



شرح خطبة الكتاب

«مقدمته»



بسم الله الرحمن الرحيم

حسبي ربي

الحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين، نحمده على عظيم نعمائه، وجهيل بلائه، ونستكفيه نوائب الزمان، ونوازل الحداث، ونرغب إليه في التوفيق والعصمة، ونبرأ إليه من الحول والقوة، ونسأله يقيناً يملأ الصدر، ويعمر القلب، ويستولي على النفس حتى يكفها إذا نرغت ويردها إذا تطلعت، وثقة بأنه وَلَا يَزِرُّكَ الْوِزْرُ والكالى والراعي والحافظ، وأن الخير والشر بيده، وأن النعم كلها من عنده، وأن لا سلطان لأحد مع سلطانه، نوجه رغباتنا إليه، ونخلص نياتنا في التوكل عليه، وأن يجعلنا ممن همه الصدق، وبغيته الحق، وغرضه الصواب، وما تصححه العقول وتقبله الأبواب، ونعوذ به من أن ندعي العلم بشيء لا نعلمه، وأن نسدي قولاً لا نلحمه، وأن نكون ممن يغرّه الكاذب من الثناء، وينخدع للمتجوز في الإطراء، وأن يكون سبيلنا سبيل من يعجبه أن يجادل بالباطل، ويموّه على السامع، ولا يباي إذا راج عنه القول أن يكون قد خلط فيه، ولم يسدّد في معانيه، ونستأنف الرغبة إليه وَلَا يَزِرُّكَ الْوِزْرُ في الصلاة على خير خلقه، والمصطفى من بريته، محمد سيد المرسلين، وعلى أصحابه الخلفاء الراشدين، وعلى آله الأخيار من بعدهم أجمعين^(١).

[فضل العلم]

وبعد؛ فإننا إذا تصفحنا الفضائل لنعرف منازلها في الشرف، ونبيّن مواقعها من العظم، ونعلم أيّ أحق منها بالتقديم، وأسبق في استيجاب التعظيم، وجدنا العلم أولها بذلك، وأولها هنالك؛ إذ لا شرف إلا وهو السبيل إليه، ولا خير إلا وهو الدليل عليه، ولا منقبة إلا وهو مفتاحها؛ ولا محمداً إلا ومنه يتقد مصباحها، هو الوفي إذا خان كل صاحب، والثقة إذا لم يوثق بناصح^(٢)، لولاه لما بان الإنسان من سائر الحيوان إلا بتخطيط صورته، وهياة جسمه وبنيته، لا، ولا وجد إلى اكتساب الفضل طريقاً، ولا وجد بشيء من المحاسن خليقاً. ذاك لأننا

(١) عبد القاهر يثني بهذه الصفات على العلم، وفيها يتقمص روح الجاحظ وطريقته عندما كان يثني على الكتاب في إحدى رسائله.

(٢) يستخلص من تلك الدعوات سمات عبد القاهر العالم، وهي المهمة، وإخلاص النية في التوكل، والسعي من تأليفه للحق والصواب، وعدم العجب بالرأي أو التعصب له، والتوسل بالدعوات لاستئصال الرحمت والتوفيق فيما شرع من تأليف وتصنيف.

وإن كنا لا نصل إلى اكتساب فضيلة إلا بالفعل، وكان لا يكون فعل إلا بالقدرة، فإنما لم نر فعلاً زان فاعله، وأوجب الفضل له حتى يكون عند العلم صَدْرُهُ، وحتى يتبين ميسمُهُ عليه وأثره، ولم نر قدرة قط كسبت صاحبها مجداً وأفادته حمداً، دون أن يكون العلم رائدها فيما تطلب، وقائدها حيث يؤم ويذهب، ويكون المصرف لعنانها، والمقلب لها في ميدانها، فهي إذن مفتقرة في أن تكون فضيلة إليه، وعيال في استحقاق هذا الاسم عليه، وإذا هي خلت من العلم أو أبت أن تمثل أمره وتقتفي أثره ورسومه، آلت ولا شيء أحشد للذم على صاحبها منها، ولا شيء أشين من إعماله لها^(١).

فهذا في فضل العلم لا تجد عاقلاً يخالفك فيه، ولا ترى أحداً يدفعه أو ينفيه، فأما المفاضلة بين بعضه وبعض، وتقديم فن منه على فن، فإنك ترى الناس فيه على آراء مختلفة، وأهواء متعادية، ترى كلا منهم حبه نفسه وإيثاره أن يدفع النقص عنها، يقدم ما يحسن من أنواع العلم على ما لا يحسن، ويحاول الزرابة على الذي لم يحظ به، والطعن على أهله والغض منهم، ثم تتفاوت أحوالهم في ذلك، فمن مغمور قد استهلكه هواه، وبُعْد في الجور مداه، ومن مترجح فيه بين الإنصاف والظلم، يجور تارة ويعدل أخرى في الحكم، فأما من يخلص في هذا المعنى من الحيف [الجور] حتى لا يقضي إلا بالعدل، وحتى يصدر في كل أمره عن العقل، فكالشيء الممتنع وجوده، ولم يكن ذلك كذلك إلا لشرف العلم وجليل محلّه، وأن محبته مركوزة في الطباع، ومركبة في النفوس، وأن الغيرة عليه لازمة للجيلة، وموضوعة في الفطرة، وأنه لا عيب أعيب عند الجميع من عدمه، ولا ضعة أوضع من الخلو عنه، فلم يعاد إذن إلا من فرط المحبة، ولم يسمح به إلا لشدة الضن^(٢).

(١) من قوله: «ذاك لأننا وإن كنا لا نصل...» برهان على فضيلة العلم وهو يعني أن كل فضيلة لا تكون إلا بفعل وقدرة على هذا الفعل، وأن العلم هو أساس الفعل ومفتاح القدرة، وهما معاً «الفعل والقدرة عليه» من غير علم يؤولان إلى شين يستوجب الذم، لكن عبد القاهر سلك لهذه الفكرة طريق القياس والبرهان وأثر هذا على سلاسة عبارته من مثل قوله: «وكان لا يكون فعل إلا بالقدرة...» فلا تجد في القرآن ولا في الحديث أو الكلام العربي القريب من الفطرة عبارة «وكان لا يكون...» وإذا كان لعبد القاهر عذره؛ لأنه كان يشق طريقاً في الصخر، فما عذر بعض المؤلفين الذين يقتبسون منه هذه الصياغة.

(٢) حاصل تلك الفقرة أن العلم بشكل عام لا ينكر فضله عاقل وإن تعصب كل شخص لما يحسنه من أنواع العلم مع تفاوت الناس في ذلك، وهذه طبيعة بشرية في كل عصر، سوى أن عبد القاهر يعلل لها تعليلاً حسناً هو حب العلم والغيرة عليه حتى صار الخلو منه عيباً، وإن كان قد علل لهذه العصبية في البداية بحب النفس، فلا تعارض على كل حال.

[فضل علم البيان]

ثم إنك لا ترى علماً هو أرسخ أصلاً، وأسبق فرعاً، وأحلى جنىً، وأعذب ورداً، وأكرم نتاجاً، وأنور سراجاً من علم البيان^(١)، الذي لولاه لم تر لساناً يحوك الوشى، ويصوغ الحلى، ويلفظ الدر، وينفث السحر، ويقرى الشهد [يجمعه] ويريك بدائع من الزهر، ويمجنيك الحلو اللين من الثمر، والذي لولا تحفيّه بالعلوم، وعنايته بها، وتصويره إياها، لبقيت كامنة مستورة ولما استنبت لها أبد الدهر صورة ولا ستمر السرار بأهلتها^(٢)، واستولى الخفاء على جملتها، إلى فوائد لا يدركها الإحصاء، ومحاسن لا يحصرها الاستقصاء^(٣).

إلا أنك لن ترى على ذلك نوعاً من العلم قد لقي من الضيم ما لقيه ومنى من الحيف بما مني به [أصيب]، ودخل على الناس من الغلط في معناه ما دخل عليهم فيه، فقد سبقت إلى نفوسهم اعتقادات فاسدة وظنون رديّة، وركبهم فيه جهل عظيم وخطأ فاحش، ترى كثيراً منهم لا يرى له معنى أكثر مما يرى للإشارة بالرأس والعين وما يجده للخط والعقد، يقول^(٤): إنما هو خبر واستخبار، وأمر ونهي، ولكل من ذلك لفظ قد وضع له، وجعل دليلاً عليه، فكل من عرف أوضاع لغة من اللغات^(٥): عربية كانت أو فارسية، وعرف المغزى من كل لفظة، ثم ساعده اللسان على النطق بها وعلى تأدية أجراسها وحروفها، فهو يبيّن في تلك اللغة، كامل الأداة، بالغ من البيان المبلغ الذي لا مزيد عليه، مُتّهِ إلى الغاية التي لا مذهب بعدها،

(١) لم يقصد عبد القاهر بعلم البيان إطلاقاً خاصاً على ألوان البيان، وإنما كان يقصد به الأصول التي تحكم الإبانة عن الفكر، والأوصاف التي تلتها من قوله: «الذي لولاه لم تر لساناً يحوك الوشى... إلخ» هي للبيان وليست أوصافاً لعلم البيان.

(٢) السرار: اختفاء القمر في آخر ليلة في الشهر، والتركيب صورة مستعارة هنا لاختفاء الفكر النير - لولا ظهوره بواسطة البيان.

(٣) عدّد عبد القاهر من مزايا البيان ليشرك غيره معه في الإحساس بقيمة البيان؛ حتى يبعد عن نفسه شبهة التعصب الذي نبّه إليه قبل، وإن كان قد التمس له ما يبرره.

(٤) هذا حكاية كلام من لا يرى لعلم البيان معنى سوى الإبانة أو الدلالة على المراد كالإشارة بالرأس والعين... إلخ.

(٥) أوضاع جمع وضع وهو تعارف الجماعة على استعمال الكلمة في معنى معين، ولكل لغة أوضاعها الخاصة بها، وعبد القاهر ينقد هنا من يتوهم أن علم البيان منحصر في معرفة أوضاع لغة ما وجهارة الصوت والسلامة من اللحن.

يسمع الفصاحة والبلاغة والبراعة، فلا يعرف لها معنى سوى الإطناب في القول^(١)، وأن يكون المتكلم في ذلك جهير الصوت، جاري اللسان، لا تعترضه لُكْنَةٌ، ولا تقف به حُبْسَةٌ^(٢)، وأن يستعمل اللفظ الغريب، والكلمة الوحشية^(٣).

فإن استظهر للأمر وبالغ في النظر، فألا يلحن فيرفع في موضع النصب، أو يخطئ فيجيء باللفظة على غير ما هي عليه في الوضع اللغوي، وعلى خلاف ما ثبتت به الرواية عن العرب^(٤).

وجملة الأمر أنه لا يرى النقص يدخل على صاحبه في ذلك [علم البيان] إلا من جهة نقصه في علم اللغة، لا يعلم أن ها هنا دقائق وأسرار طريق العلم بها الروية والفكر، ولطائف مستقاهها العقل، وخصائص معانٍ ينفرد بها قومٌ قد هدوا إليها، ودُلُّوا عليها، وكشف لهم عنها، ورفعت الحجب بينهم وبينها، وأنها السبب في أن عرضت المزية في الكلام، ووجب أن يَفْضَلَ بعضه بعضًا، وأن يبعد الشَّأْوُ في ذلك، وتمتد الغاية، ويعلو المرتقى، ويعز المطلب، حتى ينتهي الأمر إلى الإعجاز، وإلى أن يخرج من طوق البشر.

[نَعْيُهُ عَلَى مَنْ ذَمَّ الشَّعْرَ وَالنَّحْوَ]

ولما لم تعرف هذه الطائفة هذه الدقائق، وهذه الخواص واللطائف لم تتعرض لها ولم

-
- (١) هذا من سوء تقدير مفهوم الفصاحة والبلاغة والبراعة، وكان عبد القاهر يرى أن هذه المصطلحات بمعنى واحد وهو دلالة التراكيب على معانيها على أتم وجه وأكمله وأجمله.
- (٢) اللكنة هي العي والعجز عن القول، والحبسة: تعذر الكلام عند إرادته.
- (٣) المعنى على النفي بواسطة العطف، أي لا يستعمل اللفظ الغريب ولا الكلمة الوحشية.
- (٤) حاصل هذا أن عبد القاهر ينعي على من يَحْصِرُ البيان أو علم البيان في مجرد الإبانة التي يلتزم فيها بالأداء السليم وتجنب الغريب والخطأ النحوي. وفي الفقرة التالية من قوله: «وجملة الأمر» يرجع الإمام سبب هذا النقص وسبب هذه النظرة الضيقة لمفهوم البيان إلى عدم التزود بأدوات معرفته وهي علم اللغة وعلم الشعر، وكان يرى أن علم اللغة يساعد على استنباط أسرار البيان التي تكمن في نظمه، وعلم الشعر يساعد على معرفة طبقات الكلام ودرجاته، وما يتميز به كلام عن كلام، ثم يرى عبد القاهر أن علم اللغة وعلم الشعر على أهميتهما، فإنها عوامل مساعدة تدخل في ثقافة الباحث عن البيان؛ لأنه يتكئ أساسًا على عقله وفكره وتأمله وخبرته بالأساليب والتي يدخل علم اللغة وعلم النقد في تكوينها، وكانت عين عبد القاهر على الإعجاز الذي يتطلب خبرة نقدية ولغوية، يعني يتطلب قدرة على التأمل والنظر والاستنباط الذي يساعد عليه المعرفة باللغة وأسرارها، والمعرفة بطبقات الكلام ودرجاته وما يتميز به كلام عن كلام، لا يعرف إعجاز القرآن إلا بهذا.

تطلبها، ثم عَنَّ لها بسوء الاتفاق رأيٌّ صار حجازًا بينها وبين العلم بها^(١) وسُدَّ دون أن تصل إليها وهو أن ساء اعتقادها في الشعر الذي هو معدنها، وعليه المعوّل فيها، وفي علم الإعراب الذي هو لها كالناسب الذي يَنمِيها [ينسبها ويردها] إلى أصولها، ويبيّن فاضلها من مفضولها، فجعلت تظهر الزهد في كل واحد من النوعين، وتطرح كلا من الصنفين، وترى التشاغل عنهما أولى من الاشتغال بهما، والإعراض عن تدبرهما أصوب من الإقبال على تعلمهما.

[قصور من استخف بالشعر]

أما الشعر فخيّل إليها أنه ليس فيه كثير طائل، وأن ليس إلا مُلَحَّةً أو فكاهة، أو بكاء منزل أو وصف طلل، أو نعت ناقة أو جمل، أو إسراف قول في مدح أو هجاء، وأنه ليس بشيء تمسُّ الحاجة إليه في صلاح دين أو دنيا^(٢).

وأما النحو فظنته^(٣) ضربًا من التكلف، وبابًا من التعسّف، وشيئًا لا يستند إلى أصل، ولا يعتمد فيه على عقل، وأن ما زاد منه على معرفة الرفع والنصب وما يتصل بذلك مما تجده في المبادئ فهو فضل لا يجدي نفعًا، ولا تحصل منه على فائدة، وضربوا له المثل بالملح كما عرفت، إلى أشباه هذه الظنون في القبيلين^(٤)، وآراء لو علموا مغبتها وما تقود إليه لتعودوا بالله منها، ولأنفوا لأنفسهم من الرضا بها، ذاك لأنهم بإيثارهم الجهل بذلك^(٥) على العلم، في معنى [منزلة] الصادّ عن سبيل الله، والمبتغي إطفاء نور الله تعالى.

وذاك أنا إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت وبانت

(١) أي هذه الدقائق ويقصد بها الأسرار واللطائف البيانية التي لا بدّ للوصول إليها من روية وفكر واجتهاد مع الاستعانة بعلم الإعراب وهو النحو الذي يكشف عن مواقع الكلمات ومتصرفات النظم والاستعانة كذلك بالشعر أي العلم به والقدرة على نقده لمعرفة طبقات الكلام ودرجاته، وعبد القاهر في هذا السياق يتعجب من انصراف الناس عن هذين العلمين «العلم بالإعراب والعلم بالشعر».

(٢) تتضمن هذه العبارة توجه عبد القاهر للانتقال بالشعر من مجرد تعبير فني إلى أداء رسالة في الحياة، وهذه أول عبارة في تاريخ الأدب - فيما أعلم - تُنبّه إلى أن يكون للأدب رسالة، وأن الفن ليس لمجرد الفن، ولكنه للحياة «إصلاح دين ودنيا».

(٣) أي: تلك الطائفة التي قللت من قيمة الشعر والنحو.

(٤) قوله: «إلى أشباه هذه الظنون في القبيلتين» يعني إلى آخر ما يوجد من ظنون أخرى شبيهة بهذا الظن السيئ الذي يقلل من قيمة الشعر والنحو.

(٥) أي: الجهل بقيمة النحو وقيمة الشعر في البحث عن إعجاز كتاب الله ومعرفة أسباب ذلك الإعجاز.

وبهرت^(١) هي أن كان على حدٍّ من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتها إلى غاية لا يُطمح إليها إلا بالفكر، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب^(٢)، والذي لا يشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيها قصب الرهان، ثم بحث عن العلل التي بها كان التباين في الفضل وزاد بعض الشعر على بعض^(٣) كان الصادُّ عن ذلك صادًّا عن أن تعرف حجة الله^(٤) تعالى، وكان مثله مثل من يتصدى للناس فيمنعهم عن أن يحفظوا كتاب الله تعالى، ويقوموا به ويتلوه ويُقرئوه، ويصنع في الجملة صنيعاً يؤدي إلى أن يقل حفاظه، والقائمون به والمقرئون له، ذاك أننا لم نتعب بتلاوته وحفظه، والقيام بأداء لفظه على النحو الذي أنزل عليه، وحراسته من أن يُغيَّر أو يبدل إلا لتكون الحجة به قائمة على وجه الدهر، تعرف في كلِّ زمان، ويتوصل إليها في كل أوان، ويكون سبيلها سبيل سائر العلوم التي يروها الخلف عن السلف، ويأثرها الثاني عن الأول.

فمن حال بيننا وبين ما له كان حِفْظُنَا إِيَّاه، واجتهادُنَا في أن نُؤدِّيَه ونرعاه، كان كمن رام

(١) يعني الجهة التي ظهر منها الإعجاز.

(٢) سبق الجاحظ إلى هذه الفكرة مع فارق بينهما، فعبد القاهر يكتفي بالشعر والعلم بنقده؛ لأنه أبدع صنوف التأليف، لكن الجاحظ كان يرى ضرورة معرفة كل صنوف التأليف، وذلك في قوله: «وفرق بين نظم القرآن وتأليفه وبين نظم الشعراء وتأليف الخطباء، فليس يعرف فروق النظم.. إلا من عرف القصيد، من الرجز، والمخمس من الأسجاع، والمزدوج من المنشور، والخطب من الرسائل.. فإذا عرف صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام» راجع رسائل الجاحظ (٤/ ٣١).

(٣) تشير هذه العبارة إلى أن العلم بالشعر ونقده والتمرس بالموازنات الشعرية ومعرفة العلل التي بسببها يفضل شعر عن شعر مقدمة ضرورية للبحث في إعجاز القرآن، وهذا يعني أن البحث في الإعجاز لا يتاح إلا لناقد موضوعي، يمكنه المقارنة بين أسلوب القرآن وأساليب الشعر ليعرف الجهات التي يتفرد بها القرآن أو يتفوق فيها، وعلل التفرد والتفوق، ونفهم من هذا أمرين: الأول: أن عبد القاهر يوظف النقد لمعرفة الإعجاز، الثاني: أن العلم بالنحو والإعراب والعلم بنقد الشعر من أهم أدوات البحث في الإعجاز.

(٤) جملة هذا الكلام تتضمن قياساً منطقياً حاصله:

أ- إعجاز كتاب الله يكمن في فصاحته التي تقصر عنها قوى البشر.

ب- لا يدرك ذلك ويعرفه إلا عالم بالشعر الذي هو عنوان فصاحتهم.

ج- يلزم من هذا أن الذي يصد عن الشعر هو صاد عن معرفة الإعجاز.

وكثيراً ما كان عبد القاهر يعمد لهذه الطريقة برهاناً لأرائه وإقناعاً بها يراه.

أَنْ يُنْسِيَنَاهُ جَمَلَةً، وَيُذْهِبَهُ مِنْ قُلُوبِنَا دَفْعَةً، فَسَوَاءَ مَنْ مَنَعَكَ الشَّيْءَ الَّذِي يَنْتَزِعُ مِنْهُ الشَّاهِدُ وَالِدَلِيلُ، وَمَنْ مَنَعَكَ السَّبِيلَ إِلَى انْتِزَاعِ تِلْكَ الدَّلَالَةِ، وَالْإِطْلَاعِ عَلَى تِلْكَ الشَّهَادَةِ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ مَنْ أَعْدَمَكَ الدَّوَاءَ الَّذِي تَسْتَشْفَى بِهِ مِنْ دَائِكَ، وَتَسْتَبْقَى بِهِ حُشَاشَةَ نَفْسِكَ، وَبَيْنَ مَنْ أَعْدَمَكَ الْعِلْمَ بِأَنْ فِيهِ شِفَاءً، وَأَنْ لَكَ فِيهِ اسْتِيقَاءً.

[رأي فريق من المعتزلة في الإعجاز والرد عليه]

فَإِنْ قَالَ مِنْهُمْ قَائِلٌ: إِنَّكَ قَدْ أَغْفَلْتَ فِيهَا رَتَّبْتَ، فَإِنْ لَنَا طَرِيقًا إِلَى إعْجَازِ الْقُرْآنِ غَيْرَ مَا قُلْتَ، وَهُوَ عَلِمْنَا بِعَجْزِ الْعَرَبِ عَنْ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِهِ وَتَرْكَهُمْ أَنْ يِعَارِضُوهُ مَعَ تَكَرُّرِ التَّحْدِي عَلَيْهِمْ، وَطُولِ التَّقْرِيعِ لَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْهُ، وَلَأَنَّ الْأَمْرَ كَذَلِكَ مَا قَامَتْ بِهِ الْحُجَّةُ ^(١) عَلَى الْعَجْمِ قِيَامُهَا عَلَى الْعَرَبِ وَاسْتَوَى النَّاسُ قَاطِبَةً، فَلَمْ يَخْرُجِ الْجَاهِلُ بِلِسَانِ الْعَرَبِ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَحْجُوجًا بِالْقُرْآنِ.

قِيلَ لَهُ: خَبَّرْنَا عَمَّا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الْمُسْلِمُونَ مِنْ اخْتِصَاصِ نَبِيِّنَا ﷺ بِأَنْ كَانَتْ مُعْجَزَتُهُ بَاقِيَةً عَلَى وَجْهِ الدَّهْرِ، أَتَعْرِفُ لَهُ مَعْنَى غَيْرِ أَنْ لَا يَزَالِ الْبَرْهَانُ مِنْهُ لَائِحًا مُعَرِّضًا لِكُلِّ مَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ بِهِ، وَطَلَبَ الْوَصُولَ إِلَيْهِ، وَالْحُجَّةَ فِيهِ وَبِهِ ظَاهِرَةً لِمَنْ أَرَادَهَا، وَالْعِلْمَ بِهَا مُمْكِنًا لِمَنْ التَّمَسَّه؟ فَإِنْ كُنْتَ لَا تَشْكُ فِي أَنْ لَا مَعْنَى لِبَقَاءِ الْمُعْجَزَةِ بِالْقُرْآنِ إِلَّا أَنْ الْوَصْفَ الَّذِي لَهُ كَانَ مُعْجَزًا قَائِمًا فِيهِ أَبَدًا، وَأَنَّ الطَّرِيقَ إِلَى الْعِلْمِ بِهِ مَوْجُودٌ، وَالْوَصُولُ إِلَيْهِ مُمَكِّنٌ ^(٢)، فَانْظُرْ أَيَّ

(١) يذكر الشيخ محمود شاكر في الهامش أن «ما» في قوله تعالى: «ما قامت» مصدرية. ١. هـ وهو بعيد؛ لأن الكلام لا يستقيم مع هذا الاعتبار، والظاهر أن «ما» من زيادات النسخ، ويكون قول عبد القاهر يحكي كلام المعتزلة: «... ولأن الأمر كذلك قامت به الحجة على العجم قيامها على العرب... إلخ» يعني لما كان إعجاز القرآن يكمن في عجز العرب عن الإتيان بمثله قامت الحجة به على العجم بقيامها على العرب؛ لاجتماعهما في العجز مع الفارق لأن عجز العرب أصالة وعجز العجم بالتبعية والقياس؛ لأن صاحب اللسان العربي الفصيح إذا عجز عن الإتيان بمثل القرآن فعجز من سواه من العجم بطريق الأولى، ويحتمل أن تكون «ما» موجودة نافية، ولكن الخطأ قبلها في «ولأن الأمر كذلك» فربما أملت: «ولو أن الأمر كذلك» فكتب «ولأن» بدل «ولو أن».

(٢) خلاصة رد عبد القاهر على قول بعض المعتزلة: «إن القول بأن إعجاز القرآن يكمن في عجز العرب عن الإتيان بمثله» هذا القول يرد الإعجاز إلى صفة سلبية «هي العجز» وإعجاز القرآن في حقيقة الأمر يرجع إلى صفة إيجابية فيه وميزات ينفرد بها، ذلك أن اختصاص هذه الرسالة باستمرارها يقتضي بقاء المعجزة أبد الدهر، وبقاء المعجزة واستمرارها يستلزم حتمًا أن يكون هناك سبب للإعجاز ظاهر والوصول إليه ممكن.

رجل تكون إذا أنت زَهَدْتَ في أن تعرف حجة الله تعالى^(١)، وآثرت فيه الجهل على العلم، وعدم الاستبانة على وجودها، وكان التقليد فيها أحب إليك، والتعويل على علم غيرك أثر لديك، ونَحَّ الهوى عنك، وراجع عقلك، وصدق نفسك، يَبْنُ لك فُحْشُ الغلط فيما رأيت، وقبح الخطأ في الذي توهمت.

وهل رأيت رأياً أعجز واختياراً أقبح ممن كره أن تُعَرَفَ حجة الله تعالى من الجهة التي إذا عُرِفَتْ منها كانت أنور وأبهر، وأقوى وأقهر، وآثر أن لا يقوى سلطانها على الشرك كُلِّ القوة، ولا تعلو على الكفر كلُّ العُلُو؟ والله المستعان.

فصل

في الكلام على من زهد في رواية الشعر وحفظه وذم الاشتغال بعلمه وتبعية

لا يخلو من كان هذا رأيه من أمور:

أحدها: أن يكون رفضه له وذمه إياه من أجل ما يجده فيه من هزل أو سُخف، وهجاء وسبٍّ وكذبٍ وباطلٍ على الجملة.

والثاني: أن يذمه لأنه موزون مُقَفَّى، ويرى هذا بمجرد عيبا يقتضي الزهد فيه والتنزه عنه.

والثالث: أن يتعلق بأحوال الشعراء، وأنها غير جميلة في الأكثر، ويقول: قد ذُمُوا في التنزيل.

وأَيُّ كان من هذه رأياً له، فهو في ذلك على خطأ ظاهر وغلط فاحش، وعلى خلاف ما يوجب القياس والنظر، وبالضد مما جاء به الأثر، وصحَّ به الخبر.

[الرد على من ذم الشعر لما فيه من هزل]

أما مَنْ زعم أن ذمَّهُ له من أجل ما يجد فيه من هزل وسخف وكذب وباطل، فينبغي أن

(١) من هذه الجملة إلى نهاية الفقرة زيادة على جوهر الرد السابق على بعض المعتزلة ولكنها زيادة مفيدة محذرة من جرم الكسل الفكري في أمر الإعجاز والذي يرضى بالتفسير السطحي القريب.

يذم الكلام كله، وأن يفصل الحرس على النطق والعِيَّ على البيان.

فمنثور كلام الناس على كل حال أكثر من منظومه، والذي زعم أنه ذم الشعر من أجله وعاداه بسببه^(١) فيه أكثر^(٢)؛ لأن الشعراء في كل عصر وزمان معدودون، والعامّة ومن لا يقول الشعر من الخاصة عديد الرمل.

ونحن نعلم أن لو كان منشور الكلام يجمع كما يجمع المنظوم، ثم عمد عامد فجمع ما قيل من جنس الهزل والسخف نشرًا في عصر واحد، لأربى على جميع ما قاله الشعراء نظمًا في الأزمان الكثيرة، ولغمّره حتى لا يظهر فيه^(٣).

ثم إنك لو لم ترو من هذا الضرب شيئًا قط، ولم تحفظ إلا الجذّ المحض وإلا ما لا معاب عليك في روايته وفي المحاضرة به وفي نسخه وتدوينه، لكان في ذلك غنىً ومندوحةً، ولوجدت طلبتك ونلت مرادك، وحصل لك ما نحن ندعوك إليه من علم الفصاحة، فاختر لنفسك، ودع ما تكره إلى ما تحب^(٤).

هذا، وراوي الشعر حاكٍ، وليس على الحاكّي عيب ولا عليه تبعه إذا هو لم يقصد بحكايته أن ينصر باطلاً أو يسوء مسلمًا، وقد حكى الله تعالى كلام الكفار. فانظر إلى الغرض الذي له روي الشعر ومن أجله أريد، وله دُون، تعلم أنك قد رُغْتَ عن المنهج، وأنك مسيء في هذه العداوة، وهذه العصية منك على الشعر^(٥).

(١) الضمير يعود للهزل والسخف، وتقدير العبارة: والذي زعم أنه ذم الشعر من أجل الهزل وعاداه بسبب ما فيه من سخف، هذا الهزل والسخف في المنشور أكثر.

(٢) الضمير يعود للمنثور كما اتضح، ولكن العبارة لا تخلو من قلق على أي حال.

(٣) هذه هي الحجة الأولى في الرد على الزاهدين في الشعر، وتنبّلور في أن هؤلاء لو كانوا يذمون الشعر لما فيه من هزل - لا لمجرد كونه شعرًا - لكان ذمهم للنثر أولى؛ لأن منشور الكلام أكثر من منظومه، وما في النثر من هزل في عصر واحد يفوق ما قيل من مثله من الشعر في أزمان كثيرة، ووراء الكلام تعريض بعدم إنصاف هؤلاء؛ لأن المسألة عندهم مجرد تعصب ضد الشعر، وأن تعليل رفضهم للشعر لما فيه من هزل مجرد ذريعة لرفضه والزهد فيه.

(٤) هذه هي الحجة الثانية، وحاصلها: ليس كل الشعر سخفًا وهزلًا، فإن منه الجذّ الخالص الذي يغنيك عن غيره ويحقق مرادك من علم الفصاحة.

(٥) هذا دليل ثالث على خطأ من تعصب على الشعر، وحاصله: على فرض أن راوي الشعر حفظ كل الشعر جده وهزله، فإنه عند الرواية مجرد حاكٍ، وليس على الحاكّي عيب... إلخ ما ذكر عبد القاهر وهو واضح.

وقد استشهد العلماء لغريب القرآن وإعراجه بالأبيات فيها الفحش، وفيها ذُكِرَ الفعل القبيح، ثم لم يعبههم ذلك؛ إذ كانوا لم يقصدوا إلى ذلك الفحش ولم يريدوه، ولم يَرَوْا الشعر من أجله^(١).

قالوا: وكان الحسن البصري -رحمه الله- يتمثل في مواعظه بالأبيات من الشعر، وكان من أوجعها عنده:

اليوم عندك دَهْأٌ وحديثُها وغداً لغيرك كَفْأٌ والمعصم^(٢)

وفي الحديث عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ذكره المرزباني في كتابه بإسنادٍ، عن عبد الملك بن عمير أنه قال: أُنِيَ عمر -رضوان الله عليه- بحلل من اليمن، فأتاه محمد بن جعفر بن أبي طالب، ومحمد بن أبي بكر الصديق، ومحمد بن طلحة بن عبيد الله، ومحمد بن حاطب، فدخل عليه زيد بن ثابت رضي الله عنه فقال: يا أمير المؤمنين، هؤلاء المحمدون بالباب يطلبون الكسوة. فقال: ائذنْ لهم يا غلام. فدعا بحلل، فأخذ زيد أجودها [حُلَّةً]، وقال: هذه لمحمد بن حاطب، وكانت أمُّه عنده، وهو من بني لؤي، فقال عمر رضي الله عنه: أَيَهَاتَ أَيَهَاتَ!! وتمثل بشعر عمارة بن الوليد:

أسرك لما صرَّع القوم نشوةً خروجي منها سالماً غير غارم
بريئاً كأني قبل لم أكُ منهم وليس الخداعُ مُرتضى في التنادم

رُدَّها! ثم قال: ائتني بثوب فألقه على هذه الحلل. وقال: أدخل يدك فخذ حلة وأنت لا تراها فأعطهم. قال عبد الملك: فلم أرَ قسمةً أعدل منها.

وعمارة هذا هو عمارة بن الوليد بن المغيرة، خطب امرأة من قومه فقالت: لا أتزوجك أو تترك الشراب. فأبى ثم اشتدَّ وجده بها فحلف لها ألا يشرب، ثم مر بخمار عنده شرب يشربون، فدعوه فدخل عليهم، وقد أنفدوا ما عندهم، فنحر لهم ناقته وسقاهاهم ببرديه،

(١) هذا دليل رابع وهو ظاهر.

(٢) وقبل هذا البيت:

لا تأمنن أنثى حياتك واغلمنن أن النساء وما هنَّ مقسَّم

وهذه الحجة ليست كالتي قبلها؛ لأن البيت الذي استشهد به «اليوم عندك دَهْأٌ...» لا يخف فيه ولا هزل، ولا مبالغة فيه إن كان الحديث عن الأنثى المتبدلة.

ومكثوا أيامًا، ثم خرج فأتى أهله، فلما رآته امرأته قالت: ألم تحلف ألا تشرب؟ فقال:

ولسنا بشربٍ أمَّ عمرو إذا انتشوا ثيابُ الندامى عندهم كالغنائم
ولكننا يا أمَّ عمرو نديمنا بمنزلة الرِّيان ليس بعائم^(١)
أسرَّك... البيتين؟

فإذن، رُبَّ هزل صار أداة في جد، وكلام جرى في باطل، ثم استعين به على حق، كما أنه
رُبَّ شيء خسيس تُوصِّل به إلى شريف، بأن ضُربَ مثلاً فيه، وجعل مثلاً له. قال أبو تمام:
والله قد ضرب الأقل لنوره مثلاً من المشكاة والنِّبراس

وعلى العكس، فَرُبَّ كلمة حق أريد بها باطل، فاستحق عليها الذم، كما عرفت من خبر
الخارجي مع عليٍّ -رضوان الله عليه- ورُبَّ قول حسن لم يحسن من قائله حين تسبب به إلى
قبيح، كالذي حكى الجاحظ، قال: «رجع طاووس يوماً عن مجلس محمد بن يوسف، وهو
يومئذٍ والي اليمن، فقال: ما ظننتُ أن قول «سبحان الله» يكون معصية لله حتى كان اليوم،
سمعت رجلاً أبلغ ابن يوسف عن رجل كلاماً، فقال رجل من أهل المجلس: سبحان الله!!
كالمستعظم لذلك الكلام، ليُغضبَ ابن يوسف».

فبهذا ونحوه فاعتبر، واجعله حكماً بينك وبين الشعر.

وبعد؛ فكيف وَضَعَ من الشعر عندك، وكَسَبَهُ المَقْتَمُ منك أنك وجدت فيه الباطل
والكذب وبعض ما لا يَحْسُن، ولم يرفعه في نفسك، ولم يوجب له المحبة من قلبك، أن كان فيه
الحق والصدق والحكمة وفصل الخطاب، وأن كان مَجْنِي ثمر العقول والألباب، ومجتمع فِرَق
الآداب، والذي^(٢) قَيَّدَ على الناس المعاني الشريفة، وأفادهم الفوائد الجليلة، وترسَّل بين
الماضي والغابر، ينقل مكارم الأخلاق إلى الولد عن الوالد، ويؤدِّي ودائع الشرف عن الغائب
إلى الشاهد، حتى ترى به آثار الماضين مَحْلَدَةً في الباقين، وعقول الأولين مردودة في الآخرين،
وترى لكل من رام الأدب وابتغى الشرف، وطلب محاسن القول والفعل منازاً مرفوعاً وعلمًا
منصوباً وهادياً مرشداً ومعلماً مسدداً، وتجد فيه للنائي عن طلب المآثر والزاهد في اكتساب

(١) العائم: ذو العيمة وهي شدة شهوة اللبن أو شدة العطش والشرب: جماعة الشاربين.

(٢) معطوف على خبر «كان» في قوله: «وأن كان مجني ثمر العقول...».

المحامد داعياً ومحرّضاً وباعثاً ومحضّضاً، ومُذكّر ومُعَرِّفاً وواعظاً ومتقفاً^(١)، فلو كنت ممن ينصفُ كان في بعض ذلك^(٢) ما يغيّر هذا الرأي منك، وما يحدوك على رواية الشعر وطلبه، ويمنعك أن تعيبه أو تعيب به، ولكنك أبيت إلا ظناً سبق إليك، وإلا بادي رأي عن لك فأقفلت عليه قلبك، وسدّدت عما سواه سمعك، فعَيَّ الناصح بك، وعَسَّر على الصديق الخليط تنبيهك.

نعم، وكيف^(٣) رَوَيْت: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قَيْحاً فَيْرِيَهُ، خير له من أن يمتلئ شعراً»^(٤)، ولهجت به وتركت قوله ﷺ: «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةٍ، وَإِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا»^(٥)؟ وكيف نسيت أمره ﷺ بقول الشعر، ووعدته عليه الجنة، وقوله لحسان: «قُلْ وَرَوْحُ الْقُدُسِ مَعَكُمْ»، وسَمَاعَهُ له، واستشاده إياه، وعلمه ﷺ به، واستحسانه له، وارتياحه عند سَمَاعِهِ.

(١) هذه الفقرة من قوله «وبعد...» تكملة للحجة الثانية التي سبقت وكان حاصلها أن ليس كل الشعر هزلاً، فإن منه الجذ الخالص الذي يغنيك عن هزله، وهنا في هذه الفقرة يضيف أن ليس من الإنصاف أن يهبط الشعر عند هؤلاء بما فيه من هزل ولا يرتفع عندهم بما فيه من حق وصدق، فالفكرة هنا متصلة بما هناك، سوى أنه استرسل هنا في تعديد ما في الشعر من قِيم ومعانٍ شريفة، وأنه يسجل مكارم الأخلاق وينقل فضائل الغابرين وتجاربهم للحاضرين، وفيه حث على اكتساب المحامد وطلب المآثر.. إلخ.

وكان عبد القاهر من الوعي بحيث ركّز -وهو يدافع عن الشعر- على القيم الفكرية والخلقية فيه، ولم يتحدث عن القيم الفنية التي تميزه عن النثر مثلاً؛ لأنه كان بصدد الرد على من ذم الشعر لما فيه من سخف وهزل وكذب بغض النظر عن النواحي الفنية.

(٢) «في بعض ذلك» أي بعض ما سبق من حجج على قيمة الشعر، ولو كان الخصم منصفاً لكفته بعض تلك الحجج، والتعبير بالعوض يدل على كثرة تلك الأدلة وقوتها، وأن بعضها يغني في الرد على من ذم الشعر، وما يلي تلك الجملة من كلام عبد القاهر فيه دلالة على أن الثابت على موقفه في ذم الشعر على الرغم من تلك الأدلة لا يصدر إلا عن تعصب أعمى وجمود فكري يصعب زحزحته.

(٣) هذه حجة خامسة على بطلان رأي من ذم الشعر.

(٤) حديث رواه أحمد والشيخان وأصحاب السنن وغيرهم عن أبي هريرة وعن غيره، والرواية المشهورة فيه «حتى يريه» أي: يفسده، وفي رواية بحذف «حتى يريه»، وفي أخرى حذف «حتى»، ولم أر من رواه بالفاء «فيريه» كما في نسخة المصنف، وفي رواية ابن عدي عن جابر: «لأن يمتلئ جوف الرجل قَيْحاً أو دمّاً خير له من أن يمتلئ شعراً مما هجيت به» [راجع: تعليق محمود شاكر عن رشيد رضا، دلائل الإعجاز، ط ١، الخانجي، ص (١٦)].

(٥) الحديث مشهور رواه أصحاب الصحاح وغيرهم، ورواية المصنف ملفقة من روايتين، فقد وردت كل جملة من طريق، وأما الجملتان معاً فقد جاءتا في حديث ابن عباس عن أحمد وابن ماجه. تعليق محمود شاكر عن رشيد رضا نفسه.

أما أمره به، فمن المعلوم ضرورةً، وكذلك سماعه إياه، فقد كان حسان وعبد الله بن رواحة وكعب بن زهير يمدحونه، ويسمع منهم ويصغي إليهم، ويأمرهم بالرد على المشركين فيقولون في ذلك، ويعرضون عليه، وكان عليه السلام يذكر لهم بعض ذلك، كالذي روي من أنه عليه السلام قال لكعب: «ما نسي ربُّك، وما كان ربُّك نسيًّا شعراً قُلْتُهُ»، قال: وما هو يا رسول الله؟ قال: «أنشدته يا أبا بكر»، فأنشده أبو بكر -رضوان الله عليه:

زعمتُ سخينة أن ستغلب ربَّها وليُغلبنَّ مُغالبُ الغلابِ^(١)

وأما استنشاده إياه فكثيرٌ، من ذلك الخبر المعروف في استنشاده، حين استسقى فسُقي، قول أبي طالب:

وأبيضُ يُستسقى الغمامُ بوجهه ثمَّالُ اليتامى عصمةٌ للأرامل
يُطيفُ به الهلاكُ من آلِ هاشم فهمُ عنده في نعمة وفواضل
الآيات.

وعن الشعبي رضي الله عنه عن مسروق، عن عبد الله قال: لما نظر رسول الله ﷺ إلى القتل يوم بدر مُصرَّعين فقال ﷺ لأبي بكر رضي الله عنه: «لو أن أبا طالب حيٌّ لعلم أن أسيفنا قد أخذت بالأنامل». قال: وذلك لقول أبي طالب:

كذبتم وبيت الله إن جد ما أرى لتلتبسُنَّ أسيفنا بالأناملِ^(٢)
وينهض قومٌ في الدروع إليهم نهوضُ الروايا في طريقٍ حُلاحلٍ

ومن المحفوظ في ذلك حديث محمد بن مسلمة الأنصاري، جمعه وابن أبي حدرد الأسلمي الطريق، قال: فتذاكرنا الشكر والمعروف، قال: فقال محمد: كنا يوماً عند النبي ﷺ فقال لحسان بن ثابت: «أنشدني قصيدةً من شعر الجاهلية، فإنَّ الله تعالى قد وضع عنا آثامها في شعرها وروايته»، فأنشده قصيدةً للأعشى هجاً بها علقمة بن علاثة:

علقمُ ما أنت إلى عامٍ الناقضِ الأوتارَ والواطرِ

(١) سخينة: لقب كانت تنبئ به قریش في الجاهلية.

(٢) لتلتبسُنَّ أسيفنا بالأنامل: أي لتختلطن بالأشرف ضرباً وفتاكبهم في المعارك والروايا: جمع رواية وهو ما يستسقى عليه من يعبر وغيره.

فقال النبي ﷺ: «يا حسان لا تُعَدُّ تُشَدُّني هذه القصيدة بعد مجلسك هذا!! فقال: يا رسول الله، تنهاني عن رجل مشرك مقيم عند قيصر!! فقال النبي ﷺ: «يا حسان، أشكر الناس للناس أشكرهم الله تعالى، وإن قيصر سأل أبا سفيان بن حرب عني فتناول مني -وفي خبر آخر: فشعث مني- وإنه سأل هذا عني فأحسن القول». فشكره رسول الله ﷺ على ذلك. وروي من وجه آخر أن حسان قال: يا رسول الله، من نالتك يده وجب علينا شكره.

ومن المعروف في ذلك خبر عائشة -رضوان الله عليها- أنها قالت: كان رسول الله ﷺ كثيرًا ما يقول: «أبياتك». فأقول:

ارفع ضعيفك لا يجزبك ضعفه يومًا فتدركه العواقب قد نَمَى
يجزيك أو يثني عليك وإن من أننى عليك بما فعلت فقد جَزَى

قالت: فيقول ﷺ: «يقول الله تبارك وتعالى لعبد من عبده: صنع إليك عبدي معروفًا فهل شكرته عليه؟ فيقول: يا رب، علمت أنه منك فشكرتُك عليه، قال: فيقول الله ﷻ: لم تشكرني؛ إذ لم تشكر من أجرته على يده».

وأما علمه ﷺ بالشعر، فكما روي أن سودة أنشدت:

عَدِيٌّ وَتَيْمٌ تَبْتَغِي مِنْ تُحَالِفُ

فظننت عائشة وحفصة -رضي الله عنهما- أنها عرّضت بهما، وجرى بينهما كلام في هذا المعنى، فأخبر النبي ﷺ فدخل عليهن وقال: «يا ويلكن! ليس في عديكن ولا تيمكن قيل هذا، وإنما قيل في عدي تيم وتيم تيم».

وتمام هذا الشعر، وهو لقيس بن معدان الكلبي من بني يربوع:

فَحَالِفٌ وَلَا وَاللَّهِ تَهْبِطُ تَلْعَةً مِنْ الْأَرْضِ إِلَّا أَنْتَ لِلذَّلِّ عَارِفُ
أَلَا مَنْ رَأَى الْعَبْدِينَ أَوْ ذُكِرَا لَهُ عَدِيٌّ وَتَيْمٌ تَبْتَغِي مَنْ تُحَالِفُ

وروى الزبير بن بكار قال: مرَّ رسول الله ﷺ ومعه أبو بكر ﷺ برجل يقول في بعض أزقة مكة:

يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ الْمُحَوَّلُ رَحْلَهُ هَلَا نَزَلْتَ بِآلِ عَبْدِ الدَّارِ

فقال النبي ﷺ: «يا أبا بكر، أهكذا قال الشاعر؟» قال: لا يا رسول الله، ولكنه قال:
يا أيها الرَّجُلُ المحول رحله
فقال رسول الله ﷺ: «هكذا كنا نسمعها».

وأما ارتياحه ﷺ للشعر واستحسانه له، فقد جاء فيه الخبر من وجوه، من ذلك حديث
النابغة الجعدي، قال: أنشدت رسول الله ﷺ قولي:

بَلَّغْنَا السَّمَاءَ مَجْدُنَا وَجُدُونَا
وإنَّا لَنرجو فوق ذلك مَظْهَرَا

فقال النبي ﷺ: «أين المظهر يا أبا ليلى؟» فقلت: الجنة يا رسول الله. قال: «أجل إن شاء
الله». ثم قال: «أنشدني». فأنشدته من قولي:

ولا خير في حِلْمٍ إذا لم تكن له
ولا خير في جهل إذا لم يكن له
بوادِرُ تحمي صفوه أن يَكْدَرَا
حليم إذا ما أورد الأمر أصدرَا

فقال ﷺ: «أجَدْتُ لا يفضض الله فاك».

قال الراوي: فنظرتُ إليه، فكأن فاه البرْدُ المنْهَلُ، ما سقطت له سِنَّ ولا انفلت، تَرِفُ
عُرْوُهُ.

ومن ذلك حديث كعب بن زهير: روي أن كعباً وأخاه بُجَيْرًا خرجا إلى رسول الله ﷺ
حتى بلغا أبرق العَرَاف، فقال كعب لبجير: ألق هذا الرجل وأنا مُقيمٌ هاهنا، فانظر ما يقول.
وقدم بجير على رسول الله ﷺ، فعرض عليه الإسلام فأسلم، وبلغ ذلك كعباً، فقال في ذلك
شعراً، فأهدر النبي ﷺ دمه، فكتب إليه بجير يأمره أن يُسَلِّمَ وَيُقْبَلَ إلى النبي ﷺ، ويقول: إن
من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله قَبِلَ منه رسول الله، وأسقط ما كان قبل ذلك.
قال: فقدم كعب وأنشد النبي قصيدته المعروفة:

بانَتْ سعاد فقلبي اليوم متبولٌ
وما سعاد غداةَ البين إذ رحلتُ
متيماً إثرها لم يُفد مغلُولٌ
تجلو عوارض ذي ظَلَمٍ إذا ابتسمت
إلا أغنُ غضيض الطرف مكحولٌ
سَحَّ السُّقاة عليها ماءً مُخْنِيةٌ
كأنه منهلٌ بالزَّاح معلولٌ
من ماء أبطح أضحى وهو مشمولٌ

وَيْلُ أُمَّهَا^(١) حُلَّةٌ لَوْ أَنَّهَا صَدَقَتْ
حتى أتى على آخرها، فلما بلغ مديح رسول الله ﷺ:

إِنَّ الرُّسُولَ لَسَيْفٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ
مَهْنَدٌ مِنْ سَيْوَفِ اللَّهِ مَسْلُولٍ
فِي فِتْيَةٍ مِنْ قَرِيشٍ قَالَ قَائِلُهُمْ
بَبْطَنَ مَكَّةَ لَمَّا أَسْلَمُوا: زُودُوا
زَالُوا، فَمَا زَالَ أَنْكَاسٌ وَلَا كُشْفٌ
عِنْدَ اللَّقَاءِ وَلَا مَيْلٌ مَعَازِيلٍ
لَا يَقَعُ الطَّعْنُ إِلَّا فِي نَحْوَرِهِمْ
وَمَا بِهِمْ عَنْ حِيَاضِ الْمَوْتِ تَهْلِيلٍ
شُمُّ الْعَرَانِينَ أَبْطَالَ لِبَوسَهُمْ
مَنْ نَسَجَ دَاوُدُ فِي الْهَيْجَا سَرَابِيلَ

أشار رسول الله ﷺ إلى الْحَلَقِ أَنْ أَسْمَعُوا. قال: وكان رسول الله ﷺ يكون من أصحابه مكان المائدة من القوم، يتحلقون حلقة دون حلقة، فيلتنف إلى هؤلاء وإلى هؤلاء. والأخبار فيها يشبه هذا كثيرة، والأثر به مستفيض.

[الرد على ذم الشعر لما فيه من وزن وتقفية]

وإن زعم أنه ذم الشعر من حيث هو موزون مقفى، حتى كأن الوزن عيبٌ، وحتى كأن الكلام إذا نُظِمَ نُظِمَ الشعر^(٢) اتضع في نفسه^(٣)، وتغيّرت حاله فقد أبعد، وقال قولاً لا يُعرف له معنى، وخالف العلماء في قولهم: «إنما الشعر كلام فَحَسَنُهُ حَسَنٌ، وَقَبِيحُهُ قَبِيحٌ»، وقد روي ذلك عن النبي ﷺ مرفوعاً أيضاً^(٤).

(١) وفي الديوان: يا ويحها حلّة، والهمزة في «لو أن» غير منطوقة للضرورة.

(٢) نُظِمَ نظم الشعر: جاء على طريقة نظم الشعر في بعض أوزانه أو في سلاسة إيقاعه ولو لم يلتزم طريقة بحوره، ولعل عبد القاهر كان يحتاط بهذا لبعض آي القرآن وجملة التي جاءت موزونة وزن الشعر، فلا يلزم من هذا كونها شعراً كقوله تعالى: «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا» [الإسراء: ١٠٦]، وإنما اقتضى هذا المعنى الذي يتناول نزول القرآن مفرقاً منجماً - الإشعار بالنزول المتمهل، وتفعيلات بحر الوافر الذي صادف مجيء الآية عليه تشعر بهذا التمهّل.

(٣) اتضع: تواضع معناه وقلت منزلته.

(٤) صياغة عبد القاهر من قوله: «وخالف العلماء في قولهم» تدل على ترجيح أن يكون هذا من قول العلماء، ومع ذلك حرص الشيخ محمود شاكر على تحريجه فقال: «روى الدارقطني في الأفراد عن عائشة والبخاري في «الأدب المفرد» رقم (٨٦٥)، والطبراني في «الأوسط»، وابن الجوزي في «الواهيات» عن عبد الله بن عمر، والشافعي والبيهقي عن عروة مرسلاً: «الشعر كلام بمنزلة الكلام، فحسنه حسن الكلام وقبحه قبح الكلام». والسياق يدل على أن المراد هو حسن المعاني أو قبحها، فالشعر =

فإن زعم أنه إنما كره الوزن؛ لأنه سببٌ لأن يُتَغَنَّى في الشعر ويُتَلَهَّى به، فإنما إذا كنا لم ندعه إلى الشعر من أجل ذلك^(١)، وإنما دعونا إلى اللفظ الجزل، والقول الفصل والمنطق الحسن والكلام البين، وإلى حُسن التمثيل والاستعارة، وإلى التلويح والإشارة، وإلى صنعة تعتمد إلى المعنى الخسيس فتشرفه، وإلى الضئيل فتفخمه، وإلى النازل ترفعه، وإلى الخامل فتنوّه به وإلى العاطل^(٢) فتحلّيه، وإلى المشكل فتجلّيه، فلا متعلق له بما ذكر^(٣)، ولا ضرر علينا فيما أنكر، فليقل في الوزن ما شاء، وليضعه حيث أراد، فليس يعيننا أمره، ولا هو مرادنا من هذا الذي راجعنا القول فيه.

وهذا هو الجواب لمعلق إن تعلق بقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ [يس: ١٦٩]، وأراد أن يجعله حجة في المنع من الشعر، ومن حفظه وروايته^(٤). وذلك أنا نعلم أنه ﷺ لم يمنع من الشعر من أجل أن كان قولاً فصلاً وكلاماً جزلاً ومنطقاً حسناً وبياناً بيّناً، كيف؟ وذلك^(٥) يقتضي أن يكون الله تعالى قد منعه البيان والبلاغة، وحماه الفصاحة والبراعة، وجعله لا يبلغ مبلغ الشعراء في حسن العبارة وشرف اللفظ، وهذا جهل عظيم وخلاف لما

= الذي حسنت معانيه فهو حسن، والذي قبحت معانيه فهو قبيح، وظاهر هذا هو التعويل على المضمون دون الشكل، لكن الحقيقة أن المعنى كان يقصد ومعه صورته وشكله؛ لأنه لا يوجد مضمون من غير ألفاظ تحمله وتدلل عليه.

(١) يعني لم نرغبه في الشعر ولم ندعه إليه من أجل التغني والتلهي به، وإنما دعونا إليه لما فيه من لفظ جزل وقول فصل ومنطق حسن... إلخ.

(٢) العاطل: كلمة مستعارة من أوصاف النساء، فالمرأة العاطل هي التي لا حلي لها، فهي عاطلة من الزينة، وعبد القاهر في هذا السياق يعترف بقيمة الصنعة الشعرية، وقد كان في موضع سبق يعول على المعاني الشعرية ولا تعارض، فحيث ذكر المعاني في الشعر قصد بها المعاني مع ما تتلبس به من صور، وحيث ذكر الصنعة قصد البراعة الفنية، لكن تركيزه هنا على الصنعة؛ لأنه في سياق يسلم فيه جدلاً بطرح جانب شكلي له اعتباره في الشعر وهو الوزن، فكان من المناسب التركيز على الصنعة حتى لا يجرد الشعر من كلّ حسن.

(٣) فلا متعلق له: أي لا حجة للمتعلل بأن وزن الشعر سبب للتغني والتلهي به وهذه الجملة جواب (إذا) في قوله قبل: «فإنما إذا كنا».

(٤) أي أنه إن تعلق متعلل بقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ فالجواب عليه ما سبق من أن الشعر لم يمنع لكونه منطقاً حسناً وكلاماً جزلاً، ولكن منع لمظنة التغني والتلهي به.

(٥) أي بافتراض أن المنع من الشعر لكونه قولاً فصلاً ومنطقاً حسناً... إلخ، يترتب عليه أن الله قد منع رسوله من البيان والبلاغة، وجعله لا يبلغ مبلغ الشعراء في حسن العبارة وشرف اللفظ، وهذا محال.

عرفه البلغاء وأجمعوا عليه من أنه ﷺ كان أفصح العرب، وإذا بطل أن يكون المنع من أجل هذه المعاني^(١)، وكنا قد أعلمناه أنا ندعوه إلى الشعر من أجلها، ونحدوه بطلبه على طلبها، كان الاعتراض بالآية محالاً، والتعلق بها خطأً من الرأي وانحلالاً^(٢).

[الرد على من تعلق بقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾]

فإن قال: إذا قال الله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ [يس: ٦٩] فقد كره للنبي ﷺ الشعر ونزَّهه عنه بلا شبهة، وهذه الكراهة وإن كانت لا تتوجَّه إليه من حيث هو كلام، ومن حيث أنه بليغ بيِّنٌ وفصيحٌ حسن ونحو ذلك، فإنها تتوجَّه إلى أمر^(٣) لا بدَّ لك من التلبُّس به في طلب ما ذكرت أنه مُرادك من الشعر، وذاك أنه لا سبيل لك إلى أن تميز كونه كلاماً عن كونه شعراً، حتى إذا رويته التبتت به من حيث هو كلام، ولم تلتبس به من حيث هو شعر. هذا محال وإذا كان لا بدَّ لك من ملازمة موضع الكراهة، فقد لزم العيب برواية الشعر وإعمال اللسان فيه^(٤).

قيل له:

هذا منك كلامٌ لا يتحصَّل، وذلك أنه لو كان الكلام إذا وُزن حطَّ ذلك من قدره وأزرى به، وجلب على المفرغ له في ذلك القلب إثمًا، وكسبه ذمًّا، لكان من حق العيب أن يكون على واضع الشعر أو من يريده لمكان الوزن خصوصاً دون من يريده لأمرٍ خارج منه، ويطلبه لشيءٍ سواه^(٥).

(١) يعني إذا بطل أن يكون المنع من الشعر من أجل كونه قولاً فصلاً وكلاماً جزلاً... إلخ، كان التعلق بالآية والاعتراض بها على الشعر خطأً من الرأي، وجملة «وكنا قد أعلمناه» إلى: «طلبها» اعتراضية بين إذا وجوابها.

(٢) جملة هذا الكلام يحمل اعترافاً ضمنيّاً بأن علة منع رسول الله ﷺ من الشعر هي كونه معتمداً على الأوزان والقوافي حسب، أو كونه مجرد إيقاع ونغم.

(٣) يقصد بالأمر الذي لا بدَّ من التلبس به في الشعر: الأوزان والقوافي.

(٤) كل هذا اعتراض ثانٍ ممن اعترض على الشعر لأوزانه وقوافيه، وحاصله: إذا سلمنا جدلاً بأن الآية لا تمنع الشعر من حيث كونه كلاماً فصيحاً، فالإشكال في أن كونه كلاماً فصيحاً ملتبس بكونه شعراً موزوناً مقفىً، ولا نستطيع أن نفصل بين الأول المباح والثاني غير المباح.

(٥) هذا رد عبد القاهر على الاعتراض الثاني، وحاصل ردّه أنه لو كان الذم للوزن لكان العيب على الشاعر أو على من يريد الشعر لمجرد الوزن والموسيقى.

فأما قولك: إنك لا تستطيع أن تطلب من الشعر ما لا يكره حتى تلتبس بما يكره^(١)، فإني إذا لم أقصده من أجل ذلك المكروه ولم أردْهُ له، وأردته لأعرف به مكان بلاغة، وأجعله مثلاً في براعة، أو أحتج به في تفسير كتاب وسنة، وأنظر إلى نظمه ونظم القرآن، فأرى موضع الإعجاز، وأقف على الجهة التي منها كان، وأتبيّن الفصل والفرقان^(٢) فحق هذا التلبس^(٣) ألا يُعتد عليّ ذنباً، وألا أؤاخذه به؛ إذ لا تكون مؤاخذه حتى يكون عمداً إلى أن تواقع المكروه وقصدٌ إليه، وقد تتبع العلماء الشّعْوَذَةَ والسحر وعُنُوا بالتوقف (الوقوف) على حيل الموهّين؛ ليعرفوا فرق ما بين المعجزة والحيلة، فكان ذلك منهم من أعظم البر؛ إذ كان الغرض كريماً والقصد شريفاً^(٤).

هذا^(٥)، وإذا نحن رجعنا إلى ما قدّمنا من الأخبار، وما صحّ من الآثار وجدنا الأمر على خلاف ما ظنّ هذا السائل، ورأينا السبيل في منع النبي ﷺ الوزن، وأن ينطلق لسانه بالكلام الموزون غير ما ذهبوا إليه^(٦)، وذاك أنه لو كان منع تنزيهه وكراهته، لكان ينبغي أن يكره له سماع

(١) ما يكره هو الأوزان والقوافي، وما لا يكره هو ما في الشعر من فصاحة وبلاغة، وعبد القاهر يلخص في هذه الجملة الاعتراض الثاني، ويقول: إذا سلمنا به جدلاً فإن الشعر لم يقصد من أجل ما فيه من موسيقى، وأن عبد القاهر عندما ذكر طلب الشعر والعلم به لم يردّه لما فيه من وزن وقافية، وإنما أرادّه لمقاصد أخرى تؤدي إلى معرفة الإعجاز.

(٢) هذه العبارة من قوله: «أردته لأعرف به مكان بلاغة...» إلى قوله: «وأتبيّن الفصل والفرقان» جاءت عرضاً في سياق الدفاع عن الشعر لكنها من الخطورة بمكان؛ لأنها تؤسس منهجاً نقدياً في البحث عن الإعجاز، ويتلخص حسب كلام عبد القاهر في الخطوات التالية:

١- النظر في نظم الشعر لاستخراج خصوصيات ذلك النظم.

٢- النظر في نظم القرآن واستخراج خصوصياته.

٣- الموازنة بين هذا وذاك لاستخراج ما تجدد بنظم القرآن وما انفرد به، ففيه يكمن الإعجاز.

(٣) يقصد بهذا التلبس: تلبس المكروه وهو أوزان الشعر بغير المكروه من فصاحة الشعر وبلاغته.

(٤) من قوله: «وقد تتبع العلماء الشعْوَذَةَ» حجة على أن الغاية الشريفة تبيح تعلم الممنوع.

(٥) (هذا) اسم إشارة يكمن فيه ما سبق من أنه مع التسليم جدلاً بأن المنع من الشعر في الآية لما فيه من أوزان، فإن الشعر يطلب لأغراض أخرى شريفة، ثم يلتف عبد القاهر بعد (هذا) على ذلك الفرض الجلي فيطلبه بما صحّ في الآثار من أن النبي ﷺ كان يأمر بالشعر ويحث عليه ويستمتع إليه، وإنما منع من تعلمه، ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ لتكون الحجة بالقرآن أقهر وأظهر، ولتكون أردّ للشبهة والريبة... راجع بقية كلامه في هذه الفقرة.

(٦) يقصد ما ذهبوا إليه من كراهة الشعر من أجل وزنه.

الكلام موزوناً وأن يُنَزَّه سمعه عنه كما نُزَّه لسانه، وكان ﷺ لا يأمر به ولا يحث عليه، وكان الشاعر لا يُعان على وزن الكلام وصياغته شعراً ولا يُؤيد فيه بروح القدس.

وإذا كان هذا كذلك، فينبغي أن يُعلم أن ليس المنع في ذلك منع تنزيه وكرهه، بل سبيل الوزن في منعه ﷺ إياه سبيل الخط حين جعل ﷺ لا يقرأ ولا يكتب، في أن لم يكن المنع من أجل كراهة كانت في الخط، بل لأن تكون الحجة أبهر وأقهر، والدلالة أقوى وأظهر، ولتكون أكعم^(١) للجاحد وأقمع للمعاند، وأردّ لطالب الشبهة، وأمنع من ارتفاع الريبة.

[الرد على من تعلل بقوله تعالى: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾]

وأما التعلل بأحوال الشعراء بأنهم قد ذُمُوا في كتاب الله تعالى^(٢)، فما أرى عاقلاً يرضى به أن يجعله حجة في ذم الشعر وتهجينه، والمنع من حفظه وروايته، والعلم بما فيه من بلاغة، وما يختص به من أدب وحكمة، ذاك لأنه يلزم على قود^(٣) هذا القول أن يعيب العلماء في استشهادهم بشعر امرئ القيس وأشعار أهل الجاهلية في تفسير القرآن وفي غريبه وغريب الحديث، وكذلك يلزمه أن يدفع سائر ما تقدم ذكره من أمر النبي ﷺ بالشعر وإصغائه إليه واستحسانه له.

هذا، ولو كان يسوغ ذم القول من أجل قائله، وأنه يحمل ذنب الشاعر على الشعر لكان ينبغي أن يُخص ولا يُعم، وأن يُستثنى، فقد قال الله ﷻ: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الشعراء: ٢٢٧]، ولولا أن القول يجرُّ بعضه بعضاً، وأن الشيء يُذكر لدخوله

(١) أكعم من كعم، وأصله من الكعام وهو شيء يجعل على فم البعير، والساكت المكعوم هو الذي أُلجم [راجع لسان العرب].

(٢) في قوله تعالى: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ ﷻ: ﴿لَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ ﷻ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٣-٢٦].

وقد احتج من ذم الشعر بهذه الآيات، وهو احتجاج في غير محله لأسباب ذكرها عبد القاهر في هذه الفقرة، حاصلها: أنه يترتب عليه عيب العلماء الذين استشهدوا بشعر امرئ القيس وغيره في تفسير القرآن وغريبه وغريب الحديث، كما يلزم عليه دفع ما ورد من استماع رسول الله ﷺ للشعر والحث عليه، ثم إنه احتج بهذه الآيات على ذم الشعر، ولم ينظر إلى الاستثناء في قوله عقبه: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الشعراء: ٢٢٧] مما يدل على قصد التجني.

(٣) القود لغة: القصاص، ويقصد هنا: أنه يلزم على جريرة هذا القول. [راجع: دلائل الإعجاز، تحقيق: أبناء الداية، دار قتيبة، ص (٢٩)].

في القسمة، لكان حقُّ هذا ونحوه ألا يُتَشَاغَلَ به وألا يُعاد ويُبدَأ في ذكره.

[الرد على من زهد في النحو]

وأما زهدهم في النحو واحتقارهم له وإصغارهم أمره، وتهاونهم به، فصنيعهم في ذلك أشنع من صنيعهم في الذي تقدم^(١) وأشبه بأن يكون صدًّا عن كتاب الله وعن معرفة معانيه. ذاك لأنهم لا يجدون بُدًّا من أن يعترفوا بالحاجة إليه فيه، إذ كان قد علّم أن الألفاظ مغلقة على معانيها^(٢) حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يتبيّن نقصان كلام ورجحانه حتى يُعرَض عليه^(٣)، والمقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه، لا ينكر ذلك إلا من ينكر حسه، وإلا من غالط في الحقائق نفسه^(٤).

وإذا كان الأمر كذلك فليت شعري ما عُذِر من تهاون به وزهد فيه ولم ير أن يستقصيه من مصبه^(٥)، ويأخذه من معدنه، ورضي لنفسه بالنقص، والكمال لها

(١) يقصد بالذي تقدم: زهدهم في الشعر وتهاونهم به، وقد كان عبد القاهر يرى أن العلم بالشعر والعلم بالنحو من أهم أدوات الباحث عن الإعجاز، ويفهم من كلامه في هذا السياق أن العلم بالنحو أهم، وأن التقليل من شأنه أشنع من التقليل من أمر الشعر، وذلك يرجع إلى أن بالنحو تفتح معاني القرآن، وبالشعر ونقده يعرف الإعجاز، وفهم المعاني مُقدِّم على معرفة الإعجاز، ولا مفر للبحث عن نواحي إعجاز القرآن من معرفة معانيه ثم كفايات وخصوصيات نظم تلك المعاني.

(٢) المقصود معاني التراكيب لا المفردات، فهذه المعاني تتحدد وتتكون من مراعاة الصلات والعلاقات بين الكلمات، وهذه مسألة تحكمها السليقة والعرف اللغوي والاستعمال، وذلك في عموم النظم، بحيث تأتي مفردات التركيب مترتبة ترتيباً طبعياً فلا يتوقف فهم معناه على ضبطه وإعرابه مثل قال محمد الشعر وأحسن أداء المعاني، وإنما كان عبد القاهر يقصد النظم البلاغي الحافل بالتصرف والتخير والصنعة بالتقديم والتأخير والحذف والإيجاز والقصر وتحويل الفاعل تمييزاً والمفعول... إلخ، فذلك هو النظم الذي تكون الألفاظ فيه مغلقة على معانيها حتى يفتحها الإعراب الذي يؤدي إلى العلم بمواقع الكلمات، وكيف تحركت وتشكلت بعد التصرف في نظمها.

(٣) فالتصرف في النظم بالتعريف أو التنكير، والتأخير يؤدي إلى خصوصيات زائدة على أصل المعنى مما يترتب عليه رجحان كلام على كلام ولا يعرف هذا إلا بواسطة النحو والإعراب الذي يحدد ماذا قدم، وماذا أخر، وماذا عرّف، وماذا نكّر؟

(٤) لا ينكر الإنسان حسه إلا إذا عدم الذوق الحساس، ولا يغالط في الحقائق نفسه إلا إذا كان هناك نقصان في عقله، وهذه لفظة مهمة إلى ضرورة الذوق والعقل للإحساس بالمعاني، وتصور العلاقات التي تؤدي إليها.

(٥) يستقيه من مصبه: تمثيل يقصد به أن يأخذ النحو من مصادره الأصلية.

معرض^(١)، وآثر الغيبة وهو يجد إلى الربح سبيلاً.

[ما يجب من النحو وما لا يجب لمعرفة كتاب الله تعالى]

فإن قالوا^(٢): إنا لم نأب صحة هذا العلم ولم ننكر مكان الحاجة إليه في معرفة كتاب الله تعالى، وإنما أنكرنا أشياء كثرتهم بها، وفُضِّل قول تكلفتموها ومسائل عويصة تجسّمت الفكر فيها، ثم لم تحصلوا على شيء أكثر من أن تُغربوا على السامعين، وتُعابوا بها الحاضرين.

قيل لهم: خبرونا عما زعمتم أنه فضول قول، وعويص لا يعود بطائل، ما هو؟ فإن بدءوا فذكروا مسائل التصريف التي يضعها النحويون للرياضة (الذهنية)، ولِضَرْب من تمكين المقاييس في النفوس كقولهم: كيف تُبني من كذا وكذا؟ وكقولهم: ما وزن كذا؟ وتتبعهم في ذلك الألفاظ الوحشية كقولهم: ما وزن «عزويت»؟ وما وزن «أزوتان»؟ وكقولهم في باب ما لا ينصرف: لو سميت رجلاً بكذا كيف يكون الحكم؟ وأشبه ذلك، وقالوا: أتشكُّون أن ذلك لا يُجدي إلا كد الفكر وإضاعة الوقت؟

قلنا لهم: أما هذا الجنس، فلسنا نعيكم إن لم تنظروا فيه ولم تُعنوا به، وليس يهمنّا أمره فقولوا فيه ما شئتم، وضعوه حيث أردتم^(٣)، فإن تركوا ذلك وتجاوزوه إلى الكلام على أغراض واضع اللغة على وجه الحكمة في الأوضاع، وتقرير المقاييس التي اطرّدت عليها، وذكر العلل التي اقتضت أن تُجري على ما أُجريت عليه، كالقول في المعتل، وفيما يلحق الحروف الثلاثة التي هي

(١) والكمال لها معرض: لا يستقيم المعنى إلا على تقدير أما الكمال فهو عنه معرض، فالواو ليست عاطفة ولكنها استئنافية.

(٢) المقصود بهم خصوم فكرة عبد القاهر والتي تتلخص في ضرورة العلم بالنحو والإعراب للمفسر عمومًا وللباحث عن الإعجاز خصوصًا، وهؤلاء كانوا - كما يدل كلام عبد القاهر - يقرّون إجمالاً بالحاجة إلى النحو لمعرفة كتاب الله تعالى ثم ينكرون أشياء لا تفيد في هذه المعرفة مثل مسائل التصريف والأوزان، وتغيير حروف العلة، وعلل الإعراب في المثني والجمع، وبعض مسائل الوضع اللغوي، ومعهم الحق، ومع أن عبد القاهر كان متحفظًا في استبعاد بعض هذه الأمور، فإنه في النهاية يوافق على استبعادها تجنبًا للجدل، ثم يستثمر ما يقربُه الخصوم من حاجة معرفة كتاب الله للنحو إجمالاً، لينبني عليه ويكشف مواضع التقصير فيه، وهذا حاصل ما ورد من قوله: «فإن قالوا...» إلى قوله: «وهكذا ينبغي أن تعرض عليهم الأبواب كلها...».

(٣) هذا تسليم من عبد القاهر باستبعاد مسائل التصريف والأوزان؛ لأنها لا تفيد الباحث في التفسير ومتعاطي التأويل.

(الواو والياء والألف) من التغير بالإبدال والحذف والإسكان، أو ككلامنا مثلاً على التثنية وجمع السلامة، لم كان إعرابها على خلاف إعراب الواحد، ولم يَبَعِ النصب فيها الجر؟ وفي «النون» أنه عَوْضٌ عن الحركة والتنوين في حال، وعن الحركة وحدها في حال، والكلام على ما ينصرف وما لا ينصرف، ولم كان منع الصرف؟ وبيان العلة فيه، والقول على الأسباب التسعة وأنها كلها ثوانٍ لأصول، وأنه إذا حصل منها اثنان في اسم أو تكرر سَبَبٌ صار بذلك ثانياً من جهتين، وإذا صار كذلك أشبه الفعل؛ لأن الفعل ثانٍ للاسم، والاسم المقدّم والأوّل، وكل ما جرى هذا المجرى؟

[سكوت عبد القاهر عن المهم طلباً للأهم]

قلنا^(١): إنا نسكت عنكم في هذا الضرب أيضاً ونعذرکم فيه ونُسامحکم على علم منّا بأن قد أسأتم الاختيار ومنعتم أنفسكم ما فيه الحظ لكم، ومنعتموها الاطلاع على مدارج الحكمة وعلى العلوم الجمّة. فدعوا ذلك وانظروا في الذي اعترفتم^(٢) بصحته وبالحاجة إليه، هل حصلتموه على وجهه؟ وهل أحطتم بحقائقه؟^(٣) وهل وفّيتُم كل باب منه حقه^(٤)، وأحكمتموه إحكاماً يؤمّنكم الخطأ فيه^(٥) إذا أنتم خضتم في التفسير وتعاطيتم التأويل، ووازنتم بين بعض الأقوال وبعض، وأردتم أن تعرفوا الصحيح من السقيم، وعُدتم في ذلك وبدأتم، وزدتم ونقصتم؟

[نماذج موضحة لكيفية الاستقصاء وتتبع الجزئيات]

وهل رأيتم إذ قد عرفتم صورة المبتدأ والخبر، وإن إعرابها الرفع أن تتجاوزوا^(٦) ذلك إلى

(١) (قلنا) جواب «إن» في قوله قبل ذلك بعشرة سطور تقريباً: «فإن تركوا ذلك وتجاوزوه إلى الكلام...» فيبين الشرط والجواب مسافة طويلة لتعدد الأشياء المعطوفة على فعل الشرط والتي تدل على كثرة ما يميل الخصوم إلى إهماله من مسائل اللغة والنحو.

(٢) هذا منهج الذي يسعى للحق، فإنه يتجنب الجدل حول نقاط الخلاف، ويبدأ مما يعترف له الخصم بصحته ليبني عليه ويصحح جوانب التقصير فيه.

(٣) «هل أحطتم بحقائقه» تدل على استقصاء موضوعات النحو، والخطاب لمن سبق الحوار معهم.

(٤) «هل وفّيتُم كل باب حقه» تدل على تتبع الجزئيات في كل باب.

(٥) «وأحكمتموه إحكاماً...» تدل على إتقان الاستيعاب والفهم الذي يمكن من الإفادة به إفادة تطبيقية عند معايشة نصوص القرآن الكريم، وهذه خطوات تستوفي المنهج العلمي السليم الذي يحتاج إليه الباحثون في كل عصر.

(٦) يعني إذا عرفتم أصول المسائل ورءوسها، فلا تتركوا فروعها وتفصيلاتها؛ لأن فيها علماً يكمن فيه خصائص الإعجاز، هذا حاصل هذه الفقرة من بدايتها إلى نهايتها.

أن تنظروا في أقسام خبره، فتعلموا أنه يكون مفردًا وجملةً، وأن المفرد ينقسم إلى ما يحتمل ضميرًا له وإلى ما لا يحتمل الضمير، وأن الجملة على أربعة أضرب، وأنه لا بد لكل جملة وقعت خبرًا لمبتدأ من أن يكون فيها ذكرٌ يعود إلى المبتدأ، وأن هذا الذكر ربما حذف لفظًا وأريد معنى، وأن ذلك لا يكون حتى يكون في الحال دليل عليه إلى سائر ما يتصل بباب الابتداء من المسائل اللطيفة والفوائد الجليلة التي لا بد منها.

وإذا نظرت في الصفة مثلاً، فعرفت أنها تتبع الموصوف، وأن مثالها قولك: «جاءني رجل ظريف» و«مررت بزيد الظريف» هل ظننت أن وراء ذلك علمًا^(١)، وأن ها هنا صفة تخصص وصفة توضح وتبين، وأن فائدة التخصيص غير فائدة التوضيح، كما أن فائدة الشياخ^(٢) غير فائدة الإبهام، وأن من الصفة صفة لا يكون فيها تخصيص ولا توضيح، ولكن يؤتى بها مؤكدة كقولهم: «أمس الدابر»، وكفوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ [الحاقة: ١٣]، وصفة يراد بها المدح والثناء كالصفات الجارية على اسم الله تعالى جده؟ وهل عرفت الفرق بين الصفة والخبر، وبين كل واحد منهما وبين الحال؟ وهل عرفت أن هذه الثلاثة تتفق في أن كافتها لثبوت المعنى للشيء ثم تختلف في كيفية ذلك الثبوت^(٣)؟

وهكذا ينبغي أن تعرض عليهم الأبواب كلها واحداً واحداً، ويسألوا عنها باباً باباً. ثم يقال: ليس إلا أحد أمرين:

إما أن تقتحموا التي لا يرضاها العاقل، فتذكروا أن يكون بكم حاجة في كتاب الله تعالى، وفي خبر رسول الله ﷺ، وفي معرفة الكلام جملة إلى شيء من ذلك، وتزعموا أنكم إذا عرفت

(١) العلم الذي يكمن وراء تنكير الصفة أو تعريفها هو من معاني النحو وثمراته، كالعلم الذي يكمن وراء التقديم في ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى﴾، والعلم الذي يكمن وراء الحذف في ﴿فَسَقَى لَهُمَا﴾، و﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾، والعلم الذي يكمن وراء نصب ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ على قراءة، وجرها على قراءة أخرى... إلخ، فكل هذا من معاني النحو وثمراته.

(٢) شياخ شيوخاً وشياًعاً: ظهر.

(٣) كل الاستفهامات الواردة في هذه الفقرة للتقرير، وكأن عبد القاهر يستنتق مجادليه بحقائق ناصعة متفرعة على ما عرفوه، وينبههم إلى فروع المسائل التي تكمن فيها كثير من معاني النحو وثمرات الإعراب، فهي مفاتيح المعاني والفوائد واللطائف في القرآن الكريم، ومن شاء فليراجع ظاهرة واحدة في «الكشاف» للزمخشري هي تعدد الأوجه النحوية لبعض كلمات القرآن وما يترتب عليها من تعدد المعاني والفوائد واللطائف؟

مثلاً أن الفاعل رفع لم يبق عليكم في باب الفاعل شيء تحتاجون إلى معرفته، وإذا نظرتُم إلى قولنا: «زيد منطلق»، لم تحتاجوا من بعده إلى شيء تعلمونه في الابتداء والخبر، وحتى تزعموا مثلاً أنكم لا تحتاجون في أن تعرفوا وجه الرفع في ﴿الصابئون﴾ في سورة «المائدة» [المائدة: ٦٩] إلى ما قاله العلماء فيه، وإلى استشهادهم بقول الشاعر:

وإلا فاعلموا أننا وأنتم بغاة ما بقينا في شقاق

وحتى كأن المشكل على الجميع غير مشكل عندكم، وحتى كأنكم قد أوتيتُم أن تستنبطوا من المسألة الواحدة من كل باب مسائله كلها، فتخرجوا إلى فن من التجاهل لا يبقى معه كلام.

وإما أن تعلموا أنكم قد أخطأتم حين أصغرتُم أمر هذا العلم، وظننتُم ما ظننتُم فيه فترجعوا إلى الحق، وتسلموا الفضل لأهله، وتدعوا الذي يزري بكم، ويفتح باب العيب عليكم، ويطيل لسان القادح فيكم، وبالله التوفيق.

هذا، ولو أن هؤلاء القوم إذ تركوا هذا الشأن تركوه جملة، وإذ زعموا أن قدر المفتقر إليه القليل منه، اقتصروا على ذلك القليل، فلم يأخذوا أنفسهم بالفتوى فيه، والتصرّف فيما لم يتعلموا منه، ولم يخوضوا في التفسير، ولم يتعاطوا التأويل لكان البلاء واحداً، ولكانوا إذ لم يبنوا لم يهدموا، وإذ لم يصلحوا لم يكونوا سبباً للفساد، ولكنهم لم يفعلوا، فجلبوا من الداء ما أعايا الطبيب، وحيرَ اللبيب، وانتهى التخليط بما أتوه فيه، إلى حدّ يُس من تلافيه، فلم يبق للعارف الذي يكره الشغب إلا التعجب والسكوت، وما الآفة العظمى إلا واحدة، وهي أن يجيء من الإنسان أن يجري لفظه، ويمشي له أن يكثر في غير تحصيل^(١)، وأن يحسن البناء على غير أساس، وأن يقول الشيء لم يقتله علماً، ونسأل الله الهداية ونرغب إليه في العصمة.

ثم إنّنا، وإن كنا في زمان هو على ما هو عليه من إحالة الأمور عن جهاتها، وتحويل الأشياء عن حالاتها، ونقل النفوس عن طباعها، وقلب الخلائق المحمودة إلى أضدادها، ودهر ليس للفضل وأهله لديه إلا الشر صرفاً والغيب بحثاً، وإلا ما يدهش عقولهم، ويسلبهم معقولهم، حتى صار أعجز الناس رأياً عند الجميع من كانت له همة في أن يستفيد علماً، أو

(١) أي يكثر كلامه من غير طائل.

يزداد فهماً، أو يكتسب فضلاً، أو يجعل له ذلك بحال شغلاً، فإن الإلف من طباع الكريم، وإذا كان من حق الصديق عليك، ولا سيما إذا تقادمت صحبته وصحت صداقته ألا تحفوه بأن تنكّبك الأيام، وتضجرك النوائب، وتخرجك من الزمان، فتتناساه جملة، وتطويه طياً، فالعلم الذي هو صديق لا يحول عن العهد، ولا يُدغل في الود، وصاحب لا يصح عليه النكث والغدر، ولا تظن به الخيانة والمكر، أولى منه بذلك وأجدر، وحقه عليك أكبر.

ثم ^(١) إن التّوق إلى أن تقر إلى الأمور قرارها، وتوضع الأشياء مواضعها، والنزاع إلى بيان ما يشكل وحلّ ما ينعقد، والكشف عما يخفي، وتلخيص ^(٢) الصفة حتى يزداد السامع ثقة بالحجة، واستظهاراً على الشبهة، واستبانةً للدليل وتبييناً للسبيل شيء في سوس ^(٣) العقل، وفي طباع النفس إذا كانت نفساً.

[إعادة النظر في معاني المصطلحات البلاغية]

ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء ^(٤) في معنى الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة وفي بيان المغزى من هذه العبارات، وتفسير المراد بها، فأجد بعض ذلك كالرمز والإيحاء ^(٥) والإشارة في خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليطلب، وموضع الدفين ليبحث عنه فيخرج، وكما يفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه، وتوضع لك

(١) (ثم) معطوفة على مضمون ما سبق وأهم ما فيه الدواعي الدينية والخلقية الباعثة على فهم كتاب الله ومعرفة لطائفه وإعجازه يضاف إليها في هذه الفقرة أن الشوق إلى التفصيل والتعليل والإقناع بالبرهان ووضع اليد على الخصائص الموصلة إلى الإعجاز شيء في سوس العقل «طبيعته»، وعبد القاهر يكتنى بهذا عن نفسه التي تأبى في مجال البحث عن الإعجاز بالإجمال والإيهام.

(٢) التلخيص: التبيين والشرح والتخليص [راجع: مادة «لخص» في (القاموس المحيط)].

(٣) السوس: الطبيعة والأصل [القاموس].

(٤) يقصد عبد القاهر العلماء الذين بحثوا قبله في الإعجاز كالواسطي والقاضي عبد الجبار وغيرهما من العلماء الذين قالوا: إن القرآن معجز بفصاحته أو ببلاغته، ثم فسروا الفصاحة والبلاغة وتفسيرات مبهمة أو مجملة.

والجملة الأولى في هذه الفقرة تشير إلى منهج عبد القاهر في البحث الذي التزم به منذ بداية حياته العلمية، وأنه كان قبل أن يخط بقلمه يعكف على أقوال السابقين فينظر فيها، ويعمل فيها فكره ثم يقول فيها رأيه.

(٥) الإيحاء عند البلاغيين المتأخرين أقل خفاءً من الرمز، ولكن يبدو أن عبد القاهر سوى بينهما في الخفاء بدليل المعطوف عليهما.

القاعدة لتبني عليها^(١).

ووجدت المَعُول على أن ها هنا نظماً وترتيباً، وتأليفاً وتركيباً، وصياغةً وتصويراً، ونسجاً وتحبيراً^(٢)، وأن سبيل هذه المعاني في الكلام الذي هي مجاز فيه سبيلها في الأشياء التي هي حقيقة فيها^(٣)، وأنه كما يَفْضُل هناك النظم والتأليف والتأليف والنسج والصياغة الصياغة، ثم يعظم الفضل وتكثر المزية حتى يفوق الشيء نظيره، والمجانس له درجات كثيرة، وحتى تتفاوت القيم التفاوت الشديد، كذلك يَفْضُل بعض الكلام بعضاً، ويتقدم منه الشيء

(١) حاصل هذا أن المراد من هذه المصطلحات كان بعضه خفياً غامضاً كالرمز والإيهام والإشارة في خفاء، وبعضه كان مجملاً كالمقدمات التي لم توصل بالتناجج، ولقد ضرب عبد القاهر لهذا النوع «المجمل» أربعة أمثال مما يدل على شدة اهتمامه به، وأنه كان الغالب على أقوال العلماء، وهذه الأمثال في قوله: «وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء لِيُطْلَب، وموضع الدفن لِيُحِثَّ، وكما يفتح لك الطريق إلى المطلوب لنسلكه، وتوضع لك القاعدة لتبني عليها»، ثم إن عبد القاهر عدّد هذه الأمثال لمزيد الإيضاح حتى لا تجد في المثل الأخير حاجة إلى المزيد، وهو يعني أن كلام السابقين في تفسير هذه المصطلحات في حاجة للتكملة، فهو هنا لا يخطئ السابقين في شيء ولا يعيب عليهم شيئاً؛ لأن هذا هو شأن التأليف في سائر العلوم، أن يضع السابق القاعدة ويأتي اللاحق ليبني عليها.

(٢) هذا يعني أن عبد القاهر فسّر الفصاحة والبلاغة... إلخ. بالمعنى الذي كان يهتف به قلبه، ويرى أن هو الذي يرجع الإعجاز إليه وهو النظم والتأليف... إلخ، فعندما يقال: القرآن معجز بفصاحته أو ببلاغته يعني به نظمه وتأليفه وصياغته على أن يصل بهذا النظم منتهى الفصاحة وقمة البلاغة، والمتبادر في أول الأمر أن النظم والترتيب والتأليف والصياغة والتصوير... إلخ. أشياء مترادفة، ولكن بينها فروقاً يسيرة يدل التأمل في ترتيب عبد القاهر إياها على تلك الفروق.

فنظم الكلمات وترتيبها مرحلة أولى تستغرق صنعة الناظم وتفكيره حتى إذا ظهرت للكلام صورة مكتملة كان ذلك هو التأليف والتركيب، ثم إن التدبر والتخير في ذلك التأليف يؤدي إلى صياغة وتصوير أو نسج وتحبير بحسب التنوع في الصنعة والتفنن فيها؛ لأن صياغة الفضة والذهب غير نسج الثياب وتحبيرها، فبينها من التفاوت ما بينها، وهناك تفاوت آخر في درجات نظم الشيء الواحد.

(٣) يعني أن انتقال هذه المصطلحات (النظم والتأليف... إلخ) من معانيها الحقيقية في الأشياء المادية «الذهب والفضة والثياب» إلى معانيها المجازية في الكلام يترتب عليه سريان صفات الأولى للثانية، وعبد القاهر يركز هنا على تعدد المستويات وتفاوت الدرجات، فكما يَفْضُل عقدٌ عقداً في نظمه ونوعه وشكله، وكما يفضل ثوبٌ ثوباً ويعظم التفاوت بينهما كذلك يفضل بعض الكلام بعضاً ويرتقى في هذا إلى درجة لا يرقى إليها سواه كما في كلام الله المعجز.

كان عبد القاهر يقصد إذن من قياس نظم الكلام على نظم الماديات.. كان يقصد منه توضيح المقصود من النظم ثم تفاوت درجاته وترقي بعضه إلى درجة لا يصل إليها سواه كما في كلام الله تعالى، وبقيّة الفقرة تدور حول هذا المعنى.

الشيء ثم يزداد فضله ذلك، ويترقى منزلة فوق منزلة، ويعلو مَرَقَبًا بعد مَرَقَب^(١)، ويستأنف له غاية بعد غاية حتى ينتهي إلى حيث تنقطع الأطماع وتحسر الظنون^(٢) وتسقط القوى، وتستوي الأقدام في العجز.

وهذه^(٣) جملة قد يرى في أول الأمر وبادئ الظن أنها تكفي وتغني، حتى إذا نظرنا فيها وعدنا وبدأنا وجدنا الأمر على خلاف ما حسبناه، وصادفنا الحال على غير ما توهمناه، - وعلمنا أنهم لئن أقصروا اللفظ لقد أطالوا المعنى، وإن لم يغرقوا في النزاع لقد أبعدوا على ذاك في المرمى^(٤) -.

وذاك أنه يُقال لنا: ما زدتم على سُقْتَم قياسًا، فقلتم نظم ونظم، وترتيب وترتيب ونسج ونسج، ثم بنيت عليه أنه ينبغي أن تظهر المزية في هذه المعاني ها هنا حسب ظهورها هناك، وأن يعظم الأمر في ذلك كما عظم ثم.

[منهج عبد القاهر في البحث عن مزايا النظم]

وهذا^(٥) صحيح كما قلتم، ولكن بقي أن نُعلمونا مكان المزية في الكلام وتصفوها لنا، وتذكروها ذكرًا كما يُنصُّ الشيءُ ويعيَّن، ويكشف عن وجهه ويبيِّن^(٦)، ولا يكفي أن تقولوا:

(١) المرقب: المكان المرتفع يقف عليه الناظر، والمقصود بهذه الجملة وما بعدها بلوغ درجة الإعجاز في كلام الله تعالى، فهذه هي المنزلة الوحيدة التي تنقطع عندها الأَطْمَاعُ، وتسقط القوى... إلخ، وكان حديثه عن تفاوت النظم والمعرفة به من أجل هذا.

(٢) تحسر الظنون: تكل من التعب وتنقطع عن المضي.

(٣) يعود اسم الإشارة على ما سبق من تفسيره للفصاحة والبلاغة... بالنظم والترتيب... إلخ.

(٤) ما بين الشرطتين.. كالأعراض المبيِّن بين ما قبله وما بعده، وقصد بهاتين الجملتين أن القدماء وإن جاءت تفسيراتهم لمعنى الفصاحة والبلاغة والبراعة مجملة، فإن معانيها كثيرة، وفي هذا ثناء على القدماء والتماس العذر لهم في إجمالهم، وأغرق في النزاع: تعب في رمي السهم من القوس، والجملة «وإن لم يغرقوا في النزاع لقد أبعدوا في المرمى» تمثيل لكثرة الفائدة رغم قلة الجهد.

(٥) هذا الكلام على لسان شخص يخاطب عبد القاهر خطابًا حقيقياً أو مفترضًا، فيقول: هذا الذي فعلتموه من قياس نظم الكلام على نظم العقود، ونسج الكلام على نسج الثياب، وأنه يلزم أن تظهر المزية في الكلام كظهورها في العقود والثياب... إلخ هذا صحيح ولكن لا بد من وضع اليد على المزية في الكلام وتحديد مكانها ووصفها... إلخ.

(٦) هذا الكلام يشير إلى ملامح المنهج وليس نصًّا فيه، وكان حديثه هنا عن المزية في النظم عمومًا، وذلك على سبيل التمهيد للبحث عن مزايا نظم القرآن التي يتميز بها عن نظم سائر البشر، وقوله: =

«إنه خصوصية في كيفية النظم وطريقة مخصوصة في نَسْقِ الكَلِم بعضها على بعض» حتى تصفوا تلك الخصوصية وتبينوها وتذكروا لها أمثلة وتقولوا: «مثل كيت وكيت» كما يذكر لك من تستوصفه عمل الديباج المنقش ما تعلم به وجه دقة الصنعة أو يعملها^(١) بين يديك حتى ترى عياناً كيف تذهب تلك الخيوط وتجيء؟ وماذا يذهب منها طولاً؟ وماذا يذهب منها عرضاً؟ وبِمَ يبدأ؟ وبِمَ يُثنى؟ وبِمَ يُثَلَّث؟^(٢) وتبصر من الحساب الدقيق ومن عجيب تصرف اليد ما تعلم معه مكان الحِذْق وموضع الأستاذية.

ولو كان قول القائل^(٣) لك في تفسير الفصاحة: «إنها خصوصية في نظم الكلم وضم بعضها إلى بعض على طريقة مخصوصة أو على وجوه تظهر بها الفائدة» أو ما أشبه ذلك من القول المجمل كافياً^(٤) في معرفتها ومُغْنياً في العلم بها لكفى مثله في معرفة الصناعات كلها. فكان يكفي في معرفة نسج الديباج الكثير التصاوير أن تعلم أنه ترتيب للغزل على وجه

= «وتذكروها كما يُنصّ الشيء ويعين» بيان وتوضيح لقوله: «تعلمونا مكان المزية»، وقوله: «ويكشف عن وجهه ويبيّن» توضيح لقوله: «وتصفوها لنا»، وهنا تتحدد ملامح المنهج في التحليل وترك الإجمال إلى التفصيل، وقد نصّ على هذا بعد.

(١) كما يذكر لك «قولاً» أو يعملها بين يديك «فعلاً» حتى تستوثق بعينك.
(٢) ينسحب هذا على المزية التي لا تكون في المفرد وحده حسب اتجاه عبد القاهر، وإنما تكون في حركة المفردات في التركيب وكيفياتها تعريفاً وتنكيراً وتقديراً وتأخيراً وذكرًا وحذفًا، وما يترتب على ذلك من خصوصيات مرتبطة بالسياق.
(٣) لعل عبد القاهر يقصد بهذا القاضي عبد الجبار، فهذه عبارته في تفسير معنى الفصاحة التي رد الإعجاز إليها.

(٤) «كافياً» خبر كان في صدر الفقرة، وحاصله أن هذا القول في تفسير الفصاحة غير كافٍ، وقد سبق أن عبد القاهر أثنى على السابقين بأنهم إن قصروا اللفظ فقد أطالوا المعنى والفائدة، وهنا يذكر أن قولهم غير كافٍ وهذا يشير إلى تردد عبد القاهر بين تقدير هؤلاء العلماء وبين تقديم نقدًا موضوعيًا.
ومن الواضح أن حديث عبد القاهر عن الإعجاز كان أكثر صدى لما قاله المعتزلة، ومن المعروف أن المعتزلة لم يكن موقفهم في تفسير الإعجاز واحدًا، فبعضهم قال: إن القرآن معجز بالصرفة، وبعضهم قال: إن إعجاز القرآن ثبت من عجز العرب عن الإتيان بمثله واكتفوا بهذا، وفريق آخر رأى أن القرآن معجز ببلاغته وفصاحته ثم فسّر الفصاحة تفسيرًا مجملًا كالقاضي عبد الجبار الذي كان يقصده الشيخ عبد القاهر هنا، وربما يستدرك على هذا أن بعض المعتزلة كالرمانى أرجع الإعجاز لوجوه عدة منها البلاغة ثم قسّمها وشرح أقسامها ووضع يده في أثناء هذا الشرح على كثير من تلك الزايا والخصائص، ومنها ما يتصل بالجملة والتركيب، ومنها ما يتصل بالمفرد وتلاؤم الحروف والحركات، وربما كان هذا سببًا في إعراض عبد القاهر عنه لعدم اكترائه بالمفرد وتلاؤم الحروف في مجال الفصاحة.

مخصوص، وضمَّ لطاقت الإبريسم بعضها إلى بعض على طرق شتى، وذلك ما لا يقوله عاقل.

وجملة الأمر أنك لن تعلم في شيء من الصناعات علماً يُمرُّ فيه وتُحلى^(١) حتى تكون ممن يعرف الخطأ فيها من الصواب، ويفصل بين الإساءة والإحسان، بل حتى تفاضل بين الإحسان والإحسان وتعرف طبقات المحسنين^(٢).

وإذا كان هذا هكذا، علمت أنه لا يكفي في علم^(٣) الفصاحة أن تنصب لها قياساً ما، وأن تصنفها وصفاً مجملاً، وتقول فيها قولاً مرسلاً، بل لا تكون من معرفتها في شيء حتى تفصل القول وتُحصّل، وتضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم وتعدّها واحدة واحدة وتسمّيها شيئاً شيئاً، وتكون معرفتك معرفة الصنّع الحاذق الذي يعلم علم كل خيط من الإبريسم الذي في الديباج، وكل قطعة من القطع المنجورة^(٤) في الباب المقطّع، وكل أجرّة من الأجرّ الذي في البناء البديع^(٥).

[استنهاض الهمّة بعد رسم المنهج]

وإذا نظرت إلى الفصاحة هذا النظر، وطلبتها هذا الطلب احتجت إلى صبر على التأمل، ومواظبة على التدبّر وإلى همّة تأبى لك أن تقنع إلا بالتّمام، وأن تربع^(٦) إلا بعد بلوغ الغاية، ومتى جشمت^(٧) ذلك، وأبيّت إلا أن تكون هنالك، فقد أغمّت إلى غرض كريم، وتعرضت

(١) يُمرّ فيه وتحلى: تعرف الحلو من المر والجيد من الرديء، وهذا يشير إلى ملّح آخر من ملامح منهج الشيخ في البحث عن مزايا النظم.

(٢) لا يفصل بين الإساءة والإحسان، ويستطيع أن يفاضل بين الإحسان والإحسان ليعرف طبقات المحسنين إلا ناقد ذو قدم راسخ، ولقد كان عبد القاهر يرى أن العلم بالشعر ونقده شرط للبحث في الإعجاز كما سبق.

(٣) علم الفصاحة يعني معرفة الفصاحة أو تفسيرها ولا يقصد العلم الذي يقتضي قواعد وضوابط بدليل ضمير المؤنث بعدها الذي يعود للفصاحة، ولو كان يقصد العلم ذا القواعد والضوابط لذكر الضائرات بعده فقال مثلاً: لا يكفي في علم الفصاحة أن تسب له... وأن تصفه... إلخ.

(٤) المنجورة: التي سواها النجار وأتقن صنعتها.

(٥) يعيد الشيخ ويزيد من ضرب الأمثلة التي تؤكد فكرة الوصف التحليلي الظاهر للعيان لخصوصيات الفصاحة ومزايا النظم.

(٦) «تربع»: تتوقف.

(٧) جشمت ذلك: حملت نفسك عليه.

لأمر جسيم، وآثرت التي هي أتم لدينك وفضلك، وأنبل عند ذوي العقول الراجحة لك، وذلك أن تعرف حجة الله تعالى من الوجه الذي هو أضوأ لها وأنوه لها وأخلق بأن يزداد نورها سطوعاً وكوكبها طلوعاً، وأن تسلك إليها الطريق الذي هو آمن لك من الشك وأبعد من الريب وأصح لليقين وأحرى بأن يبلغك قاصية التبيين.

واعلم أنه لا سبيل إلى أن تعرف صحة هذه الجملة^(١) حتى يبلغ القول غايته، وينتهي إلى آخر ما أردت جمعه لك، وتصويره في نفسك، وتقريره عندك.

[إثبات الإعجاز بالدليل الواضح]

إلا أن ها هنا نكتة، إن أنت تأملتَها تأمل المثبت، ونظرت فيها نظر المتأني رجوت أن يحسن ظنك، وأن تنشط للإصغاء إلى ما أورده عليك^(٢)، وهي أنا إذا سقنا دليل الإعجاز فقلنا: لولا أنهم حين سمعوا القرآن وحين تُحدّوا إلى معارضته سمعوا كلاماً لم يسمعوا قط مثله، وأنهم رازوا [اختبروا] أنفسهم فأحسوا بالعجز عن أن يأتوا بما يوازيه أو يدانيه أو يقع قريباً منه، لكان محالاً أن يدعوا معارضته وقد تُحدّوا إليه، وقرّعوا فيه، وطولبوا به، وأن يتعرّضوا لشبّا الأسنة [حد الأسنة]، ويقتحموا موارد الموت^(٣).

(١) يقصد بـ«هذه الجملة» ما دعا إليه في الفقرة السابقة من إثبات الإعجاز بالدليل الساطع.

(٢) يقصد من هذه النكتة: فكرة كانت شائعة يسوقها في هذه الفقرة على سبيل التنبيه والإيقاظ للإصغاء إلى ما يورده من أدلة الإعجاز في فقرة تالية.

(٣) حاصل هذه الفقرة رد غير مباشر على بعض المعتزلة الذين قالوا: يثبت إعجاز القرآن بعجز العرب عن أن يأتوا بمثله، فيقول: إذا سقنا دليل الإعجاز فقلنا ما قالوه: إن إعجاز القرآن يثبت بعجز العرب عن الإتيان بمثله، ودليل عجزهم ترك المعارضة مع قيام التحدي، وترك ميدان اللسان إلى ميدان السنان، فإن سؤالا يتوجه إلينا حينئذٍ عما ذا عجزوا؟ فالفقرتان متصلتان.

لكن عبد القاهر عقد في عبارته، وأطال الفاصل بين الشرط وجوابه «إذا سقنا دليل الإعجاز... فقل لنا قد سمعنا»، وأبس حين أوقع بينهما شرطاً آخر وجوابه هو «لولا أنهم حين سمعوا القرآن... لكان محالاً أن يدعوا معارضته»، وفصل بالجميل الاعتراضية، وقد أدى هذا إلى تفكك المعنى وتقليل تواصله، وصعوبة السيطرة عليه، مع أن الفكرة يسيرة، وقد سبق الشيخ للحديث عنها بما هو أبسط وأيسر، ولكن يحرص هنا على تجنب القدح وتخطيء السابقين فافترض أنه نفسه لو قال بما قالوه لما سلم كلامه من الاعتراض والنقص؛ لأنه لا يكفي أن يقال: إن القرآن معجز؛ لأن العرب عجزوا عن الإتيان بمثله، بل لا بد من بيان نواحي العجز، وذكر مزايا القرآن التي كانت سبب عجزهم.

فقليل لنا: قد سمعنا ما قلتم فخبرونا عنهم^(١)، عما ذا عجزوا؟ أعن معاني من دقة معانيه وحسنها وصحتها في العقول؟ أم عن ألفاظ مثل ألفاظه؟ فإن قلتم: «عن الألفاظ» فماذا أعجزهم من اللفظ؟ أم ما بهرهم منه؟

فقلنا: أعجزتهم مزايًا ظهرت لهم في نظمه^(٢)، وخصائص صادفوها في سياق لفظه^(٣)، وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها^(٤)، ومجاري ألفاظها ومواقعها^(٥)، وفي كل مثل^(٦)،

(١) الضمير في «عنهم» و«عجزوا» يعود للعرب الذين حاولوا الإتيان بمثل القرآن فعجزوا.
(٢) «مزايًا للنظم»: أسرارهِ ومعانيهِ الإضافية التي تتجدد من طرق خاصة في النظم، فمثلاً إذا كان هناك نظمان لمعنى واحد، فإن أحدهما إذا اختص بمزايًا وأسرار كان ذلك دليلاً على خصوصية في ذلك النظم، وكلام الشيخ مجمل؛ لأنه قال: «ظهرت لهم» ولم يظهرها لنا ولم يحدها أو يصفها أو يصف شيئاً منها من خلال النماذج حسب نهجه الذي كان يطمح إليه، والحق أنه لا تتبين مزايًا نظم القرآن كاملة وبشكل موضوعي محدد إلا بعد الموازنة التطبيقية بين معنيين أحدهما بأسلوب القرآن، والآخر بأسلوب بشري فصيح كالموازنة الجزئية بين قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وبين قوله ﷺ مما رواه البخاري ومسلم: «خذوا من العمل ما تطيقون، فإن الله تعالى لا يمل حتى تملوا»، ولكن عبد القاهر كان يؤسس المنهج، ويذكر الأدوات والدلائل، ويدلنا على أهم ظواهر النظم.
(٣) «خصائص صادفوها في سياق لفظه» يعني ما يترتب على النظم من خصائص تكمن في السياق وفي روح المعاني وفي الأغراض الناتجة عن ذلك النظم الخاص، فهذا من الإعجاز ومن السيات المميزة للنص القرآني؛ لأنه يُلَوِّح بمعاني وخصائص لا تلوح من أي نصوص أخرى، مثلاً في قوله تعالى في خطاب أهل الكتاب الذين كفروا بمحمد ﷺ وبالقرآن: ﴿وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾ [البقرة: ٤١] فهذا يشير إلى معنى مفهوم من السياق هو تأنيبهم ولومهم على المبادرة للتكذيب مع معرفتهم بالحق وإنكاره، ومثل هذه الخصوصيات كثيرة جداً في القرآن وهي من إعجازه.

(٤) يقصد الشيخ إعجاز نظم الآية ابتداءً وانتهاءً، والإعجاز في نهايات الآيات «فواصلها» ظاهر من جهتين، الأولى: ارتباط الفاصلة معنوياً بسائر الآية، والثانية: ما يترتب على توافق الفواصل من الانسجام والنغم الجاذب للمعاني بشكل معجز متميز، أما إعجاز مبادئ الآيات فيكون في ارتباط صدر الآية بما قبلها على ضروب شتى ثم في دلالة بداية الآية -بكيفية معنية فيها- على نهايتها، وقد سماه البلاغيون بالتصدير أو الإرساد، وقد سمى الشيخ هذه الميزات بقوله: «بدائع»؛ لأن كل ما يتعلق بالآية ابتداءً وانتهاءً من البديع الجديد الطريف الذي ليس له نظير أبداً.

(٥) مجاري الألفاظ ومواقعها في القرآن متميزة بما فيها من تصرف معجز يترتب عليه فوائد متجددة مرتبطة بمعاني النحو كالذي يترتب على تقديم الفاعل أو المفعول من فوائد، وما يترتب على نوع الصفة من معاني وما يترتب على الحال والظرف والحذف... إلخ.

(٦) ليس المقصود الإعجاز بمجرد الأمثال ككون تصويري حسب، ولكن الإعجاز في أمثال القرآن بما ضربت له من أغراض، وهذا واضح من قول الشيخ «وفي مضرب كل مثل» على أنه ركز على المعنى الذي ضرب له المثل القرآني؛ لأنها معاني جديدة فريدة لا عهد للعرب بها، فهي معجزة كالتمثيل =

ومساق كل خبر^(١) وصورة كل عظة وتنبية^(٢)، وإعلام وتذكير^(٣)، وترغيب وترهيب^(٤) ومع كل حجة وبرهان^(٥) وصفة وتبيان^(٦)، وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة وعُشراً عُشراً وآية آية فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكائنها^(٧)، ولفظة يُنكر شأنها، أو يرى أن غيرها أصلح

= لكلمة التوحيد بالشجرة الطيبة التي امتدت جذورها وارتفعت فروعها وآتت ثمارها، والتمثيل لكلمة الكفر بالشجرة الخبيثة التي اجتثت جذورها [راجع آية (٢٤، ٢٦) سورة إبراهيم]، والتمثيل للذين اتخذوا من دون الله أولياء في ضعف ما اتخذوه بالعنكبوت اتخذت بيتاً، وما أوهن بيت العنكبوت [راجع آية (٤١) سورة العنكبوت].

(١) مساق كل خبر: المجال الذي ورد فيه، والنظام الذي اشتمل عليه، والغرض الذي سيق من أجله، والمعروف أن أخبار القرآن وقصصه معجزة في ذاتها، وبها فيها من معانٍ غيبية، ولكن عبد القاهر يقصد هنا نظام تلك الأخبار والقصص وأغراضها ومساقاتها التي صُرِّفت فيها، والقصة الواحدة قد تتوزع على سور القرآن بمقادير وطرق خاصة حسب مقام كل سورة، وذلك في نظام معجز لا نظير له في أي جنس من أجناس كلامهم.

(٢) صورة كل عظة: أسلوب عرضها وكيفية أدائها وتصويرها وتخليقها، وهذا في القرآن أمره عجب، ومن أهم أهداف الموعظة في القرآن إقناع العقل والتأثير في الوجدان، ولا شك أن أساليب أداء الموعظة في القرآن كثيرة جداً وهي في حاجة إلى تتبع لمعرفة سماتها وما يميزها والمواقف التي جاءت فيها والمباشر منها وغير المباشر، والقصة القرآنية من أبرز طرق الوعظ غير المباشر.

(٣) لا فرق بين الإعلام والتعلم كما يرى أبو هلال في الفروق فأعلمت وعلمت بمعنى، وإن كان في الإعلام إعلان وتنبية ومسئولية وتكليف وكل ما في القرآن من معانٍ عقائدية وتشريعية وخلقية، فإنها من هذا الباب، أما التذكير فيكون إما بالمعاني المغروسة في الفطرة، وإما بتصريف المعاني وإعادة بأساليب شتى، وهذا وذاك من الإعجاز في جدة معانيه وتعدد طرق أدائه حسب تعدد السياقات والمناسبات.

(٤) الترغيب يكون للمؤمنين بالحياة الآمنة في الدنيا والنعيم الدائم في الآخرة، والترهيب للكافرين بالخوف والضيق في الدنيا والعذاب الدائم في الآخرة، وقد ورد هذا وذاك بواسطة طرق عدة منتشرة في سور القرآن، وهي من فرائد القرآن وإعجازه.

(٥) «ومع كل حجة وبرهان» لم يكتف بالعطف في هذه الجملة، وإنما قرن الحرف «مع» بالواو للإشارة إلى الاعتبار بهذا الوجه وكأنه يستأنف وجهاً جديداً، وفيه إشارة أخرى إلى أن حجج القرآن وبراهينه يمكن أن تستقل بالدلالة على الإعجاز، وهذا ما دفع بعض البلاغيين إلى عقد باب للاحتجاج أو المذهب الكلامي في البديع.

(٦) الصفة والتبيان أهم من البرهان، والتبيان يتناول كل معاني القرآن، ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

(٧) يعني هذا أن العرب وخصوصاً الذين بحثوا في القرآن عن مطعن أو مغمز ودققوا في التبع والاستقصاء والتحري لم يجدوا كلمة فلققة في مكانها أو أن مكانها قلق بها مما يدل على تمكن الموقع على الاطراد.

هناك أو أشبه أو أخرى وأخلق^(١)، بل وجدوا اتساقاً^(٢) بهر العقول وأعجز الجمهور، ونظاماً والتثاماً واتقاناً وإحكاماً^(٣) لم يدع في نفس بليغ منهم -ولو حكَّ بيافوخه السماء^(٤)- موضع طمع، حتى خرست الألسن عن أن تدعي وتقول^(٥)، وخذيت القروم فلم تملك أن تصول^(٦).

(١) هذا دليل على دقة تخير كلمة دون غيرها، والفرق أن تمكن الموقع يعني انسجام الكلمة مع جاراتها، ولو لم يكن للكلمة في ذاتها ميزة صوتية، لكن دقة التخير يعني أن هناك كلمتان تؤديان المعنى الذي ينسجم مع الجملة، ولكن لإحدى الكلمتين ميزة تجعلها أصلح وتكون هذه الميزة من ناحية الجرس والصوت في الغالب، ومع هذا فإن دقة تخير الكلمة مرتبط بتمكن الموقع ارتباطاً وثيقاً.

ولا فرق كبير بين «أصلح» و«أشبه» و«أخرى» و«أخلق» سوى الترفي من الأفضل إلى الأشبه، فالأوجب في «أخرى» و«أخلق»، والمعنى أنك لن تجد مهما فتشت أن كلمة في القرآن يوجد غيرها أصلح منها لأداء معناها أو أشبه بسياقها أو أوجب منها للمعنى والغرض والسياق.

(٢) المقصود اتساق الألفاظ في التراكيب أي اجتماعها في تتابع وانتظام مبهر معجز من اتسق القمر اجتمع ضوؤه وتتابع وانتظم حتى اكتمل، قال تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ إِذَا اتَّسَقَ﴾ [الانشقاق: ١٨]، فهذه الكلمة مستعارة من صفة في القمر خاصة بنوره الذي يتتابع ويتدرج في نموه من ليلة لأخرى حتى يجتمع وينتظم ويكتمل، وهذا المعنى مقصود للمستعار له، فالتركيب لا ينير معناه بشكل كامل ولا يسطع في ذهن القارئ من أول نظرة، وإنما يتتابع ظهوره مع متابعة النظر ومعاودة التأمل حتى يجتمع ويكتمل، ولا عجب أن نسمع قول النقاد «إضاءة التراكيب» أو «إضاءة الكلام»، و«إنارة السياق»، وإن كانت هذه الصفة خاصة بتراكيب القرآن، وتستعمل مع غيره على سبيل التسامح.

(٣) النظام هو طريقة بناء الآية والسورة ثم القرآن كله، فالنظام أعم من النظم، والالتزام هو التناسب وهو صفة ملازمة للنظام، ولهذا تعددت ضروب التناسب في القرآن من الكلمات في الآية إلى التناسب بين الآيات في السورة، ثم التناسب في بناء القرآن وترتيب سورته، ولقد سبقت دراسات شتى في هذا المجال يمكن الاستهداء لها من فهارس الكتب والمكتبات.

(٤) «حكَّ بيافوخه السماء»: ارتقى مرتقى صعباً، والكلام على سبيل الافتراض، بمعنى أن القرآن بلغ من الإتقان والإحكام درجة الإعجاز حتى لم يدع في نفس بليغ منهم موضع طمع في الإتيان بمثله مهما ارتقى في فصاحته.

(٥) «خرست الألسن» كناية مجازية عن الصمت التام.

(٦) خذيت: خضعت واسترخت، والقروم: جمع قَرَم وهو فحل الإبل، ويقال: خذيت القروم إذا كبرت وضعفت واسترخت حتى أصبحت عاجزة عن النزوان، وعبارة الشيخ غير موفقة؛ لأنها تعني أن العرب كانت لهم قدرة ثم فقدوها، لأن القروم لا تستخدم ابتداءً، وإنما تتحول من القوة إلى الضعف، فهل يعني هذا أن العرب كانت لهم قدرة على الإتيان بمثل القرآن ثم فقدوها أو سلبوها هذا منطوق القول بالصرفة، ولم يقصده عبد القاهر قطعاً، ولكن عبارته تؤدي إليه.

نعم، فإذا كان هذا هو الذي يُذكر في جواب السائل^(١)، فبنا أن نظن: أيُّ أشبه بالفتى في عقله ودينه^(٢)، وأزيد له في علمه وبقينه؟ أن يقلد في ذلك ويحفظ متن الدليل وظاهر لفظه^(٣)، ولا يبحث عن تفسير المزايا والخصائص ما هي؟ ومن أين كثرت الكثرة العظيمة، واتسعت الاتساع المجاوز لوسع الخلق وطاقة البشر؟ وكيف يكون أن تظهر في ألفاظ محصورة وكلم معدودة معلومة بأن يؤتي ببعضها في إثر بعض، لطائف^(٤) لا يحصرها العدد، ولا ينتهي بها الأمد؟ أم^(٥) أن يبحث عن ذلك كله، ويستقصي النظر في جميعه ويتبعه شيئاً فشيئاً، ويستقصيه باباً فباباً، حتى يعرف كلا منه بشاهده ودليله، ويعلمه بتفسيره وتأويله، ويوثق بتصويره وتمثيله، ولا يكون كمن قيل فيه:

يقولون أقوالاً ولا يعلمونها ولو قيل: هاتوا لم يُحقّقوا

قد قطعْتُ عُذرَ المتهاون، ودَلَلْتُ على ما أضاع من حظّه، وهديته لرشده، وصَحَّ أن لا غنى بالعاقل عن معرفة هذه الأمور^(٦) والوقوف عليها والإحاطة بها، وأن الجهة التي منها

(١) السؤال كان: «عما ذا عجزوا» وقد سبق، والجواب الذي يشير إليه من قوله: «أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمته... إلخ».

(٢) هذا الاستفهام تقرير، «وأشبه» بمعنى أخرى وأجدر، والشيخ يتوسل هنا -كما سبق- بالعقل والدين، والعلم واليقين في استنهاض الهمم للبحث الموضوعي في الإعجاز، والذي لا يكتفي بالإجمال دون التفصيل.

(٣) يقصد عبد القاهر تلك المزايا المجملة التي سبقت من قوله: «أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمته... إلخ»، فهو لا يرضى لذى عقل ودين أن يكتفي بهذا المتن، وأن يأخذ بظاهر اللفظ، ولا يبحث عن تفسير تلك المزايا والخصائص ما هي؟

(٤) يعني: كيف يحدث هذا: أن تظهر في ألفاظ محصورة وكلم معدودة لطائف لا يحصرها العدد؟ وهو يقصد ألفاظ القرآن وتراكيبه، ولا شك أن الإجابة على هذا السؤال تفتح أبواباً من العلم هي من صميم الإعجاز.

(٥) «أم أن يبحث» (أم) معادلة لهزمة الاستفهام في قوله قبل: «أن يقلد في ذلك ويحفظ متن الدليل، واللافت أن الشيخ عطف جملة منفية على المستفهم عنه بالهمزة، هذه الجملة هي «ولا يبحث عن تفسير المزايا والخصائص ما هي، ومن أين كثرت؟» إلخ، وكان حق هذه الجملة وما عطف عليها أن تأتي مثبتة بعد «أم» المعادلة كأن يقول: «أن يقلد في ذلك ويحفظ متن الدليل أم أن يبحث عن تفسير المزايا والخصائص ومن أين كثرت؟ ويبدو أنه لجأ إلى هذا ليرز بعد (أم) شيئاً أهم، مع إجمال ما سبقها في لفظ (كل) بعدها في قوله: «أم أن يبحث عن ذلك كله، ويستقصي النظر في جميعه، وحاصل كلامه أيُّ أخرى بالفتى... أن يجمع المزايا أم يفصلها ويستقصيها؟

(٦) يقصد هذه الأمور المزايا واللطائف وتتبعها واستقصاؤها حتى يعرف كلا بشاهده ودليله وتفسيره وتأويله.

يقف، والسبب الذي به يَعْرِفُ^(١) استقراء كلام العرب وتتبع أشعارهم والنظر فيها^(٢)، وإذ قد ثبت ذلك، فينبغي لنا أن نبتدئ في بيان ما أردنا بيانه، ونأخذ في شرحه والكشف عنه.

وجملة ما أردت أن أبينه لك: أنه لا بد لكل كلام تستحسنه ولفظ تستجده من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذاك سبيل، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل^(٣).

(١) السبب في اللغة: الحبل وكل ما يتوصل به لغيره، والمقصود هنا الوسيلة الصحيحة القوية التي لا وسيلة سواها للعاقل ليقف على لطائف النظم ومزايه على سبيل الإحاطة والشمول وهو استقراء كلام العرب.

(٢) كان الشيخ يتحدث عن مزايا النظم عموماً وعينه على مزايا النظم القرآني التي يتوصل بها إلى الإعجاز، وقد جعل استقراء كلام العرب وتتبع أشعارهم سبباً يتوصل به إلى مزايا الإعجاز القرآني، ولا يفهم هذا إلا مَنْ وقف على كلام عبد القاهر من قبل والذي يشير إلى أن النظر في أشعار العرب لا يوصل بذاته للإعجاز، ولكن بإدمان النظر في الشعر والقدرة على الموازنة بين شعر وشعر وما يفضل به شعر على آخر تتكون ثقافة نقدية تذوقية تساعد الباحث في إعجاز القرآن على معرفة ما يتميز به عن كلام العرب وأشعارهم، وهذا هو صميم الإعجاز.

(٣) من جملة الكلام السابق يمكن استخلاص منهج عبد القاهر للكشف عن الإعجاز في ثلاث خطوات:

١ - استقراء كلام العرب وتتبع أشعارهم للوقوف على خصائص نظمها، وذلك في قوله: «لا غنى للعاقل من معرفة هذه الأمور، وأن الجهة التي بها يعرف استقراء كلام العرب وتتبع أشعارها...».

٢ - تتبع واستقصاء وجوه الإعجاز في القرآن من الزوايا التي ذكرها عبد القاهر في قوله: «أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمهم، وخصائص صادفوها في سياق لفظه... إلخ».

٣ - الموازنة بين نظم الشعر ونظم القرآن بعد إحصاء خصائص كل منهما على حدة، وعند الخروج بخصائص معينة ينفرد بها القرآن، فإن الإعجاز يرجع إليها، وقد سبق قول الشيخ: «وأنظر إلى نظم الشعر ونظم القرآن فأرى موضع الإعجاز... إلخ».

ولم يطبق أحد حتى الآن منهج عبد القاهر على النحو الذي أراد، وكل الدراسات التي خرجت جهود فردية واجتهادات جزئية لم تصل إلى ما أراده عبد القاهر؛ لأنه يحتاج إلى فريق من الباحثين من نقاد الشعر وعلماء اللغة والبلاغة.

ولا بد من مراعاة الأمور التي نبه إليها عبد القاهر عند الموازنة وهي:

١ - ترك الإجمال إلى التفصيل، ووضع اليد على الخصائص المميزة لتعرف المعجزة من الجهة التي هي أضوأ لها «لا يكفي في علم الفصاحة أن تنصب لها قياساً ما، وأن تصفها وصفاً مجملاً».

٢ - التعليل لكل ظاهرة ولكل ميزة وخصوصية بوضوح: «لا بد لكل كلام تستحسنه... من أن يكون لاستحسانك علة مقبولة وجهة معلومة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل»، ولا بد أن توضع في الاعتبار هذه القضية التي كرس لها عبد القاهر حياته، وكان يعد نفسه للتحوّل من التنظير إلى التطبيق والتنفيذ لولا أن حبل العمر كان يفلت منه والمهمة صعبة والعبء كبير شاق، ولعله كان يعمد إلى =

وهو باب من العلم إذا أنت فتحت أطلعت منه على فوائد جلييلة ومعانٍ شريفة، ورأيت له أثرًا في الدين عظيمًا وفائدة جسيمة، ووجدته سببًا إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل، وإنه ليؤمنك من أن تغالط في دعواك وتدافع عن مغزاك، ويربأ بك عن أن تستبين هدى ثم لا تهدي إليه، وتُدِلَّ^(١) بعرفان ثم لا تستطيع أن تدلَّ عليه، وأن تكون عالمًا في ظاهر مقلد، ومستبينًا في صورة شاك، وأن يسألك السائل عن حجة يلقي بها الخصم في آية من كتاب الله تعالى أو غير ذلك، فلا ينصرف عنك بِمَقْنَعٍ، وأن يكون غاية ما لصاحبك منك أن تحيله على نفسه وتقول: «قد نظرت فرأيت فضلًا ومزيةً، وصادفت لذلك أريحيةً، فانظر لتعرف كما عرفت، وراجع نفسك، واسبر وذق لتجد مثل الذي وجدت»^(٢)، فإن عرف فذاك، وإلا فبينكما التناكر، تنسبه إلى سوء التأمل، وينسبك إلى سوء التخيل.

وإنه على الجملة بحث ينتقي لك من علم الإعراب خالصه ولبَّه، ويأخذ لك منه أناسي العيون^(٣) وحبات القلوب، وما لا يدفع الفضل فيه دافع، ولا ينكر رجحانه في موازين

= هذا بوسائل عدة منها:

- ١ - تنقية العقول مما علق بها من أفكار انتشرت قبله في بيئة المعتزلة.
 - ٢ - استنطاق المخاطب الذي يقرأ له أو يستمع إليه وإشراكه للوصول إلى المقصود بأسلوب الاستفهام التقريري «أي أشبه بالفتى في عقله ودينه...».
 - ٣ - حفز المهتم عن طريق التنبيه للغاية الخلقية والدينية من وراء البحث في حجة الله على عباده، وقد تكرر منه هذا مرات.
- (١) تدل بعرفان... أي تزهو معجبًا على غيرك بمعرفة شيء ثم لا تستطيع أن تأتي بدليل عليه، وهذا من المعرفة المبهمة التي لا يعتد بها عبد القاهر ويحذر منها وينفر في هذه الفقرة.
- (٢) هذا ما يسمّى بالنقد التأثري أو الذاتي وهو الذي يعبر فيه الناقد عن الاستحسان بشكل مجمل يعكس مجرد تأثره وإحساسه الخاص، بل يسعى إلى فرض هذا الذوق الشخصي على غيره بأن يقول له انظر لتعرف كما عرفت وراجع نفسك وتأمل وذق الذي وجدت وتذوقت، ومن الواضح أن عبد القاهر يحذر من هذه الطريقة كل صاحب دين ومروءة؛ لأنها تؤدي في الغالب إلى التناكر والتخالف لعدم اتفاق الأذواق.
- (٣) أناسي العيون أعلى ما فيها وهو ما به تكون الرؤية، وحاصل هذه العبارة أن الباحث عن الإعجاز وإن كان لا بد له من معرفة النحو والإعراب بابًا وبابًا وفصلاً وفصلاً على سبيل الاستقصاء، فإنه عند البحث في الإعجاز لا يفرغ كل ما في جعبته من تلك المعرفة، وإنما تتكون من تلك المعرفة ثقافة لغوية تساعد ذلك الباحث عند الرؤية والتأمل على معرفة خصائص النظم وطرقه وتساذه على تفسير =

العقول مُنكر. وليس يتأتى لي أن أعلمك من أول الأمر في ذلك آخره، وأن أسمّي لك الفصول التي في نيتي أن أحررها بمشيئة الله ﷻ حتى تكون على علم بها قبل موردها عليك، فاعمل على أن ها هنا فصلاً يجيء بعضها في إثر بعض^(١)، وهذا^(٢) أوّلاً.

فصل

[تحقيق القول في الفصاحة والبلاغة]

في تحقيق القول على البلاغة والفصاحة والبيان والبراعة، وكل ما شاكل ذلك مما يعبر به عن فضل بعض القائلين على بعض من حيث نطقوا وتكلموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أن يُعلموهم ما في نفوسهم، ويكشفوا لهم عن ضيائر قلوبهم^(٣). ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجري مجراها - مما يفرد فيه اللفظ بالنعته والصفة، ويُنسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى^(٤) - غير وصف الكلام بحسن

= وتعليل ضروب التصرف في النظم الذي يوجد كثيرًا كثيرًا في القرآن الكريم وهذا هو توجيه طلب الشيخ من الباحث عن المزية أن يتقن من علم الإعراب لُبّه وخالصه مع طلب استقصاء أبوابه من قبل. (١) في هذه العبارة تشويق إلى ما يأتي من فصول، وإشارة إلى أن الفصول الآتية أدوات ووسائل معينة للبحث في الإعجاز بالمنهج الذي نصّ عليه. (٢) اسم الإشارة يعود على لاحق وهو أول تلك الفصول.

(٣) تحدث عبد القاهر قبل عن تلك المصطلحات من جهة معناها إجمالاً، وأنها تطلق ويراد بها النظم والترتيب والصياغة والنسج والتحجير، ثم عاد هنا للتفصيل الذي وعد به هناك وذلك ببيان الصفة المقصودة في النظم والترتيب عندما تطلق الفصاحة والبلاغة عليه حسب ما تدل الفقرة الثانية، سوى أنه بدأ في الفقرة الأولى بالتنبيه إلى المجال الذي كانت تستخدم فيه هذه المصطلحات وهو المجال النقدي؛ حيث المفاضلة «الموازنة» بين القائلين عند التعبير عن معانيهم.

(٤) جملة «مما يفرد فيه اللفظ بالنعته...» اعتراضية بين النفي «لا» والاستثناء «غير» فهو يريد أن لا معنى لهذه المصطلحات غير وصف النظم بحسن الدلالة وتماها ثم ظهورها في صورة بارعة تستهوي النفوس وتؤثر في القلوب فعندما نقول نظم فصيح أو كلام بليغ نعني تمام الدلالة وجمال الصورة مع شدة التناسب الذي يكسب المعنى قيمة ومزية لا توجد في الكلام العادي، وصياغة عبد القاهر فكرته بأسلوب القصر يدل على جدل كان موجوداً ويراد حسمه. أما الجملة المعترضة بين النفي والاستثناء فإنها تنبه في إشارة تعريضية سريعة إلى خطأ السابقين لأنهم قصدوا بهذه العبارات وصف اللفظ دون المعنى.

الدلالة وتماها فيها له كانت دلالة، ثم تبرجها في صورة هي أبهى وأزين وأنف وأعجب وأحق بأن تستولي على هوى النفس، وتنال الحظ الأوفر من ميل القلوب^(١)، وأولى بأن تُطلق لسان الحامد، وتُطيل رغم الحاسد، ولا جهة لاستعمال^(٢) هذه الخصال غير أن تأتي المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته، وتختار له اللفظ الذي هو أخص به وأكشف عنه وأتم له وأحرى بأن يكسبه نبلاً، ويظهر فيه مزية.

وإذا كان هذا كذلك، فينبغي أن ينظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف^(٣)، وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكلم إخباراً وأمرًا ونهيًا واستخبارًا وتعجبًا، وتؤدي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة، وبناء لفظة على لفظة، هل يتصور أن يكون بين اللفظتين^(٤) تفاضل في الدلالة حتى تكون هذه أدل على معناها الذي وُضِعَتْ له من صاحبها على ما هي موسومة به حتى يقال: إن «رجلاً» أدل على معناه من «فرس» على ما سُمِّيَ به، وحتى يُتصور في الاسمين يوضعان لشيء واحد أن يكون هذا أحسن نبأً عنه وأبين كشفًا عن صورته من الآخر، فيكون «الليث» مثلاً أدل على السبع المعلوم من «الأسد»، وحتى أننا لو أردنا الموازنة بين لغتين كالعربية والفارسية ساغ لنا أن نجعل لفظة «رجل» أدل على الآدمي الذكر من نظيره في الفارسية؟^(٥).

وهل يقع في وهم وإن جهد أن تتفاضل الكلمتان المفردتان من غير أن ينظر في مكان تقعان فيه من التأليف والنظم بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشية،

(١) حاصل هذا أن وصف النظم بالفصاحة والبلاغة والبراعة لا يراد به غير تمام الدلالة وجمال الصورة بحيث تستهوي النفوس وتؤثر في القلوب.

(٢) يعني هذا أن الوسيلة الوحيدة لمجيء النظم على هذه الصفات المستحسنة هي أن يأتي المعنى بأصح الألفاظ وأكثرها تناسباً وبيناً فذلك يثمر مزايا لا تخفى وقد ذكر الشيخ فيما بعد أن الناظم ينظر في وجوه كل باب وفروقه ليأتي بكل وجه في موضعه الذي يناسبه.

(٣) سبقت إشارة عبد القاهر إلى أن السابقين كانوا يطلقون الفصاحة والبلاغة على اللفظ دون المعنى وسواء كان اللفظ مفرداً أم مركباً، والشيخ يرد على هذا، ويبدأ بنفي أن تكون للمفرد مزية قبل أن ينسجم في التأليف.

(٤) يقصد باللفظتين: الكلمتين المفردتين.

(٥) يقصد الشيخ أن هذا لا يمكن ولا يتصور، وحسب ذلك دليلاً على امتناع أن يكون للكلمة المفردة ميزة من حيث معناها اللغوي المفرد وهي معزولة عن التأليف.

أو أن تكون حروف هذه أخف وامتزاجها أحسن، ومما يكدّ اللسان أبعد؟^(١).

وهل تجد أحداً يقول: «هذه اللفظة فصيحة» إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملائمة معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟^(٢)

وهل قالوا: «لفظة متمكنة ومقبولة»، وفي خلافه: «قلقة ونابية ومستكرهة»، ألا وحرصهم أن يعبروا بالتمكّن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناها، وبالقلق والنّب عن سوء التلاؤم، وأن الأولى لم تَلَقْ بالثانية في معناها، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لَفَقًا للتالية في مؤداها؟^(٣)

وهل تشك إذا فكرت في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيَضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [هود: ٤٤]، فتجلى لك منها الإعجاز، وبهرك الذي ترى وتسمع، أنك^(٤) لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة

(١) يعني أن الكلمة المفردة لا تتميز عن أخرى بشيء من جهة المعنى، ولكن من جهة اللفظ فقد تكون إحدى الكلمتين أنس وأكثر استعمالاً، وحروفها أخف على اللسان، والاستفهام في صدر الفقرة بمعنى النفي، ولكن إثبات الاستفهام لما فيه من تنبيه وتقرير يدفع القارئ إلى المشاركة في التفكير والاعتراف بما يقرر به عبد القاهر وهو نفي أن يحدث هذا الوهم.

(٢) هذا من أقوي الأدلة على أن الفصاحة والبلاغة.. الخ لا تكون أوصافاً للفظ المفردة، والشيخ يعتمد فيه على الاستفهام الذي يقرر بما هو مستقر في الطباع السليمة من أن أحداً لا يقول: «هذه اللفظة فصيحة» = إلا وهو يقصد موقع اللفظة وحسن ملائمة معناها لمعاني جاراتها.

ويحسن التنبيه في هذا السياق إلى أن هناك فرقاً بين قضيتين:
الأولى: الفصاحة والبلاغة والبراعة، هل هي أوصاف للفظ أو للمعنى؟

الثانية: هل هذه العبارات أوصاف للمفرد أو للمركب؟

والشيخ في أثناء حديثه عن تفسير المراد بالفصاحة والبلاغة والبراعة... إلخ، ضمن كلامه إشارة إلى القضية الأولى، وأن هذه الأوصاف كانت تطلق على اللفظ دون المعنى وصحح هذا فجعلها أوصافاً لتام الدلالة وأن يختار للمعنى اللفظ الذي هو أخص به، لكنه فاجأنا عقب هذا بالتحول للقضية الثانية وذكر الدليل تلو الدليل على أن المفرد قبل دخوله التآليف لا يوصف بفصاحة، وسكت في هذا السياق عن قضية اللفظية التي فهمت عن السابقين وبدأ الشيخ بها، ولكن يبدو أنه أدمج القضيتين ودل عليهما بكلام واحد، ففي قوله مثلاً: «وهل تجد أحداً يقول هذا اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسن ملائمة معناها لمعاني جاراتها» يشير قوله: «وهو يعتبر مكانها من النظم» للقضية الثانية، والجملة المعطوفة تتناول القضيتين معاً.

(٣) هذا الشيء لفق لذلك أي: مضموم إليه متوافق معه، وهما لفقان أي: متضامان متلائمان.

(٤) جملة «أنك لم تجد...» متصلة بأول الفقرة يعني هل تشك إذا فكرت في هذه الآية فتجلى لك =

والفضيلة القاهرة إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وأن لم يعرض لها الحُسْن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية والثالثة والرابعة، وهكذا إلى أن تستقرها إلى آخرها، وأن الفضل تنائج ما بينها وحصل من مجموعها؟

إن شككت فتأمل: هل^(١) ترى لفظة منها بحيث لو أُخذت من بين أخواتها وأُفردت، لَأَدَّتْ من الفصاحة ما تؤديه وهي في مكانها من الآية؟ قل: «ابْلُغِي» واعتبرها وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها وما بعدها، وكذلك فاعتبر سائر ما يليها.

وكيف بالشك في ذلك، ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض ثم أمرت، ثم في أن كان النداء بـ«يا» دون «أي» نحو: «يا أيتها الأرض»، ثم إضافة «الماء» إلى «الكاف» دون أن يقال: «ابْلُغِي الماء»، ثم أن أتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها، نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها^(٢)، ثم أن قيل: «وَوَغِيضَ الْمَاءِ» فجاء الفعل على صيغة «فُعِلَ» الدالة على أنه لم يغض إلا بأمر أمير وقدرة قادر، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى: ﴿وَوُضِيَ الْأَمْرُ﴾، ثم ذُكِرَ

= منها الإعجاز أنك لم تجد ما وجدته إلا لمزية ترجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض ولا تعود إلى كلمة واحدة منها ويفهم من هذا:

١- أن عبد القاهر كان يذكر الدليل تلو الدليل على نفي أن يوصف اللفظ المفرد بفصاحة، ذلك على سبيل التمهيد لحديثه عن الإعجاز الذي يرجع لخصوصية في النظم لا في الألفاظ المفردة.
- أن الشيخ كان يستمد آراءه مما يراه في نظم القرآن.

(١) هذا سادس استفهام تقريرى بواسطة «هل» في هذا السياق، وكلها تسعى إلى استنهاض واستنفار تفكير المخاطب ليصل إلى النتيجة بنفسه وفي الاستفهام السادس يصل الغاية إذ يطلب من المخاطب أن يجرب بنفسه فيأخذ لفظة من الآية وينظر إليها وحدها ليرى هل تعطي وهي منعزلة ما تعطيه وهي في مكانها من الآية، وهذا المنهج التجريبي المبكر نادر في العلوم النظرية والإنسانية بشكل عام.

(٢) يتضح من متابعة كلام الشيخ هنا أنه استشهد بتلك الآية لغايات منها:

١- بيان أن ما نراه في الآية من روعة وإعجاز لا يعود إلى جزء مستقل منها، ولكن يعود إلى اتصال أجزاء النظم اتصالاً يفي بحق المعنى، فالنداء يقتضي منادى، ويقتضي طلباً وأمرًا من هذا المنادي بأن يفعل شيئاً وهذا الفعل يقتضي مفعولاً يقع عليه الفعل وهكذا...

٢- التنبيه على أن مزايا النظم نشأت من التخير فيه والتصرف حسب حاجة المعنى كالنداء بيا دون أي، وتكثير الأرض فلم يقل يا أيتها الأرض ثم إضافة الماء إلى الكاف دون أن يقال: ابْلُغِي الماء مثلاً الخ واللافت أن الشيخ لم يفسر المزايا في هذه المواضع لأنه كان مشغولاً بالتأكيد على فكرة هذا السياق وهي أن ما نراه من روعة وإعجاز ليس راجعاً إلى كلمة مستقلة ولكن لاتصال أجزاء النظم، ولكنه مع هذا فصل وربط بين معاني النحو ومزايا النظم في بعض الأمور كما سيأتي في بقية الفقرة.

ما هو فائدة هذه الأمور وهو: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾، ثم إضمار «السفينة» قبل الذكر، كما هو شرط الفخامة والدلالة^(١) على عظم الشأن، ثم مقابلة «قِيلَ» في الخاتمة بـ«قِيلَ» في الفاتحة؟^(٢)

أفترى لشيء من هذه الخصائص - التي تملؤك بالإعجاز روعة، وتُحْضِرُكَ عند تصوُّرها هبةً تحيط بالنفس من أقطارها - تعلقاً باللفظ من حيث هو صوت مسموع وحروف تتوالى في النطق؟ أم كل ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتساق العجيب؟^(٣)

فقد اتضح إذن اتضاحاً لا يدع للشك مجالاً أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، وما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ.

(١) لم يوضح الشيخ مزايا النظم المرتبطة بمعاني النحو في هذه الآية إلا في موضعين هما: بناء الفعل (غيض) للمفعول، فلم يقل غاض الماء، لأن (غيض) تدل على فاعل غير الماء وأنه لم يغيض إلا بأمر أمر وقدره قادر، وأكد هذا بقوله: ﴿وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾، أما المزية الثانية التي وضحها الشيخ في الآية فهي في إضمار السفينة في قوله تعالى: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ للدلالة على الفخامة وعظم الشأن.

(٢) مقابلة «قِيلَ» في خاتمة الآية، يعني قوله: ﴿وَقِيلَ بَعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ بـ«قِيلَ» في الفاتحة أي: فاتحة الآية في قوله: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ﴾، وهذا ما يسميه علماء البلاغة برد الأعجاز على الصدور، وهو من البديع الذي يحسِّن الأسلوب ويلفت للمعنى ويزيد فيه فيدل على اكتمال دائرة القدرة والعظمة والسيطرة والحكم والنفاذ.

وهنا نقطة مهمة هي أن هذه المزية لا تعود إلى معنى من معاني النحو ولكن تعود إلى خصوصية أخرى في الأسلوب، وهذا يجعلنا نترث، فلا نقول: كل مزية في النظم راجعة إلى معنى من معاني النحو، ولكن نقول كثير من مزايا النظم يرجع لمعاني النحو وبعض مزايا النظم يعود لظواهر بيانية في الأسلوب كالتشبيه وظواهر بديعية كالطباق والمقابلة ومراعاة النظير والمشاكلة والجناس ورد الأعجاز على الصدور... إلخ.

(٣) يُلاحظ أن عبد القاهر بدأ كلامه عن الآية بقضية وأنها بقضية أخرى ففي البداية ينبه إلى المزية أن لا تعود للكلمة المفردة وإنما لمكانها في التأليف، وفي النهاية ينبه إلى أن ما نراه من خصائص معجزة لا تعود للألفاظ من حيث هي حروف منطوقة ولكن للمعاني المتناسقة، وليس هذا سهواً ولكن القضيتين كانتا حاضرتين في عقله ويؤكد أنه في الفقرة التالية يقول:

«الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة»، فيدل على القضية الثانية التي تنفي أن يكون للفظ مزية دون المعنى، ثم يعطف عليه قوله: «ولا من حيث هي كلمة مفردة»، فيدل بهذا على القضية الأولى التي تنفي أن تكون للكلمة المفردة مزية من غير التأليف.

ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تنقل عليك وتوحشك في موضع آخر، كلفظ «الأخدع» في بيت الحماسة:

تَلَفْتُ نَحْوَ الْحَيِّ حَتَّى وَجَدْتَنِي وَجِئْتُ مِنَ الْإِصْغَاءِ لَيْتًا وَأَخْدَعَا^(١)
وبيت البحرري:

وإِنِّي وَإِنْ بَلَّغْتَنِي شَرَفَ الْغَنَى وَأَعْتَقْتَ مِنْ رَقِّ الْمَطَامِعِ أَخْدَعِي^(٢)

فإن لها في هذين المكانين ما لا يخفى من الحسن، ثم إنك تتأملها في بيت أبي تمام:

يَا دَهْرُ قَوْمٍ مِنْ أَخْدَعَيْكَ فَقَدْ أَضْجَجْتَ هَذَا الْأَنَامَ مِنْ خُرْقِكَ^(٣)

فتجد لها من الثقل على النفس ومن التنغيص والتكدير أضعاف ما وجدت هناك من

(١) البيت للصمة بن عبد الله القشيري في ديوانه الذي حققه الدكتور عبد العزيز محمد الفيصل نشر النادي الأدبي بالرياض ١٤٠١ هـ، والليت صفحة العنق، والأخدع: عرق في جانب العنق، والبيت كناية عن طول التلفت وشدة التعلق، وفيه إشارة إلى أن التعلق بالمكان لمكان الأحبة القاطنين فيه من قلبه ونفسه.

(٢) الأخدع في بيت البحرري مجاز مرسل عن الرقبة وعن الشاعر نفسه الذي يمدح، ورواية الديوان بتحقيق الصيرفي دار المعارف:

وإِنِّي وَإِنْ بَلَّغْتَنِي شَرَفَ الْعَالَا وَاعْتَقْتَ مِنْ ذَلِّ الْمَطَامِعِ أَخْدَعِي
وبعدها:

فَمَا أَنَا بِالْمَغْضُوضِ فِيمَا أَتَيْتَهُ إِلَيَّ وَلَا الْمَوْضُوعِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِي

(٣) «أَخْدَعَيْكَ» مثنى أخدع وقد سبق معناه، وهو من مستتبعات الاستعارة المكنية؛ حيث نادى الدهر وشبهه بالإنسان المتكبر المتهور، وقد طوى المشبه به وبقيت صفاته، وعبد القاهر لا ينقد الصورة ولكن ينقد موقع الكلمة وحالها مع جاراتها ونظمها، ويقول: إن الكلمة هي الكلمة، ولكنها تحسن في موقع وتسوء في موقع آخر مما يدل على أن الحسن أو السوء ليس لذاتها، ولكن لموقعها ونظمها، ولكن يجب ملاحظة أن التثنية في بيت أبي تمام «أخدعيك» كانت من أهم أسباب ثقل الكلمة، وهذا أمر يخص الصيغة لا النظم، بل إن هذه التثنية هي التي أدت إلى قلق الكلمة في موقعها ونظمها.

أما الثقل في الفعل «أضججت» والاسم «خرقك» فإن يصور ثقل الدهر وصخبه وتهوره وتكبره مع ضيق الناس منه، والأخرق هو الذي لا يحسن ما يعمل، وقد استهجن الأمدى الاستعارة في «أخدعيك»؛ لأنها لا ضرورة لها طالما كان يمكن التعبير بالحقيقة مثل يا دهر قوم من اعوجاجك، راجع الموازنة وهذه مصادرة من الأمدى على إحساس الشاعر وخياله، وقد أحسن عبد القاهر؛ لأنه لم يعرض للكلمة من هذه الزاوية، وإنما يحكم على الموقع والموضع والمكان الذي جاءت فيه، وفي كلامه ترى تردد هذه الكلمات التي تؤكد حكمه على الكلمة من خلال النظم.

الرَّوْح والحفة ومن الإيناس والبهجة.

ومن أعجب ذلك لفظة «شيء»، فإنك تراها مقبولة حسنة في موضع، وضعيفة مستكرهة في موضع، وإن أردت أن تعرف ذلك، فانظر إلى قول عمر بن أبي ربيعة المخزومي: وَمِنْ مَالِي عَيْنِهِ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِهِ إذا راح نحو الجمرة البيض كالدمى^(١) وقول أبي حية:

إذا ما تقاضي المرء يومٌ و ليلةٌ تقاضاه شيء لا يمل التقاضيا^(٢)

فإنك تعرف حسنهما ومكانهما من القبول، ثم انظر إليها في بيت المتنبي: لو الفلك الدَّوَّارُ أبغضت سعيه لعوقه شيءٌ عن الدَّوران^(٣) فإنك تراها ثقل وتضؤل بحسب نُبلها وحسنها فيما تقدّم^(٤).

وهذا بابٌ واسعٌ، فإنك تجد متى شئت الرجلين قد استعملا كلِّهما بأعيانها، ثم ترى هذا قد فرَّع السَّماك^(٥)، وترى ذاك قد لصق بالحضيض، فلو كانت الكلمة إذا حسَّنت حسَّنت من حيث هي لفظ، وإذا استحققت المزية والشرف استحققت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها دون أن يكون السبب في ذلك حالٌ لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم لما اختلف بها الحال، ولكانت

(١) البيض فاعل «راح» والمقصود النسوة البيض، وقد ورد هذا البيت ضمن حديثه عن أحوال الناس في المناسك، فمن مشغول بأداء المناسك، ومن مشغول بالنظر للنساء البيض في زحام الجمرات، والشاعر من هؤلاء كما هو معروف عنه، وإنما استحسِن عبد القاهر كلمة «شيء» هنا لموقعها وما فيها من قصد التعميم والإبهام الذي يتناغم مع الإضافة «شيء غيره»، فكله يدل على ما يكون في المناسك من إحساس المتجاوز بالذنب، أنه يشعر بأنه ينظر إلى شيء غيره الذي لا يجوز النظر إليه.

(٢) «التقاضي»: المساءلة والمجازاة القاسية، و«يوم و ليلة» يعني عموم الزمن والدهر الذي ينسب الشعراء إليه مقاساتهم وخطوبهم والجمع بينهما يشير إلى تتابع الألم والمقاساة، والشرط الثاني يفصح عن استمرار المعاناة والتعبير فيه بكلمة «شيء» دون الزمن أو اليوم والليلة لإبهامه ضيقاً به وكرهه لإعادة ذكره فضلاً عما في التنكير من تعميم، ولعل هذا هو سبب استحسان الشيخ لهذه الكلمة في موقعها.

(٣) هذا البيت من قصيدة للشاعر يمدح فيها كافورا، ويقول: لو أن الممدوح كره دوران الفلك لحدث شيء يمنعه من الدوران، وهذه مبالغة مفرطة متعسِّفة، وقد ألقى هذا ظلالة على كلمة «شيء»، لاسيما وأنها كلمة شديدة الإبهام، والمدح إذا لم يكن له رصيد من الصدق التوت فيه الألفاظ وتعسَّفت وتكلف.

(٤) يقصد الشيخ أن كلمة شيء في البيت الأخير ثقل وتضؤل بمقدار نبلها وحسنها، فيما تقدم من بيتي ابن أبي ربيعة وابن أبي حية.

(٥) فرَّع: صعد وعلا، والسَّماك: نجم، والجملة تمثيل للارتقاء في استعمال الكلمة، والحضيض: قرار الأرض وسفله، و«لصق بالحضيض» عكس «فرع السَّماك».

إما أن تحسّن أبداً أو لا تحسن أبداً^(١).

ولم تر قولاً يضطرب على قائله حتى لا يدري كيف يعبر وكيف يُروّد ويُصدر كهذا القول^(٢)، بل إن أردت الحق فإنه من جنس الشيء يُجْري به الرجل لسانه ويُطلقه، فإذا فتّش نفسه وجدها تعلم بطلانه وتنطوي على خلافه، ذاك لأنه مما لا يقوم بالحقيقة في اعتقاد، ولا يكون له صورة في فؤاد.

فصل

[النظم نظم معانٍ وتنسيق دلالات^(٣)]

وما يجب إحكامه بعقب هذا الفصل، الفرق بين قولنا: «حروف منظومة» و«كَلِمٌ

(١) هذا دليل منطقي مستمد مما سبق، وحاصله أن الكلمة في الشواهد السابقة تحسن في موضع وتسوء في موضع، فلو أن هذا يرجع إلى الكلمة في ذاتها لكانت الكلمة حسنة في كلِّ مواقعها أو سيئة في شتى مواضعها.

(٢) يقصد قول من يقول: الكلمة حسنة لذاتها، يرى الشيخ أنه مما يجري به لسان الرجل، فإذا هو راجع نفسه علم بطلان ما يقول، و«لا يدري كيف يورد ويصدر» من ورود الماء ثم الصدور عنه بعد الارتواء، والجملة تمثيل لعدم المعرفة.

ويمكن إجمال ما ذكره عبد القاهر من أدلة على أن الكلمة من غير تأليف لا توصف بفصاحة ولا مزية لها فيما يلي:

- دليان نظريان، أحدهما لغوي؛ إذ لا تفاضل بين كلمتين في الدلالة المعجمية سواء اتفقتا في المعنى أم اختلفتا، والآخر عرفي، فقد تعارف النقاد على أن قولهم: لفظة فصيحة مقبولة يعني حسن التلاؤم، وأن قولهم: لفظة قلقة نابية يعني سوء التلاؤم مع جارتها.

- ودليان تطبيقيان، أحدهما أن الكلمة قد تروك في موضع وتسوء في موضع آخر، فدل هذا على أن الأمر يرجع لنظمها لا لذاتها والآخر من القرآن الكريم الذي لا يتجلى إعجازه من كلمة مفردة بدليل قوله تعالى مثلاً: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ...﴾ الآية، وقد شرح عبد القاهر هذا ونفى في أثنا أنه أن يكون للألفاظ والحروف المنطوقة فضل إلا بما تدل عليه من معانٍ متلائمة.

(٣) هذا الفصل يتناسق مع ما قبله ويترتب عليه؛ لأن الشيخ كان مشغولاً بقضيتين متصلتين: الأولى: أن الألفاظ المفردة لا توصف بفصاحة من غير النظم والتأليف، وقد فصل هذا قبل.

الثاني: أن الألفاظ المنطوقة لا توصف بفصاحة من غير أن تكون دالة على معانٍ متلائمة، وكان الشيخ يشير لما لهذه الفكرة في ضمن القضية الأولى في الفصل السابق، ثم أفرد لها هذا الفصل اللاحق، وكان عبد القاهر يقصد هذا الترتيب بين الفصلين كما يدل قوله هنا في صدر هذا الفصل: «وما يجب إحكامه بعقب هذا الفصل» وهو يشير للفصل السابق.

منظومة»، وذلك أن نظم الحروف هو تواليها في النطق وليس نظمها بمقتضى عن معنى^(١)، ولا الناظم لها بمقتضى في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمها ما تحرّاه، فلو أن واضع اللغة كان قد قال: «رَبَصَ» مكان «صَرَبَ» لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد.

وأما نظم الكلم، فليس الأمر فيه كذلك؛ لأنك تقتضي في نظمها آثار المعاني، وترتيبها على حسب ترتب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه صَم الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق، ولذلك كان عندهم نظيراً^(٢) للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشي والتحبير وما أشبه ذلك مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض حتى يكون لَوْضَع كُلِّ حيث وُضِعَ علة تقتضي كونه هناك، وحتى لو وُضِعَ في مكانٍ غيره لم يصلح^(٣).

والفائدة في معرفة هذا الفرق^(٤): أنك إذا عرفته عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلم أن توالى ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل، وكيف يُتصوّر أن يقصد به إلى توالي الألفاظ في النطق، بعد أن ثبت أنه نظم يُعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وأنه نظير الصياغة والتحبير والتفويف والنقش وكل ما يقصد

(١) يعني أن توالي الحروف في الكلمة لم يكن لمعنى ما اقتضاه في اللغة، وقد لا يسلم بهذا لعبد القاهر وخصوصاً في القرآن الكريم؛ لأن لكثير من كلمات القرآن خصوصية في ترتيب حروفها حسب صفات ومخارج تلك الحروف ترتيباً يناسب المعنى ويشعر به، ثم إن الأثر الصوتي لذلك الترتيب تظهر قيمته عند تلاقي الكلمات في النظم القرآني؛ إذ تظهر له خصوصية في الأداء المعجز، وقد لمس هذا بعض الباحثين كالشيخ عبد الله دراز في «النبأ العظيم»، ومصطفى صادق الرافعي في «إعجاز القرآن». والمهم أن الشيخ عبد القاهر يفرق بين ترتيب الحروف في الكلمة وترتيب الكلمات في النظم والتركيب بأن الأول ليس له علة ولا حكمة تقتضيه، لكن ترتيب الكلمات في النظم له علة تقتضيه وهو اقتفاء أثر المعاني حسب ترتيبها في النفس.

(٢) مثال يوضح أن ترتيب كلمات النظم يقتضي فيه أثر المعاني حسب ترتيبها في النفس.

(٣) فمثلاً: في البناء -وهو أحد الأشياء التي مثل بها الشيخ- توضع اللبنة بترتيب خاص يؤدي إلى تماسك وتناسق البناء، ولو خولف في ذلك فوضعت لبنة في غير مكانها لاختل النظام وفسد البناء، كذلك صياغة الذهب والفضة ونظم الكلام.

(٤) أي الفرق بين توالي الحروف في الكلمة، وتوالي الكلمات في الجملة والتأليف عموماً أو الفرق نظم الحروف والأصوات ونظم المعاني.

به التصوير^(١)، وبعد أن كنا لا نشك في أن لا حال للفظه مع صاحبته تعتبر إذا أنت عزلت دالتهما جانباً؟ وأيُّ مَسَاغٍ للشك في أن الألفاظ لا تستحق من حيث هي ألفاظ أن تنظم على وجه دون وجه؟

[الدليل على أن النظم نظم معانٍ]

ولو فرضنا أن تنخلع من هذه الألفاظ - التي هي لغات - دالتهما لما كان شيء منها أحق بالتقديم من شيء، ولا تُصَوَّر أن يجب فيها ترتيب ونظم^(٢).

ولو حَفَظْتَ صبيّاً شطر «كتاب العين» أو «الجمهرة» من غير أن تفسّر له شيئاً منه وأخذته بأن يضبط صور الألفاظ وهيأتها، ويؤديها كما يؤدي أصناف أصوات الطيور، لرأيت أنه لا يخطر له ببال أن من شأنه أن يؤخّر لفظاً ويقدم آخر، بل كان حاله حال من يرمي الحصى ويعدّ الجُوز، اللهم إلا أن تسومه [تعلمه] أنت أن يأتي بها على حروف المعجم ليحفظ نسق الكتاب^(٣).

ودليل آخر، وهو أنه لو كان القصد بالنظم إلى اللفظ نفسه دون أن يكون الغرض ترتيب المعاني في النفس، ثم النطق بالألفاظ على حَذْوِها لكان ينبغي ألا يختلف حال اثنين في العلم بحسن النظم أو غير الحُسْن فيه؛ لأنها يحسان بتوالي الألفاظ في النطق إحساساً واحداً، ولا يعرف أحدهما في ذلك شيئاً يجहेله الآخر^(٤).

وأوضح من هذا كله، وهو أن النظم الذي يتوآصفه البلغاء وتتفاضل مراتب البلاغة من

(١) تحبير الثوب والخط: تحسينه وتزيينه، وتفويف البرود - الملابس - أن تكون بها خطوط بيضاء للتحسين والتزيين، وكل هذا بترتيب خاص يؤدي إلى صورة حسنة، ويقاس على هذا نظم الكلام وتصويره، والتصوير هنا بمعناه العام وهو التشكيل والنظم على هيئة متناسقة.

(٢) هذا دليل على أن النظم نظم معانٍ وليس نظم ألفاظ وحروف منطوقة، وحاصله: أننا لو خلعنا من الألفاظ دلالاتها ومعانيها لما وجب فيها ترتيب ولا نظام.

(٣) حاصل هذا أنه لا يكفي اجتماع الكلمات كيفما اتفق، بل لا بد من ترتيبها في النطق حسب ترتيبها في النفس حتى تؤدي الغرض المقصود، فكلمات المعجم المفردة لو حفظت مرتبة أو غير مرتبة لا تفيد معنى تاماً مركباً طالما لم يُعتمد فيها ترتيباً خاصاً يؤدي غرضاً ما، فمدار النظم على اجتماع كلمات مرتبة حسب ترتيب معانيها في النفس.

(٤) حاصل هذا أنه لو كان القصد بالنظم مجرد توالي ألفاظ لاستوى الناس في الإحساس بحسن النظم أو عدم حسنه؛ لأنه مجرد أصوات، لكن الواقع أن الناس يتفاوتون في فهم الكلام وتدوقه حسب قدراتهم، وهذا دليل على أن النظم نظم معانٍ وتنسيق دلالات، وهذا دليل واقعي ملموس بخلاف الدليل الأول فهو دليل افتراضي، وهو أننا لو خلعنا من الألفاظ دلالاتها لما وجب فيها ترتيب.

أجله صنعة يستعان عليها بالفكرة لا محالة، وإذا كانت مما يستعان عليها بالفكرة ويستخرج بالروية، فينبغي أن ينظر في الفكر بما تلبس؟ أبا المعاني أم بالألفاظ؟^(١) فأى شيء وجدته الذي تلبس به فكرك من بين المعاني والألفاظ فهو الذي تحدث فيه صنعتك^(٢) وتقع فيه صياغتك ونظمك وتصويرك، فمحال أن تتفكر في شيء وأنت لا تصنع فيه شيئاً، وإنما تصنع في غيره. لو جاز ذلك لجاز أن يفكر البناء في الغزل ليجعل فكره فيه وصلّة إلى أن يُصنع من الآجر، وهو من الإحالة المفرطة.

[رد على شبهة]

فإن قيل: النظم موجود في الألفاظ على كل حال، ولا سبيل إلى أن يعقل الترتيب الذي تزعمه في المعاني ما لم تنظم الألفاظ ولم ترتبها على الوجه الخاص^(٣).

قيل: إن هذا هو الذي يعيد الشبهة جذّةً أبداً^(٤)، والذي يحلّها أن تنظر: أتتصور أن تكون معتبراً مفكراً في حال اللفظ مع اللفظ حتى تضعه بجانبه أو قبله، وأن تقول: «هذه اللفظة إنما صلحت ها هنا لكونها على صفة كذا»^(٥)، أم لا يعقل إلا أن تقول: «صلحت ها

(١) هذا دليل ثالث، وحاصله: أن النظم الراقي صنعة يستعان عليها بالفكر والروية، وهذان إنما يتلبسان بالمعاني لا بالألفاظ مما يدل على أن النظم نظم معاني لا نظم ألفاظ وعبرة عبد القاهر في هذا السياق تدل على أمور مهمة منها:

١- مستوى النظم الذي يقصده، فهو ذلك الذي تحدث فيه صنعة وتخبر وتدبر يؤدي إلى مزايا ولطائف.
٢- الخلفية التي شكلت فكر عبد القاهر نحو مفهوم النظم، وأنه نظم معاني هي نظم القرآن.
٣- الدافع الذي كان يحرك عبد القاهر بقوة نحو تلك الفكرة هو مواجهة اعتقاد كان فيهما يبدو سائداً وهو أن النظم أو الفصاحة براعة لفظية، لاسيما وأن أكثر مكونات النظم الراقي من الاستعارة والتشبيه والسجع والجناس وخصوصية في حركة الكلمات تقدّياً أو تأخيراً وتعريضاً أو تنكيراً وغير ذلك مما يظن أنه له تعلق باللفظ، لهذا كانت مواجهة عبد القاهر قوية لتصحيح ذلك الاعتقاد، وسؤال الشيخ «بإذا تلبس الفكر: أبا المعاني أم بالألفاظ؟ سؤال تقريرى.

(٢) هذا جواب غير مباشر يعتمد على حس المخاطب وعقله عندما يعود لنفسه، فيعرف أن الذي يتلبس بفكره هي المعاني التي تقع عليها صنعتها وصياغته وصورته، ولذلك يقال: تصوير المعاني وصياغة المعاني ونظم المعاني، ولا يقال: تصوير الألفاظ ونظم الألفاظ.

(٣) هذه شبهة قوية على ما أورده الشيخ، وحاصلها: أن كون النظم ترتيب معاني لا يعرف ما لم تنظم الألفاظ وترتب أولاً؛ لأن الألفاظ رموز المعاني ودالة عليها.

(٤) «جذعة» يعني جديدة شابة، وعبرة الشيخ تتضمن اعترافاً بقوة تلك الشبهة.

(٥) «أتتصور...» استفهام إنكاري يتضمن نفي أن يكون حال الألفاظ وصفاتها هو الذي يحكم ترتيبها ونظمها.

هنا؛ لأن معناها كذا، ولدلالاتها على كذا، ولأن معنى الكلام والغرض فيه يوجب كذا، ولأن معنى ما قبلها يقتضي معناها^(١)؟»

فإن تصوّرت الأول^(٢) فقل ما شئت، واعلم أن كل ما ذكرناه باطل، وإن لم تتصور إلا الثاني^(٣) فلا تخدعن نفسك بالأضاليل، ودع النظر إلى ظواهر الأمور، واعلم أن ما ترى أنه لا بدّ منه من ترتب الألفاظ وتواليها على النظم الخاص ليس هو الذي طلبته بالفكر، ولكنه شيء يقع بسبب الأول ضرورة^(٤) من حيث إن الألفاظ إذ كانت أوعية للمعاني، فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها^(٥)، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق، فأما أن تتصور في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظم والترتيب، وأن يكون الفكر في النظم الذي يتوصفه البلغاء^(٦) فكراً في نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها^(٧)، فباطل من الظن،

(١) قوله: «أم لا يعقل إلا أن تقول...» يعني لا يعقل إلا أن تقول، فهذا تأكيد قاطع بأسلوب القصر على أن الكلمة لا تصلح في النظم إلا لثلاثة أمور متصلة:

١ - معناها اللغوي الذي تدل عليه.

٢ - غرض الكلام الذي يستوجبها ويطلبها.

٣ - معنى ما قبلها الذي يقتضي معناها، فلا يكفي إذن أن تدل الكلمة في النظم على معنى ذاتي، بل لا بدّ من أن ينسجم مع ما يجاوره، وأن يكون موظفاً في إطار الغرض العام للكلام، وهذا رد موجز وافٍ من الشيخ على من يقول: إن النظم ترتيب ألفاظ تدل على معاني مرتبة، والشيخ يعتمد في ذلك الرد على أن المعاني والتجارب والمواقف هي الداعية إلى أجزاء النظم وترتيبها وارتباطها بالغرض العام، فالنظم من أجل هذا نظم معاني، وهي نظرة عميقة متطورة.

(٢) «الأول» هو القول بأن النظم ترتيب ألفاظ تتبعها المعاني.

(٣) «الثاني» هو ما يراه الشيخ من أن النظم ترتيب معاني تأتي الألفاظ على حذوها.

(٤) «لكنه» أي ترتيب الألفاظ يقع بسبب ترتيب المعاني في النفس أولاً.

(٥) هذا دليل آخر على ما يراه، وسبب تتابع الأدلة هو حذر الشيخ من قولهم: إن القرآن معجز بفصاحته، ثم تفسير الفصاحة تفسيراً لفظياً بما يؤدي إلى رد الإعجاز إلى الألفاظ.

(٦) قوله: «فأما أن يتصور أن يكون الفكر في النظم الذي يتوصفه البلغاء... إلخ» يقصد النظم الراقى، فإن الفكر فيه لا يكون في الألفاظ، وإنما يكون في المعاني وكيف تأتي وتتناسق، وهذا ما عناه بقوله: «النظم صنة يستعان عليها بالفكر».

(٧) قوله: «أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها» هذا مما ينكره الشيخ، وهو يستلزم حتماً ألا يكون هناك فاصل بين ترتيب المعاني في الذهن وترتيب الألفاظ على حذوها ولو لم نطق بها، فنحن لا نفكر مرة في ترتيب المعاني ثم نستأنف فكراً آخر في ترتيب الألفاظ الدالة على تلك المعاني، وإنما هي عملية ذهنية واحدة تحكمها وتساعد عليها الملكة والخبرة، =

ووهم يتخيّل إلى مَنْ لا يوفي النظر حقّه، وكيف تكون مفكراً في نظم الألفاظ وأنت لا تعقل لها أوصافاً وأحوالاً إذا عرفت أن حقها أن تُنظّم على وجه كذا؟^(١).

[ردّ على شبهة ثانية]

ومما يلبّس على الناظر في هذا الموضوع ويغلّطه أنه يستبعد أن يقال: «هذا كلام قد نُظمت معانيه» فالعرف كأنه لم يجز بذلك^(٢) إلا أنهم وإن كانوا لم يستعملوا النظم في المعاني قد استعملوا فيها ما هو بمعناه ونظير له، وذلك قولهم: «إنه يرتّب المعاني في نفسه»^(٣) وينزّها ويبيّن بعضها على بعض، كما يقولون: «يرتب الفروع على الأصول، ويتبع المعنى المعنى، ويلحق النظير بالنظير».

وإذا كنت تعلم أنهم قد استعاروا النسيج والوشى والنقش والصياغة لنفس ما استعاروا له النظم، وكان لا يُشكّ في أن ذلك كله تشبيه وتمثيل يرجع إلى أمور وأوصاف تتعلق بالمعاني دون الألفاظ، فمن حَقّ أن تعلم أن سبيل النظم ذلك السبيل.

[النظم ترتيب معانٍ مرتبطة بألفاظها]

واعلم أن من سبيلك أن تعتمد هذا الفصل حدّاً، وتجعل النكت التي ذكرتها فيه على ذكر منك أبداً، فإنها عمْدٌ وأصول في هذا الباب، إذا أنت مكّنتها في نفسك وجدت الشبه تنزّاح

= وهذا ما يعنيه كلام الشيخ هنا وليته قاله من البداية لتزول مشكلة الأوليّة التي ثار الخلاف حولها، وهل ترتيب المعاني أولاً يليه ترتيب الألفاظ أو العكس؟

وهو على كل حال خلاف شكلي؛ فمن قال: «إن النظم ترتيب معانٍ» ينظر إلى بداية ولادة المعاني وتخلّقها في الفكر بالنسبة للمتحدث، ومن قال: «إن النظم ترتيب ألفاظ تتبعها المعاني» إنما ينظر للصورة النهائية بالنسبة للمستمع الذي تلامس الألفاظ سمعه أولاً ليرجمها في نفسه فوراً إلى معانٍ. وقد حلّ عبد القاهر هذا الإشكال بجملة واحدة وهي كما سبق أنك لا تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لتأتي بالألفاظ على نسقها، فهذا متلبس بذلك وإن كانت الشرارة الأولى من المعاني وهي الدواعي والبواعث والتجارب والمواقف.

(١) هذه الجملة تدل على أن قوله: ليس النظم فكراً في الألفاظ يعني أن ليس النظم تفكيراً في اختيار أحف الألفاظ؛ لأن ذلك لا يكون إلا بعد معرفة المعنى ثم تحيّر اللفظ الأنسب له، فليس هناك حل لأوليّة المعنى إلا في النظم الراقي الذي يحتاج إلى تحيّر وصنعة.

(٢) يقصد الشيخ عرف الجماعة المشتغلة ببحوث الإعجاز في بيئة المعتزلة.

(٣) يقصد أن قولهم: «يرتب المعاني في نفسه» نظير قوله: «هذا كلام قد نُظمت معانيه» فلا فرق بين «يرتب المعاني» و«ينظم المعاني».

عنك، والشكوك تنتفي عن قلبك ولا سيما^(١) ما ذكرتُ من أنه لا يتصور أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيباً ونظماً^(٢)، وأنت تتوخى الترتيب في المعاني وتعمل الفكر هناك، فإذا تمَّ لك ذلك أتبعتهما الألفاظ وقفوت بها آثارها، وأنت إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ^(٣)، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها ولا حقة بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق.

(١) كلمة «لا سيما» تدل على أن ما بعدها هو ما يقصده الشيخ من هذا الباب وهو تعانق الألفاظ والمعاني، وراجع قوله: «لا يتصور أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه... إلخ».

(٢) يقترب الشيخ بهذه الجملة من الاتجاه الآخر؛ لأنه إذا قال: «ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيباً ونظماً» فمعناه صحة أن تقول: «نتوخى في الألفاظ - من حيث دلالتها على المعاني - ترتيباً ونظماً» فلا يكون هناك خلاف أصلاً.

(٣) هذا تأكيد لما انتهى إليه عبد القاهر قبل من الربط الوثيق بين ترتيب المعاني وترتيب الألفاظ في النظم، وأنها عملية ذهنية واحدة، وقد بلغ الشيخ قمة هذا الربط في الجملة الأخيرة وهي «وأن العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق»، فهذا ما ينبغي أن يردده الباحثون منسوبةً لعبد القاهر دون أي كلام آخر قاله في هذا الشأن؛ وذلك لحرص الشيخ عليه في نهاية هذا الفصل مؤكداً عليه.

وأما ما جاء في هذا السياق مما ظاهره يناقض ذلك التعانق كقوله: «بل تجدها - الألفاظ - تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها ولا حقة بها»، فإنه عندما يوضع بين كلامين يقطعان بالتلازم بين الألفاظ والمعاني يكون شيئاً محيراً، ولا تفسير له سوى ما فهم من جملة كلام الشيخ، وأنه كان ينظر إلى لحظة ولادة المعاني المرتبطة بالبواعث والمواقف والتجارب، وربما قصد المعاني الثواني التي تدعو إلى خصوصية في النظم وإلى التخير والتدبر والصنعة، وتلك المعاني تحتاج إلى تريت قبل أن يستوي النظم، لكنها إذا تبلورت تبلور معها ما يدل عليها من ألفاظ مرتبة على نحو خاص.

فصل

[أدلة إضافية على أن النظم نظم معاني]

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

وإذا كان كذلك، فبنا أن ننظر إلى التعليق فيها والبناء، وجعل الواحدة منها بسبب من صاحبها، ما معناه وما محصوله؟ وإذا نظرنا في ذلك علمنا أن لا محصول لها غير أن تعتمد إلى اسم فتجعله فاعلاً لفعل أو مفعولاً، أو أن تعتمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر، أو تتبع الاسم اسماً على أن يكون الثاني صفة للأول أو تأكيداً له أو بدلاً منه، أو تجيء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون صفةً أو حالاً أو تمييزاً، أو أن تتوخى في كلام هو لإثبات معنى أن يصير نفيًا أو استفهامًا أو تمنيًا، فتدخل عليه الحروف الموصوفة لذلك، أو تزيد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطاً في الآخر فتجيء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى، أو بعد اسم من الأسماء التي ضُمَّت معنى ذلك الحرف، وعلى هذا القياس^(١).

وإذا كان لا يكون في الكلم نظم ولا ترتيب إلا بأن يُصنَع بها هذا الصنيع ونحوه، وكان ذلك كله مما لا يرجع منه إلى اللفظ شيء^(٢)، ومما لا يتصور أن يكون فيه ومن صفته بأن بذلك أن الأمر على ما قلناه من أن اللفظ تبعٌ للمعنى في النظم^(٣)، وأن الكلم ترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس، وأنها لو خلت من معانيها حتى تتجرد أصواتاً وأصداء حروف لما

(١) كل هذا تطبيق وتفصيل من الشيخ لرؤيته في النظم وأنه توخى معاني النحو وتعليق الكلم بعضها ببعض، ويريد أن يصل إلى أن هذا التعليق من عمل العقل فلا يكون إلا ترتيباً للمعاني.
(٢) يقصد الشيخ أن النظم والترتيب إنما يرجع للمعنى الذي يقتضي تعليقاً خاصاً للكلمات بعضها ببعض حسب الغرض المقصود.

(٣) هذه التبعة لها تفسيرها الخاص بأن المعاني إذا ترتبت في النفس ترتبت على حذوها الألفاظ في النطق، لكن ليت الشيخ تمسك بعبارة التي سبقت، وهي «أنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ» فهذا يعني أنه تفكير واحد في ترتيب المعاني مرتبطة بألفاظها، وليته ثبت عند قوله: «إن العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق»، فهذا يعني التلازم بين هذا وذاك دون فاصل أو سبق لأحدهما على الآخر.

وقع في ضمير ولا هجس في خاطر أن يجب فيها ترتيب ونظم^(١)، وأن يُجعل لها أمانةً ومنازلٌ، وأن يجب النطق بهذه قبل النطق بتلك، والله الموفق للصواب.

فصل

[الرد على شبهة ثالثة تتعلق بمعنى الفصاحة]

وهذه شبهة أخرى ضعيفة^(٢)، عسى أن يتعلق بها متعلق ممن يقدم على القول من غير روية: وهي أن يدعي أن لا معنى للفصاحة سوى التلاؤم اللفظي وتعديل مزاج^(٣) الحروف حتى لا يتلاقى في النطق حروف تثقل على اللسان، كالذي أنشده الجاحظ من قول الشاعر:

وقبرٌ حربٍ بمكانٍ قفرٍ وليس قُربٌ قَربٍ حربٍ قَبرٍ^(٤)
وقول ابن يسير:

لا أذيل الآمالَ بعدك إني بعدها بالآمالِ جدُّ بخيل
كم لها موقفاً باب صديقٍ رجعتُ من نداءه بالتعطيل
لم يضرها والحمد لله شيءٌ وانثنتُ نحو عزف نفسٍ دُهلٍ^(٥)

(١) هذه الفكرة سبقت، وكانت من أدلة الشيخ على أن النظم نظم معاني وتنسيق دلالات وليس نظم ألفاظ، لكنها تؤكد لنا مفهوماً ينبغي أن نحرض عليه وهو أن مقصوده من الألفاظ التي ينفي تفسير النظم بها هي الألفاظ المنطوقة والأصوات المجردة من المعاني، ولم يقل أحد أبداً: إن النظم نظم ألفاظ منطوقة وأصوات وأصداً حروف.

(٢) هذه الشبهة ضعيفة بالقياس لشبهتين سابقتين، ولأن موضوع هذه الشبهة وهو إطلاق الفصاحة على الألفاظ وتلاؤم الحروف ينتهي عند الشيخ إلى التصالح معه وعدم المشاحة في أن تكون الفصاحة خاصة بالألفاظ والبلاغة خاصة بالمعاني كما سيأتي.

(٣) الرماني هو أول من عرّف التلاؤم بأنه «تعديل الحروف في التأليف» ثلاث رسائل في إعجاز القرآن فلعل عبد القاهر كان يقصده وإن لم يصرح باسمه.

(٤) هذا البيت مجهول النسبة، ولا خلاف على قبحه لتنافر ألفاظه، والجاحظ أول من نبّه لهذا التنافر في «البيان والتبيين».

(٥) هذه الأبيات في المدح، والشاعر فيها يقصد أنه لما تأخر الممدوح في منحه ما يريد ويأمل، حبس آماله ولم يُرق ماء وجهه على أعتاب غيره إلا صديقاً تكرر استرفاده دون فائدة فانطوى على نفسه يسليها بالزهد «وانثنت نحو عزف نفس ذهل» والعزف: الزهد، والدُهل: التي تناست وتغافلت. وهذا الشطر هو

قال الجاحظ: «فتفقد النصف الأخير من هذا البيت، فإنك ستجد بعض ألفاظه يتبرأ من بعض»^(١). ويزعم^(٢) أن الكلام في ذلك على طبقات، فمنه المتناهي في الثقل المفرط فيه، كالذي مضى^(٣)، ومنه ما هو أخف منه كقول أبي تمام:

كريمٌ متى أمدحه أمدحُه والورى جميعاً ومهما لمتُه لمتُه وخدي

أي: لا أمدحه بشيء إلا صدقني الناس فيه^(٤).

ومنه ما يكون فيه بعض الكلفة على اللسان، إلا أنه لا يبلغ أن يُعاب به صاحبه ويُشهر أمره في ذلك، ويحفظ عليه، ويزعم أن الكلام إذا سلم من ذلك وصفاً من شؤبه كان الفصيح المشاد به^(٥) والمشار إليه، وأن الصفاء أيضاً يكون على مراتب يعلو بعضها بعضاً، وأن له غاية إذا انتهى إليها كان الإعجاز^(٦).

الشرط هو موضع الشاهد.

(١) لم يعقب عبد القاهر على هذا النقد؛ لأنه ما يزال يعرض الشبهة الخاصة بنسبة الفصاحة للتلاؤم اللفظي، والشاهدان المذكوران: هما لأصحاب هذا الاتجاه اللفظي الذي يعيب ما فيها من تنافر وعدم تلاؤم، وعبد القاهر لم يعقب على نقدهم؛ لأنه يعترض على المقياس النقدي الذي تعاب على أساسه تلك الأبيات وهو تنافر الألفاظ أو تلاؤمها؛ لأن المعاني عنده هي المقياس، وقد تناقل القدماء نقد الجاحظ «وقبر حرب...» حتى وصل إلى البلاغيين المتأخرين في باب الفصاحة؛ حيث استشهدوا به لتنافر الكلمات، أما بيت ابن يسير الذي نقد الجاحظ شطره الثاني: «وانثنت نحو عزف نفس ذهول» فقد وصل نقده عند ابن سنان وابن رشيق ولم يتجاوزهما، وقد أحسن المتأخرون حين ضربوا الذكر صفحاً عن هذا النقد، ودعك من تعليل ابن رشيق ثقله بقرب الحاء من العين، وقرب الزاي من السين، فإن ألفاظ هذا الشرط وأصوات حروفه تعكس بصدق حال النفس البائسة التي تتسلى بالزهد والتناسي.

(٢) الفعل (يزعم) معطوف على (يدعي) في صدر الفقرة، فما يزال الكلام عن تلك الشبهة.

(٣) يعني «وقبر حرب...» و«وانثنت نحو عزف...» وقد أحسن الشيخ حين حكم على القول بالثقل المفرط فيهما بأنه زعم أي ادعاء؛ لأنه إن وجد في الأول فلا يوجد في الثاني.

(٤) هذا التفسير لبيت أبي تمام نتعلم منه ألا نتمسك بحرفية النص عند تفسيره، ولكن ينبغي أن نغوص عما وراء النص من مضمون يشار إليه.

(٥) «الشوب» الخليط الذي يكدر الماء وغيره، «المشاد به»: أي الذي يُثنى عليه.

(٦) حاصل هذا: أن الذين فسروا الفصاحة تفسيراً لفظياً قسموا الكلام إلى ما يخلو من الفصاحة وإلى فصيح، وكما قسموا الأول درجات فكذلك قسموا الفصيح إلى مراتب يعلو بعضها بعضاً حتى ينتهي إلى الإعجاز، وهذا ما كان يحذره الشيخ وهو تفسير الإعجاز تفسيراً لفظياً، ورد الإعجاز إلى الألفاظ والأصوات.

والذي يبطل هذه الشبهة إن ذهب إليها ذاهب أننا إن قَصَرنا صفة الفصاحة على كون اللفظ كذلك^(١)، وجعلناه المراد بها لَزِمْنَا أن نخرج الفصاحة من حيز البلاغة، ومن أن تكون نظيرة لها^(٢)، وإذا فعلنا ذلك لم نَحُلْ من أحد أمرين: إما أن نجعله^(٣) العمدة في المفاضلة بين العبارتين ولا نُعَرِّج على غيره، وإما أن نجعله أحد ما نفاضل به، ووجهًا من الوجوه التي تقتضي تقديم كلام على كلام.

فإن أخذنا بالأول، لزمننا أن تَقْصُر الفضيلة عليه حتى لا يكون الإعجاز إلا به وفيه، وفي ذلك ما لا يخفى من الشناعة؛ لأنه يؤدي إلى ألا يكون للمعاني التي ذكروها في حدود البلاغة^(٤): من وضوح الدلالة، وصواب الإشارة، وتصحيح الأقسام، وحسن الترتيب والنظام، والإبداع في طريقة التشبيه والتمثيل، والإجمال ثم التفصيل، ووضع الفصل والوصل موضعهما، وتوفية الحذف والتأكيد والتقديم والتأخير شروطهما^(٥) مدخلٌ فيما له كان القرآن معجزًا حتى يُدَّعى أنه لم يكن معجزًا من حيث هو بليغ، ولا من حيث هو قولٌ فصل وكلام شريف النظم بديع التأليف، وذلك أنه لا تعلُّق لشيء من هذه المعاني بتلاؤم الحروف^(٦).

وإن أخذنا بالثاني، وهو أن يكون تلاؤم الحروف وجهًا من وجوه الفضيلة، وداخلًا في عداد ما يُفاضل به بين كلام وكلام على الجملة، لم يكن لهذا الخلاف ضررًا علينا^(٧)؛ لأنه ليس

(١) «كون اللفظ كذلك» أي متلائم الحروف حسبما يذهب من ذهب.

(٢) لأن الفصاحة حينئذٍ ستكون وصفًا للألفاظ، لكن البلاغة للمعاني.

(٣) «نجعله» أي نجعل تلاؤم الحروف هو الأساس في تفضيل عبارة على أخرى.

(٤) «حدود البلاغة»: تعريفاتها التي عُرفت بها عند الأدباء والنقاد.

(٥) «مدخل» اسم يكون مؤخر أي لا يكون للمعاني التي ذكروها... مدخل.

(٦) حاصل هذه الفقرة: أن القول بأن تلاؤم الحروف هو الأساس في تفضيل كلام على آخر يؤدي إلى حصر الفضيلة في هذا التلاؤم الصوتي ورد الإعجاز إليه، وهذا أمر خطير؛ لأنه يؤدي إلى استبعاد تعريفات البلاغة وما يكون القرآن به معجزًا، وذلك يفتح الباب إلى ادعاء أن القرآن غير معجز ببلاغته ولا بنظمه وتأليفه، لأن هذا مما لا صلة له بتلاؤم الحروف.

(٧) يعني هذا موافقة الشيخ على أن يكون تلاؤم الحروف والأصوات ضمن وجوه الإعجاز وكأن الذي حمّله على هذه الموافقة هو انتفاء شرر الخلاف طالما كان وجهًا يذكر مع الوجوه الأخرى التي هي أهم في الإعجاز كالنظم والتأليف وغير ذلك مما له صلة بالمعاني.

بأكثر من أن نعلمد إلى الفصاحة فنخرجها من حيز البلاغة والبيان، وأن تكون نظيرةً لها^(١)، وفي عداد ما هو شبهها من البراعة والجزالة^(٢) وأشباه ذلك مما ينبى عن شرف النظم وعن المزايا التي شرحت لك أمرها وأعلمتك جنسها^(٣)، أو أن نجعلها اسمًا مشتركًا يقع تارة لما تقع له تلك^(٤)، وأخرى لما يرجع إلى سلامة اللفظ مما يثقل على اللسان، وليس واحدٌ من الأمرين بقادح فيما نحن بصدد^(٥).

وإن تعسف متعسفٌ في تلاؤم الحروف، فبلغ به أن يكون الأصل في الإعجاز، وأخرج سائر ما ذكره في أقسام البلاغة من أن يكون له مدخل أو تأثير فيما له كان القرآن معجزًا كان الوجه أن يقال له: إنه يلزمك على قياس قولك أن تُجوز أن يكون ها هنا نظمٌ للألفاظ وترتيب لا على نسق المعاني، ولا على وجه يُقصد به الفائدة، ثم يكون مع ذلك معجزًا، وكفى به فسادًا^(٦).

فإن قال قائل: إني لا أجعل تلاؤم الحروف معجزًا حتى يكون اللفظ دالًّا^(٧)، وذاك أنه

(١) أي: ونخرج الفصاحة من أن تكون نظيرة لها.

(٢) أي: ونخرج الفصاحة من أن تكون في عداد ما هو شبه البلاغة والبيان من البراعة.

(٣) لا نخرج الفصاحة من حيز تلك المصطلحات لتطلق على تلاؤم الحروف إلا إذا كانت هي خاصة لها صلة بالألفاظ، وهي كذلك في بعض أصولها اللغوية ويفهم من عبارة الشيخ أيضًا أن البلاغة والبيان والبراعة والجزالة لا تعني فقط النظم والترتيب، وإنما تعني المستوى الفني أو النمط العالي من النظم الذي يكون فيه التخيير والتدبر والصنعة والتصرف والعدول الذي تنتج عنه مزايا ولطائف وعد إلى قوله: «... البلاغة والبيان... والبراعة والجزالة وأشباه ذلك مما ينبى عن شرف النظم وعن المزايا...».

(٤) اسم الإشارة «تلك» يعود إلى البلاغة والبيان وغيرهما مما ينبى عن شرف النظم.

(٥) حاصل هذا أن الفصاحة بحسب الاقتراح الثاني تكون من الألفاظ المشتركة؛ لأنها تدل على معنيين:

الأول: خصوصية في نظم المعاني ينتج عنها مزايا.

الثاني: خصوصية في تأليف الحروف تؤدي إلى التلاؤم الصوتي والسلامة من الثقل.

والذي جعل الفصاحة قابلة للإطلاق على هذين المعنيين هو تعدد أصولها اللغوية، ومن هذه الأصول ما يميل للألفاظ، ومنها ما يميل للمعاني، ومنها ما يجمع بين الأمرين، ويبدو أن الشيخ كان يُغلب الاقتراح الأول بدليل تقديمه، ولعل هذا هو الذي دفع البلاغيين المتأخرين إلى الأخذ به، فجعلوا الفصاحة خاصة بالألفاظ وعقدوا لها بابًا يميل إلى هذا النحو.

(٦) حاصل هذه الفقرة أنه ليس بعد ما ذكره الشيخ شيئًا يقال أو يرد به إلا على سبيل التعسف في جعل تلاؤم الحروف هو الأصل في الإعجاز، وهو فاسد لأنه يؤدي إلى محال هو أن يكون هناك نظمٌ للألفاظ وترتيب لم يأت على حدو المعاني ولم يأت على وجه تتحقق به فائدة.

(٧) هذا انتقال المجادل إلى حجة أخرى كانت متوقعة وهي إذا كنتم تقولون: إن جعل التلاؤم الصوتي هو الأصل في الإعجاز يترتب عليه أن يكون الإعجاز في الألفاظ والأصوات حسب، فإننا نقول: إن جعل

إنها تصعب مراعاة التعادل بين الحروف إذا احتيج مع ذلك إلى مراعاة المعاني، كما^(١) أنه إنها تصعب مراعاة السجع والوزن، ويصعب كذلك التجنيس والترصيع إذا روعي معه المعنى.

قيل له: فأنت الآن، إن عَقَلْتَ ما تقول قد خرجت من مسألتك، وتركت أن يستحق اللفظ المزية من حيث هو لفظ، وجئت تطلب لصعوبة النظم فيما بين المعاني طريقاً وتضع له عِلَّةً غير ما يعرفه الناس، وتدّعي أن ترتيب المعاني سهل، وأن تفاضل الناس في ذلك إلى حدٍّ، وأن الفضيلة تزداد وتقوى إذا تَوَخَّي في حروف الألفاظ التعادل والتلاؤم، وهذا منك وهم^(٢).

وذلك أنا لا نعلم لتعادل الحروف معنى سوى أن تَسْلَم من نحو ما تجده في بيت أبي تمام:

كريمٌ متى أمدَّحه أمدَّحه والورى

وبيت ابن يسير:

وانثنت نحو عَزَفِ نفسٍ ذَهُول

وليس اللفظ السليم من ذلك بمُعَوِّز ولا بعزيز الوجود ولا بالشيء لا يستطيعه إلا الشاعر المفلق والخطيب البليغ، فيستقيم قياسه على السجع والتجنيس ونحو ذلك، مما إذا رامه المتكلم صَعُب عليه تصحيح المعاني^(٣) وتأدية الأغراض، فقولنا: «أطال الله بقاءك، وأدام

تلاؤم الحروف معجزاً لا يكون إلا إذا كان للفظ دلالة على معنى، ولكن يصعب مراعاة ذلك التلاؤم إذا روعي معه المعنى في كلام الناس، ومع وجهة هذا الرد فإن الشيخ لا يعرضه إلا لأنه متبادر ولوثوق الشيخ من الجواب عليه بما يفنِّده.

(١) هذا مثال يوضح الفكرة التي سبقت والتي تتلخص في أنه رغم ارتباط التلاؤم اللفظي بالدلالة المعنوية، فإن كلام البشر يصعب فيه مراعاة التلاؤم بين الحروف مع مراعاة المعاني.

(٢) حاصل هذه الفقرة التعقيب على الخصم، وأنه بقوله السابق: إن تلاؤم الألفاظ لا يكون معجزاً إلا بأن يكون للفظ دلالة قد رجع عن قضيته وموقفه ودعواه أن الإعجاز للفصاحة التي هي تلاؤم الألفاظ، وهذا غاية المراد، ولكنه ادعى أن ترتيب المعاني سهل والفضيلة فيه محدودة، وإنها تزداد الفضيلة وتقوى مع مراعاة تلاؤم الألفاظ، وهذا وهم.

(٣) يعني أن تلاؤم الحروف يتحقق بسلامتها من التنافر الذي قد تجده في هذين الشاهدين، وليس في حاجة إلى صنعة ولا مشقة وهو متاح حتى لغير الشاعر المتمكن والخطيب البليغ فلا يستقيم قياسه على السجع والجناس وغير ذلك مما إذا رامه المتكلم صعب عليه تصحيح المعاني بحسب زعم الخصم هذا كلام الشيخ يعقب به على دعوى الخصم في الفقرة السابقة من قوله: «فإن قال قائل» ويبدو أن الشيخ حَمَلَ كلام الخصم أكثر مما يحتمل.

عَزَّكَ، وأتمَّ نعمته عليك، وزاد في إحسانه عندك»، لفظ سليم مما يكيد اللسان، وليس في حروفه استكراه، وهذا حال كلام الناس في كتبهم ومحاوراتهم، لا تكاد تجد فيه هذا الاستكراه؛ لأنه إنما هو شيء يعرض للشاعر إذا تكلف وتعمَّل، فأما المرسل نفسه على سجيتها فلا يعرض له ذلك^(١).

هذا، والمتعلَّل بمثل ما ذكرت من أنه إنما يكون تلاؤم الحروف معجزاً بعد أن يكون اللفظ دالاً، لأن مراعاة التعادل^(٢) إنما تصعب إذا احتيج مع ذلك إلى مراعاة المعاني، إذا تأملت يذهب إلى شيء ظريف^(٣)، وهو أن يصعب مرأى المعنى بسبب اللفظ^(٤)، فصعوبة ما صعب من السجع هي صعوبة عَرَضَتْ في المعاني من أجل الألفاظ^(٥)، وذاك أنه صَعُبَ عليك أن توفق بين معاني تلك الألفاظ المسجَّعة وبين معاني الفصول التي جُعِلَتْ أردافاً^(٦) لها، فلم تستطع ذلك إلا بعد أن عدلت عن أسلوب إلى أسلوب^(٧)، أو دخلت في ضرب من المجاز، أو أخذت في نوع من الاتساع، وبعد أن تلطفت على الجملة ضرباً من التلطُّف^(٨).

(١) حاصل هذه الفقرة أن سهولة الألفاظ وتلاؤمها أمر متاح ميسور طالما أرسل المتحدث نفسه على سجيتهما وجرى مع طبعه وانشغل بأفكاره ولم ينشغل بألفاظه كما يكون في مكاتبات الناس ومحاوراتهم، أما الثقل والاستكراه فشيء يعرض عند التكلف والتعمُّل، وهذه من المبادئ النقدية التي وردت عند الشيخ من غير قصد وهو يريد على من يزعم أن المشقة والصنعة إنما تكون في تلاؤم الألفاظ، ولهذا تزداد الفضيلة مع مراعاة هذا التلاؤم، فهذا وهم كما ذكر الشيخ قبل.

(٢) «التعادل» أي التلاؤم بين الحروف.

(٣) «ظريف»: بارع وهو وصف قصد به التهكم.

(٤) حاصل هذا من قوله: «والتعلُّل بمثل ما ذكرت...» يعني: مَنْ قصر تلاؤم الحروف المعجز على ما كان اللفظ فيه دالاً على معنى بحيث إذا اقتصر الأمر على التلاؤم اللفظي لم يكن معجزاً يعلل هذا - في كلام الناس - بأن تلاؤم الألفاظ يكون صعباً بسبب المعاني، ويرى الشيخ أن هذا محال، وفيه مغالطة؛ لأن الصحيح هو العكس وهو أن ما عرض في المعاني من صعوبة كان بسبب استكراه الألفاظ وتكلف التلاؤم فيها، وهذا حق لأن الألفاظ أوعية ومرايا.

(٥) ما يلي مثال للفكرة السابقة التي تلخص في أن تعسر المعاني وصعوبتها يكون بسبب استكراه الألفاظ، فصعوبة السجع هي في الواقع صعوبة عرضت في المعاني بسبب تكلف ألفاظ مسجوعة.

(٦) هذا يصدق حين يكون السجع مقصوداً لذاته ولم تكن معاني الفصول ونهايات الجمل هي الداعية له.

(٧) «عدلت عن أسلوب إلى أسلوب» يعني تركت لفظ إلى لفظ آخر من أجل السجع، وربما كان الأول هو الأنسب للمعنى.

(٨) تلك هي وسائل التعمُّل من أجل توافق السجعات، والشيخ لا ينقدها هنا ولكن يستشهد بها على ما يصيب المعاني بسبب الحرص على ألفاظ معينة.

وكيف يتصور أن يصعب مرام اللفظ بسبب المعنى، وأنت إن أردت الحق لا تطلب اللفظ بحال، وإنما تطلب المعنى، وإذا ظفرت بالمعنى، فاللفظ معك وإزاء ناظر^(١)؟ وإنما كان يتصور أن يصعب مرام اللفظ من أجل المعنى أن لو كنت إذا طلبت المعنى فحصلته احتجت إلى أن تطلب اللفظ على حدة، وذلك محال^(٢).

هذا، وإذا توهم متوهم أنا نحتاج إلى أن نطلب اللفظ، وأن من شأن الطلب أن يكون هناك، فإن الذي يتوهم أنه يحتاج إلى طلبه هو ترتيب الألفاظ في النطق لا محالة، وإذا كان كذلك فينبغي لنا أن نرجع إلى نفوسنا فننظر: هل يتصور أن ترتب معاني أسماء وأفعال وحروف في النفس، ثم يخفى علينا مواقعها في النطق حتى نحتاج في ذلك إلى فكر وروية؟ وذلك ما لا يشك فيه عاقل إذا هو رجع إلى نفسه^(٣).

وإذا بطل أن يكون ترتيب اللفظ مطلوباً بحال، ولم يكن المطلوب أبداً إلا ترتيب المعاني^(٤)، وكان معول هذا المخالف على ذلك فقد اضمحل كلامه، وبأن أنه ليس لمن حام في حديث المزية والإعجاز حول اللفظ ورام أن يجعله السبب في هذه الفضيلة إلا التسكع في الحيرة، والخروج عن فاسد من القول إلى مثله^(٥). والله الموفق للصواب.

(١) يعني أنه لا يمكن تصور أن صعوبة الوصول للفظ معين كان بسبب المعنى؛ لأن هذا يعني أن معاناة الشعراء في الألفاظ وإنما المعاناة الحقيقية في توليد الأفكار والظفر بالمعاني، فإذا ظفر الأديب بمعناه انقادت له الألفاظ وسارعت لأنها أوعية المعاني، وهذا يشير إلى ميل الشيخ لمدرسة الطبع، وهو مؤسس مدرسة المعاني الشعرية التي لا ترى التعبير عند الموهوبين سوى مرآة ووعاء ودليل على لطائف ومزايا.

(٢) يعني: كان يمكن تصور ذلك الخطأ وهو صعوبة اللفظ بسبب المعنى لو كان التفكير في كل منها مستقلاً وكانا منفصلين، وهذا محال.

(٣) سبق أن قرر الشيخ أن النظم نظم معانٍ، وأنه معاناة في اصطلاح شوارذ المعاني وترتيبها، ونفي أن يكون النظم نظم ألفاظ أو تفكير في ترتيب ألفاظ، وفي هذه الفقرة ينفي أن تكون بنا حاجة إلى التفكير في ألفاظ وطلبها والبحث عنها وينفي أن تكون بنا حاجة إلى ترتيب ألفاظ، وذلك لأنه إذا رتبنا المعاني في نفوسنا لم نخف علينا مواقع ألفاظها في النطق، وهذا تقرير لحقيقة سبقت هي: أن العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق.

(٤) هذه العبارة تدل على أن ليست القضية هي أولية أحد الأمرين: المعاني أو الألفاظ، ولكن القضية هي نفي ثنائية هذين الأمرين، وعد لعبارة الشيخ: «ولم يكن المطلوب أبداً إلا ترتيب المعاني» يعني إذا ترتبت المعاني في الذهن ترتبت معها الألفاظ حتماً لأنها أوعية المعاني، فليس هناك ترتيب معانٍ وترتيب ألفاظ، ولكنه شيء واحد، وهذا أمر واضح لا يجادل فيه مخالف كما يعنيه قول الشيخ بعد.

(٥) هذه العبارة تكشف عن حمية الشيخ ودفاعه إلى إعادة القول في هذه القضية، وهو مواجهة من فسروا

فإن قيل: إذا كان اللفظ بمعزل عن المزية التي تنازعنا فيها، وكانت مقصورة على المعنى، فكيف كانت الفصاحة من صفات اللفظ البتة؟ وكيف امتنع أن يوصف بها المعنى فيقال: «معنى فصيح، وكلام فصيح المعنى»؟^(١)

قيل: إنها اختُصت الفصاحة باللفظ وكانت من صفته، من حيث كانت عبارة عن كون اللفظ على وصف إذا كان عليه دلٌّ على المزية التي نحن في حديثها، وإذا كانت لكون اللفظ دالاً استحال أن يوصف بها المعنى^(٢)، كما يستحيل أن يوصف المعنى بأنه دال مثلاً، فاعرفه.

فإن قيل: فماذا دعا القدماء إلى أن قسّموا الفضيلة بين المعنى واللفظ فقالوا: «معنى

الإعجاز تفسيراً لفظياً لمواجهة قوية وتفنيد دعواهم.

(١) يعني إذا كانت المزية مقصورة على المعنى فما الذي حمل السابقين على القول: «هذا اللفظ فصيح» ولماذا لما يقولوا: هذا المعنى فصيح؟ وهذا السؤال مبني على أساس ارتباط المزية والفصاحة.

(٢) الظاهر أن الشيخ يجيب في هذه العبارة بجواب السابقين، ويعرض وجهة نظرهم، وهي وجهة لها اعتبارها ولا تتعارض مع ما يذهب إليه؛ لأنها اتجاهان، ولكل اتجاه وجهته وحجته، فاتجاه السابقين هو أن الفصاحة والمزية مخصوصة باللفظ؛ لأنه يتصف بصفة دالة على المزية، وهذا ما عرضه عبد القاهر لهم في حياء ودون اعتراض مع تمسكه باتجاهه هو في حصر المزية على المعنى لأن فيه الخصوصية وعمق التجربة، وأن الألفاظ مجرد ترجمة وأوعية، ولو أن الشيخ ضرب لنا مثلاً لبدد ظلمات هذه القضية الغائمة ولحد مكان المزية بوضوح، والظاهر من تعليل الشيخ وجهة القدماء في قولهم: «لفظ فصيح» أنه لا يمانع فيما قالوه طالما كان بهذا التوجيه المقبول، فمثلاً في قوله تعالى عن مصير الغاوين ومن عبدوهم من دون الله: ﴿فَكَبِّكُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ﴾ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ ﴿[الصفافات: ٩٤ - ٩٥]، فقد جاء الفعل «كب» على صفة خاصة هي تكرار المقطع الأصل في مادة الفعل، وهذه الصفة تدل على تكرار الكب وتواليه في قوة واندفاع وتراكم بما يتناسب مع تعدد أصناف المكبوين وعظم ما ارتكبوهم. فقد جاء اللفظ على صفة دالة على المزية، وهذه المزية هي خصوصية في المعنى الأصلي وزيادة عليه، فليس الدفع والكب دفعة واحدة ولكنها دفعات متكررة، فالمزية في كون اللفظ دالاً على خصوصية معينة في المعنى، وتلك الخصوصية المعنوية يمكن أن تعدها مزية أو ثمرة للمزية بلا مشاحة، ولذلك فإن قول الشيخ: «وإذا كانت المزية لكون اللفظ دالاً استحال أن يوصف بها المعنى» كلام غير مسوغ إلا إذا التزمنا بما ذهب إليه بالانحصار المزية في الصفة الدالة على الخصوصية، والمعنى ليس دالاً ولكنه مدلول عليه.

ولكن اللافت والمحير أننا إذا قلنا: إن المزية في كون اللفظ على صفة كذا بما يدل على معنى كذا، فإن بيننا وبين الخصوصية المعنوية شعرة، ويبدو أن هذا كان يقع من نفس الشيخ، ولكنه يتشدد في امتناع أن نقول: لفظ فصيح خشية أن ينسب إعجاز القرآن إلى ألفاظه وحذرًا من خطرات تقع في أنفس الجهال عند إساءة فهم الألفاظ وأنها الأصوات وأصداء الحروف.

لطيف، ولفظ شريف»^(١)، وفخّموا شأن اللفظ وعظّموه حتى تبعهم في ذلك مَنْ بعدهم، وحتى قال أهل النظر^(٢): «إن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ» فأطلقوا كما ترى كلامًا يوهّم كل مَنْ يسمعه أن المزية في حاق اللفظ؟

قيل له: لما كانت المعاني إنما تتبيّن بالألفاظ، وكان لا سبيل للمرئّب لها والجامع شملها إلى أن يُعلّمك ما صنع في ترتيبها بفكره إلا بترتيب الألفاظ^(٣) في نطقه، تجوّزوا فكّنوا عن ترتيب المعاني بترتيب الألفاظ، ثم بالألفاظ بحذف «الترتيب»، ثم أتبعوا ذلك من الوصف والنعته ما أبان الغرض وكشف عن المراد، كقولهم: «لفظ متمكن» يريدون أنه بموافقة معناه لمعنى ما

(١) يبدو أن السابقين لم يكونوا على قول واحد، فمنهم من جعل الفصاحة من صفات اللفظ البتة = (انظر الفقرة السابقة أعلى)، ومنهم قسم الفضيلة بين المعنى واللفظ فقال: «معنى لطيف ولفظ شريف» فلا تعارض بين القولين، بل لو أن القائل في الحالين واحد، فإنه لا تعارض كذلك؛ لأن الفضيلة أعم من الفصاحة، بحيث يمكن تخصيص الفصاحة بالألفاظ، وإطلاق الفضيلة —بما تشمله من فصاحة وبلاغة وبيان وبراعة— لتكون للمعاني والألفاظ معًا، وهذا المضمون كان أحد اقتراحين سابقين للشيخ للخروج من تعدد إطلاقات الفصاحة، فيكون تخصيص الفصاحة بالألفاظ له مجال وإطلاق الفضيلة على الألفاظ والمعاني معًا له مجال آخر.

(٢) يقصد بهم المعتزلة، وذكر محمود شاكر أن قولهم هذا هو نص كلام القاضي عبد الجبار في كتابه «المغني» في الجزء (١٩٩/١٦) بعنوان: «فصل في الوجه الذي يقع له التفاضل في فصاحة الكلام» ونص كلام القاضي هو: «... على أنا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذا يجب أن يكون الذي يُعتبر، التزايد عند الألفاظ التي يعبر بها عنها»، وهناك فرق يسير في التعبير لكن يترتب عليه دلالة جوهرية، فعبد القاهر قال: «إن المعاني لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ»، ولكن العبارة المنسوبة للقاضي نصها: «الذي يعتبر: التزايد عند الألفاظ...» و«فرق كبير بين «تزايد الألفاظ» بنسبة التزايد للألفاظ «عبد القاهر» وبين: «التزايد عند الألفاظ» في عبارة القاضي أي أن التزايد وهو الخصوصية والمزية تقع عند اللفظ، في عرضه وجانبه وليست في متنه ولا في معناه المباشر، ويحتمل أن تكون من صيغة اللفظ أو من موقعه، ومن المستبعد أن يكون عبد القاهر حرّف في نص القاضي تحريفًا يؤدي إلى هذا الفرق، ولكن المرجح أن الشيخ أخذها محرّفة من أي مصدر آخر غير كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار لاسيما، وأن متكلمي المعتزلة كان يتكرر عندهم مثل تلك العبارات، ربما كان مصدرها كتاب الجاحظ المفقود «نظم القرآن» ويرجح هذا أنها تلتقي مع عبارة أخرى مشهورة للجاحظ، هي «والمعاني مطروحة في الطريق وإنما الشأن في إقامة اللفظ وتحير السبك... إلخ»، وجاء بعده القاضي عبد الجبار فصاغ عبارته تلك بما يتسق مع عمق تفكيره، وأما الشيخ عبد القاهر فالمرجح أنه أخذ عبارته من الجاحظ أو غيره من متكلمي المعتزلة لاستبعاد أن يحرف في نص القاضي، وأترك للقارئ التأمل في عنوان كلام القاضي «فصل في الوجه الذي يقع له التفاضل في فصاحة الكلام»، ويمكن أن يستنتج منه أشياء.

(٣) اختصار الكلام: وكان لا سبيل للمرتب للمعاني بفكره إلا بترتيب الألفاظ في نطقه، فبينهما ارتباط شديد في اللحظة نفسها.

يليه كالشيء الحاصل في مكان صالح يطمئن فيه، «ولفظٌ قَلِقُ نابٍ» يريدون أنه من أجل أن معناه غير موافق لما يليه، كالحاصل في مكان لا يصلح له، فهو لا يستطيع الطمأنينة فيه، إلى سائر ما يجيء في صفة اللفظ مما يُعلم أنه مستعار له من معناه، وأنهم نحلوه إياه بسبب مضمونه ومؤداه^(١).

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

وقد فرغنا الآن من الكلام على جنس المزية، وأنها من حيز المعاني دون الألفاظ، وأنها ليست لك حيث تسمع بأذنك، بل حيث تنظر بقلبك، وتستعين بفكرك، وتعمل رويتك، وتراجع عقلك، وتستنجد في الجملة فهمك، وبلغ القول في ذلك أقصاه، وانتهى إلى مداه^(٢). وينبغي أن نأخذ الآن في تفصيل أمر المزية، وبيان الجهات التي منها تعرّض^(٣)، وإنه لمراً صعبٌ ومطلبٌ عسير، ولولا أنه على ذلك [من الصعوبة والمشقة] لما وجدت الناس بين مُنكرٍ له من أصله، ومُتَحِيلٍ له على غير وجهه، ومعتقد أنه باب لا تقوى عليه العبارة، ولا يُملك فيه إلا الإشارة، وأن طريق التعليم إليه مسدودٌ، وباب التفهيم دونه مغلقٌ، وأن معانيك فيه معاني تأبى أن تبرز من الضمير، وأن تدين للتبيين والتصوير، وأن تُرى سافرةً لا نقاب عليها،

(١) تعبير السابقين بترتيب الألفاظ ثم بالألفاظ وإرادة المعاني وترتيبها كما أولها الشيخ مسألة تقديرية احتمالية، لكن الذي يقطع بها أن الوصف بالتمكن أو القلق في قولهم: «لفظ متمكن» أو «لفظ قلق» هو في الأصل للمعاني، وعندما يوصف اللفظ به فهو مستعار له من معناه.

(٢) في هذه الفقرة يختم الفصل السابق «معنى الفصاحة والبلاغة والبيان... وموضع المزية» وفي هذه الخاتمة يذكر خلاصة فكرته، وحاصل ما أراد به عبارة موجزة لكنها تضيء مقصوده من المعاني التي يرد المزية إليها «إنها ليست لك حيث تسمع بأذنك، بل حيث تنظر بقلبك وتستعين بفكرك، وتعمل رويتك...» فهذا يعني أن قصده بالمعاني ليس ما تسمعه وتعرفه من ظاهر الكلام ومتن ألفاظه، ولكن ما يلوح لك في أفقه من معاني وإشارات، وهذا لا يكون إلا من التراكيب والنظوم، ولا شك أن المعاني بهذا تعني بالنسبة للمتلقي معاناة اصطيد شوارد الفكر وأحاسيس القلب وتجارب النفس، ولو أن عبد القاهر قال هذا الكلام في بداية فصله لأغناه عن كلام كثير ولما اختلف معه أحد.

(٣) في هذا الجزء من الفقرة ينتقل الشيخ في خاتمته من تلخيص الفصل السابق إلى التمهيد والاستفتاح للفصل اللاحق بالتنبيه إلى موضوعه وهو: «تفصيل أمر المزية وبيان الجهات التي منها تعرّض».

وبادية لا حجاب دونها، وأن ليس للواصف لها إلا أن يُلوَّح ويشير، أو يضرب مثلاً ينبئ عن حسنٍ قد عرفه على الجملة، وفضيلة قد أحسها من غير أن يُتبع ذلك بياناً، ويقيم عليه برهاناً، ويذكر له علّةً، ويورد فيه حجة^(١)، وأنا أنزلُ لك القول في ذلك وأدرّجه شيئاً فشيئاً^(٢)، وأستعين الله تعالى عليه، وأسأله التوفيق.

فصل

في اللفظ يُطلق والمراد به غير ظاهره

[الجهات التي تعرض منها المزية]

اعلم أن لهذا الضرب اتساعاً وتفناً لا إلى غاية، إلا أنه على اتساعه يدور في الأمر الأعم على شيئين: الكناية والمجاز.

[تعريف الكناية]

والمراد بالكناية ها هنا أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه^(٣) في الوجود، فيؤمى به إليه، ويجعله دليلاً عليه، مثال ذلك قولهم: «هو طويل النجاد» يريدون طويل القامة، و«كثير رماد القدر» يعنون كثير القرى، وفي المرأة: «نؤوم الضحى»، والمراد أنها مترفة مخدومة، لها من يكفيها أمرها، فقد أرادوا في هذا كله - كما ترى - معنى^(٤)، ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به، ولكنهم توصلوا إليه

(١) جملة هذا الكلام تنبه إلى قيمة ما يأتي في الفصل التالي «تفصيل المزية وبيان جهاتها وأماكنها» وأنه شيء لم يسبق إليه أصلاً أو ربما وجدت فيه إشارات مجملة مفتقرة إلى التفصيل والتعليل.

(٢) في هذه الجملة الموجزة نصّ على المنهج في هذا الفصل المهم وهو التسلسل في عرض الأفكار والانتقال من الجزء إلى الكل.

(٣) الردف والرادف هو التالي في الوجود، والتعبير بالردف على المعنى اللازم والتالي على سبيل الاستعارة لأن أصله: الراكب خلف الراكب «قاموس»، والمعنى الأول هو طول القامة، وردفه وتاليه: «طويل النجاد» وهو المعنى الثاني لمن يسير كعبد القاهر مع الترتيب في الوجود، ولكن العكس كائن عند من ينتقلون من ظاهر اللفظ إلى المراد منه، فيقولون مثلاً: طويل نجاد السيف هو المعنى الأول، وطول القامة هو المعنى الثاني، وعلى هذا فإن تقسيم المعنى إلى أول وثاني لا يرتبط بقيمة معينة بمقدار ارتباطه بالترتيب في الوجود (كما يذهب عبد القاهر) أو الترتيب في الفهم والاستنتاج كما يذهب غيره، فما يفهم أولاً من «كثير رماد القدر» هو المعنى الأول المباشر، وما يفهم من وراء هذا وهو الجود هو المعنى الثاني.

(٤) المعنى هنا هو المعنى الأول «الطول، والكرم، والترف» على ترتيب الشواهد.

بذكر معنى آخر^(١) من شأنه أن يردفه في الوجود، وأن يكون إذا كان. أفلا ترى أن القامة إذا طال طال النجاد؟ وإذا كثرت القرى كثرت رماذ القدر؟ وإذا كانت المرأة مترفة لها من يكفيها أمرها رَدِف ذلك أن تنام إلى الضحى؟

وأما المجاز، فقد عَوَّل الناس في حَدِّه على حديث النقل، وأن كل لفظ نُقل عن موضوعه فهو مجاز^(٢)، والكلام في ذلك يطول، وقد ذكرت ما هو الصحيح من ذلك في موضع آخر^(٣)، وأنا اقتصر هنا على ذكر ما هو أشهر منه وأظهر، والاسم والشهرة فيه لشيئين: الاستعارة والتمثيل، وإنما يكون التمثيل مجازاً إذا جاء على حد الاستعارة.

[ضربا الاستعارة]

فالاستعارة أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجره عليه، تريد أن تقول: «رأيت رجلاً هو كالأسد في شجاعته وقوة بطشه سواء»، فتدع ذلك وتقول: «رأيت أسداً»^(٤).

وضربُ آخر من الاستعارة، وهو ما كان نحو قوله:

(١) المعنى الآخر هو المعنى الثاني وهو: طويل النجاد، كثير الرماذ، نؤوم الضحى، وقد سماه عبد القاهر معنى، وهو في الحقيقة صورة للمعنى واقعة تومئ إليه، وتدل عليه، والمزية تكمن في هذه الصورة الدالة، وليست في المعنى الأول، فنحو كثير الرماذ ليست المزية في الجود، ولكن في التعبير عنه بهذه الصورة «كثير الرماذ»؛ لأنها دليل على الجود ففيها إثبات للمعنى إثباتاً قوياً مقروناً بالدليل عليه. والغريب أن تفسير الشيخ قول السابقين «لفظ فصيح» بأنه كون اللفظ على صفة إذا كان عليها دلٌّ على المزية - هذا التفسير هو المنسجم مع ما في الكناية من مزية.

(٢) يسير على هذا التعريف ونحوه كثير من المتقدمين كالرمانى والقاضى الجرجاني وأبي هلال.

(٣) في «أسرار البلاغة» ص (٢٣٨)، تحقيق: محمود شاكر، الطبعة الأولى.

(٤) يلاحظ في هذا التعريف المُسهب أمور:

أ- أن الاستعارة تنكئ على التشبيه أساساً، وإن كانت تتجاوز في اللفظ فلا تظهره ولا تفصح عنه لا بحذف أداة التشبيه حسب، ولكن أيضاً بحذف أحد طرفي التشبيه كما يدل استشهاده.

ب- أن هذا التعريف يخص الاستعارة التصريحية - حسب تسمية المتأخرين - نحو كلمت أسداً، فقد استعرنا المشبه به «الأسد» للمشبه «الرجل الشجاع» وأجريناه عليه، والشيخ كان يدرك هذا دون تسمية.

ج- التعريف يفتقد النص على القرينة الدالة على التجوز والممانعة من احتمال إرادة المعنى الحقيقي للفظ، وكذلك الشاهد الذي ذكره «رأيت أسداً» يفتقد النص على القرينة الدالة على التجوز؛ إذ يجوز في قولك: «رأيت أسداً» أن تكون قد رأيت أسداً حقيقياً، ولو أنه قال: كلمت أسداً أو رأيت أسداً يحمل سيقاً، لكان قد نصَّ على القرينة الممانعة من احتمال إرادة المعنى الحقيقي لكلمة «أسد».

إذ أصبحت بيد الشمال زمأمها^(١)

هذا الضرب، وإن كان الناس يضمُّونه إلى الأول؛ حيث يذكرون الاستعارة فليسا سواءً، وذاك أنك في الأول تجعل الشيء الشيء ليس به، وفي الثاني للشيء الشيء ليس له^(٢).

تفسير هذا: أنك إذا قلت: «رأيت أسداً» فقد ادعيت في إنسان أنه أسد وجعلته إياه، ولا يكون الإنسان أسداً، وإذا قلت: «إذ أصبحت بيد الشمال زمأمها» فقد ادعيت أن للشمال يداً، ومعلوم أنه لا يكون للريح يد^(٣).

وها هنا أصل يجب ضبطه، وهو أن جعل المشبه المشبه به على ضربين:

أحدهما: أن تنزله منزلة الشيء تذكره بأمر قد ثبت له، فأنت لا تحتاج إلى أن تعمل في إثباته وتزجيته [تمكينه]، وذلك حيث تُسقط ذكر المشبه من البين، ولا تذكره بوجه من الوجوه، كقولك: «رأيت أسداً».

والثاني: أن تجعل ذلك كالأمر الذي يحتاج إلى أن تعمل في إثباته وتزجيته، وذلك حيث تُجري اسم المشبه به خبراً على المشبه، فتقول: «زيدٌ أسد، وزيد هو الأسد»^(٤)، أو تجيء به على

(١) البيت من معلقة لبند بن ربيعة وصدره: «وغداة ريح قد كشفتُ وقرّة»، وهو يدل على تنبه الشيخ للضرب الثاني للاستعارة وهو المكنية وإن لم يسمها، وموضع الشاهد في «يد الشمال»؛ حيث جعل لريح الشمال العاتية يداً تبطش بها بسبب عصفها وبردها حتى تهلك الزرع والضرع، ولا يكون هذا إلا بعد أن شبه الشاعر في نفسه تلك الريح بشخص ذي سطوة وبأس، ثم طواه وأعطى صفته لتلك الريح، والشاعر يفتخر بكرم نادر عند شدة الحاجة إليه لدفع عادية الريح وقسوة البرد.

(٢) يفرق الشيخ بين ضربي الاستعارة تفريقاً يصلح أن يكون تعريفاً دقيقاً لكل منهما، فالأول: «التصريحية» أن تجعل الشيء الشيء ليس به، كأن تجعل الرجل أسداً وليس بأسد في الحقيقة والثاني «المكنية» أن تجعل للشيء الشيء ليس له، كأن تجعل لريح الشمال يداً وليس لها في الحقيقة يد.

(٣) هذا تحليل موضح لشاهد الضرب الأول وشاهد الضرب الثاني، ولكن الشيخ يذكر بناء الاستعارة في هذين الضربين على ادعاء صورة المشبه به وصفته للمشبه، وهذا على سبيل التقريب، أو أن هذا الادعاء بحسب رؤية المتلقي، أما المتكلم فإنه ما استعار الأسد للرجل إلا بعد امتلاء حسه بشجاعة الرجل حتى صار يتخيله أسداً، وربما قصد مع هذا أن يوقع في قلب السامع ما وقع في قلبه هو.

(٤) من قوله: «وها هنا أصل يجب ضبطه» حاصله: أن الشيخ لما تحدث عن الضرب الأول من الاستعارة (التصريحية) أنه «أن تجعل الشيء الشيء ليس به» ربما لحظ أن هذا التعريف ينسحب على نحو «زيد أسد» وليس باستعارة لهذا استدرك بيان أن جعل المشبه المشبه به على ضربين: أحدهما: أن تسقط ذكر المشبه؛ لأنك أحللتَه في المشبه به كقولك: رأيت أسداً.

والثاني: أن تذكر المشبه على أن يقع المشبه به خبراً عنه؛ لأنك تلحق الأول بالثاني نحو زيد أسد، =

وجه يرجع إلى هذا، كقولك: «إن لِقَيْتَهُ لَقَيْتَ به أسداً، وإن لِقَيْتَهُ لِيلْقَيْتَك منه الأسد»^(١)، فأنت في هذا كله تعمل في إثبات كونه «أسداً» أو «الأسد»، وتضع كلامك له. وأما في الأول فتُخرجه مُخرَج ما لا يُحتاج فيه إلى إثبات وتقرير. والقياس أن يقال في هذا الضرب - أعني ما أنت تعمل في إثباته وترجيته - أنه تشبيه على حد المبالغة، ويقتصر على هذا القدر، ولا يسمى استعارة.

[التمثيل على حد الاستعارة]

وأما التمثيل الذي يكون مجازاً المجيئك به على حد الاستعارة، فمثاله قولك للرجل يتردد في الشيء بين فعله وتركه: «أراك تقدّم رجلاً وتؤخر أخرى»، فالأصل في هذا: أراك في ترددك كمن يقدم رجلاً ويؤخر أخرى^(٢)، ثم اختصر الكلام وجعل كأنه يقدم الرجل ويؤخرها على الحقيقة^(٣)، كما كان الأصل في قولك: «رأيت أسداً»، رأيت رجلاً كالأسد، ثم جعل كأنه الأسد على الحقيقة.

= الأول هو الاستعارة، والثاني تشبيه على حد الادعاء، وهذا القيد في التشبيه يدل على تجاوز الاستعارة مرحلة الادعاء إلى الإحلال والإيهام.

(١) سمى السكاكي هذين المثالين تشبيهاً تبعاً لعبد القاهر مع التنبيه إلى ما فيها من زيادة مبالغة، [راجع: «مفتاح العلوم» ٢٥٤ ت نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت]. وأخرجه الخطيب من التشبيه؛ لأن المشبه لم يجلب لإثبات التشبيه، كما أخرجه من الاستعارة لعدم استعمال الاسم في غير ما وضع له وسماه تجريداً وألحقه بعلم البديع، [راجع: «الإيضاح» بتعليق البغية (٣/ ٩٨)، (٤/ ٣٩) تعليق: عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، ١٤٢٠ هـ]، والمرجح أن هذا من التشبيه الضمني؛ لأنه جاء على وجه يلمح منه التشبيه ويُفهم ضمناً.

(٢) هذا من التمثيل على حد الاستعارة أو الاستعارة التمثيلية عند المتأخرين.

(٣) هذه الجملة تفيد أمرين:

الأول: أن الاختصار من غايات الاستعارة عموماً سواء كانت تمثيلية أو غير تمثيلية، ولكنه في التمثيلية يكون أظهر؛ لأننا نحذف جملة وتركيباً كاملاً هو هيئة المشبه والذي نص عليه الشيخ وهو يقدم لشاهد التمثيل «قولك للرجل يتردد في الشيء بين فعله وتركه».

الثاني: عند استعارة صورة المشبه به «أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى» نتعامل معها تعاملنا مع الحقائق وكأن المتردد بين فعل الشيء وتركه يقدم رجلاً ويؤخرها على الحقيقة، والشيء نفسه في الاستعارات المفردة نحو «رأيت أسداً» لا تقوله إلا عندما تتخيل ما تراه وكأنه أسد في الحقيقة وهذه لفظة مهمة تتجارب مع خصوصية الاستعارة التي تجاوز التشبيه وتلبي نزعات الشعراء المحلقين في آفاق خيالية وعوالم جديدة وبواسطة الاستعارة.

وكذلك تقول للرجل يعمل في غير مَعْمَل^(١): «أراك تنفخ في غير فحم، وتخط على الماء»، فتجعله في ظاهر الأمر كأنه ينفخ ويخط، والمعنى على أنك في فعلك كمن يفعل ذلك^(٢). وتقول للرجل يعمل الحيلة حتى يُمِيل صاحبه إلى الشيء قد كان يأباه ويمتنع منه: «ما زال يَفْتُل في الذروة والغارب»^(٣) حتى بلغ منه ما أراد، فتجعله بظاهر اللفظ^(٤) كأنه كان منه قَتْل في ذروة وغارب، والمعنى على أنه لم يزل يرفق بصاحبه رِفْقًا يُشَبِّه^(٥) حاله فيه حال الرجل يجيء إلى البعير الصعب فيحكه ويفتل الشعر في ذروته وغاربه، حتى يسكن ويستأنس، وهو في المعنى نظير قولهم: «فلان يُقَرِّد فلانًا»، يعني به أنه يتلطف له فعل الرجل ينزع القُراد من البعير ليلذه ذلك، فيسكن ويثبت في مكانه حتى يتمكن من أخذه^(٦).

وهكذا كل كلام رأيتهم قد نَحَوْا فيه نحو التمثيل^(٧)، ثم لم يفصحوا بذلك، وأخرجوا اللفظ مخرجه إذا لم يريدوا تمثيلًا^(٨).

(١) «في غير معمل» أي في غير فائدة، وهذه إشارة إلى المعنى أو الحالة المشبهة وليس هو المشبه، و«أراك تنفخ في غير فحم» مقول القول وهو تمثيل على سبيل الاستعارة.

(٢) يعني: المعنى على أنك في تعبك من غير جدوى كمن ينفخ في غير فحم ويخط على الماء وهذا تحليل لتلك الاستعارة التمثيلية بردها إلى أصلها - التشبيه - وإن كان المستعير يتعامل مع ما استعاره وكأنه حقيقة «في ظاهر الأمر».

(٣) الذروة: أعلى سنام البعير، والغارب: ما بين السنام والعنق.

(٤) ظاهر اللفظ يفيد كأنه كان منه قَتْل حقيقي، وذلك للاقتصار على ذكر الصورة الممثل بها على سبيل الاستعارة التمثيلية.

(٥) هذا تحليل لتلك الاستعارة التمثيلية بردها إلى أصلها وهو التشبيه التمثيلي الذي يذكر فيه الطرفان.

(٦) تحليل الشيخ للاستعارة التمثيلية في «فلان يقَرِّد فلانًا» يعتمد على ردها إلى أصلها وهو تشبيه حال من يتلطف مع شخص هائج بحال الرجل ينزع القُراد من البعير ليلذه ذلك فيسكن ويثبت في مكانه حتى يتمكن من أخذه، وربما مال البعض بهذا الشاهد نحو الاستعارة المكنية، وذلك على تشبيه الشخص الغاصب بالبعير الهائج الذي يقترب منه صاحبه لينزع منه القُراد حتى يلذ ويسكن، حذف المشبه به وأثبت لازمه «يقرد» للمشبه... إلخ، والأولى هو الأخذ باتجاه عبد القاهر.

(٧) يقصد بالتمثيل هنا: التمثيل على حد التشبيه «التشبيه التمثيلي».

(٨) «أخرجوا اللفظ مخرجه إذا لم يريدوا تمثيلًا» هو قوله قبل في «ما زال يفتل في الذروة والغارب حتى بلغ منه ما أراد» قال عَقَبَةُ: «فتجعله بظاهر اللفظ كأنه كان منه قتل في ذروة وغارب»، وذلك لا يكون إلا على سبيل الاستعارة التمثيلية التي لا يظهر فيها أثرًا للتشبيه، وإن كانت متفرعة عنه، والشيخ في هذا الفصل لم يزد على أن عرفنا بالكناية والاستعارة والتمثيل، أما حديث المزية الذي وعد به فيأتي في الفصل التالي.

فصل

[ترجيح الكناية والاستعارة والتمثيل على الحقيقة]

قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأن للاستعارة مزيةً وفضلاً، وأن المجاز أبداً أبلغ من الحقيقة، إلا أن ذلك وإن كان معلوماً على الجملة، فإنه لا تطمئن نفس العاقل في كل ما يطلب العلم به حتى يبلغ فيه غايته، وحتى يغلغل الفكر إلى زواياه، وحتى لا يبقى عليه موضع شبهة ومكان مسألة^(١).

فنحن وإن كنا نعلم أنك إذا قلت: «هو طويل النجاد وهو جُمُّ الرماد» كان أبهى لمعناك، وأنبل من أن تدع الكناية وتصرح بالذي تريد، وكذا إذا قلت: «رأيت أسداً»، كان لكلامك مزية لا تكون إذا قلت: رأيت رجلاً هو والأسد سواء، في معنى الشجاعة وفي قوة القلب وشدة البطش وأشباه ذلك. وإذا قلت: «بلغني أنك تقدّم رجلاً وتؤخر أخرى» كان أوقع من صريحه الذي هو قولك: بلغني أنك تتردد في أمرك، وأنت في ذلك كمن يقول: أخرج ولا أخرج، فتقدّم رجلاً وتؤخر أخرى - ونقطع على ذلك حتى لا يُجالنا شك فيه - فإننا تسكن أنفسنا تمام السكون، إذا عرفنا السبب في ذلك والعلة، ولم كان كذلك، وهيناً له عبارة تفهم عنا من نريد إفهامه^(٢). وهذا^(٣) قولٌ في ذلك:

[بيان المزية في الكناية والاستعارة والتمثيل]

اعلم أن سبيلك أولاً أن تعلم أن ليست المزية التي تثبتها هذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره، والمبالغة التي تدعي لها في أنفُس المعاني التي يقصد المتكلم إليها بخبره،

(١) يقصد أن العلم بالأفضلية والمزية لا يكفي بل لا بدّ من معرفة العلة والسبب وأن طلب هذه المعرفة ليست خاصة بالمتخصص بل هي أمر فطري في نفس كل عاقل.

(٢) من قوله: «وإن كنا نعلم» إلى قوله: «ولم كان كذلك» جملة واحدة طويلة مفصلة لما قبلها، وحاصلها: فنحن وإن كنا نعلم أن في الكناية والاستعارة والتمثيل مزية، فإن أنفسنا لا تسكن تماماً إلا إذا عرفنا سببها وعلتها، وكنا قادرين على التعبير عن هذا، والتعبير في جواب الشرط بقوله: «فإننا تسكن أنفسنا...» يشير إلى قلق الباحث وتوتر الناقد المتذوق حتى يعرف علة المزية وسبب الأفضلية، فإذا عرفها سكنت نفسه وهدأت، وأن هذا أمر لا تحكمه القواعد بمقدار ما تدفع إليه الفطرة الإنسانية تلبية لحاجة نفسية هي معرفة أسباب الأشياء اللافتة.

(٣) «هذا» أي البحث في علل المزايا وأسباب التفاضل.

ولكنها في طريق إثباته لها وتقريره إياها^(١).

تفسير هذا: أن ليس المعنى إذا قلنا: «إن الكناية أبلغ من التصريح» أنك لما كُنِيتَ عن المعنى زدت في ذاته، بل المعنى أنك زدت في إثباته، فجعلته أبلغ وأكد وأشد، فليست المزية في قولهم: «جَمَّ الرماد»، أنه دَلَّ على قَرَرٍ أكثر، بل أنك أثبت له القرى الكثير من وجه هو أبلغ وأوجبته إيجاباً هو أشد، وادَّعَيْته دعوى أنت بها أنطق وبصحتها أوثق^(٢).

وكذلك ليست المزية التي تراها لقولك: «رأيت أسداً» على قولك: رأيت رجلاً لا يتميز عن الأسد في شجاعته وجرأته أنك قد أفدت بالأول زيادة في مساواته الأسد، بل أن أفدت تأكيداً وتشديداً وقوةً في إثباتك له هذه المساواة وفي تقريرك لها، فليس تأثير الاستعارة إذن في ذات المعنى وحقيقته، بل في إيجابه والحكم به^(٣).

وهكذا قياس «التمثيل»، ترى المزية أبداً في ذلك تقع في طريق إثبات المعنى دون المعنى نفسه^(٤). فإذا سمعتهم يقولون: إن من شأن هذه الأجناس أن تُكسب المعاني نبلاً وفضلاً،

(١) يعني ليست المزية فيما يفيد ظاهر اللفظ، فنحو «جَمَّ الرماد» ليست مزيتها في وصفة بكثرة رماده، وكذلك ليست المزية في المبالغة التي ندعيها في نفس المعنى المقصود وهو الكرم مهما كان عظيماً؛ لأنه لا يقصد إلى حجم الكرم، ولكن يراد تأكيد وقوعه وإثباته بدليله أو بصورته الدالة عليه.

(٢) يربط الشيخ في الكناية بين دلالة اللفظ واستنباط الفكر؛ فكون الشخص كثير الرماد دليل قوي على أنه كريم وأبلغية الكناية تكمن في هذا، وهذا ما يعنيه قوله: «أثبت له القرى من وجه هو أبلغ... وادعيت دعوى أنت بها أنطق وبصحتها أوثق».

(٣) اللافت أن الشيخ نفى أن تكون مزية الكناية في ظاهر اللفظ ونفى أن تكون في ذات المعنى والغرض، لكنه في الاستعارة نفى أن تكون مزيتها في المعنى والغرض حسب ولم ينف أن تكون مزيتها في ظاهر اللفظ!! ربما كان تفسير هذا أن لفظ الكناية وإن كان ممكناً فإنه لا يفيد المراد بذاته من غير تدخل الفكر في استنباطه اعتماداً على العرف «راجع شواهد الكناية للتأكد»، أما لفظ الاستعارة فمع أنه ممنوع إلا أن لظاهر معناه نصيب من التصور والتخيل؛ حيث يراد إيقاع صورة الأسد في قلب السامع عند وصف الرجل الشجاع، وعلى أي حال فإن الكناية تشترك مع الاستعارة في أن المزية فيها تكمن في طريقة إثبات المعنى لا في المعنى ذاته من كرم أو شجاعة، يقصد الشيخ أن المزية في النظم، وهذا يؤول إلى ما قاله الجاحظ: «والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العربي والأعجمي والقروي والبدوي (يقصد الأغراض)، وإنما الشأن في حسن السبك وتخير اللفظ... إلخ».

(٤) وكون مزية التمثيل في نظمه وتركيبه أوضح وأبين من الاستعارة؛ لأن التمثيل إنما يقع في التراكيب كقولنا لمن يتردد بين أمرين دون حسم «أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى»، ولم يستشهد الشيخ هنا؛ لأنه أثر أن يستأنف قضيته السالفة في الألوان البيانية عموماً من قوله: «فإذا سمعتهم يقولون... إلخ» على أنه عاد للتمثيل في نهاية الفصل فاستشهد له.

وتوجب لها شرفاً، وأن تُفخِّمها في نفوس السامعين، وترفع أقدارها عند المخالطين، فإنهم لا يريدون الشجاعة والقرى وأشباه ذلك من معاني الكلم المفردة، وإنما يعنون إثبات معاني هذه الكلم لمن تثبت له ويُجَبَّرُ بها عنه^(١).

هذا ما ينبغي للعاقل أن يجعله على ذُكْرِ منه أبداً، وأن يعلم أن ليس لنا -إذا نحن تكلمنا في البلاغة والفصاحة- مع معاني الكلم المفردة شُغْلٌ، ولا هي منا بسبيل، وإنما نعمد إلى الأحكام التي تحدث بالتأليف والتركيب. وإذ قد عرفت مكان هذه المزية والمبالغة التي لا تزال تسمع بها، وأنها في الإثبات دون المثبت، فإن لها في كل واحد من هذه الأجناس سبباً وعلّة^(٢).

[علة المزية في الألوان البيانية]

أما الكناية، فإن السبب في أن كان للإثبات بها مزية لا تكون للتصريح، أن كل عاقل يعلم إذا رجع إلى نفسه، أن إثبات الصفة بإثبات دليلها، وإيجابها بها هو شاهد في وجودها أكد وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها فتثبتها هكذا ساذجاً غفلاً^(٣)، وذلك أنك لا تدعي شاهد الصفة ودليلها إلا والأمر ظاهر معروف وبحيث لا يُشك فيهِ، ولا يظن بالمخبر التجوز والغلط^(٤).

(١) تعجل البعض فاتهم الشيخ بالتناقض؛ حيث أثبت المزية للمعاني في سياق سابق ونفي المزية عن المعاني هنا، والحق أنه لا تناقض؛ لأن الشيخ عندما أثبت المزية للمعاني كان يقصد نظم المعاني، ونفي حينئذ أن تكون المزية للألفاظ المنطوقة والأصوات المسموعة وعد إلى قوله: «قد فرغنا من حديثنا عن المزية، وأنها من حيز المعاني دون الألفاظ، وأنها ليست لك حيث تسمع بأذنك، بل حيث تنظر بقلبك وتستعين بفكرك... إلخ».

وهنا ينفي المزية عن المعاني وهو يقصد معاني الكلمات المفردة، ويثبتها لطريقة نظم المعاني وتأليفها، فلا تناقض إلا عند المتعجلين، وتابع كلام الشيخ في الفقرة التالية فإنه يفصح عن المراد. وخلاصة هذا أن الشيخ عندما أثبت المزية للمعاني كان يقصد نظم المعاني، وينفيها عن الألفاظ والأصوات وعندما نفى المزية عن المعاني كان يقصد معاني الكلمات المفردة، ويثبتها لنظم المعاني وطريقة تأليفها.

(٢) يُقرر الشيخ في هذه الفقرة أمرين، الأول: أن المزية في النظم وطريقة إثبات المعاني لا في المعاني ذاتها، الثاني: أن للمزية علة وسبباً في كل لون من الألوان البيانية.

(٣) فقولنا: «محمد كريم» دعوى عارية من الدليل، لكن قولنا: «محمد كثير الرماد» دعوى مقرونة بدليلها الظاهر.

(٤) يعني: لا نقول: «هو كثير الرماد» إلا إذا كان كثرة الرماد واقعة ظاهرة فيكون دليلاً قاطعاً على كرمه، ولا نقول: «طويل نجاد السيف» إلا إذا كان يحمل على كتفه غمداً طويلاً فيكون هذا دليلاً قاطعاً على طول ذلك الشخص، ونحو: «انحنى ظهره وصار يمشي على عصا» دليل واقع قاطع الدلالة على الضعف والكبر، فالمزية في الكناية تكمن في مجيء الدعوى مقرونة بدليلها الظاهر.

وأما الاستعارة، فسبب ما ترى لها من المزية والفخامة أنك إذا قلت: «رأيت أسدًا» كنت تلطف لما أردت إثباته له من فرط الشجاعة حتى جعلتها كالشيء الذي يجب له الثبوت والحصول، وكالأمر الذي نُصب له دليل يقطع بوجوده^(١)، وذلك أنه إذا كان أسدًا فواجب أن تكون له تلك الشجاعة العظيمة، والمستحيل أو الممتنع أن يعرَى عنها، وإذا صرّحت بالتشبيه فقلت: «رأيت رجلًا كالأسد» كنت قد أثبتتها إثبات الشيء يترجح بين أن يكون وبين ألا يكون، ولم يكن من حديث الوجوب في شيء^(٢).

وحكم «التمثيل» حكم «الاستعارة» سواء، فإنك إذا قلت: «أراك تقدّم رجلًا وتؤخّر أخرى»، فأوجبت له الصورة التي يُقطع معها بالتحير والتردد، كان أبلغ لا محالة من أن تجري على الظاهر^(٣) فتقول: قد جعلت تتردّد في أمرك، فأنت كمن يقول: أخرج ولا أخرج، فيقدّم رجلًا ويؤخّر أخرى.

(١) إثبات المعنى بدليله في الاستعارة ليس كالكناية؛ لأن الدليل في الكناية ظاهر واقع مسلم به مثل كثرة الرماد، وطول النجاد، ولكن الدليل في الاستعارة غير واقع ولا مسلم به إلا على سبيل التسامح أو الادعاء والتخيل الضارب بجذوره حتى يصير التعبير الاستعاري كالحقائق، فتكون رؤية الرجل الشجاع أسدًا دليلًا على أنه يفوق في شجاعته أقرانه.

(٢) في هذه الموازنة تسامح كبير؛ لأنها يمكن أن تقع بين التعبير العادي والتشبيه، فقولنا: «محمد شجاع» يثبت الصفة إثبات الشيء يترجح بين أن يكون أو لا يكون، أما قولنا: «محمد كالأسد» فإنا لا نقول هذا إلا كان شجاعًا قطعًا، لكن الاستعارة في نحو «رأيت أسدًا يحمل سيفه» فإنه لا يقطع فقط بإثبات الشجاعة، ولكنه يعطي محمد صورة الأسد وحقيقته ولكن يبدو أن حرص الشيخ على تمييز الاستعارة عن التشبيه أدى إلى ما رآه.

(٣) هذا التعليل الذي يعلل به الشيخ مزية التمثيل أجدى مما سبق في الكناية والاستعارة؛ لأنه يعول هنا - في التمثيل - على الصورة التي تجسد المعنى المراد وتدل عليه دلالة قاطعة، لكنه في الكناية والاستعارة يذكر أن سبب المزية تأكيد المعنى بذكر دليله ولم يعرض لما فيها من تصوير، لكن هذا الدليل الذي ذكره هناك لا يعدو أن يكون صورة دالة على المعنى دلالة قاطعة، سوى أن تلك الصورة في الكناية واقعة، وفي الاستعارة غير واقعة ولكنها متخيلة فنحو «جم الرماد» صورة مجسدة ناطقة بالكرم وهي واقعة مستمدة من البيئة العربية قديمًا، ونحو «سلمت على أسد» صورة مجسدة للشجاعة لكنها متخيلة غير واقعة = لاستحالة أن تسلم على أسد حقيقي.

ولو أن الشيخ جعل سبب المزية واحدًا في الثلاثة «الكناية والاستعارة والتمثيل» لكان أجدى، لكن ما ذكره على كل حال يؤول إلى شيء واحد هو ما فيها من تصوير مجسد للمعنى مع اختلاف الطريقة.

فصل

[التفاوت في ألوان البيان]

اعلم أن من شأن هذه الأجناس أن تجري فيها الفضيلة، وأن تتفاوت التفاوت الشديد^(١). أفلا ترى أنك تجد في الاستعارة العاميَّ المتبذل كقولنا: «رأيت أسداً، ووردتُ بحرًا، ولقيت بدرًا»، والخاصَّيَّ النادر الذي لا تجده إلا في كلام الفحول، ولا يقوى عليه إلا أفراد الرجال، كقوله:

وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمُطَيِّ الْأَبَاطِحِ^(٢)

(١) يقصد بهذه الأجناس: الكناية والاستعارة والتمثيل، وأن الفضيلة فيها تفاوت تفاوتاً شديداً، والشيخ لا يقصد التفاوت فيما بين هذه الأجناس الثلاثة، ولكن يقصد التفاوت في شواهد الجنس الواحد بدليل ما ذكره من شواهد متفاوتة للاستعارة ولم يعرض لشواهد الكناية ولا التمثيل.

ويقصد بالفضيلة: المزية والخصوصية، وكانت عينه عليها وهو يتتبع مستقرها في معاني النظم وأبرز الجهات التي تعرض فيها المزية - في الأقطاب التي تنجذب إليها المعاني وهي الكناية والاستعارة والتمثيل، وبعد أن بين علة المزية وكيفية حدوثها في هذه الأجناس انتقل لبيان أن هذه الأجناس تتفاوت الفضيلة والمزية فيها بحسب عاميتها وشيوعها أو خاصيتها وندرتها، وقد اقتصر على الاستعارة نموذجاً لذلك التفاوت. وهذا الفصل من الأهمية بمكان من جهات عدة منها:

- أنه وهو يقسم الاستعارة حسب مستوياتها يعتمد على الحاسة النقدية التي لا بدَّ منها في الدرس البلاغي.

- أنه يطبق أهم أفكاره النظرية في الإعجاز وهي معرفة طبقات الكلام ليتوصل بهذا إلى تحديد طبقة الأسلوب القرآني بالقياس إلى غيره من الأساليب.

- التأكيد على أن المزية إنما تكون في معاني النظم؛ لأن الاستعارة قد تكون عادية ولكن النظم هو الذي يرقى بها إلى الخاصية الغريبة.

- وإذا كان مدخل الفصول السابقة هو الإعجاز وأدوات البحث فيه، فمن هذا المنطلق يمكن أن تكون ها هنا إشارة إلى أن إعجاز الصور البيانية في القرآن يكمن في جدتها وأنها لا تقُدم ولا تبلى ولا تتفاوت كتفاوتها في كلام الناس، وأن صور القرآن لا يصيبها ما يصيب صور البشر من الشيوخ والابتذال؛ لأن شأن الصورة القرآنية شأن سائر القرآن الذي لا يخلق على كثرة الرد.

(٢) البيت ليزيد بن الطثرية - معجم شواهد العربية لعبد السلام هارون ص ٨٤، ط ١، مكتبة الخانجي، ١٣٩٢ هـ، وصدره:

أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا

والاستعارة في «سالت» حيث استعار السيل للسير السريع اللين، على أن الخاصية والندرة ليست في ذات الاستعارة؛ لأنها جارية مألوفة، ولكن في إسناد السيل للأباطح، وهذا فصله الشيخ فيما سيأتي، وأشار إليه هنا في قوله: «وقعت في تلك الأباطح فجرت بها».

أراد أنها سارت سيرًا حثيثًا في غاية السرعة، وكانت سرعة في لين وسلاسة، حتى كأنها كانت سيولاً وقعت في تلك الأباطح فجرت بها.

ومثل هذه الاستعارة في الحسن واللفظ وعلو الطبقة في هذه اللفظة^(١) بعينها قول الآخر:

سَالَتْ عَلَيْهِ شِعَابُ الْحَيِّ حِينَ دَعَا أَنْصَارَهُ بِوَجْهِهِ كَالِدَنَانِيرِ^(٢)

أراد أنه مطاع في الحي، وأنهم يسرعون إلى نصرته، وأنه لا يدعوهم لحرب أو نازل خُطِبَ إلا أتوه وكثروا عليه وازدحموا حواليه، حتى تجدهم كالسيول تجري من هنا وهناك، هنا، وتنصب من هذا المسيل وذلك، حتى يغص بها الوادي ويطفح منها^(٣).

ومن بديع الاستعارة ونادرها إلا أن جهة الغرابة فيه غير جهتها^(٤) في هذا قول يزيد بن مسلمة بن عبد الملك يصف فرسًا له، وأنه مؤدّب، وأنه إذا نزل عنه وألقى عنانه في قربوس سرجه وقف مكانه إلى أن يعود إليه:

عَوَّدْتُهُ فِيمَا أَزُورُ حَبَائِي إِهْمَالَهُ وَكَذَاكَ كُلَّ مُحَاطِرٍ
وَإِذَا احْتَبَى قَرْبُوسُهُ بَعْنَانَهُ عَلَكَ الشَّكِيمَ إِلَى أَنْصَارِ الزَّائِرِ^(٥)

(١) يقصد بهذه اللفظة: «سالت» من حيث موقعها ونظمها وإسنادها.

(٢) البيت لسبيع بن الخطيم - معجم شواهد العربية، ١٨٣.

(٣) هذا التعقيب يُعدّ نموذجًا للتحليل الأمثل الذي يستنطق بإجاءات الكلمات ودلالات النظم وما وراء الكلام من غير إعادة نص الكلام، وإن كان يمكن أن يضاف إليه أن إقبالهم عليه وطاعتهم ونصرته له ليس لرغبة أو رهبة، ولكن حبًا فيه يدل عليه تشبيه الوجوه التي تقبل عليه بالدنانير وهو تشبيه يفور بالنضرة والقوة والانشراف.

(٤) يعني أن جهة الغرابة والندرة في «سالت الأباطح» و«سالت عليه شعاب الحي» ليست في الاستعارة ذاتها؛ لأن استعارة السيل للسير السريع مألوف معروف، وإنما الغرابة في نظمها وإسنادها - مجازيًا - إلى ما أسندت إليه، فإسناد السيل للأباطح في البيت الأول يزيد من الإحساس بالسرعة، ويُشعر بامتلاء الأباطح وازدحامها بأعناق المطي حتى كأنها تسيل مع السائرين، ثم إن إسناد السيل لشعاب الحي في البيت الثاني يشعر بإقبال سكان الحي جميعًا حتى امتلأ بهم الوادي وازدحمت الشعاب وكأن الشعاب هي التي تسيل. لكن الغرابة في «احتبى قربوسه» في الاستعارة نفسها وفي الشبه نفسه؛ لأنها نادرة ولا يكاد يلتفت إليها شاعر آخر.

(٥) عنان الفرس: لجامه، والقربوس: موضع قدم الفارس من سرج فرسه والاحتباء: تَنَى شَيْئَيْنِ متصليين حتى يلتقيا، ويستعمل خاصة في ضم الرجل ساقيه إلى ظهره أو ركبتيه وساقيه إلى بطنه بثوب وغيره، وقد استعير هنا هيئة اللجام في موقعه من القربوس، وأصل الكلام: إذا احتبى عنانه بقربوسه أي =

فالغربة ها هنا في الشبه نفسه^(١)، وفي أن استدرك أن هيئة العنان في موقعه من قربوس السرج كالهئية في موضع الثوب من رُكبة المحتبي.
وليست الغربة في قوله:

وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحُ

على هذه الجملة [الطريقة]، وذلك أنه لم يُغرب لأنَّ جَعَلَ المَطيَّ في سرعة سيرها وسهولته كالماء يجري في الأبطح^(٢)، فإن هذا شبه معروف ظاهر، ولكن الدقة واللفظ في خصوصية^(٣) أفادها بأن جعل «سال» فعلاً للأباطح، ثم عدَّاه بالباء، بأن أدخل الأعناق في البين، فقال: «بأعناق المَطي» ولم يقل بالمطي، ولو قال: سالت المَطي في الأباطح لم يكن شيئاً.

= وُضِعَ فيه على هيئة خاصة، لكنه قلب فقال «احتبى قربوسه بعنانه» والمراد: إذا تركه صاحبه من غير عقال لزيارة أحبَّته ظل ساكناً على الهيئة التي تركه عليها، ووضع العنان في القربوس كناية عن ترك الفرس، وشكيم اللجام: هو الحديدية المعترضة في فم الفرس، وهي موصولة باللجام ليسهل التحكم في حركته، و«علك الشكيم» لأكه في فمه وهو يعني استسلم له ولم يتخلَّص منه: كناية عن سكون الفرس وبقائه على حاله لما تركه صاحبه.

وهذه الاستعارة نادرة؛ لأنها لا تكاد توجد عند شاعر آخر، وعدَّها الشيخ من «بديع الاستعارة» أي جديدها ونادرها، والجددة والندرة لا تستلزم الجمال حتماً؛ لأن القربوس كلمة ينفر منها الشعر، على أن الشاعر قد أغمض مراده إلى حد ما بالقلب فقال: «احتبى قربوسه بعنانه» وأصله: عنانه بقربوسه؛ لأن العنان حالٌ والقربوس محل له.

(١) قوله: «وفي أن استدرك» من العطف التفسيري، والشيخ يقصد أن الاستعارة في البيت الثاني استدراك على البيت الأول؛ لأن معنى الأول مطلق وقد يفهم منه أنه عودُ فرسه عند الزيارة إهماله لينطلق، ومثل هذا يفعله كل مخاطر بفرسه، لكنه استدرك فقيده ذلك المعنى بالاستعارة في «احتبى» ليدل على أن الفرس يظل مكانه لا يفارقه حتى لو نظرت إلى اللجام لوجدته مكانه من القربوس على الهيئة الخاصة التي تُترك عليها والتي تشبه الاحتباء.

(٢) يقصد أن الغربة والندرة لم تنتج من الاستعارة وحدها في «سالت» على تشبيه المَطي في سرعة سيرها وسهولته بالماء يجري... وكلامه يترتب عليه أن الاستعارة لو كانت في «سالت المَطي» مثلاً لفسدت على المكنية؛ حيث تشبه المَطي بالماء يجري... إلخ، لكن إسناد الفعل للأباطح حتم أن تكون في الفعل «سالت» على استعارة السيل للسير السريع، وذلك لامتناع أن تكون في الفاعل «الأباطح» على تشبيهها بالماء؛ لأنه يخل بالمقصود الذي يتجه إلى تصوير السير في الأباطح لا تصوير الأباطح نفسها.

(٣) الخصوصية هي معاني النحو وكميات خاصة في النظم كإسناد (سالت) للأباطح وتعديته بالباء لأعناق المَطي، وينتج عن هذا مزية معنوية خاصة هي زيادة في المعنى من غير ألفاظ، ولكن بتصرف في النظم، ولم يبين الشيخ المزية هنا اعتماداً على سبق بيانها في «أسرار البلاغة» ص ٢٣، تحقيق: محمود شاكر.

وكذلك الغرابة في البيت الآخر^(١) ليس في مطلق معنى «سال»، ولكن في تعديته بـ«على» و«الباء»، وبأن جعله فعلاً لقوله: «شعاب الحي»^(٢)، ولولا هذه الأمور كلها لم يكن هذا الحسن^(٣)، وهذا موضع يدق الكلام فيه.

وهذه أشياء من هذا^(٤) الفن:

اليوم يَوْمَانِ مُذْ غُيِّتَ عَنْ بَصْرِي
نَفْسِي فِدَاؤُكَ، مَا ذَنْبِي فَأَعْتَذِرُ^(٥)

(١) هو قول ابن الخطيم:

سالت عليه شعاب الحين حين دعا أنصاره بوجوه كالدنانير

(٢) تعدية الفعل «سال» بعلي في «عليه» وهو يفيد تدفق الإقبال ويناسب السيل الذي ينزل من علو، والتعدية بالباء أدت إلى التشبيه «بوجوه كالدنانير» وهو يصور إقبال المحب في نظرة ووفرة من النشاط والحيوية والرغبة في الغوث والنصرة، وأما إسناد الفعل لشعاب الحي فإنه -كما سبق- يصور كثرة المقبلين حتى اكتظ بهم الوادي وازدحمت الشعاب، وكأنها هي التي تسيل وتجري، والشيخ قدم الخصوصيات المتصلة بالمتعلقات «التعدية بعلي والباء» على الخصوصية المتصلة بالإسناد؛ لأنه يسير وفق سير الخصوصيات، فقد تقدم «عليه» على الفاعل، ولهذا التقديم لفئة؛ لأن المجرور هو المقصود بالسيل والإقبال.

(٣) يقصد أنه لولا هذه الخصوصيات في النظم لافتقدنا ذلك الحسن، فهو نابع من النظم وليس للاستعارة فيه نصيب لأنها مألوفة، وهذا تأكيد على قوله في صدر العبارة: «وكذلك الغرابة في البيت الآخر ليس في مطلق معنى (سال)، ولكن في تعديته بـ«على»... إلخ». وربما لا يُسلم للشيخ بهذا؛ لأن للاستعارة دور لا يُنكر ولو كانت مألوفة بدليل أن الشاعر لو قال مثلاً: سارت إليه شعاب الحي أو جرت... لما كان له هذا الحسن الملحوظ في التعبير بالسيل، وإن كانت الاستعارة يزداد حسنهما بالنظم كما أن النظم يزداد حسنه بالاستعارة، ولا أظن أن شيئاً من هذا كان يغيب عن فطنة عبد القاهر، ولكن غيرته على النظم وحذره من فتنة الناس بالاستعارة وانشغالهم بها عن مصدر حسنهما في النظم هو الذي دفعه إلى ما سبق مع بصيرته بدور الاستعارة، وهذا مما يشي به قوله في نهاية العبارة: «وهذا موضع يدق الكلام فيه».

(٤) اسم الإشارة «هذا» يعود إلى آخر شاهد كان يتحدث عنه الشيخ وهو «سالت عليه شعاب الحي...» بما يدل على أن ما يأتي مثل هذا الفن الذي يعود حسنه إلى نظمه، وأن جمال الاستعارة إنما يتم بمكانها ونظمها، ولو كان لها في ذاتها حسن وغرابة.

(٥) «اليوم يومان» كناية عن استطالة الوقت مع شدة الشوق، وبناء الفعل «غُيِّتَ» للمفعول يشير إلى ميله لتبرئة محبوبه من أن يكون الغياب باختياره، والشرط الثاني يدل على تحيُّره من أن يكون الغياب عقاباً لذنب، فيسأل عن هذا الذنب -إن وجد- ليعتذر عنه، وقد ترفق في سؤاله وعتبه بالدعاء المقدم: «نفسى فداؤك».

لقد تَأَنَّقَ في مَكْرُوهِ القَدَرِ^(١)

أَمْسِي وَأَصْبَحْ لَا أَلْقَاكَ وَاحْزَنَّا

* سَوَّارُ بنِ المَضْرَبِ وهو لطيفٌ جدًّا:

نَسِيمٌ لَا يَرُوعُ التَّرَبُّ وَانِ^(٢)

بَعَرَضُ تَنُوفِهِ لِلرَّيْحِ فِيهَا

* بعض الأعراب:

تَقْذِي صَدُورُهُمْ هَيْثَرِ

وَلَرُبَّ خَصَمٍ جَاهِدِينَ ذَوِي شَدًّا

وَحَسَاتُ بَاطِلُهُمْ بِحَقِّ ظَاهِرِ^(٣)

لُدَّ ظَأْرَتُهُمْ عَلَى مَا سَاءَهُمْ

المقصود لفظ «خسأت».

* ابن المعتز:

وَأَذِنَ الصُّبْحُ لَنَا فِي الْإِبْصَارِ^(٤)

حَتَّى إِذَا مَا عَرَفَ الصَّيْدَ الضَّارَّ

(١) تَأَنَّقَ في كذا: جوده وأتى فيه بالعجب، ويدل قوله: «أَمْسِي وَأَصْبَحْ...» على شعوره بالوحشة والافتقار، ويدل الشطر الثاني على أنه لما لم يذنب في حقها، ولا يجد علة لغيابها حَمَلَ القدر ما هو عليه من مكروه. والحسن الملحوظ ليس في الاستعارة وحدها في «تَأَنَّقَ»، ولكن من إسنادها للقدر، فلو قال مثلاً: تَأَنَّقَ في مكروهه البشري لم يكن شيئاً، ثم إن الشاعر لم يجر على طريقة الشعراء قبله فيقول: حال القدر بيني وبينها أو ظلمي القدر، ولكن «تَأَنَّقَ القدر» ليدل الفعل بصوته ومنتنه على الإمعان في التدبير والنيل.

(٢) استعار الرُّوع لإثارة التراب، ومع أنها استعارة غريبة فإن الجمال كله في تلك النسبة؛ حيث جعل النسيم رفيقاً بالتراب لا يروعه، وكأن بينهما مودة ومحبة حتى يداعبه ويلاعبه من غير ترويع ولا تفزع، والوصف ينسحب على جمال هذه الصحراء ذات النسيم العليل الرفيق.

(٣) «شَدًّا»: أذى شديد، «تَقْذِي»: تقذف بالقذى، وأصل القذى ما يدخل العين فيؤذيها كذرات التراب أو يخرج منها كالصديد، فاستعير لما تضمه صدرهم أو تفرزه من حقد وقبح. «لُدَّ»: أعداء متشاحنون، «ظَأْرَتُهُمْ»: عطفت بعضهم على بعض من ظأرت الناقة على فصيلها أو أرغمتهم على الصلح من ظأرنى على الأمر: راودني وأكرهني، «وَحَسَاتُ»: دفعت ورميت «هتر» قول كاذب، وقولهم: هترهاتر من الإسناد المجازي للمبالغة في قول القبح والكذب.

والشاعر يفخر بما بذله لهؤلاء المتشاحنين حتى ألان قلوبهم واستل الأحقاد من بينهم ودفع باطلهم بالحق الناصع. والاستعارة المقصودة في «خسأت» وهو في الأصل للرمي بالحجارة من خاسأ القوم وتحاسنوا: تراموا بينهم بالحجارة، أو من خسأ الكلب: طرده وزجره ثم استعير هنا لدفع الباطل دفعاً قوياً، وفيها إشارة إلى أن الباطل قد تجسد في نفوسهم وأصبحت له صورة كريهة يرميها ويدفعها ويسعى لإزالتها، فالاستعارة في الفعل إنما يظهر حسناتها من تعديه للمفعول حتى صارت له صورة مجسدة، وقد مكن هذه الاستعارة أنها في معنى مقتبس من قوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ﴾ [الأنبياء: ١٨].

(٤) الشطر الأول أصله: حتى إذا ما عرف الضاري الصيد، والضاري: الكلب، والجملة كناية عن ظهور=

المعنى: حتى إذا تهيأ لنا أن نبصر شيئاً، لما كان تعذر الإبصار منعاً من الليل جعل إمكانه عند ظهور الصبح إذناً من الصبح.

وله:

بخیلٌ قد بُليتُ به يكدُّ الوعدَ بالحجج^(١)

وله:

یناجینی الإخلافُ من تحت مَطْلِهِ فتختصمُ الآمالُ والیأسُ فی صدري^(٢)

ومما هو في غاية الحسن، وهو من الفن الأول^(٣) قول الشاعر أنشدته الجاحظ:

= تبشير الصبح ظهوراً يتيح للكلب معرفة الصيد والاستعارة في «أذن الصبح» تتجاوب مع ذاك المعنى وتؤكد، وتحليل الشيخ يعني أنه استعار الإذن لإمكان الرؤية أو شبه الصبح بشخص يعطي الإذن.. وفيه إعلاء من شأن الصبح وإحساس بقيمته لتوقف الإبصار والرؤية عليه، وقد كشف الشيخ عن مفتاح الإبداع الذي أظم الشاعر هذه الاستعارة في قوله: «لما كان تعذر الإبصار منعاً من الليل جعل إمكانه إذناً من الصبح»، يعني أن قول الناس عند استحالة الإبصار: منع الليل منه هو الذي أظم الشاعر أن يقول عند إمكان الإبصار: إذن الصبح فيه.

(١) البخل هنا غير حقيقي؛ لأنه يصف محبوبه بالتمنع الذي يضنيه فاستعار له البخل وعدّه بلاء بسبب ما يعانیه، والاستعارة المقصودة في «يكدُّ الوعد»، فاستعار الكد للإخلاف استعارة تصريحية، ومع غرابية هذه الاستعارة فإن صورتها لا تكتمل إلا بنظمها وموقعها بين الحجج الكاذبة والوعد المكذوب وهذا يجسد الحجج ويعطيها صورة قاسية عمقوتة، كما يجسد الوعد ويعطيها صورة المجني عليه من تلك الحجج الظالمة، وإذا كان الوعد قد صار مرهقاً ضائعاً من كثرة التعلل فما بال الشاعر نفسه؟

(٢) في هذا البيت أكثر من استعارة، ولم يحدد الشيخ أيها يقصد، ويبدو أنه عول على ذوق المستمع؛ لأن البيت كله صورة ناطقة بالحسن دالة على الصدق، فالشاعر يبدي حذره وخوفه من مظل وتسويق حبيب، فلا هو مانع ولا هو مانح، ومن كثرة خوفه وتفكيره تجسد له المظل في صورة كريمة بقرينة الظرفية في (تحت) ومن تحت المظل يُطل الخلف يناديه خفية لينذره، ولأن الخلف لم يقع بعد، وإنما يلوح له، فإن الشاعر ما يزال يتردد بين اليأس والأمل، وقد قوى هذا التردد المتحير حتى تجسّد في نفسه الأمل واليأس في صورة شخصين يختصمان ويتنازعان في صدر مرهق لا يحتمل، لكنه مع مناجاة الإخلاف كان يميل إلى تغليب الأمل، ولهذا تقدمت «الآمال» مجموعة.

فلاستعارة الأولى إذن في مناجاة الإخلاف من تحت المظل، والثانية في اختصام الآمال واليأس، ولا نستطيع أن نفرق بين الاستعارة ونظمها حتى كأن كل شطر استعارة مركبة (تثيلية). مع إمكان القول بالاستعارة المفردة في الفعل (يناجيني) المستعار للخطور في النفس، ولكن أين يذهب تجسيد المعاني الذي تدل الظرفية عليه، والذي يرجح التجوز في التركيب.

(٣) يبدو أن الشيخ يقصد بالفن الأول: القديم الأقرب إلى السليقة ونقاء الفطرة أو الابتكار والجدّة، ولا يقصد ما يقابل الثاني أو الثالث.

لقد كنت في قوم عليك أشحة
يودون لو خاطوا عليك جلودهم
قال^(٢): وإليه ذهب بشار في قوله:
وصاحب كالدمل الممد
بنفسك إلا أن ما طاح طائح
ولا تدفع الموت النفوس الشحائح^(١)
حملته في رُقعة من جلدي

[دليل على أن حسن الاستعارة في نظمها]

ومن سر هذا الباب، أنك ترى اللفظة المستعارة قد استعيرت في عدة مواضع، ثم ترى لها في بعض ذلك ملاحظة لا تجدها في الباقي، مثال ذلك أنك تنظر إلى لفظة «الجسر» في قول أبي تمام:

لا يطمع المرء أن يجتأب لجته
بالقول ما لم يكن جسراً له العمل^(٣)
وقوله:

(١) يرثي الشاعر عزيزاً عليه بأنه كان محبوباً في قومه، وهم به متمسكون، وب نفسه شحيحون لا يفرطون، إلا أن ما قدر له الهلاك فهو هالك لا بد، وقد تجسد هذا المعنى في البيت الثاني في صورة تمثيلية تخيلية تنوب فيها الاستعارة وتلاشى والصورة هي: «يودون لو خاطوا عليك جلودهم» فهل يمكن القول بأنه استعار الخياطة للمحافظة؟ إذا لماعت الصورة وضاع حسنهما، ولكنه يشبه صورة قوم فقدوا عزيزاً وهم يضمنون به، وكأنهم لو استطاعوا أن يخطوا جلودهم عليه لفعلوا، وهذه الصورة تجسد الحب الصادق، وتبرز الشعور بالأسى لعدم القدرة على دفع ما لا بد منه: «ولا تدفع الموت النفوس الشحائح»، وهذا من أبلغ التصدير الذي يرد فيه عجز الكلام على صدره ليلتقي طرفاً الدائرة حول المعنى المسيطر الذي تتجسد فيه المعاناة.

(٢) قال: يقصد الجاحظ الذي يرى أن قول بشار: وصاحب... مأخوذ من قول السابق: يودون...، «الدمل الممد»: الذي استوى قيحه حتى يوجع ويؤلم، وقد أخذ بشار الصورة مع اختلاف يسير يناسب اختلاف الغرض؛ لأنه مضطر للإبقاء على صاحبه والحفاظ عليه رغم ما يسببه له هذا من أرق وقلق؛ لأنه «كالدمل الممد» بخلاف الصورة السابقة المجسدة للحب الشديد، وشتان بين من يحمل صاحباً في رقعة صغيرة من جلده وبين من يودون لو خاطوا جلودهم على فقيدهم، وصورة بشار كالسابقة في صعوبة تحديد لفظ مفرد تجري فيه الاستعارة؛ لأن التركيب كله استعارة، واستشهاد الشيخ بهذين الشاهدين أبلغ في الدلالة على تعاضد أجزاء النظم والتصوير لأداء المعنى المراد، وقد قدم لهما بقوله: «وما هو في غاية الحسن» من أجل هذا.

(٣) «يجتأب»: يقطع ويحترق، «البحر اللجي»: الواسع المرتفع الأمواج، والشاعر يصف موقفاً صعباً اجتازه المدوح، فشبّه ذلك الموقف بالبحر اللجي الذي لا يجتاز بالكلام ولكن بالعمل والمخاطرة، فاستعار الجسر لسبب ووسيلة الاجتياز والوصول.

بَصُرَتْ بِالرَّاحَةِ الْعِظْمَةِ فَلَمْ تَرَهَا تُنَالُ إِلَّا عَلَى جِسْرِ مِنَ التَّعَبِ^(١)

فترى لها في الثاني حسناً لا تراه في الأول، ثم تنتظر إليها في قول ربيعة الرقي:
قولي نَعَمْ، ونعم إن قلتِ واجبةً قالت عسى، وعسى جسراً إلى نَعَمْ
فترى لها لطفاً وخلافةً وحسناً ليس الفضل فيه بقليل^(٢).

ومما هو أصلٌ في شرف الاستعارة أن ترى الشاعر قد جمع بين عدة استعارات قصداً إلى أن يُلحق الشكل بالشكل، وأن يتم المعنى والشبه فيما يريد^(٣)، مثاله قول امرئ القيس:
فقلت له لَمَّا تَمَطَّى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكلكل^(٤)
لما جعل لليل صلباً تَمَطَّى به، ثنَّى ذلك فجعل له أعجازاً قد أردف بها الصلب، وثلث

(١) من قصيدة يمدح بها المعتصم ويخاطبه قائلاً: أدركت ببصيرتك أن الراحة الكبرى بالظفر إنما تُنال باجتياز المشاق، وقد استعار الجسر للسبب والوسيلة المعنوية، من استعارة محسوس لمعقول استعارة تصريحية تبرز المشقة في سبيل تحقيق الآمال، ومع أن الاستعارة والتعبير بالجسر في البيت الأول من ملائمتهم ومرشحات الاستعارة في «مِجْتَابِ لَجْتِهِ» إلا أن نظم جملتها يفتقد السلاسة بسبب تقديم خبر كان والمجرور على اسمها، وهو تقديم اضطراري من أجل القافية في «ما لم يكن جسراً له العمل» بخلاف السلاسة التي نجدها لنظم الاستعارة في البيت الثاني، ولهذا كان فيها حسن لا نجده في الأول.
(٢) إنما كان للاستعارة في البيت الثالث لطف وخلافة وحسن تتفوق به عن مثيلاتها في السابقين لما فيها من طرافة وسلاسة وتمكن وتفاؤل وإيجاز؛ لأنها وقعت بين أدوات تقوم مقام الجمل «عسى ونعم».
وهكذا يتبين أن الاستعارة في الشواهد الثلاثة هي هي، ولكن تفاوت حسنهما مما يدل على أن حسن الاستعارة يعود إلى نظمها الذي وقعت فيه، وقد وظف الشيخ الذوق النقدي في خدمة أفكاره البلاغية.
(٣) يعني أن الجمع بين عدة استعارات مفردة بقصد تلاؤم الشكل وتمازج المضمون واكتمال الصورة: صورة من صور النظم الذي يؤدي إلى شرف الاستعارة وحسنها.

(٤) يصف الليل بمنتهى الطول بدايةً ووسطاً وانتهاءً، فاستعار للوسط صلباً يتمطى، وكل ما له صلب إذا تمطى زاد في طوله، واستعار للنهاية أعجازاً يردف بعضها بعضاً بما يدل على إحساسه بأنه لا ينتهي أبداً طالما تترادف الأعجاز ثم استعار لأول الليل كللاً ينوء به ويثقل على صدر مكابده وساهره، ولم يراع الشاعر الترتيب الزمني لبداية الليل ووسطه ونهايته، وإنما بدأ بالثقل على نفسه وهو الوسط فالذي يليه، فهي استعارات ثلاث تمثل أجزاء كل واحد، وهذا يمثل قمة التواصل والتماسك كما يشير إليه قوله: «فاستوفى له جملة أركان الشخص»، ولو أن أحد الذين جاءوا بعد الشيخ استنبط من هذه الجملة أن هذه استعارة واحدة من نوع المكنية لكان محققاً؛ إذ يكون قد شبه الليل بالجميل المبارك الذي تمطى بصلبه وأردف عجزه وناء بكلكله، حذف المشبه به وأثبت لوازمه الثلاثة للمشبه على سبيل الاستعارة المكنية المركبة، ولكن الشيخ على كل حال كان ينظر إليها على أنها استعارات عدة متواصلة متماسكة تستمد شرفها من نظمها.

فجعل له كلكلاً قد ناء به، فاستوفى له جملة أركان الشخص، وراعى ما يراه الناظر من سواده إذا نظر قدامه، وإذا نظر إلى خلفه، وإذا رفع البصر ومدّه في عرض الجوّ.

[القول في نظم الكلام ومكان النجوم منه]

واعلم أن ها هنا أسراراً ودقائق لا يمكن بيانها إلا بعد أن تُقدّم جملة من القول في النظم وفي تفسيره والمراد منه، وأي شيء هو؟ وما محصوله ومحصول الفضيلة فيه؟ فينبغي لنا أن نأخذ في ذكره وبيان أمره، وبيان المزية التي تُدعى من أين تأتية وكيف تعرض فيه؟ وما أسباب ذلك وعِلّله؟ وما الموجب له؟^(١)

وقد علمت إطباق العلماء على تعظيم شأن النظم وتفخيم قدره والتنويه بذكره، وإجماعهم أن لا فضل مع عدمه، ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقم له، ولو بلغ في غرابة معناه ما بلغ^(٢)، وبَتَّهم^(٣) الحكم بأنه الذي لا تمام دونه، ولا قوام إلا به، وأنه القطب^(٤) الذي عليه المدار، والعمود الذي به الاستقلال، وما كان بهذا المحل من الشرف، وفي هذه المنزلة من الفضل، وموضوعاً هذا الموضع من المزية، وبالعنا هذا المبلغ من الفضيلة كان حرّى بأن توقظ له الهمم، وتوكل به النفوس، وتحرّك له الأفكار، وتستخدم فيه الخواطر، وكان العاقل جديراً ألا يرضى من نفسه بأن يجد فيه سبيلاً إلى مزية علم وفضل استبانة، وتلخيص حجة، وتحرير دليل ثم يُعرض عن ذلك صفحاً، ويطوي دونه كشحاً^(٥)، وأن يربأ بنفسه، وتدخل عليه

(١) يتحدث الشيخ في هذه الفقرة عن منهجه في حديثه عن النظم وأنه يبدأ بتعريفه وماذا يجب فيه ومصدر المزية، وذلك قبل الخوض في أسرار ودقائق تتعلق به ويقصد بها المزايا والمحسنات التي تنشأ من التصرف في النظم كما في أبيات البحري التي تأتي فيما بعد.

(٢) يتحدث الشيخ عن الحد الأدنى الذي يجب تحقيقه في النظم وهو الاستقامة، فلا قيمة ولا مزية في نظم لم يستقم ترتيب كلماته ولو كان في معناه غرابة وندرة وخصوصية.

(٣) «بَتَّهم الحكم...» قطعهم وجزمهم بأنه لا تمام للمعنى دون نظم مستقيم.

(٤) «القطب»: حديدة تدور عليها الرحى، والقطب: سيد القوم وملوك الشيء ومداره. «القاموس»: فيكون استعارة تبرز قيمة النظم، وأنه الأساس الذي تدور عليه المعاني.

(٥) «يعرض عن ذلك صفحاً»: يعرض متجافياً، وصفح الشيء عَرَضُه وجانبه كعرض السيف والوجه، و«يطوي دونه كشحاً»: يتباعد عنه، وأصل الكشح: ما بين الخاصرة إلى الضِّلَع الخَلْف، والكاشح: الذي يطوي كشحه على العداوة، وقيل: الذي يتباعد عنك «القاموس». وحاصل هذه الفقرة: إذا كان النظم بهذه المنزلة الشريفة كان حرّياً بأن تحفز له الهمم، وكان جديراً بالعاقل أن يسلك كل سبيل يوصل إلى مزية فيه أو بيان وتلخيص «شرح وتفصيل»؛ لأن إعراضه عن هذا مما لا يليق بعقله.

الأنفة من أن يكون في سبيل المقلد الذي لا يبت حُكْمًا، ولا يقتل الشيء علمًا^(١)، ولا يجد ما يُبرئ من الشبهة ويشفي غليل الشاك وهو يستطيع أن يرتفع عن هذه المنزلة، ويُبين مَنْ هو بهذه الصفة، فإن ذلك دليل ضعف الرأي وقصر المهمة ممن يختاره ويعمل عليه^(٢).

[تعريف النظم]

اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله^(٣)، وتعرف مناهجه التي تُهَجَّت فلا تزيع عنها، وتحفظ الرسوم التي رُسِمَتْ لك فلا تُخل بشيء منها^(٤).

وذلك أنا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: «زيد منطلق» و«زيد ينطلق» و«ينطلق زيد» و«منطلق زيد» و«زيد المنطلق» و«المنطلق زيد» و«زيد هو المنطلق» و«زيد هو منطلق»^(٥).

وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك: «إن تخرج أخرج» و«إن خرجت أخرج» و«إن تخرج فأنا خارج» و«أنا خارج إن خرجت» و«أنا إن خرجت خارج».

وفي الحال إلى الوجوه التي تراها في قولك: «جاءني زيد مسرعاً» و«جاءني يسرع»

(١) يربأ بنفسه عن كذا: يعلو بها عن السقوط فيه، يعني ينبغي للعاقل أن يعلو بنفسه ويأنف من التقليد الذي يقتصر على ظواهر الأمور دون عمق أو جزم.

(٢) يعني: ينبغي للعاقل أن يتجنب الكسل العقلي طالما كان قادرًا على مواجهة الشبهة ودفع الشك، فإن الركون إلى هذا الكسل من ضعف الرأي وقصر المهمة.

(٣) قوانين النحو وأصوله: هي الأسس التي تحكم الصلات والعلاقات بين الكلم في النظم.

(٤) مناهج النحو ورسومه: قوانينه وأصوله، وهي أيضًا طرق تعلق الاسم بالاسم في الجملة الاسمية وطرق الاسم بالفعل في الجملة الفعلية وطرق محي الحرف والأدوات، وحديث الشيخ هنا عن المستوى الأول للنظم، وهو النظم الصحيح المستقيم كما يدل قوله: «فلا يخل بشيء منها». أما المستوى الثاني فهو الذي يعتمد فيه الناظم على التخيير والتدبر على وجوه بحسب الغرض المقصود، وسيأتي ما يشير إليه.

(٥) هذه الوجوه تشترك في أصل المعنى، ثم يختص كل وجه بميزة وخصوصية فيه والناظم يهتدي للفروق بينها ويستعمل كلا حسب معناه بالفطرة أو بالثقافة والمعرفة، وقول الشيخ: «فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: ...» يدل النظر بمعنى التأمل والتدبر - على حاجة الناظم في عصره إلى الثقافة التي تعين على النظر والتدبر لمعرفة الفروق، وذلك بعد ضعف جانب الفطرة والسليقة التي تهدي الناظم في عصر الشيخ «القرن الخامس الهجري».

و«وجاءني وهو مسرع» أو «وهو يسرع» و«جاءني قد أسرع» و«جاءني وقد أسرع»^(١)، فيعرف لكل من ذلك^(٢) موضعه ويحيى به حيث ينبغي له.

وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى، فيضع كلا من ذلك في خاص معناه، نحو أن يحيى ب«ما» في نفي الحال وب«لا» إذا أراد نفي الاستقبال، وب«إن» فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون، وب«إذا» فيما علم أنه كائن^(٣).

وينظر في الجمل التي تُسرد فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع «الواو» من موضع «الفاء»، وموضع الفاء من موضع «ثم»، وموضع «أو» من موضع «أم»، وموضع «لكن» من موضع «بل»^(٤).

ويتصرف في التعريف والتنكير والتقديم والتأخير في الكلام كله، وفي الحذف والتكرار والإضمار والإظهار فيصيب بكل من ذلك مكانه ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له^(٥).

(١) تشترك هذه الصياغات والوجوه في أصل المعنى، ثم تذهب كل صياغة بميزة وخصوصية، ولهذا كان لكل وجه ولكل صياغة موضعها الأنسب الذي ينبغي أن تستعمل فيه.

(٢) يعود اسم الإشارة (ذلك) إلى الوجوه المتعددة في كل من الخبر والشرط والحال، ثم إن معرفة موضعه ومحيته حيث ينبغي يعني أن يأتي كل وجه مناسباً لسياقه ومطابقاً لغرض المتكلم أو مطابقاً لمقتضى حال المخاطب.

(٣) النظر في معاني الحروف ووضع كل في خاص معناه مما يتوقف عليه صحة النظم واستقامة المعاني، وهو من أسس البلاغة التي يجب أن تتحقق في الأسلوب عند تطلب الحسن.

(٤) مجيء الفصل والوصل كل في موضعه وحيث ينبغي له من البلاغة العالية التي لا تتاح إلا لأصحاب الملكات والدربة، وهو باب يجمع بين صحة الدلالة وحسنها، ويمكن مراجعة كتاب مغني اللبيب لابن هشام وكتاب الأزمية في علم الحروف للهروي، للوقوف على الفروق الدقيقة لأدوات العطف.

(٥) مجيء التعريف والتنكير والحذف والتكرار والإظهار كل في موضعه الذي يناسبه مما تقتضيه البلاغة العالية، وقد بحث المتأخرون هذه الأمور في علم المعاني وفي أحوال المسند والمُسند إليه.

وجملة هذه الوجوه من تعلق الكلم ببعضه وبعض والتي كاد الشيخ أن يستقصيها في أبوابها تدل على أمور:
- تجاوز مستوى إفهام المعاني إلى الصنعة التي تعتمد النظر والتدبر لتخير أنسب وجوه النظم للسياق والغرض - غرض المتكلم أو حال المخاطب.

- حاجة الناظم إلى ثقافة لغوية تمكنه من معرفة وجوه النظم المتعددة في كل باب وفي كل أسلوب ليتسنى له النظر فيها وتخير الأنسب منها لخاص معناه.

- حاجة الناظم المبدع إلى ثقافة نقدية وقدرة ذوقية ودربة تمكنه من معرفة الفروق بين وجوه الكلام - صياغات المعنى الواحد - بواسطة الموازنة والترجيح قبل التخير.

وعبد القاهر يؤسس بهذا مبدأ لم يُلتفت إليه وهو أن المبدع ناقد نصه قبل أن ينقله الآخرون. =

هذا هو السبيل، فلست بواجد شيئاً يرجع صوابه إن كان صواباً، وخطؤه إن كان خطأً إلى النظم ويدخل تحت هذا الاسم إلا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه، ووُضع في حقه أو عومل بخلاف هذه المعاملة، فأزيل عن موضعه واستعمل في غير ما ينبغي له^(١)، فلا ترى كلاماً قد وُصفَ بمزية وفضل فيه إلا أنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه، ووجدته يدخل في أصل من أصوله، ويتصل باب من أبوابه^(٢).

= وعد إلى كلامه في ضرورة النظر في وجوه كل باب ومعرفة الفروق بينها، وأن يستعمل كل وجه في خاص معناه وحيث ينبغي.

(١) حاصل هذه العبارة: أن كل صحة أو فساد بسبب النظم هو في الوقت نفسه بسبب معنى من معاني النحو؛ لأن النظم عنده هو توخي معاني النحو، وهذا المعنى نفسه جاء مضمناً في العبارة التالية من قوله: «فلا ترى كلاماً...» وتضيف إلى ذلك المزية، فكل مزية في النظم بسبب معنى من معاني النحو، وقد صاغ الشيخ فكرته في العبارتين بأسلوب القصر وبطريق النفي والاستثناء الذي يدل على ثقته فيما يقول، وسعيه إلى إقناع غيره.

(٢) سبق أن معاني النحو هي طرق تعليق الكلم بعضها ببعض سواء كان ذلك في باب الخبر أو الشرط أو الحال أو الاستفهام... إلخ، وهي نوع الصلات بين الكلمات في النظم، وإذا تقرر أن كل صحة أو فساد أو مزية في النظم ترجع إلى معنى من معاني النحو، فإنه يعني أن كل صحة أو فساد أو مزية في النظم ترجع إلى مواقع المفردات في النظم، ففي قول امرئ القيس مثلاً:

وقد أغتدي والطير في وُكُناتها بمنجرد قيد الأوابد هيكل

كني عن التبكير الشديد بقوله: «والطير في وُكُناتها» وهذه الكناية تستمد ميزتها وقيمتها من موقعها حالاً مؤكدة للفعل «أغتدي» بمعنى أخرج في الغدو وفي البكور، والكناية صورة من الواقع صادقة وناطقة الدلالة على هذا التبكير، فميزة الكناية إذن مستمدة من النظم وترجع إلى معنى من معاني النحو هو وقوع الكناية حالاً من فاعل الفعل «أغتدي»، ولولا هذا الموقع لما كان لها مزية، بل لو خلعت هذه الحال من موقعها فقدمتها أو أخرتها لفسد النظم.

وأوضح من هذا قوله تعالى في وصف المنافقين الذين عابوا النور فعافوه لمرض في قلوبهم فحرموا من ذلك النور: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة: ١٨]. فأصل الجملة: هم صم وهم بكم وهم عمي لا يرجعون، لكن النظم القرآن أسقط ضميرهم الذي أسندت إليه هذه الأوصاف الثلاثة والمعنى الذي يراد التنبيه إليه من هذا الحذف هو سقوطهم في الضلال والتعجيل بذكر ما ألوا إليه تعجيلاً يدل على غضب الجبار عليهم عندما أصموا آذانهم عن الحق وأغلقوا أبصارهم دونه فحكم عليهم بسلب ما عطلوه من نعم الله عليهم حكماً نهائياً لا أمل بعده للرجوع إلى الحق ﴿فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة: ١٨]. فعاد إلى إظهار ذلك الضمير مقدماً على النفي لتأكيد أنه ذلك الحكم مخصوص بهم، فالمزية إذن معنى إضافي ليس مفهوماً من لفظ بعينه ولكن تستنبط من خصوصية في النظم وهي راجعة إلى معنى =

هذه جملة لا تزداد فيها نظرًا إلا ازدادت لها تصورًا، وازدادت عندك صحة، وازدادت بها ثقة، وليس من أحد تحركه لأن يقول في أمر النظم شيئًا إلا وجدته قد اعترف لك بها أو ببعضها، ووافق فيها دري ذلك أو لم يدر، ويكيفك أنهم قد كشفوا عن وجه ما أردناه؛ حيث ذكروا فساد النظم، فليس من أحد يخالف^(١) في نحو قول الفرزدق:

وما مثله في الناس إلا مُمَلَّكًا أبو أمّه حيّ أبوه يقاربه^(٢)

وقول المتنبي:

ولذا اسم أغطية العيون جُفُونُها من أنها عمَل السيوف عوامل^(٣)

= من معاني النحو هو حذف الضمير أولاً وذكر وتقديمه ثانيًا.

ومثال ما ساء نظمه وغمض معناه لسوء الموقع - والمواقع هي معاني النحو - قول الشاعر:

وصـيرني هـواك وبـي لحينـي يـضرب المـثـل

فأصل الترتيب الذي يفهم: وصيرني هواك لحيني (هلاكي) وبـي يضرب المثل، فلما حدث ذلك التقديم والتأخير الذي لا تقره اللغة تعسر المعنى، وهو شاهد على أن كل سوء في النظم يرجع لمعنى من معاني النحو أي لسوء الموقع.

(١) حاصل هذا أن فكرة الشيخ - حول ارتباط الصحة والخطأ بمعاني النحو - تحتاج إلى تأمل حتى يمكن تصورها، وأنه لا يرفضها إلا من أخذ بظاهر الأمور، ويبدو أنه كان هناك من يجادل فيها رغم اعترافهم ضمناً بها عند حديثهم عن فساد النظم، واستشهادهم بقول الفرزدق: «وما مثله في الناس إلا مُمَلَّكًا...»، فإن فساد نظمه يرجع إلى سوء الترتيب واضطراب مواقع الكلمات.

(٢) استشهد الشيخ بهذا البيت ليستدل به على أن فكرته السابقة قارة في ضمائر العلماء عند استشهادوا ببيت الفرزدق على فساد النظم، وقد أجمع النقاد والبلاغيين بعد عبد القاهر على ذمه، ويذكر الخطيب أنه من التعقيد اللفظي لاختلال النظم حتى لا يدري معه السامع كيف يتوصل إلى معناه، وأصله: «وما مثله في الناس حي يقاربته إلا أبو أمه أبوه» [راجع: «الإيضاح» بتعليق البغية لعبد المتعال الصعيدي، مطبعة الآداب، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م].

(٣) يتحدث الشاعر عن أثر العيون الساحرة في القلوب، وأنها تعمل عمل السيوف، ولهذا استعاروا الجفن وهو غمد السيف لغطاء العين، فكأنهم ما سموها غطاء العين جفنًا إلا لشبه العيون بالسيوف، وهذا تعليل شعري يعتمد على التخيل، سوى أن المتنبي عقد المعنى بسوء الترتيب وفساد النظم من عدة جهات:

١ - أضاف جفون إلى ضمير العيون دون مسوغ لغوي لهذه الإضافة؛ لأن المقصود بالجفون هنا جفون السيوف.

٢ - قدم معمول خبر إن عليه، وكان الأصل الصحيح أن يقول: من أنها عوامل عمل السيوف.

٣ - قدم العلة على المعلول، وكان الأصل أن يقول: عمل العيون عمل السيوف ولذا أغطية العيون جفون، والشاهد أن المتنبي أساء الترتيب وأفسد النظم بتغيير المواقع ففقد المعنى وأهمه.

وقوله:

الطَّيِّبُ أَنْتَ إِذَا أَصَابَكَ طَيْبُهُ الماءُ أَنْتَ إِذَا اغْتَسَلْتَ الْغَاسِلُ^(١)

وقوله:

وفاؤكما كالرَّبعِ أشجاء طاسِمْهُ بأن تُسعدَا والدمعُ أشفاه ساجِمْهُ^(٢)

وقول أبي تمام:

ثانية في كِبِدِ السَّماءِ ولم يكن كائنين ثانٍ إذ هما في الغار^(٣)

وقوله:

يَدِي لِمَنْ شَاءَ رَهْنٌ لَمْ يَذُقْ جُرْعًا مِنْ رَاحَتَيْكَ دَرَيَ مَا الصَّابُ وَالْعَسَلُ^(٤)

(١) يقصد الشاعر أن الممدوح هو نفسه الطيب، فما يفوح من الطيب عند التطيب هو من الممدوح للطيب، وعندما يغتسل فإنه لا يتطهر بالماء، ولكن الماء هو الذي يتطهر بملامسة الممدوح، وهذا غلو في المعنى أدى على تعقيد اللفظ وفساد النظم؛ إذ فصل بين المبتدأ الثاني وخبره، وأصله الطيب أنت طيبه إذا أصابك، والماء أنت غاسله إذا اغتسلت، وهذا الفصل لا يجوز إذا أدى إلى اللبس.

(٢) سبق ابن سنان عبد القاهر في الاستشهاد بهذا البيت على التعسف ووضع الألفاظ في غير مواضعها وتقديره: «وفاؤكما بأن تسعدا كالربع أشجاء طاسمه، ففصل وقدم وأخر» [راجع: «سر الفصاحة» ١٠٣ تصحيح عبد المتعال الصعيدي، مطبعة صبيح، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م].

والمعنى أن الشاعر بخاطب صاحبيه فيقول: وفاؤكما بإسعادي على البكاء كالربع أشجاني دارسه فبكيت دون توقف وإن أشفي الدمع للنفوس هو ساجمه أي سائله والمستمر منه.

(٣) البيت في مدح المعتصم وهجاء مصلوبين، يقول: إن أحدهما كان ثانيًا للآخر يعني في معيته وهما مصلوبان في أعلى مكان ظاهر للعيان «كبد السماء»، وينفي أن تكون هذه المعية كعمية الرسول وصحبه في الغار، لكنه تكلف المعنى دون طائل فأساء النظم وعقد اللفظ وتقديره: لم يكن أحدهما ثانيًا للآخر كائنين؛ إذ هما في الغار.

(٤) يقصد الشاعر: من لم يذق جرعة من راحتك لم يدر ما طعم المرارة ولا الحلاوة، وهذا كناية عن بطشه بالمسيء وجوده للمحسن، وأنه لا نظير لجوده ولا لبطشه، ويتحدى الشاعر ابتداءً أن يكون قد دري أحد طعمهما من غير يد الممدوح بقوله: «يدي لم شاء رهن لم يذق...»، فحذف وقدم وأخر دون سند من النحو واللغة، فأساء النظم وعقد المعنى.

والالاف أن كل هذه الشواهد التي فسد نظمها من المدح المبالغ فيه، والشيء إذا زاد عن حده انقلب إلى ضده، والمدح إذا لم يكن له رصيد من الإحساس والصدق تكلفه الشاعر ولم تسعفه نفسه بالمعنى المقصود مما يؤدي إلى تعقيد اللفظ وفساد النظم. كما يتبين في كل هذه الشواهد الصلة الوثيقة بين فساد النظم ومعاني النحو من تقديم أو تأخير أو حذف لا مسوغ له في اللغة.

والحسن النقدي ظاهر في الحكم على تلك الأبيات وتقويم نظمها وصياغتها، ومع أنه حكم كان =

وفي نظائر ذلك مما وصفوه بفساد النظم وعابوه من جهة سوء التأليف^(١) أن الفساد والخلل كانا من أن تعاطي الشاعر ما تعاطاه من هذا الشأن على غير الصواب، وصنع في تقديم أو تأخير أو حذف وإضمار أو غير ذلك ما ليس أن يصنعه، وما لا يسوغ ولا يصح على أصول هذا العلم.

وإذا ثبت أن سبب فساد النظم واختلاله ألا يعمل بقوانين هذا الشأن^(٢) ثبت أن سبب صحته أن يعمل عليها، ثم إذا ثبت أن مستنبط صحته وفساده من هذا العلم ثبت أن الحكم كذلك في مزيته والفضيلة التي تعرض فيه، وإذا ثبت جميع ذلك ثبت أن ليس هو شيئاً غير توخي معاني هذا العلم وأحكامه فيما بين الكلم^(٣)، والله الموفق للصواب.

وإذ قد عرفت ذلك فاعمد إلى ما توأصفوه بالحسن وتشاهدوا له بالفضل ثم جعلوه كذلك من أجل النظم خصوصاً -دون غيره مما يستحسن له الشعر أو غير الشعر من معنى لطيف أو حكمة أو أدب^(٤) أو استعارة أو تجنيس أو غير ذلك مما لا يدخل في النظم^(٥) - وتأمل^(٦)، فإذا رأيتك قد ارتحت واهتززت واستحسننت، فانظر إلى حركات الأريحية، مم كانت؟ وعند ماذا ظهرت؟ فإنك ترى عياناً أن الذي قلت لك^(٧) كما قلت، اعمد إلى قول البحري:

= مثلاً عند النقد قبل عبد القاهر إلا أن الشيخ وظفه لفكرته التي لم يسبق بها، وهي أن كل صحة أو فساد في النظم يرجع إلى معنى من معاني النحو من تقديم أو تأخير أو حذف... إلخ، وهذا يدل دلالة قاطعة على أن النقد العربي يرتبط باللغة وقوانينها في جانب مهم من جوانبه وهو نقد بنية النص.

(١) جملة «أن الفساد والخلل...» متعلقة بجملة سبقت قبل الأبيات، وتقدير الكلام: «فليس من أحد يخالف في نحو قول الفرزدق... وفي نظائر ذلك مما وصفوه بفساد النظم... أن الفساد والخلل كانا... إلخ».

(٢) «هذا الشأن» أي: علم النحو.

(٣) يعتمد الشيخ سبيل القياس التسلسلي في البرهان؛ إذ يستدل بالسلب على الإيجاب، وبالإيجاب على درجة أعلى منه، أي يستدل بالصلة الظاهرة بين فساد النظم وقوانين النحو، ومن ثم على الصلة بين مزايا النظم واتباع تلك القوانين مما يدل في النهاية أن النظم ليس شيئاً غير توخي معاني النحو، وأن هذا هو ذاك نفسه.

(٤) المقصود بالأدب هنا معناه العام وهو ما يدخل في باب التهذيب والأخلاق.

(٥) ما بين الشرطتين كالاغتراس أو الاحتراس وهو يضيف أمرين مهمين:

الأول: أن هناك أجناس أدبية غير الشعر ينطبق عليها ما ينطبق على الشعر من أن كل صحة فيها أو فساد أو جمال مرتبط بمعاني النحو والنظم. الثاني: أن هناك أشياء أخرى غير النظم يستحسن بسببها الكلام كمعنى لطيف أو حكمة أو استعارة أو جناس.

(٦) «وتأمل» معطوف على «فاعمد» في صدر الفقرة.

(٧) يقصد «بالذي قلت» أن كل ميزة أو خصوصية في النظم ترجع إلى معنى من معاني النحو.

بَلُونَا ضَرَائِبَ مَنْ قَدْ نَرَى فَمَا إِنْ رَأَيْنَا لَفْتَحَ ضَرِيًّا^(١)
 هُوَ الْمَرْءُ أَبَدَتْ لَهُ الْحَادِثَا تَعَزَّمَا وَشَيْكًا وَرَأْيَا صَلِيًّا
 تَنْقَلَّ فِي خُلُقَيَّيْ سُوْدَدٍ سَمَاحًا مُرَجَّجِي وَبَأْسًا مَهِيًّا
 فَكَالسَيْفِ إِنْ جُتَّتْهُ صَارَخًا وَكَالْبَحْرِ إِنْ جُتَّتْهُ مُسْتَثِيًّا^(٢)

فإذا رأيتهما قد راققتك وكثرت عندك، ووجدت لها اهتزازًا في نفسك فعد فانظر في السبب واستقص في النظر، فإنك تعلم ضرورة أن ليس إلا أنه قدّم وأخر، وعرف ونكر، وحذف وأضمر، وتوخّى على الجملة وجهًا من الوجوه التي يقتضيها علم النحو، فأصاب في ذلك كله، ثم لطف^(٣) موضع صوابه، وأتى ما تى يوجب الفضيلة.

أفلا ترى أن أول شيء يروك منها قوله: «هو المرء أبدت له الحادثات^(٤)» ثم قوله: «تنقل في خلقي سوّد» بتكرير السوّد وإضافة الخلقين إليه ثم قوله: «فكالسيف» وعطفه بالفاء مع حذفه المبتدأ؛ لأن المعنى لا محالة فهو كالسيف، ثم تكريره الكاف في قوله: «وكالبحر» ثم أن قرن إلى كل واحد من الشرطين حالاً على مثال ما أخرج من الآخر، وذلك قوله: «صارخًا» هناك و«مستثيًا» ها هنا؟ لا ترى حسنًا تنسبه إلى النظم ليس سببه ما عدت أو ما هو في حكم ما عدت؛ فاعرف ذلك^(٥).

(١) «بلونا»: اخترنا، «ضرائب»: جمع ضريبة وهي الطبيعة والخلق، «الفتح»: هو الفتح بن خاقان الذي يمدحه البحري، و«الضريب»: الشبيه والمثيل، والمعنى: اخترنا أخلاق وصفات من نتوسم فيهم النجاة والشهامة فما رأينا للفتح مثيلاً، وفي الأبيات التالية يذكر الصفات التي تبرهن على هذا.

(٢) «مستثيًا»: يطلب النوال والعطاء.

(٣) «لطف موضع صوابه» بعد أن اطمأن الناظم إلى صواب نظمه تصرف فيه بلطف وبراعة تصرفاً ينقله إلى الفضيلة والحسن.

(٤) «هو المرء» جملة تامة من معرفتين تنقل امتلاء النفس إعجاباً بهذا الرجل الذي لا نظير له فيما ذكر من صفات لم يذكرها له أحد، ولكن أبدتها الحادثات المؤلمات «أبدت له الحادثات عزمًا» والحادثات الملهمات والخطوب هي التي تكشف عن الإرادة الصلبة والعزيمة القوية عند الأفاذ من الرجال.

(٥) من كلام عبد القاهر قبل أبيات البحري وبعدها يتبين منهجه في نقد الشعر فيما يلي:
 أ- معرفة أقوال النقاد قبله في هذا الشعر إن كان لهم فيه كلام: «فاعمد إلى ما توصفوه بالحسن».

ب- تأمل ذلك الشعر وتذوقه وبناء رأي فيه.

ج- التعليل لما يراه من حكم بعد التبع والاستقصاء: «فإذا رأيتهما قد راققتك... فانظر في السبب واستقص النظر». كما تتبين من كلامه مقاييس استحسان الشعر.

وإن أردت أظهر أمراً^(١) في هذا المعنى.

وهناك مقاييس ملحوظة من اختيار الشعر في ذاته مثل:

أ- الترابط والتسلسل بين الأبيات، فالبيت الأول يطرح قضية ودعوى، والأبيات التالية كالدليل والبرهان عليها؛ إذ تتناول بشكل فني أمارات النجاة التي تدل على تميز الممدوح عن الأقران.

ب- الجمع بين سلاسة النظم (بما يدل على طبع) ودقة التخيّر والتدبر والتصرف (بما يدل على صنعة)، وهذا لا ينتج إلا من موهبة فذة مصقولة وملكمة ناقة لا توجد إلا عند الشعراء الكبار، وقد يصل الشاعر بالملكة المتمرس إلى ما لا يصل إليه بالصنعة، وفي تحليل الشيخ لهذه الأبيات ما يدل على هذا عند البحري.

أما مقاييس الاستحسان الظاهرة في تناول الشيخ فهي:

أ- اللجوء للنقد التطبيقي الذي يؤكد الفكر النظري، فالشيخ بعد أن قرر رأيه في أن كل مزية في النظم ترجع إلى معنى من معاني في النحو، قدم ذلك النموذج التطبيقي الناطق في تحليله بما يراه.

ب- عدم المصادرة على فكر الآخر وأحاسيسه؛ إذ يطلب المرة بعد المرة أن ننظر ونتأمل ونبحث عن السبب بعد استقضاء النظر.

ج- تعدد مستويات النظم عنده فالأول: مستوى الصواب عندما تقع الكلمات مواقعها وفق الأصول المعروفة «معاني النحو» الثاني: مستوى الحسن الذي ينتج عن التصرف في النظم بلطف وبراعة دون تكلف، وقد جمع الشيخ هذين المستويين في قوله: «وتوخي على الجملة وجهاً من الوجوه التي يقتضيها علم النحو، فأصاب في ذلك كله، ثم لطف موضع صوابه، وأني مأتى يوجب الفضيلة». يدل على مستوى الصواب قوله: «فأصاب في ذلك كله»، ويدل على مستوى الحسن والفضيلة قوله: «ثم لطف موضع صوابه... إلخ»، والعطف بينها بـ(ثم) يدل على ما يحتاجه المستوى الثاني من التخيّر والتدبر.

وحرص الشيخ على ترابط فكرته جعله يعجل ذكر خصوصيات النظم ومعاني النحو في تلك الأبيات دون أن يقف على مزاياها إلا قليلاً معتمداً على حسّ المستمع وذوقه كما ترى في قوله: «أفلا ترى أن أول شيء يروقك منها قوله: ...» ومما ذكره من تلك الخصوصيات «هو المرء أبدت له الحادثات» وقد سبق إيجاز مزيته. «تقل في خلقي سؤدد» بتنكير السؤدد، وهو يدل على التفضيم والتعظيم وفي إضافة الخلقين إليه إشارة إلى أن كون الجود والبأس طبيعةً وخلقاً ثابتاً فيه يجعله جديراً بالسيادة.

- العطف بالفاء في «فكالسيف» وحذف المبتدأ؛ لأن أصله: فهو كالسيف للإيجاء بسرعة الحركة وحداثتها، ولأن المعنى: «لا محالة» كما يذكر الشيخ.

- تكرير أداة التشبيه «الكاف» في التشبيه الثاني، وكان العطف يغني عن إعادتها لولا ميزة مقصودة من إعادتها وتكريرها، هي إعادة الحديث عن الممدوح بالمبتدأ المقدر ليحمل معنى لا محالة أيضاً.

- «قرن إلى كل واحد من التشبيهين شرطاً جوابه فيه» أي: مقدر فيه وهو نفس التشبيه، فكان التقدير: فكالسيف إن جتته صارحاً فكالسيف، وهذا يؤكد المشابهة ويقطع بها لأن المقدر معتبر، وكذلك في التشبيه الثاني، فقد تجنّب تكرار اللفظ مع مضاعفة عطاء المعنى.

- «ثم أن أخرج من كل واحد من الشرطين حالاً على مثال ما أخرج من الآخر» أي: صارحاً في الأول، و«مستثياً» في الثاني، والشرطان مع الحال في الشرطين يؤدي إلى تعادل وتناسق إيقاعي مع التكافؤ المعنوي بين بأسه وجوده دون أن يرجح أحدهما على الآخر، ولا شك أن لبعض المفردات ميزات، ولكنها لا تلحظ إلا من خلال النظم.

(١) تعبير الشيخ باسم التفضيل في «أظهر أمراً» يدل على أن إحساسه بمزايا أبيات ابن العباس كان أقوى، =

فانظره إلى قول إبراهيم بن العباس^(١):

فلو إذ نبا دهرٌ وأنكر صاحبٌ وسُلِّطَ أعداءٌ وغاب نصيرٌ
تكونُ عن الأهواز داري بنجوةٍ ولكن مقاديرٌ جَرَتْ وأمورٌ^(٢)
وإني لأرجو بعد هذا محمداً لأفْضَلِ ما يُرجى أخُ ووزير

فإنك ترى ما ترى من الرونق والطلاوة ومن الحسن والحلاوة، ثم تتفقد السبب في ذلك فتجده إنما كان من أجل تقديمه الظرف الذي هو «إذ نبا» على عامله الذي هو (تكون)، وأن لم

= وهو محق، فعلي ما في أبيات البحري من مزايا، فإن شعر المعاناة والألم يرجح في ميزان النقد عن المديح مهما كان صدقه.

(١) عندما عزل عن الأهواز وسجن بها وأوذي في أيام محمد بن عبد الملك الزيات، وكان صديقاً له.
(٢) «نبا»: تجافى، «نجوة»: ما ارتفع عن الأرض فلم يطلها السيل، ووراء هذا الكلمة دافع نفسي هو سعيه الحثيث للنجاة من طوفان الأحداث المؤلمة في الأهواز، وبين البيتين اتصال تحكمه معاني النحوفهما في حكم جملة واحدة شرطية فأحد البيتين فعل الشرط والثاني جوابه، والمعنى: فلو إذ ضاقت بي الدنيا تكون داري بنجوة بعيداً عن الأهواز التي عاش فيها أيام عزه، ولكن ما كل ما يتمنى المرء يدركه، ونبو الدهر وإنكار الصاحب وتسلط الأعداء وغياب النصير صور قاسية لتغير الأحوال وهي تعكس غاية الضيق بالمكان والزمان والناس، وشيوع التنكير يدل على عدم التفريق بين تلك الأمور المنكرة فلم يعد هناك فرق بين الصاحب والنصير وبين العدو؛ لأن الزمن نفسه قد نباه وانقلب عليه والزمن يستغرق كل ما فيه، ولا يخفي ما في تنكير هذه الأشياء جميعاً من عموم حتى لا تجد من الدهر يوماً رقيقاً، ولا تجد من الأصحاب صاحباً مخلصاً، ولا تجد من الأعداء عدواً واحداً لم ينهشه وهكذا، والأقصى أن فراره من هذا الجو القاتم غير متاح وهو من أجل هذا يتمنى متحسراً بالأداة «لو» الدالة على صعوبة ما يطلبه، ولهذا يستسلم لأقداره «ولكن مقادير جرت وأمور».

العجيب أني عند قراءة أخرى للأبيات استشعرت من تنكير (دهر) دلالة على نوع خاص مقصود هو زمن عزه وسطوع نجمه فيها هو ذا يجفوه، وربما دل تنكير (صاحب) على إشفاقه على ما آل إليه حاله؛ لأنه يقصد نفسه وقد أنكره الآخرون، وتنكير (أعداء) فيها كثير من التحقير، فذلك العدو الذي كان لا يأبه له ولا يكثر ث به سلط عليه، وجمعه يدل على كثرة هؤلاء الأوباش المسلطون الذين تكاثروا عليه، وتنكير (نصير) يدل على التقليل، أي: غاب أقل نصير، ويمكن أن تتعدد التفسيرات تبعاً لتعدد الحالات وتنوع التلقي.

والبيت الثالث مشدود للسابقين بواسطة اسم الإشارة التي تتجمع فيها الأحداث السابقة ورغبة الشاعر في أن يعبرها لطاقة من النور يرجوها في شخص محمد بن عبد الملك الزيات، وهو يستعطفه بكلمة «أخ» ويستجده بكلمه «وزير»؛ لأن كونه وزيراً يجعله قادراً على إنقاذه من ورطته إن كان يحفظ له بقايا صفة قديمة، وتدل تعدد أدوات التوكيد في تلك الجملة «وإني لأرجو...» على قوة الأمل رغم قوة الأحداث.

يقول: فلو تكون عن الأهواز داري بنجوة إذ نبا دهرٌ - ثم أن قال: «تكون»، ولم يقل: «كان»^(١) - ثم أن نكر الدهر ولم يقل: فلو إذ نبا الدهر، ثم أن ساق هذا التنكير في جميع ما أتى به من بعد، ثم أن قال: «وأنكر صاحب» ولم يقل: وأنكرت صاحباً^(٢)، لا ترى في البيتين الأولين شيئاً غير الذي عدده لك تجعله حسناً في النظم^(٣)، وكله من معاني النحو كما ترى، وهكذا السبيل أبداً في كل حسن ومزية رأيتها قد نُسبا إلى النظم وفضل وشرف أحيل فيهما عليه.

(١) يدمج الشيخ في هذه الجملة بين خصوصيتين: الأولى، تقديم الظرف «إذ نبا» على الفعل «تكون» على الأهواز؛ لأن الأصل: فلو تكون داري بنجوة إذ نبا دهر... إلخ، وهذا التقديم يشير إلى امتلاء نفسه بما في حيز الظرف من منغصات؛ لأنها سبب التمني المتحسر بـ«لو»، ولهذا سبقت على لسانه، الثانية: التعبير عن الماضي بصيغة المضارع؛ لأن الأصل أن يقول: كان على الأهواز ليوافق «نبا»، ولكن العدول عنه إلى «تكون» يشير إلى تمسكه بما يتمناه مهما كان مستبعداً، فهو وإن كان بعيد المنال في الحال فربما تحقق في المآل والمستقبل.

(٢) يعني هذا بناء الفعل للمفعول، وهو يشير إلى قصد تعميم الفاعل، وأن الإنكار ليس خاصاً بصاحب دون صاحب؛ لأنها حالة عامة.

(٣) اقتصر على البيتين الأولين كنموذج، ولا يعني هذا خلو الثالث من الخصوصيات، على أن الشيخ أجمل خصوصيات هذين البيتين ولم يفصل المزايا الناتجة؛ لأن همه كان منصباً على فكرة هذا السياق، وهي أن كل خصوصية ومزية في النظم هي معنى من معاني النحو، وهنا شيء مهم هو أن اعتداد الشيخ بالتنكير وهو في كلمة مفردة، وبصيغة الكلمة المفردة مثل «تكون» بدل كان يدل على أن التجربة التطبيقية قد تعدل أو توضح الفكر النظري، فقد سبق أن نفى نظرياً أن تكون للكلمة مزية أو قيمة، وهنا يثبت لها مزية في إطار النظم، وهذا تكتمل منظومة رأيه في الكلمة المفردة، فعندما تكون معزولة عن التأليف لا يكون لها قيمة، وإنما يتصور لها مزية عندما تكون في موقعها من النظم، ويمكن أن يقاس على هذا ويدخل فيه سر تخير كلمة دون أخرى مثل «نجوة» بدل «ربوة» مثلاً، ومقادير «جرت» بدل «قضت»، طالما كانت المزايا الناتجة عن تخير الكلمة في إطار النظم.

فصل

«في أن هذه المزايا في النظم بحسب المعاني والأغراض التي تؤم»

[مزايا النظم بحسب الأغراض المقصودة]

وإذ قد عرفت أن مدار أمر النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها ونهاية لا تجد لها ازدياداً بعدها^(١)، ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض^(٢).

تفسير هذا أنه ليس إذا راقك التنكير في «سؤدد» من قوله: «فلو إذ بنا دهر» فإنه يجب أن يروك أبداً وفي كل شيء^(٣)، ولا إذا استحسنت لفظ ما لم يُسمَّ فاعله في قوله: «وأنكر صاحب» فإنه ينبغي ألا تراه في مكان إلا أعطيته مثل استحسانك ها هنا^(٤)، بل ليس من فضل ومزية إلا بحسب الموضع وبحسب المعنى الذي تريد والغرض الذي تؤم^(٥)، وإنما

(١) يعني أن تعدد الوجوه يؤدي إلى تعدد الفروق بين صياغات المعنى الواحد، وكل هذا يرجع إلى معاني النحو ومواقع الكلمات كاللغات والفروق والوجوه التي رأيناها في باب الخير: زيد مطلق، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، وكذا في باب الشرط والحال. وغيرهما، فهذه الفروق والوجوه ليس لها غاية ولا نهاية تقف عندها لتعدد الأبواب وتعدد الأغراض وكثرة الشعراء الذين يعتنرون المعنى الواحد، والإبداع لا يتوقف والتجديد في طرق عرض المعنى مستمر، فلا يمكن الوقوف عند نهاية للوجوه والفروق القائمة بينها.

(٢) يعني ليست هناك قاعدة معينة في تحديد المزية للتنكير أو التعريف مثلاً بحيث تدور تلك المزية معها حيثما داراً، ولكن المزية متغيرة أو متنوعة بتنوع السياقات وتعدد الأغراض، والمقصود أغراض المتكلمين كما يفهم من قوله: «ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام»، وكذلك تعرض وتطراً بحسب موقع الكلمات بعضها من بعض «النظم» وهذه المواقع تختلف باختلاف الصياغات والسياقات، ولذلك فمن الطبيعي أن تتنوع المزية وتتجدد بتنوع وتحدد المواقع والسياقات والنظم.

(٣) يعني هذا أن لكل سياق ظروفه، فقد يكون للتنكير مزية في موضع، ولا تكون له نفس المزية في موقع آخر.

(٤) يعني: لا يلزم إذا استحسنت البناء للمفعول في موضع أن يكون حسناً دائماً وفي كل المواضع، ومعنى هذا أن لكل سياق ظروفه وأن المزية لا تطرد.

(٥) هذا تأكيد على ما سبق من ارتباط المزية والحسن بالموقع في النظم، وبحسب الغرض، فتقديم الفاعل =

سبيل هذه المعاني سبيل الأصباغ التي تُعمل منها الصور والنقوش، فكما أنك ترى الرجل قد تَهَدَّى -في الأصباغ التي عمل منها الصورة والنقش في ثوبه الذي نسج- إلى ضرب من التخيّر والتدبّر في أنفاس الأصباغ وفي مواقعها ومقاديرها وكيفية مزجها وترتيبها إياها إلى ما لم يَتَهَدَّ إليه صاحبه، فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب وصورته أغرب^(١)، كذلك حال الشاعر والشاعر^(٢) في توحيها معاني النحو ووجوهه التي علمت أنها محصول النظم.

[كيفية المزية وضروبها]

واعلم أن من الكلام ما أنت ترى المزية في نظمه والحسن كالأجزاء من الصبغ تتلاحق وينضم بعضها إلى بعض حتى تكثُر في العين^(٣)، فأنت لذلك لا تُكَبِّرُ شأن صاحبه ولا تقضي له بالحِذْق [المهارة] والأستاذية وسعة الذَّرْع وشدة المُنَّة [القوة والضبط] حتى تستوفي القطعة

= على الفعل مثلاً قد يكون الغرض منه حصر الصفة في موصوف واحد فتكون مزية التقديم هي التخصيص والانفراد وهو معنى ملحوظ من السياق ومن التصرف في مواقع الألفاظ، وليس مفهوماً من ذات الألفاظ مثل «الله يعلم»، وقد يكون الغرض من التقديم هو الاهتمام بالمقدم والتنبيه إليه، فتكون تلك هي مزية التقديم مثل: «سليمي أزمعت بيّنا».

(١) ربط الشيخ محاسن الكلام ومزاياه بالمواقع والأغراض المقصودة ثم ربطها بعد ذلك بالتدبر والتخيّر في المفردات ذاتها في مواقعها، راجع قوله: «إلى ضرب من التخيّر والتدبر في أنفاس الأصباغ وفي مواقعها»، وهذا ترقُّ في مستوى النظم من النظم المطبوع إلى النظم الذي لطفته الصنعة الدقيقة، وقد سبقت له إشارة إلى نحو هذا، والمثل الذي ضربه الشيخ من الأصباغ وما فيها من صنعة لطيفة يعكس بوضوح أن التدبر والتخيّر والتلطف في الصنعة يرقى بالنظم، وحسبك كلمة «تَهَدَّى» التي تعني: «اهتدي ووفق بعد تحر وترو»، ولم أعر على ذاك الفعل فيما راجعت من معاجم، ولكن يفهم له هذا المعنى من جملة كلامهم حول تقلبات مادته، والمهم أن ذلك الفعل يعكس طول النظر الذي يثمر، فهي الصنعة اللطيفة المرغوبة.

(٢) أي: ما وجدناه في المقارنة السابقة في مجال الصناعات المشاهدة نجده في صنعة الشعر عند المقارنة بين شاعر تَهَدَّى في اختيار ألفاظه وفي مواقع تلك الألفاظ وشاعر لم يتهد ولم يترو، وإن جري وفق طبعه في نظمه، لا شك أن الأول يأتي نظمه أكثر لطفًا وحسنًا، وربما يشي هذا بميل الشيخ إلى الصنعة، وإن كان غرضه الظاهر من كلامه في هذا السياق يقتصر على ارتباط المزايا والمحاسن بمعاني النحو وبمدي التدبر والتخيّر.

(٣) اعتمد الشيخ في بيان هذا النوع على التمثيل والتشبيه الذي يفهم منه أن هذا النوع من الكلام ترى مزايا نظمه تتلاحق ويعقب بعضها بعضاً في فقرة من النثر أو قصيدة من الشعر أو قطعة من القصيدة ترابطت أبياتها وتناسقت وتعاقبت مزاياها، فالمزايا في هذه المقطوعة من قوة التدفق والتعاقب والترابط والتناسق بحيث تملأ على المتلقي حسه ونفسه.

وتأتي على عدة أبيات، وذلك ما كان من الشعر في طبقة ما أنشدتكم من أبيات البحري، ومنه ما أنت ترى الحسن يهجم عليك منه دفعة، ويأتيك منه ما يملأ العين ضربة حتى تعرف من البيت الواحد مكان الرجل من الفضل^(١)، وموضعه من الحذق، وتشهد له بفضل المنة وطول الباع، وحتى تعلم إن لم تعلم القائل أنه من قيل شاعر فحل، وأنه خرج من تحت يد صنّاع، وذلك ما إذا أنشدته وضعت فيه اليد على شيء فقلت: هذا هذا، وما كان كذلك فهو الشعر الشاعر، والكلام الفاخر، والنمط العالي الشريف^(٢)، والذي لا تجده إلا في شعر الفحول البزّل^(٣)، ثم المطبوعين الذين يلهمون القول إلهامًا.

(١) وهذا نوع ثانٍ من المزية أكثر تركيزًا، وقد وصفه الشيخ من جهة تأثيره «ترى الحسن يهجم عليك دفعة واحدة... إلخ»، فهو أكثر سيطرةً واستحوادًا حتى تعرف من البيت مكان الشاعر من الفضل، فالمزية هنا تتجمع في مساحة أقل لكنها أشد تأثيرًا كالضوء الذي يتجمع في مساحة أقل فإنه يكون أقوى وأبهر، والفرق بين النوعين كالفرق بين لوحة يبدو حسنًا في صورتها الكلية المتكاملة ولوحة أخرى يستوقفنا فيها زاوية معنية يتجمع الحسن فيها، وكذلك الفرق بين وجه مليح يلفتنا جماله في صورته الكلية، ووجه آخر تتجه الأنظار والقلوب فيه إلى العيون دون ما سواها لطغيان الجمال فيها، وربما كان الشيخ قد أفاد تقسيم المزية هذا التقسيم مما لمح في القرآن الكريم، فقد تجد المزية في الآية أو الآيات قد تلاحقت وأنضم بعضها إلى بعض حتى تكثرت في العين كقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [هود: ٤٤]، وقد ورد في «معترك الأفران» للسيوطي أن آيات الصوم الثلاث في سورة «البقرة» ورد فيها عذران ونهيان ونسخان، ورحمت وكرامتان. (راجعها مجلد ٣ ص ٤، ١٥، ١٦ في هذا المصدر)، دار الكتب العلمية، بيروت)، وتلك بعض مزايا هذه الآيات التي تلاحقت وكثرت في العين، وقد ترى الآية رغم كونها معجزة قد استحکم الحسن في كلمة منها مثل كلمة (حَصَّصَ) من قوله تعالى: ﴿الآن حَصَّصَ الْحَقُّ﴾ [يوسف: ٥١]، (وفزع) من قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ﴾ [سبأ: ٢٣]، (وخائنة) من قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ [غافر: ١٩].

(٢) تدل هذه الأوصاف على رجحان النوع الثاني من المزية في ميزان النقد عند الشيخ، وذلك لأن ملامح الجمال أقوى ظهورًا بسبب تركيزها في مساحة أقل، والشعر الشاعر: مجاز إسنادي - من إسناد ما هو في معنى الفعل إلى غير ما هو له، وفيه ودلالة على أن الشعر من الحسن حتى كاد ينطق ويشعر يعلن عن حسنه.

(٣) الفحول: جمع فحل، والبزّل: جمع بازل، والفحل البازل وصفان في الأصل للبعير الذي اكتمل نضجه واستحكمت قوته حتى يقل نظراؤه، وقد استعير للشعراء الذين بلغوا النهاية في التمرس بالشعر، ومجيء هذا الوصف مقابل المطبوعين يدل على أن المقصود بهم الشعراء الذين جودوا الشعر وأتقنوا صنعته حتى صار منقادًا لهم في أتم صورة، على أن عطف المطبوعين بـ(ثم) يدل من وجهة نظر الشيخ على أن شعر الصنعة المتقنة يتقدم شعر الطبع بعدة خطوات، وقد سبق ما يدل على هذا عند الشيخ.

ثم إنك تحتاج إلى أن تستقري عدة قصائد، بل أن تَقْلِي^(١) ديواناً من الشعر حتى تجمع منه عدة أبيات، وذلك ما كان مثل قول الأول، وتمثل به أبو بكر الصديق -رضوان الله عليه- حين أتاه كتاب خالد بالفتح في هزيمة الأعاجم:

تَمَنَّا نَالِيقَانَا بِقُومٍ تَحَالِ بِيَاضٍ لِأَمِهِمُ الشَّرَابِ
فَقَدْ لَاقَيْتَنَا فَرَأَيْتَ حَرْبًا عَوَانًا تَمْنَعُ الشَّيْخَ الشَّرَابِ^(٢)

انظر إلى موضع «الفاء» في قوله^(٣): «فقد لاقيتنا فرأيت حرباً».

ومثل قول العباس بن الأحنف:

قَالُوا خُرَّاسَانُ أَقْصَى مَا يَرَادُ بِنَا ثُمَّ الْقُفُولُ فَقَدْ جِئْنَا خُرَّاسَانَا

انظر إلى موضع «الفاء» و«ثم» قبلها^(٤).

ومثل قول ابن الدُّمِينَةِ:

أَيِّنِّي أَفِي يَمْنِي يَدِيكَ جَعَلْتَنِي فَأَفْرَحُ أَمْ صَيَّرْتَنِي فِي شِمَالِكَ
أَبَيْتُ كَأَنِّي بَيْنَ شَقِيْنٍ مِنْ عَصَا حِذَارَ الرَّدَى أَوْ خِيفَةً مِنْ زِيَالِكَ
تَعَالَلْتُ كَيْ أَشْجَى وَمَا بَكَ عَلَّةٌ تَرِيدِينَ قَتْلِي قَدْ ظَفَرْتَ بِذَلِكَ^(٥)

(١) وصف مستعار للتفتيش والتفتيش، من «فَلَّى الشَّعْرَ» بحثاً عن القمل الدقيق.

(٢) «اللُّأَمُ»: جمع لأمة وهي أداة الحرب من درع أو سيف أو رمح. «الحرب العوان»: السجال التي لا تقع لأول مرة. «تمنع الشيخ الشراب»: كناية عن شدة الحرب وامتداد هولها إلى من كان ينبغي أن يكونوا في أمان من هولها وفزعها كالشيخ والطفل والمرأة.

(٣) هذا لا يعني انفراد الفاء بالمزية، ولكن تتجمع عندها كل خصوصيات النظم في البيتين، حتى صارت هي التي تستوقف النظر وتسترعي الانتباه، فتدل على سرعة هزيمة الأعداء رغم اعتدادهم بقوتهم، وقد دفعهم الوهم والغرور إلى تمني لقاء المسلمين للقضاء عليهم، وتدل الفاء بسياقها على المفاجأة؛ لأن ما بعدها لم يكن متوقعاً ممن يتوهم التفوق ويتمنى اللقاء والحرب فخيبت الحرب ظنونه، وإنما دلت الفاء على هذا من موقعها بين معينين متباينين غاية التباين دون فاصل بينهما.

(٤) النظر إلى موضع الفاء يعني بالضرورة تأمل موقعها بين معطوف ومعطوف عليه، وماذا استمدت من موقعها بينهما، فقبلها طمأنة بأن للمسیر غاية ونهاية هي خراسان، ويضيف العطف بـ(ثم) «ثم القفول» وعداً بالرجوع للأهل والديار، لكن «ثم» خاصة تعكس التسويف في مدة المكث بخراسان، فليس للتراخي بها مدة محددة، وهنا تأتي الفاء التي تعدُّ ردَّ فعل مفاجئ مشحون بالإحساس بضياح الأمل في العودة، وربما تشعر فقط بتعجل المشتاق تحقيق الوعد المضروب قبلها في (ثم القفول) مع التشكك.

(٥) البيت الأول يبدأ بالأمر المتوسل لتحديد موقعها قبلاً أو عدم قبول: «أبينني» وفي اليأس =

انظر إلى الفصل والاستئناف في قوله: «تريدين قتلي، قد ظفرت بذلك». ومثل قول أبي حفص الشَّطْرُنْجِي، وقاله على لسان عُلَيَّةَ أخت الرشيد، وقد كان الرشيد عتب عليها:

لو كان يمنع حسنُ الفعل صاحبه من أن يكون له ذنبٌ إلى أحد
كانت عُلَيَّةُ أبرى الناس كلهم من أن تكافأ بسوء آخر الأبد
ما أعجبَ الشيءَ ترجوه فتُحرِّمَهُ قد كنت أحسبُ أني قد ملأتُ يدي^(١)

انظر إلى قوله: «قد كنت أحسب...» وإلى مكان الاستئناف.

= إحدى راحتين، والاستفهام «أفي يميني يدبك» للتحير والضجر والاستيضاح، والجملة كناية عن الظفر المطلوب والرضا، وعكسه: «صيريتني في شمالك» كناية عن خيبة الأمل، والبيت يدل على أنها لا تمنح ولا تمنع، لا تغلق الباب ولا تفتحه بالاتساع الذي يسمح بالدخول.

البيت الثاني يصور بواسطة التشبيه أوجاع الترقب وآلام الانتظار، خوفاً من الزيال بمعنى الفراق، ويبدو أن الألم أثار بصيرته فعلم أنها لن تقبل ولن ترفض، وإنما تظل تتلاعب به لتشبع غرورها وتتلذذ بتعذيبه، ووسيلتها في ذلك هي التظاهر بالمرض ليشجي ويزداد هياما بها.

والشيخ يرى أن الحسن قد تجمع واستحكم في الفصل بين «تريدين قتلي» و«قد ظفرت بذلك» والاستئناف بالثانية، فالفصل وترك العطف نقل جملة «تريدين قتلي» من الخبر إلى الاستفهام من غير أداة، وهو مشحون باللوم والعجب، والألم والشجن فضلاً عن التقرير الذي يحملها على الاعتراف بهذه الرغبة، ولم ينتظر اعترافها حتى استأنف يبشرها بتحقيق مرادها «ظفرت»، وإن كان الباعث في الحقيقة إلى هذا الفصل والاستئناف هو استدرا عطفها وإثارة شفتها؛ لأنه ما يزال يهيم بها.

ونص الشيخ على الأبيات الثلاثة رغم انحصار الشاهد في البيت الثالث يدل على أن الفصل والاستئناف في البيت الثالث يستمد قيمته من شعاع السياق.

(١) يتقمص الشاعر إحساس عُلَيَّةَ وعتبها على أخيها الرشيد ورغبتها الملحة في أن يحسن بها الظن وأن يعيد النظر في أفعالها، فإنها تحسن إلى سائر الناس، وحسن أفعالها يجعلها جديرة بأن تكافأ بالإحسان لا بالإساءة.

وفي البيت الثالث تبدي أسأها لحرمانها من عطف أخيها ورضاه، وقد كني عن العطف والرضا بالشيء للإشارة إلى أنه شيء بعيد المنال.

والشيخ يرى أن الحسن قد تجمع في التمثيل والاستئناف في: «قد كنت أحسب أني قد ملأت يدي»، أما التمثيل فإنه يجسد الإحساس بخيبة الأمل ويرسم له صورة مؤلمة، وأما الاستئناف بهذا التمثيل فقد جاء تلبية للحركة النفسية المترتبة بعد ذلك الإبهام المحير في كلمة «الشيء».

وربما كان الشاعر نفسه يُعرِّض بمشاعر منه خفية نحو عُلَيَّةَ، فيقول شيئاً، ويُعرِّض بشيء آخر، وهو تعريض لا يستطيع أحد أن يحاسبه عليه، وعلو نبرة الصدق وقوة الإحساس بالألم هي التي تقول بهذا.

ومثل قول أبي دؤاد:

ولقد أغتدي يدافع ركني أحوذني ذو مِيعَةٍ إضريحُ
سلهب شرجبٍ كأن رماحاً حَمَلْتُهُ وفي السَّراةِ دُمُوجُ^(١)
انظر إلى التنكير في قوله: «كأن رماحاً»^(٢).

ومثل قول ابن البواب:

أَتَيْتُكَ عَائِداً بِكَ مِنْ كَ لِمَا ضَاقتَ الحَيْلُ^(٣)
وصيرني هـواك وبـي لَحِينِي يُضربُ المَثَلُ^(٤)
فإن سَلِمْتُ لكم نفسي فَمَا لاقِيْتَهُ جَلَلُ^(٥)

(١) يعني الشاعر أنه يخرج مبكراً في الغداة بفرس «يدافع...» كناية عن قوته وحدة حركته، «أحوذني» أي: سريع العدو، «ذو مِيعَةٍ»: نشاط متجدد لا يفتر، «إضريح»: كثير العرق بسبب دوام نشاطه، «سلهب»: ظاهر الطول، «شرجب»: طويل القوائم نحيفها وهذه صفة الفرس الأصيل، «السراة»: الظهر، «دموج»: ملاسة واجتماع وإحكام.

(٢) يعني الشيخ ما قرره قبل من أن الحسن يهجم علينا منه دفعة، ويأيتنا منه ما يملأ العين، ولولا تقدير تفاوت الأذواق، وأن لكل عصر ذوقه لكان لنا من اختيار هذا الشاهد وقفة؛ لأننا في حاجة إلى أن نفهم غريبه أولاً، على أن الحسن لا يهجم علينا حتى بعد معرفة الغريب، ولكن بعد التأني والتنصت نجد الحسن في التشبيه وموقعه، فضلاً عن التنكير في «رماحاً»، فالتشبيه يأتي عقب وصف قوائم الفرس بالطول والدقة والنحافة «شرجب»، ولأن هذه من أبرز صفات الخيل الأصيلة وقف عندها يصورها فيشبهها بالرماح في الطول والدقة، وغرابة تلك الصياغة في أنه لم يذكر المشبه، فيقول مثلاً كأن قوائمه رماح، لكنه بالغ فجعلنا لا نرى سوى رماح تحمله، فالغرابة في أنه يجعلنا في حيرة بين الإلحاق بالتشبيه لذكر الأداة وبين الإحلال بالاستعارة عن طريق هذه الصياغة، وهي من بقايا أساليب قديمة لم تسر في اللاحقين إلا قليلاً ومثلها عند امرئ القيس وهو من تلامذة أبي دؤاد، قوله: «كأنما يبسم عن لؤلؤ منضد أو برد أو أقاح». فلم يقل: كأنما يبسم عن أسنان كلؤلؤ منضد، ولكنه بالغ فجعلنا لا نرى سوى، لؤلؤ منضد على طريقة الاستعارة رغم ذكر الأداة.

وإعجاب الشيخ بتنكير «رماحاً» لما فيه من تفخيم يساعد على الإيجاء بتبديل الصور، وأنت لا ترى إلا رماحاً تحمله، ولأن التنكير يتيح الوصف بـ«حملته» مما يزيد الأمر مبالغة وإيجاء بتبديل الصور.

(٣) يعني أنه لما تحركت أشواقه وعجزت حِيلُهُ لم يجد من يشفع له عند محبوبه سوى محبوبه نفسه، وفي هذا ما فيه من التذلل والتوسل.

(٤) هذا البيت من الشواهد المشهورة في المجاز العقلي، وفي صياغته تعقيد خفيف لأن أصله: وصيرني هواك لحيني (هلاكي)، وبـي يضرب المثل.

(٥) الجلل: الشيء العظيم أو الهين من الأضداد، والمقصود هنا المعنى الثاني، يريد: إن حاز الرضا عند محبوبه فما لاقاه منه من قبل يهون.

وإن قَتَلَ الهوى رجلاً
فإنني ذلك الرجل
انظر إلى الإشارة والتعريف في قوله: «فإنني ذلك الرجل»^(١).

ومثل قول عبد الصمد:

مُكْتَبٌ ذُو كَبِدٍ حَرَّى
تبكي عليه مقلّةٌ عَبرِي^(٢)

يرفع يمناه إلى ربه
يدعو وفوق الكبد اليسرى^(٣)

انظر إلى لفظة «يدعو» وإلى موقعها.

ومثل قول جرير:

لمن الديارُ بِرُقّةِ الرّوحان
إذ لا نبيع زماننا بزمان

صدع الغواني إذ رَمَيْنَ فؤاده
صدع الزجاجة، ما لذاك تدان^(٤)

(١) يستمد اسم الإشارة والتعريف حسنها من موقعها في جواب الشرط الذي جاء بعد تشويق إليها؛ لأن في فعل الشرط إيهام، وفي الجواب إيضاح وبيان بواسطة تعريفين (ذلك الرجل) فاسم الإشارة يستحضر قتيل الهوى مشاراً إليه، وأما حسن التعريف في «الرجل» فلمجيئه بعد (رجلاً) وما في التعريف من مفاجأة بأنه هو ذلك الذي قتله الهوى، فبواسطة هذين التعريفين يستنفر أسمى المحبوب ويستفز صمته ويستدر عطفه وشفقته.

(٢) يجمع الشطر الأول بين الألم النفسي «مكتب» والألم الحسي «ذو كبد حرّ» أي: ملتهبة، والشطر الثاني يحتوي على مظهر وثمره هذين الألمين، وقد صاغ المعنى فيه صياغة نادرة تنقل أحاسيسه الداخلية إلى جوارحه وأعضائه فتتفاعل بهذه الأحاسيس، فمقلته تبكي عليه، أي شفقة عليه أو حزناً عليه كأنها تشعر به وتتفاعل معه.

(٣) يهجم الحسن علينا من صيغة الفعل «يدعو» ومن موقعه، كما يفهم من كلام الشيخ، فهو لا يقصد الدلالة اللغوية لهذا الفعل؛ لأنها موجودة ضمناً في الكناية قبله «يرفع يمناه إلى ربه»، ولكنه يقصد دلالة صيغة المضارع على استحضار صورة ذلك المكتب في الخيال وهو يدعو دعاءً متجدداً وقتاً بعد وقت، فكلما رفع يده وكلّت خفضها ثم عاد فرفعها يدعو، وعبد القاهر يعترف صراحة بأهمية موقع الكلمة، وأن الحسن فيها يتجلى عليها مما حولها، فقبلها «يرفع يمناه» تيمناً بقبول الدعاء لشدة الحاجة «إلى ربه» لانقطاع السبل إلا سبيله، فلا يكون دعاؤه حيثئذٍ إلا دعاء المتضرع الآمل، وتكتمل الصورة البائسة مما بعده وكأنه يعلل لتضرعه بيمناه وحدها؛ لأن يسراه مشغولة بتسكين الكبد التي تصدعت حزناً.

(٤) يتحسر الشاعر على موطن الذكريات «برقة الروحان» وزمان الشباب واللهو الذي لا يعدل به زمان الكهولة والشيب؛ حيث انصرف عنه الغواني وصدعن فؤاده بانصرافهن عنه وزهدهن فيه زهداً هو أشبه بالرمي والطرح كما يدل الفعل «رمين»، وقد صدع هذا فؤاده صدع الزجاجة، والزجاجة إذا صدعت لا تلتئم أبداً، ولكنه أبي إلا أن يستأنف بهذا المعنى، ما لذاك تدان؛ ليقطع على نفسه الأمل وخداع النفس في عودة ما كان فهو استئناف مشحون بالأسى ويثير الشفقة.

انظر إلى قوله: «ما لذاك تدان» وتأمل حال هذا الاستئناف.

ليس من بصير عارف بجواهر الكلام، حسّاس متفهم لسر هذا الشأن^(١)، ينشد أو يقرأ^(٢) هذه الأبيات إلا لم يلبث أن يضع يده في كل بيت منها على الموضع الذي أشرت إليه يُعَجَّب، ويُعَجَّب، ويُكَبِّرُ شأن المزية فيه والفضل.

فصل

«في النظم يتحد في الوضع ويدق في الصنع»

[النظم بين النمط العالي والنمط العادي]

واعلم أن مما هو أصل في أن يدق النظر ويغمض المسلك في توخي المعاني التي عرفت: أن تتحد أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض، ويشد ارتباط ثانٍ منها بأول^(٣)، وأن تحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعا واحدا^(٤)، وأن يكون حالك فيها حال الباني يضع يمينه ها هنا في حال ما يضع يساره هناك. نعم، وفي حال ما يُبصر مكان ثالث ورابع يضعها بعد الأولين، وليس لما شأنه أن يجيء على هذا الوصف حدّ يحصره، وقانون يحيط به^(٥)، فإنه

(١) يعول الشيخ في فهم مراده، وتذوق ما أحسّ به على الناقد البصير العارف بجواهر الكلام وله خبرة وممارسة، ويملك ذوقا حساسا يتفهم به سر الحسن وكيفية النظم الذي تتحقق به المزية، وكلمة «حساس» تعني الحس المرهف الذي يتلقى شرارة الحسن فيقف عندها يسائلها ويفسرها ولا يقع ذلك إلا لبصير بجواهر الكلام.

(٢) «ينشد أو يقرأ» أي: ينشد لنفسه، ويقرأ لغيره، وقد جاء مناسبا له «يُعَجَّب ويُعَجَّب» على سبيل اللف والنشر المرتب.

(٣) يقصد الشيخ أن اتحاد أجزاء الكلام، ودخول بعضه في بعض، وشدة ارتباط ثانٍ بأول، أصل في الكلام الذي يحتاج إلى دقة النظر والتأمل لغموض المسلك في توخي المعاني، والمقصود بغموض المسلك: خفاء وغرابة المنهج والطريقة التي تصاغ بها معاني النحو، والشيخ يشير بهذا إلى صياغات خاصة ونظوم متميزة من التأليف فيها غموض أي تميز غير معهود يشبه الغموض.

(٤) وضع الجملة وضعا واحدا يعني أنه رغم اختلاف مواقع الكلمات تكون شديدة التلاحم والاتصال حتى يجد الناظم نفسه وقد صبها في لحظة واحدة، وكأنها كلمة واحدة وذلك يرجع إلى خصوصية في الكلمات وخصوصية في نظمها، ونشاط الناظم وتدفق الملكة اللسانية.

(٥) ما بعد الفاء تعليل لما قبلها، أي أن الصياغات التي تأتي على تلك الصفة ليس لها قاعدة تضبطها أو قانون يحيط بها، وذلك لكثرة الوجوه التي تأتي عليها واختلاف طرقها، وإن كانت تندرج جميعها في صفة واحدة هي اتحاد الوضع وشدة ارتباط أجزاء النظم بسبب دقة الصنعة.

يجيء على وجوه شتى وأنحاء مختلفة.

فمن ذلك أن تزواج بي معنيين في الشرط والجزاء معاً^(١)، كقول البحري:
إذا ما نهى الناهي فَلَجَّ بي الهوى أصاغت إلى الواشي فَلَجَّ بها الهجر^(٢)
وقوله:

إذا احترَبْتُ يوماً ففاضت دماؤها تذكَّرتِ القربى ففاضت دموعها^(٣)
فهذا نوع.

ونوع منه آخر، قول سليمان بن داود القضاعي:

فَينَّا المرءُ في علياء أهوى ومنحطَّ أتيح له اعتلاء
وبيننا نعمة إذ حال بوؤس وبؤس إذ تعقَّبَه ثراء^(٤)

(١) المزاوجة: أن يزواج المتكلم بين معنيين أحدهما في الشرط والآخر في الجزاء.. أن يزواج بينهما في ترتب شيء مشترك على كل منها مثل بيتي البحري فليس من المزاوجة أن تأتي بشرط وجزاء دون أن ترتب عليهما شيء أو أن ترتب على أحدهما دون الآخر [راجع «نفحات الأزهار» للنبلسي ١٤٤ عالم الكتب- بيروت ط ٣- ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م].

(٢) «نهي الناهي»: أي نهى عن الهوى، «ولج بي الهوى»: تمادي واستحكم. أصاخ له: استمع، وقد زواج بين «نهي الناهي» و«أصاغت إلى الواشي» في ترتيب مطلق لجاج على كل منهما، فشرط المزاوجة أن يرتب على كل من المعنيين في الشرط والجزاء فعلاً واحداً هو هنا «لج» مع اختلاف الفاعل والمتعلق، ففي الأول «بي الهوى»، وفي الثاني «بها الهجر»، وهذا البيت يعكس المفارقة الشديدة بين موقفه من الناهي وموقفه من الواشي، بما يدل على تمسكه وتفريطها، فحبه يعصمه من تصديق الوشاة، لكنها تصغي لهم فتزداد هجرًا.

(٣) احتربت: احتدم الحرب بينهما، فصيغة الافتعال تدل على شدة وقوع الفعل من الجانبين، وهو ينسجم مع «فاضت دماؤها»، وقد زواج بين «احتربت يوماً» و«تذكرت القربى» في ترتب مطلق فيضان على كل منهما، وخصوصية هذا النظم في اتحاد وضع أجزائه وترباطها، ويتمثل هذا في توقف الجزاء على الشرط، وفي ترتب شيء على كل منهما متفقاً في الفعل مختلفاً في الفاعل والمتعلق «فاضت دماؤها» و«فاضت دموعها»، وهذا البيت يعكس حدة مشاعر التخاصم وحدة مشاعر التزاحم، فالأولى تؤدي إلى التَحارب وفيضان الدم، والثانية تؤدي إلى تذكر القربى وفيضان الدمع، والفرق بين بيتي البحري أن فاعل الشرط والجزاء في الأول مختلف، وفي الثاني واحد، ولهذا كان أكثر توافقاً وانسجاماً.

(٤) معنى البيتين أن دوام الحال من المحال، وأن أحوال الناس تتبدل من علو إلى انخفاض ومن انخفاض إلى علو، ومن غني لفقر ومن فقر لغنى.

و«بيننا» ظرف زمان بمعنى المفاجأة، ويضاف لجملة من فعل وفاعل أو مبتدأ وخبر، وتحتاج إلى جواب يتمم المعنى، وقد تأتي «إذ» أو «إذا» في الجواب والأفصح خلوها منها [راجع: لسان العرب مادة «بين»]. =

ونوع ثالث وهو ما كان كقول كثير:

وإني ومَيَّامي بعزة بعدما
للمرتجي ظل الغمامة كلما
تخلتُ مما بيننا وتخلَّتِ
تبوأ منها للمقبل اضمحلت^(١)

وكقول البحري:

= وإحساس الشاعر بسرعة التغير والتبدل من العلو للسفل ومن السفل إلى العلو في البيت الأول جعله يستغنى عن «إذ»، وإن كان التحول في الشطر الثاني من السفل إلى العلو أقل سرعة؛ لأن تقدير «بيننا» ليس كذكرها، ولأن في الأول هوي وهبوط، وفي الثاني صعود وارتفاع، والهوى والهبوط أسرع من الصعود، ثم إن مجيء «إذ» في البيت الثاني يقلل من الإحساس بالسرعة والمفاجأة، وهذا مناسب للمعنى الذي جاءت فيه.

وفي هذين البيتين نوع آخر من النمط العالي من النظم الذي أتحدث أجزاؤه حتى يوضع وضعا واحداً، يعتمد على الظرفية المفاجئة والمقابلة، أما الظرفية ففي «بيننا» التي تعد مفتاح نظم المعنى هنا فهي تشد إليها سائر أجزاء النظم؛ إذ تنتظر جواباً يتمم المعنى في «أهوى» ثم يكتمل بالجملة المقابلة في الشطر الثاني، والجملتان المتقابلتان كجملة الواحدة في إفادة معنى مكتمل، وهنا خصوصية أخرى في النظم هي التضاد بين جزئي كل جملة، فالمقابلة مثلاً بين جملة: «وفي علياء أهوى»، وجملة: «ومنحط أتيج له اعتلاء» للمجيء بشيئين ثم ضديهما على الترتيب، ثم تجد ضدية أخرى في داخل كل جملة، وهو ليس شرطاً في المقابلة، لكنه إن وجد أدى إلى العكس والتبديل الذي يُشيع في البيتين جواً من التنافي بين الأحوال، والتغيير من حال إلى حال.

(١) هذا نوع ثالث من النمط العالي الذي يتحد في الوضع ويدق في الصنع، ومفتاح النظم فيه هو التشبيه التمثيلي الذي يكون كل من طرفيه - على حدة - مركباً من أجزاء متصلة متفاعلة، ثم إن الطرفين معاً من الاتصال الشديد والارتباط القوي بحيث يتوقف تمام المعنى على الطرف الثاني، فيكونان معاً في حكم جملة واحدة اتحد وضعها وارتبطت أجزاؤها على أتم ما يكون، إنه لا يشبه عزة بمفردها، وإنما يشبه حال تعلقه بها وانصرافها بعد تخلّي كل منهما عن الآخر بحال الذي يلجأ إلى غمامة يرتجي ظلها عند شدة الحر، لكنها سرعان ما تضمحل؛ لأنها لا تثبت في مكان، ووجه الشبه هو صورة البداية المطمعة المتصلة بنهاية مخيبة للأمل.

ولا يخفى أن للمفردات خصوصيات تنعكس على المعنى الكلي المقصود، فالمرتجي من الرجاء وهو طلب الممكن، لكن المرجو هنا وهو التظلل بالغمامة المولية غير ممكن، وهذا يدل على وهم كان الشاعر يتعلق به رغم انتهاء ما بينه وبين عزة، ثم إن رجاء ظل الغمامة خاصة يدل على اللفح والهجير الذي يشعر به بدون عزة.

والفعل «اضمحلت» وإن كان وصفاً للغمامة المتلاشية، فإنه ينسحب على عزة فيدل على مضيقها لسبيلها، وأنها تخلّت دون رجعة إليه.

لَعَمْرُكَ إِنَّا وَالزَّمَانُ كَمَا جَنَتْ

على الأضعف الموهون عاديةً الأقوى^(١)

ومنه «التقسيم» وخصوصاً إذا قسمت ثم جمعت^(٢)؛ كقول حسان:

قوم إذا حاربوا ضروا عدوهم أو حاولوا النفع في أشياعهم نفعوا
سجية تلك منهم غير محدثة إن الخلائق فاعلم شرُّها البدع^(٣)

ومن ذلك وهو شيء في غاية الحسن قول القائل:

لو أن ما أنتم فيه يدوم لكم ظننتُ ما أنا فيه دائماً أبداً
لكن رأيتُ الليالي غير تاركة ما سرَّ من حادثٍ أو سوء مُطرِّدا^(٤)

(١) هذا الشاهد كالسابق في التمثيل الذي يعد مفتاح النوع الثالث من النظم الذي يتحد في الوضع ويدق في الصنع، والشاعر يشكو من حوادث الدهر، ويقسم على أن حال الناس مع الزمان في سطوته وضعفهم حتى جني عليهم كجناية الأقوى المستبد على الأضعف العاجز الذي لا حيلة له، ووجه الشبه حالة من عدم التكافؤ بين الاستبداد والإيذاء وبين الضعف والاستسلام، والصدية بين الأضعف والأقوى تبرز عدم التكافؤ وقصد وصف الزمان بالظلم الشديد، وها هنا تتداخل عناصر التمثيل وتتفاعل أجزاؤه حتى لا يمكنك الوقوف إلا بعد تمام التركيب مما يدل على أنه من النظم الذي اتحد وضعه ودقت صنعتة.

(٢) هذا نوع رابع من النظم الذي يتحد في الوضع ويدق في الصنع وهو التقسيم، ويخص الشيخ منه التقسيم الذي يعقبه الجمع؛ لأنه أدل على براعة النظم وتماسك بنائه ولم أطرافه، ولهذا كان قليلاً عند الشعراء بخلاف الجمع الذي يعقبه التقسيم فهو كثير.

(٣) التقسيم واضح في البيت الأول، وقد حسَّنه قيامه على المقابلة التي تبرز قدرة الممدوحين على الإضرار بأعدائهم والنفع لأوليائهم، ثم جمع هذا وذاك في كلمة واحدة هي «سجية تلك فيهم» وهو جمع لطيف يضيف المدح بأن هاتين الصفتين طبيعة فيهم غير محدثة، ومع أن اتصال النظم وتماسكه ظاهر؛ إذ لف بين أمرين في كلمة فإنه مع هذا ليس في قوة التماسك والاتصال الذي رأيناه في نظم المزوجة والتمثيل في الشواهد السابقة؛ حيث كنا نرى المعنى لا يتم إلا مع آخر كلمة، لكن المعنى هنا تمَّ مع التقسيم ولا يتوقف على الجمع بعده.

(٤) يخاطب الشاعر في هذه الأبيات قومًا غرهم يُسرُّهم وسرورهم وعدم المبالاة بغيرهم ومنهم الشاعر الذي كان سيء الحال، وهو يحذِّرهم من الركون للعالم والاطمئنان إليها؛ لأن دوام الحال من المحال، والتقسيم في البيت الأول «ما أنتم فيه يدوم...» و«ما أنا فيه دائماً» يبرز نظمه تفاوت الحالين وعدم استمرارهما معتمدًا في هذا على الاستدلال في البيت الثاني بأحداث الليالي التي تغير من حال إلى حال، وهذا الاستدلال يربط بين البيتين ربطاً قوياً مما جعل الشاعر يقدر أولاً ويظهر ثانياً على غير العادة، فتقدير البيت الأول: لو أن ما أنتم فيه من سرور يدوم لكم ظننتُ ما أنا فيه من سوء دائماً أبداً، فقدر =

فقد سكنتُ إلى أبي وأنكم سنستجدُّ خلاف الحاليتين غداً

قوله: «سنستجد خلاف الحاليتين غداً»^(١) جمعٌ فيما قَسَمَ لطيف، وقد ازداد لطفًا بحسن ما بناه عليه، ولطف ما توصل به إليه من قوله: «فقد سكنت إلى أبي وأنكم»^(٢).

وإذ قد عرفت هذا النمط من الكلام وهو ما تتحد أجزاءه حتى يوضع وضعا واحداً؛ فاعلم أنه النمط العالي والباب الأعظم، والذي لا ترى سلطان المزية يعظم في شيء كعظمه فيه.

ومما ندر منه^(٣) ولطف مأخذه، ودقَّ نظر واضعه وجليَّ لك عن شأوٍ قد تحسر دونه العِناق، وغاية يعيى من قبْلِها المذاكي القُرْحُ^(٤) - الأبيات المشهورة في تشبيه شيئين بشيئين؛ كبيت امرئ القيس:

كأن قلوب الطير رطباً وبابساً لدي وكرها العناب والحشف البالي^(٥)

= هذه الضدية بين حالهم «سرور» وحاله «سوء» معتمداً على ظهورهما في البيت الثاني، أي أنه حذف من الأول دلالة الثاني عليه، وهذا لا يسوغ إلا عند أمن اللبس، ولا يأمن اللبس إلا عند وضع الكلام وضعا واحداً وصبه دفعة واحدة في لحظة حتى لا تكون هناك فرصة لللبس، وهذا هو اتحاد الوضع الذي عناه الشيخ.

(١) يكمن الجمع في كلمة «الحاليتين»؛ لأنها جمعت بين حالهم من السرور وحاله من السوء، واللافت أن الجمع الذي استشهد به الشيخ في شعر حسان ثم في هذا الشعر، فيه إضافة حسنة، والإضافة هنا هي الإفادة بتغير الأحوال: «سنستجد خلاف الحاليتين» وقد كني كناية لطيفة عما يترقبه من سوء أحوالهم ويسر حاله بلفظ «خلاف الحاليتين» وهي كناية مهذبة موجزة.

(٢) يقصد حسن ما بناه على ذلك الجمع وهو «سكنت»، ولعل هذا التعبير هو الذي أهاج بلابل الشيخ واستنفر الكامن من الاستحسان عنده؛ لأنه فعل يعكس يقين الشاعر بتغير الأحوال، وهو يقين يملأ نفسه سكيناً واطمئناناً ورضا بما هو عليه من ثقة فيما يأتي بعده.

(٣) الضمير في «ومما ندر منه» يعود إلى النوع الذي يتحدث عنه وهو النظم الذي تتحد أجزاءه حتى يوضع وضعا واحداً والذي وصفه بالنمط العالي والباب الأعظم، فهو ما زال يستشهد له لكنه يأتي بصياغة مختلفة فيها ندرة ولطف صنعة.

(٤) «تحسر دونه العناق»: أي تعب دونه العناق وهي الخيل التي لا تُسبق، وهو تمثيل للمنزلة البعيدة لهذا النظم الذي لم يصل إليه أحد قبل امرئ القيس. والمذاكي القرَح: الفرس الذي بلغ سن الاكتمال في القوة، وهذه الجملة كالتي قبلها معنى.

(٥) العناب: ثمر طري الملمس، لونه أحمر قانٍ شكله مستدير، والحشف البالي: هو التمر الذي سقط قبل أن وان نضجه وترك حتى جف وبيس وفسد.

وبيت الفرزدق:

والشيبُ ينهضُ في الشباب كأنه ليلٌ يصيحُ بجانيبه مَهَارٌ^(١)

وبيت بشار:

كأن مثار النقع فوق رءوسنا وأسيافنا ليلٌ تهاوي كواكبُه^(٢)

= والشاعر يصف طائر العقاب بالخفة والمهارة في الصيد حتى لو نظرت حول عشه لوجدت كثيرًا من قلوب الطير - التي صادها - منها الحديد الرطب الذي يشبه العناب، والقديم اليابس الذي يشبه الحشف البالي، وليس القصد إلى التشبيه في حد ذاته رغم المهارة في اختيار العناصر المشبه بها، ولكن المقصود هو نظم التشبيهين بطريقة لم تكن مألوفة في ذلك الوقت؛ إذ لفَّ بين المشبهين أولاً في موقع الحال، ثم أي بالمشبه بهما بعد ذلك في موقع الخبر مع تأخير عن الظرف «الذي وكرها العناب والحشف البالي»، وذلك للتشويق إليهما، وللإشارة إلى ضرب من التأنى والتأمل قبل الوقوع عليهما. وبالعودة إلى تقديم الشيخ لهذا الشاهد وما بعده نجده يقول: «وما ندر منه» أي: من النمط العالي الذي اتَّحدتْ أجزأؤه ودق نظره واضعه، والشيخ يقصد أمرين: الندرة ودقة النظر التي تعني التأني والتجويد والصنعة، أما الندرة فحق بإجماع النقاد قديماً، وأما الصنعة فلم يعرف بها امرؤ القيس كما عرف النابغة مثلاً، ولكن امرأ القيس كان عنده من قوة الشاعرية وتدفعها ما يغني عن الصنعة، وتتلخص الميزة هنا في الجمع بين دقة التصوير وندرة النظم وبراعته.

(١) قدم الشيخ لبیت امرئ القيس ولهذا البيت بأنها «مما ندر ولطف... في تشبيه شيئين بشيئين» وهذا واضح في تشبيه امرئ القيس، أما بيت الفرزدق فإن مقاييس البلاغيين المتأخرين تنبه إلى أنه وإن جاز القول بأنه تشبيه شيئين بشيئين أي: تشبيه الشيب بالنهار، والشباب أي شعر الشباب بالليل فإنه غير مقصود للشاعر، وإنما الصنعة الدقيقة للنظم في تفاعل عناصر كل طرف وامتزاجها حتى تنتج صورة مركبة يصعب معها مقابلة جزء من صورة المشبه بجزء من صورة المشبه به، إنه يشبه صورة الشيب الذي يمتد وينتشر في الشعر الأسود حتى يزيله تماماً بصورة الضياء الذي يمتد وينتشر في أنحاء الليل حتى لا يبقی أثر لليل، يريد الشاعر أن ينقل لنا صورة محدودة ضيقة إلى صورة متسعة لتتضح، وأن يبرز سرعة الانتشار الذي يستوعب إحساسه المنزعج من هذه السرعة، والشيب في الحقيقة ليس بهذا السرعة الفائقة؛ لأنه لا يعم الرأس إلا بعد سنين، لكن الشاعر الذي كان يتغافل عن الشعرة البيضاء والشعرتين والشعرات حتى فوجئ بعموم الشيب، تجمعت لديه السنون في لحظات كاللحظات التي يزحف فيها النهار على بقايا الليل، فقد استطاع الشاعر أن ينقل لنا صورة محدودة المكان ممتدة الزمان «في سنين» إلى صورة متسعة المكان محدودة الزمان وجمع بين الصورتين في تعانق وتوافق وترابط عجيب.

(٢) وبشار كذلك لم يقصد تشبيه شيئين بشيئين، وإنما يشبه صورة مركبة بصورة مركبة، إنه يشبه الغبار المثار الذي كوّن سقفاً مظلماً فوق الرؤوس والسيوف اللامعة تشق ذلك الظلام في جهات مختلفة بصورة ليل مظلم تهاوت كواكبه، وإذا تهاوت استطالت واختلفت جهات حركاتها، وبذلك تتطابق الصورتان، وإنما تتحقق دقة الصنعة واتحاد النظم بمراعاة تفاعل جزئي كل طرف وتداخلها في امتزاج وعدم إمكان مقابلة النقع بالليل أو السيوف بالكواكب.

ومما أتى في هذا الباب مأتى أعجب مما مضى كله قول زيادٍ الأعجم:
 وإنّا وما تلقى لنا أن هجوتنا لكالبحر مهما يُلقي في البحر يَغرق^(١)
 وإنّا كان أعجب؛ لأن عمله أدقُّ، وطريقه أغمض، ووجه المشابكة فيه أغرب.

[المستوى الثاني من النظم]

واعلم أن من الكلام ما أنت تعلم إذا تدبّرتَه أن لم يحتج واضعه إلى فكر وروية حتى انتظم، بل ترى سبيله في ضم بعضه إلى بعضه سبيل من عمد إلى لآلٍ فخرطها في سلك لا يبغى أكثر من أن يمنعها التفرق، وكمن نضد أشياء بعضها على بعض لا يريد في نضده ذلك أن تحي له منه هيئة أو صورة، بل ليس إلا أن تكون مجموعة في رأي العين، وذلك إذا كان معنك معنى لا تحتاج أن تصنع فيه شيئاً غير أن تعطف لفظاً على مثله^(٢)؛ كقول الجاحظ: «جنبك الله الشبهة، وعصمك من الحيرة، وجعل بينك وبين المعرفة نسباً، وبين الصدق سبباً، وحَبَّب إليك الثبُت، وزَيَّن في عينك الإنصاف، وأذاقك حلاوة التقوى، وأشعر قلبك عز الحق، وأودع صدرك برد اليقين، وطرَد عنك ذل اليأس، وعرفك ما في الباطل من الذلة، وما

(١) هذا البيت من قصيدة يرد بها زياد على الفرزدق الذي كان على وشك أن يهجو قوم زياد («العمدة» ٦٥/١)، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، دار الجبل، بيروت، ط ٤، ١٩٧٢م).

وهو يريد أن يصور حاله وقومه مع ما يلقي إليهم من هجاء الفرزدق إن هجاهم بحال البحر الذي يغوص فيه كل ما يلقي فيه، وفي هذا تهوين من شأن الهجاء بالقياس إلى عظمة حلمهم وسعة صدورهم حتى لا يبقى للهجاء أثر، وإنّا كان نظم هذا البيت أعجب؛ لأن وجه المشابكة فيه أغرب كما يذكر الشيخ، ويقصد أن التشابك بين أجزاء كل من الطرفين أشد بحيث لا يمكن أن يقال كما قال في الأبيات السابقة إنه تشبيه شيئين بشيئين، ولكنه تشبه صورة مركبة بصورة مركبة حتى لا يمكن -ولو مع التكلف- أن يقابل جزءاً من المشبه بجزء من المشبه به، إن تشبيه زياد يلحق معنى عقلياً بصورة حسية مجسدة وموضحة، وهذا أوقع وأكثر تأثيراً في النفس مما لو كان الطرفان محسوسين كما في الأبيات السابقة، ومن إشارات المشبه به الحسي في بيت زياد أنه سيتجاهل الهجاء إن وقع، وليس ذلك ضعفاً ولكنه سعة صدر وعظيم حلم وأناة.

(٢) يفهم من هذا الكلام أن المستوى الثاني من النظم هو الذي يفقد إلى خصوصية المستوى الأول وميزته، فلا تجد في أجزائه اتحاداً في الوضع ولا دقة في الصنع، وإنّا هي جمل قصيرة قد عطف بعضها على بعض دون مراعاة ترتيب خاص، بحيث يمكن تقديم بعضها، ويمكن حذف بعضها دون أن يترك أثراً على ما تبقى، والناظم في هذا المستوى لا يبذل جهداً ولا يعاني صنعة، ولكن جل همه أن يجمع بين معان ويرصها كمن عمد إلى لآلٍ فخرطها في سلك لا يبغى أكثر من أن يجمعها ويمعنهما من التفرق، ويمكن أن يسمى هذا المستوى بالنمط العادي في مقابل المستوى الأول الذي سماه الشيخ بالنمط العالي.

في الجهل من القلة»^(١).

وكقوله بعضهم: «لله دُرٌّ خطيبٍ قام عندك يا أمير المؤمنين، ما أفصحَ لسانه، وأحسن بيانه، وأمضى جنانه، وأبلَّ ريقه، وأسهل طريقه»^(٢).

ومثل قول النابغة في الثناء المسجوع: «أيفاخرك الملك اللّخمي، فوالله لَقَفَاكَ خيرٌ من وجهه، ولشمالك خيرٌ من يمينه، ولأَحمَصُكَ خيرٌ من رأسه، ولخطوك خيرٌ من صوابه، ولعيكُ خيرٌ من كلامه، ولخدمكُ خيرٌ من قومه»^(٣).

وكقوله بعض البلغاء في وصف اللسان: «اللسان أداة يظهر بها حسن البيان، وظاهر يخبر عن الضمير، وشاهد ينبئك عن غائب، وحاكم يُفَصِّلُ به الخطاب، وواعظ ينهي عن القبيح، ومُزَيِّنٌ يدعو إلى الحسن، وزارع يحرث المودة، وحاصد يحصد الضغينة، ومُلْهٌ يونسق الأسماع»^(٤).

(١) بالتأمل في هذا النص الذي استشهد به الشيخ للنمط العادي يتبين اعتماده على الجمل القصيرة التي يقل الاعتماد فيها على السجع، والاستعارة تلعب فيها دورًا بارزًا في تصوير المعاني، وقد جاءت خمس مرات والتشبيه مرة واحدة، ولكن المعول عليه في ارتقاء النظم وعلوه هو تماسك أجزائه واتحاد وضعها حتى كأنها صبت في لحظة واحدة، وهذا ما يفتقده نص الجاحظ الذي جاء في جمل قصيرة تربط بينها الواو بحيث يمكن تقديم بعضها وحذف بعضها، وهذا أبين دليل على افتقار التشابك والتماسك والتمازج الذي يعتمد على الصلات المعنوية والنحوية أكثر مما يعتمد على أدوات العطف.

(٢) يعتمد هذا النص اعتمادًا كاملاً على السجع، وقد أتاح له وجَّله تلك الجمل الأقصر من جمل الجاحظ، بما يدل على أنه أخف وزناً من نص الجاحظ، وهما معاً يشتركان في النمط العادي من النظم، ومن الواضح اعتماد هذا النص على أسلوب التعجب اعتمادًا كاملاً.

(٣) الأخص: باطن القدم ومفتاح نص النابغة هو الإنكار بواسطة الاستفهام، وقد علل للإنكار بكل هذه الجمل المؤكدة بداية بالقسم، وقد انتهت جميعها بضمير الغائب الذي يحدث إيقاعًا خفيفًا قريبًا من السجع وليس بسجع، وتعتمد هذه الجمل في بنائها على الطباق الذي يبرز التنافي والتباين بين طرفين ليس بينهما أي تكافؤ، ومع خلوها من التكرار فإنها تصب في غرض واحد هو إبراز الفرق الشاسع بين الممدوح «النعمان بن المنذر» وبين الملك اللخمي، لكن النابغة بالغ كثيرًا، إذ سَفَّه من الخصم مع أنه ملك.

(٤) هذا النص -في وصف اللسان- يعتمد أساسًا على تشبيهات متعددة تصور تعدد فوائد اللسان، وذلك في جمل قصيرة مستقلة يمكن التقديم والتأخير فيها، ويمكنه حذف بعضها دون تأثير على معنى الباقي، وقد ظهر المشبه في أول جملة، وقدر في الباقي.

ويجمع بين تلك النصوص أنها كلها من النثر بخلاف شواهد النمط العالي الذي كانت كل شواهد من الشعر، وهذا يدل بوضوح على غلبة هذا المستوى الراقى على الشعر الذي يُلْهم إلهامًا سريعًا، =

فما كان من هذا وشبهه لم يجب به فضل إذا وجب إلا بمعناه أو بمتون ألفاظه دون نظمه وتأليفه، وذلك لأنه لا فضيلة حتى ترى في الأمر مصنعاً، وحتى تجد إلى التخير سبيلاً، وحتى تكون قد استدركت صواباً^(١).

فإن قلت: أفليس هو كلاماً قد اطرء على الصواب وسلم من العيب؟ أفما يكون في كثرة الصواب فضيلة؟

قيل: أما والصواب كما ترى فلا^(٢)؛ لأننا لسنا في ذكر تقويم اللسان، والتحرز من اللحن وزيف الإعراب، فنعتد بمثل هذا الصواب، وإنما نحن في أمور تدرك بالفكر اللطيفة، ودقائق يوصل إليها بثاقب الفهم، فليس درك^(٣) صواب دركاً فيما نحن فيه حتى يشرف^(٤) موضعه

= وتقوم وحدته الأولى على البيت الذي يتشكل في الغالب من جملة واحدة، وربما يتشكل البيتان من جملة واحدة كشرط وجزء أو مبتدأ وخبر كما تبين قبل في التشبيهات التمثيلية، لكن النثر يتاح فيه نظم الجمل القصيرة التي يربط بينها بأدوات العطف، فيكون التماسك بينها أقل بكثير من التماسك والتشابك بين جمل الشعر التي تعتمد على ظواهر فنية تستلزم جملاً طويلة متماسكة كالتشبيه والتمثيل والمزوجة... إلخ.

(١) يفاد من هذا العبارة أمور منها:

- أن ما نلاحظه في تلك النصوص النثرية من حسن ومزية يعود للمعنى أو للفظ دون النظم والتأليف، ولهذا وجدنا الشواهد السابقة أن منها ما يعتمد في بنائه على التشبيه كالنص الأخير في وصف اللسان، ومنها ما يعتمد على الاستعارة مع بنائه على الجمل الدعائية بلفظ الخبر كقول الجاحظ: «جنك الله الشبهة...»، ومنها ما يعتمد على السجع كقول بعضهم في وصف خطيب، ومنها ما يعتمد على الطباق كقوله النابغة في الثناء، وهذا لا ينفي وجود المستوى الراقى من النظم في بعض النثر.

- أن المقياس الوحيد لحسن النظم عند الشيخ هو تشابك البناء وتماسكه واتحاد وضع أجزائه اعتماداً على الصلات المعنوية المتينة بينها.

- أن حسن اللفظ والمعنى لا يحتاج إلى ما يحتاجه حسن النظم من صنعة وتخير.

- أن الحسن والفضيلة في النظم يستلزم تجاوز مرحلة الصواب والصحة.

(٢) هذا حوار الشيخ مع نفسه تحسباً لمثل ذلك الاعتراض بعد أن نفي الفضيلة والمزية عن الكلام إذا اقتصر على الصواب، ويقصد بقوله في الجواب: «أما والصواب كما ترى فلا...» يعني: أما وإن الصواب محصور في صحة الكلام من اللحن... إلخ، فلا فضل فيه؛ لأن الصحة أصل لا بد منه، ولما كان الحديث عن النظم العالي من النمط فلا بد من تجاوز الصواب إلى خصائص تدرك بالفكر اللطيفة.

(٣) درك الشيء بفتح الراء وتسكينها لغة، وهو اسم من أدرك الشيء إذا طلبه فلحقه (المصباح).

(٤) أشرف الموضع: ارتفع، ومضارعه يشرف -بضم حرف المضارعة، فأنت تشرف على المكان وتعلوه (راجع معجم مقاييس اللغة) ولكن الفعل بفتح حرف المضارعة من الشرف، وهذا من ذاك.

ويصعب الوصول إليه، وكذلك لا يكون ترك خطأً تركاً حتى يحتاج في التحفظ منه إلى لطف نظر وفضل روية، وقوة ذهن وشدة تيقُّظ^(١).

وهذا بابٌ ينبغي أن تراعيه وأن تُعنى به، حتى إذا وازنت بين كلام وكلام دريت كيف تصنع، فَصَمَّمْتَ إلى كل شكل شكله، وقابلته بما هو نظير له، وميّزت ما الصنعة منه في لفظه مما هو منه في نظمه^(٢).

[الفرق بين المزية في اللفظ والمزية في النظم]

واعلم أن هذا - أعني الفرق بين أن تكون المزية في اللفظ وبين أن تكون في النظم - باب يكثر فيه الغلط، فلا تزال ترى مستحسنًا قد أخطأ بالاستحسان موضعه فيَنحَلُّ اللفظ ما ليس له^(٣)، ولا تزال ترى الشبهة قد دخلت عليك في الكلام قد حَسُنَ من لفظه ونظمه، فظننت أن حسنه ذلك كله للفظ منه دون النظم^(٤).

مثال ذلك أن تنظر إلى قول ابن المعتز:

وإني على إشفاق عيني من العدا
لتَجْمَعُ مني نظرةٌ ثم أطرقُ

(١) معنى هذه العبارة: ليس إدراك الصواب بالأمر العسير، وكذلك ترك الخطأ لا يحتاج الاحتفاظ له والتحفظ منه إلى لطف نظر ولا إلى روية، وكان من مقاييس سمو الكلام عند الشيخ أن يدرك بلطف النظر وعناء الصنعة كالنظم الذي يتحد في الوضع، وكلام عبد القاهر رغم طوله دون حاجة إلى هذا الطول، فيه دليل على تقدير النظم الذي تصقله الصنعة ومعاناة النظر.

(٢) يفصح الشيخ في هذه الجملة عن غايته من تقسيم النظم إلى النمط العالي الذي يتحد في الوضع ويدق في الصنع، والنمط العادي الذي لا يتحد في وضعه لعدم تشابُّك أجزائه، فهذه الغاية هي المعرفة بطبقات النظم وضروبه حتى يكون ميزان الحكم معتدلاً عند الموازنة بين كلام وكلام، وقد كان الشيخ قبل يحصر الفضيلة في النمط العالي؛ لأنه هو الذي يحتاج إلى صنعة دقيقة، يقول: «لا فضيلة حتى ترى في الأمر مصنعة...» لكن يفهم من كلامه هنا أن الصنعة تكون في اللفظ كما تكون في النظم، وكان يقصد باللفظ الاستعارة والسجع... إلخ، وكل قيمة لفظية عنده هي من أجل المعنى.

(٣) معناه أن يمنح اللفظ من أوصاف الحسن ما ليست له، ولكنها للنظم، وهذا معنى قوله: «أخطأ بالاستحسان موضعه».

(٤) من قوله: «ولا تزال ترى الشبهة قد دخلت عليك» تحذير من عدم توخي الحذر عند الحكم على الكلام حتى يأتي الحكم في محله، وكان الشيخ حريصاً على ألا يطغي إحساسنا بعناصر الحسن الجزئية على الإحساس بترباط تلك العناصر، فإن الإحساس الثاني أشمل وأجدى وأنفع.

فترى أن هذه الطلاوة وهذا الظرف إنما هو لأن جعل النظر «يجمع»^(١)، وليس هو لذلك، بل^(٢) لأن قال في أول البيت: «وإني» حتى دخل اللام في قوله: «لتجمع» ثم قوله: «مني»^(٣)، ثم لأن قال: «نظرة» ولم يقل: «النظر» مثلاً^(٤)، ثم لمكان (ثم) في قوله: «ثم أطرق»^(٥)، وللطيفة أخرى نصرت هذه اللطائف وهي اعتراضه بين اسم «إن» وخبرها بقوله: «على إشفاق عيني من العدا»^(٦).

وإن أردت أعجب^(٧) من ذلك فيها ذكرت لك، فانظر إلى قوله وقد تقدّم إنشاده قبل:
سالت عليه شعابُ الحي حين دعا أنصارُهُ بوجوهٍ كالـدنانير

فإنك ترى هذه الاستعارة على لطفها وغرابتها إنما تم لها الحسن وانتهى إلى حيث انتهى

(١) المعنى: قد تنظر إلى بيت ابن المعتز فترى ما فيه من طلاوة محصورة في أن جعل النظر «يجمع» ولم يجعله يذهب أو يشرّد، وبذلك تكون قد حصرتها في لفظ الاستعارة.

(٢) «ليس هو لذلك بل ...» يعني هذه الطلاوة ليست للفظ بل للنظم، فدفع الشيخ اليقين الخاطيء في «إنما» باليقين الصحيح في «ليس ... وبل».

(٣) تدل «مني» على مشاعر عميقة صادرة منه مع النظرة، لكنها مشاعر صامته صمت النظرة لوجود الرقباء، وقد صاروا أعداء؛ لأنهم يحولون دون ما يريد.

(٤) يقصد تنكير «نظرة» وما فيه من دلالة على الغموض والعمق والعظم.

(٥) يقصد دلالة «ثم» على التراخي وموقعها بين «نظرة» و«أطرق»، وما في ذلك من دلالة على الامتداد وعمق الأسى بمقدار عمق النظرة.

(٦) يقصد تلك الجملة المعترضة التي آزرت النظم المذكور وعاونته في الدلالة على ما دلت عليه من شدة الشوق الذي جعله يندفع ويتخلى عن الحذر، فعينه تخشى العدا لكنها تجمع لأن شوقه أعظم من الخوف، إذن كفيات النظم في هذا البيت يؤازر بعضها بعضاً وينصر بعضها بعضاً، لهذا كانت عبارة الشيخ: «ولطيفة أخرت نصرت هذه اللطائف».

ويلفتنا هنا تعبيره باللطيفة يقصد المزايا والأسرار المترتبة على كفيات خاصة في النظم، مع أنه اقتصر على ذكر وسائل النظم وكفياته الخاصة دون أن يصل ذلك بثمراته ومزاياه ولطائفه؛ لأن هذه المزايا واللطائف كانت حاضرة عند كل متذوق، بمجرد ذكر مفاتيحها، وهذا ما سوغ تسمية الكفيات لطائف، من تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه، لكن لنا وقفة مع الشيخ في تجاوز الاستعارة في «لتجمع» من جموح الفرس الشارد الذي لا يمكن لأحد منعه؛ لأن هذه الاستعارة من عناصر النظم، وهي مركز المعنى في البيت أو على حد تعبير الشيخ نفسه في سباق آخر: القطب الذي يدور عليه المعنى، وكل دلالات النظم في البيت تعانق ذلك الجموح، وهو يناصرها ويؤازرها.

(٧) صيغة التفضيل في «أعجب» لا تعني أن هذا البيت «سالت عليه شعاب الحي» أفضل مما سبقه «وإني على إشفاق عيني»، ولكن يقصد أنه أعجب فيما يؤدي إليه النظم من تمام الحسن؛ لأنه بنوع واحد من التصرف، وهو تقديم الجار والمجرور لتحقيق للحسن تمامه.

بما تُؤخَى في وضع الكلام من التقديم والتأخير، وتجدها قد مُلّحت ولطُفت بمعاونة ذلك ومؤازرته لها^(١)، وإن شككت فاعمد إلى الجارين والظرف، فأزَلْ كلا منها عن مكانه الذي وضعه الشاعر فيه، فقل: «سالت شعاب الحي بوجوه كالدنانير عليه حين دعا أنصاره»، ثم انظر كيف يكون الحال، وكيف يذهب الحسن والحلاوة؟ وكيف تُعْدم أُرْجِيَّتُكَ التي كانت؟ وكيف تذهب النشوة التي كنت تجدها؟^(٢)

[حسن الكلام : هل يعود للفظ أو للنظم أو لهما معاً؟]

وجملة الأمر أن ها هنا كلاماً حُسنه للفظ^(٣) دون النظم، وآخر حُسنه للنظم دون اللفظ، وثالثاً قد أتاه الحسن من الجهتين ووجبت له المزية بكلا الأمرين، والإشكال في هذا الثالث، وهو الذي ترى الغلط قد عارضك فيه، وتراك قد حِفَّتْ [جُرَّتْ] فيه على النظم، فتركته وطمحت ببصرك إلى اللفظ، وقدّرت في حُسن كان به^(٤) وباللفظ، أنه للفظ خاصة. وهذا هو الذي أردت حين قلت لك: «إن في الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم

(١) هذا التعقيب أعدل مما سبق في البيت السابق الذي نفى أن يكون مرجع الحسن للاستعارة في «تجمع» لكنه هنا يجعل للاستعارة في «سالت» حسناً، وأن هذا الحسن قد اكتمل بما حصل في النظم من تقديم «عليه» على الفاعل «شعاب»، وقد تحدث الشيخ عن تفصيل مزية ذلك التقديم ومزية الإسناد المجازي في «سالت شعاب الحي» في سياق آخر، لكنه تغاضى عن دور التشبيه مع ما فيه من دلالة مكملّة لما في الاستعارة؛ لأن كون وجوه الأنصار كالدنانير يدل على التألق النفسي والبدني الذي يدفعهم للإقبال السريع.

(٢) هذا منهج معروف للشيخ للتأكد من مصدر الحسن في الكلام عن طريق التجربة، وذلك برد الكلام إلى أصله، ثم السؤال هل يبقى حسنة أم يزول؟ وهذه التجربة تؤكد كلام الشيخ السابق والذي يتلخص في أن وقوفه عند مجرد الصحة والصواب لا يعطي مزية، ولكن التصرف في النظم والصنعة فيه بالتخير والتقديم والتأخير... إلخ هو الذي يكسبه مزية وحسناً.

(٣) ينسب الشيخ الحسن في القسم الأول للفظ بحسب ما يتبادر لكثير من الناس، لكننا إن عدنا إلى مجمل كلامه في الدلائل والأسرار وجدناه يرد كل حسن للمعنى سواء كان إيهام الحسن اللفظي فيه قوياً كالجناس والسجع (راجع «أسرار البلاغة» تحقيق: محمود شاكر) أم كان أقل في القوة كالطباق والاستعارة والكناية.. فالحسن في كل ذلك للمعنى (راجع المصدر نفسه ص ٢٠، ٢٢).

(٤) الضمير في «به» يعود إلى «النظم»؛ لأن معنى «وقدّرت في حسن كان به...» أي: قدرت خاطئاً في حسن كان بالنظم وباللفظ أنه للفظ خاصة، ولا يقال: إن الضمير في «به» يعود لأقرب مذكور وهو اللفظ؛ لأن جملة «فتركته وطمحت ببصرك إلى اللفظ» اعتراضية، وبذلك يكون «النظم» قبلها الأقرب للضمير في «به» ويكون هو المقصود، وكان عبد القاهر يهدف من هذه العبارة إلى ألا يطغى إحساسنا بعناصر الحسن الجزئية على الإحساس بترابط تلك العناصر، وما يتولد عن ذلك عن محاسن أكثر.

والوقوف على حقيقته»^(١).

[مما ينسب حسنه للفظ والنظم معاً]

ومن دقيق ذلك ^(٢) وخفيّه أنك ترى الناس إذا ذكروا قوله تعالى: ﴿وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٤] لم يزدوا فيه على ذكر الاستعارة، ولم ينسبوا الشرف إلا إليها، ولم يروا للمزية موجبا سواها. هكذا ترى الأمر في ظاهر كلامهم، وليس الأمر على ذلك، ولا هذا الشرف العظيم، ولا هذه المزية الجليلة، وهذه الروعة التي تدخل على النفوس عند هذا الكلام لمجرد الاستعارة، ولكن لأن سلك بالكلام طريق ما يسند الفعل فيه إلى الشيء، وهو لما هو من سببه ^(٣)، فيرفع به ما يُسند إليه ^(٤)، ويؤتي بالذي الفعل له في المعنى منصوباً بعده ^(٥)، مبيّناً أن ذلك الإسناد وتلك النسبة إلى ذلك الأول إنما كانا من أجل هذا الثاني، ولما بينه وبينه من الاتصال والملابسة؛ كقولهم: «طاب زيد نفساً»، و«قرّ عمرو عيناً» و«تصبّب عرقاً» و«كُرم أصلاً» و«حسُن وجهاً» ^(٦)، وأشبه ذلك مما تجدد الفعل فيه منقولاً عن الشيء إلى ما ذلك الشيء من سببه.

وذلك أنا نعلم أن «اشتعل» للشيب في المعنى، وإن كان هو للرأس في اللفظ، كما أن «طاب» للنفس، و«قر» للعين، و«تصبّب» للعرق، وإن أسند إلى ما أسند إليه.

(١) هذه الجملة «إن في الاستعارة ما لا يمكن بيانه» لم يقلها عبد القاهر بنصبها فيما سبق، ولكن تفهم من كلامه تعقيماً على بيت ابن المعتز «إني على إشفاق عيني» وهي تعني أن الاستعارة وحدها لا يفهم منها شيئاً من غير النظم، فلو قلنا: «تجمع» فقط أو «سالت» فقط لم تفهم شيئاً، ولكن تحيا الاستعارة بالنظم. (٢) «ومن دقيق ذلك» أي ما يعود حسن الكلام فيه إلى اللفظ والنظم معاً، ثم يلتبس على الناس أمره فيقصرون المزية والشرف على اللفظ.

(٣) من قوله: «وليس الأمر على ذلك...» يعني أن الذي نراه من المزية والروعة ليس للاستعارة وحدها في «اشتعل» مع ما تدل عليه من الانتشار السريع في توهج وتألق ولمعان، ولكن مع ذلك للنظم الذي تصرف فيه بإسناد الفعل «اشتعل» للرأس وهو في الأصل للشيب لمناسبة بينهما، ووقف الشيخ عند هذا ثم ذكر مزيته في فقرة تالية وهي إفادة استغراق الشيب وشموله.

(٤) أي: يصير ما أسند إلى الفعل مرفوعاً على الفاعلية وهو «الرأس».

(٥) أي: يؤتي بالفاعل الأصلي -الشيب- منصوباً على التمييز.

(٦) فأصل ذلك كله: طابت نفس زيد، وقرّت عين عمر، وتصبّب عرقه، وكرم أصله... إلخ، وإنما أكثر الشيخ من تلك الشواهد الموضحة ليستقر في النفس الفرق بين أصل الإسناد في اشتعل شيب الرأس، وما صار إليه بعد التصرف فيه في قوله تعالى: ﴿وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٤]، وأن في النظم القرآني فخامة ومهابة وحسناً ليس في الأصل.

يُبيّن أن الشرف كان لأن سلك فيه هذا المسلك، وتُوخّي به هذا المذهب - أن تدع هذا الطريق فيه^(١)، وتأخذ اللفظ فتسند به إلى الشيب صريحاً، فتقول: «اشتعل شيب الرأس، أو الشيب في الرأس، ثم تنظر هل تجد ذلك الحسن وتلك الفخامة؟ وهل ترى الروعة التي كنت تراها؟

فإن قلت: فما السبب في أن كان «اشتعل» إذا استعير للشيب على هذا الوجه كان له الفضل؟ ولم بان بالمزية من الوجه الآخر هذه البيونة؟^(٢)

فإن السبب أنه يفيد مع لمعان الشيب في الرأس الذي هو أصل المعنى، الشمول^(٣)، وأنه قد شاع فيه وأخذ من نواحيه، وأنه قد استغرقه وعمّ جملته، حتى لم يبق من السواد شيء، أو لم يبق منه إلا ما لا يعتد به، وهذا ما لا يكون إذا قيل: اشتعل شيب الرأس أو الشيب في الرأس^(٤)، بل لا يوجب اللفظ حينئذ أكثر من ظهوره فيه على الجملة. ووزان هذا أنك تقول: «اشتعل البيت ناراً»، فيكون المعنى: أن النار قد وقعت فيه وقوع الشمول، وأنها قد استولت عليه وأخذت في طرفيه ووسطه، وتقول: «اشتعلت النار في البيت» فلا يفيد ذلك، بل لا يقتضي أكثر من وقوعها فيه، وإصابتها جانباً منه، فأما الشمول وأن تكون قد استولت على البيت وابتزته، فلا يُعقل من اللفظ البتة.

ونظير هذا في التنزيل قوله ﷺ: ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا﴾ [القمر: ١٢] التفجير للعيون في المعنى، وأوقع على الأرض في اللفظ^(٥)، كما أسند هناك الاشتعال إلى الرأس^(٦)، وقد حصل

(١) «أن تدع» فاعل «يبيّن» والعبارة تتضمن منهج الشيخ الذي يثبت فيه أن المزية والشرف إنما كان لتوخي طريقة معينة في النظم.

(٢) يعني: ما سبب الحسن الذي جدّ للاستعارة بعد إسناد الفعل للرأس بدلاً من الشيب.

(٣) في هذه الفقرة إجابة على السؤال السابق، وحاصلها: أن سبب إسناد «اشتعل» للرأس، إفادة شمول الشيب مع ما تفيد الاستعارة من اللمعان، وما يأتي بعد هذا من قوله: «وأنه قد شاع فيه... إلخ» تفصيل لكلمة الشمول وتوضيح لها.

(٤) يعني هذا أن الشمول المفاد من إسناد الفعل للرأس لا يفاد أبداً من إسناده للشيب منكرًا أو معرّفًا.

(٥) «التفجير للعيون في المعنى» أي: بحسب الأصل الحقيقي للمعنى، «وأوقع على الأرض في اللفظ» أي: مجازاً، وفي تعبير الشيخ تسامح للتوضيح؛ لأن الإيقاع المعنوي مقصود وهو الذي أدى إلى المزية.

(٦) راعى الشيخ الفرق بين ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا﴾ و﴿اَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾، وأن في الأول إيقاع، وفي الثاني إسناد، ومع ذلك فإن المزية نفسها وهي الشمول قد تحققت من التجوز في الإيقاع أولاً ومن التجوز في الإسناد ثانياً، والملاحظ أن الشمول والعموم في ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا﴾ مفادٌ من =

بذلك من معنى الشمول ها هنا مثل الذي حصل هناك، وذلك أنه قد أفاد أن الأرض قد كانت صارت عيوناً كلها^(١)، وأن الماء قد كان يفور من كل مكان منها، ولو أُجري اللفظ على ظاهره فقل: «وفجرنا عيون الأرض أو العيون في الأرض» لم يفد ذلك ولم يدل عليه، وكان المفهوم منه أن الماء قد كان فار من عيون متفرقة في الأرض من أماكن منها.

واعلم أن في الآية الأولى شيئاً آخر من جنس النظم، وهو تعريف «الرأس» بالألف واللام، وإفادة معنى الإضافة من غير إضافة^(٢)، وهو أحد ما أوجب المزية، ولو قيل: «واشتعل رأسي» فصّح بالإضافة لذهب بعض الحسن؛ فاعرفه.

وأنا أكتب لك شيئاً مما سبيل الاستعارة فيه هذا السبيل^(٣)، ليستحكم هذا الباب في نفسك ولتأنس به، فمن عجيب ذلك قول بعض الأعراب:

الليل داجٍ كَنَفًا جِلْبَابُهُ والبَيْنُ محجورٌ على غرابه^(٤)

= النظم وحده ومن وقوع (فجرنا) على (الأرض)؛ لأنه لا توجد في الفعل استعارة، وذلك مهم حتى لا يتوهم أن الاستعارة في (اشتعل) لها دخل في إفادة الشمول والعموم في قوله تعالى: ﴿وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْئًا﴾، ومع هذا فإن للاستعارة مزية أخرى تتعاقب مع ما يفيد النظم كما سبق.

(١) إن محيي الشيخ بفعلين متجاورين من باب واحد هما «كانت» وأخت من أخواتها «صارت» لا بأس به؛ لأن «كان» تدل على الكينونة وتتمام الحدوث، و«صار» تدل على التحول العجيب للأرض كلها إلى عيون، ولعل الشيخ قصد من هذا نفي أن تكون تلك مبالغة تعبير ولكنها حقيقة كونية بقدرة إلهية، فهذا هو الواقع الذي دل النظم عليه في ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا﴾، ولولا هذا لما جرت السفينة وهي تواجه أمواجاً كالجبال.

(٢) يقصد بهذا أن «أل» تفيد إلى جانب الاستغراق معنى آخر هو العهد؛ لأن نبي الله زكريا عليه السلام يتحدث عن نفسه ورأسه لكنه لم يقل «رأسي» بالإضافة لياء المتكلم؛ لأن «أل» في «الرأس» تدل على تلك الإضافة من جو المعنى ومن غير إضافة، إلى جانب دلالتها على الشمول والعموم، ولو قال: «واشتعل رأسي» لذهب ذلك الشمول.

(٣) مما يرجع الحسن فيه إلى الاستعارة ونظمها وليس للاستعارة وحدها.

(٤) الدجى: ظلمة مع غيم، وكنف كل شيء ناحيته، ومثناه: كنفان، وقد أضيف إلى الجلباب، والشاعر كان يشعر شعوراً عميقاً بظلمة الليل ورهبته حتى تخيله في صورة شخص عجيب يتشع بجلباب عظيم له ناحيتان حتى يتسع اتساع الكون كله، فلا مفر منه، وهذا يعكس إحساس الضائق المفزع من تلك الظلمة.

وقد جاءت هذه الصورة الاستعارية في صياغة عجيبة تؤكد الإحساس بالظلمة والرهبه؛ لأن اسم الفاعل «داج» وقع موقعا يتوزع فيه بين الإخبار عن الليل وبين أن يكون مسندا إلى الكنفان وفعلا له حتى يصير «دجا كنفنا جلبابه» خبراً عن الليل، فيكون قد أخبر عن الليل مرتين، وهذا يعكس الشعور =

ليس كل ما ترى من الملاحظة لأن جعل الليل جلباباً وحَجَرَ [البين] على الغراب، ولكن في أن وضع الكلام الذي ترى، فجعل الليل مبتدأ، وجعل «داج» خبراً له وفعلًا لما بعده وهو «الكَفَّان»، وأضاف «الجلباب» إلى ضمير «الليل»^(١)، ولأن جعل كذلك «البين» مبتدأ وأجرى «محجورًا» خبرًا عنه^(٢)، وأن أخرج اللفظ على «مفعول»^(٣). يبيّن ذلك أنك لو قلت: «وغراب البين محجور عليه أو قد حجر على غراب البين» لم تجد هذه الملاحظة، وكذلك لو قلت: «قد دجا كنفنا جلباب الليل» لم يكن شيئًا^(٤).

ومن النادر فيه قول المتنبي:

غَصَبَ الدَّهْرَ والملوكَ عليها فبناها في وَجَنَةِ الدَّهْرِ خَالًا^(٥)

= المركب بظلمة الليل وكأنه ظلمات بعضها فوق بعض، ومن أجل امتلاء الحس بهذا الليل المرهوب قدمه في ابتداء الكلام.

والمعنى في الشطر الثاني مبني على ما استقر في وجدان الجماعة في البيئة العربية قديمًا؛ حيث كان الغراب ونعيقه دليلًا على الفراق والخراب، فأصل المعنى: «وغراب البين محجور» كناية عن استحكام البين واستمرار الفراق، لكن الشاعر قدم البين وبنى الكلام عليه فقلب المعنى وزاده مبالغة فبدلاً من أن يكون غراب البين محجور على ذلك الليل المظلم وملازم له صار البين هو المحجور على غرابه، وهذا القلب عجيب يدل على شدة الالتباس عند الشاعر.

(١) الإضافة إلى ضمير الليل تؤكد سيطرة الإحساس برهة الليل، وتثبت أن الجلباب جلباب الليل، وإنما ذلك على سبيل التخيل.

(٢) يعني هذا تقديم البين تقديمًا يدل على استحكامه في نفس الشاعر حتى كان أول ما جاء على لسانه، وكأنه لا يرى أملاً في انفراج حاله، فضلاً عما يترتب على تقديم البين من تقوية وتأکید ما أسند إليه.

(٣) يقصد صيغة «محجور» وما تدل عليه من دوام الفراق المشؤوم، وهذا يؤكد الإحساس بالوحشة واستبطاء الأمل في انفراج الصبح ولقاء الأحبة، وكل هذا من صيغة الاسم ولو عبّر بالفعل فقال: «وقد حجر البين عليه» لما أفاد ما أفاده الاسم، والتفات الشيخ إليه يدل على اهتمامه ببنية الكلمة وصيغتها.

(٤) لا ينفك الشيخ عن ممارسة منهجه للتأكد مما يراه وهو مدخل النظم في حدوث المزية والحسن، وذلك بالعودة إلى أصل الكلام، فلو قلت: «وغراب البين محجور عليه» بتأخير البين، أو «قد حجر على غراب البين» بالفعل بدل اسم المفعول لم تجد تلك الملاحظة التي كانت.

(٥) الوجنة من الإنسان: ما ارتفع من لحم خده، وقد نطلق على الوجه، والخال: الشامة وهي علامة الحسن في الوجنة خاصة أو في الوجه عامة (راجع المصباح مادة «وجن» و«شيم»)، والشاعر يتحدث عن قلعة من قلاع الروم فتحها سيف الدولة وشيدها ببناء خلاب حتى كأنها شامة حسن في وجه الدهر، فلاستعارة في أن جعل للدهر وجنة ووجها على تشبيهه بالإنسان المحذوف والمرموز إليه بوجنة «استعارة مكنية»، ثم شبه ذلك البناء بالخال في وجنة الدهر تشبيهاً بليغاً، وقد وقع المشبه به موقع الحال.

قد ترى في أول الأمر أن حسنه أجمع في أن جعل للدهر «وجنة»، وجعل البَيِّنَةَ «خالاً» في الوجنة، وليس الأمر على ذلك^(١)، فإن موضع الأعجوبة في أن أخرج الكلام مخرجه الذي ترى، وأن أتى بـ«الخال» منصوباً على الحال من قوله: «فبناها»، أفلا ترى أنك لو قلت: «وهي خال في وجنة الدهر» لوجدت الصورة غير ما ترى؟^(٢)

وشبيهٌ بذلك أن ابن المعتز قال:

يَا مِسْكَةَ الْعَطَّارِ وَخَالَ وَجْهِهِ النَّهَارِ^(٣)

وكانت الملاحظة في الإضافة بعد الإضافة، لا في استعارة لفظة الخال؛ إذ معلوم أنه لو قال: «يا خالاً في وجه النهار» أو «يا من هو خال في وجه النهار» لم يكن شيئاً.

(١) الشيخ لا ينفي الحسن عن الاستعارة في «وجنة الدهر» والتشبيه في «بناها خالاً» ولكن ينفي أن يكون الحسن كله لهما وذلك ردّاً على ما ذكره من ظن البعض في أول الأمر أن الحسن أجمع فيها.

(٢) يعني الشيخ أن ما يفوق الاستعارة والتشبيه ويؤكد الحسن فيها تصرف واحد في النظم هو مجيء الخال حالاً منصوباً فكسا المعنى أبهة وختمه بعلامة الحسن، ولو قال: وهي خال في وجنة الدهر أو فبناها في وجنة الدهر، وسكت لم يكن له نفس الحسن.

واللافت أن في صدر البيت استعارة حسنة هي «غضب الدهر والملوك عليها»؛ لأنه يصور الدهر أحد أطراف الصراع ضد الممدوح، كأن الدهر قد تحالف مع ملوك الروم ضده، وهو يشير إلى قدم تلك القلعة وضربها في عمق الزمن، حتى أتى سيف الدولة فغلبهم عليها وانتزعها منهم غضباً، لكن عبد القاهر يجاوز الاستعارة في «غضب الدهر» إلى الاستعارة في «وجنة الدهر» من أجل نظمها المثير، واللافت أن ذلك الدهر الذي غلبه الممدوح واغتصب القلعة منه بعد إباء، هو نفسه الذي بنى في وجنته ما بنى حتى زينه وجمله إمعاناً في التحدي وإبرازاً لشهوة الغلبة والانتصار، ولو أن الدهر كان يعلم ما سيحدث ما غالب الممدوح وتأبى عليه.

(٣) يصف هذا البيت جارية سوداء فيها ملاحظة، يصفها أولاً بطيب الرائحة فيشبهها تشبيهاً بليغاً بمسكة العطار في السواد مع طيب الرائحة ويناديه بهذا كما لو كان أمراً مقررًا متفقاً عليه، ويصفها ثانياً بالحسن اللافت فيستعير لها لفظ الخال، وهو لا يعني شيئاً أبداً من غير إضافة لوجه النهار، ولهذا حق للشيخ أن ينفي أي حسن عن الاستعارة وحدها، فالحسن هنا مقصور على النظم «تتابع الإضافات»، والطرافة هنا أن وجه النهار أبيض، والخال أو الشامة فيه سوداء، والضحك يظهر حسنه الضد، والجارية وإن كانت سوداء فقد زينت وجه النهار، وقد خلع وقوعها في وجه النهار عليها حسناً وقبولاً، وعليه فإن تتابع الإضافات لا يُحسن الاستعارة من جهة الأداء اللفظي، ولكن من جهة ما يؤديه من معنى طريف، وللسبب نفسه استحسن الشيخ بعض الشواهد التي تتابع فيها الإضافات رغم كونه مستكرهاً عند الناس كما سيأتي.

ومن شأن هذا^(١) الضرب أن يدخله الاستكراه، قال صاحب: «إياك والإضافات المدخلة، فإن ذلك لا يحسن»، وذكر أنه يستعمل في الهجاء؛ كقول القائل:

يا عليّ بن حمزة بن عماره أنت والله ثلجةٌ في خِياره^(٢)
ولا شبهة في ثقل ذلك في الأكثر^(٣)، ولكنه إذا سلم من الاستكراه لطف وملح^(٤).

ومما حسن فيه قول ابن المعتز أيضًا:

وظلت تُدير الرَّاحَ أيدي جاذِرٍ عِتاقٍ دنانيرِ الوجوهِ ملاحٍ^(٥)
ومما جاء منه حسنًا جميلًا قول الخالدي في صفة غلام له:

ويعرف الشعر مثل معرفتي وهو على أن يزيد مجتهدُ
وصيرفي القريض وزان دينارِ المـعاني الدقاقِ مُتَقَدِّدُ^(٦)

(١) يعود اسم الإشارة إلى تنابع الإضافات، وهذا الكلام استطراد خارج عن سياق الموضوع الذي هو بصده.

(٢) أضاف «ابن» الأولى إلى حمزة وتتابع الإضافات حتى «عمارة» وهو شعر ثقيل في مداعبة ثقيلة؛ إذ تجعله كالثلجة في شدة البرودة، ويزيد البرودة برودة بوضع الثلجة في خياره؛ لأن الخيار معروف ببرودته، لكن المعنى على القلب؛ لأن الأصل خياره في ثلجة، والمعنى المقصود هو السجاجة وثقل الظل.

(٣) يتضمن هذا الكلام استئصال عبد القاهر البيت السابق الذي ذكرت فيه الخيار والثلجة.

(٤) هذا من المقاييس النقدية الجديدة عند الشيخ والتي تمثل الفكر النقدي المتأني، فلا يخضع ولا يسلم للقواعد إذا وجد ما يخالفها من النصوص والشواهد، فلو أنه سلم بالقواعد لقال مثل ما قال السابقون: «إن من شأن هذا الضرب - تنابع الإضافات - أن يدخله الاستكراه»، لكنه لما تأمل الشواهد «ببتي ابن المعتز وبيت الخالدي وبيت أبي تمام» وجد أن هذا الحكم ليس عامًا، وأن تنابع الإضافات إذا سلم من الاستكراه لطف وملح، ويؤيد ما ذهب إليه الشيخ إليه أفصح كلام كقوله تعالى: ﴿ذَكَرَ رَحْمَتَ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا﴾ [مريم: ٢].

(٥) «الجؤذر»: ولد البقرة الوحشية، وجمعه جاذر، وتعرف بالخفة والملاحه، وقد استعير للجواري الملاح الرشقات اللاتي تدير كؤوس الشراب على الندامي.

«عتاق»: كرام الأصل، كناية عن أصالة الدنانير وشدة بريقتها، والشيخ يؤكد بهذا الشاهد على إمكان أن تكون الإضافات المتتابعة حسنة مليحة، وحسنها هنا يكمن في صياغة التشبيه الحسنة؛ حيث أضيف المشبه به «دنانير» للمشبه «الوجوه»، وقد تقدمت على المشبه به صفته مضافاً إليه؛ لأن الأصل «وجوه كالدنانير العتيقة» فتصرف في الصياغة وقال: «عتاق دنانير الوجوه»، ويفهم منه وصف تلك الجواري بالوجوه الصافية التي تتألق بدماء الحياة، فضلاً عما تتضمنه الاستعارة في «جاذر» من أوصاف الملاحه والخفة والمرح.

(٦) «الصيرفي» هو الذي ينقد الدنانير والدرهم فيميز أصيلها من زائفها، وقد استعير للنقاد الذي يميز =

ومنه قول أبي تمام:

خُذْهَا ابْنَةُ الْفِكْرِ الْمَهْذَبِ فِي الدُّجَى وَاللَّيْلُ أَسْوَدُ رُقْعَةِ الْجِلْبَابِ^(١)

ومما أكثر^(٢) الحسن فيه بسبب النظم قول المتنبي:

وَقَيَّدْتُ نَفْسِي فِي ذَرَاكَ مَحَبَّةً وَمَنْ وَجَدَ الْإِحْسَانَ قَيِّدًا تَقَيَّدًا^(٣)

الاستعارة في أصلها مبتذلة معروفة، فإنك ترى العامي يقول للرجل يكثر إحسانه إليه وبره له حتى يألفه ويختار المقام عنده: «قد قيّدت بكثرة إحسانه إليّ، وجميل فعله معي، حتى صارت نفسي لا تطاوعني على الخروج من عنده»، وإنما كان ما ترى من الحسن بالمسلك الذي

= جيد الشعر من رديئه، ولما كثر استعماله فيه صار كناية عنه.

«القريض»: أصله من قرض الشيء قطعه، وقرضت الشعر: نظمته فهو قريض وفعل بمعنى مفعول؛ لأنه اقتطاع من الكلام (المصباح مادة «قرض»).

«وزان دينار المعاني الدقاق» أي: يحسن تقدير المعاني اللطيفة الشبيهة بالدنانير في النفاسة والأصالة وانجذاب القلوب إليها، وقد تصرف في هذا التشبيه بما يبالغ فيه، فأضاف المشبه به للمشبه، وأضاف لهما «وزان» بهذه الصيغة الدالة على الإتيان، «منتقد»: تعني استخراج المعيب بخلاف ناقد، فإنها تعني التمييز بين الجيد والمعيّب، فين «منتقد» و«وزان دينار المعاني» ضدية خفية بين الأصيل والمعيّب وكلاهما تفصيل لـ «صير في القريض» وهذه حسنة أخرى في الصياغة؛ لأنه أجمل ثم فصل تفصيلاً يجيب على التشوف والترقب الذي كان بعد ذلك الإجمال.

(١) هذا البيت من قصيدة مدح جوّدها أبو تمام وعُني بها، لهذا كني عنها بـ (ابنة الفكر المهذب)، ولأن الليل أنسب أوقات الفكر العميق قال: «في الدجى» ويقدمها للممدوح على سبيل الإهداء مع الاعتزاز في قوله: «خذها»، ويؤكد على أنه صاغها وأتقنها في وقت الصفاء والصمت قوله: «والليل أسود رقعة الجلباب» وهو يقصد تشبيه الليل برقعة الجلباب الأسود، مع أن تشبيه الليل برقعة يضيق من مساحة الظلمة والليل، لكن الشيخ كان منشغلاً بحسن تتابع الإضافات في «أسود رقعة الجلباب». وقد يبدو أن الحديث عن تتابع الإضافات وما حسن منه جاء استطراداً في هذا السياق، لكن الواقع أن هذه الإضافات من صميم النظم الذي لطف وملح بالتشبيه أو الاستعارة، فهو من النظم الذي حسنته الصورة بخلاف سياق حديث الشيخ فهو من الصورة التي حسنها النظم.

(٢) «أكثر الحسن...» فعل مبني للمفعول وليس صيغة تفضيل؛ لأن صيغة التفضيل تعني أن أكثر الحسن بسبب النظم وبعضه للاستعارة، وتحليل الشيخ لا يساعد على هذا، فقد قال في آخر كلامه: «وإنما كان ما ترى من الحسن بالمسلك الذي سلك في النظم...»، فقصر الحسن على النظم في هذا البيت.

(٣) «ذراك» الذري بفتح الـ ذال: كل ما يستتر به الشخص، والذري بضم الـ ذال جمع ذروة، وذروة كل شيء أعلاه، وعلى ذلك فإن المعنى: قيدت نفسي في حمايتك وظلك (على الفتح) أو قيدت نفسي في علوك وسموك «على الضم».

سلك في النظم والتأليف^(١).

فصل

«القول في التقديم والتأخير»^(٢)

هو باب كثير الفوائد جم المحاسن^(٣)، واسع التصرف^(٤)، بعيد الغاية^(٥)، لا يزال يَفْتَرُّ

(١) هناك فرق بين هذا الأصل العامي المبتذل «قيدني...» وبين صياغة الشاعر «قيدت نفسي في ذراك محبة» بإسناد الفعل وتعديته لنفسه مرة، وتعديته من أجل المحبة مرة ثانية ليدل على أنه فعل ذلك باختياره لا لرغبة ولا لرهبة ولكن بدافع المحبة.

سوى أنه أضاف في الشطر الثاني سبباً آخر لاختياره هذا القيد وهو الإحسان الذي طوق به الممدوح عنقه، فربما تناقص دافع المحبة مع دافع الإحسان؛ لأن المحبة تنفي المنفعة لكن التعلق بالإحسان يثبت المنفعة، لذلك صاغه الشاعر صياغة عامة تجري مجرى الأمثال ولا تخصه، بما يشير إلى أن هذه طبيعة إنسانية عامة، فلا يلومه أحد على رضاه بقيد الإحسان؛ لأن كرم الممدوح معه جعله يدين له بالولاء التام. وخلاصة ما سبق من تفريق الشيخ بين المزية في اللفظ والمزية في النظم أن الكلام من هذه الناحية ثلاثة أقسام:

١- ما يعود حسنه للفظ وحده مثل: «جنبك الله الشبهة وعصمك من الحيرة... إلخ».

٢- ما يعود حسنه للنظم وحده مثل: «قوم إذا حاربوا عدوهم... البيت»، وقيدت نفسي في ذراك... البيت.

٣- ما يعود حسنه للفظ والنظم معاً كقوله تعالى: ﴿وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]، وقول الشاعر: «سالت عليه شعاب الحي... البيت»، وقول آخر: «إذا احتربت يوماً... البيت»، وكل التشبيهات التمثيلية. ولا عجب أن يرد الحسن هنا للفظ، وهو الذي نفى في سياق آخر أن يكون للفظ مزية، فإن لكل سياق تفسيره، فحيث أثبت للفظ مزية كان ذلك من أجل المعنى بدليل أن استشهد لحسن اللفظ بالاستعارة، وهي صورة مؤكدة للمعنى وحيث نفى المزية عن اللفظ قصد به مجرد الأصوات والحروف المنطوقة.

(٢) وضح الشيخ في الفصول السابقة مفهوم النظم ومدخله في الإعجاز، وأن النظم تنسيق معاني لا ترتيب ألفاظ، وأن كل مزية في النظم ترجع إلى معنى من معاني النحو، وكشف عن مستويات النظم كالنمط العالي الذي يتجدد في الوضع ويدق في الصنع، والنمط العادي الذي لا صنعة فيه ولا ترتيب، وقسم الكلام بحسب موضع المزية في لفظه أو في نظمه أو في كليهما معاً، وحرص على التفريق بين المزية في اللفظ والمزية في النظم؛ لأن هذا مما يقع فيه الغلط كثيراً، ثم انتقل إلى ضروب من التصرف في النظم يترتب عليها مزايا ولطائف ليؤكد على ما سبق من أن كل ميزة في النظم ترجع إلى معنى من معاني النحو، وبدأ بالتقديم؛ لأنه أوضح دلالة على هذه الفكرة. وكانت للشيخ مقدمات موجزة بليغة لبعض ضروب النظم تنبه إلى قيمتها كالتقديم والحذف والفصل والوصل، ففي بداية التقديم يقول: «هو باب كثير الفوائد... إلخ».

(٣) «جم المحاسن»: عظيم المحاسن.

(٤) «واسع التصرف»: متعدد الطرق والأساليب بتعدد نوع المقدم وموقعه ونوع الأسلوب الذي يقع فيه.

(٥) «بعيد الغاية»: لا تنقف على نهاية محاسنه بسبب اتساع مجالاته ومقاماته.

لك عن بديعة^(١)، ويفضي بك إلى لطيفة^(٢)، ولا تزال ترى شعراً يروك مسمّعه، ويلطّف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطّف عندك أن قدّم فيه شيء، وحول اللفظ عن مكان إلى مكان^(٣).

واعلم أن تقديم الشيء على وجهين:

تقديم يقال: إنه على نية التأخير^(٤)، وذلك في كل شيء أقرته مع التقديم على حكمه الذي كان عليه، وفي جنسه الذي كان فيه، كخبر المبتدأ إذا قدمته على المبتدأ، والمفعول إذا قدمته على الفاعل؛ كقولك: «منطلق زيد»^(٥)، و«ضرب عمرًا زيد»، معلوم أن «منطلق» و«عمرًا» لم يخرجاً بالتقديم عما كانا عليه من كون هذا خبر مبتدأ ومرفوعاً بذلك، وكون ذلك مفعولاً ومنصوباً من أجله كما يكون إذا أحرث^(٦).

وتقديم لا على نية التأخير^(٧)، ولكن على أن تنقل الشيء عن حكم إلى حكم، وتجعل له باباً غير بابه، وإعراباً غير إعرابه، وذلك أن تحيي إلى اسمين يحتمل كل واحد منهما أن يكون مبتدأ ويكون الآخر خبراً له، فتقدم تارة هذا على ذاك، وأخرى ذاك على هذا. ومثاله ما تصنعه

(١) «يفترّ»: من افتر البرق: تالألاً، ومعنى الجملة: أنه كلما تأملته تلوح لك منه ميزة طريفة.

(٢) «يفضي بك إلى لطيفة» من أفضيت إلى الشيء: وصلت إليه أو أفضيت بالسر: أعلمت به والمعنى: كلما تأملته كشف لك عن سرّ مكنون فيه.

(٣) «قدّم وحول»: بالبناء للمفعول يدل على قصد التصرف في النظم بالتقديم لغاية، ولا يلحظ هذا لو قال: تقدم اللفظ وتحول.

(٤) أي: على نية احتفاظ المقدم بحكمه وجنسه الذي كان عليه عند التأخير.

(٥) «منطلق»: خبر مقدم، ولا يجوز عده مبتدأ؛ لأنه نكرة، ولا يمكن الابتداء بالنكرة إلا إذا كانت موصوفة، فالمقدم هنا يلزم نحوياً أن يكون خبراً، ولا نقول: إنه مبتدأ، وكذلك «أدب الولد أبوه» يلزم نحوياً تقدم المفعول، فلا نقول: «أدب أبوه الولد» كي لا يعود الضمير على متأخر لفظاً ورتبةً، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ﴾ [البقرة: ١٢٤]، وربما تعلّق به غرض بلاغي هو مجاورة الابتلاء للذي وقع عليه، بخلاف قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ﴾ [الرعد: ٨]، و﴿إِنَّا كُنَّا نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥]، فتقدم الفاعل أولاً وتقديم المفعول ثانياً لا يلزم نحوياً، وإنما يكون دائماً لغرض يقتضيه المعنى، وهو في الآيتين لإفادة الاختصاص.

وسواء كان هذا أو ذاك، فإن التقديم على نية التأخير والمقدم متعين ظاهر وهو عدول عن الأصل وتصرف في النظم تعني به البلاغة وتبحث عن سره.

(٦) أي: يكون محتفظاً بحكمه وجنسه بعد التقديم كما كان عند التأخير.

(٧) أي: تقديم لا يقصد فيه أن يبقى المقدم على حكمه الذي كان عند التأخير.

بزيد والمنطلق؛ حيث تقول مرة: «زيد المنطلق»، وأخرى «المنطلق زيد»، فأنت في هذا لم تقدم «المنطلق» على أن يكون متروكاً على حكمه الذي كان عليه مع التأخير، فيكون خبر مبتدأ كما كان، بل على أن تنقله عن كونه خبراً إلى كونه مبتدأ^(١)، وكذلك^(٢) لم تؤخر «زيداً» على أن يكون مبتدأ كما كان، بل على أن تخرجه عن كونه مبتدأ إلى كونه خبراً.

وأظهر^(٣) من هذا قولنا: «ضربت زيداً» و«زيد ضربته» لم تقدم «زيداً» على أن يكون مفعولاً منصوباً بالفعل كما كان، ولكن على أن ترفعه بالابتداء وتشغل الفعل بضميره وتجعله في موضع الخبر، وإذ قد عرفت هذا التقسيم، فإني أتبعه بجملة من الشرح.

واعلم أنا لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئاً يجري مجرى الأصل غير العناية والاهتمام^(٤). قال صاحب «الكتاب» وهو يذكر الفاعل والمفعول: «كأنهم يقدمون الذي بيانه أهمُّ لهم، وهم بشأنه أعنى^(٥)، وإن كانا جميعاً يهمهماهم ويعنيانهم، ولم يذكر في ذلك مثلاً.

وقال 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 ويُفسد ويكثر به الأذى أنهم يريدون قتله ولا يبالون من كان القتل منه ولا يعينهم منه شيء. فإذا قُتل

(١) في نحو «زيد المنطلق» و«المنطلق زيد» الحديث عن التقديم والتأخير فيهما مبني على الافتراض؛ لأن ما بدئت به الجملة هو المبتدأ طالما كانا معرفتين فلا فرق بين المثالين من جهة النحو، ولكن بينهما فرقاً من جهة البلاغة، فيقال: «زيد المنطلق» عند قصد التعريف بزيد، ويقال: «المنطلق زيد» عند قصد التعريف بالمنطلق، أي أن المقدم فيهما هو المقصود بالإعلام لمن لا يعلمه ويسأل عنه.

(٢) أي: كما أنك لم تقدم «المنطلق» ليكون خبراً، فكذلك لم تؤخر «زيد» ليكون مبتدأ.

(٣) «ضربت زيداً»: هو الأصل و«زيد ضربته» متفرع عنه حيث تقدم المفعول (زيداً) لكنه لم يعد مفعولاً؛ لأن الفعل انشغل بضميره ورضي به مفعولاً، وأما الاسم الظاهر (زيد)، فصار مبتدأ والجملة الفعلية خبراً عنه، وهذا معنى أن التقديم لا على نية التأخير؛ لأن المفعول المقدم لم يعد مفعولاً، وإنما كان هذا المثال أظهر - كما ذكر الشيخ في صدر هذه العبارة؛ لأن علامة الإعراب تغيرت بعد التقديم من النصب إلى الرفع، فكان هذا أظهر في الدلالة على أن التقديم ليس على نية التأخير من المثال السابق الذي لا تتغير فيه علامة الإعراب بعد التقديم المفترض فيه.

(٤) يعني: لم نجد العلماء اعتمدوا في التقديم غرضاً ما يجري مجرى القانون والقاعدة غير العناية والاهتمام، وهذا الكلام يؤذن بأن الشيخ كان يصدد أغراض أخرى تجري مجرى القواعد الكلية المستتبطة من تتبع كلام العرب، وقد أنجز هذا بعد أن نقل شرح كلمة سيبويه ونعى على السابقين اقتصارهم عليها.

(٥) صيغة التفصيل في «يقدمون الذي بيانه أهم..» والكلام بعدها يدل على أن قول البلاغيين بعد عبد القاهر «إن التقديم للاهتمام» ليس دقيقاً، وكان عليهم أن يقولوا وفقاً لهذا الكلام: «زيادة الاهتمام».

وأراد مريدُ 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 وفائدة، فيعنيهم ذكره ويهمهم ويتصل بمسرتهم، ويعلم من حالهم أن الذي هم متوقعون له ومتطلعون إليه متى يكون وقوع القتل بالخارجي المفسد، وأنهم قد كفوا شره وتخلصوا منه^(١).

ثم قالوا^(٢): فإن كان رجلٌ ليس له بأس، ولا يُقدَّر فيه أنه يقتل، فقتل رجلاً، وأراد المخبر أن يخبر بذلك، فإنه يقدم ذكر القاتل فيقول: «قتل زيد رجلاً» ذاك لأن الذي يعنيه ويعني الناس من شأن هذا القتل طرافته وموضع الندرة فيه، وبعده (كان)^(٣) من الظن. ومعلوم أنه لم يكن نادراً وبعيداً من حيث كان واقعاً بالذي وقع به، ولكن من حيث كان واقعاً من الذي وقع منه^(٤).

فهذا جيد بالغ إلا أن الشأن في أنه ينبغي أن يُعرف في كل شيء قُدِّم في موضع من الكلام مثل هذا المعنى^(٥)، ويفسر وجه العناية فيه هذا التفسير^(٦).

وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال: «إنه قُدِّم للعناية، ولأن ذكره أهم» من غير أن يُذكر من أين كانت تلك العناية؟ وبم كان أهم؟^(٧)، ولتخيلهم ذلك قد صَغُر أمر التقديم

(١) حاصل هذا أن المتكلم يقدم أو يؤخر حسب مقتضيات أحوال المخاطبين ودرجات اهتمامهم، فإذا كان اهتمام الناس بقتل الخارجي المؤذي مهما كان القاتل قدم المفعول فقيل: «قتل الخارجي زيد»، وعلى العكس فيما لو كان هناك شخص جبان أو ضعيف لا يتوقع منه أنه يقتل فقتل رجلاً، فعند الإخبار عنه يقدم الفاعل؛ لأنه موضع العجب والتندر فيقال: «قتل زيد رجلاً».

(٢) هم النحاة الذي شرحوا عبارة سيويه.

(٣) هذا الفعل الناقص موجود في كل النسخ المحققة، والكلام يستقيم بدونه، فلعله من زيادة السَّاخ من غير قصد.

(٤) أي أن موضع العناية والاهتمام هو الفاعل، ولذا يقدم، وإلى هنا ينتهي شرح النحاة عبارة إمامهم «سيويه».

(٥) «هذا المعنى» أي: الذي ذكره سيويه للتقديم وهو العناية والاهتمام.

(٦) «هذا التفسير» أي: الذي ذكره النحاة وهم يشرحون عبارة سيويه.

وعبد القاهر يشني على شرح النحاة لكنه ينقدهم لوقوفهم عند فكرة سيويه، ولم يتبعوا ويستقصوا كل تقديم ليبان أسرار أخرى مثل العناية والاهتمام، وأن يفسروا ما يستخرجونه كما فسروا هنا.

(٧) كان الشيخ ينقد في الفقرة السابقة عدم تتبع سائر مواضع التقديم لاستنباط أسرار أخرى مثل الاهتمام والعناية، وفي هذه العبارة ينقد شيئاً آخر هو أنهم رغم اقتصارهم على العناية والاهتمام لم يذكروا مصدر العناية ولا سبب الاهتمام، وتركوا الكلام مجملاً مُبْهَماً.

والتأخير في نفوسهم، وهونوا الخطب فيه، حتى إنك لترى أكثرهم يرى تتبعه والنظر فيه ضرباً من التكلف، ولم تر ظناً أزرى على صاحبه من هذا وشبهه.

وكذلك صنعوا في سائر الأبواب، فجعلوا لا ينظرون في الحذف والتكرار، والإظهار والإضمار، والفصل والوصل، ولا في نوع من أنواع الفروق والوجوه إلا^(١) نظرك فيما غيره أهم لك، بل فيما إن لم تعلمه لم يضرك، لا جرم أن ذلك قد ذهب بهم عن معرفة البلاغة، ومنعهم أن يعرفوا مقاديرها^(٢)، وصدَّ بأوجههم عن الجهة التي هي فيها، والشق الذي يحويها^(٣)، والمداخل التي تدخل منها الآفة على الناس في شأن العلم، ويبلغ الشيطان مراده منهم في الصد عن طلبه وإحراز فضيلته كثيرة، وهذه من أعجبها إن وجدت متعجباً^(٤).

وليت شعري، إن كانت هذه أموراً هيئَةً، وكان المدى فيها قريباً والجدي سيراً^(٥)، من أين كان نظم أشرف من نظم؟ وبِمَ عَظُم التفاوت، واشتد التباين، وترقى الأمر إلى الإعجاز^(٦)، وإلى أن يقهر أعناق الجبارة؟ أو ها هنا أمورٌ آخر نُحِيل في المزية عليها، ونجعل الإعجاز كان بها، فتكون تلك الحِوَالَة لنا عذراً في ترك النظر في هذه التي معنا والإعراض

(١) المعنى: صار عدم المبالاة دأباً لهم فلا ينظرون في سائر فصول النظم إلا كنظرك فيما غيره أهم، وهذا كناية عن الإهمال والإزراء.

(٢) مقادير: جمع مقدار بمعنى المنزلة أو الدرجة، وللبلاغة مقادير ودرجات تتفاوت حسب نوع الكلام وإصابته الغرض، ومطابقته حال المخاطب، فالشيخ ينعى أمرين الأول: معرفة البلاغة، والثاني: معرفة مقاديرها في طبقات الكلام، وهذه رؤية نقدية، وهي من ثمار معرفة البلاغة.

(٣) يعني أن الذي يزهّد في معرفة أسس البلاغة لن يعرف الكلام البليغ من غير البليغ، ولن يعرف أين تكون البلاغة.

(٤) يعني أن للشيطان مداخل كثيرة لصرف الناس عن هذا العلم كالصعوبة والكسل، ولكن من أعجب تلك المداخل هو ظن عدم الجدوى وتوهم عدم الفائدة وجعل هذا من أعجب مداخل الشيطان؛ لأنه يصرف عن معرفة العلم الذي به يدرك إعجاز كتاب الله.

(٥) الجدي: النفع.

(٦) يعني: إن كانت أبواب البلاغة كما يظنون من قلة الفائدة، فمن أين كان نظم أشرف من نظم؟ وبِمَ عظم التفاوت... إلخ؟ يقصد أن تفوق كلام على كلام وترقي هذا حتى يصل إلى الإعجاز في كتاب الله لا يكون إلا بأمور هي من صميم النظم كالتقديم والتأخير والحذف والفصل والوصل... إلخ، وهنا يتبين هدف عبد القاهر من سعيه الحثيث للإقناع بهذا الدرس وحفز الهمم إليه؛ لأنه وحده الذي يوصل إلى معرفة إعجاز كتاب الله.

عنها وقلة المبالاة بها؟^(١) أو ليس هذا التهاون إن نظر العاقل خيانة منه لعقله ودينه ودخولاً فيما يُزري بذي الخطر، ويغض من قدر ذوي القدر؟^(٢) وهل يكون أضعف رأياً وأبعد من حسن التدبر منك إذا أهك أن تعرف الوجوه في «أنذرتهم» والإمالة في «رأى القمر» وتعرف «الصُّراط» و«الزُّراط» وأشبه ذلك مما لا يعدو علمك فيه اللفظ وجرس الصوت^(٣)، ولا يمنعك إن لم تعلمه بلاغة^(٤) ولا يدفعك عن بيان، ولا يُدخل عليك شكاً، ولا يُغلق دونك باب معرفة، ولا يفضي بك إلى تحريف وتبديل، وإلى الخطأ في تأويل، وإلى ما يعظم فيه المَعَاب عليك، وبطيل لسان القادح فيك^(٥)، ولا يعينك ولا يهيك أن تعرف ما إذا جهلته عَرَّضت نفسك لكل ذلك^(٦)، وحصلت فيما هنالك^(٧)، وكان أكثر كلامك في التفسير، وحيث تخصوص في التأويل كلام من لا يبني الشيء على أصله، ولا يأخذه من مأخذه^(٨)، ومن

(١) «أو ها هنا أمور أخر» استفهام استدراجي معطوف على ما قبله، ويقصد: إذا كانت هناك أسباب أخرى «غير البلاغة والنظم» يفسرون بها المزية والإعجاز فدلونا عليها حتى يكون لانصرافكم عن معرفة البلاغة عذر.

(٢) «أو ليس هذا التهاون» استفهام تقرير معطوف على ما قبله، ويهدف إلى دفع الخصم للتفكير في الأمر ليصل بنفسه إلى الاعتراف بأن التهاون بهذا الدرس خيانة للعقل لعدم التفكير فيما ينفع، وخيانة للدين لإهمال ما بواسطته يُعرف إعجاز كتاب الله، ودخول فيما يزري «يعيب ويستهزئ» بالشيء الخطير مثل هذا العلم.

(٣) «وهل يكون أضعف رأياً» استفهام إنكاري لمن يرضي لنفسه الاشتغال بالفروع عن الأصول، والحرص على المهم وترك الأهم.

(٤) يعني أن لم تعلم مثل هذه الفروع فلن تحرم شيئاً عظيماً؛ لأن هذه النواحي اللفظية والصوتية ليس لها مدخل في الإعجاز «من وجهة الشيخ».

(٥) يعني أن الجهل بهذه النواحي اللفظية والصوتية لا يضر، فلا يحرمك من بلاغة ولا يمنعك من بيان، ولا يؤدي إلى شك، ولا يغلق باب كل معرفة.

(٦) «لا يعينك ولا يهيك» هذا خطاب لمن يلومه الشيخ على ترك الاهتمام بالأصول التي يؤدي الجهل بها إلى الوقوع في الشك وإغلاق باب المعرفة والخطأ في تأويل كتاب الله وهذا أخطر شيء.

(٧) «حصلت فيما هنالك» أي: حصلت عندئذ تلك المحظورات والمخاطر ووقعت فيها.

(٨) «وكان أكثر كلامك في التفسير... كلام من لا يبني الشيء على أصله...» هذه الجملة معطوفة على ما قبلها، أي إذا جهلت المعرفة بأصول البلاغة والنظم خضت التفسير بدون أدواته الأساسية، وهذا معناه أن البلاغة هي أهم أدوات المفسر، وقد أفاد الزمخشري من هذه الفكرة وزادها بياناً في مقدمة «الكشاف» (راجع نص كلام الزمخشري (١/ ١٦) الكشاف، مطبعة الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٣٨٦هـ)، ومما قاله: «إن علم التفسير لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه... إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما علم البيان وعلم المعاني».

ربما وقع في الفاحش من الخطأ الذي يبقي عاره، وتَشُنُّع آثاره. ونسأل الله العصمة من الزلل، والتوفيق لما هو أقرب إلى رضاه من القول والعمل.

واعلم أن من الخطأ أن يُقَسَّم الأمر في تقديم الشيء وتأخير قسامين، فيجعل مفيداً في بعض الكلام وغير مفيد في بعض، وأن^(١) يُعَلَّل تارة بالعناية وأخرى بأنه تَوْسِعةٌ على الشاعر وال كاتب حتى تَطَرَّد لهذا قوافيه ولذلك سجدته. ذاك لأن من البعيد أن يكون في جملة النظم ما يدل تارة ولا يدل أخرى، فمتى ثبت في تقديم المفعول مثلاً على الفعل في كثير من الكلام أنه قد اختص بفائدة لا تكون تلك الفائدة مع التأخير، فقد وجب أن تكون تلك قضية في كل شيء وكل حال^(٢).

ومن سبيل من يجعل التقديم وترك التقديم سواء^(٣)، أن يدَّعي أنه كذلك في عموم الأحوال، فإما أن يجعله بَيِّنَ يَبَيِّنَ، فيزعم أنه للفائدة في بعضها، وللتصرف في اللفظ من غير معنى في بعض، فمما ينبغي أن يُرغب عن القول به^(٤).

[شواهد دالة على أن ليس التقديم وتركه سواء]

وهذه مسائل لا يستطيع أحد أن يمتنع من التفرقة بين تقديم ما قُدِّم فيها وترك تقديمه^(٥).

(١) «وأن يُعَلَّل» الواو تفسيرية؛ لأن ما عطف بها بيان لما قبله، فالتعليل للتقديم تارة بالعناية، هو جعله مفيداً في بعض الكلام، والتعليل تارة أخرى بأنه توسعة على الشاعر... إلخ هو جعله غير مفيد؛ لأن مجرد التوسعة على الشاعر أو الكاتب لا يضيف للمعنى فائدة جديدة، وجملة كلام عبد القاهر هنا يدور حول رفض أن يكون التقديم لغاية لفظية ولمجرد التوسعة.

(٢) المقصود بالفائدة في هذه العبارة: مطلق الفائدة سواء كانت العناية والاهتمام أو الاختصاص، والمهم ألا يخلو التقديم من فائدة أبداً.

(٣) أي: «سواء» في عدم الفائدة.

(٤) «يرغب عن القول به» أي: يزهو ويترك، والشيخ يقصد من هذا احترام القواعد والنتائج المبنية على تتبع الكثير من الشواهد؛ لأن تعجل الحكم من خلال بعض الشواهد يؤدي إلى التناقض الذي وقع فيه من زعم أن التقديم يكون لفائدة في بعض الشواهد، ولمجرد التوسعة اللفظية من غير فائدة في شواهد أخرى.

(٥) في هذه الجملة تعريض بمن يجعلون التقديم وتركه سواء في عدم الفائدة، فيرد الشيخ عليهم ردّاً عملياً بمسائل لا يستطيع أحد منهم أن ينكر ما فيها من فروق بين التقديم وعدم التقديم؛ لأن الفرق ظاهر في هذه المسائل، وبلغنا هنا أن الشيخ استشهد للتقديم من الإنشاء والخبر لكنه بدأ بالإنشاء والاستفهام خصوصاً؛ لأن الفرق بين التقديم وتركه فيها أبين من الخبر وأكثر اطراداً كالفرق بين تقديم الفاعل أو المفعول وترك تقديمها، فإن له نتائج مطردة في الاستفهام الحقيقي والتقريبي والإنكاري كما سيتبين فيما بعد.

[الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الفاعل في الاستفهام الحقيقي]

ومن أبين شيء في ذلك «الاستفهام بالهمزة، فإن موضع الكلام على أنك إذا قلت: «أفعلت؟»، فبدأت بالفعل كان الشك في الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم بوجوده^(١).

وإذا قلت: «أأنت فعلت؟» فبدأت بالاسم كان الشك في الفاعل من هو؟ وكان التردد فيه، ومثال ذلك^(٢) أنك تقول: «أبנית 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 وانتثائه، مجوز أن يكون قد كان وأن يكون لم يكن^(٣).

وتقول: «أأنت بنيت هذه الدار؟»، «أأنت قلت هذا الشعر؟» «أأنت كتبت هذا الكتاب؟»، فتبدأ في ذلك كله بالاسم، ذاك لأنك لم تشك في الفعل أنه كان، كيف؟ وقد أشرت إلى الدار مبنيةً والشعر مقولاً والكتاب مكتوباً، وإنها شككت في الفاعل من هو؟^(٤)

فهذا من الفرق لا يدفعه دافع، ولا يشك فيه شاك، ولا يخفى فساد أحدهما في موضع الآخر، فلو قلت: «أأنت بنيت الدار التي كنت على أن تبنيها؟»، «أأنت قلت الشعر الذي كان في نفسك أن تقوله؟»، «أأنت فرغت من الكتاب الذي كنت تكتبه؟» خرجت من كلام

(١) إذا تقدم الفعل كان الشك في الفعل نفسه مع أنه يوجد فعل من غير فاعل، لكن القصد هو السؤال عن الفعل: وقع أم لم يقع، وليس السؤال عن وقوعه من هذا الفاعل أو ذاك.

(٢) أي: تقديم الفعل، وقد عاد الشيخ إليه بالأمثلة المقتنعة الدالة على أن تقديم الفعل يعني السؤال عنه والشك في وقوعه، ففي المثال الأول: «أبנית الدار التي كنت تنوي بناءها» لا يعلم عن وقوع الفعل شيئاً، ولهذا سأل عنه فقدمه، فالمسئول عنه هو المقدم، وهكذا نرى في الشاهدين التاليين ما يبرر السؤال عن الفعل وتقديمه وهو عدم العلم بوقوعه.

(٣) كان يمكن للشيخ أن يقول في هذه الجملة: «مجوز أن يكون قد وقع وألا يكون» وهذا لتجنب الثقل الظاهر في عبارته من تكرار الأفعال «يكون وكان ويكون ويكن».

(٤) خلاصة هذا أن تقديم الفاعل يدل على أن الشك فيه والسؤال عنه: أهو أم غيره، أما الفعل فإنه موجود بدليل الإشارة إليه في هذه الأمثلة، فشرط السؤال عن الفاعل أن يقدم وأن يكون في الجملة ما يدل على وقوع الفعل بحيث لو حذف اسم الإشارة فقبل مثلاً: «أأنت قلت الشعر» لكان السؤال عن نسبة الفعل للفاعل عمومًا، وتقديم الفاعل يدل على مزيد اهتمام به لسبب ما.

الناس^(١). وكذلك لو قلت: «أبنيت هذه الدار؟»، «أقلت هذا الشعر؟»، «أكتبت هذا الكتاب؟»، قلت ما ليس بقول، ذاك لفساد أن تقول في الشيء المشاهد الذي هو نصب عينيك أموجود أم لا^(٢).

ومما يعلم به ضرورة أنه لا تكون البداية بالفعل كالبداية بالاسم أنك تقول: «أقلت شعراً قط؟»، «أرأيت اليوم إنساناً؟»، فيكون كلاماً مستقيماً، ولو قلت: «أأنت قلت شعراً قط؟»، «أأنت رأيت إنساناً؟»، وذلك أنه لا معنى للسؤال عن الفاعل من هو في مثل هذا، لأن ذلك إنما يتصور إذا كانت الإشارة إلى فعل مخصوص نحو أن نقول: «من قال هذا الشعر؟»، و«من بني هذه الدار؟»، و«من أتك اليوم؟»، و«من أذن لك في الذي فعلت؟»، وما أشبه ذلك مما يمكن أن ينص فيه على معين، فأما قيل شعر على الجملة، ورؤية إنسان على الإطلاق، فمحال ذلك فيه؛ لأنه ليس مما يختص بهذا دون ذاك حتى يُسأل عن عين فاعله^(٣).

ولو كان تقديم الاسم لا يوجب ما ذكرنا من أن يكون السؤال عن الفاعل من هو؟ وكان يصح أن يكون سؤالاً عن الفعل أكان أم لم يكن؟ لكان ينبغي أن يستقيم ذلك^(٤).

[الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الفاعل في الاستفهام التقريري والإنكاري]

واعلم أن الذي ذكرت لك في الهمزة وهي للاستفهام^(٥) قائم فيها إذا هي كانت

(١) «خرجت من كلام الناس» كناية عن فساد هذه الأقوال؛ لأن تقديم الفاعل يدل على أن السؤال عنه والتردد فيه: هو أم غيره، أما الفعل فيجب أن يكون واقعاً، لكن مجيء اسم الموصول وصلته في الشواهد الثلاثة يدل على أن الفعل غير واقع، فيقع التناقض بين صدر الجملة وعجزها.

(٢) يعني أن تقديم الفعل في هذه الشواهد يدل على أن السؤال عنه وأنه غير واقع لكن اسم الإشارة يدل على أنه واقع، فيحدث التناقض.

وخلاصة هذا وجود فرق بين تقديم الفاعل وتقديم الفعل، والدليل على هذا أنه لا يخفى فساد أحدهما في موضع الآخر، فلا يصح: «أأنت بنيت الدار التي كنت تنوي بناءها؟» كما لا يصح: «أبنيت هذه الدار؟».

(٣) حاصل هذا: الدليل الثاني على وجود فرق بين تقديم الفاعل وتقديم الفعل أنه يصح السؤال عن فعل مطلق مثل: «أقلت شعراً قط؟»، ولا يصح السؤال عن فاعل فعل مطلق، فلا تقول: «أأنت قلت شعراً قط؟» لأن الفعل المطلق لا يختص به شخص دون شخص حتى يُسأل عن فاعله.

(٤) يعني: لو كان تقديم الفعل والفاعل سواء دون فرق لاستقام قولنا: «أأنت رأيت إنساناً» كما استقام: «أرأيت اليوم إنساناً».

(٥) يقصد الاستفهام الحقيقي.

للتقرير^(١)، فإذا قلت: «أأنت فعلت ذاك؟» كان غرضك أن تقرره بأنه الفاعل.

يبين ذلك قوله تعالى حكايةً عن قوله نمرود: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ [الأنبياء: ٦٢]، لا شبهة في أنهم لم يقولوا ذلك له ﷺ وهم يريدون أن يقرّ لهم بأن كسر الأصنام قد كان، ولكن أن يقرّ بأنه منه كان^(٢)، وكيف؟ وقد أشاروا له إلى الفعل في قولهم: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا؟﴾ [الأنبياء: ٦٢]، وقال هو ﷺ في الجواب: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]، ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب: «فعلت أو لم أفعل».

فإن قلت: أو ليس إذ قال: «أفعلت؟»، فهو يريد أيضًا أن يقرره بأن الفعل كان منه^(٣)، لا بأنه كان على الجملة، فأبيّ فرق بين الحالين؟ فإنه إذا قال: «أفعلت؟» فهو يقرره بالفعل^(٤) من غير أن يردده بينه وبين غيره، وكان كلامه كلام من يوهم أنه لا يدري أن ذلك الفعل كان على الحقيقة^(٥)، وإذا قال: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ؟﴾ [الأنبياء: ٦٢]، كان قد ردد الفعل بينه وبين غيره، ولم يكن منه في نفس الفعل تردد، ولم يكن كلامه كلام من يوهم أنه لا يدري أكان الفعل أم لم

(١) يقصد الاستفهام الذي يقصد به التقرير والتقرير يعني طلب الإقرار، وحل المخاطب على الاعتراف بما يُقرر به.

(٢) «ولكن يقر بأنه منه كان» أي منه خصوصًا لا من غيره، فالتقرير هنا بالفاعل وليس بالفعل، وقد استدلل الشيخ على هذا بشواهد قاطعة من داخل الآية التي استشهد بها ومن سياقها، فمن داخل الآية: اسم الإشارة «هذا» الذي يدل على أن الفعل واقع، فلا يكون التقرير به، وإنما التقرير بالفاعل، ومن السياق: قوله ﷺ في الجواب: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٣]. ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب نعم أو لا، وقد أخذ السكاكي برأي الشيخ في هذه الآية وخالفها الخطيب لجواز أن يكون الاستفهام في الآية على حقيقته، وحجته أنه ليس في السياق ما يدل على أن قوم إبراهيم ﷺ كانوا عالمين بأنه هو الذي كسر الأصنام، وقد أجيب عليه بأن قوله: ﴿لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ﴾ [الأنبياء: ٥٧]. وقولهم: ﴿سَمِعْنَا فَتَنَى يَدُكَهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ﴾ [الأنبياء: ٦٠]، فيها دلالة على علمهم بأنه هو الذي كسرها، فلا يصح حمل سؤالهم على حقيقته (راجع: «الإيضاح» للخطيب وتعليق «بغية الإيضاح» لعبد المتعال (٢/٣٩)، نشر مكتبة الآداب، ١٤٢٠ هـ).

(٣) أي: التقرير بالفعل واقعًا من الفاعل، ووجه الاعتراض أن في كل من تقديم الفعل وتقديم الفاعل نسبة الفعل للفاعل، فأبيّ فرق بين الحالين؟

(٤) هذا هو الفرق، فالتقرير بالفعل يعني وقع أو لم يقع من غير نظر لمن يكون الفاعل لكن التقرير بالفاعل ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا﴾ [الأنبياء: ٦٢]، يعني أهو أم فاعل غيره أما الفعل فلا توقف معه لأنه موجود.

(٥) «وكان كلامه كلام من يوهم أنه لا يدري...»؛ لأن السائل في الواقع يدري، ولكنه يقرر ويوهم المخاطب أنه لا يدري ليحمله على الإقرار والاعتراف وهذه فائدة الاستفهام الذي يراد منه التقرير، فالإيهام من الاستفهام، والتقرير من جو الكلام والمعرفة بالقصد من السؤال.

يكن، بدلالة أنك تقول ذلك والفعل ظاهر موجود مشار إليه كما رأيت في الآية. واعلم أن الهمزة فيما ذكرنا تقرير بفعل^(١) قد كان، وإنكار له لم كان، وتوبيخ لفاعله عليه.

ولها مذهب آخر^(٢)، وهو أن يكون الإنكار أن يكون الفعل قد كان من أصله، ومثاله قوله تعالى: ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ [الإسراء: ٤٠]، وقوله ﷻ: ﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ﴾ ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [الصافات: ١٥٣-١٥٤]، فهذا رد على المشركين وتكذيب لهم في قولهم ما يؤدي إلى هذا الجهل العظيم^(٣). وإذا قَدَّم الاسم في هذا صار الإنكار في الفاعل، ومثاله قولك للرجل قد انتحل شعراً: «أأنت قلت هذا الشعر؟ كذبت، لست ممن يُحَسِّن مثله»، أنكرت أن يكون القائل ولم تنكر الشعر^(٤).

(١) يقصد أن التقرير في الآية: ﴿أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِأَهْلَيْتَنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ [الأنبياء: ٦٢] تقرير بفعل أي: تقرير الفاعل بفعل قد كان، ولا مفر من هذا التقدير حتى يستقيم الكلام بدليل «قد كان»، فطالما الفعل قد كان، فالتقرير بالفاعل، ويدل عليه قوله: «وتوبيخ لفاعله عليه»، فالتقرير والتوبيخ يتوجهان للفاعل. ويفاد من هذا إمكان أن يجتمع مع التقرير إنكار توبيخي في استفهام واحد.

(٢) يعني أن همزة الاستفهام إذا كانت للإنكار لها مذهبان أو نوعان: الأول: أن يكون الفعل المنكر قد كان وقع وقصد من الإنكار توبيخ فاعله عليه، ويسمى بالإنكار التوبيخي، وقد اكتفى الشيخ له بالشاهد السابق الذي يجمع استفهامه بين التقرير والإنكار وهو قوله تعالى: ﴿أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِأَهْلَيْتَنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ [الأنبياء: ٦٢].

الثاني: هو الذي قصده بقوله: «ولها مذهب آخر» وهو الذي يتوجه إلى فعل يُدَّعى أنه وقع فينكر أنه وقع ويكذبه، ويسمى «إنكار تكذبي»، ونص كلام الشيخ في نسخة شاكر: «وهو أن يكون الإنكار أن يكون الفعل قد كان...»، فمن الواضح أن في «الإنكار» زيادة ألف والصحيح «الإنكار».

(٣) لفَّ الشيخ بين الآيتين السابقتين في غرض واحد هو «رد على المشركين وتكذيب لهم في قولهم ما يؤدي إلى هذا الجهل العظيم»، وهذه جملة موجزة يفاد منها: أنه كان من المشركين زعم ينطوي على جهل عظيم، وهو أن الله تعالى خصهم بالبنيين واتخذ من الملائكة بناتاً اصطفاهم.

— أن هاتين الآيتين رد على المشركين وتكذيب لهم في هذا الزعم بواسطة الاستفهام الإنكاري، وقد دخل على الماضي فهو بمعنى لم يكن ولم يحدث وتتابع الاستفهام في آية الصافات جعل سياقها حافلاً بالتأنيب والتبكي، وخلاصة هذا أن الاستفهام الإنكاري نوعان: توبيخي لفعل قد وقع، وتكذبي لفعل لم يقع، ولكن ادعى أحد أنه قد وقع فيكذب فيه، وقد أضاف الخطيب أن التكذيب قد يكون للمضارع بمعنى لا يكون كقوله تعالى: ﴿أَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ [هود: ٢٨] أي: لا يكون منا إلزام أبداً؛ لأن في الإلزام إكراه، ولا إكراه في الدين.

(٤) يعني أنكرت الفاعل ولم تنكر الفعل وهو قول الشعر؛ لأنه موجود بدليل الإشارة إليه.

[إنكار الفعل مع تقديم الفاعل أو المفعول لسر]

وقد يكون أن يراد إنكار الفعل من أصله، ثم يخرج اللفظ مخرجه إذا كان الإنكار في الفاعل^(١). مثال ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ﴾ [يونس: ٥٩]. الإذن راجع إلى قوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا﴾ [يونس: ٥٩]، ومعلوم أن المعنى على إنكار أن يكون قد كان من الله تعالى إذن فيما قالوه من غير أن يكون هذا الإذن قد كان من غير الله، فأضافه إلى الله، إلا أن اللفظ أخرج مخرجه إذا كان الأمر كذلك، لأن يُجْعَلُوا في صورة من غَلَطَ، فأضاف إلى الله تعالى إذنًا كان من غير الله، فإذا حُقِّق عليه ارتدع^(٢).

ومثال ذلك قولك للرجل يدّعي أن قولاً كان ممن تعلم أنه لا يقوله: «أهو قال ذلك بالحقيقة أم أنت تغلط؟» تضع الكلام وضعه إذا كنت علمت أن ذلك القول قد كان من قائل، لينصرف الإنكار إلى الفاعل، فيكون أشد لنفي ذلك وإبطاله^(٣).

ونظير هذا^(٤) قوله تعالى: ﴿قُلْ أَلَذَّكَّرِينَ حَرَّمَ أَمْ الْأَنْثِيَيْنِ أَمَّا اسْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [الأنعام: ١٤٣]، أخرج اللفظ مخرجه إذا كان قد ثبت تحريم في أحد أشياء^(٥)، ثم أريد معرفة عين المحرم، مع أن المراد إنكار التحريم من أصله، ونفي أن يكون قد حُرِّم شيء مما

(١) هذه حالة خاصة مختلفة عن القاعدة المطردة المعروفة التي تقول: إن المسئول عنه يتقدم بعد أداة الاستفهام، هذه الحالة: أن تقدم الفاعل والمقصود إنكار الفعل.

(٢) هذا توضيح لما يترتب على تقديم الفاعل في قوله تعالى: ﴿قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ﴾ [يونس: ٥٩]، وهو تكذيبهم بالدليل القاطع مع محاصرهم؛ لأن الأصل في التحليل والتحريم أن يكون من مُسَّرَّع لهم لا من تلقاء أنفسهم، فلما حلل هؤلاء وحرّموا دون إذن من الله صاروا كأنهم رجعوا لأحد غير الله في الإذن، ثم نسبوه خطأ إلى الله، فأنكر ذلك عليهم والقصد هو إنكار الإذن من أصله، وقدم الفاعل لتشديد الإنكار عليهم وتحقيق الردع، وكان شيخنا الدكتور كامل الخولي - رحمه الله - يقول في تحليل هذا: «إن إنكار الفاعل الذي لا فاعل للفعل سواء يؤدي إلى إنكار الفعل بطريق اللزوم أي بطريقة الكناية، فيكون إنكار الفعل مؤكداً بالدليل.

(٣) يعني في «أهو قال ذاك...» الإنكار للفعل؛ لأنه لم يقع، فكان الأصل تقديم الفعل، لكن قدّم الفاعل لينصرف الإنكار إليه، فيكون أشد في إنكار الفعل.

(٤) «نظير هذا...» أي نظيره في إنكار الفعل وتقديم غيره قوله: ﴿قُلْ أَلَذَّكَّرِينَ حَرَّمَ أَمْ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [الأنعام: ١٤٣]، والمقدم هنا هو المفعول.

(٥) «وأخرج اللفظ مخرجه إذا كان قد ثبت تحريم» يعني جاء اللفظ بتقديم المفعول كما لو كان قد ثبت تحريم في أحد أشياء، ثم أريد تحديد المحرم: من الذكور أم من الإناث؟ مع أن المراد هو تنكير الفعل نفسه.

ذكروا أنه محرم، وذلك أن الكلام وُضِعَ على أن يجعل التحريم كأنه قد كان، ثم يقال لهم: «أخبرونا عن هذا التحريم الذي زعمتم، فيم هو؟ أفي هذا أم ذاك أم في الثالث؟» ليتبين بطلان قولهم، ويظهر مكان الفرية منهم على الله تعالى^(١).

ومثل ذلك قولك للرجل يدعي أمراً وأنت تنكره: «متى كان هذا؟ أفي ليل أم نهار؟»، تضع الكلام وضع من سلم أن ذلك قد كان، ثم تطالبه ببيان وقته، لكي يتبين كذبه إذا لم يقدر أن يذكر له وقتاً ويفتضح^(٢)، ومثله قولك: «من أمرك بهذا منا، وأينما أذن لك فيه؟»، وأنت لا تعني أن أمراً قد كان بذلك من واحد منكم، إلا أنك تضع الكلام هذا الوضع لكي تُضَيِّق عليه^(٣)، وليظهر كذبه حين لا يستطيع أن يقول: «فلان»، وأن يحيل على واحد.

وإذ قد بينا الفرق بين تقديم الفعل والمفعول وتقديم الاسم والفعل ماضٍ، فينبغي أن ننظر فيه والفعل المضارع^(٤).

والقول في ذلك أنك إذا قلت: «أتفعل هذا؟»، و«أأنت تفعل؟» لم يحل من أن تريد الحال أو الاستقبال^(٥)، فإن أردت الحال كان المعنى شبيهاً بما مضى في الماضي، فإذا قلت: «أتفعل؟»

(١) هذا تعليل تقديم المفعول مع قصد تنكير الفعل؛ لأن تقديم ذلك المفعول فيه مزيد من الإنكار عن طريق المحاصرة، وهذا الغرض موجود عند إنكار الفعل وتقديم الفاعل أو المفعول، فيكون إنكار الفعل مقروناً بدليل إنكار فاعله الذي لا فاعل سواه ﴿اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ﴾، وإنكار الفعل بدليل إنكار مفعوله الذي لا مفعول سواه، وإنكار الشيء بدليله أقوى من إنكاره غير دليل.

ولا يعد هذا خروجاً عن القانون والقاعدة المطردة التي ذكرها عبد القاهر والتي تتلخص في أن المسئول عنه أو المقرر به أو المنكر هو الذي يتقدم بعد الأداة، وذلك لأن تقديم الفاعل أو المفعول فيما سبق من مخالفة الأصل لسر بلاغي، وليس خرقاً لذلك القانون.

(٢) فالإنكار في الأصل للفعل، ولكن قدّم الظرف للاستدراج الذي يثبت كذب المخاطب مؤكداً بالدليل؛ لأن تقديم الظرف يوهم التسليم بوقوع الفعل مع المطالبة ببيان وقته، فإذا لم يقدر بان كذبه وافتضح.

(٣) أي أن هذا التقديم المخالف للأصل فيه نوع من المحاصرة والتضييق وإثبات الكذب مؤكداً بالدليل.

(٤) بعد أن بين الشيخ الفرق بين تقديم الاسم وتقديم الفعل إذا كان ماضياً في الاستفهام التقريري والإنكاري شرع في بيان الفرق بين تقديم الاسم وتقديم الفعل إذا كان مضارعاً في هذين النوعين من الاستفهام.

وقد بدأ الاستفهام التقريري فأوجز فيه؛ لأن التقرير بالمضارع لا يكون إلا في الحال، وهو كالماضي في تحقق الفعل الذي يقرر به، بخلاف الاستفهام الإنكاري، فإن المضارع فيه لا يكون إلا للمستقبل؛ لأن المنكر لم يقع وإن كان يُدَّعى وقوعه.

(٥) إنها يُعَوَّل في فهم الحال أو الاستقبال على السياق في الكلام النصيح الوارد عن العرب لكن الشيخ يستشهد لهما هنا بأمثلة مؤلفة يعَوَّل في معنى الحال أو الاستقبال فيها على الافتراض مثل: «أتفعل» و«أأنت تفعل».

كان المعنى على أنك أردت أن تقرّره بفعل هو يفعله، وكنت كمن يوهم أنه لا يعلم بالحقيقة أن الفعل كائن^(١)، وإذا قلت: «أأنت تفعل؟» كان المعنى على أنك تريد أن تقرّره بأنه الفاعل، وكان أمر الفعل في وجوده ظاهراً، وبحيث لا يحتاج إلى الإقرار بأنه كائن^(٢)، وإن أردت بـ«تفعل» المستقبل، كان المعنى إذا بدأت بالفعل على أنك تعمد بالإنكار^(٣) إلى الفعل نفسه، وتزعم أنه لا يكون، أو أنه لا ينبغي أن يكون، فمثال الأول:

أَيَقْتُلْنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةُ زُرُقٍ كَأَنِيَابِ أَغْوَالٍ؟^(٤)

فهذا تكذيب منه لإنسان تهدّده بالقتل، وإنكار أن يَقْدِرَ على ذلك ويستطيعه^(٥)، ومثله أن

(١) لا فرق كبير بين التقرير بالفعل وهو ماضٍ وبين التقرير بالفعل وهو مضارع؛ لقرب الماضي الذي قد وقع من الحال الذي يقع، وهما يشتركان في جزء من الحال الذي تحقق، وإن كان المستفهم في الزمنين يوهم أنه لا يعلم بوقوع الفعل، فذلك مقتضى الاستفهام ومقتضى التقرير، ليعود المخاطب إلى نفسه فيقر.

(٢) يتضح من هذا أنه لا فرق بين التقرير بالفاعل والفعل مضارع «للحال» وبين التقرير بالفاعل والفعل ماضٍ، فإذا كان المقرر به هو الفاعل فهو المقدم، ولا يكون هذا إلا والفعل واقع موجود في الحال.

(٣) يقصد الإنكار التذبيبي، وهو إننا يكون ردّاً على ادعاء وقوع فعل ما، فيكذب هذا الادعاء وينفي وقوع الفعل: في الماضي بمعنى لم يكن (وقد سبق) وفي المضارع المستقبل بمعنى لا يكون، أما الإنكار التوبيخي فلا يكون ردّاً على ادعاء، ولكنه توبيخ على فعل قد وقع في الماضي بمعنى ما كان ينبغي كقوله تعالى: ﴿أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ﴾ [الكهف: ٣٧]، وفي المضارع الحالي بمعنى لا ينبغي أن يكون كقوله تعالى: ﴿تَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصفّات: ٩٥].

(٤) «المشرفي»: سيف ينسب لليمن معروف برقته وحدته، «مسنونة زرق» سهام أو حراب يُطَعَن بها، ووصفها بزرق للدلالة على أنها مجلوة حادة، أو لأنها مسمومة فتكون أشد فتكاً.

«أغوال» وغيلانه جمع غول، وهو كائن وهمي يذكر في مقامات التخويف والتفريع، وسُمّي بذلك لأنه يغتال توهمًا، وقد استشهد الشيخ بالبيت للاستفهام الإنكاري التذبيبي للفعل في المستقبل بمعنى لا يكون مطلقاً.

(٥) هذا التعقيب يدل على شيء مهم هو أن الإنكار للفعل متصلاً بالفاعل الذي استخف به الشاعر وسخر منه ونفي قبل قدرته على القتل في قوله:

يَغْطُ غَطِيطَ الْبَكْرِ شَدَّ خَنَاةَ لَيْقَتْلَنِي وَالْمَرْءَ لَيْسَ بِقَتَالٍ

ومع أن عبد القاهر قال: «المعنى إذا بدأت بالفعل على أنك تعمد بالإنكار إلى الفعل نفسه وتزعم أنه لا يكون» ثم استشهد بالبيت «أَيَقْتُلْنِي...»، فإن كلامه عقب البيت يتجه إلى ربط الفعل بفاعله عند هذا الإنكار، ولا يفهم من هذا أن الإنكار للفاعل؛ لأنه ليس في السياق ما يدل على أن أحداً كان يردد القتل بين غريمه وبين شخص آخر، وإنما قصد نفي وقوع الفعل من الفاعل مطلقاً لا في الحال ولا في الاستقبال.

يطمع طامعٌ في أمر لا يكون مثله، فتجهَّله في طمعه، فنقول: «أيرضى عنك فلان وأنت مقيمٌ على ما يكره؟ أتجد عنده ما تحب وقد فعلت وصنعت؟»، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿أَنْزَلْكُمْ مَكُومَهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ [هود: ٢٨].

ومثال الثاني^(١): قولك لرجل يركب الخطر: «أتخرج في هذا الوقت؟ أتذهب في غير الطريق؟ أتغرَّر بنفسك؟»، وقولك للرجل يضيِّع الحقَّ: «أتنسى قديمَ إحسان فلان؟ أتترك صحبته وتتغير عن حالك معه لأنَّ تغيَّر الزمانُ؟»^(٢)، كما قال:

أَأْتَرُكُ أَنْ قَلَّتْ دِرَاهِمُ خَالِدٍ زِيَارَتُهُ؟ إِنْ إِذَا لَلَيْمِ^(٣)

[إنكار الفاعل وماذا يترتب عليه]

وجملة الأمر أنك تنحو بالإنكار نحو الفعل، فإن بدأت بالاسم فقلت: «أأنت تفعل؟» أو قلت: «أهو يفعل؟»، كنت وجهت الإنكار إلى نفس المذكور، وأبيت أن تكون بموضع أن يجيء منه الفعل ومن يجيء منه، وأن تكون بتلك المثابة^(٤).

تفسير ذلك: أنك إذا قلت: «أأنت تمنعني؟»، «أأنت تأخذ على يدي؟» صرت كأنك

(١) بقصد بالثاني: «الإنكار التوبيخي» للمضارع بمعنى «لا ينبغي أن يكون»، وعد إلى كلام الشيخ قبل ذلك بسطور.

(٢) الاستفهام في كل هذه الأمثلة الموضحة إنكاري توبيخي للفعل المضارع الحالي بمعنى: لا ينبغي أن يكون، وكان هذا امتداد لحديثه عن الفكرة الأساس، وهي الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الاسم في الاستفهام سواء كان توبيخياً أم إنكارياً، وسواء كان الفعل ماضياً أم مضارعاً.

(٣) البيت لعامة بن عقيل من قطعة يمدح بها خالد بن يزيد الشيباني، وقد استشهد به الشيخ ليساند الفكرة في الشاهد قبله: «أترك صحبة فلان لأن تغير الزمان» ولم يقصد دخوله في الضرب الثاني وهو الإنكار التوبيخي لأن الإنكار التكذيبي فيه أظهر، ويدل عليه أن الاستفهام فيه إنكار لفعل لم يقع وتكذيب لمن يدعي وقوعه. والبيت كله كناية انشائية عن الوفاء.

وأصل المعنى: أترك زيارة خالد أن قلت دراهمه.. لكنه تصرف في النظم تصرفاً يزيد من التوبيخ، ويؤدي إلى التنفير من هذا السلوك الشائن، وذلك بأنه قدم الشرط على المفعول واقتضى هذا تبدل موقع الاسم الظاهر وضميره، «وقد ذهب الكوفيون إلى «أن» الشرطية بفتح الهمزة مثل «إن» المكسورة، ورجحه ابن هشام مستنداً عليه بتوارد المفتوحة والمكسورة على المحل الواحد، فقد قرئ بالوجهين في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [المائدة: ٢] (راجع: «مغني اللبيب» لابن هشام ٣٤/١)، مطبعة عيسى الحلبي).

(٤) يعني إذا تقدم الاسم توجه الإنكار إليه هو؛ لأنه ليس ممن يقع الفعل منه.

قلت: إن غيرك الذي يستطيع معني والأخذ على يدي ولست بذاك^(١)، ولقد وضعت نفسك في غير موضعك^(٢) - هذا، إذا جعلته لا يكون منه الفعل للعجز، ولأنه ليس في وسعه^(٣).

وقد يكون أن تجعله لا يجيء منه؛ لأنه لا يختاره ولا يرتضيه، وأن نفسه نفس تأبى مثله وتكرهه، ومثاله أن تقول: «أهو يسأل فلائاً؟ هو أرفع همةً من ذلك»، أهو يمنع الناس حقوقهم؟ هو أكرم من ذاك».

وقد يكون أن تجعله لا يفعله لصغر قدره وقصر همه، وأن نفسه نفس لا تسمو، وذلك قولك: «أهو يسمح [يجود] بمثل هذا؟ أهو يرتاح للجميل؟ هو أقصر همة من ذلك، وأقل رغبة في الخير مما تظن»^(٤).

[الفرق بين تقديم الاسم وتقديم الفعل في الاستفهام الإنكاري]

وجملة الأمر أن تقديم الاسم يقتضي أنك عمدت بالإنكار إلى ذات من قيل: «إنه يفعل» أو قال هو: «إني أفعل»، وأردت ما تريده إذا قلت: «ليس هو بالذي يفعل، وليس مثله يفعل»^(٥)، ولا يكون هذا المعنى إذا بدأت بالفعل فقلت: «أتفعل؟». ألا ترى أن من المحال أن تزعم أن المعنى في قول الرجل لصاحبه: «أخرج في هذا الوقت؟ أتغرر بنفسك؟ أتمضي في غير

(١) هذه الجملة تعني أن تقديم الفاعل على الفعل ما هنا يفيد نفي الفعل عنه خصوصاً وإثباته لغيره وهذا عين القصر.

(٢) هذه الجملة تتضمن التحقير مع الإنكار.

(٣) أي أن إفادة تقديم الفاعل هذا التخصيص مشروط بحالة ما لو كان نفي الفعل عنه لعجزه، وأنه ليس وسعه.

(٤) سبق أن تقديم الفاعل في الاستفهام الإنكاري يفيد التخصيص في حالة ما لو كان المقصود بيان عجز الفاعل، وأن الفعل ليس في وسعه.

وهنا يضيف حالين يكون تقديم الفاعل لإنكاره والتأكيد على امتناع وقوع الفعل منه دون نظر لوقوع الفعل من غيره «أي من غير قصد اختصاص»، وهاتان الحالتان هما:

١- الثناء على الفاعل بأنه لا يرتضي الفعل ونفسه تأباه مثل: «أهو يسأل فلائاً؟».

٢- ذم الفاعل بأنه أقصر همة من أن يقع منه ذلك الفعل مثل: «أهو يجود بمثل هذا؟».

(٥) يعود الشيخ في هذه العبارة إلى ما سبق إليه ليفرق بين تقديم الاسم وتقديم الفعل، وعبارته تفيد التأكيد على أنه إذا قدم الاسم كان هو المقصود بالإنكار، وأن هذا الإنكار إذا كان ردًا على ادعاء القدرة على الفعل «من قيل إنه يفعل... إلخ»، فإن التقديم يفيد التخصيص قطعاً بمعنى: نفي الفعل عن الفاعل المقدم خصوصاً وإثباته لغيره.

الطريق؟»، أنه أنكر أن يكون بمثابة من يفعل ذلك، وبموضع من يجيء منه ذاك؛ لأن العلم محيط بأن الناس لا يريدونه، وأنه لا يليق بالحال التي يستعمل فيها هذا الكلام^(١). وكذلك محال أن يكون في قوله جلّ وعلا: ﴿أَنْزَلْنَاهُ مَكْمُومًا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ [هود: ٢٨]، أننا لسنا بمثابة من يجيء منه هذا الإلزام، وأن غيرنا من يفعله، جلّ الله تعالى.

وقد يتوهم المتوهم في الشيء من ذلك أنه يُحتمل، فإذا نظر لم يحتمل^(٢)، فمن ذلك قوله:

أَيَقْتُلُنِي الْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي

وقد يُظنُّ الظانُّ أنه يجوز أن يكون في معنى أنه ليس بالذي يجيء منه أن يقتل مثلي^(٣)، ويتعلق بأنه [الشاعر] قال قبل:

يَغِطُّ غَطِيطَ الْبَكْرِ شَدَّ خَنَاقَهُ لَيَقْتَلَنِي وَالْمَرْءُ لَيْسَ بِقَتَالٍ

ولكنه إذا نظر عليم أنه لا يجوز، وذاك لأنه قال: «والمشرفي مضاجعي»، فذكر ما يكون منعاً من الفعل^(٤)، ومحال أن يقول: «هو ممن لا يجيء منه الفعل»، ثم يقول: «إني أمنعه»؛ لأن

(١) يركّز الشيخ في هذه الفقرة على أن تقديم الفاعل في الاستفهام الإنكاري يفيد معنى لا يوجد أبداً عند تقديم الفعل، فما يفيد تقديم الفاعل من اختصاص بمعنى «ليس هو الذي يفعل.. وإنكار أن يكون بمثابة أن يفعل...» هذا المعنى لا يمكن أن يفيد تقديم الفعل في نحو: «أُتخرج في هذا الوقت، أتغرر بنفسك؟». ويعتمد عبد القاهر في ثبوت هذا الفرق على الفرق الدلالي الذي يفهم من قوله: «لأن العلم محيط بأن الناس لا يريدونه» أي: لا يريدون من تقديم الفعل نفس ما يريدون من تقديم الفاعل، ويدعم هذا بحال ومقام الاستعمال، «وأنه لا يليق بالحال التي يستعمل فيها هذا الكلام». ثم يعتمد الشيخ في تأكيد الفرق على أفصح كلام، فقوله تعالى: ﴿أَنْزَلْنَاهُ مَكْمُومًا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ [هود: ٢٨] تقديم الفعل هنا يفيد إنكاره أي: لا يكون منا إلزام أبداً، ولا يمكن أن يكون كقولنا مثلاً: «أنحن نلزمكموها...»؛ لأن تقديم الفاعل هنا يفيد شيئاً آخر هو التخصيص، أي: لسنا بمثابة من يجيء منا هذا الإلزام وأن غيرنا من يفعله، وجلّ الله تعالى أن يكون هذا هو المراد.

(٢) يعني: قد يتوهم أحد عند تقديم الفعل أنه يفيد ما يفيد تقديم الفاعل، فإذا أمعن النظر وجد غير هذا. (٣) يعني قد يظن أحد أن تقديم الفعل «يقتلني» يمكن أن يفيد ما يفيد تقديم الفاعل من الاختصاص، على معنى أنه ليس بالذي يقتل مثلي، وأنه خصوصاً عاجز عن هذا، ووجه التعلق بالبيت المذكور أن الشاعر قال فيه عن غريمه: «والمراء ليس بقتال»، فهو ينفي عنه القدرة على قتله، فقد يفهم منه أن الإنكار للفاعل مع تقديم الفعل.

(٤) هذه حجة قوية ويعني أن قوله: «والمشرفي مضاجعي» (كناية عن ملازمة سيفه) دليل على أن المقصود إنكار الفعل ومنع وقوعه؛ لأنه لو كان المقصود إنكار الفاعل ومنع أن يكون هو وسلب أي قدرة له لم يكن لقوله: «والمشرفي مضاجعي» أي معنى، ومع وجاهة هذا الكلام فإنه لم يجل إشكالية قول الشاعر: «والمراء ليس بقتال»، وقد سبق شيء من هذا عند الاستشهاد بالبيت للمرة الأولى.

المنع يُتصوّر فيمن يجيء منه الفعل، ومع مَنْ يصحُّ منه، لا مَنْ هو منه محالٌ، ومَنْ هو نفسه عنه عاجزٌ؛ فاعرفه.

[غاية الاستفهام الإنكاري ومزيتة]

واعلم أنا وإن كنا نُفسّر الاستفهام في مثل هذا بالإنكار، فإن الذي هو محض المعنى أنه ليتنبه السامع حتى يرجع إلى نفسه فيخجل ويرتدع ويعيى بالجواب، إما لأنه قد ادعى القدرة على فعل لا يقدر عليه، فإذا ثبت على دعواه قيل له: «فافعل»، فيفضحه ذلك^(١)، وإما لأنه هم بأن يفعل ما لا يُستصوب فعله، فإذا رُوجع فيه تنبّه وعرف الخطأ، وإما لأنه جَوّز وجود أمر لا يوجد مثله، فإذا ثبت على تجويزه قَبَّح على نفسه، وقيل له^(٢): «فأرناهُ في موضع وفي حال، وأقم شاهداً على أنه كان في وقت»^(٣).

ولو كان يكون للإنكار، وكان المعنى فيه من بدء الأمر، لكان ينبغي ألا يجيء فيما لا يقول عاقل إنه يكون، حتى يُنكر عليه^(٤)؛ كقولهم: «أتصعدُ إلى السماء؟»، «أستطيع أن تنقل

(١) تنبيه السامع حتى يرجع إلى نفسه ناتج عن أسلوب الاستفهام الذي لا يهتم المخاطب صراحة ولا يواجهه بخطئه، وإنما يطلب منه الجواب ويدفعه للتفكير حتى يعرف خطأه بنفسه، كقولنا لمن يدّعي القدرة على حمل ما ليس في وسعه: «أستطيع حمله؟» فإذا ثبت على دعواه قيل له: «فافعل»، فحينئذٍ يفتضح عجزه.

(٢) إذا ثبت على تجويزه المستحيل بعد الإنكار عليه بالاستفهام كقولنا له: «أتمشي على سطح الماء؟» لمن جَوّز هذا، فإذا ثبت على ادعائه قبّح نفسه، وطلب منه أن يفعل ما يجوز.

(٣) هذا الأمر للتعجيز وإثبات استحالة أن يكون ما يدعيه له مكان أو زمان.

(٤) في هذا التعبير تعسّر شديد يعود إلى أن الشيخ كان يؤسس علماً، ويشق طريقاً صعباً، ويسعى إلى التمهيد لفهم الاستفهام في قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ﴾ [الزخرف: ٤٠]، وأن المعنى فيه ليس على الإنكار وعبارته: «ولو كان يكون الإنكار هو المعنى الموجود فيه... إلخ» يعني بها: لو كان محض المعنى هو الإنكار، وكان الإنكار هو المعنى الموجود في الاستفهام بداية لما أمكن ذلك في المعاني التي يدعى حصولها وهي غير ممكنة؛ إذ كيف ينكر المحال في: «أتصعد إلى السماء؟».

وكان الشيخ يسعى إلى هذه النتيجة: «فإنه لا يقرر بالمحال... إلا على سبيل التمثيل» مع ملاحظة أنه عبر فيها بالتقرير بدل الإنكار تمهيداً للتخفيف من حدة الإنكار في خطاب رسول الله ﷺ في قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ﴾، وكان المتوقع أن يعقب على الآية وفقاً للنتيجة السابقة بقوله: «قرّر رسول الله بالمحال وهو إسراع الصم وهداية العمي على سبيل التمثيل»، لكنه يقول: «ليس إسراع الصم مما يدعيه أحد فيكون ذلك للإنكار، فقد أخذ البعض بظاهر هذه العبارة، وقالوا: الاستفهام هنا للإنكار، ولكن الشيخ قصد أن ليس إسراع الصم مما يدعي حتى ينكر؛ لأنه منكر من نفسه، فيكون إنكاره تحصيل حاصل.

الجبال؟»، «إلى ردّ ما مضى سبيلٌ؟».

وإذ قد عرفت ذلك، فإنه لا يقرّر بالمحال، وبما لا يقوله أحد إنه يكون، إلا على سبيل التمثيل، وعلى أن يقال: «إنك في دعواك ما ادّعت بمنزلة من يدّعي هذا المحال، وإنك في طمعك في الذي طمعت فيه بمنزلة من يطمع في الممتنع».

وإذ قد عرفت هذا، فما هو من هذا الضرب قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ﴾ [الزخرف: ٤٠]، ليس إسماع الصم مما يدّعيه أحد فيكون ذلك للإنكار^(١)، وإنما المعنى فيه التمثيل والتشبيه، وأن يُنزّل الذي يظنّ بهم أنهم يسمعون، أو أنه يستطيع إسماعهم منزلة من يرى أنه يُسمع الصم ويهدي العمي، ثم المعنى في تقديم الاسم وأن لم يقل: «أُسمع الصم»، هو أن يقال للنبي ﷺ: «أأنت خصوصاً قد أوتيت أن تُسمع الصم؟»، وأن يُجعل في ظنه أنه يستطيع إسماعهم، بمثابة من يظنّ أنه قد أوتي قدرة على إسماع الصم^(٢).

ومن لطيف ذلك قول ابن أبي عيينة:

فَدَعِ الْوَعِيدَ فَمَا وَعِيدُكَ ضَائِرِي أَطْنِي أَجْنَحَةَ الذَّبَابِ يَضِيرُ؟

جعله كأنه قد ظنّ أن طنين أجنحة الذباب بمثابة ما يضير، حتى^(٣) ظنّ أن وعيده يضير.

(١) سلف في الهامش السابق أن البعض أخذ بظاهر كلام الشيخ فقال: إن الاستفهام في قوله تعالى: ﴿فَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ﴾ للإنكار، وبه أخذ الزخشي على أنه من إنكار الفاعل، ونقله الخطيب (راجع: «الإيضاح» بتعليق البغية (٢/ ٤١)، ولكن ربما كان قول عبد القاهر: «وإنما المعنى فيه على التشبيه والتمثيل» فيه قوة الاستدراك الذي يصحح خطأ سبقه، فيكون قوله قبله: «ليس إسماع الصم مما يدّعيه أحد فيكون ذلك للإنكار» يعني أن ليس إسماع الصم مما يدّعي حتى ينكر، أي أن الاستفهام ليس للإنكار، وإنما المعنى فيه على التمثيل والتشبيه، وهذا يؤكد إحجام الشيخ عن تفسير الاستفهام بالإنكار في خطاب رب العزة سبحانه لنبيه ﷺ لما في الإنكار من حدة وجفوة، فيحمل على ما ذكره قبل: «لا يقرر بالمحال إلا على سبيل التمثيل»، فيكون قد استفهم في الآية ليقرر رسول الله ﷺ بإسماع الصم على سبيل التمثيل، ويقصد منه تقريره باستحالة هداية الضالين من نفسه، وأن من يظنّ أنه يستطيع إسماعهم، فهو كمن يرى أنه يسمع الصم ويهدي العمي.

وحاصل هذا أن طبيعة المقام والمعنى وحال المخاطب ونوع الخطاب كل هذه أمور تتدخل في تحديد نوع الاستفهام تقريرياً أم إنكارياً... إلخ.

(٢) من قوله: «وأن يجعل» يعني أن يُجعل حين ظنّ أنه يستطيع إسماعهم كمن ظنّ أنه أوتي قدرة على إسماع الصم، فقرر بالمحال على سبيل التمثيل ليفهم ما وراءه من التقرير بعدم القدرة على إسماعهم، وأن ذلك ليس في طاقته.

(٣) قَلْبْتُ هذه العبارة ظهراً وبطناً، فوجدت المعنى لا يستقيم إلا بوضع كلمة «حين» مكان «حتى»، =

[تقديم المفعول في الاستفهام الإنكاري]

واعلم أن حال المفعول فيها ذكرنا كحال الفاعل، أعني أن تقديم اسم المفعول يقتضي أن يكون الإنكار في طريق الإحالة والمنع من أن يكون بمثابة أن يُوقَّع به مثل ذلك الفعل، فإذا قلت: «أزیدًا تضرب؟» كنت قد أنكرت أن يكون «زیدًا» بمثابة أن يضرب أو بموضع أن يُجْتَرَأ عليه ويُستجاز ذلك فيه^(١)، ومن أجل ذلك قُدِّم «غير» في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ أَخْخَذُ وَلِيًّا﴾^(٢) [الأنعام: ١٤]، وقوله ﷻ: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيَّرَ اللَّهُ

= ويغلب على ظني أن «حتى» هذه من تبديلات النساخ، وأن المحققين تعاملوا معها كما لو كانت نصًّا مقدسًا، ويرجح ذلك التبديل ما بين «حين» و«حتى» في الشكل مما يجعل التبديل بينهما محتملاً من غير قصد، ثم إن «حين» هي التي يستقيم بها المعنى بحيث لو قدمنا في العبارة وأخرنا لزاد المعنى بها وضوحًا، كأن تقول: جعل الشاعر خصمه حين ظن أن وعيده يضير وكأنه ظن أن أجنحة الذباب يضير، فانظر هل تستقيم «حتى» مع هذا التقديم؟

وفي تفسير الشيخ لمحة دقيقة؛ لأنه جعل الشاعر وكأنه لم يأت بالتمثيل لتصوير تفاهة وعيد خصمه، ولكنه افترض ذلك التمثيل نابعًا من خصمه «وكانه ظن أن طنين أجنحة الذباب يضير حين ظن أن وعيده يضير»، ولا أظن ناقدًا عاديًا يمكن أن يصل إلى ذلك الفهم العميق والتذوق الدقيق الذي تبرزه عبارة الشيخ.

والشاهد أن هذا البيت ينطبق عليه ما سبق إليه الشيخ من أنه لا يقرر بالمحال إلا على سبيل التمثيل سواء كان هذا التمثيل محمولاً على الشاعر أو حمله الشاعر لمخاطبه زيادة في التوهم والتخيل.

(١) حاصله: أن تقديم المفعول في الاستفهام الإنكاري يفيد امتناع أن يكون هذا المفعول خصوصًا قد وقع على الفعل مثل: «أزیدًا تضرب»، فتقديم المفعول في هذا تقديم الفاعل الذي سبق أن تقديمه يفيد نفي أن يقع الفعل منه خصوصًا نحو «أأنت تمنعني» مع ملاحظة أن الفعل في نحو هذا إذا كان غير موجود وقد مثل له شيء محال فقد مال الشيخ إلى أن الاستفهام حينئذٍ للتقرير، وكانت عينه على ما ورد منه في القرآن ولا يصح تفسيره بالإنكار، ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ...﴾ وعندما قال هنا بإنكار المفعول خصوصًا عند تقديمه كانت عينه على ما ورد منه في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ أَخْخَذُ وَلِيًّا﴾ [الأنعام: ١٤]، ومعنى هذا أن ظواهر التقديم في القرآن كانت توجّه فكر عبد القاهر، وكان يستمد منها قواعده.

(٢) بالعودة إلى سياق هذه الآية نجد قبلها ما يفيد انفراد الله سبحانه بملك السموات والأرض واختصاصه بما سكن في الليل والنهار، واختصاصه بالسمع والعلم المطلق (راجع آية ١٢، ١٣ من سورة الأنعام) فلما أسندت هذه الأشياء لله وحده بأسلوب الاختصاص نفى بنفس الأسلوب أن يكون لله شريكًا يتخذ وليًّا ﴿قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ أَخْخَذُ وَلِيًّا﴾، وطريق الاختصاص واحد في الجميع وهو التقديم والأمر هنا للرسول ﷺ، ورسول الله لم يتخذ وليًّا غير الله، فالفعل غير موجود، ولذلك كان الإنكار للمفعول بمعنى أيكون غير الله بمثابة أن يتخذ وليًّا.. يقول الألوسي: «الإنكار لاتخاذ غير الله وليًّا لا اتخاذ الولي مطلقًا» [راجع: روض المعاني، بيروت، ط ٤، ١٤٠٥ هـ، (١٠٩/٧)].

تَدْعُونَ^(١) [الأنعام: ٤٠]، وكان له من الحسن والمزية والفخامة، ما تعلم أنه لا يكون لو أُخِّرَ فقيل: «قل أأتخذ غير الله وليًّا؟» و«أتدعون غير الله؟»^(٢)، وذلك لأنه قد حصل بالتقديم معنى^(٣) قولك: «أ يكون غير الله بمثابة أن يتخذ وليًّا؟ وأيرضى عاقل من نفسه أن يفعل ذلك؟ وأ يكون جهلٌ أجهل وعمى أعمى من ذلك؟»^(٤)، ولا يكون شيء من ذلك إذا قيل: «أأتخذ غير الله وليًّا؟»، وذلك لأنه حينئذٍ يتناول الفعل أن يكون فقط، ولا يزيد على ذلك؛ فاعرفه.

وكذلك^(٥) في قوله تعالى: ﴿أَبَشِّرْنا مَنَّا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُ﴾ [القمر: ٢٤]، وذلك لأنهم بنوا كفرهم على أن من كان مثلهم بشرًا لم يكن بمثابة أن يتبع ويطاع، وينتهي إلى ما يأمر، ويصدق أنه مبعوث من الله تعالى، وأنهم مأمورون بطاعته، كما جاء في الأخرى: ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونا﴾ [إبراهيم: ١٠]، وكقوله ﷺ: ﴿مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً﴾^(٦) [المؤمنون: ٢٤].

(١) استشهد الشيخ بهاتين الآيتين لشيء واحد هو تقديم المفعول في الاستفهام الإنكاري وما يفيد من تخصيص ذلك المفعول بالإنكار، ولكن الغالب في الآية الثانية ﴿أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ﴾ أن الاستفهام فيها للتبكي، وإليه ذهب الألوسي في تفسيره؛ لأن المعنى الذي يدل السياق عليه هو: أخبروني إن أصابكم عذاب الله أو أنتم الساعة أنتم ألهتم حينئذٍ بالدعاء والتضرع كما هو عادتكم أم إلى الله تفرعون وتدعون؟ ﴿بَلْ آيَةُ تَدْعُونَ﴾، فالغرض من الاستفهام حسب هذا المعنى هو التبكي مع التقرير الذي يفصح تناقضهم ويلزمهم الحجة.

(٢) هذا منهج الشيخ في الإقناع بالمزية وهو «المقارنة» التي تردد النظر بين التقديم والتأخير حتى يقف الناظر بنفسه على مزية التقديم.

(٣) هذا تفصيل ما ذكره من الحسن والمزية والفخامة.

(٤) يعني أنه يحصل بالتقديم مزيتان: الأولى الاختصاص؛ حيث يتوجه الإنكار إلى المقدم خصوصًا بما يشير للمزية الثانية وهي الاستخفاف بما اتخذوه من دون الله ودعوه، مع تبشيع ما فعلوه وأنه لا يليق بمن له عقل؛ لأنه ترك القادر وتوجه إلى العاجز.

(٥) إذا قصد عبد القاهر أن الاستفهام في قوله تعالى: ﴿أَبَشِّرْنا مَنَّا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُ﴾ [القمر: ٢٤]، كالاستفهام في قوله: ﴿أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا﴾ [الأنعام: ١٤]، و﴿أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ﴾ [الأنعام: ٤٠]، من حيث إفادة الإنكار فهو محق، وإن أراد فوق هذا أن تقديم المفعول فيه كتقديم المفعول فيها فلا؛ لأن (بشرًا) ليس مفعولاً مقدماً، ولكنه مفعول فعل محذوف يفسره ما بعده «نَتَّبِعُهُ»، وإلى هذا ذهب الزمخشري وأبو السعود والألوسي، ولا أحد يخالف فيه لانشغال الفعل بعده بضميره، وهذا خلاف الآيتين السابقتين فإن الفعل فيهما ليس مشغولاً بشيء، فلا يشك معه أن المفعول قبلها مقدم عن تأخير.

(٦) هاتان الآيتان لتوضح أن الإنكار يتوجه إلى بشرية من يدعوهم لاتباعه، ولا ينبغي أن يفهم =

فهذا القول في الضرب الأول، وهو أن يكون «يفعل» بعد الهمزة لفعل لم يكن^(١).
وأما الضرب الثاني، وهو أن يكون «يفعل» لفعل موجود^(٢)، فإن تقديم الاسم يقتضي شبيهاً بما اقتضاه في الماضي، من الأخذ بأن يُقرَّ أنه الفاعل، أو الإنكار أن يكون الفاعل^(٣).
فمثال الأول: قولك للرجل يبغي ويظلم: «أأنت تجيء إلى الضعيف فتغصب ماله؟»،
«أأنت ترزعم أن الأمر كيت وكيف؟»، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

ومثال الثاني: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ [الزخرف: ٣٢].

= من الاختصاص فيهما أن قوله تعالى: ﴿أَبَشِّرْنَا مِنَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ﴾ فيه اختصاص؛ لأنه ليس فيه ما يدل الاختصاص لما سبق.

(١) سبق أن ذكر الشيخ أنك إذا أردت بالمضارع الحال الموجود فلاستفهام تقريرى، وإن أردت به المستقبل الذي لم يحدث ولم يكن فلاستفهام إنكارى، وقد عاد الشيخ لهذه النقطة، ويقصد هنا بالضرب الأول: «أن يكون (يفعل) بعد الهمزة لفعل لم يكن أي للمضارع المستقبلي الذي يكون الاستفهام معه إنكارياً سواء توجه الإنكار للفعل أم الفاعل أم للمفعول، والحق أن هذا كان ضرباً ثانياً، لكن لما أعاد الشيخ الحديث عنه جعله أولاً؛ لأنه كان بصدد الانتهاء منه والعودة إليه.
(٢) يقصد بالفعل الموجود: المضارع الحالي.

(٣) هذا حالة خاصة بتقديم الاسم على الفعل المضارع الحالي «الموجود»، فإنه لما كان يُشبه الماضي في مطلق وجود الفعل كان مقضى هذا الشبه أن يكون المضارع كالماضي في إفادة الاستفهام للتقرير تارة والإنكار تارة أخرى، فقد سبق أن تقديم الاسم على الماضي يكون الاستفهام معه للتقرير كقوله تعالى: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمَ﴾، ويكون للإنكار مثل «أأنت قلت هذا الشعر؟ كذبت، لست ممن يحسن مثله».

فبعد القاهر يقيس على هذا تقديم الاسم والفعل مضارع موجود، فقد يكون للتقرير ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾، وقد يكون للإنكار ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾، والشيخ بهذا يعود للتفصيل الذي يخضع نوع الاستفهام فيه لطبيعة المعنى ونوع الخطاب والمخاطب، فالمناسب لخطاب رسول الله ﷺ هو التقرير لأن في الإنكار حدة والمناسب لخطاب لكفار المعرضين هو الإنكار، وقد ذكر الخطيب أن الزمخشري عدَّ من هذا الضرب «الإنكار» قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، وبالعودة للكشاف لم أجد ذلك فيه، وإنما يعقب الزمخشري على الآية بقوله: «يعني إنما يقدر على إكراههم واضطراهم إلى الإيمان هو (الله) لا أنت [راجع: «الإيضاح» بتعليق البغية (٢/ ٤١)»، و«الكشاف» (٢/ ٢٥٤)]، فبفهم من هذا رأيه في التقديم، وأنه يفيد القصر حسب، ولا يعني: أن رسول الله ﷺ كان يُكره الناس على الإيمان، وإنما كان يحزن لإعراضهم ويلح عليهم ويتعب ويرهق نفسه حتى نُزِّل منزلة من يكرههم، والغاية من هذا الأسلوب هو التقرير الحامل على الرفق بنفسه ومعرفة حدود طاقته.

فصل

[التقديم في الخبر المنفي]

وإذ قد عرفت المسائل في «الاستفهام»، فهذه مسائل في «النفى»^(١).

إذا قلت: «ما فعلت» كنت نفيت عنك فعلاً لم يثبت أنه مفعول، وإذا قلت: «ما أنا فعلت»، كنت نفيت عنك فعلاً لم يثبت أنه مفعول.

تفسير ذلك: أنك إذا قلت: «ما قلت هذا»، كنت نفيت أن تكون قد قلت هذا، وكنت نوظرت في شيء لم يثبت أنه مقول^(٢)، وإذا قلت: «ما أنا قلت هذا»، كنت نفيت أن تكون القائل له، وكانت المناظرة في شيء أنه مقول^(٣).

وكذلك إذا قلت: «ما ضربت زيداً»، كنت نفيت عنك ضرباً، ولم يجب أن يكون قد ضرب، بل يجوز أن يكون ضرباً غيرك، وأن لا يكون قد ضرب أصلاً. وإذا قلت: «ما أنا ضربت زيداً»، لم تقله إلا وزيداً مضروباً، وكان القصد أن تنفي أن تكون أنت الضارب^(٤).

ومن أجل^(٥) ذلك صلح في الوجه الأول أن يكون المنفي عاماً؛ كقولك: «ما قلت شعراً قط»، و«ما أكلت اليوم شيئاً»، و«ما رأيت أحداً من الناس»، ولم يصلح في الوجه الثاني، فكان

(١) ينقسم الخبر إلى مثبت ومنفي، وقد بدأ الشيخ حديثه عن النفي -وهو فرع؛ لأن ما يتعلق به من النتائج المطردة أكثر مما يتعلق بالخبر المثبت.

(٢) يعني: إن أحداً ناظر كرسالة عن قول معين هل قلته؟ فتنفي أن تكون قلته.

(٣) حاصل هذا: الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الفاعل في الخبر المنفي أن تقديم الفعل يفيد مجرد نفي الفعل، لكن تقديم الفاعل نحو: «ما أنا قلت هذا» يفيد أن الفاعل قد وقع، وأنه منفي عن المسند إليه خصوصاً، وأنه مثبت لغيره بطريق الفحوى.

(٤) تتناول هذه الفقرة مثلاً آخر للفرق بين تقديم الفعل وتقديم الفاعل في الخبر المنفي، وإنما تعددت الأمثلة للتأكيد على أن الفعل إذا تقدم دل هذا على مجرد نفيه، ولا يمنع هذا وقوعه من غيرك «ما ضربت زيداً»، فربما وقع الضرب من غيرك، وربما لم يقع، لكن إذا تقدم الفاعل كان الفعل واقعاً حتماً من غيرك، وعبرة الشيخ: «إذا قلت: ما أنا ضربت زيداً» لم تقله إلا وزيداً مضروباً.

(٥) توحى هذه الصياغة أنها تتضمن نتيجة مترتبة على ذلك الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الاسم في الخبر المنفي، ولكنها أقرب إلى أن تكون دليلاً على أنها ليسا سواء؛ إذ يصلح مع تقديم الفعل أن يكون المنفي عاماً مثل: «ما قلت شعراً قط» أردت أن تنفي قول كل شعر؛ لأن النكرة في سياق النفي تعم، ولا يصلح هذا مع تقديم الفاعل، فلا تقول: «ما أنا قلت شعراً»؛ لأن تقديم الفاعل يعني حتماً أن الفعل واقع، وأنه منفي عن الفاعل المقدم خصوصاً، وأنه مثبت لغيره بطريق اللزوم، وبنفس الطريقة التي نفي بها «العموم»، فيلزم أن يكون هناك إنسان قد قال مطلق شعر أو كل شعر وهو محال.

فكان خَلْقًا أن تقول: «ما أنا قلت شعراً قط»، و«ما أنا أكلت اليوم شيئاً»، و«ما أنا رأيت أحداً من الناس»، وذلك أنه يقتضي المحال، وهو أن يكون ها هنا إنسان قد قال كلَّ شعرٍ في الدنيا، وأكل كلَّ شيءٍ يؤكل، ورأى كلَّ أحدٍ من الناس، فنفيت أن تكونه.

ومما هو مثالٌ بيِّنٌ^(١) في أن تقديم الاسم يقتضي وجود الفعل قوله:

وما أنا أَسْقَمْتُ جسمي به ولا أنا أَضْرَمْتُ في القلب نارا^(٢)

المعنى كما لا يخفى على أن السَّقَمُ ثابتٌ موجودٌ، وليس القصد بالنفي إليه، ولكن إلى أن يكون هو الجالب له، ويكون قد جَرَّه إلى نفسه.

ومثله في الوُضوح^(٣) قوله:

وما أنا وحدي قُلْتُ ذا الشَّعرِ كُلُّهُ^(٤)

«الشعر» مقولٌ على القطع والنفي لأن يكون هو وحده القائل له.

(١) يعني هذا الوصف أن الشيخ يستأنس بالكلام الفصيح، ويستدل به على ما يراه، فيكون هذا دليلاً ثانياً على خصوصية في تقديم الاسم على الفعل في الخبر المنفي، هي أن تقديم هذا الاسم يستلزم وجود الفعل وأنه واقع حتماً.

(٢) الضمير في «به» يعود إلى الهمم المذكور في بيت سابق وهو:

ولكن حمى الشَّعرُ إلا القليل — لَ همَّ حمى النَّومِ إلا غرارا

وكان يرد على استبطاء سيف الدولة مدحه، فيعتذر بهم أصابه وأسهره إلا غرارا «قليلاً» سوى أن سهره وهمه هيح بلابل الشعر فحاه، وفي بيت الشاهد يتبرأ المتنبي من ذلك الهم الذي أسقم جسمه، ومن تلك النار التي أضرمت قلبه، وأنه ليس هو الجالب لهما، ولا حيلة له فيهما، وعلى ذلك فإن تقديم الاسم على الفاعل يفيد أن الفعل موجود وأنه منفي عن المسند إليه المقدم خصوصاً، وأنه مثبت لغيره، ثم يكشف عمن يسند إليه ذلك الفعل في البيت التالي: «من ديوان المتنبي، ٣٥٦، دار بيروت».

فلا تُلزمني ذنوب الزمان — إليَّ أساء وإيائي ضارا

إنه الزمان الذي صب على الشاعر وحده كل همه وُصِّره حتى شغله عن المدح، فانظر إلى لباقة الشاعر الذي ضمن اعتذاره التعريض بسوء حالة ليكون موضع عطف ورأفة بدلاً من التهمة والنقمة.

(٣) أي في وضوح ما يترتب على تقديم الاسم من إفادة أن الفعل موجود.

(٤) تنمة البيت: ولكن لشعري فيك من نفسه شعر.

وهذا يعني أنه في الوقت الذي يعتدُّ فيه بشعره فإنه يرد الفضل في حسنه إلى الممدوح الذي ألهمت فضائله الشاعر بالفرائد حتى صار شعره من التجلي، وكأنه يهتف مع الشاعر بمحاسن الممدوح. والحاصل أن تقديم الاسم على الفعل أفاد أن الشعر مقول موجود قطعاً، وقد نفى عن المسند إليه المقدم أن يكون هو القائل وحده، وأن معه ملهماً من نفس الشعر الذي عظمت لديه فضائل الممدوح.

وهنا أمران^(١) يرتفع معهما الشك في وجوب هذا الفرق، ويصير العلم به كالضرورة: أحدهما: أنه يصح لك أن تقول: «ما قلت هذا، ولا قاله أحد من الناس»، و«ما ضربت زيداً، ولا ضربه أحد سواي»، ولا يصح ذلك في الوجه الآخر، فلو قلت: «ما أنا قلت هذا، ولا قاله أحد من الناس»، و«ما أنا ضربت زيداً، ولا ضربه أحد سواي»، كان خَلْفاً^(٢) من القول^(٣)، وكان في التناقض بمنزلة أن تقول: «لست الضارب زيداً أمس»، فتثبت أنه قد ضُرب، ثم تقول بعده: «وما ضربه أحد من الناس»، و«لست القائل ذلك»، فتثبت أنه قد قيل، ثم تحيي فتقول: «وما قاله أحد من الناس»^(٤).

والثاني من الأمرين^(٥): أنك تقول: «ما ضربت إلا زيداً»، فيكون كلاماً مستقيماً، ولو قلت: «ما أنا ضربت إلا زيداً»، كان لغواً من القول، وذلك لأن نقض النفي بـ«إلا» يقتضي أن تكون ضربت زيداً، وتقديمك ضميرك وإيلاؤه حرف النفي، يقتضي نفي أن تكون ضربته، فهما يتدافعا^(٦)؛ فاعرفه.

[تقديم المفعول في الخبر المنفي]

ويجيء لك هذا الفرق على وجهه في تقديم المفعول وتأخير، فإذا قلت: «ما ضربت زيداً»، فقدّمْتَ الفعل، كان المعنى أنك قد نفيت أن يكون قد وقع ضربٌ منك على زيد، ولم

(١) يقصد: دليلان يضافان إلى ما سبق، وفيهما من القوة ما ينحسم بها الفرق بين تقديم الفاعل وتقديم الفعل.

(٢) الخلف: الرديء من القول، يقال في المثل: «سكت ألفاً ونطق خلفاً».

(٣) تحليل هذا أن تقديم المسند إليه في الخبر المنفي يفيد أن الفعل حاصل، لكن نفيه عن الناس جميعاً يناقض أنه حاصل، فلا يتفق صدر الكلام مع عجزه، وحاصله ما ذكره الخطيب من أن مفهوم الأول «ما أنا قلت هذا» يناقض منطوق الثاني: «ولا قاله أحد».

(٤) هذان المثالان يفيدان أن تقديم المسند إليه (بعد النفي) على اسم الفاعل كتقديم المسند إليه على الفعل في إفادة أن الفعل واقع حتماً، فيكون نفيه عن الناس جميعاً من التناقض الواضح.

(٥) سبق أن المقصود بالأمرين: الدليلان الواضحان على أن تقديم الاسم وتقديم الفعل ليسا سواء.

(٦) حاصل هذا أن تقديم الفاعل يدل على نفي الفعل عنه خصوصاً، لكن الاستثناء يدل على إثباته له، فيقع التناقض بين صدر الجملة وعجزها، والخطيب لا يسلم بهذا، ويرى بدلاً منه أن نحو «ما أنا ضربت إلا زيداً» يقتضي أن إنساناً غير المتكلم قد ضرب كل أحد ما عدا زيداً، وهذا لأن تقديم الضمير بعد النفي يؤدي إلى تخصيصه بهذا النفي، ويترتب عليه إثبات الفعل لغيره (مع الاستثناء) على عكس ما جاء عليه هذا المثال، فيلزم منه أن هناك أحداً قد ضرب كل الناس ما عدا زيداً، وهو محال. واللافت أن الخطيب لا يسلم بتعليل عبد القاهر ثم يأخذ به في الرد عليه.

تَعْرِضُ فِي أَمْرٍ غَيْرِهِ لِنَفْيِ وَلَا إِبْثَاتٍ، وَتَرْكُهُ مُبْهَمًا مُحْتَمَلًا.

وإذا قلت: «ما زيدًا ضربتُ» فقدّمت المفعول، كان المعنى على أن ضربًا وقع منك على إنسان، وظنّ أن ذلك الإنسان زيد، فنفيت أن يكون إياه^(١). فلك أن تقول في الوجه الأول: «ما ضربت زيدًا، ولا أحدًا من الناس»، وليس لك ذلك في الوجه الثاني، فلو قلت: «ما زيدًا ضربت، ولا أحدًا من الناس»، كان فاسدًا على ما مضى في الفاعل^(٢).

ومما ينبغي أن تعلمه أنه يصح لك أن تقول: «ما ضربتُ زيدًا، ولكنني أكرمته»، فتعقب الفعل المنفي بإثبات فعل هو ضده، ولا يصح أن تقول: «ما زيدًا ضربت، ولكنني أكرمته»، وذاك أنك لم تُرد أن تقول: لم يكن الفعل هذا ولكن ذاك، ولكنك أردت أنه لم يكن المفعول هذا ولكن ذاك، فالواجب إذن أن تقول: «ما زيدًا ضربت، ولكن عمرًا»^(٣).

وحكم الجار مع المجرور في جميع ما ذكرنا حكم المنصوب، فإذا قلت: «ما أمرتك بهذا»، كان المعنى على نفي أن تكون قد أمرته بذلك، ولم يجب أن تكون قد أمرته بشيء آخر، وإذا قلت: «ما بهذا أمرتك»، كنت قد أمرته بشيء غيره^(٤).

(١) كلام الشيخ في هذه الفقرة واضح، وحاصله: أن تقديم المفعول في الخبر المنفي يفيد تخصيص المفعول بالنفي، فنحو: «ما زيدًا ضربت» يفيد تخصيص زيد بنفي الضرب عنه، وهذا يعني أن ضربًا وقع منك على غيره، وعبرة الشيخ: «وقد كان هناك ظن بأن المضروب زيد، فنفيت أن يكون إياه» تدل على أن القصر من نوع القلب؛ لأنك عسكت اعتقاد المخاطب، فنفيت ما كان يظن إثباته.

(٢) هذا دليل على أن تقديم المفعول يفيد غير ما يفيد تقديم الفعل على نحو ما سبق في الفاعل، وحاصله هنا أنه يصح عند تقديم الفعل أن تقول: «ما ضربت زيدًا، ولا أحدًا من الناس»، وهذا واضح، لكنه لا يصح عند تقديم المفعول، فلا تقول: «ما زيدًا ضربت، ولا أحدًا من الناس»؛ لأن تقديم المفعول يدل على نفي الضرب عنه خصوصًا، وأن أحدًا غيره قد ضرب، لكن نفي وقوع الضرب على كل أحد يناقض هذا، أي أن منطوق المعطوف يناقض مفهوم المعطوف عليه.

(٣) هذا دليل ثانٍ يعتمد الشيخ فيه على المقرر في صحة العطف بـ(لكن) على المنفي، وهو كون المعطوف من جنس المعطوف عليه، فإذا كان الأول فعلًا كان الثاني فعلًا: «ما ضربت زيدًا، ولكن أكرمته»، وإذا كان الأول مفعولًا كان الثاني مثله: «ما زيدًا ضربت، ولكن عمرًا»، فإذا خولف بينهما فسد العطف، فلا تقول: «ما زيدًا ضربت، ولكن أكرمته»؛ لأن العطف إنما يكون على ما تسلط النفي عليه وهو المفعول وليس على الفعل، فيجب أن تقول: «ما زيدًا ضربت، ولكن عمرًا» مثلاً.

(٤) هذا واضح، ويقاس فيه على ما مر في تقديم المفعول، وحاصل ما سبق أن التقديم في الخبر المنفي يفيد التخصيص قطعًا سواء كان المقدم فاعلاً «وما أنا أسقمت جسمي به» أم مفعولاً: «ما زيدًا ضربت» أم جازًا ومجرورًا: «ما بهذا أمرتك».

فصل

التقديم في الخبر المثبت

واعلم أن الذي بَانَ لك في الاستفهام والنفي من المعنى في التقديم قائم مثله في الخبر المثبت.

فإذا عمدت إلى الذي أردت أن تحدث عنه بفعل فقدمت ذكره، ثم بنيت الفعل عليه^(١)، فقلت: «زيد قد فعل»، و«أنا فعلت»، و«أنت فعلت»، اقتضى ذلك أن يكون القصد إلى الفاعل، إلا أن المعنى في هذا القصد^(٢) ينقسم قسمين:

أحدهما: جَلِّي لا يُشْكِل: وهو أن يكون الفعل فعلاً قد أردت أن تنصّ فيه على واحد فتجعله له، وترغم أنه فاعله دون واحد آخر^(٣)، أو دون كل أحد^(٤)، ومثال ذلك أن تقول: «أنا كتبت في معنى فلان، وأنا شفعت في بابهِ»^(٥)، تريد أن تدّعي الانفراد بذلك والاستبداد به وتزيل الاشتباه فيه، وترد على من زعم أن ذلك كان من غيرك، أو أن غيرك قد كتب فيه كما كتبت، ومن البين في ذلك قولهم في المثل: «أتعلمني بضبّ أنا حرّشته»^(٦).

(١) صاغ الشيخ فكرته صياغة معبرة عن المضمون على أبلغ ما يكون التعبير، فلفظ العمدة في «عمدت» يدل على الرغبة النفسية الدافعة إلى الإخبار عن شخص ما، والعطف بالفاء في: «فقدمت ذكره» يدل على أن وراء التقديم رغبة ملحة يترجمها اللسان فوراً بالتقديم، ولفظ البناء في: «ثم بنيت الفعل عليه» يدل على أن تقديم المحدث عنه كان هو الشاغل الأكبر وهو الأساس الذي يبنى المتكلم عليه بعد ذلك ما يريد، وهذه الأفكار الحية في نفس الشيخ قد نهت صياغته إليها وهي تدل على عمق الإحساس بقيمة التقديم، وأنه ليس مجرد عملية لفظية، واللافت أن هذه الصياغة نهت مقدماً على مضمون جواب الشرط قبل أن تصل إليه.

(٢) القصد: الغرض.

(٣) يقصد إفادة التقديم القصر والاختصاص.

(٤) استمد المتأخرون من هذا الجملة نوعي القصر باعتبار عموم وخصوص المنفي، فأخذوا من قوله: «دون واحد آخر» القصر الإضافي؛ لأنه المنفي خاص، وأخذوا من قوله: «دون كل أحد» القصر الحقيقي؛ لأنه المنفي عام.

(٥) معنى فلان وبابه: شأنه وأمره.

(٦) حرش الضب يحرشه حرشاً: صاده فهو حارش، وهو أن يحرك الصائد يده على جحره ليظنه حية فيخرج ذنبه ليضربها فيأخذها، ثم ضرب بعد ذلك مثلاً في الرد على من يريد أن يعرف العارف بالشيء الخبير به ومن ذلك النوع الذي يفيد التخصيص قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا يَتْلَمَهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠١] أي: لا يعلمهم إلا نحن أسرارهم غيرنا.

[التقديم يفيد مجرد التقوية والتأكيد]

القسم الثاني^(١): ألا يكون القصد إلى الفاعل على هذا المعنى، ولكن على أنك أردت أن تحقق على السامع أنه قد فعل وتمنعه من الشك، فأنت لذلك تبدأ بذكره وتوقعه أولاً، ومن قبل أن تذكر الفعل في نفسه^(٢)؛ لكي تباعده بذلك من الشبهة وتمنعه من الإنكار أو من أن يظن بك الغلط أو التزئد، ومثاله قولك: «هو يعطي الجزيل»، و«هو يحب الثناء»، لا تريد أن تزعم أنه ليس هنا من يعطي الجزيل ويحب الثناء غيره^(٣)، ولا أن تعرض^(٤) بإنسان وتحطه عنه وتجعله لا يعطي كما يعطي، ولا يرغب كما يرغب [في الثناء]، ولكنك تريد أن تحقق على السامع أن إعطاء الجزيل وحب الثناء دأبه، وأن تمكن ذلك في نفسه^(٥).

ومثاله في الشعر:

هم يفرشون اللَّبَدَ كُلَّ طِمْرَةٍ وأَجْرَدَ سَبَّاحٍ يُبْذِلُ الْمُغَالِيَا^(٦)

(١) وفيه يكون الإشكال؛ لأنه قد يظن أن التقديم فيه لإفادة الاختصاص، وليس هو ولكن لمجرد التقوية والتأكيد.

(٢) أي أن مجرد البداية بالاسم وإيقاعه في نفس السامع أولاً يثيره ويهيئه للاستماع والتربح لما يأتي بعده.

لم يرد أن يدَّعي لهم هذه الصفة دعوى مَنْ يُفردهم بها، وينصُّ عليهم فيها، حتى كأنه يعرِّض يقوم آخرين، فينفي أن يكونوا أصحابها. هذا محال، وإنما أراد أن يصفهم بأنهم فرسان يمتهدون صهوات الخيل، وأنهم يقتعدون الجياد منها^(١)، وأن ذلك دأبهم^(٢) من غير أن يعرِّض لنفيه عن غيرهم^(٣)، إلا أنه بدأ بذكرهم لينبِّه السامع لهم، ويُعلم بدَيًّا قصده إليهم بما في نفسه من الصفة؛ ليمنعه بذلك من الشك، ومن توهم أن يكون قد وصفهم بصفة ليست لهم أو أن يكون قد أراد غيرهم فغلط إليهم^(٤).

وعلى ذلك قول الآخر:

هُمْ يَضْرِبُونَ الْكَبْشَ يَبْرِقُ بَيْضُهُ عَلَى وَجْهِهِ مِنَ الدِّمَاءِ سَبَائِبُ^(٥)

لم يرد أن يدَّعي لهم الانفراد، ويجعل هذا الضرب لا يكون إلا منهم، ولكن أراد الذي ذكرت لك من تنبيه السامع لقصدهم بالحديث من قبل ذكر الحديث^(٦) ليحقق الأمر ويؤكد. ومن البين فيه قول عروة بن أذينة:

(١) هذا التحليل يدل على عمق التذوق والفهم؛ لأنه يتجاوز وصف الأفراس إلى وصف الفرسان، وأنهم هم المقصودون.

(٢) يفاد من هذا أن مما يفيد تقديم الاسم: الاستمرار مع التقوية والتأكيد.

(٣) ذكر التعريض مع الاختصاص كثيرًا يدل على التلازم بينهما في الغالب، وأن ذلك يكون مع التقديم، وليس خاصًّا بـ«إنما» التي شاع أن التعريض معها كأنه خاص بها.

(٤) يتلخص الغرض من التقديم في هذا البيت ونظائره في أمرين:

١- تنبيه المستمعين إلى المقدم ولفت الأنظار إليه.

٢- تأكيد نسبة الفعل للفاعل المقدم تأكيدًا يمنع من الشك والتوهم.

(٥) كبش القوم: سيدهم وأشجعهم، «بيضه» جمع بيضه وهي الخوذة التي تقي رأس المحارب، والسبائب: الطرائق، جمع سبيبة.

والشاعر «الأخنس بن شهاب» يفتخر بشجاعة قومه، وأنهم من القوة والجرأة بحيث يقصدون أشجع القوم ليكون عبرة لغيره، فيضربونه الضربات القاصمة الشبيهة بالبرق الصاعق، فقله: «يبرق بيضه» كناية عن انشاقها ونفاذ الضربات لما وراءها حتى يسيل الدم شعبًا على وجهه كأنه طرائق حمر، والجار والمجرور «على وجهه» خبر مقدم وليس متعلقًا بما قبله.

(٦) يعني: يفيد تقديم «هم» تنبيه المستمعين إلى مَنْ المقصود بالحديث، ولفت الأنظار إليهم قبل وصفهم والحكم عليهم، حتى إذا جاء تأكيد وتمكن، هذا هو الغرض من التقديم، وليس الغرض إفادة الاختصاص؛ لأنه ليس القصد إثبات ذلك لهم دون غيرهم، والشيخ يعتمد في هذا على طبيعة المعنى والسياق.

سُليْمى أزمعتُ بينا فأين تقولها أيناً^(١)

وذلك أنه ظاهر معلوم أنه لم يرد أن يجعل هذا الإجماع لها خاصة، ويجعلها من جماعة لم يُزَمع اليين منهم أحد سواها، هذا محال، ولكنه أراد أن يحقق الأمر ويؤكد، فأوقع ذكرها في سمع الذي كَلَمَ ابتداءً ومن أوّل الأمر، ليعلم قبل هذا الحديث أنه أرادها بالحديث، فيكون ذلك أبعد له من الشك.

ومثله في الوضوح قوله:

هُمَا يلبسان المجد أحسن لبسةٍ شحيحان ما اسطاعا عليه كلاهما^(٢)

لا شبهة في أنه لم يرد أن يقصر هذه الصفة عليهما، ولكن نبّه لهما قبل الحديث عنهما. وأبين من الجميع قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الفرقان: ٣]، وقوله ﷻ: ﴿وَإِذَا جَاءَ وَكُمُ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾ [المائدة: ٦١]^(٣).

(١) سليمي: تصغير سلمى، وقد دفع إليه التوله وشدة التعلق عند رحيلها، وأزمعت بينا: عزمت على الفراق عزماً أكيداً، ولا يقول هذا إلا عند شدّ الرحال واستعداد القوم للرحيل، وقد أصابه هذا بالصدمة، فهتف باسمها ابتداءً لامتلاء نفسه بها، وأنها المعنية من بين الراحلين، «وليعلم قبل الحديث أنها المرادة بالحديث»، وتكرار الاستفهام بـ «أين» يدل على شدة الحيرة الدافعة للإلحاح بالسؤال عن المكان الذي يمكن أن تذهب إليه سلمى، والتقدير: إلى أين تقول إنها راحلة؟

(٢) هذا البيت كناية عن نسبة المجد إليهما أكمل نسبة مع عدم التفريط فيه، وقد أفاد كمال التزين والتحلي بالمجد من «أحسن لبسة»، وعدم التفريط من الشطر الثاني، وكل كناية عن نسبة تعتمد على التصوير بواسطة الاستعارة المكنية التي جسدت المجد هنا، وجعلت منه ثوباً يُلبس، يزين صاحبه ويلازمه فيحرص عليه ولا يفرط فيه، ففي التعبير بالشح ترشيح للاستعارة، والشاهد أن تقديم ضمير الممدوحين تنبيهاً إليهما قبل الحديث عنهما يؤكد ما بعده ويمكنه، وليس المقصود التخصيص؛ لأنه لم يقصد اتصافهما دون غيرهما بهذا الوصف.

(٣) لم يعقب عبد القاهر على هاتين الآيتين بتوضيح كما عقب على الآيات قبل؛ لأن الآيتين كما يقول: «أبين من الجميع» في أن تقديم الفاعل «الضمير المنفصل» على الفعل للتأكيد، وليس للاختصاص؛ لأن القول به في ﴿وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ يعني أنهم وحدهم مخلوقون، وهذا أبعد ما يكون، لكن لما كان المعنى أنهم مخلوقون لله تعالى الذين يستحق أن يعبد، وكان هذا يصطدم مع من اتخذوهم آلهة أكد بتقديم الضمير، على أن جملة الفاصلة لما كانت معاكسة لما قبلها خالفها بتقديم الضمير المؤكد للدلالة على الاختلاف والتباين بين الخالق والمخلوق، وفي تقديم ضميرهم تعرية لعابديهم وفضح لهم.

أما قوله: ﴿وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾ فيقول السيد الشريف: «وفي تصدير الجملة الثانية بالضمير تأكيد =

وهذا الذي قد ذكرت من أن تقديم ذكر المحدث عنه يفيد التنبيه له قد ذكره صاحب «الكتاب» في المفعول إذا قُدِّمَ فرفع بالابتداء، وبُني الفعل الناصب كان له عليه، وعُدِّي إلى ضميره فُشِغِلَ به؛ كقولنا في «ضربت عبد الله»: «عبدُ الله ضربته»، فقال: و«إنما» قلت: «عبدُ الله»، فنَبَّهتُه له، ثم بنيت عليه الفعل، ورفعته بالابتداء^(١).

فإن قلت: فمن أين وَجَبَ أن يكون تقديمُ ذكر المحدث عنه بالفعل، أكد لإثبات ذلك الفعل له، وأن يكون قوله: «هُما يلبسان المجد» أبلغ في جعلهما يلبسانه من أن يقال: «يلبسان المجد»؟

فإن ذلك من أجل أنه لا يُؤْتَى بالاسم مُعَرِّى^(٢) من العوامل إلا لحديثٍ قد نُويَ إسنادُهُ إليه، وإذا كان كذلك، فإذا قلت: «عبد الله» فقد أشعرت قلبه بذلك أنك قد أردت الحديث عنه، فإذا جئت بالحديث فقلت مثلاً: «قام» أو قلت: «خرج»، أو قلت: «قَدِمَ» فقد عَلِمَ ما

= لاتحاد حالهم في الكفر، أي: وقد دخلوا بالكفر وخرجوا به وهم أولئك على حالهم في الكفر، كما تقول: لقيت زيداً بعد عوده من سفره وهو هو أي على حاله [حاشية السيد الشريف على الكشف]، لكن عبد القاهر قد ذكر بعد أن هؤلاء ادعوا الإيمان بقولهم: «آمنّا» فكذبهم، والتكذيب يحتاج إلى تأكيد، وقد نزلت الآية في ناس من اليهود كانوا يدخلون على رسول الله ﷺ يظهرون له الإيمان نفاقاً، فأكد أنهم دخلوا كافرين وخرجوا كافرين بوسائل عدة، منها دخول (قد) على الماضي في (دخلوا) و(خرجوا)، و(قد) إشارة إلى أن أمارات النفاق قد كانت لائحة عليهم، وكان ﷺ يتوقع إظهار الله ما كنموه، فدخل حرف التوقع (قد) وهو متعلق بـ«قالوا: آمنا»، أي: قالوها، وهذه حالهم [راجع: الكشف]، ومنها باء المبالغة أو المصاحبة الدالة على قوة الكفر حتى كأنه تجسد مصاحباً لهم في الدخول والخروج، ومن ذلك تقديم ضميرهم «هم»، كما ذكره السيد الشريف.

(١) معنى «بنى الفعل الناصب عليه» أو «بنيت عليه الفعل» جعلته خبراً له؛ لأن المفعول لما تقدم ورفع بالابتداء في «عبد الله ضربته» صار الفعل خبراً له بعد أن تعدى إلى ضميره.

وإذا كان سببويه قد لفت إلى أن في هذا التقديم تنبيهاً للمقدم قبل بناء الفعل عليه، «ثم بنيت» فإن عبد القاهر قد طَوَّرَ بعبقريته هذا الفكرة؛ إذ نقلها إلى نوع آخر من التقديم هو تقديم الفاعل على الفعل، وفَصَّلَ فيه وحلل في سياق حديثه عن شواهد لا يكون التقديم فيها للنخصيص، وإنما للتنبيه إلى المقدم، وأنه المقصود بالحديث قبل الحديث، وهذه سمة عقل عبد القاهر الوثاب المتحرك والذي لا يَنغلق على أفكار السابقين، ومع هذا فإنه ينسب الفضل لأهله، فيذكر أنها فكرة سببويه على الرغم من نقل عبد القاهر للفكرة إلى نوع آخر من التقديم هو أجدى بالنظر؛ لأن نحو «زيد ضربته» من التقديم الذي لا ينظر إليه كثيراً لانسلاخ المقدم من ثوبه وخروجه من بابه وإعرابه إلى باب آخر وإعراب آخر؛ إذ صار مبتدأ مرفوعاً بعد أن كان مفعولاً منصوباً.

(٢) «معرّى» من التعرية وهي كلمة مستعارة لمجيء الاسم ابتداء ولم يُسبق بشيء.

جئتَ به^(١)، وقد وطأت [مهّدت] له وقدّمت الإعلام فيه، فدخل على القلب دخول المأنوس به، وقبّله قبول المهيأ له المطمئن إليه، وذلك لا محالة أشدُّ لثبوتِه، وأنفى للشبهة، وأمنع للشك، وأدخل في التحقيق^(٢).

وجملة الأمر أنه ليس إعلامك الشيء بغتةً غفلاً، مثل إعلامك له بعد التنبيه عليه والتقدمة له؛ لأن ذلك مجرى مجرى تكرير الإعلام^(٣) في التأكيد والإحكام، ومن ها هنا قالوا: إن الشيء إذا أضمر ثم فُسر، كان ذلك أفخم له من أن يذكر من غير تقدمة إضمار.

ويدلّ على صحة ما قالوه أننا نعلم ضرورةً في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ﴾ [الحج: ٤٦]، فخامةً وشرفاً وروعةً، لا نجد منها شيئاً في قولنا: «فإن الأبصار لا تعمي»، وكذلك السبيل أبداً في كل كلام كان فيه ضمير قصة، فقله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٧]، يفيد من القوة في نفي الفلاح عن الكافرين، ما لو قيل: «إن الكافرين لا يفلحون»^(٤) لم يُفد ذلك، ولم يكن ذلك إلا لأنك تُعلمه إياه من بعد تقدمة وتنبيه، أنت به في حكم من بدأ وأعاد ووطّد، ثم بنى^(٥) ولوّح

(١) المعنى: فقد علم ما جئت به من الخبر بعد أن وطأت ومهّدت له، ف«واو العطف قد يليها السابق، كما في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الشورى: ٣]» [راجع: مغني اللبيب (٢/ ٣١)].

(٢) هذا سمة خاصة بتقديم الاسم على الفعل، فهو الذي يؤدي إلى تأكيد الإسناد مثل عبد الله خرج أو قدم، وعد إلى عبارة الشيخ في صدر هذا الفصل: «فإذا عمدت إلى الذي أردت أن تحدث عنه بفعل فقدمت ذكره... إلخ». واللافت أن الشيخ يعلل لذلك التأكيد الذي تلمسه من تقديم الاسم على الفعل تعليلاً نفسياً يستبطن إحساس النفس وشعور القلب، فإذا قدمت الاسم... «فقد أشعرت قلب المخاطب» بأنك قد أردت الحديث عنه، فإذا ذكرت ذلك الحديث دخل على القلب دخول المأنوس به الممهّد له، فتقبله بلا تردد أو شك.

(٣) الإعلام: الإخبار، ومقصوده من العبارة أن نحو «عبد الله مات» جاء الإعلام بموت (عبد الله) بعد التنبيه له بتقديم (عبد الله)، وهذا يجري مجرى تكرار الإخبار في التأكيد كأنه قال: «مات عبد الله مرة بعد مرة»، ومع أن قول النحاة: «إن سبب التأكيد هو تكرار الإسناد» له وجه من الصحة إلا أنه ليس مقصود الشيخ تماماً؛ لأنه قال: يجري مجرى تكرار الإعلام، أي ينزل منزلته ويصير مثله وليس هو.

(٤) قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ﴾، وقوله: ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ ليسا مما نحن فيه من التقديم، وإنما استشهد بهما عبد القاهر لبيان أن ما فيهما من تفسير بعد إضمار يحقق ما يحققه التقديم من التفخيم والتشويق اللذين يشرف بهما الأسلوب ويقوي المعنى.

(٥) جملة «ولوّح ثم صرح» معطوفة على ما قبلها للبيان التكميلي؛ لأن التلويح كالبداية بالاسم في التنبيه والتشويق ويزيد، والتصريح بالخبر كالبناء في التمكين بعد الترقب ويزيد.

ثم صرّح، ولا يخفى مكان المزية^(١) فيها طريقه هذا الطريق.

ويشهد لما قلنا من أن تقديم المحدث عنه يقتضي تأكيد الخبر وتحقيقه له أنا إذا تأملنا وجدنا هذا الضرب من الكلام يجيء فيما سبق فيه^(٢) إنكار من منكر نحو أن يقول الرجل: «ليس لي علم بالذي تقول»، فتقول له: «أنت تعلم أن الأمر على ما أقول، ولكنك تميل إلى خصمي»، وكقول الناس: «هو يعلم ذاك وإن أنكر، وهو يعلم الكذب فيما قال، وإن حلف عليه»، وكقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(٣) [آل عمران: ٧٥]، فهذا من أبين شيء، وذاك أن الكاذب لاسيما في الدين لا يعترف بالعلم بأنه كاذب.

أو يجيء فيما اعترض فيه شك نحو أن يقول الرجل: «كأنك لا تعلم ما صنع فلان ولم يبلغك»، فيقول: «أنا أعلم ولكنني أداريه»^(٤).

أو في تكذيب مدّع، كقوله ﷺ: ﴿وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾^(٥) [المائدة: ٦١]، وذلك أن قولهم: (آمنا) دعوى منهم أنهم لم يخرجوا بالكفر كما دخلوا به، فالموضع موضع تكذيب.

أو فيما القياس في مثله ألا يكون كقوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا

(١) سبق الشيخ إلى بيان هذه المزية عند ذلك التعليل النفسي للتأكيد الناتج عن التقديم.

(٢) هذه سياقات أو مقامات أو معاني يعترضها الشك، وتحتاج إلى تأكيد، وهي تعتمد في هذا التأكيد على التقديم، ومن الواضح أن تتبع تلك المعاني والمقامات - كقيام الإنكار ومقام الشك ومقام التكذيب ومقام الوعد - لم يكن هدفًا أساسيًا، ولكنها جاءت تبعًا لهدف آخر هو البرهنة على أن التقديم يستلزم التأكيد حتمًا، فكل هذه المقامات والسياقات شواهد على تلك الحقيقة.

(٣) ذلك في قول اليهود: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيَّانِ سَبِيلٌ﴾ بقصدون العرب، وكانت بينهم وبين اليهود معاملات، فلما آمن من آمن من العرب حبسوا عنهم أموالهم، وزعموا أن ذلك في كتبهم، فذلك هو قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [راجع: الكشف، (١/٤٣٨)]، والشاهد أن تقديم الضمير في ﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ للتأكيد الذي يدفع الإنكار، ويزيد من التشنيع عليهم، ولو قال: ويعلمون أنهم يكذبون من غير تقديم، لكان فيه دليل على عمدتهم الكذب على الله، وكفي به إثماً مبينًا، ولكن لما كانت المراوغة طبيعة في اليهود بحيث لا يسلمون بهذا، واجههم بهذا الأسلوب القوي الذي لا يعطيهم فرصة للإنكار، ﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.

(٤) «أنا أعلم»: أقوى من «أعلم»، والداعي للتأكيد غرابة المعنى، وهو مداراة شخص ما مع العلم بإساءته.

(٥) سبق أن استشهد الشيخ بهذه الآية؛ لينفي عن التقديم الاختصاص، وأنه في الآية لمجرد التنبيه للمقدم، وأنه المقصود بالحديث قبل الحديث، وهنا يذكر الثمرة وهي التأكيد على تكذيب ادعائهم حين قالوا: «آمنا».

وَهُمْ يُخْلَقُونَ» [الفرقان: ٣]، وذلك أنّ عبادتهم لها تقتضي ألا تكون مخلوقة^(١)، وكذلك في كل شيء كان خبراً على خلاف العادة، وعما يستغرب من الأمر نحو أن تقول: «ألا تعجب من فلان^(٢)؟ يدعي العظيم وهو يعيا باليسير، ويزعم أنه شجاع وهو يفزع من أدنى شيء».

ومما يحسن ذلك فيه ويكثر الوعد والضمان، كقول الرجل: أنا أعطيك، أنا أكفيك، أنا أقوم بهذا الأمر، وذلك أن من شأن من تعدّه وتضمن له أن يعترضه الشك في تمام الوعد، وفي الوفاء به، فهو من أحوج شيء إلى التأكيد.

وكذلك يكثر في المدح كقولك: «أنت تعطي الجزيل، أنت تقري في المحل [الجدب]، أنت تجود حين لا يجود أحد، وكما قال:

ولأنت تفري ما خلقت وبعـ ض القوم يخلق ثم لا يفري^(٣)
وكقول الآخر:

نحن في المشتاة ندعو الجفلى^(٤)

(١) يعني: هؤلاء عبدوا مخلوقاً، والقياس في مثل المخلوق ألا يعبد، لذلك فإنهم لكي يستندوا إلى حجة في عبادتهم إياها ينكرون أنها مخلوقة على سبيل المغالطة، فدفع الإنكار بالتقديم الذي يؤكد أنها مخلوقة ﴿وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾.

(٢) قدم الشيخ للشاهد بـ «ألا تعجب من فلان؟» ليكون معبراً عما في الخبر من استغراب، وكان عليه أن يكتفي بالخبر، وأن يكون في ذاته ما يدعو للاستغراب.

(٣) يقال: «فريت الجلد فرياً إذا قطعته أو شققته، وهو في البيت مستعار للحسم والفصل السريع في الأمور، «خلقت»: عزمت وقدرت، فالشاعر يصف الممدوح بعلو الهمة ومضاء العزيمة، فإذا قدر أمراً وعزمه مضى بلا إبطاء في حين أن بعض القوم يُقدّر ولا يقدر ويعزم ولا يمضي، وإثبات هذه الصفة للممدوح ونفيها عن آخرين يدل على قصد تخصيص الممدوح بهذه الصفة، فلا يكون التقديم في هذا البيت لمجرد التأكيد كما يفهم من كلام عبد القاهر في هذا السياق.

(٤) تكملة البيت: «لا ترى الأدب فينا ينتقر».

والشاعر يفتخر بكرم قومه النادر في أوقات الشدة، «في المشتاة» أي في الشتاء حيث البرد والرياح وانقطاع الزرع وهلاك الضرع، وكرمهم حينئذ ليس مقصوراً على خاصة الناس لشهرة، ولكنه يمتد إلى عامتهم، لأنه طبيعة «ندعو الجفلى» فلا ترى «الأدب» أي الداعي منهم للمأدبة، «ينتقر» أي يتخير ويخص أحداً بالدعوة، فالشطر الثاني تفصيل لجملة «ندعو الجفلى»، والشاهد في تقديم المسند إليه «نحن» على الفعل «ندعو» تقديماً يؤدي إلى التأكيد في مقام الفخر الذي يتطلب التأكيد، وقدم الجار والمجرور «في المشتاة» على الفعل والمفعول، وهو من تقديم الزمن للمبادرة إلى بيان ملابسات الفعل التي تعطيه قيمة.

وذلك أن من شأن المادح أن يمنع السامعين من الشك فيما يمدح به ويباعدهم من الشبهة وكذلك المفتخر.

ويزيدك بياناً أنه إذا كان الفعل مما لا يشك فيه ولا ينكر بحال لم يكذب على هذا الوجه، ولكن يؤتى به غير مبني على اسم^(١)، فإذا أخبرت بالخروج مثلاً عن رجل من عادته أن يخرج في كل غداة، قلت: «قد خرج»، ولم تحتج إلى أن تقول: هو قد خرج، ذاك لأنه ليس بشيء يشك فيه السامع فحتاج أن تحققه، وإلى أن تقدم فيه ذكر المحدث عنه، وكذلك إذا علم السامع من حال رجل أنه على نية الركوب والمضي إلى موضع، ولم يكن شك وتردد أنه يركب أو لا يركب، كان خبرك فيه أن تقول: «قد ركب»، ولا تقول: «هو قدر ركب».

[التقديم بعد واو الحال]

فإن جئت بمثل هذا في صلة كلام ووضعت بعد واو الحال حُسْن حَيْثُذٍ، وذلك قولك: «جئته وهو قد ركب»^(٢)، وذاك أن الحكم يتغير إذا صارت الجملة في مثل هذا الموضع، ويصير الأمر بمعرض الشك، وذاك أنه إنما يقول هذا من ظن أنه يصادفه في منزله، وأنه يصل إليه من قبل أن يركب^(٣).

فإن قلت: فإنك قد تقول: «جئته وقد ركب» بهذا المعنى، ومع هذا الشك.

فإن الشك لا يقوى حينئذ قوته في الوجه الأول^(٤)، أفلا ترى أنك إذا استبطأت إنساناً

(١) استدل الشيخ فيما سبق بالمقامات المتعددة التي تقتضي التأكيد على أن التقديم فيها لهذا التأكيد، وهنا يستدل على تلك الحقيقة بالأفعال التي لا تحتاج إلى تأكيد، فلا يتقدم عليها شيء، وذلك كالأفعال المحسومة، والتي لا مجال فيها الإنكار أو شك، فإنها ليست في حاجة إلى أن يتقدمها شيء تبنى عليه، وهذا برهان فذ لا يكاد يلتفت إليه إلا أمثال عبد القاهر، ومن شواهد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النحل: ١].

(٢) هذه الصياغة لا يستسيغها الذوق، ولا يكاد يعثر على مثلها في الكلام الفصح بأن تسبق واو الحال والضمير قد والفعل الماضي مثل: «زرته وهو قد نام»، ولا أدري على أي نظير لها اعتمد الشيخ، وإنما تُقبل إذا وضع اسم ظاهر بدل الضمير مثل ما استشهد هو به فيما بعد بنحو: «أتانا والشمس قد طلعت».

(٣) يعني إذا كان الفعل مُسَلِّماً به قال: «قد ركب»، وإذا كان على خلاف ما يتوقع قال: «جئته وهو قد ركب»!!

(٤) يعني أن جملة «جئته وقد ركب» فيها تأكيد من (قد)، وربما قيلت في مجال تردد وشك، لكنه لا يقوى ولا يصل إلى درجة الشك عند قولك: «جئته وهو قد ركب»!! لتقديم الاسم.

فقلت: «أتانا والشمس قد طلعت» كان ذلك أبلغ في استبطائك له من أن تقول: «أتانا وقد طلعت الشمس»^(١)، وعكس هذا أنك إذا قلت: «أتى والشمس لم تطلع» كان أقوى في وصفك له بالعجلة، والمجيء قبل الوقت الذي ظن أنه يجيء فيه من أن تقول: أتى ولم تطلع الشمس بعد^(٢).

هذا، وهو كلام لا يكاد يجيء إلا نابياً^(٣)، وإنما الكلام البليغ هو أن تبدأ بالاسم وتبني الفعل عليه كقوله:

قد أغتدي والطير لم تكلم^(٤)

فإذا كان الفعل فيما بعد هذه الواو التي يراد بها الحال مضارعاً لم يصلح إلا مبنياً على اسم كقولك: «رأيتَه وهو يكتب»، و«دخلت عليه وهو يُملي الحديث»، وكقوله:

تمزّزتها والديك يدعو صباحه إذا ما بنو نعش دنوا فتصوبوا^(٥)

(١) الاستبطاء معنى مفهوم من ذكر طلوع الشمس في الجملة الحالية، وإنما كانت الأولى أبلغ في الدلالة على الاستبطاء لتقدم الاسم.

(٢) القوة جاءت من التأكيد الناتج من تقديم الاسم.

(٣) يقصد نحو «أتاني ولم تطلع الشمس» و«أتاني وقد طلعت الشمس» من كل فعل وقع بعد «واو»، ولم يُبين على اسم تقدم، فقد حكم عليه بالنبو، من نبا الطبع عن الشيء: نفر ولم يقبله، وعدم قبول الطبع لا يعني الخطأ، فهذان المثالان صحيحان من جهة اللغة، لكنهما يفتقدان البلاغة التي تجدها في «أتاني والشمس قد طلعت» لتقديم الاسم في هذا المثال تقديمًا يؤدي إلى التأكيد.

(٤) أغتدي: أخرج في الغداة والبكور، «ولم تكلم» كناية استعارية للبكور الشديد قبل خروج الطيور من أعشاشها. والشاهد هو تقدم الاسم بعد واو الحال على الفعل تقديمًا يؤكد النسبة المنفية في «لم تكلم» حتى لا تسمع إلا صمتًا، والمضارع المنفي بـ«لم» في حكم الماضي، فهذا من تقديم الاسم بعد واو الحال على الفعل الماضي بما يؤدي إلى التأكيد.

(٥) تمزّزتها: من مزّه يمزّه: مصّه، والضمير يعود للخمر في أبيات سابقة، وهذا الفعل كناية عن التلذذ بشرها، والجملة الفعلية الحالية «يدعو صباحه» كناية عن الصباح للصباح حتى يظهر، ويعتمد هذا على الاستعارة المكنية التي تصور الصباح صديقًا للديك يدعو له ليقبل عليه، أما الجملة الاسمية «والديك يدعو...» فإنها كناية عند البكور الشديد، و«بنو نعش» كناية عن الأموات، والمقصود بهم: الذين أسكرتهم الخمر، فطوحوا حتى صاروا كالأموات، فوراء الكناية استعارة، و«تصوبوا»: خفضوا رؤوسهم، واستند بعضهم إلى بعض من تأثير الخمر، وهو من صوب رأسه: خفضه، كما في القاموس، والفعل كناية عن شدة السكر، فجو البيت خر وسكر للندامى في البكور.

والشاهد في «والديك يدعو...»؛ حيث تقدم الاسم بعد واو الحال على الفعل المضارع، فهو تقديم لازم لا يصح النظم إلا به، وحسنًا ما انتهجه الشيخ من الربط بين الصواب والجمال في الأساليب.

ليس يصلح شيء من ذلك إلا على ما تراه^(١) لو قلت: «رأيتُه ويكتب»، و«دخلت عليه ويملي الحديث»، و«تغزتها ويدعو الديك صاحبه» لم يكن شيئاً^(٢).

ومما هو بهذه المنزلة في أنك تجد المعنى لا يستقيم إلا على ما جاء عليه من بناء الفعل على الاسم قوله تعالى: ﴿إِنَّ وَلِيِّ اللَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٦]^(٣)، وقول تعالى: ﴿وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْتَلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان: ٥]^(٤) وقوله تعالى: ﴿وَحَشِيرٌ لِّسَلْيَانٍ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾^(٥) [النمل: ١٧]، فإنه لا يخفى على من له ذوق أنه لو جيء في ذلك بالفعل غير مبني على الاسم فقيل: ﴿إِنَّ وَلِيِّ اللَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَيَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾، و«اكتتبها فتملى عليه»، و«وحشير لسلبيان جنوده من الجن والإنس والطير فيوزعون» لوجد اللفظ قد نبا عن المعنى، والمعنى قد زال عن صورته والحال التي ينبغي أن يكون عليها^(٦).

(١) المعنى قد تمَّ بهذه الجملة، وبعده: «لو قلت» ابتداء كلام لمزيد من الإيضاح، لكنه كان يحتاج إلى واو الاستئناف أو فاء التفرغ، «ولو قلت» أو «فلو قلت».

(٢) حاصل ما سبق أن الفعل إذا جاء بعد واو الحال وكان ماضياً صحَّ من غير بلاغة فيه، مثل: «أتاني وقد طلعت الشمس»، والبلغ فيه أن يتقدم الاسم «أتاني والشمس قد طلعت»، أما إذا كان الفعل مضارعاً فلا يصح النظم إلا بتقدم الاسم وبناء الفعل عليه.

(٣) ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ يرى عبد القاهر أن المعنى فيه لا يستقيم إلا ببناء الفعل المضارع على اسم يتقدمه، أي أن تقديم الضمير على الفعل لازم؛ لأنه يتعلق بالصحة والاستقامة، ولا تجد أحداً من المفسرين يقول: إن التقديم في هذه الآية للتأكيد، وتجهدهم يبحثون عن الدلالات غير المباشرة كالدلالة الناتجة عن الموقع والتي لحظها أبو السعود، وهو يذكر أن هذه الجملة تعليل لعدم المبالاة المفهومة من قوله في الآية السابقة: ﴿قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنْظَرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٥]، والجملة نفسها ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ تذييل مقرر المضمون ما قبلها، ﴿إِنَّ وَلِيِّ اللَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ﴾، وهذا ما لحظه الألويسي، وثمة دلالة ناتجة من التعريض والتي لحظها الشهاب عندما ذكر أن جملة ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ تعريض لمن فقد صلاح بالخذلان والمحق، وقد لفت ابن عاشور إلى دلالة صيغة المضارع «يَتَوَلَّى» على تجدد التولي واستمراره ليكون بشرى لكل مستقيم على هدي رسول الله ﷺ، وفي هذا بيان قيمة الصيغة التي اقتضت تقدم الاسم عليها.

(٤) اكتتبها: أمر بكتابتها حتى تُقرأ فيسمعها حسب زعمهم.

(٥) ﴿فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ أي: يُجس أو اخرهم على أوائلهم ليكونوا مجتمعين صفوفًا لا يتخلف منهم أحد.

(٦) يقصد أنه لو جيء في الشواهد السابقة بالفعل غير مبني على اسم قد تقدمه، فقيل مثلاً: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾، و«فتملى عليه» و«فيوزعون» لوجد اللفظ قد نبا والمعنى المراد؛ لأن هذا المعنى قد زالت صورته التي كان عليها، والمعروف أن أي تغيير في صورة المعنى بتأخير المقدم أو تقديم المؤخر يؤدي حتماً إلى تغيير المعنى، وكفى بهذا نبؤاً.

[التقديم في الخبر المنفي]

واعلم أن هذا الصنيع يقتضي في الفعل المنفي ما اقتضاه في المثبت^(١)، فإذا قلت: «أنت لا تحسن هذا» كان أشد لنفي إحسان ذلك عنه من أن تقول: «لا تحسن هذا»، ويكون الكلام في الأول مع من هو أشد إعجاباً بنفسه، وأعرض دعوى في أنه يحسن^(٢)، حتى إنك لو أتيت بـ«أنت» فيما بعد «تحسن» فقلت: «لا تحسن أنت» لم يكن له تلك القوة.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ﴾^(٣) [المؤمنون: ٥٩] يفيد من التأكيد في نفي الإشراف عنهم ما لو قيل: «وَالَّذِينَ لَا يُشْرِكُونَ بِرَبِّهِمْ أَوْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ» لم يفد ذلك، وكذا قوله تعالى: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٤) [يس: ٧]، وقوله

= وحاصل ما سبق عن التقديم في الخبر المثبت أن الاسم إذا تقدم على الفعل، فقد يفيد التخصيص «أتعلمني بضرب أنا حارشته» أو قد يكون لمجرد تأكيد المعنى وتقويته سواء كان هذا في الجملة الابتدائية نحو: «هما يلبسان المجد...» و«سليمي أزمعت بينا» أم كان هذا التقديم في جملة تابعة لجملة أخرى كالجملة الحالية نحو «تمزّتها والديك يدعو صباحه»، والجملة التذييلية المقررة لمضمون ما قبلها: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾، والجملة المنفرغة عن جملة أخرى: ﴿فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ و﴿فَهِىَ تُمَلِّ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ بالنظر لما قبلها، بيد أنه عندما يتقدم الاسم على الفعل في الجملة الحالية أو في الجملة المنفرغة عن جملة أخرى، فقد نبّه الشيخ إلى أن هناك شيئاً يدعو للتقديم -أهم من التأكيد- وهو حاجة المعنى وصحته؛ حيث «تجد المعنى لا يستقيم إلا على ما جاء عليه من بناء الفعل على الاسم»، وأنه لو لم يحدث هذا التقديم تغيرت صورة المعنى وزالت، وهذا يشوه المعنى ويزلزله ويؤدي إلى النبو، وهذه لفظة بالغة الأهمية؛ لأنها تتعلق بخصوصية في بناء المعنى فلا يستقيم إلا بها، وينبغي التنبيه إلى أن محي كل الشواهد في تقديم الضمير المنفصل لا يعني أن حديث التأكيد خاص بتقديم الضمائر بدليل استشهاد الشيخ للتقديم بعد واو الحال بقول الشاعر: «وقد أغتدي والطير لم تكلم»، وقول آخر: «تمزّتها والديك يدعو صباحه».

(١) يقصد ما سبق من تقديم المحدث عنه على الفعل المثبت وما يفيد من التأكيد مثل: «هما يلبسان المجد»، وأنت تحسن هذا الأمر، فمثل هذا نجده في النفي «أنت لا تحسن هذا» فهو أوكد من: لا تحسن، وأقوى في الرد على من هو أشد إعجاباً بنفسه.

(٢) يعني أن الكيفيات والخصوصيات تأتي تبعاً لأحوال المخاطبين وملابسات الخطاب.

(٣) ﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ﴾ المحدث عنه في الأصل هو اسم الموصول «الَّذِينَ»، لكن ترتب على انفصال الضمير «هُمْ» من الفعل «يُشْرِكُونَ» وتقدمه عليه أن يبنى عليه الفعل مع اسم الموصول، وأدى هذا إلى تأكيد نفي الشرك عنهم، وهذه الصياغة شائعة في سورة «المؤمنون»، وهي في الإثبات أكثر كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾. فهذا يفيد إثبات المحافظة على الصلوات لهم بشكل أقوى وأوكد مما لو قيل: والذين على صلواتهم يحافظون.

(٤) «حق القول...» حق العذاب على أكثر الناس بسبب تماديهم في الكفر، وقوله: ﴿فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ دليل على التمادي في الكفر والإصرار عليه، وقد تأكد بتقديم الضمير.

تعالى: ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ﴾^(١) [الفصل: ٦٦] و﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٢) [الأنفال: ٥٥].

[تقديم مثل وغير]

ومما يرى تقديم الاسم فيه كاللزام^(٣) «مثل» و«غير» في نحو قوله:
مثلك يثني الحزن عن صوبه ويسترد الدمع عن غربه^(٤)

وقول الناس: «مثلك رعى الحق والحرمة»، وكقول الذي قال له الحجاج: «لأهملك على الأدهم» يريد القيد، فقال على سبيل المغالطة: «ومثل الأمير يحمل على الأدهم

(١) هذا إخبار عن الكفار يوم القيامة حين ينادون ويقال لهم: ﴿مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ﴾، ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ﴾، وقد عرِّ عن عجز الجواب بعميت عليهم الأنباء، أي: صارت كالعمى عنهم لا تهتدي إليهم فلا يجيبون، وأصله: فعموا عن الإجابة أو عموا عن الأنباء، فجاءت العبارة على العكس أو القلب للتنبية إلى توزع الفكر وتشتته، حتى كأن الأنباء فاضت من أذهانهم، ويحاولون استحضارها فتستعصي عليهم، وقد تعدى الفعل بـ«على»، وأصله أن يتعدى بـ«عن»، وذلك لتضمنه معنى الخفاء والاشتباه، والشاهد في قوله: ﴿فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ أي: لا يسأل بعضهم بعضاً من فرط الدهشة والرهبه [راجع: إرشاد العقل السليم]، وقد تقدم الضمير لتأكيد ما هم فيه من دهشة وذهول.

(٢) لما كان الكفار هم شر ما يدب على الأرض لتماذيمهم في الكفر ورسوخهم فيه فرَّع على هذا التيسيس منهم وعدم التعب معهم طمعاً في إيمانهم بقوله: ﴿فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ وتقديم الضمير يؤكد تماذيمهم في رفض الإيمان، وصيغة المضارع تدل على أنه لا أمل في إيمانهم لا حاضراً ولا مستقبلاً، وأنه إن تجددت معهم الدعوة إلى الإيمان تجدد منهم الرفض.

(٣) هذا دقة عبد القاهر العالم النحوي، والذي يعلم أن القاعدة النحوية لا تلزم تقديم «مثل» و«غير»، ولكن يصير تقديمهما كاللزام لمزية بلاغية بحسب ما ورد من استعمالات العرب كثيراً.

(٤) «صوبه»: قصده، وغرب الدمع: مجراه ومسيله، ثم أطلق على الدمع نفسه حين يسيل. والبيت من قصيدة للمتنبي في عزاء صديق مات عمه، وهو يصفه بالجلد وقوة العزيمة في مواجهة الأحزان، فهو قادر على دفعها والتحكم في آثارها باسترداد الدمع الذي كان في طريقه للمسيل، إنه لا يجرده من المشاعر، ولكنه يسمو به عن الضعف.

والمقصود بـ«مثلك»: ما أضيف إليه أي أنت تثني الحزن... وتسترد الدمع، لكنه ترك هذا التعبير العادي وكني عنه بأن من كان مثله وعلى صفته، فإنه يصبر ويسمو، فيلزم منه أنه نفسه يفعل هذا بطريق الكناية واللزم ومن غير تعريض بأحد، وإذا كانت «مثل» من أجل هذا كان تقديمها كاللزام لما في التقديم من تقوية وتأکید يتناسب مع الكناية التي يثبت المعنى فيها إثباتاً مؤكداً لمجيء المعنى مقروناً بالدليل، فالمعنى هو قدرته على التحكم في حزنه ودمعه، والدليل عليه أن من كان مثله وعلى صفته يقدر على هذا التحكم، فيلزم منه أنه يقدر عليه.

والأشهب»^(١) [من الخيل]، وما أشبه ذلك مما لا يقصد فيه بـ«مثل» إلى إنسان سوى الذي أضيف إليه، ولكنهم يعنون أن كل من كان مثله في الحال والصفة كان مقتضى القياس وموجب العرف والعادة أن يفعل ما ذكر أو أن لا يفعل، ومن أجل أن المعنى كذلك قال:
ولم أقل مثلك أعني به سواك يا فردًا بلا مُشبه^(٢)

وكذلك حكم «غير» إذا سلك به هذا المسلك^(٣) فقليل: «غيري يفعل كذا» على معنى أني لا أفعله، لا أن يؤمى بـ«غير» إلى إنسان فيخبر عنه بأن يفعل، كما قال:
غيري بأكثر هذا الناس ينخدعُ

وذاك أنه معلوم أنه لم يرد أن يُعرض بواحد كان هناك فيستنقصه ويصفه بأنه مضعوفٌ يُغَرُّ ويُخدَع^(٤)، بل لم يرد إلا أن يقول: إني لست ممن ينخدع ويعتر، وكذلك لم يرد أبو تمام:
وغيري يأكل المعروف سَحْتًا وتشحبُ عنده بيضُ الأيادي^(٥)

(١) هذا نوع من البديع سماه السكاكي «الأسلوب الحكيم»، وهو تلقي المخاطب بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف مراده تنبيهًا على أنه الأولى بالقصد... إلخ، وقد سماه عبد القاهر بالمغالطة، ولكنه لم يذكر هذا الشاهد من أجل ما فيه من مغالطة، ولكن لما نحن فيه من تقديم «مثل»؛ حيث أريد بها الكناية عن كرم الأمير وعفوه، وأن من كان مثله، فإنه بكرم ويعفو، فيلزم من ذلك أن الأمير نفسه يفعل ذلك. (٢) البيت للمتنبى من القصيدة نفسها التي سبق منها، «فمثلك يشي الحزن...»، وهذا يؤكد أنه قصد بمثلك ما أضيفت إليه وهو الممدوح نفسه.

(٣) أي كان تقديمها كاللزام إذا أريد بها ما أضيفت إليه على سبيل الكناية. (٤) ينفي الشيخ قصد التعريض بأحد من وراء هذا الكلام اعتمادًا على مراد الشاعر الذي لا يقصد شخصًا معينًا يصفه بأنه ينخدع، ويدل الشطر الثاني على هذا: «إن قاتلوا جبنوا أو حذثوا شجعوا»، فالمعنى ينحصر في نفي الشاعر عن نفسه أن ينخدع بناس يعجبك حديثهم، لكن فعلهم على خلاف ما يقولون، ذلك بطريق الكناية وبواسطة «غير» التي تقدمت من أجل هذا، وإذا كان هذا حكمًا كالواجب في «مثل» و«غير»، وكان في قوة القاعدة، فإنه مستمد من عادة لغوية في الاستعمال تعكس المركز في الطباع العربية ويرتبط بمزية بلاغية، وما أكثر العادات اللغوية التي تثمر مزايا بلاغية.

(٥) السُّحْت: الحرام والباطل، وتشحب: يتغير لونها بسبب الهزال، وبيض الأيادي: أي: الأيادي التي تمتد بالعطاء من غير من. والبيت من قصيدة ينفي فيها عن نفسه اتهام الوشاة أنه هجا الممدوح، فكان همه الأول أن ينفي عن نفسه تلك التهمة دون التعريض بأحد، وقد ضمن هذا ثناءه على الممدوح بأنه صاحب معروف وأيادٍ بيضاء، وأن هذا يقابل بالشكر لا بالكران والجلود... كل هذا ضمَّنه في لباقة، وهو ينفي عن نفسه أن يأكل المعروف سحتًا، وأن تشحب عنده الأيادي البيضاء جحودًا ونكرانًا، لكنه لم ينف هذا عن نفسه بطريقة صريحة، ولكن بطريقة الكناية التي تؤكد المعنى «غيري يأكل المعروف...»، فإذا كان غيره يفعل هذا الذي لا يرضى عنه، فيلزم منه أنه لا يفعله بل يفعل عكسه.

أن يعرّض مثلاً بشاعر سواه، فيزعم أن الذي قُرف به ^(١) عند الممدوح من أنه هجاه، كان من ذلك الشاعر لا منه، هذا محال، بل ليس إلا أنه نفى عن نفسه أن يكون ممن يكفر النعمة ويلوّم.

واستعمال «مثل» و«غير» على هذا السبيل شيء مركوز في الطباع، وهو جارٍ في عادة كل قوم ^(٢)، فأنت الآن إذا تصفحت الكلام وجدت هذين الاسمين يقدمان أبداً على الفعل إذا نُحي بهما هذا النحو الذي ذكرت لك، وترى هذا المعنى لا يستقيم فيهما إذا لم يقدم ^(٣). أفلا ترى أنك لو قلت: «يئني الحزن عن صوبه مثلك»، و«رعى الحق والحرمة مثلك»، و«يحمل على الأدهم والأشهب مثل الأمير»، و«ينخدع غيري بأكثر هذا الناس»، و«يأكل غيري المعروف سحتاً»، رأيت كلاماً مقلوباً عن جهته، ومغيراً عن صورته، ورأيت اللفظ قد نبا ^(٤) عن معناه، ورأيت الطبع يأبى أن يرضاه ^(٥).

[الاستفهام والخبر يستويان فيما يترتب على التقديم فيهما من خصوصيات]

واعلم أن معك دستوراً لك فيه، إن تأملت، غنى عن كل ما سواه، وهو أنه لا يجوز أن يكون لنظم الكلام وترتيب أجزائه في «الاستفهام» معنى لا يكون له ذلك المعنى في «الخبر»، وذلك أن «الاستفهام» استخبارٌ، والاستخبار هو طلبٌ من المخاطب أن يُخبرك، فإذا كان كذلك كان محالاً أن يفترق الحال بين تقديم الاسم وتأخيره في «الاستفهام»، فيكون المعنى إذا قلت: «أزيد قام؟» غيره إذا قلت: «أقام زيد؟» ثم لا يكون هذا الافتراق في الخبر، ويكون

(١) قُرف به: رُمي به ظلماً.

(٢) مركوز في الطباع: مستقر في النفوس والملكات وفق العادة في بناء الكلام عند قوم أو أمة، وأكثر قوانين اللغة وقواعد تركيبها هي تسجيل للمركوز في الطباع، لكن يبدو أنه لما تكن هناك قاعدة نحوية تلزم تقديم «مثل» و«غير» احتكم الشيخ في رؤيته البلاغية إلى ما تقبله الطباع وجرت عليه العادة اللغوية في الاستعمال، وكان هذا هو دأب الشيخ عندما لا تسعفه القاعدة اللغوية أو حتى البلاغية، أن يحتكم إلى الطبع، ولذلك فهو مثلاً لا يرى بأساً في القول بالاستعارة في شاهد تقول القواعد البلاغية إنه تشبيه: «هي الشمس مسكنها في السماء... إلخ»، ويحتكم في ذلك إلى الطبع قائلاً: «وهذا أمر لا نتصف منه إلا باستعانة الطبع عليه».

(٣) يعني إذا تصفحت الشواهد وجدت هذين الاسمين «مثل» و«غير» يقدمان في الاستعمال على الفعل دائماً إذا نُحي بهما هذا النحو أي: أريد بهما ما أضيف إليهما على سبيل الكناية.

(٤) نبا اللفظ عن معناه: نَقَر وبعُد.

(٥) من الواضح في هذه الجملة أن الشيخ يحتكم إلى الطبع عندما لم تُسعه القاعدة اللغوية.

قولك: «زيد قام» و«وقام زيد» سواء، ذاك لأنه يؤدي إلى أن تستعمله^(١) أمراً لا سبيل فيه إلى جواب، وأن تستثبته^(٢) المعنى على وجه ليس عنده عبارة يثبت لك بها على ذلك الوجه.

وجملة الأمر، أن المعنى في إدخالك «حرف الاستفهام» على الجملة من الكلام، هو أنك تطلب أن يقفك في معنى تلك الجملة ومؤداها على إثبات أو نفي، فإذا قلت: «أزيد منطلق»؟ فأنت تطلب أن يقول لك: «نعم، هو منطلق»، أو يقول: «لا، ما هو منطلق»، وإذا كان ذلك كذلك كان محالاً أن تكون الجملة إذا دخلتها همزة الاستفهام استخباراً عن المعنى على وجه لا تكون هي - إذا نزع منها الهمزة - إخباراً به على ذلك الوجه؛ فاعرفه^(٣).

(١) أي: تطلب بالاستفهام معرفة شيء لا سبيل فيه إلى جواب صحيح طالما كان تقديم الاسم وتقديم الفعل سواء.

(٢) أي: تطلب تأكيد المعنى في الخبر، وليست ثمة عبارة تؤدي إلى التوكيد طالما كان تقديم الاسم وتقديم الفعل سواء في الخبر.

والشيخ يعني بهذه الفقرة أنه إذا ثبت وجود فرق بين تقديم الاسم وتقديم الفعل في الاستفهام، فمن المحال ألا يوجد مثله في الخبر؛ لأنه لو كان التقديم وعدمه سواء فيها لترتب عليه محال آخر، وهو أن يكون الاستفهام طلباً ليس له جواب صحيح، والخبر يتضمن معنى يصعب التعبير عنه بدقة. فلو قلنا مثلاً: «أزيد قام؟» بمعنى «أقام زيد؟» بلا فرق لترتب على هذا أن يكون الجواب عن الأول كالجواب عن الثاني، وهذا خطأ، ولو قلنا مثلاً: «محمد قام» بمعنى «قام محمد» بلا فرق لأدى هذا إلى خطأ هو سلب التقديم خاصية التوكيد.

(٣) يريد الشيخ من هذه الفقرة تأكيد مراده من الفقرة السابقة، وهو أن الاستفهام استخبار يؤدي في الجواب إلى خبر مثبت أو منفي، والنتيجة هي أنه لا فرق بين الخبر والإنشاء فيما يترتب على التقديم فيها من خصوصيات.

وهذا في المبدأ العام مع الفرق اليسير في التفاصيل، فمثلاً قد خلصنا فيما سبق إلى إن تقديم الاسم على الفعل في الخبر، إذا كان مثبتاً فقد يكون للتخصيص «أعلمني بضرب أنا حرشته»، وقد يكون لمجرد التوكيد «سليمي أزمعت بينا»، وإذا كان منفيًا فإن تقديم الاسم يفيد التخصيص دائماً: «وما أنا أسقمت جسمي به».

أما تقديم الاسم على الفعل في الاستفهام، فإنه يفيد التخصيص دائماً سواء كان الاستفهام إنكارياً - ومهما كان الاسم المقدم - كقوله تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ [الزخرف: ٣٢]، ﴿أَبَشْرًا مِّنَّا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُ﴾ [القمر: ٢٤] أم تقريرياً، كقوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، وقوله: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ [الأنبياء: ٦٢]، [راجع: كلام عبد القاهر في موضعه مما سبق].

فصل

«هذا كلام في النكرة إذا قدمت على الفعل أو قُدم الفعل عليها»

[تقديم النكرة بعد الاستفهام]

إذا قلت: «أجاءك رجل؟» فأنت تريد أن تسأله هل كان مجيء من واحد من الرجال إليه^(١)، فإن قدمت الاسم فقلت: «أرجل جاءك؟» فأنت تسأله عن جنس من جاءه، أرجل هو أم امرأة؟ ويكون هذا منك إذا كنت عَلِمْتَ أنه قد أتاه آتٍ، ولكنك لم تعلم جنس ذلك الآتي^(٢)، فسييلك في ذلك سبيلك إذا أردت أن تعرف عين الآتي فقلت: «أزيدُ جاءك أم عمرو؟».

ولا يجوز تقديم الاسم في المسألة الأولى^(٣)؛ لأن تقديم الاسم يكون إذا كان السؤال عن الفاعل، والسؤال عن الفاعل يكون إما عن عينه أو عنه جنسه^(٤)، ولا ثالث، وإذا كان كذلك كان محالاً أن تقدم الاسم النكرة وأنت لا تريد السؤال عن الجنس^(٥)؛ لأنه لا يكون لسؤالك حينئذ متعلق من حيث لا يبقى بعد الجنس إلا العين، والنكرة لا تدل على عين شيء فيسأل بها عنه^(٦).

(١) أي أن السؤال في «أجاءك رجل» عن الفعل الواقع من رجل ما.
(٢) أي أن السؤال لتصور الفاعل، وطالما كان المقدم اسماً نكرة، ودل السياق على معادل له مختلف في الجنس «أرجل جاءك؟» أي: أم امرأة، كان السؤال لتحديد جنس الفاعل رجلاً أم امرأة، وليس في كلامه ما يدل على أن تقديم النكرة في الاستفهام يدل على التخصيص لاسيما أنه قدر (أم) المعادلة ودل عليها وعلى المعادل عند توضيح التقديم في «أرجل جاءك؟»، فهو في معنى «أرجل هو أم امرأة؟»، ثم ذكر أن سبيل هذا سبيل المعرفة في «أزيد جاءك أم عمرو»، فالذي يسأل هذا السؤال لا يعنيه التخصيص في شيء.

(٣) أي التي يتقدم فيها الفعل نحو: «أجاءك رجل؟».
(٤) السؤال عن عين الفاعل: إذا كان معرفة مقدمة ووجد مُعَادِلُهُ: «أزيد جاءك أم عمرو؟»، والسؤال عن جنس الفاعل إذا كان نكرة مقدمة ووجد مُعَادِلُهُ ولو تقديمًا: «أرجل جاءك؟» أي: أم امرأة. والشيخ يقصد أنه لا يصلح شيء من هذين إذا كان السؤال عن الفعل.
(٥) حاصل هذا أنه لا يصح أحدهما في مكان الآخر، فإذا كان السؤال عن الفعل تقدم، وإذا كان السؤال عن جنس الفاعل تقدم الفاعل.

(٦) يعني إذا قدمت الاسم نحو «أرجل جاءك؟» كان السؤال حتمًا عن جنسه؛ لأنه إذا لم يقصد من التقديم حينئذ تحديد جنس الفاعل توجه السؤال عن عينه، ولكن النكرة لا تدل على عين شيء، فلم يبق إلا أن يكون تقديم الفاعل النكرة للسؤال عن جنسه.

فإن قلت: «أرجلٌ طويل جاءك أم قصير؟» كان السؤال عن أن الجائي كان من جنس^(١) طوال الرجال أم قصارهم؟ فإن وصفت النكرة بالجملة فقلت: «أرجلٌ كنت عرفته من قبل أعطاك هذا أم رجلٌ لم تعرفه» كان السؤال عن المعطي، أكان ممن عرفه قبل أم كان إنساناً لم تتقدّم منه معرفة له.

[تقديم النكرة في الخبر]

وإذ قد عرفت الحكم في الابتداء بالنكرة في الاستفهام، فأبني الخبر عليه^(٢)، فإذا قلت: «رجل جاءني» لم يصلح حتى تريد أن تعلمه أن الذي جاءك رجل لا امرأة، ويكون كلامك مع من قد عرف أن قد أتاك آتٍ. فإن لم ترد ذلك كان الواجب أن تقول: «جاءني رجل»، فتقدم الفعل^(٣).

وكذلك إن قلت: «رجل طويل جاءني» لم يستقم حتى يكون السامع قد ظن أنه قد أتاك قصير، أو نزلته منزلة من ظن ذلك^(٤).

وقولهم: «شرُّ أهرَّ ذا نابٍ»^(٥) إنما قُدِّم فيه «شرٌّ»؛ لأن المراد أن يُعلم أن الذي أهرَّ ذا الناب

= وهذا استدلال اعتمد الشيخ فيه على القياس المنطقي من مقدمات ونتائج مما أدى إلى تعقيد المراد، وكان حسبه أن يعوّل على عرف اللغة الذي لا يحتاج إلى برهان، فيقول مثلاً: إن أهل اللغة لا يميزون في استعمالهم تقديم النكرة بعد الاستفهام إلا عند إرادة السؤال عن جنسه، وكان هذا حسبه.

(١) كلمة «جنس» ليس لها مجال؛ لأن السؤال في «أرجل طويل جاءك أم قصير؟» ليس مقصوداً به تحديد جنس الفاعل، ولكن تحديد صفته «طويل أم قصير»، وحاصله: أنه إذا كان المعادل وصفاً مضاداً لصفة الفاعل المسئول عنه دلّ هذا على أن السؤال لتحديد صفة الفاعل مفردة كما في المثال السابق أم جملة كما في نحو: «أرجل كنت عرفته من قبل أعطاك هذا أم رجل لم تعرفه؟».

(٢) هذا يعني أن ما سبق عن الابتداء بالنكرة في الاستفهام يعد أساساً يبنى عليه الابتداء بالنكرة في الخبر، وهذا لا يعني بالضرورة أن يكون هذا هو نفس ذلك، وإنما يشتركان في الأساس وهو أن التقديم فيهما لا يكون إلا مراعاة لحال ما، ثم تكون بعد ذلك فروق بينها.

فالحال التي تُراعى في الاستفهام هي حال المتكلم نفسه الذي يكيف الأسلوب حسب حاجته، فقوله: «أرجل جاءك؟» بالتقديم؛ لأنه يعلم أن أت آتٍ، ولكن لا يعلم جنسه، ويسأل ليعلمه، أما الحال التي تراعى في الخبر، فهي حال المخاطب [راجع: تعقيب عبد القاهر على «رجل جاءني» و«رجل طويل جاءني» لترى هذا].

(٣) أي أن نحو: «جاءني رجل» خبر ابتدائي، لم يقصد منه الرد على مخاطب.

(٤) هذا يعني أن تقديم النكرة في هذا المثال يفيد قصر القلب؛ لأنه يكون خطاباً لمستمع يظن العكس.

(٥) أهر: حمله على المهريز، وهو أن يكشر السبع أو الكلب عن أنيابه إذا رأى ما يفزع، وشر أهرَّ ذا ناب: =

هو من جنس الشر لا جنس الخير، فجرى مجرى أن تقول: «رجل جاءني»، تريد أنه رجل لا امرأة، وقول العلماء^(١): إنه إنما يصلح^(٢) لأنه بمعنى «ما أهر ذا ناب إلا شر». بيان لذلك: ألا ترى أنك لا تقول: «ما أتاني إلا رجل» إلا حيث يتوهم السامع أنه قد أتتك امرأة، ذاك لأن^(٣) الخبر يتقضى النفي كون حيث يُراد أن يقصر الفعل على شيء، ويُنفى عما عداه. فإذا قلت: «ما جاءني إلا زيد» كان المعنى أنك قصرت المجيء على زيد، ونفيت عنه كل من عداه، وإنما يُتصور قصرُ الفعل على معلوم^(٤)، ومتى لم يُرد بالنكرة الجنس، لم يقف منها السامع على معلوم حتى تزعم أني أقصر له الفعل عليه، وأخبره أنه كان منه دون غيره.

واعلم أنا لم نرد بما قلناه، من أنه حسن الابتداء بالنكرة في قولهم: «شرُّ أهر ذا ناب»؛ لأنه أريد به الجنس أن^(٥) معنى «شرٌّ» و«الشرُّ» سواءً، وإنما أردنا أن الغرض من الكلام أن يُبين أن

= مثل يضرب في ظهور أمارات الشر ومخاييله، لما سمع قائله هريراً أشفق من طارق شر، فقال ذلك تعظيماً للحال عند نفسه ومستمعه [القاموس المحيط].

(١) يقصد سبويه ونصه كما ورد في «اللسان»: «وحسن الابتداء بالنكرة؛ لأنه في معنى ما أهر ذا ناب إلا شر... ألا ترى أنك لو قلت: أهر ذا ناب شر لكنت على طرف من الإخبار غير مؤكد، فإذا قلت: ما أهر ذا ناب إلا شر كان أوكد، وإنما احتيج في الموضع إلى التوكيد من حيث كان أمراً مهماً، وذلك أن قائل هذا القول سمع هريراً كلب فأشفق لاستماعه أن يكون لطارق شر... فقال تعظيماً للحال عند نفسه وعند مستمعه، [راجع: لسان العرب].

(٢) أي يصلح الابتداء بالنكرة، وقد جاء في عبارة سبويه «حسن الابتداء بالنكرة»، وهو أدق لمناسبة الحسن ما في الابتداء بالنكرة من خصوصية، ومن الواضح أن سبويه كان يفسر التقديم بالنفي والاستثناء لينبئه إلى إفادة القصر، لكنه لا يتحدث إلا عما فيه من التوكيد، لكن عبد القاهر كان يركز على المعنى الذي تتضمنه الجملة ودلالته على أن القصر استجابة لحالة خاصة ومراعاة لحال المخاطب، ولكن في هذا كلام سيأتي.

(٣) هذا التعليل يؤكد على ما يتضمنه تقديم النكرة من نفي ليتكون من الإثبات الصريح والنفي المتضمن معنى القصر، فنحو: شرُّ أهر ذا ناب، أي: أهره شر لا خير، وذلك قياساً على «رجل جاءني» أي: لا امرأة... كل هذا لتعليل الابتداء بالنكرة، وأنه يفيد القصر.

(٤) من المعلوم أن «رجل» نكرة، ولا يجوز الابتداء بالنكرة، كما لا يجوز قصر المجيء عليه في نحو: «رجل جاءني» إلا إذا كان معلوماً أو في حكم المعلوم، ولا يكون كذلك إلا إذا قصد به الجنس، أي أن الجائي من جنس الرجال لا من جنس النساء، ولم يذكر الشيخ مثل ذلك التفصيل في الاستفهام لسببين: الأول أن الاستفهام مسوغ للابتداء بالنكرة، الثاني أن تقديم النكرة في الاستفهام لا يفيد القصر.

(٥) هذه الجملة «أن معنى شر» في محل نصب مفعول لقوله في صدر العبارة «لم تُرد»، وعبارة عبد القاهر هنا بتصرف من عبارة سبويه في هامش الصفحة السابقة.

الذي أهر ذا الناب هو من جنس الشر لا جنس الخير^(١)، كما أنا إذا قلنا في قولهم: «أرجل أتك أم امرأة؟» أن السؤال عن الجنس لم نرد بذلك أنه بمنزلة أن يقال: «الرجل أم المرأة أتك»، ولكننا نعني أن المعنى على أنك سألت عن الآتي أهو من جنس الرجال أم جنس النساء؟ فالنكرة إذن على أصلها من كونها لواحدٍ من الجنس، إلا أن القصد منك لم يقع إلى كونه واحداً، وإنما وقع إلى كونه من جنس الرجال.

وعكس هذا أنك إذا قلت: «أرجل أتك أم رجلان؟» كان القصد منك إلى كونه واحداً دون كونه رجلاً، فاعرف ذلك أصلاً، وهو أنه قد يكون في اللفظ دليل على أمرين، ثم يقع القصد إلى أحدهما دون الآخر، فيصير ذلك الآخر - بأن لم يدخل في القصد - كأنه لم يدخل في دلالة اللفظ^(٢).

وإذا اعتبرت ما قدّمته من قول صاحب الكتاب: «إنك قلت: «عبد الله» فنبهته له، ثم بنيت عليه الفعل» وجدته يطابق هذا. وذاك أن التنبيه لا يكون إلا على معلوم، كما أن قصر الفعل لا يكون إلا على معلوم، فإذا بدأت بالنكرة فقلت: «رجل»، وأنت لا تقصد بها الجنس، وأن تُعلم^(٣) السامع أن الذي أردت بالحديث رجلٌ لا امرأة، كان محالاً أن تقول: «إني قدّمته لأبّنه المخاطب له»؛ لأنه يخرج بك إلى أن تقول: إني أردت أن أبّنه السامع لشيء لا يعلمه في جملة ولا تفصيل، وذلك ما لا يُشكُّ في استحالة؛ فاعرفه^(٤).

(١) يعني أن المقصود بالجنس ليس المعنى النحوي الذي يفاد من «أل» المقترنة بالنكرة، ولكن يقصد به المعنى الذي يدل سياق الكلام عليه.

(٢) حاصل كل هذا أن تقديم النكرة في نحو: «أرجل أتك؟» يحتمل قصد الجنس، فيكون التقدير «أم امرأة»، أو العدد فيكون التقدير «أم رجلان»، والسياق هو الذي يحدد قصد المتكلم، فإذا لم يوجد من السياق ما يدل على المقصود وجب النص على المعادل الذي يحدد المراد، فنقول مثلاً: «أرجل أتك أم رجلان؟» أو «أرجل أتك أم امرأة؟».

(٣) العطف على النفي يستلزم نفي المعطوف، فالمعنى: «وأن لا تُعلم السامع... إلخ».

(٤) حاصل هذا الكلام أن تقديم النكرة على الفعل في «رجل أتاني» لا بد أن يفيد الجنس، وأن الذي أتى رجل لا امرأة حتى يكون هناك مسوغ لتقديمه والتنبيه إليه وبناء الفعل عليه، فإذا بدئ بالنكرة ولم يقصد الجنس كان التقديم للتنبيه إلى مجهول وهو محال.

ويبدو أن هذه الرؤية تنطلق من أنه لا مسوغ للابتداء بالنكرة إلا حملها على معنى الجنس أو العدد، ولا أدري سبباً لهذا التضييق مع أن في الأمر متسع كأن نوجه الابتداء بالنكرة على التفضيم والتعظيم، فيكون «رجل أتاني» في معنى رجل عظيم أتاني.

القول في الحذف^(١)

= وهذا يدعوننا إلى عدة تساؤلات حول هذا الموضوع:

١- لماذا اعتمد الشيخ في الأساس على شواهد مؤلفة؟ ولماذا حصر تفسير الابتداء بالنكرة في ذلك المعنى الذي صال وجال وعاد وزاد ليرسخه وهو إفادة الجنس أي رجل لا امرأة، وأشار في إيجاز إلى إمكان إرادة العدد أي رجلان، مع أننا إذا عدنا إلى الكلام الفصيح المعتمد وجدنا دلالات أخرى للابتداء بالنكرة كالتكثير والتفخيم والتعظيم، وانظر مثلاً لحديث رسول الله ﷺ الذي رواه أبو داود، وجاء في كتاب «التاج الجامع للأصول» الجزء الخامس ص (١٣٨)، دار الفكر، طبعة ١٤١٠ هـ: «دخل رسول الله ﷺ المسجد ذات يوم، فإذا هو برجل من الأنصار يقال له أبو أمامة، فقال: «يا أبا أمامة!! مالي أراك جالساً في المسجد في غير وقت صلاة؟» قال: هموم لزممتني وديون يا رسول الله، قال: «أفلا أعملك كلاماً إذا قلته أذهب الله همك وقضى عنك دينك»، قلت: بلى يا رسول الله، قال: «قل إذا أصبحت وإذا أمسيت: اللهم أعوذ بك من الهم والحزن، وأعوذ بك من العجز والكسل، وأعوذ بك من الجن والبخل، وأعوذ بك من غلبة الدين وقهر الرجال». قال: ففعلت ذلك، فأذهب الله همي وقضى عني ديني» رواه أبو داود - التاج الجامع للأصول.

فقوله ﷺ: «هموم لزممتني» تقدمت النكرة على الفعل، من غير أن يقصد من هذا التقديم جنس ولا عدد، ولكن لإفادة التكثير والتفخيم في مقام البث والشكوى، وكأن التقديم هموم كثيرة أو عظيمة لزممتني، وكذلك فيما عطف عليه «وديون»، ويمكن أن يحمل قولنا: «رجل أتاني» على هذا أي إرادة التفخيم أو التعظيم، وكأنه التقديم: رجل عظيم أتاني.

٢- لم يستشهد عبد القاهر لتقديم النكرة من الكلام الفصيح الذي يعتمد عليه إلا بقولهم في المثل: «شر أهر ذا ناب»، وقد تبع سيبويه في أن معناه ما أهر ذا ناب إلا شر، لكن عبد القاهر زاد ففسره تفسيراً يتجه به لما سمي بعده بالقصر الإضافي؛ إذ قال: «المрад أن يعلم أن الذي أهر ذا الناب هو من جنس الشر لا جنس الخير»، ومعنى هذا أن المنفي خاص محدد، ولا يكون كذلك إلا إذا كان القصر ردّاً على مخاطب على سبيل الأفراد أو القلب أو التعيين.

وهنا نسأل: كيف يعقل أن يكون هناك مخاطب اعتقد اجتماع الخير والشر، فهيجاً ذا ناب، فأفرد القصر أحدهما أو كيف يعقل أن يكون هناك مخاطب اعتقد أن الذي هيج ذا ناب هو الخير لا الشر، فجاء القصر وقلب اعتقاده... إلخ، والخير لا يؤدي إلى تهيج أو تفريع لا لذي الناب ولا غيره حتى نفترض وجود مخاطب اعتقد ما اعتقده سابقاً، وهذا الشيء الذي لا يعقل نتيجة حتمية لتقدير عبد القاهر «الذي أهر ذا ناب هو من جنس الشر لا جنس الخير».

وهذا يجعلنا نعود إلى كلام سيبويه، فنقول عليه؛ إذ ردّ الابتداء بالنكرة في هذا المثل إلى التعظيم والتأكيد، وأن الذي قال: «شر أهر ذا ناب» قاله تعظيماً للحال عند نفسه وعند مستمعه، ولو قال: «أهر ذا ناب شر»، لكان على طرف من الإخبار غير مؤكد، وعد إلى جملة كلامه في هامش ٢، ص (١٨٧).

ولقد حُمل هذا الباب في دلائل الإعجاز ما لا يحتمله، وكانت كلمات سيبويه فيه أوجز وأصوب.

(١) أفرد الشيخ الحذف بالدراسة - على خلاف الرماني وأبي هلال؛ حيث جعلاه من ضربي الإيجاز «إيجاز الحذف وإيجاز القصر» - وذلك لأن عبد القاهر كان فيما يبدو يرى الحذف موضوعاً متميزاً =

هو بابٌ دقيقُ المسلك^(١)، لطيفُ المأخذ^(٢)، عجيبُ الأمر، شبيه بالسحر^(٣)، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر^(٤)، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة^(٥)، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تُبَيِّنْ.

[حذف المبتدأ]

وهذه جملةٌ قد تنكرها حتى تخبر، وتدفعها حتى تنظر، وأنا أكتب لك بديناً أمثلةً مما عرض فيه الحذف، ثم أنبهك على صحة ما أشرتُ إليه، وأقيم الحجة من ذلك عليه، أنشد صاحب الكتاب^(٦):

اعتاد قلبك من ليلي عوائده وهاج أهواءك المكنونة الطلل^(٧)
ربعٌ قواءٌ أذاع المعصراتُ به وكلّ حيران سارٍ ماؤه خضل^(٨)

- = جديراً بالاستقلال بخلاف إيجاز القصر الذي يتداخل مع أكثر أبواب البلاغة حتى تراه ثمرةً للتشبيه والاستعارة والتمثيل والكناية... إلخ.
- (١) المسلك: الطريقة والصياغة، ودقة المسلك: تعني نوع خفاء في مسلك الحذف وصياغته؛ لأن حذف بعض الكلام وترك بعضه قد يؤدي إلى تصدع بناء الكلام ما لم يكن دقيق المسلك.
- (٢) لطيف المأخذ: هو في معنى دقيق المسلك، وربما يزيد في الدلالة على صعوبة التناول والتعاطي.
- (٣) عجيب الأمر يؤدي إلى شبيه بالسحر ووجه الشبه هو الخفة والخفاء والإبهام والاستحواذ.
- (٤) إنما يكون ترك الذكر أفصح لما يقتضيه من أسرار وغايات بلاغية.
- (٥) يكون الصمت عن الإفادة - الحذف - أزيد للإفادة لما يترتب على ذلك الحذف من تعميم المعنى وتكثيره.
- (٦) يقصد سيبويه الذي أفاد من عبد القاهر في هذا الباب كثيراً.
- (٧) عوائد: جمع عائدة، وسميت بذلك لأن صاحبها يتعاقدها أي يرجع إليها مرة بعد أخرى، والمراد هنا ذكريات ليلي التي تقتحم قلبه وتأوي إليه فيفسح لها، هذا ما يقتضيه رفع العوائد ونصب القلب، وهذا المعنى ينسجم مع وصف أهواء بالمكنونة، فهي مستورة مطوية في قلبه حتى تهيجها رؤية الأطلال فتبدو سافرة، والشاعر يقصد نفسه ولكن جرد منها شخصاً، وهو يشير إلى حاجته إلى صاحب يسمع له ويشاركه مشاعره.
- (٨) الربيع: محلة القوم ومنزلهم، ويطلق على القوم مجازاً، لكنه في البيت بمعناه الحقيقي. و«قواء»: قفر، وفيه كناية عن بعد العهد بساكنيه، ويوحي بالوحشة والشجن، «أذاع المعصرات به»: طمست معالمه المعصرات وهي الرياح العاصفات، وقد عطف عليه «كل حيران سار ماؤه خضل» أي: وما زاد في طمس المعالم كل سحاب ثقيل محمل بالمطر الغزير لا يكاد يتحرك من مكانه، فهو متردد كأنه حيران، حتى إذا صبّ ذلك السحاب المعبأ ماءً كان أقوى في تغيير المعالم.
- والشاهد: «ربيع قواء» ففيه حذف مبتدأ، والتقدير ذاك ربع أو هو ربع على الاستئناف، وأذاع المعصرات به استئناف معلل لقفر الربع، ومجيء الاستئناف بعد الاستئناف يدل على حال الوجد المعنى =

قال^(١): «أراد^(٢) ذاك ربع قواء أو هو ربع» قال: ومثله قول الآخر:
 هل تعرفُ اليومَ رسمَ الدَّارِ والطلُّلا كما عرفت بجفن الصَّيقلِ الخِلِّلا^(٣)
 دارٌ لمروءةٍ إذ أهلي وأهلُهُم بالكَانِسيةِ نرعى اللهو والغزلا^(٤)

كأنه قال: تلك دار. قال شيخنا^(٥) رحمه الله: ولم يحمل البيت الأول على أن الربع بدل من الطلل؛ لأن الربع أكثر من الطلل، والشيء يبدل مما هو مثله أو أكثر منه، فأما الشيء من أقل منه ففاسدٌ لا يُتصوَّر، وهذه طريقةٌ مستمرة لهم إذا ذكروا الديار والمنازل^(٦).

= الذي أفعمته الأحران، فلا يقدر على اتصال الكلام، وهذا أولى من مراعاة التبعية في تلك الجمل، وقد استبعد الشيخ التبعية في «ربع» لسبب نحوي يبدو من تعقيبه الموجز.
 ومن الواضح أن الشيخ يعتمد في تحديد المحذوف على الإعراب، وإذا كان الحذف يتحدد بواسطة النحو وهو شكل من أشكال النظم، فالنظم يعتمد على معاني النحو.
 (١) فاعل «قال» هو سيبويه الذي أنشد البيتين وعقب عليهما.
 (٢) فاعل «أراد» هو الشاعر.

(٣) جفن السيف: غمده، والتعبير بالجفن؛ لأنه يغطي السيف كما يغطي الجفن عينه، وهو من المجازات المنسية، والصيقل: هو الذي يصنع السيوف ويجلوها، ثم أطلق على السيف المصقول، والخللا: نقوش بغمد السيف تذهب فيه يميناً وشمالاً، وقد شبهت بها آثار الديار، والاستفهام في «هل تعرف» للاستخبار؛ لأنه بمعنى أخبرني لكنه لا يخلو من الإحساس بالغرابة والدهشة لما صارت إليه الديار «اليوم»، والتشبيه يقوم مقام الجواب الذي يأتي بعد ترقب واستشراق على سبيل الاستئناف البياني، وتقديره: «رسم الدار والطللا كالنقوش والخطوط التي عرفتها بغمد السيف»، والمقصود التشبيه في الهيئة والشكل لا في الحجم أو المقدار.

(٤) الكانسية: اسم مكان أو حي تقع فيه دار مروءة التي صارت رسوماً، وفي قوله: «نرعى اللهو والغزلا» جعل اللهو والغزل موضع الرعاية عندهما، والشاهد هو بناء الكلام على الاستئناف، وحذف المبتدأ في «دار لمروءة» أي تلك دار، والأولى حمل جملة «نرعى اللهو...» على الاستئناف بدلاً من الحال؛ ليكون توالي الاستئناف موحياً بالحال البائسة والنفس الحزينة التي يخرج منها الكلام على دفعات ذلك لأن الاستئناف يبنى على قطع الكلام قبله.

(٥) يقصد الشيخ أبا الحسن الفارسي، وما قاله ليس تعليقاً على هذين البيتين، ولكنه تعقيب على البيت السابق «ربع قواء...».

(٦) هذا يدل على تتبع واستقصاء الشيخ ما توفر له من أشعار العرب، وطول النظر فيها حتى خلص إلى هذه النتيجة، وهي حذف المبتدأ إذا ذكروا الديار والمنازل، ولم يذكر لذلك سراً، وهو فيما يبدو عادة عربية في بناء الكلام يمكن أن ترجع إلى ما سَمَّاهُ البلاغيون المتأخرون بـ«الاحتراز عن العبث ببناءً على الظاهر»؛ لأن ذكر المبتدأ يكون عبثاً إذا كان مفهوماً عند حذفه، ويدل ظاهر الكلام عليه، ثم إن في الحذف لمحة نفسية هي الإشارة إلى أن ما يشير إليه المحذوف إذا كان اسم إشارة أو أن ما يعود إليه المحذوف إذا =

وكما يُضمرون المبتدأ فيرفعون^(١)، فقد يضمرون الفعل فينصبون^(٢)، كبيت الكتاب أيضًا:

ديارَ مِيةَ إذ مَيَّ تُسَاعِفُنَا ولا يُرى مِثلُها عُجْمٌ ولا عَرَبٌ^(٣)

أنشده بنصب «ديار» على إضمار فعل، كأنه قال: اذكر ديارَ مِيةَ.

[المواضع التي يطرد فيها حذف المبتدأ]

ومن المواضع التي يطرد فيها حذف المبتدأ «القطع والاستئناف»^(٤) يبدءون بذكر الرجل، ويقدمون بعض أمره، ثم يدعون الكلام الأول، ويستأنفون كلامًا آخر^(٥)، وإذا فعلوا ذلك أتوا في أكثر الأمر بخبرٍ من غير مبتدأ. مثال ذلك قوله:

وعَلِمْتُ أَنِي يَوْمَ ذَا كُنْ مَنَازِلُ كَعَبًا وَنَهْدًا^(٦)

= كان ضميرًا قد سقط من الوجود، ولم تبق سوى بعض آثاره، فيحسن أن يقال للذي زال وذهب «رَبْع»، ولا يقال: ذاك رُبْع، وأن يقال: «ديار»، ولا يقال: تلك ديار.

(١) أي: يرفعون الخبر.

(٢) أي: ينصبون المفعول، فيكون نصبه دليلًا على إضمار الفعل، والتعبير بالإضمار أولى من التعبير بالحذف؛ لأن إضمار الشيء يعني وجوده رغم استتاره، لكن الحذف يعني الإزالة والمحو.

(٣) تُسَاعِفُنَا: تواتينا ولا تبخل علينا، و«لا يرى مثلها عرب ولا عجم» كناية عن الجمال المنفرد، فهي رغم هذا لا تجدها ما تجده لمثلها من التمتع والتدلل؛ لأنها تُسَاعِفُ ولا تمنع.

والشاهد هو حذف الفعل بدل نصب (ديار)، وقد تدرج الشيخ من حذف المبتدأ وهو أحد عنصري الجملة إلى حذف الجملة الفعلية، ولا يكون هذا مع بقاء المتعلق إلا لاعتیاد أهل اللغة عليه وكثرة استعمالهم إياه.

(٤) هذا يؤكد منهج التتبع والاستقراء الذي دأب الشيخ عليه، وقد استنبط منه في هذا الباب أن حذف المبتدأ يطرد ويدوم عند ذكر الديار والمنازل، ومع القطع والاستئناف.

(٥) يقصد معنى جديدًا، وعادةً ما تكون بينه وبين الذي قبله صلة معنوية، وقد سمّاها المتأخرون «شبه كمال الاتصال»؛ لأن الكلام المستأنف كالجواب عن سؤال يثيره الكلام قبله.

(٦) منازل: محارب، وكعبًا ونهْدًا: قبيلتان، وحلقًا: دروع منسوجة حلقتين حلقتين، وقدًا: ترس من جلد تنقى به ضربات الخصوم.

والشعر لعمر بن معدى كرب، ويعني أنه يجارب أقوامًا شجعان، وأنه يعلم ذلك مع ما يستلزمه من التهيؤ والاستعداد واستنفار كل طاقة وعدم الاستهانة بالخصم، وقد كنى عن شجاعته ودلّ عليهم بهذه الصورة «إذا لبسوا...» أي إذا لبسوا الحديد تحولوا إلى نمور في الجراءة والسرعة وخفة الحركة، ويساعدهم على هذا أن ما لبسوه من دروع «حلقًا» مما يؤدي إلى مرونة الحركة، و«قدًا» مما يشعرهم بالثقة والأمان.

قَوْمٌ إِذَا لَبَسُوا الْحَدِيدَ ——— دَنَمَرُوا حَلَقًا وَقَدًّا

وقوله:

هُمْ حَلَّوْا مِنَ الشَّرَفِ الْمَعْلَى وَمِنْ حَسَبِ الْعَشِيرَةِ حَيْثُ شَاءُوا^(١)
بُنَاءُ مَكَارِمٍ وَأَسَاءَةُ كُلِّمْ دَمَاؤُهُمْ مِنَ الْكَلْبِ الشَّفَاءِ

وقوله:

رَأَى عَلَى مَا بِي عُمِيلَةٌ فَاشْتَكَى إِلَى مَالِهِ حَالِي أَسْرَ كَمَا جَهَرَ

ثم قال بعد:

عُلَامٌ رَمَاهُ اللَّهُ بِالْخَيْرِ مُقْبِلًا لَهُ سِيمَاءٌ لَا تَشْقُ عَلَى الْبَصَرِ^(٢)

= والشاهد هو قطع الكلام مع نهاية البيت الأول، واستئنافه بالبيت الثاني الذي بني على حذف المبتدأ بما يؤدي إلى ضرب من الإيجاز يتناسب مع روح القوة السائدة، والشاعر يريد أن يصل من وصف خصومه بالشجاعة إلى شجاعته هو؛ لأنه لا يهاب الشجعان، ولا يكف عن منازلتهم كما يدل التعبير بالاسم «منازل».

(١) الشرف المعلى: هو الذي بلغ أقصى الغايات، وأساءة: جمع آس وهو الطيب المداوي، والكلب: داء يصيب الرجل إذا عضه كلب، فينبج مثله، ويقصد بالبيت الأول أن المدحوحين قد بلغوا من الشرف والحسب أعلى درجة، وكلمة «حلوا» هي التي حركت المعنى وجسدت السمو والرقى والمنزلة الرفيعة. وفي البيت الثاني يعني أن ما بلغوه ليس غريباً ولا طارئاً، فهم بناء مكارم، وهم «أساءة كلم» كناية عن إغاثة كل ملهوف وجبر كل كسير، وقد كنى عن أصلاتهم وأن جذور الملك ضاربة فيهم برمز أسطوري هو أن دماءهم تشفي من عضه الكلب، وكانوا يعتقدون أن سقيا دماء الملوك تشفي من عضه الكلب، وفي هذا البيت كثافة تصويرية تبدأ بالتشبيه الذي قدر فيه المشبه، وكأنه موجود؛ لأن بناء الكلام يقتضيه، أي: هم بناء مكارم، مع ما في المشبه به من استعارة تعقبها استعارة أخرى في «أساءة كلم»؛ حيث صوّر نجدتهم للملهوفين، وكأنهم يداون الجراح، ولو قدر ضمير «هم» في «أساءة كلم» لكان فيه تشبيههم بالمعالجين للجراح، وهذا فضلاً عن الكناية في الشطر الثاني، وهذه الكثافة التصويرية نتيجة طبيعية لغرابة المعاني وورقي الإحساس بها.

لقد صرّح بالضمير «هم» مقدماً على الفعل في البيت الأول للتنبية إليهم، وأنهم هم المقصودون بالحديث قبل أن يأتي الحديث، ثم قطع هذا واستأنف بالبيت الثاني الذي يقوم مقام الدليل على ما ادعاه قبله، وحسن حذف المبتدأ في ذلك الاستئناف، فقال «بناء مكارم... إلخ»؛ لأن من يستمع إلى تلك الدعوى العريضة في البيت الأول يستشرف إلى بيانٍ ودليل عليها، فجاء الاستئناف محذوف المبتدأ ليسعف استشرافه.

(٢) البيتان لأسيد الفزاري في مدح عميلة الفزاري، وكان جميلاً غنياً منح الشاعر كثيراً من ماله فأغناه =

وقوله:

إذا ذكر ابننا العنبرية لم تضق ذراعي وألقى باستيه من أفاخر
هلالان، حمالان في كل شتوة من الثقل ما لا يستطيع الأباغر^(١)

«حمالان» خبر ثانٍ وليس بصفة، كما يكون لو قلت مثلاً: «رجلان حمالان»^(٢).

ومما أعتيد^(٣) فيه أن يجيء خبراً قد بُني على مبتدأ محذوف قولهم بعد أن يذكروا الرجل:
فتى من صفته كذا، وأغر من صفته كيت وكيت؛ كقوله:

ألا لا فتى بعد ابن ناشرة الفتى ولا عرف إلا قد تولى وأدبرا
فتى حنظلي ما تزال ركابُهُ تجود بمعروف ويُنكر مُنكرًا^(٤)

= بعد فقر، والسيمياء: العلامة، ولا تشق على البصر يعني له قبول ولا تتعب العين من النظر إليه، لقد تمَّ ما يدل على العطاء في البيت الأول، فقطع معه ثم استأنف بالثاني ليضيف وصف الممدوح بالغنى والجمال، فبنى الكلام على حذف المبتدأ، لكن لغة الشعر تشي بمطعن في الممدوح؛ لأنه ما أعطي إلا بعد أن توسل إلى ماله واشتكى إليه سوء حال قريبه، مرة سرًا ومرة جهراً، وليست هذه عادة الشعراء في الحديث عن الكرم. وغلام في الأصل تقال للابن الصغير وللعبد المملوك، وقد تطلق على الرجل مجازاً باعتبار ما كان، ولا يستبعد أن يكون وراء هذا اللفظ حزازات القرابات عندما تتفاوت بينهم الدرجات، وناهيك عن التعبير بـ«رماه الله»، وأي خير هذا الذي يُرمى به وفي الرمي فجاءة وإصابة، ولا يخفى ما في الوصف الأخير من فتور؛ لأنه ينفي ولا يثبت، وفرق بين قولنا: له سيمياء تمتع النظر، وقوله: «لا تشق على البصر»!! كل هذا يشير إلى فتور هذا المدح وافتناده إلى رصيد من المشاعر الصادقة، وهو يدل على أن الباعث على حذف المبتدأ في: «غلام رماه...» ضيق لا يسعف على الذكر، وربما كان وراءه استكثار النعمة على ذلك الغلام.

(١) وهذا أيضًا من المدح المتواضع والفخر الذي لا خير فيه، وحسبك هذه الكناية الرديئة «وألقى باستيه من أفاخر» يعني قعد وسكت، وقد جعل الشاعر بني العنبرية يحملان ما لا تستطيع الأباغر حمله، والمقصود المدح بالجود، ولكن اللفظ لا يليق.
والشاهد هو بناء هذا الشعر على القطع في البيت الأول، ثم الاستئناف بالثاني مع حذف المبتدأ في «هلالان».

(٢) يعني: التقدير هما هلالان في علو المنزل وفي الاهتداء بهما، وهما حمالان للعطاء إلى المحتاجين في أعصاب الأوقات حين يقل العطاء «كل شتوة».

(٣) أي: مما اعتاده الفصحاء في كلامهم.

(٤) هذا الشعر في رثاء عبد الله بن ناشرة الذي غلب على سجستان أيام عبد الله بن زبير، وكان جوادًا شهيمًا، ومعنى البيت الأول: لا فتى في الدنيا بعد الفتى ابن ناشرة، ولا معروف بعد معروفه، ثم قطع الكلام عند هذا، واستأنف الحديث عنه في البيت الثاني فقال: فتى حنظلي، فبنى الكلام على حذف المبتدأ أي =

وقوله:

سأشكر عَمْرًا ما تراخت مَنِّي
فتى غير محبوب الغنى عن صديقه
أيادي لم تُثَنَّن وإن هي جَلَّتْ
ولا مُظْهَرُ الشُّكوى إذا النَّعْلُ زَلَّتْ^(١)

ومن ذلك قول جميل:

وهل بثينة يا للناس قاضيتي
ترنو بعيني مهاة أقصدت بها
دَينِي، وفاعلة خيرًا فأجزها
هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة
قلبي عشية ترميني وأرميها
من الأوانس مكسال، مُبْتَلَة
رَبِّ العِظام بلا عيب يُرى فيها^(٢)
خَوْدُ غَذاها بِلين العيش غاذيها

وقوله أيضًا:

إني عَشِيَّة رُحْتُ وهي حزينَة
وتقول بَتُّ عندي، فديتك ليلة
تشكو إليَّ صابابةً لصبور
غراء مِبْسَامٍ، كأن حديثها
أشكو إليك، فإن ذاك يسير
دُرٌّ تحدرَ نَظْمُهُ مَثُور^(٣)

= هو فتى، فهذه الطريقة كالقطع والاستئناف الذي سبق حديث الشيخ عن الحذف فيه سوى أنه أراد أن ينبه هنا إلى أن الإخبار عن المبتدأ المحذوف يكون بخبر ممتلئ بالإخبار، ويبحث على الإعجاب والإكبار، كما يتبين في هذا الشاهد والشواهد التي تليه. «فتى حنظلي» نسبة إلى حنظلة بن مالك بن مناة من تميم، وكان مشهورًا بالكرم، يريد أن كرم ابن ناشرة ليس صفة طارئة، ولكنها متأصلة موروثه.

(١) يعني البيت الأول أنه سيظل يشكر عَمْرًا طول عمره لأيديه البيضاء التي امتدت إليه من غير مَنْ، رغم كثرتها وعظمتها، ثم قطع الكلام واستأنف بالبيت الثاني الذي بُني على حذف المبتدأ «فتى غير محبوب...»؛ لأن هذا الحذف هو اللائق بجلال المعنى وما فيه من إعجاب وإكبار لصفتين بينهما ضرب من المقابلة، فخبره ظاهر غير مستور لأحبته، لكنه يخفي ما قد يصيبه من شر حتى لا يؤذي أحدًا، ولو قال: هو فتى لترهل ذلك المعنى وذهب جذبه وأسرته.

(٢) بعد أن توسل بالاستفهام إلى صاحبة العيون التي تشبه عيون المها في سحرها، والتي رمتها بسهامها - قطع الكلام ثم استأنف شيئًا جديدًا، فبنى كلامه على حذف المبتدأ في «هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة» للتنبيه على أن هذه الصفة محور اهتمامه، فسلط الضوء عليها، وهي كناية عن نحافة الخصر وامتلاء العجز، وما بعد ذلك من صفات هي كنايات عن البضاضة والامتلاء، وكان ذلك مرغوبًا عندهم، وخود: هي الفتاة الحسنة الخلق أو الجارية الناعمة.

(٣) أصل ترتيب البيت الأول: إني لصبور عشية تركتها وهي حزينَة تشكو إليَّ.. والبيت الثاني: «وتقول...» =

وقول الأقيشر في ابن عم له موسر، سأله فمنعه وقال: كم أعطيك مالي وأنت تتفقه فيما لا يُغنيك؟ والله لا أعطيتك، فتركه حتى اجتمع القوم في ناديهم وهو فيهم، فشكاه إلى القوم وذمه، فوثب إليه ابن عمه فلطمه، فأنشأ يقول:

سريعٌ إلى ابن العم يُلطِّمُ خَدَّه وليس إلى داعي الندى سريع
حريصٌ على الدنيا مُضَيِّعٌ لدينه وليس لما في بيته بُمضِيعٌ^(١)

فتأمل الآن هذه الأبيات كلها، واستقرها^(٢) واحداً واحداً، وانظر إلى موقعها في نفسك وإلى ما تجده من اللطف والظرف إذا أنت مررت بموضع الحذف منها، ثم فليَّت النفس عما تجد، وألطفْتَ النظر^(٣) فيما يُحسُّ به، ثم تكلف أن تردّ ما حذف الشاعر، وأن تخرجه إلى لفظك وتوقعه في سمعك، فإنك تعلم أن الذي قلتُ كما قلت^(٤)، وأن رُبَّ حذفٍ هو قِلادة الجيد وقاعدة التجويد، وإن أردت ما هو أصدق في ذلك شهادةً وأدل دلالةً، فانظر إلى قول عبد الله بن الزبير يذكر غريباً له قد ألحَّ عليه:

عرضتُ على زيد ليأخذ بعض ما يحاوله قبل اعتراض الشواغل

= معطوف على «تشكو إليّ» وهو من العطف التفسيري، أي أن البيتين وُضعا وضعا واحداً، وهما في حكم جملة واحدة، ثم استأنف في البيت الثالث حديثاً عنها مبنياً على حذف المبتدأ، وهو (ضميرها المستتر) الذي يعود إليها، وكأنه يحاول أن ينسأها لكن أوصافها تخايله «غراء ميسام...».

لكننا نعجب كيف يتفق الوصف «ميسام» وقد تركها حزينة تشكو؟! وكيف تخيّل جمال الدر يتحدّر من حديثها وهي تتألم وتتوسل إليه أن يبقى؟ إلا أن تكون تلك نرجسية، وتعويض الحرمان بالكلام، وتخيل ما لا يمكن حصوله حاصلاً، فمثل جميل لا يروح ويترك بثينة وقد قالت له: «بثّ عندي فديتك ليلة...»، فالمرجح أنها لم تقل، أي أن حذف (ضميرها) «المبتدأ» يثني بحرمانه منها، والتسلي باستدعاء أوصاف لها يتلذذ باستدعائها، وهي البهاء والابتسام وحلو الكلام.

(١) البيتان للمغيرة بن عبد الله المعروف بالأقيشر، وقد بناهما على حذف المبتدأ، والتقدير: هو سريع، وهو حريص، وإنما حذفه ضيقاً به وإهمالاً له، وكأن نفسه لا تسعفه بذكره لبيخله، وقد كنى عن هذا البخل مرتين بطريق الكناية، الأولى: قوله في البيت الأول: «وليس إلى داعي الندى سريع»، والثانية: قوله في البيت الثاني: «وليس لما في بيته بمضيع»، وهذه أمعن في الدم.

(٢) استقرها: عدها وتتبعها واحدة واحدة.

(٣) فليت: فتشت. وألطفت النظر: دقت وأمعنت.

(٤) هذه تجربة عملية لإثبات قيمة الحذف وهي إظهار المحذوف والتنصت لأثره السيئ في السمع، ويقصد بالذي قلت لك: الأثر النفسي للحذف وما يترتب عليه من اللطف والظرف، وعد إلى كلامه عقب البيت الأخير «حريص...».

فدبَّ ديبُ البغل يألُم ظهره وقال: تَعَلَّم، إنني غير فاعل
تثاءب حتى قلت: داسعُ نفسه وأخرج أنيأباله كالمعاول

الأصل: حتى قلت: «هو داسع نفسه» أي: حسبته من شدة التأوب ومما به من الجُهد يقذف نفسه من جوفه ويخرجها من صدره، كما يدسع البعير جِرَّتَه^(١)، ثم إنك ترى نصبة الكلام وهيئته تروم منك أن تنسى هذا المبتدأ وتباعده عن وهمك، وتجتهد أن لا يدور في خلدك ولا يعرض لخطرِكَ، وتراك كأنك تتوقاه توقّي الشيء تكره مكانه، والثقل تحشى هجومه^(٢).

ومن لطيف الحذف قول بكر بن النطاح:
العَيْنُ تُبدي الحُبَّ والبُغْضا وتُظهِرُ الإِبْرَامَ والنَّقْصَا
دُرَّةٌ ما أنصفتني في الهوى ولا رَحِمْتَ الجَسَدَ المنْضَى
غَضَبِي، ولا والله يا أهلها لا أَطْعِمُ البَارِدَ أو تَرْضَى^(٣)

يقول في جارية كان يُحِبُّها، وسُعِيَ به إلى أهلها فمنعوها منه، والمقصود قوله: «غضبي»،

(١) أي أن هذه صورة مستعارة من البعير إذا دسع بجرتَه، أي: دفع الطعام فأخرجه من جوفه ليمضغه مرة أخرى، وقد ازدادت الصورة بشاعة بالتشبيه في الشطر الأخير «وأخرج أنيأباله كالمعاول»، وإنما بنى الكلام على حذف المبتدأ للمبادرة إلى تسجيل تلك الصورة البشعة «داسع نفسه».

(٢) هذا يعني أنه لا يجوز بحال أن يرد المحذوف بالخاطر، وأن بناء الكلام يقتضي هذا، والشيخ بتلك العبارة يفسر لماذا لم يحدد علة الحذف ومزيته في الشواهد السابقة؛ لأن ذلك الحذف عادة لغوية في بناء الكلام ونصبته، وينبغي التعامل مع ما جاء عليه ذلك البناء، فلا نرده إلى أصله ولا نُظهِر المحذوف، بل لا ينبغي أن نتذكره ولا نرده بخاطرنا، ولأن هذه عادة في بناء الكلام اكتفى الشيخ بالتنبيه إليها، واكتفى بالتعليل الذاتي الذوقي، وهو ما تجده للحذف من اللطف والظرف.

(٣) يدل سياق هذه الأبيات على أن تلك المحبوبة «درة» قد قلته وزهدت فيه، وأنها لا تستطيع أن تخفي ذلك؛ لأنه ظاهر في عينها، والعين تبدي الحب والبغض والإبرام والنقض أي تظهر الحفاظ على العهد أو التحلل منه، لهذا فزع إليها عاتباً بالنداء في البيت الثاني، وهو لا يخلو من تودد وتحنن يدل عليه حذف الأداة، وتعقيب الشيخ بخترل ذلك المعنى؛ لأنها وأهلها صدقوا سعي الوشاة.

وقد حذف المبتدأ من البيت الثالث، والتقدير: أنت غضبي، أو هي غضبي، وهذا التقدير أولى من غيره لمناسبتة الخطاب في البيت الثاني ليجريان على طريقة واحدة، وحذف المبتدأ يعكس فزعه وإشفاقه، وتكرار النفي يدل على محذوف، وتقدير الكلام: والله يا أهلها لا أطعم البارد ولا أشربه حتى ترضى، وهو يستغيث بأهلها لإرضائها.

وذلك أن التقدير «هي غضبي» أو «غضبي هي» لا محالة، ألا ترى أنك ترى النفس كيف تتفادى من إظهار هذا المحذوف، وكيف تأنس إلى إضماره^(١)؟ وترى الملاحاة كيف تذهب^(٢) إن أنت رُمْتَ التكلم به؟

ومن جيد الأمثلة في هذا الباب قول الآخر يخاطب امرأته وقد لامته على الجود:
 قال سُمَيَّةُ: قد غويت، بأن رأْتُ حقًّا تناوب مالنا ووفودُ^(٣)
 غيٌّ لعمرك لا أزال أعوده ما دام مالٌ عندنا موجودُ
 المعنى: «ذاك غيٌّ لا أزال أعود إليه، فدعي عنك لومي».

وإذ قد عرفت هذه الجملة من حال الحذف في المبتدأ؛ فاعلم أن ذلك سبيله في كل شيء^(٤)، فما من اسم أو فعل تجده قد حذف ثم أصيب به موضعه، وحذف في الحال ينبغي أن يحذف فيها إلا^(٥)، وأنت تجد حذفه هناك أحسن من ذكره، وترى إضماره في النفس أولى وأنس من النطق به.

[تمهيد لحذف المفعول وتنويه به]

وإذ قد بدأنا في الحذف بذكر المبتدأ وهو حذف اسم؛ إذ لا يكون المبتدأ إلا اسمًا، فإني أتبع ذلك ذكر المفعول به إذا حُذف خصوصًا، فإن الحاجة إليه أمس^(٦)، وهو بما نحن بصده أخص، واللطائف كأنها فيه أكثر، ومما يظهر بسببه من الحسن والرونق أعجب وأظهر.

(١) لأن الحذف جارٍ على المألوف في استعمالهم، والنفس تأنس إلى ما تألفه.

(٢) تذهب: تزول.

(٣) غوى: خاب وضل. وفودٌ بالرفع معطوفة على فاعل «تناوب»، والتناوب بمعنى التداول، وتنكير حق يفيد التكرير، أي: حقوق كثيرة تداولت ذلك المال بحيث يقع عليه هذا مرة وذاك مرة وكذلك الوفود، والشاهد في البيت الثاني كما ذكره الشيخ وهو واضح.

(٤) ينتقل عبد القاهر إلى تعميم مقياس الحذف السابق في المبتدأ إلى كل حذف أصاب موضعه، فإنه يكون حتمًا أحسن من الذكر.

(٥) هذه جملة قصر طويلة بالنفي والاستثناء، وحاصلها: ما من اسم أو فعل حذف وقد أصيب به موضعه وطابق موقعه إلا وحذفه أحسن من ذكره، وهذه الصياغة تدل على ثقة الشيخ فيما يراه، وأنه ناشئ من استقصاء الشواهد.

(٦) يعني الحاجة إلى ذكره ومعرفته أمس، وهذا يعكس إحساسًا قويًا بما يكمن في حذف المفعول من أسرار ومزايا.

وها هنا أصلٌ يجب ضبطه وهو أن حال الفعل مع المفعول الذي يتعدى إليه حاله مع الفاعل، فكما أنك إذا قلت: «ضرب زيد»، فأسندت الفعل إلى الفاعل كان غرضك من ذلك أن تُثبت الضرب فعلاً له، لا أن تفيد وجوب الضرب في نفسه وعلى الإطلاق، كذلك إذا عدّيت الفعل إلى المفعول فقلت: «ضرب زيد عمرًا»، كان غرضك أن تفيد التباس الضرب الواقع من الأول بالثاني ووقوعه عليه، فقد اجتمع الفعل والمفعول في أن عمل الفعل فيهما إنما كان من أجل أن يُعلم التباس الضرب الواقع من الأول بالثاني ووقوعه عليه، فقد اجتمع الفاعل والمفعول في أن عمل الفعل فيهما إنما كان من أجل أن يُعلم التباس المعنى الذي اشتق منه بهما^(١)، فعمل الرفع في الفاعل، ليعلم التباس الضرب به من جهة وقوعه منه، والنصب في المفعول ليعلم التباسه به من جهة وقوعه عليه، ولم يكن ذلك ليُعلم وقوع الضرب في نفسه، بل إذا أريد الإخبارُ بوقوع الضرب ووجوده في الجملة من غير أن يُنسب إلى فاعل أو مفعول أو يتعرّض لبيان ذلك، فالعبرة فيه أن يُقال: «كان ضربٌ» أو «وقع ضربٌ» أو «وُجد ضربٌ»، وما شاكل ذلك من ألفاظ تفيد الوجود المجرد في الشيء^(٢).

[أغراض الناس في ذكر الأفعال المتعدية]

وإذ قد عرفت هذه الجملة، فاعلم أن أغراض الناس تختلف في ذكر الأفعال المتعدية، فهم يذكرونها تارة ومرادهم أن يقتصروا على إثبات المعاني التي اشتقت منها للفاعلين من غير أن يتعرضوا لذكر المفعولين^(٣)، فإذا كان الأمر كذلك كان الفعل المتعدي كغير المتعدي مثلاً في أنك لا ترى له مفعولاً لا لفظاً ولا تقديرًا^(٤).

(١) يعني: غاية عمل الفعل أن يعلم التباس معناه بكل من الفاعل والمفعول، فيعمل الرفع في الأول؛ لأنه وقع منه، ويعمل النصب في الثاني؛ لأنه وقع عليه.

(٢) حاصل هذه الفقرة أن الفعل إما أن يُراد به مطلق الحدث دون التباس بفاعل أو مفعول، مثل: «حدث ضرب»، و«وقع بأس»، و«كان دعر»، وإما أن يُراد به وقوعه من فاعل ووقوعه على مفعول، فتكون علامة الإعراب رمزاً لجهة التباس الفعل بكل منهما.

(٣) لما جمع الفعل والفاعل جمع المفعول؛ لأن الحديث عام عن كل فعل يُراد إثبات معناه للفاعل من غير تعرض للمفعول؛ لأنه غير مقصود أو لأنه غير موجود.

(٤) مثال المفعول المقدر: «صلينا الفجر وصلى الأمير معنا»، فالتقدير وصلى الأمير الفجر، وقد حذف من الثاني دلالة الأول عليه، ويعني الشيخ بتلك الجملة أنه عندما يُقصد إثبات الفعل للفاعل من غير تعرض للمفعول، فلا فرق حينئذٍ بين المتعدي واللازم؛ لأنها سواء في عدم ذكر المفعول لا لفظاً ولا تقديرًا.

ومثال ذلك قول الناس: «فلان يُحُلُّ ويعقد، ويأمر وينهى، ويضر وينفع»، وكقولهم: «هو يعطي ويُجْزَل، ويُقرِّي ويضيف»^(١)، المعنى في جميع ذلك على إثبات المعنى في نفسه للشيء على الإطلاق وعلى الجملة، من غير أن يُتعرض لحديث المفعول، حتى كأنك قلت: «صار إليه الحل والعقد، وصار بحيث يكون منه حل وعقد وأمر ونهي وضر ونفع»، وعلى هذا القياس.

[القسم الأول: إثبات معنى الفعل دون التعرض للمفعول]

وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩] المعنى: هل يستوي من له علم ومن لا علم له؟

من غير أن يُقصد النص على معلوم^(٢)، وكذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [غافر: ٦٨]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾ [القمر: ٤٣، ٤٤]، وقوله: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَعْنَى وَأَقْنَى﴾ [القمر: ٤٨]، المعنى: هو الذي منه الإحياء والإماتة والإغناء والإقناء، وهكذا كل موضع كان القصد فيه أن تُثبت المعنى في نفسه فعلاً للشيء، وأن تُخبر بأن من شأنه أن يكون منه^(٣)، فإن الفعل لا يُعدَّى هناك؛ لأن تعديته تنقص الغرض وتغير المعنى^(٤)، ألا ترى أنك إذا قلت^(٥): «هو يعطي الدنانير» كان المعنى على أنك قصدت أن تُعلم السامع أن الدنانير تدخل في عطائه، أو أنه يعطيها خصوصاً دون غيرها^(٦)، وكان غرضك

(١) كل هذه الأفعال متعدية، وكان لا مفر من مجيئها كذلك ليكون ترك المفعول معها دليلاً على أنه غير مقصود، وأن المراد مجرد إثبات معنى الفعل للفاعل على الجملة ودون التعرض للمفعول.
(٢) لعله يقصد أنه لم يقصد النص على مفعول لا لفظاً ولا تقديرًا؛ لأن المقدر ملحوظ كالموجود.
(٣) يعني عند نسبة الفعل للفاعل من غير تعرض للمفعول تكون هذه النسبة إثباتاً أو نفيًا، والإثبات قد يكون عاديًا، وقد يكون مؤكدًا بالقصر، مثل ما سبق في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [غافر: ٦٨].

(٤) فلو قلنا مثلاً في هذه الآية: التقدير هو يحيي كذا ويميت كذا، لانتقص الغرض وتغير المعنى؛ لأن المقصود إثبات القدرة على الإحياء والإماتة مطلقاً لله وحده، أي: منه وحده الإحياء والإماتة.
(٥) أي: إذا قلت على خلاف ذلك، فأظهرت المفعول.

(٦) في قوله: «أن تعلم السامع أن الدنانير تدخل في عطائه» أي: من غير قصد التخصيص، وقوله: «أو أنه يعطيها خصوصاً دون غيرها» أي: عند قصد التخصيص، وتقديم الضمير على الفعل في «هو يعطي الدنانير» يحتمل الأمرين حسب حال المخاطب، سوى أن تعبير عبد القاهر عن التخصيص جاء ملبساً، لأن هذا المثال «هو يعطي الدنانير» من قصر عطاء الدنانير عليه «صفة على موصوف» لكن ما ذكره يتسق مع ما قصده من ذكر الدنانير.

على الجملة بيان جنس ما تناوله الإعطاء، لا الإعطاء في نفسه، ولم يكن كلامك مع من نفى أن يكون كان منه إعطاء بوجه من الوجوه^(١)، بل مع من أثبت له إعطاءً، إلا أنه لم يثبت إعطاء الدنانير، فاعرف ذلك، فإنه أصل كبير عظيم النفع.

فهذا قسمٌ من خُلُوِّ الفعل عن المفعول، وهو ألا يكون له مفعولٌ يمكن النصُّ عليه^(٢).

[القسم الثاني: قصد التعدي للمفعول مع حذفه]

وقسم ثانٍ: وهو أن يكون له مفعول مقصود قصده معلوم إلا أنه يحذف من اللفظ لدليل الحال عليه، وينقسم إلى جلي لا صنعة فيه وخفي تدخله الصنعة^(٣)، فمثال الجلي قولهم: «أصغيت إليه» وهم يريدون «أذني»، وأغضيت عليه، والمعنى «جفني».

[حذف المفعول الذي تدخله الصنعة وأنواعه]

وأما الخفي الذي تدخله الصنعة^(٤) فيتفنن ويتنوع.

فنوع منه أن تذكر الفعل وفي نفسك له مفعول مخصوص قد علم مكانه، إما بجري ذكر أو دليل حال، إلا أنك تنسيه نفسك وتخفيه، وتوهم أنك لم تذكر ذلك الفعل إلا لأن تثبت نفس معناه من غير أن تعديه^(٥) إلى شيء أو تعرض فيه لمفعول.

(١) لأن ذلك يكون لو كان المثال «هو يعطي» على الإطلاق، ومن غير تعرض للمفعول.

(٢) هذا تلخيص دقيق للقسم الأول من حذف المفعول، وهو ألا يكون هناك مفعول يمكن النص عليه، وقد تجنب الشيخ كلمة الحذف؛ لأنها تعني أنه كان هناك مفعول ثم حذف مع أنه لا يقصد إلى مفعول أصلاً، لذلك كان قوله: «خلو الفعل من المفعول» في غاية الدقة، ومثاله الآيات السابقة ابتداءً من قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

(٣) حاصل هذا أن الحديث عن حذف المفعول لا يكون إلا مع الأفعال المتعدية؛ لأن الفعل اللازم ليس له مفعول حتى نسأل عن حذفه، وقد قسم عبد القاهر الفعل المتعدي إلى قسمين: قسم يراد فيه مجرد إثبات معنى الفعل، ولا يمكن النص معه على مفعول، وقسم يكون له مفعول مقصود، لكنه محذوف لدلالة الحال عليه. ثم يتفرع هذا القسم إلى نوعين: الأول جلي واضح لا صنعة فيه، والثاني خفي تدخله الصنعة وتكمن فيه الأسرار، وهذا هو بيت القصيدة وموضع العناية والغاية من كل هذا الكلام.

(٤) عندما يذكر الخفاء مع الصنعة، فالمقصود منه الخفاء المحدود المقصود الذي يثير ويؤثر ويمتدح، ولا يمكن أن يصل إلى درجة الإبهام؛ لأن مع الحذف دليلاً عليه من الحال، وربما عدّه خفياً بالنظر لما يجب فيه من الطرح والنسيان والإبعاد عن الخاطر حتى يتحقق الغرض من الحذف.

(٥) يعني عندما يحذف المفعول تكون هناك قرينة تدل عليه من اللفظ أو من الحال، وحينئذ يطوى وينسى لغرض ما.

ومثاله قول البحري:

شَجُّوْ حُسَّادَهُ وَغَيِظْ عِدَّاهُ أَنْ يَرَى مُبْصِرٌ وَيَسْمَعُ وَاعٌ^(١)

المعنى، لا محالة^(٢): أن يرى مبصر محاسنه، ويسمع واع أخباره وأوصافه، ولكنك تعلم على ذلك أنه كأنه يسرق علم ذلك من نفسه^(٣)، ويدفع صورته عن وهمه ليحصل له معنى شريف وغرض خاص، وذلك أنه يمدح خليفة وهو المعتز، ويعرض بخليفة وهو المستعين^(٤)، فأراد أن يقول: إن محاسن المعتز وفضائله، المحاسن والفضائل يكفي فيها أن يقع عليها بصر ويعيها سمع حتى يُعلم أنه المستحق للخلافة، والفرد الوحيد الذي ليس لأحد أن ينزعه مرتبتها، فأنت ترى حُسَّاده، وليس شيء أشجى لهم وأغيظ من علمهم بأن ها هنا مبصرًا يرى وسامعًا يعي، حتى ليمتدحون أن لا يكون في الدنيا من له عينٌ يبصر بها، وأذن يعي معها كي يخفى مكان استحقاقه لشرف الإمامة، فيجدوا بذلك سبيلاً إلى منازعته إياها.

وهذا نوع آخر منه، وهو أن يكون معك مفعولٌ معلوم مقصودٌ قصده قد عُلِمَ أنه ليس للفعل الذي ذكرت مفعولٌ سواه، بدليل الحال أو ما سبق من الكلام، إلا أنك تطرحه وتتناساه وتدعه يلزم ضمير النفس لغرض غير الذي مضى^(٥)، وذلك الغرض أن تتوفر

(١) حُذِفَ المفعول الذي يتصل بالمحاسن والفضائل من «يرى مبصر ويسمع واع» للإشارة إلى أنها ذائعة مشهورة، فليست في حاجة إلى ذكر، ولما يئس الحساد والأعداء من طمسها لشدة ذيوها بحيث صارت ملء الأبصار والأساع -انحصر كمدهم وغيظهم فيمن يرى ومن يسمع، وفيه إشارة إلى أن تلك المحاسن والفضائل قد تركت ذكراً حسناً ومحبة لدى كل من يبصر ومن يسمع.
لقد تعمق تحليل عبد القاهر وربط حذف المفعول بدوافع نفسية تنسجم مع ما يراه من استبعاد المفعول استبعاداً تاماً، لكنه حصر الحساد والأعداء في المنافسين على الخلافة، وجعل تمنيه ألا يرى مبصر وألا يسمع واع حتى يخفى مكان استحقاق الممدوح للخلافة، وهذا تضيق واسع، ولو ترك اللفظ على عمومته لكان أجدى.

(٢) يعني: التقدير لا محالة: هو كذا وكذا.

(٣) يعني لكي يتحقق الغرض من الحذف لا بد من استبعاد المحذوف من نفسه استبعاداً تاماً وكأنه يسرق العلم به منها.

(٤) هذا التعريض يحصر الحساد والأعداء في شخص واحد هو المستعين، وربما كان معه من شايعه، ومع قيمة هذه الصورة فنياً، فإنها تعكس غلاً خلقياً لا يليق بمجتمع مسلم.

(٥) أي لغرض غير الغرض الذي مضى في النوع الأول من الحذف الخفي، وهذان النوعان يلتقيان في أن كلا منهما فيه نوع خفاء، لكن المحذوف متعين معلوم لوجود دليل عليه من الحال أو المقال، وفي كل منهما يطرح المحذوف ويُنسَى، ثم ينحصر الفرق بينهما في الغرض، كما ذكر الشيخ، فغرض حذف المفعول =

العناية على إثبات الفعل للفاعل وتخلص له، وتنصرف بجملتها وكما هي إليه.

ومثاله قول عمرو بن معدي كرب:

فلو أن قومي أنطقني رماحهم نطقْتُ ولكن الرماح أجرت^(١)

«أجرت» فعلٌ متعدٍ، ومعلوم أنه لو عداها لما عداها إلا إلى ضمير المتكلم نحو: «ولكن الرماح أجرتني»، وأنه لا يتصور أن يكون ها هنا شيء آخر يتعدى إليه، لاستحالة أن يقول: «فلو أن قومي أنطقني رماحهم»، ثم يقول: «ولكن الرماح أجرت غيري»^(٢)، إلا أنك تجد المعنى يلزمك أن لا تنطق بهذا المفعول ولا تخرجه إلى لفظك، والسبب في ذلك أن تعديتك له توهم ما هو خلاف الغرض، وذلك أن الغرض أن يثبت أنه كان من الرماح إجراراً^(٣) وحسب للآلسن عن النطق، وأن يصحَّح وجود ذلك، ولو قال: «أجرتني» جاز أن يُتوهم أنه لم يُعَنَّ بأن يثبت للرماح إجراراً، بل الذي عناه أن يُبين أنها أجرتة، فقد يُذكر الفعل كثيراً والغرض

= في النوع الأول هو إثبات نفس معنى الفعل من غير أن يعدى إلى شيء، والغرض من حذفه النوع الثاني هو توفر العناية على إثبات الفعل للفاعل دون قصد التعدية إلى شيء، ولاحظ أن الغرض في الأول هو إثبات نفس معنى الفعل دون العناية بشيء سوى هذا حتى الفاعل؛ لأنه متعين ولو لم يذكر في «يرى مبصر ويسمع واع»، لكن الغرض في الثاني هو توفر العناية على إسناد الفعل للفاعل؛ لأن حذف المفعول من أجل هذا حتى يعطي الفرصة لبروز ذلك الإسناد، كما في «ولكن الرماح أجرت»، وسيأتي مزيد من الإيضاح.

(١) أجزرت الفصل: شققت لسانه لثلا يتمكن من الرضاعة، والشاعر يدفع اللوم عنه ويعتذر عن سكوته في حرب تحاذل فيها قومه، فيقول: إنهم لو أحسنوا البلاء لنطق بمدحهم وتسجيل حسن بلائهم، لكنهم تحاذلوا فلم يجد دافعاً للحديث عنهم، وقد عبر عن تلك المعاناة بأداة تحمل قدراً كبيراً من التحسر والتندم والألم وهي «لو»، وجعل «الرماح» مركز الصورة؛ لأنها لو كانت سُلت من أغمارها لكان في حركاتها وعلوها وانخفاضها وضربها للرقاب محرّكاً للنطق بالثناء، ولكن تراجع الرماح وتحاذلها أخرج اللسان، فسكت رغماً عنه، وكأن تلك الرماح قد شقته، فهذه الصورة تجسد التحاذل وتجسد المعاناة وتجسد الرغبة في الشيء مع العجز عنه، كما أن الفصل الذي شق لسانه يرغب في الرضاعة لكنه يعجز عنها.

والشاهد: حذف المفعول في «أجرت» ولم يقل: أجرتني كما قال قبله: «أنطقني» لتسليط الضوء على إسناد الإجرار للرماح حتى يتجسد تحاذل تلك الرماح ووراء ذلك: التعريض بخيبة قومه وتحاذلهم وضعفهم.

(٢) كل هذا تفصيل لبيان المحذوف، وأنه ليس سوى ضمير المتكلم، والأمر فيه بيّن.

(٣) يقصد انحصار الغرض من حذف المفعول في تسليط الضوء على إسناد الإجرار للرماح.

منه ذكر المفعول، مثاله أنك تقول: «أضربت زيداً؟»، وأنت لا تنكر أن يكون من المخاطب ضرباً، وإنما تنكر أن يكون وقع الضرب منه على زيد، وأن يستجيز ذلك أو يستطيعه.

فلما كان في تعديّة «أجرت» ما يوهّم ذلك^(١)، وقف فلم يُعَدَّ البتة، ولم ينطق بالمفعول لتخلص العناية لإثبات الإجراء للرّماح وتصحيح أنه كان منها، وتسلّم بكليتها لذلك.

ومثله قول جرير:

أُمِّيتَ المنى وَخَلَبْتُ حَتَّى تَرَكْتُ ضَمِيرَ قَلْبِي مُسْتَهَامًا^(٢)

الغرض أن يثبت أنه كان منها تَمْنِيَّةً وَخِلَابَةً، وأن يقول لها: أهكذا تصنعين؟ وهذه حيلتك في فتنة الناس؟

ومن بارع ذلك ونادره ما تجده في هذه الأبيات: روى المرزباني في «كتاب الشعر» بإسنادٍ، قال: لما تشاغل أبو بكر الصديق عليه السلام بأهل الردّة استبطأتها الأنصار فكلموه، فقال: إما كلفتموني^(٣) أخلاق رسول الله صلى الله عليه وآله، فوالله ما ذاك عندي ولا عند أحد من الناس، ولكني والله ما أوتي من مودة لكم ولا حُسن رأي فيكم^(٤)، وكيف لا نحبكُم؟ فوالله ما وجدت مثلاً لنا ولكم إلا ما قال طُفَيْلُ الغنوي لبني جعفر بن كلاب:

جَزَى اللهُ عَنَا جَعْفَرًا حِينَ أَرْلَقْتُ بَنَا نَعْلَنَا فِي الْوَاطِئِينَ فَرَلَّتْ^(٥)

(١) أي: يوهّم أن موضع العناية هي وقوع الفعل على المفعول لا وقوعه من الفاعل، وهو غير مراد.
(٢) يحمل الاستفهام في صدر البيت قدرًا كبيرًا من اللوم والعتاب لمحبوته؛ لأنها تعرضت فحسرت عن وجهها وأسفرت ثم عادت فتلثمت كما يدل البيت السابق: (ديوانه)

إذا أسفرت فمسفرها جميل ويرضى العين مرجعها اللثام

فكأنها أطمعته ثم لم ينل شيئًا مما مَنَى نفسه به. والشاهد: حذف المفعول من الفعلين «منيت» و«خلبت» ولم يقدره الشيخ فيقول: أصله مثلاً: منيتني وخلبتني؛ لأن هذا يتعارض مع الرغبة في إبعاده من الخاطر ونسيانه، وحتى ينصب الغرض على ما ذكره على عمومته هذا، وأنه كان منها تمنية وخلاية حتى لم يسلم من تأثيرها أحد، واللافت أن تلك التعديّة «منيت المنى» مجاز عقلي في النسبة الإيقاعية، وهذا ينسجم مع حذف المفعول في عدم التحديد والتعيين، وأن تلك المرأة لم تكن تتوجه بإسفارها إلى أحد معين، ولكن كلا يمني نفسه.

(٣) أي: إن كلفتموني... أخلاق رسول الله صلى الله عليه وآله فإني لا أبلغها ولا يبلغها أحد من الناس.

(٤) أي: لا أنهم في مودتي لكم وحسن رأيي فيكم.

(٥) «حين أزلقت بنا نعلنا» كناية عن الشدائد والعثرات التي يُعرف معها معادن الرجال.

أَبَوْا أَنْ يَمْلُونَا، وَلَوْ أَنْ أَمَّنَا تَلَقَّى الَّذِي لاقوهُ مِنَّا مَلَّتِ^(١)
هُمُ خَلَطُونَا بِالنَّفُوسِ وَأَلْجَأُوا إِلَى حَجَرَاتٍ أَدْفَأَتْ وَأَظْلَمَتْ

فيها حذف مفعول مقصود، قصده في أربعة مواضع، قوله: «ملَّت»، و«ألجأوا»، و«أدْفَأَتْ»، و«أظلمت»؛ لأن الأصل: «ملتتنا»، و«ألجأونا إلى حجرات أدفأتنا وأظلمتنا»، إلا أن الحال على ما ذكرت لك من أنه في حد المتناسي حتى كأن لا قصد إلى مفعول، وكأن الفعل قد أبهم أمره فلم يُقصد به قصد شيء يقع عليه، كما يكون إذا قلت: «قد ملَّ فلانٌ» تريد أن تقول: قد دخله الملل من غير أن تخص شيئاً، بل لا تزيد على أن تجعل الملل من صفته، وكما تقول: «هذا بيت يُدْفئ ويُظلم» تريد أنه بهذه الصفة^(٢).

[فائدة أخرى لحذف المفعول هي إفادة التعميم]

واعلم أن لك في قوله: «أجرت» و«ملت» فائدة أخرى زائدة على ما ذكرت من توفير العناية على إثبات الفعل، وهي أن تقول: كان من سوء بلاء القوم ومن تكذيبهم^(٣) عن القتال

(١) لا يمكن تحاشي تقدير المفعول المحذوف في «ملَّت» لأن قبله «أزلقت نعلنا» و«يملونا» و«ولو أن أمنا» فهو يشير بقوة إلى أن التقدير: ملتنا، ولذلك فإن عبد القاهر لم يمتنع من تقدير المحذوف والتذكير بأصله، ولم يدعونا إلى تناسيه، ولكن قال: إنه في حد المتناسي أو في حكم المتناسي للتركيز على إثبات معنى الفعل للفعل، وفي الحذف إشارة إلى تعميم المفعول وإشعار بالمشقة الكبيرة التي لا تحتمل، ولم يقصد رمي أمه بالتقصير، ولكن يشير إلى أن هذا الحكم عام مع كل أم، وكل هذا يصب في صالح بني جعفر. وكذلك الحذف في «ألجأوا» و«أدْفَأَتْ» و«أظلمت»، فقبلها «خلطونا» بها يشير بقوة إلى المفعول المحذوف في تلك الأفعال، ويذكر به ويقلل من تناسيه، وقد وقف الخطيب مع «ألجأوا» خاصة لقربها من «خلطونا» فقال: «الظاهر أن حذفه لمجرد الاختصار؛ لأن حكمه حكم ما عطف عليه، وهو قوله: «خلطونا» [بغية الإيضاح (١/١٦٨)].

لكن مع هذا لا يخلو الحذف من الإشارة إلى المبالغة في تلك الأفعال: الإلجاء والإدفاء ليلاً والإظلال نهائاً، والتركيز على إثبات معانيها، وفيه إشارة إلى قوة الإحساس بها، وأن بني جعفر قد تفانوا في حمايتهم وإكرامهم.

وقد تعاون التصوير مع النظم في الدلالة على هذا المعنى في قولهم: «هم خلطونا بالنفوس» وهي تدل على شدة العناية والرعاية حتى وكأن بني جعفر أسكنوهم نفوسهم حين أسكنوهم ديارهم، وأن الإكرام كان مقروناً بالرغبة والحب.

وقد أحسن أبو بكر ﷺ حين ضرب تلك الآيات مثلاً لكرم الأنصار وحسن رعايتهم للمهاجرين.

(٢) كل هذا يدور حول غرض واحد لحذف المفعول توفر العناية على معنى الفعل للفاعل.

(٣) في قول الشاعر: ولكن الرماح أجرت.

ما يجزُّ مثله^(١)، وما القضية فيه أنه لا يتفق على قوم إلا خرس شاعرهم^(٢) فلم يستطع نطقاً^(٣)، وتعديتك الفعل تمنع من هذا المعنى؛ لأنك إذا قلت: «ولكن الرماح أجزّرتني» لم يمكن أن يتأوّل على معنى أنه كان منها ما شأن مثله أن يجزّ قضية مستمرة في كل شاعر قوم^(٤)، بل قد يجوز أن يوجد مثله في قوم آخرين فلا يجزّ شاعرهم، ونظيره أنك تقول: «قد كان منك ما يؤلم» تريد ما الشرط في مثله أن يؤلم كل أحد وكل إنسان، ولو قلت: «ما يؤلمني» لم يُفد ذلك؛ لأنه قد يجوز أن يؤلمك الشيء لا يؤلم غيرك.

وهكذا قوله: «ولو أن أمنا تُلَاقِي الذي لا قوه منا ملّت» يتضمن أن من حكم مثله في كل أم أن تمل وتسأم^(٥)، وأن المشقة في ذلك إلى حد يُعلم أن الأم تملُّ له الابن وتبهرم به، مع ما في طباع الأمهات من الصبر على المكاره في مصالح الأولاد، وذلك أنه وإن قال: «أمنا» فإن المعنى على أن ذلك حُكْم كل أم مع أولادها^(٦)، ولو قلت: «ملتنا» لم يحتمل ذلك؛ لأنه يجري مجرى أن تقول: «لو لقيت أمنا ذلك لدخلها ما يملُّها منا»، وإذا قلت: «ما يملُّها منا» فقيدت لم يصلح لأن يُراد به معنى العموم وأنه بحيث يُملُّ كل أم من كل ابن.

وكذلك قوله: «إلى حُجرات أدفأت وأظلت»؛ لأن فيه معنى قولك: «حجرات من شأن مثلها أن تُدفئ وتُظِل»^(٧)، أي هي بالصفة التي إذا كان البيت عليها أدفأ وأظلم، ولا يجيء هذا

(١) ما يجزّ مثله، أي: ما يدعو إلى عجز مثله عن النطق، وكأن لسانه قد شُقَّ.

(٢) أي: ما العادة الجارية فيه أنه لا يقع من قوم إلا خرس شاعرهم.

(٣) جملة هذا الكلام تعني إضافة غرض آخر لحذف المفعول هو تعميم الحكم.

(٤) يعني لو ظهر المفعول وتحدد لما أمكن التأويل لتعميم المعنى، ولم تكن تلك قضية مستمرة في كل شاعر قوم مثلهم.

(٥) أي أن حذف المفعول في «ملت» يفيد التعميم، وأن كل أم يقع عليها مثل ما وقع من المشقة، من شأنها أن تمل وتسأم؛ ففي حذف المفعول تعميم يحترس به مما تفيد الإضافة في «أمنا».

(٦) يعني أن حذف المفعول في «ملت» وما أفاده من تعميم هو كالاكتراث مما في الإضافة في (أمنا) من تخصيص وتعيين، فليس المقصود بهذا الحكم أهم بالذات، ولكن أي أم يقع عليها ما وقع منهم من مشقة كبيرة وإعنات، فإنها في العادة تمل. هذا، وكان الكثيرون قبل عبد القاهر يردون الحذف في نحو هذا للقافية وضرورة الشعر، لكنه مذهب المتعجلين الذين لا يستنبطون تجربة الشاعر، ولا يقبلون المعاني ظهراً وبطناً، ولا ينتصتون لدلالات النظم.

(٧) هذا المعنى ألهم الخطيب القول بالكناية في هذا الحذف ونحوه، يقول: «حذف المفعول ليدل على مطلوبه بطريق الكناية» [بغية الإيضاح (١/ ١٦٨)]، وهو يقصد أن التعميم المفاد من الحذف يدل على أن تلك قضية مطردة فيمن كان مثله فيلزم منه إثبات الصفة له بطريق أقوى وهو الكناية.

المعنى مع إظهار المفعول؛ إذ لا تقول: «حجرات من شأن مثلها أن تدفئنا وتظللنا»، هذا لغو من الكلام.

فاعرف هذه النكتة، فإنك تجدها في كثير من هذا الفن مضمومة إلى المعنى الآخر الذي هو توفير العناية على إثبات الفعل، والدلالة على أن القصد من ذكر الفعل أن تثبته لفاعله، لا أن تعلم التباسه بمفعوله^(١).

[زيادة تبين الغرض الأول من شواهد القرآن]

وإن أردت أن تزداد تبيناً لهذا الأصل، أعني وجوب أن تسقط المفعول لتتوفر العناية على إثبات الفعل لفاعله ولا يدخلها شوب، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءَ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾ ﴿فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ﴾ [القصص: ٢٣-٢٤]، ففيها حذف مفعول في أربعة مواضع؛ إذ المعنى: «وجد عليه أمة من الناس يسقون» أغنامهم أو مواشيهم، و«امرأتين تزودان» غنمهما، و«قالتا لا نسقي» غنمنا، «فسقى لهما» غنمهما^(٢).

ثم إنه لا يخفى على ذي بصر أنه ليس في ذلك كله إلا أن يُترك ذكره ويؤتى بالفعل مطلقاً، وما ذاك إلا أن الغرض في أن يُعلم أنه كان من الناس في تلك الحال سقي، ومن المرأتين ذود^(٣)، وأنها قالتا: لا يكون منا سقي حتى يُصدر الرعاء، وأنه كان من موسى عليه السلام من بعد ذلك سقي، فأما ما كان المسقي؟ أغنماً أم إبلاً أم غير ذلك، فخارج عن الغرض وموهم خلافه، وذلك أنه لو قيل: «وجد من دونهم امرأتين تذودان غنمهما»، جاز أن يكون لم يُنكر

(١) كان هذا هو الغرض الأول من حذف المفعول، والشيخ يبيّن إلى أنه ضم إليه غرضاً ثانياً وهو إفادة التعميم الذي يكون دليلاً على قوة حدوث الفعل؛ لأننا عندما نقدر أكثر من مفعول يصير الفعل وكأنه قد تكرر حدوثه مع كل مفعول محتمل.

(٢) قدر المفعول المحذوف بأنه الأغنام أو المواشي في الموضع الأول، واقتصر على الغنم في المواضع الثلاثة التالية اختصاراً، وحاصل هذا أنه قد حذف المفعول من أربعة مواضع متوالية لتتوفر العناية على إثبات الفعل للفاعل، وليس هناك غرض يتعلق بذكر المفعول، بل لو ظهر لفسد المقصود، وهو أنه كان منهم سقي وزحام وتدافع من أجله، وهذا لا يتوقف على تحديد نوع المسقي، وكذلك في «تذودان» مع ما في الزود من مجاهدة، فالغرض مجرد إثبات المشقة.

(٣) يعني: لا يخفى أنه لا مفر من ترك المفعول طالما كان الغرض مقصوداً على توفر العناية على إثبات معنى الفعل.

الزود من حيث هو زَوْدٌ، بل من حيث هو زَوْدٌ غَنَمٌ، حتى لو كان مكان الغنم إبل لم ينكر الزود^(١)، كما أنك إذا قلت: «ما لك تمنع أخاك؟»^(٢)، كنت منكراً بالمنع، لا من حيث هو منعٌ، بل من حيث هو منعٌ أخٌ؛ فاعرفه تعلم أنك لم تجد لحذف المفعول في هذا النحو من الروعة والحسن ما وجدت، إلا لأن في حذفه وترك ذكره فائدةً جليلاً، وأن الغرض لا يصلح إلا على تركه.

ومما هو كأنه نوعٌ آخر غير ما مضى، قول البحري:

إِذَا بَعُدْتُ أَبْلَتُ وَإِنْ قُرْبْتُ شَفْتُ فهِجْرَانَهَا يُبْلِي وَلَقِيَّاهَا يَشْفِي^(٣)

قد عَلِمَ أن المعنى: إِذَا بَعُدْتُ عَنِّي أَبْلَتَنِي، وَإِنْ قُرْبْتُ مِنِّي شَفْتَنِي، إلا أنك تجد الشعر يأبى ذكر ذلك، ويوجب أطراحه، وذلك لأنه أراد أن يجعل البلي كأنه واجبٌ في عبادها أن يوجهه ويحلبه، وكأنه كالطبيعة فيه^(٤)، وكذلك حال الشفاء مع القرب، حتى كأنه قال: أتدري

(١) يعني لو ذكر المفعول فقال: «وجد من دونهما امرأتين تزودان غنمهما» لم يكن الإنكار المحتمل للزود في ذاته، ولكن للزود الواقع على الغنم، هذا على افتراض أن قولنا مثلاً: «وجد من دونهما امرأتين تزودان غنمهما» خبر إنكاري يتوجه لمخاطب ينكر وقوع الفعل على المفعول، وهو بعيد لخلو الجملة من التأكيد، وكان أولى من تلك العبارة أن يقول: إن ظهور المفعول يجعل الغرض منصّباً في وقوع الفعل عليه، وليس كذلك؛ لأن الغرض في مجرد إثبات معنى الفعل، وليس في وقوعه على مفعول معين.

(٢) هذا قياس مع الفرق؛ لأن الاستفهام هنا إنكاري، وإنكار الفعل عند ذكر المفعول يتجه إلى وقوعه الفعل عليه، وعند حذف المفعول يتجه الإنكار إلى الفعل نفسه، لكن الجملة القرآنية: ﴿وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ﴾ ليس فيها إنكار ولا مخاطب منكراً، وإنما تتجه لخالي الذهن الذي لا علم عنده أصلاً.

(٣) أبلت: من البلاء والشقاء، وفي كل شطر ضرب من المقابلة عجيب، لكن الشطر الثاني لا يضيف شيئاً سوى تقرير المعنى في الشطر الأول ونقله من الفعلية في «بعدت وقربت» إلى الاسمية في «الهجران واللقيا»، وانتقاله بالحدث من الماضي في «أبلت وشفّت» إلى المضارع في «يُبْلِي ويشفي» مما يدل على تكرار هذا، وتجدده مع الاستمرار، وقد دلّ بـ«إذا» على كثرة البعد، ودلّ بـ«إن» على ندرة القرب، وهذا يعني أن البلاء بسبب البعد هو أكثر أحواله.

والشاهد هو ما يترتب على حذف المفعول من انحصار الغرض في توفر العناية على إثبات معنى الفعل وتقريره وتكثيره وتعميمه والمبالغة فيه، أي: إذا بعدت حدث البلاء المبين، وإن قربت حدث الشفاء العظيم.

(٤) هذا يعني أن الحذف يعطي الحكم الموجود نوعاً من القطع والوجوب، وهذا ناشئ من العموم الناتج عن الحذف؛ لأن بعد المحبوبة إذا كان يشقي عموماً، فإنه يشقيه من باب أولى؛ لأنه أشدّ تعلقاً بها، وإذا كان قربها يشفي عموماً، فإنه يشفيه من باب أولى، وقد عدّ الخطيب هذا اللزوم كناية؛ لأن الحكم المطرد على العموم يستلزم وجوبه في الخاص.

ما بعادُها؟ هو الداء المضني، وما قرّبها؟ هو الشفاء والبرء من كلّ داءٍ، ولا سبيل لك إلى هذه اللطيفة وهذه النكتة إلا بحذف المفعول البتة؛ فاعرفه.

وليس لتتائج هذا الحذف، أعني حذف المفعول نهايةً، فإنه طريق إلى ضروب من الصنعة، وإلى لطائف لا تحصى^(١).

[نوع من الحذف يسمى: الإضمار على شريطة التفسير]

هذا نوعٌ منه آخر: اعلم أن ها هنا باباً من الإضمار والحذف يسمى «الإضمار على شريطة التفسير»^(٢)، وذلك مثل قولهم: «أكرمني وأكرمتُ عبد الله» أردت: «أكرمني عبد الله وأكرمت عبد الله»، ثم تركت ذكره في الأول استغناءً بذكره في الثاني، فهذا طريق معروف ومذهب ظاهر، وشيءٌ لا يُعبأ به^(٣)، ويظن أنه ليس فيه أكثر مما تريك الأمثلة المذكورة منه، وفيه^(٤) إذا أنت طلبت الشيء من معدنه من دقيق الصنعة ومن جليل الفائدة ما لا تجده إلا في كلام الفحول.

فمن لطيف ذلك ونادره قول البحري:

لو شئت لم تُفسد ساحة حاتم
كرماً ولم تَهْدِم مآثر خالد^(٥)

(١) هذا كلام مهم جداً؛ لأنه يقدر تعدد المواقف والتجارب والشواهد، ويقدر تفاوت المهاراة عند صناع الكلام، وأن مزايا حذف المفعول تتعدد بتعدد كل هذا، وليس لها ضابط يحصرها؛ فالباب مفتوح للبحث عن المزيد.

(٢) هذه الفكرة كانت نحوية، لكن عبد القاهر أفرغ عليها ماء الحياة، فتحرّكت وتألّقت وأصبحت وجهاً من وجوه الحذف البلاغي الذي يرتبط بمزية في النظم.

(٣) أي: بما لا يهتم الناس به ولا يعطونه حقه من التأمل والتذوق.

(٤) أي: في هذا النوع من الحذف إذا أنت أمعنت النظر فيه.

(٥) المراد بحاتم: حاتم الطائي، وبخالد: خالد بن الإصبع النبّهاني الذي نزل عليه امرؤ القيس [راجع: بغية الإيضاح (١/ ١٦٩)]. والشاعر يطلب من الممدوح طلباً مهذباً بواسطة «لو» وفعل المشيئة أن يقتصد في جوده حتى لا يفسد جود حاتم، وأن يقتصد في مآثره حتى لا يفسد مآثر خالد، وهذا لو حدث يكون كرمًا آخر منه وحفاظاً على استمرار ذكرهما الحسن، والبيت كناية عن تفوق الممدوح على حاتم وخالد في الجود وفي المآثر، وبواسطة هذه الكناية أحسن الاحتيال لتجديد الصياغات المألوفة في المدح بالكرم والمآثر.

والشاهد في حذف مفعول المشيئة وما فيه من مزية خاصة هي البيان بعد الإبهام أو كما سمّاها الشيخ قبل: «الإضمار على شريطة التفسير»، ولم يسمّه حذفاً، ولكن إضماراً؛ لأنه حذف مؤقت، ثم إنه على شريطة التفسير حتى لا يستمر الإبهام، ولا يكون إغماضاً، ولكنه تشويق.

الأصل لا محالة: لو شئت ألا تفسد سباحة حاتم لم تفسدها، ثم حذف من الأول استغناءً بدلالته في الثاني عليه^(١)، ثم هو على ما تراه وتعلمه من الحسن والغرابة، وهو على ما ذكرت لك من أن الواجب في حكم البلاغة أن لا يُنطق بالمحذوف، ولا يظهر إلى اللفظ، فليس يخفى أنك لو رجعت فيه إلى ما هو أصله فقلت: «لو شئت ألا تفسد سباحة حاتم لم تفسدها»، صرتَ إلى كلام غثٍّ، وإلى شيء يَمْجُّهُ السمع^(٢)، وتعافه النفس، وذلك أن في البيان إذا ورد بعد الإبهام وبعد التحريك له، أبداً لطفًا ونبلًا لا يكون إذا لم يتقدم ما يحرك^(٣).

[كيفية تحريك الإبهام للنفس]

وأنت إذا قلت: «لو شئت» علم السامع أنك قد علّقت هذه المشيئة في المعنى بشيء، فهو يضع في نفسه أن ها هنا شيئاً تقتضي مشيئته له أن يكون أو أن لا يكون. فإذا قلت: «لم تفسد سباحة حاتم» عَرَفَ ذلك الشيء، ومجيء المشيئة بعد «لو» وبعد حروف الجزاء هكذا موقوفة غير معدّاة إلى شيء كثير شائع^(٤)؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ﴾ [الأنعام: ٣٥]، و﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَذَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: ٩]، والتقدير في ذلك كله على ما ذكرت،

(١) الحذف من الأول لدلالة الثاني عليه قليل في كلام العرب، والكثير هو الحذف من الثاني لدلالة الأول عليه، والمهم ها هنا نقطة مهمة هي أن في هذا الحذف شاهداً على ما سبق إليه عبد القاهر من أن كل مزية من مزايا النظم ترجع إلى معنى من معاني النحو؛ فمعنى النحو هنا هو الحذف الذي يدل النحو وبناء الكلام عليه، وله مزيته المذكورة في إطار النظم.

(٢) الكلام الغث: المهزول الرديء، ويمجه السمع: أصله معج الرجل الماء من فمه إذا لم يستسغه، فجعل للكلام طعماً غير مقبول، وجعل السمع هو الذي يتذوقه فليفظه، وهذه صورة نقلت فيها وظيفة حاسة لحاسة أخرى، ويسمى حديثاً بتراسل الحواس، وهو كثير في كلام العرب لاتساع الخيال عندهم، والشيخ يبرز بهذا الكلام قيمة حذف المفعول بعد فعل المشيئة، وأن ما يراه في ذلك البيت من حسن وغرابة متوقف على استبعاد ذلك المحذوف استبعاداً تاماً.

(٣) «إذا لم يتقدم ما يحرك» أي: إذا لم يتقدم الإبهام الذي يحرك النفس لما يوضح، ومقصود العبارة أن الإبهام إذا تقدم، فإنه يحرك النفس ويشوقها للبيان، فإذا جاء البيان بعد هذا كان له نبلاً ولطفًا وقيمة لا تكون إذا لم يتقدم ذلك الإبهام المحرك.

(٤) يعني: مجيء فعل المشيئة بعد «لو» وبعد حروف الجزاء من غير تعدية إلى شيء نجده كثيراً شائعاً وخصوصاً في القرآن الكريم، ومن شاء فليراجع مادة (شاء) في القرآن الكريم، وقد تجنب الشيخ كلمة الحذف، وأثر جعل الفعل موقوفاً عن التعدية، وهذا دأبه مع فعل المشيئة خاصة؛ إذ يقول بالإضمار تارةً والإبهام تارةً، ووقف الفعل عن التعدية تارةً أخرى؛ لأنه حذف مؤقت يأتي بعده البيان. على أنه لم يذكر هنا مثلاً لمجيء المشيئة بعد حرف من حروف الجزاء، وهي موقوفة عن التعدية، لكن ذكر فيما بعد أمثلة له.

فالأصل: لو شاء الله أن يجمعهم على الهدى لجمعهم، ولو شاء أن يهديكم أجمعين لهداكم، إلا أن البلاغة في أن يُجاء به كذلك محذوفاً^(١).

[متى يكون إظهار المفعول أحسن من حذفه؟]

وقد يتفق في بعضه أن يكون إظهار المفعول هو الأحسن، وذلك نحو قول الشاعر:
ولو شئتُ أن أبكي دماً لبكيته عليه ولكن ساحة الصبر أوسع^(٢)
فقياس هذا لو كان على حدّ ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾ [الأنعام: ٣٥]^(٣) أن يقول: «لو شئتُ بكيت دماً»، ولكنه كأنه ترك تلك الطريقة وعدل إلى هذه؛ لأنها أحسن في هذا الكلام خصوصاً^(٤)، وسبب حسنه أنه كأنه بدّع عجيب أن يشاء الإنسان أن يبكي دماً، فلما كان كذلك كان أولى أن يصرح بذكره؛ ليقرره في نفس السامع ويؤنسه به.
وإذا استقرت^(٥) وجدت الأمر كذلك أبداً متى كان مفعول المشيئة أمراً عظيماً أو بديعاً غريباً كان الأحسن أن يُذكر ولا يُضمر، يقول الرجل يُخبر عن عِزَّة: «لو شئتُ أن أردّ على الأمير رددتُ»، و«لو شئتُ أن ألقى الخليفة كل يوم لقيتُ»، فإذا لم يكن مما يكبره السامع

- (١) أي: رغم كونه كثيراً شائعاً، فإنه ليس مجرد عادة في الاستعمال، وإنما جاء هكذا لغاية بلاغية.
- (٢) البيت للخرمي يرثي عثمان بن عامر بن خريم، [راجع: تحقيق الشيخ شاكر على الكامل (١/ ٢٥١)].
والشاعر يريد أنه قد بلغ حزنه وبكاؤه على المراثي ما بلغ حتى جفت دموعه، فلو شاء أن يبكي بعد ذلك لبكى دماً، ولكنه يلوذ بالصبر الذي يملك منه بمقدار ما يملك من الثبات والعزيمة، فالشطر الثاني صورة مجازية للصبر الجميل، ووراءه كناية عن الثبات والإرادة.
- والشاهد ما ذكره الشيخ من أن ذكر المفعول في هذا البيت أحسن؛ لأنه يتصل بمعنى بديع طريف يحسن المبادرة بالتصريح به ليقعه في نفس السامع ابتداءً ويؤنسه به.
- (٣) يعني: لو جاء البيت على طريقة الآية في حذف المفعول لقال: لو شئتُ بكيت دماً أو لبكيت دماً، فهذه الجملة جواب «لو»، وليست مفعولاً لـ «شاء»؛ لأن مفعول المشيئة يكون مصدرًا صريحاً أو مؤولاً من (أن والفعل)، فالمؤول كما جاء في البيت «لو شئتُ أن أبكي»، والصريح مثل: «لو شئتُ البكاء».
- (٤) يقصد أن ذكر المفعول أحسن في هذا المعنى خصوصاً؛ لأنه بديع غريب، وإنما كان الذكر حيثنّ أحسن ولم يكن واجباً لازماً؛ لأن الحذف يؤدي إلى عدم ذكره ابتداءً، ولكن يوجد ما يدل عليه في ضمن جواب «لو»، مثل: «لو شئتُ لبكيت دماً» فالحذف حسن ولكن قد يكون الذكر أحسن إذا استدعي المعنى ذكره.
- (٥) هذا الفعل يدلُّ على أن الشيخ استنبط هذا الحكم بعد تتبع واستقراء المواضع التي يذكر فيها مفعول المشيئة، فالأحسن أن يذكر متى كان أمراً عظيماً أو بديعاً غريباً.

فالحذف^(١) كقولك: «لو شئتُ خرجتُ»، و«لو شئتُ قمتُ»، و«لو شئتُ أنصفتُ»، و«لو شئتُ لقلتُ»، وفي التنزيل: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا﴾ [الأنفال: ٣١]، وكذا تقول: «لو شئتُ كنتُ كزيد»، قال:

لو شئتُ كُنْتُ ككَرَزٍ فِي عِبَادَتِهِ أو كَابِن طَارِفٍ حَوْلَ الْبَيْتِ وَالْحَرَمِ^(٢)

[حذف مفعول الفعل «شاء» بعد حروف أخرى للشرط]

وكذلك الحكم في غيره من حروف المجازاة^(٣) أن تقول: «إن شئتُ قلتُ»، و«إن أردتُ دفعتُ»، وقال عز اسمه: ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٤) [الأنعام: ٣٩]، ونظائر ذلك من الآي، ترى الحذف فيها المستمر.

ومما يُعلم أن ليس فيه لغير الحذف وجه قول طرفة:

وإن شئتُ لم تُرَقِلْ وإن شئتُ أَرَقَلْتُ مخافة ملوى من القَدِّ مُحْصَدٍ^(٥)

(١) أي: فالحذف أولى إذا لم يكن مفعول المشيئة مما يكبره السامع ويستعظمه، كقوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا﴾، فها هنا مفعول محذوف تقديره: «لو نشاء أن نقول مثل هذا لقلناه»، فحذف؛ لأنه ليس مما يستعظمه السامع أو يكبره حتى يبادر إليه، فضلاً عما في هذا الحذف من دلالة على مبالغة الكفار في دعواهم.

(٢) من شعر عبد الله بن شُبرمة الفقيه في مدح ابن هبيرة بالصلاح والاجتهاد في العبادة، وقد كنى عن صلاحه بهذا البيت الذي حذف منه مفعول المشيئة، والتقدير: «لو شئتُ أن تكون مثل كرز في عبادته لكنت مثله... إلخ»، والحذف أبلغ؛ لأن المحذوف ليس غريباً يكبره السامع حتى يُذكر، ولأن الحذف يؤدي إلى التحول السريع إلى جواب الشرط الذي يدل على المحذوف ويقطع بوقوعه لو شاء «لو شئتُ كنت كذا...»، وقيمة هذا البيت في صياغته؛ لأنه في التشبيه يعترف ضمناً بأن الممدوح أقل من كرز في عبادته وأقل من طارق في طوافه، لكن الصياغة -وعن طريق حذف المفعول- توحى بقدرة الممدوح على مماثلة هذا أو ذاك دون إبطاء لو شاء.

(٣) سبقت الإشارة إلى أنه لا فرق بين «لو» وغيرها من حروف الجزاء فيما يتعلق بحذف مفعول المشيئة بعد هذه الحروف، لكنه قدم الحذف بعد «لو» وفصله؛ لأن شواهد أكثر من غيره، ولكن الحكم واحد فيما يفيد الحذف، وهو يفيد أمرين: الأول: الدلالة على أن المحذوف ليس مما يستغرب حتى يظهر، والثاني: سرعة حدوثه فضلاً عما في الحذف من إبهام يعقبه البيان وإضمار مثير يعقبه التفسير.

(٤) استشهد بهذه الآية لحذف مفعول المشيئة بعد «مَنْ»، والتقدير: مَنْ يَشَأِ اللَّهُ إِضْلَالَهُ يَضِلُّهُ، وَمَنْ يَشَأِ هِدَايَتَهُ يَجْعَلُهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، فحذف المفعول في هذين الموضعين؛ لأن حذفه بعد فعل المشيئة جارٍ كثير طالما لم يكن شيئاً غريباً أو مستعظماً، وفي الحذف إشارة إلى سرعة نفاذ المحذوف، ونحن لا نشعر بهذه السرعة عند ظهور المفعول كشعورنا بها مع حذفه والتحول للجواب مباشرة.

(٥) يصف طرفة في هذا البيت ناقته بالانقياد والاستجابة لإشاراته بالسرعة أو البطء، «الإرقال وعدمه» =

وقول حميد^(١):

إِذَا شِئْتُ غَتَّنِي بِأَجْزَاعِ بَيْشَةٍ أَوِ الزُّرْقِ مِنْ تَثْلِيثٍ أَوْ بَيْلَمَلَا
مَطْوَقَةً وَرَقَاءً تَسْجَعُ كُلَّمَا دَنَا الصَّيْفُ وَانْجَابَ الرَّبِيعُ فَأَنْجَمَا^(٢)

وقول البحري:

إِذَا شَاءَ غَادِي صِرْمَةً أَوْ غَدَا عَلَى عَقَائِلِ سِرْبٍ أَوْ تَنْقَصَ رَبْرَبَا^(٣)

= مخافة القَد وهو سوط من جلد محصد، أي: محكم القتل.

والشاهد: حذف مفعول المشيئة بعد «إن» لنفس الحكم الذي يحذف له بعد «لو»، وهو كونه مما لا يستغرب ولا يستعظم، وتقديره: «إن شئت عدم الإرقال لم ترقل، وإن شئت الإرقال أرقلت» فضلا عما في الحذف من إضمار مثير يعقبه التفسير، وإنما قدم المنفي على المثبت للدلالة على أن الأصل فيها هو السرعة، فلو شاء أن يكفها عن السرعة لاستجابت، لكنه لم يوفق عندما علق استجابتها على المخافة من السوط.

(١) حميد: هو حميد بن ثور، شاعر إسلامي.

(٢) يتحدث عن هديل حمامة هيجت أشواقه، وأنه يحمل بين ضلوعه ذكرى حاضرة مهياة للإثارة لدرجة أنه إذا شاء غنته تلك الحمامة في أي مكان ذهب إليه، بأجزاء بيشة أو الزرق من تثليث أو يللم على الرغم من تفرق هذه الأماكن ما بين وديان وجبال نجد وتهامة، فإن تعدد هذه الأماكن وتباعدها يدل على أن المقصود أي حمامة غنت في أي مكان، فإنها تُبَيِّحُ أشواقه وتوقظ بلابل أحزانه، وقد جاء الفاعل مؤخرًا في صدر البيت الثاني من أجل هذا، «مطوقة» وهي التي يلف رقبتها لون مختلف، فهو لها كالطوق، وهذا الوصف لا يعني تخصيص حمامة معينة؛ لأنه وصف عام في كثير من الحمام، وإنما قيد السجع بوقت إدبار الربيع وقدم الصيف؛ لأنه أنسب للشجن.

وجملة «إذا شئت» تدل على التجاوب بينه وبين الحمامة، ولذا استعار لسجعها لفظ الغناء الذي يفهمه ويستشعره وينفعل بمعناه، وتقدير مفعول المشيئة المحذوف: «إذا شئت أن تغنيني غتتني...»، ومن الصعب تطبيق الحكم السابق وهو حذف المفعول إذا لم يكن مما يستغرب أو يستعظم؛ لأن انفعال الحمامة لمشيئته ونزولها عند رغبته أمر غريب وطريف، فقد حذف المفعول رغم غرابته وطرافته، ثم إن هذا الحذف يوحي بسرعة انفعال الحمامة وتجاوبها، وهذا ما يشعر به التحول من الشرط للجزاء.

وفي هذين البيتين موسيقى لافتة تسمى بـ«التقفية الداخلية» في «كلما» وهي ليست بتصريح؛ لأنه إنما يكون في البيت الأول من القصيدة، لكن الإحساس بهذه التقفية الداخلية أقوى من التصريح لتواليها في ثلاثة أشطر متفقة النهاية، وهي قافية البيت السابق وعروض اللاحق وتقفيته.

(٣) غادي: من الغدو وهو التبكير قبل طلوع الشمس، ثم استعمل في مطلق الذهاب والانطلاق، وربما كان هناك تصحيف في «غادي» وصحتها «عادي»، وفي (لسان العرب) «عادي بين اثنين فصاعدًا معادة وعداء؛ والى، والمعادة: الموالاة والمتابعة بين الاثنين يصرع أحدهما على إثر الآخر، كما قال امرؤ القيس:

فَعَادَى عَدَاءَ بَيْنِ ثُورٍ وَنَعْجَةٍ دَارَكََا وَلَمْ يَنْضَحْ بِهَاءٍ فَيَغْسِلْ =

وقوله:

لَوْ شِئْتُ عُدْتَ بِلَادِ نَجْدٍ عَوْدَةً فَحَلَلْتُ بَيْنَ عَقِيقِهِ وَزُرُودِهِ^(١)

معلوم أنك لو قلت^(٢): «وإن شئت أن لا تُرقل لم تُرقل»، أو قلت: «إذا شئت أن تغنيني بأجزاء بيضة غتّني»، و«إذا شاء أن يُغادي صرمة غادي»، و«لو شئت أن تعود بلاد نجد عودةً عدتها» - أذهبت الماء والرواق، وخرجت إلى كلام غث ولفظ رثّ.

[ذكر المفعول عندما لا يتم الغرض إلا بذكره]

وأما قول الجوهري:

فَلَمْ يُبْقِ مِنِّي الشَّوْقُ غَيْرَ تَفَكَّرِي فَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِي بِكَيْتُ تَفَكَّرِي^(٣)

= وصرمة: جماعة من الإبل، والسرب: القطيع من بقر الوحشي، وعقائله: كرائمه، والربرب: قطيع من الظباء، وهذا البيت قاله البحري في وصف أسد هصور يحسن المطاردة والسيطرة على الصيد، وكان يشبه به الممدوح - الفتح بن خاقان - فكل وصف للأسد ينسحب على ذلك الممدوح، ولقد وصف الأسد بأنه «إذا شاء عادي» أي: وإلى سريعاً حتى استحوز على هذه الحيوانات المعروفة بشدة الحذر والسرعة.

والشاهد هو حذف مفعول المشيئة بعد «إذا»، ولو ظهر لصار الكلام مكرراً مردولاً لأن تقديره: «إذا شاء أن يغادي صرمة غادي».

(١) قاله البحري يخاطب السحاب ويتمناه ويتودد إليه ويرجوه أن يظل على عادته في المطول والحلول بين هذين المكانين من أرض نجد «العقيق والزرود»، والتمني ملحوظ من «لو»، والتودد من «شئت»، والرجاء من «عدت».

والشاهد: حذف مفعول المشيئة حذفاً مستحسنًا، ولو ذكر لصار إلى شيء غث وهو الذي لا خير فيه، وتقديره: «لو شئت أن تعود بلاد نجد عدتها»، والعرب لا يستحسنون ذكر الشيء وظهوره مع إمكان طيه لوجود دليل عليه.

والحاصل أن أهم أسباب حذف مفعول الفعل «شاء»: الإضمار المثير الذي يعقبه التفسير في جواب الشرط بعد «لو» أو «من» أو «إن» أو «إذا»، إلى جانب الإشعار بالرغبة في حصول المحذوف على وجه السرعة، على أن مفعول الفعل «شاء» لا يذكر إلا إذا كان أمراً غريباً طريفاً.

(٢) أي: أظهرت المفعول فقلت كذا وكذا، وغرض عبد القاهر أن يقف بنا على قيمة الحذف بالقياس على ما نراه من غثاة تلك الشواهد عند ظهور المفعول فيها.

(٣) هذا البيت ورد في الغرية والشكوى، وهو يدل على روح شعرية عالية وتجديد في المعاني، وحاصله أن حرارة الشوق وطول البكاء وسطوة التفكير أذابت لحمه وشحمه وأنضبت دموعه حتى لم يبق منه غير التفكير، فلو شاء أن يبكي بكى فكراً، وصيغة التفعّل تدل على مدى معاناة ذلك الفكر ومشقته. والشاهد أن ذكر المفعول وإن كان كما سبق في «ولو شئت أن أبكي دمًا لبكيت»، فإنه غيره؛ لأن =

فقد نَحَا به نحوَ قوله: «ولو شئت أن أبكي دمًا لبكيت»، فأظهر مفعول «شئت» ولم يقل: «فلو شئت بكيت تفكرًا» لأجل أن له غرضًا لا يتم إلا بذكر المفعول، وذلك أنه لم يُرد أن يقول: «ولو شئت أن أبكي بكيت كذلك»، ولكنه أراد أن يقول: قد أفناني النحول، فلم يبق مني وفي غير خواطر تجول، حتى لو شئت بكاءً فمريت جفوني، وعصرت عيني ليسيل منها دمعٌ لم أجده، ولخرج بدل الدمع التفكير. فالبكاء الذي أراد إيقاع المشيئة عليه مُطلقٌ مبهمٌ غير مُعدي إلى «التفكر» البتة، و«البكاء» الثاني مقيّدٌ مُعدي إلى التفكير^(١)، وإذا كان الأمر كذلك صار الثاني كأنه شيء غير الأول^(٢)، وجرى مجرى أن تقول: «لو شئت أن تعطي درهما أعطيت درهين»، في أن الثاني لا يصلح أن يكون تفسيرًا للأول.

واعلم أن هذا الذي ذكرنا ليس بصريح «أكرمت وأكرمني عبد الله»، ولكنه شبيهٌ به في أنه إنما حُذِفَ الذي حُذِفَ من مفعول «المشيئة» و«الإرادة»؛ لأن الذي يأتي في جواب «لو» وأخواتها يدل عليه^(٣).

= بكاء الدماء فيه غرابية وطرافة فيحسن ذكره، أما ذكر المفعول في «فلو شئت أن أبكي بكيت تفكرًا»، فإنه لازم لأن الغرض لا يتم إلا بذكره وحذفه يؤدي إلى إبهام المعنى وسوء تقديره، فليست المسألة مجرد استحسان وغرابية، وفي تحليل الشيخ عقب البيت ما يدل على هذا.

(١) أي: على النحو الذي جاء عليه البيت «فلو شئت أن أبكي بكيت تفكرًا»، فالمضارع «أبكي» مطلق ولم يقصد تعديته إلى شيء، والماضي «بكيت» مُعدي إلى «تفكرًا»، فالصياغة معبرة عن دقيق مراد الشاعر، أي: لو شئت أن أبكي كما هي عادة الناس في البكاء بكيت تفكرًا؛ لأنه لم يبق مني غير التفكير الذي أكابد مشقاته، ولو حذف المفعول فقال: «فلو شئت بكيت تفكرًا»؛ لتوهم أن المقصود: لو شئت أن أبكي تفكرًا بكيت، وليس بذلك فذكر المفعول هنا لازم من أجل هذا.

(٢) أي: صار ما يتعدى إليه الفعل الثاني غير ما يتعدى إليه الأول، فلو حذف الأول لم يكن الثاني دليلًا عليه بخلاف: «إذا شئت غنتني» و«إذا شاء عادي»... إلخ؛ لأن المفعول المحذوف في هذين أصل للفعل المذكور ومصدره بحيث يبقى الجزء المذكور دليلًا على المفعول المحذوف، فأصل «إذا شئت غنتني» إذا شئت أن تغنيني غنتني.

(٣) أي أن هذا المثال «أكرمت وأكرمني عبد الله» صريح في الحذف من الأول لدلالة الثاني عليه، لكن حذف مفعول «شاء» بعد «لو» وأخواتها ليس صريحًا في هذا ولكنه شبيه به، ولم يكن حذف مفعول «شاء» صريحًا في هذا النوع من الحذف؛ لأن الصريح منه يجوز فيه العكس أي الحذف من الثاني لدلالة الأول عليه، ففي «أكرمت وأكرمني عبد الله» تقول: «أكرمت عبد الله وأكرمني»، ويكون أحسن، وهذا لا يجوز مع مفعول المشيئة، ففي قول الشاعر: «لو شئت عدت بلاد نجد...» لا يجوز أن نحذف الثاني «الجواب»، ونظهر الأول «المفعول»، فنقول: «لو شئت أن تعود بلاد نجد»؛ لأن تمام المعنى يتوقف على ذكر الجواب، وحاصل هذا أن الحذف من الأول لدلالة الثاني عليه لا يجوز عكسه إلا إذا كان صريحًا في مثل: «أكرمت عبد الله وأكرمني».

[المفعول بين الحذف والتصريح]

وإذا أردت ما هو صريحٌ في ذلك، ثم هو نادر لطيفٌ ينطوي على معنى دقيق وفائدة جلية^(١)، فانظر إلى بيت البحري:

قد طلبنا فلم نجدْ لك في السُّؤدد والمجد والمكارم مثلاً

المعنى: قد طلبنا لك مثلاً، ثم حُذف؛ لأن ذكره في الثاني يدل عليه، ثم إن للمجيء به كذلك من الحسن والمزية والروعة ما لا يخفى، ولو أنه قال: «قد طلبنا لك في السُّؤدد والمجد والمكارم مثلاً فلم نجده»، لم تر من هذا الحسن الذي تراه شيئاً، وسبب ذلك أن الذي هو الأصل في المدح والغرض بالحقيقة هو نفي الوجود عن «المثل»، فأما الطلب فكالشئ يُذكر لئني عليه الغرض ويؤكد به أمره، وإذا كان هذا كذلك فلو أنه قال: «قد طلبنا لك في السُّؤدد والمجد والمكارم مثلاً فلم نجده»، لكان يكون قد ترك أن يوقع نفي الوجود على صريح لفظ «المثل»، وأوقعه على ضميره، ولن تبلُغ الكناية مبلغ التصريح أبداً^(٢).

وَيُبيّن هذا، كلامٌ ذكره الجاحظ في كتاب «البيان والتبيين»، وأنا أكتب لك الفصل حتى تستبين الذي هو المراد، قال:

«والسُّنّة في خطبة النكاح أن يطيل الخاطب ويقصّر المجيب، ألا ترى أن قيس بن خازجة بن سنان لما ضرب بسيفه مؤخرة راحلة الحاملين في شأن حمالة داحس والغبراء^(٣)، وقال: مالي

(١) يذكر الشيخ هنا أن هذا النوع من الحذف الصريح توجد له شواهد يكون الحذف فيها لطيفاً وينطوي على فوائد جمة، وهذا إقرار ضمنني بأن المثال السابق منه «أكرمت وأكرمني عبد الله» لا لطف فيه.

(٢) الكناية هنا بمعناها اللغوي وهو الخفاء، ولا شك أن ذكر الضمير فيه خفاء ولا يبلغ مرتبة التصريح بالاسم الظاهر في الوضوح. والشيخ يعول في بيان قيمة حذف المفعول في هذه الفقرة على الغرض، والغرض من ذلك البيت هو المدح الذي يتمحور في نفي وجود مثيل للممدوح، وأنه لا نظير له في تلك الصفات، فمن المناسب حذف المفعول ليصل بسرعة إلى غرضه وهو عدم الوجود: «طلبنا فلم نجد»، ثم إنه لو ظهر المفعول مقدماً أو مؤخراً، فقلنا: «طلبنا مثلاً لك في المجد والمكارم فلم نجده»، أو «طلبنا لك في المجد والمكارم مثلاً فلم نجده» ترتب عليه وقوع عدم الوجود على ضمير المثل، ولا شك أن نفي الوجود لصريح لفظ المثل أوقع وأفخم للمدح من نفي ضميره في «فلم نجده»، وفيه من البيان بعد الإبهام ما لا يخفى.

والشاهد أن في ذلك البيت حذفاً صريحاً من الأول لدلالة الثاني عليه، وهو ينطوي على فوائد جلية.

(٣) الحمالة: الدية، والحاملان اللذان حملا تلك الدية.

فيها أيُّها العَسمَتان^(١)؟ قالوا: بل ما عندك؟ قال: عندي قَرَى كُلِّ نازل، ورِصًا كُلِّ ساخط، وخطبة من لَدُن تطلع الشمس إلى أن تغُرب، أمر فيها بالتواصل، وأنهى فيها عن التقاطع.

قالوا: فخطب يومًا إلى الليل، فما أعاد كلمة ولا معنى. فقيل لأبي يعقوب: هلا اكتفى بالأمر بالتواصل عن النهي عن التقاطع؟ أو ليس الأمر بالصلة هو النهي عن القطيعة؟ قال: أو ما علمت أن الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والتكشيف^(٢).

انتهى الفصل الذي أردتُ أن أكتبه، فقد بَصَّرَكَ هذا أن لن يكون إيقاعُ نفي الوجود على صريح لفظ المثل، كإيقاعه على ضميره.

[تعدية أحد الفعلين للمفعول الصريح والآخر لضميره]

وإذ قد عرفت هذا، فإن هذا المعنى بعينه قد أوجب في بيت ذي الرمة أن يضع اللفظ على عكس ما وضعه البحري، فيُعمل الأول من الفعلين، وذلك قوله:

ولم أمدح لأرضيه بشعري لئيمًا أن يكون أصاب مالاً^(٣)

أعمل «لم أمدح» الذي هو الأول في صريح لفظ «اللئيم»، و«أرضى» الذي هو الثاني^(٤) في ضميره، وذلك لأن إيقاع نفي المدح على اللئيم صريحًا، والمجيء به مكشوفًا ظاهرًا هو الواجب من حيث كان أصل الغرض، وكان الإرضاء تعليلًا له، ولو أنه قال: «ولم أمدح

(١) العسمتان: مثني عَسمَة، وهو الكبير الهرم اليابس من الهزال.

(٢) هذا ليس على إطلاقه، وإنما لكلِّ مقام مقال، وهو إنما رجَّح الإفصاح والبيان والإطناب لحاجة الموضوع إليه، وهو الأمر بالتواصل والنهي عن التقاطع.

(٣) المعنى: ولم أمدح لئيمًا لأرضيه بشعري طمعًا فيما عنده من مال، وقد توخى الدقة في صياغة قوله: «أن يكون قد أصاب مالاً»؛ لأنه يدل على غنى طارئ ومال أصابه، وهو يتلاءم مع الوصف باللؤم، والدقة كذلك في تعدية الفعل الأول «أمدح» إلى الاسم الظاهر «لئيمًا»؛ لأنه غرض أصيل، وتعدية الفعل الثاني «أرضيه» إلى ضميره؛ لأنه تعليل، وما يتعلق به غرض أصيل فهو أولى بالبيان والظهور.

وليس في البيت حذف، ولكن جاء الشيخ به؛ لأنه مثل بيت البحري السابق في أن الفعل الذي يتعلق به غرض أصيل هو الذي يتعدى إلى مفعول صريح ظاهر سواء تأخر ذلك الفعل كما في بيت البحري: «طلبنا فلم نجد لك... مثلاً»، أم تقدم كما في بيت ذي الرمة «ولم أمدح لأرضيه بشعري لئيمًا»، وإن كان تأخير المفعول يعقد المعنى إلى حد ما، فكان الأولى أن يأتي في موضعه قبل التعليل؛ لأنه لا يعمل لنفي المدح مطلقًا، ولكنه يعمل لنفيه عن اللئيم.

(٤) لو أن الشيخ ترك «الذي هو الأول» و«الذي هو الثاني» لكان أليق وأفضل لحسن الأسلوب دون ما تأثير على المعنى المراد.

لأرضي بشعري لئيمًا» لكان يكون قد أبهم الأمر فيها هو الأصل، وأبانه فيما ليس بالأصل؛ فاعرفه.

ولهذا^(١) الذي ذكرنا -من أن للتصريح عملاً لا يكون مثل ذلك العمل للكنية- كان لإعادة اللفظ في مثل قوله تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: ١٠٥]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الله الصمد] [الإخلاص: ١-٢] من الحسن والبهجة ومن الفخامة والنبل ما لا يخفى موضعه على بصير، وكان لو ترك فيه الإظهار إلى الإضمار فقليل: «وبالحق أنزلناه وبه نزل»، و«قل هو الله أحد، هو الصمد» لعدم الذي أنت واجده الآن^(٢).

فصل

قد بان الآن واتضح لمن نظر نظر المثبت الحصيف الراغب في اقتداح زناد العقل والازدياد من الفضل، ومن شأنه التوق إلى أن يعرف الأشياء على حقائقها، ويتغلغل إلى دقائقها، ويربأ بنفسه عن مرتبة المقلد الذي يجري مع الظاهر ولا يعدو الذي يقع في أول الخاطر أن الذي قلت في شأن «الحذف» وفي تفخيم أمره، والتنويه بذكره، وأن مأخذه مأخذ يشبه السحر ويبهر الفكر، كالذي قلت^(٣).

وهذا فن آخر من معانيه عجيب، وأنا ذاكره لك. قال البحري في قصيدته التي أولها:

أَعْنُ سَفَهٍ يَوْمَ الْأَبْرِقِ أَمْ حُلُمٍ

(١) أي: ومن أجل هذا الذي ذكرنا من أن للتصريح بالمفعول عندما يقتضيه المعنى أثراً حسناً لا نجده عند ذكر ضميره.. كان لإعادة اللفظ في الآيتين المذكورتين حسناً وبهجة وفخامة لا تكون لو ترك الاسم الظاهر وعبر بضميره.

وقد انتقل الشيخ من الحديث عن الحذف إلى الحديث عن الذكر لمناسبة بين الأمرين في تدرج لا نشعر معه بأي فجوة بين المعالجتين.

هذا، وقد عد الخطيب قوله تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: ١٠٥]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الله الصمد] [الإخلاص: ١-٢] من الإظهار بعد الإضمار لزيادة التمكن [راجع: الإيضاح بتعليق الصعيدي (١/ ١١٣)]، وكان حرباً به أن يعتد بالأثر النفسي للإظهار، والذي أشار إليه عبد القاهر فيما ذكره من الحسن والبهجة والفخامة.

(٢) أي: من الحسن والبهجة والتفخيم.

(٣) حاصله: قد بان واتضح لمن نظر وتأمل في الشواهد السابقة أن الذي قلت في صدر باب الحذف من التنويه بشأنه، وأنه يشبه السحر هو ما رأيت وثبت بالشواهد.

وهو يذكر محاماة الممدوح عليه وصيانتة له، ودفعه نوائب الزمان عنه:

وكم ذُذت عني من تحاميلٍ حادثٍ وسورة أيام حَزَزْن إلى العَظْم^(١)

الأصل لا محالة: حزن اللحم إلى العظم، إلا أن في مجيئه به محذوفاً، وإسقاطه له من النطق، وتركه في الضمير^(٢) مزية عجيبة وفائدة جلييلة، وذلك أن من حذق الشاعر أن يوقع المعنى في نفس السامع إيقاعاً يمنع به من أن يتوهم في بدء^(٣) الأمر شيئاً غير المراد، ثم ينصرف إلى المراد، ومعلوم أنه لو ظهر المفعول فقال: «وسورة أيام حزن اللحم إلى العظم» لجاز أن يقع في وهم السامع إلى أن يجيء إلى قوله: «إلى العظم» أن هذا الحز كان في بعض اللحم دون كله، وأنه قطع ما يلي الجلد ولم ينته إلى ما يلي العظم، فلما كان كذلك، ترك ذكر «اللحم» وأسقطه من اللفظ، ليُبرئ السامع من هذا الوهم، ويجعله بحيث يقع المعنى منه في أنف الفهم^(٤)، ويتصور في نفسه من أول الأمر أن الحز مضى في اللحم حتى لم يردّه إلا العظم^(٥).

أفيكون دليلٌ أوضح من هذا وأبين وأجلى في صحة ما ذكرتُ لك، من أنك قد ترى ترك الذكر أفصح من الذكر، والامتناع من أن يبرز اللفظ من الضمير أحسن للتصوير؟

(١) يمدح البحري أبا الصقر الشيباني بالمروءة والشهامة، فكثيراً ما دفع عنه قسوة الأحداث وسطوة الأيام، وقد صوّر ما وقع عليه من الأحداث، فجعله تحاملاً وظلماً، وجعل للأيام سورة وسطوة من باب الاستعارة المكنية التي امتدت فيها الصورة وتركبت لبيان مدى ما فعلته تلك الأيام، «حزن إلى العظم» أي: حزن اللحم إلى العظم، فحذف المفعول للإشعار بأنه لم يبق من اللحم شيئاً يذكر، وأن الحز مضى في اللحم حتى لم يردّه إلا العظم.

(٢) «تركه في الضمير» يعني إضماره وجعله يلزم ضمير النفس مخفياً مطوياً، وقد سبق في كلام الشيخ ما يدل على هذا أكثر من مرة وتوضع نقطة بعد كلمة مرة.

(٣) «في بدء الأمر» قيدٌ مهم يدل على أنه توهمٌ مؤقت، لكنه غير مرغوب في مجال الفصاحة؛ لأن الانطباع الأول مهم، فلو ذكر المفعول فقال: وسورة أيام حزن اللحم إلى العظم، لتبادر للذهن وقبل أن يصل «إلى العظم» أن الحز كان لبعض اللحم، وأنه لم يصل للعظم، فحذف المفعول ليمنع هذا الانطباع، ولو كان مؤقتاً.

(٤) أنف المعنى: أول ما يقع في النفس منه.

(٥) هذه اللمحة التدويقية من سمات الذوق العالي عند عبد القاهر، والتي لا يكاد يلمحها غيره، وفيه دلالة على تفاعل الناقد مع الشاعر، وكأنه يمدح معه ويشعر برقي إحساسه وصدقه.

فصل

القول على فروق في الخبر

أول ما ينبغي أن يعلم منه أنه ينقسم إلى خبر هو جزء من الجملة لا تتم الفائدة دونه، وخبر ليس بجزء من الجملة، ولكنه زيادة في خبر آخر سابق له^(١)، فالأول خبر المبتدأ كمنطلق في قولك: «زيد منطلق»، والفعل كقولك: «خرج زيد»^(٢)، فكل واحد من هذين جزء من الجملة، وهو الأصل في الفائدة. والثاني هو الحال كقولك: «جاءني زيد راكبًا»، وذلك لأن الحال خبرٌ في الحقيقة، من حيث إنك تُثبت بها المعنى لذي الحال، كما تُثبت بخبر المبتدأ للمبتدأ، وبالفعل للفاعل.

ألا تراك قد أثبت «الركوب» في قولك: «جاءني زيد راكبًا» لزيد إلا أن الفرق أنك جئت به لتزيد معنى في إخبارك عنه بالمجيء، وهو أن تجعله بهذه الهيئة في مجيئه، ولم تجرّد إثباتك للركوب ولم تُباشره به، بل ابتدأت فأثبت المجيء، ثم وصلت به الركوب، فالتبس به الإثبات على سبيل التبع للمجيء، وبشرط أن يكون في صلته، وأما في الخبر المطلق نحو: «زيد منطلق» و«خرج عمرو»، فإنك مثبت للمعنى إثباتًا جرّده له، وجعلته يُباشره من غير واسطة، ومن غير أن تتسبب بغيره إليه؛ فاعرفه^(٣).

[الفرق بين الإثبات بالاسم والإثبات بالفعل]

وإذ قد عرفت هذا الفرق، فالذي يليه من فروق الخبر هو الفرق بين الإثبات إذا كان بالاسم، وبينه إذا كان بالفعل، وهو فرق لطيف تمس الحاجة في علم البلاغة إليه.

(١) ينطلق عبد القاهر في حديثه عن الخبر من مقررات النحاة، لكنه يجاوزها إلى الدلالات التركيبية التي قد تسمّى الشيء بغير اسمه المعروف كالحال، فإن دلالة التركيب اقتضت عدّه خبرًا زائدًا.

(٢) هذه جملة فعلية من فعل وفاعل، لكن الشيخ ينظر للعلاقة بين هذين الجزئين من زاوية ما بينهما من إثبات وإخبار، فيكون الفعل خبرًا في المعنى للفاعل.

(٣) حاصل هذا أن الفروق بين الخبر تتعدد بحسب تعدد أنواع الخبر، فمن جهة الأصالة وعدمها يتنوع إلى خبر أصلي مباشر، وهو الجزء من الجملة الذي لا تتم الفائدة إلا به، مثل: «محمد مجتهد»، و«اجتهد محمد»، ويقابله الخبر الزائد الذي يلتبس بالخبر الأصلي على سبيل التبعية، مثل: «جاء محمد راكبًا»، فالركوب ملتبس بالمجيء تابع له، وقد تحقق شرط عدّه خبرًا زائدًا، وهو كونه في صلة وبعد تمام المعنى، وعلى هذا فالخبر الأصلي لا يتم المعنى إلا به، والخبر الفرعي زائد يتم المعنى بدونه، ولكنه يزيد في الفائدة.

وبيانه: أن موضع الاسم على أن يثبت به المعنى للشئ من غير أن يقتضي تجدد شئاً بعد شئ، وأما الفعل فموضوعه على أنه يقتضي تجدد المعنى المثبت به شئاً بعد شئ^(١).

فإذا قلت: «زيد منطلق»، فقد أثبت الانطلاق فعلاً له من غير أن تجعله يتجدد ويحدث منه شئاً فشيئاً، بل يكون المعنى فيه كالمعنى في قولك: «زيد طويل» و«عمر وقصير»، فكما لا تقصد ها هنا إلى أن تجعل الطول أو القصر يتجدد ويحدث، بل توجهها وتثبتها فقط، وتقضي بوجودهما على الإطلاق، كذلك لا تتعرض في قولك: «زيد منطلق» لأكثر من إثباته لزيد.

وأما الفعل، فإنه يُقصد فيه إلى ذلك^(٢)، فإذا قلت: «زيد ها هو ذا ينطلق» فقد زعمت أن الانطلاق يقع منه جزءاً فجزءاً، وجعلته يزاوله ويزجيّه^(٣).

وإن شئت أن تحسّ الفرق بينهما من حيث يلطف، فتأمل هذا البيت:

لا يَألف الدرهمُ المضروبُ خرقتنا لكن يمرُّ عليها وهو مُنطلق^(٤)

(١) أي أن الخبر من جهة الاسمية والفعلية يتنوع إلى: خبر اسمي ويفيد الاستمرار، وخبر فعلي ويفيد التجدد ولاسيما المضارع.

(٢) أي: يقصد فيه إلى التجدد والحدوث شيئاً فشيئاً، فاسم الإشارة يعود إلى ما سبق نفيه مع الاسم «من غير أن تجعله يتجدد... إلخ».

(٣) زجيّه بالتضعيف: دفعته برفق، والريح تزجي السحاب: تسوقه سوقاً رقيقاً، ففي الترجية معنى الدفع المتجدد شيئاً بعد شئ.

ومن الأمثلة المذكورة يتضح أن الاسمية والفعلية في المسند «منطلق» و«ينطلق» والاثنان في إطار الجملة الاسمية: «زيد منطلق» و«زيد ينطلق»، وقد تبين أن المسند إذا كان اسماً، فإنه يفيد مجرد الثبوت، وإذا كان فعلاً، فإنه يفيد الثبوت مع التجدد، أي: ثبوت الفعل للفاعل أو المسند للمسند إليه مع تجدده، أي: حدوثه شيئاً فشيئاً، وقد تناول الخطيب هذا الفرق تحت أغراض كون المسند فعلاً أو اسماً.

(٤) البيت للنضر بن جوية بن النضر [معاهد التنصيص (١/٢٠٧)]، وقد ورد فيه «صُرّتنا» بدل «خرقتنا»، ورواية «دلائل الإعجاز» أبلغ؛ لأن الثانية تعني أن لهم صرة، وذلك لا يناسب الفخر بالجود المفرط الذي لا يكون معه احتفاظ ولا صرة، أما الخرقة فهي مجرد قطعة من ثوب أو قماش.

وقد جاء المعنى في كناية لطيفة تعددت فيها الوسائط، فالدرهم المضروب لا يألف خرقتهم كناية عن عدم الاحتفاظ به، وهذا كناية عن الجود واستمرار العطاء، ويسمى هذا بـ«التلويح»، وقد شخّص الدرهم وجعله لا يألف الخرقة ولا يعرفها بما يوحي بحرمانه نعمة الاستقرار بسبب جودهم، ووصف الدرهم بالمضروب إشعار بأنه ما زال يحتفظ ببريقه، وللبريق جذبه، ورغم هذا فإنهم لا يضعفون أمام هذا البريق الجاذب، وهو أدل على كرمهم الفطري، وقد تَمَّ المعنى ورشح الصورة بصورة أخرى ممتدة في الشطر الثاني، وفيها احتراس لطيف؛ لأن الصورة الأولى قد توهم أن الدرهم لا يألف خرقتهم لفقرهم، فلما قال: «ولكن يمر عليها» استدرك بما يدل على غناهم مع جودهم، والفعل المضارع =

هذا هو الحسن اللائق بالمعنى، ولو قلته بالفعل: «لكن يمر عليها وهو ينطلق» لم يحسن^(١).

[مما لا يصح فيه وقوع الفعل موقع الاسم]

وإذا أردت أن تعتبره حيث لا يخفى أن أحدهما لا يصلح في موضع صاحبه، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿وَكَلْبُهُمْ بِأَسْطٍ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ﴾ [الكهف: ١٨].

فإن أحدا لا يشك في امتناع الفعل ها هنا، وأن قولنا: «كلبهم يسط ذراعيه» لا يؤدي الغرض، وليس ذلك إلا لأن الفعل يقتضي مزاوله وتجدد الصفة في الوقت، ويقتضي الاسم ثبوت الصفة وحصولها من غير أن يكون هناك مزاوله وتزجية فعل ومعنى يحدث شيئا فشيئا^(٢)، ولا فرق بين «كلبهم باسط» وبين أن يقول: وكلبهم واحد مثلاً في أنك لا تثبت مزاوله، ولا تجعل الكلب يفعل شيئاً، بل تثبته بصفة هو عليها، فالغرض إذن تأدية هيئة الكلب.

ومتى اعتبرت الحال في الصفات المشبهة وجدت الفرق ظاهراً بيئاً^(٣)، ولم يعترضك الشك في أن أحدهما لا يصلح في موضع صاحبه، فإذا قلت: «زيد طويل وعمر وقصير»، لم يصلح مكانه «يطول» و«يقصر»، وإنما تقول: «يطول» و«يقصر» إذا كان الحديث عن شيء يزيد وينمو كالشجر والنبات والصبي ونحو ذلك مما يتجدد فيه الطول أو يحدث فيه القصر،

= «يمر» يدل على التجدد والحدوث، وأن الدراهم لا تنقطع، والتعبير عن الانطلاق بالاسم «منطلق» يدل على الثبوت والاستمرار، وأنه لم يحدث ولو مرة واحدة أن توقف الدرهم في خرقته بنية الاحتفاظ.

(١) لأن المضارع يفيد التجدد والحدوث شيئاً فشيئاً، وهو يعني أن الدرهم كان يمر على جيوبهم فيمكث فيها تارة وينطلق تارة، وهذا غير مراد ولا يليق بمقام الفخر الذي يقتضي بلوغهم في الكرم منتهاه، وأن الدرهم كان يمر على جيوبهم دون توقف أبداً، والمناسب لذلك هو الاسم «منطلق» لدلالته على استمرار الانطلاق.

(٢) حاصل هذا أن التعبير بالفعل المضارع يدل على تجدد الصفة، والتعبير بالاسم يدل على ثبوتها من غير مزاوله وتجدد، ويستدل الشيخ على هذا بمطابقة الاسم «باسط» في قوله تعالى: ﴿وَكَلْبُهُمْ بِأَسْطٍ ذِرَاعِيهِ﴾ للهيئة والحال التي كان عليها كلب أهل الكهف، لقد كان على حال ثابتة من بسط الذراعين، فلا يبسطها تارة ويقبضها تارة أخرى.

(٣) لأن الفرق بين الصفة المشبهة مثل طويل وقصير، وبين الفعل يطول ويقصر يكون أظهر وأبين.

فأما وأنت تُحدثُ عن هيئة ثابتة وعن شيء قد استقر طوله، ولم يكن ثمَّ تزايد وتجدُّد، فلا يصلح فيه إلا الاسم.

[شواهد لا يصلح فيها العكس أي وقوع الاسم موقع الفعل]

وإذا ثبت الفرق بين الشيء والشيء في مواضع كثيرة، وظهر الأمر بأن ترى أحدهما لا يصلح في موضع صاحبه وجب أن تقضي بثبوت الفرق؛ حيث ترى أحدهما قد صلح في مكان الآخر، وتعلم أن المعنى مع أحدهما غيره مع الآخر كما هو العبرة في حمل الخفي على الجلي^(١)، وينعكس لك هذا الحكم^(٢)، أعني أنك كما وجدت الاسم يقع حيث لا يصلح الفعل مكانه^(٣)، كذلك تجد الفعل يقع ثمَّ لا يصلح الاسم مكانه، ولا يؤدي ما كان يؤديه. فمن البين في ذلك قول الأعشى:

لَعَمْرِي لَقَدْ لَاحَتْ عَيُونٌ كَثِيرَةٌ إِلَى ضَوْءِ نَارٍ فِي يَفَاعٍ تُحَرِّقُ
تَشَبُّ لَمَقَرَّوْرِينَ يَصْطَلِيَانَهَا وَبَاتَ عَلَى النَّارِ الْبُغْدَى وَالْمَحْلَقُ^(٥)

(١) يعني: إذا رأيت في بادئ النظر أن الاسم يصلح مكان الفعل أو العكس وجب أن تراجع النظر، وأن تقضي بثبوت الفرق بينهما، وأن تعلم أن المعنى مع أحدهما غيره مع الآخر، وأن تقيس ما خفي من ذلك على ما ظهر واتضح.

(٢) أي: كما لا يصلح الفعل مكان الاسم فكذلك العكس.

(٣) مثل قوله تعالى: ﴿وَكَلْبُهُمْ بِأَسْطٍ ذِرَاعِيهِ﴾ [الكهف: ١٨]، وقول الشاعر: «ولكن يمر عليها وهو منطلق».

(٤) إذا كانت الكلمة يتحدد معناها من سياقها، فالمرجح أن (ثم) هنا بالفتح وهي ظرف بدليل ما قبلها في قوله: «كما وجدت الاسم يقع حيث لا يصلح الفعل...»، وهي أقوى من «حيث» في المكان البعيد [راجع: «مغني اللبيب» (١/١٠٨)، مطبعة الحلبي].

(٥) بالغ الأعشى في وصف المحلق بن ربيعة بالكرم؛ إذ جعل ضوء نار قراه في أعلى مكان «يفاع»، وأقسم على أن عيوناً كثيرة لاحت «استشرفت في لهفة» إليها من شدة ضوئها، والتعبير عن الناس بالعيون مجاز معروف يشير إلى أن الناس من الانبهار وشدة التحديق استحالوا عيوناً، والمقروور: الذي أصابه القر والبرد، واصطلى بالنار: استدفاً.

لقد كان المحلق رجلاً فقيراً له بنات كثيرة لم تخطب، فأشارت عليه امرأته أن يتعرض للأعشى فيكرمه ليمدحه حتى يُعرف بين الناس، ففعل وبالغ في الإكرام، ووقف الأعشى يمدحه في سوق عكاظ، وما إن انتهى من قصيدته حتى تدافع الناس يخطبن بنات المحلق، ولعل هذه القصة التي وردت تفاصيلها في كتب الأدب تفسر شوب النار لمقروورين اثنين يصطليانها رغم تطلع عيون كثيرة إليها، ولعل الأعشى كان يغمز بهذه التشبيه إلى نفسه مع المحلق، لكنه أتقن الصنعة حين كنى عن نسبة الجود للمحلق بطريقة بليغة تجسد الندى، وتجعله يلازم المحلق، ويقوم معه على خدمة تلك النار حتى لا يكف المحتاجون=

معلوم أنه لو قيل: «إلى ضوء نار متحرقة» لنبا عنه الطبع وأنكرته النفس، ثم لا يكون ذاك النبؤ وذاك الإنكار من أجل القافية وأنها تفسد به، بل من جهة أنه لا يشبه الغرض ولا يليق بالحال.

وكذلك قوله:

أَوْ كَلِمًا وَرَدَتْ عُكَاظُ قَبِيلَةٍ بَعَثُوا إِلَيَّ عَرِيفَهُمْ يَتَوَسَّمُ^(١)

وذلك لأن المعنى في بيت الأعشى على أن هناك موقدًا يتجدد منه الإلهاب والإشعال حالاً فحال، وإذا قيل: «متحرقة» كان المعنى أن هناك ناراً قد ثبتت لها وفيها هذه الصفة، وجرى مجرى أن يقال: «إلى ضوء نار عظيمة» في أنه لا يفيد فعلاً يُفعل، وكذلك الحال في قوله: «بعثوا إليَّ عريفهم يتوسَّم»، وذلك لأن المعنى على توسَّم وتأمل ونظر يتجدد من العريف هناك حالاً فحالاً، وتصفُّح منه الوجوه واحداً بعد واحد، ولو قيل: «بعثوا إليَّ عريفهم متوسِّماً» لم يفد ذلك حق الإفادة.

[شاهد آخر من القرآن لا يمكن فيه وقوع الاسم موقع الفعل]

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٣].

= والمقرورون من الاهتداء والاستدفاء، وكأنه يستدرك بهذه الصورة «وبات على النار الندى والمخلق» على ما قبلها «تشب لمقرورين».

والشاهد في التعبير عن صفة النار بالفعل «تتحرق» لإفادة تجدد شبوب تلك النار كلما أمدت بالوقود، وهو مناسب لما يفيد البيت الثاني من قيام المحرق على خدمة تلك النار، ولو عبّر بالاسم فقال: «متحرقة» لكان مجرد إثبات وصف دون إرادة التجدد التي يفيدها الفعل.

(١) البيت لطريف بن تميم العنبري، وكانت عليه جنایات لقبائل شتى، وكانت فرسان العرب إذا كان أيام عكاظ في الشهر الحرام تقنعوا حتى لا يعرفوا، وذكر عن طريف هذا - وكان شجاعاً - أنه كان لا يتقنع، وكانت كل قبيلة لها ثأر عند طريف تبعث عريفها - وهو رئيسها أو من هو دونه - يتوسَّم أي: يتفرس ويكرر النظر، [راجع: «معاهد التنصيص» للعباسي (٢٠٤/١)، عالم الكتب، ١٣٦٧هـ].

والشاهد هو التعبير بالفعل «يتوسَّم» للدلالة على توسَّم وتأمل ونظر يتجدد بتجدد المتوسمين أو لتعدد الوجوه التي يتوسمها العريف أو لأن عريفهم يكرر النظر ويدقق في طريف للتعرف على أنه هو، ولو عبّر بالاسم فقال: «بعثوا إليَّ عريفهم متوسِّماً» لم يفد هذا، على أن التعبير بالفعل وما يدل عليه ينسجم مع الاستفهام الإنكاري؛ لأن كثرة النظر وتجده مما يدعو للإنكار، وقد حذف مفعول يتوسَّم للإشعار بكثرة من يقع عليهم التفرس والتوسَّم والتأمل، وإن كان الغرض الأساسي هو توقُّر العناية على إثبات الفعل للفاعل، وأنه موضع الغرابة.

لو قيل: «هل من خالق غير الله رازق لكم»، لكان المعنى غير ما أريد^(١).

ولا ينبغي أن يُعْرَك أنا إذا تكلمنا في مسائل المبتدأ والخبر قَدَرنا الفعل في هذا النحو تقدير الاسم كما نقول في «زيد يقوم» إنه في موضع «زيد قائم»، فإن ذلك لا يقتضي أن يستوي المعنى فيها استواءً لا يكون من بعده افتراق، فإنهما لو استويا هذا الاستواء لم يكن أحدهما فعلاً والآخر اسماً؛ بل كان ينبغي أن يكونا جميعاً فعلين أو يكونا اسمين^(٢).

[من الفروق في الخبر... الفرق بين زيد منطلق وزيد المنطلق]

ومن فروق الإثبات أنك تقول: زيد منطلق، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، فيكون لك في كل واحد من هذه الأحوال غرض خاص وفائدة لا تكون في الباقي، وأنا أفسر لك ذلك.

اعلم أنك إذا قلت: «زيد منطلق» كان كلامك مع من لم يعلم أن انطلاقاً كان لا من زيد ولا من عمرو، فأنت تفيد ذلك ابتداءً^(٣).

وإذا قلت: «زيد المنطلق» كان كلامك مع من عرف أن انطلاقاً كان إما من زيد وإما من عمرو، فأنت تعلم أنه كان من زيد دون غيره^(٤).

والنكتة أنك تثبت في الأول الذي هو قولك: «زيد منطلق» فعلاً^(٥) لم يعلم السامع من أصله أنه كان، وتثبت في الثاني الذي هو «زيد المنطلق» فعلاً قد علم السامع أنه كان، ولكنه لم يعلمه لزيد، فأفدته ذلك، فقد وافق الأول في المعنى الذي له كان الخبر خبراً، وهو إثبات

(١) ورد الفعل «يرزقكم» في سياق الاستفهام الإنكاري بقصد إنكار أي خالق غير الله يرزقهم رزقاً متجدداً وقتاً بعد وقت، بخلاف ما لو عبّر بالاسم فقال: هل من خالق غير الله رازق لكم، ولا شك أن إنكار غير الله الذي يتجدد عطاؤه ونعمه أقوى في النفي من إنكار الذي يوصف بمجرد العطاء من غير تجدد.

(٢) يواجه عبد القاهر في هذه الفقرة ما شاع عند النحاة من أن «زيد يقوم» في معنى «زيد قائم»، فيرى أن هذا القول المبني على التسامح لا يقتضي استواء المعنى فيها استواءً تاماً، بل إن بينهما فرقاً نابغاً من اختلاف صيغة اسم الفاعل عن صيغة الفعل، وهذا الفرق الذي يقرره الشيخ بين الصيغتين كالاستدراك منه على ما سبق إليه في صدر «دلائل الإعجاز» من أنه لا تفاضل بين المفردات، وإنما التفاضل والفصاحة بين نظم ونظم.

(٣) «زيد منطلق» لمن لا يعلم الخبر، فهو ابتدائي، عندما يكون المبتدأ علماً والخبر صفة نكرة.

(٤) «زيد المنطلق» لمن يعلم الخبر، ولا يعلم المسند إليه، عندما يكون المبتدأ علماً والخبر معرفة، وكلام الشيخ يفهم منه إفادة القصر في هذه الحالة وأن الانطلاق كان من زيد دون غيره.

(٥) الفعل هنا بمعنى الحدث مجرداً من الزمن.

المعنى للشيء^(١)، وليس يقدر في ذلك^(٢) أنك كنت قد علمت أن انطلاقاً كان من أحد الرجلين؛ لأنك إذا لم تصل إلى القطع على أنه كان من زيد دون عمرو، كان حالك في الحاجة إلى مَنْ يُثبته لزيد كحالكَ إذا لم تعلم أنه كان من أصله^(٣).

وتمام التحقيق أن هذا كلام يكون معك إذا كنت قد بُلِّغْتَ أنه كان من إنسان انطلاقاً من موضع كذا في وقت كذا لغرض كذا، فجوزت أن يكون ذلك كان من زيد، فإذا قيل لك: «زيد المنطلق» صار الذي كان معلوماً على جهة الجواز معلوماً على جهة الوجوب. ثم إنهم إذا أرادوا تأكيد هذا الوجوب أدخلوا الضمير المسمى فصلاً بين الجزئين فقالوا: زيد هو المنطلق^(٤).

[دلالة «زيد المنطلق» على القصر]

ومن الفرق بين المسألتين - وهو مما تمس الحاجة إلى معرفته - أنك إذا نكَّرت الخبر جاز أن تأتي بمبتدأ ثانٍ على أن تشركه بحرف العطف في المعنى الذي أخبرت به عن الأول، وإذا عرَّفت لم يجوز ذلك.

تفسير هذا أنك تقول: «زيد منطلق وعمرو» تريد «وعمر منطلق أيضاً»، ولا تقول: «زيد المنطلق وعمرو»، ذلك لأن المعنى مع التعريف على أنك أردت أن تثبت انطلاقاً مخصوصاً قد كان من واحد، فإذا أثبتته لزيد لم يصح إثباته لعمرو^(٥).

(١) أي: فقد وافق الثاني «زيد المنطلق» الأول «زيد منطلق» في إثبات الانطلاق لـ «زيد».

(٢) أي: في الإثبات والخبرية.

(٣) حاصل هذا أن «زيد منطلق» و«زيد المنطلق» يتفقان في إثبات الانطلاق لـ «زيد» بغض النظر عن ذلك الفرق الذي تتوقف أهميته على مدى العلم بالمسند إليه ومَنْ هو.

(٤) هذا يعني أن الانطلاق معلوم يقيناً، ولكن المخاطب لا يعلم يقيناً من المنطلق، فهو يتطلع ويطلب معرفة مَنْ هو، فالخبر أقرب بهذا إلى الطلب، وعبرة الشيخ كان من إنسان انطلاقاً، فجوز أن يكون من زيد، فلما قيل: «زيد المنطلق» صار الذي كان معلوماً على جهة الجواز معلوماً على جهة الضرورة والوجوب» هذا النص لا دليل على القصر فيه، وإليه استند البعض في القول بأن تعريف الطرفين لا يفيد القصر سواء تأكد بضمير الفصل «زيد هو المنطلق» أم لم يتأكد به.

والأولى جعل تعريف الطرفين كالتقديم في إمكان إفادة القصر تارة، وعدم إفادته تارة أخرى بحسب حال المخاطب وقرائن الأحوال، وهذا حاصل ما يدل عليه كلام الشيخ.

(٥) حاصل هذا الفرق أن الخبر النكرة يجوز العطف عليه بمبتدأ ثانٍ مثل: «زيد منطلق وعمرو»، فإن «عمرو» معطوف على «زيد»، وهذا يعطيه حكم المبتدأ الثاني، وإذا كان الخبر معرفة فلا يجوز العطف =

ثم إن كان قد كان ذلك الانطلاق من اثنين، فإنه ينبغي أن تجمع بينهما في الخبر فتقول: «زيد وعمر هما المنطلقان» لا أن تفرق فتثبته أولاً لزيد، ثم تحيء فتثبته لعمر. ومن الواضح في تمثيل هذا النحو قولنا: «هو القائل بيت كذا»، كقولك: «جريس هو القائل»:

وليس لسيفي في العظام بقيّة^(١)

فأنت لو حاولت أن تشرك في هذا الخبر غيره، فتقول: «جريس هو القائل هذا البيت وفلان» حاولت محالاً؛ لأنه قوله بعينه^(٢)، فلا يتصور أن يشرك جريساً فيه غيره.

[تعريف الخبر لعنى الجنس على وجوه]

واعلم أنك تجد الألف واللام في الخبر على معنى الجنس، ثم ترى له في ذلك وجوها: أحدها: أن تقصر جنس المعنى على المخبر عنه لقصدك المبالغة، وذلك قولك: «زيد هو الجواد»، و«عمر هو الشجاع»، تريد أنه الكامل^(٣) إلا أنك تخرج الكلام في صورة توهم أن

= عليه؛ إذ لا يصح «زيد المنطلق وعمر»؛ لأن تعريف الانطلاق أفاد تخصيصه بـ«زيد» دون غيره، وهذا كلام أكثر صراحةً في أن القصر يفاد من تعريف الطرفين، وهو لا يتعارض مع التفصيل السابق؛ لأننا عندما نضم مجموع كلام عبد القاهر في هذا الأمر نجد خلاصته أن الأصل في تعريف الطرفين أن يفيد القصر إلا إذا دلت القرائن على أنه غير مقصود منها، وفي الفقرة السابقة ما يدل على هذا الاستثناء، وقد استقر رأي الشيخ عند حديثه عن لام الجنسية فيما بعد أن «زيد المنطلق» لا يفيد القصر إلا إذا تقيّد بما يدل عليه مثل «زيد المنطلق في حاجتك».

(١) وتماه في ديوانه: «ولسيف أشوى وقعةً من لسانيا»، وأشوى من الشوي وهو عدم إصابة القتلة، ويقصد أن لسانه أمضى من السيف وأقطع، وهذا البيت ليس شاهداً مقصوداً، وإنما الشاهد في «جريس هو القائل» من حيث دلالة الواضحة على أن تعريف الطرفين يفيد القصر؛ إذ لا يجوز العطف عليه، فتقول: «جريس هو القائل والأخطل».

(٢) أي: قول جريس عينه دون غيره.

(٣) الكامل في الصفة لا يعني انفرادها - فمثلاً «محمد هو الشجاع» لا يعني نفي الشجاعة عن سواه على الحقيقة، ولكن هو الكامل في تلك الصفة، وكأن الشجاعة لم توجد إلا فيه، وفي هذا عدم اعتداد بشجاعة غيره، ويسمى هذا المتأخرين بـ«القصر الادعائي».

وقد عدّ ابن هشام نحو هذا من استغراق خصائص الأفراد نحو: «زيد الرجل علماً» أي: الكامل في هذه الصفة، وهو نوع من الجنسية، ومنه قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ [راجع: «مغني اللبيب» (١/ ٤٩)، مطبعة عيسى الحلبي].

أن الجود أو الشجاعة لم توجد إلا فيه، وذلك لأنك لم تعتد بها كان من غيره لقصوره عن أن يبلغ الكمال. فهذا كالأول في امتناع العطف عليه للإشراك، فلو قلت: «زيد هو الجواد وعمرو» كان خلفاً من القول^(١).

والوجه الثاني: أن تقصر جنس المعنى الذي تفيده بالخبر على المخبر عنه لا على معنى المبالغة وترك الاعتداد بوجوده في غير المخبر عنه^(٢)، بل على دعوى أنه لا يوجد إلا منه^(٣). ولا يكون ذلك إلا إذا قيدت المعنى بشيء يخصه ويجعله في حكم نوع برأسه، وذلك كنحو أن يفيد بالحال والوقت كقولك: هو الوفي حين لا تظن نفسي بنفس خيرا، وهكذا إذا كان الخبر بمعنى يتعدي ثم اشترطت له مفعولا مخصوصا كقول أن الأعشى:

هو الواهبُ المئة المصطفاةً
إمّا محاضاً وإمّا عِشَاراً^(٤)

(١) لأن قوله: «زيد هو الجواد» يعني قصر الجود على «زيد»، وأنه وحده الكامل في هذه الصفة، لكن العطف يعني أن غيره يشاركه في هذه الصفة، فيقع التناقض بين صدر الكلام وعجزه.

(٢) هذا النوع أقوى من الأول؛ لأنك في الأول تثبت الصفة للموصوف حتى يبلغ فيها الكمال وتنفيها عن غيره على سبيل المبالغة والادعاء وعدم الاعتداد بوجود هذه الصفة عند ذلك الغير، أما في النوع الثاني، فإننا تثبت الصفة للموصوف وتنفيها عن غيره على سبيل الحقيقة، ومن غير مبالغة؛ لأن هذا الموصوف ينفرد بالصفة، وهذا يقتضي أن تقيد تلك الصفة بما يجعلها جنساً قائماً برأسه ونوعاً خاصاً حتى يمكن أن ينفرد بها، نحو: «هو الوفي حين لا تظن نفس بنفس خيراً»، أي: هو وحده الوفي حين ينعدم الوفاء، فقد انفرد بهذا المعنى الذي لا يوجد ولا يتكرر إلا منه.

بخلاف قولنا في النوع الأول مثلاً: فلان هو الوفي، وفلان هو القائل هذا البيت؛ فهذا ادعاء كمال الموصوف في الصفة حتى كأنه ينفرد بها ادعاء ومبالغة، كما أن هذه الصفة ليست جنساً قائماً برأسه ولا يتصور تكرارها.

(٣) لو قال: «بل على إثبات أنه لا يوجد إلا منه» لكان مقبولا معقولا؛ لأن انفرد الموصوف بالصفة دون غيره في النوع الثاني حقيقة، وليس دعوى أو ادعاء طالما كان الوصف جنساً قائماً بذاته ونوعاً خاصاً، مثل: «هو المخلص في زمن انعدم فيه الإخلاص» و«هو الكريم بكل ما يملك»، ولم يلتفت المتأخرون لهذا النوع من القصر الذي تكون الصفة المقصورة فيه جنساً قائماً برأسه، وإن استفادوا من النوع الأول القصر الادعائي، ومن النوع الثاني القصر التحقيقي.

(٤) أفرد الأعشى الممدوح بعباء نادر لا يوجد عند غيره، فهو الذي يعطي دون انتظار مقابل «الواهب»، وهذا العدد الكبير من الإبل من أفضل ما عنده «المصطفاة» والتي قد لا تهون على غيره؛ لأنها أوشكت أن تثمر وتنجب «المخاض» أو قاربت ذلك؛ لأنها في العاشر «العشار».

والشاهد: قصر المسند المعروف بـ«أل» الدالة على الجنس على المسند إليه، وقد أثبت انفرد الموصوف بالصفة من غير مبالغة أو ادعاء، وساعد على هذا تقييد الصفة بما يدل على عطاء لا يوجد عند غيره، وهو في حكم الجنس القائم بذاته.

فأنت تجعل الوفاء^(١) في الوقت الذي لا يفي فيه أحد نوعاً خاصاً من الوفاء^(٢)، وكذلك تجعل هبة المئة من الإبل نوعاً خاصاً، وكذا الباقي. ثم إنك تجعل كل هذا خبراً على معنى الاختصاص، وأنه للمذكور دون من عداه.

ألا ترى أن المعنى في بيت الأعشى: أنه لا يهب هذه الهبة إلا الممدوح؟ وربما ظنَّ الظانُّ أن اللام في «الواهب المئة المصطفاة» بمنزلتها في نحو «زيد هو المنطلق» من حيث كان القصد إلى هبة مخصوصة كما كان القصد إلى انطلاق مخصوص^(٣). وليس الأمر كذلك؛ لأن القصد هنا إلى جنس من الهبة مخصوص لا إلى هبة مخصوصة بعينها، يدلك على ذلك أن المعنى على أنه يتكرر منه، وعلى أن يجعله يهب المئة مرة بعد أخرى، وأما المعنى في قولك: «زيد هو المنطلق» فعلى القصد إلى انطلاق كان مرة واحدة، لا إلى جنس من الانطلاق، فالتكرر هناك غير متصور، كيف؟ وأنت تقول: «جرير هو القائل: «وليس لسيفي في العظام بقية» تريد أن تثبت له قيل هذا البيت وتأليفه^(٤). فافصل بين أن تقصد إلى نوع فعل، وبين أن تقصد إلى فعل واحد متعين حاله في المعاني حال زيد في الرجال في أنه ذاتٌ بعينها.

والوجه الثالث: أن لا يقصد قصر المعنى في جنسه على المذكور لا كما كان في «زيد هو الشجاع» تريد أن لا تعدد بشجاعة غيره، ولا كما ترى في قوله: «هو الواهب المئة المصطفاة» ولكن على وجه ثالث، وهو الذي عليه قول الخنساء:

إذا قبح البكاء على قتيل رأيت بكاءك الحسن الجميلاً^(٥)

(١) في الشاهد السابق «هو الوفي حين لا تظن نفسٌ بنفس خيراً».

(٢) يتميز هذا النوع بأنه طبع وعادة، وليس وفاءً واحداً في موقف محدد بدليل الظرف الذي قيد به، ومثله: «أنت الوفي حين لا يفي أحد».

(٣) أي هذا تعليل خاطئ لفكرة خاطئة هي التسوية بين «هو الواهب المئة المصطفاة...» و«زيد هو المنطلق»؛ لأن الهبة ليست هبة مخصوصة كالانطلاق المخصوص، ولكنها جنس من الهبة غير معين بصفة أو محدد بوقت، والمعنى أنه الذي من شأنه أن يهب المئة أبداً، وأن ذلك عادته ويقع منه كثيراً.

(٤) تتضمن هذه الفقرة فرقاً آخر بين النوع الأول والنوع الثاني، وهو فرق مترتب على الأول، فكون المعنى أو الوصف المقصور جنساً قائماً بذاته يترتب عليه أنه يتكرر، وليس كذلك الوصف في النوع الأول؛ لأنه وصف لا يتكرر، وهذا واضح في بعض الأمثلة، نحو: فلان هو القائل هذا البيت، فلا يتصور منه تكرار قول البيت نفسه.

(٥) يعني: إذا قبح البكاء على قتيل من عامة الناس، فلست كسائر الناس، وعلى مثلك فلتبك البواكي، ويكون البكاء عليك حسناً جميلاً مرغوباً لما ترك، بيد أن التنكير لا يؤدي المطلوب كما يؤديه التعريف=

لم تُرد أن ما عدا البكاء عليه فليس بحسن ولا جميل، ولم تقيد الحسن بشيء، فيتصوّر أن يقصر على البكاء كما قصر الأعشى هبة المثة على الممدوح^(١)، ولكنها أرادت أن تقرّه في جنس ما حُسّنهُ الظاهر الذي لا ينكره أحد ولا يشك فيه شك.

ومثله قول حسان:

وإن سَنَامَ المجد من آل هاشم بنو بنت مخزوم ووالدك العبد^(٢)

أراد أن يثبت العبودية ثم يجعله ظاهر الأمر فيها ومعروفاً بها، ولو قال: «ووالدك عبد» لم يكن قد جعل حاله في العبودية حالة ظاهرة متعارفة.

وعلى ذلك قول الآخر:

أسود إذا ما أبدت الحرب نابها وفي سائر الدهر الغيوث المواطر^(٣)

= «أل»؛ لأنها تريد: رأيت بكاءك جنساً مستقلاً معروفاً، فهو البكاء الظاهر حسنه وجماله، والذي لا ينكر حسنه وجماله أحد.

والشاهد: أن تعريف المسند «الحسن الجميلاً» لا يفيد القصر؛ لأنها لم تُرد أن ما عدا البكاء عليه ليس بجميل ولا حسن، ولكن أرادت أن تدخله في جنس ما حُسّنهُ الحسن الظاهر الذي لا يُنكره أحد. وقد خالف الرازي فقال: «لو جعل ذلك مفيداً للحصر على وجه المبالغة لم يكن فيه خلل» [نهاية الإيجاز، ١٦١] ت بكر شيخ أمين، دار العلوم للملايين، ١٩٨٥م، وهو يؤسس بهذا لاتجاه يرى أن تعريف الطرفين يفيد القصر دائماً.

(١) علة عبد القاهر في منع القصر في هذا البيت أن الخنساء لم تُقيد الحسن بشيء، فيتصوّر أن يقصر على بكاء أخيها، كما قصر الأعشى هبة المثة على الممدوح، ولكن يبدو أن كفة الرازي في إمكان القصر أرجح، وليس من الضروري لقصر الصفة على الموصوف أن تقيد الصفة بشيء.

(٢) يخاطب الشاعر أبا سفيان قبل إسلامه وأيام عدائه للرسول ﷺ، فيقول: إن ذرا المجد وأعلاه من آل هاشم كناية عن محمد -عليه الصلاة والسلام- الذي حاز شرف الانتساب إلى جهتين: «آل هاشم» و«بنو مخزوم»، أما أبو سفيان فدون ذلك، وكأن أباه بالقياس لهؤلاء وهؤلاء عبد.

والشاهد أن تعريف الخبر هنا لا يفيد القصر عند الشيخ، ولكن يفيد إثبات أن عبودية والده بالقياس لشرف آل هاشم.. أمر ظاهر، ولو قال: «عبد» بالتنكير لم يفد هذا المعنى، واللافت أن عبد القاهر قال بأن «أل» في هذين البيتين للجنس، ثم فسرها تفسيراً يجعلها للعهد.

(٣) يصف هؤلاء القوم بالشجاعة فيشبههم بالأسود، وبالكرم فيشبههم بالغيوث المواطر، والتقدير: هم أسود، وهم الغيوث المواطر. بيد أنه نكر في «أسود» وعرف في الغيوث المواطر لمزيد اهتمام بهذه الصفة التي هم عليها أبد الدهر، ولا تخفى تلك المؤاخاة اللطيفة بين الأسود وتكثير الحرب عن نابها. والشاهد هو تعريف «الغيوث المواطر» بالألف واللام تعريفاً لا يفيد القصر، ولكن لتقرير المعنى وبيان أن كونهم كذلك أمر ظاهر مشهور لا ينكر.

[التعريف المبني على التقدير والتصوير]

واعلم أن للخبر المعرف بالألف واللام معنى غير ما ذكرت لك، وله مسلك ثم دقيق ولمحة كالخلس يكون التأمل عنده كما يقال: «يُعرَّفُ ويُنكَرُ» وذلك قولك: «هو البطل الحامي»، و«هو المتقى المرتجى»، وأنت لا تقصد شيئاً مما تقدم، فلست تشير إلى معنى قد علم المخاطب أنه كان، ولم يعلم أنه ممن كان كما مضى في قولك: «زيد هو المنطلق»^(١)، ولا تريد أن تقصر معنى عليه على معنى أنه لم يحصل لغيره على الكمال كما في قولك: «زيد هو الشجاع»، ولا أن تقول: إنه ظاهر أنه بهذه الصفة، كما كان في قوله: «ووالدك العبد»^(٢)، ولكنك تريد أن تقول لصاحبك: هل سمعت بالبطل المحامي؟ وهل حصّلت معنى هذه الصفة؟ وكيف ينبغي أن يكون الرجل حتى يستحق أن يقال ذلك له وفيه؟ فإن كنت قتلتة علماً وتصورته حق تصوره، فعليك صاحبك واشدد به يدك، فهو ضالتك وعنده بُغيتك، وطريقه طريق قولك: هل سمعت بالأسد؟ وهل تعرف ما هو؟ فإن كنت تعرفه، فزيد هو بعينه.

ويزداد هذا المعنى ظهوراً بأن تكون الصفة التي تريد الإخبار عن المبتدأ مجرأة على موصوف كقول ابن الرومي:

هو الرجل المشرك في جُلِّ ماله ولكنه بالمجد والحمد مُفْرَدٌ

تقديره: كأنه يقول للسامع: فكر في رجل لا يتميز عُفَّاتُه وجيرانه ومعارفه عنه في ماله

(١) سبق أن نحو «زيد المنطلق» و«زيد هو المنطلق» يقال لمن علم أن انطلاقاً كان ولم يعلم ممن كان آمن زيد أم من عمرو؟ فُعِيْن له أحدهما، وقد سبق في كلام الشيخ ما يدل على إفادة القصر بقصد المبالغة ونفي الكمال في الصفة عن غيره.

(٢) حاصل ما سبق: يكون تعريف الخبر لمعنى الجنس على وجوه يفيد بعضها القصر مثل:

- محمد هو الشجاع، وفلان هو القائل هذا البيت، ونحو هذا مما يفيد قصر الصفة على الموصوف مبالغة بقصد نفي الكمال عن غيره وهو شبيه بالقصر الادعائي.
- هو الوفي حين لا يفي أحد، وهو الواهب المنة المصطفاة، ونحو هذا مما ترى فيه قصر الصفة على الموصوف، وقد قيدت الصفة بما يدل على انفراد الموصوف بهذه الصفة من غير مبالغة.
- وهناك حالة ثالثة لا يفيد التعريف فيها القصر، ولكن لبيان أن ثبوت الصفة للموصوف من الأمور الظاهرة التي لا تنكر، مثل: «رأيت بكاءك الحسن الجميلاً»، وقد خالف الرازي عبد القاهر فيها كما سبق.
- وثمة حالة رابعة لا يفيد التعريف شيئاً مما سبق.

وأخذ ما شاءوا منه، فإذا حصّلت صورته في نفسك، فاعلم أنه ذلك الرجل^(١).

وهذا فنُّ عجيب الشأن، وله مكان من الفخامة والنُّبل، وهو من سحر البيان الذي تقصر العبارة عن تأدية حقه، والمعوّل فيه على مراجعة النفس واستقصاء التأمل، فإذا علمت أنه لا يريد^(٢) بقوله: «الرجل المشروك في جُلّ ماله» أن يقول: هو الذي بلغك حديثه وعرفت من حاله وقصته أنه يُشرك في جُلّ ماله، على حدّ قولك: «هو الرجل الذي بلغك أنه أنفق كذا، والذي وهب المئة المصطفاة من الإبل»، ولا أن يقول: إنه على معنى: «هو الكامل في هذه الصفة، حتى كأنها أقوامًا يشاركون في جُلّ ماله إلا أنه في ذلك أكمل وأتم؛ لأن ذلك لا يتصوّر، وذاك أن يكون الرجل بحيث يُشرك في جُلّ ماله، ليس بمعنى يقع فيه تفاضل^(٣)، كما أن بذل الرجل كل ما يملك كذلك، ولو قيل: «الذي يشرك في ماله» جاز أن يتفاوت، وإذا كان كذلك علمت أنه معنى ثالث. وليس إلا ما أشرت إليه من أنه يقول للمخاطب: «ضع في نفسك معنى قولك: رجل مشروك في جُلّ ماله، ثم تأمل فلانًا، فإنك تستملي هذه الصورة منه، وتجدّه يؤديها لك نصًّا ويأتيك بها كَمَلًا».

(١) أي: هو الرجل الذي لا يخص نفسه بهال، ولكن كل الناس يشاركونه في ماله حتى استقل من بين الناس بالمجد والحمد.

وتعليق عبد القاهر على البيت لا يستند إلى دلالة لغوية أو بلاغية كأن يكون قبل هذا البيت ما يشير استفهامًا، ويكون البيت كالجواب عليه على سبيل الاستئناف البياني، ليس شيئًا من هذا، وإنما يعتد الشيخ على تصور وتذوق خاص، وقد دعا إليه تعريف المبتدأ بالضمير «هو» أو «أنا» دون أن يكون للضمير مرجع من اسم ظاهر يعود عليه، مما دعا الشيخ أن يقدر في نفسه حوارًا وسؤالًا من الشاعر: هل تعرف رجلاً يشاركه كل الناس في جلّ ماله؟ هو ذلك الرجل وهل تعرف بطلاً حاميًا؟ وهل استحضرت صورته؟ فاعلم أنه ذلك البطل الحامي.. فهذا كله كما يذكر الشيخ في نهاية هذا النوع «على معنى الوهم والتقدير، وأن يصور في خاطره شيئًا لم يره ولم يعلمه، ثم يجريه مجرى ما عهد وعلم».

وقد بلور الرازي المعنى الذي قصده عبد القاهر من هذا النوع، فقال: «إن المبتدأ صار معرفًا لحقيقة الخبر ودليلاً على وجوده، فكأنك تعرّف حقيقة الشجاعة وتدل على وجودها بذلك المبتدأ، فضلاً عما يفيدته التعريف من انحصار الخبر في المبتدأ [راجع: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص (١٦١)].

يقصد أن نحو هو البطل الحامي يفيد التعريف أمرين: الأول القصر، والثاني أن ذلك الممدوح بلغ من الكمال في البطولة والحماية حتى صار معرفًا لحقيقة البطولة ودليلاً على وجودها.

(٢) لما كان لهذا النوع مسلك دقيق ولمحة كالحلس حرص الشيخ على تمييزه، ونفى ما يمكن أن يختلط به من الأنواع التي يُعرف فيها الخبر، فينفي أولاً أن يكون مثل: «هو الواهب المئة المصطفاة من الإبل» في إفادة القصر من غير مبالغة، ولا مثل «محمد هو الشجاع» في إفادة القصر مع المبالغة وادعاء الكمال.

(٣) «جُلّ ماله»: معظمه، وأجلّ إذا أعطى القليل والكثير، فلا يتصور فيه تفاضل.

وإن أردت أن تسمع في هذا المعنى ما تسكن النفس إليه سكون الصادي إلى برْد الماء فاسمع قوله:

أنا الرجلُ المدعوُّ عاشقُ فقره إذا لم تكارمني صروفُ زماني^(١)
وإن أردت أعجب من ذلك فقوله:
أهدى إليَّ أبو الحسين يداً أرجو الثوابَ بها لديه غداً
وكذاك عادات الكريم إذا أولى يداً حُسيبتَ عليه يداً
إن كان يحسُدُ نفسه أحدٌ فلازعمنك ذلك الأحدا^(٢)

فهذا كله على معنى الوهم والتقدير، وأن يصوّر في خاطره شيئاً لم يره ولم يعلمه، ثم يجري مجرى ما عهد وعلم.

[تعريف الخبر باسم الموصول الدال على التقدير والتوهم]

وليس شيء أغلب على هذا الضرب الموهوم من «الذي»، فإنه يجيء كثيراً على أنك تقدر شيئاً في وهمك، ثم تعبر عنه بالذي، ومثال ذلك قوله:

أخوك الذي إن تدَّعُهُ لِمَلَمَّةٍ يحبك وإن تغضبُ إلى السيفِ يَغْضَبُ^(٣)
وقول الآخر:

أخوك الذي إن ربَّته قال: إنما أربُّت، وإن عاتبته لأنَّ جانبَه^(٤)

(١) هذا مثال ثانٍ لذلك النوع المبني على تقدير صورة مثالية، والتي يكون لها نظيراً في الواقع في الاسم المعرف، وكأنه يقول: قدر في نفسك صورة نادرة لرجل كريم بلغ من شدة إفنائه ماله أن صار مدعوّاً بعاشق فقره، فأنا ذلك الرجل.

(٢) وهذا مثال ثالث، وهو الذي ألهم عبد القاهر بناء هذا النوع على الوهم والتقدير، وذلك في قوله: «إن كان يحسد نفسه أحد»، فذاك هو الافتراض والتقدير الذي بنى عليه وجود ذلك المفترض ماثلاً في الممدوح «فلازعمنك ذلك الأحدا».

(٣) البيت لأبي حوط: حجة بن المضرب السكوني، ت شاكر ١٨٤ على شرح حماسة التبريزي (٣/٩٨)، والمعنى: أخوك الذي يحبك في الملمات، وإن غضبت غضباً يؤدي إلى القتال يغضب لك ويقا تل معك. والشاهد: تعريف المسند باسم الموصول مبني على التوهم والتقدير، أي: إن قدرت وجود إنسان بهذه الشهامة والإخلاص والنجدة، فهو حقيق باسم الأخ.

(٤) البيت لبشار، وربت أو ارتبت: شككت، وأربت: توهمت من غير يقين [راجع: المصباح]، ومعناه: الحقيق باسم الأخوة هو الذي يعفو ويصفح ويقابل الإساءة بالحسنى.

فهذا ونحوه على أنك قدرت إنساناً هذه صفته وهذا شأنه، وأحلت السامع على مَنْ يَعْنُ في الوهم دون أن يكون قد عرف رجلاً بهذه الصفة، فأعلمته أن المستحق لاسم الأخوة هو ذلك الذي عرفه، حتى كأنك قلت: «أخوك زيد الذي عرفت أنك إن تدعه لملة يجبك»^(١)، ولكون هذا الجنس معهوداً من طريق الوهم والتخيل جرى على ما يوصف بالاستحالة، كقولك للرجل وقد تمنى: «هذا هو الذي لا يكون»، و«هذا ما لا يدخل في الوجود»، وكقوله:

ما لا يكون فلا يكون بحيلة أبداً وما هو كائن سيكون^(٢)

ومن لطيف هذا الباب قوله:

وإني لمشتاق إلى ظل صاحب يروق ويصفو إن كدرت عليه^(٣)

قد قدر كما ترى ما لم يعلمه موجوداً، ولذلك قال المأمون: «خذ مني الخلافة، وأعطني هذا الصاحب»؛ فهذا التعريف الذي تراه في الصاحب لا يعرض فيه شك أنه موهوم^(٤).

[الفرق بين «زيد المنطلق» و«المنطلق زيد»]^(٥)

= والشاهد: تعريف الخبر باسم الموصول لبنائه على التقدير والتوهم، أي: إن قدرت وجود إنسان بهذه الساحة؛ فاعلم أنه الحقيق باسم الأخ.

ولم يلتفت المتأخرون لهذا النوع من تعريف المسند لبنائه على التوهم، وقد توجه اهتمامهم لتعريف المسند إليه باسم الموصول، وذكروا له أغراض عدة.

(١) هذه الفقرة توضيح وبيان للمعنى الذي فسر عليه تعريف الخبر باسم الموصول، وهو البناء على التقدير والتوهم، أي: توهم ما لا يكاد يوجد من صفات الحقيق باسم الأخوة في «أخوك الذي...».

(٢) البيت لعبد الله بن محمد بن أبي عيينة، وليس مما نحن بصدد من تعريف المسند بـ«الذي»، ولكن استشهد به الشيخ على أن ما لا يوجد لا تنفع معه الحيلة، ويقصد بذلك صلة «الذي» في البيتين السابقين، وما فيها من صفات للأخوة لا توجد، وكان يعبر عن زمان ندرت فيه المروءة والصفح فيما يبدو.

(٣) البيت لأبي العتاهية، وقد استشهد به الشيخ للسبب نفسه، فهو كناية عن ندرة ذلك الصاحب أو عدم وجوده.

(٤) جهة العجب واللفظ أن الأصل في التعريف أن يكون لمعلوم، لكنه في تلك الحالة لشيء موهوم.

(٥) سبق التفريق بين «زيد منطلق» و«زيد المنطلق»، فالأول يقال لمن ليس له علم أصلاً بالانطلاق لا من زيد ولا من عمرو، فأنت تحبّه ابتداءً، والثاني يقال لمن علم أن انطلاقاً كان ولم يعلم ممن كان أو جوز أنه لزيد، فقدم زيدا للتأكيد على أنه هو المنطلق. أما «المنطلق زيد»، فيقال لمن علم بانطلاق من شخص، فسأل عن المنطلق.

وقد اختلف النحاة في إعراب هذا ونحوه، فقليل: الأول هو المبتدأ، وقليل: المبتدأ هو الأعراف منها، =

وأما قولنا: «المنطلق زيد» والفرق بينه وبين أن تقول: «زيد المنطلق»، فالقول في ذلك أنك وإن كنت ترى في الظاهر أنها سواء من حيث كان الغرض في الحالين إثبات انطلاق قد سبق العلم به لزيد، فليس الأمر كذلك^(١)، بل بين الكلامين فصل ظاهر.

وبيانه: أنك إذا قلت: «زيد المنطلق»، فأنت في حديث انطلاق قد كان، وعرف السامع كونه، إلا أنه لم يعلم أمن زيد كان أم من عمرو؟ فإذا قلت: «زيد المنطلق» أزلت عنه الشك، وجعلته يقطع بأنه كان من زيد بعد أن كان يرى ذلك على سبيل الجواز.

وليس كذلك إذا قدمت «المنطلق» فقلت: «المنطلق زيد»، بل يكون المعنى حينئذٍ على أنك رأيت إنسانًا ينطلق بالبعد منك فلم تُثبته^(٢)، ولم تعلم أزيد هو أم عمرو، فقال لك صاحبك: «المنطلق زيد» أي هذا الشخص الذي تراه من بُعد هو زيد.

وقد ترى الرجل قائمًا بين يديك، وعليه ثوب ديباج، والرجل ممن عرفته قديمًا ثم بعد عهدك فتناسيته، فيقال لك: «اللابس الديباج صاحبك الذي كان يكون عندك في وقت كذا، أما تعرفه؟ لشد ما نسيت»، ولا يكون الغرض أن يثبت له لبس الديباج لاستحالة ذلك من حيث رؤيتك الديباج عليه تُغنيك عن إخبار مُحبر وإثبات مُثبت لُبسه له.

فمتى رأيت اسم فاعل أو صفة من الصفات قد بُدئ به فجعل مبتدأ، وجعل الذي هو صاحب الصفة في المعنى خبرًا، فاعلم أن الغرض هناك غير الغرض إذا كان اسم الفاعل أو الصفة خبرًا، كقولك: «زيد المنطلق»^(٣).

= وقيل: المبتدأ هو المعلوم منهما، وقيل: كل منهما يجوز أن يكون مبتدأ، وأن يكون خبرًا بلا فرق [بغية الإيضاح (١/ ١٥٤)]، والنظرة البلاغية لا ترى تقديمًا أو تأخيرًا إلا لسبب، وتتحدد وجهة عبد القاهر في أن المقدم هو الذي كان السؤال عنه ليُعلم، فإذا كان السؤال عن الشخص المنطلق، ولا سيما عند رؤية إنسان ينطلق قيل له: المنطلق زيد، وإذا كان السؤال عن زيد لاسيما وأن السائل يجوز أن يكون هو المنطلق قيل له: «زيد المنطلق». وضابط هذا كما يرى الصعيدي «أن ما يعرف السامع اتصاف الذات به منهما يجب تقديمه ويجعله مسندًا إليه» [بغية الإيضاح (١/ ١٦٣)]. أما ما موصوفيته ظاهرة فلا خلاف على أنه هو المبتدأ كما أشار الرازي نحو: «الله خالقنا» و«محمد نبينا» [راجع: نهاية الإيجاز ١٦٣].

(١) أي: ليس «المنطلق زيد» و«زيد المنطلق» سواء.

(٢) لم تثبته: لم تثبته جيدًا، وحاصله: إنك تقول: زيد المنطلق لمخاطب علم أن الانطلاق قد كان ويرده بين زيد وعمرو مثلاً. وتقول: المنطلق زيد لمخاطب يرى الانطلاق من بعد لكنه لا يتبين عن وقع.

(٣) يفهم من هذا -ابتداءً- أن المعرفتين إذا خولف بينهما في التقديم والتأخير، فالمقدم منهما هو المبتدأ مع =

[إذا وقعت المعرفتان مبتدأ وخبراً وحدث التقديم والتأخير]

واعلم أنه ربما اشتبهت الصورة في بعض المسائل من هذا الباب حتى يُظن أن المعرفتين إذا وقعتا مبتدأ وخبراً لم يختلف المعنى فيهما بتقديم وتأخير، ومما يوهم ذلك قول النحويين في «باب كان»: «إذا اجتمع معرفتان كنت بالخيار في جعل أيهما شئت اسماً، والآخر خبراً؛ كقولك: «كان زيد أخاك»، و«كان أخوك زيداً»، فيظن من ها هنا أن تكافؤ الاسمين في التعريف يقتضي أن لا يختلف المعنى بأن تبدأ بهذا وتثني بذاك^(١)، وحتى كأن الترتيب الذي يُدعى بين المبتدأ والخبر وما يوضع لهما من المنزلة في التقدم والتأخر يسقط ويرفع إذا كان الجزآن معاً معرفتين.

ومما يوهم ذلك أنك تقول: «الأمير زيد»، و«جئتك والخليفة عبد الملك»، فيكون المعنى على إثبات الإمارة لزيد والخلافة لعبد الملك، كما يكون إذا قلت: «زيد الأمير»، و«عبد الملك الخليفة»، وتقوله لمن لا يُشاهد ومن هو غائب عن حضرة الإمارة ومعدن الخلافة^(٢)، وهكذا من يتوهم في نحو قوله:

أَبُوكَ حُبَابٌ سَارِقُ الضَّيْفِ بُرْدَه
وَجَدِّي يَا حَجَّاجُ فَارِسٌ شَمَرًا^(٣)

= اختلاف المعنى بالتقديم، فنحو: «محمد مجتهد» و«المجتهد محمد» المقدم منهما هو المبتدأ على التأويل في الصفة ليصح أن تكون مسنداً إليها، كأن نقول في «المجتهد محمد» شخص المجتهد، وليس تقديم الذات والصفة سواء على كل حال.

(١) هذا الكلام والذي بعده يدفع شبهة ربما وقعت أو ترتبت على قولهم: «إذا اجتمع معرفتان كنت بالخيار في جعل أيهما مبتدأ والآخر خبراً»، فيظن أن المعنى لا يتغير نتيجة التقديم والتأخير، وهذا لا يكون، ولا يبدو أن الشيخ يتهم أحداً بالوقوع في هذا الخطأ، ولكنه يحذر من الوقوع في الفهم الخاطئ لكلامهم، وحاصل هذا أن المعنى يتغير حتماً إذا خولف بين المعرفتين بالتقديم والتأخير.

(٢) أي أن نحو: «زيد الأمير» و«عبد الملك الخليفة» يقال لإثبات الإمارة لـ «زيد»، والخلافة لـ «عبد الملك» ابتداءً لمن لا يعلم بهما، ولا يكون معناه مثل قولك: «الأمير زيد» و«الخليفة عبد الملك»، فالتقديم والتأخير يوجب الفرق.

(٣) البيت لجميل بن معمر العذري يفخر بأصله ويذم أصل الحجاج، وشمر: اسم فرس لجد جميل عرف بأصالته، وأصالة الفرس دليل على أصالة صاحبه، وحباب: حية وهو اسم للشيطان [مقاييس اللغة]، و«سارق الضيف برده» من إضافة اسم الفاعل لفاعله ونصب مفعوله، وهو كناية عن بخل أبو الحجاج؛ لأن ضيفه لا يسرق برده إلا انتقاماً من بخله. واستشهد به الشيخ لبيان أنه قد يتوهم أن التقديم والتأخير سواء، وأنه لا فرق بين «أبوك حباب» و«حباب أبوك... إلخ»، والحق أن الفرق موجود، وأنه إذا تعادل الاسمين في التعريف وخولف بينهما في التقديم والتأخير اقتضى ذلك اختلاف المعنى.

أنه لا فصل بينه وبين أن يقال: «حُبَابُ أبوك»، و«فارس شَمَّرَ جدي»، وهو موضع غامض.

والذي يُبيِّن وجه الصواب ويدل على وجوب الفرق بين المسألتين: أنك إذا تأملت الكلام وجدت ما لا يحتمل التسوية، وما تجد الفرق قائماً فيه قياً لا سبيل إلى دفعه، هو الأعم الأكثر^(١).

وإن أردت أن تعرف ذلك فانظر إلى ما قدمت لك من قولك: «اللابس الديباج زيد» وأنت تشير له إلى رجل بين يديه^(٢)، ثم انظر إلى قول العرب: «ليس الطيب إلا المسك»، وقول جرير:

ألستم خير من ركب المطايا^(٣)

ونحو قول المتنبي:

ألست ابن الألى سعدوا وسادوا^(٤)

وأشبه ذلك مما لا يُحصى ولا يُعدُّ، وأردِ المعنى على أن يسلم لك مع قلب طرفي الجملة^(٥)، وقل: «ليس المسك إلا الطيب»، و«أليس خير من ركب المطايا إياكم؟»، و«أليس ابن الألى سعدوا وسادوا إياك؟» تعلم^(٦) أن الأمر على ما عرَّفْتُك من وجوب اختلاف المعنى

(١) يفهم من هذه العبارة أمرين: الأول: أن وجود فرق في المعنى بين «محمد المجتهد» و«المجتهد محمد» هو الأعم الأغلب، ولقد كان الشيخ يبني أحكامه على الكثير من الشواهد لا على كل الشواهد لصعوبة الاستقصاء، وربما وجد شاهد يُجادل فيه دون أن يؤثر على النتيجة المستمدة من الأعم الأكثر. الثاني: أن ذلك الفرق دقيق ويحتاج إلى تأمل، ولا ينبغي التعجل والقول بانتفائه.

(٢) يقصد أنه لو قدمت في هذا المثال فقلت: «زيد اللابس الديباج» اختلف المعنى لاختلاف حال المخاطب، وقد سبق.

(٣) وتماه كما في ديوانه: «وأندى العالمين بطون راح».

(٤) وتماه كما في ديوانه: «ولم يلدوا امرأً إلا نجياً».

(٥) أي: قف على معنى هذه الشواهد ثم قدم الخبر فيها على المبتدأ، وقل...

(٦) حاصل هذا: إذا أردت أن تعرف ما يترتب على التقديم من فرق، فانظر إلى قول العرب.... وقول الشاعر... وأرد المعنى في ذهنك ثم قدم الخبر وتأمل تعلم أن الأمر على ما عرَّفْتُك من وجوب اختلاف المعنى بحسب التقديم والتأخير.

أما قولهم: «ليس الطيب إلا المسك»، فهو أقرب إلى حصر الصفة في موصوف واحد دون غيره على المبالغة وعدم الاعتداد بغيره، أي: حصر طيب الطيب في نوع واحد هو المسك دون غيره، لكن =

اختلاف المعنى بحسب التقديم والتأخير.

وها هنا نكتة يجب القطع معها بوجوب هذا الفرق أبداً، وهي أن المبتدأ لم يكن مبتدأ؛ لأنه منطوق به أولاً، ولا كان الخبر خبراً؛ لأنه مذكور بعد المبتدأ، بل كان المبتدأ مبتدأ؛ لأنه مسند إليه ومثبت له المعنى، والخبر خبراً؛ لأنه مسند ومثبت به المعنى^(١).

تفسير ذلك: أنك إذا قلت: «زيد منطلق»، فقد أثبت الانطلاق لزيد وأسندته إليه، فزيد مثبت له، ومنطلق مثبت به، وأما تقديم المبتدأ على الخبر لفظاً فحكم واجب من هذه الجهة، أي من جهة أن كان المبتدأ هو الذي يثبت له المعنى ويُسند إليه، والخبر هو الذي يثبت به المعنى ويُسند، ولو كان المبتدأ مبتدأ؛ لأنه في اللفظ مُقدمٌ مبدوءٌ به لكان ينبغي أن يخرج عن كونه مبتدأ بأن يقال: «منطلق زيد»، ولوجب أن يكون قولهم: «إن الخبر مقدم في اللفظ والنية به التأخير» محالاً.

وإذا كان هذا كذلك ثم جئت بمعرفتين، فجعلتهما مبتدأ وخبراً، فقد وجب وجوباً أن تكون مثبتاً بالثاني معنى للأول، فإذا قلت: «زيد أخوك» كنت قد أثبت بـ«أخوك» معنى لزيد، وإذا قدمت وأخرت فقلت: «أخوك زيد» وجب أن تكون مثبتاً بزيد معنى لأخوك^(٢)، وإلا

= «ليس المسك إلا الطيب» أقرب إلى حصر الموصوف في صفة واحدة، أي: حصر المسك في كونه طيباً، وليس له صفة أخرى.

أما قول جرير: «ألستم خير من ركب المطايا»، فإنه استفهام تقرير، والمقرر به هو الممدوح، ولو قدم الخبر فقال: «أليس خير من ركب المطايا أنتم»، لكان التقرير بالخبر، والمعنى يختلف حتماً؛ لأن الأول تتوجه العناية فيه أساساً على الممدوحين، وهذا يليق بمقام مدحهم وتقديرهم، لكن الثاني تتوجه العناية فيه أساساً إلى الحكم على الممدوحين.

ويقاس على هذا ما تجده من فرق بين قول المتنبي: «ألست ابن الأئى سعدوا...»، وبين قولنا: «أليس ابن الأئى سعدوا وسادوا إياكم».

(١) يدخل هذا الكلام في سر الصناعة الإعرابية التي يُعَوَّل فيها على المعاني، فيرى أن المبتدأ لا يسمى مبتدأ بمجرد الابتداء به، ولكن لأنه مسند إليه ومثبت له، ولم يسم الخبر خبراً مجرد مجيئه بعد المبتدأ، ولكن لأنه مسند ومثبت، وهذا له صلة وثيقة بمقولة بعضهم: إن المقدم من المعرفتين المتكافئتين هو المبتدأ، فيضيف الشيخ إلى هذا ملاحظة التعويل على المعنى عند تسمية المبتدأ مبتدأ والخبر خبراً.

(٢) هذه هي الفكرة الجوهرية الجديدة التي تضيفها تلك الفقرة، وفيها يؤكد على وجوب اختلاف في المعنى بحسب التقديم والتأخير بين المعرفتين، ويُضبط ذلك الفرق في أن الخبر -مهما كان- حكم على المبتدأ، ومعنى يثبت له، ففي نحو «زيد أخوك» تثبت بـ«أخوك» معنى لـ«زيد»، وفي نحو: «أخوك زيد» تثبت بـ«زيد» معنى لـ«أخوك»، ويفاد من هذه الصياغة أنه إذا كان الخبر اسم ذات، فإننا لا نثبتة نفسه =

كان تسميتك له الآن مبتدأ، وإذ ذاك خبراً^(١) تغييراً للاسم عليه من غير معنى، ولأدى إلى أن لا يكون لقولهم: «المبتدأ والخبر» فائدة غير أن يتقدم اسم في اللفظ على اسم من غير أن ينفرد كل واحد منهما بحكم لا يكون لصاحبه، وذلك مما لا يُشك في سقوطه.

[الفرق بين «الحبيب أنت» و«أنت الحبيب»]

ومما يدل دلالة واضحة على اختلاف المعنى إذا جئت بمعرفتين، ثم جعلت هذا مبتدأ وذاك خبراً تارة، وتارة بالعكس: قولهم: «الحبيب أنت» و«أنت الحبيب»، وذاك أن معنى «الحبيب أنت» أنه لا فصل بينك وبين من تحبه إذا صدقت المحبة، وأن مثل المتحابين مثل نفس يقتسمها شخصان^(٢)، كما جاء عن بعض الحكماء أنه قال: «الحبيب أنت إلا أنه غيرك». فهذا كما ترى فرق لطيف ونكتة شريفة، ولو حاولت أن تُفيدَها بقولك: «أنت الحبيب» حاولت ما لا يصح؛ لأن الذي يعقل من قولك: «أنت الحبيب» هو ما عناه المتنبي في قوله:

أنت الحبيب ولكني أعوذ به من أكون محباً غير محبوب^(٣)

ولا يخفى بُعد ما بين الغرضين، فالمعنى في قولك: «أنت الحبيب» أنك الذي اختصه بالمحبة من بين الناس، وإذا كان كذلك عرفت أن الفرق واجب أبداً، وأنه لا يجوز أن يكون

= للمبتدأ، ولكن نثبت معنى للمبتدأ بواسطته، وعد لقوله في «أخوك زيد» تثبت بـ«زيد» معنى لـ«أخوك»، فنحن لا نثبت زيدا نفسه، ولكن نثبت بـ«زيد» أي: بواسطة معنى من المعاني التي تتعلق به كالقوة والفتوة أو الشهامة والرجولة، وحاصل هذا أنه إذا كان الخبر اسم ذات فلا بد من التأول فيه ليصح إثبات معنى فيه أو بواسطته للمبتدأ.
(١) أي: في قولك: «زيد أخوك».

(٢) هذا المعنى مستوح من تقديم الحبيب تقديراً يدل على امتلاء النفس بذلك الحبيب، وبحسب ضابط عبد القاهر السابق، فإن قولنا: «الحبيب أنت» نثبت بالضمير «أنت» معنى للحبيب، ولا يكون ذلك إلا إذا تجسدت المحبة وصار الحبيب أنموذجاً لها ودليلاً عليها، وكأنه حال فيها.

(٣) «أنت الحبيب» أي: أنت الذي أثرته واختصصته بالمحبة من بين الناس، وكأنه لا يعتد بمحبة من سواه على سبيل القصر الادعائي، وفي قوله: «ولكني أعوذ به» التفات وتحول من الخطاب في «أنت» إلى الغائب في «به»، ومرجع الضميرين واحد هو كافور الإخشيدي، وأعوذ به: ألوذ وأحتمي به منه. وكانت جفوة كافور وشحه داعياً لاستعاذة المتنبي من أن يكون محباً لأمر لا يحبه، وهذا دليل على أن هذا الأسلوب «أنت الحبيب» على ما فيه من اختصاص، فإنه يدل على فرق وفاصل بين المحب والمحبوب، بخلاف «الحبيب أنت»، فإن تقديم الحبيب فيه يدل على اندماج المتحابين.

«أخوك زيد» و«زيد أخوك» بمعنى واحد.

[«أنت الحبيب» أشبه بـ«زيد المنطلق» من «هو الشجاع»]

وها هنا شيء يجب النظر فيه، وهو أن قولك: «أنت الحبيب» كقولنا: «أنت الشجاع» تريد أنه الذي كملت فيه الشجاعة، أو كقولنا: «زيد المنطلق» تريد أنه الذي كان منه الانطلاق الذي سمع المخاطب به؟ وإذا نظرنا وجدناه لا يحتمل أن يكون كقولنا: «أنت الشجاع»؛ لأنه يقتضي أن يكون المعنى أنه لا محبة في الدنيا إلا ما هو به حبيب، كما أن المعنى في «هو الشجاع» أنه لا شجاعة في الدنيا إلا ما تجده عنده وما هو شجاع به، وذلك محال^(١).

وأمر آخر وهو أن الحبيب «فعل» بمعنى «مفعول»، فالمحبة إذن ليست هي له بالحقيقة^(٢)، وإنما هي صفة لغيره قد لا يسته^(٣) وتعلقت به تعلق الفعل بالمفعول، والصفة إذا وصفت بكمال وُصفت به على أن يرجع ذلك الكمال إلى من هي صفة له^(٤)، دون من تلبسه ملاسة المفعول، وإذا كان كذلك بُعد أن تقول: أنت المحبوب على معنى أنت الكامل في كونك محبوباً، كما أن بعيداً أن يقال: «هو المضروب» على معنى أنه الكامل في كونه مضروباً^(٥).

وإن جاء شيء من ذلك جاء على تعسف فيه وتأويل لا يتصورها هنا، وذلك أن يقال مثلاً: «زيد هو المظلوم» على معنى أنه لم يُصب أحداً ظلمٌ يبلغ في الشدة والشناعة والظلم الذي لحقه، فصار كل ظلم سواء عدلاً في جنبه، ولا يجيء هذا التأويل في قولنا: «أنت الحبيب»؛ لأننا نعلم أنهم لا يريدون بهذا الكلام أن يقولوا: إن أحداً لم يُحب أحداً محبتي لك،

(١) حاصله أي التعريف بأل في «أنت الحبيب» يفيد قصر المحبة عليه وأنه لا محبة لأحد سواه، ولا يكون مثل «أنت الشجاع» في إثبات كمال الصفة للموصوف، ولا مثل «زيد المنطلق» الذي يقصد منه تعيين الشخص الذي حدث منه الانطلاق، وسيأتي هذا في كلام الشيخ في الصفحة التالية.

(٢) أي: ليست صادرة منه.

(٣) أي: وقعت عليه من غيره.

(٤) أي: يرجع ذلك الكمال للفاعل.

(٥) حاصل هذه الفقرة أن قولنا: «أنت الحبيب» تفيد قصر المحبة على الضمير «أنت» ونفيها عن سواه، وليس المقصود قصر كمال المحبة عليه ونفي مماثلة أي محبة في الدنيا لمحبه، وبرهن الشيخ على هذا برهاناً عقلياً مستنداً إلى دلالة الصيغة.

وأن ذلك قد أبطل المحبات كلها حتى صرّت الذي لا يُعقل للمحبة معنى إلا فيه، وإنما الذي يريدون أن المحبة مني بجملتها مقصورة عليك، وأنه ليس لأحد غيرك حظ في محبة مني^(١).

[فرق بين «أنت الحبيب» و«زيد المنطلق»]

وإذا كان كذلك بآن أنه لا يكون بمنزلة «أنت الشجاع» تريد الذي يتكامل الوصف فيه، إلا أنه ينبغي من بعد أن تعلم أن بين «أنت الحبيب» وبين «زيد المنطلق» فرقاً، وهو أن لك في المحبة التي أثبتتها طرفاً من الجنسية من حيث كان المعنى أن المحبة مني بجملتها مقصورة عليك، ولم تعد إلى محبة واحدة من محباتك. ألا ترى أنك قد أعطيت بقولك: «أنت الحبيب» أنك لا تحب غيره، وأن لا محبة لأحد سواه عندك؟ ولا يتصور هذا في «زيد المنطلق»^(٢)؛ لأنه لا وجه للجنسية إذ ليس ثمَّ إلا انطلاق واحد قد عرف المخاطب أنه كان، واحتاج أن يُعيّن له الذي كان منه ويُنصّ له عليه، فإن قلت: «زيد المنطلق في حاجتك» تريد الذي من شأنه أن يسعى في حاجتك، عرض فيه معنى الجنسية^(٣) حينئذٍ على حدها في «أنت الحبيب».

[أسماء الأجناس والمصادر تتنوع بالوصف]

وها هنا أصل يجب أن تحكمه: وهو أن من شأن أسماء الأجناس كلها إذا وُصفت أن تتنوع بالصفة، فيصير «الرجل» الذي هو جنس واحد إذا وصفته فقلت: «رجل ظريف» و«رجل طويل» و«رجل قصير» و«رجل شاعر» و«رجل كاتب» أنواعاً مختلفة يعد كل نوع

(١) معنى هذا أن قولنا: «أنت الحبيب» يفيد قصر محبة كلها على المخاطب ونفيها عن سواه، ففي المحبة معنى الجنسية والعموم، ولكن ليس المقصود قصر كمال المحبة عليه ونفي مماثلة أي محبة لمحبه على المبالغة والادعاء وعدم الاعتداد بمحبة غير محبته، فليس ذلك بمقصود.

وقد أفاض الشيخ وزاد في بيان ما يفيد «أنت الحبيب» دون داع لذلك إلا أن يكون قصده إنصاف المتنبي من أن يكون مبالغاً أو متزيداً في مدح كافور دون رصيد نفسي، لما نعلمه من العلاقة بينهما، وأنه لم تكن هناك محبة أصلاً. أما «زيد المنطلق» فلا قصر فيه؛ لأن «أل» فيه للعهد أي زيد المعهود بانطلاقه.

(٢) سبق أن فسّر الشيخ «أنت الحبيب» على أن التعريف للجنسية، وأنه على معنى القصر الحقيقي التحقيقي، وقد قاسه على «زيد المنطلق» مع تفسير التعريف على أنه للعهد، فالانطلاق معهود وليس فيه شيء من القصر، ولما كان هذا يومهم باضطراب الشيخ، فقد سارع دفعه ببيان أن هناك فرقاً يسيراً بين المقيس «أنت الحبيب» والمقيس عليه «زيد المنطلق»، وإمكان زوال هذا الفرق بإضافة كلمة تخلع عليه معنى الجنسية، وتجعله صالحاً لإفادة القصر، فتقول مثلاً: «زيد المنطلق في حاجتك».

(٣) أي: عرض فيه معنى أنه نوع معين من الانطلاق مخصوص بالمخاطب وينفرد به.

منها شيئاً على حدة، وتستأنف في اسم الرجل بكل صفة تقرنها إليه جنسية^(١).

وهكذا القول في المصادر تقول: «العلم» و«الجهل» و«الضرب» و«القتل» و«السير» و«القيام» و«القيود».. فتجد كل واحد من هذه المعاني جنساً كالرجل والفرس والحمار، فإذا وصفت فقلت: عَلِمْتُ كذا، وَعِلِمُ كذا كقولك: «علم ضروري» و«علم مكتسب» و«علم جلي» و«علم خفي» و«وضرب شديد» و«ضرب خفيف» و«سير سريع» و«سير بطيء»، وما شاكل ذلك، انقسم الجنس منها أقساماً وصار أنواعاً، وكان مثلها مثل الشيء المجموع المؤلف تفرقه فرقاً وتشعبه شعباً، وهذا مذهب معروف عندهم، وأصل متعارف في كل جيل وأمة^(٢).

[المصادر تتنوع بالصلة كما تتنوع بالصفة]

ثم إن ها هنا أصلاً هو كالمتفرع على هذا الأصل أو كالنظير له، وهو أن من شأن «المصدر» أن يُفَرَّقَ بالصلات كما يُفَرَّقُ بالصفات.

ومعنى هذا الكلام أنك تقول: «الضرب» فتراه جنساً واحداً، فإذا قلت: «الضرب بالسيف» صار بتعديتك له إلى السيف نوعاً مخصوصاً، ألا تراك تقول: «الضرب بالسيف غير الضرب بالعصا» تريد أنهما نوعان مختلفان، وأن اجتماعهما في اسم الضرب لا يوجب اتفاقهما؛ لأن الصلة قد فصلت بينهما وفَرَّقَتْهما، ومن المثل البين في ذلك قول المتنبي:

وتوهوا اللَّعِبُ الوغى، والطَّعْنُ في الدِّهْجِ
هيجاء غير الطَّعْنِ في الميدان^(٣)

(١) «جنسية» فاعل «تستأنف»، ويقصد من هذه الفقرة إمكان تفرغ الجنس العام مثل «الرجل» = إلى أنواع بالوصف المخصص، وكل نوع يمكن أن يكون جنساً خاصاً طالما أطلق على مجموعة من الأفراد، وأن وصف الجنس العام هو الذي يخصه مثل «رجل ظريف» و«رجل طويل»، وهذه الفكرة من إفرازات العقلية المنطقية، لكنها جاءت في سياقها، وهو التعريف بـ«أل» الجنسية مع الوصف المخصص والمرشح لتلك الجنسية.

(٢) معنى هذا أن المصادر في قوة أسماء الذوات الجامدة من حيث يكسبها التعريف عموم الجنسية التي تتفرع بالوصف المخصص إلى أنواع مثل: «سير سريع» و«سير بطيء»، وتشير الجملة الأخيرة إلى اطلاع الشيخ على علوم الأمم الأخرى وثقافتها، وكان دائماً يشير إلى ما تلتقي فيه الأمم وتتعارف عليه، وراجع في هذا الاستعارة المفيدة وغير المفيدة في «أسرار البلاغة»، تحقيق: محمود شاكر.

(٣) الوغى والهيجاء: الحرب، والميدان يراد به ميدان التدريب على السلاح، وهو أشبه باللعب، والبيت في ذم قوم استهانوا بالحرب فتوهموها لعباً في الميدان.

وقد استشهد به الشيخ لبيان أن المصادر كما تتنوع بالصفة في نحو «سير بطيء وسير سريع»، فإنها تتنوع بالصلة كما في «ضرب بالسيف وضرب بالعصا»، و«طعن في الهيجاء وطعن في الميدان»، وهذا بحث

لولا أن اختلاف صلة المصدر تقتضي اختلافه في نفسه، وأن يحدث فيه انقسام وتنوع لما كان لهذا الكلام معنى، ولكان في الاستحالة كقولك: «والطعن غير الطعن»، فقد بان إذن أنه إنما كان كل واحد من الطعنين جنسًا برأسه غير الآخر بأن كان هذا في الهيجاء، وذاك في الميدان^(١).

وهكذا الحكم في كل شيء تعدى إليه المصدر وتعلق به، فاختلف مفعولي المصدر يقتضي اختلافه، وأن يكون المتعدّي إلى هذا المفعول غير المتعدّي إلى ذاك، وعلى ذلك تقول: «ليس إعطاؤك الكثير كإعطائك القليل»، وهكذا إذا عدّيته إلى الحال كقولك: «ليس إعطاؤك معسرًا كإعطائك موسرًا»، و«ليس بذلك وأنت مُقِلّ كبذلك وأنت مُكثّر».

[الاسم المشتق يتنوع بالصلة كالمصدر]

وإذ قد عرفت هذا من حكم المصدر فاعتبر به حكم الاسم المشتق^(٢) منه، وإذا اعتبرت ذلك علمت أن قولك: «هو الوفي حين لا يفي أحد»، و«هو الواهب المئة المصطفاة»^(٣)، وقوله:

وهو الضاربُ الكتيبةَ والطعْـ
نةُ تغْلُو والضربُ أغلى وأغلى^(٤)

أقرب إلى اللغة منه إلى البلاغة، لكنه كان يمهد به لبحث آخر هو أن معاني المصادر تختلف باختلاف متعلقاتها، وإن كانت مادة تلك المصادر واحدة، مثل: «ليس إعطاؤك معسرًا كإعطائك موسرًا».

(١) يريد أن المصدر يتفرق ويتنوع بالصلة حتى يصل من قوة ذلك التنوع والتفرق أن يصبح كل نوع جنسًا قائمًا بذاته، مثل: «طعن في الهيجاء وطعن في الميدان».

(٢) تدرج الشيخ من أسماء الأجناس التي تتنوع بالوصف إلى المصادر التي تتفرق وتتنوع بالوصف والصلة، ليصل إلى الأسماء المشتقة من تلك المصادر، وأنها كذلك تخصص وتنوع بالوصف أو التعدي، وعندها تكون أشبه بالجنس العام المطلق، وهنا غايته التي تكمن فيها الخصوصية البلاغية.

(٣) سبق أن استشهد الشيخ بهذين المثالين لمجيء المعرف بـ«أل» الجنسية، وقد قيد بوصف يؤكد إفادة القصر، واستشهد بهما هنا لبيان أن الاسم المشتق كمصدره في أنه يتنوع بالوصف ويستقل حتى يكون جنسًا قائمًا بذاته.

(٤) يمدح المتنبي سيف الدولة بالشجاعة والإقدام في لحظات تعز فيها الشجاعة ويندر الإقدام، وبرهن على ذلك بصورة حية تدل على التفرد، ثم ذيل بما يؤكد هذا التفرد، «والطعنة تغلو» أي: تعز وتندر، والضرب أغلى وأعز من الطعنة، وإنما كان الضرب أغلى وأعز؛ لأنه فيه مزيدًا من الالتحام والتتابع والإقدام والشاهد في «هو الضارب»؛ حيث عرف الخبر بـ«أل» الدالة على نوع من الضرب المتتابع

وأشبه ذلك كلها أخبار فيها معنى الجنسية، وأنها في نوعها الخاص بمنزلة الجنس المطلق إذا جعلته خبراً فقلت: «أنت الشجاع».

وكما أنك لا تقصد بقولك: «أنت الشجاع» إلى شجاعة بعينها^(١) قد كانت وعُرفت من إنسان، وأردت أن تعرف من كانت، بل تريد أن تقصر جنس الشجاعة عليه، ولا تجعل لأحد غيره فيه^(٢) حظاً، كذلك لا تقصد بقولك: «أنت الوفي حين لا يفي أحد» إلى وفاء واحد. كيف؟ وأنت تقول: «حين لا يفي أحد».

وهكذا محال أن يقصد في قوله: «هو الواهب المئة المصطفاة» إلى هبة واحدة؛ لأنه يقتضي أن يقصد إلى مئة من الإبل قد وهبها مرة، ثم لم يعد لمثلها، ومعلوم أنه خلاف الغرض؛ لأن المعنى أنه الذي من شأنه أن يهب المئة أبداً، والذي يبلغ عطاؤه هذا المبلغ^(٣)، كما تقول: «هو الذي يعطي مادحه الألف والألفين»، وكقوله:

وحاتم الطائي وهَّاب المئى^(٤)

وذلك أوضح من أن يخفى.

[«أل» الجنسية لها معنى في الخبر غيره في المبتدأ]

وأصل آخر: وهو أن من حقنا أن نعلم أن مذهب الجنسية في الاسم وهو خبر غير مذهبه وهو مبتدأ، تفسير هذا: أنا وإن قلنا: إن اللام في قولك: «أنت الشجاع» للجنس، كما

القوي، ووقوعه هذا الموقع مع تعديته للكنية جعله جنساً من الضرب الذي لا نظير له وحصره في المدوح، وقد رشح لهذا التفرد والخصر بما بعده.

(١) أي: لا تقصد في «أنت الشجاع» الشجاعة المعهودة، كما تقصد في «زيد المنطلق» انطلاقاً معهوداً.

(٢) «فيه» يعود الضمير إلى الشجاعة، فمن المرجح أن أصل الكلمة (فيها).

(٣) يؤكد الشيخ على أن «أل» للجنسية، وليست للعهدية في «أنت الوفي حين لا يفي أحد»، وفي «هو الواهب المئة المصطفاة»، ويعلل هذا بالغرض المقصود، أي: أنه الذي من شأنه ومن دأبه أن يفعل كذا وكذا، وهذا يقتضي أن تفيد «أل» التعميم لا التحديد.

(٤) ينسب هذا البيت لامرأة من عقيل تفخر بأخوالها، والمعنى أن حاتم الطائي كان هذا شأنه ودأبه، وأنه يهب المئات من الإبل مراراً وتكراراً، كما تدل صيغة «وهاب»، وليس هذا من التعريف بـ«أل» الجنسية ولكنه في قوتها، ولذلك ذكره الشيخ لتوضيح فكرته فيما تفيده «أل» هذه في الشاهدين السابقين.

هو له في قولهم: «الشجاع موقّي، والجبان مُلقِي»^(١)، فإن الفرق بينهما عظيم، وذلك أن المعنى في قولك: «الشجاع موقّي» أنك تثبت الوقاية لكل ذات^(٢) من صفتها الشجاعة، فهو في معنى قولك: الشجاعان كلهم موقون، ولست أقول: إن الشجاع كالشجاعان على الإطلاق^(٣)، وإن كان ذلك ظن كثير من الناس، ولكنني أريد أن تجعل الوقاية تستغرق الجنس وتشمله وتشيع فيه، وأما في قولك: «أنت الشجاع» فلا معنى فيه للاستغراق؛ إذ لست تريد أن تقول: «أنت الشجاعان كلهم»^(٤) حتى كأنك تذهب به مذهب قولهم: «أنت الخلق كلهم»، و«أنت العالم»، كما قال:

وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد^(٥)

ولكن لحديث الجنسية ها هنا مأخذ آخر غير ذلك، وهو أن أنك تعتمد بها إلى المصدر المشتق منه الصفة وتوجهها إليه لا إلى نفس الصفة، ثم لك في توجيهها إليه مسلك دقيق، وذلك أن ليس القصد أن تأتي إلى شجاعات كثيرة فتجمعها وتوجدها فيه، ولا أن تقول: إن الشجاعات التي يُتوَهَّم وجودها في الموصوفين بالشجاعة هي موجودة فيه لا فيهم، هذا كله محال، بل المعنى على أنك تقول: كنا قد عَقَلْنَا الشجاعة وعرفنا حقيقتها وما هي، وكيف ينبغي أن يكون الإنسان في إقدامه وبطشه حتى يُعْلَم أنه شجاع على الكمال، واستقرينا الناس فلم نجد في واحد منهم حقيقة ما عرفناه، حتى إذا صرنا إلى المخاطب وجدناه قد استكمل هذه

(١) معناه: أن الشجاعة في حماية ووقاية؛ لأن الناس تهابه وتتحاشى لقاءه، والجبان عرضة لأذى كل من هب ودب، وهو مثل عربي.

(٢) ذلك لوقوع «الشجاع» مبتدأ، والمبتدأ هو الذات المسند إليه، وإذا كان صفة تؤول إلى الذات، مع إفادة العموم من «أل» الجنسية.

(٣) في هذا النفي احتراص يشير إلى أن هناك فرق بين أن يكون الشيء بمعنى الشيء، وأن يكون الشيء هو نفس الشيء، فنحو «الشجاع موقّي» هو في معنى «الشجاعان كلهم موقون»، وليس هو هو، ولكن يريد الشيخ أن تعريف الخبر إذا كان يفيد الجنس، فإن تعريف المبتدأ يفيد استغراق الجنس، ويصير المفرد المعرف في قوة الجمع.

(٤) حاصل هذا أن تعريف الخبر بـ«أل» يفيد الجنس، وتعريف المبتدأ بها يفيد استغراق الجنس، فنحو «أنت الشجاع» يفيد قصر الشجاعة الكاملة على الموصوف، و«الشجاع أنت» يفيد استغراق جنس الشجاعان، فكأنك قلت: «أنت الشجاعان كلهم»، وقد سبق أن «الحبيب أنت» يفيد امتزاج المتحابين، وهذا لا ينافي إمكان إفادة الاستغراق، وكأنه قال: «المحبون كلهم أنت».

(٥) البيت لأبي نواس في مدح الرشيد، وهو يعني: ليس على الله ببعيد أن يجمع مواهب الناس جميعاً في شخص واحد هو هارون الرشيد، وقد استشهد الشيخ به لإفادة التعريف.

الصفة واستجمع شرائطها وأخلص جوهرها، ورسخ فيه نسخها^(١)، ويبين لك أن الأمر كذلك اتفاق الجميع على تفسيرهم له بمعنى الكامل^(٢)، ولو كان المعنى على أنه استغرق الشجاعات التي يتوهم كونها في الموصوفين بالشجاعة لما قالوا: إنه بمعنى الكامل في الشجاعة^(٣)؛ لأن الكمال هو أن تكون الصفة على ما ينبغي أن تكون عليه، وأن لا يخالطها ما يقدح فيها، وليس الكمال أن تجتمع آحاد الجنس وينضم بعضها إلى بعض، فالغرض إذن بقولنا: «أنت الشجاع» هو الغرض بقولهم: «هذه هي الشجاعة على الحقيقة وما عداها جبن»^(٤)، و«هكذا يكون العلم وما عداه تخيل»، و«هذا هو الشعر وما سواه فليس بشيء».

وضرب آخر من الاستدلال في إبطال أن يكون «أنت الشجاع» بمعنى أنك كأنك جميع الشجعان، على حدّ «أنت الخلق كله»^(٥) وهو أنك في قولك: «أنت الخلق»، و«أنت الناس كله»، و«قد جمع العالم منك في واحد» تدّعي له جميع المعاني الشريفة المتفرقة في الناس من غير أن تبطل تلك المعاني وتنفيها عن الناس، بل على أن تدعي له أمثالها. ألا ترى أنك إذا قلت في الرجل: «إنه معدود بألف رجل»، فلست تعني أنه معدود بألف رجل لا معنى فيهم ولا فضيلة لهم بوجه، بل تريد أنه يعطيك من معاني الشجاعة أو العلم أو كذا أو كذا مجموعاً ما لا تجد مقداره مفرقاً إلا في رجل، وأما في نحو «أنت الشجاع»، فإنك تدّعي له أنه قد انفرد بحقيقة الشجاعة^(٦)، وأنه قد أوتي فيها مزية وخاصة لم يؤتها أحد حتى صار الذي كان يعدّه

(١) سنّخها: أصلها وجذرها.

(٢) يؤكد الشيخ بهذا الكلام على أن تعريف الخبر باللام لا يفيد الاستغراق، ولكن يفيد وجهاً آخر للجنسية ونفي أن تكون الصفة في معنى المصدر، أي أن الشجاع بمعنى حقيقة الشجاعة التي اكتملت في الموصوف وحده، وهذه عودة إلى معنى سبق لتوجيه «أنت الشجاع»، فقد قال من قبل: «تريد أنه الذي كملت فيه الشجاعة»، ولكنه يضيف هنا نفي شبهة الاستغراق عند تعريف الخبر؛ لأن الاستغراق لا يفاد إلا من تعريف المبتدأ في «الشجاع أنت».

(٣) يعني هذا أن إفادة التعريف معنى الانفراد بكمال الصفة لا يتفق مع إفادة الاستغراق ولا يجتمعان.

(٤) هذا المثال يبيّن ما يقصد من «أنت الشجاع»، وهو كمال الصفة في هذا الموصوف دون غيره.

(٥) يعني: نفي الاستغراق عن الخبر في «أنت الشجاع»، وإبطال أن يكون على حد قولهم: «أنت الخلق كله»، ولعل هذه الشبهة: أي شبهة أن يكون «أنت الشجاع»، مثل: «أنت الخلق» أو «أنت الخلق كله» هي التي دفعت عبد القاهر إلى هذه الوقفة الطويلة لنفي أن يكون هذا مثل ذاك، وأن الاستغراق الذي تجده في الثاني يستحيل في الأول، وإن كان ظاهرهما واحداً.

(٦) ساق الشيخ في هذا الكلام دليلاً على أن التعريف في «أنت الشجاع» لا يفيد الاستغراق، كما يفيد قولهم: «أنت الخلق» و«أنت الناس كله»؛ لأنه يعني في هذين الشاهدين أن يدعي للمخاطب جميع المعاني

يعدُّه الناس شجاعةً غير شجاعةٍ، وحتى كأن كل إقدام إحجام، وكل قوة عُرفت في الحرب ضعف، وعلى ذلك قالوا: «جاد حتى بخل كل جواد، وحتى منع أن يستحق اسم الجواد أحد» كما قال:

وإنك لا تجود على جواد هبأتك أن يُلقَّب بالجواد^(١)

وكما يقال: «جاء حتى كأن لم يُعرف لأحدٍ جود، وحتى كأن قد كذب الواصفون الغيث بالجود كما قال:

أعطيت حتى تركتَ الريح حاسرةً وجُدتَ حتى كأن الغيثَ لم يجد^(٢)

المعاني الشريفة المتفرقة في الناس من غير نفيها عنهم، لكن معنى: «أنت الشجاع» أن تدعي انفراد المخاطب بحقيقة الشجاعة وبلوغه فيها درجة لا يصل إليها غيره، وحاصله أن ما يفيد القصر لا يتأتى

=

= فيه الاستغراق، وما يفيد الاستغراق لا يتأتى فيه القصر، ولم يأت ذلك الفرق من موقع المعرفة، ولكن من نوعه فالشجاع وصف بمعنى المصدر، لكن «الخلق» اسم جمع.

(١) البيت للمتنبى من قصيدة يمدح فيها علي بن التنوخي، ومعناه: أنت لا تجود على أحد باسم الجواد، وإن كانت هباتك ترشحك لاستحقاق لقب الجواد دون غيرك.

والشاهد هو ادعاء انفراد الممدوح بالكمال في صفة الجود حتى كأن من عداه من الكرام بخلاء، وهو يقيس «أنت الشجاع» على هذا المعنى، وحاصله أن لام الجنس تفيد القصر، ولام الاستغراق لا تفيد.

(٢) البيت للبحتري في مدح ابن حميد الطوسي بالكرم، و«حاسرة»: متعبة مرهقة، وهو يصف الريح بهذا لعدم قدرتها على مجازاة الممدوح في جوده، وهذه الصورة تثبت بواسطة التخيل تفوق الممدوح على الريح والغيث في سرعة العطاء ووفرتة.

وقد جاء البيت عرضاً في سياق الحديث عما تفيد «أل» الجنسية من المبالغة في انفراد الموصوف بالكمال في الصفة وعدم الاعتداد بغيره، فهذا البيت نموذج لهذه المبالغة.

وهذا الحديث الطويل عن التعريف بلام الجنس وارتباطها بدلالة القصر مما انصرف البلاغيون المتأخرون عنه وخصوصاً التعريف المبني على التقدير والتصور، مثل: «هو البطل الحامي»، وهو المتقوى المرتجي، وهو الرجل المشرك في جل ماله، وغير ذلك من الشواهد التي حرص عبد القاهر عليها ورصدها وتعمق فهمها، وقدّر تصوّرًا خاصًا لحالة من التفاهم بين المتكلم والمخاطب جاء على أساسها التعريف باللام، فما الذي دعا الشيخ إلى طول الوقوف معها سوى أنها تفسر نظائر لها في صياغات القرآن الكريم الذي ألف كتابه من أجل تقديم «دلائل الإعجاز» فيه.

إن حديثه في ذلك السياق يذكرنا بقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، والذي نفهم في ضوء كلامه أن المقصود به تخصيص ذلك الكتاب بالكمال في انتفاء الريب عنه، وفي ضوء كلام الشيخ نفهم من قوله تعالى: ﴿هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ انفراد الموصوف بهاتين الصفتين أو بهذين الاسمين من غير مبالغة، وعد إلى كلام الشيخ عن قولهم: «هو البطل الحامي الذمار»، و«هو الواهب المنة المصطفة»، و«هو الرجل

هذا فصل

في «الذي» خصوصاً

اعلم أن لك في «الذي» علماً كثيراً وأسراراً جمة، وخفايا إذا بحثت عنها وتصورتها اطلعت على فوائد تؤنس النفس، وتثلج الصدر بما يفضي بك إليه من اليقين، ويؤديه إليك من حُسن التبيين^(١).

والوجه في ذلك أن تتأمل عبارات لهم فيه لِمَ وُضِعَ، ولأَيِّ غرض اجْتُلبَ، وأشياء وصفوه بها، فمن ذلك قولهم: «إن «الذي» اجتلب ليكون وصلة إلى وصف المعارف بالجمُل كما اجتلب «ذو» لِيُتَوَصَّلَ به إلى الوصف بأسماء الأجناس» يعنون بذلك أنك تقول: «مررت بزيد الذي أبوه منطلق»، و«بالرجل الذي كان عندنا أمس»، فتجدك قد توصلت بـ«الذي» إلى أن أبنت زيدا من غيره بالجملة التي هي قولك: «أبوه منطلق»^(٢)، ولولا «الذي» لم تصل إلى ذلك، كما أنك تقول: «مررت برجل ذي مال»، فتتوصل بـ«ذي» إلى أن تبين الرجل من غيره بالمال، ولولا «ذو» لم يتأت لك ذلك؛ إذ لا تستطيع أن تقول: «برجل مال».

فهذه جملة مفهومة^(٣) إلا أن تحتها خبايا تحتاج إلى الكشف عنها، فمن ذلك أن تعلم من أين امتنع أن توصف المعرفة بالجملة^(٤)، ولم يكن حالها في ذلك حال النكرة التي تصفها بها في قولك: «مررت برجل أبوه منطلق»، و«رأيت إنساناً تقاد الجنائب بين يديه»^(٥).

وقالوا: إن السبب في امتناع ذلك: أن الجمل نكرات كلها بدلالة أنها تُستفاد، وإنما يُستفاد المجهول دون المعلوم. قالوا: فلما كانت كذلك كانت وفق النكرة، فجاز وصفها بها، ولم يجوز أن توصف بها المعرفة؛ إذ لم تكن وفقاً لها.

(١) هذا دأب عبد القاهر في البداية بالتنويه الالاف للظواهر التي يجدر الالتفات إليها والبحث من أسرارها وخفاياها.

(٢) قيمة «الذي» في ذلك المثال تتحدد في أنها وصلة للجملة المبيّنة للاسم «زيد»، فمع أنه علم إلا أنه صالح لأن يطلق على أشخاص كثيرين بهذا الاسم، فلما قال: «الذي أبوه منطلق» صارت «الذي» أداة ووصلة إلى الإبانة عن «زيد» وتعيينه بجملة «أبوه منطلق».

(٣) كان دأب عبد القاهر أن يبدأ بالمفهوم الظاهر ليبيّن عليه ما وراءه من خبايا.

(٤) من المعروف أن الجمل بعد النكرات وبعده المعارف أحوال، والسؤال المطروح: لماذا لم توصف المعرفة بالجملة كما وصفت بها النكرة؟ والجواب على هذا نجده فيما يلي من كلام الشيخ.

(٥) الجنائب: جمع جنيبة وهي الدابة تقاد، والمفعول وصفته «إنسان تقاد الجنائب بين يديه» كناية عن الأمير أو صاحب الشأن عموماً.

والقول البيّن في ذلك أن يُقال: إنه إنما اجتلب حتى إذا كان قد عُرِفَ رجل بقصة وأمر جرى له فتحصّص^(١) بتلك القصة، وبذلك الأمر عند السامع، ثم أريد القصد إليه ذُكر «الذي»^(٢).

تفسير هذا أنك لا تصل «الذي» إلا بجملة من الكلام قد سبق من السامع علّم بها، وأمر قد عرفه له، نحو أن ترى عنده رجلاً يُنشده شعراً فتقول له من غد: «ما فعل الرجل الذي كان عندك بالأمس ينشدك الشعر؟».

هذا حكم الجملة بعد «الذي» إذا أنت وصفت به شيئاً، فكان معنى قولهم: «إنه اجتلب ليتوصل به إلى وصف المعارف بالجمّل» أنه جيء به ليفصل بين أن يُراد ذكر الشيء بجملة قد عرفها السامع له، وبين أن لا يكون الأمر كذلك.

فإن قلت: قد يؤول بعد «الذي» بالجملة غير المعلومة للسامع، وذلك حيث يكون «الذي» خبراً كقولك: «هذا الذي كان عندك بالأمس»، و«هذا الذي قدّم رسولاً من الحضرة» أنت في هذا وشبهه تُعلّم المخاطب أمراً لم يسبق له به علم، وتُفيد في المشار إليه شيئاً لم يكن عنده^(٣)، ولو لم يكن كذلك لم يكن «الذي» خبراً؛ إذ كان لا يكون الشيء خبراً حتى يفاد به^(٤).

فالقول في ذلك: أن الجملة في هذا النحو وإن كان المخاطب لا يعلمها لعين من أشرت إليه، فإنه لا بدّ من أن يكون قد علمها على الجملة وحُدّت بها، فإنك على كلّ حال لا تقول: «هذا الذي قدّم رسولاً» لمن لم يعلم أن رسولاً قدّم ولم يبلغه ذلك في جملة ولا تفصيل، وكذا لا تقول: «هذا الذي كان عندك أمس» لمن قد نسي أنه كان عنده إنسان وذهب عن وهمه،

(١) تحصّص: انفرد بشيء يخصه ولا يعرف لغيره.

(٢) «ذُكر الذي» جواب «إذا»، والشيخ يتحدث في هذه العبارة عن أن «الذي» يجتلب لتخصيص المتحدث عنه بشيء يعلم السامع أنه له.

(٣) أي: لم يعلم به؛ لأن وقوع «الذي» خبراً يقتضي تضمنه فائدة جديدة لم تكن معلومة.

(٤) هذه الفقرة من قوله: «فإن قلت» اعتراض مفترض ومتوقع يتلخص في أنه ربما جاءت الجملة بعد «الذي» غير معلومة لدى السامع إذا وقع «الذي» خبراً مثل: «هذا الذي كان عندك بالأمس... إلخ»، وفي الفقرة التالية «فالقول في ذلك»... إلخ.. جواب على هذا الاعتراض يتلخص في أن هذا المثال ونحوه، وإن لم يعلم المخاطب علماً تفصيلياً بعين المشار إليه، فإنه لا بدّ أن يكون لديه علم إجمالي به، ولذلك يتولى اسم الإشارة في صدر المثال تعيين ذلك الإجمال.

وإنما تقوله لمن ذاك على دُكر منه إلا أنه رأى رجلاً يُقبل من بعيد، فلا يعلم أنه ذاك ويظنه إنساناً غيره^(١).

وعلى الجملة، فكل عاقل يعلم بَوْن ما بين الخبر بالجملة مع «الذي» وبينها من غير «الذي»^(٢)، فليس من أحد به طرق^(٣) إلا وهو يشك أن المعنى في قولك: «هذا الذي قدم رسولاً»، كالمعنى إذا قلت: «هذا قدم رسولاً من الحضرة» مبتدئ خبراً بأمر لم يبلغ السامع ولم يبلغه ولم يعلمه أصلاً، وفي قولك: «هذا الذي قدم رسولاً معلّم في أمر قد بلغه أن هذا صاحبه»^(٤). فلم يخل إذن من الذي بدأنا به في أمر الجملة مع «الذي» من أنه ينبغي أن تكون جملة قد سبق من السامع علم بها؛ فاعرفه، فإنه من المسائل التي من جهلها جهل كثيراً من المعاني، ودخل عليه الغلط في كثير من الأمور^(٥)، والله الموفق للصواب.

(١) حاصل هذا أن «الذي» يأتي وصلة لوصف المعرفة بالجملة سواء وقع «الذي» نفسه صفة مثل: «مررت بالرجل الذي كان عندنا بالأمس»، أو وقع خبراً، والخبر فيه معنى الوصفية مثل: «هذا الذي قدم رسولاً من الحضرة»، والغرض من الوصف بالذي هو التمييز والتعريف، كما ذكر الرازي في «نهاية الإيجاز»، ص (١٦٤).

(٢) أي: يعلم الفرق الشاسع بين الإخبار بالجملة مع «الذي» مثل: «هذا الذي قدم رسولاً»، وبين الإخبار بالجملة من غير «الذي» مثل: «هذا قدم رسولاً».

(٣) «يقولون: ما به طرق» أي: ما به قوة، وأصل الطرق: الشحم؛ لأن القوة أكثر ما تكون عنه [«مقاييس اللغة»]، وقد قصد الشيخ بالطرق: قوة التفكير خاصة.

(٤) حاصل هذا أن الفرق بين الإخبار بجملة مصدرية بـ«الذي»، والإخبار بجملة من غير «الذي»: أن الإخبار في الأول يكون بما لدى السامع علم به مثل: «هذا الذي قدم رسولاً من القرية»، والإخبار في الثاني يكون بما ليس لدى السامع علم به مثل: «هذا قدم رسولاً...».

(٥) لعل هذه العبارة تشير من بعيد إلى مدخل مبحث «الذي» في البلاغة والإعجاز؛ لأن التعريف بـ«الذي» مما يقصد به إلى مخاطب خاص يعلم سلفاً بمضمون القضية، وأريد تنبيهه إلى تخصيص الموصوف وتمييزه، فهناك فرق بين خبر ابتدائي لمن لا يعلم، وخبر طلبى لا يساق لمجرد الإفادة، ولكن لغرض آخر، فإن الثاني أكثر صلة بالبلاغة، ويحتاج إلى فطنة ولباقة والتعريف بـ«الذي» له مدخل فيه.

أما صلته بالإعجاز، فلم ينبه الشيخ إليه إلا بهذه العبارة المجملّة القائمة: «فإنه من المسائل التي من جهلها جهل كثيراً من المعاني... إلخ»، ولعله كان يقصد بهذا معاني القرآن التي وردت معتمدة على التعريف بالذي، كقوله تعالى على لسان الكفار على سبيل الاستهزاء: ﴿أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا﴾ [الفرقان: ٤١]، فإن التعريف بـ«الذي» يشير -وفق ما قرره الشيخ سلفاً- إلى علمهم واعترافهم بأن الله سبحانه بعث رسولاً، ولكن إنكارهم يتجه إلى أن يكون هو عين الذي يشار إليه خاصة ﴿أَهَذَا﴾، والله أعلم.

[فروق في الحال لها فضلٌ تعلُّقٌ بالبلاغة]

اعلم أن أول فرق في الحال أنها تجيء مفردًا وجملة، والقصد ها هنا إلى الجملة، وأول ما ينبغي أن يُضبط من أمرها أنها تجيء تارة مع «الواو» وأخرى بغير «الواو»، فمثال مجيئها مع «الواو» قولك: «أتاني وعليه ثوبٌ ديباج»، و«رأيتُه وعلى كتفه سيف»، و«لقيت الأمير والجند حواليه»، و«جاءني زيد وهو متقلِّد سيفه»، ومثال مجيئها بغير «واو»: «جاءني زيد يسعى غلامه بين يديه»، و«أتاني عمرو يقود فرسه»^(١)، وفي تمييز ما يقتضي «الواو» مما لا يقتضيه صعوبة.

[حكم الواو مع الجملة الحالية: المبتدأ والخبر]

والقول في ذلك أن الجملة إذا كانت من مبتدأ وخبر، فالغالب عليها أن تجيء مع «الواو» كقولك: «جاءني زيد وعمرو أمامه»^(٢)، و«أتاني وسيفه على كتفه».

[إذا كان المبتدأ ضمير صاحب حال]

فإن كان المبتدأ من الجملة ضمير ذي الحال لم يصلح بغير «الواو» البتة، وذلك كقولك: «جاءني زيد وهو راكب»، و«رأيت زيدا وهو جالس»، و«دخلت عليه وهو يملي الحديث»، و«انتهيت إلى الأمير وهو يعبئ الجيش»، فلو تركت «الواو» في شيء من ذلك لم يصلح، فلو قلت: «جاءني زيد هو راكب»، و«دخلت عليه هو يملي الحديث» لم يكن كلامًا^(٣).

[إذا كان الخبر ظرفًا مقدماً]

فإن كان الخبر في الجملة^(٤) - من المبتدأ أو الخبر - ظرفًا، ثم كان قد قُدم على المبتدأ

(١) هذه مجرد أمثلة، بعضها لمجيء الحال مع «الواو»، والبعض الآخر من غيرها دون تحديد أو ضبط، لكن يمكن ملاحظة أن «الواو» جاءت مع الحال إذا كان جملة اسمية سواء كان المبتدأ اسمًا ظاهرًا أم ضميرًا منفصلاً، وسواء قُدم الخبر «الجار والمجرور» أم لم يتقدم، وتركت «الواو» لما جاء الحال جملة فعلية فعلها مضارع، وقد مهد الشيخ للضبط والتفصيل بآخر جملة في تلك الفقرة، وهي قوله: «وفي تمييز ما يقتضي «الواو» مما لا يقتضيه صعوبة».

(٢) وفي غير الغالب تترك «الواو»، مثل: «كلمته فوه إلى في»، وسيأتي فيما بعد.

(٣) أي: لم يكن كلامًا مقبولاً أو صحيحاً، وحاصل ما سبق أن جملة الحال إذا كانت اسمية (من مبتدأ وخبر)، فالغالب أن تأتي معها «الواو»، إلا إذا كان المبتدأ ضمير صاحب الحال، فيجب أن تأتي «الواو» معه، كقوله تعالى: ﴿أَنْزَلْنَاهُمْ مِمَّا كَانُوا فِيهَا﴾ [هود: ٢٨]، أي: أيكون منا إلزام والحال أنتم كارهون، ونحو: «زرته وهو يملي الحديث».

(٤) أي: في الجملة الحالية.

كقولنا: «عليه سيف» و«في يده سوط»^(١) كثر فيها أن تحيء بغير «واو»، فمما جاء منه كذلك قول بشار:

إذا أنكرتني بلدة أو نكرتها
خرجت مع البازي عليّ سواد^(٢)
يعني عليّ بقية من الليل، وقول أمية:
فاشرب هنيئاً عليك التاج مرتفعاً
وقول الآخر:
لقد صبرت للذل أعواد منبر^(٣)
تقوم عليها في يدك قضيب^(٤)

(١) باعتبار أن هاتين جملتين حاليتين في قولنا مثلاً: «أقبل الفارس عليه سيف» و«حضر فلان في يده سوط»، فيجوز على قلة أن نقول: «أقبل وعليه سيف» و«حضر وفي يده سوط»، والغريب أن هذا القليل هو الأكثر قبولاً، فربما كان هذا من منظور القبول الذوقي للأوضاع التركي.

وحاصله أن جملة الحال المكونة من مبتدأ وخبر يغلب أن تأتي معها «الواو» مثل: «وقد أغتدي والطير في وكناتها»، وقليلاً ما تترك «الواو» معها، مثل: «رجع عوده على بدئه»، فإذا كان الخبر ظرفاً متقدماً كثر ترك «الواو»، مثل: «خرجت مع البازي عليّ سواد»، فإذا كان المبتدأ ضمير صاحب الحال وجب مجيء «الواو»، مثل: «أنلزمكموها وأنتم لها كارهون».

(٢) نكر الشيء وأنكره: لم يقبله قلبه ولم يعترف به لسانه [مقاييس اللغة]، و«البازي»: الصقر ومن عاداته الخروج مبكراً قبل سائر الطيور، و«عليّ سواد» أي: من الليل، ففيه كناية عن التخفي عند الخروج قبل بشار الصبح.

وفي صياغة البيت ما يدل على صدق التجربة، فقد أسند الإنكار للبلدة مجازاً، والمراد أهلها للإشارة إلى عموم الإنكار الداعي للترحل، وعادة ما يكون التناكر والتجافي متبادلاً، ولهذا عطف عليه «أو نكرتها» فضلاً عن الكناية عن شدة التبكير بالخروج مع البازي، وهو أبكر الطيور خروجاً، وفي هذه الكناية رمز إلى حسن التوكل والثقة في الرزق نظراً إلى الربط الخفي بين «خرجت مع البازي»، وبين قوله ﷺ: «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير... الحديث» ناهيك عن الصورة الرائعة في «عليّ سواد»؛ إذ يتخيل بقايا ظلام الليل جلباباً عليه يغشيه ويخفيه ويطويه، وحسن التصوير من صدق الإحساس.

والشاهد: مجيء الجملة الحالية من غير «واو» لتقدم الخبر الظرف على المبتدأ في «عليّ سواد».

(٣) البيت لأمية بن أبي الصلت الذي كان قد تنسك في الجاهلية، فلما بعث محمد ﷺ عاداه، و«مرتفعاً»: متكئاً على مرفقه، و«غمدان»: قصر فخم باليمن لسيف بن ذي يزن.

والشاهد: مجيء الجملة الحالية من غير «واو» لتقدم الخبر الظرف «عليك التاج مرتفعاً».

(٤) البيت من شعر وائلة بن خليفة السدوسي يهجو عبد الملك بن المهلب بطول الوقوف على المنبر من غير قدرة ولا حسن بيان، فخيّل الشاعر أن المنابر ضجت من عيّه، وكادت تلفظه لكنها صبرت راغمة لخوفها من عود قضيب كان يلازمه، والشاهد في «يدك قضيب» مثل ما سبقه.

كُلُّ ذلك في موضع الحال، وليس فيه «واو» كما ترى، ولا هو محتمل لها إذا نظرت^(١).

[مجيء الجملة الاسمية الحالية (المبتدأ والخبر) من غير «واو»]

وقد يجيء ترك «الواو» فيما ليس الخبر فيه كذلك، ولكنه لا يكثر، فمن ذلك قولهم: «كلمته فوه إلى في»، و«رجع عودُه على بدئه» في قول من رفع^(٢)، ومنه بيت الإصلاحي:

نَصَفَ النهارُ الماءَ غامره ورفيقه بالغيب لا يدري^(٣)

ومن ذلك ما أنشده الشيخ أبو علي في «الإغفال»:

ولولا جنان الليل ما آب عامر إلى جعفر، سرباله لم يَمَزَّق^(٤)

ومما ظاهره أنه منه قوله:

إذا أتيت أبا مروان تسأله وجدته حاضراه الجود والكرم^(٥)

(١) يعني إذا تأملت وجدت امتناع «الواو» في هذه الشواهد خاصة؛ لأن ترك «الواو» فيها هو الأليق بالنظم والمعنى، وهذا لا يعني امتناع «الواو» في غيرها؛ لأنها قد توجد على قلة، وبهذا لا يتعارض ما قبل الأبيات مع ما بعدها.

(٢) أي: في قول من رفع على الابتداء حتى تكون جملة حالية من مبتدأ وخبر، وقد ورد المثل في كتاب «المقتصد» بنصب «عوده»، فيكون حالاً مفردة، أي: يعود عوداً كما بدأ [راجع: المقتصد في شرح الإيضاح، ص (٦٧٦)].

(٣) البيت للمسبب بن علس في وصف محبوبته وتشبيهها بجمانه البحر التي استخرجها غواصها بعد جهد جهيد وغوص طويل، وذلك في قوله قبله:

كجمانه البحري جاء بها غواصها من لجة البحر

والشاهد مجيء جملة الحال «المبتدأ والخبر» من غير «واو»، وهو قليل ومعناه: انتصف النهار وما زال الماء غامره لم يخرج، وترك «الواو» هنا رغم أنه قليل مع هذه الصياغة إلا أنه أنسب لحال القلق المتوتر، ولو وقف الناطق بهذا البيت على «نصف النهار» لحظة ثم نطق بعده بـ «الماء غامره» لأشعر هذا الأداء الفاصل بين الجملتين بأن الثانية استثنائية، وهو أولى؛ لأن فيه مزيد إثارة وتنبع لحركة الاستشراق والترقب عند المخاطب.

(٤) هذا البيت لسلامة بن جندل، شاعر جاهلي ذكره ابن سلام في الطبقة السابعة من «طبقات فحول الشعراء» (١/ ١٥٥)، ويقصد أنه لولا ظلام الليل الذي ستر عامراً ما آب إلى جعفر سليماً معافى، وكان الأعداء يترصدون به، فقد كنى عن سلامته بعدم تمزيق سرباله.

والشاهد هو ترك «الواو» مع جملة الحال على قلة؛ لأن الأصل في جملة الحال المكونة من مبتدأ وخبر أن يكثر معها ذكر «الواو»، وتركها قليل لكنه يرتبط في الكلام الفصيح بمزية وداعٍ بلاغي لعله هنا الإشعار بشدة الملازمة والقرب ممن آب إليه.

(٥) ينسب هذا البيت للأخطل في مدح أبي مروان بالجود والكرم، وبينهما فرق يفهم من المعاجم، فالكرم =

فقوله: «حاضره الجود» جملة من المبتدأ والخبر كما ترى، وليس فيها «واو»، والموضع موضع حال، ألا تراك تقول: «أتيت فوجدت جالساً»، فيكون «جالساً» حالاً، ذاك لأن «وجدت» في مثل هذا من الكلام لا تكون المتعدية إلى مفعولين، ولكن المتعدية إلى مفعول واحد كقولك: «وجدت الضالة»^(١) إلا أنه ينبغي أن تعلم أن لتقديم الخبر الذي هو «حاضره»^(٢) تأثيراً في معنى الغنى عن «الواو»^(٣)، وأنه لو قال: «وجدته الجود والكرم حاضره» لم يحسن حسنه الآن، وكان السبب في حسنه مع التقديم أنه يقرب في المعنى من قولك: «وجدته حاضره الجود والكرم»، أو «حاضراً عنده الجود والكرم»^(٤).

[جملة الحال والفعل مضارع مثبت لا تكاد تأتي بـ «الواو»]

وإن كانت الجملة من فعل وفاعل، والفعل مضارع مثبت غير منفي لم يكذب يجيء بـ «الواو»، بل ترى الكلام على مجيئها عارية من «الواو»، كقولك: «جاءني زيد يسعى غلامه بين يديه»، وكقوله:

وقد علوت قُتودَ الرحل يسفني يومٌ قديمةَ الجوزاءِ مسمومٌ^(٥)

= عندما يكون العطاء طبيعة وخلق، والجود ترجمة لذلك الخلق، فهو كثرة العطاء في ساحة، ومن شدة اتصاف الممدوح بهما تجسداً، فصارا حاضرين معه في مجلسه لا يفارقانه، فهذه كناية عن نسبة هاتين الصفتين إليه، وفي الكناية إثبات المعنى مؤكداً؛ لأنه دعوى بدليل، وهل هناك دليل على جوده وكرمه أقوى من حضور هاتين الصفتين معه وصحبتهما له لا يفارقانه.

والشاهد هو ترك «الواو» مع جملة الحال الاسمية على قلة، وقد ربط الشيخ ربطاً حسناً بين تقديم الخبر «حاضره» وبين ترك «الواو»، فإن تركها حسن مع التقديم.

(١) يقصد من هذا أن «حاضره الجود والكرم» جملة من مبتدأ وخبر في موقع الحال، وليست مفعولاً ثانياً للفعل «وجد»؛ لأنه هنا في معنى ما ينصب مفعولاً واحداً هو الضمير المتصل «وجدته».

(٢) أي: الاستغناء عن «الواو».

(٣) بتأخير الخبر.

(٤) أي أن ترك «الواو» يحسن مع تقديم الخبر «حاضره»، ويرجع هذا إلى قربيه في المعنى من: «وجدته حاضراً عنده الجود والكرم»، فهذه حال مفردة وذاك خبر مقدم في الجملة الحالية، وقد اجتمعا في ترك «الواو» والمبادرة إلى ذكر الحضور مع ما فيه من تشويق لما يتمم معناه، بخلاف ما لو تأخر فقال: «وجدته الجود والكرم حاضره».

(٥) البيت لعلمة بن عبده في ديوانه، وقتود الرحل: خشبه وأدواته، ويسفني: تلفح شمسوه وحره وجهي فتغير لونه إلى السواد، وقديمة: تصغير قدام، وهو ظرف مكان بمعنى أمام، والجوزاء: برج من أبراج الشمس يشند الحر بنزوله، ولا سيما اليوم الذي يسبقه ويقع قدامه، وسموم: أي: شديد =

وقوله:

وقد أغتدي يُدافع ركني أحوذني ذو ميعةٍ إضريح^(١)

وكذلك قولك: «جاءني زيد يسرع» لا فصل بين أن يكون الفعل لذي الحال وبين أن يكون لمن هو من سببه، فإن ذلك كله يستمر على الغنى عن الواو، وعليه التنزيل والكلام، ومثاله في التنزيل قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ﴾^(٢) [المدثر: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى﴾ الذي يُؤتي ماله يتزكَّى^(٣) [الليل: ١٧-١٨]، وكقوله عز اسمه: ﴿وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾^(٤) [الأعراف: ١٨٦].

= السموم وهو الريح الحارة الحارقة.

وصورة الرجل الذي يعلو فتود الرحل، والريح السموم تسفعه والشمس تلفح وجهه موجودة في الجزيرة العربية، لكن قلما تجد شاعراً يلتقطها بهذه الدقة والتركيز، لاسيما تلك الحال التي جاءت من غير «واو» لتصوير تلبس السفح به وملازمته من حين اعتلاء الرجل، وكأن الاعتلاء والسفع خبر واحد، ثم إسناد الفعل «يسفعي» إلى اليوم إسناداً مجازياً يشير إلى استمرار تلك الريح السموم على مدار ذلك اليوم وفي كل لحظة من لحظاته.

والشاهد هو مجيء الجملة الحالية من غير «واو»؛ لأن الفعل فيها مضارع مثبت: «يسفعي».

(١) البيت لأبي دؤاد وقد سبق، والشاهد فيه كسابقه؛ حيث جاءت الجملة الحالية من غير «واو»؛ لأن فعلها مضارع مثبت «يدافع ركني».

(٢) أي: لا تمنن بما تعطي مستكثراً إياه، أي: حالة كونك مستكثراً، وهذا هو أقرب التفسيرات لعمومه وانسجامه مع موقع الحال الذي يجعل الفعل متلبساً بفعل آخر، وكأنه نهى عنها معاً، أي: لا تمنن ولا تستكثر، ولكن تلبسها وشدة ارتباطها جعل صياغة الآية هي الأدق للدلالة على شدة ذلك التلبس. والشاهد هو ترك «الواو» من الجملة الحالية لوقوع الفعل فيها مضارعاً مثبتاً، والفعل الواقع حالاً هو لصاحب الحال نفسه.

(٣) هذه بشرى بالنجاة من النار لكل تقى، وإنما عبرَ باسم التفضيل؛ لأن المقام مقام ثناء على من يؤتي ماله حريصاً على أن يكون لله مخلصاً مجرداً من أي سمعة، «يتزكَّى» فهو الأتقى، ووقوع الجملة الحالية من غير «واو»؛ لأن فعلها مضارع مثبت، وترك «الواو» يشعر بشدة تلبس التركي بالإيتاء، وكأن الفعلين شيء واحد يقع في لحظة واحدة.

(٤) يعمّهون: أي يتحIRONون أو يترددون، وهذا وصف لمن أضله الله تعالى بسبب غيّه وإعراضه، فهو في حيرة يتردد فيها لا يبتدي أبداً، وترك «الواو» من هذه الجملة الحالية لما سبق من مجيء الفعل فيها مضارعاً مثبتاً، وفي هذا الترك إشعار بشدة تلبس الفعلين.

[توجيه الشيخ]

[مجيء «الواو» مع الفعل المضارع]

فأما قول ابن همام السَّلُولِي:

فَلَمَّا خَشِيتُ أَظَافِيرَهُ نَجَوْتُ وَأَرَهَنْهُمْ مَالَكَا^(١)

في رواية من رَوَى «وَأَرَهَنْهُمْ»^(٢) وما شبهوه به من قولهم «قمت وأصك وجهه»، فليست «الواو» فيها للحال، وليس المعنى «نجوت راهناً مالكا»، و«قمت صاكاً وجهه»، ولكن «أرهن» و«أصك» حكاية حال مثل قوله:

وَلَقَدْ أَمَرْتُ عَلَى اللَّئِيمِ يَسْبِي فمضيتُ ثُمَّتَ قَلْتُ لَا يَعْنِينِي

فكما أن «أمرت» هنا في معنى «مررت» كذلك يكون «أرهن» و«أصك» هناك في معنى «رهن» و«صككت».

وبيّن ذلك أنك ترى «الفاء» تحيء مكان «الواو» في مثل هذا^(٣)، وذلك كنحو ما في الخبر من حديث عبد الله بن عتيك حين دخل على أبي رافع اليهودي حصنه قال: «فانتهيت إليه، فإذا هو بيت مُظْلَم لا أدري أيُّ هو من البيت، فقلت: أبا رافع!! فقال: من هذا؟! فأهويتُ نحو الصوت فأضربه بالسيف وأنا دَهْشُ»، فكما أن «أضربه» مضارعٌ قد عطفه بـ«الفاء» على ماضٍ؛ لأنه في المعنى ماضٍ، كذلك يكون «أرهنهم» معطوفاً على الماضي قبله،

(١) يتحدث الشاعر عن رجل توعدّه، فخشى بطشه وهرب إلى الشام، ثم استجار بيزيد بن معاوية فأمنه وعريفه «مالك»، والمعنى: لما خشيت بطشه وإنشأ أظافره استجرت بمن أمّنتني حتى نجوت، وخلت بين مالك وبينه [راجع: «معاهد التنصيص» للعباسي (١/ ٢٨٥)]، وأرهنُ: مضارع رهن بمعنى أقيم، وهو كناية عن العناية والحماية.

والشاهد: ما ذكره عبد القاهر من ظن البعض أن «الواو» واو الحال، وقد دخلت على المضارع المثبت على خلاف الأصل، لكن الشيخ يخطئ هذا، ويرى أن «الواو» ليست واو الحال، ولكنها عاطفة، وأن أصله: نجوت ورهنت، وإنما عبّر بالمضارع على الحكاية واستحضار الصورة الماضية، والشيخ يستمد توجيهه من نظائر هذا الأسلوب في كلام العرب من ناحية ولاستبعاد المعنى تقدير الحال من ناحية أخرى، راجع كلام الشيخ عقب البيت.

(٢) وهناك رواية أخرى بالفعل الماضي «وأرهنّهم»، وهي تؤيد توجيه الشيخ رواية المضارع على معنى الماضي.

(٣) ولو كانت «الواو» واو الحال لما صلح مكانها «الفاء».

وكما لا يُشك في أن المعنى في الخبر «فأهويت فضربت» كذلك يكون المعنى ^(١) في البيت «نجوت ورهنت» إلا أن الغرض في إخراجه على لفظ الحال أن يحكي الحال ^(٢) في أحد الخبرين ^(٣)، ويدع الآخر على ظاهره ^(٤)، كما كان ذلك في «ولقد أمر على اللئيم يسبني فمضيت»، إلا أن الماضي في هذا البيت مؤخر معطوف ^(٥)، وفي بيت ابن همام وما ذكرناه معه مقدم معطوف عليه ^(٦)؛ فاعرفه.

[وجود «الواو» وتركها مع المضارع المنفي]

فإن دخل حرف نفي على المضارع تغير الحكم، فجاء بـ«الواو» وبتركها كثيرًا، وذلك مثل قولهم: «كنت ولا أخشى بالذئب» وقول مسكين الدرامي:

أَكْسَبَتْهُ الْوَرْقُ الْبَيْضُ أَبَا وَلَقَدْ كَانَ وَلَا يُدْعَى لِأَبٍ ^(٧)

(١) يستشهد الشيخ بذلك الخبر لأمرين: الأول: التعبير بالمضارع، وهو بمعنى الماضي بدليل عطفه على الماضي، فكما أن قوله: «فأهويت فأضربه» بمعنى فأهويت فضربت، كذلك قول الشاعر: «نجوت وأرهنهم» بمعنى: «نجوت ورهنت»، والثاني: أنه قد عطف بالفاء في مثل هذا الأسلوب، ولو كانت «الواو» حالية لما صحَّ مجيء «الفاء» مكانها.

(٢) أي أن الغرض من التعبير عن الماضي بالمضارع الحال هو حكاية الحال الماضية لاستحضار صورتها.

(٣) أي: في أحد الفعلين، وهو الثاني في «نجوت وأرهنهم»، و«قمت وأصك وجهه»، و«فأهويت وأضربه»، فقد عبر بالمضارع في كل هذا لحكاية الماضي واستحضار صورته.

(٤) المراد بالآخر هو الفعل الماضي المعطوف عليه.

(٥) وهو الفعل «مضيت» المعطوف بالفاء.

(٦) مثل ما تقدم أمثلة في هامش (١).

لقد كان السياق الذي يتحدث فيه الشيخ هو الجملة الحالية ذات المضارع المثبت، والتي لا تأتي معها «الواو»، وإذا وجدت «الواو» مع المضارع فليس بحال، ولكنه بمعنى الماضي، وقد تطرق الشيخ في أثناء هذا إلى ظاهرة أسلوبية لها سبب بما كان فيه وهي: عطف المضارع على الماضي؛ لأنه بمعنى الماضي وسر التعبير بالمضارع.. وأنه كما يعطف المضارع بـ«الواو»، فإنه يعطف بـ«الفاء»، وكما يعطف المضارع على الماضي، فإنه يعطف الماضي على المضارع في «ولقد أمر على اللئيم يسبني... فمضيت» أي: ولقد مرت. (٧) الضمير في هذا البيت يعود إلى ظبي استعاره في بيت سابق لامرأته التي كرهها فطلقها وهجاها، وقبل هذا البيت:

مَنْ رَأَى ظَبِيًّا عَلَيْهِ لَوْلُو وَاضِحَ الْخُلْدَيْنِ مَقْرُونًا بَضْبٍ

يكني عن قبحها بالشرط الثاني، ومحاولتها تعويض هذا القبح بالتحلي باللؤلؤ في الشرط الأول، ثم يصفها بضعة النسب وإن كساها المال نسبًا زائفًا، وقد كنى عن المال بالورق البيض للدلالة على ذلك الزيف.

وقول مالك بن ربيع، وكان جَنَى جنايةً، فطلبه مصعب بن الزبير:
 أتاني مصعبٌ وبنو أبيه فأين أحيد عنهم؟ لا أحيدُ
 أقادوا من دمي وتوعَّدوني وكنْتُ وما يُنهنهني الوعيد^(١)

«كان» في هذا كله تامة، والجملةُ الداخلةُ عليها «الواو» في موضع الحال، ألا ترى أن المعنى: «وجدتُ غير خاشٍ للذئب»، و«لقد وُجد غير مدعوٍّ لأب»، و«وُجدتُ غير مُنهنِه بالوعيد وغير مبالٍ به»^(٢)، ولا معنى لجعلها ناقصة وجعل «الواو» مزيدة.

وليس مجيء الفعل المضارع حالاً على هذا الوجه بعزیز في الكلام، ألا تراك تقول: «جعلتُ أمشي وما أدري أين أضع رجلي»، و«جعل يقول ولا يدري»، وقال أبو الأسود: «يصيب وما يدري»، وهو شائع.

[مجيء المضارع المنفي حالاً بغير «واو»]

فأما مجيء المضارع منفياً حالاً من غير «الواو»، فيكثر أيضاً ويحسن^(٣)، فمن ذلك قوله:

= والشاهد في «ولا يُدعى لأب»؛ حيث وقع المضارع المنفي موقع الحال، ولذا جاز المجيء معه بـ«الواو»، و«كان» تامة بمعنى وجد، أي: ولقد وجد غير مدعوٍّ لأب، وهذه «الواو» ميزة معنوية هي الإشعار بتعدد الأوصاف المقبحة للموصوف، وكأنه يستأنف بـ«الواو» خبراً جديداً.

(١) أقادوا: من القود وهو القصاص، وينهنهني: بمعنى يزرني ويمنعني، يعني بهذين البيتين أنه يستسلم لمصعب ورجاله، وقد كان قبل لا يستسلم ولا يأبه بالوعيد.

والشاهد كسابقه؛ حيث وقع المضارع المنفي موقع الحال، فجاز اقترانه بـ«الواو» في «وما ينهنهني الوعيد»، وهذه «الواو» تشعر بالأسى على ما كان وما صار إليه حاله، وكأنه يستأنف بتلك «الواو» خبراً جديداً.

(٢) في قولهم: «كنت ولا أُحشى بالذئب»، وقول الشاعر: «ولقد كان ولا يُدعى لأب»... إلخ، كون الحال جملة فعلية لا يصح مع اعتبار «كان» ناقصة؛ لأنها حينئذٍ تحتاج إلى خبر يتمم المعنى، فلا مفر من عدها تامة بمعنى وجد حتى يأتي الحال بعد استيفاء الإسناد، هذا ما اتجه إليه عبد القاهر، لكن تفسيره الأمثلة السابقة على هذا الأساس حول الحال فيها من جملة إلى مفرد هو كلمة (غير) وما أضيف إليه، وعد إلى قوله: «ألا ترى أن المعنى «وجدتُ غير خاشٍ للذئب»... إلخ، على أن الحال في المثال الأخير: «كنت وما ينهنهني الوعيد» لا يخلو من جدل نبّه إليه قول الشيخ: «ولا معنى لجعل «كان» ناقصة، وجعل «الواو» مزيدة» مع أن لهذا التخریج ما يدعو إليه وهو قصد الشاعر المقارنة بين ما كان عليه من قوة وما صار إليه من ضعف، وهذا التحول لا يفيد غير كان الناقصة، وليس بالضرورة جعل «الواو» مزيدة لاحتمال أن يكون خبر كان محذوفاً يدل السياق عليه، أي: كنت قوياً وما ينهنهني الوعيد.

(٣) أي أن مجيء «الواو» حينئذٍ يكثر ويحسن، وتركها يكثر ويحسن، وذلك لأن الإثبات والنفي حينئذٍ =

تَوَوُّوا لا يريدون الرواحَ وغالهم من الدهر أسبابٌ جرين على قَدَرٍ^(١)

وقال أرطاة بن سُهَيْة وهو لطيف جدًا:

إن تلقني لا ترى غيري بناظرة تَنَسَّ السلاح وتعرف جبهة الأسد^(٢)

فقوله: «لا ترى» في موضع حال. ومثله في اللطف والحسن قول أعشى همدان وصحب عتَّاب بن ورقاء إلى أصبهان فلم يحمد^(٣)، فقال:

أتينا إلى أصبهان فهزلتنا وكنا قبل ذلك في نعيم^(٤)

= فرعان لأصل واحد هو المضارع الذي قد تدخل عليه أداة النفي أو لا تدخل، ثم إن لكل من ذكر «الواو» وتركها سياقه الذي يقتضيه.

(١) هذا البيت من قصيدة لعكرشة العبيسي يرثي بنه، وثووا: من الثواء وهو طول المقام، والرواح: ضد الغدو، وهو من راحت الإبل إذا عادت إلى مُراحها بعد غروب الشمس، ورواية التبريزي في «شرح الحماسة» «ثووا». وفي المخطوطة «مضوا»، وقد أثبت محمود شاكر الرواية الأولى ورجَّحها على الثانية، [راجع تعليقه على «دلائل الإعجاز» ص (٢٠٨)]، ومع أن رواية «ثووا» أصح للمعنى لداليتها على ما صاروا إليه من طول المقام بعد الموت، فإن رواية «مضوا» أدل على الواقع النفسي للأب الملتاع الذي يرفض داخله التسليم بالواقع أحياناً ويسيطر عليه شعور الرحيل المؤقت، وأنهم مضوا ليعودوا، وهذا أنسب في مقابلة «الرواح» الذي جاء في جملة تدل على استبطاء عودتهم «لا يريدون الرواح»، لكنه لا يلبث أن يسلم بالواقع في قوله: «وغالهم من الدهر أسباب» أي: اغتالهم، فلقد كان يتردد بين الواقع والتسليم له، وهو إحساس صادق كل الصدق لمن صدم في فقد عزيز عليه.

والشاهد مجيء الجملة الحالية في صياغة المضارع المنفي من غير «واو» «لا يريدون الرواح»، وهو كثير حسن، ولعل حسنه يرجع إلى تلبس الثواء وطول المكث بعدم رغبتهم في العودة.

(٢) يخاطب الشاعر رجلاً كان يهدده ويتوعدده، ومعناه: إن تلقني وقد ركزت النظر إليّ ولم تشغل عني وقعت في نفسك هيبة مني لا تقدر معها على مواجهتي، وقد جسد هذه الرهبة في «تنس السلاح وتعرف جبهة الأسد»، وفي هذه الجملة تشبيه ضمني يزاحم الاستعارة في قوتها وادعائها اتحاد الطرفين وهي أشبه بالتجريد، والشطر الثاني كله كناية عما يقع في نفس ذلك الخصم من هيبة ورهبة.

والشاهد فيه الجملة الحالية «لا ترى غيري...»؛ حيث وقعت مضارعاً منفياً من غير «واو»، وموقع ذلك الحال هو سبب اللطف؛ لأنه شرط ضمني مضموم إلى الشرط الظاهر لكي يتحقق الجواب.

(٣) «لم يحمد» أي: لم يرض من صاحبه جفوته بعد طول المسير إليه.

(٤) ولشعوره بالانكسار والمهانة من صاحبه نسب ما وقع من هزال وشقاء إلى أصبهان جميعها، والهزال: الضمور وذهاب اللحم والشحم، وتضعيف الفعل من باب الزيادة في المبني للزيادة في المعنى، وفي الوقت الذي يصب غضبه على أصبهان كلها، فإنه في البيت الثاني يحمل نفسه مسئولية التعجل في فهم ذلك الصاحب الذي ظنه صاحباً سفاهةً وجهلاً، وهو في الحقيقة ليس بصاحب ولا حميم.

والشاهد في مجيء الجملة الحالية من المضارع المنفي من غير «واو»، وأما لطفها وحسنها فيرجع إلى =

وكان سفاهةً مني وجهلاً مسيري لا أسير إلى حميم

قوله: «لا أسير إلى حميم» حال من ضمير المتكلم الذي هو «الياء» في «مسيري»، وهو فاعل في المعنى، فكأنه قال: وكان سفاهةً مني وجهلاً أن سرت غير متوجه إلى قريب.

وقال خالد بن يزيد بن معاوية:

لو أن قومًا لارتفاع قبيلة دخلوا السماء دخلتها لا أحجب^(١)

وهو كثير إلا أنه لا يهتدي إلى وضعه بالموضع المرضي^(٢) إلا من كان صحيح الطبع.

[جملة الحال والفعل ماضٍ تأتي بـ «الواو» وبغيرها بشرط]

ومما يجيء بـ «الواو» وغير «الواو» الماضي، وهو لا يقع حالاً إلا مع «قد» مظهرة أو مقدرة، أما مجيئها بـ «الواو»، فالكثير الشائع كقولك: «أتاني وقد جهده السير»، وأما بغير «الواو» فكقوله:

متى أرى الصبح قد لاحت مخايله والليل قد مَرَّقَتْ عنه السرايل^(٣)

= ما فيها من مزيد التلوم والتندم، لقد لام نفسه على مجرد السير في «وكان سفاهة مني وجهلاً مسيري»، ثم تزيد الجملة الحالية من ذلك اللوم؛ لأن ذلك المسير لم يكن إلى صديق حميم يمسح عنه مشقات السفر.

(١) هذا البيت كناية عن سمو قدر الشاعر وقومه، وفيها إثبات المعنى مؤكداً بذكر الدليل عليه، وهو دليل تخيلي يعتمد على المبالغة المفرطة التي دخلت عليها «لو» فقربتها من القبول، ومعناها: لو ثبت أن قومًا من عزهم ومجدهم بلغوا السماء وفتحت لهم أبوابها دخلتها غير محجوب ولا ممنوع. والشاهد في الجملة الأخيرة «لا أحجب»؛ حيث وقعت حالاً وهي فعل مضارع منفي، وقد جاء من غير «الواو»، وفي تركها إشعار بتلبس الحال بالفعل حتى كأنها شيء واحد، أما الحال نفسها فتشعر بثقة الشاعر بمجده وعزته وعلو قدره.

(٢) يعني: لتلك الحال مع «الواو» ومن غيرها موقع حسن لا يهتدي له ولا يشعر به إلا ذو طبع صحيح وذوق سليم.

(٣) هذا البيت لحندج بن حُندج المري، وهو يصور ضيقه بالليل واستبطاء الصبح وترقب ظهور بشارته، والمخايل: جمع مخيلة وهي السحابة التي تعد بمطر وتستعار لكل خير يُرتقب، والسرايل: جمع سرايل وهي القمصان، والصورة تخيل أن الليل محبوس في سرايل، فلا يمكن ظهوره إلا إذا مَرَّقَتْ عنه تلك السرايل، ووراء ذلك إحساس بضيق الليل وتوقفه، ولا يكون ذلك إلا على نفس مهمومة. والشاهد في مجيء الجملة الحالية «قد لاحت مخايله» فعلاً ماضياً، وقد تركت معه «الواو»، وذلك يُشعر بما يتمناه وهو سرعة تحقيق ما يصبو إليه من ظهور بشارت الصبح.

وقول الآخر:

فأبوا بالرماح مُكسّرات وأبنا بالسيف قد انحنينا^(١)

وقول آخر وهو لطيف جداً:

يمشون قد كسروا الجفون إلى الوغى مُتبسّمين وفيهم استبشار^(٢)

[مما يلطف موقعه وفيه بلاغة]

ومما يجيء بـ«الواو» في الأكثر الأشيع^(٣)، ثم يأتي في مواضع غير «الواو»، فيلطف مكانه ويدل على البلاغة^(٤) الجملة قد دخلها «ليس»، تقول: «أتاني وليس عليه ثوب»، و«رأيت» وليس معه غيره؛ فهذا هو المعروف المستعمل، ثم جاء بغير «الواو»، فكان من الحسن على ما ترى، وهو قول الأعرابي:

لنا فتى وجبّذا الأفتاء تعرفه الأرسان والدلاء^(٥)

(١) الرماح: جمع رمح وهو قنّاة في رأسها سنّان يُطعن به، والشاعر «عبد الشارق بن عبد العزّي الجهنّي» يصف نهاية معركة، فيكني عما وقع بالأعداء من شر بالشرط الأول، وهو من «قول العرب: كسروا بينهم رمحاً إذا وقع بينهم شر» [المعجم الوسيط]، ويكني عما أوقعوا بالأعداء من قتل بالشرط الثاني. والشاهد: مجيء الجملة الحالية «قد انحنينا» بالفعل الماضي المسبوق بـ«قد»، وقد جاء من غير «واو» للإشعار بشدة اقتران الحال بصاحبه حتى تكون اللقطة واحدة، وفي الحال ذاته إشارة إلى شدة الضربات وقوة الطعنات.

واللافت أن في الشرط الأول حالاً مفردة «مكسرات»، ولها دور في إتمام المعنى وتكميله، ولكن كان جل اهتمام الشيخ في هذا الفصل بالحال الجملة اسمية أو فعلية عند ذكر «الواو» وتركها لما يتعلق بكل من لطائف ومحاسن.

(٢) يصف الشاعر قومًا إذا خرجوا للقتال كانت لهم عزيمة وإصرار وثقة في النصر على الأعداء، وقد كنى عن ذلك كله، فكنى عن العزيمة والإصرار واستمرار القتال بكسر جفون السيف أي: أغمارها حتى لا تغمد تلك السيوف بعد ذلك، وكنى عن ثقتهم بالنصر بالحال «متبسّمين» و«فيهم استبشار». والشاهد في الشرط الأول «قد كسروا الجفون»؛ حيث جاءت الجملة الحالية بالفعل الماضي المسبوق بـ«قد» ومن غير «واو» للإشارة إلى شدة التلازم بين المشي للقتال وكسر أغمار السيوف، وأن هذا دأبهم من أول خروجهم ومشيمهم، ولعل اللطف يرجع إلى تلك التورية في «الجفون» والتي تضفي إيهامًا وسحرًا على المراد.

(٣) صيغة التفضيل تدل على أن ما عداه وهو ترك «الواو» يكون قليلاً نادراً في حكم العدول عن الأصل لمزية ما.

(٤) كونه مع قلته لطيفاً بليغاً يدل على رسوخ قدم قائله في الفصاحة كالأعراب الخالص.

(٥) الأفتاء: جمع فتى، والأرسان: جمع رَسَنٍ مثل أفنان وفنن، والرسن: الحبل، والدلاء: جمع دلو، وهو =

إذا جرى في كفه الرّشاء خلى القلب ليس فيه ماء

[جملة الحال مصدرية بأداة التشبيه]

ومما ينبغي أن يُراعى في هذا الباب أنك ترى الجملة قد جاءت حالاً بغير «واو»، ويحسن ذلك، ثم تنظر فترى ذلك إنما حَسُنَ من أجل حرفٍ دخل عليها، مثاله قول الفرزدق:

فقلت عسى أن تبصريني كأنها بَنِيَّ حَوَالِيَّ الْأَسْوَدِ الْخَوَارِدِ^(١)

قوله: «كأنها بني...» إلى آخره في موضع الحال من غير شبهة، ولو أنك تركت «كأن» فقلت: «عسى أن تبصريني بَنِيَّ حَوَالِيَّ كَالْأَسْوَدِ» رأيته لا يحسن حسنه الآن، ورأيت الكلام يقتضي «الواو»، كقولك: «عسى أن تبصريني وبَنِيَّ حَوَالِيَّ كَالْأَسْوَدِ الْخَوَارِدِ».

[مجيء الحال الجملة من غير «واو» بعد حال مفردة]

وشبيه بهذا أنك ترى الجملة قد جاءت حالاً بعقب مفرد، فلطُف مكانها، ولو أنك أردت أن تجعلها حالاً من غير أن يتقدمها ذلك المفرد لم يحسن، مثال ذلك قول ابن الرومي:

والله يُثَقِّيكَ لَنَا سَالِمًا بُرْدَاكَ تَبْجِيلٌ وَتَعْظِيمٌ^(٢)

= ما يُرفع به الماء من البئر، والرّشاء: حبل الدلو، والقلب: البئر، والشاعر يمدح بالفتوة والقوة ويستأنف بها يبرهن عليهما من البيئة العربية، فمثل ذلك الفتى يعتمد عليه في السقيا واستخراج الماء من الأعماق حتى عرفته الحبال والدلاء التي يستخرج بها، وفي ذلك تشخيص للجهدات وبث الحياة فيها، وحسب ذلك الفتى قوة وفتوة أن حبل الدلو إذا جرى في كفه وهوى في القلب خلى القلب خالياً من الماء.

والشاهد «ليس فيه ماء»؛ حيث جاءت جملة الحال فعلها ماضٍ منفي بـ«ليس» من غير «واو»، ورغم قلة هذا في كلامهم، فلقد جاء حسناً لطيفاً في هذا الشعر.. هذا ما يقصده الشيخ، وإن كان يبدو أن هذه الجملة في موضع المفعول الثاني الذي لا يتم المعنى إلا به؛ لأن الفعل شبيه بما ينصب مفعولين أصلهما المبتدأ والخبر.

(١) الخوارد: الغضاب، والشاعر يخاطب امرأته التي عيرته بقلة الولد، فقال لها على سبيل الرجاء الذي لا يستبعد: عسى أن تبصريني وحوالي الكثرة الشجعان من أولادي، وكأنهم الأسود المتحفزة للهجوم. والشاهد مجيء الجملة الحالية «كأنها بني حوالِيَّ الأسود» من غير «واو»، وإنما حسن تركها لدخول حرف التشبيه «كأنها» عليها، ولو لم تدخل تلك الأداة وتأخرت إلى المشبه به، فإن جملة الحال لا تحسن حينئذٍ إلا إذا دخلت «الواو»، فنقول مثلاً: «وبَنِيَّ حَوَالِيَّ كَالْأَسْوَدِ».

(٢) البيت دعاء للممدوح أن يقيه الله سالماً، وهذه حال مفردة أصابت موقعها على سبيل التكميل أو الاحتراس؛ لأن مجرد الدعاء بالبقاء يحتمل أن يكون سالماً، وأن يكون معلولاً مصاباً، والشرط =

فقوله: «برداك تبجيل» في موضع حال ثانية، ولو أنك أسقطت «سالمًا» من البيت فقلت: «والله يبيقك برداك تبجيل» لم يكن شيئًا.

[علة ذكر «الواو» مع الجملة الحالية أو تركها]

وإذ قد رأيت الجمل الواقعة حالاً قد اختلف بها الحال هذا الاختلاف الظاهر، فلا بد من أن يكون ذلك إنما كان من أجل علل توجهه وأسباب تقتضيه، فمحال أن يكون ها هنا جملة لا تصلح إلا مع «الواو»، وأخرى لا تصلح فيها «الواو»، وثالثة تصلح أن تجيء فيها بـ«الواو»، وأن تدعها فلا تجيء بها، ثم لا يكون لذلك سبب وعلة، وفي الوقوف على العلة في ذلك إشكال وغموض، ذاك لأن الطريق إليه غير مسلوک، والجهة التي منها تُعرف غير معروفة، وأنا أكتب لك أصلاً في «الخبر» إذا عرفته انفتح لك وجه العلة في ذلك^(١).

[الخبر نوعان: جزء من الجملة المفيدة، وزيادة في خبر آخر]

واعلم أن الخبر ينقسم إلى خبر هو جزء من الجملة لا تتم الفائدة إلا به، وخبر ليس بجزء من الجملة، ولكنه زيادة في خبر آخر سابق له. فالأول خبر المبتدأ كـ«منطلق» في قولك: «زيد منطلق»، والفعل كقولك: «خرج زيد»^(٢)، وكل واحد من هذين جزء من الجملة، وهو الأصل في الفائدة، والثاني^(٣) هو الحال كقولك: «جاءني زيد راكباً»، وذاك لأن الحال خبر في الحقيقة^(٤) من حيث إنك تثبت بها المعنى لذي الحال، كما تثبت بخبر المبتدأ للمبتدأ، وبالفعل للفاعل.

= الثاني كناية عن نسبة التبجيل والتعظيم للممدوح؛ لأن نسبة التبجيل والتعظيم لأثوابه يستلزم نسبة التبجيل والتعظيم له بطريق مؤكد، وحاصل الدعاء أن يقيه الله سالمًا مبعلاً معظماً.

والشاهد مجيء الجملة الحالية «برداك تبجيل وتعظيم» من غير «واو»، وقد حسن موقعها لمجيئها بعد حال مفردة مع ما بينهما من التهام والاقتران، ولو حذفت المفردة لذهب حسن الجملة.

(١) حاصل هذا أن مجيء «الواو» مع الجملة الحالية سواء كان واجباً أم ممتنعاً أم جائزاً... كل ذلك له علته وسببه، وأن الوقوف على العلة والسبب مما يغمض؛ لأنه باب من العلم غير مطروق، وعبد القاهر هو أول من طرقه، وبسبب غموضه يمهّد له بالمعلوم، وكان دأب الشيخ أن يمهّد بالمعلوم لغير المعلوم.

(٢) الفعل خبر في المعنى؛ لأن كلا من الفعل والخبر حكم يحكم به، ومعنى يسند إلى المبتدأ أو إلى الفاعل، وكان لا بد من هذا؛ لأن الحال إنما يأتي بعد الخبر الفعلي وفاعله.

(٣) أي: النوع الثاني من الخبر، وهو الذي يأتي بعد تمام المعنى، ويكون زيادة على الخبر الأصلي.

(٤) الحال يشبه الخبر وليس هو هو، والتشبيه حقيقة على كل حال؛ لأنه جمع بين شيئين يشتركان في معنى، وبقيّة كلام الشيخ يدل على وجه المشابهة بين الخبر والحال «من حيث أنك...».

ألا تراك قد أثبت الركوب في قولك: «جاءني زيد ركباً» لزيد؟^(١) إلا أن الفرق أنك جئت به لتزيد معنى في إخبارك عنه بالمجيء، وهو أن تجعله بهذه الهيئة في مجيئه، ولم تجرّد إثباتك للركوب ولم تبأشره به ابتداءً، بل بدأت فأثبتت المجيء، ثم وصلت به الركوب، فالتبس به الإثبات على سبيل التبع لغيره^(٢)، وبشرط أن يكون في صلته. وأما في الخبر المطلق نحو «زيد منطلق» و«خرج عمرو»، فإنك أثبت المعنى إثباتاً جردته له وجعلته يُبأشره من غير واسطة، ومن غير أن يتسبّب بغيره إليه.

وإذ قد عرفت هذا؛ فاعلم أن كل جملة وقعت حالاً ثم امتنعت من «الواو»، فذاك لأجل أنك عمدت إلى الفعل الواقع في صدرها^(٣)، فضممته إلى الفعل الأول في إثبات واحد، وكل جملة جاءت حالاً، ثم اقتضت «الواو» فذاك لأنك مستأنف بها خبراً، وغير قاصد إلى أن تضمها إلى الفعل الأول في الإثبات^(٤).

تفسير هذا: أنك إذا قلت: «جاءني زيد يسرع» كان بمنزلة قولك: «جاء زيد مسرعاً» في أنك تثبت مجيئاً في إسراع، وتصل أحد المعنيين بالآخر، وتجعل الكلام خبراً واحداً، وتريد أن تقول: «جاءني كذلك، وجاءني بهذه الهيئة»، وهكذا قوله:

وقد علّوت قُتود الرّحل يسفّعي يومٌ قديديمة الجوزاء مسموم^(٥)

كأنه قال: «وقد علّوت قُتود الرّحل بارزاً للشمس ضاحياً، وكذلك قوله:

(١) حاصله أن وجه الشبه بين الخبر والحال هو أن كلا منهما إثبات شيء لشيء، فالخبر إثبات معنى للمبتدأ، والحال إثبات معنى لصاحبه.

(٢) أي أن الفرق الأساسي بين الخبر الأصلي والخبر الفرعي «الحال» هو أن الأول يتم به المعنى، والثاني زيادة في المعنى لإثبات هيئة الفعل، وأن الحال لا يأتي وحده مع الفعل ولا يأتي أولاً، ولكن يأتي تالياً للخبر الأساس «الفعل» على سبيل التبعية.

(٣) أي: الفعل الواقع في صدر الجملة الحالية.

(٤) أي أن الفرق بين ترك «الواو» والمجيء بها أن تركها يكون بقصد ضم الفعل في الجملة الحالية إلى الفعل الأول في قرن واحد للدلالة على تلبسهما في لحظة واحدة، وكأنها خبر واحد كما في قوله تعالى: ﴿وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾^(١) [الأعراف: ١٨٦]، وكما في قول الشاعر الملتاع بفقد بني: «ثَوُوا لا يريدون الرواح».

أما المجيء بـ «الواو»، فيعني أن يستأنف بها خبراً آخر من غير قصد الضم إلى الأول، كما في قوله: «كنت ولا أخشى بالذنب»، وهذا يرجح أن يكون التقدير: «كنت قوياً ولا أخشى بالذنب».

(٥) البيت لعلمقة، وقد سبق ص (٢٥٩)، وقد أعاده الشيخ لبيان العلة في ترك «الواو» من الجملة الحالية.

متى أرى الصبح قد لاحث مخايله

لأنه في معنى: متى أرى الصبح بادياً لائحاً متجلياً وعلى هذا القياس أبداً^(١)، وإذا قلت: «جاءني وغلامه يسعى بين يديه»، و«رأيت زيدا وسيفه على كتفه» كان المعنى على أنك بدأت فأثبت المجيء والرؤية، ثم استأنفت خبراً^(٢)، وابتدأت إثباتاً ثانياً لسعي الغلام بين يديه، ولكون السيف على كتفه. ولما كان المعنى على استئناف الإثبات احتيج إلى ما يربط الجملة الثانية بالأولى، فجاء بـ«الواو» كما جيء بها في قولك: «زيد منطلق وعمرو ذاهب»، و«العلم حسن والجهل قبيح»، وتسميتها لها «واو حال» لا يخرجها عن أن تكون مجتلبة لضم جملة إلى جملة^(٣).

ونظيرها في هذا «الفاء» في جواب الشرط نحو: «إن تأتيني فأنت مُكْرَم»، فإنها وإن لم تكن عاطفة، فإن ذلك لا يخرجها من أن تكون بمنزلة العاطفة في أنها جاءت لتربط جملة ليس من شأنها أن ترتبط بنفسها؛ فاعرف ذلك، ونزل الجملة في نحو «جاءني زيد يسرع»، و«قد علوت قُتُود الرحل يسفني يوم» منزلة الجزاء الذي يستغني عن «الفاء»؛ لأن من شأنه أن يرتبط بالشرط من غير رابط، وهو قولك: «إن تُعْطِي أَشْكُرَكَ»، ونزل^(٤) الجملة في «جاءني زيد وهو راكب» منزلة الجزاء الذي ليس من شأنه أن يرتبط بنفسه، ويحتاج إلى «الفاء» كالجملة في نحو: «إن تأتني فأنت مُكْرَم»، قياساً سوياً وموازنة صحيحة.

(١) يفهم من هذا أن الحال الجملة عند ترك «الواو» كالحال المفرد في شدة اتصاله بالفعل.

(٢) «الواو» حالية، وليست استئنافية، ولكن كلام الشيخ على سبيل التوضيح والتشبيه، فـ«واو» الحال تشبه «واو» الاستئناف النحوي الذي يضم معنى إلى معنى ويربط جملة بأخرى، وهذا غير الاستئناف البياني الذي تأتي الجملة المستأنفة فيه للبيان أو التعليل، وتترك «الواو» لوجود صلة معنوية تحقق الربط، وتغني عن الرابط؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ...﴾ [يوسف: ٥٣].

(٣) هذا المعنى الذي يتحقق بـ«واو» الحال يسوِّغ عدّها استئنافية أو شبيهة بالاستئنافية.

(٤) يسعى الشيخ إلى ترسيخ مفاهيم جديدة تدل الشواهد عليها منها هنا أن «واو» الحال رابطة بين خبرين، وإن لم تُسمَّ عاطفة مثل فاء جواب الشرط، فإنها رابطة بين الشرط والجواب، وإن لم تسم عاطفة، وعلى ذلك فمنزلة الحال الذي لا «واو» فيه منزلة جواب الشرط الذي لا «فاء» فيه من حيث وجود الربط المعنوي الذي يغني عن الرابط الظاهر في كل منهما، ومنزلة الحال الذي جاء بـ«الواو» منزلة جواب الشرط الذي جاء بـ«الفاء» في حاجة الجملة الثانية إلى أداة تربطها بالأولى؛ لعدم قدرتها على الارتباط بنفسها.

[خصوصية «الواو» في الجملة الحالية]

فإن قلت: قد علمنا أن علة دخول «الواو» على الجملة أن تستأنف الإثبات، ولا تصل المعنى الثاني بالأول في إثبات واحد، ولا تنزل الجملة منزلة المفرد^(١)، ولكن بقي أن تعلم لِمَ كان بعض الجمل بأن يكون تقديرها تقدير المفرد في أن لا يُستأنف بها الإثبات أولى من بعض^(٢)؟ وما الذي منع في قولك: «جاءني زيد وهو يسرع أو وهو مسرع» أن يدخل الإسراع في صلة المجيء ويضامه في الإثبات كما كان ذلك حين قلت: «جاءني زيد يسرع»؟^(٣)

فالجواب: أن السبب في ذلك أن المعنى في قولك: «جاءني زيد وهو يسرع» على استئناف إثبات للسرعة، ولم يكن ذلك في «جاءني زيد يسرع».

وذلك أنك إذا أعدت ذكر «زيد»، فجئت بضميره المنفصل المرفوع كان بمنزلة أن تُعيد اسمه صريحاً، فتقول: «جاءني زيد وزيد يسرع» في أنك لا تجد سبيلاً إلى أن تدخل «يسرع» في صلة المجيء، وتضمه إليه في الإثبات.

وذلك أن إعادتك ذكر «زيد» لا يكون حتى تقصد استئناف الخبر عنه بأنه يسرع، وحتى تبدئ إثباتاً للسرعة؛ لأنك إن لم تفعل ذلك تركت المبتدأ الذي هو ضمير «زيد» أو اسمه الظاهر بمضيعة، وجعلته لغواً في البين^(٤)، وجرى مجرى أن تقول: «جاءني زيد وعمر يسرع

(١) فنحو: «جاءني وهو يتسّم» تدل «الواو» على ابتسام متجدد بعد المجيء، وليس ملتبساً به من البداية، فالثاني ليس متصلاً بالأول في إثبات واحد، ولكن تدل «الواو» على استئناف إثبات جديد، بخلاف «جاءني يتسّم» من غير «واو»، فإنه يدل على إثبات المجيء والابتسام معاً وحدث هذا مع ذاك كأنه قال: «جاءني مبتسماً»، فتقدر الجملة بمنزلة المفرد.

(٢) يعني: لِمَ كان بعض الجمل أولى من بعض في تقديرها تقدير المفرد، وفي عدم الاستئناف بها، وهو يقصد الجملة الحالية التي لم تسبق بـ«واو» الحال.

(٣) يعني: ما الذي يمنع عند ذكر «الواو» أن يدخل الإسراع في تبعية المجيء وينضم إليه في الإثبات، فيكون الاثنان في حكم شيء واحد، يعني لماذا لم نقل عند ذكر «الواو» ما قلناه عند تركها، وخلاصة هذا: ما الخصوصية في ذكر «واو» الحال؟

(٤) أي: وجعلت المبتدأ في الجملة الحالية لغواً بين ما قبله وما بعده، وعبد القاهر يقصد من هذا: الكشف عن خصوصية واو الحال وما يترتب عليها من استئناف إثبات جديد وامتناع انضمام ما بعدها لما قبلها في إثبات واحد، والشيخ لا يحتكم في هذا لانطباع أو ذوق خاص، وإنما يحتكم إلى دلالة اللغة، فنحو: «جاءني زيد وهو يسرع» بمنزلة: «جاءني زيد وزيد يسرع»، وهذا أوضح في الدلالة على استئناف الإخبار عن «زيد» بأنه يسرع بعد الإخبار عنه بالمجيء.

أمامه»، ثم ترعم أنك لم تستأنف كلامًا ولم تبدئ السرعة إثباتًا، وأن حال «يسرع» ها هنا حاله إذا قلت: «جاءني زيد يسرع»، فجعلت السرعة له، ولم تذكر «عمرًا»، وهذا محال^(١).

فإن قلت: إنما استحال في قولك: «جاءني زيد وعمرو يسرع أمامه» أن ترد «يسرع» إلى زيد وتنزله منزلة قولك: «جاءني زيد يسرع» من حيث كان في «يسرع» ضمير لـ «عمرو»، وتضمنه ضمير «عمرو» يمنع أن يكون لـ «زيد»، وأن يقدر حالاً له، وليس كذلك: «جاءني زيد وهو يسرع»؛ لأن السرعة هناك لـ «زيد» لا محالة، فكيف ساغ أن تقيس إحدى المسألتين على الأخرى؟^(٢)

قيل: ليس المانع أن يكون «يسرع» في قولك: «جاءني زيد وعمرو يسرع أمامه» حالاً من «زيد» أنه فعل لـ «عمرو»، فإنك لو أخرت «عمرًا» فرفعته بـ «يسرع»، وأوليت «يسرع» «زيدًا»^(٣)، فقلت: «جاءني زيد يسرع عمرو أمامه» وجدته قد صلح حالاً لـ «زيد» مع أنه فعل لـ «عمرو»، وإنما المانع ما عرفتك من أنك تدع «عمرًا» بمضيعة، وتجيء به مبتدأ، ثم لا تعطيه خبراً^(٤).

ومما يدل على فساد ذلك^(٥) أنه يؤدي إلى أن يكون «يسرع» قد اجتمع في موضعه النصب والرفع، وذلك أن جعله حالاً من «زيد» يقتضي أن يكون في موضع نصب، وجعله خبراً عن

(١) يقصد أن ما يترتب على «الواو» من استئناف إثبات جديد في «جاءني زيد وهو يسرع» مقيس على ما يتضح فيه ذلك ولا مجال للشك فيه، مثل: «جاءني زيد وعمرو يسرع أمامه»، وأن مثل من لا يرى للواو استئنافاً في الأولى، كمثل من يتجاهل الاستئناف الصريح في الثانية، حتى يزعم أن ذكر «الواو» كتركها ولا يعي الفروق الناتجة عن اختلاف النظم.

(٢) يفترض الشيخ التباساً في بعض الأذهان، حاصله أن قياس «جاءني زيد وهو يسرع» على «جاءني زيد وعمرو يسرع أمامه» غير صحيح؛ لأن الاستئناف واضح في المقيس عليه لا اختلاف المسند إليه اختلافاً يمنع انضمام الإسراع للمجيء في إثبات واحد، ويقتضي الاستئناف في الإسراع، وليس كذلك في المقيس؛ لأن المسند إليه واحد هو «زيد» ويمكن أن ينضم بناء عليه الإسراع للمجيء في إثبات واحد!!

(٣) يعني: حوّلت الجملة الحالية من اسمية إلى فعلية، وتركت «الواو».

(٤) هذا جواب على الاعتراض السابق، وهو يعني أنه طالما ذكرت «الواو» وجيء بعدها بمبتدأ، فلا بدّ له من خبر ويكون إثباتاً جديداً، ولا ينضم هذا الخبر للإثبات قبله حتى لا يكون المبتدأ عاطلاً ضائعاً أو «بمضيعة» حسب تعبير الشيخ.

(٥) أي: فساد عدم الاعتداد بـ «الواو» ودلالاتها على الاستئناف وما يترتب عليه من أن يكون فعل الإسراع تابعاً للمجيء زيد في «جاءني زيد وعمرو يسرع أمامه».

«عمرو» المرفوع بالابتداء يقتضي أن يكون في موضع رفع، وذلك بين التدافع، ولا يجب هذا التدافع إذا أخرت «عمراً»، فقلت: «جاءني زيد يسرع عمرو أمامه»؛ لأنك ترفعه حينئذ بـ«يسرع» على أنه فاعل له، وإذا ارتفع به لم يوجب في موضعه إعراباً، فيبقى مفرغاً لأن يُقَدَّر فيه النصب على أنه حال من «زيد»، وجرى مجرى أن تقول: «جاءني زيد مسرعاً عمرو أمامه»^(١).

[القياس أن لا تأتي الجملة الحالية الاسمية إلا مع «الواو» وتأويل ما جاء على خلافه]

فإن قلت: فقد ينبغي على هذا الأصل أن لا تجيء جملة من مبتدأ وخبر حالاً إلا مع «الواو»^(٢)، وقد ذكرت قبل أن ذلك قد جاء في مواضع من كلامهم^(٣).

فالجواب: أن القياس والأصل أن لا تجيء جملة من مبتدأ وخبر حالاً إلا مع «الواو»، وأما الذي جاء من ذلك^(٤)، فسييله سبيل الشيء يخرج عن أصله وقياسه، والظاهر فيه بضرب من التأويل ونوع من التشبيه^(٥)، فقولهم: «كَلَّمْتَهُ فَوَه إِلَى فِيٍّ» إنما حسن بغير «واو» من أجل أن المعنى: كلمته مشافهاً له، وكذلك قولهم: «رجع عوده على بدئه» إنما جاء الرفع فيه والابتداء من غير «واو»؛ لأن المعنى: رجع ذاهباً في طريقه الذي جاء فيه، وأما قوله: «وجدته حاضراً الجود والكرم»^(٦)، فلأن تقديم الخبر الذي هو «حاضراً» يجعله كأنه قال: «وجدته حاضراً عنده الجود والكرم»^(٧).

(١) يعني: طالما بدئ في الجملة الحالية بالفعل، فإنها تقدر تقدير المفرد.

(٢) وذلك على أساس أن الجملة الحالية الاسمية لا بد أن تكون استثنائية، ولا يكون الاستثناء من غير «الواو»، والمقصود الاستثناء النحوي.

(٣) الخطاب في هذه الجملة من المعارض لعبد القاهر، وقد سلّم له الشيخ باستنتاجه فيما تلي من الكلام، والحق أن السائل والمجيب هو عبد القاهر، وهي طريقة تربوية مبنية على التقدير والافتراض والاستنتاج المتوقع، وهي حرية بالمشاركة الفكرية والنفسية.

(٤) أي: الذي جاء على خلاف ذلك بترك «الواو»، وربما كان هناك سقط من النسخ.

(٥) هذا التأويل والتشبيه هو تنزيل الجملة منزلة المفرد كما يتبين فيما يلي.

(٦) سبق هذا الشاهد ص (٣٧٧).

(٧) في هذه الفقرة نتيجة مهمة وردت في ثنايا الافتراضات والاعتراضات الجدلية، وحاصلها أن الأصل في جملة الحال الاسمية أن تكون بـ«الواو»، وإذا جاءت من غير «واو»، فذلك على خلاف القياس والأصل، ولكنه يحسن في الأساليب الفصيحة بضرب من التأويل، وقد اعتمد التأويل والتخريج النحوي الذي ينزل الحال الجملة منزلة الحال المفرد، وليس مع الحال المفرد «واو»، وأهمّل التفسير البلاغي في =

وليس الحمل على المعنى وتنزيل الشيء منزلة غيره^(١) بعزیز في كلامهم، وقد قالوا: «زيد اضربه»، فأجازوا أن يكون مثال الأمر في موضع الخبر؛ لأن المعنى على النصب نحو: «اضرب زيداً»، ووضعوا الجملة من المبتدأ والخبر موضع الفعل والفاعل في نحو قوله تعالى: ﴿أَدْعُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٣]؛ لأن الأصل في المعادلة أن تكون الثانية كالأولى نحو: «أدعوتهم أم صمتتم».

ويدل على أن ليس مجيء الجملة من المبتدأ والخبر حالاً بغير «الواو» أصلاً قَلَّتْهُ^(٢)، وأنه لا يجيء إلا في الشيء بعد الشيء.

هذا، ويجوز أن يكون ما جاء من ذلك إنما جاء على إرادة «الواو» كما جاء الماضي على إرادة «قد»^(٣).

واعلم أن الوجه^(٤) فيما كان مثل قول بشار:

خرجت مع البازي عليّ سواد

= هذا السياق، وربما اكتفى بالتنبيه إليه من قبل، ويتلخص في أن ترك «الواو» في الجملة الحالية الاسمية يكون لشدة ارتباطها بما قبلها، وهذا يغنيها عن ذكر «الواو»، وتركها في الجملة الفعلية لضم الفعل الواقع في صدرها إلى الفعل الأول في إثبات واحد، فإذا لم يقصد ذلك الضم ذكرت «الواو» ليستأنف بها خبراً جديداً.

واللافت في هذا السياق غلبة الافتراضات والاعتراضات والاستطرادات، ولو قلنا: إن هذه كانت بذور النزعة الجدلية التي نمت وتطورت عن المتأخرين والشرح لم نبعد.

(١) لما اجتهد الشيخ في تخريج الجملة الحالية عندما لا تذكر معها «الواو»، وأنها حينئذ بمنزلة المفرد حرص على تدعيم تخريجه بأن له نظيراً في كلامهم، واستشهد لذلك بمثالين: الأول: مجيء فعل الأمر في موضع الخبر، مثل: «زيد اضربه»، الثاني: مجيء الجملة الاسمية موضع الفعلية كما في قوله تعالى: ﴿أَدْعُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٣]؛ لأنه أصله أم صمتتم، وقد جاءت هذه الفكرة على سبيل الاستطراد المؤكد لفكرة جوهرية في موضوع الحال، ثم عاد إلى تلك الفكرة الجوهرية في الفقرة التالية «ويدل على أن ليس...».

(٢) يُعَوَّلُ الشيخ هنا على الاستعمال، فيرى أن قلة مجيء الجملة الاسمية بغير «الواو» دليل على أنه ليس أصلاً ولا قياساً، وهذا يكشف عن المذهب النحوي للشيخ، وأن القياس والاستعمال عنده متكافئان، فكثر استعمال دليل على القياس وقلة الاستعمال دليل على مخالفة القياس.

(٣) يعني هذا أن «الواو» المتروكة تقدر كأنها موجودة، فلا حاجة مع التقدير إلى تأويل.

(٤) أي: الأوجه والأصوب.

أن يؤخذ فيه بمذهب أبي الحسن الأخفش، فيرفع «سواد» بالظرف دون الابتداء، ويجري الظرف ها هنا مجراه إذا جرت الجملة صفة على النكرة، نحو: «مررت برجل معه صقر صائدًا به غدًا»، وذلك أن صاحب «الكتاب» يوافق أبا الحسن^(١) في هذا الموضع، فيرفع «صقرًا» بما في «معه» من معنى الفعل، فلذلك يجوز أن يُجرى الحال مجرى الصفة، فيُرفع الظاهر بالظرف إذا هو جاء حالاً، فيكون ارتفاع «سواد» بما في «عليّ» من معنى الفعل لا بالابتداء.

ثم ينبغي أن يقدر ها هنا خصوصاً أن الظرف في تقدير اسم فاعل لا فعل، أعني أن يكون المعنى: «خرجت كائنًا عليّ سواد، وباقيًا عليّ سواء، ولا يقدر «يكون على سواء»، «ويبقى عليّ سواد» اللهم إلا أن تقدر فيه فعلاً ماضياً مع «قد»، كقولك: «خرجت مع البازي قد بقي عليّ سواد»، والأول أظهر^(٢).

وإذا تأملت الكلام وجدت الظرف قد وقع مواقع لا يستقيم فيها إلا بأن يُقدّر تقدير اسم الفاعل، ولذلك قال أبو بكر بن السراج في قولنا: «زيد في الدار» أنك مخير بين أن تقدر فيه فعلاً، فتقول: «استقر في الدار»، وبين أن تقدر اسم فاعل، فتقول: «مستقر في الدار»، وإذا عاد الأمر إلى هذا كان الحال في ترك «الواو» ظاهرة^(٣)، وكان «سواء» في قوله: «خرجت مع البازي عليّ سواد» بمنزلة «قضاء الله» في قوله:

سَأَغْسِلُ عَنِّي الْعَارَ بِالسَّفِّ جَالِبًا عَلَيَّ قِضَاءَ اللَّهِ مَا كَانَ جَالِبًا^(٤)

(١) هذا يعكس تقدير عبد القاهر لسيبويه حتى يتبعه في موافقته الأخفش في ارتفاع الاسم بالظرف في «عليّ سواد»، لكن الشيخ يخالفهما في التعليل لهذا، فهما يعلنان له بما في الظرف من معنى الفعل، لكن عبد القاهر يرى أن يقدر فيه اسم الفاعل، أي: خرجت مع البازي كائنًا عليّ سواد، ويرمي الشيخ من وراء هذا إلى أن تقدّر الجملة الحالية الاسمية تقدير المفرد إذا لم تذكر معها «الواو».

(٢) وهو أن يكون الظرف في تقدير اسم فاعل.

(٣) يدل هذا الكلام على أن الشيخ كان يمعن في كلام العلماء، ويأخذ الفكرة من باب ليفيد منها في باب آخر، ففكرة ابن السراج في تقدير الفعل أو اسم الفاعل كانت مع الظرف في الجملة الابتدائية «زيد في الدار»، لكن الشيخ يستثمرها في جملة الحال التي يكون صدرها ظرفاً والتي تقدر كذلك باسم الفاعل، وحينئذ تكون كالحال المفردة التي يكون ترك «الواو» فيها أمراً ظاهراً.

(٤) البيت لسعد بن ناشب المازني، وكان يرى ما لحق به من إهانة وعار، وكأنه وسخ يجب محوه وغسله مهما جلب عليه ذلك من توضيحات، وقد استشهد به عبد القاهر؛ لأن بمنزلة قول آخر: «خرجت مع البازي عليّ سواد»؛ لأن الظرف «عليّ سواد» في تقدير اسم فاعل، أي: كائنًا عليّ سواد، و«سواد» مرفوع بما يتعلق به الظرف، وهو اسم الفاعل المقدر، فهو حينئذ بمنزلة «قضاء الله» الذي ارتفع باسم فاعل =

في كونه اسمًا ظاهرًا قد ارتفع باسم فاعل، قد اعتمد على ذي حال، فعمل عمل الفعل.
ويُدلُّك على أن التقدير فيه ما ذكرت^(١)، وأنه من أجل ذلك حَسُنَ أنك تقول^(٢): «جاءني زيد والسيف على كتفه»، و«خرج والتاج عليه»، فتجده لا يُحْسَنُ إلا بـ«الواو»، وتعلم أنك لو قلت: «جاءني زيد السيف على كتفه» و«خرج التاج عليه» كان كلامًا نافرًا لا يكاد يقع في الاستعمال، وذلك لأنه بمنزلة قولك: «جاءني وهو متقلد سيفه»، و«خرج وهو لابس التاج» في أن المعنى على أنك استأنفت كلامًا وابتدأت إثباتًا، وأنت لم تُرد «جاءني كذلك»، ولكن «جاءني وهو كذلك»؛ فاعرفه^(٣).

= يعتمد صاحب الحال، فعمل عمل الفعل، مع ملاحظة الفارق الواضح بين «خرجت مع البازي عليّ سواد» و«جالبًا عليّ قضاء الله»، فاسم الفاعل في الأول مقدر، وفي الثاني ظاهر «جالبًا»، فيكون الظاهر دليلًا على المقدر، لكن يبدو أن فاعل «جالبًا» هو الضمير الذي يعود على المتكلم «الشاعر»، وأن «قضاء الله» مفعول.

(١) أي أن الظرف في تقدير اسم الفاعل في «خرجت مع البازي عليّ سواد».

(٢) فاعل يدل أي: ويدلك على أن التقدير ما ذكرت أنك تقول...

ووجه ذلك الاستدلال: أن الأصل في الجملة الحالية أن تذكر معها «الواو»، فيكون ذلك دليلًا على أنها إذا حذفت من شواهد أخرى كان لا بد من التأويل الذي يجعل للحذف وجهًا ومخرجًا.
(٣) يعني كل هذا أن «الواو» إذا حذفت في موضع كان يجب ذكرها فيه، ولا مسوغ لحذفها فلا بد من تقديرها وملاحظة وجودها على الاستئناف، وأنت تبدأ إثباتًا جديدًا، وهذا بخلاف ما لو حذفت في موضع يمكن استحسان حذفها فيه، فتقدر الجملة بمنزلة المفرد، مثل: «جاء زيد يسرع»، فإنه بمنزلة جاء مسرعًا، و«كلمته فوه إلى في» بمنزلة كلمته مشافهة، و«خرجت مع البازي عليّ سواد» أي: كائنًا عليّ سواد.

وتعقيبًا على هذا الفصل يمكن القول: إن عبد القاهر أغرق الحال في البحث النحوي: متى يجب ذكر «الواو»، ومتى يمتنع ذكرها، ومتى يجوز هذا أو ذاك، ولكن ذلك كان من أجل ما يترتب على هذا الأحوال من خصوصيات بلاغية، وذلك بالنظر إلى أن الأصل في الجملة الحالية أن تأتي بـ«الواو»، فإذا جاءت بدونها كان هذا لغرض بلاغي أو كما سماها بالعلة والسبب، وهو قصد المتكلم ضم الجملة الحالية للتي قبلها في إثبات واحد، وحينئذ ينزل الحال الجملة منزلة المفرد اكتفاء بالصلة الإعرابية الدالة على شدة تلبس الحال بالفعل الأول، حتى كأن الحال شرط لوجود الفعل قبلها؛ كقوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتَقَى ۚ الَّذِي يُوَفِّي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾ [الليل: ١٧-١٨]، أو كأن الحال شرط لترك ذلك الفعل؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُنَّ بِتُسْكُوتِهِ﴾ [المدثر: ٦]، فهذه الصلة تحقق الربط بين الفعلين، وتغني عن الرابط «الواو».

وعندما تذكر «الواو» مع الجملة الحالية، فذلك بقصد استئناف خبر جديد ومعنى جديد؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا غَرَبَتِ تَقَرُّضُهُمْ ذَاتَ الشَّيْءِ وَهُمْ فِي فَجْوةٍ مِّنْهُ﴾ [الكهف: ١٧]، فجملة (وَهُمْ فِي فَجْوةٍ مِّنْهُ) =

باب

الفصل والوصل

بسم الله الرحمن الرحيم

[القول في الفصل والوصل]^(١)

اعلم أن العلم بما ينبغي أن يصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض أو ترك العطف فيها والمجيء بها منشورة^(٢) تُستأنف واحدة منها بعد أخرى^(٣) من أسرار البلاغة، ومما لا يتأتى لتمام الصواب فيه إلا الأعراب الخُلص، وإلا قوم طُبِعوا على البلاغة، وأوتوا فنًّا من المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفراد. وقد بلغ من قوة الأمر في ذلك أنهم جعلوه حدًّا للبلاغة، فقد جاء عن بعضهم أنه سئل عنها فقال: «معرفة الفصل والوصل» ذاك لغموضه ودقة مسلكه، وأنه لا يكمل لإحراز الفضيلة فيه أحد إلا كَمَل لسائر معاني البلاغة^(٤).

= اسمية في موضع الحال، كما ذكر أبو بكر الأنباري في كتابه «غريب إعراب القرآن» ت د. طه عبد الحميد، الهيئة المصرية العامة، و«الواو» تدل على قصد استئناف إثبات جديد ومعنى جديد؛ لأن ما قبلها يدل على حمايتهم من أذى الشمس، فلم يحرموا منها تمامًا، ولم تتسلط عليهم؛ لأنها إذا طلعت تراور أي: تميل عنهم ذات اليمين، وإذا غربت تقرضهم أي: تحيد تمامًا عنهم، وجاءت الجملة الحالية بعد هذا لتضيف معنى جديدًا أعم مما سبقه في الحفظ والحماية، (وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ) أي: في عمقه بعيدين عن فمه، «وفي ذلك عون على حفظ هذا الكهف»، كما ذكر ابن عاشور في «التحرير والتنوير» (٢٦٩/١٥)، الدار التونسية للنشر، فلما اختلفت جملة الحال واستقلت عما قبلها جيء بـ«الواو» لتربط بين المعنيين. وهناك لفظة مهمة إلى معنى «الواو»، يقول عبد القاهر في نحو: «جاءني وغلّامه يسعى بين يديه»: «ولما كان المعنى على استئناف الإثبات احتيج إلى ما يربط الجملة الثانية بالأولى فجاء بـ«الواو» فهذا يعني أن للاستئناف معنى في النظم لا تسمى به «الواو»، وأن الابتداء بإثبات ومعنى جديد يحتاج إلى ربط بين المعنيين بواسطة «الواو»، فهي لا تسمى استئنافية حتى لا يختلط الاستئناف ها هنا بالاستئناف النحوي أو الاستئناف البياني البلاغي.

(١) هذه العنونة والبسملة تدل على اهتمام خاص، واستعداد يليق بباب من أهم أبواب البلاغة إن لم يكن أهمها على الإطلاق لغموضه ودقة مسلكه وتعلقه بكيفية بناء الجمل، وتوافق أنواع الصلات وضروب الروابط مع أغراض المتكلمين وأحوال المخاطبين.

(٢) منشورة: متفرقة.

(٣) «تستأنف واحدة منها بعد أخرى» بيان للمجيء بالجمل منشورة.

(٤) هذا تعليل لتعريف البلاغة عموماً بتعريف يحصرها في الفصل والوصل خصوصاً، فإنه لا يبرع أحد فيه إلا برع في سائر فنون البلاغة.

واعلم أن سبيلنا أن ننظر إلى فائدة العطف في المفرد، ثم نعود إلى الجملة فننظر فيها ونتعرف حالها.

ومعلوم أن فائدة العطف في المفرد أن يُشرك الثاني في إعراب الأول، وأنه إذا أشركه في إعرابه فقد أشركه في حكم ذلك الإعراب، نحو أن المعطوف على المرفوع بأنه فاعل مثله، والمعطوف على المنصوب بأنه مفعول به أو فيه أو له شريك له في ذلك^(١).

وإذا كان هذا أصله في المفرد، فإن الجمل المعطوف بعضها على بعض على ضربين:

أحدهما: أن يكون للمعطوف عليها موضع من الإعراب، وإذا كانت كذلك كان حكمها حكم المفرد؛ إذ لا يكون للجملة موضع من الإعراب حتى تكون واقعة موقع المفرد، وإذا كانت الجملة الأولى واقعة موقع المفرد كان عطف الثانية عليها جاريًا مجرى عطف المفرد على المفرد، وكان وجه الحاجة إلى الواو ظاهرًا، والإشراك بها في الحكم موجودًا^(٢)، فإذا قلت: «مررت برجلٍ خُلِقَ حَسَنٌ وَخُلِقَ قَبِيحٌ» كنت قد أشركت الجملة الثانية في حكم الأولى، وذلك الحكم كونها في موضع جرٍّ بأنها صفة للنكرة^(٣)، ونظائر ذلك تكثر، والأمر

(١) بهذا الإيجاز عرض الشيخ فائدة العطف بين المفردات ليصل منه إلى العطف في الجمل، وتبعه الرازي مع مزيد من الإيجاز، فذكر أن العطف في المفردات يقتضي التشريك في الإعراب ليستدل به على التشريك فيما يوجبه الإعراب [نهاية الإيجاز، ص (٣٢٢)].

ومعناه أن ليس المقصود بمجرد المشاركة الإعرابية، ولكن ما يترتب على المشاركة الإعرابية من مشاركة في المعنى، وأهمية هذا يظهر في الحقائق الدينية والتشريعية في القرآن الكريم؛ فقله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الزمر: ٦٨]، فإن اسم الموصول الأول في موقع الفاعل وعطف اسم الموصول الثاني عليه يعطيه حكمه وهو الصعق، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] العطف بـ«الواو» لا يفيد مجرد المشاركة الإعرابية، ولكن ما يترتب على هذا من المشاركة في التحريم.

(٢) حاصل هذا أن الجملة التي لها محل من الإعراب حكمها حكم المفرد في العطف الذي يفيد المشاركة الإعرابية، وما يترتب عليه من مشاركة معنوية، فقله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] الجملة الثانية معطوفة على الأولى بـ«الواو»، فتأخذ حكمها الإعرابي وهو النصب، وما يترتب على ذلك من مشاركتها في الإسناد إلى لفظ الجلالة، وكأنه قال: إن الله يحب التوابين، وإن الله يحب المتطهرين.

(٣) وقد أضاف الرازي إلى هذه المشاركة الإعرابية ما تدل عليه من مشاركة معنوية، وهو كون كل منهما أي: الصفة المجرورة وما عطف عليها تقييدًا للموصوف وتخصيصًا به. [راجع: «نهاية الإيجاز»، ص (٣٢٢)].

فيها يسهل^(١).

[لماذا يشكل العطف بين الجمل التي لا محل لها من الإعراب؟]

والذي يُشكل أمره هو الضرب الثاني، وذلك أن تعطف على الجملة العارية الموضع من الإعراب جملة أخرى كقولك: «زيد قائم وعمرو قاعد»^(٢)، و«العلم حسنٌ والجهل قبيح» لا سبيل لنا إلى أن ندعي أن الواو أشركت الثانية في إعراب قد وجب للأولى بوجه من الوجوه. وإذا كان كذلك، فينبغي أن تعلم المطلوب من هذا العطف والمغزى منه^(٣)، ولمَ لم يستو الحال بين أن تعطف وبين أن تدع العطف، فتقول: «زيد قائم، عمرو قاعد» بعد أن لا يكون هنا أمرٌ معقول يُؤتى بالعطف ليُشرك بين الأولى والثانية فيه؟^(٤)

[ولماذا يشكل العطف بـ«الواو» خاصة دون غيرها من حروف العطف؟]

واعلم أنه إنما يعرض الإشكال في «الواو» دون غيرها من حروف العطف، وذلك لأن تلك تفيد مع الإشراك معاني مثل أن «الفاء» توجب الترتيب من غير تراخٍ، و«ثم» توجهه مع تراخٍ، و«أو» تُردّد الفعل بين شيئين وتجعله لأحدهما لا بعينه، فإذا عطفت بواحدة منها الجملة على الجملة ظهرت الفائدة. فإذا قلت: «أعطاني فشكرته» ظهر بالفاء أن الشكر كان مُعَقَّبًا على العطاء ومسببًا عنه^(٥)، وإذا قلت: «خرجت ثم خرج زيد»، أفادت «ثم» أن خروجه كان بعد خروجه، وأن مهلة وقعت بينهما، وإذا قلت: «يُعطيك أو يكسوك» دلّت «أو» على أنه يفعل واحدًا منهما لا بعينه.

وليس للواو معنى سوى الإشراك في الحكم الذي يقتضيه الإعراب الذي أتبعته فيه الثاني الأول. فإذا قلت: جاءني زيد وعمرو لم تُفد بالواو شيئًا أكثر من إشراك عمرو في المجيء

(١) والسهولة ناشئة من انسجام معنى «الواو» -وهو المشاركة الإعرابية- مع موقعها بين جملتين لها موضع من الإعراب، بحيث أشركت الثانية مع الأولى في إعرابها وما يدل عليه من معنى.

(٢) جملة «زيد قائم» لا محل لها من الإعراب؛ لأنها ابتدائية، وكذلك ما عطف عليها.

(٣) حاصل هذا: إذا لم تكن المشاركة في الحكم الإعرابي غاية للعطف بين الجمل التي لا محل لها من الإعراب، فما الغاية إذن؟

(٤) أي: لماذا لم يكن الاستغناء عن العطف ممكنًا في نحو: «زيد قائم» و«عمرو قاعد»، ويهدف الشيخ من هذا إلى دفع القارئ للبحث معه عن مسوّغ للعطف بـ«الواو» بين الجمل التي لا محل لها من الإعراب، وما المعنى الذي يحدثه ذلك العطف؟

(٥) «معقبًا» أي: مرتبًا على الفور، ومسببًا عنه أي: أن ما قبلها سبب فيما بعدها، فما بعدها مسبب.

الذي أثبتّه لـ «زيد»، والجمع بينه وبينه، ولا يتصوّر إشراك بين شيئين حتى يكون هناك معنى يقع ذلك الإشراك فيه، وإذا كان ذلك كذلك، ولم يكن معنا في قولنا: «زيد قائم وعمرو قاعد» معنى تزعم أن «الواو» أشركت بين هاتين الجملتين فيه ثبت إشكال المسألة^(١).

[العطف يقتضي المناسبة بين المحدث عنه في الجملتين]

ثم إن الذي يوجه النظر والتأمل أن يقال في ذلك: إنا وإن كنا إذا قلنا: زيد قائم وعمرو قاعد، فإننا لا نرى ها هنا حكماً نزعم أن «الواو» جاءت للجمع بين الجملتين فيه، فإننا^(٢) نرى أمراً آخر نحصل معه على معنى الجمع، وذلك أنا لا نقول: «زيد قائم وعمرو قاعد» حتى يكون «عمرو» بسبب^(٣) من «زيد»، وحتى يكونا كالنظيرين والشريكين، وبحيث إذا عرف السامع حال الأول عناه أن يعرف حال الثاني، يدّلك على ذلك أنك إن جئت فعطفت على الأول شيئاً ليس منه بسبب، ولا هو مما يُذكر بذكره ويتصل بحديثه لم يستقم، فلو قلت: خرجت اليوم من داري، ثم قلت: وأحسن الذي يقول بيت كذا، قلت ما يُضحك^(٤) منه، ومن هنا عابوا أبا تمام في قوله:

لا والذي هو عالم أن النوى صبرٌ وأن أبا الحسين كريم^(٥)

(١) حاصل كل هذا: أن الإشكال يظهر عند العطف بـ «الواو» خاصة؛ لأن ما سواها من حروف العطف يفيد معنى زائداً على المشاركة، فعند العطف بها تكون الغاية مستمدة من تلك المعاني كالترتيب مع التعقيب، أو الترتيب مع التراخي... إلخ، أما «الواو» فلما كانت لمجرد المشاركة الإعرابية، ولم تكن هذه المشاركة هدفاً بين الجمل التي لا محل لها من الإعراب أشكل الأمر، وكنا بحاجة للبحث عن مغزى العطف بـ «الواو» بين هذا النوع من الجمل.

(٢) الفاء الأولى واقعة في جواب «إذا»، والفاء الثانية واقعة في جواب «إن»، ومعناه: أن نحو «زيد قائم وعمرو قاعد» لم تأت «الواو» للمشاركة في حكم إعرابي، ولكننا نرى معنى آخر هو الذي جمع بين هاتين الجملتين.

(٣) السبب: الحبل، ثم استعير لكل شيء يُتوصل به إلى أمر من الأمور، والمراد به هنا الصلة أو المناسبة.

(٤) وهذا يعني أن وجود «الواو» لا يعني بالضرورة وجود مناسبة، فلا بدّ من التعويل على المعنى الذي يقبله العقل بالدرجة الأولى.

(٥) النوى: الفراق، وصبرٌ: مُرٌّ، والبيت يتكون من خبر منفي بواسطة «لا» التي تنفي ما سبق من ادعاء محبوبته فتور هواه، وإنشاء بواسطة القسم الذي يؤكد بقاءه على العهد، وصيغة القسم تتضمن الشكوى والتضرع لله تعالى العالم بمراته أن يقرب البعيد.

والشاهد أن العطف بـ «الواو» يقتضي مناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه، وقد عابوا هذا البيت للعطف بين جملتين من غير مناسبة بينهما؛ فلا صلة بين مرارة النوى وكرم أبي الحسين، وقد تأوّل =

وذلك لأنه لا مناسبة بين كرم أبي الحسين ومرارة النوى، ولا تعلّق لأحدهما بالآخر، وليس يقتضي الحديث بهذا الحديث بذاك.

[العطف يقتضي التناسب بين الخبر في الجملتين]

واعلم أنه كما يجب أن يكون المحدث عنه في إحدى الجملتين بسبب من المحدث عنه في الأخرى، كذلك ينبغي أن يكون الخبر عن الثاني مما يجري مجرى الشبيه والنظير أو النقيض للخبر عن الأول، فلو قلت: «زيد طويل القامة وعمرو شاعر» كان خَلْفًا؛ لأنه لا مشكلة ولا تعلّق بين طول القامة وبين الشعر، وإنما الواجب أن يقال: «زيد كاتب وعمرو شاعر»، و«زيد طويل القامة وعمرو قصير»^(١).

وجملة الأمر أنها^(٢) لا تجيء حتى يكون المعنى في هذه الجملة لَفْقًا للمعنى في الأخرى ومُضَامًا له مثل أن زيدًا وعمروًا إذا كانا أخوين أو نظيرين أو مُشْتَبِكِي الأحوال على الجملة كانت الحال التي يكون عليها أحدهما من قيام أو قعود أو ما شاكل ذلك، مضمومة في النفس إلى الحال التي عليها الآخر من غير شك، وكذا السبيل أبدًا^(٣)، والمعاني في ذلك كالأشخاص، فإنما قلت مثلاً: العلم حسن والجهل قبيح؛ لأن كون العلم حسنًا مضموم في العقول إلى كون الجهل قبيحًا^(٤).

= البعض مناسبة الضدية بين مرارة الصبر وحلاوة الكرم، وأن الثاني يخفف معاناة الأول، وهذا تأويل من لم يظن لكلام عبد القاهر عقب هذا البيت يقول في نهاية كلامه: «لا تعلق لأحدهما بالآخر، وليس يقتضي الحديث بهذا الحديث بذاك»، فالشيخ كان يشترط للعطف بـ«الواو» مناسبة ظاهرة وصلة قوية بين المعطوف والمعطوف عليه، بحيث يقتضي الحديث بأحدهما الحديث بالآخر على سبيل الاستدعاء والافتراق بينهما، والحديث عن مرارة الفراق لا يستدعي في أي ذهن كرم أبي الحسين.

(١) حاصل هذه الفقرة أنه يجب أن يكون بين الجملتين المعطوفتين مناسبة لا بين المحدث عنه فيهما حسب، ولكن أيضًا بين المحدث به «الخبر» سواء كان ذلك على سبيل التشابه والتناظر أو التضاد.

(٢) الضمير في «أنها» يعود للواو العاطفة.

(٣) في هذه الفقرة إعادة لمضمون الفقرة السابقة وتزيد عنها اشتراط قوة الصلة ووضوحها كما يفهم من كلمة «لفق» و«مضامًا» و«مضمومة في النفس»، وهذا هو الاستدعاء.

(٤) ومن الواضح في هذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۖ وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣ - ١٤]، وقولهم: «في التأني السلامة، وفي العجلة الندامة»، وغير ذلك مما ترى الصلة قائمة ليس فقط بين المحدث عنه أو المسند إليه في الجملتين المعطوفتين، ولكن المناسبة موجودة أيضًا بين المحدث به فيهما، والتضاد هو الشكل البارز المحقق لتلك الصلة.

[إذا كان المخبر عنه واحداً في الجملتين]

واعلم أنه إذا كان المخبر عنه في الجملتين واحداً كقولنا: «هو يقول ويفعل»^(١)، ويضر وينفع، ويسيء ويحسن، ويأمر وينهى، ويحلُّ ويعقد، ويأخذ ويعطي، ويبيع ويشترى، ويأكل ويشرب»، وأشابه ذلك، ازداد معنى الجمع في «الواو» قوةً وظهوراً، وكان الأمر حينئذٍ صريحاً.

وذلك أنك إذا قلت: «هو يضر وينفع»، كنت قد أفدت بـ«الواو» أنك أوجبت له الفعلين جميعاً وجعلته يفعلهما معاً، ولو قلت: «يضر ينفع» من غير «واو» لم يجب ذلك، بل قد يجوز أن يكون قولك: «ينفع» رجوعاً عن قولك: «يضر» وإبطالاً له.

وإذا وقع الفعلان في مثل هذا في الصلة^(٢) ازداد الاشتباك والاقتران حتى لا يُتصوَّر تقدير أفراد في أحدهما عن الآخر، وذلك في مثل قولك: «العجب من أني أحسنت وأسأت»، و«يكفيك ما قلتُ وسمعتُ»، و«أحسُن أن تنهي عن شيء وتأتي مثله؟»، وذلك أنه لا يشتهى على عاقل أن المعنى على جعل الفعلين في حكم فعل واحد، ومن البين في ذلك قوله: لا تطمعوا أن تُهينونا ونكرمكم وأن نكف الأذى عنكم وتؤذونا^(٣)

المعنى: لا تطمعوا أن تروا إكرامنا قد وجد مع إهانتكم وجامعها في الحصول.

ومما له مأخذ لطيف في هذا الباب قول أبي تمام:

(١) قول الشيخ: إن المخبر عنه في الجملتين واحد يستلزم تقديره في الجملة المعطوفة، أي: هو يقول وهو يفعل، فيكون من العطف على الجملة الابتدائية كاملة، ويكون هذا العطف بين جملتين لا محل لهما من الإعراب، ويحتمل أن يكون من عطف فعل على فعل، ولكل منهما موقع إعرابي فيكون العطف للمشاركة في الحكم الإعرابي وما يترتب عليه من مشاركة معنوية.

(٢) المقصود بالصلة هنا الكلام الموصول بكلام آخر، فالمعطوف والمعطوف عليه موصولان بكلام قبلهما.

(٣) البيت للفضل بن العباس بن عتبة بن أبي لهب، والمعنى: لا تتوقعوا أن نقابل إساءتكم بإحسان، وأن نسمح لكم بالاعتداء طمعاً في حلمنا بكم وصبرنا عليكم، ففي البيت تلميح إلى أن الخصوم أساءوا التقدير.

والشاهد هو تمكن العطف بين الفعلين في الشطر الأول وبين الفعلين في الشطر الثاني، وازدياد تشابك المعطوف بالمعطوف عليه لوقوع الفعلين المعطوفين مضموماً بعضهما لبعض حتى صارا في حكم فعل واحد بحيث لا يُستغنى بأحدهما عن الآخر، ومن أجل هذا فسر الشيخ «الواو» بمعنى «مع» في تعقيبه على البيت للدلالة على حصول الفعلين في وقت واحد إثباتاً أو نفياً، وأما العطف بين شطري البيت، فهو عطف بين جملتين لا محل لهما من الإعراب على تقدير إعادة النهي مع «الواو».

لَهَانَ عَلَيْنَا أَنْ نَقُولَ وَنَفْعَلَا وَنَذْكُرَ بَعْضَ الْفَضْلِ مِنْكَ وَتُفَضَّلَا^(١)

[ترك العطف بين الجمل وقياسه على نظيره في المفردات]

واعلم أنه كما كان في الأسماء ما يصله معناه بالاسم قبله فيستغنى بصلة معناه له عن واصل يصله ورابط يربطه، وذلك كالصفة التي لا تحتاج في اتصالها بالموصوف إلى شيء يصلها به، وكالتأكيد الذي لا يفتقر كذلك إلى ما يصله بالمؤكد، كذلك^(٢) يكون في الجمل ما تتصل من ذات نفسها بالتي قبلها، وتستغني بربط معناها لها عن حرف عطف يربطها.

وهي كل جملة كانت مؤكدة للتي قبلها ومبيّنة لها، وكانت إذا حَصَلَتْ^(٣) لم تكن شيئاً سواها، كما لا تكون الصفة غير الموصوف، والتأكيد غير المؤكّد، فإذا قلت: «جاءني زيد الظريف»، و«جاءني القوم كلهم» لم يكن الظريف وكلهم غير زيد وغير القوم.

[أسباب ترك العطف بين الجمل وشواهد]

[البيان مع التوكيد أو التوكيد وحده]

ومثال ما هو من الجمل كذلك قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنْ لَكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ١-٢]، قوله: «لَا رَيْبَ فِيهِ» بيان وتوكيد وتحقيق لقوله: «لَكَ الْكِتَابُ» وزيادة تثبيت له^(٤)،

(١) البيت في مدح محمد بن عبد الملك الزيات، وهو يتضمن اعترافاً مؤكداً بتقصيرهم واجتهاد الممدوح بواسطة القسم أي والله لقد هان علينا ورضينا بأن نقول وتفعل أنت، فعطف فعله على قولهم بـ«الواو» ليضم هذا إلى ذاك في سلك واحد بحيث لا يستغنى أحدهما عن الآخر، أي: لَهَانَ عَلَيْنَا أَنْ نَقُولَ مع فعلك، ثم عطف في الشطر الثاني مثل ذلك، أي: نذكر فضلك مع مزاولتك الفضل، كأنك مشغول بالفعل عن الاستماع للشناء عليه، وهذا كناية عن فعل الخير دون الثفات لذكر وثناء.

وإذا كان في كل شطر عطف بين جملتين لهما موقع إعرابي، فيكون العطف للصلة الإعرابية، فإن العطف بين الشطرين هو عطف بين جملتين لا محل لهما من الإعراب، وقد توفرت المناسبة بينهما؛ لأن كلا منهما إنشائية، وذلك على تقدير إعادة القسم في الجملة الثانية، أي: ولَهَانَ أَنْ نَذْكُرَ بَعْضَ الْفَضْلِ... إلخ.

(٢) أي: مثل ذلك يكون في الجمل، فالشيخ ما أتى حديثه بداية عن الصلات الإعرابية بين المفردات كالتوكيد والصفة إلا ليقيس عليها نظائرها بين الجمل، وما يكون بينها من صلات معنوية تحقق الربط وتغني عن أداة ربط ظاهرة، فهذا مجرد قياس توضيحي بدأ به الفقرة وأنهاها به.

(٣) أي: إذا حَصَلَتْ معنى الجملة الثانية لم تكن شيئاً سوى معنى الأولى، ويريد الشيخ من هذا أن معنى الجملتين واحد، ولا يعطف الشيء على نفسه، ثم إن التوكيد صلة معنوية قوية تحقق الربط وتغني عن الرابط الظاهر.

(٤) في قوله تعالى: ﴿لَكَ الْكِتَابُ﴾ تعريف كل من الطرفين على حدة يميز القرآن أكمل تمييز ويشي عليه ويفيد بلوغه الكمال فيما تضمنه من عقيدة وشريعة وأخلاق، وغيبات... إلخ، وتعريفها معاً =

وبمنزلة أن تقول: «هو ذلك الكتاب، هو ذلك الكتاب» فتعيده مرة ثانية لشبته، وليس تثبت الخبر غير الخبر، ولا بشيء يتميز به عنه، فيحتاج إلى ضامٍّ يضمُّه إليه، وعاطف يعطفه عليه^(١)، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٦-٧] قوله تعالى: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ تأكيد لقوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾، وقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾ تأكيد ثانٍ أبلغ من الأول^(٢)؛ لأن من كان حاله إذا نُذِرَ مثل حاله إذا لم يُنذَر كان في غاية الجهل، وكان مطبوعاً على قلبه لا محالة^(٣).

وكذلك قوله ﷺ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَا لَيْتُمْ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ يُخَادِعُونَ اللَّهَ﴾ [البقرة: ٨-٩] إنما قال: «يُخَادِعُونَ» ولم يقل: «ويخادعون»؛ لأن هذه المخادعة ليست شيئاً غير قولهم: (آمناً) من غير أن يكونوا مؤمنين^(٤)، فهو إذن كلام أكد به كلام آخر هو في معناه، وليس شيئاً سواه.

= يفيد اختصاصه بذلك الكمال.

وقوله: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ بيان وتوكيد؛ لأنه يعني انتفاء أي ريب فيه مهما قل، ولا يكون كذلك إلا لبلوغه الكمال شكلاً ومضموناً، فقد تحقق بالجملة الثانية مزيد بيان وتوكيد، والمعنى المقصود من البيان والتوكيد أن هذا الكتاب لا يكون إلا منزلاً من عند الله العليم الخبير، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

(١) يعني: ليس تأكيد الخبر شيئاً مختلفاً عن الخبر حتى يحتاج إلى أداة عاطفة تضم هذا إلى ذاك؛ لأن الشيء لا يعطف على نفسه.

وهذا نص تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية، «وليس تثبت الخبر... إلخ»، وهو أولى مما ورد في نسخة (ط) التي اعتمد عليها الأستاذ محمود شاكر في تعليقه ونصه: «وليس يُثبت الخبر غير الخبر ولا شيء يتميز به عنه» [راجع: «دلائل الإعجاز»، تحقيق: الداية، ص (١٦٠)، دار ابن قتيبة، و«دلائل الإعجاز»، تعليق: محمود شاكر، ٢٢٧، مكتبة الخانجي].

(٢) من الأشياء التي نبه إليها عبد القاهر أثناء حديثه عن ترك العطف بين الجمل، ولم تستوقف المتأخرين:

١- ترك العطف لمجيء الجملة الثانية بياناً وتوكيداً في وقت واحد.

٢- تعاقب الجمل من غير عطف لوقوعها تأكيد بعد تأكيد.

(٣) وهو ما عبّر عنه القرآن بقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾، فاستعار الختم للطمس والطبع، وذلك للإشارة إلى انغلاق قلوبهم تماماً.

(٤) أي: لم يعطف جملة «يُخَادِعُونَ» على ما قبلها؛ لأن المخادعة هي نفس قولهم: «آمناً» من غير إيمان، فالجملة الثانية توكيد معنوي للأولى، وهذه صلة معنوية تحقق الربط وتغني عن الرابط الظاهر.

وهكذا قوله ﷺ: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ [البقرة: ١٤]، وذلك لأن معنى قولهم: «إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ» إنا لم نؤمن بالنبي ﷺ ولم نترك اليهودية، وقولهم: «إِنَّا مَعَكُمْ» خبر بهذا المعنى بعينه^(١)؛ لأنه لا فرق بين أن يقولوا: «إنا لم نقل ما قلناه من أنا آمناء إلا استهزاء»، وبين أن يقولوا: «إنا لم نخرج من دينكم وإنا معكم»، بل هما في حكم الشيء الواحد، فصار كأنهم قالوا: «إنا معكم لم نفارقكم»، فكما لا يكون «إنا لم نفارقكم» شيئاً غير «إِنَّا مَعَكُمْ»، كذلك لا يكون «إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ» غيره؛ فاعرفه^(٢).

ومن الواضح البين في هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا﴾ [لقمان: ٧] لم يأت معطوفاً نحو: ﴿كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا﴾؛ لأن المقصود من التشبيه بمن في أذنيه وقْر، هو بعينه المقصود من التشبيه بمن لم يسمع^(٣)، إلا أن الثاني أبلغ وأكد في الذي أريد، وذلك أن المعنى في التشبيهين جميعاً أن ينفي أن يكون لتلاوة ما تلي عليه من الآيات فائدة معه، ويكون لها تأثير فيه، وأن يجعل حاله إذا تُلِيت عليه كحال إذا لم تُتْلَ، ولا شبهة في أن التشبيه بمن في أذنيه وقْر أبلغ وأكد في جعله كذلك من حيث كان مَنْ لا يسمع منه السمع، وإن أراد ذلك أبعد من أن يكون لتلاوة ما تُتلى عليه فائدة من الذي يسمع منه السمع إلا أنه لا يسمع إما اتفاقاً وإما قصداً إلى أن لا

(١) أي أن قوله: «إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ» هو في معنى «إِنَّا مَعَكُمْ» وتأكيده، وهذه صلة معنوية حققت الربط بين الجملتين، وأغنت عن الرباط.

(٢) كل هذا تعليل لوقوع الجملة التالية: «إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ» تأكيداً لما قبلها «إِنَّا مَعَكُمْ»، ولكن الشيخ زاد وأعاد في هذا؛ لأنه كان يشعر بإمكان أن يجادل في هذا؛ لأن في الجملة التالية معنى ليس موجوداً في الأولى، وهو الاستهزاء الذي ذكره لأوليائهم على سبيل التبرير لقولهم للمؤمنين: «إِنَّا مَعَكُمْ» من غير أن يكونوا معهم، وهذا ما يجعل الصلة أقرب إلى الاستئناف البياني، لكن لا ينبغي أن يغيب عنا أن الشيخ لم يمنع اجتماع التوكيد والبيان، وهذا هو المخرج من كل مثال ذكره عبد القاهر للتوكيد، وهو أشبه بالاستئناف البياني.

(٣) فالجملة الثانية: «كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا» تصوير تشبيهي، الغرض منه بيان انعدام الفائدة من السمع، وهو بعينه المقصود من «كَأَنَّ لَمْ يَسْمَعْهَا»، أي: أن الثانية تأكيد معنوي للأولى، وهذه صلة معنوية حققت الربط وأغنت عن أداة العطف، والشيخ ينهنا إلى تأمل المقصود من وراء اللفظ والتعويل عليه عند النظر في الصلات بين الجمل، وعد إلى عبارته في تعليل ترك العطف بين هاتين الجملتين.

يسمع؛ فاعرفه وأحسن تدبره^(١).

ومن اللطيف في ذلك قوله تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١]، وذلك أن قوله: «إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» مشابه لقوله: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾، ومداخل في ضمنه من ثلاثة أوجه: وجهان هو فيهما شبيهه بالتأكيد، ووجه هو فيه شبيهه بالصفة.

فأحد وجهي كونه شبيهًا بالتأكيد هو أنه إذا كان ملكًا لم يكن بشرًا، وإذا كان كذلك كان إثبات كونه ملكًا تحقيقًا لا محالة وتأكيدًا لنفي أن يكون بشرًا. والوجه الثاني أن الجاري في العرف والعادة أنه إذا قيل: ما هذا بشرًا، وما هذا بآمي - والحال حال تعظيم وتعجب مما يشاهد في الإنسان من حُسْنِ خَلْقٍ أو خُلُقٍ - أن يكون الغرض والمراد من الكلام أن يقال: إنه ملك، وأنه يُكنى به عن ذلك، حتى أنه يكون مفهوم اللفظ، وإذا كان مفهومًا من اللفظ قبل أن يُذكر كان ذكره إذا ذكر تأكيدًا لا محالة^(٢)؛ لأن حدَّ التأكيد أن تُحقق باللفظ معنى قد فهم من لفظ آخر قد سبق منك، أفلا ترى: أنه إنما كان «كُلُّهُمْ» في قولك: «جاءني القوم كلُّهم» تأكيدًا من حيث كان الذي فهم منه، وهو الشمول قد فهم بديئًا من ظاهر لفظ القوم، ولو أنه لم يكن فهم الشمول من لفظ القوم، ولا كان هو من موجه لم يكن كل تأكيدًا، ولكان الشمول مستفادًا من كل ابتداء.

(١) يتضمن هذا الكلام أن الجملة الثانية، وإن كانت بمعنى ما قبلها وتأكيد لها، فإن فيها زيادة خصوصية تجعلها أبلغ في الغرض من التشبيه فيها، فالغرض هو بيان انعدام الفائدة من السمع، والثانية أبلغ في أداء هذا؛ لأن التشبيه بمن في أذنيه وقر يشير إلى انعدام الرجاء فيه، وقد دعانا الشيخ إلى أن نحسن تدبر هذا الأمر، ولعله يقصد أمرين:

الأول: أن تأكيد الجملة الثانية للأولى لا ينفي أن يكون في الثانية زيادة خصوصية ليست في الأولى.
الثاني: أن أبلغية الجملة الثانية عن الأولى لا يعني أن بعض القرآن أبلغ من بعض في التعبير عن المعنى الواحد، ولكنه هنا من الترقى في التعبير عن المعنى لزيادة فائدة فيه.

(٢) هذان وجهان لكون الجملة الثانية تأكيدًا للأولى، وقد أتى عبد القاهر للوجه الأول من الجملة الثانية التي تتضمن معنى الأولى حتمًا، فكونه ملكًا يتضمن أنه ليس بشرًا، ثم أتى للوجه الثاني من جهة الجملة الأولى؛ لأن نفي كونه بشرًا في مقام التعظيم يدل على إرادة أنه ملك، فمجيء الكلام به نصًا يكون على سبيل التوكيد، وبقيّة الفقرة توضيح لهذه الفكرة المهمة، فإن حدَّ التأكيد أن تُحقق باللفظ معنى قد يفهم من لفظ سبقه، فقوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ إنما صار تأكيدًا؛ لأنه تحقيق لمعنى مفهوم مما قبله في ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ كما تبين.

وأما الوجه الثالث الذي هو فيه شبيه بالصفة^(١)، فهو أنه إذا نُفي أن يكون بشراً، فقد أثبت له جنس سواه؛ إذ من المحال أن يخرج من جنس البشر ثم لا يدخل في جنس آخر، وإذا كان الأمر كذلك كان إثباته ملكاً تبييناً وتعييناً لذلك الجنس الذي أريد إدخاله فيه، وإغناء عن أن تحتاج إلى أن تسأل فتقول: فإن لم يكن بشراً، فما هو جنسه؟ كما أنك إذا قلت: «مررت بزيد الظريف» تبييناً وتعييناً للذي أردت من بين مَنْ لَهُ هذا الاسم، وكنت قد أغنيت المخاطب عن الحاجة إلى أن يقول: «أي الزيدين أردت»؟

ومما جاء فيه الإثبات بـ«إن» و«إلا» على هذا الحد قوله ﷺ: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشَّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذَكَرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ [يس: ٦٩]، وقوله: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]، أفلا ترى أن الإثبات في الآيتين جميعاً^(٢) تأكيد وتثبيت لنفي ما نُفي؟ فإثبات ما علّمه النبي ﷺ وأوحى إليه ذكراً وقرآناً تأكيد وتثبيت لنفي أن يكون قد علّم الشعر، وكذلك إثبات ما يتلوه عليهم وحياً من الله تعالى تأكيد وتقرير لنفي أن يكون نطق به عن هوى^(٣).

(١) أي: الصفة المحددة والمبينة، وهو أن يكون فيها سبق إجمال وإبهام وفيما يليه تبيين وتعيين، فهو يؤول إلى أن الجملة الثانية بيان لما قبلها.

وحاصل كل هذا أنه قد ترك العطف بين الجملتين في قوله تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾، وذلك لأن الجملة الثانية تأكيد للأولى أو بيان لها، وكونها تأكيداً أرجح لوجود وجهين يدلان عليه، لكنه لا يمنع من اعتبار الثانية بياناً، وقد بين الشيخ وجه كونه صفة مبينة، ولا مانع من اجتماع التوكيد والبيان، ولكل منهما توجيهه ودافعه، فالدافع للتوكيد شدة انبهار النسوة، والدافع للبيان دفع توهم غير المراد أو الشك فيه، لاسيما وأنه يشتمل على نوع مبالغة، وهو يؤكد على أن ترك العطف بين الجملتين يمكن أن يجتمع عليه أكثر من سبب كالتوكيد والبيان، وقد سبقاً في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢].

(٢) أي: الإثبات في قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذَكَرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾، وقوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾، ففي كل منهما تأكيد للنفي قبله.

(٣) حاصل هذا أن ترك العطف بين الجملتين في كل آية من الآيتين المذكورتين؛ لأن الجملة الثانية تأكيد معنوي للأولى، وهذه صلة معنوية حققت الربط وأغنت عن الرابط الظاهر.

وقد نصّ الشيخ على وسيلة الإثبات المؤكدة ها هنا -وهي النفي والاستثناء- ولم ينص عليها فيما سبق من شواهد؛ لأن التوكيد الذي يترك العطف بسببه معنوي، فهو من إعادة المعنى بلفظ آخر، ولكن قد يستعان بوسائل أدائية مقوية للمعنى عندما يقصد مع التوكيد بيان وتعيين لإجمال في الجملة السابقة كما في الآيتين المذكورتين، وكما في قوله تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ﴾، ونحو ذلك مما تجد فيه الجملة الثانية تجمع بين التأكيد والبيان =

واعلم أنه ما من علم من علوم البلاغة أنت تقول فيه: «إنه خفيٌّ غامضٌ ودقيقٌ صعبٌ» إلا وعلم هذا الباب أغمض وأخفى وأدق وأصعب، وقد قنع الناس فيه بأن يقولوا إذا رأوا جملة قد ترك فيها العطف: «إن الكلام قد استؤنف وقطع عما قبله» لا تطلب أنفسهم منه زيادة على ذلك، ولقد غفلوا غفلة شديدة^(١).

[القطع والاستئناف]

ومما هو أصل في هذا الباب أنك قد ترى الجملة وحالها مع التي قبلها حالاً ما يُعطف ويُقرن إلى ما قبله، ثم تراها قد وجب فيها ترك العطف لأمر عَرَضَ فيها صارت به أجنبية عما قبلها. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥]. الظاهر كما لا يخفى يقتضي أن يعطف على ما قبله من قوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ [البقرة: ١٤]، وذلك أنه ليس بأجنبي منه، بل هو نظير ما جاء معطوفاً من قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]. وقوله: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤]، وما أشبه ذلك مما يرد فيه العجز على الصدر، ثم إنك تجده قد جاء غير معطوف^(٢)، وذلك لأمر أوجب أن لا يعطف، وهو أن قوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ حكاية عنهم أنهم قالوا، وليس بخبر من الله تعالى، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ خبر من الله تعالى أنه يجازيهم على كفرهم واستهزائهم، وإذا كان كذلك كان العطف ممتنعاً لاستحالة أن يكون الذي هو خبر من الله

= وتصلح للاستئناف البياني، أما عندما يكون التوكيد وحده ظاهراً فلا يلجأ في الجملة الثانية إلى وسائل توكيدية مساعدة، كما في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، وقوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.

(١) هذه من المرات النادرة التي يحمل فيها الشيخ على جماعة من الناس ويتهمهم بالغفلة؛ لأنهم يعمهون ويطلقون الأقوال دون تدقيق، ويسمون الأشياء بغير أسائها كقولهم كلما رأوا جملة غير معطوفة: إن الكلام قد استؤنف وقطع عما قبله، ويقصد أنهم بذلك لا يكلفون أنفسهم عمق التأمل والنظر حتى غفلوا عن الصلات المعنوية بين الجمل والتي تحقق الربط وتغني عن العطف، وذلك يؤدي إلى فهم معاني القرآن على غير وجهها.

(٢) ترك العطف في ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾؛ لأن الجملة الأولى من مقول المنافقين، والثانية خبر من الله تعالى، فلا يصح العطف لعدم المشاركة في الحكم، ولثلاثيهم أن الجملة الثانية من مقول المنافقين أيضاً. أما قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ فقد عطف؛ لأن الجملتين معاً خبر من الله تعالى لما يفعلون، وليس حكاية لما يقولون، فالمشاركة قائمة بين الجملتين.

تعالى معطوفاً على ما هو حكاية عنهم، ولا يجاب ذلك^(١) أن يخرج من كونه خبراً من الله تعالى إلى كونه حكاية عنهم، وإلى أن يكونوا^(٢) قد شهدوا على أنفسهم بأنهم مؤخذون، وأن الله تعالى معاقبهم عليه.

وليس كذلك الحال في قوله تعالى: ﴿يُحَادِّثُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾، و﴿وَمَكُرُوا وَمَكَّرَ اللَّهُ﴾؛ لأن الأول من الكلامين فيها كالثاني في أنه خبر من الله تعالى وليس بحكاية، وهذا هو العلة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١١-١٢] إنما جاء ﴿إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾ مستأنفاً مُفْتَتِحاً بـ «ألا»؛ لأنه خبر من الله تعالى بأنهم كذلك، والذي قبله من قوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ حكاية عنهم، فلو عطف للزم عليه مثل الذي قدمت ذكره من الدخول في الحكاية، ولصار خبراً من اليهود ووصفاً منهم لأنفسهم بأنهم مفسدون، ولصار كأنه قيل: «إنما نحن مصلحون، وقالوا إنهم المفسدون»، وذلك ما لا يشك في فساده^(٣).

(١) أي: لما يستوجب العطف ويترتب عليه أن يخرج قوله: ﴿اللَّهُ يُسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ من كونه خبراً من الله تعالى إلى كونه حكاية عنهم.

(٢) أي: ولما يترتب على العطف من أن يكون قوله: ﴿اللَّهُ يُسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ من كلامهم، فيكونوا قد شهدوا على أنفسهم بالذنوب والعقاب، وهذا كله أدى إلى ترك العطف. وحاصل هذا أن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ ﴿اللَّهُ يُسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، وإن كان الظاهر صحة العطف لعدم اختلاف الجملتين (في الخبر والإنشاء؛ لأنها خبريتان)، فقد امتنع العطف، وتم الفصل لعدم الاشتراك في الحكم «حسب تعبير الخطيب»؛ لأنه لو عطف لكان من مقول المنافقين، وليس منه. [راجع: الإيضاح بتعليق البغية (٥٨/٢)].

وهذا إيجاز حسن لكلام عبد القاهر، وسأه السكاكي بالقطع للوجوب، أي: ترك العطف لما منع يستلزمه؛ لأنه لو عطف ﴿اللَّهُ يُسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ على ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ لشاركه في حكمه وهو كونه من قولهم، وليس هو بمراد، وكذا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾ [البقرة: ١١-١٢]، قطع ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾ لثلاث يستلزم عطفه على ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ كونه مشاركاً له في أنه من قولهم [«مفتاح العلوم» ت نعيم زرزور، ٢٦٢، دار الكتب العلمية، بيروت].

وأجاز السكاكي رد ترك العطف هنا للاستئناف البياني الذي ينزل جملة ﴿أَلَا إِنَّهُمْ...﴾ منزلة الجواب... إلخ.

(٣) حاصل هذا: تعليل العطف في: ﴿وَمَكَّرُوا وَمَكَّرَ اللَّهُ﴾، وتركه في: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ ﴿اللَّهُ يُسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، ﴿قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾، فالعطف أولاً؛ لأن الجملتين المعطوفتين معاً خبر من الله تعالى، وقد تحققت المشاركة والمناسبة بينهما، وأما ترك العطف ثانياً فلأن القائل =

وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٣]، ولو عطف «إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ» على ما قبله لكان يكون قد أدخل في الحكاية، ولصار حديثاً منهم عن أنفسهم بأنهم هم السفهاء من بعد أن زعموا أنهم إنما تركوا أن يؤمنوا لثلاثا يكونوا من السفهاء^(١).

[ترك العطف لاختلاف الجملتين خبراً وإنشاءً]

على أن في هذا أمراً آخر، وهو أن قوله: ﴿أَنُؤْمِنُ﴾ استفهام، ولا يعطف الخبر على الاستفهام^(٢).

فإن قلت: هل كان يجوز أن يعطف قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ على «قَالُوا» من قوله: ﴿قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾ لا على ما بعده، وكذلك كان يفعل في ﴿إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾، و﴿إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ﴾، وكان يكون نظير قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّفُضِيَ الْأَمْرُ﴾ [الأنعام: ٨]، وذلك أن قوله: ﴿وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا﴾ معطوف من غير شك على «قَالُوا» دون ما بعده؟

قيل: إن حكم العطف على «قَالُوا» فيما نحن فيه مخالف لحكمه في الآية التي ذكرت^(٣)، وذلك أن «قَالُوا» ها هنا جواب شرط^(٤)، فلو عطف قوله: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» عليه للنزم إدخاله في حكمه من كونه جواباً^(٥)، وذلك لا يصح. وذاك أنه متى عطف على جواب الشرط

= ليس واحداً، ولو عطفنا لأوهم أن القائل واحد ولفسد المعنى، لذلك فإن الجملة الثانية «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ»، و«أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ» مقطوعة عن الأولى، وهذا هو القطع والاستئناف الذي كان الناس يطلقونه خطأ على كل مثال ترك فيه العطف، وهو إنما يطلق على شواهد خاصة.

(١) يعني: عطف الجملة الثانية «إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ» على ما قبلها يؤدي إلى أمرين فاسدين: الأول: أن يكون المعطوف ضمن ما حكى عنهم وبقية كلامهم، الثاني: أن يناقض المعطوف المعطوف عليه، فلم يبق سوى ترك العطف بحيث يكون خبر الله تعالى وَرَدَ مقطوعاً عن الخبر المحكي عن اليهود.

(٢) هذا سبب ثانٍ لترك العطف ها هنا لا يوجد مثله في الآية قبلها، ﴿قَالُوا إِنَّا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾.

(٣) يقصد قوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ * اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ... [البقرة: ١٤-١٥]، والشيخ يقصد أنه كما لا يجوز عطف «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» على «إِنَّا نحن مستهزون»، كذلك لا يجوز عطفها على «قَالُوا».

(٤) فالشرط «إذا خلوا»، وجوابه: «قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ...».

(٥) فلو عطفنا فرضاً على جواب الشرط، لكان تقدير الكلام: وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا: إننا =

شيء بـ«الواو» كان ذلك على ضربين:

أحدهما: أن يكونا شيئين يُتصوّر وجود كل واحد منهما دون الآخر، ومثاله قولك: «إن تأتني أكرمك: أعطك وأكسك».

والثاني: أن يكون المعطوف شيئاً لا يكون حتى يكون المعطوف عليه^(١)، ويكون الشرط لذلك سبباً فيه بواسطة كونه سبباً للأول، ومثاله قولك: «إذا رجع الأمير إلى الدار استأذنته وخرجت»، فالخروج لا يكون حتى يكون الاستئذان، وقد صار الرجوع سبباً في الخروج من أجل كونه سبباً في الاستئذان، فيكون المعنى في مثل هذا على كلامين نحو: «إذا رجع الأمير استأذنت، وإذا استأذنت خرجت».

وإذ قد عرفت ذلك، فإنه لو عطف قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ على «قَالُوا» كما زعمت كان الذي يُتصوّر فيه أن يكون من هذا الضرب الثاني، وأن يكون المعنى: «وإذا خلّوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون»، فإذا قالوا ذلك استهزأ الله بهم ومدّهم في طغيانهم يعمهون، وهذا وإن كان يُرى أنه يستقيم فليس هو بمستقيم، وذلك أن الجزء إنما هو على نفس الاستهزاء وفعلهم له وإرادتهم إياه في قولهم: «آمناً» لا على أنهم حدثوا عن أنفسهم بأنهم مستهزئون، والعطف على «قَالُوا» يقتضي أن يكون الجزء على حديثهم عن أنفسهم بالاستهزاء^(٢)، لا عليه نفسه.

وبيّن ما ذكرناه من أن الجزء ينبغي أن يكون على قصدهم الاستهزاء وفعلهم له، لا على حديثهم عن أنفسهم بـ«أنا مستهزئون» أنهم لو كانوا قالوا لكبرائهم: «إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ» وهم يريدون بذلك دفعهم عن أنفسهم بهذا الكلام، وأن يسلموا من شرهم، وأن يوهموهم أنهم منهم وإن لم يكونوا كذلك لكان^(٣) لا يكون عليهم مؤاخذه فيما قالوه، من حيث كانت

= نحن معكم، إنما نحن مستهزئون، وقالوا: الله يستهزئ بهم، ولا يخفى فساده، وتعليل ترك العطف لا يحتاج إلى هذه الافتراضات الجدلية المجهدّة وقد أحسن السكاكي والخطيب عندما أهملاهما اكتفاءً بالتعليل الأول.

(١) أي: لا يوجد إلا مع وجود المعطوف عليه.

(٢) وذلك لأن العطف على هذا يقتضي أن تكون جملة «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» رداً على قولهم لا على نفس استهزائهم.

(٣) «لأن» جواب لو في قوله قبل: «لو كانوا قالوا لكبرائهم»، وكل هذا يبرهن على أن جملة «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» ليس مضمومة إلى الكلام المحكي عن المنافقين، وبالتالي فلا يمكن عطفها عليه.

المواخذة تكون على اعتقاد الاستهزاء والخديعة في إظهار الإيمان، لا في قول: «إنا استهزأنا» من غير أن يقترن بذلك القول اعتقاد ونية^(١).

[احتمال الاستئناف البياني في هذه الآيات]

هذا، وها هنا أمر سوى ما مضى يوجب الاستئناف وترك العطف، وهو أن الحكاية عنهم بأنهم قالوا كيت وكيت تحرك السامعين لأن يعلموا مصير أمرهم وما يصنع بهم، وأتنزل بهم النعمة عاجلاً أم لا تنزل ويُمهلون، وتوقع في أنفسهم التمني لأن يتبين لهم ذلك، وإذا كان كذلك كان هذا الكلام الذي هو قوله: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» في معنى ما صدر جواباً عن هذا المقدر وقوعه في أنفس السامعين^(٢)، وإذا كان مصدره كذلك كان حقه أن يؤتي به مبتدأ غير معطوف ليكون في صورته إذا قيل: «فإن سألتكم قيل لكم: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾».

[شواهد ترك العطف للاستئناف البياني]

وإذا استقرت وجدت هذا الكلام الذي ذكرت لك من تنزيلهم الكلام إذا جاء بعقب

(١) أحسن السكاكي إذا اختصر التعليل السابق لعبد القاهر في قوله: «ولو عطف على «قالوا» لشاركه في اختصاصه بالظرف المقدم وهو ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ﴾، وليس هو بمراد، فإن استهزاء الله بهم - أي: استدراجه وخذلانه إياهم - متصل في شأنهم لا ينقطع بكل حال، خَلَوْا إلى شياطينهم أم لم يخلوا إليهم» [«مفتاح العلوم» ٢٦٢].

(٢) هذا هو الاستئناف البياني، ويكون بجملة تُنَزَّل منزلة جواب عن سؤال مقدر بحسب التبع النفسي لاستشراف أي مستمع وترقبه وتساؤله، والاستئناف البياني صلة معنوية تستوجب ترك العطف كما لا يعطف الجواب على السؤال. أما الاستئناف النحوي فهو قطع للكلام عما قبله لعدم وجود مناسبة أو اشتراك في الحكم، كالجملة الواقعة بعد «أَلَا» في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ آمَنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٣].

ويمكن أن يوجد الاستئناف البياني أو النحوي بحسب تعدد الرؤى لنوع الصلة، كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، كما تبين من كلام الشيخ عن صلة جملة «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ» بهم بما قبلها، فيمكن أن يغلب على فهم ما أنها مستأنفة مقطوعة عما قبلها لاختلاف المتكلم، ويمكن أن يغلب على فهم آخر أنها استئناف بياني إذا كان ممن يتنصت للكلام المحكي عن المنافقين، فيستشرف للجزاء الذي يمكن أن يقع بهم، فيكون قوله: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» بمنزلة الجواب عن ذلك السؤال، وهذه صلة معنوية تحقق الربط وتغني عن أداة العطف، وهذه الرؤية أولى لما فيها من تنصت وتبع واستشراف وترقب وانفعال بحركة المعنى.

ما يقتضي سؤالاً منزلة إذا صُرح بذلك السؤال كثيراً^(١)، فمن لطيف ذلك قوله:

زعم العواذل أنني في غمرة صدقوا ولكن غمري لا تنجلي^(٢)

لما حكى عن العواذل أنهم قالوا: «هو في غمرة»، وكان ذلك مما يحرك السامع لأن يسأله فيقول: «فما قولك في ذلك وما جوابك عنه؟» أخرج الكلام مُخرجه إذا كان ذلك قد قيل له، وصار كأنه قال: «أقول: صدقوا أنا كما قالوا، ولكن لا مطعم لهم في فلاحي»، ولو قال: زعم العواذل أنني في غمرة وصدقوا، لكان يكون لم يضع في نفسه أنه مسئول، وأن كلامه كلام مجيب^(٣).

ومثله قول الآخر في الحماسة:

زعم العواذل أن ناقة جُنْدَب بجنوب خَبَتْ عُرَيْتٌ وَأَجَمَّتْ
كذب العواذل لو رأيَنَ مناخنا بالقادسية قلن: لَجَّ وَذَلَّتْ^(٤)

وقد زاد هذا أمر القطع والاستئناف وتقدير الجواب تأكيداً بأن وضع الظاهر موضع

(١) سياق الكلام: «وإذا استقرت وجدت هذا... كثيراً»، ونتيجة تنزيل الكلام إذا جاء عقب ما يقتضي سؤالاً منزلة إذا صرح بذلك السؤال: أن يترك العطف، كما يترك عطف الجواب على السؤال الصريح.

(٢) العواذل: جمع عاذلة، والمقصود الجماعة اللائمة له في حبه الذي غرق فيه، وكلمة غمرة بمعنى شدة، وأصلها الماء الكثير مما يدل على تشبيه الحب ببحر طوته أمواجه فغرق فيه، وحرف الظرفية (في) يرشح هذه الاستعارة، وإسناد الزعم للعواذل يدل على إرادة تسفيه كلامهم، وأنه زعم بالباطل، لكنه مجيب بقوله: «صدقوا» على سبيل التهكم والعناد وعدم الاكتراث بدليل «ولكن غمري لا تنجلي»، أي: لا مطعم لهم في فلاحي يقولها تهكماً بزعمهم وعدم الاكتراث به.

والشاهد: ترك عطف الشطر الثاني على الأول لوقوعه استئنافاً بيانياً، لأن الجملة الأولى وما فيها من زعم وعواذل وغمرة تحرك نفس كل مستمع مستشفة للجواب عن هذا الزعم، فجاءت الجملة الثانية بمنزلة الجواب، فترك العطف من أجل ذلك كما لا يعطف الجواب على السؤال الصريح.

(٣) يعني: لو عطف لقل الإحساس بالإثارة، ولما قدر الشاعر في نفسه أنه مسئول، وبالتالي يضيع على المستمع ما كان يمكن أن يقدره في نفسه من تساؤل.

(٤) البيتان لجندب بن عمار، والعواذل هنا: الجماعة من النسوة جمع عاذلة، وهي اللائمة والمقصود بجندب: الشاعر نفسه، ولم يقل «ناقتي» لإظهار ما لدى العوازل من إرادة التشهير والتعير، خبت: ماء لكلب، والمقصود تعيين المكان الذي زعموا أن ناقة جندب عُرِيَتْ فيه من رحلها، وأجمت: أريحت من الركوب والمسير، وجملة (إن واسمها وخبرها) كناية عن ضعف الناقة وعجزها عن مواصلة المسير، ولج في السير: أوغل فيه، وذلت أي: كانت ذلولاً سهلة منقاداً، لم تتوقف حتى وصلت إلى الغاية؛ حيث مناخ القوم بالقادسية، «ولو» وجوابها كناية عن قوة الناقة، وقدرتها على بلوغ الغاية، والشاهد مثل ما سبق.

المضمّر، فقال: «كذب العواذل» ولم يقل: «كذب»، وذلك أنه لما عاد ذكر العواذل ظاهرًا كان ذلك أبين وأقوى، لكونه كلامًا مستأنفًا من حيث وضعه وضعًا لا يحتاج فيه إلى ما قبله، وأتى به مأتى ما ليس قبله كلام^(١).

[حذف جملة الاستئناف]

ومما هو على ذلك قول الآخر:

زعمتم أن إخوتكم قريشٌ لهم إلفٌ وليس لكم إلفٌ^(٢)

وذلك أن قوله: «لهم إلف» تكذيب لدعواهم أنهم من قريش، فهو إذن بمنزلة أن يقول كذبتم، لهم إلف وليس لكم ذلك، ولو قال: «زعمتم أن إخوتكم قريش ولهم إلف وليس لكم إلف» لصار بمنزلة أن يقول: «زعمتم أن إخوتكم قريش وكذبتم» في أنه كان يخرج عن أن يكون موضوعًا على أنه جواب سائل يقول له: فماذا تقول في زعمهم ذلك وفي دعواهم؟ فاعرفه^(٣).

(١) يعني هذا: أن العطف قد ترك للقطع والاستئناف، وتنزيل الجملة المستأنفة منزلة الجواب لما يقتضيه الكلام قبلها من سؤال، ويرى الشيخ أن الشاعر زاد هذا تأكيدًا بأن عدل عن الإضرار إلى الإظهار، فأعاد كلمة العواذل بدل ضميره في «كذب العواذل»، فوضع الجملة المستأنفة وضعًا لا تحتاج فيه إلى ما قبلها.

وهذا الكلام يؤكد على استقلال جملة الاستئناف، وكأن ليس قبلها كلام، مع أن تنزيلها منزلة الجواب لا يعطيها صفة الاستقلال لشدة تعلق الجواب بالسؤال!! والذي تميل النفس إليه أن إظهار العواذل في موضع كان يمكن المجيء بضميره؛ ليعادل إظهار «جندب» في موضع كان يمكن المجيء بضميره ليقابل رغبتهم في التشهير به برغبته في التشهير بهم.

(٢) البيت لمساور بن هند بن قيس العبسي يهجو بني أسد، وكان بنو أسد يقولون: نحن إخوة قريش، فكذبهم الشاعر مستدلًا على هذا بأن لقريش إلف وليس لبني أسد إلف يقصد رحلة الشتاء والصيف. والشاهد: ترك عطف الجملة المستأنفة، وقد جاءت محذوفة وتقديرها: كذبتم، ثم علل كذبهم بأن لقريش إلف، وليس لبني أسد مثله.

وأدب الحديث هو الذي دعا الشاعر إلى حذف جملة الاستئناف لعدم التصريح بكذبهم اكتفاءً بذكر ما يدل عليه «لهم إلف وليس لكم إلف»، وهو معنى مقتبس من سورة قريش، وقد اكتملت دائرة الاقتباس بالبيت بعده.

أولئك أومنوا جوعاً وخوفاً وقد جاءت بنو أسدٍ وخافوا

(٣) يعني لو عطف فقال: زعمتم أن إخوتكم قريش ولهم إلف... أو زعمتم... وكذبتم... لفقد الكلام إثارة الاستئناف الذي يُنزل منزلة الجواب لسؤال يقتضيه ما قبله.

واعلم أنه لو أظهر «كذبتم» لكان يجوز له أن يعطف هذا الكلام الذي هو قوله: «لهم إلف» عليه بالفاء، فيقول: «كذبتم فلهم إلف وليس لكم ذلك»، فأما الآن فلا مساع لدخول الفاء البتة؛ لأنه يصير حينئذٍ معطوفاً بالفاء على قوله: «زعمتم أن إخوتكم قريش»، وذلك يُخرج إلى المحال، من حيث يصير كأنه يستشهد بقوله: «لهم إلف» على أن هذا الزعم كان منهم، كما أنك إذا قلت: «كذبتم فلهم إلف» كنت قد استشهدت بذلك على أنهم كذبوا^(١)؛ فاعرف ذلك.

[اللطيف من الاستئناف البياني]

ومن اللطيف في الاستئناف على معنى جَعَلَ الكلام جواباً في التقدير قولُ اليزيدي:
 مَلَكْتُه حَبْلِي وَلَكِنِّه أَلْقَاهُ مِنْ زَهْدٍ عَلَى غَارِي^(٢)
 وَقَالَ إِنِّي فِي الْهَوَى كَاذِبٌ أَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنَ الْكَاذِبِ
 استأنف قوله: «انتقم الله من الكاذب»؛ لأنه جعل نفسه كأنه يجيب سائلاً قال له: فما

(١) هذه الفقرة تنبّه إلى ضرورة تقدير المحذوف «كذبتم»، وجملة «لهم إلف وليس لكم إلف» تعليل لذلك المحذوف، أي: كذبتم لأن لقريش إلفاً، وليس لكم مثله، ويدل على ضرورة هذا التقدير أنه لو ظهر المحذوف لصحَّ العطف بالفاء عليه، فنقول: كذبتم فلهم إلف... إلخ، ولا يصح هذا بعد الحذف، فلا نقول: زعمتم أن إخوتكم قريش فلهم إلف وليس لكم؛ لأنه يؤدي إلى أن تكون الجملة المعطوفة تعليلًا لزعمتم، كما كانت تعليلًا لكذبتم، وهذا لا يكون، أي: لا يصح أن نقول: زعمتم أن إخوتكم قريش، لأن لهم إلف وليس لكم إلف؛ لأنه غير مقصود.

(٢) الغارب: ما بين العنق والسنام، وهو الذي يلقي عليه خطام البعير إذا أرسل، والمعنى: أنه أسلم قياده وقلبه وأمره كله لمحجوبه برهاناً على التفاني في إرضائه، ولكن محجوبه أبى هذا التسليم زهداً فيه وشكاً في إخلاصه، والصورة تمثيلية ممتدة وفيها حبل يُملك، ولكنه يترك ويلقى على الغارب بما يدل على أنه أشبه نفسه بالبعير الذي انقاد في طواعية، ولكن صاحبه يأبى إلا أن يرسله ويُلقى بحبله على غاربه زهداً فيه، وهي صورة مثيرة من البيئة وتزداد جاذبيتها بالتحول من الأسلوب السردي في البيت الأول إلى الأسلوب الحوارية الذي يحكي موقف المحبوب وتكذيبه، ثم رد الشاعر على ذلك التكذيب. والشاهد في الجملة الأخيرة التي فصلت عما قبلها لوقوعها استئنافاً على تقدير: «أقول»، كما ذكر الشيخ، وهناك سبب آخر لترك العطف هو اختلاف الجملتين؛ لأن الأولى خبر والثانية إنشاء بالدعاء، ولذلك عدّه السكاكي من كمال الانقطاع مثل: فلان مات رحمه الله [«مفتاح العلوم» ٢٦٩]، وذكر السبكي إمكان أن يكون من قطع الاحتياط لشبه كمال الانقطاع؛ لأن عطفها على قال يوهم عطفها على «إني»، [عروس الأفراح (٣/ ٣٠)] يعني أن العطف وإن جاز في الأصل على قال، فإنه يوهم أنه على «إني» أي: يوهم أن المعطوف مقول المحبوب، فيكون القائل واحد وهو فاسد.

تقول فيها اتهمك به من أنك كاذب؟ فقال: أقول: «انتقم الله من الكاذب».

ومن النادر أيضًا في ذلك قول الآخر:

قال لي كيف أنت قلت عليل
سهرٌ دائمٌ وحزنٌ طويل^(١)

لما كان في العادة إذا قيل للرجل: كيف أنت؟ فقال: عليل، أن يُسأل ثانيًا فيقال: ما بك؟ وما علتك؟ قدر كأنه قد قيل له ذلك، فأتى بقوله: «سهر دائم» جوابًا عن هذا السؤال المفهوم من فحوى الحال^(٢)؛ فاعرفه.

ومن الحسن البين في ذلك قول المتنبي:

وما عفت الرياح له محلاً
عفاه من حدا بهم وساقا^(٣)

لما نفى أن يكون الذي يرى به من الدروس والعفاء من الرياح، وأن تكون التي فعلت

(١) يعتمد هذا البيت على الأسلوب الحوارى الذي تكرر فيه السؤال والجواب على أوجز ما يكون عليه حوار شعري، فالسؤال الأول ظاهر، وهو من كلمتين موجزتين «كيف أنت»، والجواب عليه من كلمتين إحداها مطوية والثانية مذكورة «عليل» أي: أنا عليل، وحذف المبتدأ لضيق المقام، كما هي عادة المريض إذا سئل أن يجيب بأقل لفظ، ثم طوى سؤال آخر اكتفاءً بجوابه واعتمادًا على فحوى الحال. وكأن السائل قال: وما علتك؟ فقال: «سهر دائم وحزن طويل»، والشاهد هنا حيث لم يعطف تلك الجملة على ما قبلها لوقوعها استثناءً وتقديرها جوابًا لسؤال يقع في العادة، وفي مثل هذه الأحوال.

(٢) هذا بيان لسبب الندرة، فالاستئناف في الشواهد السابقة كان بمنزلة جواب على سؤال مفهوم من مقتضى الكلام قبله دون أن يقع السؤال، لكن الاستفهام في هذا البيت بمنزلة جواب لسؤال مفهوم من فحوى الحال، وعادة ما يقع هذا السؤال، فجواب الشاعر: «عليل» يجز وراه بحسب العادة سؤالاً آخر هو: وما علتك؟

(٣) عَفَتَ الرياح: غَيَّرَتَ المعالم أو محتها، وفي هذا البيت قلب للحقيقة بواسطة التخيل، فالأصل أن الرياح هي التي غيرت ومحت معالم الربيع، لكن الشاعر ينفي هذا عن الرياح ويثبت لمن حدا بهم وساقا، كناية عن كان سببًا في الرحيل وشد الرحال، وفي هذا تعبير عن سخطه ممن كان وراء ذلك الرحيل، ومن أجل هذا حذف مفعول حدا وساقا وهو الإبل للتركيز على الحدث وهو الحدا والسوق الذي لا يفارق خياله حين ترك الديار. والشاهد: وقوع الاستئناف بجملة «عفاه من حدا بهم...» على تنزيلها منزلة الجواب، وكأن سائلاً سأل عمن عفا الربيع ومحاه إذا لم تكن هي الرياح؟ فقال مجيباً: عفاه... ولهذا ترك العطف كما لا يعطف الجواب على السؤال، والمسألة هنا مبنية على التقدير؛ لأنه ليس ها هنا سؤال صريح، ولهذا أعاد الفعل «عفا» في الاستئناف، ولو كان هناك سؤال صريح لما أعاد ذلك الفعل كما في نحو «من فعل هذا»، فيكون الجواب: زيد. وحاصله أن الفعل لا يحذف من الجواب إلا إذا وجد دليل عليه عند ذكر السؤال صريحاً، وإنما استحسّن الشيخ هذا الاستئناف لاعتماده على التخيل.

ذلك^(١)، وكان في العادة إذا نُفي الفعل الموجود الحاصل عن واحد فقيل: لم يفعله فلان، أن يقال: فمن فعله؟ قدر كأن قائلاً قال: قد زعمت أن الرياح لم تَعْفُ له محلاً فما عفاه إذن؟ فقال مجيباً له: عفاه من حدا بهم وساقا.

ومثله قوله الوليد بن يزيد:

عرفتُ المنزل الخالي عفا من بعد أحوال
عَفَاهُ كُلَّ حَنَّانٍ عَسُوفِ الْوَبْلِ هَطَّالٍ^(٢)

لما قال: «عفا من بعد أحوال» قدر كأنه قيل له: فما عفاه؟ فقال: «عفا كل حَنَّان».

واعلم أن السؤال إذا كان ظاهراً مذكوراً في مثل هذا كان الأكثر ألا يذكر الفعل في الجواب، ويُقتصر على الاسم وحده، فأما مع الإضمار فلا يجوز أن يذكر الفعل، تفسير هذا: أنه يجوز ذلك إذا قيل: إن كانت الرياح لم تعفه فما عفاه؟ أن تقول: «من حدا بهم وساقا»، ولا تقول: عفاه من حدا، كما تقول في جواب من يقول: من فعل هذا؟ زيد، ولا يجب أن تقول: «فعله زيد».

وأما إذا لم يكن السؤال مذكوراً كالذي عليه البيت، فإنه لا يجوز أن يترك ذكر الفعل، فلو قلت مثلاً: «وما عفت الرياح له محلاً، من حدا بهم وساقا» تزعم أنك أردت «عفاه من حدا بهم»، ثم تركت ذكر الفعل أَحَلَّتْ؛ لأنه إنما يجوز تركه حيث يكون السؤال مذكوراً، لأن ذكره فيه يدل على إرادته في الجواب، فإذا لم يُؤْتِ بالسؤال لم يكن إلى العلم به سبيل؛ فاعرف ذلك^(٣).

(١) أي: ونفي أن تكون الرياح هي التي فعلت ذلك.

(٢) الحنان: المطر الذي يعطف على الديار ويميل عليها، والعسوف الذي ينزل بقوة، والهطال: دائم الهطل، وهذا من الترقى في أوصاف نزول المطر على تلك الديار من القوي إلى الأقوى مع الديمومة والاستمرار مما يكون له أثره في محو كل معالم، ومع ذلك فقد هداه قلبه، فعرف ذلك المنزل الخالي [راجع صدر البيت الأول].

وقد أسند الفعل «عفا» إلى فاعله الحقيقي وهو المطر الذي يمحو المعالم، بخلاف بيت المتنبي الذي نفى الفعل عن فاعله، وأسنده إلى ما ليس له تخيلاً، فصورة المتنبي أقوى وفيها تعبير عن واقع نفسي كما سبق. والشاهد في البيت الثاني الذي جاء صدره استئنافاً بيانياً على النحو الذي وضّحه الشيخ.

(٣) حاصل هذا أن الاستئناف الذي ينزل منزلة الجواب لسؤال تقديري مفترض، وإن كان يُترك عطفه كالجواب والسؤال الصريحين، فإن بينهما فرقاً هو أن الجواب لسؤال صريح يجوز فيه حذف الفعل؛ =

[الاستئناف البياني في القرآن بلفظ «قال»]

واعلم أن الذي تراه في التنزيل من لفظ «قال» مفصلاً غير معطوف، هذا هو التقدير فيه، والله أعلم، أعني مثل قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ ﴿فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ﴾ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ ﴿فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ﴾ [الذاريات: ٢٤-٢٨] جاء على ما يقع في أنفس المخلوقين من السؤال، فلما كان العرف والعادة فيما بين المخلوقين إذا قيل لهم: «دخل قوم على فلان فقالوا كذا» أن يقولوا: «فما قال هو؟» ويقول المجيب: «قال كذا» أخرج الكلام ذلك المخرج؛ لأن الناس خوطبوا بما يتعارفونه، وسلك باللفظ معهم المسلك الذي يسلكونه^(١).

وكذلك قوله: «قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ» وذلك أن قوله: «فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ» يقتضي أن يتبع هذا الفعل بقول، فكأنه قيل والله أعلم: فما قال حين وضع الطعام بين أيديهم^(٢)؟ فأتى قوله: «قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ» جواباً عن ذلك.

وكذا «قَالُوا لَا تَخَفْ»؛ لأن قوله: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً﴾ يقتضي أن يكون من الملائكة كلام في تأنيسه وتسكينه^(٣) مما خامره، فكأنه قيل: فماذا قالوا حين رأوه، وقد تغير ودخلته

= لأن ذكره في السؤال يدل على إرادته في الجواب، مثل: «من فعل هذا؟» فنقول في الجواب: زيد، بخلاف ما ينزل منزلة الجواب ولم يسبق بسؤال صريح، فلا بد فيه من ذكر الفعل مثل: وما عفت الرياح له محلاً عفاه من حدا بهم وساقا

ولا يكون هذا من الإظهار في موضع الإضمار؛ لأنه إظهار لا بد منه، ولا يجوز فيه حذف ولا إضمار. (١) يقصد أن القرآن جاء بالأسلوب الحوارية الذي يألّفه العرب، وذلك في عرض ما دار بين إبراهيم عليه السلام والملائكة، وهو أسلوب يؤدي إلى جذب المستمع وحضوره، كلما استمع حديث شخص استشرف رد الآخر عليه ماذا يكون، فيأتي الرد بمنزلة الجواب على هذا الاستشراق والتساؤل، فيكون الحوار بذلك صورة حية ونموذجاً متميزاً للاستئناف البياني الذي يترك العطف من أجله.

(٢) هذا السؤال التقديري مرتب على الكلام السابق ومستنبط من العادات العربية عندما يقدم رب البيت طعاماً لضيفه أن يحضهم على الأكل، فلما قيل: ﴿فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ﴾ ﴿فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ﴾، وهو من السرد الذي يسبق الحوار ويمهد له - كان السؤال المفترض مستنبطاً من واقع العادات العربية وهو: هل طلب منهم أن يأكلوا؟ وماذا قال حين وضع الطعام بين أيديهم؟ فجاء قوله: «قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ» بمنزلة الجواب عن هذا.

(٣) تأنيسه وتسكينه: طمأنته، وذلك بث السكينة والأنس في نفسه.

الخيفة؟ ف قيل: «قَالُوا لَا تَخَفْ».

وذلك والله أعلم المعنى في جميع ما يجيء منه على كثرته، كالذي يجيء في قصة فرعون عليه اللعنة، وفي رد موسى ﷺ عليه، كقوله: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ ﴿قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ﴾ ﴿قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ ﴿قَالَ إِنْ رَسُولُكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ ﴿قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ ﴿قَالَ لَئِنْ اتَّخَذَتِ إلهَا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمُسْجُونِينَ﴾ ﴿قَالَ أَوْلَوْ جِثَّتْ بِشْيءٍ مُبِينٍ﴾ ﴿قَالَ فَاتِّبِعْ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣ - ٣١] جاء ذلك كله، والله أعلم^(١)، على تقدير السؤال والجواب كالذي جرت به العادة فيما بين المخلوقين، فلما كان السامع منا إذا سمع الخبر عن فرعون بأنه قال: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾؟ وقع في نفسه أن يقول: فما قال موسى له؟ أتى قوله: ﴿قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، وأتى الجواب مبتدأ^(٢) مفصلاً غير معطوف، وهكذا التقدير والتفسير أبداً في كل ما جاء فيه لفظ «قال» هذا المجيء، وقد يكون الأمر في بعض ذلك أشد وضوحاً.

فما هو في غاية الوضوح قوله تعالى: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ﴾ ﴿قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ﴾ [الحجر: ٥٧ - ٥٨]، وذلك أنه لا يخفى على عاقل أنه جاء على معنى الجواب وعلى أن نزل السامعون كأنهم قالوا: فما قال له الملائكة؟ ف قيل: ﴿قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ﴾^(٣).

(١) أحاط الشيخ هذه الآيات بداية ونهاية بجملة «والله أعلم»، وذلك على سبيل الاحتياط وهو يجتهد رأيته في تقدير السؤال والجواب مع أن بعض هذه الآيات جاء بالسؤال والجواب الصريحين، فكيف نقدر السؤال والجواب فيما جاء بالسؤال والجواب صريحين؟ وإبانة هذه المسألة تأتي فيما يلي من شرح.

(٢) مبتدأ أي: مستأنفاً، والاستئناف يستلزم الفصل وترك العطف، واللافت أنه يقول عن قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ إنه أتى مأتى الجواب أي بمنزلة الجواب، مع أنه في الحقيقة جواب لأن قبله سؤال هو ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، ويزيل هذا الإشكال التفريق بين السؤال والجواب وبين حكاية السؤال والجواب بذكر «قَالَ» قبل السؤال وقبل الجواب، فإن حكاية السؤال تنقله من الإنشاء إلى الخبر الذي نسمعه فيثير لدينا سؤالاً، ويكون ما بعده استئنافاً بمنزلة الجواب على ذلك السؤال، فقوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ حكاية السؤال، فهو خبر يثير سؤالاً عند كل مستمع هو، فما قال موسى له؟ فأتى قوله: ﴿قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ استئنافاً بمنزلة الجواب، فيفصل عما قبله.

(٣) من الواضح أن قوله: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ﴾ حكاية سؤال صريح تنقله إلى خبر يثير سؤالاً =

وكذلك قوله ﷻ في سورة «يس»: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ ﴿١﴾ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ ﴿٢﴾ قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ﴿٣﴾ قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُم لَمُرْسَلُونَ ﴿٤﴾ وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿٥﴾ قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦﴾ قَالُوا طَائِرُكُم مَّعَكُمْ إِنْ دُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴿٧﴾ وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ ﴿٨﴾ اتَّبِعُوا مَن لَّا يَسْأَلْكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُّهْتَدُونَ ﴿٩﴾ [يس: ١٣-٢١] التقدير الذي قدرناه من معنى السؤال والجواب بين ظاهر في ذلك كله^(١)، ونسأل الله التوفيق والصواب والعصمة من الزلل.

فصل

[الجملة من جهة الفصل والوصل على ثلاثة أضرب]

وإذ قد عرفت هذه الأصول والقوانين في شأن فصل الجملة ووصلها، فاعلم أنا قد حصّلنا من ذلك على أن الجملة على ثلاثة أضرب:

- جملة حالها مع التي قبلها حال الصفة مع الموصوف والتأكيد مع المؤكد، فلا يكون فيها العطف البتة لشبه العطف فيها لو عطفت بعطف الشيء على نفسه^(٢).

- وجملة حالها مع التي قبلها حال الاسم يكون غير الذي قبله إلا أنه يشاركه في حكم ويدخل معه في معنى مثل أن يكون كلا الاسمين فاعلاً أو مفعولاً أو مضافاً إليه، فيكون

= آخر هو: فما قال له الملائكة؟ فجاء قوله: ﴿قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ﴾ بمنزلة الجواب، فترك العطف لهذا الاستئناف، ويذكر عبد القاهر أن معنى الجواب واضح فيه غاية الوضوح للسؤال المفترض الذي يثيره ما قبله في نفوس السامعين.

(١) ونخلص من كل هذا إلى أن كل حوار دار بين شخصين أو أكثر، وكان محكيًا بلفظ «قال»، فلا يعطف بينه لبنائه على الاستئناف، وتقدير السؤال والجواب، سواء كان ذلك الحوار حكاية سؤال وجواب أو حكاية أقوال خبرية، فإن حكاية السؤال تنقله إلى خبر يثير في نفس المستمع سؤالاً آخر يأتي ما بعده بمنزلة الجواب عليه.

(٢) كما سبق في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُّسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَن فِي أُذُنِهِ وَقْرًا﴾ [لقمان: ٧].

حقها العطف^(١).

- وجملة ليست في شيء من الحالين، بل سبيلها مع التي قبلها سبيل الاسم مع الاسم لا يكون منه في شيء، فلا يكون إياه ولا مشاركا له في معنى، بل هو شيء إن ذكر لم يذكر إلا بأمر ينفرد به، ويكون ذكر الذي قبله وترك الذكر سواء في حاله؛ لعدم التعلق بينه وبينه رأسا^(٢)، وحق هذا ترك العطف البتة.

فترك العطف يكون إما للاتصال إلى الغاية^(٣) أو الانفصال إلى الغاية^(٤)، والعطف لما هو واسطة بين الأمرين، وكان له حال بين حالين^(٥)؛ فاعرفه.

فصل

[نوع خاص من العطف]

هذا فن من القول خاص دقيق.. اعلم أن مما يقل نظر الناس فيه من أمر العطف أنه قد يؤتى بالجملة فلا تعطف على ما يليها، ولكن تعطف على جملة بينها وبين هذه التي تعطف جملة أو جملتان، مثال ذلك قول المتنبي:

تولّوا بغتةً، فكأنّ بيننا تهيّئني، ففاجأني اغتيالاً
فكان مسير عيسهم ذميلاً وسير الدمع إثرهم انهمالاً^(٦)

(١) يتناول هذا: العطف للمشاركة في الحكم الإعرابي بين الجمل التي لها محل من الإعراب؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، ويلحق به العطف بين الجمل التي لا محل لها من الإعراب عند وجود مناسبة بينها، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ [الانفطار: ١٣-١٤].

(٢) هذا ما يسمى بكمال الانقطاع، وهو لا يعني انتفاء العلاقة تماماً، ولكن يريد الشيخ استقلال الجملة الثانية تماماً بحيث لا يصبح معناها متعلقاً بما قبلها، وذلك عندما يكون المتكلم بصدد معنى، فيفرغ منه ويشعر في معنى آخر، فلا يعطف هذا على ذاك، لكن هذا لا يمنع من وجود صلة ما بين الجملتين وإن دقت، وهي التي سوّغت مجيء المعنى اللاحق بعد السابق مفصلاً عنه، وفي خطبة قس بن ساعدة الأيادي: «من عاش مات... أكثر من شاهد لهذا النوع من الفصل مثل موقع جملة «إن في السماء عبراً» مما قبلها.

(٣) ساء المتأخرون: كمال الاتصال، وألحقوا به شبه كمال الاتصال.

(٤) ساء المتأخرون: كمال الانقطاع، وألحقوا به شبه كمال الانقطاع.

(٥) ساء المتأخرون: التوسط بين الكمالين.

(٦) يذكر المتنبي أن القوم رحلوا بغتة، فاستبد به شعور بالوحشة، وكأنّ الفراق تجسّد في صورة مهيبة مرعبة، وكأنّه وحش يغتاله فجأة، فالمفاجأة والمباغطة هو العنصر المجسد والمحرك للصورة.

قوله: «فكان مسير عيسهم» معطوف على «تولّوا بغتة» دون ما يليه من قوله: «ففاجأني» لأننا إن عطفناه على هذا الذي يليه أفسدنا المعنى من حيث إنه يدخل في معنى «كأن»، وذلك يؤدي إلى أن لا يكون مسير عيسهم حقيقة، ويكون متوهمًا كما كان تهيّب البيّن كذلك^(١).

وهذا أصل كبير، والسبب في ذلك أن الجملة المتوسطة بين هذه المعطوفة أخيرًا، وبين المعطوف عليها الأولى ترتبط في معناها بتلك الأولى كالذي ترى أن قوله: «فكأن بيّنًا تهيّبني» مرتبط بقوله: «تولّوا بغتة»، وذلك أن الثانية مسبب والأولى سبب، ألا ترى أن المعنى: تولّوا بغتة فتوهمت أن بيّنًا تهيّبني، ولا شك أن هذا التوهم كان بسبب أن كان التولي بغتة، وإذا كان كذلك كانت مع الأولى كالشيء الواحد، وكنا منزلتها منها منزلة المفعول والظرف وسائر ما يجيء بعد تمام الجملة من معمولات الفعل مما لا يمكن إفراده عن الجملة، وأن يُعتدّ كلامًا على حدّته^(٢).

وها هنا شيء آخر دقيق، وهو أنك إذا نظرت إلى قوله: «فكان مسير عيسهم ذميلاً» وجدته لم يُعطف هو وحده على ما عُطف عليه، ولكن تجد العطف قد تناول جملة البيت مربوطاً آخره بأوله. ألا ترى أن الغرض من هذا الكلام أن يجعل تولّوهم بغتة، وعلى الوجه الذي توهم من أجله أن البيّن تهيّب مستدعيًا بكاءه^(٣)، وموجباً أن ينهمل دمعته، فلم يَعْنِهِ أن يذكر دملان العيس إلا ليذكر هملان الدمع، وأن يوفق بينهما^(٤).

(١) ينبّه الشيخ في هذه الفقرة إلى خطّ سير المعنى الذي يقتضي عطف صدر البيت الثاني على صدر البيت الأول؛ لأن المراد: تولّوا بغتة فكان مسير عيسهم ذميلاً... إلخ، ولا يصح العطف على «ففاجأني اغتيالاً» حتى لا يدخل في التشبيه، فيصير مسير عيسهم شيئاً متوهمًا كتهيب البيّن واغتياله، وهذا يعكس ذوقاً حساساً وتدقيقاً بالغاً في تتبع حركة المعنى.

(٢) حاصل هذه الفقرة تعليل آخر لعدم صحة العطف على جملة «ففاجأني اغتيالاً»؛ لأن الفاء فيها للسببية، أي أن ما بعدها مسبب ونتج عما قبلها من التولي بغتة، والسبب والمسبب كالشيء الواحد، فلا ننظر إلى جملة «ففاجأني...» باعتبارها منفردة ولا نعطف عليها؛ لأنها كالتابع للجملة الأم في صدر البيت.

(٣) يعني: الغرض من الكلام أن يجعل تولّوهم بغتة مستدعيًا بكاءه، وقد ارتبط التشبيه بالجملة الأولى «على الوجه الذي توهم من أجله أن البيّن تهيّب» أي: على الوجه الذي تخيل من أجله تهيّب البيّن واغتياله، وذلك على سبيل الاستعارة التي تدخلت في بناء التشبيه.

(٤) حاصل هذه الفقرة أن العطف ليس لمسير عيسهم وحسب ولكن لجملة المعنى في البيت الثاني مرتبطاً آخره بأوله؛ لأن الغرض الأساسي أن يصل تولّوهم بغتة بهملان دمعته، ولكنه التقط في أثناء ذلك الصورة التي حركت أساه وأجرت دمعته وهي «مسير عيسهم ذميلاً» أي: سريعاً، والذميل ضرب من السير هو العدو، وقد لاءم بواسطة الصنعة الدقيقة بين مسير عيسهم، وسير الدمع، ثم بين «ذميلاً» و«انهملاً» فكل منهما فيه سرعة ووفرة.

وكذلك الحكم في الأول، فنحن وإن كنا قلنا: إن العطف على «تولوا بغته»، فإننا لا نعني أن العطف عليه وحده مقطوعاً عما بعده، بل العطف عليه مضموماً إليه ما بعده إلى آخره^(١)، وإنها أردنا بقولنا: «إن العطف عليه» أن نُعلمك أنه الأصل والقاعدة، وأن نصرّك عن أن تطرّحه، وتجعل العطف على ما يلي هذا الذي تعطفه، فتزعم أن قوله: «فكان مسير عيسهم» معطوف على «فاجأني»، فتقع في الخطأ كالذي أريناك^(٢).

فأمر العطف إذن موضوع على أنك تعطف تارة جملة على جملة، وتعتمد أخرى إلى جملتين أو جمل فتعطف بعضاً على بعض، ثم تعطف مجموع هذي على مجموع تلك^(٣).

[عطف الجملة على الجملة في الشرط]

وينبغي أن يجعل ما يصنع في الشرط والجزاء من هذا المعنى^(٤) أصلاً يُعتبر به، وذلك أنك ترى متى شئت جملتين قد عطف إحداهما على الأخرى، ثم جعلنا بمجموعهما شرطاً، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ [النساء: ١١٢]، الشرط كما لا يخفى في مجموع الجملتين لا في كل واحدة منهما على الانفراد، ولا في واحدة دون الأخرى؛ لأننا إن قلنا أنه في كل واحدة منهما على الانفراد جعلناهما شرطين، وإذا جعلناهما شرطين اقتضتا جزاءين، وليس معنا إلا جزء واحد، وإن قلنا إنه في واحدة منهما دون الأخرى لزم منه إشراك ما ليس بشرط في الجزم بالشرط^(٥)، وذلك ما لا يخفى فسادَه.

(١) حاصل هذا: أنا وإن كنا نقول تجاوزاً في البيتين السابقين: عطف جملة «فكان مسير عيسهم» على جملة «تولوا بغته»، فإن الذي عليه واقع الأمر أنه عطف جملتين مضموماً بعضها إلى بعض في البيت الثاني على جمل مضموم بعضها إلى بعض في البيت الأول.

(٢) أي: قول الشيخ في البداية بعطف جملة «فكان مسير عيسهم» على «تولوا...» مسارعة إلى التحذير من العطف على أقرب مذكور هو «فاجأني»، لكن الدقة تتطلب مراعاة أن العطف لجملة البيت الثاني على جملة البيت الأول.

(٣) يعني هذا أن في البيت الأول جملاً معطوفاً بعضها على بعض، وفي البيت الثاني عطف الشرط الثاني على الأول، وأن مجموع العطف في البيت الثاني معطوف على مجموع العطف في البيت الأول.

(٤) يقصد بهذا المعنى: ربط آخر الكلام بأوله عند عطف جملة على أخرى.

(٥) هذا مبني على أن كل حكم إعرابي وراءه معنى، ومن معاني النحو يتكون النظم، فمن المستحيل أن تأخذ الكلمة أو الجملة حكماً إعرابياً ثم لا يكون وراء ذلك معنى، والشيخ هنا يرى في جزم الفعلين المعطوفين «يَكْسِبُ» و«يَرْمِ» دليلاً على أن وراءهما معاً معنى مقصود يستوجب إرادتهما معاً مضموماً بعضها إلى بعض، وذلك لتوقف الجزاء عليهما معاً، فاحتمال البهتان والإثم العظيم لا بسبب كسب الخطيئة =

ثم إنا نعلم من طريق المعنى أن الجزاء الذي هو احتمال البهتان والإثم المبين أمرٌ يتعلق بإيجابه لمجموع ما حصل من الجملتين، فليس هو لاكتساب الخطيئة على الانفراد ولا لرمي البريء بالخطيئة أو الإثم على الإطلاق، بل لرمي الإنسان البريء بخطيئة أو إثم كان من الرامي، وكذلك الحكم أبداً، فقلوه تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [النساء: ١٠٠] لم يُعلق الحكم فيه ^(١) بالهجرة على الانفراد، بل بها مقرونًا إليها أن يدركه الموت عليها.

واعلم أن سبيل الجملتين في هذا، وجعلهما بمجموعهما بمنزلة الجملة الواحدة سبيل الجزئين تعقد منهما الجملة، ثم يُجعل المجموع خبراً أو صفةً أو حالاً، كقولك: «زيد قام غلامه» و«زيد أبوه كريم» ^(٢) و«مررت برجل أبوه كريم» و«جاءني زيد يعدو به فرسه» ^(٣)، فكما يكون الخبر والصفة والحال لا محالة في مجموع الجزئين لا في أحدهما كذلك يكون الشرط في مجموع الجملتين لا في أحدهما، وإذا علمت ذلك في الشرط فاحتذ في العطف، فإنك تجد مثله سواء.

ومما لا يكون العطف فيه إلا على هذا الحد ^(٤) قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ

= والإثم حسب ولا لرمي البريء بها حسب، ولكن إنما كان الجزاء على ذلك الوجه لرمي البريء ظلماً بما وقع من الرامي من خطيئة وإثم، وهذا المعنى هو ناتج الجملتين التي عطف الثانية منهما على الأولى. (١) يقصد بالحكم: جزاء الشرط أي: لم يعلق الجزاء بالهجرة وحدها، بل بها مقرونًا إليها أن يدركه الموت، والمقصود به الذي خرج بنية الجهاد ومات ولم يجاهد، فله أجر المجاهدين، «روى معمر عن قتادة قال: لما نزلت ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ...﴾ الآية قال رجل من المسلمين وهو مريض: مالي عذر، فحملوه فأدركه الموت في الطريق، فقال أصحاب النبي ﷺ: لو بلغ إلينا لتم أجره وقد مات بالتنعيم، وجاء بنوه إلى النبي ﷺ وأخبروه بالقصة، فنزلت الآية: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا...﴾ الآية [الجامع لأحكام القرآن الجزء (٥) مجلد ٣ ص ٢٢٤، دار الكتب العلمية].

(٢) هاتان الجملتان اسميتان والخبر فيها جملة سوى أنه في الأولى جملة فعلية، وفي الثانية اسمية. (٣) الجملة في المثال الثالث صفة؛ لأنها بعد نكرة، وفي المثال الأخير حال؛ لأنها بعد معرفة والمقصود هو أن الخبر أو الحال أو الصفة ههنا من جزئين لا من جزء واحد، وكذلك يكون الشرط من مجموع الجملتين، وهما معاً حكم شيء واحد، وكذلك حكم الجملة المعطوفة على أخرى في حكم شيء واحد، وهما معاً كجزئي الخبر أو الصفة أو الحال.

(٤) أي: العطف على مجموع كلام انضم بعضه إلى بعض، فلا يجوز العطف على أقرب مذكور، على أن ما ورد في البيتين السابقين: «تولوا بغته...» من عطف مجموع كلام على مجموع كلام شبيه بما في الآيتين، والفرق أن العطف هنا في هذه الآية لمنفي على منفي، وهناك العطف لمثبت على مثبت، وهذا ضرب =

قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٤٤﴾ وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ ﴿٤٥﴾ وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًّا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴿٤٦﴾ [القصص: ٤٤-٤٥]، لو جريت على الظاهر، فجعلت كل جملة معطوفة على ما يليها منع منه المعنى، وذلك أنه يلزم منه أن يكون قوله: ﴿وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًّا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ﴾ معطوفاً على قوله: ﴿فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ﴾، وذلك يقتضي دخوله في معنى «لكن»، ويصير كأنه قيل: «ولكنك ما كنت ثاوياً»، وذلك ما لا يخفى فسادُه^(١).

وإذا كان كذلك بَانَ منه أنه ينبغي أن يكون قد عطف مجموع ﴿وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًّا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ﴾ إلى ﴿مُرْسِلِينَ﴾ على مجموع قوله: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ﴾ إلى قوله: ﴿الْعُمُرُ﴾.

فإن قلت: فهلا قدرت أن يكون ﴿وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًّا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ﴾ معطوفاً على ﴿وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾، دون أن تزعم أنه معطوف عليه مضموماً إليه ما بعده إلى قوله: ﴿الْعُمُرُ﴾؟ قيل: لأننا إن قدرنا ذلك وجب أن يُنَوَى به التقديم على قوله: ﴿وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا﴾، وأن يكون الترتيب «وما كنت بجانب الغربي إذ قضينا إلى موسى الأمر وما كنت من الشاهدين، وما كنت ثاوياً في أهل مدين تتلو عليهم آياتنا، ولكننا أنشأنا قروناً فتطاول عليهم العمر، ولكننا كنا مرسلين»، وفي ذلك إزالة «لكن» عن موضعها الذي ينبغي أن تكون فيه^(٢).

ذاك لأن سبيل «لكن» سبيل «إلا» فكما لا يجوز أن تقول: «جاءني القوم وخرج أصحابك إلا زيداً وإلا عمراً» بجعل «إلا زيداً» استثناء من «جاءني القوم»، و«إلا عمراً» من

= من العطف نَبَّهَ إليه عبد القاهر، ولم يتقيد فيه بأداة معينة، وأهمله البلاغيون المتأخرون وحصرُوا همهم في مواضع الفصل ومواضع الوصل.

(١) حاصله: لو جريت على الظاهر فعطفت كل جملة على ما تليه لزم منه أن تكون جملة: ﴿وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًّا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ﴾ معطوفة على قوله: ﴿فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ﴾، وهذا يؤدي إلى دخولها في الاستدراك بـ «لكن» على معنى: ولكنك كنت ثاوياً، وهو ما لا يخفى فسادُه.

(٢) حاصل هذا إزالة شبهة قد تعرض، وهي إمكان عطف ﴿وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًّا...﴾ على ﴿وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾، ويوجب الشيخ على هذا بأننا لو قدرناه لكان موضع الجملة المعطوفة مقدماً بعد «الشاهدين» أي: وما كنت بجانب الغربي إذ قضينا إلى موسى الأمر، وما كنت من الشاهدين، وما كنت ثاوياً... وهذا يؤدي إلى اختلال النظم واضطراب المعنى، وكان حسب عبد القاهر هذا الجواب لولا أنه لجأ إلى اللغة وإلى الأمثلة المؤلفة التي أعمضت ما كان واضحاً.

«خرج أصحابك»، كذلك لا يجوز أن تصنع مثل ذلك بـ«لكن»، فتقول: «ما جاءني زيد، وما خرج عمرو ولكن بكرًا حاضر، ولكن أخاك خارج»، فإذا لم يجوز ذلك، وكان تقدير ك الذي زعمت يؤدي إليه وجب أن تحكم بامتناعه؛ فاعرفه.

هذا، وإنما تجوز نيّة التأخير في شيء معناه يقتضي له ذلك التأخير، مثل أن كون الاسم مفعولاً يقتضي له أن يكون بعد الفاعل، فإذا قدم على الفاعل نُوى به التأخير، ومعنى «لكن» في الآية يقتضي أن تكون في موضعها الذي هي فيه، فكيف يجوز أن يُنوى بها التأخير عنه إلى موضع آخر^(١).

هذه فصول شتى في أمر اللفظ والنظم

فيها فضلُ شحذٍ للبصيرة وزيادة كشف

عما فيها من السريرة

فصل

وغلطُ الناس في هذا الباب كثير، فمن ذلك أنك تجد كثيرًا ممن يتكلم في شأن البلاغة، إذا ذكر أن للعرب الفضل والمزية في حسن النظم والتأليف، وأن لها في ذلك شأوا لا يبلغه الدُّخلاء في كلامهم والمولدون، جعل يعلل ذلك بأن يقول: «لا غَرَوَ، فإن اللغة لها بالطبع ولنا بالتكلف^(٢)»، ولن يبلغ الدخيل في اللغات والألسنة مبلغ من نشأ عليها، وبدئ من أول خلقه بها»، وأشباه هذا مما يوهم أن المزية أتتها من جانب العلم باللغة، وهو خطأ عظيم وغلط منكر يفضي بقائله إلى دفع الإعجاز من حيث لا يعلم^(٣). وذلك أنه لا يثبت إعجاز حتى

(١) حاصله: أن تقدير عطف «وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا» على «وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ» يقتضي تقدير المعطوف مقدمًا على «وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا»، ويترتب عليه تقدير موقع جملة «وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا» مؤخرًا، وهذا يعني فقدان وظيفتها التي لا تؤديها إلا في موقعها الذي وردت فيه الآية؛ لأنها تتعلق بغفلة بني إسرائيل بمرور الزمن عن الوحي الذي نزل على نبيهم موسى ﷺ، هذه الوظيفة تقتضي أن تكون في مكانها بعد «إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ...»، وليس بعد ما يتعلق بمحمد ﷺ: «وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ...».

(٢) فإن اللغة لها بالطبع... أي: للعرب بالطبع وللمولدين بالتكلف، والمتحدث بهذا هو أحد المولدين، وعبد القاهر ينقل كلامه وينقده.

(٣) هنا في العبارة عدة تساؤلات: كيف يكون قولهم: اللغة للعرب بالطبع موهماً أن المزية أتتها من جانب العلم باللغة؟ وأي صلة بين الطبع وبين العلم باللغة حتى يوهم الأول الثاني؟ ثم كيف يدفع هذا الوهم -إن وقع- حقيقة الإعجاز؟ فهل لو فرضنا أن العرب حصلوا مزية النظم بواسطة العلم باللغة كان ذلك نافيًا للإعجاز؟ إلا إذا كان ذلك هو العلم المحيط بكل اللغة وأسرارها، والذي يؤدي =

تثبت مزايا تفوق علوم البشر، وتَقصر قوى نظرهم عنها، ومعلومات ليس في مُنن^(١) أفكارهم وخواطرم أن تفضي بهم إليها، وأن تطلعهم عليها، وذلك محال فيما كان علماً باللغة؛ لأنه يؤدي إلى أن يحدث في دلائل اللغة ما لم يتواضع عليه أهل اللغة، وذلك ما لا يخفى امتناعه على عاقل^(٢).

[فضل النظم ومزيتة لا يعود للغة والعلم بأوضاعها]

واعلم أنا لم نوجب المزية من أجل العلم بأنفس الفروق والوجوه، فنستند إلى اللغة، ولكننا أوجبنها للعلم بمواضعها وما ينبغي أن يُصنع فيها^(٣)، فليس الفضل للعلم بأن «الواو» للجمع، و«الفاء» للتعقيب بغير تراخ، و«ثم» له بشرط التراخي، و«إن» لكذا، و«إذا» لكذا، ولكن لأن يتأتى لك إذا نظمت شعراً وألفت رسالة أن تحسن التخير، وأن تعرف لكل من ذلك موضعه.

وأمر آخر إذا تأمله الإنسان أنف من حكاية هذا القول فضلاً عن اعتقاده، وهو أن المزية لو كانت تجب من أجل اللغة والعلم بأوضاعها وما أراده الواضع فيها لكان ينبغي أن لا تجب بمثل الفرق بين «الفاء» و«ثم» و«إن» و«إذا»، وما أشبه ذلك مما يعبر عنه وضع لغوي،

= إلى استحداث ما لم يتواضعوا عليه من دلائل. يبدو أن هذا هو ما كان يحذره الشيخ عندما نقلت إليه مقولة بعضهم: «اللغة للعرب بالطبع»، وإن كان الطريق بين هذه المقولة وبين ما توهم يعتوره كثير من المبالغة، وعذر الشيخ هو الحذر.

(١) مُنن: جمع مُنة بالضم، وهي القوة [المصباح].

(٢) حاصله: أن حقيقة الإعجاز هي تفوق القرآن بمزايا في نظمه ومعانيه تفوق علوم البشر ومعانيهم، وهذه الحقيقة لا تتحقق مع توهم أن الطبع عند العرب معرفة باللغة وإحاطة بأسرارها؛ لأن كونهم كذلك يعني قدرتهم على استحداث معاني في اللغة ودلائل لم يتواضع عليها أهل اللغة وهو غير ممكن، وتوهمه أو ادعاؤه يدفع الإعجاز ويبطله.

(٣) حاصل هذه الفقرة: هب أن للعرب علماً بالفروق بين الكلمات والأدوات تستند فيها إلى معرفة باللغة، فإننا لم نوجب المزية والفضل في حسن النظم من أجل هذا، ولكننا أوجبنها للعلم بمواضعها وتخير ما يناسب تلك المواضع، يقصد الشيخ وهو يتحدث بلسانه بضمير الجمع الذي يعكس الاعتداد برأيه أن البلاغة ليست في مجرد المعرفة اللغوية للكلمات والأدوات ومعرفة الفروق بينها، ولكن البلاغة في التخير منها ما يناسب مكانه الذي يقتضيه، ولا يبعد أن يكون التعريف الاصطلاحي للبلاغة عند المتأخرين مستمد من كلام عبد القاهر في مثل هذا الموضع.

فكانت^(١) لا تجب بالفصل وترك العطف وبالحذف والتكرار والتقديم والتأخير، وسائر ما هو هيئة يحدثها لك التأليف ويقتضيها الغرض الذي تؤم والمعنى الذي تقصد، وكان ينبغي أن لا تجب المزية بما يتدته الشاعر والخطيب في كلامه من استعارة اللفظ للشيء، لم يُستعر له^(٢)، وأن لا تكون الفضيلة إلا في استعارة قد تُعورفت في كلام العرب^(٣)، وكفى بذلك جهلاً.

ولم يكن هذا الاشتباه وهذا الغلط إلا لأنه ليس في جملة الخفايا والمشكلات أغرب مذهباً في الغموض، ولا أعجب شأنًا من هذه التي نحن بصدها^(٤)، ولا أكثر تفلُّتًا من الفهم وانسلالاً منها، وأن الذي قاله العلماء والبلغاء في صفتها والإخبار عنها رموز لا يفهمها إلا من هو مثل حالهم من لطف الطبع، ومن هو مهيأ لفهم الإشارات حتى كأن تلك الطباع اللطيفة وتلك القرائح والأذهان قد تواضعت فيما بينها على ما سبيله سبيل الترجمة يتواطأ عليها قوم فلا تعدوهم^(٥)، ولا يعرفها من ليس منهم.

(١) الضمير في «كانت» يرجع للمزية.

(٢) «لم يُستعر له» أي: من قبل وذلك لجدة الاستعارة.

(٣) حاصل هذا: «إذا كانت المزية والفضل بحسب ما يرى البعض إنما تجب من أجل اللغة والعلم بأوضاعها، والفروق بين أدواتها حسب، ولا تجب بالفصل والحذف والتكرار والتقديم والتأخير وغير ذلك من هيئات النظم التي يقتضيها الغرض المقصود، وإذا كان هؤلاء يوجبون المزية للاستعارة المألوفة المطروحة ولا يوجبونها للاستعارة المبتدعة المبتكرة، فكفى بذلك جهلاً.

وفي هذا الكلام تعريض بجماعة من النقاد اللغويين كانوا يعنون بمفردات اللغة ولا تعنيهم هيئات النظم التي تحقق الأغراض من الكلام، وكانوا يتمسكون بالصور المألوفة ويرفضون الاستعارات الجديدة المبتكرة، وهذا يكشف بطريقة غير مباشرة عن المذهب النقدي لعبد القاهر وهو عنايته بالكيلات أكبر من الجزئيات ودعمه للجديد المبتكر من الصور.

(٤) يقصد أمر المزية ومردّها في الكلام، فحديث السابقين عنها رموز كحديثهم عن الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة والمغزى من هذه العبارات، سوى أنها رموز لها دالاتها التي لا يفهمها إلا من كان مثل حالهم من لطف الطبع.

(٥) هذا يدل على أن بيئة النقاد في القرنين الرابع والخامس الهجريين كانت لهم لغتهم ومصطلحاتهم الخاصة بهم والتي لا ييسر فهمها إلا لمن شاكلهم، وعبد القاهر لا يقول هذا الكلام إلا إذا كان قد فهم رموز هؤلاء النقاد في حديثهم عن المزية التي يفضل بها شعر عن شعر، وأنه كان مثلهم في لطف الطبع، وكان مهيأ لفهم إشاراتهم. إذا وضع ذلك النص إلى جانب قول بعض المولدين: «إن اللغة للعرب بالطبع ولنا بالتكلف» وتحفظ عبد القاهر عليه خشية سوء تفسيره بما يدفع الإعجاز... إلخ. يتبين من مجمل الكلام الرفض النفسي لأن يكون المولدون -وعبد القاهر منهم- قد حرموا من الطبع ولاسيما العلماء.

[نصوص دالة على أهمية لطف الطبع في إدراك المزية والخصوصية]

وليت شعري من أين لمن يتعب في هذا الشأن ولم يمارسه، ولم يوفر عنايته عليه، أن ينظر إلى قول الجاحظ وهو يذكر إعجاز القرآن: «ولو أن رجلاً قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة قصيرة أو طويلة لتبين له في نظامها ومخرجها من لفظها وطابعها أنه عاجز عن مثلها، ولو تحدى بها أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها»^(١).

وقوله وهو يذكر رواية الأخبار: «ورأيت عامتهم - فقد طالت مشاهدتي لهم - وهم لا يقفون على الألفاظ المتخيرة والمعاني المنتخبة والمخارج السهلة، والديباجة الكريمة وعلى الطبع المتمكن، وعلى السبك الجيد، وعلى كل كلام له ماء ورونق»^(٢).

وقوله في بيت الحطيئة:

متى تأتته تعشو إلى ضوء ناره تجد خير نارٍ عندها خيرٌ مُوقِد^(٣)

«وما كان ينبغي أن يمدح بهذا البيت إلا من هو خير أهل الأرض»^(٤)، على أني لم أعجب بمعناه أكثر من عجبني بلفظه وطبعه ونحته وسبكه»^(٥). فيفهم منه شيئاً أو يقف للطابع

(١) يقصد من هذه الفقرة ومن قوله: «وليت شعري»: أن من لم يتعب في التمرس بأمر المزية وطبقات الكلام وفضل كلام على آخر من جهتها، ولم يمارس النقد والموازنة كيف يفهم قول الجاحظ «ولو أن رجلاً قرأ... إلخ»، ونص الجاحظ يرمز إلى أن الخطباء والبلغاء كانوا من لطف الطبع والمعرفة بطبقات الكلام والقدرة على التمييز بحيث يمكنهم اكتشاف عجزهم عن مجازاة أسلوب القرآن وعجزهم عن مثله لبعجده الاستماع إلى سورة منه، على أن إدراك ذلك التمييز لا يكون مجملًا، ولكن يكون بالمعرفة التفصيلية كما يظهر في قوله: «لتبين له في نظامها ومخرجها من لفظها وطابعها... إلخ»، وهذا يدل على خبرتهم بأمر المزية وأنها لا تكمن فقط في الطبع ولكن في أمور أخرى معه أهمها النظم.

(٢) وعلى العكس من ذلك عامة رواية الأخبار الذين تنحصر عنايتهم بالحفظ والنقل ولا يقفون على أمور تتصل بالألفاظ والمعاني والطبع والنظم وهي لا توجد إلا عند خبرة بأمر المزية وتفصيلها تفصيلاً موضوعياً، «والديباجة»: ثوب الحرير ثم أطلق على المنقش من الثوب والمتنوع من الأزهار، وهو هنا مستعار لتنويع الكلام وتزيينه» [راجع: المصباح].

(٣) عشوته: أطعمته العشاء، وعشا إلى ضوءه يعشو إذا قصده ليل، ثم صار كل قاصد شيء عاشياً [راجع: اللسان].

والبيت كناية عن أن الكرم طبع متأصل فيه وملازم له، وقد دلَّ الشطر الثاني على أنه أكرم الناس وأنجدهم، والمزية فيه ترجع إلى حسن المعنى واللفظ والنظم والطبع.

(٤) يفهم هذا من قوله: «خير نار عندها خير موقد».

(٥) يقصد أن الحسن في لفظه وطبعه وطريقة تشكيله ونظمه لا يقل عن حسن معناه، وكأن حسن المعنى =

والنظام والنحت والسبك والمخارج السهلة على معنى، أو يحل^(١) منه بشيء، وكيف^(٢) بأن يعرفه؟ ولربما خفي على كثير من أهله.

واعلم أن الداء الدوي والذو الذي أعيا أمره في هذا الباب غلط من قدم الشعر بمعناه وأقل الاحتفال باللفظ، وجعل لا يعطيه من المزية إن هو أعطى إلا ما فضل عن المعنى، يقول: «ما في اللفظ لولا المعنى؟ وهل الكلام إلا بمعناه؟ فأنت تراه لا يقدم شعراً حتى يكون قد أودع حكمةً وأدباً، واشتمل على تشبيه غريب ومعنى نادر، فإن مال إلى اللفظ شيئاً، ورأى أن ينحله بعض الفضيلة لم يعرف غير الاستعارة^(٣)، ثم لا ينظر في حال تلك الاستعارة، أحسنت بمجرد كونها استعارة، أم من أجل فرق ووجه^(٤) أم للأمرين؟ لا يحفل بهذا وشبهه. قد قنع بظواهر الأمور وبالجملة، وبأن يكون كمن يجلب المتاع للبيع^(٥)، إنما همُّه أن يروج عنه، يرى أنه إذا تكلم في الأخذ والسرقة وأحسن أن يقول: «أخذ من فلان وألم فيه بقول كذا»، فقد استكمل الفضل، وبلغ أقصى ما يُراد^(٦).

= مقدم، لكن حسن الشكل يوازيه، والطبع الشعري هو روح الشعر التي تميزه عن النشر، وقد نفى الشيخ أن تكون المزية محصورة في الطبع، وحذر من تفسير الطبع بمجرد العلم بأوضاع اللغة، ويبدو أن نص الجاحظ ينتهي عند كلمة «وسبكه» وما بعدها تعقيب من عبد القاهر على قارئ نص الجاحظ وما ينبغي أن يكون عليه من الخبرة والاستنباط مما يمكنه من فهم المضمون والوقوف على مزايا النظم والشكل التي يقف منها على معنى ومغزى، وسياق الكلام: أو يقف على معنى للطابع والنظام والنحت... إلخ، ومذهب الشيخ أن أي ميزة في اللفظ من أجل المعنى.

- (١) يحل: يتزين، وهو معطوف على «يقف»، وحاصله أن يقف قارئ النص على معنى أو يحل منه بشيء.
- (٢) «وكيف يعرفه» معطوف على بداية الكلام في قوله: من أين لمن لم يتعب في هذا الشأن ولم يمارسه أن ينظر في قول الجاحظ» فقد ردّ الشيخ عجز كلامه على صدره، فاستفهم استفهام إغذار لمن لا يقدر على التأمل والنظر لعدم قمره بالنصوص وما فيها من مزايا وكيف يعرف هذا، ولربما خفي على كثير من أهله، ويقصد بأهله: النقاد اللغويين الذين يقصرون اهتمامهم على تفسير المفردات.
- (٣) هذا يعكس نظرة النقاد - قبل عبد القاهر - للتشبيه، وأنه يتعلق بالمعنى، والاستعارة وأنها تتعلق باللفظ، ولكن عبد القاهر يصحح ويرد كل حسن لفظي إلى حاجة المعنى إليه.
- (٤) هذا نقد من ردوا حسن الاستعارة للفظ دون بيان ما إذا كان ذلك لمجرد اللفظ أم من أجل فرق ووجه معنوي.

(٥) روج الدراهم: جوّزها، وروج الشيء: زينه وأبهمه حتى لا يعلم حقيقته [راجع: المصباح].

(٦) هذا نقد من الشيخ للنقد الذاتي المجمل والذي يأخذ بظاهر الأمور دون تعمق للمعاني.

[تردد بين اللفظ والمعنى يدل على قصدهما معاً]

واعلم أنا وإن كنا إذا اتبعنا العرف والعادة وما يهجس في الضمير وما عليه العامة أَرانا ذلك أن الصواب معهم، وأن التعويل ينبغي أن يكون على المعنى، وأنه الذي لا يسوغ القول بخلافه^(١) - فإن الأمر بالصدِّ إذا جئنا إلى الحقائق، وإلى ما عليه المحصِّلون لأننا لا نرى متقدِّماً في علم البلاغة مبرِّزاً في شأوها إلا وهو ينكر هذا الرأي ويعيبه ويُزري على القائل به ويغصُّ منه^(٢)، ومن ذلك ما رُوي عن البحري: رُوي أن عُبَيْد الله بن عبد الله بن طاهر سأله عن مسلم وأبي نواس: أيُّهما أشعر؟ فقال: أبو نواس. فقال: إن أبا العباس ثعلباً لا يوافقك على هذا. فقال: ليس هذا من شأن ثعلب وذويه من المتعاطين لعلم الشعر دون عمَله، إنما يعلم ذلك من دُفع في مسلك طريق الشعر إلى مضايقه^(٣) وانتهى إلى ضروراته.

وعن بعضهم أنه قال: «رآني البحري ومعي دفتر شعر، فقال: ما هذا؟ فقلت: شعر الشَّنْفَرى. فقال: وإلى أين تمضي؟ فقلت: إلى أبي العباس أقرؤه عليه. فقال: قد رأيت أبا عباسكم هذا منذ أيام عند ابن ثوبة، فما رأيته ناقدًا للشعر ولا مميِّزاً للألفاظ، ورأيتَه يستجيد شيئاً وينشده وما هو بأفضل الشعر، فقلت له^(٤): أما نقده وتمييزه، فهذه صناعة أخرى، ولكنه أعرَف الناس بإعرابه وغريبه، فما كان ينشد؟ قال: قول الحارث بن وَعلة:

قومي هم قتلوا أميم أخي فإذا رميت يصيبني سهمي
فلئن عفوت لأعفون جَلالا ولئن سطوت لأوهن عظمي^(٥)

(١) جملة «أَرانا ذلك» وما عطف عليها جواب «إذا»، وإذا وجوابها داخل في معنى «وإن كنا...»، وجواب «إن» قوله: «فإن الأمر بالصدِّ إذا جئنا إلى الحقائق».

(٢) حاصل هذا: تردد الشيخ بين المعنى الذي يهجس به الضمير فيقول عليه، وعلى هذا عامة الناس، وبين اللفظ الذي يرجح أن ترد المزية إليه؛ لأنه رأي المحققين إذ عولوا على اللفظ والسبك والتصوير، ولعله يقصد بالمحصِّلين: الجاحظ ومن لَفَّ لفه، وهذا التردد لم يكن الموقف الأخير للشيخ؛ لأنه انتهى إلى التعويل على المعنى الشعري الذي عبَّر عنه بصور المعاني وهو النظم الذي تنسَّق فيه المعاني وتبرز الصور.

(٣) هذا يعني معاناة التجربة الشعرية والتي تجعل الشاعر أدري بكيفيات صياغة معانيه وأنسب الصناعات، وكيف يتخير لفظه ويقيم وزنه ويصور معناه.

(٤) هذا كلام الذي افتتح الحوار والكلام في جوابه على البحري.

(٥) يخاطب الشاعر محبوبته التي ربما تساءلت عن قعوده وسكوته عن ثأر أخيه، فيناديها يئثها شكواه وتوجعه من قومه وسبب صمته عنهم، وضمير الفصل «هم» يفيد الاختصاص المشحون بالأسى والاستفطاع؛ لأنه يفيد: أن قومي من دون سائر الناس هم الذين قتلوا أخي، وأن ذلك مما يزيد =

فقلت: والله ما أنشد إلا أحسن شعر في أحسن معنى ولفظ، فقال: أين الشعر الذي فيه عروق الذهب؟^(١) فقلت: مثل ماذا؟ فقال: مثل قول أبي ذؤاب:

إن يقتلوك فقد ثلثت عروشهم بعثية بن الحارث بن شهاب^(٢)
بأشدهم كلبًا على أعدائه وأعزهم فقدًا على الأصحاب

وفي مثل هذا قال الشاعر:

زوامل للأشعار لا علم عندهم بجيِّدها إلا كعلم الأباعر
لعمرك ما يدري البعير إذا غدا بأوساقه أو راح ما في الغرائر^(٣)

= من فجيئته؛ لأنه يحول دون أن يشفي غليله ويثأر لنفسه، وقوله: «إذا رميت يصيبي سهمي» يدل أنه أرشد وأحفظ على الرحم من قومه الذين فرطوا فيها يحرص عليه، وقد أحاط أميمة بحذفين: يا النداء من البداية، وتاء التأنيث من النهاية، وهذا يعكس التقريب والهمس والبث من نفس ضائقة، والبيت الثاني دون الأول في روح الشعر وسلاسة النظم؛ ومعناه: لئن عفوت عن قومي فإني أصفح عن أمر عظيم، ولئن بطشت بهم لأضعفن نفسي وعظمي، وهو في معنى «إذا رميت يصيبي سهمي»، ولعل البحري حين نفى أن يكون هذا من أفضل الشعر نظر إلى التفاوت بين البيتين، ولعل محاوره حين جعله أحسن شعر لفظًا ومعنى حصر نظره في البيت الأول، وهو كذلك وحده.

(١) هذا جواب البحري على ذلك المعجب بشعر الحارث، وهو يتضمن تأكيد البحري على أن شعر الحارث ليس بأفضل الشعر، وأن هناك ما يتفوق عليه من الشعر الذي فيه عروق الذهب، وهو يعني لمعات التوهج والتألق.

(٢) الشعر لأبي ذؤاب ربعة بن عبيد الأسدي، يرثي ابنه ذؤابًا، والثل: الهدم، يقال للقوم إذا ذهب ملكهم وتضعضع حالهم: قد ثلَّ عرشهم، والمعنى: إن تبجحوا بقتلك وافتخروا به فقد أزلت عزهم وهدمت أساس مجدهم بقتلك رئيسهم عتيبة بن الحارث [راجع: معاهد التنصيص، (٣/ ٢٠١)، عالم الكتب، بيروت].

وأهم ما يميز هذا الشعر - وجعله متألقًا كأن فيه عروق الذهب - هو ترابط أجزاء النظم مع سلاسته، وفيه ما يفتقده شعر الحارث وهو توافق البيتين في الروح والصياغة مع شدة اتصاليهما، فهما معًا يتشكلان من جملة واحدة هي جملة الشرط وتوابعها التي تتلاحق مشدودة إلى جملة الشرط لتكمل معناها، وقد علَّل تضعضع عزهم مع ذهاب عتبة بأنه كان أشدهم بأسًا على أعدائه وأعزهم فقدًا عندهم لمكانته فيهم، وفي ذلك ما فيه من إثارة الحسرة في نفوسهم.

ولا يخفى ما في البيتين من إيقاع داخلي يترقى بالانتقال من البيت الأول للثاني الذي يزداد الإيقاع فيه للتوازن بين «أشدهم كلبًا» و«أعزهم فقدًا» والمقابلة بين الشطرين، وحاصل هذا أن رقي الصياغة وترقي الإيقاع وترابط الأجزاء وشدة الاتصال مما رفع من أسهم هذا الشعر في ميزان النقد، وليس الحسن فيه لمجرد المعنى.

(٣) الشعر لمروان بن أبي حفصة، والزوامل: جمع زاملة وهي البعير يحمل الرجل عليه زاده ومتاعه، =

وقال الآخر:

يا أبا جعفر تحكّم في الشعر — رومافيك آلة الحكام
إن نقد الدينار إلا على الصي — رف صعب فكيف نقد الكلام
قد رأيناك لست تفرّق في الأش — عار بين الأرواح والأجسام^(١)

[توضيح وجهة من لم يُعولوا على المعنى في الشعر]

واعلم أنهم لم يعيخوا تقديم الكلام بمعناه من حيث جهلوا أن المعنى إذا كان أدباً وحكمةً وكان غريباً نادراً، فهو أشرف مما ليس كذلك، بل عابوه من حيث كان من حُكم من قضى في جنس من الأجناس بفضل أو نقص أن لا يعتبر في قضيته تلك إلا الأوصاف التي تخص ذلك الجنس وترجع إلى حقيقته، وأن لا ينظر فيها إلى جنس آخر، وإن كان من الأول بسبيل أو متصلاً به اتصال ما لا ينفك منه^(٢).

= والأوساق: جمع وسق وهو الحمل، والغرائر هي ما تُحفظ فيه الأحمال. والبيتان يتناولان معنى معروفاً هو أن بعض رواة الشعر ليسوا كبقاه في معرفة أسرارهم وتمييز جوده، لكن الشاعر ألبس هذا المعنى صورة حسنة، وصياغة جيدة، فأصبح مذكوراً تردده الألسنة.

وقد بدأ بصورة مركزة تعتمد التشبيه البليغ الذي قُدّر فيه المشبه أي: هم زوامل للأشعار، فيشبههم بالأباعر في جهلها بما تحمل، ثم استأنف استئنافاً يوضح هذه الصورة بصورة أخرى تحدّد مجال نقد الرواة، وهو عدم قدرتهم على تمييز الجيد من غيره «لا علم لهم بجيدها إلا كعلم الأباعر»، وهو تشبيه صريح، ثم استأنف استئنافاً ثانياً في البيت الثاني يحرك صورة المشبه به ويرسمها في الخيال، ويخلع على المعنى سخريّة تنسحب على رواة الأشعار وهم يروحون ويغدون حاملين للأشعار، ولا يدرون ما فيها من أسرار تتصل بالصياغة والنظم والتصوير.

(١) هذا الأبيات تتضمن معنى قريباً مما سبق في بيتي ابن أبي حفصة، سوى أن البيت الثالث ينقد شيئاً مهماً عند أبي جعفر الذي نودي في البيت الأول هو عدم قدرته على التفريق بين ما يكون للألفاظ وما يكون للمعاني، وقد كان شائعاً عند النقاد القدامى استعارة الأرواح للمعاني والأجساد للألفاظ.

(٢) حاصل هذا توضيح وجهة المحصلين والمحققين حين لم يُعولوا على المعنى، ولم يقدموا الشعر بمعناه، فلم يكن ذلك جهلاً منهم بخصوصية المعاني إذا كانت أدباً وحكمةً، ولكن لكل جنس من أجناس الكلام خصوصيته ومقاييسه، فمن قضى بفضل شعر مثلاً لا يعتبر ولا يعتمد في تفضيله إلا ما يخص الشعر من تصوير وصياغة، ولا ينظر حينئذٍ إلى جنس المعنى، وإن كان المعنى يتصل باللفظ والصياغة والصورة اتصال ما لا ينفك منه، وهذه لفظة مهمة إلى أن الشعر وإن كان يقدم بخصوصية في لفظة وتشكيله وتصويره، فلا بدّ من مراعاة أن المعنى لا ينفك عن الشكل.

[مثال يوضح خصوصية الشعر بالصناعة والتصوير]

ومعلوم أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة، وأن سبيل المعنى الذي يُعبر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصَّوغ فيه كالفضة والذهب يُصاغ منهما خاتم أو سوار، فكما أن محالاً إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم وفي جودة العمل وردائه أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة أو الذهب الذي وقع فيه ذلك العمل وتلك الصناعة، كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام أن تنظر في مجرد معناه، وكما أنا لو فضَّلنا خاتماً على خاتم بأن تكون فضة هذا أجود أو فصُّه أنفس، لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث هو خاتم، كذلك ينبغي إذا فضَّلنا بيتاً على بيت من أجل معناه أن لا يكون تفضيلاً له من حيث هو شعر وكلام، وهذا قاطع؛ فاعرفه^(١).

واعلم أنك لست تنظر في كتاب صُنِّف في شأن البلاغة وكلام جاء عن القدماء إلا وجدته يدل على فساد هذا المذهب، ورأيهم يتشدَّدون في إنكاره وعييه والعيب به^(٢).

وإذا نظرت في كتب الجاحظ وجدته يبلغ في ذلك كل مَبْلَغ، ويتشدَّد غاية التشدَّد، وقد انتهى في ذلك إلى أن جعل العلم بالمعاني مشتركاً، وسَوَّى فيه بين الخاصة والعامة، فقال: «ورأيت ناساً يُبهرجون^(٣) أشعار المولدين ويستسقطون مَنْ رواها، ولم أر ذلك قطُّ إلا في

(١) حاصل هذا أن معاني الشعر كالمواد الخام في الذهب والفضة وغيرهما، وأن صناعة الشعر كصناعة الذهب والفضة التي تصوغ من المادة الخام أشكالاً خاصة، فمن المحال عند تفضيل ذهب إلى آخر أن ننظر إلى المادة الخام من حيث كونها ذهباً، فكذلك الشعر عندما نفاضل بين شعر وآخره... لا ننظر من جهة المعاني المجردة، ولكن في كفاءات الصناعة والتصوير، وإذا فضَّلنا شعراً على آخر من جهة المعنى لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث هو شعر أي: من حيث هو أوزان وصناعة كلام، وحاصل هذا وذاك معاً هو الحكم على الشعر بشكله ومضمونه معاً ولا يصح الاختصار على أحدهما.

(٢) العيب به أي: العيب بسببه، وحاصله أنك لا تنظر في كتاب ولا في كلام جاء عن القدماء إلا وجدت فيه ما يدل على فساد مذهب من يقدم الشعر بمعناه، ورأيهم يتشدَّدون في إنكار هذا المذهب وعييه وعيب من يقول به، وصياغة هذه الفكرة بأسلوب القصر لا تخلو من مبالغة؛ لأن من القدماء من قدَّم الشعر بمعناه كابن قتيبة، ولو صدَّق كون هذا القصر تحقيقاً لما كانت هناك قضية ولكنه مبني على الادعاء على أساس عدم الاعتداد بمن قدم الشعر بمجرد معناه.

(٣) البهرج: الرديء من الشيء، وبُهرج الشيء بالبناء للمفعول: أخذ به على غير الطريق [المصباح]، فمعنى «يبهرجون أشعار المولدين» يعيبنها؛ لأنهم يحكمون للشعر بما فيه من معنى وشعر المولدين أميل إلى الصناعة والتصوير.

رواية غير بصير بجوهر ما يروي، ولو كان له بَصَر لعرف موضع الجيد ممن كان، وفي أي زمان كان^(١)، وأنا سمعت أبا عمرو الشيباني وقد بلغ من استجادته لهذين البيتين، ونحن في المسجد الجامع يوم الجمعة أن كلّف رجلاً حتى أحضره قرطاساً ودواة حتى كتبهما. قال الجاحظ: «وأنا أزعم أن صاحب هذين البيتين لا يقول شعراً أبداً، ولولا أن أدخل في الحكومة بعض الغيب لزعمت أن ابنه لا يقول الشعر أيضاً، وهما قوله:

لا تحسبن الموت موت البلى وإنما الموت سؤال الرّجال
كلاهما موت ولكن ذا أشدّ من ذاك على كل حال^(٢)

ثم قال: «وذهب الشيخ إلى استحسان المعاني، والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والقروي والبدوي، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وصحة الطبع وكثرة الماء وجودة السّبك، وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير». فقد تراه كيف أسقط أمر المعاني، وأبى أن يجب لها فضل، فقال: «وهي مطروحة في الطريق» ثم قال: «وأنا أزعم أن ابن صاحب هذين البيتين لا يقول شعراً أبداً»، فأعلمك أن فضل الشعر بلفظه لا بمعناه، وأنه إذا عَدِم الحُسْن في لفظه ونظمه لم يستحق هذا الاسم بالحقيقة، وأعاد طرفاً من هذا الحديث في البيان^(٣)، فقال: «ولقد رأيت أبا عمرو الشيباني يكتب أشعاراً من أفواه جلسائه ليدخلها في باب التحفظ والتذكر، وربما خُيِّل إليّ أن أبناء أولئك الشعراء لا يستطيعون أبداً أن يقولوا شعراً جيداً لمكان أعراقهم من أولئك الآباء»، ثم قال: «ولولا أن أكون عيّاباً ثم للعلماء خاصة لصورت لك بعض ما سمعت من أبي عبيدة، ومن هو أبعد في وهمك من أبي عبيدة».

واعلم أنهم^(٤) لم يبلغوا في إنكار هذا المذهب^(٥) ما بلغوه إلا أن الخطأ فيه عظيم، وأنه

(١) هذا هو مذهب الجاحظ النقدي وأخذ به عبد القاهر، وهو الحكم على الشعر بصنعه وبيانه دون نظر إلى زمانه.
(٢) لا يختلف أحد مع الجاحظ في أن هذا الشعر أقرب إلى النثر، وأنه يفتقد إلى روح الشعر وصياغته وتصويره، وقد تأثر عبد القاهر في اتجاهه إلى خصوصية الشعر بما فيه تصوير وصياغة.
(٣) يقصد كتاب الجاحظ «البيان والتبيين» وإعادته هذا الحديث في البيان يدل على أنه كتبه أولاً في مصدر آخر ثم أعاده في البيان، وذلك المصدر هو كتاب «الحيوان»، وإعادته يدل على تشبث الجاحظ به وأنه صاحب مذهب فيه.

(٤) الضمير يعود إلى المحصلين من النقاد من أمثال الجاحظ.

(٥) أي: المذهب الذي يقدم الشعر بمعناه، وإن كان خالياً من الصنعة الشعرية والتصوير.

يُفضي بصاحبه إلى أن يُنكر الإعجاز ويُبطل التحدي من حيث لا يشعر، وذلك أنه إن كان من العمل على ما يذهبون إليه من أن لا يجب فضل ومزية إلا من جانب المعنى^(١)، وحتى يكون قد قال حكمةً وأدباً، واستخرج معنى غريباً أو تشبيهاً نادراً، فقد وجب اطراح جميع ما قاله الناس في الفصاحة والبلاغة، وفي شأن النظم والتأليف، وبطل أن يجب بالنظم فضل، وأن تدخله مزية، وأن تتفاوت فيه المنازل، وإذا بطل ذلك فقد بطل أن يكون في الكلام مُعجز^(٢)، وصار الأمر إلى ما يقوله اليهود ومن قال بمثل مقالهم في هذا الباب، ودخل في مثل تلك الجهالات، ونعوذ بالله من العمى بعد الإبصار.

فصل

[أثر النظم على الفرق بين عبارة وعبارة]

لا يكون لإحدى العبارتين مزية على الأخرى حتى يكون لها في المعنى تأثير لا يكون

(١) المشكلة تكمن في حصر المزية في جانب المعنى، ولو أنهم جعلوا للمعنى مزية في ضمن الصياغة والتصوير لما كانت هناك مشكلة.

(٢) يقصد أنه لو كان الفضل في الشعر محصوراً في معانيه، ثم طبقنا هذا المقياس النقدي على ما في القرآن من إعجاز لحصرنا إعجاز القرآن في معانيه، ولم يكن معجزاً بأهم ما فيه من نظم وبلاغة وتناسب وتلاؤم وفواصل وتصريف للمعنى الواحد إلى ضروب من القول متعددة بحسب تعدد سياقات السور. إن أحداً لا ينكر إعجاز القرآن من جهة معانيه التي لم يكن للعرب عهد بها، ولكن ليس لنا أن نحصر إعجاز القرآن في معانيه.

ومن الواضح أن عبد القاهر كان يربط بين فكرة الإعجاز وبين الفكر النقدي السائد، فقد كانت نظرتيه في تقديم الشعر من جهة صياغته وتصويره نظرةً فنية خالصة، لكنه ربطها بالإعجاز ربطاً جيداً؛ لاعتماد القرآن في تقديم معانيه على ضروب من النظم المعجز، وكان الشيخ يحرص عند صياغة الفكر النقدي للشعر أن يكون متوائماً مع فكرة الإعجاز، فمن الخطأ أن يذهب البعض إلى حصره مزية الشعر في معانيه وتفضيل شعر على شعر لمجرد معانيه؛ لأن ذلك يؤدي إلى دفع الإعجاز وبطاله، هذا يعني الحذر من إمكان أن تطبق تلك الفكرة النقدية الخاصة بالشعر على تفسير الإعجاز، وهذا التداخل بين النقد والإعجاز طبيعي حتمي، ذلك لأن معرفة الإعجاز وتفسيره وتعليله بميزات خاصة في القرآن الكريم إنما يعتمد على الخبرة النقدية والمعرفة بطبقات الكلام، وبإذا يفضل بعضه بعضاً، ويعتمد على ضرب من النظر النقدي الذي يتردد بين القرآن تارة وبين الشعر تارة أخرى ليقف على ميزات الأسلوب القرآني التي لا نظير لها في كلام العرب شعراً ونثراً، ولنسم ذلك موازنة أو مقارنة أو مفاضلة، لا بأس فقد سبقنا القدماء بهذه التسميات. [راجع تفصيل هذا في كتاب: إعجاز القرآن ومنهج البحث عن التميز للمؤلف - في المقدمة والتمهيد والفصل الأول].

لصاحبتهما، فإن قلت: فإذا أفادت هذه ما لا تفيد تلك، فليستا عبارتين عن معنى واحد، بل هما عبارتان عن معنيين اثنين. قيل لك: إن قولنا «المعنى» في مثل هذا يراد به الغرض، والذي أراد المتكلم أن يثبت أو ينفيه، نحو أن تقصد تشبيه الرجل بالأسد، فتقول: «زيد كالأسد»، ثم تريد هذا المعنى بعينه، فتقول: «كأن زيداً الأسد»، فتفيد تشبيهه أيضاً بالأسد إلا أنك تزيد في معنى تشبيهه به زيادة لم تكن في الأول، وهي أن تجعله من فرط شجاعته وقوة قلبه، وأنه لا يروعه شيء بحيث لا يتميز عن الأسد ولا يُقَصَّر عنه حتى يُتوهم أنه أسد في صورة آدمي^(١).

وإذا كان هذا كذلك، فانظر هل كانت هذه الزيادة وهذا الفرق إلا بما تُؤخِّي في نظم اللفظ وترتيبه؛ حيث قدم «الكاف» إلى صدر الكلام ورُكِّبت مع «أن»؟ وإذا لم يكن إلى الشك سبيل أن ذلك كان بالنظم، فاجعله العبرة في الكلام كله، ورُضْ نفسك على تفهّم ذلك وتتبعه^(٢)، واجعل فيها أنك تراول منه أمراً عظيماً لا يُقَادَر قدره، وتدخل في بحر عميق لا يُدرَك قعره.

فصل

هوفن آخر يرجع إلى هذا الكلام

[ليس المقصود بالألفاظ التي تعود إليها المزية أنفس الألفاظ]

قد علم أن المعارض^(٣) للكلام معارض له من الجهة التي منها يوصف بأنه فصيح وبلغ

(١) حاصل هذا: أصل يقرره الشيخ وهو أنه إذا عبّر عن المعنى الواحد كالشجاعة أو الكرم بعبارتين، فإنه لا يكون لإحدهما مزية حتى يكون لها تأثير معنوي ليس للأخرى، وربما اعترض على هذا بأن تفاوتت العبارتين في أداء المعنى يعني أنهما عبارتان عن معنيين لا عن معنى واحد، والشيخ يزيل هذا اللبس بأن المقصود أصل المعنى والغرض الذي تشترك في أدائه العبارتان، ثم يكون لإحدهما مزية لا تكون في الأخرى بسبب النظم، ويضرب لذلك مثلاً لا خفاء فيه، ونخلص منه إلى أن المقصود هو أثر التصرف في النظم على قوة المعنى والغرض.

(٢) يعني: إذا تبينت أن الفرق بين عبارة وعبارة لا يكون إلا بما تُؤخِّي في إحدهما من نظم خاص، فاجعل ذلك أصلاً تعتمد في سائر الكلام، وهذا باب مهم من أبواب البلاغة، وأصل عظيم في علم البيان لم يلتفت إليه البلاغيون المتأخرون، وهو يتتبع الفروق بين صور البيان عن الغرض الواحد اعتماداً على النظم وكيفيات التصرف فيه وما يترتب على ذلك من مزايا، فهو يجمع بين علم البيان وعلم المعاني، ويبحث في أثر النظم في تجدد مزايا الصور.

(٣) يقصد بالمعارض هنا الذي يأتي بالمعارضة وهي: أن ينظم شاعر لاحق على منوال شاعر سابق في قصيدة بعينها بحيث تتفق القصيدتان وزنًا وقافيةً وموضوعاً مع الاختلاف في تفصيلات المعاني وفي التعبير =

ومتخَيَّر اللفظ جيد السبك، ونحو ذلك من الأوصاف التي نسبوها إلى اللفظ، وإذا كان هذا هكذا فَبِنَا أن ننظر فيما إذا أُتِيَ به كان معارِضًا ما هو؟ أهو أن يجيء بلفظ فيضعه مكان لفظ آخر، نحو أن يقول بدل «أسد» «ليث»، وبدل «بَعْد» «نَأَى»، ومكان «قرب» «دنا»، أم ذلك ما لا يذهب إليه عاقل، ولا يقوله من به طُرُق؟^(١) كيف ولو كان ذلك معارضة لكان الناس لا يفصلون بين الترجمة والمعارضة^(٢)، ولكان كل من فسر كلامًا معارِضًا^(٣)، وإذا بَطَّل أن يكون^(٤) جهةً للمعارضة، وأن يكون الواضع نفسه في هذه المنزلة معارِضًا على وجه من الوجوه علمت أن الفصاحة والبلاغة وسائر ما يجري في طريقتها أوصاف راجعة إلى المعاني وإلى ما يُدَلَّ عليه بالألفاظ دون الألفاظ أنفسها^(٥)؛ لأنه إذا لم يكن في القسمة إلا المعاني، وكان لا يُعقل تعارض في الألفاظ المجردة إلا ما ذكرت لم يبق إلا أن تكون المعارضة معارضة من جهة ترجع إلى معاني الكلام المعقولة دون ألفاظه المسموعة، وإذا عادت المعارضة إلى جهة المعنى، وكان الكلام يُعارض من حيث هو فصيح وبلغ ومتخَيَّر اللفظ حصل من ذلك أن الفصاحة والبلاغة وتخيير اللفظ عبارة عن خصائص ووجوه تكون معاني الكلام عليها وعن زيادات تحدث في أصول المعاني^(٦) كالذي أريتكم فيما بين «زيد كالأسد» و«كأن زيدًا الأسد»،

= على أن يتفوق اللاحق على السابق ويزيد عنه. [راجع: المعارضات في الشعر العربي، د. محمد بن سعد حسين، ص (٣٠)، النادي الأدبي بالرياض، ١٤٠٠ هـ].

(١) طرق: قوة.

(٢) لأن المترجم يضع كلمة مكان كلمة وخصوصًا عند الترجمة الحرفية.

(٣) لأن مفسر الكلام يضع كلمة واضحة بدل كلمة غامضة.

(٤) اسم «يكون» يعود لوضع كلمة مكان مرادفها.

(٥) هذه إضافة موضحة لرد المزية فيما سبق للألفاظ، وأن المقصود بها ما يُدَلَّ عليه بالألفاظ لا أنفس الألفاظ وما فيها من حروف وأصوات، وهو يقصد المعاني المدلول عليها بألفاظ خاصة ما كانت تُعرف لولا تلك الألفاظ، وفي هذا ربط دقيق بين الألفاظ والمعاني لم ينتبه إليه الذين اهتموا عبد القاهر بالتناقض؛ إذ رد المزية للألفاظ تارة، وللمعاني تارة، فالحق أنه حين رد المزية للألفاظ قصد صور المعاني، أو المعاني المدلول عليها بألفاظ خاصة، وحين ردها للمعاني قصد خصوصيات ومعاني إضافية زائدة عن الأصل، وهي ناتجة من تخيير اللفظ والتصرف في النظم، وتعدد السياقات هو الذي أدى إلى تغليب أحدهما مع قصد ارتباطه بالآخر.

(٦) حاصل هذا أن الشيخ لما ردَّ المزية فيما سبق للألفاظ وكان ذلك يوهم أن المراد بها أنفس الألفاظ وحروفها وأصواتها؛ بيّن الشيخ أن المقصود بها ما يدل عليه بالألفاظ، أي المعاني المدلول عليها بألفاظ خاصة لا يدل عليها غيرها، واستدل على هذا بالمعارضة التي لا تكون في أنفس الألفاظ، ولكن =

وبأن لا نصيب للألفاظ من حيث هي ألفاظ فيها بوجه من الوجوه.

[هل يمكن قياس المعارضة والمحاكاة في الأعمال الأدبية على مثلها في الصناعات المادية؟]

واعلم أنك لا تشفى العلة ولا تنتهي إلى ثلج اليقين حتى تتجاوز حد العلم بالشيء مجملًا إلى العلم به مفصلاً، وحتى لا يقنعك إلا النظر في زواياه، والتغلغل في مكانه، وحتى تكون كمن تتبّع الماء حتى عرف منبعه، وانتهى في البحث عن جوهر العود الذي يُصنّع فيه إلى أن يعرف منبته، ومجرى عروق الشجر الذي هو منه^(١). وإنا لنراهم يقيسون الكلام في معنى المعارضة على الأعمال الصناعية كنسج الديباج وصوغ الشنف^(٢) والسوار وأنواع ما يصاغ، وكل ما هو صنعة وعمل يد بعد أن يبلغ مبلغًا يقع التفاضل فيه، ثم يعظم حتى يزيد

= تكون في خصوصيات معنوية زائدة عن الأصل، ومدلول عليها بألفاظ متخيّرة ونظم خاص حتى يكون النص المعارض أبلغ من النص المعارض، مثال هذا قول البوصيري:
يا لائمى في الهوى العذري معذرة
يعارض قول ابن الفارض:

يا لائمى لا منى في حبه سَفَهَا
كفّ الملام، فلو أُحييت لم تَلَم

فأصل المعنى واحد لكن تميز البوصيري بميزات وخصوصيات دلّت عليها فروق تعبيرية ومعاني إضافية مستمدة من نظم خاص، ذلك أن معنى ابن الفارض تسوده روح التحدي والزجر ورفض اللوم، لكن معنى البوصيري الذي يعارض تسوده روح الاستعطاف والاعتذار وطلب الإنصاف، وقد تَخَيَّرَ ألفاظًا تدل على هذا ونظمه يؤكده ابتداء من وصف الهوى بالعذري، إشارة إلى أنه أولى بالإعذار وترك اللوم لأنه عفيف، وجوار «معذرة للعذري» مع ما بينهما من شبه التجانس يوقع في النفس أن الأول يستلزم الثاني أي أن كون الهوى عذريًا يستلزم المعذرة، فضلاً عن التودد في «مني إليك»، والتمني المهذب في «لو أنصفت لم تلم» لأن كونه بـ«لو» خاصة يُعرّض بعدم انصافه، وأنه لا فائدة من ذلك الإنصاف، وهكذا يتميز النص المعارض بميزات معنوية ناشئة عن تَخَيَّرِ الألفاظ والنظم.

(١) قد يعني هذا جذور الأفكار النقدية والبلاغية عند العلماء، وقد يعني جذور الأفكار والمصطلحات النقدية والبلاغية في الصناعات والأشياء المادية، وسياق كلام الشيخ يدل على الثاني؛ لأن العودة إلى الأصل الحسي للموازنات والمعارضات يزيدنا وعيًا وبصيرةً بها، كما لو نظرنا مثلاً للموازنة بين نسج ثياب وثياب والمفاضلة بين صياغة سوار وسوار، وملاحظة أن بعضها يتفوق على بعض في الصنعة ويعظم إلى الدرجة التي يعجز عنها أكثرهم.

ويقاس على هذا فنون الكلام التي تتفاوت حتى يتفوق بعضها ويترقّى إلى الدرجة التي تنقطع عندها الأطماع كما في إعجاز القرآن، وهذا قياس ظاهر، لكن الشيخ كعاداته في تعمق الأشياء وعدم تسليمه بالأفكار الجاهزة يرى أن ها هنا فرقاً يجب التنبه إليه، تابع الفقرة التالية من قوله: «فإن فيه أمراً...».

(٢) الشنفُ: القُرط، وجمعه: شنوف وأشناف.

فيه الصانع زيادة يكون له بها صيِّتٌ، ويدخل في حدٍّ ما يعجز عنه الأكثرون.

وهذا القياس وإن كان قياساً ظاهراً معلوماً، وكالشيء المركوز في الطباع حتى ترى العامة فيه كالحاصة، فإن فيه أمراً يجب العلم به، وهو أنه يُتصوَّر أن يبدأ هذا فيعمل ديباجاً ويُبدع في نقشه وتصويره، فيجيء آخر ويعمل ديباجاً آخر مثله في نقشه وهيئته وجملة صفته حتى لا يفصل الرائي بينهما، ولا يقع لمن لم يعرف القصة ولم يُخَبَّر الحال إلا أنها صنعة رجل واحد كالسَّوار يصوغه هذا، ويجيء ذاك فيعمل سواراً مثله ويؤدي صفته كما هي حتى لا يغادر منها شيئاً البتة^(١).

وليس يُتصوَّر مثل ذلك في الكلام؛ لأنه لا سبيل إلى أن تحيى إلى معنى بيت من الشعر أو فصل من النثر فتؤديه بعينه وعلى خاصيته وصفته بعبارة أخرى حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك لا يخالفه في صفة ولا وجه ولا أمر من الأمور. ولا يغرنك قول الناس: «قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأداه على وجهه»، فإنه تسامح منهم، والمراد أنه أدى الغرض^(٢)، فأما أن يؤدي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأول حتى لا تعقل ها هنا إلا ما عقلته هناك، وحتى يكون حالهما في نفسك حال الصورتين المشتبهتين في عينك كالسوارين والشَّنْفَيْن ففي غاية الإحالة، وظن يُفضي بصاحبه إلى جهالة عظيمة، وهي أن تكون الألفاظ مختلفة المعاني إذا فُرِّقت^(٣)، ومُتَّفَقَتها إذا جُمِعت وأُلف منها كلام^(٤). وذلك أن ليس كلامنا فيما يفهم من لفظتين مفردتين نحو «قعد» و«جلس»، ولكن فيما فهم من مجموع كلام ومجموع كلام آخر، نحو أن تنظر في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وقول الناس: «قتل البعض إحياء للجميع»^(٥)، فإنه وإن كان قد جرت عادة

(١) حاصله: أنه يمكن في الصناعات المادية محاكاة الصنعة للصنعة حتى تماثل الثانية الأولى مماثلة تامة،

وكأنها معاً صنعة رجل واحد، فهل يمكن هذا في صنعة الكلام؟

(٢) أي: الغرض العام الذي يمكن أن تشترك في أدائه عبارتان، ثم تذهب كل منهما بفروق خاصة ناتجة عن اختلاف التعبير.

(٣) مثل: قعد وجلس، والدار والبيت.

(٤) مثل: «قعد على في الدار»، و«جلس في البيت».

(٥) «وردت في النكت للرماني: «القتل أنفى للقتل»، والظاهر أن الشيخ راجع موازنة الرماني ولم يبد فيها هنا رأياً، ولكنه يوظف مبدأ الموازنة بين جملة وجملة في سياق يخدم فكرته، وهي استحالة اتفاق جملتين تؤديان غرضاً واحداً.

الناس بأن يقولوا في مثل هذا: «إنهما عبارتان مُعَبَّرٌهما واحد»، فليس هذا القول قولاً يمكن الأخذ بظاهره، أو يقع لعقل شك أن ليس المفهوم من أحد الكلامين المفهوم من الآخر^(١).

فصل

[الكلام بحسب الوصول للغرض على ضربين]^(٢)

الكلام على ضربين: ضربٌ أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تُخبر عن زيد مثلاً بالخروج على الحقيقة، فقلت: «خرج زيد»، وبالاتفاق عن عمرو فقلت: «عمرو منطلق»، وعلى هذا القياس.

وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل، وقد مضت الأمثلة فيها مشروحة مستقصاة أو لا ترى أنك إذا قلت: «هو كثير رماد القدر» أو قلت: «طويل النجاد» أو قلت في المرأة: «نؤوم الضحى»، فإنك في جميع ذلك لا تُفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً هو غرضك كمعرفتك من «كثير رماد القدر» أنه مضياف، ومن «طويل النجاد» أنه طويل القامة، ومن «نؤوم الضحى» في المرأة أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها.

(١) حاصل هذا أنك قد تجد في الصناعات المادية كالذهب والفضة أن الصنعة تماثل الصنعة تماماً لكن ذلك ليس على وجهه في الكلام، فكل معنى تناوله اثنان لا مفر تجد بينهما فرقاً، وهنا تظهر الفروق المميزة بين كلام وكلام، وحتى يصل الترقى إلى الإعجاز، وهذا ما كان الشيخ يهدف إليه، ومن الواضح أن صياغة الفكر النقدي عند عبد القاهر كانت توائم البحث في الإعجاز، وإن شئت فقل: إن صياغة الفكر النقدي عند الشيخ تأثر بفكرة الإعجاز.

(٢) انتقل الشيخ من الحديث فيما سبق عن الفروق المعنوية الناتجة عن اختلاف التعبير عن المعنى الواحد إلى نحو من هذا في الحقيقة والاستعارة والتمثيل والكناية، فيجمع بين الفصلين تفاوت التعبير عن المعنى الواحد، وما يترتب عليه من فروق دلالية، سوى أن مدخلها هنا لتلك الفكرة كان بواسطة البحث عن كيفية الوصول للغرض واختلاف ذلك من الحقيقة إلى غيرها كالاستعارة والتمثيل والكناية، فالحقيقة تصل إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده على معناه المباشر «الموضوع له في اللغة»، مثل: «خرج زيد»، لكن ما سواها كالاستعارة والكناية يدل اللفظ على معناه المباشر الظاهر، ثم تجد لهذا المعنى دلالة ثانية يكمن فيها الغرض.

وكذا إذا قال: «رأيت أسداً» وذلك الحال على أنه لم يُرد السبع علمت أنه أراد التشبيه إلا أنه بالغ فجعل الذي رآه بحيث لا يتميز عن الأسد، وكذلك تعلم من قوله: «بلغني أنك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى» أنه أراد التردد في أمر البيعة واختلاف العزم في الفعل وتركه^(١) على ما مضى الشرح فيه.

[المعنى ومعنى المعنى]

وإذ قد عرفت هذه الجملة، فها هنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفيضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر كالذي فسّرت لك.

وإذ قد عرفت ذلك^(٢)، فإذا رأيتهم يجعلون الألفاظ زينة للمعاني وحلية عليها، أو يجعلون المعاني كالجوارى والألفاظ كالمعارض لها، وكالوشى المحبّر واللباس الفاخر والكسوة الرائقة إلى أشباه ذلك مما يفخمون به أمر اللفظ، ويجعلون المعنى ينبل به ويشرف، فاعلم أنهم يصفون كلاماً قد أعطاك المتكلم أغراضه فيه من طريق معنى المعنى، فكُنَّي وعَرَّض ومثَّل واستعار^(٣)، ثم أحسن في ذلك كله وأصاب، ووضع كل شيء منه في موضعه، وأصاب به

(١) هذه هي الدلالة الثانية، وهي الغرض المقصود من هذا الشاهد، وقد تجاوز الشيخ المعنى الأول المباشر الذي كان واسطة لتلك الدلالة الثانية، وذلك لأنه ظاهر من مجرد ذكر الشاهد وغير مراد، فكان ما يعنيه هو النص على الدلالة الثانية المقصودة كالتردد في أمر البيعة المفهوم من «أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى».

كما يفهم من كلام الشيخ أنه ليست هناك قاعدة للوصول من المعنى الأول المباشر إلى المعنى الثاني المقصود سوى استنتاج العقل، وراجع قوله: «يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى معنى ثانياً هو غرضك».

(٢) يشير الشيخ إلى ما سبق وأنه أساس لا بدّ من فهمه واستحضاره لبناء ما يأتي عليه، وقد سبق حديثه عن كيفية فهم الغرض من الكلام، وأنه قد يفهم الغرض من اللفظ وحده أي: من معناه الأول المباشر، وقد يفهم من دلالة المعنى الأول على معنى ثانٍ يكمن الغرض فيه.

(٣) يعني أن الأوصاف التي أطلقت في الوسط النقدي وقصد بها اللفظ، كقولهم: «معرض حسن، ووشى محبّر، ولباس فاخر، وكسوة رائقة» هي أوصاف مستعارة من صور اللباس المستحسن، وعندما يوصف بها كلام فالمقصود فخامة لفظه وشرف معناه، وأن المتكلم قد أعطى غرضه من معنى المعنى، وهذا يعني غلبة إطلاق هذه الأوصاف على نحو الاستعارة والتمثيل والكناية؛ لأن الغرض منها لا يكون من ظاهر اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه اللغوي الذي يدل على معنى ثانٍ هو الغرض، أو بتعبير آخر: لا تقف على الغرض من المعنى الأول، ولكن من معنى المعنى.

شاكلته^(١)، وعمد فيما كنى به وشبه ومثل لما حَسُنَ مأخُذُه ودَقَّ مسلكه، وَلَطُفَتْ إشارته، وأنَّ المَعْرِضَ وما في معناه ليس هو اللفظ المنطوق به^(٢)، ولكن معنى اللفظ الذي دَلَّتْ به على المعنى الثاني كمعنى قوله:

.....فإني جبان الكلب مهزول الفصيل^(٣)

الذي هو دليل على أنه مضياف، فالمعاني الأول المفهومة من أنفس الألفاظ هي المعارض والوشي والحلي وأشباه ذلك، والمعاني الثواني التي يُومأ إليها بتلك المعاني هي التي تكسي تلك المعارض، وتزين بذلك الوشي والحلي.

وكذلك إذا جعلوا المعنى يتصور من أجل اللفظ^(٤) بصورة ويبدو في هيئة، ويتشكل بشكل يرجع المعنى في ذلك كله إلى الدلالات المعنوية^(٥)، ولا يصلح شيء منه حيث الكلام على ظاهره، وحيث لا يكون كناية ولا تمثيل ولا استعارة، ولا استعانة في الجملة بمعنى على

(١) بينه الشيخ هنا إلى شيء مهم هو أن هذه الأوصاف كالمعرض والوشي... إلخ، تطلق على صور البيان المناسبة للمعنى، والتي تصيب موضعها ويدق مسلكها أي: تغمض طريقتهَا غموضًا أخاذًا مثيرًا.
(٢) أي: ليس المقصود أصوات اللفظ وحروفه.
(٣) صدره: «وما يك في من عيب فإني».

والبيت من المدح بما يشبه الذم؛ لأن صدر البيت يُشعر بأن ما يليه شيء مذموم لكنه خالف المتوقع فأتى بصفة مدح في عجزه «جبان الكلب مهزول الفصيل»، وهما كنياتان عن صفة الكرم، أما الكناية الأولى، فإن جبن الكلب يستلزم تعوّده دخول الناس وخروجهم، وهذا يدل على أن بيت الممدوح مفتوح دائميًا لكل صاحب حاجة، وأما الثانية فإن هزال الفصيل «ولد الناقة» يعني عدم وجود ما يغذيه لنحر أمه للضيوف، وهذا يستلزم الكرم، فكل منهما كناية متعددة الوسائط عن صفة واحدة.
وقد استشهد به الشيخ على المعنى الأول المفهوم من لفظ الكناية فهو المعرض الذي يومئ للمعنى الثاني وهو الكرم، أي أن المعنى الثاني قد كُسي بذلك المعرض وزُيِّن به، وحاصله: أن المعارض هي المعاني الأولى التي تشير وتومئ للمعاني الثواني.

(٤) «من أجل اللفظ» كلمة غير مفهومة؛ لأن المعنى يتصور بواسطة اللفظ لا من أجله.
(٥) هذا تأكيد للفكرة السابقة التي تتلخص في أن كل صورة يأتي الكلام عليها من تشبيه أو استعارة أو كناية... إلخ.. هي من أجل مزية أو ما سماه بالدلالة المعنوية، ولينقل من المعنى الأول إلى المعنى الثاني، وهذا يتضح من قول الشيخ في هامش له نقله محمود شاكر في تعليقه على «دلائل الإعجاز»، وحاصله: أن المعرض والوشي والحلي يظل كذلك ما بقيت دلالاته على المعنى الثاني، فإذا نُزعت منها تلك المعاني لم تكن شيئًا ولا حليًا، فلو قلت فصلان فلان هزلي وأنت لا تكني بذلك عن نحره أمهاتها للضيافة أي: لم تقصد معنى المعنى -لم تكن شيئًا ولا حليًا، وكذلك لو نزعْتَ معنى المعنى من قوله: «ولا أبتاع إلا قربة الأجل» كانت لا تعدو صفة قَصَاب -جزار- ولم تكن من الحسن في شيء.

معنى^(١)، وتكون الدلالة على الغرض من مجرد اللفظ، فلو أن قائلًا قال: «رأيت الأسد»، وقال آخر: «لقيت الليث»، لم يجوز أن يقال في الثاني أنه صَوَّرَ المعنى في غير صورته الأولى، ولا أن يقال أبرزه في معرض سوى معرضه، ولا شيئًا من هذا الجنس.

وجملة الأمر أن صور المعاني لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ حتى يكون هناك اتساع ومجاز، وحتى لا يُراد من الألفاظ ظواهر ما وضعت له في اللغة، ولكن يشار بمعانيها إلى معانٍ أخرى.

واعلم أن هذا كذلك^(٢) ما دام النظم واحدًا، فأما إذا تغير النظم، فلا بد حينئذٍ من أن يتغير المعنى على ما مضى من البيان في مسائل التقديم والتأخير، وعلى ما رأيت في المسألة التي مضت الآن، أعني قولك: «إن زيدًا كالأسد»، و«كأن زيدًا الأسد» ذاك لأنه لم يتغير من اللفظ شيء، وإنما تغير النظم فقط^(٣)، وأما فتحك «إن» عند تقديم «الكاف» وكانت مكسورة، فلا اعتداد بها؛ لأن معنى الكسر باقٍ بحاله.

[نسبة القدماء المحاسن للفظ وتوجيه عبد القاهر]

واعلم أن السبب في أن أحوالوا في أشباه هذه المحاسن التي ذكرتها لك على اللفظ أنها ليست بأنفس المعاني، بل هي زيادات فيها وخصائص^(٤). ألا ترى أن ليست المزية التي تجدها لقولك: «كأن زيدًا الأسد» على قولك: «زيدٌ كالأسد» لشيء خارج عن التشبيه الذي هو

(١) أي: طالما بقي معنى الكلام على ظاهره ولم ينتقل من المعنى الأول إلى معنى ثانٍ؛ حيث لا توجد كناية ولا استعارة... إلخ، فحينئذٍ لا نقول: إن الكلام يتصور بصورة ما للدلالة معنوية، وحاصل كلام الشيخ: أن تغيير صور المعاني يكون من أجل معانٍ ثوان، وأن المعاني لا تتغير من صورة إلى صورة حتى يكون هناك اتساع ومجاز، وحتى تشير معاني تلك الصور إلى معانٍ أخرى.

(٢) «هذا كذلك» أي: بقاء الألفاظ على ظواهر معانيها الأول.

(٣) هذا كلام دقيق يدل مع ما سبق على أن المزايا والخصوصيات والدلالات المعنوية تنتج من جهتين: الأولى: تغيير المعنى من صورة لفظية إلى صورة لفظية كالانتقال من «محمد شجاع» إلى «رأيت أسدًا يخوض المعركة»، والانتقال من «محمد كريم» إلى «جبان الكلب مهزول الفصيل».

الثانية: تغيير الكلام من نظم إلى نظم كالتغيير من «إن زيدًا كالأسد» إلى «كأن زيدًا أسد»؛ لأن اللفظ لم يتغير منه شيء، ولكن تغير النظم، وهنا لفظة هي أنه ليس كل تغيير في التشبيه يكون قاصرًا على النظم، فنحو: «محمد كالبحر» إذا قلنا فيه: «علم الغيث الندى» كان من التغيير في الصورة اللفظية وفي النظم، وليس في النظم وحده.

(٤) الشيخ هنا يوجه كلام القدماء حين نسبوا المحاسن للفظ، ويعلل هذا بأن ما نسبوا المحاسن إليه ليس هو أصل المعنى «أنفس المعاني»، ولكن زيادة فيه وخصوصية ناتجة من تغيير المعنى من صورة إلى صورة أخرى، ومن شكل إلى شكل آخر.

أصل المعنى، وإنما هو زيادة فيه وفي حكم الخصوصية في الشَّكْلِ^(١) نحو أن يصاغ خاتَمٌ على وجهٍ وآخر على وجهٍ آخر تجمعهما صورة الخاتَمِ، ويفترقان بخاصةٍ وشيءٍ يُعْلَمُ إلا أنه لا يُعْلَمُ منفرداً^(٢).

ولما كان الأمر كذلك لم يُمكنهم أن يُطلقوا اسمَ المعاني على هذه الخصائص؛ إذ كان لا يفترق الحال حينئذٍ^(٣) بين أصل المعنى، وبين ما هو زيادة في المعنى وكيفية له وخصوصية فيه. فلما امتنع ذلك^(٤) توصلوا إلى الدلالة عليها بأن وصفوا اللفظ في ذلك بأوصافٍ يُعْلَمُ أنها لا تكون أوصافاً له من حيث هو لفظٌ، كنحو وصفهم له بأنه لفظٌ شريفٌ، وأنه قد زان المعنى، وأن له ديباجةً، وأن عليه طلاوة، وأن المعنى^(٥) منه في مثل الوشي، وأنه عليه كالحلي، إلى أشباه ذلك مما يعلم ضرورة أنه لا يعني بمثله الصَّوت والحرف^(٦).

ثم إنه لما جرت به العادة واستمر عليه العرف، وصار الناس يقولون اللفظ واللفظ، لَزَّ^(٧) من ذلك بأنفس أقوام بابٌ من الفساد، وخامرهم منه شيء لست أحسن وصفه^(٨).

(١) يعني أن السابقين حين نسبوا المزية للفظ قصدوا خصوصية ومزية زائدة على المعنى الأصلي، وإنما نسبوها للفظ؛ لأنها ناتجة عن تغيير في اللفظ أو الشكل والنظم كالخصوصية الناتجة عن تغيير «زيد كالأسد» إلى «كأن زيدا الأسد»، وكالخصوصية الناتجة عن زيادة صنعة خاتم عن صنعة خاتم آخر مع أن الصورة العامة للخاتم تجمعها.

(٢) أي أن هذه الخصوصية لا تعرف من النظر إلى الخاتم المتميز وحده، ولكن بالمقارنة بينه وبين الخاتم الآخر، وعبد القاهر كان يشير من طرف خفي إلى ما كان يتهميه العلماء، وهو أن نواحي الإعجاز والتفرد في أسلوب القرآن لا تُعلم بالنظر إلى القرآن وحده، ولكن تُعلم بالنظر إليه مع غيره من كلام العرب الفصيح ولنسم هذا مقارنة أو موازنة أو مفاضلة... إلخ.

(٣) «حينئذٍ» أي: في ذلك الوقت عند السابقين؛ إذ لم يكن قد تبلور عندهم الفرق بين أصل المعنى وبين ما هو زيادة فيه وخصوصية ناتجة عن التعبير عن المعنى بشكل آخر.

(٤) «ذلك» أي: التفريق بين أصل المعنى وبين ما هو زيادة فيه وخصوصية.

(٥) المقصود: المعنى الأول الموضوع للفظ في اللغة، وقد سبق أن نبّه الشيخ إلى أن المعرض والوشي ونحوهما هي المعاني الأول المفهومة من متن اللفظ.

(٦) وإنما يُعني به المعنى الأول الذي يدل على معنى ثانٍ يتعلق به خصوصية.

(٧) يقال: لَزَّه يُلزّه لَزًّا: شده وألصقه وقرنه به، وأصله من لزاز البيت أي: خشبته التي يُلزّ بها لإحكام غلقه، وقد استعاره للفهم الخاطيء الذي التصق بالنفوس وهو نسبة المحاسن للألفاظ، ولم يكن في البداية مقصوداً، ولكنه ترسخ بسبب تكراره.

(٨) يعني بذلك شيئاً سيئاً لا يحسن الشيخ وصفه، أو قد بلغ من السوء حداً لا يمكن الشيخ وصفه، وربما كان يقصد ما قر في نفوس هؤلاء من نسبة الفصاحة للألفاظ ثم ردّ الإعجاز للفصاحة، حتى صار الإعجاز يتعلق عندهم بالألفاظ.

فصل

[استعمال اللفظ والمراد به دلالة المعنى على المعنى]

ومن الصفات التي تجدهم يُجرونها على اللفظ، ثم لا تعترضك شبهة ولا يكون منك توقُّف في أنها ليست له، ولكن لمعناه قولهم: «لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه، ولا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى قلبك»، وقولهم: «يدخل في الأذن بلا إذن»^(١)، فهذا مما لا يشك العاقل في أنه يرجع إلى دلالة المعنى على المعنى، وأنه لا يُتصوَّر أن يراد به دلالة اللفظ على معناه الذي وُضِعَ له في اللغة^(٢).

ذاك أنه لا يخلو السامع من أن يكون عالماً باللغة وبمعاني الألفاظ التي يسمعها أو يكون جاهلاً بذلك، فإن كان عالماً لم يُتصوَّر أن يتفاوت حال الألفاظ معه، فيكون معنى لفظ أسرع إلى قلبه من معنى لفظ آخر^(٣)، وإن كان جاهلاً كان ذلك في وصفه أبعد.

وجملة الأمر أنه إنما يُتصوَّر أن يكون^(٤) لمعنى أسرع فهماً منه لمعنى آخر، إذا كان ذلك مما يُدرك بالفكر، وإذا كان مما يتجدد له العلم به عند سمعه للكلام، وذلك محال في دلالات

(١) تقديره: يدخل اللفظ الأذن بلا إذن.

(٢) هذا جارٍ وفق اتجاه الشيخ فيما سبق إلى أن ليس المقصود باللفظ أصواته وحروفه، ولكن معناه الذي يفهم منه بمجرد النطق به.

على أن الشيخ فسر اللفظ فيما سبق بخصوصية في الدلالة زائدة عن المعنى الأصلي، وذلك في سياق خاص هو الرد على من رد المزية في «كأن محمداً أسد» بدل «محمد كالأسد» إلى اللفظ، فيصحح هذا بأن المزية ترجع إلى خصوصية زائدة عن أصل المعنى، وهي ناتجة عن تغيير الشكل، لكن الشيخ في هذه الفقرة يفسر اللفظ تفسيراً آخر هو دلالة المعنى على المعنى، أي: دلالة المعنى الأول على المعنى الثاني، وإن شئت فقل: إنه يفسر اللفظ بالمعنى الأول الذي يدل على معنى ثانٍ.

وحاصل هذا أن تلك المقولة التي وردت عن الجاحظ والرماني وأبي هلال «لا يستحق الكلام اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه... إلخ» لا تطلق إلا عند وجود معنى المعنى، كما في التشبيه والاستعارة والتمثيل والكناية.

(٣) يؤكد الشيخ على أن ليس المقصود بالمعنى في قولهم: «حتى يسابق معناه لفظه... إلخ».

المعنى اللغوي للكلمة المفردة، ورأيه في ذلك معروف، فمثلاً دلالة كلمة الليث على الحيوان المفترس ليست بأولى من دلالة كلمة السبع، وليست إحداها بأسرع إلى القلب من الأخرى، وعلى هذا فالمقصود بالمعنى في تلك العبارة: المعنى الثاني الذي يدل عليه المعنى اللغوي.

(٤) أي: المستمع.

الألفاظ اللغوية؛ لأن طريق معرفتها التوقيف والتقدم بالتعريف^(١).

[معنى قولهم: «لا يستحق الكلام اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه... إلخ»]

وإذا كان ذلك كذلك، عُلِمَ ضرورة أن مَصْرَف ذلك إلى دلالات المعاني على المعاني، وأنهم أرادوا أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذي تجعله دليلاً على المعنى الثاني ووسيطاً بينك وبينه متمكناً في دلالاته، مستقلاً بوساطته، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة، ويشير لك إليه أبين إشارة، حتى يُخِيل إليك أنك فهمته من حاق اللفظ^(٢)، وذلك لقلّة الكلفة فيه عليك، وسرعة وصوله إليك، فكان من الكناية مثل قوله:

لا أمتعُ العُودَ بالفِصال ولا أبتاعُ إلا قريبةً الأجل^(٣)

ومن الاستعارة مثل قوله:

وصدرٍ أراح الليلَ عازبَ همهِ تضاعف فيه الحزنُ من كلِّ جانب^(٤)

(١) هذا دليل ثانٍ على أن ليس المقصود بالمعنى في تلك العبارة المعنى اللغوي؛ لأنه ليس مما يدرك بالتفكير ولا يتحدد له علم عند سماعه، ولكن يترجم معناه في الذهن بمجرد سماعه لعلم الناس بمعاني المفردات اللغوية بالتوفيق أي: العلم الضروري المتواتر، ولكن المقصود هو معنى المعنى الذي يستنبط من الاستعارة والكناية بالفكر.

(٢) يكشف الشيخ عن مراد السابقين من قولهم: «لا يستحق الكلام اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه... إلخ»، فقد أرادوا أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول متمكناً في دلالاته على المعنى الثاني، وأبين ما يكون إشارة إليه، حتى يُخِيل لمن يستمع أن المعنى المراد مفهوم من نفس اللفظ، وهو تفسير يحسن الظن بالقدماء، ويوجه كلامهم توجيهاً مناسباً يتفق مع وجهته.

(٣) البيت لإبراهيم بن هرمة، والعُود: جمع عائذ، وهي الناقة الحديثة التناج، والفصال: جمع فصيل، وهو ولد الناقة ويجمع على فصالان أيضاً. ومن المفهوم أن الناقة تجد متعة في حاجة فصيلها إليها وهو يتبعها ويرضعها، ففي قوله: «لا أمتع العود بالفصيل» كناية عن نحرها للضيوف، وهذا كناية عن الجود، ثم إنه لا يشتري من النياق إلا قريبة الأجل، وهذا كناية عن استمرار الذبح لإطعام الضيوف.

وقد استشهد الشيخ به للكناية التي تشف عما وراءها بوضوح، فما أن تسمع البيت حتى تدرك دون كلفة أن المقصود هو الفخر بالكرم، ذلك لأن المعنى الأول للفظ الكناية يسفر عن المعنى الثاني المقصود أحسن سفارة، ويشير إليه أبين إشارة حتى يُخِيل أن ذلك المعنى المراد مفهوم من نفس اللفظ وحاقه.

(٤) البيت للنابغة ومعناه: رب صدر - هو صدري - صار مأوى للهموم حين أرخى الليل سدوله، ولما كان ذلك في الليل خاصة، جعل الليل هو الذي أفسح للهموم وأعادها بعد تفرق وابتعاد، وذلك في صورة استعارية مركبة يشبه الشاعر حاله مع الهموم، وكأنها إبل سائمة تتفرق بالنهار، فإذا ما حل الظلام أعادها الليل لتربض في صدره، ثم طوى ذكر الصورة المشبه بها وأبقى ما يدل عليها من اللوازم الموجودة على سبيل الاستعارة المكنية التمثيلية، وقد استشهد الشيخ بها للاستعارة كلون من =

ومن التمثيل مثل قوله:

لا أذود الطير عن شجرٍ قد بلوتُ المرّ من ثمره^(١)

وإن أردت أن تعرف ما حاله بالصد من هذا، فكان منقوص القوة في تأدية ما أريد منه؛ لأنه يعترضه ما يمنعه أن يقضي حق السّفارة فيما بينك وبين معنك، ويوضح تمام الإيضاح عن مغزائك، فانظر إلى قول العباس بن الأحنف:

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناى الدموع لتجمدا^(٢)

بدأ فدلّ بسكب الدموع على ما يوجبه الفراق من الحزن والكمد فأحسن وأصاب؛ لأن من شأن البكاء أبداً أن يكون أمانة للحزن، وأن يُجعل دلالة عليه وكناية عنه؛ كقولهم: «أبكاني وأضحكني» على معنى: «سأني وسرني»، وكما قال:

أبكاني الدهر وياربما أضحكني الدهر بما يُرضى^(٣)

ثم ساق هذا القياس إلى نقيضه، فالتمس أن يدل على ما يوجبه دوام التلاقي من السرور بقول: «لتجمدا»، وظنّ أن الجمود يبلغ له في إفادة المسرة والسلامة من الحزن ما بلغ سكب الدمع في الدلالة على الكآبة والوقوع في الحزن، ونظر إلى أن الجمود خلو العين من البكاء وانتفاء الدموع عنها، وأنه إذا قال: «لتجمدا» فكأنه قال: «أحزن اليوم لثلاث غداً، وتبكي

= الألوان التي يفهم الغرض من معنى المعنى الذي يفهم بسهولة من المعنى الأول لتلك الصورة حتى يظن أو يخيل أن الغرض مفهوم من اللفظ، وهو في الواقع مفهوم من دلالة تلك الصورة على معنى ثانٍ. (١) يمثل بهذا البيت لمحبة له أذاقته مرارة الغدر والخيانة مع صديق له رأى الشاعر ألا يخبره ولا يحذره حتى يذوق ما ذاقه الشاعر، والتركيب استعارة تمثيلية تعتمد في بعضه أجزائها على الاستعارة المفردة كاستعارة الطير لصديقه والشجر لمحبوته الخائنة، والمقصود من هذا التمثيل لم يستخلص من ظاهر اللفظ، ولكن يفهم من دلالته على معنى يدل على معنى ثانٍ مفهوم من سياق الكلام وملايسات التجربة.

(٢) يطلب الشاعر الشيء بضده، فيتحمّل بعد الدار لما يؤدي إليه من الاشتياق والقرب ويجزن بعض الوقت لينال فيها بعد السرور عند اللقاء، وإذا كان قد أصاب حين كنى عن الحزن بسكب الدموع، فقد خانه التوفيق حين كنى عن السرور بجمود عينه؛ لأن العرف جارٍ على استعمال الجمود في بخل العين بالدموع في وقت الحاجة للبكاء، فهو على عكس ما اشترطوا من أن يسابق معناه لفظه؛ لأن لفظ الجمود هنا يصل للسمع، ومعناه جائر في الوصول، لعدم استعماله فيما ينبغي، أو لأنه عاجز عن أداء المقصود.

(٣) هذا البيت ورد عرضاً للاستشهاد به على أن العادة اللغوية جرت على استعمال البكاء والضحك للدلالة على الحزن والسرور.

عيناى جهدهما لئلا تبكيا أبداً»، وغلط فيها ظنّ، وذاك أن الجمود هو أن لا تبكي العين مع أن الحال حال بكاء، ومع أن العين يُراد منها أن تبكي، ويُستَرَابُ في أن لا تبكي^(١)، ولذلك لا ترى أحداً يذكر عينه بالجمود إلا وهو يشكوها ويذمها وينسبها إلى البخل، ويعد امتناعها من البكاء تركاً لمعونة صاحبها على ما به من الهم، ألا ترى إلى قوله:

ألا إن عيناً لم تجد يوم واسطٍ عليك بجاري دمعها لجمود^(٢)

فأتى بالجمود تأكيداً لنفي الجود^(٣)، ومحال أن يجعلها لا تجود بالبكاء، وليس هناك التماس بكاء؛ لأن الجود والبخل يقتضيان مطلوباً يُبْذَل أو يمنع، ولو كان الجمود يصلح لأن يراد به السلامة من البكاء، ويصح أن يُدَلَّ به على أن الحال حال مسرة وحبور^(٤) لجاز أن يُدعى به للرجل فيقال: «لا زالت عينك جامدة»، كما يقال: «لا أبكي الله عينك»، وذلك مما لا يشك في بطلانه^(٥).

وعلى ذلك قول أهل اللغة: «عين جمود: لا ماء فيها، وسنة جماد: لا مطر فيها، وناقة جماد: لا لبن فيها»، وكما لا تجعل السنة والناقة جماداً إلا على معنى أن السنة بخيلة بالقطر، والناقة لا تسخو بالدرّ، كذلك حكم العين لا تُجْعَل جموداً إلا وهناك ما يقتضي إرادة البكاء منها، وما يجعلها إذا بكت مُحسنة موصوفة بأن قد جادت وسخت، وإذا لم تبك مسيئة موصوفة بأن قد ضنّت وبخلت.

(١) هذه هي العلة في سوء استخدام كلمة «لتجمدا» في الدلالة على السرور، وتتلخص في أن الجمود يستعمل في بخل العين بالدموع في لحظات الحزن وفي وقت الحاجة للبكاء كما قالت الخنساء: «أَعْيَنِي جوداً ولا تجمدا» ويستراب: من الريبة والشك في بكاء العين بسبب جهودها.

(٢) البيت لأبي عطاء السندي يرثي فيه ابن هبيرة الذي قتله المنصور بـ«واسط» بعد أن أمّنه، [تعليق محمود شاكر على «دلائل الإعجاز»، ص (٢٦٩)، عن شرح الحماسة للتبريزي (٢/ ٥١)]، وقد استشهد الشيخ به للدلالة على الاستعمال الصحيح لجمود العين، وهو امتناعها عن الدموع في وقت الحاجة للبكاء، فهذا هو الاستعمال المألوف المطرد بخلاف ما جاء عليه استعمال ابن الأحنف للجمود بمعنى السرور، فإنه استعمال فيما لم تجر به عادة لغوية.

(٣) يقصد جود العين بالبكاء.

(٤) كما أراده ابن الأحنف في بيته: «سأطلب بعد الدار عنكم...».

(٥) يعني لو جاز استعمال الجمود في معنى السرور لجاز أن يجري قولنا في الدعاء مثلاً: «لا زلت عينك جامدة» مجرى «لا أبكى الله عينك»، وهذا لا يجوز، وكان حسب الشيخ ما ذكره في الاستدلال على إساءة ابن الأحنف، لكنه زاد.

فإن قيل: إنه أراد أن يقول: إني اليوم أتعرج غصص الفراق، وأحمل نفسي على مرّه، وأحتمل ما يؤديني إليه من حزن يُفيض الدموع من عيني ويسكبها لكي أتسبب بذلك إلى وصل يدوم ومسرة تتصل حتى لا أعرف بعد ذلك الحزن أصلاً، ولا تعرف عيني البكاء، وتصير في أن لا ترى باكية أبداً كالجمود^(١) التي لا يكون لها دمع، فإن ذلك لا يستقيم ولا يستتب؛ لأنه يوقعه في التناقض، ويجعله كأنه قال: أحتمل البكاء لهذا الفراق عاجلاً؛ لأصير في الآجل بدوام الوصل واتصال السرور في صورة من يريد من عينه أن تبكي، ثم لا تبكي؛ لأنها خلقت جامدة لا ماء فيها، وذلك من التهافت والاضطراب بحيث لا تنجح الحيلة فيه.

وجملة الأمر أنا لا نعلم أحداً جعل جمود العين دليل سرور وأمانة غبطة، وكناية عن أن الحال حال فرح^(٢). فهذا مثال فيما هو بالضد مما شرطوا من أن لا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى قلبك؛ لأنك ترى اللفظ يصل إلى سمعك، وتحتاج إلى أن تُحِبَّ وتوضع^(٣) في طلب المعنى.

[النظم ودوره في وصول المعنى إلى القلب تلو وصول اللفظ إلى السمع]

ويجري لك هذا الشرح والتفسير في النظم كما جرى في اللفظ؛ لأنه إذا كان النظم سويّاً والتأليف مستقيماً كان وصول المعنى إلى قلبك تلو وصول اللفظ إلى سمعك، وإذا كان على خلاف ما ينبغي وصل اللفظ إلى السمع، وبقيت في المعنى تطلبه وتتعب فيه، وإذا أفرط الأمر في ذلك صار إلى التعقيد^(٤) الذي قالوا:

(١) أي: كالعين الجمود التي لا تدمع، ويعني بهذا أن يكون استعمال الفعل «تجمد» على سبيل الاستعارة التصريحية التي يشبه فيها العين التي لا تعرف البكاء لاستمرار سرورها بالعين الجمود التي لا تدمع، حذف المشبه واستعار اللفظ الدال على المشبه به، وهذا الكلام افتراض أورده الشيخ على لسان من يدافع عن الشاعر، ثم يعقب الشيخ عليه بأنه لا يستقيم؛ لأن التحول من سكب الدموع إلى الجمود فيه تناقض من جهة أن العين الجمود هي التي لا ماء فيها أصلاً.

(٢) هذان السطران خلاصة صفحتين كاملتين تعكسان عقلية عبد القاهر وذوقه التحليلي، وكانت فكرته تلتخص في أن من شرط البلاغة أن يسهل الانتقال من المعنى الأول للفظ إلى المعنى الثاني، ولا يتعسر في أداء المقصود، لكنه أطال في تحليل ما يخرج عن شرط البلاغة دون ما سواه، وذلك لخروجه عما يجب، فهو في حاجة إلى بيان وتعليل وتحليل.

(٣) نوعان من الجري يؤديان إلى التعب، ففيها معامثلة في التعب مع اللفظ لاستخلاص المراد دون فائدة.

(٤) سَمَّاه المتأخرون بالتعقيد اللفظي، وهو أن يختل نظم الكلام، ولا يدرى السامع كيف يتوصل منه إلى معناه؛ كقول الفرزدق:

إنه يستهلك المعنى^(١).

[الحديث عن الغموض]

واعلم أن لم تضق العبارة ولم يقصر اللفظ ولم ينغلق الكلام في هذا الباب إلا لأنه قد تناهى في الغموض والخفاء إلى أقصى الغايات^(٢)، وما قولك في شيء^(٣) قد بلغ من أمره أن يُدعى على كبار العلماء أنهم لم يعلموه ولم يفطنوا له؟ فقد ترى أن البحري قال حين سئل عن مسلم وأبي نواس: أيهما أشعر؟ فقال: أبو نواس. فقيل: فإن أبا العباس ثعلبًا لا يوافقك على هذا. فقال: ليس هذا من علم ثعلب وذويه من المتعاطين لعلم الشعر^(٤) دون عمله^(٥)، إنما يعلم ذلك^(٦) من دفع في مسلك طريق الشعر إلى مضايقه، وانتهى إلى ضروراته.

[مثال ثانٍ على الغموض الفني الذي خفي عن العلماء]

= وما مثله في الناس إلا مملكا أبو أمه حي أبوه يقاربه

وكان حقه أن يقول: «وما مثله في الناس حي يقاربه إلا مملك أبو أمه أبوه» هذا كلام الخطيب في «الإيضاح» بتعليق البغية (١٦/١)، وكان حقه أن يسميه بالتعقيد النظمي؛ لأنه راجع إلى النظم، ومن الواضح أن البلاغيين المتأخرين أخذوا ما أخذوه من بلاغة عبد القاهر مع تقسيم وتنظيم ووضع عناوين.

(١) أي: يتعب المستمع فيه ليصل إلى المعنى دون جدوى.

(٢) هذه جملة قصر طويلة من «لم» و«إلا» تتضمن حصر قصور اللفظ وانغلاق الكلام فيما سبق في سبب واحد هو الغموض الذي يبلغ أقصى الغايات.

(٣) يقصد الغموض الذي هو بصدد الحديث عنه، والذي بلغ من أمره أن يُدعى على كبار العلماء مثل «ثعلب» أنهم لم يعلموه، ولكن هذا الغموض غير الذي سبق، فالذي سبق كان ناشئًا من سوء اللفظ والنظم، وخفاء دلالة كل منهما على المعنى المراد، أما الغموض الذي انتقل للحديث عنه والذي خفي على كبار العلماء، فإنه ناشئ من لطف المعاني، وكان عبد القاهر يدرك ما بينهما من بُعد، ولكنه وصل غموضًا بغموض.

(٤) علم الشعر: قواعد نظمه وألفاظه ولغته ونحوه، فذاك مما كان يجيده أبو العباس بن يحيى ثعلب، وله في ذلك كتاب يسمى «قواعد الشعر». فأما ما سئل عنه البحري فيتصل بالموازنة بين الشعراء وهو خاص بالنقد والذوق والمعرفة بطبقات الكلام والقدرة على التمييز.

(٥) يقصد بعمله: إنشاؤه ومعاونة إبداعه.

(٦) يعود اسم الإشارة «ذلك» إلى ما سبق من الموازنة بين شاعر وشاعر، والمقصود حصر هذه المهمة فيمن هم أقدر عليها، وهم الشعراء الذين هم من طبيعتهم ممارسة ضرب من النقد عند الإبداع الشعري.

ثم لم ينفك العالمون به والذين هم من أهله^(١) من دخول الشبهة فيه عليهم، ومن اعتراض السهو والغلط لهم، روي عن الأصمعي أنه قال: كنت أشدو من أبي عمرو بن العلاء وخلف الأحمر، وكان يأتيان بشارًا فيسلمان عليه بغاية الإعظام، ثم يقولان: يا أبا معاذ، ما أحدثت؟ فيخبرهما وينشدهما، ويسألانه ويكتبان عنه متواضعين له حتى يأتي وقت الزوال، ثم ينصرفان، وأتياه يومًا فقالا: ما هذه القصيدة التي أحدثتها في سلم بن قتيبة؟ قال: هي التي بلغتكم. قالوا: بلغنا أنك أكثرت فيها من الغريب. قال: نعم، بلغني أن سلم بن قتيبة يتباصر بالغريب، فأحببت أن أورد عليه ما لا يعرف. قالوا: فأنشدناها يا أبا معاذ. فأنشدتهما: **بكرًا صاحبًا قبل المهجير إن ذاك النجاح في التبكير**

حتى فرغ منها، فقال له خلف: لو قلت يا أبا معاذ مكان «إن ذاك النجاح في التبكير»: «بكرًا فالنجاح في التبكير» كان أحسن. فقال بشار: إنما بنيتها أعرابية وحشية فقلت: إن ذاك النجاح في التبكير، كما يقول الأعراب البدويون، ولو قلت: «بكرًا فالنجاح» كان هذا من كلام المولدين^(٢)، ولا يشبه ذاك الكلام، ولا يدخل في معنى القصيدة^(٣). فقام خلف فقبل بين عينيه^(٤)، فهل كان هذا القول من خلف والنقد على بشار إلا للطف المعنى في ذلك وخفائه؟^(٥)

[ما تميز به «إن» على «الفاء»]

واعلم أن من شأن «إن» إذا جاءت على هذا الوجه أن تُغني غناء الفاء العاطفة مثلاً، وأن

(١) هذه الجملة تدل على استعظام غموض ما غمض على هؤلاء العلماء، وقد دلَّ على هذا أيضًا في الفقرة السابقة في قوله: «كبار العلماء».

(٢) هذا يدل على أن القدماء كانوا يقللون من الاعتماد على حروف العطف استغناء عنها بالصلات والوشائج المعنوية الخفية بين المعاني، والتي يشعر بها مَنْ له بصر بكلام القدماء، بخلاف المولدين الذين قلَّ إحساسهم بهذا واعتمادهم عليه، فليجئوا إلى الأدوات العاطفة.

(٣) يقصد بمعنى القصيدة: بناؤها، ولقد بناها أعرابية وحشية أي: على طريقة الأعراب في الفصاحة وكثرة الاستئناف الذي يتكئ على الحضور النفسي والتجاوب الفكري بين الشاعر ومستمعيه.

(٤) هذا ردُّ فعل عملي يعكس الإحساس النقدي التأثري المبني على إدراك ووعي بالفرق بين طرق بناء الكلام عند العرب الخالص وعند المولدين.

(٥) يقصد لطف المعنى وخفائه على خلف على علمه بالشعر، فذلك هو الذي دفعه لسؤال بشار فيما يشبه النقد.

تفيد من ربط الجملة بما قبلها أمراً عجيباً، فأنت ترى الكلام بها مستأنفاً غير مستأنف^(١)، ومقطوعاً موصولاً معاً. أفلا ترى أنك لو أسقطت «إن» من قوله: «إن ذاك النجاح في التبكير» لم تر الكلام يلتئم، ولرايت الجملة الثانية لا تتصل بالأولى، ولا تكون منها بسبيل حتى تحيىء بالفاء، فتقول: «بكرًا صاحبي قبل الهجير، فذاك النجاح في التبكير^(٢)»، ومثله قول بعض العرب:

فغنَّها وهي لك الفداء إن غنَّاء الإبل الحداء^(٣)

فانظر إلى قوله: «إن غنَّاء الإبل الحداء» وإلى ملاءمته الكلام قبله، وحسن تشبيهه به، وإلى حسن تعطف الكلام الأول عليه^(٤)، ثم انظر إذا تركت «إن» فقلت: «فغنَّها وهي لك الفداء، غنَّاء الإبل الحداء» كيف تكون الصورة؟ وكيف ينبو أحد الكلامين عن الآخر؟ وكيف يشتم هذا ويُعرق ذاك^(٥)؟ حتى لا تجد حيلة في ائتلافهما حتى تحتلب لهما الفاء فتقول: «فغنَّها وهي لك الفداء، فغنَّاء الإبل الحداء» ثم تعلم أن ليست الألفة بينهما من جنس ما كان، وأن قد ذهبت الأنسبة التي كنت تجد، والحسن الذي كنت ترى.

[مثال ثالث لغموض المعاني على بعض العلماء]

وروي عن عنبسة^(٦) أنه قال: قدِم ذو الرمة الكوفة، فوقف ينشد الناس بالكُناسة

- (١) «مستأنفاً غير مستأنف» أي: موصولاً في المعنى بما قبله، وكأنه غير موصول في الظاهر، فهو يقصد بالاستئناف: الاستئناف البلاغي الذي يصل ما بعده بما قبله بصلات معنوية.
- (٢) ومع هذا، فإن «الفاء» لا تفيد ما تفيد «إن» من الربط الوثيق بين المعنيين بواسطة الاستئناف، ولا سيما إذا وقعت بعد الأمر، و«إن» لا تربط بنفسها، ولكنها أمانة على ذلك الاستئناف، وفي نظم الكلام مع أن من الحسن ما لا يوجد مع «الفاء».
- (٣) يطلب الشاعر من صاحبه أن يُنشِط الإبل بالغناء لما أحس بفتورها، والإبل محبة للغناء وتتجاوب معه، وتفدي من يغنيها بالهمة والنشاط، يدل على هذا الجملة الاعتراضية «وهي لك الفداء». ثم إن الأمر بالتغني ربما دفع الصاحب للاستشراف والسؤال عن السبب، فقال كالمجيب: إن غنَّاء الإبل كالحداء، أي: الغناء دافع لها على السير السريع، فما بين الجملتين من ترقب واستشراف وجواب هو ذلك الربط المعنوي القوي الذي يسمى بالاستئناف.
- (٤) تدل كلمة «تشبث» و«تعطف» على قوة التلاحم وشدة الاتصال، كما لو كانت الكلمات كائنات حية متضامنة متماسكة.

- (٥) هذا مثل لشدة التباعد بين المعنيين فيما لو حذف «إن» ويشتم: في الشام، ويُعرق: يكون في العراق.
- (٦) يرجح الأستاذ محمود شاکر أن يكون راوي هذا الكلام هو عبد الصمد بن المعدل عن جده غيلان بن الحكم. والكناسة: محلة بالكوفة كان الناس يجتمعون في سوقها.

قصيدته الحائية التي منها:

هي البرء والأسقام والهم والمنى وموتُ الهوى في القلب مني المبرحُ
وكان الهوى بالنأي يُمَحِّي فيمَحِّي وحبُّك عندي يستجدُّ ويَربحُ
إذا غيَّر النأيُ المحبين لم يكد رسيسُ الهوى من حبِّ مئة يبرح^(١)

قال: فلما انتهى إلى هذا البيت ناداه ابن شبرمة: يا غيلان، أراه قد برح^(٢)!! قال: فشقق ناقته وجعل يتأخر بها ويفكر ثم قال:

إذا غيَّر النأيُ المحبين لم أجد رسيسُ الهوى من حبِّ مئة يبرح

قال^(٣): فلما انصرفت حدثت أبي، قال: أخطأ ابن شبرمة حين أنكر على ذي الرمة ما أنكر، وأخطأ ذو الرمة حين غيَّر شعره لقول ابن شبرمة، إنما هذا كقول الله تعالى: ﴿ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكْدِ يَرَاهَا﴾ [النور: ٤٠]، وإنما هو: لم يرها ولم يكد.

واعلم أن سبب الشبهة في ذلك أنه قد جرى في العرف أن يقال: «ما كاد يفعل»، و«لم يكد يفعل» في فعل قد فعل، على معنى أنه لم يفعل إلا بعد الجهد، وبعد أن كان بعيداً في الظن أن يفعله، كقوله تعالى: ﴿فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١]، فلما كان مجيء النفي في «كاد» على هذا السبيل توهم ابن شبرمة أنه إذا قال: «لم يكد رسيس الهوى من حب مئة يبرح» فقد زعم أن الهوى قد برح، ووقع لذي الرمة مثل هذا الظن.

وليس الأمر كالذي ظناه^(٤)، فإن الذي يقتضيه اللفظ إذا قيل: «لم يكد يفعل» و«ما كاد يفعل» أن يكون المراد أن الفعل لم يكن من أصله ولا قارب أن يكون، ولا ظُنَّ أنه يكون،

(١) حاصل هذه الأبيات تمكن حب مئة من قلب الشاعر على الرغم من البعد الطويل. رسيس الهوى: بقيته، أو على حد قول الشيخ ما يشبه السَّلوة وما يعد فترة، فإنه لا يبرح قلبه ولا يكاد.

(٢) يذكر الأستاذ محمود شاكر أن شبرمة هذا كان شاعراً فقيهاً قاضياً، [راجع تعليقه على «دلائل الإعجاز» ص (٢٧٥)]، أي أنه كان من العلماء الذين لهم بالشعر صلة وثيقة، ومع ذلك غمضت عليه دلالة «لم يكد»، وأخذ بظاهره فظنه بمعنى «قد برح» كما يقال: فعل كذا ولم يكد إذا كان قد فعله بمشقة، وقد صححه أبو غيلان وقاسه على قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكْدِ يَرَاهَا﴾ الذي يعني النفي مطلقاً؛ لأن «كاد» التي تسبق بنفي إذا لم يسبقها ما يدل على ثبوت الفعل وجب الحكم بالنفي حملاً على الظاهر، وخصوصاً إذا وقعت في جواب «إذا».

(٣) أي: قال غيلان الذي ناداه ابن شبرمة وأسمعه نقده ذا الرمة، فسمعه ذو الرمة وغير ما غيَّره.

(٤) أُلْف الثنية في «ظناه» تعود على شبرمة وذو الرمة.

وكيف بالشك في ذلك؟ وقد علمنا أن «كاد» موضوع لأن يُدل على شدة قرب الفعل من الوقوع، وعلى أنه قد شارف الوجود، وإذا كان كذلك كان محالاً أن يوجب نفيه وجود الفعل؛ لأنه يؤدي إلى أن يوجب نفي مقاربة الفعل الوجود وجوده^(١)، وأن يكون قولك^(٢): «ما قارب أن يفعل» مقتضياً على البت أنه قد فعل.

[دور المعنى في تحديد المقصود من «لم يكد»]

وإذ قد ثبت ذلك، فمن سبيلك أن تنظر، فمتى لم يكن المعنى على أنه قد كانت هناك صورة تقتضي أن لا يكون الفعل، وحال يبعد معها أن يكون، ثم تغيّر الأمر كالذي تراه في قوله تعالى: ﴿فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١]، فليس إلا أن تلزم الظاهر، وتجعل المعنى على أنك تزعم أن الفعل لم يقارب أن يكون فضلاً عن أن يكون^(٣).

فالمعنى إذن في بيت ذي الرمة على أن الهوى من رسوخه في القلب وثبوته فيه وغلبته على طباعه بحيث لا يتوهم على البراح، وأن ذلك لا يقارب أن يكون، فضلاً عن أن يكون، كما تقول: «إذا سلا المحبون وفتروا في محبتهم لم يقع لي في وهم، ولم يجزمني على بال أنه يجوز علي ما يشبه السلوة، وما يُعدّ فترة^(٤)، فضلاً عن أن يوجد ذلك مني وأصير إليه^(٥)».

وينبغي أن تعلم أنهم إنما قالوا في التفسير^(٦): «لم يرها ولم يكد» فبدءوا فنفسوا الرؤية، ثم

(١) حاصله: أن هذا الأسلوب «لم يكد» يدل قطعاً على نفي وجود الفعل، ونفي مقاربة وقوعه، ونفي مقاربة الفعل لا يوجب وجوده.

(٢) معطوف على «كان محالاً» فتقديره: وكان محالاً أن يكون قولك: «ما قارب أن يفعل» مقتضياً على القطع أنه قد فعل، وحاصله أن نحو: «لم يكد، وما كاد» تفيد نفي وقوع الفعل قطعاً. فمن أين يأتي الإثبات؟ تابع كلام الشيخ في الفقرة التالية.

(٣) حاصل هذه الفقرة تعويل الشيخ على المعنى، فمتى لم يكن المعنى على أن الفعل كان منفياً بعيداً ثم حدث وثبت وجوده، كقوله تعالى: ﴿فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾، فالواجب هو الأخذ بالظاهر والأصل، وهو نفي مقاربة الفعل فضلاً عن الفعل نفسه، فإنه منفي قطعاً؛ كقوله تعالى: «لم يكد يراها»، وكما في بيت ذي الرمة.

(٤) فترة: فتور.

(٥) تفسير الشيخ لبيت الشاهد ينسجم مع حمل «لَمْ يَكْدْ» على نفي مقاربة وقوعه الفعل فضلاً عن وقوع الفعل نفسه، فإنه لا يثبت، وهو التفسير الذي قصد به الشيخ التأكيد على غموض المعنى على ابن شبرمة.

(٦) أي: تفسير قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكْدْ يَرَاهَا﴾.

عطفوا «لَمْ يَكْدُ» عليه، ليعلموك أن ليس سبيل «لَمْ يَكْدُ» ها هنا سبيل «وَمَا كَادُوا» في قوله تعالى: ﴿فَدَبَّحُواهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ في أنه نفي مُعَقَّبٌ على إثبات^(١)، وأن ليس المعنى على أن رؤية كانت من بعد أن كادت لا تكون، ولكن المعنى على أن رؤيتها لا تقارب أن تكون، فضلاً عن أن تكون، ولو كان «لَمْ يَكْدُ» يوجب وجود الفعل لكان هذا الكلام منهم محالاً جارياً مجرى أن تقول: «لم يرها ورأها»^(٢)؛ فاعرفه.

[دور الصياغة في تحديد معنى «لم يكد»]

وها هنا نكتة وهي أن «لم يكد» في الآية والبيت واقع في جواب «إذا»، والماضي إذا وقع في جواب الشرط على هذا السبيل كان مستقبلاً في المعنى، فإذا قلت: إذا خرجت لم أخرج، كنت قد نفيت خروجاً فيما يستقبل، وإذا كان الأمر كذلك استحال أن يكون المعنى في البيت أو الآية على أن الفعل قد كان؛ لأنه يؤدي إلى أن يجيء «بلم أفعل» ماضياً صريحاً في جواب الشرط، فتقول: إذا خرجت لم أخرج أمس، وذلك محال^(٣)، ومما يتضح فيه هذا المعنى قول الشاعر:

ديارٌ لجهمة بالمنحنى	سقاهن مرتجزٌ باكر
وراح عليهن ذو هيْدَبٍ	ضعيفُ القوى ماؤه زاخِر ^(٤)
إذا رام نهْضاً بهما لم يَكْدُ	كذي الساق أخطأها الجابر ^(٥)

(١) هذا الإثبات في «فَدَبَّحُواهَا».

(٢) هذه الفقرة لا تتصل بصلب الفكرة ولكنها كالهامش، وهي توجيه وتصحيح لتفسيرهم قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكْدُ يَرَاهَا﴾ على معنى «لم يرها ولم يكد»، فيرى الشيخ أنه في الأصل بمعنى لم يكد ولم ير، يعني نفي المقاربة التي تستلزم حتمًا نفي الرؤية من أصلها.

(٣) حاصل هذا أن «إذا» تُمَحِّضُ الفعل بعدها للاستقبال، لكونها ظرفاً لما يستقبل، وهذا يجعلها ألصق بالنفي؛ لأن المستقبل لا يدل على وقوع الفعل، وعليه فإن «كاد» المنفية إذا وقعت في جواب «إذا» خلصت للنفي.

(٤) المنحنى: موضع، والمرتجز الباكر: السحاب المتتابع الرعد، والبطيء الحركة لكثرة مائه، والذي يأتي باكرًا في السحر، وهيدب: وصف للسحاب إذا دنا من الأرض في قطع مثل هذب القطيفة.

(٥) يعني: إذا رام السحاب نهوضاً بتلك المياه الغزيرة لم يستطع، وكان عاجزاً مثل صاحب ساقٍ مكسورة لم تجبر، والأبيات في وصف السحاب الذي يتمناه، ويدعوه لديار جهمة.

والشاهد: وضوح دلالة «لم يكد» على النفي حملاً على الظاهر لعدم وجود ما يستدعي العدول عنه، والمعنى: لم يكد ينهض، وهذا أقوى في الدلالة على نفي النهوض من أصله؛ لأن نفي مقاربة =

وأعود إلى الغرض، فإذا بلغ من دقة هذه المعاني أن يشتهب الأمر فيها على مثل خَلَف الأحرار وابن شبرمة، وحتى يشتهب على ذي الرمة في صواب قاله، فيرى أنه غير صواب، فما ظنك بغيرهم؟ وما يُعجبك من أن يكثر التخليط فيه؟

[غموض المغزى من رفع «كل»]

ومن العجب في هذا المعنى قول أبي النجم:

قد أصبحت أم الخيار تدعي عليّ ذنباً كله لم أصنع^(١)

قد حمّله الجميع على أنه أدخل نفسه من رفع «كل» في شيء إنما يجوز عند الضرورة من غير أن كانت به إليه ضرورة. قالوا: لأنه ليس في نصب «كل» ما يكسر له وزناً، أو يمنعه من معنى أرادته.

وإذا تأملت وجدته لم يرتكبه ولم يحمل نفسه عليه^(٢) إلا لحاجة له إلى ذلك، وإلا لأنه رأى النصب يمنعه ما يريد، وذاك أنه أراد أنها تدعي عليه ذنباً لم يصنع منه شيئاً البتة لا قليلاً ولا كثيراً ولا بعضاً ولا كلاً، والنصب يمنع من هذا المعنى، ويقضي أن يكون قد أتى من الذنب الذي ادعته بعضه.

وذلك أنا إذا تأملنا وجدنا إعمال الفعل في «كل» والفعل منفي، لا يصلح أن يكون إلا حيث يراد أن بعضاً كان وبعضاً لم يكن. نقول: «لم ألقَ كلَّ القوم» و«لم آخذ كلَّ الدراهم»، فيكون المعنى أنك لقيت بعضاً من القوم ولم تلق الجميع، وأخذت بعضاً من الدراهم وتركت

= النهوض يستلزم نفي النهوض من باب أولى، ويؤكد هذا وقوع «كاد» المنفية في جواب «إذا» وعدم سبقها بشيء يدل على الثبوت.

(١) استشهد عبد القاهر بهذا البيت في سياق حديثه عن غموض بعض المعاني على كثير من العلماء، والغامض في البيت ما وراء رفع «كله» من مغزى، فقد تعجلوا وعابوا على الشاعر؛ لأنه رفع منصوباً من غير ضرورة، ولو كان نصب لما انكسر الوزن ولا تغير المعنى، ومن هؤلاء ابن جني في «الخصائص»، ولا يسلم لهم عبد القاهر؛ لأن للرفع مغزى مقصوداً هو أنها تدعي عليه ذنباً هو منه بريء، ولم يصنع منه شيئاً لا قليلاً ولا كثيراً. والنصب يحول دون تحقيق هذا المعنى، ويؤدي إلى نفي بعض الذنب، ويعلل الشيخ هذا معتمداً على خبرته اللغوية، فإن «كل» إذا وقعت معمولاً لفعل منفي لا تفيد العموم، وإنما تفيد أن بعض الفعل كان وبعضه لم يكن، والشاعر إنما قصد العموم.

(٢) في «تأملت» تعريض بسبب غموض المغزى من الرفع على بعضهم، وفي «لم يحمل نفسه» دلالة على أن الشاعر قصد الرفع قصداً لحاجة إليه هي المغزى الذي ذكره الشيخ.

الباقى^(١)، ولا يكون^(٢) أن تريد أنك لم تلق واحداً من القوم، ولم تأخذ شيئاً من الدراهم^(٣)، وتعرف ذلك بأن تنظر إلى «كل» في الإثبات وتتعرف فائدته فيه.

وإذا نظرت وجدته قد اجتلب لأن يفيد الشمول في الفعل الذي تسنده إلى الجملة أو توقعه بها^(٤).

تفسير ذلك، أنك إنما قلت: «جاءني القوم كلهم» لأنك لو قلت: «جاءني القوم»، وسكت لكان يجوز أن يتوهم السامع أنه قد تخلف عنك بعضهم إلا أنك لم تعتد بهم، أو أنك جعلت الفعل إذا وقع من بعض القوم فكأنما وقع من الجميع لكونهم في حكم الشخص الواحد، كما يقال للقبيلة: «فعلتم وصنعتم» يراد فعلٌ قد كان من بعضهم أو واحد منهم، وهكذا الحكم أبداً^(٥). فإذا قلت: «رأيت القوم كلهم» و«مررت بالقوم كلهم» كنت قد جئت بكل لئلا يتوهم أنه قد بقي عليك من لم تره ولم تمر به^(٦).

وينبغي أن يعلم أنا لا نعني بقولنا: «يفيد الشمول» أنه سبيله في ذلك سبيل الشيء يوجب المعنى من أصله، وأنه لولا مكان «كل» لما عُقل الشمول، ولم يكن فيما سبق من اللفظ دليل عليه.. كيف؟ ولو كان كذلك لم يكن يسمى تأكيداً^(٧)، فالمعنى أنه يمنع أن يكون اللفظ المقتضي الشمول مستعملاً على خلاف ظاهره ومتجاوزاً فيه^(٨).

(١) ومثل ذلك فيما لو عدلنا عن الرفع إلى النصب في البيت، فقلنا: «لم أصنع كل الذنب»، فإن المعنى يكون أنك فعلت بعض الذنب، وأنك تتحمل جزءاً من المسؤولية.

(٢) لا يكون هنا بمعنى لا يصلح.

(٣) يعني أن نصب «كل» لا يصلح معه إرادة العموم عند نفي الفعل.

(٤) هذا بيان للفرق بين «كل» في الإثبات والنفي، فهي مع النفي لا تفيد العموم، لكنها مع الإثبات تفيد.

(٥) أي أن التوكيد بـ«كل» في الإثبات يدفع توهم أن العموم غير مراد، لاسيما وأن المعنى بدونها قد يحتمل إرادة البعض.

(٦) هذا الحكم المفاد من «كل» في الإثبات مطرد مهما كان موقعها - مرفوعة أو منصوبة أو مجرورة.

(٧) هذا احتياط من الشيخ حتى لا يظن أن الشمول متوقف عليها، فالحق أنه مفاد بدونها، وتأتي «كل» لتؤكد ذلك الشمول.

(٨) حاصل هذا أن الكلام من غير «كل» يفيد الشمول بحسب العرف ودلالة السياق، وتأتي «كل» لمنع أي احتمال لاستعمال اللفظ على غير ظاهره ومتجاوز فيه لإرادة البعض، فنحو: «لم يأت القوم» يفيد بحسب الأصل نفي الإتيان عن جميع القوم دون ذكر «كل»، لكن ربما قصد بالنفي بعض القوم، فأطلق الكل على البعض تجاوزاً، وعندما تأتي «كل» تمنع هذا الاحتمال.

[النفي يتوجه للقيد عند وجود القيد]

وإذ قد عرفت ذلك فهذا أصل وهو أنه من حكم النفي إذا دخل على كلام، ثم كان في ذلك الكلام تقييد على وجه من الوجوه أن يتوجه إلى ذلك التقييد، وأن يقع له خصوصاً.

تفسير ذلك: أنك إذا قلت: «أتاني القوم مجتمعين»، فقال قائل: «لم يأتك القوم مجتمعين» كان نفيه ذلك متوجهاً إلى الاجتماع الذي هو تقييد في الإتيان دون الإتيان نفسه، حتى إنه إن أراد أن ينفي الإتيان من أصله كان من سبيله أن يقول: «إنهم لم يأتوك أصلاً» فما معنى قولك: «مجتمعين»^(١)؟ هذا مما لا يشك فيه عاقل.

وإذا كان هذا حكم النفي إذا دخل على كلام فيه تقييد، فإن التأكيد ضرب من التقييد، فمتى نفيت كلاماً فيه تأكيد، فإن نفيك ذلك يتوجه إلى التأكيد خصوصاً ويقع له. فإذا قلت: «لم أر القوم كلهم» أو «لم يأتني القوم كلهم» أو «لم يأتني كل القوم» أو «لم أر كل القوم»^(٢) كنت عمدت بنفيك إلى معنى «كل» خاصة، وكان حكمه حكم «مجتمعين» في قولك: «لم يأتني القوم مجتمعين»، وإذا كان النفي يقع «لكل» خصوصاً فواجبٌ إذا قلت: «لم يأتني القوم كلهم» أو «لم يأتني كل القوم» أن يكون قد أتاك بعضهم، كما يجب إذا قلت: «لم يأتني القوم مجتمعين» أن يكونوا قد أتوك أشتاتاً^(٣)، وكما يستحيل أن تقول: «لم يأتني القوم مجتمعين» وأنت تريد أنهم لم يأتوك أصلاً، لا مجتمعين ولا منفردين، كذلك محال أن تقول: «لم يأتني القوم كلهم»، وأنت تريد أنهم لم يأتوك أصلاً^(٤)؛ فاعرفه.

(١) يعني لا حاجة لقولك: «مجتمعين» طالما كان النفي للإتيان نفسه، وعلى ذلك فالفرق بين «لم يأت القوم» و«لم يأت القوم مجتمعين» أن الأول يفيد نفي الكل، وأنه لم يأت أحد، وأن الثاني يفيد إتيان القوم فرادى؛ لأن النفي هو مجيئهم مجتمعين، وحاصله أن النفي يتوجه للقيد الذي قيد به الفعل، ولا يتوجه للفعل نفسه.

(٢) هذه الأمثلة تدلُّ على أن «كل» مهما كان موقعها، وسواء كانت توكيداً للفاعل أو المفعول أم كانت هي نفسها الفاعل أو المفعول، فإن النفي يتوجه إليها على أي حال، ونفي العموم يستلزم إثبات البعضية، فنحو: «لم يأتني كل القوم» يعني أن بعضهم قد أتاك.

(٣) أشتاتاً: متفرقين.

(٤) يعني: يستحيل أن يتوجه النفي للفعل مع وجود القيد؛ لأنه حيثُ يجب أن يتوجه للقيد، فنحو: «لم يأت القوم كلهم» يستحيل أن يكون المعنى أنهم لم يأتوا أصلاً، وذلك بالقياس على نحو: «لم يأت القوم مجتمعين»، فمن الواضح فيه استحالة أن يكون النفي للإتيان نفسه، ولكن النفي لإتيانهم مجتمعين، فالشيخ يقيس ما يمكن أن يعمض على ما لا غموض فيه.

واعلم أنك إذا نظرت وجدت الإثبات كالنفي فيما ذكرت لك، ووجدت النفي قد احتذاه فيه وتبعه، وذلك أنك إذا قلت: «جاءني القوم كلهم» كان «كل» فائدة خبرك هذا، والذي يتوجه إليه إثباتك، بدلالة أن المعنى على أن الشك لم يقع في نفس المجيء أنه كان من القوم على الجملة، وإنما وقع في شموله «الكل»^(١)، وذلك الذي عناك أمره من كلامك.

وجملة الأمر أنه ما من كلام كان فيه أمر زائد على مجرد إثبات المعنى للشيء إلا كان الغرض الخاص من الكلام^(٢)، والذي يقصد إليه ويزجي القول فيه. فإذا قلت: «جاءني زيد راكبًا» و«ما جاءني زيد راكبًا» كنت قد وضعت كلامك لأن تثبت مجيئه راكبًا أو تنفي ذلك، لا أن تثبت المجيء وتنفيه مطلقًا، هذا ما لا سبيل إلى الشك فيه.

واعلم أنه يلزم من شك في هذا فتوهم أنه يجوز أن تقول: «لم أر القوم كلهم» على معنى أنك لم تر واحدًا منهم أن تجري النهي هذا المجري، فتقول: «لا تضرب القوم كلهم» على معنى لا تضرب واحدًا منهم، وأن تقول: «لا تضرب الرجلين كليهما» على معنى لا تضرب واحدًا منهما^(٣). فإذا قال ذلك لزمه أن يحيل قول الناس^(٤): لا تضربهما معًا، ولكن اضرب أحدهما، ولا تأخذهما جميعًا ولكن واحدًا منهما، وكفى بذلك^(٥) فسادًا.

[عودة للمغزى من رفع «كل» في بيت أبي النجم]

وإذ قد بان لك من حال النصب أنه يقتضي أن يكون المعنى على أنه قد صنع من الذنب

(١) يعني أن الغاية من الإثبات في «جاء القوم كلهم» إفادة العموم، ولو كان المقصود مجرد إثبات المجيء لقال: «جاء القوم»، وما ذكره الشيخ عن الشك مسألة افتراضية للتوضيح، يعني على فرض أن نحو: «جاء القوم كلهم» توجهت لمن لديه شك، فإن شكه ليس في المجيء نفسه، ولكن في شمول المجيء الكل.

(٢) اسم «كان» ضمير يعود على الأمر الزائد، فالمقصود: إذا جاء بعد الإسناد شيء زائد عليه كالتوكيد أو الحال أو الظرف مثلاً كان هذا الزائد هو الغرض من الكلام، وحاصله: أن القيود هي محط الفوائد.

(٣) يبدو من هذه الأمثلة أن توجه النهي إلى القيود من الوضوح بمكان، ولذلك يحمل الشيخ ما غمض من النفي على النهي، فنحو: «لا تضرب القوم كلهم» بمعنى: لا تضرب الجميع، ولكن اضرب بعضهم ممن يستحق الضرب، فكما لا يجوز أن يكون «لا تضرب القوم كلهم» بمعنى لا تضرب أحدًا منهم، فكذلك لا يجوز أن يكون «لم أر القوم كلهم» بمعنى لم أر أحدًا منهم.

(٤) يحيل قول الناس: يجعله مستحيلًا.

(٥) يقصد تخطئ ما اتضح صوابه نتيجة لعدم فهم المقصود من التركيب.

بعضًا وترك بعضًا^(١)، فاعلم أن الرفع على خلاف ذلك، وأنه يقتضي نفي أن يكون قد صنع منه شيئًا وأتى منه قليلاً أو كثيرًا، وأنت إذا قلت: كلهم لا يأتيك وكل ذلك لا يكون، وكل هذا لا يحسن^(٢)، كنت نفيت أن يأتيه واحد منهم، وأبيت أن يكون، أو يحسن شيء مما أشرت إليه.

[إذا تقدمت «كل» على النفي، فإنها تفيد شمول النفي وعمومه]

ومما يشهد لك بذلك من الشعر قوله:

فكيف؟ وكلّ ليس يعدو حمامه ولا لامرئٍ عما قضى الله مَزَحَلٌ^(٣)

المعنى على نفي أن يعدو أحدٌ من الناس حمامه بلا شبهة. ولو قلت: «فكيف وليس يعدو كلّ حمامه»، فأخرت «كلا» لأفسدت المعنى، وصرت كأنك تقول: إن من الناس من يسلم من الحمام، ويبقى خالدًا لا يموت.

ومثله قول دعبل:

فوالله ما أدري بأيّ سهامها رمتني، وكلّ عندنا ليس بالمكدي

(١) هذه عودة لبیت أبي النجم بعد عدة صفحات كانت لتوضح ما التبس على الكثير من مغزى رفع «كل»، فقالوا بوجوب النصب، وأن الرفع ضرورة حيث لا ضرورة، وفي هذه الصفحات يبذل الشيخ جهدًا كبيرًا لبيان ما يترتب على النصب المفترض من خطأ في المعنى. وهذا نموذج فذ لتحويل الشيخ بالنحو إلى معاني النحو، وأن مزايا النظم مرتبطة بمعاني النحو.

(٢) قدم «كل» في هذه الشواهد على الطريقة التي جاءت عليه «كل» في البيت «كله لم أصنع» ليفيد عموم النفي وعدم ثبوت الفعل للبعض.

(٣) البيت لإبراهيم بن كنيف النبهاني، [تعليق: محمود شاكر على «دلائل الإعجاز»، ص (٢٨١)] عن شرح حاسة التبريزي (١/١٣٦)، والحمام بكسر الحاء: الموت، ومَزَحَلٌ: مهرب، والاستفهام في صدر البيت للتعجب ممن ينسى نهايته ويتجاوز حدوده، كيف يكون ذلك، والحال أن الآجال محددة ولا يستطيع أحد أن يجاوز أجله ولا أن يهرب منه.

والشاهد فيه: أن تقدم «كل» على النفي يفيد عموم النفي الذي لا يستثنى شيئًا، وهو واضح لاستحالة أن يجاوز أحد أجله، ولا يصح فيه تأخير «كل» بعد النفي، فنقول مثلاً: «فكيف وليس يعدو كل حمامه»، لفساد ما يؤدي إليه وهو أن بعض الناس يسلم من الموت.

وحاصله: أن عموم النفي يمنع ثبوت الفعل لأحد، ولكن نفي العموم يعني ثبوت الفعل للبعض مثل: لم أقرأ كل الكتاب، فهو يعني أن قراءة بعضه قد حدث.

أبا الجيد أم مجرى الوشاح؟ وإنني لأتهم عينيها مع الفاحم الجعد^(١)

المعنى على نفي أن يكون في سهامها مُكْدٌ على وجه من الوجوه.

ومن البين في ذلك ما جاء في حديث ذي اليمين حين قال للنبي ﷺ: أَقْصُرْتَ الصَّلَاةَ أم نسيت يا رسول الله؟ فقال ﷺ: «كل ذلك لم يكن»، فقال ذو اليمين: بعض ذلك قد كان^(٢).

المعنى لا محالة على نفي الأمرين جميعاً، وعلى أنه لم يكن واحداً منهما لا القصر ولا النسيان، ولو قيل: «لم يكن كل ذلك» لكان المعنى أنه قد كان بعضه.

واعلم أنه لما كان المعنى مع إعمال الفعل المنفي في «كل»، نحو: «لم يأتني القوم كلهم» و«لم أر القوم كلهم» على أن الفعل قد كان من البعض ووقع على البعض، قلت: «لم يأتني القوم كلهم، ولكن أتاني بعضهم» و«لم أر القوم كلهم، ولكن رأيت بعضهم»، فأثبت بعد ما نفيت^(٣)، ولا يكون ذلك مع رفع «كل» بالابتداء. فلو قلت: «كلهم لم يأتني، ولكن أتاني بعضهم» و«كل ذلك لم يكن، ولكن كان بعض ذلك» لم يُجْزَ^(٤)؛ لأنه يؤدي إلى التناقض، وهو

(١) يقصد من هذين البيتين تعدد نواحي الجمال التي استهوتة وسيطرت على لُبِّه، فلم يملك لها دفعا وقد بلغ من تأثيرها أن استعار لها السهام القاتلة، ثم إنه لما تعددت تلك السهام وقع في حيرة لا يدري بأياها قد رُمي، ومع أنها جميعاً مؤثرة مصيبة، فإنه يرجح العيون والشعر؛ لأنها أمضى وأقوى، والاستفهام من باب تجاهل العارف أو التشكك، والتشكك أرجح؛ لأنه أنسب مع الحيرة البادية من القسم وتعدد الاستفهام وتوكيد ما استقر على اتهامه بـ«إن» واللام الداخلة على الخبر.

(٢) الحديث في «صحيح مسلم» ص (٨٧)، ح (٢)، مجلد (١)، وتكملته: فأقبل رسول الله ﷺ على الناس فقال: أصدق ذو اليمين؟ فقالوا: نعم يا رسول الله، فأثم رسول الله ﷺ ما بقى من الصلاة، ثم سجد سجدتين وهو جالس بعد التسليم، وفي «صحيح البخاري بشرح فتح الباري» (١٤٧/٣) كان جواب رسول الله ﷺ: «لم أنس ولم تقصر»، وهي رواية تؤكد المعنى الذي قصده عبد القاهر. ومع أن أبا هريرة هو راوي الحديث في «صحيح مسلم» وفي «صحيح البخاري»، فإن تعدد الروايات نشأت من تعدد من نقلوا عن أبي هريرة.

(٣) هذا تقرير لما سبق من أن تأخير «كل» عن الفعل المنفي يؤدي إلى نفي العموم لا نفي أصل الفعل، فيمكن العطف عليه بمثبت كما في الشواهد المذكورة «لم يأتني القوم كلهم، ولكن بعضهم... إلخ»، والجديد هنا تنبيه الشيخ إلى الموقع النحوي لكل حينئذٍ، فهي معمولة للفعل المنفي، وعلى وجه التحديد: هي تابعة لمعمول الفعل المنفي.

(٤) هذا تقرير لما سبق من أن تقديم «كل» على الفعل المنفي يؤدي إلى عموم النفي، أي: نفي أصل الفعل بحيث لا يمكن الاستثناء منه أو الاستدراك عليه بمثبت، وقد نبه الشيخ إلى موقع «كل» حينئذٍ، فهي تكون مقدمة على الابتداء.

وهو أن تقول: «لم يأتني واحد منهم، ولكن أتاني بعضهم»^(١).

[ماذا يفيد دخول «كل» في حيز النفي؟]

واعلم أنه ليس التأثير لما ذكرنا من إعمال الفعل وترك إعماله على الحقيقة، وإنما التأثير لأمر آخر وهو دخول «كل» في حيز النفي، وأن لا يدخل فيه، وإنما علّقنا الحكم في البيت وسائر ما مضى بإعمال الفعل وترك إعماله من حيث كان إعماله فيه يقتضي دخوله في حيز النفي، وترك إعماله يوجب خروجه منه، من حيث كان الحرف النافي في البيت حرفاً لا ينفصل عن الفعل، وهو «لم» لا أن كونه معمولاً للفعل وغير معمول يقتضي ما رأيت من الفرق. أفلا ترى أنك لو جئت بحرف نفي يتصور انفصاله عن الفعل لرأيت المعنى في «كل» مع ترك إعمال الفعل مثله مع إعماله^(٢)، ومثال ذلك قوله:

ما كل ما يتمنى المرء يدركه^(٣)

وقول الآخر:

ما كل رأى الفتى يدعو إلى رشد^(٤)

«كل» كما ترى غير مُعْمَل فيه الفعل، ومرفوع إما بالابتداء، وإما بأنه اسم «ما» ثم إن المعنى مع ذلك على ما يكون عليه إذا أعملت فيه الفعل، فقلت: «ما يدرك المرء كل ما يتمناه»

(١) هذا مجرد مثال موضح للفساد الناتج عن العطف بعد عموم النفي.

(٢) في ضوء كلام الشيخ ومع الاقتصار على الشواهد الفصيحة والمأثورة يتبيّن أن الضابط فيما يفيد «كل» هو وقوعها في حيز النفي أو عدم وقوعها، ولا يعتمد دائماً على وقوعها معمولة للفعل المنفي أو عدم وقوعها، فإذا وقعت «كل» في حيز النفي أفاد نفي العموم، ولو لم تكن معمولة للفعل نحو «ما كل ما يتمنى المرء يدركه»، وإذا لم تقع في حيز النفي أفاد عموم النفي نحو «كل ذلك لم يكن»، و«كل ليس يعدو حمامه»، فذاك الضابط أحكم؛ لأن «كل» قد لا تقع معمولة للفعل، ومع ذلك تقع في حيز النفي كما في «ما كل ما يتمنى المرء يدركه»، فليس من اللازم لتقع في حيز النفي أن تكون معمولة للفعل.

(٣) من شعر المتنبي، وتكملته: «تجري الرياح بما لا تشتهي السفن»، وهو من التمثيل في عقب المعنى بما يصوره تصويراً يمتنع ويقنع ويبعث على الارتياح.

والشاهد فيه مجيء كل في حيز النفي لتفيد نفي العموم من غير أن تكون معمولة للفعل، فالمعنى: أن المرء يدرك شيئاً مما يتمناه ويفوته شيء آخر، وهذا يرجح الاعتقاد في تحديد معنى «كل» على وقوعها في حيز النفي أو عدم وقوعها، وعدم التحويل دائماً على وقوعها معمولة للفعل.

(٤) لا يُعرف قائله، وهو كالشاهد السابق من حيث وقوع «كل» في حيز النفي، فتفيد نفي العموم دون أن تكون معمولة للفعل، ومعناه أن بعض رأي الفتى يكون على صواب، وبعضه لا يكون كذلك.

و«ما يدعو كل رأى الفتى إلى رشد»، وذلك أن التأثير لوقوعه في حيز النفي، وذلك حاصل في الحالين^(١). ولو قدمت «كلا» في هذا فقلت: «كل ما يتمنى المرء لا يدركه» و«كل رأى الفتى لا يدعو إلى رشد» لتغير المعنى، ولصار بمنزلة أن يقال: «إن المرء لا يدرك شيئاً مما يتمناه» و«لا يكون في رأي الفتى ما يدعو إلى رشد بوجه من الوجوه».

[نفي الشمول وشمول النفي]

واعلم أنك إذا أدخلت «كلا» في حيز النفي، وذلك بأن تقدم النفي عليه لفظاً أو تقديرًا، فالمعنى على نفي الشمول دون نفي الفعل والوصف نفسه^(٢)، وإذا أخرجت «كلا» من حيز النفي ولم تدخله فيه، لا لفظاً ولا تقديرًا كان المعنى على أنك تتبعت الجملة، فنفيت الفعل والوصف عنها واحدًا واحدًا، والعلة في أن كان ذلك كذلك أنك إذا بدأت بكل كنت قد بنيت النفي عليه، وسلطت الكلية على النفي وأعملتها فيه، وإعمال معنى الكلية في النفي

(١) حاصل هذا أن المعنى في «كل» إذا أعملت فيها الفعل كالمعنى إذا لم تعمله؛ لأن وقوعها في حيز النفي حاصل في الحالين، وهو المؤثر في ذلك المعنى، فلا فرق بين «ما كل ما يتمنى المرء يدركه» وبين «ما يدرك المرء كل ما يتمناه»؛ لأن المقصود فيها واحد وهو: أن المرء يدرك بعض ما يتمناه ويفوته بعضه. وقد استدرك سعد الدين على هذا فقال: «والحق أن هذا الحكم أكثرى لا كلي بدليل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [لقمان: ١٨]، ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، ﴿وَلَا تُطْعَمُ كُلُّ خَلَافٍ مُّهِينٍ﴾ [القلم: ١٠] [شرح السعد من شروح التلخيص، (١/٤٤١)، مطبعة الحلبي، ١٩٣٧م] يقصد السعد أن «كل» في هذه الآيات وقعت في حيز النفي وهي معمولة للفعل المنفي، ومن الواضح أنها تفيد عموم النفي، ولو أخذنا بضابط الشيخ فيها لقلنا بنفي العموم، فيكون المعنى: والله لا يحب كل مختال فخور، ولكن يجب بعضهم، وهو فاسد.

حاول الدسوقي التماس مخرج لهذه الشواهد بما لا يقدر في قاعدة عبد القاهر فقال: «وقد يقال: إن كلام الشيخ عبد القاهر مبني على أصل الوضع، وإفادة هذه الآيات شمول النفي ليس من أصل الوضع، وإنما هو بواسطة القرائن والأدلة الخارجية، وهي تحريم الاختيال وتحريم الكفر... إلخ، فالآيات مصروفة عن الظاهر بهذه الأدلة الخارجية، [حاشية الدسوقي المصدر نفسه].

ولا يخفى ما في هذا الرد من تحل، والقول به يؤدي إلى القول بالتجاوز في معنى التركيب؛ حيث لا تجوز فيه، والوجه ما ذهب إليه السعد في استدراكه، لاسيما وأن عبد القاهر لم يستشهد من الكلام الفصيح لكل التي وقعت معمولاً للفعل المنفي، وقد بنى رأيه على بعض الشواهد المؤلفة، على أنه في آخر كلامه في هذا الباب ذكر ما يشبه الاعتذار عما يقع فيه العلماء من السهو لما في هذا الموضوع من خفايا تكتفم أنفسها جهدها حتى لا يتنبه لأكثرها.

(٢) هذه إعادة لما تفيد «كل» إذا وقعت في حيز النفي ويحدده فيما سماه بنفي الشمول بحيث يثبت بعض الفعل ولا يثبت بعضه.

يقتضي أن لا يشذ شيء عن النفي؛ فاعرفه^(١).

[الغموض فيما سبق من وجوه النظم كان على حسب الأغراض والمعاني]

واعلم أن من شأن الوجوه والفروق أن لا يزال تحدث بسببها وعلى حسب الأغراض والمعاني التي تقع فيها دقائق وخفايا لا إلى حدٍّ ونهاية، وأنها خفايا تكتُم أنفسها جهدها حتى لا يُتنبه لأكثرها، ولا يعلم أنها هي، وحتى لا تزال ترى العالم يعرض له السهو فيه، وحتى إنه ليقتصد إلى الصواب فيقع في أثناء كلامه ما يوهم الخطأ، كل ذلك لشدة الخفاء وفرط الغموض.

فصل

[المزية في النظم الذي يحتاج إلى فكر وروية]

واعلم أنه إذا كان بيّناً في الشيء أنه لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه حتى لا يشكل، وحتى لا يحتاج - في العلم بأن ذلك حقّه، وأنه الصواب - إلى فكر وروية فلا مزية^(٢). وإنها تكون المزية ويجب الفضل إذا احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الذي جاء عليه - وجهاً آخر^(٣)، ثم رأيت النفس تنبو عن ذلك الوجه الآخر، ورأيت للذي جاء عليه حسناً وقبولاً لعدمها إذا أنت تركته إلى الثاني^(٤).

[١- المزية في تقديم «شركاء»]

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا اللَّهَ شُرَكَاءَ الْخُنْ﴾ [الأنعام: ١٠٠]، ليس بخافٍ أن لتقديم «شركاء» حسناً وروعةً ومأخذاً من القلوب، أنت لا تجد شيئاً منه إن أنت أخرت

(١) وهذه إعادة لما سبق في «كل» إذا تقدمت على النفي وما تفيده من عموم النفي وشموله وعله ذلك. واللافت أن الشيخ أعاد هذه الأفكار مرة بعد مرة، لكنه كان في كل مرة يضيف جديداً، وكأنه لا يريد أن يقذف بالأفكار دفعة واحدة، ولكنه يتدرج، فقد بدأ بما تفيده كل إذا وقعت متقدمة، وإذا وقعت متأخرة وبشكل آخر إذا وقعت سابقة للنفي أو وقعت في الحيز نفي وهي معمولة للفعل أو غير معمولة، ثم إنها إذا وقعت في حيز النفي تفيد نفي الشمول، وإذا خرجت من حيز النفي، فتقدمت عليه أفادت شمول النفي حتى لا يشذ شيء من النفي.

(٢) «فلا مزية» جواب «إذا».

(٣) «وجهاً» مفعول «احتمل».

(٤) حاصل هذا أن المزية لا تكون للنظم القريب المأتم الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، ولا يحتاج العلم به إلى فكر وروية، وإنما تكون المزية لمن يضطرك للوقوف على مغزاه إلى تأمل وتوقف وروية.

فقلت: «وجعلوا الجن شركاء لله»، وأنت ترى حالك حال مَنْ يُقْل عن الصورة المبهجة والمنظر الرائق والحسن الباهر إلى الشيء الغُفْل الذي لا تحلي^(١) منه بكثير طائل، ولا تصير النفس به إلى حاصل، والسبب في أن كان ذلك كذلك هو أن للتقديم فائدة شريفة ومعنى جليلاً لا سبيل إليه مع التأخير.

بيانه، أنا وإن كنا نرى جملة المعنى ومحصوله أنهم جعلوا الجن شركاء وعبدوهم مع الله تعالى، وكان هذا المعنى يحصل مع التأخير حصوله مع التقديم، فإن تقديم «شُرْكَاء» يفيد هذا المعنى، ويفيد معه معنى آخر، وهو أنه ما كان ينبغي أن يكون لله شريك لا من الجن ولا غير الجن.

وإذا أُخِّر فقيل: «جعلوا الجن شركاء لله» لم يُفد ذلك، ولم يكن فيه شيء أكثر من الإخبار عنهم بأنهم عبدوا الجن مع الله تعالى، فأما إنكار أن يعبد مع الله غيره، وأن يكون له شريك من الجن وغير الجن، فلا يكون في اللفظ مع تأخير الشركاء دليل عليه، وذلك أن التقدير يكون مع التقديم: أن شركاء مفعول أول لجعل، و«الله» في موضع المفعول الثاني، ويكون «الجن» على كلام ثانٍ، وعلى تقدير أنه كأنه قيل: «فمن جعلوا شركاء لله تعالى؟» فقيل: «الجن»^(٢). وإذا كان التقدير في شركاء أنه مفعول أول، و«الله» في موضع المفعول الثاني^(٣)، وقع الإنكار على كون شركاء لله على الإطلاق من غير اختصاص شيء دون شيء^(٤)، وحصل من ذلك أن اتخاذ الشريك من غير الجن قد دخل في الإنكار دخول اتخاذ من الجن^(٥)، لأن الصفة إذا ذكرت مجردة غير مجرأة على شيء كان الذي تعلق بها من النفي عامًّا^(٦) في كل ما

(١) من حَلِي الشيء يعني يحل [راجع: مقاييس اللغة، مادة (حلو)]، فالمعنى أن العين لا تقف منه على شيء مما يبهجها ويؤنسها، وذلك فيما لو تقدم «الجن» على الأصل.

(٢) يعني أن تأخير «الجن» يجعله شبيهاً بالاستئناف البياني الذي يكون ما قبله موضع استشراف وسؤال، فيجيب الاستئناف عليه، وهنا لما تقدم «شُرْكَاء»، فقال: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنِّ﴾ كان مثيراً لسؤال: من هم، فكان قوله: «الجن»، وإن لم يكن استئنافاً حقيقياً، فإنه كالاستئناف.. هذا مفهوم قول الشيخ نهاية هذه الفقرة: «ويكون الجن.. إلخ»، ولم يكن «الجن» استئناف، ولكن شبيه به؛ لأنه منصوب وليس مرفوعاً، والإحساس بما يشبه الاستئناف مبني على التدقيق واستشعار الفرق بين التقديم وعدمه.

(٣) يعني: لو قدرنا أن هذا هو الأصل من غير تقديم ولا تأخير.

(٤) أي: يكون الإنكار الملحوظ للشركاء بشكل عام من الجن أو من غيرهم.

(٥) فيكون الغرض أنه لا ينبغي اتخاذ شركاء لله لا من الجن ولا من غيرهم.

(٦) يقصد الصفة التي وقع عليها الإنكار وهي «شركاء»، فإنه قبل النطق بالجن يكون الإنكار والنفي عامًّا لأي نوع من الشركاء، وبهذا فقد مزج عبد القاهر في هذه العبارة بين الغرض الأول للتقديم =

يجوز أن تكون له تلك الصفة.

فإذا قلت: «ما في الدار كريم» كنت نفيت الكينونة في الدار عن كل من يكون الكرم صفة له، وحكم الإنكار أبداً حكم النفي^(١)، وإذا أخر فقيلاً: «وجعلوا الجن شركاء لله»، كان «الجن» مفعولاً أول، و«الشركاء» مفعولاً ثانياً، وإذا كان كذلك كان الشركاء مخصوصاً غير مطلق، من حيث كان محالاً أن يجري خبراً على «الجن»، ثم يكون عامّاً فيهم وفي غيرهم. وإذا كان كذلك احتمال أن يكون القصد بالإنكار إلى «الجن» خصوصاً، أن يكونوا شركاء دون غيرهم^(٢)، وجلّ الله تعالى عن أن يكون له شريك وشبيه بحال.

انظر الآن إلى شرف ما حصل من المعنى بأن قُدم الشركاء، واعتبره فإنه ينبهك لكثير من الأمور، ويدلك على عظم شأن النظم، وتعلم به كيف يكون الإيجاز به وما صورته؟ وكيف يُزاد في المعنى من غير أن يزداد في اللفظ؛ إذ قد ترى أن ليس إلا تقديم وتأخير، وأنه قد حصل لك بذلك من زيادة المعنى ما إن حاولته مع تركه لم يحصل لك، واحتجت إلى أن تستأنف له كلاماً، نحو أن تقول: «وجعلوا الجن شركاء لله»، وما ينبغي أن يكون لله شريك لا من الجن ولا من غيرهم»، ثم لا يكون له -إذا عُقل من كلامين- من الشرف والفخامة ومن كرم الموقع في النفس ما تجده له وقد عُقل من هذا الكلام الواحد^(٣).

[المزية في تنكير «حياة»]

ومما ينظر إلى مثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ﴾ [البقرة: ٩٦] إذا

= وهو الإشارة إلى إنكار أن يكون لله شركاء من الجن أو من غيرهم، والغرض الثاني الذي يجعل الجن كأنها استئناف بياني يجيب على ما يثيره قوله: ﴿وَجَعَلُوا اللَّهَ شُرَكَاءَ﴾. (١) هذا مثال يوضح عموم الإنكار في ﴿وَجَعَلُوا اللَّهَ شُرَكَاءَ﴾ قبل الوصول للجن كعموم النفي في «ما في الدار كريم».

(٢) يعني هذا: إذا تقدم الجن -افتراضاً- تعيّن الإنكار لهم، واحتمل أن يكون القصد إنكار اتخاذهم شركاء دون غيرهم، وهو ما لا يكون، ومن أجل هذا تأخر ليتقدم عليه «شركاء».

(٣) يلفت الشيخ في هذه الفقرة إلى ما في تقديم «شركاء» من إيجاز ناتج مما ترتب على هذا التقديم من معاني وفيرة لا توجد مع التأخير، فالإيجاز ميزة مرتبة على ميزة أخرى، لقد ترتب على التقديم إفادة معاني إضافية ليست بلفظ معين، ولكن من مجرد التقديم كإفادة الإنكار وإفادة عموم المنكر من الشركاء، وهذا في ذاته إيجاز، ولم يقف المتأخرون على هذه اللفتة المهمة، وهي ميزة الإيجاز الناتجة عن التقديم، وأنها تؤدي إلى شرف النظم وفخامته وحسن تأثيره في النفس.

أنت راجعت نفسك وأذيت حِسَّكَ^(١) وجدت لهذا التنكير وأن قيل «على حياة»، ولم يقل: «على الحياة» حسنًا وروعةً ولطف موقع^(٢) لا يُقادر قدره، وتجذك تعدد ذلك مع التعريف، وتخرج عن الأريحية والأنس إلى خلافهما، والسبب في ذلك أن المعنى على الازدياد من الحياة لا الحياة من أصلها، وذلك أنه لا يحرص عليه إلا الحي^(٣)، فأما العادم للحياة، فلا يصح منه الحرص على الحياة ولا على غيرها، وإذا كان كذلك صار كأنه قيل: «ولتجدنهم أحرص الناس» -ولو عاشوا ما عاشوا- على أن يزدادوا إلى حياتهم في ماضي الوقت وراهنه حياةً في الذي يُستقبل، فكما أنك لا تقول ها هنا: أن يزدادوا إلى حياتهم الحياة بالتعريف، وإنما تقول: «حياة» إذ كان التعريف يصلح حيث تُراد الحياة على الإطلاق، كقولنا: «كل أحد يحب الحياة ويكره الموت»^(٤)، كذلك الحكم في الآية.

والذي ينبغي أن يُراعى أن المعنى الذي يوصف الإنسان بالحرص عليه، إذا كان موجودًا حال وصفك له بالحرص عليه لم يتصور أن تجعله حريصًا عليه من أصله^(٥) كيف؟ ولا يُحرص على الراهن ولا الماضي، وإنما يكون الحرص على ما لم يوجد بعد.

وشبيهه بتنكير الحياة في هذه الآية تنكيرها في قوله ﷻ: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وذلك أن السبب في حسن التنكير، وأن لم يحسن التعريف أن ليس المعنى على الحياة نفسها، ولكن على أنه لما كان الإنسان إذا علم أنه إذا قُتل قُتل ارتدع بذلك عن القتل، فسلم صاحبه صار حياة هذا المهموم بقتله في مستأنف الوقت مستفادًا بالقصاص^(٦)، وصار كأنه قد حيي في باقي عمره به. وإذا كان المعنى على حياة في بعض أوقاته وجب التنكير وامتنع

(١) تعبير يدل على حاجة المعنى المقصود بالتنكير إلى التأمل وحسن التذوق.

(٢) الحسن والروعة مما يفيد التنكير من معنى، ويشير إليه من مغزى وهو الحرص على حياة مخصوصة زائدة على الحياة المعهودة، ولطف الموقع يتبلور في وجود مناسبة بين ذلك المعنى الذي يدل التنكير عليه، وبين قوله بعده: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾.

(٣) أي: لا يحرص على الازدياد من الحياة إلا الحي مهما بلغ عمره.

(٤) يستدل الشيخ على أن الحرص على الازدياد من الحياة يناسبه تنكير «حياة»، أما التعريف فيناسب حب الحياة مطلقًا من غير تقييد، وهذا من الاستغراق المفاد من ذلك التعريف.

(٥) يقصد أن المناسبة كانت بين التنكير وبين ما فُسِّر به أي الحرص على الازدياد من الحياة ولا يؤديه التعريف؛ لأن الحرص إنما يكون على شيء غير موجود، وحياة بالتنكير هي الأدل على غير الموجود.

(٦) يعني: صارت حياة هذا الذي وقع عليه الهم بالقتل كأنها حياة جديدة بسبب القصاص.

التعريف، من حيث كان التعريف يقتضي أن تكون الحياة قد كانت بالقصاص من أصلها، وأن يكون القصاص قد كان سبباً في كونها في كافة الأوقات، وذلك خلاف المعنى وغير ما هو المقصود^(١).

وبين ذلك أنك تقول: «لك في هذا غنى»، فتنكر إذا أردت أن تجعل ذلك من بعض ما يستغني به، فإن قلت: «لك فيه الغنى» كان الظاهر أنك جعلت كل غناه به^(٢).

وأمر آخر، وهو أنه لا يكون ارتداع حتى يكون هم وإرادة، وليس بواجب أن لا يكون إنسان في الدنيا إلا وله عدو يهيم بقتله ثم يردعه خوف القصاص، وإذا لم يجب ذلك، فمن لم يهيم إنسان بقتله، فكفى ذلك لهم لخوف القصاص، فليس هو ممن حَيى بالقصاص، وإذا دخل الخصوص فقد وجب أن يقال: «حياة» ولا يقال: «الحياة»، كما وجب أن يقال: «شفاء» ولا يقال: «الشفاء» في قوله تعالى: ﴿يَجْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٦٩]؛ حيث لم يكن شفاء للجميع^(٣).

(١) يعني أن القصاص الرادع يمنع من القتل، فيكون في ذلك سلامة للمهدد وحياة له فيما يستجد من الزمن، ويصير كأنه يحيا حياة جديدة، والأنسب لذلك هو التنكير؛ لأن تعريف الحياة وما فيه من استغراق يفيد السلامة في الحياة عموماً لا في فترة مخصوصة. وحاصل هذا أن تنكير حياة في هذه الآية والتي سبقتها هو الأنسب لإرادة حياة مستأنفة جديدة وليس عموم الحياة.

(٢) أي أن التنكير يفيد نوعاً من التخصيص يدل السياق على كنهه، ففي قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَخْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ﴾ يفيد حياة مخصوصة زائدة على الحياة المعهودة، وفي قوله سبحانه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ يفيد التنكير حياة مخصوصة جديدة مستأنفة بسلامة من سلم ونجاة من نجا، لكن التعريف يفيد العموم المفاد من «أل» الدالة على الاستغراق.

(٣) يفيد هذا الكلام فائدتين: الأولى: أن تنكير «حياة» في ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾، كما يفيد تخصيص الزمن، فإنه يفيد أيضاً تخصيص الأشخاص المقصودين بالنجاة من القتل؛ لأنه ليس كل إنسان يمكن أن يكون عرضة لهم بالقتل.

الثانية: القياس على هذا فيما يفيد تنكير «شفاء» في آية النحل، فإنه يفيد تخصيص الأشخاص المقصودين بالشفاء، وهذا توجه فيه لطف ودقة، ويحل مشكلة قائمة، هي أن بعض الناس لا يكون العسل شفاء لهم لشذوذ في عللهم أو في طباعهم وعدم تقبلهم للشفاء بالعسل ويحتمل أن يفيد التنكير هنا تخصيص الأمراض التي تشفي بالعسل، فليس كل مرض قابل للشفاء بالعسل؛ إذ تشد من هذه المنظومة بعض الأمراض المستعصية أو المستفحلة.

واعلم أنه لا يُتصوَّر أن يكون الذي هَمَّ بالقتل فلم يقتل خوف القصاص داخلاً في الجملة، وأن يكون القصاص أفاده حياة كما أفاد المقصود قتله، وذلك أن هذه الحياة إنما هي لمن كان يُقتل لولا القصاص، وذلك محال في صفة القاصد للقتل، فإنها يصح في وصفه ما هو كالضد لهذا، وهو أن يقال: إنه كان لا يُخاف عليه القتل لولا القصاص، وإذا كان هذا كذلك كان وجهًا ثالثًا في وجوب التنكير^(١).

فصل

[شرط الإحساس بمزايا النظم]

واعلم أنه لا يصادف القول في هذا الباب موقعًا من السامع، ولا يجد لديه قبولاً حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة، وحتى يكون ممن تحدثه نفسه بأن لما يومئ إليه من الحسن واللفظ أصلاً، وحتى يختلف الحال عليه عند تأمل الكلام، فيجد الأريحية تارةً، ويعرى منها أخرى، وحتى إذا عَجَبَتْه عَجِبَ، وإذا نبهته لموضع المزية انتبه^(٢).

فأما من كان الحالان والوجهان عنده أبداً على سواء، وكان لا يتفقد من أمر النظم إلا الصحة المطلقة، وإلا إعراباً ظاهراً، فما أقل ما يجدي الكلام معه، فليكن من هذه صفته عندك بمنزلة من عَدِمَ الإحساس بوزن الشعر، والذوق الذي يقيمه به، والطبع الذي يميز صحيحه

(١) حاصل هذا الوجه: تخصيص الحياة بحياة الذي نجا من وقوع القتل عليه، فهو المقصود بأنه كأنه كتبت له حياة جديدة، ولو عَرَفَ فقال: ولكم في القصاص الحياة، لشملت حياة الاثنين: القاصد للقتل، والمقصود به.

(٢) هذا كلام كالا حتراس لدى من لا يتجاوب مع كلام الشيخ السابق عن المزية في التقديم والمزية في التنكير، فهو يشترط لحدوث هذا التجاوب شرطين:

١ - الذوق: وهو موهبة فطرية موروثية.

٢ - المعرفة: وهي خبرة مكتسبة من التعلم والتدريب والتمرس بالفروق بين الأساليب، ومن مظاهر الذوق والمعرفة: أنه كلما كان في الكلام مزية استوقفته وانفعل بها، فلا يكون موقفه واحداً من الكلام الذي يحلو والكلام الذي يخلو من الحلاوة، وإنما ينفعل تارة ولا ينفعل تارة أخرى، وإذا غفل عن موضع المزية ثم نُبِّه إليها انتبه، وإذا عجب منها تعجب، أما من حرم منها فلا ينتبه ولا يتعجب مهما نبهته ومهما عجبته.

من مكسوره، ومزاحفه^(١) من سالمه، وما خرج من البحر مما لم يخرج منه^(٢) في أنك لا تتصدى له، ولا تتكلف تعريفه لعلكم أنه قد عَدِمَ الأداة التي معها يعرف، والحاسة التي بها يجد^(٣)، فليكن قد حُكَّ في زَنْدٍ وارٍ، والحك في عود أنت تطمع منه في نار^(٤).

واعلم أن هؤلاء وإن كانوا هم الآفة العظمى في هذا الباب، فإن من الآفة أيضًا مَنْ زعم أنه لا سبيل إلى معرفة العلة في قليل ما تعرف المزية فيه وكثيره،^(٥) وأن ليس إلا أن تعلم أن هذا التقديم وهذا التنكير أو هذا العطف أو هذا الفصل حَسَنٌ، وأن له موقعًا من النفس وخطًا من القبول، فأما أن تعلم لِمَ كان كذلك؟ وما السبب؟ فمما لا سبيل إليه، ولا مطمع في الاطلاع عليه، فهو بتوانيه والكسل فيه في حكم من قال ذلك^(٦).

واعلم أنه ليس إذا لم تُمكن معرفة الكل وجب ترك النظر في الكل^(٧)، وأن تعرف العلة والسبب فيما يمكنك معرفة ذلك فيه، وإن قلّ فتجعله شاهدًا فيما لم تعرف، أخرى من أن تُسَدَّ باب المعرفة على نفسك^(٨)، وتأخذها عن الفهم والتفهم، وتعوّدها الكسل والهويناء. قال الجاحظ: «وكلام كثير قد جرى على ألسنة الناس، وله مضرة شديدة وثمره مُرَّة، فمن أضر

(١) الزحاف: ضرورة فنية من ضرورات الوزن في الأشعار، وهو تغيير يلحق بثواني الأسباب من التفعيلة، ويكون مفردًا مثل تسكين الثاني المتحرك أو حذفه، أو حذف الثاني الساكن، أو حذف الرابع الساكن... إلخ، ويكون مركبًا بحدوث تغيير في تفعيلة واحدة. [راجع: ميزان الذهب في صناعة شعر العرب (١٠/٨) للهاشمي، دار الكتب العلمية، ١٩٧٩م].

(٢) أي: ما خرج من البحر الشعري للقصيد مما لم يخرج منه.

(٣) حاصل هذا أن من حُرِمَ الذوق والمعرفة لا يقدر على إدراك مزية النظم، وهو بمنزلة من حرم الإحساس بوزن الشعر في عدم قابليته للتذوق؛ لأن الذوق موهبة فطرية وغير قابلة للتعليم، فلا تتصدى له ولا تتكلف تعريفه؛ لأنه قد عدم حاسة الذوق التي بها يجد.

(٤) هذان مثالان يضربان للسعي من غير طائل، والقصد منهما أن يقتصر تعريفك على من إذا نهته تنبهه.

(٥) هذه «الواو» تفسيرية بيانية، وما بعدها يفسر ما قبلها، وحاصله أن من آفات النقد عدم القدرة على تعليل المزية كمن يشعر بحسن التقديم أو العطف ويعجز عن تعليله.

(٦) يعني يستوي من يمكنه معرفة العلة ويكسل عن البحث فيها مع من يزعم أنه لا سبيل أصلاً إلى معرفتها، وهذا يعكس تجربة عبد القاهر مع بعض النقاد اللغويين الذي اقتصروا على صحة الكلام وقنعوا بهذا، إما لحرمانهم أدوات معرفة المزية أو لقدرتهم عليها مع توانيهم وكسلهم.

(٧) من قولهم: «ما لا يُدرك كله لا يترك كله».

(٨) «أخرى» خبر المصدر المؤول في قوله: «وأن تعرف العلة» أي: معرفتك العلة فيما يمكنك ذلك فيه... أخرى من أن تسد باب المعرفة على نفسك، وجملة «فتجعله شاهدًا فيما لم تعرف» اعتراضية لفائدة عظيمة هي قياس ما لم يُعرف على ما أمكن معرفته، وفي هذا استنهاض الهمم ونفض غبار الكسل.

ذلك قولهم: لم يدع الأول للآخر شيئاً، قال: فلو أن علماء كل عصر مُد جرت هذه الكلمة في أسماعهم تركوا الاستنباط لما لم ينته إليهم عن قبلهم لرأيت العلم مختلاً. واعلم أن العلم إنما هو معدن، فكما أنه لا يمنعك أن ترى ألف وقر قد أخرجت من معدن تبر أن تطلب فيه^(١)، وأن تأخذ ما تجد ولو كقدر ثُومة^(٢)، كذلك ينبغي أن يكون رأيك في طلب العلم، ومن الله تعالى نسأل التوفيق.

(١) الوقر: حل البعير، والتبر: الذهب، وتطلب فيه: تسعى لاستخراج ما فيه.

(٢) الثُومة: حبة مستديرة تعمل من الفضة. ونص الجاحظ يؤدي ما يقصده عبد القاهر من الإصرار على المعرفة وإضافة الجديد مهما كان قليلاً وعدم الاستسلام للأقوال المثبطة.