

البيان العربي

دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية

تأليف

دكتور بدوي طبانه

أستاذ البلاغة والنقد الأدبي المساعد
كلية دار العلوم — جامعة القاهرة

الطبعة الثانية

[مزيدة منقحة]

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد التيه سابقا)

طبعت الطبعة الأولى من هذا الكتاب بمطبعة الرسالة

سنة ١٣٧٥هـ = ١٩٥٦م

وطبعت هذه الطبعة الثانية بمطبعة الرسالة

سنة ١٣٧٧هـ = ١٩٥٨م

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

مطبعة الرسالة
شارع حمودة المتداول ٢ طابرين

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تَقْدِیْمٌ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على رسوله الامين ، المؤيد بالحجة البالغة ، والكتاب المبين ، ليعين للناس ما أنزل إليهم من ربهم ، ويهديهم صراطاً مستقيماً ، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه .

وبعد ، فإن البيان إذا كان في العرب سليقة وطبعاً ، يتأدحون به ويتأجدون ، وكان فيهم اللسن المقاول ، الذين راضوه وملكوا أعتته فاستقام لهم ، وانطلقوا بصرفونه حيث يشاءون ، ويجعلونه مناط العزة والشرف ، فإن الصفوة من رجال العربية وعلماؤها قد أولوا هذا البيان من ضروب العناية ما هدام إليه تصورهم لمعناه ، وتفتهم لغايته . فكان منهم المبتدع الذي شرع بحثاً جديداً ، وآخر نظر فيما خلف السابقي ليصحح النظرة الأولى ، ويوقف على ما فات الأول في ضبط المنهج ، أو الإلمام بأطراف الموضوع ، وغير هذين من الذين وقفوا موقف المقررين المحافظين ، ليصونوا هذا القديم بالإعادة والتكرار ، وليحفظوا على هذا التراث حياته بشيء من الشرح والتقرير ، من غير أن يخرجوا على جوهر ما ورثوا بكثير من الزيادة أو النقصان .

وكان لكل تلك الجهود المتباينة أثر في خدمة هذا الفن حتى نما وترعرع ، وضبطت مسائله ، وفاضت جداوله ، واتسعت مباحثه ، وتشعبت فنون الكلام فيه . حتى كانت فترة أصاب البيان فيها ما أصاب أصحابه من عوامل الضعف والانحطاط في أكثر مناحي حياتهم السياسية والاجتماعية والفنية . ثم كان عصر الانبعاث الذي أخذت فيه هذه الأمة تصحو من غفلتها ، وتجدد في حياتها ، وتنظم تفكيرها ، وتستمد لحاضرها ومستقبلها مدداً من تراثها القديم في العلم والتفكير .

وكان البيان ، أو كانت البلاغة العربية ، مما تفهت الأذهان إلى النظر فيه ، والوقوف على ما انتهى إليه أمره ، وبدا من هذا النظر أن البداية الموقفة كانت بعيدة كل البعد عن النهاية المشوهة التي انتهى إليها . فإذا كانت الأولى دليل قوة ، ومظهر فتوة ، فإن الثانية بدت علامة ضعف وخمول ، وآية تقصير وجمود . حتى ينس كثير من الدارسين من هذا البيان الذي لا يعلم البيان ، ونفروا من تلك البلاغة التي تبعد بدارسها عن البلاغة ، وأصبحت لا تشخذ فيهم همة ، ولا تنشط ملكة إنشائية أو نقدية ، حتى أصبح البيان علماً نظرياً يستظهر ، ولا يستظهر به على فهم الأدب أو تذوقه أو تأليفه .

وقدر أي بعض الباحثين من المعاصرين صفات مشتركة ، وملاحظ متشابهة بين البيان العربي وغيره ، أو بين طرق النظر فيه ، وطرق النظر في غيره من الآداب الأجنبية ، ولم يكن سبب ذلك أكثر مما تقتضيه طبيعة البحث في البيان عند العرب وعند غيرهم . وليس من الإنصاف أن تحمل تلك المشابهة على مجرد الاحتذاء والتقليد ، والنقل والتلفيق ، فإن في ذلك إغفالا لفنيّة الأدب ، وأن عناصره مشتركة بين الأمم ، وأن محاولة دراسة هذه العناصر واستخلاصها من الأعمال الأدبية من مقتضيات البحث التي يحس بها المفكرون في جميع الأمم ، إذ كان الأدب أهم الفنون العالمية ، التي يشترك الناس من جميع الأجناس في الاحتفاء بها ، ويحاولون استخلاص عناصر الجمال منها ، ومعرفة سر تأثيرها في نفوس الأفراد والجماعات . فضلاً عن دوافع خاصة بالبيان العربي ، تتصل بالجنس والعقيدة التي نبتت في رحاب هذه الأمة العربية . وعلى هذا ينبغي أن ينظر إلى الأمور النظرة الطبيعية البعيدة عن آثار التحامل والبعيدة أيضاً عن آثار الهوى والتعصب . ومثل هذه النظرة المجردة إلى البيان العربي ستدل على خير كثير ، وعلى أصالة في الفهم ، وستؤدّي إلى الوقوف على اتجاه سليم في البحث ، وعمق في الدرس عند كثير من الباحثين في البيان من ذوى الفطر السليمة . وستهدى أيضاً إلى التواء في المنهج ، وبعد في القصد ، إذا اتوت العقول وتنسكت الطريق السوي ، وغاضت روافد الذوق الحر والبصيرة المستنيرة . وعلى هذا فإن

الحكم العام فيه من الخطورة ما لا يخفى ، وبه ينطمس كثير من الأمور ، ويفشى على كثير من الحقائق

كان ذلك بعض ما حفزني إلى أن أدلى بدلوى . وأتبع الحقائق في مصادرها الأصلية ، ألخص عنها وأستقرها ، لأكشف عن تلك الجهود ، وأحاول تقديرها بما لها وما عليها ، مبيناً مبعثها وجدواها ، وفاحصاً عن منهجها وفلسفتها وعن صوابها وخطئها . وأن أبحث عن البيان ومعناه ، وكيف فهمه واضع اللغة ، وكيف تصوره السكتيون فيه ، وكيف تطور هذا المفهوم في أذهان العلماء ، حتى استقر لونهاً من ألوان التفكير العربي ، وعلماً من علوم البلاغة العربية الاصطلاحية .

ولم أكتف بهذا ، بل نظرت في مباحث البيان وموضوعاته كما حددها البلاغيون — موضوعاً موضوعاً . ولم أقف عند حدودهم وتقسيماهم ، بل درستها دراستين: دراسة تاريخية تتبع كل فن منها ، من أقدم وقت نهبت الأفكار فيه إليه ، إلى غاية ما استقر عليه في أذهان المتأخرين ، وما صورته كتبهم . ودراسة أخرى فنية تعالج كل فن من فنون البيان علاجاً أدبياً نقدياً ، تدرس جدواه وقيمته في تقويم العمل الأدبي ، وتعرض لمحاسنه ومساوئه ، وتفاضل بين ضروب البيان .

وقد اقتضاني هذا أن أنظم البحث في ثلاثة فصول ، يعالج الأول منها علاقة البيان بفكرة الإعجاز ، ويتتبع الآثار التي خلفها الباحثون في البيان القرآني ووجوه إعجاز الكتاب الكريم .

وفي الفصل الثاني درست علاقة البيان بالفكرة الأدبية ، ومحاولة تعميم النظر فيه ، وتحليله من الفكرة القرآنية ، وتوسيع مجاله ليشمل فنون الأدب وألوانه المختلفة . وذكرت أهم الآثار التي اتجهت هذا الاتجاه ، وشرحت مناهج مؤلفيها ، وآثارهم في الدراسات البيانية .

ولم يكن بد من التعرض للبيان البلاغي ، الذي تركزت فيه خلاصة التجارب السابقة ، وأصبح تراثاً من تراث الفكر العربي ، فدرست أهم فنونه المعروفة ، ووضحت مسألتها ، وكان أهم ما عنيت به توضيح أثر تلك الفنون في صناعة الكلام ، وكان الفصل الثالث يجتمع هذه الدراسة .

وكانت غايتي في هذا الاتجاه أن أقارب ما استطعت بين قواعد البلاغة النظرية ،
وبين النقد الأدبي وصناعة الأدب ، حتى لا تكون البلاغة بمعزل عما خلقت له ،
وهو درس الأدب وفهمه ، وتذوقه ونقده ، مستعيناً بما رضيت من نظرات
أولى البصيرة من العلماء والنقاد . وهذا الاتجاه في رأيي يعيد على البيان شيئاً من
عظمته ، ويحفظ عليه حياته وجدته ، ويجعله أهدي سبيلاً وأعظم نفعاً ، ولعلّي وقفت
إلى تحقيق بعض ما أصبو إليه .

وعلى الله قصد السبيل

برؤي الكريمان

مصر الجديدة { ربيع الثاني ١٣٧٥ م
ديسمبر ١٩٥٥ م

مقدمة الطبعة الثانية

نفدت الطبعة الأولى من « البيان العربي » في أقلّ من عامين ، ومست الحاجة
إلى إعادة طبعه ؛ ليكون بين أيدي القراء الذين أقبلوا على دراسة هذا اللون من
ألوان التفكير الفنى عند العرب يشغف واهتمام في عهد صحوتهم التي بهرت العالم ،
وأحلتهم منزلتهم الجديرة بماضيهم المشرق في خدمة الإنسانية .

والعرب اليوم إذ يعيشون قوميتهم ، ويعيدون بناءها من جديد ، لتجمع شملهم ،
وتؤكد وحدتهم — ينشدون مقومات تلك القومية ، ويجددون في استخلاصها من
أبجادم في العقيدة والسياسة والأخلاق والعلوم والفنون ، التي ساهموا بنصيب ملحوظ
منها في بناء صرح الحضارة العالمية في جوانبها الكثيرة . ولن يتأق لهم ذلك إلا
بالرجوع إلى مصادرهم الأصيلة التي أفرغ فيها أسلافهم غاية الجهد ، ليستخرجوا منها
كل نافع في ميادين الحياة المادية والمعنوية ، وإنه لكثير .

ويمثل « البيان العربي » حلقة من أهم الحلقات في سلسلة تلك الجهود المذكورة ،

يحاول هذا البحث الذى أقدم اليوم طبعته الثانية ، أن ينفذ عنها غبار الزمان ،
ويزج عنها ستار الأحداث التى ألمت بأصحاب هذا البيان ، ويتبع مراحل نشأته
ونموه وتطوره ، ويدرس تلك الفنون التى انتظمتها علم من أهم علوم العربية ، هو
« علم البيان » .

وقد أفاد بعض الكاتبين من خطة هذا الكتاب ومنهجه ، كما أفادوا بما أثار من
فكر وآراء حول هذا البيان ، ومن المادة التى بذلنا فى تحصيلها جهوداً يعلم الله
مداها ، من غير أن يكلفوا أنفسهم أقل ما تقتضيه أمانة العلم ، وأيسر ما يقتضيه
واجب رعاية الحق ، من إشارة إلى هذا البحث الذى أنار لهم الطريق . وإذا كان لهذه
الظاهرة من خطر ، فهو خطر التفتيشية على الحقائق ، وإخفاء المعالم أمام الدارس
فى مستقبل الأيام الذى يعنيه أن يعرف السابق من اللاحق ، ويميز الأصل من
الدخيل ، ولا سيما إذا كان النقل أو الاحتذاء من كاتب معاصر ، غير قريب عن البيئة
والزمان اللذين عاش فيهما الكاتب الأول .

وتلك جريرة يغفرها أننا لا نعمل لأنفسنا بقدر ما نعمل للفكرة التى آمنّا بها
بعد درس وتمحيص ، وهى أن لهذه الأمة شيئاً فى ميادين التفكير الفنى ؛ وقد قرأ
الذين أتيج لهم أن يقرءوا كتبنا وبحوثنا المتعددة أنه شيء ذو بال ، وأنه جدير
بالدرس ، وأن ذلك الدرس سيفضى بهم حتماً إلى الاعتراف بهذه الأمة التى كفر بها
كثير ممن ينتسبون إليها ، لا عن بحث وتمحيص ، ولكن عن جهل وغرور .

وأشعر اليوم — وأنا أقدم هذه الطبعة الثانية — بكثير من الغبطة والرضا ؛
بعد أن تجاوزت أصداء هذه الدراسة فى بيئات التعليم الجامعية وخارجها ، وأقبل عليها
طلاب المعرفة بتراث هذه الأمة وجهودها فى مجالات العلم وأودية التفكير .

وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .

بَرَوَيْ (الطبعة الثانية)

مصر الجديدة { رجب ١٣٧٧ هـ
فبراير ١٩٥٨ م

البيان العرَبِيّ

تمهيد

« علوم الأدب ، عبارة أطلقها الأقدمون من الباحثين عن مجالات التفكير العرَبِيّ على مجموعة من المعارف وأوان من الثقافة العربية ، وأوها لازمة لتخريج « الأديب » ، إذا أتم تحصيلها فإنه يكون في نظرهم قد أتم نفسه لتعرف الأدب وفهمه ، والبصر بوسائل تقديره والحكم عليه من ناحية ، والقدرة على إنشائه وإجادته من ناحية أخرى .

وكانوا في إحصاء تلك العلوم ، بين مُجمِل يذكر موضوعاتها الرئيسية الكبرى ، ومفصّل يعدّد علومها كثيرة ، ويحصي فنوناً متنوعة ، حتى بلغ بها الإحصاء عند بعضهم اثني عشر علماً هي : الصرف ، والنحو ، والعروض ، والقوافي ، والشعر ، واللغة ، والإنشاء ، والخط ، والبيان ، والمعاني ، والمحاضرة ، والاشتقاق .

وذكر صاحب « مفتاح العلوم » ، من أنواع الأدب دون نوع اللغة ما رآه لا بد منه ، وهي عدة أنواع متآخذة متصلة ، فأودع كتابه علم الصرف بتمامه - وهو لا يتم إلا بعلم الاشتقاق المتنوع إلى أنواعه الثلاثة^(١) - وأورد علم النحو بتمامه - وتمامه

(١) الاشتقاق عند علماء اللغة نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتها معنى وتركيباً ومغايرتها في الصيغة ، وهو عندم ثلاثة أقسام :
الاشتقاق الصغير : وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في الحروف والترتيب نحو ضرب من الضرب .
والاشتقاق الكبير : وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في اللفظ والمعنى دون الترتيب نحو جذب من الجذب وهو (القلب) عند اللغويين :
والاشتقاق الأكبر . وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في الخرج نحو نق من النهق . وهو (الإبدال) عندم .

بعلی المعانی والبیان - ولما كان تمام علم المعانی بعلی الحدّ والاستدلال^(١) لم یربدا من التسمح بذکرهما ، وحين كان التدرّب فی علّی المعانی والبیان موقوفاً علی ممارسة باب النظم وباب النثر ، وكان صاحب النظم یفتقر إلی علّی العروض والقوافی ، لم یکن بد من الكلام فیهما^(٢) ثم یخلص من کل هذا بأن « علوم الأدب الرئیسیة عنده - عدا علم اللغة - هی : علم الصرف ، وعلم النحو ، وعلم المعانی ، وعلم البیان . والذي اقتضى هذا الحصر عنده هو أن الغرض الأقدم من علم « الأدب » هو الاحترار عن الخطأ فی كلام العرب . فأراد أن یحصّل هذا الغرض ، وتحصیل الممكن لا یتأنی بدون معرفة جهات التحصیل واستعمالها .

وإذا كان السكاکی قد سمی تلك المعارف العربیة وأوانها الثقافیة « علوم الأدب » فقد سماها غیره « علوم العربیة » ، وربما كانت تلك التسمیة ألیق بتلك العلوم ؛ لأن بعض ما ذكر لا یقف عند الأدب ، ولا یقتصر جدواه علی الأديب صانع الأدب أو ناقدّه ، إلا بضرب من التکلف والتأویل . بل ربما كانت عبارة « العلوم اللسانیة » أو عبارة « علوم اللسان العربیة » - وهی العبارة التي اختارها ابن خلدون وأطلقها علی مجموعة تلك العلوم - أكثر مناسیة ، وأقوی دلالة علی ما یراد منها ، وقد عدّها أركاناً أربعة ، هی : علم اللغة ، وعلم النحو ، وعلم البیان ، وعلم الأدب^(٣) .

ويعنینا من هذا أن (علم البیان) مذكور فی جملة تلك العلوم ، وأن له کیانا مستقلاً ممتازاً بیها ، سواء عند المجملین أو عند المفصلین ، وعند الذین أطلقوا علیها « علوم الأدب » ، والذین اختاروا لها اسم « علوم العربیة » أو « علوم اللسان العربی » .

ولقد أصابوا فی إحلال « البیان » ذلك المحل من العلوم العربیة ، فإن العلوم اللسانیة جمیعاً إنما تهدف إلی البیان ، الذي عنی به العرب فی جاهلیتهم وإسلامهم ،

(١) الحد : هو تعریف الشيء بأجزائه أو بلوازمه أو بما یتרכب منها تعریفاً جامعاً مانعاً ، والاستدلال : هو اكتساب إثبات الخبر للبتدأ أو فیه عنه بواسطة ترکیب جمل .

(٢) السكاکی : مفتاح العلوم : ص ٣ (المطبعة الأدبیة - القاهرة ١٣١٧ هـ) .

(٣) ابن خلدون : المقدمة : ص ٥٤٥ (طبعة المكتبة التجاریة - القاهرة) .

وشغوا به في عصور ازدهار العربية ، وفي عصور انحطاطها . والبيان ، أو دراسة الفن الأدبي ، ينبغي أن يسير كل نشاط فكري ، وألا يتخلف عن أية حركة عليية تخدم التراث العربي في العلم أو في الفن ، بحثاً أو تجديداً ؛ لأثره البعيد في خدمة لغة العرب ، إذ هو يشرح محاسنها وصنوف التعبير بها ، ويحلى أساليبها المختلفة ، وفضل التعبير بكل أسلوب منها ، ويفسر الملامح الجمالية التي تبدو في قصيدة الشاعر ، أو خطبة الخطيب ، أو رسالة الكاتب ، أو مقالة المتكلم ، كما أن له ميداناً آخر رحباً فسيحاً في مجال العقيدة ودراستها ، واللغة والعقيدة هما حلقتا المجد في سلسلة أجداد الأمة العربية ، وسر حياتها وعظمتها ، وسر بقائها وخلودها .

* * *

ومادة البيان في أصل استعمالها عند أصحاب اللغة تدل على الانكشاف والوضوح ، قالوا ؛ بَكَانَ الشَّيْءُ يَبِينُ بَيَانًا ، اْتَفْصَحَ ، فَهُوَ بَيِّنٌ . وَأَبَانَ الشَّيْءُ فَهُوَ مَبِينٌ . وَأَبْنَتْهُ أَنَا ، أَيْ أَوْضَحْتُهُ . وَاسْتَبَانَ الشَّيْءُ ظَهَرَ . وَاسْتَبْنَيْتُهُ أَنَا عَرَفْتُهُ . وَالتَّبْيِينُ الْإِيضَاحُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى « وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ » . وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ فِي مَدْحِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :

لَوْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ آيَاتٌ مُبَيِّنَةٌ كَانَتْ فَصَاحَتُهُ تُنْفِيكَ بِالْخَيْرِ
وَفِي الْمَثَلِ « قَدْ بَيَّنَّ الصُّبْحُ لَدَى عَيْنَيْنِ ، أَيْ تَبَيَّنَ .

وَاسْتَعْدَمُوا الْبَيَانَ ، فِي مَعْنَى أَلْسِنِ وَالْفَصَاحَةِ ، وَقَالُوا : فَلَانَ أَبَيْنُ مِنْ
فَلَانٍ ، أَيْ أَفْصَحَ مِنْهُ وَأَوْضَحَ بَيَانًا . قَالَ الْمَسْتَبِيُّ بْنُ عَلَسٍ :

وَلَأَنْتَ أَجْوَدُ بِالْعَطَاءِ مِنْ أَلِ رِيَّانٍ (١) لَمَّا جَادَ بِالْقَطْرِ
وَلَأَنْتَ أَشْجَعُ مِنْ أُسَامَةَ إِذْ قَعَمَ الصَّرَاخُ (٢) وَلِجٍّ فِي الدُّعْرِ
وَلَأَنْتَ أَبِينُ حِينَ تَنْطِيقُ مِنْ لُثْقَانِ لَمَّا عَيَّ بِالْأَمْرِ

(١) الريان هنا . السحاب المتلى .

(٢) قعم الصراخ . ارتقع .

وجاء في الحديث : « إن من البيان لسحراً ، في معرض الإغغام وقوة الحجة ،
والقدرة على الإقناع ، وإثارة الإعجاب ، وشدة وقع الكلام في النفس .

على أن إطلاق « البيان » على الفصاحة واللسن ، ليس هو الأصل في الاستعمال ،
وإنما أطلق عليهما لما فيهما من الاقتدار على الكشف والإبانة عن المعاني والنواطر
الكامنة في النفس ، ويكون معناه حينئذ مقابلاً لمعنى « السحر » والمحصّر ، والعجز عن
الإفصاح عند الحاجة إلى هذا الإفصاح .

* * *

وقد حصر علماء العربية جهودهم الأولى في علم النحو ، لأن أول فساد سرى إلى
العربية كان في الحركات المسماة عند أهل النحو بالإعراب ، فاستنبطت القرواين لحفظها ،
ولذلك كان النحو وحده يسمى علم العربية ، حتى لقد كان النعت بالأديب خاصاً
بالنحويّ ، وفي بعض استعمالاتهم ما يبين منه أن لفظ « الأدب » كان مرادفاً للفظ
« النحو » ، وأن النحاة كانوا عندهم هم الأدباء . وبهذا المفهوم سمي ابن الأنباري
كتابه « نزهة الألباء في طبقات الأدباء » ، وفسر الأدباء بالنحاة . وإذا قيل إن هذا
التفسير لغيره ، قيل إن الأعلام الذين أورد تراجمهم كان علم النحو هو لون الثقافة
المميزة لهؤلاء الأعلام .

ثم استمر الفساد بملاسة العجم ومخالطتهم ، حتى تأدى الفساد إلى موضوعات
الألفاظ . واستعمل كثير من كلام العرب في غير ما وضع له عندهم ، ميلاً مع هجته
المستعربين في اصطلاحاتهم ، والمخالفة لصريح العربية ، فاحتجج إلى حفظ الموضوعات
اللغوية بالكتابة والتدوين ، خشية الدروس والفناء ، وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن
والحديث ، فتمسّر كثير من أئمة اللسان لذلك ، وأملوا فيه الدواوين . وبذلك كان
« علم اللغة » تالياً لعلم النحو في النشأة والحياة ، ثم كان « علم البيان » تالياً لعلم العربية
وعلم اللغة .

ومن الطبيعي أن تجيء الدراسات البيانية متأخرة ، لأن الجانب العقلي يحتل مكاناً
بارزاً في توجيهها وتنويع مباحثها ، ونمو موضوعاتها ، ثم هي فوق ذلك تحتاج إلى

جهد ورياضة ، وألوان من الثقافة ، تعين على إدراكها وتصورها ، فوق ما يحتاج إليه كل من علم النحو وعلم اللغة ، إذ هما في الأصل علمان تقليديان ، يقومان على استقراء المأثور من كلام العرب وتبعه ، واستخلاص الضوابط منه ، باحتذاء سنن العرب في ترتيب الكلمات على نظام خاص ، على حسب ما يقتضيه المعنى الذي يراد الإفصاح عنه ، ولا شك أن السماع عن العرب أصحاب اللغة هو الأصل في الاحتذاء ، ثم كان من بعد أساس القياس ، الذي يحتكم إليه في التصويب وفي التخطئة .

أما البيان وتذوقه ، وتفصيل القول في عناصره ، ومحاولة الحكم عليه بالحسن أو بالإصابة ، فإنه عمل يحتاج إلى مرانة وثقافة وإدمان نظر ، واستئثار للذوق والمعرفة ، وكل ذلك لا يتأتى إلا بعد التجربة والارتقاء الذهني في عصور التقدم والحضارة ، والنظر والتفكير .

وقد سار البحث البياني في الزمن ، وتناولته أقلام العلماء والادباء والنقاد على حسب تصورهم لمعناه ، وكان من مجموع ما كتبوا ذلك التراث الخالد ، الذي سمي حيناً بياناً ، وسمى أحياناً بديعاً ، كما سمي بلاغة وفصاحة ، وهي ألقاب أو مصطلحات لا تبتعد كثيراً في مدلولها ، كما لا تبتعد كثيراً في موضوعها ؛ إذ أن موضوعها جميعاً الأدب ، وهو ذلك المأثور من جيد المنظوم والمثور .

وإذا كان البيان يعالج هذا الفن الأدبي الذي نزل به الكتاب ؛ وعرفت به هذه الأمة في جاهليتها وإسلامها ؛ وإذا كانت نواحي هذا الفن لا تكاد تجد ؛ لصلته باللغة التي هي أداة الكتابة والخطاب ، وبالنحو الذي يرتب الجمل ويضع كل لفظ موضعه على هيئة خاصة ؛ وبالمنطق الذي يعصم من الزلل في التفكير ، ويبحث في الطريق التي بها يكتسب العلم الصحيح ، ويبحث في الأفكار ومطابقتها للقوانين الضرورية ؛ والأدب كما هو معلوم لفظ ومعنى ، أو صورة وفكرة ، ولصلته بجملة من المعارف العامة . إلى جانب الأذواق المستقيمة . لذلك تأثرت الكتابات التي كتبت في «البيان العربي» ، بتلك النواحي من المعرفة ، وظهرت آثارها في كل كاتب ، على حسب ما استولى على عقله من نواحي الثقافة التي اتصل بهذا البيان . حتى أصبح علماً مستقلاً له حدوده ومباحثه وتقسيماته على أيدي البلاغيين ، كما سنفصل ذلك في موضعه من هذا الكتاب .

الفصل الأول

البيان والإعجاز

إذا كان «البيان» علماً من علوم العربية ، فهو كذلك علم من العلوم الإسلامية ، إذ كان من أهم ما اعتمد عليه في خدمة العقيدة الإسلامية ، لأنه يعمل على إبراز مافي القرآن الكريم وهو كتاب العقيدة الإسلامية وآيتها المعجزة - من وجوه الجمال التي يمتاز بها ، ويبين سر الإعجاز الذي بان به كلام الله ، وامتاز به من كلام العرب ، سواء من ناحية مقاصده ومعانيه ، أو من ناحية أساليب تأديتها والعبارة عنها .

و فرق ما بين نظم القرآن وتأليفه ونظم سائر الكلام وتأليفه ، فليس يعرف فروق النظر واختلاف البحث إلا من عرف القصيد من الرجز ، والخمس من الأسجاع ، والمزاج من المنشور ، والخطب من الرسائل ، وحتى يعرف العجز العارض الذي يجوز ارتفاعه من العجز الذي هو صفة في الذات .

فإذا عرف صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام ، ثم لم يكتف بذلك حتى يعرف عجزه وعجز أمثاله عن مثله ، وأن حكم البشر حكم واحد في العجز الطبيعي ، وإن تفاوتوا في العجز العارض (١) .

ومتى سلبت بذلك العقول ، ورضيت الأذواق ، واطمأنت إلى إدراك الإعجاز ، اطمأنت إلى سلامة دينها ، وآمنت بأنه من عند الله ، وأنه ليس من تأليف الرسول ، وليس بقول شاعر ، ولا بقول كاهن ، لأنه أبعد من تناول الكهنة والشعراء . وقد كان بعد العهد بين المسلمين في العصر العباسي والمسلمين من العرب الخلتص

(١) كتاب العثمانية للجاحظ : ص ١٦ (مطبعة الكتاب العربي - القاهرة ١٩٥٥ م) بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون .

في صدر الإسلام سبياً في خفاء بعض المعاني القرآنية عليهم ، فانطلقوا يسألون عنها العارفين بالعربية وأسرارها . ومن ذلك ما يذكر من أن أبا عبيدة معمر بن المثنى « المتوفى سنة ٥٢٠ هـ » كان في مجلس الفضل بن الربيع ، فقال له إبراهيم بن إسماعيل الكاتب : قد سألت عن مسألة ، أفتأذن لي أن أعرفك إياها ؟ فقال أبو عبيدة : هات ، قال إبراهيم : قال الله عزَّ وجلَّ : « طلعها كأنه رموس الشياطين ، وإنما يقع الوعد والإيعاد بما عرف مثله ، وهذا لم يعرف فقال أبو عبيدة : إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم ، أما سمعت قول امرئ القيس :

أيقنتني والمشرقي مُضاجِعي ومسنونة زُرُوقٍ كأنياب أغوالِ

وهم لم يروا الغول قط ، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أو عدوا به فاستحسن الفضل ذلك ، واستحسنه السائل . وعزم أبو عبيدة من ذلك اليوم أن يضع كتاباً في القرآن في مثل هذا وأشباهه ، وما يحتاج إليه من علمه . فلما رجع أبو عبيدة إلى البصرة عمل كتابه الذي سماه « مجاز القرآن » (١) .

وقد كان « البيان » - وهو أقدم علوم البلاغة ، وكان اسمه يطلق على ما يراد منها جميعاً - متأثراً في نشأته وفي تطوره ، إلى حد بعيد بهذا العامل الديني .

وحين سرت إلى تلك الأمة عوامل التشكيك في عظمتها وعتقيدتها ، بفعل التنافس بين أصحاب هذين المجددين وأبناء الأمم ، واستعمار الحركة العنصرية التي عرفت باسم « الشعوبية » ، والنشاط الفكري الذي أثاره امتزاج الثقافات وحركة الترجمة ونقل العلوم إلى اللسان العربي ، كان الكلام في القرآن وإعجازه من أهم مظاهر الخصومة بين العرب وغيرهم ، وتعددت مذاهب القول فيه . فكان أهم الدواعي التي دعت إلى الكلام في البيان العربي الدفاع عن القرآن ضد الذين تصدوا لإنكار إعجازه ، وجمحدوا بلوغه المنزلة العليا من منازل الكلام ، والذين ذهبوا إلى أن في كلام العرب ما يشبهه أو يدانيه ، وإلى أنه كان في العرب من يستطيعون معارضته

(١) انظر معجم الأدباء - ج ١٩ ص ١٥٩ (طبعة دار المأمون - القاهرة) .

والإتيان بمثله ، لأن حروفه كحروفهم ، وألفاظه من جنس ألفاظهم ، لولا أن الله صرفهم عن محاولة المعارضة .

وقد دان بهذا القول بعض علماء الكلام من المسلمين ، كإبراهيم بن سيار النظام ، الذي قال في إعجاز القرآن إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ، ومنع العرب عن الاعتماد به جبراً وتعجزاً ، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة^(١) ، وأصبح الناس في ذلك العصر - كما يرى الباقلاني - بين رجلين : ذاهب عن الحق ، ذاهل عن الرشد ، وآخر مصدود عن نصرته ، مكدود في صنعته ، وقد أدى ذلك إلى خوض الملحدين في أصول الدين ، وتشكيكهم أهل الضعف في كل يقين ، وقد قل أنصاره ، واشتغل عنه أعوانه ، وأسلبه أهله ، فصار عرضة لمن شاء أن يتعرض فيه ، حتى عاد مثل الأمر الأول على ما خاضوا فيه عند ظهور أمره فن قائل إنه سحر ، وقائل يقول إنه شعر ، وقائل يقول : إنه أساطير الأولين وقالوا : لو نشاء لقلنا مثل هذا . . إلى الوجوه التي حكى الله عزّ وجلّ عنهم أنهم قالوا فيه ، وتكلموا به فصرفوه إليه . وذكر عن بعض جهالمهم أنه يساويه ببعض الأشعار ، ويوازن بينه وبين غيره من الكلام . ولا يرضى بذلك حتى يفضله عليه . وليس يبدع من ملحدة هذا العصر ؛ وقد سبقهم إلى عظم ما يقولون إخوانهم من ملحدة قريش وغيرهم ، إلا أن أكثر من كان طعن فيه في أول الأمر استبان رشده ، وأبصر قصده ، فتاب وأناب ، وعرف من نفسه الحق بغريزة طبعه وقوة إلتقانه ، لا لتصرف لسانه ، بل لهداية ربه وحسن توفيقه . والجهل في هذا الوقت أغلب ، والملحدون فيه عن الرشد أبعد ، وعن الواجب أذهب^(٢) . . وبهذا يتضح أن العامل الديني كان أهم البواعث في إثارة الهمم وحفز العزائم ، وأن تلك الغيرة على العقيدة وكتابها ، هي التي دفعت إلى البحث في متصرفات الخطاب ؛ وترتيب وجوه

(١) راجع الملل والنحل للشهرستاني (على هامش كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم)

ج ١ ص ٦٤ (طبعة محمد علي صبيح - القاهرة ١٣٤٧ هـ)

(٢) الباقلاني : إعجاز القرآن . ص ١٠ (المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٤٩ هـ)

الكلام ، وما تختلف فيه طرق البلاغة ، وتتفاوت من جهاته سبل البراعة ، وما يشتهبه له ظاهر الفصاحة ، ويختلف فيه المختلفون من أهل صناعة العربية ، والمعرفة بلسان العرب في أصل الوضع . ثم ما اختلفت به مذاهب المستعملين في فنون ما ينقسم إليه الكلام من شعر ورسائل وخطب وغير ذلك من مناحي الخطاب .

* * *

ولم تكن علاقة الدين بمنهج البحث البياني مقصورة عن الدفاع عن القرآن والتماس وجه إعجازه من طريق بيانه ، بل إن له به علاقة أخرى ، وهي الضرورة التي يحسها المسلم من جهة فهم معانيه ، ولا يتم هذا الفهم إلا بتعرف أساليبه ، وما يمكن أن ينطوى وراء تعبيراته من المعاني والمقاصد . وتلك الغاية لا تنقل في الأهمية عن الغاية الأولى ، وهي التصدي لهجمات الطاعنين ورد طعناتهم وكيدهم للدين أو لمعتقيه .

وبهذا وذاك اتسعت دائرة الدراسات الأدبية ، أو اتسعت دائرة البيان ، وكان العامل دينياً إسلامياً ، أو قرآنياً . ولذلك عُدَّ البيان ، من العلوم الإسلامية ، وبقى الغرض الديني بارزاً في توجيه علوم اللسان العربي ؛ ومن أركانها هذا البيان بعد دور التكوين . وأصبحت معرفتها ضرورية على أهل الشريعة ، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة ، وهما بلغة العرب ، ونقلتهما من الصحابة والتابعين عرب ، وشرح مشكلاتها من لغتهم . فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان .

وبذلك نفهم قول ابن خلدون : « إن علم البيان علم حادث في الملة^(١) » ، ومعناه أن تنظيم البحث في الأدب ، والكلام في عناصره ، وما يسمو به وما ينحط . كان جهداً جديداً ، ودراسة لا عهد العرب بها في جاهليتهم ولا في العصر الإسلامي ، وأن البيان كان من العلوم التي تولى غراسها المسلمون في سبيل فهم كتابهم ، والذب عن قرآنهم ؛ وكان نماؤه بعد ذلك وتشعب مباحثه بتأثير الدين ؛ وبتوجيه المفكرين من حملته ورجاله .

(١) انظر مقدمة ابن خلدون . ص ٤٥

مجاز القرآن لأبي عبيدة :

كان أقدم الذين كتبوا في البيان ، وساروا في هذا السبيل ، تقدموا البيان عن طريق خدمة الكتاب ، أبا عبيدة معمر بن المثنى^(١) ، الذي سبق ذكر الدافع إلى تأليف كتابه في «مجاز القرآن» الذي عالج فيه كيفية التوصل إلى فهم المعاني القرآنية ، باحتذاء أساليب العرب في الكلام ، وسقنهم في وسائل الإبانة عن المعاني ، حين أحسَّ بحاجة الناس إلى وصل حاضر اللغة بسالفها ، بعد مُبعدم عن مواطنها الأولى ، ومواطن المعبرين بها ، وبهذا الوصل يتسنى لهم أن يصلوا إلى حقائق المعاني الواردة في القرآن الكريم ، ولم يكن السلف من العرب والمسلمين في حاجة إلى جهد يبذل في سبيل إدراك هذه المعاني ؛ لأنهم كانوا عرباً ، وكان لسانهم عربياً ، فاستغنوا بعلمهم ومعرفتهم عن السؤال عن معانيه ، وعمّا فيه مما وجدوا مثله في كلام العرب من وجوه البيان ، لأن ما في القرآن هو مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب ، ومن الغريب والمعاني . ولهذا فاض كتاب أبي عبيدة بمأثور القول من منشور كلام العرب ومنظومهم ، للتوصل بهذا المأثور إلى تفهم المعاني القرآنية ، وهنا يظهر خصب الحصول اللغوي والأدبي عنده . ومن ذلك قوله في مجاز قوله تعالى « واسأل القرية التي كُنا فيها ، أي أهلها ، والعرب تفعل ذلك ، فتذكر المكان والمراد من فيه ، كما قال حميد بن ثور :

قصائدٌ تستحلى الرواةُ نشيدها ويلهو بها من لاعب الحى ساجرُ
يعضّ عليها الشيخ إبهامَ كفته وتجرى بها أحياءكم والمقابرُ
أي أهل المقابر ، والعرب تقول : أكلتُ قدرأ طيبة : أي أكلت ما فيها .

(١) هو معمر بن المثنى اللثوي البصرى مولى بنى تيم تيم قريش رهط أبي بكر الصديق ، أخذ عن يونس وأبي عمرو ، وكان أعلم من الأسمي وأبي زيد بالأنساب والأيام . وكان شعوبياً ، وقيل كان يرى رأى الخوارج . قال الجاحظ في حقه : لم يكن في الأرض خارجي أعلم بجميع العلوم منه ، وقال ابن قتيبة كان الغريب أغل على أيام العرب وأخبارها .. وله كتب كثيرة في القرآن والحديث واللغة ، وله سنة ثنتي عشرة ومائة ، ومات سنة تسع وقيل ثمان وقيل عشر وقيل إحدى عشرة ومائتين .

ويقول في قوله تعالى « اعملوا ما شئتم » وقوله « ومن شاء فليكفر » إن هذا ظاهره الأمر وباطنه الزجر ، وهو من سنن العرب ، تقول إذا لم تستحِ فافعل ماشئت ا

وكلمة (المجاز) في (مجاز القرآن) لم يكن أبو عبيدة يقصد بها ذلك المعنى البلاغي الذي عرفه علماء البلاغة فيما بعد ، وهو استعمال اللفظ أو التركيب في غير المعنى الذي وضعت له العرب لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي في المجاز اللغوي ، أو إسناد الشيء إلى ما ليس حقه أن يسند إليه في المجاز العقلي .

بل إن أبا عبيدة أطلق لفظ المجاز ، وأراد بها معناها الواسع الذي عرفه من الوضع اللغوي ، وهو المعبر والمر ، والطريق ، فكان معنى « مجاز القرآن » طريق الوصول إلى فهم المعاني القرآنية ، يستوى عنده أن يكون طريق ذلك تفسير الكلمات اللغوية التي تحتاج إلى تفسير بالجملة الشارحة ، أو بالمرادف المفسر من المفردات ، وما كان عن طريق الحقيقة بمعناها ، أو طريق المجاز بمعناه عند البلاغيين ، كما مر في الأمثلة السابقة .

فقد اتسع معنى (المجاز) عنده ، وأصبح في نظره « الحال لكل وسيلة تعين على فهم أي الكتاب الكريم ، وإدراك معانيه . بدليل أنه عد (الكناية) من هذا المجاز وإن كان معناها عنده يختلف كثيراً عن معناها عند البلاغيين . فقد قال في قول الله تعالى « كلَّ مَنْ عليها فان » وقوله تعالى « حتى توارت بالحجاب » وقوله تعالى « كلا إذا بلغت التراقي » إن الله تعالى (كنى) في الأولى عن الأرض ، وفي الثانية عن الشمس ، وفي الثالثة عن الروح ، من غير أن أجرى ذكرها كما قال حاتم الطائي :

أماوي ما يُغنى الثراءُ عن الفتي إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدرُ

يعني حشرجت النفس . وقال دعبل بن علي الخزاعي :

إن كان إبراهيمُ مضطلعا بها فتصلحن من بعده مخارقِ

يعني الخلافة ، ولم يسمها من قبل .

وعلى هذا فإن أبا عبيدة يفهم من (الكناية) أنها كل ما فهم من الكلام ومن السياق من غير أن يذكر اسمه صريحاً في العبارة . أو عود الضمير على اسم غير مذكور في الكلام .

وقال أبو عبيدة أيضاً في قول الله تعالى « حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم برية طيبة » : إنه رجوع من المخاطبة إلى الكناية ، والعرب تفعل ذلك ، كما قال النابغة الذبياني :

بادار مئة بالعليامِ فالسندِ أقوتِ وطال عليها سالفُ الأمدِ

فقال « يادارمية » ، ثم قال « أقوت » ، وقد تنتقل من الكناية إلى المخاطبة ، كما في قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين ، الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين ، إياك نعبد وإياك نستعين » ، وعلى هذا يكون للكناية معنى آخر عنده ، وهو الحديث عن الغائب الذي ليس متكلماً أو مخاطباً . . وهذان المعنيان عند أبي عبيدة أصلهما المعنى اللغوي وهو الإخفاء والتغطية والستر ، وهو أصل المعنى البلاغي أيضاً ، إلا أن للكناية عند البلاغيين معنى محددًا معروفًا .

والحقيقة أنه لم يكن يتقرب من أي عبيدة أكثر من هذا ، فإن التحديد الجامع المانع . إنما يكون عند اجتماع أطراف المادة وحصر مسائلها على أيدي كثير من رجال المعرفة ، وكان كتابه أول كتاب في هذا الموضوع فيما نعلم .

تأويل مشكل القرآن لابن فتيبة :

وإذا كان لأبي عبيدة الفضل في أنه صاحب أقدم أثر مكتوب في بيان القرآن فقد رأيت أنه لم ينهج منهج علماء الكلام ، ولم يستخدم أقيستهم العقلية ، ولا أسلوبهم الجدلي في إثبات الإعجاز ، وإنما كان هم صاحبه يان ما يحتاج من القرآن إلى بيان ، مستعينا على ذلك بما يحفظ من غريب اللغة وشاردها ، متخذاً من ذلك شواهد على صحة فهمه ، وبصره بأساليب البلاغ . وربما كان أكثر من « مجاز القرآن » ، اتصالاً

بالبیان ، ولصوقاً بفضن الأدب ذلك الأثر الخالد الذي كتبه ابن قتيبة (١) وهو كتابه المسمى « تأويل مشكل القرآن » ، وليس هذا الكتاب كما يبدو من اسمه كتاب تفسير ، على النحو المعهود ، فإن ابن قتيبة في هذا الكتاب لا يتهج نهج المفسرين الذين يتابعون بين آي القرآن ، ويشرحون ما يعرض فيها من معنى لفظ ، أو بيان عظة ، أو سرد خبر وإنما يعرض ابن قتيبة لما خفي عن العامة الذي لا يعرفون إلا اللفظ وظاهر دلالة على معناه ، وإذا كان القرآن نمطاً رفيعاً ، ونظاماً فريداً ، ففيه من القوة والجمال ما قد يخفى على غير أهل الذوق وأرباب البصيرة بالفن الأدبي . ولذلك لا يعرف فضل القرآن إلا من كثر نظره واتسع علمه ، وفهم مذاهب العرب واقتناها في الأساليب ، وما خص الله به لغتها ، دون جميع اللغات . فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان واتساع المجال ما أوتيت العرب .

وللعرب المجازات في الكلام ، ومعناها طرق القول وماخذه ، ففيها الاستعارة ، والتشليل ، والقلب ، والتقديم ، والتأخير ، والحذف ، والتكرار ، والإخفاء ، والإظهار والتعريض ، والإفصاح ، والكناية ، والإيضاح ، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع ، والجميع خطاب الواحد ، والواحد والجميع خطاب الاثنين ، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم ، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص . وبكل هذه المذاهب نزل القرآن (٢) وإنما ذكر ابن قتيبة هذه الفنون ، لورودها في الكتاب الكريم ، ولأنه رأى جماعة يطعنون على الكتاب ببعض ما خفي عليهم ، مما فيه من فنون القول وأساليب الكلام ، فأراد أن يبين أن القرآن نزل بالفاظ العرب ومعانيها ، ومذاهبها في الإيجاز والاختصار ، والإطالة ، والتوكيد ، والإشارة إلى الشيء ، وإغماض بعض المعاني ، حتى لا يظهر عليه إلا اللقن ، وإظهار بعضها ، وضرب الأمثال لما خفي .

(١) هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري النحوي القري الكاتب نزيل بغداد ، قاله الخطيب : كان رأساً في العربية واللغة والأخبار وأيام الناس ، ثقة ، دينا ، فاضلا . وله كثير من الكتب في القرآن والحديث والدين والفن والشعر والكتابة تشهد بزيارة علمه ورجاحة عقله ، ولد سنة ثلاث عشرة ومائتين ، وتوفى سنة ست وسبعين ومائتين .

(٢) ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن : ص ١٦ (دار إحياء الكتب العربية — القاهرة ١٩٥٤هـ)
نصره وحققه وعلق حواشيه الأستاذ السيد أحمد صقر .

ولو كان القرآن كله ظاهراً مكشوفاً، حتى يستوى في معرفته العالم والجاهل، لبطلتفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر. ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة، ومع الكفاية يقمع العجز والبلادة. وكل باب من أبواب العلم من الفقه والحساب والفرائض والنحو، فنه ما يجلب، ومنه ما يدق، نيرتقى المتعلم فيه رتبة بعد رتبة، حتى يبلغ منتهاه، ويدرك أقصاه، ولتكون للعالم فضيلة النظر وحسن الاستخراج، ولتقع الثوبة من الله على حسن العناية.

ولو كان كل فن من العلوم شيئاً واحداً لم يكن عالم ولا متعلم. ولا خفي ولا جلي لأن فضائل الأشياء تعرف بأضدادها، فالتخير يعرف بالشر، والنفع بالضر، والحلو بالمر، والقليل بالكثير، والصغير بالكبير، والباطن بالظاهر. وعلى هذا المثال كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلام صحابته والتابعين، وأشعار الشعراء، وكلام الخطباء، ليس منه شيء إلا وقد يأتي فيه المعنى اللطيف، الذي يتحير فيه العالم المتقدم ويقره بالقصور عنه النقيب المبرز (١).

ورجل يضع نفسه هذه الموضع، ويعرضها للمعاندین والطاعنين، الذين يمدلون بما وسعتهم الحججة في الإدلاء به، لا بد أن يكون على حظ من المعرفة بالعرب ولغاتها وفنون العبارة عن المعاني بها. وقد توافر لابن قتيبة من ذلك حظ عظيم، وما من آية فيها شبهة؛ أو عبارة فيها خفاء؛ إلا أورد لها نظائر وأمثالا من مآثور القول عند البلغاء والفصحاء المشهود لهم بالتمكن من صناعتهم، وطول الباع في المنظوم والمنثور ويرهن على أن هذا النظم ليس خارجاً عن مألوف الفن الأدبي، وليس غريباً على المبرزين من فنون البيان. ومن أمثلة ذلك ما نقله من قولهم في قول الله تعالى للسماء والأرض: اتنيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين، لم يقل الله ولم تقولا، وكيف يخاطب معدوماً؟ وإنما هذا عبارة: لكو ناهما فكاتتا كما قال الشاعر حكاية عن ناقته: تقول إذا درأت لها ورضني أمذا دينه أبدأ ودينى (٢)

(١) تأويل مشكل القرآن - ص ٦٢ .

(٢) الوضين: بطان عرض منسوج من سيور أو شعر، ودرأت وضين البعير إذا بسطته على الأرض ثم أبركته عليه لتشد به.

أكل الدهر حلّ وارتحالٌ أما يُبقيني على ولا يُقييني؟

وهي لم تقل شيئاً من هذا ، ولكنه رأها في حال من الجهد والكلال ، فقضى عليها بأنها لو كانت ممن تقول لقلت مثل الذي ذكر ، وكقول الآخر : « شكاً إلى جلي طول الشرى ، ، والجل لم يشك » ؛ ولكنه خبر عن كثرة أسفاره وإتباعه جملة ، وقضى على الجمل بأنه لو كان متكلماً لاشتكى ما به ، وكقول عنتره في فرسه :

فازورة من وقع القنا بلبانه وشكا إلى بعبرة وتحمنحُم^(١)

لما كان الذي أصابه يشكى مثله ويُسْتَعْبَر منه ، جعله « شكتياً مستعبراً وليس هناك شكوى ولا عبرة^(٢) »

وإن كان ابن قتيبة لا يرى في إرادة الحقيقة عجباً في مثل قوله تعالى للسماء والأرض اتقيا طوعاً أو كرها ، وقولها « أتينا طائعين ، أو قوله للجنم « هل امتلأت ، وقولها « هل من مزيد ، لأن الله تبارك وتعالى ينطق الجلود والأيدي والأرجل ويسخر الجبال والطيور بالتسييح ، فقال « إنا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشى والإشراق والطيور محشورة كل له أواب ، وقال « يا جبال أوبي معه والطيور ، أى سبحن معه وقال « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ، . الخ على أن ابن قتيبة لا يجتزئ بهذا المحفوظ يؤيد به قوله ، ويستظهر به على فهمه للكتاب وضروب المجاز فيه ، ولكنه يعتمد في كثير من الأحيان إلى أعمال فكره ، فيهديه البصر السليم والإدراك الصحيح للدعوى الكريمة الذي لا يؤثر فيه طعن طاعن أو شبهة مشتبّه . فقول الله تعالى « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن وداً ، ليس على تأولهم . وإنما أراد أنه يجعل لهم في قلوب العباد محبة ، فأنت ترى المخلص المجتهد محبباً إلى البر والفاجر ، مهيباً ، مذكوراً بالجميل . ونحوه قول الله سبحانه وتعالى في قصة موسى صلى الله عليه « وألقيت عليك محبة منى ، لم يرد في هذا الموضوع أنى أحبتك ، وإن كان يحبه وإنما أراد أنه حبه إلى القلوب ؛ وقربه من

(١) ازور : مال ، والتحمنحُم : صوت منقطع ليس بالصهيل ، واللبان : الصدر .

(٢) تأويل . شكل القرآن . ص ٧٩ .

النفوس فكان ذلك سبباً لنجاته من فرعون ، حتى استجابه في السنة التي كان يقتل فيها الولدان . وأما قوله : « وجعلنا نومكم سباتاً » فليس السبات هنا النوم ، فيكون معناه وجعلنا نومكم نوماً ، ولكن السبات الراحة ، أي جعلنا النوم راحة لأبدانكم ومنه قيل : يوم السبت . لأن الخلق اجتمع في يوم الجمعة ، وكان الفراغ منه يوم السبت ، فقيل لبني إسرائيل : استريحوا في هذا اليوم . ولا تعملوا شيئاً ، فسمى يوم السبت ، أي يوم الراحة ، وأصل السبت التمدد ، ومن تمدد استراح ، ومنه قيل رجل مسبوت ، ويقال سبنت المرأة شعرها ، إذا نقضته من العقص وأرسلته ، ثم قد يسمى النوم سباتاً ، لأنه بالتمدد يكون . ومثل هذا كثير .

وهذا الأثر مع تقدمه ، ومع تخصصه في القرآن والذود عنه ، يفتح باب البحث البلاغي على مصراعيه ، ويصل بمعرفة صاحبه وفطنته وعمق ذوقه البياني إلى كثير من الأصول التي يبدأ منها البحث البلاغي ، أو التي ابتدأ منها فعلاً ، والتي أصبحت فيما بعد من أصول المباحث البلاغية ، التي جد المتأخرون في حصرها وفي تصنيفها ووضعها في القالب العلمي ، الذي تسلط على الدراسة البيانية أحقاباً طويلة ، وامتد سلطانه إلى أيامنا .

ومن ذلك أنه عقد فصلاً أوضح فيه فضل ما بين (الحقيقة والمجاز) ، ورد على الطاعنين الذين زعموا أن المجاز كذب ، لأن الجدار لا يريد في قوله تعالى « فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض » ، والقرية لا تسأل في قوله تعالى « وأسأل القرية التي كنا فيها » ، وهذا عند ابن قتيبة من أشنع جهالاتهم ، وأد لها على سوء نظرم . وقلة أفهامهم . ولو كان المجاز كذباً ، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً ، كان أكثر كلامنا فاسداً ، لأننا نقول : نبت البقل ؛ وطالت الشجرة ، وأبنت الثمرة ؛ وأقام الجبل ورخص السعر ، ونقول : كان هذا الفعل منك في وقت كذا وكذا ، والفعل لم يكن وإنما كونه . ونقول : كان الله ، وكان بمعنى حدث ، والله جلّ وعزّ قبل كل شيء . وإنما غاية ، لم يحدث فيكون بعد أن لم يكن . والله تعالى يقول : « فإذا عزم الأمر ، وإنما يعزم عليه . ويقول تعالى « فأربحت تجارتهم » ، وإنما يربح فيها . ويقول « وجاموا على قميصه بدم كذب » ، وإنما كذب به .

ولو قلنا للمنكر لقوله « جداراً يريد أن ينقض » ، كيف كنت أنت قائلاً في جدار

رأيته على شفا انهار ، رأيت جداراً ماذا ؟ لم يجد بداً من أن يقول : جداراً بهم أن ينقض ، أو يكاد أن ينقض ، أو يقارب أن ينقض . وأياً ما قال فقد جعله فاعلاً ، ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم ، إلا بمثل هذه الألفاظ .
وأشدد السجستاني عن أبي عبيدة في مثل قول الله « يريد أن ينقض » :

يريد الريح صدر أبي براء ويرغب عن دماء بني عقيل
وأشدد الفراء :

إن دهرأ يلف شملئ يحتمل لزمانهم بالإحسان

والعرب تقول : بأرض فلان شجر قد صاح ، أى طال ، لما تبين الشجرُ للناظر بطوله ، ودل على نفسه ، جعله كأنه صاح ، لأن الصائح يدل على نفسه بصوته (١) وعقد باباً خاصاً لفن (الاستعارة) ، قال فيه إن العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة ، إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى ، أو مجاوراً لها ، أو مشاكلاً فيقولون للنسبات نوم ، لأنه يكون عند النوم . ويقولون : ضحكت الأرض ، إذا أنبتت ؛ لأنها تبتدى عن حسن النبات ، وتفتق عن الزهر ، كما يفتق الضاحك عن الثغر ، ولذلك قيل لطلع النخل إذا انفتق عنه كافورمه : الضحك ، لأنه يبدو منه للناظر كيباض الثغر . ويقال : ضحكت الطلعة ، ويقال : النور يضاحك الشمس ، لأنه يدور معها . ومنه قوله عز وجل « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به في الناس ، أى كان كافراً فهديناه ، وجعلنا له إيماناً يهتدى به سبل الخير والنجاة » كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها ، أى في الكفر ، فاستعار الموت مكان الكفر ، والحياة مكان الهداية ، والنور مكان الإيمان .

ومن (الكناية) قوله « وثيابك فطهر » ، أى طهر نفسك من الذنوب ، فكنى عن الجسم بالثياب ؛ لأنها تشتمل عليه . قالت ليلي الأخيلية وذكرت إبلا :

(١) تأويل مشكل القرآن . ص ١٠٠

رَمَوْهَا بِأَثْوَابٍ خَفَافٍ فَلَا تَرَى لَهَا شِبْهًا إِلَّا النَّعَامَ الْمُنْفَرَا
أى ركبوها ، فرموها بأنفسهم .

ومن (المبالغة) قوله تعالى « فما بكت عليهم السماء والأرض وما كانوا منظرين ،
تقول العرب إذا أرادت مهلك رجل عظيم الشأن ، رفيع المكان ، عام النفع ، كثير
الصنائع : أظلمت الشمس له ، وكسفت القمر لفقده ، وبكته الريح والبرق والسماء
والأرض ؛ يريدون المبالغة في وصف المصيبة به ، وأنها قد شملت وعمت . وليس
ذلك بكذب ، لأنهم جميعا متواطئون عليه ، والسامع له يعرف مذهب القائل فيه .
وهكذا يفعلون في كل ما أرادوا أن يعظموه ويستقصوا صفته ، وينتقم في قولهم
« أظلمت الشمس ، أى كادت تظلم ؛ وكسف القمر ، أى كاد يكسف . ومعنى كاد هم
أن يفعل ولم يفعل ، وربما أظهروا كاد .

وعقد باباً سماه (المقلوب) وجعل منه أن يقدم ما يوضحه التأخير ويؤخر ما يوضحه
التقديم . . ومن المقدم والمؤخر قوله تعالى « الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب
ولم يجعل له عوجاً قميماً ، أراد : أنزل الكتاب قتيماً ، ولم يجعل له عوجاً .
وباباً آخر (للحذف والاختصار) ، وهو باب (الإيجاز) بنوعيه القصر والحذف
عند علماء المعاني ، وباباً لتكرار الكلام والزيادة فيه ، وهو (الإطناب) عندهم .
وباباً (للكناية والتعريض) ، والتعريض تستعمله العرب في كلامها كثيراً ،
فتبلغ إرادتها بوجه هو أنظف وأحسن من الكشف والتصريح .

وفي باب (مخالفة ظاهر اللفظ معناه) كثير من المسائل الاصطلاحية ، والنكات
البلاغية منها (الدعاء) على جهة الذم لا يراد به الوقوع ، كقول الله عز وجل « قُتِلَ
الْخَرَّاصُونَ (١) ، و « قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ ، و « قَاتِلْهُمْ اللَّهُ أَنْىَ يُؤْفَكُونَ ، وقد

(١) الخراصون . القوم الذين كانوا يتخرسون الكذب على رسول الله ، قالت طائفة : إنما هو ساحر
والذى جاء به السحر ، وقالت طائفة : إنما هو شاعر والذى جاء به شعر ، وقالت طائفة : إنما هو كاهن
والذى جاء به كهانة ، وقالت طائفة : أساطير الأولين أكتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً ، يتخرسون على
رسول الله صلى الله عليه وسلم .

يراد بهذا أيضا (التعجب) من إصابة الرجل في منطقته أو في شعره أو في رمية ؛ فيقال
قائله الله ما أحسن ما قال ! وأخزاه الله ما أشعره ! والله ذرّه ما أحسن ما احتجّ به
ومن هذا قول امرئ القيس في وصف رام أصاب :

فهو لا تسمى رميته ماله لا عتد من نضره^(١)

يقول : إذا عتد نضره ، أى قومه لم يعد معهم ، كأنه قال : قائله الله ، أماته الله .
ومن ذلك الجزاء عن الفعل بمتل لفظه والمعنيان مختلفان ، نحو قول الله تعالى « إنما نحن
مُستنزتون ، الله يستمزيهم ، أى يجازيهم جزاء الاستمزاء . وكذلك « سيخر
الله منهم ، ودمكروا ومكر الله ، و « جزاء سيئة سيئة مثلها ، هى من المبتدئ
سيئة ، ومن الله جل وعزّ جزاء » وقوله « فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمتل
ما اعتدى عليكم ، فالعدوان الأول ظلم ، والثانى جزاء ، والجزاء لا يكون ظلما ، وإن
كان لفظه كلفظ الأول^(٢) . ومنه أن يأتى الكلام على مذهب الاستفهام وهو (تقرير)
كقوله سبحانه « أنت قلت للناس اتخذوني وأى إلهين من دون الله ، ؟ ومنه أن يأتى
على مذهب الاستفهام وهو (تعجب) ، كقوله « عسم يتساءلون ، عن النبأ العظيم ، كأنه
قال : عسم يتساءلون يا محمد ؟ ثم قال عن النبأ العظيم يتساءلون . وقوله « لآى يوم
أجلت ، على التعجب ، ثم قال « ليوم الفصل ، أجّلت . وأن يأتى على مذهب
الاستفهام وهو (توبيخ) ، كقوله « أتأتون الذّكران من العالمين ، ومنه أن يأتى
الكلام على لفظ الأمر وهو (تهديد) ، كقوله « اعملوا ما شئتم ، وأن يأتى على لفظ
الأمر وهو (تأديب) ، كقوله « وأشهدوا ذوى عدل منكم ، ، وقوله « واهجروهن
في المضاجع واضربوهن ، وعلى لفظ الأمر وهو (إباحة) ، كقوله « فكاتبوهم إن
علمتم فيهم خيرا ، وقوله « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض ، وعلى لفظ الأمر
وهو (فرض) ، كقوله « واتقوا الله ، و « أقيموا الصلاة ، و « آتوا الزكاة . ومنه أن
يأتى المفعول به على لفظ الفاعل . كقوله سبحانه « لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من

(١) أعتيت الصيد فنى ينمى ، وذلك أن ترميه فتصيبه ويذهب عنك فيموت بعد ما ينيب .

(٢) هذا هو أسلوب (المشاكلة) عند البلاغيين ، ومعناها عندم التعبير عن المعنى بلفظ غيره لوقوعه

رحم ، أى لا معصوم من أمره ، وقوله « من ماء دافق » أى مدفوق ، وقوله « فى عيشة راضية ، أى مرضى بها ، وقوله « أو لم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ، أى مأموناً فيه . والعرب تقول : ليل نائم وسرّ كاتم ، ومنه أن يأتى الفاعل على لفظ المفعول به وهو قليل كقوله (إنه كان وعده مائتاً) أى آتياً^(١) .

وعلى هذا النحو نجد ابن قتيبة قد طوف فى هذا الكتاب بأفاق كثيرة من مباحث البيان ، وكانت أمثال هذه الكلمات رموس موضوعات كبرى وضعها علماء البيان والبلاغة بين أيديهم حين اشتغلوا بالتصنيف فى هذا اللون من ألوان المعرفة .

ولاشك أن هذه الدراسة المستوعبة أثمر من آثار المتكلمين ، وجهد فى سبيل فكرة الإعجاز التى نحن بصدددها ، ودفاع عن القرآن . ولقد جرّ هذا البحث كما ترى إلى دراسة تتناول مناحى فن التعبير ، والفحص عن أصوله . كما أنه جرّ إلى الموازنة الكثيرة ، وهذا يدل على أثر المتكلمين فى الدراسات البيانية ، كما يؤيد إلى حد كبير الفكرة القائلة بأن « علم البيان » نبت فى حجور علماء الكلام . وقد عرض المؤلف فحكي عن الطاعنين على القرآن ، ورد عليهم مطاعنهم فى وجوه القراءات ، وفيما ادعى على القرآن من اللحن ، أو من التناقض والاختلاف ، أو من وجوه المشابهة ، ثم درس ما فى القرآن من مجاز واستعارة . وقلب ، وحذف ، واختصار ، وتكرار الكلام ، والزيادة فيه ، والكناية والتعريض ، ومخالفة ظاهر اللفظ معناه ، وتأويل الحروف التى ادعى الطاعنون على القرآن بها الاستحالة وفساد النظم ، واستعرض سور القرآن فأبان عما فيها من مشكل ، وعمد إلى تأويل هذا المشكل ، وعرض للترادف الذى هو اللفظ المتعدد للمعنى الواحد ، وفسر حروف المعانى وماشاكلها من الأفعال التى لا تتصرف ، ودخول بعض الحرف مكان بعض .

إعجاز القرآن للباقرى :

وبين أيدينا أثر جليل يدل على حذق المتكلمين للبيان ، فضلاً عن حنقهم لعلم

(١) هذا هو مجاز الإسناد الذى يسميه البلاغيون المجاز العقل أو الإسناد المجازى .

الكلام ، وهذا الأثر هو كتاب ، إعجاز القرآن ، الذى ألفه أبو بكر الباقلافي^(١) الذى أفاض القول فيما يوجه إلى القرآن من المطاعن التى يريد بها أصحابها الغض من شأن الآية الكبرى للنبوة ، وهى القرآن ثم يذكر جملة من وجوه الإعجاز عند بعض العلماء ، كتضمنه الأخبار عن الغيوب التى لا يقدر على علمها البشر ، ولا سبيل لهم إليها ، وما كان معلوماً من حال النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان أمياً لا يكتب ولا يحسن أن يقرأ ، وكذلك ما كان معروفاً من حاله أنه لم يكن يعرف شيئاً من كتب المتقدمين وأقاصيصهم وأنبيائهم وسيرهم ، ثم إتيانه بجمل ما وقع وحدث من عظيماات الأمور ، ومهمات السير . . وهذا عما لا سبيل إليه إلا عن تعلم . . ومن وجوه الإعجاز أن القرآن بديع النظم ، عجيب التأليف ، متناه فى البلاغة إلى الحد الذى يعلم عجز الخلق عنه ، وهذا الوجه هو أهم الوجوه التى هنى بها العلماء ، وتكلموا عنها بالشرح والتفصيل .

وكان من أهم وسائلهم لتحقيق تلك الغاية أنهم عرضوا لصنوف البيان وضروب الصناعة التى يعرفها الشعراء ويستخدمونها فى شعرهم ، ويعرفها لهم العلماء الذين استخرجوا تلك الفنون من كلام المشهود لهم بالسبق ، ثم يدرسون تلك الفنون فى شعر الفحول المجيدين ، ويدرسونها مرة أخرى فى القرآن الكريم ؛ وإذا كان الأدب صناعة ، وكانت تلك الفنون عند كثير من النقاد مظهر اقتدار الأدباء وتمكنهم من فنتهم ، فإن ورودها فى القرآن فى صورة أبهى وأنقى قد يكون من وسائل الاحتجاج فى إثبات تفوق الأسلوب القرآنى على كلام البشر ، وهذا وجه من وجوه الإعجاز عند بعض الباحثين .

(١) هو القاضى أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد جعفر بن القاسم الباقلافي ، نشأ بالبصرة وأخذ عن علماءها ، وكان الباقلافي أخص تلاميذ ابن مجاهد وعنه أخذ علم الكلام وفقه مالك بن أنس وأصوله . قال الحافظ ابن عساكر : كان القاضى أبو بكر فارس هذا العلم مباركا على هذه الأمة ، وكان يلقب شيخ السنة ولسان الأمة ، وكان فاضلا متورعا ممن لم تحفظ عليه زلة قط ، ولا انتسبت إليه نقیصة ، وكان حصنا من حصون المسلمين . وقال أبو بكر الخوارزمي : كل مصنف يبغداد إنما ينقل من كتب الناس سوى القاضى أبى بكر ، كان صدره حوى علمه وعلم الناس ، وكانت وفاته آخر يوم السبت لست بقين من ذى القعدة سنة ثلاث وأربعمائة .

ومن ذلك ما فعل الباقلاني الذي تصور أن سائلا يسأل : هل يمكن أن يعرف إعجاز القرآن من جهة ما يتضمنه من البديع ؟ .

ويجيب الباقلاني عن هذا السؤال بإيراد بعض ألوان من البديع ، الذي هو مظهر الصنعة عند العلماء والأدباء والنقاد ، مما عرف بعضه عند ابن المعتز ، وبعضه عند قدامة ، وبعضه عند أبي هلال ، ويعرض معها نماذج من أمثلتهم لتلك الفنون ، ويعقب عليها بنماذج من تلك الفنون وردت في القرآن ، فن البديع في (التشبيه) قول امرئ القيس :

له أينطلا ظي وساقا نعامة وإرخاء سرحان وتقريب تنقل
وذلك في تشبيه أربعة أشياء بأربعة أشياء أحسن فيها . ومن التشبيه الحسن في القرآن قوله تعالى : وله الجوار المنشئات في البحر كالإعلام ، وقوله تعالى : كأنهن بيض مكنون ، . ومن البديع في (الاستعارة) قول امرئ القيس :

وليل كموج البحر أرخى سدوله على أنواع الهموم ليبتلى
فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازا وناء بكل كل

وهذه كلها استعارات أتى بها في ذكر طول الليل . ومن ذلك قول النابغة :
وصدر أراح الليل عازباً همه تضاعف فيه الحزن من كل جانب

فاستعاره من إراحة الراعي لإبله إلى مواضعها التي تأوى إليها بالليل ... ومن الاستعارة في القرآن كثير ، كقوله : وإنه لذكر لك ولقوهك ، يريد ما يكون الذكر عنه شرفاً . وقوله : صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ، قيل دين الله أراد . وقوله : اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم ، .

ومن البديع عندهم (الغلو) كقول النمرين تولب :

أبى الحوادث والأيام من نمر أسناد سيف قديم أثره بادي
تظل تحفر عنه إن ضربت به بعد الذراعين والقيدين والهادي

وكقول النابغة :

تقد السلقى المضاعف نسجه ويوقدن بالصنفاح نار الحباب

وكقول عنتره :

فازور من وقع القنا بلبانه وشكا إلى بعيرة وتحمم

.. ومن هذا الجنس في القرآن ، يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد ، وقوله ، إذا رأتهم من مكان بعيد ممعوا لها تغيظا وزفيرا ، وقوله ، تكاد تميز من الغيظ^(١) . وعلى هذا النحو يعرض للتمثيل ، والمطابقة ، والتجنيس ، والمقابلة والموازنة ، والمساواة ، والإشارة ، والمبالغة ، والإبالغ ، والتوشيح ، ورد العجز على الصدر ، وصحة التقسيم ، وصحة التفسير ، والتتميم والتكميل ، والترصيع ، والمضارعة . والتكافؤ ، والتعطف ، والسلب والإيجاب ، والكناية والتعريض ، والعكس والتبديل ، والاتلفات ، والاعتراض ، والرجوع ، والتذليل ، والاستطراد ، والتكرار ، والاستثناء ولكنه يرى أن بعض الشعراء كآبي تمام يغالى في محبة الصنعة حتى يعميه ذلك عن وجه الصواب ، وربما أسرف بعضهم في المطابق والمجانس ووجوه البديع من الاستعارة وغيرها ، حتى استثقل نظمه ، واستوخم رصفه وكان التكلف بارداً والتصرف جامداً ، وربما اتفق مع ذلك في كلامه النادر المليح ، كما يتفق البارد القبيح .

وكأنه يقول للنقاد وأهل الصناعة : هذا هو البديع الذى رفتم به الشعراء ، وشهدتم لهم به بالحدق والتمكن ، كل ما ورد منه في القرآن جيد مطبوع . ولكن لاسبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من ذلك البديع الذى ادعوه في الشعر ووصفوه فيه . وذلك أن هذا الفن ليس فيه ما يخرق العادة ويخرج عن العرف ، بل يمكن استدراكه بالتعلم والتدرب به والتصنع له ، كقول الشعر ، ورصف الخطب ، وصناعة الرسالة ، والحدق في البلاغة ، وله طريق يسلك ، ووجه يقصد ، وسلم يرتقى فيه إليه ، ومثال

(١) إعجاز القرآن للباتلاني . ص ٦٩ وما بعدها .

يقع طالبه عليه . فرب إنسان يتعود أن يكون جميع خطابه سجعاً أو صنعة متصلة ، لا يسقط من كلامه حرف . وقد يياده به ما قد تعوده ، وأنت ترى أدياب زماننا يضيفون المحاسن في جزء ، وكذلك يؤلفون أنواع البارع ، ثم ينظرون فيه إذا أرادوا إنشاء قصيدة أو رسالة أو خطبة فيحشون به كلامهم . .

فأما شأن نظم القرآن فليس له مثال يحتذى إليه ، ولا إمام يقتدى به ، ولا يصح وقوع مثله اتفاقاً ، كما يتفق للشاعر اليبس النادر والكلمة الشاردة ، والمعنى الغريب ، والشئ القليل العجيب . . لأن ما جرى هذا المجرى ووقع هذا الموقع فإنما يتفق للشاعر في لمع من شعره ، وللكاتب في قليل من رسائله ، وللخطيب في يسير من خطبه . ولو كان كل شعره نادراً ، ومثلاً سائراً ، ومعنى بديعاً ، ولفظاً رشيماً ، وكل كلامه مملوءاً من رونقه ومائه ، وعملاً بهجته وحسن روايته ، ولم يقع فيه المتوسط بين الكلامين والمتردد بين الطرفين ، ولا البارد المستثقل والغث المستنكر ، لم يكن الإعجاز في الكلام ، ولم يكن التفاوت العجيب بين النظام والنظام^(١) .

وهو يفصد من هذا أن التفاوت في الجودة في كلام المجيدين شيء يهدى إليه النظر اليسير في المأثور من كلامهم ، فنه الجيد ومنه الوسط ومنه الرديء ، حتى معلقة امرئ القيس المشهورة ، وهي في مجموعها أجود المأثور يلحظ فيها هذا التفاوت بين أجزائها ، ويدرك التباين في القوة بين آياتها . أما القرآن فكل نظمه جيد ، وكل رصفه محكم . وهذا من الوجوه الكثيرة التي اجتهد الباقلان في استخلاصها بعد للبحث والتنقيب . فمنها ما يرجع إلى الجملة ، وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوه واختلاف مذاهبه خارج عن المعهود من نظم جميع كلامهم ، ومباين المألوف من ترتيب خطابهم ، وله أسلوب يختص به ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد ، وذلك أن الطرق التي يتقيد بها الكلام البديع المنظوم تنقسم إلى أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه ، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع ، ثم إلى معدل موزون غير مسجع . ثم إلى

(١) انظر المصدر السابق . ص ٩٦ - ٩٨ .

ما يرسل إرسالا ، فتطلب فيه الإصابة والإفادة وإفهام المعاني المعترضة على وجه بديع وترتيب لطيف، وإن لم يكن معتدلا في وزنه ، وذلك شبيهة بجملة الكلام الذي لا يتعمل ولا يتصنع له . والقرآن خارج عن هذه الوجوه ومباين لهذه الطرق .

ومنها أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة والتصرف البديع والمعاني اللطيفة والفوائد الغزيرة والحكم الكثيرة والتناسب في البلاغة والتشابه في البراعة ، على هذا الطول ، وعلى هذا القدر .

ومنها أن عجيب نظمه وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها ، من ذكر قصص ومواعظ واحتجاج وحكم واحكام وإعذار وإنذار ووعد ووعد وتبشير وتخويف وأوصاف وتعليم أخلاق كريمة وشيم رفيعة وسير مأثورة، وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها . ونجد كلام البليغ الكامل والشاعر المفاق والخطيب المصقع يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور .

ومنها أن كلام الفصحاء يتفاوت تفاوتاً بيناً في الفصل والوصل ، والعلو والنزول ، والتقريب والتبعيد ، وغير ذلك مما ينقسم إليه الخطاب عند النظم ، ويتصرف فيه القول عند الضم والجمع .

أما القرآن فإنه على اختلاف ما يتصرف فيه من الوجوه الكثيرة والطرق المختلفة ، يجعل المختلف كالمؤتلف ، والمتباين كالمتناسب ، والمتنافر في الأفراد إلى حد الأحاد . وهذا أمر عجيب تبيين به الفصاحة ، وتظهر به البلاغة ، ويخرج به الكلام عن حد العادة ويتجاوز العرف .

ومنها أن الذي ينقسم عليه الخطاب من البسط والاقتصار ، والجمع والتفريق ، والاستعارة والتصريح ، والتجاوز والتحقيق ، ونحو ذلك من الوجوه التي توجد في كلامهم ، موجود في القرآن وكل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد بينهم في الفصاحة والإبداع في البلاغة .

ومنها أن المعاني التي تتضمن في أصل وضع الشريعة والأحكام والاحتجاجات في أصل الدين ، والرد على الملحدین على تلك الألفاظ البديعة ، وموافقة بعضها بعضاً في اللطف والبراعة مما يتعذر على البشر

ومنها أن الكلام يبين فضله ورجحان فصاحته بأن تذكر منه الكلمة في تضاعيف كلام أو تقذف ما بين شعر ، فتأخذ الأسماع وتتشوف إليه النفوس ، ويرى وجه رونقه بادياً غامراً سائر ما يقرب به ، كالدرّة التي ترى في سلك من خرز ، وكالياقوتة في واسطة العقد . وأنت ترى الكلمة من القرآن يتمثل بها تضاعيف كلام كثير ، وهي غرة جميعه ، وواسطة عقده ، والمنادى على نفسه بتميزه وتخصصه برونقه وجماله .

ومنها أن القرآن مهل سبيله فهو خارج عن الوحشى المستكره ، والغريب المستنكر ، وعن الصنعة المتكففة ، وجماله قريباً إلى الأهمام يادر معناه لفظه إلى القلب ، ويسابق المقرئ منه عبارته إلى النفس ، وهو مع ذلك ممتنع المطلب عسير المتناول .

تلخيص البيان في مجازات القرآن للشريف الرضى :

وقريب من كتاب ابن قتيبة « تأويل مشكل القرآن ، الذي سبق الكلام فيه كتاب الشريف الرضى^(١) » « تلخيص البيان في مجازات القرآن »^(٢) . ويبدو من اختلاف اسمي الكتاتين ما بين موضوعيهما من اختلاف ، فالشريف يقصر دراسته على البحث في مجازات القرآن ، أى في الألفاظ المستعملة في غير ما وضعت له ،

(١) هو أبو الحسن محمد بن الطاهر ، ينتهى نسبه إلى موسى الكاظم ، ومنه إلى الحسين بن على رضى الله عنهما ، ولذلك لقب بالشريف الرضى الموسوى . ولد في بغداد سنة ٣٥٩ وبدأ يقول الشعر وعمره بضع عشرة سنة ، وكان أبوه نقيب الأشراف الطالبين فصارت النقابة إليه سنة ٣٨٨ وأبوه حى ، وكان عالماً بعلوم القرآن واللغة والنحو ، وله فيها المؤلفات الباقية ، وقد أجمع الأكثرون على أن الشريف الرضى أشعر قريش ، لأن شعراء قريش كان فيهم من يجيد القول إلا أن شعره قليل ، فأما مجيد مكثر فليس إلا الشريف الرضى ، وتوفى في بغداد سنة ٤٠٦ هـ . ودفن في الكرخ وورثاه الشعراء .

(٢) قام بتحقيق نصوصه الأستاذ محمد عبد العلى حسن ، وكتب له مقدمة جيدة ، تناول فيها مجازات القرآن عند أبي عبيدة والجاحظ وابن قتيبة والشريف ، ثم ترجم للمؤلف ، وقد طبعت ونشرته دار لإحياء الكتب النثرية (القاهرة ١٩٥٥ م) .

وكتابه كله في هذا . ولكن كتاب ابن قتيبة أعم منه موضوعاً ، وأوسع بحثاً ، لأنه يتناول كثيراً من فنون البحث في القرآن ، ويرد على الطاعنين سائر وجوه طعنهم في النواحي التي سبقت الإشارة إليها ، والمجاز أحد الموضوعات الكثيرة التي عالجها . ولقد أعان الشريف على هذا البحث العميق عليه الواسع بلغة آياته وأجداده وتبحره في أدبهم ، وقد كان من القوامين على أجداد قومه ودين آياته ، فوق أنه من لحوّل الشعراء وقرساتهم ، ومن أصفاهم فناً وأسلوباً ، ومثل تلك المواهب خير ما يأخذ بيده ، ويعينه على إدراك موضوعه ، وفهم آي الكتاب فهماً عميقاً ، فيه من قوة التأمل والنظر ، ما يوازي ما فيه من صدق الحس وسلامة الذوق .

وإذا كان غيره من الباحثين يعرض لما يعنى له من الأفكار الكثيرة ، والخواطر المختلفة ، فإننا نرى الشريف الرضى لا يعنى بالكثرة التي قد تبدو لبعض الناس أنها آية العلم الواسع ، ولكنه يعنى بالتقريب والفحص ، ويهتم بالعمق ، أكثر مما يعنى بالطول . وهو بهذا المنهج يسير أحدث مناهج البحث ، إذ يتبّع القرآن الكريم سورة سورة ، على حسب ترتيب السُور في المصحف ، ويسير آيات السورة حتى يستوقفه المجاز ، فيعالجه بمعرفته وذوقه ، وحذقه لفنون التعبير العربي .

ومن أمثلة ذلك كلامه^(١) في مجاز السورة التي يذكر فيها « انشقاق القمر » قوله تعالى : « ففتحن أبواب السماء بماء منهمر ، وجفّرنا الأرض عيوناً فالتقى الماء على أمرٍ قد قُدّر » ، قال : وهذه استعارة . والمراد - والله أعلم - بتفتيح أبواب السماء تسهيل سبل الأمطار حتى لا يحبسها حابس ، ولا يلفتها لاف . ومفهوم ذلك إزالة العوائق عن مجارى العيون من السماء ، حتى تصير بمنزلة حبيس فتح عنه باب ، أو معقول أطلق عنه عقال . وقوله تعالى « فالتقى الماء على أمرٍ قد قُدّر » ، أى اختلط ماء الأمطار المنهمرة ، بماء العيون المتفجرة ، فالتقى ماءهما على ما قدره الله سبحانه ، من غير زيادة ولا نقصان . وهذا من أفصح الكلام ، وأوقع العبارات عن هذه الحال .

وقوله سبحانه : « أألتي الذّكرُ عليه من بيننا بل هو كذابٌ أشْر » ولفظ

(١) تلخيص البيان في مجازات القرآن : ص ٣١٨ .

إلحاء الذكر هنا مستعار . والمراد به أن القرآن لعظم شأنه ، وصعوبة أدائه ، كالعبء الثقيل الذى يشق على من حمله ، وألقى عليه ثقله .

وكذلك قوله تعالى : « إنا سنلقى عليك قولاً ثقيلاً » وكذلك قول القائل . « ألقىت على فلان سؤالاً ، وألقىت عليك حساباً ، أى سألته عما يستكبد له حاجسه ، ويستعمل به خاطره .

وقوله سبحانه : « بل الساعة موعدهم ، والساعة أدهى وأمر » ، وهذه استعارة ، لأن المرارة لا يوصف بها إلا المذوقات والمنطعمات ، ولكن الساعة لما كانت مكروهة عند مستحق العقاب ، حسن وصفها بما يوصف به الشيء المكروه المذاق ، ومن عادة من يلاقى ما يكرهه ، ويرى ما لا يحب ، أن يحدث ذلك تهيجاً في وجهه ، يدل على ظهور جأشه ، وشدة استيحاشه . فكذلك هؤلاء إذا شاهدوا أمارات العذاب ونوازل العقاب ، ظهر في وجوههم ما يستدل به على فظاعة الحال عندهم وبلوغ مكروهها من قلوبهم ، فكانوا كالكائنات المضغة المقررة^(١) وذائق الكأس الصبرة ، في فرط التقطيب ، وشدة النهيغ . وشاهد ذلك قوله سبحانه : « تكلفح وجوههم لناراً وهم فيها كالحون » . وعلى هذا النحو من النظرة إلى المجاز يسائر القرآن من أوله إلى آخره ، وينهج نهجاً تطبيقياً في استخلاص المجاز من القرآن ، وشرحه بالمعرفة المستفيضة والذوق المستنير .

بربع القرآن لابن أبي الأصبغ :

ومن آثار الدراسات القرآنية في البيان كتاب « بدیع القرآن » وهو كتاب فريد في بابه ، لأن مؤلفه^(٢) جاء في فترة سبقها نضج في الدراسات البيانية وتنوعها ، فحاول المؤلف أن يفيد من جهود سابقيه في البلاغة والنقد ، وأن يجعل كتابه تطبيقاً

(١) اللاتك اسم فاعل من لأك يلوک أى مضغ ، والمقرة على وزن فرحة المرة الطعم ، يقال مقر الفم حراً إذا صار مرأ .

(٢) هو أبو محمد عبد العظيم بن عبد الواحد بن طاهر المعروف بابن أبي الأصبغ المدون المصرى ولد في مصر سنة ٥٨٥ هـ في ولاية صلاح الدين الأيوبي وتوفى سنة ٦٥٤ هـ ، وله كتاب آخر في علم الهمج يسمى (تخریر التحجير) .

لايات القرآن على ما عرفه من فنون البيان والبديع ، فأحصى تلك الفنون التي جمعها من بديع عبد الله بن المعتز ، ونقد الشعر لقدماء بن جعفر ، ومن كتاب حلبة المحاضرة للحاتمي ، وغير تلك الكتب ، وجعل هذا الكتاب تمة لكتابه المسمى « بيان البرهان في إعجاز القرآن » ، وقال في مقدمة هذا الكتاب : « هذا كتاب هو وظيفة عمرى ، وثمرة اشتغالى في إبان شببتي ، ومباحثي في أوان شيخوختي ، مع كل من لقيته من عقلاء العلماء ، وأذكياء الفضلاء ، ونبلأه البلغاء في علم البيان ، وكل من له عناية في تدبر القرآن ، ونقد ثاقب لجواهر الكلام ، وقد ذكر الكتب التي اعتمد عليها وهي كتب بلاغة وبيان واغنة ونقد وقرآن ، وقد أورد في هذا الكتاب نحو مائة فن ، وهي : الاستعارة ، والتجنيس ، والطباق ، وورد الإعجاز على الصدور ، والمذهب الكلامي ، والانتفات ، والتمام ، والاستطراد ، وتأكيد المدح بما يشبه الذم ، وتجاهل العارف ، وحسن التضمنين ، والكنائية ، والإفراط في الصفة ، والتشبيه ، وعتاب المرء نفسه ، وحسن الابتداءات ، وصحة الأقسام ، وصحة المقابلات ، وصحة التفسير ، وائتلاف اللفظ مع المعنى ، والمساواة ، والإشارة ، والإرداف ، والتثليل ، وائتلاف الفاصلة مع ما يدل عليه سائر الكلام ، والتوشيح ، والإيغال ، والاحتراس ، والمواربة ، والمرازنة ، والتزويد ، والتعطف ، والتفريف ، والتسهم ، والتسميط ، والتورية ، والترشيح ، والاستخدام ، والتغاير ، والمماثلة ، والتسجيع ، والتعليل ، والطاعة والعصيان ، والعكس والتبديل ، والقسم ، والسلب والإيجاب ، والاستدراك والرجوع ، والاستثناء ، والتلغيف ، وجمع المؤنث والمختلفة ، والتوهيم ، والاطراد ، والتكميل ، والمناسبة ، والتكرار ، ونفي الشيء بإيجابه ، والتفصيل ، والتذييل ، والتهديب ، وحسن النسق ، والانسجام ، وبراعة التخلص ، والتعليق ، والإدماج ، والاتساع ، والمجاز ، والإيجاز ، وسلامة الاختراع من الاتباع ، وحسن الاتباع ، وحسن البيان ، والتوليد ، والتنكيث ، والنوادر ، الإلجاء ، والالتزام ، وتشابه الأطراف ، والتوأم ، والتخير ، والتنظير ، والتدبيح ، والتزيج ، والاستقصاء ، والبسط ، والعنوان ، والإيضاح ، والتشكيك ، والحيدة والانتقال ، والشهامة ، والتهمك ، والتندير ، والإسجال بعد المغالطة ، والفرائد ، والاقتدار » .

والزاهة ، والتسليم ، والافتان ، والمراجعة ، وإثبات الشيء بنفيه عن ذلك الشيء ،
والزيادة التي تفيد اللفظ فصاحة وحسناً والمعنى توكيداً أو تمييزاً لمدلوله عن غيره ،
والإبهام ، والتفريق والجمع ، والقول بالموجب ، وحصر الجزئى وإلحانه بالسكى ،
والمقارنة ، والرمز والإيماء ، والمناقضة ، والانفصال ، والإبداع ، وحسن الخاتمة .

وعدد هذه الفنون مائة فن وتسعة فنون ، وقد جمعها كما يقول في خطبة كتابه
من ستة وسبعين كتاباً ، منها ما هو منفرد بهذا العلم ، ومنها ما هذا العلم داخل في أثنائه .
« وإن كان قلنا رأيت في هذا الفن كتاباً خلا من موضع نقد بحسب منزلة واضعه
من العلم والدراية ، فن قليل ومن كثير ، وكل أحد مأخوذ من قوله ومتروك ،
إلا من عصم الله سبحانه من أنبيائه صلوات الله عليهم وسلامه . غير أنى توخيت
تحرير ما جمعته جهدى ، ودققت النظر على حسب طاقتى ووسعى ، فتجنبت التداخل ،
وتحرست من التوارد ، ونقحت ما يجب تنقيحه ، وصححت ما قدرت على تصحيحه ،
ووضعت كل شاهد في موضعه ، وربما أبقيت اسم الباب وغيرت مسماه إذا رأيت
اسمه لا يطابق معناه ، إلى أن جمعت من ذلك خمسة وتسعين باباً أصولاً وفروعاً ،
فالأصول منها ما ابتكر المخترعان الأولان تدوينه ، وهما قدامة بن جعفر الكاتب ،
وابن المعتز ، وعدتها ثلاثون باباً بعد حذف ما تواردا عليه منها ، وما تداخل عليهما
فيها ، وخمسة وستون باباً لمن جاء بعدهما إلى زمنى ، واستنبطت واحداً وثلاثين باباً
لم أسبق فى أغلب ظنى إلى شيء منها . كلها فى كتابى الموسوم « بتحرير التحجير ، ولما فتح
علىّ بعمل الكتاب الذى وسمته « ببيان البرهان فى إعجاز القرآن ، وعلمت أنه لا بدّ
له من تمة تتضمن ما فى الكتاب العزيز من أبواب البديع ، فأفردت ما يختص
بالقرآن (١) .

وعلى هذا يمكن أن يعد مؤلف (بديع القرآن) فى البلاغين ، وإنه يجمع ويتقى
ويهذب ويصحح ويضيف ، كما أن له كتاباً آخر هو (تحرير التحجير) معدود فى كتبهم ؛
إلا أن (بديع القرآن) بالذات أثر من آثار الدراسات القرآنية ، فالألقاب
والمصطلحات التى أوردها بديع أو بيان ، ولكن موضوع البحث ومادته ، وبجمال

(١) بديع القرآن ٦٤ بتقديم وتحقيق الأستاذ حفي شرف (مطبعة الرسالة - القاهرة ١٩٥٧م) .

التطبيق هو القرآن الكريم ، ويبدو أن فكرة هذا الكتاب كانت رد فعل لفكرة الباقلافي التي بسطها في (إيجاز القرآن) والتي ذهب فيها إلا أن إيجاز الكتاب الكريم لا يلمس من ناحية ما اشتمل عليه من البديع ، لجاء صاحب (بديع القرآن) وقد قرأ في البديع ما قرأ واستنبط من فنونه ما استنبط ، وحاول أن يستخرج من القرآن غرر هذا البديع التي تفوق ما وقف عليه من بديع الكتاب والشعراء في العصور المختلفة .

ومن أبدع ما كتبه في باب « اتئلاف اللفظ مع المعنى » : تلخيص تفسير هدم التسمية أن تكون ألفاظ المعنى المراد يلائم بعضها بعضا ، ليس فيها لفظة نافرة عن أخواتها غير لائقة بمكانها ، كلها موصوف بحسن الجوار ، بحيث إذا كان المعنى مولدا كانت الألفاظ مولدة ، وإذا كان المعنى متوسطا كانت الألفاظ كذلك ، وإذا كان غريبا كانت الألفاظ غريبة ، وإذا كان متداولاً كانت الألفاظ معروفة مستعملة ، وإذا كان متوسطا بين الغرابة والاستعمال كانت ألفاظه كذلك .

ومن أمثلة هذا الباب قوله تعالى « قالوا تالله تفتأ تذكر يوسف حتى تكون حرضا » فإنه سبحانه لما أتى بأغرب ألفاظ القسم بالنسبة إلى أخواتها ، فإن التاء أقل استعمالاً وأبعد من أفهام العامة ، والباء والواو أعرف عند الكافة ، وهما أكثر دورانا على الألسنة وإستعمالاً في الكلام ، أتى سبحانه بأغرب صيغ الأفعال التي ترفع الأسماء وتنصب الأخبار بالنسبة إلى أخواتها ، فإن « كان » وما قاربها أعرف عند الكافة من « تفتأ » وهم لـ « كان » وما قاربها أكثر استعمالاً منها ، وكذلك لفظ « حَرَضاً » أغرب من جميع أخواتها من ألفاظ الهلاك . فاقضى حسن الوضع في النظم أن تجاور كل لفظة بلفظة من جنسها في الغرابة أو الاستعمال توخياً لحسن الجوار ، ورغبة في اتئلاف المعاني بالألفاظ ، ولتعداد الألفاظ في الوضع وتناسب في النظم . ألا ترى أنه عز وجل قال في غير هذا المكان « وأقسموا بالله جهد أيمانهم ، لما كانت جميع ألفاظ هذا الكلام المجاورة لهذا القسم كلها مستعملة متداولة لم تأت فيها لفظة غريبة تقتصر إلى مجاورة ما يشاكلها في الغرابة ويلائمها .

ومن هذا الباب قوله تعالى « ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار » لما كان

الركون إلى الظالم دون فعل الظلم وجب أن يكون العقاب عليه دون عقاب الظالم ، ومسّ النار في الحقيقة دون الإحراق . ولما كان الإحراق عقاباً للظالم أوجب العدل أن يكون المسّ عقاب الراكن إلى الظالم ، فلهذا عدل عزّ وجلّ عن قوله « ولا تركنوا إلى الذين ظلموا ، فمدخلوا النار ، لتكون الدخول مظنة الإحراق ، وخص المسّ ليشير به إلى ما يقتضى الركون من العقاب ، ويميز بين ما يستحق الظالم وبين ما يستحق الراكن إليه من العقاب ، وإن كان مسّ النار قد يطلق ويراد به الإحراق ؛ ولكن هذا الإطلاق مجاز ، والحقيقة ما ذكرناه ، لأن حقيقة المسّ أو ملاقاه الجسم حرارة النار ، وإذا احتمل اللفظ احتمالات صرف منها إلى ما تدل عليه القرائن ، والاتلاف في هذه الآية معنوي ، وهو في التي قبلها لفظي (١) .

* * *

هذا قل من كثر عما كتب في القرآن الكريم ، وهذا شيء يسير من آثار العناية به ، ومحاولة فهم معانيه وإثبات إعجازه ، وتفوقه على كلام البشر فتح العلماء به سبيل البحث في البيان العربي ، ومهدوا طرائقه وفتحوا أبوابه ، مستفيدين في ذلك من كل بحث كتب في الأدب أو في النقد ، بالإضافة إلى جهودهم الخاصة وثمرات معرفتهم وتذوقهم . ونلاحظ من كل ما تقدم :

(١) أن المتكلمين اتخذوا دراسة البيان أساساً اعتمدوا عليه في دراسة إعجاز القرآن ، وسبيلاً إلى فهم معانيه ومعرفة أحكامه ، وطرق الاستدلال بأساليبه وتعاييره على إثبات هذا الإعجاز والرد على منكريه أو المتشككين فيه .

(٢) أن هذه الدراسات لم تقتصر على الناحية اللفظية وحدها ، ولا على الناحية المعنوية وحدها ؛ بل إنهم درسوه دراسة موضوعية ، لاتقف عند النظرة الكلية ، التي تلتقي فيها الأحكام عامة ، ولكنها دراسة واسعة عميقة ، تتناول الأسلوب بأوسع معانيه ، وتدرس اللفظ مفرداً ، وتتناول الجملة ونظم العبارة ، وتتناول دلالة اللفظ ودلالة العبارة على المعنى .

(١) ابن أبي الأصبح : بديع القرآن ٧٨ .

(٣) وأنهم نهجوا في هذه الدراسة منهجا موضوعيا جديداً ، يعتمد اعتماداً كبيراً على أسلوب الموازنة بين النصوص المأثورة ، وبين الأسلوب القرآني . وذلك منهج سديد ، يوقف على مواطن الإجابة أو التقصير ، وينسب الحس الفنى ، ويقوى ملكة الذوق للصناعة الأدبية .

(٤) وأنهم جددوا في هذا البيان ، وعملوا على استخراج فنون بيانية جديدة ، أضافوها إلى جهود الذين سبقوهم من الرواة والشعراء والنقاد ، بعد أن عرفوا هذه الجهود وأحصوها ، وبذلوا جهداً كبيراً في ناحية التطبيق على ما عرفوه عن أمثال ابن المعتز وقدامة بن جعفر وأبي هلال العسكري . وهذا في حد ذاته جهد كبير يثبت لهم كثيراً من الفضل ، إذ أنهم حولوا تلك الدراسات النظرية التي كانت تحفظ وتحدد ويستشهد لها إلى دراسة عملية يثار فيها جانب العقل والتفكير ، وتستثار ملكة الملاحظة ، وتدريب المواهب الفنية الكامنة في نفس الأديب والناقد .

وعلى هذا يمكن القول بأن أصحاب تلك الدراسات القرآنية قد خدموا هذا البيان إذ كان منهم مؤسسو بنيانه ومقيموا أركانه ، الذين سارت جهودهم في الزمن ، وكانت أصولاً للجهود المتعاقبة التي بذلت في سبيل إعلاء صرح البيان أو البلاغة العربية كما كان منهم الذين أفادوا من هذه الجهود وغيرها . مما بذل الأديباء أو النقاد أو البلاغيون الخالص ، ثم طبقوا هذه المعرفة على آيات الكتاب الكريم ، تطبيقاً يشهد لهم بالذوق المستنير ، والإدراك الكامل لتلك الفنون وآثارها في الأدب ، ومن ثم انصفت كتاباتهم بالسعة والعمق ، بما اشتملت عليه من موازنات هديعة وتحليل دقيق ، ووصل البلاغة القاعدية بانقضاء الأدب الواسع الأطراف .

الفصل الثاني البيان والأدب

بقيت فكرة الإعجاز متسلطة على أذهان الباحثين في البيان، وبقى القرآن الكريم الصورة المثلى للبيان الرفيع، وبقى أسلوبه المثلى الأعلى لرجال الفصاحة والبلاغة، يحدون في كتابتهم وخطابهم، ويقتبسون من آيه ما يحلون به أعناق كلامهم، ويقلدون مقاطعه وفواصله، وقد كان طول مدارس الكتاب وعكوف المسلمين عليه ومحاولتهم فهم معانيه، واستخلاص الأحكام منه، أهم الأسباب في اتصال العناية به، وتعرف أسباب القوة والجمال فيه.

ولهذا كان من النادر أن يجد أثرًا من الآثار التي عرضت للبيان العربي خلا من الإشارة إلى القرآن ونظمه، ولو في معرض الاحتجاج والاستشهاد في الأقل، وفي هذا ما يؤكد بعد أثر الدراسات القرآنية في نمو الدراسات البيانية وتنوعها، وعدم انقطاع هذا التأثير في سائر العصور. ومع ذلك فقد أخذ هذا البيان يحنح رويداً رويداً إلى التخفف من حدة هذا السلطان، وأخذت نظرة البيانيين تميل إلى التعميم، وتنظر إلى الأدب في سائر ألوانه على أنه تمبير جميل عن فكرة جميلة، وتحاول أن تحصى مظاهر هذا الجمال، وأن تنظمها تنظيماً، يمكن من الإفادة من احتدائها، وجعل الانتفاع بها «ميسوراً».

صحيفة بشر بن المعتمر:

وكانت أول محادثة في هذا السبيل محاولة قام بها أحد أئمة المعتزلة في الكتابة في هذا الموضوع، وهو «بشر بن المعتمر»^(١) الذي كتب صحيفة تشبه أن تكون

(١) هو بشر بن المعتمر، صاحب البشرية، انتهت إليه رئاسة المعتزلة ببغداد، واهتم عن أصحاب المعتزلة في بعض مسائل. توفي سنة ٢١٠ هـ.

مقالة في موضوع البيان . على أننا يمكن أن نفيد منها فائدة كبيرة ، وهي أن الدراسات ،
البيانية وضع أسامها ، وأبان معالمها المتكلمون ، ولعل ذلك يرجع إلى حاجة أولئك
المتكلمين إلى الثقافة الواسعة ، ودراسة أساليب الأداء ، وصحة دلالتها على المعاني
والأفكار ، ولا شك أن هذه الدراسة تحتاج إلى كثير من التأمل والفحص والتنظيم ،
حتى يكون في هذاخير وسيلة لتنظيم ما يبني على هذه الآراء من قواعد وأصول تفسر
الأفكار والمعتقدات .

ويمكن أن يقال إن صحيفة بشر قد أثارَت عدة مسائل تتصل بالبيان وإنشائه ، فيها
يوصي الأديب أن ينتهز ساعة نشاطه وفراغ باله ، وإجابة نفسه إياه ، لمزاولة فنّه ،
فإن قليل تلك الساعة أكرم جوهرأ ، وأشرف حسناً ، وأحسن في الأسماع ، وأحلى
في الصدور ، وأسلم من فاحش الخطأ ، وأجلب لكل عين وغرّة من لفظ شريف
ومعنى بديع ، وذلك أجدى على الأديب مما يعطيه يومه الأطول بالكد والمطاوله
والمجاهدة والتكلف والمعاودة إذا لم تفتنم فرصة الاستجابة للنفس ساعة النشاط
وفراغ البال . كما تناول اللفظ والمعنى فجعلهما درجات ، وجعل لكل درجة من المعاني
درجتها من الألفاظ ، ولكل طبقة من الناس طبقة من الكلام ، فهناك المعنى
الشريف ، الذي يتطلب اللفظ الشريف ، والذي من حقه أن يصاب عن كل ما يفسده
ويهجّنه . ونهى عن التوغر الذي يسلم إلى التعقيد ويسم بالتكلف .

كما تكلم بشر عن الفن الأدبي ، ومدى ما يستطيع الأديب أن يبلغه بمقدار حذقه
لفنّه وبصره بصناعته . فالفن الأدبي يتجه أحياناً إلى عامة الناس ، وأحياناً يتوجه
إلى خاصتهم على حسب إرادة الأديب . وللعامة لسانهم ، وللخاصة بيانهم . أما المعنى
فإنه ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة ، وليس ينحط بأن يكون من معاني
العامة . وإنما مدار الشرف على الإصابة وإحراز المنفعة مع موافقة الحلال ،
وما يجب لكل مقام من المقال . فإن أمكن الأديب أن يبلغ من بيان لسانه وبلاغة
قله ولطف مداخله واقتداره على فنّه أن يفهم العامة معاني الخاصة ، بأن يكسوها
الألفاظ الواسطة التي لا تلتصق عن العامة ، ولا تجفوف عن الخاصة ، فهو
البليغ التام .

وقد تناول بشر في هذه الكلمات بعض أصول الدراسات البلاغية والبيانية ،
وعرض للفكرة الأدبية ، كما عرض لصورة الأدب ، كما وضع أساس التعريف
البلاغي المشهور ، مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، الذى يعرفون به البلاغة ، وقد
يخصون بهذا التعريف علماً من علومها هو ، علم المعاني .

وهاك نص تلك الصحيفة ، كما ذكرها الجاحظ ، فقد روى أن بشر بن المعتمر مر
بإبراهيم بن جبلة بن سخرمة السكوني الحطاب ، وهو يعلم قتيانهم الخطابة ، فوقف
بشر ، فظن إبراهيم أنه إنما وقف ليسنفيد أو لبيكون رجلاً من النظارة ، فقال بشر :
اضربروا عما قال صفحا ، واطوؤوا عنه كشحا . ثم دفع إليهم صحيفة من تحبيره وتنميته ،
وكان أول ذلك الكلام الذى فيها :

خُذْ من نَفْسِكَ ساعةَ نشامِك وفراغِ بالك وإجابتها إياك ، فإن قليل تلك
الساعة أكرمُ جوهرأ ، وأشرفُ رحمتاً ، وأحسنُ في الأسماع ، وأحلى في الصدور ،
وأسلمُ من فاحش الخطاء ، وأجلبُ لكل عين وغرة ، من لفظ شريف ومعنى بديع .
وأعلمُ أن ذلك أجدى عليك مما يعطيك يومك الأطول ، بالكد والمطاوله والمجاهدة ،
وبالتكاف والمعاودة . ومهما أخضاك لم يخطك أن يكون مقبولا تصداً ، وخفيفاً
على اللسان سهلاً ؛ وكما خرج من يبرعه ونجم من معدنه . وإياك والتوعر ، فإن التوعر
يسلك إلى التعقيد ، والتعقيد هو الذى يستهلك معانيك ، ويشين أفاضك . ومن
أراغ معنى كريماً فلياتمس له لفظاً كريماً ؛ فإن حق المعنى الشريف اللفظ الشريف ،
ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما ويهجنهما ، وعما تعود من أجله أن تكون
أسوأ حالاً منك قبل أن تلتمس إظهارهما ، وترتهن نفسك بملاستهما وقضاء حقهما ،
فكن في ثلاث منازل ؛ فإن أولى الثلاث ، أن يكون لفظك رشيقاً عذبا ، وثقياً
سهلاً ، ويكون معنك ظاهراً مكشوفاً ، وقريباً معروفاً ، إما عند الخاصة إن كنت
للخاصة تصدت ، وإما عند العامة إن كنت للعامة أردت ، والمعنى ليس يشرف بأن
يكون من معانى الخاصة ، وكذلك ليس يتضع بأن يكون من معانى العامة . وإنما
مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة ، مع موافقة الحال ، وما يجب لكل مقام
من المقال . وكذلك اللفظ العامى والخاصى . فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسالك ،

وبلاغة قلبك ، ولطف مداخلك ، واقتدارك على نفسك ، إلى أن تفهم العامة معاني الخاصة ، وتمكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلتطف عن الدهماء ، ولا تجفوا عن الأاكفاء ، فأنت البليغ التام .

فإن كانت المنزلة الأولى لا تواتيك ولا تعتريك ولا تسمح لك عند أول نظرك وفي أول تكلفك ، وتجهد اللفظة لم تقع موقعها ولم تصر إلى قرارها وإلى حقها من أماكنها المقسومة لها ، والقافية لم تحل في مركزها وفي نصابها ، ولم تتصل بشكلها ، وكانت قلقة في مكانها ، نافرة من موضعها ، فلا تكرها على اغتصاب الأماكن ، والنزول في غير أوطانها ؛ فإك إذا لم تتعاط قرص الشعر الموزون ، ولم تكلف اختيار الكلام المشور ، لم يعبك بترك ذلك أحد ، فإن أنت تكلفتها ، ولم تكن حاذقاً مطبوعاً ولا محكماً لسانك ، بصير أبا عليك ومالك ، عابك من أنت أقل عيباً منه ، ورأى من هو دونك أنه فونك فإن ابتليت بأن تكلف القول ، وتتعاطى الصناعة ، ولم تسمح لك الطباع في أول وهلة ، وتعاصى عليك بعد إجماله الفكرة ، فلا تعجل ولا تضجر ، ودعه يياض يومك وسواد ليلك ، وعاوده عند نشاطك وفراغ بالك ؛ فإنك لا تعدم الإجابة ولا المواقاة ، إن كانت هناك طبيعة ، أو جريت من الصناعة على عرق . فإن تمنع عليك بعد ذلك من غير حادث شغل عرض ، ومن غير طول إهمال ، فالمنزلة الثالثة أن تتحول من هذه الصناعة إلى أشهى الصناعات إليك ، وأخفها عليك ؛ فإنك لم تشتهه ولم تنازع إليه إلا وبينكما نسب ، والشئ لا يحن إلا إلى ما يشاكله ، وإن كانت المشاكاة قد تكون في طبقات ؛ لأن النفوس لا تجود بمكنونها مع الرغبة ، ولا تسمح بمخزونها مع الرغبة ، كما تجود به مع الشهوة والمحبة . فهذا هذا .

وقال : ينبغي للشكلم أن يعرف أقدار المعاني ، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات ، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً ، ولكل حالة من ذلك مقاما ، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني ، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات ، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات .

قال بشر : فلما قرئت هذه الصحيفة على إبراهيم قال لي : أنا أحوجُ إلى هذا من هؤلاء الفتيان .

كتاب البيان والتبيين للمجاظ :

إن معنى البيان الذي يجعله فصاحة ولساناً ، هو الذي قصد إليه الجاحظ^(١) ، حينما ألف كتابه « البيان والتبين » ، فقد بدأه بما يلائم اسم كتابه وموضوع بحثه ، فذكر في خطبة الكتاب العتي والحصر ، وتعوذ بالله منهما ، وقد يما ما تعوذوا بالله من شرهما ، وتضرعوا إلى الله في السلامة منهما .

وهذا يدل على أن معنى « البيان » ، عنده هو الاقتدار على الكشف عما في النفس من غير فضول أو سلاطة أو هذر ، ومن غير مُحْبَسَة ولا عي ، أي أنه الحدُّ الأوسط المحمود بين الثثرة التي لا جدوى منها ، والإخام الذي هو بمنزلة البكم .

والبيان على هذا ملكة يهبها الله تعالى لمن يشاء من عباده ، فيستطيع أن يصدع بحجته في المقامات والأحوال التي تقتضى الإبانة والإفصاح ، من ذلاقة اللسان ، وقوة القلب ، ورباطة الجأش ، والمقدرة على التصرف في القول . وذلك اعتبار من أهم الاعتبارات التي تعرف بها أقدار الرجال ، ومقياس من أهم مقاييس تفضيلهم على أندادهم ، عند الموازنة والترجيح . وقد كان ذلك عند العرب في بداوتهم الجاهلية في مكان مرموق ، ولذلك كانت معجزة الرسول كتاباً مبيناً . وكان الأمر على هذا النحو في أمة اليونان التي احتلت صناعة الكلام عندها محلاً رفيعاً مما تتميز به من الفضائل في عصورها الأولى ، وكان هذا هو العامل في شهرة السفسطائيين ، وفي

(١) هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب السكناي الأبي بالولاء من أهل البصرة ، وبلغ الجاحظ من الذكاء وحمولة القريحة وقوة العارضة والتفكير ما جعله من كبار أئمة الأدب ، نشأ في البصرة وهي أمّة بالآداب والنجاة وأصحاب الله ونفع في كل ذلك ، وبلغ خبره إلى المتروكل ، وكان عازماً على اختيار من يؤدب ولده ، فاستقدمه إليه في سر من رأى ، فلما رآه استبشع منظره ، فأمر له بشرة آلاف درهم وصرفه ، وأصيب في آخر أيامه بالفالج ، وكان قد اشتهر وذاع صيته في العالم الإسلامي ، فتقاطر الناس لمشاهدته والسماع منه ، فلا يمر أديب أو عالم بالبصرة إلا طلب أن يرى الجاحظ ويكلمه ، وكان إذا طلب أحد أن يراه يقول : وما تصنع بشي مائل ولما ب سائل ولون حائل ؟ وبوفى بالبصرة سنة ٢٥٥ هـ .

دفع الأشراف أبناءهم إليهم ، ليعلموهم تلك الصناعة ، لأنها كانت عندهم السبيل
الموصل إلى السيادة والسلطان

ولعل من أهم الأسباب التي دفعت الجاحظ أن يبحث في البيان العربي هذا البحث
المستفيض الذي نقرؤه في كتابه ، هو ردّ عادية الشعوبية الذين لا يرون للعرب
فضلا على غيرهم من الأمم ، وقد يبالغون في ذلك فيذهبون إلى تنقصهم والخط من
قدرهم ، وكان من جملة ما تناولوه في مثالب العرب «البيان» الذي يفخر العرب بأنهم
أربابه ، والبلاغة التي يقولون إنها صناعتهم ، أما الشعوبية والمتعصبون للعجمية فإنهم
ينكرون عليهم ذلك ، ومن أقوالهم في ذلك : إن من أحبّ أن يبلغ في صناعة
البلاغة ويعرف الغريب ويتبحر في اللغة ، فليقرأ كتاب «كاروند»^(١) ، ومن
احتاج إلى العقل والأدب والعلم بالمراتب والعسبر والمثلات ، والألفاظ الكريمة ،
والمعان الشريفة فلينظر سِير الملوك ، فهذه الفرس ، ورسائلها ، وخطبها ، وألفاظها
ومعانيها . وهذه يونان ، ورسائلها ، وخطبها ، وعسلاها ، وحكمها ، وهذه كتبها في
المنطق ، التي يعرف بها الحكماء السقّم من الصحة ، والخطأ من الصواب . وهذه
كتب الهند في حكمها وأسرارها ، وسيرها وعللها .

فمن قرأ هذه الكتب ، وعرف غور تلك العقول ، وغرائب تلك الحكم عرف
أين البيان والبلاغة ، وأين تكاملت تلك الصناعة^(٢) .

ولا يقنع الجاحظ أن يدافع عن العرب وبلاغتهم وبياناتهم ، ويثبت أن البيان فيهم
طبع وسليقة ، بل يسير في الشوط إلى مداه ، ويعمد إلى هدم حجج الشعوبية ، فيما
ذهبوا إليه من تقرير أصالة هذه الأمم التي عدّوها .

وإذا كان أظهر ألوان الأدب ، أو البيان ، أو البلاغة ، عند العرب هو البيان
القول ، الذي يبدو في خطبهم وحكمهم ووصاياهم وأمثالهم ، التي يرسلونها في غير روية

(١) كاروند : كلمة مكونة من كلمتين فارسيتين «كار» ومعناها الصناعة ، و«وند» بمعنى
المدح والثناء .

(٢) البيان والتبني : ج ٣ ص ١٤ : بتحقيق وشرح الأستاذ عبد السلام هارون (مطبعة لجنة التأليف
والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٤٩ م) .

ولا تحبير ، فإن الجاحظ يقصر كلامه في هذا المقام على فن الخطابة ، ويبرز تفوق العرب وأصالتهم فيه ، حين سمع من يقول : إن الخطابة شيء في جميع الأمم ، وبكل الأجيال إليه أعظم الحاجة ، حتى إن الزنج مع الغنائة^(١) ، ومع فرط الغباوة ، ومع كلال الحد وغلظ الحسّ وفساد المزاج ، لتظيل الخطب ، وتفوق في ذلك جميع العجم وإن كانت معانيها أجنى وأغلظ ، وألفاظها أخطل وأجهل . وأخطب الناس الفرس وأخطب الفرس أهل فارس ، وأعذبهم كلاماً ، وأسهلهم مخرجاً ، وأحسنهم دلاً ، وأشدهم فيه تحسّكاً أهل مرو^(٢) . ولم يطنب الجاحظ كما أطنب في ذكر الخطابة في هذا المقام ، في ذكر فن ملحوظ عرف العرب بإجادته والإبداع فيه ، وهو فن الشعر ، ولعله نظر فعرف أن فن الشعر غير مقصور على العرب ، بل لعله قرأ أو سمع عن الشعر اليوناني كثيراً ، ولعله علم شيئاً عن كتاب فن الشعر الذي ألفه أرسططاليس ، وفيه ذكر لشعراء اليونان ودفاع عن شاعريتهم وفنهم . ولعله في دخيلة نفسه افتتح بأن من العبث الاختصاص واللجاج فيما هو ثابت معروف ، فقصر كلامه على الموهبة الخطابية التي تجلت عند قومه . وجملة القول عنده في شأن الخطابة ، أنه لا يعرف الخطب إلا للعرب والفرس . فأما الهند ، فإنما لهم معان مدونة ، وكتب مخلّدة لا تضاف إلى رجل معروف ، ولا إلى عالم موصوف ، وإنما هي كتب متوارثة ، وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة . ولل يونانيين فلسفة وصناعة منطق ، وكان صاحب المنطق نفسه بكى اللسان ، غير موصوف بالبيان ، مع علمه بتمييز الكلام ، وتفصيله ، ومعانيه ، وبخصائصه . وهم يزعمون أن «جالينوس» كان أنطق الناس ، ولم يذكره بالخطابة ، ولا بهذا الجنس من البلاغة .

ولا يسع الجاحظ إلا أن يعترف أن في الفرس خطباء ، إلا أن كل كلام للفرس وكل كلام للعجم ، فإنما هو عن طول فكرة ، وعن اجتهاد رأى ، وطول خلوة ، وعن مشاورة ومعاينة ، وعن طول التفكير ، ودراسة الكتب ، وحكاية الثاني علم الأول ،

(١) الغنائة : أراد بها هنا الحق والجهل وهذه الكلمة مما لم يرد في المعجم وذكرها «الأغز» وهو الأحق والجاهل (هامش الناشر) . (٢) البيان والتبين ج ٣ ص ١٣ .

وزيادة الثالث في علم الثاني ، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكرة عند آخرهم .
أما العرب فكل شيء لهم إنما هو بديهته وارتجاله ، وكأنه إلهام ، وليس
هناك معاناة ولا مكابدة ، ولا إجماله فكر ولا استعانة . وإنما هو أن يصرف القائل
وممه إلى الكلام ، وإلى العمود الذي إليه يقصد فتأتيه المعاني أرسالا ، وتنال عليه
الألفاظ انثيالاً ، ثم لا يقبده على نفسه ، ولا يدرسه أحداً من ولده ، وقد كانوا
أميين لا يكتبون ، ومطبوعين لا يتكاتفون ، وكان الكلام الجيد عندهم أظهر
وأكثر ، وهم عليه أقدر ، وله أقهر ، وكل واحد في نفسه أنطق ، ومكانه من البيان
أرفع ، وخطباؤهم للكلام أوجد ، والكلام عليهم أسهل ، وهو عليهم أيسر من أن
يفتقروا إلى تحفظ ويحتاجوا إلى تدارس . وليسوا كمن حفظ علم غيره ، واحتذى
على كلام من قبله ، فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم ، والتحم بصدورهم ، واتصل
بعضه ولهم ، من غير تكلف ولا قصد ، ولا تحفظ ولا طلب . وإن شيئاً هذا الذي
في أيدينا جزء منه ، لبالقدر الذي لا يعلمه إلا من أحاط بقطر السحاب وعدد
التراب ، وهو الله الذي يحيط بما كان ، ويعلم ما يكون . ثم إن العرب قد اجتمعت
لهم أصناف البلاغة من القصيد والأرجاز ، ومن المثنوي والأسجاع ، ومن المزدوج
وغير المزدوج ، مع الديباجة الكريمة ، والرواق العجيب ، والسبك والنحت الذي
لا يستطيع أشعر الناس اليوم ، ولا أرفعهم في البيان أن يقول مثل ذلك إلا في اليسير .
ومتى أخذت بيد الشعوب فأدخلته بلاد الأعراب الخالص ، ومعدن الفصاحة التامة
ووقفته على شاعر مُفسق ، أو خطيب مهنتع علم أن الذي قلت هو الحق ،
وأبصر الشاهد عياناً .

وإذا وجد الجاحظ ما يتعارض هو ودعواه ، من الأدلة المادية ، في تلك الرسائل
التي يجدها في أيدي الناس ، ويعرفون أنها للفرس ، فإنه يضع تلك الآثار موضع
الشك ، ويتردد في صحة نسبتها إلى الفرس ، فن يدرى أنها صفة غير مصنوعة ، وقديمة
غير مولدة ، إذ كان مثل ابن المقفع ، وسهل بن هارون ، وأبي عبيد الله ،
وعبد الحميد بن يحيى ، وغيلان ، يستطيعون أن يولدوا مثل تلك الرسائل ، ويصنعوا
مثل تلك السيرة .

وبهذا الأسلوب الجدلى يصل الجاحظ إلى ما أراد من إثبات أصالة البيان العربي وقد أعانه على تحقيق ما أراد سعة معارفه ، وكثرة محفوظه من أصناف البيان وليس يخفى ما في هذا الكلام من آثار العصبية والمغالاة في تفضيل العرب على غيرهم . وإذا كان الشعوبيون وأهل التسوية قد تعصبوا على العرب ، وسلبوهم مواهبهم ، فلم يكن الجاحظ أقلّ منهم ميلا مع الهوى وإسرافا في التعصب لمن نصب نفسه للدفاع عنهم ، وإن وجد المادة التي أعاته على ما ذهب إليه في هذا النضال . ولقد أدى به هذا الهوى إلى أن يناقض نفسه ، وأن يهدم في آخره ما حاول تأييده في أوله ، حين نقل عن بزرجمهر كلمات في فضل البيان ، وحاجة الناس - كل الناس - إليه ، وحين أورد دعاء موسى « واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي » ، وحين أنبأنا الله تبارك وتعالى عن تعلق فرعون بكل سبب ، واستراحته إلى كل شعب ، ونهينا بذلك على مذهب كل جاحد معاند ، وكل محتمل مكائد ، حين أخبرنا بقول فرعون في موسى « أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين ، وحين أورد قول موسى عليه السلام « وأخي هارون هو أفصح مني لسانا ، فأرسله معي ردءا يصدقني ، وقوله « ويضيق صدري ولا ينطق لساني » وحين استشهد بهذا التعميم المطلق في قوله تعالى « الرحمن . علم القرآن . خلق الإنسان . علمه البيان » .

فليس البيان - باعتراف الجاحظ واستشهاده الكثيرة - وقفاً على جيل من الناس دون جيل ، وليست الحاجة إليه مقصورة على جنس دون جنس ، ولكنته فضل ما بين الإنسان وغيره من صنوف الحيوان . ولا بد من التفاوت بين أبناء الجيل الواحد في ذلك البيان ، فكل جماعة من الجماعات فيها درجات من الناس ، وطبقات من البيان ، إذ كان فيهم المجتود في منطق ، والمرسل له على سجيته ، كما اختص كل إقليم بآثار طيبة مميزة وإلقاء خاص ، وإن اتحدت اللغة التي يتكلمون بها في الأصل والجوهر .

ومع هذا وذاك يحسب الجاحظ أول كاتب في البيان العربي ، وأول مؤلف

فيه ، وكتابه « البيان والتبيين » موسوعة كبرى . فقد تناول فيه أكثر فنون الأدب وأركانها ، وأشار إلى ما جمل منها وما قبح ، بأسلوبه المعروف الذى يغلب فيه الاستطراد والانتقال من موضوع إلى موضوع ، وحشد فيه كثيراً من نصوص الأدب وفنون الكلام من الرسائل والخطب والأشعار والأخبار ، وأبان عن رأيه فيها ، وما قيده بما يحفظ ويروى من أقوال الرواة والمحدثين ، حتى وصفه أبو هلال العسكري بأنه أكبر كتب البلاغة وأشهرها ، وبأنه كثير الفوائد جسم المنافع ، لما اشتمل عليه من الفصول الشريفة ، والفقر اللطيفة ، والخطب الرائعة ، والأخبار البارعة ، وما حواه من أسماء الخطباء والبلغاء ، وما نبه عليه من مقاديرهم فى البلاغة والخطابة ، وغير ذلك من فنونه المختارة ، ونعوته المستحسنة .

وهذا كلام صحيح ، فإن كتاب البيان موسوعة فى الأدب وفنونه وأعلامه ، بكل ما تحوى هذه الكلمة من المعانى . وأما المنهج العلمى الذى يحرص على حصر الموضوع وتنظيم البحث وتقسيمه ، واستيفاء الكلام فى أجزائه جزءاً جزءاً ، فقد بعد عنه الجاحظ فى هذا الكتاب ، وتلك سمة الجاحظ فى أكثر تأليفه ، ذلك بأنه رجل واسع المعرفة ضليع فى الثقافة ، عظيم الخبرة ، رحب العقل والتفكير ، ومن هنا تراحت عليه الأفكار وتسابقت إلى قلبه ، فحشد كل ما استطاع أن يسجل مما جال بفكره فى كتابته ، وكان هذا هو السر فيما نرى من فقد التنظيم العلمى حتى يصعب الاهتداء فى جنبات مؤلفاته إلى الفكرة والرأى ، لمن يبحث عن الفكرة والرأى . وعلى هذا النحو كتاب البيان الذى تفضل فيه الإبانة عن حدود البلاغة ، وأقسام البيان والفصاحة ، لأنها مبسوطة فى تضاعيفه ، ومنتشرة فى أثنائه ، فهى ضالة بين الأمثلة ، لا تدرك إلا بالتأمل الطويل والتصفح الكثير كما يقرر ذلك أبو هلال (١) . ويقول ابن رشيقي : إن أبا عثمان الجاحظ ، وهو علامة وقته ، استفرغ الجهد وصنع كتاباً لا يُبلى جوده وفضلا ، ثم ما ادعى إحاطة بهذا الفن لكثرة ، وأن كلام الناس لا يحيط به إلا الله عز وجل (٢) .

(١) كتاب الصنائع لأبى هلال العسكري : ص ٥ (طبعة الاستانة) .

(٢) العمدة لابن رشيقي : ج ١ ص ١٧١ (مطبعة السعادة — القاهرة ١٣٢٥ هـ) .

ويستطيع القارئ أن يتصور موضوع « البيان والتبيين » من اسمه ، فهو البحث في « البيان » أي في « الأدب » وفنونه ، والتعريف بأسباب قوته بتوافر عناصر الجمال الفني فيه ، ودراسة العوارض التي تعتريه ، فتعوقه عن تأدية رسالته ، وهي توليد الإحساس باللذة الفنية ، بالتأثير في المشاعر والعواطف ، أو قيادة الجماهير وتوجيهها نحو ما يراد توجيهها إليه - وهذا ما يمكن أن يفهم من كلمة « التبيين » التي عطفها الجاحظ على كلمة « البيان » .

على أن الجاحظ لم يقصر دراسته على الأدب وتفهمه ، أو البيان وتبينه ، بل عنى إلى جانب الدراسة المستفيضة في ذلك ، بشيء من دراسة مصدر الأدب وهو « الأديب » أو « المبدع » دراسة تتناول هيئته ومنطقه ، وما يساعد الخطيب في موقعه وهذا اتجاه لو أتته الجاحظ لكان اتجاهاً سديداً ، لأنه يصل بين الأثر والمؤثر ، ويربط العمل الأدبي بصاحبه . ولم يمنح النقاد والباحثون هذه الدراسة ما هي جديرة به من العناية والاهتمام ، مع عظم جدواها في تذوق الأدب وإصابة الحنك على الأديب .

ويبدو من دراسة الجاحظ قدرته الفائقة على الحفظ والرواية عن علماء اللغة والأدب ، وقد استطاع أن يهضم الآراء التي نقلت إليه ، ويمزجها بفكره وشخصيته ، ولم يقتصر في ذلك على الموارد العربية ، بل اطلع على كثير من الآراء الأجنبية في الموضوع ، وحشد كثيراً من النصوص المأثورة في الأدب والبيان ، وحدود البلاغة عند غير العرب من الفرس والروم والهنود ، فنقل كلماتهم وتعريفاتهم وتصورهم للبيان ، أو للفن الأدبي .



وقد عرفنا للعرب بيانهم وخطابهم ، وحكمهم ، ووصاياهم ، وأمثالهم ، وشعرهم بمقطعاته وقصائده وأراجيزه ، وعرفنا فيهم قوة العارضة ، وإصابة القول ، والقدرة على الإطالة والإسهاب ، والإيجاز والاقتصاد ، في المواضع التي تقتضى الإيجاز والإطناب . وقد كان البيان هبتهم الفنية التي أولوها كل عناية ، كما أولوا ذرى الإبانة فيهم أرفع المنازل ، واعترفوا بيبعد أثر بيانهم في إذاعة المحامد ، وفعله في نفوس قومهم .

فعرفوا بيان ذوى الإبانة ، وحفظوه ، وتراووه بشفاهم ، حتى كان فيهم من يكتب ،
لجمعوه ودونوه . ويروى لنا التاريخ أن مدارس شعرية ، كان لها وجود بينهم ،
وأن بعض ذوى المواهب كان ينتجع الفحول المشهود لهم بالبراعة والإبداع ، ليتلقى
عندهم أصول الفن الشعري ، فلم يكن لأحد منهم بدء عن الرواية لشاعر ، والاحتذاء
على طريقته ، فزاد ذلك في ثقافتهم ، وبلغ بهم الغاية من الإحسان والشهرة ، ويتحدث
الرواة أن زهيراً كان راوية لأوس بن حجر ، وهو زوج أمه ، وكان يصطنع مذهبه
في تمثيل مظاهر البرية العربية ، فيما يتناول الشعر من التشبيه والوصف ، وكذلك كان
ينادب بأدب خاله أو خال أبيه بشامة بن الغدير : وقد روى عن زهير وتبذله
ابنه كعب ، كما روى عنه الخطيئة ، وعن الخطيئة روى جميل بن معمر . وقد أجمع
الرواة أن أعشى قيس بدأ حياته بالرواية لخاله المسيب بن علس ، وكان يلزمه
فيحفظ شعره ويذيعه ، وبذلك تكون هذه التربية الخاصة بعض ما أعان على نضج
موهبة الفتية .

كان هذا في الشعر الذى تحتاج فيه الموهبة إلى التوجيه والتنظيم ، أما فن الخطابة
فإن تاريخه لا يدل على شيء من محاولة الاحتذاء أو الأخذ عن النابغين من الخطباء ،
في الجاهلية ، أو في صدر الإسلام ، أو في أيام بني أمية ، وإنما كانت الخطابة عندهم
طبعاً ، وكانت ارتجالاً إذا دعا الموقف وحفز الحافز .

ولكننا وجدنا في العصر العباسى اهتمام البيئات العربية بفن الخطابة وتعلم أصولها
ومعرفة عوامل الإصابة من الموقف ومن المنطق والهيئة . والواقع أن هذا الاهتمام
كان ظاهرة جديدة في المجتمع العربى الإسلامى ، ولم تكن تلك الظاهرة إلا صدئ
لما عرفوه عن اليونان في عصورهم الأولى ، وما عرفوه عن السفسطائيين الخطباء ،
المحترفين حرفة تلميم الخطابة للفتيان ولشباب الأشراف المتطلعين إلى السيادة
وسياسة البلاد . ولهذا عنى الجاحظ في بيانه عناية فائقة بالفن الخطابى ، ووضع
تحت أنظار فتیان العروبة هذه الشواهد الخطابية السكثيرة ، وحشد كثيراً من أسما
المبرزين في هذا الفن ، ولعل الجاحظ أراد أن يكون للعرب خطابة كخطابة

اليونان ، وأن يكون هو الكاتب في خطابة العرب ، كما كان أرسطو الكاتب في خطابة اليونان .

ودليل آخر على استحداث تعليم هذا الفن في البيئات العربية والإسلامية ، هو تلك الكلمة العارضة التي وردت في بيان الجاحظ ، وهو يصدر رواية صحيفة بشر بن المعتز التي سبقت ، وقول الجاحظ إن بشر أمرت إبراهيم بن جبلة بن مخزومة السكوني الخطيب ، وهو يعلم فتياهم الخطابة ، فوقف بشر ، فظن إبراهيم أنه إنما وقف ليستفيد ، أو ليكون رجلا من النظارة^(١) ...

* * *

عقد الجاحظ في كتابه باباً خاصاً سماه « باب البيان » بعد أكثر من سبعين صفحة من أوله . وكان في الحق - كما يقول الجاحظ نفسه - أن يكون في أول هذا الكتاب ، ولكنه أخّره لبعض التدبير . وقد أحصى فيه طائفة من الأقوال المأثورة في أهمية البيان^(٢) وعظم تأثيره ، وضرورته للإنسان ، للإفصاح عن عقله وفكره وعلمه . فمن تلك الأقوال :

(١) البيان بصير والعيسى عَمِي ، كما أن العلم بَصِير ، والجهل عَمِي . والبيان من تاج العلم ، والعيسى من تاج الجهل .
(٢) وقال سهل بن هارون : العقل رائد الروح ، والعلم رائد العقل ، والبيان ترجمان العلم .

(٣) وقال صاحب المنطق : حد الإنسان الحي الناطق المُبِين .
(٤) وقالوا : حياة المُروءة الصدق ، وحياة الروح العفاف ، وحياة الحلم العلم ، وحياة العلم البيان .
(٥) وقال يونس بن حبيب : ليس لعيسى مُرَّةٌ ، ولا لمنقوص البيان بهاء . ولو حكت يافوخه أعنان السماء .

(١) البيان : ج ١ ص ١٣٥ .

(٢) المصدر السابق : ج ١ ص ٧٧ .

(٦) وقالوا : شعُر الرجل قطعةً من كلامه ، وظنه قطعة من عقله ، واختياره قطعة من عقله .

(٧) وقال ابن التوم : الروح عماد البدن ، والعلم عماد الروح ، والبيان عماد العلم .

على أن الجاحظ في هذا الباب ، لا يقصر البيان ، على فن التعبير القولى أو التعبير الكتابي ، بل يدرسه في مقدمة هذا الباب بمعناه الأوسع ، معنى الكشف والإظهار والإبارة عما في النفس ، ولذلك تراه ينقل عن بعض جهابذة الأنفاظ ونقاد المعاني أن المعاني القائمة في صدور الناس ، والمتخاجة في نفوسهم ، والمتصلة بخواطرهم ، والحاذثة عن فكرهم ، مستورة خفية ، وبعيدة وحشية ، ومحجوبة مكنونة ، وموجودة في معنى معدومة ، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه ، ولا حاجة أخيه وخليطه ، ولا معنى شريكه والمعاون له على أهوره ، وعلى ما لا يباينه من حاجات نفسه ، إلا بغيره . وإنما يحى تلك المعاني ذكرهم لها ، وإخبارهم عنها . واستعمالهم إياها .

وهذه الخصال هي التي تقر بها من الفهم ، وتجلبها للعقل ، وتجعل الخفي ظاهراً ، والغائب شاهداً ، والبعيد قريباً . وهي التي تخلص الملتبس ، وتمحل المنعقد ، وتجعل المهمل مقيداً ، والمقيد مطلقاً ، والمجهول معروفاً ، والوحشى مألوفاً ، والغفل موسوماً ، والموسوم معلوماً .

وعلى قدر وضوح الدلالة ، وصواب الإشارة ، وحسن الاختصار ، ودقة المدخل يكون إظهار المعنى . وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح ، وكانت الإشارة أبين وأنور ، كان أنفع وأنجع . والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان ...

وإذا كان مدار الأمر ، والغاية التي إليها يجري القائل أو السامع ، هو الفهم والإفهام ، فبأى شيء بلغت الإفهام ، وأرضحت عن المعنى ، فذلك هو البيان في ذلك الموضع ، وعلى هذا فإن البيان اسم جامع لكل شيء كشف قناع المعنى ، وهتك الحجاب دون الضمير ، حتى يفضى السامع إلى حقيقته ، ويهجم على محصوله ، كأنما

ما كان ذلك البيان ، ومن أى جنس كان ذلك الدليل . فالبيان على هذا هو الدلالة بأنواعها ، وقد أحصى الجاحظ أصناف الدلالات على المعاني وحصرها في خمسة أشياء :

(١) الدلالة اللفظية :

(٢) الإشارة باليد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب ، إذا تباعد الشئ عن المكان وبالثوب وبالسيف ، وقد يتهدد رافع السيف والسوط ، فيكون ذلك زاجراً ، ويكون وعيداً وتحذيراً .

وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغيرهما من الجوارح مرفق كبير ومعونة حاضرة ، في أمور يسترها بعض الناس من بعض ، ويخفونها من الجليس وغير الجليس .

(٣) الدلالة بالخط ، وقد ذكر الله فضيلة الخط والإتمام بمنافع الكتاب فن ذلك قوله لنبيّه عليه السلام « اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم ، واقسم به في كتابه المنزل . ن . والقلم وما يسطرون ، ولذلك قالوا : القلم أحسن اللسانين . والقلم أبقى اثرأ ، واللسان أكثر هذراً .

(٤) الدلالة بالعقد ، وهو ضرب من الحساب يكون بأصابع اليدين ، يقال له حساب اليد .

(٥) النمّية : وهي الحال الناطقة بغير اللفظ ، والمشيرة بغير اليد ، وذلك ظاهر في خلق السموات والأرض ، وفي كل صامت وناطق ، وجامد ونام ، ومقيم وظاعن ، وزائد وناقص . والدلالة التي هي في الموات الجامد ، كالدلالة التي هي في الحيوان الناطق .

فالصامت ناطق من جهة الدلالة ، والمعجماء مُعربة من جهة البرهان ، ولذلك قال الأول : سَلِ الْأَرْضَ فَتَقُلْ مَنْ شَقَّ أَنْهَارَكَ ، وَغَرَسَ أَشْجَارَكَ ، وَجَنَى ثَمَارَكَ ؟ فَإِنْ لَمْ تَجِبْكَ حَوَاراً ، أَجَابَتِكَ اعْتِبَاراً . ١

ولسنا في حاجة إلى إثبات أن تلك الدلالات ، عداد لاتي اللفظ والكتابة ، لا يمكن أن تعد في البيان إذا كان المقصود به الأدب ، لأن الأدب قبل كل شيء تعبير ، والتعبير لا يكون إلا باللسان أو بالقلم . وقد كفانا الجاحظ نفسه في موضع آخر^(١) مثونة لإثبات أن الإشارة والعقد والنسبة ليست من البيان الأدبي بقوله إن : من زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل ، جعل الفصاحة واللكنة ، والخطأ والصواب ، والإغلاق والإبانة ، والملحون والمعرب ، كله سواء وكله بياناً وكيف يكون ذلك كله بياناً ؟ ولولا طول مخالطة السامع للمعجم ، وسماعه للفاسد من الكلام لما عرفه . ونحن لم نفهم عنه إلا للقص الذي فينا . وأرباب هذا البيان لا يستدلون على معاني هؤلاء بكلامهم ، كما لا يعرفون رطانة الرومي والصقلي ، وإن كان هذا الاسم إنما يستحقونه بأنا نفهم عنهم كثيراً من حوائجهم ، فنحن قد نفهم بمحممة الفرس كثيراً من حاجاته ، ونفهم بضغفاء السننور كثيراً من إرادته ، وكذلك الكلب والحمار والصبى الرضيع . والعتابي حين زعم أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ لم يعن أن كل من أفهمنا من معاصر المولدين والبلديين قصده ومعناه بالكلام الملحون والمعدول عن جهته والمعروف عن حقه أنه محكوم له بالبلاغة كيف كان ، بعد أن تكون قد فهمنا عنه . . وإنما عني العتابي إفهامك العرب حاجتك على مجازي كلام العرب الفصحاء .

ويبدو أن الجاحظ يفرق بين الاصطلاحين « البيان ، و « البلاغة » . وتكون غاية البيان كما سبق الفهم والإفهام بأى دلالة من دلالات اللفظ أو الإشارة أو الخط أو العقد ، أو الحال التي تسمى نسبة . وتكون البلاغة تعني الأدب والتعبير ، وعلى هذا يكون مفهوم (البيان) أعم من مفهوم (البلاغة) .

والدليل على ذلك أنه أتبع باب البيان الذي أحصى فيه أصناف الدلالات السابقة وشرحها ، وذكر ما يؤديه كل منها في الكشف والإبانة ، يباب ذكر فيه « البلاغة » .

(١) البيان والتبيين : ج ١ ص ١٦٢ .

وجمع طائفة من الآراء فيها ، تبين تصور العرب وغيرهم من الأمم لمعناها :

- ١ — فالبلاغة عند الفارسي : معرفة الفصل من الوصل .
- ٢ — وعند اليونانيّ : تصحيح الأقسام ، واختيار الكلام .
- ٣ — وعند الروميّ : حسنُ الاقتضاب عند البداية ، والوزارة يوم الإطالة .
- ٤ — وعند الهنديّ : وضوح الدلالة ، وانتهاز الفرصة ، وحسن الإشارة .
- ٥ — وينقل قول بعض أهل الهند : مُجمّاع البلاغة البصرُ بالحجة ، والمعرفة بمواضع الفرصة . ومن البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة أن تدع الإفصاح بها إلى الكناية عنها ، إذا كان الإفصاح أوعر طريقة ، وربما كان الإضراب عنها أبلغ في الدرك وأحق بالظفر . والبلاغة التماس حسن الموقع ، والمعرفة بساعات القول وقلة الخرق بما التيسر من المعاني أو غمض ، وبما شرد من اللفظ أو تعذر .

٦ — وينقل من صحيفة الهند أن الخطيب البليغ يكون رابط الجأش ، ساكن الجوارح قليل اللفظ ، قادراً على التصرف في كل طبقة من طبقات المخاطبين ، ولا يدقق المعاني كل التدقيق ، ولا ينقح الألفاظ كل التنقيح ، ولا يصفىها كل التصفية ، إلا إذا صادف حكماً أو فيلسوفاً عليها ، ومن تعود حذف فضول الكلام وإسقاط مشتركات الألفاظ ، وأن يكون أتقن صناعة المنطق .

ومن حق المعنى أن يكون الاسم طبقاً له ، غير فاضل ولا مفضول ، ولا مشترك ولا مضمن . ومدار الأمر على إفهام كل قوم بمقدار طاقتهم ، والحمل عليهم على أقدار منازلهم

٧ — والبلاغة عند صحار بن عيَّاش العبدى فيما أجاب به معاوية : شيءٌ تجميش به صدورهم ، فتذفه على ألسنتهم .

٨ — والبلاغة عنده أيضاً (الإيجاز) ... وأن تجيب فلا تبطل . ، وتقول فلا تخطئ . .

وهذا كلام في صميم الفن الأدبي ، لأنه يعرض للأديب وما ينبغي له من الفهم وينظر

إلى المخاطب وتقدير عقليته وزكاته ، واختيار ما يلائمه من الكلام، وينظر إلى ركني الأدب : اللفظ والمعنى ، ووجوب مطابقة اللفظ للمعنى من غير زيادة أو نقصان .

وكلام الجاحظ هنا في (البلاغة) غير كلامه هناك في (البيان) . إنه في البلاغة يبحث في العبارة ، أو يبحث في الأسلوب بخاصة ، وفي البيان يدرس أصناف الدلالات التي غايتها الفهم والإفهام . وقد رأينا أنه يفهم عبارة العتّابي في أزغاية البلاغة الإفهام - كما سبق - على أنه يعني إفهام العرب على مجازي كلام الفصحاء . . . فالكلام هنا واضح كل الوضوح . وإن اختلط البيان بالبلاغة في بعض الأحيان ، وفي بعض أجزاء الكلام .

إن قيمة البيان أو الأدب - في رأي الجاحظ - ترجع إلى إقامة الوزن ، وتمييز اللفظ ، وسهولة المخرج ، وإلى صحة الطبع وجودة السبك ، لأن الأدب أو الشعر صناعة وضرب من الصنغ وجنس من التصوير ، أما المعاني فإنها - في نظره - مطروحة في الطريق ، يعرفها العربي والعجمي ، والبدوي والقروي .

وهذا الرأي يدل على مذهب من المذاهب ، كان الجاحظ أول من نادى به في نقد الأدب العربي ، وهو مذهب الصناعة ، والافتتان في الصياغة فالنظرة إلى الأدب ينبغي أن تكون إلى مقدار ما حوى من آثار الصنعة من جودة التشبيه ، وحسن الاستعارة ، وابتكار الصورة التي تتميز صاحبها على غيره من الأدباء بمقدار ما تائق فيها ، بمقدار ما غالى في إبراز الفكرة على هيئة غير ما عرف الناس .

وهو يبنى رأيه في تصنيع الأدب على أن للصنعة أثرها البعيد في خلود الأدب ، وفي سهولة حفظه وجريانه على ألسنة الناس والرواة جيلا بعد جيل ، ولولاها لاندثر كما يندثر سائر الكلام المنشور ، ولم يحفظ ويؤثر إلا ما كساه التصنيع .

ويروى الجاحظ مصداق ذلك أنه قيل لعبد الصمد بن الفضل بن عيسى الرقاشي : لم تؤثر السجع على المنشور ، وتلزم نفسك التقوافي وإقامة الوزن؟ قال : إن كلامي لو كنت لا أومل فيه إلا سماع الشاهد لقل خلافي عليك ، ولكنني أريد الغائب والحاضر ، والراهن والغابر ، فالحفظ إليه أسرع ، والأذان لسماعه أنشط ، وهو أحق

بالتقييد وبقلة التفلت^(١) وما تكلمت به العرب من جيد المنشور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون ، فلم يحفظ من المنشور عشره ولا ضاع من الموزون عشره .
وقد عالج الجاحظ في كتابه بعض وسائل هذا التصنيع فذكر (البديع) وذهب إلى أنه مقصور على العرب ، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة ، وأربت على كل لسان ، كما أشاد بأصحاب البديع من الشعراء : فالراعي كثير البديع في شعره ، وبشّار حسن البديع ، وليس في المولدين أصوب بديعا من بشار وابن هرمة ، والعنابي يذهب شعره في البديع ، وعلى ألفاظه وحذوه ومثاله في البديع يقول جميع من يتكلف مثل ذلك من شعراء المولدين ، كمنصور التّرى ومسلم بن الوليد وأشباههما^(٢) . وذكر (الجميع) في أكثر من موضع من البيان ، وأطال في سرد كثير من النصوص المسجوعة والمزدوجة مما أثر عن أمراء البيان^(٣) وخصص باباً (المزدوج من الكلام)^(٤) مثل فيه بقول النبي صلى الله عليه وسلم في معاوية « اللهم علمه الكتاب والحساب وقه العذاب . وقول رجل في تعزية : إنه فرط افترطه ، وخير قدمته ، وذخر أحرزته . وإجابة المعزى : ولد دفتته ، وثكل تعجلته ، وغيب وعدته . وكان مالك بن الأخطل سمع شعر جرير والفرزدق ، فقيل : جرير يغرف من بحر ، والفرزدق ينحت من صخر ، فأيهما أشعر ؟ فقال : الذي يغرف من بحر أشعرهما .
وتكلم في (الاستشهاد بالقرآن الكريم وبالشعر)^(٥) ، وفي (الألفاظ الغريبة والحوشية)^(٦) ، وفي (الإيجاز) الذي هو كالوحى وكالإشارة و (الإطناب)^(٧) ، و (مراعاة الحالة النفسية للسامعين)^(٨) ، و (جودة الإبتداء) و (جودة المقطع)^(٩) ، و (الألغاز)^(١٠) ، وقال في قول النمر بن تولب :

(١) البيان والتبيين : ج ١ ص ٢٨٧ .

(٢) البيان والتبيين : ج ١ ص ٥١ وج ٢ ص ٥٦ وج ٤ ص ٥٦٤٥٥ .

(٣) البيان والتبيين : ج ١ ص ٢٨٤ ، ٢٨٧ ، ٢٩١ ، ٢٩٧ ، ٤٠٨ وج ٣ ص ٦ .

(٤) البيان والتبيين : ج ٢ ص ١١٦ .

(٥) البيان والتبيين ج ١ ص ١١٨ وج ٦ ص ١١٨ .

(٦) البيان والتبيين ج ١ ص ١٤٤ ، ٢٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٨٠ وج ٢ ص ٢٧٠ .

(٧) البيان والتبيين ج ١ ص ١٠٧ ، ١٤٩ ، ١٥٥ ، ١٧٦ وج ٢ ص ٢٧٨ — ٢٨١ .

(٨) البيان والتبيين ج ١ ص ١٠٣ — ١٠٤ . (٩) البيان والتبيين ج ١ ص ١١٢ .

(١٠) البيان والتبيين ج ٢ ص ١٤٧ .

أعاذلُ إن يصيح صداى بتفرة بعيداً نأتى صاحبي وقربى
ترى أن ما أبقيت لم أكُ ربّه وأن الذى أمضيت كان نصيبى
الصدى هنا (مستعار) أى إن أصبحت أنا^(١) وفى قول الشاعر :

وظفقتُ صحابةً تنشأها تبكى على عراسها عينها

... جعل المطر بكاء من السحاب على طريق (الاستعارة) وتسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه^(٢) وقال الله عزَّ وجلَّ " هذا نزُّ لهم يوم الدين ، والعذاب لا يكون نُزُّلاً ، ولكن لما قام العذاب لهم فى موضع النعيم لغيرهم ، سمى باسمه ، وقال الشاعر :

فقلتُ أطمعنى عَمْسِيرُ تمرأ فكان تمرى كسهرةً وزبرأ

والتمر لا يكون كهرة ولا زبرأ ولكنّه على ذا ...^(٣) وفيما سماه البلاغيون بعده (التوشيح ، أو الإرساد ، أو التسميم) ، وما يشبه (ردّ أبحاز الكلام على ما تقدمها) عند ابن المعتز يقول الجاحظ : وليكن فى صدر كلامك دليل على حاجتك ، كما أن خير أبيات الشعر البيت الذى إذا سمعت صدره عرفت قافيته ... ولكل فن صدر يدل على عجزه^(٤) ، وذكر (الكناية والتعريض) ، وأورد قول شريح : الحدّة كناية عن الجهل . وقول أبي عبيدة : العارضة كناية عن البذاء . وإذا قالوا : فلان مقتصد ، فلك كناية عن البخل ، وإذا قيل للعامل " مستقص " ، فذلك كناية عن الجور .

ورأى أن (الكناية والتعريض) لا يعملان فى العقول عمل الإفصاح والكشف^(٥) ، و(الفاظ المتكلمين) التى تحسن فى مثل شعر أبي نواس وفى كل ما قالوه على وجه النظر والتلميح^(٦) ، و(الهزل يدخل فى باب الجدّ)^(٧) ، وأشار إلى (التقسيم والتفصيل)^(٨) حين أورد قول الشاعر :

- (١) البيان والتبيين ج ١ ص ٢٨٤ . (٢) البيان والتبيين ج ١ ص ١٥٣ .
(٣) البيان والتبيين ج ١ ص ١٥٣ والكهرة : الاتهار ، والزرير : الزجر والنوع .
(٤) البيان والتبيين ج ١ ص ١١٦ . (٥) البيان والتبيين ج ١ ص ١١٧ و ٢٦٣ .
(٦) البيان والتبيين ج ١ ص ١٣٩ - ١٤١ . (٧) البيان والتبيين ج ١ ص ٩٣ .
(٨) البيان والتبيين ج ١ ص ٢٤١ .

والمرءُ ساعٍ لشيءٍ ليس يدركه^١ والعيشُ شحٌّ وإشفاقٌ وتأميلٌ .
قال : وقد كرر عمر الشطر الثاني متعجباً من حسن ما قسم وما فصل . ودرس
(الاحتراس) بالتمثيل واستشهد بيت طرفه الذي يستشهد به البلاغيون :

فسقى ديارك غيرَ مُفسِدِها صوبُ الربيعِ وديمةٌ تسمى
طلب الغيثِ على قدر الحاجة ، لأن الفاضل ضار ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم
في دعائه ، اللهم اهتسنا مسقياً نافعاً ، لأن المطر ربما جاء في غير إبان الزراعات ،
وربما جاء والتر في الجُرْن والطعام في اليبادر ، وربما كان في الكثرة مجاوزاً لمقدار
الحاجة (١) .

وبهذا الأسلوب ونحوه عرض الجاحظ بعض المصطلحات البلاغية ، سواء
ما اهتدى إليه منها بفهمه وتقديره ، وما نقله عن غيره من العلماء والرواة .

ونلاحظ أن الجاحظ قد عرض لهذه المصطلحات في دلالتها اللغوية والأدبية ،
وهما دلالتان يجيدهما الجاحظ بثقافته ومعرفته ، وبدوقه وحسه الفني . وعلى الرغم من
أن الجاحظ ، قد عني بوضع حدود البلاغة كما تصوّرهما ، وكما نقل عن العلماء من العرب
والأعاجم ، حتى تستبين أمام الدارس معالمها ، فإنه لم يعرض هذه المصطلحات عرضاً
عليّياً منظماً يلح فيه الحدّ والحصر واستيفاء الأقسام ، ولكنه عرضها عرضاً أدبياً
كما قدمنا ، ومثل لها بأثلة من الروائع الأدبية التي تهيات له نظماً ونثراً بما يدل عليها .
ومن الإنصاف أن نقرر أنه لم يكن من المتوقع أن يفعل الجاحظ أكثر من هذا
الذي عمل ، إذا قدرنا أن هذا الموضوع يكتب فيه الجاحظ للمرة الأولى بحثاً مستحدثاً ،
نراه أشبه بالنظرات أو اللوحات منه بمحاولة تحديد المصطلح العليّ وتجريده . وهي
لوحات شتى تناولت كما رأينا الأدب من نواحيه المختلفة ، كما تناولت الأديب وعوامل
نجاحه وإخفاقه ، كما تناولت دفاعاً حاراً عن العرب وبيانهم .

ويلاحظ بعد ذلك أن هذه الفنون البلاغية التي ذكرناها ، والتي فاتننا الإشارة إلى
بعضها ، لا تختص بالبيان وحده كما حدّد مباحثه البلاغيون فيما بعد ، وإنما فيها من

مباحث علومهما الثلاثة « البيان والمعاني والبديع » ، وهكذا كان اسم « البيان » ، شاملاً لعلومها الثلاثة ، لتعلقها جميعاً بالبيان ، وهو المنطق الفصيح ، المعرب عما في الضمير .

ويعزز فضل الجاحظ ويكبره أنه صاحب أول دراسة مستوعبة ، في كتاب كامل يحمل اسم « البيان » ، صريحاً ، وقد أسلفنا أن كلمة البيان في ذهن الجاحظ ، وكما تبرز المراد منها دراسته ، تشمل ما يقصده غيره بالفاظ ومصطلحات أخرى مثل كلمة « البلاغة » ، و « الفصاحة » ، وكلاهما تتردد كثيراً في ثنايا البحث ، وفي نقوله عن العارفين ببلاغات الأمم الأخرى ، كما أنها ترادف كلمة « الأدب » بمعناها المصطلح عليه في أيامنا .

فكرة البيان بعد الجاحظ

وفد كان بيان الجاحظ مثيراً لكثير من علماء اللغة والأدب ، فأثاروا في دراساتهم ومؤلفاتهم كثيراً من المسائل التي تتصل بالأدب ، وتدرس البلاغة والبيان . وقد كان النصف الآخر من القرن الثالث زائراً بأولئك العلماء الذين أفضى إليهم علم الرواية ، وتثقفوا بثقافة هذا العصر ، وهي ثقافة ضخمة واسعة الأرجاء متشعبة الجهات ، متعددة الروافد ، وقد انصب في عمقها في عمق هؤلاء وجرى على ألسنتهم ، فأردعوه ما ألفوا من الكتب وصنّفوا من الرسائل ، وزانوا تلك المعارف التي تثقفوها عن العرب ، وأفادوها من الإسلام ، ونقلت إليهم من آثار الأجانب ، بشمات عتمولهم وأذواقهم ، وإن الإنسان ليعجب حين يطلع على هذه المؤلفات التي كتبوها ، وحين يحاول إحصاءها .

ويكفي أن يطلع ذلك القرن الثالث أمثال ابن قتيبة (٢٧٦) ، وثعلب (٢٩١) ، والمبرد (٢٨٥) ، وعبد الله بن الممتر (٢٩٦) وأن نقرأ فيه آثاراً كالكمال ، والبديع ، وأدب الكاتب ، وتأويل مشكل القرآن ، وقواعد الشعر ، والشعر والشعراء ، وغيرها من الجحوث الجليلة التي خلّفها أولئك الأعلام .

وتلك الكتب ، وإن كانت تعرض البيان ، وتدرس الأدب وفنونه ، إلا أنها

كانت تختلف اختلافاً كبيراً في مناهجها ، وتتفاوت في مادتها ، على حسب اختلاف عقليات مؤلفيها ، واختلاف ثقافتهم ، ومدى إدراكهم للوضع . وإن كان موضوعها لا يجاوز البحث في الأدب والبيان ، في كلياته أو في جزئياته ، ومدى اقتدار أصحابه عليه وتمسكهم منه .

فكتاب « الكامل » الذي ألفه محمد بن يزيد المبرد زاحر بفنون الأدب ، مع كثير من الشرح والتحليل ، وكثير من النقد والموازنة ، وقليل من الكلام في عناصر الأدب ، والطابع العام لهذا الكتاب هو أدب الرواية ، وإن كان يحتوى على كثير من آثار الفطنة والفهم ، كالبحت المستفيض الذي كتبه في فن التشبيه^(١) والذي قسمه فيه إلى أربعة أضرب : التشبيه المفرط ، والتشبيه المصيب ، والتشبيه المقارب ، والتشبيه البعيد ، الذي يحتاج إلى التفسير ولا يقوم بنفسه . وكلامه في الكناية التي تكون للتعمية والتغطية ، وللرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره ، وللتفخيم والتعظيم ومنه اشتقت الكنية^(٢) . وفي كلامه في آيات من القرآن ربما غلط في مجازها النحويون^(٣) كقول الله عز وجل : إنما ذلكم الشيطانُ يخوفُ أولياءه ، مجاز الآية أن المفعول الأول محذوف ومعناه : يخوفُكم من أوليائه وفي القرآن : فن شهد منكم الشهر فليصمه ، والشهر لا يغيب عنه أحد ، ومجاز الآية : فن كان منكم شاهداً ببلده في الشهر فليصمه . والتقدير فن شهد منكم ، أى فن كان شاهداً في شهر رمضان فليصمه ، نصب الظروف لا نصب المفعول به . وفي القرآن في مخاطبة فرعون : فاليوم ننجيك بيدك ، لتكون لمن خلفك آية ، فليس معنى تنجيك نخلصك ، ولكن نلجيك على نجوة من الأرض ، بيدك بدرعك ، يدل على ذلك : لتكون لمن خلفك آية . وفي القرآن : يخرجون الرسول وإياكم ، أن تؤمنوا بالله ربكم ، فالوقف على يخرجون الرسول وإياكم أى ويخرجونكم لأن تؤمنوا بالله ربكم . إلى غير ذلك من المسائل الفنية التي

(١) الكامل : ج ٢ ص ٣٥ - ١٠١ (مطبعة الاستقامة - القاهرة ١٩٥١ م) .

(٢) الكامل : ج ٢ ص ٥ - ٦ .

(٣) الكامل : ج ٢ ص ٣٢٨ .

يزخر بها كتابه . وفيه كذلك كثير من النقد الأدبي الذي يدل على ملكة المبره وذوقه الأدبي ، وتنبه حاسته الفنية ، ولحبه أخذ المعاني وسرقتها ومحاولة إخفائها (١) . أما كتابه الثاني « البلاغة » فلم يصل إلينا منه شيء . ولعل فيه بحثاً متخصصاً في البلاغة وفنونها كما يلحظ من اسمه .

وكتاب « البديع » الذي ألفه عبد الله بن المعتز ، دراسة فنية لعناصر الجمال في الفن الأدبي ، جمع فيه محاسن الكلام التي ازدان بها كلام الفحول من الجاهليين والإسلاميين ، ووردت في الكتاب الكريم ، وفي حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكلام الصحابة والتابعين .

وكما كان مدلول « البيان » عند الجاحظ عاماً ، كذلك كان مدلول « البديع » عند ابن المعتز عاماً ، فصفت الحسن وعناصر الجمال لا حدود لها ، ولا فصل بين فنونها ، ولم يكن ابن المعتز يعنى من « البديع » ، أو يفهم منه ما فهمه منه البلاغيون المتأخرون ، من أنه العلم الذي يبحث في وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ، ووضوح الدلالة على المعنى المراد ، أى أنهم يجعلونه ترفاً ، وشيئاً في وسع الأديب أن يستغنى عنه مع بقاء خصائص الفن الأدبي من الوضوح والقوة والجمال . وفاتهم أن الأدب فن ، أو صناعة ، وأن الفن مجال التألق ، وبجانب إظهار براعة الأديب في اختيار ألفاظه وتنسيقها ، ونظمها في وضع خاص يحدث جرساً موسيقياً ، أو قوة أو وضوحاً وتوكيداً لمعانيه ومبالغته في إبراز أفكاره التي يريد العبارة عنها . ومن هنا جمع ابن المعتز في بديعه ومحاسن الكلام عنده أصول « علم البيان » عند البلاغيين ، كالاستعارة التي جعلها أول البديع ، والتشبيه ، والكناية والتعريض . كما اشتمل البديع على مباحث من « علم المعاني » عندهم كالتلفات ، والاعتراض . وبقيّة البديع ومحاسن الكلام عند ابن المعتز ، هي أصول « علم البديع » عندهم ، كالتجنيس ، والمطابقة ، ورد أعجاز الكلام على ما تقدمها ، والمذهب الكلامي ، والرجوع ، وحسن الخروج ، وتأكيده المدح ، وتجادل العارف ، والحزل الذي يراد به الجدل .

(١) انظر كتاب الكامل للبريد : ج ١ ص ٢٢٨ وما بعدها .

وحسن التضمنين ، والإفراط في الصفة (وهو الغلو والمبالغة) ولزوم ما لا يلزم ، وحسن الابتداء .

ولقد بذل ابن المعتز^(١) جهوداً جبارة في البحث عن تلك الألوان البيانية ، واستخلص الشواهد والناذج الكثيرة من ثايا القصائد الطويلة والخطب والمقالات المأثورة عن الجاهليين والإسلاميين ، ومن القرآن الكريم ، وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، مدفوعاً إلى ذلك بعصيته لعرويته ، منكرأ ما أدعاه المحدثون من أن تلك الصور البيانية من صنعهم واختراعهم ، وأن العرب لم يعرفوها ولم يستعملوها ، وليعلم الناس أن بشاراً ومسلماً وأبا نواس ومن تقيّلهم وسلك سبيلهم لم يسبقوا إلى تلك الفنون ، ولكنها كثرت في أشعارهم فعرفت في زمانهم بكثرتها ، والعرب وإن استعملت تلك الفنون ، وصبغت أديها بتلك الألوان ، كانت تلك الصناعة صادرة عنهم عن طبع وقصد ، لاعن تعمّل وإسراف ، كما فعل غلاة المحدثين كحبيب بن أوس الطائي ، الذي شغف بها حتى غلبت عليه ، فأحسن في بعضها ، وأساء في بعض ، وتلك عتبي الإسراف وثمره الإفراط .

وبذلك رسم ابن المعتز منهج البديع ، أو وسائل تحسين الأسلوب الأدبي ، ومهد السبيل لكثير من العلماء الذين خاضوا بحار الصناعة ، واستخلصوا فنوناً بيانية لا يكاد يدركها الحصر ، ونهبوا إلى شيء من آثار تلك الفنون في تجميل الأساليب ، وفي تجميل المعاني ، فإن صنوف الجمال البياني لا يكاد يدركها الحصر ، ولا يمكن أن يدعى عالم الإحاطة بها دون أن يشذ شيء منها عن ذكره .

كتاب البرهان في وجوه البيان :

ويتأثير كتاب « البيان والتبيين » للجاحظ ، ألف أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم ابن وهب كتابه المسمى « البرهان في وجوه البيان » ، الذي يدعى في خطبته أن صديقاً

(١) هو أبو العباس عبد الله بن المعتز بن النوكل من الخلفاء العباسيين كان شاعراً مطبوعاً ، وهو من الأدباء العلماء ، تثقف على المرد وثلث وغيرهما . تحزب له جماعة من الجنود الأتراك وخلعوا المقتدر سنة ٢٩٦ هـ وبايعوا ابن المعتز وسماه المرتضى ناقد ، أقام يوماً وإيلة ، ثم تحزب أبناء المقتدر ، وحاربوا أهوان ابن المعتز ، وأعادوا المقتدر ، وقتلوا ابن المعتز سنة ٢٩٦ هـ .

له ذكر له وقوفه على كتاب عمرو بن بحر الجاحظ الذي سماه «البيان والتبيين» ، وأنه وجده ذكر فيه أخباراً منتخلة وخطباً منتخبة ، ولم يأت فيه بوصف البيان ، ولا آتى على أقسامه في هذا اللسان ، وكان عندما وقف عليه غير مستحق لهذا الاسم الذي نسب إليه . وأن هذا الصديق سأله أن يذكر له جملاً من أقسام البيان آتية على أكثر أصوله ، محيطة بجماهير فصوله ، يعرف بها المبتدئ معانيه ، ويستغنى بها الناظر فيه ، وأن يختصر له ذلك لثلاث بطول له الكتاب ، فقد قيل إن الإطالة أكثر أسباب الملالة ، ثم بين إشفاقه من هذا العمل ، ولكنه اضطر إلى الإجابة قياماً بواجب الصداقة ، فتحمل له تأليف ما أحبّ ورسم ، فذكر جملاً من أقسام البيان ، وقرأ من آداب أهل هذا اللسان ، اعترف أنه لم يسبق المتقدمين إليها ، ولكنه شرح في بعض قوله ما أجملوه . واختصر في بعض ذلك ما أطالوه ، وأوضح في كثير منه ما أوعروه وجمع في مواضع منه ما فرقوه ، لينخف بالاختصار حفظه ، ويقرب بالجمع والإيضاح فهمه .

ثم يبدأ الكتاب بما فضل الله الإنسان على سائر الحيوان وهو العقل الذي فرق به بين الخير والشر ، والنفع والضر ، وأدرك به ما غاب عنه وبعد منه . . . وهو حجة الله على خلقه ، والدليل لهم إلى معرفته ، وأتبع ذلك باباً في قسمة العقل إلى موهوب ، وهو ما جعله الله في جبلة خلقه ، ومكسوب وهو ما أفاده الإنسان بالتجربة والعبر وبالآداب والنظر . والأول أصل والمكسوب فرع ، والأشياء بأصولها ، فإذا صح الأصل صح الفرع ، وإذا فسد فسد . ولعله تعرض للعقل أولاً وقسمته ، لأنه هو الذي تصدر عنه أعمال الإنسان وسلوكه في الحياة ، كما يصدر عنه منطقته وبيانه .

وإذا كان الجاحظ قد أحصى أصناف الدلالات ، وحصرها في خمس دلالات هي : اللفظ ، والإشارة ، والخط ، والمعتقد ، والنسبة ، فإن صاحب « البرهان » يجعل وجوه البيان أربعة :

١ - بيان الاعتبار : وهو بيان الأشياء بذواتها ، وإن لم تبين بلغاتها : فالأشياء تبين للناظر المتوسم والمعاقل المتبين بذواتها ، وبمعجيب تركيب الله فيها وآثار صنعه في ظاهرها ، كما قال عز وجل : « إن في ذلك لآياتٍ للمتوسمين » ، وقال : « ولقد تركنا

منها آية بينة لقوم يعقلون ، ولذلك قال بعضهم : « قل للأرض : من شق أنهارك ، وغرس أشجارك ، وجنى ثمارك ؟ فإن هي أجابتك حواراً ، وإلا أجابتك اعتباراً ، ا . فهي وإن كانت صامتة في أنفسها ، فهي ناطقة بظواهر أحوالها . وعلى هذا النحو استنطقت العرب الربيع وخاطبت الطلل ، ونطقت عنه بالجواب ، على سبيل الاستعارات في الخطاب .

ومن الواضح أن هذا الوجه من وجوه البيان هو بنفسه بيان النسبة أو الحال الدالة عند الجاحظ ، ومعناه عند صاحب « البيان » ، هو معناه عند صاحب « البرهان » ، حتى المثال الذي ساقه له « قل للأرض ... » ، مأخوذ من كلام الجاحظ الذي أسلفناه في دلالة الصمت ، والبيان هنا يقصد به تأثير الكائنات ومشاهد الطبيعة على قلب الإنسان وعقله . ولا يخفى أيضاً أن الكلام في هذا الوجه من البيان والعناية به يرجع إلى مذهب من مذاهب المتكلمين في إثبات الخالق ووجوب الإيمان به ، حتى ولو لم ينبعث نبي أو يرسل رسول ، لأن الصنعة تدل على الصانع ، وبؤولون الرسول في قوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ، بأنه العقل الذي ميز الله به الإنسان ، من سائر أنواع الحيوان .

٢ - بيان الاعتقاد : وهو البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكرة واللب ، وهو نتيجة البيان الأول ، لأنه إذا حصل للإنسان صار عالماً بمعاني الأشياء وكان ما يعتقد من ذلك بياناً ثانياً غير البيان الأول ، وخصّ باسم « الاعتقاد » .

٣ - بيان العبارة : الذي هو نطق باللسان ، لأن بيان القلب أو الاعتقاد يحصل في نفس المعتقد ، ولا يتجاوزه إلى غيره . ولما كان الله عزّ وجلّ قد أراد أن يتم فضيلة الإنسان ، خلق له اللسان وأنطقه بالبيان ، فخير به عما في نفسه من الحكمة التي أقادها والمعرفة التي اكتسبها . فصار ذلك بياناً ثالثاً أوضح مما تقدمه وأعم نفعاً ، لأن الإنسان يشترك فيه مع غيره . والذي قبله إنما يتفرد به وحده .

(٤) البيان بالكتاب : الذي يبلغ من بعد أو غاب ، لأن بيان اللسان مقصور على الشاهد دون الغائب ، وعلى الحاضر دون الغابر ، وقد أراد الله أن يعم بالنفع جميع

أصناف العباد وسائر آفاق البلاد ، فألم عباده تصوير كلامهم بحروف اصطلاحوا عليها ، فخلدوا بذلك علومهم لمن بعدهم ، وعبروا به عن ألفاظهم ، ونالوا به ما بعد عنهم ، وكملت بذلك نعمة الله عليهم ، وبلغوا الغاية التي قصدها الله في إفهامهم ، وإيجاب الحججة عليهم . ولولا الكتاب الذي قيد على الناس أخبار الماضين لم تجب حجة الأنبياء على من أتى بعدهم ، ولا كان النقل يصح عنهم . ولذلك صارت الأمم التي ليس لها كتاب قليلة العلوم والآداب ...

ولهذا لا نراه يبعد عن الجاحظ كثيراً في بيان هذه الدلالات ، أو إحصاء وجوه البيان فإن « التخصبة » عند الجاحظ هي « بيان الاعتبار » عند ابن وهب ، ويمكن أن يدخل فيها أيضاً « بيان الاعتقاد » لأنه ثمرة « بيان الاعتبار » ونتيجته في القلب . وكذلك دلالة اللفظ عند الجاحظ هي البيان الثالث هنا « بيان العبارة » الذي هو نطق باللسان ، ودلالة « الخط » هي البيان الرابع « بيان الكتاب » . ويبقى بعد ذلك من بيان الجاحظ أو دلالاته دالتان هما دلالة الإشارة ودلالة المقدم يذكرهما صاحب « البرهان » ، على أنهما نوعان كبيران كما فعل الجاحظ ، ولكنه مثل للإشارة بقوله تعالى « فخرج على قومه من المخراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا » وجعلها وجهاً من وجوه « الوحي » من بيان العبارة ، والذي عرفه بأنه الإبانة عما في النفس بغير المشافهة على أي معنى وقعت من إيماء ، ورسالة ، وإشارة ، ومكانة ... (ص ٦٣) .

وأما العقد أو الحساب ، فقد ذكره عرضاً في باب القياس ... (ص ٢٥) .
وهكذا نجد في هذا الكتاب إفادة كبرى في إحصاء رموس المسائل ، وفي تقسيمها إلى أنواعها ، كما نلاحظ هذه الإفادة في المادة العلمية التي قام بها الكتاب ، بل وفي التمثيل والاحتجاج من كتاب الجاحظ .

وهذا يصدق ما قدمنا ؛ حين قلنا إن كتاب البيان موسوعة كبرى للأدب والبيان وليس فيه من وجوه النقص إلا ما فطن إليه أبو هلال قديماً ، وأن ما فيه من الأفكار والدراسات البيانية لا يدرك إلا بالتأمل الطويل والتصفح الكثير .

ولقد درس صاحب البرهان ، كتاب البيان ، دراسة مستوعبة ، عميقة ، معمقة ، واهتدى بعد هذه الدراسة العميقة المستوعبة ، إلى ما حوى الكتاب من دقائق للبحث في أصول البيان بعامة ، والأدب بخاصة .

ثم إننا نرى في هذا الكتاب كثيراً من الأثار التي تدل على تتبع مؤلفه لما كتب الجاحظ ، وثقده في بعض ما ذهب إليه ، كإشارته إلى أن الناس قد ذكروا البلاغة ، ووصفوها بأوصاف لم تشتمل على حدّها ، وذكر الجاحظ كثيراً بما وصفت به ، وكل وصف منها يقصر عن الإحاطة بحدّها ، قال : وحدّها عندنا أنها القول المحيطة بالمعنى المقصود مع اختيار الكلام وحسن النظام . ونصاحة اللسان (٧٦) .

ومؤلف هذا الكتاب عالم ، جمع إلى علمه بالأدب وروايته علمه بالتأويل وبالمنطق وأصول التشريع والمنطق والفلسفة اليونانية ؛ وهذه المعارف تبدو بوضوح في كتابه الذي يفلسف الأدب ويحصي أقسامه ، ويحدد كل قسم منها تحديداً منطقياً على وجه سليم من الناحية المنطقية ، ومن حيث التبرير واستيفاء الأقسام ، بما لا نكاد نرى له نظيراً في كتابة الجاحظ . ونستطيع أن نجمل إفادته أو احتدائه في المادة وإن مخالفه في المنهج ؛ فعقليته عقلية علمية فلسفية ، أما الجاحظ فإن الناحية الأدبية هي أبرز ما يلاحظ في كتابته .

ومن أوضح الأمثلة على أن صاحب الكتاب فقيه ، يجيد علم الكلام ويحقق أساليب المتكلمين ، ويلم بأطراف الفلسفة اليونانية ، ويعرف مصطلحاتها ومدلولاتها ، ذلك الباب الذي عقده للجدالة وأدب الجدل ، والذي يقول فيه إن للتكلمين من أهل هذه اللغة أوضاعاً ليست في كلام غيرهم مثل الكيفية ، والكمية ، والمائية ، والكثون ، والتولد ، والجزء ، والطفرة وأشباه ذلك^(١) ، فبقي كالم به غيرهم

(١) بالكيفية عندهم ما يجاب به عن السؤال بكيف ، والمراد بها هيئة الشيء . والكمية مقدار الشيء أو ما يجاب به عن السؤال بكم هو ؟ والمائية أو المامية ومعناها حقيقة الشيء ، أو ما يجاب به السؤال بما هو ؟ والكثون أن يكون بعض الأشياء كامناً في بعض آخر ككثون النار في الحجر . والتولد نشوء الأشياء بعضها من بعض . والجزء ما ينقسم إليه الجسم ، وهم في الجزء الذي لا يتجزأ كلام كثير . والطفرة عندهم أن المار على سطح الجسم ينتقل من مكان إلى مكان بينهما أما كن لم يقطعها هذا المار ولا مر عليها ولا خافها ولا حل فيها ، فهذا هو الطفرة ، وهم في إمكانها واستعمالها كلام كثير (انظر هامش بعد البتر : ص ١٣٤) .

كان المتكلم مخطئاً ، ومن الصواب بعيداً ، ومتى خرج عنها في خطابهم كان في الصناعة مقصراً . وكذلك للمتقدمين من الفلاسفة والمنطقيين أوضاع متى استعملت مع متكلمي أهل هذا الدهر وهذه اللغة كان المستعمل لها ظالماً ، وأشبهه من كلّم العامة بكلام الخاصة والحاضرة بغريب أهل البادية . فمن ألفاظهم « السولوجسموس » و « الهبولي » ، و « القاطاغورياس » ، وأشبه ذلك ، مما إذا خاطبنا به متكلمينا أوردنا على ألسانهم ما لا يفهمونه إلا بعد أن نفسره ، وكان ذلك عياً وسوء عبارة ، ووضعاً للأشياء في غير موضعها . ومتى اضطررنا حال إلى أن نكلمهم بهذه الأشياء عبرتنا لهم عن معانيها بألفاظ قد عهدوها ، فقلنا في مكان « السولوجسموس » القرينة ، وفي موضع « الهبولي » المادة ، وفي موضع « القاطاغورياس » المقولات ، وكذلك ما أشبهه من ألفاظ الفلاسفة . وقد أتى في شعر من لا لبس الكلام والجدل وعاشر أهلها من ألفاظ المتكلمين ما استطرف ، لأنه خوطب به من يعله ، وكلم به من يفهمه .

فإن ذلك قول أبي نواس :

تأملُ العينُ منها تحاسناً ليس تَنفذُ
وبعضها قد تنهى وبعضها يتولدُ

وقوله :

تركت مني قليلاً من القليل أقل
يكادُ لا يتجزأ أقلُّ في اللفظ من لا

وقول النظام :

أفرغُ من نور سمانٍ مُصَوِّدٌ في جسم إنسي
وافقر الحسنُ إلى حسنيهِ فجَلَّ عن تحديد كينيهِ

فأما مخاطبة من لم يلبس الكلام ، ويعرف أوضاع أهله بألفاظ المتكلمين وأوضاع الجدليين فهو جهل من قائله ، وخطأ من فاعله .

وهذا الكلام منقول من كلام الجاحظ الذي عابه صاحب البرهان ، ونص كلام

الجاحظ « إن كان الخطيب متكلماً تجنب ألفاظ المتكلمين كما أنه إن عبر عن شيء من صناعة الكلام واصفاً أو مجيباً أو سائلاً كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين إذ كانوا لتلك العبارات أفهم ، وإلى تلك الألفاظ أميل ، وإليها أحنّ وبها أشغف ، ولأن كبار المتكلمين ورؤساء النظارين كانوا فوق أكثر الخطباء ، وأبلغ من كثير من البلغاء . وهم تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء ، وهم اصطالحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم ، فصاروا في ذلك سلفاً لكل خلف ، وقدوة لكل تابع . ولذلك قالوا العرض والجوهر وأيس وليس ، وفرقوا بين البطلان والتلاشي ، وذكروا الهدية والهوية والماهية وأشباه ذلك ... وإنما جازت هذه الألفاظ في صناعة الكلام حين عجزت الأسماء عن اتساع المعاني .

قال الجاحظ : وقد تحسن أيضاً ألفاظ المتكلمين في مثل شعر أبي نواس وفي كل ما قالوه على وجه النظر والتملح ، كقول أبي نواس :

وذات خدٍّ مورّدٌ قوهية (١) المتجرّد
تأملُ العينُ منها محاسناً ليس تنفدُ
فبعضها قد تنهى وبعضها يتولدُ
والحسنُ في كل عضوٍ منها معادٌ مرّدٌ

وكقوله :

باعاقد القلب مني هلا تذكرت حلاً
تركت مني قليلاً من القليل أقلّ
يسكاد لا يتجزأ أقلّ في اللفظ من لا (٢)

ولعل هذه الدراسة في (البرهان) كانت أول دراسة علمية للأدب وألوانه وفتونه ،

(١) القوهية أراد بها البيضاء ، والقوهى ضرب من الثياب بيض ، ملسوبة إلى قوهستان .

(٢) انظر البيان والتبيين للجاحظ ١/١٣٩ و ١/١٤١ .

ففيه دراسة للمنظوم والمشور ، وللخطابة ، والتقرُّمُشَل ، وأدب الجدل ، وأدب الحديث ، وفيه دراسة لخصائص العبارة الأدبية كالتشبيه ، واللحن ، والرمز ، والوحي ، والاستعارة ، والأمثال ، واللغز ، والجذف ، والمبالغة ، والفصل والوصل (القطع والعطف) ، والتقديم والتأخير ، والاختراع . في دراسة جيدة تجد فيها الحدّ وإلى جانبه الشاهد والمثال ، وفيها أثر كل من أولئك في العبارة الأدبية . ككلامه في الشعر والعوامل التي يكون بها ممتازاً فاتحاً ، ويكون إذا اجتمعت فيه مستحسنات راتقاً ، وهي : صحة المقابلة ، وحسن النظم ، وجزالة اللفظ ، واعتدال الوزن ، وإصابة التشبيه ، وجودة التفصيل ، وقلة التكلف ، والمشاكل في المطابقة ، وأضداد هذا كله معيبة تمجها الإذان ، وتخرج عن وصف البيان . ولا يجتزىء بهذه الكلمات ، وإنما يأخذ في شرح كل منها ، ويمثل له بأمثلة جياذ من المأثور من النظم ، كما يمثل للقيح المسترذل بأمثلة يضع فيها أصبعه فوق مواضع العيب والنقص .

ولا يقتصر صاحب الكتاب على هذه الفنون وأثرها ، بل يتبع كلامه بنصائح كلها جيد وكلها شديد ، تتعلق بإصابة الغرض ، وموافقة الموضوع . فالشاعر لا ينبغي له أن يخرج في وصف أحد ممن يرغب إليه أو يرهب منه أو يهجو أو يمدحه ، أو يغازله أو يهازله ، عن المعنى الذي يليق به ويشاكلة . فلا يمدح الكاتب بالشجاعة ، ولا الفقيه بالكتابة ، ولا الأمير بغير حسن السياسة ، ولا يخاطب النساء بغير مخاطبتهم ، ولكن يمدح كل أحد بصناعته ، وبما فيه من فضيلة ، ويهجو برذيلته ومذموم خليقته ، ويغازل النساء بما يحسن من وصفهن ومداعبتهم والشكوى إليهن ، فإن في مفارقتة هذه السبيل وسيلوكه غير هذه الطريق وضعاً للأشياء في غير مواضعها ، وإذا وضعت الأشياء في غير مواضعها قصرت عن بلوغ أقصى مواقعها .

ويبدو لمن ينعم النظر في هذا الكتاب عقلية صاحبه الفقهية ، وأن الكتاب ينى على أساس قرآني ؛ فإن كثيراً من فنون القول عنده لا تجد فيها موضوعاً للدراسة إلا آيات القرآن ، باعتباره صورة للبيان الرفيع ، وكثير من تلك الفنون أيضاً يتجرد للأدب غير القرآني ، ولا يستخدم فيه القرآن إلا تمثيلاً إلى جانب النصوص المأثورة من شعر العرب ونثرهم ، بعد دراسة لفلسفة الفن البياني . ومن أمثلة ذلك ما كتبه

في المبالغة^(١)، وأن من شأن العرب أن تبالغ في الوصف والذم ، كما من شأنها أن تختصر وتوجز ، وذلك لتوسعها في الكلام واقتدارها عليه ، ولكل من ذلك موضوع يستعمل فيه . قال : والمبالغة تنقسم قسمين : أحدهما في اللفظ ، والآخر في المعنى . فأما المبالغة في اللفظ فنجرى مجرى التأكيد ، كقولنا « رأيت زيدا بنفسه » ، وهذا هو الحق بعينه ، فتؤكد زيدا بالنفس ، والحق بالعين ؛ وإن كان قولك « هذا زيد » ، وهذا هو الحق ، قد أغنياك عن ذكر النفس والعين ، ولكن ذلك مبالغة في البيان . ومنه قول الشاعر :

الْأَحْبَبُ إِذَا هِنْدٌ وَأَرْضٌ بِهَا هِنْدٌ وَهِنْدٌ آتَى مِنْ دُونِهَا النَّائِي وَالسُّبُعِيُّ

وأما المبالغة في المعنى فأخراج القول على أبلغ غايات معانيه ، كقوله عز وجل : « وَاَقْرَأْ يَهُودُ يَدِ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ ، وَإِنَّمَا قَالُوا لِإِلهِهِ قَدِ قَبِرْنَا عَلَيْنَا ، فَبَالِغَ آيَاتِ اللَّهِ عِزِّ وَجَلِّ » في تقييح قولهم ، فأخرجه على غايات الذم لهم . ومن المبالغة في المعنى قول الشاعر :

وَفِيهِنَّ مَلَهَى لِللَّطِيفِ وَمَنْظَرٌ أَنْبَقُ لِعَيْنِ النَّاطِرِ الْمُتَوَسِّمِ
فلم يرض أن يكون فيهن ملهى ، وإن كان ذلك مدحا لمن ، حتى قال « اللَّطِيفُ » لأن اللطيف لا يلهو إلا بفائق ؛ وقال : « مَنْظَرٌ أَنْبَقُ » وهذا في الوصف مجزى ، فلم يكتب به حتى قال « لعين الناظر المتوسم » لأن الناظر إذا كرر نظره وتوسم تبيئت له العيوب عند توسمه وتمكراره نظره ، ولذلك قال الشاعر :

يَزِيدُكَ وَجْهُهُ مُحْسِنًا إِذَا مَا زِدْتَهُ نَظْرًا

ومن هذا المعنى قول الشاعر أيضا :

قَلْبًا صَرِيحٌ لِلشَّرِّ فَأَمْسَى وَهُوَ مُعْرِيَانُ
مَشِينًا مَشِيَةَ اللَّيْثِ غَدَاً وَاللَّيْثُ غَضَبَانُ

فلم يرض بتصريح الشر ، حتى عراه من كل ما يستره ، ولم يرض بمشية الليث حتى جعله غضبان ، وأشبه هذا كثير في القرآن .

(١) كتاب البرهان للطبوع باسم قد الترت والنسب خطأ لأبي الفرج قدامة بن جعفر البغدادي : ص ٧٠ (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر — القاهرة ١٩٤٧ م) .

وفي هذا ما يؤيد ما سبق أن قدمناه وهو أن الدراسات البيانية لم تستطع إلا في القليل التلخص من آثار الدراسات القرآنية، ومن الممكن أن يعد هذا الكتاب حلقة الاتصال بين البيان الإعجازي والبيان الأدبي .

ويطول بنا القول حين نريد الإلمام بالجهود التي بذلها صاحب « البرهان » ، ولكن الذي نريد أن ننبه إليه أنه درس البيان كما درسه الجاحظ بمعناه الرحب الفسيح ، الذي يعالج الأدب وفنونه وأقسامه ومعانيه وعناصر الجمال فيه ، كما يعالج الأديب وما ينبغي له ، وما تكتمل به أدواته البيانية ويعينه على الإجابة . وفي كثير من الأحيان نجد التعريف والقاعدة التي تفيد من يعنى بالحفظ والاستظهار ، إلى جانب الرأي والفكرة التي تعين دارس الأدب وناقده .

وهكذا نجد البيان ، أو البلاغة ، أو دراسة الأدب ، في هذه الفترة لا تفصل بين هذه المصطلحات وبين النقد الأدبي الذي يراد به تمثل الأدب وتفهمه ، والإعانة على تقديره وإبداء الرأي وتقدير القيم الفنية فيه . وهذا منهج مفيد سديد ، يعين صاحب المسكة ، ويشهد موهبة صاحب الموهبة سواء أكان صانعاً للأدب أم كان ناقداً له وواصفاً .



وإذا كان « بيان » الجاحظ قد حفز صاحب « البرهان » على أن يؤلف كتابه ويؤوبه تبويهاً علمياً منظماً يأتي فيه على معظم وجوه البيان ، ويستدرك به على الجاحظ ما فاتته من إرادة الحصر والتنظيم والتقسيم والتحديد ، فإنه حفز كثيراً من جلة العلماء والنقاد أن ينظروا نظرات جديدة ، وأن يستخرجوا فنونا وألواناً من مظاهر الحسن الأدبي وعناصر تجديد العبارة أو تقوية المعنى والمبالغة فيه وتجميله بفنون الصناعة .

ويمكن أن يضاف إلى « بيان » الجاحظ « بديع » ابن المعتز في عظم الأثر في تلك الدراسات ، وفي شحذ العلماء أذهانهم ، وفي دفعهم لاستخراج فنون جديدة يضيفونها إلى ما وقفوا عليه في هذين الكتابين أو في غيرهما ، وما قرعوه في كتاب ابن المعتز

بخاصة ، حين خشي انتقاد المعاندين المغرّمين بالاعتراض على الفضائل كأن يقولوا إن البديع أكثر مما ذكر في كتابه ، فأضاف إلى بديعياته الخمس الأولى بعض محاسن الكلام والشعر ، ومحاسنها كثيرة لا ينبغي للعالم أن يدعى الإحاطة بها ، حتى يتبرأ من شذوذ بعضها عن علمه وذكره^(١).

ولذلك غنى البحث البياني أيما غناء ، واتسعت دائرة البحوث البيانية في القرن الرابع الذي نجد فيه أمثال قدامة بن جعفر البغدادي^(٢) ، الذي قنن للشعر ، ووضع لتقده أصولاً ومعالم توضح كل أصل منها في ضوء ما وضعه للشعر من نعوت الجودة . ومن السهل الاهتداء إلى أن تلك النعوت . أو أكثرها تعد تنميها لجهود ابن المعتز ، وإن كنا لا نرى في بحثه أية إشارة إلى صنيع ابن المعتز أو إلى جهوده ، أو أية إشارة إلى الاقتداء به ، والإفادة مما كتب في البديع ، وإن وجدنا بينهما توارداً واتفاقاً على بعض الفنون البديعية أو محاسن الكلام ، كما سماها ابن المعتز ، ونعوت عناصر الشعر مفردة أو مؤتلفة كما سماها قدامة .

وتلك النعوت هي : التصريح ، والتصريح ، والغلو ، وصحة التقسيم ، وصحة المقابلة ، وصحة التفسير ، والتسميم ، والمبالغة ، والتكافؤ ، والاتفات ، والمساواة ، والإشارة ، والإرداف ، والتثليل ، والمطابق ، والمجانس ، والتوشيح ، والإيغال ، فضلاً عن كلامه في الاستعارة ، وكلامه عن التشبيه . وكل ذلك يدخل في دائرة البيان بمعناه الواسع الذي لا يفرق بين لون ولون ، ولا يقسمها إلى مجموعات تضمها تقسيمات المتأخرين إلى بيان ومعان وبديع .

(١) كتاب البديع لابن المعتز ص : ١٠٦ شرحه وعلق عليه الأستاذ محمد عبد المنعم خلفي (مطبعة مصطفى البابي الحلبي — القاهرة ١٩٤٥ م) .

(٢) هو أبو الفرج قدامة بن جعفر بن قدامة الكاتب البغدادي ، كان نصرانياً وأسلم على يد المكتشف بالله (٢٨٩ — ٢٩٥) وكان قدامة أحد البناة الفصحاء والفلاسفة الفضلاء ، ومن يشار إليه في علم المنطق ، وقيل هو أول من وضع الحساب . وله تصانيف كثيرة منها كتاب نقد الشعر ، وكتاب المراج وصناعة الكتابة ، وكتاب الرد على ابن المعتز فيما عاب فيه أبا تمام ، وكتاب صابون العم ، وكتاب صرف الهم ، وكتاب جلاء الحزن ، وكتاب درياق الفكر ، وكتاب السياسة ، وكتاب حشوحشاء الجليس ، وكتاب صناعة الجدل ، وكتاب النجم الثاقب ، وكتاب نزهة القلوب وزاد المسافر . توفي قدامة سنة ٣٣٧ هـ . ولما دراسة مستفيضة في حياة قدامة وقده طبع تحت (عنوان قدامة بن جعفر والنقد الأدبي) .

ولم تقتصر جهود قدامة البيانية على هذا الذي فصله في « نقد الشعر » بل إن ثلثه جهوداً أخرى بسطها في كتابين آخرين له هما كتاب « جواهر الألفاظ » وكتاب « الخراج وصناعة الكتابة » ، ويقول في خطبة أول هذين الكتابين إنه كتاب يشتمل على ألفاظ مختلفة ، تدل على معان متفقة مؤتلفة ، وأبواب موضوعية ، بحروف مسجعة مكنونة ، متقاربة الأوزان والمباني ، متناسبة الوجوه والمعاني ، توثق أبصار الناظرين ، وتروق بصائر المتوسمين ، وتتسع بها مذاهب الخطاب ، وتنفسح معها بلاغة الكتاب ، لأن مؤلف الكلام البليغ الفصيح ، واللفظ المسجّع الصحيح ، كناظم الجواهر المرصع ، ومركب العقد الموشح : يعد أكثر أصنافه ، ليسهل عليه إتقان رصفه وإتلافه^(١).

ويمكن أن يعد كتاب « جواهر الألفاظ » مصدراً نقدياً لقدامة ، لأنه مقياس خوفي له ، ومعجم من معاجم الألفاظ والتراكيب ، التي بذل المؤلف جهداً عظيماً في جمعها وإحصائها ولم شعئها ونظمها في أبواب على حسب ما تدل عليه من المعاني ، ولا يعني بالبحث في بنية الكلمة أو اشتقاقها كما يفعل أصحاب المعاجم ، ولكنه جمع في صعيد واحد الألفاظ والتراكيب التي تدل على معنى بعينه ، مع اختيار أجود الأساليب وأبلغها عما استعملته العرب في تعابيرها . والكتاب على هذا صورة للبيان المثالي في نظر مؤلفه ، وهو البيان الذي تتسلط عليه الصنعة وإتلاف الوزن ، ليحدث الجرس الفني ، والرنين الموسيقي ؛ لأن قدامة لم يرقه ما صنع سابقوه من الذين حشدوا الألفاظ تحت أبواب المعاني حشداً ، ولم يراعوا ما بين تلك الألفاظ من الاتساق ، والملاءمة في الوزن والجرس . فأشار إلى شيء مما فعل عبد الرحمن بن عيسى في أول باب من أبواب كتابه « الألفاظ الكتابية » وهو باب « إصلاح الفاسد » ونقل قوله في أوله : « أصلح الفاسد ، وضمّ النّشر ، وسدّ النّلم ، وأسا الكنم ، ثم يأخذ عليه أنه لم يراع وزن الألفاظ ، لأن وزن « أصلح الفاسد » يخالف لوزن « ضمّ النّشر » ، وكذلك « سدّ » ، و « أساء » ولو قال : أصلح الفاسد ، وألف

(١) انظر خطبة كتاب جواهر الألفاظ لقدامة بن جعفر : ص ٦ .

الشارد ، وسدّد العائد ، وأصلح ما فسد ، وقوّم الأود . أو قال : صلح فاسده ،
ووجع شارده . . لسان في استقامة الوزن واتساق السجع عوض من تباين اللفظ ،
وتنافي المعنى . .

وذكر في هذا الكتاب ما يختار ويستحسن من الخطاب وقصد البلاغة بالمعنى ،
وأردف ذلك بالوجوه التي يزدان بها الكلام ، وهي في نظره أحسن البلاغة ، وهي :
التخصيص ، والسجع ، واتساق البناء ، واعتدال الوزن ، واشتقاق لفظ من لفظ ،
وعكس ما نظم من بناء ، وتلخيص العبارة بألفاظ مستعارة ، وإيراد الأقسام موفورة
بالاتمام ، وتصحيح المقابلة بمعان متعادلة ، وصحة التقسيم باتفاق النظم ، وتلخيص
الأوصاف بنبي الخلاف ، والمبالغة في الرصف بتكرير الوصف ، وتكافؤ المعاني
في المقابلة ، والتوازي ، وإرداف اللواحق ، وتمثيل المعاني^(١) .

كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري :

وكذلك كان لهذين الكتابين كتاب « البيان » ، وكتاب « البديع » ، الأثر الظاهر فيما
كتب أبو هلال العسكري^(٢) في كتاب الصناعتين الكتابة والشعر . فإنه يصرح بأنه
قرأ كتاب « البيان والتبيين » للجاحظ ، ويعترف بأنه كتاب كثير الفوائد جم المتافع . .
إلا أن الإبانة عن حدود البلاغة وأقسام « البيان » والفصاحة مبثوثة في تضاعيفه

(١) راجع كتاب (قدامة بن جعفر والنقد الأدبي) للمؤلف : ص ٨٠ (مطبعة عجمي - القاهرة .

١٩٥٤م) .

(٢) هو أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد العسكري ، وهو تلميذ أبي أحمد العسكري .
وأبو هلال في طلبه العلماء والأدباء ، وله شعر حسن ، وقد ألف كتباً كثيرة في البلاغة والأدب ، أهمها
كتاب الصناعتين ، وكتاب التلخيص ، وكتاب جمهرة الأمثال ، وكتاب معاني الأدب ، وكتاب عن
احتكام من الخلفاء إلى القضاة ، وكتاب ديوان الحماسة ، وكتاب الدرهم والدينار ، وكتاب المحاسن في
تفسير القرآن ، وكتاب الممددة ، وكتاب فضل العلماء على اليسر ، وكتاب ما تلحن فيه الخاصة . وكتاب
الأوائل ، وكتاب الفرق بين المعاني ، وكتاب نواحد الواحد والجمع ، ورسالة في المزلة والاستئناس بالوحدة
وكتاب للمصون في الأدب ، والمعجم في بقية الأشياء ، وشرح ديوان أبي عجمي الثقفي . وتوفي أبو هلال
سنة ٣٩٥ هـ ، ولنا دراسة مستقلة في أبي هلال وبلاغته وتقدمه ، طبعت تحت عنوان (أبو هلال العسكري
ومقاييسه البلاغية) .

ومنتشرة في أثنائه ، فهي ضالة بين الأمثلة ، لا توجد إلا بالتأمل الطويل ، والتصفح الكثير . فرأى أبو هلال أن يؤلف كتابه هذا مشتملا على جميع ما يحتاج إليه في في صنعة الكلام نثره ونظمه ، ويستعمل في محلوله ومعقوده ، من غير تقصير وإخلال ، وإسهاب وإهدار^(١) .

ثم إنه يسلك سبيل الجاحظ في الإبانة عن موضوع (البلاغة) في أصل اللغة ، وما يجرى معه من تصرف لفظها ، وذكر حدودها ، وشرح وجوها وضرب الأمثلة في كل نوع منها ، وتفسير ما جاء عن العلماء فيها .

ثم يعقد بابا في « تمييز جيد الكلام من رديئه ومحموده من مذمومه » ، ثم يتكلم في صنعة الكلام أو صنعة البيان ، وعن حسن السبك وجودة الرصف والإيجاز والإطناب ، وحسن الأخذ ، وقبحه وردائه ، والتشبيه ، والسجع والازدواج ، ثم يأخذ في شرح البديع ، والإبانة عن وجوهه ، وحصر أبوابه وفنونه في خمسة وثلاثين فصلاً هي : الاستعارة والمجاز ، والمطابقة ، والتجنيس ، والمقابلة ، وصحة التقسيم ، وصحة التفسير ، والإشارة ، والإرداف ، والمماثلة ، والغلو ، والمبالغة ، والكناية ، والعكس ، والتذييل ، والترصيع ، والإيغال ، والتوشيح ، ورد الأبحاز على الصدور ، والتتميم والتكميل ، والالتفات ، والاعتراض ، والرجوع ، وتجاهل العارف ومزج الشك باليقين ، والاستطراد ، وجمع المؤنث والمختلف ، والسلب والإيجاب ، والاستثناء ، والمذهب الكلامي ، ثم يذكر مبادئ الكلام ومقاطعته ، ويتكلم في الفصل والوصل ، والخروج من غرض إلى آخر .

ويبدو من هذا أن أبا هلال لا يختلف عن ابن المعتز إلا في تلك الزيادات التي أضافها من كلام غيره من الدارسين كقدامة بن جعفر ، وفيما استخلصه بنفسه من المحاسن التي قال إنه وفق إليها وانفرد بها ، وهي : التشطير ، والمجاورة ، والاستشهاد والاحتجاج ، والمضاعفة ، والتعطف ، والتطريز ، والتلطف ، والمشق .

وكانت العرب قبل ذلك تفاضل بين الشعراء في الجودة والحسن بشرف المعنى

(١) كتاب الصناعتين : ص ٥ (دار إحياء الكتب العربية — القاهرة ١٣٧١ هـ) .

وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، وتسلم بالسبق لمن وصف فأصاب ، وشبهه فقارب ، وبدءه فأعزر ، ولمن كثرت سوارر أمثاله وشوارد آياته ، ولم تكن تعبا بالتجنيس والمطابقة ، وتحفل بالإبداع والاستعارة ، إذا حصل لها (عمود الشعر^(١)) ونظام القريض ، وقد كان يقع ذلك في خلال قصائدها ، ويتفق لها في البيت بعد البيت على غير تعمد وقصد ، فلها أفضى الشعر إلى المحدثين ، ورأوا مواقع تلك الآيات من الغرابة والحسن ، وتميزها عن أخواتها في الرشاقة واللفظ ، تكلفوا الاحتذاء عليها فسموه البديع ، فمن محسن ومسيء ، ومحمود ومذموم ، ومقتصد ومفرط^(٢) .

أما محاولة تقسيم تلك الفنون فإن أبا هلال لم يبذل في ذلك جهداً ، والسبب في ذلك ما قدمناه من أن هذه الفنون أسباب وضوح أو قوة أو جمال في العبارة الأدبية أو في صنعة الكلام ، ولا يمنع هذا الفهم أن تلك الفنون والمحاسن متفاوتة في مقدار ما يؤديه كل منها للعمل الأدبي ، وما يقل منها ، وما يكثر ، وما يندر .

ولكن أبا هلال وهو يؤلف كتاباً في الصناعتين «الكتابة والشعر» يجعل أهم أهداف البيان أو البلاغة غرضاً كلامياً هو إثبات إعجاز القرآن ، ولذلك كان علم البلاغة في نظره أحق العلوم بالتعلم ، وأولاهما بالتحفظ بعد المعرفة بالله جل ثناؤه ، إذ بهذا العلم يعرف إعجاز كتاب الله تعالى ، الناطق بالحق ، الهادي إلى سبيل الرشيد ، المدلول به على صدق الرسالة وصحة النبوة ، التي رفعت أعلام الحق ، وأقامت منار الدين ، وأزالت شبه الكفر ببراينها ، وهتكت حجب الشك بيقينها . . والإنسان إذا أغفل علم البلاغة ، وأخل بمعرفة الفصاحة لم يقع عليه بإعجاز القرآن من جهة ما خصه الله به من حسن التأليف ، وبراعة التركيب ، وما شحنه به من الإيجاز البديع ، والاختصار اللطيف ، وضمنه من الحلاوة ، وجلاله من رونق الطلاوة ، مع سهولة

(١) أحصى المرزوقي تلك الحصاص التي سميت (عمود الشعر) سبعاً ، وهي : شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، والإصابة في الوصف — ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوارر الأمثال وشوارد الآيات — والمقاربة في التشبيه ، والنظام أجزاء النظم والتثامها على تخير من لذيذ الوزن ، ومناسبة المستعار منه للمستعار له ، ومشكلة اللفظ للمعنى وشدة اتصافهما للقافية ، حتى لا منافرة بينهما ، فهذه سبعة أبواب هي (عمود الشعر) ولكل باب منها معيار [انظر مقدمة شرح ديوان الحماسة للمرزوقي : ص ٩] .

(٢) الوساطة بين التلوي وخصومه : ص ٣٣ بتحقيق الأستاذين محمد أبي الفضل إبراهيم وعلي الجاوي (دار إحياء الكتب العربية — القاهرة ١٩٤٥ م) .

كلمه وجزاتها ، وعذوبتها وسلاستها ، إلى غير ذلك من محاسنه التي يحجز الخاق عنها ،
وتحيرت عقولهم فيها ، وإنما يعرف إعجازه من جهة عجز العرب عنه ، وقصورهم عن
بلوغ غايته ، في حسنه وبرايعه وسلاسته ونصاعته ، وكال معانيه ، وصفاء ألفاظه . .
وقبيح بالفقيه الذي يؤتم به ، والقارىء المهتدى بهديه ، والمتكلم المشار إليه في حسي
المناظرة وتمام آلة الجدل ، والقوة في الحجاج ، والعربي الخالص النسب والقرشي
الفصيح - قبيح هؤلاء جميعاً الا يعرفوا إعجاز كتاب الله تعالى إلا من الجهة التي يعرفه
منها الزنجي والنبطي ، وأن يستدل عليه بما استدل به الجاهل الغي . فينبغي من هذه
الجهة أن يقدم اقتباس هذا العلم - علم البلاغة - على سائر العلوم (١) .

وبهذا أصبح إدراك الإعجاز أمراً برهانياً ، لا يكتفي فيه بالإيمان بالغيب .
وانعكست الآية ، فبعد أن كان مسألة دينية ، يتولاها علماء الدين والمتكلمون الذين
يبحثون في كتاب الله تعالى وفي وجوه إعجازه لتنام البرهان على الخالق وعلى صدق
النبوة بالإضافة إلى البراهين والأدلة الأخرى التي توصلهم إلى إثبات ما يريدون
إثباته من صفات الخالق ومعجزات الرسل ، أصبح مسألة يانية يتولاها علماء البيان
في جملة ما يتولونه من الدراسات البلاغية ، التي يراد بها الكشف عن محاسن الكلام
باعتباره صنعة وفناً ، يبين فيه فضل كلام على كلام ويمتاز بإجاده أديب من أديب .
بل إن هذا الغرض وهو البحث في إعجاز القرآن يحى - أولاً كما رأينا ذلك في كلام
أبي هلال . وهذا يبين لنا قوة الأثر الديني الذي أشرنا إليه آنفاً ، وعظم أثره في توجيه
الدراسات البلاغية ، أو علم البيان ، كما كان يفهم هذا العلم إلى ذلك الوقت . وإن كان
أبو هلال في الواقع لم يبحث في الصناعتين شيئاً ذا بال في القرآن أو في إعجازه ،
واكتفى بالاستشهاد بآيه في فنون الكلام ومحاسنه كما استشهد بغيره من مآثور المشور
والمنظوم ، ولكن هذه الكلمة على أي حال تشعر بغلبة سلطان الدين وتأثيره في
توجيه نواحي التفكير .

ويبدو ان أبا هلال لم يكن من أولئك العلماء الذين يجيدون أساليب الجدل التي كان
يحدثها رجال الدين وعلماء الكلام في ذلك العصر ، وربما كان هذا هو السبب في عدم
وفائه لما وعد به ، وإتمامه لما بدأه ، ولما رآه الغاية الأولى من دراسة البلاغة .

(١) راجع مقدمة كتاب الصناعتين : ص ١ - ٢ .

ومن الممكن القول بأن أبا هلال العسكري قد تناول البلاغة بروح أدبية كما يمكن القول بأنه تناول النقد بروح بلاغية ، ويمكن أيضاً القول بأن كتاب الصناعتين نقطة تحول في الدراسات البيانية والنقدية ، وأنه جنح بذلك المعالم الذوقية اتجاهاً قاعدياً بما وضع من أسس فن البلاغة التي يعد كتابه من أهم مصادرها .

كتاب الصاهبي لأحمد بن فارس :

قال ابن فارس في خطبة هذا الكتاب : هذا الكتاب الصاهبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها ، وإنما عنوانه بهذا الاسم لأنه لما ألفه أودعه خزنة الصاحب ابن عباد .

ومعنى (الفقه) الفهم ، قال ابن فارس (١) : وكل علم لشيء فهو فقه . ويظهر من النصوص اللغوية أن المراد بالفقه المبالغة في العلم ودقة الفهم ، والفطنة والإحاطة بالموضوع مع التمكن منه .

وبعض العلماء يسمى علم « فقه اللغة » أسماء أخرى : ففهم من يسميه « علم أصول اللغة » وبعضهم يسميه « علم سر اللغة » وبعضهم يطلق عليه « فلسفة اللغة » . وهذه الأسماء المختلفة قد تشعر بمدلول عبارة « فقه اللغة » على وجه ما ، وهو إجمالاً التبحر في دراسة اللغة من حيث درس قواعدها نحواً وصرفاً وعروضاً وبلاغة ؛ ومن حيث علم الأدب بأوسع معنى ، وبحيث يتناول هذا العلم أطوار نشأة الألفاظ واشتقاقها وتفرعها ، مع الوقوف على أسرار اللغة وأسرار الإعراب . والغرض من فقه اللغة الإحاطة بأسرار اللغة والوقوف على نشأة ألفاظها ، وما اعتورها من قلب وإبدال وحقيقة وتجاوز ونحوها ، وإدراك ما بين الأمهات وفروعها المشتقة منها من القرابة في المعنى . وتبويب المعاني يسهل على الراغبين في دراسة اللغة الحصول على ما يبتغون

(١) هو أحمد بن فارس بن زكريا ، كان نحوياً على طريقة السكوفيين ، أخذ العلم من أبيه وجماعة من علماء عصره ، وأخذ عنه بديع الرمان الهمداني ، وكان مقبلاً بهمدان ، غفل منها إلى الرمي ، ليقرأ عليه أبو طالب بن فخر الدولة فسكنها ، وكان الصاحب بن عباد يتلذذ له ، ويقول : شيخنا ممن رزق حسن التصنف . وكان كريماً جواداً ، ربما سئل فيهب ثيابه وفرش بيته ، صنف كتباً كثيرة منها : المجمل في اللغة ، ومعجم مقاييس اللغة ، ومقدمة في النحو ، وذي الحظ في الشعر ، واختلاف الحويين ، والإتباع والزواجة توفي سنة ٣٩٥ هـ بالري ، ودفن فيها مقابل مشهد قاضي القضاة أبي الحسن علي بن عبد العزيز الجرحاني .

من ألفاظ مختلفة ، خصصت نيباب من المعاني بعينه . ولهم عباراتهم وأساليبها وروح التفكير فيها ، والتغيير عنها ، وكل ذلك يَصور بعض التصوير عقلية الأمة وميولها وتقسيماتها ، وعلى الجملة يساعد على إدراك ذوقها العام (١) .

وعند ابن فارس أن لعلم العرب أصلاً وقرعاً : أما الفروع فعرفة الأسماء والصفات كقولنا « رجل ، و « طويل ، و « قصير ، ولهذا هو الذي يبدأ به عند التعلم . وأما الأصل فالقول على موضوع اللغة وأوليتها ومنشئتها ، ثم على رسوم العرب في مخاطباتها من الافتنان تحقيقاً ومجازاً (٢) والناس في ذلك رجلان : رجل شغل بالفرع فلا يعرف غيره ، وآخر جمع الأمرين معاً ، وهذه هي الرتبة العليا ، لأن بها يعلم خطاب القرآن والسنة ، وعليها يعوّل أهل النظر والفتيا . وذلك أن طالب العلم العلويّ يكسب من أسماء الطويل باسم « الطويل ، ولا يضيره ألا يعرف « الأشق » ، و « الأملق » (٣) وإن كان في علم ذلك زيادة فضل . وإنما لم يضره خفاء ذلك عليه لأنه لا يكاد يحد منه في كتاب الله تعالى شيئاً فيحوج إلى علمه ، ويقبل مثله أيضاً في ألفاظ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ كانت ألفاظه هي السهلة العذبة .

ولو أنه لم يعلم توسع العرب في مخاطباتها لعتى بكثير من علم محكم الكتاب والسنة . ألا تسمع قول الله جل ثناؤه « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ، إلى آخر الآية ؟ .

فسرّ هذه الآية لا يكون بمفرقة غريب اللغة والوحشي من الكلام ، وإنما معرفته بغير ذلك ، بما لعل كتابنا هذا يأتي على أكثره .

وقد تناول في هذا الكتاب كثيراً من مسائل اللغة ، وأسرار التعبير بها ، حتى الخط العربي تكلم فيه وفي أول من كتب به ، كما تكلم في اللهجات واختلافها ، واللغة التي بها نزل القرآن .

ومن البحوث البيانية التي تدل على قوة تأمله ، وقدرته على إدراك الجمال الأدبي « باب مراقب الكلام في وضوحه وإشكاله ، قال فيه : أما واضح الكلام فالذي

(١) من مذكرات أستاذنا محمد عبد الجواد في فقه اللغة التي لم تنشر .

(٢) الصاحبى : من ٣ (عنى بتصحيحه ونشره المكتبة السلفية : مطبعة المؤيد — القاهرة ١٩١٠م) .

(٣) الأشق والأملق ، كسلاهما بمعنى الطويل .

يفهمه كل سامع عرف ظاهر كلام العرب ، كقول القائل : شربت ماءً ، ولقيت زيدا ، وكما جاء في كتاب الله : حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ، وكقول النبي صلى الله عليه وسلم : إذا استيقظ أحدكم من نومه ، فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً ، وكقول الشاعر :

إن يحسدوني فإني غير لائهم قبلي من الناس أهل الفضل قد حسدوا
وهذا أكثر الكلام وأغمره . وأما المشكل فالذي يأتيه الإشكال من غرابة لفظه ، أو أن تكون فيه إشارة إلى خبر لم يذكره فآله على جهته ، أو أن يكون الكلام في شيء غير محدود ، أو أن يكون وجزأ في نفسه غير مبسوط ، أو تكون ألفاظه مشتركة (١) .

وقوله في : باب الأسماء التي تسمى بها الأشخاص على المجاورة والسبب : إن العرب تسمى الشيء بأسماء الأشياء إذا كان مجاوراً له أو كان منه بسبب . وذلك قولهم : التيمم . لمسح الوجة من الصعيد ، وإنما التيمم الطلب والقصد ، يقال تيممتك وتأممتك أي تعمدتك . ومن ذلك تسميتهم السحاب : سماء ، والمطر : سماءً ، وتجاوزوا ذلك إلى أن سمو النبت سماءً ، قال شاعرهم :

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضاباً
وربما سمو الشحم : ندى ، لأن الشحم عن النبت ، والنبت عن الندى ، قال ابن أحرر :

كشور العذاب الفرد يضرب به الندى تعلّى الندى في مثنه وتحدّرا
ومن هذا الباب قول القائل : قد جعلت نفسي في أديم ، أراد بالنفس الماء ، وذلك أن قوام النفس بالماء . وذكر ناس أن من هذا الباب قوله تعالى : وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج ، يعني خلق . وإنما جاز أن يقول : أنزل ، لأن الأنعام لا تقوم إلا بالنبات ، والنبات لا يقوم إلا بالماء ، والله ينزل الماء من السماء . قال : ومثله : قد أنزلنا عليكم لباساً ، وهو إنما أنزل الماء ، لكن اللباس من القطن ، والقطن لا يكون إلا بالماء .

وإذا تدبرنا هذا الباب وجدناه باب « المجاز المرسل » ، وهو ضرب من المجاز اللغوي عند البلاغيين .

ثم باب « معاني الكلام » وقد ذكر أنها عند بعض أهل العلم عشرة : خبر ، واستخبار ، وأمر ، ونهى ، ودعاء ، وطلب ، وعرض ، وتحضيض ، وتمن ، وتعجب . ومن ينعم النظر في هذا الباب يجد هذا العرض الذى عرضه هو الذى اتخذه البلاغيون أساساً للدراسة أكثر أبواب (علم المعاني) عندهم ، وخروج الأساليب عن معانيها الأصلية إلى أغراض أخرى تفهم من السياق ، ومن ذلك كلامه فى :

(١) الخبر : وقد ذكر أن أهل اللغة لا يقولون فى الخبر أكثر من أنه إعلام ، تقول أخبرته أخبرته ، والخبر هو العلم . وأهل النظر يقولون : الخبر ما جاز تصديق قائله أو تكذيبه ، وهو إفادة المخاطب أمراً فى ماضٍ من زمان ، أو مستقبل ، أو دائم ، نحو : قام زيد ، ويقوم زيد ، وقام زيد . ثم يكون واجباً وجائزاً وممتنعاً . فالواجب قولنا : النار محرقة . والجائز قولنا : لقي زيد عمراً . والممتنع قولنا : حملت الجبل . والمعاني التى يحتملها لفظ الخبر كثيرة ؛ فيها (التعجب) نحو ما أحسن زيداً (١) ، و (التنى) نحو ودِدْتُكَ عندنا ، و (الإنكار) نحو ماله على حق ، و (النفي) نحو لا بأس عليك ، و (الأمر) نحو قوله تعالى « والمطلقات يتربصن ، و (النهي) نحو قوله « لا يمسه إلا المطهرون ، و (التعظيم) نحو سبحان الله ، و (الدعاء) نحو حفا الله عنه ، و (الوعد) نحو قوله تعالى « سنريهم آياتنا فى الآفاق ، و (الوعيد) نحو قوله « وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون ، و (الإنكار والتبكيك) نحو قوله : « ذق إنك أنت العزيز الكريم .

وربما كان اللفظ خبر ، والمعنى (شرط وجزاء) ، نحو قوله « إنا كشفنا العذاب قليلاً إنكم عائدون » والمعنى : إنا إن كشفنا عنكم العذاب تعودوا ، ومثله « الطلاق مرتان ، المعنى من طلق امرأته مرتين فليمسكها بعدها بمعروف ، أو يسرحها بإحسان .

والذى ذكر فى قوله تعالى « ذق إنك أنت العزيز الكريم » فهو (تبكيك) وقد جاء فى الشعر مثله ، قال شاعر يهجو جريراً :

(١) المعروف عند البلاغيين أن فعل التعجب من ضروب الإنشاء غير الطلبى .

أبلغ جريراً وأبلغ من يبلغه
فقال جرير مبتكراً له :

ألم تكن في وسومٍ قد وسمت بها من حان موعظةً بازهره العين
ويكون اللفظ خبراً والمعنى (دعاء وطلب) وقد مر في الجملة ، ونحوه «إياك نعبد
باك فستعين» معناه ، فأعنا على عبادتك . ويقول القائل : أستغفر الله ، والمعنى
بر ، قال الله تعالى «لا تريب عليكم ، اليوم يغفر الله لكم ، ويقول الشاعر :

أستغفرُ الله ذنباً لستُ محصيه ربَّ العبادِ إليه الوجه والعملُ

(٢) الاستخبار : طلب خبر ما ليس عند المستخبر ، وهو (الاستفهام) . وذكر
أن بين الاستخبار والاستفهام أدنى فرق ، وذلك أن أولى الحالين الاستخبار
لك تستخبر ، فتجيب بشيء ، فربما فهمته وربما لم تفهمه ، فإذا سألت ثانية فانت
تفهم ، تقول : أفهمني ما قلته لى . قالوا : والدليل على ذلك أن البارى جل ثناؤه
صف بالخبر ، ولا يوصف بالفهم .

وجملة باب (الاستخبار) أن يكون ظاهره موافقاً لباطنه ، كسؤالك عمالاً لتعلمه
ول : ما عندك ؟ ومن رأيت ؟

ويكون استخباراً في اللفظ والمعنى (تعجب) ، نحو «ما أصحاب الميمنة ؟» وقد
بى هذا (تفخياً) .

ومنه قوله تعالى : «ماذا يستعجل منه المجرمون» ، تفخيم للعذاب الذى يستعجلونه .
ويكون استخباراً والمعنى (توبيخ) ، نحو «أذهبت طياتكم فى حياتكم الدنيا ،
نه قوله :

أغررتنى وزعمت أنى لك لابن فى الصيف تامر
ويكون استخباراً والمعنى (تفجع) ، نحو «ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة
كبيرة ، ؟ ويكون استخباراً والمعنى (تبكيت) نحو «أأنت قلت للناس ، ؟ تبكيت لهم
ادعوه . ويكون استخباراً ، والمعنى (تقرير) ، نحو «ألسنت بربكم ، ؟» .

ويكون استخباراً والمعنى (تسوية) ، نحو «سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذروهم ، ؟» .

ويكون استخباراً والمعنى (استرشاد) نحو : «أجعل فيها من يفسد فيها» ،
ويكون استخباراً والمعنى ، (إنكار) ، نحو : «أقولون على الله ما لا تعلمون» ، ومنه
قول القائل :

وتقول عزة قد ملكت قلب لها أهل شيء نفسه فاملها ؟

ويكون اللفظ استخباراً والمعنى (عرض) كقولك : «ألا تنزل» ؟ ويكون استخباراً
والمراد به (الإفهام) نحو قوله تعالى «وما تلك بيمينك» ، قد علم الله أن لها أمراً قد خفي
على موسى عليه السلام ، فأعلمه من حالها ما لم يعلمه . ويكون استخباراً والمعنى
(تكثير) ، نحو قوله «وكم من قرية أهلكناها» ، ومثله :

كم من كفتها لها قد صرت أتبعه ولو جحا القلب عنها كان لي تبعها
ويكون استخباراً والمعنى (نفي) ، قال تعالى «فن يهدي من أضل الله» ، فظاهره
استخبار والمعنى لا هادي لمن أضل الله ، والدليل على ذلك قوله في العطف عليه
«وما لهم من ناصرين» . وبما جاء في الشعر منه قول الفرزدق :

أين الدين بهم تسمى دارماً أم من إلى سلقى طيبة تجعل

ومنه قوله عز وجل «أفأنت تتقدم في النار» ؟ أي لست متقدم . وقد يكون
اللفظ استخباراً والمعنى (إخبار وتحقيق) ، نحو قوله جل ثناؤه «هل أتى على الإنسان
حين من الدهر» ، قالوا : معناه قد أتى . ويكون بلفظ استخبار والمعنى (تعجب) ،
كقوله «عمّ يتساءلون» ؟ و«لأي يوم أجلت» ؟ .

ومن دقيق باب الاستفهام أن يوضع في الشرط وهو في الحقيقة للجزاء وذلك
كقول القائل . إن أكرمك بكرمي ، المعنى أكرمني إن أكرمك ؟ قال تعالى
«أفإن مت فهم الخالدون» ؟ تأويل الكلام أفهم الخالدون إن مت ؟ ومثله «أفإن
مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم» ؟ وتأويله : افتقلبون على أعقابكم إن مات ؟

وربما حذف العرب ألف الاستفهام ، وعلى هذا حمل بعض المفسرين قوله
تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام «مذاربي» ، أي أهذاربي ؟

(٢) الأمر : وهو عند العرب إذ لم يفعله المأمور به سمي عاصياً . ويكون بلفظ « افعل ، و « ليفعل » نحو « أقيموا الصلاة ، ونحو قوله « وليحكم أهل الإنجيل » ، فاما المعاني التي يحتملها لفظ الأمر ، فمنها (المسألة) (١) نحو قولك : اللهم اغفر لي . ومنها (الوعيد) نحو « فتمتعوا فسوف تعدون ، ومثله « اعملوا ما شئتم ، وجاء في الحديث الشريف : إذا لم تستحي فاصنع ما شئت ، أي إن الله مجازيك ؛ قال الشاعر :

إذا لم تخش عاقبة الليالي ولم تستحي فاصنع ما تشاء

ومنها (التسليم) ، نحو « فاقض ما أنت قاض ، . ومنها (التبكين) ولا يجوز أن يكون إلا من الله تعالى كقوله « كونوا قرّة خاسئين ، ومنها (الندب) ، نحو « فانتشروا في الأرض ، . ومنها (التمجيز) ، نحو « أسمع بهم وأبصر ، قال الشاعر :

أحسّن بها خطة لو أنها صدقت مسوعودها ولو أنّ النصح مقبول

ومنها (التنبي) ، تقول لشخص تراه « كن فلاناً » ويكون (واجباً) في أمر الله نحو « أقيموا الصلاة ، . ويكون (تحسيراً) ، كقول القائل : تمت بغيظك ومت بدائك ، وفي كتاب الله « قل موتوا بغيظكم » ثم قال جرير :

موتوا من الغيظ غماً في جزيرتكم لن تقطعوا بطن وادٍ دونه مُضْرُ

ويكون أمراً والمعنى (خبر) ، نحو « فليضحكوا قليلاً وليبكوا كثيراً ، المعنى : إنهم سيضحكون قليلاً ، وسيبكون كثيراً .

فإن قال قائل : فما حال الأمر في وجوبه ؟ قيل له : أما العرب فليس يحفظ عنهم في ذلك شيء ، غير أن العادة جارئة بأن من أمر خادمه بسقيه ماء فلم يفعل ، فإن خادمه عاص وأن الأمر معصى . وكذلك إذا نهى خادمه عن الكلام فتكلم ، لا تفرق عندهم في ذلك بين الأمر والنهي .

(١) هي التي يسميها البلاغيون الدعاء ، وهو عندهم إذا كان من الأدنى إلى الأعلى ، أما إذا كان بين المتساويين فيطلقون عليه لفظ « الاتماس » . وقد ذكر ابن فارس « الدعاء » بلفظه وعطف عليه « الطيب » فيما بعد (انظر الصاحي : ص ١٥٧) .

(٤) النهي : وهو قولك « لاتفعل » .

(٥) و (٦) الدعاء والطلب : ويكونان لمن فوق الداعي والطالب . نحو اللهم

اغفر ، ويقال للخليفة : انظر في أمرى . قال الشاعر :

إليك أشكو ، فتقبل ملقى واغفر خطاياي وتمرورق

(٧) و (٨) العرض والتحضيض : وهما متقاربان ، إلا أن (العرض) أرفق

و(التحضيض) أعزم ، وذلك قولك في العرض : ألا تنزل ، ألا تأكل ؟ والإغراء والحث قولك : ألم يأن لك أن تطيعني ؟ وفي كتاب الله « ألم يأن للذين آمنوا أن

تخشع قلوبهم لذكر الله ، والحث والتحضيض كالأمر ؛ ومنه قوله « أن اتت القوم الظالمين ، قوم فرعون ، ألا يتقون ، فهذا من الحث والتحضيض ، معناه : اتهم ومرهم بالانقضاء . (ولولا) يكون لهذا المعنى ، وربما كان تأويلها النفي ، كقوله « لولا يأتون عليهم بسلطان بين ، المعنى : اتخذوا من دونه آلهة لا يأتون عليهم بسلطان بين .

(٩) والتمنى - قولك « وددتك عندنا ، وقوله :

وددت ، وما تغنى الودادة ، أنى بما في ضمير الحاجية عالم

قال قوم : هو من الإخبار ، لأن معناه ليس ، إذا قال القائل : ليت لي مالا ، فمعناه

ليس لي مال . وآخرون يقولون : لو كان خيراً لجاز تصديق قائله أو تكذيبه ، وأهل العربية مختلفون فيه على هذين الوجهين .

(١٠) التعجب قال ابن فارس : وهو تفضيل شخص من الأشخاص أو غيره على

أضراجه بوصف كقولك : ما أحسن زيدا . وفي كتاب الله « قتل الإنسان ما أكفره » وكذلك قوله « فما أصبرهم على النار » .

وقد قيل إن معنى هذا ما الذى صبرهم ؟ وآخرون يقولون ما أصبرهم ما أجرهم !

قال : وسمعت أعرابيا يقول لآخر : ما أصبرك على الله ! أى ما أجرأك عليه (١) !

وبهذا ينتهى كلام ابن فارس فيما سماه « معانى الكلام » ، ويغلب على الظن أن

هذا التعبير (معاني الكلام) هو الذي أخذ منه علماء البلاغة تسمية (علم المعاني) ولا سيما أن ما عالجته ابن فارس في هذا الباب هو أكثر ما يعالجه البلاغيون في علم المعاني .

وبلى ذلك كثير من الموضوعات التي درسها ابن فارس ، والذي سبقه إلى دراستها والتمثيل لها ابن قتيبة في كتابه ، تأويل مشكل القرآن ، ومن هذه الموضوعات باب اللفظ يأتي بلفظ المذكر والخطاب شامل للذكران والإناث ، والشئ يكون ذا وصفين فيعلق بحكم من الأحكام على أحد وصفيه ، وباب سنن العرب في حقائق الكلام والمجاز ، والذي يعرف الحقيقة فيه بأنها الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل ولا تقديم ولا تأخير كقول القائل : أحمد الله على نعمه وإحسانه ، وهذا أكثر الكلام . قال الله جل ثناؤه ، والذين يؤمنون . أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ، وأكثر ما يأتي من الآي على هذا .

أما (المجاز) عنده فأخوذ من جاز يجوز إذا سن ماضياً ، تقول جاز بنا فلان ، وجاز علينا فارس . هذا هو الأصل . ثم تقول يجوز أن تفعل كذا أي ينفذ ولا يرد ولا يمنع . . فهذا تأويل قولنا ، مجاز ، أي إن الكلام الحقيقي يمضى لسنته ، لا يعترض عليه ، وذلك كقولك عطاء فلان مُمزِنٌ واكف ، فهذا تشبيه ، وقد جاز مجاز قوله : عطاؤه كثيرٌ وافٍ .

ومن هذه النقول عن ابن قتيبة أيضاً «مخالفة ظاهر اللفظ معناه» ، وينقل أمثله ، ولكنه يأخذ عليه تمثله بقول الله تعالى ، قتل الخراصون ، و « قتل الإنسان ما أكفره ، و « قاتلهم الله أتقى يؤفكون ، وأشباه ذلك ، وقول ابن قتيبة : إن هذا دعاء على جهة الذم لا يراد به الوقوع . قال ابن فارس : وهذا وإن أشبه ما تقدم ذكره من الأمثلة فإنه لا يجوز لأحد أن يطلق فيما ذكره الله 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 ليدعو على أحد فتحيد الدعوة عنه . قال الله تعالى ، تبَّتْ يدا أبي لهب ، فدعا عليه ، ثم قال ، وتبَّء أي وقد تبَّء ، وحق به التباب

ولا شيء على ابن قتيبة في هذا لانه نظر إلى القرآن نظرة مجردة ، وقاسه على سبب العرب في كلامها واستعمالها ، أما ابن فارس فإنه ينظر نظرة دينية ، ويرى أن مثل هذا الإطلاق لا يصح أن يقال في كلام الله أو يوصف به دعاؤه ، والحقيقة أن الله تعالى ليس في حاجة إلى هذا ، وإنما هو أسلوب ألفه الفصحاء ، فجاء على منواله التعبير .

كما تكلم ابن فارس عن القلب اللغوي في مثل جذب ، وجبذ ، والقلب البلاغي في مثل قوله تعالى «وحرمتنا عليه المراضع» ومعلوم أن التحريم لا يقع إلا على ما يلزمه الأمر والهي ، وإذا كان كذلك فالمعنى : وحرمتنا على المراضع أن يرضعنه ؛ وكذلك تكلم في إبدال بعض الحروف من بعض ، وهو بحث في اللغة ، لا علاقة له بالبيان أو بالبلاغة في شيء .

أما البحث البياني فقد عالج منه (الاستعارة) ، وقال إنها من سنن العرب ، وهي أن يضعوا الكلمة للشيء مستعارة من موضع آخر ، وإن كانت أمثله مختلطة فيها من الاستعارة ، كما فيها من الكناية والتشبيه ، كما عالج الحذف والاختصار ، والزيادة والتكرار ، والعموم والخصوص ، والواجد يراد به الجمع ، والتقديم والتأخير ، والاعتراض ، والإيماء ، وإضافة الشيء إلى ما ليس له ، والمفعول يأتي بلفظ الفاعل ، والكناية ، ونحو هذا من البحوث التي لم يبتكرها ، ولكن سبقه إليها بعض الباحثين .

كتاب اليمرة لابن رشي :

يرى ابن خلدون أن المشاركة على فن البيان أقوم من المغاربة ، وسببه عنده أنه كلى في العلوم اللسانية ، والصنائع السكالية توجد في العمران ، والمشرق أوفر عمراناً من المغرب . أو لعناية العجم - وهم معظم أهل الشرق - بالتفسير ، وهو كله مبنى على هذا وهو أصله ، وإنما اختص بأهل المغرب من أصنافه (علم البديع) خاصة ، وجعلوه من جملة علوم الآداب الشعرية ، وفرجوا له ألقاباً ، وعدادوا أبواباً ، ونوعوا أنواعاً ، وزعموا أنهم أحصوها من لسان العرب . وإنما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ ، وأن علم البديع سهل المأخذ ، وصعبت عليهم مأخذ البلاغة والبيان لِدقة أنظارهما وغموض معانيهما ، فتجافوا عنهما ، قال : ومن ألف في البديع من أهل إفريقية

ابن رشيق (١) وكتاب العمدة له مشهور ، وجرى كثير من أهل إفريقية والأندلس على منحاه (٢) .

والذي يطلع على كتاب العمدة يظهر له بوضوح صدق ما ذهب إليه ابن خلدون ؛ فإن ملكة الابتكار تكاد معالمها تكون مفقودة في هذا الكتاب ، وإن كان لصاحبه شيء من الفضل ، فهو فيما جمعه من الروايات المأثورة ، وما نقله من كلام غيره من علماء البيان وتقاد الشعر ، وقتلها رأيته ينقض قولاً ، أو يذهب مذهباً ، إلا إذا كان القول منقولاً ، والمذهب مأثوراً .

والعجب أن يشير إلى اختلاف الناس في الشعر ، وتختلفهم عن كثير منه يقدمون ويؤخرون ، ويقلون ويكثرن ، وقد يوثبونه أبواباً مبهمه ، ولقبوه ألقاباً متهمه ، وكل واحد منهم قد ضرب في جهة ، واتحل مذهباً هو فيه إمام نفسه وشاهد دعواه .

ولو لم يكن من ابن رشيق إلا أن يعيب الباحث المنقب المستقل بالرأى والمنهج لكفاه ذلك مثلاً ودليل عجز ، وضيق ألق في البحث البياني . وهذا ما يصدق أن المغاربة - وهذا إمام من أئمتهم في البيان - كانوا عيالاً على المشاركة . وأنهم فقدوا الاستقلال ، وفقدوا علم الدراية ، وقنعوا بعلم الرواية والنقل عن علماء المشاركة ورواتهم ما قرعوه في كتبهم وما نقلوه من رواياتهم .

وإبن رشيق يعترف أنه جمع أحسن ما قاله كل واحد منهم في كتابه ليكون العمدة في محاسن الشعر وآدابه ، ويدعى أنه عوّل في أكثره على قريحته نفسه ونتيجة خاطره ، خوف التكرار ، ورجاء الاختصار ، إلا ما تعلق بالخبر وضبطته الرواية ، فإنه لا سبيل إلى تغيير شيء من لفظه ولا معناه ، ليؤتى بالأمر على وجهه ، وكل ما لم يستند إلى رجل معروف باسمه ، ولا أحال فيه على كتاب بعينه ، فهو من ذلك ،

(١) هو أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني ، ولد بالحمديّة سنة ٣٩٠ هـ من أب مملوك روى من موالى الأزد ، وتعلم صناعة أبيه وهي الصياغة ، وقرأ الأدب على أبي عبد الله بن القزاز القيرواني ، وعلى غيره من أهل القيروان ، واتصل بالأمير بن باديس بن المنصور صاحب القيروان ، ثم انتقل إلى قرية بجوزرة صقلية ، ولم يزل بها حتى مات سنة ٤٦٣ هـ .

(٢) ابن خلدون ؛ راجع المقدمة : ص ٥٥٢ .

إلا أن يكون متداولاً بين العلماء لا يختص به واحد منهم دون الآخر^(١).

والكتاب كله في الشعر ومحاسنه ، وقد جمعه في أبواب تنظم هذه الموضوعات :

- (١) فضل الشعر (٢) الرد على من يكره الشعر (٣) أشعار الخلفاء والقضاة والفقهاء (٤) من رفعه الشعر ومن وضعه (٥) من قضى له الشعر ومن قضى عليه (٦) شفاعات الشعراء وتحريضهم (٧) احتفاء القبائل بشعرائها (٨) فال الشعر وطيرته (٩) منافع الشعر ومضاره (١٠) تعرض الشعراء (١١) التكسب بالشعر والألفة منه (١٢) تنقل الشعر في القبائل (١٣) القدماء والمحدثون (١٤) المشاهير من الشعراء (١٥) المقالون والمغليون من الشعراء (١٦) من رغب من الشعراء عن ملاحاة غير الأكفاء (١٧) طبقات الشعراء .

وهذه الأبواب جميعها تقوم على أساس من رواية الأخبار والقصص ، وفيها بعض من النقد المأثور عن العلماء السابقين وآرائهم في الشعر والشعراء . ومن الأبواب التي تتصل بصميم الفن الشعري : كلام ابن رشيق في حد الشعر وبنيته ، واللفظ والمعنى ، والمطبوع والمصنوع ، والأوزان ، والقوافي ، والتقفية والتصريع ، والرجز والقصيد ، والقطع والطوال ، والبديهة والارتجال .

وهنا لك فنون بديعية ذكرها مستقلة عن البديع ، وما أدرج تحته من الفنون ، ومن ذلك : المقاطع والمطالع ، والمبدأ ، والخروج ، والنهاية ، والتخلص من معنى إلى معنى .

وفي باب (البلاغة) لم يزد شيئاً على الأقوال المأثورة عن السابقين في تعريفها ، ولا سيما التعاريف التي أحصاها الجاحظ في البيان والتبيين . وقد أتبعه يباب في (الإيجاز) نقل فيه ما أراد عن الرماني وعن عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي . ثم يباب (البيان) ولم يزد فيه عن النقل عن أبي الحسن الرماني تعريفه للبيان ، وهو قوله : البيان هو إحضار المعنى للنفس بسرعة إدراك ، وقيل ذلك لئلا يلتبس بالدلالة لأنها إحضار المعنى للنفس وإن كان بإبطاء . وقوله : البيان الكشف عن المعنى حتى تدركه النفس من غير عقلة ،

(١) السادة في صناعة الشعر ونقده : ج ١ ص ٣ (مطبعة السعادة — القاهرة ١٩٠٧ م) .

وإنما قيل ذلك لأنه قد يأتي التعقيد في الكلام الذي يدل ولا يستحق اسم بيان . .
وهذا كل ما قال في البيان إذا استئينا الأمثلة التي أوردتها ، وشهد لها بالبيان ، واعترف
لقائلها بالقدرة على الإبانة .

وفي باب «المخترع والبديع» عرف المخترع من الشعر بأنه ما لم يُسبق إليه قائله ،
ولا عمل أحد من الشعراء قبله نظيره أو ما يقرب منه ، كقول امرئ القيس :

سموتُ إليها بعد ما نام أهلها سموً حجابِ الماءِ حالا على حالِ
فإنه أول من طرق هذا المعنى وابتكره ، وسلم الشعراء إليه فلم ينزعه أحد
إياه ، وقوله :

كانَّ قلوبَ الطيرِ رطباً ويابساً لدى وكرها العنابُ والحشفُ البالي
والتوليد أن يستخرج الشاعر معنى من معنى شاعر تقدمه ، أو يزيد فيه زيادة
فلذلك سمي التوليد ، وليس باختراع لما فيه من الاقتداء بغيره ، ولا يقال له أيضاً
سركة ، إذا كان ليس آخذاً على وجهه . مثل ذلك قول امرئ القيس :

سموتُ إليها بعد ما نام أهلها سموً حجابِ الماءِ حالِ على حالِ
فقال عمر بن عبد الله بن أبي ربيعة ، وقيل وضاح اليماني :

فاسقُط علينا كسقوط الندى ليلة لا ناهٍ ولا زاجرٍ
فولد معنى مليحاً ، اقتدى فيه بمعنى امرئ القيس ، دون أن يشركه في شيء
من لفظه أو ينحو نحوه إلا في المحصول ، وهو لطف الوصول إلى حاجته
في خفية .

والفرق بين الاختراع والإبداع ، وإن كان معناهما في العربية واحداً ، أن
الاختراع خلق المعاني التي لم يسبق إليها ، والإتيان بما لم يكن منها قط ، والإبداع إتيان
الشاعر بالمعنى المستطرف ، والذي لم تجر العادة بمثله ، ثم لزمته هذه التسمية ، حتى
قيل له بديع وإن كثرت وتكرر ، فصار الاختراع للمعنى ، والإبداع للفظ ، فإذا تم
للشاعر أن يأتي بمعنى مخترع في لفظ بديع فقد استولى على الأمر . وحاز نصب
السبق (ص ٧٧) .

ولعل هذا من القليل الجيد الذي يحسب لابن رشتيق ؛ أما شائز لما يقى من بحوث الكتاب فهو في فن البديع ، وهو في دراسة هذا الفن ، يتبع كل محسن من محسنات الكلام ، ويعرض فيه آراء السابقين فيه وأمثلتهم ، وما أصاب اسم المصطلح من التعيير ، أو أصاب معناه من التجدد عند الدارسين . والبديع عنده كما هو عند الذين سبقوه شامل لعناصر الحسن في العمل الأدبي ، من غير تهريق أو محاولة لتوزيعها على علوم البلاغة الثلاثة .

كتاب سر الفصاحة لابن سنان الحفاجي

وهذا اثر من أنفس الآثار ، لانه خلاصة مركزة لكثير من وجوه النظر في العربية وأصولها ، وفقه لغتها ، ودراسة منظمة لعناصر الجمال الأدبي ، مع آراء سديدة في النقد والبلاغة وفنون الأدب تدل على تبحر وسعة اطلاع ورأى منظم وعمق في التفكير الأدبي .

كل ذلك يراه رأى العيان دارس هذا الكتاب ، ولقد يخطئ كثير من الباحثين حين يعدون غير مؤلف هذا الكتاب من الآخذين في التحول بالدراسة البيانية الواسعة إلى منهج علمي منظم ، ويفعلون أثر ابن سنان^(١) في هذه السبيل مع أنه لا يقل عن كثير منهم جهداً في نصرة المذهب العلمي في دراسة الأدب ونقده ، والاتجاه نحو المنهج القاعدي الذي أخذ به البلاغيون المعروفون من أمثال السكاكي والحطيب وغيرهما ، وإن كان يفضل كل أولئك ؛ بأفهم يدق بالبيان ذلك المذهب القاعدي الجاف الذي ينفر من البلاغة . وإنما سار الحفاجي بالبلاغة والنقد الأدبي سيراً

(١) هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الحفاجي العالم الشاعر الأديب ، ولد سنة ٤٢٢ هـ وأخذ القلم والأدب على علماء عصره ، واتصل بفيلسوف المرة أبي الغلاء فأخذ عنه علمه وأدبه ، وتولى بعض أعمال الدولة ، حتى ثار على ولاةه ، ومات مسموماً سنة ٤٦٦ هـ . وله شعر رقيق منه في شكوى الحياة والناس :

مالي أجاذب كل وقت معرضاً	منهم وأصلح كل يوماً فسدنا
وأقيم سوق المجد في ناديهم	حتى أفتق فيه فضلاً كاسدا
أرأيت أضيع من كريم راغب	يدعو لخصه لثيماً زامدا

مترقوجاً ، فيه التحديد والتعريف ، وإلى جالبه النض والمثال ، وإلى جانبها الرأى
السديد فى الحكم بالإصابة أو سوء الاستماع .

وقد ألف كتابه «سر الفصاحة» ، لما رأى الناس مختلفين فى الفصاحة وحققتها ،
وفى رأيه علم الفصاحة له تأثير كبير فى العلوم الأدبية ، لأن الرودة منها نظم الكلام
على اختلاف تأليفه ، وثقده ومعرفة ما يختار منه ، وكلا الأمرين متعلق بالفصاحة ،
بل هو مقصور على المعرفة بها ، فلا غنى لمن يتنحل الأدب عن دراسة الفصاحة على
النحو الذى اهتدى إليه فى سر الفصاحة . وكذلك العلوم الشرعية ، لأن المعجز الدال
على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هو القرآن . والخلاف الظاهر فيما كان به معجزاً
على قولين : أحدهما أنه خرق العادة بقصاحته ، وجزى ذلك مجرى قلب العاصية ؛
وليس للذاهب إلى هذا المذهب مندوحة عن بيان ما الفصاحة التى وقع التزايد فيها
موقفاً خرج عن مقدور البشر . والقول الثانى أن وجه الإعجاز فى القرآن صرف
العرب عن المعارضة مع أن فصاحة القرآن كانت فى مقدورهم لولا الصرف . وأمر
القائل بهذا يجرى مجرى الأول فى الحاجة إلى تحقق الفصاحة ما هى . ليقطع بأنها
كانت فى مقدورهم ، ومن جنس فصاحتهم . ونعلم أن مسيلة وغيره لم يأت
بمعارضة على الحقيقة ، لأن الكلام الذى أورده حال من الفصاحة التى وقع التحدى
بها فى الأسلوب المخصوص .

تلك هى المقدمات التى بدأ بها الخفاجى كتابه ، ليدل على أن الدواعى إلى معرفة
هذا العلم قوية ، وأن الحاجة إليه ماسة شديدة . وإذا تدبرنا هذا الكلام وعرفنا
منه غاية الفصاحة ، وجدنا الشبه قوياً بينه وبين ما قدم به أبو هلال العسكرى كتابة
«الصناعتين» ، لأن كلا من الرجلين يجهلن للبلاغة أو للفصاحة هدفين : أحدهما هدف
أدبى ، هو معرفة الأدب والبصر بنقده . والثانى دينى ، وهو الوصول بالقصاحة
أو البلاغة إلى إدراك وجه الإعجاز فى القرآن الكريم .



وإذا كان الخفاجى يدرس الأدب ، فقد بدأ دراسته بالبحث فى جزئيات هذا
الأدب قبل أن يتكلم فى الصورة الكلية تكلم فى جزئيات هذه الصورة ومكوناتها ،

فالادب عبارة وتركيب ، والعبارة تتكوّن من كلمات انضم بعضها إلى بعض ، والكلمة تتكون من مقاطع ، وكل مقطع منها متكون من أصوات .

وقبل أن يتكلم فيما يريد من معنى الفصاحة ذكر نبذاً من أحكام الأصوات ، ونبه على حقيقتها ، ثم ذكر تقطعها على وجه يكون حروفاً متميزة ، وأشار إلى طرف من أحوال الحروف في مخارجها ، ثم أخذ في التدليل على أن الكلام هو ما انتظم من هذه الحروف ، واتبع ذلك بحال اللغة العربية وما فيها من الحروف ، وكيف يقع المهمل فيها والمستعمل ، وهل اللغة في الأصل مواضعة أو توقيف . ثم تكلم بعد هذا كله وأشباهه في الفصاحة . ولم يخل ذلك من شعر فصيح وكلام غريب بليغ ، يتدرّب بتأمّله على فهم مراده ؛ فإن الأمثلة توضح وتكشف ، وتخرج من اللبس إلى البيان ، ومن جانب الإبهام إلى الإفصاح .

وكان الذي دعاه إلى معالجة هذه الجزئيات ، والتعرض لدراسة الأصوات أنه وجد المتكلمين ، وإن صنفوا في الأصوات وأحكامها وحقيقة الكلام ما هو ، فلم يبينوا مخارج الحروف وانقسام أصنافها وأحكام مجهورها ومهموسها وشديدها ورخوها . ولعله ذكر المتكلمين هنا بالذات ، لأنهم كانوا المتخصّصين بالتعمق في الدراسات التي يتولونها ، ولا ندرى إن كان مثل هذا البحث في الأصوات يدخل في نطاق بحوثهم ، أو أن مجال فلسفتهم يتسع للبحث في هذه الجزئيات . وهذا إن صحّ لم تتولّه أغليبتهم ، وإن عرض له قليل منهم ، أو عدد أقل من القليل . لا سيما أن كلمة المتكلمين ، في ذلك العصر أصبحت كلمة اصطلاحية ذات مدلول خاص . وكذلك أصحاب النحو فإنهم وإن أحكموا ذلك فلم يذكروا ما أوضحه المتكلمون الذي هو الأصل والامرء ، وأهل نقد الكلام كذلك لم يتعرضوا لشيء من جميع ذلك ، وإن كان كلامهم كالفرع عليه .

ولقد أوفى الخفاجي على ما أراد من الكلام في الأصوات في صدر كتابه ، وإن كان ذلك المنهج لم يعجب ابن الأثير ، على الرغم من اعترافه بقراءة كثير من كتب الصناعة ، وأنه لم يجد ما ينتفع به إلا كتاب « الموازنة » لأبي القاسم الحسن بن بشر الأمدى ، وكتاب « سر الفصاحة » لأبي محمد عبد الله ابن سنان الخفاجي ، غير أن

كتاب الموازنة ، في نظره ، أجمع أصولاً ، وأجدي محصولاً ؛ وكتاب «سر الفصاحة» ، وإن نبه فيه مؤلفه على نكت منيرة ، إلا أنه قد أكثر بما قلّ به مقدار كتابه ، من ذكر الأصوات والحروف والكلام عليها ، ومن الكلام على اللفظة المفردة وصفاتها ، مما لا حاجة إلى أكثره ، ومن الكلام في مواضع شذ عنه الصواب فيها^(١) . ولا عبرة بهذا النقد ، لأن الخفاجي في كلامه على الأصوات وعلى الحروف ذكر منها ما يؤلف وما لا يؤلف ، ولذلك من بعد الأثر في وقع الكلام على السمع والذوق ، وتقديره عند أهل صناعة البيان ما لا يخفى .

وقد يأخذك العجب من هذه الغيرة الواضحة على العرب وبيانهم التي تراها في «سر الفصاحة» ، كما رأيتها عند الجاحظ حين قرر أن البديع مقصور على العرب ومن أجله فافت لغتهم كل لغة ، وأربت على كل لسان ، والتي ترى فيها أثر الحمية العربية والعصبية القومية . فإن الخفاجي يرى ألاّ خفاء بميزات اللغة العربية على سائر اللغات ، أما السعة فالأمر فيها واضح ، ومن تتبع جميع اللغات لم يجد فيها لغة تضاهي العربية في كثرة الأسماء للمسمى الواحد ، على أن اللغة الرومية بالضدّ ، فإن الاسم الواحد يوجد فيها للسميات المختلفة كثيراً ، وقد كان بعض اللغويين حصر أسماء السيف والأسد في لغة العرب فكانت أوراقاً عدة . وهي مع السعة والكثرة أخصر اللغات في إيصال المعاني ، وفي النقل إليها يبين ذلك . فليس كلام ينقل إلى لغة العرب إلا ويحییء الثاني أخصر من الأول ، مع سلامة المعاني ، وبقائها على حالها . ومنه بلا شك فضيلة مشهورة ، وميزة كبيرة ، لأن الغرض في الكلام ووضع اللغات بيان المعاني وكشفها ، فإذا كانت لغة تفصح عن المقصود وتظهره مع الاختصار والاقتصار فهي أولى بالاستعمال ، وأفضل مما يحتاج فيه إلى الإسهاب والإطالة . وأخبر عن أبي داود المطران ، وهو عارف باللغتين العربية والسريانية ، أنه إذا نقل الألفاظ الحسنة إلى السريانية قبحت وخسّست ، وإذا نقل الكلام المختار من السريانية إلى العربي ازداد طلاوة وحسناً . وقد حكى أن بعض ملوك الروم سأل عن شعر المتنبي فأنشد له :

(١) المل السائر لابن الأثير ٤ ص ٢ (طبعة بولاق - القاهرة ١٢٨٢ هـ) .

كَانَ الْعَيْسَ كَانَتْ فَوْقَ جَفْنِي مُنَاخَاتٍ فَلَا تُرْنَ سَالًا
وفسّر له معناه بالروميّة ، فلم يعجبه ، وقال كلاماً معناه : ما أكذب هذا
الرجل ! كيف يمكن أن يناخ جمل على عين إنسان (١) ؟

ودفعه التعصب للغة العرب إلى التعمص للعرب أنفسهم ، فالخصال المحمودة فيهم
أكثر وفي غيرهم أقل . وذكر من تلك الخصال الكرم والوفاء والبأس والنجدة
والحيّة وإدراك الثأر ، وهم أصحاب السرى والتأويب ، والعقول الصحيحة والأذهان
الصافية ، فلما صاروا إلى الدين وتمسكوا بالشرعية ، وعادوا أصحاب كتاب يدرس
ومذهب يروى ، ظهر من دقيق أفهامهم وعجيب كلامهم ما هو موجود لا يخفى على
أحد جالس العلماء وخالط الكتب سبقهم إليه ، وأنهم فرّغوا من المذاهب ،
وولدوا من العلوم ، ما كان من قبلهم كان ممنوعاً منه ومصرفاً عنه ، إلى غير تلك
الفضائل التي تذكرنا بالجاحظ ودفاعه عنهم ورد عادية الشعوبية وأعداء العروبة .

* * *

ولقد كتب بعض السابقين كلمات وبتقاً في فصاحة الكلمة وبلاغة الكلام ، بعضها
مأثور عن الأدباء والنقاد ، وبعضها شرح لهذا المأثور . كأبي هلال العسكري الذي
عقد في كتاب الصناعتين ، فصلاً في الإبانة عن موضوع (البلاغة) في اللغة ، وما يجرى
معه من تصرف لفظها ، والقول في (الفصاحة) وما يتشعب منها . وفصلاً آخر في الإبانة
عن حد البلاغة . وعقد باباً في تمييز جيد الكلام من رديته ، والتنبية على خطأ المعاني .
وهذا الجهد فضل كبير يذكر لأبي هلال إلا أنه رجل أديب ، يغلب على كتابته
أسلوب الاستطراد في كثير من المواضع ، والعناية بالنقل . أما البحث المنظم في تلك
الأمور فذلك ما يوجد بوضوح في كتاب «در الفصاحة» . وكتابة الخفاجي في الفصاحة
هي ما نقله علماء البلاغة نقلاً يكاد يكون حرفياً ، وجعلوه مقدمة لدراسة فنونها الثلاثة .
التي لم يفرق بينها الخفاجي ، كما لم يفرق بينها سابقوه من الباحثين في البيان العربي
وذلك الكلام في الفصاحة ، الذي جعله البلاغيون مقدمة لكلامهم ، تعد من صميم

(١) هذا الاستهجان راجع إلى عدم تصور المعاني لا إلى خفاء في الألفاظ ودلالاتها اللغوية ، وفي الكلام
استعارات لا بد من إدراكها حتى تحسن الترجمة من لغة إلى لغة أخرى، ويمكن تنويع ما فيها من الحسن اليباني
بعد إدراكه .

النقد الأدبي ، وهو بحث عام شامل لا يدخل في موضوع علم من العلوم الثلاثة على حسب تقسياتهم .

وإن كان يؤخذ على الخفاجي شيء فهو ما ذهب إليه من أن الفصاحة وصف للإلفاظ . والبلاغة لا تكون إلا وصفاً للإلفاظ مع المعاني ، وهذا حق في جانب البلاغة . أما الفصاحة فإذا كان معناها الظهور والبيان ، كما أورد ، فإنها تكون وصفاً للفظ وللتركيب ، وإن كان الخفاجي نفسه يعود فيعترف بأن كل كلام بليغ فصيح ، وليس كل فصيح بليغاً كالذي يقع فيه الإسهاب في غير موضعه^(١) ، وأخيراً نضع بعض هذا البحث البياني أمام عين القارئ . لندل على أول كتابة منظمة فيه^(٢) ، ويعرف الباحثون أن أساطين البلاغة المعروفين لم لم يكونوا مخترعيه ، وإنما نقلوه نقلاً من هذا الأثر .

فالفصاحة كما قدّم نعت للإلفاظ . وبحسب الموجود منها تأخذ القسط من الوصف ، وبوجود أضدادها تستحق الاطراح والذم . وتلك الشروط تنقسم قسمين : فالأول منها في اللفظة الواحدة على انفرادها من غير أن ينضم إليها شيء من الإلفاظ وتؤلف معه . والقسم الثاني يوجد في الإلفاظ المنظومة بعضها مع بعض كالذي يكون في اللفظة الواحدة ثمانية أوصاف :

الأول : أن يكون تأليف تلك اللفظة من حروف متباعدة المخارج . وعلّة هذا واضحة ، وهي أن الحروف التي هي أصوات تجرى من السمع مجرى الألوان من البصر ، ولا شك أن الألوان المتباينة إذا جمعت كانت في المنظر أحسن من الألوان المتقاربة . ولهذا كان البياض مع السوداء أحسن منه مع الصفرة ، لقرب 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 المتباعدة هي العلة في حسن النقوش إذا مزجت من الألوان المتباعدة . وقد قال الشاعر في هذا المعنى :

(١) سر الفصاحة : ص ٦ (طبعة صبيح — القاهرة ١٩٥٣ م) بتصحيح وتعليق الأستاذ عبد الحميد الصبدي .
(٢) سر الفصاحة : ص ٦٥ وما بعدها .

فالوجه مثل الشَّبَح مُبَيَّنٌ والفسرُحُ مثل الليلِ مسود
ضِدَانٍ لما استجمعا حُسْنًا والضدُّ يظهرُ حُسْنَه الضدُّ
وهذه العلة يقع للتأمل وغير التأمل فهمها ، ولا يمكن منازعاً أن يحددها .

ومثال التأليف من الحروف المتباعدة كثير ، جثله كلام العرب عليه ، ولحروف
الحلق مزية في القبح إذا كان التأليف منها فقط ، وأنت تدرك هذا وتستهتبه كما
يقبح عندك بعض الأمزجة من الألوان ، وبعض النغم من الأصوات .

والثاني : أن تجد لتأليف اللفظة في السمع حُسْنًا ومزية على غيرها ، وإن تساويا
في التأليف من الحروف المتباعدة ، كما أنك تجد لبعض النغم والألوان حُسْنًا يتصور
في النفس ، ويدرك بالبصر والسمع دون غيره مما هو من جنسه . كل ذلك لوجه
يقع التأليف عليه ، ومثاله في الحروف (ع ذ ب) فإن السامع يجد لقولهم (العذيب)
اسم موضع ، (وعذبية) اسم امرأة ، وعذَّب ، وعذاب ، وعذَّب ، وعذبات ،
ما لا يجده فيما يقارب هذه الألفاظ في التأليف .

وليس سبب ذلك بعد الحروف في المخارج فقط ، ولكنه تأليف مخصوص
مع البعد ، ولو قدمت الذال أو الباء لم تجد الحسن على الصفة الأولى في تقديم العين
على الذال ، لضرب من التأليف في النغم يفسده التقديم والتأخير ، وليس يخفى على أحد
من المامنين أن تسمية الغصن « غصناً ، أو « فنناً ، أحسن من تسميته « عسلوجاً ،
وأن « اغصان البان ، أحسن من « عساليج الشوحط^(١) ، في السمع . ويقال لمن
صاه يتازعنا في ذلك : لو حضرك مغنيان وثوبان منقوشان مختلفان في المزاج : هل
كان يجوز عليك الطرب على صوت أحد المغنيين دون صاحبه ؟ وتفضيل أحد
الثوبين في حسن المزاج على الآخر ؟ فإن قال : لا يصح أن يقع لي ذلك أخرج عن
جملة العقلاء ، وأخبر عن نفسه بخلاف ما يجد ، وإن اعترف بما ذكرناه قيل له :
تفجرنا ما السبب الذي أوجب عليك ذلك ؟ فإنه لا يجد أمراً يشير إليه إلا ما قلناه
في تفضيل إحدى اللفظتين على الأخرى . وقد يكون هذا التأليف المختار في اللفظة

(١) الشوحط : شجر يتخذ منه القسي .

على جهة الاشتقاق فيحسن أيضاً . كل ذلك لوقوعه على صفة يسبق العلم بقبحها أو حسنهما من غير المعرفة بعلتها أو بسببها . ومثل ذلك مما يختار قول أبي القاسم الحسين بن علي المغربي في بعض رسائله : « وَرَعَوْا هَشِيماً تَأْنَفْت رَوْضَهُ ، فَإِنْ تَأْنَفْت - كَلِمَةٌ لَا خَفَاءَ بِحَسْنِهَا ، وَكَذَلِكَ قَوْلُ أَبِي الطَّيِّبِ الْمُتَنَبِّي :

إِذَا سَارَتْ الْأَحْدَاجُ فَوْقَ نَبَاتِهِ تَفَاوَحَ مَسْنَكُ الْغَايَاتِ وَرَنْدُهُ^(١)

فإن (تفاوح) كلمة في غاية من الحسن ، وقد قيل إن أبا الطيب أول من نطق بها على هذا المثال ، وأن وذير كافور الإخشيدي سمع شاعراً نظمها بعد أبي الطيب ، فقال : أخذتموها ومثال ما يكره قول أبي الطيب أيضاً :

مَبَارِكُ الْأَسْمِ أَعْرَ اللَّفْسَبُ كَرِيمُ الْجَرَشِيِّ^(٢) مُتْرِيفُ النَّسَبِ
فإنك تجد في (الجرشي) تالياً يكرهه السمع وينبو عنه . ومثل ذلك قول زهير ابن أبي سلمى :

تَوَفَّى نَفِيٌّ لَمْ يَكْثُرْ غَنِيمَةً بِنَهْكَ ذِي الْقَسْرِ بِي وَلَا بِمَقْلَدِ^(٣)

و (المقلد) كلمة توفي على قبيح (الجرشي) وتزيد عليها .

والثالث : أن تكون الكلمة - كما قال أبو عثمان الجاحظ - غير متوعدة وحشية ، كقول أبي تمام :

لَقَدْ طَلَعَتْ فِي وَجْهِ مِصْرَ بَوَّجْهِ بَلَا طَائِرُ سَعْدٍ وَلَا طَائِرُ كَهْلٍ
فإن (كهلا) هاهنا من غريب اللغة . وقد روى أن الأصمعي لم يعرف هذه الكلمة ، وليست موجودة إلا في شعر بعض الهذليين ، وهو قوله :

فَلَوْ كَانَ سَلْمَى جَارَهُ أَوْ أَجَارَهُ رِمَاحُ ابْنِ سَعْدٍ رَدَّهُ طَائِرُ كَهْلٍ
وقد قيل إن الكهل الضخم . وكهل لفظة ليست بقبیحة التأليف ، لكنها وحشية

(١) الأحداج : جمع حدج مركب للنساء كالخفة ، والرند : العود أو الآس ، أو شجر طيب الرائحة .

(٢) الجرشي : النفس .

(٣) المقلد : الضميف أو البخيل .

غريبة لا يعرفها مثل الأصمى . ومن ذلك أيضاً ما يروى عن أبي علقمة النحوي من قوله : ما لكم تتكلمون على تكا كؤوكم على ذي جنة ؟ افرقعوا عني ؟ فإن « تكا كئون ، و « افرقعوا ، وحشى ، وقد جمع العلتين قبح التأليف الذي يمتجه السمع والتوَعَّر ، وما أكثر ما تجتمع العلتان في هذا الجنس . ومن الأمثلة قول أبي تمام :

ربنذاك يُؤنسى كلُّ جرح يعتلى راب الأساة بدرديس قنطر^(١)
وكذلك قوله : قدك اتب أريت في الغلواء^(٢) فإن هذه الألفاظ كما ترى وحشية ، ويوجد هذا الجنس في شعر العجاج وابنه روبة كثيراً . ومنه قول بعضهم :
وضع الخزيرُ قبيل : أين مجاشع^(٣) ؟ فمشحاً بمجاشع جراف مبلع^(٤)
وقول الآخر :

أعددت للورد إذا الورد مُحفزُ غرباً بمجروراً ومجلالاً مخزخز^(٥) .
وفي هذه الألفاظ ما جمع الثقل والغرابة معاً ، روى أن أبا العتاهية قال لمحمد ابن منذر : إن كنت أردت بشعر العجاج ورؤية فاصنعت شيئاً ، وإن كنت أردت أهل زمانك فما أخذت مأخذنا ، أ رأيت قولك : « ومن عاداك لاقى المرمريسا ، أى شيء المرمريس ؟ »^(٥) .

ولهذا اعتمد الحنّاق من الشعراء على اختيار أسماء المنازل والنساء في الغزل ، وتجنبوا ما لا يحسن لفظه . وعابوا قول جرير بن عطية :

وتقولُ بوزعٍ قد دببت على العصا هلاً هزمت بغيرنا يا بوزع^(٦) ؟

(١) الدرديس والقنطر : الداهية .

(٢) قدك : حسبك ، واثب : استحى وأريت : زدت ، والغلواء : المبالغة في العذل .

(٣) الخزير : طعام يشبه المصيدة بلحم ، وبلا لحم : عصيدة أو مرقة من بلاة النخالة ، ومشحاً : فتح ، المجازل : جمع جفلة وهى الشمة ، ولسكتها فى الأصل لقرس لا للانسان ، والجراف الأكل ، والمبلع : الواسع الحلق .

(٤) الورد : القوم يردون الماء ، والغرب : الدلو العظيمة ، والجلال العظيم ، والخزخز : القوى الشديد .

(٥) المرمريس : الداهية .

وذكروا أن الوليد بن عبد الملك قال له : أفسدت شعرك بيوزع . وهجنوا
اتباع الخليل بن أحمد له في هذا الاسم حين قال :

أمه البنين وأسماءُ والرَّبابُ وبوزعٍ

واستقبحوا قول أبي تمام :

يقول أناسٌ في حيناءٍ عابنوا عمارةً رحلى من طريفٍ وتالده

وقالوا : ما الفائدة في ذكر (حيناء) ؟ وليس أبو تمام مضطراً إلى ذكر الموضع
الذي قيل له فيه هذا . وقد ذكروا أن الفرزدق أنكر على مالك بن أسماء بن خارجة ،
وقد أنشده : • جذبا ليلتي يتكل بمونتي . وقال : أفسدت شعرك بذكر (بونتي) ،
قال له : فني بوني كان ذلك ، قال : وإن كان ! وأما قول أبي عبادة الپحتري :

وأنا الشجاعُ وقد رأيتَ موافقي بعقرقسٍ والمشرقيَّةُ شهدي

قله في ذكر (عقرقس) عذر واضح ، لأنه الموضع الذي شاهد المدوح به
فقاله ، وليس يحسن أن يذكر موضعاً غيره ولم يحمد فيه . وهذا ليس بموجب حسن
اللفظة ، ولكنه يبسط عذر ناظمها حسب . ومن هذه الألفاظ المذكورة
قول عنتره :

شربت بماءٍ الدحرضينِ فأصبحت زوراءَ تسيفرُ عن حياضِ الدَّيلم^(١)

ولعل عنتره أراد ذكر الماء المشروب على الحقيقة ، وإلا لو أمكنه أن يذكر اسم
موردٍ من الموارد يجرى هذا المجرى كان أحسن وأليق . وأما قول الكهيت :

وأذنينَ السبرودِ على خدودِ يُزَيْنُ الفداغمَ بالأسيل^(٢)

فإن (الفداغم) كلمة رديئة كما ترى . ومن الوحشي قول امرئ القيس :

• وسنَّ كُسنيقٍ سناءً ومُمنياً • فإن هذا على ما ذكر لم يعرفه الأصمعي

(١) ضمير شربت لئناقة ، والدحرضان : ماءان ، وزوراء : مائلة من النشاط ، والديلم : ماء لبني سعد ،

يعني أن اللاقة تنفر عنها لأنها تخافها لمداوة أو نحوها .

(٢) الفداغم : جمع فدغم ، وهو الحد الحسن الملتني ، والأسيل : الأملس يعني الوجه .

ولا أبو عمرو . وقال أبو عمرو : هو بيت مسجدي ، يريد من عمل أهل المسجد .
وقال غيره : مُسْتَقْ جَبَل ، وسَمُّ هِيَ الْبَقْرَةُ ، فأما السُّنُّ فَالْثَوْر . ومن هذا أيضاً
قول العجاج • وقاحاً ومَرْمِيناً ممرجاً • فإن المرمن الأنف ، والمرج
لا يعرف . حتى خرج له أنه أراد بالمرج المحدد ، من قولهم للسيوف السرجيات ،
منسوبة إلى قين يعرف بسريج ، وهذا القصد على ما تراه وحشى غريب . وما زال
أهل العلم بالشعر يكرهون قول ذى الرمة • عصاً عسّطوسٍ لِنِهَا واعتدالها • وفي
(عسّطوس) ضروب من العيوب المذكورة ، وقيل إنه الخيزران وقد كان يمكن
ذا الرمة أن يقول خيزران ،

وإن كان هؤلاء الشعراء أرادوا الإغراب ، حتى يتساوى في الجهل بكلامهم
العامة؛ وأكثر الخاصة، فما أقبح ما وقع لهم . وقد رأى الخفاجي جماعة يتعمدون هذا
فقال لهم : إن سررتم بمعرفتكم وحشى اللغة ، فيجب أن تقتنوا بسوء حظكم من
البلاغة . وجرى بين أصحابه في بعض الأيام ذكر شينخة أبي العلاء المعري ، فوصفه
واصف من الجماعة بالفصاحة ، واستدل على ذلك بأن كلامه غير مفهوم لكثير من
الأدباء ، فعجب من دليله ، وإن كان لم يخالفه في المذهب ، وقال له إن كانت الفصاحة
عندك بالآلفاظ التي يتعذر فهمها ، فقد عدلت عن الأصل المقصود أولاً بالفصاحة ،
التي هي البيان والظهور ، ووجب عندك أن يكون الأخرس أفصح من المتكلم ، لأن
الفهم من إشارته بعيد عسير ، وأنت تقول كلما كان أغمض وأخفى كان أبلغ وأفصح .
وعارضه صاعد بن عيسى الكاتب ، وقال : صدقت ، إننا لا نفهم عنه كثيراً
بما يقول ، إلا أنه على قياس قولك يجب أن يكون ميمون الزنجي الذي نعرفه أفصح
من أبي العلاء ، لأنه يقول ما لا نفهمه نحن ولا أبو العلاء أيضاً ، فأمسك . وهو
يكره من كثير بن عبد الرحمن صاحب عزة قوله :

وما روضةً بالحزن طيبة الثرى يمجّ الندى جشائها وعرارها

ذكر (الجشجاش) لأنه غير مختار ، ولو أمكنه ذكر غيره كان أليق وأوفق .
ولا يجب أيضاً تسمية أبي تمام صاحبه (علاثة) ونداءه بالترخيم في قوله :

كف بالطلول الدراساتِ عثلاثا أضحت جبال قطينين رثائا
وإن كان الروى قاده إلى ذلك ، فن حظر عليه القوافى ، واقتصر به على التاء دون
غيرها من الحروف ؟ وليس يغفر لاجل ما يلزم به نفسه ذنب ، ولا يغفل له عن
خطأ ، إذا كان حظر المباح ، وحرّم الحلال ، واعتمد تكلف النصب طوعاً
واختياراً وهوى وقصداً .

والرابع : أن تكون الكلمة غير ساقة عامية . ومثال الكلمة العامية :
جليت والموتُ مهدحراً صفحتيه وقد تفرّعتن في أفعاله الأجلُ
فإن (تفرعن) مشتق من اسم فرعون ، وهو من الفاظ العامة ، وعاداتهم أن
يقولوا : تفرعن فلان ، إذ وصفوه بالجبرية .

والخامس : أن تكون الكلمة جارية على العرف العربى الصحيح غير شاذة .
ويدخل فى هذا القسم كل ما ينكر أهل اللغة ، ويردّه علماء النحو من التصرف الناسد
فى الكلمة . وقد يكون ذلك لاجل أن اللفظة بعينها غير عربية . كما أنكروا على
أبي الشيص قوله :

وجناح مقصوص تحيّف ريشه ريبُ الزمانِ تحيّف المقراضِ
وقالوا : ليس (المقراض) من كلام العرب « لأنه لم يسمع فى كلامهم إلا مشى
خلاقاً لسيويه . »

وقد تكون الكلمة عربية ، إلا أنها قد عبّر بها عن غير ما وضعت له فى عرف
اللغة . كما قال أبو عبادة البحرى :

يشق عليه الريح كلّ عشية جيوب الغمام بين بكرٍ وأيم
فوضع الأيم مكان التيب ، وليس الأمر كذلك ، ليس الأيم التيب فى كلام
العرب ، إنما الأيم التى لا زوج لها ، بكرأ كانت أو ثيباً (١) . قال الله عزّ وجلّ :

(١) ذكر صاحب القاموس أن الأيم من لا زوج لها بكرأ أو ثيباً ، ومن لا امرأة له ، وذكر صاحب
الختار الأيمى الذين لا أزواج لهم من الرجال والنساء الواحد منها أيم ، سواء كان تزوج من قبل أو لم يتزوج
قاله وامرأة أيم بكرأ كانت أو ثيباً . قال الحفاجى : وقد حكى عن بعض كبار الفقهاء وهو محمد بن إدريس
الثامنى فلفظ فى ذلك ، والصحيح ما ذكره .

« وأنكحوا الأيتام منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم ، وليس مراده تعالى الأيتام من النساء دون الأبكار ، وإنما يريد النساء اللواتي لا أزواج لهن ، وقال الشماخ ابن ضرار :

يقر بعيني أن أحدث أنها وإن لم أئنها ، أيم لم تزوج
وليس يسره أن تكون ثيباً .

وقد يكون العيب من جهة حذف شيء من حروف الكلمة ، كما قال رؤبة ابن العجاج : قواطناً مكة من ورق الحما يريد الحمام . وقول فخاف بن ندبة :

كنسوح ريش حمامة نجدية ومسخت بالثنتين عصف الإمد^(١)
يريد كنسوحى . ومن ذلك قول النجاشي :

فلست بآتيه ولا أستطيعه ولاك اسقنى إن كان ماؤك ذا فضل
أراد : ولكن اسقنى .

وقد يكون على وجه الزيادة في الكلمة ، مثل أن يشبع الحركة فيها فتصير حرفاً ، كقول ابن هرمة :

وأنت على الغواية حين تمرى وعن عيب الرجال بمنسزاح
أى بمنزح وقال غيره :

وأنى حينما يسرى الهوى بصرى من حيناً أدنو فأنظور
يريد : أدنو فأنظر ، وقول الآخر :

تنفى بداها الحصا في كل هاجرة تنفى الدراهم تنقاد الصيارف
يريد . الدراهم والصيارف .

(١) شبه شفتى المرأة بنسوح ريش الحمامة في رقها ولطافتها وحوثتها ، وأراد أن لثاتها تضرب إلى السمرة ، فكأنها مسحت بالأمد وهو الكحل ، وعصفه ماسحق منه مصدر بمعنى اسم المفعول .

وقد يكون إيراد الكلمة على الوجه الشاذّ القليل ، وهو أردأ اللغات ، فيها لشذوذها ، والكثير أبدأ خفيف ، كما يقول النحويون في خفة الأسماء لكثرتها .
ومن هذا قول البحترى :

متحيرين ، فباهت متعجباً بما يرى ، أو ناظرٌ متأملٌ
فقوله (باهت) لغة رديئة شاذة ، والعربي المستعمل : بهت الرجل بهت ،
فهو مبهوتٌ .

ومنه قول المتنبي :

وإذا ألقى طرح الكلام معرضاً في مجلس أخذ الكلام اللذني
فإن (اللذني) في (الذي) لغة شاذة قليلة .

وقد يكون لأن الكلمة بخلاف الصيغة في الجمع أو غيره ، كما قال الطرمح :
وأكره أن يعيب عليّ قومي هجاي الأردلين ذوى الخنات
لجمع إحنة على غير الجمع الصحيح ، لأنها إحنة وإحسن ، ولا يقال خنات .
ومن هذا أيضاً أن يبدل حرف من حروف الكلمة بغيره ، كما قال الشاعر :
لها أشارير من لحمٍ متمرة من السعالى ووخرٌ من أرائها^(١)
يريد : من الثعالب وأرائها .

ومنه أيضاً إظهار التضعيف في الكلمة ، مثل قول الشاعر :
مهلاً أعاذل قد جرمت من خلقى أنى أجود لأقوامٍ وإن صنينتوا
وأما صرف مالا ينصرف ، كقول حستان بن ثابت :
وجبريلٌ أمين الله فينا وروح القدس ليس له كفاء
ومنح الصرف بما ينصرف ، كقول العباس بن مرداس :

(١) يصف عقاباً ، والأشارير جمع إشراة ، وهى القطعة من اللحم ، ومتمرة مجففة ، والوخر
للتقطع من اللحم . وأصل الوخر الطعن الخفيف ، كأنه يريد ما تقطعه من اللحم بسرعة .

وما كان حصنٌ ولا حابسٌ يفوقان مرداس في مجمع
وقصر الممدود، كقول الأعشى :

والقارح العدا وكل طمرة^(١) ما إن تال يد الطويل قذها^(٢)
ومد المقصور، على ما روى بعضهم :

سيفيني الذي أغناك عني فلا فقر يدوم ولا غناء
وحذف الإعراب للضرورة، مثل قول امرئ القيس :

قال يوم أشرب غير مستحب إثمأ من الله ولا واغل^(٣)
وقائيد المذكر على بعض التاويل، كقول الشاعر :

وتشرق بالقول الذي قد أذعته كما شرقت صدر القنساء من الدم
وتذكير المؤنث، كما قال الآخر :

فلا مزنة ودقت ودقها ولا أرض أبقل إبقالها

فإن هذا وأشباهه، وما يجرى مجراه، وإن لم يؤثر في فصاحة الكلمة كبير تأثير،
فإنه يؤثر صياتها عنه. لأن الفصاحة تنبئ عن اختيار الكلمة وحسنها وطلاقتها.
ولها من هذه الأمور صفة نقص، فيجب اطراحها.

والسادس : ألا تكون الكلمة قد عبر بها عن أمر آخر يكره ذكره، فإذا
أوردت وهي غير مقصود بها ذلك المعنى قبحت، وإن كملت فيها صفات الحسن.
ومثال هذا قول عروة بن الورد :

قلت لقوم في الكنيف تروحوا عشيةً بننا عندما وان رزح^(٤)

(١) القارح: من ذوات الحافر الذي شق ناديه وطلع، والطمرة: الفرس، والعداء: مقصور العداة.
(٢) المستحب: المتكسب، والواغل: الداخل على الشرب ولم يدع. قال ابن قتيبة: ولولا أن النحويين
يذكرون هذا البيت، ويحتجون به في تسكين المتحرك لاجتماع الحركات، وأن كثيراً من الراوة يروونه
هكذا لظننته قال يوم أسقى (انظر الشعر والشعراء) ج ١ ص ٤٥.
(٣) ماوان: ماء أو قرية في أرض اليمامة، والكنيف: الحظيرة من الشجر، وقوم رزح: مهازل،
ورزح صفة لقوم، وتقديره: قلت لقوم رزح عشية بننا في الكنيف عند ماوان: تروحوا (هامش سر
للفصاحة ٩٧).

والكنيف أصله الساتر ، ومنه قيل للترس كنيف ، غير أنه قد استعمل في الآبار التي تستر الحداث وشهر بها ، والخفاجي يكره هذا في شعر عروة ، وإن كان ورد مورداً صحيحاً ، لموافقته هذا العرف الطارىء . على أن لعروة عذراً ، وهو جواز أن يكون هذا الاستعمال حدث بعده ، بل لا يشك أنه كذلك ، لأن العرب أهل الوب لم يكونوا يعرفون هذه الآبار .

ومن هذا النحو قول أبي تمام :

ممتفجر نادمته فكأنتي للدلو أو ليلر زمين نديم^(١)

فالدلوها هنا أحد البروج ، ولا يختار لموافقته اسم الدلو المعروف . وأنت تجد بأقرب تأمل ما بين قول القائل لمن يمدحه : أنت المرزم جوداً ، والجئنة لمن تقصده الأيام عزاً . وبين قوله : أنت الدلو كرمأ ، والكنيف لطريد الدهر سعة ، والمعنيان صحيحان ، وحسن أحدهما وقبح الآخر ظاهر لا يخفاء به .

والسابع : أن تكون الكلمة معتدلة غير كثيرة الحروف ، فإنها متى زادت على الأمثلة المعتادة المعروفة قبحت ، وخرجت عن وجوه الفصاحة ، ومن ذلك قول أبي نصر بن نباتة :

فياكم أن تكشفوا عن رموسكم إلا إن مغناطيسهن النوائب
فمغناطيسهن كلمة غير مرضية ، لكثرة عدد حروفها . ومن هذا النوع أيضاً قول أبي تمام :

فلا ذريجان اختيال^٢ بعدما كانت معرّس عبدة ونكال
سمجت ونبها على استسماجها ما حولها من نضرة وجمال
فقوله (فلا ذريجان) كلمة رديئة لطولها وكثرة حروفها ، وهي غير عربية ، ولكن هذا وجه قبحها ، وكذلك قوله في البيت الثاني (استسماجها) رديء لكثرة الحروف ، ونحروج الكلمة بذلك عن المعتاد في الألفاظ إلى الشاذ البادر . ونحو من

(١) المرزمان : نحيان من نجوم المطر .

هذا قول أبي الطيب المتنبي :

إنّ الكريم بلا كرامٍ منهم مثلُ القلوب بلا سويدٍ أو أوتها

فسويداوتها كلمة طويلة جداً ، ولذلك لا تختار .

والثامن : أن تكون الكلمة مصغرة في موضع عبر بها فيه عن شيء لطيف أو خفي أو قليل ، أو ما يجري مجرى ذلك ، فإنه يراها تحسن به ، ومثاله قول أبي العلاء صاعد بن عيسى :

إذا لاح من برق العقيق ومُنِيضَةٌ تدقّ على ملح العيون الشوائم

أفلا تراه لما أراد أنها خفية تدق على من ينظرها حسن التصغير في العبارة عنها ؟ وكذلك قول الشريف الرضي :

زال وأبقى عند ورائه جذيم مالٍ عرقته الحقوق

فصغرت لما أراد القلة ؛ وليس التصغير عند الخفاجي وجهاً من وجوه الفصاحة إلا في الموضع الذي ذكره ، دون ما يسمونه تصغيراً للتعظيم ، وعلى هذا يجعل قول المتنبي :

أحادٌ أم سُداسٌ في أحادٍ لَيْسِلَتْنَا المنوطة بالتناد^(١)

فلا يختار التصغير في (لَيْسِلَتْنَا) لأنه تصغير تعظيم ، وليس على الوجه الذي ذكره . فاما قول أبي نصر بن نباتة يصف الحية :

ففي الهضبة الحمراء إن كنت سارياً أغيرُ ياوى في صُدوع الشواهد

فإن تصغيره هنا مرضى على ما ذكره . لأن الحية توصف بأنها لا تغتدى إلا بالتراب ، فقد جفّ لحمها وذهبت الرطوبة منها ، ألا ترى إلى قول النابغة :

فبِثْ كَأَنِّي سَاوِرَتْنِي ضَيْلَةٌ مِّنَ الرُّقَشِ فِي أُنْيَابِهَا السَّمُّ نَاقِعٌ

(١) يريد أحاد على الاستفهام ، والتنادى : يوم القيامة لأن النداء يكثر فيه ، يقول أمي واحدة أم ست في واحدة ، يريد ليالي الأسبوع ، وجعلها اسماً لليالي الدهر كلها ، لأن كل أسبوع بعده أسبوع آخر إلى آخر الدهر

فوصفها بأنها ضئيلة لما ذكره .

* * *

وهذا البحث المسهب الذى يجعله البلاغيون فى مقدمة ما يعرضون من علوم البلاغة من أمتع البحوث البيانية ، بل من أهم ما يأخذ بيد الناقد ، ويشحذ ملكته لإجادة النظر فى الأعمال الأدبية ، ويأخذ بيد الأدباء ، ويرشدهم إلى مواضع الإجابة ليحتذوها ، ومواطن الزلل ليتحاشوها . ولت الدراسة البلاغية اقتصر على مثل هذا المنهج المجدى فى تعرف الأدب والمعين على تذوقه ، بدل هذه القواعد الجافة التى لا تعلم البلاغة ، ولا تعين أدبيا ، ولا تأخذ بيد ناقد .

ولم يقصر الخفاجى الكلام على اللفظة المفردة ، وهى الوحدة فى موضوع الكلام ، ولكنه تجاوزها إلى الكل الذى ينشأ من مجموع الكلمات ، والنظم الذى يتألف منها . والأدب عنده صناعة ، وكل صناعة من الصناعات فكالمها بخمسة أشياء على ما ذكره الحكماء :

- (١) الموضوع : وهو الخشب فى صناعة التجارة .
 - (٢) الصانع : وهو النجار .
 - (٣) الصورة : وهى كالترسيخ المخصوص ، إن كان المصنوع كرسيًا .
 - (٤) الآلة : مثل المشراب والقديم وما يجرى مجراهما .
 - (٥) الغرض : وهو أن يقصد على هذا المثال أن يجلس فوق ما يصنعه .
- وإذا كان الأمر على هذا ، ولا تمكن المنازعة فيه ، وكان تأليف الكلام المخصوص صناعة ، وجب أن نعتبر فيها هذه الأقسام .
- (١) فالموضوع : هو الكلام المؤلف من الأصوات ، وهو ما سبق شرحه من حال اللفظة بانفرادها وما يحسن فيها وما يقبح .
 - (٢) والصانع : هو المؤلف الذى ينظم الكلام بعضه مع بعض ، كالكاتب والشاعر وغيرهما .

(٣) والصورة : هي كالفصل للكاتب والبيت للشاعر ، وما يجري مجراها .

(٤) والآلة : أقرب ما قيل فيها إنها طبع هذا الناظم ، والعلوم التي اكتسبها بعد

ذلك ، ولهذا لا يمكن أحداً أن يعلم الشعر من لا طبع له ، وإن جهد في ذلك . لأن الآلة التي يتوصل بها غير مقدورة لمخلوق ، ويمكن تعلم سائر الصناعات ، لوجود كل ما يحتاج إليه من آلاتها .

(٥) والفرض : يكون بحسب الكلام المؤلف ، فإن كان مدحاً كان الغرض به

قولاً ينيء عن عظم حال المدوح ، وإن كان هجواً فبالضد . وعلى هذا القياس كل ما يؤلف ، وإذا تأملته وجدته كذلك .

وقد ذهب أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب إلى أن المعاني في صناعة الكلام موضوع لها ، وذكر ذلك في كتاب « نقد الشعر » . وقال في كتابه « الخراج وصناعة الكتابة » ، عند كلامه على البلاغة : إن اللغة تجري مجرى الموضوع لصناعة البلاغة . وهذان القولان على ما نراهما مختلفان ، والصحيح في نظر الخفاجي ما ذكره وما يوافق كلام قدامة في كتاب الخراج .

ويقال لقدامة إذا ذهب إلى أن المعاني هي الموضوع : خبرنا عن الألفاظ التي أخذها هذا الصانع المؤلف فالفها ، إذا لم تكن عندك موضوعاً لصناعة الكلام فما منزلتها من الأقسام التي اعتبرها الحكماء في كل صناعة ؟ والتأمل قاض بدهتها ، ونحن نرى تأثير الألفاظ تأثيراً بيناً في الحسن والقبح ، ولا يجوز أن تكون مع هذه العلة الوكيدة غريبة عنها . فإن قيل : إنها الآلة ، قيل : وأي صناعة من الصناعات تصاحبها الآلة بعد فراغ الصانع منها ، حتى تصير أصلاً والمصنوع تابعاً لها ؟ ولما كانت علة المعاني وكيدة أيضاً فإن المعاني والألفاظ هي صناعة الصانع التي أظهرها في الموضوع ، وهي التي تكمل الأقسام المذكورة ، فأما الألفاظ فليست من عمله ، وإنما له منها تأليف بعضها من بعض حسب .

وإذا كان تكوين الكلمة من حروف متباعدة المخارج يجعلها نصيحة ، فكذلك التأليف ، فينبغي تجنب تكرار الحروف المتقاربة في تأليف الكلام . بل إن

التكرار في التأليف أفتح . وذلك أن اللفظة المفردة لا يستمر فيها من تكرار الحرف الواحد أو تقارب الحروف مثل ما يستمر في الكلام إذا طال واتسع . قال الخفاجي : وما زال أصحابنا يتعجبون من هذا البيت :

لو كنتُ كنتُ كنتُ الحب كنتُ كما كنا نكونُ ولكن ذلك لم يكنِ
وليس يحتاج إلى دليل على قبحه للتكرار . وقد روى أن أبا تمام لما أنشد أحمد بن أبي دؤاد قوله :

فالمجْدُ لا يرضى بأن ترضى بأن يرضى المؤمل منك إلا بالرضا
قال له إسحق بن إبراهيم الموصلي : لقد شققت على نفسك يا أبا تمام ، والشعر أسهل من هذا . وقول الآخر :

لم يضرها والحمد لله شيءٌ وانثنت نحو عزفٍ نفسٍ ذهُولِ
فإن المصراع الثاني من هذا البيت يثقل التلفظ به وسماعه ، لما فيه من تكرار حروف الحلق .

وقد ذهب أبو الحسن علي بن عيسى الرَّمَّاني إلى أن التأليف على ثلاثة أضرب : متنافر ، ومتلائم في الطبقة الوسطى ، ومتلائم في الطبقة العليا . قال :

والتلائم في الطبقة الوسطى كقول الشاعر :

رَمَّتِنِي وَسَتْرُ اللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَهَا عَشِيَّةَ آرَامِ الْكِنَاسِ^(١) رَمِيمُ
الْأَرْبِ يَوْمَ لَوْ رَمَّتِنِي رَمِيَّتَهَا وَلَكِنْ عَهْدِي بِالْتِضَالِ قَدِيمُ
قال : والمتلائم في الطبقة العليا القرآن كله . وذلك بين لمن تأمله ، والفرق بينه وبين غيره من الكلام في تلاؤم الحروف على نحو الفرق بين المتنافر والطبقة الوسطى .

(١) رميم امرأة ، وهي فاعل (رمتني) والبيتان لأبي حية النميري . أي رمتني بطرفها ، وعنى بستر الله الإسلام أو الشيب ، وآرام الكناس : موضع وروى « بأحجار الكناس » قال المراد في تفسير البيت الثاني : لو كنت شاباً لرميت كما رمت ، وفتنت كما فتنت ، ولكن قد تطاول عهدى بالشباب .

ورأى الرماني هذا غير صحيح في نظر الخفاجي ، وقسمته فاسدة ؛ وذلك أن التأليف على ضربين فقط : متنافر ، ومتلائم . وقد يقع في المتلائم ما بعضه أشد تلاؤماً من بعض ، على حسب ما يقع التأليف عليه ، ولا يحتاج أن يجعل قسماً ثالثاً ، كما يكون من المتنافر ما بعضه أشد تنافراً وأكثر من بعض ؛ ولم يجعل الرماني ذلك قسماً رابعاً ويرى الخفاجي أن إعجاز القرآن لا يلتمس من تلك الجهة ، وإنما له سبيل آخر ذكره (ص ١١٠ - ١١١) .

وإذا كان يقبح تكرار الحروف المتقاربة المخارج ، فتكرار الكلمة بعينها أقبح وأشنع ، فقول أبي الطيب المتنبي :

العارض ' الهتن ابن العارض الهتن ^(١) ؛ ن العارض الهتن ابن العارض الهتن
من أقبح ما يكون من التكرار وأشنع . وليس كل تكرار قبيحاً . وقد أجاز له شيخه أبو العلاء المعري قول الحطيئة :

ألا طرقتنا بعد ما هجموا هند وقد سرن خمساً واتلأب ^(٢) بنا نجد
ألا حبتنا هند وأرض ^٣ بها هند وهند ^٤ أتى من دونها النأي والبعده

وقال : من حبه لهنه المرأة لم يُر تكرير اسمها عيباً ، ولأنه يجد التلغظ باسمها حلاوة ، فلم ير المعري من الاعتذار للتكرير إلا هذا العذر . وما يستقبح لأبي الطيب لهذا السبب :

لك الخير غيري رام من غيرك الغنى وغيري بغير اللاذية لاحق
وقوله :

ومن جاهل بي وهو يجهل جهله ويجهل على أنه بي جاهل
لأنه ذكر الجهل خمس مرات ، وكرر (بي) فلم يبق من ألفاظ البيت ما لم يعده إلا القليل . وأما قوله :

(١) العارض : السحاب المتعرض عن الأفق ، والهنن : الكثير الصب ، يعني أن المدوح جواد من آباء أجواد .
(٢) اتلأب الأمر : استقام ، واتلأب الطريق . استقام وامند .

فخلقت بالم الذي قلقل الحشا قلاقل عيس كلهن قلاقل
غثاة عيشي أن تفت كرامتي وليس بغث أن تفت (١) المآكل
فقد اتفق له أن كرر في البيت الأول لفظه مكررة الحروف ، فجمع القبح
بأسره في صيغة اللفظة نفسها ، ثم في إعادتها وتكرارها ، وأتبع ذلك بغثاة في البيت
الثاني ، وتكرار (تفت) فليست تجد ما تزيد على هذين البيتين في القبح .
ويجب الكلام إذا أكثر فيه الوحشي أو العامى . أما جريان الكلمة على العرف
العربي الصحيح ، فإن للتأليف بهذا علفة وكيدة ، لأن إعراب الكلمة لتأليفها من
الكلام ، وعلى حكم الموضع الذي وردت فيه .

* * *

ويطول بنا الكلام إذا أردنا إحصاء ما درسه من فنون البيان وعناصر الجمال
الأدبي بعد هذه الدراسة العميقة في فصاحة اللفظ المفرد وفصاحة التركيب ، فقد
عرض لتلك الفنون التي يعرفها البيانون وعلماء البديع ، ولكنه لم يعرضها عرضاً
تأعدياً ، وإنما يعرضها عرضاً أدبياً نقدياً ، يبين أثرها في صناعة البيان ، وعرضاً لتأديج
جيدة منها ، وأخرى رديئة ، وبيان العلة في استحسانها أو استهجانها بما يتدل على العلم
الصحيح ، والذوق الأدبي المستقيم .

« بولس أبو عجمان لعبد القاهر الجرجاني :

كان عبد القاهر الجرجاني (٢) معاصراً لابن سنان الخفاجي ، وتقد غلشنا في القرنين

(١) قلقت : حركت ، وقلقل العيس : النوق الحفية ، وقلقل الثانية : جمع قلقة بمعنى الحركة ، والغثاة
الرفاعة ، يعني أن رداءة عيشه في رداءة كرامته لا في رداءة مآكله .

(٢) هو أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني ، الإمام النحوي المتكلم المشهور ، قال
السيوطي إنه أخذ النحو عن ابن أخت الفارسي ، ولم يأخذ عن غيره ، لأنه لم يخرج من بلده (بغية
الرواة : ص ٣١١) ولعل هذا في النحو فقط ، أما الأدب فإن من أهم أساتذته فيه اللغاضي أبو الحسن
علي بن عبد العزيز الجرجاني صاحب « الوساطة » وكان عبد القاهر من كبار أئمة العربية والبيان . ومن
مصانيفه : أسرار البلاغة ؛ ودلائل الإعجاز في البلاغة ، والمعنى في شرح الإيضاح ، وإعجاز القرآن
الكبير والصغير ، وكتاب الجمل ، والعوامل المائة العاملة في التصريف . توفي سنة ٥٤٦ هـ ، أو سنة ٥٤٧ هـ ،
ومن شعره :

الخامس الهجرى ؛ وكان القرن الرابع قرن الاختصاصيين الذين هجروا التعميم غير العلى ، واهتموا بمعالجة التفاصيل ونقد النصوص ، وبذلك هبوا السيل لأصحاب العقول العظيمة الذين وقفوا على آثارهم ، ومن بين أصحاب العقول هؤلاء عبد القاهر الجرجاني . . ويمكن اعتبار عصر عبد القاهر مرحلة النضج والرشد الفكرى فى تلك الحياة . فالذوق العربى قد جارى سنة الطبيعة فترقى من طور البساطة ، بما جد عليه من عوامل الرقى الاجتماعى والفكرى إذ اتسعت رقعة الدولة ، وتطورت أنظمتها فى الحكم والحياة ، وتنوعت العناصر المؤلفة لشعوبها ، والتيارات المكونة لثقافتها ، وتحضرت أساليب لهما وتمتعها الفنية ؛ وعلى هذا ارتقى الذوق العربى فى الفن ، كما اقتضت سنة العمران ، من مجرد الانفعال والاستحسان إلى مراقب التذوق المنظم القائم على تعرف علل التأثر وأسبابه ، ثم بدأت الروافد المختلفة تمد ذلك الجدول الطبيعى الجارى ، وتزيد فى تياره (١) .

وقد سبق أن قلنا إن الفكرة المنظمة فى الأدب . والنظرة العلية فى البيان تظهران بوضوح فى كتاب «سر الفصاحة» ، الذى قسم العمل الأدبى إلى جزئيات ، وتناول هذه الجزئيات من أدناها ، وهو الصوت ثم المقطع ثم الكلمة التى جعل لفصاحتها أسباباً ومظاهر ، إذ كان من الأصوات ما يقبل وما ينفر منه ، ومن الكلمات ما يستحسن وما يستهجن ، وما هو مستعمل وما هو مهمل ، ولكل ذلك أثره فى الإبانة والإفصاح ، لأن الكلمات هى لبنات النص الأدبى ، وما لم تكن هذه اللبنات سليمة فى تكوينها ، جيدة فى مادتها ، فإن بناء النص لا بد سيكون ضعيفاً سريع الانهيار .

ولكن عبد القاهر يسير فى طريق آخر ، وينهج نهجاً مضاداً ، فليس لهذه الجزئيات

لا تأمن النفثة من شاعر
فإن من يدحك كاذباً
وقوله فى غول العلماء ونهاية الجهلاء :

كبر على العلم يا خليلي
وعش حماراً تمش سعيداً

وما دام حياً سالماً فاطفاً
يحسن أن يهجوكم صادقاً

ومل إلى الجهل ميل هائم
فالسعد فى طالع البهائم

(١) من الوجوه النفسية فى دراسة الأدب وقده للأستاذ محمد خلف الله : ص ١٠٦ (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر — القاهرة ١٩٤٧ م) .

في نظره كبير أثر ، ولكن الكلى هو الذى استدعى الجزئى ، وكلما كان الكلى سليماً في مبعثه ، وفي الفكرة التى يعبر عنها تبع ذلك سلامة كل جزئية من جزئيات هذا الكلى .

* * *

ويعيننا قبل أن ننظر في تلك الدراسة القيمة التى بسطها الجرجاني في كتابه أن نذهب إلى أن عبارات « البلاغة » ، و « الفصاحة » ، و « البيان » ، وما شاكلها من المصطلحات تكاد تتقارب في نظر عبد القاهر ، لأنها جميعاً - كما يقول - يعبر بها عن فضل بعض القائلين على بعض من حيث نطقوا وتكلموا ، وأخبروا السامعين عن أغراضهم ومقاصدهم ، وراموا أن يعلموهم ما في نفوسهم ، ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم^(١) .

وإذا كان هذا هو فهم عبد القاهر لدلالة هذه المصطلحات ودلالة على تقاربها في ذهنه ، كما كان ذلك عند الذين عاصروه والذين سبقوه حين لم يحاولوا الفصل بين الدراسات اللسانية أو تقسيمها إلى فنونها الثلاثة : المعاني والبيان والبديع . فإن من الخطأ ما وقع فيه ناشر الكتاب حيث كتب تحت (دلائل الإعجاز) وهو عنوان الكتاب عبارة « في علم المعاني » ، كما كتب تحت (أسرار البلاغة) وهو عنوان الكتاب الآخر لعبد القاهر « في علم البيان » ، ويؤكد ذلك بقوله إن عبد القاهر هو مؤسس على البلاغة ومقيم ركنيها « المعاني والبيان » ، بكتابه^(٢) .

والحقيقة أن كلمة « المعاني » ، وإن وردت في ثانياً كلام عبد القاهر ، فإنه لم يكن يعنى بها شيئاً مما عناه السكاكي والذين جاءوا بعده من علماء البلاغة . وحسبنا أن نشير إلى أن في (دلائل الإعجاز) كثيراً من المباحث التى لا تدخل في صميم مباحث (علم البيان) ومباحث (علم البديع) كما حددها البلاغيون . ومن أمثلة ذلك ما نقله من ثبت (دلائل الإعجاز) كما وضعه هذا الناشر :

(١) اللفظ يراد به غير ظاهره - الحقيقة والمجاز (ص ٥٢)

^(١) (١) دلائل الإعجاز : ص ٣٥ (الطبعة الرابعة : دار المنار - القاهرة ١٣٦٧ هـ) .

(٢) مقدمة الناشر (السيد رشيد رضا) في التعريف بدلائل الإعجاز : ص (ح) .

- (٢) المجاز ، وشرح معنى الاستعارة (ص ٥٣)
(٣) التمثيل ، أو الاستعارة التمثيلية (ص ٥٤)
(٤) ترجيح الكناية والاستعارة والتمثيل على الحقيقة (ص ٥٥)
(٥) تفاوت الكناية والاستعارة والتمثيل (ص ٥٨)
(٦) الاستعارة والخاص النادر منها ، ووجه حسنه (ص ٥٩)
(٧) الاستعارة وتفاوتها في اللفظ الواحد ، وتعددتها للتناسب (ص ٦٢)
(٨) الاستفهام على سبيل التشبيه والتمثيل (ص ٩٤)
(٩) الكناية والتعريض (٢٣٦)
(١٠) غلط الناس في معنى الحقيقة والمجاز (ص ٢٨٠)
(١١) وجه كون المجاز أبلغ من الحقيقة (ص ٢٨١)
(١٢) الإعجاز ليس بالاستعارة ، ولكن لما دخل فيه (ص ٢٩٩)
(١٣) فصاحة المفرد تختص بالاستعارة (ص ٣٠٩)
(١٤) بيان الفصاحة في اللفظ والفصاحة في النظم ، وكون فصاحة الكناية والاستعارة والتمثيل عقلية معنوية ، ومعنى كون الاستعارة أبلغ من الحقيقة (ص ٣٢٩) .

- (١٥) غلط العلماء في تفسير الاستعارة وجعلها من المنقول (ص ٣٣٣)
(١٦) الاستعارة المكنية لا يظهر فيها النقل (ص ٣٣٤)
(١٧) تعريف الاستعارة مطلقاً (٣٣٥)
(١٨) الكناية وسبب كونها أفصح من التصريح (ص ٣٤٣)
(١٩) بيان غلط بعض الآراء في بلاغة الاستعارة (ص ٣٤٤)
(٢٠) حسن الاستعارة على قدر إخفاء التشبيه (ص ٣٤٦)
(٢١) الاحتذاء والأخذ والسرقة في الشعر (ص ٣٦٠)
(٢٢) ذم السجع والتجنيس المتكلفين لأن الألفاظ تتبع المعاني (ص ٤٠١)
ولعل الذي أوقع الناشر في هذا الخطأ المقصود أنه وجد المعنيين بالانحراف البلاغية لا يدرسون المعاني والبيان إلا على الوجه الذي حدده السكاكي ، ومن تبعه .

المليخصين والشارحين لمفتاح العلوم من المراد بهذين العليين ، والذين لم يعد يستويهم إلا ما عرفوا من المصطلحات ، والمبائيل المحصورة في «مفتاح العلوم» ، وغيره من الكتب التي لم تتجاوز السير في الطريق التي رسمها ، فأراد الناشر الترويج لكتابه من هذا الوجه . وفي سبيل ذلك كتب على الكتاب ما لم يكتب صاحبه ، وذهب مذهباً عجيباً في فهم عبارات المؤلف ، وهو الفهم الذي يناسب مراده . وهذا مثل واحد في التعسف في فهم الكلام :

ذلك أن عبد القاهر يقول في مدخله إلى «دلائل الإعجاز» ، ينبغي لكل ذي دين وعقل أن ينظر في هذا الكتاب الذي وضعنا - يشير إلى دلائل الإعجاز - ويستقصى التأمل لما أودعناه . فإن علم أنه الطريق إلى البيان والكشف عن الحجة والبرهان ، تتبع الحق وأخذ به . وإن رأى طريقاً غيره أو ما لنا إليه ، ودلنا عليه ، وهيات ذلك إلا إن هذه العبارة التي لم يذكر فيها إلا (البيان) أيا كان معناه ، يعلق عليها السيد رشيد رضا ، في هامشه بأن عبد القاهر يريد كتاب دلائل الإعجاز ، وهو صريح في كونه هو الواضع لعلم المعاني^(١) .

أما أنا فلا أجد في هذه العبارة ما يدل على ذلك بأية لغة أو بأية دلالة ، لا تصريحاً ولا تليحاً . ثم تراه يعود ليؤكد هذا بتعليقه على بيت عبد القاهر :

وفاعلٌ مستندٌ ، فإلٌ تقدمه إليه يُكسبه وصيفاً ويُعطيه
بقوله : يريد نظم القرآن وأسلوبه ، وفي هذا البيت تصريح أيضاً بأنه هو الواضع للفن^(٢) .

بل ربما كان الأمر عكس ذلك تماماً ، لأن عبد القاهر يذكر البيان بلفظه كما رأيت هنا . ويذكر علم البيان بصراحة في قوله : إنك لا ترى علماً هو أرسخ أصلاً ، وأسبق فرعاً ، وأحلى جنى ، وأعذب ورداً ، وأكرم تنجاً ، وأنور سراجاً من (علم البيان) الذي لولا لم تر لساناً يحويك الوشى ، ويصوغ الحلي ، ويلفظ الدر ، وينثث السحر ، ويريك بدائع من الزهر^(٣) .

(١) المدخل إلى دلائل الإعجاز : ص ٧ . وانظر هامش هذه الصفحة (٣) و (٤) .

(٢) المدخل إلى دلائل الإعجاز : ص ٧ . وانظر هامش هذه الصفحة (٣) و (٤) .

(٣) دلائل الإعجاز : ص ٤ .

تهضف فلسفة عبد القاهر البيانية على أساس فكرة النظم ، وليس للنظم ، معنى عنده سوى تعليق الكلم بعضها ببعض ، وجعل بعضها بسبب من بعض ، والكلم ثلاث : اسم ، وفعل ، وحرف . وللتعليق فيما بينها طرق معلومة ، وهذا التعليق لا يعدو ثلاثة أقسام : تعلق اسم باسم ، وتعلق اسم بفعل ، وتعلق حرف بهما . . ومختصر الأمر أنه لا يكون كلام من جزء واحد ، وأنه لا بد من مسند ومسند إليه ، وكذلك السبيل في كل حرف يدخل على جملة ، ألا ترى أنك إذا قلت « كان » ، يقتضى مشبها ومشبأ به ، كقولك « كان زيداً أسد . وكذلك إذا قلت « لو ، و « لولا ، وجدتهما تقتضيان جملتين تكون الثانية جواباً للأولى .

وجملة الأمر أنه لا يكون كلام من حرف وفعل أصلاً ، ولا من حرف واسم إلا في النداء ، نحو يا عبد الله . وذلك أيضاً إذا حقق الأمر كان كلاماً بتقدير الفعل المضمر الذي هو : أعنى ، وأريد ، وأدعو . و « يا ، دليل عليه ، وعلى قيام معناه في النفس . والمعاني التي تنشأ من تعلق الاسم بالاسم ، وتعلق الحرف بهما ، هي معاني النحو وأحكامه ، فالتعلق والإسناد يفهمان من النحو ، وعنهما تكون المعاني التي يريد المتكلم إبرازها ، ويستطيع السامع إدراكها . ولا ترى شيئاً من ذلك يعدو أن يكون حكماً من أحكام النحو ومعنى من معانيه .

والواقع أن هذه الفكرة لم يكن عبد القاهر مخترعاً لها ، وإن كان هو الذي بسط فيها القول ، وأقام على أساسها فلسفة كتابه . وإنما كانت هذه الفكرة وليدة ذلك الصراع الذي أثاره امتزاج الثقافات ، وتمصّب حملة اليونانية لفلسفة اليونان ومنطقهم ، ودفاع حماة العربية عن تراثهم وثقافتهم ومنها الثقافة النحوية .

ومن مظاهر هذا الصراع تلك المناظرة الحادة التي قامت بين الحسن بن عبد الله المرزباني المعروف بابن سعيد السيرافي^(١) وبين أبي بشر متى بن يونس ، في مجلس

(١) كان يدرس ببغداد علوم القرآن والنحو واللغة والفقه والفرائض ، قرأ القرآن على أبي بكر ابن مجاهد واللغة على ابن حريد ، وقرأ عليه النحو ، أفنى في جامع الرصافة خمسين سنة على مذهب أبي حنيفة ، فأوجد له خطأ ولاعثر له على زلة ، وقضى ببغداد ، هذا مع الثقة والديانة والأمانة والرزانة ، صام أربعين سنة ، وكان زاهداً ورعاً لم يأخذ على الحكم أجراً إنما كان يأكل من كسب يمينه ، شرح كتاب سيبويه ، وله كتب كثيرة منها الوقف والابتداء ، المدخل إلى كتاب سيبويه ، صنعة الشعر والبلاغة . توفي في خلافة الطائع سنة ٣٦٨ هـ .

الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات ، وفي هذه المناظرة دافع أبو سعيد السيرافي عن النحو العربي ، واتصر متى " للمنطق اليوناني . فقد قال الوزير لمن في المجلس من العلماء : أريد أن ينتدب منكم إنسان لمناظرة متى " في حديث المنطق ، فإنه يقول : لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل ، والصدق من الكذب ، والخير من الشر ، والحجة من الشبهة ، والشك من اليقين ، إلا بما حواه من المنطق ، وملسكه من القيام عليه ، واستفاده من مواضعه على مراتبه وحدوده . فأحجم القوم وأطرقوا ، حتى قال ابن الفرات : أنت لها يا أبا سعيد !

وكان من كلام أبي سعيد السيرافي في هذه المناظرة :

— إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يتوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف ، أفليس قد لزمنا الحاجة إلى معرفة اللغة ؟

— أسألك عن حرف واحد هو دأثر في كلام العرب ، ومعانيه متميزة عند أهل العقل ، فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسططاليس الذي تدل به وتباهى بتفخيمه ، وهو الواو ، وما أحكامه ؟ وكيف مواقفه ؟ وهل هو على وجه واحد أو وجوه ؟ فهت متى ، وقال : هذا نحو ، والنحو لم أنظر فيه ؛ لأنه لا حاجة بالمنطق إلى النحو ، وبالنحو حاجة إلى المنطق : لأن المنطق يبحث عن المعنى ، والنحو يبحث عن اللفظ . فإن مر المنطق باللفظ فبالعرض ، وإن عبّر النحو بالمعنى فبالعرض والمعنى أشرف من اللفظ ، واللفظ أوضع من المعنى !

قال أبو سعيد : أخطأت لأن المنطق ، والنحو ، واللفظ ، والإفصاح ، والإعراب والبناء ، والحديث ، والإخبار ، والاستخبار ، والعرض ، والتمنى ، والحض ، والدعاء ، والنداء ، والطلب ، كلها من واحد بالمشاكلة والمماثلة . ألا ترى أن رجلاً لو قال : نطق زيد بالحق ولكن ماتكلم بالحق ، وتكلم بالفحش ولكن ما قال الفحش ، وأعرب عن نفسه ولكن ما أفصح ، وأبان المراد ولكن ما أوضح . أو فاه بحاجته ولكن ما لفظ ، أو أخبر ولكن ما أنبا ، لكان في جميع هذا مخرفاً ومناقضاً ، وواضعاً للكلام في غير حقه ، ومستعملاً للفظ على غير شهادة من عقله وعقل غيره ؟ والنحو منطلق ، ولكنه مفهوم باللغة .

وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى ، أن اللفظ طبيعي ، والمعنى عقلي ، ولهذا كان اللفظ باندأ على الزمان ، يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة ، ولهذا كان المعنى ثابتاً على الزمان ، لأن مستملى المعنى عقل ، والعقل إلهي ، ومادة اللفظ طينية ، وكل طينى متهافت . وقد بقيت أنت بلا اسم لصناعتك التى تنتجها ، وآلتك التى تزهى بها ، إلا أن تستعير من العربية اسماً لها فتعار ويسلم لك بمقدار . وإن لم يكن لك يد من قليل هذه اللغة من أجل الترجمة ، فلا بد لك أيضاً من كثيرها من أجل تحقيق الترجمة واجتلاب الثقة ، والتوقى من الخلة اللاحقة لك .

قال متى : يكفينى من لغتكم هذه الاسم والفعل والحرف ، فإنى أتبلغ بهذا القدر إلى أراض قد هذبتها لى يونان ا

قال أبو سعيد : أخطأت ا لأنك فى هذا الاسم والفعل والحرف فقير إلى وضعها وبنائها ، على الترتيب الواقع فى غرائز أهلها . وكذلك أنت محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف ؛ فإن الخطأ والتحريف فى الحركات ، كالحطأ والفساد فى المتحركات .

لم تدعى أن النحوى إنما ينظر فى اللفظ ؟ والمنطقى ينظر فى المعنى لافى اللفظ ؟ هذا كان يصح لو كان المنطقى يسكت ويجيل فكره فى المعانى ويرتب ما يريد فى الوم السباح ، والخاطر العارضى ، والحدس الطلوى ، وأما وهو يريد أن يربط ما صح له بالاعتبار والتصفيح إلى المتعلم والمناظر ، فلا بد له من اللفظ الذى يشتمل على مراده ، ويكون طباقاً لفرضه ، وموافقاً لقصده .

معانى النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته ، وبين وضع الحروف فى مواضعها المتقتضية لها ، وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير ، وتوخي الصواب فى ذلك ، وتجنب الخطأ فى ذلك . وإن زاغ شىء عن التمت ، فإنه لا يخلو من أن يكون سائناً بالاستعمال النادر والتأويل البعيد ، أو مردوداً لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم ، فأما ما يتعلق باختلاف لغات القبائل ، فذلك شىء مسلم لهم ، وما أخذ عنهم ، وكل ذلك محصور بالتبع ، والرواية والسماع ، والقياس المظهر

على الأصل المعروف من غير تحريف ، وإنما دخل المعجب على المنطقيين لظنهم أن المعاني لا تعرف ولا تستوضح إلا بطريقهم ونظرم وتكلفهم ا
إذا قال لك القائل : كن نحوياً لغوياً فصيحاً ، فإنما يريد : افهم عن نفسك ما تقول ، ثم رُم أن يفهم عنك غيرك ، وقدّر اللفظ على المعنى فلا ينقص عنه . هذا إذا كنت في تحقيق شيء على ما هو به . فأما إذا حاولت فرش المعنى وبسط المراد ، فاجلّ اللفظ بالروادف الموضحة ، والأشياء المقربة والاستعارات المبيّنة ، وسدد المعاني بالبلاغة^(١) .

وتلك هي حقيقة الأفكار التي تبناها عبد القاهر ، وصاغ منها كتابه ودلائل الإعجاز ، فالنحو هو كل شيء ، ووضع اللفظ إلى جانب اللفظ وضماً تمليه قواعده هو أساس المعنى الذي يدل عليه الوضع أو تعليق اللفظة باللفظة . وفكرة النظم التي نادى بها عبد القاهر تقوم على معرفة هذا النحو ، وما ينشأ عن الكلمات حين تغيير مواضعها من المعاني المتجددة المختلفة ، فالألفاظ مغلقة على معانيها ، حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها ، والأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها ، وهو المعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ودرجانه حتى يعرض عليه ، والمقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه ، ولا ينكر ذلك إلا من ينكر حسنه ، وإلا من غلط في الحقائق نفسه .

والذين تكلموا في معنى الفصاحة والبلاغة والبيان بعض كلامهم — في نظر عبد القاهر — كالرمز والإيماء والإشارة في خطابه ، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليطلب ، وموضع الدفين ليبحث عنه فيخرج . وهنا نظم وترتيب وتأليف وتركيب ، والنظم يفضل النظم ، والتأليف يفوق التأليف كما أن النسيج قد يفضل النسيج ، والصيغة قد تفوق الصياغة . كذلك يفضل بعض الكلام بعضاً ، ويتقدم منه الشيء الشيء .

والحاجة ماسة إلى معرفة جهات الفضل في النظم ، كما يذكر لك من تستوصفه عمل الديباج المنقش ، ما تعلم به وجه دقة الصنعة ، أو عمله بين يديك ، حتى

(١) راجع الجزء الثامن من معجم الأدباء : ص ١٩٠ وما بعدها (طبعة دار الأمان — القاهرة) .

ترى عيانا كيف تذهب تلك الخيوط وتجيء ، وماذا يذهب منها طولا وما يذهب منها عرضاً ، وبم يبدأ وبم يثنى وبم يثلك ، وتبصر من الحساب الدقيق ومن عجب تصرف اليد ما تعلم منه مكان الحذق وموضع الأستاذية .

وهذا ما أراد به عبد القادر أن ينبه به على خطته ومنهجه في الكتاب ، فهو يقدم لما يريد ، ويتبع المقدمة بالنص ، ثم يأخذ في تحليله تحليلاً يريك مواضع الحسن في هذا النص ، ويأخذ بيدك فيضعها على المواضع التي يجد فيها الإجابة أو النقص ، ثم يستخلص ما يريد من القواعد بعد طول الموازنة والنقاش

فإذا كانت الفصاحة خصوصية في نظم الكلم وضم بعضها إلى بعض على طريق مخصوصة أو على وجوه تظهر بها الفائدة ، فإن هذا القول المجمل ليس كافياً في معرفتها ومعناها في العلم بها ، بل لا بد من القول المرسل ، الذي فيه التفصيل ، ووضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم ، وعدّها واحدة واحدة ، وتسميتها بأسمائها .

وإذا كان عبد القاهر يعتقد أن النظم درجات ، وأنه يترقى منزلة فوق منزلة ، ويستأنف غاية بعد غاية ، حتى ينتهي إلى حيث تنقطع الأطلاع ، فلا يمكن أن يكون معنى ذلك أنه يجعل الصحة التي تنشأ عن قواعد النحو والإعراب كل شيء في النظم الأدبي ، لأن هذه الصحة قد تتوافر في أدنى مراتب الكلام ، وهو مع ذلك صحيح من حيث انتظام أجزائه وتعلق كلماته بعضها ببعض . كما أنها تتوافر في أعلى درجات البيان ، وهو الكلام المعجز في القرآن الكريم وفيما هو أقل منه درجة أو درجات . إذن فلا يمكن أن يقف مراد عبد القاهر عند حد الصحة التركيبية أو الصحة الإعرابية ، ولكن هذا المراد يتجاوز هذه الصحة إلى درجات من الحسن والجمال التي لا تحدّها حدود في صناعة الكلام .

* * *

قدمنا أن ابن سنان الخفاجي يبدأ بتناول البيان من أدنى منازل وأقل جزئياته وهي الصوت والمقطع ، ثم اللفظة المفردة التي هي أساس التركيب ، وأن اللفظة الأدبية

لما صفات ومظاهر جمالية أو فصاحية ، وأن هذا شرط أولى في فصاحة التركيب الذي يتكون من هذه المفردات ، وأن التركيب أيضاً له صفات تكون عناصر الجمال وحسنه وبيانه .

ولكن عبد القاهر يذهب مذهباً آخر في البحث البياني . نظرة تعرف الكل نظماً مستوي الأجزاء كامل الصفات ، وتكر الجزء إنكاراً واضحاً ، ويصرح بأن هذا الجزء لا أثر له في بناء العمل الأدبي .

وعنده أن عبارات البلاغة والفصاحة والبيان والبراعة ، وغيرها من ألفاظ التفضيل لا معنى لها بما يفرد فيه اللفظ بالنعته والصفة ، وينسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى .

ولا قيمة للكلمة قبل دخولها في التأليف ، وقبل أن تصير إلى الصورة التي يفيد بها الكلام غرضاً من أغراضه في الإخبار والأمر والنهي والاستخبار والتعجب ، وتؤدي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة ، وبناء لفظة إلى لفظة ؛ وليس بين اللفظتين تفاضل في الدلالة ، حتى تكون إحداها أدل على معناها الذي وضعت له من الأخرى .

ويسير في الشوط إلى غايته فيسأل : هل تجد أحداً يقول هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم ، وحسن ملامة معناها لمعاني جاراتها ، وفضل مؤانسها لأخواتها ؟

وهل قالوا : لفظة متمكنة ومقبولة ، وفي خلافها : قلقة ونائية ومستكرهة ، إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناها ، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم ؛ وأن الأولى لم تلق بالثانية في معناها ، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لفقاً للتالية في مؤداها ؟

والألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ، ولا من حيث هي كلم مفردة ، ولكن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملامة معنى اللفظة لمعنى التي تليها ، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ . وما يشهد لذلك أنك ترى

الكلمة تروك وتؤنسك في موضع ، ثم تراها بعينها تنقل عليك وتوحشك في موضع آخر^(١) .

هل تشك إذا فكرت في قوله تعالى « وقيل يا أرض ابلعي ماءك وياسماء بأقلعي ، وغيض الماء ، وقضى الأمر ، واستوت على الجودي » ، وقيل « بعدد القوم الظالمين » ، فتجلى لك منها الإعجاز ، وبهرك الذي ترى وتسمع ، أنك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة والفضيلة القاهرة إلا الأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض ، وأن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى الثانية ، والثالثة الرابعة ؟ وهكذا إلى أن تستقر إليها إلى آخرها ، وأن الفصل نتائج ما بينها ، وحصل من مجموعها .

إذا شككت فتأمل : هل ترى لفظة منها بحيث لو أخذت من بين أخواتها وأفردت لأدّت من الفصاحة ما تؤديه ، وهي في مكانها من الآية ؟

قل « ابلعي » ، واعتبرها بموحدها ، من غير أن تنظر إلى ما قبلها وإلى ما بعدها ، وكذلك فاعتبر سائر ما يليها . وكيف بالشك في ذلك ؟ ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض ، ثم أمرت ثم كان النداء « يا ، دون ، أي » ، ثم إضافة الماء إلى الكاف ، دون أن يقال : ابلعي الماء ، ثم اتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها ، نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها ، ثم أن قيل « وغيض الماء » ، فجاء الفعل مبيناً للفعول ، وتلك الصيغة تدل على أنه لم يفيض إلا بأمر أمر ، وقدرة قادر . ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى « وقضى الأمر » . ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور ، وهو « استوت على الجودي » ، ثم إضمار السفينة قبل المذكر ، كما هو شروط الفخامة والدلالة على عظم الشأن ثم مقابلة « قيل » في الخاتمة : « قيل » في الفاتحة .

أفترى لشيء من هذه الخصائص التي تملوك بالإعجاز روعة ، وتحضرك عند تصورها هبة تحيط بالنفس من أقطارها ، تعلقاً باللفظ من حيث هو صوت

مسموع ، وحروف تتوالى في النطق ، أم كل ذلك لما بين معاني الألفاظ من
الانساق العجيب ؟

وبمثل هذا الأسلوب التحليلي يصل عبد القاهر إلى ما يريد من تقرير ما أسلف
من أن الشأن للنظم كاملاً ، ولا شيء من الاعتبار للفظ وحده .

ولكن عبد القاهر ينسى فضل الألفاظ المختارة في هذه الآية المعجبة ، فهناك
قبل هذا النظم وهذا التلاؤم الذي فصله ، وهذا الوضع للكلمات على هذا النسق
العجيب ، تخير لكل لفظ ، ولا شك أن هنالك ألفاظاً غير هذه الألفاظ كان يمكن
أن تؤدي بها هذه المعاني ، ولكن الفضل يظهر في التخصير والانتقاء المبني على
تمثيل لفظ على لفظ آخر .

ولماذا ذهب بعيداً ، وعبد القاهر نفسه يقرره ، إن عفواً ، وإن قصداً ، حين
يقول : هل يقع في وهم أن تتفاضل الكلمتان المفردتان من غير أن ينظر إلى مكان
ما تقفان فيه من التأليف والنظم ، بأكثر من أن تكون هذه اللفظة مألوفة مستعملة ،
وتلك اللفظة غريبة حوشية ؟ أو أن تكون حروف هذه أخف ، وامزاجها
أحسن ، وما يكد اللسان أبعد . . [٢٦]

إن الذين عرضوا لفصاحة اللفظة المفردة ، كانت تلك الصفات التي لم يسع
عبد القاهر إلا الاعتراف بها في معرض التهوين من شأنها - أم ما عرضوا له ، لكن
تلك الصفات لا تصل إلى هذه الدرجة من التفاهة كما أراد عبد القاهر أن يصورها .
أين « صاليج الشوحط » ، من « أغصان البان » ، ؟ وأين « الصنصليق » ،
من « الصهيل » ، وأين « أشرج » ، من « ضم » ؟ وأين « الحيزبون » ، من
« العجوز » ؟

إن في هذه الألفاظ المفردة اختلافاً ، وبينهما تفاوتاً بيننا لسنا في حاجة إلى كثير
أو قليل من التأمل للاعتراف بحسن بعضها وقبح بعض . وإذا نظرنا إلى التركيب
وجدناه يزدان باللفظ العذب المختار ، ويقبح باللفظ العسر الثقيل من غير شك .
وإن كنا لا نجد أن اللفظ الجميل يزداد جمالاً بحسن موافقته لما جاوره من الألفاظ ،

وهذا التجاور هو الذى يكشف عما فيه من جمال ويبين عن صفات الحسن الكامنة فيه .

* * *

والعقل عند عبد القاهر هو كل شىء ، وهذا العقل هو الذى يصطنع الفكرة وينظمها وينسقها ، وبعد أن تأخذ الفكرة مكانها من العقل مرتبة منسقة تهبط على القلم كتابة ، وعلى اللسان شعراً وخطابة . وليس للألفاظ فى هذا موضع من المواضع يحسب لها ، وترتيب الألفاظ فى النطق ، أو ترتيبها فى الكتابة إنما يكون على حسب ترتيبها فى الذهن ، وانتظامها فى العقل . فاللفظ تبع للمعنى فى النظم ، والكلم تترتب فى النطق بحسب ترتب معانيها فى النفس . وإذا كانت الألفاظ أوعية للمعاني ، فإنها لا محالة تتبع المعاني فى مواقعها . فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً فى النفس وجب فى النطق الدال عليه أن يكون مثله أولاً فى النطق . فأما أن تتصور فى الألفاظ أن تكون هى المقصودة قبل المعاني بالنظم والترتيب ؛ أو أن يكون الفكر فى النظام الذى يتواصله البلغاء فكراً فى نظم الألفاظ ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه إلى أن تجيء بالألفاظ على نسقها فباطل من الظن . وكيف تكون مفكراً فى نظم الألفاظ ، وأنت لا تعقل لها أوصافاً وأحوالاً ؟ لأن الأوصاف والأحوال أمور معنوية ذهنية .

وهنا يتصور عبد القاهر معترضاً يجادلُه : وما رأيك فى السجع مثلاً ؟ والمعروف أن السجع زينة مرجعها الألفاظ وجرسها ، وفى بعض الأحيان يصعب هذا السجع ، لأن الكاتب أو القائل قد يحاول السجع للنغم وللجرس ، فيعترضه المعنى الذى يحول بينه وما يريد ، لأنه يخشى أن يسجع فيبعد عن الإعراب عن فكرته ، فقد صعب اللفظ بسبب المعنى .

يرى عبد القاهر وهو يصير على مذهبه أن ذلك محال ؛ لأن الذى يعرفه العقلاء عكس ذلك ، وهو أن يصعب مرام المعنى بسبب اللفظ ، فصعوبة ما صعب من السجع هى صعوبة عرضت فى المعاني من أجل الألفاظ ؛ وذلك أنه صعب عليك أن توفق بين معاني تلك الألفاظ المسجعة وبين معاني الفصول التى جعلت أردافاً لها . فلم تستطع ذلك إلا بعد أن عدلت عن أسلوب إلى أسلوب ، أو دخلت

في ضرب من المجاز ، أو أخذت في نوع من الاتساع ، وبعد أن تلطفت على الجملة ضرباً من التلطف .

. وكيف يتصور أن يصعب مرام اللفظ بسبب المعنى؟ وأنت إذا أردت الحق لاتطلب اللفظ بحال، وإنما تطلب المعنى . وإذا ظفرت بالمعنى فاللفظ معك وإزاء ناظرك... (٤٩)

ويرتب عبد القاهر على هذا أن المزايا في النظم إنما تكون بحسب المعاني والأغراض . وباب التقديم والتأخير كله يقوم على هذا الأساس ، والنحاة في هذا الباب لم يقولوا شيئاً يصح أن يعد أصلاً غير العناية والاهتمام ، فصاحب الكتاب «سيويه» يقول وهو يذكر الفاعل والمفعول : كأنهم يقدمون الذي بيانه أهم لهم ، وإن كانا جميعاً يهمنهم ويعنيانهم . ولم يذكر في ذلك مثالا .

ويقول النحويون : إن معنى ذلك أنه قد يكون من أغراض الناس في فعل ما أن يقع بإنسان بعينه ، ولا يبالون من أوقعه ، كمثل ما يعلم من حالهم في حال الخارجي يخرج فيعيث ويفسد ويكثر به الأذى . إنهم يريدون قتله ، ولا يبالون من كان القتل منه ، ولا يعينهم منه شيء . فإذا قتل وأراد مرید الإخبار بذلك فإنه يقدم ذكر الخارجي ، فيقول : قتل الخارجي زيد ، ولا يقول : قتل زيد الخارجي ، لأنه يعلم أن ليس للناس في أن يعلموا أن القاتل له زيد جدوى فائدة ، فيعنيهم ذكره ويهمنهم ، ويتصل بمسرتهم ، ويعلم من حالهم أن الذي هم متوقعون له ومتطلعون إليه يكون وقوع القتل بالخارجي المفسد ، وأنهم قد كفوا شره وتخلصوا منه .

ثم قالوا : فإن كان رجل ليس له بأس ، ولا يقدر فيه أن يقتل فقتل رجلاً ، وأراد المخبر أن يخبر بذلك فإنه يقدم ذكر القاتل ، فيقول : قتل زيد رجلاً ، ذلك لأن الذي يعنيه ويعني الناس من شأن هذا القتل طرفته وموضع الندرة فيه .

يرى عبد القاهر أنه لا بد من وضع أصل يرجع إليه ، فكل تقديم يختص بفائدة ، لا تكون تلك الفائدة مع التأخير ، ويبدأ في هذا بالبحث عن الاستفهام بالهمزة .

فإن موضع الكلام على أنك إذا قلت : أفعلت ؟ فبدأت بالفعل ، كان الشك في الفعل نفسه ، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده .

فإذا قلت : أنت فعلت ؟ فبدأت بالاسم ، كان الشك في الفاعل من هو ؟ وكان التردد فيه .

ومثال ذلك : أنك تقول : أبنيت الدار التي كنت على أن تبنيها ؟ أقلت الشعر الذي كان في نفسك أن تقوله ؟ أفرغت من الكتاب الذي كنت تكتبه ؟ تبدأ في هذا ونحوه بالفعل . لأن السؤال عن الفعل نفسه ، والشك فيه . لأنك في جميع ذلك متردد في وجود الفعل وانتفائه ، مجتوز أن يكون قد كان ، وأن يسكون لم يكن .

وتقول . أنت بنيت هذه الدار ؟ أنت قلت هذا الشعر ؟ أنت كتبت هذا الكتاب ؟ فتبدأ في ذلك كله بالاسم ؛ ذلك لأنك لم تشك في الفعل أنه كان ، كيف وقد أشرت إلى الدار مبنية ، والشعر مقولا ، والكتاب مكتوبا ؟ وإنما شككت في الفاعل من هو ؟

فهذا من الفرق لا يدفعه دافع ، ولا يشك فيه شاك ، ولا يخفى فساد أحدهما في موضع الآخر .
فلو قلت :

أنت بنيت الدار التي كنت على أن تبنيها ؟

أنت قلت الشعر الذي كان في نفسك أن تقوله ؟

أنت فرغت من الكتاب الذي كنت تكتبه ؟

خرجت بهذا الاستفهام من كلام الناس . وكذلك لو قلت :

أبنيت هذه الدار ؟

أقلت هذا الشعر ؟

أكتبت هذا الكتاب ؟

قلت ما ليس بقول ، ذلك لفساد أن تقول في الشيء المشاهد الذي هو نصب
عينك : أوجود أم لا ؟

وبما يعلم به ضرورة أنه لا تكون البداية بالفعل كالبداية بالاسم ، أنك تقول :
أقلت شعراً قط ؟ رأيت اليوم إنساناً ؟ فيكون كلامك مستقيماً .

ولو قلت : أنت قلت شعراً قط ؟ أنت رأيت إنساناً ؟ أخطأت . وذلك أنه
لا معنى للسؤال عن الفاعل من هو في مثل هذا . وقد يتصور ذلك إذا كانت
الإشارة إلى فعل مخصوص ، نحو أن تقول : من قال هذا الشعر ؟ ومن بنى هذه
الدار ؟ ومن أتاك اليوم ؟ ومن أذن لك في الذي فعلت ؟ وما أشبه ذلك بما يمكن أن
ينص فيه على معين .

فأما قيل شعراً على الجملة ، ورؤية إنسان على الإطلاق ، فحال ذلك فيه ؛ لأنه
ليس بما يختص بهذا دون ذلك ، حتى يسأل عن عين فاعله .

وما يقال في الهمزة إذا كانت للاستفهام بمعناه الحقيقي يقال فيها إذا كانت
للتقرير ، فإذا قلت أنت فعلت ذلك ؟ كان غرضك أن تقرره بأنه هو الفاعل ، بين
ذلك قوله تعالى حكاية عن المشركين ، أنت فعلت هذا بأمتنا يا إبراهيم ؟ ، لا شبهة
في أنهم لم يقولوا ذلك له وهم يريدون أن يقر لهم بأن كسر الأصنام قد كان ، ولكن
ليقر لهم بأنه منه كان . وقد أشاروا إلى الفعل في قولهم ، أنت فعلت هذا ، ؟ وقال
هو في الجواب ، بل فعله كبيرهم هذا ، ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب :
فعلتُ أو لم أفعل . فانت تنحو بالإنكار نحو الفعل . فإذا بدأت بالاسم قلت : أنت
تفعل ؟ أو قلت : أهو يفعل ؟ كنت وجهت الإنكار إلى نفس المذكور .

تفسير ذلك أنك إذا قلت : أنت تمنعني ؟ أنت تأخذ على يدي ؟ صرت كأنك
قلت : إن غيرك الذي يستطيع مني والأخذ على يدي ، ولست بذلك ، ولقد
وضعت نفسك في غير موضعك .

هذا إذا جعلته لا يكون منه الفعل للعجز ، ولأنه ليس في وسعه .

وقد يكون أن يجعله لا يجيء منه ، لأنه لا يختاره ولا يرتضيه ، وأن نفسه تأتي

مثله وتكرمه ، ومثاله أن تقول : أهو يسأل فلانا ؟ هو أرفع همة من ذلك ،
أهو يمنع الناس حقوقهم ؟ هو أكرم من ذلك ،
وقد يكون أن تجعله لا يفعله لصغر قدره وقصر همته ، وأن نفسه نفس لا تسمو ،
وذلك قولك : أهو يسمح بمثل هذا ؟ أهو يرتاح للجميل ؟ هو أقصر من ذلك ،
وأقل رغبة في الخير مما تظن .

ومثل الاستفهام في ذلك النفي : إذا قلت : ما فعلتُ ، كنت نفيت عنك فعلا لم
يثبت أنه مفعول وإذا قلت : ما أنا فعلتُ ، كنت نفيت عنك فعلا ثبت أنه مفعول .
وما هو مثال بين في أن تقديم الاسم يقتضى وجود الفعل قول الشاعر :

وما أنا أسنمتم جسمي به ولا أنا أضرمتم في القلب ناراً

والمعنى كما لا يخفى أن السقم ثابت موجود وليس القصد بالنفي إليه ، ولكن إلى
أن يكون هو الجالب له ، ويكون قد جرّسه إلى نفسه . ومثله في الوضوح قوله :
« وما أنا وحدي قلت ذا الشعر كله » . الشعر مقول على القطع ، والنفي لأن يكون
هو وحده القائل له .

ويترتب على هذا أنه يصح لك أن تقول : ما قلت هذا ، ولا قاله أحد من الناس ،
وما ضربت زيدا ، ولا ضربه أحداً سواي .

ولا يصح لك أن تقول : ما أنا قلت هذا ولا قاله أحد من الناس . وما أنا
ضربت زيدا ، ولا ضربه أحد سواي . لأن هذا في التناقض بمنزلة أن تقول : لست
الضارب زيدا أمس ، فثبت أنه قد ضرب . ثم تقول من بعده : وما ضربه أحد من
الناس . وكقولك : ولست القائل ذلك ، فثبت أنه قد قيل . ثم تجيء فتقول : وما قاله
أحد من الناس . (٩٧)

* * *

والواقع أن البيان العربي لم يظفر بمثل هذا الأسلوب التحليلي الذي فيه مثل هذا البحث
العميق والاستقصاء الدقيق في أية مرحلة من مراحل حياته ، وهذه الدراسة

في حقيقتها دراسة نقدية عملية لأساليب التعبير وبيان الصحيح منها والفاقد ،
والقوى والضعيف ، أكثر منها دراسة نظرية قاعدية بلاغية .

حقاً إن عبد القاهر لم يهمل القاعدة أساساً للدراسة ، ولكن تلك القاعدة تنزوى
وتتضاءل أمام هذا البحث العملي المتسع الأطراف ، وتعود فلا تجد أمامك إلا أصداء
لهذا الفكر المنظم تملك عليك جهات الحس والذوق ، وتعمل ذهنك حتى تستطيع أن تسير هذا
إتيار العقلي الذي يكشف لك عن المعاني التي أوغل في تبينها هذا الذهن العميق الكبير ،
ولا يسعك إلا التسليم بهذا التفكير الصحيح ، والمنطق السليم .

ولعل من الصواب أن يقال إن عبد القاهر واضع أسس المنهج التحليلي في دراسة
البيان أو المعاني العقلية ومسايرة العبارات لها ودلالاتها عليها . ولعل هذا القول أكثر
صدقاً وأكثر تقريراً للواقع من القول بأن عبد القاهر واضع أساس علم البيان ،
أو واضع أساس علم المعاني ؛ بالمعنى الاصطلاحي الذي لا يعرف الناس سواه . وقد
رأينا أن عبد القاهر ، وهو رجل المعنى والفكر والمنطق لم يتخل عنه الذوق الأدبي
الذي يسير بالقارىء نحو تلبس صفات الجمال في العمل الأدبي . وذلك حيث
لا تجدى القاعدة ، ولا ينفع القياس . ومن ذلك قوله : إنك ترى الكلمة تروك
وتؤنسك في موضع ، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر ،
ولو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ ، وإذا استحقت المزية
والشرف استحقت ذلك في ذاتها وعلى أفرادها دون أن يكون السبب في ذلك حال
لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم ، لما اختلف بها الحال ، ولكانت إما أن تحسن
أبدأ ، أو لا تحسن أبدأ .

التبس ذلك في لفظ ، الأخدع ، في قول الصمة بن عبد الله :

تلفست نحو الحى ، حتى وجدتي ورجعت من الإصغاء لبتاً وأخدعا^(١)

(١) الأخدعان : عرقان في جاني العنق قد خنيا وبتنا ، والبت صفحة العنق . وقيل أدنى صفحتي
العنق من الرأس ، وعليهما ينحدر للقرطان .

وقول البحتري :
وإني وإن بلغتني شرف الغنى وأعتقت من رِقِّ المطامع أخدعي
فإن لهذا اللفظ ما لا يخفى من الحسن في هذين البيتين ، ثم اقرأ اللفظ نفسه
في قول أبي تمام :

يادهر قوم من أخذ عيك قبـد أضججت هذا الأنام من خـر ذلك (١)
تجد لهذا اللفظ من الثقل على النفس ، ومن التنغيس والتكدير ، أضعاف
ما وجدت هناك من الروح والخفة والإيناس والبهجة .

ومن أعجب ذلك لفظة « الشيء » ، فإنك تراها مقبولة حسنة في موضع وضعيفة
مستكرهة في موضع . وإن أردت أن تعرف ذلك فانظر إلى قول عمر بن
أبي ربيعة :

وإن مالي عيني من شيء غيره
وإن قول أبي حية :

إذا ما تقاضى المرء يوم وليلة^٢ تقاضاه شيء لا يمل^٣ التقاضيا
فإنك تعرف حسنها ومكانها من القبول . ثم انظر إليها في بيت المتنبي :

لو الفلك الدور أبغضت سعيه لعوقه شيء^٤ عن الدوران
فإنك تراها ثقل وتضؤل بحسب نبلها وحسنها فيما تقدم . وهذا باب واسع ، فإنك
تجد متى شئت الرجلين قد استعملا كل ما بأعيانها ، ثم ترى هذا قد فرع الشباك . وترى
ذاك قد لصق بالحضيض [٣٩] .

وقد يحكم بعض النقاد على الشاعر بيت واحد ، مع أن من الكلام ما ترى المزية
في نظمه الحسن كالأجزاء من الصبغ تتلاحق وينضم بعضها إلى بعض حتى تكثر
في العين ، فأنت لذلك لا تكبر شأن صاحبه ، ولا تقضى له بالحدق وسعة الذرع ، حتى

(١) الخرق : بالضم العنف ، وكذلك الخرق والجهل ، وضم الراء لشمس ، ويريد يقوم الأخدعي
لمزاة الكبر والعنف ، لأنهم يقولون في التكبر العاني شديد الأجدعي .

تستوفى القطعة وتأتى على عدة أبيات . وقد نجد ما تريد في شعر الفحول المطبوعين الذين يلهمون القول إلهاماً ، فترى الحسن يهجم عليك دفعة ، ويأتيك منه ما يملأ العين غرابية ، حتى تعرف من البيت الواحد مكان قائله من الفضل وموضعه من الحدق ، وأن هذا البيت من قبل شاعر فحل ، وأنه خرج من تحت يد صناع .

والفكرة الأولى فكرة جيدة ، لأنه يجب أن ينظر إلى العجل الأدبي كله ، وربما كان هذا أساس فكرة عبد القاهر في النظم ، فقد شاع في أوساط الأدب العربي الحكم على الأديب بالبيت أو بجزء منه ، أو بفقرة من العبارة النثرية ، وشاع عندم أسلوب التعميم في تقدير الأدب والأدباء ، مع أن الشعراء كثيراً ما يملقون ويجيدون قصيدة ويهبطون في أخرى ؛ بل إن القصيدة الواحدة قد تجد فيها ما يفرح السامع ، وما ينحط إلى الحضيض ، ولعله لم يضيغ النقد الأدبي عند العرب إلا أمثال هذه النظريات الجزئية المترجلة . وإذا كان النقد تمييزاً وتقديراً للقيم الفنية فقد وجب مهارة الأديب وتبعه في القصيدة كاملة ، بل وفي قصائده كلها لاستقصاء أسباب السموات وتعرف أوجه النقص ، ويكون الحكم بذلك حكماً موضوعياً مستنيراً بالأسباب والدوافع المؤدية إليه .

أما الفكرة الثانية فإنها فكرة تقليدية جارية فيها عند القاهر النقاد القدماء ، وإن يكن ما مثل به لبعض الشعراء جيداً في الدرجة العليا من درجات الإجابة كقول الشاعر :

تمنّانا ليلقانا بيقوم

تخالُّ بياضَ لأمهمُ الشرايا

فقد لا قيتنا فرأيت حرباً

عواناً تمنعُ الشبخَ الشرايا

ومثل قول العباس بن الأحنف :

قالوا : خراسان أقصى ما يراد بنا

ثم القُفولُ ، فقد جئنا خراساناً

ومثل قول ابن الدمينية :

أبي ، أف يئسني يدك وضعتني

فأفرح ، أم صيرتني في شمالك

أبيت ، كَأني بين شَقين من عصا حذار الردى أوخيفة من زِيالكِ
تعالتِ كى أشجى وما بِكِ علةٌ تريدنِ قتلى ، قد ظفرتِ بذلكِ
فليس يكفى فى الاستحسان موضعُ (الفاء) فى قول الأول ، فقد لا قيتنا فرأيت
حرباً ، وموضعُ (الفاء) و(ثم) فى بيت الثانى ، والفصل والاستئناف فى قول الثالث :
« تريدنِ قتلى . قد ظفرتِ بذلكِ » . لىكون على الشاعر أوله فى كل حال ، وعلى كل
ما قال .

وهنا يبدو الفرق بين اتجاهه الأول الذى يبدو فيما سبق من تحليل لقول
الله تعالى « وقيل يا أرض ابلعى ماءك ... » الآية ، واتجاهه الثانى فى الحكم بحرف
واحد هو الفاء أو ثم . أو بفصل ، أو استئناف ، مهما يكن شأن ذلك الحرف أو الفصل
أو الاستئناف إذا ما غرض الطرف عما يلابسه من سمات الحسن والبيان ، أو أسباب
القبح الكلال .

* * *

وعلى أساس ما قدم فى الاستفهام والنفى درس كل جزء من أجزاء الجملة فى وضعه
موضعه منها ، وفى تقدمه عن ذلك الموضع ، وذكر العلة البيانية التى يرجع إليها كل
تقديم وتأخير ، فإن التقديم أو التأخير لا بد أن يكون كل منهما لعلته يقتضيهما المعنى
وتصوره فى ذهن قائله ، وعلى أساسه ينبغى أن يفهمه السامع أو القارىء .
وكذلك تكلم فى (الحذف) وهو باب دقيق المسلك ، لطيف المآخذ عجيب
الامر ، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر ، والصمت عن الإفادة أزيد
للإفادة ، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق ، وأتم ما تكون يانا إذا
لم تُبين .

وقد ذكر عبد القاهر من المواضع التى يطردها فيها حذف المبتدأ (القطع
والاستئناف) والأدباء قد يبدون بذكر الرجل ، ويقدمون بعض أمره . ثم
يدعون الكلام الأول ويستأنفون كلاماً آخر . وإذا فعلوا ذلك أتوا فى أكثر
الأمور بنحبر من غير مبتدأ . مثال ذلك قول الشاعر :

وعسلتُ أنى يومَ ذا كِ مُنازلٍ كعباً ونهذاً

قومٌ إذا لبسوا الحديد د تمرّوا حلقاً وقد

وقوله :

هم حلّوا من الشرف المعلى ومن حسب العشيرة حيث شاءوا
بُناة مكارم وأساءة كلم دماؤهم من الكلب الشفاء
ومن لطيف الحذف قول بكر بن النطاح :

العينُ تُبدي الحبَّ والبغضا وتظهِرُ الإبرام والنقضَا
ذرةٌ ما أنصفتني في الموى ولا رحمتِ الجسد المنصى
غضبي ، ولا والله يا أهلكا لا أطمعُ الباردة أو ترضى

يقول الشاعر ذلك في جارية كان يحبها ، وسعى به إلى أهلها ، فنعوها منه .
والمقصود قوله « غضبي » وذلك أن التقدير « هي غضبي » . إلا أنك ترى النفس
كيف تنفّدى من إظهار هذا المحذوف ، وكيف تأنس إلى إضماره ، وترى الملاحظة
كيف تذهب إذا أنت رمت التكلم به .

وسبيل الحذف في المبتدأ سبيله في كل شيء ، فما من اسم أو فعل تجده قد حذف
ثم أصيب به موضعه ، وحذف في الحال ينبغي أن يحذف فيها ، إلا وأنت تجد حذفه
هناك أحسن من ذكره ، وترى إضماره في النفس أولى وأنس من النطق به .
ولكن أثر الحذف في المفعول به أظهر ، واللطائف فيه أكثر ، وما يظهر بسببه
من الحسن والرونق أعجب وأظهر .

فأنت إذا قلت : « ضرب زيد عمراً ، كان غرضك أن تفيد التباس الضرب الواقع
من الأول والثاني ووقوعه عليه . فقد اجتمع الفعل والفاعل والمفعول في أن عمل
الفعل فيهما إنما كان من أجل أن يعلم التباس المعنى الذي اشتق منه بهما . فعمل الرفع
في الفاعل ليعلم التباس الضرب به من جهة وقوعه منه . والنصب في المفعول ليعلم
التياسه من وقوعه عليه . ولم يكن ذلك ليعلم وقوع الضرب في نفسه ، بل إذا أريد الإخبار
ووجوده في الجملة من غير أن ينسب إلى فاعل أو مفعول ، أو يتعرض لبيان ذلك .

فالعبارة فيه أن يقال : كان ضربٌ ، أو وقع ضربٌ ، أو وُجِدَ ضربٌ ، وما شاكل ذلك من ألفاظ تفيد الوجود المجرد في الشيء .

ولكن أغراض الناس تختلف في ذكر الأفعال المتعدية ، فهم يذكرونها تارة ، ومرادهم أن يقتصروا على إثبات المعاني التي اشتقت منها للفاعلين ، من غير أن يتعمروا لذكر المفعولين ، وإذا كان الأمر كذلك كان الفعل المتعدى كغير المتعدى في أنك لا ترى له مفعولا ، لالفاظا ولا تقديراً . ومثال ذلك : فلان يحل ويعقد ، ويأمر وينهى ، ويضر وينفع ، وكقولهم : هو يعطى ويجزل ، ويقرى ويضيف . المعنى في جميع ذلك على إثبات المعنى في نفسه للشيء على الإطلاق وعلى الجملة ، من غير تعرض لمفعول ؛ حتى كما بك قلت : صار إليه الحل والعقد ، وصار بحيث يكون منه حل وعقد وأمر ونهى وضر ونفع ، وعلى هذا القياس .

وعلى ذلك قوله تعالى « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، المعنى هل يستوى من له علم ومن لا علم له ؛ من غير أن يقصد النص على معلوم ، وكذلك قوله تعالى : « وأنه هو أضحك وأبكى ، وأنه هو أمات وأحيا » وقوله « وأنه هو أغنى وأقنى^(١) » المعنى هو الذى منه الإحياء والإماتة والإغناء والإقناء . وهكذا كل موضع كان القصد فيه أن يثبت المعنى في نفسه ، فعلا للشيء ، وأن يغير بان من شأنه أن يكون منه ، أو لا يكون إلا منه ، أو لا يكون منه . فإن الفعل لا يعدى هناك ، لأن تعديته تنقض الغرض وتغير المعنى . فهذا قسم من خلو الفعل عن المفعول ، وهو ألا يكون له مفعول يمكن النص عليه .

وقسم ثان : وهو أن يكون له مفعول مقصود قصده معلوم إلا أنه يحذف من اللفظ لدلالة الحال عليه ، وينقسم إلى جلي لا صنعة فيه ، وحقى تدخله الصنعة . فثال الجلي قولهم : أصغيت إليه ، وهم يريدون : أذنى . وأغضبت عليه ، والمعنى : جفنى .

وأما الحقى الذى تدخله الصنعة فيفتن ويقتنع .

(١) أقى : أعطى ما يقتنى .

(١) فنه نوع : وهو أن تذكر الفعل وفي نفسك له مفعول مخصوص قد علم مكانه ، إما لجري ذكر أو دليل حال ، إلا أنك تنسيه نفسك وتخفيه وتوهم أنك لم تذكر ذلك الفعل إلا لأجل أن تثبت نفس معناه ، من غير أن تعديه إلى شيء أو تعرض فيه لمفعول ، ومثاله قول البحترى :

شجو حساده وغيظ عداؤه أن يرى مُبْصِرًا ويسمع واعٍ
المعنى أن يرى مبصر محاسنه ، ويسمع واعٍ أخباره وأوصافه .

(٢) ونوع آخر منه ، وهو أن يكون معك مفعول معلوم مقصود ، قد علم أنه ليس للفعل الذي ذكرت مفعول سواء ، بدليل الحال ، أو ما سبق من الكلام ، إلا أنك تطرحه وتناساه ، وتدعه يلزم ضمير النفس لغرض غير الذي مضى ، وذلك الغرض أن تتوافر العناية على إثبات الفعل للفاعل وتخلص له ، وتتصرف بجملتها وكما هي إليه . ومثاله قول عمر بن معد يكرب :

فلو أن قوهي أنطقني رماحهم نطقت ، ولكن الرماح أجزت^(١)

فإن الفعل « أجزت » ، فعل متجدد ، ومعلوم أنه لو عداه لما عداه إلا إلى ضمير المتكلم ، ولا يتصور هناك شيء آخر يتعدى إليه .

وقد تقول : قد كان منك ما يؤلم ، تريد ما الشرط في مثله أن يؤلم كل أحد وكل إنسان . ولو قلت ما يؤلمني ، لم يفد ذلك ، لأنه قد يجوز أن يؤلمك الشيء لا يؤلم غيرك .

ثم انظر إلى قوله تعالى : « ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون ووجد من دونهم امرأتين تذودان قال ما خطبكما ؟ قالتا لا نسقي حتى يصدر الرعاء وأبونا شيخ كبير . فسقى لهما ثم تولى إلى الظل ، ففيه حذف المفعول في أربعة مواضع . لأن المعنى : وجد عليه أمة من الناس يسقون أغنامهم أو مواشيهم ، وامرأتين تذودان غنمهما ، وقالتا لا نسقي غنمنا ؛ فسقى لهما غنمهما . ولا يخفى على

(١) أجزت : أي قطعت لسانه عن القول ، لأنها لم تفعل شيئاً يذكر فيمدح .

ذى بصر أنه ليس فى ذلك كله إلا أن يترك ذكره ويؤتى بالفعل مطلقاً ، وما ذلك إلا لأن الغرض فى أن يعلم أنه كان من الناس فى تلك الحال سقى ومن المرأتين ذود ، وأنهما قالتا : لا يكون منا سقى حتى يُصدر الرعاء ، وأنه كان من موسى عليه السلام من بعد ذلك سقى . فأما ما إذا كان المسقى غنماً أم إبلاً أم غير ذلك ، ففارج عن الغرض وموهم خلافه . وذلك أنه لو قيل . وجد من دونهم امرأتين تذودان غنمهما ، جاز أن يكون لم ينكر الذود من حيث هو ذود ، بل من حيث أنه ذود غنم ، حتى لو كان مكان الغنم إبل لم ينكر الذود .

ومن الإضمار والحذف ما يسمى « الإضمار على شريطة التفسير » ومن لطيفه ونادره قول البحرى :

لو شئت لم تفسد سماحة حاتم كرمأ ، ولم تهدم مآثر خالد
الأصل لو شئت ألا تفسد سماحة حاتم لم تفسدها ، ثم حذف ذلك من الأول
استغناء بدلالته فى الثانى عليه . والبيان إذا ورد بعد الإبهام وبعد تحريك النفس له أبدأ
تجد له لطفاً ونبلاً ، لا يكون إذا لم يتقدم ما يحرك .
ولكن قد يتفق فى بعض ذلك أن يكون إظهار المفعول أحسن من حذفه وإخفائه
وذلك نحو قول الشاعر :

ولو شئت أن أبكى دماً لبكيتُهُ عليه ، ولكن ساحة الصبر أوسع
فهذا الذكر أحسن فى هذا الكلام . وسبب حسنه أنه كأنه بدع عجيب أن
يشاء الإنسان أن يبكى دماً ، فلما كان ذلك كان الأولى أن يصرح بذكره ليقره فى نفس
السامع ، ويؤنسه به . ومتى كان مفعول المشيئة أمراً عظيماً أو بديعاً غريباً ، كان
الأحسن أن يذكر ولا يضمن . بقول القائل يخبر عن عزة نفسه : لو شئت أن أورد
على الأمير رددت ، ولو شئت أن ألقى الخليفة كل يوم لقيت . فإذا لم يكن عما يكبره
السامع فالحذف ، كقولك : لو شئت خرجت ، ولو شئت قمت ، ولو شئت أنصفت ،
ولو شئت لقلت . وفى التبريل « لو نشاء لقلنا مثل هذا » .

وعلى هذا الأسلوب التحليلي في دراسة البيان يجرى عبد القاهر في بحث الخبر والفروق بين أساليبه^(١) . والتعريف والتنكير في النقي وفي الإثبات . ولعل بحث الفصل والوصل^(٢) أهم بحث انفرد به عبد القاهر ونقله من كتابته البلاغيون من بعده ولقد عدّ العلم بما ينبغي أن يصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض ، أو ترك العطف فيها والمجيء بها منشورة ، تستأنف واحدة منها بعد أخرى ، من أسرار البلاغة ، وبما لا يتأتى تمام الصواب فيه إلا للأعراب الخالص والأقوام الذين طبعوا على البلاغة ، وأوتوا فناً من المعرفة في ذوق الكلام . وقد بلغ من قوة الأمر في ذلك أنهم جعلوا الفصل والوصل حدّاً للبلاغة . فقد جاء عن بعضهم أنه سئل عنها فقال : معرفة الفصل من الوصل ؛ ذلك لغموضه ودقة مسلكه ، وأنه لا يكمل لإحراز الفضيلة فيه أحد ، إلا كل لسائر معاني البلاغة .

ومن أمتع الدراسات في دلائل الإعجاز ، ما يتعلق بالاستعارة والمجاز والتمثيل والكناية والتعريض . وسبق الكلام عن أولئك ورأى عبد القاهر فيه إلى موضعه من « البيان البلاغي » ، إن شاء الله . ولكننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أن الكلام في هذه الموضوعات تجرّى مع فكرته في النظم ورأيه في أن التركيب هو أساس النظرية البيانية ، وتلك الموضوعات كما هو معروف معنوية ، وجانب اللفظ فيها لا يكاد يذكر ؛ ولذلك أجاد فيها كل الإجابة وكان مظهر الذوق فيما تكلم به أوضح من مظهر العقل والمعرفة . والعمدة في إدراك البلاغة — كما يقول — الذوق والإحساس الروحاني .

كتاب أسرار البلاغة لعبير الناهر الجرجاني :

١ — رأينا ذلك الجهد الجبار الذي بذله عبد القاهر في « دلائل الإعجاز » ، ورأينا ذلك المحصول الذهني في سطور كتابته فيه ، ويمكن أن يعد البحث كله له ، والمنهج الذي سار عليه منهجه الخاص ، الذي لم يسبق إليه ، إذا استثنينا فكرة « معاني

(١) دلائل الإعجاز ١١٦ — ١٧٠ . (٢) دلائل الإعجاز ١٧٠ — ١٩٢ .

النحو ، الذى أثارها قبله أبو سعيد السيرافى فى مناظرته متى بن يونس فى حديث المنطق ، أما أكثر الموضوعات فلم تكن تذكر قبل عبد القاهر إلا مسائل غير محددة فيها كثير من التعميم والإبهام ، حتى جاء عبد القاهر ففلسفها وحللها ، وذكر أثرها فى العبارة ، وتأثير المعنى فى أسلوب تأديتها

أما كتاب « أسرار البلاغة » ، فإن أكثر موضوعاته قد سبقت دراستها وعلاجها على نحو ما عند كثير من العلماء والنقاد الذين سبقوا عبد القاهر ، وقد أشرنا إلى أكثر تلك الجهود فى مواضع سابقة من هذا البحث وأكثر موضوعات هذا الكتاب هى أهم المباحث التى يدرسها البلاغيون فى « علم البيان » ، إذا استثنينا بعض المباحث البديعية التى وردت فى ثنايا البحث كالسجع ، والتجنيس ، والتطبيق ، وحسن التعليل .

وفكرة النظم التى بسطها عبد القاهر فى دلائل الإعجاز هى الفكرة نفسها التى يذكرها فى كل مناسبة فى « أسرار البلاغة » ، وكذلك نظرتة إلى المعنى وإكباره وجعله أناس كل جمال فى العمل الأدبى هى السائدة فى هذا الكتاب . فهو يقرر فى الصفحات الأولى أن التناوب فى الفضيلة والتباعد عنها إلى ما ينافيها من الرذيلة ليس بمجرد اللفظ . كيف والألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضرباً خاصاً من التأليف ، ويعتمد بها إلى وجه دون وجه من الترتيب والتركيب ؟ ولو أمك عمدت إلى بيت شعر أو فصل نثر فعددت كلماته عدداً كيف جاء وانفق ، وأبطلت نضده ونظامه الذى بنى عليه ، وفيه أفرغ المعنى وأجرى ، وغيرت ترتيبه الذى بخصوصيته أفاد ما أفاد ، وبنسقه المخصوص أبان المراد ، أخرجته من كمال البيان ؛ إلى مجال الهديان^(١) .

٢ - وإلحاق عبد القاهر على الفكرة على هذا النحو كان فى أغلب الظن رد فعل للرأى الذى نادى به الجاحظ ، وهو أن المعانى مطروحة فى الطريق يعرفها المعجمى والعربى ، والبدوى ، والقروى ، وإنما الشأن فى إقامة الوزن ، وتمييز اللفظ وسهولته ، وسهولة المخرج ، وفى صحة الطبع ، وجوده السبب ، فإنما الشعر صناعة وضرب من الصبغ وجنس من التصوير^(٢) . وهذا رأى يدل على مذهب من المذاهب كان الجاحظ

(١) أسرار البلاغة : ص ٢ (الطبعة الرابعة . دار المنار - القاهرة ١٩٦٧ م) .

(٢) كتاب الحيوان : ج ٣ ص ٤٠ و ٤١ (طبعة السامى - القاهرة ١٩٢٣ م) .

أول من نادى به في نقد الأدب العربي ، ذلك هو مذهب الصناعة والافتنان في الصياغة ، والنظرة إلى الأدب ينبغى أن تكون إلى مقدار ما حوى من آثار الصناعة من جودة التشبيه، وحسن الاستعارة ، وابتكار الصورة التي يتميز صاحبها على غيره من الأدباء بمقدار ما تأنق فيها ، وغالى في إبراز الفكرة على هيئة غير ما عرف الناس وما ألف الأدباء ، وحينئذ يقر له النقد بالتفوق والسبق والانفراد^(١).

وكما كان الجاحظ مغالياً في تقدير اللفظ كان عبد القاهر مغالياً في تقدير المعنى ، ومن هو الأديب الذي يبدد كلماته ، وينثر ألفاظه كيف يجيء وكيف يتفق ، من غير محاولة للترتيب ورعاية التركيب كما يزعم عبد القاهر ؟ ومن الذي يستطيع أن يدعى أن مثل هذا يمكن أن يعد أدباً أو يعد بياناً ؟

إن المعنى من صنع الأديب وتصوره حقا ، ولكن تخيره الألفاظ وتسيقها من صنعه أيضا . ولا يجحد أن كثيراً من المعاني تتكون في أذهان كثير من الناس ، ولكن تصويرها مجال تفاوت شديد وتباين ظاهر بين الناس ، بل بين الأدباء . والأدلة على ذلك لا تحصى مما وقع لكبار الأدباء أنفسهم وباعترافهم أنفسهم ، بأن غيرهم قد أجاد العبارة وتفوق عليهم بوسائل الأداء ، مع أن المعاني معانيهم والأفكار أفكارهم . فقول أبي نواس في صفة الخمر وأثرها في نشوه شربها :

تمعت في مفاصلهم كتمشى البرء في العنق
ماخوذ من قول مسلم بن الوليد :

تجرى عجبها في قلب عاشقها
تجرى المعافاة في أعضاء مُتسكس
ولم تختلف إلا الألفاظ وطريقة الأداء . وقول الفرزدق :

علام تلفتين وأنت تحنني وخيرُ الناس كلهم أمري
مسي تردى الرصافة قستريحي من الانساع والدبر الدراري

(١) راجع كتاب « دراسات في نقد الأدب العربي » للمؤلف : ص ١٣٣ (الطبعة الثانية . مطبعة

فلما سمعه أبو نواس قال في مدح محمد الأمين :

وإذا المطيُّ بنا بلغنَ محمداً فظهورُهُنَّ على الرجالِ حرامٌ
قرهٗ بننّا من خَيْر من وِطِي الحِصَا فلها علينا حُرمةٌ وذِمَامٌ
والمعنى واحد، والتفاوت من جهة العبارة لا غير . ولما قال بشار :

مَنْ راقِبَ الناسَ لم يظفرْ بِحاجتهِ وفازَ بالطيِّباتِ الفاتِكُ السَّهْجُ
تبعه سَلَمُ الخاسرِ فقال :

مَنْ راقِبَ الناسَ ماتَ غمّاً وفازَ باللَّذَةِ الجَسُورِ

ولما سمعه بشار قال : ذهب بيتي ! وفي هذه الكلمة من بشار القول الفصل
في هذه المشكلة والرد الحاسم على أولئك المغالين في نصرة المعنى .

كيف ذهب بيته ؟ لو كان كل بيت يحمل معنى خاصاً وفكرة مستقلة متميزة عن
فكرة البيت الآخر لما أمكن أن يذهب معنى بيت بمعنى بيت آخر ، بل لا بد أن يكتب
البقاء للمعنيين على الاختلاف والتعدد ، يشير كل منهما إلى معنى صاحبه وفكرته .

ولكن بشاراً يعترف بأن سلباً ذهب بيته وليس ذهابه به من حيث معناه ،
بل لأنه أخذه فكساه بالفاظ جديدة ، وصاغه صياغة جديدة فيها خفة ورشاقة
وإيجاز وصل وعذوبة ليست في بيت بشار ، وهذا يجعل بيت سَلَمٍ أجرى على
أسنة الممثلين ، وأخف على السامعين والقارئين . فالفضل كما يبدو هنا من حيث
اللفظ ، واللفظ وحده ، ولا شرف لمعنى أحد البيتين على معنى البيت الآخر .

وما قول عبد القاهر في الذي يحكى عن المبرد أنه قال : ليس أحد في زمانى
إلا وهو يسألنى عن مشكل من معانى القرآن ، أو مشكل من معانى الحديث النبوى ،
أو غير ذلك من مشكلات علم العربية ، فأنا إمام الناس في زمانى هذا ، وإذا عرضت
لى حاجة إلى بعض إخوانى ، وأردت أن أكتب إليه شيئاً فى أمرها ، أحجم عن
ذلك ، لأنى أرتب المعنى فى نفسى ، ثم أحاول أن أصوغه بالفاظ مرضية ،
فلا أستطيع ذلك ا

ولقد صدق في قوله هذا وأنصف غاية الإنصاف ، ولقد رأيت كثيراً من الجهال الذين هم من السوقه أرباب الحرف والصنائع ، وما منهم إلا من يقع له المعنى الشريف ، ويظهر من خاطره المعنى الدقيق ، ولكنه لا يحسن أن يزوج بين لفظتين ، فالعبارة عن المعاني هي التي تخلد بها العقول . وعلى هذا فالناس كلهم مشتركون في استخراج المعاني ، فإنه لا يمنع الجاهل الذي لا يعرف علماً من العلوم أن يكون ذكياً بالفطرة ، واستخراج المعاني إنما هو بالذكاء لا بتعلم العلم^(١).

ومثل هذا هو ما دعا الجاحظ وأبا هلال وغيرهما إلى تجميد اللفظ ، ودعا بعض النقاد إلى القول بأن المعنى ملك لمن يصوره ويثبته في الأذهان لا لمن يخترعه ، ودعا غيرهم إلى الجهر بأن الفن قلب ، ومن كلام فولتير في هذا القول : إن الأشياء تؤثر فينا ، في الأغلب ، من نواحي أساليبها ، أى من نواحي القوالب التي تصب فيها ، لأن للناس أفكاراً واحدة بوجه التقريب ، ولكن الأسلوب هو الذي يفرق بين كاتب وكاتب^(٢).

٣ - وهيام عبد القاهر بالمعنى هو الذي جعله يفسر كل حسن لفظي تفسيراً معنوياً ، أما رجوع الاستحسان إلى اللفظ من غير مشاركة المعنى فيه ، فلا يكاد يعدو نمطاً واحداً ، وهو أن تكون اللفظة بما يتعارفه الناس في استعمالهم ، ويتداولونه في زمانهم ، ولا يكون اللفظ وحشياً غريباً ، أو عامياً سخيفاً جاء سنخه من طريق إزالته عن موضوع اللغة ، وإخراجه عما فرضته من الحكم والصفة ، كقول العامة « أشغلت ، و « انفسد ، وربما استسخر اللفظ بأمر يرجع إلى المعنى دون مجرد اللفظ ، كما يحكى من قول عبيد الله بن زياد لما دهش « افتحوا لي سيني ، وذلك أن الفتح خلاف الإغلاق ، لحقه أن يتناول شيئاً هو في حكم المغلق المسدود ، وليس السيف بمسدود ، وأقصى أحواله أن يكون في الغمد بمنزلة كون الثوب في العكس^(٣) ،

(١) انظر كتاب المثل السائر لابن الأثير .

(٢) راجع في هذا الموضوع كتابنا « دراسات في نقد الأدب العربي » ص ١٣٧ وما بعدها من الطبعة الثانية .

(٣) العكس بالكسر كالمعدل لفظاً ومعنى ، والمراد بالمعدل هنا القرارة والجوالق ، والعكس أيضاً نمط يجعل المرأة فيه ذخيرتها .

والدرهم في الكيس ، والمتاع في الصندوق ، والفتح في هذا الجنس يتعدى أبداً إلى الوعاء المسدود على الشيء الحاوي له ، لا إلى ما فيه ، فلا يقال : افتح الثوب ، وإنما يقال : افتح العكم ، وأخرج السيف^(١).

فالتجنيس مثلا الذي يقوم على أساس من المناسبة في الألفاظ ، وجمع المتجانس منها في النطق حسنه في لفظه ، وجماله في جرسه ، لأن اللفظ حين جرى على اللسان أو على القلم ذكر بمثله وشبهه الذي هو من جنسه في التلفظ والنطق ، فاللفظ الأول هو الذي جر اللفظ الثاني ، كما يدعو المعنى شبيهه أو المصاد له لا على سبيل الإعادة والتكرار ، ولكن متحتملا معنى آخر . وقدرة الأديب اللفظية وتمكنه من لغته ومعرفة مفرداتها ومعانيها ، هي التي مكنت هذا الأديب من إيراد الألفاظ هذا المورد ، وليس للمعنى أثر في هذا الإيراد ، وإنما المعنى هو الذي تبع اللفظ وانقاد له ، وليس المعنى هو الذي جر اللفظ واستدعاه .

ولكن عبد القاهر في سبيل دعم نظريته ، وإن كان يرى ذلك حقاً ، يجعل الجمال الفني الذي أحدثه (التجنيس) بسبب من الجمال المعنوي ، فأنت لا تستحسن تجانس اللفظتين إلا إذا كان موقع معنيهما موقعاً حميداً من العقل ، ولم يكن مرمى الجامع بينهما مرمى بعيداً ، فتجنيس أبي تمام في قوله :

ذهبت بذهبه السّاحةُ فالتّوتُ فيه الظنونُ أمْ مذهبُ^(٢)

ضعيف ، لأنه لم يزدك على أن أسمك حروفاً مكررة في مذهب ومذهب ، تروم لها فائدة فلا تجدها إلا بجهولة منكرة ، أما استحسان الجناس في قول القائل ، حتى نجا من خوفه وما نجا ، وفي قول أبي الفتح البستي :

ناظراهُ فيما بجنى ناظراهُ أو دَعاني أمتُ بما أوَدَعاني

(١) أسرار البلاغة : ص ٤ .

(٢) لا يوافق الدكتور إبراهيم سلامة عبد القاهر وغيره من نقاد بيت أبي تمام الذي أحسن فيه الزيادة ووفاهما ، ذلك لأنه لما قال (ذهبت بذهبه السّاحة) خطر له مذهب السّاحة في الأخلاق ، وأنه ذهب بذهابه ، فطبعي أن يفكر بعد ذلك في أنه هو نفسه (مذهب السّاحة) أو مذهب لها ، وقد ذهبت بذهابه . وإذن يكون التجنيس طبعياً غير مجتذب (راجع بلاغة أرسطو بين العرب واليونان — الطبعة الثانية ١٩٥٢ م) : ص ٣٧٥ هامش (٢) .

فليس الأمر يرجع إلى اللفظ ، بل لقوة الفائدة ، فقد أعاد كل منهما اللفظ ،
وحيث أنه يخدمك عن أفضاء وقد أعطاها ، ويوهمك كأنه لم يزدك ، وقد أحسن
الزيادة ووقاها .

ولا يسع أى ناقد بصير بالأدب إلا أن يقر الجرجاني على أن اللفظتين المتجانستين
لا تمتحسان إلا إذا حمد موقع معنيهما من العقل . ولكن هذا في الواقع نتيجة
أو حكم ، وليس سبباً . لأن الاستحسان والاستهجان لا يكونان إلا لشيء قد وجد
فعلاً ، ومثل أمام الناظر ليقول كلمته فيه وكان يسع عبد القاهر ، لو هو استطاع ،
أن يبين اختلال الفكرة أو اضطراب المعنى في الذهن قبل أن يكون ألفاظاً
وحروفاً ، حتى جرى هذا الاضطراب إلى الفساد الذى رآه . إذن لصح رأيه ،
واستقامت له الفكرة .

أما ذم الاستكثار من التجنيس والولوع به حتى تفقد العبارة بسبب ذلك حسنها
اليانى ، وحتى يتوارى المعنى وراء هذه الصناعة المتكلفة ، فذلك ممقوت تمجّه الأذان
والأذواق فى كل زمان . فنظر إلى اللفظ وحده كان كمن أزال الشيء عن جهته
وأحاله عن طبيعته ، وذلك مظهر الاستكراه^(١) .

ولا يبعد رأى عبد القاهر فى السجع عن رأيه فى التجنيس ، وإذا كان لكلامه
شئ من الوجه فى التجنيس ، فلن يجد وجهاً يوافق وجهته ونظريته فى اللفظ والمعنى
فى السجع بالذات ، لأنه لفظى بحت ، ولا شبهة لتأثير المعانى فيه ، لأن هذا السجع
قائم على مراعاة وحدة النغم والجرس ، وذلك مرجعه إلى الأصوات ، ومن هذه
تسكون الألفاظ ، ولذلك يعرف السجع بأنه تماثل الحروف فى مقاطع الفصول ،
ويعدّه علماء الأدب من المناسبة بين الألفاظ^(٢) ولذلك لم يقل فيه عبد القاهر شيئاً أكثر
من ترديد ما قال سابقوه ووافق عليه لاحقوه من ذم المتكلم منه الذى هو ضرب
من الخداع بالتزويق ، والرضا بأن تقع النقيصة فى نفس الصورة وذات الحلقة ، إذا
أكثر فيها من الوشم والنقش ، وأثقل صاحبها بالحلى والوشى . قال : وقد تجد فى كلام

(٢) سر الفصاحة : ص ٢٠١ .

(١) أسرار البلاغة : ص ٥ .

المتأخرين كلاماً حمل صاحبه فرط شغفه بأمور ترجع إلى ماله اسم في البديع إلى أن يفسى أنه يتكلم ليفهم ، ويقول ليبين ، ويخيل إليه أنه إذا جمع بين أقسام البديع في بيت فلا ضير أن يقع ما عناه في عياء ، وأن يوقع السامع من طلبه في خبط عشواء ، وربما طمس بكثرة ما يتكلفه على المعنى وأفسده ، كمن ثقل العروس بأصناف الحلى حتى ينالها من ذلك مكروه في نفسها ... وعلى الجملة فإنك لا تجد تجنيساً مقبولاً ، ولا سجعاً حسناً ، حتى يكون المعنى هو الذى طلبه واستدعاه وساق نحوه (v) ومثل هذه الآراء هى التى جعلت البلاغيين يضطربون اضطراباً واضحاً فى الكلام على فنون البديع ، وفى تقسيمها إلى حسنات لفظية وحسنات معنوية ، وقولهم إن المحسن المعنوى منسوب إلى المعنى أولاً وبالذات ، بمعنى أن ذلك التحسين قصد أن يكون تحسيناً للمعنى ، وذلك القصد متعلق بتحسين المعنى أولاً ، ومتعلق به لذاته . وأما تعلق القصد بكونه تحسيناً للفظ فيكون ثانياً وبالعرض ، أى لأجل عروض كون الغرض فيه أيضاً . وإنما قالوا هكذا لأن هذه الأوجه قد يكون بعضها محسناً للفظ ، لكن القصد الأصيل منها إنما هو إلى كونها محسنة للمعنى ، كما فى (المشاكلة) إذ هى ذكر الشئ بلفظ غيره لوقوعه فى صحة ذلك الغير ، كقوله :

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبعه قلت اطيخوا لى جبهه وقيصاً

قد عبر عن الخياطة بالطبخ لوقوعها فى صحبته ، فاللفظ حسن ؛ لما فيه من إيهام المجانسة اللفظية ، لأن المعنى مختلف واللفظ متفق ، لكن الغرض الأصيل جعل الخياطة كطبخ المطبوخ فى اقتراحها لوقوعها فى صحبته ، فإن تعلق الغرض بتحسينه اللفظى المشار إليه فهو بالعرض وعلى وجه المرجوحية . وقيل إن الحسن فيها لفظى ، لأن منشأ اللفظ . وكما فى العكس فى قوله : عاداتُ الساداتُ ساداتُ العادات ، فإن فى اللفظ شبه الجناس اللفظى لاختلاف المعنى ففيه التحسين اللفظى ، والغرض الأصيل الإخبار بمكس الإضافة مع وجود الصحة .

وقولهم إن المحسن اللفظى منسوب إلى اللفظ ، لأنه تحسين للفظ بالذات ، وإن

تبع ذلك تحسين المعنى ، لأنه كلما عبر عن معنى بلافظ حسن ، استحسنت معناه تبعاً . وإن شئت قلت في التحسين المعنوي أيضاً إن كونه بالذات معناه أن ذلك هو المقصود ، ويتبعه تحسين اللفظ دائماً ، لأنه كلما أفيده باللفظ معنى حسن تبعه حسن اللفظ الدال عليه^(١).

وبعد هذه الدراسة التي يؤكد فيها عبد القاهر رأيه الذي أسلفه ، وبني عليه كتابه الأول « دلائل الإعجاز ، نجيء بحوثه الممتعة في فنون البيان ، وقد أشرنا إلى أن أكثر تلك الفنون درسها قبل عبد القاهر علماء ونقاد آخرون من أمثال ابن المعتز ، وقدامة بن جعفر ، وأبي هلال العسكري ، والقاضي الجرجاني ، وابن رشيق ، وابن سنان الخفاجي . ومن تلك الفنون التي عالجها هؤلاء كما عالجها عبد القاهر : الحقيقة والمجاز ، والاستعارة ، والتشبيه ، والتمثيل ، والكناية والتعريض .

ولكن عبد القاهر يمتاز من هؤلاء جميعاً بأنه بحث بحثاً عميقاً في أثر كل فن من تلك الفنون في العمل الأدبي ، أي أنه فلسفها وبين عيوبها ومحاسنها ، وربطها ربطاً وثيقاً بالدراسات النفسية ، فالجميل جميل لتأثيره في النفس وإثارة المشاعر والذكريات ، أو لإثارة الملل والحواس بتحريكها حتى تفتن إلى الحسن المعنوي ، وتصله بألوان الحسن المادي الذي تراه في الطبيعة في تناسقها ، وفي تآلف كائناتها وأصواتها وألوانها وحركاتها . وهو في أكثر الأحيان يحتكم إلى ذوق اللغة وذوق المتكلمين بها ، وأذواق الأدباء الذين حملوا الألفاظ معاني اكتسبتها من استعمالهم لها على مدى الزمن .

ومن أمتع المباحث في ذلك مبحثه في الاستعارة المفيدة والاستعارة غير المفيدة^(٢) ، والاستعارات المتحدة في الجنس المختلفة في الأنواع ، والتي يقول فيها : إن الذي يستحق أن يكون أولاً من ضروب الاستعارة أن يرى معنى الكلمة المستعارة موجوداً في المستعار له ، من حيث عموم جنسه على الحقيقة ، إلا أن

(١) ابن يعقوب المغربي : مواهب الفتح في شرح تلخيص المفتاح (شروح التلخيص) ج ٤ ص ٢٨٥

(مطبعة السعادة — القاهرة ١٣٤٢ هـ) .

(٢) أنظر أسرار البلاغة : ٢٢ و ٤٠ .

لذلك الجنس خصائص ومراتب في الفضيلة والنقص والقوة والضعف . فانت تستعير لفظ الأفضل لما هو دونه ، ومثاله استعارة الطيران لغير ذى الجناح إذا أردت السرعة . وانقضاض الكواكب للفرس إذا أسرع في حركته من علو ، والسباحة له إذا عدا عدواً كان حاله فيه شديداً بحالة السابح في الماء . ومعلوم أن الطيران والانقضاض والسباحة والعدو كلها جنس واحد ، من حيث الحركة على الإطلاق . إلا أنهم نظروا إلى خصائص الأجسام في حركتها ؛ فأفردوا حركة كل نوع منها باسم ، ثم إنهم إذا وجدوا في الشيء في بعض الأحوال شهاً من حركة غير جنسه استعاروا له العبارة من ذلك الجنس ، فقالوا في غير ذى الجناح (طار) كقول الشاعر « وَطَرْتُ بِمُنْصَلِي فِي يَعْمَلَاتِ^(١) » . وكما جاء في الخبر « كلما سمع هَيْبَةَ طَارِ إِلَيْهَا^(٢) » ، وكما في البيت :

لو يشا طارَ به ذو مَيْبَةَ لاحقُ الأطلالِ نَهْدٌ ذو خُصَلِ^(٣)

ومن ذلك أن لفظ « فاض » موضوع لحركة الماء على وجه مخصوص ، وذلك أن يفارق مكانه دفعة فينبسط ؛ ثم إنه استعير للفجر ، كقول البحترى يمدح مالك ابن طوق :

يتراكون على الأسنه في الوغى كالفجر فاض على نجوم الغيب

لأن للفجر انبساطاً وحالة شبيهة بانبساط الماء وحركته في فيضه^(٤) .

وكذلك كتابته في الفروق بين التشبيه والتمثيل^(٥) وقوله في تأثير التمثيل في النفس ؛ إن أول ذلك وأظهره أن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي ، وتأتيها بتصريح بعد مكنتي ، وأن تردّها في الشيء تعلبها إياه إلى شيء آخر هي بشأته

(١) المنصل : بوزن القنفذ السيف وفتح الصاد ، واليملات : جمع يملة ، وهي الناقة النجيبة المطبوخة على العسل .

(٢) الميعة : الصوت الذى يفرغ ويخاف من عدو .

(٣) الميعة : أول جرى الفرس ، والأطال : جمع لطل وهي المناصرة ، والمراد ضامر الجنين ، والنهد : بالفتح الفرس العظيم .

(٤) أسرار البلاغة : ص ٤١ و ٤٢ . (٥) المصدر السابق : ص ٧٥ .

أعلم ، وثقتها به في المعرفة أحكم ، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس ، وعمما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع ، لأن العلم المستفاد من طريق الحواس أو المركز فيها من جهة الطبع وعلى حد الضرورة يفضل المستفاد من جهة النظر والفكر في القوة والاستحكام وبلوغ الثقة فيه غاية التمام ، كما قالوا : « ليس الخبر كالمعاينة ، ولا الظن كاليقين ، فلهذا يحصل بهذا العلم هذا الأانس ، أعنى الأانس من جهة الاستحكام والقوة .

وضرب آخر من الأانس ، وهو ما يوجبه تقدم الإالف ، ومعلوم أن العالم الأول أتى النفس أولا من طريق الحواس والطباع ، ثم من جهة النظر والروية ، فهو إذن أسبها رحماً ، وأقوى لديها ذمناً ، وأقدم لها صحبة ، وأكد عندها حرمة . وإذا نقلتها في الشيء بمثله عن المدرك بالعقل المحض ، وبالفكرة واللّب ، إلى ما يدرك بالحواس أو يعلم بالطبع وعلى حد الضرورة ، فأنت كمن يتوسل إليها للغريب بالحميم ، وللجديد الصحبة بالحبيب القديم ، فأنت إذن مع الشاعر وغير الشاعر إذا وقع المعنى في نفسك غير ممثل ثم مثله ، كمن يخبر عن شيء من وراء حجاب ، ثم يكشف عنه الحجاب ويقول : ها هو ذا ، فأبصره على ما وصفت (١) .

ولم نجد عالماً بالأدب أو ناقداً من تقدمته استطاع أن يذلل فن الكلام لعلم النفس ويخضعه له ، على مثل هذا الوجه الذي رأينا في الكلام السابق ، كما استطاع عبد القاهر أن يفعل . فعمله في الواقع جديد ودراسته مبتكرة لا من حيث الموضوع ، ولكن من حيث منهج البحث وطريقته فيه ، وهذا النزوع إلى المنزع النفسى في دراسة البيان ونقد الأدب ، حتى ليكن القول بأن هذا الاتجاه يكاد ينفرد به عبد القاهر الجرجاني من دون الدارسين .

ومع هذه المعرفة الواسعة والفهم العميق ، ومحاولة تحكيمهما في الأدب وتفهم النواحي الجمالية فيه ، والاتجاه بذلك وجهة موضوعية تتفق مع المعرفة وتساير خطة الإقناع العقلى ، نرى عبد القاهر لا يجحد أثر النوق في تقدير النص الأدبى ، ويقرر

(١) المصدر السابق : ص ١٠٣ .

أنك إذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعراً ، أو يستجيد نثراً ، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ ، فيقول إنه حلو رشيق ، وحسن أنيق ، وعذب سائغ ، وخلوب رائع ، فاعلم أنه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف ، وإلى ظاهر الوضع اللغوي ، بل إلى أمر يقع من المرء في فواده ، وفضل يقتدحه العقل من زناده (ص ٣) فأنت تراه في هذا الكلام يمجّد الذوق في التقدير والحكم ، ولكنه لا يمجّده على علاته ، بل يخصّ الذوق المثقف المستنير ، الذي تلتقى فيه العاطفة مع الفكرة ، ويتصل فيه القلب الحساس بالعقل الواعي

* * *

وبعد فأين عبد القاهر من البلاغة ؟ وما مكانه بين البلاغيين ؟

لقد ذهبت شهرة عبد القاهر بين علماء البلاغة على أنه قطب من أقطابهم ، وعلم من أعلامهم ، وعدّه عند أكثر الباحثين أحد المؤسسين لهذا العلم ورواده عند العرب . وذلك صحيح إذا أريد بالبلاغة معناها الواسع ، أو نظر إلى صلتها الوثيقة بالأدب والنقد الأدبي . أما أن يعتبر عبد القاهر بلاغيًا لأنه استخرج فنوناً جديدةً من فنون البلاغة لم يوفق إلى استخراجها أحد من الذين سبقوه ، أو لأنه نهج منهج البلاغيين في التماس الخد الجامع المانع لكل فن من فنونها ، والعناية باستخراج الأقسام واستيفائها ، وطلب الشواهد لكل فن منها ، وكل قسم من أقسامها ، كما هي طبيعة عمل أولئك الذين يعدون بلاغيين ، فإن ذلك أبعد الآراء عن الصحة والصدق .

ذلك أن تلك الفنون التي درسها عبد القاهر في كتابه المعروفين لم يكن هو مخترعاً لفن منها ، بل إنها عرفت قبله ، وقد استخرجها وأبان عن معالمها كثير من العلماء والأدباء والنقاد في القرنين اللذين سبقاه ، وهما القرن الثالث والقرن الرابع الهجريان ، وجاء عبد القاهر فوجد تلك الفنون بين يديه ، ووجد كثيراً من الآراء المروية والمكتوبة في كتب يعرفها الناس ، واعتنق عبد القاهر فكرة المعنى ، وآمن بسُلطان العقل وبعد أثره في الأدب كبعد أثره في الحياة وفي تقدير صاحبه بين الناس ، وهذه الفكرة كما أسلفنا كانت ردّ فعل لفكرة الجاحظ في نصرة اللفظ وتقدير الصورة وجعلها مجال الافتنان ومجال التفاوت أيضاً بين الأدباء . وقد كان صنيع عبد القاهر

أن يجمع فنون البلاغة حول فكرته ، ويجعلها نقاد رأيه بعد أن رأى طغيان فكرة الجاحظ على بيئات الأدب والنقد ، وبعد أن رأى سيل الصناعة يطغى على الأعمال الأدبية ، ورأى النقاد وقد جعلوا هذه الصناعة من أهم المقاييس التي يقيسون بها جودة تلك الأعمال .

وإذا كانت البلاغة تعنى قبل كل شيء بالأسلوب ، وهو مجال تلك الصناعة ، فإن عبد القاهر على هذا من الذى يناوئون ذلك الرأى ، ويسرون فى اتجاه معضاد لاتجاه سير البلاغة ، ذلك أن البلاغة تفرض أن الأديب لديه مايقول ثم توقفه على الوسائل الجيدة التى تمكنه من القول على وجه معجب بديع يستطيع به الإبانة والتأثير . ولكن موضع عبد القاهر الحقيقى يجب أن يكون بين نقاد الأدب ، وأن يكون فى طليعة النقاد العرب ، لأن نقده يطوَّف بأكثر جهات الفن الأدبى ، كما يبدو من الدراسة السابقة ، ويتسم نقده بالموضوعية فى ذلك التحليل المستقصى الذى يتناول فيه الكليات والجزئيات ، ويستثير مكانم الشعور ، ويحرك الذوق والحاسة الفنية ، ويفحص عن الآثار النفسية فى الأعمال الأدبية ، ومواطن الإبداع فى الاستعمال اللغوى وفى نظم الأساليب ، مع الاستعانة بمعارفة اللغوية والنحوية ، وشوهدا بالمنطق والذوق ، مما لا يتسع نطاق هذا البحث لاستقصائه ، بل إن كل ناحية من نواحيه ، وكل اتجاه من اتجاهاته جدير بأن تفرد له دراسة خاصة .

وكل ذلك يظهر فى نقده لفنون البلاغة التى عرفها عن سبقه من العلماء والنقاد ووقوفه على سر تأثيرها ، أو سبب إخفاقها فى تحقيق الأغراض الفنية التى يرمى إليها الأدباء .

كتاب « المثل السائر » لضياء الدين بن الأثير :

قبل أن ندرس هذا الكتاب ونذكر منهج صاحبه وفلسفته فيه نشير إلى ناحيتين جديرتين بالاعتبار ، تلقيان كثيراً من الضوء على مذهب ابن الأثير^(١) فى البحث اليبانى :

(١) هو أبو الفتح نصر الله بن محمد بن محمد الشيبانى الجزرى الملقب بابن الأثير ، ولد بجزيرة ابن عمر قرب الموصل ، ونشأ بها ثم انتقل مع والده إلى الموصل ، واشتغل بالعلم وحفظ القرآن ، وحفظ من =

الأولى : أن ابن الأثير وصل إلى قمة مجده ونضجه أخريات القرن السادس الهجرى وشطراً كبيراً من القرن السابع ، وأنه قد جاء بعد ازدهار البحوث البيانية ونضجها ، واختلاف مناهج البحث وتعدد الآراء في فنون البيان . وقد تقدم أن القرن الرابع بالذات كان قرن النضج وتعدد المذاهب : من رأى ينادى بتحكيم الذوق ، إلى آخر يدعو إلى التقليد في النظر إلى الأدب والحكم عليه ، إلى رأى ينادى بالموضوعية والمنهج العلمى ، ويعنى بحصر الأقسام والتنظيم والتعريف ، إلى ذلك الأسلوب النقدى التحليلى النفسى الذى رأيناه فى دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة ، بل رأينا ما هو أكثر من ذلك ، رأينا الصورة النهائية للبلاغة العربية قد تم وضعها على يد السكاكى^(١) فى كتابه المشهور « مفتاح العلوم » ، الذى نظم دراسة البلاغة ، وقسمها إلى فنونها الثلاثة ، وحدد مباحث كل فن منها .

الثانية : أن ابن الأثير كان كاتباً من كتاب الدواوين ، وأنه كتب للقاضى الفاضل فى دولة صلاح الدين ، وكتب لأولاده وغيرهم ، والذى يعرف أساليب الكتابة فى هذا العصر الذى عمل فيه ابن الأثير يعرف أنها كانت تمتاز امتيازاً ظاهراً بلزوم السجع واستعمال الجناس وبعض أنواع البديع ، واستخدام معانى الشعر وألفاظه فى كتابة الرسائل بحلّ الأبيات السائرة والحكم الماثورة ، حتى كادت الرسائل تكون شعراً مثوراً ، والاقْتباس من كلام البلغاء ، وتضمين الأفاذ من أبيات الشعراء . ولما نبه شأن القاضى الفاضل فى أواخر الدولة الفاطمية أراد أن يحاكي كتاب المشاركة فى

== أشعار القدماء والمحدثين ما لا يحصى كثرة ، حفظ دواوين أبي تمام والبحتري والمتنبي حتى تمكن من صوغ المعانى والقدرة على حل المنظوم واستخدامه فى كتابته ونثره ، وقصد إلى السلطان صلاح الدين الأيوبي ملك مصر سنة ٥٨٧ هـ ، فصار من كتاب الديوان الذى كان يرأسه القاضى الفاضل ، ثم استوزره ولده الملك الأفضل نور الدين بمملكة دمشق ، ثم اتصل بخدمة أخيه الملك الظاهر غازى صاحب حلب ، ولم يطل مقامه عنده ، فعاد إلى الموصل ، وصار كاتباً لصاحبها ناصر الدين محمود بن الملك القاهر عز الدين مسعود بن نور الدين أرسلان ، وتوفى سنة ٦٣٧ هـ ببغداد ، وقد كان توجه برسالة من صاحب الموصل ، ودفن بمقابر قريش فى الجانب العربى بمشهد موسى بن جعفر . وأشهر كتبه المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر ، وكتاب الجامع الكبير فى صناعة المنظوم والمنثور ، وكتاب الرشى المنظوم فى حل المنظوم ، وكتاب المعانى المخترعة فى صناعة الإنشاء وغيرها .

(١) توفى أبو يعقوب السكاكى صاحب « مفتاح العلوم » سنة ٦٢٦ هـ .

البديع ، فزاد عليهم وأرنبى ، وجزاهم فى التزام السجع والجناس والطباق ، وزاد عليهم أن استعمل فى رسائله أكثر أنواع البديع التى كانت فاشية وقتئذ فى الشعر كالتورية والاستخدام والتلبيح وغيرها ، وأكثر من حل المنظوم واقتباس الآيات ، وتضمن الأمثال ومشهور الأقوال ، وأمعن فى التشبيه والاستعارة ، حتى جاءت معانى رسائله منقادة لالفاظها وأساليبها .

وقد كانت هاتان الناحيتان عظيمتى الأثر فى ابن الأثير ، وفى تصويره للبيان على النحو الذى فصله فى كتاب « المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر » ،

وقد تكلم ابن الأثير فى خطبة كتابه عن أهمية علم البيان ، وذكر أن منزلته فى تأليف النظم والنثر بمنزلة أصول الفقه للأحكام وأدلة الأحكام .

ويبدو من أول كلامه أنه كثير الاعتداد بنفسه ، والتباهى بعلمه ، وكثيراً ما يجره هذا إلى انتقاص غيره من الباحثين فى البيان ، فهو يذكر أنهم ألفوا فيه كتباً ، وجلبوا ذهباً وخطباً ، وما من تأليف إلا وقد تصفحه وعلم غنه وسمينه ، ولم يجد ما ينتفع به فى ذلك إلا كتاب الموازنة للآمدى ، وكتاب سر الفصاحة للخفاجى الذى سبق الحديث عنه . والكتاب الأول هو الذى نال إعجابيه ، لأنه أجمع أصولاً وأجدى محصولاً ، مع أن المناسبة بين الكتابين بعيدة ؛ لأن كتاب الأمدى يعرض للشاعرين أبى تمام والبحترى ، ويعرض شعرهما ، ويوازن بين هذا وذلك ، وكتاب ابن سنان يبحث بحثاً عاماً فى أصول البيان . وعاب كتاب « سر الفصاحة » ، بأن صاحبه أكثر مما قل به مقدار كتابه من ذكر الأصوات والحروف والكلام عليها . ومن الكلام على اللفظة المفردة وصفاتها مما لا حاجة إلى ذكره . مع أنه وقع كثيراً فيما عاب به مؤلف « سر الفصاحة » . على أن كلا الكتابين فى نظره قد أهملتا من علم البيان أبواباً ، ولربما ذكرا فى بعض المواضع قشوراً وتركنا لباباً .

وبهذا الأسلوب نجد أماناً رجلاً مزهوا بعلمه ، مغروراً بجهده ، يذكر أنه عثر على ضروب كثيرة من البيان فى القرآن الكريم ، ولم يجد أحداً — كما يقول — تقدمه تعرض لذكر شئ منها ، وهى إذا عُدت كانت فى علم البيان بمقدار شطره ، وإذا نظر

إلى فوائدها وجدت محتوية عليه بأسره . وهداه الله لابتداع أشياء لم تكن من قبله مبتدعة ، ومنحه درجة الاجتهاد التي لا تكون أقوالها تابعة ، وإنما هي متبعة (١) .
وقد بنى كتابه على مقدمة ومقالتين ، فالمقدمة تشتمل على أصول علم البيان ، والمقالتان تشتملان على فروع هذا العلم ، فالأولى في الصناعة اللفظية ، والثانية في الصناعة المعنوية .

وبشير في صدر كتابه إلى عظم مجهوده ، وأنه بديع في إعرابه ، وليس له صاحب في الكتب ، وأن الغرض منه هو الحصول على تعليم الكلم التي بها تنظم العقود وترصع وتخلب العقول فتخدع ، وذلك شيء تحيل عليه الخواطر ولا تنطق به الدفاتر ، ويقرر حكم الذوق في الحكم والتقدير ، وأثر الملكة الموهوبة ، والفن المطبوع ، فيقول : اعلم أيها الناظر في كتابي أن مدار علم البيان على حكم الذوق السليم الذي هو أنفع من ذوق التعليم ، وهذا الكتاب وإن كان فيما يلقبه إليك أستاذاً ، وإذا سألت عما ينتفع به في فنه قيل لك هذا فإن الدربة والإدمان أجدى عليك نفعاً وأهدى بصراً وسمماً ، وهما يرياك الخبر عياناً ، ويجعلان عسرك من القول إمكاناً ، وكل جارحة منك قلباً ولساناً ، تخذ من هذا الكتاب ما أعطاك ، واستنبط بإدمانك ما أخطاك ، وما مثلي فيما مهدته لك من هذه الطريق إلا كمن طبع سيفاً ووضعته في يمينك لتقاتل به ، وليس عليه أن يخلق لك قلباً ، فإن حمل النصال غير مباشرة القتال .

• • •

وموضوع « علم البيان » هو الفصاحة والبلاغة ، وميشال صاحب هذا العلم عن أحوالها اللفظية والمعنوية . ويشترك هو والنحويّ أو اللغويّ في أن الثاني ينظر في دلالة الألفاظ على المعاني من جهة الوضع اللغويّ ، وتلك دلالة عامة . أما صاحب البيان فإن له نظرة فوق هذه النظرة ، لأنه ينظر في فضيلة تلك الدلالة ، وهي دلالة خاصة ، والمراد بها أن يكون الكلام على هيئة مخصوصة من الحسن ، وذلك أمر ورأه اللغة والنحو والإعراب . ألا ترى أن النحويّ يفهم معنى الكلام

(١) المثل السائر : ص ٣ (مطبعة بولاق - القاهرة ١٢٨٢ هـ) .

المنظوم والمنثور ، ويعلم مواقع إعرابه ، ومع ذلك فإنه لا يفهم ما فيه من الفصاحة والبلاغة .

وهذا هو السر في خطأ مفسري الأشعار ، لأنهم اقتصروا على شرح معناها ، وما فيها من الكلمات اللغوية ، وتبين مواضع الإعراب منها ، دون العناية بشرح ما تضمنته من أسرار الفصاحة والبلاغة .

وهذا كلام جيد ، لأنه يفرق بين أمرين هامين ، ينبغي أن يكون التفريق بينهما أساساً لفهم مهمة اللغويّ أو النحويّ ، ومهمة الناقد أو البياني .

والأمر الأول منهما : أن هناك علوماً تخصص في البحث عن صحة العبارة من حيث صحة مفرداتها ، وصحة دلالتها على معناها ، وصحة التركيب بوضع كل لفظ موضعه فيه وضماً صحيحاً على حسب ما يقتضيه معناه ، وفقاً لقواعد النحو والإعراب ، وتلك مهمة علماء اللغة الذين يبحثون في بنية الكلمة ، وفي دلالة معناها طبقاً للوضع اللغوي ، وفهم أصحاب اللغة لتلك الدلالة ، وهي مهمة علماء النحو والإعراب ، الذين يبحثون في صحة ضبط كل لفظ في الجملة على حسب موقعه من العبارة ، ضبطاً يوافق ما جرى عليه العرب في هذا الضبط ، وما بنيت عليه قواعد النحو والإعراب ، التي استنبطها أولئك العلماء بالقياس على نهج العرب في كلامهم .

والأمر الثاني : أن هناك علوماً أخرى لا تنقف عند تلك المسائل التقليدية المعروفة ، ولكنها تعالج النواحي الجمالية في النص الأدبي على حسب التقاليد الفنية المعروفة عند كبار الأدباء ، والقواعد المستقاة من مظاهر الحسن التي توافرت للفن الأدبي المأثور عن هؤلاء الأدباء ، نتيجة لطول الدراسة والموازنة بين نص ونص ، وأديب وأديب . وتلك مهمة النقاد ، أو البلاغيين ، أو علماء البيان .

والنظرة الأولى من هاتين النظرتين عامة تتناول العبارة المقولة والعبارة المكتوبة بكل أنواعها ، سواء أكانت تلك العبارة علمية تخاطب العقل ، أم كانت عبارة أدبية تخاطب المشاعر وتثير العاطفة والوجدان ، وسواء أكانت في أعلى درجات السمو ، أم كانت هابطة إلى لغة التفاهم التي تجري في لغة التخاطب بين الناس ، ولا تسمو عن

العامة إلا بصحة كتابها وسلامة تركيبها . أما النظرة الثانية فإنها تختص بالعبارة الأدبية ، أو الأسلوب الفني ، الذي يعتمد عليه الشعر والخطابة ومسائر أساليب الكتابة الفنية

والكلام الفصيح عند ابن الأثير هو الظاهر البين ، ومعنى الظاهر البين أن تكون ألفاظه مفهومة ، لا يحتاج في فهمها إلى استخراج من كتاب لغة ، وإنما كانت بهذه الصفة لأنها تكون مألوفة الاستعمال بين أرباب النظم والنثر دائرة في كلامهم . وإنما كانت مألوفة الاستعمال دائرة في الكلام دون غيرها من الألفاظ لمكان حسنها .

وذلك أن أرباب النظم والنثر غرّبوا اللغة باعتبار ألفاظها ، فاختروا الحسن من الألفاظ فاستعملوه ، ونفّوا القبيح منها فلم يستعملوه ، فحسن الاستعمال سبب استعمالها دون غيرها ، واستعمالها دون غيرها سبب ظهورها وبيانها ، فالفصيح من الألفاظ إذن هو الحسن .

وهذا من الأمور المحسوسة التي شاهدها من نفسها ، لأن الألفاظ داخلة في حيز الأصوات ، فالذي يستلذه السمع منها ويميل إليه هو الحسن ، والذي يكرهه وينفر عنه هو القبيح . ألا ترى أن السمع يستلذّ صوت البلبل من الطير وصوت الشحرور ويميل إليهما ، ويكره صوت الغراب وينفر عنه ، وكذلك يكره نهيق الحمار ، ولا يجد ذلك في صهيل الفرس ؟

والألفاظ جارية هذا المجرى ، فإنه لا خلاف في أن لفظه « المزنة » ، والدائمة ، حسنة يستلذها السمع ، وأن لفظه « البُعَاق » ، قبيحة يكرهها السمع ؟ وهذه اللفظات الثلاث من صفة المطر ، وهي تدل على معنى واحد . ومع هذا فإياك ترى لفظي « المزنة » ، و « الدائمة » ، وما جرى مجراها مألوفة الاستعمال ، وترى لفظ « البُعَاق » ، وما جرى مجراه متروكا لا يستعمل . وإن استعمل فإنما يستعمله جاهل بحقيقة الفصاحة ، أو من كان غير ذي ذوق سليم .

ولعل ابن الأثير يرد بذلك على عبد القاهر ، ويفند رأيه في نصرة المعنى وإهمال

اللفظ ، بقوله : ولو كانت الفصاحة لأمر يرجع إلى المعنى لكانت هذه الألفاظ .. المزنة ، والديمة ، والبُعاق - في الدلالة عليه سواء ، ليس منها حسن ومنها قبيح ، ولما لم تكن كذلك علمنا أنها - الفصاحة - تخص اللفظ دون المعنى . وليس لقاتل ما هنا أن يقول : لا لفظ إلا بمعنى ، فكيف فصل هنا بين اللفظ والمعنى ؟ والواقع أن لا فصل بينهما . وإنما خصّ اللفظ بصفة هي له ، والمعنى يجيء فيه ضمناً وتبعاً^(١) .

وكان من الطبيعي أن ينتصر ابن الأثير للفظ على هذا الوجه ، لأنه كاتب ، وفن الكتابة يعتمد على التصوير وعلى انتقاء الألفاظ وتخيّرهما ، وذلك أن أكثر الكتابة الديوانية ، وهي أكثر ما عالج ابن الأثير في حياته من عمل ، تتقارب فيها المعاني والأفكار التي تقوم عليها تلك الكتابة إذ أن أغراضها والدوافع إليها متقاربة ، ولكن يختلف تناول الكتاب لتلك المعاني وهذا الاختلاف يكون مرجعه في أكثر الأحيان إلى التعبير أكثر من المعنى ، ولا سيما في العصر الذي عاش فيه ابن الأثير ، وهو عصر الصناعة والتألق في الشكل ، والافتنان في التصوير .

ويفرق ابن الأثير بين الفصاحة والبلاغة ، وكلامه قريب من كلام ابن سنان الخفاجي في ذلك ، فالكلام يسمى « بليغاً » ، إذا بلغ المطلوب من الأوصاف اللفظية والمعنوية ، وعلى هذا فالبلاغة شاملة للألفاظ والمعاني ، وهي أخص من الفصاحة . ويقال : كل كلام بليغ فصيح ، وليس كل كلام فصيح بليغاً . ويفرق بينها وبين الفصاحة من وجه آخر ، غير وجه العموم والخصوص ، وهو أن البلاغة لا تكون إلا في اللفظ والمعنى ، بشرط أن يكون تركيباً .

ذلك أن اللفظة الواحدة لا يطلق عليها اسم البلاغة ، ويطلق عليها اسم الفصاحة ، إذ يوجد فيها الوصف المختص بالفصاحة ، وهو الحسن . وأما وصف البلاغة فلا يوجد فيها ؛ لخلوها من المعنى المفيد الذي ينتظم كلاماً .

والبحت البياني مدين في وجوده للنظر وقضية العقل ، ولم يؤخذ علم البيان

(١) انظر المثل السائر : ص ٤١ .

بالاستقراء كالنحو واللغة ، اللذين أخذ كل منهما بالتقليد ، بل إن الذين ألفوا الشعر والخطب ابتدعوا ما أتوا به من ضروب الفصاحة والبلاغة بالنظر وإعمال العقل ، وذلك عند وقوفهم على أسرار اللغة ومعرفة جيدها من رديتها وحسنها من قبيحها ، من غير طريق واضح اللغة ، ولم يفتقر فيه إلى التوقيف منه ، بل أخذت ألفاظ ومعان على هيئة مخصوصة ، وحكم العقل لها بمزية من الحسن ، لا يشاركها فيها غيرها ، فإن كل عارف بأسرار الكلام من أى لغة كانت من اللغات يعلم أن إخراج المعانى فى ألفاظ حسنة رائقة يلذها السمع ولا ينبو عنها الطبع ، خير من إخراجها فى ألفاظ قبيحة مستكرهة ينبو عنها السمع .

* * *

ومع أن ابن الأثير يخالف عبد القاهر فى وصف الكلمة المفردة بالفصاحة ، فهو يوافقها ، بل يكاد ينقل كلامه فى التركيب ، وأنه مناط التفاضل والتفاوت بين كلام وكلام ، لأن التركيب أعسر وأشق ، وينقل المثال الذى اختاره عبد القاهر من القرآن ، وهو قوله تعالى « وقيل يا أرض ابلعى ماءك . . . » الآية : وزاد عليه أنه قد جاءت لفظة واحدة وهى لفظ « يؤذى » فى آية من القرآن ، وهى قوله تعالى : « فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسين لحديث » ، إن ذلكم كان يؤذى النبي فيستحى منكم ، والله لا يستحى من الحق » . وورد فى بيت من الشعر وهو قول أبى الطيب المتنبي :

تلذّ له المروءة وهى متؤذى ومن يعشق يلد له الغرامُ

وجاءت هذه اللفظة بعينها فى الحديث النبوى ، وذلك أنه اشتكى النبي صلى الله عليه وسلم لجأه جبريل عليه السلام ورقاه ، فقال « باسم الله أرقيك من كل داء يؤذيك » .

جاءت الكلمة فى القرآن جزولة متينة ، وفى الشعر ركيكة ضعيفة ، فحطت من قدر البيت لضعف تركيبها ، وحسن موقعها فى تركيب الآية . لأن هذه الكلمة إذا جاءت فى الكلام فينبغى أن تكون مندرجة مع ما يأتى بعدها متعلقة به . وقد جاءت كذلك فى القرآن ، وقد جاءت فى بيت المتنبي منقطعة ، ألا ترى أنه قال

« تلذ له المرودة وهي تؤذي ، ثم قال « ومن يشقى يلذ له الغرام ، فجاء بكلام مستأنف . وفي الحديث زيد على هذه اللفظة حرف واحد فأصلحها وحسنها ، ولهذا تراد الماء في بعض المواضع كقوله تعالى « فأما من أوتى كتابه يمينه ، فيقول هاؤم اقرءوا كتابيه ، إني ظننت أنى ملاق حسايه ، ثم قال « ما أغنى عنى ماليه ، هلك عنى سلطانيه ، فإن الأصل فى هذه الألفاظ : كتابي ، وحسابي ، ومالي ، وسلطاني . فلما أضيفت إليها هاء السكت أضيفت إليها حسناً زائداً على حسنها ، وكستها لطافة ولباقة ، وأتى ابن الأثير بأمثلة كثيرة بينها تفاوت بحسب وضع الكلمات فى التركيب (١) وهذا النهج نفسه هو نهج عبد القاهر فى الدلالة على مذهبه وتأيدته ، كما فعل بلفظ « الأخدع ، وكلمة « الشيء ، على النحو الذى سبق .

وفى سبيل بحثه عن فصاحة اللفظة المزرده عرض للوحوشى من الألفاظ الذى أنكره النقاد وجعلوه سمة للتكلف وبجافة الطبع ، وأجمعوا على إخلاله بالفصاحة . ولكن لابن الأثير رأياً يخالف رأيهم ، فهو يدعى أن هذا الوحشى خفى على جماعة من المتممين إلى صناعة النظم والنثر ، وظنوه المستقبح من الألفاظ ، وليس كذلك . وذلك أن الوحشى منسوب إلى اسم الوحش الذى يسكن القفار وليس بانيس . وكذلك الألفاظ التى لم تكن مأنوسة الاستعمال .

وليس من شرط الوحش ... فى نظره - أن يكون مستقبحاً ، بل أن يكون نافراً لا يألف الإنسان ، فتارة يكون حسناً ، وتارة يكون قبيحاً .

وهو بذلك يناقض نفسه ، لأن من علامات فصاحة اللفظ عنده أن يكون مألوفاً متداولاً ، ولا يكون اللفظ كذلك إلا لمكان حسنه .

ويبنى على هذا أن (الوحشى) ينقسم إلى قسمين : أحدهما الوحشى الذى جاءت إليه هذه الصفة من غرابته ، وهو يختلف باختلاف النسب والإضافات . وأما القسم الآخر من الوحشى فقبیح ، والناس فى استقباحه سواء ، ولا يختلف فيه عربى بآد ولا قروى متحضّر ، وعلى هذا يكون اللفظ أنواعاً :

(١) انظر المثل السائر : ص ٨٨ و ٨٩ .

(١) ما تداول استعماله الأول والآخر من الزمن القديم إلى زماننا هذا ، ولا ينعت بالوحشية أو الحوشية . وهذا هو الحسن من الألفاظ .

(٢) وما تداول استعماله الأول دون الآخر ، ويختلف في استعماله بالنسبة إلى الزمن وأهله . وهذا هو الذى لا يعاب استعماله عند العرب ، لأنه لم يكن عندهم وحشياً ، وهو عندنا وحشياً . وقد تضمن القرآن الكريم منه كلمات معدودة ، وهى التى يطلق عليها (غريب القرآن) ، وكذلك تضمن الحديث النبوى منه شيئاً ، وهو الذى يطلق عليه (غريب الحديث) . ومنه فى القرآن كلمة « ضيزى » ، فى قوله تعالى « تلك إذنٌ قسمة ضيزى » ، فهذه اللفظة فى هذا الموضوع لا يسد غيرها مسدها . فإن سورة النجم التى منها تلك الآية مسجعة ، وأولها قوله تعالى « والنجم إذا هوى ، ما ضلّ صاحبكم وما غوى » ، وكذلك إلى آخر السورة ، فلما ذكر الأصنام وقسمة الأولاد ، وما كان يزعم الكفار قال « ألكم الذكر وله الأنثى تلك إذنٌ قسمة ضيزى » . فجاءت اللفظة على الحرف المسجوع الذى جاءت السورة جميعها عليه . ولا يسد غيرها مسدها فى مكانها ، فإذا جئنا بلفظة فى معنى هذا اللفظة قلنا مثلاً : قسمة جائرة ، أو ظالمة ، إلا أنا إذا نظمنا الكلام فقلنا : ألكم الذكر وله الأنثى ، تلك إذن قسمة ظالمة . لم يكن النظم كالنظم الأول ، وصار الكلام كالشئ المعوز الذى يحتاج إلى تمام . وهذا لا يخفى على من له ذوق ومعرفة بنظم الكلام .

(٣) الوحشى الغليظ : ويسمى أيضاً (المتوعر) وليس وراءه فى القبح درجة أخرى ، ولا يستعمله إلا أجهل الناس ممن لم يخطر بباله شئ من معرفة هذا الفن ، وإذا ورد كرهه السمع وثقل على اللسان النطق به . ومنه قول ناطق شراً :

يَظَلُّ بِمَوْتَمَةٍ وَيُنْسَى بِغَيْرِهَا جَحِيشاً وَيَعْرُورِي ظُهُورَ الْمَسَالِكِ (١)
فإن لفظه « جحيش » ، من الألفاظ المنكرة القبيحة ، وهى بمعنى « فريد » ، وفريد لفظه حسنة رائقة ، ولو وضعت فى هذا البيت موضع جحيش لما اختلف شئ من وزنه ، فالشاعر ملوم من وجهين فى هذا الموضع : أحدهما أنه استعمل القبيح ،

(١) المومة : الصعراء ، وجحيشاً : منفرداً ، ويعرورى : يركب .

والآخر أنه كانت له مندوحة عن استعمالها ، فلم يعدل عنها . وأقبح منها قول أبي تمام :

قد قلت لما اطلختم الأمر وانبعثت عسواء تالية غبساً دهاريساً (١)

لفظة « اطلختم » ، من الألفاظ المنكرة التي جمعت الوصفين القبيحين في أنها غريبة ، وأنها غليظة في السمع ، كريهة على الذوق ، وكذلك لفظة « دهاريس » أيضاً . وعلى هذا ورد قوله من أبيات يصف فرساً من جملتها :

نعم متاع الدنيا حباك به أروع لا جيدر ولا جنس (٢)

لفظة « جيدر » ، غليظة . وأغلظ منها قول أبي الطيب المتنبي :

جفخت وهم لا يجفخون بها بهم شيم على الحسب الأغر دلائل (٣)

فإن لفظة « جفخ » ، مرة الطعم ، وإذا مرت على السمع أقتصر منها . ونسب الجهل إلى جماعة إذا قيل لأحدهم إن هذه اللفظة حسنة ، وهذه قبيحة ، أنكر ذلك ، وقال كل الألفاظ حسن ، وواضع اللغة لم يضع إلا حسناً . ومن يبلغ جهله إلى درجة الأيفرق بين لفظة « الغصن » ، ولفظة « العسلوج » ، وبين لفظة « المدامة » ، ولفظة « الإسفنت » ، وبين لفظة « السيف » ، ولفظة « الحنشليل » ، وبين لفظة « الأسد » ، ولفظة « الفدو كس » ، فلا ينبغي أن يخاطب بخطاب ولا يجاوب بجواب ا

واستحسان الألفاظ واستقباحتها لا يؤخذ بالتقليد ، لأنه شيء ليس للتقليد فيه مجال ، وإنما هو شيء له خصائص وهيئات وعلامات ، إذا وجدت علم حسنه من قبحه . وإنما الذي تقلد فيه العرب من الألفاظ هو الاستشهاد بأشعارها على ما ينقل من لغتها والأخذ بأقوالها في الأوضاع النحوية . وحسن الألفاظ وقبحها ليس بالإضافة إلى أحد . وإذا كان معنى (الحوشى) عنده هو (الغريب) ، فإن العرب لا تلام على استعمال الغريب الحشن من الألفاظ ، وإنما تلام على الغريب القبيح . وأما الحضري فإنه

(١) اطلختم الليل : اسود ، والعسواء : القيلة اشتدت ظلفتها ، والنيس : الظلمات ، الدهارس والدهاريس : جم دهرس على وزن جعفر : الدهامية .

(٢) الأروع : من يعجبك بحسنه وجهارة منظره أو بشجاعته كالرائع ، والجيدر : القصير ، والجيس : البرص ، والجبان والثلثم .

(٣) يريد جفخت بهم ولا يجفخون بها ، أي نغرت بهم وتكبرت ، ولم يفخروا أو يتكبروا بها .

يلام على استعمال القسمين معاً ، وهو في أحدهما أحق بالملامة من الآخر .

وليس في الألفاظ الغريبة في الحسن سواء عند ابن الأثير ، بل هو يفرق بين لغة الشعر ولغة الفثر ، فالغريب المحض يسوغ استعماله في الشعر ، ولا يسوغ في الخطب والمسكبات . وهذا شيء استخرجه بذوقه ، واتهم بالجهل أو العناد لعدم الذوق السليم كل من ينكر هذا الرأي ، والواقع أن ما مثل به من الألفاظ التي قصد بها إلى تقرير هذا الرأي ليس قبحة في الشعر بأقل من قبحة في النثر ، ومن هذه الكلمات : الشَّرْنِبَةُ ، والمشمخر ، والكسَّهَور ، والعِرْمَسُ^(١) . وإن كانت تلك الألفاظ على ما نرى متفاوتة في القبح ، وهذا التفاوت أيضاً يبدو في الشعر كما يبدو في النثر .

وعدا ما سبق فإن للألفاظ تقسيماً آخر عند ابن الأثير ، فهي من حيث الاستعمال قسبان :

١ - الألفاظ الجزلة : وليس يعني بالجزل عن الألفاظ أن يكون وحشياً متوعراً عليه عنجبية البداوة ، بل يعني بالجزل أن يكون متيناً على عنوبته في الغم ولذاته في السمع ، ولذلك الجزل مواضع لاستعماله كوصف مواقف الحروب ، وفي قوارع التهديد والتمخوف ، وأشباه ذلك ، ومن ذلك قوارع القرآن عند ذكر الحساب والعذاب والميزان والصراط ، وعند ذكر الموت ومفارقة الدنيا ، وما جرى هذا المجرى ، وإلك لا ترى هيئاً من ذلك وحشي الألفاظ ولا متوعراً . ومثال الجزل من الألفاظ قوله تعالى : ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون ، وأشرق الأرض بنور ربها ، ووضع الكتاب ، وجيء بالنيدين والشهداء ، وقضى بينهم بالحق ، وهم لا يظلمون . ووفيت كل نفس بما عملت ، وهو أعلم بما يفعلون . وسيق الذين كفروا إلى جهنم

(١) المثل السائر : ص ٩٩ و ١٠٠ والمرئثة : الفليضة السكتين والرجلين . والمشمخر الجزل العالي . والكسَّهَور : كسر رجل من السحاب قطع كالجبيل أو التراكم منه . والعِرْمَسُ : العنقة الصلبة .

زمرأ حتى إذا جاءوها فتحت أبوابها ، وقال لهم خزنتها ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا ؟ قالوا بلى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين ، قيل ادخلوا أبواب جهنم خالدين فيها فيئس مثوى المتكبرين . وسبق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمراً ، حتى إذ جاءوها وفتحت أبوابها ، وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين . وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده وأورثنا الأرض نقبوا من الجنة حيث نشاء ، فنعم أجر العاملين .

فأمل هذه الآيات المضمنة ذكر الحشر على تفاصيل أحواله وذكر الجنة والنار ، وانظر هل تجد فيها لفظة إلا وهي سهلة مستعذبة على ما بها من الجزالة . وكذلك ورد قوله تعالى ، ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة ، وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم ، وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء ، لقد قطع بينكم وعزل عنكم ما كنتم تزعمون .

(٧) الألفاظ الرقيقة : وليس يعنى بالرفيق أن يكون ركيكاً سفسفاً ، وإنما هو اللطيف الرفيق الحاشية الناعم الملمس ، كقول أبي تمام :

ناعمت الأظراف لو أنها تلمس أهنئت عن الملايم الرقاق
وهذه الألفاظ الرقيقة تستعمل في وصف الإشواق وذكر أيام الهجاء ، وفي استجلاب المودات وملاينات الاستعطاف ، وأشبه ذلك ، ومن أمثاله قوله تعالى في مخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم : « والضحى والليل إذا سجى ، ما ودعك ربك وما قلى . . » (إلى آخر السورة . وكذلك قوله تعالى في الترغيب في المسألة : « وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان ، وكذلك قد ورد للعرب في جانب الرقة من الأشعار ما يكاد يذوب لرقته كقوله عروة بن أذينة :

إنّ التي زعمت فؤادك ملها خلقت هواك كما خلقت هوى لها

بيضاء باكرها النعيم فصاغها بلباقة فأدقها وأجلها

حجبت نصبتها فقلت لصاحبي ما كان أكثرها لنا وأقلها

وكذلك قول الآخر :

أقولُ لصاحبي والعيسُ تهوى بنا بين المنيفةِ فالضمارِ
تمتع من شميمِ عرارِ نجدِ فما بعد العشيّةِ من عرارِ
ألا يا حبّذا نفحاتِ نجدِ وربّما روضه غبّ القطارِ
وأملك إذ يحلّ الحى نجداً وأنت على زمانك غير زارِ
شهور ينقضين وما شعرنا بأنصاف لمنّ ولا سرارِ
فأما ليلهنّ نخيرُ ليلِ وأطيبُ ما يكون من النهارِ
ومما ترقص الأسباع له ، ويرنّ على صفحات القلوب قول يزيد بن الطثيرة
في محبوبته :

بنفسى من لو مرّ بردٌ بناهز على كبدى كانت شفاءً أناملكه
ومن هابنى فى كل شيء وهبتّه فلا هو يُغطينى ولا أنا سائله
وإذا كان هذا قول ساكن الفلاة لا يرى إلا شيحة أو قيصومة ، ولا يأكل
إلا ضيماً أو يربوعاً ، فما بال قوم سكنوا الحضر ، ووجدوا رقة العيش ، يتعاطون
وحشى الألفاظ وشظف العبارات ؟ ولا يخلد إلى ذلك إلا جاهل بأسرار الفصاحة ،
أو عاجز عن سلوك طريقها . فإن كل أحد من شدا شيئاً من علم الأدب يمكنه
أن يأتى بالوحشى من الكلام ، وذلك أن يتلقظه من كتب اللغة ، أو يتلقفه
من أربابها .

وأما الفصيح المتصف بصفة الملاحاة فإنه لا يقدر عليه ، ولو قدر عليه لما علم
أبن يضع يده فى تأليفه وسبكه . فإن مارى فى ذلك عمار فلينظر إلى أشعار علماء الأدب
عن كان مشاراً إليه حتى يعلم صحة ما ذكر . هذا ابن دريد ، إنه أشعر علماء الأدب ،
وإذا نظرت إلى شعره وجدته بالنسبة إلى شعر المجيدين منحطاً ، مع أن أولئك الشعراء
لم يعرفوا من علم الأدب عشر معشار ما عليه . وهذا العباس بن الأحنف قد كان
من أوائل الشعراء المجيدين ، وشعره كمر نسيم على عذبات أغصان ، وليس فيه لفظه

واحدة غريبة يحتاج إلى استخراجها من كتب اللغة^(١) فمن ذلك قوله :

وإني ليرضيني قليل نوالكم وإن كان لا أرضى لكم بقليل
بحرمة ما قد كان بيني وبينكم من الودِّ إلا عدوتمم بمجمل

وهكذا ورد قوله في « فوز » التي كان يشبب بها في شعره :

يا فوزُ يا مُنيةَ عباسٍ قلبي يُفدِّي قلبك القاصي
أسأتُ إذ أحسنتُ ظني بكم والحزمُ سوءُ الظنِّ بالناسِ
يُقلِّبني شوقُ فاتيكُمُ والقلبُ ممأوءٌ من اليأسِ

ونحن مع ابن الأثير فيما قال ، وفيما استنكر من ضروب التكلف بإيراد غرائب الألفاظ التي يسهل تحصيلها من المظان التي ذكرها ، وليست صادرة عن طبع فني يستطيع أن يتخير لتصويره أزهى الألوان وأحلاها ، لأنه يعالج فنا هدفه الإمتاع وغايته التأثير . ولا يكون الإمتاع ولا يتأتى التأثير بمثل تلك الألفاظ البشعة التي استنكرها ، كما ينكرها كل أديب ذي حسٍّ ، وكل ناقد عنده بصيرة أو فهم .

وإن كنا لا نلح فروقاً واضحة بين ما سماه جزلاً وما سماه رقيقاً ، وإن كنا لانتهدي إلى سمات واضحة لكل منهما في الأمثلة التي أوردتها . والآية الكريمة التي مثل بها نحسبها مثلاً للكلام السلس الرقيق ؛ إلا ألفاظاً قليلة نحسبها من هذا الجزل ، بين هذا النظم المتتابع في رفته وعدوبته ، اللهم إلا إذا كان يريد بالجزالة قوة السبك بين أجزاء العبارة ، وهذا وصف عام لا يكون وصفاً للألفاظ المفردة كما جعله ابن الأثير . وأية رقة وأية عدوبة فوق تلك الرقة وتلك العدوبة التي تفرقها في قوله تعالى من الآيات التي استشهد بها « وأشرقَت الأرض بنور ربِّها ، ووضع الكتابُ وجيَّ بالنبِيِّينَ والشهداءِ وقُضِيَ بينهم بالحقِّ وهم لا يُظلمون » ؟ بل أيةُ عدوبة بعد عدوبة قوله تعالى « وسيقَ الذين اتقوا ربَّهم إلى الجنةِ زُمراً ، حتى إذا جاءوها وُفِّتحتْ أبوابها وقال لهم خزنتها سلام عليكم طيبتم فادخلوها خالدين ، وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده . . . ؟ »

(١) اللؤلؤ السائر : ص ١٠٤ .

إن معنى الجزالة - عند ابن الأثير - يأتي في مقابلة الرقة ، وإلى ذلك يشير تقسيمه
للألفاظ كما سبق ، لكن أين هذه من تلك ؟ إنك لا تجد ما تريد في كلام عليّ منظم
محدّد ، ولا تجده في مثال استشهاد به لها أو لواحد منهما . مع ما تقرّوه في سطور
من الإدلال بنفسه ، والتباهي بما اهتدى إليه ، وبزّ فيه الأوائل .

ولقد سبقه إلى تقسيم الألفاظ بعض العلماء ، فذكروا السهل والجزل ، ومنهم
أبو هلال العسكري الذي سبق ابن الأثير بنحو ثلاثة قرون . ومع حاجة كلام
أبي هلال إلى التحديد الذي يوضح دلالة الألفاظ ، لكن تمثيله أوضح كثيراً من كلام
ابن الأثير وتمثيله .

إن أعلى ضروب اللفظ عند أبي هلال الجدير بالاحتذاء هو السهل المطبوع الجميد ،
أو السهل الممتنع ، والأديب المقتدر على تأليف هذه الألفاظ السهلة العذبة هو الأديب
المطبوع ، سواء أكان شاعراً أم نائراً . فعمرو بن مسعدة أبلغ الناس ، ودليل بلاغته
أن كل أحد يظن أنه يكتب مثل كتبه لما يجد فيها من اليسر ، فإذا رامها تعذرت عليه .
والعباس بن الأحنف أشعر الناس في هذه الآيات :

إِلَيْكَ أَشْكُو رَبِّ مَا جَلَّ بِي مِنْ صَدِّ هَذَا التَّائِهِ الْمُتَعَجِّبِ
إِنْ قَالَ لَمْ يَفْعَلْ ، وَإِنْ سِيلَ لَمْ يَيْبُذْ ، وَإِنْ عَوْتَبَ لَمْ يُعْتَبِ
صَبٌّ بَعْضِيَانِي وَلَوْ قَالَ لِي لَا تَشْرَبِ الْبَارِدَ لَمْ أَشْرَبِ

فهذا شعر حسن المعنى ، سهل اللفظ عذب المستمع ، قليل النظر ، عزيز التشبيه ،
ممتع ممتنع ، بعيد مع قربه ، صعب في سهولته ومن النثر السهل ما وقع به علي
ابن عيسى : « قَدْ بَلَّغْتُكَ أَقْصَى طَلِبَتِكَ ، وَأَنْلَيْتُكَ غَايَةَ بَغْيَتِكَ ، وَأَنْتَ مَعَ
ذَلِكَ تَسْتَقِلُّ كَثِيرِي لَكَ ، وَتَسْتَجِبُ حَسَنِي فَيْكَ ، فَأَنْتَ كَمَا قَالَ رُوَيْبَةُ :

كَالْحَوْتِ لَا يَكْفِيهِ شَيْءٌ يُلْتَقَمُهُ يُصْبِحُ ظَمَانًا وَفِي الْبَحْرِ فَهُ
وهذا السهل قد يصبح مردوداً ، وإذا كان معناه مكشوفاً بئناً ، فليست
سهولة اللفظ وحدها مقياس القبول عند العسكري ، وإنما هي السهولة المقترنة بقوة
المعنى ، ومن أمثلة السهل الرديء المرذود قول الشاعر :

ياربَّ قَدِ قَلَّ صَبْرِي وضاق بالحبِّ صَدْرِي
واشْتَدَّ شَوْقِي ووَجِدِي وسَيْدِي لَيْسَ يَدْرِي
مُغْفَلٌ عَنْ عَذَابِي وِلَيْسَ يَرْحَمُ ضَرْبِي
إِنْ كَانَ أَعْطَى اصْطِبَاراً فَلَسْتُ أَمَلِكُ صَبْرِي
أَنَا الْفِيذَا لَفَزَالِ دَنَا فِقْبَلِ نَحْسِرِي
وَقَالَ لِي مِنْ قَرِيبٍ يَا لَيْتَ يَتَكَ قَبْرِي

وإذا لان الكلام حتى يصير إلى هذا الحد فليس فيه خير ، لا سيما إذا ارتكبت فيه مثل هذه الضرورات .

وكما يكون للسهل الجيد مقبولاً ، يكون الجزل مقبولاً . ومقياس الجودة في الجزل أن العامة تستطيع أن تدركه إذا سمعته ، وتقف على معناه ، وإن كانت لا تستعمله في محاوراتها ، فيما هو أجزل من الماضي قليلاً ، وهو من المطبوع قول ابن وهب :

فَمَا ذَاكَ يُلْتَمِئُنِي مَرَاشِفُهُ وَهُعَاشِي الْإِبْرِيْقُ وَالْقَيْدَحُ
حَتَّى اسْتَرَدَّ اللَّيْلُ خَلْنَعْتَهُ وَفَشَا خِلَالَ سَوَادِهِ وَوَضَحُ
وَبَدَأَ الصَّبَاحُ كَانَ مُغْرَةً وَجَهُ الْخَلِيفَةِ حِينَ يُبْتَدَحُ
أَنْتَ الَّذِي بَكَ يَنْقَضِي فَرْجاً ضَيْقُ الْبِلَادِ لَنَا وَيَنْفَسِحُ

ومن الجيد الجزل المختار قول مسلم بن الوليد :

وَبَرَدْنِ رِوَاقِ الْفَضْلِ فَضْلِ بْنِ خَالِدٍ فَحَطَّ الثَّنَاءَ الْجَزَلَ تَائِلُهُ الْجَزُولُ
بَكْفِ أَبِي الْعَبَّاسِ يُسْتَمِشِطِرُ الْغَنِيَّ وَتَسْتَنْزِلُ النِّعْمِيَّ وَيُسْتَرْحَفُ (١) النَّهْلُ
وَيُسْتَعْطَفُ الْأَمْرُ الْأَبِيَّ بِحَزْمِهِ إِذَا الْأَمْرُ لَمْ يَعْطَفْهُ تَقْضَرُّ وَلَا قَتْلُ

فهذا وإن لم يكن من كلام العامة فإنهم يعرفون معانيه ويفهمون الغرض منه .

(١) يسترف : يستطر .

والمعنى اللغوي للجزل الحطب اليابس أو الغليظ منه . . والجزل خلاف الركيك من الألفاظ^(١)، ولعل هذا المعنى منقول عن المعنى الأول^(٢).

وبعد هذا البحث في أحوال اللفظة المفردة انتقل ابن الأثير إلى البحث في (الألفاظ المركبة) وما يختص بها . ولتركيب الألفاظ حكم آخر ، وذلك أنه يحدث عنه من فوائد التأليفات والامتزاجات ما يخيل للسامع أن هذه الألفاظ ليست تلك التي كانت مفردة . ومثال ذلك كمن أخذ لآلى^٣ ليست من ذوات القيم العالية فألفها وأحسن الوضع في تأليفها ، فخيّل للناظر بحسن تأليفه وإتقان صنعته أنها ليست تلك التي كانت متثورة مبددة . وفي عكس ذلك من يأخذ لآلى^٤ من ذوات القيم العالية ، فيفسد تأليفها ، فإنه يضع من حسنها . وكذلك يجري حكم الألفاظ العالية مع فساد التأليف^(٥)

وتأليف الألفاظ أو تركيبها هو صناعة الأديب ، وتلك الصناعة تنقسم إلى ثمانية أنواع ، وهي :

(١) السجع ، ويختص بالكلام المنشور (٢) والتصريع ، ويختص بالكلام المنظوم وهو داخل في باب السجع ، لأنه في الكلام المنظوم كالسجع في الكلام المنشور (٣) والتجنيس ، وهو يعم القسمين جميعاً (٤) والموازنة ، ويختص بالكلام المنشور (٥) واختلاف صيغ الألفاظ ، وهو يعم القسمين جميعاً (٦) والتصريع وهو يضم القسمين جميعاً (٧) ولزوم ما لا يلزم ، وهو يعم القسمين جميعاً (٨) وتكرير الحروف ، وهو يعم القسمين جميعاً .

وقد دافع ابن الأثير عن مبدأ الصنعة دفاعاً حاراً ، ومرجع ذلك ما قدمناه من أنه كان من أعلام الكتاب في عصر كانت الصنعة والتزييق فيه كل شيء في الأدب . فهو

(١) انظر القاموس المحيط ج ٢ ص ٣٤٨ .

(٢) راجع كتابنا (أبو ملاك المسكري ومقاييسه البلاغية) : ص ١٣٧ - ١٤١ (الطبعة

الأولى ١٩٥٣ م) .

(٣) المثل السائر ١١٤

لا يرى وجها لذم السجع سوى عجز من ذمه أن يأتي به ، وإلا فلو كان مذموماً لما ورد في القرآن الكريم ، فإنه قد أتى منه بالكثير ، حتى إنه ليؤتى بالسورة جميعها مسجوعة كسورة الرحمن وسورة القمر وغيرهما ، ولم تخل منه سورة من السور . وقد ورد منه كثير في كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، من ذلك ما رواه ابن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : استحيوا من الله حق الحياء ؛ قلنا : إنا لنستحي من الله يا رسول الله ؛ قال : ليس ذلك ، ولكن الاستحياء من الله أن تحفظ الرأس وما وعى ، والبطن وما حوى ، وتذكر الموت والبلى ، ومن أراد الآخرة ترك زينة الحياة الدنيا . وإذا كان النبي قد ذم سجع الكهان ، فإنه يدل على إنكار هذا الفعل لما كان على هذا الوجه ، فعلم أنه إنما ذم من السجع ما كان مثل سجع الكهان لا غير ، وأنه لم يذم السجع على الإطلاق .

والأصل في السجع الاعتدال في مقاطع الكلام ، ويستطيع كل أديب من الأدباء أن يكون سجاعاً ، وما من أحد ممن شدا شيئاً يسيراً من الأدب إلا ويستطيع أن يؤلف ألفاظاً مسجوعة ويأتي بها في كلامه ، ولكن ليس كل سجع مقبولاً ، لأن بعض الأدباء يصرف همه إلى السجع نفسه ، من غير نظر إلى مفردات الألفاظ المسجوعة ، وما يشترط لها من الحسن ، ولا إلى تركيبها وما يشترط له من الحسن ، والسجع الجيد هو الذي يكون اللفظ فيه تابعاً للمعنى ، لا أن يكون المعنى فيه تابعاً للفظ ، فإنه يجيء عند ذلك كظاهر بموه ، على باطن مشوه ، ويكون مثله كما يقول كمثل غمد من ذهب على نصل من خشب .

ومن علامات حسنه أن تكون كل واحدة من السجعتين المزدوجتين مشتملة على معنى غير المعنى الذي اشتملت عليه أختها ، فإن كان المعنى فيهما سواء ، فذلك هو (التطويل) لأن التطويل هو الدلالة على المعنى بألفاظ يمكن الدلالة عليه بدونها ، وإذا وردت سجعتان تدلان على معنى واحد ، كانت إحداها كافية في الدلالة عليه . وعلى هذا يشترط في الكلام المسجوع أربع شرائط ، ليتصف بالحسن والجمال ، وهذه الشرائط :

(١) اختيار مفردات الألفاظ .

(٢) اختيار التركيب .

(٣) أن يكون اللفظ في الكلام المسجوع تابعاً للمعنى ، لا المعنى تابعاً للفظ .

(٤) أن تكون كل واحدة من الفقرتين المسجوعتين دالة على معنى غير المعنى

الذي دلت عليه أختها .

وينقسم هذا السجع من حيث طول الفقرات إلى ثلاثة أقسام :

الأول : أن يكون الفصلان متساويين ، لا يزيد أحدهما على الآخر ، كقوله تعالى :
«فأما اليتيم فلا تقهر ، وأما السائل فلا تنهر» . وقوله تعالى : «والعاديات ضيحا ، فالموريات
قدحا ، فالمغيرات صيحا ، فآثرن به نقباً ، فوسطن به جمعا» . وهذا القسم أشرف
السجع منزلة للاعتدال الذي فيه .

الثاني : أن يكون الفصل الثاني أطول من الأول ، لا طولاً يخرج به عن الاعتدال
خروجاً كثيراً . فإنه يستبج عند ذلك ويستكره ، ويعد عيباً . فمن ذلك قوله : «بل
كذبوا بالساعة وأعتدنا لمن كذب بالساعة مبغراً ، إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها
تغيظاً وذهيلاً ، وإذا ألقوا منها مكانا ضيقاً مقرنين دعوا هنالك ثبوراً» ، ألا ترى أن
الفصل الأول ثمان لفظات والفصل الثاني والثالث تسع تسع .

الثالث : أن يكون الفصل الآخر أقصر من الفصل الأول ، وهو عند ابن الأثير
عيب فاحش . وسبب ذلك أن السجع يكون قد استوفى أمده من الفصل الأول بحكم
طوله ، ثم يجيء الفصل الثاني قصيراً عن الأول ، فيكون كالشيء المبتور ، فيبقى
الإنسان عند سماعه كمن يريد الانتهاء إلى غاية فيعثر دونها .

ومن آيات تعلقه بالصنعة وهيامه بها أنه يرى المثل الأعلى في السجع القصير
الفقرات ، وهو أن تكون كل واحدة من السجعتين مؤلفة من ألفاظ قليلة ، وكلما
قلت الألفاظ كان أحسن ، لقرب الفواصل المسجوعة من سمع السامع ، وهذا الضرب
أوعر السجع مذهباً ، وأبعده متناولاً ، ولا يكاد استعماله يقع إلا نادراً . أما السجع
الطويل فهو أسهل متناولاً . وأحسن السجع القصير ما كان مؤلفاً من لفظتين لفظتين ،
كقوله تعالى : «والمرسلات عُرفاً ، فالعاصفات عصفافاً» . وقوله تعالى : «يا أيها المدثر ،

فم، فأنذر، وربك فكبير، أو ثيابك فطهر، والرجز فاهجر، . ومنه ما يكون مؤلفاً من ثلاثة ألفاظ وأربعة وخمسة وكذلك إلى العشرة، وما زاد على ذلك فهو من السبع الطويل، ودرجاته تتفاوت أيضاً في الطول (١).

* * *

أما المقالة الثانية، فهي تلك التي تتصل بالصناعة المعنوية، وقد قدم لدراستها بأن حكاء اليونان هم أول من تكلموا في حصر أصول الصناعة المعنوية، غير أن ذلك الحصر كلي لا جزئي، لأنه من المحال أن تحصر جزئيات المعاني وما يتفرع عليها من التفريعات التي لا نهاية لها.

ويرى ابن الأثير أن هذا الحصر لا يستفيد بمعرفة الأديب ولا يقتصر إليه، فإن البدوي البادي راعي الإبل ما كان يمر شيء من ذلك بفهمه، ولا يخطر على باله، ومع هذا كان يأتي بالجيد إن قال شعراً، أو تكلم نثراً، ومثله في ذلك شعراء الحضرة كآبي نواس، ومسلم بن الوليد، وأبي تمام، والبحتري، والمتنبي وكذلك الكتاب كعبد الحميد وابن العميد، والصابي، فإنهم أتوا بما يعجب من غير نظر إلى هذا الحصر العلي للمعاني الذي تكلم فيه سحابة اليونان، وإن كان يقال إن بعضهم اطلع على آثار اليونان وفلسفتهم المنقولة إلى اللسان العربي.

وقد حاكى ابن الأثير أبا هلال العسكري في تقسيمه المعاني إلى قسمين :

أحدهما: ضرب يتكره ويبتدعه مؤلف الكلام من غير أن يقتدى فيه بمن سبقه، وهذا الضرب ربما يعثر عليه عند الحوادث المتجددة، ويتنبه له عند الأمور الطارئة.

والثاني: وهو الذي يحتذى فيه على مثال سابق ومنهج مطروق، وذلك جل ما يستعمله أرباب هذه الصناعة، إلا أنه لا ينبغي أن يرسخ هذا القول في الأذهان، لئلا يؤيس من الترقى إلى درجة الاختراع، بل يعول على القول المطمع في ذلك.

وهذا هو القسم الأول من أقسام الكلام في (الصناعة المعنوية) ، وهو يتناول المعاني من الناحية العامة بصفة مجملّة . أما القسم الثاني فهو يتناول المعاني تناولاً مفصلاً ، والمعاني التي تكلم عنها بالتفصيل ثلاثون معنى ، أو ثلاثون فناً من الفنون ، وهي : الاستعارة ، والتشبيه ، والتجريد ، والالتفات ، وتوكيد الضميرين ، وعطف المظهر على ضميره والإفصاح به بعده ، والتفسير بعد الإبهام ، واستعمال العام في النقي والخاص في الإثبات ، والتقديم والتأخير ، والحروف العاطفة والجارّة ، والخطاب بالجملة الفعلية والجملة الاسمية والفرق بينهما ، وقوة اللفظ لقوة المعنى ، وعكس الظاهر ، والاستدراج ، والإيجاز ، والإطناب ، والتكرير ، والاعتراض ، والكناية والتعريض ، والمغالطات المعنوية ، والأحاجي ، والمبادئ ، والافتتاحات ، والتخلص والاختصاص ، والتناسب بين المعاني ، والاقتصاد والتفريط والإفراط ، والاشتقاق ، والتضمين ، والإرصاد ، والتوشيح ، والسرققات الشعرية .

والنوع الذي سماه (التناسب بين المعاني) قسمه إلى ثلاثة أقسام هي : المطابقة ، وصحة التقسيم ، وترتيب التفسير . والتعبير عن هذه الفنون بالتناسب هو ما جرى عليه ابن سنان الخفاجي في « سر الفصاحة » ، حيث جعل الفنون البيانية مظاهر للتناسب بين الألفاظ وبين المعاني .

والمطابقة ذكرها قبله كثير من العلماء والنقاد كابن المعتز وقدامة وأبي هلال وابن رشيق والخفاجي وعبد القاهر^(١) ، وما من كاتب في البيان قبله إلا عرض لها ، أما صحة التقسيم وصحة التفسير ، فقد كان أول من عرض لها بالدراسة والبحث قدامة ابن جعفر^(٢) في كتابه « نقد الشعر » ، وليس لابن الأثير من الأثر في دراسة هذه الفنون إلا كثرة ما مثل به من المنظوم والمشور ، وكذلك أكثر الفنون التي عرض لها بالدراسة يكثر من الاحتجاج لأنواعها ، ويزيد بالتمثيل له بما باهى بكتابته من آثار

(١) راجع اليدبع ٧٤ ، ونقد الشعر (تحت اسم التكاثر) من طبعة المستشرق س . ١٠ . يونيباكر ليدن ١٤١ ، والصناعتين ٣٠٧ ، والمدة ج ٢ ص ٦ ، وسر المعاصرة ٢٣٣ ، وأسرار البلاغة ٣٧ .

(٢) راجع كتابنا (قدامة بن جعفر والنقد الأدبي) ٢١٤ و ٢١٩ و ٢٢٣ و ٢٢٦ .

قله . ويذكر له أنه فرق تفريقاً واضحاً بين الكناية والتعريض ، وقد طال خلط العلماء بينهما . فلا يذكر منهما إلا مقترنين .

والذى عنده فى ذلك أن (الكناية) إذا وردت تجاذبها جانباً حقيقة ومجاز ، وجاز حملها على الجانبين معاً ، أما (التشبيه) فليس كذلك ، ولا غيره من أقسام المجاز ، لأنه لا يجوز حمله إلا على جانب المجاز خاصة ، ولو حمل على جانب الحقيقة لاستحال المعنى ، فإذا قلنا «زيد أسد» لا يصح إلا على جانب المجاز خاصة ؛ وذلك أننا شبهنا زيداً بالأسد فى شجاعته . ولو حملناه على جانب الحقيقة لاستحال المعنى ، لأن زيداً ليس ذلك الحيوان المعروف .

وإذا كان الأمر كذلك فحد الكناية الجامع لها هو أنها كل لفظة ذات معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز ، والدليل على ذلك أن الكناية فى أصل الوضع أن تتكلم بشيء وتريد غيره ، أما (التعريض) فهو اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم ، لا بالوضع الحقيقى ولا المجازى . فإنك إذا قلت لمن تتوقع صلته ومعروفه بغير طلب : والله إنى لاحتاج ، وليس فى يدى شيء ، وأنا عريان ، والبرد قد آذانى . فإن هذا وأشباهه تعريض بالطلب ، وليس هذا اللفظ موضوعاً فى مقابلة الطلب لا حقيقة ولا مجازاً ، إنما دل عليه من طريق المفهوم .

والتعريض أخفى من الكناية ، لأن دلالة الكناية لفظية وضعية من جهة المجاز ، ودلالة التعريض من جهة المفهوم ، لا بالوضع الحقيقى ولا المجازى . وإنما سمي التعريض تعريضاً ، لأن المعنى فيه يفهم من عرضه ، أى من جانبه ، وعرض كل شيء جانبه .

ثم إن الكناية تشمل اللفظ المفرد والمركب معاً ، فتأتى على هذا تارة ، وعلى هذا أخرى ، وأما التعريض فإنه يختص باللفظ المركب ، ولا يأتى فى اللفظ المفرد البتة . والدليل على ذلك أنه لا يفهم المعنى فيه من جهة الحقيقة ولا من جهة المجاز ، وإنما يفهم من جهة التلويح والإشارة ، وذلك لا يستقل به اللفظ المفرد ، ولكنه يحتاج فى الدلالة عليه إلى اللفظ المركب (٣٨١) .

وفي دراسة هذه الفنون أدلى ابن الأثير بكثير من الآراء النقدية التي لها اعتبارها في موازين النقد الأدبي ، وفي بعض الأحيان لا يرضى بآراء الغير ، بل يبسط الرأي الذي يراه ، والذي يتمشى مع ذوقه ، والذي يسير - في أكثر الأحيان - الفكرة النقدية السليمة ، التي لا يسع القارئ إلا الإقرار بها والإذعان لها ، والشهادة لابن الأثير بالنوق السليم . ومن ذلك هذا العيب الذي سماه أبو هلال العسكري (التضمن) وسماه قدامة بن جعفر (المبتور) وهو أن يطول المعنى عن أن يحتل العروض تمامه في بيت واحد فيقطعه بالقافية ، ويتممه في البيت الثاني ، مثال ذلك قول عروة بن الورد :

فلو كاليوم كانَ على أمرى ومن لك بالتدبيرِ في الأمورِ
فهذا البيت ليس قائماً بنفسه في المعنى ، ولكنه أتى في البيت الثاني فقال :
إذنْ لملكْتُ عصمةَ أمٍّ وهبِ على ما كان من حُسكِ الصدورِ
والمعنى في البيت الأول ناقص ، فأتمه الشاعر في البيت الثاني (١) ،

وعند أبي هلال العسكري أن التضمن هو أن يكون الفصل مفتقراً إلى الفصل الثاني ، والبيت الأول محتاجاً إلى الآخر ، كقول الشاعر :

كانَ القلبَ ليلةَ قيلَ يندى بلسلى العامريةِ أو يُراحُ
لظاةٍ غرهما شريكٌ فباتت تجاذبهُ وقد حلقَ الجنساحُ
فلم يتم المعنى في البيت الأول حتى أتمه في البيت الثاني ، وهذا قبيح (٢) .

ومرجع هذا العيب في نظرهم أن نقاد الشعر العربي قد درجوا على أن وحدة الشعر هي وحدة البيت لا وحدة القصيدة ، ولهذا عدوا احتياج البيت إلى ما بعده ليتم معناه عيباً من العيوب التي يجب على الشاعر المجيد أن يتجنبها ، وهم لا يقصرون هذا العيب على الشعر ، بل يجعلونه في النثر أيضاً ، إذا كانت الفقرة مفتقرة إلى الفقرة التي تليها .

(١) انظر نقد الشعر لقدامة ٤١٠ . (٢) انظر كتاب الصناعين : ص ٣٦ .

وهذا الاعتبار لا يخفى فسادَه ، لأن القصيدة ينبغي أن تكون وحدة متماسكة ، والحكم على الشعر أو على الشاعر بيت واحد لا يخلو من ظلم وتعسف ، وحجتهم أن خير الشعر ما كان البيت فيه قائماً بنفسه ، مستقلاً عما قبله وعما بعده ، حتى يكون كالمثل يصلح للاقتباس ، ويصلح للاستشهاد ، فيها خروج عن طبيعة الشعر الذي لا يتحرى الحكمة وإن جاءت فيه . وإنما القصيدة من الشعر أو الفصل من النثر يحدث تأثيره بمجموعه الكلي ، حين يحس القارئ أو السامع بالنشوة أو الطرب أو الانفعال ، حين يتم قراءة القصيدة من الشعر ، أو الفصل من النثر ، وإلا فقد جوزنا للشاعر حين نقصر النظر على البيت الواحد أن يرضينا في بيت ، وأن يسخطنا في تاليه ، ويكون الأول في غاية الجودة ، ويكون الثاني كذلك من غير نظر إلى تتابع الأفكار وتناسق الصور ، ولا بأس حينئذ بالتعارض أو التناقض على رأيهم^(١) .

نعم لقد يكون ذلك عيباً إذا لم تتم الكلمة في البيت وأتمها الشاعر في البيت الثاني ، كذلك الأبيات التي نقلها الخفاجي في سر الفصاحة^(٢) ، ووصفها بأنها قبيحة ظاهرة التكلف . أما احتياج بعض الكلام إلى بعض فلا عيب فيه ، بل هو دليل التماسك والترابط بين أجزاء النص الأدبي ، وهذا هو المحمود الذي يكون به بعض أجزاء الكلام آخذاً برقاب بعض .

ولا يقر ابن الأثير أولئك النقاد فيما ذهبوا إليه ، فيقول إن المعيب عند قوم هو (تضمن الإسناد) وذلك يقع في بيتين من الشعر أو فصلين من الكلام المنشور ، على أن يكون الأول منهما مسنداً إلى الثاني ، فلا يقوم الأول ، ولا يتم معناه إلا بالثاني . وهذا هو المعدود من عيوب الشعر ، وهو عندى غير معيب ، لأنه إن كان سبب عيبه أن يعلق البيت الأول على الثاني فليس ذلك بسبب يوجب عيباً ، إذ لا فرق بين البيتين من الشعر في تعلق أحدهما بالآخر ، وبين الفقرتين من الكلام المنشور في تعلق إحدهما بالآخرى ، لأن الشعر هو كل لفظ موزون مقفى دل على معنى .

(١) راجع كتابنا (قدمة بن جعفر والقد الأدبي) ص : ٢٦٩ و ٢٧٠ .

(٢) الأبيات بتمامها في سر الفصاحة ٢١٩ .

والكلام المسجوع هو كل لفظ مقفى دل على معنى ، فالفرق بينهما يقع في الوزن لا غير ، والفقر المسجوع التي يرتبط بعضها ببعض قد وردت في القرآن الكريم في مواضع منه . فن ذلك قوله عز وجل في سورة الصافات : « فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون . قال قائل منهم إنى كان لى قرين . يقول إنك لمن المصدقين . إذا متا وكنا تراباً وعظاماً إنا لمدينون ، فهذه الفقر الثلاث الأخيرة مرتبط بعضها ببعض ، فلا تفهم كل واحدة منهن إلا بالتى تليها ، وهذا كالأبيات الشعرية في ارتباط بعضها ببعض ، ولو كان ذلك عيباً لما ورد في كتاب الله عز وجل . وكذلك ورد قوله تعالى في سورة الصافات أيضاً : « فإنكم وما تعبدون . ما أتم عليه بقاتين . إلا من هو صال الجحيم ، فالآيتان الأولىان لا تفهم إحداهما إلا بالأخرى . وهكذا ورد قوله عز وجل في سورة الشعراء : « أفرايت إن متّعناهم سنين . ثم جاءهم ما كانوا يوعدون . ما أغنى عنهم ما كانوا يمتّعون ، فهذه ثلاث آيات لا تفهم الأولى ولا الثانية إلا بالثالثة . ألا ترى أن الأولى والثانية في معرض استفهام يفتقر إلى جواب ، والجواب هو فى الثالثة (١) ؟

وقد استعملته العرب كثيراً ، وورد فى شعر فحول شعرائهم ، فن ذلك قول الشاعر :

وَمِنَ الْبَلَوَى الَّتِي لِيذِ سَ لَهَا فِي النَّاسِ كُنْهُ
أَنْ مَنْ يَعْرِفُ شَيْئاً يَدَّعِي أَكْثَرَ مِنْهُ

ألا ترى أن البيت الأول لم يقر بنفسه ، ولا تم معناه إلا بالبيت الثانى ؟ ومنه أيضاً قول امرىء القيس :

فَقَلْتُ لَهُ لِمَا نَمَطَّى بِهَيْئِهِ
أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلِ

وكذلك ورد قول الفرزدق :

وما أحدٌ من الأقبام عدوا هروف الأكرمين إلى التراب
يمحتفظين إن فضلتونا عليهم في القديم ولا غضاب
وكذلك قول الشاعر :

لعمري لرهط المرء خير تقيّة عليه وإن عالوا به كل مَرَكِبِ
من الجانبِ الأقصى وإن كان ذا غنى جزيلٍ ولم يخبرك مثلُ مُجَرَّبِ

وبهذه الحافظة الواعية يؤيد ابن الأثير قوله ، جاعلا إمامه الكتاب الكريم ،
وهو المثل الأعلى للبيان والبلاغة ، وشعر الفحول من السابقين ، وكلامه يوافق
الرأى الذى يجب أن يحتذى ، وإن لم يذكر له من أسباب التأيد والتعليل سوى ورود
أمثاله في غرر الكلام ، وأما العلة الأدبية فتلمس في مثل ما قدمناه .

* * *

ومن المباحث التى عنى بها ابن الأثير بحثه فى « السرقات الشعرية » ، وقد عرض
لموضوع متصل بهذا الموضوع فى صدر كتابه حين كتب فى الوسائل المؤدية إلى تعلم
فن الكتابة^(١) وقد ذكر أنه لم يجد أكثر عونا للكاتب على تحقيق غايته من حل آيات
القرآن الكريم والأحاديث النبوية ، وحلّ الآيات الشعرية والانتفاع بما يفيد من
معانيها وأساليبها فيما يكتب ، وهذا الذى ذكره ضرب من ضروب السرقة أو الأخذ
الليانى ، فصلّ القول فيه قبله أبو هلال العسكري فى الباب السادس من كتاب
الصناعتين^(٢) وأوفى فيه على الغاية من هذا البحث ، إذ درس فيه حسن الأخذ ، وتداول
المعاني ، والسرقة ، وإخفاء المعنى ، ونقله من صفة إلى صفة ، والزيادة فيه ، وحل
الشعر وضروب هذا الحلّ ، ونظم المثور ، وقبح اللفظ ، والأخذ باللفظ والمعنى ،
وتوارد الخراطير .

وأناصر اللفظ هم الذين يجعلون هذا البحث من المباحث البيانية ، لأن أكثرهم

(١) المصدر السابق ٤٦ .

(٢) كتاب الصناعتين ١٩٦ و ٢٢٧ ، وانظر كتابنا (أبو هلال العسكري ومقاييسه البلاغية)

١٥٦ و ١٧٨ . ولنا دراسة مستقلة فى هذا الموضوع طبعت بعنوان (السرقات الأدبية) وهى بحث فى
تسكار الأعمال الأدبية وتقديمها .

يدين بالاشترار في أكثر المعاني ، ولذلك يكون فضل الأديب في الصياغة . وفي سبيل ذلك يصرح أبو هلال أنه ليس لأحد من اصناف القائلين غنى عن تناول المعاني عن تقدمه ، والصب على قوالب من سبقه ، ولكن على هؤلاء ، إذا أخذوها ، أن يكسوها ألفاظاً من عندهم ، ويبرزوها في معارض من تأليفهم ، ويوردوها في غير حلتها الأولى ، ويزيدوا في حسن تأليفها وجودة تركيبها وكال حليتها ومعرضها ، فإذا فعلوا ذلك فهم أحقّ بها من سبق إليها . وقد أطبق المتقدمون والمتأخرون على تداول المعاني بينهم ، فليس على أحد فيه عيب إلا إذا أخذه بلفظه كله ، أو أخذه فأفسده ، وقصر فيه عن تقدمه ...

ومثل هذا البحث في السرقات الأدبية ، يدل دلالة أكيدة على العلاقة الوطيدة التي تصل البلاغة بالقد الأدبي ، لأن ذلك مرجعه إلى الفهم والتذوق ، وسعة الاطلاع على فنون الأدب ، حتى يستطيع الدارس أن يضع يده على مواضع الأخذ والسرقة ، ولا جدوى للقاعدة البلاغية في هذا السبيل ، أوفى الفطنة إلى مواطن الأخذ بالذات ؛ والاهتداء إلى مواطن الابتداء ومعرفة مواضع الاتباع .

وقد يقال إن المعاني المبتدعة سبق إليها ، ولم يبق معنى مبتدع ، والذين يقولون ذلك لا يؤمنون بالعبقريّة الفردية ، التي ميزت الناس بعضهم من بعض . والصحيح أن باب ابتداء المعاني مفتوح إلى يوم القيامة ، ومن الذي يجبر على الخواطر ، وهي قاذفة بما لا نهاية له ؟ ، إلا أن من المعاني ما يتساوى الشعراء فيه ، ولا يطلق عليه اسم الابتداء ، وليس أحد أحق به من أحد ، لأن الخواطر تأتي به من غير حاجة إلى اتباع الآخر الأول ، كقولهم في الغزل :

نَفَسْتُ الدِّيارَ وما عَفَسْتُ آثارُهُنَّ من القُلوبِ

وكقولهم : إن الطيف يجود بما يبخل به صاحبه ، وإن الواشي لو علم بزار الطيف لسأه . وكقولهم في المديح : إن عطاءه كالبحر والسحاب ، وأنه لا يمنع عطاء اليوم عطاء غد ، وأنه يجود ابتداء من غير مسألة .

وكقولهم في المراثي : إن هذا الرزء أول حادث ، وإنه استوى فيه الأقارب

والأبعاد ، وإن الذاهب لم يكن واحداً وإنما كان قبيلة ، وإن بعد هذا الذاهب لا يعد للنية ذنب ، وأشبه ذلك . ومثل هذا الذى تتوارد عليه الخواطر لا يسمى سرقة ، بل الجدير بالسرقه هو المعنى المخصوص الذى ينسب إلى صاحبه ؛ كقول أبي تمام :

لا تنكروا ضربي له من دونه مثلا شروداً فى الندى والباس
فإنه قد ضرب الأقل لنورٍ مثلا من المشكاة والنبراس

إن هذا معنى مخصوص ابتدعه أبو تمام ، وهذا معنى يشهد الحال أنه اخترعه ، فن أتى بعده بهذا المعنى أو بجزء منه . فإنه يكون سارقاً له .

وقد درس هذا الموضوع ، السرقات الشعرية ، أيضاً القاضى الجرجاني فى « الوساطة » وفى هذه الدراسة قسم القاضى المعانى ثلاثة أقسام^(١) :

(١) المعانى المشتركة : وهى التى لا ينفرد أحد منها بسهم لا يسام عليه ، ولا يختص بقسم لا ينازع فيه ، كتشبيه الحسن بالشمس والبدر ، والجواد بالغيث والبحر ، والبليد البطيء بالحجر والحمار ، والشجاع الماضى بالسيف والنار ، والصب المستهام بالخبول فى حيرته والسليم فى سهره ، والسقيم فى أنيه وتأله ؛ فتلك أمور متقررة فى النفوس ، متصورة للعقول ، يشترك فيها الناطق والأبكم ، والفصيح والأعجم ، والشاعر والمفحم . والحكم بالسرقه فى هذا منتفية ، والأخذ بالاتباع مستحيل ممتنع .

(٢) المعانى المتداولة : وهى التى سبق إليها المتقدم ففاز بها ، ثم تدولت بعده فكثرت واستعملت ، فصارت كالنوع الأول فى الجلاء والاستشهاد ، والاستفاضة على ألسن الشعراء ، وحمى نفسها عن السرق ، وأزالت عن صاحبها مذمة الأخذ . كما يشاهد ذلك فى تمثيل الطلل بالكتاب والبُرد ، والفتاة بالغزال فى جيدها وعينها ، والمهابة فى حسنها وصفاتها . وتلك المعانى التى اشتهرت وتدولت واستفاضت لا يحكم

(١) الوساطة بين التنى وخصومه : ص ١٧٨ وما بعدها .

عليها أيضاً بالسرقة ، ولا تحسب مأخوذة ، وإن كان الأصل فيها من انفرد بها ، وأولها
للذى سبق إليها .

(٣) المعاني المختصة : وهي التي حازها المبتدئ فملكها ، وأحيائها السابق فاقطعها .
ولذلك صار المعتدى عليه مختلساً سارقاً ، والمشارك له محتدياً تابعاً .

ولقد أفاد ابن الأثير من ذلك الفصل الذى كتبه القاضى فى الوساطة ، والباب
الذى عقده العسكرى فى الصناعتين إفادة كبيرة ، واحتذاهما فى كثير من الآراء .
وأكبر الأثر الذى يذكر لابن الأثير هو تقسيمه الأخذ والسرقة إلى أقسام كثيرة ،
حتى ليكن أن يعد متخصصاً فى هذا النوع ، وقد ألف قبل ذلك كتاباً فى السرقات
الشعرية ، قسمها فيه إلى ثلاثة أقسام هى النسخُ والسَّلخُ والمَسْنُخُ^(١) ، وزاد عليهما
فى المثل السائر قسمين آخرين ، أحدهما : أخذ المعنى مع الزيادة عليه ، والآخر : عكس
المعنى إلى ضده . وهذان القسمان ليسا بنسخ ولا سلخ ولا مسخ ، ولم يكن ابن الأثير
مبتدعاً لطزين القسمين ، ولكنه نظم الكلام فيهما كما نظم الكلام فى سائر ضروب
الأخذ ، وسماها بأسمائها ومصطلحاتها التى لا تزال معروفة إلى اليوم ، ومن المعلوم أن
السرقات الشعرية لا يمكن الوقوف عليها إلا بحفظ الأشعار الكثيرة التى لا يحصرها
عدد ، ولقد وقف ابن الأثير من الشعر ، كما يقول ، على كل ديوان ومجموع ، وأخذ
شطراً من عمره فى المحفوظ منه والمسموع ، فألفاه بجرأ لا يوقف على ساحله ، وعند
ذلك اقتصر منه على ما تكثرت فوائده ، إذ المراد من الشعر إنما هو إبداع المعنى
الشريف فى اللفظ الجزل اللطيف ، فاكتفى بشعر أبى تمام والبحتري والمنتجبى ، لأنهم هم
الذين ظهرت على أيديهم حسنات الشعر ومستحسناته ، وقد حوت أشعارهم غرابة
المحدثين إلى فصاحة القدماء ، فأما أبو تمام فإنه ربُّ المعانى وصيقل الألباب
والأذهان ، وهو صاحب المعنى المتبكر ، فن حفظ شعره وكشف عن غامضه
وراض به فكره أطاعته أعتة الكلام . وأما البحتري فإنه أحسن فى سبك اللفظ
على المعنى ، وحاز طرفى الرقة والجزالة ، وورق فى ديباجة اللفظ إلى الدرجة العالية .

(١) المثل السائر ١٦٩ .

وأما المتنبي فقد حظى في شعره بالحكم والأمثال، واختص بالإبداع في وصف مواقف القتال . ولهذا فقد عدل إلى هؤلاء الفحول بعد نظر واجتهاد ، بعد أن وقف على أشعار الشعراء قديمها وحديثها ، فلم يجد أجمع من ديون أبي تمام وأبي الطيب للمعاني الدقيقة ، ولا أكثر منهما استخراجاً للطيف الأغراض والمقاصد ، ولم يجد أحسن تهديماً للألفاظ من البحترى ، ولا أنقى ديباجة ، ولا أبهج سبكاً منه ، فاختار دواوين أولئك الثلاثة لاشتغالها على محاسن الطرفين من المعاني والألفاظ ؛ واتخذها إماماً في البحث عن السرقات . وهذه هي تقسيماته لفنون الأخذ والاحتذاء :

(١) النسخ : وهو أخذ اللفظ والمعنى برئته من غير زيادة عليه ، مأخوذاً ذلك من نسخ الكتاب . وعلى ذلك فإنه ضربان :

الأول : يسمى (وقوع الحافر على الحافر الحافر) كقول امرئ القيس :

وقوفاً بها صحبي على مطيئهم
يقولون لانهك أسي وتحملي
وكقول طرفة :

وقوفاً بها صحبي على مطيئهم
يقولون لانهك أسي وتجلد

ومنه ما ورد فيه الشاعران مورد امرئ القيس وطرفة ، في تخالفهما في لفظة واحدة كقول الفرزدق :

أعدل أحساباً لئاماً محامئها
بأحسابيناً؟ إني إلى الله راجع
وكقول جرير :

أعدل أحساباً كراماً محامئها
بأحسابكم؟ إني إلى الله راجع
ومنه ما تساوي فيه لفظاً بلفظ ، كقول الفرزدق :

وغر قد وسقت مشمرات
طوالع لا تطيق لها جواباً
بكل ثنية وبكل نغري
غرائين تنسب انساباً
بلغن الشمس حين تكون شرقاً
ومسقط رأسها من حيث غاباً

وكذلك قال جرير من غير أن يزيد . ويقال إن الفرزدق وجريراً كانا ينطلقان في بعض الأحوال عن ضمير واحد ، وهذا مستبعد ، فإن ظاهر الأمر يدل على خلافه ، والباطن لا يعلمه إلا الله تعالى . وإلا فإذا رأينا شاعراً متقدماً الزمان قد قال قولاً ، ثم سمعناه من شاعر أتى من بعده ، علمنا بشهادة الحال أنه أخذه منه . وهب الخواطر تتفق في استخراج المعاني الظاهرة المتداولة ، فكيف تتفق الألسنة أيضاً في صوغها الألفاظ ؟ وقد كان ابن الأثير يستحسن من شعر أبي نواس قوله من قصيدته التي أولها « دع عنك لومي فإن اللوم إغراء » :

دارت على فية ذلّ الزمان لهم فما يصيبهم إلا بما شاءوا
وهذا من عالي الشعر ، ثم وقف في كتاب الأغاني على هذا البيت في أصوات
مُعَبَّد ، وهو :

لَسِبَنِي عَلَى فَيْتَةٍ ذَلَّ الزَّمَانُ لَهُمْ فَمَا أَصَابَهُمْ إِلَّا بِمَا شَاءُوا
الثاني : وهو الذي يؤخذ فيه المعنى وأكثر اللفظ ، كقول بعض المتقدمين
يمدح معبداً صاحب الغناء :

أجاد طويسٌ والشريجيُّ بعده وما قصباتُ السَّبِقِ إِلَّا لمُعَبِّدِ
ثم قال أبو تمام :

محاسنُ أصنافِ المغنِّينِ جَمَّةٌ وما قَصَبَاتُ السَّبِقِ إِلَّا لمُعَبِّدِ
من قصيدته التي أولها « غدت تستجيرُ الدمعَ خوفَ نوى غدٍ » فقال :

وقائع أصل النصر فيها وفرعه إذا عدد الإحسان أو لم يعدد
فهما تكن من وقعة بعد لا تكن سوى حسنٍ مما فعلت مردد
محاسنُ أصنافِ المغنِّينِ جَمَّةٌ وما قَصَبَاتُ السَّبِقِ إِلَّا لمُعَبِّدِ

(ب) السلخ : وهو أخذ بعض المعنى ، مأخوذاً ذلك من سلخ الجلد الذي هو بعض الجسم المسلوخ ، ومن ضروبه الكثيرة التي استخرجها ابن الأثير :

(١) أن يؤخذ المعنى ويستخرج منه ما يشبهه ، ولا يكون هو إياه . وهذا من

أدق السرقات مذهباً ، وأحسنها صورة ، ولا يأتي إلا قليلاً . فن ذلك قول الطرماح
ابن حكيم من شعراء الحماسة :

لقد زادني حُباً لنفسي أني بغيضٌ إلى كل امرئ غير طائل
أخذ المتنبى هذا المعنى ، واستخرج منه معنى آخر غيره ، إلا أنه شبيه به ، فقال :
وإذا أتتك مذمتي من ناقصٍ فهي الشهادة لي بأنى كاملٍ
والعروة بأن هذا المعنى أصله من ذلك عسر غامض ، وهو غير متبين إلا لمن
أعرق في ممارسة الأشعار ، وغاص في استخراج المعاني . ويانه أن الأول يقول إن
بغض الذي هو غير طائل إباى مما زاد نفسي حبا إلى ، أى جعلها في عيني وحسنها
عندي كون الذي هو غير طائل مبعوضى . والمتنبى يقول إن ذم الناقص إباى شاهدٌ
بفضلى ، فذم الناقص إياه كبغض الذي هو غير طائل ذلك الرجل ؛ وشهادة ذم
الناقص إياه بفضله كتحسين بغض الذي هو غير طائل نفس ذلك الرجل عنده .

(٢) أن يؤخذ المعنى مجرداً من اللفظ ، وذلك يصعب جداً ، ولا يكاد يأتي إلا
قليلاً . ومنه قول عروة بن الورد من شعراء الحماسة :

ومن يكُ مثلى ذا عيالٍ ومقتراً من المالٍ يطرحُ نفسه كل منطرحٍ
ليبلغَ عنراً أو بنالَ رغبةٍ ومُبلغُ نفسٍ عُذرَها مثلُ منيِّجٍ
أخذ أبو تمام هذا المعنى فقال :

قى ماتَ بين الضربِ والطعنِ ميتةً تقومُ مقامَ النَّصرِ إن فاته النَّصرُ
فعروة بن الورد جعل اجتهاده في طلب الرزق عنراً يقوم مقام النجاح ،
وأبو تمام جعل الموت في الحرب الذى هو غاية اجتهاد المجتهد في لقاء العدو قائماً مقام
الاتصار . وكلا المعنيين واحد ، غير أن اللفظ مختلف .

(٣) أخذ المعنى ويسير من اللفظ ، وذلك من أقيح السرقات ، وأظهرها شناعة
على السارق ، فن ذلك قول البحترى فى غلام :

فوق ضَعْفِ الصَّغِيرِ إِنْ وَكَلِ الْإِمَامُ رُ إِلَيْهِ ، وَدُونَ كَيْدِ الْكَبِيرِ

سبقه أبو نواس فقال :

لم يخفَ من كبرِ عما يُراد به من الأمورِ ولا أزرى من الصغرِ
وكذلك قول البحترى أيضاً :

كلَّ عِيدٍ له انقضاءٌ وكسني أخذه من قول علي بن جبلة :

للعيدِ يومٌ من الأيامِ منتظرٌ والناسُ في كلِّ يومٍ منك في عيدِ
(٤) أن يؤخذ المعنى فيعكس ، وذلك حسن ، يكاد يخرج منه حسنه عن حد السرقة
فإن ذلك قول أبي الشيص :

أجْدُ الملامة في هواك لذيذة شغفاً بذكرك فليَليني اللثومُ
أخذ أبو الطيب هذا المعنى وعكسه فقال :

أحبهُ وأحبُّ فيه ملامة إنَّ الملامةَ فيه من أعدائه
فإن الإنكار راجع إلى الجمع بين أمرين : محبته ، ومحبة الملامة فيه ، وما يصدر عن
عدو المحبوب يكون مبغوضاً ، وهذا نقيض معنى أبي الشيص ، وهذا من السرقات
الحقيرة جداً ، ولأن يسمى ابتداءً أولى من أن يسمى سرقة .

(٥) أن يؤخذ بعض المعنى ، ومن ذلك قول أمية بن أبي الصلت يمدح عبد الله
ابن جدعان :

عَطَاؤُكَ زِينٌ لامرئٍ إنَّ حَبْوَتَهُ يبيذلُ ، وما كلُّ العطاءِ يزِينُ
وليس بشينٍ لامرئٍ بَذْلُ وجهِهِ إليك كما بعضُ السُّؤالِ يَشِينُ
أخذه أبو تمام فقال :

تُدعى عطاياه وفراً وهي إن شهرت كانت نغراً لمن يعفوه مؤتلفاً
ما زلتُ منتظراً أعجوبةَ زماناً حتى رأيتُ سؤالاً يجتني شرفاً
فأمية بن أبي الصلت أتى بمعنيين اثنين : أحدهما أن عطائك زين ، والآخر

أن عطاء غيرك شين ، وأما أبو تمام فإنه أتى بالمعنى الأول لا غير .

(٦) أن يؤخذ المعنى فيزاد عليه معنى آخر ، فاجاء منه قول الأحنس بن شهاب :
إذا قَصُرَتْ أسيافُنَا كان وصلها خطانا إلى أعدائنا فُضارِبُ
أخذه مسلم بن الوليد فزاد عليه ، وهو قوله :

إن قَصَرَ الرِّيحُ لم يمش الخطأ عدداً أو غرَدَ السيفُ لم يُهمم بتغريد
وهذا النوع من السرقات قليل الوقوع بالنسبة إلى غيره .

(٧) أن يؤخذ المعنى فيكسى عبارة أحسن من العبارة الأولى . وهذا هو المحمود
الذي يخرج به حسنه عن باب السرقة . فن ذلك قول أبي تمام :

جدلان من ظفري ، حرءان إن رجعت مخصوبة منكم أظفاره بدم
أخذه البحترى فقال :

إذا احتربت يوماً ففاضت دماؤها تذكرت القربى ففاضت دموعها
ومن هذا الأسلوب قولها أيضاً ، فقال أبو تمام :

إن الكرام كثير في البلاد وإن قتلوا ، كما غيرهم قتلوا ، وإن كثروا
وقال البحترى :

قل الكرام فصار يكثر مدهم ولقد يقل الشئ حتى يكثر
وعلى هذا النحو ورد قول أبي نواس :

يدك على ما في الضمير من الفتى قلب عينه إلى شخص من يهنوسى
أخذه أبو الطيب المتنبي فقال :

وإذا غامر الهوى قلباً صبب فعليه لكل عين دليل

وفي مثل هذا النوع روى أبو هلال عن الشعبي أنه قيل له : إنا إذا سمعنا
الحديث منك نسمعه بخلاف ما نسمعه من غيرك ؟ فقال : إني أجد المعنى عارياً
فأكسوه من غير أن أزيد فيه حرفاً ، أى من غير أن أزيد في معناه شيئاً ، فالذى

ياخذ معنى غيره فيكسوه بالفاظ جديدة ، ويصوغه صياغة جيدة جدير بأن ينسب
المعنى إليه^(١) .

(٨) أن يؤخذ المعنى ويسبك سبكا موجزا ، وذلك من أحسن السرقات ، لما
فيه من الدلالة على بسطة الناظم في القول ، وسعة باعه في البلاغة . فمن ذلك
قول بشار :

مَنْ رَاقِبِ النَّاسَ لَمْ يَظْفَرْ بِحَاجَتِهِ وَفَازَ بِالطَّيِّبَاتِ الْفَاتِكُ اللَّهْجُ
أخذه سلم الخاسر ، وكان تليذه ، فقال :

مَنْ رَاقِبَ النَّاسَ مَاتَ غَمًّا وَفَازَ بِالذِّقِّ الْجَسُورُ
ومن هذا الأسلوب قول أبي تمام :

بَرَزْتَ فِي طَلَبِ الْمَعَالِي وَاحِدًا فِيهَا تَسِيرٌ مَغْوَرًا وَمَنْجَدًا
عَجِبْتُ بِأَنَّكَ سَلِمْتُ فِي وَحْشَةٍ فِي غَايَةِ مَا زِلْتَ فِيهَا مُفْرَدًا
أخذه ابن الرومي فقال :

غَرَبَتْهُ الْخَلَاتِقُ الزُّهْرُ فِي النَّاسِ وَمَا أَوْحَشَتْهُ بِالتَّغْرِيبِ
(٩) أن يكون المعنى عاماً فيجعل خاصاً ، وهو من السرقات التي يسأح صاحبها ،
فمن ذلك قول الشاعر :

لَا تُنْهَ عَنِ خَلْقِي وَتَأْتِي مِثْلَهُ عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ
أخذه أبو تمام فقال :

أَلْوَمٌ مِنْ بَخِلْتِ يَدَاهُ وَأَغْتَدِرِي لِلْبُخْلِ تَرْبًا ؟ سَاءَ ذَاكَ صَنِيعًا
وهذا من العام الذي جعل خاصاً ، ألا ترى أن الأول نهى عن الإتيان بما
ينهى عنه مطلقاً ، وجاء بالخلق منكرأ لجعله شائناً في بابه . وأما أبو تمام فإنه
خصص ذلك بالبخل ، وهو خلق واحد من جملة الأخلاق . وأما جعل الخاص عاماً
فكقول أبي تمام :

(١) راجع كتابنا (أبو هلال العسكري ومقاييسه البلاغية) : ١٦٦ .

ولو حارَدَت شَوَّلٌ عذرت لقاحها ولكن منعت الدرَّ والضرع حافلٌ^(١)
أخذه أبو الطيب المتنبي لجملة عاماً ، إذ يقول :

وما يُؤلمُ الحرمانُ من كَفِّ حارِمٍ كما يُؤلمُ الحرمانُ من كَفِّ رازِقِ
(١) زيادة البيان مع المساواة في المعنى ، وذلك بأن يؤخذ المعنى فيضرب له
مثال يوضحه ، فما جاء منه قول أبي تمام :

هو الصنْعُ إن يعجلُ فنفعٌ ، وإن يَرثُ فَلَئْسَ يَثُ في بعضِ المواطنِ أنفعُ
أخذه أبو الطيب فأوضحه بمثال ضربه له ، وذلك قوله :

ومن الخيرِ بَطْدُ سَنَيْبِكَ عنيُّ أسرعُ السُّحْبِ في المسيرِ الجَهَامِ^(٢)
(١١) اتحاد الطريق واختلاف المقصد ، ومثاله أن يسلك الشاعران طريقاً
واحدة ، فتخرج بهما إلى موردين ، وهناك يتبين فضل أحدهما على الآخر ، ومن
ذلك قول أبي تمام من مرثية في ولدين صغيرين :

مجدُّ تَأَوَّبَ طارقاً حتى إذا قلنا أقام الدهرَ أصبحَ راحلاً
نجمان شاء الله إلا يطلعا إلا ارتدادَ الطرفِ حتى يأفلا
وقول أبي الطيب في مرثية بطفل صغير :

فإن تكُ في قبرِ فإنك في الحشا وإن تكُ طفلاً فالأسي ليس بالطفلِ
ومثلك لا يُبكي على قدرِ مسئه ولكن على قدرِ الفراسةِ والأصلِ
وهما قصيدتان طويلتان ، وقد اتفق الشاعران في المقصد الواحد ، ثم هام كل
منهما في واد منه مع اتفاقهما في بعض معانيه . والتفضيل بين المعنيين المتفقين أيسر
خطباً من التفضيل بين المعنيين المختلفين . وقد ذهب قوم إلى أن المفاضلة بين
الكلامين لا تكون إلا باشتراكهما في المعنى ، فإن اعتبار التأليف في نظم الألفاظ

(١) حارَدت الإبل : انقطعت ألبانها ، والشول : جمع شاة وهي من الإبل ، ما أن عليها من حنبلها
أو وضعها سبعة أشهر نجف لبنا .

(٢) الجهام : السحاب لا ماء فيه ، أو هو القى هراق ماءه .

لا يكون إلا باعتبار المعاني المندرجة تحتها ، فالـم يكن بين الكلامين اشتراك في المعنى حتى يعلم مواقع النظر في قوة ذلك المعنى أو ضعفه ، واتساق ذلك اللفظ أو اضطرابه ، وإلا فبكل كلام له تأليف يخصه بحسب المعنى المندرج تحته .

ومن هذا قول النابغة الذبياني :

إذا ما غزا بالجيش حَلَقَ فوقه عصابُ طير تهتدى بعصاب
جوانح قد أيقن أن قبيله إذا ما التقي الجمعان أول غالب
وهذا المعنى قد توارد عليه الشعراء قديماً وحديثاً ، وأوردوه بضروب من العبارات ، فقال أبو نواس :

تَمَنَّى الطيرُ غزوتَهُ ثقةً باللحم من جَزِيرَةٍ
وقال مسلم بن الوليد :

قد عودَ الطيرَ عاداتٍ وثقن بها فمنَّ يَتَبَعْنَهُ في كل مرتحلٍ
وقال أبو تمام :

وقد ظنكُلتُ أعناقَ أعلامه ضحاً بعقبانِ طيرٍ في الدماءِ نواهلٍ
أقامتْ مع الرّآياتِ حتّى كأنها منَ الجيشِ إلا أنها لم تُقاتلِ
وقد ذكر هذا المعنى غير هؤلاء ، إلا أنهم جاءوا بشيء واحد لا تفاضل بينهم فيه ، إلا من جهة حسن السبك ، أو من جهة الإيجاز في اللفظ ، ولم يقرب أحد في هذا المعنى فسلك هذه الطريق مع اختلاف مقصده إليها إلا مسلم بن الوليد في قوله :

اشربتْ أرواحَ العدا وقلوبها خوفاً فانفسُها إليك تطيرُ
لو حاكمتك فطالبتك بذخْلِها شهيدتْ عليك ثعالبٌ ونُسُورُ
فهذا من المליح البديع الذي فضل غيره في هذا المعنى .

(ح) المسخ : وهو قلب الصورة الحسنة إلى صورة قبيحة ، وإحالة المعنى

إلى ما دونه ، مأخوذاً ذلك من مسخ الأدميين قرده ؛ كقول أبي تمام :
فَتَى لا يرى أن الفريصة مقتلٌ ولكن يرى أن العيوبَ مقاتِلُ
وقول أبي الطيب المتنبي :

يَرى أن ما بانَ منكَ لَضارِبٍ باقتلَ مما بانَ منكَ لعائِبِ
فهو وإن لم يشوه المعنى فقد شوه الصورة ، وهذا من أرذل السرقات ، وعلى نحو
منه جاء قول عبد السلام بن رغبان :

نَحْنُ نُعزِّزُكَ وَمِنكَ الهُدَى مُسَخَّرُجٌ وَالصَّبْرُ مُسْتَقْبَلُ
نَقُولُ بالعقلِ وَأنتَ الَّذي نَأوِي إليه ، وبِهِ كَعَقِيلُ
إِذَا عَفَا عَنكَ وَأودَى بنا الدَهْرُ فذاكَ المُحْسِنُ المُجْمِلُ
أخذه أبو الطيب قلب أعلاه أسفله ، فقال :

إن يكن صبرُ ذى الرزيةَ فضلاً تَكُنِ الأفضَلَ الأَعزُّ الأَجَلُ
أنتَ يَافوقَ أن تعزى عن الأحـ وباب فوقَ الَّذي يُعزى بكَ عَقلاً
وبالفاظك اهتدى ، فإذا عَزَا كَ قالَ الَّذي لَهُ قلتَ قبلاً

والبيت الأخير من هذه الآيات هو الآخر قدراً ، وهو المخصوص بالمسخ .
وأما قلب الصورة القبيحة إلى صورة حسنة . فهذا لا يسمى سرقة ، بل يسمى
إصلاحاً وتهدياً ، فمن ذلك قول أبي الطيب :

لو كانَ ما تُعطيهمُ من قبلِ أن تُعطيهمُ لم يَعرفُوا التأميلاً
وقول ابن نباتة السعدى :

لم يُثِقِ جُودُكَ لى شيئاً أو مَلَهُ تَرَكتَنى أصحابُ الدنيا بلا أدل
وشتان ما بين القولين .

وهذه هى خلاصة الجهد الكبير الذى بذله ابن الأثير فى بحث السرقات
الشعرية ، وهو بحث دقيق عميق ، يعد من أجل موضوعات القدر والبيان .

الخصومة :

وبعد هذه الجولة التي نحسبها قد طالت ، بين آثار علماء البيان ونقاد الأدب ، والتي لم ينقطع تيارها عن الانسياب حتى عصرنا ، وإن أصابه الوهن والتعثر في بعض خطواته بفعل الحوادث والأحداث التي ألمت بهذه الأمة وتناولت فيما تناولت كثيراً من نراث هذه الأمة وأجادها ، ومنها هذا البيان ، نحب أن نسجل خلاصة لذلك الجهود التي بذلت في خدمة البيان العربي ، ونرسم الخطوط الكبيرة التي تميزت بها تلك الدراسات ، ومنها :

(١) أن مجال الدراسات البيانية اتسع اتساعاً عظيماً ، فلم تقتصر على البحث في القرآن ، والدفاع عن فكرة الإعجاز ، وإنما أرغلت في سائر فنون الأدب ، وتناولت ألوانه المختلفة المعروفة شعراً وكتابة وخطابة .

(٢) وأن آثار المدينة والحضارة برزت في تلك الدراسات ، سواء في ذلك ما كان منها حضارة ذاتية بعثها الحرص على القديم ، وجددتها الحياة التي تجددت أساليبها ، باتصال العقول والمواهب إلى أودية الحضارة والحصب والعمران ، وما كان منها خارجياً مظهره تلك العلوم والثقافات التي نقلت إلى اللسان العربي ، وأشربتها تلك العقول المتطلعة إلى المعرفة ، وموازنة هذا الجديد الضارىء بالمعروف من تقاليد الأدب العربي .

(٣) أن البحث البياني أخذ يتدرج من طفولته وحالته الفطرية المبددة إلى دراسات عليية منظمة ، جفت - في الأغلب - أسلوب التعميم غير العلمي في الدرس والتقدير ، إلى أسلوب التخصيص في الدراسة وفي الأحكام . والذاتية التي كانت تقسط عليها عليها العواطف والأهواء ، أصبحت أفكاراً موضوعية ، تخضع لسلطان العقل والتفكير ، وتستمد أحكامها من طبيعة الواقع المائل بين يديها ، وتطبق عليه ثمراتها في العلم والمعرفة المستنيرة .

(٤) اتجهت أنظار الدارسين نحو جزئيات العمل الأدبي وعناصر الجمال فيه ، وكثير من الأدباء المرموقين الذين كان مشهوداً لهم بالتفوق والفحولة تناولتهم يد النقاد بالفحص عن شعرهم ، لتبين نواحي القوة والجمال ، وتعرف أسباب الضعف فيه ، ومدى حظ أصحابه من الابتكار والابتداع ، وما يؤخذ عليهم من التقليد والاتباع .

(٥) نشأت فكرة البحث في ركني الأدب : اللفظ والمعنى ، ونشأت الخصومة بين أنصار اللفظ وأنصار المعنى ، واشتدت تلك الخصومة بين الفريقين ، وبذل فيها علماء الأدب والبيان جهوداً تشهد بمحذقهم وقدرتهم على التدليل والبرهنة المقنعة ، وكانت تلك الخصومة مظهراً لتباين العقليات واختلاف منازع التفكير ، بين ترجيح التقاليد وتقدير العاطفة الخالصة ، ومنهج العقل والاعتراف بسلطانه وتأثيره في كل ما يصدر عن الأديب . وقد رأينا المنهج النفسي في دراسة البيان ، وهو منهج جديد ، بلغ ذروته في كتابة عبد القاهر في دلائل الإعجاز ، وفي كتابه الثاني أسرار البلاغة .

(٦) عظمت العناية بفنون تجميل العبارة الأدبية ، واعتبار الأدب فناً أو صناعة على حد تعبيرهم ، والفن مظهر اقتدار صاحبه على الموهبة الذاتية ، وإبرازها في حلة أنيقة تخلب الأنظار ، وتثير العواطف وتجذب الأسماع ، فرسخ مذهب التصنيع في الأدب ، واتخذ مقياساً من مقاييس النظر إلى هذا الأدب . وكذلك نشطت الحملات على هذا المذهب من جماعة العقليين الذين عظم سلطان الفكر في توجية نظراتهم ، والتحكم في آرائهم في الأدب .

(٧) تدرج أولئك الدارسون من تسجيل ما اهتدوا إليه عفواً من فنون البيان ، والذكر العارض لها ، إلى محاولة إحصاء ما هو معروف منها واستخراج ما ليس بمعروف ، ووصل الباحثون بذلك إلى ما لا يكاد يحصى من تلك الفنون ، التي سموها حيناً (البيان) ، وأطلقوا عليها أحياناً اسم (البديع) وتأرجحت في أذهانهم بعض المصطلحات التي تناولها التحديد فيما بعد . كما تناولوا اصطلاح (البلاغة) واصطلاح (الفصاحة) بالدرس ومحاولة الوقوف على المدلول الصحيح لكل من هذين المصطلحين ، وبذلوا جهوداً جبارة في جمع تلك الفنون وتحديد ما وتنظيم دراستها ، وجمع الشواهد لها من عيون المنظوم والمثور ، ودراسة آثارها في الأعمال الأدبية .

وأخيراً كانت تلك الجهود مقدمات جمعت كل رأى في الأدب ، وكل فن من فنون الجمال فيه ، ثم قدمته إلى البلاغيين ، ليحصروه في قواعدهم ، وليبنوا على أساسه معالم علوم البلاغة الثلاثة المعروفة .

الفصل الثالث

البيان البلاغي

- ١ -

سار البيان العربي على ذلك النحو الذي فصلناه ، وسارت دراسته على منهج لا يفرق بين فنونه ولا يفصل بينها ؛ إذ كانت كلها تستخدم فن الأدب وتمده بأسباب القوة والجمال والوضوح ، وهي صفات لازمة للبيان بنوعيه البيان المقنع ، والبيان المؤثر . وكان المنهج الذي سار عليه المدارس أجدى في تقويم الأدب ، وشهدت الملكات الفنية لصناعة الأدب وتقوية ملكة النظر والنقد والموازنة ، لأن السابقين سلكوا في الأغلب مسلكاً عملياً ، يتولّى التنبيه إلى مواطن الحسن والجمال ، وبشعر حاسّة الذوق ليقراً صاحبه ، ويفهم ، ويستحسن ، ويستجنى ، ويوازن ، ويفضل ، مع تقديم طائفة كبيرة من العناصر الجمالية ، ينتفع بها ويزداد بها بصيرة بفنّه وصناعته ، وكلها مستخرجة من ألوان البيان الرفيع ، الذي حظى أصحابه بالذكر وبعد الصيت في بيئاتهم وأزمانهم ، وبقي لبعضهم هذا الذكر بعد زمانهم وفي غير بيئاتهم .

ويبدو أن جذوة النشاط التي اشتعلت في القرن الثالث ، وتوهجت في القرون الثلاثة التالية ، فألقت أشعتها على أكثر جهات الفن الأدبي ، أصابها الخمود ، الذي كان مظهره موت الملكات الفنية وقد كانت تجري في تناول البيان على أساس من الذوق الذي هذبته المعرفة ، وتحول هذا التيار إلى وجهة لا تلتئم مع طبيعة هذا البيان . الذي دخل في طور جديد من التقسيم والتنمين والتعريف ومحاولة حصر المسائل ، وهذا الاتجاه هو الذي باعد بين معنى البيان الشامل المتسع الأطراف ، وبين أثره في إرهاف الحس وتنمية الملكات ، وأصبح قواعد تحفظ ولا يقاس

عليها ، وقدمت البلاغة قدرتها على تذوق البلاغة ، وتكوين البلاغة والنقاد ، وإن استطاعت أن تكون طبقات من البلاغيين يقفروا بعضها إثر بعض ، وهي في أكثر الأحيان صور حائلة لأصل مشوه .

وصاحب هذا الأثر هو السكاكي^(١) ، مؤلف «مفتاح العلوم» ، الذي عالج فيه البيان بعقلية أصح ما توصف به أنها عقلية ليست بيانية ، وحسبنا دليلاً على ذلك أنه درس البيان في هذا الكتاب بالروح التي درس بها فيه إلى جانبه علم النحو ، وعلم الصرف ، وعلم الاستدلال - وهو علم المنطق - وعلم العروض ، وعلم القوافي . وهذا ما لم يفعله أحد من الذين سبقوه إلى الكتابة في البيان ، لا لأنهم كانوا يجهلون تلك العلوم التي أحصاها السكاكي ، فربما كان فيهم من هو أكثر منه علماً بها ، ولكنهم نظروا إلى طبيعة هذا الفن فألفوه علماً جمالياً ، يبعد مجاله عن مجال تلك العلوم ، التي يبحث بعضها في صحة اللفظ ، أو صحة التركيب ، أو صحة الوزن والقافية ، أو صحة الفكر . بخلاف البيان الذي يبحث في شيء وراء هذه الصحة ، هو دراسة الأسباب والعوامل المؤدية إلى المنفعة الفنية ، وإحداث التأثير في نفس قارئ الأدب وسامعه .

ويبدو أن السكاكي لا يقدر شيئاً من هذا ، ولا يفرق بين الصحة وبين إيراد الكلام على هيئة مخصوصة لتحقيق غاية مخصوصة ، فلم اللغة عنده يجيء أولاً ، ثم علم الصرف ، وتمام علم الصرف بعلم الاشتقاق ، المتنوع إلى أنواعه الثلاثة ، ثم علم النحو . وتمام علم النحو بعلم المعاني والبيان^(٢) . . فهذان العلمان لم يوردهما إلا على أساس أنها تامة لعلم النحو .

(١) هو أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي من أهل خوارزم ، ذكره ياقوت في معجم الأدباء ، وقال : إنه علامة إمام في العربية والمعاني والبيان ولأدب والعروض والشعر ، متكلم ، فقيه ، متميز في علوم جتى ، وهو أحد أفاضل العصر الذين سارت بذكرهم الركبان ، ولد سنة أربع وثمانين وستمائة ، وصنف «مفتاح علوم» في اثني عشر علماً أحسن فيه كل الإحسان ، وله غير ذلك (راجع معجم الأدباء ج ٢٠ ٥٥) ووفى سنة ٦٢٦ هـ .

(٢) مفتاح العلوم ٣ (الطبعة الأولى بالطبعة الأدبية - القاهرة ١٣١٧ هـ) .

والأمر الثاني أنه نظم الفنون البيانية في علمين ، هما علم المعاني وعلم البيان كما سبق ، وجعل علم البديع تابعاً لها . وقال عن علم المعاني إنه يتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره .

والمقصود بتراكيب الكلام ، التراكيب الصادرة عن له فضل تمييز ومعرفة ، وهي تراكيب البلغاء لا الصادرة عن سوام ، لنزولها في صناعة البلاغة منزلة أصوات حيوانات تصدر عن محالها بحسب ما يتفق . والمقصود بخاصية التركيب ما يسبق إلى الفهم عند سماع ذلك التركيب جارياً مجرى اللازم له لكونه صادراً عن البلغاء ، لانس ذلك التركيب من حيث هو أولاً له والمقصود بالفهم فهم ذى القطرة السليمة ، مثل ما يسبق إلى فهمك من تركيب « إن زيدا منطلق » ، إذا سمعته عن العارف بصيغة الكلام ، من أن يكون مقصوداً به نفي الشك أو رد الإنكار ، أو من تركيب « زيد منطلق » ، من أنه يلزم مجرد المقصد إلى الإخبار ، أو نحو « مُنطَلِقٌ » بترك المسند إليه ، من أنه يلزم أن يكون المطلوب به وجه الاختصار مع إفادة لطيفة بما يلوح به مقامها ، وكذا إذا لفظ بالمسند إليه ، وهكذا إذا عرف أو نكّر ، أو قيّد ، أو أطلق ، أو قدّم ، أو أخّر ، على ما يطلمك على جميع ذلك شيئاً فشيئاً مساق الكلام في العلمين .

وهذا كلام صحيح ، إذا كان المراد به شاملاً للدراسات البيانية ، ولكنه غير صحيح إذا كان المقصود منه نوعاً واحداً ، وهو ما سماه « علم المعاني » .

فإن « يتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة » ، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره » من عمل البياني ، لأنه هو الذى يتبع خواص تراكيب الكلام ، وكل أسلوب من الأساليب له خاصة تدل على المقصود به . ولا فرق في ذلك بين مباحث المعاني كما حصرها ، ومباحث البيان كما حصرها أيضاً ، فلأساليب المنهجية دلالتها ،

والأساليب الإنشائية دلالتها ، ولكل من التقديم والتأخير دلالة المعنوية ، كما أن
لأساليب التشبيه والاستعارة والكساية - وغيرهما من موضوعات البيان - دلالتها
أيضاً من الكشف والإيضاح أو المبالغة والتوكيد أو الستر والإخفاء ، إلى غيرها
من الأغراض التي سيذكر شيء منها في هذا الكتاب .

وكذلك ما يتصل بهذه الأساليب من الاستحسان أو غيره ، فإن المقصود به
النقد والحكم ، وليس ذلك مقصوراً على أساليب علم المعاني دون غيرها من فنون البيان
والبديع ، بل إن الاستحسان أو الاستهجان يصدقان عليها جميعاً ، فالأساليب الخبرية
أو أساليب الإنشاء ، والقصر ، والإيجاز ، والإطناب ، والفصل ، والوصل ، تتفاوت
فنها ما يكون حسناً ومنها ما يكون قبيحاً . ومثل تلك الأمور التشبيه الذي له درجات
كثيرة منها الجيد ومنها المتوسط ومنها الرديء ، والاستعارة منها الجيد ومنها الرديء ،
ومنها المفيد وغير المفيد « وفي الاستعارة العامى » المبتذل كقولنا رأيت أسداً ،
ووردت بحراً ، ولقيت بدرأ ، وفيها الخاصى النادر الذي لا تجده إلا في كلام الفحول ،
ولا يقوى عليه إلا أفراد الرجال ، كقول الشاعر : « وسالت بأعناق المطى الأباطح ،
أراد أنها سارت سيزاً حثيثاً في غاية السرعة ، وكانت سرعة في لين وسلامة ، كأنها
كانت سيولاً وقعت في تلك الأباطح فجرت بها ، ومثل هذه الاستعارة في الحسن
واللطف وعلو الطبقة في هذه اللفظة بعينها قول الآخر :

سالت عليه شعاب الحى حين دعا أنصاره بوجوه كالدنانير

أراد أنه مطاع في الحى ، وأنهم يسرعون إلى نصرته ، وأنه لا يدعوهم للحرب
لو لادل خطب إلا أتوه وكثروا عليه ، وازدحموا جواليه ، حتى تجدم كالسيول
تجىء من هنا وهناك ، وتنصب من هذا وذلك ، حتى يفعم بها الوادى (١) . وفي
بعض الكنايات حسن ، وفي بعضها قبح ، إذا كثرت الوسائط بين اللازم والمزوم .
وفنون البديع منها الحسن الذي يجىء في موضعه وفقاً لما يتطلبه المعنى ، ومنها القبيح
المتكلم الذي يقصد به إلى التزييق اللفظي من غير طريق خدمة المعنى ، والاحتراز

عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره عام في جميع الفنون البيانية وليس مقصوداً على مسائل علم المعاني ، فالحقيقة في بعض الأحيان أكثر مناسبة من المجاز ، ولولا أن المجاز يعمق في بعض الأحيان أغراضاً لا تحققها الحقيقة لكانت الحقيقة أولى منه بالاستعمال ، وليست مطابقة الكلام لمقتضى الحال خاصة بالذكر أو الحذف ، أو التعريف أو التنكير ، أو الإيجاز أو الإطناب ، أو التقديم أو التأخير ، أو بأساليب الخبر ، أو أساليب الإنشاء ، فإن كل تلك تحسن في موضع وتقع في موضع آخر ، لعدم ملاءمتها لما يقتضى الحال ذكره ؛ فإنه إذا أريد إثبات الشيء على جهة الترجيح بين أن يكون ولا يكون عبر عنه بالتشبيه فيقال : « رأيت رجلاً كالأسد » ، ولم يكن ذلك من حديث الوجوب في شيء . وإذا أريد إثباته على سبيل الوجوب وجعله كالأمر الذي نصب له دليل يقطع بوجوبه عبر بالاستعارة ، وقيل : « رأيت أسداً » . وذلك أنه إذا كان أسداً ، فواجب أن تكون له تلك الشجاعة العظيمة ، وكلاستعمل أو الممتنع أن يعرسي عنها . وحكم التثليل حكم الاستعارة ؛ فإنك إذا قلت « أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى » ، فأوجبته له الصورة التي يقطع فيها بالتحير والتردد ، كان أبلغ لا محالة من أن تجرى على الظاهر ، فنقول : قد جعلت تردد في أمرك ، فأنت كمن يقول أخرج أو لا أخرج ، فيقدم رجلاً ويؤخر أخرى . وكذلك إذا أردت إثبات قضية دون حاجة إلى برهان بأن كان السامع مقتنعاً بصحتها دون أن تزيده تأكيداً في إثباتها عبرت بالحقيقة فقالت : زيد كريم ؛ وإن رأيت أنه في ذلك من صحتها أتيت بالقضية يصبغها دليلاً ، وعبرت عن ذلك المعنى بطريق الكناية ، فقالت : « هو جمّ الرماد » فأثبت القسري الكثير من وجه هو أبلغ وأشد في الإيجاب والإثبات ، وذلك أنك أتيت بالدليل والشاهد على صدق القضية ، فلا يشك فيها ، ولا يظن بالخبر لها التجوز أو الغلط (١) .

ومن هنا يتبين الخطأ في قصر « تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره » على مسائل علم المعاني ، فإن الحق أن ذلك شامل لفنون البلاغة جميعاً ، حتى فنون البديع ينبغي أن تتحرى المطابقة فيها بين الأساليب ومقتضى الحال ، لأنه لا قيمة لإيراد

(١) المصدر السابق .

اللفظ أو تحسينه إلا إذا كان في وسع القارىء أو السامع فهم معناه وإدراك ما فيه من الصنعة ، التي قصد صاحبها إلى إبرازها ، وتبنيه السامع إلى قدرته على الافتنان والتصرف في ضرب الكشف والإبانة .

وقال في علم البيان إنه « معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه ، وبالتقصان ، ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتنام المراد منه » وقد رأيت في هذا التعريف الاتصال الوثيق بين هذين العليين والاتصال الوثيق بين هدفهما أيضاً . والبلاغة بمرجعها ، والفصاحة بنوعها مما يكسو الكلام حلة التزيين ويرقيه أعلى درجات التحسين ، وهناك وجوه مخصوصة كثيراً ما يصار إليها لقصد تحسين الكلام^(١) . ويورد بعد ذلك ما يدل على الوجوه المخصوصة التي يصار إليها لقصد تحسين الكلام ، وهي موضوعات علم البديع المعروفة .

وبذلك أخذت البلاغة صورتها النهائية بعد أن جمعت على ثلاثة أصناف :
(١) صنف يبحث فيه عن الهيئات والأحوال التي تطابق باللفظ جميع مقتضيات الحال ، وهو علم المعاني^(٢) .

(٢) صنف يبحث فيه عن الدلالة على اللازم اللفظي وملزومه ، نقد يدل باللفظ ولا يراد منطوقه ، ويراد لازمه إن كان مفرداً ، كما تقول « زيد أسد » فلا تريد حقيقة الأسد المنطوقه ، وإنما تريد شجاعته اللازمة ، وتسندها إلى زيد . وقد تريد باللفظ المركب الدلالة على ملزومه ، كما تقول « زيد كثير الرماد » وتريد ما لازم ذلك عنه من الجود وقرى الضيف ، لأن كثرة الرماد ناشئة عنهما ، فهي دالة عليهما وهذه كلها دلالة زائدة على دلالة الألفاظ من المفرد والمركب . وإنما هي هيئات وأحوال الواقعات جعلت للدلالة عليها أحوال وهيئات في الألفاظ ، كل بحسب ما يقتضيه مقامه . ويسمى العلم الذي يبحث في ذلك « علم البيان » .

(١) انظر مفتاح العلوم ٢٢٤ .

(٢) نقل ابن خلدون في المقدمة (٥٥١) ان هذا الصنف (علم المعاني) يسمى علم البلاغة .

(٢) وألحقوا بهما صنفاً آخر ، وهو النظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التجميل ، إما بسجع يفصله ، أو تجنيس يشابه بين العماظه ، أو ترصيع ، أو تورية عن المعنى المقصود بإيهام معنى أخفى منه لاشتراك اللفظ بينهما ، وأمثال ذلك ، ويسمى عندهم : علم البديع .

وقد يطلق على الأصناف الثلاثة عند المحدثين اسم « البيان » وهو اسم الصنف الثاني ، لأن الأقدمين أول من تكلموا فيه ، ثم تلاحت مسائل الفن واحدة بعد أخرى ، ثم لم تزل مسائل الفن تكمل شيئاً فشيئاً إلى أن محص السكاكي زبدته ، وأخذها المتأخرون من كتابه ، ولخصوا منه أمهات ، وهي المتداولة^(١).

والواقع أنه لم يفسد البلاغة العربية أو البيان العربي مثل تمحيص السكاكي وتهذيبه ورتيبه ، الذي مجّده به ابن خلدون ، فهناك عدا هذا التقسيم السقيم غير الطبيعي ، الذي ذكرنا فسادَه ، ما حوّل به البيان ، وهو فن الذوق المطبوع الذي إن اتفّع فإنما يفتنّع بمعرفة مستيرة لا تخرج عن طبيعته . إلى أبحاث وثيقة الاتصال بالمنطق وعلم الاستدلال ، وإدخال أساليب البحث المنطقي في دراسة الأساليب البيانية الأدبية ، وطبيعتها تقبّس من الذاتية الخاصة ، أو من الذوق العام ، الذي صيغ في تقاليد عرفت بحاسنها ، وآثارها في صناعة الكلام .

والأدلة كثيرة على هذا المنهج المنطقي الذي أوغل في دراسة البلاغة ، منها ما نقله من نص كلامه^(٢) في مبحث علم الاستدلال وهو قوله : وهذا أو ان أن نثنى عنان القلم إلى تحقيق ما عسك تنتظر منذ افتتحنا الكلام في هذه التكملة أن نحققه ، أو عل صبرك قد عيل له ، وهو أن صاحب التشبيه أو الكناية أو الاستعارة ، كيف يسلك في شأن متوخاه مسلك صاحب الاستدلال ، وأنى يشو أحدهما إلى نار الآخر ، والجد وتحقيق المرام مئة هذا ، والمزل وتلفيق الكلام مظلة هذا ؟ فقول وبالله

(١) مقدمة ابن خلدون ٢٥٢ .

(٢) مفتاح العلوم ٥٦٨ .

الحول والقوة ، أليس قد تلى عليك أن صور الاستدلال أربع لا مزيد عليهن ، وأن الأولى هي التي تستبد بالنفس ، وأن ما عداها تستمد منها بالارتداد إليها ؟ فقل لي إن كانت للتلاوة أفادت شيئاً هو غير المصير إلى ضروب أربعة ، بل إلى اثنين محمولها إذا أنت وفيت النظر إلى المطلوب حقه إلزام شيء يستلزم شيئاً ، فيتوصل بذلك إلى الإثبات ، أو يعاند شيئاً فيتوصل بذلك إلى النفي ، ما أظنك أن صدق الظن يحول في ضميرك حائل سواه ، ثم إذا كان حاصل الاستدلال عند رفع الحجب ، هو ما أنت تشاهد بنور البصيرة . فوحقك إذا أنت شبهت قائلاً : « خدّها وردة ، تصنع شيئاً سوى أن تلزم الخد ما تعرفه يستلزم الحمرة الصافية ، فيتوصل بذلك إلى وصف الخد بها ؟ أو هل إذا كُنيت قائلاً : « فلانٌ جَمُّ الرَّمَادِ ، تثبت شيئاً غير أن تثبت لفلان كثرة الرماد المستتعبة للقرى ، توصلاً بذلك إلى اتصال فلان بالضيافة عند سامعك ؟ أو هل إذا استعرت قائلاً : « في الحمام أسد ، نريد أن تبرز من هو في الحمام في معرض من سداه ولحمته شدة البطش وجراحة المقدم ، مع كمال الهيبة ، فاعلاً ذلك ليتسم فلان بهاتيك السمات ؟ أو هل تلك إذا رمت سلب ما تقدم : فقلت : « خدّها بأذنجانة سوداء ، أو قلت : « قِدرُ فلانٍ بيضاء ، أو قلت : « في الحمام فراشة ، مسلماً غير إلزام المعاند بدل المستلزم ، ليتخذ ذريعة إلى السلب هنالك ؟ أرايت والحال هذا أن ألقى إليك زمام الحكم ، أتجدك لا تستحي أن تحكم بغير ما حكنا نحن ، أو نهجس في ضميرك : أني يعيش صاحب التشبيه أو الكناية أو الاستعارة إلى ناري المستدل ؟ ما أبعد التمييز بمجرد أن يسوغ ذلك فضلاً أن يسوغه العقل الكامل ! هذا وكم ترى المستدل يتفنن ، فيسلك تارة طريق التصريح ، فيتم الدلالة ، وأخرى طريق الكناية إذا مهر ، مثل ما تقول للخصم : إن صدق ما قلت استلزم كذا ، واللازم مُنتفٍ ، ولا تزيد ، فنقول : وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فلزم منه كذب قولك !

« ماذا أراد السكاكي بعقد هذه الصلة بين علم الاستدلال وعلوم البيان ؟ هل أراد أن طرق التعبير لدى العرب واليونان قد توافقت ؟ أو أن العربيّ نحاً في أساليب قضاياه منحي المنطقيّ في أقيسته ، ولكن على تمط يشاكل مزاج العربيّ الذي يكتبني

بالإيجاز واللمحة الدالة ، ويستغنى بالإيماء والتلويح دون حاجة إلى الإظهار ؟ .
فإن كان أراد الأول ، فمن الذى يستطيع أن ينازع فى مثل هذا ؟ فالعقول
فى مناحى التفكير كثيراً ما تتفق ، والآراء قد تتلاقى فى وسائل الإقناع ، فالإنسان
هو الإنسان أنى كان ، وكيف وجد ، والفوارق التى تحصل بين أمة وأخرى لا توجد
اختلافاً فى الجوهر بل فى العرض ، وفى اختصار الطريق أو طولها عند التخاطب ،
والنتيجة واحدة فى كلتا الحالتين .

وإذا كان قد أراد الثانى فما البرهان عليه ؟ بل الأجدر أن يرجع الاستدلال
المنطقي إلى أسلوب كنانى أو تشبهي أو استعارى ، لا العكس ، لنعلم أن العربى
لم يكن مقلداً للمنطق فى إثبات قضاياها وأساليب حججه .

ولقد كان من صواب الراى أن يقول إن كل أمة لها من وسائل الإقناع ما هو
أنسب بيئتها التى تعيش فى أكنافها ، وفيها شب أهلها ودرجوا ، وبما تعودوه
فى مخاطباتهم على مر الأجيال والاحقاب . وحينئذ لا حاجة به إلى عقد هذه الصلة
بين علوم الاستدلال وعلوم البيان ، ولا إلى توثيق الرابطة بين مصطلحاتهما ، فلك
فى وادٍ ، وهذه فى وادٍ (١) .

وكان السكاكى يعنى بالبيان وبالمعانى بل بالبلاغة جميعاً ، حديث الناس وما يصدر
 عنهم من جميع ضروب التعبير عن المعانى والافكار ، من غير تفريق بين معنى ومعنى ،
 وموضوع وموضوع ، وغرض وغرض ، والأسلوب العلى الذى يخضع للعقل
 وقوانين المنطق ، والذى يراعى فيه صحة الفكرة وسلامتها وتسلسلها ، بحيث يثودى التعبير
 عنها ما هو مطلوب من إبراز تلك الصحة العقلية فى تعبير مماثل ، يسلم إلى نتيجة
 منطقية تلزم القارئ والسامع لأنها أتت عن عقله وفكره ، ويستوى فى الاقتناع بما
 تفضى إليه المقدمات من النتائج جميع بنى الإنسان مهما تختلف عقلياتهم وعناصرهم
 وأزمانهم .

(١) أحمد مصطفى الراعى : تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها : ص ٣١ (طبعة مصطفى

والأسلوب الأدبي يختلف عنه اختلافاً كبيراً ، إنه لا يبحث عن صحة الفكرة ، ولا عن تسلسلها ، لأنه لا يرمى في أكثر الأحيان إلى إقناع العقل ، أو لا يكتفى بهذا الإقناع ، بل إن له وجهة أخرى هي التأثير في النفوس والعواطف ، بما يثير فيها من الأحاسيس والانفعالات والذكريات ، وقد يلجأ في سبيل هذا التأثير إلى جهات أخرى ، غير الصدق والنسلسل والمقدمات المفضية إلى النتائج ، وإن أراد تلك المقدمات فتلك التي تلائم أهدافه ، والتي تخاطب القلب والعاطفة ، وقد تكون فيها المغالطات التي لا تستقيم مع التفكير المنطقي السليم ، وقد يكون فيها التخييل الذي لا يعتمد على الواقع المحس المشاهد ، وقد يلبس بها الباطل ثوب الحق ، والحق ثوب الباطل ، وذلك غير المنطق الذي يلزم العقول جميعاً ، لأنها لا تشك في صدق نتيجته بعد أن وثقت من صدق مقدماته . وقد يراد إلى الإقناع العقلي في الأسلوب الأدبي كأسلوب الخطابة ، وله قياس آخر يمكن أن يسمى قياساً جدلياً أو خطائياً ، وهو أكثر طواعية من القياس المنطقي ، لأن القياس المنطقي مقدماته علمية ، ونتيجته حتمية لازمة ، ومقدمات الجدل والخطابة ونتائجها احتمالية ظنية لاحتمية ولا لازمة ، وهو الذي سماه أرسطو ، القياس المضمر ، وأساسه الخاصة والعلامة أو المثل^(١)

ولكن السكاكي يصر على المنطق والاستدلال ، ويحاول إخضاع البيان لهما ، وهو اتجاه جديد ، لم يعرفه الباحثون في البيان من قبله ، وتراه يؤكد صلة البيان بالاستدلال بقوله : وقد تحققت أن علم المعاني والبيان هو معرفة خواص تراكيب الكلام ومعرفة صياغات المعاني ، ليتوصل بها إلى توفية مقامات الكلام حقها بحسب ما تفي بها قوة ذكائك ، وعندك علم أن مقام الاستدلال بالنسبة إلى سائر مقامات الكلام جزء واحد من جملتها ، وشعبة فردة من دوحتها ، علمت أن تتبع تراكيب الكلام الاستدلالي ومعرفة خواصها بما يلزم صاحب علم المعاني والبيان . ثم يجعل تكلفة علم المعاني تتبع خواص تراكيب الكلام في الاستدلال ، ويقول : إنه لولا كمال الحاجة إلى هذا الجزء من علم المعاني وعظم الاتِّفَاع به لما اقتضانا الرأي أن نرعى عنان

(١) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ٤٥ .

القلم فيه ، علماً منا بأن من أتقن أصلاً واحداً من علم البيان كأصل التشبيه أو الكناية أو الاستعارة ، ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب به أطلعه ، ذلك على كيفية نظم الدليل (٢) .

وهذا كلام عجيب ، لقد كان العربي البادى فى جزيرته يصوغ المعانى المعجبة ، ويدبج البيان الرفيع الذى اتخذ منهجه فيه قدوة وتقليداً كل الذين خلفوه فى أدبه وبيانه ، وحاولوا أن يفسجوا على منواله ، من غير أن يعلم علم الاستدلال الذى يجعله السكاكى أساساً من أسس البيان ، ومن غير أن يعلم بلاغة السكاكى أيضاً ، فلما أفضى الأمر إلى علمها ، غاضت تلك الينايع الفياضة الجرة ، وحاول المحدثون القياس على ما لا يصلح أساساً للقياس ، وما أفاد المنطق ، ولا أجدى البيان .

- ٤ -

ولسنا نعرف السحر العجيب الذى سحر العلماء وفتنهم بكتاب السكاكى ، فحملهم ينسون أنفسهم ، وينكرون ملكاتهم . ليسيروا فى ركاب السكاكى ، وفى قيد كتابه ، فحملوه القطب الذى يدورون حوله ، والغاية التى ييتمونها ؟

وبعد أن كنا نجد فروقا واضحة بين مناهج الباحثين فى البيان ، وطرائق تناولهم لعناصره ، والبحث فى جدوى كل عنصر منها ، أصبحنا نجد مسوخاً ومشوّهة ، وصوراً حائلة ، هى تكرار لهذا الأصل ، ومحاولات لزيادة فساده ، لالتخفيف منه ، والاتجاه به نحو الغاية الأصلية التى تستقيم مع طبيعة الفن الأدبى ، وتحقيق للمتكلم والكاتب والخطيب سبل الرشده ، وللناقد طرائق النظر والفحص عن نواحي السكاكى والقصور ، حتى أصبحت البلاغة لا تعلم نقداً ولا بلاغة ، وحتى زهد فى هذا البيان من كان يظنه عوناً لملكته الأدبية .

ولقد صرح بمثل هذا رأى أحد السائرين فى ركب المفتاح والتلخيص ، وهو بهاء الدين السبكي (٣) ، والذى قرر أن الاعتماد على الذوق أجدى من درس هذا العلم

(١) مفتاح العلوم ٢٢٩ .

(٢) هو أحمد بن على بن عبد الكاكي ، ولد سنة تسع وعشرين وسبعمائة ، ورع فى العلم وهو شاب ، وتولى التدريس بمدارس عدة كالجوامع الطولونى ، وجامع الحاكم ، والشيخونية وولى قضاء الإسكندرية =

وأن أهل بلادنا مستغنون عن ذلك بما طبعهم الله تعالى عليه من الذوق السليم والفهم المستقيم ، والأذهان التي هي أرق من النسيم ، وألطف من ماء الحياة في الحيا الوسيم ، أكسبهم النيل تلك الحلاوة وأشار إليهم بأصابعه ، فظهرت عليهم هذه الطلاوة ، فهم يدركون بطباعتهم ما أفنت فيه العلماء فضلا عن الأعمار الأعمار ، ويرون في مرآة قلوبهم الصقيلة ما احتجب من الأسرار خلف الأستار .

ثم أدلى بصريح الرأي في صنيع الذين جروا في مضمار السكاكي ، ومفتاح العلوم والخطيب ، وتلخيصه للمفتاح ، بقوله في عباراته التي تغلب عليها الصنعة والسجع : ولقد وصل إلينا من تلك البلاد على التخليص شروح رحم الله مصنفها ، فإهم ماتوا وهم أخيار ، ويبيض وجوههم في الآخرة كما سودهم بالمعالي في هذه الدار ، لا تنشرح لبعضها الصدور الضيقة ، ولا تفتح عندنا مغلقة ، ولا ينقح فيها زناد الفكر عن مسألة محققة ، يتناولون المعنى الواحد بالطرق المختلفة ، ويتناوبون المشكل والواضح على أسلوب واحد . كلهم قد ألفه لا يخالف المتأخر منهم المتقدم إلا بتغيير العبارة ، ولا يجد له على حل ما أشكل على غيره أو استشكل ما انضح جسارة ، ولا يطمع أن يذوق ما في الاستدراك من اللذة ، ولا تطمح نفسه لأن يقال برز على من سبقه وبذه ، بل يسرى خلف من تقدمه حتى في الكلمة الفذة . . قصارى أحدم أن يعزو آياتاً من الشواهد لقائلها ، ويوسع الدائرة بما لا يقام له وزن من تكميل ناقصها وإنشاد ما قبلها وما يليها . وينشر للراغب مفردات الألفاظ من واضح كلام العرب ، ويذكر ما لا حرج على مخالفه من اصطلاحات لبعض أهل الأدب ، ولا يزيد في شرح عبارة المؤلف على الإيضاح ، زينا وجدفيه أم شينا ، فلو نطق التلخيص لتلا ما جئتم به ، هذه بضاعتنا ردت إلينا .

هذا والشرح يطول والوقت ينفق ، ولم يكتب لطالب البيان وصول ، قد في ذلك قوى أفكارهم واستوعبوا مدى أعمارهم ، فليت شعري وقد استفرغوا

« وإفتاء دار العدل ، وتولى تدريس التفسير بجامع ابن طولون ، وله كتاب « عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح » ، وهو شرح بمنه دل به على سعة اطلاعه وغوصه في علوم العربية ، لولا ما فيه من استطراد عمل ، وحشوه بمسائل خارجة من الفن . توفى سنة ٧٧٣ هـ .

انقضى العمر متى يسبحون في اللجّة ، ويجنحون إلى يياض المحجة ، أبعد أن يشيب
للغراب ، ويرجع الشباب الحائل (١) .

وكان المنتظر من هذا العالم النائر أن يشرع نهجاً جديداً يعقّى به على مناهج الذين
عابهم ، ولكنه يذكر أن صنيعه الذي يباهى به ، أنه مزج قواعد هذا العلم بقواعد
الأصول والعريية ، وجعل نفع هذا الشرح مقسوماً بين طالبى العلوم الثلاثة بالسوية ،
وأضاف إليها من إعراب الآيات الواقعة فيه ما هو محرر ، وإن كان رقيق الحاشية ،
وضبط ألفاظ أحاديث النبوية ، وضمنه شيئاً من القواعد المنطقية ، والمقاصد الكلامية
والحكمة الرياضية أو الطبيعية (٢) .

وقد عني بهذا الكتاب «مفتاح العلوم» جماعة من العلماء ، اشتغلوا بتلخيصه وشرح
مبهمه ، وإيضاح مغلقه على طرق شتى ، ومنهم :

(١) بدر الدين بن مالك المتوفى سنة ٦٨٦ هـ اختصره في كتاب سماه «المصباح
في اختصار المفتاح» ، واستمر ردحاً طويلاً من الزمن قبلة طلاب البلاغة في بلاد
المغرب ، وعنى بشرحه جماعة من المؤلفين . فكان مثله في تلك البلاد مثل تلخيص
القرزوبى في البلاد الشرقية .

(٢) أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الخطيب القزوينى . المتوفى سنة ٧٣٩ هـ ،
اختصره في كتاب سماه «تلخيص المفتاح» ، طبقت شهرته الخافقين ، وعنى بشرحه الجهم
الغفير من الشرقيين والمصريين والترك في كل الصور .

(٣) قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازى ، المتوفى سنة ٧١٠ هـ ،
شرحه في كتاب سماه «مفتاح المفتاح» .

(٤) محمد بن مظفر شمس الدين الخطيبى الحلخالى ، المتوفى سنة ٧٤٥ هـ ، شرحه
في كتاب سماه (شرح المفتاح) .

(٥) عبد الرحمن عضد الدين الإيجى الشيرازى المتوفى سنة ٧٥٦ هـ ،

(١) عروس الأبراج في شرح تلخيص المفتاح : ٦ / ١ — شروح التلخيص (مطبعة المعادة —
القاهرة ١٣٤٢ هـ) .

(٢) المصدر السابق ٦ / ١

اختصره في كتاب « الفوائد الغيائية في علوم المعاني والبيان والبديع » .

(٦) علي بن محمد المعروف بالسيد الشريف الجرجاني ، المتوفى سنة ٨١٦ هـ ،
شرح القسم الثالث من المفتاح .

(٧) ابن كمال باشا ، المتوفى سنة ٩٤٠ هـ . ألف شرح المفتاح ، وتعبير
المفتاح وشرحه .

وقد ذكر السبكي شروحات أخرى للمفتاح ، للشيخ ناصر الدين الترمذى ، وللشيخ
عماد الدين الكاشي ، وللقاضي حسام الدين قاضي الروم^(١) .

وقد حظى أحد هذه الشروح والتلخيصات بأكثر مما حظى به المفتاح نفسه ،
وهو « تلخيص المفتاح » في المعاني والبديع للخطيب القزويني ، فقد اختصره
عز الدين بن جماعة ، وأبرويز الرومي ، وزكريا الأنصاري ، ونظمه خضر بن محمد
مفتي أماسية ، وسماه « أنبوب البلاغة » ، وجلال الدين السيوطي ، وسمى نظمه
« عقود الجمان » وشرحه ، وعبد الرحمن الأخضرى ، وسمى نظمه « الجواهر المكنون
في الثلاثة الفنون » ، وزين الدين بن أبي العز بن طامر .

أما شروح تلخيص وحواسيه فهي تعدو كل حصر ، وعلى الجملة فلم يرزق كتاب
من الشهرة والحظرة لدى العلماء ما رزقه هذا التلخيص ، وقد شرحه المصنف بشرح
سماه « إيضاح التلخيص » ، قصد به توضيح مختصره ، وضم إليه ما خلا عنه مما تضمنه
المفتاح ، وزیادات أخرى من كتابي عبدالقاهر « دلائل الإعجاز » و « أسرار البلاغة » .
ووضع نجر الدين الرازي شرحاً لأبيات الإيضاح ، كما وضع أحمد
الكاشاني كتاب « حل الاعتراضات التي أوردها صاحب الإيضاح على المفتاح »^(٢) .

ومن شراح التلخيص

(١) محمد بن مظفر الخطيب الخليلي (٧٤٥ هـ) وسمى شرحه « مفتاح تلخيص
المفتاح » .

(١) عروس الأفراح - شروح التلخيص : ١ / ٣٠ .

(٢) تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها : ص ١٣٦ .

(٢) بهاء الدين السبكي (٧٧٣ هـ) وسمى كتابه «عروس الأفراح شرح تلخيص المفتاح» .

(٣) محمد بن يوسف ناظر الجيش (٧٧٨ هـ) وسمى شرحه «شرح تلخيص القزويني» .

(٤) محمد البارقي (٧٨٦ هـ) وسمى شرحه «شرح تلخيص المفتاح للقزويني» .

(٥) شمس الدين القونوي (٧٨٨ هـ) وسمى شرحه «شرح تلخيص المفتاح للقزويني» .

(٦) سعد الدين التفتازاني (٧٩٢ هـ) وله شرحان : الشرح الكبير ، والشرح

الصغير للتلخيص .

(٧) ابن يعقوب المغربي (١١١٠ هـ) صاحب كتاب «مواهب الفتاح في شرح

تلخيص المفتاح» .

ومنهم جلال الدين التيزيني (٧٩٣ هـ) وجمال الدين الاتصرائي (٨٠٠ هـ) والسيد

عبد الله المعجمي (٨٠٠ هـ) والسيد الشريف الجرجاني (٨١٦ هـ) وعز الدين بن جماعة

(٨١٩ هـ) وحيدرة الشيرازي (٨٢٠ هـ) وعصام الدين (٩٥١ هـ) .

وتلك التلخيصات والشروح على كثرتها ، لم تقدم للبيان أية فائدة إيجابية ، بل وقفت به حيث انتهى السكاكي ، ويبدو أن أكثر أولئك الشراح والمخلصين كانوا من طائفة المعلمين ، فوقف نشاطهم عند التدريس ، وأسلوبهم هو أسلوب التقرير ، لا يعدو ذكر الكلمة أو العبارة من الأصل ، ثم إتباعها بالشرح وتبيين المراد منها ، ولذلك لا تعد هذه الكتب الكثيرة مؤلفات بالمعنى الصحيح للتأليف ، الذي تجد فيه الفكرة الخاصة ، أو المنهج المختلف عن مناهج الغير .

وهذا يدل أقوى دلالة على إقفار الملكات وتحجرها ، وفقدتها القدرة على التجديد

والابتكار ، وعاش هذا العلم إلى عهد غير بعيد من هذا القرن صورة ممسوخة للأصل

الذي وضع معالمه السكاكي في أواخر القرن السادس . أو أوائل القرن السابع .

عِلْمُ الْبَيَانِ

قسم السكاكي البلاغة إلى ثلاثة علوم هي علم المعاني ، وعلم البيان ، وعلم البديع ، الذي جعله تابعاً لها ، وقد قدمنا الرأي في هذا التقسيم ، وبيننا فسادَه ، وقد تابعه البلاغيون في هذا التقسيم .

وعلم المعاني هو الذي يَحْتَرِزُ به عن الخطأ في تأدية المعنى المراد ، وبه يعرف ما يطابق الكلام به مقتضى الحال ، وسمى « علم المعاني » لأنه تعرف به المعاني التي يصاغ لها الكلام ، وهي المدلولات العقلية ، المسماة بخواص التراكيب .

وعلم البيان هو الذي يَحْتَرِزُ به عن التعقيد المعنوي ، وسمى « علم البيان » لأنه مزيد تعاق بالوضوح والبيان ، من حيث أن علم البيان به يعرف اختلاف طرق الدلالة في الوضوح والبيان .

وعلم البديع هو ما يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال وفصاحته ، ووجه تسميته باسم البديع لبداعة ما اشتمل عليه من الوجوه ، أي حسنها ، وإما لأنه لما لم يكن له مدخل في تأدية المعنى المراد الموضوع له أساس الكلام صار أمراً زائداً مبتدعاً .

وكثير من البلاغيين يسمي هذه العلوم الثلاثة (علم البيان) لتعلقها جميعاً بالبيان ، وهو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير .

وبعضهم يسمي البيان والبديع (علم البيان) تغليباً للبيان المتبوع على البيان التابع ، وهذا يقع كثيراً في كلام الزمخشري في الكشف .

وبعضهم يسمي العلوم الثلاثة : المعاني ، والبيان ، والبديع ، باسم « علم البديع » لأن البديع هو الشيء الذي يستحسن لطرافته وغرابته ، وعدم وجود مثاله من جنسه ، وهذه العلوم كذلك . والمعاني من البيان بمنزلة المفرد من المركب ، لأن

رعاية المطابقة لمقتضى الحال ، وهى مرجع علم المعاني معتبرة فى علم البيان ، مع زيادة شىء آخر ، وهو إيراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة (١) .

والفصاحة ، والبلاغة ، والبيان ، ألفاظ تشترك فى كثير من المعاني ، ويختص كل واحد منها بما ليس للآخر . لكن الفصاحة أصلها الخلوص من الشوائب ، لقولهم : أفصح اللبنُ وفصحُ ، إذا خلص من اللبأ ، وذلك فى الكلام لا يكاد ينفك عن أن يكون بيتاً . فالفصاحة أعم من البيان من وجه ، والبيان أعم من الفصاحة من وجه ، فإن البين قد لا يكون كلاماً ، والخلص من الشوائب قد لا يكون بيتاً . وكذلك البلاغة مع كل واحد من الفصاحة والبيان .

ومعنى البلاغة انتهاء الشىء إلى غاية المطلوبة ، وكل واحد من الألفاظ الثلاثة يستعمل فى الكلام وفى غيره . والكلام فى هذه المعانى الثلاثة هو بالنسبة إلى وقوعها فى الكلام لا غير .

فالفصاحة تكون بالنسبة إلى اللفظ من وجهين : أحدهما أن يخرج المتكلم الحروف من مخارجها ، ويخلص بعضها من بعض ، والثانى أن يكون اللفظ بما تداوله فصحاء العرب ، وكثر فى كلامهم . وتكون بالنسبة إلى المعنى ، وهو أن يكون الكلام مخلصاً من غيره .

والبلاغة تتعلق بالمعنى فقط ، وهو أن يبلغ المعنى من نفس السامع مبلغه . وبما يعين على ذلك الفصاحة فى كلام العرب . لا أن الفصاحة من أجزاء البلاغة ؛ فإن الأعمى إذا كلم الأعمى ، فبلغ منه المعنى غاية مبلغه كان كلامه بليغاً ، ووصف بالبلاغة ، وليس من كلام العرب .

والبيان فى عرف الكلام أتم من كل واحد من الفصاحة والبلاغة ، لأن كل واحد منهما من مادته ، وداخل فى حقيقته ، ولذلك قلنا علم البيان ، وتكلمنا فيه فى الفصاحة والبلاغة وغيرهما ، ولم يوضع علم للفصاحة ولا علم للبلاغة (٢) .

(١) نروح التلخيص ١ / ١٥٣ :

(٢) الأضى القريب للتوخى : س ٢٣ (مطبعة السادة - القاهرة ١٣٢٧ هـ) .

والبيان عن البلاغين - كما سبق - علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه .

فمثال إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة ، في باب الكناية ، أن يقال في وصف زيد بالجود مثلاً : زيد مهزول الفصيل ، وزيد جبان الكلب ، وزيد كثير الرماق ، فهذه التراكيب تفيد وصفه بالجود على طريق الكناية ، لأن هزال الفصيل إما يكون بإعطاء لبن أمه للأضياف ، وجبن الكلب لإلمه الإنسان الأجنبي بكثرة الواردين من الأضياف ، فلا يعادى أحداً ، ولا يتجاسر عليه وهو معنى جبنه ، وكثرة الرماق من كثرة الإحراق للتلباخ من كثرة الأضياف .

وهي مختلفة وضوحاً ، وكثرة الرماق أوضحها ، فيخاطب به عند المناسبة ، كأن يكون المخاطب لا يفهم بغير ذلك .

ومثال إيراده بطرق مختلفة ، في باب الاستعارة ، أن يقال مثلاً في وصفه بالجود : رأيت بحراً في الدار ، في الاستعارة التحقيقية . وطمّ زيد بالإععام جميع الآمام ، في الاستعارة بالكناية ، لأن الطمرم ، وهو الغمر بالماء ، من وصف البحر ، فدل على أنه أضمر تشبيهه بالبحر في النفس ، وهو الاستعارة بالكناية . ولجة زيد تتلاطم أمواجها ، لأن اللجة والتلاطم للآمواج من لوازم البحر ، وذلك مما يدل على إضمار التشبيه في النفس أيضاً ، وأوضح هذه الطرق الأول ، وأخفاها الوسط .

ومثال إيراده في التشبيه أن يقال : زيد كالبحر في السخاء ، وزيد بحر . وأظهرها ما أصرّح فيه بالوجه ، وأخفاها ، وهو أوكدّها ، ما حذف فيه الوجه والأداة معاً . فيخاطب بكل من هذه الأوجه في هذه الأبواب بما يناسب المقام من الخفاء والوضوح ويعرف ذلك بهذا الفن (١) .

وَمَا تَقْدِمُ نَفْهَمُ أَنَّ الْبَيَانَ يُطْلَقُ عَلَى مَعْنَيْنِ :

١ - معنى أدبي واسع يشمل الإفصاح عن كل ما يختلج في النفس من المعاني

(١) انظر ، واهب الفلاح لابن يعقوب المغربي = شروح التلخيص ٣ / ٢٦١ .

والأفكار والأحاسيس والمشاعر ، بأساليب لها حظها الممتاز من الدقة والإصابة والوضوح والجمال ، وهو بهذا التعميم يجمع فنون البلاغة الثلاثة .

٢ - معنى على ضيق ، وهو التعبير عن المعنى الواحد بطريق الحقيقة أو المجاز أو الكناية كما سلف (١) .

وكما تكلم علماء البيان عن اختلاف الأساليب في وضوح الدلالة ، تكلموا في الدلالة اللفظية ، فقسموها إلى ثلاثة أقسام :

(١) دلالة المطابقة : وهي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له ، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق ، وهذه لا تحتاج في الفهم لأكثر من العلم بالوضع ، لذلك لا تتفاوت هذه الدلالة وضوحا وخفاء .

(٢) دلالة التضمن : وهي دلالة اللفظ على بعض ما وضع له ، كدلالة الإنسان على الناطق أو على الحيوان . فإذا رأيت شبحا من مُبعد ، فقلت : أصاهل هذا أم ناطق ؟ فقيل : إنه إنسان ، فهم منه أنه ناطق .

(٣) دلالة الالتزام : وهي دلالة اللفظ على لازم مسماه ، فإذا رأيت شبحا من مُبعد ، فقلت : أجماد هذا أم متحرك ماش ؟ فقيل لك : هذا أسد ، فهمت أنه متحرك ماش ، لأن التحرك والمشى لا زمان له .

وتفاوت الدلالة في الوضوح لا يتأني في دلالة المطابقة ، وإنما يتأني في الدلالة العقلية ، التي تشمل عند البيانين دلالتى التضمن والالتزام ، لجواز أن يكون للشئ الواحد لوازم بعضها قريب وبعضها بعيد .

وكل كلمة لمعناها لازم يصح أن يعبر بها عنه ، وكل كلمة بين معناها ومعنى آخر مشابهة يصح أن يعبر بها عنه .

فالمعنى «كرم زيد» يدل عليه تارة بقولك : زيد حاتم ، وتارة بقولك : زيد بنجر ، وتارة بقولك : مهزول الفصيل ، وتارة بقولك : فاض إنعام زيد على الأنام .

(١) فن التشبيه للأستاذ على الجندی ١٧/١ (مطبعة نهضة مصر - القاهرة ١٩٥٢ م)

وإما أن يُتصرف في اللفظ عند الاستعمال أو لا .

أ - قائدي لا يتصرف فيه عند الاستعمال يسمى (حقيقة) وهي أنواع :

(١) فإن كان التخاطب عند أهل اللغة سميت « حقيقة لغوية » ، كإطلاق الأسد على

الحيوان المفترس .

(٢) وإذا كان التخاطب بين أرباب العرف العام سميت « حقيقة عرفية عامة » ،

كإطلاق « الدابة » على ذوات الأربع .

(٣) وإذا كان التخاطب بين أرباب العرف الخاص ، فإن كانوا شرعيين سميت

« حقيقة شرعية » ، كإطلاق الصلاة على الكيفية المخصوصة . وإلا سميت « حقيقة

عرفية خاصة » ، أو « حقيقة اصطلاحية » ، كالرفع للحركة المخصوصة المجلوبة بالعامل .

ب - والذي يُتَصَرَّفُ فيه :

(١) إن كان التصرف فيه يأمناه إلى ما ليس حقه أن يسند إليه ، سمي « مجازاً

عقلياً » ، وإسناداً مجازياً .

(٢) وإن كان التصرف بنقله من معنى إلى معنى لعلاقة قرينة : فإن منعت قرينته

إرادة المعنى الموضوع له سمي « مجازاً لغوياً » . فإن كانت العلاقة المشابهة سمي المجاز

اللغوي : « استعارة » ، وإن كانت غير المشابهة سمي « مجازاً مرسلًا » .

وإن لم تكن هناك قرينة مانعة من إرادة المعنى الموضوع له : فإن كان التعبير بنحو

الكاف سمي « تشبيهاً » وإلا سمي « كناية » .

موضوع علم البيان :

قال ابن الأثير : موضوع علم البيان هو الفصاحة والبلاغة ، وصاحبه يسأل عن

أحوالها اللفظية والمعنوية ، وهو والنحوي يشتركان في أن النحوي ينظر في دلالة

الألفاظ على المعاني من جهة الوضع اللغوي ، وتلك دلالة عامة . وصاحب علم البيان

ينظر في فضيلة تلك الدلالة ، وهي دلالة خاصة ، والمراد بها أن يكون على هيئة مخصوصة

من الحسن ، وذلك أمر وراء النحو والإعراب . ألا ترى أن النحوى يفهم معنى الكلام المنظوم والمنثور ، ويعلم مواقع إعرابه ، ومع ذلك فإنه لا يفهم ما فيه من الفصاحة والبلاغة . ومن هنا غلط مفسرو الأشعار في اقتصارهم على شرح المعاني وما فيها من السكاكات اللغوية ، وتبيين مواضع الإعراب منها ، دون شرح ما تضمنته من أسرار الفصاحة والبلاغة^(١) .

وذكر السكاكى أن محارلة إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه والتقصان بالدلالة الوضعية غير ممكن . فإبك إذا أردت تشبيه الخد بالورد في الحمرة مثلاً ، وقلت : خد يشبه الورد ، امتنع أن يكون كلام مؤدّ لنا المعنى بالدلالات الوضعية أكمل منه في الوضوح أو أنقص ، فإبك إذا أقتت مقام كل كلمة منها ما يرادفها ، فالسامع إن كان عالماً بكونها موضوعاً لتلك المفهومات كان فهمه منها كفهمة من تلك ، من غير تفاوت في الوضوح ، وإلا لم يفهم شيئاً أصلاً .

وإنما يمكن ذلك في (الدلالات العقلية) مثل أن يكون لشيء تعاقب بآخر ، ولثالث ولثالث ، فإذا أريد للتوصل بواحد منها إلى المتعلق به ، فتنى تفاوتت تلك الثلاثة في وضوح التعلق وخفائه صح في طريق إفادته الوضوح والخفاء^(٢) .

والذى جرّسه إلى مثل هذا البحث هو تحديد موضوع البيان ، وهو البحث في وجوه التفاوت بين الأساليب ، ولا يسلم للسكاكى كل أورد ، إلا إذا كان خاصاً بالنظ المفرد ، وهو ما لا يفهم من كلامه وتمثيله . فإن دلالة هي وحدها الدلالة الوضعية ، التى يتحد مفهومها عند كل عارف باللغة ومعنى الفاظها . أما التركيب فإنه يختلف عن ذلك اختلافاً كبيراً ، لأن التركيب تتفاوت قطعاً ، وقد قدمنا أمثلة لهذا التفاوت في التركيب وما يتبعه من التفاوت في وضوح دلالتها على المعاني المسوقة لها . وإذا سلطنا بأن دلالة المثال الذى ساقه للتشبيه دلالة وضعية ، لأن كل جزء من أجزائه يستعمل في المعنى الموضوع له ، فلا يمكن أن نسلم بأن التشبيه كله على هذا الرسم الذى رسمه ، فإنّ منه ما يكون كامل الأركان ، ومنه ما يجتمع فيه الطرقتان مع الوجه

(١) انظر المثل السائر لابن الأثير : ص ٤ .

(٢) مفتاح العلوم ١٧٦ .

أو الأداة ، ومنه ما يقتصر على الطرفين فقط . وهذا التفاوت في الأسلوب يؤدي قطعاً إلى التفاوت في الإبانة والقوة والوضوح .

ولو كان الأمر ما ذهب إليه من قصر علم البيان على البحث في الدلالات العقلية ، لسكان أول اعتراض يوجه إليه هو : فكيف جعلت التشبيه أول مبحث من مباحث علم البيان مع ما قررت من أن دلالاته دلالة وضعية لا تقتضى التفاوت الذى تنشده ، وتقتصره على الدلالات العقلية ؟

إن حصر « علم البيان » في الدلالات العقلية لم يقل به أحد قبل السكاكى لأن البحث البيانى كان بحثاً حراً ، يتناول صور العبارة جميعاً ، ولا يفصل بينها ، لأنها صور تفاوت وتفاضل ؛ وتلك الصور فى الأدب من صنيع الأدباء ، وليس فى وسع أحد إسكار التفاوت والتفاضل بينهم بسبب هذه العبارة ، سواء أكانت دلالتها دلالة وضعية أم كانت دلالة عقلية .

ولم يستطع السكاكى والذين تابعوه فى حصره أن يبعدوا التشبيه بالذات من قائمة البحوث الببائية ، مع اعترافهم بأن دلالاته وضعية ، وهذا ما قرره عبد القاهر بقوله : إن كل متعاط لتشبيه ضريح لا يكون نقل اللفظ من شأنه ولا من مقتضى غرضه ، فإذا قلت : زيد كالأسد ، وهذا الخبز كالشمس فى الشهرة ، وله رأى كالسيف فى المنضاء ، لم يكن منك نقل اللفظ عن موضوعه . ولو كان الأمر على خلاف ذلك لوجب ألا يكون فى الدنيا تشبيه إلا وهو محال . لأن التشبيه معنى من المعانى ، وله حروف وأسماء تدل عليه ، فإذا صرح بذكر ما هو موضوع للدلالة عليه كان الكلام حقيقة كالحكم فى سائر المعانى . والعلوى صاحب « الطراز » يوافق السكاكى فى أن محاسن الكلام لا يجوز أن تكون راجعة إلى الدلالات الوضعية لسببين :

(١) لأن الكلمة قد تكون فصيحة إذا وقعت فى محل ، وغير فصيحة إذا وقعت فى محل آخر . فلو كان الأمر فى الفصاحة والبلاغة راجعاً إلى مجرد الألفاظ الوضعية لما اختلف ذلك بحسب اختلاف المواضع .

(٢) لأن الاستعارة والتشبيه والتمثيل والكناية من أعظم أبواب الفصاحة وأبلغها ، وإنما كانت كذلك باعتبار دلالاتها على المعانى لا باعتبار ألفاظها .

فصارت الدلالة على وجهين : أحدهما الدلالة الوضعية ، وهذه لا تتعلق لها بالفصاحة والبلاغة . والثاني دلالة معنوية ، ودلالاتها إما بالتضمن أو بالالتزام ، وهما عقليان ، من جهة أن حاملهما هو انتقال الذهن من مفهوم اللفظ إلى ما يلازمه سواء أ كانت تلك الملازمة تدل على جزء المفهوم وهي « التضمنية » ، أو على معنى يصاحب المفهوم وهي الدلالة الخارجية ، أو دلالة « الالتزام »^(١).

والعلوي^(٢) في هذا الكلام يناقض نفسه حين يخرج الدلالات الوضعية من ميدان البحث البياني ، في الوقت الذي يجعل فيه التشبيه أحد المباحث الهامة التي يدرسها صاحب الفصاحة ودلالته وضعية ، كما سبق .

قد حصر البلاغيون أصول علم البيان في أربعة : منها أصلان ذاتيان ، وهما المجاز والكناية ، وأصل واحد وسيلة ، وهو التشبيه ، وواحد جزء من أصل ، وهو الاستعارة .

وإذا كان إيراد المعنى الواحد على صور مختلفة لا يتأق إلا في الدلالات العقلية ، وهي الانتقال من معنى إلى معنى ، بسبب علاقة بينهما ، كلزوم أحدهما الآخر بوجه من الوجوه ، فإن علم البيان مرجعه اعتبار الملازمات بين المعاني .

واللزوم إذا تصور بين الشئين ، فيما أن يكون من الجانبين كالذي بين الأمام والخلف بحكم العقل ، أو بين طول القامة وبين طول النجاد بحكم الاعتقاد ؛ أو من جانب واحد ، كالذي بين العلم والحياة بحكم العقل ، أو بين الأسد والجرامة بحكم الاعتقاد ؛ ومرجع علم البيان اعتبار هاتين الجهتين : جهة الانتقال من ملزوم إلى

(١) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ٣/٤١٤ (مطبعة المتكلف - القاهرة

١٩١٤ م) .

(٢) أمير المؤمنين يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي البجلي ، وكتابه « الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز » يعد من الموسوعات التي ألقت في البلاغة ، لسعة موضوعه ، وغزارة مادته ، وإحاطته بكل ما كتب في اللغة والنقد قبله . وله غيره كتاب « الانتصار على علماء الأمصار في تحرير المختار من مذاهب الأئمة وأقوال الأمة » ، وقد صاغه في ثمانية عشر مجلداً ، وكتاب « الحاصر لهوائد مقدمة طاهر » ، وهو شرح على مقدمة أبي الحسن طاهر بن أحمد بن بابشاذ بن دواد المصري . ولد سنة تسع ومئتين وستة ، وقد تقلد باليمن إمارة للؤمنين ، وقضى نحبه سنة تسع وأربعين وسبعمائة .

لازم ؛ وجهة الانتقال من لازم إلى ملزوم ، ولا يريك بظاهره الانتقال من أحد لازمي الشيء إلى الآخر ، مثل ما إذا انتقل من بياض الثلج إلى البرودة ، فرجعه ما ذكر ؛ ينتقل من البياض إلى الثلج ، ثم من الثلج إلى البرودة .

وإذا ظهر أن مرجع علم البيان هاتان الجهتان علم أن (علم البيان) ينصب إلى التعرض للمجاز والكناية ، فإن (المجاز) ينتقل فيه من الملزوم إلى اللازم كما تقول : « رعينا غيثاً » والمراد لازمه وهو النبت ، وقد سبق أن اللزوم لا يجب أن يكون عقلياً ، بل إن كان اعتقادياً ، إما لعرف ، أو لغير عرف صح البناء عليه . وأما نحو قولك « أمطرت السماء نباتاً » ، أى غيثاً من المجازات المنتقل فيها عن اللازم إلى الملزوم ، فنخرط في سلك « رعينا الغيث » .

و (الكناية) ينتقل فيها من اللازم إلى الملزوم ، كما تقول « فلان طويل النجاد » والمراد طول القامة انذى هو ملزوم طول النجاد ، فلا يُصار إلى جعل النجاد طويلاً أو قصيراً إلا لكون القامة طويلة أو قصيرة ، فهذان « المجاز » و « الكناية » أصلان من أصول علم البيان .

ثم إن 'المجاز' ، والمراد به هنا (الاستعارة) من حيث أنها من فروع (التشبيه) لا تتحقق بمجرد حصول الانتقال من الملزوم إلى اللازم ، بل لابد فيها من مقدمة تشبيه شيء بذلك الملزوم في لازم له ، تستدعى تقديم التعرض للتشبيه ، فلا بد من أن نأخذ أصلاً ثالثاً . فإذا مهت في هذا ملكت زمام التدرب في فنون السحر البيانى (١) .

ثمرة علم البيان :

وإذا كان لكل علم ثمرة فقد تناول الأقدمون ثمرة علم البيان ، وحصروها

في اثنتين :

أولاهما : ثمرة دينية ، وهى الاطلاع على معرفة إعجاز كتاب الله ، ومعرفة

منجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ لا يمكن الوقوف على ذلك إلا بإحراز (علم البيان) والاطلاع على غوره . والرسول صلى الله عليه وسلم مع ما أعطاه من العلوم الدينية ، وخصه بالحكم والآداب النبوية ، فلم يفتخر بشيء من ذلك ، ولم يقل أنا أفقتهُ الناس ، ولا أنا أعلمُ الخلق بالحساب والطب ؛ بل افخر بما أعطاه الله من علم الفصاحة والبلاغة ، فقال أنا أفصح من نطق بالصاد . وقال . أوتيت خمساً لم يعطهم من قبلي أحد : كان كل نبي يبعث إلى قومه ، وبعثت إلى كل أحرر وأسود ، وأحللت لي الغنائم ، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً ، ونصرت بالرعب بين يدي مسيرة شهر ، وأوتيت جوامع الكلم . ولولا علو شأن البيان لما كان خير كتب الله المزل على أنبيائه إعجازه متعلقاً به ، فإن القرآن إنما كان إعجازه من أجل ما اشتمل عليه من الفصاحة والبلاغة (١) .

وتلك الغاية تدل على الأثر العميد الذي خلفته الدراسات الأولى في البيان ، وهي البحث في أسباب الإعجاز ، واعتبارها مكملة للإيمان بالنبي ورسالته ، إذ كان القرآن آيته الكبرى . وقد شرح أبو دلال العسكري تلك الغاية في مقدمة الصناعتين كما سبق ، وذكرها عبد القاهر أيضاً في كتابيه ، ومنها ما نوه به في أسرار البلاغة : أن الجمه التي منها قامت الحججة بالقرآن وظهرت وبانت وبهرت ، هي أنه كان على نحد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر ، ومنتهاً إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر ، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب وعنوان أدبهم ، والذي لا يشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان ، ثم بحث العلل التي كان بها التباين في الفضل (٢) .

وثانيتها : ثمرة عامة ، لا يتعاقبها غرض ديني ، وهي الاطلاع على أسرار البلاغة والفصاحة في غير القرآن في منشور كلام العرب ومنظومه ، فإن كل من لاحظ له في هذا العلم لا يمكنه معرفة التفصيح من الكلام والأصح ، ولا يدرك التفرقة بين البليغ والأبلغ . وقد أشار أبو دلال أيضاً إلى تلك الغاية ، وذكر أن صاحب

(١) الطراز ١ / ٣٣ .

(٢) أسرار البلاغة : ص ٧ .

العربية إذا أخل بطايبه ، وفرط في التماسه ، فنماتته فضيلته ، وعلقت به رذيلة قوته ، عفتى على جميع محاسنه ، وعمتى سائر فضائله ، لأنه إذا لم يفرق بين كلام جيد ، وآخر ردىء ، ولفظ حسن ، وآخر قبيح ، وشعر نادر ، وآخر بارد ، بان جملة ، وظهر نقصه . وهو أيضاً إذا أراد أن يصنع قصيدة ، أو ينشئ رسالة ، وقد فاته هذا العلم ، مزج الصفو بالكدر ، واستعمل الوحشى العكر ، فجعل نفسه مهزوجةً للجاهل وعبرة للعاقل ، وإذا أراد أيضاً تصنيف كلام منشور أو تأليف شعر منظوم ، وتخطى هذا العلم ، ساء اختياره وقبحت آثاره فيه ، فأخذ الردىء المرذول ، وترك الجيد المقبول فدل على قصور فهمه ، وتأخر معرفته وعلمه (١) .

التشبيه

معنى التشبيه

هو الإخبار بالشبه ، وهو اشتراك الشئين في صفة أو أكثر ، ولا يستوعب جميع الصفات^(١) ، أو هو الوصف بأن أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه ، فاب منابه أو لم ينب ، وقد جاء في الشعر ومسائر الكلام بغير أداة التشبيه^(٢) . أو هو صفة الشئ بما قاربه وشاكله من جهة واحدة أو جهات كثيرة ، لا من جميع جهاته ، لأنه لو ناسبه مناسبة كلية لكان إياه^(٣) . أو هو الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى بالكاف ونحوه .

والتشبيه تعريفات كثيرة ، لا تخرج في جوهرها عن مثل عامر ، ومنها ما ذكره عبد القاهر في أسرار البلاغة ، وهو أن يثبت لهذا معنى من معاني ذلك أو حكماً من أحكامه ، كإنباتك للرجل شجاعة الأسد ، وللحجة حكم النور في أنها يفصل بها بين الحق والباطل ، كما تفصل بالنور بين الأشياء ، وهذا التعريف يبين وظيفة التشبيه وعمله ، أكثر مما يدل على حقيقته وحدّه .

والتشبيه ضرب من ضروب التشبيه . والتشبيه عام ، والتشبيه أخص منه ، فكل تشبيه تشبيه ، وليس كل تشبيه تشبيهاً^(٤) . وكثير من العلماء ينظرون إلى المعنى اللغوي للتشبيه . وهو التشبيه ، لأن أهل اللغة يقولون : شبهته إياه ، وشبهته به ، تشبيهاً : مثلثه ، فيجعلون التشبيه والتشبيه مترادفين ، ومن هؤلاء الزنخشري صاحب الكشف وابن الأثير الذي ينعي على علماء البيان أنهم قد فرقوا بين التشبيه والتشبيه ، وجعلوا لهذا باباً مفرداً ، ولهذا باباً مفرداً ، وهما شيء واحد في أصل الوضع ، يقال :

(٢) كتاب الصنائع ٢٣٩ .

(٤) أسرار البلاغة ٧٥ .

(١) الأقصى القرب للتونخي ٤١ .

(٣) الممددة ١ / ١٩٤ .

شبهت هذا الشيء بهذا الشيء ، كما يقال مثله به ، وما أعلم كيف خفي ذلك على أولئك العلماء مع ظهوره ووضوحه (١) .

* * *

ولعل المبرد كان أول العلماء الذين درسوا فن التشبيه ، وكتبوا فيه مثل ذلك البحث المستفيض الذي يدل على سعة الاطلاع وغزارة المعرفة ، ويدل على بصره بالأدب ، وأسباب الجمال في العبارة . وقد قرر أن التشبيه جار كثير في كلام العرب ، حتى لو قال قائل : هو أكثر كلامهم ، لم يبعد (٢) . واستشهد بروائع التشبيه الواردة في القرآن الكريم ، كقوله عز وجل : « الزَّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ » ، وقوله : « طَلَعُوا كَأَنَّهُ رِئَاسٌ مِنَ الشَّيَاطِينِ » . وقد اعترض معترض من الجهلة الملحدون في هذه الآية ، فقال إنما يُمثل الغائب بالحاضر ، ورؤوس الشياطين لم ترها ، فكيف يضع التشبيه بها ؟

وهؤلاء في هذا القول كما قال الله عز وجل : « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تأويله » . وخرج التشبيه هنا على ضربين : أحدهما : أن شجراً يقال له : الأسنن ، منكر الصورة يقال لثمره رؤوس الشياطين ، وهو الذي ذكره النابغة في قوله : « تحيد من أسنن سود أسافله » والقول الآخر ، وهو الذي يسبق إلى القلب أن الله جل ذكره شتت صور الشياطين في قلوب العباد ، وكان ذلك أبلغ من المعاينة ، ثم مثل هذه الشجرة بما تنفر منه كل نفس .

ولما كان المبرد من حفاظ اللغة ورواتها ، فقد بدا في بحثه أثر التقليد ، وذلك في استحسانه التشبيهات التي أثرت عن السابقين استحساناً مطلقاً ، مع اعترافه بأن التشبيه أكثر كلام الناس ، من غير تفريق بين جنس وجنس . ولا شك أنه من خصائص العبارة الأدبية في جميع الآداب .

ومن التشبيهات التي يستحسنها المبرد لأنها وقعت على ألسن الناس — وهو هنا يقصد العرب بخاصة — وعن أصل أخذوه ، شبهوا المرأة بالشمس والقمر والعنق والفرس والبقرة الوحشية والسحابة البيضاء والدررة والبيضة ، وعين المرأة والرجل بعين

الظبي والبقرة الوحشية ، والأنف بجدّ السيف ، والفم بالخاتم ، والساق بالجرار . فهنا
كلام جار على الألسن . قال سراقه بن مالك : « فرأيت رسول الله صلى الله عليه
وسلم ، وساقاه باديتان في غرزه كأنهما جمارتان (١) » . وقال كعب بن مالك
الأنصاري : وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا مسرت تبليج وجهه ، فصار
كأنه البدر .

وعين الإنسان مشبهة بعين الظبي والبقرة في كلامهم المشور وشعرهم المنظوم ،
من جرى ما تكلمت به العرب ، وكثر في أشعارها ، قال الشاعر :

فميناك عيناها وجيدك جيدها ولكن عظم الساق منك دقيق

وقال الآخر :

فلم تر عيني مثل سرب رأيتُهُ خرّجن علينا من زقاق ابن واقف
طلعن بأعماق الظباء وأعنين الـ مجاذير وامتدت بهن الرّوادف

ويقال للخطيب . كأن لسانه مبرد . . كما يقال للطويل : كأنه رخ . .

ويقال للمهز للكرم : كأنه غصن تحت بارح .

ولكنه مع هذه التشبهات التقليدية التي يستحسنها ، لا يخفى إعجاباه بما يوفق إليه
المحدثون من تشبيه مبتكر غير مسبوق . فن التشبيه الذي اعترف بجودته ، لأنه لم
يسبق إليه أحد قول أبي نواس ، لما تشدد عليه الخليفة في شرب الخمر ، وحبسه
من أجل ذلك حبساً طويلاً ، فقد أزينها للناس ولا يستطيع احتساءها :

كبرُ حظيُّ منها إذا هي دارتُ أن أراها وأن أشمّ النسيما
فأني بمسا أزينُ منها قعدِي يُزينُ التحكما
لم يُطبق حمله السلاح إلى الحر ب فارصى السطيق ألا يُقيا

ولما أنشد العُمانيّ الراجز الرشيد في صفة فرس :

(١) الفرز هو ركاب من جلد يضع الرجل فيه رجله .

كَانَ أَذْنِيهِ إِذَا تَشَوَّفًا قَادِمَةً أَوْ قَلْبًا مُحَرَّرًا^(١)
فَعَلِمَ الْقَوْمَ كُلَّهُمْ أَنَّهُ قَدْ لَحِنَ ، وَلَمْ يَهْتَدِ مِنْهُمْ أَحَدٌ لِإِصْلَاحِ الْبَيْتِ ، إِلَّا الرَّشِيدُ فَإِنَّهُ
قَالَ لَهُ : قُلْ : تَخَالُ أَذْنِيهِ إِذَا تَشَوَّفًا .

ويعاق المبرد على هذا بأن الراجز وإن كان لحن فقد أحسن التشبيه . ويعجبه التشبيه
في قول الحسن بن هاني في صفة السفينة :

مُبْنِيَّتٌ عَلَى قَدَرٍ وَوَلَاءَمَ يَبْنَاهَا طَبَقَانِ مِنْ قَيْرٍ وَمِنْ أَلُوَاحِ
فَكَأَنَّهَا وَالْمَاءُ يَنْطَحُ صَدْرَهَا وَالخَيْرَانَةُ فِي يَدِ الْمَلَّاحِ
جَوْنٌ مِنَ الْعِقْبَانِ يَبْتَدِرُ الدَّجِي يَهْوِي بِصَوْتٍ وَاصْطِنَاقِ جَنَاحِ
وقوله في شعر آخر يصف الخمر ، ويذكر صفاءها ورقتها وضيائها وإشراقها :
إِذَا عَبَّ فِيهَا شَارِبُ الْقَوْمِ خَلْتَهُ يَقْبَلُ فِي دَاجٍ مِنَ اللَّيْلِ كَوَكْبَا
ومن حسن تشبيه المحدثين قول بشار :

وَكَأَنَّ تَحْتَ لِسَانِهَا هَارُوتٌ يَنْفُثُ فِيهِ سِحْرًا
وَتَخَالُ مَا جَمَعَتْ عَلَيْهِ مِنْ بَانِهَا ذَهَابًا وَعِطْرًا

ومن حسن التشبيه من قول المحدثين قول عباس بن الأحنف :

أَحْرَمٌ مِنْكُمْ بِمَا أَقُولُ وَقَدْ نَالَ بِهِ الْعَاشِقُونَ مَنْ عَشِقُوا
هَرَمْتُ كَأَنِّي ذُبَابَةٌ نُصِبْتُ لِلنَّاسِ وَهِيَ تَحْتَرِقُ
وبمثل هذا العرض الأدبي يدرس المبرد فن التشبيه ، وهو في بعض الأحيان
يشرح التشبيه ، ويبين مافيه من الحسن البياني .

والتشبيه عنده أربعة أضرب^(٢) :

(١) التشوف : التطلع ، والقادمة : واحدة قوادم والطير ، وهي قوادم ريشه . وهي عشر في كل
جناح ، وتحريف القلم قسه .
(٢) الكامل ٥٧/٢ .

(١) التشبيه المفرط : وهو يقصد به التشبيه الذى فيه المبالغة والإفراط فى الوصف ، كقول الخنساء :

وإنّ صخرأ لتأمّ الهداة به
كأنه عسّم فى رأسه ناراً
لجعلت المهتدى يأم به ، وجعلته كنار فى رأس علم ، والعلم الجبل . ومن تشبيه
المحدثين المستطرف قول بشار :

فإذا ما لمسها فهبأ
تنعّ اللس ما تبيح العيوننا
درس الدهر ما تجتم منها
وتبقى لبابها المكثونا
فهي بكرّ كأنها كل شئ
يتقى مخير أن يكوننا
فى كؤوس كأنهم نجوم
جاريات ، بروجها أيدينا
طالعات مع الشقاق علينا
فإذا ما غرّبن يغربن فينا

فهذا تشبيه مفرط يصفه المبرد بأنه غاية على سخف كلام المحدثين .

(٢) التشبيه المصيب : كالذى تجده فى قول امرئ القيس فى طول الليل :

كان الرّيبا علقت فى مصامها
بأمراس كتان إلى همم جندل
فهذا فى ثبات الليل وإقامته ، والمصام المقام ، وقال فى ثبات الليل :

فيا لك من ليل كان نجومه
بكل معار القتل شدت يئذ بل^(١)

(٣) التشبيه المقارب : كقول ذى الرّثمة :

ورمل كأوراك العذارى قطعته
وقد جلالته المظلمات الخنادس^(٢)

ومن المقارب الحسن قول الشماخ :

كانّ أمتن والشّر تخين منه
خلاف النّصل سيط به متشبيح
يريد سهما رمى به فأنفذ الرمية ، وقد اتصل به مها ، والمّتن متن السهم ، وشرح

(١) العار الشديد القتل ، يقال أغرت الحمل إذا شدت قتله ؛ ويذبل جبل بينه .

(٢) الخنادس : اشتداد الظلمة ، وهو توكيد لها ، يقال ليل خندس .

كل شيء حده ، فأراد شرحى الفوق وهما حرفاه ، والمشيج المختلط .
(٤) التشبيه البعيد الذى يحتاج إلى التفسير ، وهو أخشن الكلام ،
كقول الشاعر :

بل لو رأتنى أختٌ جيراتنا إذ أنا فى الدارِ كأتى حمار
فإن الشاعر أراد الصحة ، وهذا بعيد ، لأن السامع إنما يستدل عليه بغيره . وقال
الله عزّ وجلّ - وهو من البين الواضح - « مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها
كمثل الحمار يحمل أسفارا » فى أنهم قد تعاموا عنها ، وأضربوا عن حدودها وأمرها
ونهبها ، حتى صاروا كالحمار الذى يحمل الكتف ولا يعلم ما فيها .

والواقع أن هذه الأضرب صفات لبعض التشبيهات ، ولكن المبرد لم يضع
حدودا تبين كلا منها أو تفصله عن غيره من الأضرب ، وقد تجدد فى الضرب الواحد
من هذه الأضرب ما يستحسنه المبرد ، كما تجدد منها ما يستخفه من غير أن يضع حدا
أو سببا واضحا يبنى عليه الاستحسان أو الاستقباح ، ومقياسه على كل حال مقياس
ذاتى يعتمد على الذوق ، ولم يكن من المنتظر منه ، وهو فى هذا التاريخ المبكر ، وبهذا
الأسلوب الاستطردى أن يصل إلى أبعد ما وصل إليه ، ولكنه على كل حال نبه
إلى هذا الفن ، وإلى عناية الأدباء به منذ القدم ، وإلى معانيهم التى يؤثرونها فى فن
التشبيه .

أركان التشبيه :

وللتشبيه عند البلاغيين أركان أربعة :

- (١) المشبه
- (٢) المشبه به . ويطلق عليهما (طرفا التشبيه) .
- (٣) أداة التشبيه المأالة عليه ، كالكاف ونحوها .
- (٤) وجه الشبه : وهو المشترك الجامع بين الطرفين .

طرفا التشبيه :

وهما الركنان الأساسيان فيه ، ولا يقال تشبيه إلا إذا كانا فيه ، وأساس التشبيه

عند قدامة أنه يقع بين شيئين ، بينهما اشتراك في معانٍ تعمهما ويوصفان بهما ، وافتراق في أشياء ينفرد كل واحد منهما بصفتها . وعلى هذا فإن أحسن التشبيه ما وقع بين الشيتين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفردهما فيها ، حتى يدنى بهما إلى حال الاتحاد .

ويمنع أن يشبه الشيء بنفسه ، ولا بما يغيّره من كل الجهات ، لأن الشيتين إذا تشابهتا من كل الوجوه اتحدتا فصارتا شيئاً واحداً^(١) . وهذا يوافق قول ابن رشيق في العمدة : إن المشبه لو ناسب المشبه به مناسبة كلية لكان إياه . ألا ترى أن قولهم « خذ كالورود » إنما أرادوا حمرة أوراق الورد وطراوتها ، لا ما سوى ذلك من صفرة وسطه وخضرة كانه ، وكذلك قولهم « فلان كالبحر » أو « فلان كالليث » إنما يريدون كالبحر سباحة ، وكالليث شجاعة ، ولا يريدون ملوحة البحر وزعوقته ، ولا شتامة الليث وزهومته^(٢) . وقول أبي هلال : يصح تشبيه الشيء بالشيء جملة ، وإن شابه من وجه واحد ، مثل قولك : وجهك مثل الشمس ، ومثل البدر ؛ وإن لم يكن مثلها في ضيائها وعلومها ؛ وإنما شبه بهما لمعنى يجمعها وإياه وهو الحسن . وعلى هذا قول الله عز وجل « وله الجوار المنشآت في البحر كالآعلام » ، إنما شبه المراكب بالجبال من جهة عظمها ، لا من جهة صلابتها ورسوخها ورزاتها ، ولو أشبه الشيء الشيء من جميع جهاته لكان هو هو^(٣) .

وعلى هذا قول السكاكي^(٤) : لا يخفى عليك أن التشبيه مستدعٍ طرفين مشبهاً ومشبهاً به . واشتراكاً بينهما من وجه وافتراقاً من آخر ، مثل أن يشتركا في الحقيقة ويختلفا في الصفة أو بالعكس ؛ فالأول كالإنسانين إذا اختلفا طولاً وقصراً ، والثاني كالطويلين إذا اختلفا حقيقة إنساناً وفرساً . وإلا فأنت خير بأن ارتفاع الاختلاف من جميع الوجوه حتى التعيين يأبى التعمد ، فيبطل التشبيه ، لأن تشبيه الشيء لا يكون

(١) قدامة بن جعفر والنقد الأدبي (المؤلف) ٣١٥ .

(٢) شتامة الأسد عوسه ، وزهومته ريمه للنتنة ، وانظر العمدة ١٩٤/١ .

(٣) كتاب الصناعتين ٢٣٩ . (٤) مفتاح العلوم ١٧٧ .

إلا وصفاً له بمشاركته المشبه به في أمر ، والشئ لا يتصف بنفسه . كما أن عدم الاشتراك بين الشئيين في وجه من الوجوه يمنعك محاولة التشبيه بينهما ، لرجوعه إلى طلب الوصف حيث لا وصف .

ويكون الطرفان :

(١) حسيّين : والمراد بالحسيّ ما يدرك هو أو مادته بإحدى الحواس الخمس الظاهرة : البصر والسمع والشم والذوق واللمس .

(١) فيكون الطرفان من المبصرات ، كقوله تعالى ، وعندم قاصراتُ الطرف عينٌ ، كأنهنَّ بيض مكنون ، والجامع بينهما البياض . وقوله تعالى ، كأنهنَّ الياقوتُ والمرجان ، فالجامع الحمرة . ونحو تشبيه الخدِّ بالورد في البياض المشرب بالحمرة ، والشعر بالليل في سواده ، وكقول الشاعر :

وكانَ أجرامَ السَّماءِ لوامعاً كدرِّ نيرينَ على بساطِ أزرقِ
فشبه أديم السماء في صفاء زرقته ، وبياض النجوم بدرر مشورة على بساط أزرق .

(٢) ويكونان من المسموعات ، وهذا نحو تشبيه صوت الخلخال بصوت الصنّج ، وتشبيهه أواخر المينس بأصوات الفراريج في قول الشاعر :

كانَ أصواتٌ من إيقالهنَّ بنا أواخرِ المينس ، إنقاصُ الفراريج^(١)
تقدير البيت : كان أصوات أواخر الميس أصوات الفراريج من إيقالهن بنا ، ثم فصل بين المضاف والمضاف إليه بقوله ، من إيقالهن بنا ، . ونحو تشبيه الأسلحة في وقعها بالصواعق .

(٣) ويكرنان في المدوقات ، وهذا نحو تشبيه الفواكه الحلوة بالعسل ، والريق بالخر ، قال الشاعر :

(١) ليس شجر تتخذ منه الرجال لينة وقوته ، ويطلق على الرجال قسماً ، وهو المراد هنا .

كان المُدَامَ وَصُوبَ النِّهَامِ وَرِيحَ الخِزَامِيِّ وَذُوبَ العَسَلِ
يُعْتَلُّ بِهِ بَرْدٌ أَنْيَابِيًّا^(١) إِذَا النِّجْمُ وَسَطَ السَّمَاءِ اعْتَدَلَ
(٤) ويكونان في المشمومات ، وهذا نحو تشبيه النكته بالعنبر ، وتشبيه شم
الريحان بالكافور والمسك ، ومثال تشبيه الرياحين المجتمعة في الريح بالغالية ، لكونها
مجموعة من أنواع طيبة .

(٥) ويكونان في المدوسات ، وهذا نحو تشبيه الجسم بالحرير ، قال الشاعر :
لَهَا بَشَرٌ مِثْلُ الحَرِيرِ وَمَنْطِقٌ رَخِيمٌ الحَوَاشِي لا هَرَاءٌ وَلَا تَوَرُّ
ويدخل في الحسنى (الخيالي) ، وهو المعدوم الذي فرض مجتمعاً من عدة أمور
فأدركت أفرادها بالحس ، أي أجزاء كل جزئ منه ، ولم تدرك هيئته الاجتماعية ، فيكون
ملحقاً بالحسنى ، لاشتراك الحس والخيال في أن المدرك بهما صورة لا معنى ، ومثله
قول الشاعر :

وَكأنُّ مُحْمَسِرِ الشَّقِيِّ قِي إِذَا تَصَوَّبَ أَوْ تَصَعَّدَ
أَعْلَامُ يَاقُوتِ نُشِيرِ نَ عَلِي رِمَاحِ^(٢) مِن زَبْرِجَدِ
فالهيئة التركيبية التي قصد التشبيه بها وهي هيئة نشر أعلام مخلوقة من الياقوت على
رماح مخلوقة من الزبرجد لم تشاهد قط ، لعدم وجودها ، وليكن هذه الأشياء التي
اعتبر التركيب معها التي هي مادة أي أصل تلك الهيئة ، وهي العلم والياقوت والزبرجد ،
شاهد كل واحد منها لوجوده فهو محسوس .

وقول الشاعر :

(١) اللدَام : الحمر ، وصوب النِّهَام : مطر السحاب ، والخِزَامِي : نبت طيب الرائحة ، يملء ، يخرج
ويرد أنيابها : ريقها . وهنا وقع اسم كأن مشبهاً به في المعنى وهو كثير . ومعنى البدين أنك تظن أن برد
أنيابها قد مزج هذه الأشياء لأنه يشبهها .
(٢) الشقيق : نور يفتح كالورد أوراقه حروق وسطه سواد ، وكثيراً ما يلبث في الأراضي الجبلية
ويضافه إلى النهران في قولهم « شقائق النمان » لأنه كان كثيراً في أرض كان يحياها . تصوب : مال
إلى أسفل ، وتصعد : مال إلى أعلى ، وميله إلى الماء أو السفلى بتعريك الريح له ، والياقوت : حجر قهقر
أحمر ، والزبرجد : حجر قهقر أخضر .

كَلِمًا بِاسِطُ التَّيْدِ نَحْوِ نَيْلُوقَرِ نَدِي
كَدْبَائِسِ عَسَجَدِ قَضْبِيهَا مِنْ ذَبْرَجِدِ

ب - عقليتين : لا يدرك واحد منهما بالحس بل بالعقل ، كتشبيه العلم بالحياة ؛
والجمل بالموت .

ويدخل البلاغيون في العقلي ما يسمونه (الوهمي) وهو ما ليس مدركاً بشيء من
الحواس الخمس الظاهرة ، مع أنه لو أدرك لم يكن مدركاً إلا بها ، كما في قول الله تعالى
في شجرة الزقوم « طلعها كأنه رؤوس الشياطين » وقول امرئ القيس :

أَيَقْتَلَنِي وَالْمَشْرِفُ مُمْتَازِجِي وَمَسْنُونَةٌ زُرُقٌ كَأَنْيَابِ أَعْوَالِ

والشياطين والغول وأنيابها بما لا يدركه الحس لعدم تحققها ، مع أنها لو أدركت
لم تدرك إلا بحس البصر ، ويدخل في العقلي أيضاً ما يدرك بالوجدان كاللذة والألم
والشبع والجوع .

ج - مختلفين : بأن يكون أحدهما عقلياً والآخر حسياً ، كتشبيه المنية
بالتبضع ، والمعقول هو المشبه ، وكتشبيه العطر بالخلق الكريم ، والمعقول
هو المشبه به .

* * *

وأجود التشبيه وأبلغه عند أبي هلال العسكري هو الذي يقع على أربعة أوجه :

أحدهما : إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه ، وهو قول الله عز وجل
« والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء ، فأخرج ما لا يحس إلى
ما يحس ، والمعنى الذي يجمعهما بطلان المتوهم مع شدة الحاجة وعظيم الفاقة ، ولو قال
« يحسبه الرائي ماء ، لم يقع موقع قوله « الظمآن ، لأن الظمآن أشد فاقة إليه ، وأعظم
حراً عليه .

وهكذا قوله تعالى « مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح

في يوم عاصف ، والمعنى الجامع بينهما بعد التلاقي ، وعدم الاتفاح .
وكذلك قوله عز وجل : « فمثل كمثل السكب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ، أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه من لحم السكب ، والمعنى أن السكب لا يطيعك في ترك الله على حال ، وكذلك الكافر لا يجيبك إلى الإيمان في رفق ولا عنف .

وهكذا قوله تعالى : « والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء إلا كإسقاط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه ، والمعنى الذي يجمع بينهما الحاجة إلى المنفعة ، والحسرة لما يفوت من درك الحاجة .

والوجه الثاني : إخراج ما لم تجرب به العادة إلى ما جرت به العادة ، كقوله تعالى : « وإذا تتقنا^(١) الجبل فوقهم كأنه ظلة » ، والمعنى الجامع بين المشبه والمشبه به الاتفاح بالصورة .

ومن هذا قوله تعالى : « إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء ، إلى قوله كأن لم تغن بالأمس ، هو بيان ما جرت به العادة إلى ما لم تجرب به . والمعنى الذي يجمع بين الأمرين الزينة والبهجة ، ثم الهلاك ، وفيه العبرة لمن اعتبر ، والموعظة لمن تذكر .

ومن قوله تعالى : « إنا أرسلنا عليهم ريحاً صرصراً في يوم نحس مستمر تنزع الناس كأنهم أعجاز نخل منقعر^(٢) ، فاجتمع الأمران في قلع الريح لهما وإملاهما ، والتخوف من تعجيل العقوبة .

ومن هذا قوله تعالى : « فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان^(٣) ، والجامع للبعين الحرة ولين الجوهر ، وفيه الدلالة على عظم الشأن ونفوذ السلطان .
ومن قوله تعالى : « اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو » ، إلى قوله : « ثم يكون

(١) التيق : الزعزعة والنقض ، ومعنى « تتقنا الجبل » زعزعناه ورفعناه .

(٢) الريح الصرصر أي الباردة . قمرت الشجرة فلعنتها من أصلها فانقرت .

(٣) أي صارت كلون الورد الأحمر ، كالدهان أي كدهن الزيت ، وقيل الدهان الأديم الأحمر .

حطاماً ، والجامع بين الأمرين الإعجاب ، ثم سرعة الانقلاب ، وفيه الاحتقار للدنيا ،
والتحذير من الاعتزاز بها .

والوجه الثالث : إخراج ما لا يعرف بالبديهة إلى ما يعرف بها ، فن هذا قوله
عزّ وجلّ ، وجنة عرضها السموات والأرض ، قد أخرج ما لا يعلم بالبديهة إلى
ما يعلم بها ، والجامع بين الأمرين العظم ، والفائدة التشويق إلى الجنة بحسن الصفة .

ومثله قوله تعالى ، مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها مثل الخمار يحمل
أسفارا : والجامع بين الأمرين الجهل بالمحمول ، والفائدة فيه الترغيب في تحفظ
العلوم ، وترك الاتكال على الرواية دون الدراية .

ومنه قوله تعالى « كأنهم أعجاز نخل خاوية » والجامع بين الأمرين دخول
الأجساد من الأرواح ، والفائدة الحث على احتقار ما يتول به الحال .

وهكذا قوله تعالى « مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت
اتخذت بيتاً وإنّ أوهن البيوت لسيئت العنكبوت لو كانوا يعلمون » فالجامع بين
الأمرين ضعف المعتمد ، ، والفائدة التحذير من حمل النفس على التفرير بالعمل على
غير أس .

والوجه الرابع : إخراج ما لا قوة له في الصفة على ما له قوة فيها ، كقوله عزّ
وجلّ ، وله الجوار المنشآت في البحر كالأعلام ، والجامع بين الأمرين العظم ،
والفائدة البيان عن القدرة في تسخير الأجسام العظام في أعظم ما يكون من الماء .
وعلى هذا الوجه يجرى أكثر تشبيهات القرآن ، وهي الغاية في الجودة ، والنهاية
في الحسن .

وقد جاء في أشعار المحدثين تشبيه ما يرى العين بما ينال بالفكر ، وهو رديء .
وإن كان بعض الناس يستحسنه ، لما فيه من اللطافة والدقة ، وهو مثل قول أبي تمام :

وكنت أعزّ عزّاً من قنوع يعوّضه صفوح عن جهول
فصرت أذلّ من معنى دقيق به فقرت إلى فهم جليل

وكقول الآخر :

وئدمان سقنت الراحِ صرِّفاً وأفتقُ الليلِ مرتفعُ الشجُوفِ
صفتُ وصفتُ زُجاجتُها عليها كعنى دقِّ في ذهنٍ لطيفِ
فأخرج ما تقع عليه الحاسة إلى ما لا تقع عليه ، وما يعرف بالعيان إلى ما يعرف
بالفكر ، ومثله كثير في أشعارهم .

أداة التشبيه

وهي عندم كل لفظ يدل على المماثلة والاشتراك . وهي حرفان ، وأسماء ، وأفعال
والحرفان هما :

(١) الكاف : وهي الأصل لبساطتها ، والأصل فيها أن يليها المشبه به
كقول المعري :

أنت كالشمس في الضياء وإن جاوَزَ ت كيوان في علو المكان (١)
وقول شوقي :

أُسرى بك اللهُ ليلاً إذ ملائكتُهُ والرهْ نلُ في المسجد الأقصى على قدمِ
لما خطرتَ به التفوا بسيدهم كالشهبِ بالبدْرِ أو كالجندِ بالعَلَمِ
وقد يليها مفرد لا يتأق التشبيه به ، وذلك إذا كان المشبه به مركباً ، كقوله تعالى :

« واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض
فأصبح هشياً تذوره الرياح » إذ ليس المراد تشبيه حال الدنيا بالماء ولا بمفرد آخر
يتعمل لتقديره ، بل المراد تشبيه حالها في نضرتها وبهجتها وما يعقبها من الهلاك
والفناء بحال النبات يكون أخضر وارقاً ، ثم يهيج فتطيره الرياح كأن لم يكن . قال
ابن فارس : وتدخل الكاف في أول الاسم ، نحو « زيد كالأسد » . وأهل العربية يقيمونها
مقام الاسم ، ويجعلون لها محلاً من الإعراب ، ولذلك يقولون : مرتت بكالأسد ،
أرادوا بمثل الأسد (٢) .

(١) كيوان : زحل وهو أعلى الكواكب السيارة .

(٢) كتاب الصحاح لابن فارس ٨٢ .

(٢) كان : ويلها المشبه ، كقول أحمد شوقي :

أسى كأنك من جلالك أمة وكأنه من إنسه يداة

وقال قوم في كانّ : هي (إنّ) دخلت عليها كاف التشبيه ففتحت ، وقد تخفّف ، قال الله تعالى : « كان لم يدعنا إلى ضرمته ، إلا أنها إذا ثقلت في مثل هذا الموضوع فرنت بها الماء . فيقال : كأنه لم يدعنا » (١) .

وكون (كانّ) للتشبيه على الإطلاق هو المشهور ، وذهب جماعة من النحاة إلى أنها إن كان خبرها اسماً جامداً فهي للتشبيه ، وإن كان مشتقاً فهي للشك بمنزلة ظننت وتوهمت . وقال بعضهم : إذا كان خبرها فعلاً أو جملة أو صفة فهي فيهن للظن والحسبان ، ولا تكون للتشبيه إلا إذا كان الخبر مما يتمثل به ، فإن قلت : كان زيدا قائم ، لا يكون تشبيهاً ، لأن الشيء لا يشبه بنفسه ، وأكثر الناس على الأول ، قيل إن معنى « كان زيدا قائم » ، تشبيه حالته غير قائم بحالته قائماً (٢) .

ومن أدوات التشبيه : مثل ، وما يشتق من المائلة ، وما يؤدي هذا المعنى كالمضاهاة والمحاكاة والمشابهة وما يشتق منها .

وقد يذكر فعل يفيء عن التشبيه كعلم في قولك : علمت زيدا أسداً ونحوه ، وإنما يستعمل (علمت) لإفادة التشبيه إن قرب ذلك التشبيه ، بأن يكون وجه الشبه قريب الإدراك فيحقق بأدنى التفات إليه ، وذلك لأن العلم معناه التحقق ، وذلك يناسب الأمور الظاهرة البعيدة عن الخفاء .

فإن بعد أدنى تبعيد قبل « خيلته » ، « وحسبته » ، ونحوهما ، لبعدهما عن الوجه عن التحقق ، وخفائه عن الإدراك العلى ، وذلك لأن الحسبان ليس فيه الرجحان ، ومن شأن البعيد عن الإدراك أن يكون إدراكه كذلك دون التحقق المشعر بالظهور وقرب الإدراك .

والبلاغيون يقسمون التشبيه باعتبار الأداة إلى مرسل ومؤكد ، والمرسل هو الذى ذكرت فيه الأداة ، والمؤكد ما حذف منه الأداة كقول شوقي :

(٢) الصاحبى ١٢٣ .

(٣) عروس الأفراح = شروح التلخيص ٢/٣٩٢ .

فانت غمامٌ والزمانُ تخميلةٌ وأنت سنانٌ والزمانُ قناة
وأنت ملاك السلم إن مادركنهُ وأشفقَ مقوامٌ عليه ثقاتُ
ومن المؤكد ما أضيف فيه المشبّه به إلى المشبّه ، كقول الشريف الرضى :
أرسي للنسيمُ بواديكم ولا برحت حوامل المزن في أجداثكم تضعُ
ولا يزالُ جنين التّنبت^(١) ترضعه على قبورك العراصة الهمعُ
وقول الآخر :

والريحُ تعبتُ بالغصونِ وقد جرى ذهابُ الأصيل على مجلينِ المارِ
وقد يسمّى التشبيه الذى ذكرت فيه الأداة مظهرأ ، والذى لم تذكر فيه (التشبيه
المضمر) . وهذا التشبيه المضمر الأداة ينقسم أقساماً :

فنه ما يقع فيه المشبه والمشبه به موقع المبتدأ وخبره المفرد كقولك : وجهه
بدر ، ولا يصعب تقدير الأداة . ومنه ما يقع فيه المشبه موقع المبتدأ وخبره مضاف
ومضاف إليه ، وهو المشبه به ، كقول النبي صلى الله عليه وسلم : الكأمةُ جدرى
الأرض ، وهذا يتنوع نوعين :

(أ) إذا كان المضاف إليه معرفة كهذا الخبر النبوى ، فإنه لا يحتاج فى تقدير
أداة التشبيه إلى تقديم المضاف إليه ، بل إن شئنا قدمناه ، وإن شئنا أخرناه ، فقلنا :
الكأمة للأرض كالجدرى ، أو الكأمة كالجدرى للأرض .

(ب) وإذا كان المضاف إليه نكرة ، فلا بد من تقديمه عند تقدير أداة التشبيه
فن ذلك قول البحترى :

غمام سماح لا يجب له حياً ومسر حرب لا يضيع له وترُ
فإذا قدرنا أداة التشبيه هنا قلنا : سماح كالغمام ، ولا يقدر إلا هكذا ، والمبتدأ فى هذا

(١) أراد المزن التى هى كالحوامل من الحيوان و يجامع ما فى كل من المنفعة العظيمة و أراد يجنّد
النبت : النبات الذى كالجبلين والأجداث القبور و العراصة السحابة التى صارت كالسقف ذات وعد و برق و
والهمع اسم لما يجمع أى يسيل .

البيت محذوف ، وهو الإشارة إلى المدوح ، كأنه قال : هو غمام سماح .
ومن هذا النوع ما يشكل تقدير أداة التشبيه فيه على غير العارف بهذا الفن
كقول أبي تمام :

أَيُّ مَرْعَى عَيْنٍ وَوَادِي تَسِيبٍ لِحَبَشَةِ الْآيَامِ فِي مَلْنَحُوبٍ
ومراد أبي تمام أن يصف هذا المكان بأنه كان حسناً ثم زال عنه حسنه ، فقال
بأن العين كانت تلتذ بالنظر إليه كالتذاد السائمة بالمرعى ، فإنه كان يشبب به في الأشعار
لحسنه وطيبه ، وإذا قدرنا أداة التشبيه هنا قلنا : كأنه كان للعين مرعى ، وللتسبيب
منزلاً ومالفاً . وإذا جاء شيء من الآيات الشعرية على هذا الأسلوب أو ما يجري
مجراه فإنه يحتاج إلى عارف بوضع أداة التشبيه وكقول الفرزدق يهجو جريراً .

مَاضِرٌ تَغْلِبَ وَائِلٌ أَهْجَوْتَهَا أَمْ بُلَّتْ حِينَ تَنَاطَحَ الْبُخْرَانِ
فشبهه هجاء جرير تغلب وائل بقوله في مجمع البحرين ، فكما أن البول في مجمع
البحرين لا يؤثر . فكذلك هجاؤك هؤلاء القوم لا يؤثر شيئاً ، وهو من الآيات
التي أقر الناس له بالإحسان فيها (١) وكذلك ورد قوله أيضاً :

قَوَارِصُ تَأْتِينِي وَتَحْتَقِرُونَهَا وَقَدْ يَمْلَأُ الْقَطْرُ الْإِنَاءَ فَيُفْسِمُ
فإن شبه القوارص التي تأتيه محتقرة بالقطر الذي يملأ الإناء على صغر مقداره ،
يشير بذلك إلى أن الكثرة تجعل الصغير من الأمر كبيراً .

وجه السب:

وهو المعنى الذي قصد اشتراك الطرفين فيه تحقيقاً أو تخيلاً . فالأول نحو تشبيه
الشعر بالليل ، ووجه الشبه السواد في كل منهما ، وكتشبيه النثر بالمسك ووجه الشبه
طيب الرائحة في كل منهما ، فوجه الشبه هنا مأخوذ من صفة موجودة في كل واحد

من الطرفين ، وذلك أن السواد ملاحظ في الشعر والليل ، والطيب مراعى في رائحتها
وفي رائحة المسك ، وكلاهما على حقيقته موجود في الإنسان وفيهما .

وكذلك إذا شبت الرجل بالأسد ، فالوصف الجامع بينهما الشجاعة ، وهي على
حقيقتها موجودة في الإنسان ، وإنما يقع الفرق بينه وبين السبع الذي شبه به من جهة
القوة والضعف ، والزيادة والنقصان .

والثاني : مما لا يكون في أحد الطرفين إلا على سبيل التخيل ، بأن تجعل المخيلة
مالبس بمحقق محققا ، نحو تشبيه السيرة بالمسك والأخلاق بالعنبر . فقد شاع وصف
كل من السيرة والأخلاق بالطيب توسعاً ، حتى تخيل أنهما من الأجناس ذات الرائحة
الطيبة ، فسهوهما بكل من المسك والعنبر في الطيب ، وكقول القاضى التنوخى :
وكانَ النجومَ بينَ دُجَاهِ سُنَنِ لَاحَ يَبْنُهُ ابْتِدَاعُ

فقد شاع وصف البدعة والشبهة ، وكل ما كان باطلا بأنه مظلم أو أسود ، وأصبح
يقال : شأهدت سواد الكفر ، أو ظلمة الجهل ، من جين فلان ، وكان من أثر
هذا الشيعو أن تخيل البدعة نوعاً من الأنواع التي لها ظلمة وسواد ، ومن هذا صار
تشبيه النجوم بين الدجى بالسُّنَنِ بين البدع ، على قياس تشبيههم النجوم في الظلام
ببياض الشيب في سواد الشباب ، أو بالأزهار المؤتلفة بين نبات شديد الخضرة ،
ولا يتم هذا التشبيه إلا بتخيل الألوان فيما لا لون له ، فإن وجه الشبه في البيت هو
الهيئة الحاصلة من حصول أشياء مشرقة بيض في جوانب شيء مظلم أسود ، فهي غير
موجودة في المشبه به وهو السنن والابتداع إلا على طريق التخيل .
ووجه الشبه قد يكون واحداً حسياً ، كالتعمية في تشبيه البشر بالحرير .

وقد يكون واحداً عقلياً ، كالمداية في قوله صلى الله عليه وسلم : « أصحابي كالنجوم
بأيهم اقتديتم اهتديتم » . وقد يكون متعدداً كقول أبي بكر الخالدي :

يَاشِيَةَ البَدْرِ حُسنًا وَضِيَاءَ وَمَنَالَا

وَشَبِيهَ العُصْنِ لِينًا وَقَوَامًا واعْتِدَالَا

أنتَ مثلُ الوردِ لوناً ونسبياً ومَللاً
زارنا حتى إذا ما سرعنا بالقُربِ زالا

وضابطه أن ينظر إلى عدة صفات اشترك فيها الطرفان ، ليكون كل منها وجه شبه ، بحيث لا يرتبط بعضها ببعض ، فلو حذف بعضها دون بعض ، أو قُدِّم بعضها على بعض ما اختل التشبيه .

والمتعدد الحسى نحو : هذه الفاكهة مثل تلك في لونها وشكلها وربحها وحلاوتها .

والمتعدد العقلي نحو : زيد كعمرو في شجاعته وحلته وإيمانه .

والمتعدد المختلف نحو : زيد كعمرو في طوله ولونه وشجاعته وعلمه .

ويرى عبد القاهر الجرجاني أن التشبيه العقلي ربما انتزع من شيء واحد كأنتراع الشبه للفظ من حلاوة العسل ، وربما انتزع من عدة أمور يجمع بعضها إلى بعض ، ثم يستخرج من مجموعها الشبه ، فيكون سبيله سبيل الشيثين يمزج أحدهما بالآخر ، حتى تحدث صورة غير ما كان لهما في حال الإفراد ، لا سبيل الشيثين يجمع بينهما وتحفظ صورتها .

ومثال ذلك قول الله عزّ وجلّ « مَثَلُ الَّذِينَ مُخَمَّلُوا النَّوَارَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمُلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا » ، التشبه منتزع من أحوال الحمار ، وهو أنه يحمل الأسفار التي هي أوعية العلوم ومستودع ثمر العقول ، ثم لا يحسن بما فيها ولا يشعر بمضمونها ، ولا يفرق بينها وبين سائر الأحوال التي ليست من العلم في شيء ، ولا من الدلالة عليه بسبيل ، فليس له بما يحمل حظ سوى أنه يثقل عليه ، ويكد جنبيه ، فهو كما ترى مقتضى أمور بمجموعة ، ونتيجة لأشياء أُلِّفت وقرن بعضها إلى بعض .

بيان ذلك : أنه احتيج إلى أن يراعى من الحمار فعل مخصوص ، وهو الحمل ، وأن يكون المحمول شيئاً مخصوصاً ، وهو الأسفار التي فيها أمارات تدل على العلوم ، وأن يثلث ذلك ببهل الحمار ما فيها حتى يحصل التشبه المقصود . ثم إنه لا يحصل من كل واحد من هذه الأمور على الانفراد ، ولا يتصور أن يقال إنه تشبيه بعد تشبيه ، من غير أن

يقف الأول على الثاني ويدخل الثاني في الأول ، لأن الشبه لا يتعلق بالحمل حتى يكون من الحمار . ثم لا يتعلق أيضاً بحمل الحمار حتى يكون المحمول أسفاراً ، ثم لا يتعلق بهذا كله حتى يقترن به جهل الحمار بالأسفار المحمولة على ظهره ، فإلم تجعله كالخيط الممدود ولم تخرج حتى يكون القياس قياس أشياء يبالغ في مزاجها حتى تتحد ، وتخرج عن أن تعرف صورة كل واحد منها على الانفراد ، بل تبطل صورها المفردة التي كانت قبل المزاج ، وتحدث صورة خاصة غير اللواتي عهدت ويحصل مذاقها ، حتى لو فرضت حصولها لك في تلك الأشياء من غير امتزاج ، فرضت ما لا يكون — لم يتم المقصود ، ولم تحصل النتيجة المطلوبة ، وهي الذم بالشقاء في شيء يتعلق به غرض جليل وقائدة شريفة ، مع حرمان ذلك الغرض وعدم الوصول إلى تلك الفائدة واستصحاب ما يتضمن المنافع العظيمة والنم الخطيرة من غير أن يكون ذلك الاستصحاب سبباً إلى نيل شيء من تلك المنافع والنعم .

ومثال ما يجيء فيه التشبيه معقوداً على أمرين إلا أنهما لا يتشابهان هذا التشابك قولهم : هو يصفو ويكدر ، ويمرّ ويحلو ، ويشج ويأسو ، ويسرج ويلجم — لأنك وإن كنت أردت أن تجمع له الصفتين ، فليست إحداهما بمتزجة بالأخرى ، لأنك لو قلت : « هو يصفو » ولم تتعرض لذكر الكدر ، أو قلت : « هو يحلو » ولم يسبق ذكر « يمر » وجدت المعنى في تشبيهك له بالماء في الصفاء ، وبالعكس في الحلاوة ، بحاله وعلى حقيقته . وليس كذلك الأمر في الآية ، لأنك لو قلت : كالحمار يحمل أسفاراً ، ولم تعتبر أن يكون جهل الحمار مقروناً بحمله ، وأن يكون متعدياً إلى ما تعدي إليه الحمل ، لم يتحصل لك المغزى منه ، وكذلك لو قلت : هو كالحمار في أنه يجمل الأسفار ، ولم تشترط أن يكون حمله الأسفار مقروناً بجعله لها لكان كذلك ، وكذلك لو ذكرت الحمل والجهل مطلقين ، ولم تجعل لهما المفعول المخصوص الذي هو الأسفار ، فقلت : هو كالحمار في أنه يحمل ويجمل ، وقعت من التشبيه المقصود في الآية بأبعد البعد .

والنكته أن التشبيه بالحمل للأسفار إنما كان بشرط أن يقترن به الجهل ، ولم يكن الوصف بالصفاء ، والتشبيه بالماء فيه بشرط أن يقترن به الكدر ، ولذلك لو قلت :

يصفو ولا يكدر لم تزد في صميم التشبيه وحقيقته شيئاً وإنما استدمت الصفة ، كقولك يصفو أولاً وعلى كل حال (١) . ولهذا البحث صلة وثيقة بموضوع التمثيل في نظر بعض البلاغين الذين يجعلون الأساس فيه انزعاج الوجه من أمور متعددة كما سيأتي :

وينقسم التشبيه باعتبار وجهه إلى تشبيه بحمل وتشبيه مفصل .

فالتشبيه المجمل : هو الذي لم يذكر وجهه . ومنه ما هو ظاهر يفهمه كل أحد حتى العامة ، كقولنا : زيد أسد ، إذ لا يخفى على أحد أن المراد به التشبيه في الشجاعة دون غيرها . ومنه ما هو خفي لا يدركه إلا من له ذهن يرتفع به عن طبقة العامة ، كقول من وصف بنى المهلب للحجاج لتأسأله عنهم ، وأن أيهم كان أنجد : كالحلقة المفرغة لا يدري أين طرفاها ، أى لتناسب أصولهم وفروعهم في الشرف يمتنع تعيين بعضهم فاضلاً وبعضهم أفضل منه ، كما أن الحلقة المفرغة لتناسب أجزائها يمتنع تعيين بعضها طرفاً وبعضها وسطاً . ومن المجمل ما لم يذكر فيه وصف المشبه ولا وصف المشبه به كالكلمات الأولى . ومنه ما ذكر فيه وصف المشبه به وحده كالكلمات الثانية ، ونحوه قول زياد الأعجم :

وإننا وما تُلَقِّق لنا إن هَجَوْتَنَا لكالبِحْرَمَهْمَا تُلَقِّقِ فِي الْبَحْرِ يَغْرَقُ
وكذا قول النابغة الذبياني :

فإنك شمسٌ والملك كواكبٌ إذا طلعت لم يَدُّ مِنْهُنَّ كوكبٌ
ومن المجمل ما ذكر فيه وصف كل واحد منهما ، كقول أبي تمام :

صَدَفْتُ عَنْهُ وَلَمْ تَصْدَفْ مَوَاهِبُهُ عَنِّي وَعَاوَدَهُ ظَنِّي فَلَمْ يَحْبِ
كَالغَيْثِ إِنْ جَسَّهُ وَأَفَاكَ رَيْتُهُ (٢)

(١) انظر أسرار البلاغة ٨٣ . وختلاصة هذا الكلام انقسام التشبيه إلى مركب وتمدّد — عناية القسم الأول وهو المفرد — والمركب هنا هو ما كان وجهه منتزعا من أمرين أو أكثر بعد مزجها وبناء أحدهما على الآخر ، والتشبيه التمدّد هو ما جاء مقوداً على تشبيه أمرين أو أكثر من غير مزج ولا بناء بعض على بعض بل يبق كل منهما مستقلاً . ويلاحظ أن ما مثل به عبد القاهر للتمدّد في قوله : هو يصفو ويكدر ... الخ . ليس من التشبيه بمعناه الاصطلاحي الذي يقتضى وجود للطرفين ، وإنما هو من قبيل الاستمارة المسكية التي يحذف فيها المشبه به ويرمز له بشيء من لوازمه .

(٢) يقال فعله في روق شبابه ويريقه أى أوله ، وأصابه ريق المطر ، وريق كل شيء أوله وأفضله .

والتشبيه المفصل : هو ما ذكر فيه الوجه ، كالأبيات السابقة « يا شبيه البدر ... »
وكقول الشاعر .

وثره في صفاءِ وأدعى كاللالي

أى أسنان ثرته أى فه في الصفاء ، وأدعى في الصفاء أيضاً كالجواهر الصافية .

وقد يتساح بذكر ما يستتبعه مكانه ، أى بأن يذكر مكان وجه الشبه ما يستلزمه ،
أى يكون وجه الشبه تابعا له لازما في الجملة ، كقولهم للكلام الفصيح : هو كالعسل
في الحلاوة ، فإن الجامع فيه لازم الحلاوة ، وهو ميل الطبع ، لأنه المشترك بين
العسل والكلام ، لا الحلاوة التي هي من خواص المطعومات .

التمثيل

عاج فن (التمثيل) كثير من الأدباء والنقاد ، قبل أن يتناوله البلاغيون بتحديداتهم
وتقسيماتهم ، واختلافاتهم حول هذا الفن من فنون البيان .

ومن أقدم الذين عرضوا لذلك الفن من النقاد قدامة بن جعفر الذي جعله من
جمله نعوت « اتلاف اللفظ والمعنى ، وقال فيه : هو أن يريد الشاعر إشارة إلى معنى ،
فيضع كلاماً يدل على معنى آخر ، وذلك المعنى الآخر والكلام يبينان عما أراد أن
يشير إليه ، مثال ذلك قول الرماح بن ميادة :

ألم تك في يمتى يدك جعلتني فلا تجعلني بعدها في شماليكا

ولو أنني أذنبت ما كنت هالكاً على خصلة من صالحات خصالكا

فعدل عن أن يقول في البيت الأول إنه كان عنده مقدماً فلا يؤخره ، أو مفرطاً
فلا يبعده ، أو مجتنباً فلا يجتنبه . إلى أن قال : إنه كان في يمتى يديه فلا يجعله في اليسرى ،
ذهاباً نحو الأمر الذي قصد الإشارة إليه بلفظ ومعنى يجريان مجرى المثل له ، وقصد
الإغراب في الدلالة والإبداع في المقالة . وكذلك قول عمير بن الأيهم :

راح القطين من الأوطان أو بكرؤوا وصدقوا من نهار الأمس ما ذكروا

قالوا لنا وعرفنا بعد بينهم قولاً فاوردناه عنه ولا صدروا

فقد كان يستغنى عن قوله « فما وردوا عنه ولا صدروا » بأن يقول « ما تعدوه »
أو « فما تجاوزوه » ولكن لم يكن له من موقع الإيضاح وخرابة المثل ما لقوله : « فما
وردوا عنه ولا صدروا » ومن هذا قول بعض بني كلاب :

دع الشرَّ واحلِّلْ بالنجاة تعزُّلاً^١ إذا هو لم يصبُغْكَ في الشرِّ صابغُ
ولكنْ إذا ما الشرُّ ثار دفينُهُ عليك فأنضِجْ دَبِغَ ما أنت دابغُ

فأكثر اللفظ والمعنى في هذين البيتين جار على سبيل التمثيل ، وقد كان يجوز أن
يقال مكان ما قيل فيه : « دع الشرَّ » ما لم تنشب فيه فإذا نشبت فيه فبالغ ، ولكن لم يكن
لذلك من الحظ في الكلام الشعري والتمثيل الظريف ما لقول الكلابي . ومن هذا
قول الآخر :

تركت الرِّكاب لأربابها وأكرهتُ نفسي على ابن الصَّعيقِ
جعلتُ يديَّ وشاحاً له وبعض الفوارس لا يعتقن

وفي قوله « جعلت يديَّ » وشاحاً له ، إشارة بعيدة بغير لفظ الاعتناق ، وهي
دالة عليه . ومنه قول يزيد بن مالك الغامدي :

فإن ضَبَّحُوا منا زارناً فلم يكنْ شيباً بزأر الأسد ضبِحُ الثعالبِ
تقد أشار إلى قوتهم وضعف أعدادهم إشارة مستغربة لما من الموقع بالتمثيل
مالم يكن لو ذكر الشيء المشار إليه بلفظه . ومثل ذلك قول عبد الرحمن بن عليّ
ابن علقمة بن عبدة :

أوردتهمْ وصُدُّورُ العيسِ مُسنَّفةٌ^(١) والصبِحُ بالسكوكب الدرِّيُّ منحورٌ^(٢)
فقد أشار إلى الفجر إشارة بعيدة طريفة بغير لفظه . وكذلك قول اللعين المنقري
يصف ناره :

(١) مسنفة : بصيغة اسم المفعول أي مشدودة بالسناف ، وهو خيط يشد من عقب البعير إلى صدره
ثم يشد في عنقه إذا ضرر والسكوكب الدرّي : المضيء الثاقب نسب إلى الدر ليأضه ، ومعنى البيت أنه أورد
هذه الإبل الضامرة ، أو أورد القوم الذين كان رائداً لهم منهل الماء ، والإبل في نهاية السكلال ، والبل
تضيء كواكبها وتبعد إشراق الصباح عنه ، فكأما نخرته .

رأى أم نيران عواناً تكشفها بأعرافها هوج الرياح الطرائد
فقد أوماً بقوله « أم نيران ، إلى قدمها ، وب « عوان ، إلى كثره عادته لإيقادها
إعناء ظريفاً ، وإن كانت العرب تقول ذلك في النار كثيراً . وقال بعض العرب :
فتى صدمته الكأس حتى كأنما به فالج من داتها فهو مير عَشْرُ
والكأس لا تصدم ، ولكنه أشار بهذا التمثيل إشارة حسنة . وقال عباس
ابن مرداس :

كانوا أمام المؤمنين دريئة والشمس يومئذ عليهم أشمس
يريد أن البيض عليهم قد صارت شمساً (٣) .

والتمثيل عند ابن رشيق من ضروب الاستعارة ، قال : وهو المائلة عند بعضهم
وذلك أن تمثل شيئاً بشيء فيه إشارة ، نحو قول امرئ القيس :

وما خرفت عينك إلا لتدحى بهميك في أعشار قلبٍ ممقلٍ

فقل عينها بهمي الميسر ، يعني « المعتلى ، وله سبعة أنصباء ، و « الرقيب ،
وله ثلاثة أنصباء ، فصار جميع أعشار قلبه للسهمين اللذين مثل بهما عينها ، ومثل قلبه
بأعشار الجزور ، فتمت له جهات الاستعارة والتمثيل . وقال حريث بن زيد الخيل :

أفانا بقتلانا من القوم عُصْبَةٌ كراماً ولم نأكل بهم حشَفَ النخل
فقل حساس الناس بحشَف النخل ، ويجوز أن يريد أخذ الدية ، فيكون حينئذ
حذفاً أو إشارة . وقال الأخطل لنابعة بنى جعدة :

لقد جازى أبو ليلى بقحمٍ ومنتك عن التعريب وإن
إذا هبط الخبار كبا لفسيه وخر على الجحافل والجِران
وإنما عبره بالكبر ، وإنما هو شاب حديث السن . وقال بعض الرواة إنما تهاجيا

(١) نقد الشعر لقدامة بن جعفر : (مطبعة بريل — ليدن ١٩٥٦ م) عن تصحيحه المستشرق
س . ابونياكر .

في مسابقة فرسين ، وهو غلط عند الخذاق . ومن التمثيل أيضاً قوله :
فتحن أخم لم تلقَ في الناس مثلنا أخاحين شاب الدهر وايض حاجبه .
قال : ومعنى التمثيل اختصار قولك مثل كذا وكذا وكذا وكذا . وقال أبو خراش
في قصيدة رثى بها زهير بن عجرمة ، وقد قتله جميل بن معمر يوم حنين مأسوراً :
فليس كعهد الدار يا أم مالك ولكن أحاطت بالرقاب السلاسل

يقول : نحن من عهد الإسلام في مثل السلاسل ، وإلا فكنا نقتل قاتله ، وهو
عن قول الله عز وجل في بني إسرائيل « ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت
عليهم ، يريد بذلك الفرائض المانعة لهم من أشياء رخص فيها لامة محمد صلى الله
عليه وسلم . وإلى ذلك ذهب عمرو بن معد يكرب حين خفقه عمر رضى الله عنه
بالدرة ، فقال له : الحمى أضرعتنى لك ، يعنى الدين ، وإن كان المثل قديماً : « إنما
الحمى أضرعتنى للنوم » . ومن كلام النبي صلى الله عليه وسلم في التمثيل قوله : « الصوم
في الشتاء الغنمة الباردة » . وقوله : « ظهر المؤمن مشجبته ، وخزانتها بطته ، وراحتته
رجله ، وذخيرته ربه » . وقوله : « المؤمن في الدنيا ضيف ، وما في يديه عارية ، والضيف
مرتحل ، والعارية مؤداة ، ونعم الصهر القبر » . ومن مליح أناسيد التمثيل قول
ابن مقبل :

إنى أقيد بالمأثور راحتى ولا أبالى وإن كنا على سفر

فقوله « أقيد بالمأثور » تمثيل بديع ، والمأثور هو السيف الذي فيه أثر ، وهو
الفرند . وقوله « لا أبالى » حشو مليح ، أفاد مبالغة عجيبة ، وقوله « وإن كنا على
سفر » زيادة في المبالغة ، وهذا النوع يسمى « إيغالا » وبعضهم يسميه « التبليغ » .
قال ابن رشيق : والتمثيل والاستعارة من التشبيه إلا أنهما بغير آله وعلى غير
أسلوبه (١) .

أما الزمخشري وابن الأثير فإنهما يجعلان التشبيه والتشليل مترادفين ، وهما في ذلك ينظران إلى معنى الوضع اللغوي للفظين .

وقد عقد عبد القاهر فصلا طويلا في التشبيه والتشليل ، وبحث فيه عن الفروق بينهما ، وإن كان كغيره من الباحثين الذين يكادون يجمعون على أن التشبيه عام والتشليل أخص منه ، فكل تمثيل عندهم تشبيه ، وليس كل تشبيه تمثيلا .

والتشبيه عند عبد القاهر ضربان :

أحدهما : التشبيه غير التمثيلي ، وهو ما كان وجه أشبه فيه أمرا يتنا بنفسه لا يحتاج إلى تأول وصرف عن الظاهر ، لأن المشبه فيه يشارك المشبه به في صفته . ومثاله تشبيه الشيء بالشيء من جهة الصورة والشكل ، نحو أن يشبه الشيء إذا استدار بالكرة في وجهه ، وبالحلقة في وجه آخر .

وكالتشبيه من جهة اللون ، كتشبيه الخدود بالورد ، والشعر بالليل ، والوجه بالنهار ، وتشبيه سقط^(١) النار بعين الديك ، وما جرى في هذا الطريق .

أو جمع الصورة واللون ، كتشبيه الثريا بعنقود الكرم المشور ، والنرجس بمداهن دُرّ حشوهن عقيق^(٢) .

وكذلك التشبيه من جهة الهيئة نحو أنه مستر منتصب مديد ، كتشبيه القامة بالريح ، والبعد اللطيف بالغصن .

ويدخل في الهيئة حال الحركات في أجسامها ، كتشبيه الذهاب على الاستقامة بالسهم السديد ، ومن تأخذه الأريحية فهتز بالغصن تحت البارح^(٣) ونحو ذلك .

وكذلك كل تشبيه جمع بين شيئين فيما يدخل تحت الحواس ، نحو تشبيهك صوت بعض الأشياء بصوت غيره ، كتشبيه أطيظ الرجل بأصوات الفراريج كما قال :

(١) البقط مثلثة والكسر أشهر : ما يسقط بين الزندين عند القدح .

(٢) المداهن : جمع مداهن بضمتن وهو ما يجعل فيه الدهن ، والقياس الكسر .

(٣) الأريحية : حالة يرتاح بها إلى البقل ، والبارح : الريح الشديدة .

كَانَ أَصْوَاتٌ مِنْ إِيغَالَهْنَ بِنَسَا أَوَاخِرِ الْمَيْسِ^(١) إِنْقَاضُ الْفَرَارِيحِ
تَقْدِيرِ الْبَيْتِ : كَانَ أَصْوَاتٌ أَرَاخِرِ الْمَيْسِ أَصْوَاتُ الْفَرَارِيحِ مِنْ إِيغَالَهْنَ بِنَا ،
ثُمَّ فَصَلَ بَيْنَ الْمَضَافِ وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ « مِنْ إِيغَالَهْنَ بِنَا » وَكَتَشْبِيهِ صَرِيفِ أَنْيَابِ
الْبَعِيرِ بِصِيَاحِ الْبُؤَازِي ، كَمَا قَالَ ذُو الرِّمَّةِ يَصِفُ إِبِلًا :

كَانَ عَلَى أَنْيَابِهَا كُلِّ سُحْرَةٍ . صِيَاحِ الْبُؤَازِي مِنْ صَرِيفِ اللِّوَانِكِ^(٢)
وَإِشْبَاهِ ذَلِكَ مِنَ الْأَصْوَاتِ الْمَشْبَهَةِ لَهُ ، وَكَتَشْبِيهِ بَعْضُ الْفَوَاكِهِ الْحَلْوَةِ بِالْعَسَلِ
وَالسُّكَّرِ ، وَتَشْبِيهِ اللَّيْنِ النَّاعِمِ بِالْحَزِّ ، وَالْحَشْنِ بِالسُّحِّ^(٣) ، أَوْ رَائِحَةِ بَعْضِ الرِّيَاحِينَ
بِرَائِحَةِ الْكَافُورِ ، أَوْ رَائِحَةِ بَعْضِهَا بِبَعْضِهَا كَمَا لَا يَخْفَى .

وَهَكَذَا التَّشْبِيهِ مِنْ جِهَةِ الْغَرِيزَةِ وَالطَّبَاعِ ، كَتَشْبِيهِ الرَّجُلِ بِالْأَسَدِ فِي الشَّجَاعَةِ
وَالْإِخْلَاقِ كُلِّ مَا تَدْخُلُ فِي الْغَرِيزَةِ ، نَحْوِ السُّخَاءِ وَالسُّكْرَمِ وَاللُّؤْمِ ، وَكَذَلِكَ تَشْبِيهِ
الرَّجُلِ بِالرَّجُلِ فِي الشَّدَةِ وَالْقُوَّةِ وَمَا يَتَّصِلُ بِهِمَا .

فَالشَّبَهُ فِي هَذَا كُلُّهُ بَيِّنٌ لَا يَجْرِي فِيهِ التَّأْوِيلُ وَلَا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ فِي تَحْصِيلِهِ . وَأَيُّ
تَأْوِيلٍ يَجْرِي فِي مِثَابَةِ الْخُدِّ لِلْوَرْدِ فِي الْحَمْرَةِ ، وَأَنْتَ تَرَاهَا هُنَا كَمَا تَرَاهَا هُنَا؟ وَكَذَلِكَ
تَعْلَمُ الشَّجَاعَةَ فِي الْأَسَدِ كَمَا تَعْلَمُهَا فِي الرَّجُلِ .

وَالضَّرْبُ الثَّانِي مِنَ التَّشْبِيهِ عِنْدَ عَبْدِ الْقَاهِرِ هُوَ (التَّشْبِيهِ التَّشْبِيلِي) وَهُوَ مَا لَا يَكُونُ
الْوَجْهَ فِيهِ أَمْرًا بَيْنًا بِنَفْسِهِ ، بَلْ يَحْتَاجُ فِي تَحْصِيلِهِ إِلَى ضَرْبٍ مِنَ التَّأْوِيلِ ، وَالصَّرْفُ عَنِ
الظَّاهِرِ . لِأَنَّ الْمَشْبَهَ لَمْ يَشَارِكِ الْمَشْبَهَ بِهِ فِي صِفَتِهِ الْحَقِيقِيَّةِ . وَذَلِكَ الضَّرْبُ يَتَحَقَّقُ
فِيهَا إِذَا كَانَ الْوَجْهَ لَيْسَ حَسْبًا ، وَلَا مِنَ الْإِخْلَاقِ وَالغَرَائِزِ وَالطَّبَاعِ الْعَقْلِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ
وَلَكِنَّهُ يَكُونُ عَقْلِيًّا غَيْرَ حَقِيقِيٍّ ، أَيْ غَيْرَ مُتَقَرَّرٍ فِي ذَاتِ الْمَوْصُوفِ .

مِثَالُ ذَلِكَ قَوْلُكَ هَذِهِ حِجَّةٌ كَالشَّمْسِ فِي الظُّمُورِ . وَقَدْ شَبَّهْتَ الْحِجَّةَ بِالشَّمْسِ

(١) الْمَيْسُ : شَجَرٌ تَتَخَذُ مِنْهُ الرِّجَالُ لَيْئِنَهُ وَقُوَّتَهُ ، وَيَطْلُقُ عَلَى الرِّجَالِ نَفْسَهَا وَهُوَ الْمُرَادُ هُنَا ، وَالْبَيْتُ
تَحَى الرِّمَّةِ .

(٢) السُّحْرَةُ : السُّحْرُ الْأَعْلَى قَبْلَ انْصِدَاعِ الْفَجْرِ ، وَالصَّرِيفُ : صَوْتُ النَّابِ وَالْبَكْرَةِ وَالْبَابِ ،
وَاللِّوَانِكُ : جَمْعُ لَوَانِكٍ اسْمُ فَاعِلٍ مِنْ لَوَانِكِ الطَّلَامِ إِذَا مَضَتْ .

(٣) السُّحُّ : تَوْبٌ مِنَ الشَّعْرِ غَلِيظٌ .

من جهة ظهورها ، كما شبهت فيما مضى الشيء بالشيء من جهة ما أردت من لون أو صورة أو غيرهما ، إلا أنك تعلم أن هذا التشبيه لا يتم لك إلا بتأول ، وذلك أن تقول : حقيقة ظهور الشمس أو غيرها من الأجسام ألا يكون دونها حجاب ونحوه مما يحول بين العين وبين رؤيتها . ولذلك يظهر الشيء لك ، ولا يظهر لك إذا كنت وراء حجاب ، أو لم يكن بينك وبينه ذلك الحجاب .

ثم تقول : إن الشبهة نظير الحجاب فيما يدرك بالعقول ، لأنها تمنع القلب رؤية ما هي شبهة فيه ، كما يمنع الحجاب العين أن ترى ما هو من وراءه . ولذلك توصف الشبهة بأنها اعترضت دون الذى يروم القلب إدراكه ، ويصرف فكره للوصول إليه من صحة حكم أو فساد . فإذا ارتفعت الشبهة ، وحصل العلم بمعنى الكلام الذى هو الحجة على صحة ما أدى من حكم ؛ قيل : هذا ظاهر كالشمس ، أى ليس هاهنا مانع عن العلم به ، ولا للتوقف والشك فيه مساغ . وأن المنكر له إما مدخول فى عقله ، أو جاحد مباغت ومسرف فى العناد ، كما أن الشمس الطالعة لا يشك فيها ذو بصر ، ولا ينكرها إلا من لا عذر له فى إنكاره . فقد احتجت فى تحصيل الشبه الذى أنبته بين الحجة والشمس إلى مثل هذا التأويل كما ترى .

ثم إن ما طريقة التأويل يتفاوت تفاوتاً شديداً . فنه ما يقرب مأخذه ويسهل الوصول إليه ويعطى المقادة طوعاً ، حتى إنه يكاد يداخل الضرب الأول الذى ليس من التأويل فى شيء . ومنه ما يحتاج فيه إلى قدر من التأمل . ومنه ما يدق ويغمض حتى يحتاج فى استخراجِه إلى فضل روية ولطف فكرة .

فما يشبه الذى بدأت به فى قرب المأخذ وسهولة المآتى قولهم فى صفة الكلام : الفاظه كالماء فى السلامة ، وكالنسيم فى الرقة ، وكالعسل فى الحلاوة . يريدون أن اللفظ لا يستغلق ولا يشبهه معناه ، ولا يصعب الوقوف عليه ، وليس هو بغريب وحشى يستنكر لكونه غير مألوف ؛ أو مالىس فى حروفه تكرير وتنافر يكد اللسان من أجلهما . فصارت لذلك كالماء الذى يسوخ فى الحلق ، والنسيم الذى يسرى فى البدن ، ويتخلل المسالك اللطيفة منه ، ويهدى إلى القلب روحاً ، ويوجد فى الصدر انشراحاً ،

ويفيد النفس نشاطا ، وكالعسل الذي يلد طعمه ، وتمش النفس له ، ويميل الطبع إليه ، ويجب وروده عليه .

فهذا كله تأول ، وردّ شيء إلى شيء بضرب من التلطف ، وهو أدخل قليلا في حقيقة التأول ، وأقوى حالا في الحاجة إليه من تشبيه الحجة بالشمس .

وأما ما تقوى فيه الحاجة إلى التأول حتى لا يعرف المقصود من التشبيه فيه ببديهة السماع ، فتحو قول كعب الأشقرى ، وقد أوفده المهلب على الحجاج ، فوصف له بنيه ، وذكر مكانهم من الفضل والبأس ، فسأله في آخر القصة . قال : فكيف كان بنو المهلب فيهم ؟ قال : كانوا أحماة السرح نهارا ، فإذا ألبوا ففرسان اليبات^(١) قال : فأيهم كان أنجد ؟ قال : كانوا كالحلقة المفرغة لا يدري أين طرفاها . فهذا كما ترى ظاهر الأمر في فقره إلى فضل الرفق به والنظر . ألا ترى أنه لا يفهمه حتى فهمه إلا من له ذهن ونظر يرتفع به عن طبقة العامة ، وليس كذلك تشبيه الحجة بالشمس ، فإنه كالشترك البين الاشتراك ، حتى يستوى في معرفة الليب اليقظ والمضعوف المغفل .

وهكذا تشبيه الألفاظ بما ذكرت قد تجده في كلام العاصم ، فأما ما كان مذهبه في اللطف مذهب قوله . هم كالحلقة المفرغة ، فلا تراه إلا في الآداب المأثورة عن الفضلاء وذوى العقول الكاملة .

وإذ قد عرفت الفرق بين الضربين ، فاعلم أن التشبيه عام ، والتثيل أخص منه ، فكل تمثيل تشبيه ، وليس كل تشبيه تمثيلا . فانت تقول في قول قيس بن الخطيم :

وقد لاح في العشب الثريا لمن رأى كعنتود مثلا حية^(٢) حين نور

إنه تشبيه حسن ، ولا تقول هو تمثيل . وكذلك تقول : ابن المعتز حسن

(١) السرح : المال السائم من الأنعام ، ألبوا : دخلوا في الليل ، واليبات : الهجوم على العدو ليلا . أى هم يغلظون لا يطرقهم طارق إلا كانوا على سهوات خيولهم للافانه وأنهم يتبعون العدو ايلا فيفجونه .
(٢) الملاحى : بضم الميم وتشديد اللام وتخفيفها : عنب أبيض طويل ، ونور الزرع تنويراً : أدرك ، ونور التدر خلق فيه النوى .

التشبيات بديعها ، لآناك تعنى تشبيبه المبصرات بعضها ببعض ، وكل ما لا يوجد التشبيه فيه من طريق التأول كقوله :

كان عيون النرجس الغض حولنا
مداهن دُرّ حشوهن عقيق
وكقوله :

وأرى الثريا في السماء كأنها
قدم تدد من ثياب حداد

وقوله :

قد انقضت دولة الصيام وقد
بشّر سقم الهلال بالعيد

يتلو الثريا كفاغر شره
يفتح فاه لاكل عنقود

وما كان من هذا الجنس ، ولا تريد مثل قوله :

اصبر على مضض الحسو د
فإن صبرك قاتله

فالنار تاكل نفسها إن لم تجد ما تأكله

وذلك أن إحسانه في النوع الأول أكثر ، وهو به أشهر . وكل ما لا يصلح أن يسمى تمثيلا فلفظ المثل ، لا يستعمل فيه أيضا ؛ فلا يقال : ابن المعتز حسن الأمثال ، تريد به نحو الآيات التي قدمتها ، وإنما يقال : صالح بن عبد القدوس كثير الأمثال في شعره ، يراد نحو قوله :

وإن من أدبته في الصبا
كالعود يسقى الماء في غرسه

حتى تراه ثورقا ناضرا
بعد الذي أبصرت من ينسه

وما أشبهه بما الشبه فيه من قبيل ما يجرى فيه التأول . ولكن إن قلت في قول ابن المعتز :

فالنار تاكل نفسها إن لم تجد ما تأكله

إنه تمثيل ، فثل الذي قلت ينبغي أن يقال ، لأن تشبيه الحسود إذا صبر عليه وسكت عنه ، وترك غيظه يتردد فيه ، بالنار التي تمد بالخطب حتى يأكل بعضها بعضا مما حاجته إلى التأول ظاهرة بيته .

والذى أوجب هذا الانقسام بين التشبيه والتمثيل - كما يرى عبد القاهر - أن الاشتراك في الصفة يقع مرة في نفسها وحقيقة جنسها ، ومرة في حكم لها ومقتضى .

فالحمد يشارك الورد في الحمرة نفسها ، وتجدها في الموضوعين بحقيقتها ، واللفظ يشارك العسل في الحلاوة لا من حيث جنسه ، بل من جهة حكم وأمر يقتضيه ، وهو ما يجده الذائق في نفسه من اللذة ، والحالة التي تحصل في النفس إذا صادفت بحاسة الذوق ما يميل إليه الطبع ويقع منه بالموافقة . فلما كان كذلك احتيج لا محالة - إذا شبه اللفظ بالعسل في الحلاوة - أن يبين أن هذا التشبيه ليس من جهة الحلاوة نفسها وجنسها ، ولكن من مقتضى لها ، وصفة تتجدد في النفس بسببها ، وأن القصد أن يخبر بأن السامع يجد عند وقوع هذا اللفظ في سمعه حالة في نفسه شبيهة بالحالة التي يجدها الذائق للحلاوة من العسل ، حتى لو تمثلت الحالتان للعيون لسكانت تريان على صورة واحدة ، ولوجدتا من التناسب على حد الحمرة من الحمد والحمرة من الورد . .

وأما الضرب الأول - التشبيه غير التمثيلي - فإذا كان المثبت من المشبه في الفروع من جنس المثبت في الأصل كان أصلا بنفسه ، وكان ظاهر أمره وباطنه واحداً ، وكان حاصل جمعك بين الورد والحمد أنك وجدت في هذا أو ذاك حمرة ، والجنس لا تتغير حقيقته بأن يوجد في شيئين ، وإنما يتصور فيه التفاوت بالكثرة والقلة والضعف ، نحو أن حمرة هذا الشيء أكثر وأشد حمرة من ذلك .

وعلى هذا فإن التشبيه غير التمثيلي هو التشبيه الحقيقي الأصلي ، وأن التشبيه التمثيلي فرع له ومرتب عليه^(١)

ويستخلص من كل ما تقدم أن التشبيه غير التمثيلي عند عبد القاهر يكون وجه الشبه فيه حسياً ، أى مدركاً بإحدى الحواس الخمس الظاهرة ، وهى السمع والبصر والشم والذوق واللمس ، كما يكون الوجه فيه عقلياً حقيقياً أى ثابتاً في ذات الموصوف ، كالأخلاق والفرائز والطباع . وهذا الضرب قد يسميه عبد القاهر « التشبيه الظاهر » ،

وقد يطلق عليه « التشبيه الصريح » وقد يسميه « التشبيه الأصلي الحقيقي » ويجعل التشبيه التمثيلي فرعاً له ومبنياً عليه ؛ وقد يخصه باسم التشبيه . أما التمثيل أو التشبيه التمثيلي فإن وجه الشبه فيه لا يكون حسيًا ، ولا من الفرائز والطباع العقلية الحقيقية ، ولكنه يكون عقلياً غير حقيقي أى غير متقرر في ذات الموصوف ، فلا يكون بينا في نفسه ، بل يحتاج في تحصيله إلى تأول ، لأن المشبه لم يشارك المشبه به في صفته الحقيقية . والوجه في التشبيه التمثيلي عنده قد يكون عقلياً مفرداً ، كما يكون عقلياً مركباً .

أما السكاكي فالتشبيه عنده متى كان وجهه وصفاً غير حقيقي ، وكان منتزعاً من عدة أمور ، خص باسم (التمثيل) كالذى في قوله :

اصبرْ على مَضَعِ الحُسُوِّ دِ فَإِنَّ صَبْرَكَ قَاتِلُهُ

فالنَّارُ تَأْكُلُ نَفْسَهَا إِنْ لَمْ تَجِدْ مَا تَأْكُلُهُ

فإن تشبيه الحسود المتروك مقاولته بالنار التي لا تمد بالحطب فيسرع فيها الفناء ليس إلا في أمر متوهم له ، وهو ما تتوهم إذا لم تأخذ ممة في المقابلة مع عدك بتطلبه إياها ، عسى أن يتوصل بها إلى نقنة مصدر من قيامه إذ ذاك مقام أن تمنعه ما يمد حياته ليسرع فيه الهلاك ، وأنه كما ترى منتزع من عدة أمور . وكالذى في قوله :

وإنَّ من أدَبْتَهُ في الصَّبَا كالعُودِ يَسْتَقِي المَاءَ في غَرَسِهِ

حَتَّى تراهُ مُورِقاً ناضِراً بعدَ الذي أَبْصَرْتَهُ من يَبْسِيسِهِ

فإن تشبيه المؤدب في صباه بالعود المسقى أو ان الغرس المورق بأوراقه ونضرة ليس إلا فيما يلزم كونه مهذب الأخلاق ، مرضى السيرة حميد الفعال ، لتأدية المطلوب بسبب التأديب المصادف وقته من تمام الميل إليه وكال استحسان حاله ، وأنه كما ترى أمر تصوهري ، لا صفة حقيقية ، وهو مع ذلك منتزع من عدة أمور .

وكالذى في قوله عز من قائل « مَسَاءُهُمْ كَشَبَلِ الذي استوقد ناراً فليلاً أضامت ما حوله ذهباً لله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يُبْصرون » فإن وجه تشبيه المنافقين

بالذى شَبَّهوا به فى الآيه ، هو رفع السطّمع إلى قسئى* مطلوب بسبب مباشرة أسبابه القريبه ، مع تعقب الحرمان والحية لانقلاب الاسباب ، وأنه أمر توهى* كما ترى منزوع من أمور جمة .

وكذا الذى فى قوله عز وجل* « مثل الذين محسّلوا التّوراة ثم لم ينصّبوا لها كمثل الحار يحمل أسفارا ، فإن وجه التشبيه بين أحبار اليهود الذين كانوا العمل بما فى التوراة ثم لم يعملوا بذلك ، وبين الحار الحامل للأسفار ، هو حرمان الاتّفاع بما هو أبلغ شئ بالاتّفاع به مع الكدّ والتعب فى استصحابه . وليس يشبه كونه عائداً إلى التوهم ، ومركبا من عدة معان . والذى نحن بصده من الوصف غير الحقيقى أحوج منظور فيه إلى التأمل الصادق من ذى بصيرة نافذة وروية ثابتة ، لالتباسه فى كثير من المواضع بالعقل الحقيقى ، لاسيما المعانى التى ينزوع منها ، فرمما انزوع من ثلاثة فأورثه الخطأ لوجوب انزاعه من أكثر ، نحو قوله :

كأأبرقت قوماً عطاشاً غمامة* فلبساراًوما أقشعت وتجمت

إذا أخذت تنزوع وجه التمثيل من قوله « كأبرقت قوما عطاشا غمامة » حسب نزلت عن غرض الشاعر من تشبيهه بمراحل ، فإن مغزاه أن يصل ابتداء مطعماً بانتهاء مؤيس . وذلك يوجب انزاع وجه الشبه من مجموع البيت (١) .

وعلى هذا فإن التمثيل أو التشبيه التمثيلى - عند السكاكى - هو ما كان وجه الشبه فيه عقليا غير حقيقى وكان مركبا . وليس من التمثيل أن يكون وجه الشبه حسيا مركبا ، أو عقليا حقيقيا مفرداً ، أو عقليا غير حقيقى مفرداً . وفى هذا الأخير يخالف السكاكى عبد القاهر الذى يرى أنه تمثيل ، لحاجته إلى التأول .

والتركيب يكون فى الطرفين ، وهو أن يقصد إلى متعددين فينزوع منهما هيتين ، ثم يقصد اشتراك الهيئتين فى هيئة تعمهما ، وإنما يكون ذلك إذا كان وجه الشبه مركبا . ويمكن انزاع الهيئة التى تعمهما منه .

وعند الخطيب وجمهور البلاغيين من بعده أن التمثيل هو ما كان وجه الشبه فيه وصفا منتزعا من متعدد أى من أمرين أو أمور ، سواء أ كان ذلك التعدد متعلقا بأجزاء الشيء الواحد أولا ، فدخل فيه على هذا أربعة أقسام : ما كان طرفاه مفردين ، وما كانا مركبين . وما كان الأول مفردا والثانى مركبا ، وما كان الأول مركبا والثانى غير مركب ؛ وذلك كالوجه فيما مرّ من تشبيه الثريا بعنقود الملائحية ، فإنهما مفردان والوجه هيئة انتزعت من أجزاء كل ومن وصفه ووصف جزئه ، وإضافة العنقود إلى الملائحية تصيره مقيدا ، والتقيد لا ينافى الإفراد ؛ ولما كانت تلك الأجزاء لها وضع مخصوص ولون مخصوص ومقدار مخصوص ، وكل منها كالمستقل عن الآخر ، إذ هي أجرام متفرقة ، تأتى اعتبار هيئة مأخوذة من تلك الأجرام تكون وجه شبه ، فتأتى التركيب بهذا الاعتبار ، ولو وجد الإفراد في الطرفين . وقول بشار :

كَانَ مُنَارَ النَّعْمِ فَوْقَ رُءُوسِنَا وَأَسْيَافِنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبَهُ

فإن الطرفين مركبان ، إذ ليس ما اعتبر في كل طرف جزءا أو كاجزاء لمجموع مسمى باسم واحد ، كما في الثريا والعنقود ، حتى يكونا مفردين . والوجه هو الهيئة المنتزعة مما اعتبر في كل طرف من السيوف والغبار في الأول ، والليل والكواكب في الثانى ومن أوصافهما ، فإنه شبه هيئة السيوف المسلوطة المقاتل بها مع الغبار المنار فوق رؤوسهم بهيئة النجوم مع الكواكب ، والمقابل للسيوف هنا الكواكب ، والمقابل للغبار الليل ، ولكن المقصود الهيئة فإن قوله « تهاوى كواكبه » ساقه مساق الوصف لليل ، فلا يستقل في التشبيه ، إذ أن في اعتبار الهيئة الاجتماعية من الحسن مالا يوجد في التجريد . ومثل تشبيه الشمس بالمرآة في كف الأثل ، فإن الأول مفرد والثانى غير مفرد ، والوجه هو الهيئة المنتزعة من عدة أوصاف كل منهما التى هى بمنزلة الأجزاء ، ومن تشبيه المرآة في كف الأثل بالشمس ، فإن الأول غير مفرد والثانى مفرد .

وعلى كل حال فالتشبيه التمثيلي عند الجمهور أعمّ مما كان الوجه فيه حقيقيا بأن يكون حسّيا ، كما في تشبيه منار النعيم مع الأسياف بالليل مع الكواكب ، فإنهما مركبان ، وبما كان غير حقيقى كما في تشبيه حال المناقنين بحال الذى استوقد نارا فلما أضاعت ما حوله ذهب الله بنورهم في قوله تعالى « مَثَلُهُمْ كَمِثْلِكُمْبَلِ الَّذِى اسْتَوْقَدَ

ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون ،
وهم في هذا يخالفون السكاكي ، الذي قيد الوجه المتزع من متعدد الذي يسمى
تشبيهه تمثيلاً بكونه غير حقيقي ، حيث قال : التشبيه متى كن وجهه وصفاً غير حقيقي
وكان منزعاً من عدة أمور خص ذلك التشبيه الذي وجهه على الوصف المذكور
باسم التمثيل .

وغير التمثيل ما لا يكون وجهه منزعاً من متعدد ، وعند السكاكي ما لا يكون منزعاً
من متعدد ، أو لا يكون وهمياً واعتبارياً ، بل يكون حقيقياً ، فتشبيه الثريا بالعنقود
النور تمثيل عند الجمهور دون السكاكي .

فوجه الشبه في بيت بشار ، كأن النار النقع ... ، هو الهيئة الحاصلة من هوى
أجسام مشرقة مستطيلة متناسبة المقدار متفرقة في جوانب شيء مظلم . وقول
أبي طالب الرقي :
وكان أجرام النجوم لوامعاً

دُررٌ مُنيرٌ على بساطٍ أزرق
الهيئة حاصلة من تفرق أجرام متلألئة مستديرة صغار المقادير في المرأى على
سطح أزرق صافي الزرقة .

ومن بديع المركب الحسى ما يجيء في الهيئات التي تقع عليها الحركة ، ويكون
على وجهين : أحدهما أن يقترن بالحركة غيرها من أوصاف الجسم كالشكل واللون ،
كما في قول الشاعر : والشمس كالمرآة في كف الأشل . من الهيئة الحاصلة من
الاستدارة مع الإشراق والحركة السريعة المتصلة ، وما يحصل في الإشراق بسبب
تلك الحركة من التموج والاضطراب ، حتى يرى الشعاع كأنه يهيم بأن ينسط حتى يفيض
من جوانب الدائرة ، ثم يبدو له فيرجع من الانبساط الذي بداله إلى الانقباض ،
كأنه يجتمع من الجوانب إلى الوسط ، فإن الشمس إذا حدث الإنسان النظر إليها ليتبين
جرمها وجدها مؤدية لهذه الهيئة ، وكذا المرآة إذا كانت في يد الأشل . ومثله قول
المهلب الوزير :

والشمس من مشرقها قد بدت مشرقة ليس لها حاجب
كأنها بوقفة أحميت ذاب فيها ذهب ذائب

فإن البوقفة إذا أحميت وذاب فيها الذهب تشكل بشكلها في الاستدارة، وأخذ
يتحرك فيها بجملة تلك الحركة العجيبة، كأنه يهيم بأن ينبسط حتى يفيض من جوانبها
لما في طبعه من النعومة، ثم يبدو له فيرجع إلى الاقباض، لما بين أجزائه من شدة
الاتصال والتلاحم، ولذلك لا يقع فيه غليان على الصفة التي تكون في الماء ونحوه
بما يتخلله الهواء.

والوجه الثاني أن مجرد هيئة الحركة عن كل وصف غيرها للجسم، فهناك أيضاً
لا بد من اختلاط حركات كثيرة للجسم إلى جهات مختلفة له، كأنه يتحرك بعضه إلى
اليمين، وبعضه إلى الشمال، وبعضه إلى العلو، وبعضه إلى السفلى، لحركة الرجا
والدولاب والسهم لا تركيب فيها لاتحاد الحركة، وحركة المصحف في قول ابن المعتز:

وكان البرق مصحفاً قارياً فاطبأ مرةً وافتاحاً

فيها تركيب؛ لأنه يتحرك في المجالين إلى جهتين، في كل حالة إلى جهة؛ وكما كان
التفاوت في الجهات التي تتحرك أبعاض الجسم إليها أشد كان التركيب في هيئة المتحرك
أكثر. ومنه قول الآخر:

حُفَّت بِسُرْوِ كَالِقِيَانِ تَلَحُّفَتْ خَضْرَاً حَرِيرٍ عَلَى قَوَامٍ مُعْتَدِلٍ

فكأنها والريج جاءً يميلها تبغى التعانق ثم يمنعها الحجل

فإن فيه تفصيلاً دقيقاً، وذلك أنه راعى الحركتين: حركة التهيؤ للدنو والعناق،
وحركة الرجوع إلى أصل الافتراق، وأدى ما يكون في الثانية من سرعة زائدة تأدية
لطيفة، لأن حركة الشجرة المعتدلة في حال رجوعها إلى اعتدالها أسرع لا محالة من
حركتها في حال خروجها عن مكانها من الاعتدال، وكذلك حركة من يدرك الحجل
فيرتدع أسرع من حركة من يهيم بالدنو، لأن إزعاج الخوف أقوى أبداً من
إزعاج الرجا.

وكما يقع التركيب في هيئة الحركة قد يقع في هيئة السكون ، فن لطيف ذلك قول
أبي الطيب المتنبي في صفة كلب :

يقبض جلوس البدوي المصططلي بأربع مجدولة لم تجدل^(١)
إنما لطف من حيث كان لكل عضو من الكلب في إقامته موقع خاص ، وللجموع
صورة خاصة مؤلفة من تلك المواقع . ومنه البيت الثاني من قول الآخر في صفة
مصلوب :

كأنه عاشق قد مدَّ صفحته يوم الوداع إلى توديع ممر تحل
أو قائم من نعام فيه لوثنة مواصل^٢ يتمطيه من الكسل
والانفصال فيه أنه شبهه بالتمطط إذا واصل تمطيه مع التعرض لسيبه ، وهو اللوثة
والكسل فيه ، فنظر إلى هذه الجهات الثلاث ، ولو اقتصر على أنه كالتمطط كان قريب
التناول ، لأن هذا القدر يقع في نفس الرائي للمصلوب ابتداء ، لأنه من باب الجملة .
والفرق بين هذا والأول أن الأول صريح في الاستمرار على الهيئة والاستدامة لها
دون بلوغ الصفة غاية ما يمكن أن يكون عليها ، والثاني بالعكس .

والمركب العقلي كالمنظر المطمخ مع الخبز المؤيس الذي هو عكس ما قدر في قوله
تعالى « والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده
شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه ، شبه ما يعمل من لا يقرن الإيمان بالمعبر
بالأعمال التي يحسبها تنفعه عند الله وتنجيه من عذابه ، ثم يخيب في العاقبة أهله . ويلقى
خلاف ما قدر ، بسراب يراه الكافر بالساهرة ، وقد غلبه عطش يوم القيامة فيحسبه
ماء فيأتيه فلا يجد ما رجاه ، ويجوز بآية الله عنده يأخذونه فيعتلونه إلى جهنم فيسقوه
الحميم والغساق ، فهو كما ترى منزوع من أمور مجموعة قرن بعضها إلى بعض . وذلك
أنه روعي من الكافر فعل مخصوص ، وهو حساب الأعمال نافية له ، وأن تكون
للأعمال صورة مخصوصة ، وهي صورة الأعمال الصالحة التي وعد الله تعالى بالنواب

(١) أي على أربع قوائم ، وهي يده ورجلاه ، مجدولة أي محكمة الخلق ، والجدل التلني
حنا هو جلد الإبلان .

عليها بشرط الإيمان به وبرسله ، وأنها لا تفيدهم في العاقبة شيئاً ، وأنهم يلقون فيها عكس ما أملوه ، وهذا العذاب الأليم ، وكذا في جانب المشبه به .
ويرى عبد القاهر أن التشبيه الذي هو الأول أن يسمى تمثيلاً ، لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح ، ما تجده لا يحصل لك إلا من جملة من الكلام أو جملتين أو أكثر .
حتى إن التشبيه كلما كان أوغل في كونه عقلياً محضاً كانت الحاجة إلى الجملة أكثر .
الآنرى إلى نحو قوله عز وجل : « إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفاً وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس » كيف كثرت الجمل فيه ؟ حتى أنك ترى في هذه الآية عشر جمل إذا فصلت . وهي وإن كانت قد دخل بعضها في بعض ، حتى كأنها جملة واحدة ، فإن ذلك لا يمنع من أن تكون صور الجمل معنا حاصلة تشير إليها واحدة .
ثم إن الشبه منتزع من مجموعها ، من غير أن يمكن فصل بعضها عن بعض وإفراد شطر من شطر . حتى إنك لو حذف منها جملة واحدة من أى موضع كان أخل ذلك بالمعنى من التشبيه

ولا ينبغي أن تعد الجمل في هذا النحو بعد التشبيهات التي يضم بعضها إلى بعض والأعراض الكثيرة التي كل واحد منها متفرد بنفسه ، بل بعد جمل تنسق ثانياً منها على أوله وثالثة على ثابته وهكذا . فإن ما كان من هذا الجنس لم تترتب فيه الجمل ترتيباً مخصوصاً حتى يجب أن تكون هذه سابقة وتلك تالية لها وثالثة بعدهما .
الآنرى أنك إذا قلت : زيد كالأسد بأساً ، والبحر جوداً والسيف هضاء ، والبدر بهاء ، لم يجب عليك أن تحفظ في هذه التشبيهات نظاماً مخصوصاً ، بل لو بدأت بالبدر وتشبيهه به في الحسن ، وأخرت تشبيهه بالأسد في الشجاعة كان المعنى بحاله . وقوله :
النشْرُ مِسْكٌ والوجوهُ دنا نيرٌ وأطرافُ الأكَفِ عَمٌّ (١)

إنما يجب حفظ هذا الترتيب فيها لأجل الشعر ، فأما أن تكون هذه الجمل متداخلة

(١) النشْر : الريح الطيبة أو أعم ، والعم : بالعربك شجرة لها ثمرة حمراء يشبه بها البنان المحضوب ؛

كثداخل الجمل في الآية ، وواجباً فيها أن يكون لها نسق مخصوص كالنسق في الأشياء إذا رتب ترتيباً مخصوصاً كان لمجموعها صورة خاصة فلا (١) .

ومن الواضح في كون الشبه معلقاً بمجموع الجملتين حتى لا يقع في الوهم تميز إحداهما على الأخرى قول يزيد بن الوليد ، وكان كتب إلى مروان بن محمد وهو عامله بأرمينية يطالبه بالبيعة ، وقد جاءه كتاب منه غير صريح « بلغني أنك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى ، فإذا أتاك كتابي هذا فاعتمد على أيهما شئت ، والسلام ، ١ . وذلك أن المقصود من هذا الكلام التردد بين الأمرين وترجيح الرأي فيهما ، ولا يتصور التردد والترجيح في الشيء الواحد ، فلو جهدت وهمك أن تتصور لقولك « تقدم رجلاً » معنى وفائدة ما لم تقل « وتؤخر أخرى » أو تنوه في قلبك كلفت نفسك شططاً (٢)

قلب التشبيه :

التشبيه المقلوب هو الذي يجعل فيه المشبه بالذي هو الناقص بالإصالة مشبهاً به ويجعل فيه المشبه به الذي هو الكامل بالإصالة مشبهاً ، وإذا جعلت كذلك صار بمقتضى أصل تركيب التشبيه الناقص كاملاً وهو المشبه به لفظاً ، أو بعبارة أخرى يجعل ما الوجه فيه أتم مشبهاً ، ليتوهم السامع أن المشبه به أتم في الوجه من المشبه اعتماداً على القاعدة من كون الوجه في المشبه به أتم ، ويكون الأمر بالعكس .

ويسميه ابن جنى « غلبة الفروع على الأصول » ، وقال إنه فصل من فصول العربية ظريف ، تجده في معاني العرب ، كما تجده في معاني الأعراب ، ولا تكاد تجد شيئاً من ذلك إلا والغرض فيه المبالغة (٣) .

وذكر ابن الأثير (٤) أن هذا الضرب يسمى « الطرد والعكس » وهو أن يجعل

(١) أسرار الياغة ٧٨

(٢) أسرار الياغة . ٩ .

(٣) الحصائص / ٣٠٨١ (مطبعة الهلال — القاهرة ١٩١٣ م) .

(٤) المثل السائر ٢٤٩ .

المشبه به مشبها ، والمشبه مشبها به ، وما جاء منه قول البحترى :
في طلعةِ البدرِ شيء من محاسنها وللقضيبِ نصيبٌ من تنفيسها
وقول عبد الله بن المعتز في تشبيهه الهلال :

ولاح ضوءٌ مغيرٌ كاذٍ يفضحُننا مثل القلامِ قد قدت من الظفرِ
ولما شاع ذلك في كلام العرب واتسع صار كأنه هو الأصل ، وهو موضع
من علم البيان حسن الموقع لطيف المآخذ . فانت تقول في النجوم كأنها مصايح ،
ثم تقول في حالة أخرى في المصايح كأنها نجوم . ومثله في الظهور والكثرة
تشبيه الخد بالورد ، والورد بالخد ، وتشبيه العيون بالترجس ثم تشبه الترجس
بالعيون ، كقول أبي نواس :

لدى ترجسٍ غصّرَ القِطافِ كأنه إذا ما منحناه العيونَ عيونُ
وكما يشبهون السيوف عند الاتضاء بالبروق ، ثم يعودون فيشبهون البرق بالسيوف
المنتضأة ، كما قال ابن المعتز يصف سحابة :

وساريةٍ لا تملى البُكا جرى دمعُها في مُخدودِ الثرى
سرتْ تفتحُ الصبحُ في ليها يبرقُ كهنديّةٍ تُنفَسِضِي
ومن ذلك أن الدموع تشبه إذا قطرت على حدود النساء بالطل والقطر على
ما يشبه الحدود من الرياحين كقول النابغة :

بكتُ للحبيبِ وقد راعها بكاءُ الحبيبِ لبعدِ الديار
كانَ الدموعُ على خدّها بقيةُ ظلِّ علي (١) جُلنارِ
وشبيه به قول ابن الرومي :

لو كنتَ يومَ الوداعِ حاضرنا وهنَّ يُطفينَ غلةَ الوجدِ
لم ترَ إلاّ الدموعَ ساكبةً تقطرُ من مُقلّةِ علي خدِّ
كانَ تلكَ الدموعَ قطرُ ندى يقطرُ من ترجسِ علي وردِ

(١) الجلنار : زهرة الرمان ، فارسي معرب .

ثم يعكس كقول البحري :

شقائقُ يَحْمِلُنَ الندى فكأنه دُموعُ التصابي في مُخدود الخرائدِ

يقصد الشاعر على عادة التخيل أن يوم في الشيء الذي هو قاصر عن نظيره في الصفة أنه زائد عليه في استحقاقها ، واستيجاب أن يجعل أصلا فيها ، فيصح على موجب دعواه وشوقه إلى أن يجعل الفرع أصلا ، وإن كنا إذا رجعنا إلى الحقيقة لم نجد الأمر يستقيم على ظاهر ما يقع اللفظ عليه . ومثاله قول محمد بن وهيب :

وَبَدَا الصَّبَاحُ كَانَ عُرْسَهُ وَجَهُ الخليفة حينَ يُمتدَحُ

فهذا على أنه جعل الخليفة كأنه أعرف وأشهر وأتم وأكمل في النور والضياء من الصباح ، فاستقام له بحكم هذا القصد أن يجعل الصباح فرعاً ، وأن يجعل وجه الخليفة أصلا .

وهذه الدعوى تشبه قولهم : لا يدري أوجهه أنور أم الصبح ؟ وقولهم إذا أفرطوا : نور الصباح يخفى في ضوء وجهه ، أو نور الشمس مسروق من جبينه ، وما جرى في هذا الأسلوب من وجوه الإغراق والمبالغة ، إلا أن في الطريقة الأولى خلابة وشيئا من السحر ، وهو أنه كان يستكثر للصباح أن يشبهه بوجه الخليفة ، ويوم أنه قد احتشد له واجتهد في طلب تشبيه يفهم أمره . وجهته الساحرة أن يوقع المبالغة في نفسك من حيث لا تشعر ، ويفيدكها من غير أن يظهر ادعاؤه لها ، لأنه وضع كلامه وضع من يقيس على أصل متفق عليه ، ويزجي الخبر عن أمر مسلم لا حاجة فيه إلى دعوى ، ولا إشفاق من خلاف مخالف ، وإنكار منكر ، وتجهم معترض ، لأن المعاني إذا وردت على النفس هذا المورد كان لها ضرب من السرور خاص .

والمثال فيما جاء من التمثيل مردوداً فيه الفرع إلى موضع الأصل ، والأصل إلى محل الفرع قول الشاعر :

وكانَ النجومَ بينَ دُجَاهِ سُنَنِ لَاحَ بينهنَّ ابتداعُ

وذلك أن تشبيه السنن بالنجوم تمثيل والشبه عقلي ، وكذلك تشبيه خلافها من

البدعة والضلالة بالظلمة ، ثم إنه عكس فشبّه النجوم بالسنن ، كما يفعل فيما مضى من المشاهدات (١)

والشرط في استعمال هذا التشبيه المنعكس ألا يرد إلا فيما كان متعارفاً ، حتى تظهر فيه صورة الانعكاس ، ولو ورد في غير المتعارف لكان قبيحاً ، لأن مَطْرَد العادة في البلاغة على تشبيه الأدنى بالأعلى ، فإذا جاء على خلاف ذلك فهو معكوس ، للبالغة والإغراق وإثبات التداخل بين الطرفين .

التشابه :

تقدم أن التشبيه الجاري على الأصل ، أو التشبيه المطّرد ، هو ما يلحق فيه الأدنى بالأعلى ، والمجهول بالمعلوم ، والخفيّ بالجليّ ، والناقص بالكامل ، وأن الأصل في ذلك اعتبار وجه الشبه الذي يكون أوضح وأتمّ في المشبه به عنه في المشبه .

كما تقدم أن التشبيه المقلوب هو ما عكست فيه هذه الأمور ، فيدعى أن العلم والجلاء والكمال متوافرة في المشبه على درجة أتمّ من توافرها في المشبه به ، للبالغة في وصف المشبه به بالأوصاف التي أريد إثباتها له

وقد لا تراد المفاضلة بين الشئين في صفة من الصفات ، ولكن يراد إثبات أن أحدهما مثل الآخر ، لا يزيد عنه ولا ينقص . وهذا ما يسميه البلاغيون (التشابه) ويعزلونه عن (التشبيه) الذي درس في الفصول السابقة .

فإذا أريد الجمع بين شئين في أمر من الأمور عن غير قصد إلى كون أحدهما ناقصاً والآخر زائداً ، سواء وجدت الزيادة والقصان أم لم يوجد ، فالأحسن ترك التشبيه ، لأن الفرض أنه لم يقصد إلحاق الناقص بالزائد ، فلا يوتى بصيغة التشبيه المقتضية لذلك ، احترازاً عن ترجيح أحد المتساويين على الآخر ، فإن التشبيه ترجيح المشبه به على المشبه . وإنما قلنا إن (التشابه) يقتضى التساوى لأن تشابه زيد وعمرو قضية تنحل في المعنى إلى قولنا : زيد يشبه عمراً ، وعمرو يشبه زيداً .

(١) أسرار البلاغة : ص ١٩٦ .

تكونان متساويين فيصير مضمون التشابه التساوى ، وصار الكلام مجردا لجمع الذى هو أعم من التفاوت .

وفى التشابه يترك التشبيه ويعدل عن صيغته إلى الحكم بالتشابه ، بأن يؤتى بما يدل على التشابه والتساوى . وذلك بأن يعبر بالتفاعل المقتضى لحصول مدلوله من الجانبين ، فيكون كل من الأمرين مشبها ومشبها به ، فلا يكون من التشبيه السابق المقتضى لتعين المشبه من المشبه به . قيل : وشرط ذلك كون الفعل لازما كتشابهها وتمائلا . وأما إن كان متعديا أفاد التشبيه ، كيشبهه كذا ، أو يماثل كذا . وإنما يعدل إلى الحكم بما يدل على التماثل لكونه هو المدعى المراد . كقول أبي إسحاق الصابى :

تشابه دمعى إذ جرى ومدامتى فن مثل ما فى الكأس عيني تسكب
هو الله ما أدرى أبا الخمر أسبلت جفونى أم من عبرتى كنت أشرب

لما اعتقد التساوى بين الدمع والخمر ترك التشبيه إلى التشابه .

ومن التشابه قول صاحب بن عبّاد :

رقّ الزجاجُ وراقت الخمرُ وتشابهها فتشاكل الأمرُ
فكأنما خمرٌ ولا قدحٌ وكأنما قدحٌ ولا خمرٌ

ويجوز عند إرادة الجمع بين شيئين فى أمر التشبيه أيضاً ، لأنهما وإن تساويا فى وجه الشبه بحسب قصد المتكلم ، إلا أنه يجوز له أن يجعل أحدهما مشبها به لغرض من الأغراض وسبب من الأسباب ، مثل زيادة الاهتمام ، وكون الكلام فيه ؛ كتشبيه غرة الفرس بالصبح ، وتشبيه الصبح بغرة الفرس ؛ متى أريد ظهور منير فى مظلم أكثر منه من غير قصد إلى المبالغة فى وصف غرة الفرس بالضياء والانبساط وفرط التلاؤ ونحو ذلك ، إذ لو قصد ذلك لوجب جعل الغرة مشبها والصبح مشبها به ، وتشبيهه الشمس بالمرآة المجلوة أو الدينار الخارج من السكة ، كما قال :

وكان الشمس المنيرة دينا رجّ جلته حدائد العنراب

وتشبيه المرأة المجلوة أو الدينار الخارج من السكة بالشمس ، متى أريد استدارة متلائي متضمن الخصوص في اللون ، وإن عظم التفاوت بين بياض الصبح وبياض الغرة ، ونور الشمس ونور المرأة والدينار ، وبين الجرمن ، فإنه ليس شيء من ذلك بمنظور إليه في التشبيه . وعلى هذا ورد تشبيه الصبح في الظلام بعلم أبيض على ديباج أسود في قول ابن المعتز :

والليل كالحلّة السوداء لاح به من الصباح طراز غير مرقوم
فإنه تشبيه حسن مقبول ، وإن كان التفاوت في المقدار بين الصبح والطراز في الامتداد والانبساط شديداً .

محاسن التشبيه :

(١) الأصل في حسن التشبيه أن يمثل الغائب الذي لا يعتاد بالظاهر المعتاد ، وهذا يؤدي إلى إيضاح المعنى وبيان المراد ، وهذا مثل قوله تعالى « مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف ، ففي هذه الآية كشف وإيضاح لحال أولئك الكفار ، وأعمالهم التي يظنون بها الإصابتة ، وهي لا جدوى لها بهذا التمثيل المحسوس ، بذلك الرماد الذي تتسلط عليه الرياح فتبدده ولا تبقى منه شيئاً . ومثل قول النبي صلى الله عليه وسلم « كن في الدنيا كأنك غريب ، أو عابر سبيل » يعني في قطع العلائق وخفة الحال ، فإن الغريب لا علاقة له في بلاد الغربة ، وابن السبيل لا لبث له إلا بمقدار العبور وقطع المسافة . فهذا المعنى قد أظهره التشبيه نهاية الظهور ، وأوضح حاله كما تراه . والتشبيه كما يقول أبو هلال^(١) : يزيد المعنى وضوحاً ويكسبه تأكيداً ، ولهذا أطبق جميع المتكلمين من العرب والعجم عليه ، ولم يستغن أحد منهم عنه . وقد جاء عن القدماء وأهل الجاهلية من كل جيل ما يستدل به على شرفه وفضله وموقعه من البلاغة بكل لسان .

فن ذلك ما قال صاحب كيلة ودمنة : الدنيا كالماء الملح ، كلما ازدادت منه شرباً

(١) كتاب الصناعتين : ص ٢٣٤ .

ازدادت عطشاً . وقال : صحبة الأشرار تورث الشر ، كالريح إذا مرت على المتن حملت نتناً ، وإذا مرت على الطيب حملت طيباً . وقال : من لا يشكر له كان كمن نثر بذره في السباخ ، ومن أشار على معجب كان كمن سارء الأصم وقال : المودة بين الصالحين سريع اتصالها ، بطيء انقطاعها ، كآية الذهب التي هي بطيئة الانكسار هينة الإعادة ، والمودة بين الأشرار سريع انقطاعها بطيء اتصالها ، كآية الفخار يكسرها أدنى شيء ولا وصل لها .

(٢) ويمثل الشيء بما هو أعظم منه في الاتصاف بالصفة أو أحسن منه في الصورة أو المعنى ؛ فيأتي الحسن حينئذ من ناحية الغلو والمبالغة ، وهذا كقوله تعالى : وله الجوار المذنشات في البحر كالأعلام « فشبّه السفن الجارية على ظهر البحر بالجبال في كبرها ونخامة أمرها ، على جهة المبالغة في ذلك . وإفادة التشبيه المبالغة من أعظم مقاصده ، ولهذا لا تكاد تجد تشبيهاً خالياً عن هذا القصد ، وكلما كان الإغراق في التشبيه ، والإبعاد فيه ، وكونه متعذر الوقوع والحصول ، كان أدخل في البلاغة وأوقع فيها ، كما قال الشاعر في وصف الخمر :

وكانها وكان حامل كأسها إذ قام يجلوها على الندماء
شمس الضحكار قصت فقط وجهها بدر الدجى بكواكب الجوزاء

فانظر إلى ما أبدعه في المبالغة بهذا التشبيه ، حيث شبه الساقى بالبدر ، وشبه الخمر بالشمس ، وشبه جيبها بالكواكب ، إغراقاً في ذلك ومبالغة فيه^(١) . ولذلك كان مما يقيح به التشبيه إخراج الظاهر فيه إلى الخافي ، والمكشوف إلى المستور ، والكبير إلى الصغير (٢) .

وتحقق تلك المبالغة فوق تأكيد المعنى غرضين مهمين ، هما تزيين المشبه عند إرادة هذا التزيين ، وتقبيحه عند الرغبة في تهجينه ، وهذا غرض عظيم من أغراض البيان ، ومن تعاريفهم في البلاغة أنها كشف ما غمض من الحق ، وتصوير الحق في صورة الباطل ، والباطل في صورة الحق . وإلى فعل البيان في هذا يشير ابن الرومي في قوله :

(٢) الصناعتين : ٢٥٧ .

(١) الطراز ١ / ٢٧٥ .

في زخرف القول تزين لباطله والحق قد يعثره سوء تغبير
تقول هذا مجاج النحل تمدحه وإن تعبت قلت ذاقه الزناير
مدحاً وذلماً وما جاوزت وصفهما حسن البيان يرى الظلماء كالنور

فقد زين العسل وهجنه في بيت واحد بالتصرف في التشبيه الذي خيل فيه خيالاً
حسناً مرة ، وخيالاً قبيحاً أخرى . ومن أبدع ماورد في ذلك قول ابن رشيقي في سوداء :

دعا بك الحسن فاستجيبى يا منك في صبغة وطيب
تبي على البيض وانتطلي تيه شباب على مشيب
ولا يرعك اسوداد لون كقطة الشادن الريب
فإنما النور عن سواد في أعين الناس والقلوب
وقد أخذه ابن قلاقس فقال :

رُبَّ سوداء وهي بيضاء معنى ناس المسك في اسمها الكافور
مثل حب العيون يحسبه الناس من سواد وإنما هو نور

ويبدو أثر التشبيه في التزين واضحاً في قول ابن الأنباري في ابن بقتة الوزير ،
وقد صلبه عضد الدولة بن بويه ، حتى قيل إن عضد الدولة تمنى أن يكون هو المصلوب ،
وأن قصيدة ابن الأنباري قيلت فيه :

غتلوا في الحياة وفي الممات لحق أنت إحدى المعجزات
كان الناس حولك حين قاموا وفود نذاك أيام الصلوات
كانك قائم فيهم خطيباً وكتهم قيام للصلاة
مددت يديك نحوهم احتفاء كدتهما إليهم بالهبات

ومن تقبيح الحسن قول ابن شرف القيرواني في هجاء التين :

لا مرحباً بالتين لما أتى يسحب كالليل عليه وشاخ
مزق الجلباب يحكي لنا هامة زنجي عليها جراح

وهذا وذلك من أهم أغراض البيان ، وقد استخرجه أبو هلال العسكري وجعله فنا مستقلا من فنون البديع ، وسماه (اللطاف) قال : هو أن تلتطف للمعنى الحسن حتى تهجنه ، والمعنى المهجين حتى تهجنه (١) .

وقول النابغة الذبياني في اعتذاره إلى النعمان :

فإنك كالليل الذي هو مُدركي وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

وهذا التشبيه يجمع المقصودين من الظهور والمبالغة . أما الظهور فلأن علم الناس بأن الليل لا بد من إدراكه له أظهر من علمهم بأن النعمان لا بد من إدراكه له . وأما المبالغة فإن تشبيهه بالليل الذي لا يصدّ دونه حائل أعظم وأثم وأبلغ في المدح . ومن التشبيه المختار قول امرئ القيس :

كانّ قلبَ الطيرِ رطباً ويابساً لدى وكرها العنّابُ والحشَفُ البالي (٢)

وهذا من التشبيه المقصود به إيضاح الشيء ، لأن مشاهدة العنّاب والحشَف البالي أكثر من مشاهدة قلوب الطير رطبة ويابسة (٣) .

(٣) وقد يحتاج الأديب إلى تعداد كثير من الصفات حتى يثبت لموصوفه ما شاء من مدح أو ذم ، فيجد في إيراد الكلام على صورته التشبيه ما يغني عن التكرار وتعداد الأوصاف ، فيكون للتشبيه فضيلة الإيجاز ، وهو مقصد عظيم من مقاصد البلاغة ، التي قيل في أوصافها إنها لمحّة دالة .

فإذا شبهت إنسانا بالأسد ، فإن الغرض في هذا تشبيهه به في قوة القلب ، وشدة البطش ، والقدرة على الافتراس ، وأن الخوف لا يخامره ، والذعر لا يعرض له ، وغير تلك الصفات ، ولكنك تستغني بذكر لفظ المشبّه به عن أن تقول إن المدوح شهم شجاع قوى البطش ، جرى الجنان ، قادر على الاعتداء ، فتحقق بما لجأت إليه من التشبيه الإيجاز المنشود الذي يتسامى إليه الأدباء .

(١) كتاب الصناعتين : ص ٤٢٧ .

(٢) يصف عقاباً بكثرة الصيد . وكرها عشها . والعنّاب : شجر حبه كعب الزيتون أحمر . والحشف

أردأ التمر . (٣) سر النصاحة ٢٩٢ .

ومن الاختصار العجيب والإيجاز البليغ في التشبيه قوله تعالى : « إنما مثلُ الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح » فقد اشتملت هذه الآية على أنواع من تشبيهات أشياء بأشياء في معانٍ وأوصاف بحيث لو فصلت لاحتاجت إلى شرح كبير ، مع اختصاصها بجزالة اللفظ وبراعة النظم وبلاغة المعاني وحسن السياق ، ومن الإيجاز قول البحترى :

تبشّم وقطوبٌ في ندَى ووَغَى كالرعدِ والبرقِ تحتَ العارضِ البردِ
فهذا غاية في الإيجاز في معنى الندى والعطاء في حالة الرضا ، والجد والصرامة في ميادين الوغى .

(٤) ما يفيد التشبيه من التخيل ، وتوليد الصور ، والجمع بين المتباينات والمتباعدات التي لا تقع في الحس . وكل هذا يؤدسى إلى تجديد البيان واختراع الصور التي لا وجود لها ، وأنت إذا استقرت التشبيهات وجدت التباعد بين الشئين كلما كان أشد ، كان أعجب إلى النفس وأطرب لها .

وموضع الاستحسان ، ومكان الاستظراف ، والمثير للدفن من الارتياح ، والمتألف للنافر من المسرة ، كما يرى عبد القاهر^(١) ، هو في أنك ترى الشئين مثلين متباينين ، ومؤتلفين مختلفين ، وترى الصورة الواحدة في السماء والأرض ، وفي خلقة الإنسان وخلال الروض . ومبنى الطباع على أن الشيء إذا ظهر من مكان لم يهد ظهوره منه ، وخرج من موضع ليس بمعدن له ، كانت صباغة النفس به أكثر ، وكانت بالشغف به أجدر . فسواء في إثارة التعجب وإخراجك إلى روعة المستغرب ، وجودك الشيء في مكان ليس من أمكنته ، ووجود شيء لم يوجد ولم يعرف من أصله في ذاته وصفته .

فالتشبيه يؤلف ما بين المتباينين حتى يختصر بعد ما بين المشرق والمغرب ، وهو يريك المعاني الممثلة بالأوهام شها في الأشخاص المماثلة ، والأشباح القائمة ، وينطق الأخرس ، ويعطيك البيان من الأعجم ، ويريك الحياة في الجماد ، ويريك الثام

(١) أسرار البلاغة ص ١١٠ .

الأعداد ، فيأتيك بالحياة والموت مجموعين ، والماء والنار مجتمعين ، كما يقال في الممدوح :
وهو حياة لأوليائه ، موت لأعدائه ، . ويجعل الشيء من جهة ماء ، ومن أخرى ناراً ،
كما قال الشاعر :

أنا نارٌ في مُرتقى نظري الحَا صِدِّ ماءٌ جارٍ معَ الإخوانِ
وكما يجعل الشيء حلواً مرّاً ، وصاباً عسلاً ، وقبيحاً حسناً ، وأسوداً أبيضاً ،
كنحو قوله :

لهُ منظرٌ في العينِ أبيضٌ ناصعٌ ولكنّه في القلبِ أسودٌ أسنفعٌ
ويجعل الشيء قريباً بعيداً معاً ، كقول الشاعر :

دَانِ إِلَى أَيْدِي الْعُفَاةِ وَشَاسِعٌ عَن كُلِّ نَدٍّ فِي النَّدَى وَضَرِيبِ
كَالْبَدْرِ أَفْرَطَ فِي الْعُلُوِّ وَضَوْؤُهُ لِلْعَصْبَةِ السَّارِينَ جَسَدٌ قَرِيبِ
والمشبه به كلما كان أبعد عن الوقوع كان التشبيه المستخرج منه أغرب
ويكون أدخل في المبالغة . ومثال القريب تشبيه السيوف بالأمواج ، وتشبيه
الرجال بالأسود . ومن قريب التشبيه وأحسنه ما قاله علي بن جبلة :

إِذَا مَا تَرَدَى لِأَمَةِ الْحَرْبِ أُرْعِدَتْ حَشَا الْأَرْضِ وَاسْتَدْمَى الرِّمَاحُ الشَّوَارِعُ
وَأَسْفَرَ تَحْتَ النَّقْعِ حَتَّى كَانَهُ صَبَاحٌ مَشَى فِي ظِلَّةِ اللَّيْلِ طَالِعُ
ومنه قول أبي تمام :

خَلَطَ الشَّجَاعَةَ بِالْحَيَاءِ فَاصْبَحَا كَالْحُسْنِ شَيْبَ الْمُغْرَمِ بِدَلَالِ
ومثال التشبيه البميد تشبيه الفحم إذا كان فيه جمر يجر من المسك موجه ذهب ،
ونحو تشبيه الشقائق بأعلام من ياقوت على رماح من زبرجد ، ونحو تشبيه الدماء
بنهر من ياقوت أحمر ، فهذا وأمثاله من المعدود في البعيد ، لكونه غير متوهم الوقوع
بحال ، فإن البحر من المسنك لا يوجد ، ولكنه متصور ، وهكذا ، وأعلام الياقوت
على رماح الزبرجد غير موجودة ، ولهذا فإنه لما كان غير موجود كان أدخل في التشبيه
وأعجب ، لكونه غير واقع ، ولهذا كان قول القائل :

وكان أجرام النجوم لوامعاً دررٌ ثرى على بساطٍ أزرق
أدخل في الإعجاب وأغرب من قول ذي الرمة ، كأنها فضة قد مسها ذهب ،
لما كان الأول غير واقع لأن البساط الأزرق عليه درر منثورة لا يكاد يوجد بخلاف
الفضة الموهة بالذهب ، فإنها توجد كثيراً (١) .

ومعنى هذا أن الأديب كلما أبعد في التشبيه ، كان أقدر على توليد الخيال وتأليف
الصور ، وتلك سمة من سمات الشعرية التي تسمو على القريب مما يكون من
عامة الأدباء ، والذي أخلقه هذا القرب بكثرة الاستعمال فكاد يكون مبتدلاً .

صور من نهر التشبيه

(١) من شرط بلاغة التشبيه أن يشبه الشيء بما هو أكبر منه وأعظم ، ومن
هنا غلط بعض الكتاب ، من أهل مصر ، في ذكر حصن من حصون الجبال
مشبهاً له ، فقال :

هامة ، عليها من الغامة علامة ، وأنملة ، خضبا الأصيل ، فكان الهلال منها
قلامه . فهذا الكاتب أخطأ في تشبيه الحصن بالأنملة ، وأى مقدار للاتملة بالنسبة
إلى تشبيه حصن على رأس جبل ؟ ، ولو أنه أصاب في المناسبة بين ذكر الأنملة
والقلامه وتشبيهها بالهلال (٢) .

(٢) مما يحتاج إليه التشبيه أن يكون الأمر المشبه به واقعاً مشاهداً خير مستنكر ،
ليوافق ذلك المقصود بالتشبيه والتثيل من الإيضاح والبيان ، ولهذا عاب نصيب على
الكهيت قوله :

كان الغطاط (٣) من غليها أراجيز أسلتم تهجو غفارا
وقال له : أخطأت ، ما هجت أسلم غفارا قط . وأراد نصيب من الكهيت أن يكون
شبه بشيء واقع معروف . وهذا كما يقال : كأن مناقضة فلان وفلان مناقضة جري

(١) الطراز ١ / ٢٨١ .

(٢) ابن الأثير : المثل السائر ٢٣٦ . (٣) الغطاط صوت غليان القدر .

والفرزدق ، فيكون هذا الكلام صحيحاً ، ولو قال كأن مناقضتهما مناقضة الاحوص
وعمر بن أبي ربيعة ، لم يكن ذلك التشبيه صحيحاً ، إذ كان المشبه به لم يقع . وكذلك
قول الحكم الخضري :

كانت بنو غاب لآمتها كالغيث في كل ساعة يكف

فإن العادة لم تجر بأن الغيث يكف في كل ساعة . وإن كان هذا البيت يحتمل من
التأويل أن يكون معناه : كان هؤلاء القوم كالغيث إلا أنه غيث يكف كل ساعة ،
وإن لم يدل لفظه على هذا المعنى بدلالة واضحة . ومن هذا قول أيمن بن خريم في مدح
بشر بن مروان :

فإنا قد وجدنا أمَّ بشرٍ كأمِّ الأسدِ مذكراً ولوداً

لأن أم الأسد ليست كذلك . ومن ردى التشبيه قول المرار :

وخالٍ على خديك يبدو كأنه سبنا البدر في دعجاء بادٍ دجونها^(١)

لأن الحدود بيض ، والمتعارف أن يكون الخال أسود ، فتشبيه الحدود باللؤلؤ ،
والخيل بضوء البدر ، تشبيه ناقض للعادة^(٢) .

(٣) من بعيد التشبيه ما قاله الفرزدق :

يمشون في حلق الحديد كما مشت مجرب الجمال بها الكسحيل المشعيل^(٣)

فشبه الرجال في دروع الزرد بالجمال الجرب ، وهذا من التشبيه البعيد ، لأنه إن
أراد السواد فلا مقارنة بينهما في اللون ، فإن لون الحديد أبيض ، ومع ما فيه من
البعد ، ففيه أيضاً سخف وغبث . ومن البشع المستنكر في التشبيه ما قاله
بعض الشعراء :

(١) الدعجاء : السوداء ، صفة لموصوف محذوف ، تقديره ليلة ، ودجونها : سوادها .

(٢) سر النصاحة ٢٦٩ وأكثر هذا القدر قوله المفاجي من كلام قدامة بن جعفر في كتابه

تقد الشعر .

(٣) الكسحيل : النفط أو القطران يطلى به الإبل ، وأشمل إبله بالقطران : كثره عليها .

وما زالت ترُجو نَيْلَ سَنَلِي وودَّها وتبعدهُ حتى ابيضَّ منك المسايحُ
مَلاَ حاجبَيْكَ الشيبُ حتى كأنه ظباءٌ جَرى منها سَنِيحٌ وبارحُ^(١)
وهكذا ورد قول آخر في صفة السَّهام :

كسَّها رطيبَ الرصفِ فاعتدلت له قِداحٌ كأعناقِ الظبَاءِ الغوارقِ
فا هذا حاله لا ملاءمة فيه بين المشبه والمشبه به ، وهما في غاية البعد^(٢) لأنه شبه
السهم بأعناق الظباء ، ولو وصفها بالدقة لكان أولى .

(٤) قول المتنبي :

بليتِ بلي الأطلال إن لم أقفُ بها وقوفَ شَحِيحٍ ضاعَ في التزبِ خاتمُه
قال خصوم المتنبي : أراد التناهي في إطالة الوقوف فبالغ في تقصيره ، وكم عسى
هذا الشحيح ، بالغاً ما بلغ من الشح ، وواقعاً حيث وقع من البخل أن يقف على طلب
خاتمته ، والخاتم أيضاً مما لا يخفى في التزب إذا طلب ، ولا يعسر وجوده إذا فتش ،
وقد ذهب المحتجون عنه في الاعتذار له مذاهب لا يرضى أكثرها .

إن التشبيه والتشيل قد يقع تارة بالصورة والصفة ، وأخرى بالحال والطريقة ،
فإذا قال الشاعر ، وهو يريد إطالة وقوفه ؛ إنى أقفُ وقوف شحيح ضاع خاتمته ، لم يرد
التسوية بين الوقوفين في القدر والزمان والصورة ، وإنما يريد لأفنى وقوفاً زائداً
على القدر المعتاد ، خارجاً عن حد الاعتدال ، كما أن وقوف الشحيح يزيد على
ما يعرف في أمثاله ، وعلى ما جرت به العادة في أضرابه ، وإنما هو كقول الشاعر :

رُبَّ لَيْلٍ أمدٌ من نَفْسِ العا شِقٍ مُطولاً قَطَعَتْهُ باتتِحابِ
ونحن نعلم أن نفس العاشق بالغاً ما بلغ لا يمتد امتداداً أقصر أجزاء الليل ، وأن الساعة
الواحدة من ساعاته لا تنقضى إلا عن أنفاس لا تحصى كائنة ما كانت في امتدادها

(١) السنيح والماخ : ما ولاكيميانه ؛ والبارح : ما ولاكيمياسره ؛ يتفاهل بالأول ، وتطير من الثاني ؛
والمسايح جوانب الشعر .

(٢) الطراز ٢٩٩/١ والصناعتين ١٦٧ و ١٥٨ .

وطولها . وإنما مراد الشاعر أن الليل زائد في الطول على مقادير الليالي ، كزيادة نفس العاشق على الأنفاس . فهذا وجه لا يرى به بأس في تصحيح المعنى ، وإن كان من الرأي ألا يؤخذ الشاعر بهذه الدقائق الفلسفية ، مالم يأخذ نفسه بها ، ويتكلف العمل لها ، فيؤخذ فيها حينئذ بحكمه ، ويطالب بما جنى على نفسه^(١) .

* * *

هذا وباب التشبيه من الأبواب العظيمة في البلاغة العربية ، وقد أشبعه البلاغيون بحثاً وتقسيماً ، ولم يستغن أديب في أي عصر من العصور ، أو في أي غرض من الأغراض ، عن الاتفاف به فيما يحاول من تخيل أو إبانة أو مبالغة ووجد النقد في افتتان الشعراء وتصرفهم فيه مادة لتقديم ، حتى كان هذا الفن من فنون البيان بحر لا ساحل له .

ومن أمتع الدراسات في التشبيه وأوسعها ، ما كتبه الأستاذ العالم الشاعر د علي الجندي ، في أجزاءه الثلاثة من كتاب « فن التشبيه » الذي تناوله من جهاته البلاغية والأدبية والنقدية ، حتى ليعد بحق موسوعة كبرى لهذا الفن ، ومرجعاً فسيحاً للباحثين فيه .

(١) القاضي الجرجاني : الوساطة بين التلبي وخصومه ٤٨٥ .

الحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ

حدّد العلماءُ اللغةَ بأنها أصواتٌ يعبّرُ بها كلُّ قومٍ عن أغراضهم^(١) . وقد وضع أصحاب اللغة الألفاظ للدلالة على الذوات والمعاني ، فلكل معنى ولكل ذات لفظ موضوع له ، وإذا أطلق اللفظ انصرف إلى ما استقر من مدلوله في الأذهان .

فإذا عبّر عن المعنى باللفظ الذي وضع له فهذا هو (الحقيقة) وهي من قولهم حقّ الشيء إذا وجب ، واشتقاقه من الشيء المحقق وهو المحكم ، تقول العرب : ثوب محقق النسج ، أي محكمه ، قال الشاعر :

تَسْرِبُ بِلْ جِلْدِ وَجْهِ أَيْكَ إِنَّا كَفِينَاكَ الْحَقِيقَةَ الرَّقَاقَا

وهذا جنس من الكلام يصدق بعضه بعضاً ، فالحقيقة الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل ، ولا تقديم فيه ولا تأخير^(٢) .

وقد كثر كلام اللغويين والبلاغيين في تحديد الحقيقة ، ولا يخرج كلامهم عن هذا المعنى الذي أسلفناه .

فالسكاكي يعرفها بأنها الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع ، كاستعمال الأسد في الهيكل المخصوص ، فلفظ « الأسد » موضوع له بالتحقيق ، ولا تأويل فيه ، ولك أن تقول : « الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما تدل عليه بنفسها دلالة ظاهرة »^(٣) .

ونقل العلويّ في الطراز عن أبي الحسين البصري أن الحقيقة ما أفاد معنى مصطلحاً عليه في الموضوع الذي وقع التخاطب فيه ،^(٤) .

(٢) الصاحبي لابن فارس ١٦٧ .

(٤) الطراز للعلوي ١ / ٤٧ .

(١) الخصائص لابن حني ١ / ٣١ .

(٣) مفتاح العلوم للسكاكي ١٩١ .

وعند ابن الأثير أن الحقيقة هي اللفظ الدال على موضوعه الأصلي ، والحقيقة اللغوية هي حقيقة الألفاظ في دلالتها على المعاني (١) .

ويعرف عبدالقاهر الحقيقة في المفرد بأنها دكل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضح ، وإن شئت قلت في مواضعه ، وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره ، . وهذه عبارة تنتظم الوضع الأول ، وما تأخر عنه كلغة تحدث في قبيلة من العرب ، أو في جميع العرب ، أو في جميع الناس مثلاً ، أو تحدث اليوم ؛ وكل كلمة استؤنف بها على الجملة مواضعه ، أو ادعى الاستئاف فيها ، وإنما اشترط هذا كله لأن وصف اللفظة بأنها حقيقة أو مجاز حكم فيها من حيث إن لها دلالة على الجملة ، لا من حيث هي عربية أو فارسية ، أو سابقة في الوضع أو محدثة مولدة .

أما (المجاز) فهو ما أريد به غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة ، وهو مأخوذ من جاز هذا الموضع إلى هذا الموضع إذا تخطاه إليه . فالمجاز إذن اسم للمكان الذي يجاز فيه كالمعاج والمزار وأشباههما . وحقيقته هي الانتقال من مكان إلى مكان ، فجعل ذلك لنقل الألفاظ من محل إلى محل كقولنا « زيد أسد » فإن زيدا إنسان ، والأسد هو هذا الحيوان المعروف ، وقد جزنا من الإنسانية إلى الأسدية ، أى عبرنا من هذه إلى هذه لوصلة بينهما ، وتلك الوصلة هي صفة الشجاعة . وقال السكاكي : ، المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها ، مع قرينة مانعة عن إرادة معناه في ذلك النوع (٢) .

ويعرف عبد القاهر المجاز تعريفاً بلائمه تعريفه للحقيقة بقوله إنه كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع الواضع للملاحظة بين الثاني والأول (٣) . وإن شئت قلت : كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له ، من غير أن تستأنف فيها وضعاً ، للملاحظة بين ما يجوز بها إليه وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز .

(٢) مفتاح العلوم ١٩٢ .

(١) اللؤلؤ السائر ٣٦ .

(٣) أسرار البلاغة ٣٠٤ .

فإطلاق لفظ « الشمس » على الوجه المليح مجاز ، وإطلاق لفظ « البحر » على الرجل الجواد مجاز أيضاً ؛ فلفظ « الشمس » له دالتان إحداهما حقيقة وهي هذه الكوكب العظيم المعروف ، والأخرى مجازية وهي الوجه المليح ، ولفظ « البحر » دالتان أيضاً إحداهما هذا الماء العظيم المالح وهي حقيقة ، والأخرى هذا الرجل الجواد وهي مجازية ، ولا يمكن أن يقال إن هاتين الدالتين سواء ، وأن الشمس حقيقة في الكوكب والوجه المليح ، وأن البحر حقيقة في الماء العظيم المالح والرجل الجواد ، لأن ذلك لو قيل لكان اللفظ مشتركاً بحيث إذا ورد أحد هذين اللفظين مطلقاً بغير قرينة تخصصه لم يفهم المراد به ما هو من أحد المعنيين المشتركين المدرجين تحته ، ونحن نرى الأمر بخلاف ذلك ، فإذا قلنا شمس أو بحر وأطلقنا القول لا يفهم من ذلك وجه مليح ولا رجل جواد ، وإنما يفهم منه ذلك الكوكب المعلوم وذلك الماء المعلوم لا غير .

والمرجع في هذا إلى أصل اللغة التي وضعت فيها الأسماء على مسمياتها ، ولم يوجد فيها أن الوجه المليح يسمى شمساً ، ولا أن الرجل الجواد يسمى بحراً . وإنما أهل الخطابة والشعرم الذين توسعوا في الأساليب المعنوية ، فنقلوا الحقيقة إلى المجاز ، ولم يكن ذلك من واضع اللغة في أصل الوضع ، ولهذا اختص كل منهم بشيء اخترعه في التوسعات المجازية .

هذا امرؤ القيس قد اخترع شيئاً لم يكن قبله ، فن ذلك أنه أول من عبر عن الفرس بقيد الأوابد ، ولم يسمع ذلك لأحد من قبله . وقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم حنين « الآن حمى الوطيس » وأراد بذلك شدة الحرب ، فإن الوطيس في أصل الوضع هو التنور فنقل إلى الحرب استعارة ، ولم يسمع هذا اللفظ على هذا الوجه من غير النبي صلى الله عليه وسلم ، وواضع اللغة ما ذكر شيئاً من هذا .

وعلى هذا فإن من اللغة ما هو حقيقة بأصل الوضع ، ومنها ما هو مجاز بتوسعات أهل الخطابة والشعر^(١) وكل مجاز فله حقيقة ، لأنه لم يطلق عليه لفظ (المجاز)

(١) راجع المثل السائر ٣٨ .

إلا لنقله عن حقيقة موضوعه له . إذ المجاز هو اسم للموضع الذي ينتقل فيه من مكان إلى مكان ، فجعل ذلك لنقل الألفاظ من الحقيقة إلى غيرها . وإذا كان كل مجاز لا بد له من حقيقة نقل عنها إلى حالته المجازية ، فكذلك ليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز ، فإن من الأسماء ما لا مجاز له ، كأسماء الأعلام ، لأنها وضعت للفرق بين الذوات لا للفرق بين الصفات .

ويسير عبد القاهر على مبدئه في نفي كل اعتبار للفظ ، وإرجاع الأمر كله إلى المعنى ، فينكر أن يوصف اللفظ بأنه مجاز ، وذلك أن العادة قد جرت بأن يقال في الفروق بين الحقيقة والمجاز : إن الحقيقة أن 'يَمْتَر' اللفظ على أصل وضعه في اللغة ، والمجاز أن يزال عن موضعه ويستعمل في غير ما وضع له ؛ فيقال « أسد » ويراد « شجاع » و « بحر » ويراد « جواد » . وهذا وإن كان شيئاً قد استحکم في النفوس ، حتى إنك ترى الخاصة فيه كالعامية ، فإن الأمر بعد فيه على خلافه .

وذلك أننا إذا حققنا لم نجد لفظ « أسد » ، قد استعمل على القطع والبت^٣ نفي غير ما وضع له ، ذلك أنه لم يجعل في معنى شجاع على الإطلاق ، ولكن جعل الرجل بشجاعته أسداً . فالتجوز في أن ادعيت للرجل أنه في معنى الأسد ، وأنه كان في قوة قلبه وشدة بطشه ، وفي أن الخوف لا يخامره ، والذعر لا يعرض له ، وهذا عند التحصيل تجوز منك في معنى اللفظ لا للفظ ، وإنما يكون اللفظ من الألفاظ بالحقيقة عن موضعه ، ومنقولاً عما وضع له لو كنت تجد عاقلاً يقول « هو أسد » وهو لا يضم في نفسه تشبيهاً له بالأسد ، ولا يريد إلا ما يريده إذا قال « هو شجاع » . وذلك ما لا 'يشك في بطلانه .

وليس العجب إلا أنهم لا يذكرون شيئاً من المجاز إلا قالوا إنه أبلغ من الحقيقة . فإن كان لفظ « أسد » قد نقل عما وضع له في اللغة وأزيل عنه ، وجعل يراد به « الشجاع » ، هكذا غفلاً ساذجاً ، فمن أين يجب أن يكون قولنا « أسد » أبلغ من قولنا « شجاع » . وهكذا الحكم في الاستعارة ، هي وإن كانت في الظاهر من صفة

اللفظ . وكنا نقول : هذه لفظة مستعارة ، وقد استعير له اسم « الأسد » فإنّ مآل الأمر إلى أن قصد بها المعنى (١) .

وفي الناس من يزعم أن اللغة حقيقة كلها ، وينكرون المجاز ، ويذهبون إلى أنه غير وارد في القرآن الكريم ولا في الكلام ، وفيهم من يزعم أن اللغة كلها مجاز ، وأن الحقيقة غير محققة فيها (٢) .

ويذهب ابن الأثير إلى أن المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة . وذلك أن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة فيه ؛ فن ذلك عامة الأفعال ، نحو « قام زيد وقعد عمرو ، و « جاء الصيف وانصرف الشتاء » . ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية ، فقولك « قام زيد ، معناه : كان منه القيام ، أي هذا الجنس من الفعل . ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام ، وكيف يكون ذلك وهو جنس مطبّق لجميع أنواعه من الماضي والحاضر والمستقبل ، الكائنات من كل من وجد منه القيام ؟ فإذا كان الحال كذلك علمت أن قيام زيد مجاز لا حقيقة ، وإما هو على وضع الكلّ موضع البعض ، للتوسع والتوكيد ، وتشبيه القليل بالكثير . ويدل على انتظام ذلك في جميع جنسه أنك تعمل في جميع أجزاء ذلك الفعل ، فتقول : قمت قومةً ، وقومتين ، ومائة قومةً ، وقياماً حسناً ، وقياماً قبيحاً . فأعمالك إياه في جميع أجزائه يدل على أنه موضوع عندهم على صلاحيته لتناول جميعها ، ألا ترى إلى قول بعضهم :

وقد يجمعُ اللهُ الشَّتَيْتَيْنِ بعدمَا يُظَنُّانِ كلَّ الظَّنِّ أنْ لا تَلْقِيَا
فقوله « كلّ الظنّ » ، يدل على صحة ما أشرنا إليه .

وكذلك قولك « ضربتُ زيداً » ، مجاز أيضاً ، لأنك فعلت بعض الضرب لا كله ، وإنما ضربت بعضه لا جميعه ؛ لأنك قد تضرب يده ، أو رجله ، أو ناحية من نواحي جسده . ولهذا إذا احتاط الإنسان وامتنظر جاء يبدل البعض ، فقال « ضربتُ زيداً رأسه » ، ثم هو مع ذلك متجاوز ، لأنه إنما يضرب ناحية من رأسه ، لا رأسه كله . ولهذا يحتاط بعضهم في نحو هذا ، فيقول « ضربتُ زيداً جانب وجهه الأيمن » .

(١) دلائل الإيجاز ٢٨١ (٢) الطراز ٤٤/١

فإذا عرف التوكيد ، ثم وقع في الكلام نحو « نفسه ، وعينه ، وكله ، وأجمع ، وما جرى هذا المجرى ، تحقق منه حال سعة المجاز في هذا الباب . ألا تراك تقول « قطع الأمير اللص » ، ارتفع المجاز من جهة الفعل وصرت فيه إلى الحقيقة ، لكن يبقى عليك التجوز من جهة أخرى ، وهو قولك « اللص » وإنما لعله قطع يده أو رجله ، فإذا احتطت في ذلك « قطع الأمير نفسه يد اللص أو رجله » ، وكذلك جاء جميع الجنس .

فوقوع التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على شيوع المجاز فيها واشتماله عليها ، حتى إن علماء العربية جعلوا له باباً مفرداً ، لعنايتهم به ، وكونه مما تمس الحاجة إليه ، وأنه لا ينبغي أن يضاع مثله ولا يهمل ، كما أنهم جعلوا لكل معنى أهمهم باباً مفرداً كالصفة ، والعطف ، وغير ذلك (١) .

وهذان المذهبان لا يخلوان عن فساد ، فإنكار الحقيقة في اللغة إفراط ، وإنكار المجاز تفريط ، فإن المجازات لا يمكن دفعها وإنكارها في اللغة ، فإنك تقول « رأيت الأسد » ، و« عرضك الرجل الشجاع » ، والله تعالى يقول « وأسأل القرية » ، ويقول « واخفض لها جناح الذل من الرحمة » ، إلى غير ذلك .

ولا يمكن أيضاً إنكار الحقائق كإطلاق الأرض والسماء على موضوعيهما . وإذا تقرر المجاز وجب القضاء بوقوع الحقائق ، لأنه من المحال أن يكون هناك مجاز من غير حقيقة . فإذا بطل هذا القول ، فالرأى هو الثالث ، وهو أن اللغة والقرآن مشتملان على الحقائق والمجازات جميعاً ، فما كان من الألفاظ مفيداً لما وضع له في الأصل فهو المراد بالحقيقة ، وما أفاد غير ما وضع له في أصل وضعه فهو المجاز .

وهناك قوم من الذين ينكرون المجاز يزعمون أنه كذب ، ويطعنون على القرآن لورود المجاز فيه بقولهم إن الجدار لا يريد في قول الله تعالى « فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض » ، والقرية لا تسأل في قوله تعالى « وأسأل القرية التي كنا فيها » ، وقد

(١) الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والنثور لابن الأثير : ص ٣٢ بتحقيق الدكتور مصطفى جواد والدكتور جميل سعيد [مطبعة المجمع العلمي العراقي - بغداد ١٩٥٦ م]

ردّ عليهم ابن قتيبة بأن هذا من أشنع جهالاتهم ، وأدناها على سوء نظرهم ، وقلة أفهامهم . ولو كان المجاز كذبا ، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا ، كان أكثر كلامنا فاسداً ، لأننا نقول : نبت البقل ، وطالت الشجرة ، وأينعت الثمرة ، وأقام الجبل ، ورخص السعر . وتقول : كان هذا الفعل منك وقت كذا وكذا ، والفعل لم يكن وإنما كوّن ، والله تعالى يقول : فإذا عزم الأمر ، وإنما يعزم عليه ، ويقول تعالى : فأرجمت تجارتهم ، وإنما يرمج فيها ، ويقول : وجاءوا على قبيصه بدم كذب ، وإنما كذب به (١) ...

أقسام الحقيقة :

يقسم الباحثون في الألفاظ ودلالاتها الحقيقة إلى أقسام ثلاثة هي الحقيقة اللغوية ، والحقيقة العرفية ، والحقيقة الشرعية .

والواقع أن هذا البحث لم يختص به اللسانيون أو علماء البلاغة ، بل قد سبقهم إليه علماء اللغة في بحثهم عن الألفاظ وتصرفاتها في المعاني ، وبحث فيه الأصوليون وعلماء الكلام في بحثهم عن الأحكام والعقائد واستخلاصهما من الألفاظ والتعابير ، وربما بحث فيه علماء المنطق والاستدلال ؛ وأخيراً بحث فيه البلاغيون وعلماء البيان وهم يبحثون عن الدلالات ، ولا تكاد تجد خلافاً بين كلام هؤلاء وكلام هؤلاء .

(١) الحقيقة اللغوية :

وهي ما وضعها واضع اللغة ، ودلت على معانٍ مصطلح عليها في تلك المواضع ، وهذا كالألفاظ : الوردية ، والكثيب ، والجبل ، والبرق . وتلك الألفاظ تستعمل في معناها الأصلية فتكون حقيقة ، وتستعمل في غيره فتكون مجازاً ، والمجاز لا بد أن يكون مسبقاً بالحقيقة المفهومة لدى صاحب اللغة ووضعها ، وهي لا يقضى بكونها حقيقة لغوية فيما دلت عليه إلا إذا كانت مستعملة في موضعها الأصلي ، فلا بد من سبق وضعها أولاً . ومن هنا قال العلماء : إن الوضع الأول للكلمة ليس مجازاً ولا حقيقة ، وإنما يكون وصفها بذلك بعد الاستعمال .

(١) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ٩٩ .

(ب) الحقيقة العرفية :

وهي التي نقلت من مدلولها عند صاحب اللغة إلى مدلول آخر بالاستعمال والتعارف بين الناس ، وتنقسم الحقيقة العرفية إلى قسمين :

(١) الحقيقة العرفية الخاصة : وهي التي وضعها أهل عرف خاص ، وجرت على ألسنة العلماء من الاصطلاحات التي تختص بكل علم ، فإنها في استعمالها حقائق ، وإن خالفت الأوضاع اللغوية ، وهذا نحو ما يجريه النحويون في اصطلاحاتهم من الرفع ، والنصب ، والجزم ، والحال ، والتمييز ، وما يستعمله المتكلمون في مباحثاتهم في علوم النظر ، كالجوهر ، والعرض ، والكون . وما يجرى على ألسنة أهل الحرف والصناعات فيما يفهمونه بينهم ، ويجرى وفق مصطلحاتهم مجرى الحقائق اللغوية في وضوحها ، بحسب تعارفهم عليها .

(٢) الحقيقة العرفية العامة : وهي تنحصر في صورتين (١) :

الصورة الأولى : أن يشتهر استعمال المجاز بحيث يكون استعمال الحقيقة مستنكراً ، كحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه كقولنا « حرمت الخمر ، والتحریم مضاف إلى الخمر ، وهو بالحقيقة مضاف إلى الشرب . وقد صار هذا المجاز أعرف من الحقيقة وأسبق إلى الفهم . وكتسميتهم الشيء باسم ما يشابهه : كتسميتهم حكاية كلام المتكلم بأنه كلامه ، كما يقال لمن أنشد قصيدة لامرئ القيس ، بأنه كلام امرئ القيس ، لأن كلامه بالحقيقة هو ما نطق به ، وأما حكايته فكلام غيره ؛ لكنه قد صار حقيقة لسبقه إلى الأفهام بخلاف الحقيقة . وكتسميتهم الشيء باسم ماله تعلق به ، وهذا نحو تسميتهم قضاء الحاجة بالغائط ، وهو المكان المظلم من الأرض ، فإذا أطلق فإن السابق إلى الفهم منه مجازه ، وهو قضاء الحاجة ، دون حقيقته ، وهو المكان المظلم ، فصارت هذه الأمور المجازية حقائقاً بالتعارف من جهة أهل اللغة ، تسبق إلى الأفهام معانيها دون حقائقها الوضعية اللغوية .

الصورة الثانية : قصر الاسم على بعض مسمياته وتخصيصه به وهذا نحو لفظ « الدابة » ، فإنها جارية في وضعها اللغوي على كل ما يدب من الحيوانات من الدودة إلى الفيل ، ثم إنها اختصت ببعض البهائم ، وهي ذوات الأربع ، من بين سائر ما يدب على الأرض . وكلفى « الجن » و « القارورة » فإن الأول موضوع لكل ما استتر ، والثاني موضوع لمقر المائعات ، ثم اختص الجن ببعض من يستتر عن العيون ، واختصت القارورة ببعض الآنية دون غيرها مما يستقر فيه ، ولا بد في هذه الحقيقة أيضاً أن تكون مسبقة بالوضع اللغوي ، حتى تحصل في العرف مقصورة على بعض مجاربه . ومثلها الحقيقة العرفية العامة . لا بد فيها من وضع لغوي سابق .

(ح) الحقيقة الشرعية :

وهي اللفظة التي يستفاد من جهة الشرع وضعها لمعنى غير ما كانت تدل عليه في أصل وضعها اللغوي ، وتنقسم إلى أسماء شرعية ، وهي التي لا تفيد مدحاً ولا ذماً عند إطلاقها ، كالصلاة ، والزكاة ، والحج ، وسائر الأسماء الشرعية . وإلى دينية تفيد مدحاً و ذماً ، وهذا نحو : المسلم ، والمؤمن ، والكافر ، والفاسق ، وغير ذلك من الأسماء الدينية . وهذه الأسماء صارت منقولة بالشرع إلى معان أخرى ، ونسيت معانيها اللغوية . فالصلاة مفيدة لهذه الأعمال المخصوصة ، وهكذا حال الزكاة ، والصوم . فهي مقيدة بهذه المعاني على جهة الحقيقة دون غيرها من معانيها اللغوية .

أقسام المجاز :

قسم ضياء الدين بن الأثير المجاز قسمين ؛ وسمى أول القسمين (التوسّع في الكلام) ، وجعل القسم الآخر هو (التشبيه) ثم جعل التشبيه ضربين : أحدهما « التشبيه التام » وهو الذي يذكر فيه المشبّه والمشبه به ، والآخر هو « التشبيه المحذوف »

الذى يذكر فيه المشبه دون المشبه به ويسمى (استعارة) (١)، وهذا الاسم — يقصد الاستعارة — وضع للفرق بينه وبين التشبيه التام ، وإلا فكلاهما يجوز أن يطلق عليه اسم (التشبيه) ويجوز أن يطلق عليه اسم (الاستعارة) لاشتراكهما في المعنى . وأما (التوسُّع) فإنه يذكر للتصرف في اللغة لا لفائدة أخرى . وإن شئت قلت إن المجاز ينقسم إلى توسُّع في الكلام ، وتشبيه ، واستعارة . ولا يخرج عن أحد هذه الأقسام الثلاثة . فأبها وجد كان مجازا .

فإن قيل : إن (التوسع) شامل لهذه الأقسام الثلاثة لأن الخروج من الحقيقة إلى المجاز اتساع في الاستعمال ، قيل في الجواب : إن التوسع في التشبيه والاستعارة جاء ضمنا وتبعاً ، وإن لم يكن هو السبب الموجب لاستعمالها . وأما القسم الآخر الذى لا هو تشبيه ولا هو استعارة فإن السبب في استعماله هو طلب التوسع لا غير .

وبيان ذلك أنه قد ثبت أن المجاز فرع عن الحقيقة ، وأن الحقيقة هي الأصل ؛ وإنما يعدل عن الأصل إلى الفرع لسبب اقتضاه ، وذلك السبب الذى يعدل فيه عن الحقيقة إلى المجاز إما أن يكون لمشاركة بين المنقول والمنقول إليه في وصف من الأوصاف . وإما أن يكون لغير مشاركة ، فإن كان لمشاركة ، فيما أن يذكر المنقول والمنقول إليه معاً ، وإما أن يذكر المنقول إليه دون المنقول . فإن ذكر المنقول والمنقول إليه معاً كان ذلك (تشبيهاً) . والتشبيه تشبيهان : تشبيه مظهر الأداة كقولنا : «زيد كالأسد» ، وتشبيه مضمرة الأداة كقولنا «زيد أسد» ، وهذا التشبيه المضمرة الأداة قد خلطه قوم بالاستعارة ولم يفرقوا بينهما . .

وأما القسم الذى يكون العدول فيه عن الحقيقة إلى المجاز لغير مشاركة بين المنقول والمنقول إليه ، فذلك لا يكون إلا لطلب التوسع في الكلام ، وهو سبب صالح ، إذ التوسع في الكلام مطلوب .

(١) الحقيقة أن هنا أحد قسمي الاستعارة ، وهو (الاستعارة المسكنية) التى يحذف فيها المشبه به ويرمز له بشيء من لوازمه . أما القسم الآخر ، وهو الذى لم يذكره في هذا الكلام ، فهو (الاستعارة التصريحية) وهى التى استعير فيها لفظ المشبه به للشبه ، وحذف ذلك المشبه من الكلام .

والتوسّع ضربان :

أحدهما : يرد على وجه الإضافة واستعماله قبيح ، لبعدهما بين المضاف والمضاف إليه ، وذلك لأنه يلتحق بالتشبيه المضمّر الأداة ، وإذا ورد التشبيه ولا مناسبة بين المشبه والمشبه به كان ذلك قبيحاً ، ولا يستعمل هذا الضرب من التوسّع إلا جاهل بأسرار الفصاحة والبلاغة ، أو ساهٍ غافل يذهب به خاطره إلى استعمال ما لا يجوز ولا يحسن ، كقول أبي نواس :

مَجَّ صَوْتُ الْمَالِ مِمَّا مَنِكَ يَشْكُو وَيَصِيحُ

فقوله « مجَّ صوتُ المال » من الكلام النازل بالمرّة ، ومراده من ذلك أن المال يتظلم من إهانتك إياه بالتزيق ، فالمعنى حسن والتعبير قبيح ، وما أحسن ما قال مسلم بن الوليد في هذا المعنى :

تَظَلَّمَ الْمَالُ وَالْأَعْدَاءُ مِنْ يَدِهِ لَا زَالَ لِلْمَالِ وَالْأَعْدَاءِ ظَلَامًا

وكذلك ورد قول أبي نواس أيضاً :

مَا لِرَجْلِ الْمَالِ أَمَسَتْ تَشْتَكِي مَنَكَ الْكَلَالَا

فإضافة « الرجل » إلى المال أقبح من إضافة الصوت . ومن هذا الضرب قول

أبي تمام :

وَكَمْ أَحْرَزْتُ مِنْكُمْ عَلَى قُبْحِ قَدِّهَا مُصْرُوفُ النَّوَى مِنْ مُرْهَفِ حَسَنِ الْقَدِّ

فإضافة « القد » إلى « النوى » من التشبيه البعيد البعيد . وإنما أوقعه فيه المائلة بين

القد والقد . وهذا دأب الرجل في تتبع المائلة تارة والتجنيس أخرى ، حتى إنه يخرج

إلى بناء يعاب به أقبح عيب وأخشه . وكذلك ورد قوله :

بَلْوَنَاكَ أَمَا كَعْبُ عَرَضِكَ فِي الْعَمَلَا فَعَالٍ وَأَمَّا خَدُّ مَالِكَ أَسْفَلُ

فقوله « كعب عرضك » و « خد مالك » مما يستقبح ويستنكر ، ومراده من

ذلك أن عرضك مصون ومالك مبتذل ، إلا أنه عبّر عنه أقبح تعبير . وأبو تمام يقع

في مثل ذلك كثيراً .

وأما الضرب الآخر من التوسع فإنه يرد على غير وجه الإضافة ، وهو حسن لا عيب فيه . وقد ورد في القرآن الكريم كقوله تعالى : « ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ » ، فقال لها وللأرضِ اتنيا طونا أو كثرها قالتا أتينا طائنين ، فنسبته القول إلى السماء والأرض من باب التوسع لأنهما جماد ، والنطق إنما هو للإنسان لا للجباد ، ولا مشاركة هنا بين المنقول والمنقول إليه . وكذلك قوله تعالى : « فَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ » وعليه ورد قول النبي صلى الله عليه وسلم ، فإنه نظر إلى أحد يومياً فقال : هذا جبل يحبنا ونحبه ، فإضافة المحبة إلى الجبل من باب التوسع ، إذ لا مشاركة بينه وبين الجبل الذي هو جماد ؛ وعلى هذا ورد مخاطبة الطول ومساواة الأحجار كقول أبي تمام :

أَمِيدَانِ لَهْوِي مَنْ أَتَاكَ لَكَ الْجِبَلِي فَأَصْبَحْتَ مِيدَانَ الصَّبَا وَالْجَنَائِبِ
فأبو تمام ساءل ربوعا عافية وأحجاراً دارسة ، ولا وجه لها هنا إلا مساواة الأهل كالذي في قوله تعالى « واسأل القرية » أي أهل القرية . وكل هذا توسع في العبارة ، إذ لا مشاركة بين رسوم الديار وبين فهم السؤال والجواب .
فالمجاز لا يخرج عن هذه الأقسام الثلاثة ، إما توسع أو تشبيه أو استعارة^(١) .

وذكر أبو الفتح عثمان بن جني في الخصائص أنه لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا لمعان ثلاثة ، وهي : الاتساع ، والتشبيه ، والتوكيد . فإن عدمت الثلاثة كانت الحقيقة البتة . فن ذلك قوله تعالى « فأدخلناه في رحمتنا ، فهذا مجاز ، وفيه الثلاثة المذكورة .

أما الاتساع ؛ فهو أنه زاد في أسماء الجهات والمحال اسماً وهو الرحمة .
وأما التشبيه ؛ فإنه شبه الرحمة وإن لم يصح دخولها بما يصح دخوله .
وأما التوكيد ؛ فهو أنه أخبر عما لا يدرك بالحاسة بما يدرك بالحاسة ، تعالياً بالمخبر عنه وتفخيماً له إذا صيّر بمنزلة ما يشاهد ويعاين .

(١) يلاحظ أن ابن الأنبر يجعل التشبيه من أقسام المجاز ، مع أن دلالاته وضعية عند جمهور البلاغيين ، ولعله يريد نوعاً خاصاً منه هو التشبيه للمضمر ، وهو الذي خلطه بعض الباحثين بالاستعارة ؛ ولا يمنع ابن الأنبر أن تسمى الاستعارة تشبيهاً ، لولأنه ذكر الاستعارة بمنها المصطلح عليه بين هذه الأقسام .

وذكر الإمام أبو حامد الفزالي ، رضى الله عنه ، أن المجاز ينقسم إلى أربعة عشر قسمًا :

(١) ما جعل للشيء بسبب المشاركة في خاصية ، كقولهم للشجاع أسد ، وللبليد حمار .

(٢) تسمية الشيء باسم ما يتول إليه ، كقوله تعالى : « إنى أراى أعصر خمرًا ، وإنما كان يعصر عنبًا .

(٣) تسمية الشيء باسم فرعه ، كقول الشاعر :

وما العيشُ إلا نومةٌ وتَشْوَقٌ وتمرٌّ على رأسِ النخيلِ وماءُ
فسمى الرطب تمرًا .

(٤) تسمية الشيء باسم أصله ، كقولهم الآدى مُضغَّة .

(٥) تسمية الشيء بدواعيه ، كتسميتهم الاعتقاد قولاً ، نحو قولهم : هذا يقول بقول الشافعى رحمه الله ، أى يعتقد اعتقاده .

(٦) تسمية الشيء باسم مكانه ، كقولهم للبطر سما . ؛ لأنه ينزل منها .

(٧) تسمية الشيء باسم مجاوره ، كقولهم للزادة راوية ، وإنما الراوية الجمل الذى يحملها .

(٨) تسمية الشيء باسم جزئه ، كقولك لمن تبغضه : أبعد الله وجهه عنى ؛ وإنما تريد سائر جثته .

(٩) تسمية الشيء باسم ضده ، كقولهم للأسود والأبيض جوين .

(١٠) تسمية الشيء بفعله ، كتسمية الخمر مسكرًا .

(١١) تسمية الشيء بكلمته ، كقولك فى جواب ما فعل زيد : القيام ، والقيام جنس يتناول جميع أنواعه .

(١٢) الزيادة فى الكلام لغير فائدة ، كقوله تعالى : « فبأرحمةٍ من الله لنتَ لهم » ، فإنا زائدة لا معنى لها ، أى فبرحمة من الله لنت لهم . وهذا القول لا يراه

ابن الأثير صواباً ، قال (١) : وفيه نظر من وجهين : أحدهما أن هذا القسم ليس من المجاز ، لأن المجاز هو دلالة اللفظ على غير ما وضع له في أصل اللغة . وهذا غير موجود في الآية ، وإنما هي دالة على الوضع اللغوي المنطوق به في أصل اللغة .

والوجه الآخر أنه لو سلم أن ذلك من المجاز ، لأنكر أن لفظ « ما ، زائدة لا معنى لها ، ولكنها وردت تفخيماً لأمر النعمة التي لأن بها رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم ، وهي محض الفصاحة ، ولو عرّى الكلام منها لما كانت له تلك الفخامة .

(١٣) تسمية الشيء بحكمه ، كقوله تعالى « وامرأة مؤمنةٌ إنَّ وهبت نفسها للنبيِّ إنَّ أراد النبيُّ أن يستنكحها ، فسي النكاح هبة .

(١٤) النقصان الذي لا يظن به المعنى ، كحذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه قال الله تعالى « ومن يكسب خطيئةً أو إثماً يَرمُ به بريئاً ، أى شخصاً بريئاً . وكحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، قال الله تعالى « واسأل القرية « أى أهل القرية .

والبلاغيون يسلكون في تقسيم المجاز مسلكهم في تقسيم الحقيقة ، فالمجاز المفرد لغوي كلفظ « الأسد ، إذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في الرجل الشجاع وشرعي كلفظ « الصلاة » إذا استعمله المخاطب بعرف الشرع في الدعاء ، وعرفي خاص كلفظ « فعل » إذا استعمله المخاطب بعرف النحو في الحدث ، وعرفي عام كلفظ « الدابة » إذا استعمله المخاطب بالعرف العام في الشاة مثلاً .

وهذا المجاز على ضربين : مجاز من طريق اللغة ، ومجاز من طريق المعنى والمفهوم .

فإذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة كقولنا « اليد ، مجاز في النعمة ، و « الأسد » مجاز في الإنسان وكل ما ليس بالسبع المعروف ، كان حكماً أجريناه على ما جرى عليه من طريق اللغة ؛ لأننا أردنا أن المتكلم جاز باللفظة أصلها الذي وقعت له

ابتداء في اللغة ، وأوقعها على غير ذلك إما تشبيهاً ، وإما لصلة وملازمة بين ما نقلت إليه ، وما نقلها عنه .

ومتى وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام كان مجازاً من طريق المعقول دون اللغة ، وذلك أن الأوصاف اللاحقة للجملة من حيث هي جملة ، لا يصح ردها إلى اللغة ، ولا وجه لنسبتها إلى واضعها ، لأن التأليف هو إسناد فعل إلى اسم أو اسم إلى اسم ، وذلك شيء يحصل بقصد المتكلم ، فلا يصير « ضرب » خبراً عن « زيد » بوضع اللغة ، بل بمن قصد إثبات الضرب له فعلاً^(١) .

وعلى هذا فإن المجاز قسمان :

١ - المجاز العقلي : ويكون في الإسناد ونسبة الشيء إلى غير ما هو له ، ويسمى المجاز الحكيم ، والإسناد المجازي ، والمجاز الإسنادي ، ولا يكون إلا في التركيب .

٢ - المجاز اللغوي : ويكون في نقل الألفاظ من حتماتها اللغوية إلى معان أخرى بينها صلة ومناسبة ، وهذا المجاز يكون في المفرد ، كما يكون في التركيب المستعمل في غير ما وضع له . وهذا النوع اللغوي قسمان :

(أ) مجاز تكون العلاقة فيه بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المشابهة ، ويسمى الاستعارة ، أو المجاز الاستعاري .

(ب) مجاز لا تكون العلاقة فيه مشابهة ، ويسمى (المجاز المرسل) ويسمى مرسلًا لأنه لم يقيد بعلاقة المشابهة ؛ أو لأن له علاقات كثيرة لا تكاد تحصر .

المجَاز العَقْلِيّ

جعله بعض البلاغيين من مباحث علم البيان ، وآثر غيرهم جعله من مباحث علم المعاني ، ولا وجه لهؤلاء في هذا الوضع ، لأنه يجمعهم ضرب من المجاز ، وقد وضعوا المجاز في علم البيان ، والعقلي أحد ضريبه كما قدمنا ، فكان موضعه هنا ؛ بل أن شيخهم السكاكي قد وضعه موضعه من مباحث علم البيان (١) . ولا وجه لما ذهب إليه الخطيب من إيراده في علم المعاني لدخوله في تعريف علم المعاني دون تعريف علم البيان (٢) .

والمجاز العقلي عند السكاكي هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التأويل إفادة للخلاف لا بوساطة وضع ، كقولك : أنبت الربيع البقل ، وشفي الطبيب المريض ، وكسا الخليفة الكعبة ، وهزم الأمير الجند ، وبني الوزير القصر (٣) .

وقال الخطيب : الإسناد منه حقيقة عقلية ، ومنه مجاز عقلي .

(أما الحقيقة) فهي إسناد الفعل أو معناه إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر . والمراد بمعنى الفعل نحو المصدر واسم الفاعل ، واحتز بقوله « في الظاهر ، يشمل ما لا يطابق اعتقاده مما يطابق الواقع وما لا يطابقه .

وعلى هذا فالحقيقة أربعة أضرب :

أحدها : ما يطابق الواقع واعتقاده ، كقول المؤمن : أنبت الله البقل وشفي

الله المريض .

(١) راجع مفتاح العلوم : ص ٢٠٨ .

(٢) الإيضاح للخطيب القزويني بشرح الأستاذ محمد عبد المنعم خفاجي ١ / ١٢٧ (دار إحياء الكتب

العربية — القاهرة ١٩٥٣ م) .

(٣) مفتاح العلوم : ص ٢٠٨ .

والثاني : ما يطابق الواقع دون اعتقاده ، كقول المعتزليّ لمن لا يعرف حاله وهو يخفيها منه : خالق الأفعال كلها هو الله تعالى .

والثالث : ما يطابق اعتقاده دون الواقع ، كقول الجاهل : شني الطبيب المريض معتقداً شفاء المريض من الطبيب ، ومنه قوله تعالى حكاية عن بعض الكفار « وما يهلكنا إلا الدهر ، ، ولا يجوز أن يكون مجازاً ، والإنكار عليهم من جهة ظاهر اللفظ لما فيه من إيهام الخطأ ؛ بدليل قوله تعالى عقبيه « وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون ، والمتجوز المخطئ » في العبارة لا يوصف بالظن ، وإنما الظن يكون من الذي يعتقد أن الأمر على ما قاله .

والرابع : ما لا يطابق شيئاً منهما ، كالأقوال الكاذبة التي يكون القائل عالماً بحالها دون المخاطب .

وأما المجاز العقلي فهو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى مُلابس له غير ما هو له بتأويل ، وللفعل ملابسات شتى ^(١) وأنواع العلاقة في المجاز العقلي :

(١) المفعولية : فيما بنى للفاعل وأسند إلى المفعول به الحقيقي ، كقوله تعالى « عيشة راضية ، إذ هي مرضية ، فالإسناد مجازي ، وأصله رضي المؤمن عيشته . فأقيمت عيشته مقام المؤمن في تعلق الفعل ، وهو الرضا بكل ، فأسندت « راضية ، للضمير المستتر الذي هو للعيشة .

(٢) الفاعلية : فيما بنى للدفعول وأسند للفاعل الحقيقي ، مثل : سِيلٌ مُفْعَمٌ ، لأن السيل هو الذي يفعم أي يملأ ، وأصله أفعم السيل الوادي ، أي ملأه .

(٣) المصدرية : فيما بنى للفاعل وأسند إلى المصدر مجازاً ، مثل : شعرٌ شاعر ، فقد أسند « شاعر ، إلى ضمير المصدر ، وحقه أن يسند للفاعل أي الشاعر ، لأنه هو الفاعل الحقيقي .

(٤) الزمانية : فِيمَ بنى للفاعل وأسند للزمان لمشابهة الفاعل الحقيقي في ملابسة

(١) الإيضاح للخطيب القزويني ١/١٠٦ :

الفعل لكل منهما مثل نهاره صائم ، وليله قائم ، لأن النهار لا يصوم ، والليل لا يقوم ، وإنما يصام في النهار ويقام في الليل ، والصائم الحقيقي والقائم الحقيقي هو الإنسان .

(٥) المكانية : فيما بنى للفاعل وأسند للسكان ، لمشايمته الفاعل الحقيقي في ملابسة الفعل لكل منهما مثل جرى النهر ، فإن النهر مكان جرى الماء ، وهو لا يجرى وإنما يجرى ما فيه ، وهو الماء .

(٦) السببية : فيما بنى للفاعل وأسند للسبب مجازاً ، مثل بنى الأمير المدينة ، فإن الأمير لم يبن ، ولم يزاوّل عملية البناء ، وإنما بنى العمال بسبب أمره .



والواقع أن هذه الملابس بين المسند والمسند إليه من القوة بدرجة لا تخفى ، والكلام في حقيقته ليس إلا ضرباً من الترابط بين الأثر والمؤثر ، وقد وضحت هذه العلائق للذهن وضوحاً بارزاً . وهذا الوضوح المعنوي هو الذي برزت علاماته في العبارة ، وقد سبق أن قدمنا أن المجاز إذا اشتهر وجرى على الألسنة كان أوضح من الحقيقة ، بل إنه يوصف بالحقيقة ، ويزوى الوضع اللغوي وهو الأصل أمام شهرة المجاز وجره على الألسنة ، حتى لقد تصبح الحقيقة الوضعية عندئذ أولى بكلمة المجاز من هذا المجاز المشهور ، وهذا أولى به أن يقال في الرد على البلاغيين في هذا البحث بالذات .

وليت لهذا البحث شيئاً من الأثر في صناعة الأدب أو في النقد ، إذن لوجدنا لهم ما يعتدرون به ، بل ربما كان مثل هذا البحث بالذات مظهرأ من مظاهر غلبة علم الكلام وتوغله في الدراسات البيانية ، وإفساده جوهرها . وإنك لترى أثر المتكلمين وأساليبهم في البحث والجدل بالغة ذروتها فيما قدمنا من كلام الخطيب الذي يجعل للمؤمن كلاماً ، وللكافر كلاماً ، وللمعتزلي كلاماً ، وللجاهل كلاماً ، وكأنه نفذ إلى العقول ، ووصل إلى مكان القلب والشعور ، وكل هذه العبارات

كما ترى يقولها المؤمن كما يقولها غير المؤمن ، مدفوعاً في قولها بهذه العلائق الظاهرة ، وتلك الملابس التي لا تنفصم بين الأثر والمؤثر .

فهذا البحث أولى به أن يضم إلى مباحث علم الكلام لأنه كلام في الأثر والمؤثر ، والصنعة والصانع ، وهذا ما يكشف عنه كلام عيد القاهر في هذا الدرس الطويل الذي بسطه في أسرار البلاغة ، وترى من بين عباراته الصريحة أنه يبحث في الدين ، أكثر مما يبحث في الأدب والبيان . وهاك بعض عباراته :

(١) تقول : مرض زيد ، فتثبت المرض وصفاً له ، وهكذا سائر ما كان من أفعال الغرائز والطباع . وذلك في الجملة على ما لا يوصف الإنسان بالقدرة عليه ، نحو كرم وظرف وحسن وقبح وطال وقصر . (٣١٧) .

(٢) وذلك في كل فعل دل على معنى يفعله الإنسان في نفسه نحو قام وقعد ، إذا قلت : قام زيد ، فقد أثبت القيام فعلاً له من حيث تقول فعل القيام ، وأثبتته أيضاً وصفاً له من حيث أن تلك الهيئة موجودة فيه ، وهو في اكتسابه لها كالشخص المنتصب والشجرة القائمة على ساقها التي توصف بالقيام لا من حيث كانت فاعلة له ، بل من حيث كان وصفاً موجوداً فيها . (٣١٨) .

(٣) وقول الشاعر :

أشَابَ الصَّغِيرَ وَاقْتَى الْكَبِيرَ
كَرَّهُ الْعَدَاةَ وَمَرُّهُ الْعَيْشُ
المجاز واقع في إثبات الشيب فعلاً للأيام ولكر الليالي ، وهو الذي أزيل عن موضعه الذي ينبغي أن يكون فيه ، لأن من حق هذا الإثبات أعني إثبات الشيب فعلاً ، ألا يكون إلا مع أسماء الله تعالى ، فليس يصح وجود الشيب فعلاً لغير القديم سبحانه . (٣٢٠) .

(٤) جاء في الحديث ، إن مما ينبت الربيع ما يقتل حبطاً أو يُلِيمٌ ، (١) فقد أثبت الإنبات للربيع ، وذلك خارج عن موضعه من العقل ، لأن إثبات الفعل لغير القادر لا يصح في قضايا العقول ، إلا أن ذلك على سبيل التأويل ، وعلى العرف الجاري بين الناس أن يجعلوا الشيء إذا كان سبباً أو كالسبب في وجود الفعل من

(١) الحبط بفتحين أن تأكل الماشية فتتكثر حتى تنتفخ لذلك بطونها ، ولا يخرج عنها ما فيها ، ومعنى يلم يهرب من ذلك .

فاعله كأنه فاعل . فلما أجرى الله سبحانه العادة وأنفذ القضية أن تورق الأشجار وتظهر الأنوار وتلبس الأرض ثوب شبابها في زمان الربيع صار يتوهم في ظاهر الأمر ويجرى العادة كأن لوجود هذه الأشياء حاجة إلى الربيع ، فأسند الفعل إليه على هذا التأويل والتزيل (٣٣٥)

وينقسم المجاز العقلي باعتبار حقيقة الطرفين ومجازيتهما أربعة أقسام :
(١) ما طرفاه - وهما المسند والمسند إليه - حقيقتان لغويتان نحو بنى الوزير المدينة ، لأن البناء هو المسند والوزير وهو المسند إليه حقيقتان ، لاستعمال كل منهما في معناه اللغوي ، ولا مجاز إلا في الإسناد ، الذي أضيف فيه الفعل لغير فاعله الحقيقي ، وكقول النعمان بن بشير :

ألم تبتدرنكم يوم بدرٍ سيوفنا وليك عما نابَ قومك نائمٌ

فالليل والنوم حقيقتان : لاستعمال كل منهما في معناه اللغوي ، ولا مجاز إلا في إسناد « نائم » ، إلى ضمير الليل ، والليل لا ينام ، وإنما ينام فيه وكقول الشاعرة :

تَهَارِي بِأَشْرَافِ التَّلَاعِ مَوْكَلٌ وَلِبِي إِذَا مَا جَسْنَى اللَّيْلِ آرَقُ

(٢) ما طرفاه مجازان لغويان ، مثل قولهم أحيا الأرض شباب الزمان ، فإن الإحياء ، الذي هو إيجاد الحياة ، قد استعمل في غير معناه ، وهو إيجاد نضارة الأرض وإحداث خضرتها ، ففي « أحيا » استعارة تبعية وذلك أنه شبه إيجاد الخضرة وأنواع الأزهار بإعطاء الحياة وإيجادها ، ووجه الشبه أن كلا منهما أحدث منفعة وحسناً . وكذلك الشباب وهو المسند إليه معناه الأصلي كون الحيوان في زمن ازدياد قوته ، وإنما سمي هذا المعنى شباباً ، لأن الحرارة الغريزية حينئذ تكون مشبوبة مشتعلة ، من شب النار أشعلها . وقد استعير لكون الزمان في ابتداء حرارته الملازمة له ، وفي ابتداء ازدياد قواه ، ووجه الشبه كون كل من الابتداءين مستحسناً ، لما يترتب عليه عكس الهرم الذي يكون في آخر الزمان . فالطرفان مجازان لغويان ، والإسناد مع ذلك مجاز عقلي ، ولا منافاة بينهما (١) .

(٣) ما كان المسند فيه حقيقة والمسند إليه مجازاً لغوياً ، نحو أنبت الزهر شباب الزمان ، فالمسند وهو إنبات الزهر حقيقى ، والمسند إليه شباب الزمان مجازى ، والإسناد عقلى .

(٤) ما كان المسند فيه مجازاً لغوياً والمسند إليه حقيقة ، نحو أحيأ الأرض الربيع ، وقول الرجل لصاحبه أحيى روثيك ، أى أنستى وسرتنى ، فقد أسند فى الأول الإحياء وهو مجاز إلى الربيع وهو حقيقة . وفى الثانى جعل الحاصل بالرؤية من الأنىس والمسرة حياة ، ثم جعل الرؤية ، وهى حقيقة ، فاعلة له . ومثله قول أبى الطيب المتنبى :
وَتُنْحِي لَهُ الْمَالَ الصَّوَارِمُ وَالْقَنَا وَيَقْتُلُ مَا تُنْحِي التَّبَسُّمُ وَالْجَدَّ (١)

جعل الزيادة والوفور حياة للبال ، وتفريقه فى العطاء قتلا له ، ثم أثبت الإحياء فعلا للصوارم ، والقتل فعلا للتبسم ، مع أن الفعل لا يصح منهما . ونحوه قولهم : أهلك الناس الدينار والدرهم ، جعلت الفتنة إهلاكاً ، ثم أثبت الإهلاك فعلا للدينار والدرهم .

ولا يختص المجاز العقلى بأسلوب الخبر ، بل يجرى فى الإنشاء أيضاً ، كقوله تعالى حكاية عن فرعون « يا هامان ابن لى صرحاً ، فإن البناء فعل العملة بأمر هامان ، وقوله أيضاً « فأوقد لى يا هامان على الطين فاجعل لى صرحاً ، وقوله تعالى : « فلا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشقى ، .

ومن الإسناد المجازى فى الإنشاء قولك : ليجد جدك ، أى لتعظم عظمتك ، بمعنى لتجد أنت ، أى لتعظم عظمتك ، وليصم نهارك ، أى لتصم أنت فى نهارك .

المجاز المرسل

تقدم أن المجاز اللغوي ينقسم قسمين ، هما المجاز المرسل ، والمجاز الاستعاري ، وأن (المرسل) ما كانت علاقته غير المشابهة ، و (الاستعاري) ما كانت العلاقة فيه المشابهة .

والمجاز اللغوي يأتي في اللفظ المفرد ، فيكون في استعمال الكلمة في غير ما وضعت له عند أهل اللغة ، لعلاقة (١) مع قرينة (٢) تمنع من إيراد المعنى الوضحي .

ويأتي (المجاز اللغوي) في المركب أيضاً ، إذا استعمل التركيب في غير ما وضع له ، كقوله للحائر المتردد في أمر : مالي أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى ؟ .

فالمجاز المرسل : ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه وما وضع له ملائمة غير التشبيه ، مثل لفظ « اليد » ، إذا استعملت في النعمة ، لأن من شأنها أن تصدر عن الجارحة ، ومنها تصل إلى المقصود بها ، ويشترط أن يكون في الكلام إشارة إلى المولى لها ، فلا يقال : اتسعت « اليد » في البلد ، أو : اقتنيت « يدأ » كما يقال : اتسعت النعمة في البلد . أو اقتنيت نعمة . وإنما يقال : جلست يده عندي ، وكثرت أياديه لدي ، ونحو ذلك .

ونظير هذا قولهم في صفة راعي الابل : إن له عليها أصبعاً ، أرادوا أن يقولوا : له عليها أثر حذق ، فدلوا عليه بالأصبع ، لأنه ما من حذق في عمل يد إلا وهو

(١) الملائمة هي الأمر الذي يقع به الارتباط بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، فيصح الانتقال من الأول إلى الثاني ، وهي في المجاز إما المشابهة نحو أقبل الأسد ، تريد رجلاً كالأسد في الجرأة ، وإما غير المشابهة كالمحلية في قوله تعالى : (يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم) يريد بألسنتهم ، والأفواه عمل الألسنة .

(٢) القرينة هي الأمر الذي يصرف الذهن عن المعنى الوضحي إلى المعنى المجازي ، وهي إما عقلية نحو أقبل الأسد ، والسامع يرى رجلاً ، وإما لفظية نحو بين هؤلاء الرجال أسد في يمينه سيف صارم ، فـ « بين هؤلاء الرجال » و « في يمينه سيف » قرينة لفظية .

مستفاد من حسن تصريف الأصابع ، واللفظ في رفعها ووضعها كما في الخط والنقش .
وكلفظ « اليد » أيضاً إذا استعملت في القدرة ، لأن أكثر ما يظهر سلطانها في
اليد ، وبها يكون البطش والضرب والقطع والأخذ والدفع والوضع والرفع ، وغير
ذلك من الأفعال التي تنفي عن وجوه القدرة ومكانها .

وعلاقات المجاز المرسل كثيرة منها :

(١) الجزئية : وهي تسمية الشيء باسم جزئه ، كالعين في الربيثة (١) ، لكون
الجارحة هي المقصودة في كون الرجل « ربيثة » ، وما عداها لا يغني شيئاً مع فقدها ،
فصارت كأنها الشخص كله . وعليه قوله تعالى : « قم الليل إلا قليلاً ، أى صلِّ ،
ونحوه : « لا تقم فيه أبداً ، أى لا تصل ، ونحو : « فتحرير رقية مؤمنة ، وحقيقته
تحرير عبد مؤمن ، ونحو قول الشاعر :

وكم علمتُهُ نظم الفوافي فلما قال قافية هجائي

وحقيقته وكم علمته نظم الشعر ، والقافية جزء من هذا الشعر .

وقد اشترطوا في العلاقة أن يكون الكل مركباً تركيباً حقيقياً ، فلا يعبر بالارض
عن مجموع الارض والسماء ، وأن يستلزم اتفاه هذا الجزء اتفاه ذلك الكل ، وأن
يكون لهذا الجزء مزيد اختصاص بالمعنى المقصود كما تقدم .

(٢) الكلية : فيما إذا ذكر اسم الكل وأريد الجزء ، نحو قوله تعالى « يجعلون
أصابعهم في آذانهم ، أى أناملهم فأطلق الأصابع الموضوعه للأعضاء المعلومة ،
وأراد الأنامل ، وجعل الأصابع بتمامها في الآذان غير واقع . وقال الزنخشرى في الكشف
عند الكلام على مجاز الآية السابقة : مثله قوله تعالى « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم »
وقوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ، إذ المراد في الأولى أيديكم إلى
المرافق ، وفي الثانية فاقطعوا أيديهما إلى الرسغ .

(٣) السببية : بأن يطلق لفظ السبب ويراد المسبب ، نحو قولهم : رعينا الغيث

(١) الربيثة اسم الشخص الرقيب

أى النبات الذى سببه الغيث ، فسمى النبات غيثاً لأن الغيث سبب النبات .
ومنه تسمية القدرة يداً فى قوله تعالى « يد الله فوق أيديهم ، أى قدرته ، فان اليد
سبب القدرة . ومنه قول عمرو بن كلثوم :

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

أى لا يسهن أحد علينا فنجازيه ونعاقبه بما هو أشد من سفه السفهاء .

(٤) المسببية : فيما إذا ذكر لفظ المسبب وأريد السبب ، نحو أمطرت السماء
نباتاً ، فذكر النبات وأريد الغيث ، والنبات مسبب عن الغيث . وكذا قوله تعالى
« وينزل لكم من السماء رزقاً ، أى مطراً هو سبب الرزق ، وكقوله تعالى « إن الذين
يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً ، أى مالاً تنسب عنه النار .

(٥) اعتبار ما كان : أى تسمية الشيء باسم ما كان عليه ، نحو « وآتوا اليتامى
أموالهم ، أى الذين كانوا يتامى ، فإنهم لا يسمون يتامى بعد البلوغ الذى تدفع فيه إليهم
أموالهم . وقوله تعالى « إنه من يأت ربّه مجرماً » سماه مجرماً باعتبار ما كان عليه فى
الدنيا من الإجرام .

(٦) اعتبار ما يكون : أى إطلاق اسم الشيء على ما يتول إليه ، كقوله تعالى « إنى
أرأى أعصر خمرأ ، ، وقوله تعالى « إنك ميت وإنهم ميتون ، وقوله عز وجل
« ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا ، . أى أعصر عبثاً يكون خمرأ ، وأنت وهم أحياء
ستموتون ، ويشبون ويكبرون ، فيفجرون ويكفرون .

(٧) المحلية : فيما إذا ذكر لفظ المحل وأريد الحال فيه ، نحو قولهم « جرى
الميزاب ، يريد ماءه ، وكقوله تعالى « فليدع ناديه ، يريد المجتمعين فى النادى . وقوله
« عز وجل » « واسأل القرية التى كنا فيها » أطلق لفظ القرية وأراد سكانها ، وقد يكون
هذا من مجاز الحذف ، أى حذف المضاف ، أى ماء الميزاب ، وأهل النادى
وسكان القرية .

(٨) الحالية : وهي عكس السابقة ، فيما إذا ذكر لفظ الحال ، وأريد المحل لما بينهما من الملازمة ، نحو « وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون » أى فى جتته التى تحمل بها الرحمة . ونحو قوله تعالى « خذوا زينتكم عند كل مسجد » أى لباسكم ، لحلول الزينة فيه ، فالزينة حالٌ واللباس محلها . ونحو قول الشاعر :

قل للجبان إذا تأخر سرجه
هل أنت من شرك المنية تاج ؟

يريد إذا تأخر فرسه ، والسرجُ حالٌ ، والفرس محلُّه .

(٩) الآلية : إذا ذكر اسم الآلة وأريد الأثر الذى ينتج عنها ، نحو « إنى أتقى لسانٌ ما أسره بها » أراد باللسان الخبر ، واللسان أداته ، وكقوله تعالى « واجعل لى لسان صدق فى الآخرين ، أى ذكر أحسناً ، واللسان أداة هذا الذكر ، ونحو « فأتوا به على أعين الناس ، أى على مرأى منهم ، والأعين آلة الرؤية .

(١٠) المجاورة : نحو خلت الراوية ، تريد المزايدة أو السقاء ، والراوية فى الأصل البعير يحملها ، سميت باسمه لكونه حاملاً أو مجاوراً لها عند الحمل . ومن المجاورة الذهنية أو الذكرية التغليب ، فى مثل قابلت أبويك ، ويشيب الله القاتين ، وأنت تريد القاتين والقاتات ، ونحو قوله تعالى « إلا امرأته كانت من الغابرين ،

فحس المجاز المرسل :

والعدول عن الحقيقة إلى المجاز المرسل يحقق أغراضاً عظيمة فى صناعة البيان منها :

(١) أن المعنى إذا عبّر عنه باللفظ الدال على الحقيقة ، حصل كمال العلم به من جميع وجوهه ، وإذا عبّر عنه بلفظ المجاز لم تعرف تلك الوجوه على جهة الكمال ، فيحصل عن التعبير بالمجاز تشويق إلى تحصيل الكلام . وهذا عامل نفسى ، لأنّ فى هذا التجوز استتارة لمكان الشوق ، وجذباً للاتقياه ، ووعى ما فى النص الأدبى من وجوه الحسن والجمال .

(٢) قد يكون لفظ المجاز أخف من الحقيقة على اللسان ، لحفة اللفظ المفرد

على اللسان والسمع ، أو لطفة وزنه ، أو لسلامته ، وذلك يقتضى السهولة ، فيعدل المتكلم إلى لفظ المجاز لهذا . ومن أمثلة ذلك إطلاق العين ، على الربيثة ، وهو الرقيب ، فإن العين أخف من الربيثة على السمع واللسان ، وهى أيضاً أعرف لدى السامع والقارىء من لفظ « الربيثة » .

(٣) قد تكون لفظة المجاز أصلح للقافية إذا كان الكلام شعراً ، أو للتسجيع إذا كان الكلام نثراً ، وقد لا يصلح لفظ الحقيقة لتحقيق هذا الغرض .

(٤) وقد تكون الكلمة المجازية مألوفة الاستعمال ، والحقيقة غريبة أو وحشية ، فيكون لفظ المجاز أخف ، ويحصل به من الأانس ما لا يحصل بلفظ الحقيقة .

(٥) والمجاز المرسل يعين على توسيع اللغة ، والافتنان في التعبير ، ويساعد الأديب على إيراد المعنى الواحد بصور مختلفة .

(٦) وكثيراً ما يعين المجاز المرسل المتكلم على تحقيق غرضه من التعظيم أو التحقير ، كقولك : رأيت القاضى ، تريد طالب القانون ؛ وكقولك : انظر إلى الجيفة كيف يطغى ، تريد من سيموت فيكون جيفة ،

(٧) ويفيد المجاز المرسل المبالغة ، كما في قوله تعالى « يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق ، أى أناملهم ، وعبر بالاصابع إشعاراً بشدة رعبهم ، وكقوله تعالى « وآتوا اليتامى أموالهم ، فقد عبر عنهم باليتامى ، إشارة إلى وجوب المسارعة بدفع الأموال إليهم ، في وقت هم فيه كان اسم اليتيم باقٍ فيهم لم يفارقهم .

(٨) ويحقق المجاز أيضاً الإيجاز ، وهو مقصد من أهم مقاصد البلاغة فإذا قلت . جرى الوادى ، كان أوجز من قولك : جرى ماء الوادى ، وكان فيه أيضاً إشعار بكثرة الماء وعمومه جميع أجزاء الوادى .

وهكذا لا يلجأ إلى المجاز إلا لتحقيق غاية في صناعة الكلام من أمثال الغايات السابقة ، فإذا لم يحقق المجاز غاية من تلك الغايات أو غيرها ، ولم يكن له أثر في تقويم اللفظ أو تحسين المعنى ، فلا ينبغي العدول عن الحقيقة إليه .

الاستِعَارَة

إن معنى (الاستعارة) في المجاز هو معناها في الحقيقة ، والثاني أصل الأول وأساسه ، فالرجل يستعير من الرجل بعض ما ينتفع به ، بما عند المعير وليس عند المستعير ، ومثل هذا لا يقع إلا بين شخصين بينهما تعارف وتعامل ، فتقتضى تلك المعرفة استعارة أحدهما من الآخر . فإذا لم يكن بينهما معرفة بوجه من الوجوه فلا يستعير أحدهما من الآخر من أجل الانقطاع وفقد الصلة والعلاقة .

وهذا الحكم جارٍ في الاستعارة المجازية ، فإنك لا تستعير أحد اللفظين للآخر ، إلا بواسطة التعارف المعنوي ، كما أن أحد الشخصين لا يستعير من الآخر إلا بواسطة المعرفة بينهما (١) .

ولعل أقدم من ذكر الاستعارة من علماء الأدب العربي الجاحظ (٨٢٥٥) ، فقد قال في قول النمرين تولب :

أعاذلُ إن يصبحُ صداى بقفرة بعيداً نأني صاحبي وقريبي
ترى أن ما أبقيتُ لم أكُ ربتُهُ وأنّ الذي أمضيتُ كان نصيبي

الصدى هنا (مستعار) أي أصبحتُ أنا (٢) . وفي قول الشاعر :

وظفقتُ سحابةً تغشاهما تبكي على عراصمها عيناهما

... جعل المطر بكاءً من السحاب ، على طريق (الاستعارة) وتسمية الشيء

باسم غيره إذا قام مقامه (٣) . وجاء بعده عبد الله بن المعتز (٨٢٩٦) فكثب كتابه (البديع) وجعل أول كلام له بعد المقدمة في الاستعارة ، بقوله : من الكلام البليغ قول الله تعالى ، ولأنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم ، ومن الشعر البديع قول الشاعر :

(١) الطراز / ١ / ٢٠٠ (٢) البيان والبيان / ١ / ٢٨٤ (٣) البيان والبيان / ١ / ١٥٣

أوردتهم وصدور العيس مسنفة

والصبح بالكوكب الدرعى مشحور^(١)

وإنما هو استعارة الكامة لثوب لم يعرف بها من شيء قد عرف بها ، مثل :
أم الكتاب ، جناح الذل^(٢) . وبعد ذلك تكلم ابن المعتز في فنون البديع بعد أن
جعل الاستعارة أول فن منها .

وتوالى بعد ذلك العلماء والنقاد يبحثون الاستعارة فيما يبحثون من فنون البيان ،
حتى أصبحت باباً يمكن أن يعد أهم أبواب علم البيان ، وأخذت موضعها بين
موضوعاته ، وكثر الكلام في تعريفها وأقسامها .

* * *

ولعل هذين التعريفين القديين الذين أثار عن الجاحظ وابن المعتز ، هما الأصل
الذى روعى في محاولات العلماء للتعريف والتحديد ، وكل تعريف قديم أو مستحدث
لا يخرج في جوهره عن جوهر هاتين الكلمتين المأثورتين . والأساس في الاستعارة
النقل من الأصل المعروف أو المعنى الذى دل عليه باللفظ الوضعى ، إلى شيء آخر
لم يوضع له ذلك اللفظ ، ولم يعرف به عند أصحاب اللغة وواضعيها ، وفي ذلك يقول
عبد القاهر . أما المجاز - وهو يقصد به هنا ما يشمل الاستعارة وغيرها - فقد حول
الناس في حده على حديث النقل ، وأن كل لفظ نقل عن موضوعه فهو مجاز . ثم يذكر
(الاستعارة) بالمفهوم الصريح ، ويقول فيها : (الاستعارة) أن تريد تشبيه الشيء بالشيء ،
فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره ، وتجوئ إلى اسم المشبه به ، فتعيره المشبه وتجرية عليه ،
تريد أن تقول : رأيت رجلاً هو كالأسد في شجاعته وقوة بطشه سواء ، فتدع ذلك
وتقول « رأيت أسداً » . وضرب آخر من الاستعارة ، وهو ما كان نحو قوله
« إذ أصبحت بيد الشمال زمامها » ، هذا الضرب وإن كان الناس يضمونه إلى الأول

(١) مسنفة مشدودة بالسناف ، وهو خيط يشد به البعير ، ومعنى مشحور بالكوكب الدرعى : أى صابو
الكوكب في نحره .

(٢) كتاب البديع لابن المعتز : ص ١٧ .

حيث يذكرون الاستعارة ، فليسا سواء ، وذاك أنك في الأول تجعل للشيء الشيء ليس له ، وفي الثانية تجعل للشيء الشيء له (١) .

فالأساس الذي تقوم عليه الاستعارة هو التشبيه ، ولذلك عد أصلا وعدت الاستعارة فرعا له ، ومنذ ابتداء البحث فيما والعلماء يخلطونهما ، فيجعلون بعض الاستعارات تشبيهات ، وكثيراً ما يعكسون ، فيطلقون على بعض التشبيهات لقب الاستعارة . فقول الواواء الدمشقي :

وأسبت لؤلؤاً من نرجسٍ وسقتُ ورداً وعصفتُ على العُتَابِ بالبردِ
عده أبو هلال العسكري من أتم التشبيه (٢) . لأنه شبه خمسة أشياء بخمسة أشياء في بيت واحد : الدمع باللؤلؤ ، والعين بالنرجس ، والخذ بالورد ، والأنامل بالعتاب لما فيهن من الخضاب ، والثغر بالبرد . وكذلك فعل بيتي أبي نواس :

ياقراً أبصرتُ في مآتمٍ يندبُ شجواً بين أترابِ
يكي فيُذري الدرَّ من نرجسٍ ويلطمُ الوردَ بعُنَابِ

ويجعل من الاستعارة مثل قول الشاعر :

صفتُ مثل مائهفو المدامُ خلاله ورقَّت كما رقتُ النسيمُ شمائله
وكثير من العلماء ينحون هذا المنحى ، حتى كأنهم لا يفرقون بين التشبيه والاستعارة . ومن هؤلاء أبو هلال والغاني والحفاجي وغيرهم من علماء البيان ، فإنهم يعدون التشبيه المضمرة الأداة استعارة ، فلا يكون التشبيه إلا إذا كانت فيه تلك الأداة مميزة له ، ولهم في هذا حجتان : أولاهما ، أن الاستعارة ليس لها آلة ، والتشبيه له الآلة ، فما كانت فيه آلة التشبيه ظاهرة فهو تشبيه ، وما لم تكن فيه ظاهرة فهو استعارة ، فقولك « زيد الأسد » لا آلة فيه ، فوجب كونه استعارة .

والحجة الثانية : أن المفهوم من قولنا « زيد أسد » ، مثل المفهوم من قولنا

(١) دلائل الإعجاز : ص ٥٣

(٢) كتاب الصناعين : ص ٢٥١ .

« لقيت الأسد ، و زارني الأسد ، فإذا كان مفهومهما واحداً في المبالغة في المجاز ، فإذا قضيت بكون أحدهما استعارة وجب أن يكون الآخر كذلك من غير تفرقة بينهما .

وهذا الكلام قريب مما قاله أرسطو ، وهو أن التشبيه استعارة ، وذلك أنه قليل الاختلاف عنها ، فعند ما يقول الشاعر عن رجل « انطلق كالأسد » يكون تشبيهاً ، وأما عند ما يقول « انطلق هذا الأسد » فيكون هذا استعارة (١) .

وعلى هذا فإن التشبيه عند بعض العلماء ضربان : تشبيه تام ، وتشبيه محذوف ، فالتشبيه التام أن يذكر المشبه والمشبه به ، والمحذوف أن يذكر المشبه دون المشبه به ويسمى استعارة ؛ وهذا الاسم وضع للفرق بينه وبين التشبيه التام ، وإلا فكلاهما يجوز أن يطلق عليه اسم التشبيه ، ويجوز أن يطلق عليه اسم الاستعارة ، لاشتراكهما في المعنى (٢) .

ولقد اعترض على هذا الخلط إمام من أئمة النقد في القرن الرابع ، وهو القاضي الجرجاني صاحب « الوساطة » فقد رأى أنه ورد ما يظنه الناس استعارة وهو تشبيه أو مثل ، وأن بعض أهل الأدب ذكر أنواعاً من الاستعارة ، عدّها فيها قول أبي نواس :

والحبُّ ظهرُ أنتِ راكِبُهُ فإذا صرَفْتَ عنانَهُ انصَرَفاً

وليس هذا وما أشبهه استعارة ، وإنما معنى البيت أن الحب مثل ظهر ، أو الحب كظهر تديره كيف شئت إذا ملكت عنانه ، فهو إما ضرب مثل ، أو تشبيه شئ بشئ .

وإنما الاستعارة ما اكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل ، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها ، وملاكتها تقرب المشبه ، ومناسبة المستعار له للمستعار منه ، وامتزاج اللفظ بالمعنى ، حتى لا يوجد بينهما منافرة ، ولا يتبين في أحدهما إعراض عن الآخر (٣) .

(١) النقد المتبحر : ص ٤٥ . (٢) المثل السائر : ص ٢١٤ .

(٣) الوساطة بين التخييل وخصومه : ص ٤٠ .

وروى عبد القاهر أن الاسم إذا قصد إجراؤه على غير ما هو لمشابهة بينهما كان ذلك على وجهين :

أحدهما : أن يسقط ذكر المشبه حتى لا يعلم من ظاهر الحال أنك أردته من أول الأمر وبمجرد اللفظ . وذلك أن تقول : « عنت لنا ظبية » وأنت تريد امرأة ، و « وردنا بحراً » وأنت تريد المدوح . فأنت في هذا النحو من الكلام إنما تعرف أن المتكلم لم يرد ما الاسم موضوع له في أصل اللغة ، بدليل الحال ، أو إفصاح المقال بعد السؤال ، أو بفحوى الكلام وما يتلوه من الأوصاف ؛ مثال ذلك أنك إذا سمعت قوله :

تَرَجَّحَ الشَّرْبُ وَاغْتَالَتْ حُلُومُهُمْ شَمْسٌ تَرَجَّلُ فِيهِمْ ثُمَّ تَرَجَّلُ
استدللت بذكر الشرب ، واغتيال الحلوم ، والارتحال ، أنه أراد قينة . ولو قال « ترجلت شمس » ولم يذكر شيئاً غيره من أحوال الأدميين لم يعقل قط أنه أراد امرأة إلا بإخبار مستأنف ، أو شاهد آخر من الشواهد .

ولذلك تجد الشيء يلتبس منه حتى على أهل المعرفة ، كما روى أن عدى بن حاتم اشتبه عليه المراد بلفظ الخيط في قوله تعالى « حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » وحمله على ظاهره ، فقد روى أنه قال لما نزلت هذه الآية أخذت عقالا أسود وعقالا أبيض ، فوضعتهما تحت وسادتي ، فنظرت فلم أتبين ، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : « إن سادك لطويل عريض ، إنما هو الليل والنهار . »

والوجه الثاني : أن يذكر كل واحد من المشبه والمشبه به ، فنقول : « زيد أسد » و « هند بدر » و « هذا الرجل الذي تراه سيف صارم على أعدائه » . وفي إطلاق الاستعارة على هذا الضرب بعض الشبهة .

والوجه الذي يقتضيه القياس ، وعليه يدل كلام القاضي في الوساطة ، ألا تطلق (الاستعارة) على نحو قولنا « زيد أسد » و « هند بدر » . ولكن نقول هو (تشبيه) .

(١) العرب جماعة الشارين ، وترجلت الشمس ارتفعت ، والمراد تظهر ويسطع ضوءها .

فاذا قال : « هو أسد » لم تقل : استعار له اسم الأسد ، ولكن تقول : شبهه بالأسد .

وتقول في الضرب الأول : إنه (استعارة) لا تتوقف فيه ولا تتحاشى البتة . وإن قلت في القسم الأول : إنه (تشبيه) كنت مصيباً ، من حيث تخبر عما في نفس المتكلم وعن أصل الغرض . وإن أردت تمام البيان قلت : أراد أن يشبه المرأة بالظبية فاستعار لها اسمها مبالغة .

فإن قلت : فسذلك مُقل في قولك « زيد أسد » إنه أراد تشبيهه بالأسد فأجرى اسمه عليه ، ألا ترى أنك ذكرته بلفظ التنكير ، فقلت « زيد أسد » كما تقول : زيد واحد من الأسود ، فما الفرق بين الحالين ، وقد جرى الاسم في كل واحد منهما على المشبه ؟

فالجواب : أن الفرق بين ، وهو أنك عزلت في القسم الأول الاسم الأصلي عنه وأطرحتَه ، وجملته كأنه ليس باسم له ، وجعلت الثاني هو الواقع عليه والمتناول به ، فصار قصدك التشبيه أمراً مطوراً في نفسك مكنوناً في ضميرك . وصار في ظاهر الحال وصورة الكلام وقضيته ، كأنه الشيء الذي وضع له الاسم في اللغة ؛ وتصور أن تعلته الوهم كذلك .

وليس كذلك القسم الثاني لأنك قد صرّحت فيه بالمشبه ، وذكرك له صريحاً . يأتي أن تتوهم كونه من جنس المشبه به . وإذا سمع السامع قولك « زيد أسد » و « هذا الرجل سيف صارم على الأعداء » استحال أن يظن - وقد صرّحت له بذكر زيد - أنك قصدت أسداً وسيفاً . وأكثر ما يمكن أن يدعى تخيُّله في هذا أن يقع في نفسه من قولك : « زيد أسد » حال الأسد في جراته وإقدامه وبطشه . فأما أن يقع في وهمه أنه رجل وأسد معاً بالصورة والشخص فحال .

ولما كان كذلك كان قصد التشبيه من هذا النحو بيننا لأنحاء وكائنا من مقتضى الكلام ، وواجبا من حيث موضوعه ، حتى إن لم يحمل عليه كان محالاً ؛ فالشيء الواحد لا يكون رجلاً وأسداً ، وإنما يكون رجلاً وبصفة الأسد فيما يرجع إلى

غرائز النفوس والأخلاق ؛ أو خصوص في الهيئة كالكرامة في الوجه . وليس كذلك الأول ، لأنه يحتمل الحمل على الظاهر على الصحة ، فليست بمنوع من أن تقول : « عتت لنا ظبية » وأنت تريد الحيوان ، و « طلعت الشمس » وأنت تريد الشمس ، كقولك طلعت اليوم شمس حارة ، وكذلك تقول : « هزرت على الأعداء سيفاً » وأنت تريد السيف ، كما تقوله وأنت تريد رجلاً بإسلا استعنت به ، أو رأياً ما ضياً وفتقت فيه ، وأصبت به من العدو ، فأرهبته وأثرت فيه .

وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يفصل بين القسمين ، فيسمى الأول (استعارة) على الإطلاق ، ويقال في الثاني إنه (تشبيه) فأما تسمية الأول تشبيهاً فغير ممنوع ولا غريب ، إلا أنه على أنك تخبر عن الغرض ، وتنبئ عن مضمون الحال ، فأما أن يكون موضوع الكلام وظاهره موجباً له صريحاً فلا^(١) .

وبهذا اتضحت معالم الاستعارة واستقلت عن أصلها الذي استمدت منه وهو التشبيه ، وأصبح التفريق بينهما أمراً معنوياً ، وقيل إن دلالة التشبيه دلالة وضعية ؛ وإن دلالة الاستعارة دلالة عقلية ، وألحقت باب المجاز ، بل كانت أم فروع ذلك المجاز .

وللاستعارة عند البلاغيين تعريفات كثيرة منها :

(١) الاستعارة عند الرماني^(٢) هي استعمال العبارة في غير ما وضعت له في أصل اللغة . ونقل عنه أنه عرفها بأنها تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة^(٣) .

وقد أبطال ابن الخطيب ذلك من أربعة أوجه :

الأول : أنه يلزم أن يكون كل مجاز استعارة ، وذلك باطل .

الثاني : أن تكون الأعلام المنقولة استعارة ، وهو محال .

(١) أسرار البلاغة : ٢٨ .

(٢) نقل هذا التعريف ابن وشيق في العمدة ١٨٢/١

(٣) نقل هذا التعريف ابن سنان الخفاجي — انظر سر التصاحف : ص ١٣٤

الثالث : أن يكون ما استعمل من اللفظ على سبيل الغلط في غير موضعه للجهل به استعارة .

الرابع : أن هذا التعريف ، يعني تعريف الرُّمَّانِي ، لا يتناول الاستعارة التخيلية (١) .

(٢) الاستعارة نقل المعنى من لفظ إلى لفظ لمشاركة بينهما بسبب ما ، وهذا الحد قاسد ، لأن التشبيه يشارك الاستعارة فيه .

(٣) الاستعارة نقل المعنى من لفظ إلى لفظ لمشاركة بينهما ، مع طي ذكر المنقول إليه (٢) .

(٤) الاستعارة ذكر الشيء باسم غيره وإثبات ما لغيره له ، لأجل المبالغة في التشبيه (٣) .

(٥) الاستعارة تصييرك الشيء للشيء وليس به ، وجعلك الشيء للشيء وليس له ، بحيث لا يلحظ فيه معنى التشبيه صورة ولا حكماً (٤) .

(٦) الاستعارة نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض (٥) .

(٧) أن تذكر أحد طرفي التشبيه ، وتريد به الطرف الآخر ، مدعياً دخول

(١) الاستعارة التخيلية تكون في الاستعارة المكنية ، وهي التي يحذف فيها المشبه به ، ويثبت بها للمشبه الأمور المختصة بالمشبه به ، كما في قول الشاعر :

وإذا النية انشبت أظفارها ألفت كل تميمه لاتفتح

شبه الشاعر النية في نفسه بالسبع في اغتيال النفوس بالقهر والغلبة ، ثم حذف المشبه به وأبقى شيئاً من لوازمه وهي الأظفار ، التي لا يكمل الاعتبار في السبع إلا بها ، وإثبات الأظفار للنية استعارة تخيلية . وسيأتي تفصيل لهذا ووجه الخلاف فيه .

(٢) المثل السائر : ص ٢٢٠

(٣) انظر الطراز ١/٢٠١ وبتدريج القرآن لابن أبي الأصبح ١٨ وهو تعريف ابن الخطيب ، وهو قريب من تعريف الجاحظ كما سبق .

(٤) هذا هو التعريف المختار عند العلوي — انظر الطراز ١/٢٠٢ .

(٥) أبو هلال العسكري — انظر الصناعتين . ص ٢٦٨

المشبه في جنس المشبه به ، دالا على ذلك بإثباتك للشبه ما يخص المشبه به^(١) .

(٧) الاستعارة مجاز علاقته المشابهة .

(٨) الاستعارة تشبيه حذف فيه أحد الطرفين .

أقسام الاستعارة :

— ١ —

(١) قال الله تعالى : «كتبنا أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور ،
أى من الضلالة إلى الهدى ، فقد استعيرت «الظلمات» للضلال ، لتشابههما في عدم اهتداء
صاحبهما ثم استعير لفظ «الظلمات» للضلال ، وكذلك استعير لفظ «النور» للإيمان
لتشابههما في الهداية . والمستعار له وهو الضلال والإيمان كل منهما محقق عقلا .

(٢) وقال الشاعر :

وصاعقة في كفه ينكنى بها على أروس الأعداء خمس سحائب
استعار «الصاعقة» لنصل السيف ، لتشابههما فيما يوقعان من أذى على ما يزلان
عليه ، ثم استعير لفظ «الصاعقة» للنصل ، وكذلك استعار لفظ «السحائب»
لأصابعه ، لتشابههما في الخير والجد ، والمستعار له في الأول وهو نصل السيف ،
والمستعار له في الثاني وهو أصابعه ، كل منهما محقق حسا . ففي الآية والشعر أربع
استعارات ، حذف من كل منها المشبه ، وصرح بلفظ المشبه به . ولذلك تسمى هذه
الاستعارات وما أشبهها (تصريحية) ، وقد تسمى أيضا (تحقيقية) لأن المستعار له
في كل منها محقق حسا كما في البيت ، أو محقق عقلا كما في استعارة الآية الكريمة .

(٣) قال السرى الرفاء :

وقد كتبت أيدى الربيع صفائفاً كأن سطور السرى حسنا سطورها^(٢)

(١) السكاكي — انظر مفتاح العلوم ١٩٦ .

(٢) السرو شجر عال .

شبه الربيع بالكاتب ، لأثر كل منهما في جمال ما يصدر عنه ، ولم يذكر لفظ المشبه به ، بل ذكر بعض لوازمه ، وهو الكتابة والأيدى والضخائف والسطور ، التي لا يظهر عمل الكاتب إلا بها .

(٤) إذا ما الدهرُ جَرَّ على أناسٍ كِتَابَ كِلْتاهُ (١) أناخَ بأخريْنَا
فَقُلْ للشامتينَ بنا أفيقُوا سيأتي الشامتون كما لقينَا

في البيت الأول شبه الدهر ، والمراد نوازله وأحداثه ، بالبعير ، ولم يصرح بلفظ المشبه به ، بل حذفه ، ورمز إليه بشيء من لوازمه ، من الكلاكل والإناخة ، فقيماً على البعير ، وهو المشبه به المحذوف .

(٥) وقال أبو تمام :

لما اتضيتك (٢) للخطوبِ كُفَيْتُهَا والسيفُ لا يكفيك حتى يُنتهَى

شبه بمدوحه وهو المخاطب بالسيف ، في أن كلا منهما يلجأ إليه عند النوازل والشدائد ، ولم يصرح بلفظ المشبه به ، بل حذفه ورمز له بشيء من لوازمه ، وهو الانتضاء .

ففي هذه الأمثلة الثلاثة حذف لفظ المشبه به ، ورمز له بشيء من لوازمه ، وبقى المشبه . وما كان من الاستعارة على هذا النحو تُسمى استعارة (مكنية) أو (استعارة بالكناية) .

ومن هذا يتبين أن الاستعارة من حيث ذكر أحد طرفيها نوعان :

(١) فالاستعارة بمعنى اللفظ المستعار ، إن كانت مذكورة في نظم الكلام لفظاً أو تقديراً ، فاستعارة مصرحة ، أي مصرح بها ، ويقال لها استعارة مصرح بها على الأصل و (استعارة تصريحية) نحو د أسد ، في قولك : عندي أسد يرمى ، ونحو د أسد ، المدلول على الجملة الواقع فيها بنعم ، الواقعة في جواب من قال : أعنك أسد يرمى ؟

(١) الكلاكل جمع كلكل وهو الصدر .

(٢) اتضى السيف جرده من غمده .

فالأولى مصرحة مذكورة لفظاً ، والثانية مصرحة مقدره ، إذ تقدير الكلام « عندي أسديرى » بقرينة السؤال .

(٢) وإن لم تكن الاستعارة ، بمعنى اللفظ المستعار ، مذكورة في نظم الكلام ولا مقدره ، بل ذكر ما يخصها ، أى لازمها ، كانت الاستعارة (مكنية) أى تسمى بذلك وتسمى (استعارة بالكناية) أيضاً . ومثالها قول الشاعر :

وإذا العناية^١ لاحظت^٢ك عُيُونُهَا نَمَّ فَالْمَخَافُ كَلْهُنَّ أَمَانُ^٣
واصطدبها العنقاء^٤ فهى حَبَائِلُ^٥ واقتردها الجوزاء^٦ فهى عِنَانُ^٧
شبه « العناية » بإنسان ، واستعاره لها فى نفسه ، وحذفه ، ورمز له بالعيون - ونحو قوله :

ولئن نطقنت^٨ بشكر برك^٩ مفصحا^{١٠} فإلسان^{١١} حالى بالشكايه^{١٢} أنطق^{١٣}
شبه « الحال » بإنسان ، واستعاره لها ، وحذفه ، ورمز له باللسان . ونحو قوله :
وإذا المنية^{١٤} أنشبت^{١٥} أظفارها^{١٦} ألفئيت^{١٧} كل^{١٨} تيمه^{١٩} لاتنفع^{٢٠}
شبه المنية^{٢١} بالسبع ، واستعير السبع للنية فى النفس ، من غير ذكر السبع . ولا تقديره فى نظم الكلام ، وأشير إلى جعل السبع المسكوت عنه مستعارة للنية فى النفس بإثبات الأظفار التى هى من لوازم السبع للنية ، فكانت الاستعارة بطريق الكناية^(٢٢) .

قال صاحب الكشاف : من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار ، ثم يرمزوا إليه بذكر شيء من رواده ، فينبهوا بذلك الرمز على مكانه نحو : شجاع يفترس أقرانه ، ففيه تنبيه على أن الشجاع أسد . وهذا الكلام صريح فى أن المستعار هو اسم المشبه به المتروك صريحا المرموز إليه بذكر لوازمه ، ويكون ذلك لتصد التأكيد والمبالغة ، ويكون ذلك لخطاب الذكى دون الغبى .

(١) حسن الصنيع — على هامش انوار الربيع — ١٤٩ (مطبعة التقدم العلمية — القاهرة .
٨١٣٢٢)

وقد يسمون الاستعارة بالكناية (التشبيه المضمّر) ، لأن التشبيه يضمّر في النفس ، فلا يصرح بشيء من أركانه سوى المشبه ، ويدل على ذلك التشبيه المضمّر في النفس بأن يثبت للشبه أمر يختص بالمشبه به ، من غير أن يكون هناك أمر متحقق حساً أو عقلاً ، يطلق عليه اسم ذلك الأمر . فيسمى التشبيه المضمّر في النفس « استعارة بالكناية » ، وسميت كذلك لأنه لم يصرح به ، بل إنما دل عليه بذكر خواصه ولوازمه وقالوا إن إطلاق لفظ (الاستعارة) على هذا مجرد تسمية خالية عن المناسبة . ومثال ذلك قول لبيد :

وغداة ريح قد كشفتُ وقرّة إذ أصبحت بيد الشمال زمامها (١)
وذلك أنه جعل للشمال يداً ، ومعلوم أنه ليس هناك مشار إليه ، يمكن أن تجرى اليد عليه ، كما جراء الأسد والسيف على قولك : انبرى لى أسد يزار ، وسلت على العدو سيفاً لا يفل . والظباء على النساء في قول الشاعر :

من عذيري من الظباء الغيدِ ومجيري من ظلهن العتيدِ
والنور على الهدى والبيان في قولك « أبديت نوراً ساطعاً ، وكأجراء اليد نفسها على من يعز مكانه كقولك « أتنازعتني في يد بها أبطش ، وعين بها أبصر ، ؟ تريد إنساناً له حكم اليد وفعلها وغناؤها ودفعها ، وخاصة العين وقائمتها .

فإن معك في كل هذا ذاتا ينص عليها . وترى مكانها في النفس ، إذالم تجد ذكرها في اللفظ . وليس لك شيء من ذلك في بيت لبيد ، بل ليس أكثر من أن تخيل إلى نفسك أن الشمال في تصريف الغداة على حكم طبيعتها كالمدير المصرف لما زمامه بيده ، ومقادته في كفه ، وذلك كله لا يتعدى التخيل والوهم ، والتقدير في النفس ، من غير أن يكون هناك شيء يحس ، وذات تتحصل .

ولا سبيل لك إلى أن تقول : كنى باليد عن كذا ، وأراد باليد هذا الشيء أو جعل

(١) الغداة البكرة والصبح ، والفترة البرد ، والشمال أبرد الرياح . والمعنى : ورب صباح يوم بارد خفي ريح ، قد أصبح زمام برده بيد الرياح الشمال ، فهي تصرفه وتمن فيه كيف شاءت ، قد كفتته عن الإخوان بفرب الخمر والتدفقة والسماع ، يتحدث الشاعر عن فتوته وكرمه .

الشيء الفلاني يدا . كما تقول : كنى بالأسد عن زيد ، وعنى به زيدا ، وجعل زيدا أسداً . وإنما غايتك التي لا مطلع ورامها أن تقول أراد أن يثبت أن للشمال في الغداة بصرفاً كتصرف الإنسان في الشيء بقلبه ، فاستعار لها اليد حتى يبالغ في تحقيق التشبيه ، وحكم الزمام في استعارته للغداة حكم اليد في استعارتها للشمال ، إذ ليس هناك مشار إليه يكون الزمام كناية عنه . ولكننه وفي المبالغة شرطها من الطرفين ، فجعل على الغداة زمماً ليكون أتم في إثباتها مصرفة .

ويفصل بين القسمين أنك إذا رجعت في القسم الأول إلى التشبيه الذي هو المغزى من كل استعارة تفيد ، وجدته يأتيك عفواً ، كقولك في « رأيت أسداً » رأيت رجلاً كالأسد ، ورأيت مثل الأسد ، أو شبيهاً بالأسد . وإن رمته في القسم الثاني وجدته لا يواتيك تلك المراتاة ، إذ لا وجه لأن تقول « إذ أصبح شيء مثل اليد للشمال ، أو حصل تشبيه باليد للشمال ، وإنما يترامى لك التشبيه بعد أن تعمل التأمل والفكر ، وبعد أن تغير الطريقة وتخرج عن الخدو الأول . كقولك : إذ أصبحت الشمال ، ولها في قوة تأثيرها في الغداة ، شبه المالك تصريف الشيء بيده ، وإجرامه على موافقته ، وجذبه نحو الجهة التي تقتضيا طبيعته وتنحوها إرادته (١) .

فأنت لم ترد أن تجعل الشمال كاليد ومشبهة باليد ، كما جعلت الرجل كالأسد ومشبهاً بالأسد . ولكنك أردت أن تجعل الشمال كذي الأبدى من الأحياء .

وإثبات اللازم في الاستعارة المكنية يسمى (استعارة تخيلية) وهي قرينة المكنية . وإنما سمي استعارة لأنه استعير ذلك الإثبات من المشبه به للشبه ، وتخيلية لأن إثباته للشبه خيّل اتحاده مع المشبه به . فذلك اللازم حقيقة ، أي مستعمل فيما وضع له ، لظهور أن المراد بالأظفار في قولنا « أظفار المنية نشبت بالأعداء » ، حقيقتها ، وإنما التجوز في إثباتها للنسبة ، بمعنى أن ذلك الإثبات إثبات الشيء لغير ما هو له ، فليست التخيلية عند الجمهور من المجاز بمعنى الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له ، بل هي مجاز عقلي . والمكنية والتخيلية متلازمان عند جمهور

(١) أسرار البلاغة : ص ٣٦ .

البلاغيين ، بمعنى أن المكنية لا تفارق التخيلية ، والتخيلية لا تفارق المكنية ضرورة أنها قرينتها ، ولا استعارة بدون قرينة ، ولا تكون قرينتها إلا تخيلية .

وذهب الخطيب إلى أن الاستعارة بالكناية التشبيه المضر في النفس ، والإثبات تخييل ... فكل من المنية والأظفار عنده مستعمل في معناه الحقيقي .

وذهب السكاكي إلى أنها لفظ المشبه المستعمل في المشبه به بادعاء أن المشبه عين المشبه به ، وأنكر أن يكون غيره بقرينة ذكر اللازم . فالمنية عنده في المثال مراد بها السَّبُع بادعاء أن الموت عين السبع ، وأنكر أن يكون غيره بقرينة إضافة الأظفار التي هي من خواص السبع ولو أزمه ، وليس المراد من المنية عنده مجرد الموت ، حتى تكون مستعملة في معناها الحقيقي بل الموت المفروض وهو عين السبع . فلفظ المنية الموضوع للموت الحقيقي مستعمل في الموت المفروض عين السبع ، وهو غير الموضوع له ، فيكون استعارة . ولا يخفى تعسفه . والأظفار استعارة تخيلية ، بمعنى أن لفظ الأظفار استعير عنده لأمر تخيلي وهي ، لأنه لما استعملت المنية في الموت المتحد بالسبع ادعاء ، أخذ الوهم يخترع لها صورة مثل صورة الأظفار ، فاستعار لفظ الأظفار لذلك . ولا تلازم عنده بين التخيلية والمكنية .

وذلك أن الاستعارة المصرحة عنده تنقسم إلى حقيقية ، وتخييلية ، ومحنة للتحقيقية والتخييلية .

فالأولى : هي ما كان المستعار له فيها محققا حسا أو عقلا ، بأن كان اللفظ منقولا إلى أمر معلوم يمكن الإشارة إليه إشارة حسية أو عقلية ، فالأول كقول الشاعر :

لدى أسدٍ شاكٍ السلاحُ مُقَدَّفٌ له لبَدٌّ أظْفارُه لم تقلم
والثاني كقوله تعالى «اهدنا الصراط المستقيم» . وذلك لأن المستعارة له في البيت الرجل الشجاع وهو محقق حسا ، وفي الآية ملة الإسلام ، أي الأحكام الشرعية وهي محقة عقلا .

والثانية : أي التخيلية ، هي ما كان المستعار له فيها غير محقق لا حسا ولا عقلا ،

بل يكون صورة وهمية محضة لا يشوبها شيء من التحقيق بقسميه ، كلفظ « أظفار » في بيت الهنلي ، فإنه لما شبه المنية بالسبع في الاغتيال أخذ الوم في تصوير المنية بصورة السبع واخترع لوازمه لها ، فاخترع لها مثل صورة الأظفار ، ثم أطلق على الصورة التي هي مثل صورة الأظفار لفظ « الأظفار » فتكون الأظفار تصريحية تخيلية ، لأن المستعار له لفظ « أظفار » ، صورة وهمية شبيهة بصورة الأظفار الحقيقية وقرينتها إضافتها إلى المنية . والتخيلية عنده قد تكون بدون الاستعارة بالكناية ، ومثاله أظفار المنية الشبيهة بالسبع ، فصرح بالتشبيه ، فلا مكنية في المنية مع كون الاستعارة في الأظفار تخيلية .

والثالثة : وهي ما تحتل الحقيقية والتخيلية ، نحو قول زهير :

صحا القلبَ عن سَلْبِي وأقصرَ باطلُهُ وُعْرِي أفراسُ الصِّبا ورواحلُهُ

والصحو ، أصله خلاف السكر ، وأراد به السَّلْوُ . وأقصر باطله امتنع باطله عنه وتركه بحاله ، والمراد انتهى ميله . والتعرية الإزالة . أراد أن يبين أنه ترك ما كان يرتكبه زمن الحب من الجهل والغنى ، وأعرض عن معاودة ما كان يرتكبه ، فبطلت آلاته . فشبه الصبا بجهة من جهات المسير كالبحر والتجارة قضى من تلك الجهة حاجاته فبطلت آلاته تشبيها مضمراً في النفس ، واستعار الجهة للصبا في نفسه ، وحذف الجهة ، ورمز لها بالأفراس والرواحل . فالجهة هي المكنية عند الجمهور ، وإثبات الأفراس والرواحل لها تخيلية عندهم ، والأفراس والرواحل مستعملان في حقيقتهما عندهم أيضاً . أما عند السكاكي فيجوز أن تكون الأفراس والرواحل استعارة تحقيقية إن أريد بها دواعي النفس وشهواتها والقوى الحاصلة لها في استيفاء اللذات ، وأريد بها أسباب اتباع الغنى من المال والمنال والأعوان لتحقيق معناها عقلاً إن أريد منها الدواعي ، أو حسناً إن أريد بها الأسباب . وعلى هذا فالمراد بالصبا زمان الشباب . ويجوز أن تكون تخيلية إن جعلت الأفراس والرواحل مستعارة لآمر وهي تخيل للصبا من العتوبة بمعنى الميل إلى الجهل والفتوة .

ويظهر من هذا جهد الأديب وتمكنه من الخيال في الاستعارة المكنية ، فإن

الخيال فيها أظهر والادعاء أكثر وضوحاً ، ومهما قلت في التصريحية فإن المقاربة بين الطرفين موجودة ، إن لم تكن بذكرهما ، فبوجود القرينة المانعة من إرادة معنى المستعار الذى وضع له . أما المسكنية فإن فيها من المبالغة ما لا يخفى فقد انتزعت صفات المشبه به الذى أضمرته في نفسك ، وأثبتها للمشبه ، وكأنها لوازمه وصفاته الثابتة ، ولا يهتدى لصاحبها الأصلي إلا بعد تدبر وإعمال روية .

- ٢ -

وللاستعارة تقسيم آخر باعتبار لفظها :

(١) فيطلق عليها (الاستعارة الأصلية) إذا كان المستعار اسم جنس غير مشتق سواء أ كان اسم ذات كاسد ، أم اسم معنى كقتل للإذلال ، وسواء أ كان اسم جنس حقيقة ، أم تأويلاً في الأعلام التي اشتهرت بنوع من الوصف ، كحاتم في قولك : « رأيت اليوم حاتماً » ، تريد رجلاً كاملاً الجود . فكما ان « اسداً » يتناول الحيوان المفترس حقيقة ، والرجل الشجاع ادعاءً ، كذلك « حاتم » يتناول الطائي حقيقة ، والجواد ادعاءً .

والاستعارة مبنية على ادعاء أن المشبه فرد من أفراد المشبه به ، فلا بد أن يكون المشبه به كلياً ذا أفراد . والمراد باسم الجنس غير المشتق ما يصلح لأن يصدق على كثيرين .

(٢) ويطلق عليها اسم (الاستعارة التبعية) إذا لم يكن المستعار فيها اسم جنس غير مشتق ، ويدخل في هذا الفعل والاسم المشتق . والحرف . وسميت تبعية لأنها تابعة لاستعارة أخرى تجرى في المصدر . فاستعارة الفعل نحو قول الله تعالى « بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق » (١) ، فالمعنى على الحقيقة « بل نورد الحق على الباطل فيدمغه » فقد شبه الإيراد بالقذف ، واستعير لفظ المشبه به للمشبه ، ثم اشتق من القذف بمعنى الإيراد « قذف » بمعنى « أورد » على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية ، واستعار الدمغ للحو بجامع الإذهاب في كل . واستعارة المشتق

(١) دمه شجه حتى بلغت الشجة صماغه .

نحو « حكم على قاتلك بالسجن » من القتل بمعنى الضرب الشديد ، واستعارة الحرف نحو قوله تعالى « ولاصلبناكم في جنوع النخل » . فقد شبه مطلق الارتباط بين المستعلى والمستعلى عليه بمطلق الارتباط بين الظرف والمظروف بجامع التمكن أو مطلق الارتباط في كل ، فسرى التشبيه من الكلين إلى الجزئيات ، واستعير لفظ « في » من جزئيات المشبه به لجزئ من جزئيات المشبه على سبيل الاستعارة التبعية :

- ٣ -

وتنقسم الاستعارة باعتبار ملائمتها إلى :

(١) الاستعارة المطلقة : وهي التي لم تقترن بما يلائم المستعار له أو المستعار منه نحو قولك : ظمئى إلى لقاء من أحب شديداً (١) وكقوله تعالى « إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية (٢) » ، أو تقترن بما يلائمها معا ، كقول كثير عزة :

رَمَتْنِي بِسَهْمِ رَيْشِهِ الْكُحْلُ لَمْ يَضُرْ ظَوَاهِرَ جِلْدِي وَهُوَ لِلْقَلْبِ جَارِحٌ
فقد استعار السهم للطرف ، بجامع التأثر من كل ، والريش من ملائمت المشبه به ، والكحل من ملائمت المشبه .

(٢) الاستعارة المجردة : وهي التي تقترن بما يلائم المستعار له (المشبه) كقول البحترى :

يُودُونَ التَّجِةَ مِنْ بَيْدٍ إِلَى قَرٍ مِنَ الْإِيوَانِ بَادٍ

فقوله « من الإيوان باد » تجريد ، لأنه من ملائمت الرجل الذى هو المشبه ، لامن ملائمت القمر ، الذى هو المشبه به ، وكقولك : رأيت أسداً يتكلم ، ولقيت بحراً يضطك .

(٣) الاستعارة المرشحة : ماقرنت بما يلائم المستعار منه (المشبه به) كقولك : رأيت أسداً دأى الأنياب ، طويل البرائن ، وكقول الشاعر :

(١) شبه الشوق بالظماً . (٢) شبهت الزيادة بالظفيران .

ينازعني رداق عبد عمنري و رويدك يا أخا عمرو بن بكر
لى الشطر الذى ملكت يمينى ودونك فاعتجر منه بشرط
فإنه استعار الرداء للسيف ، لأنه يصون عرض صاحبه ، وأثبت له الاعتجار
الذى هو صفة المستعار منه . والترشيح أبلغ من التجريد والإطلاق ، لما فيه من
قوة توكيد المبالغة التى تؤديها الاستعارة ، وهو مبنى على تناسى التشبيه حتى قد
يستعيرون الوصف المحسوس للعقول ، ويجعلون تلك الصفة كأنها ثابتة لذلك
الشيء حقيقة ، وكأن الاستعارة لم توجد أصلا ، كقول أبى تمام :
ويصعد حتى يظن الجهول بأن له حاجة فى السماء
فقد استعار لفظ العلو المحسوس وهو الصعود لعلو المنزلة ، ووضع الكلام
وضع من يذكر علوا مكانيا ، ولولا قصده نسيان التشبيه وإنكاره وجعله صاعدا
فى السماء صعودا مكانيا لما كان لهذا الكلام وجه (١) .

- ٤ -

والاستعارة مفردة كما سبق ، وقد تكون مركبة ، وتسمى فى حالة التركيب ،
التشيل ، أو (الاستعارة التشيلية) ، وهى مجاز مركب علاقته المشابهة . كقول
الرماح بن ميادة ، وقد أراد أن يعبر عن أنه كان مقدما عند صاحبه ، ويتمنى أن لا يؤخره ،
وكان مقربا فلا يعده ، ومجتبى فلا يجتبه ، فعبر عن تلك المعانى بقوله :
الم تك فى يمينى يدريك جعلتني فلا تجعلني بعندها فى شمالكا
ولو أنى أذنبت ما كنت هالكا على تحصلة من صالحات نصالكا
فعدل عن أن يعبر بما أراد ، ولكنه مثل له بأن قال : إنه كان فى يمينى يديه
فلا يجعله فى اليسرى ؛ ذهابا نحو الأمر الذى قصد الإشارة إليه بلفظ ومعنى يجريان
مجرى المثل والإبداع فى المقالة ، وكقول عمير بن الأيهم :

راحَ القَطِينُ من الأوطان أو بَكَرُوا وصدقوا من نهار الأمس ما ذكروا
قالوا لنا وعرفنا بعد يديهم قولاً فإردوا عنه ولا صدروا
كان يمكن أن يستغنى فيه عن قوله « فإوردوا عنه ولا صدروا » بأن يقول
« فإتمدّوه » أو « فإتجاوزوه » ولكن لا يكون لمثل هذا القول من موضع الإيضاح
وغرابة المثل ما لقوله « فإوردوا عنه ولا صدروا »^(١) .

ومنها قوله تعالى « إنك لاتسمع الموق ولا تسمع العثم الدعاء ، وكقولك
لمن يبخسك في ناحيتين : أحشفاً وسوء كيلة ؟ .

ومتى اشتهرت الاستعارة التمثيلية وكثر استعمالها صارت مثلاً ، والأمثال
لا تغير ، فلا يلتفت فيها إلى مضارها ، أفراداً أو ثنية وجمعاً وتذكيراً وتأنيناً ، بل يشبه
المثل بمورده ، فينقل لفظه كما هو بلا تصرف ، فتقول لرجال ضيعوا الفرصة على
أنفسهم ، ثم جاءوا يطلبونها : « الصئيف ضيعت اللبن ، بناء مكسورة ، لأنه في
الأصل خطاب لامرأة .

فحس الاستعارة

تحقق الاستعارة كثيراً من الأغراض التي يريد بها الأديب في صناعة الكلام ،
حتى لتعد من أهم أعمدة الكلام ، وعليها الممول في التوسع والتصرف ، وبها يتوصل
إلى تزيين اللفظ ، وتحسين النظم والنثر^(٢) وتحقيق الأغراض التي لا يستطيع الأديب
بلوغها بالحقيقة أو التشبيه أو غيرهما من فنون البيان . ولولا أن الاستعارة تفيد
مالاتفيدة الحقيقة من الأغراض لكانت الحقيقة أولى منها استعمالاً . ومن الأغراض
التي تحققها الاستعارة المفيدة :

(١) في الاستعارة شرح المعنى ، وفضل الإيابة عنه ، كما يبدو في قول الله
تعالى « واشتعل الرأس شيباً ، حقيقته كثر الشيب في الرأس وظهر ، واستعارة

(١) قدامة بن جعفر والنقد الأدبي (للمؤلف) ٢٦٠ .

(٢) القاضي الجرجاني : الوساطة : ص ٤٤٢ .

الاشتعال أبلغ لفضل ضياء النار على بياض الشيب ، وإفادة القوة في ظهور الشيب -
ففي هذه الاستعارة إخراج الظاهر في صورة شيء أشد منه ظهوراً ، وأسرع منه
انتشاراً ، زيادة في الإيضاح ، وإشعاراً بأن الشيب لا يتلافي انتشاره ، كما لا يتلافي
اشتعال النار .

وكذلك قوله تعالى « بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ، حقيقته
بل نورد الحق على الباطل فيذهبه ، والقذف أبلغ من الإيراد ، لأن فيه بيان شدة
الوقع ، وفي شدة الوقوع بيان القهر ، وفي بيان القهر هنا بيان إزالة الباطل على جهة
الحجة ، لا على جهة الشك والارتياب ، وكذلك الدمغ أشد من الإذهاب ، لأن في
الدمغ من شدة التأثير وقوة النكابة ما ليس في الإذهاب .

(٢) وتفيد الاستعارة تأكيد المعنى والمبالغة فيه ؛ وهي في هذا أبلغ من التشبيه
لأن في الاستعارة كمال الادعاء بأن المشبه هو نفس المشبه به ، أو هو فرد من أفرادها ،
بدليل أنك اطرحته ، وجعلت تتحدث عنه بلفظ المشبه به في الاستعارة التصريحية ،
أو بصفات المشبه به ولو ازمه في الاستعارة المكنية ، يبين لك ذلك قولك في المدح
بالحسن والبهاء : هو كالبدر ، أو هو بدر ، أو كأنه بدر . فأنت قد أبرزت الطرفين ،
ومعنى ذلك أن المشبه لا زال ثابتاً في نفسك ، مستقراً في حسك ، وأنت تريد فقط
إبراز صفة واضحة في المشبه به لذلك المشبه .

فإذا عبرت عن هذا بأسلوب الاستعارة ، فقلت في الممدوح إنه أضاء الأرض
شرقاً وغرباً ؛ فقد بنيت كلامك على أن كون الممدوح بديراً ، أمر قد استقر في الأذهان .
وثبت عند الناس ، وكان هذا الخيال أصبح حقيقة معروفة ، وفي هذا من المبالغة
وتوكيد الصفة ما هو واضح بين . وكذلك قول الشاعر :

وقد أغتدى والطير في وكتارتها بمنجرد قيد الأوابد هيكل
والحقيقة « مانع الأوابد من الذهاب والإفلات » ، ولكنه استعار للدمع « القيد »
وهذا أبلغ ، لأن القيد من أعلى مراتب المنع عن التصرف ، لأنك تشاهد ما في القيد
من المنع ، فلست تشك فيه .

وكذلك قوله تعالى « إننا لما طغى الماء حملناكم في الجارية ، حقيقة المعنى لما علا الماء وطما . والاستعارة أبلغ ، لأن فيها دلالة القهر ، وذلك أن الطغيان علو فيه غلبة وقهر . وكذلك قوله تعالى « بريح صرصر عاتية » حقيقة شديدة . والاستعارة أبلغ ، لأن العتو شدة فيها تمرد .

وسبب ما ترى للاستعارة من المزية والفعامة أنك إذا قلت ، رأيت أسداً ، كنت قد تطلقت لما أردت إثباته له من فرط الشجاعة ، حتى جعلتها كالشيء الذي يجب له الثبوت والحصول ، وكالأمر الذي نصب له دليل يقطع بوجوده ، وذلك أنه إذا كان أسداً فواجب أن تكون له تلك الشجاعة العظيمة ، وكالمستحيل أو الممتنع أن يعرى عنها . وإذا صرحت بالتشبيه قلت : رأيت رجلاً كالأسد ، كنت قد أثبتتها إثبات الشيء بترجح بين أن يكون ، وبين ألا يكون ، ولم يكن من حديث الوجوب في شيء .

(٣) وفي الاستعارة الإيجاز ، والإشارة إلى المعنى الكثير بالقليل من اللفظ ، وهي في هذا أبلغ من التشبيه وأجمل من الحقيقة ، كقول ابن المعتز :

أثمرت أغصان راحته بجنان الحسن عُثَابًا

الأتري أنك لو حملت نفسك على إظهار التشبيه ، وتفصح به احتجت إلى أن أن تقول : أثمرت أصابع يده ، التي هي كالأغصان لطالبي الحسن شبيه العناب من أطرافه الخضوبة ؛ ولا يخفى الإيجاز في البيت ، وتحقيق المراد من التجميل مع هذا الإيجاز ، ومثله البيت المشهور :

فأمطرت لؤلؤاً من ترجس وسقت ورداً وعصفت على العناب بالبرد

فليس أوجز من هذه الاستعارات ولا أجمل منها ، لولا هذا التراكم والزاحم الذي يشعر بالتصنع ومجاافة الطبع ، ولو أن هذه الاستعارات الجميلة التي حشدها في هذا البيت الواحد توزعتها قصيدة كاملة لأجزأت .

(٤) وفي الاستعارة تحسين المعنى وإبرازه في حلة جميلة تعجب النفس ، وقد يكون في هذا ما لا تدركه الحقيقة ، ويمكن أن يحققه التشبيه لولا فضل الإيجاز الذي يبدو في الاستعارة كما سبق ، ومن أمثلة هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم لحادي مطية :

« يا أنجشة » ، رفقا بالقوارير . وحقيقة المعنى رفقا بمن «هن» في الضعف والوهن ، وتمكن الفساد من نفوسهن إذا تسرب إليهن ، كالقوارير التي يوهنها الخفيف ، ويصدعها اللطيف ، فلا تقبل الجبر بعد الكسر ، ولا تحرك بالنسيب صبوتهن إلى غير الجميل .

انظر كيف أدى بهذه العبارة العجيبة الموجزة كل هذا الغرض الشريف بلفظ خفيف لا يجرح عزتهن ، ولا ينال من كرامتهن ، مع الإيجاز المعجب .

(٥) ومن مزايا الاستعارة تجديد البيان ، فهي تبرز هذا البيان أبدأ في صورة مستجدة تزيد قدره نبلا « وتوجب له فضلا بعد فضل وإنك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت فيها فوائد ، حتى تراها مكررة في مواضع ، ولها في كل واحد من تلك المواضع شأن مفرد ، وشرف منفرد ، وفضيلة مرموقة ، وخلاصة موموقة (١) . فأنت ترى اللفظة المستعارة قد استعيرت في عدة مواضع ، ثم ترى لها في بعض ذلك ملاحظة لا تجدها في الباقي . مثال ذلك أنك تنظر إلى لفظ « الجسر » في قول أبي تمام :

لا يطمع المرء أن يجتأب لجته بالقول مالم يكن جسراً له العمل

وقوله:

بصرت بالراحة العظمى فلم أرها تسال إلا على جسر من التعب
فترى لها في الثاني حسناً لا تراه في الأول ، ثم تنظر إليها في قول ربيعة الرقي :

قولي : نعم ا ونعم إن قلت واجبة قالت : عسى ، وعسى جسراً لي نعم
فترى لها لطفاً وخلاصة وحسناً ، ليس الفضل فيه بقليل (٢) .

(٦) ومنها الخيال الجميل ، فإنك ترى بها الجماد حياً ناطقاً ، والأعجم فصيحاً ، والمعاني الخفية بادية جليلة وترى المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنها جسمت حتى رأتها العيون ، والأوصاف الجسمانية عادت روحانية لا تدرك إلا بالآفكار والظنون ، وفي هذا ابتكار يحدث في نفوس السامعين أجمل الأثر .

عيوب الاستعارة :

من أهم عيوب الاستعارة ما سماه قدامة (المعاطلة) ، ولعل أقدم نص استخدم

(٢) دلائل الإعجاز : ص ٥٢ .

(١) أسرار البلاغة : ص ٣٢ .

فيه ذلك اللفظ هو تلك العبارة التي تداولتها كتب الأدب والنقد عند عمر بن الخطاب في نعتة زهيراً بأنه « كان لا يعاظر في الكلام » ولما سمع قدامة عبارة عمر سأل أستاذه أحمد بن يحيى^(١) عن المعاظة ، فأجابته عن معناها اللغوي ، وهو مداخلة الشيء في الشيء ، ثم بينى قدامة على ذلك أنه من المحال أن مداخلة بعض للكلام فيما يشبهه ، أو فيما كان من جنسه .

ومعنى هذا أن الكلام والأدب تعبير ، والأدب لا يكون إلا تركيباً ، وفي كل تركيب ينضم اللفظ إلى اللفظ ، ولا عيب في هذا الضم أو تلك المداخلة ، إذا كان اللفظ مركباً مع ما هو شبيه به ، أو ما كان مشابهاً له في معناه . ولا إنكار حينئذ على زهير أو غيره من الشعراء ، لأنه لا مندوحة لهم عن تلك المداخلة في نظم الكلمات وتأليف العبارات إذا راعوا تجانس معانيها أو تشابهها .

ولكن المريب المنكر أن يدخل الأديب أو الشاعر بعض الكلام فيما ليس من جنسه ، أو فيما ليست له به علاقة . وليست هنالك مداخلة قبيحة جديدة أن تمتع بوصف (المعاظة) إلا في فاحش الاستعارة ، وهي التي تبعد فيها الصلة بين المستعار منه والمستعار له ، مثل قول أوس بن حجر :

وذا ت هـ دم عارٍ نواشرها تُصنمِتُ بالماءِ تولباً جدعاً^(٢)
فقد أطلق الشاعر على الصبي لفظ « التولب » وهو ولد الحمار . ومثل قول الآخر :
وما رقد الولدانُ حتى رأيتُهُ على البكرِ يَمْرِيه بسباقٍ وحافرٍ^(٣)
فسمى رجلَ الإنسان « حافراً » ؛ وما جرى هذا المجرى من الاستعارة قبيح لا عذر فيه .

والسبب في هذا القبيح ، أن هدف الشاعر هو الإبانة والإفصاح ، حتى يتوافر

(١) هو الإمام القنوي الأديب أبو العباس أحمد بن يحيى الشهير بـ«عياض» (توفي سنة ٥٢٩١هـ)

(٢) المدم : الثوب البالي أو المرقع ؛ والنواشر : جمع فأشرة وهي عصب في الدراع ، وتصمت :

تسكت ولدها ؛ والجذع : السبيء الغناء .

(٣) يمره يستخرج أقصى ما عنده من السير .

في الصورة الشعرية عنصر الوضوح ، وبه يمكن أن تدرك ، وبهذا الإدراك تجد سبيلها إلى القلب ، وتحدث تأثيرها في العواطف . وإطلاق اللفظ على ما ليس له ، أو ما ليس قريباً من جنسه يؤدي إلى الخفاء والغموض ، ومن ثم لا يمكن إدراكه ، ولذلك لا تحس أنفوس بجماله ، ولا تتأثر بنظمه .

وإطلاق لفظ « التولب » الذي وضع لولد الحمار ، على صبي آدمي ، فيه بعد وفيه غموض وتعقيد ، ومثله إطلاق « الحافر » الذي وضعته أصحاب اللغة للبيمة ، على رجل الإنسان . ولا سيما إذا لم يكن في الكلام قرينة تدل على إرادة التشبيه أو المعنى المجازي . وتلك القرينة ضرورية ، كما أن العلاقة بين المعنيين لازمة وينبغي أن تكون معروفة .

وقد كانت (المعاظلة) أو فحش الاستعارة ، لفقد علاقة التشبيه بين الصبي الآدمي وولد الحمار ، أو بين الإنسان والحمار . وإذا كان هنالك ما يشبه بالحمار ، أو يستعار له لفظ الحمار ، فهو من يشاركه في صفة من صفاته كالبلادة مثلاً . وهذا ما يدع أحده أنه مراد الشاعر ، وليس في الذهن ما يجمع بين الصبي والحمار ، وما لا يمكن تصوّره في الذهن ينبغي ألا تكون له صورة في العبارة ، لأن العبارة صورة للمعنى الواقعي أو المعنى الذهني ، أو المعنى العاطفي ، وليس ثمة واحد منها .

على أنه ليس في البيت ما يمنع أن تراد حقيقة الحمار ، إذ ليس فيه ما يدل على التشبيه ، وكان ينبغي وهو يريد في ناحية من نواحيه غير المعروفة أن يصرّح به ، فيذكر المشبه والمشبه به جميعاً حتى يعقل عنه ما يريد^(١) .

ومثل هذا في نظر الجرجاني بمنزلة من يريد إعلان السامع أن عنده رجلاً هو مثل زيد في العلم مثلاً ، فيقول له « عندي زيد » ويسومه أن يعقل من كلامه أنه أراد أن يقول « عندي رجل مثل زيد » أو غيره من المعاني ، وذلك تكليف علم الغيب ، وذلك أنهمالو كأننا يجريان مجرى واحداً في حقيقة الاستعارة لوجب أن يستويا

(١) راجع كتابنا (قدامة بن جعفر والنقد الأدبي) : ص ١٨٦ .

في القضية ، حتى إذا استقام وضع الاسم في أحدهما استقام وضعه في الآخر (١) .
وقد فطن إلى ذلك أرسطو ، فقال إن المجاز (الاستعارة) نقل اسم يدل على شيء إلى شيء آخر . والنقل يتم إما من جنس إلى نوع ، أو من نوع إلى جنس ، أو من نوع إلى نوع ، أو بحسب التمثيل . وعنى بقوله من جنس إلى نوع ما مثاله « هنا توقفت سفيتي ، لأن الإرساء ضرب من « التوقف » وأما من النوع إلى الجنس فمثاله « أجل ! لقد قام أودوسوس بآلاف من الأعمال المجيدة » ، لأن « آلف » معناها « كثير » والشاعر استعملها مكان « كثير » ، ومثال المجاز من النوع إلى النوع قوله « انتزع الحياة بسيف من نحاس ، و « عندما قطع بكأس متين من نحاس ، لأن « انتزع ، هنا معناها « قطع ، و « قطع ، معناها « انتزع ، وكلا القولين يدل على تصرف الأجل « الموت » وعنى بقوله « بحسب التمثيل » مثل النسبة بين الشيخوخة والحياة ، وهي بعينها النسبة بين العشية والنهار ، ولهذا يقول الشاعر عن العشية ما قاله أبا ذؤيب : إنها « شيخوخة النهار ، وعن الشيخوخة : إنها « عشية الحياة ، أو « غروب العيش » (٢) .

ومعنى هذا الكلام أنه لا وجه للاستعارة إذا لم يكن هنالك أساس من التقارب أو التماثل بين المستعار له والمستعار منه . وعبد القاهر الجرجاني مع أنه يرى أن براعة صانع الكلام هي في أن يجمع المتناقضات المتباينات في رتبة ، ويعقد بين الأجنبيات معاهد نسب وشبكه ، وما شرفت صنعة ولا ذكر بالفضيلة عمل ، إلا لأنها يحتاجان من دقة الفكر ولطف النظر ، ونفاذ الخاطر إلى ما لا يحتاج إليه غيرهما . إلا أنه يشترط مع هذا التباين أن يكون التلاؤم بينهما آتم والاتلاف آيين (٣) . ويستدرك على ما تقدم بقوله : اعلم أني لست أقول لك إنك متى ألفت الشيء يبعد عنه في الجنس على الجملة ، فقد أصبت وأحسنيت ، ولكن أقوله بعد تقييد وبعد شرط ، وهو أن تصيب بين المختلفين في الجنس وفي ظاهر الأمر شهاً صحيحاً

(١) أسرار البلاغة : ص ٢٩٠ .

(٢) فن الشعر لأرسططاليس (ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوي) ٠٨ و ٠٩ .

(٣) أسرار البلاغة : ص ٢٩٠ .

حقوقاً ، ونجد للبلاغة والتأليف السوي بينهما مذهباً وإليهما سبيلاً ، وحتى يكون
اختلفهما الذي يوجب تشبيهك من حيث العقل والحدس ، في وضوح اختلافهما
من حيث العين والحس ، فأما أن تستكره الوصف ، وتروم أن تصوره حيث
لا يتصور فلا ، لأنك تكون في ذلك بنزلة الصانع الآخرق يضع في تأليفه وصوغه
الشكل بين شكلين لا يلائمانه ولا يقبلانه ، حتى تخرج الصورة مضطربة ، وتجيء وفيها
تواء ، ويكون للعين عنهما من تفاوتها نبوء . وإنما قيل «شبهت» ، ولا تعنى في كونك مشبهاً
أن تذكر حرف التشبيه أو تستعير ، وإنما تكون مشبهاً بالحقيقة بأن ترى الشبه
وقبيلته ، ولا يمكنك بيان مالا يكون وتمثيل مالا تتمثله الأوهام والظنون (١) .

والاستعارة في هذا تختلف عن التشبيه ، فإن التشبيه يأتي فيما ظهر وجهه وفيما
خفي وبعد ، وكلما احتاج إدراك الوجه إلى إمعان فكر وتدقيق نظر كان أغرب
وأجود ، ولكن الاستعارة بعكس ذلك ، ينبغى أن يكون الوجه فيها جلياً لئلا تصير
لغزاً من الألفاظ . وكل استعارة ينبغى أن تصلح للتشبيه ، ولكن ليس كل تشبيه صالحاً
لأن يكون استعارة ، ففي قوله صلى الله عليه وسلم «الناس كإبل مائة لا تجد فيها
راحلة» (٢) ليس لك أن تحوله إلى استعارة فنقول «رايت إبلا مائة ليس فيها راحلة»
لخفاء الوجه .

* * *

ومن علامة مرونة اللغة وسعتها أن يخصص أصحابها لكل معنى من المعاني اللفظ
الخاص به الدال عليه ، حتى ينتقى الاشتراك الذي قد يؤدي إلى الخفاء وإلى كد الذهن
في تحصيل المراد ، وعلى الأديب أن يراعى الفروق الدقيقة في معاني الألفاظ ، لئلا
يفوت الحكمة التي قصد إليها واضع اللغة .

فالعرب مثلاً قد وضعوا للعضو الواحد أسماء كثيرة بحسب اختلاف أجناس

(١) المصدر السابق ١٣٠

(٢) الراحلة البعير الذي يرتحله الرجل جلا كان أو ناقة ، يريد أن المرضي للمتخب من الناس في
عزة وجوده كالنجبية المتخبية ، التي لا توجد في كثير من الإبل . شبه حال اللسان من حيث عزة وجود
الكامل مع كثرتهم بحال الكثير من الإبل لا يجد فيها الإنسان ما يرتحله ، فهو تشبيه تمثيل ، لأن الوجه
فيه منتزع من متعدد .

الحيوان ، نحو وضع الشفة للإنسان ، والمشفر للبعير ، والجحفة للفرس ، وما شاكل ذلك من فروق . فإذا استعمل الشاعر شيئاً منها في غير الجنس الذي وضع له فقد استعاره منه ، ونقله عن أصله ، وجاز به موضعه ، فالشاعر الذي قال :

فَيْتَنَّا جَلُوساً لَدَى مُهْرِنَا مُنَزَّعٍ مِّنْ شَفْتَيْهِ الصَّفَارِ (١)

استعمل الشفة في الفرس ، وهي موضوعة للإنسان ، فهنا لا يفيدك شيئاً زائداً عن اللفظ المختص ، إذ لا فرق من جهة المعنى بين قوله : من شفتيه ، وقوله : من جفنتيه . فالاستعارة هنا تنقصك جزءاً من الفائدة ، وهي في الوقت نفسه ، قد فوتت غرضاً من أهم الأغراض اللغوية ، وهو التخصيص الذي أراده صاحب اللغة ، وهذا يؤدي إلى إظهار الأديب في صورة الجاهل بأوضاع اللغة ودلالاتها على معانيها ، ويؤدي فوق ذلك إلى إيهام الاشتراك ، وأن الشفة والجحفة والمشفر ، ألفاظ مترادفة ، وكل منها يدل على العضو المخصوص في سائر أنواع الحيوان . ومثل هذه الاستعارة يسميها عبد القاهر ، الاستعارة غير المفيدة (٢) . أما المفيدة فهي ما بان باستعارته فائدة ومعنى من المعاني ، لولا مكان الاستعارة لم تحصل تلك الفائدة ولم يتحقق الغرض المقصود .

صور من نقد الاستعارة :

قال أبو تمام :

كلوا الصبرَ غصنا واشربوه فإنكم أترثتمُ بعيرَ الظلم والظلمُ بَارِكُ
متى يأتك المقدارُ لَاتكُ هَالِكاً ولكنْ زمانٌ قالَ مثلكَ هَالِكُ

وقال العباس بن الأحنف :

ولي جفونٌ جفاها النومُ فاتصلتُ أبحازُ دمعٍ بأعناقِ الدمِ السربِ .
وهذا وأمثاله من الاستعارة بما عيب من الشعر والكلام . وقال المهلبُ لرجلٍ

(١) الصفار : ما بقى في أصول أسنان الدابة من نين أو نحوه .

(٢) أسرار البلاغة : ص ٣٤ .

عن الأزد : متى أنت ؟ قال : أكلتُ من حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ستين
خقال : أطعمك الله لحكاً

وقال عبید الله بن زياد يوماً ، وكانت فيه لكنة : افتحوا سيني اريد : سلوه ،
فقال يزيد بن مفرغ :

ويوم فتحت سيفك من بعيدٍ أضعت وكلُّ أمرِك للضباع
وقال عبید الله أيضاً لسويد بن منجوف : أقعد على است الأرض ، فقال سويد :
ما أعلم للأرض استاً . وقال الجاحظ : رأى قوم مع رجل خفاً ، فقالوا : ما هذا ؟
فقال : قلنسوة افضحوا منه .

وقال أبو تمام الطائي :

فضربتُ الشتاء في أخذ عينه ضربة غادرته عوداً ركوباً (١)
ومن عجيب هذا الباب قول الكميث :
ولما رأيتُ الدهرَ يقلبُ ظهره على بطنه فعل الممك في الرمل (٢)

* * *

كانت الشعراء تجرى على نهج من الاستعارة قريب من الاقتصاد ، حتى استرسل
فيها أبو تمام ومال إلى الرخصة ، فأخرجها إلى التعدي ، وتبعه أكثر المحدثين بعده ،
فوقفوا عند مراتبهم من الإحسان والإساءة ، والتقصير والإصابة . والاستعارة تميز
بقبول النفس ونفورها ، وتنتقد بسكون القلب ونبوته ، وربما تمكنت الحجج من
إظهار بعض ذلك ، وتهتدي إلى الكشف عن صوابه وغلطه .

قال القاضي الجرجاني في الوساطة (٣) .

(١) العود : الجبل المسن .

(٢) الملك المي ، وتمكنت العابة تمرغت — انظر بديع ابن المعتز ٥٤ .

(٣) انظر الوساطة : ص ٤٤٢ .

كان بعض أصحابنا يجاري في أبياتاً أبعد أبو الطيب فيها الاستعارة ، وخرج عن حد الاستعمال والعادة ، فكان مما عدد منها قوله :

مسرةٌ في قلوب الطيبِ مفرقتها وحسرةٌ في قلوب البيضِ واليَلْبِ (١)
وقوله :

تجمعت في فؤاده هممٌ ملءُ فؤادِ الزمانِ إحداهما
فقال : جعل للطيب والبيض واليَلْب قلوباً ، وللزمان فؤاداً . وهذه استعارة لم تجر على شبه قريب ولا بعيد . وإنما تصح الاستعارة وتحسن على وجه من المناسبة ، وطرف من الشبه والمقاربة . فقلت له : هذا ابن أحر يقول :

ولمت عليه كل معصفة هو جاء ليس لليبها زبراً (٢)
فا الفصل بين من جعل للريح لباً ، ومن جعل للطيب والبيض قلباً ؟ وهذا أبو رميلة يقول :

مُ ساعد الدهر الذي يُتقى به وما خيرٌ كفلاً تنوءُ بساعدي ؟
وأحد شعراء عبد القيس يقول :
ولما رأيت الدهر وعراً سبيله وأبدي لنا ظهراً أجب مسلماً
ومعرفة حصاة غير مفاضة عليه ولونا ذاعتانين أنزعا
وجبهة فرد كالشراك ضئيلةً وصعرخدييه (٣) وأنفاً مجدعاً
فهؤلاء قد جعلوا الدهر شخصاً متكامل الأعضاء ، تام الجوارح . فكيف

(١) اليب : هي الفروع التي تتخذ من الجلود .

(٢) الزبر : الرأي أو القوة .

(٣) الأجب الغليظ ، والمسلع الجبل ذو الشقوق ، والمعرفة كرحلة موضع العرف من الفرس ، والحصاة قليلة الشعر ، والمثانين جمع عننون : اللحية أو ما فضل منها بعد المارضين ، والأنزع ذو التزع وهو انحسار الشعر من جانبي الجبهة . قال الأمدى : إن هذا الأعرابي جعل للدهر ظهراً أجب ومعرفة حصاة ، ولونا ذاعتانين ، وشبهه بجبهة مجيبة فرد ، وجعل ألقه مجدعاً (انظر للموازنة بين الطائيين ١١٨ طبعة صبيح - القاهرة) .

أنكرت على أبي طيب أن جعل له فؤاداً ؟ فلم يُجِر جواباً ، غير أن قال :
أنا استبرت^(١) ووجدت بين استعارة ابن أحر للريح لياً ، واستعارة أبي الطيب
للطيب قلباً بوناً بعيداً . وأصبت بين ساعد الدهر في بيت أبي رميلة ، واستعمال
فؤاد للزمان في بيت أبي الطيب فصلاً جلياً ، وربما قصر اللسان عن مجازة
الخطاير ، ولم يبلغ الكلام مبلغ الهاجس ا وروى عن يونس بن عبد الأعلى ، قال :
سألت الشافعي رضي الله عنه عن مسألة ، فقال : إني لأجد جوابها في قلبي ، ولكن
ليس ينطق به لساني ا

وما أقرب ما قاله من الصواب وأخلفه بالسداد ا ، وقد أجد لهذا الفصل الذي
تخيل له بعض البيان .

وذلك أن الريح لما خرجت بعصوفها من الاستقامة ، وزالت عن الترتيب ، شبت
بالأهوج الذي لا مسكة في عقله ، ولا رأى للبه . ولما كان مدار الأهوج على التباس
العقل حسن من هذا الوجه أن يجعل للريح عقلاً .

فأما الدهر فإنما يراد بذكره أهله ، فإذا جعل للدهر ساعداً وعضداً ومنكباً ، فقد
أقيم أهله مقام هذه الجوارح من الإنسان ، وليس للطيب واليلب ما يشبه القلب ، ولا
ما يجرى مع هذه الاستعارة في طريق .

وقول المتنبي * ملء فؤاد الزمان إحداها .

إن عدل به إلى أهله ، وأزيل عن مقتضى لفظه اختل المعنى وانقطع عن قوله بعده :

فإن أتى حَظُّها بأزمنةٍ أوسعَ من ذا الزمانِ أبداها .

فهذا فصل واضح وفرق ظاهر .

وأما أبيات شاتم الدهر ، فإنما صدرت مصدر الهزل ، وجرت على عادة في
الاستعمال متداولة ، وذلك أنهم لما ابتدئوا اسم الدهر ، واعتمدوا على صرفه في
الشكاية والشكر ، وأحالوا عليه باللوم والعنب ، وألفوا ذلك واعتادوه حتى صار

(١) سبر الشيء خره ، والسبر إخراج كنه الأمر كالاستبار .

أغلب على كلامهم ، وأكثر في شعرهم وخطابهم من ذكر أهله وأبنائه ومن تقع هذه المحامد والملاوم عنه ، وتحدث أسبابها من جهته صار كالشخص المحمود المذموم والإنسان المحسن المسيء ، فوصف بأوصافه وحلّى بحلّاه ، وجعل له أعضاء تعدّ وتنتع ، وتستكرم وتستهجن .

ومثل هذه الألفاظ قول امرئ القيس :

فقلت له لما تمطى بصُلبه وأردف أعجازاً وناه بكلكل

يُجعل له صلباً وعجزاً وكلكلاً ، لما كان ذا أول وآخر وأوسط ، بما يوصف بثقل الحركة إذا استطيل ، وبخفة السير إذا استقصر . وكل هذه الألفاظ مقبولة غير مستكرهة وقرينة المشاكلة ظاهرة المشابهة . وإنما يحمل ما جاء من الألفاظ المحدثين وكلام المولدين زائلاً عن هذا الموضوع وغير مستمر على هذا السنن على وجوه تقريهم من الإصابة وتقييم لهم بعض العذر . وتلك الوجوه تختلف بحسب اختلاف مواضعه ، وتباين على قدر تباين المعاني المتضمنة له .

فإذا قال أبو الطيب ه مسرة في قلوب الطيب مفرقها ه وإنما يريد أن مباشرة مفرقها شرف ، وبجوارته زين ومفخرة ، وإن التحاسد يقع فيه والحسرة تقع عليه ؛ فلو كان الطيب ذا قلب ، كما لو كانت البيض ذوات قلوب ، لاسفت .

وإذا جعل للزمان فؤاداً ملائمة هذه الهمة ، وإنما أورده على مقابلة اللفظ باللفظ ، فلما اقتح البيت بقوله ه تجمعت في فؤاده همم ه ثم أراد أن يقول إن إحداها تشغل الزمان وأهله ، ولا يتسع لأكثر منها ، ترخص بأن جعل له فؤاداً ، وأعانه على ذلك وسهله في استعارة الأوصاف أن الهمة لا تحل إلا في الفؤاد .

وإذا قال أبو تمام ه يادهر قوم من أخذ عنيك ه وإنما يريد اعدل ولا تجر ، وأنصف ولا تحف ، لكنهم لما رأهم قد استجازوا أن ينسبوا إليه الجور والميل ، وأن يقذفوه بالعسف والظلم ، والخرق والنعف ، قالوا : قد أعرض عنا وأقبل على فلان ، وقد جفانا وواصل غيرنا ، وكان الميل والإعراض إنما وقع بانحراف الانخدع وازورار المنكب ، استحسن أن يجعل له أخدعا ، وأن يأمره بتقويمه . وهذه أمور قد

حملت على التحقق وطلب فيها محض التقويم، أخرجت عن طريقه الشعر. ومتى اتبع فيها الرخص وأجريت على المساحة، أدت إلى فساد اللغة واختلاط الكلام. وإنما القصد فيها التوسط والاجتزاء بما قرب وعرف، والافتصار على ما ظهر ووضح.

* * *

قول أبي الطيب :

وقد ذُقتُ حلواء البنين على الصبا فلا تحسبني قلت ما قلتُ عن جهل

كان الصاحب بن عباد أنكره على أبي الطيب. وذكره في جملة المساوي من شعره. والأمر فيه على ما قاله. وهو من ردى الاستعارة. والزائد في قبحه قوله « حلواء » لأن المستعمل في هذا الفن « حلاوة » وتلك اللغة في العرف مفردة لأمر آخر حقيقي، هي غير مستعارة فيه.

وأما قول أبي تمام :

وكم أحرزتُ منكم على قبح قدما هـ صرُوفُ النوى من مُرِّهفِ حَسَنِ القَدِّ

فإن استعارة القد لصروف النوى من أبعد ما يقع في هذا الباب وأقبحه وإنما يقود أبا تمام إلى هذا وأمثاله رغبته في الصنعة حتى كأنه يعتقد أن الحسن في الشعر مقصور عليها، فيورد لأجل التكلف مالا غاية لقبحه، ويسعد الخاطر في بعض المواضع فيأتي بالعجائب الغرائب (١).

وأما قول الرضي :

ملكٌ سماحتي تحلَّق في العُلا وأذلُّ عرْنين (٢) الزمانِ السَّامِ

فليس عرنين الزمان من الاستعارة الجيدة، وإنما بناه على ذكر الأنف الحقيقي عند وصف صاحبه بالذل، وقد وردت استعارة الأنف في مثل هذا الموضع. وكلاهما قبيح، قال تابط شراً :

(١) سر النفاحة : ص ١٥٥

(٢) العرنين في الأصل الأنف كله أو ما صلب منه .

نَحَزَ رِقَابَهُمْ حَتَّى صَدَعْنَا وَأَنْفَ الْمَوْتِ مَشْخَرُهُ (١) رَثِيمٌ
فَجَلَّ لِلْمَوْتِ أَنْفًا وَمَنْخَرًا رَثِيمًا . وَقَالَ ذُو الرُّثْمَةِ :

يَعِزُّ ضَعْفًا الْقَوْمَ عِزَّةً نَفْسَهُ وَيَقْطَعُ أَنْفَ الْكِبْرِيَاءِ مِنَ الْكَبِيرِ
فَاسْتَعَارَ لِلْكِبْرِيَاءِ أَنْفًا ، أَوْ لَعَلَّهُ أَرَادَ أَنْفَ صَاحِبِ الْكِبْرِيَاءِ . وَحَذَفَ الْمُضَافُ
وَأَقَامَ الْمُضَافُ إِلَيْهِ مَقَامَهُ . وَقَالَ مَعْقِلُ بْنُ خُوَيْلِدِ الْهَنْدَلِيِّ :

تَحَايِمٌ قَوْمًا لَا تَلْقَى جَوَانِحَهُمْ وَقَدْ أَخَذَتْ مِنْ أَنْفِ لِحْيَتِكَ الْيَسَدَ
يُرِيدُ قَبْضَتَ عَلَى طَرَفِ لِحْيَتِكَ كَمَا يَفْعَلُ الْمَهْمُومُ ، فَجَعَلَ لِلْحَيَّةِ أَنْفًا . وَقَالَ
أَبُو الْعَلَاءِ الْمَعْرِيُّ :

إِذَا ذَنَّ أَنْفُ الْبَرْدِ سِرْتِمَ فَلَيْتَهُ عَقِيبَ التَّنَائِي كَانَ عَوْقِبَ بِالْجَدْعِ
وَقَالَ أَيْضًا :

لِلطَّيِّبِ فِي مَنْزِلِهَا سَوْرَةٌ مَنَاخِرُ الْبَدْرِ بِهَا تَفْعَمُ (٢)
فَاسْتَعَارَ لِلْبَرْدِ أَنْفًا وَلِلْبَرْدِ مَنَاخِرًا .
وَكَذَلِكَ قَوْلُ أَبِي الْعَلَاءِ :

وَمَا ضَرَبْنَا قَوْسَ اللَّيْلِ مِنْ عَلِيٍّ تَفْرَمِي بِنَضْحِ الزَّعْفَرَانِ أَوْ الرَّدَعِ (٣)
فَإِنَّ « قَوْسَ اللَّيْلِ » لَيْسَ بِمَرْضِي ، عَلِيٌّ أَنْ ذَا الرَّمَةِ قَدْ آتَى بِمَثَلِهِ فِي قَوْلِهِ :
تَيْمَّنَنَّ يَا فَوْخَ الدَّجِيِّ فَصَدَّ عَنْهُ وَجُوزَ الْفَلَاحِ صَدْعَ السِّيُوفِ الْقَوَاطِعِ

وَإِنْ كَانَ يَأْفُوحُ الدَّجِيُّ أَقْبَحَ وَأَشْنَعُ ، لَكِنْ هَذَا عِنْدَنَا لَيْسَ بِعَذْرٍ ، وَمَا يَتَوَجَّهُ
عَلَى أَحَدِهِمَا يَتَوَجَّهُ عَلَى الْآخَرِ ، وَمَا زَالَ الْعُلَمَاءُ بِالشَّعْرِ يَنْكُرُونَ هَذِهِ الِاسْتِعَارَةَ
عَلَى ذِي الرَّمَةِ وَيَعْتَدُونَهَا مِنْ إِسْمَائِهَا ، وَقَدْ تَجَاوَزَ الشَّرِيفُ الرَّضِيُّ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ
ذَكَرَ الرَّأْسَ لِللَّيْلِ إِلَى أَنْ جَعَلَ لَهُ مَنَاخِرًا وَعِظْمًا ، فَقَالَ :

(١) يُقَالُ رَثِمْتُ أَنْفَ الرَّجُلِ ، فَهُوَ رَثِيمٌ ، إِذَا ضَرَبْتَهُ فَدَمَى .

(٢) مِنْ قَصِيدَةِ يَهُنَى فِيهَا بَرْقَابٌ يَقُولُ : لِكَثْرَةِ الْحَامِرِ وَالْبُخُورِ فِي لَيْلَةِ الْأَهْرَاسِ تَصَاعَدُ أَوْجُهَهَا
إِلَى السَّمَاءِ حَتَّى امْتَلَأَتْ بِهَا مَنَاخِرُ الْبَدْرِ .

(٣) الْقَوْسُ أَعْلَى الرَّأْسِ ، وَتَقْرَى الشَّقُّ ، وَالنَضْحُ الْأَمْرُ بِبَقِيَّةِ الشَّيْءِ ، وَالرَّدَعُ مِنَ الدَّمِ
أَوْ الزَّعْفَرَانِ اللَّطِيفِ ، يَعْنِي أَنَّ الصَّبْحَ بَدَأَ وَانْشَقَّ سَوَادُ اللَّيْلِ عَنْ حَمْرَةِ النَّجْمِ لِأَنَّ يَوْمَئِذٍ يُوَصَفُ بِالْحَمْرَةِ وَالشَّقْرَةِ .

ليالى أسرى فى أصيحابٍ لذّةٍ ومخّ الدّجى رار^(١) وقد دقّ عظمه
وهذا من أردأ ما يكون فى هذا الباب وأشنعه وكقول الشاعر :

بجّ صوتُ المالِ بما منك بشكوى ويصيحُ
ما لهذا أخذٌ فوّقَ يديهِ أو فصيحُ

فقوله « بجّ صوت المال » من الكلام النازل ، ومراده من ذلك أن المال يتظلم
من إهانتك إياه بالتزيق ، فالمعنى حسن والتعبير عنه قبيح^(٢) ، وما أحسن ما قال
مسلم بن الوليد فى هذا المعنى :

تظلم المالُ والأعداءُ من يدهِ لازل للبالِ والأعداءِ ظلّاما
ومن قبيحها قول أبى نواس أيضاً :

ما لرجلِ المالِ أمستْ تشتكى منك الكلالُ
فإضافة الرّجل إلى المال أقبح من إضافة الصوت إليه .

(١) الرار والربير اللخ الرقيق ، أو هو القائب من اللخ .

(٢) المثل السائر ٢١٩ .

(٢) سر الفصاحة ١٦١

الكِنَايَةُ

من تعريفات الكناية عند البرهغبيين :

(١) الكناية هي ترك التصريح بالشئ إلى مساويه في اللزوم ، لينتقل منه إلى الملزوم (١) ، فترك التصريح بالشئ عام في جميع الأنواع المجازية ، فإنها متفقة في ترك التصريح بمقائنها الموضوعية من أجلها ، واحتراز عن الاستعارة بقوله « إلى مساويه في اللزوم لينتقل منه إلى الملزوم ، لأن الانتقال في الكناية هو عن لفظ إلى ما يساويه في مقصود دلالة ، بخلاف الاستعارة فإن الانتقال فيها ليس إلى المساوى في الدلالة ، بل إلى المشارك في بعض المعاني .

(٢) الكناية هي اللفظ الدال على الشئ بغير الوضع الحقيقي ، بوصف جامع بين الكناية والمكنى عنه ، وهذا فيه تفسير الشئ بنفسه ، وإحالة أحد المجهولين على الآخر (٢) .

(٣) الكناية هي اللفظ الذي يحتمل الدلالة على معنى وعلى خلافه ، وهو تعريف بعض الأصوليين . وهو تعريف فاسد لأنه يبطل باللفظ المشترك ، فإنه يدل على المعنى وعلى خلافه ، ويبطل أيضاً بالحقيقة والمجاز .

(٤) تعريف ابن الأثير : الكناية كل لفظ دل على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز (٣) .

(٥) الكناية هي ترك التصريح بذكر الشئ إلى ذكر ما يلزمه . لينتقل من المذكور إلى المتروك ، كما تقول فلان « طويل النجاد ، لينتقل منه إلى ما هو ملزومه ،

(١) نقله العلوى عن ابن سراج المالكى صاحب المصباح — انظر الطراز ١/٣٦٨ .

(٢) المصدر السابق ١ / ٣٦٩ .

(٣) المثل السائر : ص ٣٧٨ .

وهو طول القامة . وسُمي هذا النوع (كناية) لما فيه من إخفاء وجه التصريح ، ودلالة « كنى ، عن ذلك ، لأنها كيفما تركبت دارت مع تأدية معنى الخفاء ، من ذلك كنى عن الشيء يكنى إذا لم يصرح به (١) .

* * *

قال الله تعالى « كلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ » أى من على الأرض . وقال : « حتى توارتُ بالحجاب » يعنى الشمس . وقال : « كسلاً » إذا بلغتُ التراقي ، يعنى الروح . قال أبو عبيدة فى كتابه « مجاز القرآن » : إنَّ الله تعالى (كنى) فى الأولى عن الأرض ، وفى الثانية عن الشمس ، وفى الثالثة عن الروح ، من غير أن أجري ذكرها ، كما قال حاتم الطائي :

أماوى ما يُعنى الشراءُ عن الفتى إذا حشرجتُ يوماً وضاق بها الصدرُ
يعنى حشرجت النفس . وقال دجبل بن على الخزاعي :

إنَّ كانَ إبراهيمَ مضطجعاً بها فلتصلُحَن من بعده لمُخارقِ
يعنى الخلافة ، ولم يسمَّها من قبل .

فأبو عبيدة ، وهو أقدم الذين عرضوا لمثل هذه الدراسات البيانية ، يفهم من الكناية أنها كلُّ ما فهم من الكلام ومن السياق من غير أن يذكر اسمه صريحاً فى العبارة . فاللفظ الصريح الموضوع للبعنى مستور أو مكنى عنه ، أو هو مخفٍ وراء هذا اللفظ المذكور الذى كنى به عنه ، وهذا اللفظ المذكور فى العبارة لم يوضع فى الأصل عند أصحاب اللغة للدلالة على هذا المعنى ، وإنما فهمت تلك الدلالة من مجرى الكلام ، بشيء من الروية وإعمال العقل ، ولهذا كانت دلالة الكناية على معناها دلالة عقلية ، وليست دلالة لغوية أو وضعية .

وهذا المعنى البلاغى مأخوذ من الأصل اللغوى ؛ فإن الكناية ، فى أصل الوضع ، مصدر كنىت بكذا عن كذا ، إذا تركت التصريح به ، ولام الفعل على هذا ياء ، وقد يقال كنىت به عنه بالواو ، فتكون لامة واو . ولكن هذه اللغة يناهيا المصدر ؛

إذ لم يسمع كناية بالواو ، والتزام الياء في المصدر يدل على أن لام الفعل ياء ، وأن الواو في كَسَوْتِ قلبت عن الياء سماعاً .

وقال أبو عبيدة أيضاً في قول الله تعالى « حتى إذا كنتم في الفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ ، إِنْهُ رَجُوعٌ مِنَ الْمَخَاطَبَةِ إِلَى الْكِنَايَةِ ، وَالْعَرَبُ تَفْعَلُ ذَلِكَ ، كَمَا قَالَ النَّابِغَةُ الذِّيَابِيُّ :

يَا دَارِمِيَّةَ بِالْعِلْيَاءِ فَالْسَّنَدُ أَقْوَتُ وَطَالَ عَلَيْهَا سَالِفُ الْأَمَدِ
فَقَالَ « يَادَارِمِيَّةُ ، ثُمَّ قَالَ « أَقْوَتُ » . وقد تنتقل من الكناية إلى المخاطبة ، كما في قوله تعالى « الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، مَا لَكَ يَوْمَ الدِّينِ ، إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ » .

وعلى هذا يكون للكناية معنى آخر عنده ، وهو الحديث عن الغائب الذي ليس متكماً ولا مخاطباً . على أن النحويين يطلقون لفظ « المكنى » على الاسم غير الظاهر ، قالوا إن الاسم يكون ظاهراً ، مثل زيد وعمرو ، ويكون مكنياً وبعض النحويين يسميه مضمراً ، وذلك مثل هو ، وهي ، وهما ، وهم ، وهن . وزعم بعض أهل العربية أن أول أحوال الاسم الكناية ، ثم يكون ظاهراً ، وذلك أن أول حال المتكلم أن يخبر عن نفسه أو مخاطبه فيقول أنا ، وأنت ، وهذان لا ظاهر لهما . وسائر الأسماء تظهر مرّة ويكفى عنها مرّة .

فالكناية عند هؤلاء أعم منها عند أبي عبيدة ، لأن أبا عبيدة في كلامه الآخر خص بها ، كما يفهم من كلامه ومثاليه ، الكلام عن الغائب ، أما هؤلاء فإنهم يعنون الضمير مطلقاً ، سواء أكان للمتكلم أم للمخاطب أم للغائب ، أو بعبارة أخرى يجعلونها في مقابلة الاسم الظاهر ، ولذلك قسموا الكناية إلى متصلة ومنفصلة ومستجنة ، فالمتصلة التاء في حملت وقت ، والمنفصلة قولنا « إياه أردت » ، والمستجنة قولنا قام زيد ، فإذا كنيينا عنه قلنا « قام » ، فتستر الاسم في الفعل (١) .

وقد بلغت عناية العلماء بفن الكناية حداً كبيراً ، ولا يكاد يخلو أثر من الآثار

(١) راجع « الصحاح » في فقه اللغة وستن العرب في كلامها ، لابن فارس ٢١٩ .

النقدية والأدبية من الكلام عن الكناية وبلاغتها ، وإن اختلفت أسماؤها وألقابها وأقسامها عندهم .

فقد ذكرها الجاحظ في بيانه (١) ، وذكر عبد الله بن المعتز في كتاب البديع فتا من محاسن الكلام سماه (التعريض والكناية) فقرنهما ولم يأت فيه بتعريف لأحدهما قال : ومنها التعريض والكناية (٢) ، قال علي رضي الله عنه لعقيل ، ومعك كبش له : أحد الثلاثة أحق ! فقال عقيل : أما أنا وكبشي فمأقلان !

وكان معروة بن الزبير إذا أسرع إليه إنسان بسوء لم يجبه ، ويقول : إني لأتركك رفعاً لنفسى عنك . جرى بينه وبين علي بن عبد الله بن عباس كلام ، فأسرع إليه معروة بسوء ، فقال : إني أتركك لما تركت الناس له ! فاشتد ذلك على معروة ... وقال الشاعر في حجام :

أبوكَ أبٌ ما زالَ للناسِ موجماً لأعناقهم نقرأ كما ينقرُّ الصقرُ
إذا عوجَ الكتابُ يوماً سُطورَهم فليسَ بمُعوجٍ لهُ أبدأ سطرُ
والكناية تقع عند المبرد (٣) على ثلاثة أضرب . أحدها التعمية والتغطية ، كقول النابغة الجعدي .

أكنى بغير اسمها وقد علم اللآ خفيات كلِّ ممكتم
وقال ذو الرمة ، استراحة إلى التصريح من الكناية :

أحبُّ المكانَ القفرَ من أجل أني به أنغني باسمها غير معجم

وقال محمد بن نمير الثقي :

وقد أرسلت في السرِّ أن قد فضحتني وقد مبحتَ باسمي في النسيب وما تكني
ويروى أن عمر بن أبي ربيعة قال شعراً ، وكتب به بحضرة ابن أبي عتيق إلى امرأة محرمة ، وهو :

ألمَّا بذات الخالِ فاستطلعا لنا على العهدِ باقٍ ودُّها أم تصرِّما

(١) انظر ص ٦٠ من هذا الكتاب ، وانظر البيان والتبيين ١/١١٧ و ٢٣٢

(٢) البديع لابن المعتز ١١٠ . (٣) الكامل للمبرد ٢/٥٠ و ٦٠ .

وقولا لها إن النوى أجنبية^١ بناوبكم قد خفت أن تيممنا
فقال له ابن أبي عتيق : ماذا تريد إلى امرأة مسلمة محرمة تكتب إليها بمثل هذا
الشعر ؟ فلما كان بعد مدة قال له ابن أبي ربيعة : أما علمت أن الجواب جاءنا من
عندها ؟ فقال له : وهو ؟ قال كتبت :

أضحى قريضك بالهوى نماما فاقصد - هديت - وكن له كتماما
واعلم بأن الخال حين ذكرته قعد العدو به عليك وقامًا

ويكون من الكناية ، وذلك أحسنها ، الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى
ما يدل على معناه من غيره . قال الله تعالى « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم »
وقال « أو لامستم النساء » وكذا قولهم في قضاء الحاجة . « جاء فلان من الغائط »
وإنما الغائط الوادي . وقال الله عز وجل في المسيح ابن مريم ' وأمه صلى الله عليهما
« كانا يأكلان الطعام » ، وإنما هو كناية عن قضاء الحاجة . وقال : « وقالوا لجلودهم
لم شهدتم علينا ، وإنما هي كناية عن الفروج . وهذا كثير .

والضرب الثالث من الكناية التفضيم والتعظيم ، ومنه اشتقت الكنية ...
وهذه الأضرب الثلاثة ، كما ترى ، لا ترجع إلى تقسيم الجنس إلى أنواعه
ولكنها في حقيقتها ضروب لما تؤديه الكناية من فائدة في صناعة الكلام ، ولا بأس
بأن يسلك ذلك السبيل في دراسة الفنون البيانية دراسة تنبه إلى خصائص كل فن منها
وأثره في العبارة ، وربما كان ذلك أولى من قصر العناية على القاعدة والقسمة المنطقية
التي لا تحقق للدارس ما يفشد من القدرة على الإبانة المثالية التي وجدها عند المبرزين
والمجيدين من أهل صناعة البيان .

وذكر قدامة بن جعفر في « اتلاف اللفظ مع المعنى ، فناهيه (الإرداف)
وعرفه بأن يريد الشاعر أداء معنى من المعاني ، فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك
المعنى ، بل بلفظ يدل على معنى هو ردفه وتابع له ، فإذا دل على التابع أبان
عن المتبوع . (١)

(١) نقد الشعر ٨٨ و ٨٩ طبعه بريل بليدن .

والكناية والتعريض مختلطان عند أبي هلال العسكري الذي لم يضع حداً لهما ، وكذلك الأمر عن ابن المعتز وأكثر البلاغيين ، قال أبو هلال في (الكناية والتعريض) : وهو أن يكنى عن الشيء ويعرض به ولا يصرح ، على حسب ما عملوا باللحن والتورية عن الشيء ، كما فعل العنبري إذ بعث إلى قومه بصرة شوك وصرّة رمل وحنظلة ، يريد : جاءكم بنو حنظلة في عدد كثير ككثرة الرمل والشوك . وفي كتاب الله عز وجل « أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء ، فالغائط كناية عن الحاجة ، وملامسة النساء كناية عن الجماع ، وقوله تعالى « وفُرُش مرفوعة ، كناية عن النساء . . ومن التعريض الجيد ما كتب به عمرو بن مسعدة إلى المسامون : أما بعد ، فقد استشفع بي فلان إلى أمير المؤمنين ، ليتطول عليه في إلحاقه بنظرائه من المرتزقين فيما يرتزقون ، فأعلمته أن أمير المؤمنين لم يجعلني في مراتب المستشفع بهم ، وفي ابتدائه بذلك تعدّي طاعته والسلام . فوقع في كتابه : قد عرفنا تصريحك له ، وتعريضك بنفسك ، وأجبتك إليهما ، وأوقفناك عليهما (١) .

و(الكناية والتبثيل) يعدهما ابن رشيق نوعاً واحداً ، وهما من أنواع الإشارات عنده ، كما قال ابن مقبل — وكان جافياً في الدين يبكي أهل الجاهلية وهو مسلم ، فقيل له مرة في ذلك فقال :

ومالٍ لا أبكى الديارَ وأهلها وقد رآدما مروادُ عكِّ وحميرا
وجاءَ قطناً الأحبابِ من كل جانبٍ فوقَّعَ في أعطاننا ثم طيِّرا
فكنى عما أحدثه الإسلام ، ومثل كما ترى . . وكثيراً ما يخاطب التورية بالكناية ، وفي ذلك يقول : وأما التورية في أشعار العرب فإنما هي كناية بشجرة أو شاة أو بيضة أو ناقة أو مهرة أو ما شاكل ذلك ، كقول المسيّب بن علس :

دعا شجرَ الأرضِ داعيهمُ لينصره السُّدرُ والأثاب (٢)

فكنى بالشجر عن الناس . وهم يقولون في الكلام المشور : جاء فلان بالشوك

(١) الصناعين ٣٦٨ .

(٢) الأثاب ضرب من الشجر ، وللريح في أغصانه حفيف شديد .

والشجر ، إذا جاء بجيش عظيم . وكان عمر رضى الله عنه أو غيره من الخلفاء قد
حظر على الشعراء ذكر النساء ، فقال حميد بن ثور الهلالي :

مَجْرَمٌ أَمَلُوهُمَا لَأَنْ كُنْتُ مُشْعَرًا مُجْنُونًا بِهَا يَاطُولُ هَذَا التَّجْرِمِ
وَمَالٍ مِنْ ذَنْبِ إِيهِمْ عَلَيْهِ سِوَى أَنِّي قَدِ قَلْتُ يَا سِرْحَةَ اسْلِمِي
يَلِي فَا سَلِمِي ثُمَّ اسْلِمِي ثُمَّتِ اسْلِمِي ثَلَاثَ تَحِيَّاتٍ وَإِنْ لَمْ تَكَلِمِي
وقال أيضاً فى مثل ذلك :

أَبِي اللَّهِ إِلَّا أَنْ سِرْحَةَ مَالِكٍ عَلَى كُلِّ أَفْئَانِ الْعِضَاهِ تَرْدُوقُ
فِي أَطِيبِ رِيَّاهَا وَيَا بَرْدَ ظِلِّهَا إِذَا حَانَ مِنْ شَمْسِ النَّهَارِ مُشْرُوقُ
فَهَلْ أَنَا إِنْ عَمَلْتُ نَفْسِي بِسِرْحَةَ مِنَ السَّرْحِ مَسْنُودٌ عَلَى طَرِيقُ
سَمِي ظِلِّهَا شَكَرُ الْخَلِيقَةِ خَائِفٌ عَلَيْهَا غَرَامَ الطَّائِفِينَ شَفِيقُ
فَلَا الظَّلَّ مِنْ بَرْدِ الضَّحَى نَسْتِطِيعُهُ وَلَا النَّفْسَ مِنْهَا فِي الْعَشَى نَدُوقُ
يريد بذلك بعلمها ، أو ذا محرما .

وقال عنتره العبسي :

يَا شَاةَ مَا قَنَصَ لِمَنْ حَلَّتْ لَهُ حَرُمْتُ عَلَى وَلِيَّتِهَا لَمْ تَحْرُمِ
ولإنما ذكر امرأة أبيه وكان يهواها ، وقيل بل كانت جاريتته ، فلذلك حرماها على
نفسه . وكذلك قوله : * والشاة ممكنة لمن هو أمرتيم *

والعرب تجعل المهابة شاة ، لأنها عندهم ضائفة الظباء ، ولذلك يسمونها « نعجة » ،
وعلى هذا المتعارف فى الكناية جاء قول الله عز وجل فى إخباره عن خصم داود
عليه السلام « إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجة » ولى نعجة واحدة ، كناية
بالنعجة عن المرأة . وقال امرؤ القيس :

وَبِيضَةَ خِذْرِ لَا يُرَامُ خِبَاؤُهَا تَمْتَعْتُ مِنْ لَهْوِهَا بِهَا غَيْرَ مُعْجَلِ
كناية بالبيضة عن المرأة ... وروى ابن قتيبة أن رجلا كتب إلى عمر بن الخطاب
رضى الله عنه :

أَبَا أْبَلِغْ أَبَا حَفْصِ رَسُوْلًا فِدَى كَلِّكَ مِنْ أُخِي ثِقَةٍ إِزَارِي
 قَلَائِصَنَا هَدَاكَ اللهُ إِنَّا مُشْغِلِنَا عَنْكُمْ زَمَنَ الْحَصَارِ
 فَمَا قُلُوصٌ وَوَجْدَنَ مُعَقَّلَاتٍ قَفَا سَلْعٍ بِمُخْتَلَفِ النَّجَارِ
 يُعَقِّلُهُنَّ جَعْدُهُ شَيْظِي وَبَسَّ مُعَقِّلُ الذُّؤُودِ الظُّؤَارِ (١)

وإنما كنى بالقلوص ، وهي النوق الشواب ، عن النساء ، وعرض برجل يقال له
 جمعة كان يخالف إلى المغيبات من النساء . ففهم عمر ما أراد وجملة جمعة ونفاه ...
 ومن الكناية اشتقاق الكنية ، لآبك تكنى عن الرجل بالآبوة فتقول « أبو فلان ،
 باسم ابنه أو ما تعورف في مثله ، أو ما اختار لنفسه تعظيها له وتفخيما ، وتقول ذلك
 للصبى على جهة التفاؤل بأن يعيش ويكون له ولد (٢) .

وعدت ابن رشيق من أنواع الإشارة (التبعية) وذكر أن قوماً يسمونه (التجاوز)
 وهو أن يريد الشاعر ذكر الشيء فيتجاوزه ويذكر ما يتبعه في الصفة وينوب عنه في
 الدلالة عليه . قال : وأول من أشار إلى ذلك امرؤ القيس يصف امرأة :

وَيُضْحِي قَتِيْتُ الْمَسْكِ فَوْقَ فِرَاشِهَا تَتُومُ الضُّحَا لِمِ تَتَنَطَّقُ عَنْ تَفَضُّلِ

فقوله « يضحى قتيبت المسك فوق فراشها » ، وقوله « توم الضحا » تتبع ثان ، وقوله
 « لم تتنطق عن تفضل » تتبع ثالث . وإنما أراد أن يصفها بالترفة والنعمة وقلة
 الامتهان في الخدمة ، وأنها شريفة مكفية المثوبة ، فجاءها بما يتبع الصفة ويدل عليها
 أفضل دلالة . ونظيرة قول الأخطل يصف نساء :

لَا يَصْنَطِلِينَ دَخَانَ النَّارِ شَاتِيَةً إِلَّا بَعُودٍ يَلْسَنُجُوجِ (٣) عَلَى كَفْمِ

(١) صاحب هذا الشعر هو أبو المنهال بيلة الأكر الأشجعي ، وأبو حفص كنية عمر بن الخطاب ،
 والإزار هنا كناية عن النفس والأهل ، وكنى بالقلانس عن النساء ونصيبا على الإغراء وهي في الأصل
 جمع فلوس وهي الافة الشابة ، والمعقلة المشدودة بالمقال ، والشظمي الطويل الجسم الفتي ، والذود القطيع
 من الإبل ، والظؤار جمع ظئر ، وهي الماطفة على غير ولدها المرضعة له من الناس والإبل ، والذكر والأنثى
 في ذلك سواء .

(٢) المدة ١ / ٢١٥

(٣) الينجوج عود البخور ، ذكر صاحب القاموس أنه نائم للمدة المترخية .

فذكر أنهم ذوات تمتلك وشرف حال ؛ وأين من هذا قول النابغة في
معناه وقصده :

ليست من السودِ أعقاباً إذا انصرفت ولا تبسُّ بجنبي نخلة البرما
كأنها إن لم تكن سوداء العقبين بياعة للبرم كانت في نهاية الحسن والشرف
والدعة .. وكل ما وقع من قولهم « طويل النجاد ، و « كثير الرماد ، وما يشاكلهما
فهو من هذا الباب ..

ولا تخرج الكناية ولا التبييع ولا التجاوز عند ابن رشيق عن دائرة (الكناية) ،
عند البلاغين ، أو (الإرداف) كما سماه قدامة بن جعفر .
والفرق بين الكناية والمجاز من وجهين :

أحدهما : أن الكناية لا تنافي لإرادة الحقيقة بلفظها ، فلا يمنع في قولك « طويل
النجاد ، أن تريد طول نجاهه من غير ارتكاب تأويل مع إرادة طول قامته . وفي قولك
« فلاة تنوم الضحى ، أي تريد أنها تنام ضحى ، لا عن تأويل يرتكب في ذلك مع
إرادة كونها مخدومة مرفهة .

والمجاز ينافي ذلك ، فلا يصح في نحو « رعيننا الغيث » أن تريد معنى الغيث ، وفي نحو
قولك : « في الحمام أسد ، أن تريد معنى الأسد من غير تأويل ، ولذلك كان في المجاز
قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي ، بعكس الكناية فلا قرينة فيها تمنع من
إرادة الحقيقة .

والثاني : أن مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم ، ومبنى المجاز على
الانتقال من الملزوم إلى اللازم (١) .

وذهب أكثر البلاغين إلى أن الكناية معدودة في المجاز ، ومن هؤلاء ابن الأثير (٢)
الذي يرى أن الكناية جزء من الاستعارة ، ولا تأتي إلا على حكم الاستعارة خاصة .
لأن الاستعارة لا تكون إلا بحيث يطوى ذكر المستعار له ، وكذلك الكناية فإنها
لا تكون إلا بحيث يطوى ذكر المكنى عنه .

وعنده أن نسبة الكناية إلى الاستعارة نسبة خاصة إلى عام ، فيقال كل كناية استعارة ، وليست كل استعارة كناية . ويفرق بينهما من وجه آخر ، وهو أن الاستعارة لفظها صريح ، والصريح هو ما دل عليه ظاهر لفظه ، والكناية ضد الصريح ، لأنها هدول عن ظاهر اللفظ .

وعلى هذا يكون بين الاستعارة والكناية ثلاثة فروق : أحدها الخصوص والعموم ، والآخر الصريح وغير الصريح ، والثالث حمل الكناية على جانب الحقيقة والمجاز ، والاستعارة لا تكون إلا مجازاً .

وقد يأتي في الكلام ما يجوز أن يكون كناية ، ويجوز أن يكون استعارة ، وذلك يختلف باختلاف النظر إليه بمفرده والنظر إلى ما بعده ، كقول نصر بن سيار في أبياته المشهورة التي يحرض بها بني أمية عند خروج أبي مسلم الخراساني :

أرسي خَلَلَ الرَّمَادِ وَمِيعَضَ جَمْرٍ وَيُوشِكُ أَنْ يَكُونَ لَهَا ضِرَامُ
فَإِنْ لَمْ يُطْفِئْهَا عَقْلَاءُ قَوْمٍ يَكُونُ وَقُودَهَا جُشْتُ وَهَامُ

فالبيت الأول لو ورد بمفرده كان كناية ، لأنه يجوز حمله على جانب الحقيقة وحمله على جانب المجاز ، أما الحقيقة فإنه أخبر أنه رأى وميض جمر في خلل الرماد ، وأنه سيضطرم . وأما المجاز فإنه أراد أن هناك ابتداء شر كامن ، ومثله بوميض جمر من خلل الرماد ، وإذا نظرنا إلى الأبيات في جملتها اختص البيت الأول منها بالاستعارة دون الكناية ، وكثيراً ما يرد مثل ذلك ويشكل لتجاذبه بين الكناية والاستعارة .

وذكر صاحب الطراز أن أكثر علماء البيان على عد الكناية من أنواع المجاز ، وأنكر على ابن الخطيب الرازي ما ذهب إليه من أنها ليست مجازاً^(١) . وهي مجاز ، لأن حقيقة المجاز : ما دل على معنى خلاف ما دل عليه بأصل وضعه ؛ والكناية إما أن تدل على معنى مخالف لما دلت عليه بالوضع أم لا ، فإن لم تدل فلا معنى للكناية . وإن دلت وجب القول بكونه مجازاً ، لما كان مخالفاً لما دلت عليه بالوضع .

أقسام الكناية :

المطلوب بالكناية ، كما يرى السكاكي^(١) ، لا يخرج على أقسام ثلاثة : أحدها طلب نفس الموصوف . وثانيها طلب نفس الصفة . وثالثها تخصيص الصفة بالموصوف .

(١) الكناية المطلوب بها نفس الموصوف : والكناية في هذا القسم تقرب تارة ، وتبعد أخرى . فالكناية القريبة : هي أن يتفق في صفة من الصفات اختصاص بموصوف معين طارض فتذكرها ، متوصلاً بها إلى ذكر الموصوف ، مثل أن تقول : جاء المضيف ، وتريد فلانا ، لعارض اختصاص المضيف به . وكقول الشاعر كناية عن القلب :

الضارين بكلٍ أيضاً مخذّم والطاعنين مجامع الأضغان^(٢)
و مجامع الأضغان ، كناية عن القلوب ، ونحوه قول البحترى في قصيدته التي يذكر فيها قتله للذئب :

فأبعثتها أخرى فأضلكتُ فصلهاً بحيث يكون اللبُّ والرعبُ والحقدُ
فهنا ثلاث كنايات لا كناية واحدة ، لاستقلال كل واحدة منها بإفادة المقصود . وسماها السكاكي قريبة لسهولة مأخذها وسهولة الانتقال فيها ، واستغنائها عن ضم لازم إلى آخر .

والكناية البعيدة : هي أن تتكلف اختصاصها بأن تضم إلى لازم لازماً آخر وآخر ، فتلفق مجموعاً وصفاً مانعاً عن دخول كل ما عدا مقصودك فيه ، مثل أن تقول في الكناية عن الإنسان : حتى مستوى القامة عريض الأظفار .

ويشترط في هاتين الكنائتين الاختصاص بالمكفي عنه أي يكون المعنى المكفي

(١) مفتاح العلوم . ص ٢١٤

(٢) الأيض السيف ، والمخذّم القاطع .

به مختصاً بالمكنى عنه ، ليحصل الانتقال إلى المعنى المقصود .

(٢) الكناية المطلوب بها نفس الصفة : وهذه الكناية كالأولى تقرب تارة ، وتبعد أخرى ، فالقريبة : هي أن تنتقل إلى مطلوبك من أقرب لوازمه إليه من غير واسطة مثل أن تقول : فلان طويل نجاهه ، أو طويل النجاد ، متوصلاً به إلى طول قامته ، أو مثل أن تقول : فلان كثير أضيافه ، ، أو : كثير الأضياف ، متوصلاً به إلى أنه كريم مضياف . وهذا النوع القريب تارة يكون واضحاً كما في المثالين المذكورين ، وتارة يكون خفياً ، كما في قولهم : عريض القفا ، كناية عن الأبله . فإن عرض القفا وعظم الرأس بالإفراط مما يستدل به على البلاهة ، فهو ملزوم لها بحسب الاعتقاد ، لكن في الانتقال منه إلى البلاهة نوع خفاء لا يطلع عليه كل أحد .

وأما البعيدة ، فهي أن تنتقل إلى مطلوبك من لازم بعيد بوساطة لوازم متسلسلة ، مثل أن نقول : كثير الرماد ، فنتنقل من كثرة الرماد إلى كثرة الحجر ، ومن كثرة الحجر إلى كثرة إحراق الحطب تحت القدور ، ومن كثرة إحراق الحطب إلى كثرة الطباخ ، ومن كثرة الطباخ إلى كثرة الأكلة ، ومن كثرة الأكلة إلى كثرة الضيفان ، ثم من كثرة الضيفان إلى أنه جواد كريم .

فانظر بين الكناية وبين المطلوب بها ، كم ترى من لوازم ؟ . ومن ذلك قول نصيب :

لعبد العزيز على قومهِ وعَميرِهِمْ مِنْ ظَاهِرَةِ
فبَابِكَ أَسْهَلُ أَبْوَابِهِمْ وَدَارِكُ مَا هَوْلَتْ عَامِرَةَ
وَكَلْبُكَ آتَسُ بِالزَّائِرِ بَيْنَ مِنَ الْأُمَّمِ بِالْإِبْنَةِ الزَّائِرَةِ

فإنه ينتقل من وصف كلبه بما ذكر أن الزائرين معارف عنده ، ومن ذلك إلى اتصال مشاهدتهم ليلاً ونهاراً ، ومنه إلى لزومهم بابه ، ومنها إلى وفور إحسانه إلى الخاص والعام ، وهو المقصود .

(٣) الكناية التي يطالب بها تخصيص الصفة بالموصوف : وهي التي يسمونها

(كناية النسبة) ، ويراد بها إثبات أمر لا مر أو نفيه عنه ، كقول زياد الأعمى :
إن السباحة والمروءة والندی في قبة ضربت على ابن الحشرج
فإنه أراد أن يثبت اختصاص ابن الحشرج بهذه الصفات أى ثبوتها له ، وأراد
ألا يصرح بإثبات هذه الصفات له ، فجمعها في قبة ، وجعلها مضروبة عليه ، فأفاد
إثبات الصفات المذكورة له بطريق الكناية ، ونظير هذا قولهم « المجد بين ثوبه ،
والكرم ملء برديه » . وقد يظن أن هذا من القسم الثانى ، وليس بذلك لأن طول
النجاد بإسناد الطول إلى النجاد تصریح بإثبات الطول للنجاد ، وطول النجاد قائم مقام
طول القامة ، فإذا صرح بإثبات طول النجاد لرجل ، كان ذلك تصريحاً بإثبات الطول
له . ومثاله قول الشاعر :

والمجد يدعُو أن يدومَ لجيدهِ عقدٌ مساعى ابنِ العميدِ نظامُهُ
أراد أن يثبت المجد لابن العميد لا على سبيل التصريح ؛ فأنبت له مساعى وجعلها
نظام عقد ، وبين أن مناط ذلك العقد هو جيد المجد ، فنبه بذلك على اعتناء ابن العميد
بتزيين المجد ، ونبه بتزيينه إياه على اعتنائه بشأن المجد وعلى محبته له ، ونبه على أنه
ماجد ، ولم يقنمه ذلك حتى جعل المجد المعروف تعريف الجنس داعياً أن يدوم ذلك
العقد لجيده ، فنبه بذلك على طلب حقيقة المجد ، ودوام بقاء ابن العميد ، ونبه بذلك
أيضاً على أن تزيينه والاعتناء بشأنه مقصور على ابن العميد ، حتى أحكم بتخصيص
المجد بابن العميد وأكده أبلغ تأكيد .

ومنها قول الشنفرى الأزديّ في وصف امرأة بالعفة :

بيتٌ بمنجاةٍ عن اللوم بيتُها إذا ما يُيوتُ بالملامة مُحلتِ
فإنه أراد أن يبين عفافها وبراءة ساحتها عن التهمة ، وكال نجاتها عن أن تلام
بتوع من الفجور على سبيل الكناية ، نسبها إلى بيت يحيط بها تخصيصاً للنجاة
عن اللوم بها .

والكناية عند بعض العلماء تقسم آخر ، فهى على ضربين :
الضرب الأول : ما يحسن استعماله .

والضرب الآخر : ما يقبح استعماله . وهو عيب في صناعة التأليف (١) .
فأما الضرب الأول — الذى يحسن استعماله — فإنه ينقسم إلى أربعة أقسام .

(١) التمثيل :

وهو التشبيه على سبيل الكناية ، وذلك أن تراد الإشارة إلى معنى ، فتوضع ألفاظ تدل على معنى آخر ، وتكون تلك الألفاظ وذلك المعنى مثالا للمعنى الذى قصدت الإشارة إليه والعبارة عنه ، كقولنا « فلان نقي الثوب ، أى منزه عن العيوب .

وللكلام بها فائدة لا تكون لو قصدت المعنى بلفظه الخاص ، وذلك لما يحصل للسامع من زيادة التصور للمدلول عليه ؛ لأنه إذا صور نفسه مثال ماخوطة به كان أسرع إلى الرغبة فيه أو الرغبة عنه . فمن بديع التمثيل قوله تعالى « أوجب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً » فأما تمثيله الاغتياب بأكل لحم إنسان آخر مثله ، ثم لم يقتصر على ذلك حتى جعله حم ، لأخ ، ولم يقتصر على لحم الأخ حتى جعله ميتاً ، ثم جعل ماهو في الغاية من الكراهة موصولا بالحجة . وهذه أربع دلالات واقعة على ما قصدت له مطابقة المعنى الذى وردت لأجله ، فشديد المناسبة جداً ، وذلك لأن الاغتياب إنما هو ذكر مثالب الناس وتمزيق أعراضهم ، وتمزيق العرض مماثل لأكل الإنسان لحم من يغتابه ، لأن أكل اللحم فيه تمزيق لا محالة . وأما قوله « لحم أخيه » فلما في الاغتياب من الكراهة ، لأن العقل والشرع معاً قد أجمعا على استكراهه ، وأمرنا بتركه والبعد عنه ، ولما كان كذلك جعل بمنزلة لحم الأخ في كراهته ومن المعلوم أن لحم الإنسان مستكره عند إنسان آخر مثله ، إلا أنه لا يكون مثل كراهته لحم أخيه . فهذا القول مبالغة في استكراه الغيبة لا أمد فوقها . وأما قوله « ميتاً » فلأجل أن المغتاب لا يشعر بغيبته ولا يحس . وأما جعله ماهو في الغاية من الكراهة موصولا بالحجة ، فلما جبلت عليه النفوس من الميل إلى الغيبة والشهوة لها ؛ مع العلم بأنها من أذم الخلال ومكروه الأفعال عند الله تعالى والناس . . فتتمزيق العرض مثل أكل الإنسان لحم من يغتابه ، لأن ذلك تمزيق على الحقيقة ؛ وجعل

(١) الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمشور ١٥٧ .

بمنزلة لحم الأخر لاجل المبالغة في الكراهة ؛ و « الميت » لامتناع الإحساس به ؛
واقصال ما هو مستكره بالمحبة ، لما في طبع الأنفس من الشهوة للغيبة والميل إليها .
ومن هذا القسم قوله تعالى « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل
البسط » فمثل البخل بأحسن تمثيل ؛ لأن البخل لا يمد يده بالعطية كما يغلول
الذي لا يستطيع أن يمد يده . وإنما قال « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك » ولم يقل
« ولا تجعل يدك مغلولة » من غير العنق ، لأنه قال « ولا تبسطها كل البسط »
فكأنه أراد : ولا تجعل يدك مغلولة كل الغل ، ولا تبسطها كل البسط ، فتاب ذكر
العنق عن قوله « كل الغل » لأن غلّ اليد إلى العنق هو أقصى الغايات التي جرت
العادة بغل اليد إليها .

ومن أمثال العرب « إياك وعقيلة الملح » وذلك تمثيل للمرأة الحسناء في منبت
السوء ، لأن عقيلة الملح هي اللؤلؤة تكون في البحر . ومن التمثيل قول ابن الدميني :
أَيْبِنِي أَفِي يَمْنِي يَدَيْكَ جَعَلْتَنِي فَأَفْرَحُ أَمْ صَيْرْتَنِي فِي شِمَالِكَ ؟
فذكر اليمين وجعلها مثالا لإكرام المنزلة ؛ وذكر الشمال وجعلها مثالا لهوان
المنزلة ، لأن اليمين أشرف منزلة من الشمال أو أكرم محلا .

(٢) الإرداف :

وهو اسم سماه به قدامة بن جعفر^(١) . قال ابن الأثير : وأكثر علماء هذه
الصناعة قد أدخلوا « الإرداف » في « التمثيل » وفي الفرق بينهما إشكال ودقة^(٢)
فأما (التمثيل) فقد سبق ، وهو أن تراد الإشارة إلى معنى فتوضع الألفاظ
المدالة على معنى آخر ، وتكون تلك الألفاظ وذلك المعنى مثالا للمعنى الذي قصدت
الإشارة إليه والعبارة عنه ، كقولنا : فلان نق الثوب ، أي منزعه عن العيوب .
وأما (الإرداف) فهو أن تراد الإشارة إلى معنى ، فيترك اللفظ الدال عليه ،
ويؤتى بما هو دليل عليه ومرادف كقولنا « فلان طويل النجاد » والمراد به طويل

(٢) الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والنثور ١٦٠

(١) نقد الشعر ٨٨

القامة ، إلا أنه لم يتلفظ بطول القامة الذى هو الغرض ، ولكن ذكر ما هو دليل على طول القامة . وليس نقاء الثوب دليلاً على النزاهة عن العيوب ، وإنما هو تمثيل لها .

والإرداف يتفرع إلى خمسة فروع :

(١) فعل المبادهة : كقوله تعالى « ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بالحق لما جاءه » فإن المراد بقوله تعالى « لما جاءه » أى أنه سفيه الرأى ، يعنى : أنه لم يتوقف فى تكذيب وقت ما سمعه ، ولم يفعل ما يفعل المثبتون ، فإن من شأنهم إذا ورد عليهم أمر أو سمعوا خبراً أن يستعملوا فيه الرويعة والفكر ، ويتأنوا فى تدبره إلى أن يصح لهم صدقه أو كذبه ، ألا ترى إلى قوله تعالى « لما جاءه » أى أنه ضعيف العقل عازب الرأى ، فعدل عن ذلك إلى ما هو دليل عليه وأردف له ، وهو قوله « لما جاءه » وذلك آكد وأبلغ . ومن هذا الباب أيضاً ، وإذا تلى عليهم آياتنا بينات قالوا ما هذا إلا لرجل يريد أن يصدكم عما كان يعبد آباؤكم ، وقالوا ما هذا إلا إفك مفترى ، وقال الذين كفروا للحق لما جاءهم إن هذا إلا سحر مبين ، والكلام على ذلك كالكلام على الذى قبله .

(٢) باب (مثل) وذلك دقيق الصفة لطيف المغزى . اعلم أن العرب تأتى « بمثل » فى هذا الموضع توكيداً للكلام وتثبيتاً لأمره . يقول الرجل إذا نفى عن نفسه القبيح : مثلى لا يفعل هذا : أى أنا لا أفعله ، فنفى ذلك عن مثله ، وهو يريد نفيه عن نفسه ، قصداً للبالغة ، فسلك به طريق الكناية ، لأنه إذا نفاه عن يمثاله أو يشابهه فقد نفاه عنه لاحالة .

وكذلك قولهم أيضاً : مثلك إذا سئل أعطى ، أى أنت كذلك ، وهو كثير فى الشعر القديم والمولد والكلام المنشور . وسبب توكيد هذه المواضع بـ « مثل » أنه يراد أن يجعل من جماعة هذه أوصافهم ، تثبيتاً للأمر ، وتمكيناً له ، ولو كان فيه وحده لقلق منه موضعه ، ولم ترس فيه قدمه .

ومثل ذلك قولهم فى مدح الإنسان : أنت من القوم الكرام . أى لك فى هذا الفعل سابقة ، وأنت حقيق به ولست دخيلاً فيه .

وقد ورد هذا الباب في القرآن الكريم ، كقوله تعالى « ليس كمثل شيء وهو السميع البصير » وهذا كقولهم : مثلك لا يبخل فنفوا البخل ، عن مثله ، وهم يريدون نفيه عن ذاته ، قصداً للبالغه ، لأنهم إذا نفوه عن يسد مسده ، وهو على أخص أوصافه فقد نفوه عنه . ونظير ذلك قولك للعربي : العرب لا تخفر الذم ؛ وهذا أبلغ من قولك : أنت لا تخفر الذم .

(٣) ما يأتي في جواب الشرط ، وذلك من أطف الكنایات وأحسنها . فمن ذلك قوله تعالى « وقال الذين أتوا العلم والإيمان لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث فهذا يوم البعث ، كأنه قال : إن كنتم منكرين يوم البعث فهذا يوم البعث ، فكفى بقوله « فهذا يوم البعث » ، عن بطلان قولهم وكذبهم فيما ادّعوه ، وذلك رادف له ، ونظيره قولك : تنكر حضور زيد فهذا هو أى فأنت كاذب ، وهذا من دقائق الكناية .

(٤) الاستثناء من غير موجب ، وذلك من غرائب الكناية ، كقوله تعالى : « ليس لهم طعام إلا من ضريع ، والضريع نبت ذو شوك تسميه قريش « الشَّبْرَق » في حالة خضرته وطرأوته ، فإذا يبس سمته العرب « الضريع » والإبل ترعاه طرياً ولا تقر به يابساً . والمعنى ليس لهم طعام أصلاً ، لأن الضريع ليس بطعام البهائم فضلاً عن الإنس . وهذا مثل قولك : ليس لفلان ظل إلا الشمس ، تريد نفي الظل عنه . وذكر الضريع رادف لانتفاء الطعام . وعلى نحو من هذا جاء قول بعضهم :

وتفرّجوا بالمكرّماتِ فلم يكنِ لسواهمُ منها سوى الحرّماتِ
والمراد نفي المكرّمات عن سواهم ، لأنه إذا كان لهم الحرمان من المكرّمات فإلهم منها شيء البتة .

(٥) ليس بشيء بما تقدم ، وذلك نحو قوله تعالى « عفا الله عنك لم أذنت لهم » والمعنى المراد من هذا الكلام : إنك أخطأت وبئسما فعلت ، وقوله « لم أذنت لهم » ، بيان لما كفى عنه بالعفو ، أى مالك أذنت لهم ، وهلاّ استأنيت ؟ فذكر العفو

دليل على الذنب ورادف له ، وإن لم يكن يذكره . وكذلك جاء قوله تعالى : « فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين » قيل لهم : إذا استبتم العجز عن المعارضة فتركوا العناد . فوضع قوله « فاتقوا النار » موضعه ، لأن اتقاء النار لصيقه وضميمة من حيث أنه من نتائج روادفه ، لأن من اتقى النار ترك المعاندة . ونظيره أن يقول الملك لحشمه : إذا أردتم الكرامة عندي فاحذروا سخطى ، يريد فأطيعوني واتبعوا أمرى ، وافعلوا ما ينتجه حذر السخط ، وذلك رادف له . ومن هذا الباب قوله تعالى : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ألا ترى إلى لطافة هذه السكناية ، فإنها أفادت تكذيب دعواهم ودفع ما اتحلوه . وفائدتها هنا أنه روعى في تكذيبهم أدب حسن ، حيث لم يصرح بلفظه ، فلم يقل كذبتهم ؛ لأن فيه نوع استقباح في الخطاب ، ووضع قوله تعالى « لم تؤمنوا » الذى هو نفي ما ادَّعوا ببيانه موضعه ؛ لأن ذلك رادف له . وما يجرى هذا المجرى قوله تعالى « قال الملا الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم أتعلمون أن صالحا مرسل من ربه قالوا إنا بما أرسل به مؤمنون » فإن الغرض بقولهم « إنا بما أرسل به مؤمنون » جوابا عن سؤالهم « أتعلمون أن صالحا مرسل من ربه » ؟ إثبات العلم بإرساله ، وأنه من الأمور الظاهرة المسئلة ، التي لا يدخلها ريب ، ولا يعترضها شك ، لكن عدل عن ذلك إلى ما هو دليل عليه ورادف له ، وهو الإيمان به ، أعنى بصالح . وإنما صح منهم بعد ثبوت نبوته عندهم ، والعلم بإرساله إليهم ، فالإيمان به إذن دليل على العلم بأنه نبي مرسل . وهذا من دقائق الإرداف ولطائفه .

وأمثال ذلك كثيرة كقول الأعراب في حديث أم زرع في وصف زوجها : « له إبلٌ قليلات المسارح ، كثيرات المبارك ، إذا سمعن صوت المزهري يقنن أنهن هوالك » . فإن الظاهر من هذا القول أن إبله تنزل بفنائه ولا تبرح ، يقرب عليه نحرها للضياف ، فإذا ضرب المزهري للقيان نحرها لضيوفه . لقد اعتادت هذه الحالة وألفتها ، وغرض الأعرابية من هذا الكلام أن تصف زوجها بالجود والكرم ، ولكنها لم تذكر ذلك بلفظه الدال عليه ، وإنما أتت بمعانٍ ، هي أدلة على

ذلك من غير تصريح بمرادها . وكذلك قال بعضهم :

وَوَدِدْتُ - وما تغني الودادة - أني بما في ضمير الحاجية عالم
فإن كان خيراً سرّني وعلّشهُ وإن كان شراً لم تلُمني اللواتمُ ،
فإن المراد من قوله « لم تلني اللواتم » أني أهجرها . فأضرب عن ذلك جانباً ،
ولم يذكر اللفظ المختص به ، ولكنه ذكر ما هو دليل عليه ورادف له .

(٣) المجاورة :

وذلك أن يريد المؤلف ذكر شيء ، فيترك ذكره جانباً إلى ما جاوره ، فيقتصر
عليه ، اكتفاءً بدلالته على المعنى المقصود ، كقول عنترة :

وشككتُ بالريح الأصمَّ ثيابهُ ليسَ الكريمُ على الفئنا بمحرّم
أراد بالثياب هنا نفسه ، لأنه وصف المشكوك بالكرم ، ولا توصف الثياب به ،
فثبت حينئذ أنه أراد ما تشتمل عليه الثياب ، وفي ذلك الحسن ما لا ينكره العارف
بهذه الصناعة . وقال عنترة أيضاً :

بزجاجةٍ صفراءَ ذاتِ أسرةٍ مقرنتُ بأزهرٍ في الشمالِ مُمقدمٌ^(١)

الصفراء هنا الخمر ، والذكر للزجاجة حيث هي مجاورة لها ، ومشملة عليها .
وذهب بعض المفسرين في قوله تعالى « وثيابك فطير » إلى أنه أراد بالثياب
القلب أو الجسد ، أي قلبك فطير أو جسدك . وأمثال هذا كثيرة .

(٤) الكناية التي ليست تمثيلاً ولا إردافاً ولا مجاورة :

كقوله تعالى « أو من يُنشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين » فكأن عن
النساء أنهم يتزينون في الحلية أي الزينة والنعمة ، وهو إذا احتاج إلى محاورة الخصوم
كان غير مبين ، أي ليس عنده بيان ، ولا يأتي ببرهان يحاج به من يخاصمه . وذلك
لضعف عقول النساء ونقصانهن عن فطرة الرجال . ومن هذا الباب قول أبي نواس :

(١) ذات أسرة أي ذات طرائق وخطوط ، وقوله بأزهر يعني لإبريقاً من فضة أو رصاص ، ومقدم
مشدود فـه بخرقة ، وقيل مقدم عليه القدماء يعني به .

تقولُ التي من بيتها خفٌ محمليٌ عزيزٌ علينا أن نراك تسيرُ
الآ ترى إلى حسن هذه الكناية عن ذكر امرأته بقوله « التي من بيتها خفٌ
محمليٌ » فإنه من ألفتها مذهباً . وكذلك قول نصيب :
فما جوا فأتوا بالذي أنت أهلهُ ولو سكتوا أثنت عليك الحقايبُ
الكناية والتعريض :

تقدم أن كثيراً من النقاد والبلاغيين قد قرنوا الكناية بالتعريض ، ولم تبين
في كلامهم معالم واضحة لكل منهما ، حتى يبدو من كلامهم أنهما شيء واحد ، أو أنهما
لفظتان مترادفتان .

والحقيقة التي جمعت بين الكناية والتعريض في أذهانهم أن دلالة الكناية كدلالة
التعريض في أن كلا منهما لم يصرح فيه بالألفاظ الدالة على المعنى المقصود حتى جاء
البلاغيون الذين حاولوا التمييز بين الكناية والتعريض ، ووضع حدود فاصلة بينهما .
ولعل أقدم العلماء الذين حاولوا الفصل بينهما ابن رشيق صاحب العمدة ، فإنه
على الرغم من أنه جعلهما من أنواع الإشارة إلا أنه جعل للكناية الصفات التي
قدمناها ، وباعد بينها وبين التعريض الذي مثل له بقوله كعب بن زهير لرسول الله
صلى الله عليه وسلم :

في فتيةٍ من قريشٍ قال قائلُهُمُ بيظنٍ مكةٌ لما أسئلُوا زُؤلوا
فعرّض بعمر بن الخطاب وقيل بأبي بكر رضى الله عنهما ، وقيل برسول الله
صلى الله عليه وسلم تعريض مدح ، ثم قال :
يَمْشُونَ مَشْيَ الْجَمَالِ الزُّهْرِيَعْصَمُهُمْ ضَرْبٌ إِذَا عَرَّدَ السُّودُ التَّنَائِيلُ^(١)
فقيل إنه عرّض في هذا البيت بالانصار ، فغضبت الانصار ، وقال المهاجرون :
لم تمدحنا إذ ذمتمهم ، حتى صرّح بمدحهم في آيات يقول فيها :

(١) الزهر البيض ، وعرد فر وأعرس ، والتنايل القصار جمع تفل وتنبال .

من سره كرم الحياة فلا يزال في مقنَّب (١) من صالحى الأنصار
ومن ملبح التعريض قول أيمن بن خريم الأسدى لبشر بن مروان يمدحه
ويعرض بكلف كان بوجه أخيه عبد العزيز حين نفاه من مصر على يدى نصيب الشاعر
مولاه :

كانَّ التاجَ تاجَ بنى هرقلٍ جلوهُ لأعظمِ الأعياد عيداً
يصافحُ خدَّ بشرٍ حين يُمسيِ إذا الظلماءُ باشرتِ الخدوداً
فهذا من خفيّ التعريض ، لأنه أوهم السامع أنه إنما أراد المبالغة بذكر الظلماء ،
لا سيما وقد قال « حين يمسي » وإنما أراد الكلف ، هكذا حكى الرواة (٢) .

وقد تنبه إلى خلط الكناية بالتعريض من الأدباء والفقهاء الذين ابن الأثير
الذى يقول فى ذلك : وقد تكلم جماعة المؤلفين فى هذا الفن فوجدتهم قد خلطوا
الكناية بالتعريض ، ولم يفرقوا بينهما ، بل أوردوا لها أمثلة من النظم والنثر ،
وأدخلوا أحد القسمين فى الآخر ، فذكروا للكناية أمثلة من التعريض ، وللتعريض
أمثلة من الكناية .

والكناية عنده أن تذكر الشئ بغير لفظه الموضوع له .
وأما التعريض فهو أن تذكر شيئاً يدل على شئ لم تذكره . وأصله التلويح من
معرض الشئ ، أى من جانبه .

قال : وأما التعريض فقد جوزه الله تعالى فى خطبة النساء كقوله تعالى ، ولا جناح
عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء ، فقال المفسرون : التعريض بالخطبة لها أن
يقول لها ، وهى فى عدة الوفاة : إلك جميلة وإنك لحسنة ، وما أشبه ذلك . وبما جاء
من التعريض قوله تعالى ، أنت فعات هذا بأهتنا يا إبراهيم ؟ قال بل فعله كبيرهم
هذا ، فاسألوهم إن كانوا ينطقون ، يعنى أن كبير الأصنام غضب أن تعبد هذه الأصنام
الصغار ، فكسرها ، وغرض إبراهيم صلوات الله عليه من هذا الكلام إقامة الحججة

عليهم ، لأنه قال : « فاسألوهم إن كانوا ينطقون ، وذلك على سبيل الاستهزاء بهم ، وهذا من رموز الكلام ، والقول فيه أن قصد إبراهيم لم يكن نسبة الفعل الصادر عنه إلى الصنم ، وإنما قصد تقريره لنفسه وإثباته لها على أسلوب تعريضى يبلغ فيه غرضه من إلزام الحجة عليهم ، وتبكيتهم والاستهزاء بهم .

ومن بديع التعريض قوله تعالى « قال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشراً مثلنا ، وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي ، وما نرى لكم علينا من فضل ، بل نظنكم كاذبين ، فقوله تعالى « ما نراك إلا بشراً مثلنا ، تعريض بأنهم أحق بالنبوة منه . وأن الله لو أراد أن يجعلها في أحد من البشر لجعلها فيهم . فقالوا : هب أمك واحد من الملأ وموازيهم في المنزلة ، فما جعلك أحق منهم بها ؟ ألا ترى إلى قوله تعالى : « وما نرى لكم علينا من فضل ، ؟

وعند البلاغيين أن (التعريض) هو ما أشير به إلى غير المعنى بدلالة السياق ، سواء أكان المعنى حقيقة أو مجازاً أو كناية ، مثال التعريض المستعمل في المعنى الحقيقي قولك عند المؤذى « أنا لست بمؤذى للناس ، فإن معناه نفي أذاك للناس ، بدلالة السياق إلى كون من تكلمت عنده مؤذياً لهم . ومثال التعريض المستعمل في المعنى المجازى « أنا لست طاعناً في عيونهم » فإن معناه الأصلي نفي طعنك في عيونهم ، ومعناه المراد هاهنا نفي أذاك لهم باستعارة « الطاعن في العيون » للمؤذى ، ويشير بالسياق إلى كون من تكلمت عنده مؤذياً أيضاً . ومثال التعريض المستعمل في المعنى الكنائى « المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ، إذ معناه الأصلي انحصار الإسلام فيمن سلوا من لسانه ويده ، ومعناه الكنائى اللازم للمعنى الأصلي انتفاء الإسلام عن المؤذى مطلقاً ، وهو المقصود باللفظ ، ويشير بسياقه إلى نفي الإسلام عن المؤذى المعين الذى تكلمت عنده . فظهر أن التعريض يجمع كلا من الحقيقة والمجاز والكناية بأن يقصد باللفظ واحد منها ، ويشار بدلالة السياق إلى المعنى المعرض به ، فلا يوصف اللفظ بالنسبة للمعنى التعريضى لا بحقيقة ولا بمجاز ولا كناية .

وعند بعض البلاغيين أن الكناية تتفاوت إلى تعريض وتلويح ورمز وإيماء وإشارة .

فإن سبقت لأجل موصوف غير مذكور فهي التعريض كقولك فيمن يؤذى
« المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده » تعريضاً بنفى صفة الإسلام عن المؤذى ،
ونحو « أنا لا أعتقد حِلَّ شرب الخمر » تعريضاً بمن يشربها ويعتقد حلها
بأنه كافر .

وإن كثرت الوسائط بين اللازم والملزوم نحو « جبان الكلب » و« كثير الرماد »
كناية عن الكرم . فهي « التلويح » .

وإن قلت الوسائط مع الخفاء نحو « فلان عريض الفقا » أو « عريض الوسادة »
كناية عن بلادته فهي « الرمز » .

وإن قلت الوسائط بلا خفاء نحو قول الشاعر :

أو ما رأيتَ المجدَّ التي رحلتهُ في آل طلحةٍ ثمَّ لم يتحول
فهي الإيحاء أو الإشارة (١) .

وموقع التعريض يكون في الجمل المترادفة والألغاز المركبة ، ولا يرد في الكلم
المفردة بحال . والسرف في ذلك أن دلالاته على ما يدل عليه لم يكن من جهة الحقيقة ،
ولا من جهة المجاز ، فيجوز وروده في الألفاظ المفردة والمركبة كما جاز في الحقائق
وكما جاز في المجازات ورودهما معاً ، كالتستعارة والكناية ، فإنهما واردان في
الأمرين جميعاً .

وإنما دلالة التعريض كانت من جهة القرينة والتلويح والإشارة ، وهذا لا يستقل
به اللفظ المفرد ، ولكنه إنما ينشأ من جهة التركيب ، فلهذا كان مختصاً بالوقوع فيه .

الفرق بين التعريض والكناية :

ويظهر ذلك من أوجه ثلاثة :

(١) حسن الصنيع « على حاشية أنوار الربيع » ١٦٧ و ١٦٨ (مطبعة التقدم العلمية -

القاهرة ١٣٢٢ هـ) وأنوار الربيع ٢٠٦ .

(١) ان الكناية واقعة في المجاز ، معدودة منه ، بخلاف التعريض فلا يعد منه . وذلك لأن التعريض مفهوم من جهة القرينة ، فلا تعلق له باللفظ ، لا من جهة حقيقته ، ولا من جهة مجازه .

(٢) أن الكناية كما تقع في المفرد ، فقد تكون واقعة في المركب ، بخلاف التعريض ، فإنه لا موقع له في باب اللفظ المفرد ، ومثال وقوع الكناية في المفرد قول الله تعالى « إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجةً ولي نعجة واحدة » ، فقد كنى بالنعجة عن المرأة .

(٣) أن دلالة الكناية مدلول عليها من جهة اللفظ بطريق المجاز ، بخلاف التعريض فإنما دلالاته من جهة القرينة والإشارة ، ولا شك أن كل ما كان اللفظ يدل عليه ، فهو أو ضح بما لا يدل عليه اللفظ ، إن علم بدلالة أخرى .

محاسن الكناية :

إن حسن الكناية أو الإرداف يأتي من طريق المبالغة في الوصف ، لأن في التعبير بهذا الردف أو التسابع من القوة والحسن ما ليس في اللفظ الموضوع لذلك المعنى . ومن ذلك ما وصف به عمر بن أبي ربيعة امرأة بطول الجيد .

بعيدة مهوى القرط إمام التوفل أبوها وإماما عبد شمس وهاشم
علم يذكر طول الجيد بلفظه الخاص به ، ولكنه عدل عنه ، وأتى بلفظ يدل عليه ، وهو « بعيدة مهوى القرط » ، فدل على طول الجيد ، وكان في ذلك من المبالغة والجمال ما ليس في اللفظ الأصلي ، لأن بعد مهوى القرط أدل على طول أكثر ، لأن كل بعيدة مهوى القرط طويلة الجيد ، وليست كل طويلة الجيد بعيدة مهوى القرط ، إذا كان طول الجيد في عنقها يسيراً .

ولما أراد امرؤ القيس أن يصف ترف حبيته وأن لها من يكفيها قال :
ويضحى فتيت المسك فوق فراشها ثوم الضحى لم تنطق عن تفضل

فقال « ثوم الضحا ، وأن فتيت المسك يبق فوق فرشها إلى الضحا ، وكذلك سائر البيت ، أى هى لا تنطاق لتخدم ، ولكنها فى بيتها متفضلة . ومنه قول ليلى الأخيلىة :

وَمُخْرَقٍ عَنْهُ الْقَمِيصُ تَخَالَهُ بَيْنَ الْيُسُوتِ مِنَ الْحَيَاءِ سَقِيماً

أرادت وصفه بالجود والكرم ، فجاءت بالآرداف والتوابع لهما ، أما ما يتبع الجود فنته بأنه مخرق القميص ، لأن العفاة تجذبه فتخرق قميصه من مواصلة جذبهم إياه ، وأما ما يتبع الكرم فالحياء الشديد الذى كأنه من إماتة نفس هذا الموصوف وإزالة الأثر عنه ، حتى يخال سقياً ، ومنه قول الحكم الخضرى :

قَدْ كَانَ يُعْجَبُ بَعْضُهُنَّ بِرَاعِيٍّ حَتَّى تَسْمِعُنَّ تَسْخُنْحِيَّ وَسُعَالِيَّ
فَلَمْ يَصِفِ الْكِبْرَ بِاللَّفْظِ بَعِينَهُ ، وَلَكِنَّهُ أَتَى بِتَوَابِعِهِ وَهِيَ السُّعَالُ وَالتَّسْخُنْحُ (١) .

* * *

والكناية أبلغ من التصريح ، وأجل من الإفصاح ، ولكن عبد القاهر يرى أنه ليس معنى ذلك إنك إذا كنت عن المعنى زدت فى ذاته ، بل المعنى أنك زدت فى إثباته ، فجعلته أبلغ وأكثر وأشد (٢) .

والسبب فى أن للإثبات بالكناية مزية لا تكون للتصريح أن كل عاقل يعلم إذا رجع إلى نفسه أن إثبات الصفة بإثبات دليلها ، وإيجابها بما هو شاهد فى وجودها أكد وأبلغ فى الدعوى من أن تجيء إليها فتثبتها هكذا ساذجاً غفلاً ، وذلك أنك لا تدعى شاهد الصفة ودليلها إلا والأمر ظاهر معروف بحيث لا يشك فيه ، ولا يظن بالخبر التجوز أو الغلط .

* * *

والسبب من الأثر ما للتشبيه والاستعارة مما مر ذكره ، فهى تبرز المعانى المعقولة فى صورة المحسّات ، وبذلك تكشف عن معناها ، وتوضحها ، وتبينها ، وتحدث انفعال الإعجاب « والإعجاب باعتباره انفعالا تعجز اللغة العادية عن تصويره ، لأنها

(١) راجع كتابنا (قدامة بن جعفر والنقد الأدبى ٢٥٧ .

(٢) دلائل الإعجاز : ص ٥٨ .

وضعت بإزاء الأفكار لتعبر عن هذا العقل الهادىء المحدود . أما الانفعال فهو قوة تعوزها لغة خاصة ، وهى التى يحتمل لها الأديب ، فيؤلفها مستعيناً بالخيال ووسائل العبارة عنه ، من تشبيه واستعارة وكناية وحسن تعليل ، لتكون ملائمة لما تؤدى من روعة وسخط وحب وما إليها .^(١)

والكناية وسيلة من وسائل تحقيق القصد فى النيل من الخصم والى كناية به من غير أن تمسه مسأ ظاهراً مكشوفاً ، ويكون هذا فى نوع التعريض الذى ذكرناه . وأوردنا أمثلة له .

وبها أيضاً يستطيع التعبير عن المعانى غير المستحسنة بألفاظ لا تعافها الأذواق ، ولا تمجها الأذان ، وأمثلة هذا كثيرة فى القرآن الكريم ، الذى لا يحوى إلا العبارة المهذبة ، والكلام العذب السائغ .

وحسن الكناية عما يجب أن يكفى عنه فى الموضع الذى لا يحسن فيه التصريح ، أصل من أصول الفصاحة ، وشرط من شروط البلاغة ، ومن ذلك ما كتب أبو الحسين جعفر بن محمد بن ثوابة عن المعتضد بالله إلى خماروية ، وقد أوصى خمارويه بابنته التى تزوجها المعتضد بالله ، فكان مما كتب ابن ثوابة : أما الوديعه فهى بمنزلة ما انتقل من يمينك إلى شمالك ، عناية بها ، وحياطة لها . واستحسنت الكناية عن الزوجة بالوديعه حتى صار الكتاب يعتمدونها ، وقال بعضهم إن تسميته إياها بالوديعه نصف البلاغة .

* * *

وبعد فإن الكناية أو الإرداف وما إليها من ضروب التعبير ، إنما هى من خصائص العبارة الأدبية التى ينبغى أن يكون لها ما يميزها من لغة الناس فى أحاديثهم ومحاوراتهم فلقد جرى فى كلام الناس كثيراً الوصف بألفاظ الجود والكرم والسرعة والحسن والشجاعة والجبين والبخل وغيرها من الألفاظ الموضوعه للمعاني الخاصة ، حتى

(١) الأسلوب للأستاذ أحمد الشايب : ص ٥١

لم يصبح لتلك الالفاظ بسبب كثرة جريانها على الألسنة مزية ، وفقدت بذلك كثيراً من قدرتها على أداء المعاني التي تضمنتها ، وأصبحت عاجزة عن الوفاء بما يراد التعبير بها عنه .

فلو أن الأديب أو الشاعر ، نحاهذا المنحى في العبارة عن المعاني لوضف تعبيره بالابتدال ، ونخلت عبارته مما يسترعى الاهتمام ، ويستوجب الانتباه ، إذ ليس القصد من العبارة الأدبية إحراز المنفعة وتحقيق الأغراض التي تحصل بالكلام المعتاد ، وإنما الغرض الإشعار بالنبوغ والتفوق ، وأن الأديب رجل موهوب ممتاز من سائر الناس في قدرته على الخيال واستنباط المعاني من المحسّات والمعقولات وفي اختياره أسلوب العبارة عنها ، وتأنقه في رسم الصور البيانية ، حتى تبدو فكرته فكرة جميلة جديدة في صورة خلاصة أنيقة ؟

الحائمة

فكرة البيان

عند المعاصرين

بعد هذه الدراسة التي نرجو أن نكون قد استطعنا بها كشف الفكرة البيانية وتحديد مجالها ، نأمل أن يجد القارئ في هذا التتبع التاريخي الذي لا نزعم أننا استطعنا أن نجتمع كل أطرافه التي تجل عن الحصر في هذا الكتاب ، ما يكفي لتصور مراحل حياة البيان العربي وتطور مفهومه في الأذهان . وأن يجد في هذا التناول بعض ما يشبع نهمه إلى هذا البيان ، ويقرّبه إليه بهذه الصورة التي أشرنا بها إلى معظم جهاته ؛ وأهم فنونه .

وقد يرى القارئ في سطور هذا البحث ، ولا سيما فيما يتصل بفنون البيان البلاغي ، أننا حاولنا كثيراً التخفيف من سلطان القاعدة البلاغية ، ولم نتابع البلاغيين في أسلوبهم المنطقي الذي غشّى على البيان الطبيعي ، ولم نلجأ إلى ذلك في بعض الأحيان إلا توصيلاً لغايتنا من الفهم الصحيح لما ينبغي أن يتصور في الأذهان من المعاني الطبيعية لتلك الفنون البيانية ، وإلا فانت خبير بأن أقسام تلك الفنون في كتبهم تجل عن الحصر ، وتمزّه على الإحصاء ، وفي زوايا هذا التقسيم والتحديد والاختلاف تنعكس أضواء المنطق والاستدلال ويضل البحث البياني طريقه بين ذلك ، ولكن من الخطأ الذهاب إلى أن البيان العربي كان كله كذلك منطقاً واستدلالاتاً وقاعدة تحفظ .

وليس البيان في حقيقته ، كما أكدنا ذلك مرات كثيرة ، وفقاً على هذه الفنون التي تصورها علماء البلاغة وقصروا علم البيان عليها بل إنه يشملها ، ويشمل كثيراً مما أشرنا إليه خلال هذا البحث من الفنون التي توزعت بين علوم البلاغة الثلاثة ، وغاب كثير منها في زوايا النسيان ، ميلاً إلى دعة الباحثين ، أو إثاراً للإيجاز ، فلم تنتظمه علومهم التي حددوها ، وفي بعض ما لم يدرس فن وجمال وحسن ، وله أثر غير قليل في العمل الأدبي ؛ نرجو أن يجد الباحثون في مثل هذه الدراسة ما يشجع على تناوله والبحث فيه .

ونعتقد أن هذه الدراسة تبلغ غايتها إذا وصلنا بها إلى عصرنا ، ووصلناها بتفكيرنا الذي تفاعل مع الأحداث التي آلت بهذه الأمة صاحبة هذا البيان ، واتصل بكثير من الأفكار الطارئة ، وتجاذبه تيارات من هنا وتيارات من هناك . وكانت تلك التيارات كما يبدو للتأمل تيارات سطحية ، لم تستطع أن تتوغل في هذا البيان ، ولا أن تغشى على معالمه الأصلية ، ولا أن تزلزل ذلك الأساس الراسخ الذي يعد الدعامة الكبرى للفن الأدبي عند أمة العرب ، وليس غريباً عن تلك الأسس في الآداب العالمية الأخرى . وقد بدا في بعض الأحيان وتصور لبعض الأذهان أن لبعض تلك التيارات شيء من العمق تستطيع به أن تغير مجرى البيان العربي أو تتجه به اتجاه غريباً بعيداً عن روافده الطبيعية التي أمده من قديم ، وعاشت معه خلال القرون الطويلة .

نورة على الأدب البياني

وقد أطلت في العصر الذي نعيش فيه أفكار كثيرة حول هذا البيان كانت حرباً عليه ، ودعوة إلى التخلص من سمات الجمال التي يزدان بها هذا الأدب ، وبعد أكثرها جوهرأ من جواهر الأدب ، وعنصراً من العناصر المميزة له . حتى أخذ الأدباء المطبوعون يشكون في مواهبهم ، وفي قدرتهم على اللغة ، وتمكنهم من ألفاظها وأساليبها ، وقدرتهم على التصرف والاختيار من بين هذه الألفاظ التي خلفها أصحاب هذه اللغة ، والتي لا يكاد يدركها الحصر ، وإنما يتخير الأديب من هذه الألفاظ ما يراه أقدر على الدلالة على المعنى الذي يريد الدلالة عليه ؛ فإن تلك الألفاظ ، وإن بدا أن فيها من المترادف الذي يحل بعضه محل بعض في تلك الدلالة ، بينها فروق دقيقة يعرفها واضع اللغة وصاحبها ويعرفها الأديب الخبير بهذه اللغة . حتى لو كان هناك تساو في الدلالة على فرض الترادف الحقيقي ، فإن في بعض الألفاظ من الصفات الخاصة في تأليف حروفها وفي موقعها من السمع وفي عذوبتها على اللسان ما ليس في بعضها الآخر ، وإنما يدرك أسرار تلك الألفاظ ، ويهتدى إلى الفضل فيما بينها الأديب العارف المطبوع . وذلك أساس من أسس البلاغة ، وموضوع من أهم الموضوعات التي يدرسها ذلك البيان . ثم هنالك الأساليب الأدبية ، ولها من الخصائص الفنية ما يميزها عن أساليب العامة ،

وبهذا التمييز كان لها ذلك الفضل الذي ماز صاحبها من غيره من الناس ، وماز كلامه من كلامهم .

فقد درجت الإنسانية على أن تعد الأدب وهو ذلك الفن الذى يبلغ غايته بواسطة العبارة ، فى مقدمة الفنون الإنسانية ، كما أن بعض الأمم ليس لها من سائر الفنون سواه . ولا يعرف عن ذلك الأدب اختلاف كبير فى تصور معناه ، أو فهم جوهره وإدراك مدلوله . وإن كان نعمة شىء من الاختلاف فى النظر إليه ، فهو من ناحية رسالته ، وما يمكن أن يحققه من أهداف لذات الأديب أو للجماعة التى يعيش فيها ، أو للإنسانية التى ينتسب إليها ، والحديث حول أهداف الأدب ومراميه يطول ، ولم تكتب هذه الكلمة لعلاج شىء من ذلك .

ويتفاوت حظ الأمم من هذا الفن ، فهو فى بعضها يتخذ شكلا بارزا ، ويصبح المظهر الفذ للحياة الفنية كلها عند أمة من الأمم ، بسعة مجالاته عندها وتنوع فنونه ، على حين أنه فى بعضها لا يجاوز فنا أو فنين من فنونه الكثيرة ؛ وكان الأدب وحده هو الفن الذى هامت به الأمة العربية فى بداوتها القديمة وفى حضارتها المختلفة باختلاف أعصارها وأمصارها ، وكان فن الشعر من بين فنون الأدب أهم مظاهر الحياة الفنية كلها عندهم ، وكان هو الذى ملأ فراغهم ، وشغل طبقاتهم المختلفة على ذلك النحو الذى نقرأ آثاره فى دواوين الشعراء ، وفى كتب الأدب وموسوعاته ، وفى كتب السير والتاريخ ، ونجد فيه مصدراً من أهم المصادر عن حياة هذه الأمة ، ووصف مجتمعاتها وعقائدها ومثلها فى العيش والحياة .

وفى الأدب كغيره من الفنون مظهر لقدرات خاصة لا تنبأ لكثرة الناس ، وإنما هى بطبيعتها وقفت على جماعة من المهووبين فى كل أمة ، أمدتهم الطبيعة بتلك الملكات التى أعانتهم على الافتتان ، وقسرت غيرهم على الاعتراف لهم بها ، واستحقوا بذلك أن يسلكوا مع رجال الفنون الرفيعة .

وعلى ذلك ليس فى استطاعة كل إنسان أن يكون أديباً ، كما أنه ليس فى مقدوره أن يكون مصوراً ، أو مثالا ، أو موسيقياً ، أو غير أولئك من رجال الفنون ، وإن أراد أن يكون شيئاً من ذلك .

بل إن الأديب الذي يجيد لو نامن ألوان الأدب قل أن يجيد سواه ، والشاعر المبرز قد لا يكون خطيباً مفوهاً ، أو كاتباً نابهاً ، أو قصصياً بارعاً ، وفيما اعترف به كثير من الأدباء أصدق دليل على ما نقول ، وأكثر من ذلك ما اعترف به بعض الشعراء من إجادتهم غرضاً من أغراض الشعر ، وعجزهم وكلالهم عن الإجابة في غيره من سائر الأغراض ؛ فمن الشعراء من كان أجود شعرهم في فن الرثاء مع تقصيرهم في غيره من الفنون ، وقد سئل أحدهم عن ذلك ، فقال : لانا نقول وأكبادنا تحترق ! ومنهم من يبرع في فن المديح أو الوصف أو الهجو أو الغزل ويظهر تقصيره في غيره ، وقد ذكر ابن قتيبة أنه ليس كل بانٍ لضرب بانياً غيره . وقال الجاحظ إن من الشعراء من لا يجيد فنا من الشعر وإن أجاد فنا غيره كما يوجد ذلك في كل صناعة .

* * *

وإنما قدمنا هذا للدلالة على أن الخصوصية من أهم مميزات الفنون ، وأنها بهذه الميزة كانت وستظل دائماً وفقاً على أولئك الذين يملكون أسبابها الخفية ، ثم تتاح لهم فرصة الظفر بأسبابها الظاهرة ، وأقصد بذلك كل ما يعينهم أو يعين موهبتهم على الإفصاح عنها والبوح بمكنونها من ألوان المعارف والثقافات التي تتصل بعملهم الفني .

ثم إن الاختلاف بين الأديب والأديب ، والتباين بين رجل الفن وغيره من الناس ، أو تلك الغرابة التي تلاحظ في الأدب وفي سائر الفنون ، هي المقياس الذي تقاس به عظمة تلك الفنون ، ويحكم بمقتضاها على أصحابها بالإساءة أو بالإحسان على قدر ما يوفقون إليه أو يوفق إليه فهم من القدرة على الإثارة ، بما فيه من غرابة العاطفة أو غرابة الانفعال ، أو تأليف الخيال ، ثم غرابة العبارة عن العاطفة أو الانفعال . وما لم يكن عند الفنان استحداث فكرة ، أو ابتكار صورة في التعبير عن ذلك المعنى ، لم يكن لفنه حظ من الاعتبار ، بل إن عمله لا يعد من الفنيّة في شيء ، ولا يوصف بالفنيّة ؛ ذلك لأنه فقد الصفات التي تميزه مما تعارف عليه أوساط الناس في العبارة عما يجري في حياتهم العامة .

ثم إن تلك الفنون التي تدعى فنونا رفيعة ، أو تسمى الفنون الجميلة ، فنون سامية بطبيعتها ؛ وبهذا السمو يمكن أن توصف بالرفعة ، وأن تنعت بالجمال . وهي بهذه الطبيعة تأتي الضعة والهوان ، وتنفر من السوقية والانحدار ، ورسالتها دائماً رسالة سامية لا تختلف عن رسالة العلوم ، لأنها تحاول الارتقاء بالأفراد والجماعات إلى مستوى يستطيعون فيه تذوق الفن وإدراك ما فيه من نواحي الإبداع التي تهذب العقل وتغذي الفكر ، وليست رسالتها انحداراً تفقد به صفتها الأصيلة التي لا تعد فنونا إلا بها .

وشأن الفن في ذلك لا يختلف عن شأن العلم والمعرفة ، لأن الفن وإن كان ذوقاً يستمد كثيراً من ألوان الثقافة وجهات المعرفة المستنيرة ، حتى لقد وصف الأدب بأنه سجل لخير الأفكار ، وعند بعض النقاد أن المراد بالأدب هو أفكار الأدباء ومشاعرهم مكتوبة بأسلوب جميل يتمتع القارئ ، وهو قول تلتقى عنده مختلف الآراء التي نظرت في هذا الفن الجميل ، وأفكار الأدباء ومشاعرهم هي تلك الخصوصية التي أشرنا إليها ، وقلنا إنها وقف عليهم وأن العبارة هي التي تفصح عن مراد تلك الأفكار والمشاعر بشرط أن تكون تلك العبارة فيها من التصرف والافتنان ما يشعر بجديتها وغرابتها حتى يشعر القارئ وهو يطالعها بالمتعة الفنية ، وأنه يقرأ أثرًا جميلاً استطاع الأديب أن يعرب فيه عن تفوقه وتمكنه من زمام اللغة التي يكتب بها ، وأنه يعرف من أسرارها ومن وجوه استعمالها ما لا يعرف أكثر الناس ، وبهذا يدعوم إلى تمجيد فنّه ، والاعتراف بأنهم أمام أثر يمتاز لأديب أو لإنسان يمتاز .

وعلى هذا فإن الجمال أبرز خصائص الفن الأدبي ، كما هو أبرز خصائص الفنون الأخرى .

والمشكلة التي يواجهها البيان في هذه الأيام هي تلك التي يسمونها مشكلة ، الأدب الهادف ، وهو عندهم الأدب الذي يحقق حاجة من حاجات المجتمع الإنساني ، ويصف ذلك المجتمع ، ويعمل على تطوره والنهوض به ، ويؤدي رسالة لا تتصل بالفن الخالص الذي يرون خطورته في أنه يسعى إلى تحويل الرأي العام عن مشكلاته اليومية إلى سبحات المواضع الرفيعة البعيدة عن حقيقة الآلام التي يكابدها بعض

طبقات المجتمع . فللآدب والفنون رسالة نحو هذه الطبقات ، وعليه أن يؤدي هذه الرسالة طوعاً أو كرهاً ؛ بأية لغة وبأى أسلوب . فالأسلوب الفني الممتاز كالأسلوب المبتذل سواء بسواء عند بعضهم ، والآدب الهادف هو الذى يساير الواقعية فى الفكرة كما يساير الواقعية فى العبارة . وإذن يكون فى استطاعة البشر جميعاً أن يكونوا أدباء بهذا المعنى الذى يرى جودة المضمون، هى كل شىء ، وأما الإطار ، فليس بشىء ؛ وهذا من غير شك بعد عن مفهوم الآدب ، فإن الفكرة والصورة فى الفن الآدبى متكاملان ، فالمعنى روح واللفظ هو المظهر الذى يُحَسِّن فيه ذلك المعنى ، والآدب غاية التأثير بواسطة التعبير .

ولقد وجدت تلك الدعوات استجابة عند بعض الكتاب عندنا ، فنادوا ببعض هذه الأفكار ، ودعوا إلى العبارة التى يستطيع الناس جميعاً أن يفهموها ، وإلى التفات فى الحديث إلى الناس ، ولا بأس حينئذ باستعمال التعبيرات التى يجدها المتحدث وإن جانب كل صحيح من اللغة ، وفقدت كل صلة بذلك الآدب المأثور الذى يعد الآدب الحاضر حلقة فى حلقاته . فكانت الدعوة إلى التخلص من الأوزان والقوافى فى الشعر ، والتبشير بمذهب جديد سموه « الشعر الحر » فقد عرفوا أن الوزن قيد وأن القافية قيد ، وهم جميعاً يريدون أن يكونوا شعراء ، فلا بد من الدعوة إلى الخروج عن هذين القيدين ، حتى يكونوا شعراء وأنف الشعر والشعراء راغم .

وشفت حرب على « الآدب البيانى » الذى يتأق فيه الآدب فى التعبير بالوسائل التى قدمنا شيئاً منها فى هذه الكلمة ، والتى سلف الكثير من مباحثها فى ثنايا هذا الكتاب ، والتى لا ينكر منها شىء إلا الغلو فيها والإسراف فى طلبها هيأماً بالصنعة والتصنيع حتى تطفئ على المعانى الآدبية والأفكار التى يسعى الأدباء إلى إبرازها .

والحديث فى هذه الدعاوى يطول ، وهو جدير بأن تخصص له الكتب ، وتيسر فيه البحوث ، بما يجعلنا نحشى الخروج عن مجال هذا الموضوع إذا حاولنا بسط تلك الآراء ومناقشتها بأدلة مستنبطة من الفن الآدبى ومقاييسه الطبيعية .

دائرة البحث البهغى

وبعد هذا الجهد الذى بذلناه فى تأريخ البيان العربى ، ودرس مراحل تطوره

وعمائه ، وعوامل قوته وما أصابه من الوهن في بعض حلقاته ، نرى أن نشير إلى بعض ما نرى من الأسباب التي تعين على تحقيق الغاية من الدراسة البيانية ، وتعديل في هذا المنهج تعديلاً يجعلها أجدى على الدرس ، وأجدى على الدارس .

لقد كان معنى البلاغة عند علماء العرب ونقادها وبلاغيها هي « مطابقة الكلام لمقتضى الحال » ، وهذا المعنى بعينه هو الذي يعرفه المحذون من غير العرب . غير أن هذا المعنى لا يتوقف عند حدود المباحث البيانية التي ينظمها أحد علوم البلاغة وهو العلم الذي يسمى « علم المعاني » ، الذي حدوده بأنه العلم الذي يبحث في مطابقة الكلام لمقتضى الحال ؛ وهو تحديد سقيم ، سبق أن شرحنا رأينا فيه في أول بحثنا « البيان البلاغي » ، في هذا الكتاب .

والواقع أن دائرة المطابقة لمقتضى الحال أوسع من هذه الدائرة بكثير ، ولا تقف عند المباحث الثمانية التي ذكرها في علم المعاني^(١) فإن مجالات هذه المطابقة كثيرة نذكر منها :

(١) مطابقة الأفكار والمعاني للموضوعات المختلفة ، وذلك أن تلك الأفكار والمعاني هي أرواح الأعمال الأدبية ، فهي أحد عناصرها الأساسيين ، ولا ينبغي أن تغفل في أية دراسة بلاغية ، فإن الذي لا شك فيه أن هذه الأفكار تختلف من موضوع إلى موضوع ، والأفكار الرئيسية ينبغي أن تتطابق تماماً الأغراض التي يعالجها الأدباء ، ومجموعة الأفكار التي تكون الموضوعات والتي تتألف من عدد من المعاني ينبغي أن تتحرى هذه المطابقة ، لأن الخروج عنها عيب يزرى بصاحبه ، ولا يحقق الغرض المنشود على الوجه المحمود . يجب أن يحدد كل غرض من أغراض الحياة المادية والمعنوية التي تقع في دائرة الأدب أو تخطر على نلوب الأدباء ، وأن يحدد ، ولو على وجه التقريب ، الأفكار الملائمة له ، وهي تلك الأفكار التي اهتدى إليها الأدباء الموهوبون ، واطمأنت إليها نفوس النقاد ، ورضيتها البيئات الأدبية ، لما وجدت فيها من التعبير عن آرائها في الحياة والأحياء ، والاتجاه نحو المثل العليا

(١) هذه للمباحث هي (١) أحوال الإسناد المنهري (٢) أحوال المسند إليه (٣) أحوال المسند (٤) أحوال متعلقات العسل . (٥) القصر (٦) الإنشاء (٧) الفصل والوصل (٨) الإيجاز والإطناب والمساواة .

التي تنشدها ، وكما يرسم البيان أو البلاغة طريق التعبير ، عليه أيضاً أن ينظم طريق التفكير في المعاني الأدبية ، وأن يبحث عن الأفكار الصالحة المطابقة لروح الغرض وغايته .

ومثل ذلك الاتجاه لم يخف عن علماء الأدب العربي الذين وصفوا بأنهم من أعلام البيان والبلاغة أيضاً ، بل إن هذا المنهج التعليمي سلكه الأدباء فيما ألقوا من دروس الصنعة على من يشفقون عليهم ممن يتعاطرون صناعة الأدب . قال أبو عبادة الوليد بن عبيد البحرى : كنت في حدائتي أروم الشعر ، وكنت أرجع فيه إلى طبع ، ولم أكن أفق على تسهيل مأخذه ووجوه اقتضائه حتى قصدت أبا تمام ، فانقطعت إليه ، واتكلت في تعريفه عليه ، فكان أول ما قال لي : يا أبا عبادة ، تخير الأوقات وأنت قليل الهموم ، صفر من الغموم ، واعلم أن العادة في الأوقات أن يقصد الإنسان لتأليف شيء أو حفظه في وقت السحر ، وذلك أن النفس قد أخذت حظها من الراحة وقسطها من النوم . فإن أردت النسب فاجعل اللفظ رقيقاً والمعنى رشيقاً ، وأكثر فيه من بيان الصبابة ، وتوجع الكتابة ، وقلق الأشواق ، ولوعة الفراق ، وإذا أخذت في مدح سيّد ذى أباد فاشهر مناقبه ، وأظهر مناسبه ، وأبن معالنه ، وشرف مقامه ، وتقاض المعاني ، واحذر المجهول منها ... وجملة الحال أن تعتبر شعرك بما سلف من شعر الماضين فما استحسنته العلماء فاقصده ، وما تركوه فاجتنبه .

ولم تخل كتب النقد وكتب البلاغة من أمثال هذه الدراسات التي تنشدها المطابقة بين المعاني والأغراض ، فالفضائل النفسية هي الأساس الذي ينبغي أن يبني الشعراء مدائحهم عليه ، وأصولها أربعة هي العقل والشجاعة والعدل والمقه ، والمدائح للرجال بهذه الأربعة الخصال هو المصيب في نظر قدامة بن جعفر ، والمدائح بغيرها هو المخطئ . لأن فضائل الناس من حيث هم ناس ، لا من طريق مآثم مشتركون فيه مع سائر الحيوان ، والشاعر البالغ في التجويد إلى أقصى حدوده هو الذي يستوعب في مدح الرجال هذه الأربعة الخلال ، ومع هذا يجوز المدح ببعضها دون بعض ، فن الشعراء من يعرق في المدح بفضيلة واحدة أو اثنتين ، فيأتي على آخر كل واحدة منهما أو أكثر وإذا فعل الشاعر ذلك كان مصيباً الغرض ، لأنه وقف على الفضائل وعرف سبيل

المدح ، مع أنه مقصر في المدح الجامع لها ، ويجود المديح حيثند كلما أغرق في أوصاف الفضيلة وأتى بجميع خواصها أو أكثرها .. وكل فضيلة من الفضائل الأربع المتقدم ذكرها وسط بين طرفين مذمومين ، ومع ذلك قد وقع في شعر بعض المتقدمين مدح فيه إفراط في هذه الفضائل ، حتى زال الوصف إلى الطرف المذموم ، وليس ذلك منهم إلا أنهم يريدون المبالغة والتثليل ، لا حقيقة الوصف بهذا الإفراط .. وإذا مدح الرجال بصفات عرضية من أوصاف الجسم أو بالمال أو بالثراء أو كرامه الآباء كان المادح مخطلنا ، وكان مدحه معيباً .

ومدائح الرجال تنقسم أقساماً بحسب المدوحين من أصناف الناس في الارتفاع والاتضاع وضروب الصناعات والتبديء والتحضير ، فمدح الملوك ينبغي أن يكون بتفوقهم على أقرانهم من الملوك والأمراء وامتيازهم من سائر الناس . أما ذؤو الصناعات العليا كالوزراء والكتاب فيمدحون بما يليق بالفكرة والرويّة وحسن التنفيذ والسياسة ، فإن انضاف إلى ذلك الوصف بالسرعه في إصابة الحزم والاستغناء بحضور الذهن عن الإبطاء لطلب الإصابة كان أحسن وأكل للمدح . ولقادة الجيش مديح خاص بما يجانس البأس والنجدة ويدخل في شدة الوصف والبسالة . وأما مدح السؤوقه من البدو والحاضرة فينقسم قسمين بحسب انقسام السؤوقه إلى المتعيشين بأصناف الحرف وضروب المكاسب ، وإلى الصعاليك وأهل الحراب والمتصلصة ومن جرى مجراهم . فمدح القسم الأول يكون بما يضاهى الفضائل النفسية خالية من مثل مدح الملوك والوزراء والكتاب والقواد . ومدح القسم الثاني يكون بما يضاهى المذهب الذى يسلكه أهله من الإقدام والفتك والتشمير والجد والتيقظ والصبر مع التخرق والسماحة وقلة الاكتراث للخطوب الملهة . وكذلك الهجاء يكون بسلب هذه الفضائل ، وله أقسام بحسب المهجوين ، فيجرى الهجاء في المراتب والدرجات والأقسام . ومعانى المديح والرثاء واحدة وإنما الفرق في الصياغة والأسلوب ، فيذكر في الرثاء ما يدل على أنه مديح لهالك ، وليس من عادة الشعراء أن يقدموا قبل الرثاء نسيباً كما يصنعون بما هو فيه من الحسرة والاهتمام بالمصيبة ، ذلك في المدح والهجاء لأن الآخذ في الرثاء يجب أن يكون مشغولاً عن التشبيب وأشد الهجاء أعفه

وأصدقه . ومن كلام القاضي في الوساطة : فأما المهجو فأبلغه ما خرج مخرج التهزل والتهافت ، وما اعترض بين التصريح والتعريض ، وما قربت معانيه وسهل حفظه وأسرع علوقه ولصوقه بالنفس ، فأما الفذف والإفخاش فسياب محض ، وليس للشاعر فيه إلا إقامة الوزن . . . والتعريض أهجى من التصريح لاتساع الظن في التعريض وشدة تعلق النفس به ، والبحث عن معرفته وطالب حقيقته ، فإذا كان المهجاء صريحاً أحاطت به النفس علماً وقبلته يفينا في أول وهلة ، فكان كل يوم في نقصان لنسيان أو ملل يعرض .

أما الوصف فلما كان أكثر الشعراء يصفون الأشياء المركبة من ضروب المعاني كان أحسنهم من أتى في شعره بأكثر المعاني التي تركيب منها الموصوف ، ثم بأكثرها فيه وأولها ، حتى يحكيه بشعره ويمثله للحسّ بنعته ، لأن الوصف هو ذكر الشيء كما فيه من الأحوال والهيئات .

والنسيب الجيد الذي يتم به الغرض هو الذي تكثر فيه الأدلة على التهالك في الصبابة ، وتظاهر فيه الشواهد على إفراط الوجد واللوعة ، ويكون ما فيه من التصابي والرقّة أكثر مما يكون فيه الإباء والعزة ، وأن يكون جماع الأمر فيه ما ضاد التحافظ والعزيمة ، ووافق الانحلال والرخاوة ، فإذا كان النسيب كذلك فهو المصاب به الغرض . . . ويدخل فيه التشوق والتذكر لمعاهد الأحبة بالرياح الهابطة والبروق اللامعة والحائم الهاتفة والخيالات الطائفة وآثار الديار العافية وأشخاص الأطلال الدائرة ، وجميع ذلك إذا ذكر احتيج أن تكون فيه أدلة على عظيم الحسرة . والعادة عند العرب أن الرجل هو المتغزل المتفاوت ، وعادة الهمج أن يجعلوا المرأة هي المطالبة والراغبة المخاطبة ، وهذا دليل كرم التحيزة في العرب وغيرها على الحرم .

هذا مثل أو صورة لبعض ما تنبه إليه النقاد العرب والبلاغيون ، وقد أحسّوا بحاجة الأديب إلى إدراك المطابقة بين المعاني والموضوعات ، وضرورة رعاية هذه المطابقة . وليس معنى ذلك أننا نتقبل كل قول قيل ، وكل رأى سلف ، ولكن معناها أن تلك الدراسة

لا تستغنى عنها للبلاغة التي أجمع على أنها بلوغ الغاية من الأعمال الأدبية ، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال ؛ وما يدعو إلى الأسف أن كتب البلاغة منذ ألف السكاكي مفتاحه قد أهملت هذه الدراسة الخصبة النافعة التي بذل فيها نقادنا كثيراً من الجهود الصادقة .

(ب) مطابقة الأفكار والمعاني لعقول السامعين والقارئین : فليس يكفي مطابقتها للغرض أو الموضوع الذي يعالجه الأديب ، بل ينبغي أن ينضم إلى ذلك المعرفة بما تقبله عقول السامعين والقارئین منها ؛ فمخاطبة العالم الذكي غير مخاطبة الجاهل الغبي ؛ ومن الكلمات السائرة قولهم « لكل مقام مقال » ، فإي حسن عند قوم قد يقبح عند آخرين ، وما يظهر لجماعة قد يخفى على غيرها من الجماعات ؛ وحينئذ تفقد البلاغة قيمتها ويفقد البيان اعتباره ، لأنه لم يحقق الغاية التي يسعى إليها من التأثير في نفوس الأفراد والجماعات .

ومن المعاني ما هو حقيق ومنها ما هو خيالي ، ومن الكلام ما دلالاته وضعية ، ومنه ما دلالاته عقلية ، ولكل موضعه ومقامه الذي يجعل فيه ويحسن ؛ وتلك المطابقة ليس من اليسير تحقيقها ، لأن معرفة عقلية الجماهير فن يدركه الأديب بفطنته ولباقته ، وللدراسات النفسية أثر لا يجحد في هذا المقام ، لأنها تعرف الأديب القوى التي يمكن أن تستثار في الإنسان ، وهي قوى العقل والشعور والإرادة ، ومتى عرف حظ الجماعة التي يتحدث إليها أو يكتب لها من كل من تلك القوى استطاع أن يختار لها المعاني المناسبة التي لا تجل عن الفهم . ويتصل بهذا أيضاً إدراك الأديب لعواطف السامعين والقارئین وأحوالهم النفسية ليختار لهم ما يلائم تلك العواطف ويثيرها . ومن الحق أن نقرر أن حظ الدراسات البلاغية في تلك النواحي قليل ، وإن كان بعض نقاد العرب قد أخذ على بعض الأدباء عدم التوفيق في اختيار المعاني الملائمة لعقول السامعين .

(ج) أما مجال المطابقة في الصورة فإنه أوسع ، ويستطيع الأديب أن يفيد منه فائدة كبرى ، كما يستطيع الناقد أن يفيد منه فائدة كبرى كذلك ، بتطبيق ما يرى في هذه الدائرة التي هي خلاصة تجارب الأدباء ، وملتقى أذواق الدارسين والناظرين في الفنون الأدبية .

(١) ففي الفن الشعري خاصتان ، هما الوزن والقافية ، وقد يقال إن هناك علماً من علوم العربية خصص لدراسة البحور الشعرية والأوزان ، وما يعرض لها من علل وزحافات ، وهو « علم العروض » . وإن هناك علماً من علوم العربية أيضاً قد تكيفل بدراسة القوافي وحروفها وما يعاب منها وهو « علم القوافي » .

وليس من السهل الاعتراض على استقلال هذين اللونين من ألوان المعرفة بالفن الشعري ، والنظرة العلمية تميل إلى تعدد جهات المعرفة وتخصيص كل جهة بلون خاص من ألوانها .

ولكن الذي يمكن أن يقال هو أن هذين العلمين ينظران في الصحة من حيث استقامة النغم في الوزن ، ووحدة القافية ، وهما لوانان من ألوان التناسق والتطابق ، فيدخلان فيما نحن فيه من البحث في مجالات المطابقة . ويدخلان أيضاً في اعتبار جمالي يتصل بهذا البيان ، وهذا الاعتبار قد فطن إليه كثير من علماء البلاغة والنقاد العرب ، واستخلصوا فنونا كثيرة تتصل بهذا الفن الشعري ، ومن ذلك « التصريح » ، وهو تقنية المصراع الأول من أول أبيات القصيدة ، وهو مطابقة وتمهيد لأذن السامع لتلقي لفظ القافية ، و « التصريح » الذي يتوخى فيه تصيير مقاطع الأجزاء في البيت على سجع أو شبيه به أو جنس واحد في التصريف ، و « التوشيح » وهو من أنواع ائتلاف القافية مع ما يدل عليه سائر البيت ، وهو أن يكون أول البيت شاهداً بقافيته ومعناها متعلقاً به ، حتى إن الذي يعرف قافية القصيدة إذا سمع أول البيت فيها عرف آخره وبانت له قافيته وهو « الإرساد » عند بعض البلاغيين ، و « التسهم » عند غيرهم ، و « الإيغال » وهو أن ينتهي المعنى الذي يريد الشاعر قبل القافية ، فيأتي بلفظ القافية مفيداً فائدة زائدة على أصل المطلوب . و « التصدير » وهو أن يرد إعجاز الكلام على صدوره ، فيدل بعضه على بعض .

والعيوب التي ذكروها إنما عدت عيوباً لأنها تخل بالمطابقة المنسودة بين الوزن واللفظ ، أو الوزن والمعنى ، أو القافية والوزن ، أو القافية والمعنى الذي يدل عليه سائر البيت .

والمطابقة هنا تزيد الجمال جمالا ، وتبالغ في وحدة النغم ووحدة القافية واتساقها مع التعبير الشعري الجُملي . ولا شك أن هذا البحث يدخل في البيان والبلاغة من أوسع أبوابهما ، ويصل جزئيات الأعمال الأدبية بكلياتها .

(٢) واللفظ هو أساس الأسلوب ، أو هو الوحدة التي يتكون منها ، والمطابقة في اللفظ تنشأ في عدة أمور منها مطابقة اللفظ لمعناه . والأديب أعلم الناس باللغة التي يعتبر بها ، وأقدرهم على استعمال ألفاظها ، واختيار اللفظ المطابق لمعناه من بين الألفاظ الكثيرة التي يتوهم فيها الاشتراك والترادف وبينها من الفروق الدقيقة مالا يدركه إلا الأديب الخبير باللغة .

ولا تقف المطابقة في اللفظ عند مطابقة اللفظ لمعناه ، بل ينبغي أن يطابق اللفظ ما يجاوره ، ويتسق مع الألفاظ التي تحيط به من حيث الجرس الموسيقي ، ومن حيث مطابقة معناه لمعاني ما حوله من الألفاظ ، حتى يكون العمل الأدبي بناء سليما متسق الأجزاء ، متراص اللبانات .

ثم مطابقة اللفظ للغرض الذي يعالجه الأديب ، فاللفظ الذي يصلح في غرض من الأغراض قد لا يصلح في غيره من الأغراض ؛ ومن ثم عابوا الألفاظ الخاصة بمصطلحات علم الكلام ، والتي تجرى في لغة الفلاسفة والمتكلمين إذا استعملها غيرهم إلا إذا وردت مورد التلميح والتظرف ، وقد سبق شيء من ذلك في بيان الجاحظ وبيان صاحب البرهان ، ومن الألفاظ ما يحسن في الرثاء ، ولا يلمح في المديح ، ويستحب في النسب ويقبح في الرثاء . أو في الفخر أو في المدح ، ولقد أخذ على أبي الطيب ذكره كلمة « الجمال » في بكاء أم سيف الدولة ، وأنحوا عليه بالملامة والتقريع .

وقد وصفت الكلمة بالغرابة لأنها لم تطابق ما يعرفه الناس ، ووصفت بالحوشية لأنها لا تستقيم مع ما يستعملونه ويستجيدونه في السمع أو في المنطق .

ثم موافقة الجرس الموسيقي للفظ لجرس غيرها من الكلمات المجاورة . ومرجع هذا إلى الحروف والمقاطع التي تتكون منها الكلمات . وقد حفلت البلاغة العربية

بكثير من هذه الدراسات في أبواب الفصاحة والبلاغة التي جعلها البلاغيون مقدمات يدرسونها باستيعاب وتفصيل قبل دراسة مباحث فنون البلاغة الثلاثة . وهناك كتب عنيت بهذه الدراسات على وجه خاص ككتاب سر الفصاحة لابن سنان الحفاجي وكتابي دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني ، ففيها بحوث مستفيضة في دراسة الألفاظ مفردة ومركبة ، وبقي أن تنظم هذه الدراسة تنظيمًا يلم شعبها ويوحد بين ما تفرق منها في كتب البلاغة والنقد بل وكتب اللغة أيضاً . وينبغي أن تحدد مفاهيم ألفاظ كثيرة ، كالألفاظ : الجزالة ، والسلاسة ، والحوشية ، والغرابية ، وذلك من صميم ما ينبغي أن تبحث فيه البلاغة بحثًا منظمًا .

(٣) وأكثر فنون البلاغة التي حشدت في المباحث الكثيرة التي تتضمنها والتي توزعتها فنون البلاغة وعلومها الثلاثة إنما تهدف عند تدبرها إلى تحقيق المناسبة أو المطابقة ؛ وجماع حسنه تلك المناسبة ، وأصل قبحه إنما هو فقد هذه المناسبة . ويتجلى ذلك في ثلاثة ألوان من التناسب :

(١) تناسب النغم والرنين الموسيقي بين أجزاء العمل الأدبي : ومن مظاهر ذلك فيما عالج به البيان العربي « التصريع ، و « التصريع ، وقد سبقت الإشارة إلى كل منهما و « التسجيع ، وهو توافق الفاصلتين على حرف واحد ، و « الازدواج ، وهو توافق الفاصلتين في الوزن ، و « لزوم ما لا يلزم ، وهو أن يجيء قبل حرف الروي أو ما في معناه من الفاصلة ما ليس بلازم في السجع ، مثل التزام حرف أو حركة يحصل السجع بدونه .

(ب) تناسب الألفاظ : ومنه فيما عالجته البلاغة العربية « التجنيس ، وهو تشابه اللفظين مع اختلاف معنيهما . و « المشاكلة ، وهي التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبة ذلك الغير ، و « التوشيح ، وقد سبق .

(ج) تناسب في المعاني : وهو كثير في مباحث البيان العربي ، منه « التشبيه ، الذي تراعى فيه المناسبة بين المشبه والمشبه به فيما يسمى « وجه الشبه ، ومنه « الاستعارة ، التي تقوم على المناسبة بين المستعار له والمستعار منه ، والبعد بينهما

هو فاحش الاستعارة الذي سماه قدامة « المعازلة » ، و « مراعاة النظير » ، قائمة على هذا التناسب ، و « الطباق » ، قائم على التناسب بين الأضداد وهكذا ... والتناسب مطابقة ، وهو أساس صالح لأن تقوم عليه دراسة البلاغة العربية على نحو ينبه الأذهان ، ويجذب الأدباء نحو هذه القاعدة التي هي أصل أكثر الدراسات اللسانية .

(٤) وتلمس المطابقة في الأسلوب من جهة ملاءمته للوضوع ، ومن جهة مطابقته لأحوال السامعين والقارئين وعواطفهم وعقولهم وقدرتهم اللغوية ، فأسلوب الحقيقة لمن لا يستطيع أن يدرك غيره ، وأسلوب الكناية والمجاز لمن يستطيع إدراكهما وتذوقهما ، ويستعمل من الأساليب المختلفة ما يلائم الغرض ، وما يحقق الغاية من الأعمال الأدبية المختلفة .

تلك إشارات إلى بعض النواحي التي تحرص البلاغة على المطابقة فيها ، والتي ينبغي أن تدرس البلاغة على أساسها من جديد دراسة تنفع بتلك الجهود الكثيرة التي بذلت في عشرات السنين من تاريخ التفكير عند العرب ، وهي جهود لا تقتصر على قواعد البلاغة وحدودها وتقاسيمها لحسب ، بل تضاف إليها جهود النقاد الذين تعددت نظراتهم إلى الفن الأدبي وما ينبغي أن يجتمع له من أسباب القوة والوضوح والجمال . والبلاغة في نشأتها وتطورها نقد ، والنقد بلاغة في اعتماده على معالم الحسن وجهات الإصابة التي تمثلت في أذهان النقاد بإحساسهم الفني وذوقهم الأدبي ، أو وجدوها مكتوبة فيما ورثوا من كتب البلاغة وموضوعاتها الكثيرة . وبذلك يكون من المستطاع أن تقدم البلاغة لكل من الأديب والناقد ثقافة مستنيرة في الفن الذي أعدته الطبيعة له ، ليصل به إلى أقصى ما يستطيع من درجات التفوق والإتقان . ولعلنا نوفق إلى تحقيق شيء من هذه الآمال في بحث تالٍ لهذا البيان بمفهومه الأعم ومنهجه الواضح وفلسفته الممتازة .

والحمد لله على ما هدى إليه وأعان عليه ، له الحمد في الأولى والآخرة ، نعم المولى ونعم النصير .

بروفيسور عبد طيبان

فهارس

البَيَانُ العَرَبِيُّ

أولاً: الكتب والمراجع

التي ورد ذكرها في هذا الكتاب

- (١) أبو هلال العسكري ومقاييسه البلاغية : للدكتور بدوى طبانة .
- (٢) الإتياع والمزاوجة : لأحمد بن فارس .
- (٣) اختلاف النحويين : لأحمد بن فارس .
- (٤) أدب الكاتب : لابن قتيبة .
- (٥) أسرار البلاغة : لعبد القاهر الجرجاني .
- (٦) الأسلوب : للأستاذ أحمد الشايب .
- (٧) إعجاز القرآن : للباقلاني .
- (٨) إعجاز القرآن الصغير : لعبد القاهر الجرجاني .
- (٩) إعجاز القرآن الكبير : لعبد القاهر الجرجاني .
- (١٠) الألفى القريب : للتونخي .
- (١١) أنبوب البلاغة : لخضر بن محمد .
- (١٢) الاتصار على علماء الأمصار : للعلوي .
- (١٣) أنوار الربيع : للشيخ محمود العمود العالم .
- (١٤) الأوائل : لابن هلال العسكري .

- (١٥) إيضاح التلخيص : للخطيب القزويني .
(١٦) البديع : لابن المعتز .
(١٧) بديع القرآن : لابن أبي الأصبع .
(١٨) البرهان في وجوه البيان : لابن وهب .
(١٩) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان : للدكتور إبراهيم سلامة .
(٢٠) البيان والتبين : للجاحظ .
(٢١) تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها : للأستاذ أحمد المراضى .
(٢٢) تأويل مشكل القرآن : لابن قتيبة .
(٢٣) تحرير التحبير : لابن أبي الأصبع .
(٢٤) تعبير المفتاح : لابن كمال بأشا .
(٢٥) التلخيص : لآبي هلال العسكري .
(٢٦) تلخيص البيان في مجازات القرآن : للشريف الرضى .
(٢٧) تلخيص المفتاح : للخطيب القزويني .
(٢٨) الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمشور : لابن الأثير .
(٢٩) جلاء الحزن : لقدامة بن جعفر .
(٣٠) الجمل : لعبد القاهر الجرجاني .
(٣١) جمهرة الأمثال : لآبي هلال العسكري .
(٣٢) جواهر الألفاظ : لقدامة بن جعفر .
(٣٣) الجوهر المكنون في الثلاثة الفنون : لعبد الرحمن الأنخري .
(٣٤) الحاصر لفوائد مقدمة طاهر : للعلوي .
(٣٥) حسن الصنيع : للشيخ محمد البسيوني البيهاني .
(٣٦) حشوحشا الجليس : لقدامة بن جعفر .
(٣٧) حل الاعتراضات التي أوردها صاحب الإيضاح على المفتاح : لأحمد الكاشاني .
(٣٨) الحيوان : للجاحظ .

- (٣٩) الخراج وصناعة الكتابة : لقدامة بن جعفر .
(٤٠) الخصائص : لابن جنى .
(٤١) دراسات في نقد الأدب العربي : للدكتور بدوى طبائه .
(٤٢) الدرهم والدينار : لأبي هلال العسكري .
(٤٣) ديوان الحماسة : لأبي هلال العسكري .
(٤٤) ديوان المعاني : لأبي هلال العسكري .
(٤٥) ذم الخطأ في الشعر : لأحمد بن فارس .
(٤٦) الرد على ابن المعتز فيما عاب فيه أبا تمام : لقدامة بن جعفر .
(٤٧) سر الفصاحة : لابن سنان الخفاجي .
(٤٨) السرقات الأدبية : للدكتور بدوى طبائه .
(٤٩) السياسة . لقدامة بن جعفر .
(٥٠) شرح أبيات الإيضاح : لفخر الدين الرازى .
(٥١) شرح تلخيص القزوينى : لمحمد بن يوسف ناظر الجيش .
(٥٢) شرح تلخيص المفتاح للقزوينى : لشمس الدين القونوى .
(٥٣) تلخيص المفتاح للقزوينى : لمحمد البارقي .
(٥٤) شرح تلخيص المفتاح : لجلال الدين التيزينى .
(٥٥) شرح تلخيص المفتاح : لجمال الدين الأقسراى .
(٥٦) شرح تلخيص المفتاح : للسيد عبد الله العجمى .
(٥٧) شرح تلخيص المفتاح : للسيد الشريف الجرجانى .
(٥٨) شرح تلخيص المفتاح : لعز الدين بن جماعة .
(٥٩) شرح تلخيص المفتاح : لحيدرة الشيرازى .
(٦٠) شرح تلخيص المفتاح : لعصام الدين .
(٦١) شرح ديوان أبي محجن الثقفى : لأبي هلال العسكري .
(٦٢) شرح ديوان الحماسة : للرزوقى .

- ٦٣) الشرح الصغير : لسعد الدين التفتازاني .
- ٦٤) شرح القسم الثالث من المفتاح : للسيد الشريف الجرجاني .
- ٦٥) الشرح الكبير : لسعد الدين التفتازاني .
- ٦٦) شرح كتاب سيويه : لأبي سعيد السيرافي .
- ٦٧) شرح المفتاح : لابن كمال باشا .
- ٦٨) شرح المفتاح : لناصر الدين الترمذى .
- ٦٩) شرح المفتاح : لعلماد الدين الكاشي .
- ٧٠) شرح المفتاح : للقاضي حسام الدين .
- ٧١) شرح المفتاح : لمحمد بن مظفر .
- ٧٢) الشعر والشعراء : لابن قتيبة .
- ٧٣) صابون الفم : لقدامة بن جعفر .
- ٧٤) الصاحبى : لأحمد بن فارس .
- ٧٥) صحيفة بشر بن المعتمر .
- ٧٦) صرف الهم : لقدامة بن جعفر .
- ٧٧) صناعة الجدل : لقدامة بن جعفر .
- ٧٨) الصناعتين : لأبي هلال العسكري .
- ٧٩) صنعة الشعر والبلاغة : لأبي سعيد السيرافي .
- ٨٠) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز : للعلوى .
- ٨١) العثمانية : للجاحظ .
- ٨٢) عروس الأفراس في شرح تلخيص المفتاح : لبهاء الدين السبكي .
- ٨٣) العزلة والاستئناس بالوحدة : لأبي هلال العسكري .
- ٨٤) عقود الجمان : لجلال الدين السيوطي .
- ٨٥) العمدة : لابن رشيقي .

- (٨٦) العوامل المائة في التصريف : لعبد القاهر الجرجاني .
(٨٧) الفرق بين المعاني : لأبي هلال العسكري .
(٨٨) الفصل في الملل والأهواء والنحل : لابن حزم .
(٨٩) فن التشبيه : للاستاذ علي الجندی .
(٩٠) فن الشعر : لأرسططاليس ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى .
(٩١) الفوائد الغيائية في علوم المعاني والبيان والبدیع : لعضد الدين الإيجي .
(٩٢) قدامة بن جعفر والنقد الأدبي : للدكتور بدوى طبانة .
(٩٣) قواعد الشعر : لثعلب .
(٩٤) الكامل : لأبي العباس المبرّد .
(٩٥) ما تلحن فيه الخاصة : لأبي هلال العسكري .
(٩٦) المثل السائر : لضياء الدين بن الأثير .
(٩٧) مجاز القرآن : لأبي عبيدة .
(٩٨) المجمل : لأحمد بن فارس .
(٩٩) المحاسن في تفسير القرآن : لأبي هلال العسكري .
(١٠٠) مختصر تلخيص المفتاح : لعز الدين بن جماعة .
(١٠١) مختصر تلخيص المفتاح : لأبرويز الرومی .
(١٠٢) مختصر تلخيص المفتاح : لزكريا الأنصاري .
(١٠٣) المدخل إلى كتاب سيوييه : لأبي سعيد السيرافي .
(١٠٤) المصباح في اختصار المفتاح : لبدر الدين بن مالك .
(١٠٥) المصون في الأدب : لأبي هلال العسكري .
(١٠٦) معاني الأدب : لأبي هلال العسكري .
(١٠٧) المعاني المخترعة في صناعة الإنشاء : لضياء الدين بن الأثير .
(١٠٨) معجم الأدباء : لياقوت الرومی .
(١٠٩) المعجم في بقية الأشياء : لأبي هلال العسكري .
(١١٠) معجم مقاييس اللغة : لأحمد بن فارس .

- (١١١) المتنى فى شرح الإيضاح : لعبد القاهر الجرجانى .
- (١١٢) مفتاح العلوم : للسكاكى .
- (١١٣) مفتاح المفتاح : لقطب الدين محمود بن مسعود .
- (١١٤) مفتاح تلخيص المفتاح : لمحمد بن ظفر .
- (١١٥) مقدمة كتاب العبر : لابن خلدون .
- (١١٦) مقدمة فى النحو : لأحمد بن فارس .
- (١١٧) الملل والنحل : للشهرستانى .
- (١١٨) من احتكم من الخلفاء إلى القضاة : لأبى هلال العسكرى .
- (١١٩) من الوجهة النفسىة فى دراسة الأءب ونقده : الأستاذ محمد خلف الله .
- (١٢٠) الموازنة بين أبى تمام والبحترى : للأمدى .
- (١٢١) مواهب الفءاح فى شرح تلخيص المفتاح : لابن يعقوب المغربى .
- (١٢٢) النجم الثاقب : لقدامة بن جعفر .
- (١٢٣) نزهة الألباء فى طبقات الأءباء : لابن الأنبارى .
- (١٢٤) نزهة القلوب وزاد المسافر : لقدامة بن جعفر .
- (١٢٥) نقد الشعر : لقدامة بن جعفر .
- (١٢٦) النقد المنهجى عند العرب : للدكتور محمد مندور .
- (١٢٧) نواذر الواحد والجمع : لأبى هلال العسكرى .
- (١٢٨) الوساطة بين المتنى وخصومه : للقاضى الجرجانى .
- (١٢٩) الوشى المرقوم فى حل المنظوم : لضياء الدين بن الأثير .
- (١٣٠) الوقف والابتداء : لأبى سعيد السيرافى .

ثانياً: الأعلام الواردة في هذا الكتاب

٢٦٤ و ٣٠٤ و ٣٣٧ و ٣٣٩ و ٣٤٠ و ٣٥١
 ابن الرومي ١٨٨ و ٢٥٨ و ٢٦٣ و ٣٢٩
 ابن سراج المالكي ٣٣٢
 ابن سنان الخفاجي (٩٤ - ١١٥) ١٢٤
 ١٤٩ و ١٥٥ و ١٥٩ و ١٧٤ و ١٧٧ و ٢٦٩ و
 ٣٠٠ و ٣٠٤
 ابن عساكر ٢٨
 ابن العميد ٣٤٤
 ابن فارس (٨١ - ٩٠) ٢٧٢ و ٣٣٤
 ابن القزاز ٩١
 ابن قتيبة ١٧ (١٩ - ٢٧) ٣٣ و ٣٤ و ٦٢ و
 ٨٩ و ٩٠ و ١٠٨ و ٢٧٨ و ٣٢٨
 ابن قلاص ٢٦٤
 ابن كمال باشا ٢٠٧
 ابن مجاهد ٢٧
 ابن المعتز ٢٥ و ٣٦ و ٣٧ و ٦٠ و ٦٢ و ٦٤ و ٦٥ و
 ٧٤ و ٧٥ و ١٤٩ و ١٧٤ و ٢٤٧ و ٢٥٤ و
 ٢٥٨ و ٢٦٢ و ٢٩٨ و ٢٩٩ و ٣١٨ و ٣٣٥ و
 ٣٣٧
 ابن مقبل ٢٤٣ و ٣٣٧
 ابن المقفع ٤٨
 ابن نباتة ١٠٩ و ١١٠ و ١٩١
 ابن هرمة ١٠٦ و ١٠٩
 ابن وهب (صاحب البرهان) ٦٥ - ٧٤
 ابن وهب ١٦٩

إبراهيم عليه السلام ٣٥٢ و ٣٥٣
 إبراهيم بن إسماعيل ١٤
 إبراهيم بن جبلة ٤٣ و ٥٣
 أبرويز الرومي ٢٠٧
 ابن أبي الأصبح ٣٥ و ٣٦ و ٣٧ و ٣٨ و ٣٩ و ٢٠٥
 ابن أبي عتيق ٣٣٥ و ٣٣٦
 ابن الأثير ٩٦ و ٩٧ (١٥٣ - ١٩١) ٢١٣
 و ٢١٤ و ٢٢٠ و ٢٢٥ و ٢٥٧ و ٢٧٣
 ٢٧٦ و ٢٧٧ و ٢٨٠ و ٢٨٢ و ٢٨٥ و ٣٣٢
 و ٣٤٠ و ٣٤٦ و ٣٥٢
 ابن أحر ٨٣ و ٢٢٦ و ٣٢٧
 ابن الأنباري ١١ و ٢٦٤
 ابن بابشاذ ٢١٦
 ابن بنية ٢٦٤
 ابن التوأم ٥٤
 ابن ثوبة ٣٥٦
 ابن جني ٢٥٧ و ٢٧٢ و ٢٨٣
 ابن حزم ١٥
 ابن الحشرج ٣٤٤
 ابن خلدون ٩ و ١٦ و ١٩٠ و ١٩١ و ١٩٩ و ٢٠٠
 ابن الخطيب ٣٠٤ و ٣٠٥ و ٣٤١
 ابن دريد ١٦٦
 ابن الدمينة ١٣٥ و ٣٤٦
 ابن رشيقي ٥٠ و ٩٠ و ٩١ و ٩٢ و ٩٣ و ٩٤
 و ١٤٩ و ١٧٤ و ٢٢٦ و ٢٤٢ و ٢٤٣

أبو فواس ٦٠ و ٦٥ و ٧٠ و ٧١ و ٧٢ و ٧٣ و ٧٤ و ٧٥ و ٧٦ و ٧٧ و ٧٨ و ٧٩ و ٨٠ و ٨١
و ٨٦ و ٨٧ و ١٢٢ و ٢٢٣ و ٢٥٨
٢٨٢ و ٣٠٠ و ٣٠١ و ٣٠٢ و ٣٠٣ و ٣٠٤
أبو هلال ٢٩ و ٥٠ و ٧٧ و ٧٨ و ٧٩ و ٨٠ و ٨١
و ٩٥ و ٩٨ و ١٤٥ و ١٤٩ و ١٦٨ و ١٧٣
و ١٧٤ و ١٧٦ و ١٧٩ و ١٨٧ و ١٨٨
و ٢١٨ و ٢٢٦ و ٢٢٩ و ٢٦٢ و ٣٠٠
و ٣٠٥ و ٣٣٧
أحمد بن أبي نؤاد ١١٣
أحمد الكاشاني ٢٠٧
الأحوص ٣٦٩
الأخطل ٢٤٢ و ٢٣٩
الأخنس بن شهاب ١٨٧
أرسططاليس ٤٧ و ٥٣ و ٢٠٣ و ٢٠٤ و ٢٠٥ و ٢٠٦ و ٢٠٧ و ٢٢٢
إسحاق بن إبراهيم الموصلی ١١٣
الأصمعي ١٧ و ١٠٢ و ١٠٣
الأعشى أبو بصير ٥٢ و ١٠٨
الأمدي ٩٦ و ١٥٥ و ٢٢٦
امرؤ القيس ١٤ و ٢٦ و ٢٩ و ٩٣ و ١٠٣
و ١٠٨ و ١٧٨ و ١٨٣ و ٢٢٤ و ٢٢٩
و ٢٤٢ و ٢٦٥ و ٢٧٤ و ٢٧٦ و ٣٢٨
و ٣٣٨ و ٣٣٩ و ٣٥٥
الأمين ١٤٤
أمية بن أبي الصلت ١٨٦
أوس بن حجر ٥٢ و ٢٢٠
أيمن بن خريم ٢٦٩ و ٣٥٢
الباقلاني ١٥ (٢٧ - ٣٣) ٣٨
البحري ١٠٣ و ١٠٥ و ١٠٧ و ١٢٤ و ١٣٩
١٤٠ و ١٥٠ و ١٥٤ و ١٨٢ و ١٨٣ و ١٨٥

ابن يعقوب المغربي ١٤٩ و ٢٠٨ و ٢١١
أبو إسحاق الصابي ٢٦١
أبو بكر الخالدي ٢٢٦
أبو بكر الخوارزمي ٢٨
أبو بكر الصديق ١٧ و ٣٥١
أبو تمام ٧٥ و ١٠١ و ١٠٢ و ١٠٣ و ١٠٩ و ١١٣
و ١١٤ و ١٢٤ و ١٤٦ و ١٥٤ و ١٦٣ و ١٦٥
و ١٨١ و ١٨٢ و ١٨٣ و ١٨٤ و ١٨٥
و ١٨٦ و ١٨٧ و ١٨٨ و ١٨٩ و ١٩٠
و ١٩١ و ٢٣١ و ٢٣٥ و ٢٣٩ و ٢٦٧
و ٢٨٢ و ٢٨٣ و ٣٠٧ و ٣١٤ و ٣١٩
و ٣٢٤ و ٣٢٥ و ٣٢٩
أبو حية الثيري ١٣٤
أبو خراش ٢٤٣
أبو داود المطران ٩٧
أبو رميلة ٢٢٦
أبو زيد ١٧
أبو سعيد السيرافي ١٢٠ و ١٢١ و ١٢٢
أبو الشيخ ١٠٥ و ١٨٦
أبو طالب بن فخر الدولة ٨١
أبو طالب الرقي ٢٥٣
أبو عبيد الله ٤٨
أبو عبيدة ١٤ و ١٧ و ١٨ و ١٩ و ٢٤ و ٦٠
و ٣٣٣ و ٣٣٤
أبو العلاء المعري ١٠٤ و ١٤٤ و ٢٣٢ و ٢٣٠
أبو علي الفارسي ١١٥
أبو عمرو بن العلاء ١٠٤
أبو الفتح البستي ١٤٦
أبو مسلم الخراساني ٣٤١

الحسين بن علي ٣٣	٢٥٩ و ٢٥٨ و ٢٣٤ و ١٨٧ و ١٨٦ و
الخطيبة ١١٤ و ٥٢	٢٦٦ و ٣١٤ و ٣٤٢
الحكم الخضري ٣٥٦	بدر الدين بن مالك ٢٠٦
حميد بن نور ٢٣٨ و ١٧	بديع الزمان الهمذاني ٨١
حيدرة الشيرازي ٢٠٨	بشار ٥٩ و ٦٥ و ١٤٤ و ١٨٨ و ٢٢٣ و ٢٢٤
خضر بن محمد ٢٠٧	بشامة بن الغدير ٥٢
الخطيب القزويني ٢٠٦ و ٢٠٧ و ٢٨٧ و ٢٨٨	بشر بن المعتمر ٤١ و ٤٢ و ٤٣ و ٤٤ و ٤٥ و ٥٣
٢٧٩ و	بشر بن مروان ٢٦٩ و ٣٥٢
الخليل بن أحمد ١٠٢	بكر بن النطاح ١٣٧
خفاف بن قنبة ١٠٦	تأبط شرا ١٦٢ و ٢٢٩
خارويه ٣٥٦	التوخى ٢١٠ و ٢٢٠ و ٢٣٦
الخنساء ٢٢٤	ثعلب ٦٢ و ٢٢٠
دعبل الخزازي ١٨ و ٢٣٣	الجاحظ ١٢ و ١٧ و ٤٣ (٤٥ - ٦٢) ٦٤
ذو الرمة ١٠٤ و ٢٢٤ و ٢٤٥ و ٢٣٠	٦٦ و ٦٧ و ٦٨ و ٦٩ و ٧٠ و ٧١ و ٧٤ و ٧٧
الراعي ٥٩	٩٧ و ١٤٢ و ١٤٥ و ١٥٢ و ٢٩٨ و ٣٠٥
ربيعة الرقي ٣١٩	٢٣٥ و ٣٢٥
رشيد رضا ١١٧ و ١١٨ و ٢١٩	جالينوس ٤٧
الرقاشي ٥٨	جرير ٥٩ و ٨٤ و ٨٥ و ٨٧ و ١٠٢ و ١٨٣
الرماح بن ميادة ٣٤٠ و ٣١٥	١٨٤ و ٢٣٥ و ٢٦٨
الرماني ٩٢ و ١١٣ و ١١٤ و ١٠٢	جلال الدين التيزيني ٢٠٨
رؤبة ١٠ و ٢٦٨	جمال الدين الأفسراني ٢٠٨
زكريا الأنصاري ٢٠٧	جميل بن معمر ٥٢
الزخشري ٢٢٠ و ٣٠٨	حاتم الطائي ١٨ و ٣٣٣
زهير بن أبي سلمي ١٠١ و ١٠٢ و ٢١٢	الحاتمي ٣٦
زهير بن عجردة ٢٤٣	حريث بن زيد الخليل ٢٤٢
زياد الأصم ٢١٩ و ٣٤٤	الحجاج ٣٤٧
زين الدين بن أبي العز ٢٠٧	حسام الدين ٢٠٧
السبكي ٢٠٤ و ٢٠٥ و ٢٠٦ و ٢٠٧ و ٢٠٨	حسان بن ثابت ١٠٧

الصمة بن عبد الله ١٣٣
طرفة بن العبد ١٠٣
الطرماح بن حكيم ١٠٧ و ١٨٥
طلحة ٣٥٤
الظاهر غازي ١٥٤
العباس بن الأحنف ١٣٥ و ١٦٦ و ١٦٧
و ١٦٨ و ٣٢٤
العباس بن مرداس ١٠٧ و ٢٤٢
العتابي ٥٦ و ٥٩
عبد الحميد بن يحيى ٤٨
عبد الرحمن الأخرى ٢٠٧
عبد الرحمن بن علي ٢٤١
عبد الرحمن بن عيسى ٧٦
عبد السلام بن رغبان ١٩١
عبد العزيز بن مروان ٣٤٣ و ٣٥٢
عبد القاهر الجرجاني (١١٥ - ١٥٣) ١٥٨
و ١٦٠ و ١٦١ و ١٧٤ و ٢٠٧ و ٢١٥ و ٢١٨
و ٢٢٧ و ٢٣٩ و ٢٤٤ و ٢٤٥ و ٢٤٩ و ٢٥٦
و ٢٦٦ و ٢٧٣ و ٢٧٥ و ٢٩٠ و ٢٩٩ و ٣٠٢
و ٣٢١ و ٣٢٤ و ٣٥٦
عبد القيس ٣٢٦
عبد الكريم بن إبراهيم ٩٢
عبد الله بن جدعان ١٩٦
عبد الله بن رواحة ١٠
عبد الله المعجمي ٢٠٨
عبيد الله بن زياد ١٤٥ و ٣٢٥
المعجاج ١٠٢

السجستاني = أبو حاتم ٤٢
سراقة بن مالك ٢٢٢
السري الرقاء ٣٠٦
سعد الدين التفتازاني ٢٠٨
السكاكي ١٥٤ و ١٥٨ و ١٩٤ (٢٠٨ -)
٢٠٩ و ٢١٤ و ٢١٥ و ٢٢٦ و ٢٥٠ و ٢٥١
و ٢٥٣ و ٢٧٢ و ٢٨٧ و ٣١١ و ٣٤٢
سلم الخاسر ١٤٤ و ١٨٨
سهل بن مارون ٤٨ و ٥٣
سويد بن منجوف ٣٢٥
سنيويه ١٠٥ و ١٢٩
السيوطي = جلال الدين ١١٥ و ٢٠٧
الشافعي = محمد بن إندريس ١٠٥ و ٣٢٧
شرح ٦٠
الشريف الجرجاني ٢٠٧ و ٢٠٨
الشريف الرضي ٣٣ و ٣٤ و ٣٥ و ١١٠
و ٢٣٤ و ٢٢٩
الشمعي ١٨٧
الشاخ ١٠٦ و ٢٢٤
شمس الدين القونوي ٢٠٨
الشنفرى ٣٤٤
الشرستاني ١٥
شوقي ٢٣٢ و ٢٣٣
الصاحب بن عباد ٨١ و ٢٦١ و ٣٢٩
صاعد بن عيسى ١٠٤ و ١١٠
صالح بن عبد القنوس ٢٤٨
صحار بن عياش ٥٧
صلاح الدين الأيوبي ١٥٤

الفراء ٢٤
الفرزدق ٥٩ و ٨٦ و ١٠٣ و ١٤٣ و ١٧٨
٢٦٩ و ٢٣٥ و ١٨٣
فرعون ٤٩ و ٦٣
الفضل بن الربيع ٤١
الفضل بن الفرات ١١٢
الفيروز اباذي ١٠٥
القاضي الجرجاني ٨١ و ١١٥ و ١٤٩ و ١٨١
١٨٢ و ٢٧١ و ٣٠١ و ٣٠٢ و ٣١٦
٣٢٥
القاضي الفاضل ١٥٤
قدامة بن جعفر ٢٩ و ٣٦ و ٣٧ و ٧٣ و ٧٥
٧٦ و ٧٧ و ١١٢ و ١٤٩ و ١٧٤ و ١٧٦
١٧٧ و ٢٢٦ و ٢٤٠ و ٣١٦ و ٣١٩ و ٣٢٦
٣٤٠ و ٣٤٦ و ٣٥٦ و ٣٦٦
قيس بن الخطيم ٢٤٧
كعب الأشقرى ٢٤٧
كعب بن زهير ٤٢ و ٣٥١
كثير عزة ١٠٤ و ٣١٤
الكهيت ١٠٣ و ٢٦٨ و ٣٢٥
ليبيد ٣٠٩
لقمان ١٠
ليلي الأخيلية ٢٤ و ٣٥٦
ليلي العامرية ١٧٦
مالك بن أسماء ١٠٣
مالك بن طوق ١٥٠
المامون ٣٣٧

عروة بن أذينة ١٦٥
عروة بن الزبير ٣٣٥
عروة بن الورد ١٠٨ و ١٠٩ و ١٧٦ و ١٨٥
عز الدين بن جماعة ٢٠٧ و ٢٠٨
عصام الدين ٢٠٨
عضد الدولة بن بويه ٢٦٤
عضد الدين الإيجي ٢٠٦
عقيل بن أبي طالب ٣٣٥
علانة ١٠٤
علي بن أبي طالب ٣٣٥
علي بن جبلة ١٨٦ و ٢٦٧
علي بن عبد الله بن عباس ٣٣٥
العلوي (صاحب الطراز) ٢١٥ و ٢١٦
٢٧٢ و ٣٠٥ و ٣٢٢
عماد الدين الكاشي ٢٠٧
العماني ٢٢٢
عمر بن أبي ربيعة ٩٣ و ١٣٤ و ٢٦٩ و ٣٣٥
٣٣٦ و ٣٥٥
عمر بن الخطاب ٦١ و ٢٤٣ و ٣٣٨ و ٣٥١
عمرو بن كلثوم ٢٩٥
عمرو بن مسعدة ٢٢٧
عمرو بن معد يكرب ١٣٩ و ٢٤٣
عمير بن الأيهم ٢٤٠ و ٣١٥
عنزة ٢٢ و ١٠٣ و ٣٣٨ و ٣٥٠
الغانمي ٣٠٠
الغزالي ٢٨٤
غيلان ٤٨
نضر الدين الرازي ٢٠٧

موسى عليه السلام ٤٩ و ١٠٤
موسى الكاظم ٣٣
ميمون الزنجي ١٠٤
النايعة الجعدى ٢٤٢ و ٣٣٥
النايعة الذيباني ٢٩ و ٣٠ و ١١٠ و ١٩٠
و ٢٣٩ و ٢٦٥ و ٢٤٠
الناشي ٢٥٨
ناصر الدين الترمذى ٢٠٧
ناصر الدين محمود ١٥٤
النبي صلى الله عليه وسلم ١٠ و ٢١٠ و ٢١٥ و ٢٦٥
و ٢٨ و ٤٥ و ٥٥ و ٥٩ و ٦١ و ٦٥
و ٨٢ و ١٦٢ و ١٧١ و ٢١٨ و ٢٢٢ و ٢٣٦
و ٢٤٣ و ٢٤٧ و ٢٨٥ و ٣٥١
التجاشى ١٠٦
نصر بن سيار ٣٤١
نصيب ٣٥١ و ٣٥٢
النظام ١٤ و ٧٠
التعمان بن بشير ٢٩١
التعمان بن المنذر ٢٢٨ و ٢٦٥
التمر بن توبل ٢٩ و ٥٩
هرقل ٣٥٢
الوأواء ٣٠٠
وضاح البيان ٩٣
الوليد بن عبد الملك ١٠٣
يزيد بن الطرية ١٦٦
يزيد بن مالك العامدى ٢٤١
يزيد بن مفرغ ٢٢٥
يونس بن حبيب ٥٣
يونس بن عبد الأعلى ٣٢٧

المبرد ٦٢ و ٦٣ و ١١٣ و ١٤٤ و ٢٢١ و ٢٢٢
و ٢١٣ و ٢٢٤ و ٢٣٥ و ٣٣٥
المنبي ٧٩ و ٩٧ و ١٠١ و ١٠٧ و ١١٠ و ١١٤
و ١٣٤ و ١٥٤ و ١٦٣ و ١٨٢ و ١٨٦
و ١٨٧ و ١٨٩ و ١٩١ و ٢٥٥ و ٢٧٠
و ٢٩٢ و ٣٠١ و ٣٢٦ و ٣٢٧ و ٣٢٨
و ٣٢٩
المتوكل ٤٥
متى بن يونس ١٢٠ و ١٢١ و ١٢٢
محمد الباقر ٢٠٨
محمد بن مسعود ٢٠٦
محمد بن مظفر ٢٠٦ و ٢٠٧
محمد بن نمير ٢٣٥
محمد بن وهيب ٢٥٩
محمد بن يوسف ٢٠٨
المرار ٢٦٩
المرزوق ٧٩
مسلم بن الوليد ٥٩ و ٦٥ و ١٤٣ و ١٦٩
و ١٨٧ و ١٩٠ و ٢٨٢ و ٢٣١
المسيب بن علس ١٠ و ٥٢ و ٣٣٧
معاوية ٥٩
معبد ١٨٤
المعتضد بالله ٣٥٦
المعز بن باديس ٩١
معقل بن خويلد ٣٣٠
منصور النمرى ٥٩
المهلب ٢٤٧ و ٣٢٤

ثالثاً : الفنون والمصطلحات البلاغية

التي ذكرت في هذا الكتاب

الاستشهاد ٧٨ و ٥٩	امتتلاف الفاصلة مع ما يدل عليه سائر البيت ٣٦
الاستطراد ٧٨ و ٣٦ و ٣٠	امتتلاف اللفظ مع المعنى ٣٦
الاستعارة ٢٠ و ٢٤ و ٢٧ و ٢٩ و ٣٦ و ٥٨ و ٦٠	استعمال العام في النقي والخاص في الإثبات ١٧٤
١١٨ و ٩٨ و ٩٠ و ٨٩ و ٧٩ و ٧٨ و ٧٥ و ٧٢ و ٦٤	الإباحة ٢٦
١٥٠ و ١٤٩ و ١٤٣ و ١٤١ و ١٢٣ و ١٢٢ و	الإبداع ٣٧ و ٧٩ و ٩٣ و ١٧٣ و ١٨٠
٢٠١ و ٢٠٠ و ١٨٨ و ١٩٧ و ١٧٤ و ١٥٥ و	الإبهام ٣٧
٢١٧ و ٢١٥ و ٢١٣ و ٢١١ و ٢٠٤ و ٢٠٢ و	الأنساع ٣٦
٢٨٣ و ٢٨١ و ٢٧٦ و ٢٧٥ و ٢٧٤ و ٢٧٢ و	اتساق البناء ٧٧
٢٩٣ و (٢٩٨ - ٢٣١) و ٢٣٤ و ٢٥٣ و ٢٥٤ و	إثبات الشيء بنقي ذلك الشيء ٣٧
الاستفهام ٢٦ و ٨٥ و ٨٦ و ١٣٠ و ١٣٢ و ١٣٦ و	الأحاجي ١٧٤
٣٥٧ و ٣٥٦ و	الاحتجاج ٧٨ و ٥٩
الاستقصاء ٣٦	الاحتراس ٣٦ و ٦١
الإسجال بعد المغالطة ٣٦	الاختصار ٢٠ و ٢٥ و ٢٧ و ٩٧ و ٢٦٦ و
الإسباب ٩٧ و ٩٩ و	الأخذ ١١٨ (١٧٩ - ١٩١)
الإشارة ٢٠ و ٣٠ و ٣٦ و ٥٥ و ٥٦ و ٥٧ و ٥٩ و	الإخفاء ٢٠ و ١٩٧ و
٦٨ و ٧٥ و ٧٨ و ١٢٣ و ١٧٥ و ٢٤٥ و ٢٥٣ و	الإدماج ٣٦
٣٥٤ و	الإرداف ٣٦ و ٧٥ و ٧٧ و ٧٨ و ٣٤٠ و ٣٤٦ و
اشتقاق لفظ من لفظ ٧٧ و ٢٧٤ و	٣٤٧ و ٣٤٩ و ٣٥٠ و
إضافة الشيء إلى ما ليس له ٩٠ و	الإرصاد ١٦٠ و ١٧٤ و ٣٧٠ و
الإضمار على شريطة التفسير ١٤٠ و	الازدواج ٤٨ و ٥٩ و ٧٨ و ٣٧٢ و
اعتدال الوزن ٧٧ و	الاستثناء ٣٠ و ٣٦ و ٧٨ و
الاعتراض ٣٠ و ٧٨ و ٩٠ و ١٧٤ و	الاستخبار ٨٤ و ٨٥ و ٨٦ و ١٢١ و
الإغراء والحث ٨٨ و	الاستخدام ٣٦ و ١٥٥ و
الإطالة ٢٠ و ٥١ و ٩٧ و	الاستدراج ١٧٤ و
الاطراد ٣٦ و	الاستدراك ٣٦ و
الإطناب ٥١ و ٥٩ و ٧٨ و ١٩٧ و ١٩٨ و ٣٦٥ و	الاسترشاد ٨٦ و

البسط ٣٦	الإظهار ٢٠
التأخير ٢٠ و ٧٢ و ٨٩ و ٩٠ و ١٢٢ و ١٢٩	الإفتان
١٣٦ و ١٧٤ و ١٩٨ و ٢٧٢	الإفراط في الصفة = المبالغة
التأديب ٢٦	الإفصاح ٢٠ و ٥٧ و ٦٠ و ١١٦ و ١٢٩ و ٣٥٦
تأكيد المدح بما يشبه النعم ٦٤ و ٣٦	الاعتباس ١٥٤ و ١٥٥
التبكيك ٨٤ و ٨٥	الاعتدال ٣٦
التفيع = التجاوز ٣٣٩ و ٣٤٠	الاقتصاد ١٧٤
التتميم ٣٠ و ٣٦ و ٧٥ و ٧٨	الاعتصار ٩٧
تجاهل المعارف ٢٦ و ٦٤ و ٧٨	الاعتضاب ٥٧ و ١٧٤
التجويد ١٧٤	الالتزام ٣٦
التحسير ٨٧	الإكمال ٣٠ و ٣٦ و ٧٨
التحضيض ٨٤ و ٨٦ و ٨٨ و ١٢١	الالتفات ٣٠ و ٣٦ و ٧٥ و ٧٨ و ١٧٤
التخلص من معنى إلى معنى ٩٢ و ١٧٤	الالتماس ٧٨
التخيير ٣٦	الإلجاء ٣٦
التدبيح ٣٦	الالتماز ٥٩ و ٧٢
التذليل ٣٠ و ٣٦ و ٧٨	الأمثال ٧٢
الترشيح ٣٦	الأمر ٢٦ و ٨٤ و ٨٦ و ٥٧
الترصيع ٣٠ و ٧٥ و ٧٧ و ٧٨ و ١٧٠ و ٢٧٠	الانسجام ٣٦
٣٧٢	الإنشاء ٨٤ و ١٩٧ و ٣٦٥
التزويد ٣٦	الانقصال ٢٧
التسليم ٢٧ و ٨٧	الإنكار ٨٤ و ٨٦ و ١٣١
التسميط ٣٦	الإيجاب ٣٠ و ٣٦ و ٧٨
التسيم ٢٦ و ٦ و ٣٧٠	الإيجاز ٢٠ و ٣٦ و ٥٧ و ٥٩ و ٧٨
التسوية ٨٥	٩٢ و ١٧٤ و ١٩٧ و ١٩٨ و ٢٦٦ و ٢٩٧
التشابه (٢٦٠ - ٢٦٢)	٣٥٩ و ٣٦٥
تشابه الأطراف ٣٦	الإيضاح ٢٠ و ٣٦ و ٨٢ و ١٩٧ و ٢٦٥ و ٢٦٢
التشبيه ٢٩ و ٣٦ و ٥٨ و ٦٣ و ٦٤ و ٧٢ و ٧٥	الإيغال ٣٠ و ٣٦ و ٧٥ و ٧٨ و ٣٧٠
٧٨ و ٨٩ و ١١٨ و ١٤٣ و ١٤٩ و ١٥٠ و ١٥٥	الإيما ٣٨ و ٦٨ و ٩٠ و ١٢٣ و ٣٥٤ و ٣٥٣
١٧٤ و ١٧٥ و ١٩٧ و ١٩٨ و ٢٠٠ و ٢٠١	يراعة التخلص ٣٦
٢٠٢ و ٢٠٤ و ٢١١ و ٢١٣ و ٢١٤ و ٢١٥	
٢١٦ و ٢١٧ (٢٢٠ - ٢٧١)	

التفنية ٩٢	٢٨٠ و ٢٨١ و ٢٨٢ و ٢٨٣ و ٢٨٦ و ٢٩٩
التكافؤ = الطباق = المطابقة	٣٠٠ و ٣٠١ و ٣٠٢ و ٣٠٣ و ٣٠٤ و ٣٠٥
التكثير ٨٦	٣٠٦ و ٣٠٧ و ٣٠٩ و ٣١٠ و ٣١١ و ٣١٢
التكرار ٢٠ و ٢٧ و ٣٠ و ٣٦ و ٩٠ و ١١٤	٢١٣ و ٣١٦ و ٣١٨ و ٣٢١ و ٣٤٥ و ٣٥٦
١٧٠ و	٢٥٧ و ٢٧٢
التكميل = الإكمال	التشطير ٧٨
التكوين ٨٧	التشكيك ٣٦
تلخيص الأوصاف ٧٧	التصريح ٧٥ و ٩٢ و ١٧٠ و ٢٧٥ و ٣٧٢
تلخيص العبارة ٧٧	التضمنين ١٥٤ و ١٥٥ و ١٧٤ و ١٧٦
التلطف ٧٨ و ٢٦٥	التطريز ٧٨
التلغيف ٣٦	التطويل ١٧١
التلبيح ١٥٥	التعجب ٢٦ و ٨٤ و ٨٥ و ٨٦ و ٨٨
التلويح ١٧٥ و ٣٥٣ و ٣٥٤	التعجيز ٨٧
التمثيل ٢٠ و ٣٠ و ٣٦ و ٧٥ و ٧٧ و ٨٩ و ١١٨	التعريض ٢٠ و ٢٥ و ٢٧ و ٣٠ و ٣٠ و ٦٠ و ٦٤ و ١٤١
١٤١ و ١٤٩ و ١٥٠ و ١٩٨ و ٢١٥ و ٢٢٠	١٤٩ و ١٧٤ و ١٧٥ و ٣٥٨ - ٣٢٥)
(٢٤٠ - ٣٥٧) ٢٥٩ و ٢٧٢ و ٣٢٢	التعريف ١٩٨
٣٣٧ و ٣٤٥ و ٣٤٦ و ٣٥٠	التعطف ٣٠ و ٣٦ و ٧٨
التعويج ٣٦	التعظيم ٨٤
التنى ٨٤ و ٨٧ و ٨٨ و ١٢١	التعليق ٣٦
التناسب بين المعاني ١٧٤	التعليل ٣٦ و ١٤٢ و ٣٥٧
التنافر ١١٣ و ١١٤	التغاير ٣٦
التنكير ١٩٨	التفجع ٨٥
التندير ٣٦	التفخيم ٨٥
التنظير ٣٦	التفريق مع الجمع ٣٧
التسكيت ٣٦	التفصيل ٣٦ و ٦٠ و ٧٢
التهديد ١٦	التفويف ٣٦
التهديب ٣٦	التقديم ٢٠ و ٧٢ و ٨٩ و ٩٠ و ١٢٢ و ١٢٩
التهمك ٣٦	١٣٦ و ١٧٤ و ١٩٨ و ٢٧٢
	التقرير ٢٦ و ٨٥ و ١٣١

حصر الجزئي وإلحاقه بالكلية ٣٧
الحقيقة ٢٣٢٢ و ٣٩٠ و ٨٢ و ٨٩ و ٩٠ و ١١٧
١٤٩ و ١٩٨ و ٢١٣ و ٢٧٢ - ٢٨٦ (٢٩١)
٢٩٢ و ٣١٦ و ٣١٧ و ٣٢٢ و ٣٥٣ و ٣٥٤
٣٥٥ و
الحيدة والانتقال ٣٦
الخبر ٨٤ و ٨٥ و ٨٧ و ١٢١ و ١٤١ و ١٩٧
١٩٨ و ٣٤٠ و ٣٤١
الخروج = حسن الخروج
الداء ٢٥ و ٨٤ و ٨٥ و ٨٧ و ٨٨ و ٨٩
الذكر ١٩٨
الرجوع ٣٠ و ٣٦ و ٦٤ و ٧٨
رد أعجاز الكلام على ما تقدمها = رد المعجز
على الصدر ٣٠ و ٣٦ و ٦٠ و ٦٤ و ٧٨
الرمز ٣٧ و ٧٢ و ١٢٣ و ٣٥٣ و ٣٥٤
الزيادة ٣٧
السرقه ١١٨ و ١٤٤ و ١٧٤ (١٧٩ - ١٩١)
السجع ٣١ و ٣٦ و ٤٨ و ٥٨ و ٥٩ و ٧٦
٧٧ و ٧٨ و ١٢٨ و ١٤٢ و ١٤٧ و ١٥٤
١٥٥ و ١٧٠ و ١٧١ و ١٧٢ و ١٧٨
٢٠٠ و ٢٩٧ و ٣٧٠ و ٣٧٢
سلامة الاختراع من الاتباع ٣٦ و ٧٢ و ٩٣
١٧٣ و
السلخ ١٨٤
السلب ٣٠ و ٣٦ و ٧٨
الشرط والجزاء ٨٤
الشماعة ٣٦
صحة التفسير ٣٠ و ٣٦ و ٧٥ و ١٧٨
١٧٤ و

التوازي ٧٧
التوام ٣٦
التوييح ٨٥ و ٢٦
التورية ٣٦ و ١٥٥ و ٢٠٠ و ٢٣٧
التوسع ٢٨٠ و ٢٨١ و ٢٨٢ و ٢٨٣ و ٣١٦
٣٣٧
التوشيح ٣٠ و ٣٦ و ٦٠ و ٧٥ و ٧٨ و ١٧٤
و ٣٧٠ و ٣٧١
التوكيد ٢٠ و ١٧٤ و ١٩٨ و ٢٨٥ و ٣١٧
التوليد ٢٦ و ٩٣
التوهيم ٣٦
جمع المؤلفات والمختلفة ٣٦ و ٧٨
الجزل ٧٢ و ٧٩ و ٨٠ و ١٦٠ و ١٦٤
١٦٥ و ١٦٧ و ١٦٨ و ١٦٩
الجناس ٣٠ و ٣٦ و ٦٤ و ٧٥ و ٧٨ و ٧٩ و ١٤٢
١٤٦ و ١٢٧ و ١٥٤ و ١٥٥ و ١٧٠ و ٢٠٠
٣٧٢
جودة الابتداء ٥٩
جودة المقطع ٥٩
الحذف ٢٠ و ٢٥ و ٢٧ و ٧٢ و ٩٠ و ١٣٦ و ١٣٧
١٣٨ و ١٣٩ و ١٤٠ و ١٩٨
حسن الابتداء ٣٦ و ٦٥
حسن الأخذ ٧٨ و ١٤٤
حسن البيان ٣٦
حسن التضمين ٣٦ و ٦٥
حسن الاتباع ٣٦
حسن الخاتمة ٣٧
حسن الخروج ٦٤ و ٧٨ و ٩٢
حسن النسق ٣٦
حسن النظم ٧٢

القطع والمطف = الفصل والوصل	صحة التقسيم ٣٠ و ٣٦ و ٧٥ و ٧٧ و ٧٨ و ٧٩
القلب ٢٠ و ٢٧ و ٢٧ و ٩٠	١٧٤ و ٧٨ و
القول بالموجب ٣٧	الطباق = المطابقة = التكافؤ ٣٠ و ٣٦
السكنانية ١٨ و ١٩ و ٢٠ و ٢٤ و ٢٥ و ٢٧	٦٤ و ٧٢ و ٧٥ و ٧٧ و ٧٨ و ٧٩
٣٠ و ٣٦ و ٥٧ و ٦٠ و ٦٣ و ٦٤ و ٧٨	١٤٢ و ١٥٥ و ١٧٤
٩٠ و ١١٨ و ١٤١ و ١٤٩ و ١٧٤ و ١٧٥	الطاعة والعصيان ٣٦
١٩٧ و ١٩٨ و ٢٠٠ و ٢٠١ و ٢٠٢ و ٢٠٤	الطرد والعكس ٢٥٧
٢١١ و ٢١٣ و ٢١٥ و ٢١٦ و ٢١٧ (٢٠٠ -	الطلب ٨٤ و ٨٥ و ٨٧ و ٨٨ و ١٢١
٢٤١ و ٢٤٢ و ٢٤٣ و ٢٤٥ و ٢٤٨	كتاب المرء نفسه ٣٦
٢٤٩ و ٣٥٠ و ٣٥٢	العرض ٨٤ و ٨٦ و ٨٨ و ١٢١
اللحن ٧٢ و ٢٣٧	عطف المظهر على ضميره والإفصاح به
لزوم ما لا يلزم ٦٥ و ١٧٠ و ٢٧٢	بعده ١٧٤
المبالغة = الإفراط في الصفة ٢٥ و ٣٠ و ٣٦	عكس الظاهر ١٧٤
٦٥ و ٧٢ و ٧٣ و ٧٥ و ٧٧ و ٧٨ و ١٩٧	عكس ما ينظم من بناء ٧٧
٢٦٣ و ٢٦٧ و ٢٧٠ و ٣١٧ و ٣٤٥ و ٣٤٦	العكس والتبديل ٣٦ و ٧٨ و ١٤٨
٣٤٨	العنوان ٣٦
المبدأ = المبادئ والافتتاحات ٩٢ و ١٧٤	الغريب ٣٣ و ٣٨ و ٥٩ و ٨٢ و ١٠١ و ١٠٢
المجاز ١٤ و ١٧ و ١٨ و ٣٠ و ٢٣ و ٢٧ و ٣٣	١٠٣ و ١٠٤ و ١٢٧ و ١٤٥ و ١٦٣ و ١٦٤
٢٤ و ٣٥ و ٣٦ و ٣٩ و ٦٣ و ٧٨ و ٨٢ و ٨٩	١٦٧ و ٢٩٧
١١٧ و ١١٨ و ١٤١ و ١٤٩ و ١٧٥ و ١٩٨	غلبة الفزع على الأصول ٢٥٧
٢١٣ و ٢١٦ و ٢١٧ (٢٧٢ - ٢٨٦) ٢٩١	الغلو ٢٩ و ٨٥ و ٨٨
٣٢٢ و ٣٤٠ و ٢٤١ و ٣٥٢ و ٣٥٤ و ٣٥٥	الفرائد ٣٦
المجاز العقلي = الإسنادي = الحكمي =	الفرض ٢٦
الإسناد المجازي ٢١٣ و ٢٨٦ (٢٨٧ - ٢٩٢)	الفصل والوصل ٥٧ و ٧٢ و ٧٨ و ١٤١
المجاز اللغوي ٢١٣ و ٢٨٦ و ٢٩١ و ٢٩٢	١٩٧ و ٣٦٥
٣٩٣	القسم ٢٦
المجاز المرسل ٨٤ و ٢١٣ و ٢٨٦ (٢٩٢ - ٢٩٧)	القصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم ٢٠
المجاورة ٧٨ و ٣٥٠	القصد بلفظ العموم لمعنى الخصوص ٢٠
مخاطبه الواحد مخاطبة الجميع ٢٠	القصر ٢٦٧ و ٣٦٥

المنافضة ٣٧	مخاطبة الجميع مخاطبة الواحد ٢٠
المواربة ٣٦	مخاطبة الواحد والجميع خطاب الاثنين ٢٠
الموازنة ١٧٠ و ٣٦ و ٣٠	مخالفة ظاهر اللفظ معناه ٢٥ و ٢٧ و ٨٩
النداء ١٢١	المذهب الكلامي ٣٦ و ٦٠ و ٦٤ و ٧٨
النزاهة ٣٧	المراجعة ٣٧
النسخ ١٨٣	المسألة ٨٧
النفي ٨٤ و ٨٧ و ١٣٢ و ١٤١	المساواة ٣٠ و ٣٦ و ٧٥ و ٣٦٥
نفي الشيء بإيجابه ٣٦	المسخ ١٩٠
النهاية ٩٢	المشاكله ٢٦ و ١٤٨ و ٣٧٢
النهي ٨٤ و ٨٧ و ٨٨	المشتق ٧٨
النوادر ٣٦	المشكل ٨٣
الهزل يراد به الجحد ٦٠ و ٦٤	المضارعة ٣٠
الواجب ٨٧	المضاعفة ٧٨
الوحشى ٣٣ و ٥٤ و ٥٩ و ٨٢ و ١٠١ و ١٠٢	المعاظلة ٣١٩ و ٣٢٠ و ٣٢١ و ٣٢٢
و ١٠٣ و ١٠٤	معاني الكلام ٨٤ و ٨٨ و ٨٩
و ١٢٧ و ١٤٥ و ١٦١ و ١٦٢ و ١٦٣ و ١٦٦	المغالطات المعنوية ١٧٤
٢١٩ و ٢٩٧	المقابلة ٣٠ و ٣٦ و ٧٢ و ٧٥ و ٧٧ و ٧٨
الوحى ٥٩ و ٦٨ و ٧٢	المقارنة ٣٧
الوعد ٨٤	المقاطع والمطالع ٩٢
الوعيد ٨٤	المماثلة ٣٦ و ٧٨
وقوع الحافر على الحافر ١٨٣	المناسبة ٣٦

رابعاً: فهرس موضوعات

البيان العربيّ

- تصدير الطبعة الأولى ٦-٣
موضوع البحث - أهدافه - منهجه
- مقدمة الطبعة الثانية ٧-٦
- تمهيد (البيان العربي) ١٢-٨
علوم الأدب وعلوم اللسان العربي - منزلة البيان بين هذه العلوم
- معنى البيان - البيان وتأخره في النشأة بعد علمي النحو واللغة .

الفصل الأول

- (البيان والإعجاز) ٤٠-١٣
- البيان والعلوم الإسلامية - أثر الشعوية وحركة النقل في دراسة البيان
القرآني خفاء بعض المعاني القرآنية - تعدد مناحي القول في الإعجاز - النظام
ومذهب الصرفة (١٦) .
- أقدم دراسة في البيان القرآني - مجاز القرآن لأبي عبيدة - المجاز بمعناه العام
ومعناه الخاص - معنى الكناية عند أبي عبيدة (١٩) .
- مطاعن وجهت إلى الإعجاز - ابن قتيبة وكتابه « تأويل مشكل القرآن » -
الأسلوب القرآني جار على سنن كلام الفصحاء من العرب - الغموض في الفن
الأدبي - أثر البحث في استنباط فنون البيان - المجاز والرد على منكريه في القرآن
- الاستعارة ، المبالغة ، الحذف ، الكناية والتعريض ، مخالفة ظاهر اللفظ معناه -
المعاني البلاغية . (٢٧)

وجوه الإعجاز في كتاب الباقلاني «إعجاز القرآن» - فنون البديع التي جمعها من سابقه - هل يلتمس إعجاز القرآن من ناحية ما اشتمل عليه من البديع؟ - فكرة الإعجاز بالنظم (٢٣) .

تلخيص البيان في مجازات القرآن للشريف الرضى - بحث متخصص في دراسة المجاز والاستعارة في القرآن ومجازات العرب (٣٥) .

محاسن البديع القرآني في كتاب ابن أبي الأصبح، والفنون التي جمعها من كتب الأدب والبلاغة والدراسات القرآنية (٣٩) .

خلاصة جهود المتكلمين في البيان القرآني، وآثارها في البلاغة والنقد (٤٠) .

الفصل الثاني

(البيان والأدب) ٤١ - ١٩٣

محاولة تعميم الفكرة البيانية لتشمل فنون الأدب، وتخليصها من سيطرة البحث القرآني - صحيفة بشر بن المعتمر : الفكرة الأدبية ، وصورة الأدب - نص الصحيفة (٤٥) .

بيان الجاحظ : دفاع عن العروبة ، أصالة البيان العربي ، خطابة العرب وبلاغتهم ، معنى البيان - أصناف الدلالات : اللفظ ، والخط ، والإشارة ، والعقد ، والنسبة - البيان والبلاغة - المعنى واللفظ في نظر الجاحظ ، أثر الصنعة في خلود الأدب ، البديع - شعراء البديع - تعصب الجاحظ في قصره البديع على العرب - وسائل التصنيع - أثر الجاحظ في الدراسات البيانية (٦٢) .

فكرة البيان بعد الجاحظ : كتاب الكامل ، مافيه من الدراسات البيانية : التشبيه ، الكناية ، المجاز - بديع ابن المعتز ، معنى البديع عنده وعند البلاغيين ، البديع ومحاسن الكلام (٦٥) .

وجوه البيان في كتاب «البرهان» : بيان الاعتبار، وبيان الاعتقاد ، وبيان العبارة ، وبيان الكتابة ، تأثره بالجاحظ ، موازنة بين دلالات الجاحظ ووجوه البيان

عند ابن وهب أسلوب المتكلمين ، فنون الأدب وفنون البيان (٧٤) .

نشاط البحث البياني في القرن الرابع ، العناية بالتصنيع ، نبوت قدامة في نقد الشعر ، وفي جواهر الألفاظ — غاية البيان والبلاغة في كتاب «الصناعتين» ، لأبي هلال : غاية الدينية والغاية الأدبية والنقدية — الفنون السبعة التي أضافها أبو هلال إلى فنون البديع (٨١) .

فقه اللغة ومباحثه في كتاب ابن فارس «الصاحي» ، توسع الأدباء — معاني الكلام عنده هي موضوعات علم المعاني ، المعاني البلاغية للاستخبار ، معنى الحقيقة ومعنى المجاز ، بين ابن فارس وابن قتيبة (٩٠) .

بيان المشاركة وبيان المغاربة رأى ابن خلدون — ابن رشيق وكتابه (العمدة) جهوده في إحصاء الفنون البيانية — الاختراع والإبداع والتوليد (٩٤) .

سر الفصاحة لابن سنان الخفاجي : السير المزدوج بالبلاغة والنقد — معنى الفصاحة وغايتها ، الجزئيات قبل الكلليات ، الأصوات ، الألفاظ المفردة — فصاحة التركيب تنظيم البحث البياني ، صفات الفصاحة ، بين الفصاحة والبلاغة (١١٥) .

فلسفة عبد القاهر البيانية ، عدم فصله بين فنون البيان ، الكلليات وفكرة النظم — معاني النحو — بين عبد القاهر وأبي سعيد السيراني . مناظرة السيراني وممتي المنطقي — المعنى قوام الأدب واللفظ تابع له — الأسلوب التحليلي والمنهج النفسي — التقديم والتأخير — الذكر والحذف — رد على إنكار اللفظ . مكان عبد القاهر بين البلاغيين والنقاد (١٥٣) .

ابن الأثير وكتابه «المثل السائر» أثر الذوق في الحكم والتقدير — البحث عن الصحة والبحث عن الجمال ، طبقات الألفاظ ، وسائل الصنعة ، الصناعة اللفظية ، الصناعة المعنوية ، البحث المستفيض في الأخذ وضروبه (١٩١) .

خلاصة جهود الأدباء والنقاد (١٩٣) .

الفصل الثالث

(البيان البلاغي).....(١٩٤-٣٥٨)

منهج الأدباء ومنهج البلاغيين - السكاكي ومفتاح العلوم - علوم المعاني والبيان
والبدیع - نقد هذا التقسيم - تغليب المنطق والاستدلال - افتتان البلاغيين
بالمفتاح - توقف البحث البلاغي عند الشروح والتأخيرات (٢٠٨) .

علم البيان بين علوم البلاغة ، معنى البيان : المعنى العلى والمعنى الأدبى - موضوع
علم البيان - الدلالات العقلية والدلالات الوضعية - ثمرة علم البيان (٢١٩) .

التشبيه :

معنى التشبيه وتعريفاته ، التشبيه والتبيل ، أقدم دراسة مفصلة في فن
التشبيه - التشبيهات التقليدية ، أقسام التشبيه عند المبرد : التشبيه المفرط ، التشبيه
المصيب ، التشبيه المقارب ، التشبيه البعيد .

أركان التشبيه : (١) الطرفان ، الشيء لا يشبه بنفسه ولا بما يغيره من كل
الجهات ، الحسى والعقلى والمختلف ، الخيالى ، الوهمى ، أجود التشبيه وأبلغه عند
أبي هلال (٢٣٢) .

(٢) أداة التشبيه : الكاف ، وكان ، إفادة كأن للتشبيه ، وإفادتها للشك ، بقية
أدوات التشبيه

التشبيه المرسل والتشبيه المؤكد - التشبيه المظهر والتشبيه المضمحل (٢٣٥) .

(٣) وجه الشبه : التحقيق والتخييل ، الواحد الحسى ، الواحد العقلى ، المتعدد
الحسى ، المتعدد العقلى ، المختلف - العقلى المنتزع من شىء واحد ، والمنتزع من
عده أمور - التشبيه الجملى والتشبيه المفصل (٢٣٩)

فوق التمثيل :

عند قدامة ، عند ابن رشيق ، عند الزمخشري وابن الأثير ، تشبيهه والتبيل عند

عبد القاهر ، عند السكاكي ، عند الخطيب وجمهور البلاغيين (٢٥٧)
قلب التشبيه وبلاغته - غلبة الفروع على الأصول - الطرد والعكس (٢٦٠)
التشابه والفرق بينه وبين التشبيه (٢٦٢)
محاسن التشبيه : الإيضاح ، الغلو والمبالغة ، التزيين والتهجين ، الإيجاز ،
التخييل وتوليد الصور (٢٦٨) صور من نقد التشبيه (٢٧١)

الحقيقة والمجاز :

معنى الحقيقة ، معنى المجاز ، اللغة بين الحقيقة والمجاز . أقسام الحقيقة : الحقيقة
اللغوية ، الحقيقة العرفية ، الحقيقة الشرعية . أقسام المجاز : التوسع في الكلام ،
التشبيه التام والتشبيه المحذوف . ضربا التوسع . رأى لابن جنى ، رأى الغزالي . المجاز
العقلي والمجاز اللغوي ، أقسام المجاز اللغوي (٢٨٦)

المجاز العقلي :

بين علم البيان وعلم المعاني ، معنى المجاز العقلي ، الحقيقة العقلية والمجاز العقلي ،
علاقات المجاز العقلي ، أثر المتكلمين في هذا البحث ، بحث ديني أكثر مما هو بحث أدبي
أو بلاغي ، هل له أثر في البلاغة أو النقد ، طرفا الإسناديين الحقيقة والمجاز (٢٩٢)

المجاز المرسل :

معناه ، علاقاته المشهورة ، محاسن المجاز المرسل وأثره في الأعمال
الأدبية (٢٩٧)

الاستعارة :

في الحقيقة والمجاز ، تاريخ البحث في الاستعارة ، عند الجاحظ ، ابن المعتز بين
الاستعارة والتشبيه ، الخلط بينهما عند القدماء ، رأى القاضي الجرجاني ، رأى
عبد القاهر ، الاستعارة عند البلاغيين (٣٠٦)

أقسام الاستعارة : التصريحية والممكنية ، التحقيقية والتخييلية ، الأصلية والتبعية ،
المطلقة والمرشحة والمجردة ، المفردة والمركبة . (٣١٦)

محاسن الاستعارة وأثرها في العمل الأدبي (٣١٩) عيوب الاستعارة ، المماثلة
البعدي في الاستعارة والبعدي في التشبيه ، الألفاظ المختصة بالمعاني المشتركة ، الاستعارة
غير المفيدة (٣٢٤) صور من نقد الاستعارة (٣٣١)

الكناية :

تعريفات البلاغيين ، معناها في مجاز أبي عبيدة ، تاريخ البحث في الكناية ، عند الجاحظ
وابن المعتز وابن رشيق - التجاوز والتبعية - الإرداف عند قدامة ، للكناية والمجاز ،
الفرق بينهما (٣٤١)

أقسام الكناية : عند السكاكي والبلاغيين ، كناية الصفة ، كناية الموصوف ،
كناية النسبة . تقسيم آخر للكناية : الكناية الحسنة والكناية القبيحة . أقسام
الكناية الحسنة : التمثيل ، الإرداف ، أنواع الإرداف ، المجاورة ، سائر أساليب
الكناية (٣٥١)

الكناية والتعريض ، الخلط بينهما عند أكثر العلماء ، الفرق بينهما : في نظر
ابن رشيق وابن الأثير (٣٥٣) .

الكناية ، والتعريض ، والتلويح ، والرمز ، والإيماء ، والإشارة (٣٥٥) .

محاسن الكناية ، وأثرها في التعبير عن المعاني ، المبالغة في الوصف ، الكناية أبلغ
من التصريح ، مجز اللغة الجارية عن التوضيح والبيان ، النيل من الخصم من غير طريق
الكشف ، العدول عما يستقيح ذكره ، تجديد البيان ، الكناية من خصائص العبارة
الأدبية (٣٥٨) .

خاتمة

فكرة البيان عند المعاصرين : (٣٥٩ - ٣٧٣)
فنون البيان أعم من الفنون التي حددها البلاغيون - الأدب بين الفنون الرفيعة -
خصوصية التفكير وخصوصية التعبير - الأدب المهادف - ثورة على الأدب البياني .
البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال - مجالات المطابقة : مطابقة المعاني

والأفكار للموضوعات - مطابقتها لعقلية القارئ والسامعين وعواطفهم - مطابقة
اللفظ لمعناه ومعنى ما يجاوره - الجرس اللفظي - مظاهر ذلك في بحوث البلاغيين
العرب - المطابقة في الأسلوب .

فهارس البيان العربي

- (١) فهرس الكتب والمراجع التي ورد ذكرها في هذا الكتاب ٣٧٩ - ٣٧٤
- (٢) فهرس الأعلام ٣٨٥ - ٣٨٠
- (٣) فهرس الفنون والمصطلحات البلاغية ٣٩١ - ٣٨٦
- (٤) فهرس موضوعات البيان العربي ٣٩٨ - ٣٩٢

للمؤلف

الكتب المطبوعة :

- (١) معروف الرصافي :
دراسة أدبية لشاعر العراق وبيئته السياسية والاجتماعية .
- (٢) أدب المرأة العراقية :
دراسة في الأدب النسوي وتعريف بشواعر العراق .
- (٣) أبو هلال العسكري ومقاييسه البلاغية :
منابع بلاغته ومنهجه ومقاييسه وأثره في البلاغة والنقد .
- (٤) دراسات في نقد الأدب العربي :
بحث في حياة النقد وآثار النقاد ومناهجهم من الجاهلية إلى نهاية القرن الثالث .
- (٥) قدامة بن جعفر والنقد الأدبي :
تحقيق لحياته وآثاره ودراسة لمنهج جديد في النقد الأدبي .
- (٦) السرقات الأدبية :
بحث في ابتكار الأعمال الأدبية وتقليدها .
- (٧) البيان العربي :
دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية .
- (٨) مقدمة في التصوف الإسلامي :
ودراسة تحليلية لشخصية الغزالي وفلسفته في الإحياء .
- (٩) معلقات العرب :
دراسة نقدية تاريخية في عيون الشعر الجاهلي .

مطبخنا الشبلي
تأليف كريمة الشبلي ٢٠١٤



To: www.al-mostafa.com