

أثر النحاة في البحث البلاغي



دكتور عبد القادر حسين

أستاذ ورئيس قسم البلاغة والنقد
جامعة الأزهر

دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع
القاهرة

الكتاب : أثر النحاء في البحث البلاغي
المؤلف : د / عبد القادر حسين
تاريخ النشر : ١٩٩٨
رقم الإيداع : ٩٨ / ٥٨٨٣
التقديم الدولي : I.S.B.N 977-215-332-7

حقوق الطبع والنشر والاقتباس محفوظة للناشر ولا يسمح
بإعادة نشر هذا العمل كاملاً أو أى قسم من أقسامه ، بأى
شكل من أشكال النشر إلا بإذن كتابى من الناشر

الناشر : دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع
شركة ذات مسئولية محدودة

الإدارة والطباعة : ١٢ شارع نوبار لاطونى (القاهرة)

ت : ٢٥٤٢-٧٩ فاكس ٢٥٥٤٢٢٤

التوزيع : دار غريب ٢.١ شارع كامل صدقى العجالة - القاهرة

ت : ٥٩١٧٩٥٩ - ٥٩-٢٦٠٧

إدارة التمسويل

والمعرض الدائم : ١٢٨ شارع مصطفى النحاس مدينة نصر - الدور الأول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

موضوع هذه الرسالة، أثر النحاة في البحث البلاغي حتى نهاية القرن الخامس الهجري، موضوع جديد، وحقل بكر لم يرتده أحد من قبل. وقد تعثرى الدهشة المهتمين بالدراسات البلاغية حين يجدون المكتبة البلاغية قد خلت من هذا البحث، لأنه يسد ثغرة كبيرة في نشأة البلاغة وتطورها. والنحاة هم أصحاب الفضل الأول في نشأة البلاغة على الرغم من أنها كانت في البداية نظرات متناثرة هنا وهناك ضمن مباحثهم النحوية، ثم اتيح لمن أعقبهم أن يصوغ من هذه النظرات العبارة قواعد بلاغية ذات صبغة علمية، وقد رسخ في أذهان الباحثين عن نشأة البلاغة وتطورها أن أبا عبيدة هو أول من تناول البلاغة بالحديث، ولعل الذي أغرامهم بهذه المجازفة في القول مصنفه «مجاز القرآن» الذي يحمل عنواناً بلاغياً صرفاً، ومن ثم أغفلت كوكبة الباحثين الحديث عن الفترة التي سبقت أبا عبيدة، ولم يتناولوا بالبحث آراء الخليل البلاغية. ولم يضمونها أبحاثهم، وقريب من ذلك، تلك النظرة التي القاها الباحثون على كتاب سيبويه، فلم ينظروا إليه نظرة جدية تتفق مع قيمته البلاغية، وأثره في نشأة هذا العلم. وقد كان الباحثون تجاه سيبويه ضريقين: الفريق الأول كان من المهتمين بالدراسات البلاغية، فنظر إلى سيبويه من خلال كتب عبد القاهر فحسب عندما يشير إليه في بعض المواضع من دلائل الإعجاز، ويرون في هذه الإشارة أثراً من آثار سيبويه في البلاغة بصفة عامة، وفي عبد القاهر بصفة خاصة، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء النظر والضحص في كتاب سيبويه، واستنباط ما نثر فيه من لحات بلاغية عبارة حيناً، ومركزة أحياناً، فظل الكتاب لوقتتنا هذا غاية مجهولة، وسراً مغلقاً لكثير من الدارسين الذين يتوقون لاجتلاء معانيه، وكشف اللثام عما فيه من نظرات ثاقبة لها أثرها الكبير

في بناء صرح البلاغة العربية. فكان لزاماً على من يتصدى لهذا العلم أن يعرض لجذوره الضاربة في أعماق التاريخ، لكي يصبح البحث مجدياً، والنتائج دقيقة. والفريق الآخر كان من المهتمين بالدراسات النحوية، فبحث كتاب سيبويه بحثاً دقيقاً، لاستبطان ما يحلو له من قواعد في النحو والتصريف واللغة، دون أن يمس آراء البلاغية إلا مساً خفيفاً، وبالتالي لم يضع بين أيدينا آراء سيبويه البلاغية جملة - ومن أجل هذا كان بحث سيبويه حتى الآن كرجل بلاغي يعد بحثاً قاصراً وغير شامل، وظل سيبويه كما هو مفتقراً إلى دراسة جادة مستفيضة تنفض عن آرائه البلاغية ما علق بها من ركام العلوم الأخرى التي غلبت عليها. وأخفنها عن العيون طيلة هذه القرون.

ودراسة البلاغة في القرن الثاني الهجري على يدي الخليل (ت ١٧٥ هـ) وسيبويه (ت ١٨٠ هـ) تعد جوهرية وضرورية، نظراً لأن علم البلاغة - شأنه شأن العلوم الأخرى - يتطور من قرن إلى قرن، ومعرفة البداية شيء لا مناص منه حتى يكون بيان التطور معتمداً على أساس سوي.

وثمة شخصيات نحوية أخرى كان لها أثرها الباهر في تعميق البلاغة، والكشف عن دقائقها، وبيان أسرارها لم يتناولها أحد من قبل، ولم يحطها دارسو البلاغة بالعناية، وهي أشد ما تكون حاجة إلى الدراسة والبحث كشخصية ابن جنى، وإبراز فضله على البلاغة، والسير بها نحو النضج والاكتمال. ومن هنا كان للنجاح أثرهم وخطرهم في تاريخ البلاغة، والمكتبة البلاغية في مسيس الحاجة إلى الوقوف على هذا الأثر.

حقيقة بعض هذه الشخصيات النحوية، كالفراء (ت ٢٠٧ هـ) وابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) والمبرد (ت ٢٨٥ هـ) والرومانى (ت ٢٨٦ هـ)، قد تناولها بعض الباحثين من قبل باعتبار ما تركته لنا هذه الشخصيات من دراسات قرآنية تتخللها مباحث بلاغية، ورغم ما أسداه الباحثون في هذه الدراسات القرآنية من فضل عظيم للبلاغة، إلا أن بعض المصادر الوثائقية التي تركتها هذه الشخصيات لم تكن تتعرض للدراسات القرآنية كتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الذي يزخر بالأراء البلاغية الناضجة، وكتأويل البلاغة، والمقتضب للمبرد، وغير ذلك من مصنفات

تركها. علماء النحو في القرون الخمسة الأولى، فلم يتعرض لها الباحثون، نظراً لأنها لا تتعلق بمباحثهم من جهة، أو لعدم توافرها وقتئذ من جهة أخرى، ومن ثم كانت هذه الشخصيات تقتصر إلى مزيد من الدراسة لاستيعاب آرائهم البلاغية جملة، وبيان ما خلفته من آثار حقيقية في تكوين البلاغة عن المتأخرين.

وصعوبة هذا البحث ترجع إلى أنه يجمع بين طائفتين كبيرتين تقوم عليهما دعامة لغة العرب بكمالها وفنّها، ونعني بهما: علماء النحو وعلماء البلاغة، وتداخل آرائهما في هذين العلمين. ومن يمارس البلاغة وعلومها يقر في نفسه أن البلاغة صنعة لا يتأتى تحصيلها في وقت يسير، فقد يفقد العمر، ولا يبلغ المرء منها إلا النزر اليسير، لأنها بحر مترام الأطراف ولا يسير أغواره إلا من وهب المقدره على ذلك. وكما أن دراسة البلاغة لها أهميتها القصوى للوقوف على دلائل الإعجاز وبيان أسرارها، فإن دراسة النحو لا تقل أهمية عن دراسة البلاغة، إذ لو سقط علم النحو لسقط فهم القرآن، وحديث الرسول، وبذلك يتسرب الطعن إلى حقيقة الإسلام، والعربية بأطرافها كافة هي المرجع في صيانة القرآن، والسبيل إلى فهمه.

وصعوبة البحث لا تقتصر عن حدود الجمع بين طائفة علماء البلاغة، وعلماء النحو؛ بل تمتد هذه الصعوبة إلى الفترة الزمنية المحددة بالقرون الخمسة الأولى من الهجرة، حيث كانت الثقافة العربية ممتزجة أشد الامتزاج، فالمصنف الواحد لا يعالج علماً محديداً، وإنما هو موسوعة كاملة، تشمل ألوان الثقافة العربية كلها من أدب ولغة، وبلاغة وتفسير، ونحو وتصريف، فتعطي صورة كاملة لثقافة القوم، ودقة التعبير؛ لأن الفصل بين العلوم لم يكن المرمى الذي يهدف إليه العلماء في هذه الفترة المضنية، المشتملة على عيون كل فن، ورائع كل لون.

وتلك فإن الثقافة العربية في هذه الفترة التي نتاولها بالبحث كانت في أول دورها من حيث الترتيب والتبويب، فليس للبلاغة كتب خاصة، وإنما هي آراء مبعثرة منثورة هنا وهناك في كتب النحو والتفسير واللغة، فنحو وصرف، بجانب بلاغة، بجانب كلام في إعجاز القرآن، بجانب آراء لغوية ونقدية، كل ذلك نلاحظه بوضوح بين دفتي كتاب واحد، فاستلزم ذلك مني الاطلاع على مصادر متنوعة تشمل النحو واللغة والأدب، والتفسير، والبلاغة وهي كتب قيمة، وضعت بأيدي

علماء أجلاء عاشوا هذه الفترة الخصبة التي وقف عندها التراث العربي، وصارت زاداً لمن جاء بعدهم من علماء، ومعيناً لا ينضب لما وضع من مصنفات. فكنت أرجع إلى هذه المصادر نفسها، وأسعى إليها سعياً حثيثاً، فهي النبع الصافي، والمنجم الزاخر بأنفس الكنوز والخامات التي تكشف لنا كيف كان هؤلاء العلماء بصورون آرائهم بأقلامهم، ويحتجون لها، ويناضون عنها، ولاشك أن هذه الأصول التي ألفت في القرون الخمسة الأولى هي المصادر الأصيلة لتقافتنا العربية والإسلامية.

وكثيراً ما كنت أرجع إلى المخطوطات التي تركتها لنا شخصيات البحث، بالإضافة إلى مراجعة الرسائل العلمية التي تمت بصلة إلى هذا البحث من قريب أو بعيد حتى أنهى إلى نتائج مفيدة؛ يخرج البحث في صورة جديدة، متوخياً في معالجته سهولة الأسلوب، وإيضاح الفكرة، وتحديد الغاية.

وقد رأيت أن دراسة أي عمل من الأعمال - علمياً كان أو فنياً - يجب أن يعتمد على نظرتين: نظرة إلى العمل نفسه، على أساس أنه وحدة قائمة بذاتها، ونظرة إليه على أساس أنه جزء من التاريخ العام، والنظرة الأولى تقتضينا أن نقوم بدراسة آراء الشخصية النحوية البلاغية دراسة تحليلية، لتعرف العناصر التي تتألف منها هذه الآراء. كما تقتضينا النظرة الثانية، أن نقوم بدراسة الآراء دراسة تركيبية، كي نعرف مكانها في الإطار العام الذي يضم نتاج عصر الشخصية وما قبلها من عصور وأثرها في تكوين آراء الشخصيات التي أعقبها في القرون التالية.

وليس بحثي هذا غير محاولة لرسم ملامح بارزة، لموضوع ضخم، يمكن أن يعد تاريخاً للتعميد البلاغي منذ طفولته في عصوره الأولى من الجاهلية حتى نضجه في القرنين الرابع والخامس الهجريين، مما عكس آثاره الباقية على العصور المتأخرة وعصرنا الحالي.

وموضوع الصلة بين النحاة وآرائهم البلاغية موضوع كبير، يأخذ أبعاداً هائلة تجعله أكبر من أن يلم به باحث، أو يطوى بين دفتي رسالة. ولذلك حرصت أن يكون هذا البحث أقرب إلى الشمول، شاخذت مواد من بين الشخصيات النحوية التي تحمل أسماء كبيرة، وتمثل البلاغة في مراحلها المختلفة، وتملك أكثر من غيرها المقدرة على النفاذ إلى الأعماق، فتركت بصماتها الباقية أبد الدهر في تاريخ البلاغة العربية. واستبعدت كل ما هو جانبي وغير أصيل، حيث لا يشكل خطراً.

ولا يترك أثراً في تاريخ البلاغة، فقد يكون العالم قمة في النحو، كالزجاج مثلاً (ت ٢١٦ هـ) غير أنه في البلاغة صدى لغيره من العلماء السابقين، فحري بنا أن لا ندخل نطاق بحثنا. وقد يكون الرجل ذا منزلة في تاريخ البلاغة، غير أنه لا يعد من النحاة، كابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦ هـ)، فاستبعدناه من البحث أيضاً. وقد يكون الرجل معدوداً من علماء النحو والبلاغة معاً غير أنه في آرائه البلاغية لم يكن يتعدى دور الناقل المردد لأراء السابقين، فأغفلناه كابن رشيق (ت ٤٥٦ هـ) ومن ثم لم يضم نطاق البحث إلا من كان من النحاة وله أثره في تطور البلاغة والارتقاء بها نحو النضج والكمال.

ولم يكن تناولي للشخصيات النحوية على مستوى واحد، فقد تطول دراستي لشخصية من الشخصيات، وتقتصر مع آخر، والمعمل في هذا وذلك، أنى ملت إلى الإطناب في تناول الشخصية التي لم تسبق دراستها، بينما فضلت الإيجاز مع الشخصية التي سبق تناولها، فالخليل (ت ١٧٥ هـ) يحتل في هذا البحث صفحات أكبر من ثعلب (ت ٢٩١ هـ) وسيبويه (ت ١٨٠ هـ) يملأ حيزاً أكبر من عبد القاهر (ت ٤٧١ هـ) وابن جنى (ت ٢٩٢ هـ) يستوعب أوراقاً أغزر من ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)، لأن الخليل لم يبعث من قبل، وسيبويه لم يدرس بعناية، وابن جنى ظل منتجماً مغلماً ومختوماً حتى اليوم، ولم يقصد باعتباره بلاغياً قط، فاستحقوا من العناية والتفصيل أكثر مما استحق غيرهم، لكثرة الدراسات لابن قتيبة، وثعلب، وعبد القاهر، وتعدد الدراسات التي عرضت لهم دون الخليل وسيبويه وابن جنى.

وأود أن أشير هنا، إلى أنى لم أقف عند حدود العرض، وإنما أردت أن يكون ذلك سبيلاً إلى الدراسة والتحليل، مؤمناً بأن رسالة الباحث أن يكون صاحب رأى، دون أن تصده عن الخوض في معالجة الموضوع الذي يتناوله، مخاوف الخطأ أو القصور عن بلوغ الكمال.

على أن الشخصيات العشرة التي أفردت لها فصولاً في الرسالة، وهي على الترتيب الخليل، وسيبويه، والفراء، وابن قتيبة، والمبرد، وثعلب، والرماني، وابن جنى، وابن فارس، وعبد القاهر، وطويت كل مجموعة منها عاشت في قرن واحد تحت باب من الأبواب، لأنها تشرب ثقافتها من نبع واحد. هذه الشخصيات لم تكن وحدها التي تناولتها بالبحث، فقد يكون بين شخصية نحوية وأخرى شخصية

ثالثة، لم تدخل في زمرة النحاة، ولها أثرها في تاريخ البلاغة، وتخطيها يترك ثغرة واسعة، تصيب التطور التاريخي بالاهتزاز والتخلخل، فكان لزاماً على أن أربط بين الشخصيات بعضها وبعض، لأسجل خطوات نشأة القواعد البلاغية، وتدرجها عبر القرون، باعتبار أن العلم أو الفن جهد إنساني متصل، وتراث مشترك يسهم فيه الأفراد على اختلاف منازعهم وثقافتهم، فالانتقال من الحديث عن سيبويه إلى الفراء مثلاً لا يستقيم إلا بالعبور على آراء أبي عبيدة (ت ٢١٠ هـ)، لبيان المبتكر في آراء الفراء، والانتقال من الفراء إلى ابن قتيبة لا مفر فيه من اجتياز الحديث عن الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) وآراء الرماني (ت ٢٨٦ هـ) لأبد قبيها من عقد المقارنة بينها وبين آراء ابن طباطبا (ت ٢٢٢ هـ) وقدامة (ت ٢٢٧ هـ) والقاضي الجرجاني (ت ٣٦٦ هـ) والأمدي (ت ٢٧٠ هـ) والمرزباني (ت ٢٨٤ هـ) من جهة، والفصل بينها وبين ما أثارته هذه الآراء من خصومات ومجادلات على لسان العسكري (ت ٣٩٥ هـ) والباقلاني (ت ٤٠٢ هـ) وابن رشيق (ت ٤٥٦ هـ) وابن سنان (ت ٤٦٦ هـ) وغيرهم من علماء البلاغة اللاحقين من جهة أخرى. وكذلك ابن جنى لأبد فيه من عرض آراء أستاذه أبي علي الفارسي (ت ٢٧٧ هـ) الذي استقى منه كثيراً من آرائه وهكذا تدرجت في خطوات البحث ليعلم أثر السابقين، أو ابتكار اللاحقين في دقة تامة، وعناية شاملة وتناولت بالدراسة أيضاً شخصية نحوية أخرى، وأغنى بهذه الشخصية ابن فارس (ت ٢٩٥ هـ) الذي اعتبر آراءه بعض النقاد ذا خطر في تطور البلاغة، ورغم أني أظهرت تهافت هذا الزعم، وأن ابن فارس النحوي لم يكن شيئاً، ولم يحظ بنصيب بين علماء البلاغة المعدودين، إلا أنه يمثل مدى سيطرة النحاة على آرائه، وسقوطه في قبضتهم، وقد كان هذا هو الدافع لدخوله في منهج البحث.

وبعد فلعلى أكون بهذه الرسالة قد سددت ثغرة ظلت شائخة في تاريخ البلاغة أمداً طويلاً، وساهمت في نفض الأثربة عن بعض أحجار ذلك الصرح اليبلاغي الشاهق الذي غفلت عنه العيون، فاستحق العناية به، والترصد له، حتى يبدو البناء في صورته المتكاملة وألوانه الراهية.

والله الموفق

شبرا مصر، ١١ من أغسطس ١٩٧٠م

تمهيد

نشأة البلاغة وأثر الطوائف المختلفة في البحث البلاغي

اشتهر العرب بالفصاحة والبلاغة. كما اشتهروا بالبعد عن فضول القول، والحشو والإسهاب، وكل ما يزرى من شأنهم، وعمدوا إلى إصابة المحز بأقصر طريق، وأخصر عبارة، وكانوا يتباهون بتلك الفصاحة. ويتفاخرون بها «لأن العرب اشد فخرأ ببيانها. وطول أسنتها. وتمسرف كلامها. وشدة إقتدارها، وعلى حسب ذلك كانت زرايتها على كل من قصر عن ذلك التمام، وتقصر من ذلك الكمال»^(١).

ولم تكن العرب تفخر بتلك الفصاحة فحسب، وإنما كان يترتب على تلك الفصاحة أشياء ترفع من شأن العربي الذي يتسم بها، فيسود قومه، ويعلو كعبه، ويخبرنا الجاحظ في كتاب (شرائع المروءة) أن العرب كانت تسود على أشياء... وكان أهل الجاهلية لا يسودون إلا من تكاملت فيه ست خصال، السخاء والنجدة والتصبر والحلم والتواضع والبيان وصار في الإسلام سبعة^(٢). فالبيان شرط من شروط السيادة بين العرب، وبدونه يستحيل على العربي مهما انصف بكثير من الصفات الحميدة أن يأمل في سيادة قومه وعشيرته، ولذا حق على العرب أن يتنافسوا في تدريب أسنتهم، واقتحام مواقف الخطابة، فرض الشعر، وكل ما يسير بهم نحو الكمال في الفصاحة والبلاغة، فكثرت في كلامهم ما نسميه بالوان البديع بحسون في الجمال والروعة، فيستعملون العلقاق والجناس والسجع دون تكلف، فيجدون في الفاظهم انسجاماً وتلاؤماً يفضى إلى جمال القول، وسحر الكلام.

وأبرز ما يلفت أنظارنا في لغة العرب في العصر الجاهلي، أنها لغة إيجاز، وأنهم حريصون على هذا الإيجاز كل الحرص، فيحذفون الحرف، والكلمة، والجملة، والجميل، إذا كان الكلام مفهوماً بدونها، وظهر الدليل عليها، فيانسون إلى طبيعتهم

(١) البيان والتهذيب ١ / ٢٧ ، ٢٨ .

(٢) خزائن الأديب ٢ / ٩٠ ، البغدادي.

في الاختصار، ويشيرون إلى المعنى إشارة معبرة موحية، تغنى عن الكلام الطويل،
والسرد المملول، والمبرد (ت ٢٨٥ هـ) يؤكد لنا ذلك بما ينقله عن العرب من
استحسان الإيجاز، واستقباح التطويل بشعر للأعشى وطره. قال الأعشى:

وتبرد برد رداء العـروم بالصيف رقرقت فيه العبيرا
وتسخن ليلة لا يستطيع أن ينبح الكلب إلا هريرا

فتقبل هذا الكلام، واستحسن، ثم قيل في عيبه: أنه أتى به في بيتين وطول
به الخطاب، وأجود منه قول طرته:

يطرد البرد بحر ساخن وعكبك القيظ إن جاء بقر

وقيل هذا أجمع وأخصر^(١) ويقول بعض الحكماء: «البلاغة علم كثير في
قول يسيره»^(٢) أو إجماع اللفظ وإشباع المعنى^(٣). فالإيجاز فضيلة مشهورة في
لغة العرب، وهم يعتزون بذلك كل الاعتزاز ويفخرون، فاللغة العربية مع السعة
والكثرة أخصر اللغات في إيصال المعنى، وإذا كانت لغة تفصح عن المقصود،
وتظهره مع الاختصار والاختصار فهي أولى بالاستعمال، وأفضل مما يحتاج فيه إلى
الإسهاب والإطالة^(٤).

وينبغي أن ننبه إلى أن الإيجاز لم يكن محموداً في كل المواطن، بل في المواطن
الذي لا يحتاج فيه المعنى إلى سواء، وهناك نوع آخر من الإيجاز يخل بالمعنى
المقصود، ويؤدى إلى بتره، وضياح فائدته، وهذا النوع تنأى عنه العرب، لأنه ليس
من البلاغة في شيء، «فليس يحمد في الكلام أن يكون من الخفة بحيث يوجد فيه
طيش، ولا من انقصر بحيث يوجد فيه انبثار، لكن المحمود من ذلك ما له حظ من
الرصانة لا تبلغ به إلى الاستثقال، وقسط من الكمال لا يبلغ به إلى الإسام
والإضحار»^(٥)، فالإيجاز في بلاغة العرب طبع وسليقة، وروح وأصل، ثم صار
لأهميته في تزيين الأسلوب اجتهاداً، وروية، وتدريجاً حتى يصل البليغ إلى الكمال
وذلك، لأنه يترك على أطراف المعاني ظلالاً خفيفة يشتغل بها الذهن، ويعمل
فيها الخيال، حتى تبرز، وتتلون، وتتسع، فيزيد بطريق الإيحاء من دلالة الكلام^(٦).

(١) البلاغة - ٦٦ المبرد

(٢) المعجم ١ / ١٢ ابن رشيق

(٣) سر القصيدة ١٨ ابن سنان

(٤) منهاج البناء ٦٥ حازم

(٥) دفاع عن البلاغة ص ١١ - ١٢ الزيات

ومعنى هذا أن حسن الإيجاز يرجع إلى سبب نفسي، فهو يدعو أن يشارك السامع المتكلم في تكملة الكلام، وبيان المراد، والإشارة إلى الشيء من بعيد تستدعى عمل الفكر، وحضر الذهن.

ويعجبني رأى الجاحظ في بيان فضل الإيجاز، وهو يستمرض كلام أحد الأعراب «هيل لإياس: ما فيك عيب إلا كثرة الكلام، قال: افتسمعون صواباً أم خطأ؟ قالوا: لا بل صواباً، قال: فالزيادة من الخير خيرة، فيعقب على ذلك بقوله «وليس كما قال، للكلام غاية، ولنشاط السامعين نهاية، وما فضل عن قدر الاحتمال، ودعا إلى الاستثقال والملال، فذلك الفاضل هو الهذر، وهو الخطل، وهو الإسهاب الذي سمعت الحكماء يعيبونه»⁽¹⁾. على أن الجاحظ لم يكن يعنى بالإيجاز قلة عدد الحروف، أو اختصار الألفاظ الذي قد يؤدي إلى الإيهام «فقد يستغرق الكلام صفحات طوال ولا يخرج عن الإيجاز»⁽²⁾. وقد التمس بعض الباحثين سبباً لحفاوة العرب في الجاهلية بالإيجاز يرجع إلى علاقتهم بالصحراء، وندرة الماء، وسهيم إليها سعيها حينئذ يريدون أن يصلوا إلى الهدف من أقصر طرق، فتعود العربي من أجل ذلك القصد إلى الإيهام بأوجز لفظ،⁽³⁾ وهو سبب غير مقنع فتحن نعرف أن العرب أيضاً كانوا يميلون إلى الإطناب إذا اقتضى الحال هذا الإطناب فيسلكونه دون غضاضة، بل يعتبرون الإيجاز في هذه الحال هو الإخلال والعى والفهامة رغم امتداد الصحراء أمامهم، وندرة المياه بينهم، وقصد الوصول إليها من أقصر طريق. ولكن الذي نرتضيه ونميل إليه «أن العرب كانوا يعتمدون على ذاكرتهم في الحفظ، والإيجاز أيسر حفظاً، وأقرب تذكراً من غيره من صور الكلام»⁽⁴⁾. ولذلك كان الاتجاه العام عند نقاد العرب أنهم يفضلون الإيجاز فيعتبرونه حد البلاغة منذ أقدم العصور.

والعرب في الجاهلية لم يكن يعنيه الإيجاز وحده دون الألوان البلاغية الأخرى، وإنما لاحظ في قصائدهم الوقوف على اختيار الألفاظ والمعاني والصور، ومن يتصفح أشعارهم يجدها تزخر بالتشبيهات، والاستعارات، والكنيات، والطلايق، والمقابلة والجناس، حتى يصبح قرض الشعر عملاً فنياً متكاملًا. وهذا أوضح

[1] البيان والتهنئ ١ / ١٩٩.

[2] الحيوان ١ / ٩١.

[3] الناهية الذهبية من ١١ - ١٧ عمر السديقي.

[4] علم المعاني ١٦٥، د. زوريش الجندى.

برهان يدل على عنيتهم الفائقة بتحمين الكلام، والتفنن في ألفاظه ومعانيه، وأنهم قوم يمتازون باللمعان والفضاحة والقدرة على حوك الكلام.

ولابد هنا من التعرض لنقطة على غاية من الأهمية، وهي: هل كان العرب في الجاهلية يتزعمون إلى هذه البلاغة الفنية المتكاملة بطريقة فطرية ساذجة تعتمد على الذوق وحده دون أن يكون للدرس أو المنهج أو الخطة نصيب في هذا العمل البلاغي البرائع؟ وتطرح السؤال بطريقة أوضح، فل كل العرب يعتمدون على الموهبة والاستعداد فحسب دون التدريب والممارسة؟ فبعض الباحثين ينقل عن حازم الأندلسي ملاحظته بأنه «لم يجد شاعراً مجيداً من شعراء الجاهلية إلا وقد لزم شاعراً آخر لمدة طويلة، وتعلم منه قوانين النظم، واستفاد عنه الدربة في أنحاء التصاريح البلاغية، ولكنه يرفض رأي حازم في ممارسة العرب لفن البلاغة والتدريب عليه. ويعدده إسرافاً في الرأي، وإبعاداً في النظر، وإن العرب لم يكن لهم في ذلك مرجع إلا الذوق الحساس والطبع المصفول ووسيلتهم في ذلك حفظ المنحول من النصوص»^(١). وإذا كان الباحث يرفض قول ... حازم الأندلسي بأن العرب كانت تمارس البلاغة بعد التدريب عليها، وملازمة الخبراء في هذا الفن، أفلا يرتضى قول ابن رشيق: «بأن العرب كانت تنظر في فصاحة الكلام وجزائته، وبسط المعنى وإبرازه، وإتقان بنية الشعر، وإحكام الفواق، وتلاحم الكلام بعضه ببعض»^(٢). هابن رشيق يلاحظ أن العرب كانت تفحص كلامها حتى يكون فصيحاً واضعاً متلاحماً ببعضه مع بعض. وتلاحم الكلام بعضه مع بعض هو أرقى ما وصل إليه الفن البلاغي على يد النقاد، وهو الذي فسره لنا عبد القاهر في نظرية النظم، وهل تنسى ما قرأ عنه في تاريخ الأدب العربي عن مدرسة الحوليات من أن زهير بن أبي سلمى صاحب القصائد الحولية كان يكرر نظره في قصائده حيناً بعد حين على وجه التنقيح والتنقيف، خوفاً من التعقب والنقد، فيمر عليه الحول قبل أن يشرع في بناء قصيدة أخرى، ربما كان قوله:

بئس أراتنا نقول إلا مـمارا
أو مـعادا من لفظنا مـكرورا

أوضح دليل على أن العرب في الجاهلية مرهقوا الفن البياني، الذي يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه^(٣). فقد لاحظ زهير أن

(١) انظر تاريخ البلاغة العربية ص ١٨ مخطوط د. أحمد شعراوي.

(٢) شروح التخخيص ٣ / ٢٥٨.

(٣) المدة ١ / ١٢٩.

ما يقوله هو وغيره لا يتجاوز إعادة المعنى المعروف بالفاظ مختلفة، وهذا يتفق مع
تصريف المتأخرين لعلم البيان.

«ومدرسة زهير التي كان أصحابها رواة يتخرج هبها بعضهم على بعض،
فالتلميذ يلزم أسناده له، يأخذ برواية شعره ومعرفة طريقته، وما يزال به حتى
تفتح مواهبه، ويسيل الشعر على لسانه، وحينئذ يرد عليه بعض ملاحظاته على
ما ينظم، وقد يصلح له بعض نظمه»^(١) كل هذا يدل على أن الأمر لم يكن مشتركاً
للطبع والسليقة أو الاكتفاء بالإحساس الذي لا يصاحبه معاودة النظر.

ومن ثم نستطيع أن نقول في اطمئنان، أن فصاحة العرب في الجاهلية لم
تكن تعتمد على الموهبة أو الفطرة وحدها، وإنما كانوا يعملون على صقلها
بالممارسة والدرية والتثقيح والتهديب حتى تصل إلى ما وصلت إليه، وهذا يتفق مع
طبيعة أي فن من الفنون، فالموهبة وحدها في العمل الفني لا تجدى إذا لم تساندها
الدراسة - مهما كان نوعها - حتى تنضج ويكتب لها البقاء والخلود.

وإذا انتقلنا من العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي لم نجد كبير اختلاف
بين بلاغة هذا العصر وذلك، فقد كان العرب في صدر الإسلام يجرون في
أساليبهم على الطبع والسليقة تارة، وعلى الدرية والتثقيف تارة أخرى فيوفون
اللفظ والمعنى حقهما، ويصلون إلى الغرض في إيجاز، أو إطنا، أو مساواة على
حسب ما يقتضيه المقام، كما كانوا لا يحفظون بالمسجع ولا يقصدونه قصداً إلا ما
أتت به الفصاحة في أثناء الكلام واتفق منهم على غير قصد أو اكتساب، لأنهم في
ذلك كله يرسلون الكلام إرسالاً دون عمل أو تكلف.

ونزول القرآن بلسان عربي مبين، قد توج فصاحة العرب، وبرهن على
بلاغتهم التي لا تبارى، فكان القرآن متحدياً هذه الفصاحة الكاملة، وتلك البلاغة
التمامية، وقد كان الرسول عليه السلام أفصح العرب، والصحابة يتمجبون لفصاحته،
ولا يرون من هم أفصح منه وابن الأعرابي يحدثنا بأن الرسول كان جالساً مع الصحابة
فسألوه عن سحابة فأجابهم فقالوا: «يا رسول الله ما أفصحك ما رأينا الذي هو
أفصح منك، فقال: ما يعنى وإنما أنزل القرآن بلساني، بلسان عربي مبين»^(٢).

(١) البلاغة تطور ٢٣.

(٢) مجالس ثعلب ١٤٤.

وأخذت عناية العرب الأساليب والفصاحة والبلاغة تنمو بعد ظهور الإسلام بدافع
 المداومة على قراءة القرآن، والاستماع إلى أحاديث الرسول التي تجرى على كل
 لسان. وقد عرف عن النبي عليه السلام أنه كان يتخير ألفاظه، ويعنى بذلك أشد
 العناية، فقد أثر عنه أنه كان يقول: «لا يقولن أحدكم خبيث نفسى، ولكن ليقل
 لقست نفسى» كراهية أن يضيف المسلم الخبيث إلى نفسه^(١). ويروى لنا الجاحظ
 تلك القولة المشهورة التي جرت على لسان أبى بكر رضى الله عنه، ودارت على
 السنة علماء البلاغة، حتى جعلوا لها فصلاً خاصاً فى علم المعانى يسمى «الفصل
 والوصل» حين عرض لرجل معه ثوب، فقال له أتبيع الثوب؟ فأجاب: «لا عافاك
 الله»، وظاهر اللفظ يوهم أنه دعاء على أبى بكر وليس دعاء له، فتأذى أبو بكر
 لرهافة شعوره، ودقة حسه، فقال له قل: «لا وعافاك الله»^(٢). وعلم الرجل بذلك
 الأماكن التي يجب فيها وصل الكلام، وفصله، ومعرفة مقاطع الكلام، وتمييز فقره.

ونرى البلاغة عند على بن أبى طالب رضى الله عنه فى الكشف عن المعنى
 وإيضاح الغامض وسهولة العبارة، حين يقول: «البلاغة إيضاح المثبتات، وكشف
 عوار الجهالات، بأسهل ما يكون من العبارات»^(٣) والسببى حين يتحدث عن
 تداخل علمى أصول الفقه والمعانى، يعقب على ذلك بتساؤله «فإن قلت أين كان هذا
 العلم فى زمن الصحابة الذين يعرفون أسرار العربية، وأنكشف لهم وجه الإعجاز.
 قلت: كان مركزاً فى طبائعهم»^(٤). فالصحابة أيضاً كانوا على علم وافر بأسرار
 العربية، ودقة إحساسها، وزوعة نطقها، ولم تكن هذه الفصاحة مقصورة على
 الصحابة وحدهم بل كانت تشمل أنحاء الجزيرة العربية، لأن العرب يشتركون فى
 اللغة واللسان، وهم سواء فى المنطق والعبارة، وإن كانت القبيلة تفضل اختها بشيء من
 الفصاحة، والعربى يفوق صاحبه من جهة الطبع، والذكاء، وحدة القريحة، والفظنة.

على أن الدربة والتشقيف كان لها حظها فى ذلك العصر أيضاً فالجاحظ
 يخبرنا بأن خطباء الوعظ قد بلغوا أرقى مراتب البيان وفى مقدمتهم وأصل بن
 عطاء (ولد سنة ٨٠ هـ) الذى كان يدرّب لسانه على إسقاط حرف الراء لما أصابه

(٢) البيان ١ / ٢٦٦
 (٤) عروس الأفراح ١ / ٥٣

(١) الحيوان ١ / ٢٣٥
 (٣) الصناعتين ٥٢

من لثيفة^(١) فإن أبا الأسود الدؤلي يلوم غلاماً لوماً شديداً لأنه كان يتقصر في كلامه ويأتي بالغيرب المفرد في الغرابة^(٢).

وإذا كانت البلاغة في النضر الجاهلي تميل في أغلب صورها نحو الإيجاز، فهل كانت تسير على نفس النمط في العصر الإسلامي، في تفضيل الإيجاز على الإطناب؟ إننا نصادف نصوصاً غزيرة في كتب السابقين توحى إلينا أن العرب في صدر الإسلام كانوا يجعلون الإيجاز عماد بلاغتهم، وركن فصاحتهم، فالجاحظ يخبرنا بقول الرسول: «نصرت بالصبا وأعطيت جوامع الكلم .. وهو القليل الجامع للكثير»^(٣). وابن رشيق يسوق لنا، وقول الرسول عليه السلام في بيان منزلة الإيجاز: «نضر الله وجه رجل أوجز في كلامه واقتصر على حاجته»^(٤). وعمر بن عبد العزيز يكتب إلى عامله على المدينة أن: «دقق القلم وأوجز الكتاب، فإنه أسرع للفهم، وجرى بعض خلفاء بني أمية على نهج عمر بن عبد العزيز في الإيجاز. وصحار العبدي (ت ٤٠ هـ) الذي رأى معاوية (ت ٦٠ هـ) فسأله: ما تعدون البلاغة فيكم؟ قال: الإيجاز»^(٥) فهذه نصوص قاطعة في بيان فضل الإيجاز ومنزلته عندهم، والأخذ به، والاتجاه إليه، ولكننا نرى أن الإيجاز له مواضع التي يؤثر فيها على غيره، وأنه لا يستحب في كل المواضع، فبعض المواضع لا يحسن فيها إلا الإطناب، وبعضها يستحب فيها إثبات اللفظ مساوياً للمعنى، وقد شاهدوا النبي عليه السلام وخطبه الطوال في المواسم الكبار ... فالمعاني إذا كثرت والوجوه إذا أفتتت، كثر عدد اللفظ، وإن حذفت فضوله بغاية الحذف^(٦).

فكانوا يوجزون تارة، ويطنبون أخرى، وفقاً للظروف، ومقتضيات الأحوال وكان من الخطباء من يطيل خطبته، ومنهم من يوجزها، ولا يرجعون في ذلك إلى قاعدة غير المناسبات التي توجب الكلام، فتقتضى مرة بالإطناب وأخرى بالإيجاز^(٧). وقد مدحوا الإطالة في مكانها، كما مدحوا الإيجاز في مكانه فيقولون:

يرمسون بالخطب الطوال وتارة

وحى الملاحظ خيفة الرقباء

(١) البيان ١ / ٢٧٩.

(٢) المعنى ١ / ٢٤١.

(٣) البيان ١ / ٢٨.

(٤) البيان ١ / ١٤.

(٥) البيان ٤ / ٢٩.

(٦) البيان ١ / ٩٦.

(٧) النشر القس ٥٩ زكى مبارك.

والقرآن الكريم هي كثير من سوره يميل إلى الإطناب كما هو الشأن في كثير من السور التي يميل فيها إلى الإيجاز ولو كان الإطناب مكرها عند العرب في هذا العصر لما أتى به القرآن الكريم، ولو أتى القرآن بالإطناب، والعرب لا تجد فيه فصاحة، لما تركوه دون نقد، بل كانت في ذلك فرصتهم في توجيه سهام الاتهام والنقص في بلاغته، وهذا ما لم نقرأ عنه فيما وصل إلينا من أقوال العرب عن إعجاز القرآن. وابن فنيبة في مقدمة أدب الكاتب يحدد لنا النهج البلاغي الذي ساد الجزيرة العربية وسار عليه العربي في العصر الإسلامي حين يناقش كلمة إبرويز في الإيجاز، واجمع الكثير مما تريد في القليل مما تقول، يريد الإيجاز فيقول: وهذا ليس بمحمود في كل موضع ولا بمختار في كل كتاب، بل لكل مقام مقال، ولو كان الإيجاز محموداً في كل الأحوال لجرده الله تعالى في القرآن، ولم يفعل الله ذلك، ولكنه أطل نارة للشك، وحذف نارة للإيجاز، وكرر نارة للإلهام،^(١) ويضرب لنا بعض الأمثلة للمواقف التي لا يحسن فيها الإيجاز مثل التخصيص على حرب أو الصلح بين القبائل. فالإطناب في العصر الإسلامي كان يسير جنباً إلى جنب مع الإيجاز، وبصورة أوضح مما كان عليه في العصر الجاهلي.

وكما عرف العرب في هذا العصر الإيجاز والإطناب أحسوا أيضاً بحاجتهم إلى أسلوب آخر بين الإيجاز والإطناب.

وهو ما سمي بعد ذلك بالمساواة، وإن كان ابن مالك قد جرده من قيمته البلاغية^(٢) فاستمعوا إلى المساواة في القرآن، وعجبوا بها وإن لم يعرفوا اسمها، ولكنهم لجئوا إلى هذا الأسلوب، لأن الكلام المنقطع الأجزاء، المنبثر التراكيب غير ملذوذ ولا مستحلى، وهو يشبه الرشفات المتقطعة التي لا تروى غليلاً. والكلام المتناهي في الطول يشبه استقصاء الجرع المؤدى إلى الفصص، فلا شفاء مع التقطيع المخل، ولا راحة مع التطويل الممل، ولكن خير الأمور أوسطها،^(٣)

ويبدو أيضاً أن المسجع كان أثيراً عند العرب في هذا العصر، وغلب على كلامهم حتى حذر الرسول عليه السلام منه، ولكننا نأخذ بالاحتياط فنقول إن الرسول حين استهجن المسجع^(٤) لم يرد المسجع على إطلاقه، وإنما أراد المسجع

(١) الصباغ ٢٦ ابن مالك.

(٢) البيان ١ / ٢٨٧.

(٣) أدب الكاتب ٦٥.

(٤) منهاج البلاغة، ٦٤.

الذى يتشبه به فائله بالكهان الذين ارتفعوا به عن اللغة المألوفة عند عامة الناس. ويريدون به رفع الفورة الاتعمالية، والطاقة النفسية، فيستجلب السامع لما يسمع، ويؤمن بما يمس، فتتفق نفسه للاستزادة منه، والحرص عليه، والرسول نهي المنكلم عن هذا النوع، لأنه أراد إبطال حق فتششادق في الكلام. أما المسجع الذى يأتى طائفاً صفواً لا تكلف فيه ولا قصد، بل لإقامة الوزن فلا عليه من بأس، والرسول عليه السلام يقبله ويمسحسته، وإلا فلو كان مذموماً ما ورد في القرآن الكريم، فإنه قد أتى منه بالكثير حتى أنه يؤتى بالمسورة كلها مسجوعة كسورة الرحمن، وسورة القمر وغيرها، وبالجملة فلم تخل منه سورة من السورة^(١) ولا يغنى عن ذلك ما يمكن أن يقال إن ما ورد منه في القرآن لا يسمى سجعا، وإنما هو فواصل، فاختلاف التسمية لا يغير من المعنى شيئاً. وهذه قضية لا ينبغي أن نتصدى لها في هذا البحث، فلذلك مكانه الخاص به في غير هذه الرسالة.

أما ألوان البلاغة الأخرى التى دخلت فيما بعد ضمن علوم المعانى والبيان والبدع، فلاشك أنها كانت مستعملة في هذا العصر استعمالاً مبسوطاً في غير إسراف ولا قصور، ولكن في مواضعها الجديدة بها، الملائمة لها، ودليلنا على ذلك أن القرآن الكريم قد استعمل هذه الألوان أيضاً في غير إفراط ولا تفريط، ونحن نعلم أن القرآن جاء على طريقة العرب في كلامهم، وما ساروا عليه في أساليبهم، فهذه حقيقة بلاغية نلمسها في هذا العصر ولا ينبغي إنكارها أو تجاهلها.

ثم حدثت أمور كان لها شأن في التاريخ الإسلامى، فقد كثرت الفتوح، وانتشر الإسلام، وامتزج العرب بغيرهم من أجناس الأمم الأخرى، ودعت الحال إلى استعمال ضروب من الكتابة، وتون من الخطابة ساروا فيها على النهج القويم من سهولة اللفظ ووضوح المعنى وسلامة التركيب والبعد عن استعمال الألفاظ الغريبة، أو المعانى البعيدة، وإن كانوا لم يتخلوا عن استعمال شيء من السجع أو بالمباينة والتحويل. ولا شك أحياناً أن كان ثمة شيء من الإطالة، والاستقصاء، واستيضاح الموضوع من أطرافه كافة، للتوصل إلى الإقناع والتأثير. ولنا أن نقول بعد ذلك: إن القرن الأول الهجرى كان يعيل إلى الإيجاز بقطرته، والقرن الثانى كان قرن التحويل

(١) مثل السائر ٧ / ٢٧٧ ابن الأثير.

والإيجاز معاً، وذلك نتيجة لما سرى من أفكار جديدة نقلت عن طريق الترجمة والاختلاط، ولكل زمان ما يليق به من البيان»^(١).

وقد كثرت في العصر الإسلامي الملاحظات البيانية، وساعد عليها ما قلناه آنفاً من امتزاج العرب بغيرهم واستقرارهم، وما تبع ذلك من تحضرهم ثم ما ظهر في هذا العصر من خصومات سياسية وعقائدية، وما تؤديه هذه الخصومات من جدل شديد مستمر، وهذه الطوائف السياسية والعقائدية كالخوارج والشيعة والزيديين والأمويين، والمرجئة والجبرية والقدرية والمعتزلة، فنما العقل العربي نمواً واسماً، فكان طبيعياً أن ينمو النظر في بلاغة الكلام، وأن تكثر الملاحظات المتصلة بحسن البيان»^(٢). فقد كانوا يكرهون التكلف السمج، والتزويد الشنيع، والإغراب في اللفظ، فالرسول عليه السلام يقول: «إياي والتشادق» ويقول: «ابفضكم إلى الثرثارون المتفيهقون» ويقول: «من بدأ جفا»^(٣).

كما كانوا يعقتون الإسهاب، لأنه يفضى إلى الملل والاستثقال «فللكلام غاية، ولنشاط السامعين نهاية، وما فضل عن قدر الاحتمال، ودعا إلى الاستثقال والملل، فذلك هو القاضل الهذر، وهو الخطل، وهو الإسهاب الذي سمعت الحكماء يعيبونه»^(٤) وابن عمر حين سأله الدعاء قال: «اللهم ارحمنا وعافنا وارزقنا» فقالوا له: لو زدنا يا أبا عبد الرحمن، قال: نعمذ بالله من الإسهاب»^(٥).

وخرق بين الإطناب والإسهاب فالأول صفة مدح في البلاغة، والآخر صفة قدح «فالإطناب بلاغة، والإسهاب عي، لأن الإطناب كثرة العبارة بسبب كثرة المعاني، والإسهاب كثرة العبارة عن المعنى الواحد أو المعاني القليلة، والأول بعينه هو حد البلاغة»^(٦).

وكانوا يعيبون أيضاً الألفاظ التي تؤدي إلى لبس في المعنى كأن يكون اللفظ غامضاً، أو يؤدي معنيين فأكثر. حتى إن بعضهم عاب الأضداد في اللغة - اللفظ الذي له معنيان متضادان مثل كلمة (الجون) التي تطلق على الأسود والأبيض،

(١) أمراء البيان ١ / ١٨ ، ٢١ محمد كرد علي.

(٢) البلاغة تطور وتاريخ ١٥ شرقى ضيف.

(٣) البيان ١ / ١٢.

(٤) البيان ١ / ٩٩ ، زهر الآداب ١ / ١٥٧.

(٥) البيان ١ / ١٩٦.

(٦) التحرير والتعبير ١٩٠ ابن أبي الأصم.

و(الجلل) التي تطلق على الحقيير والعظيم - ووطن أهل البدع والزيف والإزراء بالعرب أن ذلك كان منهم لنقصان حكمتهم، وقلة بلاغتهم، وكثرة الالتباس في محاوراتهم. وعند اتصال مخاطباتهم .. فإذا اعتور اللفظة الواحدة معنيين مختلفان، لم يعرف المخاطب أيهما أراد (المخاطب)^(١)، ويشرع قطرب قلعه للدفاع عن بلاغة العرب في استعمال الأضداد هي اللغة «بأن العرب أوقعت اللفظين على المعنى الواحد، ليدلوا على اتساعهم في كلامهم، وأن مذاهب الكلام لا تضيق عند الخطاب والأصالة والإطناب»^(٢). وهكذا كانوا يبدون ملاحظاتهم على الكلام، ما فيه من حسن أو قبح يتصل بالبيان، ويتوخون في ذلك ما يتفق مع طبعهم وسليقتهم، ويرمون أن يصلوا بهذه الملاحظات إلى الاستمرار فيما يستحسنون، والانقطاع عما يستقبحون.

ورغم أنهم كانوا يجرون في الفصاحة والبلاغة على السجية والفطرة إلا أنهم أيضا قد عرّفوا بعض المصطلحات البلاغية بأسمائها كما وردت إلينا في كتب البلاغة، واستقرت في أذهاننا، ويحسن أن نبين كيف نشأت الملاحظات منذ فجر ظهورها فالاصطلاحات البلاغية أول ما نشأت لم تكن واضحة المعالم، دقيقة التعريفات والضوابط، وإنما نشأت بسيطة لا تزيد على الملاحظات العابرة فلم يكن العرب في الجاهلية وصدر الإسلام بحاجة إلى هذه المصطلحات، وتمييز بعضها عن بعض فكلامهم بليغ، ولهم عاصم من الزلل أو اللحن في سليقتهم وطبعهم وذوقهم، ثم فسد الذوق، وفقد الطبع عندما انتشر الإسلام، واعتقه الأجنبي، والمولدون، وقد أراد المولدون، ومن بهم قصور في الطبع، أو اللغة، أن يسلكوا طريقة العرب في الكلام، ويتعلموا وسائل الفصاحة والبلاغة بالوقوف على أشعارهم وخطبهم ورسائلهم، واستتباط المقاييس البلاغية منها، واتخاذها نموذجا يحتذى في معرفة الأسرار التي تجعل الكلام بليغا حسنا ومن يتصفح كتب المتقدمين في البيان وخاصة كتاب الجاحظ يجد تعريفات العرب لبعض ألوان البلاغة، وإن لم تكن دقيقة كتعريف عمرو بن عبّيد (ت ١٤٤ هـ) للبلاغة بأنها «تخير اللفظ في حسن الإقحام»^(٣) وسهل ابن هارون (ت ١٧٢ هـ) يصف لنا البيان بأنه «ترجمان العلم»^(٤)، كما أن كلمة الفصاحة مرادفة لكلمة البلاغة والبيان^(٥). وتعريف

(١) الأضداد لابن الأثير ص ١ طه الكويت.

(٢) الأضداد لقطرب ص ٢٤٢ ط ١٩٢١م.

(٣) البيان ١ / ١١٤.

(٤) الدلائل ٢٦ - ٢٧.

(٥) البيان ١ / ٧٧.

الإيجاز. يرد على لسان صحار العبدى (ت ٤٠٠ هـ) حين يسأله معاوية: ما الإيجاز؟
 قال: صحار لا تخطئ ولا تبطئ^(١)، وهذا بعينه. فحنا طرف عند المتأخرين بأنه
 «اختصار الفاظ المعاني من غير حذف»^(٢)، والرسول عليه السلام يميل التلويل
 في الكلام من غير حاجة إليه فيقول: «ما أعطى العبد نكراً من طلاقة اللسان»^(٣).
 وأراد بطلاقة اللسان كل شيء جاوز المقدار. والسجع كان معروفاً بلفظه منذ القدم،
 وقد استنكره النبي عليه السلام حين قال: «أسجع كمنجع الجاهلية»^(٤). ومعاوية
 (ت ٦٠ هـ) يستنكر السجع من ابن الزبير فيقول له: «تعلمت أبا بكر السجاعة
 عند الكبر»^(٥). ويورد لنا الجاحظ أمثلة مما سمع فيما بعد «بأسلوب الحكيم»
 ويضع له باباً من اللفظ في الجواب عاى لسان الحطيثة (ت ٥٩ هـ)^(٦) والتابعة
 يطالب حسان بن ثابت بالمبالغة حين ينشده:

لنا الجففات الغري لمعن بالضحي وأسيفنا يقطرن من تجده دما

فيقول له: «أنت شاعر ولكنك أقلت جفانك وسبوقك»^(٧) وعمر بن الخطاب
 كان يفضل زهيراً لأنه كان لا يعاظم في الكلام، وكان يتجنب وحشى الشعر، ولم
 يمدح أحداً إلا بما فيه»^(٨). فكان عمر رضى الله عنه يكره المعاظلة - وهى عند
 البلاغيين تداخل الكلام بعضه فى بعض - والغرابة فى اللفظ، والكذب فى المعنى،
 وهذه كلها أوصاف تحدث عنها البلاغيون فيما بعد. وكانوا أيضاً يعبرون عن
 كراهيتهم للألفاظ الغريبة المهجورة بالسخرية منها فقد جاء أبا الأسود الدؤلى
 (ت ٦٧ هـ) غلام يتقعر فى كلامه ويستعرض ما حفظ من الفاظ الغريب فقال أبو
 الأسود: يا بنى كل كلمة لا يعرفها عمك فاسترها كما تستر السنور جعرها»^(٩) كما
 عرفوا أيضاً الاقتباس. واستحسان الاستشهاد بالقرآن فى خطبهم، فهذا عمران بن
 حطان (ت ٨٤ هـ) يخطب خطبة عند زياد يعجب بها الناس لأنه لم يقصر عن
 غاية، ولم يدع لطاعن علة، فمر ببعض المجالس فسمع رجلاً يقول لبعضهم: هذا
 الفتى أخطب العرب لو كان فى خطبته شيء من القرآن»^(١٠) ومن المؤكد أن العرب

- (١) الحيوان ١ / ١٦، البيان ١ / ١٦.
 (٢) البيان ١ / ١٩٤.
 (٣) البيان ١ / ٢٠١.
 (٤) التصون للسكوى ٢ - الأملس ٧ / ١٨٠.
 (٥) البيان ١ / ٢٧٨.
 (٦) تحرير التحرير ١٥٩.
 (٧) البيان ١ / ٢٨٧.
 (٨) البيان ٢ / ١١٧ - ١١٩.
 (٩) الأغاني ٩ / ١٢٩.
 (١٠) البيان ١ / ١١٨ - ١٢٠ / ٦.

في الجاهلية والإسلام وأوائل العصر العباسي قد عرفوا كثيرا من أنوان البديع،
وضيئوه مواضع عديدة من شعره ونثرهم، واستعملوه بوفرة يلاحظها الجاحظ عن
المقارنة بين لغة العرب ولغة المعجم.

وينبأنا عن ذلك قوله: «والبديع مقصور على العرب، ومن أجله فاقَّت لغتهم
كل لغة، وأرابت على كل لسان. والراعي - وضعه الجمحي في الطبقة الأولى من
الشعراء الإسلاميين - كثير البديع في شعره، وبشار (ت ١٦٧ هـ) حسن البديع،
والعنايي يذهب في شعره في البديع مذهب بشار»^(١). ويقول في موضع آخر ولم
يكن من المولدين أصوب بديعاً من بشار وابن هرمة (ولد ٩٠ هـ وعمر مدة
طويلة)^(٢).. وإن كان مسلم بن الوليد (ت ٢١٨ هـ) هو أول من أطلق كلمة البديع
على المحسنات التي جعلها جزءاً لا يتجزأ من جوهر شعره^(٣). ومن هذا يتضح أن
البديع لم يكن عندهم محصوراً في مواضع معينة، فكل ما هو مبتدع مبتكر من
هنون القول، وجميل التعبير يدخل تحت نطاق البديع، وأصبح صنعة بالمعنى المفهوم
لتلك الكلمة فكان الشعراء يهيمون به، ويتصيدون ألوانه، وقد أملته عليهم ظروفهم
الحضارية التي تتسم بالترف، وتنزع إلى التجميل ولذلك كان البديع يتطور وينمو
في كل عصر من العصور، ولا ضابط له ولا تحديد، فكل من وجد لونا جميلاً من
أنوان التعبير أدخله تحت اسم البديع، حتى وصلت على يد واحد من أصحاب
البديعيات إلى أكثر من مائتي نوع جمعها في بديعية واحدة^(٤)، والمهم عندنا
أن نذكر أن البديع كان معروفاً قبل الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) بل قبل سيبويه
(ت ١٨٠ هـ) والخليل (ت ١٧٥ هـ) بألوانه التي سردناها، وإن كان لم يجمعها نسيج
واحد، وتصل من ذلك إلى ابن المعتز (ت ٢٩٦ هـ) لم يكن أول واضع للبديع كما
يقول السبكي، «واعلم أن أنواع البديع كثيرة، وقد صنفت فيها، وأول من اخترع ذلك
عبد الله بن المعتز»^(٥) ولكن الذي يمكن قوله في هذا الصدد أن ابن المعتز كان أول
من وضع أنوان البديع بين دفتي كتاب أطلق عليه اسم البديع وسوف نعرض لهذا
القول بشيء من التفصيل حين نتناول البلاغة عند ثعلب النحوي.

(١) البيان ٥٥ / ٥٦.

(٢) البهان ١ / ٥١.

(٣) البلاغة تطور ٢٨ شوقي ضيف.

(٤) عقود الجمان ٢ / ٧٩ لسبوتى - مصطلحى العلى.

(٥) عروس الأفراح ٣ / ١٦٧ السبكي.

على أن ثمة جداول متعددة صبت في نهر البلاغة وتمثلت في الطوائف المختلفة التي أسهمت بأوفر نصيب في نشأة البلاغة وتطورها كطائفة اللغويين والمتكلمين والنقاد والمفسرين والأصوليين والكتاب والفقهاء والمناطقية، وسوف تشير إلى كل منها بشيء من الإيجاز.

★ ★ ★

أثر الدراسات اللغوية في البلاغة

أما اللغويون فقد كان لهم أثر في مد تيار البلاغة بينا بيع من دراساتهم في اللغة، وبحثهم في الألفاظ، وبيان ما يعترئها من ثقل وخفة، وما يطرا عليها من تناظر وتلاؤم. وقد ذكروا أسباب الخفة والثقل، وعوامل التناظر والتلاؤم التي تفضي إلى فصاحة الألفاظ أو غثائتها. وقد أفادت بذلك كله الدراسات البلاغية. فنرى هذه الأبحاث مدونة في كتب المتأخرين الذين يهتمون بوضع القواعد النهائية في أبحاثهم البلاغية.

ونود أن نشير إلى أن اللغويين في القرون الأولى لم يكونوا منفصلين عن النحاة، بل كانوا يمتزجون في معظم الأحوال حتى لا نكاد نرى فرقا بين هاتين الطائفتين، فاللغة وقتئذ لم تكن منفصلة عن النحو، والعالم كان يجمع إلى تعليم اللغة ويشرح مفرداتها مقاييس الاشتقاق والإعراب، إلى بيان خصائص الأسلوب، ودقائق التعبير. فصلة النحو باللغة كانت وثيقة محكمة، والفصل بين العلمين لم يكن يدور بخلد واحد من العلماء ولذلك كانت كتب الطبقات والتراجم تجمع بين النحويين واللغويين في صعيد واحد كطبقات النحويين للزبيدي وطبقات النحويين واللغويين لابن قاضي شهبه، وانباء الرواة للقفطي، وبنية الوعاة للسيوطي، والخليل وسيبويه والقراء والمبرد وعلب كانت كتبهم مزيجا من النحو واللغة لعلاج اللحن، والإشارة إلى المستهجن من الألفاظ والفصيح منها، لإقصاء الأول من الاستعمال، والإبقاء على الأخير، لرقى اللغة وتصفيتها مما يتسرب إليها من فساد، فكانت العلوم متداخلة بظاهر بعضها بعضا ويفيد أحدها من الآخر، ولم يكذ ينقصل النحو عن اللغة إلا أخيراً حين وضعت الحدود لتمييز كل علم عن الآخر، وحصره في منطقة تحرم على غيره من العلوم أن ينفذ إليها. وأصبح التخصص الدقيق سمة القرون المتأخرة والعصور الحديثة، فأنحاة يهتمون بالمسائل النحوية، وتخريجها، ويقتصرون على بحث مشاكلها واللغويون يقصدون فحسب إلى الدراسات اللغوية دون أن يتجاوزها إلى إعراب الكلمات، وتصريف الأفعال أو

الأسماء، ولو أن الباحث اليوم سولت له نفسه أن يمزج علماً بآخر لانتهم بفساد المنهج وسوء المآخذ. ومهما يكن من شيء فإن الدراسات اللغوية في مهدها كان لها أثرها في نشأة البلاغة. وكلما سار بها الزمن وازدادت عمقا أصبح أثرها واضحا لا مجال للشك فيه.

فمن الواضح أن مهمة اللغة هي التعبير عما يدور بخلدنا، ويجول بخواطرنا، وواضح أيضا أن النصوص اللغوية الطويلة أو القصيرة تتفاوت في مدى نجاحها في مهمة التعبير عن المعنى الذي يعتلج في النفوس، ففي الألفاظ الخفة والثقل، وفي الحروف التلاؤم والتناظر، ومن الكلمات ما يكرهه السمع، ويمجه الطبع، ومنها ما هو جميل الوقع على الأذن، حسن الأثر في النفس، وما نعلم أحدا يحيط بألفاظ العربية. ويحصرها كما وردت في العرب فإن العلم بها عن العرب كالعالم بالسنة عند أهل الفقه، لا نعلم رجلا جمع السنة كلها فلم يذهب عليه منها شيء» (١).

وهذا التفاوت في الألفاظ من حيث الحسن والقبح، والتلاؤم والتناظر هو أساس فكرة البلاغة التي تصل بالتعبير إلى درجة خاصة في أداء المعنى أداء متكاملا جميلا، مشتملة على كل خصائصه ومميزاته.

ولذلك كان للدراسات اللغوية نصيب وافر، وأثر واضح، ليس في البلاغة وحدها بل في شتى المجالات الثقافية المختلفة، فأصحاب المعاجم اللغوية استفادوا من دراسات الخليل، كما استفادوا من دراسات ابن جني بصفة خاصة، فلم يتركوا شيئا من كلامه إلا نقلوه واعتبروه نهائياً.

وكذلك صنع أصحاب الأداء القرآني «التجويد» فقد استخلصوا قواعد علم التجويد من دراسات الخليل وتلاميذه، وألفوا في ذلك كتباً تعلم الناس كيف يؤدون تلاوة القرآن أداء صحيحاً «وكانوا في ذلك كله آخذين بأصول قواعد الأصوات ولم يضيفوا إليها شيئا اللهم إلا شيئا يسيراً في التفاصيل» (٢).

أما علماء البلاغة فقد أفادوا من الدراسات اللغوية فائدة لا محل لإنكارها، وخاصة حين يتعرضون لقصاحة اللفظ المفرد، وهم في ذلك ينقلون عن الخليل تارة، وعن ابن دريد وابن جني تارة أخرى.

(١) تهذيب اللغة للأزهري / ٥٦.

(٢) التطور النحوي برجستراسر من ٥.

قال الرماني (ت ٢٨٦ هـ) مثلا حين يتحدث عن التلاؤم بأنه نقيض التناظر وأنه نتيجة لتعادل الحروف في التاليف نراه يقسم التاليف إلى ثلاثة أوجه: متناظر ومتلائم في الطبقة الوسطى ومتلائم في الطبقة العليا ويورد مثلا للمتناظر بالبيت المشهور (١):

وقبر حرب بمكان ففر وليس قرب قبر حرب قبر
فقد ذكروا أنه من أشعار الجن ولا يثهيا لأحد أن ينشده ثلاث مرات في نسق واحد فلا يتمتع ولا يتلجلج.

ثم يورد مثلا للمتلائم في الطبقة الوسطى، ويعتبر القرآن من المتلائم في الطبقة العليا فيقول: «والسبب في التلاؤم تعديل الحروف في التاليف، فكلما كان أعدل كان أشد تلاؤما، أما المتناظر فالسبب فيه ما ذكره الخليل، من البعد الشديد، والقرب الشديد، وذلك أنه إذا بعد البعد الشديد كان بمنزلة الطفر، وإذا قرب القرب الشديد كان بمنزلة مشى المقيد لأنه بمنزلة رفع اللسان وردة إلى مكانه، فكلهما صعب على اللسان، والسهولة من ذلك في الاعتدال، ولذلك وقع في الكلام الإدغام والإبدال (٢)».

قال الرماني يأخذ برأي الخليل في التناظر وأنه بسبب شدة البعد أو شدة القرب فالطفر أو القيد كلاهما صعب على اللسان.

ثم يتحدث الرماني عن التلائم وأنه في التعديل من غير بعد شديد، وذلك يظهر بسهولة على اللسان وحسنه في الأسماع، وتقبله في الطباع فإذا أضاف إلى ذلك حسن البيان في صحة البرهان ظهر الإعجاز،

ويورد لنا الرماني مثلا تطبيقيا من القرآن الكريم وهو قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ

فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (٣). ويعقد المقارنة بينه وبين أحد أقوال العرب «القتل أنفى للقتل» ليبين لنا أنه كلما توافر السهولة في الانتقال من حرف إلى حرف كان التلاؤم أقوى والفصاحة أشد فيقول: «وأما الحسن بتأليف الحروف المتلائمة

(١) البيان والتهيين ١ / ٦٤ : الجاحظ.

(٢) ثلاث رسائل - التكت في إعجاز القرآن: ٨٧ - ٨٨ للرماني.

(٣) ثلاث رسائل - التكت في إعجاز القرآن: ٨٨ - البقرة آية ١٧٩.

فهو مدرك بالحس، وموجود في اللفظ، فإن الخروج من الفاء إلى اللام (في القصاص) أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة، لبعدهم الهمزة عن اللام (القتل أنفى) وكذلك الخروج من الصاد إلى الحاء (القصاص حياة) أعدل من الخروج من الألف إلى اللام (أنفى للقتل) (١).

ومن هذا يتضح أن الرماني قد أهدأ من الدراسات اللغوية، وما تشمله من مخارج الحروف، والانتقال من حرف إلى حرف، وما يسببه هذا الانتقال من سهولة التلاؤم، وما يصحبه من صعوبة في حالة التناظر، وطبق ذلك كله تطبيقاً عملياً نافعا في تناوله للمسائل البلاغية.

وكما أهدأ الرماني في دراساته اللغوية وتطبيق هذه الدراسات على فصاحة الكلمة وبلاغة الكلام، من الخليل بن أحمد، كذلك أهدأ ابن سنان الخفاجي (ت ١٦٦ هـ) من استاذة ابن جنى (٢٩٢ هـ) فأخذ عنه كلاماً بنصه وحرشه من سر الصناعة، ومزجه بكلام الفلاسفة في الأصوات ليعدثا عن فصاحة اللفظ المفرد وما يشترط فيه من صفات، بأن الواضع للغة - إن كانت مواضعه - تجنب في الأكثر كل ما يثقل على الناطق تكلفه، والتلفظ به، كالجمع بين الحروف المتقاربة في المخارج، وما أشبه ذلك، واعتمد مثل هذا في الحركات أيضاً، فلم يأت إلا بالمسهل الممكن، دون الوعر المتعب، ومتى تأملنا الألفاظ المهمة، لم نجد العلة في إهمالها إلا هذا المعنى (٢).

وفي موضع آخر عندما يريد أن يحدد أوصاف اللفظة الفصيحة، فيذكر أن أول هذه الأوصاف وأهمها، تباعد مخارج الحروف، ويحلل ذلك تحليلاً واضحاً، مع بيان علته في الفصاحة، بأن يكون تأليف تلك اللفظة من حروف متباعدة المخارج وعلة هذا واضحة، وهي أن الحروف التي هي أصوات تجرى من السمع مجرى الألوان من البصر، ولاشك في أن الألوان المتباينة إذا جمعت، كانت في المنظر أجسئ من الألوان المتقاربة، ولهذا كان البياض مع السواد أحسن منه مع الصفرة، تقرب ما بينه وبين الأصفر، وبعد ما بينه وبين الأسود، وإذا كان هذا موجوداً على هذه الصفة، لا يحسن النزاع فيه، كانت العلة في حسن اللفظة المؤلفة من الحروف

(١) التكت في إجازات القرآن ٧٢.

(٢) سر الفصاحة ٤٠ ابن سنان.

المتباعدة، هي العلة في حسن النقوش إذا مزجت من الألوان المتباعدة .. وهذه العلة لا يمكن «لنزع» أن يجعدها.

ومثال التأليف من الحروف المتباعدة كثير. فأما تأليف الحروف المتقاربة فمثل «الهمسخ» ولحروف الحلق مزية في القبح. إذا كان التأليف منها شقياً، وأنت تدرك هذا وتستقيحه. كما يقبح عندك بعض الأمزجة من الألوان وبعض النغم من الأصوات. (١).

فابن سنان - إذن - يجد الفصاحة في التباعد بين مخارج الحروف، كما يرى القبح في التقارب بين مخارج الحروف، مخالفاً في هذا الرأي الخليل والرماني، وقد وجد أن التناظر يكون في البعد كما يكون في القرب، ولكن ابن سنان يرى القبح والتناظر في القرب وحده، دون البعد، متأثراً في ذلك بابن دريد (ت ٢٢١ هـ) حيث يرى القبح في الحروف إذا تقاربت في مخارجها، وما يؤديه ذلك إلى ثقل على اللسان وتكلف الحرف الواحد ... أما إذا تباعدت مخارج الحروف فقد حسن وجه التأليف (٢).

وابن سنان في ذلك ليس متأثراً بابن دريد فحسب، بل هو أيضاً يتقضى آثار ابن جنى ويسير على نهجه، فابن جنى كما تهمة مراعاة الخفة والسهولة في اللفظة، وبعد حروفها عن التناظر يهيمه أيضاً سهولة الألفاظ بعضها مع بعض، وخفتها على اللسان، فاجتماع كلمات ثقيلة متوالية يؤدي إلى صعوبة في النطق أفحش بالضرورة مع الصعوبة التي نراها في الحروف من كلمة واحدة، ولذلك هو يلتزم بحذف بعض الكلمات الثقيلة، والإبقاء على بعضها الآخر، فلا يجهد اللسان بالنطق من جهة، ويحفظ التوازن والتعادل من جهة أخرى. حين يبقى على بعض الكلام، ولا يبتره بترًا.

فابن جنى يفسر لنا ما قرره المازني (ت ٢١٩ هـ) في كتابه التصريف حين يقول: «واعلم أن العرب يحذفون الشيء وفي كلامهم ما هو أثقل منه، ويستثقلون الشيء وفي كلامهم ما هو أثقل منه مما يتكلمون به، فعلوا هذا لئلا يكثُر في

(١) - الفصاحة ٦٦.

(٢) - المزعز لسبوتى ١ / ١٩٢، ١٩١ - الجعرة ١ / ٩ لابن دريد.

كلامهم ما يستثقلون^(١) وابن جنى يزيد ذلك وضوحاً بقوله: «فحذفوا بعضنا وأضروا بعضنا على ضرب من التعادل، ولم يجيئوا به على النمام لئلا يكثر ما يستثقلون^(٢)»

فكل ذلك راعى فيه ابن جنى خفة الألفاظ على اللسان، وسهولة وقعها في الأذن، كما يراعى حسن تأليف الكلمة من الحروف في قوله:

«واعلم أن هذه الحروف كلما تباعدت في التأليف كانت أحسن. وإذا تقارب الحرفان في مخرجيهما قبح اجتماعهما ولا سيما حروف الحلق، ألا ترى إلى قلنهما بحيث يكثر غيرها، وذلك نحو الضغينة، والمهه، والفهه، وليس هذا ونحوه في كثرة حديد، وجديد، وسديد، وشديد»^(٣).

ولا يكتفى ابن سنان بأن يأخذ برأى ابن جنى في فصاحة الكلمة حين البعد بين حروفها، وقبح الكلمة حين القرب بينهما. وذكر أمثله، بل هو أيضاً يناقش الرماني الذي يرى أن تناثر الكلمة يرجع إلى بعد مخارج حروفها، فيفسه هذا الرأي ويأتى بأمثلة من القرآن يؤيد بها صواب رأيه - أو رأى ابن دريد وابن جنى على الأصح في أن الفصاحة أيضاً تكون في التباعد بين مخارجها فيقول:

«وقد ذهب الرماني إلى أن التناثر أن تتقارب الحروف في المخارج أو تتباعد بعداً شديداً، وحكى ذلك عن الخليل بن أحمد - والذي أذهب أنا إليه في هذا ما قدمت ذكره ولا أرى التناثر في بعد ما بين مخارج الحروف، وإنما هو في القرب، ويدل على صحة ذلك الاعتبار، فإن هذه الكلمة - الم - غير متناثرة، وهي مع ذلك مبنية من حروف متباعدة المخارج، لأن الهمزة من أقصى الحلق والميم من الشفتين، والثلام متوسطة بينهما، وعلى مذهبه كان يجب أن يكون هذا التأليف مشاهراً، لأنه على غاية ما يمكن من التباعد. وكذلك أم، واو، لأن الواو من أبعد الحروف من الهمزة، وليس هذا مثل - مع ولا سز - لما يوجد فيهما من التناثر بالقرب ما بين الحرفين في كل كلمة. ومتى اعتبرت جميع الأمثلة لم تر للتباعد الشديد وجهها في التناثر على ما ذكره»^(٤).

(١) النصف ٢ / ٢٩٩ ابن جنى.

(٢) النصف ٢ / ٣٠٠.

(٣) سر صناعة الإعراب ٧٤ - ٧٢ ابن جنى.

(٤) سر الفصاحة ١١٢.

وعبد القاهر الجرجاني صانع البلاغة العربية، وإمام البلاغيين، قد تناول أيضاً كتاب الدلائل فصاحة الألفاظ المفردة، وتحدث عنها في صفحات طوال متفرقة، تبين مدى إفاذته من الدراسات اللغوية. وضحى كلامه يدور على تفهيد رأى من يقول إن فصاحة المفرد تقوم على التأليف من حروف متباعدة وكأنه بذلك يخالف رأى ابن دريد وابن جنى وابن سنان، ومن أراد أن يقف على آراء عبد القاهر في فصاحة المفرد فليرجع إلى كتابه القيم دلائل الإعجاز^(١).

ونتبين من خلال مناقشة ابن الأثير^(٢) (ت ٦٢٧ هـ) لرأى ابن سنان أنه لا يرضى بهذه الآراء التي تجعل بعد مخارج الحروف وقربها سبباً في الحسن أو القبح، لأن مراعاة البعد أو القرب في كل كلمة حتى يقف المرء على حسنها أو قبحها، يرهق الناظم أو الكاتب من أمره عسراً هو في غنى عنه .. وإنما الذي يجب أن نعتمد عليه في هذا الشأن ونأخذ بحكمه في هذا المضمار، هو حاسة السمع وحدها دون غيرها، فما تستحسنه حاسة السمع فهو حسن وما تستقبحه فهو قبيح.

يقول ابن الأثير في بيان ذلك: «ولو أراد الناظم أو الناثر أن يعتبر مخارج الحروف عند استعمال الألفاظ، وهل هي متباعدة أو متقاربة لطال الخلق في ذلك وعسر». ويمضى فيقول: «ونحن نرى الأمر بخلاف ذلك فإن حاسة السمع هي الحاكمة في هذا المقام بحسن ما يحسن من الألفاظ وقبح ما يقبح. فإذا استحسننا لفظاً أو استقبحناه وجد ما تستحسنه متباعد المخارج، وما تستقبحه متقارب المخارج ... واستحسننا واستقبحنا إنما هو قبل اعتبار المخارج لا بعده».

ولكن يؤكد لنا ابن الأثير أن المعول عليه في بيان الحسن أو القبح هو الحاسة وحدها وليس بعد مخارج الحروف أو قربها، يذكر أنه قد يجئ في المتقارب المخارج ما هو حسن رائع، ومن المتباعد المخارج شيء قبيح أيضاً، ولو كان المتباعد سبباً للحسن لما كان سبباً للقبح إذ هما ضدان لا يجتمعان .. ويذكر مثال لذلك كلمة (ملع وعلم) والأولى فبيحة بنبو عنها الذوق السليم، والأخيرة حسنة لا

(١) دلائل الإعجاز ٤٥ وما بعدها - عبد القاهر.

(٢) النش السائر ١ / ٢١١ - ٢٢٧.

مزيد على حسنها، مع أن حروف الكلمة الأولى هي نفس حروف الكلمة الأخيرة ..
ومخارج الحروف هنا وهناك واحد لم يتغير... ثم يقرر في النهاية النتيجة التي
يود أن يصل إليها فيقول: «ولو كان مخارج الحروف معتبرا في الحسن والقبح لما
تغيرت هذه اللفظة في «ملع» و«علم» والذي أود أن أتبه إليه أن التناظر سواء كان في
الحروف أو في الكلمات لا علاقة له بوضوح التعبير، فالتعبير لا ينقص من وضوح
الكلام ولا يورثه شيئا من الغموض أو خفاء المعنى فقول الشاعر:

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر

واضح كل الوضوح على الرغم من تناظر كلماته.

وإذا استعرضنا أمثلة التناظر، لم نلبث أن نشعر بأن الأمر في هذه الأمثلة لا
يقصر على الثقل في النطق فهناك صفة مشتركة بينها جميعا. وهي، كونها
كريمة في السمع ثقيلة الوطأة على النفس، وربما كان هذا هو السبب الذي دفع
البلاغيين على غير شعور منهم إلى النفور من هذه الكلمات، وإن كانوا قد عزوه
إلى التناظر وحده.

فمما لا شك فيه - إذن - أن البلاغة قد أفادت من الدراسات اللغوية أيما
فائدة سواء في الكلمة الواحدة من حيث حروفها، أو في الكلمات مجتمعة من حيث
تبادلها في الخفة والثقل، وبالإضافة إلى ذلك، فإن الدراسات اللغوية قد تعرضت
للكلمة من حيث كونها مهجورة أو مألوفة «فإذا كانت الكلمة وحشية لا يظهر
معناها إلا بالتقريب عنها في كتب اللغة، أو كانت قليلة الاستعمال بين الناس، فهي
بعيدة عن الفصاحة مثل قول العجاج:

ومقله وحاجيبا مزججا وقاحما ومرسنا مسرجا

فكلمة «مسرجا» تحتاج إلى تخريج على وجه بعيد، ولا ندري ما المراد منها؟
إنه أنف كالسيف السريجي في الدقة والاستواء، أم هو كالسراج في البريق
واللمعان (١) وهذا ما يشترطه البلاغيون في فصاحة المفرد بأن يكون خالصا من
الغرابية، كما اشترطوا من قبل أن يكون خالي من التناظر.

(١) شرح التلخيص ١ / ٨٢.

أثر المتكلمين في البلاغة

ولم تكن طائفة اللغويين وحدها صاحبة الأثر في البلاغة، بل كانت هناك طائفة أخرى أبعد أثرا، وأرفع صوتا في تكوين مصطلحات البلاغة، وإقامة دعائمها. ونعنى بها طائفة المتكلمين، وخاصة المعتزلة. وسميت هذه الفرقة بالمعتزلة «لاعتزالهم مذهب الحسن البصرى (ت ١١٠ هـ) في تسمية مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة بالنفاق»^(١). وكان الخوارج يرونه كافرا، بينما كان براه واصل بن عطاء (ت ١٨١ هـ) في منزلة بين الإيمان والكفر. فالاعتزال مذهب من مذاهب الكلام يبحث أساما في العقائد الإسلامية مستعينا بالعقل والبرهان، وإلى هذه الطائفة يرجع الفضل في تكوين علم الكلام والاستعانة به في الدفاع عن تعاليم الإسلام.

«وقد نشأت فرقة المعتزلة في العصر الأموي في البصرة أول الأمر ثم سرعان ما انتشرت في العراق، وفي العصر العباسي تكونت للاعتزال مدرستان كبيرتان مدرسة البصرة وعلى رأسها واصل بن عطاء (ت ١٨١ هـ) ومدرسة بغداد وعلى رأسها بشر بن المعتمر (ت ٢١٠ هـ)»^(٢).

وقد كان لطائفة المتكلمين فضل عظيم وأثر أبرز من أثر اللغويين في البلاغة العربية. «وربما كان مرجع تفوقهم إلى أن هذه الطائفة لم تكن محافظة مثل طائفة اللغويين تعتمد بنماذج الشعر القديم وحدها، بل كانت أيضا تنظر إلى النماذج الحديثة، بالإضافة إلى تناولها القرآن للنظر في بلاغتها، ومدار فصاحته، وتأويل كلمه، بعد أن التحمت عقليتها بالفكر الأجنبي والثقافة اليونانية»^(٣). ومن ثم كانت هذه الطائفة مصدر نشاط خصب في البيان العربي ووضع كثير من مصطلحاته.

ويذهب بعض النقاد إلى أن علماء الكلام وخاصة المعتزلة هم الذين وضعوا أسس البلاغة «إذ كانوا هم المحتاجين إليها في الدعوة، وإقامة الحجج، فوضع منهم بشر بن المعتمر صحيفته الخالدة، ثم جاد بعده الجاحظ وهو من هو في البلاغة وهنؤها»^(٤).

(١) أمال المرتضى / ١ / ١٦٧.

(٢) فجر الإسلام، ٢٩٩، التفسير والمفسرون / ١ / ٣٦٨، ٣٦٩.

(٣) النقد: شوقي خنيفس، ص ١٥.

(٤) الناقد الأدبي: أحمد أمين، ص ١٢٨ وتظر أيضا أبو زكريا القراء ومذهبه في النحو واللغة، ص ٢١٢.

والدكتور طه يرى: «أن البلاغة نشأت حين اشتدت الخصومة بين علماء الكلام وأن الجاحظ المتكلم (ت ٢٥٥ هـ) هو أول من اهتم بالبلاغة اهتماما جديا، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فعده مؤسس البيان العربي»^(١).

وربما كان النظام (ت ٢٢١ هـ) أستاذ الجاحظ، من أوائل الذين تحدثوا عن بعض موضوعات البلاغة، وحددوا معانيها مثل الخبر والطلب، وقاسوها بمقياس الصدق والكذب»^(٢).

ولكن الذي لفت بحق أنظار المشتغلين بالبلاغة أكثر من غيره، بل دون غيره على الإطلاق تلك الصحيفة الخالدة لبشر بن المعتمر^(٣) زعيم المتكلمين في بغداد، لأهميتها الشديدة في تاريخ البلاغة. وقد نصح فيها الكاتب بأمر تعد من صميم علم البلاغة، وينبغي مراعاتها وقت الكتابة، كتخير الوقت المناسب في الكتابة حتى يخرج سهلا وتلاؤم الألفاظ، ونظم الكلام، فلا يكون أحدها ناقرا عن إخوانه، أو موضوعا في غير موضعه، وأن يكون الكاتب مطبوعا قبل كل شيء، وقد كانت هذه الصحيفة ذات أهمية عظيمة لمؤرخي البلاغة. وفتحنا جديدا في علم المعاني حتى قالوا: «ولا نعلم قبل بشر من تعرض لوضع هذه الأسس في اللغة العربية، فلو أسميناه مؤسس علم البلاغة لم نبعد»^(٤) ولهذا تناول الصحيفة بالتفسير والتحليل، والنقد والاستقصاء، كثير ممن يؤرخ للبلاغة العربية أو يكتب عنها^(٥).

والجاحظ في كتابه البيان والتبيين يسرد لنا عددا وفيرا من المتكلمين الذين ساهموا بقسط كبير في البلاغة سواء في التزام طريقة خاصة في الكلام والخطابة مثل عمرو بن عبيد (ت ١٤٤ هـ) الذي يعرف لنا البلاغة بقوله: «تخير اللفظ في حسن الأفهام»^(٦) وربما كان هذا أقدم تعريف دقيق للبلاغة وصل إلينا،

(١) مقدمة نقد النثر ص ٣ وانظر النثر الفني ١ / ٤٨.

(٢) الحلول على التلطيس ص ٢٩.

(٣) البيان والتبيين ١ / ١٢٥.

(٤) ضحى الإسلام ٢ / ١١٢.

(٥) النقد ١٨ - تاريخ النقد ١ / ٢٥٤.

(٦) البيان والتبيين ١ / ١١٤.

والرقاشى الذى كان يقيم خطبة على المسجع^(١) وتمامة بن اشرس (ت ٢١٢ هـ) الذى كان يلتزم الإيجاز وحسن الأفهام^(٢) والفراء (ت ٢٠٧ هـ) الذى كان متكلماً يميل إلى الاعتزال^(٣) له ما له من أثر واضح فى تاريخ البلاغة، وكذلك الرمانى (ت ٢٨٦ هـ) والجبائى والقاضى عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) ونلاحظ أن كتب الجاحظ قد حوت كثيراً من المسائل البلاغية، وبينت طريقة المتكلمين فى معالجتها، ونظرتهم إليها من عرب وفرس ويونان. كما يذكر الجاحظ مطابقة الكلام لمقتضى الحال، والإيجاز وأقسامه، وغرابة الألفاظ ويحمل عليها حملة شعواء، ويتحدث عن تأليف اللفظ، وجمال النظم، كما يتحدث عن السجع، وتأثيره فى نفوس السامعين، والأزدواج، وحسن التقسيم وأسلوب الحكيم، والاحتباس، والهزل الذى يراد به الجد، والكناية، والاستعارة والتشبية^(٤).

وهذا ابن المعتز يعترف صراحة بأنه أخذ المذهب الكلامى عن الجاحظ^(٥). والنظام - المعتزلى - جرد قلمه للكشف عن بلاغة القرآن وما فيه من روعة أخاذة تملك على الدارس شعوره، وتثير الكامن من حسه فيبدو جمال القرآن سافراً رائعاً.. مما جعل صنيع الرمانى فى عرضه لجمال الصورة البيانية فى القرآن أثراً خالداً مذكوراً، وبلاء مشكوراً جديراً بالثناء والإعجاب أجرى الحياة فى مباحث علم البيان، وما أجل أبهى المعتزلة على البحث البلاغى^(٦) كل هذه الأعلام لها شخصيتها الغالبة، وأثرها العميق فى تكوين البلاغة منذ نبئت جذورها حتى شبت وترعرعت أغصانها.

ومن المسلم به أن المعتزلة يرجع إليهم الفضل فى وضع كثير من مصطلحات البلاغة التى دارت فى كتب البلاغة والنقد من بعدهم، ولم تكن معروفة قبلم، سواء فى تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز أو فيما يتعلق بعلم البلاغة من معان

(١) البيان والتبيين ١ / ٢٨٧.

(٢) البيان والتبيين ١ / ١١١.

(٣) بنية الوعاء ٢ / ٢٢٢.

(٤) انظر بالترتيب العيون ٣ / ٣٦٨، ١ / ٩١، البيان ١ / ٣٧٨، الحيوان ٢ / ١٢١، البيان ١ / ٢٨٤، ٢ / ١١٦.

١ / ٢٤٠، ٢ / ١٤٨، ١ / ٣٨٨، ٣ / ٣٦٢، ١٥٢، والحيوان ٥ / ٢٢، ٢٥.

(٥) ابن المعتز وراثته فى الأدب والنقد والبيان ٥٨١ وانظر شعور التحرير ١١٩ والنقد المنهجى ٦٠.

(٦) آثار القرآن فى تطور البلاغة العربية ٨١ / ١٠٩.

وبيان وبديع «هابن تيمية يخبرنا عن اصطلاح الحقيقة والمجاز بأنه اصطلاح حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة، ونحوهم من المتكلمين»^(١).

وقد كان للمعتزلة طابع خاص في التفكير، وطريقة معينة في التفسير، فقد أخذوا بقسط، وأفر من الفلسفة اليونانية، واستعانوا بها في جدلهم وشرح نظرياتهم، ومواجهة خصومهم، كأبي هذيل الملاف (ت ٢٢٥ هـ) والنظام، والجاحظ، كما يقلب على تفسيرهم الطابع العقلي، والمذهب الكلامي تبعاً لقاعدتهم المشهورة «الحسن ما حسنه العقل، والقبح ما قبحه العقل»^(٢).

إذن فالصلة بين علماء الكلام والمعتزلة وبين الفلسفة والمنطق لم تكن معدومة، بل كانت صلة وثيقة انتفعوا بها، ومزجوا ثقافتهم العربية الصرفة بالثقافة الأجنبية الفلسفية فأضافوا الكثير إلى البلاغة العربية.

والمعتزلة في كثير من الأحيان يقيمون تفسيرهم لبعض آيات القرآن على الفروض المجازية فيحملون الكلام على التمثيل أو التخيل ولا يلجئون إلى حقيقة اللفظ أو ظاهر الآية، فيقولون مثلاً في قوله تعالى: (وقالت اليهود يد الله مغلولة) إن اليد هنا النعمة لقول العرب «لى عند فلان يد» أى نعمة ومعروف^(٣) أو يقولون في قوله تعالى: (ولله يسجد من فى السموات والأرض طوعاً وكرهاً)^(٤) إن السجود هنا معناه الخضوع وليس السجود الحقيقى، لأن نفس السجود لا يقع من كل أحد، ولكن المكلف العارف بالله يخضع طوعاً وغيره يخضع كرهاً^(٥)، وكذلك قوله تعالى: (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة)^(٦) إن الختم هنا ليس حقيقة، لأنه لا ختم على القلوب ولا على الأسماع ولا تغشية على الأبصار على الحقيقة، وإنما الكلام على سبيل المجاز، ويحتمل أن يكون من الاستعارة والتمثيل، وهما من أنواع المجاز، ويحتمل أن يكون من الاستعارة والتمثيل، وهما من أنواع المجاز أو أن إسناد الختم إلى الله تعالى لا يجوز، لأنه يدل

(١) الإيمان ص ٥٢.

(٢) مباحث علوم القرآن ٢٩٤.

(٣) تارويل مختلف الحديث ٧٠ وانظر المعتزلة ٧٦.

(٤) الرعد ١٥.

(٥) تزييه القرآن عن المطامير ص ١٨١ لتقاضى عبد الجبار طبعة الجمالية ٢١٢٩ هـ.

(٦) البقرة ٧.

على فعل القبيح والله منزه عن ذلك، وإنما الشيطان هو الخاتم، وأسند إلى الله تعالى لأنه هو الذى مكنه وقدره^(١). وكثير من الآيات القرآنية يجرون فى تفسيرها على هذا النهج رافضين أن يأخذوها على علانها إذا كانت تحمل معانى التشبيه والتجسيم، ولم يقبلوها على ظاهرها، بل اعتبروها مجازا وأولوها بتأويلات تتسامى مع جلال الله. وتزعه عن مشابهته للخلق^(٢).

وهذا المسلك فى تفسير القرآن بالمجاز قد آثار ثائرة كثير من العلماء على المعتزلة فشددوا عليهم النكير وخاصة ابن قتيبة السنى (ت ٢٧٦ هـ) الذى جرد قلمه ليسفه آراءهم وينتقدهم انتقادا مرا لا ذما «لأنهم فسروا القرآن بأعجب تفسير، يريدون أن يردوه إلى مذاهبهم، ويحملوا التأويل على نحلهم^(٣) وقد اشتط ابن قتيبة فى الهجوم على أصحاب الكلام وتجاوز نقد آرائهم إلى تجريح أشخاصهم، والتعرض لأخلاقهم، فيتهم النظام بأنه «يفدو على سكر ويروح على سكر .. ويدخل فى الأذناس، ويرتكب الفواحش»^(٤) ويقول عن أبى هذيل العلاف: «إنه كذاب أفاك»^(٥) ويتهم الجاحظ بأنه «يستهزئ بالحديث استهزاء لا يخفى على أحد، وإنه من أكذب الأمة وأوضعهم لحديث، وأنصرهم لباطل، ثم يقول فىمن يتعلق من هؤلاء؟ ومن يتبع منهم وهذه مذاهبهم وهذه نحلهم وهكذا اختلافهم»^(٦) ثم يعلن رفضه نهائيا لعلم الكلام فيقول فأما الكلام فليس من شأننا، ولا أرى أكثر من هلك إلا به»^(٧).

وأبو هلال يعلن فى غير موضع من كتابه الصناعتين نفوره الشديد من مذهب الكلاميين .. وليس الغرض من هذا الكتاب مذهب المتكلمين، وإنما قصدت به قصد صناع الكلام من الشعراء والكتاب^(٨).

(١) الكشاف ١ / ٢٧ . ٢٨ وانظر أيضا ظهر الإسلام ١ / ٥١ ومباحث فى علوم القرآن ٢٩٥.

(٢) انظر مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشمري ١ / ١٥٧ ، ٢١١ طبعة الاستانة ١٣٤٨ هـ . مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة لابن قيم الجوزية ١ / ٧٧ ، ٧٨ طبعة مكة المكرمة ١٣٤٨ هـ . المعتزلة، زهدى حسن . جار الله ٨٦ طبعة مصر.

(٣) تأويل مختلف الحديث ٦٧ . (٤) المصدر السابق ١٧ .

(٥) المصدر السابق ١٣ .

(٦) المصدر السابق ٦٠ ، ٦١ .

(٧) الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ص ١٢ .

(٨) الصناعتين ٩ .

وابن المنير السنى يتهجم على الزمخشري المعتزلى ويتهمه بفقد الأدب، وخروجه عن الأصول المرعية فى تفسير القرآن فيقول معقبا على تفسير الزمخشري لقوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جِبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (١)، وهذا مما تقدم إنكارى عليه فيه، أفلا كان يتأدب بأدب الآية، حيث سمى الله هذا مثلاً، ولم يقل تلك الخيالات لضربها للناس؟ اللهمنا الله حسن الأدب معه (٢).

وهذا حازم القرطاجنى عندما يتعرض للأقاويل الشعرية ويذكر أن لها مواطن جديرة بتوخى الصدق، وأخرى لا يصلح فيها إلا الكذب بقول: «إنما غلط فى هذا - فظن أن الأقاويل الشعرية لا تكون إلا كاذبة - قوم من المتكلمين لم يكن لهم علم بالشعر لا من جهة مزاولته، ولا من جهة الطرق الموصلة إلى معرفته» (٣).

ولا نريد أن نستزيد من سرد مواضع الهجوم على علماء الكلام والمعتزلة، وطريقتهم فى تفسير القرآن، أو تناول الحديث، أو معالجة الشعر، ونحن نلتزم بالإيجاز فى هذا التمهيد السريع، ولكننا نريد أن نؤكد أن علماء الكلام لم يكن طريقهم معبدا للإفصاح عن آرائهم البلاغية وتتميتها والوصول بها إلى نهاية الشوط، ورغم كل هذه الصعاب التى وضعت فى طريقهم، والاتهامات التى وجهت إليهم، كان لهم عميق الأثر فى إقامة بناء البلاغة ودعم أركانها.



(١) الحشر ٢١.

(٢) الإيضاح حاشية الكشاف ١ / ٤-٦.

(٣) منهاج البلاغ وسراج الأدياء، ٨٦.

أثر النقد في البلاغة

وكما كان للنفويين والمنتكلمين جهد مشكور، وأثر موفور في البلاغة العربية، كان للنقاد أيضا أثر لا يقل شأنًا عن أثر النفويين والمنتكلمين، وربما كان النقد أبعد أثرا من الطائفتين السابقتين، فقد كان النقد الأدبي عاملا من أهم العوامل التي ساهمت في نشأة البلاغة وتطورها على مر القرون، والصلة بين النقد والبلاغة صلة وثيقة لا تنقسم عراها، بل ظل هذان العلمان رديحا طويلا من الزمن يسيران جنبًا إلى جنب، وليس ثمة شيء يفصل أحدهما عن الآخر، حتى أو شك القرن الرابع الهجري أن ينتهي، وبدأ الفساد يدب في ذوق بعض المشتغلين بفنون الأدب والبلاغة، فحكموا أدواقهم في فصل البلاغة عن النقد، وكانت نقطة البدء على يد أبي هلال العسكري^(١) (ت ٣٩٤ هـ) وكان لهذا الفصل بين العلوم تأثيره على اللاحقين فتسجوا على هذا المزال حتى رأينا عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) في كتابيه الخطيرين، الدلائل والأسرار يضع أسس البلاغة واضحة ثابتة الدعائم متميزة الصفات^(٢)، وإن كانت لم تخل من خصائص النقد وقضائل الذوق، ثم أصبحت البلاغة فيما بعد علمًا جافًا لا روح فيه ولا منعة على يد السكاكي (ت ٦٢٦ هـ) ولشدة ارتباط البلاغة بالنقد حاول العلماء أن يفصلوا بينهما بتعريفات متكلفة لا تغني شيئًا عن مزج أحدهما بالآخر في الحقيقة، فقالوا: «إن البلاغة تعنى بالشكل وصورة الكلام وما فيه من نظم العبارة، وتاليف اللفظ، وتركيب الجمل، ومظاهر الأسلوب، ولا علاقة لها بالمعنى، أما النقد فيتعلق بما وراء الشكل ويعنى بمنايع الأسلوب من فكر وعاطفة وخيال، ولا يتعلق بالشكل»^(٣)، أو «أن البلاغة تعنى بالأسلوب والنقد يعنى بالمعاني والأساليب، أي من حيث صحة المعنى وأثره في النفس، والأسلوب حيث الوضوح والجمال»^(٤)، أو أن البلاغة علم تعليمي فيه التأثير والتعليم، والنقد علم وصفي نتمكن به من التمييز بين الحسن والقبیح»^(٥).

(١) أصول النقد الأدبي للشاذلي ٥٦.

(٢) الأسلوب للشاذلي ١٥.

(٣) النقد الأدبي أحمد أمين ١١.

(٤) تاريخ النقد العربي لوزعول سلام ١ / ١٢.

(٥) تاريخ النقد العربي لوزعول سلام ١ / ١٢.

وهذه التعريفات التي وضعها العلماء كحد فاصل بين النقد والبلاغة تؤكد لنا شدة اتصال العلمين، وليس انفصالهما، بدليل أن النقاد والعلماء كانوا يستخدمون النقد والبلاغة خير استخدام، وعلى خير وجه حتى نهاية القرن الرابع الهجري: أي قبل أن يعرف انفصال العلمين. وكانوا لا ينظرون في شعر أو نثر إلا باستخدام النقد والبلاغة كشيء واحد وليس كشيئين متفصلين.

ويجمل بنا أن نلم للإمامة قصيرة عن حالة النقد في العصور الأولى لعلها تلقى ضوءاً على مدى الاتصال بين هذين العلمين.

فكتب الأدب ثروى لنا أن النابغة الذبياني كانت تضرب له قبة من آدم بسوق عكاظ فتأتيه الشعراء تعرض عليه أشعارها ليفصل فيها بكلمته، أو يقارن بين شاعر وشاعر أو بين بيت من الشعر وآخر «وإن حسان بن ثابت أنشده»:

لنا الجفنات الغريلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما
ولدنا بنى العنقاء وابنى محرق فأكرم بنا خالا وأكرم بنا ابنما

فقال النابغة أنت شاعر ولكنك أقلت جفانك وسيوفك، وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك^(١). فتقد النابغة لحسان نقد سديد ويتصل بالبلاغة بصلة ما، لأن حسانا لم يجمع الجفنات والأسياف جمعاً يدل على الكثرة، والعرب تستحب المبالغة في موطن الفخر بالكرم والشجاعة.

وما يحكى عن أم جندب زوجة امرئ القيس حين عرض عليها أن تقضى بين زوجها وبين علقمة الفحل فحكمت لعلقمة وقالت لزوجها: «علقمة أشعر منك قال: كيف؟ قالت، لأنك قلت:

فلمسوط الهوب وللساق درة وللزجر منه وقع أخرج مهذب

فجهدت فرسك بسوط في زجرك ومريئة فأتعبته بساقلك وقال علقمة:

فأدركهن ثانياً من عنانه يمر كمر الراح المتحلب

فأدرك فرسه ثانياً من عنانه لم يضره ولم يتعبه^(٢).

(١) المصون ٢ أبو أحمد السكري، الأملاني ٧ / ١٨٠.

(٢) الموشح ٢٩.

وهذه ملاحظات عابرة تقوم على الذوق، وتعتمد على الإحساس الساذج الملائم لروح العصر، أو التحليل السطحي الذي لا يتعمق الفكرة أو يجزئ الصورة، وإنما يحبون المبالغة التي يلجأ إليها الشعراء وإن كانت مخالفة للواقع، أو بعيدة عن الصدق، وربما كانت العلة في أن عماد النقد هو الذوق، أن النقد كان تابعاً للشعر، والشعر شعور وإحساس وذوق، فكان النقد إحساساً وذوقاً وكلاهما قطري ساذج قائم على الانفعال والتأثر، وليس قائماً على أصول مقررة، أو أسس موضحة، أو مقاييس دقيقة.

والنقد في صدر الإسلام لم يكن يختلف كثيراً عن النقد في العصر الجاهلي، فقد شغل العرب عن الشعر بالقرآن والفتوح. فلم تكن لديهم الفرصة سانحة ليتعودوا جمع الحقائق، وتحليلها، أو وضع قواعد لها، فكان النقد في العصر الإسلامي شأنه شأن النقد في العصر الجاهلي، يقوم غالباً على الذوق والسليقة والطبع، كما كان الأدب يقوم على الذوق والسليقة والطبع دون تحليل أو تعليل أو تحقيق.

وإذا كان العصر العباسي أخذ النقد يتجه وجهة أخرى، فلم يحكم الذوق وحده وإنما وضع القواعد والأصول حتى تحول النقد من نظرات خاطفة إلى علم له قواعد مقررة، وأصول مرعية. ففي هذا العصر ظهر أثر النقد في البلاغة واضحاً جلياً فقد انصرف النقاد إلى العناية بفصاحة الألفاظ، وبراعة التراكيب، واختيار الكلمة التي تكون وسطاً بين الغرابة والابتذال، كما ذهبوا إلى التسوية بين اللفظ والمعنى^(١) أو إلى تفضيل أحدهما على الآخر^(٢)، ودارت على السنتهم مصطلحات البلاغة من تشبيه واستعارة وكناية ومحسنات بدعية واستعملوها في نقدهم، كما أن الحدود التي تعرف بها هذه المصطلحات قد شغلت نقاد ذوى خطر عظيم مثل الأمدى والجرجاني^(٣).

«ولعل من الواجب أن نشير إلى أن النقد العربي كان في جملته نقداً يتصل بالجزئيات ولا ينفك عنها إلا قليلاً، فقد كان محوره غالباً البيت أو العبارة بحيث يمكن أن نقول إن نشاطهم النقدي كان أقرب إلى البلاغة منه إلى النقد الخالص ..

(١) الشعر والشعراء ١ / ٦٤ وما بعدها.

(٢) الحيوان ٣ / ١٢١ . وانظر فن البلاغة من ٥١ المؤلف ط. نهضة مصر.

(٣) الموازنة ١ / ٢٧٢ . ٢٥٠ . والرسالة ٤١.

ومع ذلك فقد تركوا ملاحظات لا تكاد تحصى من خصائص الكلمات والعبارة الأدبية. بل لقد تركوا ركاسا هائلا يفيد شائدا جلية في تدريب الذوق على الأسلوب الفني ولكنه ينتظم في أبحاث البلاغة^(١).

والنقد لم يكن مقصورا على الأدباء وحدهم وإنما دخل النحاة أيضا في زمرة النقاد وساعموا بنصيب وافر في النقد، وأبرزوا كثيرا من ملاحظاتهم القيمة التي كان لها أثر في سير حركة النقد إلى الأمام ولم يكن هم النحاة منصبا على نقد الشعر من حيث ضبطه وإعرايه وفساد معناه فحسب، بل كان أيضا يمس عناصر الجمال في الأدب، ومكان الروعة فيه. فابو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤ هـ) ويونس بن حبيب (ت ١٨٢ هـ) والخليل بن أحمد (ت ١٧٥ هـ) وسيبويه (ت ١٨٠ هـ) والأخفش (ت ٢١١ هـ) كانت لهم آراء صائبة، ونظرات نافذة تعتمد على الذوق، وتقوم على الإدراك. ويذكر لنا الرواة أن سيبويه والأخفش كانا يطلعنان على بشار في شعره فهجاهما هجاء لازعا حتى تركاه وشأنه يخطئ أو يصيب^(٢).

وإن الفرزدق سب ابن أبي إسحاق (ت ١١٧ هـ) لأنه أخذ عليه شيئا في شعره^(٣).

وربما كان بعض النحاة يختلفون حول بيت من الشعر فينقد أحدهما الشاعر، على حين يقف الآخر معه يسانده^(٤) وإن الخليل بن أحمد ويونس بن حبيب «ذاكرا الأشعار والشعراء فأكثر يونس من ذكر زهير وتقديمه، وذكر الخليل النابغة وقدمه، فقيل للخليل بم تذكر النابغة؟ فقال: للنابغة سهولة السبق وبراعة اللسان وتقاية الفطن لا يتوعد عليه الكلام لسهولة مخرجه وسلامة مطلبه»^(٥). والأصمعي (ت ٢١٢ هـ) ينقد سلمة بن الخرشب، لأنه أخطأ الوصف في بيت من قصيدته ويرسم له المثل ببيت آخر من الشعر ينهني له أن يحتديه^(٦).

(١) في النقد الأدبي شوقي ص ٢١.

(٢) الموشح ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

(٣) طبقات فحول الشعراء ١٤ والوساطة ٨ . ٩ .

(٤) طبقات فحول الشعراء ١٦.

(٥) تاريخ النقد العربي ٩٧.

(٦) الوساطة بين النبي وخصومه ١١.

وابن جنى (ت ٢٩٢ هـ) كان يدفع النقاد عن شعر المتنبى فإذا ضاق به الأمر «قرن بالبيت مسألة في النحو، فيستهلك البيت واللفظ والمعنى»^(١) وغير ذلك كثير لا يتسع المجال لبيانه وإحصائه.

والفرض أن نبين «أن هؤلاء النحاة قد سلكوا لونا جديداً من النقد تشعبت بحوثة وتقويعت، وعرفت له مقاييس وأصول»^(٢)، ولا نبالغ إذا قلنا إن النقد في القرن الثامن الهجرى قام على أكتاف النحاة، فإن أول مصنف وصل إلينا في تاريخ النقد واشتمل على ألوان من الدراسات النقدية، وقسم الشعراء إلى طبقات هو كتاب طبقات الشعراء لابن سلام الجمحى النحوى (ت ٢٢١ هـ).

ومما هو جدير بالذكر أن النقاد من النحاة كان يقلب عليهم القياس النحوى، والتعليل للقواعد بما يتمشى مع مسائل النحو، فيقطعون على العرب الفصحاء إذا خالفوا القياس، أو سألوا من حركات الإعراب، ولكن من الإنصاف أيضاً أن نقول إن نقدهم لم يكن ينصب على هذا الجانب وحده، بل شمل معه عنصر الجمال، وموطن الذوق كما رأينا في تفضيل الخليل للنايفة على غيره من الشعراء، والشواهد التى تؤيد كلنا الطريقتين متوفرة لمن أراد الرجوع إليها فيما ذكرنا من المصادر.



(١) الواضح فى مشكلات شعر المتنبى ٧٢.

(٢) من الوجوه النقدية ٩٧.

أثر المفسرين في البلاغة

ومن بين الطوائف التي أسهمت بنصيب وافر في نشأة البلاغة وإقامة دعائمها طائفة المفسرين، لتناولهم آيات القرآن الكريم، وإبراز ما فيها من جمال فني، وروعة أخاذة حتى نرى علماء البلاغة فيما بعد يستشهدون في قواعدهم البلاغية بأمثلة من القرآن سبقهم إليها المفسرون في الاستشهاد بها. «وقد احتاج المفسرون إلى إظهار ما انطوى عليه كتاب الله من غرائب التراكييب، وتبيان الطرق التي تنتزع بواسطتها المعاني، وإبراز النكت البيانية التي تضمنت شيئاً من أسرار الجمال ووجوه البلاغة»^(١) عندما كثر دخول الأعاجم في دين الإسلام، وفسد الذوق، ولم يكن لهم دراية بأساليب العرب البيانية.

فمعرفة الفاظ القرآن، وفهم معانيه، وإدراك أغراضه وأبعاده، هو الهدف الذي يرمى إليه المفسر، ولا يمكنه أن يقف على شيء من ذلك إلا إذا كان على قدم راسخة في علوم اللغة بصفة عامة، وعلوم البلاغة بصفة خاصة، والزرركشي يفرّد فصلاً (فيها يجب على المفسر البداية به) يستهله بقوله:

«والذي يجب على المفسر البداية به العلوم اللغوية، والنظر في التفسير هو بحسب أفراد الألفاظ وتركيبها، أما الأفراد فهي تتعمق بعلوم اللغة، والتصريف، والاشتقاق، وأما التركيب فهو متعلق بعلوم النحو والمعاني والبيان والبديع»^(٢).

وقد أثر القرآن تأثيراً كبيراً في نشأة البلاغة وتطورها حيث كان هو المعجزة الكبرى التي تحدى بها الرسول العرب أن يأتوا بمثله أو بأقصر سورة منه، على ما اشتهروا به من فصاحة وبلاغة، ودعاهم هذا التحدي إلى المقارنة بين أسلوب القرآن وما يزخر به من صور بيانية، وألوان بديعية فوق ما عليه من جمال في النظم وروعة في التعبير وبين أساليبهم الراقية الأخاذة من شعر ونثر. وقد كان التأمل في أسلوب القرآن وتفهم أسرار البيانية دافعاً لظهور الدراسات القرآنية.

(١) تفسير البحر المحیط لابن حبان الأندلسي ١ / ١٢ - مطبعة السعادة ١٣٢٨ هـ.

(٢) البرهان في علم القرآن للزرركشي ٢ / ١٧٢ ، ١٧٤ والاشتقاق في علوم القرآن ٢ / ١٨١ الطبعة الثانية ١٣٤٤ هـ.

ومدعاة للبحوث البلاغية التي ألفت بقزارة منذ نهاية القرن الثاني الهجري في كتب تناولت القرآن وما فيه من معاني مجاز ونظم وإعجاز. ويذكر ابن التديم أن «واصل بن عطاء والكسائي والأخفش والرؤاسي ويونس بن حبيب وقطرب النحوي والقراء وأبا عبيدة والمبرد وابن الأنباري والزجاج وخلف ألفوا جميعاً في معاني القرآن وأن أبا عبيدة ألف مجاز القرآن، والجاحظ نظم القرآن وكتاب المسائل في القرآن، وبشر بن المعتمر تناول مثابه القرآن، والواسطي وابن الأخشيد لكل منهما كتاب في نظم القرآن وابن الراوندي له كتاب في الطعن على نظم القرآن^(١). وثمة جهود أخرى بذلت في تصنيف كتب تناولت القرآن للكشف عن خصائص وشرح غريبه وتأويل مشكلة والتعرف على جمال أسلوبه وبيان أثره في النفوس منها ما صنعه ابن هتيبة والطبري والرماني وأبو علي الفارسي وابن جنى والباقلاني والشريف الرضي وعبد القادر والزمخشري والعلوي والزركشي والسيوطي. وقد كانت هذه الدراسات من أهم العوامل التي ساعدت على نشأة البلاغة، وأمدتها بفيض زاخر من الملاحظات البيانية التي أثرت البحوث البلاغية على مدى القرون حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من عظمة على يد عبد القاهر الجرجاني حيث نفذ إلى هذه الدراسات وشيد منها نظريته الكبرى في صفة النظم ونساده. فالوقوف على إعجاز القرآن، وإدراك نظمه، واجتلاء أسرارها لا يقوم إلا على تفهم البلاغة ومعرفة الفصاحة، وأبو هلال العسكري يؤكد ذلك بقوله: «وقد علمنا أن الإنسان إذا أغفل علم البلاغة وأخل بمعرفة الفصاحة، لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خص الله به كتابه من حسن التأليف، وبراعة التركيب، وما شحنه به من الإيجاز البديع، والاختصار اللطيف .. إلى غير ذلك من محاسنه التي عجز الخلق عنها»^(٢).

وقد كانت مسائل البلاغة مفرقة في كتب السابقين من المفسرين، وخاصة كتابي مجاز القرآن لأبي عبيدة (ت ٢٠٧ هـ) ومعاني القرآن للقراء (ت ٢١٠ هـ) وهذان الكتابان هما من اللبئات الأولى في بناء صرح البلاغة العربية، والنواة الطيبة التي أثمرت دراسات مفصلة، وأبحاث واسعة في كتب اللاحقين من المشتغلين بفن البلاغة حتى وصلت إلى دور النضوج والكمال. وواضح من عنوان

(١) الفهرست ١٠٥٠١٠٥٠٥٧.

(٢) الصناعات، ١.

كتاب الفراء أنه كتاب وضع أساساً لتفسير آيات القرآن وبيان معانيه، أما كتاب أبي عبيدة، فإن بعض الباحثين^(١) يؤكد أنه كتاب في التفسير لا في البيان.

وابن جرير الطبري (ت ٢١٠ هـ) يتعرض في تفسيره لكثير من أنواع المجاز ويحلله تحليلاً دقيقاً رائعاً، وهو في عرضه لصور البيان، واللون البلاغة في القرآن يلتزم عرض الأديب الذائق فلا يجردها من الجمال، ولا يعريها من الرواء، ويمتدنا بأسلوبه وآرائه كما نرى في تفسير قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾^(٢)، «يقول فإن قال قائل فما وجه قوله تعالى فما ربحت تجارتهم، وهل التجارة مما تريح، أو توكل قيل: «إن الله جل ثناؤه خاطب بكتابه عربياً فسلك في خطابه إياهم مسلك خطاب بعضهم بعضاً وبلغناهم المستعملة بيبهم، فلما كان فصيحاً لديهم قول القائل لآخر خاب سعيك، ونام ليك، وخسر بيعك ونحو ذلك من الكلام الذي لا يخفى على سامعه ما يريد قائله خاطبهم بالذي هو في منطقهم من الكلام فقال فما ربحت تجارتهم إذ كان معقولاً ولا عندهم أن الريح إنما هو في التجارة، كما أن النوم في الليل، فاكتفى بفهم المخاطبين بمعنى ذلك من أن يقال: فما ربحوا في تجارتهم وإن كان ذلك معناه^(٣).

والمفسرون حين يفسرون القرآن بالمجاز، يتناولونه باختلاف ما فيه من قرائن، سواء كانت القرينة عقلية يعرفها المخاطب مثل «أسأل القرية»^(٤)، أو عرفية مثل «يا هامان ابن لى صرحاء»^(٥)، أي من بينى لأن مثله في العرف لا بينى، أو لفظية نحو... مثل نوره^(٦) فإنها دليل على أن المراد نور الهدى^(٧).

والرمانى (ت ٢٨٦ هـ) الذي ترك لنا «النكت في إعجاز القرآن» وهو يدور حول البلاغة وبيان وجوه الإعجاز، قد وضع أيضاً تفسيراً قيماً للقرآن بلغت أهميته

(١) مناهج تجديد ١٠٨، ١١٢، ١٥٨ أمين الخولى.

(٢) البقرة آية ١٦.

(٣) جامع البيان في تفسير القرآن ١ / ١٠٨ المطبعة الأميرية ببولاق ١٢٢٢ هـ (تفسير الطبري).

(٤) يوسف ٨٢.

(٥) القصص ٢٨.

(٦) النور ٣٥.

(٧) إيتار الحق على الخلق لأبي عبد الله محمد بن الشريف الرمانى طبعة الآداب ١٢١٤ هـ ص ١٦١.

درجة عظيمة حتى إن «الصاحب بن عباد حين قيل له: هلا صنعت تفسيراً؟
اجاب: وهل ترك لنا علي بن عيسى شيئاً؟»^(١).

أما تفسير الكشاف للزمخشري (ت ٥٢٨ هـ) فهو غني عن البيان، فقد طبق فيه الزمخشري القواعد البلاغية تطبيقاً رائعاً حين يتناول الآيات القرآنية. وقد كتب الدكتور شوقي ضيف^(٢) بحثاً قيماً عن تطبيقات الزمخشري، وإضافاته الجديدة في علوم المعاني والبيان والبدیع، وأثره في البلاغة تتجاوز صفحاته الخمسين، وهي إضافات تنسب إليه دون غيره من البلاغيين.

وبهذا يصبح واضحاً أن المفسرين وأصحاب الدراسات القرآنية كان لهم نصيب أيضاً في المشاركة في نشأة البلاغة، والعمل على تطويرها، ونشاط جم في البحوث البلاغية للتوصل بها إلى حقيقة الإعجاز.



(١) اثنية والأمل من ٦٣ لأحمد بن يحيى المروزي طبعة حيدر أباد ١٣١٦ طبقات المفسرين لسيد علي من ٢٤ طبعة لندن ١٣٤٥ هـ.

(٢) البلاغة تطور وتاريخ من ٢١٩ - ٣٧٦.

أثر الأصوليين في البلاغة

وبالإضافة إلى جهود اللغويين والمنكلمين والنقاد والمفسرين في بناء صرح البلاغة ودعم أركانها والنهوض بها. نرى طائفة أخرى كان لها أثرها في البحث البلاغي، ونعني بها طائفة الأصوليين. والأصوليون هم أصحاب المسائل الفقهية القائمة على الأدلة المستنبطة من الكتاب والسنة^(١). واضطرتهم دراسة القرآن والحديث لاستنباط الأدلة إلى الوقوف على أساليب القرآن وفهم أبعادها ومراميتها، وما فيه من مجاز وحقيقة، والوان تتصل اتصالاً وثيقاً بالبلاغة العربية، والصلة بين علمي الأصول والبلاغة تتضح لنا شيئاً فشيئاً بمرور الأزمان. عند تعميد القواعد فنظهر هذه الصلة واضحة لا مرية فيها في عصر الشرح حتى نرى السبكي (ت ٧٧٢ هـ) يعلن صراحة أنه مزج في كتابه «عروس الأفراح» البلاغة بالأصول حيث يقول «واعلم أني مزجت قواعد هذا العلم - البلاغة - بقواعد الأصول والعربية»^(٢) وفي موضع آخر «واعلم أن علمي أصول الفقه والمعاني في غاية التداخل، فإن الخبر والإنشاء اللذين يتكلم فيهما المعاني هما موضوع غالب الأصول وأن كل ما يتكلم عليه الأصولي من كون الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، ومسائل الأخبار، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد والإجمال والتفصيل، والتراجيح كلها ترجع إلى موضوع علم المعاني .. فإن قلت أين كان هذا العلم في زمن الصحابة الذين يعرفون أسرار العربية، وانكشف لهم أوجه الإعجاز، قلت: كان مركزاً في طبائهم»^(٣).

فالصلة - إذن - بين الأصول والبلاغة واضحة كل الوضوح. فهما علمان في نهاية الترابط والامتزاج ويكاد يكون موضوع الأصول وعلم المعاني واحداً، بل إن معظم ما يتكلم به الأصولي داخل في هذا العلم. ففي باب «التقديم» ودلالته على أنه يفيد القصر بالفحوى على حين أدوات القصر الأخرى تفيد القصر بالوضع. يذكر السبكي معنى الفحوى عند البلاغيين والأصوليين على السواء، فإن دلالة

(١) انظر كتاب التلمح في أصول الفقه لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي. ص ٤٠. الطبعة الأولى.

(٢) عروس الأفراح / ١ / ٢٧.

(٣) عروس الأفراح / ١ / ٥٢.

التقديم بالفحوى، ودلالة ما قبله بالوضع، ونعنى بالفحوى المفهوم، وهو مخالف لاصطلاح الأصوليين فإن الفحوى عندهم مفهوم الموافقة لا مفهوم المخالفة، وما نحن فيه مفهوم مخالفة^(١) بل إن البلاغيين والأصوليين يشتركان معاً في توضيح القاعدة، كما ترى في تفريقهم بين التسخير والإهانة، وأنها أعم من التسخير، بمثال واحد مشترك وهو قوله تعالى: «ذق إنك أنت العزيز الكريم»^(٢) وأن (ال) التي تقيد الاستقرار العرفي مثل: «جمع الأمير الصاغة - أى صاغة بلده أو مملكته» مسألة مهمة يحتاج إليها في علم المعاني وأصول الفقه والنحو^(٣).

ولكن الأصوليين تعرضوا أيضاً لكثير من مباحث البيان كما تعرضوا لمباحث المعاني. فهم يطلقون على المجاز بأنه «استعمال اللفظ لغير ما وضع له»^(٤) .. مثل البلاغيين، وهمل المجاز موضوع أو غير موضوع^(٥)، «إن جماعة من الأصوليين ذهبوا إلى أن المجاز بجميع أنواعه موضوع»^(٦) وأن المجاز المرسل إذا كان له علاقتان، أو أكثر، واحتمل التجوز عن كل، فمقتضى كلام الأصوليين أن أقوى العلاقات [اعتبار الجزئية، بأن يطلق الكل ويراد البعض، ألا ترى أنهم جعلوا التخصص خبراً من المجاز^(٧)، وهى المجاز العقلي نرى السبكي لا يغفل رأى الأصوليين بل يضعه جنباً إلى جنب مع رأى البلاغيين فيقول: «وتلخص في نحو أنبت الربيع البقل أقوال أحدهما، أن المجاز في أنبت وهو رأى ابن الحاجب - الأصولى - (ت ٦٤٦ هـ) أو أنه تمثيل لا مجاز فيه وهو رأى الإمام فخر الدين الرازى - الأصولى - (ت ٦٠٦ هـ) أو أن المجاز في الربيع وهو رأى السكاكى أو أنه فى الإسناد وهو رأى عبد القاهر والخطيب»^(٨)، وعندما يتحدث السبكي عن التشبيه البليغ المحذوف الأداء، يورد رأى الأصوليين بقوله: «هنا قامت قرينة على حذف الأداة صرنا إليه، وإن لم نقم فتحن بين إضمار واستعارة، والاستعارة أولى فليصر إليها، والأصوليون مختلفون فيما إذا دار الأمر بين المجاز والإضمار أيهما أولى وذلك فى مطلق المجاز وهى علم أصول الفقه»^(٩) وبهذا صح قول القائم بأن «الأصوليين قد بحثوا مسائل من البيان صارت من أهم ما تبحث كتب الأصول وتعنى به»^(١٠).

- | | |
|-----------------------------------|--|
| (١) عروس الأفراح / ٢ / ٢٠٢ - ٢٠٤. | (٢) عروس الأفراح / ٢ / ٢١٨ . سورة الدخان / ١٩. |
| (٣) عروس الأفراح / ١ / ٢٣١. | (٤) عروس الأفراح / ١ / ٢٢٥. |
| (٥) عروس الأفراح / ١ / ١٢. | (٦) عروس الأفراح / ٤ / ١٧٩. |
| (٧) عروس الأفراح / ٤ / ٤٤. | (٨) عروس الأفراح / ١ / ٢٧٦ - ٢٧٢. |
| (٩) عروس الأفراح / ٢ / ٢٩٨. | (١٠) تاريخ البلاغة العربية أحمد شعراوى ص ١٦ مخطوط. |

ولا ينسى السبكي أن يورد لنا في كتابه بعض آراء الأصوليين في البديع، كما ذكر بعض آرائهم في المعاني والبيان، فعندما يتعرض «للقول بالموجب» يقول: «ومن البديع المعنوي ما يسمى: القول بالموجب وهو قريب من القول بالموجب المذكور في الأصول والجدل، وهو تسليم الدليل على بقاء النزاع»^(١).

وهكذا نرى أن بحوث الأصوليين في البلاغة أخذت تتسع وتتنوع على مدار الأيام، حتى استغرقت صفحات طويلة من كتبهم، وأفادوا في ذلك البلاغة العربية أيما فائدة، وأثروا جوانبها إثراء زاد من تفاصيلها، بل ومن تعقيدها وبخاصة عند المتأخرين.

غير أن بعض الباحثين قد أسرف إسرافاً شديداً في بيان مشاركة الأصوليين للطوائف الأخرى في نشأة البلاغة وتطورها، وإن آثارهم ومشاركتهم في البلاغة تفوق ما قدمه المتكلمون لفن البلاغة، وأن أصحاب أصول الفقه أدنى إلى البلاغة من أصحاب الكلام وأجدر بالمشاركة منهم»^(٢).

ونحن لا ننكر فضل الأصوليين وأثرهم في البلاغة، ولكن الذي يدعو إلى الدهشة حقاً ذلك الادعاء بأنهم أدنى إلى البلاغة من المتكلمين، والمتكلمون هم الذين قامت البلاغة على اكتشافهم، وتطورت في أبحاثهم، واستقرت في تطبيقاتهم، حتى صاروا أصحاب الفضل الأكبر في تأسيس البلاغة، والنهوض بها. أما الأصوليون، فما نجد عندهم من آراء بلاغية، إنما ظهرت على يد المتأخرين منهم، أما المتقدمون وما ذكروهم من مقدمات في كتبهم تناولوا فيها أقسام البيان بأنه بيان للقرآن، وبيان للسنة، وبيان بالاجتهاد، كمقدمة الإمام الشافعي (ت ٢٠١ هـ) في رسالته^(٣) التي جعلت مقدمة لكتاب (الأم) فإنما هي صورة باهتة تفيد معنى الوضوح، أو ذكر العموم والخصوص، دون أن تتعرض لشيء يآخر من المصطلحات المعروفة في علم البلاغة.

★ ★ ★

(١) محروس الأفرح ١ / ١٠٦.

(٢) التقدّم النهج عند الجاحظ من ٢٢٩ داود سلام طبعة المعارف بغداد ١٩٦٠.

(٣) رسالة الإمام الأعظم الشافعي من ٧ وما بعدها الطبعة النجارية.

أثر الكتاب والفقهاء والمناطق في البلاغة

وكانت هناك طوائف أخرى لها صولات وجولات في ميدان البلاغة، وأثر بارز لا يصح إغفاله كطوائف الكتاب والفقهاء والمناطق.

فطبقة الكتاب جمعوا إلى ثقافتهم الواسعة، ذوقهم المصفى، وحسن إلمامهم بفن الكتابة، فوقوها حقها في اللفظ والمعنى، فخرجت في أجمل صورة، وأحسن ثوب، وهذا غاية البلاغة، والهدف من تعلمها، وكان بعض الكتاب من عناصر أجنبية تثقفوا بالثقافة العربية كابن المقفع، وبعضهم من عناصر عربية نالوا قسطاً من الثقافة الأجنبية فكان هذا المزج بين الثقافتين وسيلة لرصانة اللفظ وجزالته، وعمق المعنى وجدته. وكانت النصائح تسدى للكتاب حتى يخلو كلامهم من الحشو أو الإطالة في غير مبرر فجعفر بن يحيى يقول لكتابه: «إن استطعتم أن يكون كلامكم كله مثل التوقيعات فافعلوا»^(١)، والجاحظ يقرظ الكتاب ويشي على طريقتهم في الكتابة ولا يعدل طائفة أخرى بهم فيقول: «أما أنا فلم أر قط أمثل طريقة في البلاغة من الكتاب، فإنهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعراً وحشياً، ولا ساقطاً سوقياً»^(٢).

واسحاق بن حسان يخبرنا «بأن أحداً قط لم يفسر البلاغة تفسير ابن المقفع سئل ما البلاغة؟ فقال البلاغة اسم جامع لمعان تجرى في وجوه كثيرة، وعد بعض الأنواع ثم قال: والإيجاز هو البلاغة»^(٣).

وعلى هذا النحو كان الكتاب يشاركون في نشاط البلاغة بطريقتهم العملية التطبيقية، وقد تحول كل كاتب لامع إلى ناقد لعمله، فيأخذ نفسه بالتدريب والمثابرة حتى يصل إلى الكمال مما أفاد البلاغة العربية، وجرى بها أشواطاً في ميدان التقدم والأزدهار.

(١) البيان والتبيين ١ / ١٦٥.

(٢) البيان والتبيين ١ / ١٣٧.

(٣) البيان والتبيين ١ / ١١٥، ١١٦.

والفقهاء أيضاً كان لهم نصيب في هذه المشاركة وذلك بالتأمل في كتاب الله وسنة رسوله، لاستنباط الأحكام الفقهية، وإقامة القوانين الشرعية، فدعاهم هذا النظر بطبيعة الحال إلى الوقوف على الأسرار البيانية وما فيها من جمال، وما تحويه عبارات القرآن من ألفاظ دقيقة لها مدلولاتها الخاصة. ومعان عميقة لها مرماها المحدد. وقد ذكرنا من قبل كيف أن الإمام الشافعي قد تناول في رسالته تعريف البيان وأقسامه، ثم توسع الفقهاء في البحوث اللفظية والبلاغية فيما بعد، وخاصة حين نشأت العجمة، واختلطت الألسنة، فكان لزاماً على الفقهاء أن يضيفوا إلى عنايتهم بالفقه عنايتهم بالألفاظ، ومقاصدها البلاغية.

وكذلك الأمر بالنسبة للمناطق التي أدخلوا المنطق في كثير من أبواب البلاغة، وذلك بتقسيمها إلى أنواع، وتعريف كل نوع، وحثمية أن يكون التعريف جامعاً مانعاً، وإخراج محترزات التعريف، ووضعوا قيوداً للإدخال في التعريف، وأخرى للإخراج منه، وبيان الفساد أو الصحة في هذا اللون البديعي انذى يسمى بالتقسيم «أما الصحة في التقسيم فإن تكون الأقسام المذكورة لم يخل بشيء منها ولا تكررت ولا دخل بعضها تحت بعض ومثال هذا في النظم قول نصيب:

فقال فريق القوم لا وفريقهم نعم وفريق قال ويحك ما تدري (١)

وكتاب الطراز للعلاوي فيه كثير من حدود المناطق وتعريفاتهم ومحترزاتها وغير ذلك مما يضيق البحث عن ذكره ونكتفي بهذا القدر في الاستشهاد حتى لا نخرج عن المنهج الذي رسمناه.

ومن هذه الإمامة الخاطفة رأينا بيئات مختلفة، وطوائف متعددة، من لغويين ومتكلمين، ونقاد، ومفسرين، وأصوليين، وفقهاء، ومناطق، تظاهرت جميعاً على إبراز ملاحظات بلاغية مفيدة، حين وضعوا إجابات واضحة المعالم عن البلاغة والفصاحة والبيان والأسلوب والإعجاز، وأخذوا يطلبون مقاييس وأحكاماً يقيسون بها جودة الكلام ورواءته وحسنه وقبحه.

وبصدد الترجيح بين طائفة وأخرى، ولئن يسند الفضل الأكبر على البلاغة، يقول أستاذنا الدكتور شعراوي: «إن أسبق من تعرض لهذه البحوث بالتدوين هم

(١) سر الفصاحة ٢٧٧.

اللفويين والنحاة، وهم أيضاً أسبق العلماء، إلى أفراد الكتب في هذا العلم^(١). وفي الحق أن نشاط اللفويين والنحويين قد انحسر عن دراسات خصبة حيث كانوا يلاحظون ظواهر اللغة، وتركيب الكلام، وتأليف الجمل، ويسجلون ملاحظاتهم الدقيقة عن كل ما يصادفونه، بالإضافة إلى أنهم كانوا محافظين أشد المحافظة على المقاييس العربية الخالصة، جاعلين نصب أعينهم شواهد القرآن وشعر الفحول من العرب الأقدمين كمثال يحتذى في وضع القواعد العربية وعدم الاكتفاء بصحة العبارة أو خطئها، بل تجاوزوا ذلك إلى ما يطرأ عليها من حسن أو قبح، فعرضوا من خلال ذلك إلى مسائل دقيقة كان لها شأن في تاريخ البلاغة العربية، وأبرز ما يصادفنا في ذلك كتاب سيبويه الذي نثرت فيه آراء بلاغية جمعة تتسبب إلى سيبويه وأستاذه الخليل.



(١) تاريخ البلاغة العربية حتى نهاية القرن الرابع الهجري ص ٤٠ - مخطوط د، احمد شعراوى.

البلاغة في القرن الثاني الهجرى

الباب الأول

ويشمل،

الفصل الأول، البلاغة عند الخليل (ت ١٧٥ هـ)

الفصل الثاني، البلاغة عند سيبويه (ت ١٨٠ هـ)

الفصل الثالث، البلاغة عند الفراء (ت ٢٠٧ هـ)

الفصل الأول

البلاغة عند الخليل^(١)

ت ١٧٥ هـ

والخليل كانت له ملاحظات بلاغية قيمة أودعها سيبويه كتابه الذي يقال إنه جمع أصوله ومسائله من صنع الخليل نفسه^(٢)، وقد كان الخليل مشهوراً بأنه صاحب عقل خصب نادر، وذكاء لمّاح شديد، حتى إن الصولي (ت ٣٣٥ هـ) يقول: «إن الخليل بن أحمد أذكى العرب والعجم في وقته بإجماع أكثر الناس، فنفذ طبعه في كل شيء تعاطاه»^(٣).

وآراء الخليل البلاغية تستحق التسجيل والتقوية، فهو ليس صاحب عروض ولغة ونحو فحسب، وإنما جمع إلى ذلك بعض الملاحظات البلاغية التي أحرز بها قصب المسبق، ونقلها عنه سيبويه كما هي، ولم يرد منها شيئاً، وإنما يتقبلها كما هي، دون نقد، أو مناقشة، اللهم إلا إذا إمتشينا رأيه في التشبيه، ونقد سيبويه له كما سنرى، فيما عدا ذلك فإن سيبويه يأخذ برأى استاذه، وينسب إليه أقواله.

وليس كتاب سيبويه هو المصدر الوحيد الذي ننقل عنه آراء الخليل البلاغية، فهي موزعة في بعض الكتب الأخرى. فإذا جمعت أصبحت زادا في علم البلاغة، وأصبح له أثر حميد بما تركه من آراء تتصل بعلم المعاني والبيان والبديع. بل بتعريف البلاغة نفسها. فالخليل له أكثر من تعريف للبلاغة ففي إحدى تعريفاته يقول: «كل ما أدى إلى قضاء الحاجة فهو بلاغة، فإن استطعت أن يكون لفظك ثعناك طبعاً ولتلك الحال وفقاً، وآخر كلامك لأوله مشابهاً، وموارده لمصادره موازناً، فافعل»^(٤). وهو تعريف فضفاض يدخل فيه ما ليس من البلاغة، فالأدنى

(١) انظر في ترجمته: مراتب النحويين ٢٧. طبقات النحويين واللمزيين ٢٤. تزمة الأدياء ٢٩. معجم الأدياء، ١١ / ٧٧. انشاء الروايات ١ / ٣٤٦. طبقات الفراء لابن الجزرى ١ / ٢٧٥. مسرح الدين لابن نباتة. (ط دار الفكر) بقية الرسالة ١ / ٥٥٧.

(٢) أخبار أبي تمام ١٢٦ الصولى.

(٣) الفهرست ٧٩. ابن النديم.

(٤) الرسالة العزراء ٤٨ ابن المنذر.

يمكنه أن يستعمل الإشارة لقضاء حاجته. وليست الإشارة من البلاغة. وضيق من جهة أخرى فهو يطلب في الكلام البليغ مساواة اللفظ للمعنى، وكان الإيجاز الذي طبع العرب عليه ليس من البلاغة أيضاً. أما مشابهة آخر الكلام لأوله، وموافقة مورده لمصدره، واتصال أجزاء الكلام بعضها ببعض فهو شيء يمتد به في البلاغة ونعتبره من صميمها. وربما كلامه السابق لم يقصد به تعريف البلاغة، بقدر ما قصد به وصف الكلام البليغ، لأنه في موضع آخر ينوه بالإطناب والإيجاز ويبين السبب في لجوء العرب إليه حين سننل أبو عمرو بن العلاء عن الإطناب والإيجاز فقال على لسان الخليل بن أحمد: «يطول الكلام ويكثر ليفهم، ويوجز ويختصر ليحفظه»^(١)، أي على حسب مقتضيات أحوالهم، فإذا أرادوا الإضمار لجئوا إلى الإطناب، وإذا قصدوا الرواية عنهم فضلوا الإيجاز، ولكل مقام مقال. وربما كان تعريفه للبلاغة بأنها «كلمة تكشف عن البقية»^(٢) تعطينا مفتاح البلاغة عنده فهي إيحاء إلى المعنى والقصد إليه بأخصر لفظ وأخصر سبيل. وهذا التعريف لا يختلف عن قول أحد البلغاء بأن البلاغة لحة دالة. وللخليل تعريف ثالث للبلاغة ينقله عنه ابن رشيقي والمسبكي بأنه «ما قرب طرفاه وبعد منتهاه»^(٣)، أي اختصار الألفاظ، وازدحام المعاني. وطبعي أن الخليل لم يقصد بأقواله الثلاثة أن يضع تعريفاً علمياً للبلاغة، وإنما كان يحكى انطباعاً نفسياً لما يستحسن من الكلام ونستطيع أن نلمس من أقواله المختلفة في البلاغة كما براها إيجاز مع تماسك في الكلام وشدة اتصال بين أجزائه.

والخليل له مذهب في الألفاظ المتلازمة والمتناظرة نقله عنه الرماني، وأخذ بوجهاته في بيان سبب التلازم والتناظر فيقول: «وأما التناظر فالسبب فيه ما ذكره الخليل من البعد الشديد، أو التقرب الشديد، وذلك أنه إذا بعد البعد الشديد كان بمنزلة الطفر، وإذا قرب القرب الشديد كان بمنزلة مشى المقيد، لأنه بمنزلة رفع اللسان ورده إلى مكانه. وكلاهما صعب على اللسان، والسهولة من ذلك في الاعتدال. ولذلك وقع في الكلام الإدغام والإبدال»^(٤) وقد كان هذا الرأي المنسوب

(١) العدد ١ / ١٨٦.

(٢) العدد ١ / ٢١٢ وعرب الأفرح ١ / ١٢٦.

(٣) العدد ١ / ٢٤٤ وعرب الأفرح ١ / ١٢٦، العقد القوي ٤ / ٢١٢.

(٤) التلخيص في إيجاز القرآن ٨٨.

للخليل مثار جدل شديد بين العلماء، يلاقونه بالتأييد مرة وبالتفنيذ مرة أخرى، فبينما يؤيد الرماني وجهة نظر الخليل في فصاحة اللفظ، وتناثر الحروف، نرى الخفاجي يفند هذا الرأي حيث إن التناثر عنده لا يكون في البعد، بل في القرب فقط، ودليله على ذلك قوله تعالى (الم) فهي فصيحة وغير متناثرة، وهي مع ذلك مبنية من حروف متباعدة الخارج. ثم يقول ومثي اعتبرت جميع الأمثلة لم تر للبعد الشديد وجها في التناثر على ما ذكره الخليل،^(١)

وقد كان الخليل دقيق الإحساس بجمال النغم، واتساق الحروف - ناهيك به واضعاً لعلم العروض - فكان يحس بهجر الألفاظ وشناعة الكلمات إذا صك سمعه ثقل لم يألفه فيما استمع من فصحاء العرب فقد روى عنه أنه قال: «سمعنا كلمة شنعاء وهي (الهمضع) وأنكر تأليثها، كل ذلك اعتماداً للخفة، وتجنباً للثقل في النطق»^(٢).

وهذه اللفظة ما زالت تدور على ألسنة المتعلمين حتى اليوم كدليل على تناثر الحروف وإخراج الكلام عن الفصاحة.

ويلاحظ الخليل الإيجاز وخفة الكلام الذي ينشأ عن الحذف فبالخفة ينفي أن نلتزمها ولو كان ذلك بحذف أجزاء الجملة ما دام ذلك لا يؤدي إلى لبس المعنى في ذهن السامع. وكان المخاطب يعلم ما حذف من الكلام، فيحذف الفعل لهذا الغرض ففي قوله تعالى (انتهوا خيراً لكم) يقول الخليل: «كانك قلت أنته وادخل فيما هو خير لك فنصبت، لأنك قد عرفت أنك إذا قلت له أنته تحمله على أمر آخر فلذلك انتصب، وحذفوا الفعل لكثرة استعمائهم إياه في الكلام ولعلم المخاطب أنه محمول على أمر حين قال أنته فصلاز بدلاً من قوله أنته خيراً لك، وادخل فيما هو خير لك»^(٣)، والخليل في غضون هذا كأنه يتحدث عن القرينة أيضاً عندما اشترط علم المخاطب بمكان الحذف ويحكى لنا نسيبويه أنه سأل الخليل عن العلة في حذف جواب الشرط من بعض آيات التنزيل فيقول: «وسألت الخليل عن قوله جل ذكره (حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها) أين جوابها؟ وعن وقوله جل وعلا (ولو

(١) سر الفصاحة ١١٢.

(٢) سر الفصاحة ٧٥، ٥٨.

(٣) الكتاب ١ / ١٢٣ سيبويه.

يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب)، (ولو نرى إذ وقضوا على النار). فقال: إن العرب قد تترك في مثل هذا الخبر الجواب في كلامهم لعلم المخبر لأي شيء وضع هذا الكلام^(١)، فالخليل قد عرف هذا اللون البلاغي الذي يتجلى في حذف المسند، وحذف الجملة حيث كان القصد إليه الإيجاز، مراعيًا في ذلك حال المخاطب ومعرفته ببقية أجزاء الكلام، فلم يرد أن يثقل عليه بتكرار ما يعلم، وإرهاقه بألفاظ لا تزيد معها الفائدة فكان ذكرها عبثًا، وحذفها بلاغة.

وكما كان للحذف موضعه وبلاغته عند الخليل، كان للزيادة موضوعها وبلاغتها، فالحرف يزيد في الكلمة والقصد منه التوكيد على المعنى. والخليل يدرك السر البلاغي لهذه الزيادة فينقل عنه سيبويه في قوله مررت برجل حسبك به من رجل «وزعم الخليل أن (به) ههنا يمتزلة هو، ولكن هذه الباء دخلت ههنا توكيداً كما قال: كفى الشيب والإسلام، وكفى بالشيب والإسلام»^(٢).

ويتحدث عن التعريف وأنه لازم في الندبة ويقول الخليل ويونس بن حبيب إن التذكير في الندبة قبيح، ولا يكتفى الخليل بوصف المندوب بالقبح إذا كان منكرًا كما فعل يونس، بل يعطى سبباً وجيهاً لسر القبح فالندبة تكون في مصاب جسيم، أو أمر وقعه عظيم، فلا بد أن يكون معروفاً وغير مجهول لأحد، إذ كيف يتفجع على شخص غير معروف، أو أمر غير مكشوف، وهذا ما لاحظته الخليل في لغة العرب. يقول سيبويه (في باب ما لا يجوز أن يندب) وذلك قولك وأرجلاه ويا رجلاه، وزعم الخليل ويونس أنه قبيح وأنه لا يقال. وقال الخليل وإنما قبح، لأنك ابهمت، ألا ترى أنك لو قلت وأهذاه كان قبيحاً لأنك إذا نديت فإنما ينبئ أن تفجع بأعرف الأسماء، وأن تختص فلا تبهم، لأن الندبة على البيان .. وإنما كرهوا ذلك أنه تفاحش عندهم أن يختلطوا وأن يتفجعوا على غير معروف فكذلك تفاحش عندهم في المبهم لإبهامه، لأنك إذا نديت تخبر أنك وقعت في عظيم، وأصابك جسيم من الأمر فلا ينبئ لك أن تبهم .. كأن التبيين في الندبة عذر للتفجع فعلى هذا جرت الندبة في كلام العرب^(٣). فإذا كان الموضع للتفجع فإن التذكير لا يقوم مقام

(١) الكتاب ١ / ١٥٢ .

(٢) الكتاب ١ / ٢٢٠ .

(٣) الكتاب ١ / ٣٦١ .

التعريف، بل لا يصح على إطلاقه، لأن الغرض من التفجع الكشف عن الذى نتفجع عليه وننديه، ولا يكون ذلك بإبهامه، بل بأعرف الأسماء له، حتى يكون العذر قائماً فى تفجعهم، وتالمهم، وشدة مصابهم. والعرب أحسوا ذلك بفطرتهم السليمة، وإحساسهم الدقيق أن التفجع على المجهول لا يفى بالغرض، بل يذهب بالمقصود. فكانوا يذهبون هذا المذهب فى تعريفهم للمندوب متوخين القصد بأبلغ بيان، وهذا ما لاحظته الخليل.

والخليل حين يمرض للتقديم والتأخير فى الكلام، يرى بعضه حسناً وبعضه قبيحاً، ولا يبين لنا السر البلاغى فى التقديم، وإنما يكتفى بضرب الأمثلة على هذا النوع، ويعقب عليه بأنه عربى جيد، ولم يكن كسيبويه حين وضع أمام أعيننا السر البلاغى للتقديم، وقال إنه للاهتمام به والعناية بشأنه، أو إنه يأتى للتبنيه عليه كما سنعرض لذلك فى حينه. (فى باب الإبتداء) يستقبح الخليل أن نقول قائم زيد، إذا لم تجعل قائماً مقدماً.. وهذا التقديم عربى جيد، وذلك قولك تميمى أنا، ومشنوه من يشنوك، ويشرح لنا السيرافى مراد الخليل بقوله: «يريد أن قولك قائم زيد قبيح إن أردت أن تجعل قائم المبتدأ، وزيد خبره، أو فاعله، وليس بقبيح أن تجعل قائم خبراً مقدماً والنية فيه التأخير، كما تقول ضرب زيداً عمرو، والنية تأخير زيد الذى هو المفعول، وتقديم عمرو الذى هو الفاعل»^(١). فالتقديم عند الخليل يكون على نية التأخير ويبقى على حكمه الذى كان عليه قبل أن يقدم. فتقديم الخبر فى (زيد قائم) يظل خبراً إذا قلنا قائم زيد، وتقديم المفعول فى ضرب عمرو زيدا يبقى على حاله مفعولاً إذا قلنا ضرب زيداً عمرو، وهذا هو الشرط لحسن التقديم عند الخليل، وبدون مراعاة هذا الشرط يصبح الكلام قبيحاً، لأنه إما أن يؤدى إلى لبس كما فى تقدم المفعول حين يصبح فاعلاً، أو يؤدى إلى المعال كما فى تقديم الخبر حيث يخبر عن النكرة بالمعرفة، ورغم أن التقديم لا ينحصر فى هذه الصورة، بيد أن ترى عبد القاهر يكرر ما ذكره الخليل هنا، ويعتبره أحد وجهى التقديم الذى وصفه بأنه باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية. عندما يقول: «واعلم أن تقديم الشيء على وجهين، تقديم يقال إنه على نية التأخير وذلك فى كل شئ، أقررت مع التقديم على حكمه الذى

(١) الكتاب شرح السيرافى ١ / ٢٧٨.

كان عليه وفي جنسه الذي كان فيه كخبر المبتدأ إذا قدمته على المبتدأ والمفعول إذا قدمته على الفاعل كقولك منطلق زيد وضرب عمرو زيد، معلوم أن (منطلق وعمراً) لم يخرجاً بالتقديم عما كانا عليه من كون هذا خبر مبتدأ ومرفوعاً بذلك، وكون ذلك مفعولاً ومنصوباً من أجله كما يكون إذا أخرته^(١)، وبذلك لم يخرج عنيد القاهر في بيان هذا الوجه من التقديم عما ذكره الخليل، وإن كان لم يورد لاسم الخليل ذكراً.

والترق بين إن وإذا مشهور بين علماء البلاغة، وينصون عليه في كتبهم كافة فالأصل في (إن) أنها تستعمل للشك والظن بمعنى أن المتكلم يكون غير جازم بوقوع الشرط، ولذلك تستعمل غالباً في الحكم النادر غير المقطوع به، فيقلب دخولها على المضارع. وعلى العكس من ذلك (إذا) فإنها تستعمل للتحقيق والقطع، وأن المتكلم يكون جازماً بوقوع الشرط، ولذلك فإنها تستعمل في الحكم الذي يفتل أن يكون وقوعه محققاً. ففي قوله تعالى: «فإذا جاءهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطبروا بعموسى ومن معه دخلت (إذا) على الماضي لتحقق وقوعه ولا أدل على وقوعه من أنه قد وقع بالفعل، ودخلت إن على المضارع، لأن السيئة بالنسبة للحسنة نادرة الوقوع، فهي بمثابة الشيء الذي لن يتحقق إلا على ظن. فدخلت (إن) على المضارع، ونستطيع أن نقول إن بذور هذه الفكرة تضمنها كتاب سيبويه، ودل عليه، وينسبها سيبويه إلى أستاذه الخليل حيث يقول: «وسألت الخليل عن (إذا) ما منعهم أن يجازوا بها فقال الفعل في إذا بمنزلة في إذ .. فإذا فيما يستقبل، بمنزلة إذ فيما مضى، ويبين هذا أن إذا تجس، وقتاً معلوماً ألا ترى أنك لو قلت أتيتك إذا احمر البسر كان حسناً، ولو قلت أتيتك إن احمر البسر كان قبيحاً فإن أبداً مبهمة^(٢) فإذا تجس للوقت المعلوم المحدد الذي يقع يقيناً، ولا شك في تحقيق وقوعه، فالبسر سيحمر لا محالة، وزمن احمراره معروف لدى العرب، فلما كان الأمر كذلك حسن دخول إذا، لأنها وضعت لتحقيق الوقوع. أما (إن) فهي لا تدخل على شيء محقق وقوعه، بل تدخل على الشيء الذي يظن أنه قد يقع، أما الواقع فعلاً، أن الذي يقع لا محال فيقع دخول (إن) عليه، هذا هو المعنى الذي نقله سيبويه عن الخليل، ثم رأينا من بعد أن علماء النحو والبلاغة إذا أرادوا أن يوضحوا الفرق بين استعمال (إذا) وإستعمال (إن) استعملوا المثال الذي ذكره

(١) دلائل الإيجاز ٨٢ عبد القاهر الجرجاني.

(٢) الكتاب ١ / ١٢٢.

الخليل بعينه، ولنم يجدوا خيراً منه إذا أرادوا التمثيل والاستشهاد. هالمبرد (ت ٢٨٥ هـ) يقول في الفرق بين (إن وإذا) «إذا قلت: إن ثابتي آتتك هانت لا تدري يقع منك إتيان أو لا .. فإذا قلت، إذا أثبتني وجب أن يكون الإتيان معلوماً .. وتقول آتتك إذا احمر البسر. ولو قلت: آتتك إن احمر البسر كان محالاً، لأنه واقع لا محالة»^(١) فإذا دار الزمن ومضت خمسة قرون على وفاة المبرد فإننا سوف نجد هذا المعنى قائماً، وبنفس المثال أيضاً. فالزركشي (ت ٧٩٤ هـ) يقول عن الفرق بين إن وإذا، ويفترقان في أن (إن) تستعمل في المحتمل المشكوك فيه، ولهذا يقبح: إن احمر البسر كان كذا، وإن انتصف النهار آتتك. وتكون (إذا) للجزم قال ابن الضائع وذلك إذا قيل «إذا احمر البسر فانت طالق» وقع الطلاق في الحال عند مالك، لأنه شيء لا بد منه .. وهذا هو الأصل فيهما»^(٢) فإذا كان البلاغيون قد استمروا في ذكر هذا الفرق البلاغي الدقيق بين إن وإذا فإن الخليل هو أول من حدد هذا الفرق، ونقله عنه سيبويه في كتابه.

وقد لاحظ الخليل أيضاً التجوز في التبرير بالفعل فقد يكون الفعل معناه مضارعاً، ولكن يعبر عنه بالفعل الماضي لتحقيق وقوعه وأنه سوف يقع دون مدافع يقول عز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ) في قوله تعالى: ولئن أرسلنا ريحاً فراه مصفراً لظلوا من بعده يكفرون: «قال الخليل معناه ليظلمن»^(٣). والتعبير بالماضي عن المضارع، والعكس، قد شاع في كتب المتأخرين ولاحظه المفسرون في تفسيرهم لآيات القرآن. ولا شك أنهم في ذلك قد اهتموا بما لاحظته الخليل قبلهم فتنسجوا على متواليه، وتقفوا آثاره.

ويذكر الخليل ما يفيد مراعاة مقتضى الحال. فإذا كان المخاطب خالي الذهن عن شيء يسأل عنه، فله مقام في الكلام، وطريقة في الجواب تختلف عنها مع شخص يعلم الشيء ويثوقه. فالأول يلقي إليه الكلام عارياً من التأكيد، لأنه لا يريد أكثر من العلم بشيء كان يجهله. أما إذا كان يعلم الخبر ويسأل عنه فلا شك أنه يكون غير متيقن منه، ويطلب تأكيد ما لديه من خبر. فطريقة الكلام تختلف لا

(١) المقنضب ٢ / ٥٦ المبرد.

(٢) البرهان في علوم القرآن ٢ / ٣٦٠ الزركشي.

(٣) الإشارة إلى الإيجاز ٦٦ عز الدين بن عبد السلام.

محالة، وعلى المتكلم أن يراعى ذلك إذا كان يحرص على البلاغة، ويسعى إلى تحقيقها، فسيبويه ينقل هذا المعنى عن الخليل بعبارة موجزة، ويتولى السيرافى شرح ما ذكره الخليل. يقول سيبويه (فى باب عدة ما يكون عليه الكلم) وأما قد فجواب لقوله لما يفعل، فتقول: قد فعل «وزعم الخليل أن هذا الكلام لقوم ينتظرون الخبر»^(١) أى إذا كان السائل يتوقع حدوث الخبر وينتظره فلا بد للمسئول أن يراعى ذكر التأكيد فى إجابته ويأتى بقدر التأكيد، فالسائل لا يطلب مجرد العلم فهو يعلم. ولو أجب بكلام مبتدئ به لكان الجواب عيناً. وإنما يطلب التحقيق فينتظر التأكيد. وهذا أدخل ما يكون فى البلاغة. ومهما يكن من شيء فإن السيرافى أقدر على شرح ذلك حين يفسره بقوله: «يعنى - الخليل - إن الإنسان إذا سأل عن فعل فاعل، أو كان يتوقع أن يخبر به قيل له: قد فعل. وإذا كان المخبر مبتدئاً قلت: فعل كذا. وإذا أردت أن تنفى والسامع يتوقع إخبارك عن ذلك قلت لما يفعل وهو نقيض قد فعل، وإذا ابتدأت قلت: لم يفعل»^(٢). فإذا كتبت مبتدئاً فالإجابة فعل أو لم يفعل إثباتاً ونقياً، وإذا أردت التأكيد فالإجابة: قد فعل أو لما يفعل إثباتاً ونقياً. وليس من شيء يدعو إلى هذا أو ذاك غير مراعاة مقتضى الحال، عند من يريد أن يسلك طريق البلاغة ويدخل فى عداد البلغاء وقد نقله ابن جنى فى المحتسب دون الإشارة إلى قائله.

والخليل لم يقفل ذكر بعض الألوان البلاغية التى أدخلها المتأخرون فيما يسمى بخروج الكلام على غير مقتضى الظاهر كوضع غير العاقل فى موضع العاقل، ووضع المثنى موضع الجمع: فالأول يجرى بإفاضة فى آيات القرآن حيث يصف القرآن الأشياء التى لا تعقل بصفات العقلاء فتستحق معاملتهم، وتأخذ حكمهم يذكر ذلك سيبويه وينقله عن الخليل فيقول: «وأما كل فى ذلك يسبحون، ورأيتهم لى ساجدين، ويأبها النمل أدخلوا مساكنكم» (فزعم - أى الخليل) أنه بمنزلة ما يعقل ويسمع لما ذكرهم بالمسجود، وصار النمل بثلث المنزلة حين حدثت عنه كما تحدث عن الأناسى، وكذلك فى ذلك يسبحون، لأنها جعلت فى

(١) الكتاب ١ / ٢٠٧.

(٢) الكتاب ١ / ٢٠٧ شرح السيرافى.

(٥) المحتسب ٢ / ٢١٢.

طاعتها .. بمنزلة من يعقل من المخلوقين ويبصر الأمور^(١). ومن الممكن أن ندخل هذا النوع في الاستعارة بالكناية، أو ما يحلو للبعض أن يسميه بالتشخيص نقلاً عن الآداب الغربية.

ووضع المشي موضع الجمع قد ذكره ابن جنى (ت ٢٩٢ هـ) ووقف على سره البلاغي، واستعان في ذكره بما نقله عن الخليل. وهذا اللون لم نر له مثالا في من القرآن عند الخليل أو سيبويه أو أبي عبيدة أو الفراء. رغم أن القرآن الكريم ذكر بعض هذه الاستعمالات كقوله تعالى: الطلاق مرتان، وهو لا يقع إلا بثلاث، وقوله تعالى: ثم ارجع البصر كرتين، أي: كرات، لأن البصر لا يحسر إلا بالجمع. وعلى الرغم من أن هذا اللون من الأساليب العربية كان معروفا منذ الخليل إلا أن أحداً لم يقف على سره البلاغي قبيل ابن جنى - على قدر ما وصل إلينا من المصادر - فالمراد بوضع المشي موضع الجمع أن يتكرر الشيء مرة بعد مرة وفي ذلك من التأكيد ما لا نجده في التمييز بالجمع دفعة واحدة. ويبين ابن جنى هذا المغزى مستعيناً في ذلك بتفسير الخليل فيقول في قوله تعالى: (فأصلحوا بين أخوانكم)^(٢) لفظها لفظ التثنية ومعناها الجماعة، أي أن كل اثنين فصاعداً من المسلمين اقتتلوا فأصلحوا بينهما. ألا ترى أن هذا حكم عام في الجماعة وليس يختص به منهم اثنان مقصودان؟ فسيه - إذا - شيثان: أحدهما لفظ التثنية يراد به الجماعة، والآخر لفظ الإضافة لمعنى الجنس وكلاهما قد جاء منه قولهم لبيك وسعديك، فليس المراد هنا إجابتين اثنتين، ولا إسهادين اثنين، ويستدل على ذلك بقول الخليل وتفسيره لمن يقول لبيك إن «معناه كلما كنت في أمر فدعوتني له أجبتك إليه وساعدتك عليه»^(٣) فقوله (كلما) يؤكد ما نحن عليه .. وكذلك قوله: دواليك مداولة بعد مداولة، وهذا ذك أي هذا بعد هذا لا هذين اثنين ليس غير، وذلك قوله تعالى: (بل يدها مبسوطتان)^(٤) ونعم الله أكثر من أن تحصى^(٥). فوضع المشي موضع الجمع قد انثفت إلى سره البلاغي ابن جنى، وإن كان قد استعان في تفسيره لبيان هذا السر بما ذكره الخليل بن أحمد.

(١) الكتاب ١ / ٢٤٠.

(٢) الحجرات ١٠.

(٣) الكتاب ١ / ١٧٥.

(٤) النساء ٦٤.

(٥) المحطوب ٢ / ٢٧٨ - ٢٧٩ ابن جنى.

والخليل لم يقتصر في ملاحظاته على بعض أوجه علم المعاني، بل أيضاً تحدث عن بعض صور علم البيان، فقد تحدث أولاً عن التشبيه وإن كان قد رمن فيه بسهم طائش، فلم يصب الغرض، ومن ثم فإن سيبويه يضعف قول أستاذه الخليل ويبيحه، وتلك جرأة لا نحمد إلا في الحق والبحث العلمي، فقد زعم الخليل أنه يجوز له صوت الحمار، لأنه تشبيه فمن ثم حسن أن تصف به الفكرة، وزعم الخليل - أيضاً - أنه يجوز أن يقول الرجل: هذا رجل أخو زيد إذا أردت أن تشبهه بأخي زيد. فيقول سيبويه مفنداً زعم الخليل، وهذا قبيح ضعيف لا يجوز إلا في موضع الاضطرار، ولو جاز هذا لقلت: هذا قصير الطويل تريد مثل الطويل»^(١) والذي يمتننا هنا «أن سيبويه أول من ذكر التشبيه من العلماء»^(٢) ويتحدث الخليل أيضاً عن أداة من أدوات التشبيه وهي كأن، يقول سيبويه «وسألت الخليل عن كأن فزعم أنها إن لحقتها الكاف للتشبيه، ولكنها صارت مع أن بمنزلة كلمة واحدة»^(٣).

وينقل لنا سيبويه ما قاله الخليل في ذلك النوع البلاغي المعروف باسم التتويج: فنى قوله تعالى (ما لهم به من علم إلا اتباع الظن) وفي قول ابن الأيهم التغلبي:

ليس بيني وبين قيس عتاب
غير طعن الكلى وضرب الرقاب

يقول سيبويه: وزعم الخليل أن الرفع في هذا على قوله:

وخيل قد دلفت لها بخيل
تحية بينهم ضرب وجيع

جمل الضرب تحيتهم، كما جعلوا اتباع الظن علمهم^(٤)، فالخليل هنا لم يجعل التحية شبيهة بالضرب، ولا العلم شبيهاً باتباع الظن، وإنما جعل الضرب هو نفس التحية، واتباع الظن هو عين العلم. كما جعل طعن الكلى وضرب الرقاب هما العتاب لا فرق.

ونظن ظناً أن الخليل قد ضرب بسهم في البديع لا يتوقف على مجرد التعريف، أو الإطلاق على العموم كما ينقل ابن المعتز عنه في باب التجنيس، أو

(١) الكتاب ١ / ١٨٦.

(٢) الصور البيانية ٥٩ حاشي ثورف.

(٣) الكتاب ١ / ١٧٤.

(٤) الكتاب ١ / ٣٦٥.

المطابقة، ففى باب التجنيس يقول ابن المعتز (ت ٢٩٦ هـ) «وقال الخليل: الجنس لكل ضرب من الناس، والطير، والعروض، والنحو»^(١) وفى الموضوع نفسه يحدثنا ابن المعتز بأن الأصمى ألف كتاباً فى الأجناس. ثم يعترف ابن المعتز أنه نفسه يفهم التجنيس كما فهمه الأصمى من قبل إذ يقول فى تعريف التجنيس: «وهو أن تجيء الكلمة تجانس أخرى فى بيت شعر وكلام، ومجانمتها لها أن تشبهها فى تاليف حروفها على السبيل الذى ألف الأصمى كتاب الأجناس عليها»^(٢). والحامى فى كتابه حلية المحاضرة ينقل رأى الأخفش على بن سليمان (ت ٢١٥ هـ) وإنكاره على رأى الخليل والأصمى فى التجنيس^(٣) فالأخفش يقرن بين الخليل والأصمى (ت ٢١٢ هـ) وينكر فهمهما للتجنيس أو الجنس. ومعنى هذا أن الأصمى كان يفهم الجنس كما فهمه استاذه الخليل. وإذا كان ابن المعتز يرى رأى الأصمى فى الجنس فالمعقول أن رأي ابن المعتز فى التجنيس يرجع فى أصوله إلى كلام الخليل وبطابقه. ولا يخرج عنه بحال من الأحوال.

وابن المعتز فى صدر حديثه عن المطابقة ينقل عن الخليل فيقول: «قال الخليل رحمه الله: يقال طابقت بين الشيتين إذا جمعتهما على حدو واحد»^(٤). وكذلك ينقله عنه ابن رشيق^(٥) وهذا التفسير الذى ذكره الخليل للمطابقة لا يخرج عن معناها عند المتأخرين فى ذكر اللفظين المتضادين.

فالخليل - إذن قد تناول العديد من فنون البلاغة: فعرفها، وتحدث عن خفة الألفاظ وسهولتها، وعن ثقلها وشناعتها، وما يطرأ على حروف الكلمة من التنافر بسبب القرب أو البعد، وقد أخذ عنه الرماني. كما تحدث عن الحذف سواء كان فى الفعل أو فى جواب الشرط إذا علم المخاطب المراد - وهو مانسميه القرينة - لما فى الحذف من الإيجاز والخفة. وتناول زيادة الحروف، وما ترسبه فى نفس السامع من تأكيد، والتعريف وأنه لا بد منه فى التندية، لأن الأمر أمر نضع وتالم فلا يكون إلا معلوم، والتقديم والتأخير، وإن لم يبين سبب بلاغته، والفرق بين إن

(١) البديع ضمن ابن المعتز وتراؤه فى النقد والأدب والبلاغة لغفاجى ٦١٥.

(٢) البديع ضمن ابن المعتز وتراؤه فى النقد والأدب والبلاغة لغفاجى ٦١١.

(٣) العمدة ١ / ٢٢٢ ابن رشيق.

(٤) البديع ٦٦١ ابن المعتز.

(٥) العمدة ٢ / ٦.

وإذا، والتعبير بالماضى بدلا من المضارع لتحقيق وقوع الفعل والسر البلاغى فى وضع
المثى موضع الجمع، كما يتناول التشبيه وبعض أدواته، وكذلك التتويج كما ينقل
عنه ابن المعتز الجناس والطباق. وبذلك يمكن القول أن الخليل قد أدلى بدلوه فى
البلاغة وأسهم فيها بنصيب وافر، وإن لم يذكر الباحثون عنه إلا النادر القليل، ولم
تجد منهم من يتطوع لجمع آرائه البلاغية فى بحث مستقل، وإنما هى نتف هنا
وهناك لا تبين حقيقة الأثر الذى تركه الخليل. ومن ثم فإننا نقول إن الخليل كان
أكبر عون لتلميذه سيبويه أمام النحاة حيث شاركه فى وضع الأساس للبلاغة
العربية وهداه إلى كثير من مسائلها.

* * *

الفصل الثاني

البلاغة عند سيبويه^(١)

(ت ١٨٠ هـ)

اطلب كثير من العلماء في مدح سيبويه، وتقريرا كتابه بكلمات تلمح فيها الإعجاب العظيم لعمله الرائع الكبير. فالجرمي (ت ٢٢٥ هـ) يذكر أنه «مد ثلاثون سنة يفشى الناس في الفقه من كتاب سيبويه، فعقب على ذلك المبرد (ت ٢٨٥ هـ) بقوله: «لأن الكتاب يتعلم منه النظر والتفتيش»^(٢). ويقول ابن النحاس (ت ٢٨٨ هـ) لم يزل أهل العربية يفضلون كتاب سيبويه حتى قال محمد بن يزيد (المبرد) لم يعمل كتاب في علم من العلوم مثل كتاب سيبويه وذلك، أن الكتب المصنفة في العلوم مضطرة إلى غيرها، وكتاب سيبويه لا يحتاج من فهمه إلى غيره»^(٣). ويقول المازني (ت ٢٤٩ هـ) من أراد أن يعمل كتاباً كبيراً في النحو يعد كتاب سيبويه فليستحي مما أقدم عليه»^(٤) والأزهري (ت ٢٧٠ هـ) يقول عن سيبويه وكتابه، «وله كتاب كبير في النحو، وكان علامة حسن التصنيف»^(٥). وابن جنى (ت ٣٩٢ هـ) يقول عنه: «وقد حطبت (جمع) بكتابه وهو ألف ورقة علما مبتكراً ووصفاً متجاوزاً لما يسمع ويرى»^(٦) وإذا أردنا أن نستقصى آراء العلماء في شأنهم على سيبويه وإعجابهم بكتابه، لضاق بنا المجال، ويكفي أن نذكر أنهم أطلقوا اسم (الكتاب) علماً اختص به هذا المصنف دون بقية المصنفات الأخرى، فإذا أطلقت كلمة الكتاب فهم أن المراد هو كتاب سيبويه دون غيره، بل إن سيبويه نفسه من فرط إعجاباه بالكتاب وقيمه أسماء قرآن النحو، فالسيوطي يقول عن سيبويه «وهو أعلم الناس بالنحو يعد الخليل، وألف كتابه الذي سماه قرآن النحو، وعقد أبوابه بلفظه ولفظ

(١) أنظر في ترجمته: مراتب الصحابين ٦٥ الفهرست لابن اللدزمي ٨٢، معجم الأديباء ١٦ / ١١٤، انباء الرواة الفسلي

٢ / ٣٤٦، تاج المروس ١ / ٣٠٥، النجوم الزاهرة ٢٦ / ٩٩ ابن كثير.

(٢) مجالس العلماء ٢٥١ / ٢٥٢ للزجاجي.

(٣) خزائن الأدب ١ / ٢٧١.

(٤) تهذيب اللغة ١ / ١٩ الأزهري.

(٥) الخصائص ٢ / ٢١٢.

الخليل،^(١) وقد استحسّن أبو الحسن الأخفش كتاب سيبويه كل الاستحسان حتى لقد هم أن يدعى الكتاب لنفسه^(٢). وربما كان هذا التقريظ لكتاب سيبويه يرجع إلى أن النحو قبل سيبويه لم تكن له صورة العلم ذى الأبواب والفصول والقواعد العامة، وإنما كان مسائل متفرقة لا تجمعها قاعدة ولا يضمها باب جامع، بل كانت ممتزجة بغيرها من مسائل اللغة والأدب، لتفسير القرآن، وفهم أشعار العرب، فاستطاع كتاب سيبويه أن يجمع القواعد ويرتبها، ويعقد أبواباً يجمع فيها أشقائها من المسائل النحوية، فاعتبر بذلك أول كتاب لتدوين النحو العربي وصل إلينا بهذه الصورة الكاملة. وإذا كان كتاب سيبويه ترجع أهميته العظمى عند الأقدمين لما حواه من قواعد نحوية نحتاج لتعلمها على مر العصور، حفاظاً على اللغة العربية وسلامتها، فإنه في نظرنا يحوى بجوار ذلك تحليلاً رائعاً، وإحساساً دقيقاً بفقه اللغة وأساليبها، وأسرار تراكيبيها. فهو لا يسجل أصول النحو وقواعده فحسب، وإنما يلاحظ العبارات ويتأملها، ويستنبط خواصها ومعانيها بما وهب من حس دقيق مرهف، وهذا ما سوف نتعرض له عند الحديث عن بلاغة سيبويه. كما بعد الكتاب أيضاً شاملاً لدراسة بعض الظواهر المنسوبة إلى لهجات القبائل المختلفة، وما يتعلق منها بالأصوات، وبناء الكلمة، وبناء الجملة، وغير ذلك مما يجده الباحث في أصول اللغة واللهجات والأصوات^(٣). فلم يكد يترك ظاهرة من ظواهر التعبير العربي إلا أتقنها علماً وتحليلاً.

ولاشك أن النحو قد تطور بعد سيبويه فزادت عليه مسائل، ودخل عليه تنظيم أحسن، وثبويب أقوم، وتعميد أدق، ولكنه مع ذلك لم يخرج عن المنهج الذى رسمه سيبويه في استنباط الأحكام، واستخراج المسائل، وتوضيح العلل، فالأجيال المتعاقبة لم تغير أسسه وقواعده، وإن غيرت صورته وقوالبه، وجعلته فضفاضاً يتسع لمختلف النواحي كما نرى في كتاب المقتضب للمبرد، وشرح الكافية المرصى (ت ٦٨٤ هـ) والأول من الكتب المتقدمة، والثانى من الكتب المتأخرة. ولذلك مضى الناس يأخذون عن الكتاب جيلاً بعد جيل، وعصراً وراء عصر، حتى ملأ أسماع الدنيا، وشغل العلماء بقواعده التى ظلت نجومياً قطبية تجذبهم وتهديهم فى

(١) المزهر ٢ / ١٠٥.

(٢) نزعة الأتيا، ٩٦ الأتبارى.

(٣) انظر كتاب اللغة العربية عبر القرون من ٢٥ وما بعدها محمود حجازى.

مؤلفاتهم ومباحثهم «وهرق ما بينه وبين الكتب التي جاءت بعد عصره. كفرق ما بين كتاب في الفتوى، وكتاب في القانون. ذاك يجمع جزئيات يدرسها ويصنفها ويصدر أحكاماً فيها، والآخر يجمع كليات يصنفها ويشققها على الجزئيات»^(١).

وكما لقي سيبويه وكتابه الإعجاب والثناء، لاقى أيضاً كثيراً من القدر والذم فالفراء (ت ٢٠٧ هـ) وثعلب (ت ٢٩١ هـ) وأبو موسى الحامض (ت ٢٠٥ هـ) يتهمون سيبويه بالعجمة وقلة الفصاحة^(٢)، والحق أن سيبويه كانت له عبارات غير مفهومة بسبب ما يكتنفها من تعقيد ليس هو مضطراً إليه، بل إن بعض عبارات الكتاب لها طابع الإغراب وسوء التركيب، وعلى القارئ أن يقرأها مرات ومرات إذا أراد أن يفهم عنه ما يقول، وربما لا يفهم شيئاً كقوله: (في باب المفعول الذي تعداه فعله إلى مفعول) يقول «واعلم أن المفعول الذي لا يتعداه فعله إلى مفعول يتعدى إلى كل شيء تعدى إليه فعل الفاعل الذي لا يتعداه فعله إلى مفعول وذلك قولك ضرب زيد الضرب الشديد»^(٣). غير أن سيبويه في مواضع كثيرة من الكتاب يتحدث بأصع عبارة، وأفصح بيان، وأسلم أسلوب، ولكن الفراء وثعلب وأبا موسى الحامض تفاضوا عن ذلك كله، ورموه بالعجمة، واتهموه بقلة الفصاحة. ولعل السبب في هذا الاتهام، أنهم كانوا ينفسون عليه علمه الغزير، مكانته بين العلماء، وأثره في علم النحو، خاصة إذا علمنا أنهم كانوا من الكوفيين الذين يضمرون الحقد والكراهية لعلماء البصرة. وليس هناك من منصف يشك في قيمة سيبويه العلمية. فأبو القاسم الزجاجي (ت ٣١٠ هـ) يروى عنه في مجالسه أنه كان يخطئ الخليل (ت ١٧٥ هـ) ويونس بن حبيب (ت ١٨٢ هـ)^(٤).

وسيبويه في كتابه شديد الإيجاز، جامد التعبير، غامض التفكير، لا تكاد تستمر فيه حتى يجهدك إجهاداً يحمك على تركه إن لم تتذرع بالصبر في تحمل المشاق وانت تملك دروبه وأنحاء، فكثير من صفحات الكتاب يستغلق معناه حتى يصبح كالطلاسم والأحاجي، ويحار الفهم فيها حتى يصبح عجزاً وإشفاقاً من

(١) سيبويه أمام النحاة ١٥٨ - ١٥٩ على النجدي ناصف.

(٢) معجم الأدباء ٦ / ١٢٧ ياقوت.

(٣) الكتاب ١ / ١٩.

(٤) مجالس العلماء ٢٠١ الزجاجي.

الاستمرار في هذا الشيء المضنى للعقل والنفس معاً، لما فيه من تثبيت للذهن،
وتمويق عن الإحاطة والتحصيل، وقد كان المبرد النحوى الكبير، وهو الذى له ما له
من اتساع الباع، وفرط الذراع في علم النحو، يقول لمن يريد ان يقرأ عليه كتاب
سيبويه «هل ركبت البحر تعظيماً لما فيه واستصعاباً لألفاظه ومعانيه» (١).

والكتاب كمعظم (٢) الفكرى القديم يموزه دقة التنظيم، وتكلف الترتيب -
وقد كان القدماء عادة لا يهتمون بذلك حتى لا يكلفوا القارئ الضجر والإملال من
السير على منوال واحد، ولكى يكون العلم خفيفاً على حامله فينتقل بين فنونه
المختلفة في شوق ولهفة. لا نجدهما حين نزاول تصنيف الكتب الحديثة أو
قراءتها- كما أن الكتاب قد عرى أيضاً من المتعة والخفة اللتين تعوضان ما تفتقده
في كتب الأقدمين من النظام والترتيب. ونظن أننا بهذا التمهيد الموجز قد أعطينا
فكرة عامة مختصرة عن سيبويه والكتاب، ويجدر بنا أن ننقل إلى مباحث سيبويه
البلاغية التى تضمنها هذا الكتاب، ولم يمسسها أحد من السابقين، أو لم يأتوا
عليها بأسرها، وهو ما نحاوله، ونرجو أن نوفق إليه في هذا البحث.

ومن يتصفح كتاب سيبويه يجده ينص في مواضع كثيرة على ضرورة
الحذف لأسباب نراها تدخل في فن البلاغة مثل التخفيف والإيجاز والسعة. ويبين
لنا سيبويه أن العرب قد جرت عاداتها على الحذف، وحيدته من غير موضع، ولغتها
تشهد بذلك. فهم يلحقون التثوين بالخفيف من الكلمات، ويحذفونه من الثقل،
نظراً لأن التثوين يزيد الكلام ثقلاً فلم يريدوا أن يثقلوا كاهل اللغة ويزيدوها ثقلاً
على ثقل ويستشهد على ذلك بقوله: «واعلم أن بعض الكلام أثقل من بعض
فالأفعال أثقل من الأسماء، لأن الأسماء هي الأول وهي أشد تمكناً، فمن ثم لم
يلحقها تثوين، ولحقها الجزم والسكون .. والنكرة أخف عليهم من المعرفة وهي أشد
تمكناً، لأن النكرة أول ثم يدخل عليها ما تعرف به فمن ثم أكثر الكلام ينصرف في
النكرة. واعلم أن الواحد أشد تمكناً من الجمع لأن الواحد الأول، ومن ثم لم
يصرفوا ما جاء من الجمع على مثال ليس للواحد نحو مساجد ومفاتيح. واعلم أن
المذكر أخف عليهم من المؤنث، لأن المذكر أول وهو أشد تمكناً فالتثوين علامة

(١) خزنة الأدب / ١ / ٣٧١ الهداوى.

للأمكن عندهم والأخف عليهم، وتركه علامة لما يستثقلون^(١)، فسيبويه يلاحظ أن في اللغة العربية كلمات لحقتها التثوين، وكلمات أخرى عريت من التثوين فيعمل لنا سر هذه الظاهرة بسبب وجيه هو في جوهره يعود إلى طلب الخفة على اللسان ولذلك فإن العرب لم يكلفوا الكلمة الثقيلة بوضع التثوين عليها ثقلاً فوق ثقل، فتركوا التثوين علامة على أن الكلمة ثقيلة بطبيعتها، فلا يريدون أن يضيفوا بالتثوين ثقلاً على اللسان، فيقول في باب الترخيم .. والترخيم حذف أواخر الأسماء المفردة تخفيفاً كما حذفوا غير ذلك من كلامهم تخفيفاً^(٢)، ولكثرة هذا الحذف منهم فإنه صار دأباً لهم وعادة، وأنهم يستغنون عن بعض الكلام حتى يصير ساقطاً وإن كان ذكره أصلاً في الكلام، وه اعلم أنهم مما يحذفون الكلم وإن كان أصله في الكلام غير ذلك، ويحذفون ويعوضون ويستغنون بالشيء عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يستعمل حتى يصير ساقطاً^(٣)، ويقول: «وما حذف في الكلام لكثرة استعمالهم كثير ومن ذلك هل من طعام أي هل من طعام في زمان أو مكان»^(٤).

ويذكر سيبويه أن الحذف لا يكون مطلقاً حيث أردنا الحذف، وإنما يكون إذا كان المخاطب عالماً به فيعتمد المتكلم على بديهية السامع في فهم المحذوف. يقول عن التنازع «ومما يقوى ترك نحو هذا لعلم المخاطب قوله عز وجل: (والذاكرين الله كثيراً والذاكرات، والحافظين فروجهم والحافظات) فلم يعمل الآخر فيما عمل فيه الأول استغناء عنه، ومثل ذلك ونخلع ونترك من يفجرك»^(٥)، وفي موضع آخر يذكر لنا أن الحذف قد يكون لسعة الكلام والاختصار، وذلك قولك متى سير عليه، فيقول مقدم الحاج وخفوق النجم، فإنما هو زمن مقدم الحاج، وحين خفوق النجم، ولكنه على سعة الكلام والاختصار^(٦)، فسيبويه هنا يتحدث عن الحذف بصفة عامة، ويبين السبب الذي ألجأ العرب إليه، وأن الذي دفعهم إلى ذلك إما طلب الخفة على اللسان، وإما اتساع الكلام والاختصار، ولا بد في هذا الحذف أن يكون

(١) الكتاب ١ / ٧٥٦.

(٢) الكتاب ١ / ٤٢٩.

(٣) الكتاب ١ / ٨.

(٤) الكتاب ١ / ٢٧٩.

(٥) الكتاب ١ / ٢٧، الأحزاب ٢٥.

(٦) الكتاب ١ / ١١٤.

المحذوف معلوماً لدى السامع، وأنه سيفطن إليه لدلالة الكلام عليه، والآمدى (ت ٢٧٠ هـ) يؤيد نظرية سيبويه بقوله: «وإنما تستحسن العرب الحذف في بعض المواضع لاقتضاء الكلام المحذوف، ودلالته عليه»^(١). وبعد أن يتحدث سيبويه عن الحذف بصفة عامة، ويذكر له بعض الدواص البلاغية، يدخل بشيء من التفصيل في مسائل الحذف، فيتحدث عن حروف الجر، وحذفها، وسبب الحذف، ومن ذلك اخترت الرجال عبد الله ومثل ذلك قوله عز وجل (واختار موسى قومه سبعين رجلاً) وسميته زيدا فهذه أفعال توصل بحروف الإضافة - يبنى حروف الجر - فنقول اخترت فلاناً من الرجال وسميته بفلان .. فلما حذفوا حرف الجر عمل الفعل^(٢)، ويبين أن حذف الجر كثير في كلام العرب عندما يتعرض لقول ساعدة: لدن بهز الكف يعسل مئنه فيه كما غسل الطريق الثعلب

يريد في الطريق. ومن ذلك قولهم أكلت بلدة كذا وكذا، وأكلت أرض كذا وكذا، إنما يريد أنه أكل من ذلك وشرب، وأصاب من خيرها، وهذا أكثر من أن يحصر^(٣). ثم يقول إن هذا الحذف فصيح يتحدث به الفصحاء من العرب «وسمعا العرب الفصحاء يقولون: انطلقت الصيف، أجروه على جواب متى، لأنه أراد أن يقول في ذلك الوقت»^(٤)، ثم يبين لنا السر البلاغي في هذا الحذف وهو أنه يرجع إلى حب العرب للتخفيف فيقول: «ومن العرب من يقول (الله لأفعلن) وذلك أنه أراد حرف الجر، وإياه نوى، فجاز حيث كثر في كلامهم وحذفوه تخفيفاً وهم ينوونه»^(٥) فحذف حرف الجر عن سيبويه أكثر من أن يحصى، وتلجأ العرب إليه لتخفيف الكلام، وخوفاً من ثقله على اللسان. والمبرد لا يوافق سيبويه في حذف الحرف إجمالاً، وهو في نظره بعيد عن اللغة مخالف للقياس، وأعلم أن من العرب من يقول «الله لأفعلن» يريد الواو فيحذفها، وليس هذا بجيد في القياس ولا معروف في اللغة، ولا جاز عند كثير من النحويين. وإنما ذكرناه، لأنه شيء قد قيل،

(١) الموازنة ٤٨ / ١ الأمدى.

(٢) الكتاب ١ / ١٧.

(٣) الكتاب ١ / ١٠٩.

(٤) الكتاب ١ / ١١٦.

(٥) الكتاب ٢ / ١٤٤.

وليس بجائز عندي، لأن حرف الجر لا يحذف، ولا يعمل إلا بموضه (١) والمبرد هنا يؤكد قوله بما ذكره في كتابه الكامل من أن حذف حرف الجر فصيح في لغة العرب «ومن ذا قول الفرزدق:

وعنا الذي اختير الرجال سماحة وجودا إذا هب الرياح الزعازع
أى من الرجال فهذا الكلام الفصيح، وتقول العرب أقمت ثلاثا ما أذوقهن
طعاماً ولا شرباً أى ما أذوق فيهن» (٢)، وقول أعرابي من بني كلاب:
نحن فتبدي ما بها من صياحة واخفى الذي لولا الأسمى لقضائي

يريد لقضى على فأخرجه لفصاحته وعلى بجوهر الكلام أحسن مخرج (٣).

والشريف الرضى (ت ٤٠٦ هـ) يرى البلاغة في حذف حرف الجر. وأن الحذف عريق في أصول العربية فهو حين يتعرض لقوله تعالى حاكياً عن إبليس (قال فيما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم) يقول والمراد لأقعدن لهم على صراطك المستقيم. والحذف هنا أبلغ في الفصاحة وأعرق في أصول العربية، ونظيره قول الشاعر:

ويستشهد بما ذكره سيبويه كرسا غسل الطريق الثعلب (٤)
ويتحدث سيبويه عن حذف المضاف إذا لم يلتبس على المخاطب، وكان الكلام مفهوماً فهو في قول ابن داود:

أكل امرئ تحسبهن امراً ونار توقد بالليل نارا
يقول: «فاستغثت عن تثنيته بذكرك إياه في أول الكلام ولقلة التباسه على المخاطب» (٥) وقول الحطيئة:

وشر المنابا مبيت وسط أهله كهلك الفتى قد أسلم الحى حاضره
يريد منية مبيت. (٦) ويقول الأعمش أنه حذف المضاف وأقام المضاف إليه

(١) المقضب ٢٢٦ / ٧ المبرد.

(٢) الكامل ٢٩٠ / ٩.

(٣) الكامل ١ / ١١ المبرد.

(٤) تلخيص البيان، ١١٢ - ١١٣ الشريفة الرضى.

(٥) الكتاب ١ / ١٠٩، ١١٠.

(٦) الكتاب ١ / ٢٢.

مقامه اختصاراً وإيجازاً^(١)، ثم يبين السر البلاغي في حذف المضاف، وأن سببه التخفيف مثل حذف الجر فيقول: (في باب أسماء القبائل والأحياء وما يضاف إلى الأم والأب). «أما ما يضاف إلى الآباء والأمهات فتحو قولك هذه بنو تميم، وهذه بنو سلول، ونحو ذلك، فإذا قلت هذه تميم، وهذه أسد، وهذه سلول، فإنما تريد ذلك المعنى، غير أنك إذا حذفته. حذفته المضاف تخفيفاً كما قال عز وجل: «وأسأل القرية، ويطوهم الطريق، وإنما تريد أهل القرية، وأهل الطريق. وهذا في كلام العرب كثيرة»^(٢) وابن جنى يلاحظ أن حذف المضاف كثيراً جداً سواء في القرآن أو الشعر فيقول: «وحذف المضاف في القرآن والشعر وفصيح الكلام في عدد الرمل سعة، واستغفر الله، وربما حذف العرب المضاف بعد المضاف مكرراً، أنسا بالحال، ودلالة على موضع الكلام كقوله عز وجل (فقبضت قبضة من أثر الرسول) أي من أثر حاضر فرس الرسول»^(٣)، ونرى عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) يعقد فصلاً في الحذف والزيادة، وهل هما من المجاز؟ ونشعر من خلال الأمثلة التي ساقها أنه يعترض على ما فهم عن سيبويه من أن الحذف مجاز، إذ لا يصح أن توصف الكلمة بالمجاز إلا إذا نقلت عن معناها إلى معنى آخر. والحذف لا يجري فيه نقل الكلمة من معناها الأصلي إلى معنى جديد، بل إن ما يحدث فيها هو تغير الحكم الإعرابي فقط فقوله تعالى (وأسأل القرية) أصلها وأسأل أهل القرية، فقد كانت القرية مجرورة، ثم صارت منصوبة، والقرية لم تستعمل في غير ما وضعت له، وكذلك بنو فلان يطوهم الطريق، وأصلها يطوهم أهل الطريق. فالطريق كان مجروراً ثم صار منصوباً، والطريق لم يستعمل في غير ما وضع له، ولم ينقل عن معناه إلى معنى جديد، فنقل الحكم الإعرابي - إذن - من الخفض إلى النصب لا يسمى مجازاً، وذلك فعبد القاهر يقول: «لا ينبغي أن يقال إن وجه المجاز في هذا الحذف، فإن الحذف إذا تجرد عن تغيير حكم من أحكام ما بقى بعد الحذف لم يسم مجازاً، لأن ترك الذكر، وإسقاط الكلمة من الكلام لا يكون نقلاً لها عن أصلها، إنما يتصور النقل فيما دخل تحت النطق»^(٤) فعبد القاهر يرفض أن يسمى

(١) الكتاب ١ / ١١٠ الأعلام الشنفرى.

(٢) الكتاب ٢ / ٢٤.

(٣) المعنى ١ / ١٤٤ ابن جنى سورة طه ٩٦.

(٤) أسرار البلاغة ٤٥٨.

الحذف مجازاً. وقد يقال إن المعروف هي كتب البلاغة المتعاقبة إلى يومنا هذا أن قوله تعالى (واسأل القرية) وقولهم بنو فلان يطؤهم الطريق يدخلان في باب المجاز، وهو ذلك النوع الذي يسمى بالمجاز المرسل لتحقيق معنى المجاز عند الحذف وبين كونه مجازاً مرسلًا، فالاحتمال الأخير ليس فيه حذف، وسيبويه يخبرنا بأن الفعل إنما يحذف إيجازاً واستغناء بما يرى من دلالة الحال عليه حين تقول العرب «حدث فلان بكذا وكذا فتقول صادقاً والله، أو أنشدك شعراً فتقول صادقاً والله أي: قال صادقاً، لأنك إذا أنشدك فكأنه قد قال: كذا وترك ذكر الفعل لما يرى من الحالة»^(١) ويرى سيبويه أن من انصاحه حذف خبر إن وأخواتها فقال (هذا باب ما يحسن عليه السكوت في هذه الأحرف الخمسة، لإضمارك ما يكون مستقراً لها وموضعاً لو أظهرته وليس هذا المضمرة بنفس انظهر ذلك إن مالا وإن ولداً، وإن عدداً أي: إن لهم مالا، فالذي أضمرت لهم، ويقول الرجل للرجل هل لكم أحد إن الناس أئب عليكم فيقولن إن زيداً وإن عمراً أي إن لنا. وقال الأعشى:

إن محلاً وإن مرتحلاً وإن في السفر ما مضى مهلاً

وتقول إن غيرها إبلا وشاء كأنه قال: إن لنا غيرها إبلا وشاء، أو عندنا غيرها إبلا وشاء. فالذي يضمرة هذا النحو وما أشبهه^(٢). وقد نقل عبد القاهر هذا النص كله في دلائل الإعجاز. وارجع إليه إن شئت فقد علق هناك عليه^(٣). والمستثنى يحذف للتخفيف والإيجاز وذلك قولك «ليس غير وليس إلا، كأنه قال ليس إلا ذلك وليس غير ذلك، ولكنهم حذفوا ذلك تخفيفاً، واكتفاء بعلم المخاطب ما يعنى»^(٤).

وسيبويه يتحدث عن حذف الصفة وما فيه من بلاغة لا تتوافر مع وجودها وأن هذه البلاغة يستشعرها المخاطب، بل القائل نفسه إذا تأملها، يقول الزجاج (ت ٣١١ هـ) «وحكى سيبويه: سير عليه ليل وهم يريدون: ليل طويل، وكان هذا إنما حذف في الصفة بما دل من إلحاح على موضعها، وذلك أنك تحس في كلام القائل لذلك، التطويح، والتطريح، والتفخيم، والتعظيم ما يقوم في مقامه قوله:

(١) الكتاب ١ / ١٢٧.

(٢) الكتاب ١ / ٢٨٢، ٢٨٤.

(٣) الدلائل ٢٤٧، وانظر تاريخ علوم البلاغة المراسي ٥٥ وسيبويه إمام النحاة ١٩٩.

(٤) الكتاب ١ / ٢٧٥.

(طويل) ونحو ذلك، وأنت تحس هذا من نفسك إذا تأملتَه كأن تقول مقام المدح: كان والده رجلاً هتليل الصوت: أي رجلاً فاضلاً شجاعاً أو كريماً، أو تقول في مقام الذم سألناه وكان إنساناً وتزوى وجهك وتقطيه، فيفتي عن ذلك قولك إنساناً لثيماً، أو بخيلاً، أو غير ذلك فعلى هذا وما يجرى مجراه تحذف الصفة ^(١). ويذكر سيبويه حذف الموصوف قول النابغة:

فإنك من جمال بنى أقيش بقمئع خلف رجله بشن

أي كأنك جمل من جمال بنى أقيش، ويذكر أمثلة أخرى ثم يقول وكل ذلك حذف تخفيفاً واستغناء بعلم المخاطب بما يعنى ^(٢). ويتبعه الزجاج في بيان منزلة الموصوف المحذوف وبلاغته ويذكر أمثلة سيبويه بعينها فيقول: «وحذف الموصوف وهو جائز حسن في العربية يعد من جملة الفصاحة والبلاغة، وقد ذكره سيبويه في غير موضع من كتابه. فمن ذلك قوله: «وهم بالآخرة هم يوقنون» والتقدير «وبالدار الآخرة هم يوقنون» ^(٣). ونرى سيبويه أيضاً يذكر حذف المبتدأ وحذف الفعل ^(٤) فينقل عبد القاهر ما ذكره سيبويه من أمثلة ويعلق عليها مبيناً سرها البلاغي ^(٥). وهكذا نجد سيبويه يمرض للحذف بجميع ألوانه من حذف الجر والأسم سواء كان مضافاً أو مضافاً إليه والمبتدأ والخبر، والصفة والموصوف، وحذف الفعل سواء كان للإغراء أو التحذير أو التعجب إلى غير ذلك مراعيًا في هذا الحذف التخفيف على اللسان، ووجود القرينة التي نلمحها في علم المخاطب، وملاحظته في هذا الحذف شيئاً من الفصاحة يخلو الكلام منها إذا كان الكلام تاماً لا حذف فيه، كما لاحظ أن الحذف لا يتيسر في كل موضع، بل في بعض المواضع دون البعض الآخر، وكل ما ذكره سيبويه من ألوان الحذف اعتبرها البلاغيون من بعده مشتملة على الفصاحة والبلاغة، فابن مضاء القرطبي (ت ٥٩٢ هـ) يخبرنا بأن الحذف الذي يجرى في سائر التعبيرات اللغوية، ليطلعنا على حقيقة العربية وميلها إلى الإيجاز الشديد .. وأن المحذوفات

[١] إعراب القرآن ٢ / ٧٨٥ المنسوب للزجاج.

[٢] الكتاب ١ / ٢٧٥ . ٢٧٦.

[٣] إعراب القرآن ١ / ٢٨٦ . ٢٩٢ سورة البقرة.

[٤] الكتاب ١ / ١٤١ . ١٤٢.

[٥] اللغات ١١٢ . ١١٢.

في كتاب الله تعالى لعلم المخاطبين بها كثيرة جداً. وهي إذا أظهرت تم بها الكلام وحذفها أوجز وأبلغ»^(١).

وابن جنى يقول عن الحذف إن في القرآن نيقاً على الف موضع ولكن الحذف لا يجوز في كل موضع بل في موضع دون آخر^(٢) وابن رشيق (ت ١٥٦ هـ) يعتبر الحذف «داخل في باب المجاز».. وإنما كان هذا معدوداً من أنواع البلاغة، لأن نفس السامع تتسع في الظن والحساب، وكل معلوم فهو حين لكونه محصوراً^(٣). وقد اعتبر السكاكي حذف الفعل من أبواب البلاغة، ونوه به في «إطنا»^(٤) وبذلك يكون سيبويه من الرواد الذين مهدوا الطريق لتناول الحذف، وبيان مواضعه، وسر بلاغته. مما كان له أفضل الآثار على اللاحقين الذي أخذوا من أمثلته وملاحظاته ما اعتبروه مادة لكتابتهم البيانية. والفضل في ذلك يرجع إلى سيبويه دون غيره من أعلام النحو والبلاغة.

وكما وجد سيبويه للحذف أسباباً بلاغية، وجد أيضاً للذكر عللاً ودواعي يحسن بها الكلام، ومن ثم فلا يجوز الحذف بحال من الأحوال؛ فالفعل عنده لا يحذف إذا كان لا يخطر على بال المخاطب بأن يكون غافلاً عنه، أو أن الحال لا تلفت إليه، أو إذا كان داعي النظم يقتضيه ويحتمه. كأن يأتي بعد حرف يستدعي ذكره بعده مثل إن وقد يقول: «أما الفعل الذي لا يحسن أخباره فإنه إن تنتهي إلى رجل لم يكن في ذكر ضرب لم يخطر بباله فتقول زيدا فلأبد له من أن يقول اضرب زيدا وتقول له قد ضربت زيدا، أو يكون موضعاً يقبح أن يعرى من الفعل نحو إن وقد وما أشبه ذلك»^(٥).

ويتحدث سيبويه أيضاً عن الزيادة، فيذكر زيادة الحروف، وأثرها في الكلام ويتعرض لشئ الحروف التي تأتي زائدة في الكلام مثل: الكاف، والياء، ومن، وما، ولا، وإن، وغير ذلك، فيقول عن الكاف في قولهم: «التجاءك» أنها جاءت تأكيداً

(١) الرد على النحاة ٦٩ طبعة دار الفكر العربي لابن مضاء، الأندلس.

(٢) الرد على النحاة لابن مضاء، الفرطوس تحقيق شوقي شريف، ط دار الفكر العربي ص ٩٦.

(٣) العمدة ١ / ٢٥١. تحرير التعبير ١٥٧ ابن أبي الأصعب المصري.

(٤) الفتح ١٠٨ السكاكي.

(٥) الكتاب ٦ / ١٢٦.

وتخصيصاً، ولم تجئ للإضافة، لأن الاسم المقرون بال لا يضافه^(١) وإنما أحياناً تأتي زائدة بمعنى مثل للتشبيه والمبالغة فيقول: «وإن ناساً من العرب إذا اضطروا في الشعر جعلوا الكاف بمنزلة مثل، يقول حميد الأرقط:

فصبروا مثل كمصف مأكول

وقول خطام المجاشعي:

وصاليات ككما يؤثفين

ويعقب الأعم على قول سيبويه فيقول: «وجاز الجمع بين مثل والكاف جوازاً حسناً، لاختلاف لفظهما مع ما قصد من المبالغة والتشبيه، ولو كرر المثل لم يحسن^(٢)» ويتحدث أيضاً عن زيادة (ما) في قوله تعالى «فبما نقضهم ميثاقهم»، وأن الزيادة هنا للتوكيد «لأنه ليس (لما) معنى سوى ما كان قبل أن تجئ به إلا التوكيد، ومن ثم جاز ذلك إذا لم ترد به أكثر من هذا^(٣)» ويذكر أن (من) تأتي زائدة للتوكيد مثل الباء، فمعنى ما أتاني أحد، وما أتاني من أحد واحد، ولكن (من) دخلت هنا توكيداً، كما تدخل الباء في قولك كفى بالشيب والإسلام^(٤)، وكذلك (لا) و «إن تأتي كل منهما زائدة للتوكيد، فأما لا فتكون كما في التوكيد واللغو قال الله عز وجل: «ثلاث يعلم أهل الكتاب» أي لأن يعلم .. وأما (إن) فتكون توكيداً أيضاً في قولك لما إن فعل، كما كانت توكيداً في القسم في قوله أما والله إن لوضعلت لفعلت^(٥)، ولا يوافق عبد القاهر أن تسمى الزيادة مجازاً كما اعترض من قيل على تسبعية الحذف بالمجاز فيقول: «وإذا صح امتناع أن يكون مجرد الحذف مجازاً .. علمت منه أن الزيادة في هذه القضية كالحذف فلا يجوز أن يقال إن زيادة (ما) في نحو «فبما رحمة» مجاز، أو أن جملة الكلام تصير مجازاً من أجل زيادته فيه^(٦)» ومع أن عبد القاهر يرى في حروف الزيادة نوعاً من المجاز يرفض إطلاق اسم

(١) الكتاب ١ / ١٢٤.

(٢) الكتاب ١ / ٢٠٢.

(٣) الكتاب ١ / ٩٢.

(٤) الكتاب ١ / ٢٦٢.

(٥) الكتاب ١ / ٢٠٦.

(٦) الأسرار ٤٤٨.

المجاز على هذه الحروف. وهكذا يتفق عبيد القاهر مع سيبويه في أن زيادة الحروف واضحة المفزى في تقوية الكلام وتأكيدة إذا دعت الحال للتأكيد والتقوية، كأن يكون المخاطب مفتقراً إلى هذا التأكيد والتقوية حين يكون متردداً في الحكم أو منكرأ له، أى أن حروف الزيادة لا توضع، إلا لغرض بلاغى، ولو اقتضت في الكلام دون مراعاة لهذا الهدف لاختل نظم الكلام وفسد تأليف العبارة. وهذه الفائدة التى جاءت من قبل الزيادة فى الحروف تحدث عنها البلاغيون والنحويون المتأخرون، فالرضى فى شرح الكافية (ت ٦٨٤ هـ) ينبئنا عن فائدة هذه الزيادة بأنها مزدوجة تشمل فائدة معنوية، وأخرى لفظية. فقال: «فائدة الحرف الزائد فى كلام العرب إما معنوية، وإما لفظية. فالمعنوية تأكيد المعنى. وأما الفائدة اللفظية فهى «تزيين اللفظ وكونه بزيادتها أقصر أو كون الكلمة والكلام بسببها مهيباً لاستقامة وزن الشعر، أو لحسن السمع، أو غير ذلك من الفوائد اللفظية، ولا يجوز خلوها من الفوائد اللفظية والمعنوية معاً، وإلا لعدت عبثاً، ولا يجوز ذلك فى كلام الفصحاء، ولا سيما فى كلام البارى تعالى وأنبيائه وأئمة عليهم السلام، وقد تجتمع الفائدتان فى حرفة»، وقد تفرد إحداهما عن الأخرى^(١). ومن هذا يتضح أن فائدة حروف الزيادة المعنوية عند المتأخرين لا تخرج عما قاله سيبويه رحمه الله منذ خمسة قرون من الزمان.

ويتحدث سيبويه عن الإضمار وهو جازز عنده إذا كان المخاطب على علم به، ويستدل على ذلك بقول عمرو بن شاس:

بنى أسد هل تعلمون بلأنا إذا كان يوماً ذا كواكب أشتعا

أضمر تعلم المخاطب بما يعنى وهو اليوم^(٢)، ويعقب الشيخ المراغى رحمه الله وهذا ما قاله علماء البلاغة فى باب الإيجاز والإطناب من جواز حذف المسند إليه للعلم به^(٣) (وفى باب ما ينتصب فى الألف) تقول أعبد الله ضريته، وأزيدا مررت به، وأعمرا قتلت أخاه، وأعمرا اشتريت له ثوباً، ففى كل هذا قد أضمرت بين الألف والاسم فعلا هذا تفسيره .. وقال جرير:

(١) شرح الرضى الكافية ٢ / ٢٨٤.

(٢) الكتاب ١ / ٢٢.

(٣) تاريخ علوم البلاغة ٥٢ التراغى.

فأضمر هنا فعلا دل عليه ما بعده فكانه قال أظلمت ثعلبية عدلت بهم طهية، ونحوه من التقدير ويفهم من كلام سيبويه أن الفعل أضمر هنا لقصد الاختصار، والاحتراز عن العبث وهذا هو ما عناه المسكاكي حين ذكر هذا ضمن دواعي ترك المسند (٢). وفي موضع آخر من الكتاب، يذكر أن العرب يبدأون الكلام بالإضمار ثم يفسرونه بعد ذلك، وهذا الإضمار لا يد له من تفسير، وإلا كان مبهما بقصد المتكلم. ففى باب ما لا يعمل فى المعروف إلا مضمراً يقول: «وذلك لأنهم بدأوا بالإضمار لأنهم شرطوا التفسير وذلك نوا .. فقولك رجلا عبد الله كأنك قلت حسبك به رجلا عبد الله .. وحسبك به رجلا مثل نعم رجلا فى العمل، وفى المعنى، وذلك لأنهما شاء فى استيجابهما المنزلة الرفيعة .. فهم بدأوا بالإضمار على شريطة التفسير، فما تقدم من الإضمار لازم له التفسير حتى يبينه» (٣) فسيبويه اشترط التفسير إذا أضمر الكلام، ولم يذهب إلى أبعد من ذلك، فلم يعمل سبب ذكر الكلام مضمراً، ثم الإتيان بما يفسره، ولم يذكر ما تدعو إليه البلاغة فى الإضمار والتفسير، ولم يشر إليه من قريب أو بعيد، فإذا قلنا مع الشيخ المراهى رحمه الله (٤)، إنه قصد من هذا التعبير أن يكون أوكد فى النفس، وأثبت فى الذهن تقولنا على سيبويه ما لم يقل، وحملنا الكلام أكثر مما يطرق، وأهبطنا فى تقديرنا بأن سيبويه لم يترك للاحقين شيئاً يتناولونه فى مباحثهم البلاغية، ولكن إذا قلنا إن الإضمار ثم التفسير يؤكد المعنى فى النفس، ويثبت فى الذهن فذلك شيء عرفناه من كتب اللاحقين ولم نعرفه فى هذا الموضوع من كتاب سيبويه. ونرى سيبويه أيضاً يذكر الحسن والقبح فى ضمير الفصل، وأن لهذا الضمير مواضع يحسن فيها، وأخرى يقبح فيها، فيقول: «واعلم أن (هو) لا يحسن أن تكون فصلا حتى يكون ما بعدها معرفة أو ما أشبه المعرفة. كما أنها لا تكون فى الفصل إلا وقبلها معرفة أو ما ضارعاها، كذلك لا يكون ما بعدها إلا معرفة أو ما ضارعاها. لو قلت: كان زيد هو منطلقا كان قبيحا، حتى تذكر الأسماء التى ذكرت لك من المعرفة

(١) الكتاب ١ / ٥٢.

(٢) الفنتاح ٩٩.

(٣) الكتاب ١ / ٢٠٠.

(٤) تاريخ علوم البلاغة: ٥٦.

وما ضارعتها من النكرة^(١) فسيبويه لم ينظر إلى الصحة والفساد فحسب، ولكنه وضع نصب عينيه الحسن والقبح، لأن إحساسه يتعلق بهما وهذا أدخل شيء في اهتمامه بالفصاحة، وسلوك طريق البلاغة، ومراعاة تأليف الكلام وحسن النظم القائم على توخي معانى النحو، على أنه لم يبين لنا تلك الفائدة البلاغية التي تكسب الكلام جمالا بذكر ضمير الفصل، أو المعنى الذى يحدده ضمير الفصل فى الكلام وعرفناه من كتب المتأخرين، كتحصيل المسند إليه بالمسند كقوله تعالى (ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده) أى لا يقبل التوبة عن العباد إلا الله، أو تأكيد هذا التخصيص كقوله تعالى «إن الله هو الرزاق»^(٢)، لم يذكر لنا شيئا من ذلك، ولكنه اهتم بأن يوضح أن ضمير الفصل لا يحسن فى الكلام، إلا إذا وضع موضعه الملائم ويقبح إذا تجاوز هذا الموضع. فسيبويه هنا لم يهتم بالكلمة وحدها بقدر اهتمامه بالتكوين، وموضعها فى الكلام جملة.

وسيبويه فى صدر كتابه يحدثنا عن التقديم والتأخير بكلام يعتبر هو العمدة وصاحب الريادة فيه، وربما كان أول من طرق سر هذا اللون البلاغى من العلماء، فنحن نلاحظ أن العلماء قبله كانوا يمرضون التقديم والتأخير، ولكنهم لم يقفوا على أسرار البلاغية، فهذا يونس بن حبيب (ت ١٨٢ هـ) الذى روى عنه سيبويه كثيراً من مسائل الكتاب يعرف التقديم، ويذكره حين يعرض لجواب الشرط بعد الاستفهام فيقول: «إن تأتى آتيك بالرفع، ويقول: هو فى نية التقديم، ويقدره آتيك إن تأتى»^(٣) ولا يزيد. أما سيبويه حين يعالج التقديم والتأخير فى الكلام، فإنه يلفت النظر إلى سر بلاغى هام تلقفه علماء النحو والبلاغة فناقشوه مؤيدين ومعارضين، فأثرى بهذه اللفتة الطيبة كثيراً من المباحث البلاغية. فيقول (فى باب الفاعل الذى يتعداه فعله إلى مفعول) فإن قدمت المفعول، وأخرت الفاعل، كقولك ضرب زيداً عبد الله.. وكان حد اللفظ فيه أن يكون الفاعل مقدماً، وهو عربى جيد كثير، كأنهم إنما يقدمون الذى بيانه أهم لهم، وهو بيانه أعنى، وإن كانا جميعاً بهمانهم ويعنيانهم»^(٤) فمن شأن المفعول أن يتأخر عن الفاعل، ولكنه إذا تقدم

(١) الكتاب ١ / ٢٩٥.

(٢) الكشف ١ / ٢٦، عروس الأعراف ١ / ٢٨٧.

(٣) إعراب القرآن ٢ / ٧٨٢ الزجاج.

(٤) الكتاب ١ / ١٤، ١٥.

فذلك لعلّه قصد إليها المتكلم وهي: العناية والاهتمام بشأنه. وإذا كان تقديم المفعول عن الفاعل للعناية والاهتمام، فإن تقديم المفعول على الفعل يأتي لهذا الغرض البلاغي نفسه يقول: «وإن قدمت الاسم فهو عربي جيد كما كان ذلك عربياً جيداً، وذلك قولك زيداً ضريت. والعناية والاهتمام هنا في التقديم والتأخير سواء منك في ضرب زيد عمراً وضرب عمراً زيداً»^(١) ونراه يلاحظ التقديم في أبواب كثيرة من أبواب النحو. يلاحظه في باب ظن وكسى، وإن وكان والظروف وغير ذلك، ويضع أصابعه على علة بلاغية لها قيمتها في فن البلاغة عند المتأخرين ففي باب ظن يقول: «فإن الغيت قلت عبد الله أظن ذاهب، وهذا أخال أخوك، وكلما أردت الإلغاء فالتأخير أقوى وكل عربي جيد .. وإنما كان التأخير أقوى، لأنه إنما يجيء بالشك بعد ما يعضى كلامه على اليقين، أو بعد ما يتدنى وهو يريد اليقين ثم يدركه الشك»^(٢) فالتقديم هنا ليس للعناية والاهتمام كالموضع السابق في تقديم المفعول على الفاعل أو الفعل، وإنما التقديم هنا لغرض بلاغي آخر، ولعامل نفسى طرأ على المتكلم أثناء كلامه، وحول يقينه إلى شك، فالتزمه تغيير وضع الألفاظ عما كان ينبغي أن تكون عليه. وهي باب كسى وما ينصب مفعولين ليسا المبتدأ والخبر يرى أن التقديم لبيان العناية والاهتمام كما كان في تقديم المفعول على الفاعل فيقول: «وإن شئت قدمت وأخرت فقلت كسى الثوب زيد وأعطى المال عبد الله كما قلت ضرب زيداً عبد الله فالأمر في هذا كالأمر في الفاعل»^(٣). وحين يتناول الحديث عن التقديم في (إن) يقول: «واعلم أن التقديم والتأخير، والعناية والاهتمام ها هنا مثله في باب كان ومثل ذلك قولك إن أسداً في الطريق رابضاً، وإن بالطريق أسداً رابض، وإن شئت جعلت الطريق مستقراً ثم وصفته بالرابض»^(٤) ويرى هذه العناية والاهتمام في تقديم الظرف أيضاً فيقول: «والتقديم هنا والتأخير فيما يكون ظرفاً أو يكون إسماً في العناية والاهتمام مثله فيما ذكرت لك في باب الفاعل والمفعول. وجميع ما ذكرت لك من التقديم والتأخير، والإلغاء والاستقرار عربي جيد كثير»^(٥). وهذه الملاحظة قد لاقى رواجاً عند بعض

(١) الكتاب ١ / ١١.

(٢) الكتاب ١ / ٦١.

(٣) الكتاب ١ / ١٩.

(٤) الكتاب ١ / ٢٤٥.

(٥) الكتاب ١ / ٢٧.

اللاحقين، فالسكاكي الذي قعد لنا البلاغة، وصنف أبوابها يأخذ بملاحظة سيبويه في التقديم فيقول: «والحالة المقتضية لذلك هي كون العناية بما يقوم أتم، وإيراده في الذكر أهم، والعناية التامة بتقديم ما يقدم والاهتمام بشأنه»^(١). وإن كان السبكي يرى أن الأخذ برأى سيبويه ليس إجماعاً، بل اشتهر بين البيهقيين أن التقديم يفيد الاختصاص^(٢). والأولى أن المفعول إذا تقدم على الفعل فإنه يفيد القصر مثل (بل الله فاعبد)^(٣). وعبد القاهر الجرجاني لا يستحسن تلك النغمة السائدة التي سار عليها سيبويه في بيان سر التقديم من بداية الكتاب إلى نهايته، بأنه للعناية والاهتمام وأعلم أنا لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئاً يجري مجرى الأصل غير العناية والاهتمام، قال صاحب الكتاب وهو يذكر الفاعل والمفعول كأنهم يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهو بشأنه أعنى، وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم.. وكذلك صنعوا في سائر الأبواب.. ولا جرم أن ذلك قد ذهب بهم عن معرفة البلاغة، ومنعهم أن يعرفوا مقاديرها^(٤) ولكن سيبويه في الحقيقة لم يقتصر في بيان سر التقديم على العناية والاهتمام، بل جعله يأتي أحياناً لتبسيه المخاطب وتأكيد الكلام، وعبد القاهر نفسه يعترف بذلك صراحة، وينقل عنه ذلك في موضع آخر من الدلائل، فسببويه يقول: «وإذا بنيت الفعل على الاسم قلت: زيد ضربته فلزمته الهاء، وإنما تريد بقولك مبنى عليه الفعل أنه في موضع منطلق إذا قلت عبد الله منطلق، فهو في موضع هذا الذي بنى على الأول، وارتفع به، فإنما قتل عبد الله فنهته، ثم بنيت عليه الفعل ورفعته بالابتداء»^(٥). وهذا عبد القاهر حين يعرض لقول الشاعر:

هم يفرشون اللبد كل طمرة واجرد سباح ببذ المغالبا

يقول إنه بدأ بذكرهم لينبه السامع لهم، ويعلم بديا قصد إلهيم بما في نفسه من الصفة ليعنه بذلك من الشك.. وهذا الذي قد ذكرت من أن تقديم ذكر المحدث عنه يفيد التبسيه له قد ذكره صاحب الكتاب في المفعول إذا قدم فرقع،

(١) الفتح ١١٣.

(٢) عروض الأفراح ٢ / ١٥٥.

(٣) شرح الرضي ٢ / ١٦.

(٤) دلائل الإعجاز ٨١ - ٨٥.

(٥) الكتاب ١ / ١١ - ١٦.

وبنى الفعل الناصب كان له عليه، وعدى إلى ضميره فشغل به كقولنا في ضربت عبد الله. عبد الله ضربته، فقال وإنما قلت عبد الله فنبهته له ثم بنيت عليه الفعل ورفعته بالابتداء،^(١).

ولكن سيبويه لا يرى البلاغة في التقديم دوماً، فأحياناً يكون التقديم عنده سبباً في القبح لا في الحسن، وإن كان الكلام مستقيماً ليس فيه نقص من جانب النحو، فيقول: «ويحتملون قبح الكلام حتى يضعوه في غير موضعه، لأنه مستقيم ليس فيه نقص فمن ذلك قول عمر بن أبي ربيعة:

صددت فأطولت الصدود وقلما وصال على طول الصدود يدوم

وأصل الكلام قل ما يدوم وصال»^(٢) فالتقديم والتأخير عند سيبويه كثيراً ما ما يأتي للعناية والاهتمام، وأحياناً يأتي للتأكيد والتبويه، وأحياناً يكون لغير علة بلاغية، بل ربما كان سبباً في قبح الكلام وسوء التركيب.

وفي حديثه عن الاستفهام نراه يستحسن أن يلي المسئول عنه الهمزة فيتقدم على الفعل، يستحسن ذلك فقط ولا يجعله فاسداً إذا لم يل الهمزة، بل يجيز له أن يتقدم أو يتأخر وإن كان التقديم عنده أفضل، ففي (باب أم إذا كان الكلام بها بمنزلة أيهما وإيهام) وذلك قولك أزيد عندك أم عمرو، وأزيدا لقيت أم بشرًا، فأنت الآن مدع أن عنده أحدهما .. واعلم أنك إذا أردت هذا المعنى فتقديم الاسم أحسن، لأنك لا تسأله عن اللقي، وإنما تسأله عن أحد الاسمين لا تدري أيهما هو، فبدأت بالاسم لأنك تقصد قصداً أن يبين لك أي الاسمين عنده، وجعلت الاسم الآخر عديلاً للأول، وصار الذي لا تسأل عنه بينهما، ولو قلت ألقىت زيدا أم عمراً كان جائزاً حسناً، وإنما كان تقديم الاسم ههنا أحسن ولم يجز للأخر إلا أن يكون مؤخراً، لأنه قصد أحد الاسمين فبدأ بأحدهما^(٣) وكذلك فإنه في جواز التقديم والتأخير إذا كان الفعل هو المسئول عنه، غير أن تقديم الفعل أولى وأفضل، وإن كان تأخير الفعل المسئول عنه حسناً أيضاً، فتقول أضررت زيدا أم اهنته، فالبدء بالفعل ههنا أحسن، لأنك إنما تسأل عن أحدهما لا تدري أيهما كان، ولم تسأل عن

(١) الدلائل ١٠٠ / ١٠١.

(٢) الكتاب ١ / ١٦.

(٣) الكتاب ١ / ٤٨٣.

موضع أحدهما، فالبدء بالفعل هنا أحسن كما كان البدء بالاسم ثم أحسن^(١) ويقول (في باب أو) «نقول ألقيت زيدا أو عمرا أو خالداً .. واعلم أنك إذا أردت هذا المعنى - أي السؤال عن الفعل - فتأخير الأسماء أحسن، لأنك إنما تسأل عن الفعل بمن وقع، ولو قلت: أزيداً لقصيت أو عمراً أو خالداً كان هذا في الجواز والحسن بمنزلة تأخير الاسم إذا أردت معنى أيهما - أي إذا أردت أن تسأل عن الاسم^(٢). فواضح عند سيبويه - إذن - أن المستول عنه يجوز أن يتقدم في الكلام وأن يتأخر، غير أنه يفضلته متقدماً، لأنه المقصود من الاستفهام. وعبد القاهر الجرجاني يلتفت من سيبويه هذا المعنى، ويعمل فيه ذوقه وحسه، فيرى أن المستول عنه مقدم لا محالة سواء كان اسماً أو فعلاً، وأنه إذا تأخر فإن الكلام يصبح فاسداً. يؤكد ذلك دون أن يؤيد زعمه بسبب وجيه في هذا الفساد الذي طرأ على العبارة من تأخير المستول عنه، بل إنه لم يأت بسبب على الإطلاق في بيان ذلك، ومن ثم فتحن نعجب بذوقه وحسه، وإن لم نقنع برأيه وحكمه. فعبد القاهر حين يتصدى للتفرقة بين التقديم وتركه يقول: «إذا قلب أفعلت؟ فبدأت بالفعل كان الشك في الفعل نفسه. وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده. وإذا قلت أنت فعلت؟ فبدأت بالاسم كان الشك في الفاعل من هو وكان التردد فيه .. فهذا من الفرق لا يدعاه دافع، ولا يشك فيه شاك. ولا يخفى فساد أحدهما في موضع الآخر^(٣)» ومن ثم فنحن نمتصوب رأي سيبويه حتى نضع أيدينا على دليل يؤيد قول عبد القاهر، ولا يعتمد على الذوق وحده حيث إنه يخطئ ويصيب، وإنه نمى يتفاوت من شخص لآخر. غير أن ابن جنى لا يأخذ برأي سيبويه في أمر التقديم والتأخير، وسره البلاغي من حيث العناية والاهتمام، أو التنبيه ويثور على ما ارتأه سيبويه فيقول: «وإنما هو شيء رأه سيبويه واعتقده قولاً، ولنا نقلد سيبويه ولا غيره في هذه العلة ولا في غيرها، فإن الجواب عن هذا حاضر عتيق والخطب فيه أسره^(٤). فالقديم عند ابن جنى (ت ٣٩٢ هـ) وأستاذة أبي على القارسي (ت ٣٧٧ هـ) ليس لعله بلاغية، من الاهتمام بشأن المقدم أو العناية به أو التنبيه عليه، ليس لشيء من ذلك إطلاقاً، وذلك أن المفعول قد شاع عن العرب. واطرد من

(١) الكتاب ١ / ١٨٢.

(٢) الكتاب ١ / ١٨٧.

(٣) الدلائل ٨٧.

(٤) الخصائص ١ / ٢٦٨.

مذاهبهم كثيرة تقدمه على الفاعل حتى دعا ذلك أبا علي إلى أن قال: إن تقدم المفعول على الفاعل قسم قائم برأسه، كما أن تقديم الفاعل قسم أيضاً قائم برأسه، وإن كان تقديم الفاعل أكثر، وقد جاء به الاستعمال مجيئاً واسعاً نحو قول الله عز وجل: «إنما يخشى الله من عباده العلماء»، «والهالك المتكاثرة»، وفي كثير من شعر الشعراء، والأمر في كثرة تقديم المفعول على الفاعل في القرآن، وقصيح الكلام منعال غير مستكر، فلما كثر وشاع تقديم المفعول على الفاعل كان الموضع له حتى إنه إذا أخرج فموضعه التقديم، ويشعر ابن جنى أن كلامه غريب على القارئ وربما استنكره فيقول ولا تستنكر هذا الذي صورته لك، ولا يجف عليك، فإنه مما تقبله هذه اللغة ولا تعافه ولا تتبشعه»^(١) ثم يستحضر من كتاب سيبويه نفسه أمثلة يستشهد بها على صحة هذا القياس الذي جرى عليه في أن المفعول إذا تقدم صار الموضع له وكأنه لم يتقدم، وإنما حل موضعه الطبيعي. فيقول: «فصار تقديم المفعول لما استمر وكثر كأنه هو الأصل، وتأخير الفاعل كأنه أيضاً هو الأصل»^(٢) ويدلل على أن أمر المفعول قد قوى في نفس العرب حتى كانوا يلحقونه برتبة الفاعل، فسيبويه نفسه يقول عن الفاعل والمفعول: «وإن كانا جميعاً بهماهم ويعنيانهم»^(٣) والفضل إذا أسند للمفعول بدلاً من إسناده إلى الفاعل فإن صورته تتغير قطعاً ويصبح مبنياً للمجهول بعد أن كان مبنياً للمعلوم. فابو علي الفارسي يرى في تغيير الفعل من أجل إسناده إلى المفعول دليل على تمكن المفعول عندهم، وتقدم حاله في أنفسهم إذ أوردوه بأن صاغوا الفعل له صيغة مخالفة لصيغته للفاعل»^(٤).

ونخرج من كلام الفارسي، وتلميذه ابن جنى في التقديم والتأخير برأي قاطع لا يحتمل الشك: وهو أن المفعول بمنزلة الفاعل، وقد شاع تقديمه على الفاعل، كما شاع تأخيره عليه، فإذا تقدم فهو لم يخرج عن وضعه، بل ظل في مكانه الطبيعي. أي أنه لم يتقدم للعناية بشأنه أو للاهتمام بأمره أو لفرض آخر الأغراض التي

(١) الخصائص ١ / ٢٩٧.

(٢) الخصائص ١ / ٢٩٨.

(٣) الكتاب ١ / ١٥.

(٤) الخصائص ٢ / ٢١٨.

يرأها سببويه أو غيره من علماء البلاغة، وابن جنى يعلن رأيه هذا في ثقة وتأكيد، وبعد أن يبين نهافت رأى سببويه بقول ولسنا نقلد سببويه ولا غيره في هذه العلة ولا في غيرها^(١).

ويبدو أن ابن جنى وأستاذه أبا علي الفارسي حين أعلننا هذا الرأي في التقديم كانوا متأثرين بما يقوله النقاد والعلماء من قبل، فكثير من جلة العلماء لا يرون في التقديم إلا ضرباً من التكليف لا يسبغ له الكلام، وربما أدى إلى تعقيد، والشاعر لا يلجأ إلى التقديم إلا للضرورة، حتى إنهم لم يجيزوا التقديم إلا في الشعر ورفضوه في النثر حيث إن الشاعر مضطر بحكم الوزن والقافية إلى الخروج عن المألوف، بخلاف الناثر الذي يجد مندوحة عن ذلك، فابن المدبر (ت ٢٧٩ هـ) يقول: «ولا يجوز في الرسائل ما يجوز في الشعر، لأن الشعر موضع اضطراب فاعتفروا فيه التقديم والتأخير»^(٢) وابن طباطبا (ت ٣٢٢ هـ) بعد أن يسرد أمثلة من الشعر يبدو فيها الغثاء، وسوء النظم، وتمزيق أوصال العبارة، لما فيها من تقديم وتأخير يجعله بعيداً عن الفصاحة، يعتذر عن اضطراب الشاعر إلى ركوب هذا المزلق الخطر بأن: «الذي يحتمل فيه بعض هذا إذا ورد في الشعر هو ما يضطر إليه الشاعر، ولا يكون معه اختيار، لأن الكلام يملكه حينئذ، فيحتاج إلى اتباعه، والانتقاد له، فأما ما يمكن الشاعر فيه من تصريف القول فلا عذر له عند الإتيان بمثل ما وصفناه من هذه الأبيات المتقدمة»^(٣). ولعل النحاة والنقاد الذين ذهبوا إلى أن التقديم لا يحمل سرا بلاغياً كانوا يقصدون ذلك التقديم الذي لا يقتضى المقام حصوله بخلاف التقديم الذي نوه بشأنه عبد القاهر. والحق أن قضية التقديم والتأخير التي أثارها سببويه في كتابه، وهاجمه ابن جنى، ورأى عبد القاهر^(٤) لها أسبائياً لا تتعلق بتحرير المعنى وضبطه فسحب، بل تقضى إلى محاسن جمّة ومواقع لطيفة، هذه القضية لم تهدأ حتى اليوم، ولم يقطع العلماء فيها برأى، وما زال الخلاف حولها قائماً ينشعب بين الحين والحين، حتى ذهب

(١) ابن جنى يعدل عن هذا الرأي في كتابه المحاسب ويرى أن تقديم المفعول يكون للناية بشأنه والعمانية تبدو في أربع صور.

(٢) الرسالة المنزاه: ١٩ ابن المدبر.

(٣) عيار الشعر ١٣ والمقدمة ١ / ٢٦٠.

(٤) انظر فصل التقديم والتأخير في البلاغ.

الدكتور أنيس إلى أن، ما قاله النحاة من جواز التقديم إذا أمن اللبس، لا مبرر له من أساليب صحيحة، ولا يبدو أن يكون رخصة من بها علينا النحاة دون حاجة ملحة إليها. غير أننا نقبلها في الشعر، وذلك لأن للشعر أسلوبه الخاص. أما ما نراه من أمثلة التقديم فموقوف سماعها على ما ورد عن العرب، وفي غيرها لا يصح أن يغير أحدهما مكانه بين الحلال وبين الحرام بين^(١).

هذه القضية الكبرى التي تناولها علماء النحو والبلاغة واللغة، ومازلنا نقرأ عنها حتى يومنا هذا في كتب النحو والنقد والبلاغة، هي في أساسها من صنع سيبويه، فهو أول من أشار إليها، وطرق بابها، ولاشك أن هذا فضل ينسب إليه بالفخار، ويجعله رائداً مجيداً من الرواد الذين أسهموا بنصيب وافر في تأسيس علم البلاغة.

وقد تناول البلاغيون المتأخرون بمبحث الاستفهام وخصوها بمزيد من العناية والاهتمام، وبيان ما لها من أثر عظيم في علم المعاني، وبيّنوا صور الاستفهام عندما يستعمل في حقيقته، وحين يخرج عن أصل وضعه، وحدثهم عن (الهمزة) و (هل) كان أكثر تفصيلاً من بقية الأدوات الاستفهامية الأخرى، وذلك لأن هل تستعمل في طلب التصديق دائماً، والهمزة تستعمل أحياناً لطلب التصور، وأحياناً لطلب التصديق، بينما بقية أدوات الاستفهام لا تستعمل إلا لطلب التصور. والتصوير إدراك المفرد، والتصديق إدراك النسبة. أي إدراك علاقة شيء بآخر فالنسبة جملة تامة، وإدراك الجملة يستدعي شيئاً من التأمل لا يستدعيه المفرد. لذلك كان اهتمام البلاغيين بهاتين الأدوات يفوق اهتمامهم ببقية الأدوات. وقبل أن يبدى البلاغيون اهتمامهم بأدوات الاستفهام، واعتبارها أساساً من أسس علم المعاني كان سيبويه قد اهتم بها وتحدث عنها في مواضع جمة من كتابه، وألم بها إلاماً كبيراً يسجل له بالفخار ما وصل إليه في هذا الصدد. فسديبويه يفرق أولاً بين أدوات الاستفهام جميعاً وبين الهمزة. فأدوات الاستفهام يقبح دخولها على الاسم إذا كان بعده فعل - إلا في الضرورة - ولكن الهمزة يصح بدون قبح أن تدخل على الاسم وإن كان بعده فعل، ويوضح ذلك بقوله: «واعلم أن حروف الاستفهام كلها

(١) من أسرار اللغة ٢٣٠ إبراهيم أنيس.

يقبح أن يصير بعدها الاسم إذا كان الفعل بعد الاسم. لو قلت: هل زيد قام، وأين زيد ضربته؟ لم يجز إلا هي الشعر. إلا الألف (الهمزة)، لأن الألف قد بيّنتها بعدها الاسم^(١). ثم يعلل صحة دخول الهمزة على الاسم، كما يعلل قبح دخول بقية أدوات الاستفهام على الاسم واختصاصها بالفعل إذا كان مذكوراً في الجملة بقوله: «وحروف الاستفهام كذلك بنيت للفعل إلا أنهم قد توسعوا فيها فابتدأوا بعدها الأسماء، والأصل غير ذلك. ألا ترى أنهم يقولون هل زيد منطلق وهل زيد في الدار وكيف زيد آخذ، فإن قلت كيف زيداً رأيت، وهل زيداً يذهب قبح، ولم يجز إلا هي شعر، لأنه لما اجتمع الفعل والاسم حملوه على الأصل.. لأنها حروف ضارعت بما بعدها ما بعد حرف الجزاء وجوابها كجوابه.. إذا قلت أين عبد الله آتة فكأنك قلت حيثما يكن آتة»^(٢). أي أن أدوات الاستفهام تشبه أدوات الشرط لأن المستفهم يريد من المخاطب أمراً لم يستقر عنده كعدم استقرار فعل الشرط، وأدوات الشرط إنما يليها دائماً الأفعال فكذلك يجب في الاستفهام. ومعنى هذا أن أدوات الاستفهام تختص بالفعل وهذا هو الأصل في استعمالها، غير أن الجملة إذا عريت من الفعل، لم تجد هذه الأدوات شيئاً تدخل عليه سوى الاسم، وتسلت عن الفعل حين لم تجده، فإن كان أحد جزئي الجملة التي تدخلها فعلاً، تذكرت الصحبة القديمة فلا ترضى إلا بأن تعانقه فيجب أن تلتصق به ولا تقبل دونه بديلاً. وسيبويه يذكر هذا المعنى في وضوح تام لا يحتاج إلى تفسير حيث يقول: «واعلم أنه إذا اجتمع بعد حرف الاستفهام نحو هل وكيف ومن اسم وفعل كان الفعل بأن يلي حرف الاستفهام أولى، لأنها عندهم في الأصل من الحروف التي يذكر بعدها الفعل»^(٣). فإذا اجتمع اسم وفعل بعد هذه الأدوات مثل هل زيداً ضربت فإن تقديم الفعل أولى، وكان الواجب أن نقول هل ضربت زيداً، ولا نقول هل زيداً ضربت، لأن هل لطلب التصديق أي ادراك النسبة التي تتمثل في (ضربت) وتقديم الاسم هنا يفيد أن الشك في الاسم، وتأخير ضربت يفيد أن النسبة معلومة لا نسعى لإدراكها فتكون هل على هذا الوضع لطلب حصول الحاصل، وذلك عبث محض. على أن سيبويه كان شديد الملاحظة حين لم يقل بفساد ذكر الاسم بعد هذه الأدوات، وإنما اكتفى بالإشارة إلى أن ذكر الفعل بعدها أولى. بمعنى أن يصح ذكر الاسم بعدها وإن لم يكن وجيهاً، لاحتمال أننا إذا قلنا (هل زيداً

(١) الكتاب ١ / ١٤٩

(٢) الكتاب ١ / ١٥١

(٣) الكتاب ١ / ١٥٢

ضريته) إن زيدا هنا مفعول لفعل محذوف يفسره ما بعده. غير أن هذا قبيح، لأن الفعل معوق عن العمل في الاسم، ولم يشتغل عنه بالعمل في ضميره، وسيبويه يهمله أكثر ما يهمله أن يبرز الفرق بين هل والهمزة بصفة خاصة، بعد أن يبين الفرق بين الهمزة وبين أدوات الاستفهام جميعاً، فيؤكد أن هل تستعمل في أصل وضعها فتكون استفهاماً فحسب، ولا نخرج عنه إلى التقرير، أو الإنكار، ولكن الهمزة يجوز لها أن تخرج عن أصل وضعها فنراها تستعمل للتقرير أو التوبيخ «هل ليست بمنزلة الف الاستفهام، لأنك إذا قلت هل تضرب زيداً؟ فلا يكون أن تدعى أن الضرب واقع، وقد تقول تضرب زيداً فأنت تدعى أن الضرب واقع، ومما يدل على أن الألف ليست بمنزلة أنت تقول:

أطربا وانت قنّسرى

فقد علمت أنه قد طرب، ولكن قلت لتوبيخه أو تقريره، ولا تقول هذا بعد هل^(١) فهل لا تأتي للتوبيخ أو التقرير عند سيبويه وسابره في ذلك ابن جنى في (الخاطريات) وقال في قوله:

حتى إذا جن الظلام واختلط جاءوا بمذق هل رأيت الذئب قط

و(هل) لا تقع تقريراً كما يقع غيرها مما هو للاستفهام انتهى. وقال زيد بن الحسن الكندي (ت ٦١٢ هـ) ذهب كثير من العلماء في قوله تعالى هل يسمعونكم^(٢) إلى أن هل تشارك الهمزة في معنى التقرير والتوبيخ، وأبو حيان ينقل عن بعضهم أن هل تأتي تقريراً كما في قوله تعالى: هل في ذلك قسم لذي حجر^(٣)، وسيبويه في هذا القول ساقه للتفرقة بين هل والهمزة قد جانبه الصواب، وخاتمه التوفيق، غير أنه بنى على هذا الفرق - وإن كان خطأ - جواز دخول الهمزة على الأسماء دون هل. وقد ذهب أحد الباحثين المحدثين إلى استعمال هل في إفاة التقرير واستشهد على ذلك بآيات كثيرة من القرآن الكريم.

(١) الكتاب، ٦ / ٤٨٦.

(٢) الشعراء، ٧٦.

(٣) أساليب الاستفهام في القرآن ١٠٧ عيد النسيم السيد هود - المجلس الأعلى للثقافة.

(٤) القمقام، ٥ - البرهان في علوم القرآن ٧ / ٢٢١، ٢٢٢ الزركشي.

ومعلوم أن الاستفهام هو طلب العمل بشيء لم يكن معلوماً من قبل، وهذا هو المعنى الذي يستعمل فيه الاستفهام على حقيقته، ولا يلفت أنظار البلاغيين، لأنه لا يحمل في طياته معنى أيعد من هذا حتى يحفلوا به ويضموه إلى ما هم فيه من أبحاثهم البلاغية هذا إذا استثنينا بطبيعة الحال مبحث التقديم مع الاستفهام - فإذا خرج الاستفهام عن أصل معناه، ولم يقف عند حقيقته، بل تعداها إلى شيء آخر، كالتقرير أو التوبيخ أو التعجب أو التنبيه، فإنه يدخل في مباحث علم المعاني. فهل تعرض سيبويه لخروج الاستفهام عن أصل وضعه وهو يتناول الاستفهام؟ الجواب بالإيجاب: فسبويه يتحدث عن الاستفهام التوبيخي (في باب ما جرى من الأسماء التي لم تؤخذ من الفعل مجرى الأسماء التي أخذت من الفعل) وذلك قولك: أتميميا مرة وقيسيا أخرى. كأنك قلت أنتحول تميمياً مرة وقيسيا أخرى، فأنت في هذه الحال تعمل في تشبیه هذا له، وهو عندك في تلك الحال في ثلون وتقل، وليس يسأل مسترشداً عن أمر هو جاهل به ليفهمه إياه ويخبره عنه، ولكنه وبخه بذلك،^(١) فسبويه يذكر أن الاستفهام هنا ليس للاستخبار أو الاسترشاد، لأن السائل يعلم عن المخاطب ما يسأل عنه قبل السؤال. فالاستفهام - إذن - ليس مقصوداً في ذاته، وإنما أراد توبيخه فاستعمل الاستفهام وهو لا يريد الاستفهام، فخرج عن أصل وضعه. وأيد سيبويه قوله بشواهد من شعر العرب كقول أحدهم:

أفي السلم أعياراً جفاءً وغلظةً وفي الحرب أشباه النساء العوارك

أى تتقلون وتلوثون مرة كذا ومرة كذا. وقال الآخر:

أفي الولائم أولادا لواحدة وفي العيادة أولادا لعلات

ومما هو جدير بالذكر أن المبرد نقل هذا الكلام بنصه وشواهد في كتابه

المقتضب دون أن يشير إلى سبويه أیه إشارة^(٢). وقال أيضاً في قول الشاعر:

أطريا وأنت قنسرى

«فقد علمت أنه قد طرب ولكن قلت لتوبيخه أو تقرره»^(٣) فالاستفهام عنده

(١) الكتاب ١ / ١٧٢ .

(٢) المقتضب ٣ / ٢٦٦ .

(٣) الكتاب ١ / ١٨٥ . ١٨٦ .

قد يستعمل أيضا للتقرير - الذى هو حمل المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقر عند ثبوته أو نفيه - وقد يستعمل للتعجب، فإنك تقول سبحان الله من هو، وما هو فهذا استفهام فيه معنى التعجب^(١). وقد يكون الاستفهام للتبهي عن ضلال ويستشهد لذلك بأية من القرآن وبكلام الناس فيقول: ومثل ذلك قوله تعالى «أم اتخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنيين» فقد علم النبي عليه السلام والمسلمون أن الله عز وجل لم يتخذ ولدا ولكنه جاء على حرف الاستفهام ليبصروا ضلالتهم، ألا ترى أن الرجل يقول للرجل: السعادة أحب إليك أم الشقاء.. وقد علم أن السعادة أحب إليه من الشقاء وأن المسئول يقول السعادة، ولكنه أراد أن يبصر صاحبه وأن يعلمه^(٢) فيسبويه - إذن - قد حام حول خروج الاستفهام عن وضعه، واستعماله في غير الاستفهام. بل إننا نستطيع أن نقول إنه طرق هذا الباب، وتوغل فيه، وأعطانا الصورة التي نحتذيها لاستخراج كل معنى من المعاني التي نلحظها في الاستفهام عند استعماله بغير الاستخبار والاسترشاد. ولذلك فنحن نضع في دهشة بالغة حين نقرأ لصاحب المطول (ت ٧٩٢ هـ) ومن وضع حاشيته أن هذا الموضوع لم يحم أحد حوله، ويزعم ذلك بنبرة عالية وثقة عظيمة، ثم إن هذه الكلمات الاستفهامية كثيراً ما تستعمل في غير الاستفهام مما يناسب المقام بمعونة القرائن. وتحقيق كيفية هذا المجاز وبيان أنه من أى نوع من أنواعه مما لم يحم أحد حوله كالاستنبط والتعجب والتقرير^(٣) ولكن سيبويه بنصوصه التي سقناها سلفاً تبين أنه تناول الاستفهام وخروجه عن معناه منذ قرون وقرون.

وقد تحدث علماء البلاغة عن النداء وخروجه عن أصله، وهذا سيبويه قد سبقهم للحديث عنه فيقول (هذا باب ما يكون النداء فيه مضافاً إلى المنادى بحرف الإضافة) وذلك في الاستعانة والتعجب كقول مهمل:

يا لبكر انشروا لى كليباً يا لبكر ابن ابن الفــــرار

حاستغاث بهم لأن ينشروا له كليباً، وهذا منه وعيد وتهديد، وأما قوله يا

(١) الكتاب ١ / ٢٠٢

(٢) الكتاب ١ / ١٨٤

(٣) المطول ٢٢٤ سورة العن النصارى.

ليكر أين الفرار، فإنما استغاث بهم لهم أي: ثم نضرون استطالة غلبيهم ووعيداً،^(١) فالنداء في البيت لم يستعمل في معناه وإنما خرج للاستغاث، وما تنضمه من وعيد وتهديد ولا شك أن حمل النداء هنا على الاستغاث عن سيبويه ظاهر الفساد، لأن الشاصر لا يستغيث بمن يهدده، وقد حملته النحاس على الاستهزاء فقال: «إنما يدعوهم ليهزأ بهم ألا تراه قال انشروا لى كليباً»^(٢) وسواء كان النداء هنا للاستهزاء أو الاستغاث، فإنه قد خرج عن أصل وضعه، وقد نبه سيبويه على هذا. وقد يستعمل النداء للندبة أيضاً، وذلك فولك وأمن وحضر بئر زمزما، والندبة يجب أن تكون لمعروف بعينه «كأن التبيين في الندبة عذر للتفجع فعلى هذا جرت الندبة في كلام العرب»^(٣). وقد فحش عندهم أن تتفجع على غير معروف، لأنك إذا نديت تجد أنك وقعت في أمر عظيم، ومصاب جسيم فلا ينبغي لك أن تبهم. وسبويه يذكر حروف النداء الخمسة: يا، وأيا، وهيا، وأى، والألف، والأخيرة لنداء القريب، والأربعة الأول لنداء البعيد، أو الإنسان المعرض عنهم أو النائم المستقل أو الشيء المتراخي فيقول «وقد يجوز لك أن تستعمل هذه الخمسة إذا كان صاحبك قريباً مقبلاً عليك توكيداً»^(٤) فالأدوات الموضوع لنداء البعيد يجيز سيبويه استعمالها لنداء القريب لغرض بلاغي هو التوكيد.

والسبكي يذكر «أن مجن لو بمعنى التمنى مذهب سيبويه كقوله تعالى «قلو أن لنا كرة فنكون من المؤمنين»^(٥) والنداء من الله على كل من لا يرضى حقه، ويظلم الناس بوجه من الوجوه استعمال في غير موضعه أيضاً كقوله سبحانه «ويل يومئذ للمكذبين» وويل للمطلقين» ويقول سيبويه «ولا ينبغي أن يقول إنه دعاء ههنا، لأن الكلام بذاك واللفظ به قبيح. ولكن العباد كلموا بكلامهم. وجاء القرآن على لغتهم، وعلى ما يعنون .. ومثل ذلك قوله تعالى «قاتلهم الله» فإنما أجرى هذا على كلام العباد، وبه أنزل القرآن»^(٦).

(١) الكتاب ٦ / ٣١٨ ، ٣١٩ .

(٢) خزائن الأثر ٢ / ١٦٢ .

(٣) الكتاب ٦ / ٣٢٤ .

(٤) الكتاب ٦ / ٣٢٥ .

(٥) عروس الأعراس ٢ / ٢٤٢ .

(٦) الكتاب ٦ / ١٦٧ ، ١٦٨ .

وقد يستعمل الخبر بمعنى الإنشاء فنقول «زيدا قطع الله يده، وزيدا أمر الله عليه العيش، لأن معناه زيدا ليقطع الله يده»^(١) فاللفظ خبر والمعنى دعاء، وهو من استعمال الخبر في موضع الإنشاء: «كما أن قولك: رحمة الله عليه، فيه معنى الدعاء كأنه قال رحمه الله»^(٢)، فإخراج الكلام على غير مقتضى الظاهر أنواع متباينة، وأساليب مختلفة، ذكر منها سيبويه الكثير، وبرز فيها، وكان له فضل السبق بإزاحة الستار عنها، والتأكيد عليها. فإن هذه الأساليب بعد تحديد علم المعاني تعد موضوعاً من أهم موضوعاته. وتضرب بعرق في البلاغة لما فيها من السحر والخلابة، وكان سيبويه صاحب اليد الطولى في إبراز هذه الكنوز المظمورة التي تشهد بجمال لغة العرب.

ونقصد من التعبير بإخراج الكلام على غير مقتضى الظاهر، أن يكون ظاهر الحال يقتضيه على صورة خاصة فيؤتى به على غير هذه الصورة لأمر يعتبره المتكلم^(٣) كالتعبير بلفظ الماضي عن المستقبل وعكسه، والقلب، ووضع الظاهر موضع الضمير وعكسه، واستعمال الطلب في موضع الخبر، والخبر في موضع الطلب، وغير ذلك مما يتجاوز أصل معناه ويمتد إلى معنى جديد، ولا شك أن هذا يشمل أنواعاً جمة تدخل في علم المعاني، ويظهر أن هذا التعبير لا يشمل الأساليب المجازية والكنائية. فالسكاكي يقول في خاتمة الحديث عن علم المعاني «واعلم أن الطلب كثيراً ما يخرج لا على مقتضى الظاهر وكذلك الخبر فيذكر أحدهما في موضع الآخر ولا يصار إلى ذلك إلا لتوخي نكت قلما يتفطن فيها من لا يرجع إلى درجة في نوعنا هذا ولا بعض فيه بضرب قاطع. والكلام بذلك متى صادف متممات البلاغة افتر لك عن السحر الحلال بم شئت .. وعندما يفرغ من الحديث عن علم المعاني وقبل أن يشروع في علم البيان يشهد به فيقول ولهذا النوع أعنى إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر أساليب متفننه إذ ما من مقتضى كلام ظاهري إلا ولهذا النوع مدخل فيه بجهة من جهات البلاغة .. ولكل من تلك الأساليب عرق في البلاغة يتشرب من أفانين سحرهاء»^(٤) ولو كان إخراج الكلام

(١) الكتاب ١ / ٧٦.

(٢) الكتاب ١ / ١٥٨.

(٣) التهاج الواضع: جامع عوني ١٢٥ دار الكتاب العربي.

(٤) المنتاح ١٥١ ، ١٥٥.

على غير مقتضاه الظاهر يشمل الأساليب المجازية والكنائية لما فات السكاكي أن ينبه على ذلك كما نبه عنه في علم المعاني وأسلوب الحكيم وهو من ألوان البديع.

أما حديث سيبويه عن القصر فليس مسهباً، وإنما هو مبتور بترأ، فقد تحدث عنه بما لا يتجاوز الأسطر الثلاثة، وربما لم يتجاوز الأسطر الواحد في بعض المواضع، ورغم هذا الاختصار الشديد، فقد تحدث عنه بما يفيد، فهو يحدثنا عن قصر القلب، وقصر التعمين في عبارة قصيرة موجزة من خلال حديثه عن النعت يقول «ومنه مررت برجل راعع لاساجد، لإخراج الشك أو لتأكيد العلم فيهما»^(١)، فسيبويه في هذا المقال يرى أن المخاطب متردد في وصف الرجل بأحد الوصفين، الركوع أو السجود، فأراد مع المتكلم إزالة هذه الشك وهو ما سمي في عرف البلاغيين بقصر التعمين، أو أنه أراد أن يؤكد للمخاطب أن الرجل متصف بالركوع وليس بالسجود وهذا ما سمي بعد ذلك بقصر القلب هذا هيما يختص بالقصر بأحد حروف العطف وهو (لا). أما حديثه عن بقية حروف العطف، وصلتها بالقصر، فلم يكن فيها واضحاً كل الوضوح وإنما غلب عليه الطابع النحوي الصرف، وليس البيان البلاغي الذي نتمتبه في هذا البحث، فهو مثلاً يقول «ومنه ما مررت برجل صالح بل طالع، وما مررت برجل كريم بل لثيم، أبدلت النسفة الآخرة من الصفة الأولى، وأشركت بينها بل في الأجزاء على المنعوت، وكذلك مررت برجل صالح بل طالع ولكنه يجئ على النسبان أن الغلط فيستدرك كلامه»^(٢) فالنسيان، أو الغلط ليس معدوداً من مسالك الفصاحة والبلاغة عند من يتحدث عن الأمور البلاغية، فالرضي (ت ٦٨٤ هـ) خلال حديثه عن البديل يقول «ولا يجئ الغلط الصرف، ولا النسبان في كلام الفصحاء، وما يصدر عن روية وهطانة، فلا يكون في شعر أصلاء»^(٣)، وحديثه عن (إلا) في إفاة القصر واضح كل الوضوح، وإن لم يذكر لفظ القصر فيقول «فأما الوجه الذي يكون فيه الاسم بمنزلة قبل أن تلحق إلا، فهو أن تدخل الاسم في شيء تنفي عنه ما سواء وذلك قولك ما أتاني إلا زيد، وما لقيت إلا زيداً، وما مررت إلا بزيد .. فأدخلت إلا لتوجب الأفعال لهذه

(١) الكتاب ١ / ٢١٢.

(٢) الكتاب ١ / ٢١٦.

(٣) شرح الكافية ١ / ٢٤٠.

الأسماء، ولتفتي ما سواها قصارت هذه الأسماء مستثناه^(١) ونحن نعلم أن القصر في اصطلاح البلاغيين تخصيص شيء بشيء بطريق مخصوص وسيبويه أفاد هذا المعنى الاصطلاحي، فقد خصص ما قبل إلا بما بعدها، ونفى ما سوى ذلك كما ذكر أداة القصر وهي النفي والاستثناء غاية ما في الأمر أن سيبويه لم يذكر كلمة القصر، ولكنه أفاد معنى القصر كاملاً، وقد سبق لنا حين تحدثنا عن دواعي الإضمار عند سيبويه أن قلنا إنه ذكر ضمير القصل، وموضعه الذي يحسن فيه أو يقبح ولم يذكر فائدة القصل في الكلام^(٢)، وهي تلك الفائدة التي تدخل في باب القصر، لما يؤديه هذا الضمير من التخصيص، أو تأكيد التخصيص، أما التقديم فهو عنده يفيد الاهتمام بأمر المقدم، أو العناية بشأنه، أو التنبه له، ولا يفيد التخصيص. ومن ثم فإن سيبويه لم يتناول من طريق القصر غير النفي والاستثناء والعطف، ولكنه لم يذكر شيئاً عن ضمير الفصل، أو وإنما، أو التقديم على أن واحدة منها تفيد القصر. وعلى الرغم من ذلك فإن عبد القاهر قد استعان بسيبويه حين أراد أن يوضح لنا إحدى أدوات القصر ونعني بها (إنما) في أنها تجئ للخبر الذي لا يجهله السامع ولا ينكر صحته، أو لما ينزل هذه المنزلة. استعان بما ذكره سيبويه في باب كان من أن المقدم من اسمها أو خبرها هو المعلوم لدى السامع، وإنما ينتظر أن تعرفه بما يأتي بعد ذلك، ويقيس عبد القاهر على هذا ما يجئ بعد إنما من كونه معلوماً للسامع. فينقل ما ذكره سيبويه قائلاً: يقول صاحب الكتاب في باب كان: إذا قلت كان زيد فقد ابتدأت بما هو معروف عنده مثله عندك وإنما ينتظر الخبر، فإذا قلت حليماً: فقد أعلمته ما علمت، وإذا قلت: كان حليماً وإنما ينتظر أن نعرفه صاحب الصفة^(٣) أو ذاك أنه إذا كان معلوماً أنه لا يكون مبتدأ من غير خبر. ولا خبر من غير مبتدأ، كان معلوماً أنك إذا قلت كان زيد: فالمخاطب ينتظر الخبر، وإذا قلت كان حليماً: فإنه ينتظر الاسم، ثم يتحول عبد القاهر إلى القصد من هذا الاستطراد، و الهدف الذي يسعى إليه فيقول «فلم يقع إذن بعد إنما إلا شيء كان معلوماً للسامع من قبل أن ينتهي إليه»^(٤) وهكذا كان لسيبويه وإشارات أساس بنى عليه البلاغيون آراءهم في القصر وأدواته. غير أنني أخشى أن يحمل

(١) الكتاب ١ / ٣٦٠.

(٢) انظر ص ٧٩ من هذا البحث.

(٣) (١:١) الدلائل ٢٧٠.

كلامى على غير وجه فيفهم منه أن عبد القاهر قد تأثر بسيبويه فى إفادة (إنما) معنى القصر. وسيبويه فى الحقيقة قد أغفل القول عن إفادة إنما للقصر كما وضحت ذلك السطور القليلة السابقة ولكنى أردت أن أوضح أن عبد القاهر حين أراد أن يدل على (إنما) فى أنها تاتى للقصر فى المعلوم أو ما ينزل منزلته استشهد بكلام سيبويه - فى باب كان - حيث إن المتكلم يبتدئ بما هو معروف عند المخاطب وإن كان ينتظر الخبر وكذلك الشأن فى (إنما) حيث لا يقع بعدها إلا شىء كان معلوما للمسامع.

وفى مواضع من الكتاب يتحدث سيبويه عن لون بلاغى آخر هو الفصل والوصل كما نعرفه بصفة عامة، أو شبه كمال الاتصال كما نعرفه بصفة خاصة .. وطبعى أن سيبويه لم يذكر هذا المصطلح البلاغى فى عمومه أو خصوصه، فذلك شىء لم يعهد فى زمنه، وإنما عرف فيما بعد على يد النسراء، ولكن الذى ذكره سيبويه هو ما يفيد شبه كمال الاتصال، وإن لم يصرح باسمه، (فى باب بدل المعرفة من النكرة. والمعرفة من المعرفة، وقطع المعرفة من المعرفة مبتدأة) يقول أما بدل المعرفة من النكرة فقولك مررت برجل عبد الله كأنه قيل له بمن مررت، أو يظن أنه يقال له ذلك فأبدل مكانه من هو أعرف منه .. وكذلك قول الشاعر:

ولقد خبطن بيوت يشكر خبطة أخواننا وهم بنو الأعمام

كأنه حين قال خبطن بيوت يشكر قيل له ما هم فقال أخواننا وهم بنو الأعمام وقد يكون مررت بعبد الله أخوك كأنه قيل له من هو أو من عبد الله فقال أخوك .. وتقول مررت برجل الأسد شدة كأنك قلت مررت برجل كامل، لأنك أردت أن ترفع شأنه، وإن شئت استأنفت كأنه قيل له ما هو^(١) (وفى باب ما لا يعمل فى المعروف إلا مضمرا) يتحدث عن هذا الأسلوب أيضا فى تقدير السؤال والإجابة عنه يقول: «وأما قولهم نعم الرجل عبد الله، وعبد الله نعم الرجل، كأنه قال نعم الرجل فقيل له من هو فقال عبد الله، وإذا قال عبد الله فكانه قيل له ما شأنه فقال: نعم الرجل»^(٢) ونلاحظ هنا أن سيبويه ضمن الجملة الأولى سؤالاً.

(١) الكتاب ١ / ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

(٢) الكتاب ١ / ٢٠٠ .

واعتبر الجملة الثانية جواباً لهذا السؤال المقدر، بل نلاحظ أنه نص أيضاً على أن الجملة الثانية استئناف، والذي نعرفه من كتب المتأخرين أن هذا من مواضع الفصل، لأن الجملة الثانية فصلت عن الأولى كما يفصل الجواب عن السؤال، ويسمون هذا النوع شبه كمال اتصال، أو يسمونه استئنافاً. والدكتور غالى يخبرنا في رسالته القيمة عن «سيبويه والكتاب»، «أنه قد توقف عن عد هذا مما تناوله سيبويه (من البلاغة) وحمله على القطع الذي يلهج به النحاة، رغم تقدير الأسئلة التي قدرها سيبويه إلى أن وجدته قد صرح بهذا اللفظ الاصطلاحي في عرف البيهقيين»^(١) على أننا لا نفرق بين القطع والاستئناف وإن كان القطع يطلق عند نهاية الخبر الأول والاستئناف يطلق عند بداية الخبر الثاني مع ما فيهما من ترادف.^(٢) وقد تناول سيبويه مسألة على جانب من الأهمية، ولا ندري لماذا لم تستقر في كتب البلاغيين المتأخرين، وتأخذ حظها من الشيوخ والانتشار كثيرها من الألوان البلاغية التي ذكرها سيبويه وتلقفها منه العلماء وضمنوها أبحاثهم حتى صارت مادة في كتب البلاغة، وأعنى بذلك ما يعبر عنها البلاغيون بكمال الانقطاع بين الجمليتين إذا اختلفتا خبراً وإنشاءً لما بين الخبر والإنشاء من التباين. «ولكن أبا حيان ينقل عن سيبويه جواز عطف الجمليتين المختلفتين بالاستفهام والخبر مثل هذا زيد ومن عمرو؟ وقد تكلموا على ذلك في قوله تعالى: «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق»^(٣)، وحاصله أن أهل هذا الفن متفقون على منعه، وظاهر كلام النحاة جوازه، ويعتق السبكي على ذلك بقوله: «ولا خلاف بين الفريقيين، لأنه عند من جوزه يجوز لفة ولا يجوز بلاغة»^(٤)، ولا ندري لماذا لم يأخذ البلاغيون بجواز عطف الإنشاء على الخبر أو العكس، وإن وجدوا شيئاً من ذلك أولوه وقدروا عطف خبر على خبر أو إنشاء على إنشاء»^(٥)، ولماذا لم يكن شأن البلاغيين شأن النحاة في قبول هذا الرأي، ولو كان البلاغيون رفضوا هذا النوع لأنهم لم يجدوا إلا أمثلة من صنع النحاة، لائمنا لهم العذر في هذا الرفض، ولكن القرآن شاهد بهذه الآية على وجود هذه الصورة ولا نقتنع بقول

(١) سيبويه والكتاب مخطوط، رسالة دكتوراه من ٥٤ ص. غالى.

(٢) المقنن، ١ / ١٦٥.

(٣) الأنعام ١٢١.

(٤) مروس الأفرح ٢ / ٢٧.

(٥) نظر السالكوتي على المطول ٢٠، ٢١.

السبكي إن هذا يجوز لغة، ولا يجوز بلاغة. أفلا نعتقد بأن القرآن قد بلغ الكمال في الفصاحة والبلاغة، وأن العرب رغم فصاحتهم قد عجزوا عن مجاراته، فكيف إذن ينفي السبكي عنها البلاغة لمجرد أنها خالفت القاعدة المشهورة عند البلاغيين بعدم صحة الوصل بين الإنشائية والخيرية، والبلاغيون قد استمدوا قواعدهم البلاغية في الدرجة الأولى من اعتمادهم على القرآن الكريم.

وقد ساورني الشك أول الأمر على اعتبار أن الواو في قوله تعالى: «وإنه لفسق» ربما تكون للحال وليست للعطف فتخرج الآية عن صحة الاستدلال بها في عطف الخبر على الإنشاء، لأن الدليل - كما يقال - إذا عرض له الاحتمال سقط به الاستدلال.. فكشفت عن الآية في كل ما وقع تحت يدي من كتب التفسير الرئيسية لعلى أجد لها وجهاً، ففتشت في تفسير الطبري والكشاف والقرطبي والبيضاوي فما وجدت أحداً قد عرض لهذه الواو في كونها للعطف أو للحال،

(**) تعقيب فضيلة الدكتور عطية الصوالحي على جواز عطف الإشاء على الخير في قوله تعالى: «ولا تأكلوا مما لم

يذكر اسم الله عليه وأنه لفسق». عرض لهذه الواو غير واحد من العلماء الثميين للقرآن، فمنهم:

(أ) شهاب الدين المقرئ التنوخي المعروف بالسمين: فقال: قوله (وإنه لفسق) هذه الجملة فيها أوجه:

١ - أحدها: أنها مستأنفة، قالوا ولا يجوز أن تكون نسفاً على ما قبلها لأن الأولى طلبية، وهذه خبرية، وتسمى هذه الواو واو الاستئناف.

٢ - الثاني: أنها منسوقة، على ما قبلها، ولا يهالي بخالفهما، وهو مذهب سيبويه وقد تقدم تحقيق ذلك وأوردت من ذلك شواهد صالحة من شعر وغيره.

٣ - الثالث: أنها حالية، أي لا تأكلوه والحال أنه لفسق.

(ب) ومنهم الشهاب الخفاجي في حاشية على البيضاوي فقد قال:

قوله (وإنه لفسق) هذا ملخص ما ذكره الأمام استدلالاً للشافعي ورحمة الله بأن النهي مقيد بقوله (وإنه لفسق) لأن الواو للحال ليقع عطف الخير على الإنشاء والمعنى لا تأكلوا حال كونه فسقاً.

(ج) وذكر الشهاب أن الأمام الرافدي أصربها حالاً.

وردت لو سجلت في هذا المقام ما قاله السبكي في عروس الأفراح من أن الاختلاف بين الفريقين لأنه عند من جوزه يجوز لغة ولا يجوز بلاغة واليك نص ما قال: «واعلم أن الخبر والإنشاء المتعاضدين لا يعطف أحدهما على الآخر، فيجب الفصل بلاغة، وأما لغة فاختلقوا فيه؛ فالجمهور على أنه لا يجوز، واختاره ابن عصفور في شرح الإيضاح وابن مالك في باب المفعول منه في شرح التسهيل وجوزه الصغار وطائفة، ونقل الشيخ أبو حيان عن سيبويه جواز عطف المختلفين بالاستفهام والخبر مثل (هذا زيد ومن عمرو) وقد تكلموا على ذلك في قول الله تعالى: «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وأنه لفسق»، وحاصله أن أهل هذا الفن متفقون على منعه، وظاهر كلام النحاة جواز، ولا خلاف بين الفريقين».

ولذلك اكتفيت بما نقله أو حيان عن سيبويه بأن الواو للعطف، وتعقيب السبكي بأن النحاة يجيزون عطف الخبر على الإنشاء وعكسه. وقد تضاعفت ثقتي بهذا القول حين رأيت المرحوم الشيخ عبد المتعال الصعيدي يذكر أن سيبويه يجيز عطف الجملتين المختلفتين بالاستفهام والخبر^(١).

وأود أن ألفت النظر إلى أن الفصل والوصل ليس مقصورا على الجمل. بل يكون بين المفردات أيضا وأشير أولا إلى ذلك بأن عبد القاهر حين عرض للفصل والوصل في الجمل جعل الحديث عن المفردات وفائدة العطف بينها مدخلا للحديث عن الجمل ثم ركز على الجمل وحدها لأن الإشكال يقع فيها دون المفردات. بل إن الإشكال لا يعم عطف الجملة على الجملة في كل المواضع، فقط في الجملة التي لا محل لها من الإعراب، أما العطف على الجملة التي لها محل من الإعراب، فإن حكمها حكم المفرد والأمر فيها يسهل كما يسهل في المفردات، ولم يفهم من كلام عبد القاهر تصريحاً أو تلويحاً ما يدل على نفي الفصل أو الوصل بين المفردات^(٢) ثم نجد السكاكي يصرح بأن الفصل والوصل بين الجمل هو الأصل في هذا الفن^(٣)، فهو لم يحصره في الجمل، بل اعتبره الأصل في الجمل مما يدل على عدم حصرها في الجمل أيضا. ومن ثم فإننا نعد تعريف الخطيب القزويني للفصل والوصل بأن «الوصل عطف الجمل على بعض والفصل تركه»^(٤) فيه شيء من القصور وعدم النفاذ إلى مراد السكاكي، على أننا لا نأخذ بالاستنتاج وحده فذلك لا يكفي في هذا المجال، لأننا نجد نصاً صريحاً لا يرقى إليه الشك بأن الفصل والوصل في المفردات شأنه في الجمل لا يعبرى من البلاغة وليس بمعزل عنها حين نقرأ تعقيب العصام الأطول على عبارة التفتازاني صاحب المطول وشارح التلخيص فيقول: «وعبارته - أي عبارة صاحب المطول مشعرة بأن الفصل والوصل مختصان اصطلاحاً بالجمل، والمقتضيات لهما جارية في المفردات أيضا، فلا ينبغي التخصيص اصطلاحاً ونحن نقمهم من عبارة المفتاح عدم اختصاصها بها، وإنما هو

(١) البلاغة العالية من ١٠٦ عبد المتعال الصعيدي المطبعة السلفية.

(٢) انظر الملائ ١٧٨.

(٣) الفتاح ١٤٠.

(٤) شروح التلخيص ٣ / ٤.

الأصل في الجمل حيث قال: تمييز موضع العطف عن غيره موضعه في الجمل هو الأصل في هذا الفن .. واحفظها في المفردات أيضا لئلا يكون بمعزل عن البلاغة، وكيف يظن أن عطف الجمل التي هي أخبار لمبتدأ، أو أحوال لصاحب، أو صفات لمنعوت، وتركه مبنيات على أحوال دون ما في المفردات، كذلك وقد وافقني في ذلك السيد السند حيث تكلم في وجه الفصل والوصل بين المفردات في خطبة شرح المطالع^(١). وما لنا نذهب إلى الأطول ونكلف أنفسنا عناء البحث والأخذ بقول العصام، وبين أيدينا شروح التلخيص فنجد في حاشية الدسوقي أن العطف يكون بين الجملةين كما يكون بين المفردتين، ولكي يكون هذا وذاك مقبولا في باب البلاغة لابد فيه من وجود الجامع ويذكر مثالين في عطف المفردات أحدهما بليغ يتفق مع قواعد البلاغة، والآخر فاسد لأنه خارج عن قواعد البلاغة فيجيز العطف في المثال الأول ويمتنعه في المثال الثاني^(٢).

فتعريف الخطيب - إذن - للفصل والوصل، وحصره بين الجمل ليس دقيقا، ويفتقر إلى شيء من التعديل حتى يضم في رحابه المفردات أيضا.
بل ينبغي أن يكون تعريف الوصل: عطف بعض الكلام على بعض. والفصل تركه.

وتناول سيبويه ذلك النوع الذي أطلق عليه المتأخرون المجاز العقلي أو المجاز الحكمي ورأى أنه توسع واختصار في الكلام، وعلى الرغم من تناوله هذا المجاز في مواضع متفرقة من الكتاب، إلا أنها إذا جمعت تكاد تعطينا فكرة قريبة إلى المجاز العقلي الذي نعرفه اليوم، وسنحاول هنا أن نبينها كما فسرها ونقلها عن لسان العرب، ونستهل ذلك بما ذكره في الكتاب بقوله: وتقول مطر قومك الليل والنهار على الظرف .. وإن شئت رفعته - أي الليل والنهار - على سعة الكلام كما قيل صيد عليه الليل والنهار، كما قال نهاره صائم، وثيله قائم، وكما قال جرير:

لقد لمتنا يا أم غيلان في السرى ونمت ومــــا ليل المطى بنائم

(١) الأطول ٢ / ٢ المطبوعة السلطانية: العصام

(٢) شروح التلخيص ٨ / ٢

أما النهار فضى قيد وسلسلة والليل فى شعر منحوت من الساج

فإنه جعل النهار فى قيد والليل فى جوف منحوت^(١) فإسناد المطر إلى الليل والنهار وإسناد الصيد كذلك، والإخبار عن النهار بأنه صائم، والليل بأنه قائم، وفى بيت جرير حيث جعل الإخبار عن الليل بالنوم اتساعاً ومجازاً، والمعنى وما المطى بنائم فى الليل، لأن الليل لا ينام، ولا يوصف بأنه نائم فهو ليس حيواناً ولا إنساناً، فكان حقه - إذن - أن يشول بمنوم فيه، أما البيت الثانى فقد أخبر عن النهار بكونه فى سلسلة، وعن الليل باستقراره فى جوف منحوت اتساعاً ومجازاً، وهذا كله يرد إلى المجاز العقلى الذى عرّف بهذا الاسم عن المتأخرين. وفى موضع آخر يقول: «سرفت الليلة أهل الدار فتجرى الليلة على الفعل فى سعة الكلام كما قيل صيد عليه يومان .. والمعنى إنما هو فى الليلة، وصيد عليه فى اليومين غير أنهم أوقفوا الفعل عليه لسعة الكلام .. ومثل ما أجرى مجرى هذا فى سعة الكلام والاستخفاف قوله عز وجل بل مكر الليل والنهار، فالليل والنهار لا يمكن أن يكون المكر فيهما»^(٢) وواضح أن هذا من المجاز العقلى. والآية الكريمة تدور فى كتب البلاغة على أنها من هذا الباب، وسيبويه حين يبسط هذا النوع من الكلام على أنه اتساع فى أكثر من موضع من كتابه، كأنه يحاول أن يقنعنا به، فهو يلح علينا فى قبوله والاعتراف به، ولا يترك مناسبة إلا ذكره (فى باب استعمال الفعل فى اللفظ لا فى المعنى) يقول صيد عليه يومان، وإنما المعنى صيد عليه الوحش فى يومين، ولكنه اتسع واختصر. ومثله بل مكر الليل والنهار^(٣) ومن ذلك قول الخنساء المشهور المتداول فى كتب البلاغة على أنه من شواهد المجاز العقلى يذكره سيبويه فيقول: «ومن ذلك قول الخنساء:

ترقع ما رتعت حتى إذا أذكرت فإنما هى إقبال وإدبار

فجعلها الإقبال والإدبار، فجاز على سعة الكلام، كقولك نهارك صائم، وتلك

(١) القصيدة ٨٠ / ٦

(٢) القصيدة ٨٩ / ١

(٣) القصيدة ١٠٨ / ٦

قائم^(١)، وابن الأنباري (ت ٣٢٧ هـ) يرى في كلام الخنساء حذف المضاف فهي تريد: إنما هي ذات وإقبال وإدبار^(٢). ولكن ابن جنى لا يؤيد هذا الرأي ويضعفه، فالخنساء تريد أن تصف ناقتها كأنها مخلوقة من الإقبال والإدبار وليس على حذف المضاف أي ذات إقبال وذات إدبار، ويكتفي من هذا كله قول الله عز وجل «خلق الإنسان من عجل» وذلك لكثرة فعله إياه واعتياده له^(٣) ونرى عبد القاهر بنقل قول الخنساء ويعتبره من المجاز الحكمي، وأن الخنساء لم ترد بالإقبال والإدبار غير معناهما فتكون قد تجاوزت في نفس الكلمة، وإنما تجاوزت في أن جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر، ولفظية ذلك عليها واتصائه بها، وأنه لم يكن لها حال غيرها كأنها قد تجسدت من الإقبال والإدبار .. ولو قلت إنما هي ذات إقبال وإدبار لأفسدنا الشعر على أنفسنا، وخرجنا إلى شيء منسول، وإلى كلام عامي مردول .. وهذا مما لا مسامح له عند من كان صحيح الذوق، صحيح المعرفة، نسابة للمعاني،^(٤) وقد استشهد الزمخشري بهذا البيت عن قوله تعالى «ولكن البر من اتقى»^(٥)، على أن الإسناد مجازي، بدعوى أن المتقى من عين البر يجعل المؤمن كأنه تجسد من البر، وكان الزجاج يابى غير هذا^(٦) فسيبويه قد نبه - إذأ - على هذا البيت، وما فيه من مجاز، وإن لم يخع له الاسم الاصطلاحي، ولكنه بذلك قدم للنحاة والبلاغيين مادة يتناولونها في كتبهم، ويشعهدونها بالشرح والتفسير، متابعين في ذلك رأي سيبويه، أو مخالفين له، ومهما يكن فإن سيبويه قد أثرى بهذه الملاحظة اليسيرة أبحاث البلاغة، حتى صار العلماء من بعده عالة عليه في هذا الباب، فالقول - إذن - بأن عبد القاهر الجرجاني هو مبتكر المجاز العقلي^(٧) فيه كثير من التسامح، بل إنه زعم يدحضه ما عثرنا عليه من أدلة تعطى الأسبقية في تناول هذا الفن من قنون البلاغة ليس إلى كثير من النحاة الذين سبقوا عبد القاهر فحسب، بل إلى سيبويه أيضا.

(١) الكتاب ١ / ١٦٦.

(٢) الأشداد ٢٤٦ لآمين الأنباري.

(٣) الطمانين ٢ / ٢٠٢.

(٤) الدلائل ٢٣٢ - ٢٣٤.

(٥) الكشاف ١ / ١٦٧ الزمخشري.

(٦) الخزانة ١ / ٢٣١.

(٧) مقدمة نقد النثر ٢٩ - النقد ٩٥ شولي شريف.

ومن الألوان البلاغية المعروفة تعريف المسند إليه، هذا هو الأصل، لأنه المحكوم عليه والحكم على المجهول لا يفيد، وهذه الحالة من أحوال المسند إليه، وتعليقها مشهورة في كتب المتأخرين، ونرى سيبويه لم يغفل هذا الموضوع وبيان علته، ولكنه لم يقف عند ذلك، بل تعداه إلى نفسية المخاطب الذي يريد أن يفهم عن المتكلم، فإذا بقى الكلام مجهولاً عند المخاطب، أو مازال ملتبساً بغيره فهو ضرب من الإلغاز والأحاجي، وسيبويه يوضح ذلك وضوحاً شديداً، وفي فصاحة بيان ينذر أن نجدها في شأيا الكتاب ومثاهاته. يقول في باب كان، واعلم أنه إذا وقع في هذا الباب، نكرة ومعرفة فالذي تشغل به كان المعرفة، لأنه حد الكلام، لأنهما شيء واحد، وليس بمنزلة قولك ضرب رجل زيدا، لأنهما شيان مختلفان، وهما في كان بمنزلةتهما في الابتداء. إذا قلت عبدالله متطلقاً ثبتدئ بالاعراف ثم تذكر الخبر، وذلك قولك كان زيد حليماً، وكان حليماً زيدا، لا عليك أقدمت أم أخرت، إلا أنه على ما وصفت لك في قولك ضرب زيدا عبد الله، فإذا قلت كان زيد فقد ابتدأت بما هو معروف عنه، مثله عندك، فإنما ينتظر الخبر، فإذا قلت حليماً فقد أعلمته مثل ما علمت. وإذا قلت كان حليماً فإنما ينتظر أن تعرف صاحب الصفة، فهو مبدوء به في الفعل وإن كان مؤخراً في اللفظ، فإن قلت كان حليماً أو رجل فقد بدأت بنكرة ولا يستقيم أن تخبر المخاطب عن المنكور .. فالمعروف هو المبدوء به، ولا يبدأ بنكرة بما يكون فيه وليس وهو النكرة .. فكرهوا أن يبدأوا بما فيه اللبس، ويجعلوا المعرفة خيراً لما يكون فيه هذا اللبس،^(١) فسيبويه يحدد لنا أن اسم كان - وهو المبتدأ - لا بد أن يكون معرفة، وبالتالي لا بد أن يتقدم حتى يبنى المتكلم عليه الخبر، لأنه لا يصح البناء على مجهول، واسم كان رتبته التقديم وإن تأخر في وضعه من الجملة، والمخاطب تتشوف نفسه إلى معرفة الوصف إذا تقدم اسم كان، أو إلى صاحب الوصف إذا تأخر. فمدار الأمر أن المخاطب يريد أن يفهم، وأن يعرف شيئاً جديداً كان مجهولاً لديه. وعلى المتكلم أن يراعى هذه الحاجة ويلبيها له، وإن يتحقق للكلام أن يكون مدخل من البلاغة، ومراعاة لمقتضى حال المخاطب إلا إذا ابتدأ بالمعرفة، ولو أنه بدأ بنكرة لخرج من دائرة الحسن فضلاً عن أن يكون كلاماً مستقيماً.

ولكن المسند إليه قد يأتي نكرة لأسباب أحصاها البلاغيون، فأحياناً ينكر

للدلالة على الوحدة، وأن المراد شخص واحد لا شخصين مثل كقوله تعالى: «وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى، أى رجل، وليس أكثر، وأحياناً يأتى التنكير للدلالة على الجنس كأن تقول جاءنى رجل وأنت تريد أن تنفى أن الجائى امرأة، وقد يأتى التنكير للتعظيم، أو التحقير، ومثل له البلاغيون بالببيت المشهور لروان بن أبى حفصة:

له حاجب عن كل شيء يشينه وليس له عن طالب العرف حاجب

فذكرت كلمة (حاجب) فى البيت مرتين الأولى للتعظيم، والثانية للتحقير، وغير ذلك من الأغراض التى يلم بها كل دارس للبلاغة، وقد رأينا عند سيبويه اهتماماً بذكر أغراض التنكير، حيث أدلى فيها بدلوها، وفى الباب الذى عقده تحت عنوان (هذا باب تخير فيه عن النكرة بنكرة) يذكر فيه أغراض التنكير، وإنه يأتى للوحدة، أو الجنس أو التعظيم فيقول «يقول الرجل أثنى رجل يريد واحد فى العدد لا اثنين، فتقول ما أتاك رجل، أى أتاك أكثر من ذلك. ثم يقول أثنى رجل لا امرأة فتقول ما أتاك رجل: أى امرأة أتتك، ويقول أثنى اليوم رجل أى فى قوته ونفاذه فتقول ما أتاك رجل: أى أتاك الضعفاء»^(١) وواضح من هذا أن سيبويه قد طرق باباً للتنكير وبين بعض أعراضه، كما طرق باب التعريف، وغيره من الأبواب البلاغية.

وسيبويه يتحدث عن عبارات لغوية تدخل فى الدراسات البلاغية، لخروجها على غير مقتضى الظاهر مثل القلب، ووضع المفرد موضع المثنى، أو الجمع، ووضع المثنى موضع الجمع، واستعمال اللفظ الموضوع لغير العاقل فى موضع العاقل، وغير ذلك مما يتحتم الإشارة إليه.

فالقلب نوع من الإخراج على غير مقتضى الظاهر، وهو عند السكاكى يورث الكلام ملاحاة ويصل به إلى كمال البلاغة^(٢) والسكاكى الذى استقرت علوم البلاغة على يديه، وأخذ كل لون من ألوانها مكانه المعين فى أقسام البلاغة من معان وبيان وبديع يعتبر القلب داخلاً فى علم المعانى، غير أن القلب الذى انتهى إليه السكاكى ووصفه بأنه يورث الكلام ملاحاة، ويرتقى به مدارج البلاغة، لم يكن

(١) الكتاب ١ / ٢٧.

(٢) المنتاج ١ / ١٠١.

ينظر إليه المتقدمون بعين الاعتبار حتى إنهم إذا فرأوا مثالا له في القرآن أولوه عن ظاهره، لأنهم لا يجدون فيه نوعاً من الحسن أو الخلابه. فسيبويه يرد القلب إذا ورد في الكلام، ويصفه بالرداءة، والبعد عن الجودة، وتأويل هذا النوع هو ما يكون به صحة الكلام وحسنه بقول: «وأما قوله ادخل فوه الحجر، فهذا جرى على سعة الكلام، والجيد أدخل فاه الحجر، كما قال أدخلت في رأس القلنسوة، والجيد أدخلت في القلنسوة رأسى .. قال الشاعر:

نرى الثور فيها مدخل الظل رأسه وسائرُه باد إلى الشمس اجمع (١)

فقد كان الوجه فيه أن يقول مدخل رأسه الظل، لأن الرأس هو الداخل في الظل، والظل هو موضع الدخول، فهذا النوع من التعبير قد جرى على الاتساع والقلب عند سيبويه، غير أنه قبيح ولا يتصف بالجودة، فإذا عرضنا هذا اللون من التعبير على أهل البصر بالكلام والنقد، فإننا نراهم مختلفين في قيمته الفنية، وأثره البلاغي. فالحقاضي الجرجاني (ت ٢٦٦ هـ) يخبرنا أن القلب كثير في شعر العرب ولا يعقب بشيء بعد ذلك (٢). ومعنى هذا أنه يحبذ ولا يرد، فالقول بأنه كثير في شعر العرب دليل على سلامته وصحته وحسنه، لأن الشعراء يتوخون في شعرهم الحسن والإجادة. ولو كان يحمله على الضرورة الشعرية لعبر عن ذلك، ولكنه اقتصر على الأخبار بأنه كثير في شعر العرب. والآمدى (ت ٢٧٠ هـ) له رأى مختلف تماماً عن رأى الجرجاني فهو يرفض القلب نهائياً، ولا يأخذ به في صورة من صورته، بل يؤوله إذا وجد في القرآن، ويخطئه إذا وجد في الشعر، لأن القلب إنما جاء في كلام العرب على السهو، وامتأخر لا يرخص له بالقلب، لأنه يحتذى على أمثلتهم، ويقتدى بهم، وليس ينبغي له أن يتبعهم فيما سهوا فيه، فإنه قيل إن القلب قد جاء في القرآن، ولا يجوز أن يقال إن ذلك على سبيل السهو والضرورة، لأن كلام الله يتعالى عن ذلك وما بضربونه من أمثلة يبين فيها القلب في القرآن يؤولها الأمدى جميعاً ويعتبرها صحيحة مستقيمة لا قلب فيها فمثلاً قوله تعالى «ما إن مفاتحه لننوء بالعصبة أوى القوة» (٣) يقولون إن فيها قلباً، لأن المعنى وإنما

(١) الكتاب ١ / ٩٢.

(٢) الرسالة ٢٦٩.

(٣) الفصص ٧٦.

العصبة تتوء بالفائتج، أو تنهض بثقلها، فينفي الأمدى وجود القلب في الآية فيقول: إنما أراد الله تعالى ما إن مفاتحه لتتوء بالعصبة أى تعيها من ثقلها. وهكذا يجرى الأمدى على التأويل في كل الآيات القرآنية التي يستدلون بها على صحة القلب، غير أن الأمدى يضطر إلى قول القلب إذا كان المعنى المقلوب وغير المقلوب متقاربين مثل وقول الحطيطنة:

قلما خشيتُ الهُون والعير ممسك على رغبه ما امسك الحبلُ حافره

قالوا وكان الوجه أن يقول: ما امسك الحافر حبله وكلاهما متقاربان. لأن الحبل إذا امسك الحافر أيضاً شغل الحبل ثم يقول: «وهذا - أى التأويل - كله سائغ حسن، ولكن القلب القبيح لا يجوز في الشعر ولا في القرآن. وهو ما جاء في كلامهم على سبيل الغلط. وأخيراً يبين الأمدى سبب رفضه للقلب واعتباره من ألوان البلاغة، بأنه لا يجد فيه فائدة وإنما يلجأ إليه الشعراء للضرورة ليس إلا، ويتعجب من رأى المبرد في القلب فيقول: «وقال المبرد: القلب جائز للاختصار إذا لم يدخل الكلام لبس، كأنه يجيز ذلك للمعرب الأوائل دون المتأخرين، وما علمت أحد قال للاختصار غيره، فلو قال لإصلاح الوزن، أو للضرورة، كما قال غيره كانت ذلك أشبه»^(١) فالقلب إذن ليس من أنواع البلاغة عند الأمدى وهو بذلك يتفق في نظريته مع سيبويه في رده ووصفه بالرداءة، وقد كان يحق للبلاغيين أن يهملوه في كتبهم ولهم في ذلك مندوحة بما قاله سيبويه، والأمدى، وسوفهما للحجة بعد الحجة، وخلق القلب من الفائدة التي يلجأ إليها البلاغي لحسن البيان، أو قوة التأثير، وما كان أغنانا عن الحديث عن القلب عند سيبويه باعتبار أنه ليس جذراً بعده من ألوان البلاغة غير أننا رأينا السكاكي - كما ذكرنا في صدر هذا الكلام - يطنب في مدحه ويجعله مما يزيد الكلام ملاحه، ويصل به إلى كمال البلاغة. وكيف يكون ذلك ونحن لا نرى فيه إلا نوعاً من التكلف السقيم، والتعميق الشنيع الذي يؤدي إلى اللبس من جهة. ويخفى الحسن من جهة أخرى، وهو إن ترك، أثرا في النفس فإنما هو أثر الزهد فيه، والانصراف عن سماعه، حتى إن بعض النقاد مثل قدامة والمرزباني قد اعتبروا القلب من عيوب ائتلاف المعنى والوزن معاً في شعر العرب»^(٢).

(١) التوازيعة نشر ١ / ٢٠٧ - ٢١٠.

(٢) التوشح ١٢٨، نقد الشعر ١٣٠.

وفى وضع المفرد موضع المثنى كقول قيس بن الحطييم:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأى مختلف
وقول ابن أحمري:

رمانى بأمر كنت منه ووالدى بريئنا ومن أجل الطوى رمانى

يقول فوضع فى موضع الخبر لفظ الواحد لأنه قد علم أن المخاطب يستدل به على أن الآخرين - أى فى الأمثلة التى ذكرها - فى هذه الصفة (١).

ومما جاء فى القرآن على لفظ الواحد يراد به الجمع كقوله تعالى: «فإن طئب لكم عن شئ منه نفساً، وقررنا به عيناً»، وإن شئت قلت أميناً وأنفساً (٢). وسيبويه يبين لنا أن العدول عن الجمع إلى المفرد لسبب بلاغى قصد به التخفيف والاختصار عندما يقول «فإن أضفت فقلت هذا أول رجل هبلفظ الأحد وهو يريد الجمع، وذلك لأنه أراد أن يقول أول الرجال فخذف استخفافاً واختصاراً كما قالوا كل رجل يريدون كل الرجال» (٣).

ويقول (فى باب ما لفظ به مما هو مثنى كما لفظ بالجمع) يقول الله عز وجل: «إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما»، والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما، وقال الخليل نظيره قولك فعاننا، وأنما اثنان فتكلم به وأنتم ثلاثة .. وقال كلا فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون» (٤). وإذا كان سيبويه قد زعم أن علة عدول الجمع إلى المفرد هى التخفيف والاختصار، فما هى علة عدول المثنى إلى الجمع؟ ولا شك أن المثنى أخف وأخصر من الجمع كما فى قوله تعالى «فاقطعوا أيديهما» فالزجاج يفصح عن هذه العلة فيذكر لنا أن قولك «ضربت رؤوس الزيدتين أفصح عندهم من رأسيهما ويعمل هذه الفصاحة بأنهم كرهوا أن يجمعوا بين شتين فى كلمة واحدة قصرها الأول إلى لفظ الجمع» (٥) وواضح أن هذه العلة غير مطردة

(١) الكتاب ١ / ٢٨.

(٢) الكتاب ١ / ١٠٨.

(٣) الكتاب ١ / ١٠٤.

(٤) الكتاب ٢ / ٢٠١.

(٥) اعراب القرآن ٢ / ٧٨٧، شرح الكافية للرمضى ٢ / ١٧٦.

فى كثير من الأمثلة فبعضها يجمع فيها بين اثنين وبعضها الآخر يقتصر فيها بما يدل على المثني كما فى بعض الأمثلة التى استشهد بها سيبويه. ويبدو أن سبب العدول من حالة إلى حالة هو الرغبة فى تنويع الكلام وعدم السير على منوال واحد، فهذا أكثر راحة فى النفس، وتبديدا للسآمة التى تنشأ من جريان الكلام على نبرة واحدة.

ومن صور الخروج على مقتضى الظاهر وضع الظاهر موضع المضمير لزيادة التمكين، والتقوية فى النفس. وهذا لا يكون حسناً فى كل موضع، بل له مواضع يحسن فيها، كما يكون له مواضع يقبح فيها. وهذا النوع ذكره سيبويه، وشرحه السيراهى، وبين الأعلام سبب بلاغته: فسيبويه يقول عن ذلك: «لو قلت ما زيد منطلقاً أبو زيد لم يكن كقولك ما زيد منطلقاً أبوه، لأنك استغفيت عن الإظهار، فلما كان كذلك أجرى مجرى الأجنبي، واستؤنف على حياله حيث كان هذا ضعيفاً فيه قال سواده بن عدى:

لا أرى الموت بسبب الموت شيء نقص الموت ذا الغنى والفقيراً

فأعاد الإظهار. وقال الفرزدق:

لعمرك ما مئن بتارك حقه ولا منسى معن ولا متيسر^(١)

ويشرح السيراهى قول سيبويه بقوله اعلم أن الاسم الظاهر متى احتيج إلى تكريره فى جملة واحدة كان الاختيار ذكر ضميره نحو زيد ضربته وزيد ضربت أباه، وزيد مررت به، ويجوز إعادة لفظة بعينه فى موضع كنايةه - يقصد فى مقام التفتيح مثل «القارعة ما القارعة، والحاقة ما الحاقة» - أما إذا أعدت لفظة فى جملة أخرى فذلك جائز حسن نحو قوله تعالى: «قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله، الله أعلم حيث يجعل رسالته»، ومن إعادة الظاهر فى جملة واحد قولك ما زيد ذاهباً ولا محسناً زيد، والمختار ولا محسناً هو بالضمير، ولذلك كان رفع محسن أجود حتى تكون جملة أخرى. فسيبويه يستقبح وضع الظاهر موضع المضمير إذا كانا فى جملة واحدة كما فى زيد ضربته إذ لا مبرر يدعو إلى هذا العدول حيث إن الأمر لن يلتبس على ذهن السامع بأن المراد بالضمير شخص آخر

(١) الكتاب ١ / ٢٠.

غير زيد المذكور. ويستحسن وضع الظاهر موضع الضمير إذا كان في جملة أخرى غير الجملة المذكور. فيها الاسم السابق «قلو ذكر الضمير لجاز أن يتوهم السامع أن الضمير لغير المذكور كما عند الأعلام»^(١). فلذلك كان الإظهار في هذا أمثل، لأنه بزيل اللبس فيتمكن من المراد في نفس السامع وهذا أدعى إلى التأكيد والتفخيم. وما يقوله الأعلام من احتمال توهم غير المراد إذا ذكر الضمير، وأنه ربما يؤدي إلى اللبس شيء لا نستطيع أن نتبينه في كثير من الأمثلة، فهل ترى من لبس إذا قيل بدلا من قوله تعالى «وقالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله، الله أعلم، (لو قال بدلا من (الله أعلم، هو أعلم) لما رأينا ذكر الضمير يفضى إلى لبس، ولكنه التوكيد السقيم الذي لا يستشعر المغزى البلاغى من التكرار رغم ما فيه من ثقل. فاحتمال ما في التكرار من ثقل. فاحتمال ما في التكرار من ثقل لا بد له من مقابل جمالي يخفيه حتى لا نشعر به تقول الخنساء:

وإن صخرًا لو ألينا وسيدنا وإن صخرًا إذا نشئتو لنحار
وإن صخرًا لتاتم الهداة به كأنه علم في رأسه نار^(٢)

قلو قالت وإنه لتاتم الهداة به فأضمرت لكان البيت مفتقرا إلى ما قبله، وغير مستغن بنفسه، ولكنها لو أظهرت لكان البيت مستقلا عما قبله، وكأنه معنى جديد لا صلة له بمعنى البيت السابق، فتوهم أن صخرًا ليس واحداً فحسب، وإنما هو متعدد، فتعدد لذلك المعانى وتكثر. وإن كانت في واقعها شيئاً واحداً، ولشخص واحد. هذا الوهم الذي يتراءى لنا بفعل تكرار اللفظ، هو عندي سبب جمال التكرار والعدول عن الضمير إلى الظاهر ولعلنى أكون مصيباً «من المعلوم أن السكاكى قد تحدث عن وضع الظاهر موضع الضمير وأدخله في باب ما يخرج عن مقتضى الظاهر»^(٣).

وهي مواضع كثيرة متفرقة من الكتاب نلمح فيها أن سببويه قد تناول النظم وأهتم بتركيب الكلمات وتأليف الجمل، وصوغ العبارات، وبين ما يكون فيها حسنا،

(١) الكتاب ٦ / ٢٠.

(٢) ديوان الخنساء، ٦٩ طبعة بيروت ١٩٨٩.

(٣) الفتح ٩١.

وما يكون قبيحا، ولو أردنا أن نوجز التعبير لقلنا إن سيبويه قد اهتم بالنظم في
الجميل، كما اهتم بالإعراب في الكلمة، ذلك النظم الذي أصبح نظرية خطيرة على
يد عبد القاهر بعد أن اطلب في توضيحها وتفصيلها وتطبيقها على كثير من أبواب
البلاغة، وحقيقة لا مجال للمقارنة بين النظم عند سيبويه وعبد القاهر. فالنظرية
تطورت بتطور الأزمان، ومرور القرون، حتى أصبحت كما نعرفها اليوم من «دلائل
الإعجاز» ولكنها على كل حال كانت وليدة في مهدها عند سيبويه، وكان يربعاها
ويعود إليها الفينة بعد الفينة في مباحث مختلفة من الكتاب. وسوف نكتفي
بالإشارة إلى بعض الأمثلة التي ساقها سيبويه كدليل على اهتمامه بالنظم دون أن
نستقصى الأمثلة كلها، أو الأماكن جميعا، ففي أول الكتاب يعقد سيبويه فصلا
يقول فيه: «هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة، فمنه مستقيم حسن، ومحال
ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب. فأما المستقيم الحسن فقولك:
أتيتك أمس، وسأتيك غدا. وأما المحال فإن تنقض أول كلامك بأخره فتقول أتيتك
غدا وسأتيك أمس. وأما المستقيم الكذب فقولك حملت الجبل، وشربت ماء البحر،
ونحو ذلك. وأما المستقيم القبيح فإن تضع اللفظ في غير موضعه نحو قولك: قد
زيداً رأيت، وكى زيد يأتيتك وأشياء ذلك، أما المحال الكذب فأنت تقول سوف
أشرب ماء البحر أمس»^(١). فسيبويه يجعل مدار الكلام على تأليف العبارة، وما
فيها من حسن أو قبح، واستقامة أو إحالة، والمعنى وما فيه من صدق أو كذب.
فالكلام المستقيم الحسن هو الذي عرى من التناقض والكذب، والمستقيم القبيح هو
الذي نرى منه لفظة قلقة وناشرة، لأنها وضعت في غير موضعها وإن اتصف الكلام
بالصدق وبرئى من التناقض. فوضع الألفاظ في غير موضعها دليل عند سيبويه
على قبح النظم وفساده، فإذا قلت قد زيداً رأيت، وكى زيداً يأتيتك لكان الكلام
قبيحا، والنظم فاسدا، وإن لم نعرف أن ذلك الفساد في النظم مرجعه إلى عدم
جواز دخول (قد وكى) على الأسماء. فإن ذلك نحسه بأذواقنا، ونستشعره
بنفوسنا. وهل النظم عند عبد القاهر إلا توخي معاني النحو، ووضع الألفاظ في
موضعها الصحيح، فإن لم نراع ذلك فسد النظم وخرج عن كلام الناس، فكل خلل
يصيب العبارة في تسيقها، أو المعنى في استقامته، كان ذلك داعية لنقصانه حين

نزته بميزان البلاغة. ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى أن أبا هلال العسكري في الفصل الثاني من الباب الثاني الذي عقده للتهيبه على خطأ المعانى وصوابها في كتابه الصناعيتين^(١) قد نقل هذا التصميم بنصه عن سيبويه دون أن يشير إليه أبداً. وأضاف إليه نوعاً آخر وهو الفلظ، وبين صورته وذكر له أمثلة عديدة فأفسد بالحاحه وإطنابه وطريقة معالجته ما ذكره سيبويه في كلمات مختصرة مما دعا الدكتور مندور أن يصف أبا هلال بالتمسك المنطقي السقيم. كما وصف كلامه بالرقاعة^(٢). ومن اهتمام سيبويه بنظم العبارة، وتسيق الكلام وبيان ما يطرأ عليه من حسن وقبح أنه يرى لحروف العطف أهمية قصوى في صحة النظم وفساده فيقول في باب (ما ينتصب فيه الصفة لأنه حال وقع فيه الألف واللام) وإذا أردت بالكلام أن تجربيه على الاسم كما تجرى النعت لم يجز أن تدخل الفاء. لأنك لو قلت مررت بزيد أخيك وصاحبك كان حسناً. ولو قلت مررت بزيد أخيك فصاحبك والصاحب زيد لم يجز. كما أنشد كثير من العرب لأمية بن أبي عائذ:

وياؤى إلى نسيوة عطلت وشعث مرضيع مثل السعالي

ولو قلت فشعث قبح^(٣). فسيبويه يبين أن للواو موضعاً لا تصلح فيه الفاء. فالكلام قد يكون مع الواو حسناً، ومع الفاء قبيحاً، وصحة النظم وفساده نتيجة لوضع الحرف في مكانه الصحيح، أو في غير مكانه الصحيح ويعمل الأعلام سبب الحسن مع وجود الواو، وسبب القبح مع دخول الفاء فيقول: «حمل شعث على عطل لأنها صفتان ثابتتان معا في الموصوف فعطفت إحداهما على الأخرى بالواو، لأن الواو معناها الاجتماع، ولو عطفت الفاء لم يجز، لأن معنى الفاء التفرقة^(٤)». فتوخي معانى الحروف وملاحظتها في الكلام من أهم العوامل في صحة النظم وفساده. وقد فطن سيبويه إلى ذلك قبل غيره من البلاغيين ولم يغفل عنه. وكما أن للواو موضعاً لا تصلح فيه الفاء، فكذلك إن موضعاً لا تصلح فيه أن، ووضع إحداهما في مكان الآخر يفسد المعنى، ويجعله محالاً. ولا شك أن لذلك مدخلا في النظم

(١) الصناعيتين ٢٠.

(٢) انظر النقد النهجى ٢١٧ مندور.

(٣) الكتاب ١ / ١٩٩.

(٤) المصدر السابق والصفحة.

من حيث الصحة والفساد (ففى باب آخر من أبواب إن) يقول: «وذلك قولك: قد قاله القوم حتى إن زيدا يقوله. وانطلق القوم حتى إن زيد المنطلق فحتى هنا معلقة لا تعمل شيئاً فى إن، كما لا تعمل إذا قلت حتى زيد ذاهب. فهذا موضع ابتداء وحتى بمنزلة إذا، ولو أردت أن تقول حتى أن فى هذا الموضع كنت محيلاً، لأن أن وصلتها بمنزلة الانطلاق، ولو قلت انطلق القوم حتى الانطلاق أو حتى الخبر كان محالاً، لأن أن تصير الكلام خبراً فلم يجز ذا، وجاز على الابتداء»^(١) قسيبويه يعلل الصحة والفساد بأقصح عبارة، وأنصح ببيان بأن المعنى مع إن، غير المعنى مع أن، وليس فى كلام سيبويه شيء من الغموض، وليس لنا مزيد من التفسير. (وفى باب تخير فيه عن النكرة بنكرة) يبين أيضاً صحة النظم وفساده ففى بعض تراكيب الكلام يرجع الحسن فيه إلى صوغ العبارة بطريقة معينة فلو أزلت منها لفظاً عن جهته ووضعته فى غير مكانه ظهر فساد النظم ففى قولك «ما كان أحد مثلك .. حسن الإخبار ههنا عن النكرة حيث أردت أن تنفى أن يكون فى مثل حاله شيء أو فوقه، لأن المخاطب قد يحتاج إلى أن تعلمه مثل هذا .. ولو قلت ما كان مثلك احداً، أو ما كان زيد احداً كنت ناقضاً، لأنه قد علم أنه لا يكون زيد ولا مثله من الناس»^(٢). فتشبهير الألفاظ عن موضعها أدى إلى تغيير المعنى، فأصبح فى المرة الأولى مفيداً للمخاطب، لأنه فى حاجة إليه، وفى المرة الثانية غير مفيد، لأنه فى غنى عنه فصار أشبه شيء بالعبث. وما تمّذا وذلك إلا لأنه لم يكن يراعى النظم وتأليف الكلام. وربما كانت أوضح صور النظم فى كتاب سيبويه ما نصادفه فى (باب أم إذا كان الكلام بها بمنزلة أيهما وأيهم) وذلك قولك أزيد عندك أم عمرو، وأزيد لقيت أم بشراً .. فأنت مدع أن المسئول قد لقي أحدهما، أو أن عنده أحدهما، إلا أن علمك قد استوى فيهما لا تدري أيهما هو .. واعلم أنك إذا أردت هذا المعنى فتقديم الاسم أحسن، لأنك لا تسأله عن اللقى، وإنما تسأله عن أحد الاسمين لا تدري أيهما هو فبدأت بالاسم، لأنك تقصد قصد أن يبين لك أى الاسمين عنده، وجعلت الاسم الآخر عديلاً للأول، وصار الذى لا تسأله عنه بينهما، وإنما كان تقديم الاسم ههنا أحسن ولم يجز للاسم الآخر إلا أن يكون مؤخراً لأنه قصد أحد الاسمين فبدأ بأحدهما وتقول اضربت زيدا أم قتلت، فالبدء

(١) الكتاب ١ / ١٧١ .

(٢) الكتاب ١ / ٢٦ ، ٢٧ .

بالفعل ههنا أحسن، لأنك إنما تسأل عن أحدهما - أي الضعفين - لا تدري أيهما كان، ولم تسأل عن موضع أحدهما (الاسم) فالبدء بالفعل ههنا أحسن كما كان البدء بالاسم ثم أحسن فيما ذكرناه،^(١) فواضح من كلام سيبويه أن للاسم موضعاً يحسن فيه تقديمه على الفعل، وللفعل موضعاً يحسن فيه تقديمه على الاسم، وسبب الحسن والأفضلية في تقديم الاسم مرة والفعل أخرى في العبارة الواحدة هو مراعاة الحالة التي يستفهم عنها السائل فاهتضى أن ينظم الكلام بطريقة خاصة إذا لم يلاحظها سلب عن كلامه صفة الحسن، ولا شك أن عبد القاهر قد انتفع بملاحظة سيبويه في نظم الكلام وما يجب أن يذكر بعد أداة الاستفهام من اسم أو فعل فلكل منهما موضع لا يجوز فيه الآخر، غاية ما في الأمر أنه اختلف عن سيبويه فقال «إنه لا يخفى فساد أحدهما في موضع الآخر»^(٢)، فوصف الكلام بالفساد إذا تغير وضع الاسم أو الفعل عن مكانه، وسيبويه لم يصف هذه الصورة بالفساد بل وصفها بالجواز وإن كانت أقل حسناً وجودة،^(٣) وهكذا في مواضع كثيرة من الكتاب نجد سيبويه يتناول تأليف العبارة، وتركيب الكلمات، وما فيها من صحة وحسن، أو ما يطرأ عليها من فساد وقبح، ولا نستطيع هنا أن نتعقب كل ما شرح سيبويه، وأطلب في شرحه، وزاده تفصيلاً بعد تفصيل، مما يتصل بالنظم، أو توخى مراعاة معاني النحو، فذلك يحتاج إلى بحث خاص يفرغ له أحد الباحثين، وإنما يكفي أن نشير هنا إلى أن سيبويه قد أدرك معنى نظم الكلام، وأن النحو عنده لم يكن مجرد إعراب لأواخر الكلمات، وما فيها من رفع، ونصب، وخفض، وجزم، بل كان النحو عنده أعز من ذلك، وأرفع قيمة، مما صار إليه في عهد الانحدار التي فصل فيها النحو عن البلاغة فتمزقت أوصال العلمين، وكان هذا الفصل جنابة عليهما معاً، وبعد فإذا كان عبد القاهر هو الذي ينسب إليه ابتكار نظرية النظم، لأنه بسطها وفصلها وطبقها على أبواب جملة من البلاغة، فإن سيبويه هو الذي أمسك المصباح بكلتا يديه، وأثار الطريق أمام عبد القاهر، وهدهاه إلى الغاية المنشودة، أو بعبارة أخرى إذا كان النظم قد أصبح على يد عبد القاهر

(١) (١) - ١ / ٤٨٢ - ٤٨٢، المنتخب ٢ / ٢٩٢.

(٢) (٢) - ٨٧.

(٣) (٣) - ١ / ٤٨٢.

بمثابة شجرة عظيمة، شاهقة، متعددة الأغصان، مثقلة بالثمار. فإن سيبويه هو الذى ألقى البذرة قبل أن تبرز الشجرة أمام العميون بمئات السنين.

ومادمننا بصدد الحديث عن المعانى البلاغية التى ضمنها سيبويه كتابه، ونثرها فى صفحات الكتاب هنا وهناك مما يشق على الباحث أن يتتبها ويضمها فى خيط واحد. ورغم ما فى ذلك من مشقة إلا أن ثمة ما هو أشق من ذلك، وهو الوقوف على منهج سيبويه فى الكتاب. وربما نظن أن معرفة منهج سيبويه فى كتاب نحوى - أو كما كانوا يسمونه قرآن النحو - لا يفيدنا كثيراً فى جلاء ما طرقة من أبواب بلاغية، ولكن العكس هو الصحيح فالدكتور على النجدى ناصف يتولى بيان تلك الصلة فى كتابه عن «سيبويه إمام النحاة»، فيرى أن هنا رحماً مأساة، وصلة شديدة بين منهج سيبويه فى كتابه، وبين منهج علماء البلاغة المتأخرين فى علم المعانى. ويفسر هذا بقوله، فالفكرة التى كان سيبويه يربعاها ويصدر عنها فى تنوع مباحث النحو، وترتيب أبوابه كما تمثلت لى بالنظر والمراجعة فى الكتاب، مدارها العامل أولاً وأخيراً؛ نظر فى الجملة حين تكلم عن المسند والمسند إليه، فإذا هى فعلية واسمية .. ثم تكلم عن الفعل المحذوف والفعل المذكور والمتعلقات .. ثم صار إلى الجملة الاسمية فتكلم عن الابتداء ونواسخه .. ويبدو أن النسق الذى أخذ به سيبويه هو الذى ألهم علماء المعانى فكرة انحصار مباحثه فى أبوابه الثمانية المعروفة. وليس يسع المرء وهو يقرأ كلامهم فى ذلك إلا أن يتبين اقتباسهم منه، واقتداءهم بهداه،^(١) والأبواب الثمانية التى تنحصر فيها مباحث علم المعانى هى أحوال الإسناد الخبرى، والمسند إليه، والمسند، ومتعلقات الفعل، والقصر، والإنشاء، والفصل والوصل، والإيجاز، والإطناب، والمساواة وهذه لفئة ذكية من الدكتور النجدى، لأن علماء المعانى - بطبيعة الأمر - قد اعتمدوا فى مباحثهم على المسند والمسند إليه. وما يتبع ذلك من بقية الأبواب الأخرى. وهذا النهج الذى ساروا عليه لم يكن معروفاً عند علماء النحو وقت تحديد العلوم وتقسيم القواعد، وإنما الطريق الذى سلكه النحاة فى ذلك الوقت ينحصر فى أثر العوامل وما يعقبها من حركات الإعراب، وما فيها من رفع ونصب وخفض وجزم وليس إلى

(١) سيبويه إمام النحاة ١٧٨ - ١٨٠.

العوامل نفسها. وهذا النهج مخالف لنهج سيبويه الذى حصر اهتمامه بالعامل نفسه فتولدت عنه هذه الأقسام وانتفع بها البلاغيون بعد ذلك فى وضع علم المعانى، وحصر أبوابه^(١). حقيقة أن سيبويه لم يطور أبواب المعانى كلها كالإطناب والمساواة مثلا، ولكن يكفى أنه قد أوحى إلى المتأخرين من علماء البلاغة بفكرة التقسيم، وحصر الأبواب التى عبر عنها الدكتور النجدي فى دقة متناهية. وهذا فضل من أفضال سيبويه تركه ميراثا لمن أعقبه من علماء البلاغة. إنه فضل لا يمكن جرده.

ولم يقتصر حديث سيبويه فى الكتاب على ألوان المعانى، بل تناول أيضا بعض مباحث علم البيان، كالتشبيه والاستعارة، والمجاز، والكناية والتتويج وغير ذلك، وعندما تناول التشبيه، والتمثيل منه بصفة خاصة، لم يتناوله منفردا بحيث قصد أن ينبه إلى هذا النوع من التعبير، وإنما تحدث عنه من خلال موضوع آخر، وهو أن الكلام: منه ما يأتى على جهة الاتساع والإيجاز. وما فيه من اتساع ومجاز يشمل أبواب كثيرة بحيث يحتوى المجاز العقلى مثل قوله تعالى: «بل مكر الليل والنهار»، والمجاز المرسل كقوله تعالى «واسأل القرية»، والتشبيه التمثيلى كقوله تعالى «ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء» فهذه الخيوط الثلاثة يضمها عنده نسيج واحد هو الإيجاز والاتساع، أو هى صور من التعبير فى إطار واحد. والحق أن سيبويه عندما تحدث عن التشبيه ذلك اللون البلاغى المشهور تحدث عنه بطريقة بسيطة ساذجة لم يكن لها التأثير الكافى على البلاغيين من بعده، بل إننا لو عقدنا مقارنة بين ما قاله سيبويه عن التشبيه وبين ما قاله المبرد مثلا لوجدنا هوة واسعة عميقة بين نظرة الاثنين إليه. وعلى الرغم من ذلك فلا بد من إلقاء نظرة على ما تركه سيبويه من ملاحظة على فن التشبيه. (فى باب استعمال الفعل فى اللفظ لا فى المعنى لا تساعهم فى الكلام ولالإيجاز والاختصار)، يذكر سيبويه ألوانا من التعبير يطلق عليها هذا الوصف كالمجاز العقلى والمرسل ثم يقول: «ومثله فى الاتساع قوله عز وجل: «ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء» فلم يشبهوا بما ينعق، وإنما شبهوا بالمنعوق به.

وإنما المعنى مثلكم ومثل الذين كفروا كمثل الناعق والمنعوق به الذى لا يسمع.

(١) شروح التلخيص ١ / ١٦٢ - ١٦٣.

وكنه جاء على سعة الكلام والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى^(١)، فالآية فيها إيجاز، والمخاطب يعلم أن هي الآية إيجازاً. ولولا هذه القرينة لما جاز الإتيان بالإيجاز في الآية حتى لا يغمض الأمر على المخاطب. فمن غير المعقول أن يشبه الكافر بالداعي للإيمان، ولا يجد من بنصت إليه أو يلبس دعوته. ولكن المعقول أن يشبه وعظ الكافرين الذين لا يستجيبون بدعوة الأغنام التي لا تعى، ومن يسمع الآية يقفز إلى ذهنه هذا المعنى فيعلم أن هي الآية اختصاراً. والزجاج (ت ٢١٦ هـ) يعقب على ذلك بقوله «قال سيبويه: وهذا من أفصح الكلام إيجازاً واختصاراً ويلتصم وجهاً آخر للإيجاز فيقول، ولأن الله تعالى أراد أن يشبه شيئين بشيئين: الداعي والكفار بالرعي والغنم، فاختصره ولكنه اكتفى بذكر الكفار من المشبه، والرعي من المشبه به فدل ما أبى على ما ألقى وهذا معنى كلام سيبويه»^(٢).

وكتاب سيبويه لا يخلو أيضاً من ذكر بعض أدوات التشبيه فهو يروي لنا أنه «سأل الخليل عن كأن فزعم أنها (أن) لحقتها الكاف للتشبيه ولكنها صارت مع أن بمنزلة كلمة واحدة»^(٣) كما يتحدث عن الكاف الزائدة، وأن ناساً من العرب إذا اضطروا في الشعر جعلوها بمنزلة مثل، قال حميد الأرقط فصيروا مثل كعصف مأكول»^(٤) فقصد المبالغة في التشبيه فجمع بين الكاف ومثل، فالقول - إذن - بأن «الجاحظ أول من تبه إلى أدوات التشبيه كالكاف وكان ومثل»^(٥) ظاهر الفساد. ويتحدث أيضاً عن وجه الشبه وأن الطرفين لا يكونان متشابهين ومتساويين في كل الأمور، وإنما التشبيه ليس من كل وجه فيقول «وقد يشبهون الشيء بالشيء، وليس مثله في جميع الأحوال وسنرى ذلك في كلامهم كثيراً»^(٦). وهكذا يمكن القول - بعد شرح التشبيه عند سيبويه والكيفية التي أظهره بها، وتناوله لبعض أنواعه وأدواته بأن سيبويه قد أسهم بنصيب ما في باب التشبيه، وهو نصيب ضئيل الأثر زهيد القيمة، إلا أننا نلتصم له العذر حيث إنه كان يهتم بوضع القواعد العلمية التحوية، وليس يارساء الأسس الفنية البلاغية حتى يحصى الأبواب، ويفصل فيها القول إذا صادفه لونا بلاغياً كالتشبيه أو غيره من فنون البلاغة.

(١) إعراب القرآن ١ / ٢٧.

(٢) الكتاب ١ / ١٠٨ - ١٠٩.

(٣) الكتاب ١ / ٢٠٣.

(٤) الكتاب ١ / ٤٧٢.

(٥) الكتاب ١ / ٩٢.

(٦) البلاغة عند المتكلمين ٢٦٠.

وننتقل إلى التوسع في حروف الجر وهي كثيرة في اللغة العربية، متعددة الجوانب، واسعة التصرف، وينوب بعضها عن بعض في كثير من المواضع، مما يكسب اللغة ثراءً، ومرونة، واتساعاً، وقد استعملت حروف الجر استعمالاً كثيراً حتى إننا لا نسرف في القول إذا زعمنا أن كل حرف قد ورد في غير معناه. وكتاب مشكل القرآن لابن قتيبة يزخر بأمثلة تؤيد وجهة نظرنا فما من حرف إلا وله شاهد من القرآن يبين استعماله بمعنى آخر غير معناه الأصلي. وسنمرض لذلك أثناء الكلام عن ابن قتيبة. ولكن الذي يهمنا هنا أن نقول إن الاستعارة في الحروف شائعة استعمالها لتؤدي أعراضاً متنوعة ومعاني مختلفة. والعرب حينما يتوسعون في استعمال الحروف إنما يريدون تصوير معانها وأثرها في البيان وسيبويه قد لاحظ توسع اللغة في استعمال الحروف، وركونها إلى مواضع مختلفة غير المعاني التي وضعت لها. ويحتم علينا البحث أن نذكر استعمالات الحروف عن سيبويه، وما دما نتحدث عن البلاغة في كتابه. ونحن نعلم أن الحرف إن قرن باللائم كان حقيقة وإلا كان مجازاً في التركيب^(١). وسيبويه يتحدث عن استعارة الحروف بنصاعة بيان حتى لا يدع مجالاً للتأويل، أو التمثل في إثبات أن هذا النوع قد ورد في الكتاب، أو أن سيبويه قد تحدث عنه. إقرأ قوله: «أما على: فاستعلاء الشيء، تقول هذا على ظهر الجبل وهو على رأسه. فيكون أن يطوى أيضاً مستعلياً كقولك مر الماء عليه وأمررت يدي عليه. وأما مررت على فلان فجرى هذا كالمثل وعلينا أمير كذلك، وعليه مال أيضاً، وهذا لأنه شيء اعتلاه، ويكون مررت عليه أن يريد مروره على مكانه ولكنه اتسع. وتقول عليه مال وهذا كالمثل كما ثبت الشيء على المكان، كذلك ثبت هذا عليه، فقد يتسع هذا في الكلام ويجئ كالمثل^(٢)». «فقوله مررت على فلان، وعلينا أمير، وعليه مال، وهذا لأنه شيء اعتلاه وأضح كل الوضوح في أن الاستعلاء ليس حسيماً، وإنما هو معنوي. فالدين يعلو المدين وكأنه يركبه، لنقل همه، وإلحاح الدائن بالمطالبة، والأمير كأنه يعلو الرعية بتسلطه عليهم. والرجل يمر على الرجل فكانه ثبت على مكانه وعلاه. وهذا اتساع في اللغة لا يدل على المرونة في استعمال الألفاظ فحسب، وإنما أيضاً يبرز الصورة

(١) الزهر ١ / ٢٦٠ السيبوي.

(٢) الكتاب ٢ / ٢١٠.

ويوضحها كل الوضوح- ويبين أثرها على المعنى، أما إجراء الاستعارة فليس يعنينا ولا يعنى سيبويه ولا المتقدمين منها شيء، وإنما هو من خصوصيات العلماء المتأخرين فقط لتسويغ وضع الحروف في غير مكانه. وكما تحدث سيبويه عن اتساع (على) في معناها، تحدث أيضا عن (هى)، وأنها تتسع في الكلام فيقول وإنما في فهمي للوعاء كقولك هو في الجراب، وفي الكيس، وهو في بطن أمه، وكذلك هو في الغل، لأنه جعله إذا أدخله فيه كالوعاء له. وكذلك هو في القبة وهي الدار. وإن اتسعت في الكلام فهي على هذا، وإنما تكون كالمثل يجاء به يقارب الشيء، وليس مثله^(١)، فالحرف في قوله «هو في الغل لأنه جعله إذ أدخله فيه كالوعاء له. فيه معنى المجاز، لأنه مستعمل في غير الحقيقة، ولأن في متعلق معنى الحرف؛ وهو الغل نوعا من التشبيه والمقاربة بين الشيء والشيء حيث كان الغل لا يصلح للظرفية الحقيقية وهل تخرج الاستعارة في الحروف عن هذا المعنى.

ونقرأ في كتب المحدثين أن (يا) التي تستعمل لنداء البعيد قد تخرج عن أصل وضعها فتستعمل لنداء القريب إذا كان ساهيا عنك أو منصرفا إلى أمر آخر فكانه بعيد كل البعد عنك ولا يدري من أمرك شيئا. فساغ لك أن تشببه وهو القريب بالبعيد فاستعميرت (يا) من معناها الحقيقي وهو نداء البعيد، لمعناها المجازي وهو نداء القريب على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية^(٢)، نقرأ ذلك فنشعر أن البلاغة عن المتأخرين - وهي التي يستقى منها المحدثون آراءهم، ويعتمدون عليها في مباحثهم قد نقلت هذا المعنى نصا من كتاب سيبويه، وهو يذكر سبب هذا الاتساع، والعدول من نداء القريب إلى نداء البعيد (في باب الحروف التي ينه بها المدعو) يقول «أما الاسم غير المندوب فينبه خمسة أشياء، بيا وأيا وهيا وأى وبالألف إلا أن الأربعة غير الألف قد يستعملونها إذا أرادوا أن يمدوا أصواتهم للشيء المتراخي عنهم أو للإنسان المعرض عنهم الذي يرون أنه لا يقبل عليهم إلا باجتهاد، أو النائم المستثقل .. وقد يجوز لك أن تستعمل هذه الخمسة غير (وا) إذا كان صاحبك قريبا مقبلا عليك للتوكيد»^(٣) فسيبويه يجوز

(١) الكتاب ٢ / ٢٠٨.

(٢) البلاغة التطبيقية ١٢٩ أحمد موسى.

(٣) الكتاب ١ / ٢٢٥.

هي حروف النداء الموضوع للبعيد أن تستعملها لنداء القريب إذا نزلته منزلة الإنسان المعرض عنك، أو النائم المستنقل، لأنه لا يقبل عليك إلا باجتهاد فيحتاج إلى أن تحدثه وكأنه بعيد عنك فتستعمل معه من حروف النداء ما وضع للبعيد، بل إنك تستعمل هذه الحروف للشخص القريب بالفعل الذي لم ترد أن تنزله منزلة البعيد، ولكنك استعملت معه هذه الحروف توكيدا لندائه، فما ذكره المتأخرون والمحدثون قد فطن إليه سيبويه قبلهم بعدة قرون، وكان أكثر منهم عموما وشمولا حيث ذكر في هذا المقام أسراراً لم يدونها المحدثون في مصنفاتهم.

وحديث سيبويه عن الحروف لم يقتصر على ما فيها من اتساع وتجاوز على حد قوله هو، ولا على ما فيها من استعارة ومجاز على حد قول المتأخرين، وإنما أيضاً تناول الحروف في إنابة بعضها عن بعض، فاستعمال لو بمعنى التمني مذهب سيبويه وقد كان هذا مثار خلاف بين العلماء ما بين مؤيد ومنكر، ومن يؤيد رأى سيبويه يستدل عليه بقوله تعالى «قلو أن لنا كرة فتكون من المؤمنين»^(١) كما استعمل هل بمعنى قد في قوله تعالى «هل أتى على الإنسان حين من الدهر»^(٢) ولعل للتعليل نحو قوله تعالى: «فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى» أي لكي يتذكر وغير هذا كثير فلا حاجة للإطالة فيه، وإنابة الحروف بعضها عن بعض وتضمينها معان غير التي لها في الأصل قد تناوله بإضافة ابن قتيبة، وابن جنى، وسوف نفصل الحديث عنه في موضعه من البحث.

والكتاب لم يخل أيضاً من نثف يظهر فيها بوضوح أن سيبويه كان على علم بذلك التعبير الذي نطلق عليه اسم المجاز بال حذف، واعتبره من اتساع الكلام، ورغبة الإيجاز، فهو يقول: «وسمعنا من يوثق به من العرب يقول اجتمعت أهل اليمامة، لأنه يقول في كلامه اجتمعت اليمامة يعني أهل اليمامة فأنت الفعل في اللفظ لليمامة فترك اللفظ على ما يكون عليه في سعة الكلام»^(٣). وفي موضع آخر من الكتاب يقول ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى «واسأل القرية التي كنا فيها والعرير التي أقبلنا فيها»، إنما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان ههنا .. ومثل ذلك في كلامهم بنو

(١) - (٢) عروس الأفراح ٢ / ٢٤٢ - ٢٤١ -

(٣) الكتاب ١ / ٢٦ -

فلان يطوهم الطريق، وإنما يطوهم أهل الطريق .. وليس يريد أكرم على من الضرب ولكن أكرم على من الذي أوقع به الضرب»^(١) - (وفى باب أسماء القبائل والأحياء وما يضاف إلى الأم والأب) يقول: «أما ما يضاف إلى الآباء والأمهات فنحو قولك هذه بنو تميم وهذه بنو سلول ونحو ذلك، فإذا قلت هذه تميم وهذه سلول، فإنما تريد ذلك المعنى، غير أنى حذف المضاف تخفيفاً كما قال الله عز وجل «واسأل القرية» ويطوهم الطريق وإنما تريد أهل الطريق وهذا فى كلام العرب كثير^(٢)، فسيبويه يذكر من أمثلة هذا النوع قوله تعالى واسأل القرية، والمراد واسأل أهل القرية، وإنما حذف المضاف تخفيفاً، أو أنه حذف على الاتساع والاختصار. ثم يقول وهذا فى كلام العرب كثير، وكأنه يريد أن يقول إننا نكتفى بالإشارة إلى هذا النوع دون أن نحصى أمثله، وإلا طال بنا الحديث. ونحن نعلم أن هذا النوع قد جرى على السنة البلاغيين، وكثر فى كتبهم وخاصة هذه الآية الكريمة على أنها مجاز بالحذف أو مجاز مرسل علاقته المحلية، ولكن بتوجيه آخر غير توجيه سيبويه السالف «لأن القرية بمعناها الأصلية محل لسكانها والقرينة استحالة سؤال القرية بمعناها الحقيقية^(٣)». وهذا النوع من التعبير، أو هذا المجاز المرسل، غاية فى البلاغة^(٤) إذا أحسن استعماله كشأنه فى القرآن الكريم.

وفى بيت الخنساء:

وداهية من دواهي المنون يرهبها الناس لافالها

يذكر سيبويه الاستعارة بالكناية، كما يذكر قرينتها، وهى الاستعارة التخيلية يذكر ذلك نقلاً عن أحد الذين يثق بهم من العلماء وربما كان الخليل. وإذا أردنا أن نكشف عن الاستعارة المكنية فى هذا البيت لقلنا مثلاً: شبيهاً الخنساء الداهية بحيوان مفترس شديد البأس ثم حذف المشبه به، ورمز له بشيء من لوازمه وهم الفم، والقم هنا قرينة الاستعارة المكنية أو ما يجوز أن نطلق عليه أيضاً الاستعارة

(١) الكتاب ١ / ١٠٨ - ١٠٩.

(٢) الكتاب ٢ / ٢٥.

(٣) مذكرة البلاغة حامد عوى ط، ١٩٥٦ دار الكتاب العربى ص ٢٢.

(٤) تلخيص البيان ١٤٢.

التخييلية. وسيبويه لم يكن وحده مدركا لهذا الفهم، بل أدركه معه من نقل عنه، غير أنه لا يعطى لما يدرك أسماء اصطلاحية، فهو يقول عن هذا البيت «فجعل للداهية ضما. حدثنا بذلك من نثق به»^(١). وإذا أردنا الآن أن نضع اصطلاحها بلاغيا للداهية التي يكون لها ضما، لما ودنا غير الاستعارة المكتوبة للداهية والاستعارة التخيلية للفهم. وابن سنان الخفاجي يتعرض في سر الفصاحة لهذا البيت فيقول: وأنشد سيبويه:

وداهية من دواهي المنون يرهبها الناس لا ضا لها

فجعل للداهية ضما استعارة^(٢) وبذلك يكون سيبويه قد سبق غيره من العلماء في تناول هذين النوعين من الاستعارة أيضا.

وعندما يتحدث سيبويه عن الكناية فلا يتحدث عنها بالمعنى الاصطلاحي المعروف بأنه «اللفظ الذي يراد به لازم معناه مع جواز إرادة ذلك المعنى» وإنما يريد بها المعنى اللغوي فقط. بأن يريد مجرد الخفاء والستر حين يتكلم بشيء، وهو يريد غيره، أو كان جاهلا باسم المحدث عنه. «ونقول العرب يا فل .. وإنما بنى على حرفين، لأن النداء موضع تخفيف، ولم يجز في غير النداء، لأنه جعل اسما لا يكون إلا كناية لمنادى. وأما فلان فلإنما هو كناية عن اسم سمي به المحدث عنه خاص غالب، قد اضطر الشاعر فبناء على حرفين في هذا المعنى، قال أبو النجم:

في لجة أمسك فلانا عن فل^(٣)

فهنا فل وفلان بمعنى واحد وهما كناية عن شخص معين لا نعرف اسمه على وجه التحديد، أو عن شخص مجهول، غير أن فل استعملت على حرفين فقط، لأن النداء موضع تخفيف، ويجوز فيه ما لا يجوز لغيره، واستعمل في البيت على حرفين من غير نداء للضرورة، وفي موضع آخر من الكتاب يذكر سيبويه أن كلمة فلان تستعمل أحيانا كناية للأدمى، وأخرى للبهائم، فإن استعملت للأدمى فهي مجردة من (أل) فنقول فلان، وإن استعملت كناية لغير الأدمى افترنت (بأل) فنقول الضلان، ويعبر عن ذلك بقوله «فإذا كنيت من غير الأدميين قلت الضلان والضلانة.

(١) الكتاب ١ / ١٥٩.

(٢) سر الفصاحة ٢٦ ابن سنان.

(٣) الكتاب ١ / ٢٢٢.

والهن والهنه، جعلوه كناية عن الناقة التي تسمى بكذا، والفرس الذي يسمى بكذا ليضربوا بين الأدميين والبهائم^(١). فسيبويه - إذا - لم يكن يعرف الكناية الاصطلاحية، ولم يشر إليها إشارة تنبئ عنها، وهو ما كنا نود أن نعثر عليه في كتابه، غير أننا لم نجد لديه سوى هذا النوع من الكناية اللغوية، ومهما يكن من شيء فإننا نلتصم العذر لسيبويه، لأن الكناية، الاصطلاحية لم تعرف تقريباً إلا في نهاية القرن الثالث الهجري على يد ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) والمبرد (ت ٢٨٥ هـ) اللذين تحدثا عن أقسامها بصفة عامة، أما قبل ذلك فكانت تستعمل في المعنى اللغوي، وقلما تراها استعملت في معناها الاصطلاحية المعهود.

وهذا نوع آخر من أنواع البلاغة أطلق عليه المتأخرون اسم التتويج. وراوا فيه قيمة فنية كبيرة، وإن كنا نلاحظ خلو بعض كتب المتأخرين عن تناوله والحديث عنه. والتتويج عندهم يجرى في مواطن شتى. يجرى في الاستعارة، والتشبيه، وكثيراً ما يأتي وهو ليس استعارة ولا تشبيهاً^(٢)، والنوع الأخير هو الذي أورد له البلاغيون مباحثهم. فعبد القاهر الجرجاني حين يتعرض لبيت أبي تمام:

لعاب الأفاعى القاتلات لعابه وأرى الجنى اشتارته أيد عوائل

يقول «اعلم أنه لا يجوز أن يكون سبيل قوله لعاب الأفاعى القاتلات لعابه. سبيل قولهم عتابك السيف. وذلك أن المعنى في بيت أبي تمام على أنك تشبه شيئاً بشيء لجامع بينهما في وصف، وليس المعنى في عتابك السيف على أنك تشبه عتابه بالسيف، ولكن على أن تزعم أنه يجعل السيف بدلا من العتاب .. فلا يصح أن تقول عتابك كالسيف، اللهم إلا أن تخرج إلى باب آخر، وشيء ليس هو غرضهم بهذا الكلام فتريد أنه قد عاتب عتاباً خشناً مؤلماً، ثم أنك إن قلت السيف عتابك، خرجت به إلى معنى ثالث: وهو أن تزعم أن عتابه قد بلغ في إيلامه، وشدة تأثيره ميلفاً صار له السيف كأنه ليس بسيف»^(٣) فعبد القاهر يبين فساد معنى قولهم عتابك السيف لو اعتبرناه من باب التشبيه سواء كان مستقيماً أو معكوساً، لأن التشبيه يؤدي إلى معنى غير مقصود عن القائل فيفسد غرضه ويضيع قصده.

(١) الكتاب ٢ / ١٤٨.

(٢) التنوير ١٦٦ - ١٦٧.

(٣) الدلائل ٢٨٢ - ٢٨٥.

ومراد القائل أن يجعل السيف بدلا من العتاب وليس أحدهما شبيها بالآخر. وعبد القاهر حين عرض لهذا التفسير لم يكن يرمى من وراء ذلك أن يقول إن التنويع أكثر قيمة من التشبيه المستقيم، أو أعلى منزلة، وأكثر مبالغة من التشبيه المعكوس، ولكنه أراد أن يبين أننا لو قصدنا التشبيه بأحد أوضاعه في هذا المثال فإن المعنى سوف يكون بعيداً عن الصواب. وسيبويه حين تناول التنويع في كتابه كان أكثر إلحاحاً بما ذكره من أمثلة هذا النوع من عبد القاهر، فهو يذكر أمثلة من القرآن، وأقوال العرب، وأشعارهم، ولم يحد عن القصد الذي فهمناه الآن من عبد القاهر، وإن كان - على الرغم من غزارة الأمثلة التي ساقها - لم يصل إلى إقناعنا بالدرجة التي وصل إليها عبد القاهر. فسيبويه يقول عن بيت أبي ذؤيب الهذلي:

فإن تُعس في قبر برهوة ثاوبا أنيسك أصداء الثقبور نصيح

أنه جعل أصداء القبور هم الأنيس، ومثل ذلك ما لى عتاب إلا السيف، جعل السيف عتابه كما أنك تقول ما أنت إلا سير إذا جعلته هو السير. ومثل ذلك قوله:

وبلدة ليس بهـا أنيس إلا اليعافير وإلا العيس

جعل اليعافير والعيش هو الأنيس. ومثل ذلك قوله تعالى عز وجل «ما لهم به من علم إلا اتباع الظن» (أى اتباع الظن هو علمهم) وبنو تميم يتشدون بيت ابن الأيهم التغلبي:

ليس بينى وبين قيس عتاب غير طعن الكلى وضرب الرهاب

جعلوا الطعن والضرب هما العتاب. ثم يستأنس بقول الخليل فيما ذكره لعمر ابن معدى كرب،

وخيل قد دلفت لها بخيل تحية بينهم ضرب وجيع

حيث قال إنه جعل الضرب تحيتهم كما جعلوا اتباع الظن علمهم^(١) وعندما يعقب الأعلام (ت ٤٦٥ هـ) شارح شواهد سيبويه يقول في بيت أبي ذؤيب إنه جعل الأصداء أنيس الموضوع اتساعاً ومجازاً، لأنها تقوم في استقرارها بالمكان وعمارتها له مقام الأناسي. وفي البيت الآخر جعل اليعافير والعيس بدلا من الأنيس على ما

(١) الأعلام، ١ / ٣٦٤ - ٣٦٥، طراز المحاسن ص ٣٠.

تقدم من الاتساع والمجاز. وفي بيت ابن الأبيهم أن (غير) بدل من العتاب اتساعاً ومجازاً، كما قالوا عتابك الضرب وتحيثك الشتم. أي هذا يقوم لك مقام هذا كما قال جل وعز «هبشمرهم بعداب اليم» أي الذي يقوم لهم مقام البشيرة العذاب الأليم. ويقول عن بيت عمرو بن معدى كرب: إنه جعل الضرب تحية على الاتساع والمجاز^(١). فسببويه يجعل هذا النوع من التعبير - أو ما يجب أن يسميه المتأخرون بالتنوع - بدلا مما قبله يقوم مقامه. وينزل منزلته، كما يقوم السيف مقام العتاب، وإصداء القبور مقام الأنيس وينزلان منزلتهما. وعبد القاهر حين رأى في قولهم عتابك السيف فساد القصد إذا اعتبر تشبيها مستقيما أو معكوسا لم يند عن الدائرة التي رسمها سببويه، في أنه يقوم مقام ما قبله. وينزل منزلته، لأننا نعلم أن التشبيه المألوف يكون فيه المشبه به أقوى من المشبه، وفي التشبيه المعكوس يصبح المشبه - بعد إحلاله محل المشبه به - هو الأقوى. وعبد القاهر حين يرفض هذا وذلك فكانه يجعل الثاني صنو الأول ونظيرا له فيحل محله وينزل منزلته. أما تفسير الأعلام الشننمرى لشواهد سببويه في هذا الصدد، واعتباره أن هذه الأمثلة نوع من المجاز فهو مرفوض من أساسه إذ كيف يكون مجازا والطرفان مستقران في الكلام دون أن يحذف أحدهما، وإنما هو نوع من الكلام جرى على غير مقتضى الظاهر، غير أنه وضع السيف بدلا من العتاب ولم يرد به التشبيه أو الاستعارة، ولعل في هذا الأسلوب نوعاً من الإقناع بطريق غير مباشر لما يتضمنه الكلام من لزوم، فالبلدة ليس بها أنيس على الإطلاق، لأن اليمافير والعميس ليست بأنيس قطعاً، فنفي الأنيس على إطلاقه بطريق اللزوم. فخيال السامع أن البلدة بها أنيس، والقصد على عكس ذلك، وعندئذ نقول مطمئنين إن سببويه - مع استاذة الخليل - كان أول من طرق هذا الأسلوب، وفتح الباب لمن جاء بعده من العلماء ليواصلوا بأبحاثهم فيها أبداء من ملاحظات، سواء كان ما ذكره بوحى من قريحته النفاذة أو ينقله عن استاذة الخليل.

وكتاب سببويه لم يكن مقصوداً على ذكر أنواع من المعانى والبهان، بل تجاوز ذلك إلى بعض ألوان من البديع في عرف المتأخرين، وأول هذه الألوان تأكيد المدح بما يشبه الذم، وقبل أن نخوض في هذا اللون البديع ينبغي أن نعهد له نقول: إن

(١) هامش المرجع السابق.

الاستثناء نوعان منه ما يتعلق باللغة، ويتمثل في استخراج القليل من الكثير، وهذا نطره الآن جانباً، لأنه لا يعنينا في دراسة البديع وإن كنا قد تناولناه وفي علم المعاني باعتباره من أدوات القصر. ونوع آخر يفيد فوق المعنى اللغوي ما يزيد به الكلام حسناً ويستحق أن يدرج في أبواب البديع. وهذا هو الذي نتعرض له. فالاستثناء الفني الذي نطلق عليه «تأكيد المدح بما يشبه الذم» قد ورد في كتاب سيبويه فهو في باب (ما لا يكون إلا على معنى ولكن) من الاستثناء بذكر قول النابغة:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتاب

أي ولكن سيوفهم بهن فلول^(١)، ويعقب الأعم على هذا البيت ويشرحه لبيبي مقصد سيبويه ومراده فيقول «إن سيوفهم ليس بعيب، لأنه دال على الإقدام، ومقارعة الأقران. فالنابغة مدح آل جفنة ملوك الشام فنفي عنهم كل عيب، وأوجب لهم الإقدام في الحرب، واستثنى ذلك من جملة العيوب مبالغة في المدح وهو ضرب من البديع يعرف بالاستثناء. فثلث السيوف ونقلها ليس عيباً حتى نخرجه من الشطر الأول من البيت، ولذلك فقد نبه سيبويه على أن الاستثناء منقطع بمعنى لکن. وهذا البيت مشهور قد تداوله العلماء في تصانيفهم، وقد أورده علماء البديع شاهداً على تأكيد المدح بما يشبه الذم، فإنه نفى العيب عن هؤلاء القوم على جهة الإحاطة ثم أثبت لهم ما بوهم أنه عيب وهو تكسر السيوف في مضاربة الأعداء. وهذا ليس بعيب، بل هو غاية المدح، ومن ثم فقد أكد المدح بما يشبه الذم أي أنه مدح في صورة ذم. وقد يكون أوضح في التبدليل على أن سيبويه قد عرف هذا اللون البديعي ما عقب به على بيت النابغة الجعدي:

فتى كملت خيراته غير أنه جواد فما يبقى من المال باقياً

فيقول «كأنه قال ولكنه مع ذلك جواد»^(٢) فوضح أن سيبويه يفهم من البيت أن الشاعر يضيف للممدوح صفة مدح إلى صفة مدح ولا يسلبها عنه. وفي ذلك

(١) هامش المصدر السابق.

(٢) الكتاب ١ / ٢٦٧.

تأكيد للمدح، وإن فهم من ظواهر الاستثناء أنه ذم وليس مدحا. وقال الأعمش عن هذا البيت هو مثل ما قاله عن بيت النابغة الذبياني «فهو استثنى جوده وإتلافه للعمال من الخيرات التي كملت له مبالغة في المدح فجعلها في اللفظ كأنهما من غير الخيرات كما جعل ثقل السيوف كأنه من العيوب»^(١) وهذا البيت أيضا من شواهد علماء البلاغة على أنه من البديع، ويدخل تحت باب تأكيد المدح بما يشبه الذم .. ولو طالعنا كتاب البديع لابن المعتز (ت ٢٩٦ هـ) لوجدنا قد اعتبر النوع الخامس من المحسنات .. تأكيد المدح بما يشبه الذم .. واستشهد بهذين البيتين اللذين ساقهما سيبويه واقتصر عليهما دون غيرهما، وبطبيعة الحال لم يشر إلى سيبويه أية إشارة، وإن كان قد أشار إلى الخليل في بابي التجنيس والمطابقة.

والعلماء ونقاد المعاني وجهابذة الكلام يعدون هذا اللون من ألوان البديع، ومحاسن الشعر، فلاشك أن في هذا اللون نوعا من الخلافة والسحر دعا العرب إلى الإكثار منه في كلامهم، والشعراء إلى الإفراط منه في أشعارهم. فما مصدر ما فيه من خلافة، وما سر استعمال العرب له؟ فابن السيد البطليموسى (ت ٥٢١ هـ) في الاقتضاب يضع أيدينا على السر النفسى الذى يدعو العرب إلى استعماله «والوجه في استعمال العرب هذا الاستثناء أن اللثيم الطبع من الناس لما كان مضادا للكريم الطبع صار يعتقد في المحاسن أنها قبائح، وفي القبائح أنها محاسن، فيعتقد في السخاء أنه تبذير، وفي الشجاعة أنها هوج، وفي الحلم أنه ذل، ويرى الصواب والسداد في أضدادها»^(٢) ومعنى هذا أن من يلجأ إلى ذلك الأسلوب إنما يحاول أن يرضى النفوس جميعا ويوافق رغبات الناس على اختلاف مشاربهم، وما فيهم من كرم السجايا، ولؤم الطبائع، فلو قال ما في فلان عيب إلا السخاء، فالمعنى أنه لا عيب فيه البتة، إلا أن يعتقد معتقد أن السخاء من العيوب فيكون سخاؤه عيبا. فالسخاء لا عيب فيه عند الكريم بينما هو عند البخيل عيب كل العيب، لأنه نوع من التبذير الموجه، والإسراف الممقوت. أما ما في هذا اللون من الخلافة والسحر، فليس مرجعه إلى ما في الكلام من استثناء بإحدى صورته المعروفة من الاتصال والانقطاع. فقد يقع الاستثناء في كثير من الكلام، ونراه عاريا من الجمال والحمس،

(١) البديع لابن المعتز ص ٦٦١ ضمن كتاب ابن المعتز وتراجه في الأرب والنقد والبيان د. خلفاوى.

(٢) الاقتضاب ٢٩٠ شجرة ببروث ١٩٠٦ ابن السيد البطليموسى.

وإنما الخلابة والسحر مصدرها ما نجد في هذا اللون من عنصر المفاجأة والمباغنة التي تبيه السامع، وتثير فضوله وتوقفه على شيء لم يكن يتوقعه بعد أن استنفذ المتكلم في كلامه غاية المدح، أو غاية الذم، فالإحساس الذي يتلقاه السامع أولاً من الكلام يكون عاماً مجملاً ثم يصبح مركزاً ومسلطاً على شيء خاص، شديد الوضوح حين يقرع الكلام سمعه بعد أداة الاستثناء.

وسيبيويه كما تحدث عن المدح الذي يشبه الذم، تناول كذلك التجريد، وحديثه عن التجريد لا ينقح الغلة، ولا يطفىء الظما إلى معرفته كلية، وإنما ذكره في إيجاز شديد، وبمثال واحد، ورغم ذلك فإن العلماء لم يهملوا رأي سيبويه، بل نقلوه في كتبهم ونسبوه إليه (فضى باب ما يختار فيه الرفع ويكون فيه الوجه في جميع اللغات) يقول سيبويه «ولو قال أما أبوك فلك أب لكان على قوله فلك به أب أو فيه أب، وإنما يريد بقوله فيه أب: مجرى الأب على سعة الكلام»^(١) فقوله لك به أب، أو لك فيه أب، نوع من التجريد الذي يكون الانتزاع فيه بالباء، أو بفي كقولهم لئن سألت فلاناً لتسألن به البحر، أو كقوله تعالى «لهم فيها دار الخلد»، وابن جنى يردد هذا النوع الذي تستعمل فيه الباء من التجريد إلى سيبويه حيث يقول «ومنه مسألة الكتاب أما أبوك فلك أب: أي لك منه، أو به، أو بمكانه أب»^(٢) وما فعله ابن جنى من الإشارة إلى وجد هذا النوع من التجريد وتفسيره في كتاب سيبويه قد فعله الزجاج أيضاً^(٣). وفي هذا ما يبين مدى أهمية الكلمة الموجزة التي يطلقها سيبويه، لأنه لا يطلق الكلمة إلا في دقة، وبعد تحديد، وما على العلماء بعد ذلك إلا النقل والتفسير.

وبعد هذا التفصيل الذي ذكرناه عن الأبواب البلاغية التي طرقتها سيبويه، وكانت مطمورة في كتابه، ولم يحاول الباحثون المحدثون في جديفة نفث التراب عنها وتصنيفها، حتى تبدو أمام العيون ظاهرة جليلة، ولكن اكتفى بعض الباحثين بما قرأوه في كتابي عبد القاهر، دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، ومن آراء يشير فيها إلى سيبويه، فردوها إلى صاحبها، وبذلك ظهر عندهم أثره في عبد القاهر

(١) الكتاب ١ / ١٩٥.

(٢) الخصائص ٢ / ١٧٥.

(٣) اعراب القرآن ٢ / ٦٦٥.

وحاز قصب السبق في هذه الأبواب وحدها دون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث والنظر في كتاب سيبويه القيم لاستخراج ما فيه من مباحث بلاغية، ولعلمهم لم يقدموا على هذا البحر العميق الفور، اشتاقا من الجهد والمشقة. ويمكن القول إن سيبويه قد ضمن كتابه عرضا لعدد من صور البلاغة وضرب لها أمثلة مختلفة. وفسرها تفسيرا بلاغيا، بل أحيانا نراء يتناولها بعين الطريقة التي سلكها علماء البلاغة من بعد في مباحثهم، غاية الأمر أنه لم يذكر لها أسماء اصطلاحية، وذكر المصطلحات في عصر سيبويه لم يكن ذا شأن خطير؛ فالعلوم والفنون في القرن الثاني لم تكن قد تحددت بعد أو دخلت في دور التنسيق والتصنيف، والتقسيم، ووضع المصطلحات هنا وهناك عنواناً على كل قسم، وتمييزاً له عن سائر الأقسام، وإنما كانت العلوم والفنون وقتئذ متداخلة يصب بعضها في بعض ويثرى بعضها بعضاً فاللغة، والنحو والبلاغة كلها كانت بمثابة روافد متعددة تصب في مجرى واحد هو إثراء اللغة والمحافظة على سلامتها، وإبراز جمالاتها. وسيبويه في كتابه لم يكن متناولاً لفن واحد من هذه الفنون، بل كان متناولاً لها جميعاً، ومنظماً لها في عقد واحد، فلم يطف بخاطره، أو بأذهان المعاصرين له أن يفصلوا بين هذا العلم أو ذلك، أو يضعوا مصطلحاً لهذه الفنون أو تلك، ولذلك فإن سيبويه في إدراكه لتداخل العلوم قد اهتدى إلى ربط النحو بالمعاني، فنفت في النحو روحاً مشعة لها جلالها وقيمتها حتى تطور هذا الربط إلى أقصى درجاته على يد عبد القاهر الجرجاني، غير أنه - وأسفاه - لم يكتب لهذه الروح العمر المديد، بل أزهقت في قبضة السكاكي حين فصل بعضها عن بعض. فوضع المصطلحات لم يكن يعنى العلماء في القرن الثاني الهجري، وإنما الذي كان يعنيه حقا هو نبش تلك المناجم العلمية والفنية واستخراج ما في جوفها من كنوز، وإزاحة الأتربة العالقة بها حتى تلمع أمام العيون ويتكشف ما فيها من بريق يجذب أنظار العالم، ويسترعى انتباههم، فاستخراج الكنوز هي المهمة الأولى التي تعنيهم وليس وضع الأسماء لمحتويات هذه الكنوز، ثم بعد أن يبدو كل شيء ويستقر في موضعه فإن الزمن في خدمة العلماء، والتطور العلمي كقيل بوضع الاسم المناسب لكل نوع من هذه الأنواع، ولا يحق لمنصف أن يتنكر لجهود سيبويه التي قدمها لخدمة البلاغة العربية، بدعوى أنه لم يذكر لها مصطلحات، أو لأنه لم يضع لها قوانين. كالمصطلحات

والقوانين التي عرفناها فيما بعد، وإنما يحق لنا أن نقول دون ادعاء أو مبالغة إن سيبويه كان حجر الأساس في بناء البلاغة العربية بما ذكره من موضوعات تدخل في علم المعاني كالحذف والزيادة، والذكر والإضمار، والتقديم والتأخير، والاستفهام والقصر، والفصل والوصل، والمجاز العقلي، والتعريف والتكبير ومقتضى الحال، والقلب، كما تعرض لصور من خروج الكلام على مقتضى الظاهر، ولم يفته أن يتناول أسرار التراكيب وتأليف الكلمات، وصوغ العبارات، وإبراز الفرق بين تعبير وآخر كما رأينا في حديثنا عن النظم عند سيبويه، أن اهتمامه لم يكن قاصراً على أواخر الكلمات، وبيان إعرابها وبنائها، وإنما تجاوز ذلك إلى نظم الجملة والجمل كما عرفناه عند عبد القاهر.

وفي البيان تناول التشبيه، والاستعارة بالكناية، والاستعارة في الحروف، والمجاز بالحذف، والكناية وإن كانت بمعناها اللغوي، والتشريع. أما البديع فقد تعرض فيه للونين فقط هما تأكيد المدح بما يشبه الذم، والتجريد. ولا شك أن هذه المسائل البلاغية التي طرقتها سيبويه في كتابه تشكل كثيراً من أبواب البلاغة، ولذلك فإن كثيراً من العلماء الذين يعتمد بهم في تاريخ البلاغة قد اعترف من هذا البحر الزاخر دون أن ينضب له معين، ومنهم من يعترف بأنه استقى من كتاب سيبويه بعض مسائل البلاغة كمعبد القاهر، ومنهم من ينقل ذلك إغفالاً تاماً كابن المعتز وأبي هلال العسكري، وقد سبق أن وضعنا ذلك بالدليل، ولكننا نكتفي بأن نشير في إيجاز إلى أن عبد القاهر قد استأنس بسيبويه في كثير من مباحثه كالتقديم والتأخير، والمجاز بالحذف، والمجاز العقلي والتشبيه التمثيلي، وابن المعتز ينقل عنه تأكيد المدح، وابن جنى يذكر مسألة الكتاب في التجريد، وأبو هلال العسكري يأخذ عنه تقسيم الكلام إلى مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، ومحال كذب، ويذكر أمثله بعينها ولا يشير إليه، وكلام سيبويه عن المسند والمسند إليه قد أوحى إلى العلماء حصر علم المعاني في الأبواب البلاغية الثمانية المعروفة. وغير ذلك مما لا ينكر أثره. ومن ثم فإن لسيبويه في البلاغة جهداً مشكوراً، وبلاء موفوراً حيث ألقى بذوراً طيبة في أرض خصبة نمت وترعرعت بمرور الزمان على أيدي العلماء حتى بلغت تمام النضج على يدي عبد القاهر.

وبعد هذا التمهيد العلمى، وسوق البراهين فى أسبقية سيبويه بوضع كثير من الإشارات التى تشكل معظم أبواب علم المعانى، وكثير من أبواب البيان، وصورتين من محسنات البديع نطن أننا نكون بمنأى عن الاتهام إذا قلنا إن سيبويه قد ساهم مساهمة فعالة فى وضع علم المعانى، وساعد فى وضع الأساس لعلم البيان، ونبه على البديع، وربما يزعم زاعم «أن سيبويه حين نشر هذه المسائل البلاغية .. لم يقصد إلى علم غير النحو، ولم ير علما خاصا هو علم البلاغة أو أحد فنونها الثلاثة»^(١) والرد على هذا الزعم سهل ميسور فإن سيبويه لم يكن يفرق بين النحو والبلاغة، ولم يكن النحو عنده مجرد النظر فى أواخر الكلمات من حيث الإعراب والبناء وما فيها من حركات وسكنات، وإنما النحو عنده يشمل هذا كله، ويشمل أيضا تأليف الجملة ونظمها، وسر تركيبها، وبيان ما فيها من حسن أو قبح، ولا شك أن هذا لا يشمل علم النحو فحسب، وإنما يشمل أيضا البلاغة كما نعرفها اليوم. فسيبويه - إذن - قد ساهم مساهمة فعالة فى وضع الأساس، وإقامة البناء للبيان العربى قبل الجاحظ بقرن من الزمان تقريبا. ومن الحق أيضا أن نقول إن سيبويه فى الألوان التى نبه عليها فى علم البلاغة لم يضع لشيء منها قاعدة كلية، وإنما كان يتمثل فى الجزئيات ما تشرف به رتبة الكلام، ويدخل فى صميم البلاغة. ولذلك استحق أن يكون لسيبويه وكتابه منزلة خاصة بين العلماء فهذا عبد القاهر بنوه بشأن سيبويه ويعتبره واحدا من أصحاب الكتب المبتدأة الموضوعية فى العلوم المستخرجة «فإننا نجد أربابها قد سبقوا فى فصول منها إلى ضرب من اللفظ والنظم أعيان من بعدهم أن يطلبوا مثله أو يجيشوا بشيبه له»^(٢) والزمخشرى يمشيد بكتاب سيبويه فيقول: «وإنه يجب الجثو بين يدي الناظر فى كتاب سيبويه»^(٣) كما يعلى من قدر سيبويه، ويأخذ برأيه فى دحض آراء المخالفين، ويعتز بقوله فيقول «والقول ما قالت حذامه»^(٤) وأبو حيان الأندلسى يعتمد على كتاب سيبويه فى تفسيره فيقول عنه فى مقدمة كتابه، «فجدير لمن تالقت نفسه إلى علم التفسير، وترقت إلى التحقيق فيه والتحرير، أن يعتكف على كتاب سيبويه فهو

(١) البلاغة عند السكاكي ٨٠.

(٢) الشافية ضمن ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن ٢٨ عبد القاهر الجرجاني.

(٣) الكشاف ٢ / ١١٤.

(٤) الكشاف ١ / ١٤٧.

من الفن المعول عليه، والمستند في حل المشكلات إليه»^(١) والتفسير مناطه البلاغة، لأنه يقوم على بيان ما في القرآن من مجاز وصور بيانية.

ورحم الله سييويه فقد كان منارا يشع بالهداية لعلماء البلاغة، ولكن مباحثه النحوية أعشت عيونهم فلم يلتفتوا إلى مباحثه البلاغية، ولم يقدروها حق قدرها حتى يومنا هذا، وقد آن للباحثين أن يعيدوا النظر في كتابه من جديد، ليستخرجوا ما فيه من ألوان بلاغية ظلت مطمورة أكثر من اثني عشر قرنا.



(١) البحر المحيط ١ / ٢ من المقدمة طبعة المراجعة أبو حيان الاندلسي.

الفصل الثالث

البلاغة عند الفراء (١)

هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي نسبة إلى النديم وهو إقليم في البلاد الفارسية. وقد سمي بالفراء، وليس لأنه كان يخيط الفراء أو يبيها ولكن لأنه كان يفرى الكلام، أي: يحسن تقطيعه، وتفصيله.

وقد أورد له ابن النديم (٢) كثيرا من الكتب التي صنفها في النحو والتصريف مثل الجمع والتنبيه في القرآن، والحدود، وهو في قواعد العربية: فيذكر فيها حد المفرد، والمتشبي، والجمع، والمعرفة، والنكرة، وطريقة العرب فيها، وفعل وافعل والمذكر والمؤنث، والمصادر في القرآن والمقصود والمدود، والوقف والابتداء. ويقول الأزهرى: وله في النحو الكتاب الكبير وهو ثقة مأمون (٣) وقد بلغ الفراء منزلة عالية بين علماء عصره حتى برز عليهم جميعا (٤) ولذلك فإنه كان يعد زعيم المدرسة الكوفية في النحو بعد الكسائي. ويروى عنه أنه كان يضرب بعرق في كل علم من العلوم المختلفة، فهو عارف بالفقه، واختلاف مذاهب الفقهاء، خبير بالطب، حاذق بأيام العرب وأشعارهم، بجر في اللغة أما النحو فقد كان نسيج وحده، وجمع إلى علم الكوفيين علم البصريين، فأخذ عن الكسائي الكوفي، كما أخذ عن حبيب بن يونس البصرى. حتى إنهم كانوا يطلقون عليه أمير المؤمنين في النحو، ويقول عنه ثعلب لولا الفراء لضاعت العربية (٥). حتى إن بعض الباحثين المعاصرين قد أسرف في

(١) انظر في ترجمته: طبقات النحويين واللغويين - أبو بكر الزبيدي ص ١١٢ ط. السعادة، مراتب النحويين لابن الخطيب النحوي ٨٦، تاريخ بغداد - الخطيب البغدادي - ١١٩ / ١١ ط. السعادة، نزهة الألباء، ص ٦٦، شذرات الذهب في أخبار من ذهب - لابن العماد الحنبلي ط. ١٣٥٠.

(٢) الفهرست ٦٦ - ٧٧ ط. أوروبا لابن النديم.

(٣) تهذيب اللغة ٢٨ للأزهري لابن النديم.

(٤) نفس المرجع ص ١١.

(٥) تاريخ بغداد ١٤ / ١٥٢ الخطيب البغدادي ط. السعادة.

الاستنتاج وعد الفراء أو من وضع قواعد علم النحو وقوانينه، وما يقال عن البصريين بأنهم واضعوا أصول علم النحو فذلك ينطبق على العصور المتأخرة. أما ما ذكره الخليل وسيبويه فإنها هي مسائل جزئية يعوزها الضوابط واستخراج الأصول .. وهرق بين كتاب سيبويه والكتب التي جاءت بعده كالفرق بين كتاب في الفتوى وكتاب في القانون، ذلك يجمع جزئيات يدرسها ويصفها ويصدر أحكاما فيها، والآخر يجمع كليات يصنفها ويشققها لتطبيق على الجزئيات^(١) ويروى عنه الأزهرى أنه كان من أهل السنة ومذاهبه في التفسير حسنة^(٢). غير أننا نقرا لياقوت في معجم الأدباء أن الفراء من المتكلمين .. ويميل إلى الاعتزال، وكان يتفلسف في تصانيفه، ويستعمل فيها ألفاظ الفلاسفة^(٣). وهذا هو الأرجح فأثار اعتزاله واضحة في كتابه معاني القرآن إذ نراه يتوقف مرارا للرد على الجبرية، وربما كانت صلته بالمعتزلة هي التي دفعته إلى قراءة كتب الفلاسفة والأطباء وعلماء الفلك حتى تبهر فيها، إذ لا ينسب المتكلم إلى هذه الطائفة إلا إذا كان جامعاً لأقطار الكلام، متمكناً في الصناعة، يحسن من علوم الدين ما يحسنه من مسائل الفلسفة، والعالم من يجمع بينهما.

وكتاب معاني القرآن يعتبر من أهم الكتب التي ألفها الفراء، فقد جمع في النحو واللغة والتفسير، والرواية، وبعد موسوعة للعلوم التي يهتم بها المتعلمون في ذلك العصر، ولم يكن معاني القرآن كتاب تفسير بالمعنى المعروف، فالفراء لم يفسر القرآن آية آية كما اعتاد المفسرون المتأخرون أن يسلكوا سبيل التفسير، وإنما يتخير من الآيات ما أشكل فحسب، متبعا لترتيب التنازلي في القرآن حيث يبدأ بالبقرة، ويثنى بآل عمران، ثم النساء، وهكذا حتى يأتي على نهاية المصحف، وهو في كل ذلك يدلي بأرائه النحوية، واللغوية، وينثر آراء أستاذه الكسائي، والنحاة البصريين أيضا. ومعاني القرآن ليس أول كتاب ظهر في هذا الفن وبهذا الاسم، كما يؤهم كلام ثعلب «بأنه لم يعمل أحد قبله، ولا أحسب أن أحدا يزيد عليه^(٤)

(١) انظر أبو زكريا الفراء، ٣٢٥ - ٣٢٦ . سيبويه أمام النحاة ١٥٨ وما بعدها.

(٢) تهذيب اللغة ١ / ١٩ .

(٣) معجم الأدباء، ٧ / ٢٧٦، ياقوت.

(٤) مقدمة معاني القرآن أحمد نجاشي ومحمد النجار ١٣ .

فواصل بن عطاء (ت ١٨١ هـ) وأبو جعفر الرؤاسي (ت ١٧٥ هـ) ويونس بن حبيب (ت ١٨٢ هـ) والكسائي (ت ١٨٩ هـ) قد ألفوا جميعها في معاني القرآن^(١) غير أن يد الفناء قد عبثت بها فلم تصل إلينا.

ويشكك أحد الباحثين في نسبة معاني القرآن للفراء فربما نقله عن أستاذه الرؤاسي، لأن الفراء أملى الكتاب عن حفظه من غير نسخة كما ذكر في صدر الكتاب، وهرق بين الإملاء والتأليف، فالمعنى يأخذ من ذاكرته من غير معاناة وبحث، بينما التأليف اجتهاد خاص، ويحتاج إلى بحث ومعاناة ولا ندري كيف يكون الفراء نقل كتاب معاني القرآن عن الرؤاسي (ت ١٧٥ هـ) ولم ينقله عن الكسائي (ت ١٨٩ هـ)، وكان الكسائي أستاذه المباشر الذي تلقى العلم عنه، وأقرب إلى زمن تأليف الفراء للكتاب، وله كتاب بهذا الاسم أيضا، بل إننا لا نستطيع أن نجزم بأنه قد نقله عن الرؤاسي، أو الكسائي ما دام أحد الكتابين لم يصل إلينا، ونعتبر كل هذا يدخل في باب الحدس والتخمين الذي لا يعتمد على أساس علمي واضح^(٢).

وياقوت يخبرنا أن أبا عبيدة معمر بن المثنى قد ألف كتابه مجاز القرآن (١٨٨ هـ)^(٣) ومعلوم أن الفراء ألف كتابه معاني القرآن (٢٠٤ هـ)^(٤) والخطيب البغدادي يعتبر أبا عبيدة أول من ألف في معاني القرآن فقال: «أول من صنف في ذلك من أهل اللغة أبو عبيدة معمر بن المثنى»^(٥) وهذا ليس من الدقة في شيء كما أوضحنا في ذكر من سبق في تأليف هذا الفن، وعند الاطلاع على كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة، ومعاني القرآن للفراء لم نجد به أثر النقل أو التبعية أو المشابهة إلا بما تمليه المعلومات المشتركة بين العلماء جميعا، فليس من الضروري أن يكون كتاب الفراء مأخوذاً عن كتب السابقين الذي ألفوا في معاني القرآن، بل إن قول ابن عبد الله محمد بن الجهم بأن الفراء أملاه عن حفظه من غير نسخة دليل على أن الفراء لم يعتمد نسخة من النسخ المؤلفة في معاني القرآن أو غيرها، وإنما

(١) الفهرست ٢٥١، كشف الخئون حاجر خليفة ط، الاستاذ.

(٢) انظر أبو زكريا الفراء ٢٤٠، ٢٥١.

(٣) معجم الأدباء، ٧ / ١٦٧.

(٤) معاني القرآن ١ / ٢.

(٥) تاريخ بغداد، ط، السعادي، ترجمة أبي عبيد القاسم بن سلام.

يعلمه عن معلوماته الغزيرة الواظرة في هذا الفن. ولعلنا نذكر أن ثمامة بن الأشرس قد فاتشه في النحو واللغة والفقه والطب والرواية فوجده بحراً لا يفوفه أحد، كل هذا يدل على أن الكتاب للقراء وليس لأحد من السابقين، وسنظل مستمسكين بهذا القول حتى نرى البرهان الواضح، والدليل القاطع في نسبة هذا الكتاب لغيره.

والمهم عندما الآن أن القراء قد تطرق من خلال تفسيره إلى كثير من المباحث البلاغية التي يدخل بعضها في علم المعاني، وبعضها في البيان، والآخر في اليدبع، ونستهل القول بأبحاثه التي تتصل بعلم المعاني، فنذكر أولاً الحذف:

ففي قوله تعالى «فما أصبرهم على النار»^(١) ينقل ما رواه عن الكسائي «وفي هذه أن يراد بها: ما أصبرك على عذاب الله، ثم تأتي العذاب فيكون كلاماً، كما تقول ما أشبه سخاءك بحاتم» فحذف المضاف من الآية وهو كلمة العذاب. وفي قوله «سراييل تقيكم الحر» يقول «ولم يقل البرد، وهي تقي الحر والبرد، فترك لأن معناه معلوم - والله أعلم - وفي قوله: «من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن» يريد من أمر الرحمن، فحذف الأمر وهو يراد، وفي قوله تعالى «هذان خصمان اختصموا في ربهم»، أي في دين ربهم^(٢)، فالحذف هنا جائز بلاغة، لأن المعنى معلوم كما قال القراء، ومعنى ذلك أنه حذف للإيجاز والاختصار، وكراهية أن يرد على السامع ما يفهمه دون ذكر له. وهو يسمى الحذف تركاً كما في قوله تعالى «سراييل تقيكم الحر»، أو إسقاطاً كما في قوله «فأما الذين أسودت وجوههم أكفرتهم» أي فيقال أكفرتهم فلما سقط القول سقطت الفاء معه^(٣). وربما سمي الحذف إضماراً إذا كان المحذوف ضميراً كما في قوله «فإخوانكم في الدين» معناه فهم إخوانكم يرتفع مثل هذا من الكلام بأن يضمير له إسما مكنياً عنه، ومثله «فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين»، أي فهم إخوانكم^(٤) وفي قوله تعالى «قالوا لا تخف خصمان» رفعتهم بإضمار نحو خصمان^(٥) كما تلجأ العرب إلى حذف الكلمة للإيجاز، فإنها تلجأ لحذف الفعل والجمل، لأن الحاجة إلى الإيجاز أشد في الكلام إذا كان معلوماً

(١) معاني القرآن / ١ / ١٠٣.

(٢) معاني القرآن / ٢ / ٢١٩، ٢٠٤.

(٣) معاني القرآن / ١ / ٢٢٨.

(٤) معاني القرآن / ١ / ٤٢٥.

(٥) معاني القرآن / ١ / ٤٠٩.

للمخاطب، ولا يؤدي إلى خلل أو لبس في الكلام. بخلاف ما إذا لم يكن مفهوماً فيجب ذكره حتى يتجنبوا السقوط في الخطأ فيسوء المستمع قصد الخطاب. ففي قوله: «فإن استطعت أن تبتغي نفقا في الأرض أو سلما في السماء فأتيتهم بآية» أي فاضل مضمرة، وبذلك جاء التفسير وذلك معناه، وإنما فعله العرب في كل موضع يعرف فيه معنى الجواب .. فإذا جاء ما لا يعرف جوابه إلا بظهوره أظهرته كقولك للرجل إن تقم تصب خبيرا لأبد في هذا من جواب، لأن معناه لا يعرف إذا طرح^(١). وهكذا في جميع المواضع يجيز الفراء الحذف، فذلك ما جرت عليه العرب في كلامها واعتبرت فيه الإيجاز طالما أنه لا يؤدي إلى خلل في فهم الكلام، وعلى هذا المنوال يجى الحذف في الفعل والمفعول والحروف، ولك ذلك ما لوف لدى العرب عند علم المخاطب به قصدا للإيجاز والاختصار. وما ذكره الفراء لا يخرج بحال عما قاله أبو عبيدة في الحذف، وسره البلاغى في أكثر من موضع من مجاز القرآن فأبو عبيدة يقول: «العرب تختصر الكلام ليخففوه لعلم المستمع بنمائه»^(٢) أو يقول في قوله فإخوانكم في الدين «مجاره مجاز المختصر الذي فيه ضمير لقولك فهم إخوانكم»^(٣) وهكذا ليس للفراء في باب الحذف أصالة تذكر عند التحقيق، وإنما اتبع الطريقة السائدة في هذه الحقبة من الزمن حيث كان الحذف لا يدل على أكثر من الاختصار والإيجاز.

وإذا كانت الزيادة في الحروف عند سبويه تفيد تأكيد الكلام وتقويته إذا دعت الحال للتأكيد والتقوية كما ذكرنا قبلا، وتأتي زائدة لنفس الغرض عند أبي عبيدة كما يقول في قوله تعالى «إنا طائرهم عند الله» مجاز إنما طائرهم، وتزداد «إلا» للتقوية والتوكيد^(٤) فإن الفراء لا يشير إلى شيء من ذلك، وقد استقرت حروف الزيادة في كتابه فلم أجد لها تفيد التوكيد عنده، وإنما يأتي الكلام بها، ومجرداً عنها في لغة العرب، ويكتفى بالقول بأن كلا منهما صواب: ولا يبين فائدة الزيادة. فالكلام بها وبدونها بمنزلة سواء وبكل نطق العرب. ومعنى هذا أن

(١) معاني القرآن ١ / ٢٢١ - ٢٢٢.

(٢) معاني القرآن ١ / ١١٦.

(٣) معاني القرآن ١ / ٢٤٣.

(٤) معاني القرآن ١ / ٢٢٦.

الفراء لم يلحظ ما سبق أن لاحظته سيبويه أو أبو عبيدة. والنصوص تؤيد هذا القول، ففي قوله تعالى «قل عسى أن يكون ردف لكم، معناه ردفكم وكل صواب (١) وفي قوله تعالى «واعتصموا بحبل الله جميعاً» يقول الكلام العربي هكذا بالباء، وربما طرحت العرب الباء، فقالوا اعتصمت بك، واعتصمتك (٢). وفي قوله «واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم» يقول وفي قراءة عبد الله واللاتى يأتين بالفاحشة والعرب تقول أتيت امرأً عظيماً وأتيت بأمرٍ عظيم (٣) فهذه الحروف زائدة، ولو لم تكن في الكلام لكان صوابها، وهذا دليل زيادتها، وهذا مسلم به. ولكن السر البلاغى لزيادة هذه الحروف قد أمسك الفراء عن ذكره تعاماً، ولا ندى أكان قد سها عنه، أم تركه لأنه كان مشهوراً عند الناس إلى الدرجة التى لا يحتاج إلى التنبيه عليه أو الإشارة إليه.

وواضح من سياق الآيات التى استشهد بها الفراء أنه يجيز الزيادة فى القرآن الكريم، وهو فى ذلك متحرر من قيود المتزمتين الذين يرفضون الزيادة فى القرآن رفضاً باتاً ظناً منهم أن فى ذلك تبرئة للقرآن من الزيادة، وتزيتها له عن العبث والمطاعن، وهم فى ذلك يتكلفون فى تخريج الآيات التى تحمل الزيادة تخريجاً بعيداً متكلفاً لا يتفق مع روح العربية التى نزل بها القرآن: فالتطبرى حين يتعرض لتفسير قوله تعالى «ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك» لا يقول بزيادة (لا) بل يبتغيها ويقدر حذفاً فى الكلام حتى يبقى عليها فيقول «معناه ما منعك من السجود فأحوجك ألا تسجد فترك ذكر أحوجك استغناء بمعرفة السامعين» (٤). وإذا كان الفراء قد أغفل السر البلاغى لزيادة الحروف، فإنه قد ذكره فى زيادة الكلمة، ونص على أنها تفيد التوكيد عندما يتعرض لقوله تعالى «إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجة» وفى قراءة عبد الله نعجة أنثى والعرب تؤكد التأنيث بإنشاء والتوكيد بمثل ذلك - أى بمذكره - فيكون كالفعل فى الكلام فهذا من ذلك، ومنه قولك للرجل هذا والله رجلٌ ذكر (٥). وجملة القول أن الفراء لم يضيف فى باب الزيادة شيئاً جديداً بل ربما كان مقصراً عن السابقين.

(١) معانى القرآن ١ / ٢٢٢.

(٢) معانى القرآن ٢ / ٢٢٨.

(٣) معانى القرآن ٢ / ٢٥٨.

(٤) تفسير الطبرى ٨ / ٩٦ وانظر تفسير اسرار التنزيل للشريف الرضى ص ١٦٥ ط - النجف.

(٥) معانى القرآن ٢ / ١٠٢.

وكنا نتوقع عند قراءة كتاب معانى القرآن للفراء أن نراه وهو يعالج مسألة التقديم والتأخير أن يخطو بها خطوات عما كانت عليه عند سيبويه حين رأى أن التقديم يأتى لأسباب بلاغية كالعناية والاهتمام، أو لتبنيه المخاطب وتأكيد الكلام.

ولكننا لم نجد فى معانى القرآن هذا التوقع فى تطور نظرنه إلى التقديم والتأخير وأسارره البلاغية، بل إننا لم نجد ما يفيد أنه انتفع بالأسرار البلاغية التى ذكرها سيبويه فى هذا الباب، فالفراء لم يضيف إلى ما قاله سيبويه شيئاً، ولم يتوقف عنده، وإنما اكتفى بأن يقول إن فى الآية تقديماً وتأخيراً، دون أن يبين لماذا كان هذا التقديم وذاك التأخير، على كثرة ما ورد فى كتابه عن هذا الباب. ولا شك أن الفراء قد تبع أبا عبيدة فى هذه النظرة الجامدة الخالية من كل إدراك لحقيقة التقديم والتأخير تلك الحقيقة التى أدركها سيبويه، وأشار إليها، «فأبو عبيدة مثلاً يقول فى قوله تعالى «وأجل مسمى عنده» مقدم ومؤخر، مجازة وعنده أجل مسمى^(١)، والفراء لا يخرج عن هذا المعنى، ولا يتجاوز تلك النظرة المحدودة التى تحصر التقديم والتأخير فى وضع كلمة موضع الأخرى وتبادل مكان الكلمتين فتفصح إحداهما مكانها للأخرى كأن يقول الفراء وقوله «ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً وأجل مسمى» يريد ولولا كلمة وأجل مسمى لكان لزاماً مقدم ومؤخر^(٢)، وقد يلجأ بسبب الافتقار على بيان المقدم والمؤخر إلى نوع من التكلف السقيم، والتحمل الشديد فيسقط حرف العطف ليسلم له التفسير كما فى قوله تعالى «حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون» يقال إنه مقدم ومؤخر، معناه «حتى إذا تنازعتم فى الأمر» فشلتم «فهذه الواو معناها السقوط»^(٣) ولولا تكلفه هذا المعنى من التقديم والتأخير لما جره هذا التكلف إلى إسقاط حرف العطف، وما كان بالإبقاء عليه من بأس، فالقاعدة النحوية التى اكتسبتها الواو عن إطلاق الجمع بين ما تقدم عليها وما تأخر تجعل المعنى كما أراد دون أن يتكلف التقديم والتأخير، وكذلك رآه فى قوله «فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله ليعذبهم بها فى الحياة الدنيا» معناه فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم فى الحياة

(١) معانى القرآن ١ / ١٨٥.

(٢) معانى القرآن ٢ / ١٩٥.

(٣) معانى القرآن ١ / ٢٢٨.

الدنيا. هذا معناها ولكنه آخر ومعناه التقديم - والله أعلم - لأنه إنما أراد لا تعجبك أموالهم ولا أولادهم في الحياة الدنيا إنما يريد إلا ليعذبهم بها في الآخرة^(١) وهكذا هي كل موضع من مواضع التقديم في الكتاب لم نلاحظ فيها أية إشارة إلى السر البلاغي، فلم يستطع اللحاق بسببويه وإنما قنع بالوقوف إلى جوار أبي عبيدة ومحاذاته.

أما الاستفهام فقد تحدثنا عنه عند سببويه وبيننا أن أدوات الاستفهام عنده كانت تستعمل في موضعها حيناً، وتخرج عن أصل وضعها حيناً آخر، كأن تستعمل في التقرير، أو التوبيخ، أو غير ذلك، وقلنا إن سببويه كان يهمل أكثر ما يهمل أن يطلعنا على الفرق بين استعمال الهمزة واستعمال هل: فالهمزة عنده تستعمل للاستفهام كما تستعمل في غير الاستفهام لفرض بلاغي. أما هل فإنها تستعمل في الاستفهام فحسب ولا يصح أن تخرج عن ذلك. وكان هذا الرأي مثار جدل شديد بين العلماء حتى وافقه ابن جني حين قال في «الخطاطريات» إن هل لا تستعمل في التقرير كغيرها من أدوات الاستفهام. ولكن الفراء حين تعرض للمواضع التي تستعمل فيها (هل) ذكر أنها تخرج عن أصل وضعها، وربما تستعمل في التقرير، أو التوبيخ، أو بمعنى قد. ولاشك أنه في هذا الرأي كان على طرفي نقيض مما عرفناه عن سببويه في هذا الموضع فالفراء يرى أنها تخرج عن أصل الاستفهام إلى الأمر حين يعرض لقوله تعالى «وقل للذين أتوا الكتاب والأميين أأسلمتم» يقول وهو استفهام ومعناه أمر، ومثله قول الله فهل أنتم منتهون استفهام وتأويله انتهوا .. أو لا ترى أنك تقول للرجل، هل أنت كاف عناء؟ معناه أكف. وفي قراءة عبد الله «هل أدلكم على تجارة تجيبكم من عذاب أليم أمنوا؟» ففسر هل أدلكم بالأمر^(٢) فالفراء وأبو عبيدة اتفقا على رأي واحد هو خروج هل كغيرها من أدوات الاستفهام عن الاستفهام إلى معنى آخر، سواء كان ذلك المعنى التقرير أو الأمر، أو غير ذلك مخالفاً ما قاله سببويه في هذا الصدد. هذا في موطن الحديث عن هل. أما بقية أدوات الاستفهام الأخرى فالرأي متحد.

(١) معاني القرآن ١ / ٢١٢.

(٢) معاني القرآن ٢ / ٢٠٢.

وهي قوله تعالى «اتخذناهم سخرية» يقول «وهو من الاستفهام الذي معناه التعجب والتوبيخ فهو يجوز بالاستفهام وطرحه»^(١) والفراء يجوز هنا خروج الاستفهام بل الاستغناء عنه، لأنه غير مقصود في الكلام، وإنما القصد هو تعجب الكفار حيث لم يروا ضعاف المسلمين الذين كانوا يعدونهم من الأشرار، والأراذل الذين لا خير فيهم، وقد كانوا يتخذونهم هزواً وسخرية في الدنيا فعجبوا حين لم يروههم معهم في النار، وأنكروا على أنفسهم هذه السخرية، فمجيب الاستفهام هنا خروج على مقتضى الظاهر وهكذا في كثير من آيات القرآن يأتي الاستفهام على اختلاف أدواته دون أن يقصد به الاستفهام، وإنما يراد به معنى آخر، وقد جاء «كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً على وجه التعجب والتوبيخ، لا على الاستفهام المحض أي، ويحكم كيف تكفرون، وهو كقوله فإين تذهبون»^(٢).

فحروف الاستفهام تتسع فتخرج إلى التقرير أو الإنكار أو التوبيخ أو التهديد عند الفراء وهذا واضح لا شك فيه، ولكن ثعلب (ت ٢٩١ هـ) يزعم أن معنى الاستفهام كله النفي عند الفراء، مخالفاً في ذلك أقواله الصريحة التي تكذب هذا الادعاء، دون أن يداخلنا فيها الشك، أو نراها تحتل التأويل، والمبرد يناقش ثعلب في هذا الزعم، فيرده عنه، إذ ما أبعد الفرق بين النفي الذي هو خبر، والاستفهام الذي هو استخبار؛ فالمبرد (ت ٢٨٥ هـ) يحكى عن ثعلب «أن الفراء كان يزعم أن معنى الاستفهام كله النفي فقلت - المبرد - لو كان إلى هذا أقصد نقال وحروف الاستفهام نرجع إلى النفي، ولكن حروف الاستفهام بعيد جداً، لأن النفي خبر، والاستفهام استخبار»^(٣).

أما التكرار: فقد ذكرنا من قبل أن سيبويه قد تعرض له، واستحسنه في موضع واستقبحه في آخر. استقبحه إذا كان الاسم المكرر في جملة واحدة، واستحسنه إذا كان في جملة غير الجملة الأولى، ومدار الحسن والتقبح عنده الحاجة وعدمها إلى التكرار ففي الجملة الواحدة مثل زيد ضريرته لا يلتبس

(١) معاني القرآن ٢ / ١١١.

(٢) معاني القرآن ١ / ٢٢.

(٣) مجالس العلماء ١٢٥ الزجاوي.

الضمير بنير زيد، بخلاف ما إذا كان الاسم في جملة أخرى فلو ذكر الضمير بدلا منه لأدى إلى اللبس بشخص آخر، فتكرير الاسم يحسن في هذا الموضع قصدا للتوكيد والتقرير. هذا ما ذكره سيبويه وأشارنا إليه في موضعه (*).

أما الفراء فلم يكن يكتفى بتلك النظرة العجلى في أسلوب التكرار وإنما دخل في تفصيل يفلب عليه الطابع النحوي الذي يؤثر في الكلام المكرر فيجعله حسنا أو قبيحا، وهو في ذلك لم يسلك طريق سيبويه في إعادة الاسم أو إعادة ضميره، وإنما تحدث عن التكرار في شتى صورة: التكرار في الحروف سواء كان بإعادة اللفظ والمعنى أم بإعادة المعنى فقط، أما بإعادة اللفظ دون المعنى. فالفراء يجيز التكرار في إعادة المعنى إذا اختلف اللفظان كقول الشاعر:

من النفس اللاء الذين إذا هم نهاب اللئام حلقة الباب قعمقوا

الا ترى أنه قال اللاء الذين، ومعناها الذين، استجير جمعها لاختلاف لفظهما، ولو اتفقا لم يجز، لا يجوز ما ما قام زيد، ولا مررت بالذين بطوفون.

كما يجوز عنده تكرير اللفظ إذا اختلف المعنى، فإذا قال القائل (ما ما قلت بحسن) جاز لك على غير عيب، لأنه يجعل ما الأولى جحدا والثانية في مذهب الذي ولكنه يجوز تكرار اللفظ والمعنى إذا كان بين اللفظين المكررين فاصل^(١) أو كان مسوقا لغرض بلاغي فيقول وأما قول الشاعر:

كم نعمة لها كم كم وكم

إنما هو تكرار حرف لو وقعت على الأول اجزأك من الثاني وهو كذلك للرجل: نعم نعم تكررها، أو قولك: أعجل أعجل، تشديد للمعنى، وليس هذا عن اليبابيين الأولين^(٢) فالتكرير عند الفراء في صورته العامة غاية في الشج، وبأخذ بها الرأي ابن رشيق (ت ٤٥٦ هـ) حين يعتبر التكرار في اللفظ والمعنى جميعاً هو الخذلان بعينه، كما اعتبره الحائمي جشوا لا فائدة فيه^(٣). غير أن الفراء يضطر

(١) ص ١٠٨ من هذا البحث.

(٢) معاني القرآن ٢ / ٢٢٤.

(٣) معاني القرآن ١ / ١٧٧.

(٤) العمدة ٢ / ٧٦ - ٧٤.

إلى قبوله إذا كان يحمل طابعاً مميزاً كاختلاف اللفظ أو اختلاف المعنى أو الفصل بين اللفظين كما في قوله تعالى «أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون» ولا شك أن رآيه في التكرير يعوزه شيء من التحرير والدقة حيث أجاز التكرار في نعم نعم وفي أعجل أعجل، وأبطله في الذين الذين يطوفون، ولم يورد لنا سبباً وجيهاً تعتمد عليه في الفرق بين الوجهين من حيث الصحة والفساد، ولماذا يكون في الأول حسناً وفي الثاني قبيحاً، مع أنه يفيد التوكيد في الموضوعين، ثم إن البيت الذي ساقه كشاهد على صحة التكرار غاية في السماجة والقيح بسبب هذه (الكمكيمات) التي لا تتقطع فأضمدت جمال الشعر وإن أبقث على صحة معناه. والغريب أن ابن فارس (ت ٢٩٥ هـ) عقد باباً في التكرير واستشهد بهذا البيت الذي استشهد به الفراء حيث إن من فن العرب التكرار لإظهار العناية بالأمر فكرر لفظ (كم) للعناية بتكثير العدد. ونقل هذا الكلام بنصه الثعالبي (ت ٢١٠ هـ) دون تعقيب مكتفياً بأن هذا من سنن العرب على شاكلة ابن فارس^(١) ومهما يكن فإن الفراء لم يختلف في هذا الباب عن أبي عبيده فكلاهما يرى في التكرار توكيداً، أما التكرار الذي عقب عليه الفراء في سورة التكاثر في قوله تعالى «كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون» بقوله قد يكررها العرب على التغليظ والتخويف، وهذا من ذلك، وقوله عز وجل (لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين) مرثين من التغليظ أيضاً^(٢). ثم يخرج عن التوكيد أيضاً، وقد عبر الفراء بالتغليظ والتخويف، لأن المقام مقام تهديد ووعيد يحمل في طياته التوكيد. والزرکشی (ت ٧٩٤ هـ) يبين فساد رأى من يقول قبح التكرير في أى من مواضعه ولعله يعنى الفراء ومن تبعه يقول: «وقد غلط من أنكر كونه من أساليب الفصاحة، ظناً أنه لا فائدة له، وليس كذلك، بل هو من محاسنها، لاسيما إذا تعلق بعبءه ببعض، وذلك أن عادة العرب في خطاباتها إذا أبهمت بشيء إرادة لتحقيقه وقرب وقوعه أو قصدت الدعاء عليه كررته توكيداً»^(٣) ثم يذكر للتكرار سبع فوائد أهمها التوكيد. ولا ريب أن التكرار نوع من الإطناب، وإن كان الباقلاني يعبه نوعاً من البديع^(٤)، وله مواضع المحمودة التي يقصد فيها قصداً ومنها المواضع بصورة خاصة، وقد ورد في كثير من آيات القرآن، بل ربما يجئ اللفظ مكرراً أربع مرات كشوّه تعالى «أو أمن أهل القرى أن

(١) انظر الصحاح ١٧٧، فقه اللغة وسر العربية ٢٥٠. (٢) معاني القرآن ٣ / ٢٨٨.

(٣) البرهان في علوم القرآن ٢ / ٩. (٤) اعجاز القرآن ١٠٦.

يأتيهم بأسنا بياناً وهم نائمون، أو أمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون، أفاضلنا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون»، فتكرار ما كثر من الألفاظ هنا في غاية حسن الموقع، وتكرار لفظه (رب) ثلاث مرات في قوله تعالى حكاية عن زكريا «رب إني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيباً ولم أكن بدعائك رب شقياً، وإني خفت الموالى من ورائي وكانت امرأتي عاقراً فهب لي من لدنك ولياً، يرثني ويرث من آل يعقوب واجعله رب رضياً» فزكريا يكرر لفظه (رب) في دعائه الصادق الحزين الممتلئ أسى وحسرة حتى لتنفطر له القلوب المتحجرة، ونحن على يقين بأننا لن نجد هذا التأثير القوي الذي حققه لنا التكرار لو عرى الدعاء منه واقتصر على ذكر اللفظة مرة واحدة.

ومثل ذلك أيضاً قول الخنساء:

وإن صخرًا لو ألينا وسيدنا	وإن صخرًا إذا نشئوا لنحار
وإن صخرًا لمقدام إذا ركبوا	وإن صخرًا إذا جاعوا لعقار
وإن صخرًا لتأتهم الهداة به	كأنه علم في رأسه نار

فتكرار اسم صخر ثلاث مرات مقرونا في كل مرة بأوصاف مغايرة يؤكد لنا أن هذه الصفات في كل بيت من الأبيات الشعرية إنما هي لصخر نفسه دون غيره وأنه ماثل في الذهن ملتصق به، خشية أن يجرى الظن إلى شخص آخر دونه، وفي وضع الاسم الظاهر موضع الضمير في قوله وإن صخرًا لمقدام، وقوله وإن صخرًا تأتهم الهداة به بدلا من قوله وإنه لمقدام أو إنه لتأتهم الهداة به ما يؤكد حضور صخر في ذهن الخنساء في كل همسة وكل لمسة، وفي كل صرخة وفي كل دمة.

وانظر أيضاً قول الحكم الأصم:

واللؤم أكـرم من وبر ووالده	واللؤم أكـرم من وبر ووالده
واللؤم داءٌ لو بر يُقتلون به	واللؤم داءٌ لو بر يُقتلون به
قوم إذا جرّ جاني قومهم امنوا	قوم إذا جرّ جاني قومهم امنوا

(١) المؤلف والمختلف ٥٣ الأمدى.

فكر الشاعر لفظة اللؤم أربع مرات واسم وبر ثلاث مرات ليهيئ شدة لؤم هذه القبيلة، والتصاق هذا الوصف بهم خلفا عن سلف في إقذاع مر، وعنف شديد ويكاد المرء يجزم بأنه لولا ما في هذه الأبيات من تكرار ما بلغ الإقذاع والعنف والهجاء كل هذا المبلغ ولما نال الشاعر ما ناله من هذه القبيلة.

ويذكر الفراء الالتفات فيقول في قوله تعالى: «قد كان لكم آية في هنتين الثقتا هنة تقائل في سبيل الله وأخرى كاهرة يرونهم مثليهم رأى العين» كما قال: «حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم» أي أنه يجوز الالتفات من الخطاب إلى الغيبة فقال أولا كنتم ثم قال بهم فغير بالخطاب ثم بالغيبة علي طريق الالتفات، وفي الآية الأولى، قال أولا قد كان على سبيل الخطاب ثم قال يرونهم على سبيل الغيبة^(١). ويقول أيضا في «وسقاهم ربهم شرابا طهورا إن هذا كان لكم جزاء» معناه كان لهم جزاء فرجع من الغيبة إلى الخطاب^(٢). وهذا المعنى للالتفات كان شائعا في ذلك العصر عند أبي عبيدة (ت ٢١٠ هـ) والأصمعي (ت ٢١٣ هـ)^(٣) وهما معاصران للفراء ومما لاشك فيه أن الالتفات بما فيه من نقل الكلام من أسلوب إلى أسلوب، أو من ضمير المتكلم إلى المخاطب، أو الغائب، أو العكس، يجعل الكلام أكثر نظرية للسامع وتجديداً لنشاطه وإزاحة للملل والسآمة عنه، وهو في حقيقته انتقال معنوي وليس لفظيا، لما يتركه من أثر في النفس وليس مجرد تغيير في الأسلوب.

أما الفصل والوصل فقد سبق أن تحدثنا عنه بإضافة في كتاب سيبويه، وبالنسبة للفراء يمكن القول بعد البحث الدقيق إننا استطعنا أن نعثر في معاني القرآن على شواهد وتعقيبات تؤكد أن الفراء قد تناول الفصل والوصل ونص على ذلك في أكثر من موضع بل إن بعض الآيات القرآنية التي لاحظ أنها تأتي مرة على سبيل الاتصال، وأخرى على سبيل الانفصال نلاحظ أنها قد دارت على السنة البلاغيين وفي كتبهم مثل قوله تعالى في سورة إبراهيم «وإذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم إذ أنجاكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب ويذبحون أبناءكم» وفي سورة البقرة «وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب

(١) معاني القرآن ١ / ١٩٥.

(٢) الاضداد ١٣٤.

(٣) مجاز القرآن ١ / ١١، والمنتاعتين ٢٩٦.

يذبحون أبناءكم» فكلمة يذبحون جاءت مرة بالواو ومتصلة بما قبلها، وأخرى بدون الواو ومنفصلة عما قبلها. ويفسر لنا الفراء الفرق بين الأسلوبين، وأسلوب الفصل وأسلوب الوصل في حديث صريح واضح لالبس فيه ولا خفاء حين يقول «فمعنى الواو أنه يمسهم العذاب غير التذبيح كأنه قال: يعذبونكم بغير الذبح وبالذبح. ومعنى طرح الواو كأنه تفسير لصفات العذاب. وإذا كان الخبر من العذاب أو الثواب مجملاً في كلمة ثم فسرته فأجعله بغير الواو، وإذا كان أوله غير آخره فبالواو، ويقول في قوله تعالى: «ومن يفعل ذلك يلق أثاماً فالأثام فيه نية العذاب قليلة وكثيرة، ثم فسره بغير الواو فقال: يضاعف له العذاب يوم القيامة» ولو كان غير مجمل لم يكن ما ليس به تفسيراً له. ألا ترى أنك تقول عندي دابتان: بغل وبرذون، ولا يجوز عندي دابتان وبغل وبرذون وإنما نريد تفسير الدابتين بالبغل والبرذون ففى هذا كفاية عما نترك من ذلك فقس عليه»^(١). ومعنى هذا كمال يقول الفراء نفسه أن الواو تطرح إذا كانت الجملة الثانية بيانا للأولى، أو ما نسميه كما الاتصال فالذبح توضيح للعذاب وتفسير له ولا يقع حرف العطف بين التفسير والمفسر. أما إذا كان المراد بالكلام الثانى غير الأول فيثبت الوصل، وتذكر الواو باعتبار أن الذبح شيء غير سوم العذاب، ومن هذا التفسير البارح لحديث الفراء عن الفصل والوصل استقى المتأخرون حديثهم وأداروا هذه الآية كشاهد في هذا الباب ولا يكاد يخلو منها كتاب من كتب المتأخرين. وربما يقال إنه في تفسيره للآية على هذين الوجهين لم ينص صراحة على ذكر الفصل والوصل، وإنما كانت ملاحظة عابرة لم يطبق عليها الفراء هذا المصطلح البلاغى، ولكننا نقول إن هذا ليس هو الموضوع الذي تناوله الفراء الفصل أو الوصل، بل في موضع آخر من كتابه نص على هذا المصطلح. ففى قوله تعالى، قالوا أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين» يقول عندما لاحظ اسقاط الواو من «قال أعوذ بالله، وهذا في القرآن كثير بغير الفاء، وذلك لأنه جواب يستغنى أوله عن آخره بالوقف عليه، فيقال: ماذا قال لك؟ فيقول القائل: قال كذا وكذا فكان حسن السكوت يجوز به طرح الفاء. وأنت تراه في رموس الآيات - لأنها فصول: يعنى فواصل - حسناً، ومن ذلك (قال فما خطبكم أيها المرسلون. قالوا إنا أرسلنا) وقوله حكاية عن فرعون

(١) مسائل القرآن ٢ / ٦٨، ٦٩.

«قال لمن حوله الا تستمعون. قال ريكم ورب آباتكم الأولين» وغير ذلك فيما لا احصيه^(١) فالفراء في هذه الآيات ينص على التسمية بأن رؤس الآيات إذا جاءت منفصلة عما قبلها فهي فواصل، كما إذا كانت واقعة في جواب لسؤال مقدر تنفصل الآية عما قبلها كما يفصل الجواب عن السؤال وهذا ما يسميه المتأخرون يشبه كمال الاتصال. وفي آخر تفسيره لهذه الآية يضع قاعدة للفصل نلاحظها إذا اردنا أن نلجأ إلى هذا الأسلوب عندما يقول «فاعرف بما جرى تفسير ما بقى، فإنه لا يأتى إلا على الذى أنبأته به من الفصول، أو الكلام المتكفى يأتى له بجواب، وأنشدنى بعض العرب.

يا رأيت نبطاً أنصباراً شمريت عن ركبتي الإزارا

كنت لها من النصارى جارا^(٢)

كان ذلك جواب لمن يسأله عن سبب فعله.

فالفراء - إذن - قد تناول الفصل والوصل الذى أغضبه أبو عبيدة تماماً، وكان في حديثه أكثر وضوحاً وأقرب إلى الروح العلمية منه إلى سيبويه وفي ذلك ما يخالف رأى استاذنا الدكتور كامل الخولى حين يقول. ونحن إذا بحثنا فيما وصل إلينا من التأليف العربى عن أول حديث عن الفصل والوصل لجهدنا، ولا نجده فيما وصل إلينا من مؤلفات القرن الثانى الذى تعرضت لبعض الباحث البلاغية كمجاز القرآن لأبى عبيدة ومعانى القرآن للفراء .. وأول حديث عن الفصل والوصل نجده عند الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) إذ يقول في البيان والتبيين وقيل للفراسى ما البلاغة؟ قال معرفة الفصل والوصل،^(٣)

ويتحدث الفراء في مواضع جملة من كتابه عن المجاز العقلى بنفس طویل يمتد من القرآن إلى الشعر إلى لغة العرب حتى نعتبر حديثه عنه متكاملًا وإن كان قد استعان فيه بآراء سيبويه وأستاذه أبى جعفر الرؤاسى (ت ١٧٥ هـ) صاحب معانى القرآن - وهو كتاب مفقود - كما سنبين بعد قليل. ففى قوله تعالى حكاية

(١) معانى القرآن ١ / ٤٤.

(٢) معانى القرآن ١ / ٤٤، ٤٤.

(٣) صور من تطور البيان ١ - ١٠ - كامل الخولى.

عن نوح عليه السلام «لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم» كأنك قلت لا معصوم اليوم من أمر الله، وقوله «من ماء دافق» معناه مدفوق وقوله «فى عيشة راضية» معناها مرضية. وقول الشاعر:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقفعد فإنك أنت الطاعم الكاسى

معناه المكسب؛ نستدل على ذلك أنك تقول: رضيت هذه المعيشة ولا تقول رضيت ، ودفق الماء ولا تقول دفق، وتقول كسى العريان ولا تقول كسا^(١) . ونفس هذا القول يتكرر حين يذكر قوله تعالى «فى يوم عاصف»^(٢) إن المصوف وإن كان للريح فإن اليوم بوصف به، لأن الريح فيه تكون، فجاز أن تقول يوم عاصف كما تقول يوم بارد ويوم حار^(٣) وهكذا كل ما أخرجته العرب بلفظ فاعل وهو بمعنى المفعول، وأهل الحجاز أكثر من يستعمل ذلك إذا كان فى مذهب النعت كقولهم سر كاتم وهو ناصب ونحو ذلك^(٤) . ويبدو أن الفراء حين ذكر هذا الوجه إنما كان ينقل ما يعرفه العرب عن لغة أهل الحجاز فى التعبير باسم الفاعل عن اسم المفعول كما يخبرنا الطبرى وهذا شيء لم يكن مجهولا قطعا عند النحاة أو المفسرين، فأخذ الفراء عنهم ما أخذ دون أن ينسب الأقوال إلى أصحابها. ويدلنا على ذلك أنه حين تعرض لقوله تعالى «فما ريحت تجارتهم» يفسرها بما يفيد المجاز الحكيمى بقول: ربما قال القائل كيف تريح التجارة وإنما يريح الرجل التاجر؟ وذلك من كلام العرب: ربح بيعك وخسر بيعك فحسب القول بذلك، لأن الربح والخسران إنما يكونان فى التجارة فعلم معناه ومثله فى كلام العرب. هذا ليل نائم ومثله من كتاب الله «فإذا عزم الأمر» وإنما العزيمة للرجال .. فلو قال قائل قد ريحت دراهمك ودنانيرك، وخسر بذك ورقيقك كان جائزا لدلالة بعضه على بعض» وهذا التفسير الواضح الذى بينه الفراء للمجاز الحكيمى، ودار فى كتب البلاغة بعد ذلك ينسبه الطبرى لأبى جعفر الرؤاسى استناد الفراء حين تناول هذه الآية بما يجعلنا نرجع أن الفراء قد تأثر بهذا التفسير نظراً للتقارب الشديد بين النص الذى ذكره الطبرى نقلا عن

(١) معانى القرآن ٢ / ١٥، ١٦ وخزانة الأدب ٢ / ٢٩٤ .

(٢) سورة إبراهيم ١٨ .

(٣) معانى القرآن ٢ / ٧٣ .

(٤) تفسير الطبرى ٣٠ / ٩١، ٩٢ .

(٥) معانى القرآن ١ / ١٤، ١٥ .

الرواسي، والنص الذي ذكره الفراء في معاني القرآن، وإن كان لم يشر إلى أبي جعفر آية إشارة^(١) وكذلك في قوله تعالى «بل مكر الليل والنهار» يقول الفراء المكر ليس لليل والنهار، وإنما المعنى بل مكركم بالليل والنهار. وقد يجوز أن نضيف الفعل إلى الليل والنهار، ويكونا كالفاعلين، لأن العرب تقول نهارك صائم، وليلك قائم، ثم تضيف الفعل إلى الليل والنهار، وهو في المعنى للأدميين كما تقول نام ليلك، وعزم الأمر، إنما عزمه القوم، فهذا مما يعرف معناه فتتسع به العرب^(٢). وقول الفراء هذا هو فحوى قول سيبويه حيث قال إن الليل والنهار لا يمكنان ولكن المكر فيهما^(٣) وإن كان الفراء أطول نفساً وأكثر تفصيلاً من سيبويه.

ويتناول الفراء القصر في أداتين من أدواته وتغنى بهما النفي والاستثناء، وإنما فهما عنده لا باتيان في أول الكلام ابتداء، وإنما يكونان رداً على كلام سابق. كما أنه يخطئ من يظن أن (إنما) لا تأتي إلا لإفادة التحقير، فهي في بعض المواضع وهي القرآن قد أتت للتعظيم، ويؤيد الفراء في هذا القول ابن فارس. ويشرح لنا الفراء كيف يتأني القصر، وكيف يتفاوت المعنى، ويختلف المقصور والمقصور عليه بحسب وضعه في الكلام فإذا قلت (إنما قمت) فقد نفيت عن نفسك كل فعل إلا القيام، وإذا قلت (إنما قام أنا) فإنك نفيت القيام عن كل أحد وأثبتته لنفسك.

قال الفراء يقولون (ما أنت إلا أخى) فيدخل في هذا الكلام الأفراد، كأنه ادعى أنه أخ ومولى وغير الأخوة، فنفي بذلك ما سواها، قال وكذلك إذا قال (إنما أنت أخى)، قال الفراء، لا يكونان أبداً إلا رداً على آخر كأنه ادعى أنه أخ ومولى وأشياء آخر، فنفاء، وأقر له بالأخوة، أو زعم زاعم أنه كانت منك أشياء سوى القيام، فنفيها كلها ما خلا القيام. وقال قوم (إنما) معناه التحقير تقول (إنما أنا بشر) محقراً لنفسك وهذا ليس بشيء، قال الله جل ثناؤه، إنما الله إله واحد، فإن التحقير ما هنا؟ ويعقب ابن فارس على ما قاله الفراء بقوله، والذي قال الفراء صحيح وحقته قوله صلى الله تعالى عليه وسلم (إنما الولاء لمن أعتق)^(٤).

(١) انظر التفسير الطبري ١ / ١٠٨.

(٢) معاني القرآن ٢ / ٢٦٢.

(٣) الكتاب ١ / ٨٩.

(٤) انظر الصحاح ١٠٥، ١٠٦ من فارس.

أما القلب فقد أجازته الفراء في القرآن وفي الشعر، وإن كان كلامه يبدو مضطرباً بين صحته على القياس، وبين قبوله على الضرورة. ففي القرآن يبدو القلب عنده من الأساليب التي استنتجها العرب وجاء بها القرآن ففي قوله تعالى «فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، أي به للحق مما اختلفوا فيه، فيجيز أن تكون اللام في الاختلاف، ومن في الحق على سبيل التبادل. وقال الشاعر النابغة الجعدي:

كانت فريضة ما تقول كما كان الزناء فريضة الرجم

وإنما الرجم فريضة الزناء وقال:

إن سراجاً لكريم مفخرة تحلى به العين إذا ما تجهره

والعين لا تحلى، وإنما يحلى بها سراج، لأنك تقول: حليت بعيني، ولا تقول حليت عينى بك إلا في الشعر^(١). فالفراء يجيز القلب في القرآن كما في الآية السابقة حيث وضعت اللام موضع من، ووضعت من موضع اللام، وكان الآية قبل القلب .. مما اختلفوا فيه للحق بإذنه وهو يستشهد بصحة هذا القلب بوروده في شعر العرب، ولكنه يحذر من التوهم بأن القلب يأتي في كل موضوع .. عندما يعلق على قول الشاعر تحلى به العين بأنه لا يصح القلب إلا في الشعر، لأن في ضرورة الشعر خروجاً على ما يتبع من القواعد في النثر، وما يجوز وقوعه في الشعر لا يجوز وقوعه في غير الشعر، بل قد يفهم منه أن القلب إنما هو نوع من التسامح يتهاون فيه الشاعر بوضع كلمة مكان أخرى فهو يقول معقبا على قول النابغة الجعدي:

كانت فريضة ما تقول كما كان الزناء فريضة الرجم

والمعنى، كما كان الرجم فريضة الزناء فيتهاون الشاعر بوضع الكلمة على أصحتها لا تصلح المعنى عند العرب^(٢). فالقلب - إذن - نوع من التهاون يسلكه الشاعر على سبيل الضرورة الشعرية مادام لا يؤدي إلى لبس في المعنى، وأنه لا يتبع

(١) معاني القرآن ١ / ١٢١ .

(٢) معاني القرآن ١ / ٩٩ .

هي كل سبيل. وإذا كان الفراء يتحفظ في إجازة القلب في الشعر فإنه لا يبدي نوعاً
 من التحفظ تجاهه في القرآن، بل يستشهد بصحة وجوده على الإطلاق، ويذكر في
 ذلك آيات كثيرة يفسرها كلها على القلب كقوله تعالى: «أتونى أفرغ عليه قطراً»
 اثنونى بقطر أفرغ عليه، ومثله «فأجاءها المخاض» معناه فجاء بها المخاض، وفي
 قوله تعالى «ما إن مفاتحه لتتو بالعصبة» إن المعنى ما إن العصبة لتتو بمفاتيحه
 فحول الفعل إلى المفاتيح^(١). ولا ندري لماذا أجاز الفراء القلب في القرآن على
 إطلاقه، ولم يجزه في الشعر إلا على سبيل الضرورة، وإنا لنعلم أن الأوزان الشعرية
 تعطى الشاعر مزيداً من الحرية في التصرف بوضع الألفاظ في غير مواضعها مما
 لا يجوز أن يتوافر في غير الشعر، وذلك بسبب ما فرض عليه من قيود الوزن
 والقافية. فبدا ما قاله الفراء مضطرباً وغير مفهوم وكان الأجدر به، أن يجيز
 القلب كلية سواء في الشعر أو النثر. وسواء في القرآن وغير القرآن، مادام قد وجد
 بفزارة في القرآن والشعر، وأما أن يرفضه كلية ويبطل شواهد بتأويلها، على أن
 يعطينا دليلاً مقنعاً بأن ماورد من القلب في الشعر والقرآن ليس من القلب في
 شيء، وهيهات أن يركب هذا المركب الصعب ويسلك ذلك المزلق الخطير. ورغم رأى
 الفراء في القلب، فإنه يبدو أكثر تحراً من خلفه ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) الذي رفض
 القلب تماماً، وبصورة نهائية سواء في القرآن أو في غيره، لأنه يجرى على اللفظ،
 ويجب أن ينزه كلام الله تعالى عنه، وقد ساق ابن قتيبة أمثلة الفراء السابقة في
 القرآن والشعر وردّها، لأن القلب «ما لا يجوز لأحد أن يحكم به على كتاب الله
 عز وجل لو لم يجد له مذهباً، لأن الشعراء يقلبون اللفظ، ويزيلون الكلام على
 اللفظ، أو على طريق الضرورة للقافية، أو لاستقامة وزن البيت»^(٢). فابن قتيبة
 كان قاطعاً في رفضه للقلب دون أن يعتريه التردد الذي ألفناه عند الفراء، غير أننا
 نتساءل وما مصير الآيات القرآنية التي ساقها الفراء كدليل على القلب وصحته،
 وساقها العلماء من بعد الفراء وهي لا تحصى عدداً؟ فهل بلجأ إلى تأويلها كما بلجأ
 ابن قتيبة إلى تأويل بعضها حين لم يجد مبرراً لتأويل جميعها. على أن التأويل
 ينسم دائماً بالتكلف وحمل الكلام على غير وجهه، مما تجزع له النفس أحياناً. بيد

(١) معاني القرآن ٣ / ٢٦٠.

(٢) تأويل مشكل القرآن ١٥٤ ابن قتيبة.

أن ابن فارس (ت ٢٩٥ هـ) كان على عكس ابن قتيبة حين أجاز القلب في القرآن وفي الشعر على حد سواء واعتبره من سنن العرب^(١). فكان بذلك أقرب إلى قول الفراء منه إلى ابن قتيبة، وإذا كان ابن فارس قد مال برأيه إلى الفراء، فإن ابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦ هـ) قد انتصر لرأى ابن قتيبة، واعتبر القلب مفسداً للمعنى وصارفاً له عن وجهه. وما ورد منه في القرآن فهو مؤول^(٢) وقد ذكرنا الرد على هذا الوجه في سالف القول عندما سقنا رأى ابن قتيبة فلا حاجة إلى تكراره.

ثم لا يفتأ الفراء يتحدث عن التعبير بالمضارع عن الماضي والعكس. والمعروف عند البلاغيين أنهم يفسرون العدول عن التعبير بالماضي إلى المضارع بأن المراد استحضار الصورة وتمثلها حتى نراها رأى العين، فيكون ذلك أقوى أثراً لشدة التصاق الصورة وتعلقها بالذات ويقولون أيضاً إن سر العدول عن المضارع إلى الماضي أنهم يريدون تأكيد وقوع الفعل ولا سبيل إلى الشك فيه. والفراء حين يعرض لبعض الآيات التي ورد فيها العدول عن الماضي إلى المضارع نرى طبعه النحوي يقلب عليه فيقدر أحياناً فعلاً مناسباً لسباق الكلام قبل الفعل المضارع ولا يرى فيه علة بلاغية كما قال في تفسير قوله تعالى: «فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط» ولم يقل جادلنا، ومثله في الكلام لا يأتي إلا بفعل ماض كقولك فلما أتاني أتيته، وقد يجوز فلما أتاني أثب عليه، فإنه قال أقبلت أثب عليه^(٣). فالفراء في هذه الآية لم ير السر البلاغي للعدول عن التعبير بالماضي، وإبراز الفعل في صورة المضارع الحاضر المستمر المفيد في استحضار الصورة وتمثلها، وإنما يقدر فعلاً ماضياً على غرار الفعل السابق حتى يستقيم الكلام وتمثل الأفعال، ولكن هذا التقدير الذي لجأ إليه الفراء لم يكن ديدنه في كل الآيات التي تجرى على هذا النمط، ولذلك قلنا إن طبعه النحوي يقلب عليه أحياناً وليس دائماً، إذ هو في النادر يرى بجوار تعليلاته النحوية تعليلاً بلاغياً كما في قوله تعالى: «إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله يقول «رد يفتعلون على فعلوا، لأنّ معناهما كالواحد في الذي وغير الذي. ولو قيل إن الذين كفروا وصدوا لم يكن

(١) الضاحي ١٧٢، ١٧٣.

(٢) سر النضاعة ١٢٨ وما بعدها.

(٣) معاني القرآن ٢ / ٢٣.

فيها ما يسأل عنه» وبعد هذا التعليل النحوي في بيان أن الفعل الماضي والمضارع بعد الذي على حد سواء يتنبه إلى سر بلاغي هام قصد إليه القرآن قصدا ليبين مدى صدقهم عن سبيل الله فيقول: «وإن شئت قلت الصد منهم كالدائم فاختير لهم يفلون كأنك قلت إن الذين كفروا ومن شأنهم الصد، ومثله «الذي آمنوا وتطمئن قلوبهم»، ومثله «ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطيرة»^(١).

أما في العدول عن المضارع إلى الماضي فيكتفى بأن ينبه على وقوعه دون أن يزيد على ذلك كما في هراء عبد الله لقوله تعالى «الذي بلغوا رسالات الله ويخشونه» وهي في القرآن الذي يلفون فيقول ولا بأس بأن ترد فعل على يفعل^(٢) أي تعبير عن المضارع بالماضي.

وكذلك ينبه الهراء على السر البلاغي حين تجيء (إن) بمعنى (لو) أو العكس فالمرسوف عند البلاغيين أن (إن) تدخل على الجملة الفعلية التي تدل على الاستقبال ولا تخرج عن ذلك إلا لنكتة بلاغية كإبراز غير الحاصل في معرض الحاصل أو التفاؤل بوقوعه أو غير ذلك مما هو مشهور، وعلى العكس من ذلك (لو) تدخل على الجمل الفعلية التي تدل على المعنى الماضي، ولا تخرج عن ذلك إلا لنكتة بلاغية كقصد استمرار الفعل، أو استحضار صورته البلاغية^(٣)، والهراء يذهب هذا المذهب في قوله تعالى « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك» يقول أجيب لئن بما يجاب به لو، ولو في المعنى ماضية، ولئن مستقبلية، ولكن الفعل ظهر فيهما بفعل (الماضي) فأجيب بجواب قولك، لئن قمت لأقومن، ولئن أحسنت لتكرمن، ولئن أسأت لا يحسن إليك. وتجب لو بالماضي فتقول: لو قمت لقمتم، ولا تقول لو قمت لأقومن، فهذا الذي عليه يعمل .. ولكن في قوله «ولئن أرسلنا ريحا فرأوه مصفراً لفلوا» اجاب (لئن) بجواب (لو) وأجاب (لو) بجواب (لئن) فقال «ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون» ففي الآية الأولى عبر في جواب إن بالماضي، وكان حقه المضارع. وفي الثانية عبر في جواب لو بالمضارعة وكان حقه الماضي فعامل كلا منهما بما كان ينبغي أن

(١) مداني القرآن ٢ / ٢٢١ ، ٢٢٥ .

(٢) مداني القرآن ٢ / ٢٢١ .

(٣) عقود الجمان ١٢٨ وما بعدها . السيوطي .

بعامل به الآخر نظراً للعللة البلاغية التي ذكرناها في صدر الكلام. حقيقة أنه لم يذكر هذه العلة البلاغية صراحة ولكنه نبه إليها حين استشهد بهذا العدول في صيغة التعبير.

وقد تناول الفراء موضوعات تدخل في علم البيان كالتشبيه والتمثيل والاستعارة والمجاز المرسل والكناية وغير ذلك.

وفيما سبق من القول ذكرنا أن الخليل هو أول من أشار إلى التشبيه. وقلنا أيضاً إن سيبويه قد عرف التشبيه في صورته الساذجة البسيطة. كما عرف أن الطرفين لا يتشابهان في كل شيء، أي إن التشبيه ليس من كل وجه، وإنما في بعض الوجوه دون بعضها الآخر. ومن ثم فإننا نعجب عندما نطالع لأحد الباحثين أن الفراء أول من تفهم التشبيه بمعناه البلاغي وأنه كان أسبق من الجاحظ ومن أجل ذلك فهو يدعو الباحثين في نشأة البلاغة أن يعيدوا النظر فيها من جديد^(١). وليس مصدر العجب عندنا أن نعلم أن الخليل وسيبويه قد سبقا الفراء إلى التشبيه، فربما كان تصور الاثنین للتشبيه كان في معرض الحديث عن القواعد النحوية، ولم يركزا عليه بوضوح. وإنما مصدر العجب أن الفراء حين تناول التشبيه لم يكن إدراكه له أكثر اتساعاً من إدراك أبي عبيدة بحال من الأحوال، بل نستطيع أن نقول إن أبا عبيدة كان حديثه عن التشبيه أوضح بكثير من الفراء. حقا إن أبا عبيدة في مجاز القرآن كان يكتفي أحيانا بالقول «هذا مجاز المثل والتشبيه»^(٢) ولكنه في النقائض بين جرير والفرزدق، يذكر طرفي التشبيه ووجه الشبه. فمثلا في قول الشاعر:

فألقى عصا طلح ونعلا كأنها جناح سمائي صدرها قد تخذما
يقول شبه فعله بجناح سمائي في دقتها وصفرها، يقول إنه غير تام الخلق^(٣).

وفي قول الفرزدق:

وأنت كليبي لكلب وكلبة لها عند أطناب البيوت هرير
يقول يخاطب جريراً ويشبهه في قلة خيره بالكلب^(٤) ويقول أيضاً في قول
الشاعر:

(١) أبو زكريا الفراء ٢٢٧-٢٢٨ محمد مكي الأنصاري، (٢) مجاز القرآن ١ / ٢٥٨، ٢٧٥.

(٣) النقائض ١ / ٢٢ لأبي عبيدة، (٤) النقائض ١ / ٢٢.

عطون بأعناق الظباء وأشربت مما جرهن الفر بالأعين التجل

وإنما يعنى الظباء إذا تناولت بأفواهها الفصن إذا طال فمدت أعناقها إليه .
شبه أعناق النساء بأعناق الظباء فى تلك الحال^(١) . فواضح من هذه الأمثلة
وتعقيب أبى عبيدة عليها أن التشبيه كان عنده واضحا بما فيه من الطرفين ووجه
الشبه، بل إن أبى عبيده أيضا كان يعرف التشبيه المقيد بوصف لابد من مراعاته
حتى يصح التشبيه عندما يذكر فى قول الشاعر:

يمشوه فى حلق الحديد كما مشت جرب الجمال بها الكحيل المشعل

فشبه الرجال لعظمتهم ولون الحديد عليهم بالجمال المهنوء بالقطران^(٢) .
وأمثلة أخرى كثيرة نستطيع أن نسوقها لنؤكد وجهة النظر التى نهدف إلى تحقيقها
وهى أن أبى عبيدة كان يعرف طرفى التشبيه والوجه، تمام المعرفة، ولم يقتصر على
القول بأن «مجازة التشبيه والتمثيل» غير أننا نكتفى بهذا القول من
الاستشهاد . فإذا تقدمنا مع الزمن لنرى نظرة الفراء إلى التشبيه نجد قد فهمه
كما فهمه من قبل أبو عبيدة، بل ربما كان مقصرا عن أبى عبيدة وسيبويه،
حيث لما ألواناً من التشبيه لم يعرفها الفراء، وأبو عبيدة أشار إلى التشبيه المقيد،
والفراء خلا كلامه من هذا، واكتفى فى بعض المواضع بذكر الطرفين فقط كما فى
قوله تعالى (موج كالظلل) حيث قال فشبهه بالظلل واكتفى بذلك^(٣) أو فى قوله
«فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى» كما أخرجنا
الثمار من الأرض الميتة^(٤) . بل إنه أحيانا يخلط بين المشبه والمشبه به، فيذكر
إحدهما فى موضع الآخر، ولم يكن ذلك على سبيل العكس، كما نعرفه من التشبيه
المعكوس. كما فى قوله تعالى «أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق» يقول
شبهه الظلمات بكفرهم، والبرق إذا أضاء لهم فمشوا فيه بإيمانهم^(٥)، وكان الأولى
عكس التشبيه كما لاحظ الشيخ التجار رحمه الله: فالكفر مشبه بالظلمات

(١) النقائض / ١ / ١٢٤ .

(٢) النقائض / ١ / ١٧٠ .

(٣) معانى القرآن / ٢ / ٢٢٠ .

(٤) معانى القرآن / ١ / ٢٨٢ .

(٥) معانى القرآن / ١ / ١٧ .

والإيمان مشبه بالبرق^(١) فالضراء قد أخطأ في هذا اللهم إلا إذا كان قد سها عليه. غير أن الضراء في مواضع من الكتاب يذكر طرفي التشبيه ووجه الشبه كما في قوله تعالى «طلعها كأنه رؤوس الشياطين» يقول إن فيه ثلاثة أوجه: أحدها أن تشبه طلعها في قبحه برؤوس الشياطين، لأنها موصوفة بالقبح وإن كانت لا ترى^(٢)، فلم يقتصر هنا على الطرفين، وإنما ذكر وجه الشبه وهو القبح. وكذلك قوله تعالى «هإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان» يقول شبه تلون السماء بتلون الورد، وشبهت الورد في اختلاف ألوانها بالدهن واختلاف ألوانه^(٣) حيث شبه السماء بالورد أو الورد بالدهن في التلون فذكر الطرفين والوجه. وعندما وضع الدكتور زغلول سلام يده على هذا النص الذي ذكر فيه الضراء الطرفين والوجه، ظن أن الضراء قام بمحاولة جديدة وخطوة متقدمة في فهم التشبيه قد عجز أبو عبيدة عن فهمها والوصول إليها، فهو عند الدكتور لم يشر إلى التشبيه غير إشارات عابرة باعتباره مجازاً ولم يفصل فيه تفصيل الضراء عن فهم ودراية^(٤) أو يقال، إن الضراء قد تعرض لبيان طرفي التشبيه بشيء من التفصيل لم نر مثله لأبي عبيدة الذي اكتفى بذكر كلمة تشبيهه أو تمثيل من غير زيادة أو تفصيل^(٥) وقد رأينا أبا عبيدة قبل الضراء قد تناول التشبيه بذكر الطرفين والوجه، ولم يكن الضراء سباقاً في هذا المضمار، وإنما كان سالكا طريق أبي عبيدة، وليس صاحب الفضل الأول في ذلك، وربما كان الضراء أكثر تفصيلاً من سابقه أبي عبيدة، ولكنه بهذا التفصيل لم يضاف شيئاً إلى ما قاله أبو عبيدة من ذكر الطرفين أو الوجه، فكان اختلافه عنه مجرد اختلاف في الأسلوب دون الفائدة، أو بعبارة أخرى اختلاف في الكم لا في الكيف. ولكن الضراء قد لاحظ أن التشبيه لا يشترط فيه التناسق بين الطرفين من حيث العدد أو الكمية إذا كان المقصود هو الفعل وليس أعيان الرجال. ففي قوله تعالى «مثلهم كمثل الذي استوقد نارا» يقول «فإنما ضرب المثل - والله أعلم - للفعل لا لأعيان الرجال. وإنما هو مثل للنفاق فقال مثلهم كمثل الذي استوقد نارا، ولم يقل:

(١) معاني القرآن نفس الصفحة.

(٢) معاني القرآن ٢ / ٢٨٧.

(٣) معاني القرآن سورة الرحمن ٢٧ - انظر أيضا أثر القرآن لسلام ٥٦.

(٤) انظر أثر القرآن ٥٧ د. سلام.

(٥) أثر القرآن د. الخواص ٢٩، صور من تطور البيان ٥٩، د. الخواص.

الذين استوفدوا.. ولو كان التشبيه للرجال لكان مجموعاً كما قال «كانهم خشب مسندة» أراد القيم - القامات - والأجسام وقال «كانهم أعجاز نخل خاوية» فكان مجموعاً إذا أراد تشبيه أعيان الرجال. فأجر الكلام على هذا. وإن جاءك التشبيه للواحد مجموعاً في شعر فهو أيضاً يراد به الفعل فأجزه. كتولك ما فعلك إلا كفعل الحمير. وما أفعالكم إلا كفعل الذئب فابن على هذا. ثم تلقى الفعل فتقول ما فعلك إلا كالحمير وكالذئب. ^(١) فالطرفان لا بد فيهما من التناسق والمماثلة إذا كان مناط التشبيه والقصد منه الأعيان والأعداد. ولا يشترط فيه هذا التناسق من حيث الإفراد والجمع إذا لم يكن المقصود العدد من حيث هو عدد. وإنما انقصود هو المعنى والمغزى. ولعل الفراء قد انفرد بالتشبيه على هذه النقطة في مجال التشبيه فهي لم تتردد في كتب البلاغة رغم أن البلاغيين قد أحاطوا بالتشبيه من كافة أقطاره ولمسوا دقائقه صغيرها وكبيرها دون أن تلاحظ ذكراً لهذه المسألة.

أما حديث الفراء عن المجاز بالحذف فليس ذا قيمة فنية لها اثرها في تاريخ البلاغة بل يمكن القول بأن حديث سيبويه في هذا النوع من المجاز كان أكثر وضوحاً وعمقاً وصلته بالبلاغة من الفراء. فسببويه كان يرى المجاز بالحذف يأتي في اتساع الكلام وإرادة الاختصار، والتخفيف كقوله تعالى «واسأل القرية» أي واسأل أهل القرية وينو فلان يملؤهم الطريق أي أهل الطريق وإنما أراد الاختصار أو التخفيف. أما الفراء فلم ير فيه اتساعاً أو اختصاراً وإنما رأى فيه نوعاً من التقدير لم يبين لنا سببه، غير أن المعنى لا يستقيم بدون هذا التقدير. كما يقول في قوله تعالى «إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا» معناها «إلا ما حملت ظهورهما أو شحوم الحوايا فتحذف الشحوم وتكتفى بالحوايا كما في قوله «واسأل القرية» يريد واسأل أهل القرية ^(٢) فهذا مجاز بالحذف. وكذلك قوله «ثقلت في السموات والأرض» ثقل على أهل الأرض والسماء أن يعلموه. ^(٣) وهكذا يرى الفراء في جميع الأمثلة نوعاً من الحذف دون أن يذكر لنا سر الحذف حيث نقول إنه قد اقترب من سببويه في نظريته لهذا المجاز حين ذكر أن هذا الحذف لإرادة الاختصار، أو

(١) معاني القرآن ١ / ١٥.

(٢) معاني القرآن ١ / ٢٦٢.

(٣) معاني القرآن ١ / ٢٦٦.

التخفيف أو أنه نوع من الاتساع يجئ في الكلام. ومن ثم يمكن أن نقرر أن الفراء لم يسهم بنصيب في إبراز المجاز بالحذف أو بيان سره البلاغي.

وإذا كان الفراء باهت الشخصية في كثير من مسائل البلاغة التي سبق أن تحدثنا عنها لما لاحظناه آنفاً في نقله عن السابقين دون أن يضيف إلى ما قالوه شيئاً يمتد به في تاريخ البلاغة. أو يكون له أثر في تطورها، فإن حديث الفراء عن الاستعارة يعتبر طفرة كبيرة، وحقرة رائعة للوصول بها إلى غايتها التي نعرفها اليوم، ولا ندعى أن الفراء قد خلق الاستعارة من العدم باعتبار أن سببويه لم يشر إليها - إذا استثنينا الاستعارة بالحروف، والتلميح بالاستعارة المكنية - وإنما نعتبر الفراء صاحب الفضل الأول في إبراز هذا الأسلوب، وتحديد معالنه، لأن السابقين لم يعرفوا عن الاستعارة في الفعل أو الاستعارة في الاسم إلا ما يكون بمثابة شرح الكلمة، ووضع تفسير لها كما فعل أبو عبيدة في مجازة حين يفسر قوله تعالى «وارسلنا السماء عليهم مدراراً» يقول مجازاً «ارسلنا أمطرنا»^(١) وقوله «وقطعناهم في الأرض أمماً» أي فرقناهم فرقاً، وقوله «يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا» أي من منامنا»^(٢). وغير ذلك مما لا يدخل في نطاق الاستعارة بالمعنى الاصطلاحي المفهوم. فهو لم يذكر ما تقوم عليه الاستعارة مثلاً من التشبيه، وما فيها من قرينة تصرف الكلام عن ظاهره. وإنما يذكر فقط تفسيراً للأية، وشرحاً لمعناها. ولا نستطيع أن نعد ذلك من الاستعارة - وإن أدت معناها - إلا على ضرب من التكلف السقيم الذي تأباه طبيعة البحث العلمي. حتى في بعض المواضع التي تناولها أبو عبيدة فيما يختص بالاستعارة، ويرز فيها إذا قارناها بما قاله الفراء نلاحظ البون الشاسع بينهما مما يجعل الفراء - عندي - أول من فهم أسلوب الاستعارة وما فيه من تشبيه، وما يرتبط به من قرينة وغير ذلك. حقيقة أن أبا عبيدة قد عبر لفظ الاستعارة ونص عليه في أربعة مواضع من كتابه النقائض، وكلها لا تقيد أكثر من نقل اللفظ من شيء إلى شيء آخر كأن ينقل اللفظ الخاص بالحيوان إلى الإنسان فيوصف به. ولعل أوضح هذه المواضع الأربعة التي نص فيها أبو عبيدة على لفظ الاستعارة تعقيبه على قول جرير:

(١) مجاز القرآن ١ / ١٨٦.

(٢) مجاز القرآن ١ / ٢٣١، ٢ / ١٦٢.

والأوم قد خطم البعيت وازممت أم الفرزدق عند شرح حوار

بقوله أرزمت يعنى حنت وهو حنين الناقة فاستعارة من الناقة فصيره لأم الفرزدق. وقد يفعل العرب ذلك كثيراً^(١) وهو تعقيب لا ينهين عن شيء من الاستعارة غير لفظها الذى عبر به عن نقل اللفظ من الناقة إلى أم الفرزدق. وليس أدل على أن أبا عبيدة لم يدرك الاستعارة كما أدركها الفراء أن ننظر في تفسيرهما لقوله تعالى «ولما سكنت عن موسى الغضب» بقول أبو عبيدة «أى سكن، لأن كل كاف عن شيء فقد سكنت عنه أى كف عنه وسكن. ومنه سكن فلم ينطق»^(٢). أما الفراء فإنه يضيف إلى أبي عبيدة أساس هذا التشبيه وهو ذكر القرينة الصارفة عن معنى السكوت إلى معنى السكون بقول: «والغضب لا يسكت وإنما يسكت صاحبه، وإنما معناه سكن»^(٣) والفراء حين يذكر هذا لم يذكره منفصلاً عن غيره، وإنما يذكره من خلال فكرة يحاول إقناعنا بها فبسوق لنا أمثلة وهيرة حتى نطمئن إلى ما يقول من أن العرب تلجأ إلى منح صفات الإنسان إلى غير الإنسان سواء كان حيواناً أم جماداً أم معنى من المعانى «فالفراء يقول في قوله «يريد أن ينقض» يقال كيف يريد الجدار أن ينقض؟ وذلك من كلام العرب أن يقولوا: الجدار يريد أن يسقطه» وقال الشاعر:

شكا إلى جملى طول السرى صبرا جميلا فكلانا مبتلى

والجمل لم يشك، إنما تكلم له على أنه لو نطق لقال ذلك، وكذلك قول عنبرة:

فأزور من وقع القنا بلبانه وشكا إلى بعبرة وتحمم^(٤)

ولا يعني هنا أن تكون هذه استعارة في الأسماء أو الاستعارة في الأفعال. كما لم يعن الفراء أن تكون هذه استعارة تصريحية أو استعارة مكنية، فذلك ما كان يفكر فيه الفراء وهو بوضع لنا كيف تكون أساليب القرآن حين تخرج عن أصل وضعها كما خرجت أساليب الشعر عن أصل الوضع، فأعطت الكلام صورة طريفة رائعة جعلت من هذه الجمادات أو المعانى أو الحيوانات إنساناً له إرادة أو عزم أو شكابة. ولاشك أن الفراء قد وفق في إبراز هذه الصورة توفيقاً كبيراً لم يصل إلى

(١) التفائش ٢ / ١١، وانظر مواضع الاستعارة في نفس الكتاب ١ / ٢٦٢، ٢ / ٢٦٦.

(٢) المجاز ١ / ٢٢٩.

(٣) مدانى القرآن ٢ / ١٥٦.

(٤) مدانى القرآن ٢ / ١٥٦.

أطرافه سلفه أبو عبيدة. وينبئنا الفراء في بعض الآيات إلى وجه التشبيه بين الطرفين اللذين حذف أحدهما وبقي الآخر «وكان الاستعارة عنده لا تقوم إلا على التشبيه وحذف أحد الطرفين. وما فهمه الفراء من أمر الاستعارة لم يخرج عن مفهوم البلاغيين بعده لفترة طويلة، فهو في قوله تعالى «وانهما لبإمام مبين» يقول «بطريق لهم يمرون عليها في أسفارهم فجعل الطريق إماما، لأنه يؤم ويتبع»^(١) فشبه الطريق بالإمام في أن كلا منهما يؤتم ويتبع. وحذف المشبه وهو الطريق، ولا شك أن هذا يدل على الاستعارة التصريحية بجميع أركانها وشرائطها، ومثل هذا قد فعل في قوله تعالى «إذا ألقوا فيها سمعوا لها نفثا وزفيراً» حين يقول كنفيث آدمى إذا غضب فغلى صدره وظهر في كلامه^(٢) أي أنه شبه تآجج لهيب النار وإطلاق الزهفرات من جوفها بالآدمى إذا غضب فغلى صدره فألقى الكلام على عواهنه دون أن يفطن لما فيه من طيش وعنف، وما يصيب به من الناس، أو كقوله تعالى «متها قائم وحصيد» فالحصيد كالزرع المحصود. ويقال حصدهم بالسيف كما يحصد الزرع، وقوله «إذ تصعدون ولا تلوون» جعل المقصود في الجبل كالصعود في السلم^(٣) فالفراء - إذن - يفهم الاستعارة بأنها قائمة على التشبيه، وعلى أن يكون أحد الطرفين محذوفاً. وبين في كثير من المواضع علة انصراف الكلمة عن أصل وضعها بذكر القرينة المفهومة من الكلام بخلاف أبي عبيدة الذي كان يطلق لفظة «استعارة» ثم يكتفى بتفسير الكلمة وبيان معناها، دون أن يكون للتشبيه مكان في فهمه لهذا النوع من الأساليب البلاغية. وعلى هذا فإننا نعد الفراء أول من أدرك الاستعارة بمعناها الاصطلاحي المعروف، وإن لم ينص على ذلك، ولم يطلق عليها هذا الاصطلاح.

أما حديثه عن الاستعارة التهكمية فيبدو أنه كان غريباً على القوم وقتئذ، فأبو عبيدة يتخطى الآيات التي نجد فيها مثل هذا الأسلوب كقوله تعالى «بشرهم بهذاب اليم» أو كقوله «فأثابكم غمأ بغم» حتى إن الفراء نفسه بصرح بقرابة هذا الأسلوب فيقول «وربما أنكروه من لا يعرف مذاهب العربية» وعلى الرغم من ذلك فإن الفراء حين يتناول هذا الأسلوب العجيب يقف منه موقف الحائر وإنما يجد له

(١) معاني القرآن ٢ / ٩٦.

(٢) معاني القرآن ٢ / ٢٦٢.

(٣) معاني القرآن ٢ / ٢٧ - ٢٨ / ٢٣٩.

نظيراً من كلام العرب وأشعارهم، ففى قوله تعالى «فأنا بكم غما بغم» بقول الإثابة
ها هنا فى معنى عقاب، ولكنه كما قال (القرزوق):

أخفاف زيادا أن يكون عطاؤه آداهم سودا محدد وجه سمرا

وهو يؤول الرجل الذى قد اجترم إليك، لئن أتيتنى لأثيبنك ثوابك، معناه
لأعاقبتك، وربما أنكروه من لا يعرف مذاهب العربية وقد قال الله تبارك وتعالى:
«فبشرهم بمذاب إليهم». والبشارة إنما تكون فى الخير. فقد قيل: ذاك فى الشر^(١).
فالإثابة هنا بمعنى العقاب، والسيود والسياط بمعنى العطاء، والبشرى بمنزلة
الإنذار الذى يستعمل فى الشر. هذا التضاد بين المعانى، قصد إليه القرآن قصداً
ليعطى إحساساً بالتهكم اللاذع المرير، ويقدم أبعاداً لتلك الصورة الساخرة حتى
يضع من شأن المخاطبين بذلك الأسلوب العجيب، والفراء يبينه لنا فى وضوح لعل
أحداً من السابقين لم ينفذ إلى أعماقه، ويتغلغل بين طياته فيكشفه لنا كما صنع
الفراء فى الكشف عنه. ومن ثم نقول مطمئتين: إن الفراء هو صاحب الفضل الأكبر
فى بيان الاستعارة وتحديد معالمها، والوقوف على كثير من أسرارها، بل إننا نعدّه
مبتكراً لهذا الأسلوب البلاغى الذى يحتل معظم صفحات الحديث عن المجاز
وأنواعه فى كتب البلاغة. ولاشك أيضاً أن الفراء قد هدانا إلى الأسلوب الطريف
الساخر فى الاستعارة التهكمية التى لم يلاحظها من سبقه كسيبويه وأبى عبيدة، ولا
يضير الفراء بحال من الأحوال أن يتحدث عن هذا الأسلوب فى وضوح وثقة ثم لا
يضع عليه عنواناً يحمل اسم الاستعارة التصريحية أو المكينة أو التهكمية إلى غير
ذلك من المصطلحات التى لا تفيد إلا تقنين العلوم وتمييز بعضها عن بعض مما لا
يأتى إلا فى عصور متأخرة بعد نضج الفن وجنى ثماره.

أما الكتابة فقد تناثرت فى صحف كثيرة من كتابه معانى القرآن، ولو
استعرضنا الأمثلة التى عبر عنها بلفظ الكناية، لوجدنا معظمها يدل على أن
الكناية عنده معناها الضمير وهو إدراك لغوى، لأنهم يضمرون الشئ، أو يكون
عنه إذا أرادوا خفاءه، ففى قوله تعالى «فأتوا بسورة من مثله» يقول الهاء كناية عن
القرآن (فأتوا بسورة من مثل القرآن) وقوله «وهو محرم عليكم» إن شئت جعلت هو

(١) معانى القرآن ١ / ٢١٩.

كناية عن الإخراج - أي يريد إخراجهم محرم عليكم - وقوله ، لا تحسبن الذي يبطلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم، فهو كناية عن البخل^(١) . فالفراء يسير على هذا النمط في كثير من المواضع ويستشهد بأمثلة لا تكاد تحصى من القرآن الكريم وكلها تدل على أن الكناية عنده تشمل، إما الضمير المذكور في الكلام كما مثلنا أو الضمير المستتر، كما في قوله تعالى ، فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين، أي فهم إخوانكم في الدين يرتفع مثل هذا الكلام بأن يضم له إسما مكتبا عنه،^(٢) والواقع أن الفراء وإن غلب عليه فهم الكناية بمعنى الضمير بأي صورة من صوره سواء كان بارزاً أم مستتراً إلا أنه لم يقتصر على ذلك . فقد لاحظ للكناية معنى آخر هو ذلك المعنى الذي تلاحظ فيه اللزوم بين الشئيين . الأمر الذي استقر أخيراً على أيدي المصنفين والمؤلفين في فن الكناية في قوله تعالى «ولكن لا تواعدوهن سرًا» يروي الفراء عن ابن عباس أنه قال: السر في هذا الموضع النكاح وأنشد لأمرئ القيس:

ألا زعمت بسبباسة اليوم أننى كبرت وألا يشهد السر أمثالي

قال الفراء: ويرى أنه مما كنى الله عنه، قال: أو جاء أحد منكم من الفائط ويتحدث عن الفائط في موضع آخر بأنه «كناية عن خلوة الرجل إذا أراد الحاجة أو يقول في قوله تعالى «وإذا مروا باللغو مروا كراماً» ذكر أنهم كانوا إذا أجروا ذكر النساء كفوا عن قبيح الكلام فيهن، فذلك مرورهم به،^(٣) فاللزوم بين السر والوطء، والفائط وقضاء الحاجة، واللغو وفحش القول وهجر الكلام، واضح شديد الوضوح، بل إننا لو أردنا أن نطبق على هذه الأمثلة المعنى الاصطلاحي للكناية لوجدناه ينطبق عليها . هالكناية في اصطلاح البلاغيين «اللفظ الذي يراد به لازم معناه مع جواز إرادة المعنى معه»^(٤) أفلا يجوز أن يراد به النكاح مع السر، وقضاء الحاجة مع الفائط وفحش القول مع اللغو . كما يجوز أن يراد النكاح فقط، وقضاء الحاجة فقط، وفحش القول دون غيره أي المعنى اللازم دون إرادة اللزوم إن في هذه

(١) معاني القرآن ١ / ٣١٩ ، ٥٠ ، ١٠٤ على ترتيب الآيات.

(٢) معاني القرآن ١ / ٤٢٥ .

(٣) معاني القرآن ١ / ١٥٢ ، ٣٠٢ ، ٢٠٦ على ترتيب ذكر الآيات.

(٤) علم البيان ص ٦٢ مطبعة السعادة - أحمد الدردير.

الأمثلة التي سبقناها دليلاً على أن الفراء كان يعرف الكناية بمعناها الاصطلاحية المعهود. وباستقصاء الأمثلة التي يتبين فيها المعنى الاصطلاحى للكناية عند الفراء نجدها تدور حول تغطية المعنى القبيح باللفظ العفيف الذى لا يخدش الحياء أو يجرح الشعور، وليس للكناية عنده معنى آخر غير هذا المعنى، وجرى بنا أن نلفت النظر إلى أن الفراء لم يكن يطلق لفظ الكناية على كل شيئين بينهما تلازم، ولا نراه يؤكد لنا الكناية الاصطلاحية بتكرارها في الأمثلة التي ينطبق عليها أو على معظمها هذا الوصف، بل على العكس من ذلك، نجد لا يراعى هذا إلا في مواضع نادرة من كتابه الضخم، بينما يكرر ذكر الكناية بأنها الضمير في عديد من الصفحات وفي عشرات من الأمثلة مما جعلنا نتخذ موقف الحذر في القطع بفهمه للكناية الاصطلاحية، خاصة إذا علمنا أنه يمر على أمثلة واضحة شديدة الوضوح في معناها الكنائى الاصطلاحى دون أن يشير إلى أنها من الكناية، ففي قوله تعالى «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائك»، وقوله «وقد أفضى بعضكم إلى بعض»، «وقالت اليهود يد الله مغلولة»، «وحتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود» لم يذكر أنها كتابات ^(١) رغم أنها شديدة الوضوح في إفادتها المعنى الكنائى، وإرادة اللزوم بين اللفظ المذكور والمعنى المقصود. فالقول - إذن - بأن الكناية عن الفراء تدل بصفة عامة على المعنى المعروف في البلاغة ^(٢)، فيه كثير من الإسراف، وعلينا أن نتحفظ تجاهه، ونقف آزاء موقف الحذر حتى لا تقع في التعميمات التي تتجاهى مع الفحص العلمى الدقيق.

وإذا كنا قد اتخذنا موقف الحذر من فهم الفراء للكناية بمعناها الاصطلاحى، فإننا نقف الموقف التأييد المطلق للفراء بأنه قد فهم التعريض حق الفهم، وما ذكره في مواضع متفرقة من كتابه يشهد بذلك، ويدل عليه دلالة قاطعة لا تحتمل الشك، وإذا نظرنا إلى الفراء نجد معنى التعريض واضحاً في ذهنه كل الوضوح مما جعلنا نعتقد أن الفراء كان رائد في هذا المضمير دون سواه من العلماء الذين تناولوا فن التعريض وحقيقة أمره، وبيان المراد منه، فيقول في قوله تعالى «وإننا أو إياكم لعلى هدى» والمعنى في قوله «وإننا أو إياكم، إننا لضالون أو

(١) البقرة ١٨٧ - النساء ٢٦ - الثالثة ٦٤ - البقرة ١٨٧ على ترتيب المذكور.

(٢) اثر القرآن لسلام ٥٥.

مهتدون، وإنكم أيضا لضالون أو مهتدون، وهو يعمل أن رسوله المهتدى وإن غيره الضال: فأنت تقول في الكلام للرجل إن أهدنا لكباب فكذبتك تكذيباً غير مكشوف. وهو في القرآن وفي كلام العرب كثير: أن يوجه الكلام إلى أحسن مذاهبه إذا عرف، كتقوك والله لقد قدم فلان، وهو كاذب، فيقول العالم: قل إن شاء الله، أو قل فيما أظن فيكذبه بأحسن من تصريح التكذيب،^(١) فيتبين من قوله أن التعريض نوع من الخفاء، وتغطية الكلام، وفيه قصد إلى الغرض بأسلوب أحسن من أسلوب التصريح المباشر الذي يصل إلى الغرض مباشرة دون مراعاة لقواعد الذوق، أو الحفاظ على مشاعر الآخرين، بخلاف التعريض الذي يتسلل في رفق إلى الهدف، وينفذ إلى الغرض دون أن يصطدم بقواعد الذوق، أو يهدر كرامة الإنسان. وهل تجد فرقاً بين ما ذكره الفراء في معنى التعريض وبين ما قاله ابن قتيبة في المشكل، أو الثعالبي في الكنايات حين يقول كلاهما «والعرب تستعمله في كلامها كثيراً فتبلغ إرادتها بوجه هو اللفظ وأحسن من الكشف والتصريح، ويعيبون الرجل إذا كان يكشف في كل شيء ويقولون لا يحسن التعريض إلا ثلثاً»^(٢).

ومن ثم يتضح أن الفراء في مباحث الكناية والتعريض كان سابقاً على غيره من العلماء، فقد فهم التعريض كما فهمه المتأخرون، وفهم الكناية أيضاً في بعض مواضعها وليس في جميعها كما نفهمها نحن اليوم. وبذلك استطاع الفراء أن يترك بصماته في تاريخ البلاغة حين تناول فن الكناية والتعريض كما ترك بصماته في فن الاستعارة.

ثم نتقل إلى ألوان البديع التي عرفها الفراء وأولها التوجيه. والتوجيه لون من ألوان البديع عرفه المتأخرون بأنه إيراد الكلام محتملاً لوجهين مختلفين بأن يكون أحد المعنيين مدحاً والآخر ذمّاً. وهذا المعنى كان مفهوماً عند الفراء حين تناول بالتفسير قول الله تبارك وتعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرناء» يقول «راعنا» من الإرعاء والمراعاة - مبالغة في الرعي أي حفظ المرء غيره وتدبير أموره - وذلك أنها كلمة باليهودية شتم، فلما سمعت اليهود أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يقولون يا نبي الله راعنا - أي احفظنا - اغتمموها فقالوا: قد كنا

(١) معاني القرآن ٢ / ٣٦٦.

(٢) تأريخ مشكل القرآن ٢٠٤، الكنايات للثعالبي ٥٦ (السماعة: ١٢٦٦ هـ).

نشبه في أنفسنا فنحن الآن قد أمكننا أن نظهر له السب، فجعلوا يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم: راعنا ويضحك بعضهم إلى بعض، ففطن لها رجل من الأنصار، فقال لهم: والله لا يتكلم بها رجل إلا ضربت عنقه، فأنزل الله «لا تقولوا راعنا» ينهى المسلمين عنها، إذ كانت سباً عن اليهود (١) فالفراء - إذأ - يفسر هذه الكلمة بمعنيين مختلفين أحدهما الذم الذي أرادته اليهود، وقصدوا شتم الرسول عليه السلام والسخرية منه، والنيل من دينه الحنيف ورسالته الكريمة. والآخر المدح الذي قصدته المظلومون حين رغبوا أن يرعاهم الرسول ويكلأهم بعنايته، ويعيرهم سمعه وانتباهه. وهذا المعنى الذي وضحه الفراء ينطبق تمام المطابقة على ذلك الاصطلاح الذي اشتهر في عرف البلاغيين (بالتوجيه). وهذا هو الخطيب الفزوي يعرض لتفسير هذه الآية ويستشهد بها على أنها من التوجيه حين يقول الحق تبارك وتعالى «واسمع غير مسمع وراعنا ليا بالسنتهم» (فراعنا) عند الخطيب يحتمل راعنا نكلمك أي ارقبنا وانتظرنا، ويتحمل شبه كلمة عبرانية أو سريانية كانوا يتسايون بها وهي راعينا، فكانوا سخرية بالدين، وهزء برسول الله صلى الله عليه وسلم، يكلمونه بكلام محتمل بنوون به الشتم والإهانة، ويظهرون به التوقير والاحترام، (٢) ومن يقرأ ما ذكره الفراء أولاً ثم ما قاله الخطيب بعد ذلك لا يجد ثمة فرقاً بين الاثنين في معنى هذه اللفظة واحتمالها للوجهين، وإن كان ثمة فرق بين الفراء والخطيب، فهو ليس غير وضع الكلام هنا تحت اسم التوجيه، ووضعه هناك غفلاً من هذا العنوان.

أما المشاكلة فقد تحدث عنها الفراء حديثاً لا مزيد عليه ولم يترك للمتأخرين شيئاً يضيفونه إليها، فقد كانت المشاكلة ناضجة تمام النضج عند الفراء حيث ذكرها بنوعها للذين نعرفهما عند المتأخرين: التحقيقية منها والتقديرية، لأنهم قالوا إن المشاكلة هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً أو تقديراً. والفراء في قوله تعالى «فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين» يقول «فإن قال قائل: أرايت قوله (فلا عدوان إلا على الظالمين) أعدوان هو وقد أباحه الله لهم؟ قلنا: ليس بعدوان في المعنى، إنما هو لفظ على مثل ما سبق قوله. يعني بذلك

(١) معاني القرآن ١ / ٦٩ ، ٧٠ .

(٢) شرح الأيضاح للخطيب الفزوي ١ / ٥١ الطبعة المحمدية.

قوله تعالى «إن الله لا يحب المعتدين» ألا ترى أنه قال: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» فالعدوان من المشركين في اللفظ ظلم في المعنى، والعدوان الذي أباحه الله وأمر به المسلمين إنما هو قصاص، فلا يكون القصاص ظلماً، وإن كان لفظه واحداً. ومثله وقال الله تبارك وتعالى «وجزاء سيئة سيئة مثلها» وليست من الله على مثل معناها من المسن، لأنها جزاء^(١) وكذلك في قوله تعالى «ومكروا ومكر الله» والمكر من الله استدراج، لا على مكر المخلوقين^(٢) لاشك أن هذا التفسير واضح على أنه أراد به المشاكلة: مشاكلة اللفظ لما قبله مع اختلاف المعنى، فالاعتداء على الظالمين ليس عدواناً، وإنما هو قصاص، والسيئة من الله ليست إساءة، وإنما هي مجازاة والمكر ليس خبثاً؛ وإنما هو نوع من الاستدراج، وقد أتى بهذه الألفاظ على خلاف معناها حتى تشاكل ما قبلها، وتأخذ سمته.

هذا فيما يتعلق بأحد وجهي المشاكلة ونعني به تغيير اللفظ لوقوعه في صفة غيره تحقيقاً.

أما الوجه الآخر ونعني به تغيير اللفظ لوقوعه في صفة غيره تقديراً فقد ذكره الفراء أيضاً. فقوله تعالى «صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة» فصبغة الله هنا معناها الختانة عند المسلمين. وقد أمر محمد عليه السلام بذلك. أسوة باختنان إبراهيم عليه السلام، وهي في مقابل صبغة النصارى أولادهم، حيث كانوا يغمسونهم في الماء عند ولادتهم تطهيراً لهم. فلفظ الصبغة لم يتقدم في الحقيقة، وإنما تقدم معناه فقط وهو الحالة المعهودة في النصارى عند الولادة فكان اللفظ وإن لم يتقدم تحقيقاً فقد تقدم تقديراً^(٣).

ومن ثم فإن الفراء قد تناول المشاكلة بوجهيها بالمعنى الاصطلاحي ولم يغفل واحداً منهما مؤيداً ما قاله بالمثل، والبيان الناصع، والحجة الواضحة فكان بهذا أولاً من تكلم عن هذا اللون من ألوان البدع الذي أسماه المبرد (المزج)^(٤). وربما كان أول من أطلق عليه اسم المشاكلة أبو علي الفارسي العالم النحوي (ت ٣٧٧ هـ)^(٥).

(١) معاني القرآن ١ / ١١٦، ١١٧.

(٢) انظر معاني القرآن ١ / ٨٢، ٨٢. وقارنه بالبلاغة الواضحة ٢٨١، ٢٨٥ أحمد موسى.

(٤) ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن الجديد ١٢، ١٣ ط السلفية بمصر ١٣٥٠.

(٥) العجوة: ١ / ٢٢٦ لأبي علي الفارسي.

ومن الألوان البدئية التي تناولها الفراء الفواصل القرآنية^(١)، فقد لاحظ هذا التوافق بين الكلمات، والانسجام بين رؤوس الآيات في كثير من القرآن وخاصة قصار السور التي يقلب عليها هذا الطابع الموسيقي «حتى أعلن بعض المستشرقين أن قصار السور المكية تمتاز بطابع شعري خاص يميزها عن غيرها من طوال السور»^(٢) فالفراء في قوله تعالى: «إذا كنا عظاماً نخرة» وموضعها من الآيات التي قبلها وهي «قلوب يومئذ واجفة أبصارها خاشعة يقولون أئنا لمردون في الحافرة» والآيات التي بعدها وهي «قالوا تلك إذا كرة خاسرة فإنما هي زجرة واحدة فإذا هم بالساهرة» قد لاحظ أن ما قبلها وما بعدها من آيات بها (الف) أما (نخرة) فقد جاءت بغير ألف، ولذلك فهو يقول: «حدثني مندل عن مجاهد عن ابن عباس أنه قرأ ناخرة، وقرأ أهل المدينة نخرة، وناخرة أجود الوجهين في القراءة، لأن الآيات بالألف، إلا ترى أن ناخرة، والحافرة، والساهرة أشبه بمعجى التثنية، والناخرة والنخرة سواء في المعنى بمنزلة الطامع والطمع، والباخل والبخل»^(٣) فالفراء لا يرى فرقاً في المعنى بين الناخرة والنخرة فما بمعنى واحد. ولكن ناخرة أجود الوجهين عنده لما فيها من ألف، فتتفق بذلك مع فواصل الآيات السابقة واللاحقة فيحدث عن هذا التوافق بين الكلمات انسجاماً في الوزن وترابطاً في السياق. ولذلك يتوه بهذا الاتزان الموسيقي في كثير من الآيات التي تحتوى على هذا اللون الموسيقي المتلائم، ففي قوله تعالى: «والليل إذا يسر»^(٤) يقول وقد قرأ الفراء يسرى بإثبات الياء - ويسر - بحذفها، وحذفها أحب إلى لمشاكلتها لرؤوس الآيات، ففضل قراءة على قراءة عند الفراء أن القراءة الفضلى يراعى فيها هذا النسق الصوتي، والانسجام في اللحن، فإذا عبرت القراءة من هذا التوافق، فقد عبرت من التأثير النفسي والوقع الحسن، ولذلك فهو يضعها في مرتبة دون المرتبة الأولى. والفراء لا يجد في قراءة الحذف غضاضة، فالقرآن قد جاء بلغة العرب، والعرب كانوا يلجئون إلى حذف الياء والاكتفاء بكسر ما قبلها كقول الشاعر:

(١) اعتمدت في نقل التصوص الواردة بهذا الموضوع على ما نقله د. زغلول سلام عن النسخة الخطية بمكتبة الجندية بالاسكندرية.

(٢) أثر القرآن لسلام ص ٦٢ ومعاني القرآن النسخة الخطية سورة النازعات.

(٣) أثر القرآن لسلام ص ٦٢ ومعاني القرآن النسخة الخطية سورة النازعات.

(٤) الفجر ٤.

ويقول أيضا في قوله تعالى «لم يجدك يتيما فأواى ووجدك ضالا فهدى، ووجدك عائلا فأغنى»^(١) فإن قوله عز وجل «فأغنى» (و) فأوى (يراد به فأغناك وفأواك)، جرى على طرح الكاف لمشاكلة رؤوس الآيات، ولأن المعنى معروف، فهذه النصوص وغيرها مما لم نذكره تثبت أن الفراء صاحب إحساس مرهف، وأذن موسيقية طيبة تتجاوب مع الألحان، وتفرق بين لحن جميل وآخر أكثر منه جمالا مما يدل على أنه كان مشغوقاً بالموسيقى، على أننا نلاحظ أن الفراء لم يقتصر في بيان علة حذف الكاف من الآيات السابقة لمشاكلة رؤوس الآيات فحسب، بل لأن المعنى أيضا معروف، فمشاكلة رؤوس الآيات وحدها لا ينهض سبباً لمجازاة الحذف في الآية حتى تتسق بما قبلها أو بما بعدها، وإنما يجب أن يقتضرن بهذا الوجه وجه آخر هو بيان المعنى ووضوحه، وكان الفراء باقتران أحد هذين الشرطين بالآخر يرجع الإعجاز ليس فقط إلى موسيقى الضواصل، بل إلى ملاحظة معنى الألفاظ، ومن ثم حق للجاحظ أن يقول: «فما بال القرآن قد جمع إلى النظام الرائع المعانى الفائقة»^(٢) وهكذا نرى الفراء يعلل دائما الحذف أو التغيير في أواخر الآيات بأنه جاء لمشاكلة الآية لما قبلها وما بعدها حتى تصير الآيات كلها على نسق واحد، وانسجام معين، فلا نرى بينها نقورا ولا تخلخلا، وإنما نستمتع إلى شيء تطرب لسماعه الأذن، وتهش لوضع النفس، وكما قلنا من قبل إن الذى لاحظته الفراء من التوازن الشكلى بين رؤوس الآيات وأثرها في النفس، لم يرد ذكره في كتب السابقين: لا من سيبويه، ولا من أبى عبيدة ولذلك كان غريباً في بابيه، ومن ثم أنكر ابن قتيبة ما قاله الفراء، وضاق به، وعجب له، وأغلظ له في القول، واعتبره نوعاً من التكلف المقيم واستعاذ بالله منه، فعندما قال الفراء في قوله تعالى «ولن خاف مقام ربه جنتان»^(٣) وقد يكون في العربية جنة واحدة وإنما شاعها هنا لأجل الفاصلة، ورعاية للشئ قبلها والتي بعدها على هذا الوزن عندئذ يبرى ابن قتيبة في الرد على الفراء قائلاً: «وهذا من أعجب المعجب ما حمل عليه كتاب الله، ونحن

(١) الضحى ٦، ٧، ٨.

(٢) رسائل الجاحظ ١١١ حجج النبوة نشر المندوبس ١٨٧٢ م.

(٣) الرحمن ١٦.

نعوذ بالله من أن نتعسف هذا التعسف، أو نجيز على الله سبحانه الزيادة والنقصان في الكلام لرأس آية .. ثم يقول فلماذا أن يكون الله عز وجل وعد بجننتين فيجعلهما جنة واحدة من أجل رؤوس الآيات فمعاذ الله^(١). ومن هذا يتبين أن ابن قتيبة لم يكن ينكر على الفراء الفواصل على العموم وفي كافة الوجوه، وإنما ينكر منه فقط ما يزيل المعنى من جهته، ويغيره إلى شيء لم تقصد الآية إليه، فهو لا يوافق على ضياع المعنى من أجل الحفاظ على الشكل، فالجنتان لا يصح أن نجعلهما جنة واحدة، لأن الفراء أراد أن يحافظ على اتساق الوزن، وسريان النغم بين هذه الآية وما قبلها وما بعدها. أما إذا كان هذا التغيير لا يسبب انحرافاً في المعنى أو ميلاً إلى معنى آخر لم يكن مقصوداً فقد رضى به ابن قتيبة وأجاز، لأنه يجرى على مذاهب العرب وليس مبتدعاً فيه، والحق أن رأى ابن قتيبة غاية في الاعتدال حيث لم يرفض الفاصلة رفضاً باتاً، وإنما رفضها في حالة الالتواء في المعنى، والذهاب به إلى غاية بعيدة مجهولة، كالتي ذهب إليها الفراء. فالقرآن ليس شعراً، ورؤوس الآيات ليست بمنزلة القوافي حتى يجوز فيه ما يجوز في الشعر، ومن ثم لا نرى ضرورة تلجئ الفراء إلى مثل هذا التفسير، وجعل الجنة الواحدة جنتين حتى يحافظ على رؤوس الآيات.

وعلى الرغم من ذلك فإننا نقول إن الفراء كان صاحب أصالة فنية في تذوق موسيقى الفواصل وملاحظتها عند رؤوس الآيات، وتفضيل قراءة على أخرى إذا التسمت بالإيقاع المنسجم مع غيرها ولم يكن في ذلك مقلداً ولا تابعاً، وإنما كان رائداً في هذا الفن، وصاحب نظرة جديدة حملها العلماء من بعده ما بين معارض ومتابع.

وبعد هذا التفصيل في ألوان البلاغة المختلفة عند الفراء يمكن القول بأنه قد طرقت أبواباً بلاغية جمة مثل الحذف والزيادة، والتقديم والتأخير والاستفهام وخروجه عن أصل وضعه والفصل والوصل، والمجاز العقلي، والالتفات، والتكرار، والتعبير عن الماضي بالمضارع أو العكس، والقلب، كما تعرض لألوان من البيان مثل التشبيه والتمثيل، والمجاز بالحذف والاستعارة، والكنابة والتعريض، وبعض المحسنات البيعية مثل التوجيه والمشكلة والفواصل القرآنية.

(١) الفرطين ٢ / ١٤٩، وناشر البرلمان ١ / ٦٥.

والفراء في كثير من هذه الأبواب كان صاحب شخصية مستقلة أو أصالة
فنية في تناوله لمسائل البلاغة.

ففي الفصل والوصل كان أكثر وضوحاً، وأقرب إلى الروح العلمية من سيبويه،
فلم يكن مقلداً لأحد ولم نعلم أن أباً عبيدة قد تحدث عن الفصل والوصل.

والمجاز العقلي وإن استعان فيه بمسيبويه، وبامتلاءه أبي جعفر الرؤاسي
(ت ١٧٥ هـ) إلا أننا نعتبر حديثه كان متكاملًا وأكثر تفصيلاً وتوبعاً من سيبويه.

ويعد صاحب الفضل الأول في الاستعارة في بيانها وتحديد معالمها والوقوف
على أسرارها، فهو بلا جدال قد ذكرها في دقة تامة، ووضوح شديد، كما هدانا
إلى الاستعارة التهكمية وإن كان في هذا كله لم يضع مصطلحات لأنواعها المختلفة.

والتعريض فهمه حق الفهم ولم يكن في ذلك أقل إدراكاً لها من المتأخرين
بخلاف أبي عبيدة الذي لم يكن الفرق واضحاً عنده بين التصريح والتعريض.

وقد عرف بعض ألوان البديع مثل التوجيه، ولا نكاد نجد فرقاً بين طريقة
تناوله لهذا المحسن وبين الخطيب القرظيني إلا من حيث إطلاق هذا الاسم عليه.

ويعتبر ما ذكره الفراء عن المشاكلة نهائياً، ولم يضيف إليه أحد شيئاً، وربما
كان أبوه على الفارسي أول من أطلق اسم المشاكلة على ذلك النوع من الأساليب.

والفواصل القرآنية كان فيها صاحب نظرة جديدة نقلها عنه العلماء ما بين
مؤيد ومعارض.

ولا ريب أن معاني القرآن للفراء قد تأثر به نثر من العلماء، فوجهوا أنظارهم
إليه، واعتبروه قبلتهم وانتفعوا به أيما انتفاع، وقد رأى أحد الباحثين^(١) أن الزجاج
في معانيه قد انتفع بمعاني القرآن للفراء أكبر انتفاع ونقل عنه كثيراً من النصوص.
وكذلك فعل أبو جعفر النحاس (ت ٣٨٨ هـ) وغيرهما من الفوا في معاني القرآن
وإعرابه، كما استعان به الأنباري شارح المفضليات في شرحه، ولعلب في أماليه
انتفع به كبير النفع حتى إنه يقول وقد حفظت كتب الفراء كلها حتى لم يشذ عنى
حرف منها ولى خمسة وعشرون سنة^(٢)، ولا نبالغ إذا قلنا إن لعلب اعتمد على

(١) الدكتور مكى الأنباري، أبو زكريا الفراء، ٣١٩.

(٢) معجم الأدباء، ٥ / ١٠٨.

الفراء كل الاعتماد، فهو لم يترك بيتاً شاداً من معاني القرآن للفراء إلا انشده في كتبه، ومجالس ثلث نصوص بالأبيات التي اقتبسها من هذا الكتاب، ويبدو في كثير من كتاباته كأنه شارح لما أجمله الفراء من آراء نحوية، والمرزوق في كتابه الأزمنة والأمكنة ينتفع كثيراً بمعاني القرآن للفراء، والبغدادي في خزانة الأدب، أما ابن قتيبة فقد امتص معاني القرآن للفراء وأخرجه في ثوب جديد في كتابه تأويل مشكل القرآن، وقد أغفل الإسناد كما صرح بذلك في مقدمته حيث قال «ولم يجز لي أن أنص بالإسناد إلى من أصل التفسير»^(١) معتذراً بأنه زاد في الألفاظ ونقص، وقدم وأخر، والإمام الطبري يعتمد عليه اعتماداً كبيراً، ويفعل ذكر اسمه إلا في مجال النقد، فهو يسطر على آرائه ويمسحها ثم يشتد ويقسو عليه، ولعل السبب في ذلك أن الفراء كان يميل إلى الاعتزال بينما الإمام الطبري كان يحارب المعتزلة^(٢).

وقصارى القول أن كتاب معاني القرآن للفراء كان له أثر كبير على كثير من العلماء وخاصة المفسرين الذي اعترفوا من بحر علمه وفضله، ومنهم من اعترف بالأخذ ومنهم من أنكر. كما كان له أثر بارز في أبواب البلاغة التي أشرنا إليها، حتى إننا نعدده مبتكراً لهذه الأبواب، إما لأنه خلقها، وإما لأنه أضاف إليها بما يجعلنا ننسبها إليه دون غيره.



(١) تأويل المشكل ١٨.

(٢) معاني القرآن ١ / ٧١، الطبري ١ / ١٠١.

البلاغة في القرن الثالث الهجري

الباب الثاني

ويشمل:

الفصل الأول، البلاغة عند ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)

الفصل الثاني، البلاغة عند المبرد (ت ٢٨٥ هـ)

الفصل الثالث، البلاغة عند ثعلب (ت ٢٩١ هـ)

الفصل الأول

القرن الثالث

البلاغة عند ابن قتيبة

(٢١٣ - ٢٧٦ هـ)

ابن قتيبة عالم من أكبر علماء القرن الثالث الهجري، ويعد دائرة معارف شاملة، وموسوعة كاملة، له عديد من المصنفات في كل لون من ألوان الثقافة والمعرفة، غمى مجالس علماء التفسير والحديث والنحو واللغة والأدب والتاريخ، وأخذ من هؤلاء وهؤلاء، مما هيا له أسباب التفوق والظهور.

وقد أجمع أصحاب التراجم على أنه نحوي لغوي: فابن كثير يقول: «ابن قتيبة النحوي اللغوي صاحب المصنفات الكثيرة، البدعية المفيدة، المحتوية على علوم جمة نافعة، أحد العلماء والأدباء، والحفاظ الأذكاء، كان ثقة نبلاء»^(١).

وله في النحو إعراب القرآن، وجامع النحو الكبير، وجامع النحو الصغير، وقد ذكرها ابن النديم والقفطي والسيوطي «ويحكى ابن النديم عن ابن قتيبة أنه ولد بالكوفة، إلا أنه على الرغم من ذلك كان يغلو في مذهب البصريين، وخط المذهبيين، وحكى في مذهبه عن الكوفيين: أي أنه كان على مذهب البصريين في النحو، وأحياناً يختار آراء المذهب الكوفي. وقد كان صادقاً فيما يرويه عالماً باللغة والنحو وغريب القرآن ومعانيه، والشعر والفقه»^(٢) فابن قتيبة لم يكن متعصباً لمذهبه البصري، ولا منحرفاً عن المذهب الكوفي باعتبار ولادته بالكوفة، بل مزج بين المذهبيين، واستعمل تعبيرات البصريين، كما استعمل مصطلحات الكوفيين على السواء.

(١) البداية والنهاية لابن كثير ١١ / ٤٨ . ٥٧ .

(٢) الفهرست ١١٥ ، ١١٦ ، أبناء الرواد ٢١٦ / ١٤٧ .

وابن قتيبة قد أخذ العلم عن أكبر علماء النحو واللغة والأدب، فالأزهري يقول «وكذلك القتيبي روى عن سيبويه، والأصمعي، وأبي عمرو وهو لم ير منهم احدا»^(١) ويصرح ابن قتيبة نفسه أنه ينقل كثيراً من آراء الجاحظ في مواضع متفرقة من كتابه عيون الأخبار فيقول «وفيما أجاز لنا عمرو بن بحر من كتبه قال،^(٢)

فابن قتيبة عالم في النحو واللغة وله أكثر من مصنف في علم النحو. ونجد لديه اهتماماً بالعلاقات النحوية بين الألفاظ في العبارة، وأשרد لحروف المعاني أبواب طوالاً في كتابه المشكل كما تحدث عن حروف الجر في كثير من صورها المختلفة. كما كان ابن قتيبة من الناحية الدينية من اعلام أهل السنة، وإماماً من أئمتهم، بل كان لأهل السنة بمنزلة الجاحظ للمعتزلة يتحدث بلسانهم كما كان الجاحظ يتحدث بلسان المعتزلة يقول ابن تيمية «وهذا القول اختيار كثير من أهل السنة، منهم ابن قتيبة.. وهو لأهل السنة مثل الجاحظ للمعتزلة فإنه خطيب أهل السنة كما أن الجاحظ خطيب المعتزلة»^(٣).

وابن قتيبة كأستاذ الجاحظ وضع مصنفات كثيرة تقارب الخمسين غير أنها تتميز بصفة خلت منها كتب الجاحظ وتعنى بها دقة التنظيم والترتيب وتصفيئتها من الاستطرادات التي تذهب بحصر الموضوع، وتمزق أوصاله، كما تستنفد جهد القارئ. وتبدد طاقته، وتشتت فكره فتضيع منه معالم الطريق، وتختلط عليه الأشياء وتمتزج، بعد أن يدور رأسه، وتبطل أفكاره، وإن كنا مشغوفين بقراءة كتب الجاحظ فلما هب من حلاوة في الأسلوب وانطلاق في العبارة.

ومن يتعرض للحديث عن ابن قتيبة لا بد أن يخوض في مسألة جديدة بالاهتمام والبحث ونعنى بها موقف ابن قتيبة من التشبيه فالحافظ الذهبي يقول: ورأيت في مرآة الزمان أن الدارقطني قال: كان ابن قتيبة يميل إلى التشبيه^(٤) وقال البيهقي «كان كرامياً»^(٥) والكرامية هم غلاة المشبهة الذين يذهبون إلى التجسيم

(١) تهذيب اللغة ١ / ٢٢.

(٢) عيون الأخبار ٣ / ١١٩ - ١٢٦ - ٢١٩.

(٣) تفسير سورة الاخلاص ٨٦ ابن تيمية.

(٤) ميزان الاعتدال ٢ / ٧٧ مث مصر.

(٥) البيهقي ٢ / ٦٣.

والتشبيه. والداعي لهذا الاتهام أن ابن قتيبة في بعض الآيات القرآنية المحتوية على تشبيه يتصل بذات الله العلية، يفسرها كما هي على ظاهرها دون تأويل. فهو مثلا في قوله تعالى (وقالت اليهود يد الله مغلولة) يفند آراء المفسرين الذين يرون صرف الآية عن ظاهرها فيقولون إن اليد هاهنا النعمة أو القدرة، ولكن اليد هي اليد بمعنىها.. فإن قيل لنا ما اليدان - في قوله بل يداء مبسوطتان - قلنا هما اليدان اللتان تعرف الناس كذلك، قال ابن عباس في هذه الآية «اليدان اليدان» وقال النبي عليه السلام «كلتا يديه يمين» فهل يجوز لأحد أن يجعل اليدين هاهنا نعمة أو نعمتين^(١). أو يرد على من يؤول معنى الكرسي في قوله تعالى «وسع كرسيه السموات والأرض» بأن المراد يوسع كرسيه: «وسع علمه» يستوحشون أن يجعلوا لله كرسيًا أو سريرا ويجعلون العرش شيئا آخر. والعرب لا تعرف العرش إلا السرير، وما عرف من المسقوف والآبار. يقول تعالى (ورفع أبويه على العرش) أى على السرير^(٢). فطريقة ابن قتيبة في التشبيه والتجسيم فيما يتعلق بذات الله العلية لم تكن مألوفة عند المفسرين السابقين من أمثال أبي عبيدة والفرء. فحين يعرض هؤلاء المفسرون لشيء من ذلك، إما أن يؤولوه أو يكتفوا بتفسير مفردات الآية تفسيرا. لغويا، أو يلوذون بالصمت فيقفزون من الآية إلى غيرها مما لا يحتاج تفسيره إلى نفس الجراءة التي تعودهم في تفسير هذه الآيات المذكورة. فإبو عبيدة على سبيل المثال في قوله تعالى (يوم يكشف عن ساق) يجعل مثل هذه الآية كناية عن شدة الأمر وهول الموقف، فيفسرها تفسيرا مجازيا، وينأى كلية عن الظاهر فيقول «إذ اشتد الحرب والأمر قيل قد كشف الأمر عن ساقه»^(٣). ومعنى قوله (يد الله مغلولة) أى خير الله ممسك^(٤) دون أن يصرح بمعنى اليد. والفرء يتخطى هذه الآية. وبذلك نجا أبو عبيدة والفرء من تهمة التشبيه ولكن هل كان حقا ابن قتيبة من المشبهة وأنه يميل إلى الكرامية أو أنه محض افتراء واتهام بالباطل، فإن قتيبة في مختلف الحديث يصف المشبهة بالافتراء على الله وأنهم يقولون قولا ليس فيه نصيب من الصدق وقالوا مع افتراءهم على الله تعالى في أحاديث

(١) الاختلاف في اللفظ ٢٨ ، ٢٩ .

(٢) تأويل مختلف الحديث ٦٧ .

(٣) مجاز القرآن ٢ / ١٦٦ .

(٤) مجاز القرآن ١ / ١٧٠ .

التشبيه مثل كشف الساق يوم القيامة.. وخلق آدم على صورته، وقلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»^(١) وابن قتيبة هو الذى ألف مشكل القرآن حين اعترض كتاب الله بالظن ملحدون، ولفوا فيه وهجرما، واتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله بأفهام كليلة، وأبصار عليلة، ونظر مدخول فحرفوا الكلام عن مواضعه وعدلوه عن سبيله ثم يقول فأحببت أن أنضح عن كتاب الله وأرمى من ورائه بالحجج النيرة، والبراهين البينة، واكشف للناس ما يلبسون»^(٢). فإذا صادف آية من هذه الآيات التى نرى فيها صفات الحوادث ملتصقة بالله تعالى، يفسرها على ظاهرها، ولا يزيل اللفظ عما تعرفه العرب، وما دام الله قد وصف ذاته العلية بهذه الصفات، فابن قتيبة ينتهى إلى الصفات نفسها، وإسنادها إليه تعالى، ثم يلوذ بالصمت ولا يستمر فى التفسير، ولا يعرف من أمر هذه الصفات بأى طريقة تكون. ففى قوله تعالى (ونفخت فيه من روحي) يقول «فنحن نؤمن بالنفخ وبالروح ولا نقول كيف ذلك، لأن الواجب علينا أن ننتهى فى صفات الله إلى حيث انتهى فى صفته، أو حيث انتهى رسوله صلى الله عليه وسلم، ولا نزيل اللفظ عما تعرفه العرب وتضعه عليه، ونمسك عما سوى ذلك»^(٣) ويستمر على هذا المنوال بورر الآيات والأحاديث، ويذكر تفسير العلماء فيها بما بصرفها عن ظاهرها مثل قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» و«لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» و«الرحمن على العرش استوى» وقول الرسول (إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن). ثم يعقب على ذلك وغيره بما يفيد أنه لا يتفق مع هذا الفريق فى نفي التشبيه المحض، كما لا يتفق مع الفريق المقابل الذى يهدف إلى التشبيه المحض، وإنما يقف موقفا وسطا فيه اعتدال واتزان فهو يقبل وصف الله تعالى بهذه الصفات المشبهة - قاله قد وصف نفسه بها ولكنه لا يدري كنه هذه الصفات ولا أبعادها ولا كيف تكون، وإنما هى صفات فحسب، أو يترك تقديرها لله سبحانه وتعالى وهذا واضح من قوله «ولما رأى قوم من الناس إضراف هؤلاء فى النفى عارضوهم بالإضراف فى التمثيل، فقالوا بالتشبيه المحض،

(١) مختلف الحديث ٧ - ٨.

(٢) تاويل المشكل ١٧.

(٣) اختلاف اللفظ ٢١، ٢٢.

وبالإقطار والحدود، وحملوا الألفاظ الجائفة في الحديث على ظاهرها، قالوا بالكيفية فيها.. وكلا الفريقين غالط.. وعدل القول في هذه الأخبار أن نؤمن بما صح منها بنقل الثقات لها، فنؤمن بالرؤية والتجلى، وأنه يعجب وينزل إلى السماء، وأنه على العرش استوى وبالنفس واليدين من غير أن نقول في ذلك بكيفية أو حد، أو نقيس على ما جاء مالم يأت فنرجو أن نكون في ذلك القول والعقد على سبيل النجاة غدا إن شاء الله^(١) فابن قتيبة لا يميل إلى التأويل ولا ينحرف إلى التشبيه متبعا في ذلك سنن السلف الصالح كأحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) ومالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) إذ قال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة^(٢) ومن ثم فإن رمى ابن قتيبة بتهمة التشبيه، أو قذفه بالكرامية، ليس لها سند قوي يؤيد التصاقها به وخاصة إذا علمنا أن ابن قتيبة في كتابه تأويل مختلف الحديث قد وجه سهامها مسمومة إلى صدور طوائف لها سلطانها الديني والفكري كالمعتزلة، وأهل الرأي، وأصحاب الحديث، كما سبق أن وضعنا ولم تكن تسلم شئ من نقده وتجريحه، فمسدوا إليه بدورهم تهما شنعاء، ورموه بالكذب والبهتان، وكما تدين تدان.

فإذا انتقلنا إلى حديث البلاغة عند ابن قتيبة وتصفحنا كتبه العديدة التي تحت أيدينا وأهمها بالنسبة للبحث البلاغي كتاب تأويل مشكل القرآن، نراه قد تناول الواناً بلاغية عديدة أو ماناً إليها كالحذف والزيادة والتقديم والتأخير، والاستفهام وخروجه من أصل وضعه، والفصل والوصل، والمجاز العقلي والتكرار والقلب، والتشبيه والتمثيل، والاستعارة والمجاز المرسل والكتابة والتعريض، وبعض المحسنات البديعية كالتوجيه والمشكلة والفواصل القرآنية^(٣). والفراء في هذا قد شاق الجاحظ حيث إنه لم يتناول هذه المصطلحات البلاغية بالفزارة التي تناولها الفراء. فموضوعات علم الممانى التي تحدث عنها الفراء وسيبويه من قبل لم يذكر عنها الجاحظ شيئاً - إذا استثنينا الإيجاز^(٤)، والصور البيانية

(١) اختلاف اللفظ ٤٥ - ٤٧.

(٢) المال والنحل للشهرستاني ١٧٩ وما بعدها طه لبيبج ١٩٢٨م.

(٣) انظر فصل الفراء من هذا البحث ص ١٦٦.

(٤) العبران ١ / ٩١.

لم يعرف منها إلا التشبيه والاستعارة والكناية. ولكن الجاحظ في الحق كثرت عنده المحسنات البديعية كثيرة هائلة فتوه بالسجع، وتحدث عن الازدواج وأشار إلى الاقتباس، وبين جودة التفسير، وألح على أسلوب الحكيم، والاحتراص، والهزل الذي يراد به الجحد، واستعمل كلمات الحقيقة والمجاز والمذهب الكلامي كما يعترف بذلك ابن المعتز^(١).

وكما انتقل كثير من الباحثين فجأة من أبي عبيدة إلى الجاحظ وأسقطوا من صلب البلاغة سيبويه قبل أبي عبيدة، والقراء قبل الجاحظ كذلك أسقطوا ابن قتيبة بعد الجاحظ، وانتقلوا فجأة إلى ابن المعتز ولم يلتفتوا إلى أبحاث ابن قتيبة البلاغية. ولاشك أن لتلك الأبواب البلاغية التي ذكرها ابن قتيبة قيمة تاريخية كبرى حيث تثبت تلك الحلقة المفقودة بين الجاحظ وابن المعتز، وهي حلقة تعرف من خلالها أن البلاغة لم تتطور كثيرا على يد ابن قتيبة في جوهرها، ولكنها خطت خطوة واسعة نحو التبويب والترتيب، حيث وضع الألوان البلاغية تحت أبواب مفصلة، وجمع شواهدا، وميز بينها. هذا من حيث الشكل، أما من حيث الجوهر، فإن جلة هذه الألوان البلاغية التي يذكرها ابن قتيبة في مشكله سبق لأبي عبيدة والقراء أن تناولوها في مواضع متفرقة من الكتابين، ولم يضاف إليها ابن قتيبة جديدا كما فعل الجاحظ في إضافته لبعض المحسنات البديعية، ففضل ابن قتيبة - إذن - يرجع إلى التبويب والتصنيف.

وهو فضل لا نحاول الغرض من شأنه، بل هو فضل كبير كانت البلاغة في مسيس الحاجة إليه، خاصة في هذه الفترة المتقدمة حيث كانت مفرقة هنا وهناك لا ينظمها عقد، ولا يجمعها شمل، وقد توفر لها ابن قتيبة فوقها حقها من التنظيم والتبويب كما حددها المتأخرون، وحصرها في كتبهم، ونظن أن منهج ابن المعتز في تصنيف كتابه البديع كان يسير وفقا لمنهج ابن قتيبة من حيث الترتيب والتبويب.

وابن قتيبة في صدر كتابه المشكل يخبرنا أن القرآن نزل بلغة العرب، وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول وماأخذ. ففيها الاستعارة والتعميل

(١) انظر على الترتيب اليهان / ١ - ٢٨٤ / ٢ - ١١٦ / ١ - ١١٨ / ٢ - ٢٤٠ - ١٢٨ / ١ - ١٢٨ / ١٢٢ الحيوان / ٥ / ٢٥ وما بعدها وابن المعتز ٥٨١.

والقلب، والتقديم والتأخير والحذف والنكران، والإخفاء والإظهار، والتعريض والإفصاح والإيضاح ومخاطبة الواحد ومخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة سترأها في أبواب المجاز. وبكل هذه المذاهب نزل القرآن،^(١) وهذه الألوان كلها بلا استثناء قد تناولها الفراء في معاني القرآن. بيد أن ابن قتيبة قد أفرده هذه الألوان بأبواب، وتناول كل لون على حدة، وتحدث عنه حديثا مستقلا عن الآخر. ولكن نلاحظ أن ابن قتيبة على كثرة هذه الألوان البلاغية التي ذكرها لم يفرد بابا للتشبيه رغم أهميته القصوى في البلاغة، وقيمته في توضيح الصورة، وجمال العبارة وما يخلفه من أثر في النفس. والقرآن ولفظ العرب، وشعر الشعراء بها حشد هائل من التشبيهات قل أن تفوقه في الكثرة الألوان البلاغية الأخرى. فلماذا أضل ابن قتيبة التشبيه، ولم يفرد له بابا من الأبواب. حقيقة أننا لا ننكر أنه قد تناول التشبيه في جمهرة كتبه التي بين أيدينا واعتمدنا عليها في كتابة هذا البحث، بل إننا نلاحظ أنه قد تناول التشبيه في كتابه المشكل نفسه في مواضع كثيرة في قوله تعالى «إنها ترمي بشرير كالتصير كأنه جمالات صفره يقول وقع تشبيه الشرر بالتصير في مقاديره ثم شبهه في لونه بالجمالات الصفرة»^(٢) وفي قوله تعالى «وأزواجه أمهاتهم» أي كأمهاتهم في الحرمات^(٣) والشعر والشعراء يحفل بعدد من ألوان التشبيه الحسن والقبیح، وغير الجيد، والتمثيل وتشبيه الشيبين بالشيبين والمعكوس وغير هذا مما لا يتسع لذكره المقال^(٤) فالتشبيه عند ابن قتيبة - إذن - له أهمية كالألوان البلاغية الأخرى. ولذلك فنحن نرجع أن ابن قتيبة لم يعقد له بابا في المشكل عن عمد، وقصد إلى ذلك قصدا، لأن التشبيه لخطورته، وخاصة إذا أراد أن يعالج فيه قضية تشبيه الذات العلية. بالحوادث لا يكتبه بابا، وإنما يفرد له كتابا خاصا فنصنف فيه (اختلاف اللفظ والمعنى والرد على الجهمية والمشبهة) وبذلك لم يكن ابن قتيبة غافلا عن إفراد باب للتشبيه كما ادعى بعض الباحثين، بل أعطاه مزيدا من العناية

(١) الشكل ١٥، ١٦.

(٢) الشكل ٢١٤، ٢١٧.

(٣) الشكل ٧٧.

(٤) انظر على الترتيب: ٢٤٢، ٦٠٠، ٦٧١، ١٧٦، ١٨٧، ١٩١ من الشعر والشعراء.

والاهتمام فأفرد له كتابا كاملا وإن كان التشبيه في هذا الكتاب أقرب إلى العقيدة منه إلى البلاغة. وما زال يعوزنا الدليل على أسبقية تأليف أحد الكتابين على الآخر حيث لم يترك بيعة أو إشارة تساعدنا في الوصول إلى تحقيق ذلك، على أننا سوف نعطي هذه النقطة مزيدا من العناية في موضع آخر من البحث.

ومعنى المجاز عند ابن قتيبة ليس واضحا كل الوضوح هي أنه مقابل للحقيقة فهو يقول. وللعرب المجازات في الكلام ومعناها طرق القول وماأخذها^(١) وهو نفس المعنى الذي اعترض عليه بعض الباحثين حين أرادوا تفسير معنى المجاز عند ابن عبيدة^(٢) ولكننا لا نلبث أن نرى إشارة في كلام ابن قتيبة تدل على أنه كان يعلم كغيره من السابقين بأن المجاز في مقابل الحقيقة، وليس بمعنى التفسير. وذلك حين يقول «وذهب قوم في قول الله وكلامه: إلى أنه ليس قولاً ولا كلاماً على الحقيقة، وإنما هو إيجاد للمعنى وصره في كثير من القرآن إلى المجاز^(٣). وإذا كان المجاز عند أبي عبيدة بمعنى التفسير حيناً. وبالمعنى المقابل للحقيقة حيناً آخر هو الذي شجع العلماء على نفس نسبة المجاز إليه بالمعنى البلاغي المعروف، فإن بعض الباحثين يرجح أن الجاحظ هو أول من استعمل المجاز في القرآن بالمعنى المقابل للحقيقة حيث انتهى إلى أن المجاز عنده «هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له على سبيل التوسع من أهل اللغة ثقة من القائل بفهم السامع»^(٤) فابن قتيبة لم يفهم المجاز كما فهمه أبو عبيدة على أنه التفسير أحياناً، ولكنه فهمه على أنه ضد الحقيقة كما فهمه الجاحظ. وإذا كانت المقارنة بين ابن قتيبة والجاحظ لمعرفة تطور البيان من خلال الدراسة القرآنية غير متيسرة نظراً لأن كتاب نظم القرآن للجاحظ لم يصل إلينا، فربما كان وقوف على تطور المجاز من أبي عبيدة إلى ابن قتيبة ممكناً، لأن موضوع المقارنة قائم بيننا، ومجاز القرآن لأبي عبيدة تحت أيدينا، ونسوق بذلك مثلاً نكتفي به من غيره. فأبو عبيدة في قوله تعالى «قالنا أئتنا طائعين» يقول هذا مجاز الموت والحيوان الذي يشبه تقدير فعله بفعل الأدميين^(٥) ولا يزيد على ذلك حرفاً واحداً أما ابن قتيبة في باب القول في المجاز

(١) الشكل ١٥.

(٢) مقدمة تلخيص البيان ٥ . ٨ . ٢٩ محمد عبد القتي حسن.

(٣) ذوايل الشكل ٧٨.

(٤) مقدمة تلخيص البيان ١١.

(٥) مجاز القرآن ٢ / ١٩٦.

يتناول هذه الآية بنفس ممدود، وشرح مسهب وإقناع شديد ويستشهد على إلف هذا التعبير بشعر الشعراء، وما يزال بنا حتى نصل معه إلى معنى المجاز في النهاية. يقول ابن قتيبة، وقالوا في قوله للسماء والأرض «أثينا طوعا أو كرها قالتا اتينا طامعين» لم يقل الله ولم يقولا، وكيف يخاطب معدوما؟ وإنما هذا عبارة: لكوناهما فكانتا.

قال الشاعر:

شكا إلى جـ ملى طول السـ رى
والجمل لم يشك، ولكنه خبر عن كثرة أسفاره وأتباعه جملة. وقضى على
الجمل بأنه لو كان منكما لاشتكى ما به. وكقول عنتره في فرسه.
فأزور من وقع القنا بلبانه وشكا إلى بعيرة وتحمم

لما كان الذى أصابه يشتكى مثله ويستعبر منه، جعله مشتكيا مستعبرا،
وليس هناك شكوى ولا عبارة^(١) فانساء والأرض لو كانتا ممن يتكلم لقالتا
بالطاعة والانقياد فإله خلقها على هذه الحالة من الطاعة، والشاعر يرى ناقته وما
هى عليه من الجهد والتعب، لو أنها تتكلم لشكت حالتها له، وعنتره يرى شكوى
فرسه فى دموعه وصهيله فكانت الدموع وكان الصهيل بمثابة الشكوى فكانه
يشكو. فهذا كله فيه نوع من التشخيص، وإخفاء صفات الإنسان العاقل على
الجماد أو الحيوان غير العاقل مما يصح أن ندخله فى أبواب الاستعارة المكنية
القائمة على التشبيه. فإين من هذا الوضوح كله ما ذهب إليه أبو عبيدة فى ابتسار
شديد، وجوهر الفكرة التى يركز عليها ابن قتيبة: أن الآيات التى تتصل بالذات
العلية ويفسرهما العلماء بما يتفق وجلال الله سبحانه وتعالى، ويناون بها عن
صفات الحوادث يرى فيها ابن قتيبة أنها تعضى على الحقيقة وليس فيها شيء من
المجاز، ولعل هذا هو الذى دعا العلماء أن يقذفوه مرة بأنه من المشبهة وأخرى بأنه
من الكرامية. ويمكن القول بأن هذه الفكرة لم تكن فى مشكل القرآن واضحة كل
الوضوح، فابن قتيبة يشير إليها ولا يعلنها صراحة كما فعل فى كتابه (اختلاف
اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة) وربما كان هذا الوضوح الذى نراه فى هذا

(١) الشكل ٧٨، ٧٩.

الكتاب والغموض الذي يكتنف مشكل القرآن فيما يدور حول هذه النقطة يعطينا الحق في القول بأن مشكل القرآن أسبق تأليفا من الكتاب الآخر حيث إن هذه النظرة الخطيرة في وصف الله تعالى بصفات الحوادث، والتي أشار إليها إشارة عابرة كانت تحتاج إلى مزيد من الكشف والوضوح، وقد تولى هذه المهمة، وهام بها خير قيام في كتابه اختلاف اللفظ، على الجهمية والمشبهة، ولكن ابن قتيبة لم يكن يرفض المجاز على إطلاقه، وإنما كان يرفض منه ذلك النوع الذي يخرج على عرف اللغويين. وأن المجاز لما فيه من مجال فسيح يذهب فيه الوهم حيث يريد، يتنافى مع التوكيد الذي يحدد المعنى تحديدا تاما لا مجال للخروج عنه، أو التوسع فيه. وفي نهاية باب القول في المجاز يتعرض ابن قتيبة لمن يزعم أن القرآن فيه ألوان من الكذب، لأنهم ظنوا أن المجاز والكذب صنوان، والقرآن لا يخلو من المجاز، فهو بالتالي لا يخلو من الكذب، مستدلين على ذلك بقوله تعالى (جدارا يريد أن ينقض) وقوله (واسأل القرية) والجدار لا يريد، والقرية لا تسأل. فلا يهادنهم ابن قتيبة، وإنما يرد عليهم فساد رأيهم في فسوة بالغة حيث يقول، فهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم. ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا، كان أكثر كلامنا فاسدا، لأننا نقول ثبت البقل وطالت الشجرة، وابنت الثمرة، وأقام الجبل، ورخص السمرة. وقد نقل عنه ابن رشيق هذا الفرق بين المجاز والكذب ونص على ذلك^(١). ولو قلنا للمنكر لقوله (جدارا يريد أن ينقض) كيف كنت أنت قائلا في جدار رأيت على شفا انهيار. رأيت جدارا ماذا؟ لم يجد بدا من أن يقول: جدارا أيهم أن ينقض أو يقارب أن ينقض، وأيا ما قال فقد جعله فاعلا ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم إلا بتمثل هذه الألفاظه^(٢). ولكن هذا التساؤل الذي أورده ابن قتيبة في قوله تعالى (جدارا يريد أن ينقض) على أية كيفية كان، لا بد أن ينتهي إلى المجاز ومن ثم فالمجاز ليس كذبا.

وما دما بصدد الحديث عن المجاز عند ابن قتيبة فعن الضروري أن نشير إلى أنه يعد كل ألوان البلاغة قاطبة من المجاز^(٣) وإن اعتبرت فيما بعد من صلب

(١) العمدة ١ / ٢٦٦ .

(٢) المشكل ٩٨ ، ١٠٠ ، العمدة ٢٦٦ .

(٣) الشكل ١٥ ، ١٦ .

علم المعاني: كالنقدِيم والتأخير، والحذف والتكرار، والقلب كما أدخل في المجاز ما خالف ظاهر اللفظ معناه كمخاطبة الواحد مخاطبة الجميع والعكس؛ والواحد والجميع خطاب الاثنين، إلى غير ذلك، كما ضم إليه ما اعتبره ابن المعتز فيما بعد من الوان البديع كالاستعارة والكناية والتعريض. فكل ما فيه اتساع في الكلام بوجه من الوجوه، أو رخص في التعبير عنه فهومن باب المجاز. ومعنى هذا أن المجاز عند ابن قتيبة لم يكن دقيقا، أو له معنى محدد. وإنما كان ثوبا قسفاضا يتمتع للكثير من الألوان البلاغية.

ونرى ابن قتيبة يبدي اهتماما خاصا بالاستعارة فيقدمها على غيرها من أبواب المجاز متعللا. بأن أكثر المجاز يقع في باب الاستعارة (١) ويستعمل الاستعارة بقوله. فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى، أو مجاورا لها أو مشاكلا.

والاستعارة عند ابن قتيبة تكاد تكون مرادفة لكلمة المجاز - وإن فهم من كلامه أن المجاز أعم - فتشمل الاستعارة المقيدة، وغير المقيدة - وتشمل أيضا المجاز المرسل. والكناية والتشبيه والوانا من البديع كالمشاكله والمبالغة: «فالاستعارة مثل قوله «ضحكت الأرض» إذ أنبتت، لأنها تبدي عن حسن النبات، وتتفق عن الزهر، كما يفتر الضاحك عن الثغرة، وهي قوله تعالى: «وامراته حمالة الحطب» بين أن استعمال الحطب في التسمية أمر شائع عن العرب «ومن هذا قيل. فلان يحطب على إذا أغرى به، شبهوا التسمية بالحطب، والعداوة والشحناء بالنار، لأنهم يقعان بالنميمة كما تلتهب النار بالحطب، ويقال: نار الحقد لا تخبو، فاستعاروا الحطب في موضع التسمية (٢) وهي قوله تعالى: «فإن للذين ظلموا ذنوبا مثل ذنوب أصحابهم» يقول الذنوب الحظ والنصيب.. وأصل الذنوب الدلو، فاستعير في موضع النصيب (٣).

وابن قتيبة لا يفرق بين الاستعارة المقيدة التي تأتي لغرض بلاغي، والاستعارة غير المقيدة التي هي من باب التوسع اللغوي ولا تأتي لفائدة بلاغية.

(١) الشكل ١٠١.

(٢) الشكل ١٠٢، ١٢٦.

(٣) تفسير غريب القرآن ٤٦٣ والشكل ١١٢.

فقى قوله تعالى (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر) يستشهد بأمثلة من هذا الطراز وكلها من الاستعارة غير المفيدة إذا طبقنا عليها مقاييس عبدالقاهر، حيث إن ابن قتيبة يطلقها إطلاقاً قاصراً دون أن يلاحظ فيها المبالغة، أو هي من المجاز المرسل لعلاقة التقييد والإطلاق كما نقرأ ذلك في كتب المحدثين^(١). وذلك كقول الشاعر:

فما رقد الوالدان حتى رأيتهم على البكر بمريره بساق وحافر

فجعل الحافر موضع القدم، وقال آخر:

سأمنعها أو سوف أجعل أمرها إلى ملك أظلافه لم تشفق

يريد بالأظلاف قدميه، وإنما الأظلاف للنساء واليقر. والعرب تقول للرجل هو غليظ المشافر تريد الشفتين، والمشافر للإبل. وقال الحطيئة،

قرو أجارك العيمان لما جفونه وقصص عن برد الشراب مشافرة^(٢)

فعندما يطلق ابن قتيبة أعضاء الحيوان على الإنسان دون أن يشير إلى أن المراد من هذا الإطلاق هو المبالغة في الدم، يعطينا الحق في إدراجها في الاستعارة غير المفيدة بمقياس عبدالقاهر، لأنها عندئذ لا تحمل معنى من المعاني، ولا تهدف إلى غرض بلاغي وإنما كان هذا الإطلاق من باب التوسع اللغوي، ويبدو أن كثيراً من العلماء ومنهم ابن قتيبة كانوا لا يرون في هذه الأمثلة غير مجرد نقل اللفظ من شيء إلى شيء آخر دون قصد إلى المبالغة في الدم، فتري عبدالقاهر ببذل جهدا كبيرا^(٣)، ليؤكد لنا أن هذا الكلام يصدر عن العرب في مواضع الدم حين يريدون المبالغة في الهجاء أو التهكم، فتدخل حينئذ في الاستعارة المفيدة، لأنها أفادت معنى من المعاني، فالمعول عليه في وصف الاستعارة بأنها مفيدة أو غير مفيدة - عند عبدالقاهر - هو ما تحمله من مبالغة في الأولى، وما تتجرد عنه من المبالغة في الثانية.

والاستعارة عند ابن قتيبة تشمل المجاز المرسل باختلاف علاقاته فقى صدر باب الاستعارة^(٤) يقولون للمطر سماء، لأنه من السماء ينزل فيقال ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم. قال الشاعر:

(١) مذكرة البلاغة ٢٧ حامد عوض ط ٢. (٢) المشكل ١١٦. ١١٧.

(٣) الأسرارم ٤١ - ٤٨. (٤) المشكل ١٠٢. ١٠٣.

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيته وإن كانوا غضايا

وهذا مجاز مرسل علاقته المحلية أو السببية ومن الاستعارة (وأما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله هم فيها خالدون) يعنى جنته سماها رحمة، لأن دخولهم إياها كان برحمته، فالرحمة سبب فى دخول الجنة أى العلاقة السببية، والمتأخرون يقولون إنه مجاز مرسل علاقته الحالية، لأن الرحمة حالة فى الجنة. وفى كتاب أدب الكاتب.

يقول: والعرب تسمى النبت «ندى»، لأنه بالمطر يكون، وتسمى الشحم «ندى» لأنه بالنبت يكون قال ابن أحمد:

كثور العذاب الفرد بضربه الندى تعلّى الندى فى منته وتحدرا
فالندى الأول: المطر، والندى الثانى: الشحم، ويقولون للمطر سماء، لأنه من السماء ينزل،^(١).

وكما تشمل الاستعارة المجاز المرسل تشمل الكناية أيضا. يقولون لقبى من فلان عرق القرية، أى شدة ومشقة، وأصل هذا أن حامل القرية يتعب فى نقلها حتى يمرق جبينه، فاستعير عرقها فى موضع الشدة. وفى قوله: (وثيابك فطهر) أى طهر نفسك من الذنوب فكنى عن الجسم بالثياب، لأنها تشتمل عليه، فالت ليلى الاخيلية وذكرت إبلا:

رموها بأثواب خفاف فلا ترى لها شبيها إلا النعام المنقرا

أى ركبوها فرموها بأنفسهم، ويعنى بأثواب خفاف بأجسام خفاف^(٢). فهذا كتابة على حد قول ابن قتيبة أو مجاز مرسل علاقته المجاورة، ولكنه أدخلها فى باب الاستعارة. وابن قتيبة يعتبر الكناية استعارة، ولا فرق بين الاثنين كأمثال السابق والآية القرآنية، وكذلك قوله تعالى: (ولكن تواعدوهن سرا) فالسر كناية عن النكاح لما بينهما من تلازم ولكن ابن قتيبة يقول: «السر: النكاح، لأن النكاح يكون سرا، ولا يظهر فاستعير له السر»^(٣) أو يقول فى قوله تعالى (لو أردنا أن نتخذ

[١] أدب الكاتب ٧٦ والعذاب: مستوفى الرمة ومثقلها.

[٢] الأشكل ١٠٧. المعانى الكبير ١ / ١٨٦ ط جهور آراء ١٣٦٨.

[٣] الأشكل ١٠٦.

لهوا لا تخذناه من لدنا) وأصل اللهو: الجماع فكنى عنه باللهو، كما كنى عنه بالسر، ثم قيل للمرأة لهو، لأنها تجامع. قال امرؤ القيس.

الأزعمت بسباسة اليوم أننى كبرت والا يحسن اللهو أمثالى

أى النكاح. ويروى أيضا: والا يحسن السر: أى النكاح، فهذا كناية ويدخلها فى باب الاستعارة^(١). فابن قتيبة - إذن - لا يجد فرقا بين الاستعارة والكناية، وكانهما لفظان مترادفان عنده. ومن ثم فإن فكرة الكناية فى المشكل غير محددة ولا واضحة وإنما هى داخلية فى إطار الاستعارة، ولكنها سوف تكون أكثر وضوحا وتحديدا عندما يتناولها فى تأويل مختلف الحديث وسوف نعود إلى ذلك فى الحديث عن الكناية بصفة خاصة.

ويدخل التشبيه أيضا فى الاستعارة فقوله تعالى (تساوكم حرث لكم) أى مزدرع لكم كما تزدرع الأرض^(٢)، ولا يصح أن تكون الآية استعارة لوجود الطرفين خلافا للرماني الذى اعتبر مثل هذا الأسلوب من الاستعارة، لأنه عنزوع الأداة وان ذكر فيه الطرفين^(٣). ومنه قوله: «هن لباس لكم وأنتم لباس لهن» فشبّه النساء أولا والرجال ثانيا باللباس المذكورة، وهذا كله داخل فى باب الاستعارة عند ابن قتيبة، وإذا كانت الاستعارة عند ابن قتيبة تحتوى التشبيه بذكر طرفية كما تحتوى غيره فإن التشبيه مجاز عنده. وقد تأثر بهذا القول ثعلب فعند التشبيه مجازا حين يقول: «أب بين الأبوة - أى ظاهر الصحة فى كونه أبا لمن ولد لأعلى المجاز والتشبيه. «وأم بينة الأمومة، أى ظاهرة الولادة وليست على التشبيه والمجاز^(٤) وكذلك ابن فارس حين أخرج التشبيه من الحقيقة واعتبره مجازا^(٥).

والمشكلة أيضا استعارة ومن ذلك قوله (صبغة الله ومن أحسن الله صبغة) ابن قتيبة يسميها المجازة فيقول فى قوله (نسوا الله فنسيهم) أى جازاهم جزاء

(١) المشكل ١٦٤.

(٢) المشكل ١٠٧.

(٣) ثلاث رسائل ٧٩.

(٤) فنيح ثعلب ٣٢.

(٥) الصحاح ١٦٨.

النسيان. وقد ذكرت هذا وأمثاله في كتاب المشكل^(١). وفي قوله (واكيد كيدا) اجازيهم جزاء كيدهم^(٢).

والمبالغة في الوصف أيضا استعارة ومنه قوله تعالى (فما بكت عليهم السماء والأرض وما كانوا منظرين)^(٣) تقول العرب إذا أرادت تعظيم مهلك رجل عظيم الشأن، رفيع المكان، عام النفع كثير الصنائع، أظلمت الشمس له، وكسف القمر لفقدته، وبكته الريح والأرض والسماء، يريدون المبالغة في وصف المصيبة به، وإنها قد شملت وصمت، وليس ذلك يكذب، لأنهم جميعا متواطئون عليه، والسامع له يعرف مذهب القائل فيه. وهكذا يفعلون في كل ما أرادوا أن يعظموه ويستقصوا صفته. ونيتهم في قولهم أظلمت الشمس أي كادت تظلم، وكسف القمر أي كاد يكسف. ومعنى كاد هم أن يفعل ولم يفعل. وهنا يحس ابن قتيبة بما يعمل في صدور السامعين بأنها ضرب من المبالغة المقوتة فيفسر المعنى بما يقويه من الصحة فيقدر (كاد) التي تدنى الفعل ولا تجعله واقعا، وبذلك يصيح المعنى صحيحا. وهذه الطريقة هي التي سار عليها المتأخرون في صحة المبالغة أو فسادها. فالاستعارة عند ابن قتيبة بمنزلة المجاز تضم ألوانا من المجاز المرسل والكناية والتشبيه كما تضم بعض المحسنات الابدعية، كالمبالغة المقبولة والمشاكلة. ولذلك سلكتها جميعا في باب الاستعارة.

والقلب عند ابن قتيبة أعم منه عند سيبويه أو أبي عبيدة أو الفراء. وقد اعتمد فيه، اعتمادا كبيرا على آرائهم، وخاصة ما كان مشتركا بينهم، غير أنه لا يقبل آراء السابقين على علاقتها وإنما يرتضى منها ما يرتضى، ويرفض ما يرفض، وهو في حالات الرضى أو الرفض لا يشير إلى صاحب الرأي. ونقول إن القلب عند ابن قتيبة أعم، لأنه تناول فيه ما يتصل باللغة. وما يتصل بالتصريف ثم ما يدخل في البلاغة، وجمعها في سلك واحد تحت باب المقلوب. فمن المقلوب أن يوصف الشيء بضد صفته. إما للتطير والتقاؤل كقولهم للديغ سليم تطيرا من السقم.

(١) المشكل ١١٢.

(٢) تفسير لخراب القرآن ١٦ - ٥٢٢.

(٣) المشكل ١٢٧.

وتفاضلاً بالسلامة. أو للمبالغة في الوصف كقولهم للغراب أعور لحدة بصره. أو للاستهزاء كقوله تعالى: «إنك لأنت الحليم الرشيد» وهذا الأخير يدخل في الاستعارة التهكمية. ومن المقلوب أيضاً التضاد في اللغة كالصريم التي تطلق على الصبح والليل، فيقال للصبح صريم، وللليل صريم كقوله تعالى: (فأصبحت كالصريم) أي سوداء كالليل، لأن الليل ينصرم عن النهار، والنهار ينصرم عن الليل^(١).

ومن المقلوب الذي يتعلق بالتصريف فقد ذكره في أدب الكاتب. يقول: ومن المقلوب جذب وجبذ واضمحل وامضمحل.. وساءنى الأمر وسأنى.. إذا أحزتك، وبنت الشيء وبلته قطعتة ومنه قول الشنفرى:

كَأَنَّ عَلَى الْأَرْضِ نَسِيًّا نَقَصُهُ عَلَى أُمِّهَا وَإِنْ تُحَدِّثُكَ تَبِلْتُ^(٢)

ولم يستشهد ابن قتيبة على هذا النوع بشيء من القرآن. ويبدو أنه يخلو منه.

أما المقلوب الذي يتعلق بأبواب البلاغة وكان بمثابة الحلبة التي بصول فيها العلماء، ذلك النوع الذي يقول عنه ومن المقلوب أن يقدم ما يوضحه التأخير، ويؤخر ما يوضحه التقديم كقوله تعالى «فإنهم عدو لى إلا زب العالمين» أي فإنى عدو لهم، لأن كل من عاديته عاداك، ويستشهد على ذلك بما ذكره سيبويه في كتابه:

ترى الثور فيها مدخل الظل رأسه وسائره باد إلى الشمس أجمع

أراد مدخل رأسه الظل، فقلب، لأن الظل التيس يرأسه فصار كل واحد منهما داخلًا في صاحبه والعرب تقول: اعرض الناقة على الحوض، تريد: اعرض الحوض على الناقة، لأنك إذا أوردتها الحوض: اعترضت بكل واحد صاحبه. وقال عز وجل (خلق الإنسان من عجل) أي خلق العجل من الإنسان يعنى العجلة كذا قال أبو عبيدة^(٣) فالمقلوب الذي يتعلق بأبواب البلاغة استمدته كلية من سيبويه وأبى عبيدة.

ثم يتحدث في النهاية عن نوع من المقلوب جاء على طريق الغلط، فقد كان بعض أصحاب اللغة يذهب في قول الله تعالى: «ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق

(١) الشكل ١٤٢، ١٤٣.

(٢) أدب الكاتب ٢٨١، ٢٨٢، تبليت، تقطع.

(٣) الشكل ١٤٨، ١٤٩، ١٥٢.

بما لا يسمع إلا دعاء ونداء إلى مثل هذا القلب ويقول - يقصد بذلك أيا عبادة^(١) - وقع التشبيه بالراعى فى ظاهر الكلام والمعنى للمنعوق به وهو الغنم فيرد ابن قتيبة هذا الرأى بقوله (والله تعالى لا يغلط ولا يضطر، وإنما أراد ومثل الذين كفروا ومثلنا فى وعظهم كمثل الناعق بما لا يسمع فاقصر على قوله (ومثل الذين كفروا) وحذف ومثلنا - لأن الكلام يدل عليه - ومثل هذا كثير فى الاختصار،^(٢) فابن قتيبة جعل علة هذا القلب الاختصار وليس الغلط لأن الغلط لا يجوز لأحد أن يحكم به على كتاب الله عز وجل لو لم يجد له مذهباً، بخلافه فى الشعر، لأن الشعراء تقلب اللفظ، وتزيل الكلام على الغلط، أو على طريق الضرورة للناحية أو لاستقامة وزن البيت^(٣). ولا ندري لماذا كان يحمل ابن قتيبة القلب على الغلط، وقد ارتضاء سيبويه وأبو عبيدة والضراء، ولم يحمله واحد منهم على الغلط كما فعل ابن قتيبة. وقلب الكلام من سنن العرب الماثورة وتصاريف لغاتها المشهورة، ومنه فى القرآن الكثير^(٤) ولكنها النظرة المتزمته لأمر فرغ منها العلماء الأقدمون، وأقروا بصحتها، وأجمعوا على سلامتها والتكرار فى القرآن قد جاء على مذاهب العرب فى كلامهم، وقصد به التوكيد والإفهام. ويذكر ذلك ابن قتيبة فى وضوح تام «وإنما تكرار الكلام من جنس واحد وبعضه يجزئ من بعض، كتكراره فى (قل يا أيها الكافرون) وفى سورة الرحمن (فبأى آلاء ريكما تكذبان) فقد أعلمت أن القرآن نزل بلسان القوم وعلى مذاهبهم ومن مذاهبهم التكرار إرادة التوكيد والإفهام، كما أن من مذاهبهم الاختصار، إرادة التخفيف والإيجاز، لأن الشتان المتكلم والخطيب فى الفنون، وخروجه من شىء إلى شىء أحسن من اقتصاره فى المقام على فن واحد، وكل هذا يراد به التأكيد للمعنى الذى كرر به اللفظ^(٥) فالتكرار للتوكيد والإفهام، لأن التكرار يفيد العناية بالأمر، والاهتمام به، وزيادة التشبيه له، وخشية تناسى الكلام الذى ذكر أولاً، فلا تنصرف النفس عنه، وقد راعى القرآن ذلك فكرر، وضاعف التكرار فى بعض السور حين أراد مضاعفة الاهتمام والعناية بما يقول.

(١) مجاز القرآن ١ / ٦٢.

(٢) المشكل ١٥٣ / ١٥٦.

(٣) المشكل ١٥٤.

(٤) درة المروى فى أوامير الخواص ص ٥.

(٥) المشكل ١٨٢ - ١٨٣.

أما الزيادة فقد تكون بالحروف مثل الباء ومن واللام والكاف وعن وإن وإذ وما، والواو ولا، وكلها تأتي لإفادة التوكيد، ويورد لكل منها كثيراً من شواهد القرآن الكريم وهذا مألوف عند السابقين من النحاة، ولكن ابن قتيبة لا يكتفى بهذا، بل يورد للزيادة معنى جديداً. وقد تأتي الكلمة الزائدة لرفع المجاز وبيان أن الكلام يجرى على حقيقته. فمن ذلك قوله: (وأما الزيادة في التوكيد فكتوله سبحانه (يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم)، لأن الرجل قد يقول بالمجاز كلمت فلانا، وإنما كان ذلك كتاباً أو إشارة على لسان غيره، فأعلمنا أنهم يقولون بالسنتهم، وكذلك قوله (يكتبون الكتاب بأيديهم)، لأن الرجل قد يكتب بالمجاز وغيره الكاتب عنه،^(١) كما يسوق معنى آخر للزيادة، ولكنه مقصور على الكتابة دون المشافهة، وعلى الكتاب دون المتكلمين يقول «والكتاب يزيدون في كتابة الحروف ما ليس في وزنه، ليفصلوا بالزيادة بينه وبين المشبه له،^(٢) ولم يذكر في ذلك مثالا. ولعل ابن قتيبة أول من أشار إلى فائدة الزيادة بهذا النوع، ونعنى بها رفع المجاز. إذ لم نعر عليه في كتب البلاغيين السابقين.

وابن قتيبة في باب الكتابة والتعريض من كتاب المشكل لم يذكر شيئاً عن الكناية الاصطلاحية، وربما استغنى عن ذلك بما ذكره في باب الاستعارة حيث كان يسوى بين الكناية والاستعارة. ولا يجد فرقا بينهما فيعبر عن الاستعارة بأنها كناية والكناية بأنها استعارة كما وضحنا ذلك، في حديثنا عن الاستعارة عند ابن قتيبة^(٣). ولكنه في (تأويل مختلف الحديث) كان أوضح دلالة على الكناية الاصطلاحية وأشد صراحة. وأن الأمثلة التي ساقها عن الكناية هي الأمثلة التي تلقفها العلماء بعده، وزجوا بها في كتبهم حتى لا يكاد يخلو كتاب منها. فابن قتيبة يقول «وكلام العرب إيماء وإشارة وتشبيه يقولون «فلان طويل النجاد» والنجاد خمائل السيف، وهو لم يتقلد سيفاً قط، وإنما يريدون أنه طويل القامة، فيدلون بطول تجاده، على طوله، لأن النجاد القصير، لا يصلح على الرجل الطويل. ويقولون «فلان عظيم الرماد» ولا رماد في بيته ولا على يابه. وإنما يريدون أنه كثير

(١) التلخيص ١٨٧.

(٢) باب الكتاب ١٨٢.

(٣) انظر ١٨٢ من هذا الحديث.

الضيافة فناره وارية أبدا، وإذا كثر وقود النار كثر الرماد، والله تعالى يقول في كتابه (ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام) فدلنا بأكلهما الطعام، على معنى الحدث، لأن من أكل الطعام فلا بد له من أن يحدث. وقال تعالى حكاية عن المشركين في النبي صلى الله عليه وسلم (وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق) فكنى بمشييه في الأسواق عن الحوائج التي تعرض للناس فيه فيدخلون لها الأسواق، كأنهم رأوا أن النبي عليه السلام إذا بعثه الله تعالى أغناه عن الناس، وعن الحوائج إليهم^(١١) «أليست هذه الأمثلة هي التي جرت على السنة البلاغيين وضمنتها أبحاثهم في الكناية؟»

أليس في هذه الأمثلة ذلك اللزوم بين المعنى الكنائي، والمكنى عنه، ألم يكن ابن قتيبة ملما بمعنى الكناية حين رأى أن طول النجاد يلزم منه طول القامة، ألم يكن ابن قتيبة مدركا لمعنى الكناية الاصطلاحية «وهي اللفظ الذي يراد به لازم معناه مع جواز إرادة ذلك المعنى» حين لم يشترط وجود المعنى الكنائي على حقيقته في الواقع فلا بأس بأن يقولوا فلان عظيم الرماد ولا رماد في بيته ولا على يابه؟ وإذا أردنا أن نحدد ما أضافه البلاغيون إلى الكناية بعد ابن قتيبة لم نجد غير تلك التقسيمات المنطقية والتفريغات المتعددة التي تجعل من الكناية ألوانا وألوانا لا تزيد في هيئتها الفنية بقدر ما تزيد في تشبيها، كتمسيم الكناية: كناية عن صفة، وموصوف، ونسبة، كما تفرع الكناية عن صفة: إلى قريبة وبعيدة، والقريبة إلى واضحة وخفية، والبعيدة نقل وتكثر فيها الوسائط بين اللفظ المذكور والمعنى المكنى عنه. ولاشك أن المبرد (ت ٢٨٥هـ) في كتابه الكامل حين تناول الكناية نظر إلى ما قاله ابن قتيبة فانفتح به كل الانتفاع^(١٢).

ويلاحظ ابن قتيبة أن الكناية أحيانا يكون فيها معنى التشبيه، يلاحظ ذلك فيما روى عن الرسول عليه السلام، «إني لأجد نفس ريكم من قبل اليمين» عندما يقول «وهذا من الكناية، لأن معنى هذا أنه قال: كنت في شدة وكرب وغم من أهل مكة، فخرج الله عنى بالأنصار. يعني أنه يجد الفرج من قبل الأنصار وهم من

(١١) فتاويل مختلف الحديث ١٦٢، ١٦٤.

(١٢) الكامل ٢ / ٥.

اليمن فالريح من فرج الله تعالى وروحه، كما كان الأنصار من فرج الله تعالى»^(١). حيث شبه الأنصار بالريح في أن كليهما من فرج الله تعالى، والكناية والمكى عنه مركبان كما هو واضح من تفسير ابن قتيبة فلا بأس بأن نسميها الكناية التمثيلية على غرار الاستعارة التمثيلية المركبة. ولذلك فإنه في موضع آخر من هذا الكتاب يرى أن من الكناية ما هو تشبيه وتمثيل، كما في الحديث القدسي «من تقرب إلى شبرا تقربت منه ذراعاً، ومن تقرب منى ذراعاً تقربت منه باعاً، ومن أتاني يمشى أتيته هرولة» ويمضى ابن قتيبة «ونحن نقول إن هذا تمثيل وتشبيه، وإنما أراد من أثنى مسرعاً بالطاعة أتيته بالثواب أسرع من إتيانه، فكفى عن ذلك بالمشى والهرولة»^(٢).

وابن قتيبة يعتبر التعريض فرعاً عن الكناية ويبين الغرض منه: ومن هذا الباب - أي باب الكناية - التعريض، والعرب تستعمله في كلامها كثيراً فتبلغ إرادتها بوجه هو اللفظ وأحسن من الكشف والتصريح، ويعيبون الرجل إذا كان يكاشف في كل شيء، ويقولون لا يحسن التعريض إلا ثباً^(٣) وكما نقل الثعالبي (ت ٤٣٠هـ) في كتاب الكنايات هذا الكلام بنصه وهو يتناول التعريض عن ابن قتيبة^(٤) فإن ابن قتيبة أيضاً قد أخذ عن الفراء بمعناه^(٥). وقد سبق أن تبهنا إلى ذلك^(٦). ولاشك أن للتعريض قيمة أخلاقية براعيتها المتكلم في خطابه فيستعمل اللطف والستر في معانيه، في حين أن ذلك لا يمنعه عن اتوصول إلى هدفه. ولكنه يتسلل إلى الغرض دون أن يصطدم بمعايير الذوق، ومقاييس الأخلاق. ولذلك ينقل عن المنصور «عقوبة العلماء التعريض، وعقوبة السفهاء التصريح»^(٧).

وربما كان أول من فسر لنا معنى التعريض ابن عباس (ت ٦٨هـ) حين سئل عن قوله تعالى (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطية النساء) قال «هو أن يقول لها في عدتها إنى أريد التزوج وودت أن الله رزقتى امرأة، ونحو هذا، ولا

(١) مختلف الحديث ٢١٢.

(٢) مختلف الحديث ٢٢٤.

(٣) المشكل ٣٠٤.

(٤) الكنايات ٥٦.

(٥) معاني القرآن ٢ / ٢٦٢.

(٦) انظر ص ١٥٢ من هذا الكتاب.

(٧) صيون الأخبار ١ / ٢٨٤.

ينصب لها ما دامت في عدتها^(١). ولكن ابن قتيبة ينقل رأي مجاهد بنصه في معنى التعريض حين قال «والله إنك لجميلة وإنك لناقصة، وإن النساء لمن حاجتى وإنك لإلى خير إن شاء الله»^(٢).

والتعريض كما ينقله ابن قتيبة عن السلف ليس كذبا، ولكنه شبيه بالكذب ولذلك يجب الحيطة في استعماله: أي إنه لا يستعمل أبدا، ولكن في هنرات متباعدة حتى لا يعتاد عليه المرء فتسلمه هذه العادة إلى الكذب. ويقع فيه بعد أن يقترب منه ولذلك قال بعض أهل السلف لابنه يابن لا تكذب ولا تشبهن بالكذب» فنهاه عن المعارض لثلا بجرى على اعتيادها فيتجاوزها إلى الكذب، وأحب أن يكون حاجزا من الحلال بينه وبين الحرام^(٣).

ويمكن القول بأن ما ذكره ابن قتيبة في فن التعريض لا يخرج بحال من الأحوال عما ذكره الفراء في معاني القرآن. غير أن ابن قتيبة في الكناية كان بلاشك مكتملا للنقص الذي ظهر في بحث الفراء عن الكناية. فقد فهمها الفراء على أنها مزيج من الكناية اللغوية والاصطلاحية بينما رأينا ابن قتيبة يوضح الكناية الاصطلاحية أشد التوضيح مما حدا بالمبرد أن يسير على نهجه، كما لاحظ ابن قتيبة في الكناية من لطف المعنى مما جعل ثعلبا يتخذ من هذه العبارة عنوانا لباب الكناية في قواعد الشعر.

وقد يحلو للبعض أن يقارن بين بلاغة الكناية، وبلاغة التعريض، وأيهما أوفر حسنا، وأكثر جمالا. ولا ريب أن ابن قتيبة قد تعرض لبلاغة الكناية ولطفها، كما تعرض لبلاغة التعريض وحسنه، ولكنه لم يبين لنا أيهما أبلغ: الكناية أم التعريض؟ ونستشف من عنوان الباب الذي صدره بالكناية والتعريض، وحديثه أولا عن الكناية ثم تلاه بالحديث عن التعريض، واعتباره التعريض فرعاً عن الكناية، يدلنا على أن ابن قتيبة كان يمايز بين النوعين، ويفضل الكناية على التعريض.

وبشأن الغرابة والتعقيد يحدثنا ابن قتيبة بأن الكاتب عليه أن يتوخى

(١) تفسير الطبري ٤ / ٢٢١ . غريب القرآن ٨٩ . ٩٠ .

(٢) تفسير الطبري ٤ / ٢٢١ . غريب القرآن ٨٩ . ٩٠ .

(٣) المشكك ٢٠٨ .

السهولة في العبارة والاستعمال في المعنى فلا يكون اللفظ وحشيا غريبا، ولا المعنى بعيدا، والكلام معقدا يقول «وليس حكم الكتاب في هذا الباب حكم الكلام، لأن الإعراب لا يقبح منه شيء في الكتاب ولا ينقل، وإنما يكره فيه وحشى القريب، وتعقيد الكلام كقول بعض الكتاب في كتابه إلى العامل فوفقه» وأنا محتاج إلى أن تنفذ إلى جيشا لجبا عرمرما» وقول آخر في كتابه «عضب عارض ألم فأنهيته عذرا» وكان هذا الرجل قد أدرك صدرا من الزمان، وأعطى بسطة في العلم واللسان وكان لا يشان في كتابته إلا بتركه سهل الألفاظ ومستعمل المعاني»^(١).

ويوصى ابن قتيبة الكتاب بمراعاة مقتضى الحال في الألفاظ والمعاني على حد سواء، فلسفة الناس ألفاظ، ولعلية القوم ألفاظ فيقول «ونستحب له - أي الكاتب - أيضا أن ينزل ألفاظه في كتبه فيجعلها على قدر الكاتب والمكتوب إليه، وأن لا يعطى خسيس الناس رفيع الكلام، ولا رفيع الناس وضعيف الكلام»^(٢) ويراجع نصيحة إبرويز لكاتبه حين قال له «واجمع الكثير مما تريد في القليل مما تقول» يريد الإيجاز يقول ابن قتيبة «وهذا ليس بمحمود في كل موضع ولا بمختار في كل كتاب، بل لكل مقام مقام، ولو كان الإيجاز محمودا في كل الأحوال لجرده الله تعالى في القرآن، ولم يفعل الله ذلك، ولكنه أطال تارة للتوكيد، وحذف تارة للإيجاز، وكرر تارة للإفهام، وعلل ذلك مستقصاة في كتابنا تأويل القرآن، وليس يجوز لمن قام مقاما في تحضيض على حرب، أو حمالة بدم، أو صلح بين عشائر، أن يقلل الكلام ويختصره، ولا لمن كتب إلى عامة كتابا في فتح أو استصلاح أن يوجز.. ولكن الصواب أن يطيل ويكرر، ويعيد ويبدى ويحذر وينذر»^(٣).

ومطابقة الكلام لمقتضى الحال هو أساس البلاغة كلها وهو الذي يجب مراعاته في الكلام حتى يصبح بليغا يتعدى مرحلة الإفهام، وأهميته ينبغى أن نوليه مزيدا من العناية حتى تبدد اللبس الذي يقع فيه البعض فيظن أن مطابقة الكلام لمقتضى الحال يقصد به إفهام المعنى دون أن نتخطى ذلك، ولتوضيح هذا القول ينبغى أن نفرق بين معنى ومعنى. فمن المعاني ما هو أساسى يتكون من

(١) أدب الكاتب.

(٢) أدب الكاتب ١٤.

(٣) أدب الكاتب ١٥، ١٦، وانظر الشكل ١٠.

النسبة ومتعلقاتها، كنسبة الفعل إلى الفاعل والمفعول، ونسبة الخبر إلى المبتدأ، ويقتصر على ذلك دون مراعاة لشيء آخر. ومن المعاني ما هو مكمل للنسبة؛ وهذا لا نكتفي فيه بمجرد الإخبار، بل من مراعاة أحوال المخاطب، فالأول يكون تعبيراً غفلاً ساذجاً غير تام ولا مستوعب، لأنه مجرد نسبة شيء إلى شيء آخر، كأن تعبر عن سقوط المطر فقط دون نظر إلى شك المخاطب أو إنكاره فتقول هذا يوم ممطر؛ والثاني لا بد فيه من مراعاة مقتضى حال المخاطب فتأتي بتوكيد مناسب يتفاوت بتفاوت الحال. فتقول إن هذا اليوم ممطر، أو إن هذا اليوم للممطر. فالأول من العنصرين تعبير عن معنى، والثاني تعبير عن معنى، ولكن شتان ما بين معنى وآخر. أحدهما بعيد عن دائرة البلاغة والآخر يدخل في نطاق البلاغة، ويعد من صميم علم البلاغة. فلدينا - إذن - عنصران أساسيان هي الأفكار التي نعبر عنها: الأول المعنى الأساسي ونعبر عنه عادة بالمفردات، ولا يمكن أن يظهر هذا المعنى بجميع أجزائه إلا إذا روعي فيه مبدأ الوضوح. أما العنصر الثاني من المعاني فليس من نوع الأجزاء التي يتكون منها هيكل المعنى، ولكنها الأحوال والأوضاع المختلفة التي تعرض لهذا المعنى، وتنتقل إلى التعبير كالذكر والحذف والتقديم والتأخير والتعريف والتكثير وما إلى ذلك. وقد تتبع علم المعاني هذه الأوضاع، وبين دلالة كل منها في التعبير عن المعنى كاملاً. والعقاد يوضح هذا المعنى في إيجاز شديد. يصيب به الغرض فيتناول، وقد أنقل المعنى لأوصل ما في نفسى إلى نفس السامع وأكتفى بهذا وقد أنقله لأوثر فيه أو لأنقره، أو لأرغبه، أو لأبلغ، طلباً لى لا يتحقق بمجرد النقل، فأنقل وحده لا يحقق بلاغة وإنما هو محقق لمقصد المتكلم، فالتركيز على المقصد هو المهم^(١).

ومطابقة الكلام لمقتضى الحال؛ أتري حال المخاطب أم حال المتكلم أم كليهما معا.

أما مراعاة حال المخاطب فهو أمر مفروغ منه تماماً حيث اهتم البلاغيون بمراعاة حال المخاطب ومطابقة الكلام له، واستقر ذلك في الأذهان، وتفاقت له الكتب واحداً بعد الآخر، مما لا يدع مجالاً للشك في هذه الفكرة، أو محاولة

(١) تعقيب العقاد على محاضرة بعنوان (نظرة نقدية في مبادئ البلاغة من ١٧٢ المجمع اللغوي ١٩٦٣).

تغييرها، وبشيء من المراجعة يمكن أن نتشكك في أمر هذه المطابقة التي كاد العلماء يقصرونها على المخاطب بحسب. فشعراء المراثى الذين ينظمون الشعر لفقد أعزائهم، وفراق أحبائهم، لاشك أنهم ينظمونه لتصوير ما ألم بهم من حزن، وما اعتلج في صدورهم من ألم، ولاشك أن قصائدهم تطابق أحوالهم أولاً، ثم توافق أحوال المخاطبين بعد ذلك وربما لا توافق.

والقاصب أو المنفعل لسبب من الأسباب لا بد أن يعبر بطريقة ينقت بها ما يعتلج في صدره من غضب أو انفعال أو كراهية أو غير ذلك، فينفعل المخاطب لما يقول المتكلم، والمتكلم إنما كان يراعى في تعبيره حالته النفسية الخاصة قبل كل شيء آخر، فهذه المطابقة لحال المتكلم من حيث المضمون، أما حيث الشكل.. فواصل ابن عطاء (ت ١٨١هـ) كان مصاباً بلثغة في لسانه فلا يظهر حرف الراء في كلامه، ولذلك كان يتجنب حرف الراء فيما يقول، فهل كان في تجنب هذا الحرف يراعى حالة نفسه - وهو المتكلم - أو كان يراعى أحوال المخاطبين، ومعلوم أنه كان بليغاً وفضيحاً، وهو لبلاغته وفضاحة بيانه يستطيع أن يؤثر فيهم وإن توارى حرف الراء من لسانه.

فمراعاة حال المتكلم شكلاً ومضموناً تقف جنباً إلى جنب مع مراعاة حال المخاطب، أما قصر المطابقة على حال المخاطب فقط فهو نوع من الاقتصار غير مهضوم تماماً. وقد لاحظ استاذنا الدكتور الخولى أن عبد القاهر قد التفت إلى ذلك حين رأى المتقدمين يربطون توكيد الجملة بحال المخاطب من تردد أو إنكار (فيدخل في التوكيد حال المتكلم أيضاً، وذلك إذا وقع شيء كان يظن أنه لا يقع كما في قول أم مريم (رب إني وضعتها أنثى) وقول نوح (رب إن قومى كاذبون) ثم عقب على ذلك الدكتور الخولى بقوله وهذا ما لم يلتفت إليه المتقدمون ولا المتأخرون^(١)، أما إذا روعى حال المخاطب والمتكلم في آن واحد فلاشك أننا نكون قد ارتقمنا أعلى القمم البلاغية التي لا تدانيها قمة مراعاة الاقتصار على واحد منهما.

وإبن قتيبة يفهم التورية على أنها لفظ يتفق ظاهره مع مراد السامع، ولكن المنكلم ينوى به شيئاً آخر يتفق مع رغبتة هو وهواه، ويلجأ إلى ذلك لداع من الدواعي كالتخلص من مأزق أو الهروب من موقف.

(١) الأدلنى ٢٥٢، أثر القرآن و الخولى ١٩١ - ٢١٢.

وقد طرق ابن قتيبة الوانا أخرى من المحسنات البدئية كالتوجيه الذى
تعرض له فى قوله تعالى (لا تقولوا راعنا) وقد نقله تماما عن الفراء (١).

وتحدث عن تأكيد المدح بما يشبه الذم قوله تعالى (وما نقموا إلا أن
أغناهم الله ورسوله من فضله) فقال ليس ينقمون شيئا ولا يبرفون من الله إلا
الصنع الجميل وهذا كتول الشاعر:

ما نقم الناس من أمية إلا م أنهم يحلمون إن غضبوا
وأنتهم سادة الملوك فلا تصلح إلا عليهم العرب

وهذا ليس مما ينقم. وإنما أراد أن الناس لا ينقمون عليهم شيئا، وكتول
النايفة:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتاب
أى ليس فيهم عيب (٢).

وإذا كان ابن قتيبة قد نقل التوجيه عن الفراء، فإنه استقل برأيه فى تأكيد
المدح؛ فالفراء لم يذكر فى هذه الآية أكثر من قوله «وما نقموا إلا الغنى فإن فى
موضع نصب» (٣).

أما بيت النايفة فقد عرض له سيبويه من قبل (٤).

وقد عرف ابن قتيبة أيضا حسن الابتداء، وجمال المطلع فى القصائد
الشعرية ففى قول أوس بن حجر،

أيتها النفس أجملى جزعا إن الذى تحذرين قد وقعا

يقول «لم يبتدئ أحد مرثية بأحسن من هذا» (٥) ولكنه على كل حال ينقل
ذلك عن الأصمى فابن دريد (ت ٢٢١هـ) يقول أخبرنا أبو عثمان عن التوزى قال:

(١) معانى القرآن للفراء ١ / ٦٩ - ٧٠، وانظر تفسير غريب القرآن لابن قتيبة ٦٠ وانظر من ١٠٧ من هذا البحث.

(٢) غريب القرآن ١٩٠.

(٣) معانى القرآن ١ / ١١٦.

(٤) الكتاب ١ / ٣٦٧، وانظر من ١٢٤ من هذا الكتاب.

(٥) الشعر والشعراء ٦٥.

سمعت الأصمعي (ت ٢١٢هـ) يقول: لم يبتدئ أحد من الشعراء مرثية أحسن من ابتداء مرثية أوس بن حجره ويذكر قصيدته التي مطلعها هذا البيت (١).

ويقول ابن قتيبة في قول النابغة الذبياني:

كليتى لهم يا أميمة ناصب
وليل أقاسيه بطن الكواكب

لم يبتدئ أحد من المتقدمين بأحسن منه ولا أغرب (٢).

أما رأى ابن قتيبة في السجع أو الفواصل القرآنية فقد ذكرنا أن ابن قتيبة خالف الفراء حين قال بزيادة الحروف في رءوس الآيات وتقصانها، مراعاة للموسيقى القرآنية، وانساق الآية مع ما قبلها وما بعدها، لأنه اعتبر هذا نوعاً من التعسف السقيم الذي لا يتفق مع جلال القرآن ومعانيه، وقد تحدثنا عن ذلك بتفصيل وإفاضة في الفواصل القرآنية عند الفراء بما يغنى عن إعادته (٣).



(١) كتاب نيل الأمان والنوادر لأبي علي القالي، ج ٢، ص ٧٤.

(٢) الشعر والشعراء، ٦٦.

(٣) انظر ص ١٥٦ من هذا البحث.

الفصل الثاني

البلاغة عند المبرد

٢١٠ - ٢٨٥ هـ

هو محمد بن يزيد الأزدي زعيم المدرسة البصرية، وإمام النحاة في عصره «وكان من أعلم الناس بمذاهب البصريين في النحو ومقاييسه»^(١) وقد أجمع أصحاب التراجم على زعامة المبرد للنحو: فالسيرافي يقول «انتهى علم النحو بعد طبقة الجرسي والمازني إلى أبي العباس بن يزيد الأزدي»^(٢). ويقول عنه ابن الأنباري «كان شيخ أهل النحو والعربية»^(٣) ويذكر عنه ابن خلكان «أنه كان إماماً في النحو اللغاة»^(٤). وقد وصفه البغدادي بأنه شيخ أهل النحو، واحافظ علم العربية»^(٥). فالمبرد زعيم من زعماء النحو في البصرة، وحمل لواءه ونافع دونه ضد نحاة الكوفة، فكان يعمل على إضعاف آرائهم وردمها، ليكتب لمذاهب البصرة الذبوع والانتشار. وقد شغف المبرد بالنحو والتصريف منذ صباه فلزم أبا عمرو الجرسي (ت ٢٢٤هـ) يقرأ عليه كتاب سيبويه حتى إذا توفى لزم عثمان المازني (ت ١٤٩هـ) وأعجب به المازني حتى لقبه بالمبرد - بكسر الراء - لتثبته في القول من المسائل التي تعرض له^(٦). ولكن الكوفيين حرفوا اللقب، وفتحوا الراء، إعفاناً له.

(١) مقدمة تهذيب اللغة ٢٧.

(٢) اختيار النحويين البصريين لسيرافي ط القاهرة ١٩٥٥، لسان القهزان لابن حجر العسقلاني ط الهند ١٣٢١ هـ من ١٣٠ / ٥.

(٣) نزهاء الألبا ٣٧٩.

(٤) وفيات الأعيان ٢ / ١١١ ط القاهرة ١٩١٨ م. ١١٥ / ٢.

(٥) تاريخ بغداد ٣ / ٣٨٠ ط القاهرة ١٩٦١، وانظر أيضاً في ترجمته، إنباء الرواة القسطنطيني ٣ / ٢١١ ط ١٩٥٠ وما بعدها، جمهرة أنساب العرب لابن حزم الأندلسي ٦ / ٢٧٧ ت هارون ط ١٩٦٢. إرشاد الأريب ٦ / ١٢٧ باقوت العموس لبيد ١٩٧٠ م.

(٦) المزهر ٢ / ٢٦٧، روشتات الجنات في أحوال العلماء والسادات لبيواز الطوانساري ط ايران ١٣٤٧ هـ.

وسوء قصد، فتسامع الناس بذلك ولهجوا به^(١).

وقد صنف المبرد العديد من الكتب والرسائل في النحو والتصريف مثل «الإعراب، وإعراب القرآن، والتصريف، والرد على سيبويه، والمدخل إلى سيبويه، ومسائل الفلظ في كتاب سيبويه، ومعنى كتاب سيبويه، والرسالة الكاملة في إعراب القرآن، والمدخل في النحو، والمذكر والمؤنث، والمقتضب، والمقصود والمدود»^(٢).

وقد كان المبرد إلى جانب إمامته في النحو عالما بالشعر ينقده وينظمه، وله اشعار كثيرة يخبرنا عنها الزبيدي بقوله «ولم يكن أبو العباس محمد بن يزيد - على رياسته وتفرده بمذهب أصحابه وأربائه عليهم بفننته، وصحة قريحته - متخلفا في قول الشعر.. وله أشعار كثيرة»^(٣). ويجمع إلى جوار ذلك فصاحة لسان، وحسن بيان، ولذلك كان دائم السعي للالتقاء بمعاصره ثعلب زعيم الكوفيين. وثعلب دأب على أن يروغ منه، وقد سئل أبو عبدالله الدينوري ختن ثعلب عن سبب ذلك فقال «لأن المبرد حسن العبارة، حلو الإشارة، فصيح اللسان، ظاهر البيان، وثعلب مذهبه مذهب المعلمين، فإذا اجتمعوا في محفل، حكم للمبرد على الظاهر، إلى أن يعرف الباطن»^(٤).

وبصدد المقارنة بين المبرد وثعلب يقول الأزهرى «وكان محمد بن يزيد أعذب الرجلين بيانا وأحفظهما للشعر المحدث، والنادرة الطريفة، والأخبار القصيحة»^(٥). وهو عند الثعالبي «بعيد الصوت في الأعيان من الأدباء والنحويين الذين يؤخذ عنهم ويقتبس منهم»^(٦). وقد ذكر ابن النديم أن للمبرد كتابا بعنوان قواعد الشعر مثل كتاب ثعلب ولكنه لم يصل إلينا^(٧) ومن أشهر كتبه المطبوعة المقتضب والكامل، وهو في كتابه الكامل يكثر من الإحالة على كتاب المقتضب مما يدل على

(١) وفيات الأعيان ٢ / ٤١١ ط القاهرة ١٩٤٨ م . ٢ / ٤١٥ .

(٢) الفهرست ٨٨ ط القاهرة ١٣٤٨ .

(٣) طبقات النحويين واللغويين ص ١٠٨ ، ١٥٨ . الزبيدي ط الخانجي .

(٤) طبقات النحويين واللغويين ص ١٠٨ ، ١٥٨ . الزبيدي ط الخانجي .

(٥) تهذيب اللغة ٢٧ .

(٦) لطائف المعارف الثعالبي ٤٦ ط القاهرة .

(٧) الفهرست ٨٨ ، أنباء الرواة ٣ / ٢٤٦ .

انه الف المقتضب قبل الكامل، ويعتبر المقتضب من اعظم كتب النحو التي وصلت إلينا بعد كتاب سيبويه، لأنه عالج مسائل النحو والصرف بالأسلوب الواضح والعبارة المبسطة، وإن كان متأثرا كل التأثر بكتاب سيبويه حتى جرى ذكر الخليل وسيبويه في المقتضب في مواضع تزيد عن المائة^(١).

ونرى ان نستهل حديثنا عن البلاغة عند المبرد بالسؤال الذي ألقاه عليه أحمد ابن الواثق: أي البلاغتين أبلغ: ابلاغة الشعر، أم بلاغة الخطب، والكلام المنثور والسجع. وأبتهما عندك أبلغ؟^(٢) ويجيب المبرد بما يفيد تعريف البلاغة عنده فيقول: «إن حق البلاغة إحاطة القول بالمعنى، واختيار الكلام، وحسن النظم، حتى تكون الكلمة مقاربة أختها، ومعاوضة شكلها، وإن يقرب بها البعيد، ويحذف منها الفضول^(٣) فالمبرد يرى البلاغة في حسن النظم والتشام الكلمات، فلا يكون بينها تنافر، ولا يبرأ بعضها عن بعض، بل يأخذ بعضها بأعناق بعض، حتى يحدث التماسك، والاتصال، مع شمول في المعنى، واختصار في اللفظ، وتوضيح لكل ما هو بعيد. على أنه لم يكن ينسى أيضا فضل الإطناب، وما له من أثر في الكلام، ولذلك فإن كلام العرب لا يخلو منه، شأنه في ذلك الإيجاز، ففي صدر كتابه الكامل يقول «من كلام العرب الاختصار المفهم، والإطناب المفخم، وقد يقع الإيحاء إلى الشيء فيغنى عند ذوى الأبواب عن كشفه، كما قيل لمحة دالة، ويعتبر المبرد اللوحة الدالة من أقرب أنواع الاختصار مقتديا في ذلك بما قاله صحرار العبدى لمعاوية^(٤). والمبرد هنا لا يفرق بين بلاغة الشعر، وبلاغة النثر، بل هي شروط لابد من توافرها في الكلام البليغ سواء كان شعرا أم نثرا. غاية الأمر «إذا تساوى الكلام المنثور، والكلام المرصوف المسمى شعرا، ولم يفضل أحد القسمين صاحبه، فصاحب الكلام المرصوف أحمد، لأنه أتى بمثل ما أتى به صاحبه، وزاد وزنا وهافية، والوزن يحمل على الضرورة، والقافية تضطر إلى الحيلة^(٥) وكان المبرد بذلك يرى فضل الشعر البليغ على النثر البليغ، لما في الشعر من عنق ومجاهدة

(١) مقدمة المقتضب ٣ - ٨٨ عضبة.

(٢) البلاغة ٥٩ للمبرد.

(٣) الكامل ١ / ١٧ - ٢ / ١٨.

(٤) البلاغة ٦٠.

بسبب الوزن والقافية، فالشاعر يبذل قدراً أكبر من الجهد حتى تلين له القافية، ويتأتى له الوزن، وهو جهد يبذل في الشكل تضطره إليه المعالجة الشعرية. وقد يستعصى عليه الوزن، وتحرن به القافية، فيبقى مسهداً، وربما يقضى الوقت الطويل، والصورة التي يود التعبير عنها، مرسومة في خياله، ولكنه يعجز عن نظم بيت واحد في قصيدة طويلة، فمن هذه الزاوية وحدها كان الشاعر أحق بالحمد من الناثر عند المبرد. بيد أن المبرد يستدرك هذا القول خشية أن يتوهم متوهم أن القيمة الفنية في الشعر أو النثر على قدر العنت والمجاهدة في اختيار اللفظ والمعنى، فينبه على أن العكس هو الصحيح في ميزان البلاغة، فكلما كان الشاعر أو الناثر أقدر على المعالجة الفنية، وسلس في الاختيار اللفظ والمعنى، فتجود قريحته بالمعاني، وتسرع بديهته بالألفاظ كان هو الأرجح في كفة البلاغة، والمقدم عند البلغاء يقول، فينظر أيهما - يعني الشاعر والناثر - أشد على الكلام اقتداراً، وأكثر تسهماً، وأقل معاناة، وأبطأ معاصرة، فيعلم أنه المقدم^(١).

وينبه المبرد إلى ما هو أقل من ذلك مما يجب مراعاته في البلاغة، وهو معتبر في عرف البلاغيين، ويعنى بذلك سلامة الكلام من الصفير، فكما كان للشعر فضل على النثر بفعل القافية، فللكلام الخالي من الصفير منزلة فوق الكلام الذي يعتوره الصفير، فالأذن تتذوق فتستحسن وتستهجن، وتتقل للنفس إحساساً بالحسن أو القبح مما يؤثر في بلاغه الكلام. يقول المبرد في هذا الشأن «وقد كانت البلغاء تتفقد ما هو أقل من هذا، فمن ذلك أن الجمعي خطب خطبة، فأحسنها وأجادها، وكان بين ثبتيه فرق وكان يصغر إذا تكلم. فأجابه (زيد بن علي ابن الحسين) بكلام في وزن كلامه، وحسن نظامه، غير أنه تقدمه في السمع بالسلامة من ذلك الصفير^(٢)».

ولا ريب أن ما لاحظته المبرد في القرن الثالث الهجري قد ذكره الخطيب القرظيني في الفصاحة حين ذكر شروطها المعروفة في الكلمة بأن تبرأ من تناثر الحروف والغرابية ومخالفة القياس اللغوي ثم يردف ذلك بقوله «وقيل هي خلوصه

(١) البلاغة ٦٠.

(٢) البلاغة ٦٠.

مما ذكر ومن الكراهة في السمع بأن تمج الكلمة، ويتبرأ من سماعها، كما يتبرأ من سماع الأصوات المنكرة فإن اللفظ من قبيل الأصوات، والأصوات منها ما تستلذ النفس سماعه، ومنها ما تكره النفس سماعه^(١).

ويبين المبرد فضل الشمول والإيجاز في البلاغة، ويستشهد على ذلك بقول امرئ القيس،

سماحة ذا وبردا ووفاء ذا ونائل ذا إذا صحا وإذا سكر

فامرؤ القيس قد جمع في هذا البيت الواحد أوصافا كثيرة، كما وصف الممدوح بأنه مستمر في جوده في حالتي الصحو والسكر، والمبرد يفضل هذا البيت على قول عنثرة:

فإذا شربت فإنني مستهلك مالي وعرضي وأمر لم يكلم
وإذا صحوت فما أقصر عن ندى وكما علمت شمائلي وتكرمي

لأن البيهتين يحتملان معنى بيت امرئ القيس السابق غير أنه اطلب في قوله فأدى المعنى في بيتين فاستحق منزلة دون الأول الذي اتصف بالإيجاز.

ويفضل أيضا بيتي عنثرة على قول طرفة:

اسدٌ غيل فإذا ما شربوا وهبوا كل أمون وطمر
ثم راحوا عبق المسك بهم يلحفون الأرض هدايا الأز

لأنه قصر في المعنى، ووصف القوم بالجود إذا تغيرت عقولهم فقط. فقول امرئ القيس أفضل من قول عنثرة وطرفه، لأنه أجمع وأخصره، ويليه قول عنثرة، لأنه وإن كان شاملا إلا أنه ليس موجزا، وفي النهاية تأتي منزلة طرفه في البلاغة، لأن قوله افتقد الشمول والإيجاز دفعة واحدة.

كما يفرق المبرد بين الكلام المعقد الغامض، وبين الكلام المبسوط الواضح، ويفضل الثاني ويعقد في ذلك مقارنة بين بيت العباس بن الأحنف المشهور في كتب البلاغة.

(١) الأيضاح ضمن شروح التلخيص ١ / ٨٩.

مسأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتمكب عيناي الدموع لتجمدا

وبين قول «روح بن حاتم بن قبيصة» وهو واقف على باب المنصور في الشمس، فقال ليطول وهو في الظل، ويعقب المبرد على ذلك بقوله «فهذا كلام مكشوف واضح ككلام الربيع»^(١) فهو يشبه الكلام الواضح بكلام الربيع في الحسن والجمال، وإنه أفضل من الكلام الغامض المعقد لأي سبب كان. فالمبرد يرى في بيت عباس بن الاحنف شيئاً من الغموض، لأن الوصول إلى المعنى المراد، وهو جمل جمود العين كناية عن المسرة غير واضح تمام الوضوح، لأن الجمود هنا كناية عن اليخل بذرف الدموع، وليس كناية عن المسرة، وما فهم من كلام المبرد هنا هو ما عبر عنه البلاغيون بالتعقيد المعنوي الذي يخل بفصاحة الكلام.^(٢)

كذلك تناول المبرد ما سمي فيها بعد بالتعقيد اللفظي فيقول «ومن أقبح الضرورة، وأهجن وأبعد المعاني قوله - يعني الفرزدق.

وما مثله في الناس إلا مملكاً أبو امه حى أبوه يقاربه

ويعد أن يشرح البيت ويبين مراد الشاعر منه يقول «ولو كان هذا الكلام على وجهه لكان قبيحاً، وكان يكون إذا وضع الكلام في موضعه أن يقول وما مثله في الناس حى يقاربه إلا مملك أبو أم هذا الملك أبو هذا الممدوح فدل على أنه خاله بهذا اللفظ البعيد، وهجنه بما أوقع فيه من التقديم والتأخير حتى كان هذا الشعر لم يجتمع في صدر رجل واحد»^(٣).

فالمبرد لاحظ ما في البيت من تعقيد سببه ما فيه من تقديم وتأخير، وانفصال الكلام بعضه عن بعض، فالمبتدأ منفصل عن الخبر، والتعت منفصل عن المنعوت، والمستثنى لم يعقب المستثنى منه، كل هذا واضح من كلام المبرد حين وضع الكلام في موضعه، وفسر معنى البيت بما يقتضيه مراد الشاعر. والمتأخرون حين يقولون عن البيت نفسه إن الفرزدق، فصل بين أبو امه وهو مبتدأ، وأبوه وهو خبر، بحى وهو أجنبي، وكذا فصل بين حى ويقاربه وهو نعت حى، وأبوه وهو

(١) البلاغة ٦٢.

(٢) شروح التلخيص ١ / ١٠٩.

(٣) الكامل ١ / ١٨.

أجنبي، وقدم المستثنى على المستثنى منه، فهو كما تراه في غاية التعقيد^(١). لم يخرجوا في هذا القول عن نحوى كلام المبرد السائف الذكر.

فالمبرد - إذن - قد تحدث عن التعقيد بنوعيه: المعنوى الذى يتأتى بسبب فساد المعنى، وعدم الوصول إلى القصد المحدد كبعبت عباس بن الأحنف، والتعقيد اللفظى الذى ينشأ بسبب فساد اللفظ، وما فيه من تقديم وتأخير أدى إلى خلل فى النظم، وسوء فى العبارة، كبعبت الفرزدق. ومن الطريف أن هذين البيتين اللذين ساقهما المبرد فى هذا الصدد هما البيتان اللذان يترددان فى كتب البلاغة عند المتأخرين كان الأدب العربى كله قد خلا من أمثلة التعقيد بشقيه، ولم يكن فيه غير هذين البيتين فحسب.

وينوه المبرد بذكر الالتفات «وأنه كثير جدا». والعرب تترك مخاطبة الغائب إلى مخاطبة الشاهد ومخاطبة الشاهد إلى مخاطبة الغائب ويستشهد على ذلك بقول ذى الرمة.

وما كنتُ مذ أبصرتنى فى خصومة أراجع فيها يا ابنة الخير قاضيا
من آل أبى موسى ترى القوم حوله كأنهم الكروان أبصرن بازيا

فقال «ترى» ولم يقل «ترين» وكانت المخاطبة أولا لا مرة.

وقول عنقرة:

شطت مزار العاشقين فأصبحت عسرا على طلابك يا ابنة مخرم

فكان يتحدث عنها ثم خاطبها^(٢) ويقول فى قوله عز وجل (حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم) كانت المخاطبة للأمة ثم انصرفت إلى النبى عليه السلام إخبارا عنهم^(٣). والمفهوم من الآية أن الخطاب موجه إلى الناس أولا بطريق الخطاب ثم أخبر عنهم بطريق الغيبة فالالتفات فى قوله (وجرين بهم) وليس كما زعم المبرد بأن الالتفات فى قوله (حتى إذا كنتم) باعتبار أن الخطاب كان موجهها إلى الأمة ثم انصرفت إلى الرسول، ومن هنا استحق المبرد نقد المرصفى اللاذع وهو

(١) شروح التلخيص ١ / ١٠٤.

(٢) الكامل ١ / ٢٧٠ / ٢ / ٢٠.

(٣) الكامل ٢ / ٢٠.

يعقب عليه بقوله، وهذا هذيان من أبي العباس، وغفلة عن سياق الآية، وإنما الخطاب فيها للناس لا للنبي عليه السلام، قال تعالى (هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك) ثم صرف ذلك الخطاب إلى الغيبة فقال (وجرين بهم) كأنه يريد أن يؤكد حالهم لمن بعدهم فيستكروه ويستقبحوه^(١).

ورأى المبرد في الالتفات بصفة عامة يجري على ما كان مستقرا عليه منذ كتاب سيبويه.

ويتناول المبرد الفصل والوصل من خلال حديثه عن واو الابتداء، ومتى يتحتم وجودها في الكلام ومتى يجوز، فإذا وقعت الجملة بعد نكرة أو معرفة وفيها ضمير يتصل بالكلام السابق، فذكر الواو حينئذ ليس حتما في الكلام اكتفاء بذكر الضمير الذي يربط الكلام بعبءه ببعض، فتقول مررت برجل زيد خير منه، وجاءني عبدالله أبوه يكلمه، بغير الواو، وإن شئت قلت، وزيد خير منه، وأبوه يكلمه، بالواو.

فإذا قلت «مررت بزيد عمرو في الدار، فهو محال إلا على قطع خبر واستئناف آخر. فإن جعلته كلاما واحدا قلت: مررت بزيد وعمرو في الدار^(٢). وواضح من العبارة الأخيرة من كلام المبرد أنه يتحدث عن كمال الانقطاع، وعن التوسط بين الكمالين، كما سمي عند المتأخرين من البلاغيين، فقوله «مررت بزيد عمرو في الدار» فإذا كان بين المرور بزيد وبين وجود عمرو في الدار صلة ما، فلا بد من ذكر الواو، للربط بين الجملتين حتى يبدو الكلام متصلا ببعضه ببعض، وبغير ذكر الواو يبدو الكلام مستحيلا، ولا معنى له، وذكر الواو في مثل هذا المقام هو ما يسمى بالتوسط بين الكمالين عند البلاغيين. أما إذا لم يكن ثمة صلة على الإطلاق بين مرور زيد، وبين وجود عمرو في الدار، وإنما قال القائل مررت بزيد، ثم قطع الكلام، واستأنف كلاما جديدا، فلا بد من حذف الواو، لعدم الصلة بين الجملتين، وهذا ما يسمى في عرف البلاغيين بكمال الانقطاع.

ويبدو أن ذكر الواو وحذفها كان من الدقة بحيث يستعصى على إفهام الكبار من العلماء، مثل أبي إسحاق الزجاج والمبرد. فالحريري في درة الغواص يقول، ومما

(١) رغبة الأمل من أولى ١٩٦٨ م ٤ / ١٨٧.

(٢) المقنضب ٤ / ١٦٥.

ينتظم في إقحام الواو ما حكاه أبو إسحاق الزجاج رحمة الله قال «سألت المبرد عن العلة في ظهور الواو في قولنا «سبحانك اللهم وبحمدك» فقال لي سألت أبا عثمان المازني عما سألتني عنه فقال: المعنى سبحانك اللهم وبحمدك سبحانه» (١) فالزجاج يسأل المبرد عن العلة في ظهور الواو، لأنه - على فضل علمه - لا يجد لهذه الواو معنى في الكلام، والمبرد يستعصى عليه الفهم فيبادر إلى الاستفهام عن ذلك مستعينا بأستاذه المازني، والمازني يجيب بما يعتبره الحريري إقحاما للواو، وأن الكلام ليس في حاجة إليها، وأنها لو حذفت لبقى الكلام على معناه دون تغيير، ونستنبط من ذلك أن الوصل أحيانا لا يتأتى لعلة بلاغية، وإن كانت هذه العلة البلاغية تتوافر في كثير من الأحيان (٢). كما نستنبط جواز عطف الخبر على الإنشاء.

كما يتحدث المبرد عما يسمى بشبه كمال الاتصال، وذلك إذا كان الكلام جوابا لسؤال مقدر، ونستشف ذلك مما ذكره ابن الزملاكي «يصح لك ما قاله أبو العباس شي «إن زيدا منطلق» إنه جواب عن سؤال مجيئه في جواب القسم، وفي التنزيل (فاتيا فرعون فقولا إنا رسول رب العالمين) كأنه قيل. فإذا قال لكما ما شأنكما فقولا ذلك» (٣).

ومن العبث وناقلة القول، أن نلم هنا بالألوان البلاغية المختلفة التي تناولها المبرد في كتبه وخاصة كتابه المقتضب، نظرا لأن ما ذكره في هذا الكتاب من ألوان بلاغية إنما هو شرح وتفسير لما ذكر سيبويه في كتابه، وحرى بنا أن نمسك عن ذلك خشية الإملال، وتسويد الصفحات بلا طائل، وقد تناولنا هذه الألوان البلاغية في حديثنا عن سيبويه من قبل، فلا حاجة إلى التكرار وإنما نشير إليها إشارة عابرة لمن أراد الرجوع والتأكد من صحتها، فقد تحدث عن الحذف وأنه للإيجاز (٤)، وحذف حرف الجر (٥)، والمضاف (٦). وأنه لا بد في الحذف من علم

(١) بركة المواضع في أوامم الخواص ٢١، ٢٥ الحريري.

(٢) انظر ص ٩٧ من هذا الكتاب.

(٣) التبيان في علم البيان لابن الزملاكي ٦٢.

(٤) المقتضب ٢ / ٢٢٧ - ٢ / ٢١٠ - ٢١٥.

(٥) المقتضب ٢ / ٢٢٦.

(٦) المقتضب ٢ / ٢٢٠ - ٢٢٦.

المخاطب^(١)، وتحدث عن الزيادة في الحروف وأنها تأتي للتوكيد^(٢)، وعن ضمير الفصل وأنه يأتي للتوكيد^(٣) أيضاً، وخروج الاستفهام عن وضعه^(٤)، وعن القصر بلا، وبـ، ولكن^(٥)، والفرق بين إن وإذا^(٦)، والقلب^(٧)، وعن التقديم والتأخير^(٨).

والدكتور أنيس يستهجن تصرف النحاة في تقديم الحال وتأخيرها، ويعد هذا التقديم نوعاً من الفوضى التي لا تقبلها لغة منظمة إذ لا يرى النحاة غضاضة من تقديم الحال أو تأخيرها في غير هذين الأسلوبين - أسلوب الإضافة مثل: أعجبتني وجه هند مسفرة، وأسلوب الحصر نحو ما ترسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين - بل يفهم من كلامهم أن أي تركيب من تركيب التقديم والتأخير في الحال جائز لا غبار عليه ويعقب على ذلك بقوله ولعمري تلك هي الفوضى التي لا تقبلها لغة من اللغات فضلاً عن لغة منظمة دقيقة النظام، كلفتنا العربية، ثم يزعم أنه استقرأ جميع الحالات المفردة في القرآن الكريم فلم يربينها مثلاً واحداً يؤيد ما يزعمه النحاة من تقديم الحال، ويستشهد على صحة ما يراه بخمس عشرة آية من القرآن التزم فيها تأخير الحال عن صاحبها وعاملها معاً^(٩)، ولكن المبرد يؤكد لنا أن الحال يتقدم على صاحبه وعامله، وأن استقراء الدكتور أنيس لم يكن شاملاً - ونحن نتجاوز في هذا التعبير - وأن الحال قد تقدم في القرآن وفي شعر العرب فيقول «وقول الله - عز وجل - عندنا على تقديم الحال - والله أعلم - (خشعاً أبصارهم يخرجون من الأجداث) وكذلك هذا البيت لسويد بن أبي كاهل الشكري الذي عاش في الجاهلية دهراً:

مزيداً يخطر مالم يرني وإذا يخلو له لحي منى رقع

(١) المقتضب ١ / ١٢٩ ، ١٣٠ .

(٢) المقتضب ١ / ٥٨ ، ١٩ ، ٥١ ، ٢ / ٥٤ ، ١٣٤ ، ٣٥٦ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦٢ ، ٤ / ١١٨ .

(٣) المقتضب ١ / ١٠٤ .

(٤) المقتضب ٢ / ٥٢ ، ٢ / ٢٢٨ ، ٣٦٤ ، ٢٦٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٢ ، ٣٠٧ ، الكامل ١ / ٢٨٤ ، ٢٨٧ .

(٥) المقتضب ١ / ١١ ، ١٢ .

(٦) المقتضب ٢ / ٥٥ ، ٥٦ .

(٧) الكامل ١ / ٢١٧ .

(٨) المقتضب ٢ / ٩٩ ، ٧١ ، ١٤٢ ، ٢ / ٥ ، ٢٧ ، ٩٥ ، ٢ / ١١٨ ، ٢٩٢ .

(٩) انظر أسرار اللغة ٣١٧ ، ٢١٨ - إبراهيم أنيس .

وقال الشاعر:

ضاحكا ما قبلتها حين قالوا نقضوا صكها، وردت علياً

وقاس المبرد على ذلك أمثلة مصنوعة كقولهم ضاربا عمرا رأيت زيدا، وأنت تريد رؤية العين، وشانما اخاء، اقبل عبدالله^(١)، وعندما يرى المبرد أن الحال قد جاء متقدما كما في القرآن والشعر العربي القديم، فإنه يطمئن إلى صحة وضع القاعدة التي تميز تقديم الحال على عاملها، فإذا كان العامل في الحال فعلا، صلح تقديمها وتأخيرها، لتصرف العامل فيها فقلت جاء زيد راكبا، وراكبا جاء زيد، وجاء راكبا زيد، قال الله عز وجل (خضعا أبصارهم بخروجون من الأجداث)^(٢)، ومن ثم يرى المبرد أن تقديم الحال ليس ضروريا من الخروج على الشعر العربي أو القرآن الكريم، وأن القاعدة النحوية التي تميز تقديم الحال لم توضع جزافا، وإنما لها ما يساندها من أقوى الدلائل التي يعتمد عليها النحاة في وضع قواعدهم العربية، ونعني بها القرآن الكريم والشعر العربي القديم، فهل يرى الدكتور أنيس بعد ذلك أن صياغة القواعد العربية على مثال ما جاء في القرآن والشعر نوع من الفوضى، والاضطراب تنتزه عنه اللغة العربية؟ ربما كان السبب في تجنيبه على التحويلين أن استقراره لم يكن دقيقا بما فيه الكفاية.

ويتناول المبرد المجاز المرسل في مواضع متفرقة من كتابه الكامل دون أن يفرد له بابا أو يسميه باسمه الاصطلاحي المعروف، أو يقصد إليه قصدا، وإنما ذكره استطرادا وتنوعا لأغراض الحديث كما هي عادة المتقدمين من العلماء كالجاحظ وابن قتيبة^(٣).

كما تحدث عن المجاز العقلي^(٤) والاستعارة^(٥) والاستعارة في الحروف^(٦) والتنويع ويسميه التمثيل^(٧)، وهو في كل ذلك يتقنى آثار سيبويه، ويسلك سبيله،

(١) المقنضب ١ / ٢٠٠.

(٢) المقنضب ١ / ١٦٨، ١٧٠.

(٣) الكامل ٢ / ٦٨، ١، ٢٢٢، ٢٢٢.

(٤) المقنضب ٢ / ١٠٥، ١٦٢، ١٧٠، ١ / ٢٢٢، ٢٢٢، والكامل ١ / ٦٨، ٦٨.

(٥) المقنضب ٢ / ١٦٨.

(٦) المقنضب ١ / ١٢٩.

(٧) المقنضب ٢ / ٢٠، ١، ١١٢.

وينقل أقواله . وقد كُفانا أستاذنا الدكتور عضيمة في تحقيقه للمقتضب مئونة المقارنة بين أقوال سيبويه وما أثبتته المبرد من آراء نحوية وبلاغية ترجع في أصلها إلى كتاب سيبويه، وآرائه في النحو والبلاغة مما يجعل الباحث يعتقد بحق أن المبرد يشرح كتاب سيبويه، ولا يخرج عنه إلا في القليل النادر، ورغم ما في مجاز المبرد من ضحالة فكرية وفنية، إلا أن الثعالبى حين عقد فصلا في المجاز نقل عن المبرد ولم ينقل عن ابن قتيبة^(١).

على أننا لا نستطيع أن ننقل بعض الألوان البلاغية عند المبرد، والتي كان لها شأنها في تاريخ البلاغة، وعندئذ يتحتم علينا أن نتناولها بشيء من التفصيل. ولا نكتفى بالإشارة إليها وربما كان أهم ما تناوله المبرد من ألوان بلاغية، الكناية، والتشبيه، وأضرب الخبر.

فقد لاحظ المبرد أن في العبارة البلاغية فروقا طفيفة تخفى على الخاصة، فضلا عن العامة، فوضع الفروق بينها، وجعل لكل عبارة منها موضعا لا يصح فيها الآخر. فمن ذلك ما رواه ابن الأثير عن الكندي المتفلسف أنه ركب إلى أبي العباس المبرد وقال له إنى لأجد في كلام العرب حشوا، فقال له أبو العباس، في أى موضع وجدت ذلك فقال أجد العرب يقولون عبدالله قائم، ثم يقولون إن عبدالله قائم، ثم يقولون إن عبدالله قائم، فالألفاظ متكررة والمعنى واحد، فقال المبرد، بل المعانى مختلفة لاختلاف الألفاظ فتقولهم عبدالله قائم إخبار عن قيامه، وقولهم إن عبدالله قائم، جواب عن سؤال سائل، وقولهم إن عبدالله قائم، جواب عن إنكار منكر قيامه، فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعانى. ويعقب الجرجاني بقوله وإذا كان الكندي يذهب هذا عليه حتى يركب فيه ركوب مستفهم، أو معترض فما ظنك بالعامة، ومن هو في عداد العامة ممن لا يخطر شبه هذا بباله^(٢)، وعبدالقاهر يضع ما قاله المبرد في باب اللفظ والنظم ويبين الفروق الدقيقة التي خفيت على الفيلسوف الكندي، وفضلن إليها المبرد النحوى، فإضافة حرف أو أكثر من حروف التوكيد يجعل من المعنى الواحد معانى متباينة لكل منها حالة تتوخى في التعبير، ولا تقوم فيها الأخرى مقامها، على أن إجابة المبرد هذه قد كانت سببا في إضافة

(١) سر العربية الثعالبى ٢٢٨.

(٢) الدلائل ٢١٢.

فصل جديد في علم المعاني وهو اضرب الخير: فالجواب يكون خاليا من التوكيد كما في الحالة الأولى إذا كان السائل خالي الذهن عن الحكم ويسمى هذا الضرب ابتدائيا، وفي الحالة الثانية يحسن توكيد الحكم إذا كان السائل يساوره الشك أو التردد، ويسمى هذا الضرب طلبيا، وفي الحالة الثالثة يجب توكيد الحكم توكيدا مبالغا فيه، لأن السائل منكر للحكم من أساسه، ويسمى هذا الضرب إنكاريا. وبذلك يكون المبرد قد أضاف إلى علم المعاني إضافة جديدة لم يسبق إليها، وقدرها له النحويون والبلاغيون من بعده حين تحدثوا عن أحوال الإسناد الخبري بعد أن نقله عبد القاهر في باب اللفظ والنظم^(١).

أما الكناية عند المبرد فقد اهتم بها الدارسون، نظرا لأنه قسمها إلى أقسام ثلاثة وهذا التقسيم لم يعرف عند أحد من السابقين حتى عند ابن قتيبة وعلى الرغم من أن ابن قتيبة كان واضحا في تحديد الكناية الاصطلاحية ضاربا لها من الأمثلة التي تردت فيما بعد حتى ضمنها المتأخرون كتبهم كفلان طويل النجاد، كثير الرماد، وهو ما سبق أن أشرنا إليه في كتاب تأويل مختلف الحديث^(٢). إلا أنه لم يضمها هذا التقسيم الذي نراه عند المبرد. ونذكر هنا كما ذكرنا هناك^(٣) أن المبرد قد انتفع بما ذكره ابن قتيبة في الكناية، وسار على نهجه.

فالكناية عند ابن قتيبة أنواع ولها مواضع:

والكناية عند المبرد ————— تقع على ثلاثة أضرب

ونوع من الكناية عند ابن قتيبة: أن تكنى عن الرجل بالأبوة لشعظمه في المخاطبة بالكنية.

والضرب الثالث من أنواع الكناية عند المبرد أن الكناية للتفخيم والتعظيم ومنه الكنية بأن يدعى الرجل باسمه أو اسم ولده تعظيما له.

(١) انظر شروح التلخيص ١ / ٢٠٢.

(٢) انظر ص ١٨٩ من هذا البحث.

(٣) انظر ص ١٩٠ من هذا البحث.

ويذكر ابن قتيبة: أن الدافع إلى الكناية هو الخوف من إظهار الاسم، ولذلك تشتد الحاجة إلى الخفاء والعمل على المداخلة.

ويذكر المبرد، أن الضرب الأول من الكناية الدافع إليه التعمية والتغطية كقول النابغة الجعدي.

أَكْتَى بِغَيْرِ اسْمِهَا وَقَدْ عَلِمَ اللَّهُ خَفِيَّاتِ كُلِّ مَكْتَمٍ

وبينما يذكر ابن قتيبة أن قوله تعالى (كأنا يأكلان الطعام) كناية عن الحدث، لأن من أكل لابد أن يحدث، يذكر المبرد أن من الكناية ما نلجأ إليه رغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه وتمثل بأمثلة من بينها الآية التي ذكرها ابن قتيبة^(١). فالعرب إذا مر لهم معنى يستبشع التلفظ به، تلتفوا في الكناية عنه، وجلوا المخاطب عن استقباله حتى لا يصك اللفظ إذنه، أو يمس شعوره. فكل ما ذكره المبرد في الكناية إنما هو ترديد لما سبق ذكره في مشكل القرآن لابن قتيبة، ولا فضل للمبرد في شيء منها، لا من حيث التقسيم، ولا من حيث التجديد.

وإذا أردنا أن نضع عنوانا لكل ضرب من هذه الأضرب الثلاثة التي ذكرها المبرد لأمكننا القول بأن الضرب الأول الذي جاء للتعمية والتغطية إنما هو نوع من الكناية اللغوية. والضرب الثاني الذي نلاحظ فيه المدول عن اللفظ الخسيس إلى غيره، مما يدل على معناه إنما هو نوع من الكناية الاصطلاحية.

أما الضرب الثالث الذي اشتق منه الكنية فهو كناية من باب التسمية ولا أكثر من ذلك.

ونرى المبرد يورد أمثلة للكناية الاصطلاحية في مواضع آخر من كتابه الكامل، وأحيانا يتفق مع غيره من الفقهاء في دلالة بعض الألفاظ على الكناية، وأحيانا يختلف، فالمبرد يتفق مع أهل الحجاز الذين يرون أن النكاح حقيقة في العقد كناية في الوطاء محتجين بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن) يقول المبرد وهذا الأشيع في كلام العرب، ويكون النكاح الجماع، وهو في الأصل كناية «والكناية تقع في هذا الباب كثيرا».

(١) فارتان بين تأويل مشكل القرآن باب الكناية والتعمية وبين الكامل ٢ / ٥ - ٦.

ويختلف معهم في قوله تعالى (أو لامستم النساء) قالوا كناية عن الجماع فيقول المبرد وليس الأمر عندنا كذلك وإنما الملاصقة أن يلمسها الرجل بيده أو بإدناء جسد من جسد أي أن اللمس هنا مستعمل في حقيقته.

ومما ذكره المبرد من كنايات القرآن قوله. والكناية تقع عن الجماع. قال الله عز وجل (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) فهذه كناية عن الجماع. وقوله عز وجل (كانا يأكلان الطعام) كناية بإجماع عن قضاء الحاجة، لأن كل من أكل الطعام في الدنيا أنجى أي قام لحاجته. وكذلك (وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا) كناية عن الفروج. ومثله (أو جاء أحد منكم من الغائط) فإنما الغائط كالوادي^(١).

وقد يذكر المبرد ما يفيد الكناية إلا أنه لا ينص على أنه من باب الكناية، لشهرته واكتفاء بما ذكره السابقون كابن قتيبة وغيره من أئمة البلاغة، فيشرح بيت أبي نواس في مدح خالد بن يحيى.

تري له الفضل بن يحيى بن خالد بماض الظبي أزهاء طولُ نجاد

فقوله أزهاء طول نجاد. خمائل السيف وأزهاء رفعة وأعلام، والرجل يمدح بالطول فلذلك يذكر طول حمائله^(٢). وفي قول الخنساء.

طويل النجاد رضيع العما د ممد عشيرته امردا

فقولها طويل النجاد، تريد بطول نجاده، طول قامته، وهذا مما يمدح به الشريف. وقولها رضيع العما، وإنما تريد ذاك يقال رجل ممد أي طويل ومنه قوله عز وجل (إريم ذات العماد) أي الطوال^(٣).

ويخبرنا المبرد بأن العرب تكنى عن المرأة بالنعجة، والشاة، والبقرة، والظبية، والماعزة. فالنعجة عند العرب البقرة الوحشية. وحكم البقرة عندهم حكم الضائفة وحكم الظبية عندهم حكم الماعزة، والعرب تكنى بالنعجة عن المرأة، وبالشاة، قال الله تبارك وتعالى (إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجة) وقال الأعشى.

(١) النظر الكامل ٩ / ٢١٧ - ٢١٨.

(٢) الكامل ٣ / ٩٢.

(٣) الكامل ٢ / ٢٨١.

فرميت غفلة عينه عن شاته
يريد المرأة. وفي قول الراعي:

حتى أضاء سراج دونه بقر
خمر الأنامل عين طرفها ساجي

فقوله أضاء سراج دونه بقر، بمعنى نساء، والعرب تكنى عن المرأة بالبقرة والنعجة^(١) ويمكن الاستعانة بما قاله العرب في تشبيه النساء بالطباء في كشف اللثام عن كنايتهم عن المرأة بالطبية أو البقرة أو الشاة أو غير ذلك؛ فقد كانت تعجبهم عين الطبية الكحلاء فكانوا يشبهون بها عيون النساء، ومن ثم صارت المرأة طبية، وهكذا الأمر بالنسبة لبقرة، والشاة وكل حيوان له عيون تتصف بالجمال، فبعد انتشار التشبيه بين المرأة وبينها كنوا عن المرأة بها.

ونحب أن نختم القول في الكناية بأنها وإن كانت تتسم بالستر والخفاء، إلا أن ذلك يجب أن يكون بعيداً عن الغموض الذي يتعثر فيه الفهم، ويكون الطريق شائكا غير معيد، لأن ذلك يؤدي إلى فهم الكلام على غير وجهه، أو مواجهة المشقة دون الوصول إليه، بل ينبغي أن تكون الكناية سهلة قريبة التناول، بدلا من سلسلة الوسائط التي لا تنتهي بين اللفظ المذكور، والمعنى المقصود، كتلك الوسائط التي نقرأ عنها في كتب المتأخرين، ونعجب لها، لأن المستمع إن يصل إلى المعنى الكنائي قبل أن يجتاز عدة وسائط كل منها تسلم إلى الأخرى، والأخيرة منها تؤدي المعنى، ولن يكون ذلك قبل أن نلهث ويصيبنا البهر، وتتقطع منا الأنفاس، حقيقة أننا نلجأ في بعض الأحيان إلى أن نجعل العبارات مستورة، والكلام ملفوفاً، ولكن ستر العبارة وتغطية الكلمة، هو الفن الذي لا يقارن به غموض العبارات، والتواء الكلمات، وما يخلفه ذلك من المشقة والنصب، ولذلك فإننا نعتبر الغموض دليلاً، إما على العجز عن الأداء أو على إبهام الفكرة في ذهن صاحبها.

ولعل أبرز مجهود شخصي بذله المبرد فيما يتعلق بالبلاغة العربية ذلك الباب الطريف الذي عقده للتشبيه، فهو في هذا الباب كله لم يعتمد على أسلافه من علماء البلاغة والنحو واللغة كسيبويه والفرّاء، وأبي عبيدة وابن قتيبة. وإنما اعتمد على استقراءاته في الشعر العربي، وجمع الشواهد الشعرية التي تحقق له

(١) الكامل ١ / ١٦٦ - ٢٨١.

إفراد بابا بأكمله في موضوع واحد، ونعني به التشبيه والحقيقة أن التشبيه قبل المبرد كان موزعا في كتب السابقين، يصادفنا خلال حديث المؤلف عن موضع بعينه قد يكون بعيدا كل البعد عن التشبيه، فيستطرد منه إلى مثال في التشبيه، أو تعقيب على بيت من الشعر تضمن تشبيها، أو بعض آيات من القرآن حفلت بالتشبيهات، وعلى كل، فلم يكن الحديث عن التشبيه قبل المبرد هو القصد الأول الذي يرمى إليه المؤلف، وإنما نراه داخلا في طيات غيره.

والمبرد في هذا الباب يورد أمثلة لا تنتهي، وشواهد لا حصر لها من شعر العرب في كل لون من ألوان التشبيه على تنوعها، وشدة اختلافها، لأن «التشبيه جار كثير في كلام العرب حتى لو قال قائل هو أكثر كلامهم لم يبعد»^(١)، ويبدو أن المبرد كان مولعا بالاكثار من الأسماء التي يطلقها على التشبيه وأنواعه، ولكنه لم يكن دقيقا في إطلاق هذه المسميات المختلفة، إذ أننا لا نلاحظ فروقا جوهرية بين كثير من هذه الألوان، مما يجعلنا نظن أنه لم يكن يقصد من وراء هذا الإصرار في التسمية إلا التنوع في الأسماء، دون أن يتعدى ذلك جوهر المسميات حيث لا اختلاف بينها، فنراه يطلق أسماء مثل التشبيه العجيب، والمصيب، والحسن، والحسن جدا، والجيد، والحلو، والملح، والمفرط، والقاصد، والطريف، وغير المطروق ويسميه الغريب، والمطرد، والسخيف، والمتعدد ويسميه الجامع، والمختصر^(٢)، وغير ذلك مما يشتبه دون أن يضع حدودا تميز كل لون عن الآخر، فالتشبيه الجيد، والحسن، والملح مثلا كلها بمعنى واحد، ولكنه يكتفي بإطلاق الأسماء بما يحسنه عليه ذوقه، وإحساسه بهذا التشبيه، أو ذاك، فهو يسجل انطبعا في نفسه بحسن التشبيه أو قبحه، بما يطلق عليه من اسم، ولكنه لا يعطينا دليلا على سبب هذا الحسن أو ذلك القبح. وهكذا يمضي المبرد في باب التشبيه من بدايته إلى نهايته على كثرة صفحاته التي استغرقها.

والمبرد نفسه يشعر أن هذه الأسماء على كثرتها متداخلة، فيرجعها في النهاية إلى أربعة أضرب، فيقول، «والعرب تشبه على أربعة أضرب: فتشبيه مفرد،

(١) الكامل ١ / ٩٩ - ٩٠.

(٢) تطور بشرط ما ذكرناه: الكامل ٢ / ٢٧ - ٢٦ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ - ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ - ٦١ - ٦٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٧٩ - ٨٠ - ٨١ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٤ - ٨٥ - ٨٦ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ - ١٠٥ - ١٠٦ - ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١١٠ - ١١١ - ١١٢ - ١١٣ - ١١٤ - ١١٥ - ١١٦ - ١١٧ - ١١٨ - ١١٩ - ١٢٠ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠ - ١٣١ - ١٣٢ - ١٣٣ - ١٣٤ - ١٣٥ - ١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤١ - ١٤٢ - ١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨ - ١٤٩ - ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٨ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٤ - ١٦٥ - ١٦٦ - ١٦٧ - ١٦٨ - ١٦٩ - ١٧٠ - ١٧١ - ١٧٢ - ١٧٣ - ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٦ - ١٧٧ - ١٧٨ - ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٤ - ١٨٥ - ١٨٦ - ١٨٧ - ١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٠ - ١٩١ - ١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٥ - ١٩٦ - ١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١١ - ٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٤ - ٢١٥ - ٢١٦ - ٢١٧ - ٢١٨ - ٢١٩ - ٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٣٠ - ٢٣١ - ٢٣٢ - ٢٣٣ - ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٢٣٦ - ٢٣٧ - ٢٣٨ - ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٤١ - ٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٦ - ٢٤٧ - ٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣ - ٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩ - ٢٦٠ - ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٦ - ٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٦٩ - ٢٧٠ - ٢٧١ - ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٥ - ٢٩٦ - ٢٩٧ - ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠١ - ٣٠٢ - ٣٠٣ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٦ - ٣٠٧ - ٣٠٨ - ٣٠٩ - ٣١٠ - ٣١١ - ٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٢ - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٢٦ - ٣٢٧ - ٣٢٨ - ٣٢٩ - ٣٣٠ - ٣٣١ - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٣٣٥ - ٣٣٦ - ٣٣٧ - ٣٣٨ - ٣٣٩ - ٣٤٠ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٣ - ٣٤٤ - ٣٤٥ - ٣٤٦ - ٣٤٧ - ٣٤٨ - ٣٤٩ - ٣٥٠ - ٣٥١ - ٣٥٢ - ٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٥ - ٣٥٦ - ٣٥٧ - ٣٥٨ - ٣٥٩ - ٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٦٢ - ٣٦٣ - ٣٦٤ - ٣٦٥ - ٣٦٦ - ٣٦٧ - ٣٦٨ - ٣٦٩ - ٣٧٠ - ٣٧١ - ٣٧٢ - ٣٧٣ - ٣٧٤ - ٣٧٥ - ٣٧٦ - ٣٧٧ - ٣٧٨ - ٣٧٩ - ٣٨٠ - ٣٨١ - ٣٨٢ - ٣٨٣ - ٣٨٤ - ٣٨٥ - ٣٨٦ - ٣٨٧ - ٣٨٨ - ٣٨٩ - ٣٩٠ - ٣٩١ - ٣٩٢ - ٣٩٣ - ٣٩٤ - ٣٩٥ - ٣٩٦ - ٣٩٧ - ٣٩٨ - ٣٩٩ - ٤٠٠ - ٤٠١ - ٤٠٢ - ٤٠٣ - ٤٠٤ - ٤٠٥ - ٤٠٦ - ٤٠٧ - ٤٠٨ - ٤٠٩ - ٤١٠ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤١٥ - ٤١٦ - ٤١٧ - ٤١٨ - ٤١٩ - ٤٢٠ - ٤٢١ - ٤٢٢ - ٤٢٣ - ٤٢٤ - ٤٢٥ - ٤٢٦ - ٤٢٧ - ٤٢٨ - ٤٢٩ - ٤٣٠ - ٤٣١ - ٤٣٢ - ٤٣٣ - ٤٣٤ - ٤٣٥ - ٤٣٦ - ٤٣٧ - ٤٣٨ - ٤٣٩ - ٤٤٠ - ٤٤١ - ٤٤٢ - ٤٤٣ - ٤٤٤ - ٤٤٥ - ٤٤٦ - ٤٤٧ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٥٠ - ٤٥١ - ٤٥٢ - ٤٥٣ - ٤٥٤ - ٤٥٥ - ٤٥٦ - ٤٥٧ - ٤٥٨ - ٤٥٩ - ٤٦٠ - ٤٦١ - ٤٦٢ - ٤٦٣ - ٤٦٤ - ٤٦٥ - ٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٦٨ - ٤٦٩ - ٤٧٠ - ٤٧١ - ٤٧٢ - ٤٧٣ - ٤٧٤ - ٤٧٥ - ٤٧٦ - ٤٧٧ - ٤٧٨ - ٤٧٩ - ٤٨٠ - ٤٨١ - ٤٨٢ - ٤٨٣ - ٤٨٤ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٤٨٧ - ٤٨٨ - ٤٨٩ - ٤٩٠ - ٤٩١ - ٤٩٢ - ٤٩٣ - ٤٩٤ - ٤٩٥ - ٤٩٦ - ٤٩٧ - ٤٩٨ - ٤٩٩ - ٥٠٠ - ٥٠١ - ٥٠٢ - ٥٠٣ - ٥٠٤ - ٥٠٥ - ٥٠٦ - ٥٠٧ - ٥٠٨ - ٥٠٩ - ٥١٠ - ٥١١ - ٥١٢ - ٥١٣ - ٥١٤ - ٥١٥ - ٥١٦ - ٥١٧ - ٥١٨ - ٥١٩ - ٥٢٠ - ٥٢١ - ٥٢٢ - ٥٢٣ - ٥٢٤ - ٥٢٥ - ٥٢٦ - ٥٢٧ - ٥٢٨ - ٥٢٩ - ٥٣٠ - ٥٣١ - ٥٣٢ - ٥٣٣ - ٥٣٤ - ٥٣٥ - ٥٣٦ - ٥٣٧ - ٥٣٨ - ٥٣٩ - ٥٤٠ - ٥٤١ - ٥٤٢ - ٥٤٣ - ٥٤٤ - ٥٤٥ - ٥٤٦ - ٥٤٧ - ٥٤٨ - ٥٤٩ - ٥٥٠ - ٥٥١ - ٥٥٢ - ٥٥٣ - ٥٥٤ - ٥٥٥ - ٥٥٦ - ٥٥٧ - ٥٥٨ - ٥٥٩ - ٥٦٠ - ٥٦١ - ٥٦٢ - ٥٦٣ - ٥٦٤ - ٥٦٥ - ٥٦٦ - ٥٦٧ - ٥٦٨ - ٥٦٩ - ٥٧٠ - ٥٧١ - ٥٧٢ - ٥٧٣ - ٥٧٤ - ٥٧٥ - ٥٧٦ - ٥٧٧ - ٥٧٨ - ٥٧٩ - ٥٨٠ - ٥٨١ - ٥٨٢ - ٥٨٣ - ٥٨٤ - ٥٨٥ - ٥٨٦ - ٥٨٧ - ٥٨٨ - ٥٨٩ - ٥٩٠ - ٥٩١ - ٥٩٢ - ٥٩٣ - ٥٩٤ - ٥٩٥ - ٥٩٦ - ٥٩٧ - ٥٩٨ - ٥٩٩ - ٦٠٠ - ٦٠١ - ٦٠٢ - ٦٠٣ - ٦٠٤ - ٦٠٥ - ٦٠٦ - ٦٠٧ - ٦٠٨ - ٦٠٩ - ٦١٠ - ٦١١ - ٦١٢ - ٦١٣ - ٦١٤ - ٦١٥ - ٦١٦ - ٦١٧ - ٦١٨ - ٦١٩ - ٦٢٠ - ٦٢١ - ٦٢٢ - ٦٢٣ - ٦٢٤ - ٦٢٥ - ٦٢٦ - ٦٢٧ - ٦٢٨ - ٦٢٩ - ٦٣٠ - ٦٣١ - ٦٣٢ - ٦٣٣ - ٦٣٤ - ٦٣٥ - ٦٣٦ - ٦٣٧ - ٦٣٨ - ٦٣٩ - ٦٤٠ - ٦٤١ - ٦٤٢ - ٦٤٣ - ٦٤٤ - ٦٤٥ - ٦٤٦ - ٦٤٧ - ٦٤٨ - ٦٤٩ - ٦٥٠ - ٦٥١ - ٦٥٢ - ٦٥٣ - ٦٥٤ - ٦٥٥ - ٦٥٦ - ٦٥٧ - ٦٥٨ - ٦٥٩ - ٦٦٠ - ٦٦١ - ٦٦٢ - ٦٦٣ - ٦٦٤ - ٦٦٥ - ٦٦٦ - ٦٦٧ - ٦٦٨ - ٦٦٩ - ٦٧٠ - ٦٧١ - ٦٧٢ - ٦٧٣ - ٦٧٤ - ٦٧٥ - ٦٧٦ - ٦٧٧ - ٦٧٨ - ٦٧٩ - ٦٨٠ - ٦٨١ - ٦٨٢ - ٦٨٣ - ٦٨٤ - ٦٨٥ - ٦٨٦ - ٦٨٧ - ٦٨٨ - ٦٨٩ - ٦٩٠ - ٦٩١ - ٦٩٢ - ٦٩٣ - ٦٩٤ - ٦٩٥ - ٦٩٦ - ٦٩٧ - ٦٩٨ - ٦٩٩ - ٧٠٠ - ٧٠١ - ٧٠٢ - ٧٠٣ - ٧٠٤ - ٧٠٥ - ٧٠٦ - ٧٠٧ - ٧٠٨ - ٧٠٩ - ٧١٠ - ٧١١ - ٧١٢ - ٧١٣ - ٧١٤ - ٧١٥ - ٧١٦ - ٧١٧ - ٧١٨ - ٧١٩ - ٧٢٠ - ٧٢١ - ٧٢٢ - ٧٢٣ - ٧٢٤ - ٧٢٥ - ٧٢٦ - ٧٢٧ - ٧٢٨ - ٧٢٩ - ٧٣٠ - ٧٣١ - ٧٣٢ - ٧٣٣ - ٧٣٤ - ٧٣٥ - ٧٣٦ - ٧٣٧ - ٧٣٨ - ٧٣٩ - ٧٤٠ - ٧٤١ - ٧٤٢ - ٧٤٣ - ٧٤٤ - ٧٤٥ - ٧٤٦ - ٧٤٧ - ٧٤٨ - ٧٤٩ - ٧٥٠ - ٧٥١ - ٧٥٢ - ٧٥٣ - ٧٥٤ - ٧٥٥ - ٧٥٦ - ٧٥٧ - ٧٥٨ - ٧٥٩ - ٧٦٠ - ٧٦١ - ٧٦٢ - ٧٦٣ - ٧٦٤ - ٧٦٥ - ٧٦٦ - ٧٦٧ - ٧٦٨ - ٧٦٩ - ٧٧٠ - ٧٧١ - ٧٧٢ - ٧٧٣ - ٧٧٤ - ٧٧٥ - ٧٧٦ - ٧٧٧ - ٧٧٨ - ٧٧٩ - ٧٨٠ - ٧٨١ - ٧٨٢ - ٧٨٣ - ٧٨٤ - ٧٨٥ - ٧٨٦ - ٧٨٧ - ٧٨٨ - ٧٨٩ - ٧٩٠ - ٧٩١ - ٧٩٢ - ٧٩٣ - ٧٩٤ - ٧٩٥ - ٧٩٦ - ٧٩٧ - ٧٩٨ - ٧٩٩ - ٨٠٠ - ٨٠١ - ٨٠٢ - ٨٠٣ - ٨٠٤ - ٨٠٥ - ٨٠٦ - ٨٠٧ - ٨٠٨ - ٨٠٩ - ٨١٠ - ٨١١ - ٨١٢ - ٨١٣ - ٨١٤ - ٨١٥ - ٨١٦ - ٨١٧ - ٨١٨ - ٨١٩ - ٨٢٠ - ٨٢١ - ٨٢٢ - ٨٢٣ - ٨٢٤ - ٨٢٥ - ٨٢٦ - ٨٢٧ - ٨٢٨ - ٨٢٩ - ٨٣٠ - ٨٣١ - ٨٣٢ - ٨٣٣ - ٨٣٤ - ٨٣٥ - ٨٣٦ - ٨٣٧ - ٨٣٨ - ٨٣٩ - ٨٤٠ - ٨٤١ - ٨٤٢ - ٨٤٣ - ٨٤٤ - ٨٤٥ - ٨٤٦ - ٨٤٧ - ٨٤٨ - ٨٤٩ - ٨٥٠ - ٨٥١ - ٨٥٢ - ٨٥٣ - ٨٥٤ - ٨٥٥ - ٨٥٦ - ٨٥٧ - ٨٥٨ - ٨٥٩ - ٨٦٠ - ٨٦١ - ٨٦٢ - ٨٦٣ - ٨٦٤ - ٨٦٥ - ٨٦٦ - ٨٦٧ - ٨٦٨ - ٨٦٩ - ٨٧٠ - ٨٧١ - ٨٧٢ - ٨٧٣ - ٨٧٤ - ٨٧٥ - ٨٧٦ - ٨٧٧ - ٨٧٨ - ٨٧٩ - ٨٨٠ - ٨٨١ - ٨٨٢ - ٨٨٣ - ٨٨٤ - ٨٨٥ - ٨٨٦ - ٨٨٧ - ٨٨٨ - ٨٨٩ - ٨٩٠ - ٨٩١ - ٨٩٢ - ٨٩٣ - ٨٩٤ - ٨٩٥ - ٨٩٦ - ٨٩٧ - ٨٩٨ - ٨٩٩ - ٩٠٠ - ٩٠١ - ٩٠٢ - ٩٠٣ - ٩٠٤ - ٩٠٥ - ٩٠٦ - ٩٠٧ - ٩٠٨ - ٩٠٩ - ٩١٠ - ٩١١ - ٩١٢ - ٩١٣ - ٩١٤ - ٩١٥ - ٩١٦ - ٩١٧ - ٩١٨ - ٩١٩ - ٩٢٠ - ٩٢١ - ٩٢٢ - ٩٢٣ - ٩٢٤ - ٩٢٥ - ٩٢٦ - ٩٢٧ - ٩٢٨ - ٩٢٩ - ٩٣٠ - ٩٣١ - ٩٣٢ - ٩٣٣ - ٩٣٤ - ٩٣٥ - ٩٣٦ - ٩٣٧ - ٩٣٨ - ٩٣٩ - ٩٤٠ - ٩٤١ - ٩٤٢ - ٩٤٣ - ٩٤٤ - ٩٤٥ - ٩٤٦ - ٩٤٧ - ٩٤٨ - ٩٤٩ - ٩٥٠ - ٩٥١ - ٩٥٢ - ٩٥٣ - ٩٥٤ - ٩٥٥ - ٩٥٦ - ٩٥٧ - ٩٥٨ - ٩٥٩ - ٩٦٠ - ٩٦١ - ٩٦٢ - ٩٦٣ - ٩٦٤ - ٩٦٥ - ٩٦٦ - ٩٦٧ - ٩٦٨ - ٩٦٩ - ٩٧٠ - ٩٧١ - ٩٧٢ - ٩٧٣ - ٩٧٤ - ٩٧٥ - ٩٧٦ - ٩٧٧ - ٩٧٨ - ٩٧٩ - ٩٨٠ - ٩٨١ - ٩٨٢ - ٩٨٣ - ٩٨٤ - ٩٨٥ - ٩٨٦ - ٩٨٧ - ٩٨٨ - ٩٨٩ - ٩٩٠ - ٩٩١ - ٩٩٢ - ٩٩٣ - ٩٩٤ - ٩٩٥ - ٩٩٦ - ٩٩٧ - ٩٩٨ - ٩٩٩ - ١٠٠٠ - ١٠٠١ - ١٠٠٢ - ١٠٠٣ - ١٠٠٤ - ١٠٠٥ - ١٠٠٦ - ١٠٠٧ - ١٠٠٨ - ١٠٠٩ - ١٠١٠ - ١٠١١ - ١٠١٢ - ١٠١٣ - ١٠١٤ - ١٠١٥ - ١٠١٦ - ١٠١٧ - ١٠١٨ - ١٠١٩ - ١٠٢٠ - ١٠٢١ - ١٠٢٢ - ١٠٢٣ - ١٠٢٤ - ١٠٢٥ - ١٠٢٦ - ١٠٢٧ - ١٠٢٨ - ١٠٢٩ - ١٠٣٠ - ١٠٣١ - ١٠٣٢ - ١٠٣٣ - ١٠٣٤ - ١٠٣٥ - ١٠٣٦ - ١٠٣٧ - ١٠٣٨ - ١٠٣٩ - ١٠٤٠ - ١٠٤١ - ١٠٤٢ - ١٠٤٣ - ١٠٤٤ - ١٠٤٥ - ١٠٤٦ - ١٠٤٧ - ١٠٤٨ - ١٠٤٩ - ١٠٥٠ - ١٠٥١ - ١٠٥٢ - ١٠٥٣ - ١٠٥٤ - ١٠٥٥ - ١٠٥٦ - ١٠٥٧ - ١٠٥٨ - ١٠٥٩ - ١٠٦٠ - ١٠٦١ - ١٠٦٢ - ١٠٦٣ - ١٠٦٤ - ١٠٦٥ - ١٠٦٦ - ١٠٦٧ - ١٠٦٨ - ١٠٦٩ - ١٠٧٠ - ١٠٧١ - ١٠٧٢ - ١٠٧٣ - ١٠٧٤ - ١٠٧٥ - ١٠٧٦ - ١٠٧٧ - ١٠٧٨ - ١٠٧٩ - ١٠٨٠ - ١٠٨١ - ١٠٨٢ - ١٠٨٣ - ١٠٨٤ - ١٠٨٥ - ١٠٨٦ - ١٠٨٧ - ١٠٨٨ - ١٠٨٩ - ١٠٩٠ - ١٠٩١ - ١٠٩٢ - ١٠٩٣ - ١٠٩٤ - ١٠٩٥ - ١٠٩٦ - ١٠٩٧ - ١٠٩٨ - ١٠٩٩ - ١١٠٠ - ١١٠١ - ١١٠٢ - ١١٠٣ - ١١٠٤ - ١١٠٥ - ١١٠٦ - ١١٠٧ - ١١٠٨ - ١١٠٩ - ١١١٠ - ١١١١ - ١١١٢ - ١١١٣ - ١١١٤ - ١١١٥ - ١١١٦ - ١١١٧ - ١١١٨ - ١١١٩ - ١١٢٠ - ١١٢١ - ١١٢٢ - ١١٢٣ - ١١٢٤ - ١١٢٥ - ١١٢٦ - ١١٢٧ - ١١٢٨ - ١١٢٩ - ١١٣٠ - ١١٣١ - ١١٣٢ - ١١٣٣ - ١١٣٤ - ١١٣٥ - ١١٣٦ - ١١٣٧ - ١١٣٨ - ١١٣٩ - ١١٤٠ - ١١٤١ - ١١٤٢ - ١١٤٣ - ١١٤٤ - ١١٤٥ - ١١٤٦ - ١١٤٧ - ١١٤٨ - ١١٤٩ - ١١٥٠ - ١١٥١ - ١١٥٢ - ١١٥٣ - ١١٥٤ - ١١٥٥ - ١١٥٦ - ١١٥٧ - ١١٥٨ - ١١٥٩ - ١١٦٠ - ١١٦١ - ١١٦٢ - ١١٦٣ - ١١٦٤ - ١١٦٥ - ١١٦٦ - ١١٦٧ - ١١٦٨ - ١١٦٩ - ١١٧٠ - ١١٧١ - ١١٧٢ - ١١٧٣ - ١١٧٤ - ١١٧٥ - ١١٧٦ - ١١٧٧ - ١١٧٨ - ١١٧٩ - ١١٨٠ - ١١٨١ - ١١٨٢ - ١١٨٣ - ١١٨٤ - ١١٨٥ - ١١٨٦ - ١١٨٧ - ١١٨٨ - ١١٨٩ - ١١٩٠ - ١١٩١ - ١١٩٢ - ١١٩٣ - ١١٩٤ - ١١٩٥ - ١١٩٦ - ١١٩٧ - ١١٩٨ - ١١٩٩ - ١٢٠٠ - ١٢٠١ - ١٢٠٢ - ١٢٠٣ - ١٢٠٤ - ١٢٠٥ - ١٢٠٦ - ١٢٠٧ - ١٢٠٨ - ١٢٠٩ - ١٢١٠ - ١٢١١ - ١٢١٢ - ١٢١٣ - ١٢١٤ - ١٢١٥ - ١٢١٦ - ١٢١٧ - ١٢١٨ - ١٢١٩ - ١٢٢٠ - ١٢٢١ - ١٢٢٢ - ١٢٢٣ - ١٢٢٤ - ١٢٢٥ - ١٢٢٦ - ١٢٢٧ - ١٢٢٨ - ١٢٢٩ - ١٢٣٠ - ١٢٣١ - ١٢٣٢ - ١٢٣٣ - ١٢٣٤ - ١٢٣٥ - ١٢٣٦ - ١٢٣٧ - ١٢٣٨ - ١٢٣٩ - ١٢٤٠ - ١٢٤١ - ١٢٤٢ - ١٢٤٣ - ١٢٤٤ - ١٢٤٥ - ١٢٤٦ - ١٢٤٧ - ١٢٤٨ - ١٢٤٩ - ١٢٥٠ - ١٢٥١ - ١٢٥٢ - ١٢٥٣ - ١٢٥٤ - ١٢٥٥ - ١٢٥٦ - ١٢٥٧ - ١٢٥٨ - ١٢٥٩ - ١٢٦٠ - ١٢٦١ - ١٢٦٢ - ١٢٦٣ - ١٢٦٤ - ١٢٦٥ - ١٢٦٦ - ١٢٦٧ - ١٢٦٨ - ١٢٦٩ - ١٢٧٠ - ١٢٧١ - ١٢٧٢ - ١٢٧٣ - ١٢٧٤ - ١٢٧٥ - ١٢٧٦ - ١٢٧٧ - ١٢٧٨ - ١٢٧٩ - ١٢٨٠ - ١٢٨١ - ١٢٨٢ - ١٢٨٣ - ١٢٨٤ - ١٢٨٥ - ١٢٨٦ - ١٢٨٧ - ١٢٨٨ - ١٢٨٩ - ١٢٩٠ - ١٢٩١ - ١٢٩٢ - ١٢٩٣ - ١٢٩٤ - ١٢٩٥ - ١٢٩٦ - ١٢٩٧ - ١٢٩٨ - ١٢٩٩ - ١٣٠٠ - ١٣٠١ - ١٣٠٢ - ١٣٠٣ - ١٣٠٤ - ١٣٠٥ - ١٣٠٦ - ١٣٠٧ - ١٣٠٨ - ١٣٠٩ - ١٣١٠ - ١٣١١ - ١٣١٢ - ١٣١٣ - ١٣١٤ - ١٣١٥ - ١٣١٦ - ١٣١٧ - ١٣١٨ - ١٣١٩ - ١٣٢٠ - ١٣٢١ - ١٣٢٢ - ١٣٢٣ - ١٣٢٤ - ١٣٢٥ - ١٣٢٦ - ١٣٢٧ - ١٣٢٨ - ١٣٢٩ - ١٣٣٠ - ١٣٣١ - ١٣٣٢ - ١٣٣٣ - ١٣٣٤ - ١٣٣٥ - ١٣٣٦ - ١٣٣٧ - ١٣٣٨ - ١٣٣٩ - ١٣٤٠ - ١٣٤١ - ١٣٤٢ - ١٣٤٣ - ١٣٤٤ - ١٣٤٥ - ١٣٤٦ - ١٣٤٧ - ١٣٤٨ - ١٣٤٩ - ١٣٥٠ - ١٣٥١ - ١٣٥٢ - ١٣٥٣ - ١٣٥٤ - ١٣٥٥ - ١٣٥٦ - ١٣٥٧ - ١٣٥٨ - ١٣٥٩ - ١٣٦٠ - ١٣٦١ - ١٣٦٢ - ١٣٦٣ - ١٣٦٤ - ١٣٦٥ - ١٣٦٦ - ١٣٦٧ - ١٣٦٨ - ١٣٦٩ - ١٣٧٠ - ١٣٧١ - ١٣٧٢ - ١٣٧٣ - ١٣٧٤ - ١٣٧٥ - ١٣٧٦ - ١٣٧٧ - ١٣٧٨ - ١٣٧٩ - ١٣٨٠ - ١٣٨١ - ١٣٨٢ - ١٣٨٣ - ١٣٨٤ - ١٣٨٥ - ١٣٨٦ - ١٣٨٧ - ١٣٨٨ - ١٣٨٩ - ١٣٩٠ - ١٣٩١ - ١٣٩٢ - ١٣٩٣ - ١٣٩٤ - ١٣٩٥ - ١٣٩٦ - ١٣٩٧ - ١

وتشبيهه مصيب، وتشبيهه مقارب، وتشبيهه بعيد يحتاج التفسير، ولا يقوم بنفسه، وهو أحسن الكلام (١).

والمبرد يقصد بالتشبيه المفرط التشبيه المبالغ فيه، ونراه يعجب بهذا اللون من التشبيه، ويؤازر إعجابيه بما يذكره من تشبيهات القرآن وشعر الفحول يقول، ومن التشبيه المتجاوز المفرط قول الخنساء:

وإن صخرًا لتأتّم الهداة به كأنه علم في رأسه نار
فجعلته المهتدى يأنم به، وجعلته كنار في رأس علم، والعلم الجبل. قال جرير:

إذا قطعن علما بدا علم

وقال الله جل ثناؤه (وله الجوار المنشآت في البحر كالأعلام) ومن هذا الضرب من التشبيه قول العجاج:

تَقْضَى البَازِي إِذَا البَازِي كَسَرَ

والتقضى الانقضاض، وإنما أراد سرعتها (٢). ويسجل المبرد إعجابيه بالتشبيه المفرط في موضع آخر فيقول «ومن تشبيههم المتجاوز الجيد النظم قول أبي الطمجان:

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبة (٣)

وإن كان هذا البيت ليس من التشبيه:

والمبرد كان على فهم ودراية حين أعجب بالتشبيه المفرط الذي ينسم بالمبالغة. ويستند في تبرير هذا الإعجاب بتفسير عقلى يقنع به من يحاول رد هذا القول، بالإضافة إلى أنه قد أتى بنص من القرآن علينا أن نتقبله دون مناقشة، وتلينا بعد ذلك أن نتقبل تفسيره، لا عن صحة المبالغة والإفراط في التشبيه فحسب، بل على جماله وسداده أيضا يقول، واعلم أن للتشبيه حدا، فالأشياء تشابه من وجوه، وتباين من وجوه، فإنما ينظر إلى التشبيه من حيث وقع، فإذا شبه

(١) الكامل ٢ / ١١.

(٢) الكامل ٢ / ٨٧.

(٣) الكامل ٢ / ٨٨.

الوجه بالشمس، فانما يراد الضياء والرويق، ولا يراد العظم والإحراق، قال الله عز وجل (كأنهن بيضٌ مكنون) والعرب تشبه النساء ببيض النعام تريد نقاء ونعمة لونه، والمرأة بالشمس والقمر، والغصن والغزال والبقر الوحشية، والسحابة البيضاء والوردة، والبيضة، وإنما تقصد من كل شيء إلى شيء^(١).

فالعبارة في التشبيه ليست من حيث الكمية، أو القوة أو الضعف، بل بما في الطرفين من وجه شبه بأي حال من الأحوال كثر أو قل، قوى أو ضعف، عظم أو صغر. فالإفراط في التشبيه ليس كذبا، وإنما هو قول صدق موسى بزينة المبالغة، تلك التي لاحظها المبرد وأعجب بها ايما إعجاب، وسأبهره في ذلك حازم القرطاجني^(٢).

والتشبيه المصيب عند المبرد يعنى به الذى لا يتجاوز الواقع، وإنما يصيب به القول دون إفراط. فمن التشبيه المصيب قوله:

بيضاءً في دمع صفراء في نعج كأنها فضة قد مسها ذهب
وكذلك قول امرئ القيس في طول الليل:

كان الشريا عُلقت في مصامها بأمراسٍ كنان صُم جندل
فهذا في ثبات الليل وإقامته، والمصام المقام، وقيل للممسك عن الطعام صائم لثباته على ذلك^(٣).

وهي المقارنة بين قول إسحاق بن خلف البهراني.

وجاءت تهادى وأبناؤها كأن عليهم شروق الطفل
يريد تألق الحديد كأنه شمس طالعة عليهم وإن لم تكن شمس، ويقول وأحسن من هذا قول سلامة بن جندل:

كان النعام باض فوق رؤوسهم وأعينهم تحت الحديد جواجم

(١) الكامل ٢ / ١٧ . ١٨ .

(٢) انظر منهاج البلاغة ٧٥ ونظريات أرسطو في الشعر والبلاغة ١٨ .

(٣) الكامل ٢ / ١٠ . ١٧ .

(أى متقدمة) فهذا التشبيه المصيب (١).

ولكن على بن حمزة (ت ٢٧٥هـ) في كتابه (التبهيّات) على أغلاط المبرد يستنكر نتيجة المقارنة التي انتهى إليها المبرد في تفضيل بيت سلامة بن جندل على بيت البهراني، ويرى العكس من ذلك، إلا أنه يتفق مع المبرد في أن التشبيه مصيب فيقول عن المبرد «وقد أساء في هذا القول - يعنى المفاضلة - إنما شبه سلامة بيض الحديد وحده ببيض النعام فأصاب التشبيه، وهذا البهراني شبه تألق البيض والدروع ولمعان السيوف والحجف بالشمس، وهذا مالا يقاومه بريق بيض النعام فضلا عن أن يربى عليه (٢).

فالتشبيه المصيب ما يتفق الناس على صدقه، وعدم تجاوز الحدود المتعارف عليها، وهو على النقيض من التشبيه المفرط الذي يتجاوز الحدود، ويتخطى ما تعارف الناس عليه، فابو القاسم الزجاجي (ت ٣٤٠هـ) يعقب على قول الشاعر:

ويوم عند دار أبي نعيم قصير مثل سالفه الذباب
يعقب بقوله «أنا أقول إن هذا نهاية في الإفراط، وخروج عن حدود التشبيه المصيب (٣).

أما التشبيه المقارب فهو التشبيه الصريح الذي يقوم بنفسه ولا يحتاج إلى تفسير أو تأويل، لأنه ظاهر مكشوف يتسم بالبساطة والوضوح فمن ذلك قوله «ومن حلو التشبيه وقريبه وصريح الكلام قول ذي الرمة،

ورمل كأوراك العذارى قطعته وقد جللته الظلمات الحنادس (٤)

أما التشبيه البعيد فهو الذي يفتقر إلى تفسير ولا يقوم بنفسه كقول الشاعر:

بل لو رأتنى أخت جيراننا إذ أنا في الدار كأني حمار

فإنما أراد الصحة، فهذا بعيد، لأن السامع إنما يستدل عليه بغيره، وقال الله

(١) الكامل ١ / ٢٤٦.

(٢) التبهيّات ١٢٨ ، ١٢٩.

(٣) أمالي الزجاجي ١٩٥.

(٤) الكامل ٢ / ٧٧.

جل وعز - وهذا البين الواضح (كمثل الحمار يحمل أسفارا) وقال (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها)^(١) فالذي جعل التشبيه بعيدا في هذا البيت إن قصد الشاعر يختلف عما يفهمه السامع من التشبيه، فالسامع يتبادر إلى ذهنه، ولأول وهلة إنما القصد من التشبيه بالحمار وصفه بالبلادة والغباء، وسوء التصرف، ولا يطرق ذهنه أن مراد الشاعر من تشبيه نفسه بالحمار أنه في غاية الصحة، وكمال القوة، ولاشك أن الوصول إلى هذا المقصد مما يعوزه التفسير والتأويل، لأنه غير بين، وغير واضح والسامع يستدل عليه بغيره كما يقول المبرد.

وعلى الرغم من غزارة الأسماء التي أطلقها المبرد على الوان التشبيهية، والأقسام التي عددها، فإنه لم يشر أية إشارة إلى التشبيه المعكوس الذي ظفر فيما بعد بنصيب وافر من الحديث وخاصة عند عبد القاهر في كتابه أسرار البلاغة، وربما يكون المبرد قد تركه، لأن الحديث عن التشبيه بكافة أقسامه - على حد قوله - لا ينتهي.

ونلاحظ أن المبرد يعتبر التشبيه معنى من المعاني، وليس مجرد صنعة لفظية، وركنا من أركان البديع كما كان عند السابقين ولذلك فهو يقول «والتشبيه كثير وهو باب كأنه لا آخر له، وإنما ذكرنا منه شيئا لئلا يخلو هذا الكتاب من شيء من المعاني^(٢) وكأنه بذلك يعلل عدم ذكره لكل الوان التشبيهية وأقسامه، والاكتفاء بذكر شيء منه، وأن التشبيه معنى من المعاني، وأنه قد أكثر من تناول الصناعة اللفظية في كتابه الكامل، ثم تناول التشبيه لئلا يخلو الكتاب من شيء من المعاني. وهذا يفيد أن التشبيه ليس بمجاز عند المبرد، بل هو حقيقة، فالزنجاني (ت ٦٥٥هـ)، يقول أن التشبيه ليس بمجاز، لأنه معنى من المعاني^(٣).

فالمبرد - إذن - أول من قسم التشبيه إلى هذه الأقسام المتعددة التي ذكرناها، ثم جمعها وجعلها أربعة فقط. مفرط، ومصيب، ومقارب، وبعيد، وفي كل قسم من هذه الأقسام كان يتمثل بالشعر، ويكثر من الاستشهاد به وهو في كل ذلك

(١) الكامل ٢ / ٨٩.

(٢) الكامل ٢ / ١٠٠.

(٣) البرهان ٣ / ٤٦٥.

لم يذكر تعريفاً بهذه الأقسام حتى تتميز عن بعض، ولم يضع لها الضوابط والحدود، ولكن شواهد التي ساقها كانت دليلاً على كل قسم وتمييزاً له عن غيره، فنرى في شواهد التشبيه المفرد شيئاً من المبالغة، وفي أمثلة التشبيه المصيب انطباقها بحرى في حدود الممكن والواقع، وفي دلائل التشبيه المقارب نوعاً من الوضوح والصراحة، وفي التشبيه البعيد حاجة إلى التأويل والتفسير ولعله اكتفى بهذه الشواهد وما بها من دلائل على الفرق بين قسم وآخر دون أن يلجأ إلى التمييز بطريقة التعريف، أو تحليل الشاهد وبيان كونه من هذا القسم دون ذلك.

وكم كنا نود أن نرى لإطناب المبرد في باب التشبيه أثرًا يذكر على الذي تناولوه بعده. هابن طبا (ت ٢٢٢هـ) - الذي عاش في نهاية القرن الثالث ومطلع القرن الرابع، أي أنه عاش فترة ليست بالوجيزة معاصراً للمبرد - حين تناول التشبيه، وخص ضروره بمزيد من العناية لم نلاحظ عليه شيئاً من التأثير بالمبرد، وكأن كل ما ذكره المبرد ففقايق هواء انقشعت في حينها، ولم تصمد أمام تيار التفكير العلمي المنظم الذي بدأ واضحاً في معالجة ابن طبا للتشبيه في الوان المختلفة المتباينة فقد تحدث المبرد في كتابه الكامل عن التشبيه قبل ابن طبا، ولكن لم يبد أثر واضح لهذا الفصل في كتاب عبار الشعر وهو ما نقوله أيضاً بالنسبة للتشبيه عند عبدالقاهر.

ولم يقف حديث المبرد عند حدود علم المعاني أو البيان، بل امتد أيضاً إلى ذكره ألواناً استقر الرأي فيها عند المتأخرين بأنها من البديع ضمن ذلك التجريد، والتجريد عرفناه من قبل عند سيبويه حين قال أما أبوك فلك به أب، أو فلك فيه أب^(١). ثم سكت عنه النحاة قرناً كاملاً حتى رأيناه مرة أخرى في الكامل للمبرد. فيذكر للتجريد أمثلة ترددت في كتب البلاغيين المتأخرين ففي قول الأعشى:

ياخـيـر من يركب المطى ولا	يشرب كأساً يكف من يغـلا
يقول إنما تشرب بكفك ولست ببخيل	ففى هذا التجريد كناية عن الكرم
وقوله أخو رغائب يعطيها ويمسأها	يابس الظلامه منه النوفل الزفر

وإنما يريد به معناه - أي هو نفسه النوفل والزفر. والنوفل ذو الفضل والنوافل، والزفر: جمال الأنتال - كقولك لئن لقيت فلاناً ليقينك منه الأسد^(٢).

(١) انظر ص ١٢٧ من هذا الكتاب.

(٢) الكامل ١ / ٢٥ - ٢٦.

ولاشك أن المبرد في باب التجريد قد خطا خطوات عما تركه سيبويه،
واغفله الفراء وابن قتيبة حتى كاد أن يقبر لولا أن المبرد قد نفخ فيه من جديد
فأيقظ الحديث عنه بعد طول سبات.

أما حديث المبرد عن اللف والنشر فقلعه أول حديث وصل إلينا، فتحن لا
نعرف عنه شيئا من قبل، لا عند سيبويه ولا غير سيبويه، حتى نهاية القرن الثالث
الهجري على يد المبرد، وقد كان حديثه شافيا بحيث لم يضيف المتأخرون إلى
جوهره شيئا مذكورا. والمبرد يعرض لللف والنشر حين يذكر قول عبيد الله بن
عبدالله بن عقبة ما أحسن الحسنات في آثار السيئات، وأقبح السيئات في آثار
الحسنات، وأقبح من ذا، وأحسن من ذلك، السيئات في آثار السيئات، والحسنات
في آثار الحسنات، والعرب تلف الخبرين المختلفين، ثم ترمى بتفسيرهما جملة، ثقة
بأن السامع يرد إلى كل خبره، وقال الله عز وجل «ومن رحمته جعل لكم الليل
والنهار لتسكنوا فيه وتنبتقوا من فضله علما بأن المخاطبين يعرفون وقت السكون،
ووقت الاكتساب»^(١)، والمتأخرون يذكرون اللف والنشر في المحسنات البدعية
المعنوية، ويقولون في تعريفه بأنه «ذكر متعدد ثم ما لكل واحد من غير تعيين ثقة
بأن السامع يرده إليه، والنشر أما على ترتيب اللف كقوله تعالى (ومن رحمته جعل
لكم الليل والنهار لتسكنوا فيها وتنبتقوا من فضله)^(٢) ومن يقارن بين ما قاله المبرد
وما ذكره الخطيب يرى أن المبرد كان أكثر إيضاحا من الخطيب كما هو ظاهر في
تعليق كل منهما على الآية.

والمبرد في كتابه (البلاغة) قد قارن بين نظم القرآن ونظم الشعر، ليدلنا على
أن الشعر مهما ارتقى، وبلغ منزلة عالية فإنه لن يصل في بلاغته إلى الدرجة التي
يشتمها القرآن. ولذلك فهو يقارن بين قول مروان بن أبي حفصة.

زوامل للاشعار لا علم عندهم يجيدها إلا كعلم الأباعر
لعمرك ما بدرى البعير إذا غدا بأوساقه أو راح ما في الفرائر

(١) الكامل ١ / ٢٠٧٥ / ٢٦

(٢) الإيضاح للقرطبي ١ / ٢٠

وبين قوله تعالى (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا) كما يقارن قول الخنساء هي رثاء أخيها صغرا.

ولولا كثرة الباكين حولي على أخوانهم لقتلت نفسي
وما يبكون مثل أخي ولكن اعزى النفس عنه بالناس

وبين قوله تعالى (ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون) أي ما نزل بكم أجل من أن يقع به التأسى ونظر بعض إلى بعض^(١). ويعقد أيضا مقارنة بين قول الله تعالى (ولكم في القصص حياة يا أولى الألباب) وبين قول أردشير بن بابك «القتل أنقى للقتل، وربما كان المبرد هو أول من عقد المقارنة بين هذين المعنيين. فأبو عبيدة قد أغفل المقارنة، والفراء تجاوز الآية إلى غيرها - فيقول المبرد في قول أردشير «إذا قتل القاتل امتنع غيره عن التعرض للقتل. فهذا أحسن الكلام من كلام مثله.. فإذا جاء قوله جل وعز (ولكم في القصص حياة يا أولى الألباب) جاء مالا اعتراض عليه ولا معارضة له. وقوله يا أولى الألباب خطر ثان هتبارك الله الذي ليس كمثلته شيء^(٢) ومعلوم أن هذه المقارنة قد دارت في كتب البلاغة عند المتقدمين والمتأخرين على حد سواء لبيان أن نظم القرآن قد بلغ الغاية القصوى في البلاغة، وأن أبة بلاغة مهما علت فإنها لن تبلغ القمة التي وصلت إليها بلاغة القرآن.

والمهم عندنا أن المقارنة التي عقدها المبردين القرآن والشعر قد استعملها العلماء والشعر في التدليل على بيان إعجاز القرآن، فهذا هو الباقلاني يعقد بابا عظيم الشأن جليل الخطر تقارب صفحاته المائة، ليهين أن فصاحة القرآن تفضل فصاحة كل نظم، وتتقدم بلاغته في كل قول، ويعمد في هذه المقارنة إلى شعراء أجمع النقاد على عظم شأنهم، ورفعة أقدارهم فيختار شاعرا من العصر الجاهلي كإمريئ القيس، وشاعرا من العصر العباسي كالبحتري. ثم يختار قصيدة لكل منهما متفقا على كبر محلها، وصحة نظمها، وجودة بلاغتها، ورشاقة معانيها، وإجماعهم على إبداع صاحبها فيها، فيبين ما تخللها من نقص وفضول، وما بها من تمسف

(١) البلاغة ٦٦، ٦٧.

(٢) البلاغة ٦٧.

وتكلف، وما فيها من مزج بين الكلام الرهيب والوضيع، ثم يبين فضل القرآن عليهما، وتناهيه في البلاغة، ثم نراه يصدر حكما نهائيا «بأن الذي يعارض القرآن بشعر امرئ القيس لأضل من حمار باهلة، وأحمق من هينقة»^(١) «ويمضى فيقول، وإذا كنا قد بينا أن شعر امرئ القيس وهو كبيرهم الذي يقرون بتقدمه، وشيخهم الذي يعترفون بفضله، وقائدهم الذي يأنمرون به، وإمامهم الذي يرجعون إليه، كيف سبيله، وكيف طريق سقوط منزلته عن منزلة نظم القرآن، وإذا كنا قد أبنا في القاعدة ما علمت، وفصلنا لك في شعره ما عرفت لم نحتج أن نتكلم على شعر كل شاعر، وكلام كل بليغ والقليل يدل على الكثير»^(٢). وإذا كان المبرد يلحظ اتفاق المعنى بين الآية القرآنية، والبيت أو البيتين من الشعر، فإنه بذلك كان أقرب إلى المقارنة الصحيحة من الياقلائي الذي لم يتقيد باتفاق المعنى في موضوع المقارنة. وإنما يعول على ما في القرآن من نظم عجيب، وما في الشعر من نهافت كبير، وإن لم يكن بينهما جهة اتفاق في المعنى، وإنما يسوق البراهين على رفعة الأول، وسقوط الثاني، مما يجعل كلامه أقرب إلى العموم والشمول منه إلى الخصوص والتحديد.



(١) اعجاز القرآن للياقلائي ٢١١.

(٢) اعجاز القرآن للياقلائي ٢١٥، ٢١٦.

الفصل الثالث

البلاغة عند ثعلب

٢٠٠ - ٢٩١ هـ

هو أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب إمام الكوفيين في النحو واللغة في زمانه. يقول المبرد: أعلم الكوفيين ثعلب، فذكر له الفراء، فقال ولا يعشره، وهو أصدق أهل العربية اسانا، وأعظمهم شانا، وأبدهم ذكرا، وأرفعهم قدرا، وأوضحهم علما، وأثبتهم حفظا. بدأ النظر في حدود الفراء وله ثمان عشرة سنة. وما بلغ الخامسة والعشرين من عمره حتى لم يبق من مسائل الفراء مسألة، إلا وحفظها، وضبط موضعها من الكتاب^(١). وقد انتهى علم الكوفيين إلى ابن السكيت وثعلب، وكانا تقيين أمينين، وثعلب أعلمهما بالنحو^(٢).

وله مصنفات عديدة في النحو والتصريف سقط معظمها من يد الزمن مثل اختلاف النحويين، والأوسط في النحو، وحد النحو، وإعراب القرآن، وما ينصرف وما لا ينصرف والمختصر إلى النحو، والتصغير، والوقف والابتداء^(٣) وله أيضا كتاب يحتوي على ألوان من البلاغة كما هو مفهوم من عنوانه (مجاز الكلام وتصاريفه) نقل عنه السيوطي في المزهري^(٤).

ولم يصلنا من كتبه التي صنفاها غير كتاب مجالس ثعلب الذي يحتوي على أقوال في النحو واللغة والرواية والأشعار والأمثال والأقوال الماثورة، وكتابه الفصيح

(١) أنظر نزعة الألباء ١٥٧، ١٥٨.

(٢) المزهري ٢ / ٢١١.

(٣) مقدمة مجالس ثعلب هارون ١٨ - ٢٢.

(٤) ١ / ٢٩٢ المزهري.

ذى الهدف التعليمى، والذي يقدم فيه ثعلب الفاظ لغوية فصيحة من ماثور كلام العرب لن يريد تعلم اللغة العربية الفصحى فى صورتها الماثورة القديمة عند البدو، فكان هذا الكتاب من أهم الكتب فى تنقية الألفاظ العربية، وأكثرهم تداولاً بين القراء فى ذلك العصر فعكف الناس عليه قديماً وحديثاً، واعتنوا به، «فشرحه ابن درستويه وابن خالويه والمرزوقى، والبطلبوسى، والبغدادى، وغيرهم من العلماء»^(١). وكان للكتاب أثر قوى، وخطر بعيد ظل قروناً طويلاً وهو منهل المتعلمين والدارسين للغة العرب فى مهدها، وأيامها الأولى. ورغم أهمية هذا الكتاب وهدفه التعليمى، إلا أن به مواضع ثعلبها الحذاق من العلماء وأظهروا خطاها، فهذا إبراهيم بن السرى الزجاج يقول لثعلب «هذا أنت عملت كتاب الفصيح للمتعلم المبتدئ وهو عشرون ورقة، أخطأت فى عشرة مواضع منه، وذكرها له.. فما قرئ كتاب الفصيح على ثعلب بعد ذلك، ثم سئم بعد، فانكر كتابه الفصيح»^(٢).

أما الكتاب الثالث والأخير الذى وصلنا من كتب ثعلب فهو كتاب (قواعد الشعر) وهو كتاب نه أهميته القصوى نظراً لما يحويه من بلاغة وشعر ونقد. ورغم أن صفحاته لا تتجاوز الخمسين عند طبعه محققاً. سواء على يد الدكتور خفاجى، أو الدكتور رمضان عبدالنواب - إلا أن سفره لم يقلل من شأنه فى تاريخ البلاغة العربية، حيث إن هذا الكتاب يعتبر من أحقر منابع التى اغتشف منها ابن المعتز أدبه، وتأثيره فى كتابه (البيدع) الذى طارت شهرته بين الأقدمين والمحدثين، كما انه يضيف بآرائه البلاغية نبعا آخر إلى منابع التى خلفها النحاة فى تاريخ البلاغة فكان بذلك حلقة اتصلت بأخواتها من الحلقات السابقة، وساعدت فى الوقوف على مدى التطور الذى ظفرت به البلاغة على أيدى النحاة فى هذه الفترة من فترات تاريخها الخصب النامى فى اطراد وخاصة فى نهاية القرن الثالث الهجرى الذى ظهرت فيه مؤلفات الأعلام فى الأدب والنحو والبلاغة واللغة.

ونود أن ننبه - قبل الخوض فى تحليل الكتاب من الوجهة البلاغية - أن كتاب قواعد الشعر قد سكتت عنه كتب التراجم فلم تذكره ضمن مؤلفات ثعلب مما يدعو إلى الشك فى نسبته إليه. كما شكك الرواة من قبل فى نسبة كتاب

(١) الزهر ١ / ٢٠٧.

(٢) الزهر ١ / ٢٠٤، ٢٠٧.

الفصيح إليه أيضا فنسبوه إلى الحسن بن داود الرقي، ومرة أخرى إلى يعقوب بن السكيت^(١)، وعلى الرغم من أن المبرد كان له كتاب باسم قواعد الشعر^(٢) ضاع في غفلة من الزمن، ولا ندرى من أمره شيئا، فإن كتاب (قواعد الشعر) الذي نتحدث عنه الآن مما يوضع في كتب ثعلب على سبيل القطع واليقين، نظرا لأنه يحتفظ بطابع ثعلب التعليمي الجاف ذي التقاسيم والتعاريف، والذي بنى عنه طبع المبرد الذي كان يتسم بالذوق، وفصاحة البيان، وانطلاق التعبير، دون حدود أو قيود كما لمسناه في كتبه مثل الكامل، والفاضل، والبلاغة، وغيرها من الكتب التي وصلت إلى أيدينا. وهذا «نولدكه» أحد المستشرقين الألمان يتحدث عن هذا الكتاب ونسبته إلى ثعلب فيقول «ان هذه الرسالة الصغيرة تصودنا تماما إلى مجتمع اللغويين العرب في القرن الثالث الهجري فإنها بلاشك مطلقا ترجع إلى ثعلب، إذ يظهر فيها الطابع المدرسي الجاف الذي يتميز به ثعلب عن خصمه المبرد البليغ ذي الإحساس المرهف^(٣) ونصل من هذا التمهيد الموجز في نسبة الكتاب لصاحبه، إلى الكلام عن مضمون الكتاب نفسه وما يحويه من آراء بلاغية.

يستهل ثعلب الحديث عن قواعد الشعر وهي أربع: أمر ونهى وخبر واستخبار. ويذكر مثلا شعريا لكل واحد منها، ولا ريب أن هذه القواعد الأربع لا تقتصر على الشعر وحده، وإنما يدخل فيها الكلام بوجوهه كافة، سواء كان شعرا أو نثرا. وهذا ليس جديدا من ابتكار ثعلب (ت ٢٩١هـ) ولا من وضع ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) أيضا الذي قال «إن الكلام أربعة أمر وخبر واستخبار ورغبة»^(٤). وإنما كان هذا التقسيم مشهورا عند النحاة السابقين، ويحكى لنا ابن السيد البطليوسي (ت ٥٢١هـ) أن أقسام الكلام عند بعض النحاة قد بلغ عشرة أقسام: نداء، ومسئلة، وأمر، ونهى، وتشفع، وتعجب، وقسم، وشرط، وشك، واستفهام. وأبو الحسن الأخفش (ت ٢١٥هـ) كان يرى أنها ستة: خبر واستخبار، وأمر، ونهى، ونداء وتمنى. وأن جماعة من النحويين قالوا: الكلام أربعة، وهم الذين حكى قولهم ابن قتيبة^(٥).

(١) الزهر ١ / ٧-٢.

(٢) الفهرست ٨٨، أنباء الرواة ٢ / ٢٥١.

(٣) مقدمة كتاب قواعد الشعر ١٣، ١٤.

(٤) أدب الكاتب ٤.

(٥) الاقتضاب ١٩، ٢٠.

ثم تتفرع هذه القواعد الأربع أو الأصول عند ثعلب إلى: مدح، وهجاء، ومراث، واعتذار، وتشبيب، وتشبيه، واقتصاص أخبار^(١). ويسرد بعض الأمثلة سردا كشواهد على هذه التفرعات دون بذل محاولة لتفسيرها أو تحليلها، والناظر في هذه الأصول الأربعة، وما يتفرع منها، لا يجد علاقة بين الأصل والفرع، وإنما هو تقسيم وتفرع أمثله على ثعلب طبيعته النحوية الغالبة، وطريقته التعليمية الجافة التي تساعد الناشئين في الإمام بقواعد الشعر بصفة إجمالية، دون أن تعمل على تفنح الحواس فتشرب جمال الشعر وتذوقه. وهذا هو الهدف من تعلم البلاغة وسلوك دروبها، والتوغل في سبلها.

وحديثه عن التشبيه كفرع من هذه الفروع^(٢) لا يتعدى ضرب الأمثلة، فلا ذكر للطرفين، ولا الوجه ولا نوع التشبيه، ولا درجته الفنية، ولا ما فيه من سلاسة أو تعسف، أو غير ذلك مما تناوله المبرد في اطناب شديد. ونبهنا عليه في مكانه^(٣)، غير أن ثعلب يخصص من التشبيه ذلك النوع الخارج عن التعدى والتقصير، أي الذي يتسم بالاعتدال والتوسط. وينقل عن الرواة زعمهم في بيت امرئ القيس:

كأن قنوب الطير رطباً ويابساً لدى وكرها العناب والحشف البالي

بأنه أحسن شيء وجد في تشبيه شيئين بشيئين في بيت واحد، ويذكر أمثلة أخرى تعد من عيون الشعر في العصر الجاهلي والإسلامي. ويكثر في حشدها، إذ كان للشاهد الشعري أثره في رسم الخطوط الأولى في البديع، وتلم البلاغة، وهذا يفسر لنا سر اهتمام علماء النصف الثاني من القرن الثالث بحشد الشواهد، وجمعها، في الدلالة على اللون البلاغي، لأن هذه الفترة كانت فترة ولادة تظهر فيها مقتضيات وضع علم البلاغة بمصطلحاتها، فكان لابد من غزارة المادة وجمعها أولاً، حتى يستقيم للعلماء بعد ذلك استنباط القواعد والمصطلحات. وثعلب وإن لم يكن قد نص على ذكر الطرفين والوجه في التشبيه في كتابه قواعد الشعر إلا أنه نص على ذلك في مجالسه فعندما يقول الشاعر في وصف رغبة اللبن:

يحمسه الجاهل مالم يعلمها شيخاً على كرسيه معهما

(١) قواعد الشعر ٢٧.

(٢) قواعد الشعر ٢٩.

(٣) انظر ص ٢١٢ وما بعدها من هذا البحث.

يعقب ثعلب على ذلك بقوله «فإنه شبه وطلب لبن ملفوف بكساء، بشيخ في هذه الصفة»^(١).

ويعرض ثعلب لبعض وجوه البلاغة فيتحدث عن المبالغة والفلو باسم الإفراط في الإغراق^(٢). ويكتفى بسرد الأمثلة والاستشهاد لهذا النوع من محفوظه من جيد الشعر كقول النابغة:

كأنك شمس والملوك كواكب إذا طلعت لم يبسدهن كوكب

والإفراط في الإغراق قد سبق لابن قتيبة أن تناوله من خلال حديثه عن الاستعارة، فنراه يقولون حين يريدون المبالغة في وصف المصيبة عند موت أحد: «أظلمت الشمس له، وكسف القمر لفقده، وبكته الريح والأرض والسماء»^(٣). والمبرد أيضاً يتحدث عن المبالغة من خلال التشبيه المفرط وضرب لذلك الأمثلة^(٤).

ويتحدث ثعلب عن الكناية والتعريض تحت اسم (لطافة المعنى) ويعرف هذا النوع بأنه الدلالة بالتعريض على التصريح^(٥). ويريد بذلك الإيحاء الذي يدل على المعنى لمن يحسن فهمه واستنباطه، فالكناية بعيدة المرمى ولا يحسن فهمها واستنباطها كل أحد. والكناية كانت معروفة تماماً عند ابن قتيبة، والمبرد الذي قسمها إلى أقسام ثلاثة، وكان حديثها عن الكناية والتعريض أشد وضوحاً، وأكثر تفصيلاً، من قول ثعلب الذي اكتفى على الاستشهاد عليها بأمثلة من الشعر. وإن استشهد عليها في مجالسه بالقرآن وحديث الرسول، «ففي قوله تعالى: لا يشهدون الزور» قال مجالس اللهو، وفي قول الرسول عليه السلام (لا تقوم الساعة حتى نختم الأيدي) قال أي حتى تمتنع عن العطية. وفي التعريض يقول في قوله تعالى: «وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين» كما تقول للرجل، «أحدنا كاذب، أو أحدنا مخطئ تكذيباً، جميلاً»^(٦) وكان ثعلب أراد بهذه الأمثلة السريعة أن يبين لنا ألواناً

(١) مجالس ثعلب ٥٥٤.

(٢) قواعد الشعر ١٩.

(٣) الأشكل ١٢٧.

(٤) الكامل ١ / ٧٦، ٧٧.

(٥) قواعد الشعر ٥٢.

(٦) المجالس بالترتيب ٨٦، ٢٠، ١٢٢.

من فنون القول، دون أن يقف عند لون منها بغية الاستيعاب، أو التوضيح. وربما اعتمد على ما ذكره السابقون عنهما في كتبهم فلا حاجة تدعوه للتكرار، ولا شك أن هذه نظرة صائبة من نظرات ثعلب، فبالإضافة إلى أنه لا يفيدنا جديداً في هذا المجال كما صنع المبرد حين كرر أقوال ابن قتيبة، فإنه أيضاً يزيح عنا ثقل الملل الذي يمترينا إذا كرر صنيع السابقين وقد سبق لنا القول بأن اسم (لطاقاة المعنى) قد اقتبس ثعلب من ابن قتيبة حين شرح الكناية في بيت من الأبيات الشعرية «وعقب على ذلك بقوله وهو معنى لطيف»^(١).

ويذكر الاستعارة ويعرفها بقوله «وهو أن يستعار للشيء اسم غيره، أو معنى سواه»^(٢).

فقلت له لما تمطى بصليبه وأردف إمعاناً وناء بكلل

وما ذكره من شواهد على الاستعارة يفيد أنه يقصد الاستعارة المكنية دون غيرها فكل شواهد تنطق بهذا المفهوم، وتعقيبه عليها لا يخرج عن التعقيب الذي قرأناه سلفاً عند سيبويه^(٣).

إذا هزه في عظم قرن تهللت
لا نواجذ للمنية ولا هم، وفي قوله:

فظل بناجى الأرض لم يكدح الصفا
به كد حة، والموت خزبان بنظر
ولا عين للموت، وفي قول أبي ذؤيب الهذلي:

وإذا المنية أنشبت أظفارها
الفت كل تميم لا تنفع

ولا ظفر للمنية، ويمضى ثعلب فيذكر الشواهد ثم يذكر ما فيها من قرينة لصرف الكلام عن ظاهره، فيسندها للمشبه، أو يضيفها إليه. ولعل السبب في احتفاء ثعلب بالاستعارة بالكناية تعجب العرب منها، وإجلالهم لها، (فالصولي^(٤) ٢٢٥هـ) يعتبر الاستعارة بالكناية أجل استعارة وأحسنها، وكلام العرب جار

(١) الشعر والشعراء ٦٦.

(٢) قواعد الشعر ٥٧.

(٣) انظر ص ١٢٠ من هذا الكتاب.

عليها^(١). ومن النادر أن يذكر ثعلب الاستعارة التصريحية فيعقب على قولهم «فلان عبدغاريه» أي بطنه وخرجه بقوله: والغار الفرج في الجبل استعارة هاهنا^(٢). غير أن ثعلب أحيانا يدخل في الاستعارة مالميس منها كقول أعرابي يصف رجلا.

وداهية جـرها جارم جعلت رداءك فيها خمارا

يقول فتعت بسيفك رهوس أبطالها. فالمراد بالرداء هنا السيف وشبه الرداء بالخمار، وكلا الطرفين المذكوران في البيت^(٣). ففي البيت تشبيه وليس استعارة مما يدل على أن ثعلب كان مضطربا في فهمه الاستعارة كإبن قتيبة الذي بعد التشبيه لونا من ألوان الاستعارة حين اعتبر قوله تعالى (تساؤكم حرث لكم) أنه استعارة رغم وجود الطرفين في الآية^(٤).

فتعريف ثعلب للاستعارة لم يخرج في فهمه ونطقه عن تعريف الجاحظ «بأنها تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه»^(٥) ولا في مضمونه عن تعريف ابن قتيبة بأن «العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى أو مجازا لها أو مشاكلا»^(٦).

ثم يتحدث ثعلب في حسن الخروج عن بكاء الطلل، ووصف الإبل، وتحمل الأظمان، وفراق الجيران بغير «دع ذا» و«عد ذا» و«اذكر كذا» من صدر إلى عجز لا يتعداه إلى سواء ولا يقرنه بغيره^(٧). وربما كان ثعلب هو أول من تحدث عن حسن الخروج، فلم نجد لهذا النوع ذكرا في الكتب التي بين أيدينا للمصنفين السابقين لثعلب. ويمتشهد ثعلب لهذا النوع يقول حسان لما يحتويه من خروج من نسيب إلى هجاء.

فتجوت منجى الحارث بن هشام
ونجا براس طمرة ولجام

إن كنت كاذبة الذي حدثتني
ترك الأحبة أن يقاتل دونهم

(١) اختيار أبي تمام ٢٧.

(٢) مجالس ثعلب ٢٦٥.

(٣) قواعد الشعر ٦٠.

(٤) المشكل ١٠٧.

(٥) البيان ١ / ١٥٢.

(٦) المشكل ١٠٩.

(٧) قواعد الشعر ٦٠.

ولكن المتأخرين عن ثعلب قد أشبعوا هذا النوع كلاما، فابن المعتز يذكره ويستشهد بقول حسان أيضا^(١). ويسميه المتأخرون حسن التخلص، وعنوا به ما عناء ثعلب من الانتقال من معنى إلى معنى آخر، كالانتقال من التشبيب إلى المقصود مع رعاية الملاءمة بينهما^(٢).

ويتناول مجاورة الأضداد: وهو ذكر الشيء مع ما يعدم وجوده كقوله تبارك وتعالى (لا يموت فيها ولا يحيى) وكقول عمرو بن معد يكرب.

أعداذل إنه مــــال طريف أحب إلى من مــــال تلاد

وواضح أنه يريد بمجاورة الأضداد ما سماه البلاغيون بالطباق وهي تسمية عرفتها عند الخليل^(٣) قبل أن نعرفها عند المبرد^(٤) وثعلب في قواعد الشعر.

ويذكر المطابق^(٥) وهو تكرير اللفظة بمعنيين مختلفين، وثعلب في هذا الباب مضطرب أشد الاضطراب، إذ نراه يخلط فيه بين طباق السلب والجناس وملحق الجناس، ويعددها جميعا من المطابق، فقوله تعالى (ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت) وقوله تعالى (وثرى الناس سكارى وما هم بسكارى) وقول الأعرابي: حتى نجا من جوفه وما نجا، يريد نجا السهم من جوف العير، وما نجا العير من الرمية بالمنية، هذه الأمثلة كلها تدخل في طباق السلب، وهو ذكر الشيء مرة بالإيجاب ومرة بالسلب^(٦)، كما يضم هذا الباب ألوانا من التجنيس كقول الأحوص:

سلام الله يامطر عليها وليس عليك يامطرُ السلامُ

مطر الأول أراد به الفيث، والثاني اسم رجل. وقول خلف الأحمر:

كل ماض قد تردى بماض كسنا البرق إذا ما يُسلُّ

يريد ماضيا من الرجال تردى بسيف ماض قاطع.

(١) البديع ١٩٩.

(٢) شرح الأيضاح للخطيب ٤ / ١٣٠.

(٣) البديع ٦٦١.

(٤) الكامل ١ / ٢٤٦.

(٥) قواعد الشعر ٦٤.

(٦) شرح الأيضاح ١ / ٦٠.

ومنه ما يلحق بالجناس كقول جرير:

فما زال معقولا معقَالَ عن الندى وما زال محبوسا عن الخير حابسُ

وكذلك قول الشاعر:

ومضروب بثن لغير ضرب تطوحه الطرف إلى الطرف

وقد قلنا إن الخليل والأصمعي قد ذكرا هذا اللون باسم التجنيس ورواه ابن المعتز عنهما ^(١) بل قال إن الأصمعي قد ألف كتابا في الأجناس لم يصل إلينا.

وتحدث ثعلب عن شروط جزالة اللفظ فوصفه بقوله «الم يكن بالمغرب المستقل البدوي، ولا السفساف العامي، ولكن ما اشتد أسره، وسهل لفظه، ونأي واستصعب على غير المطبوعين مرامه وتوهم إمكانه» ^(٢) فجزالة اللفظ عنده في السهل الممتنع الذي يتوهم المتوهم أن بإمكانه أن يقوده، ويتحكم فيه، ويعالج به شئونه كافة، فإذا حاول عجز، كما يكون وسطا في الاعتدال، ليس غريبا وحشيا، ولا سوهيا مبتذلا. وهي فكرة شائعة سبق لابن قتيبة أن نصح بها الكتاب ليتوخوا السهولة في التعبير حتى لا يثقل الكلام ولا يبذل ^(٣). فمدار فصاحة الكلمة عند ثعلب، على كثرة استعمال العرب لها، ويعدها عن الوحشية والإسفاف، وقد عبر ثعلب عن هذا المعنى بوضوح أكثر في مقدمة كتابه (الفصيح) حيث عول في اختيار الفصيح من الكلمات على كثرة ما يجرى على السنة العرب فيقول «هذا الكتاب اختيار فصيح الكلام مما يجرى في كلام الناس وكتبهم؛ فمنه ما فيه لغة واحدة، والناس على خلافها، فأخبرنا بصواب ذلك، ومنه ما فيه لفتان، وثلاث، وأكثر من ذلك، فأخترنا أفصحهن، ومنه ما فيه لفتان كثيرتا واستعملنا فلم تكن إحداهما أكثر من الأخرى فأخبرنا بهما» ^(٤). ولاشك أن ذلك مدار الفصاحة. وبه أخذ المتأخرون كالخطيب التزويني فنراه بعد أن يذكر ما يجب توافره في الكلمة حتى تكون فصيحة بأن تخلو من الغرابة، والتنافر، ومخالفة القياس، يعقب على ذلك بقوله «ثم علامة كون الكلمة فصيحة أن يكون استعمال العرب الموثوق بعربيتهم لها كثيرا

(١) الهمداني، ٦٤٤.

(٢) قواعد الشعر، ٦٧.

(٣) أدب الكاتب، ١١.

(٤) مقدمة كتاب الفصيح، ص ٢.

وأكثر من استعمالهم ما بمعناها^(١). وهو عين ما ذكره ثعلب حيث إن كلا منهما
جمل مدار الفصاحة في الكلمة كثرة استعمال العرب لها عن غيرها مما هو في
معناها.

ثم يتحدث ثعلب عن اتساق النظم، وهو يعنى بذلك الشعر بصفة خاصة،
ولذلك اعتبر اتساق النظم في سلامة الشعر من العيوب من تلك التي وقف عليها
نقاد الشعر «كسلامته من السناد، والإقواء، والإكفاء، والإجازة، والإيطاء، والبعد عن
الضرورات الشعرية، كمد المقصور، وقصر الممدود وإن كان ذلك مما فعله القدماء
وجاء عن فحول الشعراء^(٢)».

وشتان ما بين النظم الذي فهمه ثعلب، في تعلقه بخلو الشعر من بعض
العيوب المتعارفة عند نقاد الشعر، وبين النظم الذي فهمه عن عبدالقاهر فيما
يتعلق بتركيب الكلام، ونوحى معانى النحو فيه، سواء كان شعرا أو نثرا، مما سوف
نعرض له في حينه، وهذا يجعل من المؤكد لدينا أن فكرة اتساق النظم عند ثعلب
تبدو سطحية، ضئيلة القيمة، تافهة المضمون إذا قورنت بفكرة النظم واتساقه عند
الجرجاني.

ويقسم ثعلب الشعر من حيث قيمته الفنية إلى خمسة أقسام هي: الأبيات
المعدلة، والأبيات العُرُ، والمُحَجَّلة والموضحة والمرجلة. وهي على هذا الترتيب في
البلاغة. وحين يتناول الأبيات الموضحة بالحديث يقول:

«أما الأبيات الموضحة فهي ما استقلت أجزاءها، وتعاضدت وصولها، وكثرت
فقرها، واعتدلت فصولها^(٣) كقول امرئ القيس.

المسُّ الضروس، حتى الضلوع	نبوعٌ طلبوبٌ نشيطٌ أشر :
وكقول ذي الرمة:	
كحيلاء في برجٍ صفراء في دَعَج	كانها فضةٌ قد مسها ذهبُ
وكقول أخت مسعود بن شداد.	
حمالُ ألوية شهاد أندية	شداد أو هبة فرّاج أسداد

(١) شرح التلخيص ١ / ٨٠.

(٢) قواعد الشعر ٦٧.

(٣) قواعد الشعر ٨٤.

وما ذكرته ثعلب في الأبيات الموضحة هو ما ادخل فيما بعد ضمن الوان البديع باسم الترصيع. فأبو هلال العسكري يعرف الترصيع بأن يكون حشو البيت منسجوعا كالتسجيع الذي نلاحظه بين الضلوع والضروس في بيت امرئ القيس السابق^(١). ومن الطريف أن هذه الأبيات الثلاثة التي ساقها ثعلب كأمثلة للأبيات الموضحة، ساقها العسكري بعينها، كأمثلة للترصيع من بين الأمثلة الكثيرة التي ساقها. وظن بعض الباحثين المحدثين أن الأبيات الموضحة التي تحدث عنها ثعلب كقيمة فنية من فنون الشعر أو ما أسماه البلاغيون بعد ذلك الترصيع إنما هو دعوة إلى وحدة الجملة، واستقلال كل جملة عن جارئاتها داخل البيت الواحد. ولاشك أن هي ذلك تجاوزا لحدود المقالة إذ كنا نذكر على بعض النقاد ما يذهبون إليه من وحدة البيت، واستقاله عن سواه^(٢) والذي نراه أن ثعلب لم يكن يرمى إلى هذا الهدف من استقلال الجملة عن أخواتها وجاراتها بحيث يمكن أن تكون مبتورة عنها، أو متنافرة معها، لأن الجملة في البيت ترتبط بأختها، وتتعاون معها في الوصول إلى غرض الشاعر، فنرى صفات متعددة تجتمع كلها في بيت واحد لإبراز صورة من المدح أو الذم، وإنما هو لون من الوان البديع، والجمال الشكلي، كالتجزيع في الفصوص، والتحبير في البرود، كما وصفها ثعلب، بل إن قوله في الأبيات الموضحة وهي ما استقلت أجزاءها، وتمازجت وصلوها، واعتدلت فصولها مما ينشأ عن الارتباط في المعنى وإن كانت أجزاءها مستقلة في الشكل.

فثعلب - إذن - قد ذكر في قواعد الشعر الواناً من البيان، وأخرى من البديع بعضها كان معروفاً من قبل، وبعضها لم يكن معروفاً، فنذكر التشبيه، والمبالغة والكتابة والتعريض، والاستعارة، كما ذكر الطباق والجناس والإيجاز والأبيات المحجلة التي وضعها المتأخرون باسم الإرصاد أو التسهيم^(٣)، وهذه كلها كانت مألوفة عند السابقين، ثم ذكر لنا حسن التخلص، والأبيات الموضحة التي ذكرت فيما بعد باسم الترصيع، والأبيات المعدلة التي ذكرت فيما بعد باسم التشطير، وهذه الألوان الثلاثة من البديع ربما كان ثعلب هو أول من تحدث عنها، إذ لم نجد شيئاً من ذلك فيما تناولناه من مسائل البلاغة من عهد الخليل إلى زمن المبرد.

(١) الصناعتين ٣٧٥.

(٢) انظر دراسات في نقد الأدب ص ٢١٧.

(٣) انظر الأسماء التي أطلقها العلماء على التسهيم في التحرير والتحبير ص ٢١٢.

ولا يفوتنا أن نبه الأذهان إلى أن البلاغة عند ثعلب لم تكن مقصورة على كتاب قواعد الشعر وحده، بل نرى آراء ثعلب البلاغية مبسطة في كتب أخرى، منها ما صنّفه بنفسه، ومنها ما صنّفه غيره، وأورد فيه آراء العلماء من بينهم ثعلب، فنراه قد تحدث عن المجاز المرسل، والمجاز العقلي^(١)، والقلب ويسميه التقديم والتأخير^(٢)، ولا حاجة هنا لذكر الأمثلة إذ ليس فيها ما يستحق، وإنما هي أمثلة اعتاد أن يطرحها العلماء في كتبهم، ويتحدث أيضا عن خروج الاستفهام عن وضعه، فيخرج إلى التعجب والنفي والأمر والتوبيخ^(٣)، وصور من هذا القبيل مما لا يخلو منها كتاب من كتب اللغة أو التفسير، ولكننا ذكرناها حتى نبين أن ثعلب قد سلك دروبا في البلاغة لم يسجلها له الباحثون، فكان جديرا بنا أن نذكرها هنا، وإن لم يكن لها شأن في تاريخ البلاغة العربية حيث إنها لم تتسم بطابع الجدة أو الابتكار.

أثر النحاة في ابن المعتز

ومن يتناول ثعلب لابد أن يعرض لذكر تلميذه ابن المعتز، ويقارن بينهما لكي يصل إلى نتيجة من هذه المقارنة: من تأثر ابن المعتز بثعلب أو عدم تأثره به. ولعل الباحث يدور في مجال أرحب من هذه المقارنة بين ثعلب وابن المعتز فتمتد به المقارنة بين الجاحظ وثعلب، وبين ابن المعتز في إفاذته منهما، وتأثره بهما. ولا ريب أننا نرى قصور هذه المقارنات، فمن يتتبع نشؤ الاهتمام بالقضايا البلاغية وما تحويه من ألوان البيان والبديع عند النحاة السابقين من عهد الخليل، ويجمع الملاحظات المتفرقة التي يصادفها في كتبهم من أمثال سيبويه والقراء والمبرد، لاشك أنه سوف يجد أشياء كثيرة ممتعة وشائقة، تدخل في تاريخ البلاغة، وقد كان مدار بحثنا أن نبين أثر النحاة بصفة خاصة على البلاغة، ووجدنا كثيرا من الاهتمامات البلاغية قد دونها هؤلاء العلماء في كتبهم، أو أشاروا إليها إشارة خاطفة استغلها العلماء من بعدهم، وكان نتيجتها ما نراه اليوم من أسس بلاغية، وقواعد بيانية في كتب المتأخرين.

(١) مجالس ثعالب ٢٠٧، ٥٨١، وانظر في المجاز العقلي المجالس ١٢٢.

(٢) المجالس ١٧٢، ٢٠٧.

(٣) المجالس ٢١٧، ٥٨٨، الاضداد ١٩٥.

ويمكن القول: أن ألوانا جمة من انبديع قد طرقت قبل ابن المعتز، كما طرقت قبل أستاذه ثعلب، بل والجاحظ أيضا.

فالخليل (ت ١٧٥هـ) يذكر التجنيس والمطابقة^(١).

وسببويه يتحدث عن تأكيد المدح بما يشبه الذم، والتجريد، والتشبيه والاستعارة بالكناية^(٢).

(والفراء (ت ٢٠٧هـ) يتناول الاستعارة^(٣)، والكناية^(٤)، والتعريض^(٥)، والالفاظ^(٦)، والتوجيه^(٧) والمشكلة^(٨)، والفواصل القرآنية^(٩) أو السجع.

وابن قتيبة (ت ١٧٦هـ) يذكر الكناية والتعريض^(١٠)، والاستعارة^(١١)، والتورية^(١٢) والتوجيه^(١٣)، وتأكيد المدح^(١٤) وحسن الابتداء^(١٥).

والمبرد (ت ٢٨٥هـ) يتناول الكناية^(١٦)، والتشبيه^(١٧)، والتجريد^(١٨)، واللف والنثر^(١٩) والمبالغة^(٢٠)

وثعلب (ت ٢٩١هـ) تحدث عن التشبيه^(٢١)، والاستعارة^(٢٢)، والمبالغة أو الإغراق في الإفراق^(٢٣) ومجاورة الأضداد أو الطباق^(٢٤)، والمطابق أو الجناس^(٢٥) وحسن الخروج^(٢٦)، والإرصاد أو التسهيم^(٢٧) والترصيع^(٢٨).

(١) البديع لابن المعتز ٦١٥ - ٦٦١.	(٢) الكتاب ١ / ٢٦٧ - ٢٦٥ - ١٨١ - ١٥٩.
(٢) معاني القرآن ١ / ٢٢٩ - ٢ / ٩١ - ١٥٦.	(٤) معاني القرآن ١ / ١٣٥ - ٢٠٣ - ٢٧٤.
(٥) معاني القرآن ٢ / ٣٦٢ - ٣٨٨.	(٦) معاني القرآن ١ / ١٩٥.
(٧) معاني القرآن ١ / ٦٩ - ٧٠.	(٨) معاني القرآن ١ / ١١ - ١١٧ - ٢١٨.
(٩) الشرطين ٢ / ١٤٩.	(١٠) المشكل ١٩٩ - مختلف الحديث ١٦٢ - ١٦١ - ٢١٢ - صيون الأخبار ١ / ٢٨٥.
(١١) الشكل ١٠١.	(١٢) مختلف الحديث ٢٤ - ٢٨.
(١٢) غريب القرآن ٦٠.	(١٤) غريب القرآن ١٩٠.
(١٥) الشعر والشعراء ٦٥.	(١٦) الكامل ٢ / ٥.
(١٧) الكامل ٢ / ٦٦ - ٩٠.	(١٨) الكامل ١ / ٣٥ - ٣٦.
(١٩) الكامل ١ / ٢٠٧٥ - ٢ / ٢٦.	(٢٠) الكامل ١ / ٧٦ - ٨٧.
(٢١) قواعد الشعر ٣٩.	(٢٢) قواعد الشعر ٥٧.
(٢٢) قواعد الشعر ٤٩.	(٢٤) قواعد الشعر ٦٢.
(٢٣) قواعد الشعر ٦٤.	(٢٦) قواعد الشعر ٦٠.
(٢٤) قواعد الشعر ٨٢.	(٢٨) قواعد الشعر ٤٥.

فهذه ألوان بديعية جمّة تناولها النحاة منذ عهد بعيد قبل أن يصنف ابن المعتز كتابه عام (٢٧٤هـ) ^(١) بفترة طويلة، وبعضها قد صنّف قبل بديع ابن المعتز بقرن تقريباً مثل كتاب سيبويه، ومن الطبيعي أن يكون ابن المعتز قد وقف على كل هذه الألوان البديعية، واستفاد منها، حيث إنها تتعلق ببحثه في البديع، فبعضها قد ذكره في كتابه، وبعضها لم يذكره، بقول ابن المعتز بعد أن فرغ من سرد ألوان البديع الخمسة «ونحن الآن نذكر بعض محاسن الكلام والشعر، ومحاسنها كثيرة لا ينبغي للعالم أن يدعى الإحاطة بها» ^(٢).

وقد جعل ابن المعتز البديع خمسة فنون: الاستعارة، والتجنيس، والمطابق، ورد أعجاز الكلام على ما تقدمها، والمذهب الكلامي، فالاستعارة كانت معروفة عند الفراء وابن قتيبة وثلث من النحاة، كما كانت معروفة عند الجاحظ ^(٣). والتجنيس والطباق قد أشار إليهما الخليل وتحدث عنهما ثعلب، أما رد الأعجاز على الصدور فقد سبقه ابن المقفع (ت ١٢٩هـ) إليه حيث قال «وليكن في صدر كلامك دليل على حاجتك، كما أن خير أبيات الشعر، البيت الذي إذا سمعت صدره عرفت قافيته» ^(٤) والمذهب الكلامي أشار إليه الجاحظ ونقله عنه ابن المعتز ^(٥) فثلاثة ألوان من البديع وهي الاستعارة والتجنيس والمطابقة من ألوان البديع الخمسة عند ابن المعتز قد عرفناها عند النحاة، واللونان الآخران عرفناهما عند ابن المقفع والجاحظ.

أما ما أسماه ابن المعتز محاسن الكلام فقد فصل الحديث في ثلاثة عشر نوعاً منها: الالتفات، والاعتراض، والرجوع، والخروج من معنى إلى معنى، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، وتجاهل المعارف، والهزل يراد به الجد، وحسن التضمين، والتعريض والكناية، والإفراط في الصفة، وحسن التشبيه، وإعانة الشاعر نفسه في القوافي وتكلفه من ذلك ما ليس له (لزوم ما لا يلزم) وحسن الابتداء.

ويروق بعض الباحثين أن يلتبس لابن المعتز علة للفصل بين ألوان البديع،

(١) البديع ٦٨٩.

(٢) البديع ٦٨٩.

(٣) البيان ١ / ١٥٢.

(٤) البيان ١ / ١١٦.

(٥) البديع ٦٨٩.

ومحاسن الكلام، فيرى أن ألوان البديع أكثر وروداً في الشعر والكلام من المحسنات، ودورانها على الألسنة أكثر^(١). ولكن الذي يتصفح التراث العربي يرى تهاافت هذا الزعم، فمن السهل أن نلاحظ كثرة التشبيهات - وهو من المحاسن - في الشعر العربي، وفي القرآن، عن المذهب الكلامي مثلاً - وهو من البديع - وابن المعتز نفسه يعتقد هذا الاعتقاد فيقول عن المذهب الكلامي «وهذا باب ما أعلم أني ما وجدت في القرآن شيئاً منه، وهو ينسب إلى التكلف تعالى الله عن ذلك علو كبيراً»^(٢). على حين يزخر القرآن بأمثلة من ألوان التشبيه، بل إننا نجد كتباً برمتها قد صنفت في التشبيه أو الكناية أو لزوم مالا يلزم وكلها من المحسنات عند ابن المعتز، مثل التشبيهات لابن عون وابن نايقا وكتابات الجرجاني، وكنايات الثعالبي واللزوميات لأبي العلاء المعري، ولم نجد مصنفاً، أو لم تذكر لنا كتب التراجم أن ثمة كتباً صنفت في المذهب الكلامي. فالقول بأن البديع أكثر وروداً في الشعر والكلام، وأكثر دوراناً على الألسنة من المحسنات لا نقبله إلا على شيء من التسامح. وعلى الرغم من ذلك فإن الباحث يشعر بوهن الحجة التي ساقها علة في الفصل بين البديع والمحسنات عند ابن المعتز فيقول، وهذا أيضاً لا ينهض مسوغاً للفصل بين النوعين، وأخيراً امتدى الباحث إلى سبب الفصل: وهو أن ابن المعتز قد صنف كتابه على مرحلتين: الأولى ذكر فيها ألوان البديع الخمسة، والثانية ذكر فيها المحسنات الباقية، واختلاف التسميات لا يعنى بالضرورة اختلاف التسميات، واستدل على ذلك بما أفحمه ابن المعتز بين ذكر البديع والمحسنات حين قال «والفته سنة أربع وسبعين ومائتين وأول من نسخه مني علي بن هارون بن يحيى بن أبي المنصور المنجم، وقد جرت عادة العلماء أن يثبتوا تاريخ التأليف واسم الناسخ في نهاية المؤلف، وليس في وسطه»^(٣). وقد تكون هذه ملاحظة صحيحة، وأن ابن المعتز ألف كتابه على مرحلتين، ولكن التساؤل ما يزال قائماً، فلماذا لم يسم ابن المعتز الفصل الثاني من الكتاب باسم الفصل الأول؟ أو بعبارة أخرى لماذا لم يدخل ابن المعتز المحسنات ضمن ألوان البديع، ويسوى بينهما، وتستبعد أن يكون ابن المعتز قد أراد التسمية بينهما، لأن من يتباهى بأن أحداً لم يجمع فنون غيره.

(١) دراسات في نقد الأدب العربي ٢٢١ د. طبانة.

(٢) البديع ٦٨٤.

(٣) انظر دراسات في نقد الأدب العربي د. طبانة ٢٢٦، ٢٢٢.

لا بد أن يلتزم الدقة حين يصنف حتى يكون أهلا لهذا التفاخر واختلاف التسمية
يعنى بالضرورة عنده اختلاف المسميات، إذ أن كلام العلماء لا يلقى على عواهنه
ولذلك فإن البديع هي تقدير ابن المعتز - وتقديرى أيضا - أرقى درجة من المحسن،
وإن كان لم يصب في ذلك كل الإصابة، إذ أن بعض الألوان التي ضمها إلى
المحسنات، كانت في الواقع أرفع درجة. وأرقى منزلة من بعض ألوان البديع، وكان
أجدر به أن لا ينظمها في سلك المحسنات.

فالبديع معناه المبدع، وقول البديع: الذي لا مثل له، وهذا أيضا صحيح في
حق الله عز وجل. والله تعالى مبدع الأشياء، لا على مثال تقدم، ولا من أحد^(١)
نعلم أما الحسن فهو ضد القبح ونقيضه، والجمع محاسن، وعلى غير قياس، لأن
العرب لا تكاد توحد المحاسن^(٢)، فالإبداع يقصد به الابتكار والحسن يراد به
الجمال، فالحسن أقل قيمة من الإبداع. وإن كان البلاغيون المتأخرون يرفضون
التفرقة بين الاثنين ويمزجون بين جميع الألوان، ويدخلونها تحت اسم البديع.

ومن يتتبع بذور هذه الألوان البديعة، أو محاسن الكلام كما يسميها ابن
المعتز، يجد أن الكثرة الواضحة منها كان ابن المعتز مسبوقا إليها، وإن معظم هذه
الكثرة، قد تناولها السابقون من النحاة.

فالاتصالات تحدث عنه الفراء، وتأكيد المدح بما يشبه الذم تحدث عنه
سيبويه وابن قتيبة، والتعريض والكتابة تناولهما الفراء وابن قتيبة والمبرد، والإهراط
في الصفة كان معروفا عند المبرد وثلعب، وحسن التشبيه والكلام عنه قد عرفناه
منذ الخليل حتى ثعلب.

وحسن الابتداء قد ذكره ابن قتيبة في الشعر والشعراء، فهذه ستة ألوان من
المحسنات الثلاثة عشر قد تناولها النحاة قبل ابن المعتز، كما تناولوا ألوانا آخر
ثم بات لها ذكر عند ابن المعتز، كالتجريد، والتوجيه، والمشكلة، والسجع،
والقورية، واللف والنشر وحسن التخلص، والإرصاد، والقرصيع - وهذه الثلاثة
الأخيرة قد ذكرها أستاذه ثعلب تحت أسماء مختلفة هي حسن الخروج، والأبيات
الحجلة، والأبيات الموضحة - وإن كان ابن المعتز قد أضاف إلى ما عرفه النحاة:

(١) التعمير في التذكير ٩٢ للإمام الشيرازي.

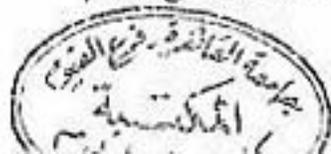
(٢) اللسان ج ١٦ ص ٢٦٦، ٢٧٢ مادة حسن.

الاعتراض، والرجوع، والخروج من معنى إلى معنى أو الاستطراد، وتجاهل المعارف، وحسن التضمين، ولزوم ما لا يلزم، والهزل يراد به الجد وإن كان الجاحظ قد سبقه إليه أيضا (١).

ومن ثم يمكن القول بأن النحاة كان لهم أثر كبير في وضع البذور الأولى لنشأة البديع، وذكر كثير من ألوانه التي أنشأ ببعضها ابن المعتز، وأغفل بعضها الآخر «حيث لا ينبغي للعالم الإحاطة بها» إلا أنها ذكرت بعده على أيدي العلماء، ثم استقرت في كتابات المتأخرين، كما يمكن القول أيضا إن هذه الألوان البديعية التي ذكرت في كتب النحاة لم تكن مقصودة لذاتها في كثير من الأحيان، وإنما ذكرت استطرادا في مسائل نحوية أو تفسيرية، كما رأينا عند سيبويه والفراء، أو إنها ليست مبحوثة بحثا دقيقا، وإنما هي أمثلة بعضها مكس فوق بعض دون تحليل أو تفصيل، كما رأينا عند المبرد في تناوله للتشبيه وأنواعه. وعند ثعلب في قواعد الشعر، من الاقتصار على ذكر الشواهد، دون أن يتجاوز الشاهد إلى الملاحظة الفنية البلاغية، فقد ألف كتابه ليطلعنا بأن قواعد الشعر أربعة أمر، ونهى، وخبر، واستخبار، وما تشفرع إليه هذه الأصول من مدح وهجاء، ومراث، واعتذار، وتشبيب، وتشبيه، واقتصاص أخبار ثم يذكر ما يذكر من ألوان بلاغية على سبيل الاستطراد، غير أننا قد نجد أحيانا أبوابا مصنفة وفصولا منسقة، في بعض ألوان البلاغة، كما رأينا عند ابن قتيبة، إلا أن مبلغ الإصاغة فيها ليس مرضيا، إذ نرى مثلا الاستعارة تشمل ألوانا أخرى من البيان والبديع كالتشبيه والكناية والمشاكلة، كما أن القضية الرئيسية في كتابه التي يود إبرازها هي قضية المجاز وإثباته، ردا على المنكرين له، وليست قضية البديع، وتذوق الجمال. أما نظرة الجاحظ إلى ألوان البديع فقد كانت نظرة استعلاء، إذ لم يخصصها بوضع صفحات من مجلداته الضخمة، وإنما هي لفئات يلقيها هنا وهناك يستطردها إليها استطرادا، وكان هذه التوافه لم تثر كبير اهتمامه.

هقيمة كتاب البديع لابن المعتز لا ترجع إلى أنه جمع ألوان البديع في كتاب واحد، فهو في واقع الأمر لم يجمعها كلها كما ذكرنا وإنما اقتصر على بعضها مما كان شائعا في عصره وقيل عصره. بل قيمة هذا الكتاب ترد إلى أن البديع فيه لم

(١) البيان ١ / ١٢٢.



يكن أمرا ثانويا. كما كان عند السابقين، بل كان محورا رئيسيا تدور حوله صفحات الكتاب الذي صنف من أجله فكان بذلك أول مؤلف في البديع، لأنه أول مؤلف من نوعه، إذ لم يكن ينحو فيه منحى أحد ممن سبقه، ففكرة الكتاب الأساسية لابن المعتز خاصة، دون غيره، أما القول بأن مادة البديع وألوانه كانت مبسطة في كتب السابقين فذلك لا يقلل من أهمية الكتاب، فلا شيء يخلق من العدم، وإنما ثمة بذور لكل شيء، ولكن العظمة لا تكتب إلا لمن يحسن استغلال هذه البذور حتى تنمو على يديه، وتنسب إليه. ومن نال ابن المعتز تقدير العلماء، واستحق أن يكتب لمصنفة الخلود.

★ ★ ★

البلاغة في القرن الرابع الهجري

الباب الثالث

ويشمل:

الفصل الأول، البلاغة عند الرمانى (ت ٣٨٦ هـ)

الفصل الثانى، البلاغة عند ابن جنى (ت ٣٩٢ هـ)

الفصل الثالث، البلاغة عند ابن فارس (ت ٣٩٥ هـ)

الفصل الأول

البلاغة عند الرماني

٢٩٦ - ٣٨٦ هـ

أبو الحسن علي بن عيسى بن عبد الله المعروف بالرماني، من كبار النحاة، أخذ عن الزجاج وابن السراج، ويعد إماماً في العربية في طبقة الفارسي والسيرافي، يقول عنه أبو حيان التوحيدي: «إنه عالٍ الثرية في النحو واللغة والكلام والمنطق»، ولم ير مثله قط علماً بالنحو، وغزارة بالكلام، وبصراً بالمقالات، واستخراجاً للمعوص، وإيضاحاً للمشكل .. وكان يمزج النحو بالمنطق، حتى قال الفارسي: إن كان النحو ما يقوله الرماني فليس معنا منه شيء، وإن كان النحو ما نقوله نحن فليس معه منه شيء»^(١). ولشدة مزج الرماني النحو بالمنطق استعصت كتاباته على كثير من الناس والعلماء، لأنهم لم يبهتوا هذا المزج من قبل حتى في أشد الكتب غزارة، ودقة، وصعوبة. وهذا أبو حيان يقرر ذلك بقوله: «ومثى عهد الناس أن النحو يمزج بالمنطق. وهذه مؤلفات الخليل وسيبويه ومعاصريهما، ومن بعدهما بدهر لم يعهد فيه شيء من ذلك»^(٢). وبعض الأدباء يثقل العمل على يد الرماني والفارسي والسيرافي، فيفهم من السيرافي جميع كلامه وعن الفارسي بعض كلامه دون البعض، أما الرماني فلم يكن يفهم من كلامه شيئاً^(٣) فالطريق الذي سلكه الرماني في تناوله لمسائل النحو لم يكن معهوداً في ذلك العصر، ولا العصور السابقة عليه، فقد كنا نرى لمسائل النحو في كتب السابقين في خدمة العبارة، وتكوين الجملة، وصحة نظمها، كما في الكتاب لسيبويه، وليس فيه ذلك المزج المنطقي السقيم الذي لم يألفه الناس في تلك العصور، شأنكروه عندما رأوا علامات عند الرماني، والحق أن كتب الرماني النحوية ليست في متناول أيدينا

(١) الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي ١ / ١٢٢ ط. بيروت. وبنية الوعده ٢ / ١٨١.

(٢) ٢ / ١٨١.

(٣) نزهة الألباء، ٢١١.

حتى نستطيع أن نوكد الأقوال التي سقناها ونؤيدها بالأمثلة التي تشهد على مزجه النحو بالمنطق، وإنما نكتفى بما نقله عن كتب التراجم، وأقوال العلماء، وبما نلاحظه عن الرماني في ذكره للتعريفات، وبيان التقسيمات، ووضع الحدود في كتاب «النكت في إعجاز القرآن» وهو كتاب في البلاغة، والبلاغة أدنى ما تكون إلى الأدب، بل هو كتاب ليس فيه من النحو شيء، فكيف بالرماني حين تألف في النحو الخالص، الذي لا يحتل الأسلوب الأدبي بحال من الأحوال، وربما كانت شروحه لكتب سيبويه، والجرمي، والمازني، والمبرد أكثر تعقيداً، وأقل إيضاحاً من الأصول نفسها مما دعا بعض العلماء أن يقرروا بأنهم لم يفهموا من كلامه شيئاً. وإذا علمنا أن الرماني كان من المعتزلة وعلماء الكلام^(١) الذين أبدوا اهتماماً بالغاً بالمنطق والفلسفة، لشدة حاجتهم إلى دفع الشبه من القرآن، وتنزيهه عن المطاعن، ومن يخوض هذه المعمعة ينبغي له أن يتسلح بالفلسفة والمنطق حتى يقوى على الحجاج، وإقامة الدليل، ونقض الافتراء. وكان ذلك من وكيد العلماء المسلمين، وخاصة المعتزلة الذين نهضوا بالعبء الأكبر في هذا الميدان، ولاشك أن الاعتصام بالفكر الفلسفي والمنطقي كان له أثره الفعال في تخفيف ماء العلوم، وإحالتها إلى مجموعة من القواعد، والتعريفات، والتقسيمات، بعد أن كانت منطلقة طيبة تتمشى مع الروح الأصلية للعربي في انطلاقها وطواعيتها. فكان الرماني كغيره من المعتزلة ملتزماً بطريقة الفلاسفة وعلماء الكلام، فيغمض حيناً، ويدق عن الفهم أحياناً، كما أخبر بذلك بعض الأدباء والعلماء.

والرماني له في النحو شروح كثيرة، تؤكد اهتمامه بالنحو، وشدة شغفه به، فله كتاب شرح سيبويه، وشرح مختصر الجرمي، وشرح الألف واللام للمازني، وشرح المقتضب للمبرد وشرح الصفات ومعاني الحروف^(٢). وله أيضاً نكت سيبويه، وأغراض كتاب سيبويه، والمسائل المقررة من كتاب سيبويه، وكتاب شرح المسائل للاخفش، وكتاب التصريف، وكتاب الإيجاز في النحو وكتاب المبتدأ في النحو، والاشتقاق الصغير، وغير ذلك من التصانيف في التفسير وإعجاز القرآن^(٣).

(١) البلية ٢ / ١٨٠.

(٢) البنية ٢ / ١٨١.

(٣) انظر ترجمة الرماني في تركة الألبا ٢٦١، وفيات الأعيان ٢ / ١٦١، معجم الأدباء ١٤ / ٧٢، الفهرست ١٤ / ٧٧.

٧٨، وقد صدر حديثاً كتاب معلى الحروف للرماني وهو مكتوب بعبارة سهلة ومعنى قريب من تهضة مصر.

وكتابه، التكت في إعجاز القرآن، من أعظم الكتب شأنا، وأشدّها خطراً،
وأبعدها أثراً في تاريخ البلاغة العربية على مر العصور، وكان النيب الفياض الذي
استقى منه كثير من كبار العلماء، وتزودوا منه أبحاثهم البلاغية، فكان عمدة في
حصر ألوان البلاغة بأقسامها العشرة.

والكتاب وإن كان قد وضعه الرماني أساساً لبيان وجوه الإعجاز القرآني،
وهي كما يراها تتعصر في جهات سبع هي: ترك المعارض مع توافر الدواعي
وشدة الحاجة، والنحدي للكافة، والصرفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور
المستقبلية، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة^(١). إلا أن البلاغة وهي وجه واحد
فقط من وجوه الإعجاز السبعة قد احتلت معظم صفحات الكتاب، حيث إنها
تستغرق أكثر من ثلاثين صفحة، وبقيت وجوه الإعجاز تمثل أربعة صفحات فقط،
مما يرجح الظن بأن الرماني قد قصد من وضع هذا الكتاب أن يجعل البلاغة
محور الحديث، ومناهل القول، وليس القصد إلى الكلام عن بيان الإعجاز القرآني،
بل جعل الإعجاز مدخلاً ووسيلة لبلوغ الغاية التي يستهدفها ونعني بها البلاغة،
وبيان أقسامها.

والبلاغة عند الرماني طبقات ثلاث: الطبقة العليا، والطبقة الدنيا،
والطبقة التي لا تدنو من العليا، ولا تهبط إلى الدنيا، على تفاوتها واختلاف
صورها وأوضاعها.

والقرآن معجز، لأنه في الطبقة العليا من البلاغة، حيث إن البلغاء مهما كانت
مقدرتهم البلاغية، لا يمكنهم الارتقاء إلى هذه الدرجة من البلاغة التي وصل إليها
القرآن الكريم. وماعدا هذه الدرجة البلاغية في متناول البلغاء من الناس، فالقرآن
معجز للمعرب والمعجم والناس كافة، كما أن الشعر معجز للمفحم الذي لا يستطيع
فرض الشعر. وجوهر البلاغة عند الرماني هي «إيصال المعنى إلى القلب في حسن
صورة من اللفظ»^(٢).

وهو بذلك يوقظ من جديد قضية اللفظ والمعنى، وهي قضية لم تولد على يد
الرماني، وإنما كانت مجال أخذ ورد بين العلماء من عهد الجاحظ الذي اعتبر
المعاني مطروحة في الطريق وأن المعول في البلاغة على الألفاظ^(٣) فالجاحظ لا يرجع

(١) التكت في إعجاز القرآن، ٦٩. (٢) التكت ٦٦.

(٣) الحيوان ٣ / ١٢١ وانظر كتاب فن البلاغة المؤلف من ٥١ ط. نهضة مصر.

المزية إلى العلم بمعانى الألفاظ، لأن العلم بها مشترك بين عامة الناس وخاصتهم، ولكنه حين يعول على الألفاظ فى البلاغة، ولم يكن يرمى إلى الألفاظ من حيث هى ألفاظ منطوقة لها حركاتها، وسكناتها، وأوزانها، ولكن من حيث ترتبط مع أخوتها فتكون وحدة مثلثمة يتصل ببعضها ببعض فى تركيب سوى نطلق عليه كلمة النظم أو الصياغة، وهو الراى الذى تبناه عبد القاهر وفسره تفسيراً شافياً ونادى به فى دلائل الإعجاز حين سلب المزية عن اللفظ مرة، وأرجعها إليه أخرى، ولم يكن يخرج فى قصده عن مراد الجاحظ الذى ذكرناه آنفاً^(١). بل إن هذه القضية كانت معروفة قبل الجاحظ أيضاً حين نوه بشر بن المعتز (ت ٢١٠ هـ) بحلاوة اللفظ وحسن المعنى^(٢). فكان من رجال البلاغة من يرى البلاغة فى المعنى دون اللفظ كابى عمرو والشيبانى^(٣) والآمدى^(٤). أو فى اللفظ دون المعنى. ومن ثم اهتم رجال البلاغة باللفظ وقصاحته وسلامته من العيوب كالغرابية، والوحشية والسوقية، والابتذال، وتناثر الحروف، كما اهتموا بالألفاظ وتركيبها، وخلو العبارة من التناثر بين أجزائها، وغير ذلك مما هو معروف فى فصاحة الألفاظ. ولكن الرمانى يرى كبشر بن المعتز، وابن قتيبة أن البلاغة فى اللفظ والمعنى معاً، ولا يصح أن ينقصل أحدهما عن الآخر، بل هما قرينان متلازمان تلازم الروح والجسد، وقد رأينا عند ابن قتيبة أن «أفضل أضرِب الشعر ما حسن لفظه وجاد معناه»^(٥) ولذلك فإن الرمانى قد اعتنق هذا القول، وقرر «أن البلاغة ليست فى إفهام المعنى، لأنه يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ، والآخر عيبى، ولا البلاغة أيضاً بتحقيق اللفظ، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكه وناثر متكلف»^(٦) وهى إشارة عابرة، وعبارة طارئة فى هذه القضية الكبرى التى شغلت الأذهان قبل الرمانى وبعده بزمن طويل، وتقرر هنا أنها إشارة عابرة، لأن الرمانى لم يؤيد أقواله بالأمثلة أو الشواهد الشعرية كما فعل ابن قتيبة وغيره ممن تصدى لهذه القضية، ومع ذلك فإننا نلتمس العذر للرمانى فى هذه القضية، لأنه قصد إلى هذا الإيجاز

(١) الدلائل ٢٧٨، ٢٧٩ وانظر أيضاً المجلد ٢٨.

(٢) البهان ١ / ١٢٦.

(٣) الحيوان ٢ / ١٢١.

(٤) الموازنة ٢٨٩ - ٢٩١ ط القاهرة ١٩١١.

(٥) الشعر والشعراء، ٦٤.

(٦) النكت ٦٩.

قصدا وتعتمد إغفال الشواهد والأمثلة فيما يجرى على هامش الألوان البلاغية حتى يحقق لصاحب السؤال رغبته حين سألته عن ذكر النكت في إعجاز القرآن دون التطويل بالحجاج^(١).

وإذا كان الرماني قد التزم الإيجاز في قضية اللفظ والمعنى، فإنه قد جنح إلى التفصيل في ذكر البلاغة بأقسامها العشرة من إيجاز، وتشبيه، واستعارة، وتلاؤم وخواصل، وتجانس، وتصريف، وتضمنين، ومبالغة، وحسن بيان. وهذه الأقسام العشرة قد نقلها عنه الباقلائي (ت ٤٠٢ هـ) في إعجاز القرآن دون أن يصرح باسمه، واكتفى بقوله «ذكر بعض أهل الأدب والكلام أن البلاغة على عشرة أقسام، ويمعد هذه الأقسام العشرة ملتزما بما ذكره الرماني في ترتيب هذه الأقسام، وما ضمنها من أمثلة»^(٢). والحق إن الباقلائي كان أدق من الرماني حين عنون هذا البحث بقوله: فصل في وصف وجوه من البلاغة، لأن هذه الوجوه العشرة لا تحيط بأقسام البلاغة كلها، بل هي جزء منها وغير شاملة لها، وكلام الرماني يفهم منه أن البلاغة تنحصر في هذه الوجوه العشرة، وليس بعدها وجه آخر. وواضح أن الرماني لم يلتزم الدقة في هذا القول حيث إن البلاغة تشمل ألوانا أخرى لم ينص عليها الرماني.

والرماني في هذه الألوان العشرة جمع ألوانا من المعاني كالإيجاز، وما ضمنه من أمثلة لضروب الاستفهام في باب حسن البيان، وألوانا من البيان كالتشبيه والاستعارة، وألوانا من البديع وهي ما عدا ذلك من الأبواب، أما حسن البيان فيشمل البلاغة كلها بمعناها الواسع العريض.

ويأخذ الرماني في تفصيل الأبواب العشرة، ويبدأ بالإيجاز ويعرفه بأنه «تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى» ويفسر هذا التعريف تفسيراً واضحاً بقوله: «وإذا كان المعنى يمكن أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة، ويمكن أن يعبر عنه بألفاظ قليلة، فالألفاظ القليلة إيجاز»^(٣). فالتمبير لا يطلق عليه صفة الإيجاز إلا إذا كان له طريقان أحدهما أقل الفاظاً من الآخر، فالعبرة في الإيجاز عند الرماني - إذن - بمدد الحروف، وعدد الكلمات، فكلمة قلت الحروف ونقصت الألفاظ اتسم الكلام

(١) النكت ٦٩.

(٢) إعجاز القرآن للباقلاني ص ١٦٦.

(٣) النكت ٧٠.

بالحسن، واتصف بالجمال، ولاشك أن هذه النظرة تدفعنا إلى القول - إذا كانت البلاغة مرتبطة بالقلّة أو الكثرة في الألفاظ - بأن الإشارة أكثر بلاغة من اللفظ، لأنها تخلو من الألفاظ والحروف كلية، وقد كان ينبغي ألا يكون عدد الحروف هو مقياس البلاغة، بل ينبغي أن يكون مقياس الحسن والبلاغة فيما يحمله اللفظ من معنى، وما يلقى من ظلال، وما يثيره من صور وأفكار، فكما كانت الألفاظ أكثر إحياء بالمعاني المقصودة، والصور والأفكار المطلوبة، كانت أدخل في البلاغة، وأقرب إلى الفصاحة، وبهذا وحده يمكن إدراك الإيجاز بصورته الحقيقية.

ومهما يكن من شيء فإن الرماني لم يعرف الإيجاز تعريفاً واحداً محدداً كأصحاب التعريفات في الأبواب والعلوم كافة، بل يعرفه بأكثر من تعريف، لأنه في مقام الشرح والتعليم، وبعض تعريفاته مترادف، وبعضها الآخر متقارب فيقول: «الإيجاز تهذيب الكلام بما يحسن به البيان، والإيجاز تصفية الألفاظ من الكدر، وتخليصها من الثدن، والإيجاز البيان عن المعنى بأقل ما يمكن من اللفظ، والإيجاز إظهار المعنى الكثير باللفظ اليسير.

ويقسم الإيجاز قسمين: إيجاز حدث وإيجاز قصر، وإيجاز الحذف كان معروفاً من قديم، فكل كلمة تسقط من العبارة، وتكون مفهومة من سياق الكلام، تدخل في إيجاز حذف، وقد مثل سيبويه لإيجاز الحذف بأمثلة كثيرة ذكرناها في الحديث عن بلاغة سيبويه^(١) فكل حذف كان يراه للإيجاز، ومن بين الأمثلة المشهورة التي ذكرها سيبويه في الحذف، ولا يزال العلماء يذكرونها من بعدهم كالرماني وابن سنان وغيرهما قوله تعالى «وأسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها». ولكن الرماني قد أضاف إلى أقوال السابقين في إيجاز الحذف بيان علته البلاغية بعد أن كان العلماء يكتفون بقولهم إن الحذف هنا للإيجاز ولا يزيدون. فيقول الرماني حين يتعرض لحذف الجواب في قوله تعالى «وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمراً حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها» كأنه قيل حصلوا على النعيم المقيم الذي لا يشوبه التفتيخ والتكدير، وإنما صار الحذف هنا في مثل هذا أبلغ من الذكر لأن النفس تذهب فيه كل مذهب، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان، فحذف الجواب في قولك: لو رأيت علياً بين الصفيين، أبلغ من الذكر لما بيناه^(٢) وبذلك كان الرماني من الأوائل السباهين الذين التمسوا

(١) انظر الإيجاز عند سيبويه من هذا الكتاب.

(٢) التذكرة ٧٠.

العلّة البلاغية للحذف، وإنها ليست في الاختصار فقط، وإنما هو أمر نفسى يحث بجمل مجال الإحساس والشعور متمسعا أمام السامع فيتوهم كثيراً من الأشياء التى يحتفل أن يحمل معانيها اللفظ المحذوف والمفهوم من الكلام فى آن واحد ويشير إليها، وهذا المغزى البلاغى للحذف وقد نقله كثير من المتأخرين عن الرمانى ولاشك أن هذه اللفتة الخاطفة من الرمانى فى تعليل إيجاز الحذف وبيان سره البلاغى، قد أوحى إلى عبد القاهر الكثير فرتب على ذلك باباً طويلاً فى بلاغة الحذف^(١) لا مجال للمقارنة بينه وبين ما ذكره الرمانى، غير أن عبارة الرمانى الخاطفة الموجزة فى بيان سر بلاغة الحذف كانت عزيزة النال فى وقتها ولها قيمتها فى تطور البلاغة، والوقوف على أسرارها.

ويعتبر الرمانى إيجاز الحذف محاطاً بشئ من الغموض «للحاجة إلى العلم بالمواضع التى يصلح فيها الحذف من المواضع التى لا يصلح فيها» ولكن إيجاز القصر اغمض من إيجاز الحذف، ويمقد المقارنة بين قوله تعالى، ولكم فى القصص حياة، وبين قولهم، القتل أنقى للقتل، وهى مقارنة سبقه إليها المبرد فى كتابه البلاغة^(٢) غير أن المبرد ذكر حرفاً واحداً وهو أن الآية أكثر فائدة من العبارة، لكن الرمانى أضاف إلى هذا الفرق ثلاثة فروق أخاى وهى، أن الآية أوجز فى العبارة، وأبعد من الكلفة بتكرير الجملة، وأحسن تأليفاً بالحروف المتلائمة^(٣) فأعطى للمقارنة مجالاً أوسع وأبعداً أشمل مما أعطاها المبرد، وقد نقل هذه المقارنة بحذافيرها ووجوهها الأربعة أبو هلال العسكري^(٤) وابن سنان الخفاجى^(٥) مما يعطينا صورة واضحة عن فضل الرمانى، وسلامة رأيه، أخذ العلماء به، وأحق هذه الوجوه فى بيان فضل الآية على العبارة: أن الآية - القصص حياة - تتكون من عشرة أحرف. والعبارة القتل أنقى للقتل - تتكون من أربعة عشر حرفاً، وإرجاع الحسن فى هذه المقارنة إلى عدد الحروف - دون الكلمات - قلة وكثرة نعتبره شيئاً بعيداً عن مقياس الأفضلية. وقد قطن إلى ذلك الجاحظ من قبل فقال

(١) الدلائل ١١٢ - ١٢٢.

(٢) البلاغة ٦٧.

(٣) النكت ٧١.

(٤) التصانيف ١٧٥.

(٥) سر الفصاحة ٢١٥ - ٢١٦.

«والإيجاز ليس معنى به قلة عدد الحروف واللفظ .. وإنما ينبغى للمتكلم أن يحذف بقدر ما لا يكون سبباً لإغلاقه»^(١). ولاشك أن معنى الآية واضح غير مستغلق، وهى أجمع وأخصر من العبارة المثورة، وعلى الرغم من أن المبرد، ومن قبله أبا عبيدة، قد سبقا الرماني في ادراك معنى إيجاز القصر، إلا أن الرماني هو صاحب التسمية دون غيره، أما إيجاز الحذف فقد كان اسمه معروفاً عن سيبويه، وليس صحيحاً ما ذكره ابن سنان في نسبة التسمية لنوعى الإيجاز - الحذف والقصر - إلى الرماني^(٢). ومن الواضح أن الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) قد نقل الإيجاز بقسميه، وأمثلة كل قسم نقلاً مطابقاً لما ذكره الرماني^(٣). ويفرق الرماني بين الإيجاز والتقصير، فالإيجاز بلاغة، والتقصير عيب، لأن الإيجاز لا إخلال فيه بالمعنى المدلول عليه، وليس كذلك التقصير، لأن الإخلال يعتره من بعض الوجوه. وبعد الإيجاز أبلغ أنواع الكلام، وأرضعها شأنه، وإذا تأملت ما جاء في القرآن منه عرفت فضيلته على سائر الكلام، وعلوه على غيره من أنواع البيان^(٤) أى أن الإيجاز يرقى في الفضل والمزية على الاكثار إذا أمكن التعبير بكليهما في المعنى والواحد، وليس المقصد إلى أن الإيجاز أفضل من وجوه التعبير الأخرى كالإطناب والمساواة.

والرماني لم يفته أن يتناول الإطناب بالذكر ويعتبره نوعاً من البلاغة لأن المعنى يحتاج إلى تفصيل، فالحاجة إليه أشد، والاهتمام به أعظم، ويفرق بينه وبين التطويل ويعدّه نوعاً من العيب، لأنه تكلف فيه الكثير فيما يكفى منه القليل، والفرق بين الإطناب والتطويل كالفرق بين من يسلك طريقاً بعيداً جهلاً منه بالطريق القريب، ومن يسلك طريقاً بعيداً لما فيه من النزهة الكثيرة، والفوائد العظيمة فيحصل على غرضه من الفائدة^(٥). فالرماني وإن كان قد تناول الإيجاز والإطناب بالحديث، إلا أنه لم يشر إليه إشارة إلى المساواة التي اعتبرها قدامه (ت ٣٢٧ هـ) قبل الرماني بنصف قرن من أنواع ائتلاف اللفظ مع المعنى حتى لا يزيد عليه ولا ينقص عنه^(٦). وذكرها أبو هلال معاصر الرماني (ت ٣٩٥ هـ) وعرفها بأن تكون

(١) الحيوان ١ / ٨١.

(٢) سر الفصاحة ٢١٧.

(٣) اعجاز القرآن ٢٦٢ ، ٢٦٣.

(٤) النكت ٧٢ ، ٧٣.

(٥) النكت ٧٢ ، ٧٣.

(٦) نقد الشعر ٨٩.

المعاني بقدر الألفاظ، والألفاظ بقدر المعاني لا يزيد بعضها على بعض، وهو المذهب المتوسط بين الإيجاز والإطناب، وإليه أشار القائل بقوله كأن الفاظه قوالب لمعانيه^(١). وأبو هلال يعنى بهذا القائل الجاحظ حيث إن هذا الوصف يدور كثيرا في كتابه البيان والتبيين^(٢)، غير أن ابن رشيق يروى لنا أن الرمانى قد عرف المساواة وتحدث عنها فيقول: «الإيجاز عن الرمانى على ضربين: مطابق لفظه لمعناه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه كقولك «سل أهل القرية ومنه ما فيه حذف نحو «واسأل القرية».. فأما الضرب الأول مما ذكر أبو الحسن فهم يسمونه المساواة»^(٣) وهذه الأهوال التى نسبها ابن رشيق للرمانى ليست فى كتابه النكت. وربما كانت فى كتاب آخر للرمانى لم نطلع عليه بعد وبذلك تكون المساواة عند الرمانى داخلة فى الإيجاز والأمر كذلك عند العسكري، وليست ضربا ثالثا بين الإيجاز والإطناب كما قال المتأخرون، وفى مقدمتهم بدر الدين بن مالك (ت ٦٨٦ هـ)^(٤) وبذلك يكون الرمانى قد وضع الإيجاز والإطناب وأقسام كل منهما فى صورة نهائية. فلم يصف المتأخرون شيئا إلى هذا الباب، وقد رأينا الباقلانى وابن سنان ينقلان عنه هذا الباب دون إضافة حقيقية تنسب إليهما، وكذلك نقل الخطيب القزوينى (ت ٧٢٩ هـ) عن الرمانى تقسيم الإيجاز إلى إيجاز قصر وإيجاز حذف، والإيجاز المقيد، والإيجاز المخل، والزيادة رلى إطناب وتطويل، كل ذلك أخذه الخطيب عن الرمانى وقرر بهاء الدين السيىكى (ت ٧٧٢ هـ) هذا النقل فقال «واعلم أن الذى ذكره المصنف من تقسيم الإيجاز إلى إيجاز قصر وإيجاز حذف وتقسيم تقليل اللفظ إلى إخلال وغيره، وتقسيم زيادته إلى تطويل وغيره، تبع فيه جميعة الرمانى^(٥).

وينقل ابن رشيق عن الرمانى ما يفيد أنه قد تحدث عن فصاحة الكلام، وما يجب أن يراعى فى الفصاحة من خلو الكلام من التعميد والإشكال الذى يؤدى إلى إغلاق المعنى، وإبهامه على السامع فيخرجه من مجال الفصاحة، ويدخله فى دائرة العجمة لما فيه من سوء العبارة، وفضاد النظم فقد قال على بن عيسى الرمانى

(١) الصناعتين ١٧٩.

(٢) البيان ١ / ١٢٩، على سبيل المثال.

(٣) المعمد ١ / ٢٥٠.

(٤) التصباح ٢٥، ٢٦.

(٥) عروس الأفراح ضمن شروح التلخيص ٢ / ٢٠٢.

أسباب الإشكال ثلاثة: التعبير عن الأغلب كالتقديم والتأخير وما أشبهه، وسلوك الطريق الأبعد، وإيقاع المشترك، وكل ذلك اجتمع في بيت الفرزدق:

وما مثله في الناس إلا مملكا - أبو أمه حتى أبوه بقاربه

ويبين الرماني كيف كان الإشكال بأنواعه الثلاثة في البيت ويحدد كلا منها ثم يقول: «وإذا تفقدت أبيات المعاني رأيتها لا تخرج عن هذه الأسباب الثلاثة»^(١) وما نقله ابن رشيق (ت ٤٥٦ هـ) عن الرماني نقله أيضا ابن أبي الأصعب (ت ٦٥٤ هـ) كما هو دون تغيير أو إضافة إلى الرماني^(٢). وأغلب الظن أن ابن أبي الأصعب لم ينقل هذا الرأي عن كتب الرماني مباشرة، وإنما نقله عن ابن رشيق لكثرة نقله عنه في كتابه تحرير التحبير. والواقع أن الرماني ليس أبا عذرة هذا القول حتى ينسب إليه، وإنما المبرد قد ذكر هذا البيت قبل الرماني بأكثر من قرن، وما فيه من إخلال بالمقصود، وأن الشاعر «سلك فيه الطريق البعيد وهجنه بما أوقع فيه من التقديم والتأخير، ووصفه بأنه من أقبح الضرورة، واهجن الألفاظ، وأبعد المعاني»^(٣).

ثم ينتقل الرماني إلى القسم الثاني من أقسام البلاغة العشرة وهو التشبيه. والرماني في هذا الباب لم يكن متأثرا بأسلافه الذين تناولوا التشبيه في إفاضة مثل المبرد (ت ٢٨٥ هـ) الذي لاحظ أن تشبيهات العرب أربعة أضرب مفردة، ومصيب، ومقارب، وبعيد^(٤) وقد تبعه في ذلك أبو أحمد العسكري (ت ٢٨٢ هـ)^(٥). كذلك لم يعبا بما ذكره ابن طباطبا (ت ٢٢٢ هـ) من ألوان التشبيه في الهيئة، أو الحركة أو اللون، أو الصورة، أو المعنى^(٦). ثم يهتم الرماني بهذه النظرة أو تلك، وإنما اتجه اتجاهها جديدا خالف فيه السابقين، فقد نظر إلى التشبيه نظرة جديدة لعلها كانت هي النظرة الأساسية التي اهتم بها العلماء والأدباء من بعده، فنراه يأخذون بأقواله في هذا الباب، وقد يضيفون إليها آراء غيره، وربما لا يضيفون كما

(١) الممثلة ٢ / ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

(٢) تحرير التحبير ١١٩ .

(٣) الكامل ١ / ١٨ .

(٤) الكامل ١ / ٨ .

(٥) المصنوع في الأدب ٥٧ .

(٦) عيار الشعر ١٧ .

سنرى عند ابي هلال وابن ابي الاصبع. والرماني ينظر إلى التشبيه فيرى منه ما هو حسي كماءين وذهبين يقوم احدهما مقام الآخر ونحوه ومنه هو نفسى. نحو تشبيه قوة زيد بقوة عمرو، فالقوة لا تشاهد ولكنها تعلم (١) ومعنى هذا أن التشبيه الحسى عند الرماني ما كان طرفاه حسيين، والنفسى أو العقلى ما كان طرفان معنويين، ولم يعرض الرماني للتشبيه الذى يكون أحد طرفيه حسى والآخر عقلى. وهل يدخل فى النوع الأول أو الثانى، لأن الرماني لم يتوغل فى الجزئيات فى هذه الرسالة الصغيرة، وإنما كان مشغولاً بوضع الأسس، وإقامة القواعد الكلية، ولذلك فهو يعطينا قاعدة عامة تعرف بها بلاغة التشبيه فى يسر وسهولة «فالتشبيه البليغ يتحقق عنده فى إخراج الأغمض إلى الأظهر بإداة التشبيه مع حسن التأليف» (٢) وهو المحك الذى يتفاضل فيه الشعراء، وتظهر فيه بلاغة البلقاء، ولذلك فقد جعل الرماني وجه الشبه فى خدمة التشبيه. لأنه يكسب الطرفين بياناً. ويعمل على تخليه من الغموض إلى الوضوح، فالتشبيه البليغ - أذن - عند الرماني ليس كما هو معروف عند المتأخرين بأنه التشبيه المحذوف الأداة، وإذا اقترون بها خرج عن هذه الدائرة، بل التشبيه القبيح عند الرماني، هو الذى لا تتوافر فيه صفة الخروج من الأغمض إلى الأظهر «وهو ما قرره أيضاً ابن رشيق، واعتبره من الحق الذى لا يدفع» (٣). والرماني لا ينظر إلى جمال التشبيه وبلاغته نظراً منفصلة عن بقية أجزاء الكلام، لأن الكلام يكون وحدة شاملة، فلا بد أن يكون التشبيه متأخياً مع بقية العبارة، فاشتراط فى التشبيه البليغ أن يجمع إلى ما ذكرنا حسن التأليف، وهذا رأى غاية فى الوجاهة، لأن التشبيه لا تظهر قيمته الحقيقية من حسن أو قبح إذا كان مبتوراً عن بقية الأجزاء الأخرى، وإنما تظهر إذا كان كل لفظ من الألفاظ الخدم ويضفى عليه مزيداً من الحسن والجمال، ورب لفظ واحد متناظر لا انسجام بينه وبين غيره من الألفاظ، يطيح بالعبارة كلها، ويلقى بها من حائق، وإن كانت بقية ألفاظها تزخر بالمشبيهات التى هى فى قمة الجمال.

ثم يرى الرماني أن التشبيه البليغ على وجوه أربعة منها: إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة: أى تتوافر فيه صفة الوضوح والبيان حتى

(١) التلخيص ٧٤.

(٢) التلخيص ٧٥.

(٣) المعجم ٦ / ٢٨٧.

لا يبقى فيه شك لمرتاب، ويضرب لذلك بعض الأمثلة من القرآن كقوله تعالى «مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتمدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرّون مما كسبوا على شيء» ويتحدث عن وجه الشبه بقوله «فقد اجتمع المشبه والمشبه به في الهلاك وعدم الانتفاع، والعجز عن الاستدراك لما فات، وفي ذلك الحمرة العظيمة والموعظة البليغة».

ومنها: إخراج ما لم تجربه العادة إلى ما قد جرت به العادة. أي يتوافق فيه عنصر الطرافة والتفارقة كقوله عز وجل «إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض، الآية فقد اجتمع المشبه والمشبه به في الزينة والبهجة ثم الهلاك بعده، وفي ذلك العبرة لمن اعتبر، والموعظة لمن تفكر في أن كل فان حقير، وإن طالّت مدته، وصغير وإن كبر قدره».

ومنها: إخراج ما لا يعلم بالبدئية إلى ما لم يعلم: أي يقصد به التقریب كقوله تعالى: «مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا» فقد اجتمع الطرفان في الجهل بما حملوا، وفي ذلك العيب لطريقة من ضيع العلم بالانتقال على حفظ الرواية من غير دراية.

ومنها: إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ماله قوة فيها: ويريد بهذا الوجه المبالغة في التشبيه كقوله تعالى «وله الجوار المنشآت في البحر كالأعلام» وقوله عز وجل: «أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله» وفي هذا إنكار لأن تجعل حرمة السقاية والعمارة كحرمة من آمن، وكحرمة الجهاد، وهو بيان عجيب، وقد كشفه التشبيه بالإيمان الباطل والقياس الفاسد، وفي ذلك الدلالة على تعظيم حال المؤمن بالإيمان، وأنه لا يساوى به مخلوق على صفته في القياس.

والرمانى في باب التشبيه يتميز بغزارة الاستشهاد من القرآن الكريم فهو يسير على منهج محدد لإبراز إعجاز القرآن فلم يخرج عن آيات القرآن إلى شواهد الشعراء. فالتزام الرمانى بالشواهد القرآنية لإظهار بلاغة القرآن من صميم المنهج الذى ينبغى أن يسير عليه الباحثون في كل زمان. وهو شيء يضاف إلى قيمة الرمانى العلمية فيرجح كفته على غيره من العلماء الذين لم يلتزموا بهذا المنهج في سرد أدلة الإعجاز، كعبد القاهر الجرجاني الذي حشد كتابة الدلائل بشواهد من

الشعر حتى ضاعت بينها آيات القرآن وهي التي عقد الكتاب لأجلها ولإبراز ما فيها من إعجاز. كما نرى الرماني في كل شاهد من شواهد يضع أيدينا على (وجه التشبيه) ويحلله تحليلا واضحا وصادقا حتى يبين لنا الجهة الجامعة بين الطرفين، ولا يهمه بعد ذلك إذا كان وجه الشبه عقليا كالأمثلة السابقة أو حسيا كقوله تعالى «وجنة عرضها السموات والأرض» في السمة والعظم، أو في تشبيه ضياء السراج بضياء النهار، وإنما القصد عنده أن تتوافر في التشبيه أحد الصفات المشروطة من أيضاح أو غرابة، أو تقريب، أو مبالغة، سواء توافر هذا في التشبيه الحسي أو العقلي، فكلاهما يصل بذلك إلى درجة البلاغة.

ومما ينبغى الإشارة إليه أن أبا هلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ) قد سلب أقوال الرماني وآراءه في التشبيه بوجهه الأربعة. كما سطا على أمثله سبطوا ذريعا^(١) مما نعده منقصة تهز كيانه العلمي في الوقت الذي يرفع فيه هذا النهب والسلب من قدر الرماني الذي لم يشر إليه العسكري من قريب أو بعيد، وكان هذه الآراء هي ثمرة جهده الشخصي الذي توصل إليه بقريبته النفاذة، ولا شك أن ابن أبي الأصبغ (ت ٦٥٤ هـ) كان أكثر احتراما لنفسه، وأشد حفاظا على الأمانة العلمية من العسكري حين نقل آراء الرماني بحذاقيرها - نعم بحذاقيرها - ولم يغفل الإشارة إليه. نقل آراء الرماني في التشبيه مرتين: الأولى في كتابه تحرير التعبير ونسبها إلى الرماني، والثانية في بديع القرآن. دون أن يضيفها إليه مكتفيا بالإشارة إليه في المرة الأولى^(٢). ولا يفرض ذلك من شأنه، لأن كتاب تحرير التعبير يعتبر أصلا لكتابة بديع القرآن. وابن رشيق (١٥٦ هـ) ينتفع بآراء الرماني في التشبيه ويذكر بعضها، ويؤيدها، ويرى فيها الحق الذي لا يدفع، وبذلك يكون الرماني قد فتح بابا جديدا في التشبيه كان موصدا من قبله، ووسع نظرة العلماء إليه من بعده، فكانت آراؤه محل تقديرهم وحفاوتهم، وأعظم تحية توجه إلى عالم أن تؤخذ آراؤه وينتفع بها، بقطع النظر عن إضافتها، أو عدم إضافتها إلى صاحبها.

وينتقل الرماني إلى الباب الثالث من أبواب البلاغة وهو الاستعارة، ويعرفها ب«أنها تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل

(١) الصناعات ٢١٠ - ٢١٢.

(٢) تحرير التعبير ١٥٩ - ١٦١، بديع القرآن ٤٨، ٥٩.

للإبانة،^(١) والرماني لم يكن أول من عرف الاستعارة وإنما سبقه إلى التعريف الجاحظ وابن قتيبة وعلقب، وابن المعتز، ولو شئنا أن نعقد المقارنة بين الرماني وبين ثعلب (ت ٢٩١ هـ) وابن المعتز (ت ٢٩٦ هـ) باعتبارهما أقرب العلماء إليه، لما وجدنا فرقاً فثعلب يعرفها بقوله «وهو أن يستعار للشئ اسم غيره أو معنى سواء»^(٢). وابن المعتز يقول «هي استعارة الكلمة لشئ لم يعرف بها من شئ قد عرف بها»^(٣). وليس معنى ذلك أن الرماني لم يضيف جديداً إلى الاستعارة، بل هو - عندي - أول من بين الأثر النفسى للاستعارة، وأحالتها من مجرد أمثلة وتعريفات إلى شئ فنى جميل يؤثر فى النفس تأثيراً بالغا، ويجعلنا نقف على السر البلاغى فى اختيار ألفاظ الاستعارة بدلا من الحقيقة، لما لها من أفضلية فى البيان والإيحاء بالمعزى المقصود، وما فيها من قوة التصوير، وزيادة التأكيد كل ذلك عالجه الرماني فى تناوله للاستعارة بما لم يسبقه إليه أحد، فكان نبعا لكل القادمين بعده من علماء البلاغة، المتأخرين منهم، والمحدثين على حد سواء، وسوف نوضح كل ذلك. وما كتبه الرماني عن الاستعارة، كان محل احتفاء من العلماء، حتى إن تعريفه الذى لا يختلف عن تعريفات السابقين فى الجوهر كان موضع تفسير من بعض العلماء ومحل نقد من البعض الآخر هاین سنان الخفاجى (ت ١٦٦ هـ) يذكر أن «من وضع الألفاظ فى موضعها حسن الاستعارة» وقد حدها أبو الحسن على بن عيسى الرماني فقال: «هى تعليق العبارة على غير ما وضعت له فى أصل اللغة على جهة النقل للإبانة، وتفسير هذه الجملة أن قوله عز وجل «واشتعل الرأس شيبا» استعارة، لأن الاشتعال للنار، ولم يوضع فى أصل اللغة للشيب، فما نقل إليه بأن المعنى لما اكتسبه من التشبيه لأن الشيب لما كان يأخذ فى الرأس ويسعى فيه شيئا فشيئا حتى يحيله إلى غير لونه الأول كان بمنزلة النار التى تشتعل فى الخشب، وتسرى حتى تحيله إلى غير حاله المتقدمة. فهذا هو نقل العبارة عن الحقيقة فى الوضع للبيان»^(٤). ويقدر ما كان لتعريف الاستعارة عند الرماني من الاحتفاء والعناية، بقدر ما تعرض له عن الهجوم العنيف من جلة العلماء^(٥).

(١) النكت ٧٤.

(٢) قواعد الشعر ٥٧.

(٣) البدیع ٦١٢.

(٤) سر الفصاحة ١٣٤.

(٥) نهاية الأيجاز فى رواية الاعجاز ٨١، ٨٢ بديع القرآن ١٧ - الطراز ١ / ١٩٩.

وليس من بأس أن يفسر العلماء تعريف الرمانى للاستعارة، أو يعترضون عليه ويفندونه، فلم يكن هذا سبباً في انتفاص ما تركه لنا الرمانى من لمسات فنية قيمة، وتأثير عظيم خالداً لهذا الفن الجميل من فنون البلاغة، فلو أننا تصفحتنا كتاباً من كتب السابقين أو المتأخرين الذين تناولوا فن الاستعارة لما وجدنا ما يستهوى اللب أو يسترعى الانتباه. فهذا مثلاً ثعلب يقتصر على ذكر أمثلة شعرية يبين فيها الاستعارة وأن اللفظ مستعمل في غير ما وضع له^(١). وابن المعتز يسرد أمثلة من القرآن قد ذكرها الرمانى بعده ولكن شتان بين رجل يذكر الأمثلة فقط ولا يزيد^(٢)، وبين رجل كالرمانى يذكر المثال، وينوه بما فيه من جمال وحسن في اختيار اللفظ، والمدول عن اللفظ الحقيقي. هذا فيما يتعلق بالعلماء السابقين على الرمانى، أما المتأخرون فلا يتخطى الواحد منهم ذكر الاستعارة بما فيها من استعارة محسوس لمحسوس، أو محسوس لمعقول، وذكر الجامع الحسى، أو العقلى، أو بيان نوع الاستعارة بأنها أصلية أو تبعية، تصريحية، أو مكتفية، أو تخيلية، أو إنها مرشحة، أو مجردة. بعضهم يقف عند ذلك فحسب، وبعضهم يتجاوز ذلك فيجربى الاستعارة، وكأنه قام بما ينبغي القيام به في مجاله الفنى أو الأدبى، وهم بذلك يظفنون ملكة الشعور بالجمال عند المتعلمين ويظنون أنهم يسهمون في خدمة البلاغة العربية بشحن الأذهان بوضع أسسها، إقامة قواعدها، متجاوزين عن الهدف الأول من تعليم البلاغة، وبيان أثرها النفسى، وإبراز موطن الجمال في كثير من الأمثلة، وتأمل ما فيها من لمحات مؤثرة، وهذا ما نلاحظه عند كثير من المعاصرين الذين يتناولون الاستعارة^(٣)، والذي دفعنا إلى هذا القول ملاحظنا عند الرمانى في طريقته لتناول الاستعارة، وهى طريقة تناضى ما ذكره الأولون والآخرون، فهو أولاً يذكر الفرق بين التشبيه والاستعارة، فالتشبيه لا بد فيه من ذكر الأداة، فإذا عرى عنها صار استعارة ولم يعد تشبيهاً فيقول «والفرق بين الاستعارة والتشبيه أن ما كان من التشبيه بأداة التشبيه في الكلام فهو على أصله لم يغير عنه في الاستعمال وثبت كذلك الاستعارة، لأن مخرج الاستعارة مخرج ما العبارة ليست له في أصل اللغة»^(٤)، ومعنى ذلك أن التشبيه الذى سمي بليغاً عند

(١) قواعد الشعر ٥٧ وما بعدها.

(٢) البديع ٦٦٢.

(٣) البلاغة التطبيقية د. أحمد موسى ١٢٢ وما بعدها.

(٤) الذك ٧٩.

المتأخرين لخلوه من الأداة يعده الرماني استعارة، ويبدو ان الفرق بين التشبيه والاستعارة، ومدار الفرق بينهما على ذكر الأداة وعدمها، قد نقله الرماني عن بعض أهل الأدب السابقين عليه، فالقاضي الجرجاني (ت ٢٦٦ هـ) المتوفى قبل الرماني بفترة وجيزة ينسب هذا الرأي لبعض أهل الأدب، ويعترض عليه، فيقول «وربما جاء من هذا الباب ما يظنه الناس استعارة وهو تشبيه أو مثل، فقد رأيت بعض أهل الأدب ذكر أنواعاً من الاستعارة عد فيها قول أبي نواس:

والحب ظهر أنت راكبه فإذا صرفت عنانه انصرفا

ولست أرى هذا وشبهه استعارة. وإنما معنى البيت أن الحب مثل ظهر، أو الحب كظهر تدبيره كيف شئت إذا ملكت عنانه، فهو إما ضرب مثل أو تشبيه شيء، وإنما الاستعارة ما اكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل، وتعلقت العبارة فجعلت في مكان غيرها وملاكها تقريب الشبه، ومناسبة المستعار له للمستعار فيه^(١) وهذا الاعتراض الذي أبداه الجرجاني على هذا الفرق بين التشبيه والاستعارة الذي ذكره بعض أهل الأدب يصلح أن يكون أيضاً اعتراضاً على ما ذكره الرماني في بيان هذا الفرق. ونرى عبد القاهر الجرجاني ينتصر لرأى القاضي الجرجاني في التشبيه المنزوع الأداة، ويذهب إلى أنه تشبيه ولا يعده استعارة فيقول عن ذلك «أنه الوجه الذي يقتضيه القياس وعليه بدل كلام القاضي في الوساطة، ان لا تطلق الاستعارة على نحو قولنا «زيد أسد وهند بدر ولكن تقول هو تشبيهه^(٢)، ولعبد القاهر تصويل في هذا الموضوع لا محل لذكره الآن، غير أن ابن سنان (ت ٤٦٦ هـ) يعترض على الرماني صراحة في هذا الفرق بقوله وليس يقع الفرق عندي بين التشبيه والاستعارة بأداة التشبيه فقط، لأن التشبيه قد يرد بغير الألفاظ الموضوعية له ويكون حسناً مختاراً ولا يعده أحد في جملة الاستعارة لخلوه من آلة التشبيه ومن هذا القول:

سيفرون بدورا وانتقن أهله وممن غصونا والتفتن جاذرا

(١) الوساطة ١١.

(٢) أسرار البلاغة ٢٦٦.

وأسبغت لؤلؤا من فرجس فسقت وردا وعضت على العناب بالبرد

وكلاهما تشبيه محض، وليس باستعارة، وإن لم يكن فيها لفظ من ألفاظ التشبيه، (١) فإدانة التشبيه وإن لم تكن مذكورة في الكلام فهي مقدر، والمقدر كالمذكور عند العلماء، وليس التقدير في الأداة وحدها، بل في المشبه أيضا، وعلى الرغم من ذلك فالأبيات لا تخرج عن التشبيه إلى الاستعارة، والمعنى وذرفت دموعاً كاللؤلؤ من عيون كالفرجس فسقت خدودا كالورد وعضت على شفاة كالعناب بأسنان كالبرد، ومثل هذا كثير نلاحظه في القرآن وفي شعر العرب، فقوله تعالى «صم بكم» تشبيه والتقدير هم صم وقول عمران بن حطان يخاطب الحجاج أسد على وفي الحروب نعامة أنت أسد على، فالشبه والأداة كلاهما مقدر، والعلماء يرون هذه الأمثلة داخلية في التشبيه وليست من الاستعارة.

وينتقل الرماني إلى نقطة أخرى وهي «أن الاستعارة الحسنة هي التي توجب بلاغة بيان لا تنوب منا به الحقيقة، وذلك أنه لو كان تقوم مقامه الحقيقة كانت أولى به، ولم تجز الاستعارة، وكل استعارة فلا بد لها من حقيقة وهي أصل الدلالة على المعنى» (٢) فالاستعارة عنده تتميز بزيادة بيان، وهذا البيان لا وجود له عند التعبير بالحقيقة، ولو كانت الاستعارة تؤدي نفس المعنى الذي تؤديه الحقيقة، وليس لها فضل بيان عليها لكان التعبير بالحقيقة أجدى. وبذلك ينص صراحة على أسلوب الاستعارة أقوى وأبلغ من أسلوب الحقيقة، وكل استعارة عند لا بد لها من حقيقة، وهذه الحقيقة هي التي تشير إلى أن الأسلوب استعارة، فعندما نطقن إلى حقيقة الكلام، كان ذلك قرينة على أن الأسلوب ليس حقيقة، وإنما هو نوع من المجاز. ثم يبين لنا فضل الاستعارة بحشد من أمثلة القرآن الكريم تبلغ أربعة وأربعين شاهدا، مبينا في كل شاهد المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، والجامع بين المعنيين، ونكته التعبير بالاستعارة دون الحقيقة، والسر البلاغي في الآية، والأثر النفسى الذى يتداعى إلى القلوب عند سماع التعبير بالألفاظ التى دخلتها الاستعارة، ولا يزال الرماني يقوم بهذا الجهد الكبير في كل آية من هذه الآيات بطريقة تدهش العقل، وتغذى الشعور، وما عهدنا أحدا من السابقين أو اللاحقين

يصنع هذا الصنيع، انظر إليه حين يتناول قول الله عز وجل «وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً» يقول: حقيقة قدمنا هنا عمدنا وقدمنا هنا أبلغ منه، لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من سفر، لأنه من أجل إمهاله لهم كمعاملة الغائب عنه، ثم قدم فرأهم على خلاف ما أمرهم، وفي هذا تحذير من الاغترار بالإمهال، والمعنى الذي يجمعهما العدل، لأن العمد إلى إبطال الفاسد عدل، والقدم أبلغ لما بينا» أو يقول في قوله تعالى «فاصدع بما تؤمر» حقيقته فبلغ ما تؤمر به، والاستعارة أبلغ من الحقيقة، لأن الصدع بالأمر لا بد له من تأثير كتأثير صدع الزجاج، والتبليغ قد يصعب حتى لا يكون له تأثير فيصير بمنزلة ما لم يقع. والمعنى الذي يجمعهما الإيصال، إلا أن الإيصال الذي له تأثير كصدع الزجاج أبلغ^(١). انظر إلى قول الرماني، وتحليله الرائع وبيان العلة في أبلغية الاستعارة عن الحقيقة، وسر الجمال في التعبير بلفظ فاصدع بدلا من بلغ، كل ذلك يجعل القارئ متمثلا للسر البلاغي، وموطن الجمال في التعبير بالاستعارة، ثم انظر إلى ما يقوله بعض المعاصرين في نفس الآية لبيان الاستعارة فيها: المراد بقوله «فاصدع» بلغ شبه التبليغ بالصدع بجامع التأثير في كل منهما .. ثم استعير الصدع للتبليغ، ثم اشتق من الصدع بمعنى التبليغ اصدع، بمعنى بلغ على طريق الاستعارة التصريحية التبعية .. والقرينة هنا هو الجار والمجرور وهو «بما تؤمر»^(٢) فقد عرفنا منه أركان الاستعارة ونوعها وقرينتها فحسب، ولم نعرف ما هو أكثر من ذلك من أسرار البيان وبلاغة القرآن، وهي طريقة لا تجدى في تذوق الجمال وصقل المشاعر. فالرماني ليس كغيره من تناول البلاغة قديما أو حديثا يعني بالجواب الاصطلاحية ولكنه يعني بالصور البلاغية، والأثر النفسي، وانفعال الوجدان، وتحريك المشاعر، فكان رائدا من الرواد القلائل الذين عالجوا الاستعارة بهذه الطريقة المثلى التي ينبغي أن نسير عليها في العصر الحديث، ولذلك فإن الدهشة تعترينا، وتبلغ منا كل مبلغ عندما يزعم أحد الدارسين المحدثين أن بحوث القدماء في الحقيقة والمجاز رغم استفاضتها، وحسن عرضها قد تجاهلت أمرا هاما هو أثرهما في الفرد حين يسمع اللفظ أو يقرؤه .. لأن شرط المجاز أن يثير في ذهن السامع أو القارئ دهشة أو غرابة أو طرافة^(٣). فهل كان الرماني حقا متجاهلا لأثر

(١) النكت ٨٠.

(٢) البلاغة التطبيقية ١٢١ د. أحمد موسى.

(٣) دلالة الألفاظ ١٢١ د. إبراهيم انيس - الانجاء ط. أولى.

الاستعارة، وهي لون من المجاز في النفس، وكل مداره حول هذا الأثر النفسي، والتركيز عليه، بحيث لا يبدو لنا أنه يريد بالاستعارة غير هذا الأثر، وانفعال السامع أو القارئ بها دون الحقيقة التي يذكرها في كل مثال، ثم يلجأ إلى الاستعارة، ليوضح الفرق بين التعبيرين، وما تخلفه الاستعارة من أثر نفسي لا نحصل عليه من التعبير بالحقيقة، وقد بعض المحدثين على منوال الرماني، وتقضى آثاره في معالجة الاستعارة، وبيان بلاغتها. فنقل كثيرا من أمثله وعلق عليها تعليقا أشبه إلى حد كبير - حتى كاد يكون نسخا - بما ذكره الرماني في هذا الموطن دون أن يصرح باسم الرماني، غير أنه زعم أن الأقدمين قد اقتصرُوا على ذكر أنواع الاستعارة .. إلا ماندر من وقوف بعضهم يتأمل بعض هذه اللمحات الفنية المؤثرة، ولا شك أنه يعنى بهذا القول الرماني، لأن المقارنة بينهما تبرز ما نقله عن الرماني في وضوح تام دون أن ينسب الفضل إليه (١).

وبلاغة الاستعارة التي تتمثل عند بعض الباحثين «في توكيد المعنى، وإلباسه ثوب المبالغة مع إبرازه في صورة محسوسة، ثم التعبير عنه باللفاظ موجزة» (٢) هذه العناصر الثلاثة التي تتميز بها الاستعارة عن الحقيقة قد ذكرها الرماني، اقرأ قوله تعالى «وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض» وتعبيره عليها بقوله «عريض ها هنا مستعار، وحقيقته كبير، والاستعارة فيه أبلغ، لأنه أظهر بوقوع الحاسة عليه، وليس كذلك كل كثرة» (٣). ففي هذا التعبير تأكيد للمعنى، وإبرازه في صورة المحسوس. وفي قوله تعالى «فأنشرونا به بلدة ميتاً» النشر ها هنا مستعار، وحقيقة أحياء به بلدة ميتاً من قولك أنشر الله الموتى فنشروا، وهذه الاستعارة أبلغ من الحقيقة لتضمنها من المبالغة ما ليس في أظهرنا، والإظهار في الإحياء والإثبات إلا أنه في الإحياء أبلغ (٤) أما استعمال الاستعارة على الإيجاز فيتضح في تعقيب الرماني على قوله تعالى «وئودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم» اللفظ ها هنا بالشوكة مستعار، وهو أبلغ، وحقيقته السلاح، فذكر الحد الذي به نفع المخافة، واعتمد على الإحياء إلى النكتة، وإذا كان السلاح يشتمل على ماله حد، وما ليس له حد فشوكة

(١) انظر من بلاغة القرآن أحمد بدوي ص ٢١٧ - ٢٢٢.

(٢) البلاغة التطبيقية ٢٦٩.

(٣) النكت ٨٢.

(٤) النكت ٨٢.

السلاح هي التي تبقى»^(١). فمعبّر هنا بلفظ الشوكة لتشمل كل أنواع السلاح، ماله شوكة، وماليس له شوكة، وهذا نهاية الإيجاز وغاية الاختصار، ويتضح التأكيد في الاستعارة في قوله تعالى «فما زالت تلك دعواهم حتى جعلناهم حصيداً خامدين» أصل الخمود للنار، وحقيقته هادئين والاستعارة أبلغ، لأن خمود النار أقوى في الدلالة على الهلاك على حد قولهم «طفئ فلان كما يطفأ السراج»،^(٢) فالتعبير بلفظ الخمود تأكيد للهلاك لا يتوافر في اللفظ الحقيقي. وعلى هذا النمط يمضي الرماني في جميع الأمثلة، مصوراً بلاغة الاستعارة، واصلاً إلى أغوارها، كاشفاً عن جمالها، وتفرداً عن الحقيقة بزيادة بيان، وإبراز صورتها المحسوسة التي تحيط الحواس بأبعادها وأعماقها، ومن ثم يحق لنا أن نقول إن الرماني كان أول من عالج الاستعارة بتلك الطريقة التي توخى فيها بيان أثرها في النفس، وانفعال الوجدان بها، وتحريك الشعور لها، وهي طريقة لم تكن مألوفة عند أحد من السابقين، كالجاحظ، وابن قتيبة، وثلعب، وابن المعتز كما لم يألّفها أحد من المتأخرين عن الرماني - إذا استثنينا الإمام عبد القاهر - كابن رشيق وابن سنان، والرازي، وابن أبي الأصعب، والسكاكي، وأصحاب الشروح. حتى في عصرنا الحديث عالج الدارسون الاستعارة بإحدى طريقتين: إما بطريقة مخالفة تماماً لطريقة الرماني احتذوا فيها بيان أركان الاستعارة ونوعها وطريقة أجزائها. فلم يكن فيها غناء لالتزامها بالجفاف والبعد عن التماس الجمال، وإما بكيفية تتفق مع طريقة الرماني محتفظين بجوهرها، وأمثلةها، وبيان أثرها النفسي، ولكنهم للأسف ملتزمون بالأمثلة التي ذكرها الرماني فحسب، فأعادوا آراءه، بل نسخوها نسخاً، ثم أغفلوا اسم الرماني وأضافوها لأنفسهم، كأنهم أصحاب الفضل الأول في سلوك هذا السبيل مما يدعو إلى الإبتسام حقاً. وقد سبق أن وضعنا هاتين الطريقتين بما لا مزيد عليه من الأمثلة، والإشارة إلى المراجع التي تكشف عن صدق قولنا، وتؤيد وجهة نظرنا.

وبعد هذا يمكن القول بأن الرماني قد سبق عصره في التفكير البلاغي بأجيال وأجيال، ولو عقدنا مقارنة بينه وبين معاصره الباقلائي (ت ٤٠٦ هـ) في الاستعارة لوجدنا أن الباقلائي قد عالجها معالجة سطحية للغاية، ولم يبدل غناء، أي غناء، بل اكتفى بسرد أمثلة للاستعارة دون التعليق عليها، واللافت للنظر

(٢) النكت ٨٥.

(١) النكت ٨٢.

أن هذه الأمثلة التي ساقها الباقلائي للاستشهاد بها على الاستعارة قد نقلنا جميعاً بلا استثناء عن الرماني^(١)، وهذا أيضاً ما فعله معاصره أبو هلال العسكري (ت ٢٩٥ هـ) فقد أخذ أمثلة الرماني، وتعليقه عليها كما هي دون تحوير أو تصرف، وأيضاً دون أن يتفضل بالتبويب بالرماني أو ذكر اسمه، وارتضى لنفسه كما ارتضى الباقلائي معه السطو على آراء الرماني، وكأنها كلاً مباح^(٢)، وابن رشيق ينقل تعريف الرماني للاستعارة^(٣)، وابن سنان يأخذ من الرماني تعريفه للاستعارة والفرق بينها وبين التشبيه بالأداة فقط، ويمترض على هذا الرأي ويأتي بأمثلة تخلو من الأداة وهي تشبيه محض، كما ينقل عنه أن كل استعارة لا بد لها من حقيقة، وأنها تشتمل على مستعار ومستعار منه ومستعار^(٤) له وغيرهم كثير ممن نقل عن الرماني، وأيده في أقواله، أو عارضه فكانت آراؤه تشكل مادة وفيرة، يتناولونها بانتمحيص أو النقد^(٥)، ولا شك أن هذا يشير إلى مكانة الرماني وعلو كعبه في هذا الفن، وانطلاقة الفريدة التي لم يكن يدانيه فيها أحد.

وينتقل الرماني إلى الباب الرابع من أبواب البلاغة وهو التلاؤم^(٦)، والتلاؤم عنده نقبض التناظر، والتلاؤم تعديل الحروف في التأليف، ويرى أن التأليف على ثلاثة أوجه متناظر، ومثلث في الطبقة الوسطى، ومثلث في الطبقة العليا، ويضرب مثالا للتناظر بببيت من الشعر منسوب لبعض الجن ذكره الجاحظ في البيان^(٧).

وقبر حرب بمكان قنر وليس قنر قبر حرب قبر

وهذا البيت من أوضح الأمثلة على تناظر الحروف، ومن ثم فقد زعموا أنه من أشعار الجن، لأنه لا يتهياً لأحد أن ينشده ثلاث مرات في نسق واحد فلا يستمتع ولا يتلجلج، والمثلث في الطبقة العليا القرآن كله، وما عدا ذلك فهو من

(١) اعجاز القرآن ٢٦٦ - ٢٦٩.

(٢) الصناعتين ٢٦٩ - ٢٧٥.

(٣) المسند ١ / ٢٧١.

(٤) سر الفصاحة ١٢٤ - ١٢٤.

(٥) نهاية الإيجاز ٨١. بدیع القرآن ٢١٨ الطراز ١ / ١٩٨.

(٦) النكت ٨٧.

(٧) البيان ١ / ٦٥.

المتلائم في الطبقة الوسطى. والفرق بين المتلائم في الطبقة العليا - وهو القرآن - وبين المتلائم في الطبقة الوسطى - أحسن كلام العرب - كالفرق بين المتناظر، والمتلائم في الطبقة الوسطى، ويمكن القول بأن عبد القاهر إمام البلاغة، وعلمها الأوحده، قد التقى مع الرماني في الفصل الذي عقده عن التلاؤم والتناظر مبينا أن أشد التناظر ذلك البيت الذي أنشده الجاحظ، واستشهد به الرماني على أنه من أشعار الجن، كما بين أن الصفاء أو التلاؤم يكون على مراتب يعلو بعضها بعضا، وأن له غاية إذا انتهى إليها، كان الإعجاز (١) كما سبق أن ذكر الرماني أن التلاؤم طبقة وسطى وطبقة عليا، والمتلائم في الطبقة العليا القرآن كله، وذلك بين لما تأمله. والرماني لا يضع قواعد محددة، توضح الفرق بين هذه الوجوه الثلاثة، وإنما يدع ذلك لفظنة المتكلم، واحساس السامع، لأن بعض الناس أشد إحساسا بذلك، وفضلة له من بعض.. واختلاف الناس في ذلك من جهة الطباع، كاختلافهم في الصور والأخلاق.

ثم ينقل الرماني عن الخليل سبب التناظر الذي يتأتى من القرب الشديد، أو البعد الشديد، لأن البعد الشديد بمنزلة الطفر، والقرب الشديد بمنزلة مشى المقيد، أو لأنه بمنزلة رفع اللسان، ورده إلى مكانه، وكلاهما صعب على اللسان والسهولة من ذلك في الاعتدال.. أما التلائم في التعديل، من غير بعد شديد، أو قرب شديد، وذلك يظهر بسهولة على اللسان وحسنه في الأسماع، وتقبله في الطباع - فالرماني في هذا الباب لا تظهر شخصيته بوضوح كما ظهرت في التشبيه والاستعارة، وإنما نراه يقرر بأن هذا الرأي منقول عن الخليل، بل نراه مضطربا أشد الاضطراب، فهو أولا يترك الأمر لإحساس السامع وفضلة المتكلم في الحكم ياتناظر أو اتلاؤم على الكلمة أو الكلام ثم يذكر بعد ذلك تلك القاعدة التي رسمها الخليل في التناظر بسبب القرب أو البعد. ولكن ابن سنان يعارض رأي الرماني، أو بالأحرى رأي الخليل، ويعتبر القبح في القرب فقط دون البعد وهو في هذا الرأي متأثر بأستاذه ابن جنى (٢) وابن دريد (٣) ولكن ابن الأثير (ت ٦٢٧ هـ) يجعل الاحساس هو المناط الأوحده في الحكم بالقبح أو الحسن دون النظر إلى القرب أو

(١) دلائل الإعجاز ٤٥ - ٤٦.

(٢) سر الصناعة الأعراب ١ / ٧٥ - ٧٧.

(٣) الجمهرة ١ / ٩، الزمهر ١ / ١٩١ - ١٩٢.

البعد، فالذي يستلذه السمع منها، ويميل إليه هو الحسن، والذي يكرهه وينفر عنه هو القبيح،^(١) وبذلك يكون ابن الأثير هو الذي وضع الكلمة النهائية لمشكلة الحسن والقبح في اللفظ، وهو قول امتزجت فيه ملاحظة الإحساس التي نادى بها الرماني، وبالقاعدة التي وضعها ابن سنان نقلا عن ابن دريد وابن جني، ونكتفي بهذا القول، فقد سبق أن تناولنا هذا الموضوع بإفاضة عن الحديث عن أثر الدراسات اللغوية في البلاغة ويمكن الرجوع إليه.

والقسم الخامس من أقسام البلاغة العشرة عند الرماني: الفواصل، وهي حروف متشاكلة في المقاطع توجب حمن إضهام المعاني. والفواصل بلاغة والأسجاع عيب. وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني، وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها. فالفواصل عند الرماني ليس الحسن فيها لفظيا فحسب، بل هي تجمع إلى ذلك، الحسن المعنوي، لأن الفواصل طريق إلى إضهام المعاني التي يحتاج إليها في أحسن صورة، فالمعاني تتطلب الفاصلة لتدل عليها، والألفاظ تستدعي الفاصلة ليبدو التعبير في أجمل أشكاله، فكان الفاصلة عند الرماني تجمع بين الحسن المعنوي والحسن اللفظي في آن واحد. والرماني في هذا الباب يفرق بين الفواصل والأسجاع، فالفواصل بلاغة، لأنها تتبع المعنى، ولذلك اختص بها القرآن، أما الأسجاع فهي عيب، لأن المعاني تابعة لها، ولذلك تجرد القرآن عنها، اختص بالكلام العربي، فالفرق - إذن - بيني الفواصل والأسجاع عند الرماني جوهرى، وليس مجرد اختلاف في التسمية، فهل كان الرماني في هذا القول صاحب رأى يتسم بالجدة، أو كان ناقلا لرأى من آراء السلف، وما موقف اللاحقين منه؟ فالقراء (ت ٢٠٧ هـ) كما سبق أن قلنا^(٢) قد تناول الفواصل القرآنية مهتديا بذوقه الفني، وإحساسه الموسيقي حتى لاحظ ما بين رءوس الآيات من تلاؤم وانسجام، واطراد في الأنغام، واتساق في الإيقاع، وما لها من أثر في النفس، حتى إنه كان يشتط في تفسير بعض الآيات بغير ظاهرها زاعما أن اللفظ المذكور لا يحمل المعنى المقصود، وإنما ذكر للاحتفاظ بالفاصلة، ومراعاة للوزن الموسيقي، كما رأينا في تفسيره لقوله تعالى: «ولمن خاف مقام ربه جنتان، أن المراد جنة واحدة، وإنما ثنائها هنا، لأجل الفاصلة. ورعاية لآية التي قبلها والتي بعدها حتى تسير الآيات في انسجام تام، واتساق جميل، ورأينا ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) يضيف بهذا الرأي، وإن كان لا ينكره

(١) انظر المسائل ١ / ١١٤.

(٢) انظر ص ١٥٦ من هذا البحث.

على العموم، بل ينكر منه ما يزيل المعنى من جهته، ويغيره إلى شيء لم تقصد الآية إليه. أي إنه لم يكن يرتضى ضياع المعنى من أجل الاحتفاظ بجمال الشكل^(١)، وما عداه فهو مقبول ورأى الرماني قريب من هذا القول.

والحق أننا لم نلاحظ أحد من العلماء الذين تناولوا الفواصل القرآنية أو السجع قبل الرماني قد فرق بينهما، واعتبر الفاصلة خاصة بالقرآن، أما السجع فلا يصح وصف القرآن به، ولا ندرى من أين أتى الرماني بهذا التوجه من القول، والفصل بين الاثنين، ولذلك كان قوله «والفواصل بلاغة والأسجاع عيب»، مثار جدل شديد بين العلماء، ولم يأخذ أحد برأيه في تهجين السجع على الإطلاق، بل استحسوه، ولم يستقيحوا منه إلا ما جاء متكلفا متمسقا، فهذا أبو هلال العسكري لا يرى في قول الرسول عليه السلام (أسجعا كسجع الكهان) إنكاراً للسجع ورفضاً لقبوله، ولو كان الأمر كذلك لقال (أسجعا) ثم سكت، وكيف يذمه ويكرهه، وإذا سلم من التكلف، وبرئ من التعسف لم يكن في جميع صنوف الكلام أحسن منه^(٢) وهذا ما قرره أيضا ابن سنان، ويفند رأى الرماني الذي زعم فيه أن الفواصل بلاغة، والسجع عيب، وعلل ذلك بأن السجع تتبعه المعاني، والفواصل تتبع المعاني، فيقول «وهذا غير صحيح.. لأنه لا يخلو من أن يأتي طوعا سهلا، وتايما للمعاني، وبالضد من ذلك حيث يكون متكلفا يتبعه المعنى، فإن كان من القسم الأول فهو المحمود الدال على الفصاحة وحسن البيان، وإن كان من الثاني فهو مذموم مرفوض. والقرآن لم يرد فيه إلا ما هو من القسم الأول المحمود لعلوه في الفصاحة.. وأما قول الرماني: «إن السجع عيب والفواصل بلاغة على الإطلاق فغلط، لأنه إن أراد السجع ما يكون تايما للمعنى، وكأنه غير مقصود، فذلك بلاغة والفواصل مثله، وإن كان يريد ما تقع المعاني تابعة له وهو مقصود متكلف فذلك عيب والفواصل مثله^(٣)، فالمعول عليه عند ابن سنان هو التكلف وعدم التكلف، فإذا اتصف بالتكلف فهو عيب، سواء سمي فاصلة أو سجعا. وإذا كان بعض على السجعية والطبع، ولا أثر فيه للتكلف فهو بلاغة سواء سمي فاصلة أو سجعا وواضح أن ابن سنان لا يرى فرقا جوهريا بين الفواصل والأسجاع كما ذهب الرماني، وإنما هو اختلاف لفظي في الشكل دون الجوهر، ومن ثم يقول «وأظن أن الذي دعا أصحابنا

(١) انظر القرطبي ٢ / ١٤٩ والبهراي ١ / ٦٥.

(٢) الصانعون ٢٦٦.

(٣) سر الفصاحة ٢٠٣، ٢٠٤.

إلى تسمية كل ما في القرآن فواصل، ولم يسموا ما تماثلت حروفه سجعا، رغبة في تنزيه القرآن عن الوصف اللاحق بغيره من الكلام المروي عن الكهنة وغيرهم، وهذا غرض في التسمية قريب، فأما الحقيقة فما ذكرناه .. من أنه لا فرق بين الفواصل التي تماثل حروفها في المقاطع وبين السجع^(١) وابن الأثير لا يرى بأما من تسمية ما جاء منه في القرآن سجعا، ولم يحدده بالفاصلة كما فعل الرماني، وأن السجع لا يذم على الإطلاق، وإنما يذم منه ما كان على شاكله سجع الكهان، وقد ورد السجع في القرآن، والرسول نطق به في كثير من كلامه حتى إنه كان يغير الكلمة عن وجهها اتباعا لأخوانها من أجل السجع فقال لابن ابنته عليهما السلام: «أعبيذه من الهامة والسامة. ومن كل عين لامة» .. وإنما أراد (لمعة)، لأن الأصل فيها من ألم فهو ملم^(٢). وأخذ بهذا الرأي صاحب الطراز^(٣) وهكذا نرى جميع العلماء يتفقون على صحة السجع وحسنه. ولا يذمون منه إلا ما كان منكلفا، وكانوا لا يرون فرقا بين الفواصل والأسجاع إلا ما دعي إليه تنزيه القرآن عن وصفه بصفة غيره من كلام الكهان، وبعض الأعراب، في الوقت الذي نرى فيه الرماني يقف وحيدا في الميدان بسلاح لا شوكة له، فلا يؤازره أحد من العلماء، وقد تخلى عنه أبو هلال وابن سنان، وكثيرا ما كان يأخذان برأيه وينقلون عنه في مواضع شتى: كالاستعارة والتشبيه، وغيرهما، غير أننا لا نغفل الباقلائي الذي وقف بجوار صاحبه الرماني ينقل عنه نقلا بينا دون مناقشة في كثير من الآراء والأمثلة، كما يأخذ برأيه في نفي السجع من القرآن^(٤).

وينتقل الرماني إلى القسم السادس من أقسام البلاغة ويذكره تحت باب التجانس^(٥) وهو في هذا الباب لم يأت بجديد على الإطلاق، ولم يضيف شيئا إلى آراء السابقين: من أمثال ابن المعتز، والقاضي الجرجاني وغيرهم. فالأصمعي ألف كتابا في الأجناس كما يخبرنا ابن المعتز، والخليل قد تعرض له أيضا، وابن المعتز قسم التجانس إلى قسمين: إما تجانس الكلمة الأخرى في تاليف حروفها ومعناها، أو تجانسها في تاليف الحروف، دون المعنى، فالأول كقول الشاعر:

(١) سر الفصاحة ٢٠٤، ٢٠٥.

(٢) انظر المثل السائر ١ / ٢٧٣.

(٣) الطراز ٣ / ٢٠.

(٤) أمجاد القرآن ٧.

(٥) النكت ٩١.

والثاني كقوله تعالى «وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين»^(١)، وقدامة عالج التجنيس تحت اسم المطابق والمجانس، واعتبرهما داخلين في باب تأليف اللفظ والمعنى^(٢).

والقاضي الجرجاني (ت ٢٦٦ هـ) يذكر أنواع الجناس من مطلق ومستوفي وناقص^(٣) فإذا انتهينا إلى الرماني الفيحاء يعرفه بقوله «هو بيان بأنواع الكلام الذي يجمعه أصل واحد في النحو» وهو تعريف يدور حول الاشتقاق، والرجوع إلى مصدر واحد في اللغة، ويقسم الجناس أو التجانس إلى وجهين مزوجة ومناسبة. فاللزوجة تقع في الجزاء كقوله تعالى «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه» أي جازوه بما يستحق على طريق العدل، إلا أنه استعير للثاني لفظ الاعتداء، لتأكيد الدلالة على المساواة في المقدار، فجاء على مزوجة الكلام لحسن البيان، ومثل ذلك «مستهزئون * الله يستهزئ بهم» ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين» فاستعير للجزاء على المكر اسم، وقوله تعالى «يخادعون الله وهو خادعهم»^(٤) وهذا النوع الذي أسماه الرماني بتجانس المزوجة معروف عند البلاغيين بالمشاكلة. وقد سبق أن تعرض الفراء^(٥) لهذا النوع، وذكر بعض هذه الأمثلة وعقب عليها في وضوح مما يجعلنا نقول إن الرماني في هذا القسم من الشجنيس لم يكن ذا أصالة فنية تضاف إلى أصالته المعهودة في بعض أبواب البلاغة. وإطلاق الرماني لفظ الاستعارة على بعض الأمثلة التي ذكرها في باب التجانس وهي داخلية في المشاكلة - لم يكن مقصودا بطريقة محددة، لأنه أفرده بابا قيما للاستعارة دون أن يضم إليه هذه الأمثلة، وعلى أية حال فإن الرماني حين أطلق هذه اللفظة فإنه يذكرنا بالطريقة التي سلكها ابن قتيبة حين أدرج المشاكلة تحت باب الاستعارة^(٦).

(١) البديع ٦٤٤، ٦٤٥.

(٢) جواهر الألفاظ ٦ ط مصر ١٩٣٢.

(٣) الوساطة ٤١.

(٤) التكت ٩١.

(٥) انظر ص ١٥٥ من هذا البحث وانظر أيضا معاني القرآن ١ / ١١٦، ١١٧، ١١٨.

(٦) انظر ص ١٨٢ من هذا البحث.

أما النوع الثاني وهو تجنيس المناسبة فليس للرماني فيه فضل أيضا، لأنه لا يخرج عما ذكره ابن المعتز وقدمه من قبل^(١) فالرماني - إذن - هي باب التجانس بقسميه، لم يخرج عما قاله الفراء في تجانس المزوجة، وهو ما يسميه المتأخرون بالمشاكله، كما أنه لم يخرج عن قول ابن المعتز وقدمه في تجانس المناسبة.

مناقشة الجناس صبيغ بديعي

ومن المعروف عند البلاغيين قديما وحديثا أن الجناس من المحاسن اللفظية لا المعنوية، وأن الحسن فيه عرض لا ذاتي، ولهذا يمكن الاستغناء عنه إذا قوى المعنى بدونه. ولكن استاذنا الدكتور أحمد موسى في رسالته الصبيغ البديعي يقول: «والفرض من بحثنا هو التطبيق الذي يهدف إلى بيان أن هذه الأصباغ من مقتضيات الأحوال، وإنما نرمى من وراء هذا البحث إلى إنصاف البديع من جور المتأخرين، وإنقاذ من عسفهم بوضع في المكان اللائق من البلاغة بعد ما صار عرضا من أعراضها لا يقصد لذاته ولا يؤم لنفسه، ولا يعود على الأسلوب بالتحسين الذاتي صامدين إلى إثبات الحسن الذاتي، وإبطال العرضي^(٢). ويمكن الإجابة على رأي الدكتور بمثالين فقط فيهما غناء عن كل مثال، مما يجعلنا نتشكك في مبلغ الإصابة بهذا الهدف، فقد ذكر الرازي في تفسيره^(٣) لقوله تعالى «أتدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين» أن الكاتب المقلب بالرشيدى قال: لو قيل (أتدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين) أوهم أنه أحسن، لأنه كان تحصل به رعاية معنى التجنيس أيضا، مع كونه موازنا لتذرون. وأجاب الرازي: بأن فصاحة القرآن ليست لأجل رعاية هذه التكاليف، بل لأجل قوة المعاني، وجزالة الألفاظ، وقال بعضهم: مراعاة المعاني أولى من مراعاة الألفاظ، فلو كان (أتدعون) و(تدعون) كما قال هذا القائل لوقع الإلباس على القارئ فيجعلها بمعنى واحد تصبحيفا منه.

والمثال الثاني قوله تعالى «وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين» قال معناه وما أنت بمصدق لنا، فيقال ما الحكمة في العدول عن الجناس، وهلا قيل (وما

(١) تحرير الشهبير ١٠٢.

(٢) الصبيغ البديعي ١٧٠ د. أحمد موسى.

(٣) تفسير الفخر الرازي ٧ / ١٠٩ ط بولاق ١٢٧٦ هـ.

أنت بمصدق لنا ولو كنا صادقين) فإنه يؤدي معنى الأول مع زيادة رعاية التجنيس اللفظي؟ والجواب أنه في (مؤمن لنا) من المعنى ما ليس في (مصدق) وذلك أنك إذا قلت «مصدق لي» فمعناه قال لي صدقت، وأما مؤمن فمعناه مع التصديق إعطاء الأمن ومقصودهم التصديق وزيادة وهو طالب الأمن، فلهذا عدل إليه، فتأمل هذه اللطائف الغريبة، والأسرار العجيبة فإنه نوع من الإعجاز (١).

ومن هنا نتبين أن القرآن قد عدل عن الجناس رغم ما فيه من حسن، لأن ذكره لا يؤدي المعنى المحدد المقصود، وهو معنى لا يدركه المحسن البديعي، ولا يعني به إذا ذكر، فالقرآن يجعل التزين بالألفاظ في المرتبة الثانية، والوقاف بالمعنى في المنزلة الأولى، ومن يضع الزينة والحسن في المقام الأول، ويجعل الحسن في البديع ذاتيا لا عرضيا يكون بمنأى عن تأمل هذه اللطائف الغريبة والأسرار العجيبة، ولم يصل إلى أغوار الإعجاز، بل لا يدرك سر العربية، فإن العرب - كما يقول ابن جني - يجيزون إفساد الإعراب للإبقاء على صحة المعنى (٢) فإذا كان العرب يضحون بصحة الإعراب - وهو أساس في العربية - ويقبلون فساده طلبا لصحة المعنى، والإبقاء على سلامته، فهل نجيز نحن إفساد المعنى للإبقاء على المحسن البديعي، ليكون الكلام مشتملا على جناس، أو طباق أو غير ذلك من محاسن الكلام لا ريب أن في ذلك قلبا للأوضاع العربية التي درج عليها العرب، وهم أهل فصاحة وبلاغة يتوخونها في كلامهم، ولا بد أنهم رأوا أن صحة المعنى أجل وأبقى من صحة الإعراب أو توشيته بالمحسنات.

وينتقل الرماني إلى النوع السابع من أنواع البلاغة العشرة وهو التصريف (٣). ويقسمه إلى قسمين: تصريف المعنى في المعاني المختلفة ويعنى به تصريف اللفظ، كتصريف الملك في معنى مائل، وملك وذئ الملكوت والمليك والشمليك والتمالك والإملاك والتملك والمملوك. وتصريف المعنى في الدلالات المختلفة، وقد جاء في القرآن في غير قصة منها قصة موسى عليه السلام ذكرت في سورة الأعراف، وفي قوله، والشعراء .. وغيرها لوجوه من الحكمة، منها: التصريف في البلاغة من غير

(١) البرهان في علوم القرآن للزركشي ٢ / ١٥٤.

(٢) المحسن لابن جني ٢ / ٢١٦.

(٣) النكت ٩٢، ٩١.

نقصان عن أعلى مرتبة، ومنها تمكين العبارة والموعظة، ومنها حل الشبهة في المعجزة.. والذي قدر على أن يأتي بسورة آل عمران، والمائدة هو الذي قدر على الإنعام، وهو الله عز وجل الذي يقدر أن يأتي بما شاء من مثل القرآن، فظهور الحجاج على الكفار إنما أتى في المعنى الواحد بالدلالات المختلفة فيما هو من البلاغة في أعلى طبقة.

وابن أبي الأصميع يعالج هذا النوع مرة تحت باب التصريف (في التحرير والتعبير) وأخرى تحت باب الاقتدار (في البديع) ويعنى به ما عناه الرماني من ذكر القصة الواحدة في صورها المختلفة وقوالها المتعددة في أكثر من سورة في القرآن الكريم^(١). والغريب أن يزعم الدكتور حفنى شرف أن هذا النوع من الأنواع التي سلمت لابن أبي الأصميع^(٢) مما يجعلنا نظن به التسامح في القول، وعدم الدقة في التحرى، والاستقصاء لتاريخ ألوان البلاغة. وأغلب الظن - وإن كنا لا نجزم بذلك - أن الرماني أول من أدخل باب التصريف في أبحاث البلاغة.

والباب الثامن الذي عالجه الرماني من أبواب البلاغة: التضمن^(٣).

ويبين الرماني فائدة التضمن فيقول: والتضمن كله إيجاز استفنى به عن التفصيل ويذكر أن كل آية ذكر فيها اسم الله تعالى أو صنعته لا تخلو من تضمين فمن ذلك «بسم الله الرحمن الرحيم» فقد تضمن تعليم الاستفتاح في الأمور باسمه على جهة التعظيم لله تبارك وتعالى، أو التبرك باسمه.

ومما هو جدير بالذكر: أن الباقلائي نقل باب التضمن عن الرماني نقلا كاملا، ولم يضيف إليه عبارة واحدة من عنده^(٤).

وفي الباب التاسع من أبواب البلاغة العشرة يعرض الرماني للمبالغة، وقد كان الرماني في هذا الباب أكثر تحديدا واستيعابا عن السابقين الذين عالجوا المبالغة معالجة أدبية صرفة، مثل قدامة بن جعفر، أو عالجوها ضمن أبواب أخرى دون أن يمتحوها ما تستحق من العناية والاهتمام، كابن قتيبة والمبرد. فابن قتيبة

(١) تحرير التفسير ٥٨٢. يدع القرآن ٢٨٩ وما بعدها.

(٢) هامش الترجمين السابقين في نفس الصفحة.

(٣) النكت ٩٤.

(٤) اعجاز القرآن ٢٧٣.

مثلا تناول المبالغة من خلال الاستعارة عندما يقول «فتراهم يقولون حين يريدون المبالغة هي وصف المصيبة عند موت أحد: أظلمت الشمس له، وكسف القمر لفقده، وبكت الريح والأرض والسماء»^(١). كما يتناولها المبرد من خلال التشبيه المفرط، وضرب لذلك بعض الأمثلة^(٢) ولكن ثعلب يتحدث عن المبالغة حديثا مستقلا تحت باب الإفراط في الإغراق، ولا يعطينا أكثر من صور متعددة من جيد أشعار العرب دون أن يحلل ما يستشهد به، أو يرينا كيف كانت المبالغة ومن أي الأنواع هي، ولا ذكر درجتها في الحسن أو القبح^(٣).

ولم يكن النحاة وحدهم الذين اهتموا بذكر المبالغة، والاستشهاد لها، ودرسها، ولكن النقاد أيضا كانت لهم أياد عميقة في هذا المجال، فأسرعوا بها الخطى قبل أن تصل إلى الرماني. فهذا ابن طباطبا (ت ٣٢٢ هـ) يفرد بابا للأبيات التي اغرق قائلوها في معانيها، ويستشهد لذلك بأمثلة غزيرة كانت مادة لأمثلة المبالغة وفروعها عند المتأخرين كقول امرئ القيس:

من القاصرات الطرف لو دب محول من الذر فوق الإتب منها لأثرا

وكقول ابن نواس:

واخفت أهل الشرك حتى إنه لتخافك النطف التي لم تخلق

ويضم أمثلة هذا اللون البلاغي إلى الأشعار المحكمة المتقنة المستوفاة المعاني، الحسنة الرصف، والسلسة الألفاظ في باب واحد، ويحكم عليها في النهاية بقوله «فهذه الأشعار وما شاكلها من أشعار القدماء والمحدثين أصحاب البدائع والمعاني اللطيفة الدقيقة تجب روايتها والتكثير لحفظها»^(٤).

والحق أن قدامة بن جعفر (٣٢٧ هـ) كانت له اليد الطولى قبل الرماني في مضمار المبالغة وفروعها - المبالغة وأقسامها لم تكن معروفة بعد - ويبدو أنه رأى النقاد منقسمين حول الغلو في المعنى، واتصافه بالحسن أو القبح، ولم تكن ثمة

(١) المشكل ١٢٧.

(٢) الكامل ١ / ٧٦ - ٨٧.

(٣) قواعد الشعر ٤٩.

(٤) انظر عيار الشعر ٤٥ - ٦٧.

حدود تعرف بها درجة الحسن أو القبح في المعاني المبالغ فيها حتى تدخل مجال الاستحالة، فأراد قدامة أن يشخص هذا الداء، ويصف له العلاج ثم يصل في النهاية إلى الفلو أفضل من التوسط وهو الذي ذهب إليه البصر بنقد الشعر، وأخذ به فلاسفة اليونان، ويحتاط قدامة لما يستشعره القارئ أو السامع، لما في الفلو من خروج عن الواقع إلى المستحيل فيبرر هذا الخروج إلى حد الاستحالة أو العدم بأنه صار بمنزلة المثل الذي يضرب للمشيء إذا أريد وصفه بنهاية العظم أو غاية الحقارة، وهذا عنده أحسن من مذهب التوسط والاعتدال. ويبدو أن الرمانى حين قسم المبالغة إلى ضروب أخذ الضرب الرابع من قدامة «والضرب الرابع من ضروب المبالغة إخراج الممكن إلى الممتنع للمبالغة نحو قوله تعالى «لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط»^(١)، ورغم تسليم الرمانى لهذا النوع، والأخذ به دون مناقشة متأثراً في ذلك برأى قدامة، إلا أن هذا الرأى قد أثار عاصفة من الجدل بين أوساط المتأخرين، فرفضه قوم، وأخذ به آخرون، «أخذ به عبد الكريم، والبلقانى كما يحكى ابن رشيق»^(٢)، ورفضه قوم على رأسهم حازم القرطاجنى (ت ٦٨٤ هـ) فنراه يقف على النقيض من رأى قدامة، ومن أخذ به كالرمانى مدعياً «أن العلماء بصناعة البلاغة متفقون على أن ما أدى إلى الإحالة قبيح، وقد خالف في هذا جماعة من لا تحقيق عنده في هذه الصناعة، ولا بصيرة له بها، فاستحسنوا من المبالغة ما خرج عن حد الحقيقة إلى حيز الاستحالة، واحتجوا بمطالبة النابغة حسان بن ثابت بالمبالغة في أوصافه حين أنشده قوله:

لنا الجففات الغر يلمعن بالضحي وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

فقال له قللت جفانك وسيوفك، ولو قلت الجفان والسيوف لكان أبلغ، والبصراء بصناعة البلاغة، العارضون بما يجب فيها يقولون: إنما طائب النابغة حسانا بمبالغة حقيقية وهي تكثير الجفان والسيوف، فاستدرك عليه التقصير عما يمكن فيهما وصف ولم يطالبه بتجاوز غاية الممكن، والخروج إلى ما يستحيل^(٣)، ولاشك أن ما زعمه القرطاجنى بأن العلماء بصناعة البلاغة متفقون على أن ما

(١) النكت ٨٧.

(٢) المعرقة ٢ / ٥٢.

(٣) منهاج البلاغة، وسراج الأبرار، ١٢٢، ١٢٥.

أدى إلى الإحالة قبيح، فيه مغالطة، فابن طباطبا وقدامة، والرماني قد أشادوا بالمبالغة، وخاصة هذا النوع الذى يخرج إلى حيز الاستحالة، أو الممدوم كما ذكرنا، وكتبهم وآراؤهم تشهد بعلو كعبهم فى فهم أشعار العرب، وتذوق أسرار القرآن الكريم، فتجريدهم من هذه الميزة، واتهامهم بأنهم لا بصر لهم بصناعة البلاغة أمر فيه كثير من الافتراء، والدعوى التى لا تحمل فى طياتها الدليل، بل إننا إذا سلمنا بأن ابن طيا وقدامة والرماني لا بصر لهم بصناعة الشعر والبلاغة كما يزعم القرطاجنى فهل يرضى بالأمدى (ت ٣٧٠ هـ) صاحب الموازنة حكما فى هذا الموضوع، وهو المشهود له بطول الباع، وقوة الذراع، ومضاء القريحة، ونفاذ البصيرة فى النقد، ويعد إماما من أئمة النقاد، إذا كان يقبله حكما فنحن نقول له إن الأمدى قد ارتضى هذا النوع من المبالغة واستحسنه فى الخروج إلى المحال وهو الذى يقول: «وقد يبالغ الشاعر فى أشياء حتى يخرج منها إلى المحال، ويخرج بعضها مخرج النوارى فيستحسن ولا يستقبح نحو قول الشاعر:

من رأى مثل حبيتى تشبه به البدر إذا بدا
تدخل اليبسوم ثم تدخل أرداقها غدا

ومثل هذا كثير، وقد بالغ النابغة فى وصف عنق المرأة بالطول فقال:

إذا ارتعشت خاف الجبان ارتعائها ومن يتعلق حيث علق يفرق

فجعل القرط يخاف أن يسقط من هناك فيهلك، وإنما أخرج هذا كالمثل: أى لو كان مما يقع فيه الخوف لخاف^(١). فمن أين - إذن - تأتى لحازم القرطاجنى أن يزعم بأن أهل البصر بصناعة البلاغة يرفضون هذا النوع من المبالغة، والمرزبانى أيضا (ت ٢٨٤ هـ) يقول إن المبالغة أحسن عند أهل العلم بالشعر من الاقتصار على الأمر الأوسط^(٢). والشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) يدلنا على سبب الحسن، وسبب القبول فى المبالغة التامة لما فيها من صنعة وثائق، ولأنها لا تحمل على ظواهرها تحديدا وتحقيقا، بل ليفهم منها الغاية المحمودة والنهاية المستحسنة ويترك ما وراء ذلك^(٣).

(١) الموازنة / ١ / ١٤٩.

(٢) الموشع / ٣٣١.

(٣) أمالى المرتضى / ١ / ٩٦.

وهذا الضرب الرابع من ضروب المبالغة التي ذكرها الرماني متبعا فيها قدامة هو وحده الذي أثار الجدل قديما وحديثا. أما ما عداه من الوان المبالغة الخمسة فلم تثر ذلك الجدل العنيف، لأنها كانت معروفة، ومسلم بها من الجميع، أو على الأقل لم تجد من يمترض عليها من العلماء.

أما حذف الأجوبة للمبالغة^(١)، كقوله تعالى «ولو نرى إذ وقضوا على النار» «ولو يرى الذين ظلّموا إذ يرون العذاب» ومنه «من والقرآن ذي الذكر» كأنه قيل: لجاؤ الحق، أو لعظم الأمر، أو لجاؤ بالصدق. كل ذلك يذهب إليه الوهم لما فيه من التفضيم. والحذف أبلغ من الذكر، لأن الذكر يقتصر على وجه. والحذف يذهب فيه الوهم إلى كل وجه من وجوه التعظيم لما قد تضمنه للتفضيم. والرماني في هذه الضرب يضع أمامنا النكتة البلاغية، والسر البياني لهذا الحذف ولم يكن يكتفى بالتمويل بأن هذا الحذف قد كان لعلم المخاطب به كما ذهب إلى ذلك الخليل وسيبويه. فسيبويه لم ينقل عن الخليل سر الحذف في الكلام غير أنه لا يؤدي إلى خلل، نظرا لأن المخاطب على علم بالكلام المحذوف، ومن السهل عليه الوقوف على المعنى مع هذا الحذف، بخلاف الرماني الذي تغطي العمل النحوي البحث، وبين لنا دور الوهم في هذا الحذف فهو يسرى في كل اتجاه، ويجرى في كل مجال فيضخم الأمر، ويعظم الشأن، بخلاف الذكر الذي يحدد المعنى، فيكون دور الوهم قاصرا، ولا يجد المجال الذي يسرى فيه، ومن ثم تتضح لنا شخصية الرماني في هذا الضرب. وما ذكره الرماني من سر الحذف نقله الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) في البرهان «فقالوا وحذف الجواب يقع في مواقع التفضيم والتعظيم، ويجوز حذفه لعلم المخاطب به، وإنما يحذف لقصد المبالغة. لأن السامع مع أقصى تخيله يذهب فيه الذهن كل مذهب، ولو صرح بالجواب لوقف الذهن عند المصرح به فلا يكون له ذلك الموقع، ومن ثم لا يحسن تقدير الجواب مخصوصا إلا بعد العلم بالبيان»^(٢). وفي هذا الضرب كان أثر الرماني واضحا في اللاحقين، فأخذوا براهيه الذي توصل إليه بشدة إحساسه الفني، وإدراكه للأسرار البلاغية التي ذخرت بها آيات القرآن.

(١) النكت ٩٧.

(٢) البرهان ٢ / ١٨٢.

وهي باب المبالغة يمكن القول أن الرمانى قد جمع ألوان المبالغة التي كانت معروفة في عصره وقبل عصره، ووضعها في باب واحد، مبينا اشكالها وشواهدا، مضميا عليها من حسه المرهف، وذوقه الفنى، دون أن يعرض لدرجاتها التي عرفت عند المتأخرين من تيليج وغلو وإغراق، فقد ترك هذه المهمة لمن يأتون بعده كابى هلال^(١) وابن رشيق^(٢).

والباب العاشر الذى عرض له الرمانى من أبواب البلاغة باب البيان^(٣) وقد سبقه إلى ذكر هذا الباب الجاحظ في البيان والتبيين عندما قال «والدلالة الظاهرة على المعنى الخفى هو البيان الذى سمعت الله عز وجل يمدحه .. والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى .. ومدار الأمر والغاية التي إليها يجرى القائل والسماع إنما هو الفهم والإفهام، فبأى شيء بلغت الأفهام، وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع»^(٤).

فالبيان عند الجاحظ هو الدلالة الظاهرة على المعنى الخفى وهو الذى يكشف عن المعنى ويبرزه للبيان، والذى يقصد من البيان هو مجرد الفهم والإفهام.

والجاحظ هنا لا يفرق بين الدلالة والبيان، ويعتبرهما شيئا واحدا، فهل التزم الرمانى بما ذكره الجاحظ في البيان، وسار على منواله، أو أنه سلك طريقا آخر، رغم انتفاعه بما ذكره الجاحظ؟ فتعريف الرمانى للبيان الذى نقاه عنه ابن رشيق في العمدة أوضح وأدق من تعريف الرمانى نفسه في النكت. ولذلك فإننا سنذكر تعريف البيان الذى ورد في العمدة «قال أبو الحسن الرمانى في البيان: هو إحضار المعنى للنفس بسرعة إدراك، وقيل ذلك لئلا يلتبس بالدلالة؛ لأنها إحضار المعنى للنفس، وإن كان بإبطاء»^(٥). فالرمانى - إذن - يفرق بين البيان والدلالة، وأن البيان أخص من الدلالة، إذ لا بد فيه من سرعة إحضار المعنى فى النفس، بخلاف الدلالة التي لا يشترط فيها السرعة، بل يكون الإحضار بها وبالإبطاء على حد سواء.

(١) المساعدين ٢٥٧ - ٢٦٥.

(٢) العمدة ٢ / ٥٢ - ٥٧ - ٦٠.

(٣) النكت ٩٨.

(٤) البيان ٧٥.

(٥) العمدة ١ / ٢٥٤.

والرمانى خالف الجاحظ فى شىء له كبير أهمية، وهو أن البيان عنده لم يكن يقتصر على مجرد الإفهام، كما رأينا عند الجاحظ أن كل شىء بلغت به الإفهام فهو بيان، بل قد يكون الكلام مؤدياً إلى المعنى، مفهوماً منه المراد، وليس حسناً ولكنه يتصف بالقبح والفساد، بل قد يتأكد الإفهام بوسيلة الإشارة، كالحكاية المشهورة عن باقر حين سئل بكم اشترى الطيبة التى كانت معه، فأراد أن يقول بأحد عشر فأخرج لسانه وفرج أصابعه فأظلمت الطيبة من يده، ولكن الإشارة أبعد ما تكون عن حسن البيان، فالبيان الحسن ليس هو الذى يأتى بالفائدة ويؤدى المعنى، إذ ليس يحسن إطلاق اسم البيان على ما قبح من الكلام. ولذلك فإن «الكلام الذى لا يسلم من التعقيد رغم إفادته تمام المعنى لا يستحق عنده اسم البيان»^(١) والله قد مدح البيان واعتد به فى آياديه الجسام فقال «الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان، ولكن إذا قيد بما يدل على بديله يعنى به إفهام المراد جاز، فالبيان - إذن - عند الرمانى منه ما هو حسن ومنه ما هو قبح، والبيان الحسن لا ينأتى من مجرد الإفهام، بل له شروط معينة يذكرها الرمانى بقوله «وحسن البيان فى الكلام على مراتب: فأعلاها مرتبة ما جمع أم باب الحسن فى العبارة من تعديل النظم حتى يحسن فى السمع، ويسهل على اللسان، وتتقبله النفس تقبل البرد، وحتى يأتى على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة، والقرآن كله فى نهاية حسن البيان»^(٢) فأعلى مراتب البيان، وأحسنها تلك التى يستعرض فيها جودة النظم وحسن التأليف بين الكلمات حتى تحسن فى السمع وتسهل على اللسان وتقع فى النفس موقع القبول والرضا، والرمانى بذلك لم ينظر إلى الكلمة وحدها، ففصاحة الكلمات منفردة لا تعنى بالضرورة أن يكون الكلام فى غاية الحسن والفصاحة، بل التأليف بينها هو الأهم، وهو الذى عليه المعول فى الإحساس بالجمال، وارتياح النفس له وقبوله، ولهذا كان الرمانى شامل النظر فى إدراك الحسن، فالمعنى الذى تعبر عنه الألفاظ لا يهم أن يكون مبتكراً لم يطرقه أحد من قبل، ولذلك فهو يبطل القول بأن أحداً لا يأتى بقصيدة إلا وقد قيلت فيما قبل، وعليه فى ذلك أن دلالة التكليف ليس لها نهاية، فالصياغة دائماً

(١) العدد ١ / ٢٥٤.

(٢) التكملة ٩٩.

هي التي تصير القديم حديثاً، والمطروق مبتكراً، ونظم الكلمات والتأليف بين أجزاء العبارة ليس له فوائب يمكن أن تنتهي، بل هي ممتدة فسيحة لا نهاية لها ولا تقف عند زمن معين، ولا تتحدد بموضوع خاص. ويورد الرماني حشداً من الأمثلة، ليدل بها على حسن البيان في القرآن، وكلها تدور حول: التحذير والوعيد، والوعيد، والحجاج، والتقريع، والتحسير، والتنفير، والترهيب والترغيب، وفيها كثير من الأساليب التي خرجت عن أصل وضعها كدلالة الاستفهام على التقريع كقوله تعالى: «أفمنضرب عنكم الذكر صفحاً أن كنتم قوماً مسرفين» فهذا أشد ما يكون من التقريع. أو دلالاته على التباعد كقوله تعالى: «أفمن يلقى في النار خير أم من يأتي آتياً يوم القيامة» وهذا أشد ما يكون من التباعد، أو دلالاته على التحسير كقوله تعالى: «وترى الظالمين لما رأوا العذاب يقولون هل إلى مرد من سبيل» وهذا أشد ما يكون من التحسير. ودلالة الأمر على التهديد والوعيد كقوله تعالى: «اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير» وغير ذلك مما أدخله المتأخرون في علم المعاني. أما الحجاج فكقوله تعالى: «وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم» وقوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» فقد كان معروفًا بالمذهب الكلامي، وهو داخل في البديع، وقليل من الأمثلة التي ذكرها الرماني في هذا الباب تدخل تحت اسم البيان بمعناها الاصطلاحي المعروف كالاستعارة والكناية، ولا شك أن ابن أبي الأصم قد أفاد إفادة عظيمة من الرماني في هذا الباب، وإذ أفرد باباً لحسن البيان في كتابيه تحرير التعبير وبديع القرآن^(١) نقل فيه عن الرماني أقسام البيان الحسن والقيح، وأمثلة كل نوع مما يبدو فيه شدة تأثيره بالرماني وإن لم يورد له ذكراً.

هذه هي أقسام البلاغة العشرة التي ذكرها الرماني. وهذا الحصر القاصر لأقسام البلاغة يخلف لدينا إحساساً بأن هذا العمل لم يكتمل بعد إذ كيف تتحصر البلاغة في هذا النطاق الضيق الذي لم يأخذ البلاغة من شتى أقطارها المختلفة، وثمة أبواب كثيرة طرقها السابقون عن الرماني، ووضعها المتأخرون في علوم المعاني والبيان والبديع، لم يرد لها ذكر في هذه الأقسام، ويكفي أن نذكر أن ابن المعتز (ت ٢٩٦ هـ) وحده قد عالج من البديع خمسة ألوان، وفصل القول في ثلاثة عشر

(١) انظر التحرير من ١٨٩٠ و بديع القرآن ٢٠٢.

لونا من محاسن الكلام. وقال إنها أكثر من أن يحاط بها، ولا نعتقد أن الرمانى قد أخرجها عن حدود البلاغة، إذ أدخل أمثلة منها في الباب الأخير من الأقسام العشرة، وهو حسن البيان، كما أن الرمانى قد عرف المطابقة وعرفها بأنها مساواة المقدار من غير زيادة ولا نقصان، وعقب على هذا التعريف ابن رشيق بقوله «هذا أحسن قول سمعته في المطابقة من غيره، وأجمعه لفائدة، ويلاحظ ابن رشيق أن تعريف الرمانى للمطابقة مأخوذ من تعريف الخليل^(١) ولا ندري لهذا الحصر سببا سوى أنه ربما يكون قد لاحظ أن هذه الأبواب العشرة أكثر أهمية من غيرها من أبواب البلاغة دون أن يفكر في حصرها حتى إننا نراه في موضع آخر كما ينقل عنه ابن رشيق بصرح بأن البلاغة ثمانية أضرب لا عشرة وهي: الإيجاز والاستعارة والتشبيه والبيان والنظم والتصريف، والمشاكله والمثل^(٢). ومن هنا يبدو فساد القول بأن الذى دعاه إلى هذا الحصر تأثره بأرسطو في كتابه الخطابة والشعر، كما زعم أحد الباحثين أن أقسام البلاغة عند الرمانى قريب من أقسام أرسطو في كتابه الخطابة والشعر، كما قد يقال إن اهتمامه بالعلة الجمالية متأثرا بما لاحظته أرسطو أيضا في الفن البياني^(٣) وأراد بذلك أن يسلب الفضل كله من الرمانى، ويرده إلى أرسطو، دون أن يأخذ في الاعتبار ذلك الجهد المضنى الذى بذله الرمانى خاصة في إبراز العلة الجمالية في الفن البياني.

وبهذا: الباب العاشر تنتهى أقسام البلاغة عند الرمانى التى كان لها أجل الخطر على الدارسين بعده في نهاية القرن الرابع الهجرى والقرن الثالوث حتى نهاية القرن الثامن الهجرى، فمنهم من أعجب بها، وأخذها على علاتها دون مناقشة، بل أتى كالجراد على الحقل البلاغى للرمانى فلم يبق منه شيئا ولم يذر، وإنما التهم كل ما صادفه كما فعل الباقلانى وأبو هلال وابن ابى الأصبع، ومنهم من أخضعها لمقاييس نقدية دقيقة فسلم ببعضها وأخذها، وناقش بعضها الآخر، وأظهر فسادها، فلم يسلّم بها، بل وقف موقف الرفض لها كما فعل ابن سنان الخفاجى في تنقيده لأراء الرمانى في السجع. والزمخشرى (ت ٥٢٨ هـ) ذلك العلم

(١) العمدة ٢ / ٦.

(٢) العمدة ١ / ٢١٢.

(٣) أبو تمام ١٩٧ محمد نجيب الهمبى: أثر القرآن في النقد ٢٥١.

القد من اعلام البلاغة، وصاحب تفسير الكشاف الذى يزخر بالنكت البيانية،
 والتعليقات البلاغية بعلومها الثلاثة، أخذ كثيرا من الرماني، واستقى منه آراءه،
 واعتمد عليه اعتمادا كبيرا فقد ذكر صاحب النجوم الزاهرة، أن للرماني كتاب
 التفسير الكبير .. وقد سلك الزمخشري سبيله وزاد عليه^(١) ويؤكد أحد الباحثين
 بعد اطلاعه على «جزء عم» من هذا التفسير، وعقد المقارنة بين تفسير الرماني
 والزمخشري، إن الزمخشري قد سطا على هذا التفسير ونسب الكثير منه
 إلى نفسه حيث لم يصرح بالمصدر الذى نقل عنه ويؤكد مرة أخرى أن
 الزمخشري اطلع على هذا التفسير وأعاد منه، بل نقل منه نصوصا بأسرها، وكان
 واجب الأمانة العلمية يقضى بأن يشير إلى ذلك في كتابه^(٢)، والذي يهمننا أن
 الزمخشري في كشافه جعل البلاغة مدار تفسيره، وكانت هي العماد الذى يتكىء
 عليه في كل تحليل، فلذلك عندئذ بأنه قد أفاد منه في الناحية البلاغية، كما أفاد
 في إبراز المعاني وشرح الآيات، ونكتفى بذكر مثال واحد يؤدي هذا القول، قال
 الرماني في قوله تعالى، «والليل إذا يسر»: «وباء يسر تحذف في الدرج اكتفاء عنها
 بالكسرة، وأما في الوقف فتحذف مع الكسرة، وسأل واحد الأخص عن سقوط
 الباء .. فقال الليل لا يسرى وإنما يسرى فيه فلما عدل عن معناه، عدل عن لفظه
 موافقة، وقيل معنى يسرى يسرى فيه كما يقال ليل نائم: أى ينام فيه»^(٣)، ويقول
 الزمخشري ما نصه «وباء يسرى تحذف في الدرج اكتفاء عنها بالكسرة، وأما في
 الوقف فتحذف مع الكسرة، وقيل معنى يسرى يسرى فيه»^(٤)، وبالمقارنة بين
 النصين نجد أن الزمخشري نقل ما نص عليه الرماني، والذي يهمننا من هذا النص
 ما فيه من المجاز العقلي الذى نقله الزمخشري عن الرماني ضمن ما نقل من
 عبارات ورغم هذا فإننا لا نستطيع الجزم بأن آراء الزمخشري البلاغية كلها ترد
 في أصولها إلى الرماني. وقد يستطيع الباحثون أن يلقوا الضوء على تفسير الرماني
 وبيان أثره في بلاغة الزمخشري بطريق القطع لو عقدوا المقارنة بين تفسير
 الكشاف وبين تفسير جزء عم للرماني وهو الجزء الذى تضمنه المكتبة التيمورية

(١) النجوم الزاهرة ٤ / ١٦٨ لابن تيمى ط دار الكتب.

(٢) القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية ٢٢٤، عبد العال سالم محرم ط دار المعارف.

(٣) تفسير جزء عم للرماني مخطوط رقم ٢٠١ تفسير - دار الكتب، بيروت.

(٤) الكشاف، ٤ / ٥٩٦، وانظر في هذه المقارنة القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية ٢٢٨.

بعد أن فقد بقيته، ولا شك أن الفائدة تكون أعظم لو أن تفسير الرماني كله كان بين أيدي الباحثين.

وكذلك نقل الخطيب القزويني عن الرماني الإيجاز والزيادة واقتسام كل منهما^(١).

فهل يستطيع أحد بعد ذلك أن يفتح الرماني حقه أو ينكر جهده في تطور البلاغة العربية وخاصة هذا التقدم الملموس الذي ظهر على يديه في الكشف عن جمال الاستعارة، والوقوف على سرها الجمالي حيث أبرز الجانب النفس الذي أدى إليه اختيار لفظ بعينه دون غيره في العبارة، فمزج بين الدقة اللغوية وتأليف الجملة، وبين الأثر النفسي، بعد أن كانت الاستعارة مجرد نقل كلمة من شيء إلى شيء آخر، واستعمالها في غير موضعها، أو تسمية الشيء باسم غيره كما كانت معروفة في القرن الثالث عند الجاحظ وابن قتيبة وابن المعتز. ولذلك بدهشنا قول أحد الباحثين «إن الرماني بكتابه في الإعجاز لم يصدر فيه عن رأي مبتكر، ولا استشفاف أدق، لأسلوب القرآن^(٢)».

ويمكن القول أن الرماني لم يترك بصماته على البلاغة في القرن الرابع فحسب، بل تعدى أثر هذه البصمات إلى القرون اللاحقة، ولا نغالي إذا قلنا إن بصماته مازالت واضحة المعالم باهرة الضياء، نافذة المفعول كالسحر في أعمال بعض المعاصرين الذين يعالجون فنون البلاغة كما وضعنا سابقاً.



(١) انظر شروح الخطيب، ٢ / ١٨٢ وما بعدها.

(٢) مباحث في علوم القرآن ٢١٦ هـ - صبيح الصالح.

الفصل الثاني

البلاغة عند ابن جنى^(١)

ت ٣٩٢ هـ

هو أبو الفتح عثمان بن جنى النحوى الموصلى، وقد كان أعجمياً، فأبوه مولى من موالى الروم، ويعتد ابن جنى من أحذق أهل الأدب وأعلمهم بعلم النحو والتصريف، بل لقد كان لا يعرف إلا بالنحوى، ويعتد من تلاميذ أبى على الفارسى (ت ٢٧٧هـ) فقد سأل ابن جنى عن مسألة فى التصريف فقصر فيها، فلزمه من وقتها مدة أربعين عاماً عنى فيها بالتصريف بصفة خاصة يقول عنه الباخرزى فى دعة القصر «وليس لأحد من أئمة الأدب فى شتخ المقفلات، وشرح المشكلات مائة، سيما فى علم الإعراب فقد وقع منها على ثمرة الغراب، وكان صديقاً للمتبين، وكثيراً ما يناظره فى النحو، وكان المتبى يقول فيه هذا رجل لا يعرف قدره كثير من الناس. وله مصنفات تتعلق بعلم النحو كالخصائص وسر الصناعة، والمحاسب فى إعراب الشواذ وشرح تصريف المازنى، وكتابه (التصريف الملوكى) بعد خطوة جديدة فى تطور الصرف لما سلكه فيه من الترتيب والتبويب، إذ جمع ما تفرق من المسائل المتشابهة فى فصل أو باب واحد. ولذلك كان ترتيبه أدق من ترتيب سيبويه والمازنى، وكتابه التمام فى تفسير أشعار هذيل يكاد يكون ميداناً لقضايا الصرف والنحو وتطبيقاً لأرائه فيه^(٢)، وله أيضاً شرح المقصور والممدود واللمع فى النحو، والمذكر والمؤنث، ومحامن العربية، والتلقين فى النحو، وإعراب الحماسة، والمقتضب فى المعتل العين. وينسب ابن جنى وأستاذه أبو على الفارسى أنفسهما فى مدرسة النحاة البصريين^(٣)، ولكنهما كانا يملكان مملكا جديدا فكانت

(١) انظر فى ترجمته: نزهة الألباء، ٢٢٠، بشعة الدهر ٨٩/١، دمية القصر ٢٩٧. تاريخ بغداد ٢١١/١١، مجمع الأرباب،

٨١/١٢، أنباء الرواد ٢٢٥/٢. وفيات الأعيان ٢١٢/١، شذرات الذهب ١١٠/٢، ندية الوباء ١٣٢/٢، دائرة المعارف

الإسلامية ٢١٢/٤، الموسوعة العربية الميسرة ١٢٢ ط دار القلم إشراف غززال.

(٢) انظر ابنة الصرف فى كتاب سيبويه ص ٢٢، ٢٣. خديجة الحيدى ط بغداد.

(٣) أبو على الفارسى ص ١٠٦ عبد الفتاح شلى ط نهضة مصر، ومقدمة الخصائص ١٤.

نظرتهما في النحو تقوم على الانتخاب من آراء المدرستين البصرية والكوفية
 جميعا، ولذلك عدما بعض الدارسين من المدرسة البغدادية^(١)، ولم يكن ابن جنى
 يتقبل آراء السابقين كما هي، أو يأخذها على علاتها، ولكنه كان ينظر إليها بعين
 العارف، البصير بالأمور، النافذ إلى الأعماق، فيأخذ منها ويدع ما يشاء، ويبدى
 إعجابه مرة، وإنكاره أخرى، ناشدا في كل ذلك الوصول إلى الحقيقة العلمية،
 والنزول على مقتضياتها أنى تكون. ولذلك كان شديد الاعتزاز بنفسه إلى حد
 كبير، فإحيانا يبدى رأيه في المسألة ثم يقول «ولم يذكر أحد من أصحابنا هذا
 فافهمه فإن هذه حالة» أو يقول «وهذا موضع يسمعه الناس منى ويتناقلونه دائما
 عنى، فيكبرونه ويكثرون العجب به»^(٢) وهذه ليست دعوى باطلة، بل هي حقيقة
 واقعة يؤازرها الفهم العميق في المسائل التي يمرض لها، بل لا تتجاوز الواقع إذا
 قلنا إن له آراء، وتعليقات بلاغية لم نر أحدا من السابقين عرض لها، وإنما كانوا
 يمررون عليها مر الكرام دون أن يقفوا عندها، أو يذكروا سبب بلاغتها، وخروجها
 عن التعبير الحقيقي إلى التعبير البلاغى. وسوف نوضح ذلك في كثير من المسائل
 البلاغية التي تناولها ابن جنى.

ونحب أن ننبه إلى أن ابن جنى باعتباره أعجميا كان يميل إلى الإطناب،
 ويعمد إلى التكرار كمادة الأعاجم، ليصل به إلى الإقناع، مستعملا في ذلك كل ما
 يملك من وسائل الإشارة وتعبير الوجه ليوضح المعنى ويبين عنه، كما كان يتميز
 بطابع الاستقصاء والفوص في التفاصيل، التعمق في التحليل حتى يصل إلى أدق
 جزئيات المسألة التي يعرض لها. «حتى إن القارئ لبعض مباحثه المطولة في
 الخصائص أو سر الصناعة ليزوى وجهه عنه أحيانا كراهية لأسلوبه في إشباع
 الكلام، وتوكيده، وتغلفه، واستقصائه»^(٣) ولكنه كان مع ذلك سلسا في أسلوبه
 واضحا في عبارته، حتى لنتحول المسألة العلمية الجافة بين يديه إلى مسألة سهلة
 يدركها المتخصص والعامى على حد سواء. وبذلك جمع بين أطراف الأسلوب
 العلمى والأدبى معا وهى ميزة لا يشاركه فيها كثير من العلماء.

(١) المدارس النحوية ٢١٦.

(٢) المختضب ١/٢٢٤، ٢٢٨.

(٣) سر الصناعة المقدمة من ٢٢.

ونستهل الحديث عن بلاغة ابن جنى بتعريفه لها. فقد ذكر السبكي تعاريف جمة للبلاغة ويذكر منها تعريفا لابن جنى فيقول «وقيل البلاغة: معرفة الوصل من الفصل نقلوه عن ابن جنى، ونقله في مواد البيان عن الفارسي^(١). وقد يوهم هذا التعريف أنه لابن جنى في الحقيقة وأنه نقله عن أستاذه أبي علي الفارسي، والأمر بخلاف ذلك، فهو تعريف قديم ذكره الجاحظ في البيان والتبيين من أهل الفرس حين قال «قبل للفارسي ما البلاغة قال معرفة الفصل من الوصل»^(٢) فربما اختلط الأمر على السبكي فظن أن الفارسي هو أبو علي الفارسي أستاذ ابن جنى، وما دام هذا التعريف منقولاً عنه، فلا بد أن يكون من تلميذه ابن جنى، وهو وهم طرأ على ذهن السبكي دون أن يتحقق منه.

ويتحدث ابن جنى عن أنواع الدلالات، ولكنه حديث مسختلف تماماً عن الحديث الذي ذكره الرماني والجاحظ من قبله. فقد ذكر الجاحظ أن أنواع الدلالات خمسة لا تزيد ولا تنقص وهي: اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نصبه^(٣).

والرماني اعتبر البيان أو الدلالات أربعة فقط: كلام وحال وإشارة وعلامة^(٤). ولكن ابن جنى يذكر في الخصائص أن الدلالات ثلاث فقط تتفاوت قوة وضعفاً. والأفعال تجتمع فيها هذه الدلالات الثلاث فنراه يفرد باباً في الدلالة اللفظية والصناعية والمعنوية يقول فيه «اعلم أن كل واحد من هذه الدلائل معتد مراعى مؤثر، إلا إنها في القوة والضعف على ثلاث مراتب، فأقواهن الدلالة اللفظية، ثم تليها الصناعية، ثم تليها المعنوية»^(٥) فابن جنى لا يسوى بين الدلالات فيجعلها بمنزلة واحدة، ولكنه يفاضل بينها فيجعل الدلالة اللفظية في المرتبة الأولى من حيث القوة، لأنها لفظ محسوس كالفعل مثل قام، ثم يجعل الدلالة الصناعية في المرتبة التي تليها، لأنها صورة يحملها اللفظ، وإن لم تكن لفظاً.

(١) عروس الأفراح ١/١٢٣.

(٢) البيان ١/٨٨.

(٣) البيان ١/٧٦، ٧٧.

(٤) النكت ٩٨.

(٥) الخصائص ٣/٩٨.

فلحقت بحكم الدلالة اللفظية، وجرت في دائرة المنطوق به، المحسوس كمصدر الفعل مثل القيام في الزمن الماضي، وفي النهاية تأتي الدلالة المعنوية، لأن الحواس ليست وسيلة إليها، وإنما الفكر هو الذي يوصل إلى هذه الدلالة كدلالة الفعل على الفاعل، وابن جنى في حديثه عن الدلالات لم يدر بخلده تلك الدلالات البيانية المختلفة التي تؤدي إلى الفهم كالحال والإشارة والعلامة، وإنما ركز على اللفظ فقط، وما يضمنه من الدلالات الثلاث، والذي ذهب إليه ابن جنى في قصر الدلالة على اللفظ بأنواعه أقرب إلى روح البلاغة، فليس من المنطق في شيء أن نعد كل ما يؤدي إلى الإفهام نوعاً من البلاغة كالإشارة والعلامة، بل ينبغي أن تكون البلاغة أبعد منالاً، وأرقى منزلة من مجرد الإفهام بمختلف الوسائل، وإلا اتصف الناس جميعاً بالبلاغة.

وابن جنى يتناول قضية اللفظ والمعنى فيليبسها ثوباً جديداً خالف فيه السابقين جميعاً، فالسابقون من حيث لا يخرج أحدهم إما عن اعتبار الجمال في اللفظ دون المعنى كالتجاسر أو في المعنى دون اللفظ كإبي عمرو الشيباني والآمدى، أو في المعنى واللفظ معاً كبشر بن المعتمر وابن قتيبة والرماني كما وضحننا ذلك في الفصل الذي عقدهناه عن الرماني^(١) نجد ابن جنى وإن كان في النهاية يرى أن الألفاظ خدم للمعاني، والمخدوم لاشك أشرف من الخادم. إلا أن العناية باللفظ عنده لازمة، فبيدون الألفاظ لا يمكن إبراز المعنى وتوضيحه، وإصلاح الألفاظ وتهذيبها ومراعاتها أمر يحتمه التعبير، لأن الألفاظ عنوان المعاني، وكالوعاء لها، وإصلاح الوعاء، وتحسينه قصد به الاحتياط لما أودع به، والحفاظ عليه حتى لا يطرأ عليه ما يكدره، ويذهب بالفائدة منه، فالألفاظ المزخرفة المنمقة تحمل بالضرورة في طياتها معنى شريفاً فخماً، وهذا المعنى الشريف الفخم يتعذر الحفاظ عليه، والاحتياط له، إلا إذا حملته الألفاظ موشاةً مدبجةً حظيت من الجمال بقسط وافر. ومن دعاوى الباطلة أن نرى من يزعم أن الألفاظ على قدر ما بها من روعة، وجمال آخاذ، ربما لا تحمل في طياتها المعنى الشريف الفخم، فيفند ابن جنى هذه الدعوى الزائفة، ويبين في تحليل رائع عميق أن البيتين اللذين ضربا مثلاً لرفعة الألفاظ وشرفها، وضعة المعاني وحسارتها ونعنى بهما

(١) انظر ص ٢٤١ من هذا الكتاب وانظر كتاب فن البلاغة للمؤلف ص ٤٤ ط تهضة مصر.

البيتين اللذين نسبا لكثير عزة مرة، ولكعب بن زهير مرة أخرى، وليزيد بن
الطثرية مرة ثالثة.

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالأركان من هو مسح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الأباطح

هما على العكس مما زعموا، بل انهما يحملان أجل المعانى. وأرق الإشارات
وأدق اللحات، كما يحملان الوحي الخفى. والرمز الحلو، وينتهى إلى أن معنى
البيتين أشد قوة، وأعلى منزلة في النصوص وإن هذب اللفظ، وحسن الموقع، وقد
اهتم ابن جنى اهتماما بالقضية التي لا تكاد تخمد نارها. ولا تلبث أن
تتشب من جديد فيفرد (بابا للرد على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ
وإغفالها المعانى)^(١). فيقول: اعلم أن العرب كما تعنى بألفاظها فتصلحها وتهذبها
وتراعيها، وتلاحظ أحكامها، بالشعر تارة وبالخطب أخرى. وبالأسجاع التي
تلتزمها، وتتكلف استمرارها فإن المعانى أقوى عندها، وأكرم عليها، وأفخم قدرا في
نفوسها.. فإذا رأيت العرب قد أصلحوا الفاظها وحسنوها.. فلا ترين أن العناية إذ
ذاك إنما هي بالألفاظ بل هي عندها خدمة منهم للمعانى، وتبويه بها.

فإن قلت: فإننا نجد من ألفاظهم ما قد نمقوه وزخرفوه ووشوه وديبجوه ولسنا
نجد مع ذلك تحت معنى شريفا كبيتى كثير عزة اللذين ذكرناهما آنفا.

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالأركان من هو مسح

فقد نرى إلى علو هذا اللفظ ومائه.. ومعناه مع هذا ما نحسه وتراه: إنما
هو لما فرغنا من الحج ركبتنا الطريق راجعين. وتحدثنا على ظهور الإبل، ولهذا
نظائر كثيرة، شريفة الألفاظ رفيعتها، مشروفة المعانى، خفيضتها.

ولكن ابن جنى يبطل هذه الدعوى ومن يقول بذلك لم يمعن النظر في البيتين
ولا أرى ما رآه القوم منه. وإنما ذلك لجفاء طبع الناظر، وخفاء غرض الناطق فقوله
(كل حاجة) ألا ترى منها التلاقي والتشاكى والتخلى ما يفيد أهل النسيب والرفقة
ملا يفيد غيرهم. وقوله (مسح بالأركان) أى إنه لم يتعد هذا القدر المذكور إلى ما
يحتمله أول البيت من التعريض الجارى مجرى التصريح. وهى قوله (أطراف

(١) الخصائص ٢١٥/١ وما بعدها.

الحديث) وحيا خفيا، ورمزا حلوا، ألا ترى إنه يريد باطرافها ما يتعاملها المحبون من التعريض والتلويح والإيحاء دون التصريح، وذلك أحلى وأغزل من أن يكون مشافهة وكشفا ومصارحة وجهرا. وينتهي ابن جنى إلى قصده من هذا التحليل، فيبين أن الألفاظ هنا ما شرفت إلا لشرف المعنى فيقول، وإذا كان كذلك فمعنى هذين البيتين أعلى عندهم، وأشد تقدما في نفوسهم من لفظهما وإن عذب موقعه، وأتق له مستمعه نعم وفي قوله

وسالت بأعناق المطى الأباطح.

من الفصاحة مالا خفاء به والأمر في هذا أسير، وأعرب وأشهر

وبهذا التحليل الفياض لألفاظ البيتين ومعانيهما يذهب ابن جنى إلى تأكيد نظرته في قضية اللفظ والمعنى وأن «العرب إنما تحلى ألفاظها ونزخرها عناية بالمعاني التي وراءها وتوصلا بها إلى إدراك مطالبها، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، إن من الشعر لحكمة، وإن من البيان لسحرا فإذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتقد هذا في الألفاظ هؤلاء القوم، التي جعلت مصابيد وأشراكا للقلوب، وسببا وسلما إلى تحصيل المطلوب، عرف بذلك أن الألفاظ خدم للمعاني، والمخدوم - لاشك - أشرف من الخادم، فابن جنى يقرر صراحة أن الألفاظ خدم المعاني، ولكنه لا يعني بذلك أن تكون العناية بالمعاني وحدها دون الألفاظ، وإنما قصد من وراء ذلك أن العناية بالألفاظ ضرورية للعناية بالمعاني، وشرف المعنى وفخامته لا يظهر إلا برفعة اللفظ وجزالته، فاللفظ الحسن يعين على إبراز المعنى، ويحافظ على قدره، لأن بعض المعاني الفاخرة يفض من شأنها هجنة اللفظ وسوء التعبير عنه، وبذلك سار ابن جنى في درب لم يسلكه أحد من السابقين في تفضيل اللفظ على المعنى أو العكس، أو جعلهما بمنزلة سواء وإنما ينادى بالعناية بالألفاظ والمعاني وإن كانت المعاني أجل قدرا، وأعلى منزلة من الألفاظ، ولاشك أن عبد القاهر قد انتفع بما ذكره ابن جنى حين عرض للبيتين السابقين وأراد أن يرد الحسن فيهما إلى معاني الكلام وترتيب الألفاظ، لا كما ادعى النقاد من أن سبب الحسن فيهما يرجع إلى الألفاظ، بل إن عبد القاهر يحتفظ بتعبير ابن جنى في أن الألفاظ خدم المعاني، وهي المألقة سياستها، والمستحقة طاعتها^(١).

(١) استمرار البلاغة. انظر ص ٢٧ وما بعدها، وكذلك ص ١٢.

كما أنى أقرر هنا بمزيد من التأكيد الذى لا يدع مجالاً للشك أن ابن الأثير (ت ٦٢٧هـ) قد نقل هذا الباب برمته نصاً وروحاً عن ابن جنى فى مقدمة المقالة الثانية فى الصناعة المعنوية دون تصوف، ومن الضرورى أيضاً أن نقول إنه لم يشر إلى ابن جنى أية إشارة^(١). ومن الغريب أن يزعم الدكتور غنيمى هلال أن ما ذكره ابن الأثير فى قضية اللفظ والمعنى قد تأثر فيه بعبد القاهر فى نظرية النظم^(٢). والواقع أن كل ما أثبتته ابن الأثير فى هذا الباب منقول برمته عن ابن جنى، فالفضل والتأثر يرجع إلى ابن جنى وليس إلى عبد القاهر. والذى يدعو للعجب حقاً أن ابن الأثير رغم سطوه على بعض آراء ابن جنى، وإضافتها لنفسه، فإنه يرميه باعجواج الذهن، ويتهمه بكشف عورة الجهل حين يتصدى لشعر المتنبى بالشرح والتفسير^(٣). وقد تأثر بهذا الراى المستشرق (يوهان فك) حين تناول شخصية ابن جنى بالنقد والتحليل، فيتهمه بسطحية الفهم، وعدم النفاذ إلى أعماق المعنى^(٤). بل إن ابن الأثير ينمى على النحاة اشتغالهم بالشعر، وبيان جيده من رديئه، مدعياً أنه لا علاقة بينهم وبين علم الفصاحة والبلاغة فيقول «وهكذا النحوى فإنه لا يكون عالماً بالشعر جيداً ورديئه بمجرد كونه نحوياً من غير خوض فى التققيب عن معانى الشعر والفاظه، وذلك هو علم الفصاحة والبلاغة وهو علم منفرد برأسه^(٥). فتعامل ابن الأثير على النحاة من جهة، واعتناقه لأرائهم خفية من جهة أخرى، أمر واضح لا يعوز إلى دليل أقوى مما يقدمه هو نفسه حين يسلب آراء ابن جنى النحوى فى اللفظ والمعنى، ولا يشير إليه، ولكن المنصفين من العلماء الذين لا يتيهون بأنفسهم، ولا يتسمون بصلف الطواويس، بل يقدرون آراء غيرهم من جهابذة العلماء، ويمتدحون بفضلهم، فراهم لا يذكرون رأياً من آراء ابن جنى إلا ويشيرون إليه بالإجلال والتعظيم فيقولون «وقد سمعت شيخنا، أو أنشدنا شيخنا، أو قال شيخنا أبو الفتح عثمان بن جنى النحوى رحمه الله^(٦) فلا يتركون اللقب

(١) مثل السائر ٦٥/٢ - ٦٦ وانظر الخصائص ٢١٧/١.

(٢) النقد الأدبى الحديث ٢٨٨ د، غنيمى.

(٣) الاستمراءك ١١، ١٧ ابن الأثير.

(٤) العربية ١٧٨، ١٧٩ يوهان فك.

(٥) الاستمراءك ٥.

(٦) تلخيص البيان ١١٨، ١١٩ والمجازات النبوية ٢٠، ٦٠، ١٠٢ الشريف الرضى.

«بشيخنا» ولا يتكرون لاسنادية ابن جنى، ولا يأنفون من التلتمذ على يديه، كما فعل ابن الأثير رحمه الله.

ويلاحظ ابن جنى أن العرب الأقدمين كانوا يظهرون حفاوة بالغة بالألفاظ، لأن حياتهم القبلية المحصورة في نطاق ضيق محدود، وعدم التماسهم أسباب الحضارة ومتطلباتها، وعزلتهم عن المدن والأمصار جعلت معانيهم كحياتهم ضيقة محدودة، فجلت عنايتهم بالألفاظ، وزادت حصيلتهم منها. ولذلك يستشهد بالقدماء في الألفاظ أما المولدون الذين أخذوا بأسباب الحضارة ونالوا قسما وافرا من المدنية يتجلى في ملابسهم ومآكلهم ومشربهم، وانعكس على حياتهم الفكرية والشعورية، فقد انفتحت أمامهم أبواب المعاني بعد أن كانت موصدة لا يكاد يقرب منها أحد من القدماء. فهؤلاء المولدون يستشهد بهم في المعاني، كما يستشهد بالقدماء في الألفاظ. هابن رشيق في باب المعاني المحدث يقول: «قال أبو الفتح عثمان بن جنى: المولدون يستشهد بهم في المعاني كما يستشهد بالقدماء في الألفاظ، والذي ذكره أبو الفتح صحيح بين»^(١).

ويتناول ابن جنى التعقيد ويبين أنه أثر من آثار الإخلال بتواعد النحو، وعدم تطبيقها فعلى الشاعر أو الناثر لكي يستقيم كلامه، ويتضح معناه أن يلتزم بمراعاة قواعد النحو وملاحظة تطبيقها، فإذا أخل بذلك فقد ضيع حلاوة النظم، واجهد السامع في فهم المراد وحقيقة أن المبرد (ت ٢٨٥هـ) قد تناول التعقيد بتوصية اللفظي والمعنوي ولكنه كان يكتفي بالإشارة الخاطفة وإطلاق الحكم العام ناشرا إحساسه فقط نحو أبيات التعقيد كان يقول في بيت الفرزدق.

وما مثله في الناس إلا مملكا أبو أمه حتى أبوه بتاربه

إنه من أفصح الضرورة، وأهجن الألفاظ، وأبعد المعاني.. وقد هجته بما أوقع فيه من التقديم والتأخير كان هذا الشعر لم يجتمع في صدر رجل واحد^(٢). ولكن ابن جنى لا يكتفي بإطلاق مثل هذه الأحكام العامة، بل يركز على أسباب القبح، ويجعلنا نلمسها بأبدينا بعد أن نستشعرها بأنفسنا، فيذكر القاعدة النحوية أولا، ثم يذكر مخالفة الشاعر لهذه القاعدة مما أدى به إلى اضطراب الكلام وسوء التعبير، ومن ثم فإنه يعزو التعقيد إلى قلة المبالاة بقواعد النحو، وركوب طريق

الخطأ فيه. ويقرر أن هذا النوع من التعقيد لا يجيزه للعربى أصلاً، فضلاً عن أن يتخذة للمولودين رسماً، فيقول مثلاً في قول الشاعر.

فأصبحت بعد خط بهجتها كأن قفراً رسومها قلما

فيقول أراد: فأصبحت بعد بهجتها قفراً كأن قلما خط رسومها. ففصل بين المضاف الذي هو (بعد) والمضاف إليه الذي هو (بهجتها) بالفعل الذي هو (خط) وفصل أيضاً (بخط) بين (أصبحت) وخبرها الذي هو (قفراً) وفصل بين (كأن) واسمها الذي هو (قلما) بأجنبيين أحدهما (قفراً) والآخر (رسومها). ألا ترى أن رسومها مفعول خط الذي هو خبر كأن وأغظ من ذا أنه قدم خبر كأن عليها وهو (خط) فهذا ونحوه مما لا يجوز لأحد القياس عليه. ومن ذلك بيت الكتاب.

وما مثله في الناس إلا مملكا أبو أمه حتى أبوه يقاربه

وحديث ما فيه معروف، فلندعه ولتبعه عنه «ومن اللافت أن ابن جنى يذكر هذه الأبيات ويعلق عليها مرتين في الخصائص. يذكرها في المرة الأولى بإيجاز شديد مبينا ما كان ينبغي أن يكون عليه نظم البيت ولا يزيد، ناهجا في ذلك نهج المبرد، وكأنه يشعر أن الكلام فيه لم يكن مستوفيا، وأسباب التعقيد لم تتضح بعد، فيذكرها مرة ثانية جانحا فيها إلى مزيد من التفصيل على النحو الذي ذكرناه، مطبقا على الأبيات القواعد النحوية التي يلتزم بها علماء النحو^(١). والعجيب أن ابن جنى يورد لنا السبب النفسي الوجيه الذي يدعو الشاعر لنظم هذه الأبيات المعقدة وأضرابها، فالشاعر لم يلجأ إلى ذلك ضعفاً منه باللفنة، ولا جهلاً منه بتوخى أسباب الفصاحة عند العرب، بل يلجأ إلى ذلك إظهاراً لثقة طبعه، وشدة أسره، وسمو نفسه وتعجرفه. فمتى رأيت الشاعر قد ارتكب مثل هذه الضرورات على قبحها... فهذا ليس بدليل قاطع على ضعف لفته، ولا قصوره عن اختياره الوجه الناطق بفصاحته.. لكنه جشم ما جشم على علمه بما يعقب اقتحام مثله، إذ لا بقوة طبعه، ودلالة على شهامة نفسه^(٢). ولكن ابن جنى رغم ذلك لا ينصح بالاجوء إلى هذا التعقيد، بل يأمراً بأن نعرفه ونجتنبه^(٣).

(١) انظر الخصائص ٢٢٩/١، ٢٣٠، ثم انظر الخصائص ٢٩٠/٢ - ٢٩٣.

(٢) الخصائص ٣٩٢/٢.

(٣) الخصائص ٢٩٢/٢.

وحين يتناول ابن جنى القلب يبرز لنا أهميته البلاغية، وأنه ليس فقط طريقاً للاتساع في اللغة، بل يأتي لغرض أسمى من ذلك وهو رفع الشك. ولا يكتفى بهذه العلة البلاغية، بل يبين لنا الخطوات المتعددة التي نخطوها حتى نصل منها إلى ما يسمى بالقلب وحتى يصبح قاعدة يمكن أن نطبقها فيما سلك ابن جنى من أمثلة تتعلق بالفعل المتعدى إلى مفعولين. وقد كان القلب منذ عرفناه عند سيبويه لا يبدو ارتباطه بالبلاغة إلا من حيث أنه يبعد الكلام عن الجودة كما لاحظنا ذلك عند سيبويه^(١). وأن ابن سنان الخفاجي يشترط لوضع الألفاظ موضعها ألا تكون مقلوبة، لأن القلب يفسد المعنى ويصرفه عن وجهه^(٢).

وكما قد ذكرنا من قبل أن الأمدي كان يرفض القلب رفضاً نهائياً^(٣). وقدامة والمرزباني اعتبروا القلب من عيوب اثتلاف المعنى والوزن معاً^(٤). وقبل أن يتحدث عنه السكاكي ويجعله مما يورث الكلام ملاحاة، ويصل به إلى كمال البلاغة^(٥). نرى ابن جنى يجد فيه لوناً من ألوان البلاغة وهو يأتي في الكلام ليس للاتساع فحسب، بل لرفع الشك، ويتبين ذلك من تعقيب ابن جنى على قول ابن مجاهد في قراءة ابن عامر (وَحَمَلَتِ الْأَرْضُ)^(٦). قال ابن مجاهد: وما أدري ما هذا؟ قال أبو الفتح: هذا الذي تبشع على ابن مجاهد حتى أنكروه من هذه القراءة صحيح واضح، وذلك أنه أسند الفعل إلى المفعول الثاني حتى كأنه في الأصل: وَحَمَلْنَا قَدْرَتَنَا، أو ملكاً من ملائكتنا الأرض ثم أسند الفعل إلى المفعول الثاني فبنى له فقيل فَحَمَلَتِ الْأَرْضُ. وهذا كقولك ألبستُ زيدا الجبة.. فيحوز مع استيفاء المفعول الأول أن يبني الفعل للمفعول الثاني فتقول ألبستُ الجبةُ زيداً على طريق القلب للاتساع، وارتضاع الشك، فيحوز على هذا أن تقول حملت الأرضُ الملكَ فتقيم الأرضُ مقام الفاعل مع ذكر المفعول الأول فما ظنك بجواز ذلك وحسنه، بل بوجوبه إذا حذف المفعول الأول؟ وكذلك اطعمتُ زيداً الخبز، واطعمتُ زيداً الخبز،

(١) الكتاب، ٩٢/١.

(٢) سر الفصاحة، ١٢٨.

(٣) الموازنة ٢٠٧/١ - ٢١٠.

(٤) نقد الشعر، ١٣٠. التوشيح، ١٢٨.

(٥) القناع، ١٠١.

(٦) الحاققة، ١٤.

وتتسع فتقول اطعم الخبزُ زيداً، ثم تحذف زيداً، فلا تجد بداً من إقامة الخبز
مقام الفاعل فتقول اطعم الخبزُ، ومثله اركب الفرس وابثُ الحديث، وكُسيَت الجبة
واطعم الطعمام، وسقى الشراب، ولقى الخير ووقى السر. ورحم الله ابن مسجاهد
فلقد كان كبيراً في موضعه، مسلماً فيما لم يمهر به (١).

فابن جنى يعلمنا كيف يجرى القلب في كل فعل تعدى إلى مفعولين: فإذا
بنيت الفعل للمفعول الأول فلا قلب ولا اتساع، وإذا أردت أن تتسع وتلاحظ المعنى
البلاغي في ارتفاع الشك، وإرساء اليقين، سلكت طريقاً آخر، وأسندت الفعل إلى
المفعول الثاني وهذه قاعدة يقدمها لنا ابن جنى لتطبيقها على كل مثال تعدى فيه
الفعل إلى مفعولين وهو بذلك يستغل إمكاناته اللغوية واستيعابه لقواعد النحو.
ويشهد ابن جنى بما في هذا القلب من حسن، خاصة إذا حذف المفعول الأول،
ويقى الكلام على الفعل، وما أسند إليه فقط، وهو المفعول الثاني، وقد خفى هذا
الحسن على ابن مسجاهد رحمه الله، إذ لا علاقة له بأمور النحو والبلاغة، كما
يشير ابن جنى حين يرميه بذلك في أدب جم، «فلقد كان كبيراً في موضعه مسلماً
فيما لم يمهر به، ولكنه لم يكن يخفى على من هو في درجة ابن جنى من العمق
والشمول والمهارة، والاطلاع الغزير على شواهد هذا الباب إذ يقول «والقلب باب
شواهد كثيرة، ويذكر بعضاً منها» (٢).

ويتحدث ابن جنى عن الاعتراض (٣)، ويفرد له باباً خاصاً دلالة على مدى
اهميته والاعتراض قد جاء في القرآن، وفصيح الشعر، ومنثور الكلام. وهو جار
عند العرب لجرى التاكيد فلذلك لا يشنع عليهم، ولا يستكر عندهم، أن يعترض
به بين الفعل وفاعله، والمبتدأ وخبره، وغير ذلك مما لا يجوز الفصل فيه بغيره إلا
شاذاً أو متاولاً - وأنه بذلك يفرق بين التعقيد الذي يطرا بسبب الفصل فيتحجج به
الكلام، والاعتراض الذي هو في حقيقته فصل بين أجزاء الكلام المترابط فيحسن
الكلام بسببه. قال الله سبحانه وتعالى «فلا أقسم بمواقع النجوم - (وإنه لقسم -
لو تعلمون - عظيم) إنه لقرآن كريم، فيبين الاعتراضين وكيف تخلل الآيات.. ولو

(١) المحشب ٢/٣٢٨، ٣٢٩.

(٢) المحشب ٢/١٧٧.

(٣) الخصائص ١/٢٢٤.

جاء الكلام غير معترض فيه لوجب أن يكون فلا أقسم بمواقع النجوم إنه لقرآن كريم وإنه لقسم عظيم لو تعلمون. وأنشدنا أبو علي.

وقد أدركتى - والحوادثُ جمة اسنة قوم لاضفاف ولا عزل

فهذا كله اعتراض بين الفعل وفاعله.. ومن الاعتراض قولهم زيد - ولا أقول إلا حقاً - كريم. وعلى ذلك مسألة الكتاب: إنه - المسكين - أحمق، الا ترى أن تقديره إنه أحمق، وقوله المسكين (أى هو المسكين) اعتراض بين اسم إن وخبرها: ومن ذلك مسألته «لا أخا - فاعلم - لك» فقوله فاعلم اعتراض بين المضاف والمضاف إليه، كذا الظاهر. ثم يقول والاعتراض فى شعر العرب ومنثورها كثير وحسن، ودال على فصاحة المتكلم وقوة نفسه، وامتداد نفسه، فالاعتراض يكسب الكلام جمالا ويمنحه قوة بما فيه من توكيد، ويكون دليلا على فصاحة المتكلم وشاهدا على امتداد نفسه.

وابن جنى حين يعرض للإطناب والإيجاز ينظر نظرة جديدة لم تطالعنا من قبل عند أحد من السابقين. فالإيجاز عنده لا بد فيه من شرطين: الأول - أن يكون مفيداً، والثانى - أن يكون مستقلاً بنفسه، وكون إعادة الكلام شرط لحسن الإيجاز أمر قد قرره السابقون، ولا يختلف فيه أحد، حتى لا يكون الكلام مخللاً بالمعنى المقصود بسبب هذا الإيجاز ولكن الشرط الثانى - ونعنى به: استقلال الكلام بنفسه هو الجديد فى هذه النظرة، فحسن الإيجاز، عنده ليس (كما ذهب الرمانى) متوقفاً على قلة عدد الحروف، فكلمة قلت زاد الحسن، وعظم الإيجاز، بل هو يضرب بهذه النظرة عرض الحائط، ولا يبالي بها فيقول، والإطالة والإيجاز جميعاً إنما هما فى كل كلام مفيد مستقل بنفسه، ولو بلغ بها الإيجاز غايته لم يكن له بد من أن يعطيك تمامه وفائدته، على أنه لا بد فيه من تركيب الجملة، فإن نقصت عن ذلك لم يكن هناك استحسان ولا استعذاب، الا ترى إلى قولهم (فيما حكاه سيبويه (إلثاً) فيقول مجيبه (بلى قا) فهذا ونحو مما يقل لفظه، فلا يحمل حسناً، ولا قبحاً، ولا طيباً، ولا خيباً^(١)، وواضح من هذا أن ابن جنى يقف موقفاً سليماً إزاء الإيجاز الذى لا يستقل بنفسه وإن كان مفيداً، فهو لا يصفه بالحسن ولا بالقبح.

(١) أرادوا الا تفعل، وبلى فافعل، ولكنه اختصر.

ولا بالعدوية ولا بالجفاء، وكأنه بذلك يرد على الرمانى قوله حين زعم أنه كلما قلت الحروف اتسم الكلام بالحسن، واتصف بالجمال.

كذلك الإطناب الذى يحتمه تمام المعنى وكماله لا بد فيه من ثرداد الكلام.

وتكرار الجمل حتى نستشعر ما فيه من نومة وعدوية كقول مالك ابن أسماء.

أذكر من جارى ومجلسها طرائفاً من حديثها الحسن
ومن حديث يزيدنى ممة ما لحديث الموموق من ثمن

فهو أدل شيء على أن هناك إطالة وتماماً، وإن كان بغير حشو ولا خلط، إلا ترى إلى قوله «طرائفاً من حديثها الحسن» فيبين ما ضمنه من العدوية، وما فى إعطافه من النعمة والدونه^(١). وترى ابن جنس يلح فى تطبيق الأمثلة على القاعدة، فيذكر أمثلة عديدة كأن يقول فى قراءة الضحاك (الحمد لله فاطر السماوات والأرض جاعل الملائكة رسلاً) فهذا على الشاء على الله سبحانه وذكر النعمة التى استحق بها الحمد. وأفرد ذلك فى الجملة التى هى جمل بما فيها من الضمير، فكان أذهب فى معنى الشاء. لأنه جملة بعد جملة، وكلما زاد الإسهاب فى الشاء أو الذم كان أبلغ فيهما.. وقولك: أتى على الله أعطانا فاضى - أبلغ من قولك أتى على الله المعطينا والمغنيننا، لأن معك هنا جملة واحدة وهناك ثلاث جمل^(٢). ويقول أيضاً فى قراءة يعقوب (كل أمة تدعى) أنها بدل من قوله (وترى كل أمة جائية) وجاز إبدال الثانية من الأولى لما فى الثانية من الإيضاح الذى ليس فى الأولى لأن جئوها ليس فيه شيء من شرح حال الجئو. والثانية فيها ذكر السبب الداعى إلى جئوها، وهو استدعاؤها إلى ما فى كتابها فهى أشرح من الأولى فلذلك أفاد أبدالها منها.. فإن قلت. فلو قال (وترى كل أمة جائية تدعى إلى كتابها) لأغنى عن الإطالة. قبل الغرض هنا هو الإسهاب، لأنه موضع إغلاظ ووعيد، فإذا أعيد لفظ (كل أمة) كان أفخم من الاختصار على الذكر الأول^(٣). وهكذا فى الإطالة لا بد لها من سبب يدعو إليها كأن يكون المقام مقام مدح. أو ذم، أو إغلاظ، أو وعيد، أو غير ذلك مما يتحتم معه الإطالة، حتى تكون أوقع فى النفس، وأقرب إلى التأثير.

(١) الطرائف ٢٠١/٢١.

(٢) المحشوب ٢٦٥/٢.

(٣) المحشوب ٢٦٢/٢.

فواضح - إذأ - أن ابن جنى يستحسن التكرار إذا كان يغير لفظه الأول. لقله الكلفة والبعد عن الكراهة. وأنه يستقبح التكرار إذا كان بإعادة لفظه الأول إلا إذا كان الموضوع للتفخيم والتعظيم وليس للتأكيد. وما ذكره ابن جنى هنا لا يزيد على ما قاله الفراء إذ كان يجيز تكرار المعنى إذا اختلف اللفظان كقول الشاعر:

ما إن رأينا مثلهن لمعشر

فجمع بين ما وإن (وهما بمعنى واحد وذلك لاختلاف اللفظين يجعل أحدهما لفظاً ومثله قول الشاعر:

من النفر اللاء الذين هم تهاب اللئام حلقة الباب قعقعوا
ألا ترى إنه قال اللاء الذين ومعناها اللذين. واستجيز جمعهما، لاختلاف لفظهما ولو اتفقا لم يجز (١).

وبذلك يلتقى ابن جنى مع الفراء في وجهة نظر واحدة، غير أنه زدنا بالدليل على استحسان اختلاف اللفظ عند التكرار.

وابن جنى عندما يتناول الالتفات لا ينظر إليه تلك النظرة السطحية التي لا تدلنا على سره البلاغى (٢). فقد قالوا من قبل إن سبب الالتفات، وسره البلاغى، هو العمل على تجديد نشاط السامع، وتطرية له، من أن يسير على ضرب واحد من الكلام، ووتيرة واحدة من الأسلوب، فيمل سماعه، ويروى وجهة عن المتكلم، ولكن ابن جنى لا يأخذ بهذا الرأي، ولا يجد فيه ضرباً من الاتساع في اللغة لانتقاله من لفظ إلى لفظ فحسب، بل له غرض أهم، وأمر أعلى من مجرد الاتساع، فيقول «في قراءة الحسن (واتقوا يوماً يرجعون فيه) بياء مضمومة، إنه ترك الخطاب إلى لفظ الغيبة كقوله تعالى (حتى إذا كنتم في الفلك وجريين بهم بريح طيبة) وكأنه - والله أعلم - إنما عدل فيه عن الخطاب إلى الغيبة، فقال يرجعون بالياء رفقا من الله سبحانه بصالحه عباده المطيعين لأمره.. فصار كأنه قال: فانتقوا أنتم يامطيعون يوماً يعذب فيه العصاة، فالسر البلاغى في هذا الالتفات من الخطاب إلى الغيبة ترفق الله بالمؤمنين بدلا من صريح مخاطبتهم في مجال

(١) معاني القرآن ١٧٧/١.

(٢) النظر في البلاغة للمؤلف ص ١٦١ مد تهضة مصر.

الوعيد والإنذار، ولهذا العمر البلاغى وحده يعزو ابن جنى سبب الالتفات، ثم يؤكد لنا أن الالتفات لا يكون إلا لغرض من الأغراض «فليس ينبغى أن يقتصر في ذكر على الانتقال من الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى الخطاب بما ألف أصحاب البلاغة أن يرددوه وهو قولهم: إن فيه ضرباً من الاتساع في اللغة لانتقاله من لفظ إلى لفظ، وهذا ينبغى أن يقال إذا عرى الموضوع من غرض متعمد وسر على مثله تتعمد اليد (١)».

ويمضى ابن جنى على هذا النحو يبين لنا سر الالتفات في أكثر من موضع من القرآن، ويجدر بنا أن نوضح ما قال في سورة الفاتحة لفائدته العظيمة «فإن قرآن قد عبر أولاً عن لفظ الجلالة بأسلوب الغائب فيقول (الحمد لله) ثم يعبر ثانياً بأسلوب الخطاب فيقول (إياك نعبد وإياك نستعين) وترك أسلوب الغائب إلى أسلوب الخطاب ليس مجرد الاتساع في اللغة، أو التصرف في اللفظ، بل لأمر أعلى، وغرض أسمى وذلك أن الحمد أقل درجة من العبادة فالإنسان يحمد نظيره ولا يعبده، لأن العبادة قمة الطاعة، والتقرب بها غاية النهاية، ولذلك استعمل القرآن لفظ (الحمد) وهو الأقل درجة مع الغائب فقال (الحمد لله) ولم يقل (الحمد لك). وفي مجال التقرب إلى الله بالعبادة التي تعتبر قمة الطاعة، استعمل لفظ العبادة مع المخاطب فقال (إياك نعبد) ولم يقل (الله نعبد). وآخر السورة يجري على هذا النمط أيضاً، فإله يقول (صراط الذين أنعمت عليهم غير المنحوب عليهم) ولم يقل (غير الذين غضبت عليهم) كما قال (الذين أنعمت عليهم)، لأن ذكر النعمة موضع تقرب إلى الله تعالى فصرح بالخطاب، ولما صار الكلام إلى ذكر الغضب أبعد عنه ذلك اللفظ ترفقاً وتلطفاً (٢)». فلا بد - إذن - من سبب يحدو بنا إلى انتهاج أسلوب الالتفات، وهو سبب أكثر وجاهة، وأعمق قراراً من التوسع في اللغة، إذ فيه مراعاة الأدب في الخطاب والسلوك الحميد في طريقة التعبير، وتجاذب أطراف الحديث، وبصفة خاصة إذا أريد تبجيل المخاطب لرفعة شأنه،

(١) المحاسب ١١٥/١.

(٢) من مقال لصاحب هذه الرسالة بجمهورية الأخبار بتاريخ ٢٠ ديسمبر ١٩٦٨، بعنوان: القرآن وأدب الخطاب. وانظر المحاسب ١١٦/١ وانظر أيضاً الجامع الكبير لابن الأثير من ٩٩ ط الجمع النسخ المرفق، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/٢٢٧.

وعلو صدره، ويتصل بهذا موضع طريف ذكره لنا ابن جنى في الخصائص ربما كان هو السبب الأول الذي دفع الناس إلى العدول عن لفظ الخطاب إلى الغيبة فيقول «وعلة جواز ذلك عندي أنه إنما لم تخاطب الملوك بأسمائها إعظاما لها.. فلما أرادوا إعظام الملوك وإكبارهم تجاشوا وتجانسوا عن ابتدال أسمائهم التي هي شواهدهم وأدلة عليهم إلى الكناية بلفظ الغيبة فقالوا: إن رأى الملك أدام الله علوه، ونسأله حرس الله مسلكه ونحو ذلك ونحاموا (إن رأيت) (ونحن نسألك) لما ذكرنا^(١) وبذلك يكون ابن جنى قد وضع لنا مقياسا جديداً في بلاغة الالتفات لم يدركه أحد من السابقين، ولا نظن أحد من المتأخرين قد طرفه أيضاً. ولا شك أن ابن جنى كان أوضح وأعمق من الزمخشري في تناوله للالتفات^(٢). ويمكن الوقوف على ذلك بالرجوع إلى ماكتب الزمخشري بهذا الصدد.

ويتحدث ابن جنى عن القصر وهائده من خلال حديثه عن تقديم النكرة وهائدها. فتقديم النكرة يفيد أحياناً التأكيد، وتسلط المسند على المقدم، وتنفى ماعدها، وهو معنى المقصور أيضاً. ويوضح ذلك فيقول «وأما قولهم (شر أهر ذا ناب)، فإنما جاز الابتداء فيه بالنكرة من حيث كان الكلام عائداً على معنى النفى، أى ما أهر ذا ناب إلا شر، وإنما كان المعنى هذا، لأن الخبرية عليه أقوى. ألا ترى إنك لو قلت أهر ذا ناب شر لكنت على طرف من الأخبار غير مؤكد، فإذا قلت: ما أهر ذا ناب إلا شر كان ذلك أوكد، ألا ترى أن قولك: ما قام إلا زيد أوكد من قولك قام زيد، وإنما احتيج إلى التوكيد في هذا الموضع من حيث كان أمراً عانياً مهماً، وذلك أن قائل هذا القول سمع هرير كلب فأضاف منه وأشفق لاستماعه أن يكون لطارق شر، فقام شر أهر ذا ناب، أى ما أهر ذا ناب إلا شر تعظيماً عند نفسه، أو عند مستمعه، وليس هذا في نفسه كأن يطرق بابه ضيف أو يلم به مسترشد، فلما عناه وأهمه وكد الإخبار عنه، وأخرج القول مخرج الإغلاظ به والتأهيب لما دعا إليه^(٣)». فابن جنى يرى أن الذي دعا إلى التقديم في هذا الموضع تعظيم الأمر على أى حال من الأحوال سواء عند نفسه، أو مستمعه، ولشدة عنايته به واهتمامه له

(١) الخصائص ١٨٨/٢.

(٢) نشر الكشاف ١٠/١ - ١١.

(٣) الخصائص ٢١٩/١.

أراد أن يؤكد حتى لا يظن أحد أن هرير الكلب، لم يكن لداعي الشر، أو يدور في خلد ريبا يكون لشيء آخر، كاحتمال أنه من جنس الخير، أو لقدوم الضيفان مثلا وليس لطارق الشر على سبيل القحط واليقين، فأراد بهذا التقديم أن ينفي كل احتمال آخر، ويركز على أن الهرير لم يكن إلا لداع واحد فقط هو الشر. وكان ذلك بمثابة القصر الذي يثبت الشيء المراد إثباته بطريقة قطعية ونفى ما سواه بيقين أيضا. ومما لا شك فيه أن عبد القاهر قد نقل هذا المعنى بتمامه في الفصل الذي عقده عن تقديم النكرة حينما يقول «فإذا قلت رجل جاءني لم يصلح حتى تريد أن تعلم أن الذي جاءك رجل لا امرأة. وقولهم شر أمر ذا ناب، إنما قدم فيه (شر) لأن المراد أن يكلم أن الذي أمر شر ذا الناب هو من جنس الشر لا من جنس الخير فجري مجرى أن نقول رجل جاءني، تريد أنه رجل لا امرأة. وقول العلماء (يعنى النجاة ولعله يقصد ابن جنى بصفة خاصة، أنه إنما يصلح، لأنه بمعنى «ما أمر ذا ناب إلا شر) بيان لذلك، ويمضى عبد القاهر فيقول «والغرض من الكلام أن نبين أن الذي أمر ذا الناب هو من جنس الشر لا من جنس الخير^(١)، فواضح تماما أن عبد القاهر في هذا الفصل ينقل ما سبق ذكره عند ابن جنى. وأراد منه إضافة التوكيد في التقديم كإفادته في القصر.

وينتقل ابن جنى إلى موضوع آخر يتصل بالتوكيد، ويعتبر أكثر طرافة، وأبعد عمقا، لأنه يشير فيه إلى الفرق بين الإخبار والتوكيد، وما يجب أن نلاحظه في نظم الكلام، فالإخبار يكون عبثا، ما لم يفد معنى جديدا لم يفده المعنى الأول، فإذا كان الجزء اللاحق من الكلام لا ينطوي على فائدة لم يكن ينطوي عليها الجزء السابق كان محالا. ويوضح تلك الفكرة بقوله «ومن المحال قولك. أحق الناس بمال أبيه ابنه، وذلك أنك إذا ذكرت الأبوة فقد انطوت على البنوة فكانك - إذا - إنما قلت: أحق الناس بمال أبيه أحق الناس بمال أبيه، فجري ذلك مجرى ذلك مجرى قولك زيد زيد، والقائم القائم، ونحو ذلك مما ليس في الجزء الثاني منه إلا ما في الجزء الأول البتة، وليس على ذلك عقد الإخبار، لأنه يجب أن يستفاد من الجزء الثاني ما ليس مستفادا من الجزء الأول، ولذلك لم يجيزوا، ناكح الجارية واطلها.

(١) دلائل الإعجاز ١٠٩.

ولا رب الجارية مآلكها، لأن الجزء الأول مستوف لما انطوى عليه الثاني.. ولكن المسألة أن نقول: أحق الناس بمال أبيه أبرهم به، وأقومهم بحقوقه، فتزيد في الثاني ما ليس موجودا في الأول^(١).

أما التعبير بلفظ المضارع والمعنى ماضٍ، فقد قال المتأخرون إن السر في العدول عنه نكتة بلاغية ترجع إلى استحضار الصورة في الذهن، أما التعبير بلفظ الماضي وإزادة المضارع فقد قالوا لتحقيق الوقوع، وما ذكره المتأخرون في هذا الموطن، قد أفاض في ذكره ابن جنى وشرحه شرحا مفصلا مبينا أصل الكلام، ثم ما دخل عليه من تعديل، لإبراز هذه النكت البلاغية، ثم إننا نراه لا يقر كل أسلوب يأتي على هذا المنوال، بل إن بعضه فاسد يتصف بالقبح، كما أن بعضه صحيح يتسم بالحسن، وابن جنى هنا يتمسك بالأمانة العلمية، فينسب الرأي إلى أهله خلفا عن سلف، فيقرر أنه قد نقل هذا الرأي عن أستاذه أبي علي الفارسي (ت ٢٧٧هـ) الذي رواه بدوره عن أستاذه أبي بكر السراج (ت ٢١٦هـ) فيقول: ومنه قولهم: لم يقم زيد جاءوا فيه بلفظ المضارع وإن كان مغناه المضي. وذلك أن المضارع أسبق رتبة في النفس من الماضي، إلا ثرى إلى أن أول أحوال الحوادث أن تكون معدومة، ثم توجد فيما بعد فالمضارع معدوم باعتبار أنه لم يقع بعد، أما الماضي فقد وقع وانتهى - فإذا نسي المضارع الذي هو الأصل، فما ظنك بالماضي الذي هو الفرع. وكذلك قولهم إن قمت قمت فيجىء بلفظ الماضي. والمعنى معنى المضارع، وذلك أنه أراد الاحتياط للمعنى فجاء بمعنى المضارع المشكوك في وقوعه بلفظ الماضي المقطوع بكونه، حتى كان هذا قد وقع واستقر، لا إنه متوقع مترقب، وهذا تفسير أبي علي عن أبي بكر، وما أحسنه^(٢) فالعبر بالمضارع الذي هو الأصل، لأنه أسبق رتبة في النفس من الماضي، بدلا من التعبير بالماضي، دعا إليه إرادة التوكيد، لأنك عندما تنفي المضارع وهو الأصل في قولهم (لم يقم زيد) فكأنك نفيت الماضي وهو الفرع، وفي هذا النفي نوع من التوكيد فالعبر بالمضارع المنفي بدلا من الماضي لا يفيد عنده استحضار الصورة، كما يفيد التعبير بالمضارع بصفة عامة، ولكنه يأتي لإرادة التوكيد.

(١) الخصائص ٢/٢٢٦، ٢٢٨.

(٢) الخصائص ١٠٤/٢ وانظر من البلاغة ص ١٧٠ دة نهضة مصر.

أما التعيين بالماضي بدلا من المضارع، فواضح أنه لتحقيق وقوعه، وليس لترقب مجيئه، ويستحسن ابن جنى هذا الرأي، ويبدى إعجاب به، ولكنه لا يقف بما نقل عن الثارسي في إيجازه، فيزيد الفكرة وضوحاً، ويضرب لها العديد من الأمثلة، ويحيط بها من أطرافها كافة، وعلى اختلاف أساليبها، وما يصح منها، وما يمتنع، حتى يضع الأمر في نصابه، ولا يترك لأحد بعده أن يدلى بدلوه في هذا المضمار، فالكلام عند العرب لا يلقى على عواهنه، وما يصح العدول عنه في موضع من المواضع لا يصح في موضع آخر، بل ربما يؤدي هذا إلى الشناقض والمحال، فمن يستعمل الأساليب العربية عليه أن يتفهمها أولاً، ويدرك مراميها، ويلاحظ نكتها، ومن لم يراع ذلك سوى نفسه بغيره من العجماءات، يقول: ومن المجال أن تنقض أول كلامك بآخره، وذلك كقولك، قمت غداً، وسأقوم أمس، ونحو هذا، فإن قلت: فقد تقول ان قمت غداً قمت معك، وتقول: لم أقم أمس، وتقول اعزك الله، وأطال بقاءك، فتأتى بلفظ الماضي، ومعناه الاستقبال، وقال:

ولقد أمر على اللثيم بسبئي فمضيت ثم قلت لا يعنيني

أى ولقد سررت، قيل ما قدمناه على ما أردنا فيه، فأما هذه المواضع المتجاوزة، وما كان نحوها، فقد ذكرنا أكثرها فيما حكينا عن ابن علي، وقد سأل أبا بكر عنه في نحو هذا فقال أبو بكر: كان حكم الأفعال أن تأتي كلها بلفظ واحد، لأنها لمعنى واحد، غير أنه لما كان الغرض في صناعتها أن تنفيذ أزميتها، خولف بين مثلها، ليكون ذلك دليلاً على المراد فيها، قال فإن أمن اللبس فيها، جاز أن يقع بعضها موقع بعض، وذلك مع حرف الشرط، نحو إن قمت جلست، لأن الشرط معلوم أنه لا يصح إلا مع الاستقبال، وكذلك لم يقد أمس وجهه لدخول ثم ما لولا هي لم يجز. قال: ولأن المضارع أسبق في الرتبة من الماضي، فإذا نفي الأصل كان الفرع أشد انقضاء، وكذلك أيضاً حديث الشرط إن قمت قمت جئت فيه بلفظ الماضي الواجب تحقيقاً للأمر، وتثبيتاً له، أي أن هذا وعد موفى به لا محالة، كما أن الماضي واجب ثابت لا محالة. ونحو من ذلك لفظ الدعاء ومجيئه على صورة الماضي الواقع نحو أيدك الله، وحرسك الله، إنما كان ذلك تحسيفاً له وتجاوزاً بوقوعه، إن هذا ثابت بإذن الله، وواقع من غير شك. وأما قوله:

ولقد أمر على اللثيم بسبئي

فإنما حكى فيه الحكاية الماضية، والحال لفظها أبدا بالمضارع نحو قولك زيد يتحدث ويقرا أى هو فى حال تحدث وقراءة وعلى نحو من حكاية الحال فى نحو هذا قولك: كان زيد سيقوم أمس أى كان متوقفا منه القيام فيما مضى.

وليس كذلك قولك: قمت غدا، وسأقوم أمس، لأنه عار من جميع ما نحن فيه، إلا أنه لو دل عليه دليل من لفظ أو حال لجاز نحو هذا. فأما على تعرية منه، وخلوه مما شرطناه فيه فلا^(١)، فإبن جنى لا يقتصر على توضيح ما ارتأه الفارسى وأبو بكر السراج فى سر التعبير بالمضارع عن الماضى أو العكس، بل حاول أن يضع لنا قاعدة تحذبها عندما نود أن نسلك هذا الطريق البلاغى الشائك فى التعبير عما نرد. وهكذا فى كل خطوة بخطوها ابن جنى يرسم أمام ناظره التركيب الكلى للكلام، وطريقة نظمه، ولا يقف عند فصاحة الكلمة وحدها، بل بعدها جزءا لا يتجزأ من كل واحد مثلثم، إن توافقت معه أخذ بها ونوه بشأنها، وإن تناضرت مع جمهرة الكلام طرحها واستبعدها كلية. ويقس ابن جنى على هذا الوانا آخر من التعبير، كاسلوب الإشارة واسم الفاعل، لاستحضار الصورة فيقول، وعليه قول الله سبحانه (فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته، وهذا من عدوه) فأشار سبحانه إليهما إشارة الحاضر، لأن لما كان حكاية حال صارت كأنها حاضرة فقيل هذا وهذا. لولا ذلك ل قيل أحدهما كذا والآخر كذا. وكذلك قوله تعالى: (وكلبهم باسط ذراعيه بالصيد) اعمل الفاعل وإن كان لما مضى لما أراد فكانها حاضرة^(٢).

ويوضح لنا ابن جنى سر التعبير بالجملة الاسمية وبلاغتها التى تفوق بلاغة الجملة الفعلية فى بعض المواضع. فقولك: إذا زرتنى فأنا ممن يحسن إليك أى: فحبرى بى أن أحسن إليك. ولو جاء بالفعل مصارحا به فقال إذا زرتنى أحسنت إليك لم يكن فى لفظه ذكر عاداته التى يستعملها من الإحسان إلى زائره، وجاز أيضا أن يظن به عجز أو نفور دونه، فإذا ذكر أن ذلك عاداته، ومظنة منه كانت النفوس إلى وقوعه أسكن، وبه أوثق فاعرف هذه المعارض فى القول ولا تربيها تصرفا واتساعا فى اللغة مجردة من الأغراض المرادة فيها، والمعانى المحولة^(٣).

(١) الخصائص ٣/ ٢٢٠ - ٢٢٢.

(٢) المحشب ٢/ ٢٧٤.

(٣) المحشب ٢/ ٢٧٤.

عليها، والتعبير بالجملة الاسمية هو ما عبر عنه المتأخرون فقالوا إن البليغ يلجأ إليه إذا أراد أن يفيد الاستمرار والثبوت، وقد لاحظ ذلك ابن جنى ولم يردده إلى التصرف والاتساع في اللغة.

ويعمل ابن جنى كيف كانت (لما) أشد توكيدا في النفس من (لم) تعليلا منطقيًا يتمشى مع زيادة الحروف في الإثبات، فينبغي أن نقابله بزيادة الحروف في النفس فيقول «أصل (لما) لم زيد عليها (ما) فصارت نغيا لقوله قد كان كذا. و(لم) نفس فعل تقول قام زيد فيقول المجيب بالنفس لم يتم. فإن قال: قد قام، قلت: لما يتم، لما زاد في الإثبات (قد) زاد في النفس (ما). وهو تعليل وجيه لم نجد عليه اعتراضا وقد نقله ابن جنى عن الخليل دون الإشارة إليه^(١).

ويوضح ابن جنى بالمثال كيف تفيد قد التحقيق، وأنها لا تأتي في الكلام اعتباطًا، بل تأتي عن قصد وروية لإفادة غرض بلاغي هو التوكيد، ورفع الشك، فيقول في قراءة حذيفة (اقتربت الساعة وقد انشق القمر) هذا يجري مجرى الموافقة على إسقاط العذر، ورفع التشاكك، أي: قد كان انشقاق القمر متوقعا، دلالة على قرب الساعة. فإذا كان قد انشق، وانشقاقه من أشراطها، وأحد أدلة قربها، فقد تؤكد الأمر في قرب وقوعها، وذلك أن (قد) إنما هي جواب وقوع أمر كان متوقعا يقول القائل: انظر أقيم زيد؟ وهل قام زيد؟ وأرجو ألا يتأخر زيد، فيقول المجيب: قد قام أي: قد وقع ما كان متوقعا^(٢) ولا شك أن تحقق الوقوع والجزم به غرض من أغراض البلاغة.

كما يوضح لنا بلاغة الأسلوب في عطف الخاص على العام، وإنه لا يكون إلا ليزة يتمتع بها ذلك الخاص، لأن الشيء الخاص داخل في جملة العام، والشيء لا يعطف على مثله، ولا يبيح لنا ابن جنى أن نسلك هذا المسلك الذي يخالف القواعد النحوية، إلا لسبب بلاغي يفرض لنا هذه المخالفة، ويكون أدعى للانعطاف نحوه. يقول أبو الفتح، وأنت لا تقول: جاء القوم وزيد. وقد جاء زيد معهم، لأن الشيء لا يعطف على نفسه، كذلك قول الله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته ورسوله

(١) المحاسب ٢/٢١٢ وانظر ص ٦١ من هذا الكتاب.

(٢) المحاسب ٢/٢٩٧.

وجبريل وميكائيل) لا يكون جبريل وميكائيل داخلين في جملة الملائكة، لأنهما معطوفان عليهم فلا بد أن يكونا خارجين منهم، ماز (جبريل) و (ميكائيل) من جملة الملائكة تشریفاً لهما^(١). وقد وضع هذا المغزى البلاغي قبل ابن جنى استاذه أبو علي الفارسي (ت ٢٧٧هـ) مستشهداً في بيانه بعدد من الآيات القرآنية^(٢).

ويتبه ابن جنى إلى دقائق في التعبير لم يلتفت إليها أصحاب البلاغة، وهي داخله في صميم النظم، وابن جنى حين يدلنا عليها لا يحكم احكامه فحسب، وإنما يقدم لنا من الأسباب ما يقنعنا بأن هذا التعبير أو ذلك يحسن به الكلام، أو يقبح. انظر إليه وهو يحلل مثلاً قراءة قتادة (وكل آتاه داخرين) بقول «حمل آتاه على لفظ (كل) إذ كان مفرداً و(داخرين) على معناها - ولو قلب ذلك لم يحسن، لو قال: (وكل أتوه داخراً) قبح وضعف، وذلك أنك لما قلت: وكل فقد جئت بلفظ مفرد، فإذا قلت أتوه فقد حملت على المعنى، وانصرفت عن اللفظ، ثم إذا قلت من بعد: داخراً فاضردت فقد تراجعت إلى ما انصرفت عنه، فكان ذلك قلقاً في الصنعة، وانتكاثاً عن المحجة المصير إليها المعتمدة. وعلى ذلك قول الله سبحانه (ومنهم من يستمعون إليك) فلو قال من بعد، حتى إذا خرج من عندك لم يحسن، وذلك لأنه قد ترك لفظ (من) إلى معناها بقوله (يستمعون) فلو عاد إليه بعد انصرافه عنه فقال خرج، عاد إلى ما كان قد رغب عنه، واعتزم شبره عوضاً منه^(٣)، وابن جنى يحلل القراءة الشاذة، ويجد لها نظيراً من القراءة العامة فيخرجها من الشذوذ إلى القياس، ويبين ما فيها من صحة النظم وأسبابه، كما يبين كيف يمكن أن يتخلل الفساد النظم إذا خرج عن الحدود المرعية في خصائص العربية، وهو في كل ذلك ينتهج نهجا تعليمياً تتعلم منه وسيلة التعبير السليم وتمييزه من التعبير الخاطئ، فتخرج منه بأبلغ الدروس في معالجة الأساليب وطرق سبلها.

ويفرد ابن جنى باباً فيما في شجاعة العربية^(٤) بعد من أقرب الأبواب صلة بالبلاغة يتناول فيه الحذف والزيادة والتقديم والتأخير يستهله «إن العرب قد

(١) المحاسب ٥٢/٢.

(٢) الحجة لأبي علي الفارسي ١٢/١.

(٣) المحاسب ١٤٥/٢.

(٤) الخصائص ٢٩٠/٢.

حذفت الجملة والمفرد والحرف والحركة، وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه. وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته. ويضرب الأمثلة لحذف الجملة، وحذف المبتدأ والخبر، والمضاف مفرداً ومكرراً، والمضاف إليه، حتى إن القرآن وهو أفصح الكلام فيه أكثر من مائة موضع، بل ثلاثمائة (١) موضع، وحذف الموصوف وإن كان القياس يكاد يحظره ولذلك فإنه يكثر في الشعر وفي النثر. لأن الصفة تكون إما للتخصيص وإما للمدح والثناء وكلاهما من مقامات الإسهاب والإطناب، لا من نطاق الإيجاز والاختصار. وإذا كان كذلك لم يلق الحذف به، ولا تخفيف اللفظ منه، مع ما ينضاف إلى ذلك من الإلباس وضد البيان. وحذف الصفة ويروى عن صاحب الكتاب (سير عليه ليل) وهم يريدون ليل طويل، لأنك تحس في كلام القائل لذلك من التطويح والتفخيم والتعظيم ما يقوم مقام قوله: طويل أو نحو ذلك.. فإن عريت من الدلالة عليها من اللفظ أو من الحال فإن حذفها لا يجوز.. وإنما المتوقع أن تصف من ذكرت أو ما ذكرت، فإن لم تفعل كلفت علم ما لم تدل عليه، وهذا لغو من الحديث، وجور في التكليف، كما يتحدث عن حذف المفعول ويتبه ببلاغة حذفه لما فيه من فصاحة وبلاغة، وأنه لا يقتدر عليه إلا من ملك ناصية اللغة، ولو أردت عقد المقارنة بين ما ذكره ابن جنى وما ذكره أستاذه أبو علي الفارسي لوقفت على البون الشاسع بين الطريقتين: فأبو علي يذكر لنا المحذوف، وأن سبب الحذف العلم به، فقطع ولا يجنح إلى شيء من التفصيل، ولكن ابن جنى لا يترك هذا الموضوع إلا ويذكر حسه وإعجابه به. فأبو علي يقول «ومما حذف من المفعول به في التنزيل قوله تعالى: (فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا) والتقدير ذوقوا العذاب فاستغنى عن ذكره للعلم به وكثرة ترده في نحو (وذوقوا عذاب الخلد) (وذوقوا عذاب النار) (٢). أما ابن جنى فيقول «وعلى ذكر حذف المفعول فما أعربه وأعذبه في الكلام ألا ترى إلى قوله تعالى (ووجد من دونهم امرأتين تزودان) تزودان إلهما - ولو نطق بالمفعول لما كان في عذوبة حذفه أولاً في علوه. ويقول في موضع آخر من الكتاب وإن حذف المفعول لا يصدر إلا عن فصاحة عذبة» أو يقول «وهو في المفعول كثير، وفصيح، وعذب، ولا يركبه إلا من

(١) الخماس ١٥٢/٢.

(٢) المجة ٢٦/١.

قوى طبيعه وعذب وضعه، ثم يقول في النهاية «قد تقدم القول على حسن حذف المفعول به وأن ذلك أقوى دليل على قوة عربية الناطق به»^(١)، وهكذا نلمس بوضوح الفرق الكبير بين نظرية ابن جنى في بلاغة حذف المفعول ونظرة أستاذه أبي علي الفارسي. كما يتحدث عن حذف الظرف والمعطوف، والمعطوف عليه، والمستثنى، وخبر إن، ومفعولى ظننت، وخبر كان والمنادى، وحذف التمييز إذا علم من الحال، وأما حذف الحال فلا يحسن، لأنه الفرض فيه إنما هو تأكيد الخبر، وما طريقه التوكيد غير لائق به الحذف، لأنه ضد الفرض ونقيضه «وما ذكره ابن جنى في حذف الصفة، وحذف الحال نقل في (إعراب القرآن) المنسوب للزجاج^(٢)، وكذلك الأمر في المصدر فإنه لا يحذف في موضع من المواضع وذلك أن الفرض فيه إذا تجرد من الصفة أو التعريف أو عدد المرات فإنه هو لتوكيد الفعل وحذف المؤكد لا يجوز. وفي موضع آخر يقول ولا يجوز توكيد المحذوف، لأن الفرض من الحذف التخفيف لطول الاسم فلو ذهبت تؤكد، لتقضت الفرض، وذلك أن التوكيد والإسهاب ضد التخفيف والإيجاز، فلما كان الأمر كذلك تدافع الحكمان فلم يجر أن يجتمعا^(٣)، كما يشمل الباب حذف الفعل وحذف الحرف، وهو في ذلك يحاول بصفة عامة ألا تفوته الحالة النفسية المقتضية للحذف، فتعجب لتخريجاته العميقة الذكية. من ذلك إظهاره لداعي الترخيم في قراءة علي بن أبي طالب وابن مسعود (ونادوا يا مال) نراد يقول «هذا المذهب المؤلف للتخيم إلا أن فيه في هذا الموضوع سرا جديدا، وذلك أنهم لعظم ما هم عليه ضعفت قواهم، وذلت أنفسهم، وصغر كلامهم، فكان هذا من مواضع الاختصار صورة عليه، ووقفا دون تجاوزه إلى ما يستعمله المالك القادر على التصرف في منطقته^(٤)». وهكذا نراه يكسب النحو معاني جديدة لم يلتفت إليها السابقون.

وجملة ما ذكره ابن جنى عن الحذف يدور حول ثلاث نقاط:

أن الحذف لا يجوز إلا إذا دل عليه دليل من اللفظ أو الحال.

(١) المحاسب على الترتيب المذكور ١/٢٣٣، ٢-٢/٢٠٢، ٢٢٥، ٢٥٦.

(٢) إعراب القرآن ٢/٧٨١، ٧٨٥.

(٣) الخصال ١/٢٨٧.

(٤) المحاسب ٢/٢٥٧.

وأنه لا يجوز لنا الحذف والزيادة في موضع واحد من الكلام، لأن ذلك يؤدي إلى التناقض ويفسد الغرض من الحذف.

وأن الحذف الذي يجري في سائر التعبيرات عند النحاء، يطلعنا على حقيقة العربية وميلها الشديد إلى الإيجاز. وابن مضاء القرطبي ينقل عن ابن جني قوله «إن في القرآن نبيها على ألف موضع. ولكن الحذف لا يجوز في كل موضع، بل في موضع دون آخر» (١).

ويذكر ابن جني في كثير من كتبه «أن الحروف لا يليق بها الزيادة، كما لا يليق بها الحذف، وأن عدل أحوالها أن تستعمل غير مزيدة، ولا محذوفة فأما وجه القياس في امتناع حذفها من قبل أن الغرض في الحروف، إنما هو الاختصار، إلا ترى أنك إذا قلت: ما قام زيد فقد نابت ما عن أنفي، وإذا قلت هل قام زيد؟ فقد نابت عن استنهم فوقوع الحرف مقام الفعل وفاعله غاية الاختصار، فلو ذهبت تحذف الحرف تخفيفاً لأفطلت في الإيجاز لأن اختصار المختصر إجحاف به.

فهذا وجه، وأما وجه ضعف زيادتها فمن قبل أن الغرض في الحروف الاختصار كما قدمناه، فلو ذهبت تزيدها لتقضت الغرض الذي قصدته، لأنك كنت تصير من الزيادة إلى ضد ما قصدته من الاختصار، فاعرف هذا. فإن أبا علي حكاه عن الشيخ أبي بكر (محمد بن السري السراج أستاذ الفارسي ت ٢١٦هـ) رضي الله عنه، وهو نهاية في معناه، ثم يذكر ابن جني المسبب البلاغي في زيادة الحروف وحذفها مما دعاهم إلى مخالفة القياس، فيقول «... ولولا أن في الحروف إذا زيد ضرياً من التوكيد لما جازت زيادته البتة (لأن الزيادة ليست ساذجة) كما أنه لولا قوة العلم بمكانه لما جاز حذفه البتة، فإنما جاز الحذف والزيادة من حيث أريتك على ما به عن ضعف القياس. ومن ثم فإن ابن جني بضع لنا قاعدة نهائية لبيان سبب الزيادة والحذف بقوله «وقد علمنا من هذا أننا متى رأيناهم قد زادوا الحرف فقد أرادوا على غاية التوكيد، كما إننا إذا رأيناهم قد حذفوا حرفاً فقد أرادوا غاية الاختصار، ولولا ذلك الذي أجمعوا عليه واعتزموه، لما استجازوا زيادة ما الغرض فيه الإيجاز، ولا حذف ما وضعه على نهاية الاختصار، فقد استغنى عن

(١) الرد على النحاة ٩٦.

حذفه بقوة اختصاره، ولا يقشأ ابن جنى يردد هذا القول في كتبه موجزا مرة ومطلبها أخرى، وهو في كل مرة يمزو هذه اللفظة الذكوية العميقة إلى استاذه الفارسي التي حكاها عن استاذ أبي بكر السراج^(١).

ويتحدث ابن جنى عن (مثل) ويبين أنها ليست زائدة كما يذهب بعضهم، وإنما جاءت لغرض بلاغي قصد به التثبيت والتوكيد، ولو أن الكلام خلى منها لقلق موضعه، واهتزت قاعدته، ولم يؤمن تطرق الشك إليه، وابن جنى يذكر هذا الأسلوب، وأثره المرة تلو المرة، وفي أكثر من كتاب: يذكره في الخصائص، والمحتمسب، فيقول: واعتقادهم زيادة (مثل) في نحو قولنا «ممالك لا باتى القبيح، ومثل لا يخفى عليه الجميل، أى: أنا كذا وأنت كذلك.

وكذلك هو نعمرى إلا أنه على غير التأول الذى رأوه من زيادة مثل، وإنما تأويله أى أنا من جماعة لا يرون القبيح، وإنما جعله من جماعة هذه حالها ليكون أثبت للأمر إذ كان له فيه أشباه واضراب، ولو انفرد به لكان غير مأمون انتقاله منه، وتراجعه عنه. فإذا كان له فيه نظراء، كان حرى أن يثبت عليه، وترسى قدمه فيه وعليه قول الآخر:

ومثل لا تتبو عليك مضاربه^(٢)

والعرب تأتى بمثل هذا توكيدا وتسديدا، «فمبب التوكيد - إذا - أنه يراد أن يجعل من جماعة هذه أوصافهم تثبينا للأمر، وتمكيناً له، ولو كان فيه وحده لقلق منه موضعه، ولما رست فيه قدمه، ولم يؤمن عليه انتقاله إلى ضده، كما تقول فى مدح الإنسان: أنت من القوم الكرام، ومنزعتك إلى السادة، أى لك فى هذا الفعل سابقة وأول فانت مقيم عليه، ومحقوق به، ولست دخيلاً فيه على غير أول، ولا أصل فيخشى عليك تبوك عنه^(٣)، فما ذكره ابن جنى فى الخصائص عن سر التعبير (بمثل) قد أكده لنا بتكراره فى المحتمسب، وخلصه قوله: أنه لا غرابة فى وصفه بهذا الوصف، أو نفيه عنه، إذ ليس هذا الوصف مقصورا عليه، وإنما يشمل

(١) انظر سر صناعة الإعراب ٢٧١/١، الخصائص ٢٧٢/٢ وما بعدها المحاسب ٥١/١.

(٢) الخصائص ٢١٠٠/٣.

(٣) المحاسب ١١٤/١.

غيره أيضا، وهذا ادعى إلى التصاق الوصف به، إذ لا يتطرق لأحد أن ينتزعه منه بدعوى: أن أحدا لم يتصف بهذا الوصف أبدا - وإذا كانت (مثل) هي التي تضيف؛ ذا المعنى كله، فالتوكيد والتثبيت من أبرز مميزاتهما.

وابن جنى يكتفى بإبراز هذا المغزى دون أن يعرض لما اهتم به عبد القاهر من بعد: من لزوم التقديم بمثل: وقلق الكلام إذا تأخرت عن الأولوية، وعدم استقامة المعنى ونبو اللفظ عنه^(١)، لأن ابن جنى لم يكن بصدد الحديث عن النظم، وإنما كان يوضح أثر هذه الكلمة، ومغزاها في الكلام.

وفي هذا الباب أيضا - ونعني به شجاعة العربية - يفرد ابن جنى فصلا عن التقديم والتأخير، يبين فيه ما يجوز تقديمه من المسائل النحوية وما لا يجوز، وما يقبله القياس وما يرفضه، فكان في هذا الفصل نحويا صرفا، دون أن يتجاوز النحو إلى البلاغة، وبعد أن يفرغ من هذه القواعد النحوية في كتابه الخصائص يخلب عقولنا بما يذكره من النكت البلاغية التي تتجلى في بعض مواضع التقديم، كتقديم المفعول به في كتابه المحتسب مما نظن معه أن أحدا لم يساوقه في هذا المضمار من البيان والعمق. ويتبسط أن نروى عنه أولا بإيجاز ما ذكره في (الخصائص) ثم بما شئ به من ملاحظات بلاغية في (المحتسب). فابن جنى يذكر في الخصائص أن التقديم على ضربين: أحدهما ما يقبله القياس، والآخر ما يسهل الاضطرار^(٢)، فالأول كتقديم المفعول على الفاعل وعلى الفعل، وكذلك ظرف الزمان والمكان، والاستثناء يتقدم على الاسم دون الفعل، فتقول ما قام إلا زيدا أحد، ولا نقول: إلا زيدا قام القوم. كذلك يجوز تقديم الخبر على المبتدأ، وخبر كان وأخواتها على أسمائها. وعليها أنفسها، كما يجوز تقديم المفعول له، مثل: طمعا في برك زرعتك. ولا يجوز تقديم المفعول معه نحو قولك والطيالسة جاء البرد، لأن الواو هنا بمنزلة واو العطف فيقبح هذا، كما قبح وزيد قام عمر، كما يقبح تقديم التمييز على المميز، ولا يجوز تقديم نائب الفاعل، كما لا يجوز تقدم الفاعل على الفعل. ويضع قاعدة عامة يقول فيها «وليس في الدنيا مرفوع يجوز تقديمه على رافعه، فاما خبر المبتدأ فلم يتقدم عندنا على رافعه، لأنه مرفوع بالمبتدأ والابتداء».

(١) الدلائل ١٠٧.

(٢) الخصائص ٢/٢٨٢.

فلم يتقدم الخبر عليهما معاً، وإنما تقدم على أحدهما وهو المبتدأ، وبذلك لا تنتقض القاعدة. كما لا يجوز تقديم الصلة على الموصول، ولا التوابع كلها ما عدا عطف النسب وهو قليل، والذي يجوز التقديم في عطف النسب كما في قولك قام وعمرو زيد، أنك اتسعت في الكلام قبل الاستقلال والتمام. وسبب قلته أنه ضعيف من جهة القياس، لأنك إذا قلت قام وزيد عمرو فقد جمعت أمام زيد بين عاملين. أحدهما قام، والآخر الواو، إلا تراها قائمة مقام العامل قبلها، وإذا صرت إلى ذلك صرت كأنك قد عملت فيه عاملين. كما لا يجوز تقديم المضاف إليه على المضاف، ولا الجواب على المجاب سواء كان شرطاً أو قسماً. وبعد أن يفرغ ابن جنى من سرد هذه المسائل وأمثلتها، وتلليل ما يستحق التعليل بقوله «فخذ رجوه التقديم والتأخير في كلام العرب، وإن كنا تركنا منها شيئاً، فإنه معلوم الحال ولاحق بما قدمناه»^(١). وواضح أن ابن جنى في هذا الباب كله قد وقف عند سرد ما يتفق مع قواعد النحو، وما يختلف عنها، مراعيًا صحة القياس، أو ضعفه، أو فساده، دون أن يذكر لنا أسباب بلاغة التقديم، فإذا تقدم به الزمن، وصنف (المحتسب) نراه يركز تركيزاً شديداً على التقديم، وخاصة تقديم المفعول، ليبين أهميته البلاغية، وقوله هو القول الفصل الذي لم يترك فيه للاحقين شيئاً، ويقتضينا هذا أن نسجل ما قاله ابن جنى في بيان عناية العرب بالمفعول تسجيلاً تاماً نظراً لأهميته القصوى التي يمكن أن ينتفع بها دارسوا البلاغة في شتى أطوارها. فأهمية المفعول عند ابن جنى تظهر في ناحيتين الأولى: تقديم المفعول. والثانية: حذف الفاعل وإسناد الفعل إلى المفعول. ويشعر ابن جنى بأهمية ما يقول في هذا الصدد، ومبلغ ما به من خطورة فيقول «ينبغي أن يعلم ما أذكره هنا. وذلك أن أصل وضع المفعول أن يكون فضلة، وبعد الفاعل. كضرب زيد عمراً، فإذا عناهم ذكر المفعول قدموه على الفاعل فقالوا ضرب عمراً زيد. فإن زادت عنايتهم به قدموه على الفعل الناصبه، فقالوا: عمراً ضرب زيد. فإن تظاهرت العناية به، عقدوه على أنه رب الجملة، وتجاوزوا به حد كونه فضلة، فقالوا: عمرو ضربه زيد، فجاءوا به مجيئاً ينافي كونه فضلة، ثم زادوه على هذه الرتبة فقالوا: عمرو ضرب زيد. فحذفوا ضميره ونووه، ولم ينصبوه على ظاهر أمره، رغبة به عن

(١) الخصائص ٢/٢٩٠.

صورة الفضلة، وتحاميا لتصبه الدال على كون غيره صاحب الجملة، ثم أنهم لم يرضوا له بهذه المنزلة، حتى صاغوا الفعل له، وبنوه على أنه مخصوص به، والفوا ذكر الفاعل مظهرا أو مضمرا فقالوا ضارب عمرو، فاطرح ذكر الفاعل البتة بل استندوا بعض الأفعال إلى المفعول دون الفاعل البتة مثل قولهم: امتنع لونه، ولم يقولوا امتنعه كذا.. وهذا كله يدل على شدة عنايتهم بالفضلة، لأنها تجعل الجملة تابعة في المعنى لها، حتى إنها إذا لم تكن تابعة لها وكان المفعول مقدما منصوبا فإنه لا يعدم دليل العناية به، وهو تقديم اللفظ منصوبا، وهذه صورة انتصاب الفضلة مقدمة لتدل على قوة العناية به^(١). فابن جنى يقرر أن تقديم المفعول يكون لنكتة بلاغية هي العناية بشئانه، وأن هذه العناية تقوى وتضعف بحسب الحالات، وكلما قويت العناية اتخذ التقديم صورة جديدة، وهذه الصور تصل إلى أربع مراتب. الأولى: أن يتقدم المفعول على الفاعل فقط، والثانية: أن يتقدم على الفعل منصوبا، والثالثة: أن يتقدم على الفعل مرفوعا ويصبح عمدة بعد أن كان فضلة، والرابعة: وهي أقواها وأرضها منزلة، لأنها تفضل الثالثة بأن الجملة التي بعد المقدم تصبح مختصة به عندما تخلو من الضمير. ولا شك أن كل حالة من هذه الأحوال تستعمل في مكانها المناسب، وما تتفق مع حال المتكلم أو السامع. ويذكر ابن جنى أن من دلائل شدة عنايتهم بالمفعول أن ي حذف الفاعل فيتسلط حينئذ الفعل على المفعول مباشرة، وكأنه هو الفاعل كما في حالة بناء الفعل للمجهول. واقتصر بعض الأساليب على المفعول دون الفاعل البتة دليل آخر على هذه العناية. ولا يفتأ ابن جنى يردد هذه العناية في مواضع شتى من الكتاب، ليؤكد وجهة النظر التي ذهب إليها في تقديم المفعول، والعناية به. وما دام ابن جنى يذكر أن من دلائل العناية بالمفعول بناء الفعل لما لم يسم فاعله، فإنه يتطرق إلى القيمة البلاغية في بناء الفعل للمجهول فيقول في قراءة ابن مسعود (يوم يقال لجهنم)، هذا يدل على أن قولنا ضارب زيد ونحوه لم يترك ذكر الفاعل للجهل به، بل لأن العناية انصرفت إلى ذكر وقوع الفعل بزيد، عرف الفاعل به، أو جهل لقراءة الجماعة (يوم نقول) وهذا يؤكد عندك قوة العناية بالمفعول به. ويمضى فيقول: وفيه شاهد، وتفسير لقول سيبويه في الفاعل والمفعول: وإن كانا جميعا يهمانهم

(١) انظر المحاسب بصرف ١/٦٩، ٦٦، ٢٦٢.

ويعنيانهم. ومن شدة قوة العناية بالمفعول أن جاءوا بأفعال مسندة إلى المفعول، ولم يذكورا الفاعل معها أصلا، وهي نحو قولهم امتقع لون الرجل، وانقطع به، وجن زيد، ولم يقولوا امتقع ولا انقطع ولا جنه، ولهذا نظائر، فهذا كإسنادهم الفعل إلى الفاعل البتة فيما لا يتعدى نحو قام زيد وقعد جعفره^(١). فكان أسلوب البناء للمجهول قصد به التركيز على المفعول به وجعله الناية من الكلام، وأن اهتمامهم به يفوق كل اهتمام بغيره من الفاظ الجملة.

وثمة بعض الأمور النحوية التي قل أن يلتفت إليها في علاقتها بالبلاغة نظرا لما فيها من تركيب نحوي خاطئ كمود الضمير على متأخر لفظا ورتبة. نرى ابن جنى لا يقف فيه موقف النحاة، بل يفتن إلى أن العرب حين تلجأ إلى هذا الأسلوب كانت تلجأ إليه بدافع من حسها اللغوي، والبلاغي الذي لا يستطيع أن يملئه العربي البسيط في تفكيره، ولكنه يعبر به، ولا يجد غضاضة في نفسه من هذا التعبير، فابن جنى لا يرى في هذا الأسلوب ضربا من الضرورة أو الشذوذ، بل يرى فيه شدة اهتمام بالمفعول لا نقل عن شدة اهتمام بالفاعل. وأن وضع المفعول بعد الفاعل ربما يعنى أنه أقل درجة من حيث الاهتمام به، فالتصاق ضمير المفعول بالفاعل، وعودته على المفعول المتأخر عنه يلفت نظرنا إلى هذا الاهتمام، ورغم هذه اللفتة الفنية الدقيقة التي التفت إليها ابن جنى، إلا أننا لا نستطيع أن نضيفها إليه، لأنه في ذلك كان متأشيا بأبي الحسن الأخفش (ت ٢١٥ هـ) فقد جوز الأخفش وتبعه ابن جنى نحو ضرب غلامه زيدا أى اتصال ضمير المفعول به بالفاعل مع تقدم الفاعل لشدة اقتضاء الفعل للمفعول به كإقتضائه للفاعل واستشهد بقوله:

جزى ربه عنى عدى بن حاتم جزاء الكلاب العاويات وقد فعل
وبقوله:

لما عصا أصحابه مصعبا أدى إليه الكيل صاع بصاع^(٢)

فذكر تقديم المفعول وشدة اقتضاء الفعل له بتردد في أكثر من موضع من واضح

(١) المحشوب ٢/٢٨٤، ١/١٢٥.

(٢) شرح الكافية ٧٢/١ الرضي.

الكتاب. وابن جنى قد تحدث عنه في استقصاء وشمول، وعدد مما فيه من مراحل تنفّرات قوة وضعفاً وبين في كل مرحلة كيف تكون العناية أشد من المرحلة التي قبلها، واختلاف الأساليب لإبراز تلك العناية. كل ذلك بدلنا على أن أمر التقديم والتأخير عند ابن جنى لم يكن صنفياً، وخطبه لم يكن هيناً، وأن تتبع مواضعه ليس ضرباً من التكلف كما زعم عبد القاهر حين أزرى على النحاة في معالجتهم أمر التقديم. وبدلاً من أن نجد عبد القاهر يدافع عن هذا الانجاء الذي اتخذته النحاة، وخاصة ابن جنى إزاء تفسيرهم لتقديم المفعول به، راح ينشقد مسلكهم، ويبخس جهدهم متهما إياهم بأنهم لا يتغفلون إلى معرفة دقائق الكلام سواء في التقديم والتأخير، أو الحذف والتكرار، أو الإظهار والإضمار، أو الفصل والوصل، ولا يفوضون إلى إدراك أنواع الفروق والوجوه. في الوقت الذي نرى فيه ابن جنى يبرز التقديم في صورته المختلفة، ودرجاته المتفاوتة.

وابن جنى ينظر في أدوات الاستفهام فيراها أحياناً تخرج عنه إلى غيره من التقرير أو الإنكار أو التهنئة أو التوبيخ وغير ذلك مما يدخل في صميم البلاغة، ولكن الاستفهام في خروجه عن صورته الأصلية إلى صورة أخرى كان مرتكزاً على آراء نحوية بحثت اعتمدها فيها ابن جنى على يونس بن حبيب (ت ١٨٢هـ) وسيبويه (١٨٠هـ) والفراسي (ت ٢٦٧هـ) حين حكى الأول عن العرب: ضرب من منا؛ أي إنسان إنساناً، أو رجل رجلاً، أخلاً نراه كيف جرد (من) من الاستفهام. ولذلك أعربها. ومن ثم فإن ابن جنى يفرده باباً أسماء (باب في خلق الأدلة) ^(١) وخلق الأدلة تجريدتها من المعاني المعروفة لها، والمتبادرة فيها، وإرادة معانٍ أخرى لها، أو تجريدتها من بعض معانيها، فيضرب أمثلة يبين فيها كيف يخرج الاستفهام إلى الخبر فيتحول أداة الاستفهام من البناء إلى الإعراب كقولهم في الخبر: مررت برجل أي رجل، فجرد (أيا) من الاستفهام أيضاً.. فدليل ابن جنى على أن هذه الأدوات قد خرجت عن الاستفهام ليس فقط ما لا يحظه من كون المعنى ليس فيه دلالة الاستفهام، بل استأنس أيضاً بقواعد النحو. فكان إعراب (من) في قولهم ضرب من منا شاهداً على أنها خلعت عن دلالة الاستفهام. وكان إعراب (أيا) وجرها وصفاً في قولك مررت برجل أي رجل.. دليلاً على أنها خلعت عن دلالة

(١) الخصال ١٧٩/٢.

الاستفهام أيضاً.. ومن هذه القواعد النحوية في إخراج أدوات الاستفهام عن صورتها التي وضعت لها، واستعمالها في صورة أخرى. انطلقت كثيراً من الصور البلاغية، واحتلت باباً من أهم الأبواب في علم المعاني.

فالهزمة تخرج عن الاستفهام إلى التقرير «الأتري أن التقرير ضرب من الخبر، وذلك ضد الاستفهام، ويدل على أنه قد فارق الاستفهام امتناع النصب بالفاء في جوابه والجزم بغير الفاء في جوابه. ألا تراك لا تقول الست صاحبك فنكرمك كما تقول لست صاحبنا فنكرمك. ثم يكشف ابن جنى عن تأثير همزة التقرير، وما تدخله من تغيير في المعنى حيث إنها «تحول النفي إلى إثبات» والإثبات إلى نفي، فقول جرير في مدح عبد الملك بن مروان.

الستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

أى (أنتم كذلك) وقول الله عز وجل (آله أذن لكم)، و(أنت قلت للناس) أى: لم يأذن لكم، ولم تقل للناس اتخذوني وأمي إلهين، ولو كان استفهاماً محضاً لأقرت الإثبات على إثباته، والنفي على نفيه، فإذا دخلت على الموجب نفته، وإذا دخلت على النفي نفته، ونفى النفي عائد به إلى الإثبات^(١).

ويلاحظ أن ابن جنى يعتبر الاستفهام في قوله تعالى (آله أذن لكم) للتقرير وإن كان عبد القاهر يجعل الاستفهام في هذه الآية للإنكار^(٢). ولا تناقض بين الرأيين، فلا بأس بأن تكون همزة للإنكار والتقرير معاً، فالمعنى على إنكار أن يكون من الله تعالى إذن فيما زعموه في جعلهم الحلال والحرام من الرزق، والحث على الاعتراف والإقرار بأن الله لم يأذن لهم بذلك. وعبد القاهر في موضع يسبق هذه الآية مباشرة في قوله تعالى (أنت فعلت هذا بأنھتنا يا إبراهيم) يقول «واعلم أن همزة فيما ذكرنا تقرير بفعل قد كان، وإنكار له لم كان، وتوبيخ لفاعله عليه»^(٣) فيجعل همزة للتقرير والإنكار في آن واحد وبذلك يوضح لنا ابن جنى توضيحاً كافياً شافياً معنى التقرير في الاستفهام وكيفية تمييزه عن غيره في سهولة ويسر. ولا يقتصر على ذلك حتى يخرج إلى شيء هو القصد من كل هذا التمهيد، فيبين

(١) الخصائص ١٦٣/٢.

(٢) الدلائل ٨٩.

(٣) الدلائل ٩٠.

لنا الأسباب التي تدعو إلى خروج الاستفهام عن صورته، وهو في ذلك لا يذكرها جملة، بل يذكر بعضها على أن يدع لنا ما نرتثه من أسباب أخرى تتطلبها الحالات المختلفة. ومهما يكن فهو في ذكر ما ذكر من الأسباب كان رائداً عملاقاً يتمتع بواطن النفس البشرية، ويدرك أغوارها السحيقة، ومراميها المتعددة ليصل السائل بسؤاله إلى كل ما يبنى الوصول إليه فيقول «إن المستفهم عن الشيء قد يكون عارفاً به مع استفهامه في الظاهر عنه، لكن غرضه بالاستفهام عنه أشياء. منها: أن يرى المسئول أنه خفى عليه ليسمع جوابه عنه. ومنها أن يتعرف حال المسئول هل هو عارف به، ومنها أن يرى الحاضر غيرهما أنه بصورة السائل المسترشد، لما له في ذلك من الغرض. ومنها أن يعد ذلك لما بعده مما يتوقفه، حتى إن حلف بعد أنه قد سألته عنه حلف صادقاً، فأوضح بذلك عذراً. ولغير ذلك من المعاني التي يسأل السائل عما يعرفه لأجلها ويسببها. فلما كان السائل في جميع هذه الأحوال قد يسأل عما هو عارفه أخذ بذلك طرفاً من الإيجاب، لا السؤال عن مجهول الحال. وإذا كان ذلك كذلك جاز لأجله أن يجرد في بعض الأحوال ذلك الحرف لصريح ذلك المعنى. فمن هنا جاز أن تقع هل في بعض الأحوال موضع (١) قد فإن جنى بعد أن يسرد بعض الأسباب التي تلجئ إلى هذا الأسلوب، يذكر كيف كان الاستفهام هنا نوعاً من الإيجاب، ويجيب عن ذلك بأن السائل لا يجهل ما يسأل عنه، وإنما هو يسأل عن شيء يعرفه، فيأخذ بذلك معنى الإيجاب وإن كانت صورته صورة الاستفهام، ويتخذ من ذلك علة لورود (هل) في بعض الأحيان بمعنى (قد) لما فيها من معنى الإيجاب، فقولك للرجل لا تشك في ضعفه عن الأمر، هل ضعفت عنه، وللإنسان يحب الحياة. هل تحب الحياة. أي فكما تحبها فليكن حفظك نفسك لها، وكما ضعفت عن هذا الأمر فلا تتعرض لمثله مما تضعف عنه، وكان الاستفهام إنما داخل هذا الموضع بأن يتبع الجواب عنه بأن يقال: نعم، فإن كان كذلك فبحسب عليه باعتراضه به فيجعل ذلك طريقاً إلى وعظه أو تبييته. ولو لم يعترف في ظاهر الأمر به، لم يقو تقريعه به، وتحذير من مثله، قوته إذا اعترف به، لأن الاحتجاج على المعترف أقوى منه على المنكر أو المتوقف (٢)، وهنا يقرر ابن

(١) الخصائص ٢/٤٦٤، ٤٦٥.

(٢) الخصائص ٢/٤٦٢، ٤٦٤.

جنى سببا بلاغيا آخر لأسلوب الاستفهام التقريري؛ فالسائل لا يريد أن يقرر المخاطب بما يقول فحسب، بل يجعل هذا التقرير سبيلا إلى وعظه أو تبييته، بل يبين أن المتكلم لو لم يتخذ هذا الأسلوب، وأظهره في صورة الخبر دون الاستفهام لما وصل إلى مراده، لتهافت حجته، إذ أن المخاطب منكر للأمر وغير معترف به بخلاف ما إذا ذكره في صورة سؤال يستخلص منه ما يريد من الاعتراف والإقرار. وهكذا يمضى ابن جنى في كل ما صادفه من صور الاستفهام الذي لا يراد به صريح الاستفهام، بل قصد به مغزى آخر كالتهمك والاستهزاء أو الإنكار. فنراء في قوله تعالى (أم تأمرهم أحلامهم بهذا أم هم قوم طاغون) أي: بل أهم قوم طاغون؟ - أم بمعنى بل التي يعقبها استفهام يقول: أخرجه مخرج الاستفهام وإن كانوا عنده تعالى قوما طاغين. تلعبا بهم وتهكما عليهم، وهذا كقول الرجل لصاحبه الذي لا يشك في جهله: أجاهل أنت؟ توبيخا له، وتقييحا عليه. ومعناه: أي قد نبهتك على محالك فانتبه لها واحتمل لتفسك منها^(١).

والاستفهام بمعنى النفي كثير، واستنباط معنى النفي من الكلام غير المنفى، وإن لم يكن فيها استفهام له نظائر كثيرة في اللغة العربية، وابن جنى يضع أمامنا "صورا من هذين النوعين. فالنوع الأول كقوله تعالى (أتحن صدقناك عن الهدى بعد إذ جاءكم؟) معناه الإنكار له، والرد عليهم في قول المستضعفين لهم (لولا أنتم لكانا مؤمنين) فكانهم قالوا لهم في الجواب: ما صدقناكم فردوه ثانيا عليهم فقالوا بل صدقنا عنه تصرم الزمان علينا. وأنتم تأمروننا أن نكفر بالله. ويمضى فيقول: وقد كثر عنهم تأول معنى النفي وإن لم يكن ظاهرا إلى بادى اللفظ قال الله تعالى (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن) أي ما حرم إلا الفواحش وعليه بيت الفرزدق.

أنا الدافع الحاسم الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

أي ما يدافع عن أحسابهم إلا أنا. ولذلك فصل الضمير فقال أنا، وأنت لا تقول: يقوم أنا ولا نحن، ولولا ما ذكرنا من إرادة النفي لقبح الفصل^(٢) أبو علي.

(١) الحنبي، ٢/٢٨١.

(٢) الحنبي، ٢/١٩٤.

وما ذكره ابن جنى من أن الكلام المثبت العارى عن الاستفهام فيه معنى النفى كبيت الفرزدق قد استعان به البلاغيون فقالوا إن النحاة يرون أن (إنما) تفيد القصر، لأن فيها معنى (ما وإلا) حتى يصح انفصال الضمير في البيت^(١). فابن جنى لم يفتل في هذا الموضع السر البلاغى في التعبير بالاستفهام وإرادة الخبر (النفى) بل حددها، وبين أن المراد به الإنكار بخلاف الموضع السابق الذى لم يعرج فيه على بيان السبب كما وضعنا أنفاً.

وابن جنى لم يقتصر على الاستفهام وحده من أساليب الإنشاء التى يراد بها الخبر، بل ذكر أيضاً أن الأمر قد يراد به الخبر، وابن جنى في ذلك لم يكن يعنى بإبراز المعانى التى يحتملها لفظ الأمر من وعد ووعد وتعجيز وتعجب وتمن وغير ذلك كما فعل ابن فارس^(٢)، لأنه أراد فقط أن يطلعنا على تعدد الأساليب وخروجها من حالة إلى أخرى فيقول «فقد جاءت ألفاظ الأمر يراد بها الخبر كما جاءت الخبر، ويراد بها الأمر. فمن ألفاظ الأمر التى يراد بها الخبر قوله تعالى (قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مداً) إنما معناه، فسيمد له الرحمن مداً، أو فليمدن له الرحمن مداً ومنه قوله تعالى (اسمع بهم وأبصر). ومن ألفاظ الخبر المراد بها الأمر قوله تعالى (يؤمنون بالله ورسوله) فهذا في معنى قوله آمنوا، إلا نراه إجابة بقوله عز وجل (يفضركم ذنوبكم ويدخلكم جنات) فهذا معناه آمنوا يفضركم ذنوبكم، كما تقول إن تؤمنوا يفضركم ذنوبكم، ولا يكون قوله، يفضركم جواب (هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم)، وإن كان أبو العباس (المبرد) رحمه الله قد ذهب إليه^(٣). وإذا كان الإنشاء (استفهاماً وأمرًا) يحمل في طياته معانٍ آخر كالتقرير أو الإنكار أو التهكم، أو يحمل معنى الوعد أو الوعيد أو التعجيب أو غير ذلك مما نصادفه في الأساليب العربية، فإن الخبر أيضاً لا ينحصر في دائرة الإخبار، بل يتجاوزها إلى معانٍ آخر يحملها في طياته أيضاً، كأن يكون له صورة الخبر، ومعناه الأمر كالآية السابقة (يؤمنون بالله ورسوله) ومثله قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن) أى ليرتصن، أو الدعاء نحو قولهم: يرحم الله زيداً فهذا لفظ الخبر ومعناه الدعاء. أى ليرحمه الله^(٤) أو يحمل معنى

(١) المثل ٢١٢.

(٢) المثل ٢١٢.

(٣) المصنف لابن جنى ٢١٧/١، ٢١٨، ط. مصطفى العلي.

(٤) المحتجب ٢٠/١.

التهكم، والاستهزاء كما في قراءة أبي بن كعب وابن مسعود (إذا متنا وكنا ترابا وعظاما إنا لمبعوثون) على الخبر كلاهما بلا استفهام - يعني إذا وإنا - يقول ابن جنى «خُرج هذا منهم على الهزء، وهذا كما تقول لمن تهزأ به: إذا نظرت إلى مت فرقا، وإذا سألتك جمعت لى بحرا، أى الأمر بخلاف ذلك وإنما أقوله هازئا، ويدل على هذا مشاهد الحال حينئذ، ولولا جهود الحال لكان حقيقة لاعبا فكانه قال: إذا متنا وكنا ترابا بعشاء»^(١).

وقد يراد بالخبر التعظيم والتحذير، كما في قراءة عكرمة (وبُرزَّت الجحيم لمن تُرى) بالقاء مفتوحة. يقول أبو الفتح «فإن قيل إن النبي عليه السلام كان بحضرة المؤمنين الذين قد شهد لكثير منهم بالجنة، وشهد من حال الإيمان لهم بها، فكيف يجوز أن يقول الله له: النار لهؤلاء الذين تراهم؟ قيل إن الكلام خرج على وجه التعظيم والتحذير حتى كأنه عام لجميع من يقع البصر عليه إغلاظا وإرهابا، والمؤمنون مستثون منه بقوله تعالى (فأبى أكثر الناس إلا كفورا) وبقره (وما آمن معه إلا قليل) وبغير ذلك من الآيات التي تشير إلى هذا المعنى. ولهذا الأسلوب أشباه كثيرة»^(٢).

وهكذا نرى ابن جنى قد أظنّب في ذكر الاستفهام، ودواعيه البلاغية، وتشعب منه إلى ذكر الخبر وضروريه البلاغية، وكما قلنا من قبل إن النفاذ لتحديث عن الاستفهام كان نتيجة لأراء نحوية بحثنا التمسها ابن جنى عند يونس ابن حبيب، وسبويه، والأخفش والفارسي، واتخذ من هذه القواعد النحوية ركيزة يعتمد عليها، وينطلق منها حتى بلغ هذا الشاؤ البعيد^(٣). فموقف ابن جنى من الأساليب التي أدخلت عند المتأخرين في علم المعاني كان موقفا كبيرا، حيث طرح للمناقشة كثيرا من موضوعاته، وأدلى فيها بأراء قيمة، بعضها لم يتوصل إليها أحد قبله، وخاصة تعليقاته وتوجيهاته. فقد كان لا يقنع بما يضيفه الإحسان، أو يكسبه الشعور إزاء صحة هذه المسألة أو خطئها، وحسنها أو قبحها، بل يضيف إلى ذلك أسباب الحسن أو الضبح، ولا يزال ينا حتى نسلم بوجهة نظره الدقيقة

(١) الحشيب ٢/٣٠٩.

(٢) الحشيب ٢/٢٥١.

(٣) انظر ص ٢٠٨ من هذا الكتاب.

الصائبة، فكانت له جولات في أبواب غزيرة مثل الإيجاز والإطناب وبعض ملحقاته كالتهذيب والاعتراض، كما تحدث عن الالتفات حديثاً يعتبر الأول والأخير من نوعه عند السابقين واللاحقين، والحذف والزيادة، والتقديم والتأخير، والاستفهام والخبر، وخروج كل منهما عن موضعه، كما تشعب به الحديث إلى تفرعات ثانوية لها أهميتها في علم المعاني كمعطف الخاص على العام، والفرق بين لم ولما، وأم ويل، والظن واليقين والجملة الاسمية والفعلية، واسم الإشارة واسم الفاعل، وعود الضمير على متأخر لفظاً ورتبة وما فيه من سر بلاغي، كما تناول البلاغة والتعقيد وأنواع الدلالات وغير ذلك مما لا نستطيع حصره من موضوعات أطلق عليها فيما بعد علم المعاني. فهذا فوق ما يتحملة منهج البحث، ولعل فيما ذكرنا الفائدة المرجوة.

الحقيقة والمجاز:

وقد كان لابن جنى أثر كبير في اللاحقين بما ذكره في الحقيقة والمجاز، وبيان الفرق بينهما^(١). فالحقيقة عنده: ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة. والمجاز ما كان يضد ذلك، أي استعمال اللفظ في غير ما وضع له في اللغة. ومن خلال حديثه عن المجاز نتبين أنه لا بد فيه من التشبيه، كما لا بد فيه من قرينة، أو دليل يوضح أن اللفظ مستعمل في غير معناه الأصلي. وبذلك يكون المجاز عنده كما استقر الأمر عليه عند المتأخرين في تعريف الاستعارة بأنها استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة، ومعنى هذا أن ابن جنى يلقى المجاز المرسل إلغاء تاماً، وكل ما ذكره ابن جنى من أمثلة ينطبق عليها المجاز المرسل، شرحه بما يفيد عنده أنه من باب الاستعارة بالكناية.

ويذكر ابن جنى أن المجاز يعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة: وهي الاتساع والتوكيد والتشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة. فمن ذلك قول الرسول عليه السلام في الفرس، هو بحر، فالمعاني الثلاثة موجودة فيه: أما الاتساع، فلأنه زاد في أسماء الفرس، البحر، ولو عرى الكلام من دليل يوضح الحال لم يقع عليه بحر لما فيه من التعجرف في المقال من غير إضاح ولا بيان، وأما التشبيه، فلأن جريه يجري في الكثرة مجرى مائة، وأما التوكيد، فلأنه شبه

(١) الخماسين ١١٢/٢.

العرض بالجواهر، وهو أثبت في النفوس منه. ويمضى ابن جنى في ذكره الأمثلة، وبين المعاني الثلاثة التي يشتمل عليها المجاز: وهي الاتساع والتوكيد والتشبيه ثم يقول: «ومن المجاز كثير من باب الشجاعة في اللغة: من الحذف والزيادات والتقديم والتأخير والحمل على المعنى والتحريف واعتبار الحذف والزيادة، والتقديم والتأخير من المجاز لم يأخذ به المتأخرون، لأنها عندهم داخلة في علم المعاني. أما اعتبار ابن جنى التشبيه البليغ مثل (هو بحر) مجازاً فليس غريباً. وقد أخذ به عبد القاهر [إمام البلاغيين وهو يفرق بين المشبه به إذا وقع نكرة وبينه إذا وقع معرفة، فإذا كان معرفة مثل زيد الأسد فإنه يكون تشبيهاً، ومن الخطأ أن يسمى استعارة، وذلك لصحة دخول الكاف على المشبه به، فتقول زيد كالأسد، أما إذا وقع المشبه به نكرة مثل (هو بحر) فإنه يعطينا العذر لتسميته استعارة، لأنه لا يحسن أن نقول (هو كبحر، أو زيد كأسد)، لأن الكاف لا يحسن دخولها على المشبه به. إذا كان نكرة. وعبد القاهر ينص على ذلك صراحة بقوله: « فإن قلت هو بحر وهو نيث ووجدته بحراً، وأردت أن تقول إنه استعارة كنت أعذر وأشبهه بأن تكون على جانب من القياس، ومتمشياً بطرف من الصواب، وذلك أن الاسم قد خرج بالتكثير عن أن يحسن إدخال حرف التشبيه عليه، فلو قلت هو كأسد أو هو كبحر كان كلاماً نازلاً غير مقبول، كما يكون قولك هو كالأسد^(١). وعبد القاهر حين يقرر جواز كون التشبيه البليغ إذا كان المشبه به نكرة استعارة، فإنه يقرر بالنال صحة كونه مجازاً ويكون حينئذ على وفاق مع ما ذكره ابن جنى.

ويعرض ابن جنى لبعض أمثلة الحذف التي ذكرها سيبويه دليلاً على الاتساع والإيجاز، ومن طريقة تناوله نلمح مدى التطور الذي وصل إليه التفكير البلاغي، فمثلاً حين يذكر سيبويه أن من كلام العرب « بنو فلان يطؤهم الطريق » يقول: « وإنما يطؤهم أهل الطريق، ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى (وأسأل القرية) يقول: « إنما يريد أهل القرية، فاختصر وعمل الفعل في القرية^(٢) » ولكن ابن جنى لا ينظر إلى ذلك نظرة سيبويه في التعبير عن الغرض بإيجاز شديد، بل يطالب في القول، ليوضح الفكرة التي يحتوي عليها المجاز، انظر

(١) أسرار البلاغة ٢٧٣.

(٢) الكتاب ١٠٨/١، ١٠٩.

إليه في المثال الأول حين يقول « ألا ترى أنك إذا قلت بنو فلان يطؤهم الطريق»
 ففيه من السعة إخبارك عما لا يصح وطؤه بما يصح وطؤه... ووجه التشبيه
 إخبارك عن الطريق بما تخبر به عن سالكيه فشبه بهم، إذ كان المؤدى لهم، فكأنه
 عم. وأما التوكيد، فلأنك إذا أخبرت عنه بوطئه إياهم كان أبلغ من وطئه سالكيه
 لهم. وذلك أن الطريق مقيم ملازم، فأفعاله مقيمة معه، وثابته بثباته، وليس كذلك
 أهل الطريق، لأنهم قد يحضرون فيه، ويفيئون عنه، فأفعالهم أيضا كذلك حاضرة
 وقتا، وغائبة أخرى، فأين هذا بما أفعاله ثابتة مستمرة، ولما كان هذا كلاما الغرض
 فيه المدح والنساء، اختاروا له أقوى اللفظين، لأنه يفيد أقوى المعنيين (١) « فابن جنى
 يذكر أولا كيف كان الاتساع بهذا التعبير المجازي ثم التشابه بين المعنى الحقيقي
 والمعنى المجازي، ثم كيف كان هذا التعبير المجازي أكثر بلاغة ومبالغة من التعبير
 الحقيقي ويوضح لنا في هذا المعنى الثالث السر البلاغي الذي يدعونا إلى القول
 بأن المجاز أبلغ من الحقيقة، لما في معناه من القوة التي يعرى منها المعنى الحقيقي،
 ولا شك أن هذه الطريقة قد سلكها الرماني قبل ابن جنى، وكان فيها مبرزا حين
 تناول الاستعارة، فكان اللاحقون - بالمقياس الفني - عالة عليه إذا تناولوا
 الاستعارة، أو ما يمت إليها بصله كالمجاز. ولهذا نقول إن ابن جنى قد كان متأثرا
 بالرماني حين أراد أن يبرز لنا أبلغية المجاز على الحقيقة. أما المثال الثاني الذي
 يعنينا في مجال المقارنة بين سيبويه وابن جنى قوله تعالى (وأسأل القرية)
 فيذكر ابن جنى أن فيه المعاني الثلاثة أيضا : أما الاتساع، فلأنه استعمل لفظ
 السؤال مع ما لا يصح في الحقيقة سؤاله، ألا تراك تقول: وكم من قرية
 مسئولة، فهذا ونحوه اتساع. وأما التشبيه : فلأنها شبهت بمن يصح سؤاله لما كان
 بها ومؤلفا لها. وأما التوكيد، فلأنه في ظاهر اللفظ إحالة بالسؤال على من ليس
 من عادته الإجابة. فكانهم تضمنوا لأبيهم (يعقوب) عليه السلام أنه إن سأل
 الجهادات والجبال أنبأته بصحة قولهم. وهذا تناء في تصحيح الخبر، أي لو
 سئلتها لأنطقها الله بصدقنا، فكيف لو سألت من عادته الجوانب، (٢) فالفرق
 واضح، والبون شاسع بين من يذكر فقط أن في هذا الأسلوب اتساعا أو حذفًا، دون
 أن نشبين منه كيف يكون الاتساع كما فعل سيبويه، وبين من يذكر ما يتصل بهذا

(١) الخصائص ٢/٤٤٦.

(٢) الخصائص ٤٤٢٢.

الأسلوب من اتساع، وكيفية، وبيان المشابهة بين المعنى قبل أن يتسع، وبعد أن دخله الاتساع وبيان بلاغته، وما طرأ عليه من توكيد ومبالغة، لم نر لها نظيراً قبل ابن جنى، غير أن الذى يلفت النظر هنا أن ابن جنى ينظر إلى هذا المجاز نظرة المتأخرين إلى الاستعارة بالكناية فى قولهم «بنوفلان يطوهم الطريق يشبه الطريق بقوم سائرين، والوطء دليل على ذلك التشبيه، وفى قوله تعالى (وأسأل القرية) يشبه القرية بإنسان والسؤال دليل على ذلك التشبيه. فالعلاقة هنا المشابهة، فخرج عن كونه مجازاً مرسلًا، وأصبح من أنواع الاستعارة، ويعنى بها الاستعارة المكتبة. ويستعمل ابن جنى هذا التشبيه ويقصده فى جميع ألوان المجاز، بل يعتبره ركناً من أركانه الثلاثة، ومعنى هذا أنه يلفى المجاز المرسل إلغاء تاماً، ويجعله داخلًا فى نطاق الاستعارة بالكناية.

والسيوطى (ت ٩١٠هـ) ينقل ما ذكره ابن جنى فى هذا الباب نقلاً كاملاً بنصه وقصه فيذكر الحقيقة والمجاز، وما يجب أن يتوافر فيه من اتساع وتشبيه وتوكيد كما يذكر أمثله، وما يدخل المجاز فى اللغة من أبواب الحذف والزيادة والتقديم والتأخير دون أن يعقب عليه بشيء، كأنه يسلم له بكل ما يقوله،^(١) بخلاف ابن الأثير (ت ٦٢٧هـ) الذى ناقضه فى جميع أقواله وتمقبه فى كل معنى من المعانى الثلاثة التى يرى ابن جنى أنها لازمة للمجاز. ولا يزال ابن الأثير يردد مناقضته لابن جنى المرة تلو المرة حتى يقنعنا فى النهاية بأن آراء ابن جنى لا تسلم من النقد بل ينبغى أن يدخلها شيء من التعديل حتى يستقر بها الأمر. يقول ابن الأثير «وكتبت تصفحت كتاب الخصائص لأبى الفتح عثمان بن جنى، فوجدته قد ذكر فى المجاز شيئاً يتطرق إليه النظر، وذلك أنه قال «لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا لمعان ثلاثة: وهى الاتساع والتشبيه والتوكيد. فإن عدمت الثلاثة كانت الحقيقة البتة.. والنظر يتطرق إليه من ثلاثة أوجه.

الأول: أنه جعل وجود هذه المعانى الثلاثة سبباً لوجود المجاز، بل وجود واحداً منها سبباً لوجوده، ألا ترى أنه إذا وجد التشبيه وحده كان ذلك مجازاً، وإذا وجد الاتساع وحده كان ذلك مجازاً، ثم إن كان وجود هذه المعانى الثلاثة سبباً لوجود المجاز كان عدم واحد منها سبباً لعدمه.

(١) الزمهرى ٢٥٦/١.

أما الوجه الثاني؛ فإنه ذكر التوكيد والتشبيه، وكلاهما شيء واحد على الوجه الذي ذكره، لأنه لما شبهت الرحمة - في قوله تعالى (وأدخلناه في رحمتنا) - وهي معنى لا يدرك بالبصر بمكان يدخل، وهو صورة قدرك بالبصر، دخل تحته التوكيد الذي هو إخبار عما لا يدرك بالحاسة بما قد تدرك بالحاسة.. ولا شك أن ابن جنى أراد المبالغة والمغلاة في إبراز المعنى الموضوع إلى الصورة المشاهدة، فعبّر عن ذلك بالتوكيد، وإذا أراد ذلك، فهو والتشبيه سواء على ما ذكره، ولا حاجة إلى ذكر التوكيد مع ذكر التشبيه (وابن جنى نفسه يقر أن المجاز لا يستعمل إلا لضرب من المبالغة) (١).

وأما الوجه الثالث فإنه قال «أما الاتساع فهو أنه زاد في أسماء الجهات والمحال كذا وكذا.. وهذا القول مضطرب شديد الاضطراب، لأنه ينبغي على قياسه أن يكون جناح الذي في قوله تعالى (واخفض لهما جناح الذل) زيادة في أسماء الطيور، وذلك أنه زاد في أسماء الطيور إسما هو الذل.. ونعوذ بالله عن الخطل» (٢).

ونحن نسلم بالاعتراض الأول والثاني، لأن المجاز يتحقق بواحد من المعاني الثلاثة التي ذكرها ابن جنى دون أن يلزم من تحققه وجودها جميعا، ولأن المعنى الثاني والثالث وهما التشبيه، والتوكيد، كلاهما بمعنى واحد في مفهوم ابن جنى في هذا الصدد حيث إنه لم يقصد بالتوكيد إلا المبالغة والمغلاة في إبراز المعنى كما يقول ابن الأثير. أما الاعتراض الثالث فنرى فيه لونا من التعسف الذي يظن أحيانا على نظرة ابن الأثير، لأن ابن جنى لم يقصد بالتوسع زيادة الأسماء إسما في جميع المجالات، بل أحيانا يرمى إلى هذه الزيادة، وأحيانا لا يراها ابن جنى نفسه فلا يقول بها، كما رأينا بوضوح معنى السعة في قولهم «بنو فلان يطؤهم الطريق فيقول «ففيه من السعة إخبارك عما لا يصح وطؤه بها يصح وطؤه. وكذلك هؤلاء سبحانه» وأسأل القرية، يقول أما الاتساع، فلأنه استعمل لفظ السؤال مع ما لا يصح في الحقيقة سؤاله. فالإتساع عند ابن جنى ليس مقصورا أبدا على زيادة الأسماء أسماء، بل يجري أيضا في استعمال الشيء، على ما لا يصح أن

(١) الخصائص ١/٢٧٢.

(٢) الملل السائر ٢/٨٤ وما بعدها.

يستعمل معه . وبهذا يصح قوله، ويسلم من الاعتراض، ففى قوله (جناح الذل) الذى اعترض به ابن الأثير على ابن جنى نراه استعمل لفظ الجناح على ما لا يصح أن يستعمل معه وهو الذل، فيكون هذا متمشيا وموافقا لرأى ابن جنى فى المجاز.

وكما رأينا، فإن المجاز عند ابن جنى يشمل التشبيه البليغ، والاستعارة، والمجاز المرسل، وهو عنده قائم على التشبيه ويدخل فى مفهوم الاستعارة المكتبة - فوسع بذلك دائرة المجاز حيث جعل التشبيه نوعا منه. بل إنه ذهب إلى أن أكثر اللغة إذا تأملناها ندخل فى باب المجاز، فى الاسم والفعل على حد سواء فيقول «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة وذلك ءامة الأفعال نحو قام زيد، وقعد عمرو، وانطلق بشر، وجاء الصيف، وانهمز الشتاء، الا ترى أن الفعل يفاد فيه معنى الجنسية، فقولك قام زيد معناه كان منه القيام أى هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يكون ذلك، والجنس يطبق لجميع الماضى، وجميع الحاضر، وجميع الآتى عن الكائنات من كل من وجد منه القيام، ومعلوم انه لا يجتمع لإنسان واحد فى وقت واحد ولا فى مائة ألف سنة، هذا محال عند كل ذى لب، فإذا كان كذلك علمت أن قام زيد مجاز لا حقيقة، وإنما هو على وضع الكل موضع البعض، للاتساع والمبالغة، وتشبيه القليل بالكثير.. ويبين لنا ابن جنى أنه يستمد هذه الفكرة وينقلها عن أستاذه أبى على الفارسى - ليس فقط ما ذهب إليه من أن أكثر اللغة مجاز. بل ينقل عنه أيضا ما ذكرناه آنفا من أن المجاز لا بد أن يتوافر فيه الاتساع والتوكيد والتشبيه (١).

بل لا يكفى ابن جنى بنقل هذه الفكرة الخطيرة عن أستاذه الفارسى، بل نراه يطبقها فى إضراف مغرب، فيذهب إلى أن الجملة المكونة من فعل وفاعل ومفعول فيها أكثر من مجاز واحد. الأول - كان نتيجة لإسناد الفعل إلى الفاعل. والثانى - فى المفعول نغمه فقولك «ضربت عمرا» مجازا أيضا من غير جهة التجوز فى الفعل - وذلك أنك فعلت بعض الضرب لاجمعيه - ولكن من جهة اخرى، وهو أنك إنما ضربت بعضه لاجمعيه، الا تراك تقول ضربت زيدا، ولعلك إنما ضربت يده، أو أصبعه، أو ناحية من نواحي جسمه، ولهذا إذا احتباط الإنسان، واستظهر جاء ببدل البعض فقال ضربت زيدا رأسه؛ نعم ثم أنه مع ذلك

(١) الخصائص ١١٧/٢.

متجاوز، ألا تراه قد يقول ضربت زيدا رأسه فيبدل للاحتياط وهو إنما ضرب ناحية من رأسه كله. ولهذا ما يحتاط بعضهم في نحو هذا فيقول: ضربت زيدا جانب وجهه الأيمن، أو ضربته أعلى رأسه الأسحق (الأسمر) لأن أعلى رأسه قد تختلف أحواله، فيكون بعضه أرفع من بعض.. وكذلك جاء الجيش أجمع، ولولا أنه قد كان يمكن أن يكون إنما جاء بعضه - وإن أطلقت المجن على جميعه لما كان لقولك أجمع معنى. فوقع التوكيد في هذه اللفظة أقوى دليل على شياع المجاز فيها، واشتماله عليها، حتى إن أهل المربية أفردوا له بابا لعنايتهم به، كما أفردوا لكل معنى أهمهم بابا^(١). ورغم أن ابن جنى ينقل هذا الرأي عن استاذه أبي على الفارسي، فهو في بعض كتبه يشرح هذه الفكرة، ثم يعقب عليها، كما لو كان هو خالقها ومبتكرها، وصاحب الفضل الأول فيها. فيقول: «وهذا موضع يسمعه الناس منى ويتأقلونه دائما عنى فيكبرونه ويكثرون العجب به، فإذا أوضحت له لم يسأل عنه استحياء، وكان يستنفر الله لا ستيحاشه منه»^(٢) وقد أخذ بقول ابن جنى الشريف المرتضى (ت ٤٢٦هـ) حيث قال «وليس يجب أن تؤخذ العرب بالتحقيق في كلامها، فإن تجوزها واستعاراتها أكثر»^(٣). ولكن ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) يختلف عن ابن جنى في نظره للحقيقة والمجاز، فيرى عكسه ويعتبر الحقيقة أكثر الكلام فيقول: «وهذا أكثر الكلام وأكثر آيات القرآن وشعر العرب»^(٤). وكذلك الإمام الفزالي (ت ٥٠٥هـ) وأتباعه يعتبرون الحقيقة أكثر من المجاز خلافا لابن جنى واستاذه الفارسي لأن «المجاز خلاف الأصل، لأنه يتوقف على الوضع الأول والمناسبة، والنقل، وهي أمور ثلاثة، والحقيقة على الوضع وهو أحد الثلاثة فكان أكثر، ولأن المجاز لو ساوى الحقيقة لكانت النصوص كلها مجملة بل المخاطبات، فكان لا يحصل الفهم إلا بعد الاستفهام وليس كذلك. وقد تبعه في ذلك تاج الدين السبكي حيث اعتبر المجاز خلاف الأصل مخالفا في ذلك ابن جنى^(٥). بل أن بعضهم أنكروا المجاز كلية من القرآن، ولغة العرب كالإمام مالك والشافعي وأبي

(١) الضمائم ٢/١٥١، ١٥٠/٢، ٢١٧.

(٢) المحتجب ١/٢٢٩.

(٣) أمالي المرتضى ١/٢٦٧.

(٤) الصحاح ١/١٦٧.

(٥) المزمع ١/٣٦١.

حنيفة وابن تيمية، واعتبروا الكلام كله ضريبا من الحقيقة^(١). وحجة المنكرين لوقوع المجاز في القرآن أن المجاز كذب، والكذب محال على الله، وأن الالتجاء إلى المجاز عجز عن التعبير بالحقيقة، والمعجز محال على الله. ولذلك رأينا ابن قتيبة كما ذكرنا أنفا يشرح قلمه للدفاع عن وجود المجاز في القرآن ورد هذه الشبهة متخذاً من لغة العرب دليلاً قاطعاً على وجود المجاز في القرآن، إذ يقول «ولو كان المجاز كذباً.. كان أكثر كلامنا فاسداً لأننا نقول نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وغير ذلك مما لا يمكن حمله على الحقيقة»^(٢)، والإمام السيوطي قد ساند ابن قتيبة في نظريته لقضية المجاز، ودفع شبه المنكرين له فيقول «وأما المجاز فالجمهور أيضاً على وقوعه في القرآن، وأنكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشافعية، وابن خويز منداد من المالكية، وشبهتهم أن المجاز أخو الكذب، والقرآن منزّه عنه.. ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن، فقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة، ولو وجب خلو القرآن من المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد^(٣). ولا شك أن قضية الحقيقة والمجاز قد شغلت العلماء زمناً طويلاً ما بين منكر للمجاز كلية أو مصدق له تماماً، ولكننا في كل ذلك نشعر بمدى التكلف الذي يتورط فيه من ينكره كلية كابن تيمية، ومن يبالغ في وجوده ويفرق اللغة كلها في المجاز كابن جنى. وأعدل الآراء في هذه القضية رأى ابن الأثير لتمشيه مع المنطق السليم، وعدم الجنوح نحو هذا الطريق أو ذلك، وقوله هو القول الفصل حين يقول «إن كلا المذهبين فاسد عندى وليست اللغة كلها مجازاً، ولا كلها حقيقة، وإنما فيها الحقيقة والمجاز»^(٤).

ويتناول ابن جنى ما نسميه بالاستعارة في الحروف فيرفع من شأنه ويقول عنه «وهو غور من أنحاء العربية طريف ولطيف ومصون وبطين (بمعنى الشأن) أو يقول إنه فصل حسن يدعو إلى الأناج بالعربية والفحامة^(٥) فيها، وابن جنى لا يسمي هذا النوع كما سماه المتأخرون بالاستعارة في الحروف، بل يسميه

(١) الأيمان ٥٤.

(٢) المشكل ٩٩.

(٣) الالتقان ٢٦٢ ط ٢.

(٤) المثل السائر ١٠٦/١.

(٥) الحنطب ١٠٥٢/١ الخصائص ٢٠٠/٢.

التضمين، والحمل على المعنى، ويجعله دليلاً على شجاعة العربية. وربما كان رأى ابن جنى فى التضمين هو أوجه الآراء قاطبة حتى أوائل القرن السادس الهجرى، فابن السيد البطلليوسى (ت ٥٢١هـ) يعجب برأى ابن جنى فى التضمين، ويعدّه احسن ما وصل إليه من آراء البصريين حين يقول: وهذا الباب - دخول بعض الصفات مكان بعض - أجازة قوم من النحويين أكثرهم الكوفيون ومنع منه قوم أكثرهم البصريون.. ولم أر فيه للبصريين تأويلاً احسن من قول ذكره ابن جنى فى كتابه الخصائص، وأنا أورده فى هذا الموضع، واعضد بما يشاكله من الاحتجاج المقنع. وينقل ما ذكره ابن جنى^(١). ومن الشواهد التى ذكرها ابن جنى فى هذا الباب قول عنثرة:

بطل كان ثيابه فى سرجه يحذى نعال السبب ليس بشؤم

أى على سرحة، وجاز ذلك من حيث كان معلوماً أن ثيابه لا تكون فى داخل (سرحة) لأن السرحة لا تتشق فتستودع الثياب ولا غيرها وهى بحالها سرحة. ومثل ذلك قول امرأة من العرب:

هم صلبوا العبدى فى جذع نخلة فلا عطست شهباناً إلا بأجدعاً

لأنه معلوم أنه لا يصلب فى داخل جذع النخلة وقلبها^(٢).

- والتضمين - قد لاحظته سيبويه والكمائى بشهادة ابن جنى نفسه^(٣).

والنحاة فى تفسيرهم لنيابة حروف الجر بعضها عن بعض يتفقون بوجه من الوجوه مع البلاغيين فى أنها تحمل ما يفيد معنى الاستعارة التبعية، ونصوصهم تشهد بذلك، فنحن نقرأ فى كتب النحو ومذهب البصريين أن حروف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بقياس - كحروف النصب والجرم. وما أوهم ذلك عندهم إما مؤول تأويلاً يقبله اللفظ كما قيل فى قوله تعالى (ولأصلبكم فى جذوع النخل) وأن (فى) ليست بمعنى (على) ولكن شبه المصلوب لتمكنه من الجذوع بالحال فى

(١) الافتضاب ٢٤٠.

(٢) الخصائص ٢/٣٠٨ - ٣١٣، ٣٨٩.

وانظر المحضب ١/٥٢، ٢/٣٦٩، ٥١/٣٢١، وانظر أيضاً الواضح فى مشكلات شعر المتن ١٦ للاصفهائى.

(٣) الخصائص ٢/٣١١.

الشيء، وإما على تضمين الفعل معنى يفعل لتعدى بذلك الحرف كما ضمن بعضهم شرين في قوله:

شرين بماء البحر ثم ترهعت متى لجع خضر لهن نثيج

معنى روين، و(أحسن) في (وقد أحسن بي إذ أخرجني من السجن) معنى لطف، وإما على شذوذ إنابة كلمة عن أخرى، وهذا الأخير هو مجمل الباب كله عند الكوفيين. وبعض المتأخرين لا يجعلون ذلك شاذاً، ومذهبهم أقل تعسفاً^(١).

ولابن جنى رأى غريب في الاستعارة التهكمية. إذ هي عنده بمثابة مجاز مرسل علاقته باعتبار ما كان. فيقول في قوله تعالى (ذق إنك أنت العزيز الكريم) إنما هو في النار الذليل المهان، لكنه خوطب بما كان يخاطب به في الدنيا، وفيه مع هذا ضرب من التبكيت له والإذكار بسوء فعله^(٢).

كما يتطرق لبعض الأمثلة التي نرى فيها مجازاً مرسلًا باعتبار ما سيكون وهو في الحقيقة هنا أو هناك لم يذكر اسم هذا الاصطلاح، وإنما نفهمه من سياق المثال، كقول الشاعر:

إذا ما مات ميت من تميم فمترك أن يعيش فجئ بزاد

أراد إذا مات حي فصار ميتاً كان كذا أو فليكن كذا وعليه قول الفرزدق:

قتلت فتيلاً لم ير الناس مثله أقلبه ذا توأمين مسوراً^(٣)

وابن جنى في الواقع يفرد باباً خاصاً هو (باب الاكتفاء بالسبب من المسبب، وبالمسبب من السبب)^(٤). ينطبق على المجاز المرسل، وإن كان لا يدخله في المجاز الذي ذكرناه آنفاً، إذ أنه يخلو من التشبيه - وهو ركن أساسي في المجاز عنده - بل يرد به جميع ألوانه إلى علاقته فقط هما: السببية أو المسببية، بل نراه أيضاً يدخل فيه ألواناً أخرى من المجاز من استعارات أو كنايات، ويضمها إلى هذا الباب، مما يدل على أن فكرة المجاز المرسل عند ابن جنى كانت مضطربة أشد

(١) اللسان ١١١/١ طبع محيي الدين، وانظر أيضاً التصريح ٤/٧ - ٤٧ - ١٩٢٥.

(٢) المحتجب ١٠١/٩.

(٣) المحتجب ٢٤٤/١، الترمذ، اللؤلؤ، المسور، الأيس السور.

(٤) الخصائص ١٧٢/٢.

الاضطراب ولم يكن قد استقر فيها على رأى، ويبدو أنه كان يستحسن هذا الباب اسوة بأستاذه ابي على الفارسي فيقول «هذا موضع من العربية شريف لطيف، واسع لتأمله كثير، وكان أبو على - رحمه الله - يستحسنه ويعنى به وذكر منه مواضع قليلة ومر بنا نحن ما لا نكاد نحصيه. فمن ذلك قوله تعالى (فإذا قرأت القرآن فاستعد بالله) وتأويله والله أعلم، فإذا أردت قراءة القرآن، فاكتفى بالسبب الذى هو القراءة من السبب الذى هو الإرادة.. وعليه قوله تعالى (فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنا عشرة عينا) أى نضرب فانفجرت به فاكتفى بالسبب الذى هو الانفجار من السبب الذى هو الضرب. وإن شئت أن تعكس هذا فتقول اكتفى بالسبب الذى هو القول من السبب الذى هو الضرب. ففى هذا المثال يجوز عنده أن تكون العلاقة السببية أو المسببة على التفسير الذى يراه، ويمضى فى ذكر أمثلة من الشعر يبين أن العلاقة فيها السببية دون ذكر لاسم المجاز وقد كان ابن جنى حريصاً كل الحرص الا يطلق كلمة المجاز على هذه الأمثلة حتى لا يقع فى التناقض، إذ هو يرى المجاز فقط، ما توافر فيه الشروط الثلاثة ومنها التشبيه، وهذا النوع لا يقوم على التشبيه فإطلاق كلمة المجاز عليه خروج عن الحدود التى رسمها للمجاز.

ولكننا نلاحظ أن هذا الباب يحوى أمثلة من الكناية كبيت الكتاب:

فإن تبخل سدوس بدرهميها فإن الريح طيبة قبول

أى إن بخلت تركناها وانصرفنا عنها. فاكتفى بذكر طيب الريح المعين على الارتحال عنها، وواضح أن الريح الطيب ليس سبباً فى الرحيل، وإنما هو كناية عنه، وكقوله تعالى (كانا يأكلان الطعام) معتبراً أن الأكل سبب لقضاء الحاجة. كما يحوى الباب أيضاً أمثلة من الاستعارة كقول الشاعر:

فبان تعافوا العذل والإيمان فإن فى إيماننا نيرانا

يعنى سيوفاً أى فإننا نضريكم بسيوفنا، فاكتفى بذكر السيوف من ذكر الضرب بها، وواضح عندنا أن السيوف لم تذكر هنا، وإنما استعار النيران لها.. ويقول فى قوله تعالى (إنى أرانى أعصر خمرا) وإنما يعصر عنها يصير خمراً فاكتفى بالسبب الذى هو الخمر من السبب الذى هو العنب - ولكن الواضح أنه

مجاز باعتبار ما سيكون، وليس باعتبار المسببة، لأن العنب ليس من شأنه أن يتحول إلى خمر من تلقاء نفسه حتى يكون سبباً له. ولذلك فهو يعود إلى تصحيح العلاقة في هذا المثال في المحتسب^(١). فما ذكره ابن جنى في هذا الموضوع من استعارة وكناية ومجاز بعلاقته المختلفة، ودورانها كلها حول علاقته فقط هما السببية والمسببية^(٢) كل ذلك يشير بوضوح إلى أن فكرة المجاز المرسل لم تكن قد استقرت بعد في ذهن ابن جنى. وإنما ظلت مضطربة في جميع كتبه. ولعلنا نذكر حين كان يتحدث عن المجاز أنه قد جعل المجاز المرسل نوعاً من الاستعارة بالكتابة في شرحه لقولهم (بنو فلان يطوهم الطريق) وقوله تعالى (واسأل القرية) حيث جعل التشبيه ركناً من الأركان الثلاثة الأساسية في هذه الأمثلة حتى تدخل باب المجاز^(٣) كما سبق أن وضعنا. ولكنه هنا في هذا الباب لم يورد ذكراً للتشبيه، ولم يعتبره ركناً من الأركان، وكأنه بذلك يتخلى عن فكرة المجاز التي أظن في شرحها في كتابه الخصائص. اللهم إلا إذا اعتبر ابن جنى هذه الأمثلة من المجاز المرسل ليست من باب المجاز على أية صورة من الصور.

وإذا كان ابن جنى قد تعرض لسر العدول عن التعبير بالحقيقة إلى المجاز في قوله تعالى (ذق إنك أنت العزيز الكريم) باعتبار أنه كان كذلك في الدنيا، إرادة للتبكيه له، وتذكيره بسوء فعله، فإنه في ذكر الغرض البلاغي يتبع خطوات استاذ الفارسي الذي لم يفغل الأسرار البلاغية. ففي قوله تعالى (بلى قادرين على أن نسوي بنانه) يقول، وذكر البنان، لأنه قد ذكرت اليدان، فاخص منها أظلفها^(٤) فالسر البلاغي في هذا التعبير هو الذي لم يقصد إليه السابقون فكان ابن جنى واستاذ أبو على الفارسي علامة ترشد العلماء لسلك هذا الطريق، والضرب فيه إلى نهايته، حتى يصلوا إلى الأغراض الفنية من وراء كل تعبير.

وقد تناول ابن جنى التشبيه المعكوس تحت (باب من غلبت الفروع على الأصول) فيقول عنه هذا فصل من فصول العربية طريف تجده في معاني العرب،

(١) المحتسب ٢٤٤/١.

(٢) انظر أيضاً ١٥٩/٢، ١٦٦.

(٣) الخصائص ١٤٦/٢.

(٤) المعجزة ١٨٥/١.

كما تجده في معاني الأعراب، ولا تكاد تجد شيئاً من ذلك إلا والغرض منه المبالغة^(١). فابن جنى يحدد في هذه الفقرة أربعة أشياء: طرافة هذا اللون واستحسانه من ألوان التشبيه، وأنها نجد في معاني العرب النثرية والشعرية، وأن قواعد العربية قد حفلت بعكس المعاني، واهتمام النحاة بهذا العكس، وأن الغرض الثابت من هذا التشبيه المعكوس هو المبالغة. وبذلك يضع ابن جنى أمامنا مفاتيح هذا الباب الذي لم يستغرق منه أكثر من اثنتي عشرة صفحة.

وربما كان التشبيه المعكوس، والحديث عنه، وإفراد باب له، لم يذكره أحد من السابقين على ابن جنى، الذين تناولوا التشبيه في عديد من الوجوه كالمررد (ت ٢٨٦هـ) وابن طبا (ت ٣٢٢هـ) والرماني (ت ٢٨٦هـ) فكل واحد من هؤلاء الثلاثة قد تناول التشبيه من زاوية خاصة تختلف عن الزوايا التي تناولها الآخرون، إلا أن أحداً منهم لم يقترب من هذا اللون من التشبيه ونعنى به التشبيه المعكوس. وابن جنى يستشهد في هذا الباب بقول ذي الرمة:

ورمل كأوراك العذارى قطعته إذا ألبسته المظلمات الحفادسُ

ثم يقول (أفلا ترى ذا الرمة كيف جعل الأصل فرعاً، والفرع أصلاً. وذلك إن العادة والعرف في نحو هذا أن تشبه أعجاز النساء بكثبان الأنقاء. ألا ترى إلى قوله:

ليلي فضيب تحته كثيب وفي القلاد رَشاً رَبيب

فقلب العادة والعرف في هذا تشبه كثبان الأنقاء بأعجاز النساء. وهذا كأنه يخرج مخرج المبالغة، أي قد ثبت هذا الموضع وهذا المعنى لأعجاز النساء، وصار كأنه الأصل فيه، حتى شبه به كثبان الأنقاء. ومثله لفظان الصفير:

في طلعة البدر شيء من ملاحتها وللقضيب نصيب من تشبيها

وأخر من جاء به شاعرنا فقال:

نحن ركب ملجن في رى ناس فوق طير لها شخوص الجمال

فجعل كونهم جنأ أصلاً، وجعل كونهم ناساً فرعاً، كما جعل كون مطاياها طيراً

(١) الخصائص ١/ ٢٠٠.

أصلاً، وكونهما جمالا فرعاً، شبه الحقيقة بالمجاز في المعنى الذي منه أفاد المجاز من الحقيقة ما أفاد.. وحملهم الأصل على الفرع فيما كان الفرع إفاضة من الأصل، ونظائره في هذه اللغة كثيرة.

ويبين لنا ابن جنى أن التشبيه المعكوس ليس غريباً على العربية، وإنما قد استقاء من القواعد التحوية التي وضع أسسها سيبويه. فالفكرة أساساً نابعة من النحاة، ثم استغلّت أحسن استفلال على أيدي البلاغيين من أمثال ابن جنى ثم تبعه في ذلك عبد القاهر الجرجاني حين أفرد باباً طويلاً في جعل الفرع أصلاً والأصل فرعاً استغرق أربعين صفحة مملأها بشواهد شعرية في التشبيه المعكوس^(١). يقول ابن جنى «وهذا المعنى عينه - جعل الأصل فرعاً والفرع أصلاً - قد استعمله التحويون في صناعتهم، فشبهوا الأصل بالفرع في المعنى الذي أفاده ذلك الفرع من ذلك الأصل، ألا ترى أن سيبويه أجاز في قولك: هذا الحسن الوجه أن يكون الجر في الوجه من موضعين، أحدهما بالإضافة، والآخر تشبيهاً بالضارب الرجل الذي جاز فيه الجر تشبيهاً له بالحسن الوجه. والذي سوغ هذا لسيبويه.. أن العرب إذا شبهت شيئاً بشيء مكنت ذلك الشبه لهما، وعمرت به الحال بينهما، إلا تراهم شبهوا الفعل المضارع بالاسم فأعربوه، تمموا ذلك المعنى بينهما بأن شبهوا اسم الفاعل بالفعل فأعملوه.. وكما حمل النصب على الجر في التثنية والجمع الذي على حد التثنية، كذلك حمل الجر على النصب فيما لا ينصرف.. وكما وضع الضمير المنفصل موضع المتصل في قوله:

إياك حتى بلغت إياك

كذلك وضع المتصل موضع المنفصل في قوله:

فما بُئالي إذا ما كنتِ جارتي - - - - - لا يجـاورنا إلاك ديار

ويؤيد ذلك ما قدمنا ذكره: من عكسهم التشبيه وجعلهم فيه الأصول محمولة على الفروع في تشبيهم كثبان الأنقاء بأعجاز النساء.

ولما كان التحويون بالعرب لاحقين، وعلى سمتهم آخذين، وبألفاظهم متعلمين، ولعمائهم وقصودهم أمين جاز لصاحب هذا العلم - يعني سيبويه - أن يرى فيه

(١) الأسمار ٢٢٢ - ٢٧٢.

نوعاً مما راوا، ويحذو على أمثلتهم التي حذوا... فاعرف - إذا - ما نحن عليه
للغرب مذهباً، وأن سيبويه لاحق بهم، وغير بعيد فيه عنهم».

وبهذا أمكن لابن جنى أن يطبق القواعد النحوية التي لا ترفض العكس، أو
حمل الأصل، على الفرع، والفرع على الأصل، على التشبيهات المعكوسة إذ لا يجد
فيها شذوذاً أو خرملاً لقاعدة، وإنما هي تتمشى مع القواعد العربية التي وضحتها
النحاة وفي مقدمتهم سيبويه. ولكن ابن جنى لا يرى في هذا العكس مجرد أسلوب
من الأساليب يتمشى مع القواعد العربية، بل رأى فيه سرّاً بلاغياً، ولفته فنية. إذ
أن العرب إذا شبهت شيئاً بشيء، مكنت ذلك الشبه لهما، وأصبح المشبه في موضع
يصلح أن يكون هو المشبه به، أن يكون هو الأصل، وهو الأقوى بعد أن كان هو
الأضعف، وهو المثال الذي يحتذى ويقاس عليه، وفي ذلك من المبالغة والطرافة ما لا
نراه لو وضع المشبه في موضعه حيث يبقى ضعيفاً كما ينبغي أن يكون عليه من
الضعف، هذه الفكرة بعينها أخذها عبدالقاهر من ابن جنى، وأفرد لها فصلاً شائقاً
احتذى فيه حذو ابن جنى، وأضاف إليه الكثير من الموازنات بين التشبيه والتمثيل
من جهة العكس.

والاهتمام بالتشبيه والعناية به، كما تظهر في حمل الأصل على الفرع
والعكس، تتمثل أيضاً في وضع أداة التشبيه نفسها، ومكانها في الجملة.
فوضع الأداة في أول الجملة ينبئ عن العناية بالتشبيه، وتفقد هذه العناية لو أن
الأداة لم تكن في أول الجملة، بل في وسطها، ومن ثم يتحتم إبراز الفرق بين الكاف
وكان، وهيمة كل منهما في درجة الاهتمام بالتشبيه. يتحدث ابن جنى عن معنى
الكاف في كان زيدا عمرو فيقول: «أما أحدهما فقولنا كان زيدا عمرو، إن سأل سائل
فقال ما وجه دخول الكاف هنا، وكيف أصل وضعها وترتيبها؟ فالجواب أن أصل
قولنا: كان زيدا عمرو، إنما هو إن زيدا كعمرو. فالكاف هنا تشبيه صريح، وهذه
مبتغلة بمحذوف فكانك قلت: إن زيدا كائن كعمرو، ثم أنهم أرادوا الاهتمام
بالتشبيه الذي عليه عقدوا الجملة، فآزالتوا الكاف من وسطها، وقدموها إلى أولها،
لإفراط عنايتهم بالتشبيه، فلما أدخلوها على إن من قبلها، وجب فتح إن، لأن
المكسورة لا تقدمها حروف الجر، ولا تقع إلا أولاً أبداً، وبقي معنى التشبيه الذي

كان فيها وهي متوسطة، بحاله فيها وهي متقدمة، وذلك قولهم كان زيدا عمرو^(١) وكان ابن جنى يقول لنا إن أدوات التشبيه لا توضع اعتباطا، وما علينا إلا أن نضعها حيثما يحلو لنا، بل إن ذلك له قواعده، وأصوله المرعية في صحة النظم، ودرجة اهتمامنا به، وهذا القدر من الاهتمام هو الذي يحدد مكان (الكاف) في البداية أو في الوسط. وعبد القاهر نقل هذا المعنى بنصه وأفرد له فصلا خاصا لبيان أهميته في إبراز فروق النظم^(٢). غير أن ابن جنى ينبهنا في موضع آخر بأن كان ليست التشبيه في كل الأحوال، وكأنها ضرب لازب، بل هي أحيانا تنجرد من التشبيه، وتكون مجرد إخبار، وهو في ذلك يبدو تأثره بالخليل الذي ذهب إلى أنها للتحقيق، أو تأثره بالفراء الذي قال إنها للتقرير^(٣). فكلاهما خرج عن حدود التشبيه إلى مجرد الإخبار العادي من التشبيه. يقول ابن جنى في قوله تعالى (ويكأن الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده) (كان) هنا إخبار عار من معنى التشبيه. ومعناه: إن الله يبسط الرزق لمن يشاء. (وي) منفصلة من (كان)، ومما جاءت فيه (كان) عارية من معنى التشبيه ما أشدناه أبو علي:

كأنى حين أمسى لا تكلمنى متيم يشتهى ما ليس موجودا

والكناية عند ابن جنى لا تؤخذ من الكلمة وحدها، بل من الكلمات مجتمعة، وكل كلمة تعين الأخرى في الوصول إلى المعنى الكنائى. فالكناية باللفظ وحده، لا تصل في قوة المعنى وإبرازه، كما تصل إليه الجملة كلها. ويبدو أيضا أن ابن جنى لا يرى الفرق الدقيق بين الكناية والتعريض فيسوى بينهما، ويجعلهما مترادفين، كل هذا يتضح حين يمرض لقراءه ابن ذكوان (ولو بقول علينا بعض الأقاويل) قال أبو الفتح (هي هذه القراءة تعريض بما حرصت به القراءة العامة التي هي (ولو تقول علينا بعض الأقاويل) وذلك أن (نقول) لا تستعمل إلا للتكذيب فهي مثل تخرص وتزيد، وإما (يقول) فليست مختصة بالباطل دون الحق، وبالكذب دون الصدق، لكن قوله تعالى (بعض الأقاويل) فيه الكناية والتعريض بالقبيح، كقولك للرجل وأنت في ذكر الثعالب عليه: لو ذكرنى لاحتملته، أى لو ذكرنى بغير الجميل، ودل قولك

(١) سر صناعة الإعراب ٢٠٢/١.

(٢) الدلائل ١٩٨.

(٣) شرح السبهازي ضمن الكتاب لسبويه ٢٩٠/١.

لاحتملته، وما كنتما عليه من الأحوال على ذلك، فكذلك قوله (لأخذنا منه باليمين) ثم لقطعنا منه الوتين) لا سيما وهناك قوله (علينا) فهذا أيضا عما يصحب الذكر غير الطيب لأنه عليه لا له (١) فلكي يتضح لنا في هذه القراءة أن المراد بقوله (يقول) التعريض بالغييب لا بد من ملاحظة شيئين آخرين في الجملة وهما كلمة (علينا) وكلمة (الأقاول) وكلتاهما تنبئ عن القبح الذي تشير إليه كلمة (يقول). ويضرب لنا ابن جنى المثال تلو المثال ليقتنعنا بأن الكلمات بعضها يساند بعضها في إبراز المعنى الكناثي الذي لا يبرزه بهذا الوضوح الشديد اللفظ وحده منفردا.

أما المجاز العقلي (٢) فقد استعان فيه ابن جنى بسبويه والاستشهاد بأمثلته، بل إننا لا نغالي إذا قلنا إن معظم الشواهد التي ذكرها ابن جنى قد سبقه إليها سبويه، ولكننا نقول منصفين إن الفرق بين سبويه وابن جنى في هذا المضمار كالفرق بين من يعالج المثال ويرى فيه اتساعا واختصارا، وبين من يضع القاعدة الكلية بحيث يسهل تطبيقها على أمثلة المجاز العقلي. وهكذا كان ابن جنى في تطوره بالمجاز العقلي. فالوصف بالمصدر يرى فيه نوعا من المبالغة حتى إن الموصوف يصبح هو نفس الوصف، ويوضح ذلك في أكثر من موضع وفي أكثر من كتاب من كتب كشأنه في جميع الأبواب التي يطرق الحديث فيها وهو يستقى معنى المجاز العقلي من آراء النحاة في الوصف بالمصدر. فيقول (إن أصبح ماؤكم غورا) أي غائرا ونحو قول الخنساء.

فإنما هي إقبال وإدبار

وما كان مثله من قبل أن من وصف بالمصدر فقال هذا الرجل زور وصوم ونحو ذلك، فإنما ساغ ذلك له، لأنه أراد المبالغة، وأن يجعله هو نفس الحدث لكثرة ذلك منه (٣)، وفي موضع آخر يقول «ومن تجاوز الإعراب والمعنى ما جرى من المصادر وصفا نحو قولك: هذا رجل دُنف، وقوم رضا، ورجل عدل. فإن وصفته بالمتدنف الصريحة قلت: رجل دُنف. وقوم مرضيون، ورجل عادل، هذا هو الأصل. وإنما انصرفت العرب عنه في بعض الأحوال إلى أن وصفت بالمصدر فصار

(١) العتسب ٢/٢٢٩، ٢٣٠.

(٢) فن البلاغة ص ٩٦.

(٣) الخصائص ٢/١٨٩.

الموصوف كأنه في الحقيقة مخلوق من ذلك الفعل، وذلك لكثرة تعاطيه له، واعتياده إياه، ويدل على أن هذا معنى لهم، ومتصور في نفوسهم قوله:
ألا أصبحت أسماء جاذمة الحبل وضنت علينا والضعفين من البخل

أي كأنه مخلوق من البخل لكثرة ما يأتي به منه.. وأصل الباب عندي قول الله عز وجل (خلق الإنسان من عجل) وذلك لكثرة فعله إياه، واعتياده له. وهذا أهوى معنى من أن يكون أراد خلق العجل من الإنسان، لأنه أمر قد اطرد واتسع فحمله على القلب يبعد عن الصنعة، ويصغر المعنى، وهذا الموضع لا يراد به إلا نفس العجلة والسرعة. فقولك - إذا - هذا رجل دنف أقوى إعرابا، لأنه هو الصفة المحضة غير المتجاوزة. وهذا رجل دنف أقوى معنى، لما ذكرناه من كونه كأنه مخلوق من ذلك الفعل، وهذا معنى لا تجده ولا تتمكن منه مع الصفة الصريحة^(١). فالوصف بالمصدر أكثر مبالغة من الوصف بالصفة، لأن الوصف بالمصدر ينبئ عن الموصوف بأنه مخلوق من الفعل الذي وصف به، وأنه معتاد فيه، ودائم لديه، ولا ينقطع منه أبدا وفي ذلك مبالغة أي مبالغة، بخلاف الوصف بالصفة الصريحة، فإنه يعبرى من هذا المعنى فيتجرد من المجاز، ولا يصل في قيمته الفنية إلى تلك الدرجة التي وصل إليها الوصف بالمصدر، فالوصف بالصفة أضعف معنى، وإن كان أقوى إعرابا والبلاغيون يتركز نشاطهم بالمعاني وما فيها من مبالغات، ولا يدخل في دائرة اختصاصهم الإعراب وما فيه من قوة وضعف، وابن جنى بلغت النظر إلى أن الوصف بالمصدر قد يجوز فيه مراعاة حذف المضاف، إلا أنه حينئذ يخلو من الصنعة واللفظ، ويعبرى من المبالغة ففى قراءة السلمي (لقد جئتم شيئا إذا) يقول «فهو على حذف المضاف، فكأنه قال: لقد جئتم شيئا ذا أد: أي ذا قوة، فهو كقولهم: رجل زور وعدل وضيع، تصفه بالمصدر، إن شئت على حذف المضاف، وإن شئت على وجه آخر أصنع من هذا والطف، وذلك أن تجعله نفسه هو المصدر للمبالغة كقول الخنساء:

ترتع ما رتعت حتى إذا أدكرت فإنما هي إقبال وإدبار

إن شئت على ذات إقبال وإدبار، وإن شئت جعلتها نفسها هي الإقبال

(١) الخصائص ٢/٢٥٩، ٢/٢٠٢ وانظر أيضا النمام لابن جنى ١١٢ ط. العراق.

والإدبار، أى مخلوقة منتهجا، ثم يذكر من الشواهد الشعرية، والآيات القرآنية ما ذكرناه آنفاً^(١)، وما يراه ابن جنى من تفضيل المبالغة على حذف المضاف قد نقله عبد القاهر بهذا اختياره عندما يقول (ولو قلنا) إنما هي ذات إقبال وإدبار لأفشدنا الشعر على أنفسنا، وخرجنا إلى شيء مفسول؛ وإلى كلام عامى مردول^(٢).

والجدير بالذكر أن الرماني حين حصر ألوان المبالغة بضروبها الستة، لم يذكر فيها المجاز العقلي الذى ينشأ عن الوصف بالمصدر^(٣).

وقد يكون ابن جنى أكثر وضوحاً فى تناوله للمجاز العقلي عندما يعرض للملابسة الناشئة من الفعل وإسناده إلى ما لا يصح أن يسند إليه، وهو فى ذلك أيضاً يستعين كلية بسببويه فينقل عنه، ويورد أمثله، ويشير إليه، فى قراءة عيسى بن عمر (يوم تقلب وجوههم) يقول ابن جنى: إن الفاعل فى تقلب ضمير السعير المقدم الذكر فى الآية السابقة أى تقلب السعير وجوههم فى النار، وإن كان المقلب هو الله سبحانه، لأنه إذا كان التقلب فيها جاز أن ينسب الفعل إليها للملابسة التى بينها كما قال الله سبحانه (بل مكر الليل والنهار) فنسب المكر إليهما لوقوعه فيهما، وعليه قول رؤبة:

فنام ليلى وتجلي همى

أى نمت فى ليلى، وقول جرير:

ونمت وما ليل المطى بنائم

وتطرقوا من هذا الاتساع إلى ما هو أعلى منه فعليه بيت الكتاب:

أما النهار فى قيد وسلسلة والليل فى جوف منحوت من المساج

فجعل النهار نفسه فى القيد والسلسلة، والليل نفسه فى جوف المنحوت، وإنما يريد أن هذا المذكور فى نهاره فى القيد والسلسلة، وفى ليله فى بطن المنحوت^(٤).

(١) المحاسب ١٦٢/٢.

(٢) الدلائل ٢٢٢.

(٣) ثلاث رسائل ٩٦.

(٤) المحاسب ١٨١/٢، وانظر الكتاب ٨٠/١.

وحين يتناول ابن جنى بعض الأساليب التي تخرج عن مقتضى الظاهر كوضع المفرد موضع الجمع، أو وضع المثني موضع الجمع، لا ينظر إليه نظرة لغوية بحتة، فيقول كما كانوا يقولون: إن سر العدول إلى هذا الأسلوب هو الاتساع، دون أن يرى لذلك معنى، ولا ينظر إليه كما نظر سيبويه حين قصد بالعدول عن الجمع إلى المفرد التخفيف والاختصار^(١)، لأن التخفيف والاختصار نراه في كثير من الأساليب دون أن تهتز له نفوسنا كاهتزازها إذا أحست أن وراء هذا التخفيف أو الاختصار مغزى أعمق يتردد صداه في النفس الإنسانية، كالمغزى الذي لاحظته ابن جنى في وضع المفرد موضع الجمع فقد قرأ الأعمش (لا ترى إلا مسكتهم) يقول ابن جنى «وحسن أن يراء بمسكتهم هنا الجماعة وإن كان قد جاء بلفظ الواحد، وذلك أنه موضع تقليل لهم، وذكر العناء عليهم، فلاق موضع ذكر الواحد لقلته على الجماعة، كما أن قوله سبحانه (ثم نخرجكم طفلاً) أي أطفالا وحسن انظر الواحد هنا، لأنه موضع تصغير لسان الإنسان، وتحقير لأمره، فلاق به ذكر الواحد لذلك؛ لقلته عن الجماعة.. وهذا إذا سئل الناس عنه قالوا: وضع الواحد موضع الجماعة اتساعاً في اللفظ، وأنسوا حفظ المعنى، ومقابلة اللفظ به لتقوى دلالاته عليه، وتتضمن بالنسبة إليه^(٢) (قابن جنى لا يرضى أن يسير على منوال السابقين في اعتبار هذا الأسلوب نوعاً من التوسع في اللفظ، ونسيانهم ما وراء ذلك من معنى بليغ يتلاقى في احتقاره، وقلة شأنه، بقلة شأن المفرد عن الجمع. فضالة اللفظ علامة على ضالة المعنى، وهذا المغزى لم يلاحظه أحد من قبل، وربما يجد تبريراً آخر لهذا التعبير في العدول عن الجمع إلى المفرد، يحدده المعنى نفسه، إذ يعطينا إحساساً بأن الجمع أو الجماعة لشدة تألفها كالمفرد أو الشخص الواحد، فيقول في قراءة ابن عباس، (فادخلني في عبدي) «هذا لفظ الواحد، ومعنى الجماعة، أي: عبادي.. ولفظ الواحد هنا ليس اتساعاً واختصاراً عارياً من المعنى، وذلك أنه جعل عباده كالواحد، أي: لا خلاف بينهم في عبوديته كما لا يخالف الإنسان نفسه فيصير كقول النبي عليه السلام (وهم يد علي من سواهم) أي متضافرون متعاونون لا

(١) الكتاب ١/١٠٤.

(٢) المحشوب ٢/٢٦٦.

يقعد بعضهم عن بعض، كما لا يخون بعض اليد بعضاً^(١). وهذا من أبرز الصروق بين ابن جنى في نظره الشاملة العميقة للمغزى البلاغي، وبين سبويه في نظره البسيطة الساذجة التي لا تصل إلى الأعماق، حيث لا يعدو أول خطوات الطريق إلى الأساليب البلاغية.

أما وضع المثني موضع الجمع فقد ذكرناه في موضعه من بلاغة الخليل حيث كان شارحاً لقصده وارجع إليه إن شئت^(٢).

ويتناول ابن جنى بعض ألوان من البديع: كالتجريد، والسجع، والتجنيس، واللف والنشر وتأكيد المدح، وتجاهل العارف.

فابن جنى يفرد باباً خاصاً في التجريد^(٣) لما رأى فيه من طرافة وحسن، أو لأنه كان يعده ضرباً من العريبة غريب. وقد وجد أستاذه أبا علي الفارسي مولعاً به، معنياً، وإن كان لم يعقد له باباً، وهذا الباب في الحقيقة لا يصح نسبه إلى ابن جنى، وإنما هو منقول عن الفارسي، لذكره له في صدر الباب، ولأن المناقشات التي ظهرت عند المتأخرين في باب التجريد كانت موجهة إلى أبي علي الفارسي دون ابن جنى، كما سوف نرى عند ابن الأثير، وابن أبي الحديد^(٤) (ت ٦٥٦هـ).

ومعنى التجريد كما يذكر ابن جنى عن أستاذه أبي علي الفارسي (أن العرب قد تعتقد أن في الشيء من نفسه معنى آخر كأنه حقيقته ومحصوله.. وذلك نحو قولهم لئن لقيت زيدا لتلقين منه الأسد، ولئن سألته لتسألن منه البحر. فظاهر هذا أن فيه من نفسه أسداً وبحراً، وهو عينه الأسد والبحر، إلا أن هناك شيئاً منفصلاً عنه، وممتازاً منه وعلى هذا يخاطب الإنسان منهم نفسه حتى كأنها تقابله، أو تخاطبه، ومنه قول الأعشى:

ودع هريرة إن الركب — مرتحل
وهل تطيق وداعاً أيها الرجل

ومنه قوله تعالى (لهم فيها دار الخلد) وهي نفسها دار الخلد. وقد تستعمل

(١) المحاسب ٢/٣٦٦.

(٢) انظر ص ٥١ من هذا البحث.

(٣) الخصائص ٢/٥٧٢ وانظر أيضاً نفس أمثلة التجريد في المحاسب ١/١٠٥/٢، ٢٨/٢.

(٤) الملل السائر ٢/١٦٧. وانقل الدائر ضمن الملل السائر ١/٢١٩.

الباء هنا فتقول: لقيت به الأسد، وجاورت به البحر، أى لقيت بلفظى إياه الأسد،
ومنه مسألة الكتاب. أما أبوك فلك أب، أى لك منه، أو به، أو بمكانه، أب
وانشدنا:

أضاعت بنو مروان ظلما دماغنا وهى الله إن لم يعدلوا حكم عدل

وهذا غاية البيان والكشف، ألا ترى أنه لا يجوز أن يمتقد أن الله سبحانه
ظرف لشيء، ولا متضمن له، فهو - إذا - على حذف المضاف أى: فى مدل الله
حكم عدل.

ويستمر ابن جنى فى ذكر الشواهد من الشعر والآيات القرآنية، ليدلك بها
على هذا النوع العجيب الطريف من الأساليب العربية، فالتجريد عند ابن جنى
والفارسي قد يكون بمن، أو بالباء، أو بفى، كما هو واضح من الأسئلة، ومعناه أن
يجرد الإنسان من نفسه شيئا آخر، ليخلع عليه ما يريد من أوصاف المدح، أو يجرد
من نفسه شخصا آخر يتوجه بالخطاب إليه. ويمكن القول بأن الفارسي قد انتفع
فى هذا الباب بما ذكره سيبويه^(١). ولكن يبدو أن الفارسي هو أول من سمي هذا
النوع بالتجريد كما يشير إلى ذلك ابن أبى الحديد^(٢).

وللتجريد هائدتان: فالفائدة الأولى طلبا للتوسع فى الكلام، فإذا كان ظاهره
خطابا لفيرك، وباطنه خطابا لنفسك، فإن ذلك من باب التوسع، وأظن أنه شيء قد
اختلفت به اللغة العربية دون غيرها من اللغات. والفائدة الثانية وهى الأبلغ. وذلك
أنه يتمكن المخاطب من إجراء الأوصاف المقصودة من مدح أو غيره على نفسه، إذ
يكون مخاطبا بها غيره، ليكون أعذر، وأبرا من العهدة فيما يقوله، غير محجور
عليه^(٣).

ويبدو أن ما ذكره الفارسي فى هذا الباب قد أثار حوله عاصفة من الجدل:
ضمن العلماء من أخذه على صلاته، وسلم به دون مناقشة، وحافظ على أمثله
أيضا، وإن كان لم يشر إلى صاحبه إبه إشارة كما فى كتاب إعراب القرآن المنسوب

(١) انظر الكتاب ١/١٩٥.

(٢) الفلك الدائر على مثل المسائر ١/٢٢٠.

(٣) مثل المسائر ٢/١٦٢.

للزجاج^(١). وكذلك البرهان في علوم القرآن للزركشي^(٢) وإن كان الأخير قد أشار إلى ابن جنى في نهاية الباب إشارة خاطفة، أما ابن الأثير، فقد نقد كلام الفارسي نقدا شاملا، وأظهر ما فيه من خطأ وصواب من وجهة نظره الخاصة، التي لم تسلم من النقد أيضا، والحقيقة أن ما ذكره ابن الأثير في نقده للتجريد عند الفارسي فيه من التشدق بالألفاظ، والتسكع على أبواب المعاني الكثير من غير طائل، الأمر الذي لا يحتمله الفن البلاغي، فهو يأخذ في تشقيق التجريد، وتقسيمه، وبيان أنه قسمان: محض وهو أن تأتي بكلام هو خطاب لغيرك، وأنت تريد به نفسك، وهذا هو التجريد الكامل البليغ، لأنه عندئذ يتمكن من ذكر ما يحلو له من الصفات، وعد الفضائل كما يشتهي دون مؤاخذة. أم القسم الثاني: فهو التجريد غير المحض (وهو خطاب لنفسك لا لغيرك. وهذا - عند ابن الأثير - هو نصف التجريد، ولا ندري ما الذي منعه من ذكر بقية الأقسام من ريع التجريد وثمنه وعشره إلى ما شاء الله وما لم يشأ، ثم يشرع في توجيه النقد لأبي على الفارسي في تعريف التجريد، ومثله^(٣).

ويحدثنا ابن جنى عن المسجع حديثا لا نراه عند السابقين الذين اهتموا بإبراز الفرق بين المسجع والفواصل، أو جعلهما شيئا واحدا، ولكن ابن جنى لم ينظر إلى شيء من ذلك، ولم يعبا به، فقد استهلك البحث فيه، وصار تناوله نوعا من العبث الذي لا يفيد سوى التكرار. ولكنه فضل أن يبين أثره في النفس، ولذة السامع به، وارتياح الأذن له، ومن ثم يسهل حفظه في القلب بخلاف ما إذا عرى الكلام من المسجع فإن النفوس لا تهش له، ولم تطرب لسماعه، وهو يأخذ بهذه النظرة عن أساتذته من جلة العلماء كالفارسي والسراج فيقول: «لا ترى أن المثل إذا كان مسجوعا لذ لسماعه فحفظه، فإذا حفظه كان جديرا باستعماله، ولو لم يكن مسجوعا لم تأنس النفس به، ولا أنفت لمستعمه، وإذا كان كذلك لم تحفظه، وإذا لم تحفظه لم تطالب أنفسها باستعمال ما وضع له، وجيء به من أجله، وقال لنا أبو

(١) [مراب القرآن ١/٢٠٦٦].

(٢) البرهان ٤/٤٤٨.

(٣) انش المسائل ١/١٦٢ وما بعدها.

على يوما: قال لنا أبو بكر: إذا لم تفهموا كلامي فاحفظوه، فإنكم إذا حفظتموه فهمتموه^(١).

والتجنيس عند ابن جنى لم يقتصر على أن (يتفق اللفظان ويختلف المعنى، أو يتقارب بل قد يكون شهما هو أدنى من ذلك: يكون بين الحرفين لا بين الكلمتين، أيضا يكون بتقريب حرف من حرف! لمجانسة الصوت مما يدل على أن التجنيس عند العرب كان له تأثير قوى.

يقول أبو الفتح.. لا يقال في اصطبر اصتبر، ولا في اضطرب اضترب ونحو ذلك، وإن كان هذا هو الأصل. والعلة في أن لم ينطق ببناء افتعل على الأصل - إذا كانت الفاء من حروف الإطباق أنهم أرادوا تجنيس الصوت وأن يكون العمل من وجه بتقريب حرف من حرف.. فهذا يدل من مذهبهم على أن التجنيس عندهم تأثيرا قويا^(٢).

فالتجنيس عند ابن جنى في الحروف كالتجنيس في الكلمات، وأهمية هذا التجنيس للصوت في الجزئيات لا يقل عن أهمية التجنيس في الكلبيات، فكل منهما يضيف على الكلام حسنا، ويترك في النفس أثرا. وإن كنا لا نجد التجنيس عند المتأخرين من أهل البلاغة إلا في النوع الأول فقط، وهو بين الكلمتين لا بين الحرفين.

أما حديث ابن جنى عن اللف والنشر فليس فيه جديد، ولم يضاف إلى ما قاله المبرد شيئا بل نهج نهجه، واحتذى مثله، وإن كان يقول إنه في القرآن والشعر كثير إذا تفتنت له وجدته^(٣). وفي ظن أن المبرد (ت ٢٨٥هـ) كان أول من تحدث عن اللف والنشر، بل إنى لا أتجاوز الحق إذا قلت إن المتأخرين لم يضيفوا إلى ما ذكره المبرد شيئا مذكورا^(٤).

وجين يعرض ابن جنى للون آخر من ألوان البديع كتأكيد المدح بما يشبه الذم يعرف أن غيره من العلماء قد تحدث عنه كإبن الأعرابي (ت ٢٢٠هـ) وثعلب (ت ٢٩١هـ) وإن كنا نحن نعلم أن سيبويه قد تناوله من قبل وكذلك ابن قتيبة وابن

(١) التلخيص ٢٢٤/٢ - ٢٢٦.

(٢) التلخيص ٢٢٦/١.

(٣) انظر الكامل ١/٧٥، ٢/٣٦، وقارنه بالإيضاح ١/٢٠.

(٤) التلخيص ٢٢٧/٢.

المعز^(١)، ولكن ابن جنى يبين فائدة هذا الأسلوب، وما فيه من تكرار للمدح، وتأكيد له فيشمل صفات الحسن، ولا يدع ظناً لظان بأن المدوح يقتصر على بعض الصفات الحميدة، وإن كان لا يعلم من بعض المساوئ، فكان هذا الأسلوب إثباتاً للمحاسن، وسلباً للمساوئ، فتضاعفت المحاسن، وتناكدت في المدوح لدى الناس بقول ابن جنى (أخبرنا أبو بكر محمد بن الحسن قراءة عليه عن أحمد بن يحيى قال أنشدت ابن الأعرابي قول الشاعر:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتاب

قال هذا استثناء قيس يقولون: غير أن هذا أشرف من هذا، وهذا أطرف من هذا يكون مدحا بعد مدح وأنشد فيه أيضا.

فتى ثم فيه ما يسر صديقه على أن فيه ما يسوء الأعداء

انقضت الحكاية. وهذا الاستثناء على إغرابه جار مجرى الاستثناء المهود.

ألا ترى أنه إذا قال: فتى ثم فيه ما يسر صديقه، جاز أن يظن أنه مقصور على هذا وحده، فإذا قال: على أن فيه ما يسوء الأعداء، أزال هذا الظن، وصار معناه أن فيه مسرة لأوليائه، ومساءة لأعدائه، ونيس مقصوراً على أحد الأمرين، فهو إخراج شيء من شيء، لخلاف الثاني الأول، وكذلك.

فتى كملت أخلاقه غير أنه جواد فما يُبقي من المال باقياً

ولو كان إتلافه للمال صعباً عند كثير من الناس، استثنى هذه الحالة فأخرجها من جملة خلال المدح، لخالفها إياها عندهم، وعلى مذهبهم. وليس شيء يعقد على أصله فيخرج عنه شيء منه في الظاهر إلا وهو عائد إليه، وداخل فيه في الباطن مع التأمل^(٢). فانظر كيف كان ابن جنى يسترسل في الشرح حتى يوضح لنا كيف يكون التأكيد، وكيف تكون الصلة الوثيقة بين المستثنى والمستثنى منه وهو وإن كان خارجاً في الظاهر إلا أنه عائد إليه في الباطن، وتوازن ذلك بسببويه في بيت النابغة السابق حين يقول «كان النابغة قال ولكنه مع ذلك جواد» فهذه المقارنة تدلنا على أن الأساليب البلاغية كانت تتطور على يد ابن جنى تطوراً حثيثاً^(٣). مما جعل بصماته تبدو واضحة في تاريخ البلاغة.

(١) الكتاب ٢٦٧/١، غريب القرآن ص ١٦٠، البديع ٦٦٤.

(٢) كتاب التبيين على شرح مشكل الحماسة الورقة ١٤٤ مخطوطة أحمد الثالث: ابن جنى وانظر الخزلة ٢٢٤/٣.

(٣) الكتاب ٢٧٦/١.

الفصل الثالث

البلاغة عند ابن فارس (١)

ت ٣٩٥ هـ

كان أحمد بن فارس نحويًا على طريقة الكوفيين، وله مصنفات في النحو مثل كتاب: مقدمة في النحو، واختلاف النحويين، وغريب (عرب القرآن، والانتصار لشعرب. وقد تتلمذ عليه كثير من أعلام الأدب. إما بالقراءة عليه والأخذ منه مباشرة كبديع الزمان الهمداني (ت ٢٨٨ هـ) وإما بانتهاج نهجه، واقتباس أسلوبه كالحريري صاحب المقامات المشهورة (٥٠٢ هـ) وقد كان الصاحب بن عباد يتلمذ له ويقول: شيخنا ممن رزق حسن التصنيف.

ولعل الدارس للبلاغة يجد من المفيد أن نذكر كلمة عن ابن فارس وكتابه الصاحبى الذى نشر فيه ألوان بلاغية، وأنهى من تصنيفه ومراجعته عام اثنين وثمانين وثلاثمائة كما هو مذكور فى نهاية الكتاب. فإن فارس كان معاصرا لقطيبين كبيرين من أقطاب البلاغة ونعنى بهما الرماني (ت ٢٨٦ هـ) وابن جنى (ت ٢٩٢ هـ) اللذين كان لهما أكبر الأثر فى البحث البلاغى وتطوره.

وقد ألف ابن فارس هذا الكتاب وأسماه بالصاحبى، لأنه أودعه خزانة الصاحب بن عباد (ت ٢٨٥ هـ). وكتاب الصاحبى متشعب الأطراف متعدد الاتجاهات، يضرب فى كل أفق ويشمل مباحث مختلفة فى لغة العرب، والخط العربى، وإعجاز القرآن، وعلم العروض، والنحو، والتصريف والبلاغة. والذى يعنىنا من هذا كله الألوان البلاغية التى تناولها ابن فارس، وهل فيها من الجدة والطرافة،

(١) انظر فى ترجمته معجم الأدباء، ٨٠/٤، أنباء الرواة ٩٢/١، بنية الوهات ٢٥٢/١، وهات الأعيان ١٠٠/١، بتهمة الدهر ٢٦٥/٢، النجوم الزاهرة ١/١، حليقات الفسرين.

ما يضيف به إلى البلاغة شيئاً يساعده على تطويرها، أو أنه اكتفى بترديد آراء السابقين، وتوقف من حيث انتهوا. وابن فارس يلقي عن كواهلنا هذا العبء الضخم في الحكم على آرائه، وبيان قيمتها، بما قرره في صدر الكتاب عن مضمون هذا الكتاب وقيمه العلمية، ولا شك أن الإقرار على النفس أثبت وأقوى من شهادة الشهود، وفحص الفاحصين، أما إذا التفتي الإقرار على النفس، بشهادة الشهود فهي الغاية التي ليس فيها منفذ لطلاعن، ولا نقض لمبدع. فابن فارس في مستهل الكتاب يصرح بأنه لم يضيف جديداً، ولم يبتكر طريفاً، وإنما جمع ما تفرق في مصنفات العلماء السابقين فيقول (والذي جمعناه في مؤلفنا هذا مفرق في أصناف العلماء المتقدمين رضى الله عنهم وجزاهم عنا أفضل الجزاء، وإنما لنا فيه اختصار مبسوط، أو بسيط مختصر، أو شرح مشكل، أو جمع متفرق^(١)) واحتواء الكتاب على مباحث بلاغية يؤكد لدينا هذه الظاهرة في العناية بمسائل البلاغة في هذا القرن واهتمام العلماء بها، حتى إذا أراد أحدهم أن يجمع طرفاً من هنا وهناك لم يفته أن يجعل البلاغة جزءاً هاماً من أجزاء دراسته حتى لا يخلو منها مصنفة. وابن فارس قد تناوله بعض النقاد والمؤرخين للأدب فلم يظفر منهم بحسن القول، ولا التقدير لمصنفاته. وإنما اتهموه «بأن نظراته كلها جمود كلها ذهول، وقد يصحوا أحياناً فيرمى بالقول السديد، بل زعموا أنه مفرق في الرجعية، لأنهم لاحظوا عليه أنه يفضل العروض على الفلسفة^(٢)». ونحن نعجب لهؤلاء النقاد في رميهم ابن فارس بالجمود والرجعية، لأنه يستحسن العروض والثقافية، ويطلب للشعر، لأنه كان شاعراً مفرماً بالشعر هائماً بالقوافي، فهل كان الاهتمام بالشعر والحفاوة به شيء من سمات التخلف، ودليلاً على الجمود والذهول في أي عصر من العصور؟ العكس هو الصحيح، فإننا نرى الشاعر هو الذي يدق إحساسه وترهف مشاعره، وتهتز خلجاته لكل ما يطرأ على العالم من تجديد أو تغيير، وقد لا يحيد النقاد عن الصواب حين رموا ابن فارس بالجمود، لأنه زعم أن الفلاسفة لا يمكنهم التأليف في النحو والصرف^(٣) أو أن اللغة توقيفية لا وضعية مخالفاً في ذلك أبا علي الفارسي وابن جنى^(٤) إلى غير ذلك مما لا نشعر فيه بالتجنس على ابن فارس إذا

(١) الصحاح ٤.

(٢) الصحاح ٣٧، النشر القتي ٣٢/٢، شهر الإسلام ١١٩/٢.

(٣) الصحاح ١٢.

(٤) الصحاح ٥.

رماء متهم بالجمود، بخلاف ما إذا رأيناهم يشنون عليه الهجوم لمجرد أن يعبد
العروض ويستحسنها أكثر من استحسانه الفلسفة.

وليس من شأننا الخوض في تقويم ابن فارس فيما ليس له علاقة بالبلاغة
العربية، وإنما نمضي مسريعا نحو آرائه البلاغية فهذا أجدى في مجال بحثنا.
وربما كان أهم باب في كتابه التصاحبي ذلك الباب الذي أسماه (باب معاني الكلام)
فيذكر أنها عند بعض أهل العلم عشرة: خبر واستخبار. وأمر، ونهى ودعاء وطلب
وعرض وتخصيص وتمن وتعجب^(١) فابن فارس يصرح أن معاني الكلام عند بعض
أهل العلم عشرة. إذا جمع هذه الأقسام العشرة في باب واحد ليس من صنعه،
وإنما هو من صنع بعض أهل العلم كما يقول. ويحلو لبعض الدارسين أن يعقد
المقارنة بين ما ذكره ثعلب من أن قواعد الشعر أربعة: أمر ونهى وخبر
واستخبار. وبين ما ذكره ابن فارس من أنها عشرة من بينها هذه الأنواع الأربعة.
ليطلعنا على قصور ثعلب، وكمال ابن فارس في هذا المضمار^(٢)، ولكن ابن السيد
البطليوسي (ت ٥٢١ هـ) وهو بصدد الرد على ابن قتيبة في قوله إن الكلام أربعة:
أمر واستخبار وخبر ورغبة. يخبرنا بأن معاني الكلام قد اختلفت في أقسامها
وعدها المتقدمون والمتأخرون من العلماء، فزعم قوم أنها لا تكاد تتحصر، ولم
يتمرضوا لحصرها، وهو رأى أكثر النحويين البصريين من أهل زماننا. وزعم قوم
أن الكلام كله قسمان خبر وغير خبر، وهذا صحيح، ولكن يحتاج كل واحد من
هذين القسمين إلى تقسيم آخر، وزعم آخرون أنها عشرة نداء ومساءلة وأمر ونهى
وتشفع وتعجب وقسم وشرط وشك واستفهام. وبعضهم يسقط منها واحدا أو
اثنين أو ثلاثة أو أربعة حتى كان أبو الحسن الأخفش (ت ٢١٥ هـ) يرى أنها ستة،
حتى قال جماعة من النحويين أخيرا أنها أربعة فقط، وهم الذين حكى عنهم ابن
قتيبة أن أقسام الكلام أربعة: أمر واستخبار وخبر ورغبة^(٣)، فتقسيم معاني
الكلام إلى عشرة أقسام كان شائعا وذائعا قبل ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) وأن هذا
التقسيم كان يجري على ألسنة النحاة مثل أبي الحسن الأخفش وغيره من السابقين

(١) التصاحبي ١٤٠.

(٢) دراسات في نقد الأدب العربي ٢١١ د. طهانه.

(٣) الانشباب ١٩، ٢٠.

الذين لم يذكر أسماءهم البطليوسى، والذي يعنينا هنا أن هذه التقسيمات اثنتى ذكرها النحاة لمعانى الكلام هى اثنتى اتخذها البلاغيون المتأخرون أساساً لدراسة أكثر أبواب علم المعانى وهى الخاصة بالخبر وأنواع الطلب من ظن واستفهام وأمر ونهى وتداء^(١).

وابن فارس يعالج معانى الكلام معنى وراء آخر، فيذكر أولاً الخبر والمعانى يخرج إليها من تعجب وتمن وإنكار، ونفى، وأمر ونهى، وتعظيم ودعاء، ووعد ووعيد، وإنكار وتبكيك ضارياً الأمثلة لكل منها، ثم يثنى بالاستخبار وهو الاستفهام، ويذكر أن بعض الناس يفرق بينهما فالاستخبار هو ما تطلب الإجابة عنه أولاً، فإذا لم تفهمه وسالت ثانية فهذا هو الاستفهام. ويذكر معانى الاستفهام من تعجب وتوبيخ وتضع وتبكيك وتقرير وتسوية واسترشاد وإنكار وعرض ونفى وتحقيق وتعجب، ثم يعرج على باب الأمر. وهو لا يقتضى الفورية عند ابن فارس بمعنى أنك إذا أجبت الطالب على التراخى فأنت غير عاص، وقد يخرج الأمر إلى الوعيد والنسليم والندب والتعجيز والتعجب والتمنى، والواجب والتلف والتعسير والخبر. وأما النهى والدعاء والطلب والعرض والتخصيص والتعجب فأنها تستعمل فى معانيها الأصلية ولا تخرج عنها. والتمنى فقد يخرج إلى الإخبار على خلاف فيه. وابن فارس فى هذا يذكر الأمثلة التى تبين خروج هذه الأقسام إلى معان أخرى^(٢) وقد نقل هذا الباب بتمامه كل من: د. طيبانه، ود. درويش^(٣) فى محاولة لإبراز أهمية ما قاله ابن فارس فى تطور علم المعانى وأخذ المتأخرين بقوله فى تقسيمهم لبعض أبواب البلاغة، بل فى تسمية علم المعانى بهذا الاسم، وقد ذكرنا قبلاً أن هذه الأقسام كانت معروفة لدى السابقين من النحاة، ولم تكن معروفة كشيء مفرق تطوع ابن فارس بجمعه، بل كانت مجموعة أصلاً، وقد ذكرها النحاة كعشرة أقسام، واعترف ابن فارس بذلك، ففضيلة الجمع - إذن - لا تثول إليه، وإذا كان المتأخرون قد تأثروا بجمع هذه الأبواب فى تناولهم لعلم المعانى، فالتأثير

(١) المفتاح ٧٩-٨٥ وما بعدها.

(٢) انظر الصحاح ١٥٠ - ١٤٨.

(٣) البيان العربى ٧٢ - ٧٨، علم المعانى ١٧ - ٢٢.

عندئذ ليمس من ابن فارس أساماً وإنما هو للمتقدمين من النحاة الذين أخذ عنهم،
وأقر بالأخذ منهم.

أما خروج هذه الأقسام إلى معانٍ أخرى؛ كخروج الخبر إلى التعجب والتعجب
والإنكار... وخروج الاستفهام إلى التعجب والتوبيخ والإنكار والتقرير... وخروج
الأمر إلى الوعيد والتحسر والتعجيز إلى غير ذلك مما يعبر عنه بمخالفة ظاهر
اللفظ معناه. فقد كان معروفاً أيضاً عند النحاة منذ وصلت إلينا كتبهم، فسيبويه
يحدثنا عن خروج الاستفهام إلى معاني التقرير والتوبيخ والتعجب والتبويه على
ضلال (١) كما يحدثنا عن خروج الخبر إلى الإنشاء كائدعاء (٢). والقراء أيضاً يذكر
مثل ذلك في خروج الاستفهام عن معناه إلى معانٍ جديدة (٣). كما يلاحظ وجود
الأمر بمعنى الخبر (٤). وهكذا بقية النحاة ممن تناولناهم بالبحث مثل المبرد
وثعلب وابن جنى وغيرهم. فهذا هو شأن ابن فارس في هذا الباب الذي أسماه
(باب معاني الكلام) وإن كان بعض الدارسين قد اعتبره عاملاً من عوامل تطور
البلاغة، لأنه بمثابة الرباط الوثيق الذي يصل بين صاحب نقد النثر في تقسيم
الكلام إلى خبر وطلب وبين البلاغيين المتأخرين الذي خاضوا في هذا الموضوع (٥).

فيذا انتقلنا إلى بعض الأبواب التي يحويها علم المعاني، ولم يذكرها ابن
فارس في باب معاني الكلام نراه أيضاً يسير على نفس النمط الذي انتهجه في
معاني الكلام حيث لا نجد له نظرات جديدة، ولا أفكاراً عميقة، ولا إثراء لغرض
من الأغراض، ولا تحليلاً ولا تعليلاً، وإنما هو ضرب من النقل والسرد، أو اكتفاء
بالجمع والحشد. وهذا قصارى جهده الذي بذله في هذا الكتاب: فالحذف
والاختصار مثل (وأسأل القرية، وبنو فلان يطؤهم الطريق) (٦). والزيادة في
الأسماء والأفعال (٧) والحروف كانت معهودة لدينا منذ سيبويه أيضاً، وقد ذكرها

(١) الكتاب ١/ ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١ على الترتيب.

(٢) الكتاب ١/ ٧٩، ٨٠.

(٣) معاني القرآن ١/ ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١.

(٤) معاني القرآن ٢/ ٥١٦.

(٥) علم المعاني ٥، درويش الجندی ١٦ - ٢٢.

(٦) الصحاح ١٧٥.

(٧) الصحاح ١٧٦.



النجاة على التعاقب، والتفتوا إلى سرها البلاغى، ولكن ابن فارس سكت عن سرها البلاغى، ولم يذكر فيه شيئاً. أما التكرار^(١) عنده فهو بسبب العناية بالأمر، وأين هذا من تكرار الفراء وابن جنى، وقد أفاضنا فى الشرح وبيان ما يجوز فيه وما لا يجوز، وما فى هذا التعبير من حسن أو قبح، وقد ذكرنا ذلك فى موضعه^(٢) ويفرد باباً للعموم والخصوص، والعام الذى يراد به الخاص، والخاص الذى يراد به العام مكتفياً بذكر الأمثلة دون أن يطلعنا على ما فيه من بلاغة^(٣). وما ذكره فى باب إضافة الفعل إلى ما ليس بفاعل فى الحقيقة كقوله تعالى (جداراً يريد أن ينقض) (وفى باب المفعول يأتى بلفظ الضاعل نحو (لا عاصم اليوم من أمر الله) أى لا معصوم، و (من ماء دافق، وعيشة راضية) أى مرضى بها، (وجعلنا حرماً آمناً) أى مأموناً فيه، وغير ذلك مما يضح أن يندرج فى المجاز العقلى قد ذكره ابن قتيبة بنصه قبل ابن فارس^(٤). والقلب أيضاً الذى جعله نوعين أحدهما يكون فى الكلمة، والآخر فى القصة فالأول مثل جذب وجبذ، والثانى مثل قول الشاعر:

كما كان الزناء فريضة الرجم^(٥)

فإنه منقول أيضاً بنوعيه من ابن قتيبة^(٦) ويعتقد باباً للاعتراض وذلك بأن يعترض بين الكلام وتامه كلام، ولا يكون هذا الاعتراض إلا مفيداً كأن يقول القائل: اعمل - والله ناصرى - ما شئت^(٧) وقد سبق أن تناولته سيبويه، وكذلك ابن جنى أفرد له باباً خاصاً للدلالة على مدى أهميته وقد ذكرنا ذلك^(٨). أما الائتفات من الشاهد إلى الغائب، ومن الغائب إلى الشاهد، ومن مخاطب إلى آخر فقد طابق فيه ابن قتيبة^(٩). كما يذكر التعبير عن الماضى بالمستقبل والعكس، ولو

(١) الصحاح ١٧٧.

(٢) انظر من ٢٨٩، ١١٠ من هذا الكتاب وما بعدها.

(٣) الصحاح ١٧٨، ١٧٩.

(٤) الصحاح ١٧٩، ١٨٧. تأويل الشكل ٩٩، ٢٢٨.

(٥) الصحاح ١٧٢.

(٦) انظر أرب الكتاب ٣٨١ والشكل ١٥٠.

(٧) الصحاح ٢٠٩.

(٨) انظر من ٢٠٦ من هذا البحث.

(٩) الصحاح ١٨٢ - ١٨٥. تأويل الشكل ٢٢٢.

شئنا أن نعتقد مقارنة بينه وبين معاصره ابن جنى في هذين البابين لأيقنا أن ابن فارس لم تكن له صلة بالبلاغة أصلاً^(١) وأن اشتغاله بها كان عبثاً ليس له ما يبرره. أما حديثه عن القصر فيصريح بأنه منقول عن الفراء^(٢). ويذكر الشغلب تحت (باب الاسمين المصطلحين)^(٣) ويرويه عن الأصمعي (ت ٢١٣هـ) وقد عرفناه عند المبرد (ت ٢٨٥هـ) والجاحظ (ت ٢٥٥هـ) وابن عبيدة (ت ٢١٠هـ) بل عرفناه عند الكسائي أيضاً (ت ١٨٢هـ) الذي ذكره باسمه المعروف^(٤). ويعرض للتقديم دون ذكر لدواعيه وأسارره^(٥).

وهي ذكره للواحد الذي يراد به الجمع، والجمع الذي يراد به الواحد أو الاثنين^(٦) لم يفتن إلى ما فيه من سر بلاغي ذكره لنا ابن جنى. وقد سجلناه في الحديث عنه^(٧).

وهكذا نرى ابن فارس في أبواب المعاني كافة لا أثر له فيها ولم يعمل على التطور بها، وإنما هو خواء من كل جديد، عار من كل فضل، ليس له في علوم البلاغة قدر، ولا لأرائه قيمة، بل هي حزمة من آراء السابقين لخصها تلخيصاً في غير دراية. فجمع منها القشور، وترك اللباب، وأودعها خزانة صاحب بن عباد، ومن ثم فإن عين الباحث تقتحمه دون أن تتوقف عنده، أو تلحظه، وقد كان حرياً بنا أن نتخطاه ونتركه وشأنه فيما يأخذ وفيما يترك. ويمكن القول بأن نظرتة البلاغية لأراء السابقين كنظرة الفخر الرازي الفائرة العقيمة لأراء عبد القاهر الحبة المثمرة، فكلاهما وقفت البلاغة عنده، وكلاهما تغيرت بعده وكلاهما يمكن الاستغناء عنه في تاريخ البلاغة. ولكن بعض الدارسين اشتط في القول وعد كتاب صاحبه من أهم الكتب التي اعتمد عليها البلاغيون في بحث علم المعاني ولا سيما الفصل الخاص (بمعاني الكلام) ثم يمضى قائلاً، ويبدو أن السكاكي اطلع

(١) الصحاحي ١٨٦ وقارنه بالخصائص ٢/٣٣٠، ١٨٨/٢، والمحاسب ١/١١٥.

(٢) الصحاحي ١٠٥.

(٣) الصحاحي ٦٦.

(٤) انظر حديثنا عن التغلب عند المبرد من هذا البحث ص ٢٠٩.

(٥) الصحاحي ٢٠٨.

(٦) الصحاحي ١٨٠.

(٧) المحاسب ٢/٣٦٦، ٣٦١.

على هذا الفصل، واستفاد منه، لأنه ليس في المتقدمين من بحث هذه الموضوعات بالتفصيل كابن فارس^(١)، والباحث يتناقض مع نفسه عندما يصرح في موضع آخر من دراسته بأن مسائل علم المعاني قد بحثت على أيدي النحاة قبل السكاكي، فهو يقول (ولقد بحثت معظم هذه المسائل - يقصد مسائل علم المعاني - قبل السكاكي) وكان النحاة والمتكلمون هم الذين بحثوها^(٢). والدكتور شوفي ضيف بقول كلاماً متهافتاً من فرط الضعف حين يذكره أن من طريف ما جاء في كتاب الصاحبى فصل سماه (معاني الكلام) وقد جعلها عشرة.. ثم مضى ابن فارس يتحدث عن خروج كل نوع من هذه الأنواع إلى دلالات عارضة فالخير مثلاً يخرج إلى التعجب والتمنى والإنكار والنفى والأمر والتعظيم والدعاء. وربما كان هذا الفصل الطريف ما أوحى لعبد القاهر الجرجاني جانباً من أفكاره في كتابه دلائل الإعجاز التي تقوم على أن للكلام معاني إضافية غير معانيها الحقيقية تأتي من صورة صيغته، وطبيعة تركيبها. على أنه ينبغي ألا نتوسع في هذا الاستنتاج. لأن المسألة عند ابن فارس لا تعدو النظرة اللغوية، أما عند عبد القاهر فإنها تتحول إلى نظرية بلاغية كبرى استخلص منها من جاءوا بعده قواعد علم المعاني^(٣). ولكننا نعلم أن خروج كل نوع من هذه الأنواع إلى دلالات عارضة كخروج الخير إلى التعجب أو الإنكار، وخروج الاستفهام إلى التقرير والإنكار كان شائعاً عند النحاة منذ سيبويه، ولم يخل منها مصنفاً من مصنفات النحو أو التفسير أو اللغة، وليس هذا الأمر مقصوراً على ابن فارس وحده حتى يكون هو المؤثر دون غيره من العلماء كافة، بل كان الأمر عاماً يشمل ابن فارس، ومن كان قبله، ومن جاء بعده. وعند التحقيق لا نرى لابن فارس أثراً، أى أثر. بل إن التأثير يكون غير واضح على الإطلاق عندما تتحول النظرة اللغوية الضيقة إلى قاعدة بلاغية كبرى، لأن الفضل عندئذ ينسب لمن شيد القاعدة الشاهقة، وليس لمن أحضر مواد البناء. ومن يظن أن ابن فارس قد أوحى لعبد القاهر بجانب من أفكاره في كتاب الدلائل كان كمن يعصب عينيه عن آثار الأقدمين فلم ير منها إلا شبحاً ضئيلاً يتمثل له في آراء ابن فارس المنقولة عن غيره.

(١) البلاغة عند السكاكي ٩١، ٢٠٢.

(٢) البلاغة عند السكاكي ١٩٩ د. أحمد مطلوب.

(٣) البلاغة لنظور ٩٢.

كذلك لا نرى من التأثير في شيء أن ينقل السيوطي في كتابه المزهر فصلاً كاملاً في معرفة خصائص اللغة^(١). يسرد الكثير مما يدخل في علم المعاني والبديع، ينسبها لابن فارس، لأن السيوطي كان من دأبه أن يجمع الآراء والأقوال، ويدونها وكلها بقطع النظر عن قيمتها الحقيقية في تاريخ الفن، وإنما كان يعنى فحسب بنقلها للاحتقين كما هي. وهو الدور الكبير الذي كان يقوم به السيوطي في المحافظة على التراث خوفاً عليه من الضياع، وسقوطه من بد الزمان.

أما حديث ابن فارس عن الحقيقة والمجاز ففيه شيء من الاستقلال وعدم التبعية، ولكنه استقلال لا ينهض على حجة قوية، ولا يقوم على أساس متين، فقضية الحقيقة، والمجاز كانت مثار جدل شديد بين العلماء والفقهاء، قبل ابن فارس بقرون، ومنهم من أنكر المجاز البتة، ومنهم من أثبتته في جملة الكلام^(٢). وقد كنا نتوقع من ابن فارس حين يتناول هذه القضية أن يدلي فيها برأى يدعمه بالدليل الذي ينهض على صعدة دعواه، ولكننا لم نجد شيئاً من هذا. فالحقيقة عنده أكثر من المجاز، وهي الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل، ولا تقديم فيه ولا تأخير كقول القائل (أحمد الله على نعمه وإحسانه وهذا أكثر الكلام، وأكثر آي القرآن، وأكثر شعر العرب)^(٣) ويسوق على هذه الكثرة مثالا واحداً من الكلام، ومثالا آخر من القرآن، وبيتين من الشعر، دون أن يقدم لنا الدليل على هذه الكثرة. بخلاف ابن جنى ذكر (أن أكثر اللفظة مع تأمله مجاز لا حقيقة^(٤)) يساند هذا الرأي بحجة قوية تجبرنا على الأخذ به، أو على التأمل فيه وإن لم نعتقه. وليس لنا أن نخوض في أي الرايين أفضل، وأجدد بالاعتناق فهذا موضوع قد فرغنا منه حين تناولنا المجاز عند ابن جنى، ولكني أود أن أوضح بأن الأقوال لا ينبغي أن تلقى دون أن يدعمها الدليل أو يؤازرها المنطق.

والمجاز عنده ما ليس بحقيقة، فكل ما خرج عن التعبير الحقيقي من تشبيه أو استعارة، أو كف، ومعناه أن تكف عن ذكر الخبر اكتفاء بما يدل عليه الكلام -

(١) المزهر ١/٢٢٩.

(٢) انظر آراء العلماء في المجاز ٣١٤ - ٣٢٩ من هذا الكتاب.

(٣) الصاحبين ١٦٧.

(٤) الخصائص ٢/١١٧.

يعتبره مجازاً إذ نراه يقرر ذلك بقوله «إن الكلام الحقيقي يمضى لسننه لا يعترض عليه، وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه إلا أن فيه من تشبيه واستعارة وكف ما ليس في الأول»^(١) بل إننا نراه يعتبر التقديم والتأخير نوعاً من الخروج عن الحقيقة، وبذلك يدخل في دائرة المجاز عنده. وهذا واضح من تعريفه الذي سقناه للحقيقة. ولكننا رغم ذلك لا نستطيع القول بأن فكرة المجاز عند ابن فارس كفكرته عند أبي عبيدة (ت ٢١٠هـ) فالمجاز عند أبي عبيدة كان أحياناً بمعنى التفسير: أي إيضاح الغامض أو تأويل المشكل أو بيان الغريب، وهذا لا يعنيه ابن فارس بحال من الأحوال، لأن الكلام الموضوع موضعه ليس مجازاً عنده، وإنما هو حقيقة وإن احتاج إلى تفسير وإيضاح. وعنده أيضاً أن المجاز في لغة العرب يربى على المجاز في لغة العجم، «لأن العجم لم تتسع في المجاز اتساع العرب حتى يفهم يعجزون عن ترجمة بعض الآيات القرآنية إلا بعد أن تذهب الترجمة بطلاوتها وحسنها، وإن حافظت على معناها وجوهرها كقوله تعالى (وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء)^(٢). ومعنى هذا أن البلاغة وإن كانت مشتركة بين العرب والعجم إلا أنها عند العرب أوفى وأشمل، وإلى هذا ذهب أبو أحمد العسكري أيضاً (ت ٣٨٢هـ) في التفضيل بين بلاغتي العرب والعجم. وابن فارس والعسكري كلاهما يردد ما قاله ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن^(٣).

ويذكر ابن فارس في هذا الباب - باب سنن العرب في حقائق الكلام والمجاز - مخالفة ظاهر اللفظ معناه، وكأنه يعده من المجاز، لأنه تعبیر لا يجرى على حقيقته، كقولهم في المدح (قاتله الله ما أشعره.. فهم يقولون هذا ولا يريدون وقوعه، وكان ابن قتيبة يقول في هذا الباب من ذلك الدعاء على جهة الذم لا يراد به الوقوع كقول الله جل ثناؤه (قتل الخراصون وقتل الإنسان ما أكرهه، وقتلهم الله أنى يؤفكون) وأشبه ذلك^(٤).

يقول ابن فارس: وهذا وإن أشبه ما تقدم ذكره، فإنه لا يجوز لأحد أن يطلق

(١) التصاحبي ١٦٨.

(٢) التصاحبي ١٢.

(٣) التفضيل بين بلاغتي العجم والعرب ص ٢١٢ طبعة الجوانب ٢٠٢.

(٤) المشكل ١٦.

فيما ذكره الله جل ثناؤه أنه دعاء لا يراد به الوقوع، بل هو دعاء عليهم أراد الله وقوعه بهم، فكان كما أراد، لأنهم قتلوا وأهلكوا وقوتلوا ولعنوا، وما كان الله جل ثناؤه ليدعو على أحد فتحييد الدعوة عنه^(١). فابن قتيبة حين يقول إنه دعاء من الله على جهة الذم لا يراد به الوقوع، نظر إلى الأسلوب نظرة مجردة سواء كان صادراً عن الله أو الإنسان، وهو لون من الأساليب درجت عليه العرب في كلامها وأشعارها، وتعارفت عليه، فلا غضاضة - إذن - في تعقيبه بأنه لا يراد به الوقوع، ولكن ابن فارس يبدو وكأنه يدافع عن قضية دينية تتصل بالله عز وجل، فلا يحق لأحد أن يزعم أن الله يصدر منه الدعاء ولا يتحقق، ولم ينظر إلى هذا الأسلوب - كما نظر ابن قتيبة - من الناحية الفنية البحتة، وهي التي تهمننا في دراسة البلاغة، والعجيب أنه وجد ثغرة، فاهتبلها فرصة ليشن الهجوم على ابن قتيبة بعد أن بنص على اسمه رغم إغفال هذا الاسم في كثير من المواضع التي ينقل فيها عنه.

ويعرض ابن فارس للبيان في باب القبول بأن لغة العرب أفضل اللغات وأوسعها وأنه ليس في مجرد الإفهام، فمجرد الإفهام من أخس مراتب البيان، وكأنه في هذا يرفض رأي الجاحظ الذي اعتبر البيان في الإفهام، ويأخذ برأي الرماني الذي يقصر البيان على ما حسن من الكلام، لأن الله مدح البيان وقدمه على كثير من أباديه الجسم^(٢). ولذلك فهو يناقش من يدعي أن البيان قد يقع على لسان الأعاجم كما يقع على السنة العرب فيقول (فإن قال قائل: قد يقع البيان بغير اللسان العربي، لأن كل من أفهم بكلامه على شرط لفته فقد بين قيل له؛ إن كنت تريد أن المتكلم بغير اللغة العربية قد يعرب عن نفسه حتى يفهم السامع مراده، فهذا أخس مراتب البيان، لأن الأبكم قد يدل بإشارات وحركات له على أكثر مراده ثم لا يسمى متكلماً، فضلاً عن أن يسمى بيئاً أو بليفاً^(٣) وابن فارس يقصص بهذه العبارة عن دخيلة نفسه بأن لغة العرب لا تدانيها لغة أمة أخرى، وأن البلاغة مقصورة على العرب دون غيرهم من الأمم، ولا شك أن ابن فارس في هذا سليم

(١) الصحاح ١٦٦، ١٧٠.

(٢) البيان والتبيين ٧٥/١، والتلخيص ٩٨.

(٣) الصحاح ١٢.

النية، محب للعربية، واضح التحيز لها، وهذا يحمده ولكن أليس من المجازفة أن نزعّم أنه كان على علم باللغات الأعجمية كلها حتى يصدر فيها هذا الحكم القاطع بتجربتها من الحسن والطلاوة، وقصورها على الإفهام شأن أهلها شأن البكم الذين يعبرون عن معانيهم في إشارات وحركات دالة عليها، ولا شك أن أبا أحمد العسكري (ت ٢٨٢هـ) كان أكثر اعتدالاً من ابن فارس حين تناول بلاغة العرب والعجم بالمقارنة ذاكراً أن «البلاغة ليست مقصورة على أمة دون أمة، ولا على ملك دون سوقة، ولا على لسان دون لسان، بل هي مقسومة على أكثر الألسنة، فهم فيها مشتركون، وهي موجودة في كلام اليونانية، وكلام العجم وكلام الهند وغيرهم، ولكنها في العرب أكثر لكثرة تصرفها.. ومما يدل على أن البلاغة مشتركة ما أخبرنا به أبو بكر بن دريد (ت ٣٢١هـ) حين سأل اليوناني والفارسي والهندي والرومي عن البلاغة فأجابهم كل بما يتفق مع نظره للبلاغة»^(١).

ويذكر ابن فارس أن الاستعارة من سنن العرب وهي (وضع الكلمة للشيء مستعارة من موضع آخر فيقولون: انشقت عصاهم إذا تفرقوا، ويكون ذلك للعصا ولا يكون للقوم، ويقولون كشفت عن ساقها الحرب، وفي كتاب الله جل شأؤه كأنهم حمر مستنقرة) ^(٢). فالاستعارة عنده تشمل الكناية كما في كشفت عن ساقها الحرب فهو كناية عن الشدة والهول، وتشمل التشبيه أيضاً كما في الآية الكريمة التي توافرت فيها أركان التشبيه: من أداة ومثبه ومثبه به، بل إنه أيضاً يصرح بأن الكناية من الاستعارة فيقول (ومن الاستعارة قولهم «زالت رحالة سابع» كناية عن المرأة تستعصى على زوجها)، والعجيب أن ابن فارس لا يعد الاستعارة بالكناية من باب الاستعارة، وإنما يفرد لها باباً خاصاً أسماء (باب الإعارة) فالعرب تعبير الشيء ما ليس له فيقولون (مر بين سمع الأرض وبصرها) ويقول قائلهم:

كذلك فعله والناس طرا بكف الدهر تقبلهم ضروبا

«فجعل الدهر كغاً»^(٣) فابن فارس يفرق بين الاستعارة بصفة عامة، وبين الإستعارة المكنية، وكأنه بذلك يشير إلى أنها شيء مستقل، ولها اسم خاص، ولا

(١) انظر التفضيل بين بلاغتي العرب والعجم ٢١٢.

(٢) الصحاح ١٧٢، ١٧٤.

(٣) الصحاح ٢٦٦.

علاقة لها بالاستعارة في وجهها الممهد. والسيوطي حين ينقل عن ابن فارس قوله في الاستعارة لا يذكر الاستعارة بالكناية من بينها، وإنما يذكرها منفردة كما ذكرها ابن فارس^(١). وكما أفرد للاستعارة المكتبة باباً أسماء (باب الإعارة) فإنه عقد للاستعارة التهكمية باباً آخر منفصلاً عن الاستعارة أسماء (باب ما يجري من كلامهم مجرى التهكم والهزء) يقولون للرجل يستجهل (با عاقل) ويقول شاعرهم:

فقلت لسيدنا يا حلِيم إنك لم تأس أسوا رهيِفاً

ومن الباب: أتاني فقريته جفاء، وأعطيته حرماناً.. ويقول الفرزدق.

فريناهم المأثورة البيض

ومن الباب حكاية عنهم (إنك لأنت الحلِيم الرشيد)^(٢).

ومن ضمن مواضع (باب اللام) يذكر لام العاقبة، وهي التي تعني لما فيها من استعارة في الحروف. فيقول) ومن اللامات لام العاقبة قول له جل ثناؤه (فانقطع آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزناً) وفي أشعار العرب ذلك كثير..

جاءت لتطعمه لحمًا ويضعها بابن، فقد أطعمت لحمًا وقد فجعا

وهي لم تجنْ لذلك، كما أنهم لم يلتقطوه لذلك، لكن صارت العاقبة لذلك، ومن الباب قوله جل ثناؤه (ربنا ليضلوا عن سبيلك) أي آتيتهم زينة الحياة الدنيا فأصارهم ذلك إلى أن ضلوا^(٣) وهذا منقول بنصه عن أبي علي الفارسي، وإن كان الفارسي أكثر إيضاحاً منه^(٤). ومن ثم نرى ابن فارس قد فتت الاستعارة نفتيتاً شديداً، ومزق أوصالها، وأودع كل جزء منها في مكان بعيد عن الآخر، ولم يجمع بينها رابطة سوى أنها كغيرها من سنن العرب، وما دام قد تحدث عن الاستعارة، وأفرد لها باباً خاصاً فقد كان جديراً به أن يلم أطرافها ويربط بينها، ويضمها بأنواعها كافة في هذا الباب حتى ينطبق عليه وصف الصاحب بن عباد بأنه قد رزق حسن التصنيف.

(١) المزهر ١/ ٢٢٨، ٢٢٩.

(٢) الصاحبى ٢١٤، ٢١٥.

(٣) الصاحبى ٨٧.

(٤) الحجة ١/ ١٧٠.

وفي (باب الأسماء التي تسمى بها الأشخاص على المجاورة والسبب) يقول (١):
قال علماؤنا: العرب تسمى الشيء باسم الشيء إذا كان مجاوراً له، أو كان منه
بسبب.. ومن ذلك تسميتهم السحاب سماء، والمطر سماء، وتجاوزوا ذلك إلى أن
سموا النبت سماء قال شاعرهم:

إذا نزل السماء بأرض قوم

وذكر ناس أن من هذا الباب قوله جل ثناؤه (وانزل لكم من الأنعام ثمانية
أزواج) يعني خلق، وإنما جاز أن يقول أنزل، لأن الأنعام لا تقوم إلا بالنبات، والنبات
لا يقوم إلا بالماء، والله جل ثناؤه ينزل الماء من السماء.. ومنه قوله جل ثناؤه
(وليستعقب الذين لا يجدون نكاحاً) إنما أراد والله أعلم الشيء ينكح من مهر
ونفقة ولا بد للمتزوج منه. وما ذكره ابن فارس هنا ينطبق على المجاز المرسل في
علاقة المجاورة أو علاقة السببية، والعلماء الذين نقل عنهم، ولم يصرح بأسمائهم
يعد ابن قتيبة واحداً منهم، فقد ذكر ما نقله عنه ابن فارس في مستهل حديثه في
باب الاستعارة فقال (والعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى
بها بسبب من الأخرى أو مجاوراً لها أو مشاكلاً.. فيقولون للمطر سماء لأنه من
السماء ينزل وقال الشاعر:

إذا سقط السماء بأرض قوم
رعيناه وإن كانوا غضاباً (٢)

وعلى الرغم من أن ابن فارس نقل هذا الباب تقريباً من ابن قتيبة الذي جعله
من باب الاستعارة إلا أن ابن فارس قد أحسن حين أخرجه من الاستعارة وعقد له
باباً خاصاً قريباً من الأبواب التي تعقد لبيان المجاز المرسل بعلاقاته المعروفة، غير
أنه للأسف لم يجمع علاقات المجاز المرسل التي ذكرها في باب واحد، بل أفرد
باباً ذكر فيه علاقة أخرى من علاقات هذا المجاز ونعنى بها علاقة الجزئية (٣).
وكان أجدر به أن يضم هذا الباب إلى الباب السابق، لأن أحدهما ليس منفصلاً عن
الأخرى بل كلاهما يدخلان في المجاز المرسل.

والكناية عند ابن فارس بابان (٤): أحدهما أن يكتفى عن الشيء فيذكر بغير

(١) الصحاح ٦٣.

(٢) نازيل المشكل ١٠٢.

(٣) الصحاح ٢١٢.

(٤) الصحاح ٢١٨.

اسمه تحسبناً للفظ أو إكراماً للمذكور، وهو منقول عن ابن قتيبة^(١) والباب الثاني: كناية بمعنى الضمير سواء كان بارزاً، أو مستتراً، لواحد أو لأكثر، أو الكناية بضمير الواحد عن الشئين أو الثلاثة، أو الجماعة، وهذا كله كان معروفاً عند أبي عبيدة والفراء، فابن فارس في الكناية يسطو على باب من هنا، وباب من هناك دون الإشارة إلى من أخذ منه في الباب الأول، أو نقل عنه في الباب الثاني، فبدأ عمله كثوب مرقع تنفر منه النفس والعين معاً، ثم نراه يعقد باباً خاصاً للإيماء: (كان تشير إلى المعنى إشارة، وتومنُّ إليه إيماء دون التصريح به)^(٢). ونعجب حين نرى امثلة الإيماء التي ذكرها داخلية في الكناية عند السابقين واللاحقين. فابن فارس يقول (ومن الإيماء: هو طويل نجاد السيف، إنما يريدون طول الرجل وغمر الرداء يومتون إلى الجود، وهو واسع جيب الكم إيماء إلى البذل).

فما صنعه ابن فارس في الاستعارة من تمزيق لأوصالها، كرهه أيضاً في المجاز المرسل والكناية. وإذا كان ابن فارس قد جرد نفسه من فضيلة الابتكار، فإنه أيضاً قد حرم ميزة التسيق وحسن التصنيف على خلاف ما قرره صاحب ابن عباد. على أننا لا نعمطه الحق في الباب الذي أسماه (باب الخطاب المطلق والمقيد)^(٣). وتحدث فيه عن التشبيه المطلق، والتشبيه المقيد، وضرب لكل منهما الامثلة، وقارن بينهما في وضوح تام، وليس معنى هذا أننا نتنكر لجهود السابقين في هذا الباب، فقد قلنا أننا في حديثنا عن الفراء إن أبا عبيدة قد اتضح عنده التشبيه أكثر مما اتضح عند الفراء، بل أبا عبيدة قد عرف التشبيه المقيد وأشار إليه في قول الشاعر:

يمشون في حلق الحديد كما مشت جرب الجمال بها الكحيل المشعل

حيث شبه الرجال لعظمتهم ولون الحديد عليهم بالجمال المهنوء بالقطران^(٤). وكانت هذه مجرد إشارة تتم عن التشبيه المقيد دون أن تضع له الحدود، بخلاف ابن فارس الذي وضع التشبيه المطلق والمقيد توضيحاً لا مزيد عليه حين يقول «أما

(١) الشكل ١٩٩ وما بعدها.

(٢) الصحاح ٢١٠.

(٣) الصحاح ١٦٥.

(٤) اللطائف ١٧٠/١، وانظر ص ١٥٢ من هذا الكتاب.

الإطلاق: فإن يذكر الشيء باسمه لا يقرب به صفة ولا زمان ولا عدد ولا شيء يشبه ذلك. والتقييد: أن يذكر بقرين بعض ما ذكرناه فيكون ذلك القرين زائداً في المعنى. من ذلك أن يقول الفائل (زيد ليث) فهذا إنما شبه بليث في شجاعته. فإذا قال (هو كالليث الحرب فقد زاد الحرب وهو الغضببان الذي حرب فريسته أي سلبها، فإذا كان كذا أدهى له. ومن المطلق قوله:

تراثبها مصقولة كالسجنجل:

فشبه صدرها بالمرأة، لم يزد على هذا. وذكر (ذو الرمة) أخرى فزاد في المعنى حتى قيد فقال-

ووجه كمرأة الغريبة أسجع

فذكر المرأة كما ذكر امرؤ القيس السجنجل، وزاد الثاني ذكر الغريبة فزاد في المعنى. وذلك أن الغريبة ليس لها من يعلمها محاسنها من مساوئها فهي تحتاج أن تكون مرآتها أصفى وأنقى لتريها ما تحتاج إلى رؤيته من سنن وجهها. ويمضى ابن فارس على هذا النحو يعرض علينا أبياتاً فيها تشبيه مقيد بوصف من الأوصاف، ويبين أثر هذا القيد في التشبيه مما لم نعرفه عند أبي عبيدة أو غيره من السابقين، وهو في ذلك لم يشر إلى أنه استقاه من أحد من العلماء حتى يمكن أن نرد الفضل إليه. وإذا كان ذكر التشبيه المطلق والمقيد، وأثر القيد في الكلام يعد من حسنات ابن فارس. فإن له حسنة أخرى تبدو لنا حين يفرق بين الفعل وبين الوصف أو اسم الفاعل، وأن لكل منهما موضعاً لا يستعمل فيه الآخر، فالفعل يكون للشيء المنقطع الذي لا يستمر ولا يدور على وتيرة واحدة بخلاف اسم الفاعل، فإنه يدل على الدوام والاستمرار، وربما كان هذا معروفاً لدى النحاة ولكن تطبيق هذا القول على كثير من آيات القرآن حتى تصبح قاعدة ومقياساً، وبيان سر العدل عن التعبير بالفعل إلى اسم الفاعل، أو اسم المفعول، هو الذي يذكره لنا ابن فارس بهزئ من الإيضاح. يقول في (باب الفصل من الفعل والنعمة) (1): النعت يؤخذ من الفعل نحو قام فهو قائم.. وهذا يسميه بعض النحويين الدائم، وبعض يسميه اسم

(١) الصحاح ٢٢٨.

الفاعل وتكون له رتبة زائدة على الفاعل. قال جل ثناؤه (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك) ولم يقل لا تغل يدك، وذلك أن النعت الزم، ألا ترى أنا نقول (وعصى آدم ربه فغوى)، ولا نقول آدم عاص غاوى، لأن النعوت لازمة، وآدم وإن كان عصى في شيء، فإنه لم يكن شأنه العصيان فيسمى به، فقوله جل ثناؤه (ولا تجعل يدك مغلولة) أي لا تكون عادتك المنع فتكون يدك مغلولة. ومنه قوله جل ثناؤه (وقال الرسول يارب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا) ولم يقل هجروا، لأن شأن قوم كان هجران القرآن، وشأن القرآن عندهم أن بهجر أبدا، فلذلك قال والله أعلم (اتخذوا هذا القرآن مهجورا) وهذا قياس الباب كله. والمهم أن ابن فارس يجعل ذلك مقياسا، وقاعدة يمكن أن تطبق في حالة استخدام الفعل، وحالة استخدام اسم الفاعل أو اسم المفعول، فالفعل يستخدم في حالة يفسد معها الكلام، وينحرف المعنى لو وضعنا بدلا منه الوصف. وكذلك الوصف له حالته الخاصة التي يستخدم فيها بحيث لا يصح أن يستخدم بدلا منه الفعل، ولكل تعبير ما يليق به: فإذا أردنا الدوام والاستمرار، وأن هذا الشيء يجري مجرى العادة والإلف، فالتعبير لا يكون إلا باسم الفاعل، وإذا كان مرادنا التجدد والحدوث، وأن هذا الشيء يتصل مرة وينقطع أخرى، أو أنه مؤقت لا يجري على سنن واحدة، فالتعبير السليم لا يكون إلا بالفعل، وهذا قياس كما يقول ابن فارس، وعلينا أن نلاحظه في الاستعمال، إذا أردنا أن يتسم كلامنا بالبلاغة والفصاحة، ونحميه من فساد النظم. ولا شك أن ابن فارس كان سباقا إلى إبراز هذا الفرق من عبدالقاهر الذي عقد فصلا في القول على فروق الخبر وطبقة على كثير من الأمثلة بطريقته الشاملة العميقة^(١). وعلى هذا الدرب سار الزمخشري في إبراز الفرق بين الفعل والوصف في تفسيره لقوله تعالى (أولم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن)^(٢).

وإذا تطرق بنا الحديث إلى ألوان البديع التي تناولها ابن فارس، فإن الذي يصادفنا في هذا الكتاب يعد على أصابع اليد الواحدة، وقد كان حقيقا به ما دام يجمع أقوال العلماء السابقين ويشكل طرفه من قنوتهم وعلومهم ليودعها خزانة الصاحب بن عباد أن يذكر ألوان البديع التي كانت سائدة بين معاصريه، أو قبلهم:

(١) الدلائل ١٣٢ وما بعدها.

(٢) الكشاف ١/١٦٥.

كالتجريد والتجنيس اللذين ذكرهما ابن جنى على سبيل المثال، أو الطباق والتورية والسجع وما إلى ذلك من الألوان المشهورة التي عرفناها عند النحاة الأقدمين، ولكنه اكتفى بذكر المشكلة تحت باب المحاذاة، فيقول: «ومن هذا الباب الجزء على الفعل يمثل لفظه» كقوله تعالى: (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وغير ذلك من الآيات القرآنية^(١).

واللف والنشر تحت باب جمع شيئين في الابتداء بهما، وجمع خبريهما، ثم يرد إلى كل مبتدأ به خبره^(٢). وسواء كان اللف والنشر على الترتيب كقوله تعالى (ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله) فالمعنى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار لتبتغوا من فضله، أو كان على غير الترتيب كقوله تعالى (وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله إلا إن نصر الله قريب) قالوا لما لم يصلح أن يقول الرسول متى نصر الله كان التأويل: وزلزلوا حتى قال المؤمنون متى نصر الله. فقال الرسول إلا إن نصر الله قريب، رد كل كلام إلى من صلح أن يكون له.

كما يذكر تأكيد المدح بما يشبه الذم بأمثله التي عهدناها منذ سيبويه، وترددت كثيرا في كتب النحاة السابقين، وكذلك المبالغة تحت باب الإفراط، وهي التي يراعى فيها مجاوزة الحد المؤلف اقتدارا على الكلام^(٣) كما يذكر الاستطراد^(٤) ويقدم لنا الأمثلة، وهو في كل ذلك لا نلاحظ له شيئا مبتكرا، وإنما كل ما ذكره قد سبق إليه.

وقد يتساءل البعض، وإذا كان ابن فارس لا يتضح له أثر في البلاغة، وأقواله كلها منقولة عن السابقين، فلماذا استحق - إذن - أن يدخل في منهاج البحث، وقد كان من الأجدر تخطيه، فنذكره لا يقدم شيئا ولا يؤخر في تاريخ البلاغة. وهذا سؤال وجيه نجيب عليه أولا بأن ابن فارس في ترديده لأراء السابقين يمثل الركود العلمي، وتوقف سفير البلاغة في مدارها الذي كانت تسير فيه، حيث اقتصر على

(١) الصحاح ١٩٥، ١٩٦.

(٢) الصحاح ٢٠٦.

(٣) الصحاح ١٢٤.

(٤) الصحاح ٢٢٦.

التلخيص في إيجاز شديد دون أن يحافظ على عمق الأفكار والمعاني التي يلخصها، في عصر كانت أبرز معالمه تلك الحركة الفكرية الدائبة التي تتمثل في علماء القرن الرابع الهجري وهو قرن يزخر بخيرة العلماء، وعظماء المفكرين، وخاصة في البلاغة وما يتصل بها، كالرمانى وابن جنى من الذين استمرت آثارهم وقاضت آراؤهم في حقل البلاغة وروته حتى هذه اللحظة في كتب المعاصرين، ولكن ابن فارس قد أعلن وصاية ذوقه الفاسد بهذا التلخيص المسطحى وكاد يطيح بالبلاغة، ويلقى بها من حائق، أو على أقل تقدير يقف عقبة ضد نموها وازدهارها، ولو تخيلنا أن العلماء اللاحقين له صنعوا صنيعه في التلخيص والبتر، والمحافظة على الشكل دون التغفل إلى الأسرار البلاغية لحاق بالبلاغة الهلاك، وأصابها سلقا مثل ما أصابها على أيدي المتأخرين ابتداء من السكاكى حتى عصر الشروح والتلخيصات، وبدلا من أن يصيبها هذا الدمار في القرن السابع الهجري على يد السكاكى (ت ٦٢٦هـ) الذي أسمن في التسميمات والتحديدات والتعريفات مما ساعد على إزهاق روح البلاغة، لتقدم زمن هلاكها قرنان أو أكثر، لولا أن الله قبض لها تلك النعمة العيسرية التي تمثلت في معالجة عبدالقاهر الجرجاني لموضوعات البلاغة، وخاصة قضية النظم في توحيها المعانى النحوية.

ونجيب ثانياً بأن ابن فارس يمثل السقوط في قبضة النحاة، والوقوع تحت سيطرتهم والتأثر بهم كل التأثر، حتى إن هذا التأثر قد أفقده شخصيته العلمية، وجعله يلوك آراءهم ويردد أمثلتهم دون أن يترك عليها بصمة من أصابعه، ويمثل هذه الطريقة الفجة في نقل الآراء وتلخيصها وترك لبابها مضى مكي بن أبى طالب (ت ٤٢٧هـ) صاحب إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج في جمع آراء السابقين وخاصة ابن جنى، والفخر الرازى (ت ٦٠٦هـ) مع نظرية عبدالقاهر في كتابه نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز. وإذا كان ابن فارس يمثل هذا النموذج من نماذج النحاة، فإنه في الوقت نفسه يعكس سلطان النحاة، وقدرتهم في جذب العلماء إلى مدارجهم، والمسير على منوالهم، والأخذ بأرائهم، حتى وإن كان بطريق تلخيصها، ونجربدها من قيمتها الحقيقية مثل ابن فارس.

البلاغة في القرن الخامس الهجري

الباب الرابع

ويشمل:

عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ)

القرن الخامس

عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ)

هو الإمام المشهور أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، أخذ النحو عن الشيخ أبي الحسين محمد بن الحسن ابن أخت الشيخ أبي علي الفارسي، واقتصر على الأخذ منه، لأنه لم يلق شيخاً مشهوراً في علم العربية غيره، وكان عالماً بالنحو والبلاغة، وإماماً من كبار أئمة العربية والبيان، شافعي المذهب، متكلماً على طريقة الأشاعرة، وله في النحو كتاب المغنى في شرح الإيضاح لأبي علي الفارسي، ويبلغ ثلاثين مجلداً، والمقتصد في شرح الإيضاح في ثلاثة مجلدات، والعوامل المائة، والجمل، وهو شرح لكتاب العوامل، ثم لخصه في كتاب سماه التلخيص، والعمدة في التصريف، والمفتاح وهو التصريف أيضاً^(١).

وعبد القاهر الأشعري الذي تنسب إليه نظرية النظم، يتبع في هذا الإصلاح - أي الأخذ بكلمة النظم دون كلمة اللفظ والمعنى - ما هو مأثور عند الأشاعرة. لأن كلمة النظم اصطلاح يشيع في بيئتهم. وإن كان يجري على بعض السنة المعتزلة أحياناً مثل الجاحظ الذي ألف كتاباً في نظم القرآن، والقاضي عبد الجبار الذي تناول النظم بشيء من الدقة والتفصيل، ولكن يبدو أن الأشاعرة كان يتمسكون بكلمة النظم بينما مضى المعتزلة منذ أبي هاشم الجبائي (ت ٢١٢ هـ) يضعون مكان النظم كلمة الفصاحة القائمة على جزالة اللفظ وحسن المعنى^(٢). وقد كان الجبائي يرى أن الفصاحة ليست معادلة للنظم، «فليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص، فقد يكون النظم واحداً، وتقع المزية في الفصاحة بين

(١) انظر ترجمة عبد القاهر: بلية الوعاة ٢ / ١٠٦، أنباء الرواة ٢ / ١٨٨، نزهة الألباء ٢٢٦، النجوم الزاهرة ٥ /

١٠٨، شذرات الذهب لابن العماد ٢ / ٢٤٠، معية القصر للباخرزي ١٠٨. ذوات الوفيات ١ / ٣٧٨، مطبقات

الشافعية لسبكي ٢ / ٢٦٢، بروكلمان ١ / ٢٨٦.

(٢) البلاغة تطور وتاريخ ١٦١

أديب وآخر»^(١). وكأنه بذلك يرد على من زعم من الأشاعرة كالباقلائي بأن القرآن معجز بنظمه^(٢) ومن ثم فإننا نلاحظ بوضوح ميل عبد القاهر المذهبي نحو الأشاعرة فيفضل اصطلاح النظم الشائع عندهم على اصطلاح اللفظ والمعنى كما هو معروف عند الجبائي المعتزلي. ولهذا نرى عبد القاهر يوجه النقد في مواضع عديدة من الدلائل إلى اللفظ والمعنى في مرد الفصاحة والإعجاز إتيها أو أحدهما، بل يجعل الفصاحة والإعجاز في النظم وتراكيب الكلام.

ومشكلة اللفظ والمعنى قد نشأت في جو ديني يدور حول بيان الإعجاز في القرآن ومرجمه إلى أيهما: اللفظ أم المعنى أم كليهما معاً؟ ومن ثم فإن عبد القاهر حين يعرض لهذه المشكلة فإنه يصلها بالإعجاز من جديد، بعد أن انفصلت عنه زمنا على أيدي كثير من النحاة والنقاد من أمثال ابن جنى والآمدى والقاضي الجرجاني «لأن هذه المشكلة قد ارتبطت أساسا عند النقاد بالخصومة بين أنصار أبي تمام والبحثري، على أن عبد القاهر حين يصل مشكلة اللفظ والمعنى بالإعجاز نراه يخوض في أشكال أدبية، وشواهد شعرية، وأمثلة مصنوعة، أكثر مما يدور حول إعجاز القرآن، ويعالج هذه المشكلة بطريقة أقرب إلى قواعد النحو منها إلى أساليب القرآن، وإن كان في ذلك كله يمهد لبيان الإعجاز في صفحات قليلة من الكتاب»^(٣).

وقد ذهب بعض الدارسين من أن تكرار عبد القاهر لشرح نظرية النظم، ورد الشبهات عنها إلى درجة الإكثار، بل الإملال، يدل على شدة ارتباط هذه النظرية عنده بأساس ديني بحث .. وأن عبد القاهر لم يكن يستهدف بنظريته في النظم البلاغي في ذاتها، وإنما يستهدف بعض الأغراض الدينية والكلامية^(٤)، فعلى الرغم من أن الدافع إلى وضع هذه النظرية عند عبد القاهر كان دينيا بحثا، وغرضه خدمة الدين والعقيدة، إلا أن هذا الهدف لم يتحقق، فمن يقرأ الدلائل يشعر بمدى سيطرة الباحث التحوية والبلاغية على بيان الإعجاز في القرآن نفسه، مما يدل على أن عبد القاهر فقد تسي الفرض الذي ألف الكتاب من أجله، أو

(١) المتن ١٦ / ١٨٧.

(٢) إعجاز القرآن ٢٧٦.

(٣) الدلائل ٢٩٤ وما بعدها.

(٤) نظرية عبد القاهر في النظم ٨ . ١٢٦.

انحرف عن الطريق المرسوم، وربما كان هذا هو السبب في أن عبد القاهر قد شرع في تصنيف رسالة جديدة ليستدرك ما فاتته في الدلائل، ويشفي بها صدور المعارضين في الإعجاز ودلائله، وتقويض حججهم المزعومة، والرد عليها بما يفهم، وكأنه بذلك يريد أن يستكمل كتاب الدلائل حتى يتحقق الغرض الديني والدفاع عن العقيدة، ولعل هذا يرجع أن عبد القاهر كتب «الرسالة الشافية» بعد الدلائل.

أما كتاب الدلائل والأسرار فقد ثار حول أسبقية أحدهما للأخر جدل شديد، ونزاع طويل نلقاه حتى اليوم بين الدارسين، وسبب نشوب هذا الخلاف أن عبد القاهر أو أحدا من المترجمين له لم يورد نصا صريحا في أسبقية أحد الكتابين، فحاول الدارسون استنتاج ما لم ينص عليه، فتخبطوا في كثير من الآراء وإن كان الجزم بأسبقية أحدهما لم يثبت حتى الآن بطريقة قاطعة لا تقبل الشك، ونحن نورد في هامش الصفحة آراء العلماء في هذا النزاع بإيجاز نعقب عليه بما نراه مرجحا (1).

(1) الأستاذ محمد خلف الله والدكتور شوقي ضيف يرجعان أسبقية الدلائل وحجة الدكتور ضيف أن مباحث عبد القاهر في الأسرار فيها دقة، واستنباط، وضبط أحكام، ونشر للآراء النفسية التي لا عهد لنا بها في الدلائل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن كلامه في المجاز المعطى أكثر دقة وأحسن عرضا في كتابه الأسرار عن الدلائل «البلاغة لتطور وتاريخ ١٤٠، ١٤١، ١٤٥، ٢١٤، ٢١٧». أما الأستاذ خلف الله فحجته أن النظم نظرية عامة، وجمال العبارة الأدبية لا يتكشفت على أساس فكرة النظم وحدها، فلا بد لها من بحث خاص لتأكيد هذا الجانب النفسي من جمالها، وهذا موضوع الأسرار، وكذلك لأن ناثر عبد القاهر بالثقافة اليونانية، أظهر في الأسرار منه في الدلائل فمن الطبيعي أن تتمثل في الأسرار مرحلة زمنية متأخرة عن الدلائل «الوجهة النفسية ٧٢، نظرية النظم ٨».

وفي الطرف المقابل من هذه القضية نرى الدكتورة أحمد موسى، وشكري عباد، وغنيمي هلال، والسماري يذهبون إلى أن عبد القاهر أتى الأسرار أولا، أما عن طريق الإلمام العام للكتابيين، حيث أن فكرة النظم لم تكن قد نضجت عند عبد القاهر وهو يؤلف الأسرار «النقد الأدبي الحديث هامش ٢٨٩»، أو عن طريق نص في الأسرار بعد فيه عهد القاهر بعودة الحديث فيه فيبر بوعده ويذكره في الدلائل «الصنيع اليديسي ٢٢٥»، أو أن يذكر في الدلائل أنه قد سبق له أن طرقت المجاز في موضع آخر «كتاب أرسطو في الشعر هامش ٢١١»، أو بالاستناد إلى بعض النصوص التي تثبت أن عبد القاهر أتى الدلائل في أخريات حياته «قضية اللفظ والمعنى ٢٦٦، والمعقول أن النضج ينشأ في مرحلة متأخرة من عمر الإنسان فتتبلور أفكاره، ويتخطى كل ما هو جزئي وخاص، إلى ما هو كلي وعمام، فيورد في هذا الإلمام الكلي جميع الدقائق والتفاصيل التي اختزنها في عقله ومشاعره ويشكل بها نظرية عامة، وهذا ما يجعلنا نرجح أسبقية الأسرار، وتأخر الدلائل عنها، وربما يرجع أسبقية الأسرار عندما بالإضافة إلى الأدلة التي ذكرها السابقون أن عبد القاهر يفتح أحد فصول الدلائل بقول «وهذه مسألة قد كنت عملتها قديما. وقد كاتبتها ههنا. لأن لها اتصالا بهذا الذي صار بنا القول إليه. فقوله ثمانين: وإن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب، وبعض في تفسير معنى القلب على اختلاف الرأي فيه، ويفرد لهذه الآية فصلا كاملا «الدلائل ٢٢٥»، ونمود إلى الأسرار ههنا ههنا قد سبق له أن طرقت هذه الآية في آخر الأسرار «الأسرار ١٠٩» بالمعنى الذي تحدث عنه في الدلائل.

النظم قبل عبد القاهر

ترددت كلمة النظم على أقلام النحاة قبل عبد القاهر بمئات السنين، وقبل أن يحلها عبد القاهر إلى نظرية بلاغية كبرى تنسب إليه حتى عصرنا هذا. والنظم كما عرفناه عند عبد القاهر قد عرفناه عند السابقين في وضوح تام حتى يمكن القول إن عبد القاهر لم يضيف إلى مفهوم النظم شيئاً جديداً، ولكنه في الحق جعل من هذا المفهوم إطاراً عاماً تدور حوله البلاغة كلها بأبوابها وفصولها وأقسامها حتى إننا لا نستطيع فهم عبد القاهر حق الفهم إلا إذا عرفنا أنه لا يتحدث عن البلاغة كأبواب وفصول، أو يتناول شيئاً اسمه الاستعارة، وآخر اسمه التشبيه أو التمثيل أو الكناية، ولو فهمنا عبد القاهر بهذه الكيفية لبعدنا أشواطاً كبيرة عن مراده، ومفهومه نحو البلاغة. فالبلاغة أولاً وأخيراً عنده هي النظم ولا شيء سواه، وسواء كان النظام حافلاً بالمجازات أو عارياً منها فإن ذلك لا يكون سبباً في حسن الكلام أو قبحه، وإنما مرد الحسن والقبح إلى النظم، وتركيب الكلام، وائتلاف بعضه مع بعض، أو على حد قوله في توخي معاني النحو، والنظم بهذه الكيفية كان شائماً قبل عبد القاهر وخاصة على السنة النحاة.

فسيبويه (ت ١٨٠ هـ) يتحدث عن معنى النظم، وائتلاف الكلام، وما يؤدي إلى صحته وفساده، وحسنه وقبحه في مواضع كثيرة ومتفرقة من الكتاب. وقد عقد فصلاً أسماه «هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة، منه مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب، ويضرب الأمثلة لكل نوع منها»^(١) مبيناً فيها الصحة والفساد، والحسن والقبح مما يبدو معه الكلام متلائماً أو متنافراً. وقد كان اهتمامه بنظم الكلام وتسويق العبارات واضحاً في مجالات كثيرة كالأهتمام الذي أبداه لحروف العطف وأثرها في صحة النظم وفساده، وكما في تقديم المسئول عنه بعد أداة الاستفهام، وكما في الباب الذي عقده لإخبار النكرة عن النكرة^(٢) حيث أبان إن العبارة تصاغ بطريقة معينة، ويطرأ عليها الفساد إذا غيرنا لفظاً عن جهته، أو وضعناه في غير موضعه، وهكذا فإن

(١) الكتاب ١ / ٨.

(٢) انظر الكتاب بالترتيب المذكور ١ / ١٦٦، ١٨٢، ١٨٢، ٢٦، ٢٧.

سيبويه قد تحدث عن مفهوم النظم مراعيًا فيه أحوال النحو، ومعتمداً فيه على نوع من الدقة في الاستعمال حيث يذكر أن لكل استعمال معناه، وتغيير الاستعمال لا بد أن ينشأ عنه تغير المعنى. وهو في ذلك لا يبعد عن المراد من النظم في أدق ملامحه. وإن لم يسمه باسمه، وإن أردت شيئاً من تفصيل القول فراجع ما ذكرناه عن النظم في الحديث عن بلاغة سيبويه^(١).

ونقرأ في صحيفة بشر بن معتمر (ت ٢١٠ هـ) ما يفيد النظم حين يقول «فإذا وجدت اللفظة لم تقع موقعها، ولم تصر إلى قرارها، وإلى حقها من أماكنها المقسومة لها، والقافية لم تحل في مركزها وهي نصابها، ولم تتصل بشكلها وكانت قلقلة في مكانها، ناهرة من موضعها فلا نكرها على اغتصاب الأماكن، والنزول في غير أوطانها»^(٢).

والعتابي - وقد كان حياً في خلافة المأمون (ت ٢١٢ هـ) - يرى أن الألفاظ للمعاني بمثابة الأجساد للأرواح، فينبغي أن توضع موضوعها، وإلا هضدت الصورة، وتغير المعنى، وفقدت الحسن والجمال، وساء نظمها، وشان خلقها، وأقرأ قوله «الألفاظ أجساد، والمعاني أرواح، وإنما نراها بعيون القلوب، فإذا قدمت منها مؤخرًا، أو أخرت منها مقدما، هضدت الصورة، وغيرت المعنى، كما لو حول رأى إلى موضع يد، أو يد إلى موضع رجل، لتحولت الخلقة، وتغيرت الحلية»^(٣).

والجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) يعبر عن النظم في قوله «وأجود الشعر إذا رأيته متلاحم الأجزاء، سهل المخارج، فتعلم بذلك أنه أفرغ إفراغاً واحداً، وسبك سبكا واحداً فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان»^(٤). فالتنظم عنده في تلاحم الأجزاء وحسن السبك. وتعرف أيضاً أن الجاحظ له كتاب مفقود باسم نظم القرآن^(٥).

وابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) كانت له اهتمامات بالعلاقات التحوية بين الألفاظ

(١) انظر ص ١١٠ من هذا الكتاب.

(٢) البيان / ١ / ١٢٨، ص ٢٠٢.

(٣) الصلواتين - ١٦١.

(٤) العمدة / ١ / ٢٥٧.

(٥) معجز القرآن ص ٦.

العبارة، وقد أفرغ بابا لتأويل الحروف التي ادعى على القرآن بها الاستحالة وفساد
النظم^(١).

وأبراهيم بن المدبر (ت ٢٧٩ هـ) ينصح الكتاب ويوضح لهم ما يجب مراعاته
في الكتابة بما هو من صلب النظم فيقول «فإنما يكون الكاتب كاتباً إذا وضع كل
معنى في موضعه، وعلق كل لفظة على طبقها من المعنى، فلا يجعل أول ما ينبغي
له أن يكتب في آخر كتابه، ولا آخره في أوله فإنني سمعت جعفر بن محمد الكاتب
يقول: لا ينبغي للكاتب أن يكون كاتباً حتى لا يستطيع أحد أن يؤخر أول كتابه ولا
يقدم آخره»^(٢).

والمبرد (ت ٢٨٥ هـ) كان يرى البلاغة في حسن النظم «فحق البلاغة إحاطة
القول بالمعنى، واختيار الكلام، وحسن النظم حتى تكون الكلمة مقاربة اختها،
ومعاوضة شكلها»^(٣).

وأبو بكر الصولي (ت ٢٢٥ هـ) يتحدث عن نقد الشعر وترتيب الكلام
ووضعه مواضعه وحسن الأخذ لا نراه إلا لمن صحت طباعهم وراضوا الكلام»^(٤).

والمسيراقي النحوي (ت ٢٥٨ هـ) في حوار مع أبي بشر متى بن يونس
(ت ٢٢٨ هـ) حول النحو والمنطق، ومكانة البلاغة بينهما، يبين أن المراد بعلم النحو
ليس حركات الإعراب فقط وإنما هو في وضع الكلمات وترتيبها، وأن المراد بالمعاني
هو معاني النحو من حيث التقديم والتأخير وتخى الصواب، فعندما يقول متى بن
يونس للمسيراقي «يكفيني من نعتكم هذا الاسم والفعل والحرف فإنني أتبلغ بهذا
المقدار إلى أغراض قد هذبتها لي يونان .. ينبري السيراقي مصححاً وضع النحو
وقيمته في النظم قائلاً «أخطأت لأنك في هذا الاسم والفعل والحرف فقير إلى
وضعها وبنائها على الترتيب الواقع في غرائز أهلها، وكذلك أنت محتاج بعد هذا
إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف ويستمر السيراقي في جدله حتى
يقول: إن المعاني هي معاني النحو بالتقديم والتأخير وتخى الصواب»^(٥).

^(١) المشكل ٢٣٠.

^(٢) الرسالة المذراء ١٧.

^(٣) البلاغة ٥٩.

^(٤) المسون في الأدب ٥ .. ٦.

^(٥) انظر نفس المعاصرة في المقاييس لأبي حيان التوحيدي ص ٦٨ - ٧٦.

والرمانى (ت ٢٨٦ هـ) حين يتحدث عن التلاؤم، فإنه يقصد به حسن النظم، وجودة السبك حتى يعلو في السمع، ويخفف على اللسان^(١).

والخطابى (ت ٢٨٨ هـ) يبين أن النظم ليس سهلاً ميسوراً، وإنما يحتاج إلى ثقافة ومهارة فيقول «وأما رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة والحدق فيها أكثر، لأنها لجام الألفاظ، وزمام المعانى، وبه تنتظم أجزاء الكلام، ويلتئم بعضه مع بعضه فتقوم له صورة في النفس ينشكّل بها البيان^(٢)».

وأبو هلال العسكري (ت ٢٩٥ هـ) يعقد الباب الرابع في كتابه الصناعيتين في البيان عن حسن النظم وجودة الرصف والسبك، وقد كان حديثه عن النظم غاية في الوضوح «فحسن الرصف أن توضع الألفاظ في مواضعها، وتمكن في أماكنها، ولا يستعمل فيها التقديم والتأخير، والحذف والزيادة إلا حذفاً لا يفسد الكلام، ولا يعنى المعنى، وتضم كل لفظة إلى شكلها، تضاف إلى لفظها. وسوء الرصف تقديم ما ينبغي تأخيره منها، وصرفها عن وجوها، وتغيير صيغتها، ومخالفة الاستعمال في نظمها^(٣)». فابو هلال لا يكتفى بالدلالة على النظم، والإشارة إليه، وإنما يبين متى يكون النظم حسناً، ومتى يكون رديئاً، وواضح أنه في هذا الباب لا يفرق بين النظم والرصف، والسبك، ويجعلها ألفاظاً مترادفة.

والباقلانى (ت ٤٠٢ هـ) يرد على الرمانى قوله في أن بلاغة القرآن تقع بوجه من الوجوه العشرة التي ذكرها لأقسام البلاغة، فالتشبيه عنده ليس معجزاً ولا التجنيس ولا المطابقة وإنما الإعجاز للألفاظ والنظم والتأليف^(٤).

وربما كان القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) أكثر العلماء وضوحاً في تناوله للنظم قبل عبد القاهر حين عقب على أستاذه أبي هاشم الجبائى (ت ٢١٢ هـ) في اعتباره الفصاحة في اللفظ فرأى أن يكمل عمل أستاذه حين أغفل تركيب الكلام الذي عليه عماد البلاغة فيقول: «اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما

(١) التكت ٨٨.

(٢) بهان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل: ص ٢٢ للخطابى.

(٣) الصناعيتين ٤٦١.

(٤) إعجاز القرآن ٢٧٦.

تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة أو حركاتها أو موقعها، ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة ثم لا بد من اعتبار مثله في الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض، لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها، وموقعها، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها،^(١) فعبد الجبار يوضح النظم بالتشام الكلمات بعضها مع بعض، ومراعاة الإعراب والحركات فيجعل النحو ركنا ركينا في النظم حتى تتحقق له البلاغة.

وابن شهيد (ت ٢٢٦ هـ) يحتم على الكاتب أن يختار أملح النحو وافصح الغريب، وهو يريد بملاحة النحو: اختيار الوضع النحوي الذي يساعد على أداء المعنى، فقد يكون الكلام مستقيما من الوجهة النحوية، ولا يكون مستقيما من الوجهة البيانية، فإن البلاغة في الواقع تبنى على سلامة التركيب، والتركيب السليم لا يرد به التركيب الخالي من الفلظ حين يراد وزنه بالموازن النحوية، وإنما هو التركيب الذي يستوفى الدقائق المعنوية التي يتهم بتقيدها علماء المعاني^(٢).

فالنظم - إذن - كان شائعا منذ القرن الثاني الهجري، وامتدأوا بين العلماء، أما في تناولهم للقصد من النحو، وأنه ليس مقصورا على حركات الإعراب، بل يتعداه إلى تأليف الكلمات، وارتباط الجمل، وأما في تناولهم لقضية اللفظ والمعنى التي يتوصل بها إلى إعجاز القرآن، فالطريق الذي سلكه عبد القاهر ثم يكن موصدا بحيث يتحتم عليه أن يطرقه ويفتحه، وبيتكر نظرية النظم ابتكارا فيخلقها من العدم، بل كان الطريق معبدا، مستهديا فيه بآراء العلماء السابقين، ولكنه لم يكن محاكيا لما قبله بحيث لم يضيف شيئا إلى السابقين، ولم يكن مسرفا في الابتكار بحيث يقطع الصلة بينه وبين المتقدمين، وإنما تصرف تصرفا خاصا ليوازن بين المحاكاة والابتكار، وهذا ما ستوضحه بعد قليل.

(١) المعنى ١٦ / ١٦٦.

(٢) التوابع والزواج لابن شهيد نقلنا عن كتاب النشر الفنى ٢ / ٥٠.

وصلته النحو الدقيقة بالنظم وتوخى معانية قد وضحها السيرافى، والقاضى عبد الجبار فأودعوا بأسرار هذه الصلة تلك المفاتيح التى استعملها عبد القاهر ليدلنا على النظم فى جميع ابوابه، ومن أطرافه كافة.

ومالنا نحاول أن نثبت أن النظم لم يكن مجهولاً قبل عبد القاهر، وهو يعترف صراحة بأن العلماء قد سبقوه إلى التنويه بالنظم وعلو شأنه حين يقول «وقد علمت إطباق العلماء على تعظيم شأن النظم، وتفخيم قدره، والتنويه بذكره، وإجماعهم أن لا فضل مع عدمه»^(١). كما نراه ينقل عن المبرد فروق الخبر، واختلاف النظم باختلافهم حين سأل الكندى عن الفرق بين عبد الله قائم، وإن عبد الله قائم، وإن عبد الله لقائم، فيخبره أن لكل معنى مخالفاً للآخر، واختلاف المعنى مترتب على اختلاف النظم^(٢). وإذا أصبح من الثابت أن عبد القاهر لم يبتكر نظرية النظم بمعنى أنه خلقها من العدم، فإنها تنسب إليه بفضل تطبيقها على كثير من أبواب البلاغة التى تدخل فى علم المعانى، أو البيان، أو البديع، ولم يكن يكتفى بتلك الإشارات العابرة الدالة على القصد، كما فعل السابقون، ولكنه خلق من هذه الإشارات نظرية بلاغية كبرى احتوت البلاغة كلها حتى أصبحت تصب فى النظم ولا تخرج عنه، ولا ينبغى أن تدرس منفصلة دونه. ولا يفض من قيمة عبد القاهر فى نظرية النظم، أن هذه النظرية قد طرقها المتقدمون، فالابتكار ليس فى حقيقته استخلاص الموجود من المعدوم، بل يكون من التأليف بين أشياء استقرت لنستخرج منها شيئاً لم يستقر ولم يولد بعد، وهذا ينطبق على عبد القاهر، فلم يكن النظم قبله يرقى إلى مستوى النظرية، ولم يكن محيطاً بألوان البلاغة كافة، ولم يشمل جميع التعبيرات، وإنما كان نتفاً مفرقة هنا وهناك لا يجمعها رابط، ولا ينظمها سلك، ولم تكن عماداً يرتكز عليه فى الأسلوب والتعبير.

ولا يحق لنا الادعاء بأن عبد القاهر قد تأثر بالجاحظ أو الأمدى أو الجرجانى فى نظرية النظم، لأنه أشار إليهم فى غير موضع من كتابه^(٣). أو لأنه كان ناسجاً على منوال القاضى الجرجانى^(٤). أنه تأثر بالخطابى^(٥) لأنه سبقه إلى

(١) الدلائل ٦٣.

(٢) الدلائل ٢٤٢.

(٣) كتاب أرسطو فى الشعر ٢٤١.

(٤) من الوجهة النفسية ٢٠ - ٢١.

(٥) أثر القرآن د: التحولى ٢١٧، تاريخ النقد لزغلول ٢ / ٢١٤.

الحديث عن النظم، أو أنه تأثر بالواسطى لأنه شرح إعجاز القرآن الذي لم يصل إلينا - هي شرحين مختلفين حجماً (١) - فإذا كان القصد بأن عبد القاهر قد انتفع بجهود السابقين في نظريته، أو أنهم كانوا أشعة أضاءت له الطريق، فهذا أمر لا يتطرق إليه الشك، فما من نظرية تقوم على فراغ، أو تبنى على هواء، أو تخلق من العدم والانتفاع بآراء السابقين لا يصح أن يكون موضع طعن لأصحاب النظريات المتجددة، أما إذا كان المراد بأن عبد القاهر قد تأثر بهم تأثراً واضحاً، فهذا لا يمكن قبوله لمجرد أننا الفينا أشياء متماثلة بين عبد القاهر وبينهم، فهي أشياء لا تعدو أن تكون شبحاً ضئيلاً لم تتحدد معالمه، أو تتضح قساماته، وإنما تحدثت معالم النظم واتضحت قساماته على يد عبدالقاهر دون غيره، لأن النظم قبل عبد القاهر لم يكن مقصوداً من عمد، أو مدروساً بطريقة مباشرة، وإنما هو شيء عفوى نابع من ملاحظات العلماء حين يؤخذون بجمال الشعر، أو الإعجاز في القرآن، في داخل هذا النطاق فحسب، أما عند عبدالقاهر فهو عمل مدروس، ومحور يدور حول كتاب الدلائل كله، وهو القصد من تلك الدراسة الواسعة التي نهضت على أكتاف النحو، وعلى تماسك لبناته، حتى إنه يرجع كل جمال في النظم إلى مراعاة أحكام النحو، ومن يتصور أن عبد القاهر كان كغيره من السابقين في فهمه، وتناوله للنظم فهو واهم بل إننا نرى النظم قبل عبد القاهر يتسم بسداجة لم نلاحظ لها نظيراً عنده حيث تتجلى القريحة الوقادة في بحثه عن النظم، ويلوح التفكير العميق، وامتصاص روافد التراث الثقافي من منطق ونحو، ولفظ، ومزج بعضها في بعض حتى تمكن في النهاية أن يرسى تلك الدعامة القوية، ويقيم البناء المتماسك لنظرية النظم، وما من شك في أن هذه النظرية العظيمة ما كانت تبلغ هذا الشأن العظيم ما لم تكن الثقافات الممتازة سندها الأول ويبدو أن عبد القاهر قد استقى نظريته من منابع عديدة تتصل باللفظ والمنطق والنحو: فمثلاً تبدو نظريته اللغوية في فكرة ارتباط اللفظ بالمعنى، فهي لا تقف عند جرس الألفاظ، وحيثما على اللسان، بل ارتقت إلى حيث ائتلاف معانيها حتى تبلغ الجودة في الكلام المنظوم، أما ثقافته المنطقية فلعل أبرز ما يدل عليها، ويوحى أنه انتفع بها واستغلها في نظرية النظم حديثه عن نقي العموم، وعموم النفي حين تسبق أداة

(١) مباحث في علوم القرآن ٣١٤.

النفس لفظة (كل) أو تتأخر عنها، مراعيًا في ذلك صحة النظم وقساده^(١). أما النحو فقد نظر إليه نظرة خاصة تتمثل في الارتباط المعنوي بين العامل والمعمول، سواء كان فعلاً واسماً، أو مبتدأ وخبراً، وتوصل بها إلى وجوه التصرف في هذه العلاقات، ومعرفة الحسن والقبح في الكلام، ثم هو لا ينظر إلى الكلام مفرداً بحيث يمكنك أن ترفع لفظاً، وتضع آخر فيبقى المعنى على حاله، بل الكلام كله وحدة شاملة يساند بعضها بعضاً، فلو أزلت لفظاً عن مكانه لهور البناء كله من القمة إلى القاعدة، بهذه النظرية الشاملة العميقة المتنوعة استحق عبد القاهر أن تنسب إليه نظرية النظم، فمعظم النظريات الخالدة في العلم لا تعدم أن تجد لها سوابق في إشارات المتقدمين وكتابتهم، ولكن الفكرة التي تستحق اسم نظرية هي ما كان لصاحبها فضل عرضها، وتحقيقها، وتعليلها، واستقراء أمثلتها، وإزالة ما يعرض لها من شبهات، ومحاولة تطبيقاتها في ميدان الدراسة الخاصة^(٢). فبعد القاهر - إذن - بهذا المفهوم هو الواضع لنظرية النظم والفضل يرجع إليه تفسيرها وتوثيقها، وحرى بنا أن نقف عند هذه النظرية، ونحاول أن نفسرها كما أراد عبد القاهر، ونبين صلتها بالنحو، وهو الأساس الذي أقام عليه عبد القاهر هذه النظرية. ثم بيان الأثر الذي خلفته تلك النظرية في العصور اللاحقة بل في عصرنا الحديث أيضاً.

معنى النظم:

في المدخل الذي مهد به عبد القاهر لكتاب الدلائل يحدد لنا الغرض من هذا الكتاب فنعلم منه أن الكتاب يقوم على دعامة من: النحو والنظم فيقول: «هذا كلام وجيز يطلع به الناظر على أصول النحو جملة، وكل ما به يكون النظم دفعة، وعندما تنتهي معه من قراءة الكتاب تفهم أنه لا يفرق بين معاني النحو والنظم، بل يجعل منها كلمتين مترادفتين نشئاً واحداً، فليس النظم شيئاً إلا توخى معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه فيما بين معاني الكلم، وأنت قد تبينت أنه إذا رفع معاني النحو وأحكامه مما بين الكلم حتى لا تتراد في جملة ولا تفصيل، خرجت الكلم المنطوق ببعضها في أثر بعض في البيت من الشعر، والفصل من النثر عن أن يكون لكونها في مواضعها التي وضعت فيها موجب ومقتضى»^(٣)، وبين المدخل

(١) من الوجهة النفسية ٩٢.

(٢) الدلائل ٢١٥.

(٣) الدلائل ١٠٢، ١٠٤.

والنهاية نصوص غزيرة تؤكد المعنى الذى يريد عبد القاهر إثباته من أن النظم فى جوهره هو النحو فى أحكامه، لا من حيث الصحة والفساد فحسب، بل من حيث المزية والفضل. ولكن نستوثق من ذلك نسوق قوله، «فلست بواجد شيئاً يرجع صوابه إن كان صواباً، وخطؤه إن كان خطأ إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم، إلا وهو معنى من معانى النحو قد أصيب به موضعه، ووضع فى حقه، أو عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه، واستعمل فى غير ما ينبغى له، فلا نرى كلاماً قد وصف بصحة نظمه أو فساده، أو وصف بمزية وفضل فيه إلا وكان مرجع تلك الصحة، وذلك الفساد، وتلك المزية، وذلك الفضل إلى معانى النحو وأحكامه، وإلا وجدت ذلك الوصف يدخل فى أصل من أصول النحو، ويتصل بباب من أبوابه»^(١). ولا نسوق دليلاً أكثر من هذا رغم إقاضة عبد القاهر فى سرد الأدلة دليلاً إثر دليل لبيان أن النظم ومعانى النحو لا يفهم أحدهما دون الآخر، وأن النظم فى درجة الصحة والفساد، أو فى درجة المزية والفضل فى هاتين الدرجتين مرجعه النحو وأحكام النحو. ولشدة سيطرة هذه الفكرة على عقلية عبد القاهر وإيمانه بها، ووثوقه منها لم يقصر حديث النظم على كتابه الدلائل، بل نراه يذكر فى الأسرار أيضاً حيث إن، الألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضرباً خاصاً من التأليف، ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب»^(٢)، «فكلا الكتابين يدور حول نظرية واحدة هى نظرية النظم، غير أنه فى الدلائل أفرغ جل اهتمامه على التركيب، وفى الأسرار وجه كل عنايته على البواعث النفسية للمعانى وموقعها فى الفؤاد»^(٣) فإذا أردنا أن نعرض لحقيقة النظم ومعناه عند عبد القاهر الفيناء أولاً يفرق بين النظم فى الحروف والنظم فى الكلام. فالنظم فى الحروف لا يعتد به، ولا ينظر فيه، وليس إليه مرد الحسن أو القبح، بل المهم عنده نظم الكلم، ويحدد لهذا النظم أوصافاً خاصة لا تتأتى من مجرد الضم كيفما اتفق فيقول «فلو أن واضع اللغة كان قد قال (ريض) مكان (ضرب) لما كان فى ذلك ما يؤدى إلى فساد، أما نظم الكلام فليس الأمر فيه كذلك، لأنك تقتضى فى نظهما آثار المعانى، وترتيبها

(١) الدلائل ٦٥.

(٢) الأسرار ٨.

(٣) من الوجهة النفسية ٧٥.

على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء وانتق (١).

وكما لا يتأتى النظم في الحروف لا يتأتى كذلك في الكلمة منفردة، بل في وضعها من الكلام كله ودخولها في هذا النطاق هو الذي يحدد قيمتها، فقيمة الكلمة ليست ذاتية، وإنما تخلع عليها من الكلمات مجتمعة، «فهل تجد أحد يقول هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها. وفضل مؤانستها لأخواتها» (٢) «فالنظم هو توخي معاني النحو في معاني الكلم، وأن توخيها في متون الألفاظ محال» (٣). ومن ثم فإنه يبين أن النظم مجموعة من العلاقات بين الكلمات، وارتباط بعضها ببعض في تماسك شديد، بحيث تفتقر كل كلمة إلى ما بعدها في انسجام وتناسق «واعلم أن نظم الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض، ويعنى بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب تلك» (٤). ثم يزداد إمعاناً في التوضيح والتفسير لهذه النظرية وبيان معنى النظم الذي لا يحيط به قانون ولا يحده حصر «بأن تتحد أجزاء الكلام، ويدخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثان منها بأول، وأن يحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضماً واحداً، وأن يكون حالك فيها حال الباني يضع بيمينه ههنا في حال ما يضع بيساره هناك، نعم وفي حال ما يبصر مكان ثالث ورابع يضعهما بعد الأولين، وليس لما شأنه أن يجئ على هذا الوصف حد يحصره وقانون يحيط به» (٥) ولا يفتأ عبد القاهر يفسر لنا معنى النظم في صحف الكتاب مردداً هذا المعنى، ومحاولاً تأكيده حتى يتشربه القارئ تشرياً، وهو لا يني في كل مرة عن تبيان معنى النظم ورسومه حتى نفتتح معه بما يقول من أن صحة النظم في توخي معاني النحو، ووضع الألفاظ موضعها من الترتيب والتأليف، وهساده حين نفتقد الترتيب، ولا نراعي التوخي، ثم نراه لا يقصر فساد النظم على ذلك، بل أن النظم يطرأ عليه

(١) الدلائل ٤٠.

(٢) الدلائل ٢٦.

(٣) الدلائل ٢٧٦.

(٤) الدلائل ١١.

(٥) الدلائل ٧٢، ٧٤.

الفساد إذا أخطانا التقدير في المعنى، إن بقيت الألفاظ في مواضعها، ولم تتغير عن أماكنها ودليل ذلك قوله «وهنا استدلال لطيف تكثر بسببه الفائدة، وهو أن يتصور أن يعتمد عامد إلى نظم كلامه بعينه فيزيله عن الصورة التي أرادها النظم، ويفسدها عليه من غير أن يحول منه لفظاً عن موضعه، أو يبدله بغيره أو يغير شيئاً من ظاهر أمره على حال، ويضرب مثلاً لذلك قول أبي تمام:

لعاب الأفاعي القاتلات لعابه وأرى الجنى اشتارته أيد عواسل

فغرض أبي تمام أن يشبه لعابه - مداده - بلعاب الأفاعي مرة في السوء، ويشبه بالأرى - العسل - مرة أخرى، ويلزمه للمحافظة على هذا المعنى أن يكون لعاب الأفاعي خيراً، ولعابه مبتداً، ولو أنه قدر لعاب الأفاعي مبتداً، ولعابه خبراً كما يوهم ظاهره لفسد المعنى، وبطل غرض أبي تمام، لأنه حينئذ يكون قد شبه لعاب الأفاعي والأرى بلعابه وهذا غير مراد^(١) فالمعنى فاسد على التأويل الثاني رغم أن الألفاظ لمن تنتقل من مواضعها، ولم تتحول عن أماكنها، ولكن الفساد نشأ عن الخطأ في تقدير المعنى الذي نتج عن تغيير إعراب الكلمات، واعتبار المبتداً خيراً والخبر مبتداً. فمن الواجب إذن مراعاة أحكام النحو ومعانيه ولذلك «كان من أعجب العجب أن يزعم زاعم أنه يطلب المزية في النظم، ثم لا يطليها في معاني النحو وأحكامه، التي النظم عبارة عن توخيها بين الكلم»^(٢).

ويشرح لنا عبد القاهر المراد بمعاني النحو، ويستبعد أن تكون معاني النحو هي الإعراب إذ أن الإعراب لا دخل له في الفضل والمزية، وإنما الفضل والمزية مردهما إلى الوصف الموجب للإعراب، «ومن هنا لم يجز إذا عد الوجوه التي تظهر بها المزية أن يعد فيها الإعراب، وذلك أن العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلهم، وليس هو مما يستنبط بالفكر، ويستعان عليه بالروية فليس أحدهم بأن إعراب الفاعل الرفع، أو المفعول النصب، والمضاف إليه الجر، بأعلم من غيره ولا ذاك المفعول به مما يحتاجون فيه إلى حدة ذهن، وقوة خاطر، إنما الذي تقع الحاجة فيه إلى ذلك العلم بما يوجب الفاعلية للشيء إذا كان إيجابها عن طريق

(١) انظر الدلائل ٢٨٢.

(٢) الدلائل ٣٠٠.

المنجاز كقوله تعالى «فما ربحت تجارتهم» وأشبه ذلك مما يجعل الشيء فيه فاعلا على تأويل يدق، ومن طريق تلطف، وليس يكون هذا علما بالإعراب، ولكن بالوصف الموجب للإعراب^(١). فليس الإعراب من المزاي عن بعد القاهر في شيء، وليس هو سبب الفصاحة والبلاغة، وربما كان التحفظ من اللحن، وتقويم الإعراب باعتباره أساسا في صحة الكلام ودعاهم إلى عدة من جملة المزاي، وداخلا في معنى الفصاحة التي يفاضل بها بين كلام وآخر، هو يصرح بذلك ويقرر «أن الإعراب ليس هو من الفصاحة التي يعنينها أمرها في شيء .. إذ لا يتصور أن يكون للرفع والنصب في كلام مزية عليهما في كلام آخر، وإنما الذي يتصور أن يكون ها هنا كلامان قد وقع في إعرابها خلل، ثم كان أحدهما أكثر صوابا من الآخر، وكلامان قد استمر أحدهما على الصواب، ولم يستمر الآخر، ولا يكون هذا تفاضلا في الإعراب ولكن تركا له في شيء، واستعمالا له في آخر فاعرف ذلك»^(٢). فالإعراب ليس من جملة المزاي، وإنما يتعلق بالكلام من حيث الصحة والفساد، والاستعمال والقول، ولا يدخل في مسلك الفصاحة والفضيلة.

وكما يستبعد عبد القاهر الإعراب من معاني النحو التي يجب توخيها في النظم، كذلك يستبعد معاني الألفاظ وتفسيرها، إذ أنها ليست معادلة لمعاني النحو، فبعد أن يبين أن النظم في توخي معاني النحو وأحكامه، وفروقه ووجوهه، والعمل بقوانينه وأصوله يقول، «وليس معاني النحو معاني الألفاظ فيتصور أن يكون لها تفسيراً، ويسوق برهاناً على ذلك سورة الحمد ثم يعقب بقوله: فانظر الآن هل يتصور في شيء من هذه المعاني أن يكون معنى اللفظة؟ وهل يكون كون الحمد مبتدأ معنى لفظ الحمد؟ أو يكون كون رب صفة وكونه مضافا إلى العالمين معنى لفظ الرب»^(٣).

ونرى عبد القاهر في موضع آخر يوضح معاني النحو بأنها ليست في الإعراب، ولا في معرفة القواعد النحوية، وإنما في معرفة مدلول العبارات، ولذلك فإن البدوي الذي لم يسمع بالنحو قط، ولم يعرف المبتدأ والخبر، يحسن النظم كما

(١) الدلائل ٢٠٢.

(٢) الدلائل ٢٠٦.

(٣) الدلائل ٢٤٧.

لم يحسنه المتقدم في علم النحو، لأنه يعرف الفرق بين أن يقول جاءني زيد راكباً وبين قوله جاءني زيد الراكب، ولا يضره أن يجهل عبارة النحويين بأن يقولوا في (راكب) إنه حال، وإذا قال (الراكب) كان صفة جارية على زيد، ولأنه يعرف في قولهم زيد منطلق أن زيدا مخبر عنه، ومنطلق خبر، ولا يضره أن لا يعلم أنا نسمى زيدا مبتدأ وهكذا^(١). ومن ثم فإن عبد القاهر لا يفسر معاني النحو بأنها إعراب الكلمات أو حركات الإعراب وإنما المراد به المعنى الذي يفهم من الكلمات فيحتم هذا الفهم أن يكون هذا مبتدأ، وهذا خبراً، أو هذه حالا، وتلك صفة.

وجملة القول: أن النظم توخى معاني النحو، ومعاني النحو لا تتضح في إعراب الكلمات وبنائها ولا في تفسير الألفاظ ومعانيها، فتطلق على هذه الكلمة أنها مبتدأ، وعلى الأخرى أنها خبر، أو أن هذه فعل، وتلك فاعل، باتحاد أجزاء الكلام، ودخول بعضها في بعض وارتباط الثاني بالأول، كما يتضح في الوحدة الشاملة بين أجزاء الجملة، وبين الجملة والجملة، في مجموعة من العلاقات المنظمة المتناسقة بين أطراف الكلام، وبعبارة أكثر إيجازاً النظم عند عبد القاهر هو الأسلوب، ويشيء من الدقة وعلى حد قوله «الأسلوب الضريب من النظم والطريقة فيه»^(٢)، ورأى عبد القاهر هو الذي سار عليه المشتغلون بالأدب والفن في عصرنا الحديث^(٣).

العلاقة بين النظم والنحو

وإذا صار معنى النظم واضحاً بالنسبة لنا بعد سوق هذه النصوص التي تقود إلى تفسير معناه، فإن النقطة الثانية التي نحاول الكشف عنها: بيان مدى العلاقة بين النظم والنحو، وإلى أي حد استفاد عبد القاهر من النحو إرساء قواعد هذه النظرية، ورفع بنائها حتى صارت بنياناً شامخاً يأخذ بمجامع القلوب، ويسلب العقول.

والحق أن العلاقة بين النظم والنحو تصادفنا في عديد من صفحات الكتاب، لأن عبد القاهر اعتبر النحو أصلاً ضرورياً أساسياً للنظم، ولأن هذه العلاقة هي

(١) الدلائل ٢١٢.

(٢) الدلائل ٢٦١.

(٣) الثمادية، توفيق الحكيم ٨٤.

لب الكتاب والغرض من تصنيفه، ولن نسوق في هذا المجال إلا بعض أمثلة التي لو أخذنا في سرد جميعها لطلال بنا الكلام، وخرجنا إلى شيء مكرر ليس البحث في حاجة إليه. ولا بد هنا قبل الكشف عن هذه العلاقة أن ننوه بشأن النحاة الأقدمين، فمن المؤكد أن عبد القاهر قد أشاد مما كتبه النحاة منذ سيبويه في تناولهم لخصائص التعبير، وما يصلح به النظم وما يفسد، ولا شك أن عبد القاهر قد استغل ما كتبه هؤلاء النحاة، وأحسن استغلاله حتى انتهى به ذلك إلى وضع ما سمي فيما بعد بعلم المعاني.

فنحن أولا نشعر بتلك العلاقة في اهتمامه الشديد بالنحو، وتشديد التكير على من يزهد فيه، أو يحقر من شأنه، وأن هذا الصنيع عنده بمثابة من يصد عن كتاب الله ومعرفة معانيه، لأن النظرية كلها قائمة على معاني النحو، وأن الحاجة إلى علم النحو ماسة وضرورية حيث «إن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وإن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وإنه المقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه»^(١).

ثم تبرز لنا تلك العلاقة في مستهل كتابه الدلائل حين يشير في وضوح إلى تلك العلاقة بين النظم والنحو بقوله «اعلم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، والكلم ثلاث: اسم وفعل وحرف، وللتعلق فيما بينها طرق معلومة وهو لا يعدو ثلاثة أقسام: تعلق اسم باسم، وتعلق اسم بفعل، وتعلق حرف بهما. فالاسم يتعلق بالاسم بأن يكون خبرا عنه، أو حالا منه، أو تابعا له: صفة أو تأكيد، أو عطف بيان أو بدلا، أو عطف بحرف، أو بأن يكون الأول مضافا إلى الثاني، أو بأن يكون الأول يعمل في الثاني عمل الفعل، ويكون الثاني في حكم الفاعل له أو المفعول .. وأما تعلق الاسم بالفعل شأن يكون فاعلا له أو مفعولا .. أو بأن يكون منزلا من الفعل منزلة المفعول. وذلك في خبر كان وأحواتها، والحال، والتعبيذ، ومثله الاسم المنتصب على الاستثناء .. وأما تعلق الحرف بهما فعلى ثلاثة أضرب، أحدهما أن يتوسط بين الفعل والاسم فيكون ذلك في حروف الجر وكذلك الواو اثنائة بمعنى مع .. وكذلك حكم إلا في الاستثناء...

(١) الدلائل ٢٢.

والضرب الثاني العطف.. والضرب الثالث تعلق بمجموع الجملة كتعلق حرف النفي والاستفهام والشرط والجزاء بما يدخل عليه.. ومختصر كل الأمر: أنه لا يكون كلام من جزء واحد، وأنه لا بد من مسند ومستند إليه فهذه هي الطرق والوجوه في تعلق الكلم بعضها ببعض، وهي كما نراها معاني النحو وأحكامه^(١) فالتنظم لا يعدو أن يكون ارتباطاً بين أجزاء الكلام وتعلق بعضها ببعض من اسم باسم أو اسم بفاعل، أو حرف بواحد منهما، وهذا لا يخرج من الأحكام المرعية في علم النحو.

وتتضح لنا العلاقة بين النظم والنحو شيئاً فشيئاً حتى تبدو أوضح مما كانت عليه حين نعلم منه أن ترتيب الكلام ونظمه، لا يتحصل «من غير أن تعمد إلى اسم فتجعله فاعلاً لفعل أو مفعولاً، أو تعمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خيراً عن الآخر، أو تتبع الاسم اسماً على أن يكون الثاني صفة للأول، أو تأكيداً له أو بدلاً منه، أو تجئ باسم بعد تمام كلامك على أن يكون الثاني صفة أو حالاً أو تمييزاً أن تتوخى في كلام هو لإثبات معنى أن يصير نفيًا أو استفهاماً أو تمنيًا فتدخل عليه الحروف الموضوعية لذلك أو تريد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطاً في الآخر فتجئ بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى، أو بعد اسم من الأسماء التي ضمنت معنى ذلك الحرف، وعلى هذا القياس^(٢). وبهذا لم يخرج عبد القاهر في تفسيره لنظم الكلام عن التقسيمات التي نعرفها في علم النحو من فعل وفاعل ومفعول ومبتدأ وخبر، وتوابع وحال وتمييز، ونفي، واستفهام وتمني، وشرط وجزاء، وعلى هذا القياس يشمل النظم جميع أبواب النحو، ما ذكره منها، وما لم يذكره، فكلها تدخل في إطار النظم، لأنها كلمات يتألف من مجموعها كلام، وارتباط الكلمات لا يكون إلا على هذا النحو من الاعتبار.

وربما كان أخطر ما في الكتاب، وأعظم أثراً على اللاحقين، تلك الفقرة التي ضمت أبحاث علم المعاني كله، ولم تترك منه شيئاً - هذا إذا استثنينا الطلب - وهي فقرة بناها عبد القاهر على أبواب النحو ووجوهه وفروقه، ونعنى بذلك تلك الفقرة التي يقول فيها «واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوائمه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا

(١) مدخل الدلائل.

(٢) الدلائل ١٩، ١٤.

تزيغ عنها، وتحفظ الريموم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها، وذلك أن لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وشروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: زيد منطلق، وزيد ينطلق، وينطلق زيد، ومنطلق زيد، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، وزيد هو المنطلق، وزيد هو منطلق، وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك إن تخرج أخرج، وإن خرجت خرجنا. وإن تخرج فإنا خارج، وأنا خارج إن خرجت، وأنا إن خرجت خارج. وفي الحال إلى الوجوه التي تراها في قولك جاءني زيد مسرعاً وجاءني يسرع، وجاءني وهو مسرع، أو هو يسرع، وجاءني قد أسرع، وجاءني وقد أسرع، فيعرف لكل من ذلك موضعه ويبنى به حيث ينبئ له، وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ثم يفرد كل منهما بخصوصية في ذلك المعنى فيضع كلا من ذلك في خاص معناه نحو أن يجيء بما في نفس الحال، وبلا إذا أراد نفي الاستقبال، ويأن فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون، وبإذا فيما علم أنه كائن، وينظر في الجمل 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 عزم، وموضع لكن من موضع بل، ويتصرف في التعريف والتكبير، والتقديم والتأخير في الكلام كله، وفي الحذف والتكرار، والإضمار، والإظهار فيضع كلا من ذلك مكانه، ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبئ له^(١). ففي هذه الفقرة يتحقق علم المعاني كله، وعبد القاهر ببين فيها صور التعبير في الإسناد، والمسند إليه، والمسند، فلكل واحد من هذه الأحوال غرض خاص، وفائدة لا تكون في الباقي، فالمسند - وهو الخبر - إما أن يكون اسماً أو فعلاً، وقد يكون نكرة، وقد يكون معرفة، وربما يأتي متقدماً أو متأخراً، وأحياناً الفصل بين المسند والمسند إليه بضمير الفصل، ولكل ذلك معنى يختلف عن الآخر، والجزاء له صورة المختلفة، ولكل صورة معناها الخاص، والحال مفرداً أو جملة اسمية أو فعلية، مقروناً بالواو، أو قد، أو بهما، ولكل موضعه من حيث ينبئ له، والحروف لكل منها معناه الخاص الذي يفرد به عن غيره، فما، ولا، للنفي، ولكن أحدهما للحال والآخر للاستقبال، وإن، وإذا، الأول منهما للشك، والثاني لليقين، ثم الأمر ليس مقصوراً على الكلمات، بل يتعداه إلى

(١) الدلائل ٦٤ - ٦٥.

الجملة، فإذا للفصل موضع، وللوصل موضع لا يصلح فيه الفصل، وبالإضافة إلى ذلك ينبغى الوقوف على مواضع التهمير والتكبير، والتقديم فى الكلام كله، وهذا يتضح فيه معنى القصر أيضا، ومواضع الحذف والتكرار، والإضمار والإظهار، ويتضح معنى الإيجاز فى الحذف، ومعنى الإطناب فى التكرار. وإذا أردنا أن نحصر أبواب علم المعانى التى تدارسها اللاهوتيون بعد عبد القاهر من الزمخشري إلى السكاكى إلى عصر الشروح والتلخيصات لأنفيانها تدخل فى هذا النطاق ولا تكاد تزيد عليه اللهم أغفاله أنواع الطلب، وإن كان قد تناول الاستفهام بالتحديث وهو أحد أنواع الطلب - فى موضع آخر^(١) غير أنه لم يدخله فى هذا الحصر. وإنما نعد هذه الفقرة أخطر ما فى الكتاب لا لما فيه من الابتكار أو العمق، فكل هذه الألوان التى ذكرها عبد القاهر فى هذه الفقرة كانت شائعة عند المتقدمين منذ عهد سيبويه إلى عبد القاهر، ولكن خطرنا يرجع إلى أنها تجعل مباحث علم المعانى وتحصر ألوان كلها فى هذه الفقرة التى اعتمد عليها البلاغيون المتأخرون فى جمع ألوان علم المعانى^(٢). ومن ثم فإن عبد القاهر يعد صاحب الفضل الأكبر فى بناء علم المعانى الذى ينسب إليه عن حقيقة ثابتة لاجدال فيها، حقيقة أننا لمسنا معظم هذه الألوان عند سيبويه، ولمسناها كلها عند النحاة اللاحقين بسيبويه، ولكن دون أن تتخرط فى سلك واحد، أو فقرة واحدة، أو لبيان أن هذه المعانى تنصب داخل إطار معانى النحو. ورغم أن الدلائل يزخر بعصيق الأفكار، وروعة التحليلات، ودقة التعبيرات التى نفذ منها عبد القاهر إلى النظم، إلا أن المتأخرين لم يأخذوا عنه الفكرة الأصلية فى الكتاب، وجعلوها مدار بحوثهم، وإنما أخذوا عنه هذه الفقرة الجانبية، لأن علم المعانى ينحصر فيها ولا يتعداها، ومن ثم كانت خطورة هذه الفقرة - على ضالتها بالإضافة لغيرها - على المتأخرين الذى قسموا علوم البلاغة إلى أقسامها الثلاثة. ونعود إلى ما كنا فيه فنرى عبد القاهر لا ينسى إزاء هذا كله أن يذكر الغرض الأصلى من الكلام وهو بيان العلاقة بين النظم والبحو^٣ فيقول بعد الانتهاء من هذه الفقرة مباشرة «هذا هو السبيل فليست بواجب شيئا يرجع صوابه إن كان صوابا وخطؤه إن كان خطأ إلى النظم ويدخل تحت هذا

(١) الدلائل ٨٧ وما بعدها.

(٢) البلاغة تطور ١٦٦.

الاسم إلا وهو معنى من معانى النحو فلا نرى كلاما قد وصف بصحة نظم أو فساد، أو وصف بمزية وفضل فيه وأنت تجد مرجع تلك الصحة، وذلك الفساد، وتلك المزية وذلك الفضل إلى معانى النحو وأحكامه. ووجدته يدخل فى أصل من أصوله ويتصل بباب من أبوابه^(١). ثم يقول «وإذا ثبت أن سبب فساد النظم واختلاله أن لا يعمل بقوانين هذا الشأن، ثبت أن سبب صحته أن يعمل بها، ثم إذا ثبت أن مستتبط صحته وفساده من هذا العلم، ثبت أن الحكم كذلك فى مزيته والفضيلة التى تعرض فيه، وإذا ثبت جميع ذلك ثبت أن ليس هو شيئا غير توخى معانى هذا العلم وأحكامه فيما بين الكلمة»^(٢). ويلاحظ أن عبد القاهر يبرهن على نظريته فى إقامة النظم على النحو، كما يبرهن اليوم على نظرية هندسية فى سلسلة من الحثيات لنصل منها إلى النتيجة المطلوبة.

وعبد القاهر يضع أمامنا الفروق الدقيقة الشديدة الدقة فى الخبر، ويرتب هذه الفروق على التعريف والتكبير، والتقديم والتأخير وغير ذلك من أمور النحو، وهو مجرد مثال نسوقه لتبيين كيف كان عبد القاهر ينظر إلى النحو لا من تلك الزاوية الضيقة التى تهتم بالإعراب فحسب، بل من زاوية أعم وأشمل فتحتوى المعنى، وما يترتب على اختلاف الصورة فى التركيب من اختلاف فى المعنى فمن فروق الإثبات التى يوضحها لنا عبد القاهر الفرق بين زيد منطلق، وزيد المنطلق، وزيد هو المنطلق، والمنطلق زيد»^(٣). فالخبر الأول نكرة، والثانى معرفة وفى العبارة الثالثة يفصل الضمير بين المبتدأ والخبر، والعبارة الرابعة بتقديم الخبر بخلاف الثلاثة الأولى. ولكل من هذه العبارات معنى يختلف عن الآخر، لأن العبارة ليست بالإعراب، وإنما بالنظر إلى المعنى الذى نشأ عن اختلاف صورة التركيب. فالعبارة الأولى الانطلاق فيها نكرة، فالانطلاق مجهول للسامع، والعبارة الثانية الخبر فيها معرفة، فالانطلاق معلوم للسامع وإن كان لا يعرف صاحب الانطلاق، ومن أجل هذا الفرق الدقيق يصح أن نقول زيد منطلق وعمرو، ولا يصح أن نقول زيد المنطلق وعمرو، لأن الانطلاق فى العبارة الثانية أصبح خاصا بزيد، والعطف ينفى هذا الاختصاص. ومعنى العبارة الثالثة - زيد هو المنطلق - تأكيدا لهذا التخصيص

(١) الدلائل ٦٥.

(٢) الدلائل ٦٤.

(٣) الدلائل ١٢٦.

بسبب ضمير الفصل الذى وضع المبتدا والخبر. أما الفرق بين زيد المنطلق وبين المنطلق زيد، أن المخاطب فى العبارة الأولى كان يعلم الانطلاق قبل التكلم، بخلاف الثانية فإنه لم يعلم الانطلاق إلا وقت التكلم. وهكذا لكل تعبير معنى خاص لا يصح أن نضع تعبيراً آخر بدلا منه لأنه ينشأ عن ذلك فساد المعنى، فإذا كان المخاطب يجهل الانطلاق مثلا فقلنا له زيد المنطلق كان الكلام فاسدا، لأن هذه العبارة لا تقال إلا لمن كان على علم بالانطلاق فالاختلاف - إذن - لم ينشأ عن الإعراب - فكلاهما: منطلق والمنطلق وقع خبرا - وإنما نشأ عن تعريف الخبر هنا وتكثيره هناك. ومن أجل هذه الفروق التى يلاحظها إمام البلاغة نراه يرد على النحاة وهمهم حين يظنون أن تكافؤ الاسمين فى التعريف يقتضى أن لا يختلف المعنى بأن تبدأ بهذا وتنتهى بذلك مثل: زيد المنطلق والمنطلق زيد، وكان زيد أخاك، وكان أخوك زيدا، وحتى كان الترتيب الذى يدعى بين المبتدا والخبر وما يوضع لهما من المنازلة فى التقدم والتأخر يسقط ويرتفع إذا كان الجزآن معاً معرفتين^(١).

وفى الفصل الذى عقده عن الاسم الموصول وهو (الذى) خاصة دون غيره من الأسماء الموصولة^(٢) يستغل آراء النحاة فى بيان مغزاها البلاغى وسرها فى التعبير، فياخذ بقولهم فى امتناع وصف المعرفة بالجملة إلا بواسطة الذى فلا يصح مررت بزید أبوه منطلق، إلا إذا وضعت (الذى) بين المعرفة والجملة فقلت مررت بزید الذى أبوه منطلق، ولكن يجوز وصف النكرات بالجملة باعتبار أن الجمل نكرات أيضا فلا تحتاج إلى واسطة فيصح أن تقول مررت برجل أبوه منطلق. إلى هذا الحد تقف جهود النحاة ولكن عبد القاهر لا يكتفى بهذه الجهود، بل يضيف إليها التفسير البلاغى الذى يوضح الفروق الدقيقة بين التعبير بالاسم الموصول والتعبير بدونه، فيقرر أن الاسم الموصول قد اجتلب، لأن السامع يعرف ما وقع بعده من صلة، ولولا ذلك ما صح اجتلاب (الذى). فكون المخاطب يعلم ما يخبر به أو يجهله هو الذى يحدد شكل التعبير فيصح وضع الاسم الموصول (الذى) فى الجملة أو لا يصح.

وربما تبرز الاستعانة بالتحو والنحاة صارخة حين يتناول عبد القاهر النظر

(١) الدلائل ١١٥

(٢) الدلائل ١٥٤

في الجملة الحالية، فهي مرة بالواو على سبيل الوجوب، وأخرى على سبيل الجواز، وثالثة يتحتم تركها، ومرة يكثر ذكرها، وأخرى يكثر حذفها، وتكون أهمين بلا شك إذا اعتبرنا ذكر الواو وحذفها على شتى الاحتمالات يأتي اعتباراً، وإنما هو شيء مدروس يقتضيه النظم، ويجب مراعاته في الكلام، وإلا استحال إلى فساد وهجنة: «فمحال أن تكون ها هنا جملة لا تصلح إلا مع الواو، وأخرى لا تصلح فيها الواو، وثالثة تصلح فيها أن يجئ بالواو، وأن تدعها فلا تجيء بها ثم لا يكون لذلك سبب وعلّة، وفي الوقوف على العلة في ذلك إشكال وغموض»^(١). فعبد القاهر يصرح بأن في الوقوف على السبب ذكر واو الحال وحذفها شيء من العسر، ويحتاج توضيحه إلى كثير من العنت حتى يصبح الأمر في متناول الدارسين للبلاغة. ولذلك فهو يمهّد للدخول في هذه القضية بذكر الفروق في الخبر، ولا يهمل التمهيد بقدر ما يهمل الوصول إلى الغرض في استعمانه بأراء النحاة وقواعد النحو في الكشف عن سر واو الحال. فنعرض أولاً ما قاله في إيجاز ثم نبين كيف كانت تلك الاستعانة. ومضمون كلام عبد القاهر^(٢) أن الجملة الحالية إذا كانت مؤلفة من مبتدأ وخبر فالغالب أن تجئ مع الواو نحو أتاني وسيفه على كتفه. فإذا كان المبتدأ ضميراً وجب ذكر الواو نحو جاء في زيد وهو راكب، وإذا كان خبر الجملة الاسمية ظرفاً مقدماً كثر ترك الواو كقول بشرار:

إذا أنكرتني بلدة أو نكرتها
خرجت مع البازي على سواد

وإذا كانت الجملة فعلية فعلها مضارع مثبت فإنها تكون عازية من الواو نحو جاءني زيد يسرع. وإذا كانت الجملة فعلية فعلها مضارع منفي فإنها تجئ بالواو وبغير الواو دون مفاضلة فتقول: يصيب وما يدرى، وتقول إن تلقني لا ترى غيري بناظرة ومما يجيء بالواو وبغير الواو الماضي مع قد ومع ليس مثل: أتاني وقد جهده سير، ويجوز حذفها، وأتاني وليس عليه ثوب، ويجوز حذفها، وذكر الواو وحذفها حصن.

ولا يكتفى عبد القاهر بهذا الغرض الواضح الذي يتراوح بين ذكر الواو

(١) الدلائل ١٦٢، ١٦٤.

(٢) الدلائل ١٥٦ بشرف.

وحدفها وجوباً وجوازاً ومفاضلة، ومساواة، بل يرقى إلى ذكر العلة، الوقوف على العلة فيه إشكال وغموض، والتمييز بين ما يقتضى الواو وما لا يقتضيه صعوبة، فإذا اقتضيت الجملة الحالية الواو فلأنك قصرت الاستثناف ولم تقصد إلي تضمها إلى الفعل الأول في إثبات واحد، وإذا امتعت الجملة عن الواو فلأنك ضمنت الفعل الواقع في صدرها إلى الفعل الأول في إثبات واحد، فإذا قلت جاءنى زيد يسرع فإنك تثبت مجيئنا فيه إسراع كأنك قلت جاءنى بهذه الهيئة، وصارت بمنزلة المفرد: أى جاءنى زيد مسرعاً وإذا قلت جاءنى زيد وهو يسرع فإنك تستأنف إثبات السرعة ولم تقصد أن تثبته مع الأول في حكم واحد، لأن إعادة ذكر زيد في صورة الضمير المرفوع المنفصل إنما يكون عن قصد استثناف الخبر عنه وإلا كان ذكره لغواً. وفي ذكر علة ترك الواو في الظرف المقدم في الجملة الاسمية كما قول بشار:

خرجت مع البازى على سواد

نفسهم منه أن علة الحذف كون الظرف متعلقاً بمحذوف تقديره استقر أو مستقر فكان الظرف هنا متعلق بفعل أو ما يشبه الفعل. فكان الجملة فعلية- وعندي أنه كثر ترك الواو ولم يجب كالجمله الحالية المصدرة بفعل، لأن الفعل لم يذكر هنا على الحقيقة وإنما هو مقدر، فتفد جواز دخول الواو من هذه الجهة. ولاشك أن هذه التعليقات ترجع في صميمها إلى النحو حتى إننا نراه «يستعين في الجملة الاسمية المصدرة بالظرف بأراء النحاة مثل سيبويه، وأبى الحسن الأفش، وأبى بكر السراج»^(١).

وقد كان عبد القاهر أكثر اعتماداً على النحو في هذا الباب^(٢) حين يجعل واو الحال نظيراً للفاء في جواب الشرط، فالمضارع إذا وقع جواباً للشرط لم يحتج إلى الفاء نحو أن تعطنى أشكرك. ومن ثم فإن المضارع إذا وقع حالاً لا يحتاج إلى الواو، والجملة الاسمية تحتاج إلى الفاء في جواب الشرط نحو إن تعطنى فأنت مكرم، وكذلك الجملة الاسمية إذا وقعت حالاً تحتاج إلى الواو قياساً سورياً وموازنة صحيحة. فهل ترى أكثر من هذا اعتماداً على علم النحو، والأخذ به في القياس

(١) الدلائل ١٦٩.

(٢) الدلائل ١٦٥.

والحجة، والاستدلال به على صحة النظم، وتفسير الأسرار البلاغية؟ وهل نرى اعتماداً أشد من ذلك على النحاة، والامتضاء بأرائهم للوصول إلى تعليل مستقيم خال من الفساد كما رأينا في الحال إذا وقع شبه جملة، لاشك أن عبد القاهر قد انتفع كثيراً بالنحو والنحاة في عرض نظريته العظيمة واقتناع الخلق بها دون أن نرى من يجرد قلمه محاولاً هدمها، أو النيل منها، لأنه أقام نظريته على أسس نحوية مسلم بها على مر القرون.

وانظر أيضاً إلى عبد القاهر حين يرد روعة الشعر وجمال التعبير لا إلى الكلمات، ولا أوضاع اللغة، وإنما إلى توخي معاني النحو في معاني الكلام. فبهذا التوخي يفضل الشاعر ويتميزه عن غيره، ولو أن الشاعر لم يلاحظ تقديم ما ينبغي تقديمه، وتأخير ما يجب تأخير، أو لو بدأ بما يشئ به، أو شئ بما بدأت به لما استطاع أن يحصل على الصورة البديعة والصنعة الدقيقة في شعره. وانظر إلى قول امرئ القيس:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

أثرى هذا الترتيب بين الكلمات كان يمكن أن يكون من غير أن يتوخي في معانيها ما تعلم أنه توخاه من كون «نبك» جواباً للأمر، وكون من معدية له إلى «ذكرى» وكون ذكرى مضافة إلى (حبيب) وكون (منزل) معطوفاً على حبيب». وانظر أيضاً إلى بيت بشار المشهور:

كان مثار النقع فوق وسنا وأسيفنا ليل تهاوى كواكبه

وسبب اتحاد المعاني فيه، فإنك لن تجد سبباً لهذا الاتحاد سوى أنه جعل (مثار النقع) اسم كان، وجعل الظرف الذي هو (فوق رؤسنا) معمولاً لمثار ومعلقاً به، وأشرك (الأسيف) في كان بعطفه لها على مثار، ثم بأن قال ليل تهاوى كواكبه، فأتى بالليل نكرة وجعل (تهاوى كواكبه) صفة له. ثم جعل مجموع (ليل تهاوى كواكبه) خبر لكان. فانظر هل ترى شيئاً كان الاتحاد به غير ما عددناه^(١). فمن الواضح على تعقيب عبد القاهر على هذين البيتين، وبيان سبب الروعة فيهما يرجع إلى هذه العلاقات النحوية التي تربط بين الكلمات المذكورة، وهذه العلاقات هي

(١) انظر الدلائل ٢٧٨، ٢٧٧.

التي يراعيها الشاعر حين يقترض الشعر، فامرؤ القيس راعى جواب الأمر والجبر والإضافة والعطف أى أنه راعى المعانى النحوية، وما يستلزمه الكلام منها، وإن لم يعلم قواعد النحو التي لم تكن قد وضعت بعد، وإنما كان يعرف الكلمة واختها، وما تستلزمه من حروف المعانى والعطف والإضافة، حتى يكون لكلماته معنى، ولعانيه تأثيراً. وكذلك صنع بشار حيث راعى اسم كان والظرف والعطف والتكبير، والوصف بالجملة، ووقوع الجملة خبر لكان. ولو أحد من الشعارين سلك غير هذا المسلك فى الترتيب، أو نحى معانى النحو جانباً لفقده بيت امرئ القيس - أعنى شطره - ما فيه من رقة وحنين، وطعمت الصورة الرائعة التي أرادها بشار لسيوفه اللامعة من خلال القبار، ولم تأخذ بالبابنا الكواكب التي تلمع بالليل، ولولا توخيها لمعنى النحو لأصبحت الصورة عادية ومألوفة ليس فيها هذا السحر الذي ينبعث من ارتباط الألفاظ فى علاقات وثيقة تحتمها الصورة الجامعة التي لعبت بخيال الشاعر السليب البصر.

وانظر إلى أى حد بلغت أهمية النحو للنظم، بل إلى أهميته فى الاحساس بجمال الكلام والوقوف على أبعاده الحقيقية، وكشف ما خفى من هذه الأبعاد. وبهذا لم تعد قواعد النحو مقصورة على الإعراب متممة بالجفاف كما عهدناها فى كتب النحو الخالصة، وإنما صارت علن يديه وسيلة من وسائل التصوير، ومظهراً من مظاهر البراعة، ومقياساً يهتدى به إلى الجودة، وسبيلاً يتسابق فيه الشعراء للوصول إلى غاية البيان، وامتلاك ناصية الفن الشعرى، وليس أدل على أن النحو عنده لم يعد مقصوراً على الإعراب قوله فى إبراز الفرق فى الخبر بين أن يكون اسماً، وأن يكون فعلاً - وإن كان كلاهما خبراً - «ولا ينبغى أن يفرك أنا إذا تكلمنا فى مسائل المبتدأ والخبر قدرنا الفعل فى هذا النحو تقدير الاسم كما نقول فى (زيد يقوم) إنه فى موضع (زيد قائم) فإن ذلك لا يقتضى أن يستوى المعنى فيها استواء لا يكون من بعده افتراق. فإنهما لو استويا هذا الاستواء لم يكن أحدهما فعلاً والآخر اسماً، بل كان ينبغى أن يكونا جميعاً فعلين، أن يكونا اسميين»^(١)، فعبد القاهر لا يبحث عن الخبر وهو القيام، بل إنه يبحث عن صورة الخبر وعلى أى هيئة يكون القيام، وهو ما يريدُه عبد القاهر، لأنه بذلك يرضى النحو والنظم معاً.

(١) الدلائل، ١٢٦.

وليس النحو والإعراب فقط، فمعاني النحو لدى عبد القاهر درجتان: درجة تجرى في حدود الصحة والفساد ولا تتعداه، وهذه الدرجة لا تفيد كثيراً من الناحية الفنية. ودرجة تجرى في ميدان أرحب هو ميدان الفن والبلاغة. وهذه الدرجة هي التي تعنيه من معاني النحو. أما الإعراب والاقتصار عليه فلا تظهر فيه الجودة «ومن ما هنا لم يجز إذا عد الوجوه التي تظهر بها المزية أن يعد فيها الإعراب»^(١) ولذلك فإننا نلاحظ أن عبد القاهر كان أحياناً يسدد إلى النحاة سنان قلمه، ويتلعب بهم ويتهم عليهم، لأنهم لا يتغلغلون إلى مغرفة دقائق الكلام ووجوهه كما في باب التقديم والتأخير - على سبيل المثال - حين قالوا: إن سبب التقديم في كل موضع هو الاهتمام بالمقدم والعناية بشأنه، فرد ذلك إلى تحرير المعاني وضبطها^(٢).

فمنهج عبد القاهر - إذن - هو منهج النحو الذي لا يقف عند حدود الحكم بالصحة والفساد، بل يمتد إلى البحث في العلاقات التي تقيمها اللثة بين الكلمات، وإلى اجتلاء معانيها، وكشف غامضها، وبذلك اتسع أفق النحو، وغنيت مادته، ودخل فيه كل ما يراعى في النظم من تقديم وتأخير وما إليه من أسباب الجودة وعدمها. مما استقر عليه العرف فيما بعد يجعلها من علم المعاني، ومن ثم فإن الأساس عنده هو النحو، على أن يشمل النحو علم المعاني، وأن يتجاوز القواعد النحوية إلى الجودة الفنية.

وعبد القاهر يسوق لنا فصولاً جمة في كتابه الدلائل تعتمد كلها على النحو، بل نرى بعض الفصول يعتمد كلية لا على النحو بمعناه الشامل الثرى، بل بمعنى الإعراب أيضاً.

فالفصل والوصل يرتكز على أساس كون الجملة الأولى لها محل الإعراب، أو ليس لها محل من الإعراب^(٣) وجميع صور الفصل والوصل من كمال انقطاع وشبهه، وكمال اتصال وشبهه، وتوسط بين الكمالين، تدخل في هذا النطاق النحوي. وعقد عبد القاهر فصلاً كاملاً لتأكيد هذه العلاقة النحوي في الفصل والوصل يستعمله بقوله^(٤)، «وإذ قد عرفت هذه الأصول والقوانين في شأن فصل الجمل ووصلها

(١) الدلائل ٢-٢.

(٢) الدلائل ٨٩.

(٣) الدلائل ١٧٩.

(٤) الدلائل ١٨٧.

فاعلم أنا حصلنا من ذلك على أن الجمل على ثلاثة أضرب: جملة حالها مع التي قبلها حال الصفة مع الموصوف والتأكيد مع المؤكد، فلا يكون فيها العطف البتة، لشبه العطف فيها لو عطفت بطفه الشيء على نفسه. وجملة حالها مع التي قبلها حال الاسم يكون غير الذي قبله إلا أنه يشاركه في حكم ويدخل معه في معنى، مثل أن يكون كلا الاسمين فاعلا، أو مفعولا، أو مضافا إليه، فيكون حقها العطف. وجملة ليست في شيء من الحالين، بل سبيلها مع التي قبلها سبيل الاسم مع الاسم لا يكون منه في شيء، فلا يكون إياه، ولا مشاركا له في معنى، بل هو شيء إن ذكر لم يذكر إلا بأمر ينقرد به، ويكون ذكر الذي قبله، وترك الذكر سواء في حاله لعدم التعلق بينه وبينه رأسا، وحق هذا ترك العطف البتة، فتترك العطف يكون إما للاتصال إلى الغاية، أو الانفصال إلى الغاية، والعطف لما هو واسطة بين الأمرين، وكان له حال بين حالين، ولاشك أن هذا الباب كله من أوله إلى آخره يؤكد العلاقة بين النحو والنظم، ولذلك يجب مراعاة الفصل والوصل في الكلام، فإذا وضع أحدهما موضع الآخر، فسد النظم، وانحرف المعنى.

وحدثه عن القصر يستعمله بقول النحاة - ومنهم أبو على الفارسي وأبو إسحاق الزجاج في جعل (إنما) بمنزلة (ما وإلا) فيخالقهم في ذلك لأنها ليسا على جهة سواء وبينهما فروق، لأن هذا المعنى ليس مثل هذا المعنى بعينه، وفرق بين أن يكون الشيء في معنى الشيء وبين أن يكون الشيء الشيء على الإطلاق. ويبنى على هذا القول الذي يرد به على النحاة الفروق بين التعبير (بإنما) والتعبير (بما وإلا)؛^(١) (فإنما) تستعمل فيما يكون معلوما أو ما ينزل هذه المنزلة، والنفي والاستثناء فيما يكون مجهولا، أو ما ينزل هذه المنزلة. فيصح أن تقول إنما محمد قائم لا قاعد، ولا يصح أن تقول ما محمد إلا قائم لا قاعد، فكل منهما موضع لا يصلح في الآخر. والإخلال به يفسد النظم، ويغير المعنى. كما يوضح أن المقصور عليه في (إنما) هو المؤخر وفي النفي والاستثناء ما بعد إلا، ولا ينبغي أن تحيد عن ذلك حتى لا يفسد النظم. فقولته تعالى: إنما يخشى الله من عباده العلماء المراد منه: أن الخشية مقصورة على العلماء، ولو قدم العلماء لصار المعنى على

(١) الدلائل ٢٥٢.

الضد مما هو عليه، فتكون الخشية من العلماء وغير العلماء، ويكون الغرض بيان المخشى وهو الله، وهذا المعنى لم يهدف إليه الآية الكريمة، وإنما سببه اختلاف النظم بالتقديم والتأخير، الذي تنتج عنه اختلاف المعنى. فالذي أوجب التقديم والتأخير والمحافظة على كنه البلاغة، ما في هذا النظم من ترتيب على الصورة التي بدت فيها الآية الكريمة. ورغم هذا الاستيعاب الدقيق لبيان الفروق بين القصر بإنما، والقصر بما وإلا، فإن عبد القاهر باستيعابه لم يفلح الباب في وجه الدارسين، بل هداهم إلى إضافة بعض الفروق. فنراه يضيفون إلى فروقه فرقا آخر، فالقصر تأكيد للكلام «غير أن التأكيد مع (إنما) تأكيد للإثبات، ومع (النفى والاستثناء). تأكيد النفي، وشتان ما بين التأكيدين. ومن الواجب الفصل بين هذين النوعين من التأكيد وبذلك لم يكن بحث عبد القاهر في القصر هو البحث الذي لا نضيف إليه شيئا.

وربما كانت هذه التفرقة تقتصر إلى شيء من التوضيح حتى تبدو جلية للأذهان، وحسن أن نقل نص ما قاله المؤلف لتبديد ما في هذه الفكرة من غموض، يقول الدكتور أنيس «ونحن حين نتشبع أسلوب القصر مع النفي والاستثناء في القرآن الكريم نراه دائما لنفي ما سبق، سواء كان هذا الذي سبق ملفوظا أو ملحوظا، ونراه يسبق في غالب الأحيان بمعنى منفي ثم يأتي هذا الأسلوب مؤكدا لذلك المعنى المنفي، فهو أسلوب نفي يؤكد نفيا سابقا بطريق غير مباشر، ففي قوله تعالى «أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة إن هو إلا نذير مبين» وقوله تعالى «وما مسنى السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون» فقد نفي سبحانه وتعالى في الآية الأولى أن به جنة، أو بعبارة أدق أكد هذا النفي الذي يستفاد من كلام سابق، وفي الآية الثانية أكد نفي أن الرسول قد مسه سوء. ويتفق هذا مع ما يقوله أهل البيان في باب الفصل والتوصل من أن الفصل في الجملتين في كل آية من هاتين الآيتين إنما كان لأن الجملة الثانية مؤكدة للأولى تفيد معناها. كذلك قوله تعالى «وما أنا بطارد المؤمنين إن أنا إلا نذير مبين» «وما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم» «وما أنت بمسمع من في القبور إن أنت إلا نذير» أكد في الآية الأولى نفي أنه طارد المؤمنين، وفي الثانية أن به جنة، وفي الثالثة أنه مسمع من في القبور. فإذا سبق الكلام بالإثبات جاء القصر بإنما، مثل الآيات: «قل إنما الآيات

عند الله، وإنما أنا نذير مبين» ومثل «قل إنما العلم عند الله وإنما أنا نذير مبين» ثم يقول وعندئذ ندرك أن القصص باللفظ مع الاستثناء لا يماثل القصص بإنما، وإن ما قاله البلاغيون من تساوي الأسلوبين فيه كثير من التجوز. وذلك لأن الأسلوب الأول (اللفظ والاستثناء) أسلوب لفظي، في حين أن الأسلوب الآخر (القصص بإنما) أسلوب تقرير وإثبات (١).

وهناك أبحاث بلاغية أخرى اعتمد فيها عبد القاهر على النحو، وتصادف القارئ في كثير من صفحات الكتاب مثل الابتداء بالفكرة، والمعرف بأل، وفروق الخبر، والحال، وغير ذلك (٢) مما لا تخطئه العين حيث نقلت صحف الكتاب.

وحيث يريد عبد القاهر أن يدل على خطأ فكرة من الأفكار، فإنه أحياناً يبحث عن نظير لها في علم آخر، ونلاحظ أنه لا ينتخب من بين العلوم إلا علم النحو، ليؤكد وجهة نظره في رد الخطأ، وإبراز الصواب، فهو مثلاً حين يتصدى للرد على قول بعض العلماء في إطلاقهم الاستعارة على ما هو تشبيه، وعلى ما ليس من التشبيه في شيء، ويعنى به ما يسمى بالمجاز المرسل يقول «إن شأنهم شأن من يسمى الحال مثلاً تمييزاً، من حيث إنك إذا قلت (راكباً) فقد ميزت المقصود وبينته كما فعلت ذلك في قولك عشرون درهماً، ومئتان سمناً، ققيزان براء، ولي مثله رجلاً، ولله ذرّه رجلاً، وليس هذا بالمذهب المرضي، بل الصواب أن تقصر الاستعارة على ما نقله نقل التشبيه للمبالغة» (٣).

وهكذا نجد عبد القاهر مراعيًا النحو في كل خطواته، وكما أنه دائم الضرب على أوتار النظم وتوخى معاني النحو فيه، ولا يكف إطلاقاً عن ترديد هذه الفكرة من بدء الكتاب إلى منتهاه في إلحاح مستمر حتى ترسب في الأذهان، وترسخ في القلوب، وقد نجح عبد القاهر كل النجاح في نقل فكرته، والإيحاء بها لكل من يطالع كتابه الدلائل.

موقف عبد القاهر من الكلمة،

وما دمت قد تحدثنا عن النظم عند عبد القاهر، وأن جماله يرجع إلى ما هي الكلمات من حسن التأليف، وانسجام التركيب، فالمعول عنده على العلاقات بين

(١) الأسرار اللفظية ١٧٥ - ١٨٠.

(٢) الدلائل على الترتيب ١٠٩، ١٢٨، ١٣٦، ١٥٦.

(٣) الأسرار ٤٤٤ وانظر أيضاً ٤٦٣.

الكلمات، فلا بد من أن نعروض للكلمة نفسها وموقفه منها، وهل أعطى لها من الأهمية مثل ما أعطى للنظم، أو أن له منها موقفاً آخر، وهل يتفق مع الآخرين في هذا المضمار أو يختلف معهم؟

«فابن المعتز لم يبحث إلا في الكلمة الشعرية، وأشكال البديع، وقد بذلك للكلمة كل فواء، ولم يكن يرى شيئاً إلا الكلمة، ووجه مواهبه التحليلية إلى الكلمة، ومن الكلمة استقى أسلوبه الحى المتجدد، وكان لطريقته في معالجة الكلمة الشعرية نتائج رائعة في أول الأمر، ولكن هذه الطريقة وقد تلفتها فيما بعد أبدي أناس أقل موهبة، تحولت بالتدريج إلى طريقة ميتة»^(١) هذا ما يقوله كراتشكوفسكى عن ابن المعتز ومن أعقبه، لا شك أن تحيزه لابن المعتز واضح، وهذا شيء مألوف من عالم أخرج بديع ابن المعتز إلى النور، وعرف به الناس بعد أن كان في طي الكتمان، وعادة ما يكون المؤلف وثيقاً بين الدارس وبين الشخصية التي يدرسها، فيفضي عن كثير من مثالبها، ويخلع على أفكارها كثيراً من القيمة بل يتلمس لها أسباب العظمة جاهداً، وبعبارة موجزة فإنه لا يقف موقفاً محايداً مهما حاول أن يبدو في صورة المحايد النزية الذي لا ينبغى سوى الوصول إلى الحقيقة التي يعلوها عليه البحث العلمي، وإلا فإن كراتشكوفسكى لم يكن يرقى ببصره إلى القرن الخامس الهجرى حيث يلتقى مع عبد القاهر في موقفه من الكلمة التي امتلكت حواس ابن المعتز، فأولاًها كل اهتمامه، ولكن اهتمام ابن المعتز بالكلمة لم نجد له مبرراً عند عبد القاهر، لأنه لم يجد فيها سرا من أسرار الجمال، ولا قيمة من قيم التعبير، ولم تتحول نظرة ابن المعتز إلى طريقة ميتة على أبدي المتأخرين عنه كما زعم كراتشكوفسكى بل كانت نظرة ابن المعتز للكلمة نظرة ضيقة وقفت عندها وأولتها كل الحسن أن القبح، دون أن تتجاوزها إلى ما هو أشمل من الجملة والجمال، ولكن نظرة عبد القاهر كانت أكثر اتساعاً، فوضعت الكلمة في إطار الجملة وجعلتها جزءاً من كل، والحكم بالجودة وعدمها لا يكون مع الكلمة منفردة، وإنما يكون على النظم جملة^(٢). والصواب: إننا لو عقدنا مقارنة بين حكم ابن المعتز في العبارة ووصفها بالحسن أو القبح وبين ما قاله عبد القاهر لوجدنا أن نظرة

(١) دراسات في تاريخ الأدب العربي منتجات كراتشكوفسكى، معاشرة انشاما ١٩٢٠ م.

(٢) الدلائل ٢٦، ٢٨.

عبد القاهر هي الأهم حيث لا يقسم الجمال إلى أجزاء العبارة، كل جزء منفرد من الآخر، وكأنه على غير صلة به، بل يمكن أن نقول على عكس ما ذكر كراتشكوفسكى: إن طريقة ابن المعتز قد تحولت فيما بعد بالتدرج من طريقة حية على يد عبد القاهر حتى أخذ بها النقاد في العصر الحديث، ولم يرتضوا الوقوف عند اللفظ في نقد الأساليب حين راعوا النظم جملة، والتركيب عامة.

فاللغة عند عبد القاهر لا أهمية لها في ذاتها، بل أهميتها في موقعها من الجملة «وهل تجد أحد يقول: هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها .. لأن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها»^(١) فالحسن راجع إلى النظم دون اللفظ، وإذا نظرنا إلى قول ابن المعتز نفسه الذي قصر جهده على جمال الكلمة:

سالت عليه شعابُ الحى حين دعا أنصاره بوجوه كالدنانير

فإنك لا ترى الحسن يرجع إلى ما فيه من استعارة بل «أنك ترى هذه الاستعارة على لطفها وغرابتها إنما تم لها الحسن وانتهى إلى حيث انتهى، بما توخى في الوضع الكلام من التقديم والتأخير وتجدها قد ملحت ولطفت بمعاونة ذلك وموازته لها»^(٢) فجمال شعر ابن المعتز لا يرجع لألفاظه مهما اتصفت باللطف والطرافة، وإنما يرجع الحسن في شعره إلى أوضاع الكلمات، وموازرة بعضها لبعض، فأهمية الألفاظ تظهر في أداء المعاني، وتتجلى في تأليف الكلام أم اللفظة نفسها عند عبد القاهر «فلا فضيلة لها سوى سلامتها مما يثقل على اللسان»^(٣) ثم يرتب على ذلك إنكار أن يكون الإيجاز في الكلم المفرد، ولا في معاني الكلام المفردة التي هي لها بواضع اللفظة^(٤).

(١) الدلائل ٧٨.

(٢) الدلائل ٧٨.

(٣) الدلائل ١٠٦.

(٤) انظر الدلائل ٢٩٧.

وقد أردنا من بيان موقف عبد القاهر من الكلمة أن نتوصل به إلى موقفه من المجاز، وألوان البديع، وكيف يحدد الحسن فيه، وقد تراءى لنا أن موقفه من المجاز لا يختلف عن موقفه من الكلمة، فالجمال في المجاز لا ينبع من الكلمة، بل يستحيل أن ينبع من ذات الكلمة، إذ أن الكلمة لا تكون مجازاً إلا وهي داخلة ضمن الكلام، ودائرة في إطاره، واعتبرت جزءاً من التأليف والنظم، انظر إلى قوله «إن هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها، من مقتضيات النظم، وعنهما يحدث، وبها يكون، لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يتوخ بينها حكم من أحكام النحو فلا يتصور هاهنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد ألف مع غيره»^(١). ونراه أيضاً يعد أن يتحدث عن الكتابة والاستعارة والتمثيل يبين أن المزية لا تحدث بسببها، بل إلى الأحكام التي تحدث بالتأليف والتركيب «وهذا ما ينبغي للعاقل أن يجعله على ذكر منه أبداً، وأن يعلم أن ليس لنا إذا نحن تكلمنا في البلاغة والفضاحة مع معاني الكلم المفردة شغل، ولا هي منا بسبيل، وإنما نعمد إلى الأحكام التي تحدث بالتأليف والتركيب»^(٢). ويسلب المزية لهذه الألوان البلاغية من مجاز وبديع في موضع آخر، ويردها إلى النظم حين يقول «واعمد إلى ما توأصفوه بالحسن .. بسبب معنى لطيف، أو حكمة، أو أدب، أو استعارة، أو تجنيس، أو غير ذلك مما لا يدخل في النظم، وتأمله .. فإنك تعلم ضرورة أن ليس إلا أن قدم وآخر، وعرف ونكره، وحذف وأضمر، وأعاد وكرر، وتوخى على الجملة وجها من الوجوه التي يقتضيها علم النحو»^(٣). ويأتي بمثال تطبيقي مشهور بين البلغاء بأن سبب الحسن مرده إلى ما فيه من استعارة وذلك قوله تعالى «واشتعل الرأي شيباً» فيقول «ولم يزيدوا فيه على ذكر الاستعارة، ولم ينسبوا الشرف إلا إليها .. وليس الأمر على ذلك، بل لأجل ما في الكلام من اتصال وملابسة»^(٤) يعني بذلك أن الاستعارة وإن

(١) الدلائل ٣٠٠.

(٢) الدلائل ٤٧.

(٣) الدلائل ٦٧.

(٤) الدلائل ٧٩.

كانت جارية في لفظ اشتمل إلا أن الحسن أتى من قبل نظم الجملة على النحو المذكور، فأسند الاشتغال إلى الرأس، وكان حقه أن يسند إلى الشيب، وهذا هو المصدر الحقيقي للحسن، وليس الاستعارة، لأن هذا الحسن متحقق دون الاستعارة في نظير هذه الآية العاربية فمن هذه الاستعارة مثل: «طلب زيد نفسه»، وقر عمرو عينا، وتصب عرفا، وكرم أصلا، ونحو ذلك مما يجرى على نسق الآية. ولذلك فعبد القاهر يصرح بأن النظم هو سبب الحسن في الاستعارة والكتابة والتمثيل حين يرد على من زعم أن الحسن في الكلمة ذاتها بقوله «وجملة الأمر أن ما رأينا في الدنيا عاقلا أطرح النظم والمحاسن التي هو السبب فيها من الاستعارة والكتابة والتمثيل. وضروب المجاز والإيجاز وصد بوجهه عن جميعها، وجعل الفضل كله، والمزية أجمعها في سلامة الحروف مما يثقل»^(١). فالصور البيانية هي واقعها جزء من النظم، وليس سر جماله، بل النظم في الواقع هو سر جمالها، ولذلك فهو يرفض أن نجعل الاستعارة الأصل في الإعجاز، وأن يقصد إليها، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في أي معدودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة، وإذا امتنع ذلك لم يبق إلا أن يكون في النظم والتأليف^(٢). ولذلك حين يعرض عبد القاهر في الدلائل للصور البيانية لم يكن غرضه أن يبحثها بحثا مفصلا، وإنما غرضه أن يسلكها في النظم، وليبين أن الحسن فيها لا يكتمل إلا بإدخالها في هذا الإطار، لأن النظم بنجوة من كل صنعة لفظية، وهو حين يقسم «الكلام الفصيح قسمين: قسم تعزى المزية والحسن فيه إلى اللفظ، وقسم يعزى ذلك فيه إلى النظم، فالقسم الأول: الكناية والاستعارة والتمثيل الكائن على حد الاستعارة، وكل ما كان فيه على الجملة مجاز واتساع وعدول باللفظ عن الظاهر»^(٣). أراد بذلك أن يرد على زعم القائلين بأن المقسر يكون بمنزلة التفسير، وهو لا يرتضى ذلك، لأن الألفاظ المجاز فيها المعنى، ودلالة على ذلك المعنى معنى آخر، بخلاف التفسير فليس فيه إلا المعنى فقط، فالمزية في المجاز ليست في معنى اللفظ، بل في طريق إثباته للمعنى، ولذلك يقول «واعلم أنا إذا أخذنا في الجواب عن قولهم: إنه لو كان الكلام فصيحاً من أجل مزية تكون في معناه، لكان ينبغي أن يكون تفسيره فصيحاً مثله: قلنا إن

(١) الدلائل ١٠٣.

(٢) الدلائل ٢٠٠.

(٣) الدلائل ٢٢٩.

الكلام الفصيح ينقسم إلى قسمين = قسم تعزى المزية فيه إلى اللفظ، وقسم تعزى فيه إلى النظم^(١)، فعبد القاهر = إذن = لا يعنى أن مزية المجاز فى شيء ليست له علاقة بالنظم، فقد قرر قبلا وجود المزية فى هذه العلاقة، ولكنه أصبح الآن بصدد بيان التفاضل بين التفسير والمفسر، ولا أدل على أن عبد القاهر لا يخرج فصاحة المجاز عن ارتباطها بالنظم من قوله عقب ذلك مباشرة، وقد بطل الآن من كل وجه، وكل طريق، أن تكون الفصاحة وصفا للفظ من حيث هو لفظ ونطق لسان^(٢).

موقف عبد القاهر من البديع

وعبد القاهر قد ذكر ألوانها من البديع دون أن يخوض فى جميع الألوان التى كانت معروفة وشائعة عند السابقين. ومن ثم فإنه لاقى كثيرا من حيف الدارسين الذى قالوا إن عبد القاهر ليس له أثر يذكر فى علم البديع سوى ما أراد أن يثبت من أن ما يبدو الحسن فيه يعود إلى لفظه إنما يعود إلى معناه كالسجع والتجنيس، أما ما عدا ذلك فلا مجهود له^(٣). أو أن عبد القاهر لم يذكر فنون البديع إلا عرضا فى أسرار البلاغة^(٤)، أو أن عنايته لم تتجه إلى البديع، لأنه رأى غيره قد وهاه^(٥)، أو لأن غرضه كان تأييد قضية الإعجاز^(٦) ولكن عبد القاهر قد تحدث عن بعض ألوان البديع مثل التجنيس^(٧)، والسجع^(٨)، والحشو - اعتبره من البديع - ويريد به الاعتراض^(٩)، والتطبيق والاستغارة^(١٠)، وحسن التعليل وأنواعه المختلفة تحت اسم التخييل^(١١)، كما تحدث عن التجريد وفضله على التشبيه^(١٢)

(١) الدلائل ٢٤٩.

(٢) الدلائل ٢٤٨.

(٣) عبد القاهر الجرجاني أحمد بنوى ٢٧٢.

(٤) مقدمة النبهان فى علم البيان أحمد مطلوب ١٦.

(٥) أثر القرآن فى تطور البلاغة د. كامل الخولى ١٨٠.

(٦) مسور من تطور البيان د. كامل الخولى ٢٢٠.

(٧) الأسوار ١١.

(٨) الأسوار ١٥.

(٩) الأسوار ٢٥.

(١٠) الأسوار ٢٦.

(١١) الأسوار ٢-١.

(١٢) الدلائل ٢٧٦ والأسوار ٢٠١.

والمزاوجة والتقسيم، وخصوصاً التقسيم ثم الجمع^(١) وعد النظم الذى يشتمل على هذين اللونين من البديع من التمثط العالى، والباب الأعظم الذى لا ترى سلطان المزية يعظم فى شيء كعظمه فيه، فعبداقاهر لم يغفل الحديث عن البديع، بل جعله مما يساعد على فضيلة الكلام، وحسن النظم وذلك حين لا يكون متكلفاً خالياً من الفائدة، لا يقصد به غير الزخرف والزينة، أما إذا أتى البديع - كالتجنيس والسجع مثلاً - عفو الخاطر، أو كان المعنى هو الذى يطلبه ويستدعيه، فإنه يقرر أنه، يكون أحلى تجنيس تسمعه وأعلاه، وأحقه بالحسن وأولاه^(٢). بل إنه لو رام تركهما - التجنيس والسجع - إلى خلافهما مما لا تجنيس فيه ولا سجع لدخل من عقوق المعنى وإدخال الوحشة عليه^(٣). ولذلك فإن البديع الذى يأتى به المتقدمون عن طواعية ودن استكراه مراعين فيه طلب المعنى وفائدته، يحيده عبد القاهر بل يوجبه ويعتبر التجرد منه نوعاً من عقوق المعنى، ولكن عبد القاهر حين رأى اهتمام المعاصرين له باللفظ، وولوعهم الشديد بالوشى، فإنه أراد أن يضع القاعدة التى تنتهج فى سلوك البديع حتى لا يطفى على الأساليب، وأراد أن يبين أن للبديع مواضع يحسن فيها، وأخرى يقبح بها، والفيصل فى ذلك هو طلب المعنى له، وزيادة الفائدة، فاقترصر على ذكر بعض الألوان دون جميعها، فهو يرسم القاعدة، وعلى الأديب أن يلاحظها ويطبقها فى جميع الألوان البديعية. ولذلك فهو يحمل على المتأخرين - المعاصرين له - شغفهم بالبديع، حيث إن الواحد منهم ينسى أنه يتكلم ليفهم لبيّن، ويخيل إليه أنه إذا جمع بين أقسام البديع فى بيت فلا ضير أن يقع ما عناه فى عمياء، وربما طمس بكثرة ما يتكلفه على المعنى وأفسده^(٤).

وعبد القاهر فى نظرنه للبديع عند المحدثين والمتقدمين يساير قول ابن رشيق، ويأخذ بوجهه نظره حين يقول: «والعرب لا تنظر فى إعطاف شعرها بأن تجنس، أو تطابق، أو تقابل، فتترك لفظة للفظ أو معنى لمعنى كما يفعل المحدثون، ولكن نظرها فى فصاحة الكلام وجزالته، ويسط المعنى وإبرازه .. وتلاحم الكلام

بعضه ببعض»^(٥).

(١) الدلائل ٧٤.

(٢) الأسرار ١٥.

(٣) الأسرار ١٩.

(٤) الأسرار ١٢، ١٤.

(٥) المعنى ١ / ١٢٩.

ولعل موقف عبد القاهر من ألوان البديع - في عرف المتأخرين - لا يختلف كثيرا من موقفه من المجاز، وأن الحسن فيه لا يرجع إلى الألفاظ في ذاتها، لأن الألفاظ لا توصف بالحسن أو القبح، ولكن الحسن في البديع يرجع إلى النظم، والتطبيق من البديع، والاستعارة من المجاز في عرف المتأخرين. فيقول «وإما التطبيق والاستعارة وسائر ألوان البديع فلا شبهة أن الحسن والقبح لا يعترض الكلام بهما إلا من جهة المعنى خاصة من غير أن يكون للألفاظ في ذلك نصيب، أو يكون لها في التحسين أو خلاف التحسين تصعيد وتصويب»^(١). فالحسن والقبح في البديع ليس مرده إلى اللفظ، لأن الألفاظ ليس لها نصيب من الحسن، وإنما العبرة بالمعنى الذي ينشأ إلا عن النظم، ولذلك فإنه حين يفرق بين تجنيس قبيح كتجنيس أبي تمام:

ذهبت بمذهبه السماحة فالتوت فيه الظنون أمذهب أم مذهب

وبين تجنيس حسن كتجنيس البمسي:

ناظراء فيهما جني ناظراء أو دعاني امت بما أودعاني

ينكر أن يكون القبح في الأول، والحسن في الثاني إلى الألفاظ، بل لأن الفائدة ضعفت في الأول وقويت في الثاني، والفائدة من خواص تركيب اللفظ، وما ينتج عنها من معنى، أو بعبارة أخرى: النظم هو محل الفائدة، وليس اللفظ. وبعد أن ينتهي عبد القاهر من هذه المقارنة يخلص إلى النتيجة النهائية بقوله فقد تبين لك أن ما يعطى التجنيس من الفضيلة أمر لم يتم إلا بتصرة المعنى، إذ لو كان باللفظ وحده لما كان فيه مستحسن، ولما وجد فيه إلا معيب مستهجن ولذلك ذم الاستكثار منه والولوع به»^(٢).

وكما ينكر عبد القاهر التكلف في البديع والشغف به، فإنه ينكر أيضا أن يكون المعنى يتطلبه والنظم يقتضيه، ثم نفعل عن ذكره، لأن المعنى حينئذ هو الذي يقود إليه، ويستشرف له، فاستحسان البديع حين لم يقد المتكلم المعنى نحو التجنيس والسجع بل قاده المعنى إليهما .. حتى إنه لو رام تركهما إلى خلافهما مما لا تجنيس فيه ولا سجع، لدخل من عشوق المعنى، وإدخال الوحشة عليه في

(١) الأسرار ٢٦.

(٢) الأسرار ١٢ والدلائل ١٠٢.

شبيه بما ينسب إليه المتكلف للتجنيس المستكبره، والسجع الفاخره (١). وعلى الرغم من أن عبد القاهر لا يرجع الحسن في البديع إلى اللفظ، إلا إنه، إذا توافرت هذه المحسنات البديعية مع حسن النظم يكون قد قرى الحسن من الوجهتين، ووجبت له المزية بكلا الأمرين (٢). وهذا النوع من النظم محل الإشكال، وموضع الغموض، لأنك عندئذ سوف تحبف على النظم، وتطمح إلى اللفظ، وتظن أن الحسن كل الحسن في اللفظ خاصة، ولكن الحسن فيهما جزاء وفاقا، هو في اللفظ كما هو في النظم، فالمزاوجة بين الشرط والجزاء، والتقسيم، وخصوصا إذا قسمت ثم جمعت، وماليس له حد يحصره وقانون يحيط به من ألوان البديع التي تتحد في أجزاء الكلام، ويدخل بعضها في بعض، كل ذلك يعمل عمل السحر في الكلام، فإذا هو «التمط العالى، والباب الأعظم، والذي لا ترى سلطان المزية بعظم في شيء كعظمه فيه» (٣).

فالبديع عند عبد القاهر لا يستغل باللفظ، وإنما يذوب داخل النظم، وإن كان يضيف إلى جماله جمالا، وتزيد به الفضيلة إرتقاء، ولذا فإن هذا الفصل الذي عرض فيه لألوان البديع والبيان ونعنى به: ما أسماه (فصل في النظم يتحد في الوضع ويدق فيه الصنع) نراه يتلمس في النظم مواضع الجمال، ولطف المآخذ، ودقة النظر، ويطمح ببصره إلى ما هو أرقى في النظم من حيث السرعة والخطا، أو من حيث قيمة المعنى ومثون الألفاظ كقول الجاحظ، «جنبك الله الشبه، وعصمك من الحيرة، وجعل بينك وبين المعرفة سببا، وبين الصدق سببا .. إلى آخر ذلك الكلام الذي لا فضل فيه إلا لمعناه، ومثون الفاظه» (٤).

وأخيرا فإن عبد القاهر يستطرد كل هذا الاستطراد، ويدخل في تفصيلات شديدة، وقضايا متعددة، ليكشف عن سبب الإعجاز، وإن مرده ليس إلى الكلمة ولا إلى المجاز، ولا إلى البديع وهو بذلك يتخطى كل ما هو جزئى وخاص، إلى ما هو عام وشامل، فالمعول في دليل الإعجاز على النظم، والتحدى كان إلى أن يجيئوا في أى معنى شاءوا من المعانى بنظم يبلغ نظم القرآن في الشرف، أو يقرب منه .. إذ أن المعانى لن تقع مواقعها المؤثرة حتى يحسن النظم (٥).

(١) الأسرار ١٩ .
(٢) الدلائل ٧٦ . ٧٧ .

(٣) الدلائل ٧٥ .
(٤) الدلائل ٧٦ . ٧٧ .

(٥) الشافية عبد القاهر ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٠ .

قد لاحظنا أن عبد القاهر قد استخدم النظم وجعله أساسا للنقد، ومرجعا في بيان القيمة الفنية من الحسن أو القبح، وجعل من النظم أيضا قواعد تهدي الذوق العربي في الكشف عن درجة الكلام. وبذل في ذلك جهدا عظيما حتى ترسب فكرته في الأذهان، وتستقر في العقول، ثم توالت عصور لم يعد لاستخدام الذوق فيها مجال، بدأت بعصر السكاكي وما تلاه من عصور الشروح والحواشي، فجفت نظرية عبد القاهر في النظم، وأهملت إهمالا ذريعا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ترعرعت البلاغة المدرسية بمصطلحاتها، وتخرجاتها، وتقسيماتها، ومن ثم ذبل عود البلاغة الحقيقية التي تعتمد على التأثر الأدبي في النفوس. واستمر ذلك ازمانا طويلا حتى كان عصرنا الحديث، واتصلت النهضة الأدبية بتيارات النقد ومذاهبه، وخرجنا من أسار التقليد إلى رحاب الفن الأصيل الذي نبع من المصادر الأولى في التراث العربي فاستيقظت من جديد نظرية عبد القاهر في النظم بعد سبات، واستعملت كأساس وقاعدة يرجع إليها في تناول الأعمال الأدبية بالنقد. والذين استخدموا هذه النظرية هم النقاد الكبار الذي تعتبر كلمتهم بمثابة قانون في مجال الأعمال الأدبية والفنية مثل مندور، ومدرسة الديوان وغيرهم من أساطين النقاد. فمندور يقرر «أن محاولة إقحام العلم على الأدب فاشلة، لأن الأدب أدق وأرهم وأعمق وأغنى من أن نخطط له طريقه، الأدب مفارقات، ونقد الأدب وضع مستمر للمشاكل الجزئية فقد يكون جماله في تنكير اسم أو نظم جملة .. أو خلق صورة، أو التأليف بين العناصر الموسيقية في اللفظ، ولقد يخلو من كثير من العناصر الموسيقية في اللفظ، ولقد يخلو من كثير من العناصر التي نعددها كالتخيال والعاطفة، وما إليها، ومع ذلك يروقنا لصياغته أو سداخته»^(١). فمندور يجعل نقد الأدب قائما على ما ذكره عبد القاهر في النظم من الصياغة والتأليف، وربما يكون أوضح من ذلك، وأقرب إلى إثبات تأثير النقد الحديث بنظرية النظم. ما ذكره المازني في نقده لأسلوب المتفلوطي - وهو يمثل بذلك المذهب الذي نادى به مدرسة النقد الحديثة في مصر وعلى رأسها العقاد - فهو يستعمل النظم

(١) الميزان الجديد ١٧٧ مندور، الأدب ومذاهبه ١٣٥ مندور،

بجذاظيره، حتى لتشعر أن عبد القاهر هو الذى يخاطبك، وأنه قد بعث من جديد، وأنت تقرأ فقرة من دلائل الإعجاز، وليست قطعة من كتاب الديوان، وإن أردت شاهداً على صدق هذا القول، وتأكيداً له فاقرا هذه الفقرة من كلام المازنى «ومعلوم أن الكلام لا قيمة له من أجل حروفه، فإن الألفاظ كلها سواء من حيث هي اللفاظ، وإنما قيمته وخصاحته وبلاغته وتأثيره تكون من التأليف الذى تقع به المزية فى معناه، لا من أجل جرسه وصداءه، وإلا لكان ينبغى إلا يكون للجملة من النثر أو البيت من الشعر فضل على تفسير المفسر له، ومعلوم كذلك أن الألفاظ ليست إلا واسطة للأداء، فلا بد أن يكون وراءها شيء، وأن المرء يرتب المعانى أولاً فى نفسه، ثم يحذو على ترتيبها الألفاظ، وأن كل زيادة فى الألفاظ لا تفيد زيادة مطلوبه فى المعنى، وفضلاً معقولاً، فليست سوى هذيان بطلبه من أخذ نفسه وغيب عن عقله.. وليست كثرة الألفاظ المستعملة المسوقة من شأنها أن تدل على كثرة الاطلاع وسعة الحظيرة، وطول الباع، وإنما التأليف والتركيب والافتنان بهما، والقدرة عليهما، هو، أية هذه السعة والطول والكثرة، فلا تجعل بالك إلى الألفاظ إذا شئت أن تعرف مكان الرجل من العمل، وحظه من العرفان، ولكن اجعله إلى طريقة تأليفه الكلام، فإن رأيت يدور منها فى حلقة لا يكاد يعدوها حتى يكر إليها، فاعلم إنه ضيق المضطرب، محدود المجال، ضئيل الحال، وأثق بعد ذلك ألفاظه من أى حائق شئت^(١)، فالألفاظ عند المازنى لا قيمة لها فى ذاتها، وإنما قيمتها وتأثيرها لعلاقات الألفاظ بعضها مع بعض، وإلا لكان التفسير والمفسر بمنزلة واحدة، وترتيب المعانى فى النفس أولاً، ثم تأتى الألفاظ مرتبة بترتيب المعانى، وأن زيادة الألفاظ لا بد أن تفيد زيادة فى المعنى، وإن كثرة استعمال الألفاظ وحشدها فى النص ليست دليلاً على مقدرة الكاتب، بل مقدرة تقوم بتركيب الكلام وتأليفه، كل هذه أفكار عبد القاهر رسمها طريقاً للنقد فى كتاب الدلائل، واستعملها النقاد فى عصرنا هذا دون إضافة إليها، فكان ذلك دليلاً قوياً على أن نظرية عبد القاهر فى النظم قد بعثت من جديد، وكتب لها البقاء والخلود، ولذلك فإننا حين نقرأ فى كتب النقد عن (نظرية العلاقات أو النظم وأهميتها فى دراسة النقد الحديث) نعرف أنها الدراسة النقدية الجديرة بالاحتفال، لأنها تعين على فهم النصوص،

(١) الديوان، العقاد والمازنى ٢ / ٢٣، ٢٦، ٢٧.

وتربية الأذواق، ودراسة العلاقات بين الكلمات في التركيب وهم دلالاتها في أوضاعها المختلفة، هي الدراسة الموضوعية حقاً، وهي التي تعين على فهم النص، وتذوق ما فيه من جمال، وبذلك تربي الذوق الأدبي، وتطبعه على اليقظة، وتفاذ البصيرة، وأن الخيال والموسيقى وغيرهما عناصر وإن كانت أساسية لا بد منها في النقد، لأنها تؤدي دوراً هاماً في الكشف عن جمال الأدب، ولكنها لا تغنى عن الدراسات الفنية القائمة على سياسة الألفاظ وما بينها من علاقات^(١). هذه هي نظرية النظم تفسر عن وجهها بعد أن حجبتها القرون العصبية عن تاريخ البلاغة والنقد، وقد هيض للنقد الحديث بفعل تياراته المتدفقة المختلفة إن يختار النقاد أفضل الآراء وأبرزها وأجدرها بالصحة والتطبيق في مجال الأدب والفن بصفة عامة، وكان من أبرز الآراء التي اختارها النقاد للتطبيق نظرية النظم التي تنسب إلى عبد القاهر الجرجاني دون سواه. وقرأ ما يقول مندور عن نظرية النظم واتخاذها أساساً عاماً للنقد والمذهب الذي فطن إليه عبد القاهر من أن اللغة ليست مجموعة من الألفاظ، بل مجموعة من العلاقات هوأصح وأحدث ما وصل إلى علم اللغة في أوروبا أيامنا هذه^(٢).

مأخذ عبد القاهر:

ومن المؤكد أن عبد القاهر قد أنفق وقتاً طويلاً، وبذل جهداً كبيراً لإخراج نظرية النظم على الصورة التي وصلت إلينا، ولاشك أنه قد نجح تماماً في إبراز العلاقة بين معاني النحو وكيفية النظم، وأسدى إلى البلاغة العربية فضلاً عظيماً حين جعل توخي معالجة النحو ووجوهه يتحكم فيها الذوق والشعور، كل ذلك ليس موضع إنكار، لكن الإنكار ربما ينصب على بعض سقطات ضئيلة، وهنات خفيفة لا تقلل من شأن النظرية كتلك المأخذ التي لاحظها أستاذنا الدكتور كامل الخولي في تصريقه الحديث عن اللفظ والمعنى والمجاز والاستعارة وتكرار تعريف النظم والمجاز والاستعارة، واختصاره في مقام الإبانة والشرح حيث لم يعقد الموازنات بين الأبيات التي اتفق لفظها اختلف معناها بما يعود بالفائدة على النقد والبلاغة ولكنه عدد أيضاً من مأخذ عبد القاهر أنه أدخل النحو في البلاغة، فكان لهذا التداخل

(١) نظرية العلاقات أو النظم بين عبد القاهر والنقد العربي الحديث ص ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢.

(٢) النقد المنهجي ٢٨٤، ٢٢٦.

أثره في اضطراب منهج المادة المقصودة بالدرس .. وما حطم بلاغة المتأخرين منه كما حطمها هذا التداخل الذي استرفوا فيه وأساءوا إلى طريقتهم^(١). فهل كان من اليسير أن يشرح عبد القاهر نظرية النظم وهو التي تعتمد على النحو، وتوخي معانيه دون أن يلجأ إلى أبواب النحو فيذكر تعلق الاسم بالفعل، وتعلق الحرف بهما، وتعلق أجزاء الجملة بعضها ببعض، إن النظرية تضم داخلها النحو من جميع أقطاره، وتركيب الجملة والجمل وتاليف الكلام لا ينشأ إلا بمراعاة هذه المعاني، وبدون ذلك لا تقوم للنظرية قائمة، ولو أن المتأخرين أسرفوا في إدخال النحو في البلاغة، وهم يضعون نصب أعينهم شرح النظرية لما أساءوا إلى أنفسهم، وما عابهم أحد، ولكنهم جردوا النحو عن النظم، وجعلوه هو العمدة والقصد في أبواب البلاغة دون أن يدخلوه في إطار النظرية، فصار النحو جافاً لا روح فيه على النقيض مما كان عند عبد القاهر الذي أثرى النحو وجعل منه نحو راقياً. والأمر الذي قد يكون أكثر أهمية من غيره، لأنه أشد وطأة، وأبعد خطراً، أن عبد القاهر حين طبق نظرية النظم على الأمثلة لا نراه يتعدى الجملة أو الجملتين أو الجمل كما في الفصل والوصل^(٢)، ولا يتجاوز ذلك إلى القطعة الكاملة أو القصيدة التامة ولعل السر في ذلك من ناحيتين، الأولى: أن العرب لم تكن تعرف وحدة القصيدة، أو القطعة، فيقسمونها أبياتاً وجملات كلاً منها يستقل عن الآخر فتأثرت البلاغة بمنهج القدماء في النقد، وسلكت سبيله في العناية بالجملة دون النص كله، أما الثانية: فلأن عبد القاهر جعل النظم في توخي معاني النحو، والنحو لا يتعدى في بحثه الجملة، وما بطراً على كلماتها من اختلاف في الإعراب، ولهذين السببين كانت الوحدة الفنية التي لاحظها عبد القاهر هي وحدة الجملة لا وحدة النص. وفي هذا المجرى الضيق الشديد الضيق سكنت البلاغة في ركود إلى عصرنا هذا، حتى أصابها العطن، دون محاولة جدية لاتساع مجالها إلى ما هو أكثر من الجملة أو الجمل. حقيقة أن حازم القرطاجني (ت ٦٨٤ هـ) نظر في شمول إلى النظم، ولم يقف عند حدود الجملة أو الجمل، بل كان النظم عنده يتضمن أجزاء القصيدة كلها، ويصل بين الأبيات بعضها ببعض والفصول بعضها مع بعض، فالنظم عنده

(١) أثر القرآن د. الخولي ٢٧٩، ١٨٠.

(٢) الدلائل ١٨٩ وانظر في هذا المأخذ، المختار للبشري ٢ / ٢٩، الشعر لأرسطو ٢٧٣ - ٢٧٤، نظرية النظم ١٢٣، علم

المعاني ٦٠، البلاغة تطور ٢٧٦.

معناه نظم الكلمات والمعاني في الأبيات، ونظم الأبيات والمعاني في القصيدة؛ أي أنه كان أكثر النقاد شعوراً بوحدة القصيدة^(١)، ومخالفاً في ذلك ما جرى عليه العرف العربي من عناية بوحدة البيت، اللهم إذا استثنينا ابن طباطبا (ت ٢٢٢ هـ) الذي نادى بالربط بين أبيات القصيدة حتى تتسق ويستدعى كل بيت ما بعده حتى تصبح القصيدة كلها كالكلمة والواحدة، فإذا كثرت الأبيات وفق بينها بأبيات تكون نظاماً لها، وسلماً جامعاً لما نشئت منها^(٢)، ويعلل ذلك أحد الدارسين «بأن حازم قد اطلع على حديث أرسطو في الوحدة»^(٣) ولا يعيننا إثبات التأثير، أو عدم التأثير في هذا المجال فليس ذلك من منهج البحث، وإنما الذي يعيننا أن طريقة عبید القاهر في الاهتمام بالجملة هي التي ظلت قاهرة ومسيطرة على أذهان البلاغيين حتى اليوم دون أن تفلح معهم نظرية حازم إلى وحدة القصيدة، أو حديث أرسطو في الوحدة، ولاشك أن هذه النظرة الضيقة للبلاغة العربية كانت شراً مستطيراً، وداء وبئلا، وحملًا فادحاً، ظل يئن تحت وطأته النقاد والبلاغيون حتى عصرنا الحديث.

كما أن فصول الكتاب تبدو في ظاهرها عديدة الارتباط مشتتة الأجزاء فيها كثير من التكرار، وما نقرأه في موضع من الكتاب نعود إلى قراءته في موضع آخر من الكتاب نفسه، وقد كان من الممكن أن يختصر عبید القاهر كتاب الدلائل إلى نصفه دون أن يعترينا شعور بالقموض أو القصور في شرح نظريته، إذ نراه يبدى ويعيد في معنى الواحد المرة تلو المرة، دون أن يضيف إليها شيئاً جديداً، ولا نجنى من وراء هذا التكرار البطئ سوى التأكيد، ورسوخ الفكرة وقد يحتمل تكرار الشيء إذا اقتضى المقام هذا التكرار، أما تكرار المثال الواحد في عديد من الصفحات وشتى الأبواب فهو شيء يدفع المسام إلى النفوس، ويسلب منها رغبة المتابعة لما يقول، خذ مثلاً بيت امرئ القيس:

فما نيك من ذكر حبيب ومنزل

(١) انظر القسم الرابع الخاص بالأسلوب من منهاج البلاغة من ٢٢٧ وما بعدها.

(٢) عيار الشعر. وانظر من النقد والأدب المجموعة الخامسة ١١٨.

(٣) كتاب أرسطو في الشعر ٢٨٩.

أو قوله تعالى «واشتعل الرأس شيباً» أو المثال التقليدي عند النحاة ضرب زيد عمراً يوم الجمعة تأديباً له . كم مرة تردد هذا البيت، وتلك الآية، وذلك المثال، في جنبات الكتاب لتهيان النظم ومعاني النحو في تفصيل شديد مقنع، ثم في تكرار لهذا التفصيل الشديد الممل مرة بعد أخرى، ولا يرفع عنه هذا الوزر ما قد يقال إنه كان بصدد توصيد نظريته في النظم، وبنائها على أسس من النحو، ولو كان هذا عذراً مقبولاً لكان من الأجدى تغيير الأمثلة والشواهد مع مراعاة الهدف في تأسيس النظرية. ثم إنه كثيراً ما يستطرد في غير موجب، وبعد لأي عظيم يردد ما أثر عنه بقوله «ونرجع إلى الفرض فنقول» فكان بذلك غير جامع لأطراف القول في صعيد واحد، ولو أنه انتهى من ذكر ما فيه انتهاء تاماً قبل أن ينتقل إلى غيره لكان أقرب إلى القبول، وأبعد من السامة. ثم لاحظ ميله - كشأن المتكلمين - إلى الجدل العقلي والقياس المنطقي، وإحداث أمثلة مصنوعة ليقترب بها الفكرة في بناء النظم، وهو حين يقيم الفروق بين خبر وآخر من أمثله المصنوعة كقولك زيد منطلق وزيد المنطلق والمنطلق زيد^(١) نراها فروقاً عقلية تتبع من عقل فلسفي يهتم بالفلسفة اللغوية أكثر من اهتمامه بالفلسفة الجمالية التي يركز عليها النظم ويطول عماده.

وانظر أيضاً إلى تلك الفكرة الفلسفية المحضة التي تصورها عبد القاهر في المجاز وخصوصاً في الاستعارة حيث إنها لا تقوم على نقل الاسم، وإنما على نقل المعنى، وادعاء أن المشبه فرد من أفراد المشبه به، هذه الفكرة لم نجد لها نظيراً قبل عبد القاهر - فيما نعلم - مما يحدو بنا إلى القول بأن عبد القاهر هو صاحب تلك النظرة الفلسفية في الاستعارة، ومعلوم أن هذا الادعاء هو الذي أخذ به المتأخرون، وساروا عليه حين يريدون إجراء الاستعارة فيقولون في رأيت أسداً - على سبيل المثال - شبه الرجل الشجاع بالأسد، وادعى أن المشبه فرد من أفراد المشبه به وداخل في جنسه .. إلخ، لاشك أن هذا الادعاء في الاستعارة من آثار عبد القاهر. فهو يقول (فإذا ثبت أن ليست الاستعارة نقل الاسم، ولكن ادعاء معنى الاسم، وكنا إذا عقلنا من وقول الرجل رأيت أسداً، أنه أراد به المبالغة في وصفه بالشجاعة.. بحيث لا ينقص عن الأسد، لم نعقل ذلك من لفظ الأسد، ولكن من ادعائه معنى

(١) الدلائل ١٢٦.

الأسد الذي رآه، ثبت أن الاستعارة كالكتابة في أنك تعرف المعنى فيها عن طريق المعقول دون طريق اللفظ، وإذا قد عرفت أن طريق العلم بالمعنى في الاستعارة والكتابة هي المعقول فاعلم أن حكم التمثيل في ذلك حكمهما (١) وهنا نلاحظ أن عبد القاهر قد حول المجاز من مجاله الفني - وهو المجرى الطبيعي له - إلى مجال فلسفي ويقوم على الادعاء والمعقول.

وإذا لاحظنا التقسيمات التي أجراها المتأخرون في الاستعارة من أصلية وتبعية وتصريحية ومكنية وما إليها، لرأينا عبد القاهر قد سبقهم إلى هذا التقسيم الذي أوحى إليهم بتشبيتها وتمزيقها وحضهم على إطلاق المصطلحات عليها، فعبد القاهر مثلاً يقسم الاستعارة إلى استعارة في الاسم واستعارة في الفعل (٢)، وقد اعتمد البلاغيون على هذا التقسيم فسموا النوع الأول استعارة أصلية والنوع الثاني استعارة تبعية. والاستعارة عند عبد القاهر هسمان أيضاً؛ إما محققه، وإما مقدرة في النفس (٣)، وهو ما أطلق عليه المتأخرون الاستعارة التصريحية والاستعارة المكنية. وعنده أن الاستعارة في الفعل لا تقوم على الفعل نفسه، وإنما ترجع إلى المصدر الذي اشتق منه الفعل كقولهم نطقتم الحال. فالنطق مستعار، والاستعارة منصرفة إلى المصدر (٤)، ولاشك أن هذا هو المعمول به في إجراء الاستعارة عند المتأخرين المحدثين.

وهكذا نرى هذه التقسيمات والتأويلات عند عبد القاهر قد ساعدت المتأخرين على الإفاضة فيها وعلى الاسترسال في التمثلات والإسراف في الأخذ بها. وكان عبد القاهر يتكهن بمن سوف يعترض عليه في هذه التقسيمات التي لم تكن سائفة عن الأولين في تناولهم لهذه الصور، ويشعر بمن سوف يؤاخذ على الإضافة في ذكر الصور البيانية، وهي صور لم تكن مجهولة لدى السابقين، غير أنه يدفع عن نفسه تلك التهمة فيشير إلى أن الأولين ما كانوا يقدمون إلا على ذكر التعريف، وبعض الأمثلة، مكتفين بها دون أن يلجئوا إلى وضع مقاييس يعرف بها

(١) الدلائل ٢٢٧، ٢٢٨، وانظر ٢٥٤.

(٢) الأسرار ٥١.

(٣) الأسرار ٥١.

(٤) الأسرار ٦٦.

الجيد من الرديء، والحسن من الضيغ، كما رأينا عند ثعلب وابن المعتز على سبيل المثال. ثم يبين لنا أهمية الوقوف على هذه المقاييس، ومعرفة القوانين، وشأن البلاغة في ذلك شأن النحو الذي لا تتم معرفته إلا بالوقوف على قواعده وحدوده^(١)، ثم يذكر أمثلة من النحو لا يعرف التمييز بينها إلا لمن وقف على أسرار النحو، وهو بذلك القياس على النحو يؤكد لنا أن البلاغة علم من العلوم له مقاييسه، وحدوده، وأقسامه، ولا بد من الوقوف على كل هذا دون الاكتفاء بذكر التعريفات والأمثلة فذلك لا يجدي حين يراد للعلوم أن تتضح، وللفائدة أن تتم، وإلا بقيت على حالها في دور الطفولة دون أن يكتب لها التقدم، فيجعل عبدالقاهر ذلك مبرراً لما خاض فيه من تقييم وتقريع، غير أن هذه التقسيمات والتفريعات التي أراد لها عبد القاهر استقراء الفن البلاغي قد عظمت عند المتأخرين وتضخمت، حتى كادوا ينسون أنها وسيلة وليست غاية، فتورطوا فيها، وجعلوها عنايتهم، وموضع الرهان منهم. ولاشك أن ذلك أصاب البلاغة بخسارة فادحة أتت على فن البلاغة، وأحالتها إلى مجموعة من القوانين، والتعريفات والتقسيمات والتفريعات، وكل ما يبعد الفن عن حظيرة الفن، ولا تكون مسرفين في الدعوة إذا زعمنا أن عبد القاهر يحمل نصيباً من الوزر، لأنه سلك هذا الطريق أمامهم، وأغراهم بإشارة البدء في خوض غمار هذا البحر المتلاطم الأمواج الذي أغرقهم وأغرق البلاغة معهم في قاع عميق حتى تفسخت، وطلقت على السطح جثة هامدة بلا حراك.

أثر عبد القاهر في البلاغة.

والحق أن عبد القاهر كان له أثر كبير، ومكانة عظيمة في تاريخ البلاغة العربية، فهي لم تكن قبله إلا أفكاراً متناثرة، ونبثاً مفرقة، ومعلومات متداخلة، بل ربما كان يتخللها شيء من الخطأ، ولكنه لم يكد يضع كتابيه الدلائل والأسرار حتى أزاح عن البلاغة ما كان يكتنفها من لبس وغموض، وبذل في ذلك جهوداً جبارة حتى استطاع في النهاية أن يضع لنا أسس علم المعاني، وعلم البيان، فالعلوي صاحب الطراز يقول في صدر كتابه أن «أول من أسس من هذا الفن قواعده، وأوضح براهينه، وأظهر قوائمه، ورتب أسانيته الشيخ العالم التحرير علم

(١) الأسرار ٢٩٥.

المحققين عبد القاهر الجرجاني .. فجزاه الله أفضل الجزاء .. وله من المصنفات فيه كتابان أحدهما لقبه بدلائل الإعجاز والآخر لقبه بدلائل الإعجاز والآخر لقبه بأسرار البلاغة،^(١).

فالأبواب التي ذكرها عبد القاهر في الدلائل لتفسير النظم، والتي شملت تقريباً جميع فصول الكتاب هي التي عرفت فيما بعد باسم علم المعاني، فالنظم عنده لم يكن سوى توخي معاني النحو، والترابط بين الكلمات في الجملة، إذ لا بد لها أن توضع وضماً خاصاً من تقديم أو تأخير، وذكر أو حذف، وتكثير أو تعريف، وغير ذلك مما يراعى في الجملة. فأخذ العلماء هذه الأبواب من بعدهم وأطلقوا عليها اسم المعاني، وقد سبق أن وضعنا في الحديث عن عبد القاهر أن من بين فقرات كتابه الدلائل فقرة واحدة ضمت كل أبحاث علم المعاني تقريباً، وقد ذكرناها في بيان العلاقة بين النظم والنحو^(٢). ورغم أن هذه الأبواب كانت سابقة على عهد عبد القاهر إلا أننا نعتبره واضع أصول علم المعاني في صورته الكاملة، إذ لا يكفى أن يتحدث من سبقوه عن هذه الأبواب على شكل ملاحظات جزئية متفرقة، وليس في وضع علمي منظم، حتى تنسب الفضل إليهم، بل الفضل يرجع إلى من ضم هذه الأبواب في سلك واحد، وأخضعها لنظرية ابتكرها من قريحته الوقادة، وبصيرته النفاذة، وإحساسه الدقيق.

وقد انتهى أحد الدارسين لبلاغة السكاكي إلى أن «موضوعات النظم عند عبد القاهر لم تكن إلا المباحث التي أدخلها السكاكي في علم المعاني، وبذلك نستطيع أن نقول إن عبد القاهر وضع أصول هذا العلم الذي أحاله المتأخرون إلى قوالب جامدة، وقواعد جافة ينفر منها الطبع السليم، والذوق الصافي»^(٣).

وعلى نحو ما وضع عبد القاهر أصول علم المعاني، فإنه أيضاً وضع بكتابه الأسرار علم البيان، ورغم أن الاستعارة والتشبيه والكناية كانت معروفة عند العلماء السابقين، إلا أن عبد القاهر درس الأسرار والدقائق التي تشتمل عليها الصور البيانية من استعارة وتمثيل وتشبيه ومجاز، وحدد أقسامها، وفروعها، وأفاض في

(١) الطراز ١ / ٤.

(٢) انظر ٣٧٧ من هذا الكتاب والنظر الدلائل ٦٤ و ٦٥.

(٣) البلاغة عند السكاكي ٢٠٤.

ذكر أمثلتها، وتحليلها تحليلًا نفسيًا رائيًا كما أنه درس الكتابة في الدلائل درساً مفصلاً^(١). وهذه الأبواب التي طرقها من حقيقة ومجاز وتشبيه وتمثيل واستعارة وكتابة هي التي جمعت عند المتأخرين باسم علم البيان. وكان لعبد القاهر فضل تقسيمها وتحديدتها، وبيان سر الجمال فيها، وهو أمر لم يظهر على يد أحد من السابقين إلا إذا استثنينا الرماني في بحثه للاستعارة، والكشف عن أسرارها البلاغية. وبذلك يكون عبد القاهر واضعاً لعلم البيان، كما كان واضعاً لعلم المعاني.

أما البديع فعلى الرغم من أن عبد القاهر قد بحث بعض ألوانه كالتجنيس والتطبيق والسجع، والمزاوجة والتقسيم، وحسن التعليل، والتجريد، إلا أنه لم يحاول أن يسلك البديع كله في إطار عام كما فعل بالمعاني والبيان. بل اقتصر على بعض ألوانه ووضعها في إطار النظم كما فعل في المزاوجة والتقسيم، أما بقية الألوان المذكورة فقد تحدث عنها منفصلة عن النظم. ولعل هذا هو السبب في أن البديع لم ينسب إليه، وإنما ظل كما كان قديماً منسوباً إلى ابن المعتز الذي جمع أشغاله، وعرف أقسامه.

البلاغة بعد عبد القاهر

ويمكن القول إن عبد القاهر قد أثر تأثيراً كبيراً في علماء البلاغة المتأخرين، ولا يكاد ينطلق واحد من إسماعيل قبيده، فكلهم عالة عليه في اقتفاء أثره، وسلوك سبيله دون أن يضيفوا إليه شيئاً ذا قيمته إلا أنهم عملوا على تخفيف ماء البلاغة وتجزئتها من ذوق عبد القاهر، وغزارة شواهد من الشعر والنثر، وأحالوها علماً محدداً محاطاً بسياج من التعريفات والتقسيمات والتأويلات حتى أصبحت بعيدة عن روح الفن، وجمال الأدب، والمهم أن البلاغة في مسائلها ظلت كما كانت عند عبد القاهر دون أن يضاف إليها مسائل أخرى على كثرة العلماء المتأخرين الذين تناولوا البلاغة بالاختصار حيناً إلى حد أنها تحولت إلى أحاج والنغاز وطلاسم يفتقر إلى شرح، والشرح إلى حاشية حتى خرجت عن القصد ونأت عن الهدف.

فالمخشري (ت ٥٢٨ هـ) يتأثر بعبد القاهر ويرد إعجاز القرآن إلى نظمه فيدخل في النظم المعاني والبيان سالكا طريق عبد القاهر، وأقرأ قوله في مقدمة

(١) الدلائل ٢٢٦.

تفسيره الكشاف (إن علم التفسير لا يتم تعاطيه، واجالة النظر في كل ذي علم كما ذكر الجاحظ في كتابه نظم القرآن .. بل إنه لا يفوض على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان^(١)، فيجمل علم المعاني وعلم البيان سبباً في الوقوف على فهم أسرار القرآن ومعرفته ما هي نظمه من جمال، وهي نفس القضية التي نافع عنها عبد القاهر وبذلك فيها عصاره جهده العظيم، ليضع المعاني والبيان داخل إطار النظم، فالزمخشري بعض في تفسير الآيات الأولى من سورة البقرة ملاحظاً نظم الآيات، وعلاقة الألفاظ بعضها ببعض. ويقول في قوله تعالى: «ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين» وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم حيث جرى بها متاسقة هكذا من غير حرف نسق، وذلك لمجيئها متأخية آخذاً بعضها بعنق بعض^(٢) و على هذا النمط يستمر الزمخشري مطبقاً لآراء عبد القاهر في المعاني من تقديم وتأخير، وذكر وحذف، وتعريف وتكبير في سورة الخبر، والفصل بالضمير، والجملة الحالية عندما تقترب بالواو أو لا تقترب، وفي الفصل والوصل، والقصر وأساليب الإسناد الخبري، والإطناب والإيجاز إلى غير ذلك، مطبقاً آراء عبد القاهر في الآيات التي تصادفه فيذكر ما فيها من وجوه بلاغية تتصل بعلم المعاني، وتدخل في صميم النظم، ولا نستطيع أن نحيل القارئ إلى مواضعها فهي نعم القرآن، ومصادقتها يسيرة في أي سورة من سورته. وعلى هذا النحو أيضاً يمضي الزمخشري مطبقاً مسائل البيان عند عبد القاهر في كثير من الآيات، فيطبق ما عرفه عن الكتابة والاستمارة والتشبيه والتمثيل والمجاز المرسل، والمجاز العقلي، وهو في كل ذلك يردد كلام عبد القاهر، فواضع - إذن - «أن الزمخشري استوعب كل ما كتبه عبد القاهر في الأسرار والدلائل ومضى يطبقه تطبيقاً دقيقاً على أي الذكر الحكيم، وكأنه لم يترك صغيرة ولا كبيرة من آراء عبد القاهر إلا ساق عليها الأمثلة النيرة من القرآن الكريم^(٣)».

أما الفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) في كتابه نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز فلم

(١) مقدمة الكشاف.

(٢) الكشاف ١ / ٢٩.

(٣) البلاغة تطور ٢١٢.

يكن دوره في البلاغة يعدو التخليص والتبويب والترتيب، وحصر الأبواب حصراً دقيقاً لكل ما ذكره عبد القاهر في كتابيه الدلائل والأسرار، وقوله يدل على عمله في أنه لم يخرج عن صنيع التخليص والتهديب لأراء عبد القاهر: يقول في المقدمة (وقد وفق الله تعالى الإمام عبد القاهر لاستخراج أصول هذا العلم وقوانينه . وصنف في ذلك كتابين لقب أحدهما دلائل الإعجاز والثاني بأسرار البلاغة .. ولما وفقني الله لمطالعة هذين الكتابين الثقلت منهما معاهد فوائدهما .. وراعى الترتيب مع التهديب.. والاجتناب عن الإطناب الممل، والاحتراز عن الاختصار المخل^(١)) وكفى بهذا شاهداً وإقراراً بأنه لم يكن يعدو آراء عبد القاهر في البلاغة لشدة تأثيرها وإعجابها بها.

أما السكاكي (ت ٦٢٦ هـ) في القسم الثالث من كتابه الشهير (مفتاح العلوم) فقد لخص فيه آراء عبد القاهر ونقلها برمتها، بعد أن جعلها قواعد وقوانين تخلو من كل جمال، فإنه صاغها في قوالب منطقية جافة، ولعل الذي ساعده على اختيار هذا الأسلوب في تناول البلاغة ما أفاده من تلخيص الفخر الرازي لكتابه عبد القاهر، فوصلت إليه البلاغة ما أفاده من تلخيص الفخر الرازي لكتابه عبد القاهر، فوصلت إليه البلاغة في صيغة تكاد تكون نهائية فاستعان بهذا التلخيص ليخرج إلينا يعلم نجد فيه براعة التحديد والتقسيم، والإحاطة التامة بالأصول والفروع.

ثم لخص الخطيب القزويني (ت ٧٢٩ هـ) كتاب المفتاح، وضغطه ضغطاً شديداً، بل عصره عصرراً حتى صارت البلاغة أحكاماً وقواعد تتم بجفاف الماء، وذهاب الرواء، وتفتمقر إلى الشرح والتفسير، مما جعل العلماء بعده يقصرون همهم، ويشمرون سواعدهم لهذه المهمة فحسب.

وابن الزمكاني (ت ٦٥١ هـ) في كتابه (التبيان في علم البيان) يلخص ما ذكره عبد القاهر في كتابه دلائل الإعجاز، وينوه بذكره في المقدمة، ويعتبر كتابه الدلائل من أجمع كتب البيان، لكثرة شحن المصنف فيها بالقليل والقال الذي لا غناء فيه فيقول (وعلم البيان لم أجد فيه من المصنفات إلى القليل .. ومن أجمعها كتاب دلائل الإعجاز للإمام العالم .. علم المحققين عبد القاهر الجرجاني رحمة الله، فإنه

(١) نهاية الإيجاز ٤.

جمع فأوعى، وقال فأوعى .. وقد سهل الله جمع مقاصده وقواعده، وضبط جوامحه وطواره مع فرائد سمح بها خاطر، وزوائد نقلت من الكتب والدفاتر^(١). فابن الزملكانى يقرر أن عمله فى هذا الكتاب لا يخرج عن جمع المقاصد والقواعد التى ذكرها عبد القاهر فى الدلائل، ولا يشير إلى كتاب الأسرار فريما لم يعلم عنه شيئاً، إذ لو اطلع عليه لأشار إليه، خاصة، وأنه الصق بعلم البيان من الدلائل. ويذكر ابن الزملكانى أيضاً فى المقدمة أن «علم البيان هو القسم الثالث الذى ينتهى إليه سياق القسمين الأولين من الكتاب فإنه عبارة عن توخى معانى النحو فى التركيب»^(٢) وهو يشير بهذه العبارة إلى أن الكتاب، يشرح نظرية النظم بمفهومها عند عبد القاهر، ولذلك أننا لم نجد التوازن الفنى والعقلى الذى حافظ عليه عبد القاهر فى الدلائل. وعلى كل حال فقد كان تأثر الشيخ عبد الواحد الزملكانى بالإمام عبد القاهر نحويًا وبلاغيًا واضحاً فى كتابه التبيين^(٣).

أما تأثر ابن أبى الأصبع المصرى (ت ٦٥٤ هـ) بعبد القاهر فلم يكن مباشراً، وإنما كان عن طريق الفخر الرازى الذى لخص كتابى عبد القاهر وجمعهما فى كتابه (نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز) فترى ابن أبى الأصبع يشير إلى هذا النقل صراحة فى باب الاستعارة^(٤).

والعلوى صاحب الطراز (ت ٧٤٩ هـ) قد تأثر بعبد القاهر تأثراً غير مباشراً، إذ يذكر فى مقدمة الطراز أنه لم يقف على شيء منهما - الدلائل والأسرار - مع شغفه بحبهما، وشدة إعجابيه بهما إلا ما نقله العلماء فى تعاليقهم منها^(٥). بل إنه لم يطالع من كتب البلاغة إلا أربعة فقط: المثل السائر لابن الأثير، والتبيين لابن الزملكانى، ونهاية الإيجاز للفخر الرازى، والمصباح لابن مالك. وإذا كان التبيين ونهاية الإيجاز هما فى جوهرهما خلاصة لأراء عبد القاهر، فإن العلوى قد تشرى بهما، وأخذ عنهما حتى إنه فى تنويره بعبد القاهر فى المقدمة لم يجد غير

(١) التبيين فى علم البيان ٢٠.

(٢) التبيين فى علم البيان ٢٢.

(٣) ابن الزملكانى، منهجه فى البحث البلاغى وإعجاز القرآن مخطوط تحت رقم ٦٥٦٨ بكلية اللغة العربية، الكردى ص ٢٦٤.

(٤) انظر نهاية الإيجاز ٨١، ٨٢. وانظر أيضاً بدع القرآن ١٧، ١٨، وتحرير التعبير ٩٧.

(٥) مقدمة الطراز ١.

كلمات ابن الزملكاني ليزججها تحية لعبدالقاهر. فتأثر العلوي بعبد القاهر هو تأثر لا يقبل الشك، ولكنه تأثر في صورة غير مباشرة.

فمعظم اللاحقين إن لم يكن جميعهم قد تأثر - إذن - بعبد القاهر في بلاغته؛ أخذ منه، واعتمد عليه، سواء في إطلاقه للأحكام، أو التحليلات، أو الشواهد، أو في نظرته الكلية للنظم، وعلاقته بالنحو. ومن ثم فإن خطره جليل، وأثره بعيد. وقد تعترينا الدهشة حين نقرا مقدمة ابن خلدون فنراه يشب في قفزة واحدة - وهو يتحدث عن البلاغة وأشهر من ساهم في دعمها - من قدامة بن جعفر إلى السكاكي، دون أن يقف وقفة قصيرة أمام رجل عظيم مثل عبد القاهر، وكان عبد القاهر أقل أثراً، أو أضعف شهرة في تاريخ البلاغة من الشخصيات التي ذكرها: مثل الجاحظ، وقدامة، عندما يقول، وأطلق على الأصناف الثلاثة عند الحديث اسم البيان .. لأن الأقدمين أول ما تكلموا فيه، ثم تلاحقت مسائل الفن واحدة بعد أخرى، وكتب جعفر بن يحيى، والجاحظ، وقدامة وأمثالهم أملاء غير وافية فيها، ثم لم تزل مسائل الفن تكمل شيئاً فشيئاً، إلى أن محص السكاكي زيدته، وهذب مسأله، ورتب أبوابه^(١) ولعل ابن خلدون لم يطلع على كتاب عبد القاهر، فما من داع يدعموه إلى إخفاء ما فيهما من قيمة نادرة.

ومن المؤكد الذي لا يقبل بادرة من شك أن البلاغة بعد عبد القاهر قد أصيبت بالجفاف والعقم، والعناية بالشكليات، والتجرد من رواء الفن، ومنتعة الجمال، وأضمدتها المتأخرون إفساداً بما أضافوه إليها من تعقيدات فلسفية وأحكام أصولية، وأقيسة منطقية، ولم يعد للنص قيمة، وإنما القيمة في إثبات القاعدة، وتحديدتها تحديداً دقيقاً، باخراج المحترزات، حتى يصبح التعريف على حد قولهم جامعاً مانعاً، بل لم يعد لها اية قيمة فنية أو أدبية، إذ لم يجدوا ما يضيفونه إلى البلاغة، وفنّها الراقى، وبذلك توقف البلاغة في موضعها، بل انحرفت عن مدارها الفني إلى مدار آخر هو مدار المنطق والأصول، ولو أنها بقيت كما كانت على عهد عبد القاهر في سهولتها وعذوبتها ومنتعتها لأصبنا الخير الوفير، ولكنها صارت أشبه بقواعد العلوم الأخرى، كالنحو والتصريف في الجفاف والتعقيد فيصنف فيها

(١) مقدمة ابن خلدون ٤٨٧.

تارة متنا، وتارة حاشية، وكلاهما تقصر معه الفائدة، أما لاستغلافه، أو استطراده، ولعل من الأسباب الوجهية في تفسير الجفاف الذي اعتري البلاغة، وأضعف مدرسة عبد القاهر بعد ظهور السكاكي، أن مدرسة عبد القاهر لم تصل إلى المتأخرين بطريق مباشر، وإنما أوصلها إليهم السكاكي في كتابه مفتاح العلوم، وأسلوبه فيه دون أسلوب عبد القاهر، والخفاجي، لأنه لم يكن أدبياً مثلهما، وإنما كان رجل علم وفلسفة ومنطق، فسارت بهذا مدرسة عبد القاهر في طريق بعيد عن طريقته، وصارت كتب البلاغة عند المتأخرين لا تعنى إلا بتقرير القواعد (١) ولا أجد أنسب من قول البشري لأختم به هذا الباب حين يتحكم على هذا اللون من التأليف البلاغي الذي يباعد بينها وبين الدارس بأسلوبه الساخر وعبارته اللادعة فيقول: (وهو التعقيد الشديد في عبارات هذه الكتب، والمبالغة في إبهامها وإغماضها، فإن ملاك البحث فيها إنما هو الجدل اللفظي، والاعتساف في بحوث فلسفية لا غناء لها في صنعة البيان، بل إنني لأزعم أنه لو كان هناك من يريد التخلص من فصاحة اللسان، وفصاحة البيان، فليس عليه أكثر من أن يدرس هذه الكتب حق درسها، ويديم النظر فيها، ويقلب في عباراتها لسانه، وفكره، ليكون له كل ما يحب أن شاء الله .. وإذا أبيتنا إلا الحرص على بقاء هذه العلوم على تلكم الصورة التي دفعها إلينا السابقون، فلاشك في أن لها في دار الآثار العربية المكان الضيق (٢).

ورحم الله الإمام عبد القاهر فأثره أكبر من أن يحصى، وفضله أعظم من أن

ينسى.



(١) مقدمة سير الفصاحة عهد النعمان الصمدي.

(٢) المختار عبد العزيز البشري ٢ / ٢٢٠ - ٢٠٠.

فهرس مراجع الكتاب

- (١) آدم متر - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى - لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- (٢) الأمدى - الموازنة - دار المعارف.
- (٣) الأمدى - المؤتلف والمختلف - عيسى الحلبي ١٩٦١.
- (٤) إبراهيم أنيس - من أسرار اللغة - الأنجلو ط ٢.
- (٥) إبراهيم أنيس - دلالة الألفاظ - الأنجلو ط ١.
- (٦) ابن أبى الأصبع المصرى - تحرير التعبير - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- (٧) ابن أبى الأصبع المصرى - بديع القرآن - نهضة مصر ١٩٥٧.
- (٨) ابن الأثير - المثل السائر - نهضة مصر ١٩٥٩.
- (٩) ابن الأثير - الاستدراك - الأنجلو ١٩٥٨.
- (١٠) ابن الأثير - الجامع الكبير - المجمع العلمي العراقي.
- (١١) أحمد أمين - فجر الإسلام - لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- (١٢) أحمد أمين - ضحى الإسلام - لجنة التأليف والترجمة ط ٦.
- (١٣) أحمد أمين - ظهر الإسلام - لجنة التأليف والترجمة ط ٢.
- (١٤) أحمد أمين - النقد الأدبى - لجنة التأليف والترجمة ط ٢.
- (١٥) أحمد بدوى - عبد القاهر الجرجانى - اعلام العرب.
- (١٦) أحمد بدوى - من بلاغة القرآن - نهضة مصر ط ٢.
- (١٧) أحمد بدوى - من النقد والأدب (المجموعة الخامسة - نهضة مصر ط ٢.

- (١٨) أحمد بدوي - أسس النقد الأدبي عن العرب - نهضة مصر ط ٢ .
- (١٩) أحمد الدردير - علم البيان - السعادة .
- (٢٠) أحمد الشايب - الأسلوب - السعادة ط ٥ .
- (٢١) أحمد الشايب - أصول النقد الأدبي - الاعتماد ط ٣ .
- (٢٢) أحمد شعراوي - تاريخ البلاغة العربية حتى نهاية القرن الرابع الهجري - مخطوط تحت رقم ٨٢٢٨ بلاغة بكلية اللغة .
- (٢٣) أبو أحمد العسكري - المصون - الكويت ١٩٦٠ .
- (٢٤) أبو أحمد العسكري - التفضيل بين بلاغتي العرب والعجم - الجوائز ١٣٠٢ هـ .
- (٢٥) أحمد غالي - سيبويه والكتاب - مخطوط تحت رقم ٩٨٠٩ نحو بكلية اللغة .
- (٢٦) أحمد مطلوب - البلاغة عند السكاكي - بغداد ١٩٦٤ .
- (٢٧) أحمد مطلوب - مقدمة التبيان في علم البيان - بغداد ١٩٦٤ .
- (٢٨) أحمد مكي الأنصاري - أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة - المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب .
- (٢٩) أحمد بن المنير الإسكندري - (حاشية الكشاف) الانتصاف - الاستقامة ط ٢ .
- (٣٠) أحمد موسى - الصبغ البديعي - دار الكاتب العربي ١٩٦٩ .
- (٣١) أحمد موسى - البلاغة التطبيقية - دار المعرفة ١٩٦٣ .
- (٣٢) أحمد بن يحيى المرتضى - المنية والأمل - حيدر آباد ١٣١٦ هـ .
- (٣٣) أرسطو - كتاب أرسطو في الشعر - دار الكاتب العربي ١٩٦٧ .
- (٣٤) الأزهرى - تهذيب اللغة - الدار القومية للطباعة ١٩٦٤ .
- (٣٥) الأشعري - مقالات الإسلاميين - الأستانة ١٢٤٨ .
- (٣٦) الأصفهاني - (أبو الفرج) - الأغاني - دار الكتب .
- (٣٧) الأصفهاني - أبو القاسم ت ٤١٠ هـ - الواضح في مشكلات شعر المتنبي - تونس .

- (٣٨) الأعلام الشنتمرى - شرح شواهد سيبويه - الأميرية ١٩١٦.
- (٣٩) أمين الخولى - مناهج تجديد - المعرفة ١٩٦١.
- (٤٠) ابن الأنبارى (أبو البركات) - نزهة الألباء فى طبقات الأدباء - إحياء مآثر العرب.
- (٤١) ابن الأنبارى (أبو البركات) - الإنصاف فى مسائل الخلاف - السعادة ط ٣.
- (٤٢) الأنبارى (محمد بن القاسم ت ٣٢٧ هـ) - الأضداد - الكويت ١٩٦٠.
- (٤٣) الباخرزى - دمية القصر - حلب المطبعة العلمية ١٩٢٠.
- (٤٤) الباهلانى - إعجاز القرآن - دار المعارف ١٩٦٣.
- (٤٥) البشرى - المختار - دار المعارف ١٩٢٨.
- (٤٦) بدوى طبانة - دراسات فى نقد الأدب - الأنجلو ط ٤.
- (٤٧) بدوى طبانة - البيان العربى - الأنجلو ط ١٩٥٦.
- (٤٨) برجستراسر - التطور النحوى للغة العربية - السماح ١٩٢٩.
- (٤٩) بروكلمان - تاريخ الأدب العربى - دار المعارف.
- (٥٠) البغدادى - خزانة الأدب - دار الكاتب العربى.
- (٥١) البغدادى - تاريخ بغداد - السعادة.
- (٥٢) ابن تغرى بردى - النجوم الزاهرة - القاهرة ١٩٢٢.
- (٥٣) توفيق الحكيم - التبادلية - النموذجية.
- (٥٤) ابن تيمية - الإيمان - الإمام.
- (٥٥) ابن تيمية - تفسير سورة الإخلاص - الحسينية ١٣٢٣ هـ.
- (٥٦) الثعالبى - فقه اللغة وسر العربية - مصطفى الحلبي ١٩٥٤.
- (٥٧) الثعالبى - الكنايات - السعادة ١٩٠٨.
- (٥٨) الثعالبى - لطائف المعارف - القاهرة ١٩٦٠.

- (٥٩) الثعالبي - يتيمة الدهر - الأضوى ١٩٢٥ .
- (٦٠) ثعلب - مجالس ثعلب - دار المعارف .
- (٦١) ثعلب - فضيح ثعلب - النموذجية ١٩٤٩ .
- (٦٢) ثعلب - شواهد الشعر ت خفاجة ط مصطفى الحلبي - ت رمضان عيد التواب دار المعارف ١٩٦٦ .
- (٦٣) الجاحظ - البيان والتبيين - الخانجي ١٩٦٠ .
- (٦٤) الجاحظ - الحيوان - مصطفى الحلبي ١٩٤٧ .
- (٦٥) الجاحظ - ثلاث رسائل - السلفية ١٣٤٤ هـ .
- (٦٦) الجرجاني - الوساطة بين المتبني وخصومه - عيسى الحلبي ط ٢ .
- (٦٧) ابن الجزري - طبقات القراء - السعادة ١٣٥١ هـ .
- (٦٨) ابن جنى - الخصائص - دار الكتب ١٩٥٢ .
- (٦٩) ابن جنى - المحتضب - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية مصطفى الحلبي ١٩٥٤ .
- (٧٠) ابن جنى - سر صناعة الإعراب - مصطفى الحلبي ١٩٥٤ .
- (٧١) ابن جنى - المنصف - مصطفى الحلبي ١٩٥٤ .
- (٧٢) ابن جنى - المنام - العراق .
- (٧٣) ابن جنى - كتاب التبيين على مشكل الحماسة - مخطوط أحمد الثالث .
- (٧٤) ابن جنى - التصريف الملوكي - أوروبا .
- (٧٥) حاجي خليفة - كشف الظنون - الأستانة .
- (٧٦) حازم القرطاجني - منهاج البلغاء وسراج الأدباء - تونس ١٩٦٦ .
- (٧٧) الحافظ الذهبي - ميزان الاعتدال - القاهرة .
- (٧٨) حامد عوني - مذكرة البلاغة - دار الكتاب العربي ١٩٥٦ .
- (٧٩) ابن حجر العسقلاني - لسان الميزان - الهند ١٣٣١ هـ .

- (٨٠) الحريري - درة القواص في أوهام الخواص - بغداد.
- (٨١) ابن حزم الأندلسي - جمهرة أنساب العرب - ط ١٩٦٢.
- (٨٢) الحصري - زهرة الآداب - عيسى الحلبي ١٩٥٢.
- (٨٣) حفنى شرف - المنور البيانية - نهضة مصر ١٩٦٥.
- (٨٤) الحلبي - حسن التوسل إلى صناعة التوسل - هندية ١٣١٥ هـ.
- (٨٥) أبو حيان الأندلسي - تفسير البحر المحيط - السعادة ١٣٢٨ هـ.
- (٨٦) أبو حيان التوحيدى - المقاييسات - الرحمانية ١٩٢٩.
- (٨٧) أبو حيان التوحيدى - الامتاع والمؤانسة - بيروت ١٩٦٩.
- (٨٨) خالد الأزهرى - التصريح على التوضيح - ط ١٣٢٥ ٢.
- (٨٩) خديجة الحديثى - أبنية الصرف في كتاب سيويوه - بغداد ١٩٦٤.
- (٩٠) الخطابي - بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل) - دار المعارف.
- (٩١) الخطيب القزويني - الإيضاح (ضمن شروح التلخيص) - عيسى الحلبي ١٩٣٧.
- (٩٢) خفاجى - ابن المعتز وتراثه في الأدب والنقد والبلاغة - دار العهد الجديد ط ٢.
- (٩٣) ابن خلدون - مقدمة ابن خلدون - الأزهرية ١٩٣٠.
- (٩٤) خلف الله (محمد خلف الله) - من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧.
- (٩٥) ابن خلكان - وفيات الأعيان - طبعة ١٩٤٨.
- (٩٦) الخنساء - ديوان الخنساء أنيس الجلساء في ديوان الخنساء - بيروت.
- (٩٧) خورشيد وآخرون - دائرة المعارف الإسلامية - الشعب.
- (٩٨) الدوادى - تطبيقات المفسرين - مخطوط ١٦٨ تاريخ (دار الكتب).
- (٩٩) داود سلام - النقد المنهجي عند الجاحظ - بغداد ١٩٦٠.
- (١٠٠) درويش الجندى - نظرية عبد القاهر في النظم - نهضة مصر ١٩٦٠.

- (١٠١) درويش الجندى - علم المعانى - نهضة مصر ط ٢ .
- (١٠٢) ابن دريد - جوهرة اللغة - الهند ١٣٤٤ هـ .
- (١٠٣) الدسوقي - حاشية الدسوقي ضمن شروح التلخيص - عيسى الحلبي .
- (١٠٤) ابن الدهان - الفلك الدائر على المثل السائر - نهضة مصر .
- (١٠٥) ابن رشيقي - العمدة - السعادة ط ٢ .
- (١٠٦) الرضى - شرح الكافية - استانبول .
- (١٠٧) الرماني - النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل) دار المعارف .
- (١٠٨) الرماني - تفسير جزء عم مخطوط رقم ٢٠٠١ - تفسير دار الكتب تيمور .
- (١٠٩) الزبيدي - طبقات النحويين واللغويين - السعادة .
- (١١٠) الزبيدي - تاج العروس - القاهرة ١٤٠٦ .
- (١١١) الزجاجي - إعراب القرآن - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٣ .
- (١١٢) الزجاجي - آمالي الزجاجي - المؤسسة العربية الحديثة .
- (١١٣) الزجاجي - مجالس العلماء - الكويت ١٩٦٠ .
- (١١٤) الزركشي - البرهان في علوم القرآن - عيسى الحلبي .
- (١١٥) زكي مبارك - النشر الفنى - دار الكتب .
- (١١٦) الزمخشري - الكشاف - الاستقامة ط ٢ .
- (١١٧) ابن الزمكاني - التبيان في علم البيان - بغداد .
- (١١٨) زهدى جاد الله - المعتزلة - مصر ١٩٤٧ .
- (١١٩) الزيات - دفاع عن البلاغة - الاستقلال ط ٢ .
- (١٢٠) السبكي - طبقات الشافعية - عيسى الحلبي .
- (١٢١) السبكي - عروس الأفراح (ضمن شروح التلخيص) - عيسى الحلبي .

(١٢٢) سعد الدين التفتازانى - شرح السعد على التلخيص (ضمن شروح التلخيص)

- عيسى الحلبي.

(١٢٣) سعد الدين التفتازانى - المطول - ١٢٢٠ هـ.

(١٢٤) السكاكي - مفتاح العلوم - مصطفى الحلبي.

(١٢٥) ابن السكيت - إصلاح المنطق - دار المعارف.

(١٢٦) ابن سلام الجمحي - طبقات فحول الشعراء - دار المعارف.

(١٢٧) ابن سنان - سر الفصاحة - صبيح ١٩٥٢.

(١٢٨) السيالكوتي (عبد الحكيم) السيالكوتي على المطول - استانبول.

(١٢٩) سيبويه - الكتاب - الأميرية.

(١٣٠) ابن السيد البطليوسى - الاقتضاب - بيروت.

(١٣١) السيرافى - شرح الكتاب - الأميرية.

(١٣٢) السيرافى - أخبار النحويين البصريين - القاهرة ١٩٥٥.

(١٣٣) السيوطى - المزهر - عيسى الحلبي.

(١٣٤) السيوطى - بنية الوعاة - عيسى الحلبي ط ١.

(١٣٥) السيوطى - الإثنان فى علوم القرآن - ط ٢ ، ١٣٥٤ هـ.

(١٣٦) السيوطى - طبقات المفسرين - ليدن ١٢٥٥ هـ.

(١٣٧) السيوطى - عقود الجمال - مصطفى الحلبي.

(١٣٨) السيوطى - همع الهوامع - السعادة.

(١٣٩) الشافعى - رسالة الإمام الأعظم - التجارية.

(١٤٠) ابن شاکر - فوات الوفيات - بولاق ١٢٨٣ هـ.

(١٤١) الشريف الرضى - تلخيص البيان - عيسى الحلبي.

(١٤٢) الشريف الرضى - المجازات النبوية - مصطفى الحلبي.

- (١٤٣) الشريف الرضى - تفسير أسرار التنزيل - النجف.
- (١٤٤) الشريف المرتضى - آمالي المرتضى - عيسى الحلبي.
- (١٤٥) شهاب الدين الخفاجي - طراز المجالس - ط العامرة.
- (١٤٦) الشهر ستاني - الملل والنحل - لبيرج ١٩٢٨.
- (١٤٧) ابن شهيد - التوابع والزوابع - بيروت.
- (١٤٨) شوقي ضيف - البلاغة تطور وتاريخ - دار المعارف ١٩٦٥.
- (١٤٩) شوقي ضيف المدارس النحوية - دار المعارف ١٩٦٨.
- (١٥٠) شوقي ضيف - النقد - دار المعارف ط ٢.
- (١٥١) الشيرازي - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي) عيسى الحلبي.
- (١٥٢) صبحي الصالح - مباحث في علوم القرآن - بيروت ط ٤.
- (١٥٣) الصولي - أخبار أبي تمام - لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- (١٥٤) ابن طباطبا - عيار الشعر - التجارية ١٩٥٦.
- (١٥٥) الطبري - جامع البيان في تفسير القرآن - الأميرية ١٣٢٢ هـ.
- (١٥٦) طه حسين - مقدمة نقد النثر - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٧ م.
- (١٥٧) أبو الطيب اللغوي - مراتب النحويين - نهضة مصر ١٩٥٥.
- (١٥٨) عبد الجبار - المغنى - وزارة الثقافة.
- (١٥٩) عبد الجبار - تنزيه القرآن من المطاعن - الجمالية ١٣٢٩ هـ.
- (١٦٠) عبد الرحمن بدوي - نظريات أرسطو في النقد والبلاغة - القاهرة ١٩٦١.
- (١٦١) عبد السلام هارون - مقدمة مجالس ثعلب - دار المعارف.
- (١٦٢) عبدالعال سالم مكرم - القرآن وأثره في الدراسات النحوية - دار المعارف.
- (١٦٣) عبد العليم السيد هودة - أساليب الاستفهام في القرآن - المجلس الأعلى للفنون.

- (١٦٤) عبدالفتاح شلبي - أبو على الفارسي - نهضة مصر.
- (١٦٥) عبد القادر حسين - فن البلاغة - نهضة مصر.
- (١٦٦) عبدالقاهر الجرجاني - دلائل الإعجاز - المنار ط ١.
- (١٦٧) عبد القادر الجرجاني - أسرار البلاغة - الاستقامة ط ١.
- (١٦٨) عبدالقاهر الجرجاني - الشافية (ضمن ثلاث رسائل) دار المعارف.
- (١٦٩) أبو عبد الله الهماني - إيثار الحق على الخلق - الآداب ١٣١٨ هـ.
- (١٧٠) عبدالمتعال الصعدي - شرح الإيضاح - المحمودية.
- (١٧١) عبدالمتعال الصعدي - مقدمة سر الفصاحة - صبيح ١٩٥٣ هـ.
- (١٧٢) عبد المتعال الصعدي - البلاغة العالية - السلفية ١٣٥٥ هـ.
- (١٧٣) أبو عبيدة - مجاز القرآن - الخانجي ١٩٥٤.
- (١٧٤) أبو عبيدة - النقائض بين جرير والفرزدق - الصاوي ١٩٣٥.
- (١٧٥) عتيبة - النهاية - دار الأنوار - ١٩٦٠.
- (١٧٦) عز الدين بن عبد السلام - كتاب الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز - العامرة ١٣١٣ هـ.
- (١٧٧) العصام - أطول شرح التلخيص - العامرة.
- (١٧٨) عضيمة - مقدمة المقتضب - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- (١٧٩) العقاد - تعقيب على محاضرة (نظرة نقدية في مبادئ البلاغة) المجمع اللغوي ١٩٦٣.
- (١٨٠) العلوي - الطراز - المقتطف ١٩٣٤.
- (١٨١) علي الجارم - البلاغة الواضحة - دار المعارف ط ١٥.
- (١٨٢) علي بن حمزة - التبييات - دار المعارف.
- (١٨٣) أبو على الفارسي - الحجة - دار الكاتب العربي.

- (١٨٤) أبو علي القائل - ذيل الأمالي والنوادر - السعادة ط ٢ .
- (١٨٥) علي النجدي ناصف - سيبويه إمام النحاة - نهضة مصر .
- (١٨٦) ابن العماد - شذرات الذهب في أخبار من ذهب - ط ١٢٥٠ هـ .
- (١٨٧) عمر الدسوقي - النابغة الذبياني - دار الفكر العربي
- (١٨٨) العماري - قضية اللفظ والمعنى - مخطوط رقم ٦٥٧٠ بلاغة كلية اللغة .
- (١٨٩) غريال - الموسوعة العربية الميسرة - دار القلم .
- (١٩٠) غنيمي هلال - النقد الأدبي الحديث - دار النهضة العربية .
- (١٩١) ابن فارس - الصحابي - المؤيد ١٩١٠ .
- (١٩٢) الفخر الرازي - نهاية الإيجاز في دراية الاعجاز - الآداب ١٢١٢ هـ .
- (١٩٣) الفخر الرازي - مفاتيح الغيب - الخيرية ١٢٠٨ هـ .
- (١٩٤) الفراء - معاني القرآن - دار الكتب .
- (١٩٥) ابن قتيبة - تأويل مشكل القرآن - عيسى الحلبي .
- (١٩٦) ابن قتيبة - تأويل مختلف الحديث - الانبائي .
- (١٩٧) ابن قتيبة - أدب الكاتب - التجارية .
- (١٩٨) ابن قتيبة - الشعر والشعراء - دار المعارف .
- (١٩٩) ابن قتيبة - عيون الأخبار - دار الكتب .
- (٢٠٠) ابن قتيبة - تفسير غريب القرآن - عيسى الحلبي .
- (٢٠١) ابن قتيبة - الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة - السعادة ١٢٤٩ هـ .
- (٢٠٢) ابن قتيبة - المعارف - الاسلامية ١٩٢٤ .
- (٢٠٣) ابن قتيبة - المعاني الكبير - حيدر آباد ١٢٦٨ .
- (٢٠٤) ابن قتيبة - الاثرية - الترقى دمشق ١٢٦٦ .

- (٢٠٥) قدامة - نقد الشعر - المليجية ١٩٢٤.
- (٢٠٦) قدامة - نقد النثر - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٢٧.
- (٢٠٧) قدامة - جواهر الألفاظ - مصر ١٩٢٢.
- (٢٠٨) قطرب - الأضداد - ط ١٩٢١.
- (٢٠٩) القفطى - أنباء الرواة على أنباء النحاة - دار الكتب.
- (٢١٠) ابن قيم الجوزية - مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة - مكة المكرمة ١٣٤٨.
- (٢١١) ابن كثير - البداية والنهاية - السعادة.
- (٢١٢) كراتشكوفسكى - دراسات فى تاريخ الأدب العربى - موسكو.
- (٢١٣) الكردى - عبد الواحد بن عبد الكريم منهجه فى البحث البلاغى وإعجاز القرآن مخطوط تحت رقم ٦٥٦٨ بلاغة - كلية اللغة العربية.
- (٢١٤) المازنى - الديوان - ط ١٩٢٨.
- (٢١٥) ابن مالك - كتاب المصباح - الخيرية.
- (٢١٦) المبرد - الكامل - التجارية.
- (٢١٧) المبرد - المقتضب - المجلس الأعلى للشئون الاسلامية.
- (٢١٨) المبرد - الفاضل - دار الكتب.
- (٢١٩) المبرد - البلاغة - الشعب.
- (٢٢٠) المبرد - ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد - السلفية ١٣٥٠ هـ.
- (٢٢١) محمد زغلول سلام - أثر القرآن فى تطور النقد - دار المعارف ط ٢.
- (٢٢٢) محمد زغلول سلام - تاريخ النقد العربى - دار المعارف.
- (٢٢٣) محمد عبد الفتى حسن - مقدمة تلخيص البيان - عيسى الحلبي.
- (٢٢٤) محمد على النجار - مقدمة الخصائص - دار الكتب.

- (٢٢٥) محمد كرد على - أمراء البيان - لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- (٢٢٦) محمد كرد على - مقدمة الأشربة لابن قتيبة - الترقى دمشق ١٣٦٦ هـ.
- (٢٢٧) محمد نجيب البهبهني - أبو تمام - مصر ١٩٤٥.
- (٢٢٨) محمود حجازي - اللغة العربية عبر القرون - دار الكاتب العربي ١٩٦٨.
- (٢٢٩) ابن المدبر - الرسالة العذراء - دار الكتب.
- (٢٣٠) المراغي - تاريخ علوم البلاغة - مصطفى الحلبي ١٩٥٠.
- (٢٣١) المرزباني - الموشح - نهضة مصر ١٩٦٥.
- (٢٣٢) المرصفي - رغبة الأمل على الكامل - ط أولى ١٩٢٨.
- (٢٣٣) ابن مضاء - الرد على النحاة - دار الفكر العربي.
- (٢٣٤) ابن مطرف الكنانى القرطبي - الخانجي.
- (٢٣٥) ابن المعتز - البديع (ضمن كتاب ابن المعتز وتراثه في الأدب والنقد والبيان) - دار العهد الجديد.
- (٢٣٦) مندور - النقد المنهجي عند العرب - نهضة مصر.
- (٢٣٧) مندور - الميزان الجديد - نهضة مصر ط ٢.
- (٢٣٨) مندور - الأدب ومذاهبه - نهضة مصر ط ٢.
- (٢٣٩) ابن منظور - لسان العرب - بولاق.
- (٢٤٠) ابن منقذ - البديع في نقد الشعر - مصطفى الحلبي.
- (٢٤١) ميرزا الخوانساري - روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات - إيران ١٣٤٧.
- (٢٤٢) نابل - نظرية العلاقات أو النظم بين عبد القاهر والنقد العربي الحديث - دار الطباعة المحمدية.
- (٢٤٣) ابن نباته - مسرح العيون - دار الفكر.
- (٢٤٤) ابن النديم - الفهرست - أوربا، القاهرة ١٣٤٨.

- (٢٤٥) ابن هشام - مفنى اللبيب - السعادة.
- (٢٤٦) أبو هلال العسكري - الصناعتين - عيسى الحلبي ١٩٥٢.
- (٢٤٧) ياقوت الحموي - معجم الأدياء - القاهرة ١٩٣٦.
- (٢٤٨) ياقوت الحموي - إرشاد الأريب - ليدن ١٩٠٧.
- (٢٤٩) ابن يعقوب المغربي مواهب الفتح (ضمن شروح التلخيص) عيسى الحلبي.
- (٢٥٠) يوهان فك - العربية - دار الكتاب العربي ١٩٥١.



فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٢	مقدمة
٩	تمهيد
٩	يشمل: نشأة البلاغة واثر العوائف المختلفة في البحث البلاغي
١٠	البلاغي في العصر الجاهلي
١٥	هل كان العرب في الجاهلية يتمدون على الذوق فحسب دون التدريب والممارسة؟
١٦	البلاغة في العصر الإسلامي
١٧	الألوان البلاغية في العصر الإسلامي
٢٠	هل وجدت مصطلحات بلاغية عند العرب قبل الخليل؟
٢٣	اثر الدراسات اللغوية في البلاغة
٢٦	اثر المتكلمين في البلاغة
٢٧	اثر النقاد في البلاغة
٤٢	اثر المفسرين في البلاغة
٤٦	اثر الأصوليين في البلاغة
٤٩	اثر الكتاب والفتهاء والمناطق في البلاغة

الباب الأول

البلاغة في القرن الثاني الهجري

٥٥	الفصل الأول، البلاغة عند الخليل
٥٥	مصادر البلاغة عند الخليل
٥٦	تعريف البلاغة عند الخليل ومناقشته
٥٧	مذهبه في الألفاظ المتلازمة والمتناظرة، واثره في الرماني
٥٧	احساسه بهجر الألفاظ وشناعة الكلمات، الإيجاز وخفة الكلام
٥٨	البلاغة في زيادة الحروف
٥٨	التعريف
٥٩	التقديم والتأخير
٦٠	الفرق بين إن وإذا
٦١	التعبير بالماضي بدلا من المضارع

٦١	مراعاة مقتضى الحال
٦٢	خروج الكلام على غير مقتضى الظاهر
٦٤	التشبيه، التتبع، التجنيس والمطابقة
٦٥	أثر الخليل في البلاغة
٦٧	الفصل الثاني: البلاغة عند سيبويه
٦٧	آراء العلماء في كتاب سيبويه
٦٨	النحو بعد سيبويه لم يخرج عن القواعد التي ذكرها
٦٩	ذم سيبويه والكتاب
٧٠	الكتاب يمتاز بدقة التنظيم، آراء سيبويه البلاغية، الحذف
٧١	مناقشة المبرد لسيبويه في حذف الحروف
٧٢	عبد القاهر يعترض على ما فهم عن سيبويه من أن الحذف مجاز
٧٤	حذف خير إن عند سيبويه ونقل عبد القاهر له
	الزجاج يعكس عن سيبويه حذف الصفة، عبد القاهر ينقل عن سيبويه حذف
٧٥	المبتدأ والفعل وما ذكره من أمثلة ويعلق عليها مبيتا سرها البلاغي
٧٧	الذكر، الزيادة
٧٨	زيادة الحروف وسرها البلاغي
٧٨	فائدة حروف الزيادة عند المتأخرين ترد إلى ما قاله سيبويه
٧٩	الفرق بين الإضمار والحذف
٨٠	مناقشة الشيخ المراغي في الإضمار عند سيبويه
٨١	التقديم والتأخير وسره البلاغي
٨٢	فائدة التقديم عند النحاة المتأخرين كقائده عند سيبويه
٨٣	مناقشة عبد القاهر لسيبويه في مفزى التقديم
٨٤	المستول عنه ليس شرطاً في أن يأتي بعد أداة الاستفهام عند سيبويه
٨٦	عبد القاهر يخالف مبيويه في ذلك، ترجيح رأى سيبويه
٨٦	التقديم ليس لعل بلاغية عند الفارسي وابن جنى
٨٨	التقديم والتأخير عند المحدثين
٨٩	الاستفهام، الفرق بين الهمزة وبين أدوات الاستفهام، الفرق بين هل والهمزة
٩٠	خروج الاستفهام عن أصل معناه
٩٥	النقص
٩٧	الفصل والوصل
٩٨	سيبويه يجيز عطف الإنشاء على الخير
٩٩	مناقشة السبكي في أن هذا يجوز لغة ولا يجوز بلاغة
١٠٠	الفصل والوصل في المفردات

١٠١	المجاز العقلي
١٠٢	عبد القاهر ليس مبتكرا للمجاز العقلي
١٠٤	تعريف المسند إليه
١٠٤	تكثير المسند إليه
١٠٥	القلب عند سيبويه
١٠٦	رأى القاضى الجرجاني فى القلب
١٠٧	رأى الأمدى، رأى السكاكى، وضع المفرد موضع المشى
١٠٨	لفظ الواحد ويراد به الجمع
١٠٩	وضع الظاهر موضع المضمحل
١١٠	النظم عند سيبويه
١١٢	منهج سيبويه فى الكتاب
١١٤	الصلة بين منهج كتاب سيبويه ومنهج علماء البلاغة فى علم المعانى
١١٧	التشبيه والتمثيل عند سيبويه
١١٧	أدوات التشبيه عند سيبويه
١١٨	مناقشة الرأى القائل بأن الجاحظ أول من تناول أدوات التشبيه
١١٨	الاستعارة فى الحروف عند سيبويه
١٢٠	المجاز بالحذف
١٢١	الاستعارة بالكناية
١٢٢	الكناية
١٢٢	التبويب
١٢٥	تأكيد المدح بما يشبه الذم
١٢٧	السر النفسى فى هذا اللون البلاغى
١٢٨	التجريد
١٣١	عدم ذكر المصطلحات فى عصر سيبويه وتعليل ذلك، أثر سيبويه فى علماء البلاغة
١٣٢	الفصل الثالث: البلاغة عند القراء
١٣٢	مصنفات القراء النحوية
١٣٥	معانى القرآن للقراء ليس أول كتاب بهذا الاسم كما يوهم كلام ثعلب
١٣٥	مناقشة من يزعم أن معانى القرآن ليس من صنع القراء
١٣٥	معانى القرآن للقراء دون غيره
١٣٦	ما قاله القراء فى الحذف لا يخرج عما قاله أبو عبيدة وليس له فيه أصالة تذكر
١٣٧	حروف الزيادة عند القراء لا تفيد التوكيد إلا إذا كان فى الكلام جحد
١٣٨	التطيرى لا يعترف بزيادة الحروف وإنما يؤول حتى يبقى عليها
١٣٨	القراء يذكرون السر البلاغى فى زيادة الكلمة

- مقارنة بين ما ذكره سيويوه في التقديم وبين ما ذكره الفراء ١٣٩
- مفهوم الفراء للتقديم ١٣٩
- الاستفهام ١٤٠
- القراء يجيز خروج هل الاستفهامية عن أصل وضعها خلافاً لسيويوه ١٤١
- ويجيز خروج بقية أدوات الاستفهام عن أصل وضعها وفقاً لما قاله سيويوه ١٤١
- القراء يستعملون بالنحو في خروج الاستفهام عن أصل وضعه ١٤١
- صور من خروج الاستفهام عن أصل وضعه ١٤١
- ثعلب يزعم أن الاستفهام كله بمعنى النفي عند الفراء ١٤١
- المبرد يفند قول ثعلب ١٤١
- رأى القراء في التكرار بإعادة اللفظ والمعنى، أو إعادة اللفظ فقط أو المعنى فقط ١٤٢
- ابن رشيق والحامسي يأخذان بقول القراء في أن تكرار اللفظ والمعنى غاية في القبح ١٤٢
- مناقشة رأي القراء ١٤٣
- ابن فارس والثعالبي يستشهدان بما استشهد به الفراء في التكرار ١٤٣
- الزركشي يخالف الفراء ويعد التكرار في محاسن الكلام وأساليب الفصاحة ١٤٣
- رأينا في التكرار ١٤٤
- الالتفات كان معروفاً عند أبي عبيدة والأصمعي ١٤٥
- نوع جديد من الالتفات عن الفراء ١٤٥
- الفراء يفرق بين أسلوب الفصل وأسلوب الوصل ١٤٦
- الشواهد التي ذكرها الفراء في الفصل والوصل تدور في كتب المتأخرين ١٤٦
- مقارنة بين القراء وبين سيويوه وأبي عبيدة في الفصل والوصل ١٤٧
- القراء يستعملون بأراء سيويوه والرؤاسي في المجاز العقلي ١٤٧
- القراء أطول نفساً، وتقصيلاً في المجاز العقلي من سيويوه ١٤٧
- التعصر ١٤٩
- الرد على الزعم بأن (إنما) تكون للتحقير فحسب ١٤٩
- وموافقة ابن فارس للفراء ١٤٩
- رأى الفراء في القلب ١٥٠
- مقارنة بين رأي الفراء وبين ابن فتيبة وابن فارس والخلاجي ١٥١
- الفراء يقلب عليه طبعه النحوي حين يعرض للمدول عن الماضي إلى المضارع والعكس ١٥٢
- السر البلاغي في هذا المدول ١٥٢
- إن بمعنى لو والعكس والسر البلاغي ١٥٣
- مناقشة الرأي القائل بأن القراء أول من تفهم التشبيه وبين نهافته ١٥٣
- القراء كان أهل إدراكاً للتشبيه من سيويوه وأبي عبيدة ١٥٤
- التشبيه لا يشترط فيه التناسق بين الطرفين من حيث العدد أو الكمية ١٥٥

١٥٧ سيبويه أكثر وضوحاً وعمقا من الفراء في المجاز بالحذف
١٥٩ مقارنة بين الفراء وأبي عبيدة في الاستعارة
١٦٠ الفراء أول من أدرك الاستعارة بمعناها الاصطلاحي
١٦٠ الاستعارة التهكمية
١٦٠ جهود الفراء في الاستعارة
١٦١ الكناية بالمعنى اللغوي
١٦١ الكناية بالمعنى الاصطلاحي
١٦٢ الفراء لا يثبت بدقة موضع الكناية
١٦٤ مقارنة بين الفراء وأبي عبيدة في التعريض
١٦٤ رأي الزمخشري في التعريض
١٦٤ مقارنة بين الفراء وبين ابن قتيبة والثعالبي في التعريض
١٦٤ التوجيه عند الفريزوني كالتوجيه عند الفراء دون فرق
١٦٥ الفراء يتناول المشاكلة بنوعها بالمعنى الاصطلاحي
١٦٦ الفراء أول من تناول هذا النوع
١٦٦ الفارسي أول من أطلق هذا الاسم
١٦٧ مقارنة بين الفراء وأبي عبيدة في الفواصل القرآنية
١٦٨ الفراء يتتبع لفواصل القرآنية دون أبي عبيدة
١٦٩ ابن قتيبة يناقش الفراء في الفواصل القرآنية
١٦٩ اعتدال رأي ابن قتيبة
١٧٠ أثر الفراء في تطور البلاغة

الباب الثاني

البلاغة في القرن الثالث الهجري

١٧٥ الفصل الأول: البلاغة عند ابن قتيبة
١٧٥ ابن قتيبة عالم نحوي، كتبه النحوية
١٧٥ مزجه بين المذهب البصري والكوفي
١٧٥ ابن قتيبة لا يستعمل النحو إلا في مواضعه
١٧٦ ابن قتيبة يأخذ العلم عن أكبر علماء النحو واللفظ
١٧٦ ابن قتيبة لأهل السنة بمنزلة الجاحظ للمعتزلة
١٧٦ ابن قتيبة يناضل ضد تيارات الكلام والاعتزال
١٧٦ أسباب النضال
١٧٧ ابن قتيبة يهاجم زعماء المعتزلة
١٧٧ الفرق بين ابن قتيبة والجاحظ

١٧٨	ابن قتيبة ينقل عن ابن عبيدة وابن السكيت دون أن يشعرى اندقة
١٧٩	ابن قتيبة يخلط بين آراء البصرة والكوفة
١٧٩	موقف ابن قتيبة من التشبيه
١٧٩	اتهامه بالتشبيه ونفى التهمة عنه
١٨٠	ابن قتيبة متأثر بأبي عبيدة والقراء
١٨١	الضيمة التاريخية لبلاغة ابن قتيبة
١٨٢	لماذا لم يفرّد ابن قتيبة باباً للتشبيه
١٨٢	المجاز عند ابن قتيبة مقابل الحقيقة
١٨٢	تطور المجاز من أبي عبيدة إلى ابن قتيبة
١٨٢	ابن قتيبة يستعين بالفروق اللغوية في الفرق بين الحقيقة والمجاز
١٨٣	الفرق بين القول والكلام من حيث الحقيقة والمجاز
١٨١	المجاز والكذب
١٨١	المجاز يشمل كثيراً من الألوان البلاغية
١٨٤	الاستعارة المفهدة وغير المفهدة
١٨٥	رأى عبد القاهر والسكاكي والمحدثين
١٨٦	ما تشمله الاستعارة من الألوان البلاغية
١٨٧	المجاز المرسل
١٨٧	الكتابة
١٨٧	التشبيه
١٨٨	تأثر ثعلب وابن فارس وابن قتيبة في عد التشبيه مجازاً
١٨٨	المشكلة
١٨٨	المبالغة
١٨٩	القلب
١٩١	التكرار
١٩٢	الزيادة تأتي لرفع المجاز
١٩٢	الكتابة والتعريض
١٩٢	ابن قتيبة أدرك معنى الكتابة الأصلحية
١٩٣	المبرد ولعلب ينتفعان بما ذكره ابن قتيبة في الكناية
١٩٣	الكتابة التمثيلية
١٩٣	التعريض فرع عن الكناية
١٩٣	ابن قتيبة يتأثر بالقراء
١٩٣	وثعلب يتأثر بابن قتيبة في التعريض
١٩٤	ابن عباس أو من فهم معنى التعريض
١٩٤	ابن قتيبة ينقل رأي مجاهد

١٩٥	التعريض ليس كذبا
١٩٦	أثر ابن قتيبة في التعريض والكتابة
١٩٦	ابن قتيبة ينقل باب مخالفة ظاهر اللفظ
١٩٦	معناه عند السابطين وخاصة الفراء
١٩٥	الغراية والتعقيد
١٩٦	مراعاة مقتضى الحال في الألفاظ والمعاني
١٩٧	الفرق بين المعاني الأساسية والمعاني البلاغية وراى العقاد
١٩٨	مراعاة حال المتكلم شكلا ومضمونا تقف جنبا إلى جنب مع مراعاة حال المخاطب
١٩٨	التورية
١٩٨	التعريض والتورية من فروع الكتابة
١٩٨	ابن قتيبة يفهم التورية كما فهمها المتأخرون
١٩٩	ابن قتيبة ينقل التوجيه عن الفراء
١٩٩	ويستقل برأيه في تأكيد المدح
١٩٩	وينقل حسن الابتداء عن الأصمعي
٢٠١	الفصل الثاني: البلاغة عند المبرد
٢٠١	المبرد زعيم المدرسة البصرية وإمام النحاة في عصره
٢٠٢	كتبه النحوية، المقارنة بين المبرد وعلقب
٢٠٢	المبرد يقارن بين بلاغة الشعر وبلاغة النثر
٢٠٢	القيمة الفنية لا تقاس بقدر العنت والمجاهدة
٢٠٢	السلامة من الصغير تؤثر في بلاغة الكلام
٢٠٤	أثر المبرد في الخطيب القزويني
٢٠٥	الشمول والإيجاز
٢٠٥	مقارنة بين الكلام المعقد والكلام المبسوط
٢٠٦	التعقيد المعنوي واللفظي يأخذ المتأخرون عن المبرد
٢٠٧	الالفاظ ونقد المرصفي للمبرد
٢٠٨	المبرد يتحدث عن كمال الانقطاع والتوسط بين الكمالين
٢٠٨	الوصل أحيانا لا يأتي لعل بلاغية
٢٠٩	شبه كمال الاتصال
٢١٠	مناقشة الدكتور أنيس في عدم جواز تقديم الحال
٢١٠	المبرد يميز تقدم الحال
٢١١	المجاز والمجاز المرسل لم يتطورا على يد المبرد
٢١١	ألوان بلاغية يتقن المبرد فيها آثار سيبويه

٢١٢	المبرد يضيف فصلا جديدا في علم المعاني وهو اضرب الخبر
٢١٢	عبد القاهر ينقل المبرد فكرة الجامع في الاستمارة
٢١٢	مقارنة بين ابن قتيبة والمبرد في الكتابة
٢١٤	الكتابة خاصة بالعرب دون اللقب
٢١٥	سر الكتابة عن المرأة بالطيبة والبقرة والشاة
٢١٦	الفرق بين الكتابة القامضة والمستورة
٢١٦	التشبيه أبرز مجهود شخصي قام به المبرد
٢١٧	المبرد يفرط في إطلاق الأسماء على التشبيه دون ملاحظة الفروق الجوهرية بين التسميات
٢١٨	اضرب التشبيه
٢١٨	سبب الحسن في التشبيه المفرط لا يعدو الصدق عند المبرد وحازم القرطاجني
٢٢٠	الزجاجي يفسر معنى التشبيه المصيب
٢٢٠	معنى التشبيه المقارب والبعيد
٢٢١	المبرد لم يتناول التشبيه المعكوس
٢٢١	التشبيه معنى من المعاني
٢٢١	التشبيه ليس بمجاز عن المبرد والزنجاني
٢٢١	المبرد أول من قسم التشبيه إلى هذه الأقسام
٢٢١	التشبيه عند المبرد لم يترك أثرا عند اللاحقين
٢٢٢	الف والتشتر لم يصل إلينا إلا على يد المبرد
٢٢٢	المبرد أوضح من الخطيب في الف والتشتر، المطابقة، المبالغة
٢٢٢	مقارنة بين نظم القرآن ونظم الشعر
٢٢٥	الباقلائي يسلك طريق المبرد في هذه المقارنة
٢٢٧	الفصل الثالث: البلاغة عند ثعلب
٢٢٧	ثعلب إمام الكوفيين في النحو
٢٢٧	كتبه النحوية
٢٢٧	كلمة عن مجالس ثعلب والفصح
٢٢٨	قواعد الشعر ساعد في مدى التطور الذي ظفرت به البلاغة على أيدي النحاة
٢٢٨	إشلك في نسبة قواعد الشعر لثعلب
٢٢٩	قواعد الشعر الأربع التي ذكرها ثعلب كانت مشهورة عند النحاة السابقين
٢٣٠	لا علاقة بين قواعد الشعر وفروعه التي ذكرها ثعلب
٢٣٠	التشبيه والسر في اهتمام العلماء بحشد الشواهد الشعرية
٢٣١	المبالغة والتلو
٢٣١	الكتابة والتعريض

٢٣١ ثعلب لم يكرر ما قاله السابقون
٢٣٢ السبب في احتفاء ثعلب بالاستعارة المكنية
٢٣٢ الصولى يذكر أن الاستعارة المكنية أجل استعارة عند العرب
٢٣٣ ثعلب يتبع الجاحظ وابن قتيبة في تعريف الاستعارة
٢٣٤ حسن الخروج لم تعثر عليه قبل ثعلب
٢٣٤ مجاورة الأضداد أو الطباق
٢٣٤ اضطراب ثعلب في المطابق، التجنيس
٢٣٥ مدار الفصاحة على كثرة الاستعمال عند ثعلب والخطيب
٢٣٦ مقارنة عن اتساق النظم بين ثعلب وعبد القاهر
٢٣٦ العسكري يأخذ التشطير من ثعلب
٢٣٦ الأبيات المعدلة، الأبيات الغراء
٢٣٦ الأبيات المحجلة استغلها المتأخرون في أبواب البديع تحت اسم الإحصاء أو التسميم
٢٣٦ الأبيات الموضحة عرف عند العسكري باسم الترصيع
٢٣٦ الألوان البلاغية المعروفة والمبتكرة عند ثعلب
٢٣٨ أثر النحاة في ابن المعتز
٢٤٠ معظم ألوان البديع ذكرها النحاة قبل ابن المعتز
٢٤٠ مناقشة الدكتور طبانة في الفصل بين البديع ومحاسن الكلام
٢٤١ معظم محاسن الكلام ذكرها النحاة قبل ابن المعتز
٢٤٢ أثر النحاة في نشأة البديع
٢٤٢ قيمة كتاب البديع لابن المعتز

الباب الثالث

البلاغة في القرن الرابع الهجري

٢٤٧ الفصل الأول، البلاغة عند الرماني
٢٤٧ أسلوب الرماني
٢٤٨ مصنقاته النحوية
٢٤٩ سبب تأليف التكت
٢٤٩ الرماني يجعل البلاغة محور الكتاب
٢٤٩ تطبيقات البلاغة
٢٤٩ اللفظ والمعنى عند العلماء وعند الرماني
٢٥٠ اهتمام البلاغة
٢٥٢ الإيجاز
٢٥٢ الرماني يضع أكثر من تعريف للإيجاز
٢٥٢ مناقشة ابن سنان في اعتراضه على بعض تعريفات الرماني للإيجاز

٢٥٢	إيجاز الحذف
٢٥٢	العمر النفسى للحذف
٢٥٢	واقضاء عبد القاهر بما ذكره الرماني
٢٥٢	إيجاز القصر وأثر الرماني في المسكوى والخفاجى
٢٥٥	الإمتاب
٢٥٥	الفرق بين الإمتاب والتطويل
٢٥٥	الرماني عرف المساواة
٢٥٦	فضاحة الكلام
٢٥٦	التعميد وأثر الرماني
٢٥٦	التشبيه
٢٥٧	التشبيه البليغ عند الرماني يخالف فيه ما عرف عند البلاغيين
٢٥٨	بلاغة التشبيه لا تظهر منفصلة عن أجزاء الكلام
٢٥٨	أقسام التشبيه البليغ
٢٥٩	أثر الرماني في التشبيه
٢٥٩	الاستعارة
٢٦٠	مناقشة العلماء للرماني في تعريف الاستعارة
٢٦٢	الفرق بين التشبيه والاستعارة
٢٦٢	ألفية الاستعارة على الحقيقة
٢٦٢	مقارنة بين الرماني والمحدثين في تناول الاستعارة
٢٦٤	مناقشة الدكتور أنيس في تجاهله الأثر النفسى للمجاز عند الأقدمين
٢٦٤	الأثر النفسى للاستعارة
٢٦٤	تأثر العلماء بالرماني في الاستعارة
٢٦٧	التلاؤم
٢٦٧	عبد القاهر يلتقى مع الرماني في التلاؤم والتنافر
٢٦٨	الرماني ينقل عن الخليل سبب التنافر
٢٦٨	ابن جنى وابن سنان يتخذان موقفا مضادا من الرماني والخليل في التنافر
٢٦٨	رأى ابن الأثير في التنافر
٢٦٩	الفواصل
٢٦٩	رأى الرماني بين آراء العلماء
٢٧٠	العلماء قبل الرماني لم يقصروا الفواصل على القرآن والسجع على غير القرآن
٢٧٠	موقف ابن سنان من الفواصل والأسجاع مخالف لموقف الرماني
٢٧٠	رأى ابن الأثير
٢٧١	التجانس
٢٧١	تجنيس المزوجة
٢٧٢	تجنيس المناسبة

٢٧٢	التصريف وأغراضه
٢٧٣	الفرق بين الجنس والتصريف
٢٧٥	التضمن وقائده البلاغية
٢٧٦	المبالغة
٢٧٦	آراء النحاة والنقاد في المبالغة
٢٧٧	ابن طباطبا، قدامة، الأمدى، الفرجاني، المزياي، الشريف المرتضى
٢٨٠	البيان
٢٨٢	حصر البلاغة في أقسام عشرة عند الرماني يدل على أن العمل لم يكتمل بعد
٢٨٢	أثر الرماني
٢٨٣	الفصل الثاني: البلاغة عند ابن جنى
٢٨٧	مصنفاته التحية
٢٨٩	أنواع الدلالات
٢٩٠	اللفظ والمعنى
٢٩٠	الرد على من ادعى على العرب عنايةها بالألفاظ وإغفالها المعاني
٢٩١	العناية باللفظ والمعنى وإن كانت المعاني أجل قدرا وأعلى منزلة من الألفاظ
٢٩٢	ابن الأثير يسطو على رأي ابن جنى في هذه القضية وينسبه إلى نفسه
٢٩٣	مناقشة الدكتور غنيمي في أن ابن الأثير قد تأثر بعبد القاهر في قضية اللفظ والمعنى
٢٩٣	رأي بهمان فلكه في ابن جنى
٢٩٣	هجوم ابن الأثير على النحاة
٢٩٣	سبب حفاوة العرب بالألفاظ
٢٩٤	التعقيد
٢٩٤	مقارنة بين ابن جنى والمجرد في التعقيد
٢٩٥	التعقيد والقواعد النحوية
٢٩٥	السبب التفسيري للتعقيد
٢٩٦	القلب ورفضه
٢٩٦	السمر البلاغي في القلب
٢٩٧	قاعدة القلب
٢٩٧	الاعتراض
٢٩٧	الفرق بين التعقيد والاعتراض
٢٩٨	الإيجاز والإطناب
٢٩٩	التذليل
٣٠٠	التكرير
٣٠٠	ابن جنى يلتقى مع القراء
٣٠١	مقهاس جديدة بلاغة الالتفات

- ابن جنى اعقب من الزمخشري في نظره إلى الالتفات ٢٠١
- القصر ٢٠٢
- عبد الفاهر بنقل عن ابن جنى الفصل الذي عقده لتقديم النكرة وهو يفيد القصر ٢٠٤
- الفرق بين الإخبار والتوكيد ٢٠٤
- تفسير جديد في التعبير بلفظ المضارع عن الماضي والعكس ٢٠٥
- ابن جنى يقيس على ذلك الوانا بلاغية أخرى ٢٠٥
- سر التعبير بالجملة الإسمية ٢٠٧
- (ما) أشد توكيدا في النفي من (لم) ٢٠٨
- (قد) تأتي لتحديق الوقوع والحزم به ٢٠٨
- عطف الخاص على العام ٢٠٨
- دقائق في انتعير لم يلتقت إليها اصحاب البلاغة ٢٠٩
- باب شجاعة العربية وصلته بالبلاغة عند ابن جنى ٢٠٩
- رأى ابن جنى في الحروف من حيث الزيادة والحذف ٢٠٩
- بلاغة الحروف ٢١٠
- رأى ابن جنى في (مثل) ٢١٢
- التقديم والتأخير ٢١٤
- عناية العرب بالمفعول ٢١٦
- الشبهة البلاغية في بناء الفعل للمجهول ٢١٦
- البلاغة في عود الضمير على متاخر لفظا ورتبة ٢١٧
- ابن جنى وعبد القاهر في التقديم والتأخير ٢١٧
- الاستفهام وبلاغته وأمااليه المختلفة ٢٢١
- الأمر - الخبر ٢٢٢
- أثر ابن جنى في علم المعاني واعتماده على النحو ٢٢٢
- المعاني التي لا بد منها للعدول عن الحقيقة إلى المجاز ٢٢٤
- مقارنة بين سيبويه وابن جنى في المجاز ٢٢٤
- ابن جنى يتأثر بالرومانى في بيان ألفية المجاز ٢٢٤
- ابن جنى يلغى المجاز المرسل ويدخله في نطاق الاستعارة بالكناية ٢٢٤
- السيموطى ينقل ما ذكره ابن جنى في المجاز ٢٢٧
- ابن الأثير ينقض ما ذهب إليه ابن جنى ٢٢٧
- مناقشة ابن الأثير فيما ذهب إليه ٢٢٧
- ابن جنى تتسع عنده دائرة المجاز فيدخل التشبيه فيه ٢٢٩
- أكثر اللغة مجاز عند ابن جنى ٢٣٠
- فكرة المجاز بنقلها ابن جنى عن أستاذه أبي علي الفارسي ٢٣٠
- رأى العلماء في المجاز: الشريف الرضي، ابن فارس ٢٣٠

٢٢٠	الفزالي، المبكي، ابن ثيمية، ابن قتيبة، ابن الأثير
٢٢٠	الاستعارة في الحروف
٢٢١	أبو علي الفارسي ورأيه في الاستعارة بالحروف
٢٢١	الاستعارة التهكمية
٢٢١	ابن جنى لا يدخل المجاز في المرسل في دائرة المجاز
٢٢١	فكرة المجاز المرسل مضطربة عند ابن جنى
٢٢١	ابن جنى يتبع خطوات استاذ الفارسي في بيان الغرض البلاغي في المجاز
٢٢١	التشبيه المعكوس
٢٢٥	ابن جنى أول من طرق التشبيه المعكوس
٢٢٧	ابن جنى يستقضي التشبيه المعكوس من القواعد النحوية
٢٢٩	عبد القاهر يثبث ابن جنى في التشبيه المعكوس
٢٢٩	أداة التشبيه في الجملة يتبني عن مدى العناية بالتشبيه
٢٢٩	كان تأتي لتعير التشبيه
٢٢٩	الكتابة عند ابن جنى لانتبينها إلا من الكلمات مجتمعة
٢٢٩	مقارنة بين سيبويه وابن جنى في المجاز العقلي
٢١٠	ابن جنى يستقضي معنى المجاز العقلي من آراء النحاة
٢١٠	عبد القاهر يستفيد من رأي ابن جنى في المجاز العقلي
٢١٠	وابن جنى يستعين بسيبويه
٢٤٠	مقارنة بين ابن جنى وسيبويه في بعض الأساليب التي تخرج عن مقتضى الظاهر
٢٤٢	التجريد ينسب إلى الفارسي وليس لابن جنى
٢٤٢	الفارسي ينتفع بما ذكره سيبويه
٢٤٢	ابن أبي الحديد يذكر أن الفارسي أول من سمى هذا النوع بالتجريد
٢٤٢	فائدتان للتجريد
٢٤١	الزجاج والزرکشي يأخذان برأي ابن جنى في التجريد
٢٤١	ابن الأثير ينقد ابن جنى
٢٤١	نقد ابن الأثير
٢٤٦	الأثر التفضي للجمع
٢٤٧	التجنيس
٢٤٧	ابن جنى لم يضيف إلى المبرد شيئاً في اللف والتشر
٢٤٧	اختلاف ابن جنى عن العلماء في تناوله لتأكيد المدح بما يشبه الذم
٢٤٧	مقارنة بين سيبويه وابن جنى في هذا الأسلوب
٢٤٩	الفصل الثالث: البلاغة عند ابن فارس
٢٤٩	مستفاته النحوية
٢٤٩	ابن فارس يعترف بأنه لم يضيف شيئاً

٢١٩	ابن فارس في نظر النقاد
٢٥١	مناقشة النقاد
٢٥١	معاني الكلام عند ابن فارس
٢٥١	مقارنة بين ثعلب وابن فارس في معاني الكلام
٢٥١	معاني الكلام كانت معروفة عند النحاة
٢٥٢	معاني الكلام بعضها يخرج عن أصل وضعه وبعضها لا يخرج وبعضها يجوز له هذا وذلك ...
٢٥٢	الدكتور طبانة والدكتور درويش يذهبان إلى تطور علم المعاني على يد ابن فارس
٢٥٢	مناقشة هذا الرأي
٢٥٢	موضوعات علم المعاني التي يدخلها ابن فارس في معاني الكلام
٢٥٥	ابن فارس في الميزان
٢٥٥	مناقشة الدكتور مطلوب في أن ابن فارس أول من بحث موضوعات معاني الكلام بالتفصيل
٢٥٥	مناقشة الدكتور شوخي ضيف في القول بأن ابن فارس أوحى لعبد القاهر
٢٥٥	بعض الأفكار في الدلائل
٢٥٥	رأينا فيها نقله الميوسلي عن ابن فارس
٢٥٧	الحقيقة والمجاز
٢٥٧	الحقيقة أكثر من المجاز عند ابن فارس
٢٥٧	ابن فارس لا يدعم رأيه بالدليل
٢٥٧	مقارنة بين أبي عبيدة وابن فارس في الحجاز
٢٥٧	المجاز في لغة العرب والعجم
٢٥٧	مقارنة بينه وبين العسكري في هذا الموضوع
٢٥٧	ابن فارس ينقل رأيه عن ابن قتيبة
٢٥٧	البيان
٢٦٠	الاستعارة
٢٦٠	الاستعارة المكتوبة ليست داخلية في الاستعارة
٢٦٠	الاستعارة التهامية
٢٦٠	الاستعارة في الحروف
٢٦٠	ابن فارس بفتت الاستعارة والمجاز المرسل
٢٦٢	الكتابة
٢٦٢	ابن فارس لم يوزق حمد التصنيف
٢٦٥	التشبيه المطلق والمقيد مقارنة بينه وبين أبي عبيدة
٢٦٥	أثره في التشبيه
٢٦٥	ابن فارس يطبق القاعدة في الفرق بين الفعل والوصف
٢٦٥	وكان في ذلك أسبق من عبد القاهر والنمخشري
٢٦٥	الوان البديع - المشاكلة - التث والنشر - تأكيد المدح - الثبالة
٢٦٥	لمادا وضع ابن فارس في منهج البحث رغم ضعائه في تطور البلاغة
٢٦٧	ابن فارس يمثل السقوط في قبضة النحاة

الباب الرابع

البلاغة في القرن الخامس الهجري

٢٧١	البلاغة عند عبد القاهر
٢٧٢	لماذا اختار عبد القاهر كلمة النظم بدلا من اللفظ والمعنى
٢٧٢	عبد القاهر يعالج الإعجاز بمعاني النحو وليس بأسلوب القرآن
٢٧٢	الهدف الديني الذي كان سببا في تصنيف الدلائل لم يتحقق
٢٧٢	عبد القاهر يصنف انشائية ليكمل الدلائل
٢٧٢	نزاع الدارسين حول الدلائل والأسرار وأيهما أسبق
٢٧٣	رأينا في هذا الموضوع (حاشية)
٢٧١	النظم قبل عبد القاهر يشمل: النظم عند سيبويه
٢٧٥	بشر بن الميمون، المعتز، العتاتير، الجاحظ، ابن قتيبة، ابن المدبر
٢٧٦	المبرد، السيراقي، الرماني، الخطابي
٢٧٧	العسكري، الباقلاني، القاضي عبد الجبار
٢٧٨	ابن شهيد
٢٧٨	القصد من النحو
٢٧٩	عبد القاهر يعترف بأنه كان مسبوها بمفهوم النظم
٢٧٩	معنى ابتكار عبد القاهر لنظرية النظم
٢٧٩	عبد القاهر لم يتأثر بالجاحظ، أو الأمدى، أو التخرجاني، أو الواسطي في نظرية النظم
٢٧٩	مقارنة إجمالية بين النظم قبل عبد القاهر والنظم عند عبد القاهر
٢٧٩	المنابع التي استقى منها عبد القاهر نظرية النظم
٢٧٩	كتاب الدلائل يقوم على دعامة من النحو والنظم
٢٨٢	النظم ليس في الحروف ولا في الكلمة
٢٨١	النظم في تأليف الكلمات
٢٨١	النظم قد يفسد وإن بقيت الألفاظ في مواضعها بسبب الخطأ في تقدير المعنى
٢٨١	شرح معاني النحو
٢٨٥	معاني النحو ليست في الأعراب
٢٨٥	معاني النحو ليست في معاني الألفاظ
٢٨٥	معاني النحو في مدلول العبارات
٢٨٥	معنى النظم إجمالا
٢٨٥	عبد القاهر لا يفرق بين النظم والأسلوب
٢٨٥	حازم القرطاجني يفرق بينهما
٢٨٥	النظرة الحديثة تأخذ بقول عبد القاهر
٢٨٦	العلاقة بين النظم والنحو

٢٨٨	عبد القاهر يضع أبحاث علم المعاني كلها في فقرة واحدة
٢٨٨	عبد القاهر صاحب الفضل الأكبر في بناء علم المعاني
٢٩١	الفروق الدقيقة في الخير
٢٩٢	الاسم الموصول
٢٩٢	الجملة الحالية
٢٩٢	استماتة عبد القاهر بالنحاة مثل سيبويه والأخفش والسراج
٢٩٢	عبد القاهر يجعل واو الحال نظير الفاء في جواب الشرط
٢٩٢	روعة الشعر وجمال التعبير يردهما إلى توخي معاني النحو
٢٩٥	النحو وسيلة من وسائل التصوير
٢٩٥	ضروب من البلاغة تعتمد على النحو
٢٩٧	الفصل والوصل
٢٩٧	عبد القاهر يخالف النحاة في القصر بإنما
٢٩٨	الاتفاق والاختلاف في إنما وما وإلا قائم على وجهة نظر النحاة
٢٩٨	ضروب أخرى تعتمد على النحو
٢٩٨	عبد القاهر يلجأ إلى النحو في إبراز الصواب ورد الخطأ في الأفكار البلاغية الشائعة
٤٠٠	موقف عبد القاهر من الكلمة
٤٠١	رأى كرانسكوفسكي في ابن المعتز ومن بعده
٤٠١	مناقشة هذا الرأي
٤٠٢	مكانة التفضيلة في الكلمة عند عبد القاهر
٤٠٢	موقف عبد القاهر من المجاز
٤٠٥	موقف عبد القاهر من البديع
٤٠٥	مناقشة الفائلين بأن عبد القاهر أغفل البديع وليس له فيه جهد
٤٠٩	أثر النظم في النقد
٤١١	مآخذ عبد القاهر
٤١٦	أثر عبد القاهر في البلاغة
٤١٨	البلاغة بعد عبد القاهر
٤٢٥	المراجع
٤٢٧	الفهرس