ص ١٣٢.

٦ إبراهيم، نبيلة، المفارقة، (م.س)، ص ١٣٢.

نص المفارقة الوصول في النهاية إلى "وحدة من الصياغة الموضوعية المتكاملة"^(١). وتأتي المفارقة على أنواع منها: "المفارقة اللفظية": وهي تغيير في المعنى، أو تغيير للكلمة من المعنى المباشر إلى المعنى غير المباشر، ولا بد من حدوث انقلاب في الدلالة من المعنى القريب في الجملة إلى المعنى البعيد المقصود. و"مفارقة الأحداث": هي انقلاب يحدث مع مرور الزمن، وتكون وراء الأحداث قوةً خارقةً أو قدريةً أو ساخرةً أو مزاجيةً معاديةً أو غير مبالية، و"المفارقة الدرامية": هي نسج شخصية جاهلة في نسج العمل الأدبي، وتسير مع الفضاء السردي، وتتطور الأحداث وهي غير مدركةٍ لجهلها، ولكن الجمهور يلاحظ هذه الشخصية ويضحك ساخرًا منها، وقد تتنوع صفات الشخصيات في العمل وتتخذ أطرًا من الغفلة والسذاجة، وهذا التعدد للشخصيات وللصفات، يتيح للمفارقة مجالًا لتمرير الدهشة والسخرية والضحك لدى الجمهور. و"المفارقة التركيبية أو البنائية": هي التي تقوم على الاعتماد المباشر على ألوان البلاغة وأنواعها من بديع وبيان ومعانٍ. ويذهب ناصر شبانة إلى أن المفارقة البنائية شبيهة بالمفارقة اللفظية من حيث إنها وسيلة من وسائل إظهار دلالتين؛ إحداهما ظاهرة والأخرى باطنة، إلا أن الاختلاف يكمن في أن البنائية توجب جهل المتكلم أو الشخصية الموظفة الذي يستلزم القارئ أو السامع^(٢). فالمفارقة البنائية أداتها ووسيلتها لتحقيقها ضرورة وجود شخصية المتحدث الساذج المتخفي وراء وجهة نظر الكاتب. فيما يذكر محمد العبد أن هذه المفارقة تظهر في النص القرآني، وذلك حينما يجعل متكلمًا آخر ينزل بغيره تهكمًا. فيصير هذا التهكم ذاته ينقلب للتهكم بهذا المتكلم، وهو بالطبع يجهل ذلك، لكنه

١ إبراهيم، نبيلة، المفارقة، (م.س)، ص. ١٤٠.

٢ ميويك، المفارقة وصفاتها، (م.س) ص ٣٢، وينظر: شبانة، ناصر، المفارقة في الشعر العربي الحديث... المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٧١.

مُدْرَكٌ عند القارئ أو المستمع أو الملاحظ ومعناها (IRONY) يقابل التهكم والسخرية. والتهكم مصطلحٌ بلاغيٌّ تناوله بعض البلاغيين العرب، فالزركشي يعرف التهكم بأنه: الاستهزاء، ومن هنا يجوز لنا القول إن ظاهرة المفارقة التي يهتم بها اليوم علماء الدلالة والأسلوب قد عرّقتُ طريقها على نحو ما إلى البحث البلاغي العربي القديم، وإلى بعض المباحث اللغوية اليسيرة تحت مصطلح التهكم بالمخاطب، فالمفارقة قد تلتقي مع التهكم من حيث الاستهزاء بالمستهدف والسخرية وجعله مثيراً للضحك، لكنّ المفارقة أعمُّ من التهكم والسخرية؛ لأنّ التهكم يفتقر إلى عنصر التناقض بين ظاهر المعنى وباطنه، وهذا هو الشرط الأساسي في المفارقة؛ لهذا علينا أن نوسع من نظرتنا للمفارقة على أساس أنها تضم صوراً قد يكون من التعسف أن نحصرها في إطار التهكم والسخرية وحده. والمفارقة يتجسد دورها في التهكم بكونها أداة أسلوبية فعّالة له تبين مقصد صاحبه^(١). ومن خلال هذه الأخيرة سندرس رسالة الغفران لأبي العلاء المعري التي قام فيها بتوظيف شخصية ساذجة أو متكلم بالنيابة عنه، وهو ابن القارح، ممّا يجعل القارئ يرنو إلى تصحيح ما تقوله هذه الشخصية، وفي هذه المفارقة نجد القارئ

١ ينظر: العبد، محمد، المفارقة القرآنية، (م.س) ص ٢٠١. حسني، عبد الجليل يوسف، المفارقة في شعر عدي بن زياد العبادي، دراسة تطبيقية، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٩، ص ١٤. والزركشي: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٦٥١هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٨٨، ص ٦٠. و بعلبكي، رمزي منير، معجم المصطلحات اللغوية، دار العلم للملايين ١٩٩٠م، ص ٢٦١. وينظر: خالد سليمان، المفارقة والأدب، دراسة في النظرية والتطبيق، دار الشرق، عمان، ط ١٩٩٩. الواد، حسين: البنية القصصية في رسالة الغفران، تونس، دار الجنوب للنشر، ١٩٩٣. بن رمضان فرح، القص، التخيل، السخرية في رسالة الغفران، سلسلة دراسات في اللغة والأدب والحضارة، عدد ٢، صفاقس، منشورات دار البيروني للنشر، صفاقس، ط ١، مارس ١٩٩٦م، ص ١٣، ص ٢١٧.



واعياً ومدركاً لمقصد الكاتب الساخر، في حين تكون هذه الشخصية التي وظفت جاهلة ذلك. ومن أذرع المفارقة التركيبية (البنائية) التي رصدتها في رسالة الغفران:

١- التهكم (السخرية). ٢- التعريض (التشنيع). ٣- الكناية. ٤- الذم بما يشبه المدح.

وسوف أوضح هذا في هذه الرسالة الذي يلاحظ على أغلبها البعد الموحى الذي يحمل على كسر توقع المتلقي من خلال توظيف المتناقضات توظيفاً يحمل السخرية في آنٍ والدهشة في آخر، والهجوم في نواح متعددة ليصل إلى المركزية الأساسية، ألا وهي التعجب من الواقع الذي عاشه المعري.

* * *



ذكرت أنّ المفارقة التركيبية تتناول مجموعة الأبنية والفنون اللغوية، وأحياناً المعنوية التي يتسلح بها الكاتب لإثارة المتلقي، وأحياناً لإضحاكه من حال المستهدف بالسخرية التي هي محطُّ اشتغال المبدع في النص، وخاصة في باب التّهمك والسّخرية.

المفارقة التركيبية في رسم شخصية ابن القارح مع شخوص شعراء جهنم :

أولاً: التهمك : وهو استخدام الكلام للتعبير عن معنى مغاير للمعنى الحرفي بقصد السخرية. وفي اللغة الأجنبية: Irony(comm.) : تهكم: Antiphrasis قلب المعنى، والتهمك عند الأدباء " ليس مجرد أداة أدبية وفنية لصياغة أعمالهم، بل يمكن أن يكون بمثابة منهج استطاع أن يشكل رؤيتهم للحياة ذاتها، وإن استخدمهم للأدوات الفنية المتعددة للتهمك يخضع لهذه الرؤيا، فالتهمك يتحكم في كل من الشكل والمضمون، ويمثل ركيزة أساسية تنهض عليه أعمالهم^(١)، والتهمك يمتزج بالشفقة والعطف، أي أنها لا تعني القسوة والإجحاف، والكاتب "مهما بدا موضوعياً في قسوته، فإنها لا يمكن أن تصل إلى حد التجريح"^(٢). أما التهمك بلاغياً: فمن تفعلّ، قولهم تهكمت البئر، إذا تساقطت جوانبها وتهدمت"^(٣) وهو شدة الغضب؛ لأن الإنسان إذا اشتد غضبه فإنه يخرج عن الاستقامة وتتغير أحواله... ويرد على أوجه عدة، منها :

١- أن يكون وارداً على جهة الوعيد بلفظ الوعد تهكماً، وهذا كقوله تعالى:

﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾ [آل عمران: ٢١] ٢- أن تورد صفات المدح والمقصود بها الذم، ومثاله قوله تعالى: ﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾ [الدخان : ٤٩]؛ لأن المقصود هو

١ راغب، نبييل، الأدب الساخر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨، ص ٤٥ .

٢ راغب، نبييل، الأدب الساخر، (م.س)، ص ٤٥ .

٣ الزمخشري، محمود بن عمر(٥٣٨هـ)، أساس البلاغة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٥، مادة هكم، ٢ /

الاستخفاف والإهانة، ولهذا ورد في حق من كان حقه دخول النار. ٣- إذا دل على القلّة ومثاله قوله تعالى ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمَعْوِفِينَ مِنْكُمْ﴾ [الأحزاب: ١٨]. فهذا حاله دالٌّ على القلّة، لأن المضارع إذا سُبِقَ بقَد فهو دالٌّ على القلّة، والغرض هنا التّكثير والتّحقيق للعلم بما ذكره، وإنما أوردته على جهة "التّهمك بهم والاستهانة بحالهم، حيث آثروا الخدع والمكر جهلاً بأن الله تعالى غير مطلع على تلك الخفايا، ولا محيط بتلك السرائر، فأوردته على جهة التقليل والغرض به التّحقيق انتقاصاً بحالهم في ظنّهم لما ظنّوه في ذلك"^(١). ورسالة الغفران تحتوي العديد من الصّور الفكاهية والتّهمكية في رسم شخصيّة ابن القارح، وسأتناول أنواع التّهمك الموجودة في هذه الجزئية من رسالة الغفران باعتبارها جزءاً من المفارقة التركيبيّة.

التّهمك بالعيوب النّفسيّة والخلقيّة: ويراد به نسبة عيبٍ إلى شخص، أو تفخيم عيبٍ في شخص، وسيلة إلى تهذيبه وإصلاحه، فهو نوعٌ من الزجر والردع، يهدف إلى التّشهير بالمستهدف بالسخرية بشكل لائقٍ غير مباشرٍ آخذاً شكل العقوبة غير المباشرة، بغية إصلاح الفساد النّفسيّ والخلقيّ عند الشّخص، وهذه السّخرية هي التي تحول بيننا وبين كراهيتهم؛ لأن ضحكاتنا منهم وسخريتنا بهم تخفّف من غيظنا وغضبنا عليهم، وتأخذ أحياناً شكل التّشفي أو التّشهير المقصود بصفات أناسٍ نقول: إنهم ما كان لهم أن يفعلوا كذا، أو أن يقولوا كذا... ويستخدم صاحب المفارقة اللغة وفجواتها البلاغيّة التي تحتل أكثر من معنى سلاحاً له، أثناء تقرّبه للضحية، ربما استعان بقدرته على المناقشة معتمداً على علمه في إثبات خطأ المستهدف بالسخرية

١ ينظر: يحيى بن حمزة، يحيى بن حمزة العلوي اليميني، (٧٠٥هـ)، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، منشورات مؤسسة النصر، طهران، بدون تاريخ، ص ١٦١ فما بعد.

وشططه من خلال مناقشته والاستهزاء الدفين بأقواله. ففي بداية حديث المعري حول أهل النار يرى القارئ أن "ابن القارح" الذي يصطاف في النار عندما شهد "إبليس" ومقامع الحديد تطرق عظامه، أجرى "المعري" الشماتة والتشفي منه على لسان "ابن القارح" فيجيبه إبليس "فيقول: - أي إبليس - من الرجل؟ فيقول: أنا فلان ابن فلان من أهل حلب، كانت صناعتي الأدب، أتقرب به إلى الملوك. فيقول: بنس الصنّاعة؟ إنّها تهب غمّة من العيش، لا يتّسع بها العيال، وإنّها لمزلّة بالقدم، وكم أهلكت مثلك! فهنيئاً لك إذ نجوت"^(١). يتهم "إبليس" من سائله مذكراً إياه بالأيام التي كان يوسوس له فيها، فيدفعه لقول الأشعار المشينة، وطالما أن هذا حال الرجل القادم من حلب فإنه لا يحق له أن يتشفي بإبليس وهو يتلظى في النار!! ويكمل المعري بناء مفارقاته ليوضح لنا حال من أغواه إبليس في الدنيا، فيذكر بشار بن برد صاحب المقولة الشهيرة التي يفضل فيها النار على الطين وإبليس على آدم، فيبدأ إبليس بمدح بشار والثناء عليه، ثم يمهد المعري للمشهد التصويري التالي بدخول بشار بن برد إلى المحادثة واصفاً إياه بأبشع الصفات، فيعطيه عينين واسعتين - وهو الأعمى في الدنيا - فتفتحهما كلاب من نار، كي يرى صنوف العذاب التي يقاسيها بسبب عقيدته الفاسدة، وهنا صلب المفارقة القائمة على التهكم من حال الشاعر بشار، يكتب المعري في الرسالة على لسان إبليس الذي يمتدح بشاراً يقول: "لقد قال الحق، ولم يزل قائله من الممقوتين". وتأتي الصاعقة بشكل مباشر ومفاجئ تلقى في وجه إبليس الذي كان يمتدح رجلاً انظروا ما حاله، يقول المعري: "فلا يسكت (أي إبليس) من كلامه، إلّا ورجل في أصناف العذاب يغمض عينيه حتى لا

١ أبو العلاء المعري، (٣٦٣-٤٤٩ هـ)، رسالة الغفران، تحقيق: د. عائشة عبد الرحمن، ط ٩، دار المعارف، ١٩٧٧م، ص ٣٠٩. وابن القارح الأديب الحلبي علي بن منصور، وله رسالة عنوانها في تقبل الشرع وذم من ترك الوقوف عنده.

ينظر إلى ما نزل به من التِّقْم، فيفتحها الزَّبانية بكلايب من نار، وإذا هو بشار بن بردٍ قد أعطي عينين بعد الكمه، لينظر إلى ما نزل به من النَّكال^(١)، وإن انتقال المعري من آخر كلمة قالها إبليس وهي وصف بشار أنه من أهل الحق إلى وصف حال بشار المشين جداً في النار فيه تهكم مقذع، لفساد مقولة إبليس وسخرية المعري من كلامه الذي امتدح به بشاراً، في حين أن بشاراً يعيش هذه الحالة التعيسة، فأى حق هذا إذاً!! يقول المعري: "فيقول له - أعلى الله درجته - يا أبا معاذٍ "لاحظ أن الدعاء بعلو الدرجة والرفعة في النار وعلو المنزلة لهو من أشد الأمور التي تزعج من ندعوله، كيف لا، ونحن ندعوله بعلو منزلته وانغماسه أكثر في النار!؟

ثم يتحول المعري في السطر التالي إلى نوع تصويري آخر من التهكم بينى على التراخي في الحديث، والإطناب في حضرة رجلٍ تنهشه النار، والمعري يذكره بعيوبه، ثم يرحل معه إلى أبياتٍ شعريّةٍ قالها بشار ويستنطق بشاراً في اللغة مستفتياً إياه في أمورٍ لغويّةٍ دنيويّةٍ لم تعد تعني بشاراً المحروق في النار. فنرى المعري على لسان ابن القارح يخطئ بشاراً في انتقائه لألفاظه ومعانيه الفاسدة، وتناقضه في البأس تارةً، وفي الحكمة أخرى، وبالتشبيب بالأعراض الثالثة، وينبغي أن نلتمس المفارقة والسخرية في هذا المشهد من رجلٍ يسردُ وجوه اللغة وتصانيفها أمام رجلٍ يعاني ما يعانيه من ألوان العذاب، فيصرخ فيه بشار أخيراً "يا هذا، دعني من أباطيلك فأني لمشغولٌ عنك" فيلاحظ أن بشاراً وصف شعره الذي كان يحدثه عنه ابن القارح بالأباطيل، وكان في الدنيا يرى أن جهنم هي الأباطيل، فالآن تظهر الصورة تحت وقع العذاب، والحالة النفسية التي يعانيها.

١ المصدر السابق، ص ٢١٠.

يقول المعريُّ: "يا أبا معاذٍ، لقد أحسنت في مقالك، وأسأت في معتقدك، ولقد كنت في الدار العاجلة أذكر بعض قولك فأترحم عليك"^(١). يقول حول نقاشه اللغوي وقولك:

واهاً لأسماء ابنة الأشدِّ .. قامت تراءى إذ رأيتني وحدي

الآن وقع منك اليأس! وقلت في هذه القصيدة "السُّبْد" في بعض قوافيها. فإن كنت أردت جمع سُبْدٍ، وهو طائرٌ، فإن فعلاً لا يجمع على ذلك؛ وإن كنت سكنت الباء فقد أسأت، !!!"^(٢).

التهكم الاجتماعي: غنيٌّ عن البيان. فالتهمك الاجتماعي محتاجٌ إلى بصيرة بأحوال المجتمع، ودراية بالمجتمعات الأخرى، وملاحظة دقيقة لما فيه من عيوب، وخيال مسعف للموازنة بين الواقع وما يجب أن يكون، وللمقارنة بين العيب والسلامة، والمرض والصحة، والتصلب والمرونة، ثم هو محتاجٌ إلى القدرة البيانية المواتية للسخرية من العيب، سخرية مضحكة، وهذا النوع يشبه الهجاء بعض الشبه، لكنه يخالفه أكثر ممَّا يشبهه، لأن الهجاء صدى للحنق والتذمر، لكنَّ التهكم صدى للنقد، ولأن هدف الهجاء الهدم والتجريح ولا شيء غيرهما، ولكن هدف التهكم الإصلاح والإكمال، وليس من ورائهما هدف آخر.

والتهكم الاجتماعيُّ يحقق فائدتين: أولاهما: أن المجتمع قلما برئ من عيوب يضيق بها كثير من الناس، والأدباء لا يستطيعون أن يحبسوا ضيقهم بين جوانحهم، ولا يستطيعون في الوقت نفسه أن يقاوموا هذه العيوب مقاومة مادية، لنفوذ أصحابها، أو لغرض آخر، وفي هذه الحالة لا مندوحة للساخطين من أن يسروا عن أنفسهم بالفكاهة

١ المعري، رسالة الغفران، (م. س.)، ص ٣١٠.

٢ المصدر نفسه، ص ٣١١.

والتهكم والضحك. وثانيتها: أنّ العيوب الاجتماعية نوعٌ من التصلب والجمود والتخلف عن مجارة المجتمع ومسايرة المثل الأعلى، ولا سبيل أجدى من الفكاهة والتهكم في تقويم اعوجاجهم، وحملهم على المرونة في نفسيتهم وأخلاقهم وأعمالهم^(١). وعندما ينتقل ابن القارح إلى عنتره يفاجأ بوجوده في النار، فيبادره بسؤالٍ تهكمي فيه الكثير من السخرية قائلاً: أتدخل النار وأنت الذي وصفت جرأتك التي كنت تشرب بها الخمر في الدنيا بأجمل وصف؟ فتلاحظ هذا الاستفهام التهكمي والانكاري اللاذع لعنتره، وطالما أن هذه حاله فأين تريده إذأ يا أبا العلاء. وينظر فإذا عنتره العبسي متلددٌ في السَّعير، فيقول: ما لك يا أبا عيسى؟ كأنك لم تنطق بقولك:

ولقد شربت من المدامة بعدما ركد الهواجر، بالمشوف المعلم

بزجاجةٍ صفراء ذات أسرّةٍ قرنت بأزهر في الشمال مفدّم^(٢)

ثم يعرض المعريّ موكباً من الشعراء يسألهم عما نسب إليهم من شعر، فينكرون ويتهمون رواته، ويسخر من طريقة بعض الرواة في الرواية لنصوص الشعر، وحين يذكر بطله (ابن القارح) بيتين من الشعر للبكري.. يهتف هاتف قائلاً: "أتشعر أيها العبد المغفور له؟ لمن هذا الشعر؟ فيقول الشيخ: نعم حدثنا أهل ثقنتنا عن أهل ثقنتهم يتوارثون ذلك كابراً عن كابرٍ حتى يصلوه بأبي عمرو بن العلاء فيرويه لهم عن أشياخ العرب.. عن وعن أنّ هذا الشعر لميمون بن قيس.. وبلغت ابن القارح إلى أعشى قيس فيقول له: يا أبا بصير أنشدنا قولك: أمن قتلة بالأنقاء دار غير محلولة.. فيقول أعشى

١ ينظر: الحوفي، أحمد، الفكاهة أصولها وأنواعها في الأدب، نهضة مصر، ٢٠٠١م، ص ٢٢٣، فما بعد.

٢ أبو العلاء، رسالة الغفران، (م.س.)، ص ٢٢٣.

قيس ما هذا مما صدر مني وإنك منذ اليوم لموَلِّع بالمنحولات!! هذا التهكم وهذه السخرية من الرواة واللغويين، تحمل في طياتها تهكماً خفياً من شخصية ابن القارح الذي ظهر عالماً بالأشعار والنحو والبلاغة، مدلياً بدلوه في كل مسألة تواجهه، وكأنه أصبح العالم الجليل والعبقري الفذ في شخصية ابن القارح التي دخلت الجنة لعظيم فضلها وقوة علمها في الدار الدنيا، فأخذت تصول وتجول في رحاب الجنة ورحاب جهنم تسأل تارة، وتفسر وتعلق وتسدي نصحاً تارة أخرى. ويتوجه -وعلى المنوال نفسه - ابن القارح بالسؤال لعمرو بن كلثوم، ويبدأ سخريته منه بتذكيره بمطلع معلقته التي ابتدأها بالخمير وذكرها، ولكن الشاعر المسكين يتألم من لظاه فيجيبه بحنق وندامة على ما فات منه من لهو في الدنيا^(١). ويكمل ابن القارح زهته في رحاب جهنم، فيلتقي بعلممة الفحل فيستنطقه مذكراً إياه بأبياته التي قالها في الدنيا في وصف النساء فيقول:

”فإن تسألوني بالنساء فإنني بصيرٌ بأدواء النساء طبيبٌ

إذا شاب رأس المرء، أو قلّ ماله فليس له في ودهن نصيبٌ

يردن ثراء المال حيث علمنه وشرخ الشباب عندهنّ عجيبٌ^(٢)

فالمعري ترك هذا الشاعر في النار؛ لأنه لم يجد في شعره معاني دينية تنبئ عن إيمانه وتوحيده، لكنّه لما وجد فيه من الحكمة وجمال التعبير ما وجد، كاد يمنحه مغفرة

١ المعري، رسالة الغفران، (م. س.)، ص ٢٣٠.

٢ المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

وشفاعة ليدخل الجنة مع الداخلين، وكأنه يلمح إلى أن من أصحاب النار من حقه دخول الجنة، وأن من أصحاب الجنة من حقه دخول النار. وهكذا قال بلسان أوس بن حجر: «ولقد دخل الجنة من هو شر مني، ولكن المغفرة أرزاق، كأنها النَّشْب في الدار العاجلة»^(١). ثم يعرض بعد ذلك لعنترة وبعاتبه ويخطئه في بداية معلقته هل غادر الشعراء، ويقول له لو أنك رأيت شعراء الإسلام لرأيت الشيء الكثير منهم من الأشعار. يقول أبو العلاء على لسان ابن القارح، "ولو سمعت ما قيل بعد مبعث النبي - صلى الله عليه وسلم - لعبت نفسك على ما قلت، وعلمت أن الأمر كما قال حبيب بن أوس:

فلو كان يفنى الشّعْر أفناه ما قرّت حياضك منه في العصور الذّواهب

ولكنّه صوب العقول إذا انجلت سحائب منه أعقبت بسحائب^(٢)

ويقرّر أبو العلاء عدة آراء له في اللغة وفي القريض، ويمارس سلطته ككاتب على شخصياته المتفحّمة في الحريق، وقد يفرض سلطته أيضاً على المتلقي الذي ربّما مال لبعض آرائه في غمرة إعجابه بطريقته في سرد الشّخوص المتحركة ونسجها!!، وفي استطراده الذي كان يُعطّل سير القصة الرئيسيّة، ويهمّش البطل ابن القارح، ويُدخل المسرود له في مواضيع فرعيّة، فيطرح من خلالها مجموعة من القضايا التي تشغل المعريّ، وتثير أبناء عصره، إذ ينصرف المعريّ عن سرد القصة الرئيسيّة المتعلّقة بابن القارح إلى سرد قصة شخصيّة فرعيّة، وتكون هذه القصة عرضيّة، ويمكن حذفها دون

١ المعري، رسالة الغفران، (م.س)، ص ٣٤١.

٢ المصدر نفسه، ص ٣١٤.

أن تختلّ بنية الرّسالة، ويروح المعريُّ يفسّر الألفاظ المستعصية، ويكثر من الشّروح اللّغويّة، ويقدم للكلمة مختلف المرادفات حسب اختلاف اللّهجات. ويعمد إلى الإكثار من الاستشهاد بالشّعْر ممّا يحوّل الرّسالة من النثر إلى الشّعْر... - ويتحوّل الخطاب في الرّسالة من السرد إلى الحوار، ومن القصّ إلى النّقْد، وتطرح القضايا الأدبيّة مثل الاختلاف في بعض المسائل الشّعريّة، والقضايا اللّغويّة، والعروضيّة والبلاغيّة. وكذلك في استطراده الدينيّ حين ينصرف إلى تناول بعض المسائل الدينيّة، أو حين يستشهد بالآيات القرآنيّة ثمّ يفسّر بعض الكلمات والمعاني!! وهو يهدف إلى إبراز براعته في إنشاء عالم قصصيّ متخيّل، وإلى تقزيم معارف ابن القارح، والسّخرية منه، وجعله في منزلة الجاهل المحتاج إلى التعلّم منه، والتلاعب به والسّخرية منه برسمه في مشاهد مهينة، وتلقينه المعارف التي يجهلها ويذوّق امتلاكها، وإطامعه بالقدرة على الدّخول إلى الجنّة أحياناً، وتخويفه من المصير، وتعسيره أحياناً أخرى، وكشف تزييف توبته، وإبطال إيمانه، وفضح شهوانيّته، وتحقيق الترفيه والاستمتاع والضّحك وإخراج نفسه من الجوّ القاتم لتلك العزلة التي فرضها على نفسه، ومن صور التهكم الاجتماعيّ أيضاً التهكم بعبادات مجتمعيّة بالية تنمُّ عن جهل وسذاجة، وتفكير ساد قديماً، يقول في رسالته على لسان بطله الفذ ابن القارح "وقد كانوا في الجاهليّة يعكسون ناقة الميت على قبره، ويزعمون أنّه إذا نهض لحشره وجدها قد بعثت له فيركبها، فليته لا ينهض بثقله منكبها. وهيهات! بل حشروا عرأة حفاةً بهمماً أي غرلاً، وتلك البليّة ذكرت في قولك - الحارث بن حلزة - :

تلهى بها الهواجر إذ ك .. ل ابن همّ بليّة عمياء (١)

١ المعري، رسالة الغفران، المصدر نفسه، ص ٢١٣-٢١٤.

ثانياً: التعريض : التعريض : ”عَرِّضْ لفلان و به، إذا قال فيه قولاً وهو يعيبه“^(١).
 ”والتعريض هو اللفظ الدال على شيء من طريق المفهوم لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي. والتعريض : تعريضاً يفهم من عَرَّضه: أي من جانبه، وعرض كل شيء جانبه، والتعريض يختص باللفظ المركب، ولا يأتي في اللفظ المفرد البتة، والدليل على ذلك أنه لا يفهم المعنى فيه من جهة الحقيقة ولا من جهة المجاز، وإنما يفهم من جهة التلويح والإشارة“^(٢). والتعريض أو التشهير، سلاحٌ ضد المستهدف بالسخرية، يستخدمه الكاتب ليمرر بعض الآراء التي يراها هو، إذ ليس من الضروري أن يرى كل الناس ما يراه الكاتب، ثم يوافقها في قناعاته، وخاصة في باب ذكر العيوب التي يتصف بها المجتمع، ويمارسها. يتضح أن تشكيل النص من هذه الزاوية يحتاج إلى مقدرة في استخدام العبارات وتنميقها، للخروج من التهجم والكلام اللاذع المباشر في حق المستهدف بالسخرية إلى كشف مساوئها بطريقة فنية عن طريق المفارقة في الألفاظ وطلب المعنى البعيد من الكلام، فتأخذ من الكناية، وتأخذ من علم النحو من خلال التقديم والتأخير والحذف“^(٣)، ولو أن صانع التعريض لا يمتلك القدرة الفنية والبلاغية لأصبح في نظر قارئه أكثر سلبيةً وقبحاً من ضحيته!!، ولأجل ألا يظهر بذلك ينمق ويحبر، ثم يدسّ السمّ في الدسم بطريقة فكهية جميلة تزيد من سخط قارئه على تلك المستهدف بالسخرية، وكان صاحب التعريض يجنّد معه القراء لأجل النيل من ضحيته، وقد أوضح الدكتور

١ ابن منظور ، جمال الدين الأنصاري محمد بن مكرم بن علي (٧١١ هـ)، (٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٩٧٦م، مادة (عَرَّضَ) ٤/٢٨٩٥.

٢ ابن الأثير (٦٣٠ هـ)، المثل السائر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة الحلبي، ١٩٣٩، ج٢ ص ١٩٨.

٣ الطرودي، أحمد مصطفى الطرودي التونسي، (١١٦٧هـ)، جامع العبارات في تحقيق الاستعارات، تحقيق محمد رمضان الجربي، بدون تاريخ، ج٢/٥١٣.

حسين خريوش ما للتعريض من أهمية في تضخيم المنظر وتقييحه، وما يحمله من مرارة وفكاهة تستخدم كأداةٍ قتاليةٍ لمواجهة أيّة عيوب اجتماعية، وظيفتها النقد الاجتماعي، ومحاولة إصلاحه بصيحات موجعة، فيعلق على التعريض: "هذا النوع الساخر يتغلغل إلى الأذهان وإثباته في هذا الأسلوب (التعريض) يكاد يبلغ من إلزام الحجة والتبكي، ذلك أن دقة النقد الاجتماعي في الضحك على تضخيم القبح فتذهب به حدّ التشوه لتثير الضحك"^(١) وفي سرد المحادثة التي دارت بين ابن القارح وإبليس نرى أن إبليس يعرض بابن القارح واصفاً إياه أنه يشتغل بالأدب ويتملق الخلفاء: "فيقول: بئس الصنّاعة؟ إنّها تهب غفّة من العيش، لا يتّسع بها العيال، وإنّها لمزلةٌ بالقدم وكم أهلكت مثلك! فهنيئاً لك إذ نجوت"^(٢) وفي ردّ ابن القارح على إبليس تعريض إبليس ووصف لحالته المشينة في الدنيا والآخرة "فيقول: عليك البهلة؟! أما شغلك ما أنت فيه؟ أما سمعت قوله تعالى: "ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون"^(٣).

ويظهر إبليس في هذا المشهد مدحوراً ومدحوضاً بالحجج. واختيار كلمة "البهلة" لم يأت عبثاً، فكما نعرف أن الابتهاال يكون بدعاء الرجل على نفسه بالسوء والهلاك- قبل بدء المناظرة- إن لم يأت بدليل على صدق ما يقول ويدعي. ويذكر ابن القارح إبليس بضرورة الاشتغال بسقر ولظاها، وأنّ كلامه مردودٌ عليه، وهذا تعريض به أنّه من أهل النار. وفي سؤاله عن عمرو بن كلثوم وتقريعه له والتعريض به، لأنّه كان في الدنيا يتغزل ويذكر الخمر كثيراً "فيقول: أعزز عليّ بأنك قصرت على شرب حميم، وأخذت بعملك الذّميم، من بعد ما كانت تصب لك القهوة من خصّ أو غير خصّ، تقابلك بلون الحصّ"^(٤).

١ ينظر: خريوش، حسين، أدب الفكاهة الأندلسي، منشورات جامعة اليرموك، ١٩٨٢م.

٢ أبو العلاء، رسالة الغفران، (م.س)، ص ٣٠٩.

٣ المصدر السابق، ص ٣٠٩.

الحصّ^(١). يصف له حاله وهو في الدنيا كيف كان يشرب الخمر، وهو لاهٍ غافلٌ ويفعل أفعالاً ذميمة. أمّا الآن فهو في السعير. ويترك المعريُّ لنا المقارنة بين الحالين بعد أن عرض بعمره وشهره به وفضحه.

ثالثاً: الكناية؛ من كنى، والكناية على ثلاثة أوجه: أولها: أن يكنى عن الشيء الذي يستفحش ذكره وثانيها: أن يكنى الرجل باسم محدد توقيراً وتعظيماً. وثالثها: أن تقوم الكناية مقام الاسم، فيعرف صاحبها بها كما يعرف باسمه^(٢) وقد قسم السكاكي الكناية إلى أنواع: "تفاوت إلى تعريض، وتلويح، ورمز، وإيماء، وإشارة"^(٣) وفي دلائل الإعجاز للجرجاني الكناية "المراد بالكناية ههنا 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، مثاله: قولهم هو طويل النجاد يريدون طويل القامة، وكثير رماد القدر: يعني كثير القرى"^(٤). وقد ورد في رسالة الغفران الكثير من صور الكناية لأغراض معنوية، للزيادة في تأصيل المعنى، والتعبير عنه سواء أكان بصيغته السلبية أو الإيجابية، متخذاً أشكالاً عدة في السخرية من ابن القارح، مثل: "فكأنني أحرك ثبيراً وأتمس من الغضرم عبيراً". وهذا كناية عن عدم الاستجابة والذل، وعندما

١ المعري، رسالة الغفران، (م. س.)، ص ٣٠٩.

٢ لسان العرب، مادة (كنى)، ٥ / ٣٩٤٤.

٣ السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي (٧٢٦ هـ)، مفتاح العلوم، تعليق: نعيم زوزو، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ١٩٨٧ م، ص ٤٠٣.

٤ عبد القاهر الجرجاني، عبد القاهر (٤٧١ هـ)، دلائل الإعجاز، محمود محمد شاكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠، ص ٦٦. وينظر: أبو هلال العسكري (٣٩٥ هـ)، الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، كتاب الصناعيتين، تحقيق علي بن محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٩٧١ م، ص ٣٤٦.

تملّق ابن القارح رضواناً وزفراً من أجل أن يشفعأله للدخول في دخول الجنة. وقوله
”فطال علي الأمد“^(١) كناية عن طول الانتظار مع التّعّب والنّصب. وقوله: ”كالنّفا في العام
الأرمل“^(٢) كناية عن قلة الحظ وسوء المصير، والنفا: معناها الرياض. والعام الأرمل
كناية عن قلة الأمطار. كقول المعري: ”إلا أن التوبة في آخرها كأها مصباح أبيلٍ، رفع
لسالك السبيل“^(٣) كناية عن قلة رصيد ابن القارح من الحسنات وهو يريد دخول الجنة
فبدأ يتكلف ويلف من أجل المغفرة. ومصباح أبيل ” كناية عن إنارة الحسنات لوجه
المؤمن كما تنير الأنوار والمصابيح الطريق. كناية عن التفاؤل الضعيف بنجاة ابن القارح
من هول المحشر.

رابعاً: **الذم بما يشبه المدح** أورد الخطيب القزويني في كتابه الإيضاح أنواع هذا
الضرب من البلاغة:

”أحدهما: أن يستثنى من صفة مدح منفية عن الشيء صفة ذم بتقدير دخولها فيها.
كقولك فلان لا خير فيه إلا أنه يسيء إلى من يحسن إليه. وثانيهما: أن يثبت للشيء صفة
ذم، ويعقب بأداة استثناء تليها صفة ذم أخرى له كقولك (فلان فاسق إلا أنه جاهل)“^(٤).
وورد في هذه الجزئية من صور الذم بما يشبه المدح الآتي: ما قاله إبليس لابن القارح ”وكم
أهلكت مثلك فهنيئاً لك إذ نجوت“ والمفارقة تكمن هنا في مدحه لابن القارح إذ إنه نجا

١ أبو العلاء المعري، (٤٤٩هـ)، رسالة الغفران، الناشر: مطبعة (أمين هندية) (شارع المهدي بالأوزبكية) -
مصر، صححها ووقف على طبعها: إبراهيم اليازجي، الطبعة: الأولى، ١٩٠٧م، ص ٧٦.

٢ المصدر السابق، ص ٨٧.

٣ المعري، رسالة الغفران، (م.س)، ص ٥٤.

٤ القزويني، الخطيب القزويني (٦٨٢هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: د. عبد القادر حسين، مكتبة
الأداب، مصر، ١٩٩٦، ص ٤٢٢.

منه في الدنيا فقد استخدمت كلمة التهنية في غير محلها من باب المفارقة –وما قاله إبليس عن بشار” لقد قال الحق، ولم يزل قائله من الممقوتين ” إذ ذمَّه بطريقة دفيئة، بأنه قال الحق في حين أن بشار لم يقل الحق بل قال الباطل.

* * *

المفارقة التركيبية في رسم شخصية ابن القارح مع شخوص شعراء الجنة :

قبل أن يدخل ابن القارح إلى الجنة يقدم أبو العلاء بمقدمة طويلة مستخدماً فيها الكثير من الألفاظ المسجوعة المنمقة، وقد احتوت على الكثير من التهكم والسخرية من خلال حديث ظاهره مديح ابن القارح والثناء عليه، مبشراً إياه أن رسالته قد وصلت إليه وفهم مغزاها، معترفاً بقيمتها العالية والرفيعة، لدرجة أن القارئ يحسبها فصاً من الحكم، وخطبة وعظيمة توضيحية لأصول الدين. وإن هذه الصورة التي ابتدر بها أبو العلاء رده على رسالة ابن القارح، وهذا المديح لها ما هو إلا ذمٌّ بما يشبه المديح. لينتقل بابن القارح فيما بعد ماسكاً يديه آخذاً إياه في رحلة عظيمة، ليلتقي شعراء الجنة مسلطاً الضوء أثناء هذه الرحلة على عددٍ من الأمور اللغوية العظيمة التي تجاذب حولها الفصحاء.

إنَّ ابتدار هذه الرحلة بهذا المديح وتصدير رسالة الغفران به، لأمرٌ لائقٌ وبديهيٌّ من قبل مبدع هذه ما كتبه إليه ابن القارح من سطور في رسالته، وخاصة فيما يتعلق بمحاولة ابن القارح للانتصار للبحرّي على المتنبي، ولكن عندما تتأصل الحكمة في وسط الرسالة ويتحول ابن القارح إلى شخصية من شخصيات أبي العلاء التي تعبر عما يريده ولتتمير آرائه، ويتضح أمرٌ مثيرٌ للتساؤل يجعلنا نحطُّ من قيمة ابن القارح ومن قيمة رسالته التي وجهها إليه، وإن من غير المتوقع أن يكون الرد المنطقي على رسالة ابن القارح رحلة في الجنة والنار بهدف مناقشة الشعراء في الكلام الذي قالوه وعبر ابن القارح الذي أراد إبراز

خبرته اللغوية أمام أبي العلاء في الرسالة التي خطها إليه، هذا أمر لن ينساه أبو العلاء وهو يكتب رسالة الغفران، ليحاكم ابن القارح ويثقفه ويعلمه فنون البلاغة وفنون تشقيق القول والمنطق ومحااجة أهل اللغة حول آرائهم اللغوية. ويستخدم أبو العلاء سلطة ظاهرة في الرسالة، من خلال بناء الحكمة والتحاور بين الشخصيات وحكمه بالجنة لشعراء أعجبه شعرهم أو أخلاقهم، وآخرون بالنار لشعر قالوه أو لفحش عملوه، وكأنه يبرر اختياراته. بعد هذه المقدمة نستطيع أن نفهم آية نسج العتبة الأولى لدخول ابن القارح إلى الجنة وتطوافه على مَنْ فيها، وأصبح واضحاً ماذا يريد المعري من استوقاف ابن القارح لمدة أمام باب الجنة كما سنرى. يعقد أبو العلاء في مقدمة رسالته، وأثناء الثناء على رسالة ابن القارح وصفاً عجبياً للخمر الأرض، ثم ينتقل مباشرة ليصف خمر الجنة عاقداً بذلك مقابلة بين الخمرين، ومسفهاً أحلام من عاقروها في الدنيا وحرموا أنفسهم من معاقرتها في الآخرة، نلاحظ كيف ينسج المعري خيوط معانيه في هذه المقدمة التي بدأها بوصف خمر الدنيا ووصف الأباريق، ومن ثم أفرد لخمر الجنة وأنهاها من العسل المصفى بآباً تحدّث عنه.

يقول المعريُّ على لسان ابن القارح: "نظرةً إلى تلك الأباريق، خيرٌ من بيت الكرمة العاجلية، ومن كل ريقٍ، ضمنته هذه الدار الخادعة، التي هي لكلِّ شممٍ جادعةً." (١) وفي الوصف الحسيّ لخمر الجنة يحاول المعري أن يتهمك من ابن القارح ويتهمك كذلك من عادات الناس والمجتمع المنغمس في الملذات يقول المعري (٢): "ينبع من أفواهما شرابٌ، كأنه من الرقّة سرابٌ، لو جرع جرعةً منه الحكميُّ لحكم أنّه الفوز القديُّ.

١ أبو العلاء، رسالة الغفران، (م. س.)، ص ٨.

٢ المصدر السابق، ص ١١.

وشهد له كلُّ وصَّاف الخمر، من محدثٍ في الزمن وعتيق الأمر. وإنَّ أصناف الأُشربة المنسوبة إلى الدار الفانية، كخمر عانة وأذرعان، وهي مطنَّة للنُّعَات، وغزَّة وبيت راس والفلسطية ذوات الأُحراس؛ وما جلب من بصرى في الوسوق، تبغى به المرابحة عند سوق، وما ذخره ابن بجرة بوجَّ، واعتمد به أوقات الحجِّ قبل أن تحرَّم على الناس الفهوات، وتحظر لخوف الله الشهوات. قال أبو ذؤيب:

ولو أنَّ ما عند ابن بجرة عندها ... من الخمر، لم تبلل لهاتي بناطل "

ويتابع أبو العلاء القول: "فأمَّا الأنهار الخمرية، فتلعب أسماكٌ هي على صور السمك بحريةً ونهريةً، وما يسكن منه في العيون النبعية، ويظفر بضروب النبت المرعية، إلاَّ أنه من الذهب والفضة وصنوف الجواهر، المقابلة بالنور الباهر. فإذا مدَّ المؤمن يده إلى واحدةٍ من ذلك السمك، شرب من فيها عذباً لو وقعت الجرعة منه في البحر الذي لا يستطيع ماءه الشارب، لحلت منه أسافل وغوارب؛ ولصار الصمَّر كأنه رائحة خزامى سهلٍ، طلَّته الدَّاجنة بدهل، والدَّهل: الطائفة من اللَّيل، أو نشر مدامٍ خوَّارةٍ، سيَّارةٍ في القلل سوَّارة." (١)

* * *

١ المعري، رسالة الغفران، (م. س.)، ص ١١.

السَّخْرِيَّةُ مِنْ ابْنِ الْقَارِحِ وَمِفَارِقَةُ الْمَقَامِ لِلْمَقَالِ:

ذكرتُ أن الرسالة من بدايتها حتى نهايتها نَسَجَ من السخرية، وضربُ من التقرير، في حق ابن القارح، الذي تجرأ وأرسل إلى المعري يخبره أنَّ البحتريَّ أشعرُ من المتنبِّي، وهذا رأي لم يكن يروق لأبي العلاء... وقد ظهرت السَّخْرِيَّةُ والتَّهْكُمُ في أكثر من موضع، فكثيراً ما يلجأ المعريُّ إلى وضع جمل اعتراضية داخل السرد وأغلبها من باب السخرية بابن القارح وتصغيراً لثقافته والخط من قدره العلمي، فمثلاً يقول المعري: "وكأني به— أدام الله الجمال ببقائه— إذ استحقَّ تلك الرتبة، بيقين التوبة... فهذه سخرية واضحة من باب إيضاح جهل ابن القارح. وكذلك قول المعري ساخرًا بطريقة الجمل الاعتراضية الدالة على الدعاء: "والملائكة يدخلون عليهم من كل باب، سلامٌ عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار. وهو— أيد الله العلم بحياته—..."^(١) ومن ذلك أيضاً: "فيقول الشيخ— حسن الله الأيام بطول عمره—: آه لمصرع الأعشى ميمون وكم أعمل من مطيئةٍ أمون"^(٢). ومنه أيضاً: "فيهتف هاتف: أتشعرُ أيها العبد المغفور له لمن هذا الشَّعر؟ فيقول الشيخ: نعم"^(٣). ومنه أيضاً: "وهو— أكمل الله زينة المحافل بحضوره— يعرف الأقوال في هذا البيت"^(٤). ومن السخرية بابن القارح أيضاً: "فيقول— زاد الله في أنفاسه—: أين هذه الباطية من التي ذكرها السَّرَوِيُّ"^(٥). ومنه أيضاً "فإذا سمع الشيخ— ثبت الله وطأته— ما

١ المصدر السابق، ص ١٨.

٢ المصدر السابق، ص ١٩.

٣ المصدر السابق، ص ٦٤.

٤ المصدر السابق، ص ١٩.

٥ المصدر السابق، ص ١٩.

قال ذانك الرجلان، طمع في سلامة كثير من أصناف الشعراء.^(١) وهذه الجمل الدعائية التي أردفها في سياق مديحه لابن القارح تحمل في طياتها سخرية لاذعة وتهكمًا مرًا بهذه الشخصية فكان المدح ذمًا. ولم تقف قضية التهكم من ابن القارح أن تكون في ثنايا الجمل الدعائية، بل أبع المعري في الانتقاص من هذه الشخصية في عدة مواقف مرًا بها ابن القارح في أثناء تجواله في رحاب رياض الجنان. فكان يلتقي بالشعراء في مواقف متنوعة تدعوننا إلى الضحك من روعة النسيج الفني، وفكاهة المنطق والكلمات التي كان المعري يجريها على لسان ابن القارح، ومن هذه المواقف التي صادفناها في رحاب جنة الغفران موقف جمع بين ابن القارح وعدي بن زيد، وذلك في مشهد الصيد والقنص الذي دعاه ابن زيد إليه فظهر ابن القارح مرتبًا. فها هو ابن القارح يخشى من السقوط على صخور من زمرد في مشهد القنص فيقول المعري متهكمًا منه معرضًا بقدراته الضعيفة وعدم حنكته في أمور الصيد "ويجوز أن يقذفني السابح على صخور زمرد فيكسر لي عضةً أو ساقًا، فأصير ضحكة في أهل الجنان. فيبتسم عدي ويقول: ويحك! أما علمت أن الجنة لا يهرب لديها السقم، تنزل بسكنها النقم؟"^(٢) فعدم حنكته في مجال الصيد والقنص ظهرت في أنه -ابن القارح- كلما أراد أن يطلق سهمه أوقفته جملة: "أمسك - رحمك الله -" فينصرف عن مبتغاه لأمر آخر. وفي موقف آخر يستهزئ منه، وذلك في موقف المنادمة بين أبي البصير والنابعين وعدي، فيظهر ابن القارح قدراته في حفظ الشعر وأسماء الرواة والنحاة، فما هذه المقدرة العجيبة ولكن هذه المقدرة كانت من نصيب أبي العلاء ووردت على لسان ابن القارح، والغاية من وراء

١ المصدر السابق، ص ٢٤.

٢ المعري، رسالة الغفران، ص ٢٨.

ذلك كله الهزء والسخرية منه فيقول المعري: " فيقول مولاي الشيخ الأديب المغربي بالعلم".^(١) وأيضاً نلاحظ ذلك في قوله: " فيقول أبو بصير: قد طال عمرك يا أبا ليلى، وأحسبك أصابك الفند، فبقيت على فندك إلى اليوم! أما علمت أن اللواتي يسمين بالرباب أكثر من أن يحصين؟"^(٢) وهذا الذكر المتعدد للربابات على لسان ابن القارح فيه تهكم ونقد لاذع لابن القارح، فأجرى الكلام على لسانه مجرى العارف والعالم ولكنه في الحقيقة سخرية وتهكم من ابن القارح نفسه. وفي أثناء تطواف ابن القارح في جنان الخلد بعد أن نال صك الغفران بشفاعة رسول الله تهكم المعري من ابن القارح، هذا الشيخ المتملق الذي وقف على باب الجنة متملقاً الملكين الكريمين (رضوان وزفر) بقصائد مدحية طويلة من أجل التشفع له لدخول الجنة، لكنهما لم يفهما من قوله شيئاً، فأعرض عنهما ويمم وجهه شطر أقرباء رسول الله عليه يحصل على مبتغاه، ونلاحظ تملق الشيخ بقول المعري فيه: " وشغلت بخطابهم والنظر في حويرهم، فسقط مني الكتاب الذي فيه ذكر التوبة، فرجعت أطلبه فما وجدته، فأظهرت الوله والجزع. فقال أمير المؤمنين: لا عليك، ألك شاهدٌ بالتوبة؟"^(٣).

ويقول في موطن مدح زفر ورضوان، عندما أوقفاه على باب الجنة فسألاه عن ضالته وماذا يريد؟، فيظهر ابن القارح بهذه الهيئة الذليلة أمام الملكين، ولقد قصد المعري أن يكون تضرع ابن القارح لملكين لا ينفعان ولا يضران، استكمالاً لحلقة النقد اللاذع في حق ابن القارح والذي تقوم الرسالة بمجملها عليه، يظهر المعري راويه - ابن القارح - في هذه الصورة وهو يشكو العطش والتعب والنصب، ثم يدفع به أن يتملق للملكين بأشعار

١ المصدر السابق، (م.س.)، ص ٣٥.

٢ المصدر السابق، ص ٤٣.

٣ المعري، رسالة الغفران، (م.س.)، ص ٥٧.

قالها في أرض الفتنة، أرض البوار، أرض الدنيا، هذه الأشعار هي مدح لرضوان وزفر!! يقول أبو العلاء: "ها المسكين؟ فأقول: أنا رجل لا صبر لي على اللواب - أي العطش - وقد استطلت مدة الحساب، ومعني صكّ بالتوبة، وهي للذنوب كلّها ماحية، وقد مدحتك بأشعار كثيرة ووسمتها باسمك"^(١)؛ وبعد أن يحتج ابن القارح عند الملكين بهذه الأشعار ويجهد نفسه في إلقائها عليهم تأتي المفاجأة... إذ تقصد المعري أن يستهزئ بهذه الأشعار التي قالها ابن القارح، من خلال استنكار الملكين لها، إذا كان الملكان وهما المقصودان بالمدح لم يعجبهما ما قيل من شعر، فلا شك أن هذا الشعر لا قيمة له، فمن دواعي حنق الشاعر على نفسه، أن يقول شعراً في حق ممدوح ثم لا يلاقي منه سوى النفور، يقول المعري على لسان الملكين الذين استنفروا هذه الأبيات المدحية لدرجة أنهما ما فهما معناها ولا فهما معنى كلمة شعر أساساً: "فقال: وما الأشعار؟ فإني لم أسمع بهذه الكلمة قطّ إلا الساعة. فقلت: الأشعار جمع شعر، والشعر كلامٌ موزون تقبله الغريزة على شرائط، إن زاد أو نقص أبانه الحسن، وكان أهل العاجلة يتقربون به إلى الملوك والسادات، فجئت بشيء منه إليك لعلك تأذن لي بالدخول إلى الجنة في هذا الباب..."^(٢) تظهر في هذه الصورة السدّاجة والانكسار من ابن القارح، والمفارقة واضحة، إذ كيف يمكن لذي لبّ أن يقارن بين مجلس شعر عند ملك أرضي، يمتدحه الشعراء، ويكثرون في المبالغة والكذب، فيصفون الملك بصفات ليست فيه، استدراكاً لماله، وبين الملكين والجنة؟؟ وهل تُدخل الجنة بأبياتٍ من الشعر يقولها شاعر؟! الفارق كبير بين حال المجلس الدنيوي وأهدافه الفانية وبين جنة عرضها

١ المصدر السابق، ص ٥٥ .

٢ المعري، رسالة الغفران، المصدر السابق، ص ٥٥ .

السموات والأرض، ولا يقارن بين ذلك المجلس وبين حال ابن القارح هذا على باب الجنة إلا شخص ساذج كابن القارح _ على رأي المعري _ وعندما لاحظ ابن القارح استنكار الملكين لما يقوله، بدأ بسرد حاله من ضعف وتعب ونصب، مظهرًا أمام رضوان حارس أحد أبواب الجنة وسائل الضعف والانكسار!! إلا أن رضوانا لا يجيبه ولا يسمح له بالدخول، لأن ذلك ليس من أمره ولا يقدر عليه

يقول المعريُّ على لسان ابن القارح: "لعلك تأذن لي بالدُّخول إلى الجنة في هذا الباب. فقد استطلت ما الناس فيه، وأنا ضعيف منين؛ ولا ريب أنّي ممن يرجو المغفرة، وتصحُّ له بمشيئة الله تعالى. فقال: إنك لغيبين الرأي! أتأمل أن أذن لك بغير إذن من رب العزة؟ هيهات هيهات! وأنّى لهم التناوش من مكان بعيد." (١) ونلاحظ قلبَ المواقف الجادة الى مواقف هزليّة فإن جوهر هذه الآليّة المولدة للسخرية والإضحاك قلب المعريّ للوضعيّات المصيريّة الى وضعيّات هزليّة من خلال اعتماده على مبدأ المفاجأة أي مفاجأة القارئ أو الشخصيّة بما لا ينتظران، إذ إنه ليخرج الأحداث على غير هيأتها المألوفة، وفي حلية مخالفة لما ينتظره المرء، شأن ما فعل مع ابن القارح يوم الحشر. فهو يوم الحشر من حيث هو يوم رهبة وخوف يتحيل ويضنك الناس ويضيع منه صك التوبة نتيجة انشغاله في نقاش متعلق بالنحو حيث يقول البطل: "وشغلت بخطابهم والنظر في حويرهم (الحوير: العداوة والمضادة)، فسقط مني الكتاب الذي فيه ذكر التوبة فرجعت أطلبه فما وجدته، فأظهرت الوله والجزع" (٢)، إذ كان إظهار الطيش والحمق والعجلة في التصرف والبلادة هي مبتغى المعري من توظيف تلك الصور، وإبراز المفارقة الشديدة بين ما يتظاهر به ابن قارح من زهد وأدب وواقعه الفعلي، فيصور المعري سلوك ابن القارح ونهمه، ونتج

١ المصدر السابق، ص ٥٥ .

٢ المعري، رسالة الغفران، المصدر السابق، ص ٩٠.

عن هذا التصوير والتضاد معنى الاستهزاء والسخرية وفضح سلوكياته التي تفتقد إلى اللباقة وإلى ذلك يصوره المعري عابراً الصراط على ظهر جارية على شكل "زقفونة" نتيجة عدم استمساكه: يقول البطل عن الجارية التي حملته "فتحملني وتجاوز كالبرق الخاطف"^(١). وفي هذا الموقف - يوم الحشر - ينشغل بعضهم بالنقاش في مسائل أدبية متهمين النحويين بالتجني، فأى اختلاف بين يوم الحشر الذي فقد هيئته ويوم السوق؟ ألا يؤكد هذا التشابه الضمني بين اليومين أن المعري اشتق هذه الصورة الهزلية من الواقع المعيش؟ مفارقة المقال والمقام، وإن هذه الآلية في الإضحاك تنبثق من المفارقة بين المقام ونوعية المقال حيث يجتمع أمران متناقضان في مشهد واحد، فيعمد المعريُّ الساخر إلى قلب مبدأ مناسبة المقال للمقام إلى مخالفة المقال للمقام. من ذلك مثلاً أن ابن القارح يسأل أهل النار رغم عذابهم عن قضايا في الشعر والأدب حيث يقول محددًا هدفه من الإشراف على أهل النار "فاذا رأى قلة الفوائد لديهم تركهم في الشقاء السرمد وعمد إلى محله في الجنان"^(٢) وبعدُ إنَّ هذا التناقض بين المقام والمقال وإن وُلد الإضحاك فإن المعريَّ قصد به نقد تصورات الناس الذين يعتقدون أن مشاغلهم في الدنيا هي المشاغل نفسها في الآخرة، ومن جهة أخرى قصد بهذه السخرية من ابن القارح. ويصور لنا المعريُّ كيف انتقل ابن القارح من رضوان إلى خازن آخر وهو زفر، فيظهر ابن القارح لصاً منافقاً، أخذ بيتاً من شعر لبيد ونسج على منواله، وغير فيه، كي يتناسب مع امتداح خازن الجنة، لكنّه لم يستجب له، فأخذ ابن القارح يبحث في أشعار العرب، وينسج على وزنها ويقولها في امتداح زفر، ولكن خازن النار لا يستجيب لهذا المديح يقول المعريُّ فيه: "فتركته وانصرفت بألمي إلى خازن آخر يقال له زفر، فعملت كلمةً ووسمتها باسمه في وزن قول لبيد:

١ المصدر السابق، ص ٩٩.

٢ المصدر السابق، ص ١٦٩.

تمنى ابتتاي أن يعيش أبوهما وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر

وقربت منه فأنشدتها، فكأنني إنما أخاطب ركوداً صمّاء، لأستنزل أبوداً عصماء. ولم أترك وزناً مقيّداً ولا مطلقاً يجوز أن يوسم بزفر إلا وسمته به، فما نجع ولا غير^(١). ويهيم ابن القارح على وجهه يبحث عن وسيلة ناجعةٍ تدخله الجنة بعد أن فشلت أشعاره لضعفها ولو كانت قوية السبك، رزينة المعنى، حلوة الطلة، لسحر بها الملكين وأدخله الجنة^(٢). كما فعل المعري في (إدخاله) الجنة لشخصيات أخرى في الرسالة لمجرد قولهم بيتاً واحداً من الشعر في الغزل أو الحكمة، ولكن ابن القارح، ولأنه أديبٌ غير مطبوع فشلت أشعاره أن تستميل عطف الملكين، فأظهره المعريُّ شيخاً متصابياً يرشف رضاب الجوّاري متنقلاً من واحدة إلى أخرى متناسياً أنه في مكان مقدّس وفعله هذا لا يليق بجلالة المكان وقديسيته، فالمفارقة هنا ظهرت في التهكم من ابن القارح ومن مفارقة المقام للمقال، وهذا نجده أيضاً في تهكمٍ صريح من ابن القارح، تهكم من ضعف عقيدته وتظاهره بالورع، فهو شيخ متصابٍ في أثناء السجود يرفع رأسه ليختلس النظرات ويمتّع نظره بجسد جارية حسناء مرت أمامه، يقول المعريُّ: "ويخطر في نفسه، وهو ساجد، أن تلك الجارية، على حسنّها، ضاوية فيرفع رأسه من السجود وقد صار من ورائها ردف يضاهاي كئيبان عالج وأنقاء الدهناء"^(٣).

إنّ النسيج القصصي لرسالة الغفران في أغلبه قائمٌ على السخرية والتهكم، ليس من ابن القارح وحده، بل من كل من مرّ اسمه في ثنايا هذه الرسالة، فكان التهكم بالعيوب الخلقية ظاهراً موزعاً في طيّات الرسالة بين الرجال والنساء، وهنا تظهر

١ المعري، رسالة الغفران، المصدر السابق، ص ٥٥

٢ بن رمضان، فرج، القص، التخيل، السخرية في رسالة الغفران، سلسلة دراسات في اللغة والأدب والحضارة، عدد ٢، منشورات دار البيروني للنشر، صفاقس، ط ١، مارس ١٩٩٦م، ص ١٣، ص ٢١٧.

٣ المعري، رسالة الغفران، (م. س.)، ص ٧٤

المفارقة، فكلُّ أعطي صفات نافت طبيعته التي عُرِفَ بها، فالأعشى أصبح أحمور والهرم شاباً والسوداء كافوراً وهكذا... فيقول المعريُّ: "هذا الشَّعر لميمون بن قيس ابن جندلٍ أخي بني ربيعة بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة بن عكابة ابن صعْب بن عليِّ بن بكر بن وائلٍ فيقول الهاتف: أنا ذلك الرَّجل، من اللّٰه عليَّ بعدما صرت من جهنّم على شفير، ويئست من المغفرة والتّكفير. فيلتفت إليه الشَّيخ هشاً بشتاً مرتاحاً، فإذا هو بشابٌ غرانق غبر في النّعيم المغانق، وقد صار عشاها حورا معروفاً، وانحناء ظهره قواماً موصوفاً"^(١)، وزهير يعود شاباً وكأنه لم ييأس من الهرم يوماً ولم يتأفّف ولم يضجرُ يقول أبو العلاء: "فيبتدئ بزهير فيجده شاباً كالزّهرة الجنيّة، قد وهبَ له قصرٌ من ونيّة، كأنه ما لبس جلباب هرماً، ولا تأفّف من البرم"^(٢) وعوران قيس الخمسة أبدلوا حسناً وجمالاً وعبوناً من أجمل ما تكون، لم يرَ ابن القارح مثلها في أهل الجنان فيقول المعريُّ: "فبينما هو يطوف في رياض الجنّة، لقيه خمسة نفرٍ على خمس أبنق، فيقول: ما رأيت أحسن من عيونكم في أهل الجنان! فمن أنتم خلد عليكم النّعيم؟ فيقولون: نحن عوران قيس؛ تميم بن مقبل العجلانيّ وعمرو بن أحمر الباهليّ والشّمّاخ، معقل بن ضرار، أحد بني ثعلبة بن سعد بن ذبيان، وراعي الإبل، عبيد بن الحصين النّميريّ، وحميد ابن ثور الهلاليّ"^(٣).

* * *

١ المعري، رسالة الغفران، المصدر السابق، ص ٢٠.

٢ المصدر السابق، ص ٢٢.

٣ المصدر السابق، ص ٤٨.

خاتمة :

لا يعيننا هنا أن نحاكم المعري على ما كتب في رسالته، بقدر ما يعيننا الطريقة الذكية المبتكرة في نسج الأحداث، وكأنك على رقعة شطرنج، تتحرك فيها القِطَعُ حسب رغبة اللاعب، والتهكم والسخرية والتعريض، والاستهزاء، والدهاء الفني واضح في الرسالة شكلاً ومضموناً، خاصة إذا علمنا أن للمعري سوابق في ذلك، وزاد المعري في محاكاة أفعال الله في هذه الرسالة، يبدو ذلك جلياً في اسمها - الغفران - إذ نصّب المعري نفسه قاضياً يحكم على العباد بالجنة والنار!!، وأما من ناحية اللطائف اللغوية فهي في هذه الرسالة أكثر من أن تحصى، وفيها أظهر المعري مقدرته اللغوية واستيعابه لعلوم العربية، وخاصة علمي المعجم والعروض... وبدأت الرسالة نسجاً من السخرية من أولها وإلى آخرها، أظهرت ابن القارح شيخاً يتاجر بدينه، منافقاً، وإن إظهار الطيش والحمق والعجلة في التصرف والبلادة هي مبتغى المعري من توظيف تلك الصور، وإبراز المفارقة الشديدة بين ما يتظاهر به ابن قارح من زهد وأدب وواقعه الفعلي، فيصور المعري سلوك ابن القارح ونهمه، ونتج عن هذا التصوير والتضاد معنى الاستهزاء والسخرية وفضح سلوكياته التي تفتقد إلى اللباقة.

* * *

المصادر والمراجع :

- القرآن الكريم .

- أبو العلاء المعري (٤٤٩ هـ). **رسالة الغفران**. تحقيق: د. عائشة عبد الرحمن. الطبعة التاسعة. دار المعارف. ١٩٧٧م. ونسخة الناشر: مطبعة (أمين هندية) (شارع المهدي بالأوزبكية) - مصر. صححها ووقف على طبعتها: إبراهيم اليازجي. الطبعة: الأولى. ١٩٠٧م.
- أبو هلال العسكري (٣٩٥ هـ). الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري. **كتاب الصناعتين**. تحقيق علي بن محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم عيسى البابي الحلبي. مصر. ١٩٧١م.
- ابن الأثير. ضياء الدين ابن الأثير (٦٣٠ هـ). **المثل السائر**. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. مكتبة الحلبي. ١٩٣٩م.
- ابن منظور. محمد بن مكرم بن علي (٧١١ هـ). جمال الدين الأنصاري (٧١١ هـ). **لسان العرب**. دار صادر - بيروت. الطبعة: الثالثة - ١٤١٤هـ.
- الحوفي. أحمد الحوفي. **الفكاهة أصولها وأنواعها في الأدب**. دار النشر: نهضة مصر. ٢٠٠١م.
- الزركشي: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٦٥١ هـ). **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الجيل. بيروت. لبنان. ط ١. ١٩٨٨م .
- العبد. محمد. **المفارقة القرآنية**. دار الفكر العربي. القاهرة. ط ٢. ٢٠٠٦م .
- بعلبكي. رمزي منير. **معجم المصطلحات اللغوية**. دار العلم للملايين. ١٩٩٠م .
- حسني. عبد الجليل يوسف. **المفارقة في شعر عدي بن زياد العبادي**. دراسة تطبيقية. الدار الثقافية للنشر. القاهرة. م. ص ١٤. ١٩٩٠م
- خريوش. حسين. **أدب الفكاهة الأندلسي**. د. منشورات جامعة اليرموك. ١٩٨٢م .
- راغب. نبيل. **الأدب الساخر**. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٩٨م .
- الزمخشري. محمود بن عمر (٥٣٨ هـ). **أساس البلاغة**. الهيئة المصرية للكتاب. ١٩٨٥م .

- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي (٢٢٦ هـ)، **مفتاح العلوم**. تعليق: نعيم زوزو، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ١٩٨٧م.
- سليمان، خالد، **المفارقة والأدب، دراسة في النظرية والتطبيق**، دار الشرق، عمان، ١٩٩٩م.
- شبانة، ناصر، **المفارقة في الشعر العربي الحديث**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط ١، ٢٠٠٢م.
- الطرودي، أحمد مصطفى الطرودي التونسي، (١١٦٧هـ)، **جامع العبارات في تحقيق الاستعارات**، تحقيق محمد رمضان الجري، بدون تاريخ.
- عبد القاهر الجرجاني، عبد القاهر (٤٧١هـ)، **دلائل الإعجاز**، محمود محمد شاكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠م.
- علوش، سعيد علوش، **معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة**، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٥م.
- القزويني، الخطيب القزويني (٦٨٢هـ)، **الإيضاح في علوم البلاغة**، تحقيق: د. عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، مصر، ١٩٩٦م.
- لؤلؤة، عبد الواحد، **موسوعة المصطلح النقدي**، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٢م.
- مصلوح، سعد، **في النص الأدبي، دراسات أسلوبية إحصائية**، عالم الكتب في مصر، ٢٠٠٢م).
- ميويك، دي سي ميويك **المفارقة وصفاتها**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، دار العلم للملايين، العراق، ١٩٧٧م.
- وهبة، مجدي وهبة، وكامل المهندس، **معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب**، مكتبة لبنان، ١٩٨٤م.
- يحيى بن حمزة، يحيى بن حمزة العلوي اليمني، (٧٠٥هـ)، **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، منشورات مؤسسة النصر، طهران، بدون تاريخ.

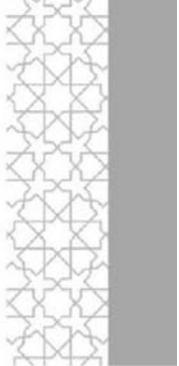
الدوريات العربية:

– إبراهيم، نبيلة إبراهيم، **المفارقة**. مجلة فصول، المجلد السابع العددان الثالث والرابع، سبتمبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.

* * *

- 
- 22- Raaghib, N. (1998). *AL-Adab al-saakhir*. General Egyptian Book Organization (GEBO).
- 23- Shabaanah, N. (2002). *Al-Mufaaraqah fi al-shi`r Al-Arabi al-Hadeeth*. Al-Mumassasah Al-Arabeyyah li Al-Diraasaat wa Al-Nashr.
- 24- Sulaymaan, K. (1999). *AL-Mufaaraqah wa al-adab: A study in theory and application*. Amman: Daar Al-Sharq.
- 25- The Holy Quran.
- 26- Wahbah, M., & Al-Muhandis, K. (1984). *Mu`jam al-muSTalaHaat Al-Arabeyyah fi al-lughah wa al-adab*. Maktabat Lubnaan.

* * *

- 
- 11- Al-Zamakhshari, M. (1985). *Asaas al-balaaghah*. General Egyptian Book Organization (GEBO).
 - 12- Al-Zirkashi, B. (1988). *Al-Burhaan fi uloom Al-Quran*. M. Ibraaheem (Ed). Beirut: Daar Al-Jeel.
 - 13- Ba`albaki, R. (1990). *Mu`jam al-muSTalaHaat al-hughaweyyah*. Daar Al-Ilm li Al-Malaayeen.
 - 14- Husni, A. (1990). *Al-Mufaaraqah fi shi`r Uday Ibn Zeyaad Al-Abaadi*. Cairo: Al-Daar Al-Thaqaafeyyah li Al-Nashr.
 - 15- Ibn Al-Atheer, DH. (1939). *Al-Mathal al-saa'ir*. M. AbdulHameed (Ed). Maktabat Al-Halabi.
 - 16- Ibn Manzhoor, M., & Al-AnSaari, J. (1414). *Lisaan Al-Arab* (3rded.). Beirut: Daar Saadir.
 - 17- Ibraaheem, N. (1987). AL-Mufaaraqah. *Majallat FuSool*, 7(3&4).
 - 18- Kharyoosh, H. (1982). *Adab al-fukaahah Al-Andalusi*. Yarmouk University.
 - 19- Loo'loo'ah, A. (1982). *Mawsoo`at al-muSTalaH al-naqdi*. Ministry of Culture and Information.
 - 20- MaSlooH, S. (2002). *Fi al-naS al-adabi: Stylistic, statistic studies*. Egypt: Aalam Al-Kutub.
 - 21- Mayock, D. (1977). *AL-Mufaaraqah wa Sifaatuha*. A. Loo'loo'ah (Trans.). Iraq: Daar Al-Ilm li Al-Malaayeen.

List of References:

- 1- Al-Abd, M. (2006). *Al-Mufaaraqah Al-Quraaneyyah* (2nd ed.). Cairo: Daar Al-Fikr Al-Arabi.
- 2- Al-Askari, A. (1971). *Kitaab al-Sinaa`atayn*. A. Al-Bijaawi & M. Al-Halabi (Eds.). Egypt: (n.p.).
- 3- Al-Hoofi, A. (2001). *Al-Fukaahah: USooluha wa anwaa`uha fi al-adab*. NahDHat MiSr.
- 4- Al-Jurjaani, A.(2000). *Dalaa'il al -i`jaaz*. M. Shaakir (Ed.). General Egyptian Book Organization (GEBO).
- 5- Alloosh, S. (1985). *Mu`jam al-muSTalaHaat al-adabeyyah al-mu`aaSirah*. Beirut: Daar Al-Kitaab Al-lubnaani.
- 6- Al-Ma`arri, A. (1977). *Risaalat al-ghufraan* (9thed.). A. AbdulraHman (Ed.). Cairo: Daar Al-Ma`aarif.
- 7- Al-Qazweeni, K. (1996). *Al-IDHaaH fi uloom al-balaaghah*. A. Husayn (Ed.). Egypt: Maktabat Al-Aadaab.
- 8- Al-Sakaaki, Y. (1987). *MuftaaH al-uloom*. N. Zozoo (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 9- Al-Taroodi, A. (n.d.). *Jaami` al-ibaaraat fi taHqeeq al-isti`aaraat*. M. A-Jarbi (Ed.). (n.p.).
- 10- Al-Yamani, Y. (n.d.). *Al-Tiraaz al-mutaDHammin li asraar al-balaaghah wa uloom Haqaa'q al-i`jaaz*. Tehran: Mu'assasat Al-NaSr.



Structural Differential in the Character Portrayal of Ibn Al-QaariH
in the Epistle of Forgiveness (Risaalat Al-Ghufraan)

Dr. MaHmood Al-HalHooli

Arabic Language Department

College of Arts- Al Hashimya University

The Hashemite Kingdom of Jordan - Zarqa'

Abstract:

This study examines types of structural differential and denotations of bright statements whereby what is said differs from what is meant from an artistic and rhetorical perspective. The study does not investigate all types of differentials. It is exclusively concerned with examining certain forms of structural differentials. Moreover, it does not tackle the Epistle of forgiveness on the basis of religious prosecution. It is known that Ibn Al-QaariH, the Aleppene writer, sent a letter to Abu Al-Alaa' explaining a number of linguistic and critical views regarding some controversial issues prevailing at that time, including Ibn Al-QaariH's favoring of the poetry of Al-BuHturi over the poetry of Al-Mutanabbi. This angered Abu Al-Alaa' and incited him to write the Epistle of Forgiveness to ridicule the issues that prevailed in his era, using the art of differential as a fierce weapon against those whom he disagreed with in different cultural fields.



خصائص الشعرية في شعر سعيد يعقوب

أ.د. ناصر يوسف جابر شبانة
قسم اللغة العربية - كلية الآداب
الجامعة الهاشمية - المملكة الأردنية الهاشمية



خصائص الشعرية في شعر سعيد يعقوب

أ.د. ناصر يوسف جابر شبانة
قسم اللغة العربية - كلية الآداب
الجامعة الهاشمية - المملكة الأردنية الهاشمية

ملخص البحث:

يحاول هذا البحث أن يجيب عن سؤال الشعرية في شعر سعيد يعقوب، وينطلق الباحث من فرضية مفادها: أن الشعرية هي ميزان الشعر، ومقياس المفاضلة بين الشعراء، وبها ومن خلالها ينجح الشاعر أو يخفق، ويحاول هذا البحث دراسة شعر الشاعر الأردني سعيد يعقوب دراسة فنية جمالية، محاولاً النفاذ إلى أعماق البنية الشعرية لاستكناهاها، وكشف مواطن الشعرية فيها، من خلال رصد الخصائص التي تحول لغة الشاعر إلى لغة توتيرية مدهشة، كرصد علاقة الشاعر بمدخل النص ومخارجه، وعلاقته بالصورة الفنية، وبالومضة الشعرية، وبالمفارقة، وكذلك علاقته بالرؤية التنبؤية التي تعين البعيد من خلال الواقع المعيش.



تمهيد:

سعيد يعقوب^١ أحد الشعراء الأردنيين الذين لم يلتفت إليه إلا مؤخرًا، على الرغم من أنه راكِم منجزًا شعريًا مهمًا، نافَ على عشر مجموعات شعرية، غير أن مجموعاته المتأخرة هي ما شدت الأنظار إليه، إذ ألقى القارئ فيها ألقًا وخصوصية، وشعريةً منحتها امتدادًا وجمالًا لافتين، وحين بحثتُ في المظانّ عن دراساتٍ محتملة لشعر سعيد يعقوب أثار انتباهي خلوارف المكتبة العربية من دراسات عن شعره، إلا ذاك القليل النادر، والعامّ المتعجل، الذي لا يقف متأنياً ولا يتعمق البنية الشعرية، ولا يفصل القولَ فيها، مما شجّعني على الإقبال على شعر الشاعر لآخذه بالمدارسة والمطالعة، والتأني والتعمق، حتى انجلى لي عن سمات شعرية بديعة، وخصائص عديدة تغذي اللغة الشعرية لديه.

ولمّا كانت الشعرية هي آلة القياس لعبقرية الشاعر وإلهامه وطبعه، وبها تقاس تجربته وخبرته، رأيت أن أدرسَ خصائص الشعرية في شعره، فمن أين تتأتى له، وإلى أين تنتهي، وكيف يبعثُ ماءها الزلال من بين شقوق الصخر الأصمّ؟

إن معظم الدراسات التي أنجزتُ في شعر الشاعر على تقدير جهد أصحابها لا تفي بالحاجة، فهي في معظمها مقالات عاجلة، أو دراسات عابرة نُشرت في صحف أو

١ هو سعيد أحمد خالد يعقوب العيسى، من مواليد مدينة مادبا/الأردن، عام ١٩٦٧م، حصل على درجة البكالوريوس في اللغة العربية من الجامعة الأردنية، وعمل في التدريس في الأردن والسعودية والإمارات، وما زال يعمل حتى الآن مدرسًا للغة العربية في وزارة التربية والتعليم في الأردن، صدر له: اللائيات: ١٩٨٥م، الدر الثمين، ٢٠٠٧م، في هيكل الأشواق: ٢٠٠٨م، عبير الشهداء: ٢٠٠٩م، رنيم الروح: ٢٠١٠م، قسمات عربية: ٢٠١١م، ندى الياسمين: ٢٠١١م، رعود وورود: ٢٠١٢م، أنداء وأنواء: ٢٠١٣م، أعذاق: ٢٠١٣م، أعلاق: ٢٠١٤م، غزة تنتصر: ٢٠١٤م.

مجلات، ومنها على سبيل المثال: مقالة تعريفية لحمدي منصور^١ بعنوان: "سعيد يعقوب: شاعر من مادبا"، نشرت في المجلة الثقافية التي تصدر عن الجامعة الأردنية، وفيها تعريف مقتضب بالشاعر وشعره، ومنها دراسة^٢ ليوسف الغزو نشرت في مجلة الكاتب الأردني التي تصدر عن اتحاد الكتاب والأدباء الأردنيين، بعنوان: ديوان في هيكل الأشواق لسعيد يعقوب: محاولة لاستنهاض الشعر من ركاب الاغتراب، حاول فيه الباحث بيان خصائص شعر الشاعر في واحد من دواوينه، وكذلك الحال في مقالة علي القيسي^٣ التي نشرت في المجلة ذاتها بعنوان: قراءة في مسيرة الشاعر سعيد يعقوب، وعرج فيها الباحث على مراحل تطور القصيدة عند الشاعر، ومنها دراسة^٤ بعنوان: سعيد يعقوب بين عبير الشهداء ورنيم الروح، لسامي محمد حريز، وفيها نظرات عاجلة على مضامين شعر الشاعر وشعره السياسي الذي يمجّد الشهداء، وللمؤلف نفسه صدرت مقالة أخرى بعنوان: "تجربة تستحق التأمل، ديوان في هيكل الأشواق شعر سعيد يعقوب"^٥، ونشرت في صحيفة الحياة الأردنية، أشاد الكاتب فيها بالمجموعة الشعرية المذكورة، مبرزاً سبب إعجابها بها، أما عمر الساريسي فقد كتب دراسة بعنوان "الجملة الشعرية

١ حمدي منصور، شاعر من مادبا، المجلة الثقافية، الجامعة الأردنية، العدد (٤٩).

٢ يوسف الغزو، ديوان "في هيكل الأشواق" لسعيد يعقوب، محاولة لاستنهاض الشعر من ركاب الاغتراب، مجلة الكاتب الأردني، اتحاد الكتاب الأردنيين، العددان (١٤، ١٥)، ٢٠٠٨م.

٣ علي القيسي، قراءة في سيرة الشاعر سعيد يعقوب، مجلة الكاتب الأردني، اتحاد الكتاب الأردنيين، العدد ٢٠.

٤ سامي محمد حريز، سعيد يعقوب بين عبير الشهداء ورنيم الروح، ضمن كتاب "قلم وفكر"، عمان، ٢٠١١م، ص ١١١.

٥ سامي محمد حريز، تجربة تستحق التأمل، ديوان في هيكل الأشواق، شعر سعيد يعقوب، مجلة الحياة الأردنية، العدد ١٥٥.

في ديوان "قسمات عربية"^١، ونشرها في مجلة "أفكار" الأردنية، وهي مقالة تركز على طريقة الشاعر في توظيف الجملة الشعرية، وطريقة تركيب العبارة، وكذلك فعل مصطفى الخطيب حين نشر دراسة بعنوان "قسمات عربية في الميزان: دراسة نقدية تحليلية"^٢، حاول فيها تحليل العديد من النماذج الشعرية للشاعر مبرزاً مواضع التجلي والإبداع، وإن كانت أقرب إلى الدراسات المضمونية، ولعل هذه الأخيرة الصادرة في كتاب عن دار يافا للطباعة والنشر هي أبرز هذه الدراسات، وإن كانت قد اقتصرت على مجموعة واحدة من مجموعاته الشعرية.

* * *

١ عمر الساريسي، الجملة الشعرية في ديوان "قسمات عربية"، مجلة أفكار، وزارة الثقافة الأردنية، العدد ٢٨٥، ٢٠٠٨م.

٢ مصطفى الخطيب، "قسمات عربية" في الميزان، دراسة نقدية تحليلية، دار يافا للنشر والتوزيع، ٢٠١٢م.

في مفهوم الشعرية:

ثمة فروق شكلية بين الشعر والنثر تحدث عنها النقاد، وأودعوها في القول الشائع: "الشعر كلام موزون مقفّى له معنى"، لكن هذه مجرد فروق شكلية وحسب، لأنها تحتكم إلى قشور الشكل لا إلى لبّ الجوهر، فكم من كلام موزون مقفّى له معنى لم يكن من الشعر في شيء، وكم من كلام افتقد شرطي الوزن والقافية غير أنه حمل من الشعر ما لم يحمله غيره، حين حقق شروط الشعرية الحقيقية، وبهذا تبدو الشعرية أمراً جوهرياً له علاقة بروح العملية الإبداعية لا بشكلها الخارجي.

إنّ الشعرية هي "المادة التي إذا أُضيفت إلى الشعر جعلته شعراً"^١، وهي - في أبسط تعبير- تلك الطاقة الخلاقة التي تمكّن الكلام من الوصول السهل إلى قلب القارئ، والتأثير فيه، من خلال اتباع أساليب من شأنها حرّف الكلام عن عاديته، والخروج به إلى آفاق جمالية معجبة.

وإذا كان الشعر "قوة ثانية للغة حسبما يرى جون كوهين"^٢، فإن الشعرية الحقيقية هي تلك التي تطيل أمد القصيدة، وتخلدها مع مرور الزمان، وبهذا المفهوم تغدو الشعرية هي المادة التي تمنح النص بقاءه وسيروورته، وتفوقه على لغة التواصل اليومي.

والشعرية لا مكان لها في الكلمة المفردة، خارج سياق استعمالها، إنها خصيصة علائقية^٣، وهذا يعني أن مكانة المفردة، وطريقة توظيفها هما ما يولّد الشعرية، "أي أنها تجسّد في النص لشبكة من العلاقات التي تنمو بين مكونات أولية سمّتها الأساسية أن

١ تزفيتان تدوروف، الشعرية، ترجمة: شكري المبخوت ورجاء سلامة، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٧م، ص ١٧.

٢ جون كوهين، النظرية الشعرية، ترجمة: أحمد درويش، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٢٥٩.

٣ كمال أبو ديب، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٧م، ص ١٤.

كلا منها يمكن أن يقع في سياق آخر دون أن يكون شعرياً، لكنه في السياق الذي تنشأ فيه هذه العلاقات، وفي حركته المتواشجة مع مكونات أخرى لها السمة الأساسية ذاتها، يتحول إلى فاعلية خلق للشعرية، ومؤشر على وجودها.

ولا تعني الشعرية التقيد بالشروط الأولية للكتابة الشعرية كالالتزام بالوزن والقافية، أو معرفة النحو والصرف والبلاغة، بل لها علاقة بقوة الإلهام الشعري التي تمنح الشاعر قوى خلاقية قادرة على لفت انتباه القارئ، ومنحه البنى الجمالية التي يبحث عنها في النص الشعري.

إن نسب الشعرية تتفاوت في النصوص، ولا يُقال: "هذه قصيدة" إلا على سبيل المجاز، لأن الشعرية تتخلل النص، وتتماهى معه، وتنصهر مع كل عناصره، ويستحيل أن يكون النص كله شعراً، فالشعرية تتوزع على مساحات النصوص الشعرية، وتشكل مناطق إضاءة متفاوتة، وبقدر ما يكون النص مشعاً ومضيئاً يكون شعرياً، وبهذا المفهوم تغدو مناطق الإضاءة الموزعة على مساحات النص الشعري هي الشعرية الحقيقية التي تمد روافدها على بقية المساحات المطفأة لتضيئها، إنها مراكز العصب في القصيدة، ومولد الطاقة فيها، ولولاها لغدت القصيدة مفتقدة لأهم مقوماتها.

ومن هنا لم يجزُ معاملته الشعر معاملته البضائع التي توزن أو تقاس بالحجم أو الكم، فالقصيدة لا تقاس بعدد الأبيات، ولا بعدد الصفحات، فرب قصيدة نافت أبياتها على المئات غير أنها قصيرة جداً، لأنها قليلة الفاعلية، بسبب النقص الحاد في نسبة الشعرية، ورب قصيدة بالغة القصر في عدد أبياتها، أو عدد أسطرها غير أنها مخصّبة بالشعرية.

تلك القدرة على منح النص امتدادَه في نفس المتلقي، وأثرَه في لا وعيه، وطاقتَه الخلاقةَ
الباقيةَ مدى الدهر.

وكذلك الشاعر فإن شعريته لا تقاس بعدد القصائد أو طولها وعرضها، ولا بعدد
الدواوين والمجاميع الشعرية، ولا بعدد الدراسات التي أعدت عنه، ولا بعدد المعجبين
والمعجبات، ولا بعدد الأمسيات، ولا بعدد حفلات التكريم والتوقيع، فهذه كلها قشور
متوهمة، بل يقاس بنسبة الشعرية التي تغدو رديفًا للعبقرية، والقوى الخلاقة التي ترفد
موهبة الشاعر.

إن القارئ العادي ليستشعر أثر الشعرية في النص، ويميّزها عن سواها من بقية
المناطق في القصيدة، حين يشعر بارتفاع منسوب الإعجاب في نفسه لمقطع ما، أو
تركيب معين، أو بيت هنا أو هناك، ولكن أنى للشاعر أن يكون شعره كله كذلك، إنه
يقدم عصارة روحه لتشكيل منطقة مضيئة في النص كتلك التي يترجأها القارئ أو
ينتظرها، وهو ما ينعكس على الفعل القرائي حين يجد القارئ نفسه أحيانًا يمرّ مرورًا
سريعًا على الأسطر الشعرية، وأحيانًا يتوقف ويتأمل ويعيد ويكرر، لأنه مرّ بموضع
إضاءة لا تخطئها العين، وهو ما يتطلب منه المكث والإبطاء، وليس السرعة والعجلة التي
يمكن أن تسرع مرور لحظة اللذة تلك.

إن الشعر لا يقاس إلا بنسبة الشعرية فيه، وإن نسبة الشعرية لا تقاس إلا بلحظة
اللذة الجمالية، فهي "عنصر فريد لا يمكن اختزاله بشكل ميكانيكي إلى عناصر أخرى"^١
لأن بها تفاوت الشعراء، فالعديد من شعراء الواحدة فاقوا بنسبة الشعرية في واحدتهم

١ رومان ياكبسون، قضايا الشعرية، ت: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط١،
١٩٨٨، ص ١٩.

العديد من أصحاب المطولات الشعرية التي خرجت على هدف الشعرية، وراحت تبحث عن تحقيق هدف تعليمي أو أخلاقي.

وكما يتفاوت الشعراء وتتفاوت القصائد، كذلك تتفاوت العصور الشعرية من عصر إلى عصر، وعماد التفاوت هو الشعرية، فثمة عصور عرفت بارتفاع نسبة الشعرية فيها، فسميت عصوراً ذهبية، وثمة عصور كثر فيها الشعراء وقلّ الشعر، لأن نسبة الشعرية في أشعارهم خافتة لا تكاد تبين، فالعصر الجاهلي على قلة النتاج الشعري فيه، غير أنه عصر شعري بامتياز، بالنظر إلى خصائص الشعرية العديدة التي ترفد النص الشعري فيه، وثمة عصور من الانحطاط الأدبي والشعري على كثرة الشعر فيها، غير أن نسبة الشعرية الضئيلة تُخرج أكثره من دائرة الشعر.

* * *

سعید یعقوب وأسئلة الشعرية:

إن القارئ المتأمل لشعر سعید یعقوب لتدهمه مجموعة من الأسئلة التي تحوم في مجملها حول مستوى الشعرية في نضه، فهل الشاعر يمتح من بحر، أم هو يحفر في صخر، وهل حين تيزغ فكرة القصيدة، ويشتعل أوارها، يعمد الشاعر إلى بحر محفوظه الواسع من الشعر، ومخزون ثقافته التراثية، أم يرتدّ إلى ذاته محاولاً إشعال مخيلته بتركيب جديد، ومعنى لم يسبق إليه، فيكون كمن يحفر في صخر، وما علاقة الشاعر بترائه، هل هي علاقة قائمة على النظر إليه على أنه مخزون استراتيجي يستحضره الشاعر عند القصيدة، أم أنه يوظفه فنيًا على سبيل التناص فيكون جزءاً من إطار الشعرية، وليس هو أساس شرعية القصيدة وشعريتها، وهذا يستدرج الباحث إلى سؤال "الأنا" في النص الشعري، فهل "الأنا" الشعرية مستعارة من أصوات الآخرين أم هي "أنا" الشاعر الأصيل التي تمثله على وجه الحقيقة، أي هل يستعير الشاعر أنات الآخرين من الشعراء السابقين، أم يصرّحُ بحنجرته الخاصة دون الاستعانة بأحد؟

إن الإجابة عن هذا السؤال قد تكون مخرجاً للقارئ للإجابة عن العديد من أسئلة الشعرية عند الشاعر، كما قد تفسر ظاهرة تصادم الأضداد، أو تضارب الثنائيات الضدية عنده، فهو تارة يبدو حكيمًا، وتارة نزقًا، وطورًا تراه متواضعًا وطورًا متكبرًا، ومرة يهجو بحدة، وأخرى يمدح بسخاء، فإن كانت تلك أصواتًا متعددة لشعراء مختلفين تمت استعارتهم كما فعل شعراء مدرسة الإحياء كالبارودي وشوقي، اتضحت لنا الطريقة، وانجلت الظاهرة، أما إن كان الشاعر يستعمل حنجرته وصوته الخاص، فكيف يُفسر هذا التضارب؟

والرأي هنا أن شخصية الشاعر في نضه لا تتطابق وشخصيته في واقعه، فقصيدته إنما تعبر عن صوت مستعار، ودور تمثيلي يتقمصه الشاعر ريثما تمر لحظة القصيدة الاستثنائية والعاصفة، والقول بتطابق الشخصيتين يوقع في اضطراب كبير، وتناقض فادح، كما يسبب ظلمًا للشاعر الذي آلى على نفسه أن يقول ولا يفعل، بالإشارة إلى النص القرآني "يقولون ما لا يفعلون".

* * *

خصائص الشعرية في تجربة سعيد يعقوب:

للشعرية خصائص لا بد من تتبعها في شعر الشاعر، كي يتمكن الدارس من تقييم تجربته، ومعرفة نهجه في الكتابة الشعرية، وخصائص الشعرية عديدة ومتنوعة، بل إنه ليصعب حصرها، غير أن لكل شاعر خصوصيةً ما، تجعله يقدم بعضها على بعض، ويوظف شيئاً منها، ويعزف عن البعض، وقد اتكأ الشاعر سعيد يعقوب على عدد منها، وقد استطعت أن أرصد منها الخصائص التالية:

• شعرية المطلع والمقطع:

للنص الشعري عتبات، وهي "مجموعة من العتبات النصية الداخلية التي تضمن للنص نسباً رمزياً يحمل توقيعه كاسم المؤلف، أو التي تعينه أو تبويه كالتحديد الأجناسي: العنوان والعناوين الفرعية والفهرست، أو التي تقدمه للقارئ والجمهور، كالمقدمة وكلمة الناشر، أو التي تسيجه أو ترفعه احتفاءً وتذكيراً وعلامة بانية الدلالة والمتخيل كالتصدير والإهداء"^١. وللعتبات النصية دورها المهم في رقد النص الشعري بالطاقة الشعرية، فهي تمثل رافداً من روافد الشعرية الخالصة، وليس بدعاً أن يوليها الشاعر أهمية استثنائية، ويختلف الشعراء في اهتمامهم بالعتبات النصية، فبعضهم يلتفت إلى شعرية العنوان، وبعضهم يركز على الغلاف، وآخر يستميله المطلع وهكذا.

أما الشاعر سعيد يعقوب فإن معظم تركيزه من ناحية العتبات ذهب باتجاه المطلع والمقطع، محاولاً رقدتهما بالحد الأقصى من الطاقة الشعرية، ولعل في هذا إشارة إلى ذكاء الشاعر، وحسن تصرفه الشعري بإزاء القصيدة، فما يهمله على وجه الخصوص هو مداخل القصيدة ومخارجها، فالمطلع هو العتبة الأمامية للنص الشعري، وهي

١ نبيل منصر، الخطاب الموازي للقصيدة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط١، ٢٠٠٧، ص٦.

تستقطب الاهتمام أكثر من العنوان، لأنها جزء حقيقي من النص لا يقوم النص الشعري بدونه، أما العنوان فهو عتبة خارجية، يمكن فصلها عن النص، وكذلك الحال في مقطع القصيدة، ونعني به البيت الأخير في القصيدة، فهو جزء لا يتجزأ منها، بل هو آخر ما يقرأ من النص، فهو مثار اهتمام الشاعر والقارئ على حد سواء، وهو خلاصة رؤية الشاعر، والمآل التي تؤول إليه القصيدة، كما أنه مهبط الإضاءات الشعرية، ومحط التكثيف، ومسرح خصب للشعرية.

فمن المطالع ذات التكثيف والاختزال قوله:

"ضاق الفؤادُ عن احتمالِ شجونهِ وبكى فكان الشعرُ دمعَ عيونهِ"^١

في المطالع السابق صورة شعرية مركبة أسهمت في رفع منسوب الشعرية، إذ يسعى الشاعر إلى ابتداع معنى جديد متعلق بالتجربة الشعرية والتعبير عنها بطريقة مختلفة، ليبدو الشعر استجابة لحالة من الشجن والحزن الذي يصل إلى مآلات لا يحتملها الشاعر، وإذا كان الناس يلجؤون في مثل هذه الحالة للدموع والبكاء؛ فإن الشاعر يلجأ للشعر الباكي، لتبدو القصيدة بمثابة دموع العين، وهو معنى بديع، تجلى في صورة بديعة. وفي مطالع أخرى يتحول ذلك الهدوء والشكوى إلى ضرب من القوة والعنف لديه حين يرتبط المقام بالمقاومة، والحث على الجهاد في سبيل تحرير المقدسات، كما في قوله:

**تفجّرِي غَضَبًا يا أمةَ العربِ
لن تنعمي بالرضا إلا من الغضبِ^٢**

١ سعيد يعقوب، أعذاق، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠١٤، ص ١٣٧.

٢ سعيد يعقوب، غزوة تنتصر، منشورات مسرح عمون، عمان، ط١، ٢٠١٤، ص ٦٣.

فلا يمكن الدعوة إلى الغضب إلا ببناء شعري يتسم بالغضب والقوة، وقد جاءت التموجات الإيقاعية من خلال البحر البسيط لتجسد تلك القوة وذلك الغضب الذي يتحقق في مستويي: البنية والرؤية الشعرية.

وقد يلوح المطلع وهو يسيل عذوبة وألماً حين يبوح بالعتاب المر الذي يجسد طعنة الغدر شديدة الوطأة على النفس حينما تمتد بها يد القريب:

سكّينَ غدرَكَ مَرَّقْتُ أَحْشَائِي لَمَ كُنْتُ يَا بِنَ الْعَمِّ مِنْ أَعْدَائِي^١

إنَّ وجود ابن العمِّ وهو من أَلْصَقِ الْأَقْرَبِينَ في خانة الأعداء ليثير في نفس القارئ ضرباً من التعاطف مع الشاعر الذي يمارس دور الضحية، كما يثير في نفسه ضرباً من الاستنكار لذلك القريب / العدو الذي يمارس العداة ضد الشاعر، وهو ما يميز المطلع الشعري ويكسبه شعرية قائمة على التنافر بين القريب / العدو.

أما المقطع الشعري فيمارس في شعر سعيد يعقوب دور القفل النصي الذي لا يمكن الاستغناء عنه، وإلا اختلَّت القصيدة، وانهار النص، فهو الذي يتم المعنى، ويكمل العبارة، ويختم الرؤية، وكأنه يوحى للقارئ بمعنى الانتهاء من قبل أن ينتهي، ومن خير المقاطع التي تصلح للتمثيل على مثل هذا مقطع في قصيدة بعنوان ألا يا شمس^٢، إذ ثمة ارتباط بنيويّ شديد العرى بين رؤية النص وخاتمته فهو يقول في الخاتمة:

فَلَوْ سَأَلُوا أَظْلَّ لَدَيْكَ شَيْءٌ وَلَمْ تَقْطُفْهُ مِنْ أَمَلٍ حَبِيبٍ

لَقُلْتُ: نَعَمْ وَوَدِدْتُ أَقُولُ لَمَّا رَأَيْتُ الشَّمْسَ تَبْدَأُ بِالْهَبُوبِ

ويوشك أن يُحَسَّ بِنَا سَوَانَا؛ أَلَا يَا شَمْسُ غَيْبِي الْآنَ غَيْبِي^٢

١ نفسه، ص ١٣٤.

٢ نفسه

ف فعل القول في البيت قبل الأخير، في حين أن مقول القول في البيت الأخير، بل في الشطر الأخير، مما يرغم القارئ على إكمال فعل القراءة حتى السطر الأخير، ويمسك بتلابيبه ريثما تكتمل دورة النص الشعري، لأن جملة التكثيف، وكلمة الإضاءة مختزنة في آخر القصيدة، مما يخلق ما يمكن تسميته بالقصيدة الدائرية^١.

وكثيراً ما يجمل المقطع بتلك الرؤية اليقينية الوثابة الاستشرافية، التي تعين رايات النصر من نافذة الدم والدموع، وبهذا يبدو المقطع أحسن حالا من المطلع فيما يتعلق بالخط البياني الذي يجسد نبوءة النصر، الذي يعاينه الشاعر بعيني زرقاء اليمامة:

”هذا هو النصر المؤزر إنه قدرٌ على راياتنا مكتوبٌ“^٢

فهو يتعامل مع النصر وكأنه يراه مجسداً أمامه، على الرغم من اليأس الذي يطغى على الواقع جراء ضعف الأمة ووقوعها في براثن العجز والتخلف وهيمنة الأجنبي. ولعل الشاعر يسعى في بعض الأحيان إلى ربط المقطع بالمطلع ربطاً وثيقاً، ليغدو شكل القصيدة دائرياً ينتهي من حيث بدأ، ففي قصيدة بعنوان ”لا أشتكى“ يرد المطلع كما يلي:

”ما زلتُ أسعى جاهداً لرضاكَ رغم الذي ألقى بدرب هواكِ“^٣

أما المقطع فيرد هكذا:

”لكنني رغم العواصف والدجى ما زلتُ أسعى جاهداً لرضاكَ“^٤

١ جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت،

ط ٢، ١٩٨٢م، ص ٣١٠.

٢ غزة تنتصر، ص ٤٢.

٣ سعيد يعقوب، أنداء وأنواء، ط ١، وزارة الثقافة، عمان، ٢٠١٣، ص ١٦٦.

٤ نفسه، ١٦٧.

فهو ينتهي من حيث بدأ دلالة على تثبيت الرؤية، وتمتين الموقف، لأجل طمأنة المحبوبة بأن شاعرها لن يتغير، لأن أخوف ما تخافه المحبوبة هو تغير المحبوب، وجفاؤه لمحبوبه، ولهذا تكررت عبارة "ما زلت أسعى جاهداً لرضاك" في الشطر الأول من المطلع، فكانت مفتاحاً، وفي الشطر الأخير من المقطع فشكلت قفلاً للنص، وإغلاقاً للرؤية النصية، وهي خصيصة أسلوبية اتسم بها شعر الشاعر. يقول في نهاية أخرى:

لويُجمَعُ الناسُ شعراً لكنت بيت القصيدة

فثمة تكثيف واكتناز في هذا المقطع قائم على التشبيه، أي تشبيه المحبوبة ببيت الصيد الذي يختصر كل أبيات القصيدة، في حين يمثل الناس باقي أبيات القصيدة الأقل بلاغة، وفي هذه الموازنة بين المحبوبة والقصيدة تكمن شعرية المطلع.

• الإضاءة الشعريّة:

يعمد الشاعر في كثير من الأحيان إلى رفق النص بطاقة شعرية من خلال الإضاءة الشعرية، التي تمتد إلى باقي المساحات النصية، ويتم ذلك من خلال ما يسمى بالومضة الشعرية التي يقف عندها القارئ مترنماً طرباً، مدهوشاً من استعمال نادر، أو تركيب غير مألوف، أو معنى جديد، أو صورة لم تخطر على بال، وعلامتها أن لا يمر القارئ عليها مرور الكرام، فهو يقف عليها، ويكرر قراءتها، محاولاً استيعاب دهشتها، والتلذذ بتكرارها. وقد يعمد الشاعر من أجل إحداث مثل هذه الومضة إلى قول مألوف سار على السنة الناس، ثم يعيد بناءه منسجماً والرؤية النصية، ويُفرغه في آخر القول الشعري، خارجاً به عن معناه المألوف إلى معنى غير مألوف، كقوله:

وغبّي أُعرتُهُ ذات يومٍ قلمي كي يخطأ بعضَ الحروفِ

١ سعيد يعقوب، أعلق، دار البيروني للنشر والتوزيع، عمّان، ط١، ٢٠١٤م، ص١٢٦.

فادّعاه لنفسه وتولّى صائِحًا: هذا آخر المعروف^١

إن الشاعر ليقصد قصداً إلى القول المبتذل، أو الشائع على ألسنة العامة، ليبرهن على مهارته في تحويله إلى شعر خالص، تطرب له الأسماع، ويحدث أثره في المتلقي، ومن ذلك:

وكلُّ يدعي كذباً أموراً ويزعم أنه رمزُ العفـافِ
ولم نسمعُ بيومٍ أن شخصاً يقول بأن زيتي غيرُ صافٍ^٢

وليس القول الشائع أو المبتذل ما يمنح القصيدة شعريتها أو ألقها، وإنما وضعه في سياق شعري، هو ما يمنحها شرعيّتها الشعرية، مما يحقق لحظة الإدهاش والإعجاب في نفس القارئ:

لمأ رأيتُ وجوههم ونفوسهم أغمضتُ عن قبح بدا في سودها
وتمثّلتُ نفسي بقولٍ شائع قد بدّلتُ غزلانها بقـرودها^٣

إن القول العامي والشائع "تبدلت غزلانها بقرودها" يمثل تحدياً للشاعر في محاولة دمجها في السياق الشعري، وصهره داخل مرجل الشعرية، وقد يكون هذا القول هو منطلق الشاعر الأساسي في بناء المشهد بأكمله.

• اصطیاد المعنى اللذیذ:

على الرغم من أنّ الشاعر ينضح من بحر التراث، ولا يخفي تمثله لتجارب الشعراء القدماء كالمتنبي مثلا الذي ذكره صراحة في شعره، حتى لتبدو قصيدته بحراً من

١ نفسه، ص ١٤.

٢ نفسه، ص ١٧.

٣ نفسه، ص ١٣٢.

الاقْتِباسات والتأثر المباشر وغير المباشر، أقول: مع ذلك فإن الشاعر يعتمد أحياناً إلى استنباط المعنى البديع، واصطياده من حقول الذاكرة، واستحضاره في نصه، ليغدو هذا النهج طريقاً من طرق الشعرية، وسبباً من أسباب الأخذ بلبّ القارئ.

ولعل خيرَ مثال على هذا النهج قوله:
كذلك قد خلقت رهيفاً حساً وأعشقُ كلَّ فتانٍ جميلاً
ولو ثقلتُ عليّ دماءُ نفسي وجدتُ لها سوى نفسي خليلاً

فهو معنى معجب وإن كان مطروفاً من قبل، ولعلّ البيت الأول منه يحيل إلى قول المتنبي:

خُلقتُ ألوفاً لورجعت إلى الصبا لفارقت شيبى موجع القلب باكياً^١

وأما البيت الثاني فيحيل إلى قول المتنبي:

وأعلمُ أن البين يشكيك بعده فلستَ فؤادي إن رأيتك شاكياً^٢

غير أن الشاعر يحاول ما وسعته المحاولة أن يتصرف بالمعنى، وأن يغير في التركيب، ليناسب المقام الجديد، ويعبر عن ذاته، بمعنى له نسب بالمعنى القديم.

ومن المعاني المعجبة قول الشاعر:
وطعمُ الظلمِ مرٌّ غيرَ أني أرى أن الرضَاءَ به أمرٌ
وأوجعُ منهما في النفس وقعاً بأن ترضى الهوانَ وأنت حرٌّ

١ نفسه، ص ٤٨.

٢ انظر ديوان المتنبي، تحقيق: عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٠م.

٣ نفسه.

٤ أعلق، ص ١٧.

فما بين "المرّ" و"الأمرّ" و"الأوجع" يقع القارئ بين برائن العجب والدهشة، فكلما وصل مرحلة قصوى ظنّها الأخيرة فُتحت له مرحلة أشدّ منها لم تكن في بال القارئ، فطعم الظلم مرّ، لكن الأمر هو الرضى به، والأوجع والأصعب رضى الحرّ بالهوان.

• شعريّة الصّورة:

تمثل الصورة الفنية رافداً من أهم الروافد الشعرية للقصيدة على مرّ العصور، غير أن الصورة الفنية لا قيمة لها في ذاتها، بل تستمد قيمتها من موقعها في النص، فجمالها كامن في النسق والانسجام والتوافق، وهي تماماً كاللوحة الفنية التي ينبغي أن تنسجم والمحيط الذي تبدو جزءاً منه، وإلا فقدت قيمتها الجمالية، فهي في مكان ما جميلة، وهي في مكان آخر غير ذلك، والشاعر الذي يبتدع الصورة الفنية ينبغي أن يختار لها الموقع الذي تبدو فيه جميلة ومعبرة، كي لا تكون عبئاً على النص، أو لحنناً نشازاً بين لحنه:

أما القوافي فهي قيدٌ طالما شنفتُ أذاني بعذبِ رنينه^١

إن الشاعر الذي يضيق بقوافيه وقصائده يطيب له أن يأتي بصورة يجعل فيها القافية كالقيد الذي يصدر رنيناً، يستمع إليه الشاعر بشغف، إذ يغدو الشاعر تحت وطأة القافية، يعاني ما يعانيه السجين في زنزانته من ثقل القيود.

ولعل الشاعر مولع بالصورة التي تضي الحركة على النص الشعري كقوله:
الوجدُ يمطرني فأشتعلُ والصبْرُ يأمرني فأمتثلُ
وأظلُّ مثل الريح بينهما مترنح الخطواتِ أنتقلُ
وتسوطني الأشواق غاضبةً لكنني أرضى وأحتملُ^٢

١ أعذاق، سابق، ص ١٢٧

٢ أنداء وأنواء، سابق، ص ١٦٨.

إنَّ من شأن مفردات مثل: "يمطرني، أشتعل، يأمرني، أمتثل، مترنج، أنتقل، تسوطني..."، أن تضي على النص الشعري فضاء حركياً، وليس مجرد صور جزئية، مما يسهم في خلق الصورة الكلية المترابطة التي يشعر القارئ معها بالحيوية القرائية. إن الصورة الفنية "لا تثير في ذهن المتلقي صوراً بصرية فحسب، بل تثير صوراً لها صلة بكل الإحساسات الممكنة التي يتكون منها نسيج الإدراك الإنساني ذاته"، ولهذا يتعذر على المتلقي أن يعزل حواسه الأخرى ليستعمل حاسة واحدة يظنها هي المعنية بعملية التلقي للصورة الفنية، فطاقة الحواس أكبر بكثير من مجموع طاقتها كلا على حدة، وقوة الخيال هي التي "تأخذ الصور المختزنة في الخيال، وتعيد تشكيلها في هيئات جديدة، لم يدركها الحس من قبل"^٢.

وقد استطاع الشاعر سعيد يعقوب أن يتعامل مع الصورة الفنية سواءً أكانت مبتدعة أم مستعارة تعامل الشاعر المحترف، الذي يعرف كيف وأين يضع الصورة الفنية من سياق القصيدة، فجاءت لديه في إطارها الصحيح، وراحت تعضد الرؤية الفنية وتبشر بها، وتعبر عنها خير تعبير. كقوله:

ضحك السراب ونحن نركض خلفه
ولكم حلمنا أن نبلّ به صدى
وبكى على ما ضاع من أيامنا
فأراق قسوته على أحلامنا^٣

١ جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣م، ص ٢٩.
٢ نفسه، ص ٤٨.
٣ أعلاق، سابق، ص ١١٨.

فالصورة لديه لم تعد إطاراً جمالياً خالصاً، بل هي طريق إضافي من طرق التعبير عن الرؤية، وإبراز المعنى، وتوكيد الدلالة، ولكن بطريقة جمالية، تخلب لب القارئ، وتجعله قاب قوسين من تبني الفكرة، والوقوع في شرك الرؤية.

• شعريّة المفارقة:

تُعدُّ المفارقة^١ من أهم روافد الشعرية، لأنها الأقدر على خلق تلك اللذة النصية التي تتأني للقارئ من النص الشعري، وتولد المفارقة من استشعار القارئ لذلك التناقض الظاهري الذي يعتري البنية النصية، وهذا التناقض يمكن أن ينتقل إلى النص الأدبي حين يكون الشاعر لديه ذلك الإحساس العالي بالمفارقة، فيقوم بتخليقها في نصه، محاولاً إيصال القارئ إلى تخوم التهكم أو السخرية من ذلك الواقع الذي يتسم بالتناقض.

وإذا كان أصل المفارقة هو المفارقة اللغوية التي تعني: "التناقض بين المعاني الحرفية للكلمة وبين ما يقصده المؤلف"^٢، فإن الشعراء كثيراً ما يقولون كلاماً لا يؤخذ على محمل الجدّ، بل يفسر بنقيضه الدلالي، وهذا بالضبط معنى المفارقة، كأن تقول للمسيء أحسنت، فهي "شكل من أشكال القول يساق فيه معنى ما، في حين يقصد منه معنى آخر يخالف غالباً المعنى السطحي الظاهر"^٣

١ للمزيد عن المفارقة انظر: محمد العبد، المفارقة القرآنية، وخالد سليمان، المفارقة والأدب، وموسوعة المصطلح النقدي، دي سي ميويك، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، وناصر شبانه، المفارقة في الشعر العربي الحديث.

٢ عدنان خالد عبد الله، النقد التطبيقي التحليلي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٨٦، ص٢٧.

٣ محمد العبد، المفارقة القرآنية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٩٤، ص٢٣.

والمفارقة أنواع عديدة^١، فمنها المفارقة اللغوية، ومنها المفارقة الرومانسية، ومنها المفارقة الدرامية، ومنها المفارقة السقراطية وغيرها، وللتراث العربي مفارقاته الشبيهة بما لدى الغرب من مفارقات، فمنها مفارقة المدح بما يشبه الذم، والذم بما يشبه المدح، ومفارقة تزيين القبيح أو تقبيح الحسن، ومفارقة عكس الظاهر التي وردت في كتب البلاغيين القدماء^٢.

وللمفارقة علاقة عضوية بالتضاد، وإذا أحسن الناقد "اكتناه التضاد، وتحديد مختلف أنماطه، ومناحي تجليه في الشعر، استطاع أن يوضع نفسه في مكان هو الأكثر امتيازاً وقدرة على معاينة الشعرية، وفهمها من الداخل، وكشف أسرارها"^٣.

أما سعيد يعقوب فلديه ضروب من المفارقات التي تأتي عادة في معرض النيل من المهجو وجعله عرضة للسخرية، لتغدو المفارقة سوطاً يجلد به ضحية المفارقة. ومن شأن مثل هذه المفارقة في النتيجة النهائية أن تكشف الوجه الآخر للقضية، من أجل بيان جوهرها الخفي الذي لا يدركه إلا صاحب الإلهام، كما أن من شأن المفارقة كذلك أن تحقق بعداً جمالياً، يزيد منسوب الشعرية في النص الشعري.

يملك الشاعر رؤية جدلية تمكنه من معاينة الجانب الغائب في الأشياء، فهو يستخرجه لنا، ويطلعنا عليه، كي لا نقع في رتابة العادي، وابتذال المألوف، وكي لا نقع

١ انظر: ناصر شبانه، المفارقة في الشعر العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، ط١، ٢٠٠٢، ص ٦٢.

٢ انظر على سبيل المثال باب "عكس الظاهر" في كتاب: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين ابن الأثير، ت ٦٣٧هـ، تحقيق: أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

٣ كمال أبوديب، في الشعرية، سابق، ص ٤٥.

ضحية اليأس حين التفرس في الواقع الأليم، إنه يزود قارته بالمزيد من جرعات الأمل من خلال هذا النوع من المفارقة.

ومن أظهر الأمثلة على هذا الضرب من المفارقة قوله:

إذا أنت لم تطعن بنظرة حاسدٍ وغمزةٍ ذي حقدٍ وهمزةٍ غيرانٍ
فأنتَ ومن لم يأتِ للكونِ واحدٌ ومَنْ هو لم يوجدْ على الأرضِ سياتٍ

يعمد الشاعر هنا إلى تزيين القبيح: نظرة حاسد، غمزة ذي حقد، همزة غيران، ويجعلها الفيصل في التفريق بين الإنسان العظيم والآخر الذي يستوي وجوده وعدمه، ولعله في مسعاه يقرب المفاهيم، وينبذ السائد، ويبرز الوجه الآخر للأشياء، كل ذلك في سبيل إعلاء شأن المبتلى، والتماس الصبر والسلوان له.

يقول كذلك في موضع آخر:

إذا لم تهو في دنياك فاعلمُ بأنك لم تذق طعم السعادة
وإن أحببتَ ثم بقيتَ حيًّا ولم تظفر بمرتبة الشهادة
فليس هوأك إلا وهم قلبٍ قضى من غير أن يقضي مراده
وكنت على ضفاف العيش تحيا وكنت على هوامشه زيادة^٢

يزين الشاعر ما شكى منه الشعراء وحذروا منه، ورأوا أنه سبيل للتهلكة، ألا وهو الحب والعشق، ولا يكتفي بذلك، بل يزين كذلك الموت في عيون العاشق، فيرى أن موت العاشق شهادة، مرغبا العاشق في الموت كمدًا وعشقًا، وهو بهذا يهتك الحجب

١ أعلق، ص ١٨.

٢ أعلق، ص ١٩.

عن وجه آخر للقضية، ليقف القارئ فاغراً فاه دهشة مما يرى ويسمع، مطرقاً متأملاً في القول الملبس.

إن المفارقة لا تتأتى لصانعها إلا إذا استغرق في التأمل، ووصل إلى حدود الفلسفة والحكمة، وقلما نجدها في شعر مرتجل، أو قصيدة مناسبات، أو قريض مجاملة، إن الشعر الذي يحتويها هو أرفع أنواع الشعر، وهي فيه أشرف رافد من روافد الشعرية.

يقول الشاعر في مثال آخر أسوقه لتوكيد الظاهرة:

اليأسُ عقلٌ والتشاؤمُ حكمةٌ وهما على عقل الرجال دليلٌ
تغري المنى بعضُ الرجال وإنها لم تُغرهـم لو في الرجال عقولٌ

ترى، كيف يغدو اليأس الذي يقع في خانة القبيح إيجابياً، وينزاح إلى خانة الحسن؟ وهل ثمة شاعر يمدح التشاؤم؟ وكيف تغدو المنى والآمال دليلاً على قلة العقول؟ إنها المفارقة وحدها من يفعل ذلك، لأنها تعني قلب الدلالة، والغوص في المعنى العميق للشيء لاستكشاف وجهه الآخر، إنها ما يخلق "مسافة التوتر" التي تتولد منها شعرية النص الشعري.

ومن مفارقة استحسان القبيح التي يجترحها الشاعر بكل جرأة غير مبال باحتجاج القارئ أو تبرمه بهذه الخروجات التي لم يعتد مثلها قوله في مطلع قصيدة:

”يحقُّ لك التكبر والغرورُ فغيرُك منك من حسدٍ يفورُ“^٣

١ نفسه، ص ٢٦.

٢ كمال أبو ديب، في الشعرية، سابق، ص ٤٥.

٣ أعلق، ٢٦.

قد يكون "التكبر والغرور" من أقبح الصفات التي يمكن أن يتصف بها إنسان، وثمة إجماع ضمني على كراهيتهما. غير أن شاعر المفارقة الذي يشبه الساحر، يتمكن من قلب المفاهيم وتحسين القبيح، ليبدو التكبر والغرور حقاً من حقوق الإنسان، بل زينة يتزين بها، وما ذاك إلا كيداً لحاسد، أو غيظاً لحامل ضغينة.

ويصل الأمر ذروته في شعر الشاعر حين يورد نصاً شعرياً كاملاً مليئاً بمثل هذه المفارقات التي تتفجر في النص تفجر الينابيع في الأرض، فتدهش القارئ، وتدهمه بما لم يعتد عليه من صيغ تعبيرية تقلب المفاهيم، وتحسن القبيح، وتقبح الحسن، تلك هي قصيدة "أغلى" وفيها يقول:

أنت للموعد المضروب ليلي	ولو هي أخلفتني كان أحلى
ولم يك ذلك من ضعف اشتياقي	ولكني رأيت الخلف أولى
ويحلوفي عيوني كل ظبي	إذا هوزاد للمشـتاق بخلا
ولست أريد أن يروى غليلي	فما لم تستطعه يظل أغلى
وإن أنا قلت جودي لي بوصل	فلا تهبي بحق الحب وصلا
يلذ لي التمتع والتأبّي	وأن ألقى الوعود لديكِ مطلا
إذا أنا نلتُ ما أرجو فماذا	سيبقى لي من الأحلام أصلا

في هذه المقطوعة حلاوة وطلاوة، فهي تسيل عذوبة وجمالا، وما ذاك إلا بفعل المفارقة، التي أبرزت بعض الأمور السلبية بوجه إيجابي كـمماثلة الأنتى للعاشق، وهي

من الأمور البغيضة للعاشق، لكنها تبدو مطلوبة عند الشاعر، وكذلك البخل الذي يبدو من أفتح الأمور عند العاشقين، فكلهم يطلب الوصل وكرم المحبوب، غير أن الشاعر في المقطع السابق يجمّلُ البخل والمطل، ويزداد تعلقاً بمحبوبه كلما زاد بخلا - بحسب قوله-، فكيف يفهم ما يقول سوى على سبيل المفارقة التي يرى من خلالها الشاعر كل ما يصدر عن المحبوب جميلاً حتى ولو كان في نظر الآخرين قبيحاً.

إن الشاعر بسحر المفارقة قادر على قلب الحقائق ليغدو كلُّ ما يسرّ العاشق ويسعده مثاراً للشكوى، وسبباً للتذمر، في حين تغدو متواليات السلبات التي يشكو منها الشاعر سبباً للسعادة، ومبعثاً للحبور، فالتمنع والتأيي مبغوض عند العاشق، لكنه يغدو عند الشاعر مبعثاً للذة، بفعل المفارقة التي تقلب الحقائق، وتعاين الوجه الآخر للأشياء.

• شعريّة التوقع والبشارة:

يمتلك الشاعر بصيرة نافذة، فيرى ما لا يراه الناس من البعيد الخفي، إنه يتقاطع مع العراف في تحقيق النبوءة وصدق التوقع، إن الإلهام الذي يتنزل عليه يحمل طابعاً حدسياً، يرى من خلاله الشاعر الحقائق ماثلة أمامه، فيبشر بها، ويسبق زمانه في رؤيتها، وتمنحه هذه المزيّة حرية التوقع، والتنبؤ، فإذا هو أصدق الناس حدساً، وأبعدهم نظراً، مما يجعل هذه القدرة على التوقع سبباً من أسباب الشعرية، ورافداً من روافدها، فالشعرية في نهاية الأمر ما هي إلا "خصيصة نصية لا ميتافيزيقية" حسب تعبير الناقد^٢.

وما لدى سعيد يعقوب من ذلك ليس بالقليل، فهو بين الحين الآخر يمتد بنظره إلى البعيد، لمعاينة المجهول، والإخبار عنه، والتنبؤ به بحس صادق، وحدس صائب، ويكثر

١ للمزيد انظر: رحيم عبد علي فرحان، النبوءة في الشعر العربي الحديث من ١٩٤٧-١٩٧٠/ دراسة ظاهراتية، تموز للطباعة والنشر، دمشق، ط١، ٢٠١٢م.

٢ المرجع نفسه، ص ٢٨.

ذلك حين ينظر إلى الواقع، ويتأمل ما فيه، فهو يمتلك الرؤية الجدلية التي لا تكتفي بالنظر إلى واقع الحال، وإنما تمتد بالنظر إلى البعيد، مبشراً حيناً، محذراً حيناً آخر، وأكثر ما يبرز ذلك في ديوانه الأخير "غزة تنتصر"، إذ غالباً ما تأتي البشارة في آخر النص الشعري، ليكون النصر هو الخاتمة السعيدة التي يختم بها قصيدته:

هذا هو النصر المؤزر إنه قدرٌ على راياتنا مكتوبٌ

إن البشارة بالنصر لا يصوغها إلا شاعر مؤمن بقضيته، موقن بربه، يحمل بين ضلوعه قلباً مرهفاً وحساً شفيفاً، فهو في بشارته أو تحذيره يدرك أن ما يشعر به ما هو إلا الحقيقة التي ستبزغ ولو بعد حين:

إني أحذر من شرٍ يطوف بنا أراه مقترباً.. بل جِدُّ مقترباً

فالتحذير يعني أنه يرى ما لا يراه سواه من خطر داهم، غفل عنه الناس، فهو يحذرهم وينبههم، كي يأخذوا حذرهم، ويحتاطوا لعدوهم.

وعلى الرغم من وقع الشدائد، وتعاضم المصائب غير أن نبرة الإيمان بالنصر، وتلك النظرة الجدلية التي تعين النصر من نافذة الزنانة تطغى على الرؤية الشعرية، محدثة أثرها في رفع معنويات القارئ، وزيادة منسوب الأمل في قلبه.

ففي مقطع من قصيدة بعنوان "أنشودة الأمل"^٣، يقول:

عمّا قليلٍ يغمُرُ الدنيا سنى الفجر الذي يروي العيونَ من الظما
وننالُ ما نرجو وإن بعد المدى حتى وإن كان المرءُ الأنجماً
لابدّ للمظلوم من يوم به يسقي الطغاة الظالمين العاقماً
لابدّ يأتي ذلك اليوم الذي نجني به الحلم الجميل الأكرماً

١ غزوة تنتصر، ٤٢.

٢ نفسه، ص ٦٤.

٣ رعود وورود، ٧٤.

لا بدّ من ردّ الحقوق لأهلها لا بدّ للطغيان أن يتحطما

ولعل عبارة "لا بدّ" التي تتكرر أكثر من مرة تؤشر إلى حجم الوثوقية واليقينية التي تتمتع بها الرؤية الشعرية، وهي تزجي البشارة للمظلومين والضعفاء، فهو على يقين من حتمية التاريخ، الذي يتحرك بانتظام.

ويستمد الشاعر أحياناً رؤيته الوثوقية، وبشارته تلك من القرآن الكريم من خلال التقاطع مع آيات النصر الحتمي الذي يلوح في الأفق كقوله في ختام إحدى القصائد:

"ويخزهم وينصرُكم عليهم ويشفِ صدور قوم مؤمنينا"^١

فهو تقاطع بين مع الآية الكريمة: "ويخزهم وينصرُكم عليهم، ويشفِ صدور قوم مؤمنين"^٢، وهنا تظهر قدرة الشاعر على تكييف النص القرآني مع البنية الشعرية بما يمنح البنية تلك الطاقة الاستشراكية التي تضع القارئ على مشارف الأمل واليقين، وإن كان النص القرآني في البيت السابق لم يغادر شكله الأولي المتمثل بالاعتباس، بعيداً عن فكرة التناص الحديثة القائمة على تماهي النصين واختلاطهما حتى يغدوا شيئاً واحداً ينصهر في بوتقة واحدة.

إن قارئ النص الشعري ليكون في أمسّ الحاجة إلى مثل هذه الرؤية الإيجابية لتنتشله من حومة اليأس، وتطير به إلى الأمل المنتظر، فالشاعر ليس ناقلاً للخبر شأنه شأن المؤرخ أو المخبر، بل هو يتعامل مع مفردات المستقبل المنتظر بملكته الشعرية، وحده الرهيف، كاشفاً اللثام عن المستقبل المنتظر^٣:

١ غزّة تنتصر، ٩٧.

٢ سورة التوبة، الآية ١٤.

٣ سعيد يعقوب، رعود وورود، ٦١.

”ستعود قدسي حرة عريية
رغم الغزاة ورغم أنفِ الحاقِدِ
يا فجرنا الآتي برغم ظلامهم
إننا على ثقة بوعد الواعدِ
وسندخل الأقص كأول مرة
وسترفعُ التكبير كلُّ مساجدي”

فهو يعيد إنتاج البشارة الواردة في سورة الإسراء، إذ يقول الله تعالى: ”وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة، وليتبروا ما علوا تتييرا“^١، موظفًا ”سين“ الاستقبال ثلاث مرات، في ملمح أسلوبى له وطيد صلة بيقين الشاعر بمستقبل الأمة، وتحررها من الاحتلال.

إن هذه الرؤية المستقبلية التي تتسم بالاستكناه والتوقع، لتأخذ بيد القارى صوب البشارة المنتظرة، وتمنحه من جرعات الأمل، ما يزوده بالرؤية الجدلية التي تعاین الواقع وترصد ما بعده من آفاق القادم الجميل.

* * *

١ سورة الإسراء، الآية ٧.

الخاتمة:

تبين مما سبق أن الشاعر سعيد يعقوب له تجربة شعرية تستحق التنويه، فقد استطاع أن يسم نصه الشعري بعدد من الخصائص الشعرية التي لا يكون الشعر شعراً إلا بها، فقد أولى مداخل القصيدة ومخارجها اهتماماً كبيراً، فكان المطلع والمقطع نقطتي إضاءة شعرية، تستوقفان القارئ، وتثيران إعجابه ودهشته.

كما اتكأ الشاعر على منح المساحات النصية إضاءات شعرية موزعة على مناطق النص، وترفد باقي النص بالطاقة الشعرية، مما جعل النص الشعري لديه يفيض بهذه الفيوضات الشعرية المعجبة.

وكذلك راحت الصورة الفنية المعبرة والدقيقة ترفد النص بالشعرية التي تسمو بالرؤية النصية إلى آفاق بعيدة، ومميزة له عن سواه من الأنواع الأدبية، مما جعل الصورة ليست طريقة في التعبير فحسب، بل هي رافد للرؤية، وإطار جمالي يمنحها المزيد من الشعرية الخالصة.

أما المفارقة فقد كان لها الدور الأكبر في خلق الشعرية في النص الشعري، وإدهاش القارئ بذلك النسق الشعري المدهش، وبخاصة حين الوقوف على نمط مألوف، ثم القيام بقلبه، واخلخلة مفهوم القارئ حوله، كمفارقة تحسين القبيح التي قلب من خلالها الدلالات، وغير المفاهيم، في إطار جمالي معجب.

وأخيراً فقد كان للرؤية الواثقة والمبشرة والممتدة، دور مهم في تحويل النص الشعري من وظيفة التسجيل إلى وظيفة الاستكناه والرصد والتوقع، وهو ما كان خصيصة مهمة من خصائص الشعرية في شعر سعيد يعقوب.

* * *

المصادر والمراجع:

- ١- سعيد يعقوب، المجموعات الشعرية الآتية:
 - أعلام، دار البيروني للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠١٤م.
 - رعود وورود، وزارة الثقافة، عمان، ط١، ٢٠١٢م.
 - غزة تنتصر، منشورات مسرح عمون، عمان، ط١، ٢٠١٤
 - أنداء وأنواء، ط١، وزارة الثقافة، عمان، ٢٠١٣.
 - أذواق، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠١٤
 - في هيكل الأشواق، وزارة الثقافة، عمان، ط١، ٢٠٠٨م.
 - قسمات عربية، دار يبايع للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠١١م.
- ٢- ابن الأثير، ضياء الدين، ت ٦٣٧هـ، تحقيق: أحمد الحوفي، ويدوي طبانه، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
- ٣- تزفيتان تدوروف، الشعرية، ترجمة: شكري المبخوت ورجاء سلامة، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٧م.
- ٤- جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م.
- ٥- جون كوهين، النظرية الشعرية، ترجمة: أحمد درويش، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- ٦- حمدي منصور، شاعر من مادبا، المجلة الثقافية، الجامعة الأردنية، العدد (٤٩).
- ٧- خالد سليمان، المفارقة والأدب، دار الشروق، عمان، ط١، ١٩٩٩م.
- ٨- دي.سي ميويك، المفارقة وصفاتها، موسوعة المصطلح النقدي، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، ط١، دار المأمون، بغداد.

- ٩- رحيم عبد علي فرحان، النبوءة في الشعر العربي الحديث من ١٩٤٧-١٩٧٠/ دراسة ظاهراتية، تموز للطباعة والنشر، دمشق، ط١، ٢٠١٢م.
- ١٠- رومان ياكبسون، قضايا الشعرية، ت: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٨، ص١٩.
- ١١- سامي محمد حريز، تجربة تستحق التأمل، ديوان في هيكل الأشواق، شعر سعيد يعقوب، مجلة الحياة الأردنية، العدد ١٥٥.
- ١٢- سامي محمد حريز، سعيد يعقوب بين عبير الشهداء ورنيم الروح، ضمن كتاب "قلم وفكر"، عمان، ٢٠١١م.
- ١٣- علي القيسي، قراءة في سيرة الشاعر سعيد يعقوب، مجلة الكاتب الأردني، اتحاد الكتاب الأردنيين، العدد ٢٠.
- ١٤- عمر الساريسي، الجملة الشعرية في ديوان "قسمات عربية"، مجلة أفكار، وزارة الثقافة الأردنية، العدد ٢٨٥، ٢٠٠٨م.
- ١٥- كمال أبو ديب، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
- ١٦- المتنبي، الديوان، تحقيق: عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٠.
- ١٧- محمد العبد، المفارقة القرآنية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٩٤م.
- ١٨- مصطفى الخطيب، "قسمات عربية" في الميزان، دراسة نقدية تحليلية، دار يافا للنشر والتوزيع، ٢٠١٢م.
- ١٩- ناصر شبانه، المفارقة في الشعر العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، ٢٠٠٢م.
- ٢٠- نبيل منصر، الخطاب الموازي للقصيدة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط١، ٢٠٠٧.
- ٢١- نورثروب فراي، تشريح النقد، ترجمة: محمد عصفور، ط١، الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٩١.

٢٢- يوسف الغزو، ديوان "في هيكل الأشواق" لسعيد يعقوب، محاولة لاستنهاض الشعر من

ركام الاغتراب، مجلة الكاتب الأردني، اتحاد الكتاب الأردنيين، العددان (١٤، ١٥)، ٢٠٠٨م.

* * *

-Todorov, T. (1987). *Poetics*. Sh. Al-Mabkhoot & R. Salamah (Trans.).
Casablanca: Daar Toobqaal.

-Ya`qoob, S. (2013). *Andaa' wa anwaa'*. Amman: Ministry of Culture.

-Ya`qoob, S. (2014). *A`dhaaq*. Amman: Daar Yafa Al-Ilmeyyah.

-Ya`qoob, S. (2008). *Fi haykal al-ashwaaq*. Amman: Ministry of Culture.

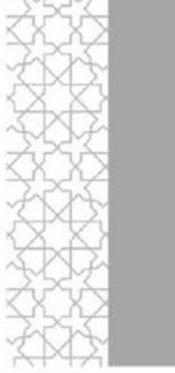
-Ya`qoob, S. (2011). *Qasamaat arabiyyah*. Amman: Daar Yanabee'.

-Ya`qoob, S. (2014). *A`laaq*. Amman: Daar Al-Bayrooni.

-Ya`qoob, S. (2012). *Ru`ood wa wurood*. Amman: Ministry of Culture.

-Ya`qoob, S. (2014). *Gaza tantaSir*. Amman: MasraH Amoon.

* * *



- FarHan,R. (2012). *Almuboo'ah fi al-shi`ir al-arabi al-Hadeeth (1947-1970): Derasah zhahiratiyyah*. Damascus: Tamooz.
- Frye,N. (1991). *TashreeH al-naqid*. M. ASfoor (Trans.). Amman: The University of Jordan.
- Hareez, S. (n.d.). Tajribah tastaHeq al-ta'amul, Deewaan fi Haykal al-Ashwaaq, Sae`ed Ya`qoob's poetry. *Journal of Jordanian Life*, (155).
- Hareez,S. (2011). *Sa`eed Ya`qoob bayna abeer al-shuhadaa wa raneem al-rooH*. Amman: (n.p.).
- Ibn Al-Atheer, DH. (n.d.). *Al-Mathal alsaa`ir fi adab al-katib wa al-shaa`ir*. A. Al-Hoofy & B. Tabanah (Ed.). Cairo: Daar NahDHat MiSr.
- Jakobson,R. (1988). *QaDHaya al-shi`riyyah*. M. Al-Wali & M. Hanoon (Trans.). Casablanca: Daar Toobqaal.P. 19.
- Journal of Thoughts*, Jordanian Ministry of Culture, (285).
- ManSar, N. (2007). *Al-KhiTaab al-muwaazi li al-qaSidah al-arabiyyah al-mu`aaSirah*. Morocco: Daar Toobqaal.
- ManSoor, H. (n.d.). A Poet from Madaba. *Journal of Culture*, (49).
- Meoek, D.C. (n.d.). *Almufaaraqah wa Sefatuha, mausoo`at almuSTalaH al-naqdi*. A. Lu'lu'ah (Trans.). Baghdad: Daar Al Ma'moon.
- Shabaanah, N. (2002). *Al-Mufaraqah fi al-shi`ir al-Arabi al-Hadeeth*. Amman: Al-Mu'asasah Al-Arabiyyah li Al-Deraasah wa Al-Nashir.
- Sulaymaan,Kh. (1999). *Almufaaraqah wa aladab*. Amman: Daar Al-Shurooq.

List of References:

- Abu Deeb,K. (1987). *Fi al-shi`riyyah*. Beirut: Mu`asasat Al-AbHaath Al-Arabiyyah.
- Al`Abd,M. (1994). *Al-Mufaraqah al-Quraniyyah*. Cairo: Daar Al-Fikr Al-Arabi.
- Al-Ghazo,Y. (2008). Deewaan fi haykal al-ashwaaq" li Sa'eed Ya'qoob muHawalatun li istinhaadh al-shi`ir min rukaam al-ightiraab.*Journal of Jordanian writer*, (14 & 15).
- Al-KhaTeeb, M. (2012). "*Qasamat Arabiyyah*" *fi al-mezaan: Dirasah naqdiyyah taHleeliyyah*. Daar Yafa.
- Al-Mutanabi. (1990). *Al-Deewaan*. A. Al-Barqooqi. Beirut:Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- Al-Qaysi, A. (n.d.). Qira'ah fi seerat al-shaa`ir Sa`eed Ya`qoob`s.*Journal of Jordanian writer*, (20).
- Al-Sarisi,O. (2008). Al-Jumlah al-shi`riyyah fi deewaan "Qasamaat Arabiyyah".
- Asfoor,J. (1983). *Al-Soorah al-fanniyyah fi al-turath al-naqdi wa al-balaghi ind al-Arab* (2nd ed.). Beirut: Daar Al-Tanweer.
- Cohen, J. (2000). *Al-Nazhariyyah al-shi`riyyah*. A. Darweesh (Trans.). Cairo:Daar Ghareeb.



Poetic Characteristics of Sa'eed Ya`qoob's Poetry

Dr. NaaSir Yousif Jaabir Shabaanah

Department of Arabic Language

College of Arts - The Hashemite University

Abstract:

This paper attempts to investigate the poetic language in Saeed Yaqoub's poetry. The researcher sets forth that poetry is measured by the poetic, rhythmic and metrical language. It is this language that scales poets and, thus, makes a poet successful or failure. The research investigates the aesthetic aspects of the Jordanian poet Saeed Yaqoub poetry through monitoring the foundations that change the poet's language into an astonishing sentimental language. The researcher, therefore, monitors the relationship between the poet and the text's thresholds, his relationship with metaphors, similes and poetic illumination, his metaphors and the predictive vision that could foresee the future through the status quo.



III. Documentation:

1. Footnotes should be placed in the footer area of each page respectively..
2. Sources and references must be listed at the end.
3. Sample images of the verified/edited manuscript should be inserted in their respective areas.
- 4 - Clear pictures and graphs that are related to the research should be included in appendices.

IV. In case the author is dead, the date of his death, in Hijri calendar, is used after his name in the main body of the research.

V. Foreign names of authors are transliterated in Arabic script followed by Latin characters between brackets. Full names are used for the first time the name is cited in the paper.

VI: Submitted articles for publication in the journal are refereed by two reviewers, at least.

VII. The modified articles should be returned on a CD-ROM or via e-mail to the journal.

VIII. Rejected articles will not be returned to authors.

IX. Authors are given two copies of the journal and fifteen reprints of their article.

Address of the Journal:

All correspondence should be sent to the editor of the Journal of Arabic Studies:

Riyadh, 11432 P.O. Box 5701

Tel: 2582051 - Fax 2590261

[www. imamu.edu.sa](http://www.imamu.edu.sa)

E.mail: arabicjournal@imamu.edu.sa

Criteria of Publishing

The Journal of Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University for Arabic Studies is a peer reviewed journal published by the Deanship of Scientific Research on University Campus. It publishes scientific research according to the following regulations:

I. Acceptance Criteria:

1. Originality, innovation, academic rigor, research methodology and logical orientation.
2. Complying with the established research approaches, tools and methodologies in the respective disciplines.
3. Accurate documentation.
4. Language accuracy.
5. Previously published submissions are not allowed.
6. Submissions must not be extracted from a paper, a thesis/dissertation, or a book by the author or anyone else.

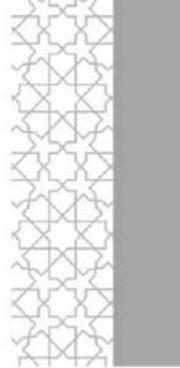
II. Submission Guidelines:

1. The author should write a letter showing his interest to publish the work, coupled with a short CV and a confirmation that the author owns the intellectual property of the work entirely and that he will not publish the work without a written agreement from the editorial board.
2. Submissions must not exceed 50 pages (A4).
3. Submissions are typed in Traditional Arabic, in 17-font size for the main text, and 14-font size for footnotes, with single line spacing.
4. A hard copy and soft copy must be submitted with an attached abstract in Arabic and English that does not exceed 200 words or one page.



Editor –in- Chief

- **Prof. Ibrahim Salah Al-Sayed Solaiman Al-Hodhod**
Vice-president of Al-Azhar University
- **Prof. ShoukriEzzeddin Al-Mabkhout**
Dean of the Faculty of Arts, Manouba University, Tunisia
- **Prof. Saleh Mohammed Al-Zahrani**
Professor, Department of Rhetoric, Criticism and
Methodology of Islamic literature, College of Arabic
Language
- **Prof. Abdulaziz Ibrahim Al-Ossaili**
Professor, Department of Applied Linguistics, Institute for
Teaching Arabic
- **Prof. Abdullah SaleemAl-Rasheed**
Professor, Department of Literature, College of Arabic
Language
- **Prof. Mohammed AbdulrahmanKhattabi**
Professor, Ibn ZahrUniversity ,Aghadir, Morocco
- **Dr. HishamAbdulaziz Mohammed Al-Sharqawy**
Secretary Editor of the Journal of Arabic Studies, Deanship
of Scientific Research



Chief Administrator

Dr. Fawzan Ibn Abdulrahman Al-Fawzan

Acting Rector of the University

Deputy Chief Administrator

Prof. Fahd Abdulaziz Al-Askar

Vice rector for Graduate Studies and Scientific Research

Editor –in- Chief

Dr. Abdulrahman Abdulaziz Al-Muqbel

Dean of Scientific Research

Managing Editor

Dr. Ra'ad Abdullah Al-Turki

Vice-Dean of Scientific Research for Cultural Affairs