# باب اللفظ والنظم

## فصل في المجاز الحكمي

### فصل
### هذا فن من المجاز لم نذكره فيما تقدم

اعلم أن طريق المجاز والاتساع في الذي ذكرناه قبل أنك ذكرت الكلمة وأنت لا تريد معناها، ولكن تريد معنى ما هو ردف أو شبيه، فتجوزت بذلك في ذات الكلمة وفي اللفظ نفسه[(١)]. وإذ قد عرفت ذلك؛ فاعلم أن في الكلام مجازًا على غير هذا السبيل، وهو أن يكون التجوز في حكم يجري على الكلمة فقط، وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها، ويكون معناها مقصودًا في نفسه ومرادًا من غير تورية ولا تعريض، والمثال فيه قولهم: «نهارك صائم، وليلك قائم»[(٢)] و«نام ليلي، وتجلّى همي»[(٣)]، وقوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦]، وقول الفرزدق:

سقتها خروق في المسامع لم تكن ... عِلاطًا ولا مخبوطةً في الملاغم[(٤)]

---

(١) يقصد ما سبق من الاستعارة والكناية، وهو يمهد بذلك لنوع آخر من المجاز لا يكون في ذات الكلمة، ولكن في حكم يجري عليها، ولذلك سمَّاه بالمجاز الحكمي، وسمِّي بـ«المجاز الإسنادي» و«المجاز العقلي»، وعبد القاهر أول من سمَّاه وعرفه وضبطه وفرق بينه وبين المجاز اللغوي.

(٢) لا يوجد تجوز في أحد مفردات هاتين الجملتين، ولكن التجوز في إسناد الصوم للنهار والقيام لليل؛ لأن النهار لا يصوم ولكن يصوم الناس فيه، والليل لا يقوم، ولكن يقوم الناس فيه، فأسند الفعل إلى زمنه إسنادًا مجازيًّا، وهو يعكس الإحسان في الصوم حتى كأن النهار صائم معه، والإحسان في القيام واستغراق الليل كله حتى كأن الليل قائم معه.

(٣) لا تجوُّز في الفعل «نام» ولا في الفاعل «ليلي»، ولكن التجوز في إسناد الفعل للفاعل؛ لأنه الليل لا ينام على الحقيقة، ويبدو أن إحساس الشاعر بعمق النوم حتى استغراق كل أجزاء الليل هو الذي جعله يسند النوم إليه، ويذكر الشيخ شاكر أن هذا رجز لرؤية في ديوانه يخاطب به الحارث بن سليم، فقبله: «حارث قد فرَّجت عني همي» [راجع: تعليق محمود شاكر، ص(٢٩٤)] وأما الآية فإنه لا تجوُّز في الربح ولا في التجارة ولكن التجوز في إسناد الفعل للفاعل لأن التجارة لا تربح من نفسها ولكن يربح الناس بسببها، على أن جملة الكلام تمثيل وتصوير لعاقبة من آثر الضلال وترك الهدى.

(٤) العِلاط: وسم في عنق البعير من خط أو خطين في كل جانب، والملاغم: ما حول الفم مما يبلغه اللسان ويصل إليه من اللغام، وهو زبد أفواه الإبل، والمعنى كما يقول المبرد: «علم أرباب الماء لمن تلك الإبل فسقوها من ذكر أصحابها لعزهم ومنعتهم ولم تحتج أن تكون بها سمة» [الكامل (١/ ٥٥)، =

أنت ترى مجازًا في هذا كله، ولكن لا في ذوات الكلم وأنفس الألفاظ، ولكن في أحكام أُجريتْ عليها، أفلا ترى أنك لم تتجوز في قولك: «نهارك صائم، وليلك قائم» في نفس صائم وقائم، ولكن في أن أجريتهما خبرين على النهار والليل، وكذلك ليس المجاز في الآية في لفظة «ربحت» نفسها، ولكن في إسنادها إلى التجارة، وهكذا الحكم في قوله: «سقتها خروق» ليس التجوز في نفس «سقتها»، ولكن في أن أسندها إلى الخروق. أفلا ترى أنك لا ترى شيئًا منها إلا وقد أريد به معناه الذي وُضع له على وجهه وحقيقته، فلم يرد بصائم غير الصوم، ولا بقائم غير القيام، ولا بربحت غير الربح، ولا بسقت غير السقي، كما أُريد بـ«سالت» في قوله: «وسالت بأعناق المطيّ الأباطح» غير السيل[1].

## [مزية مشتركة بين ا لمجاز اللغوي وا لمجاز العقلي]

واعلم أن الذي ذكرت لك في المجاز هناك[2] من أن من شأنه أن يفخم عليه المعنى وتحدث فيه النباهة قائم لك مثله ها هنا، فليس يشتبه على عاقل أن ليس حال المعنى وموقعه في قوله: «فنام ليلي وتجلّى همي» كحاله وموقعه إذا أنت تركت المجاز وقلت: «فنمت في ليلي وتجلّى همي»[3]، كما لم يكن الحال في قولك: «رأيت أسدًا» كالحال في «رأيت رجلاً كالأسد»،

---

دار الفكر]، ومعنى هذا أنه لا توجد خروق حقيقية في آذان الإبل، ولكن اللفظ كناية عن شهرة أصحابها التي ملأت الأسماع، وقد جاءت الكناية بلفظ مجازي استعاري، إذ استعار «خروق المسامع» لشدة تأثير الصيت والشهرة، ثم لما شاع صار كناية عن ذيوع ذلك الصيت، ويدعم هذا ذكر المسامع ولو أراد العلامة -كما ذهب البعض- لقال: سقاها خروق في الآذان، على أن الشاعر نفسه نفى أن يكون سقياها بسبب علامة «لم تكن علاطًا ولا مخبوطة في الملاغم»، وهذا ما استهدى به المبرد حين نفى أن تكون بها سمة، وأنها سقيت من معرفتها ومعرفة أصحابها لعزهم ومنعتهم.

والتجوز الإسنادي باقٍ مهما اعتبرت في «خروق» سواء كانت على حقيقتها أم كانت مجازًا وكناية؛ لأن ها هنا إسناد الفعل إلى غير ما هو له، فالساقي الحقيقي للإبل هم أصحاب الماء الذين عرفوا هذه الإبل وعرفوا عزة أصحابها ومنعتهم، فأفسحوا لها، فلما كانت عزة أصحابها سببًا قويًّا للسقيا أسند الفعل «سقى» إلى هذا السبب الذي كنَّى عنه بـ«خروق في المسامع».

(١) حاصل هذا أن التجوز في الشواهد السابقة كان في الإسناد، أما الأفعال ذاتها «ربحت وسقت»، وما في معناها «قائم وصائم»، فإنها على حقيقتها ولا تجوز فيها كالتجوز الذي نجده في «سالت» من قول الشاعر: «وسالت بأعناق المطي الأباطح»، وقد سبق بيانه.

(٢) يقصد المجاز اللغوي والاستعارة خصوصًا.

(٣) لأن هذا معنى عامي متداول، لكن قوله: «فنام ليلي» جعل الليل هو الذي ينام، وذلك تفخيم للمعنى الذي يريده، وأنه حين استغرق في النوم استغرق معه الزمن، ونجد مثل هذه الفخامة في الاستعارة.

ومن الذي يخفى عليه مكان العُلو وموضع المزية وصورة الفرقان بين قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ وبين أن يقال: «فما ربحوا في تجارتهم؟»

وإن أردت أن تزداد للأمر تبيُّنًا؛ فانظر إلى بيت الفرزدق:

**يحمي إذا اخترط السيوف نساءَنا ضربٌ تطير له السواعد أرْعَلُ**[1]

وإلى رونقه ومائه، وإلى ما عليه من الطُّلاوة، ثم ارجع إلى الذي هو الحقيقة، وقل: «نحمي إذا اخترط السيوف نساءنا بضرب تطير له السواعد أرعل»[2]، ثم اسْبر حالك، هل ترى مما كنت تراه شيئًا؟

## [ميزات خاصة بالمجاز العقلي]

وهذا الضرب من المجاز على حدته[3] كنز من كنوز البلاغة، ومادة الشاعر المفلق والكاتب البليغ في الإبداع والإحسان[4] والاتساع في طرق البيان[5]، وأن يجيء الكلام

(١) اخترط السيوف: سلت من أغمادها في قوة وسرعة وتهور، الضرب الأرعل: الشديد السرعة فهو طائش، وليس المقصود وصف معركة، ولكن يريد الفخر بالشجاعة والحمية مع التركيز في هذا البيت على لقطة دالة على ذلك، وهي حماية النساء التي تكون هدفًا للسبي أثناء المعركة، ولذلك فإن الزود عنهن عنيف، والدفع قوي بضرب طائش لا يبالي على من يقع حماية للأعراض، ولا شك أن إسناد الحماية إلى الضرب إسنادًا مجازيًّا له مدخل في الإيحاء بقوة هذا الضرب، وكأنه من عنفه وطيشه وتفريقه للطامعين قد استقل بالحماية، ثم إن هذا الإسناد المجازي يتناسب مع تركيز التصوير على تلك اللقطة؛ لأنه يبرز الضرب في كل اتجاه حتى يملأ الأسماع والأبصار.
وفي نظم البيت ضرب من التصرف له إيحاؤه ومزيته، كتقديم الظرف «إذا اخترط السيوف» والمفعول «نساءنا» على الفاعل «ضرب» للمبادرة إلى الظرف المحتدم الذي تبرز فيه قيمة ذلك الضرب، والمبادرة إلى غاية ذلك الضرب وهدفه وهو حماية النساء التي هي موضع الشرف والعرض مما يزيد في قيمة الضرب، على أن تأخير الفاعل «ضرب» أتاح وصفه بالأوصاف الدالة على فظاعته وشراسته بما يتناسب مع الغاية منه وهو حماية الأعراض.

(٢) يحرص الشيخ بهذا الكلام على أن يجعل القارئ يشعر بتميّز المجاز العقلي بالمقارنة بينه وبين الإسناد الحقيقي للمعنى نفسه.

(٣) أي: يستقل هذا النوع من المجاز بميزات خاصة به لا تجدها في غيره من ضروب المجاز.

(٤) أي أن الشعراء والكُتَّاب المبدعين يجدون في المجاز العقلي مادة لابتكار صور جديدة؛ لأنه لم يكن جاريًا شائعًا، والشاهدان اللذان ذكرهما الشيخ للفرزدق يعدان نموذجًا لهذا الإبداع.

(٥) لأنه صورة جديدة للإبانة عن المعاني تضاف للصور المشهورة كالاستعارة والكناية.

مطبوعًا مصنوعًا[١]، وأن يضعه بعيد المرام قريبًا من الأفهام[٢]. ولا يغرنك من أمره أنك ترى الرجل يقول: «أتى بي الشوق إلى لقائك، وسار بي الحنين إلى رؤيتك، وأقدمني بلدك حقٌّ لي على إنسان» وأشباه ذلك مما تجده لسعته وشهرته يجري مجرى الحقيقة التي لا يشكل أمرها، فليس هو كذلك أبدًا[٣]، بل يدِق ويلطف حتى يمتنع مثله إلا على الشاعر المفُلق والكاتب البليغ، وحتى يأتيك بالبدعة لم تعرفها، والنادرة تأنق لها.

وجملة الأمر أن سبيله[٤] سبيل الضرب الأول الذي هو مجاز في نفس اللفظ وذات الكلمة، فكما أن من الاستعارة والتمثيل عاميًّا مثل: رأيت أسدًا، ووردت بحرًا، وشاهدت بدرًا، وسلَّ من رأيه سيفًا ماضيًا[٥]، وخاصيًّا لا يكمل له كل أحد مثل قوله: «وسالت بأعناق المطي الأباطح» كذلك الأمر في هذا المجاز الحكمي[٦].

## [هل يلزم في كل مجاز عقلي أن يكون للفعل فاعل حقيقي؟]

واعلم أنه ليس بواجب في هذا أن يكون للفعل فاعل في التقدير إذا أنت نقلت الفعل إليه عُدْتَ به إلى الحقيقة، مثل أنك تقول في: ﴿رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦] «ربحوا في تجارتهم»،

---

(١) أي أن الشاعر المبدع يأتي به مطبوعًا دون تكلف أو تعمد، ومع ذلك ففيه براعة الصياغة والصنعة الشعرية.

(٢) أي أن كونه مطبوعًا يجعله واضح الدلالة على المعنى المراد، لكنه في الوقت ذاته بعيد المرام، فلا يكون متاحًا لكل شاعر.

(٣) لما ذكر الشيخ أن هذا النوع من المجاز يكون بعيد المرام، وأنه ليس في متناول كل أحد احترس بأن مما لا ينافي هذا ولا يقدح فيه أن تجد منه شواهد قد اشتهرت وشاعت حتى جرت مجرى الحقائق مثل ما ذكره، وفي هذا تنبيه إلى فكرة نقدية مهمة لا تخص المجاز العقلي، ولكن تتناول سائر المجازات، وهي أن الصور المجازية إذا كثرت واشتهرت وشاعت فقدت بريقها وجرت مجرى الحقائق في اعتياد الناس لها وإلفها وعدم الالتفات إليها.

(٤) يعود الضمير في «سبيله» على المجاز الحكمي، ولما ذكر الشيخ قبل أن منه شواهد اشتهرت حتى صارت كالحقائق، ذكر هنا أنه لا بدع في ذلك، فإنه كالاستعارة منه العامي والخاصي.

(٥) هذا المثال ذكر فيه طرفا التشبيه «الرأي والسيف»، فليس من الاستعارة عند المتأخرين، ولكنه نوع من التجريد، وهو أن ينتزع المشبه به من المشبه حتى كأن المشبه هو الأصل، وذلك للمبالغة في التشبيه، فالأصل أن يقال: «رأيه كالسيف»، ولكنه عدل عنه إلى «سلَّ من رأيه سيفًا...» ونظيره من الشواهد المطروحة للتجريد على وجه التشبيه: «لي من فلان صديق حميم» و«لقيت من فلان أسدًا».

(٦) فالعامي مثل ما سبق من قولهم: «أقدمني بلدَك حقٌّ لي على فلان»، والخاصي كقوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾، وقول الفرزدق: «سقاها خروق... إلخ» والخاصي درجات كما هو معروف.

وفي «يحمي نساءنا ضربٌ»: «نحمي نساءنا بضرب»[١]، فإن ذلك لا يتأتى في كل شيء. ألا ترى أنه لا يمكنك أن تثبت للفعل في قولك: «أقدمني بلدَك حقٌّ لي على إنسان» فاعلاً سوى الحق[٢]، وكذلك لا تستطيع في قوله:

**وصـــــيّرني هـــــواك وبي ... لِحَيْنِـــــي يُضرب المثـــــل**[٣]

وقوله:

**يزيُـــدك وجهُـــه حُســـنًا ... إذا مـــا زدتَـــه نظـــرا**[٤]

أن تزعم أن لـ«صيرني» فاعلاً قد نُقل عنه الفعل، فجعل للهوى كما فُعل ذلك في «رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ» و«يحمي نساءنا ضربٌ» ولا تستطيع كذلك أن تقدِّر ليزيد في قوله: «يزيدك وجهه» فاعلاً غير الوجه، فالاعتبار إذن بأن يكون المعنى الذي يرجع إليه الفعل موجودًا في الكلام على حقيقته[٥].

---

(١) الفاعل الحقيقي هنا ضمير مستتر في «نحمي» يعود للمتكلم.

(٢) حاصل هذا أنه ليس بلازم في كل مجاز إسنادي أن يكون هناك فاعل حقيقي يمكن الرجوع إليه؛ لأن ذلك إن أمكن في بعض الشواهد، مثل قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾- إذ يمكن القول في غير القرآن: فما ربحوا في تجارتهم- فإن هناك شواهد أخرى لا يمكن فيها ذلك كقولهم: «أقدمني بلدك حق لي على فلان»؛ إذ ليس في الإمكان إثبات فاعل غير الحق... إلخ.

(٣) ورد في «بغية الإيضاح» أن البيت لأبي عبد الله محمد بن المبارك اليزيدي، وقبله:

أتيتُك عائذًا بك مِنْ ... كَ لمّا ضاقت الحِيَلُ

والحين: الهلاك، وقد عقد المعنى بسوء الترتيب، وأصله: وصيرني هواك لحيني، وبي يُضرب المثل.

وقد استشهد الشيخ به على أنه ليس بلازم في كل مجاز إسنادي أن يكون للفعل فاعل حقيقي يمكن الرجوع إليه؛ إذ لا نستطيع أن نزعم للفعل (صيّرني) فاعل حقيقي نقل عنه إلى الفاعل المجازي «هواك».

(٤) المعنى أنه لا يمل النظر إليه، وقد أسند أبو نواس «والبيت له» الزيادة للوجه تجوزًا من إسناد الفعل إلى سببه للإشعار بقوة تلك السببية حتى كأنها استقلت بالفعل، والشاهد فيه كسابقه.

(٥) يعني يكفي في شواهد التجوز الإسنادي التي يصعب تقدير الفاعل الحقيقي فيها أن يكون المعنى أي: المصدر الذي يرجع إليه الفعل موجودًا، كالقدوم في: «أقدمني بلدك حق لي على فلان»... إلخ، ودليل التجوز الإسنادي حينئذٍ هو العرف وإحساس النفس به ثم لا يكون هذا التجوز في الفعل، فلا يكون حينئذٍ إلا في إسناد الفعل إلى الفاعل.

وقد استدرك الرازي على وجهة عبد القاهر هذه؛ لأن الفعل يستحيل وجوده من غير فاعل، أما الشاهد الأول «أقدمني بلدك حق...» فالإسناد فيه حقيقي؛ لأن المقصود بالفاعل هو الداعي وهو هنا الحق، وأما قوله: «يزيدك وجهه حسنًا»، فهو تجوز في الإسناد لكن للزيادة فاعل حقيقي يمكن تقديره =

معنى ذلك أن القدوم في قولك: «أقدمني بلدك حقٌّ لي على إنسان» موجود على الحقيقة، وكذلك الصيرورة في قوله: «وصيّرني هواك» و«الزيادة» في قوله: «يزيدك وجهه» موجودتان على الحقيقة، وإذا كان معنى اللفظ موجودًا على الحقيقة لم يكن المجاز فيه نفسه، وإذا لم يكن المجاز في نفس اللفظ كان لا محالة في الحكم، فاعرف هذه الجملة وأحسن ضبطها حتى تكون على بصيرة من الأمر.

ومن اللطيف في ذلك قول حاجز بن عوف:

**أبي عَـــبَرَ الفـــوارسَ يـــوم داجٍ ... وعمِّـــي مالـــكٌ وضـــع السِّـــهاما**[1]

**فلـــو صـــاحَبْتِنا لرضـــيتِ عنـــا ... إذا لم تَغْبُـــــق المئـــــةُ الغلامـــــا**

يريد إذا كان العام عام جَدْب وجفّت ضروع الإبل وانقطع الدَّرّ حتى إنْ حلب منها مائة لم يحصل من لبنها ما يكون غبوق غلام واحد. فالفعل الذي هو «غَبَقَ» مستعمل في نفسه على حقيقته، غير مخرج عن معناه وأصله إلى معنى شيء آخر، فيكون[2] قد دخله مجاز في

---

= وهو الله تعالى، وكذلك القول في سائر الأمثلة المذكورة. [راجع: نهاية الإيجاز، ت بكري شيخ أمين، ١٧٨، ١٧٩، دار العلم، بيروت] والخطيب يرى أن الفعل في المجاز العقلي واجب أن يكون له فاعل حقيقي، قد يكون ظاهرًا كما في قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾، وقد يكون خفيًا لا يظهر إلا بعد تأمل، ففي: «سرتني رؤيتك» أصله: «سرني الله وقت رؤيتك»، وفي «أقدمني بلدك حق لي...» أصله: «أقدمتني نفسي لأجل حق لي»، وعلى ذلك فهو يرى في الشواهد التي لا يمكن فيها ظهور الفاعل الحقيقي عند عبد القاهر، يرى أن الفاعل فيها موجود، لكنه يحتاج إلى تأمل. [راجع: بغية الإيضاح، (١/ ٥٢)، مكتبة الآداب، ١٤٢٠هـ].

(١) عبر الفوارس: ميزهم وخبرهم وأحسن اختيارهم، كناية عن حسن الاستعداد للقتال، وداج: اسم موضع، وقد أضيف اليوم إليه لشهرته حيث شهد حسن بلائهم، ووضع السهاما: كناية عن الاستعداد للقتال، وتغبق: من الغبوق وهو شرب اللبن في العشي، والخطاب للمحبوبة يفتخر بشجاعة قومه في البيت الأول، وكرمهم المفهوم من البيت الثاني؛ لأنها إذا صاحبتهم فرضيت منهم جودهم وقت الشدة والقحط -وحين لا تكفي المئة من الإبل شرب غلام- فما بالهم وقت اليسر والرخاء.
والشاهد في «تغبق المائة الغلاما»؛ حيث أسند الغبوق للمائة من الإبل إسنادًا مجازيًّا؛ لأن أصله: «إذا لم يغبق القوم الغلام من الإبل المائة»، لكنه تجوز بإسناد الغبوق إلى الإبل، وذلك للتأكيد على ندرة اللبن في ضروعها، بسبب الجفاف وشدة القحط، فالفعل نفسه على حقيقته، ولكن التجوز في إسناده إلى ما ليس له، وفي هذا الشاهد لطف ودقة وندرة، فهو من الخاصي.

(٢) «فيكون» معطوف على «غير مُخرج عن معناه...»، فالمعطوف يشارك المعطوف عليه في النفي أي أن معناه: فلا يكون قد دخله مجاز.

نفسه، وإنما المجاز في أن أسند إلى الإبل وجعل فعلاً لها، وإسناد الفعل إلى الشيء حكم في الفعل، وليس هو نفس معنى الفعل[١]؛ فاعرفه.

## [من أسباب لطف المجاز الحكمي وغموضه]

واعلم أن من سبب اللطف[٢] في ذلك أنه ليس كل شيء يصلح لأن يتعاطى فيه هذا المجاز الحكمي بسهولة، بل تجدك في كثير من الأمر، وأنت تحتاج إلى أن تهيئ الشيء[٣] وتصلحه لذلك بشيء تتوخاه في النظم، وإن أردت مثالاً في ذلك؛ فانظر إلى قوله:

تناسَ طِلابَ العامريةِ إذ نأتْ ... بأسجَحَ مِرْقالِ الضحى قلقِ الضَّفْر
إذا ما أحسَّتْهُ الأفاعي تحيّزتْ ... شواةُ الأفاعي من مُثَلَّمةٍ سُمر
تجوب له الظلماء عينٌ كأنها ... زجاجةُ شَرْبٍ غيرُ ملأى ولا صِفْر[٤]

يصف جملاً ويريد أن يهتدي بنور عينه في الظلماء، ويمكنه بها أن يخرقها ويمضي فيها،

(١) هذه الجملة خلاصة المراد من الفقرة، وحاصلها أن التجوز كائن في الحكم المسند لا في المسند نفسه.
(٢) لما استشهد بالبيت السابق لما لطف ودق من المجاز الحكمي انتقل إلى ذكر بعض من أسباب اللطف والدقة في شاهد آخر.
(٣) أي: تهيئ الكلام وتصلحه بتصرف تتوخاه في النظم.
(٤) السجحاء من الإبل: التامة طولاً وعرضًا [اللسان]، ومرقال الضحى: السريعة دون فتور، والضفر: ما شد به البعير من الشعر المضفور، وقلقه: يعني ضموره من طول المسير حتى يكاد ينحل، وتحيزت شواة الأفاعي: تلوت وتقبضت جلود الأفاعي، كناية عن سرعتها وتجنبها طريق البعير، «من مثلمة سمر» أي: خشية مناسم البعير التي تشققت حوافها من طول المسير، وتجوب في الأصل من الجوب وهو القطع والشق، فاستعاره لنفاذ الرؤية وحدتها، وكأنها تشق حجاب الظلام، وصفر: خالية.
والشاعر يجرد من نفسه شخصًا يحثه على نسيان العامرية بعدما بعدت، والتسلي عنها بالرحيل عن موطن الذكريات بواسطة بعير له من الصفات ما يجعله يجدّ في المسير دون توقف، ولا فرق عنده بين ليل ونهار؛ لأن له عينًا قوية الإبصار يشق بها الظلام، لكنه جعل العين هي التي تشق وتجوب عن طريق ذلك التجوز في الإسناد.
وقد لطف نظمه وغمض حتى يحتاج إلى أن تمهد له بما يصلحه، ويجعل له مساغًا، فلولا أنه علق «له» بـ«تجوب» لما صحَّ إسناده إلى «عين»، ولما ظهرت ملامح ذلك الإسناد المجازي بدليل أنه لو حذف الجار والمجرور، فقال: تجوب الظلماء عين لكانت مطلق عين أو كانت مجازًا مرسلاً بعلاقة الجزئية، وله معنى غير مراد، على أن تنكير «عين» يتيح وصفها بذلك التشبيه الذي يؤكد المراد من التجوز الإسنادي وهو إظهار الانبهار بتلك العين، وكأنها قد استقلت بشق حجاب الظلام، وقد شبَّه تلك العين في صفائها ودوران شعاعها وانعكاسه بزجاجة خمر لا هي ممتلئة ولا هي فارغة، والمعروف عن الخمر الصفاء حتى يكاد يضيء، فينعكس شعاع الجزء الممتلئ على الجزء الخالي في حركة تموجية مبهرة.

ولولاها لكانت الظلماء كالسَّد [١] والحاجز الذي لا يجد شيئًا يفرُجُه به، ويجعل لنفسه فيه سبيلاً. فأنت الآن تعلم أنه لولا أنه قال: «تجوب له» فعلق «له» بـ«تجوب» لما صلحت «العين» لأن يسند «تجوب» إليها، ولكان لا تتبين جهة التجوز في جعل «تجوب» فعلاً للعين كما ينبغي.

وكذلك تعلم أنه لو قال مثلاً: «تجوب له الظلماء عينه» لم يكن له هذا الموقع، ولاضطرب عليه معناه، وانقطع السِّلك من حيث كان يُعييه حينئذٍ أن يصف العين بما وصفها به الآن، فتأمل هذا واعتبره، فهذه التهيئة وهذا الاستعداد في هذا المجاز الحكمي نظير أنك تراك في الاستعارة التي هي مجاز في نفس الكلمة وأنت تحتاج في الأمر الأكثر إلى أن تمهد لها وتقدم أو تؤخر ما يعلم به أنك مستعير ومشبه، ويفتح طريق المجاز إلى الكلمة. ألا ترى إلى قوله:

**وصاعقةٍ من نصله ينكفي بها ... على أرؤس الأقران خمس سحائب** [٢]

عني بخمس السحائب أنامله، ولكنه لم يأت بهذه الاستعارة دفعة، ولم يرمها إليك بغتة، بل ذكر ما ينبئ عنها ويستدل به عليها، فذكر أن هناك صاعقة[٣]، وقال: «من نصله» فبيَّن أن

(١) يقول ابن فارس: «كل حاجز بين الشيئين سد بفتح السين» [راجع: مقاييس اللغة]، والفعل «تجوب» بمعنى تقطع وتشق هو الذي دل على تشبيه الظلماء بالسد والحاجز، حذف المشبه به وأوقع لازمه «تجوب» على الظلماء، وذلك على سبيل الاستعارة المكنية، فهذه من الصور النادرة التي يجتمع فيها المجاز العقلي والاستعارة المكنية مع اختلاف المحل، فالمكنية في «الظلماء» التي شبهت بالسد والحاجز بقرينة الفعل «تجوب»، والمجاز العقلي في إسناد هذا الفعل إلى «عين»؛ لأن الأصل أن يقال: يشق البعير الظلام بعين.. فقد تآزرت الصياغة المحكمة والتصوير الغزير في رسم صورة فذة لجسارة هذا البعير الذي يصل الليل بالنهار ولا يهاب الظلام، على أن المجاز العقلي من لطف النظم ودقته بحيث لا تتحدد ملامحه من غير الجار والمجرور «له»، فهو كالقرينة في الاستعارة وكالترشيح.

(٢) البيت للبحتري يمدح فيه بالشجاعة والجود، أما الشجاعة فمن صدر البيت في «وصاعقة»، وأما الجود فمن عجزه «خمس سحائب»، وقد ربط بينهما ربطًا حسنًا؛ لأن الصاعقة أي: الضربة القاتلة التي يهوي بها بسيفه على رءوس أعدائه إنما ينكفي بها أصابعه التي تمتد بالخير لأوليائه، وفي ذلك من الإبهار والإدهاش ما فيه، وهو يشير إلى أن ذلك الممدوح لا يصعق أعداءه رغبة في إراقة الدماء؛ لأن تلك الأصابع التي تهوي بتلك الضربات الصاعقة هي نفسها التي تمتد بالخير العميم إلى سائر الناس.
والشيخ يستشهد بنظير لما سبق في المجاز العقلي الذي يمهد له بما يدل عليه كالاستعارة ها هنا؛ حيث مهد لها بأكثر منه قرينة تدل عليها.

(٣) من البيِّن أن حديث الشيخ هنا عن القرينة التي تسبق الاستعارة، فتمهد لها لكن «صاعقة» لا يبدو من أول الأمر أنها قرينة للاستعارة في «خمس سحائب» إلا بعد استيعاب كونها استعارة أخرى للضربة القاتلة بقرينة «من نصله» أي: من نصل سيفه، وبعد متابعة القرائن الأخرى التي ترشح للاستعارة قبلها، وتدل على الاستعارة بعدها في تآلف عجيب وترابط غريب. =

تلك الصاعقة من نصل سيفه، ثم قال: «أرؤس الأقران» ثم قال: «خمس» فذكر الخمس التي هي عدد أنامل اليد، فبان من مجموع هذه الأمور غرضه.

وأنشدوا لبعض العرب:

**فـــإن تَعَـــافُوا العـــدل والإيمانـــا  فـــــإن في أيماننـــــا نيرانـــــا**[١]

يريد أن في أيماننا سيوفا نضربكم بها، ولولا قوله أولاً: «فإن تعافوا العدل والإيمان»، وأن في ذلك دلالة على أن جوابه أنهم يُحاربون ويُقسرون على الطاعة بالسيف، ثم قوله: «فإن في أيماننا» لما عقل مراده[٢]، ولما جاز له أن يستعير النيران للسيوف؛ لأنه كان لا يعقل الذي يريد، لأنا وإن كنا نقول: «في أيدينا سيوف تلمع كأنها شُعَلُ نارٍ»، كما قال:

**ناهضـــتهم والبارقـــات كأنهـــا  شُـــعَلٌ عـــلى أيـــديهم تتلهـــب**[٣]

فإن هذا التشبيه لا يبلغ مبلغ ما يُعْرَف مع الإطلاق[٤] كمعرفتنا؛ إذ قال: «رأيت أسدًا»

---

= ودعك من نقد بعض شراح التلخيص لعبد القاهر قوله: «عني بخمس السحائب أنامله» بحجة أن الأنامل أكثر من خمس، وإنما هي الأصابع، فهذا نقد الذي يتمسك بحرفية النص لإمكان حمل «أنامل» على المجاز المرسل بعلاقة الجزئية؛ حيث ذكر الأنامل وقصد الأصابع لما في الأنامل من دلالة على الخير والعطاء أكثر من أصابع.

(١) «تعافوا» من عافه يعافه عيافة: كرهه [المصباح]، والبيت شاهد ثانٍ لنظير المجاز العقلي الذي يحتاج أن تمهد له بما يدل عليه، فها هنا استعارة النيران للسيوف، وهي استعارة لا تدرك إلا بما تقدمها في قوله: «فإن تعافوا العدل والإيمان»، لأنهم إذا كرهوا العدل والإيمان فماذا يكون جزاؤهم سوى الحرب، وماذا يكون في الأيمان التي تحارب سوى السيوف التي شبهت بالنيران، لقد تقدمت القرينة الكاشفة عن تلك الاستعارة، وكذلك من المجاز العقلي ما يحتاج إلى أن تقدم له بما يكشف عنه ويدل عليه ويحدد ملامحه كما سبق في «تجوب له الظلماء عين...».

(٢) «لما عقل مراده» جواب «لولا»، ويفهم مما في حيز لولا أن قرينة الاستعارة أمران: الأول: «تعافوا العدل...»؛ لأن كراهية العدل والإيمان تستدعي القتال، والقتال يكون بالسيوف لا بالنيران، الثاني «في أيماننا».

(٣) البارقات: هي السيوف اللامعات كأنها البرق في بياضه، وهي استعارة شائعة جرت مجرى الحقائق، لهذا ساغ أن ينتقل منها إلى التشبيه بالشعل، ولقد استشهد به عرضًا للدلالة على أن استعارة النار للسيوف ربما يغمض رغم ما ورد عند العرب من تشبيه السيوف بالشعل، فهذه الاستعارة في حاجة ماسة للتمهيد لها.

(٤) أي أن هذا التشبيه عند الإجمال بواسطة الاستعارة لا يبلغ في الوضوح مبلغ «رأيت أسدًا، ولقيت شمسًا...» لهذا احتاج إلى التمهيد له بالقرينة الكاشفة كما في «فإن في أيماننا نيرانا».

أنه يريد الشجاعة، وإذا قال: «لقيت شمسًا وبدرًا» أنه يريد الحسن، ولا يقوى تلك القوة[١]؛ فاعرفه.

## [التفريق بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي]

ومما طريق المجاز فيه الحُكْم قول الخنساء:

**ترتـع مـا رتَعَـتْ حتـى إذا ادّكـرتْ ... فـــإنما هـــي إقبـــالٌ وإدبـــارُ**[٢]

وذاك أنها لم ترد بالإقبال والإدبار غير معناهما، فتكون[٣] قد تجوزت في نفس الكلمة، وإنما تجوزت في أن جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر، ولغلبة ذاك عليها واتصاله منها، وأنه لم يكن لها حال غيرهما، كأنها قد تجسمت من الإقبال والإدبار، وإنما كان يكون المجاز في نفس الكلمة لو أنها كانت قد استعارت «الإقبال والإدبار» لمعنى غير معناهما الذي وُضِعا له في اللغة، ومعلوم أن ليس الاستعارة مما أرادته في شيء.

## [هل يمكن تخريج المجاز الحكمي على تقدير مضاف؟]

واعلم أن ليس بالوجه أن يُعَدّ هذا[٤] على الإطلاق مُعَدَّ ما حُذف منه المضاف وأقيم

---

(١) «ولا يقوى» معطوف على «لا يبلغ مبلغ ما يعرف على الإطلاق».

(٢) هذا البيت جزء من صورة كلية تشبه الخنساء فيها نفسها بعد موت أخيها وتردد حالها بين الذهول لحظة والتذكر لحظات ترتاع فيها وتفزع بحال بقرة وحشية فقدت ابنها، فهي تذهل عنه ما رتعت مرعاها حتى إذا تذكرت فزعت وولهت، وقد كنَّى عن هذا الفزع والوله بصورة صادقة هي الإقبال والإدبار. واستشهد به الشيخ في سياق التفريق الحاسم بين المجاز اللغوي في الكلمة وبين المجاز العقلي في الإسناد، فقد ذكر أنه لا تجوز في نفس الإقبال والإدبار؛ لأنهما وردا على حقيقتهما، وإنما التجوز في إسنادهما إلى ضمير تلك البقرة حتى كأنها لكثرة إقبالها وإدبارها قد تجسمت من الإقبال والإدبار.

(٣) عطف بـ«الفاء» على الفعل المنفي في «لم ترد»، والمعطوف على المنفي منفي، أي: فلا تكون قد تجوزت في نفس الكلمة، وصدر الفقرة «وذاك أنها لم ترد بالإقبال والإدبار غير معناهما» جملة قصر بالنفي والاستثناء تؤكد استعمال الإقبال والإدبار على حقيقتيهما.

(٤) يقصد المجاز العقلي في «فإنما هي إقبال وإدبار»، فليس من البلاغة أن يحمل على حذف مضاف، كما يحمل قوله تعالى: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾، وقول النابغة وقول الأعرابي، وحديث الشيخ إنما ينصرف إلى بعض شواهد المجاز العقلي التي قيل فيها بحذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، ولا يتناول شواهد أخرى لا يمكن القول فيها بذلك، ولم يرد عن أحد؛ كقوله تعالى: ﴿**فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ**﴾، وقول الشاعر: «يزيدك وجهه حسنًا».

المضاف إليه مقامه، مثل قوله ﷻ: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[١] [يوسف: ٨٢]، ومثل قول النابغة الجعدي:

**وكيف تواصل من أصبحتْ ... خلالتُه كأبي مَرحب**[٢]

وقول الإعرابي:

**حَسِبْتَ بُغَام راحلتي عَناقًا ... وما هي وَيْبَ غيرِك بالعَنَاق**[٣]

وإن كنا نراهم يذكرونه حيث يذكرون حذف المضاف، ويقولون: إنه في تقدير: «فإنما هي ذات إقبال وإدبار»[٤] ذاك لأن المضاف المحذوف من نحو الآية والبيتين في سبيل ما يُحذف من اللفظ ويراد في المعنى، كمثل أن يحذف خبر المبتدأ، والمبتدأ إذا دلَّ الدليل عليه إلى

---

(١) فإنهم يستشهدون بهذه الآية على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، والتقدير: «واسأل أهل القرية»، وجمهور البلاغيين يحملونه على المجاز المرسل بعلاقة المحلية أو المكانية، حيث ذكر المكان وأريد السكان للإشارة إلى قوة ذيوع خبر السرقة حتى تسرب وانتشر في كل مكان، وربما عدت من المجاز العقلي في النسبة الإيقاعية للغرض نفسه.

(٢) يجرد الشاعر من نفسه شخصًا يخاطبه وينكر عليه بواسطة الاستفهام أن يستمر في مصاحبة من لا يحفظ لهذه الصحبة حقها -وهو ينشد الصداقة الخالصة من أي شيء يشوبها كما يدل لفظ «خلالته» جمع خلة وهي الصداقة المختصة التي ليس فيها خلل [لسان العرب]، وأبو مرحب قيل: هو الرجل الحسن الوجه الذي يلقاك ببشر في مظهره ولا يوافق باطنه ظاهره، فهو مرحب بلسانه حسب، وقيل: إنه من أسماء الذئب، وقيل: هو الظل، ومن شأن الذئب أن يغدر، ومن شأن الظل عدم الثبات، فكلها معانٍ محتملة، وإن كان الثاني أشدها في الإنكار.

وقد أتى الشيخ بهذا البيت لبيان أن المجاز العقلي لا يجوز فيه ما يجوز في هذا الشاهد من تقديره على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه؛ لأن أصله: كيف تواصل من أصبحت خلالته كخلالة أبي مرحب.

(٣) البغام: حنين الناقة لولدها، والعناق: أنثى المعز، ويب غيرك مثل ويبك وويب لك، وويب زيد، وويب له، ومعنى الكل: ألزمه الله ويلاً [القاموس المحيط]، والشاعر يخاطب ذئبًا تبعه عندما استمع إلى حنين الناقة فظنه صوت أنثى الماعز، فيقول له: حسبت بغام راحلتي صوت عناق، وما هو بصوت العناق، والشاعر يتخيل الذئب يسمعه ويفهم كلامه فيخاطبه ويزجره.

وقد استشهد به الشيخ لبيان أن الكلام مبني على حذف مضاف تقديره: «حسبت حنين راحلتي كصوت العناق»، وأن المجاز العقلي في بيت الخنساء ليس من هذا القبيل.

(٤) يعني أن قول الخنساء: «فإنما هي إقبال وإدبار» لا يمكن حمله على حذف مضاف، وإن كان بعض اللغويين يذكرونه حيث يذكرون حذف المضاف.

سائر ما إذا حذف كان في حكم المنطوق به[١].

وليس الأمر كذلك في بيت الخنساء؛ لأنا إذا جعلنا المعنى فيه الآن كالمعنى إذا نحن قلنا: «فإنما هي ذات إقبال وإدبار» أفسدنا الشعر على أنفسنا وخرجنا إلى شيء مغسول، وإلى كلام عاميّ مرذول، وكان سبيلنا سبيل من يزعم مثلاً في بيت المتنبي:

**بـدتْ قمـرًا ومالـت خُـوطَ بـانٍ وفاحـت عنـبرًا وَرنَـتْ غـزالا**[٢]

أنه في تقدير محذوف، وأن معناه الآن كالمعنى إذا قلت: «بدت مثل قمر، ومالت مثل خُوط بانٍ، وفاحت مثل عنبر، ورنت مثل غزال» في أنا نخرج إلى الغثاثة، وإلى شيء يعزل البلاغة عن سلطانها، ويخفض من شأنها، ويصد أوجهنا عن محاسنها ويسد باب المعرفة بها وبلطائفها علينا[٣].

فالوجه أن يكون تقدير المضاف في هذا على معنى أنه لو كان الكلام قد جيء به على ظاهره ولم يقصد إلى الذي ذكرنا من المبالغة والاتساع، وأن تجعل الناقة كأنها قد صارت بجملتها إقبالاً وإدبارًا، حتى كأنها قد تجسمت منهما لكان حقه حينئذٍ أن يجاء فيه بلفظ «الذات»[٤]، فأما أن يكون

---

(١) هذه العبارة تعلل منع تقدير حذف مضاف في بيت الخنساء، وتتلخص تلك العلة في أن المضاف يحذف لفظه ويراد معناه، وكأن لم يحذف، كحذف المبتدأ أو حذف الخبر، فلفظه يحذف ومعناه معتبر، ولو طبقنا هذا على بيت الخنساء لكان معناه، فإنما هي ذات إقبال وإدبار، وهو معنى يفسد الشعر، ويذهب بالغرض منه.

(٢) يرصد الشاعر حركة محبوبته ابتداءً من ظهورها مشرقة، ومرورًا بسيرها تتثنى حتى اقتربت ففاحت عنبرًا، ونظرت بطرف عينها، ولو أراد الشاعر إظهار أداة التشبيه لأظهرها، ولكنه طواها وأوقع المشبه به حالاً؛ لأنه لم يشك أنها حين بدت كانت قمرًا، وحين مالت كانت غصن بان، وأن ما فاح منها لم يكن سوى عنبر، وحين رنت لم تكن إلا غزالاً، ولو فسَّرنا الشعر بغير ذلك فقلنا: «بدت مثل قمر، ومالت مثل حوط بان» لهبطنا بخيال الشاعر وأحاسيسه من علو إلى سفل، ولأسأنا إلى الشعر إساءة بالغة، وهذا ما أراده الشيخ.

(٣) هذا الكلام يؤسس لمنهج في نقد الشعر وتحليله، هو المحافظة عند تحليل الشعر على جوهره وعلى دلالات صياغته الفنية، وعدم تجريد معانيه تجريدًا يجور على الصياغة الجمالية، ويقلل من وهج الصور التي جاء عليها الشعر، ويعزل البلاغة عن سلطانها، مثال ذلك أن يقول الشاعر: «بدت قمرًا...» فنفسِّره بمعنى بدت مثل قمر، وهكذا.

(٤) سبق أن قال الشيخ: «واعلم أن ليس بالوجه أن يعد هذا على الإطلاق معد ما حذف منه مضاف»، وهنا يؤكد على هذا المعنى ولكن بالأسلوب الذي يستدرج من قدروا حذف مضاف، وينبههم إلى سوء =

الشعر الآن موضوعًا على إرادة ذلك[١] وعلى تنزيله منزلة المنطوق به حتى يكون الحال فيه كالحال في: «حسبت بغام راحتي عناقًا» حين كان المعنى والقصد أن يقول: «حسبت بغام راحلتي بغام عناق»، فمما لا مساغ له عند من كان صحيح الذوق صحيح المعرفة، نسَّابة للمعاني[٢].

## فصل

### [مسألة لها صلة بعمق التأويل]

هذه مسألة قد كنت عملتها قديمًا، وقد كتبتها ها هنا لأن لها اتصالاً بهذا الذي صار بنا القول إليه، قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧] أي: لمن أعمل قلبه فيما خلق القلب له من التدبر والتفكر والنظر فيما ينبغي أن ينظر فيه، فهذا على أن يجعل الذي لا يعي ولا يسمع ولا ينظر ولا يتفكر كأنه قد عدم القلب من حيث عدم الانتفاع به[٣]، وفاته الذي هو فائدة القلب والمطلوب منه كما يجعل الذي لا ينتفع ببصره وسمعه لا يفكر فيما يؤديان إليه، ولا يحصل من رؤية ما يرى وسماع ما يسمع على فائدة، بمنزلة من لا سمع له ولا بصر[٤].

---

= هذا التقدير، فيذكر أن تقدير مضاف محذوف كان يكون له وجه لو أن قول الخنساء جيء به غفلاً على ظاهره، ولم يقصد به إلى المبالغة في تصوير حالها لما تذكرت، وكان يكون لهذا التقدير وجه لو لم يقصد جعل الناقة كأنها قد صارت بجملتها إقبالاً وإدبارًا حتى تجسمت منهما.

(١) حسبما فسروه حين قدروا مضافًا محذوفًا وأظهروه ونزلوه منزلة المذكور.

(٢) صحة الذوق ترجع إلى الطبع، وصحة المعرفة ترجع إلى الممارسة والدربة، ونسابة للمعاني يعني له مهارة وخبرة بالمعاني الشعرية الخاصة، وله قدرة نقدية على معرفة طبقات المعاني والتمييز بينها وتنزيل كل معنى منزلته، فمثل هذا لا يجد مساغًا لتأويل قول الخنساء على حذف مضاف. وليس المقصود بالمعاني هنا: المعاني المجردة؛ لأن ما نحن بصدده من المجاز العقلي في بيت الخنساء تنسب مزيته للمعنى الشعري «الخصوصية» لا للمعنى العقلي المجرد.

(٣) حاصل هذا أنه لا يمكن حمل معنى الآية على ظاهره، وعلى معنى أن من لم يتذكر فليس له قلب، ولكن المعنى على تنزيل من لم يتذكر، ولم ينتفع بقلبه منزلة من ليس له قلب كالجمادات والأموات، فالمسألة على التنزيل والتمثيل، ويقصد الشيخ بهذه المسألة اللفت إلى أهمية عمق التأويل للوقوف على خصوصيات النظم ومزاياه والتحذير من السطحية والأخذ بالظاهر، وهذه مسألة تجمع بين تلك الفصول المتوالية.

(٤) أي: يجعل من لم يتذكر ولم ينتفع بقلبه بمنزلة من ليس له قلب، كما يجعل الذي لا ينتفع ببصره وسمعه بمنزلة من لا سمع له ولا بصر.

فأما تفسير من يفسره على أنه بمعنى «من كان له عقل» فإنه إنما يصح على أن يكون قد أراد الدلالة على الغرض على الجملة، فأما أن يؤخذ به على هذا الظاهر حتى كأن القلب اسم للعقل كما يتوهمه الحشو(١)، ومن لا يعرف مخارج الكلام(٢) فمحال باطل؛ لأنه يؤدي إلى إبطال الغرض من الآية، وإلى تحريف الكلام عن صورته وإزالة المعنى عن جهته، وذاك أن المراد به الحث على النظر والتقريع على تركه، وذمّ من يخل به ويغفل عنه، ولا يحصل ذلك إلا بالطريق الذي قدمته، وإلا بأن يكون قد جعل من لا يفقه بقلبه ولا ينظر ولا يتفكر كأنه ليس بذي قلب، كما يجعل كأنه جماد وكأنه ميت لا يشعر ولا يحس(٣). وليس سبيل من فسَّر القلب ها هنا على العقل إلا سبيل من فسَّر عليه العين والسمع في قول الناس: «هذا بيِّنٌ لمن كانت له عين ولمن كان له سمع»(٤)، وفسَّر العمى والصمم والموت في صفة من يوصف بالجهالة على مجرد الجهل، وأجرى جميع ذلك على الظاهر؛ فاعرفه.

ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم أن يوهموا أبدًا في الألفاظ الموضوعة على المجاز والتمثيل أنها على ظواهرها، فيفسدوا المعنى بذلك، ويبطلوا الغرض، ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة وبمكان الشرف(٥).

---

(١) الحشو من الكلام: الزيادة التي يستغنى عنها، والحشو من الناس: صغارهم وأراذلهم.

(٢) مخارج الكلام: غاياته ومقاصده أو كيفيات الدلالة على الغايات والمقاصد.

(٣) هذه العبارة تلقي الضوء على علة رفض الشيخ تفسير القلب بمعنى العقل؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون المعنى: إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب يعقل به، وأن من لم يتذكر فقد غاب عقله، وهذا لا يتفق مع الغرض من الكلام الذي هو الحث على النظر والتقريع على تركه، فالتفسير الذي يتفق مع هذا الغرض هو أن من لا يتذكر ولا يتفكر كأن ليس بذي قلب، أي: كأنه جماد أو ميت لا يشعر، ومن هنا نستخلص منهج الشيخ في فهم النص القرآني، وهو استشعار الغرض الذي يرمي إليه، ثم تفسير النص بما يتفق مع ذلك الغرض.

(٤) وهذا يؤدي إلى تفسير هذه الجملة بمعنى: من كانت له عين يبصر بها وسمع يسمع به، وهو تفسير متعجل وأخذ بالظاهر؛ لأن المقصود أن من لا يبصر ولا يسمع كأنه ليس بذي بصر وليس بذي سمع، وكأنه جماد أو ميت لا يبصر ولا يسمع، وهكذا في المثال الذي تلاه.

(٥) هذا الكلام عندما يقوله سني أشعري كعبد القاهر يكون حجة على من ينكرون المجاز في القرآن من أهل السنة، وإن حصرنا الخلاف في أسماء الله وصفاته، وفيما يضاف إلى الله تعالى من الجوارح كاليد والقبضة واليمين، وهل نأخذ فيها بالظاهر أم نؤول بالمجاز، فإن الذي يستقر القلب عليه هو الإيمان والتسليم بما ورد مع تفويض العلم بالمراد منه إلى الله تعالى شأنه.

وناهيك بهم إذا هم أخذوا في ذكر الوجوه، وجعلوا يكثرون في غير طائل، هناك ترى ما شئت من باب جهل قد فتحوه، وزند ضلالة قد قدحوا به[١]، ونسأل الله تعالى العصمة والتوفيق.

## فصل
## [الكناية عن نسبة وقياسها على الكناية عن صفة]

هذا فن من القول دقيق المسلك لطيف المأخذ، وهو أنا نراهم كما يصنعون في نفس الصفة بأن يذهبوا بها مذهب الكناية والتعريض، كذلك يذهبون في إثبات الصفة[٢] هذا المذهب، وإذا فعلوا ذلك بدت هناك محاسن تملأ الطرف[٣]، ودقائق تحجر الوصف، ورأيت هنالك شعرًا شاعرًا وسحرًا ساحرًا، وبلاغة لا يكمل لها إلا الشاعر المفلق والخطيب المِصْقَع[٤].

وكما أن الصفة إذا لم تأتك مصرحًا بذكرها مكشوفًا عن وجهها، ولكن مدلولاً عليها بغيرها كان ذلك أفخم لشأنها، وألطف لمكانها، كذلك إثبات الصفة للشيء تثبتها له إذا لم تُلْقه إلى السامع صريحًا، وجئت إليه من جانب التعريض والكناية والرمز والإشارة[٥] كان له من

---

(١) لعل هذه هي المرة الوحيدة التي وصم فيها الشيخ بعض سابقيه بالجهل والضلالة، فلا ينظر إليها ولا يعول عليها، ولا ينبغي لدارس أن يقف عندها، بل إن الأمانة تقتضي إشاعة ما غلب على الشيخ من التسامح مع مَن يخالفهم والتماس العذر لهم مع الردود الهادئة القوية.

(٢) يقصد الشيخ بنفس الصفة ما عرف عند المتأخرين بالكناية عن صفة والتي سبق حديثه عنها واستشهاده لها بنحو: «جبان الكلب مهزول الفصيل»، ويقصد بإثبات الصفة ما عرف عند المتأخرين بالكناية عن نسبة، وحديثه عن هذا النوع من الكناية وإن كان متأخرًا، فقد جاء في سياقه الذي يتناول ضروبًا من الكلام يلطف نظمه وتدق صياغته، وتغمض مزيته.

(٣) يقول ابن فارس: الطَّرْف هو تحريك الجفون في النظر، ثم يسمون العين الطرف مجازًا، قال جرير:

**إن العيـــون التـــي في طرفهـــا مـــرض ... قَتَلْتَنَـــا ثـــم لم يحيـــين قتلانـــا**

فالمقصود بمحاسن تملأ الطرف: محاسن تملأ العين، وذلك على تنزيل الحسن المعنوي في الكلام منزلة الحسن الحسي في الأشياء المرئية.

(٤) الشاعر المفلق: الذي يأتي بالأمر العجيب العظيم، وهو من فلق الصبح؛ لأن الظلام ينفلق عنه. والخطيب المصقع: البليغ، وأصله من صقع الديك يصقع، وكأنما سمي البليغ بذلك لجهارة صوته [راجع: معجم مقاييس اللغة].

(٥) جمع الشيخ بين هذه الأسماء واستعملها استعمالاً واحدًا مع الكناية عن نسبة لما فيها من دقة وخفاء؛ لأن الصفة فيها لا تثبت للموصوف بطريقة صريحة مباشرة، ولكن بطريقة تصور لزوم الصفة للموصوف، وهي طريقة فريدة؛ لأنها تجسد الصفة أو الصفات المراد إثباتها، ثم تنسبها بطريقة غير مباشرة وفيها خفاء.

الفضل والمزية، ومن الحسن والرونق ما لا يقل قليله، ولا يجهل موضع الفضيلة فيه.

وتفسير هذه الجملة وشرحها: أنهم يرومون وصف الرجل ومدحه، وإثبات معنى من المعاني الشريفة له، فيدعون التصريح بذلك، ويكنون عن جعلها فيه بجعلها في شيء يشتمل عليه ويتلبس به، ويتوصلون في الجملة إلى ما أرادوا من الإثبات لا من الجهة الظاهرة المعروفة، بل من طريق يخفى ومسلك يدق، ومثاله قول زياد الأعجم:

**إن السماحة والمروءة والندى ... في قبةٍ ضُرِبتْ على ابن الحشرج**[١]

أراد كما لا يخفى أن يثبت هذه المعاني والأوصاف خلالاً للممدوح وضرائب فيه، فترك أن يصرِّح فيقول: إن السماحة والمروءة والندى لمجموعة في ابن الحشرج أو مقصورة عليه أو مختصة به، وما شاكل ذلك مما هو صريح في إثبات الأوصاف للمذكورين بها، وعدل إلى ما ترى من الكناية والتلويح[٢]، فجعل كونها في القبة المضروبة عليه عبارة[٣] عن كونها فيه، وإشارة إليه، فخرج كلامه بذلك إلى ما خرج إليه من الجزالة، وظهر فيه ما أنت ترى من الفخامة، ولو أسقط هذه الواسطة من البين[٤] لما كان إلا كلامًا غفلاً وحديثًا ساذجًا.

فهذه الصنعة في طريق الإثبات هي نظير الصنعة في المعاني إذا جاءت كنايات عن معانٍ أخر، نحو قوله:

**وما يك فيَّ من عيبٍ فإني ... جبان الكلب مهزول الفصيل**[٥]

---

(١) يريد أن هذه الصفات الخلقية التي تعني الجود عن طيب نفس وكمال خلق وسعة عطاء –قد اختص الممدوح باجتماعها فيه وصدورها عن طبيعة فيه لا تفارقه حتى كأنها من شدة ملازمتها له قد تجسدت مصاحبة له في قبة مضروبة، وقد كنَّى بذلك عن ثبوت تلك الصفات للممدوح ثبوتًا أكيدًا فيه اختصاص ودوام، ومعنى ذلك أن الكناية عن نسبة تعتمد على صورة استعارية مكنية؛ إذ شبه تلك الصفات بما يتجسد، حذف المشبه به ورمز إليه بـ«في قبة»، وهذه الطريقة في إثبات الصفة هي سبب اللطف والخفاء.

(٢) التلويح: نوع من الكناية تكثر فيها الوسائط بين المكنى به والمكنى عنه، فيكون فيه زيادة خفاء، واستعماله في هذا السياق مناسب لما في الكناية عن نسبة من زيادة خفاء.

(٣) عبارة تعني كناية.

(٤) يعني: لو أسقط هذه الطريقة من التعبير والبيان لكان المعنى غفلاً ساذجًا.

(٥) هذا البيت من التمدح بما يشبه الذم؛ إذ بدأ بما يوهم أنه سيأتي في الجواب بصفة معيبة ففاجأنا بصفة محمودة بواسطة الكناية التي يأتي فيها بالدليل على دعواه والبرهان على معناه، وقد أتى الشيخ بهذه الكناية عن صفة ليقيس عليها في الصنعة نوعًا آخر من الكناية لم يكن معروفًا قبله، وإنما قاس على =

فكما أنه إنما كان من فاخر الشعر، ومما يقع في الاختيار لأجل أنه أراد أن يذكر نفسه بالقرى والضيافة، فكنى عن ذلك بجبن الكلب وهزال الفصيل، وترك أن يصرح فيقول: «قد عرف أن جنابي مألوف وكلبي مؤدب لا يهر في وجوه من يغشاني من الأضياف، وأني أنحر المتالي من إبلي[١]، وأدع فصالها هزلى، كذلك[٢] إنما راقك بيت زياد؛ لأنه كنى عن إثباته السماحة والمروءة والندى كائنة في الممدوح بجعلها كائنة في القبة المضروبة عليه.

**[من التناول النقدي للفكر البلاغي: صور الكناية عن المعنى الواحد]**

هذا، وكما أن من شأن الكناية الواقعة في نفس الصفة أن تجيء على صور مختلفة، كذلك من شأنها إذا وقعت في طريق إثبات الصفة أن تجيء على هذا الحدّ، ثم يكون في ذلك ما يتناسب كما كان ذلك في الكناية عن الصفة نفسها.

تفسير هذا أنك تنظر إلى قول يزيد بن الحكم يمدح به يزيد بن المهلب، وهو في حبس الحجاج:

**أصبح في قيدك السماحةُ والمجـ ـــدُ وفضلُ الصلاحِ والحَسَبُ**[٣]

---

= هذا الشاهد خاصة من شواهد الكناية عن الصفة لتعدد الوسائط فيه حتى زاد خفاؤه، وفي الكناية عن نسبة زيادة خفاء، فجبن الكلب يستلزم استمرار زجره، وهذا يستلزم استمرار تردد الناس ذهابًا ومجيئًا، وهذا يستلزم الجود والإطعام، وهزال الفصيل يستلزم فقد أمه، وهذا يستلزم نحرها للضيوف، وهذا يستلزم جود الممدوح.

(١) المتالي: الأمهات من النوق التي تتلوها أولادها وتتبعها.

(٢) حاصل هذا أن الصنعة في الكناية عن النسبة كالصنعة في الكناية عن الصفة التي تتعدد فيها الوسائط والمقصود بالصنعة إثبات الصفة بطريقة فيها تغطية، وأنه كما راقك «جبان الكلب مهزول الفصيل»؛ لأنه كنى عن المعنى المقصود ولم يأت عاريًا غفلاً، فكذلك راقك بيت زياد الأعجم؛ لأنه كنى عن إثبات ما أثبت من الصفات، ولم يثبتها بشكل صريح مألوف.

وهكذا يقرب الشيخ الكناية عن النسبة التي لم تكن معلومة في بيئته بقياسها على كناية كانت معلومة هي الكناية عن الصفة التي تعددت فيها الوسائط.

(٣) يمدح ابن الحكم صاحبه ابن المهلب بأربع صفات، فيثبتها له بطريق الكناية؛ إذ يجعل السماحة والمجد والصلاح والحسب في قيده، وقد حققت هذه الكناية عدة أغراض منها: تأكيد نسبة هذه الصفات إليه، وملازمتها له لا تفارقه حتى في أشد الأوقات عليه، ثم تزيين صورة القيد وتحويله من صورة مكروهة تأباها الطباع إلى صورة محببة مرغوبة، فالقيد الذي هو مظهر ذلٍّ وحبس يصبح مظهر عز ودليل فخر؛ إذ صار ظرفًا تحل فيه تلك الصفات الماجدة. وقد استشهد به الشيخ لفكرة نقدية مهمة هي أن الكناية عن نسبة تأتي على صور مختلفة، لكنها متناسبة لأن طريقة الإثبات متقاربة أو لأن المكنى عنه واحد.

فتراه نظيرًا لبيت زياد وتعلم أن مكان القيد هنا هو مكان القبة هناك، كما تنظر إلى قوله: «جبان الكلب» فتعلم أنه نظير لقوله:

**زجـــرت كـــلابي أن يهـــر عقورهـــا**[١]

من حيث لم يكن ذلك الجبن إلا لأن دام منه الزجر واستمر حتى أخرج الكلب بذلك عما هو عادته من الهرير والنبح[٢] في وجه من يدنو من دارٍ هو مُرْصَدٌ لأن يَعُسَّ دونها[٣].

## [صورة متألفة للكناية عن المعنى الواحد]

وتنظر إلى قوله: «مهزول الفصيل» فتعلم أنه نظير قول ابن هرمة:

**لا أمتـــــع العُـــــوذ بالفصـــــال**[٤]

وتنظر إلى قول نصيب:

**لعبـــد العزيـــز عـــلى قومـــه وغـــيرهم مِـــنَنٌ ظـــاهرة**

---

عنه واحد.

(١) هرير الكلب: صوته، وهو دون النباح، والعقور: يطلق على كل ما يَعقر من السباع والكلاب [راجع: المصباح، مادة (هرَّ)، ومادة (عقر)]، والبيت لعوف بن الأحوص، وصدره: «رفعتُ له ناري فلما اهتدى بها» [راجع: تحقيق دلائل الإعجاز، محمد رضوان الداية، دار قتيبة، ١٩٨٣م، عن المفضليات، ١٧٦]، والشاهد فيه أن الكناية عن صفة تأتي على صور مختلفة ويكون فيها ما يربط بينها حتى تتناسب، فـ«جبان الكلب» نظير: «زجرت كلابي أن يهر عقورها» في الدلالة على الكرم، ويقاس على هذا الكناية عن نسبة في تعدد صورها مع تناسبها.

(٢) يربط الشيخ ربطًا حسنًا بين «جبان الكلب» و«زجرت كلابي»، فيبيِّن أن استمرار زجر الكلب يؤدي إلى جبنه، فلم يكن الجبن إلا بعد استمرار الزجر.

(٣) المقصود بذلك: الضيف الذي يأتي في العسس والظلمة يرصد ويقصد ديار الكرماء ويدنو منها.

(٤) العُوذ: جمع عائذ، وهي كل أنثى وضعت وتكون كذا سبعة أيام، وإنما سمِّيت بهذا لملازمة ولدها إياها أو ملازمتها إياه. [راجع: مقاييس اللغة لأحمد بن فارس]، والفصال: الفصيل وهو ولد الناقة؛ لأنه يفصل عن أمه.

والمعنى أنه يحرم النياق الأمهات من المتعة بمصاحبة أولادها، وهذا يعني نحرها للضيوف، وهذا كناية عن منتهى الجود، وهذه الصورة قريبة من «مهزول الفصيل» في أن الفصيل المهزول هو الذي حرم من لبن أمه وحرمت أمه من المتعة بمصاحبته لنحرها للضيوف، فمادة الصورة من مجال واحد، والمعنى الكنى عنه واحد.

فبابـــك أســـهل أبـــوابهم ودارك مأهولـــــة عـــــامرة
وكلبـــك آنـــس بـــالزائرين مـــن الأم بالابنـــة الزائـــرة

فتعلم أنه من قول الآخر:

يكـاد إذا مـا أبصر الضيف مقبلاً يكلمـه مـن حبـه وهـو أعجـم[1]

وأن بينهما قرابة شديدة ونسبًا لاصقًا، وأن صورتهما في فرط التناسب صورة بيتي «زياد» و«يزيد»[2].

ومما هو إثبات للصفة على طريق الكناية والتعريض قولهم: «المجد بين ثوبيه، والكرم في برديه»، وذلك أن قائل هذا يتوصل إلى إثبات المجد والكرم للمدوح بأن يجعلهما في ثوبه الذي يلبسه، كما توصل «زياد» إلى إثبات السماحة والمروءة والندى لابن الحشرج بأن جعلهما في القبة التي هو جالس فيها، ومن ذلك قوله:

وحيـــثما يـــك أمـــرٌ صـــالح فكـــنْ[3]

---

(١) البيت لإبراهيم بن هرمة يصف كلبًا ويضمن وصفه الثناء على أصحابه بالكرم بطريق الكناية؛ إذ ذكر أنه يهش للضيف إذا أبصره، ويكاد يكلمه من حبه، وذلك لا يكون إلا لمعرفته بالضيف، وهذا يدل على مجيئه مرة بعد مرة بما يعني كرم صاحبه، وهذه الكناية أصل للكناية قبلها: «وكلبك آنس بالزائرين»، وبينهما قرابة شديدة ونسبًا لاصقًا كما يذكر الشيخ؛ لأن الكلب فيهما مرحب بالضيوف، فما بالك بصاحبه، فالمعنى المكنى عنه واحد في تلك الصورتين المتناسبتين، وبينهما وبين «جبان الكلب» فرق؛ لأن أنس الكلب بالضيوف وحبه لهم نتيجة مَعْرفة وألفة، لكن الجبن نتيجة زجر، والمعنى المكنى عنه في الجميع واحد على كل حال.

(٢) بيت زياد: «إن السماحة والمروءة والندى- في قبة...» وبيت يزيد «أصبح في قيدك السماحة والمجد...» وبينهما ما ترى من فرط التناسب في الصورة وفي الطريقة، وهما من الكناية عن نسبة، والمكنى عنه واحد، ومثلهما في تناسب الصورة -من الكناية عن صفة- «وكلبك آنس بالزائرين» و«يكاد إذا ما أبصر الضيف مقبلاً يكلمه».

ونخرج من هذا إلى تعدد وجوه الشبه بين الكناية عن نسبة والكناية عن صفة: في الصنعة، وفي زيادة الخفاء عند تعدد الوسائط في الثانية، وفي تعدد الصور المكنى بها مع اتفاق المكنى عنه، سواء كانت الصور المكنى بها المتعددة متقاربة مناسبة أم مختلفة اختلافًا ما، فـ«كلبك آنس بالزائرين» ألصق بـ«يكاد إذا ما أبصر الضيف مقبلاً يكلمه...»، و«جبان الكلب» ألصق بـ«زجرت كلابي»، وإن كان المعنى المكنى عنه في الجميع واحدًا، وهذه من النظرات النقدية في الدرس البلاغي والتي أهملها المتأخرون.

(٣) البيت لزهير بن أبي سلمى في مدح هرم بن سنان، وصدره: «هنَّاك ربك ما أعطاك من حسن»، والشاهد فيه: نسبة كل أمر صالح إلى الممدوح بطريق الكناية التي جسدت كل أمر صالح، وجعلت الممدوح يحل

obeikandl.com

في كل مكان يوجد فيه ذلك الأمر، ووراء ذلك اجتماع كل شمائل الخير والمعروف في الممدوح لا تفارقه أبدًا.

ومما جاء في معناه من قوله:

**يصـــير أبـــانٌ قـــرين السَّـــما ح والمكرمـات معًـا حيـث صـارا**[١]

وقول أبي نواس:

**فـما جـازه جـود ولا حـل دونـه ولكـن يصـير الجـود حيـث يصـير**

كلُّ ذلك توصُّلٌ إلى إثبات الصفة في الممدوح بإثباتها في المكان الذي يكون فيه، وإلى لزومها له بلزومها الموضع الذي يحله[٢]، وهكذا إن اعتبرت قول الشنفرى يصف امرأة بالعفة:

**يبيـتُ بمنجـاةٍ مـن اللـؤم بيتُهَـا إذا مـا بيـوتٌ بالملامـة حُلّـت**[٣]

وجدته يدخل في معنى بيت «زياد»، وذلك أنه توصَّل إلى نفي اللؤم عنها وإبعادها عنه بأن نفاه عن بيتها وباعد بينه وبينه، وكان مذهبه في ذلك مذهب «زياد» في التوصل إلى جعل السماحة والمروءة والندى في ابن الحشرج بأن جعلها في القبة المضروبة عليه، وإنما الفرق أن هذا ينفي، وذاك يثبت، وذلك فرق لا في موضع الجمع، فهو لا يمنع أن يكونا من نصاب واحد.

ومما هو في حكم المناسب لبيت «زياد» وأمثاله التي ذكرت، وإن كان قد أخرج في صورة أغرب وأبدع قول حسان ﷺ:

---

(١) البيت للكميت يمدح فيه أبانًا بالسماح والمكرمات، ولكنه أثبت له هاتين الصفتين بطريق الكناية عن النسبة، فجعله يتحول ملازمًا لهما مقترنًا بهما حيث صارا، وكل كناية عن نسبة لإثبات صفة أو صفات تتجسد أو تتشخص فيها تلك الصفات حتى تكون مع الممدوح في مكان واحد لا يفترقان.

(٢) وهذا يؤدي حتمًا إلى تجسد أو تشخص تلك الصفات، ولذلك تجد في كل كناية عن نسبة استعارة مكنية، وعاود النظر إلى الجود في البيت، وكيف يجوز ويحل ويصير، وذلك على تشبيهه بمن يتأتى منه كل ذلك، وهذه الاستعارة جزء أساسي من نسيج تلك الكناية المتميزة.

(٣) يريد أنها تبيت بمنجاة عن التهمة التي يكون الباعث عليها في العادة لؤم، لكنه تحول من نفي تلك الصفة عنها إلى نفيها عن بيتها بواسطة الكناية عن نسبة، وذلك أقوى في وصفها بالنزاهة والعفة؛ لأن نفي اللؤم عن ساحة بيتها أكبر دليل على نفيه عنها، وقد لفت السكاكي إلى سر التعبير بالفعل «يبيت» خاصة للقصد إلى زمان له مزيد اختصاص بالفواحش وهو الليل [راجع: مفتاح العلوم، تعليق زرزور، بيروت، ١٩٨٧م]، وهذا البيت كبيت زياد الأعجم في أسلوب الكناية سوى أن بيت زياد يثبت وبيت الشنفرى ينفي كما ذهب الشيخ.

**بَنَـى المجـد بيتًـا فاسـتقرت عـماده علينـا فأعيـا النـاس أن يتحـولا**[١]

وقول البحتري:

**أو مـا رأيـت المجـد ألقـى رحلـه في آل طلحـــة ثـــم لم يتحـــول**[٢]

ذاك لأن مـدار الأمـر عـلى أنـه جعـل المجـد والممـدوح في مكـان، وجعلـه يكـون حيـث يكون[٣].

## [صور متخالفة للكناية عن المعنى الواحد]

واعلم أنه ليس كل ما جاء كناية في إثبات الصفة يصلح أن يحكم عليها بالتناسب، معنى هذا: أنّ جعلهم الجود والكرم والمجد يمرض بمرض الممدوح، كما قال البحتري:

**ظللنا نعودُ الجود مِنْ وَعْكِكَ الـذي وجدْتَ وقلنـا اعتـلَّ عضـوٌ مـن المجـد**[٤]

---

(١) أراد أن يفتخر بانفرادهم بالمجد واختصاصهم به رغم محاولات الناس انتزاع ذلك المجد منهم، فكنى عن ذلك بكناية عجيبة تعتمد التخييل والتشخيص؛ إذ جعل المجد شخصًا يريد أن يبني له بيتًا أساسه وعماده المكارم والمحامد، وفتش في سائر الناس فلم يجد بغيته إلا في قوم الشاعر، فاستقر فيهم، ونازعهم الناس في ذلك البيت الماجد فأعياهم تحوله، وهي صورة كنائية تثبت المجد لهؤلاء القوم وتخصهم به من وجه فيه إبداع وغرابة لاعتماده على التخييل والتشخيص.

(٢) هذا مثل البيت السابق ومأخوذ منه، سوى أن المجد في بيت حسان أكثر رسوخًا؛ لأنه بنى بيته على عُمد من مكارم هؤلاء القوم، لكن المجد في بيت البحتري مسافر بحث عمن يلقى فيهم رحله، فلم يجد أكرم من آل طلحة، فألقاه فيهم، ثم لم يتحول عنهم؛ لأنه لم يجد أحق منهم، والمنازعة على المجد أظهر في بيت حسان، فكونه لم يتحول رغم هذه المنازعة لدليل على شدة رسوخه فيهم، وقد أتى الشيخ بهذين البيتين لقربهما من بيت زياد في الغاية من الكناية، وهي جعل الممدوح وصفته في مكان واحد لا يفترقان ليكون ذلك دليلاً على لزوم تلك الصفة له واختصاصها به.

(٣) هذا تعليل للحكم الذي قدم به الشيخ للبيتين، وهو أنهما في حكم المناسب لبيت زياد، ولم يكن التناسب بين الأبيات كاملاً؛ لأن الغاية وإن كانت واحدة، فإن هناك فرقًا في الصورة والأسلوب حتى تجد بيت حسان وبيت البحتري أبدع وأغرب من بيت زياد، كما ذكر الشيخ.

(٤) يريد الشاعر نسبة المجد والجود للممدوح بطريق الكناية التي تجعل المجد متجسدًا في ذلك الممدوح، فلما مرض اعتل المجد، فحين كانوا يعودون ذلك الممدوح كانوا في الوقت نفسه يعودون الجود والمجد، ومعلوم أن ليس الجود وحده من شيم المجد، وإنما كانت الزيارة له خاصة للتعريض بافتقاد أهم شيمة من شيم المجد.

والشاهد أن البيت صورة مختلفة عن صور الكناية التي سبقت، وإن كان المكنى عنه واحدًا وهو نسبة المجد والجود للممدوح.

وإن كان يكون القصدُ منه إثبات الجود والمجد للممدوح، فإنه لا يصح أن يقال: إنه نظير لبيت «زياد» كما قلنا ذاك في بيت أبي نواس: «ولكن يصير الجود حيث يصير»، وغيره مما ذكرنا أنه نظير له، كما أنه لا يجوز أن يجعل قوله: «وكلبك أرأف بالزائرين» مثلاً نظيرًا لقوله: «مهزول الفصيل».

وإن كان الغرض منهما جميعًا الوصف بالقرى والضيافة، وكانا جميعًا كنايتين عن معنى واحد؛ لأن تعاقب الكنايات على المعنى الواحد لا يوجب تناسبها، لأنه في عَرُوض[١] أن تنّفق الأشعار الكثيرة في كونها مدحًا بالشجاعة مثلاً أو بالجود أو ما أشبه ذلك.

وقد يجتمع في البيت الواحد كنايتان، المغزى منهما شيء واحد، ثم لا تكون إحداهما في حكم النظير للأخرى[٢]، مثال ذلك أنه لا يكون قوله: «جبان الكلب» نظيرًا لقوله: «مهزول الفصيل»[٣]، بل كل واحدة من هاتين الكنايتين أصل بنفسه، وجنس على حدة، وكذلك قول ابن هرمة:

**لا أَمتــعُ العــوذ بالفصــالِ ولا أبتــــاع إلا قريبــــةَ الأجــــل**

ليس إحدى كنايتيه في حكم النظير للأخرى، وإن كان المكنى بهما عنه واحدًا[٤]؛ فاعرفه.

وليس لشُعب هذا الأصل وفروعه وأمثلته وصوره وطرقه ومسالكه حدٌّ ونهاية[٥]، ومن

---

(١) من عارضته مثل ما صنع إذا أتيت إليه مثل ما أتى إليك [معجم مقاييس اللغة]؛ فالمعنى أن تعاقب الكنايات على المعنى الواحد لا يوجب تناسبها، فقد تجد صورًا مختلفة للكناية عن المعنى الواحد مثل ما تجد في الأشعار التي تتعدد وتكثر في الغرض الواحد كالمدح بالشجاعة أو الجود أو المروءة... إلخ.

(٢) هذه نفس الفكرة السابقة، لكن الجديد هنا أن الكنايتين متجاورتان في بيت واحد، وهذه تعكس قدرة الشاعر على الإتيان في البيت الواحد بصور كنائية مختلفة والمغزى واحد.

(٣) وقد اجتمعا في قول الشاعر:

**ومــا يــك فيَّ مــن عيــب فــإني جبــان الكلــب مهــزول الفصــيل**

(٤) الكناية الأولى: «لا أمتع العوذ بالفصال»، والثانية: «لا أبتاع إلا قريبة الأجل»، وكونه لا يشتري من النوق إلا قريبة الأجل يعني أنه يشتري ليذبح للضيوف، وهذا كناية عن جوده، ورغم أن الكنايتين فيهما ذبح إلا أن الذبح في الأولى يقع على الأمهات التي تحرم من المتعة بإرضاع ولدها، لكن الذبح في الثانية لأي ناقة يشتريها، ففي الأولى صورة أكثر دلالةً على الإيثار والتضحية والجود، فبين الكنايتين قدر من الاختلاف، وإن كان المكنى عنه واحدًا وهو الجود.

(٥) يعتذر الشيخ في هذه الجملة لعدم استقصاء أمثلة هذا النوع من الكناية وصورها وطرقها لكثرتها وتعذر تتبع كل أمثلتها، وكان حسبه ما قدَّم من شواهد وما يتصل بها من ضبط.

لطيف ذلك ونادره قول أبي تمام:

أَبَـيْنَ فـما يُـزُرْن سـوى كـريم ... وحسـبك أن يَـزُرْن أبـا سـعيد[1]

ومثله وإن لم يبلغ مبلغه قول الآخر:

متـى تخلـو تمـيمٌ مـن كـريم ... ومَسَـلمةُ بـن عمـروٍ مـن تمـيم

وكذلك قول بعض العرب:

إذا الله لم يسـق إلا الكـرام ... فسـقّى وجـوه بنـي حَنْبَـل

وسـقّى ديـارهم بـاكرا ... مـن الغيـث في الـزمن الممحِـل[2]

وفنٌّ منه غريب قول بعضهم في البرامكة:

سألت الندى والجود ما لي أراكما ... تبـدلتما ذُلاً بعـزٍّ مؤيَّـدِ

وما بالُ ركنِ المجد أمسى مهدَّما ... فقالا أَصِبْنا بابن يحيى محمد

فقلت: فهلا مِتُّما عند موته ... فقد كنتما عبديه في كل مشهد

(١) هذه كناية عن نسبة الكرم إلى أبي سعيد، وهي أبلغ من إثبات الصفة له بطريقة عارية صريحة، ثم إن في الكناية قوة؛ لأنها دعوى مقرونة بالدليل، فالدعوى هي إثبات الكرم للممدوح، والدعوى هي أن الإبل أبين أن يزرن إلا كريم، وحسبك في الدلالة على أنهن إنما يزرن كريمًا أن زيارتهن لأبي سعيد، وهذا أكبر دليل على اختصاصه بالكرم. ولم يبلغ قول الآخر: «متى تخلو تميم من كريم...» مبلغ بيت أبي تمام في اللطف والندرة؛ لأن المكنى عنه في قول الآخر يكاد يكون مكشوفًا، إنه يعني أن تميمًا لا تخلو من كريم، ومسلمة من تميم، فهذا دليل على أنه كريم، ثم أنه يفتقر إلى ما نجده في بيت أبي تمام من تشخص الإبل؛ فهي تعقل وتدرك وتزور، ثم إنها لا تزور إلا كريم، وهل هناك أدل على هذا من أنهن يزرن أبا سعيد، ناهيك عن صياغة الجملة بأسلوب القصر «فما يزرن إلا كريم» ودلالتها على اختصاص الصفة بالموصوف، ولا تجد شيئًا من هذا في «متى تخلو تميم من كريم...».

(٢) البيتان من قصيدة في «الأغاني» (٢٢/ ٢٨٤)، منسوبة لزهير بن عروة المازني -شاعر جاهلي [راجع: تحقيق دلائل الإعجاز، د. محمد رضوان الداية، ص(٢١٨)]، وفيهما كناية عن نسبة الكرم إلى بني حنبل، وهي أبلغ من إثبات الصفة لهم بطريقة مكشوفة مباشرة، ثم إن الكناية أقوى؛ لأنها دعوى مقرونة بالدليل، هذا الدليل هو أن الله إذا لم يسق إلا الكرام سقاهم وسقى ديارهم، وهذا دليل على اختصاصهم بالكرم، ولا يخفى ما في عناصر النظم من تخير حتى يساند بعضه بعضًا، من ذلك تضعيف الفعل «سقى» لتكون السقيا عميمة، ووقوع ذلك على الوجوه لتكون ندّية ناضرة، وتكرار ذلك مع الديار، وكونه باكرًا وفي الزمن الممحل لتكون سقيا صادفت حاجة شديدة إليها.

فقـالا: أقمنـا كـي نعـزِّي بفقـده مسـافة يـوم ثـم نتلـوه في غـد[1]

## فصل
## [غموض الفروق الناتجة عن تعدد صور التعبير عن المعنى]

واعلم أن مما أغمض الطريق إلى معرفة ما نحن بصدده[2] أن ها هنا فروقًا خفية تجهلها العامة وكثير من الخاصة، ليس أنهم يجهلونها في موضع ويعرفونها في آخر، بل لا يدرون أنها هي، ولا يعلمونها في جملة ولا تفصيل. روي عن ابن الأنباري أنه قال: ركب الكنديّ المتفلسف إلى أبي العباس، وقال له: إني لأجد في كلام العرب حشوًا!! فقال له أبو العباس: في أي موضع وجدت ذلك؟

فقال: أجد العرب يقولون: عبد الله قائم، ثم يقولون: إن عبد الله قائم، ثم يقولون: إن عبد الله لقائم، فالألفاظ متكررة والمعنى واحد. فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: «عبد الله قائم» إخبار عن قيامه، وقولهم: «إن عبد الله قائم» جوابٌ عن سؤال سائل، وقوله: «إن عبد الله لقائم» جواب عن إنكار منكرٍ قيامه[3]، فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعاني. قال: فما أحار المتفلسف جوابًا.

---

(١) هذه من الكنايات الحية لإثبات الصفة؛ إذ تتشخص الصفات المقصودة وتستقل بالحياة، ثم يبلغ الخيال مداه إذ أقام الشاعر حوارًا بينه وبينها، يسألها عما أصابها من ذل وما أصاب المجد من تقويض وتهدم، فتجيب في أسى بأن ذلك كان بهلاك محمد بن يحيى البرمكي، وهذا يعني نسبة تلك الصفات إليه وارتباط وجودها بوجوده، فلما هلك تهدَّمت، وذلك أشبه ببيت البحتري «ظللنا نعود المجد»؛ حيث جعل الجود والمجد يمرضان ويعتلان بمرض الممدوح، ولكن الخيال في رثاء البرامكة أقوى وأكثر حيوية؛ حيث أقام حوارًا بينه وبين الندى والجود، يسألهما فيجيبان في أسى، ولعل هذا هو وجه الغرابة التي قصدها عبد القاهر، وهو يقدم لهذه الأبيات بقوله: «وفن منه غريب».

(٢) هذه الكلمة تدلُّ على أن هناك رابطًا يربط بين تلك الفصول، هو غموض الفروق الناتجة عن تعدد صور التعبير عن المعنى.

(٣) استنبط المتأخرون من هذا الكلام أضرب الخبر التي تنحصر في ثلاثة: الابتدائي الذي يخلو من التوكيد، والطلبي الذي يؤكد بمؤكد، والإنكاري الذي يؤكد بأكثر من مؤكد، لكن اللافت أنه قد ورد مثل الأخير في صدر كلام الكندي «إني لأجد في كلام العرب حشوًا»، وليس جوابًا على منكر ولا على غيره، ولكنه ابتداء كلام، سوى أن قائله كان فيما يبدو واثقًا مما يقول أو يتظاهر بالوثوق، وحاصله أن الخبر قد يؤكد بأكثر من مؤكد، وليس جوابًا على إنكار منكر، ولكنه يعكس حالة خاصة عند المتكلم وربما جاء إنكار المتكلم لما يتوقعه من إنكار المخاطب.

وإذا كان الكندي يذهب هذا عليه حتى يركب ركوب مستفهم أو معترض، فما ظنك بالعامة، ومن هو في عداد العامة ممن لا يخطر شبه هذا بباله؟!

**[مواقع «إن» وما يترتب عليها من خصوصيات]**

واعلم أن ها هنا دقائق لو أن الكندي استقرى وتصفح وتتبع مواقع «إن»، ثم ألطف النظر وأكثر التدبر لعلم علم ضرورة أن ليس سواءً دخولها وأن لا تدخل، فأول ذلك وأعجبه ما قدمتُ لك ذكره في بيت بشار:

**بكِّـــرا صـــاحبي قبـــل الهجـــير ... إن ذاك النجـــــاح في التبكـــــير**[1]

وما أنشدته معه من قول بعض العرب:

**فغنِّهـــا وهـــي لـــك الفـــداء ... إن غنـــــاء الإبـــــل الحُـــــدَاءُ**

وذلك أنه هل شيء أبين في الفائدة، وأدل على أن ليس سواءً دخولها وأن لا تدخل أنك ترى الجملة إذا هي دخلت ترتبط بما قبلها وتأتلف معه وتتحد به، حتى كأن الكلامين قد أُفرغا إفراغًا واحدًا[2]، وكأن أحدهما قد سبك في الآخر.

هذه هي الصورة، حتى إذا جئت إلى «إن» فأسقطتها رأيت الثاني منهما قد نبا عن الأول، وتجافى معناه عن معناه، ورأيته لا يتصل به ولا يكون منه بسبيل، حتى تجيء «الفاء» فتقول: «بكِّرا صاحبي قبل الهجير فذاك النجاح في التبكير»، و«غَنِّها وهي لك الفداء، فغناء الإبل الحُداءُ»، ثم لا ترى «الفاء» تعيد الجملتين إلى ما كانتا عليه من الألفة، ولا تردّ عليك الذي كنت تجد بـ«إنّ» من المعنى[3].

**[شواهد من القرآن لوقوع «إنّ» استئنافًا]**

وهذا الضرب كثير في التنزيل جدًّا، من ذلك قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ**

(١) يقصد الشيخ أن أول ذلك وأعجبه هو وقوع «إن» في صدر الاستئناف، فقد سبق أن بشارًا صدر الجملة بـ«إن»؛ لأنه بناها أعرابية وحشية، وطريقة العرب الخُلص هي قطع الكلام ثم استئنافه؛ ليحدث بالقطع نوع من الإثارة والاستشراف وبالاستئناف يكون الجواب على ذلك الاستشراف.

(٢) لأن ما بين القطع والاستئناف من الارتباط الشديد كما بين السؤال والجواب، والسؤال والجواب كالشيء الواحد.

(٣) أي أن «الفاء» قد تحقق نوعًا من الربط بين الجملتين، لكنك مع هذا تفتقد معها ما كنت تراه مع «إن» من الألفة والحسن.

﴿زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١]، وقوله عزَّ اسمه: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلاَةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ﴾ [لقمان: ١٧]، وقوله سبحانه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة:١٠٣]، ومن أبين ذلك قوله تعالى: ﴿وَلاَ تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مغْرَقُونَ﴾ [هود:٣٧]، [المؤمنون: ٢٧] [(١)]، وقد يتكرر في الآية الواحدة قوله عزَّ اسمه: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رحِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٣]، وهي على الجملة من الكثرة بحيث لا يدركها الإحصاء.

## [ محاسن دخول «إنّ» على ضمير الشأن وأمثلته ]

ومن خصائصها أنك ترى لضمير الأمر والشأن[(٢)] معها من الحُسْن واللطف ما لا تراه إذا هي لم تدخل عليه، بل تراه لا يصلح حيث صلح إلا بها، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيِصْبِرْ فَإِنَّ اللهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٩٠]، وقوله: ﴿أَنَّهُ مَن يُحَادِدِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [التوبة: ٦٣]، وقوله: ﴿أَنَّهُ مَن عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءً بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وقوله: ﴿إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٧]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ﴾ [الحج: ٤٦]، وأجاز أبو الحسن فيها وجهًا آخر وهو أن يكون الضمير في «إِنَّهَا» للأبصار، أضمرت قبل الذكر على شريطة التفسير[(٣)]. والحاجة في هذا الوجه أيضًا إلى

(١) يجمع بين هذه الآيات أن الجمل الواقعة قبل «إن» تدخل في الأوامر والنواهي التشريعية أو الإرشادية والتي من شأنها أن تؤدي إلى استشراف المخاطبين وتساؤلهم عما وراءها، وقد أتت «إن» بمنزلة الجواب عن ذلك الاستشراف، فما بين جملة «إن» وما قبلها من الاتصال والارتباط والألفة والمجاذبة كما بين السؤال والجواب.

(٢) المقصود بالأمر والشأن أو الحال والشأن أو القصة والشأن هو مضمون الجملة بعد الضمير المتصل الذي سمي بهذا الاسم، فقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ﴾ الضمير المتصل بـ«إن» هو ضمير القصة والشأن، والمقصود بالقصة والشأن مضمون الجملة بعد الضمير أي: لا تعمى الأبصار، ولكن تعمى القلوب [راجع: التحرير والتنوير لابن عاشور، (١٧/ ٢٨٨)، الدار التونسية للنشر].
ومعناه أن هذا الضمير نوع من الإجمال والإبهام الذي يثير النفس ويشوقها لما بعده من البيان والتوضيح، وشأن البيان بعد الإبهام أن يكون له في النفس موقع حسن يؤدي إلى توكيد المعنى وهذا هو الحسن واللطف الذي ذكره الشيخ لضمير الأمر والشأن، وراجع المعاني التي جاءت بعد ذلك الضمير في الآيات المذكورة لتجد أنها معانٍ ذات خطر حتى تصلح أن تسير سيرورة الأمثال، فهي جديرة بأن يُشَوَّقُ ويُنبَّه لها ابتداءً بواسطة ذلك الضمير.

(٣) الفرق بين هذا الوجه وما قبله «الأمر والشأن» أن مرجع الضمير في الحال والشأن هو مضمون =

«إِنَّ» قائمة كما كانت في الوجه الأول[١]، فإنه لا يقال: هي لا تعمي الأبصار، كما لا يقال: هو من يتقي ويصبر فإن الله لا يضيع.

فإن قلت: أوليس قد جاء ضمير الأمر مبتدأً به مُعَرًّى من العوامل في قوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾[٢]؟ قيل: هو وإن جاء ها هنا، فإنه لا يكاد يوجد مع الجملة من الشرط والجزاء، بل تراه لا يجيء إلا بـ«إنّ»، على أنهم قد أجازوا في ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾ أن لا يكون الضمير للأمر.

ومن لطيف ما جاء في هذا الباب ونادره ما تجده في آخر هذه الأبيات التي أنشدها الجاحظ لبعض الحجازيين:

**إذا طَمَعٌ يومًا عَرانِي قَريتُه ... كتائبَ يأسٍ كَرَّها وطرادَها**
**أكُدُّ ثِمادي[٣]، والمياه كثيرة ... أعالج منها حفَرها واكْتِدادَها**
**وأرضيَ بها من بحرِ آخرَ إنه ... هو الرِّيُّ أن ترضى النفوسُ ثِمادَها**

المقصود قوله: «إنه هو الري»، وذلك أن الهاء في «إنه» تحتمل أمرين:

---

= الجملة بعده، لكن مرجعه في الوجه الثاني الذي أجازه الأخفش هو «**الأَبْصَارُ**»، وهذا الاحتمال الذي أجازه خاص بهذه الآية، ﴿**فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ**...﴾ بسبب تأنيث الضمير وموافقته للأبصار، ولو قال: «فإنه لا تعمى الأبصار» لما صح حمله إلا على الحال والشأن، ولا فرق من جهة البلاغة بين أن يكون مرجع الضمير هو الأبصار أو أن يكون للحال والشأن فيكون مرجعه مضمون الجملة بعده، فالنتيجة واحدة وهي حصول الغاية من الإبهام والإجمال الذي يشوّق لما بعده من بيان، والذي يحسن اقترانه بـ«إن» ليزيد الأمر اهتمامًا.

(١) أي: الوجه الذي وقعت «إنّ» فيه استئنافًا كما في «إن ذاك النجاح في التبكير».

(٢) حاصل هذا الاعتراض المفترض أن ضمير الأمر والشأن جاء في قوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾ من غير «إن»، فهل هذا نقصان في بلاغته؟ والجواب: ليس هذا نقصان في بلاغته؛ لأن خلوه من «إن» إنما يؤثر عليه إذا كان ذلك في جملة الشرط والجزاء، على أن بعض العلماء أجاز أن لا يكون الضمير في سورة «الإخلاص» للأمر والشأن.

(٣) الثّمد: الماء القليل لا مادَّ له، وثمدت فلانًا النساء: إذا قطعن ماءه، والشاعر يقصد أنه يجاهد ما قد يطرأ على نفسه من رغبة وطمع باليأس منه رغم أن حظه من الرزق شحيح، وأنه يكد ويتعب حتى يحصل على القليل الذي يرضى به ويقنع، ولا ينظر إلى ما في يد غيره مهما كان كثيرًا، والشاهد فيه اللفت إلى أهمية «إن» إذا اقترن بها ضمير الأمر والشأن، وما فيه من إبهام وإثارة وتشويق لما بعده، حتى يأتي ما بعده ليزيح ذلك الإبهام، ويوضح ذلك الإجمال، فيكون له في النفوس موقع حسن مؤكد كما في البيت الأخير «إنه هو الرى أن ترضي».

أحدهما: أن تكون ضمير الأمر[١]، ويكون قوله: «هو» ضمير «أن ترضى»، وقد أضمره قبل الذكر على شريطة التفسير. الأصل: «إن الأمر أن ترضى النفوسُ ثمادَها الريُّ»، ثم أضمر قبل الذكر كما أضمرت «الأبصار» في: ﴿فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَي الأَبْصَارُ﴾ على مذهب أبي الحسن، ثم أتى بالمضمر مصرحًا به في آخر الكلام، فعلم بذلك أن الضمير السابق له وأنه المراد به.

والثاني: أن تكون الهاء في «إنه» ضمير «أن ترضى» قبل الذكر، ويكون «هو» فصلاً، ويكون أصل الكلام: «إن ترضى النفوس ثمادها هو الرِّيُّ»، ثم أُضمر على شريطة التفسير. وأي الأمرين كان فإنه لا بدَّ فيه من «إنّ» ولا سبيل إلى إسقاطها، لأنك إن أسقطتها أفضى ذلك بك إلى شيء شنيع، وهو أن تقول: «وأرضي بها من بحر آخر هو هو الريّ أن ترضى النفوس ثمادها».

هذا، وفي «إن» هذه شيء آخر يوجبُ الحاجة إليها، وهو أنها تتولى من ربط الجملة بما قبلها نحوًا مما ذكرت لك في بيت «بشار»، ألا ترى أنك لو أسقطت «إن» والضميرين معًا، واقتصرت على ذكر ما يبقى من الكلام لم تقله إلا بـ«الفاء»؛ كقولك: «وأرضي بها من بحر آخر، فالريّ أن ترضى النفوس ثمادها[٢]».

فلو أن الفيلسوف قد كان تتبع هذه المواضع لما ظنَّ الذي ظنَّ[٣]. هذا، وإذا كان «خلف الأحمر» وهو القدوة ومَنْ يُؤْخذ عنه، ومَن هو بحيث يقول الشعر فينحله على الفحول الجاهليين، فيخفى ذلك له، ويجوز أن يشتبه ما نحن فيه عليه حتى يقع له أن ينتقد على

(١) أي: ضمير الأمر والشأن الذي يقصد به مضمون الجملة بعده.

(٢) أي أن أهمية «إن» لا يقتصر على اقترانها بضمير الأمر والشأن، ولكن لها في تلك الشواهد أهمية أخرى تتصل بموقعها مما قبلها، فهي وسيلة اتصال وربط سواء وقعت استئنافًا إذا كانت مكسورة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيِصْبِرْ فَإِنَّ اللهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾، أم كان له موقع إعرابي إذا كانت مفتوحة كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّهُ مَن عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءً بِجَهَالَةٍ﴾.
وفي قول بعض الحجازيين: «... إنه هو الريّ...» وقعت «إن» في صدر استئناف فربطت بينه وبين ما قبله على أكمل وأحسن ما يكون بدليل أنك لو أسقطتها ووضعت مكانها «الفاء» لوقعت على كلام هابط.

(٣) أي: لو أن الكندي تتبع مواضع «إن» وعلم ما فيها من مزايا لما وقع فيما وقع فيه حين ظن أن في كلام العرب حشوًا.

«بشار»، فلا غرو أن تدخل الشبهة في ذلك على «الكندي»[١].

**[«إن» تهيئ النكرة وتصلحها للابتداء بها]**

ومما تصنعه «إنَّ» في الكلام أنك تراها تهيئ النكرة وتصلحها لأن يكون لها حكم المبتدأ، أعني أن تكون محدَّثًا عنها بحديثٍ مِنْ بعدِها، ومثال ذلك قوله:

**إن شـــــــواءً ونشـــــــوةً وخبـــــب البـــــازل الأَمُـــــون**[٢]

قد ترى حسنها وصحة المعنى معها، ثم إنك إن جئت بها من غير «إن» فقلت: «شواء ونشوة وخبب البازل الأمون» لم يكن كلامًا، فإن كانت النكرة موصوفة، وكانت لذلك تصلح أن يبتدأ بها، فإنك تراها مع «إنّ» أحسن، وترى المعنى حينئذٍ أولى بالصحة وأمكن، أفلا ترى إلى قوله:

**إن دهـــرًا يُلـــفّ شـــملي بسُـــعْدَي لزمـــــان يَهُـــــمّ بالإحســـــان**[٣]

ليس يخفى -وإن كان يستقيم أن تقول: «دهر يلف شملي بسعدي دهر صالح- أن ليس الحالان على سواء[٤]، وكذلك ليس يخفى أنك لو عمدت إلى قوله:

---

(١) يعني لا عجب أن تغمض مزية «إن» في كلام العرب على الفيلسوف الكندي، فقد غمض مثله على خلف الأحمر، وهو مَن هو علمًا بالشعر، وذلك في موقفه من:

**بكِّـــرا صـــاحبي قبـــل الهجـــير إن ذاك النجـــــاح في التبكـــــير**

فقد ظنَّ أن «الفاء» أوفق من «إن»، وتمنى على بشار أن يقول:

**بكِّـــرا صـــاحبي قبـــل الهجـــير بكِّـــــرا فالنجـــــاح في التبكـــــير**

وعبد القاهر ينبِّه بهذا إلى أن مزايا النظم قد تغمض على الخواص، وذلك عنده يضم عدة فصول.

(٢) البيت من شعر سلمى بن ربيعة التيمي، وخبر «إن» في البيت الخامس: «من لذة العيش... إلخ»، والخبب: ضرب من السير السهل السريع، والبازل: البعير الذي تناهت قوته، والأمون: التام الخلق.
والشاهد فيه: أهمية «إن» للنظم، فقد هيأت النكرة وجعلتها صالحة للابتداء بها، ولولاها لما صحَّ الكلام، وفضلا عن هذا فقد جعلت للكلام مذاقًا وحسنًا.

(٣) يلف شملي: يجمعنا بعد افتراق، ومعنى البيت يشعر بأن الدهر جار عليه من قبل وأنه يهم بالإحسان إليه، وهذا البيت صحَّ فيه الابتداء بالنكرة لوصفها بالجملة الفعلية، ومع ذلك فقد أضفت «إنّ» عليه حسنًا وتمكنًا.

(٤) يعني وإن كان يستقيم الكلام من غير «إن»، فليس وجودها كعدمه؛ لأنها حين توجد تحسِّن النظم، وتجعله أولى بالصحة وأمكن.

إن أمـــــــــرًا فادحًـــــــــا عـــــن جـــــوابي شَـــــغَلَكْ[١]

فأسقطت منه «إنّ» لعدمت منه الحسن والطُّلاوة والتمكن الذي أنت واجُده الآن، ووجدت ضعفًا وفتورًا.

## [«إنّ» تُعني عن الخبر]

ومن تأثير «إنّ» في الجملة أنها تغني إذا كانت فيها عن الخبر في بعض الكلام، ووضع صاحب «الكتاب» في ذلك بابًا، فقال: «هذا بابُ ما يحسن عليه[٢] السكوت في هذه الأحرف الخمسة لإضمارك ما يكون مستقرًّا لها وموضعًا لو أظهرته، وليس هذا المضمر بنفس المظهر، وذلك: «إن مالاً» و«إن ولدًا» و«إن عددًا» أي: «إن لهم مالاً» فالذي أضمرت هو «لهم»، ويقول الرجل للرجل: «هل لكم أحد؟ إن الناس أَلْبٌ عليكم»[٣]، فتقول: «إنّ زيدًا وإن عمرًا» أي «لنا»، وقال الأعشى:

إنّ مَحَـــــــلاً وإنّ مُـــــــرْتَحَلاَ وإن في السَّـــفْر إذا مَضـــوْا مَهْـــلا[٤]

ويقول: «إن غيرها إبلاً وشاءً» كأنه قال: «إن لنا أو عندنا غيرها»، قال: وانتصب الإبل والشاء كانتصاب الفارس إذا قلت: «ما في الناس مثله فارسًا»، وقال: ومثل ذلك قوله: «يا ليت أيام الصبا رواجعا»[٥].

---

(١) البيت لأم السليك بن السُّلكة ترثي ولدها، والشاهد فيه كالذي سبقه، ويضيف الشيخ تجربة عملية تؤكد أهمية «إن» في تحسين النظم بأنك لو عمدت إلى هذا البيت، فأسقطت منه «إن» لعدمت منه الحسن والطلاوة، ووجدت ضعفًا وفتورًا.

(٢) التعبير بالحسن في «هذا باب ما يحسن عليه السكوت...» مرحلة تتجاوز الصحة، وكان سيبويه النحوي بلاغيًّا في مثل هذه اللمحات التي كان عبد القاهر يحرص عليها.

(٣) الناس ألبٌ وإلب وتألّبوا: اجتمعوا في الشر [معجم مقاييس اللغة].

(٤) يمدح بالوفرة والسعة، فإن لهم محلاً يستقرون، وإن لهم مرتحلا يسافرون حيث شاءوا، فلا يكون ارتحالهم لضيق وحاجة، ثم إن في السفر أي القوم المسافرون مهلاً أي: تؤدة أو تقدمًا، فهو من ألفاظ الأضداد [معجم مقاييس اللغة].

والشاهد هو حسن حذف الخبر مع «إن» بدليل أنها لو سقطت لسقط معها الكلام، وما كان له معنى، فبناء الكلام يستلزم وجود «إن» عند حذف الخبر، ثم إن لهذا الحذف قيمة تتجلى فيما يترتب عليه من التعميم والتفخيم، وقد جاء في «الإيضاح»: «أي: إن لنا محلاً في الدنيا، وإن لنا مرتحلاً عنها إلى الآخرة» [الإيضاح بتعليق البغية، (١/ ١٣١)]، وهو تفسير لا ينظر للسياق الذي يدل الشطر الثاني عليه.

(٥) أتى الشيخ بهذا الشاهد لبيان أن حذف الخبر مع «إنّ» له نظير مع «ليت» و«ألا» في: «ألا ماءً =

قال: فهذا كقولهم: «ألا ماءً باردًا» كأنه قال: «ألا ماء لنا باردًا»، وكأنه قال: «يا ليت أيام الصبا أقبلت رواجع».

فقد أراك في هذا كله أن الخبر محذوف، وقد ترى حسن الكلام وصحته مع حذفه وترك النطق به. ثم إنك إن عمدت إلى «إنّ» فأسقطتها وجدت الذي كان حَسُنَ من حذف الخبر لا يحسن أو لا يسوغ، فلو قلت «مال» و«عدد» و«محل» و«مرتحل» و«غيرها إبلاً وشاءً» لم يكن شيئًا. ذلك أن «إن» كانت السبب في أَنْ حَسُن حذف الذي حذف من الخبر، وأنها حاضنَتْه، والمترجِم عنه والمتكفل بشأنه[1].

**[هل تصلح «الفاء» في موضع «إن»؟]**

واعلم أن الذي قلنا في «إن» من أنها تدخل على الجملة من شأنها إذا هي أسقطت منها أن يحتاج فيها إلى «الفاء»[2] لا يطرد في كل شيء وكل موضع، بل يكون في موضع دون موضع، وفي حال دون حال، فإنك قد تراها قد دخلت على الجملة ليست هي مما يقتضي «الفاء»، وذلك فيما لا يحصى كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ ۞ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ**﴾ [الدخان: ٥١، ٥٢]، وذاك أن قبله: ﴿**إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ**﴾ [الدخان: ٥٠]، ومعلوم أنك لو قلت: «إن هذا ما كنت به تمترون، فالمتقون في جنات وعيون» لم يكن كلامًا، وكذلك قوله: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ**﴾[3] [الأنبياء: ١٠١]؛ لأنك لو قلت: ﴿**لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَهُمْ فِيهَا لاَ يَسْمَعُونَ**﴾ [الأنبياء: ١٠٠]، فـ«الذين سبقت لهم منا الحسنى» لم تجد لإدخالك الفاء فيه وجهًا، وكذا قوله: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ**

---

= باردًا»، والتقدير: «ألا ماء لنا باردًا»، و«يا ليت أيام الصبا أقبلت رواجع»، ويبدو أن حسن الحذف مع «ليت» و«ألا» لا يبلغ مبلغه مع «إن»، فهو مع هاتين ضرب من الإيجاز والتخفف على كل حال، وانظر إلى «قد» الدالة على التقليل في كلامه عقبها «وقد ترى...».

(١) يعني «إن» هي التي سوغت حذف الخبر، وحين حذف فهي الدالة عليه، وهذا معنى أنها حاضِنَتُه والمترجم عنه.

(٢) سبق في قول بشار: «.... إن ذاك النجاح في التبكير» أنه وإن أمكن الربط بـ«الفاء»، فإنها تفتقد إلى ما كنت تجده مع «إن» من الألفة والحسن، وهنا يضيف أن الربط بـ«الفاء» مكان «إن» لا يطرد، فليس كل موضع جاء بأن تصلح مكانه «الفاء».

(٣) يجمع بين هذين الشاهدين [من سورتي الدخان والأنبياء] وقوع «إن» في صدر استئناف يبتدئ الحديث عن مصير الناجين بعد الحديث عن مصير الهالكين، فمن شأنه أن يصدر بأن للتوثيق والطمأنة والتبشير، ولا تصلح «الفاء» لعدم قصد العطف أو التفريع أو التعليل في مثل هذا الموقع.

﴿أَشْرَكُوا إِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الحج: ١٧]، «الَّذِينَ آمَنُوا» اسم «إن»، وما بعده معطوف عليه، وقوله: «إِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» جملة في موضع الخبر، ودخول الفاء فيها محال؛ لأن الخبر لا يعطف على المبتدأ، ومثله سواءً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لاَ نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً﴾ [الكهف: ٣٠] (١).

فإذن، إنما يكون الذي ذكرنا في الجملة من حديث اقتضاء «الفاء» إذا كان مصدرها مصدر الكلام يُصَحَّح به ما قبله، ويحتج له، ويتبيَّن وجه الفائدة فيه(٢). ألا ترى أن الغرض من قوله: «إن ذاك النجاح في التبكير» جُلُّه أن يبين المعنى في قوله لصاحبته: «بكِّرا»، وأن يحتج لنفسه في الأمر بالتبكير، ويبيِّن وجه الفائدة فيه؟(٣)

وكذلك الحكم في الآية التي تلوناها، فقوله: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١] بيان للمعنى(٤) في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾ [الحج: ١]، ولِمَ أُمروا بأن يتقوا، وكذلك قوله: ﴿إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] بيان للمعنى في أمر النبي ﷺ بالصلاة، أي: بالدعاء لهم، وهذا سبيل كل ما أنت ترى فيه الجملة يحتاج فيها إلى «الفاء»(٥)؛ فاعرف ذلك.

### [«إنَّ» لها أصل في الجواب]

فأمَّا الذي ذُكر عن أبي العباس من جعله لها جواب سائل إذا كانت وحدها، وجواب

---

(١) إذن هذان الشاهدان يجمع بينهما وقوع «إن» في صدر جملة الخبر لحاجتها إلى التأكيد، ولا يصلح مكانها «الفاء»؛ لأن الخبر لا يعطف على المبتدأ.

(٢) هذا هو ما سمَّاه المتأخرون بالاستئناف البياني أو شبه كمال الاتصال.

(٣) حاصل هذه الفقرة أن «الفاء» لا تصلح في موضع «إن» إلا إذا كان ما بعدها يحتج به للأمر قبلها، ويبين وجه الفائدة فيه، مثل: «إن ذاك النجاح في التبكير»؛ إذ يصلح فيه أن نقول: «فذاك النجاح في التبكير»؛ لأنه حجة للأمر قبله «بكِّرا صاحبي...»، وإن كانت «الفاء» مع صلاحيتها لهذا تفتقد إلى ما نجده في «إن» من أنس وألفة، كما ذكر الشيخ في موضع سابق.

(٤) ومن أجل هذا سمَّاه المتأخرون استئنافًا بيانيًّا، والبيان لا يخلو من تعليل واحتجاج، وفي الفقرة السابقة ما يدل على في كلام الشيخ على أن الجملة الثانية يحتج بها للأمر قبلها، والأصل في الاستئناف البياني أن يترك العطف، ويحسن تأكيده بـ«إن»، لكن الشيخ يتحدث حديثًا افتراضيًّا فيما لو سقطت «إنَّ»، فإن «الفاء» هي التي تسعف بالربط في الاستئناف البياني.

(٥) أي: فيما لو سقطت منها «إن» افتراضًا، فإن الجملة تحتاج إلى بديل يربط بينها وبين ما سبق، و«الفاء» تسعف بهذا الربط، وإن لم يكن لها حسن «إن».

منكر إذا كان معها اللام[١]، فالذي يدل على أن لها أصلاً في الجواب أنا رأيناهم قد ألزموها الجملة من المبتدأ والخبر إذا كانت جوابًا للقسم نحو: «والله إن زيدًا منطلق»، وامتنعوا من أن يقولوا: «والله زيد منطلق».

ثم إنا إذا استقرينا الكلام وجدنا الأمر بينًا في الكثير من مواقعها[٢] أنه يقصد بها إلى الجواب؛ كقوله تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَن ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا ۞ إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الأَرْضِ**﴾ [الكهف: ٨٣-٨٤]، وكقوله ﷻ في أول السورة: ﴿**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ**﴾ [الكهف: ١٣]، وكقوله تعالى: ﴿**فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ**﴾ [الشعراء: ٢١٦]، وقوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ الله**﴾ [غافر: ٦٦]، وقوله: ﴿**وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ**﴾ [الحجر: ٨٩]، وأشباه ذلك مما يعلم به أنه كلامٌ أُمر النبي ﷺ بأن يجيب به الكفار في بعض ما جادلوا وناظروا فيه[٣]، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿**فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولاَ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [الشعراء: ١٦]، وذاك أنه يعلم أن المعنى: فأتياه فإذا قال لكما: ما شأنكما وما جاء بكما وما تقولان؟[٤] فقولا: إنا رسول رب العالمين، وكذا قوله: ﴿**وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ من ربِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [الأعراف: ١٠٤] هذا سبيله[٥].

---

(١) يقصد ما ورد في جواب المبرد على الفيلسوف الكندي، ومنه: «إن عبد الله قائم» تأتي في الجواب على سؤال سائل، «وإن عبد الله لقائم» تأتي في الجواب على المنكر، وعبد القاهر يؤيد مجيء «إن» في الجواب مطلقًا، ويستدل على أن لها أصلاً في الجواب بوقوعها في جواب القسم إذا كان جملة اسمية.

(٢) هذا يدل على أن عبد القاهر كان يبني أحكامه على الاستقراء الذي يتتبع الكثير من الشواهد ليستخلص منها الحكم، ولا يشترط لذلك كل الشواهد، والحكم الذي استخلصه هنا هو مجيء «إن» في الجواب على جدال مجادل أو سؤال سائل، وذلك لحاجة الجواب إلى تأكيد، و«إن» من أقوى الوسائل المؤكدة؛ لأنها تتصدر الجملة، فتهيئ النفس لتقبل ما يليها من المعنى بثقة ويقين واطمئنان.

(٣) يدلُّ على هذا مجيء «إنَّ» مقترنة بالأمر «قل» قبلها في أربع من هذه الشواهد، ولا تكون كذلك إلا في الجواب على استفسار أو جدال يحتاج الجواب عليه إلى التأكيد، أما قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ**﴾، فإنه بمنزلة الجواب؛ لأن جملة ﴿**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نبَأَهُم بِالْحَقِّ**﴾ تأتي قبلها، فتثير النفس استشرافًا وسؤالاً لمعرفة ذلك النبأ، وسواء كانت جملة «إنَّ» جوابًا صريحًا أو بمنزلة الجواب، فإنه من الاستئناف البياني الذي يحتاج إلى توكيد، وتكون «إنَّ» في صدره لها موقع حسن.

(٤) هذا السؤال المقدر المحكي عن فرعون يدل عليه السياق وبناء الكلام مؤكدًا، فقولهما: ﴿**إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ خبر مؤكد بـ«إن» بما يدل على أنه جواب سؤال، وليس كلامًا ابتدائيًّا.

(٥) أي أن جملة الاستئناف المؤكدة بـ«إن» لا تكون كذلك إلا كانت جوابًا لسؤال، وهو هنا مقدر تدل الآية السابقة عليه، وهي قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ بَعَثْنَا مِن بَعْدِهِم مُّوسَى بِآيَاتِنَا**﴾ [الأعراف:١٣]، فكأن =

ومـن البـيِّن في ذلـك قولـه تعـالى في قصـة السـحرة: ﴿قَـالُوا إِنَّـا إِلَى رَبِّنَـا مُنقَلِبُـونَ﴾ [الأعراف:١٢٥]، وذلك لأنه عيانٌ[١] أنه جواب فرعون عن قوله: ﴿آمَنتُمْ بِهِ قَبْلَ أَن آذَنَ لَكُمْ﴾ [الأعراف: ١٢٣]، فهذا[٢] هو وجه القول في نصرة هذه الحكاية[٣].

ثم إن الأصل الذي ينبغي أن يكون عليه البناء هو الذي دوِّن في الكتب من أنها للتأكيد، وإذا كان قد ثبت ذلك فإذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظن في خلافه البتة، ولا يكون قد عقد في نفسه أن الذي تزعم أن كائن غير كائن[٤]، وأن الذي تزعم أنه لم يكن كائن، فأنت لا تحتاج هناك إلى «إن»، وإنما تحتاج إليها إذا كان له ظن في الخلاف، وعقد قلب على نفي ما تثبت أو إثبات ما تنفي، ولذلك تراها تزداد حسنًا إذا كان الخبر بأمر يبعد مثله في الظن[٥]، ولشيء قد جرت عادة الناس بخلافه؛ كقول أبي نواس:

**عليـــك باليـــأس مـــن النـــاس إن غنـــي نفســـك في اليـــأس**[٦]

فقد ترى حسن موقعها، وكيف قبول النفس لها، وليس ذلك إلا لأن الغالب على الناس

---

= فرعون سأل عن قصد موسى وغرضه، وماذا يريد، فكان قوله: ﴿وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ من ربِّ الْعَالَمِينَ﴾، وبهذا يتبيَّن أن السؤال المقدر لا يكون من مطلق مخاطب، ولكن من مخاطب مقصود وهو شريك في الموقف.

(١) «عيان» أي: ظاهر للعين، وهو مصدر عاين.

(٢) يعود اسم الإشارة إلى حمل كلام فرعون على الاستفهام في «آمنتم به...»، فيكون كلام السحرة جوابًا صريحًا على ذلك السؤال، ومن هذه الشواهد يتبيَّن أن الاستئناف قد يكون جوابًا على سؤال مقدر، وقد يكون جواب سؤال ظاهر، وفي كلتا الحالتين يؤكد بـ«إن» طالما ورد في مواقف المجادلة والمعارضة.

(٣) تحدَّث الشيخ قبل ذلك بمائة صفحة تقريبًا وفي باب «الفصل والوصل» عن الاستئناف سواء ورد مسبوقًا بسؤال صريح أم كان مسبوقًا بسؤال مفهوم من فحوى الكلام والحال، وكانت بعض شواهد الاستئناف هناك مؤكدة بـ«إن» وأكثرها من غير «إن»، أما شواهد الاستئناف هنا فكلها وردت بـ«إن»؛ لأن الحديث عنها في هذا السياق هو المقصود أصالةً، ثم إن مجيئها مع الاستئناف ضرب من ضروبها، وشكل من أشكالها في النظم.

(٤) أي أن هذا المخاطب لا يعتقد خلاف ولا عكس الخبر الذي تورده، فلا يعتقد نفي ما أثبت ولا إثبات ما نفيت.

(٥) أي: تحسن «إن» إذا كان المخاطب مخالفًا للخبر الذي تورده، وتزداد حسنًا إذا كان الخبر من شأنه أن ينكر، وكان مثله ينكر لمخالفته العادة.

(٦) المعنى واضح، وجملة «إن غني نفسك في اليأس» استئنافية مؤكدة لما قبلها، والمجيء بـ«إن» فيها على أحسن ما يكون موقعًا؛ لأن الخبر الذي دخلت عليه من شأنه أن ينكره الناس عليه؛ لأن الناس للناس.

أنهم لا يحملون أنفسهم على اليأس، ولا يَدَعون الرجاء والطمع، ولا يعترف كل أحد ولا يسلِّم أن الغنى في اليأس، فلما كان كذلك كان الموضع موضع فقر إلى التأكيد، فلذلك كان من حسنها ما ترى، ومثله سواءً قول محمد بن وهيب:

**أجارتنـــا إن التعفّـــفَ باليـــاس ... وصـبرًا عـلى اسـتدرار دنيـا بإبسـاس**
**حريّـــان أن لا يَقْـــذفا بمذلّـــة ... كـــريما، وأن لا يُحْوِجـــاه إلى النـــاس**
**أجارتنـــا إن القِـــداحَ كـــواذبٌ ... وأكثـر أسـباب النجـاح مـع اليـاس**[1]

هو كما لا يخفى كلامٌ مع مَنْ[2] لا يرى أن الأمر كما قال، وبل ينكره ويعتقد خلافه، ومعلوم أنه لم يقله إلا والمرأة تحدوه وتبعثه على التعرض للناس[3].

ومن لطيف مواقعها أن يدعي على المخاطب ظنٌّ لم يظنه، ولكن يراد التهكم به، وأن يقال: «إن حالك والذي صنعت يقتضي أن تكون قد ظننت ذلك»، ومثال ذلك قول الأول:

**جـــاء شـــقيقٌ عارضـــا رُمْحَـــهُ ... إن بنـــي عمِّـــك فـــيهم رمـــاح**[4]

يقول: إن مجيئه هكذا مدلاً بنفسه وبشجاعته قد وضع رمحه عَرْضًا دليل على إعجاب شديد، وعلى اعتقاد منه أنه لا يقوم له أحد حتى كأن ليس مع أحد منّا رمحٌ يدفعه به، وكأنا كلنا عزل.

---

(١) الإبساس: أن يمسح ضرع الناقة لتسكن له وتدر، وهو يقصد التعفف عن سؤال الناس باليأس من تعاونهم وتعطفهم، ثم الصبر على شح الدنيا عليه حتى يأتي الفرج، فهذان حريان بأن يعيش كريمًا عزيزًا. والقداح: السهام وهي نوعان: نوع يرمى به، ونوع يُستقْسَم به، وكانوا يكتبون على القداح «افعل» و«لا تفعل»، فإذا أرادوا الخروج لأمر اقترعوا عليه بهذه القداح، فما خرجت به القرعة عملوا به، وكان ذلك من بدع الكهَّان [راجع: القاموس والمعجم الوسيط]، والشاعر يكني بالقداح كواذب عن حسم أمره وعدم تردده في الخروج للسعي والكد وعدم الاتكال والتعرض لذل السؤال.

(٢) يقصد أن مجيء الكلام مؤكدًا بـ«إن» في «إن التعفف باليأس... إلخ» من أجل مخاطب لا يرى ما يراه، بل ينكر أن التعفف باليأس، ويعتقد أن الناس للناس.

(٣) يؤكد الشيخ أن الدافع للتوكيد هو وجود مخاطب منكر هو جارته تلك التي يناديها، والتي كانت تحثه على التعرض للناس، فهذا النداء قرينة على وجود مخاطب منكر هو الباعث للتوكيد، ولولا هذه القرنية لأمكن القول بأن الدافع النفسي للتوكيد هو أن يسجل قوة إحساسه ويقينه بما يراه.

(٤) البيت لحجل بن نضلة، كما في «معاهد التنصيص» (١/ ٧٢)، وكان من عادة العرب أن من دخل على القوم عارضًا رمحه كان ذلك إدلالاً بالقوة وزهوًا بالشجاعة، وكان دليلاً على سوء التقدير، وكأنه ظنَّ أن القوم عُزل من السلاح، وقد استدعى هذا التهكمُ به، وذلك بتنزيله منزلة من ظنَّ أن بني عمه عطل من الرماح، وكل هذا دلت «إنّ» عليه.

وإذا كان كذلك وجب إذا قيل: إنها جواب سائل أن يشترط فيه أن يكون للسائل ظنٌّ في المسئول عنه على خلاف ما أنت تجيبه به[١]، فأما أن يجعل مجرد الجواب أصلاً فيه فلا؛ لأنه يؤدي إلى أن لا يستقيم لنا إذا قال الرجل: «كيف زيد»؟ أن تقول: صالح، وإذا قال: أين هو؟ أن تقول: في الدار، وأن لا يصح حتى تقول: «إنه صالح»، و«إنه في الدار»، وذلك ما لا يقوله أحد[٢].

## [«إنّ» مع «اللام» لزيادة التأكيد عند الإنكار]

وأما جعلها إذا جمع بينها وبين «اللام»، نحو: «إن عبد الله لقائم» للكلام مع المنكر، فجيد لأنه إذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة إلى التأكيد أشدّ، وذلك أنك أحوج ما تكون إلى الزيادة في تثبيت خبرك إذا كان هناك من يدفعه وينكر صحته إلا أنه ينبغي أن يعلم أنه كما يكون للإنكار قد كان من السامع، فإنه يكون للإنكار يعلم أو يرى أنه يكون من السامعين[٣].

وجملة الأمر أنك لا تقول: «إنه لكذلك» حتى تريد أن تضع كلامك وضع من يَنزع فيه عن الإنكار[٤].

## [التوكيد بـ«إنّ» لغرض يتصل بالمتكلم نفسه]

واعلم أنها قد تدخل للدلالة على أن الظن قد كان منك أيها المتكلم في الذي كان أنه لا يكون[٥]، وذلك قولك للشيء هو بمرأى من المخاطب ومسمع: «إنه كان من الأمر ما ترى،

---

(١) من قوله: «وإذا كان كذلك» يقصد أن هذا التوكيد قد لا يكون جوابًا على سائل، ولكن إذا قيل: إنه جواب سائل، فمن الواجب حينئذٍ تنزيل ذلك السائل منزلة من ظنَّ أن بني عمه عزل من الرماح، حتى يكون للتأكيد في الجواب موقع وسبب، وإلا لو كان التوكيد في الجواب أصلاً فيه من غير أن يكون هناك ظن مخالف من السائل لكان التوكيد في كل جواب قاعدة فيه، وهذا لا يكون، وقد ورد الجواب من غير توكيد لعدم وجود ما يدعو إليه في كثير من آيات القرآن الكريم؛ كقوله تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ**﴾ [المائدة: ٤].

(٢) حاصله أن القول بأن كل جواب أصل في التوكيد لا بدَّ منه يؤدي إلى تخطيء ما ورد من الجواب من غير توكيد مع كونه صحيحًا، كما يؤدي إلى تصويب ما ورد من الجواب مؤكدًا مع عدم حاجته إلى التوكيد.

(٣) يعني كما تكون «إنّ» مع «اللام» لدفع الإنكار الذي كان من السامع في الماضي، فإنها يكونان لدفع الإنكار الذي يتوقع أن يكون من السامعين في الحال أو المستقبل.

(٤) وزعه عن كذا يزعه وزعًا: كفه ورده عنه.

(٥) يعني قد تدخل «إن» لغرض يتعلق بالمتكلم هو الدلالة على أن الشيء الذي كان يظن وقوعه قد ثبت =

وكان مني إلى فلان إحسان ومعروف، ثم إنه جعل جزائي ما رأيت»، فتجعلك كأنك ترد على نفسك ظنك الذي ظننت، وتُبيّن الخطأ الذي توهّمت، وعلى ذلك -والله أعلم- قوله تعالى حكاية عن أم مريم -رضي الله عنها: ﴿**قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ**﴾[(١)] [آل عمران: ٣٦]، وكذلك قوله ﷻ حكاية عن نوح عليه السلام: ﴿**قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ**﴾[(٢)] [الشعراء: ١١٧]. وليس الذي يعرض بسبب هذا الحرف من الدقائق والأمور الخفية بالشيء يدرك بالهوينا، ونحن نقتصر الآن على ما ذكرنا، ونأخذ في القول عليها إذا اتصلت بها «ما».

## فصل
## في مسائل «إنما»

قال الشيخ أبو علي في الشيرازيات: «يقول ناسٌ من النحويين في نحو قوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ**﴾ [الأعراف: ٣٣]، إن المعنى: ما حرم ربي إلا الفواحش، قال: وأصبتُ ما يدل على صحة قولهم في هذا، وهو قول الفرزدق:

**أنا الذائد الحامي الذِّمارَ وإنما ... يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي**[(٣)]

فليس يخلو هذا الكلام من أن يكون موجبًا أو منفيًا، فلو كان المراد به الإيجاب لم يستقم،

---

= أنه لا يكون، وسبب التأكيد أن المتكلم لما ظهر له خلاف ما كان يرجو ويتوقع صار كأن نفسه لا تصدق، فيؤكد لها بـ«إن» وهذا يحل إشكالا قد سبق في صدر كلام الكندي.

(١) كانت امرأة عمران ترجو أن تلد ذكرًا تهبه لخدمة المحراب، فلما ولدت أنثى على خلاف ما كانت ترجو وتظن، قالت في ألم وتحسُّر: ﴿**رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى**﴾، والتعبير بـ«إن» يعكس إحساسها -وهي ترد على نفسها- بخطأ ظنها الذي كانت قد ظنته وفوات رجائها الذي كانت قد رجته.

(٢) كان نوح عليه السلام يؤمل نفسه بتصديق قومه، فلما كذبوه قال: ﴿**رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ**﴾؛ ليرد حسن ظنه فيهم، وفي التوكيد دلالة على الاستغراب والاندهاش والشكوى.

(٣) استشهد به أبو علي الفارسي على صحة تفسير النحاة «إنما» في الآية: ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ**...﴾ بمعنى النفي والاستثناء، أي: ما حرم ربي إلا الفواحش، ومع أن هذا التفسير جارٍ وفق السليقة اللغوية في استعمالاتهم، فإن أبا علي أبى إلا أن يضبط تلك السليقة، ويؤكد على صحة تفسير النحاة مستدلاً بهذا البيت الذي لا مفر فيه من تفسير «إنما» بمعنى «ما وإلا»، ذلك لأن العرب لا تقول: «يفعل أنا»، وإنما تقول: «أفعل أنا»، ولأن المضارع في البيت جاء بالياء، ويمتنع والحال هذه أن يسند إلى «أنا»، فلا مفر من الحمل على النفي أي: «ما يدافع إلا أنا»، فلولا أن «إنما» بمعنى «ما وإلا» لما جاز أن ينفصل معها الضمير «أنا».

ألا ترى أنك لا تقول: «يدافع أنا» ولا «يقاتل أنا»، وإنما تقول: «أدافع» و«أقاتل» إلا أن المعنى لما كان: «ما يدافع إلا أنا»، فصلت الضمير كما تفصله مع النفي إذا ألحقت معه «إلا» حملاً على المعنى.

وقال أبو إسحاق الزجاج في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ**﴾ [البقرة: ١٧٣]: «النصب في (**الْمَيْتَةَ**) هو القراءة، ويجوز: (**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ**). قال أبو إسحاق: والذي أختاره أن تكون «ما» هي التي تمنع «إنّ» من العمل[(١)]، ويكون المعنى: ما حرم عليكم إلا الميتة؛ لأن «**إِنَّمَا**» تأتي إثباتًا لما يذكر بعدها ونفيًا لما سواه، وقول الشاعر:

* وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي *

المعنى: «ما يدافع عن أحسابهم إلا أنا أو مثلي»، انتهى كلام أبي علي.

**[استدراك عبد القاهر على كلام أبي علي الفارسي]**

اعلم أنهم وإن كانوا قد قالوا هذا الذي كتبته لك، فإنهم لم يعنوا بذلك أن المعنى في هذا هو المعنى في ذلك بعينه، وأن سبيلهما سبيل اللفظين يوضعان لمعنى واحد، وفرق بين أن يكون في الشيء معنى الشيء، وبين أن يكون الشيءُ الشيءَ على الإطلاق.

يُتبيِّنُ لك أنهما لا يكونان سواء، أنه ليس كل كلام يصلح فيه «ما وإلا» يصلح فيه «إنما». ألا ترى أنها لا تصلح في مثل قوله تعالى: ﴿**وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ**﴾ [آل عمران: ٦٢]، ولا في نحو قولنا: «ما أحد إلا وهو يقول ذاك»؛ إذ لو قلت: «إنما من إله الله»، و«إنما أحد وهو يقول ذاك»، قلت ما لا يكون له معنى. فإن قلت: إن سبب ذلك أن «أحدًا» لا يقع إلا في النفي وما يجري مجرى النفي من النهي والاستفهام، وأن «من» المزيدة في «**وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ**» كذلك لا تكون إلا في النفي. قيل: ففي هذا كفاية[(٢)]، فإنه اعتراف بأن ليسا سواءً؛ لأنهما لو كانا سواء

(١) لأن «ما» إذا لم تمنع «إنّ» من العمل كانت موصولة بمعنى الذي في محل نصب اسم «إن»، وحينئذٍ تكون «إن وما» حرفان كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا عِنْدَ اللهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ**﴾ [النحل: ٩٥]، وعلى هذا فالزجاج يقصد من كون «ما» كافة؛ لأن من العمل أنهما معًا حرف واحد أوكأنهما حرف واحد يفيد معنى النفي والاستثناء، ويؤيده قوله: «لأن «إنما» تأتي إثباتًا لما يذكر بعدها ونفيًا لما سواه».

(٢) حاصل هذا أن عبد القاهر يبني على كلام أبي علي، ويستدرك عليه بما يعد إضافة إليه، وحاصل كلام أبي علي أن «إنما» بمعنى «ما وإلا»، ويأتي عبد القاهر فيرى أن هذا ليس على إطلاقه؛ لأن «إنما» فيها معنى النفي والاستثناء، لكن ليست هي هي، لقد كان يرى بينهما فرقًا لكنه لا يدخل لهذا الفرق مباشرة، =

لكان ينبغي أن يكون في «إنما» من النفي[١] مثل ما يكون في «ما وإلا»، وكما وجدت «إنما» لا تصلح فيما ذكرنا، كذلك تجد «ما وإلا» لا تصلح في ضرب من الكلام قد صلحت فيه «إنما»، وذلك في مثل قولك: «إنما هو درهم لا دينار»، لو قلت: «ما هو إلا درهم لا دينار» لم يكن شيئًا[٢].

**[الفرق بين «إنما» و«ما وإلا»]**

وإذ قد بَانَ بهذه الجملة أنهم حين جعلوا «إنما» في معنى «ما وإلا» لم يعنوا أن المعنى فيهما واحد على الإطلاق، وأن يسقطوا الفرق، فإني أبيِّن لك أمرهما، وما هو أصل في كل واحد منهما بعون الله وتوفيقه.

اعلم أن موضوع «إنما» على أن تجيء لخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته، أو لما ينزل هذه المنزلة.

تفسير هذا أنك تقول للرجل: «إنما هو أخوك» و«إنما هو صاحبك القديم»، لا تقوله لمن يجهل ذلك ويدفع صحته، ولكن لمن يعلمه ويقر به، إلا أنك تريد أن تنبِّهه للذي يجب عليه من حق الأخ وحرمة الصاحب، ومثله قوله:

**إنـــما أنـــت والـــد والأب القـــا ... طـــع خـــير مـــن واصـــل الأولاد**

لم يرد أن يُعلم كافورًا أنه والد، ولا ذاك مما يحتاج كافور فيه إلى الإعلام، ولكنه أراد أن يذكره منه بالأمر المعلوم ليبني عليه استدعاء ما يوجبه كونه بمنزلة الوالد[٣]، ومثل ذلك

---

= وإنما يمهد له باختلاف صياغة الجملة في كل منهما، فالنفي يقع بعده النكرة وهي مسبوقة بمن مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ﴾، وغير مسبوقة بها مثل: «ما أحد إلا وهو يقول ذاك»، أما «إنما» فلا يقع بعدها نكرة أبدًا، وفي مقابل هذا تجد مع «إنما» صياغة لا تصح مطلقًا مع «وما وإلا»، فنقول: «إنما هو درهم لا دينار»، ولا نقول: «ما هو إلا درهم لا دينار».

(١) يقصد النفي الصريح الظاهر في النفي والاستثناء، أما «إنما» فلا يوجد فيها سوى النفي المتضمن.

(٢) لأن جملة القصر وإن اشتملت في هذين الطريقين على إثبات ونفي، فإن هذا النفي صريح قوي مع «ما وإلا»، فجملتها تبدأ بالنفي، بخلاف «إنما» فالنفي فيها غير مذكور وإن تضمن، ولهذا صحَّ أن يذكر بعدها.

(٣) حاصل هذا أن القصر بـ«إنما» ليس للإعلام بالمضمون؛ لأنه معلوم، ولكن للتذكير والتنبيه بمقتضى ذلك المعلوم، وهذا من التعريض بالمقصود والتلميح به وعدم التصريح، مثل قول المتنبي: «إنما أنت والد»، فهو لا يعلم كافورًا بأنه والد، ولكنه ينبِّهه إلى مقتضى كونه بمنزلة الوالد، وهذا تعريض بحاجته إليه كحاجة الابن إلى أبيه.

قولهم: «إنما يعجل من يخشى الفوت»، وذلك أن من المعلوم الثابت في النفوس أن من لم يخش الفوت لم يعجل[١]، ومثاله من التنزيل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾[٢] [الأنعام: ٣٦]، وقوله: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ﴾ [يس:١١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرُ مَنْ يَخْشَاهَا﴾ [النازعات: ٤٥].

كلُّ ذلك تذكير بأمر ثابت معلوم، وذلك أن كل عاقل يعلم أنه لا تكون استجابة إلا ممن يسمع ويعقل ما يقال له ويدعى إليه، وأن من لم يسمع ولم يعقل لم يستجب[٣]، وكذلك معلوم أن الإنذار إنما يكون إنذارًا ويكون له تأثير إذا كان مع من يؤمن بالله ويخشاه ويصدق بالبعث والساعة[٤]، فأما الكافر الجاهل فالإنذار وترك الإنذار معه واحد؛ فهذا مثال ما الخبر فيه خبر بأمر يعلمه المخاطب ولا ينكره بحال.

وأما مثال ما ينزَّل هذه المنزلة فكقوله:

**إنما مُصْعَبٌ شهاب من الله ... تجلّت عن وجهه الظّلْماءُ**[٥]

ادَّعى في كون الممدوح بهذه الصفة أنه أمر ظاهر معلوم للجميع على عادة الشعراء إذا مدحوا أن يدَّعوا في الأوصاف التي يذكرون بها الممدوحين أنها ثابتة لهم، وأنهم قد شهروا

---

(١) يذكر الشيخ هنا المعنى المنفي الذي يتضمنه المعنى المثبت المصرح به، فقولهم: «إنما يعجل من يخشى الفوت» يتضمن أن من لم يخش الفوت لم يعجل، ووراء هذا تعريض بالتماس العذر لمن يعجل.

(٢) ليس المقصود الإعلام بالخبر؛ لأنه معلوم، ولكن يقصد التنبيه إلى مقتضاه، وهو التعريض بمن لم يستجيب، وأنه كالصم البكم، وفاقدي الأهلية.

(٣) هذا ما يتضمنه قوله: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾.

(٤) ذلك في قوله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرُ مَن يَخْشَاهَا﴾، وقوله: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ﴾، وقد استشهد بهذه الآيات للاستدلال بها على أن «إنما» تدخل على الخبر المعلوم الذي لا ينكر، وقد أشار الشيخ إشارة مقتضية إلى أن وراء ذلك التنبيه لما يقتضيه ذلك المعلوم، وذلك هو المعنى التعريضي بالمرتبط بـ«إنما»، والذي أفصح عنه فيما بعد.

(٥) البيت لابن قيس الرقيات في مدح مصعب بن الزبير، ويذكر الشيخ أنه يدعي أن كون مصعب شهابًا من الله أمر ظاهر معلوم لا يدفعه أحد، وأن هذا ما تفيده «إنما» التي تدخل أصلاً على الأمر المعلوم، فقد نزل غير المعلوم منزلة المعلوم ادعاءً.

والظاهر أن الشاعر كان يصدر في مدحه عن إحساس صادق لاسيما، وأنه كان منقطعًا لآل الزبير، وقد هجا عبد الملك بن مروان، أما قول عبد القاهر: إنه «ادعي»، فذلك بالقياس للرؤية المحايدة للمعنى، وبالنظر للأصل في «إنما» لا بالقياس لرؤية الشاعر وإحساسه.

بها، وأنهم لم يصغوا إلا بالمعلوم الظاهر الذي لا يدفعه أحد، كما قال:

**وتعــذلني أفنــاء سَــعْدٍ علــيهمُ وما قلـت إلا بالـذي علمـتْ سـعدُ**[١]

وكما قال البحتري:

**لا أدّعــي لأبي العــلاء فضــيلة حتــى يُســلِّمها إليــه عِــدَاهُ**[٢]

ومثله قولهم: «إنما هو أسد»، و«إنما هو نار»، و«إنما هو سيف صارم»، إذا أدخلوا «إنما» جعلوا ذلك في حكم الظاهر المعلوم الذي لا ينكر ولا يدفع ولا يخفى[٣].

**[متى تستخدم «ما وإلا»؟]**

وأما الخبر بالنفي والإثبات نحو «ما هذا إلا كذا»، و«إن هو إلا كذا»، فيكون للأمر ينكره المخاطب ويشك فيه، فإذا قلت: «ما هو إلا مصيب» أو «ما هو إلا مخطئ» قلته لمن يدفع أن يكون الأمر على ما قلت، وإذا رأيت شخصًا من بعيد فقلت: «ما هو إلا زيدًا» لم تقله إلا وصاحبك يتوهم أنه ليس بـ«زيد»، وأنه إنسان آخر، ويجدُّ في الإنكار أن يكون «زيدًا».

**[متى تكون «إنما» أبلغ من «ما وإلا»؟]**

وإذا كان الأمر ظاهرًا كالذي مضي لم تقله كذلك[٤]، فلا تقول للرجل ترفقه على أخيه وتنبهه للذي يجب عليه من صلة الرحم ومن حسن التحابِّ: «ما هو إلا أخوك»، وكذلك لا

---

(١) يقصد الحطيئة أن جيران قبيلة سعد يلومونه على مدائحه في سعد، مع أنه ما قال: «إلا ما في سعد»، وسعد تعلمه، وليس هذا من شواهد «إنما»، ولكن أتى الشيخ به للاستئناس لما ذهب إليه من أن «إنما» قد تأتي في صفة غير معلومة على ادعاء أنها معلومة، فهذه ظاهرة لا تدفع ولا تنكر.

(٢) يقصد أنه لا يمدح أبا العلاء إلا بما هو معلوم مسلَّم به حتى من الأعداء، وليس هذا أيضًا من شواهد «إنما»، ولكن يستأنس الشيخ به على صحة ما ذكر في «إنما»، على أن ها هنا شيئًا مهمًا وهو أن مضمون البيت: أن الشاعر يدعي لأبي العلاء من الفضيلة ما يسلم به أعداؤه، وهذا يعني صحة تسمية ما يمدح به «ادعاء»، وإن كان ما يدعيه حقائق مسلمًا بها، ولعل عبد القاهر كان يستند إلى هذا حين عقب على قول قيس في مصعب بأن الشاعر «ادعى كون الممدوح بهذه الصفة أمرًا ظاهرًا».

(٣) أي أن حصر الممدوح في كونه أسدًا أو نارًا أو سيفًا بواسطة إنما في حكم الظاهر المعلوم، أي أنه في ذاته ليس معلومًا مألوفًا، لكن ينزل منزلة المعلوم المألوف، وهذا من حصره في تلك الذوات، لكن إذا لوحظ أن المقصود حصره فيما تدل عليه الذوات من صفات كان ذلك مما يدخل في دائرة المعلوم الذي لا يدفع؛ لأن المراد: «إنما هو شجاع كالأسد»، و«إنما هو قاطع كالسيف»... إلخ.

(٤) أي: إذا كان الأمر معلومًا كالذي مضي مع «إنما» لم تقله بالنفي والاستثناء.

يصلح في «إنما أنت والد»: «ما أنت إلا والد»، فأما نحو: «إنما مصعب شهاب»، فيصلح فيه أن تقول: «ما مصعب إلا شهاب»؛ لأنه ليس من المعلوم على الصحة، وإنما ادَّعى الشاعر فيه أنه كذلك، وإذا كان هذا هكذا جاز أن تقوله بالنفي والإثبات إلا أنك تخرج المدح حينئذٍ عن أن يكون على حدِّ المبالغة من حيث لا تكون قد ادعيت فيه أنه معلوم، وأنه بحيث لا ينكره[١] منكر، ولا يخالف فيه مخالف.

## [ مجيء النفي والاستثناء على غير الأصل ]

قوله تعالى: ﴿**إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا**﴾ [إبراهيم: ١٠] إنما جاء -والله أعلم- بـ«إن» و«إلا» دون «إنما»، فلم يقل: «إنما أنتم بشر مثلنا»؛ لأنهم جعلوا الرسل كأنهم بادعائهم النبوة قد أخرجوا أنفسهم عن أن يكونوا بشرًا مثلهم، وادعوا أمرًا لا يجوز أن يكون لمن هو بشر، ولما كان الأمر كذلك أخرج اللفظ مخرجه حيث يراد إثبات أمر يدفعه المخاطب ويدعي خلافه[٢]، ثم جاء الجواب من الرسل الذي هو قوله تعالى: ﴿**قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ**﴾ [إبراهيم: ١١]، كذلك بـ«إن» و«إلا» دون «إنما»؛ لأن من حكم من ادعى عليه خصمه الخلاف في أمر هو لا يخالف فيه أن يعيد كلام الخصم على وجهه، ويجيء به على هيئته، ويحكيه كما هو[٣]، فإذا قلت للرجل: «أنت من شأنك كيت

---

(١) يفاد من هذا أن استعمال «إنما» مع الأمور غير المعلومة يكون أبلغ من استعمال «ما وإلا» معها، فقوله: «إنما مصعب شهاب» أبلغ من «ما مصعب إلا شهاب»، وذلك بالنظر إلى أن الأصل في «إنما» أن تكون مع الأمور المعلومة، وأنها حين عدل بها عن أصلها كان ذلك على المبالغة، وعلى ادعاء أن كون مصعب شهابًا من الأمور الثابتة التي باتت معلومة لدى كل الناس، وهذا ينمُّ عن موقف عبد القاهر العملي من المبالغة، وأنها مما يعلو بها الشعر، ولاسيما في الأغراض التي تتطلبها كالمديح والفخر. أما قولنا: «ما هو إلا شهاب»، فقد جاء على الأصل الذي لا مبالغة فيه؛ لأن «ما وإلا» تدخل في الأصل على المعاني غير المعلومة.

(٢) حاصل هذا أن النفي والاستثناء في قوله تعالى حكاية عن الكفار: ﴿**إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا**﴾ خرج عن الأصل، وجاء مع معنى معلوم لا ينكر، وذلك على تنزيله منزلة غير المعلوم المنكر حسب اعتقاد الكفار الذين جعلوا الرسل وكأنهم بدعوتهم للرسالة يخرجون أنفسهم من البشرية، وكان الكفار يعتقدون أن الرسالة من الله لا تكون إلا لملك.

(٣) أي: لما قال الكفار لرسلهم: ﴿**إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا**﴾ بالنفي والاستثناء -على خلاف الأصل- جاء رد الرسل عليهم بنفس طريقتهم: ﴿**إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ**﴾، وذلك على سبيل التسليم بما قاله الخصم مما لا خلاف عليه، ثم الاستدراك على ما بني عليه من ظن خاطئ، أي أن كونهم بشرًا مثلهم لا يمنع من أن يمنَّ الله عليهم بالرسالة، ﴿**وَلَكِنَّ اللهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ**﴾.

وكيت» قال: نعم، أنا من شأني كيت وكيت، ولكن لا ضير عليَّ ولا يلزمني من أجل ذلك ما ظننت أنه يلزم، فالرسل -صلوات الله عليهم- كأنهم قالوا: «إن ما قلتم من أنا بشر مثلكم كما قلتم لسنا ننكر ذلك ولا نجهله، ولكن ذلك لا يمنعنا من أن يكون الله تعالى قد منَّ علينا وأكرمنا بالرسالة».

وأما قوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ**﴾ [الكهف: ١١٠]، فجاء بـ«إنما»؛ لأنه ابتداء كلام قد أمر النبي ﷺ بأن يبلغه إياهم ويقوله معهم، وليس هو جوابًا لكلام سابق قد قيل فيه: «إن أنت إلا بشر مثلنا»، فيجب أن يؤتي به على وفق ذلك الكلام، ويراعي فيه حذوه، كما كان ذلك في الآية الأولى[(١)].

وجملة الأمر أنك متى رأيت شيئًا هو من المعلوم الذي لا يشك فيه قد جاء بالنفي[(٢)]، فذلك لتقدير معنى صار به في حكم المشكوك فيه، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَن فِي الْقُبُورِ ۞ إِنْ أَنتَ إِلاَّ نَذِيرٌ**﴾ [فاطر: ٢٢- ٢٣].

إنما جاء -والله أعلم- بالنفي والإثبات؛ لأنه لما قال تعالى: «**وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَن فِي الْقُبُورِ**» وكان المعنى في ذلك أن يقال النبي ﷺ: إنك لن تستطيع أن تحول قلوبهم عما هي عليه من الإباء، ولا تملك أن توقع الإيمان في نفوسهم مع إصرارهم على كفرهم، واستمرارهم على جهلهم وصدهم بأسماعهم عما تقوله لهم وتتلوه عليهم- كان اللائق بهذا أن يجعل حال النبي ﷺ حال من قد ظن أنه يملك ذلك، ومن لا يعلم يقينًا أنه ليس في وسعه شيء أكثر من ينذر ويحذر، فأخرج اللفظ مخرجه إذا كان الخطاب مع من يشك، فقيل: «**إِنْ أَنتَ إِلاَّ نَذِيرٌ**»[(٣)].

ويبيِّن ذلك أنك تقول للرجل يطيل مناظرة الجاهل ومقاولته: «إنك لا تستطيع أن تسمع الميت، وأن تفهم الجماد، وإن تحول الأعمى بصيرًا، وليس بيدك إلا أن تبيِّن وتحتج، ولست

(١) أي أن قوله تعالى في سورة «الكهف»: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ**﴾ لم يأت بالنفي والاستثناء؛ لأنه ليس جوابًا لكلام سبقه بالنفي والاستثناء حتى يجب أن يؤتى به على وفقه وحذوه، كما جاء في قول الرسل: ﴿**إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ**﴾ في الجواب على قول أقوامهم: ﴿**إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُنَا**﴾.

(٢) يقصد النفي والاستثناء.

(٣) حاصل هذا أن النفي والاستثناء جاء على غير الأصل في قوله تعالى: ﴿**إِنْ أَنتَ إِلاَّ نَذِيرٌ**﴾؛ لأن الأصل فيه أن يدخل على المعاني التي تنكر وتدفع، ورسول الله ﷺ لم يكن ينكر أن مهمته مقصورة على الإنذار، لكن لما اشتد حرصه على هداية قومه، واشتد حزنه لإعراضهم نزل منزلة من ظن أن مهمته تجاوز الإنذار إلى الهداية، فخوطب بالنفي والاستثناء على هذا الأساس.

تملك أكثر من ذلك»، لا تقول ها هنا: «فإنما الذي بيدك أن تبيِّن وتحتج»[١]، ذلك لأنك لم تقل لـه: «إنـك لا تسـتطيع أن تسـمع الميـت»[٢] حتـى جعلتـه بمثابـة مـن يظـن أنـه يملـك وراء الاحتجاج والبيان شيئًا[٣]، وهذا واضح، فاعرفه.

ومثل هذا في أن الذي تقدم من الكلام اقتضى أن يكون اللفظ كالذي تراه من كونه بـ«إن وإلا» قوله تعالى: ﴿**قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاءَ اللهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾[٤] [الأعراف:١٨٨].

## فصل
## هذا بيان آخر في «إنما»

### [«إنما» تتضمن الإيجاب والنفي معًا]

اعلم أنها تفيد في الكلام بعدها إيجاب الفعل لشيء ونفيه عن غيره، فإذا قلت: «إنما جاءني زيد» عقل منه أنك أردت أن تنفي أن يكون الجائي غيره، فمعنى الكلام معها شبيه بالمعنى في قوله: «جاءني زيد لا عمرو» إلا أن لها مزية، وهي أنك تعقل معها إيجاب الفعل لشيء ونفيه عن غيره دفعة واحدة في حال واحدة، وليس كذلك الأمر في: «جاءني زيد لا عمرو»، فإنك تعقلهما في حالين، ومزية ثانية وهي أنها تجعل الأمر ظاهرًا في أن الجائي زيد،

---

(١) إنما يصح النفي والاستثناء، ولا تصح «إنما» في هذه المعاني؛ لأن المقصود من التمثيل فيها نفي القدرة على فعل المستحيل، وليس هناك من يدعي المستحيل، ولكن نزل الذي يطيل مناظرة الجاهل لإقناعه منزلة من يظن قدرته على المستحيل، ومثل ذلك لا يصح فيه «إنما» التي تأتي في الأمور المعلومة، وإنما يصح فيه النفي والاستثناء الذي يأتي في الأمور المستبعدة المنكرة.

(٢) معناه: إنك لا تستطيع فعل المستحيل، ويقال لمن ظن أنه يستطيع إقناع الجاهل فنزل منزلة مَن يظن أو يدعي قدرته على فعل المستحيل.

(٣) ذلك الشيء هو إقناع الجاهل وهو في حكم المستحيل.

(٤) هذا من جواب رسول الله ﷺ على قومه حسبما أمره ربه سبحانه حين سألوه عن الساعة، وقد جاء بالنفي والاستثناء في ﴿**إِنْ أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ**﴾، وذلك على تنزيل قومه حين سألوه عن الساعة منزلة مَن ينكر أن مهمة الرسول محصورة في الإنذار، ويظن أن يعلم الغيب.

واللافت هنا أن شواهد عبد القاهر للنفي والاستثناء وهو على الأصل في استعماله جاءت قليلة، وليس من بينها شاهد واحد من القرآن، بينما جاءت شواهده لهذا الأسلوب عند عدوله عن الأصل كثيرة، وكلها من القرآن الكريم، وذلك لأن اللطائف والأسرار تكثر مع النفي والاستثناء حين يعدل به عن أصله، فيأتي في الأمور المعلومة عندما يستدعي حال المخاطب تنزيله منزلة المنكر لهذا المعلوم.

ولا يكون هذا الظهور إذا جعلت الكلام بـ«لا»، فقلت: «جاءني زيد لا عمرو»[١].

**[نوع القصر بـ«لا»]**

ثم اعلم أن قولنا في لا العاطفة «أنها تنفي عن الثاني ما وجب للأول» ليس المراد به أنها تنفي عن الثاني أن يكون قد شارك الأول في الفعل، بل أنها تنفي أن يكون الفعل الذي قلت إنه كان من الأول قد كان من الثاني دون الأول[٢]. ألا ترى أن ليس المعنى في قولك: «جاءني زيد لا عمرو» أنه لم يكن من «عمرو» مجيء إليك مثل ما كان من «زيد»[٣] حتى كأنه عكس قولك: «جاءني زيد وعمرو»، بل المعنى أن الجائي هو «زيد» لا «عمرو»، فهو كلام تقوله مع من يغلط في الفعل قد كان من هذا، فيتوهم أنه كان من ذلك، والنكتة[٤] أنه لا شبهة في أن ليس ها هنا جائيان، وأنه ليس إلا جاء واحد، وإنما الشبهة في أن ذلك الجائي زيد أم عمرو، ونكتة أخرى: وهي أنك لا تقول: «جاءني زيد لا عمرو» حتى يكون قد بلغ المخاطب أنه كان مجيء إليك من جاءٍ إلا أنه ظن كان من عمرو، فأعلمته أنه لم يكن من عمرو، ولكن من زيد[٥].

---

(١) حاصل هذا أن المعنى في «جاءني زيد» شبيه بالمعنى في «جاءني زيد لا عمرو»، ولم يكن نفس معناه لتميز جملة «إنما» بميزتين، الأولى: أنها تفيد إثبات المجيء لزيد ونفيه عن غيره دفعة واحدة، وذلك لأنها أفادت الإثبات والنفي معًا بجملة واحدة مثبتة، بخلاف العطف فإنه يفهم منه الإثبات أولاً ثم النفي، والميزة الثانية: أن الاختصاص في «إنما» أظهر من الاختصاص في «لا»، وهذا راجع لوقوع «إنما» في صدر الجملة، وقد فسَّرها العلماء بمعنى النفي والاستثناء على أن النفي في «إنما جاءني زيد» عام، لكن النفي في «جاءني زيد لا عمرو» خاص، وما كان النفي فيه عامًّا، فالإيجاب فيه أظهر والاختصاص فيه أقوى.

(٢) إذا عبَّرنا عن هذا بمصطلحات المتأخرين قلنا: إن القصر بـ«لا العاطفة» إضافي؛ لأن المنفي فيه خاص، وليس المراد به قصر الإفراد؛ لأن «لا» لا تنفي المشاركة في الفعل، ولكنها قصر قلب؛ لأنها تقلب اعتقاد المخاطب.

(٣) أي: ليس المعنى نفي مشاركة الثاني للأول، بل المعنى قلب اعتقاد المخاطب وتصحيح غلطه، فمن قوله: «ألا ترى...» توضيح بالمثال لما سبقه، وهو يؤكد على أن القصر بـ«لا» يكون من نوع القلب لا من نوع الإفراد.

(٤) هذه النكتة هي تعليل جعل القصر بـ«لا» من قصر القلب، وتتلخص في أن ذلك القصر جاء لدفع شبهة أن الجائي عمرو لا زيد، وذلك بإثبات العكس، وأنه زيد لا عمرو، فالقصر قصر قلب، ولا شبهة في أن ليس ها هنا جائيان حتى يكون الرد عليه من قصر الإفراد.

(٥) هذا تأكيد لما سبق سوى أنه يبرز أهمية الربط بين نوع القصر وبين اعتقاد المخاطب وظنه، والقصر بـ«لا» يكون مع مخاطب يظن العكس.

## [قياس إنما على «لا» في نوع القصر]

وإذ قد عرفت هذه المعاني في الكلام بـ«لا العاطفة»، فاعلم أنها بجملتها قائمة لك في الكلام بـ«إنما»، فإذا قلت: «إنما جاءني زيد» لم يكن غرضك أن تنفي أن يكون قد جاء مع زيد غيره، ولكن تنفي أن يكون المجيء الذي قلت: إنه كان من عمرو، وكذلك تكون الشبهة مرتفعة في أن ليس ها هنا جائيان، وأن ليس إلا جاء واحد[(١)]، وإنما تكون الشبهة في أن ذلك الجائي زيد أم عمرو، فإذا قلت: «إنما جاءني زيد»، حققت الأمر في أنه زيد، وكذلك لا تقول: «إنما جاءني زيد» حتى يكون قد بلغ المخاطب أن قد جاءك جاءٍ، ولكنه ظن أنه عمرو مثلاً، فأعلمته أنه زيد[(٢)].

فإن قلت: فإنه قد يصح أن تقول: «إنما جاءني من بين القوم زيد وحده، وإنما أتاني من جملتهم عمرو فقط»[(٣)]، فإن ذلك شيء كالتكلف، والكلام هو الأول، ثم الاعتبار به إذا أطلق فلم يقيد بـ«وحده» وما في معناه، ومعلوم إنك إذا قلت: «إنما جاءني زيد»، ولم تزد على ذلك أنه لا يسبق إلى القلب من المعنى إلا ما قدمنا شرحه من أنك أردت النص على زيد أنه الجائي، وأن تبطل ظن المخاطب أن المجيء لم يكن منه، ولكن كان من عمرو حسب ما يكون إذا قلت: «جاءني زيد لا عمرو»؛ فاعرفه[(٤)].

---

(١) أي: ليس المقصود نفي المجيء عن اثنين وإثباته لواحد حتى يعد من قصر الإفراد.

(٢) سبق مثل هذا الكلام مع القصر بـ«لا»، وعبد القاهر يقيس «إنما» على «لا»؛ لأنها شبيهة بها في المعنى، فليراجع التعليق هناك على «لا»، فهو يوضح ما قيل هنا في «إنما».

(٣) هذا سؤال عن إمكان أن تأتي «إنما» مع قصر الإفراد، وما بعده رد عليه بأنه كالتكلف، وهو رد الذي لا ينفي، ولكنه يجوز مع التكلف.

(٤) حاصل هذا: أنه لما كان يعترض بأنه قد يأتي مع «إنما» لفظ يدل على إرادة قصر الإفراد مثل كلمة وحده أو فقط أو حسب، رد الشيخ عليه بأن ذلك كالتكلف، وأن الحديث عن «إنما» لا تفيد إلا قصر القلب ذلك عندما تأتي مطلقة غير مقيدة بشيء، وأن إفادتها قصر القلب بحسب ما يسبق منها إلى القلب، وهذا نزول لحكم الذوق والعرف، ثم إنه يقيسها على القصر بـ«لا»، وقد اتضح من قبل أن «لا» تفيد قصر القلب، ولا تفيد قصر الأفراد وأن هذا أوضح فيها من إنما.

وبعض شراح التلخيص كالسعد وابن يعقوب يذكرون أن «إنما» و«لا» تأتيان في قصر القلب والإفراد، لكنهم يلتمسون لعبد القاهر مخرجًا -حينما جعل «إنما» و«لا» لقصر القلب حسب- بأن ذلك إنما يكون في الكلام الذي يعتد ببلاغته، وابن يعقوب يعول على حكم الذوق مفيدًا هذا من قول عبد القاهر: «بحسب ما يسبق منها إلى القلب» [بتصرف من شروح التلخيص (٢/ ١٩٤)، مطبعة الحلبي]، والمعول عليه في هذا هو طبيعة المعنى وحال المخاطب الحقيقي أو المفترض، فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ =

## [ما يفيده النفي والاستثناء]

وإذ قد عرفت هذه الجملة، فإنا نذكر جملة من القول في «ما وإلا» وما يكون في حكمهما، اعلم أنك إذا قلت: «ما جاءني إلا زيد» احتمل أمرين:

أحدهما: أن تريد اختصاص زيد بالمجيء، وإن يكون كلامًا تقوله، لا لأن بالمخاطب حاجة إلى أن يعلم أن زيدًا قد جاءك، ولكن لأن به حاجة إلى أن يعلم[١] أنه لم يجيء إليك غيره.

والثاني: أن تريد الذي ذكرناه في «إنما»، ويكون كلامًا تقوله ليعلم أن الجائي زيد لا غيره[٢]، فمن ذلك قولك للرجل يدعي أنك قلت قولاً ثم قلت خلافه: «ما قلت اليوم إلا ما قلته أمس بعينه»، ويقول: «لم تر زيدًا، وإنما رأيت فلانًا»، فتقول: «بل لم أر إلا زيدًا»[٣]. وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿**مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ**﴾ [المائدة: ١١٧]؛ لأنه ليس المعنى: إني لم أزد على ما أمرتني به شيئًا، ولكن المعنى: إني لم أدع أمرتني به أن أقوله لهم وقلت خلافه[٤].

---

= **مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**﴾ [فاطر: ٨]، قصر الخشية على العلماء ونفاها عن غيرهم، ويمكن أن يكون من قصر الإفراد بالنظر إلى أن المستمع كان يعتقد أن الخشية من الله تكون من العلماء، وتكون من غير العلماء، فلما قصرها على العلماء كان هذا إفراد لهم، وكذلك في «لا» عندما تقول: «بالعلم لا بالمال ترقى الأمم»، فيمكن أن يكون ذلك خطابًا لمن ظنَّ أن الأمم ترقى بالعلم والمال معًا، فيكون إفراد العلم من قصر الإفراد.

(١) أي: جاء وحده ولم يأت معه غيره، فيكون الغرض إفراد المقصور عليه بالمجيء.

(٢) يفهم من قوله: «ليعلم أن الجائي زيد لا غيره» أنه هو الذي جاء دون فلان غيره، وذلك يكون في الرد على مخاطب يعتقد أن غيره هو الذي جاء فيكون القصر قلبًا لاعتقاده، وعلى هذا فإن القصر بالنفي والاستثناء يأتي في الإفراد وفي القلب.

(٣) واضح أن هذا استشهاد للثاني وهو قصر القلب؛ لأنه قلب اعتقاد المخاطب وعكس ادعاءه.

(٤) أي: لم أترك ما أمرتني به إلى قول غيره، وهذا هو المناسب في الجواب على قوله تعالى: ﴿**أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللهِ**﴾، فيكون قد نفى أن يقول لهم: ﴿**اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللهِ**﴾، وأثبت ما قاله وهو: ﴿**أَنِ اعْبُدُوا اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ**﴾، وليس من المناسب تسمية هذا قصر قلب، وإن كان قد جاء على طريقته؛ لأن المخاطب هو الله سبحانه، وقد سأل عيسى -وهو سبحانه عالم- وإنما سأله ليقرره بالجواب الذي يكون تسجيلاً على قومه وحجة عليهم، والحق أن عبد القاهر لم يقل عنه «قصر قلب»، ولكن قال كلامًا يمكن أن يتبلور عند المتأخرين وبحسب تسمياتهم -إلى قصر القلب.

ومثال ما جاء في الشعر من ذلك وقوله:

**قـد علمـت سـلمى وجاراتُهـا ... مـا قطّـر الفـارسَ إلا أنـا**[١]

المعنى: أنا الذي قطر الفارس، وليس المعنى على أنه يريد أن يزعم أنه انفرد بأن قطَّره، وأنه لم يشركه فيه غيره[٢].

## [فرق بين الحصر في الفاعل والحصر في المفعول]

وها هنا كلام ينبغي أن تعلمه، إلا إني أكتب لك من قبله مسألة؛ لأن فيها عونًا عليه، قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**﴾ [فاطر: ٢٨] في تقديم اسم الله ﷻ معنًى خلافُ ما يكون لو أُخِّر، وإنما يبيِّنُ لك ذلك إذا اعتبرت الحكم في «ما وإلا»، وحصلت الفرق بين أن تقول: «ما ضرب زيدًا إلا عمرو»، وبين قولك: «ما ضرب عمرو إلا زيدًا».

والفرق بينهما أنك إذا قلت: «ما ضرب زيدًا إلا عمرو»، فقدمت المنصوب كان الغرض بيان الضارب مَن هو[٣]، والإخبار بأنه «عمرو» خاصة دون غيره، وإذا قلت: «ما ضرب عمرو إلا زيدًا»، فقدمت المرفوع كان الغرض بيان المضروب مَن هو[٤]، والإخبار بأنه «زيد» خاصة دون غيره.

وإذ قد عرفت فاعتبر به الآية، وإذا اعتبرتها به علمت أن تقديم اسم الله تعالى إنما كان لأجل أن الغرض أن يبيَّن الخاشون من هم، ويخبر بأنهم العلماء خاصة دون غيرهم. ولو أخر ذكر اسم الله وقدم العلماء فقيل: «إنما يخشى العلماء الله» لصار المعنى على ضد ما هو عليه

---

(١) البيت لعمرو بن معد يكرب الزبيدي، قاله في القادسية، وقطر الفارس: طعنه فطُرِح على قطره أي جانبه، وقد نفى الشيخ أن يكون المراد انفراده بطعن الفارس، ولكن يبدو أن المراد تصحيح ظن من اعتقد أن شخصًا آخر هو الذي قطره.

(٢) أي ليس المعنى نفي مشاركة غيره معه، ولا ما يترتب على هذا من إثبات انفراده بهذا الطعن القاتل، وهذا يعني أنه ليس من قصر الإفراد.

(٣) لأن الفاعل لما تأخر بعد «إلا» صار مقصورًا عليه، وصار الغرض يتعلق ببيان أنه هو الضارب دون غيره.

(٤) لأن المفعول لما تأخر صار مقصورًا عليه، وصار الغرض يتعلق ببيان أنه هو المضروب دون غيره.
واللافت أن الحكم الإعرابي لكل من زيد وعمرو لم يتغير، ولكن تغير مكان كل منهما بالتقديم والتأخير، وترتب عليه تغيير المقصود من القصر.

الآن، ولصار الغرض بيان المخشي مَن هو، والإخبار بأنه الله تعالى دون غيره، ولم يجب حينئذٍ أن تكون الخشية من الله تعالى مقصورة على العلماء، وأن يكونوا مخصوصين بها كما هو الغرض في الآية[١]، بل كان يكون المعنى أن غير العلماء يخشون الله تعالى أيضًا، إلا أنهم من خشيتهم الله تعالى يخشون معه غيره، والعلماء لا يخشون غير الله تعالى[٢].

وهذا المعنى[٣] وإن كان قد جاء في التنزيل في غير هذه الآية كقوله تعالى: ﴿**وَلاَ يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلاَّ اللهَ**﴾ [الأحزاب: ٣٩]، فليس هو الغرض في الآية، ولا اللفظ بمحتمل له البتة، ومن أجاز حملها عليه كان قد أبطل فائدة التقديم[٤]، وسوى بين قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**﴾، وبين أن يقال: «إنما يخشى العلماء الله»، وإذا سوى بينهما لزمه أن يسوي بين قولنا: «ما ضرب زيدًا إلا عمرو»، وبين «ما ضرب عمرو إلا زيدًا»، وذلك ما لا شبهة في امتناعه.

## [موقع المقصور عليه في النفي والاستثناء]

فهذه هي المسألة، وإذ قد عرفتها فالأمر فيها بيِّن: أن الكلام بـ«ما وإلا» قد يكون في معنى الكلام بـ«إنما»، ألا ترى إلى وضوح الصورة في قولك: «ما ضرب زيدًا إلا عمرو» و«ما ضرب عمرو إلا زيدًا» أنه في الأول لبيان مَن الضارب، وفي الثاني لبيان مَن المضروب، وإن كان تكلفًا أن تحمله على نفي الشركة، فتريد بما «ضرب زيدًا إلا عمرو» أنه لم يضربه اثنان،

(١) هذا هو الغرض من تأخير الفاعل بعد «إلا» ووقوعه مقصورًا عليه، لتكون الخشية من الله مقصورة على العلماء، وهم مخصوصون بها دون غيرهم؛ لأنه أتيح لهم ما لم يتح لغيرهم من وسائل معرفة الله تعالى، والشيخ يحرص في هذا السياق على أمرين: بيان موقع المقصور عليه، وأنه هو المؤخر، ثم ما يترتب عليه من معنى هو الغرض من القصر.

(٢) هذا فيما لو أخر لفظ الجلالة «المفعول» بعد «إلا»؛ إذ يدل صراحة على أن خشية العلماء مقصورة على الله وحده دون غيره، ويدل ضمنًا على إن غير العلماء يخشون الله أيضًا ويخشون معه غيره.

(٣) يقصد معنى الخشية من الله على عمومه، والذي تختلف صياغته والغرض منه من آية لآية أخرى حسب موقع لفظ الجلالة.

(٤) يعني من تعجل فجعل الغرض من قوله تعالى: ﴿**وَلاَ يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلاَّ اللهَ**﴾ كالغرض من قوله: ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**﴾، فقد أبطل فائدة التقديم في الثانية، ولا شكَّ أن تقديم المفعول ليس كتأخيره، فحيث تقدم كان الغرض هو قصر الخشية من الله على العلماء، كما في ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**﴾، وحيث تأخر لفظ الجلالة كان الغرض هو قصر خشية هؤلاء على الله سبحانه كما في ﴿**وَلاَ يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلاَّ اللهَ**﴾.

وبما «ضرب عمرو إلا زيدًا» أنه لم يضرب اثنين[١].

ثم اعلم أن السبب في أن لم يكن تقديم المفعول في هذا كتأخيره ولم يكن «ما ضرب زيدًا إلا عمرو» و«ما ضرب عمرو إلا زيدًا» سواء في المعنى، أن الاختصاص يقع في واحد من الفاعل والمفعول، ولا يقع فيهما جميعًا، ثم إنه يقع في الذي يكون بعد «إلا» منهما دون الذي قبلها؛ لاستحالة أن يحدث معنى الحرف في الكلمة من قبل أن يجيء الحرف[٢]، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يفترق الحال بين أن تقدم المفعول على «إلا» فتقول: «ما ضرب زيدًا إلا عمرو»، وبين أن تقدم الفاعل فتقول: «ما ضر عمرو إلا زيدًا»؛ لأنا إن زعمنا أن الحال لا يفترق جعلنا المتقدم كالمتأخر في جواز حدوثه فيه[٣]، وذلك يقتضي المحال الذي هو أن يحدث معنى «إلا» في الاسم من قبل أن يجيء بها؛ فاعرفه.

وإذ قد عرفت أن الاختصاص مع «إلا» يقع في الذي تؤخره من الفاعل والمفعول، فكذلك يقع مع «إنما» في المؤخر منهما دون المقدم، فإذا قلت: «إنما ضرب زيدًا عمرو» كان الاختصاص في الضارب، وإذا قلت: «إنما ضرب عمرو زيدًا» كان الاختصاص في المضروب، وكما لا يجوز أن يستوي الحال بين التقديم والتأخير مع «إلا» كذلك لا يجوز مع «إنما»، وإذا استبنتَ هذه الجملة[٤] عرفت منها أن الذي صنعه الفرزدق في قوله:

* وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي *

شيء لو لم يصنعه لم يصح له المعنى، ذاك لأن غرضه أن يخص المدافع لا المدافع عنه، ولو قال: «إنما أدافع عن أحسابهم» لصار المعنى أنه يخص المدافع عنه، وأنه يزعم أن المدافعة منه تكون عن أحسابهم لا عن أحساب غيرهم، كما يكون إذا قال: «وما أدافع إلا عن أحسابهم»،

(١) يعني هناك فرق بين القصر على الفاعل والقصر على المفعول في النفي والاستثناء مثل ما سبق في «إنما»، ويضيف هنا أن قصر الإفراد يكون مع التكلف عند إرادة نفي الشركة في النفي والاستثناء.

(٢) هذه بلورة لما سبق، ويتحدد في أن المقصور عليه هو الذي يقع بعد «إلا» سواء كان هو الفاعل أم المفعول، ثم يستدل على أن معنى الاختصاص لا يمكن أن يكون في الذي قبل «إلا» باستحالة أن يحدث معنى «إلا» قبلها، فالاستثناء والحصر يحدث بعد «إلا» لا قبلها.

(٣) يقصد حدوث معنى «إلا» في المتقدم عليها، وهو مستحيل؛ لأن معنى الاستثناء والحصر لا يوجد قبل المجيء بـ«إلا».

(٤) يقصد: هذه الجملة من المعاني التي تناولتها الفقرات السابقة والتي تشمل على موقع المقصور عليه مع «إنما»، والنفي والاستثناء.

وليس ذلك معناه[١]، إنما معناه أن يزعم أن المدافع هو لا غيره، فاعرف ذلك، فإن الغلط كما أظن يدخل على كثير ممن تسمعهم يقولون: «إنه فصل الضمير للحمل على المعنى»، فيُرى أنه لو لم يفصله لكان يكون معناه مثله الآن[٢].

هذا، ولا يجوز أن ينسب فيه إلى الضرورة، فيجعل مثلاً نظير قول الآخر:

* كأنا يوم قُرَّي إنما نقتل إيانا [٣]*

لأنه ليس به ضرورة إلى ذلك[٤] من حيث أن «أدافع» و«يدافع» واحد في الوزن، فاعرف هذا أيضًا.

وجملة الأمر أن الواجب أن يكون اللفظ على وجه يجعل الاختصاص فيه للفرزدق، وذلك لا يكون إلا بأن يقدم الأحساب على ضميره، وهو لو قال: «وإنما أدافع عن أحسابهم» استكن ضميره في الفعل، فلم يتصور تقديم الأحساب عليه، ولم يقع الأحساب إلا مؤخرًا عن ضمير الفرزدق، وإذا تأخَّرت انصرف الاختصاص إليها لا محالة[٥].

---

(١) أي: ليس معناه تخصيص المدافع عنه، أي: قصر المدافعة عن أحسابهم دون أحساب غيرهم، وهو ما يترتب على جعل «أحسابهم» مؤخرًا بعد «إنما» أو بعد «إلا»، فلا بدَّ من مجاراة الشاعر في انفصال الضمير وتأخيره ليكون هو المقصور عليه؛ لأن الغرض قصر المدافعة عن الأحساب عليه هو دون أحد غيره.

(٢) يرفض عبد القاهر قول اللغويين: إن الشاعر فصل للحمل على المعنى؛ لأنه يعني أن قوله: «وإنما يدافع عن أحسابهم أنا» بمعنى: «وإنما أدافع عن أحسابهم»، فهذا هو الحمل على المعنى الذي يرفضه الشيخ؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون فصل الضمير «أنا» وترك فصله سواء، وهذا غير صحيح؛ لأن في فصل الضمير سرًّا بلاغيًّا هو قصد أن يكون الشاعر نفسه هو المقصور عليه، أي: يدافع عن أحسابهم أنا لا غيري.

(٣) البيت لذي الإصبع العدواني، وقري: اسم موضع وقع فيه القتال، وهو يريد: إنا نحن نقتل السادة الأبطال الحسان الوجوه كأنا نقتل أنفسنا، فهو يضمن فخره بالغلبة والقوة الفخر بأوصاف أخرى مفهومة من هذه الجملة، [راجع الأبيات التي تلي هذا الشاهد في ديوانه وفي تعليق الشيخ شاكر ص(٣٤٣)]، لكن الشاعر قال: «نقتل إيانا» بدل «نقتل أنفسنا» لضرورة القافية، وليس كذلك قول الفرزدق: «وإنما يدافع عن أحسابهم أنا»؛ حيث لا ضرورة إلى فصل الضمير؛ إذ كان يمكنه أن يقول: «وإنما أدافع عن أحسابهم»، فيستقر الضمير في «أدافع»، ولكنه بني المضارع على الياء، فانفصل الضمير وتأخر ليقع الاختصاص عليه هو، فتلك هي صياغة الشاعر صاغها مختارًا لهذا الغرض.

(٤) يقصد في بيت الفرزدق.

(٥) أي: إذا تأخرت الأحساب، فصار «أدافع عن أحسابهم» انصرف الاختصاص إلى الأحساب، لكن الشاعر قصد انصراف الاختصاص إليه هو لهذا تصرف في الصياغة، فبنى المضارع على الياء، وفصل الضمير وأخره لهذا الغرض.

فإن قلت: إنه كان يمكنه أن يقول: «وإنما أدافع عن أحسابهم أنا»، فيقدم الأحساب على «أنا». قيل: إنه إذا وقع «أدافع» كان الفاعل الضمير المستكن في الفعل[١]، وكان «أنا» الظاهر تأكيدًا له، أعني للمستكن، والحكم يتعلق بالمؤكد دون التأكيد[٢]؛ لأن التأكيد كالتكرار، فهو يجيء من بعد نفوذ الحكم[٣]، ولا يكون تقديم الجار والمجرور الذي هو قوله: «عن أحسابهم» على الضمير الذي هو تأكيد[٤] تقديمًا له على الفاعل؛ لأن تقديم المفعول على الفاعل إنما يكون إذا ذكرت المفعول قبل أن تذكر الفاعل، ولا يكون لك إذا قلت: «وإنما أدافع عن أحسابهم» سبيل إلى أن تذكر المفعول[٥] قبل أن تذكر الفاعل؛ لأن ذكر الفاعل ها هنا هو ذكر الفعل من حيث إن الفاعل مستكن في الفعل، فيكف يتصور تقديم شيء عليه[٦]، فاعرفه.

**[إذا وقع الفاعل والمفعول بعد «إلا» فأيهما هو المقصور عليه؟]**

واعلم أنك إن عمدت إلى الفاعل والمفعول فأخَّرتهما جميعًا إلى ما بعد «إلا» فإن الاختصاص يقع حينئذٍ في الذي يلي «إلا» منهما، فإذا قلت: «ما ضرب إلا عمرو زيدًا» كان الاختصاص في الفاعل، وكان المعنى أنك قلت: «إن الضارب عمرو لا غيره»، وإن قلت: «ما ضرب إلا زيدًا عمرو» كان الاختصاص في المفعول، وكان المعنى أنك قلت: «إن المضروب زيد لا مَنْ سواه».

---

(١) «الضمير»: خبر «كان» أي كان الفاعل هو الضمير.

(٢) يقصد بالحكم: الإسناد، وهو يتعلق بالضمير المستتر المؤكد، ولا يتعلق بالضمير المؤكد «أنا»؛ لأنه تابع وهو كالتكرار للفاعل المستكن في الفعل.

(٣) أي: بعد انتهاء الإسناد وتمام المعنى.

(٤) يقصد الضمير «أنا» والذي وقع تأكيدًا للضمير المستتر الفاعل.

(٥) يقصد بالمفعول: الجار والمجرور الذي سدَّ مسد المفعول.

(٦) كلُّ هذا تعليل لاستحالة عد الضمير «أنا» فاعلاً على افتراض أن الشاعر قال «أدافع»؛ لأن الفاعل ضمير مستتر في الفعل «أدافع» و«أنا» تأكيد له، وبالتالي لا يمكن عد الجار والمجرور مقدمًا على الفاعل؛ لأنه ليس بفاعل، ولكنه تأكيد للفاعل كما تقدم وهذا من استحكام العقلية النحوية التي تفترض شيئًا غير موجود وتدير الحديث عنه..

ويقصد الشيخ من كل هذا أن الاختصاص يقع على المؤخر، والمؤخر مع «أدافع عن أحسابهم أنا» هو أحسابهم، أما الضمير «أنا» فإنه مجرد تابع؛ لأنه توكيد، فلا يقع الاختصاص عليه، لهذا كان بناء المضارع على الياء ليكون الضمير المنفصل فاعلاً مؤخرًا يقع الاختصاص عليه.

وحكم المفعولين حكم الفاعل والمفعول فيما ذكرت لك[١]، تقول: «لم يكس إلا زيدًا جُبةً» فيكون المعنى أنه خصَّ زيدًا من بين الناس بكسوة الجُبة، فإن قلت: «لم يكس إلا جُبة زيدًا» كان المعنى: أنه خصَّ الجبة من أصناف الكسوة، وكذلك الحكم؛ حيث يكون بدلَ أحد المفعولين جارٌ ومجرورٌ، كقول السيد الحميري:

**لـــو خُـــيِّر المنـــبرُ فُرســـانه ... مـــا اختـــار إلا مـــنكُمُ فارسًـــا**[٢]

الاختصاص في «منكم» دون «فارسًا»، ولو قلت: «ما اختار إلا فارسًا منكم» صار الاختصاص في «فارسًا».

**[إذا وقع المبتدأ والخبر بعد «إنما» فأيهما المقصور عليه؟]**

واعلم أن الأمر في المبتدأ والخبر إن كانا بعد «إنما» على العبرة التي ذكرت لك في الفاعل والمفعول، إذا أنت قدمت أحدهما على الآخر، معنى ذلك: أنك إن تركت الخبر في موضعه فلم تقدمه على المبتدأ كان الاختصاص فيه، وإن قدمته على المبتدأ صار الاختصاص الذي كان فيه في المبتدأ[٣].

تفسير هذا: أنك تقول: «إنما هذا لك»، فيكون الاختصاص في الخبر «لك» بدلالة أنك تقول: «إنما هذا لك لا لغيرك»، وتقول: «إنما لك هذا» فيكون الاختصاص في «هذا» بدلالة أنك تقول: «إنما لك هذا لا ذاك»، والاختصاص يكون أبدًا في الذي إذا جئت بـ«لا العاطفة» كان العطف عليه[٤].

---

(١) أي: يقع الاختصاص على الأول منهما؛ لأنه وقع بعد «إلا».

(٢) هذا البيت في مدح رمز الخلافة العباسية، وهو أبو العباس السفاح، وقد صاغ الشاعر معناه صياغة قوية مؤثرة، فلولا «لو» التي افتتح البيت بها لكان غلوًا بعيدًا، لكنها قربته إلى القبول، ثم تخير لفظ الفرسان الذي يمكن أن يكون حقيقة في فرسان القوة والشجاعة، ومجازًا في فرسان الفصاحة، ثم أسلوب القصر بالنفي والاستثناء الذي يواجه بقوة كل متشكك فيما يقول، ثم موقع الضمير المجرور الذي يعود لبني العباس «منكم» بعد «إلا»، ودلالة ذلك على تخصيص بني العباس من بين الناس جميعًا ليقع عليهم اختيار المنبر فرسانه.

(٣) حاصل هذا أن المقصور عليه مع «إنما» هو المؤخر سواء كان خبرًا أم مبتدأ.

(٤) فيكون المقصور عليه هو المقابل لما بعد «لا»، فنحو: «إنما هذا لك لا لغيرك» المقصور عليه هو «لك»؛ لأن موقعه مع «إنما» هو المؤخر، وهو المعطوف عليه بـ«لا»، وإن شئت فقل: هو المقابل لما بعد «لا»، وبهذا يجتمع طريقان للقصر، هما «إنما» والعطف بـ«لا»، ومن الواضح أن عبد القاهر لم يأت بـ«لا» من أجل هذا، ولكن أتى بها لتكون دليلاً على موقع المقصور عليه مع «إنما».

وإن أردت أن يزداد ذلك عندك وضوحًا؛ فانظر إلى قوله تعالى: ﴿**فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ**﴾ [الرعد: ٤٠]، وقوله عزَّ وعلا: ﴿**إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ**﴾ [التوبة: ٩٣]، فإنك ترى الأمر ظاهرًا أن الاختصاص في الآية الأولى في المبتدأ الذي هو البلاغ والحساب، دون الخبر الذي هو عليك وعلينا[(١)]، وأنه في الآية الثانية في الخبر الذي هو «على الذين» دون المبتدأ الذي هو «السبيل»[(٢)].

## [ عودة للقصر بـ«ما» و«إلا» وموقع المقصور عليه ]

واعلم أنه إذا كان الكلام بـ«ما» و«إلا» كان الذي ذكرته من أن الاختصاص يكون في الخبر إن لم تقدمه، وفي المبتدأ إن قدمت الخبر أوضح وأبين[(٣)]، تقول: «ما زيد إلا قائم»،

---

(١) حاصل هذا: أن عبد القاهر يجعل التخصيص في المبتدأ المؤخر «الحساب»؛ لأنه ينظر إلى «إنما» ولا ينظر للتقديم، وبعض المفسرين كأبي السعود يجعل التخصيص في الخبر المقدم «علينا» وذلك على ترجيح طريق التقديم؛ لأنه أكثر استجابة لحاجة المعنى، يفهم هذا من تفسيره «وعلينا الحساب» بقوله: المعنى «علينا لا عليك الحساب» أي: محاسبة أعمالهم السيئة والمؤاخذة عليها.. وما عليك إلا تبليغ الرسالة، فلا تهتم بما وراء ذلك، فنحن نكفيه» [إرشاد العقل السليم (٣/ ١١٤)، المطبعة المصرية، ط ١، (١٣٤٧ هـ- ١٩٢٨م)].
والظاهر أن أبا السعود -من المفسرين الذين أخذوا برأي التفتازاني عندما عرض لقول المتنبي:

**أســـــاميا لم تـــــزده معرفـــــة ... وإنـــــما لـــــذة ذكرناهـــــا**

فيرى أن المعنى: ما ذكرناها إلا لذة، وذلك على جعل المفعول المقدم مقصورًا عليه، وهذا يعني ترجيح طريق التقديم، لكن مع التدقيق يتضح أن السعد يدور في إطار «إنما»؛ إذ يرى جواز تقديم المقصور عليه معها إذا كان نفس التقديم مفيدًا للقصر، ومعنى هذا أنه لا فرق عنده بين طريق التقديم و«إنما» طالما جاز تقديم المقصور عليه مع «إنما» [راجع: المطول، (٤٠٥)، تحقيق هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، (١٤٢٢ هـ- ٢٠٠١م)]، وعندما نأخذ بتوجيه عبد القاهر يكون المعنى: فإنما عليك البلاغ لا الحساب، وعلينا الحساب لا البلاغ؛ لأن كل جملة من هاتين الجملتين في قوله تعالى: ﴿**فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ**﴾ تتضمن منفيًّا تدل الجملة الثانية عليه، والحق أن وجهة أبي السعود لا تتعارض مع وجهة عبد القاهر، والمعنى يتسع ليقبل كلا من التوجهين في هذه الآية، ولكن بيت المتنبي لا يحتمل سوى توجيه السعد.

(٢) فيكون المعنى قصر السبيل وهو الذنب على الذين يستأذنون للتخلف عن الجهاد من غير غدر، والتقدير: إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء لا على الذين يستأذنونك وهم فقراء لا يجدون الزاد ولا الراحلة.

(٣) يعني إذا قدم الخبر كان الاختصاص في المبتدأ؛ لأنه حينئذٍ مؤخر، والمقصور عليه مع النفي والاستثناء هو الواقع بعد إلا، وإنما كان الاختصاص في المبتدأ أوضح وأبين؛ لأنه حينئذٍ يكون من قصر الصفة على الموصوف، مثل: «ما قائم إلا زيد»، وقصر الصفة على موصوف معين لا تتعداه لموصوف آخر =

فيكون المعنى أنك اختصصت القيام من بين الأوصاف التي يتوهم كون زيد عليها بجعله صفة له، وتقول: «ما قائم إلا زيد»، فيكون المعنى أنك اختصصت زيدًا بكونه موصوفًا بالقيام، فقد قصرت في الأول الصفة على الموصوف، وفي الثاني الموصوف على الصفة[١].

واعلم أن قولنا في الخبر إذا أُخِّر نحو: «ما زيد إلا قائم» أنك اختصصت القيام من بين الأوصاف التي يتوهم كون «زيد» عليها، ونفيت ما عدا القيام عنه، فإنما تعني أنك نفيت عنه الأوصاف التي تنافي القيام، نحو أن يكون جالسًا أو مضطجعًا أو متكئًا، أو ما شاكل ذلك، ولم ترد أنك نفيت ما ليس من القيام بسبيل[٢]؛ إذ لسنا ننفي عنه بقولنا: «ما هو إلا قائم» أن يكون أسود أو أبيض أو طويلاً أو قصيرًا أو عالمًا أو جاهلاً، كما أنا إذا قلنا: «ما قائم إلا زيد» لم نرد أنه ليس في الدنيا قائم سواه، وإنما نعني ما قائم حيث نحن وبحضرتنا، وما أشبه ذلك[٣].

## [نوع القصر بالنفي والاستثناء، وهل يجوز العطف بـ«لا» عليه؟]

واعلم أن الأمر بيِّنٌ في قولنا: «ما زيد إلا قائم» أن ليس المعنى على نفي الشركة[٤]، ولكن على نفي أن يكون المذكور ويكون بدله شيء آخر[٥]. ألا ترى أن ليس المعنى أنه ليس له مع القيام صفة أخرى، بل المعنى أن ليس له بدل القيام صفة ليست بالقيام، وأن ليس القيام منفيًّا

---

= من الوضوح، بحيث لا يحتاج إلى توجيه وتأويل كالذي يحتاجه الموصوف على صفة، مثل: «ما زيد إلا قائم»، وقد لجأ الشيخ لهذا التأويل في الفقرة التالية «واعلم أن قولنا....».

(١) من الواضح أن العكس هو الصحيح.

(٢) هذا هو التأويل الذي احتاجه قصر الموصوف على صفة مثل: «ما زيد إلا قائم»، فهو لا يعني قصر زيد على صفة القيام، ونفي أي صفة سواها كالسواد والطول مثلاً، ولكن المراد نفي ما هو من القيام بسبيل، وما يمكن أن ينافي القيام مثل القعود أو الاتكاء... إلخ.

(٣) الحق أن قصر الصفة على موصوف معين بحيث لا تتعداه إلى موصوف آخر في نحو: «ما قائم إلا زيد» من الوضوح بمكان، وإنما ذكره الشيخ ليستأنس به ويقيس عليه ما سبق ذكره في توجيه قصر الموصوف على صفة، كما يبدو في قوله: «كما أنا إذا قلنا...».

(٤) «ما زيد إلا قائم» من قصر الموصوف على صفة معينة لا يتعداها لصفة أخرى كالقعود مثلاً، وليس المعنى على نفي الشركة فيه، أي: ليس الغرض نفي اجتماع القيام والقعود؛ لأنهما لا يجتمعان، فلا يصلح لقصر الإفراد، ولكن يكون لقصر القلب.

(٥) يعني يصلح أن يكون لمخاطب يعتقد العكس، فيظن أن زيدًا قاعد مثلاً، فيكون من قصر القلب، وهذا الحكم خاص بهذا المثال، فليس بالضرورة أن يكون قصر الموصوف على صفة بالنفي والاستثناء من قصر القلب دائمًا، فنحو: «ما زيد إلا شاعر» يصلح أن يكون من قصر الإفراد إذا كان هناك مخاطب يعتقد أن زيدًا شاعر وخطيب مثلاً، فيفرد القصر واحدًا منهما.

عنه وكائنًا مكانه فيه «القعود أو الاضطجاع أو نحوهما.

فإن قلت: فصورة المعنى إذن صورته إذا وضعت الكلام بـ«إنما» فقلت: «إنما هو قائم»، ونحن نرى أنه يجوز في هذا أن تعطف بـ«لا»، فتقول: «إنما هو قائم لا قاعد»، ولا نرى هذا جائزًا مع «ما» و«إلا»؛ إذ ليس من كلام الناس أن يقولوا: «ما زيدٌ إلا قائم لا قاعد»، فإن[١] ذلك إنما لم يجز من حيث إنك إذا قلت: «ما زيد إلا قائم» فقد نفيت عنه كل صفة تنافي القيام، وصرت كأنك قلت: «ليس هو بقاعد ولا مضطجع ولا متكئ»، وهكذا حتى لا تدع صفة يخرج بها من القيام، فإذا قلت من بعد ذلك: «لا قاعد» كنت قد نفيت بـ«لا العاطفة» شيئًا قد بدأت فنفيته، وهي موضوعةٌ لأن تنفي بها ما بدأت فأوجبته، لا لأن تفيد بها النفي في شيء قد نفيته، ومن ثم لم يجز أن تقول: «ما جاءني أحد لا زيد»[٢]، على أن تعمد إلى بعض ما دخل في النفي بعموم «أحد»، فتنفيه على الخصوص، بل كان الواجب إذا أردت ذلك أن تقول: «ما جاءني أحد ولا زيد»، فتجيء بـ«الواو» من قبل «لا» حتى تخرج بذلك عن أن تكون عاطفة، فاعرف ذلك.

وإذ قد عرفت فساد أن تقول: «ما زيد إلا قائم لا قاعد»، فإنك تعرف بذلك امتناع أن تقول: «ما جاءني إلا زيد لا عمرو»، و«ما ضربت إلا زيدًا لا عمرًا»[٣]، وما شاكل ذلك. وذلك انك إذا قلت: «ما جاءني إلا زيد»، فقد نفيت أن يكون قد جاءك أحد غيره، فإذا قلت: «لا عمرو» كنت قد طلبت أن تنفي بـ«لا العاطفة» شيئًا قد تقدمت فنفيته، وذلك كما عرفتك خروج بها عن المعنى الذي وُضِعتْ له إلى خلافه[٤].

---

(١) حاصل هذا أن جواز اجتماع «إنما» مع العطف بـ«لا» النافية وعدم جوازه مع النفي والاستثناء يرجع إلى العرف الجاري في استعمالات العرب، ولكن الشيخ يعلله فيما تلي من كلامه بأن النفي والاستثناء في نحو: «ما زيد إلا قائم» ينفي بـ«ما» التي تتصدر المثال أن يكون لهذا الموصوف صفة أخرى، فإذا عطفت بـ«لا النافية» كنت قد نفيت شيئًا سبق نفيه، وهذا تحصيل حاصل، ثم إن هذا لا ينسجم مع معنى «لا»؛ لأنها موضوعة لنفي شيء سبق ثبوته ولا تكون أبدًا لنفي شيء سبق نفيه.

(٢) هذا مثال لامتناع نفي ما سبق نفيه.

(٣) استشهد بهذه الأمثلة لبيان عدم جواز اجتماع «لا» العاطفة مع النفي والاستثناء سواء كان ذلك في قصر الموصوف صفة -في المثال الأول- أم كان في قصر الصفة على الموصوف الفاعل أو المفعول - في المثالين الثاني والثالث على الترتيب.

(٤) هذا تعليل لفساد اجتماع «لا» العاطفة مع النفي والاستثناء، وقد سبق ذكره، لكن الشيخ يعمد إلى إعادته، وحاصله أن «لا العاطفة» موضوعة لنفي شيء قد سبق ثبوته، فمجيئها لنفي شيء قد سبق نفيه خروج بها عما وضعت له.

فإن قيل: فإنك إذا قلت: «إنما جاءني زيد»، فقد نفيت فيه أيضًا أن يكون المجيء قد كان من غيره، فكان ينبغي أن لا يجوز فيه أيضًا أن تعطف بـ«لا»، فتقول: «إنما جاءني زيد لا عمرو»[١].

قيل: إن الذي قلته من أنك إذا قلت: «إنما جاءني زيد»، فقد نفيت فيه أيضًا المجيء عن غيره، غير مسلم على حقيقته، وذلك أنه ليس معك إلا قولك: «جاءني زيد»، وهو كلام كما تراه مثبت ليس فيه نفي البتة، كما كان في قولك: «ما جاءني إلا زيد»، وإنما فيه[٢] أنك وضعت يدك على زيد فجعلته الجائي، وذلك وإن أوجب انتفاء المجيء عن غيره، فليس يوجبه من أجل أن كان ذلك إعمال نفي في شيء، وإنما أوجبه من حيث كان المجيء الذي أخبرت به مجيئًا مخصوصًا، إذا كان لزيد لم يكن لغيره، والذي أبيناه أن تنفي بـ«لا العاطفة» الفعل عن شيء وقد نفيته عنه لفظًا[٣].

ونظير هذا أنا نعقل من قولنا: «زيد هو الجائي» أن هذا المجيء لم يكن من غيره، ثم لا يمنع ذلك من أن تجيء فيه بـ«لا العاطفة»، فتقول: «زيد هو الجائي لا عمرو»، لأنا لم نعقل ما عقلناه من انتفاء المجيء عن غيره بنفي أوقعناه على شيء، ولكن بأنه لما كان المجيء المقصود مجيئًا واحدًا كان النص على «زيد» بأنه فاعله وإثباته له نفيًا له عن غيره، ولكن من طريق المعقول، لا من طريق أن كان في الكلام نفي كما كان ثمَّ، فاعرفه[٤].

---

(١) هذا السؤال وارد بقوة في ذهن كل متابع يقظ، وهو يدل على أن عبد القاهر كان يعيش حالين من الإبداع والتلقي، ويمارس النقد الذاتي، فيفترض كل ما يمكن أن يتوقعه من تساؤلات مخاطبيه ويجيب عليها، وحاصل السؤال: أن السبب الذي من أجله منع العطف بـ«لا» على النفي والاستثناء موجود في «إنما» وهو سبق النفي، فلماذا جاز ذلك العطف مع «إنما» مع وجود معنى النفي فيها؟

(٢) «وإنما فيه» أي: في «إنما جاءني زيد».

(٣) يقصد أن النفي في «إنما» مفاد ضمنًا من التخصيص الذي دلت «إنما» عليه، وليس نفيًا صريحًا كالذي نجده في «ما وإلا»؛ لأن النفي هنا ظاهر وهو يتصدر جملة القصر، والعطف بـ«لا» إنما يمتنع مع ما سبق نفيه بلفظ صريح.

(٤) يوضح الشيخ حال القصر بـ«إنما» في جواز العطف عليه بـ«لا»، وذلك بواسطة نظير له هو القصر بتعريف الطرفين وضمير الفصل؛ لأن علة جواز العطف بـ«لا» في هذين الطريقين واحدة، وهي عدم وجود نفي صريح فيهما يمنع من ذلك العطف، وأما ما يفهم فيهما من إثبات الصفة لفلان ونفيها عمن سواه، فهذا النفي مفهوم ضمنًا من طريق المعقول، وليس من طريق النص الصريح على النفي كما كان ثم في النفي والاستثناء.

فإن قيل: فإنك إذا قلت: «ما جاءني إلا زيد»، ولم يكن غرضك أن تنفي أن يكون قد جاء معه واحد آخر كان المجيء أيضًا مجيئًا واحدًا[١].

قيل: إنه وإن كان واحدًا، فإنك إنما تثبت أن زيدًا الفاعل له بأن نفيت المجيء عن كل من سوى زيد، كما تصنع إذا أردت أن تنفي أن يكون قد جاء معه جاءٍ آخر، وإذا كان كذلك كان ما قلناه من أنك إن جئت بـ«لا العاطفة»، فقلت: «ما جاءني إلا زيد لا عمرو» كنت قد نفيت الفعل عن شيء قد نفيته عنه مرة صحيحًا ثابتًا كما قلناه[٢]، فاعرفه.

واعلم أن حكم «غير» في جميع ما ذكرناه حكم «إلا»، فإذا قلت: «ما جاءني غير زيد» احتمل أن تريد نفي أن يكون قد جاء معه إنسان آخر[٣]، وأن تريد نفي أن لا يكون قد جاء، وجاء مكانه واحد آخر[٤]، ولا يصح أن تقول: «ما جاءني غير زيد لا عمرو»، كما لا يجز: «ما جاءني إلا زيد عمرو».

## فصل
## في نكتة تتصل بالكلام الذي تضعه بـ«ما» و«إلا»

اعلم أن الذي ذكرناه من أنك تقول: «ما ضرب إلا عمرو زيدًا»، فتوقع الفاعل والمفعول جميعًا بعد «إلا»، ليس بأكثر الكلام، وإنما الأكثر أن تقدم المفعول على «إلا» نحو: «ما ضرب زيدًا إلا عمرو» حتى أنهم ذهبوا فيه -أعني في قولك: «ما ضرب إلا عمرو زيدًا»- إلى أنه على كلامين[٥]، وأن زيدًا منصوب بفعل مضمر، حتى كأن المتكلم بذلك أبهم في أول مرة فقال: «ما ضرب إلا عمرو»، ثم قيل له: «من ضرب»؟ فقال: «ضرب زيدًا».

---

(١) أي: لم يكن غرضك أن تنفي الاشتراك في المجيء ولا تعدد الجائي، وهذا الاعتراض المفترض يسأل عن إمكان تصحيح العطف بـ«لا» على النفي والاستثناء بافتراض تعيين المنفي في مقابل تحديد المثبت مثل: «ما جاءني إلا زيد لا عمرو».

(٢) يعني أن العطف بـ«لا» على النفي والاستثناء ممتنع سواء كان المنفي قبله شخصًا معينًا أم كان عامًّا؛ لأنك على أي حال تكون قد نفيت بـ«لا» شيئًا سبق نفيه، وهو مما لا يجوز.

(٣) وذلك على إرادة تعميم المنفي، ويسمى القصر حينئذٍ قصرًا حقيقيًّا.

(٤) يعني أن «غير» مثل «إلا» في احتمال أن يقصد منها الإفراد أو القلب، مع عدم جواز العطف عليها بلا.

(٥) أي على جملتين: الجملة الأولى: «ما ضرب إلا عمرو»، والثانية «زيدًا» على تقدير فعل محذوف يدل عليه ما قبل «إلا»، أي: ضرب زيدًا.

وها هنا إذا تأملت معنى لطيف يوجب ذلك[١]، وهو أنك إذا قلت: «ما ضرب زيدًا إلا عمرو» كان غرضك أن تختص عمرًا بضرب زيد لا بالضرب على الإطلاق، وإذا كان كذلك وجب أن تعدي الفعل إلى المفعول من قبل أن تذكر عمرًا الذي هو الفاعل؛ لأن السامع لا يعقل عنك أنك اختصصته بالفعل معدى حتى يكون قد بدأت فعديته، أعني لا يفهم عنك أنك أردت أن تختص عمرًا بضرب زيد حتى تذكره له معدى إلى زيد، فأما إذا ذكرته غير معدى فقلت: «ما ضرب إلا عمرو»، فإن الذي يقع في نفسه أنك أردت أن تزعم أنه لم يكن من أحد غير عمرو ضرب، وأنه ليس ها هنا مضروب إلا وضاربه عمرو؛ فاعرفه أصلاً[٢] في شأن التقديم والتأخير.

## فصل
## [نقاش حول ما تدخل عليه «إنما»]

إنْ قيل: قد مضيتَ في كلامك كله على أن «إنما» للخبر لا يجهله المخاطب، ولا يكون ذكرك له لأن تفيده إياه، وإنا لنراها في كثير من الكلام والقصد بالخبر بعدها أن تُعلم السامع أمرًا قد غلط فيه بالحقيقة، واحتاج إلى معرفته كمثل ما ذكرت في أول الفصل الثاني من قولك: «إنما جاءني زيد لا عمرو»[٣]، وتراها كذلك تدور في الكتب للكشف عن معانٍ غير معلومة، ودلالة المتعلم منها على ما لا يعلم.

---

(١) أي: يوجب تقديم المفعول.

(٢) حاصل هذا: أن قصر الفعل على الفاعل من غير ذكر المفعول، مثل: «ما ضرب إلا عمرو» يوقع في نفس السامع اختصاص هذا الفاعل دون غيره بالضرب مطلقًا، فلا يكون هناك مضروب إلا وقد اختص عمرو بضربه، وهذا غير ممكن، لهذا وجب ذكر المفعول ليختص عمرو بضرب شخص معين لا بالضرب على الإطلاق، ويحسن حينئذٍ تقديم ذلك المفعول حتى لا يؤدي تأخيره إلى الإشعار بذلك العموم في بداية الأمر.
والظاهر أن وجوب ذكر المفعول متعين فيما لو كان الفعل متعديًا أما إذا كان الفعل لازمًا فلا يجب ذكر المفعول؛ لأن حذفه لا يؤدي إلى إطلاق ولا إبهام، مثل: «ما قام إلا محمد» و«ما سافر إلا علي».

(٣) سبق أن «إنما» تأتي في الخبر المعلوم الذي لا يجهله المخاطب، وحين تدخل على خبر لا يعلمه يكون ذلك على ادعاء أنه معلوم ظاهر كما في «إنما مصعب شهاب من الله»، والشيخ هنا يعود لـ«إنما» ليضيف جديدًا في استعمالها لتنبيه المخاطب إلى أمر قد غلط فيه، مثل: «إنما جاءني زيد لا عمرو»، وذلك لأنه يكون رد على من ظن أن الجائي هو عمرو، وهذا يعد من الخروج عن الأصل في «إنما»؛ لأن ما تناولته ليس معلومًا للمخاطب، بل إنه عكس ما يعلمه، هذا هو مغزى التساؤل الذي تتناوله هذه الفقرة، والشيخ يجيب عليه في الفقرة التالية.

قيل[١]: أما ما يجيء في الكلام من نحو «إنما جاء زيد لا عمرو»، فإنه وإن كان يكون إعلامًا لأمر لا يعلمه السامع، فإنه لا بدَّ مع ذلك من أن يدعي هناك فضل انكشاف وظهور في أن الأمر كالذي ذكر، وقد قسَّمتُ في أول ما افتتحتُ القول فيها فقلت: «إنها تجيء للخبر لا يجهله السامع ولا ينكر صحته، أو لما ينزل هذه المنزلة»، وأما ما ذكرت من أنها تجيء في الكتب لدلالة المتعلم على ما لم يعلمه، فإنك إذا تأملت مواقعها وجدتها في الأمر الأكثر قد جاءت لأمر قد وقع العلم بموجبه وبشيء يدل عليه.

مثال ذلك: أن صاحب «الكتاب» قال في باب «كان»:

«إذا قلت: «كان زيد» فقد ابتدأت بما هو معروف عنده مثله عندك، وإنما ينتظر الخبر، فإذا قلت «حليمًا» فقد أعلمتهَ مثل ما عَلِمْت، وإذا قلت: «كان حليمًا»، فإنما ينتظر أن تعرفه صاحب الصفة».

وذاك أنه إذا كان معلومًا أنه لا يكون مبتدأ من غير خبر ولا خبر من غير مبتدأ كان معلومًا أنك إذا قلت: «كان زيد» فالمخاطب ينتظر الخبر، وإذا قلت: «كان حليمًا» أنه ينتظر الاسم[٢]، فلم يقع إذن بعد «إنما» إلا شيء كان معلومًا للسامع من قبل أن ينتهي إليه[٣].

ومما الأمر فيه بيِّنٌ قوله[٤] في باب «ظننت»: «وإنما تحكي بعد (قلت) ما كان كلامًا لا قولاً»[٥].

---

(١) هذا جواب على القول المفترض بداية «إن قيل...»، ويتلخص في أن الشيخ قد سبق أن احتاط لهذه المسألة، فذكر أن «إنما» تجيء للخبر الذي يعلمه السامع أو ما ينزل منزلته، وهذا المثال: «إنما جاءني زيد لا عمرو»، وإن تناول شيئًا لا يعلمه المخاطب، فإن فيه ادعاء أنه يعلمه لظهوره، ففيه تنزيل من لا يعلم منزلة من يعلم، ثم إن «إنما» وإن وردت في معانٍ غير معلومة فالعبرة بالأغلب فيها -تابع بقية كلام الشيخ.

(٢) أي: الاسم الذي أسند الحلم إليه من هو؟

(٣) يستشهد الشيخ بكلام سيبويه على أن «إنما» تأتي في الخبر الذي لا يجهله السامع، لا لأن سيبويه عاش في عصور الفصاحة ويستشهد بكلامه حسب، ولكن أيضًا لأنه من العلماء الذين يدققون في استعمالهم أدوات اللغة، ويقصد عبد القاهر أن «إنما» وردت في كلام سيبويه مرتين، ولم يقع بعدها فيهما إلا ما هو معلوم للسامع بالسليقة.

(٤) يعني قول سيبويه.

(٥) يقصد الشيخ من الاستشهاد بجملة سيبويه أنها جاءت مصدرة بـ«إنما» التي جاء ما بعدها معلومًا، وقد نبَّه لهذا في صدر تعقيبه على جملة سيبويه.

وذلك أنه معلوم أنك لا تحكي بعد «قلت» إذا كنت تنحو نحو المعنى إلا ما كان جملة مفيدة، فلا تقول: «قال فلان زيد» وتسكت، اللهم إلا أن تريد أنه نطق بالاسم على هذه الهيئة، كأنك تريد أنه ذكره مرفوعًا.

ومثل ذلك قولهم: «إنما يحذف الشيء إذا كان في الكلام دليل عليه»[(١)] إلى أشباه ذلك مما لا يحصى، فإن رأيتها قد دخلت على كلام هو ابتداء إعلامٍ بشيء لم يعلمه السامع[(٢)]، فلأن الدليل حاضر معه، والشيء بحيث يقع العلم به عن كثب، واعلم أنه ليس يكاد ينتهي ما يعرض بسبب هذا الحرف من الدقائق.

**[متى يحسن العطف بـ«لا» على «إنما»، ومتى لا يحسن؟]**

ومما يجب أن يعلم أنه إذا كان الفعل بعدها فعلاً لا يصح إلا من المذكور، ولا يكون من غيره كالتذكر الذي يعلم أنه لا يكون إلا من أولي الألباب لم يحسن العطف بـ«لا» فيه، كما يحسن فيما لا يختص بالمذكور ويصح من غيره.

تفسير هذا أنه لا يحسن أن تقول: «إنما يتذكر أولو الألباب لا الجهال» كما يحسن أن تقول: «إنما يجيء زيد لا عمرو»[(٣)]، ثم إن النفي فيما يجيء فيه النفي[(٤)] يتقدم تارة ويتأخر أخرى، فمثال التأخير ما تراه في قولك: «إنما جاءني زيد لا عمرو»، وكقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝ لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ**﴾[(٥)] [الغاشية: ٢١- ٢٢]، وكقول لبيد:

---

(١) الشاهد في هذا القول هو دخول «إنما» على معنى المعلوم، ولا شكَّ في أن استشهاد الشيخ بكلام سيبويه مرة بعد مرة كان باعتباره نصًّا فصيحًا يؤيد فكرته وقاعدته في «إنما»؛ لأن سيبويه من أهل الفصاحة، ولأنه من العلماء الذين يدققون في دلالة الكلمات والأدوات التي يستخدمونها.

(٢) يعني إذا وجدتها خرجت عن هذا الأصل، فدخلت على شيء غير معلوم للسامع، فلأن معه ما يدل عليه.

(٣) إنما حسن العطف بـ«لا» في «إنما يجيء زيد لا عمرو» لضعف الاختصاص؛ لأن المجيء يمكن وقوعه من غير زيد، فحسن تأكيد الإثبات بالنفي، ولم يحسن العطف بـ«لا» في «إنما يتذكر أولو الألباب» بسبب قوة الاختصاص؛ لأن التذكر لا يكون إلا من أولي الألباب.

(٤) وقد سبق أن النفي يجيء ويحسن إذا كان الفعل يصح وقوعه من غير المذكور كالأمثلة التالية.

(٥) لما كان رسول الله ﷺ شديد الحرص على هداية قومه ويجد معاناة شديدة عند إعراضهم نزل منزلة من يملك توجيه القلوب والسيطرة عليها، فقصر على كونه مذكرًا، ونفى كون مسيطرًا، وقد اجتمع النفي مع «إنما» مع تأخير النفي.

* إنما يجزي الفتى ليس الجَمل *[١]

ومثال التقديم قولك: «ما جاءني زيد، وإنما جاءني عمرو»، وهذا مما أنت تعلم به مكان الفائدة فيها، وذلك أنك تعلم ضرورة أنك لو لم تدخلها وقلت: «ما جاءني زيد وجاءني عمرو»، لكان الكلام مع من ظن أنهما جاءاك جميعًا، وأن المعنى الآن مع دخولها[٢] أن الكلام مع من غلط في عين الجائي، فظن أنه كان زيدًا لا عمرًا[٣].

**[النحاة لا يزيدون على أن «ما» في «إنما» كافة، والرد عليهم]**

وأمر آخر، وهو ليس ببعيد: أن يظن الظان أنه ليس في انضمام «ما» إلى «إن» فائدة أكثر من أنها تبطل عملها، حتى ترى النحويين لا يزيدون في أكثر كلامهم على أنها كافة، ومكانها ها هنا يزيل هذا الظن ويبطله، وذلك أنك ترى أنك لو قلت: «ما جاءني زيد، وإن عمرًا جاءني» لم يعقل منه أنك أردت أن الجائي «عمرو» لا «زيد»[٤]، بل يكون دخول «إن» كالشيء الذي لا يحتاج إليه، ووجدت المعنى ينبو عنه.

**[إنما تكون أقوى ما تكون إذا قصد بما بعدها التعريض]**

ثم اعلم أنك إذا استقريت وجدتها أقوى ما تكون وأعلق ما ترى بالقلب إذا كان لا يراد

---

(١) المعنى: إنما يجزي «يكافئ» المعروف اللبيب الفطن لا الجاهل، والشاهد فيه اجتماع النفي مع «إنما» مع تأخير النفي، وإنما النفي مع «إنما»؛ لأن الفعل يصح وقوعه من غير المذكور.

(٢) أي: مع دخول «إنما».

(٣) قد يتوهم في بادئ الأمر أن في التعبير خطأ أو عسرًا، ذلك لأن الشيخ كان يصوغ فكرًا عميقًا لم يسبق إليه وهو يفرق بين النظم بـ«إنما» والنظم بدونها عندما يتقدم النفي، وحاصله أن «إنما» عندما توجد وقد سبقها النفي- فإنها تفيد قصر القلب؛ لأن الكلام يكون مع من غلط واعتقد العكس، ولا تفيد الإفراد الذي يمكن أن يفاد من غير ذكر «إنما»، وهذا يتسق مع ما ذكره الشيخ قبل من أن «إنما» تأتي لقصر القلب، وأما مجيئها لنفي الشركة- الإفراد- فلا يراه. والبلاغيون المتأخرون يرون «إنما» تأتي لقصر القلب وقصر الإفراد سواء كانت في قصر الموصوف على صفة أو في قصر الصفة على موصوف [راجع: بغية الإيضاح، (٢/ ١١)، مكتبة الآداب، ١٤٢٠هـ].

(٤) يعني لم يفد منه ما تفيده «إنما» من تصحيح غلط المخاطب الذي يعتقد العكس، وهذه الفقرة شاهد على تجاوز عبد القاهر النحو إلى معاني النحو، فالنحاة يكتفون بأن «ما» في «إنما» كافة لـ«إن»، والشيخ لا يرضى بهذا وينظر فيما أضافته «ما» لـ«إن»، ويظهر بالنظر للفرق بين «ما جاءني زيد، وإن عمرو جاءني» وبين «ما جاءني زيد، وإنما عمرو جاءني»، فلو كانت «ما» لمجرد كونها كافة لما كان هناك فرق. وليس هذا فحسب، بل «إن» وحدها في «ما جاءني زيد، وإن عمر جاءني» لا حاجة إليها وفيها نبو، أي: ينفر الطبع عنه ولا يقبله.

بالكلام بعدها نفس معناه، ولكن التعريض بأمر هو مقتضاه، نحو أنا نعلم أن ليس الغرض من قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ [الرعد: ١٩] أن يعلم السامعون ظاهر معناه، ولكن أن يذم الكفار، وأن يقال: إنهم من فرط العناد ومن غلبة الهوى عليهم في حكم من ليس بذي عقل، وأنكم إن طمعتم منهم في أن ينظروا ويتذكروا، كنتم كمن طمع في ذلك من غير أولي الألباب، وكذلك قوله: ﴿**إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرُ مَن يَّخْشَاهَا**﴾ [النازعات: ٤٥]، وقوله عزَّ اسمه: ﴿**إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ**﴾ [فاطر: ١٨]، المعنى على أن من لم تكن له هذه الخشية فهو كأنه ليس له أذن تسمع وقلب يعقل، فالإنذار معه كلا إنذار[(١)].

ومثال ذلك من الشعر قوله:

**أنـــــا لم أَرزق محبتهـــــا إنـــما للعبـــد مـــا رُزقـــا**[(٢)]

الغرضُ أن يفهمك من طريق التعريض أنه قد صار ينصح نفسه، ويُعْلِم أنه ينبغي له أن يقطع الطمع من وصلها، وييأس من أن يكون منها إسعاف.

---

(١) تطلع فكر عبد القاهر إلى ما وراء المعنى الظاهر؛ لأن المعنى الظاهر بدهي لا يحتاج إلى التأكيد بـ«إنما»، ثم إن ما يمكن أن يستنبط من معنى وراء ذلك المعنى الظاهر لا يستدل عليه من المجاز أو الكناية، ولكنه معنى يفهم من جانب المعنى المذكور، وتلك هي الدلالة التعريضية التي تفهم من سياق المعنى ومن ملابساته، ففي قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ المعنى التعريضي فيه هو ذم الكفار بتعطيل عقولهم حتى صاروا كأنهم في عداد البهائم حين لم يتذكروا، ويترتب عليه ترك الطمع في تذكرهم وإيمانهم، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرُ مَن يَّخْشَاهَا**﴾ المعنى التعريضي هو ذم الكفار بقسوة القلب، وكأنهم بلا قلب أو سمع ويترتب عليه ترك الأمل في خشيتهم وإيمانهم.
وقول الشيخ في صدر الفقرة: «إذا استقريت وجدتها» يعني إذا تحريت وتتبعت وجدتها أقوى ما تكون وأقرب للنفس إذا وجد فيها هذا المعنى التعريضي، فليس بلازم أن يطرد معها في كل شواهدها، ولكن إذا وجد فيها، فمن الحتمي أن تكون أقوى ما تكون.

(٢) البيت للعباس بن الأحنف يُصبِّر نفسه لإعراض من يحبها، ويدل تقديم المسند إليه «أنا لم أرزق محبتها» على تخصيصه من بين الناس جميعًا بالحرمان من محبتها، وفي هذا إحساس بالمرارة ودلالة على أنها كانت تحب غيره، وفي الشطر الثاني تسليم ورضا بالواقع، والشاهد فيه: مجيء ما بعد «إنما»، ولم يقصد به ظاهر معناه، ولكن التعريض بأمر هو مقتضي له، وهو الرضا بحرمانه وقطع الرجاء منها، وهذا من أحسن مواقع «إنما»؛ لانتقاب المعنى وراء ستر رقيق يفهم بالتلميح لا بالتصريح، ومن أمارات استعمال «إنما» في معنى تعريضي: مجيء المعنى بعدها عامًّا وقد أريد به خاص، سواء كان هذا الخاص فردًا أم جماعة، فالأول كقوله: «وإنما للعبد ما رزقا»، فهذا معنى عام، ولكن يقصد منه نفسه؛ إذ ينصحها باليأس من تلك المحبة، والثاني كقوله: «وإنما يعذر العشاق من عشقا»، فهذا أيضًا معنى عام، ولكن يقصد منه لائميه، وأنهم لم يبتلوا بالعشق، ولو ذاقوه لعذروه

ومن ذلك قوله: «وإنما يعذِرُ العشاقَ مَنْ عَشقا»[١]

يقول: إنه ليس ينبغي للعاشق أن يلوم من يلومه في عشقه، وأنه ينبغي أن لا ينكر ذلك منه، فإنه لا يعلم كُنْهَ البلوى في العشق، ولو كان ابتلي به لعرف ما هو فيه فعذره.

وقوله:

**ما أنت بالسبب الضعيف وإنما ... نُجْحُ الأمورِ بقوة الأسباب**

**فاليومَ حاجتنا إليك وإنما ... يُدعى الطبيبُ لساعة الأوصاب**[٢]

يقول في البيت الأول: إنه ينبغي أن أنجح في أمري حين جعلتك السبب إليه، ويقول في الثاني: إنا قد وضعنا الشيء في موضعه، وطلبنا الأمر من جهته حين استعنا بك فيما عرض من الحاجة، وعولنا على فضلك كما أن من عول على الطبيب فيما يعرض له من السقم كان قد أصاب بالتعويل موضعه، وطلب الشيء من معدنه.

### [هل يحصل المعنى التعريضي من دون «إنما»]

ثم إن العجب في أن هذا التعريض الذي ذكرت لك لا يحصل من دون «إنما»، فلو قلت: «**يَتَذَكَّرُ أُولُو الألْبَابِ**» لم يدل على ما دل عليه في الآية، وإن كان الكلام لم يتغير في نفسه، وليس إلا أنه ليس فيه «إنما»، والسبب في ذلك[٣] أن هذا التعريض إنما وقع بأن كان من شأن «إنما» أن تضمن الكلام معنى النفي من بعد الإثبات، والتصريح بامتناع التذكر ممن لا يعقل[٤]، وإذا أسقطت من الكلام فقيل: «**يَتَذَكَّرُ أُولُو الألْبَابِ**» كان مجرد وصف لأولي

(١) صدره: «يلوم في الحب من لم يدر طعم الهوى»، والشاهد فيه كسابقه وقد تبيَّن.

(٢) المقصود من قوله: «وإنما نجح الأمور بقوة الأسباب» التعريض بضرورة إنجاحه في حاجته حين جعل الممدوح سببًا إليه، والمعنى المنفي قبل «إنما» يساعد على استنباط ذلك المعنى التعريضي، أما قوله: «إنما يدعى الطبيب لساعة الأوصاب»، فإن للزمن مدخل في تحديد المقصود منه، كما يبدو من مقابلة «فاليوم حاجتنا» في الممثل له بـ«ساعة الأوصاب» في الممثل به، وهو يعني أن حاجتنا إليك الآن أشد من أي وقت آخر، ولا ينبغي أن تتأخر، فهذا هو المعنى التعريضي، ولا يخفى ما في التمثيل بالطبيب من الإشارة إلى طلبهم الشيء من معدنه، وأنه أقرب إلى تحقيق الرجاء.

(٣) يقصد السبب في أن هذا المعنى التعريضي مرتبط بـ«إنما»، ولا يحصل بدونها.

(٤) ليس المقصود بالتصريح بامتناع التذكر عمن لا يعقل النص عليه؛ لأنه معنى متضمن، ولكن يقصد بالتصريح: دلالة المثبت على المنفي دلالة قوية، وكأنه موجود صريح مع وجود «إنما» وبدونها لا يفهم هذا المنفي، وكان مجرد إثبات التذكر لأولي الألباب.

الألباب بأنهم يتذكرون، ولم يكن فيه معنى نفي للتذكر عمن ليس منهم، ومحال أن يقع تعريض لشيء ليس له في الكلام ذكر[١]، ولا فيه دليل عليه، فالتعريض بمثل هذا، أعني بأنه تقول: «**يَتَذَكَّرُ أُولُو الألْبَابِ**» بإسقاط «إنما» يقع إذن إن وقع بمدح إنسان بالتيقظ، وبأن فعل ما فعل وتنبه له لعقله ولحسن تمييزه[٢] كما يقال: «كذلك يفعل العاقل»، و«وهكذا يفعل الكريم»[٣].

وهذا موضع فيه دقة وغموض، وهو مما لا يكاد يقع في نفس أحد أنه ينبغي أن يتعرف سببه، ويبحث عن حقيقة الأمر فيه[٤].

ومما يجب لك أن تجعله على ذُكر منك من معاني «إنما»، ما عرفتك أولاً من أنها قد تدخل في الشيء على أن يخيل فيه المتكلم أنه معلوم، ويدعي أنه من الصحة بحيث لا يدفعه دافع[٥]، كقوله: «إنما مُصْعَبٌ شهابٌ من الله».

ومن اللطيف في ذلك قول قَتَبِ بن حِصن:

**ألا أيها النَّاهي فَزارة بعد ما ... أجدَّتْ لغزوٍ إنما أنت حالمُ**[٦]

---

(١) حاصل هذه الفقرة أن المعنى مرتبط بوجود «إنما»، ولا يحصل بدونها والسبب في هذا يرجع إلى أن طبيعة القصر بـ«إنما» وطبيعة التعريض متلائمة، فالقصر بـ«إنما» يقتضي تضمن الإثبات لمعنى منفي، فتذكر أولي الألباب يتضمن نفي التذكر عمن لا يعقل، وهذا يساعد على فهم التعريض؛ لأنه معنى متضمن مفهوم من جانب المعنى المذكور، وبهذا تتلاقى الدلالتين.

(٢) يعني: لا يقع التعريض بدون «إنما» إلا في حالات خاصة، وذلك ذا دل السياق وملابسات الحال على قصد مدح إنسان بالتيقظ وحسن التمييز وهو يسمع قولنا مثلاً: «**يَتَذَكَّرُ أُولُو الألْبَابِ**» من غير «إنما»، ومثل هذا قولنا: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده» في حضرة مؤذٍ، فيكون تعريضًا به.

(٣) يعني مثل هذا المثال يكون إذا قيل في حضرة شخص كريم أو في وجود شخص عاقل على سبيل المدح.

(٤) هذا الكلام على سبيل التنويه بذلك السبب السابق والذي يفسر: لماذا توقف المعنى التعريضي على وجود «إنما» رغم ملاحظته من جانب المعنى الذي جاء بعدها.

(٥) سبق أن الأصل في «إنما» أن تدخل على الشيء المعلوم أو المألوف الذي لا ينكر، وقد تدخل على غير المعلوم ولا المألوف على تنزيله منزلة المألوف مثل: «إنما مصعب شهاب من الله»، والجديد هنا أن الشيخ يجعل استعمال «إنما» في غير المعلوم تخييلاً وادعاءً؛ لأنها تخيل للمتكلم أن غير المألوف صار مألوفًا، وذلك بالنظر إلى الأصل فيها، وهذا يلفت إلى شيء مهم هو: أن التصرف والعدول في النظم يحقق ما تحققه الاستعارة من تخييل وادعاء مع اختلاف الوسيلة.

(٦) يدعو الشاعر بحزم من ينهي فزارة عن الغزو بعدما عزمت ليكف عن نهيه الذي لا فائدة منه، ويتهمه بأنه يصدر في نهيه عن غفلة شديدة بطبيعة فزارة: «إنما أنت حالم» من الحلم الذي يدل على النوم، =

ومن ذلك قوله تعالى حكاية عن اليهود: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: ١١] دخلت «إنما» لتدل على أنهم حين ادعوا لأنفسهم أنهم مصلحون، أظهروا أنهم يدَّعون من ذلك أمرًا ظاهرًا معلومًا[١]، ولذلك أكد الأمر في تكذيبهم والرد عليهم، فجمع بين «ألا» الذي هو للتنبيه، وبين «إن» الذي هو للتأكيد، فقيل: ﴿أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لاَّ يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٢].

## فصل
## [ حاكي الشعر لا يكون ناظمًا له ]

اعلم أنه لا يصلح تقدير الحكاية في النظم والترتيب، بل لن تعدو الحكاية الألفاظ وأجراس الحروف[٢]، وذاك أن الحاكي[٣] هو من يأتي بمثل ما أتى به المحكي عنه، ولا بدَّ من أن تكون حكايته فعلاً له، وأن يكون بها عاملاً عملاً مثل عمل المحكي عنه، نحو أن يصوغ إنسان خاتمًا فيبدع فيه صنعةً، ويأتي في صناعته بخاصة تستغرب، فيعمد واحد آخر فيعمل خاتمًا على تلك الصورة والهيئة، ويجيء بمثل صنعته فيه، ويؤديها كما هي، فيقال عند ذلك: «إنه قد حكى عمل فلان وصنعة فلان».

والنظم والترتيب في الكلام كما بيَّنا عمل يعمله مؤلف الكلام في معاني الكلم لا في ألفاظها، وهو بما يصنع في سبيل من يأخذ الأصباغ المختلفة، فيتوخى فيها ترتيبًا يحدث عنه

---

= وهو كناية عن الغفلة.
والشاهد فيه: دخول «إنما» على شيء غير حاصل؛ لأن المخاطب لم يكن نائمًا ولا حالمًا، وذلك على تخييل أنه كذلك حين نهى فزارة عن الغزو.

(١) وذلك بتعبير القرآن الذي أنزله من لا تخفى عليه خافية، واستعمال «إنما» يدل على أن اليهود ادعوا أنهم مصلحون، وادعوا أن كونهم مصلحين أمر ظاهر معلوم، وهذا من الإغراق في الكذب والتبجح فيه.

(٢) يعني: أن الذي يحكي قول غيره لا يبذل جهدًا في الصنعة والنظم والتأليف مثل صاحب الكلام المحكي عنه، وإنما يقتصر جهد الحاكي على نطق الألفاظ والحروف، وعلى ذلك فإن الذي ينشد شعرًا لا يأتي بمثل ما أتى به صاحب الشعر، ولا يمكن أن تكون رواية الشعر نظمًا وإبداعًا له، وكان عبد القاهر يدفع بهذا شبهة من قال: إن الذي يحكي كلام الله يكون قد أتى بمثل القرآن.

(٣) يدل السياق قبل هذا الكلام وبعده على أن ها هنا سقطًا لا بدَّ من تقديره ليتسق أول الكلام مع آخره، ولعل أصل الكلام: «وذاك أنا لو قلنا: إن الحاكي هو من يأتي بمثل ما أتي ما به المحكي عنه... إلخ»، وجواب ذلك الشرط هو: «فيقال عند ذلك: إنه قد حكى عمل فلان وصنعة فلان»..

ضروب من النقش والوشي.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنا إن تعدينا بالحكاية الألفاظ إلى النظم والترتيب أدى ذلك إلى المحال، وهو أن يكون المنشد شعر امرئ القيس قد عمل في المعاني وترتيبها واستخراج النتائج والفوائد مثل عمل امرئ القيس، وأن يكون حاله إذا أنشد قوله:

**فقلتُ لـه كلـمَّا تمطـيّ بِصُـلْبه وأرْدفَ أعجـازًا نَـاء بكَلْكَـل**

حال الصائغ ينظر إلى صور قد عملها صائغ من ذهب له أو فضة فيجيء بمثلها من ذهبه وفضته[(١)]، وذلك يخرج بمرتكب- إن ارتكبه- إلى أن يكون الراوي مستحقًا لأن يوصف بأنه استعار وشبَّه، وأن يُجعل كالشاعر في كل ما يكون به ناظمًا، فيقال: إنه جعل هذا فاعلاً، وذاك مفعولاً، وهذا مبتدأ وذاك خبرًا، وجعل هذا حالاً وذاك صفة، وأن يقال: نفى كذا وأثبت كذا، وأبدل كذا من كذا، وأضاف كذا إلى كذا، وعلى هذا السبيل[(٢)] كما يقال ذاك في الشاعر، وإذا قيل ذلك[(٣)] لزم منه أن يقال فيه: صدق وكذب كما قال في المحكي عنه، وكفى بهذا بعدًا وإحالة، ويجمع هذا كله أنه يلزم منه أن يقال: إنه قال شعرًا كما يقال فيمن حكى صنعة الصائغ في خاتم قد عمله: «إنه قد صاغ خاتمًا»[(٤)].

وجملة الحديث أنا نعلم ضرورة أنه لا يتأتى لنا أن ننظم كلامًا من غير روية وفكر، فإن

---

(١) كل هذا مبني على الافتراض، أي: لو قلنا جدلاً: إن الحاكي شعر امرئ القيس يعاني تجربة امرئ القيس ويعمل عمله في استخراج المعاني ونظمها لكان حال من ينشد قوله: «فقلت له لما تمطى...» حال الصائغ الذي ينظر إلى صورة بديعة من ذهب أو فضة فيعمل فكره حتى يجيء بمثلها، وليس هذا بذاك أي: ليست الحكاية كالمحاكاة.

(٢) أي: وعلى هذا السبيل من التفكير في صنعة الشعر ونظم كلماته، وهو ما لا يكون أبدًا من راوي الشعر.

(٣) أي: إذا قيل ذلك في راوي الشعر.

(٤) وحاصل هذا أن راوي الشعر مجرد حاكٍ لشعر غيره، فلا يقال له: ناظم، ولا يقال له: صانع، كما يقال للذي يحاكي صنعة الصائغ: إنه قد صاغ خاتمًا، أي: أننا ينبغي أن نفرق بين حكاية الشعر والمحاكاة في الرسم والنحت والصياغة، فحاكي الشعر لا يملك مادة الشعر ولا يعاني تجربة قوله ونظمه، ولكنه يحكي نظم غيره، فلا نقول له: ناظم ولا شاعر، بخلاف المحاكي في الرسم أو النحت أو الصياغة، فإنه يحاكي ويقلد صنعة غيره بمادته هو، ويتقن محاكاة غيره، فيمكن أن يقال له: راسم وناحت وصائغ، وهذا تفريق دقيق بين الحكاية والمحاكاة، فالأولى تكون للشكل والصورة أو الألفاظ حسب، ولا يستحق صاحبها اسم ناظم، والثانية تكون في المادة والشكل معًا، ويستحق صاحبها اسم صائغ أو ناظم وخصوصًا في الأشياء المادية ولعل (حكى) ي نهاية هذه الفقرة صحتها «حاكى».

كان راوي الشعر ومنشده يحكي نظم الشاعر على حقيقته، فينبغي أن لا يتأتى له رواية شعره إلا بروية، وإلا بأن ينظر في جميع ما نظر فيه الشاعر من أمر النظم[١]، وهذا ما لا يبقى معه موضع عذر للشاك.

هذا، وسبب دخول الشبهة على من دخلت عليه، أنه لما رأى المعاني لا تتجلى للسامع إلا من الألفاظ، وكان لا يوقف على الأمور التي بتوخيها يكون النظم[٢] إلا بأن ينظر إلا الألفاظ مرتبة على الأنحاء التي يوجبها ترتيب المعاني في النفس، وجرت[٣] العادة بأن تكون المعاملة مع الألفاظ، فيقال: «قد نظم ألفاظًا فأحسن نظمها، وألف كلمًا فأجاد تأليفها»، جعل الألفاظ الأصل في النظم، وجعله يتوخى فيها أنفسها، وترك أن يفكر في الذي بيَّناه من أن النظم هو توخي معاني النحو في معاني الكلم، وأن توخِّيها في متون الألفاظ محال، فلما جعل هذا في نفسه، ونشب هذا الاعتقاد به، خرج له من ذلك أن الحاكي إذا أدى ألفاظ الشعر على النسق الذي سمعها عليه كان قد حكى نظم الشاعر كما حكى لفظه.

وهذه شبهةٌ قد ملكت قلوب الناس، وعششت في صدورهم، وتشربتها نفوسهم، حتى إنك لترى كثيرًا منهم وهو من حلولها عندهم محل العلم الضروري، بحيث إن أومأتَ له إلى شيء مما ذكرناه اشمأز لك، وسكَّ سمعه دونك، وأظهر التعجب منك، وتلك جريرةُ تركِ النظر، وأخذ الشيء من غير معدنه، ومن الله التوفيق.

***

(١) هذا من الاستدراج، وذلك بتعليق الشيخ ما يرفضه على مستحيل، فإذا تحقق ذلك المستحيل تحقق ما يرفضه، وهو يرفض أن يكون راوي الشعر حاكيًا نظم الشاعر، ويعلق ذلك على كون تلك الرواية بروية ونظر في المعاني وكيفيات تعليق بعضها ببعض، وهذا مستحيل بالنسبة للراوي.

(٢) المقصود بالأمور التي بتوخيها ومراعاتها يكون النظم هي معاني النحو وكيفيات تعليق الكلم بعضه ببعض.

(٣) جملة «وجرت العادة» معطوفة على جملة: «لما رأى المعاني لا تتجلى» فهما معًا داخلان في حيز الشرط، وجوابه: «جعل الألفاظ الأصل في النظم»، ويعني هذا أن وراء تلك الشبهة سببين: الأول: أن المعاني لا تظهر إلا من الألفاظ، والثاني: جريان العادة على التعامل مع الألفاظ وإطلاقها على المعاني، وهذا السياق يشير إلى ترفق عبد القاهر بمن قال: إن راوي الشعر يحكي نظمه، فيلتمس له عذرًا، لكنه ينبِّه إلى خطئه ويصححه بأن النظم معاناة في توخي معاني النحو، وليس هذا من شأن راوي الشعر، فليس له إلا ترديد الألفاظ وحكايتها، وكل هذا تأكيد من الشيخ على أن النظم نظم معانٍ وتنسيق دلالات.

## فصل
## [نسبة الشعر لقائله ليست نسبة كلمات، ولكنه نسبة نظوم يتوخى فيها معاني النحو]

اعلم أنا إذا أضفنا الشعر أو غير الشعر من ضروب الكلام إلى قائله، لم تكن إضافتنا له من حيث هو كلم وأوضاع لُغةٍ، ولكن من حيث توخي فيها النظم الذي بينا أنه عبارة عن توخي معاني النحو في معاني الكلم، وذاك أن من شأن الإضافة الاختصاص، فهي تتناول الشيء من الجهة التي تختص منها بالمضاف إليه، فإذا قلت: «غلام زيد» تناولتِ الإضافة «الغلام» من الجهة التي تختص منها بزيد، وهي كونه مملوكًا.

وإذا كان الأمر كذلك، فينبغي لنا أن ننظر في الجهة التي يختص منها الشعر بقائله، وإذا نظرنا وجدناه يختص به من جهة توخِّيه في معاني الكلم التي ألفه منها ما توخاه من معاني النحو[١]، ورأينا أنفس الكلم بمعزل عن الاختصاص[٢]، ورأينا حالها معه حال الإبريسم مع الذي ينسج منه الديباج، وحال الفضة والذهب مع من يصوغ منها الحلي، فكما لا يشتبه الأمر في أن الديباج لا يختص بناسجه من حيث الإبريسم، والحلي بصائغها من حيث الفضة والذهب، ولكن من جهة العمل والصنعة، كذلك ينبغي أن لا يشتبه أن الشعر لا يختص بقائله من جهة أنفس الكلم وأوضاع اللغة[٣].

---

(١) هذا وجه ثانٍ للفكرة السابقة، فإذا كان الشيخ يرفض أن يكون راوي الشعر حاكيًا لنظمه، فمن يكون ناظم الشعر إذن؟ إنه قائله بلا شك، فإن الشعر ينسب إليه لا من حيث كونه كلمات منطوقة، وألفاظ مسموعة، ولكن من حيث كونه نظومًا توخى فيها طرق خاصة هي معاني النحو.

(٢) يقصد بالاختصاص: اختصاص الشعر بقائله ونسبته إليه دون غيره بحيث يعكس تجربة الشاعر وأسلوبه ومعاناته في نظم معانيه، ولا يمكن أن يكون معنى اختصاص الشعر بقائله مجرد نسبة ألفاظه وكلماته إليه.

(٣) الإبريسم: كلمة فارسية تعني خيوط الحرير، ويقصد من تلك العبارة أن المعاني المفردة التي يتشكل منها النظم، مثل خيوط الحرير التي ينسج منها ثوب الديباج، والذهب الذي يصاغ من الحلي، فكما لا ينسب ثوب الديباج إلى ناسجه من جهة خيوطه، ولكن من جهة نسجه وصنعته، وكما لا يختص الذهب والفضة بالصائغ من جهة مادتها، ولكن من جهة ما فيها من صياغة وصنعة، فكذلك الشعر لا يختص بقائله من جهة كلماته المفردة، ولكن من جهة ما فيه من نظم وصنعة وتشكيل الصورة النهائية للشعر.
ويفهم من هذا أن الذي يذكر للشاعر وينسب له هو الصنعة الشعرية الماثلة في كيفية النظم والصياغة، فذلك ما يظهر فيه فن الشاعر وخصوصيته، ولا يحكم عليه من كلمات مفردة، وهذا يتسق مع مذهب الشيخ الذي ذكره في كتابيه وهو عدم رد الفصاحة للكلمات المفردة إلا بأن تكون بعض الكلمات أخفى في جرس حروفها من أخرى، وهذا ما ذكره في «أسرار البلاغة».

وتزداد بيِّنًا لذلك بأن تنظر في القائل إذا أضفته إلى الشعر فقلت: «امرؤ القيس قائل هـذا الشعر»، من أين جعلته قائلاً له؟ أمن حيث نطق بالكلم، وسمعت ألفاظها من فِيه، أم حيث صنع في معانيها ما صنع، وتوخى فيها ما توخى؟ فإن زعمت أنك جعلته قائلاً لـه مـن حيث أنه نطق بالكلم وسمعت ألفاظها من فِيه على النسق المخصوص، فاجعل راوي الشعر قائلاً له فإنه ينطق بها ويخرجها من فِيه على الهيئة والصورة التي نطق بها الشاعر، وذلك ما لا سبيل لك إليه(١).

فإن قلت: إن الراوي وإن كان قد نطق بألفاظ الشعر على الهيئة والصورة التي نطق بها الشاعر، فإنه هو لم يبتدئ فيها النسق والترتيب، وإنما ذلك شيء ابتدأه الشاعر، فلذلك جعلتُه القائل له دون الراوي(٢).

قيل لك: خبِّرنا عنك، أترى أنه يتصور أن يجب لألفاظ الكلم التي تراها في قوله:

قِفَـا نَبْـكِ مِـنْ ذِكْـرِى حَبِيـبٍ وَمَنـزِلِ

هذا الترتيب من غير أن يتوخى في معانيها ما تعلم أن امرأ القيس توخاه من كون «نبك» جوابًا للأمر، وكون «مِنْ» مُعَدِّيةً له إلى «ذكرى»، وكون «ذكرى» مضافة إلى «حبيب»، وكـون

(١) وذلك للفرق الشاسع بين من يبدع صورة شعرية يعـاني نظمهـا وترتيـب كلماتهـا، وبـين مـن يحكـي تلـك الصورة على سبيل الرواية.

(٢) ظاهر هذا الكلام أنه لا يختلف مع الشيخ، ولكن وجه الاعتراض فيه: أن الراوي يحكي نظمًا خاصًّا يتبع فيه الشاعر الذي بدأ فيه، فالراوي وإن لم يبتدئ، فإنه يحكي نظم من ابتدأ، وهو اعتراض نـابع مـن عقـل الشيخ الذي يفترض حوارًا يتوقـع فيـه مـا يمكـن أن يـرد عليـه، ويكـاد ينحصر جـواب الشـيخ في عـدم موافقته على القول بأن الشاعر ابتدأ الترتيب؛ لأنه قول يهون من مهمة الشاعر وجهده ومعاناتـه في نظـم معانيه، فإن ذلك يحتاج إلى روية وتفكير متأنٍ في كيفيات تعليق المفردات بعضها ببعض، وحديث الشيخ عن بيت امرئ القيس، وما يحتاجه في ترتيب كلمة يدل على هذا.

ويبدو أن هذه مسألة جدلية، وكان حريًا بالشيخ أن يستغني بما سبق تقديمه من أدلة قوية عـلى أن الـنظم نظـم معـانٍ عـن ذلـك الـدليل الـذي يعتمـد عـلى علاقـة الشـاعر بـالراوي، وأن الشـاعر نـاظم للمعـاني، والراوي حاكٍ للألفاظ؛ لأنه ليس بالضرورة أن يكون الراوي ببغاء مرددة لألفاظ وأصـوات؛ إذ يحتمـل أن ينفعل الراوي بتجربة الشاعر، وكأنه يعايش مرحلة خلق معانيه ونظمها، والجدل واسع حول طبيعـة العلاقة بين المنشئ والمتلقي، والراوي متلقٍّ على أي حال، ويمكن أن يكون ناقدًا بصـيرًا ومعايشًـا تجربـة الشاعر الذي يروي له.

«منزل» معطوفًا على «حبيب»، أم ذلك محال؟ فإن شككت في استحالته لم تُكلَّم[١].

وإن قلت: نعم، هو محال.

قيل لك: فإذا كان محالاً أن يجب في الألفاظ ترتيب من غير أن يتوخى في معانيها معاني النحو، كان قولك: «إن الشاعر ابتدأ فيها ترتيبًا» قولاً لا يتحصل.

وجملة الأمر أنه لا يكون ترتيب في شيء حتى يكون هناك قصدٌ إلى صورة وصفة إن لم يقدم فيه ما قُدِّم، ولم يؤخر ما أخر، وبدئ بالذي ثني به، أو ثني بالذي ثلث به لم تحصل لك تلك الصورة وتلك الصفة، وإذا كان كذلك فينبغي أن تنظر إلى الذي يقصد واضع الكلام أن يحصل له من الصورة والصفة: أفي الألفاظ يحصل له ذلك أم في معاني الألفاظ؟ وليس في الإمكان أن يشك عاقل إذا نظر أن ليس ذلك في الألفاظ[٢]، وإنما الذي يتصور أن يكون مقصودًا في الألفاظ هو الوزن، وليس هو من كلامنا في شيء؛ لأنا نحن فيما لا يكون الكلام كلامًا إلا به[٣]، وليس للوزن مدخلٌ في ذلك.

## فصل
## [ أوصاف نسبت للفظ وليست له ]

واعلم أني على طُول ما أعدتُ وأبدأتُ، وقلتُ وشرحتُ في هذا الذي قام في أوهام الناس من حديث اللفظ، لربما ظننت أني لم أصنع شيئًا، وذاك أنك ترى الناس كأنه قد قُضي عليهم أن يكونوا في هذا الذي نحن بصدده على التقليد البحت، وعلى التوهم والتخيل، وإطلاق اللفظ من غير معرفة بالمعنى، قد صار ذاك الدأب والديدن، واستحكم الداء منه الاستحكام الشديد، وهذا الذي بيَّناه وأوضحناه، كأنك ترى أبدًا حجازًا بينهم وبين أن يعرفوه، وكأنك تُسمعهم منه شيئًا تلفظه أسماعهم، وتتكرهه نفوسهم، وحتى كأنه كلما كان

(١) يجيب الشيخ على سؤال بسؤال تقريري، فيقول: هل ترى في بيت امرئ القيس هذا الترتيب يمكن أن يكون من غير تفكير وروية في ربط تلك المفردات ربطًا تحكمه معاني النحو أم أن مجيئها هكذا مرتبة من غير تفكير وروية شيء محال؟ فإن شككت في أنه من المحال مجيء ذلك الترتيب من غير روية في المعاني، فقد أنكرت بدهيًّا، ومن الخير ترك محاجتك ولم تكلم.

(٢) أي: لا يشك عاقل أن الذي يقصده الشاعر من ترتيب الكلمات وتقديم ما يقدم وتأخير ما يؤخر حتى يأتي النظم على صورة خاصة.. لا يشك إذا تأمل أن ليس ذلك في الألفاظ ولكنه في المعاني.

(٣) ما لا يكون الكلام كلامًا إلا به هو نظم المعاني.

الأمر أبين كانوا عن العلم به أبعد، وفي توهم خلافه أقعد، وذاك لأن الاعتقاد الأول قد نشب في قلوبهم، وتأَشَّبَ فيها، ودخل بعروقه في نواحيها، وصار كالنبات السوء الذي كلما قلعته عاد فنبت[١].

والذي له صاروا كذلك[٢] أنهم حين رأوهم يفردون اللفظ عن المعنى، ويجعلون له حسنًا على حده، ورأوهم قد قسموا الشعر قالوا: «إن منه ما حسن لفظه ومعناه، ومنه ما حسن لفظه دون معناه، ومنه ما حسن معناه دون لفظه»[٣]، ورأوهم يصفون اللفظ بأوصاف لا يصفون بها المعنى، ظنوا[٤] أن للفظ من حيث هو لفظ حسنًا ومزيةً ونبلاً وشرفًا، وأن الأوصاف التي نحلوه إياها هي أوصافه على الصحة، وذهبوا عما قدمنا شرحه من أن لهم في ذلك رأيًا وتدبيرًا، وهو أن يفصلوا بين المعنى الذي هو الغرض[٥]، وبين الصورة التي يخرج فيها، فنسبوا ما كان من الحسن والمزية في صورة المعنى إلى اللفظ، ووصفوه في ذلك بأوصاف هي تخبر عن أنفسها أنها ليست له، كقولهم: «إنه حلى المعنى، وإنه كالوشي عليه، وإنه قد كسب المعنى دَلاً وشكلاً[٦]، وإنه رشيق أنيق، وإنه متمكن، وإنه على قدر المعنى لا فاضل ولا مقصر»، إلى أشباه ذلك مما لا يشك أنه لا يمكن وصفًا له من حيث هو لفظ وصدى صوت[٧] إلا أنهم كأنهم رأوا بَسْلاً حرامًا أن يكون لهم في ذلك فكرٌ ورويةٌ، وأن يميِّزوا فيه

(١) نشب الشيء في الشيء: علق، وتأشب بهذا المعنى مع زيادة وتمكن، وهذه التعبيرات الجمالية المصورة لا تدل على تأنق بمقدار ما تدل على صدق ومعاناة في مواجهة ما ترسخ في نفوس السابقين؛ إذ كانوا يردون كل مزية إلى اللفظ.

(٢) أي: والسبب الذي جعلهم كذلك.

(٣) يقصد الشيخ تقسيم ابن قتيبة الشعر إلى هذه الأقسام، وكان ابن قتيبة يعبر عن اتجاه عام في عصره، والقسم الثاني هو الذي أثار حفيظة عبد القاهر ورد عليه مفصلاً في «أسرار البلاغة» ص(٢١) ت محمود شاكر.

(٤) سياق الكلام: «أنهم حين رأوهم يفردون اللفظ.... ظنوا...».

(٥) كالمدح والهجاء والفخر والنسيب... إلخ، ولما كانت هذه أشياء مطروحة لكل الناس ولا تنسب لها مزية، تحاشى السابقون أن ينسبوا لها فضلاً، فنسبوا الفضل للفظ ووصفوه بأوصاف لا تكون في حقيقة الأمر إلا لصورة المعنى وكيفيات النظم التي تؤدي إلى خصوصية في المعاني الشعرية.

(٦) الدلُّ والشكل بمعنى واحد وهي صفة مستعارة من المرأة ذات الدلال، «والدلال: جرأة في تكسر وتغنج» [راجع: المصباح]، والوجه الجامع بين دل المرأة ودل المعاني هو الجذب والإثارة.

(٧) يهدف الشيخ إلى أن هذه الأوصاف ليست للفظ في ذاته، ولكن باعتباره صورة للمعنى أي للنظم، والنظم نظم معانٍ.

قبيلاً من دَبير[١].

**[ نموذج لوصف اللفظ بوصف هو في الأصل للمعنى ]**

ومما الصفة فيه للمعنى وإن جرى في ظاهر المعاملة على اللفظ إلا أنه يبعد عند الناس كل البعد أن يكون الأمر فيه كذلك، وأن لا يكون من صفة اللفظ بالصحة والحقيقة وصفنا اللفظ بأنه مجاز[٢].

وذاك أن العادة قد جرت بأن يقال في الفرق بين الحقيقة والمجاز: «إن الحقيقة أن يُقر اللفظ على أصله في اللغة، والمجاز أن يُزال عن موضعه، ويستعمل في غير ما وضع له، فيقال: «أسد» ويراد «شجاع»، و«بحر» ويراد جواد.

وهو وإن كان شيئًا قد استحكم في النفوس حتى إنك ترى الخاصة فيه كالعامة، فإن الأمر بعدُ على خلافه. وذاك أنا إذا حققنا لم نجد لفظ «أسد» قد استعمل على القطع والبت في غير ما وضع له، ذاك لأنه لم يجعل في معنى شجاع على الإطلاق[٣]، ولكن جعل الرجل بشجاعته أسدًا. فالتجوز في أن ادعيت للرجل أنه في معنى الأسد، وأنه كأنه هو في قوة قلبه وشدة بطشه، وفي أن الخوف لا يخامره، والذعر لا يعرض له، وهذا إن أنت حصلت تجوز منك في معنى اللفظ لا اللفظ، وإنما يكون اللفظ مزالاً بالحقيقة عن موضعه ومنقولاً عما وضع له، أن لو كنت تجد عاقلاً يقول: «هو أسد»، وهو لا يضمر في نفسه تشبيهًا له بالأسد، ولا يريد إلا ما يريده إذا قال: «هو شجاع»، وذلك ما لا يُشكُّ في بطلانه.

---

(١) البسل: المنع، أي: كأنهم رأوا حرامًا ممنوعًا أن يتأملوا، وأن يميزوا قبيلاً من دبير، أي: مقبلا من مدبر أو نافع من ضار.

(٢) هذا نموذج تطبيقي محدد لما جرى الناس من منحهم اللفظ صفات هي في الأصل للمعنى، فمثال ذلك «المجاز» الذي اعتاد الناس أن يجعلوه صفة اللفظ، كقولهم: في هذا اللفظ مجاز، وتعريفهم المجاز بأنه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له... إلخ.

(٣) يعني لم يستأنف للفظ «أسد» معنى جديد تعارف الناس عليه هو «شجاع»، ونفى الشيخ أن يكون لفظ «أسد» في «كلمت أسدًا» مستعملاً في غير ما وضع له كان صدى لتعريفهم المجاز والاستعارة بأنها نقل اللفظ من معناه الذي وضع له... إلخ؛ لأن النقل يوهم الخروج باللفظ من معناه خروجًا تامًّا إلى معنى آخر كتسمية فلان بأسد أو ثعلب، ثم إن الشيخ يرى عند التحقيق والتأمل أننا عندما نقول مثلاً: «زارني الأسد»، فقد ادعيت للرجل كل ما للأسد من هيأة وهيبة وبطش وقوة، فليست المسألة مجرد استعمال للفظ في غير ما وضع له، وليست نقلاً للفظ، ولكنا نقلنا اللفظ من بعد أن نقلنا المعنى، وهذا كلامه في سياق آخر.

وليس العجب إلا أنهم لا يذكرون شيئًا من المجاز إلا قالوا: «إنه أبلغ من الحقيقة»، فليت شعري، إن كان لفظ «أسد» قد نقل عما وضع له في اللغة[١]، وأزيل عنه، وجعل يراد به الشجاع هكذا غُفلاً ساذجًا، فمن أين يجب أن يكون قولنا: «أسد» أبلغ من قولنا: «شجاع»؟!

وهكذا الحكم في الاستعارة[٢]، هي وإن كانت في ظاهر المعاملة من صفة اللفظ، وكنا نقول: «هذه لفظة مستعارة» و«وقد استعير له اسم الأسد»، فإن مآل الأمر إلى أن القصد بها إلى المعنى. يدلك على ذلك أنا نقول: «جعله أسدًا»، و«جعله بدرًا» و«جعله بحرًا»، فلو لم يكن القصد بها[٣] إلى المعنى لم يكن لهذا الكلام وجه؛ لأن جعل لا تصلح إلا حيث يراد إثبات صفة للشيء، كقولنا: «جعلته أميرًا» و«جعلته واحد دهره» تريد: أثبتُّ له ذلك. وحكم «جعل» إذا تعدى إلى مفعولين حكم «صير»، فكما لا تقول: «صيرته أميرًا» إلا على معنى أنك أثبت له صفة الإمارة، كذلك لا يصح أن تقول: «جعلته أسدًا» إلا على معنى أنك جعلته في معنى الأسد، ولا يقال: «جعلته زيدًا» بمعنى سميته زيدًا، ولا يقال للرجل: «اجعل ابنك زيدا» بمعنى: سمِّه زيدًا، ووُلِد لفلان ابن فجعله زيدًا، وإنما يدخل الغلط في ذلك على من لا يُحصِّل.

فأما قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾ [الزخرف: ١٩]، فإنما جاء على الحقيقة التي وصفتها[٤]، وذلك أن المعنى على أنهم أثبتوا للملائكة صفة الإناث، واعتقدوا وجودها فيهم، وعن هذا الاعتقاد صدر عنهم ما صدر من الاسم، أعني إطلاق

(١) أفاد المتأخرون بهذه الملاحظة، فنصوا في تعريف المجاز وتعريف الاستعارة على العلاقة والقرينة، فالعلاقة تذكر بالثنائية بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه، وأن هناك صلة بينهما هي المسوغة لاستعمال الأول في الثاني أي: استعمال معنى الأسد في الرجل الشجاع، فالثنائية لا تزول رغم ادعاء اتحاد الطرفين، وعلى هذا لا يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له مزيلاً له عن معناه الأصلي تمامًا، وذلك لاعتبار علاقة المشابهة بين الطرفين في الاستعارة مثلاً.

(٢) يعني: أن الاستعارة مثل المجاز في هذا الحكم، فالأصل فيها أن تكون في المعنى لا في اللفظ.

(٣) الضمير في «بها» يعود للاستعارة، لكن هذه الشواهد المذكورة تشبيهات للنص على الطرفين، فالمشبه هو المفعول الأول، أي: الضمير المتصل بـ«جعل»، والمشبه به هو «البدر والبحر»... إلخ.

(٤) قد يفهم من السياق الذي وردت فيه الآية من كلام الشيخ أن فيها استعارة، وأنها بمعنى إثبات المعنى المستعار، وليس التسمية بلفظه، وليس كذلك، فقد جاءت الآية للاستئناس بها على ما قاله في: «جعلته بحرًا وجعلته أسدًا»، فإن «جعل» تفيد إثبات معنى المفعول الثاني للأول وليست بغرض التسمية، يقول الشوكاني تعقيبًا على الآية: «والجعل هنا بمعنى القول والحكم على الشيء كما تقول: «جعلت زيدًا أفضل الناس» [فتح القدير، مجلد(١٠)، ص(٧٦٩)، دار الكتاب العربي، بيروت].

اسم البنات، وليس المعنى أنهم وضعوا لها لفظ الإناث أو لفظ البنات اسمًا من غير اعتقاد معنى وإثبات صفة، هذا محال لا يقوله عاقل. أما تسمع قول الله تعالى: ﴿**أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ**﴾ [الزخرف: ١٩]، فإن كانوا لم يزيدوا على أن أجروا الاسم على الملائكة ولم يعتقدوا إثبات صفة ومعنى بإجرائه عليهم، فأي معنى لأن يقال: «أشهدوا خلقهم»؟ هذا، ولو كانوا لم يقصدوا إثبات صفة ولم يزيدوا على أن وضعوا اسمًا لما استحقوا إلا اليسير من الذم، ولما كان هذا القول منهم كُفرًا، والأمر في ذلك أظهر من أن يخفى[(١)].

وجملة الأمر أنه إن قيل: «إنه ليس في الدنيا علم قد عرض للناس فيه من فحش الغلط، ومن قبيح التورط، ومن الذهاب مع الظنون الفاسدة ما عرض لهم في هذا الشأن»، ظننت أن لا يُخشى على من يقوله الكذب[(٢)]، وهل عجب أعجب من قوم عقلاء يتلون قول الله تعالى: ﴿**قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**﴾ [الإسراء: ٨٨]، ويؤمنون به ويدينون بأن القرآن معجز، ثم يصدون بأوجههم عن برهان الإعجاز ودليله[(٣)]، ويسلكون غير سبيله، ولقد جَنَوْا، لو دَرَوْا ذاك عظيمًا.

## فصل آخر من باب اللفظ والنظم

## فصل

## [«لا معنى للنظم غير توخي معاني النحو فيما بين الكلم»]

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

---

(١) تكرر الشرط مع تعدد الجواب، وحاصله: أنه لو كان قصدهم من جعل الملائكة إناثًا مجرد تسمية من غير قصد إثبات معنى الأنوثة لما أنكر عليهم في قوله: ﴿**أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ**﴾؟ ولما كان ما قالوه كفرًا، ولما استحقوا الذم الكبير، والحاصل أن المقصود من جعل الكفار الملائكة إناثًا: إثبات معنى الأنوثة لهم، أي: الحكم عليهم بأنهم إناث، وليس المقصود تسمية الملائكة إناثًا فحسب يقول الشوكاني في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلاَئِكَةَ تَسْمِيَةَ الأُنْثَى**﴾ [النجم: ٢٧]: «جعلوهم إناثا وسموهم بناتا» فتح القدير ٢/ ٩٠٤.

(٢) يعني إن قيل: إن علم البلاغة أو الإعجاز قد عرض له ما لم يعرض لعلم آخر من فحش الغلط لم يكن مبالغة.

(٣) يقصد ببرهان الإعجاز ودليله: علم البلاغة، فقد صدوا بأوجههم عنه بما وقعوا فيه من غلط التأويل.

وإلى أن تكون الزيادة عليه كالتكلف لما لا يُحتاج إليه، فإن النفس تنازع إلى تتبع كل ضرب من الشبهة يُرى أنه يَعْرِض للمُسَلِّم نفسه عند اعتراض الشك.

وإنا لنرى أن في الناس من إذا رأى أنه يجري في القياس وضرب المثل أن تُشَبَّه الكلم في ضم بعضها إلى بعض بضم غزل الإبريسم بعضه إلى بعض، ورأى أن الذي ينسج الديباج ويعمل النقش والوشي لا يصنع بالإبريسم الذي ينسج منه شيئًا غير أن يضم بعضه إلى بعض، ويتخير للأصباغ المختلفة المواقع التي يعلم أنه إذا أوقعها فيها حدث له في نسجه ما يريد من النقش والصورة- جري في ظنه أن حال الكلم في ضم بعضها إلى بعض، وفي تخير المواقع لها حال خيوط الإبريسم سواء، ورأيت كلامه كلام من لا يعلم أنه لا يكون الضم فيها ضمًّا ولا الموقع موقعًا حتى يكون قد توخى فيها معاني النحو[1]، وأنك إن عمدت إلى ألفاظ فجعلت تتبع بعضها بعضًا من غير أن تتوخى فيها معاني النحو لم تكن صنعت شيئًا تُدْعَي به مؤلفًا، وتُشَبَّه معه بمن عمل نسجًا أو صنع على الجملة صنيعًا، ولم يتصور أن تكون قد تُخيِّرت لها المواقع.

## [استدلال على أنه لا نظم من غير توخي معاني النحو]

وفساد هذا وشبهه من الظن وإن كان معلومًا ظاهرًا، فإن ها هنا استدلالاً لطيفًا تكثر بسببه الفائدة، وهو أنه يتصور أن يعمد عامدٌ إلى نظم كلام بعينه، فيزيله عن الصورة التي أرادها الناظم له ويفسدها عليه من غير أن يحول منه لفظًا عن موضعه أو يبدله بغيره أو يغير شيئًا من ظاهر أمره على حال[2].

مثال ذلك أنك إن قدَّرت في بيت أبي تمام:

---

(١) حاصل هذا أن نظم الكلم، وإن كان يشبه خيوط الحرير في ضم بعضها إلى بعض وتخير مواقع الأصباغ حتى يتحقق الشكل المطلوب للنسيج، فإن نظم الكلام لا يكون نظمًا وتأليفًا حتى يراعي في ضم مفرداته توخي معاني النحو، يعني ارتباط المفردات بعضها ببعض ارتباطًا يحكمهُ النحو بحسب الغرض المقصود، فذلك التشبيه صحيح مع الفرق المناسب لطبيعة كل من الطرفين.

(٢) يستدل الشيخ بتجربة عملية تثبت الفساد الذي يترتب على تغيير الصورة التي أرادها الشاعر لنظمه، ولو لم تتغير مواضع المفردات، كأن يقصد الشاعر تقديم الخبر على المبتدأ، فلا نعتد بهذا التقديم، ونأخذ بالظاهر.

لُعــابُ الأفــاعي القــاتلات لُعَابُــهُ وأَرْي الجَنَي اشتارته أيدٍ عَواسلُ[١]

أن «لعـاب الأفـاعي» مبتـدأ، و«لعابـه» خـبر، كـما يوهمـه الظـاهر أفسـدت عليـه كلامـه، وأبطلت الصورة التي أرادها فيه، وذلك أن الغرض أن يشبه مداد قلمه بـ«لعـاب الأفـاعي»، على معنى أنه إذا كتب في إقامة السياسات أتلف به النفوس، وكذلك الغرض أن يشبه مـداده بـ«أري الجني»، على معنى أنه إذا كتب في العطايا والصـلات أوصـل بـه إلى النفـوس مـا تحلـو مذاقته عندها، وأدخل السرور واللذة عليها، وهذا المعنى إنـما يكـون إذا كـان «لعابـه» مبتـدأ، «ولعاب الأفاعي» خـبرًا. فأمـا تقـديرك أن يكـون «لعـاب الأفـاعي» مبتـدأ، و«لعابـه» خـبرًا، فيبطل ذلك ويمنع منه البتة، ويخرج بالكلام إلى ما لا يجوز أن يكون مرادا في مثـل غـرض أبي تمام، وهو أن يكون أراد أن يشبه «لعاب الأفاعي» بالمداد، ويشبه كذلك «الأري» به.

فلو كان حال الكلم في ضم بعضها إلى بعـض كحـال غـزل الإبريسـم لكـان ينبغـي أن لا تتغير الصورة الحاصلة من نظم كلم حتى تزال عن مواقعها، كما لا تتغير الصورة الحادثة عـن ضم الإبريسم بعضه إلى بعضه حتى تزال الخيوط عن مواضعها[٢].

(١) لعاب الأفاعي: سُمُّها الذي تسليه، ويشبه المداد به إذا كان ما يسطره حكمًا بالقتل، والأري: ما التصق في جوف الخلية، ويحتاج استخراجه إلى لطف، وهو ما تدل عليه كلمـة «اشـتارته» أي: جنتـه واسـتخرجته، وعواسل: وصف للأيدي التي تستخرج ذلك العسل فيسيل من أطرافها، ويشبه المداد به إذا كان يسـطر أمرًا بالعطاء الذي يشفي النفوس، كما يشفيه العسل.
فالمشبه واحد وهو المداد الـذي اسـتعير لـه اللعـاب في «لعابـه»؛ لأن المـداد لا يكـون لعابـا عـلى الحقيقـة، والمشبه به أمران متباينان: الأول: لعاب الأفاعي القاتل إذا كان ما يسـطره المـداد حكمًا بالقتـل، والثـاني العسل الشافي للنفوس إذا كان ما يسطره أمرًا بالعطاء.
هذا هو مراد الشاعر الذي يقتضي أن يكون «لعابه» مبتدأ مؤخرًا هو المشبه، و«لعاب الأفاعي» خـبرًا مقـدمًا هـو المشـبه بـه، وقـد عطـف عليـه «أري الجنـي» فيكـون التقـدير: لعابـه كلعـاب الأفـاعي وأري الجنـي، ولـو أخـذ بالظاهر، فتغيرت المواقع مع الاحتفاظ بالأماكن والمواضـع، فجعـل لعـاب الأفـاعي مبتـدأ، ولعابـه خـبر لكـان المعنى: لعاب الأفاعي وأري الجني كلعابه، وهذا يفسد الصورة التي أرادها الشاعر ويعبث بمراده.
والعجيب أن السكاكي أخذ بالظاهر الذي حذر منه عبد القاهر، فجعل الشاهد من قلب التشبيه، ومـع أن قلب التشبيه يؤدي إلى المبالغة في وصف الضرر الماحق للمداد، وأنه أكثر خطورة من لعـاب الأفـاعي إلا أن هذا يخالف غرض أبي تمام، كما يذكر عبد القاهر.

(٢) يعني أن المشابهة بين نظم المفردات ونسج الإبريسم يقتضي أن لا تتغير صـورة الـنظم إلا بتغيـير مواقـع مفرداتـه، كما لا تتغير صورة النسج إلا بتغيير مواضع خيوطه ويقصد من وراء هـذا أن لصـنعه الكـلام خصوصـية زائـدة عن الصنعة فيما سواه من الفنون، هي تعدد عطاءات المعني دون تغيير في ترتيب النظم.

واعلم أنه لا يجوز أن يكون سبيل قوله: «لعاب الأفاعي القاتلات لعابه» سبيل قولهم: «عتابك السيف»، وذلك أن المعنى في بيت أبي تمام على أنك مُشَبِّهٌ شيئًا بشيءٍ، وجامع بينهما في وصف، وليس المعنى في «عتابك السيف» على أنك تشبه عتابه بالسيف، ولكن على أن تزعم أنه يجعل السيف بدلاً من العتاب[١]، أفلا ترى أنه يصح أن تقول: «مداد قلمه قاتل كسمِّ الأفاعي»، ولا يصح أن تقول: «عتابك كالسيف»، اللهم إلا أن تخرج إلى باب آخر[٢]، وشيءٍ ليس هو غرضهم بهذا الكلام، فتريد أنه قد عاتب عتابًا خشنًا مؤلمًا. ثم إنك إن قلت: «السيف عتابك» خرجت به إلى معنى ثالث، وهو أن تزعم أنه عتابه قد بلغ في إيلامه وشدة تأثيره مبلغًا صار له السيف كأنه ليس بسيف[٣].

## [الألفاظ تبع للمعاني]

واعلم أنه إن نظر ناظر في شأن المعاني والألفاظ إلى حال السامع، فإذا رأى المعاني تقع في نفسه من بعد وقوع الألفاظ في سمعه ظنَّ لذلك أن المعاني تبع للألفاظ في ترتيبها، فإن هذا الذي بيَّناه يريه فساد هذا الظن، وذلك لو كانت المعاني تكون تبعًا للألفاظ في ترتيبها لكان محالاً أن تتغير المعاني والألفاظ بحالها لم تزل عن ترتيبها، فلما رأينا المعاني قد جاز فيها التغيُّر من غير أن تتغير الألفاظ وتزول عن أماكنها علمنا أن الألفاظ هي التابعة، والمعاني هي المتبوعة[٤].

## [من مشكلات النظم التي يحسمها المعنى]

واعلم أنه ليس من كلامٍ يعمد واضعه فيه إلى معرفتين، فيجعلها مبتدأ وخبرًا، ثم يقدم

---

(١) وذلك يكون كناية عن القتل.

(٢) أي: تخرج إلى باب آخر هو التشبيه في «عتابك كالسيف» أي: عتابك خشن مؤلم كأنه ضرب السيف، وهذا معنى غير مقصود في «عتابك السيف»؛ لأنه كناية عن القتل.

(٣) في «السيف عتابك» تبدلت المواقع على التشبيه المقلوب الذي يجعل العتاب مشبهًا به وأصلاً يلحق به، فيكون أقوى من السيف.

(٤) هذه مسألة جدلية تنتهي إلى عدم التعارض عند التوجيه، فمن يرى أن المعاني تبع للألفاظ ينظر لحال السامع الذي تقع المعاني في نفسه من بعد وقوع الألفاظ في سمعه، ومن يرى أن الألفاظ تبع للمعاني ينظر لحال المتكلم الذي يفكر أولاً في المعنى، ثم تأتي الألفاظ مرتبة في نطقه على حذو وترتيب المعاني في نفسه، وهذه وجهة الشيخ التي يؤكد بها على أن النظم نظم معانٍ، والحجة التي ذكرها في بيت أبي تمام: «لعاب الأفاعي...» هي حجة ناقد محلل، والحق أن اللفظ والمعنى لا ينفصلان أبدًا.

الذي هو الخبر إلا أُشكل عليك فيه، فلم تعلم أن المقدم خبر حتى ترجع إلى المعنى وتحسن التدبر.

أنشد الشيخ أبو علي في «التذكرة»:

**نَـــمْ وإنْ لم أَنَـــمْ كَـــرَاي كَرَاكَـــا** [(١)]

ثم قال: «ينبغي أن يكون «كراي» خبرًا مقدمًا، ويكون الأصل: «كراك كراي» أي: نم، وإن لم أنم فنومك نومي، كما تقول: «قم، وإن جلست، فقيامك قيامي»، هذا هو عرف الاستعمال في نحوه»، ثم قال: «وإذا كان كذلك فقد قدم الخبر وهو معرفة، وهو ينوي به التأخير[(٢)] من حيث كان خبرًا»، قال: «فهو كبيت الحماسة:

**بنُونـــا بنـــو أبنائنـــا وبناتُنـــا بنـــوهنَّ أبنـــاءُ الرِّجـــالِ الأباعـــدِ**[(٣)]

فقدم خبر المبتدأ وهو معرفة، وإنما دلَّ على أنه ينوي التأخير المعنى[(٤)]، ولولا ذلك لكانت المعرفة إذا قدِّمت هي المبتدأ لتقدُّمها[(٥)]، فافهم ذلك. هذا كله لفظه[(٦)].

---

(١) صدره كما ورد في هامش المخطوطة: «شاهدي الدمع أن ذاك كذاك» [راجع: تعليق محمود شاكر]، ومعناه: نم أنت أيها المحبوب وقر عينًا، وإن لم أنم أنا، فنومك نومي، وراحتك راحتي، وكان مقتضى هذا المعنى أن يقول: «كراك كراي»، لكنه قدَّم وأخَّر، وعلى هذا فقد اجتمعت معرفتان، وكان الأصل أن يكون المقدم منهما مبتدأ، لكن اقتضى المعنى هنا أن يكون المقدم خبرًا في «كراك كراي»، وغرض الشيخ أن غوامض النظم لا يحسمها ولا يفصل فيها إلا المعنى مما يدل على أنه المعول عليه في النظم، وأن الألفاظ تبع للمعاني.

(٢) نية التأخير هذه هي التي جعلت «كراي» خبرًا مقدما، فلو لم ينو تأخيره لجعل مبتدأ.

(٣) البيت للفرزدق كما ورد في تعليق شاكر نقلاً عن صاحب الخزانة، ومعناه: بنو أبنائنا بنونا؛ لأنهم ينسبون إلينا، أما بنو بناتنا فهم أبناء رجال أباعد ينسبون لهم لا لنا.

والشاهد فيه: اجتماع معرفتين في «بنونا بنو أبنائنا»، وكان الأصل أن يكون المقدم منهما مبتدأ، لكن المعنى اقتضى أن يكون المقدم منهما خبرًا على نية التأخير؛ لأن المراد: بنو أبنائنا هم بنونا... إلخ، وهذا من غوامض النظم التي يحسمها المعنى ويكشفها مما يدل على أنه هو المعول عليه في النظم، وأن الألفاظ تبع للمعاني.

(٤) أي: دلَّ المعنى على أنه ينوي التأخير، يعني: دلَّ المعنى على أن «بنونا» خبر مقدم بعد أن كان مؤخرًا.

(٥) يعني: إذا اجتمع معرفتان، فالأصل أن يكون المقدم منهما مبتدأ إلا إذا دلَّ المعنى على أن المقدم على نية التأخير، فيعرب خبرًا مقدمًا.

(٦) يعني: هذا كله كلام أبي على الفارسي بنصه، وهذا يعني احتفاء عبد القاهر بكلام أبي علي في هذا الموضع.

**[تعدد أوجه التفسير: سببه ودور المعنى في حسمه]**

واعلم أن الفائدة تعظم في هذا الضرب من الكلام إذا أنت أحسنت النظر فيما ذكرت لك من أنك تستطيع أن تنقل الكلام في معناه عن صورة إلى صورة[١] من أن تغير من لفظه شيئًا، أو تحول كلمة عن مكانها إلى مكان آخر، وهو الذي وسع مجال التأويل والتفسير حتى صاروا يتأولون في الكلام الواحد تأويلين أو أكثر، ويفسرون البيت الواحد عدة تفاسير، وهو على ذاك الطريق المَزِلَّة[٢] الذي ورَّط كثيرًا من الناس في الهلكة، وهو مما يعلم به العاقل شدة الحاجة إلى هذا العلم[٣]، وينكشف معه عَوارُ الجاهل به، ويفتضح عنده المُظْهِر الغني عنه. ذاك لأنه قد يدفع إلى الشيء لا يصح إلا بتقدير غير ما يُريه الظاهر، ثم لا يكون له سبيل إلى معرفة ذلك التقدير إذا كان جاهلاً بهذا العلم، فيتسكع عند ذلك في العمى، ويقع في الضلال.

مثال ذلك أن من نظر إلى قوله تعالى: ﴿**قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءَ الْحُسْنَى**﴾ [الإسراء: ١١٠]، ثم لم يعلم أن ليس المعنى في «ادعوا» الدعاء، ولكن الذكر بالاسم، كقولك: «هو يُدعي زيدًا» و«يدعي الأمير»، وأن في الكلام محذوفًا، وأن التقدير: قل ادعوه الله، أو ادعوه الرحمن، أيًّا ما تدعوا فله الأسماء الحسني -كان بِعَرَضِ أن يقع في الشِّرْك من حيث إنه إن جرى في خاطره أن الكلام على ظاهره خرج ذلك به -والعياذ بالله تعالى- إلى إثبات مدعوين[٤]، تعالى الله عن أن يكون له شريك.

وذلك من حيث كان محالاً أن تعمد إلى اسمين كلاهما اسم شيء واحد، فتعطف أحدهما

---

(١) يقصد تنقل الكلام من معنى إلى معنى، وقد عبَّر عن هذا بالتنقل عن صورة إلى صورة؛ لأن لكل معنى صورة ذهنية خاصة به، وتكون مختلفة عن صورة المعنى الآخر.

(٢) «المزلة بفتح الميم: المكان الدحض، وأما الزاي فكسرها أفصح من الفتح، يقال: أرض مَزِلَّة: تزل فيها الأقدام» [المصباح مادة «زلل»]، وهذا هو المعنى المقصود من «الطريق المزلة» بفتح الميم وكسر الزاي.

(٣) يقصد علم البلاغة الذي بواسطته يفصل الناقد والمفسر بين الأوجه المعنوية المحتملة ويحميه من التورط في وجه غير مراد، والظاهر أن عبارة عبد القاهر تلك هي التي ألهمت الزمخشري قوله في مقدمة «الكشاف»: «إن النحوي ولو كان أنحى من سيبويه، واللغوي ولو علك اللغات بلحييه، والواعظ ولو كان من الحسن البصري أوعظ، والقصصي ولو كان من ابن القرية أحفظ لن يستطيع تفسير كتاب الله إلا إذا درس علمين.. هما علم البيان وعلم المعاني».

(٤) هذا ما وقع فيه بعض المشركين بجهل أو بسوء نية عندما حملوا الكلام على ظاهره.

على الآخر، فتقول مثلاً: «ادع لي زيدًا أو الأمير»، والأمير هو زيدًا، وكذلك محال أن تقول: «**أَيًّا مَّا تَدْعُوا**»، وليس هناك إلا مدعو واحد؛ لأن من شأن «أي» أن تكون أبدًا واحدًا من اثنين أو جماعة[١]، ومن ثم لم يكن له بد من الإضافة، إما لفظًا وإما تقديرًا.

## [ نماذج للتأويلات المشكلة التي يحذر منها عبد القاهر ]

١ - وهذا بابٌ واسعٌ، ومن المشكل فيه قراءة من قرأ: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ اللهِ**﴾ [التوبة: ٣٠] بغير تنوين[٢]، وذلك أنهم قد حملوها على وجهين:

أحدهما: أن يكون القارئ له أراد التنوين ثم حذفه لالتقاء الساكنين ولم يحركه، كقراءة من قرأ: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدُ اللهُ الصَّمَدُ**﴾[٣] [الإخلاص: ١- ٢] بترك التنوين من «أحد»، وكما حكي عن عمارة بن عقيل أنه قرأ[٤]: ﴿**وَلاَ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارَ**﴾ [يس: ٤٠] بالنصب، فقيل له: ما تريد؟[٥] فقال: أريد سابقٌ النهار[٦]. قيل: فهلا قلته؟ فقال: فلو قلته لكان أوزن، وكما جاء في الشعر من قوله:

**فألفيتُـــــه غَـــــيْرَ مُســـــتعتبٍ ولا ذاكـــــرِ اللهَ إلا قلـــــيلاً**[٧]

---

(١) أي أن الأخذ بظاهر الآية يؤدي إلى إشكالين: الأول في: ﴿**قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ**﴾؛ لأن ها هنا اسمين لذات واحدة، وقد عطف أحدهما على الآخر، وهذا محال كما لو قلت: «ادع لي زيدًا أو الأمير»، وزيد هو الأمير، الثاني في ﴿**أَيًّا مَّا تَدْعُوا**﴾؛ لأنه من المحال أن تحملها على ظاهرها، وأنت تقصد مدعوًا واحدًا؛ لأن «أي» إنما تدخل على واحد من اثنين أو أكثر، فلا مفر من محذوف يصحح هذين الإشكالين، تقديره: «قل ادعوه الله أو ادعوه الرحمن، أيا ما تدعوه فله الأسماء الحسنى».

(٢) قرأ بالتنوين عاصم والكسائي وابن يعقوب، وقرأ الباقون من غير تنوين.

(٣) ذكرها أبو حيان في «البحر المحيط» (٨/ ٥٢٨)، وانظر: تعليق محمود شاكر على «دلائل الإعجاز»، ص(٣٧٦).

(٤) انظر: شواذ القراءات لابن خالويه، ص(١٢٥).

(٥) أي: ما مقصوده من ترك تنوين «سابق»، وكيف أعمله في المفعول بعده رغم ترك التنوين؟

(٦) هذا الجواب يدل على أن التنوين قد ترك لفظًا وبقي حكمًا.

(٧) هذا البيت لأبي الأسود الدؤلي يتحدث عن صديق له سيئ العشرة، وأنه قد لقيه بعد إساءاته حالة كونه غير مبالٍ؛ إذ لا يسترضي ولا يعتذر، على أنه قاسٍ القلب، فلا يذكر الله إلا قليلاً، فلا يستبعد منه ذلك، وقد أتي الشيخ بهذا البيت وآية «يس» وآية «الإخلاص»؛ لأنها جميعًا تدل على ظاهرة واحدة هي ترك التنوين تخفيفًا لالتقاء الساكنين، فلا يكون لذلك أثر إعرابي، لأن التنوين ترك لفظًا وبقي حكمًا، وقد جيء بهذه الشواهد الثلاثة لتدعم الوجه الأول في قراءة «عزير» من غير تنوين، وأنه ترك تخفيفًا لمجرد التقاء الساكنين، فيكون المعنى مع التنوين وتركه سواء طالما بقي إعراب ما بعده كما هو، وفي هذه الآية تحديدًا بقي «ابن» خبرًا كما هو، فيكون هو موضع التعجيب والتفظيع والتشهير.

إلى نظائر ذلك، فيكون المعنى في هذه القراءة مثله في القراءة الأخرى، سواءً.

والوجه الثاني: أن يكون الابن صفة، ويكون التنوين قد سقط على حد سقوطه في قولنا: «جاءني زيد بن عمرو»، ويكون في الكلام محذوف[١]. ثم اختلفوا في المحذوف، فمنهم من جعله مبتدأ، فقدَّر: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ هو عُزَيْرُ ابْنُ الله»، ومنهم من جعله خبرًا فقدَّر: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ الله معبودُنا». وفي هذا أمر عظيم، وذلك أنك إذا حكيت عن قائل كلامًا أنت تريد أن تكذبه فيه، فإن التكذيب ينصرف إلى ما كان فيه خبرًا دون ما كان صفة.

تفسير هذا: أنك إذا حكيت عن إنسان أنه قال: «زيد بن عمرو سيد» ثم كذبته فيه، لم تكن قد أنكرت بذلك أن يكون زيد ابن عمرو، ولكن أن يكون سيدًا، وكذلك إذا قال: «زيد الفقيه قد قدم» فقلت له: «كذبت» أو «غلطت» لم تكن قد أنكرت أن يكون زيد فقيهًا، ولكن أن يكون قد قدم. هذا ما لا شبهة فيه، وذلك أنك إذا كذبت قائلاً في كلام أو صدقته فإنما ينصرف التكذيب منك والتصديق إلى إثباته ونفيه، والإثبات والنفي يتناولان الخبر دون الصفة، يدلك على ذلك أنك تجد الصفة ثابتة في حال النفي كثبوتها في حال الإثبات[٢]، فإذا قلت: «ما جاءني زيد الظريف» كان الظرف ثابتًا لزيد كثبوته إذا قلت: «جاءني زيد الظريف»؛ لأنه إذا وقعت الحاجة في العلم إلى الصفة كان الاحتياج إليها من أجل خيفة اللبس على المخاطب[٣].

تفسير ذلك: أنك إذا قلت: «جاءني زيد الظريف» فإنك إنما تحتاج إلى أن تصفه بالظريف إذا كان فيمن يجيء إليك واحد آخر يسمَّى زيدًا، فأنت تخشى إن قلت: «جاءني زيد»، ولم تقل الظريف أن يلتبس على المخاطب فلا يدري أهذا عنيت أم ذاك؟ وإذا كان الغرض من ذكر الصفة إزالة اللبس والتبيين كان محالاً أن تكون غير معلومة عند المخاطب وغير ثابتة؛ لأنه

(١) يعني على القول بأن «ابن» صفة تكون الجملة في حاجة إلى ما يتمم معناها، فلا بدَّ من تقدير محذوف.

(٢) حاصل هذا: أن القول بأن «ابن» صفة في هذه الآية يؤدي إلى خطأ كبير هو أن يتجه التشنيع والتكذيب إلى الخبر المقدر، ولا يتجه للصفة، فيكون الإنكار لكون «عزير» معبودًا لا لكونه ابن الله؛ لأن من عادة اللغة أنه إذا وجدت الصفة والخبر، وكان هناك تكذيب أو تصديق، فإنه يتجه إلى الحكم، والخبر هو مجال الحكم، وإليه يتجه الإثبات والنفي، أما الصفة فإنها ثابتة أبدًا على أي حال.

(٣) أي أن الصفة ثابتة لزيد سواء كانت الجملة مثبتة أم منفية؛ لأن النفي أو الإثبات يتجهان إلى الحكم عليه بالمجيء أو عدم المجيء، ويتأكد ثبوت تلك الصفة فيما لو كان هناك زيد آخر، وخشي اللبس على المخاطب.

يؤدي إلى أن تروم تبيين الشيء للمخاطب بوصف هو لا يعلمه في ذلك الشيء[١]، وذلك ما لا غاية وراءه في الفساد.

وإذا كان الأمر كذلك كان جعل «الابن» صفة في الآية مؤديًا إلى الأمر العظيم، وهو إخراجه عن موضع النفي والإنكار إلى موضع الثبوت والاستقرار، جلَّ الله وتعالى عن شبه المخلوقين، وعن جميع ما يقول الظالمون علوًا كبيرًا.

فإن قيل: إن هذه قراءة معروفة، والقول بجواز الوصفية في الابن كذلك معروف ومدون في الكتب، وذلك يقتضي أن يكونوا قد عرفوا في الآية تأويلاً يدخل به «الابن» في الإنكار مع تقدير الوصفية فيه.

قيل: إن القراءة كما ذكرت معروفة، والقول بجواز أن يكون الابن صفة مثبت مسطور في الكتب كما قلت، ولكن الأصل الذي قدمناه من أن الإنكار إذا لحق لحق الخبر دون الصفة، ليس الشيء الذي يعترض فيه شك أو تتسلط عليه شبهة، فليس يتجه أن يكون «الابن» صفة ثم يلحقه الإنكار مع ذلك إلا على تأويل غامض، وهو أن يقال: إن الغرض الدلالة على أن اليهود قد كان بلغ من جهلهم ورسوخهم في هذا الشرك أنهم كانوا يذكرون «عُزيرًا» هذا الذكر، كما تقول في قوم تريد أن تصفهم بأنهم قد استهلكوا في أمر صاحبهم وَغَلَوْا في تعظيمه: «إني أراهم قد اعتقدوا أمر عظيمًا، فهم يقولون أبدًا: زيدٌ الأمير» تريد أنه كذلك يكون ذكرهم إذا ذكروه، إلا أنه إنما يستقيم هذا التأويل فيه إذا أنت لم تقدر له خبرًا معينًا، ولكن تريد أنهم كانوا لا يخبرون عنه بخبر إلا إذا كان ذكرهم له هكذا[٢].

ومما هو من هذا الذي نحن فيه قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ**﴾

(١) يعني من المحال أن تسعى إلى تعيين وتحديد الموصوف للمخاطب بصفة لا يعلمها فيه، فلا تقول للمخاطب: «جاءني زيد الظريف»، وهو لا يعلم من زيد الظريف، والقصد من وراء كل هذا هو ثبوت الصفة دائمًا مهما كان الخبر ثابتًا أو منفيًّا، وحاصل هذا أن التصديق والتكذيب إنما يتجهان للخبر لا للصفة، وعلى هذا فمن الشناعة بمكان أن يقول أحد إن «ابن» في الآية صفة، لأن القول بذلك يعني ثبوتها والتسليم بها، وأن الإنكار لا يتجه إليها، تعالى الله ﷻ عن ذلك علوًا كبيرًا.

(٢) حاصل هذا أنه قد يحتج بورود تلك القراءة مع جواز الوصيفة بـ«ابن»، ويجيب الشيخ عليه بأنه رغم خطر القول بذلك، فيمكن التسامح معه على تأويل الكلام بالنظر إلى أنه حكاية عن اليهود الذين قالوا هذا افتراء، والقرآن ينقل ما قالوه ليكذبه بقوله عقبه: ﴿ذلك قولهم بأفواههم﴾؛ فهذا تأويل سائغ بشرط عدم تقدير الخبر بالنظر إلى أن القرآن ينقل افتراءهم.

[النساء:١٧١]، وذلك أنهم قد ذهبوا في رفع «ثلاثة» إلى أنها خبر مبتدأ محذوف، وقالوا: إن التقدير: «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة»، وليس ذلك بمستقيم، وذلك أنا إذا قلنا: «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة» كان ذلك -والعياذ بالله- شبه الإثبات أن ها هنا آلهة، من حيث إنك إذا نفيت فإنما تنفي المعنى المستفاد من الخبر عن المبتدأ، ولا تنفي معنى المبتدأ[١].

فإذا قلت: «ما زيد منطلقًا» كنت نفيت الانطلاق الذي هو معنى الخبر عن زيد، ولم تنف معنى زيد ولم توجب عدمه، وإذا كان ذلك كذلك، فإذا قلنا: «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة» كنا قد نفينا أن تكون عدة الآلهة ثلاثة، ولم ننف أن تكون آلهة، جلَّ الله تعالى عن الشريك والنظير، كما أنك إذا قلت: «ليس أمراؤنا ثلاثة» كنت قد نفيت أن تكون عدة الأمراء ثلاثة، ولم تنف أن يكون لكم أمراء، هذا ما لا شبهة فيه، وإذا أدى هذا التقدير إلى هذا الفساد وجب أن يعدل عنه إلى غيره.

والوجه -والله اعلم- أن تكون «ثلاثة» صفة مبتدأ لا خبر مبتدأ، ويكون التقدير: «ولا تقولوا لنا آلهة ثلاثة، أو في الوجود آلهة ثلاثة»، ثم حذف الخبر الذي هو «لنا» أو «في الوجود» كما حذف من «لا إله إلا الله» و﴿مَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ﴾ [آل عمران: ٦٢]، فبقي «ولا تقولوا آلهة ثلاثة»، ثم حذف الموصوف الذي هو «آلهة»، فبقي[٢]: «ولا تقولوا ثلاثة»، وليس في حذف ما قدرنا حذفه ما يُتَوَقف في صحته، أما حذف الخبر الذي قلنا: إنه «لنا» أو «في الوجود»، فمطرد في كل ما معناه التوحيد، ونفي أن يكون مع الله -تعالى عن ذلك- إلهٌ[٣].

وأما حذف الموصوف بالعدد، فكذلك شائع، وذلك أنه كما يسوغ أن تقول: «عندي ثلاثة»، وأنت تريد ثلاثة أثواب، ثم تحذف لعلمك أن السامع يعلم ما تريد، كذلك يسوغ أن تقول: «عندي ثلاثة»، وأنت تريد أثواب ثلاثة؛ لأنه لا فصل بين أن تجعل المقصود بالعدد مميزًا[٤]، وبين

(١) المعنى المستفاد من الخبر هو التثليث، أي أن هذا التقدير: «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة» يعني نفي التثليث عن الآلهة، ولا ينفي وجود آلهة، وهذا من الوضوح بمكان، ولكن الشيخ يأبى إلا أن يزيده توضيحًا بالمثال بعد المثال، نظرًا لأن خطأ ذلك التأويل يمس العقيدة.

(٢) أي: بقي بعد حذف «لنا» أو «في الوجود» قوله: ﴿ولا تقولوا ثلاثة﴾، فيكون قد حذف الخبر «الجار والمجرور» المقدم والمبتدأ «آلهة»، وبقيت صفته «ثلاثة».

(٣) «إله» اسم «يكون» مؤخر، وقد سبقه قوله: «تعالى عن ذلك» - للمبادرة إلى التنزيه.

(٤) كما في التقدير الأول: «عندي ثلاثة أثواب».

وبين أن تجعله موصوفًا بالعدد[١]، في أنه يحسن حذفه إذا علم المراد[٢].

يبيِّن ذلك أنك ترى المقصود بالعدد قد ترك ذكره، ثم لا تستطيع أن تقدره إلا موصوفًا، وذلك في قولك: «عندي اثنان، وعندي واحد»، يكون المحذوف ها هنا موصوفًا لا محالة، نحو: «عندي رجلان اثنان، وعندي درهم واحد»، ولا يكون مميزًا البتة، من حيث كانوا قد رفضوا إضافة الواحد والاثنين إلى الجنس، فتركوا أن يقولوا: «واحد رجال، واثنا رجال» على حد «ثلاثة رجال»، ولذلك كان قول الشاعر:

**ظَـــرْفُ عجـــوزٍ فيـــه ثِنْتَـــا حَنْظَـــل**[٣]

شاذًّا.

هذا، ولا يمتنع أن يجعل المحذوف من الآية في موضع التمييز دون موضع الموصوف، فيجعل التقدير: «ولا تقولوا ثلاثةُ آلهةٍ» ثم يكون الحكم في الخبر على ما مضى[٤]، ويكون المعنى -والله أعلم- «ولا تقولوا لنا ثلاثة آلهة، أو في الوجود ثلاثة آلهة.

فإن قلت: فَلِمَ صار لا يلزم على هذا التقدير ما لزم على قول من قدَّر: «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة»؟[٥]

---

(١) كما في التقدير الثاني: «أثواب ثلاثة عندي».

(٢) أي: يحسن حذفه في كلتا الحالتين.

(٣) هذا عجز بيت لخطام المجاشعي، وصدره: «كأن خُصْيَيْه من التدلدل» [راجع: تعليق محمود شاكر]، وقد جاء هذا الشاهد استطرادًا في سياق الحديث عن إشكالية التأويل في قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ**﴾ [النساء: ٧]، فقد جعل عبد القاهر «ثلاثة» صفة مبتدأ محذوف مع خبره أي: «لنا آلهة ثلاثة» أو «في الوجود آلهة ثلاثة»، ثم رأى إمكان تقدير المحذوف المقصود بالعدد تمييزًا، أي: «ولا تقولوا لنا ثلاثة آلهة»، وحاصله: أنه لا فرق بين تقدير المحذوف المقصود بالعدد سابقًا للعدد أو لاحقًا به إلا إذا كان العدد «واحد» أو «اثنان»، فلا يجوز تمييزه بالمعدود؛ لأنه حينئذٍ يكون اسم جنس، ولا يجوز إضافة الواحد أو الاثنين إلى اسم الجنس، فلا يقال: «جاءني واحد رجل، ولا اثنا رجال»، ولهذا كان قول الشاعر: ذاك شاذًّا، والصحيح فيه أن يقال: «فيه حنظلتان».

(٤) أي: على ما مضى من تقدير الخبر المحذوف «لنا» أو «في الوجود» سواء كان المبتدأ المقدر موصوفًا «آلهة ثلاثة» أم تمييزًا «ثلاثة آلهة».

(٥) أي: لِمَ صار لا يلزم على هذا ما لزم على ذاك من الخطأ الذي استدركه الشيخ من قبل، ويجيب عبد القاهر على هذا السؤال ببيان وجه صحة تقديره: «ولا تقولوا لنا أو في الوجود آلهة ثلاثة»... إلخ، ووجه خطأ تقديره: «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة».

فذاك لأنا إذا جعلنا التقدير: «ولا تقولوا لنا أو في الوجود آلهة ثلاثة أو ثلاثة آلهة» كنا قد نفينا الوجود عن الآلهة، كما نفيناه في «لا إله إلا الله» و﴿مَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ﴾ [آل عمران: ٦٣]، وإذا زعموا أن التقدير: «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة» كانوا قد نفوا أن تكون عدة الآلهة ثلاثة، ولم ينفوا وجود الآلهة.

فإن قيل: فإنه يلزم على تقديرك[١] الفساد من وجه آخر، وذاك أنه يجوز إذا قلت: «ليس لنا أمراء ثلاثة» أن يكون المعنى: ليس لنا أمراء ثلاثة، ولكن لنا أميران اثنان، وإذا كان كذلك: كان تقديرك وتقديرهم جميعًا خطأ.

قيل: إن ها هنا أمرًا قد أغفلته، وهو أن قولهم: «آلهتنا» يوجب ثبوت آلهة[٢]، جلَّ الله وتعالى عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا. وقولنا: «ليس لنا آلهة ثلاثة» لا يوجب ثبوت اثنين البتة.

فإن قلت: إن كان لا يوجبه، فإنه لا ينفيه.

قيل: ينفيه ما بعده من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا اللهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١].

فإن قيل: فإنه كما ينفي الإلهين، كذلك ينفي الآلهة[٣]، وإذا كان كذلك، وجب أن يكون تقديرهم صحيحًا كتقديرك.

قيل: هو كما قلت ينفي الآلهة، ولكنهم إذا زعموا أن التقدير: «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة» وكان ذلك -والعياذ بالله من الشرك- يقتضي إثبات آلهة، كانوا قد دفعوا هذا النفي وخالفوه وأخرجوه إلى المناقضة. فإذا كان كذلك كان محالاً أن يكون للصحة سبيل إلى ما قالوه، وليس كذلك الحال فيما قدرناه؛ لأنا لم نقدر شيئًا يقتضي إثبات إلهين -تعالى الله- حتى يكون حالنا حال من يدفع ما يوجبه هذا الكلام من نفيهما[٤].

يُبيِّن لك ذلك أنه يصح لنا أن نتبع ما قدرناه نفي الانثني، ولا يصح لهم تفسير ذلك أنه يصح أن تقول: «ولا تقولوا لنا آلهة ثلاثة ولا إلهان»؛ لأن ذلك يجري مجرى أن تقول: «ليس لنا آلهة ثلاثة

(١) أي: تقديرك قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ انْتَهُوا﴾ على أنه: «وَلاَ تَقُولُوا لنا آلهة ثَلاَثَة».
(٢) «قولهم -آلهتنا- يوجب ثبوت آلهة» ذلك من الإضافة إلى «نا» التي تدل على النسبة والوجود.
(٣) يشير إلى تقديرهم الذي خطأه الشيخ، وهو «لا تقولوا آلهتنا ثلاثة».
(٤) هذا من الترقي الجدلي في دفع الشبهات المحتملة أو الواقعة فعلاً حول التأويل في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ انْتَهُوا﴾، وليست هذه طبيعة عبد القاهر في تتابع الافتراض إلا فيما ندر وخصوصًا في السياق الذي يتطلبها، عندما يمس التأويل فكرًا عقديًا.

ولا إلهان»، وهذا صحيح، ولا يصح لهم أن يقولوا: «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة ولا إلهان»؛ لأن ذلك يجري مجرى أن يقولوا: «ولا تقولوا آلهتنا إلهان»، وذلك فاسد؛ فاعرفه وأحسن تأمله.

**[تأويل آخر لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ...﴾]**

ثم إن ها هنا طريقًا آخر، وهو أن تقدِّر: «ولا تقولوا الله والمسيح وأمه ثلاثة»، أي: نعبدهما كما نعبد الله.

يُبيِّن ذلك قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ**﴾ [المائدة: ٧٣]، وقد استقر في العرف أنهم إذا أرادوا إلحاق اثنين بواحد في وصف من الأوصاف، وأن يجعلوهما شبيهين له قالوا: «هم ثلاثة» كما يقولون إذا أرادوا إلحاق واحد بآخر وجعله في معناه: «هما اثنان»، وعلى هذا السبيل كأنهم يقولون: «هم يُعدُّون مَعَدًّا واحدًا»، ويوجب لهم التساوي والتشارك في الصفة والرتبة، وما شاكل ذلك.

**[امتناع القول بالحكاية في هذه الآية وسببه]**

واعلم أنه لا معنى لأن يقال: إن القول حكاية، وأنه إذا كان حكاية لم يلزم منه إثبات الآلهة[(١)]؛ لأنه يجري مجرى أن تقول: «إن من دين الكفار أن يقولوا: الآلهة ثلاثة»، وذلك لأن الخطاب في الآية للنصارى أنفسهم. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلاَّ الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَلاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ**﴾ [النساء: ١٧١][(٢)].

وإذا كان الخطاب للنصارى كان تقدير الحكاية محالاً، فـ«لا تقولوا» إذن في معنى: «لا تعتقدوا»، وإذا كان في معنى الاعتقاد لزم إذا قدر «ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة» ما قلنا: إنه يلزم من[(٣)] إثبات الآلهة[(٤)]، وذلك لأن الاعتقاد يتعلق بالخبر لا بالمخبر عنه، فإذا قلت: «لا تعتقد

---

(١) لأن حكاية الباطل لا تعني ثبوته، ولكن من أجل كشف بطلانه والرد عليه؛ كقوله تعالى حكاية عن اليهود: ﴿**إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ**﴾، وقولهم: ﴿عزير ابن الله﴾، فقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ**﴾ غير هذا؛ لأنها ليست حكاية.

(٢) هذه بداية تعليل الشيخ امتناع الحكاية في ﴿ولا تقولوا ثلاثة﴾.

(٣) هكذا وردت في أكثر من تحقيق والظاهر أن «من» أصلها «منه».

(٤) حاصل ذلك التعليل أن «لا تقولوا» بمعنى «لا تعتقدوا»، واعتبار هذا مع تقدير الآية بمعنى «ولا تقوا آلهتنا ثلاثة» يستلزم إثبات الآلهة، وذلك بالنظر إلى تعليق الاعتقاد بالخبر «ثلاثة»، فيكون النهي عن اعتقاد كون الآلهة ثلاثة، وهذا يفتح الباب على احتمالات فاسدة، كجواز أن يكونوا اثنين أو أربعة، تعالى الله عن ذلك.

أن الأمراء ثلاثة» كنت نهيته عن أن يعتقد كون الأمراء على هذه العدة، لا عن أن يعتقد أن ها هنا أمراء، هذا ما لا يشك فيه عاقل، وإنما يكون النهي عن ذلك إذا قلت: «لا تعتقد أن ها هنا أمراء»؛ لأنك حينئذٍ تصير كأنك قلت: «لا تعتقد وجود أمراء».

هذا، ولو كان الخطاب مع المؤمنين لكان تقدير الحكاية لا يصح أيضًا، ذاك لأنه لا يجوز أن يقال: «إن المؤمنين نهوا عن أن يحكوا عن النصارى مقالتهم ويخبروا عنهم بأنهم يقولون كيت وكيت»، كيف؟ وقد قال تعالى: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ**﴾ [التوبة: ٣٠]، ومن أين يصح النهي عن حكاية قول المبطل، وفي ترك حكايته ترك له وكفره، وامتناع من النعي عليه، والإنكار لقوله والاحتجاج عليه، وإقامة الدليل على بطلانه؛ لأنه لا سبيل إلى شيء من ذلك إلا من بعد حكاية القول والإفصاح به؛ فاعرفه.

* * *

obeikandl.com