تحرير القول في
الإعجاز والفصاحة والبلاغة

بسم الله الرحمن الرحيم[١]

قد أردنا أن نستأنف تقريرًا نزيد به الناس تبصيرًا أنهم في عمياء من أمرهم[٢] حتى يسلكوا المسلك الذي سلكناه، ويفرغوا خواطرهم لتأمل ما استخرجناه، وأنهم -ما لم يأخذوا أنفسهم بذلك، ولم يجردوا عناياتهم له- في غرور كمن يَعِدُ نفسهُ الرِّيَّ من السراب اللامع، ويخادعها بأكاذيب المطامع.

يقال لهم: إنكم تتلون قول الله تعالى: ﴿**قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ**﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقوله ﷻ: ﴿**قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ**﴾ [هود: ١٣]، وقوله: ﴿**فَأْتُوا بِسُورَةٍ من مِّثْلِهِ**﴾ [البقرة: ٢٣]، فقولوا الآن: أيجوز أن يكون تعالى قد أمر نبيَّه ﷺ بأن يتحدى العرب أن يعارضوا القرآن بمثله، من غير أن يكونوا قد عرفوا الوصف الذي إذا أتوا بكلام على ذلك الوصف كانوا قد أتوا بمثله؟!

ولا بدَّ من «لا»؛ لأنهم إن قالوا: «يجوز» أبطلوا التحدي من حيث إن التحدي كما لا يخفى مطالبةٌ بأن يأتوا بكلام على وصف، ولا تصح المطالبة بالإتيان به على وصف من غير أن يكون ذلك الوصف معلومًا للمطالَب[٣]، ويبطل بذلك دعوى الإعجاز أيضًا، وذلك لأنه لا يتصور أنه يقال: إنه كان عجزٌ حتى يثبت معجوز عنه معلوم، فلا يقوم في عقل عاقل أن يقول لخصم له: «قد أعجزك أن تفعل مثل فعلي»، وهو لا يشير له إلى وصف يعلمه في فعله، ويراه قد وقع عليه. أفلا ترى أنه لو قال رجل لآخر: «إني قد أحدثت في خاتم عملته صنعة أنت لا تستطيع مثلها» لم تتجه له عليه حجة، ولم يثبت به أنه قد أتى بما يعجزه إلا من بعد أن

---

(١) البداية بالبسملة في هذا الباب -على غير العادة، يشعر بأنه مختلف عما سبقه، أو ربما كان هناك فاصل زمني بين كتابة هذا الفصل وما سبقه، فلما استأنف بدأ بالبسملة، أو ربما تذكر هذه البسملة بالبداية التي قدم بها كتابه- وكانت سؤالاً عما ذا تجدد في نظام تأليف القرآن حتى أعجز العرب قاطبةً.

(٢) أي: نزيد به الناس تبصيرًا بأنهم في عمياء من أمرهم.

(٣) يقصد بالوصف: الصفة المميزة للقرآن والتي لا توجد في كلامهم، وعندما تحداهم عجزوا عن الإتيان بمثلها.

يريه الخاتم، ويشير له إلى ما زعم أنه أبدعه فيه من الصنعة؛ لأنه لا يصح وصف الإنسان بأنه قد عجز عن شيء حتى يريد ذلك الشيء ويقصد إليه، ثم لا يتأتى له، وليس يتصور أن يقصد إلى شيء لا يعلمه، وأن تكون منه إرادة لأمر لم يعلمه في جملة ولا تفصيل[١].

ثم إن هذا الوصف ينبغي أن يكون وصفًا قد تجدد بالقرآن، وأمرًا لم يوجد في غيره ولم يعرف قبل نزوله، وإذا كان كذلك فقد وجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون في الكلم المفردة؛ لأن تقدير كونه فيها يؤدي إلى المحال، وهو أن تكون الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة قد حدث في مذاقة حروفها وأصدائها[٢] أوصاف لم تكن لتكون تلك الأوصاف فيها قبل نزول القرآن[٣]، وتكون قد اختُصت في أنفسها بهيئات وصفات يسمعها السامعون عليها إذا كانت متلوة في القرآن، لا يجدون لها تلك الهيئات والصفات خارج القرآن.

ولا يجوز أن تكون في «معاني الكلم المفردة» التي هي لها بوضع اللغة؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون قد تجدد في معنى الحمد والرب ومعنى العالمين والملك واليوم والدين، وهكذا، وصف[٤] لم يكن قبل نزول القرآن، وهذا لو كان ها هنا شيء أبعد من المحال وأشنع لكان إياه.

---

(١) حاصل هذا: أنه ليس من المعقول أن يتحدى الله العرب ليأتوا بمثل القرآن من غير علمهم بالصفة التي يتحداهم بها، ويطلب منهم الإتيان بمثلها، يريد عبد القاهر: أن العرب كانوا يعلمون ماذا يميز القرآن، ولكنهم عجزوا عن الإتيان بمثله، وقد يجادل في هذا بأن العرب لو علموا بالوصف المميز للقرآن والذي يدعون للإتيان بمثله لجاءوا بمثله، والقول بأنهم يعلمون ذلك الوصف ويعجزون عنه يشبه القول بالصرفة، إلا إذا أراد الشيخ أنهم كانوا يعلمون بذلك الوصف معرفة إجمالية تشبه الإحساس دون الإدراك لتفاصيله، ولقد كان السكاكي دقيقًا عندما ذكر أن الإعجاز يدرك ولا يمكن وصفه.
وهذا لا يعني أن الوصف المميز للقرآن مجهول أو لا يمكن معرفته؛ بل من الواجب على من أتاه الله علمًا باللغة والفصاحة أن يبحث عنه، وهذا ما كان يهدف إليه عبد القاهر، لكن كان عليه أن يفرِّق بين المعرفة الإجمالية الفطرية والمعرفة التفصيلية الناشئة عن البحث وطول النظر.

(٢) يقصد بمذاقه الحروف وأصدائها: الأثر الناتج عن خصوصية في أصوات الحروف كالجرس والتنغيم... إلخ.

(٣) «لم تكن لتكون» يعني: ما كان لها أن تكون قبل نزول القرآن، ولو حذف «تكون» لكان المراد أبين.

(٤) «وصف» فاعل «تجدد»، وحاصل هذه الفقرة والتي سبقها أن يستحيل أنه يكون الوصف المميز للقرآن في الكلم المفردة، لا من جهة ألفاظها وأصوات حروفها، ولا من جهة معانيها؛ لأن معنى الكلمة المفردة متاح لكل الناس، والمعاني الوضعية للمفردات لم تزد شيئًا في مفردات القرآن الكريم، وأما ما نجده من ثراء الكلمة القرآنية، فإنه يعود إلى ما استمدته من تركيبها ونظمها.

ولا يجوز أن يكون هذا الوصف في ترتيب الحركات والسكنات[١] حتى كأنهم تحدوا إلى أن يأتوا بكلام تكون كلماته على تواليه في زنة كلمات القرآن، وحتى كأن الذي بَانَ به القرآن من الوصف في سبيل بينونة بحور الشعر بعضها من بعض؛ لأنه يخرج إلى ما تعاطاه مسيلمة من الحماقة في: «إنا أعطيناك الجماهر، فصلِّ لربك وجاهر»، «والطاحنات طحنًا»[٢].

وكذلك الحكم إن زعم زاعم أن الوصف الذي تُحُدُّوا إليه هو أن يأتوا بكلام يجعلون له مقاطع وفواصل كالذي تراه في القرآن؛ لأنه أيضًا ليس بأكثر من التعويل على مراعاة وزن، وإنما الفواصل في الآي كالقوافي في الشعر، وقد علمنا اقتدارهم على القوافي كيف هو، فلو لم يكن التحدي إلا إلى فصول من الكلام يكون لها أواخر أشباه القوافي لم يعوزهم ذلك ولم يتعذر عليهم[٣]، وقد خيل إلى بعضهم -إن كان الحكاية صحيحة- شيء من هذا حتى وَضَع على ما زعموا فصولَ كلام أواخرها كأواخر الآي، مثل «يعلمون» و«يؤمنون»، وأشباه ذلك[٤].

---

(١) هذا لا جدال فيه إذا كان على مستوى الكلمة المفردة، أما ترتيب الحركات والسكنات على مستوى الجملة والآية والآيات؛ ففيه عجب، ويمكن عده وجهًا من وجوه الإعجاز [راجع تفصيل هذا في كتاب «إعجاز القرآن ومنهج البحث عن التميز»، د.محمد إبراهيم شادي، ص(٢٦٨: ٢٧٠)، مكتبة الإيمان بالمنصورة].

(٢) يعني: لو قلنا: إن ذلك الوصف الذي تميز به القرآن يرجع إلى ترتيب الحركات والسكنات، لكان التحدي لهم في أن يأتوا بكلمات متوالية في زنة كلمات القرآن كالذي فعله مسيلمة، والحق أن الإنصات العميق لتوالي الحركات والسكنات والناتج عن خصوصية في النظم يؤدي إلى ملاحظة أداء متميز مرتبط بالمعاني ليس له مثيل في شعر العرب أو نثرهم، فلا مانع من عده وجهًا من وجوه الإعجاز، أما ما تعاطاه مسيلمة من الحماقة، فهزل لا يتحقق فيه أي شيء مما نحن فيه.

(٣) من الواضح أن الشيخ ينفي أن تكون الفواصل هي الإعجاز أو وجهًا من وجوهه، وذلك بالنظر إلى أن الفاصلة هي الحرف الأخير كالقافية في الشعر، ولا يختلف أحد معه انطلاقًا من هذا المفهوم، ولكن كثيرًا من العلماء نظروا للفاصلة في بحوثهم على أنها الكلمة الأخير أو الجملة الأخيرة في الآية مثل: «وهو اللطيف الخبير»، و«أنت العزيز الحكيم»، وقد تبلور هذا عند السيوطي في «الإتقان» (٢/ ٩٧، ١٠٢)، مطبعة الحلبي، وعلى هذا الأساس استقلت بحوث، وكتب في دراسة الفاصلة القرآنية باعتبارها من وجوه الإعجاز، [راجع: «الفاصلة القرآنية» للحسناوي، و«الفاصلة القرآنية» لمحمد فضل الله، و«من وجوه تحسين الأساليب في ضوء بديع القرآن» لمحمد إبراهيم شادي]، بل إن عبد القاهر نفسه عدَّ الفاصلة من البدائع التي أعجزت العرب، قال وهو يعدد تلك الوجوه: «وبدائع راعتهم من مبادئ آية ومقاطعها»، والمقاطع هي الفواصل.

(٤) لعله يلوح بذلك إلى كتاب «الفصول والغايات» لأبي العلاء، والذي أشيع عنه أنه يعارض به القرآن، وظاهر من كلام عبد القاهر أنه لم يطلع عليه، وللتحقق من صحة هذا الأمر راجع «إعجاز القرآن» محمد إبراهيم شادي.

ولا يجوز أن يكون الإعجاز بأن لم تلتق في حروفه ما يثقل على اللسان[١]، وجملة الأمر أنه لن يعرض هذا وشبهه من الظنون لمن يعرض له إلا من سوء المعرفة بهذا الشأن أو للخِذْلان أو لشهوة الإغراب في القول. ومن هذا الذي يرضى من نفسه أن يزعم أن البرهان الذي بَانَ لهم، والأمر الذي بهرهم، والهيبة التي ملأت صدورهم، والروعة التي دخلت عليهم فأزعجتهم حتى قالوا: «إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أسفله لمغدق، وإن أعلاه لمثمر»[٢] إنما كان لشيء راعهم من مواقع حركاته، ومن ترتيب بينها وبين سكناته؟ أم لفواصل في أواخر آياته؟ من أين تليق هذه الصفة وهذا التشبيه بذلك؟[٣]

أم ترى أن ابن مسعود حين قال في صفة القرآن: «لا يَتْفَهُ ولا يَتَشَانُّ»[٤]، وقال: «إذا وقعتُ في «آل حم»، وقعت في روضات دَمثات أتأنق فيهنَّ»، أي: أتتبع محاسنهن -قال[٥] ذلك من أجل أوزان الكلمات، ومن أجل الفواصل في أواخر الآيات؟

أم تُرى أنهم لذلك[٦] قالوا: «لا تفنى عجائبه، ولا يَخْلَقُ على كثرة الرَّدِّ».

---

(١) أي: لا يجوز أن يكون الوصف الذي أعجز العرب محصورًا في خفة الحروف، ولما كان هذا الأمر بدهيًّا ترك تفصيله.

(٢) «طلاوة» بالضم، والفتح لغة، أي: بهجة، والمغدق: الذي تثبت أصوله، وقد بني هذا القول على الاستعارة المفردة في «الحلاوة»، والاستعارة التمثيلية في «وإن أسفله لمغدق، وإن أعلاه لمثمر».

(٣) يستدل الشيخ على استحالة أن يكون الوصف الذي يرد الإعجاز إليه خاصية صوتية مهما كان مصدرها: «من ترتيب الحركات والسكنات أو من فواصل الآيات» يستدل على هذا بكلام العرب الذين استمعوا إلى القرآن مثل قول الوليد: «إن له لحلاوة... وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق»،٢ فهذا الكلام لا يدل على الانبهار بخصوصية صوتية، ولكن يدل على أن الانبهار كان ببناء القرآن سفلاً وعلوًا أو ابتداءً وانتهاءً.

(٤) هذا الخبر في مسند الإمام أحمد بن حنبل رقم (٣٨٤٥) من حديث طويل بلفظ: «إن هذا القرآن لا يختلف ولا يستشن، ولا يتفه لكثرة الرد»، ويستشن: يصير شننًا باليًا، ويتفه: من الشيء التافه، أي: لا يبتذل، وانظر تعليق محمود شاكر ص(٣٨٩).

(٥) «قال ذلك»: خبر «أن» في صدر الفقرة التي تعد كلها جملة استفهامية قصد بها التقرير أو الإنكار، أي: إنكار أن يكون ابن مسعود قد قال هذا الوصف البديع في الحواميم من أجل أوزان الكلمات، ومن أجل فواصل الآيات، ولا ريب في أن أوازن الكلمات وفواصل الآيات مما يدخل في منظومة الأداء القرآني عن المعاني، بحيث لا يمكن الفصل بين خصوصيات شتى في البناء والأداء، فكلها يرجع الإعجاز إليها.

(٦) «لذلك» أي: من أجل أوزان الكلمات والفواصل، و«لا يخلق على كثرة الرد» من خلق الثوب بالضم: إذا بلي فهو خلق بفتحتين [المصباح]، أي أن معاني القرآن لا تبلى ولا تقدم على كثرة التردد عليها.

أم تُرى أن الجاحظ حين قال في كتاب «النبوة»: «ولو أن رجلاً قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة لتبين له في نظامها ومخرجها، من لفظها وطابعها أنه عاجزٌ عن مثلها، ولو تُحُدِّي بها أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها» - لَغَا ولَغَطَ[١]، فليس كلامه هذا مما ذهبوا إليه في شيء[٢].

وينبغي أن تكون موازنتهم بين بعض الآي وبين ما قاله الناس في معناها، كموازنتهم بين: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وبين «قتل البعض إحياء للجميع»[٣] خطأ منهم؛ لأنا لا نعلم لحديث التحريك والتسكين وحديث الفاصلة مذهبًا في هذه الموازنة، ولا نعلمهم أرادوا غير ما يريده الناس إذا وازنوا بين كلام وكلام في الفصاحة والبلاغة ودقة النظم وزيادة الفائدة[٤]. ولولا أن الشيطان قد استحوذ على كثير من الناس في هذا الشأن، وأنهم بترك النظر وإهمال التدبر وضعف النية وقصر الهمة قد طرَّقوا له[٥] حتى جعل يلقي في نفوسهم كل محال وكل باطل، وجعلوا هم يعطون الذي يلقيه خطأً من قَبولهم، ويُبَوِّؤُونه مكانًا من قلوبهم، لَمَا بلغ من قدر هذه الأقوال الفاسدة أن تدخل في تصنيف، ويُعاد ويُبدأ في تبيينٍ لوجه الفساد فيها وتعريف.

---

(١) «لغا ولغط» أي: قال لغوًا لا فائدة فيه، ولغط بأصوات مبهمة، وهذه الجملة خبر، وسياق الكلام: أم ترى الجاحظ حين قال كذا وكذا لغا ولغط؟

(٢) أي: ليس كلام الجاحظ مما ذهبوا إليه من ترتيب الحركات والسكنات وأوزان الكلمات وفواصل الآيات... إلخ، وهذا يلفت إلى قيمة كلام الجاحظ، وأنه يكاد يصيب ذلك الوصف الذي يتميز به القرآن، وطلب منهم أن يأتوا بمثله فعجزوا، ويتلخص في نظام القرآن ومخرجه أو لفظه أي: أسلوبه وطابعه.

(٣) ذكر عبد القاهر معنى المثل، ونصه كما ورد عند الرماني «القتل أنفى للقتل» [راجع: «النكت» ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ت محمد خلف الله، وزغلول سلام، دار المعارف]، ولا أدري لماذا لم يذكر الشيخ اسم الرماني صاحب هذه الموازنة كما ذكر اسم الجاحظ في هذا السياق، وربما كان اهتمام الرماني بالفواصل والتلاؤم والتجانس وعدها من أقسام البلاغة التي يرد الإعجاز إليها هو الذي جعل عبد القاهر يعرض عن ذكر اسم الرماني هنا، رغم أن الشيخ استأنس في هذا السياق بموازنة الرماني التي لم يكن لحديث التحريك والتسكين والفاصلة مذهب فيها.

(٤) يعني يترتب على ردهم الإعجاز للنواحي الصوتية والإيقاعية كأوزان الكلمات والفواصل أن تكون تلك الموازنة خطأ من وجهة نظرهم؛ لأنها لا تعتمد على التحريك والتسكين والفواصل، وإنما تثبت تفوق الآية من جهة الفصاحة والبلاغة ودقة النظم وزيادة الفائدة.

(٥) «طرقوا له»: جعلوا له طريقًا يسلكه إلى ما يسوِّله لهم من الفساد.

[الحجة على إبطال القول بالصرفة]

ثم إن هذه الشناعات التي تقدَّم ذكرها تَلْزَم أصحاب الصّرْفة أيضًا، وذاك أنه لو لم يكن عجزهم عن معارضة القرآن وعن أن يأتوا بمثله؛ لأنه معجز في نفسه، لكن لأن أُدخل عليهم العجز عنه، وصُرفت هممهم وخواطرهم عن تأليف كلام مثله، وكان حالهم على الجملة حال من أعدم العلم بشيء قد كان يعلمه، وحيل بينه وبين أمر قد كان يتسع له[(١)]، لكان ينبغي أن لا يتعاظمهم، ولا يكون منهم ما يدل على إكبارهم أمره، وتعجبهم منه، وعلى أنه قد بهرهم، وعَظُم كل العِظَم عندهم، بل كان[(٢)] ينبغي أن يكون الإكبار منهم والتعجب للذي دخل من العجز عليهم، ورأوه من تغير حالهم، ومن أن حيل بينهم وبين شيء قد كان عليهم سهلاً، وأن سُدَّ دونه باب كان لهم مفتوحًا، أرأيت لو أن نبيًّا قال لقومه: «إن آيتي أن أضع يدي على رأسي هذه الساعة، وتُمنعون كلكم من أن تستطيعوا وضع أيديكم على رءوسكم»، وكان الأمر كما قال، مِمَّ يكون تعجُّب القوم، أمِنْ وضعه يده على رأسه؟! أم مِنْ عجزهم أن يضعوا أيديهم على رءوسهم؟[(٣)]

[الإعجاز يكمن في النظم]

ونعود إلى النَّسق[(٤)] فنقول: فإذا بطل أن يكون الوصف الذي أعجزهم من القرآن في شيء مما عددناه لم يبق إلا أن يكون في النظم؛ لأنه ليس من بعد ما أبطلنا أن يكون فيه إلا

---

(١) هذه دعوى القائلين بالصرفة، وتتلخص في أن العرب كانت لديهم قدرة على الإتيان بمثل القرآن، لكن الله صرفهم وسلب منهم تلك القدرة، وقد جاءت هذه الدعوى بين «لو» وجوابها «لكان ينبغي»، وحاصل الشرط وجوابه: لو لم يكن عجز العرب عائدًا إلى سبب في القرآن، وأنه معجز في نفسه.. لكان ينبغي أن لا يحدث ما حدث من إعظامهم القرآن وإكباره والانبهار به، أي أن ما حدث من إكبار القرآن وانبهارهم به يدلُّ على أن عجزهم كان لخصوصية في القرآن تميز بها حتى جعلته معجزًا بنفسه.

(٢) من قوله: «بل كان ينبغي» مبني على الافتراض العكسي، أي: لو أن الله تعالى سلب منهم القدرة لكان الإكبار منهم والتعجب للذي وجدوه من تغير حالهم من القدرة إلى عدم القدرة، فلما ثبت أن ذلك الإكبار والإعظام إنما كان للقرآن لا من تغير حالهم دلَّ هذا على أن الذي أعجزهم هو ما في القرآن من خصوصية؛ لأنه معجز بنفسه.

(٣) هذا مثل يوضح ما يزعمونه من الصرفة وسلب القدرة ضربه الشيخ ليفرق بين تلك الصرفة، وبين إعجاز القرآن بنفسه.

(٤) يقصد العودة إلى أصل الفكرة، وهو نفي أن يكون الوصف الذي أعجزهم يتصل بخاصية صوتية أو لفظية، وفيه تنبيه إلى أن الحديث عن الصرفة وإبطالها كان استطرادًا، له ما يدعو إليه.

النظم والاستعارة، ولا يمكن أن تجعل الاستعارة الأصل في الإعجاز، وأن يقصر عليها[١]، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في آي معدودة في مواضع من السور الطوال[٢] مخصوصة، وإذا امتنع ذلك فيها ثبت أن النظم مكانُه الذي ينبغي أن يكون فيه، وإذا ثبت أنه في النظم والتأليف، وكنا قد علمنا أن ليس النظم شيئًا غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، وأنا إن بقينا الدهرَ نجهد أفكارنا حتى نعلم للكلم المفردة سلكًا ينظمها وجامعًا يجمع شملها ويؤلفها، ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخي معاني النحو وأحكامه فيها، طلبنا ما كل محال دونه[٣]، فقد بَانَ وظهر أن المتعاطي القول في النظم والزاعم أن يحاول بيان المزية، وهو لا يعرض فيما يعيده ويبديه للقوانين والأصول التي قدمنا ذكرها، ولا يسلك إليه المسالك التي نهجناها في عمياء من أمره[٤]، وفي غرور من نفسه، وفي خداع من الأماني والأضاليل[٥]، ذاك لأنه إذا كان لا يكون النظم شيئًا غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، كان من أعجب العجب أن يزعم زاعم أنه يطلب المزية في النظم، ثم لا يطلبها في معاني النحو وأحكامه التي النظم عبارةٌ عن توخِّيها فيما بين الكلم[٦].

[الاستعارة والكناية والتمثيل: هل لها مدخل في الإعجاز؟]

فإن قيل: قولك: «إلا النظم» يقتضي إخراج ما في القرآن من الاستعارة وضروب المجاز من جملة ما هو به معجز، وذلك ما لا مساغ له.

---

(١) هذه العبارة تدل على أن الشيخ يعتد بالاستعارة ويثبت لها مكانًا في الإعجاز، لكنها ليست الأصل فيه، وإنما الأصل في الإعجاز هو النظم.

(٢) ربما يطرح هذا سؤالاً عن السور القصيرة: هل تخلو من الاستعارة؟

(٣) أي: إن طلبنا للكلم المفردة سلكًا ينظمها ويؤلفها غير توخي معاني النحو طلبنا الذي دونه كل محال، وقوله بعد هذا: «فقد بان وظهر» جواب «وإذا ثبت...».

(٤) «في عمياء من أمره» خبر «أن» من قوله: «ظهر أن المتعاطي القول في النظم».

(٥) يذكر محمود شاكر أن عبد القاهر يعني بهذا كله المعتزلي الكبير القاضي عبد الجبار [ت دلائل ٣٩٢]، ومن عجب أن شوقي ضيف يذكر أن مفاتيح النظم أخذها عبد القاهر من هذا المعتزلي راجع «البلاغة تطور وتاريخ»، ومهما يكن من أمر، فمن المستبعد أن يقصد عبد القاهر بهذه الأوصاف الشائنة الموجعة عالمًا كعبد الجبار، ولو كان معتزليًّا.

(٦) حاصل هذا: أن كل مزية في النظم ترجع حتمًا إلى معنى من معاني النحو، ولكن العبارة التوتْ عن هذا المعنى، مما يقوي احتمال أن الشيخ لما تحامل في وصف من وصفه بالعمى والغرور والخداع... إلخ.. اهتز ضوء المنحة النورانية التي يمنحها الله سبحانه لمن يشاء.

قيل: ليس الأمر كما ظننت، بل ذلك يقتضي دخول الاستعارة ونظائرها فيما هو به معجز، وذلك لأن هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل، وسائر وضروب المجاز من بعدها- من مقتضيات النظم، وعنه يحدث وبه يكون؛ لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكَلِم، وهي أفراد لم يُتَوخّ فيما بينها حكم من أحكام النحو، فلا يتصور أن يكون ها هنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد ألف مع غيره، أفلا ترى أنه إن قدر في «اشتعل» من قوله تعالى: ﴿**وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا**﴾ [مريم: ٤] أن لا يكون «الرأس» فاعلاً له، ويكون «شيبًا» منصوبًا عنه على التمييز، لم يتصور أن يكون مستعارًا، وهكذا السبيل في نظائر الاستعارة؛ فاعرف ذلك[(١)].

[رد المعتزلة المزية للفظ، وسبب هذا الخطأ]

واعلم أن السبب في أن لم يقع النظر منهم موقعه أنهم حين قالوا: «نطلب المزية» ظنوا أن موضعها «اللفظ» بناءً على أن النظم نظم الألفاظ، وأنه يلحقها دون المعاني، وحين ظنوا أن موضعها ذلك واعتقدوه، وقفوا على اللفظ، وجعلوا لا يرمون بأوهامهم إلى شيء سواه، إلا أنهم على ذاك لم يستطيعوا أن ينطقوا في تصحيح هذا الذي ظنوه بحرف، بل لم يتكلموا بشيء إلا كان ذلك نقضًا وإبطالاً، لأن يكون اللفظ من حيث هو لفظ موضعًا للمزية، وإلا رأيتهم قد اعترفوا من حيث لم يدروا بأن ليس للمزية التي طلبوها موضع ومكان تكون إلا معاني النحو وأحكامه[(٢)].

[المعتزلة يردون المزية للفظ ثم يقولون كلامًا يدل على المعنى من غير قصد]

وذلك أنهم قالوا: «إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات، وإنما تظهر بالضم على طريقة

---

(١) يعني أنه وإن كانت الاستعارة في كلمة مفردة، فإنه لا يمكن أن توجد استعارة من غير موقع باعتبارها عنصر من عناصر النظم، والنظم نظم معانٍ كما يرى الشيخ، لذلك تجده يقول: «... هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر وضروب المجاز من مقتضيات النظم...»، وإذا كان القرآن معجزًا بنظمه، فإن استعارات القرآن وكناياته وتمثيلاته معجزة بالنظر إلى أنها من عناصر النظم ومعانيه، فهي لا تحدث ولا توجد إلا بالنظم، وهو يتكون ويتشكل منها، أي أنها في حاجة إلى النظم، والنظم في حاجة إليها، وهذا مراد الشيخ من قوله وهو يتحدث عن صلة المجاز بالنظم: «وعنه يحدث وبه يكون».

(٢) حاصل هذا: أن المعتزلة يردون المزية اللفظ دون تفسير يصحح هذا، لكنهم يقولون بعد ذلك ما ينقص كلامهم ويبطله وما يعد منهم اعترافًا دون قصد بأن ليس للمزية موضع إلا في المعاني وترتيبها.

مخصوصة»[١]، فقولهم: «بالضم» لا يصح أن يراد به النطق باللفظة بعد اللفظة من غير اتصال يكون بين معنييهما؛ لأنه لو جاز أن يكون لمجرد ضم اللفظ إلى اللفظ تأثير في الفصاحة لكان ينبغي إذا قيل: «ضحك، خرج» أن يحدث في ضم خرج إلى ضحك فصاحة، وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يكون المعنى في ضم الكلمة إلى الكلمة توخي معنى من معاني النحو فيما بينهما، وقولهم: «على طريقة مخصوصة» يوجب ذلك أيضًا، وذلك أنه لا يكون للطريقة -إذا أنت أردت مجرد اللفظ- معنى[٢].

وهذا سبيل كل ما قالوه إذا أنت تأملته تراهم في الجميع قد دفعوا إلى جعل المزية في معاني النحو وأحكامه؛ حيث لم يشعروا، ذلك لأنه أمر ضروري لا يمكن الخروج منه.

ومما تجدهم يعتمدونه ويرجعون إليه قولهم: «إن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ»، وهذا كلام إذا تأملته لم تجد له معنى يصح عليه غير أن تجعل «تزايد الألفاظ» عبارة عن المزايا التي تحدث من توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم؛ لأن التزايد في الألفاظ من حيث هي ألفاظ لسان محال[٣].

---

(١) يذكر الأستاذ محمود شاكر في تعليقه على هذا الكلام بأنه لفظ القاضي عبد الجبار بنصه في «المغنى»، (١٦/ ١٩٩) «فصل في الوجه الذي له يقع التفاضل في فصاحة الكلام»، وكون هذا نص كلام القاضي لا يلزم منه أن يكون هو المقصود بتلك الأوصاف الموجعة التي سبقت «العمى والغرور وخداع الأضاليل»؛ لأن القاضي عبد الجبار كان عالمًا كبيرا، وعبد القاهر كان يعرف للعلماء قدرهم وإن خالفهم.

(٢) فليزم من هذا أن يكون المراد بالطريقة المخصوصة: كيفية ترتيب المعاني، ومن الواضح أن عبد القاهر يوجه كلام القاضي وفق ما يراه من معنى النظم، وأنه توخي معاني النحو أي: ترتيب المعاني وتعليق بعضها ببعض وفق أحكام النحو، لكن عبد القاهر يرى أنهم لم يقصدوا هذا، وأن عبارة القاضي التي ترددت في وسط المعتزلة جاءت اعترافًا بالصواب دون أن يدروا أو أن يشعروا، ولقد دفع عبد القاهر إلى هذا الاعتقاد أنهم ردوا المزية للفظ، ثم لم يفسروا هذا ولم يذكروا ما يدل على قصد المعنى، وليت الشيخ أحسن الظن بتلك العبارة، وكان يمكن أن يرى فيها تصحيحًا مقصودًا لاتجاههم اللفظي بدلاً من أن يراه اعترافًا بالصواب من غير قصد، ومن المقطوع به أن السابقين للشيخ عندما ذكروا اللفظ لم يقصدوا به أصواتًا مفرغة من معانيها، والأوفق أن يقال: إن رد الفصاحة المزية وإلى نظم المعاني وتوخي معاني النحو كان هاجسًا في خواطر السابقين قبل الشيخ يدل عليه قول القاضي: «وإنما تظهر الفصاحة - بالضم على طريقة مخصوصة»، لكن العبارة لم تسعفهم ليقولوا: إن الضم على طريقة مخصوصة هي توخي معاني النحو، حتى جاء عبد القاهر وتمكن من هذا.

(٣) صيغة التفاعل في «التزايد» تدل على أن المقصود بها زيادة بعض الألفاظ على بعض في الدلالة حتى يكون بعضها أزيد في المعنى المقصود، مثلاً قوله تعالى: ﴿**فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ**﴾ أزيد من الدلالة من =

ثم إنا نعلم أن المزية المطلوبة في هذا الباب مزية فيما طريقة الفكر والنظر من غير شبهة، ومحال أن يكون اللفظ له صفة تستنبط بالفكر، ويستعان عليها بالروية، اللهم إلا أن تريد تأليف النغم، وليس ذلك مما نحن فيه بسبيل.

[هل للإعراب دور في المزية؟ وما الفرق بين الإعراب ومعاني النحو؟]

ومن ها هنا لم يجز إذا عُدَّ الوجوه التي تظهر بها المزية أن يعد فيها الإعراب، وذلك أن العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلهم، وليس هو مما يستنبط بالفكر، ويستعان عليه بالروية، فليس أحدهم بأن إعراب الفاعل الرفع أو المفعول النصب، والمضاف إليه الجر بأعلم من غيره، ولا ذاك مما يحتاجون فيه إلى حدة ذهن وقوة خاطر، إنما الذي تقع الحاجة فيه إلى ذلك: العلم بما يوجب الفاعلية للشيء إذا كان إيجابها من طريق المجاز، كقوله تعالى: ﴿**فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ**﴾ [البقرة: ١٦]، وكقول الفرزدق:

ســـــــقتها خُـــــــروقٌ في المســـــــامع

وأشباه ذلك مما يجعل الشيء فيه فاعلاً على تأويل يَدِقُّ، ومن طريق تَلْطُف، وليس يكون هذا علمًا بالإعراب، ولكن بالوصف الموجب للإعراب[1].

= «افترسه الذئب»؛ لأن الافتراس يعني القتل ولا يستلزم الأكل، وإخوة يوسف عليه السلام إنما أرادوا قطع الطريق على أبيهم حتى لا يطلب منهم جثة يوسف أو جزءًا منها، وقول الشاعر: «سالت عليه شعاب الحي» التعبير بـ«سال» أزيد في الدلالة على المقصود من «سار»، وإسناد السيل إلى شعاب الحي أزيد في الدلالة من إسناده إلى الغيث، فلن يخرج ما أرداه القاضي عبد الجبار بتزايد الألفاظ عن هذا، والذي قصده عبد القاهر شيء من هذا؛ لأنه يؤول إلى مزايا تحدث عن تخير الكلمة أو وقوعها موقعًا خاصًّا هو معنى من معاني النحو.

(١) حاصل هذا أن الإعراب ليس له دخل في المزية؛ لأنه سليقة مطبوعة أو مدروسة معلومة للجميع، أما معاني النحو؛ فإنها تحتاج إلى روية وفكر لأنها ليست مجرد إعراب، ولكنها خصوصية موجبه للإعراب على وجه غير مألوف نتيجة التصرف في النظم أو ما عبر عنها الشيخ باختصار في قوله: «الوصف الموجب للإعراب»، فمثلاً: «شاب شعر رأسي» يعلم الجميع -في عصر عبد القاهر- أنها جملة عادية من فعل وفاعل ومضاف إليه، لكن قوله تعالى: ﴿**اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا**﴾ مع علم الجميع أن الرأس فاعل لكن لا يعلم الجميع الوصف الموجب للإعراب أي: الخصوصية الموجبة لمجيء الرأس فاعلاً على غير المألوف وبطريق المجاز ونتيجة التصرف في النظم، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿**فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ**﴾ أصله: «فما ربحوا في تجارتهم»، وهذا مألوف يعلمه الجميع، لكن الذي لا يعلمه الجميع هو الخصوصية الموجبة لمجيء التجارة فاعلاً بطريق المجاز العقلي، وكذلك قول الفرزدق: «سقاها خروق في المسامع»، =

[هل في استعمال الغريب فصاحة أو مزية؟]

ومن ثم لا يجوز لنا أن نعتد في شأننا هذا بأن يكون المتكلم قد استعمل من اللغتين في الشيء ما يقال: «إنه أفصحهما»[١]، أو بأن يكون قد تحفظ مما تخطئ فيه العامة، ولا بأن يكون قد استعمل الغريب؛ لأن العلم بجميع ذلك لا يعدو أن يكون علمًا باللغة وبأنفس الكلم المفردة[٢]، وبما طريقه الحفظ، دون ما يستعان عليه بالنظر، ويوصل إليه بإعمال الفكر، ولئن كانت العامة وأشباه العامة لا يكادون يعرفون الفصاحة غير ذلك، فإن من ضعف النَّحيزة[٣] إخطار مِثْلِهِ في الفكر، وإجراءه في الذِّكر، وأنت تزعم أنك ناظر في دلائل الإعجاز[٤].

أَتُرَى أن العرب تُحُدوا أن يختاروا الفتح في الميم من «الشمع»، والهاء من «النهر» على الإسكان، وأن يتحفظوا من تخليط العامة في مثل: «هذا يسْوَي ألفًا»[٥] أو إلى أن يأتوا بالغريب الوحشي في كلام يعارضون به القرآن؟ كيف؟ وأنت تقرأ السورة من السور الطوال فلا تجد فيها من الغريب شيئًا، وتتأمل ما جمعه العلماء في غريب القرآن، فترى الغريب منه إلا في القليل إنما كان غريبًا من أجل استعارة هي فيه، كمثل: ﴿**وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ**﴾[٦]

= فأصله: سقاها الناس بسبب معرفتهم لمن تكون، وهذا نظم عادي يدركه الجميع، لكن الذي لا يعلمه الجميع هو الوصف أو الخصوصية الموجبة لمجيء «خروق في المسامع» فاعلاً بواسطة المجاز العقلي.
إذا أدركنا ذلك علمنا أنه هو الفرق بين الإعراب ومعاني النحو، فالإعراب أصل معلوم ومألوف في ترتيب المواقع، لكن معاني النحو عبارة عن خصوصيات ناشئة عن التصرف في النظم أو خصوصيات موجبة لمجيء غير الفاعل فاعلاً بطريق المجاز مثلاً، فمعاني النحو مرتبطة بالخصوصيات أو المزايا.

(١) لأن هذا أمر يتعلق بالمفردات ووضع مفردة مكان أخرى، لكن الذي يعتد به الشيخ هو النظم.

(٢) هذه هي علة عدم الاعتداد -في مجال المزية والفصاحة- بالفصيح والأفصح من لغتين، أو بالغريب... إلخ؛ لأن ذلك يتعلق بالكلم المفردة في ذاتها، والشيخ إنما يعتد بالنظم الذي تحدث فيه صنعة يستعان عليها بالروية والفكر؛ ففيه تكون المزايا.

(٣) النحيزة: الطبيعة المغروزة في الإنسان.

(٤) لا يقصد الشيخ كتابه، ولكن يلوح بكل شخص يبحث في أدلة الإعجاز، وهو يأخذ بأفكار العوام في مفهوم الفصاحة.

(٥) لأن صوابه: «هذا يساوي...».

(٦) يرى الشيخ أن الغرابة في هذا الآية لم تكن إلا من الاستعارة، وتفسير الاستعارة يزيل الغرابة، فقد شبه تمكن حب العجل من قلوبهم، وكأنه مشروب يتلذذون بطعمه، فتجرعوه حتى تغلغل في سائر الأعضاء حتى يصعب نزعه.

[البقرة: ٩٣]، ومثل: ﴿**خَلَصُوا نَجِيًّا**﴾[(١)] [يوسف: ٨٠]، ومثل: ﴿**فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ**﴾[(٢)] [الحجر:٩٤] دون أن تكون اللفظة غريبة في نفسها، إنما ترى ذلك[(٣)] في كلمات معدودة، كمثل: ﴿**عَجِّل لَّنَا قِطَّنَا**﴾[(٤)] [ص: ١٦]، و﴿**ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ**﴾[(٥)] [القمر: ١٣]، و﴿**جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا**﴾[(٦)] [مريم: ٢٤].

ثم إنه لو كان أكثر ألفاظ القرآن غريبًا لكان محالاً أن يدخل ذلك في الإعجاز، وأن يصح التحدي به، ذاك لأنه لا يخلو إذا وقع التحدي به من أن يُتَحدَّى من له علم بأمثاله من الغريب، أو من لا علم له بذلك، فلو تحدى به من يعلم أمثاله[(٧)] لم يتعذر عليه أن يعارضه بمثله. ألا ترى أنه لا يتعذر عليك إذا أنت عرفت ما جاء من الغريب في معنى «الطويل» أن تعارض من يقول: «الشَّوقب» بأن تقول أنت: «الشَّوذب»، وإذا قال: «الأمتُّ» أن تقول: «الأشق»؟ وعلى هذا السبيل.

ولو تحدَّى به من لا علم له بأمثال ما فيه من الغريب كان ذلك بمنزلة أن يتحدى العرب إلى أن يتكلموا بلسان التُّرك[(٨)].

هذا، وكيف بأن يدخل الغريب في باب الفضيلة، وقد ثبت عنهم أنهم كانوا يرون الفضيلة في ترك استعماله وتجنبه؟ أفلا ترى إلى قول عمر ﷺ في زهير: «إنه كان لا يُعَاظِل بين القول، ولا يتتبع حُوشي الكلام» فقرن تتبع «الحوشي» وهو الغريب من غير شبهة إلى المعاظلة

---

(١) يقول الشوكاني: ﴿**خَلَصُوا نَجِيًّا**﴾ أي: انفردوا حال كونهم متناجين فيما بينهم، وهو مصدر يقع على الواحد والجمع» [«فتح التقدير» (١/ ١٠٩٥)]، ومجيء المصدر مسندًا إليهم على سبيل المجاز العقلي، مثل: «رجل عدل»، و«إنه عمل غير صالح»، والمغزى أنهم من شدة همسهم وهم يناجي بعضهم بعضًا صاروا كأنهم نفس المناجاة، ومن هذا المعنى التشبيهي يمكن توجيه قول الشيخ فيه بالاستعارة.

(٢) استعار الصدع للجهر بالدعوة جهرًا قويًّا يترك أثرًا كأثر الصداع.

(٣) أي: ترى الغريب في كلمات معدودة في القرآن الكريم.

(٤) قال الفراء: «القط في كلام العرب: الحظ والنصيب» [«فتح القدير» (٢/ ٦٤٧)].

(٥) الدسر: المسامير، وقيل خيوط تشد بها ألواح السفينة [المصدر نفسه (٢/ ٩١٥)].

(٦) سريًّا: نهرًا صغيرًا.

(٧) أي: لو فرض وقوع التحدي بالغريب لمن يعلم أمثال ذلك الغريب....

(٨) حاصل هذا أنه مهما كان الحال ونوع المخاطب، فلا فائدة ولا غاية من التحدي بالغريب لو فرض أن فيه غريبًا، وأنه يتحدى به، أي أن جملة هذا النقاش مبني على فرض ليس له وجود، وما بني عليه مثله، ولكن استمر الشيخ فيه ليؤكد استحالة أن يكون للغريب مزية أو أن يقصد به التحدي.

التي هي التعقيد.

وقال الجاحظ في كتاب «البيان والتبيين»: «ورأيت الناس يتداولون رسالة يحيى بن يعمر على لسان يزيد بن المهلب إلى الحجاج: «إنا لقينا العدو فقتلنا طائفة، وأسرنا طائفة، ولحقت طائفة بعَراعر الأودية وأهضام الغيطان، وبِتْنَا بعُرْعُرة الجبل، وبات العدو بحضيضه»[(١)]. فقال الحجاج: ما يزيد بأبي عُذْرِ هذا الكلام[(٢)]! فقيل له: إن يحيى بن يعمر معه، فأمر بأن يحمل إليه، فلما أتاه قال: أين ولدت؟ فقال: بالأهواز، فقال: فأني لك هذه الفصاحة؟ قال: أخذتها عن أبي».

قال: «ورأيتهم يديرون في كتبهم: أن امرأة خاصمت زوجها إلى يحيى بن يعمر، فانتهرها مرارًا، فقال له يحيى: أن سألتك ثمن شَكْرِها وشَبْرِك، أنشأتَ تَطُلُّها وتَّضْهَلُها»[(٣)].

ثم قال: «وإن كانوا قد رووا هذا الكلام لكي يدل على فصاحة وبلاغة، فقد باعده الله من صفة البلاغة والفصاحة»[(٤)].

[سبب فساد مقالة المعتزلة في اللفظ]

واعلم أنك كلما نظرت وجدت سبب الفساد واحدًا، وهو ظنهم الذي ظنوه في اللفظ، وجعلهم الأوصاف التي تجري عليه كلها أوصافًا له في نفسه، ومن حيث هو لفظ، وتركهم أن يميزوا بين ما كان وصفًا له في نفسه، وبين ما كانوا قد أكسبوه إياه من أجل أمرٍ عرض في معناه، ولما كان هذا دأبهم، ثم رأوا الناس وأظهرُ شيء عندهم في معنى الفصاحة تقويمُ الإعراب، والتحفظ من اللحن لم يشكُّوا أنه ينبغي أن يعتد به في جملة المزايا التي يُفاضل بها

(١) عراعر الأودية: أسافلها، وعراعر الجبال: أعاليها، وأهضام الغيطان: مداخلها، والغيطان: جمع غائط، وهو الحائط ذو الشجر [راجع: البيان والتبيين، (١/ ٣٧٧، ٣٧٨)، وتعليق الشيخ شاكر، ص(٣٩٨)].

(٢) هذه العبارة جاءت على القلب، وأصلها: ما يزيد أبو عذر بهذا الكلام، أي: لم يأت بجديد يضيفه إلينا، وهذا يؤكد أن سؤاله في نهاية الكلام «فأنى لك هذه الفصاحة؟» كان على سبيل السخرية.

(٣) الشكر بفتح الشين: الفرج، والشبر: النكاح، وتطلها: تذهب بحقها، والضهل: التقليل.

(٤) «باعده الله من صفة البلاغة...» يعني: إن استدلوا بالغريب على الفصاحة، فقد حرمه الله منها، وربما كان دعاء على من يتكلف الغريب بالحرمان من الفصاحة والبلاغة، وحاصله أن الجاحظ لا يرى في الغريب فصاحة، ويستدل عبد القاهر به على أن الغريب ليس موضع تقدير ولا استحسان حتى يأتي به القرآن.

بين كلام وكلام في الفصاحة[١]، وذهب عنهم أن ليس هو من الفصاحة التي يعنينا أمرها في شيء، وأن كلامنا في فصاحة تجب للفظ لا من أجل شيء يدخل في النطق، ولكن من أجل لطائف تدرك بالفهم، وأنا نعتبر في شأننا هذا فضيلة تجب لأحد الكلامين على الآخر، من بعد أن يكونا قد برئا من اللحن، وسلما في ألفاظهما من الخطأ[٢].

ومن العجب أنا إذا نظرنا في الإعراب وجدنا التفاضل فيه محال؛ لأنه لا يتصور أن يكون للرفع والنصب في كلام مزية عليهما في كلام آخر، وإنما الذي يتصور أن يكون ها هنا كلامان قد وقع في إعرابها خلل، ثم كان أحدهما أكثر صوابًا من الآخر، وكلامان قد استمر أحدهما على الصواب ولم يستمر الآخر، ولا يكون هذا تفاضلاً في الإعراب، ولكن تركًا له في شيء، واستعمالاً له في آخر[٣]؛ فاعرف ذلك.

وجملة الأمر أنك لا ترى ظنًّا هو أنأى بصاحبه عن أن يصح له كلام أو يستمر له نظام أو تثبت له قدم، أو يَنْطق منه إلا بالمحال فمٌ من ظنهم هذا الذي حام بهم حول اللفظ، وجعلهم لا يعدونه ولا يرون للمزية مكانًا دونه[٤].

***

(١) حاصل هذا أن فساد مقالة المعتزلة في الفصاحة يرجع سببه إلى أنهم حصروها في اللفظ لذاته، ومن حيث هو لفظ لا من حيث دلالته على معنى معين، ورسَّخ هذا عندهم اهتمام الناس في عصرهم بالإعراب وجعلهم السلامة من اللحن دليلاً على الفصاحة، فقد أكد هذا للمعتزلة أن اللفظ يدخل في المزايا التي تفصل في المفاضلة بين كلام وآخر لمعرفة أي الكلاميين أفصح.

(٢) هذا الكلام ينبِّه إلى أمر مهم هو: إن إقامة الإعراب والسلامة من اللحن أساس لا بدَّ منه، لكنه لا يدخل في الحكم بالفصاحة عند المفاضلة بين كلام وكلام؛ لأن الفصاحة المقصودة لا تكون ثمرة سمات تتصل بالنطق، ولكنها ثمرة لطائف تدرك بالفهم.

إذن كانت هناك خلفية نقدية تدفع الشيخ للتشبث بهذا المفهوم للفصاحة، هي الموازنات والمفاضلات التي تسعى للحكم بأي الكلاميين أفصح، وكانت عين الشيخ على إعجاز القرآن الذي لا يدرك إلا بمثل هذه المفاضلات، ومن العبث أن يعد الإعراب والسلامة من اللحن من عناصر المفاضلة.

(٣) هذه الفقرة تعلل رفض أن يكون الإعراب مجالاً للموازنة؛ لأن الرفع والنصب في كلام لا يكون له مزية عن الرفع والنصب في كلام آخر، ويمكن عند الموازنات أن نشير إشارة إجمالية إلى مدى الاستمرار على الصواب، فليست هذه موازنة في الإعراب ذاته، ولكنها مجرد إشارة وتنبيه إلى مدى الالتزام به في كلام وإهماله في كلام آخر.

(٤) أي: لا ترى ظنًّا هو أبعد من الصواب من ظنهم هذا الذي لا يرى مزيةً إلا للفظ.

[شبهة... ورد]

واعلم أنه قد يجري في العبارة منا شيء هو يعيد الشُّبهة جَذَعَةً[١] عليهم، وهو أنه يقع في كلامنا أن الفصاحة تكون في المعنى دون اللفظ، فإذا سمعوا ذلك قالوا: كيف يكون هذا، ونحن نراها لا تصلح صفة إلا للفظ، ونراها لا تدخل في صفة المعنى البتة؛ لأنا نرى الناس قاطبة يقولون: «هذا لفظ فصيح، وهذه ألفاظ فصيحة»، ولا نرى عاقلاً يقول: «هذا معنى فصيح، وهذه معانٍ فصاح»، ولو كانت الفصاحة تكون في المعنى لكان ينبغي أن يقال ذاك، كما أنا لما كان الحسْن يكون فيه قيل: «هذا معنى حسنٌ، وهذه معانٍ حسنة»[٢]، وهذا شيء يأخذ من الغِرِّ[٣] مأخذًا.

والجواب عنه أن يقال: إن غرضنا من قولنا: «إن الفصاحة تكون في المعنى» أن المزية التي من أجلها استحق اللفظ الوصف بأنه «فصيح» عائدة في الحقيقة إلى معناه، ولو قيل: إنها تكون فيه دون معناه لكان ينبغي إذا قلنا في اللفظة: «إنها فصيحة» أن تكون تلك الفصاحة واجبةً لها بكل حال، ومعلوم أن الأمر بخلاف ذلك، فإنا نرى اللفظة تكون في غاية الفصاحة في موضع، ونراها بعينها فيما لا يُحصى من المواضع، وليس فيها من الفصاحة قليل ولا كثير[٤]، وإنما كان كذلك؛ لأن المزية التي من أجلها نصف اللفظ في شأننا هذا بأنه فصيح مزية[٥] تحدث من بعد أن لا تكون، وتظهر في الكَلِم من بعد أن يدخلها النظم، وهذا شيء إن

---

(١) جذعة: أي: شابة فتية، وهو وصف مستعار من الحيوان في حين نموه وقوته وفورته.

(٢) حاصل هذا: أن مما يعيد الشبهة قوية شيوع إطلاق الفصاحة وصفًا للألفاظ عند السابقين، فالفصاحة في إحدى تعريفاتها عند أبي هلال مثلاً: «تمام آلة البيان» الصناعتين، وكانوا يقصدون بآلة البيان: الألفاظ، كما شاع عندهم قولهم: «لفظ فصيح» ولم يوصف المعنى بمثل هذا، فلم يعرف عندهم: «معنى فصيح» لهذا يحتج هؤلاء بأنه لو كانت الفصاحة تصح وصفًا للمعنى لقيل: «معنى فصيح»، كما يقال: «معنى حسن»، وكان لعبد القاهر شخصيته المستقلة التي لا تجاري ما شاع أو تتأثر به، بل كان يرفض ما لا يقبله عقله ويناقشه ويثبت خطأه.

(٣) الغر: الجاهل بالأمور أو الغافل عنها.

(٤) هذا دليل على أن الفصاحة لا تكون وصفًا للفظ في ذاته، وقد سبق، واستشهد له الشيخ في سياق يتناول الموضوع نفسه.

(٥) اسم الموصول وصلته «التي من أجلها...» جاء وصفًا لاسم أن «المزية» قبل الخبر «مزية»، وذلك للتعريض بخطأ من جعل الفصاحة وصفًا للفظ.

أنت طلبته فيها، وقد جئت بها أفرادًا[١] لم تَرُمْ فيها نظمًا، ولم تُحدث لها تأليفًا طلبت محالاً، وإذا كان كذلك وجب أن يُعلم قطعًا وضرورةً أن تلك المزية في المعنى دون اللفظ.

وعبارة أخرى في هذا بعينه، وهي أن يقال: قد علمنا علمًا لا تعترض معه شبهة أن الفصاحة فيما نحن فيه عبارة عن مزية هي بالمتكلم دون واضع اللغة، وإذا كان كذلك، فينبغي لنا أن ننظر إلى المتكلم، هل يستطيع أن يزيد من عند نفسه في اللفظ شيئًا ليس له في اللغة حتى يُجعل ذلك من صنيعه مزية يُعبَّر عنها بالفصاحة؟ وإذا نظرنا وجدناه لا يستطيع أن يصنع باللفظ شيئًا أصلاً، ولا أن يُحدث فيه وصفًا، وكيف؟ وهو إن فعل ذلك أفسد على نفسه وأبطل أن يكون متكلمًا؛ لأنه لا يكون متكلمًا حتى يستعمل أوضاع لغة على ما وُضعت عليه، وإذا ثبت من حاله أنه لا يستطيع أن يصنع بالألفاظ شيئًا ليس هو لها في اللغة، وكنا قد اجتمعنا على أن الفصاحة فيما نحن فيه عبارة عن مزية هي بالمتكلم البتة، وجب أن نعلم قطعًا وضرورةً أنهم وإن كانوا قد جعلوا الفصاحة في ظاهر الاستعمال من صفة اللفظ، فإنهم لم يجعلوها وصفًا له في نفسه، ومن حيث هو صدى صوت ونطق لسان، ولكنهم جعلوها عبارة عن مزية أفادها المتكلم في المعنى؛ لأنه إذا كان اتفاقًا أنها عبارة عن مزية أفادها المتكلم، ولم نره أفاد في اللفظ شيئًا لم يبق إلا أن تكون عبارة عن مزية أفادها في المعنى[٢].

[الفصاحة لا تكون للفظة مقطوعة معزولة]

وجملة الأمر أنا لا نوجب الفصاحة للفظة مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، ولكنا نوجبها لها موصولة بغيره، ومعلقًا معناها بمعنى ما يليها[٣]، فإذا قلنا في لفظة «اشتعل»

(١) أي إن أنت جعلت المزية في الألفاظ، وقد جئت بها فرادى غير منظومة... طلبت محالاً.

(٢) حاصل تلك الفقرة: أن الفصاحة بالقطع فصاحة متكلم، فهل يستطيع المتكلم أن يزيد في اللفظ شيئًا عما وضع له؟ ذلك ما لا يكون؛ لأنه يفسد ما اتفق عليه في الوضع اللغوي، وإذا كان كذلك، فمن المستحيل أن تكون الفصاحة للفظ في ذاته من حيث كونه حروفًا منطوقة، ولكن المزية أحدثها المتكلم باستعماله اللفظ استعمالاً خاصًا يؤدي إلى خصوصية مستمدة من النظم، فتكون المزية في خصوصية أو في معنى إضافي مكتسب من السياق والاستعمال، وليس من مجرد اللفظ، وفي هذا الكلام المهم رد غير مباشر على مقولة: «إن المعاني لا تتزايد، ولكن تتزايد الألفاظ».

(٣) يعني: إذا سلمنا -على سبيل المجاراة وخروجًا من الخلاف- أن تكون للفظة فصاحة، فإنها لا تكون لها وهي مقطوعة عن الكلام الذي هي فيه، ولكن تكون لها تلك الفصاحة وهي موصولة بغيرها ومعلقًا معناها بمعنى ما يليها.

من قوله تعالى: ﴿**وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا**﴾ [مريم: ٤] أنها في أعلى رتبة من الفصاحة لم توجب تلك الفصاحة لها وحدها، ولكن موصولاً بها «الرأس» معرفًا بالألف واللام، ومقرونًا إليهما «الشيب» منكرًا منصوبًا.

[توهم أن الفصاحة للفظ إنما يقع فيما كان استعارة]

هذا، وإنما يقع ذلك في الوهم لمن يقع له -أعني أن يُوجب الفصاحة للفظة وحدها- فيما كان استعارة، وأما ما خلا من الاستعارة من الكلام الفصيح البليغ، فلا يعرض توهم ذلك فيه لعاقلٍ أصلاً[(١)]. أفلا ترى أنه لا يقع في نفس مَن يعقل أدني شيء إذا هو نظر إلى قوله ﷻ: ﴿**يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ**﴾ [المنافقون: ٤]، وإلى إكبار الناس شأن هذه الآية في الفصاحة، أن يضع يده[(٢)] على كلمة كلمة منها فيقول: «إنها فصيحة»، كيف؟ وسبب الفصاحة فيها أمور لا يشك عاقل في أنها معنوية:

أولها: أن كانت «على» فيها متعلقة بمحذوف في موضع المفعول الثاني[(٣)].

الثاني: أن كانت الجملة التي هي «هم العدو» بعدها عارية من حرف عطف[(٤)].

والثالث: التعريف في «العدو»، وأن لم يقل: «هم عدو»[(٥)].

ولو أنك علقت «على» بظاهر[(٦)]، وأدخلت على الجملة التي هي «هم العدو» حرف

(١) إنما يقع ذلك التوهم على الاستعارة خاصة لما فيها من تصوير لافت يقوي الوهم بأن الحسن فيها للفظ، وهذا الحكم جاء منسجمًا مع الشاهد السابق في قوله تعالى: ﴿**وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا**﴾؛ لأنه في الفعل «اشتعل» استعارة لافتة مصورة لتوهج الشيب وسرعة انتشاره، وقد يوهم هذا أن الحسن مقصور على لفظ الاستعارة، لذلك نبَّه الشيخ إلى أن الفصاحة ليست للاستعارة وحدها مقطوعة عن جملتها ونظمها.

(٢) المعنى: أفلا ترى أنه لا يقع في نفس عاقل أن يضع يده على كلمة كلمة في هذه الآية، فيقول أنها فصيحة بالنظر إلى مفرداتها.

(٣) تدل «على» على أن المحذوف تقديره «واقعة»، وهذا يعكس الذعر الشديد؛ لأنهم يتصورون وراء الصيحة مصيبة واقعة عليهم.

(٤) وذلك على القطع بجملة «يحسبون...» ثم الاستئناف بجملة (هم العدو)، وبينهما استشراف وسؤال وجواب، وما كان يحدث هذا لو عطف «الواو» بالواو.

(٥) وتعريف طرفي الإسناد يعني تخصيصهم بالعداوة، وكأن عداوة غيرهم كلا شيء بالقياس إلى عداوتهم، وفيه مزيد من التحذير منهم.

(٦) يعني علقتها باسم ظاهر.

عطف، وأسقطت الألف واللام من «العدو»، فقلت: «يحسبون كل صيحة واقعة عليهم وهم عدو» لرأيت الفصاحة قد ذهبت عنها بأسرها، ولو أنك أخطرت ببالك أن يكون «عليهم» متعلقًا بنفس «الصيحة»[١]، ويكون حاله معها كحاله إذا قلت: «صحت عليهم» لأخرجته عن أن يكون كلامًا، فضلاً عن أن يكون فصيحًا، وهذا هو الفيصل لمن عَقَل[٢].

ومن العجيب في هذا ما روي عن أمير المؤمنين علي -رضوان الله عليه- أنه قال:

«ما سمعت كلمة عربية من العرب إلا وسمعتها من رسول الله ﷺ، وسمعته يقول: «مات حَتْفَ أنفه»[٣]، وما سمعتها من عربي قبله». لا شبهة في أن وصف اللفظ بالعربي في مثل هذا يكون في معنى الوصف بأنه فصيح، وإذا كان الأمر كذلك، فانظر هل يقع في وهم متوهم أن يكون ﷺ قد جعلها «عربية» من أجل ألفاظها؟ وإذا نظرت لم تشك في ذلك.

واعلم أنك تجد هؤلاء الذين يشكُّون فيما قلناه تجري على ألسنتهم ألفاظ وعبارات لا يصح لها معنى سوى توخِّي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم، ثم تراهم لا يعلمون ذلك. فمن ذلك ما يقوله الناس قاطبة من أن العاقل يرتِّب في نفسه ما يريد أن يتكلم به، وإذا رجعنا إلى أنفسنا لم نجد لذلك معنى سوى أنه يقصد إلى قولك: «ضرب» فيجعله خبرًا عن «زيد»، ويجعل «الضرب» الذي أخبر بوقوعه منه واقعًا على «عمرو»، ويجعل «يوم الجمعة» زمانه الذي وقع فيه، ويجعل التأديب غرضه الذي فعل الضرب من أجله، فيقول: «ضرب زيدٌ عمرًا يوم الجمعة تأديبًا له»، وهذا كما ترى هو توخِّي معاني النحو فيما بين معاني هذه

---

(١) هذا الاعتبار المفترض يجعل المعنى عند «عليهم» غير تام، وإنما يتم عندما تكون متعلقة بمحذوف تقديره: واقعة عليهم.

(٢) هذا مثال نادر لمعاني النحو التي تكمن فيها المزايا، فهذه المعاني خصوصيات متوخاة مقصودة: من حذف، وتعريف، وترك عطف... إلخ، وهي خاضعة لأحكام النحو، لا تعرف من غيرها، وليست هي النحو والإعراب الذي نعرفه جميعًا مثل كون جملة «يحسبون كل صيحة عليهم» من فعل وفاعل ومفعول ومضاف إليه... إلخ.

(٣) يذكر الأستاذ محمود شاكر أن هذا الخبر لم ينسب لعليٍّ -كرَّم الله وجهه- إلا في كتب الأدب، وقد ورد في مسند الإمام أحمد من حديث عبد الله بن عتيك عن رسول الله ﷺ: «**من خرج من بيته مجاهدًا في سبيل الله ﷻ فخر عن دابته ومات، فقد وقع أجره على الله، أو لدغته دابة فمات وقع أجره على الله، أو مات حتف أنفه فقد وقع أجره على الله ﷻ**»- والله إنها لكلمة ما سمعتها من أحد من العرب قبل رسول الله ﷺ...» [«مسند أحمد» (٤/ ٣٦)، وانظر تعليق محمود شاكر، ص(٤٠٤)].

الكلم[١].

ولو أنك فرضتَ أن لا تتوخى في «ضرب» أن تجعله خبرًا عن «زيد»، وفي «عمرو» أن تجعله مفعولاً به الضرب[٢]، وفي يوم الجمعة أن تجعله زمانًا لهذا الضرب، وفي التأديب أن تجعله غرض «زيد» من فعل الضرب -ما تصوَّر في عقل، ولا وقع في وهم أن تكون مرتبًا لهذه الكلم، وإذ قد عرفت ذلك فهو العبرة في الكلام كله، فمن ظنَّ ظنًّا يؤدي إلى خلافه ظنَّ ما يخرج به عن المعقول.

ومن ذلك إثباتهم التعلق والاتصال فيما بين الكلم وصواحبها تارة، ونفيهم لهما أخرى[٣]، ومعلوم علم الضرورة أن لن يُتصوَّر أن يكون للفظةٍ تعلق بلفظةٍ أخرى من غير أن يُعتبر حالُ معنى هذه مع معنى تلك، ويراعي هناك أمرٌ يصل إحداهما بالأخرى كمراعاة كون «نَبْكِ» جوابًا للأمر في قوله: «قِفَا نَبْكِ»، وكيف بالشك في ذلك؟ ولو كانت الألفاظ يتعلق بعضها ببعض من حيث هي ألفاظ، ومع اطراح النظر في معانيها لأدى ذلك إلى أن يكون الناس حين ضحكوا مما يصنعه المُجَّان من قراءة أنصاف الكتب[٤] ضحكوا عن جهالة، وأن يكون أبو تمام قد أخطأ حين قال:

عَـذْلاً شـبيهًا بـالجنون كـأنما ... قـرأتْ بـه الورْهـاءُ شـطر كتـاب[٥]

---

(١) في ضوء هذا نعرف الفرق بين الإعراب وبين معاني النحو في «سبح اسم ربك»، فهذه جملة من فعل أمر مبني على السكون، وفاعل مستتر وجوبًا تقديره «أنت»، ومفعولاً به منصوب، وهو مضاف إلى «ربك»... إلخ، هذا هو الإعراب، أما معاني النحو فهي: وقوع التسبيح من العبد على سبيل الإلزام على الاسم المضاف إلى رب العزة سبحانه، فمعاني النحو ثمرة للإعراب لكن ليست هي الإعراب، وقد يقع تصرف في النظم بالتقديم أو التعريف أو الحذف من أجل معانٍ هي أيضًا معاني النحو التي ترتبط بمزايا خاصة مقصودة، [راجع: التعليق على قوله تعالى: ﴿**يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ**﴾ في الصفحة قبل السابقة] وعبد القاهر يسوى بين معاني النحو وبين طبيعة العلاقات تارة، وتارة أخرى على ذلك ما يترتب على تلك العلاقات من مزايا.

(٢) النفي مقدر في هذا المعطوف، وكذا كل المعطوفات بعده، فالفعل «تجعله» منفي بحكم العطف على منفي.

(٣) لا يمكن لعاقل أن ينفي التعلق والاتصال فيما بين الكلمات المفردة التي انضم بعضها إلى بعض في التركيب، ولكن يقصد الشيخ أنهم حين يسلطون الضوء على مفردة بعينها، فيقصرون الفصاحة عليها، فكأنهم ينفون التعلق والاتصال بينها وبين جاراتها.

(٤) يعني يقفون على كلام لم يتم معناه.

(٥) العذل: اللوم، وتشبيهه بالجنون يدل على اقترانه بالغضب الشديد مما يؤدي إلى التخليط في الكلام =

لأنهم لم يضحكوا إلا من عدم التعلق، ولم يجعله أبو تمام جنونًا إلا لذلك، فانظر إلى ما يلزم هؤلاء القوم من طرائف الأمور.

فصل

فصل في أن الفصاحة والبلاغة للمعاني

وهذا فن من الاستدلال لطيف على بطلان أن تكون الفصاحة صفة للفظ من حيث هو لفظ، لا تخلو الفصاحة من أن تكون صفة في اللفظ محسوسة تدرك بالسمع، أو أن تكون صفة فيه معقولة تُعرف بالقلب، فمحال أن تكون صفةً في اللفظ محسوسة؛ لأنها لو كانت كذلك لكان ينبغي أن يستوي السامعون للفظ الفصيح في العلم بكونه فصيحًا، وإذا بطل أن تكون محسوسة وجب الحكم ضرورة بأنها صفة معقولة، وإذا وجب الحكم بكونها صفة معقولة، فإنا لا نعرف للفظ صفة يكون طريق معرفتها العقل دون الحسِّ إلا دلالته على معنى، وإذا كان كذلك لزم منه العلم بأن وصفنا للفظ بالفصاحة وصف له من جهة معناه لا من جهة نفسه، وهذا ما لا يَبْقى لعاقل معه عُذرٌ في الشك[1]، والله الموفق للصواب.

وبيان آخر، وهو أن القارئ إذا قرأ قوله تعالى: ﴿**وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا**﴾ [مريم: ٤]، فإنه لا يجد الفصاحة التي يجدها إلا من بعد أن ينتهي الكلام إلى آخره، فلو كانت الفصاحة صفة للفظ «اشتعل» لكان ينبغي أن يحسَّها القارئ فيه حال نطقه به[2]، فمحال أن تكون للشيء

= وعدم إتمامه، فيكون المعنى ناقصًا، وقد انتقل من تشبيه إلى تشبيه لمزيد من الإبانة، ولأن التشبيه الثاني يلقي ظلالاً من السخرية، واستشهد الشيخ به لبيان ما يترتب على عدم الاتصال والتعلق بين الكلم، فإنه يؤدي إلى نقصان المعنى وإثارته للضحك، وهذا يدل على أن التعلق تعلق معاني، وليس تعلق ألفاظ ولو كان التعلق تعلّق ألفاظ لما أضحك كلام المجانين.

(١) حاصل هذا الفقرة أنه لو كانت الفصاحة صفة محسوسة في اللفظ لاستوى الناس في إدراكهم لها بآذانهم، ولكن لما كان الناس يتفاوتون في إدراك فصاحة اللفظ بحسب تفاوت ثقافاتهم وأذواقهم دل هذا على أن الفصاحة صفة معقولة في اللفظ، وذلك لا يكون إلا من جهة دلالته على المعنى، والجملة الأخيرة «وهذا ما لا يبقي لعاقل معه عذر» تدل على ثقة الشيخ في قوة هذا الدليل ووضوحه.

(٢) يعني: لو كانت الفصاحة للفظ «اشتعل» لأحسها القارئ بمجرد نطق الفعل وحده وقبل الوصول للفاعل، وهذا لا يكون، وهذه المسألة بدهية، ومن المعاناة الحقيقية أن يرى العالم نفسه يبدد جهده؛ إذ يرى نفسه مضطرًا للاستدلال على البدهيات، ولكن يبدو أن ذلك المناخ اللفظي هو الذي دفع الشيخ إلى هذا.

صفة، ثم لا يصح العلم بتلك الصفة إلا من بعد عدمه، ومن ذا رأى صفة يَعرى موصوفها عنها في حال وجوده، حتى إذا عُدِمَ صارت موجودة فيه؟[١] وهل سمع السامعون في قديم الدهر وحديثه بصفة شُرِط حصولها لموصوفها أن يُعدم الموصوف؟

فإن قالوا: إنَّ الفصاحة التي ادعيناها للفظ «اشتعل» تكون فيه حال نطقنا به، إلا أنا لا نعلم في تلك الحال أنها فيه، فإذا بلغنا آخر الكلام علمنا حينئذٍ أنها كانت فيه حين نطقنا به[٢].

قيل: هذا فن آخر من العجب، وهو أن تكون ها هنا صفة موجودة في شيء، ثم لا يكون في الإمكان ولا يسع في الجواز أن يُعلم وجود تلك الصفة في ذلك الشيء إلا من بعد أن يُعدم، ويكون العلم بها وبكونها فيه محجوبًا عنا حتى يُعدم، فإذا عُدِم علمنا حينئذٍ أنها كانت فيه حين كان[٣].

ثم إنه لا شبهة في أن هذه الفصاحة التي يدَّعونها للفظ هي مُدَّعاة لمجموع الكلمة دون آحاد حروفها؛ إذ ليس يبلغ بهم تهافتُ الرأي إلى أن يدَّعوا لكل حرف من حروف «اشتعل» فصاحة، فيجعلوا الشين على حِدَته فصيحًا، وكذلك التاء والعين واللام، وإذا كانت الفصاحة لمجموع الكلمة لم يتصور حصولها لها إلا من بُعد أن تعدم كلُّها، وينقضي أمر النطق بها[٤]. ذاك لأنه لا يتصور أن تدخل الحروف بجملتها في النطق دفعة واحدة حتى تجعل الفصاحة موجودة فيها في حال وجودها، وما بعد هذا إلا أن نسأل الله العصمة والتوفيق، فقد بلغ الأمر في الشناعة إلى حد إذا تنبَّه العاقل لفَّ رأسه حياءً من العقل حين يراه قد قال قولاً هذا مؤداه، وسلك مسلكًا إلى هذا مُفْضَاه.

وما مَثَلُ مَن يزعم أن الفصاحة صفة للفظ من حيث هو لفظ ونطق لسانٍ، ثم يزعم أنه يدعيها لمجموع حروفه دون آحادها، إلا مثل من يزعم أن ها هنا غزلاً إذا نسج منه ثوب كان أحمر، وإذا فُرِّق ونُظر خيطًا خيطًا لم تكن فيه حمرة أصلاً[٥].

---

(١) يقصد بوجوده: النطق به، وبعدمه: الانتهاء من نطقه.

(٢) هذا اعتراض مفترض، وكان تركه أجدى، وحاصله: أن صفة الفصاحة موجودة في لفظة «اشتعل»، لكن لا ندركها إلا إذا بلغنا آخر الكلام، وهذا دليل أنها كانت فيه عند نطقنا به وحده!!

(٣) يعني: ذاك الاعتراض ينقض نفسه، ويحمل في طياته عوامل هدمه.

(٤) أي: بعد تمام النطق بها.

(٥) حاصل هذا أن الزعم بأن الفصاحة صفة للفظ من غير نظر لمعناه يقتضي أن تكون الفصاحة =

ومن طريف أمرهم أنك ترى كافتهم لا ينكرون أن اللفظ المستعار إذا كان فصيحًا كانت فصاحته تلك من أجل استعارته، ومن أجل لطف وغرابة كانا فيها، وتراهم مع ذلك لا يشكون في أن الاستعارة لا تحدث في حروف اللفظ صفة ولا تغير أجراسها عما تكون عليه إذا لم يكن مستعارًا، وكان متروكًا على حقيقته، وأن التأثير من الاستعارة إنما يكون في المعنى كيف؟ وهم يعتقدون أن اللفظ إذا استعير لشيء نقل عن معناه الذي وضع له بالكلية، وإذا كان الأمر كذلك، فلولا إهمالهم أنفسهم وتركهم النظر، لقد كان يكون في هذا ما يوقظهم من غفلتهم، ويكشف الغطاء عن أعينهم.

فصل
تحرير القول في الإعجاز والفصاحة والبلاغة

ومما ينبغي أن يعلمه الإنسان ويجعله على ذُكْرٍ، أنه لا يتصور أن يتعلق الفكر بمعاني الكلم أفرادًا ومجردة من معاني النحو، فلا يقوم في وهم ولا يصح في عقل أن يتفكر متفكِّر في معنى فعل من غير أن يريد إعماله في اسم، ولا أن يتفكر في معنى اسم من غير أن يريد إعمال فعل فيه، وجعله فاعلاً له أو مفعولاً، أو يريد فيه حكمًا سوى ذلك من الأحكام مثل أن يريد جعله مبتدأً أو خبرًا أو صفةً أو حالاً[1]، أو ما شاكل ذلك.

[هل يمكن التفكير في معاني الكلم المفردة في إطار معاني النحو؟]

وإن أردت أن ترى ذلك عيانًا، فأعمد إلى أي كلام شئت، وأزل أجزاءه عن مواضعها، وضعها وضعًا يمتنع معه دخول شيء من معاني النحو فيها، فقل في:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرِى حَبِيبٍ وَمَنزِلِ

«من نبك قفا حبيب ذكري منزل» ثم انظر هل يتعلق منك فكر بمعنى كلمة منها؟[2]

= لآحاد الحروف، والمثل المضروب لمن ينفي هذه النتيجة ويجادل فيها، وكان الشيخ يمهد بهذا لما أتي بعده من الاحتجاج عليم بما يعلمونه من حسن الاستعارة، وأن لا يرجع إلى صفات تحدثها الاستعارة في الحروف، وهم أنفسهم يقولون: إن الاستعارة نقل للفظ عن معناه إلى معنى آخر، يقصد الشيخ أنهم يتناقضون.

(١) هذه بعض من وجوه تعليق المفردات واتصال بعضها ببعض، والتي تتبلور في معاني النحو.

(٢) يعني إذا أزلت التعلق فيما بين هذه الكلمات، وفككت الروابط المنطقية القائمة بينها على أساس معاني النحو -لم تقف على شيء بعد تلك الإزالة والتفكك.

واعلم أني لستُ أقول:

إن الفكر لا يتعلق بمعاني الكلم المفردة أصلاً، ولكني أقول: إنه لا يتعلق بها مجردة من معاني النحو، ومنطوقًا بها على وجهٍ لا يتأتى معه تقدير معاني النحو وتوخِّيها فيها كالذي أريتُك، وإلا فإنك إذا فكرتَ في الفعلين أو الاسمين، تريد أن تخبر بأحدهما عن الشيء أيهما أولى أن تخبر عنه وأشبه بغرضك، مثل أن تنظر: أيهما أمدح وأذم، أو فكرت في الشيئيين تريد أن تشبِّه الشيء بأحدهما أيُّهما أشبه به -كنت قد فكرت[1] في معاني أنفس الكَلِم، إلا أن فكرك ذلك لم يكن من بعد أن توخَّيت فيها معنى من معاني النحو[2]، وهو أن أردتَ جعل الذي فكَّرت فيه خبرًا عن شيء أردت فيه مدحًا أو ذمًّا أو تشبيهًا أو غير ذلك من الأغراض- ولم تجيء[3] إلى فعل أو اسم ففكرت فيه فردًا، ومن غير أن كان لك قصد أن تجعله خبرًا أو غير خبر؛ فاعرف ذلك.

وإن أردت مثالاً فخُذْ بيت بشار:

كأن مُثَارَ النقع فوق رءوسنا ... وأسيافَنَا ليلٌ تهاوَى كواكبُهُ

وانظر هل يُتصوَّر أن يكون بشار قد أخطر معاني هذه الكلم بباله أفرادًا عارية من معاني النحو التي تراها فيها، وأن يكون قد وقع «كأن» في نفسه من غير من أن يكون قصد إيقاع التشبيه منه على شيء- وأن يكون فكَّر في «مثار النقع» من غير أن يكون أراد إضافة الأول إلى الثاني، وفكَّر في «فوق رءوسنا» من غير أن يكون قد أراد أن يضيف «فوق» إلى «الرءوس»، وفي «الأسياف» من دون أن يكون أراد عطفها بـ«الواو» على «مثار»، وفي «الواو» من دون أن يكون أراد العطف بها، وأن يكون كذلك فكَّر في «الليل» من دون أن يكون أراد أن يجعله خبرًا لـ«كان»، وفي «تهاوى كواكبه» من دون أن يكون أراد أن يجعل «تهاوى» فعلاً للكواكب، ثم يجعل الجملة صفة لليل ليتم الذي أراد من التشبيه؟ أم لم يُخطر هذه الأشياء بباله إلا مرادًا

(١) «كنت قد فكرت» جواب «إذا» في قوله قبل: «فإنك إذا فكرت».

(٢) مثال ذلك أن تقول مادحًا: هم أسود الحروب وتفضل «أسود» على «ليوث» بعد تأمل، فيكون ذلك تفكيرًا في معنى الكلمة المفردة، لكن بعد أن توخيت معاني النحو، فأوقعتها خبرًا مشبهًا به، والتفكير في معنى الكلمة المفردة حينئذٍ نوع من التدبر والتخير المطلوبين في الشعر والنثر الفني.

(٣) «ولم تجيء...» وعبد القاهر يوظف تجربة الإبداعية في هذا السباق لخدمة المقصود بمعاني النحو معطوف على «توخيت فيها معنى من معاني النحو».

فيها هذه الأحكام والمعاني التي تراها فيها؟[١]

وليت شعري، كيف يُتصوَّر وقوع قصد منك إلى معنى كلمة من دون أن تريد تعليقها بمعنى كلمة أخرى؟ ومعنى «القصد إلى معاني الكلم» أن تُعلم السامع بها شيئًا لا يعلمه، ومعلوم أنك أيها المتكلم لست تقصد أن تُعلم السامع معاني الكلم المفردة التي تكلمه بها، فلا تقول: «خرج زيد» لتعلمه معنى «خرج» في اللغة، ومعنى «زيد»، كيف؟ ومحال أن تكلمه بألفاظ لا يعرف هو معانيها كما تعرف، ولهذا لم يكن الفعل وحده من دون الاسم، ولا الاسم وحده من دون اسم آخر أو فعل، كلامًا[٢]. وكنت لو قلت «خرج» ولم تأت باسم، ولا قدَّرت فيه ضمير الشيء، أو قلت «زيد» ولم تأت بفعل ولا اسم آخر، ولم تضمره في نفسك كان ذلك وصوتًا تُصوِّته سواء[٣]؛ فاعرفه.

[النظم يتحد مهما تعددت وجوه التعليق بين المفردات]

واعلم أن مثلَ واضع الكلام مثلُ من يأخذ قطعًا من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة، وذلك أنك إذا قلت: «ضرب زيدٌ عمرًا يوم الجمعة ضربًا شديدًا تأديبًا له»، فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلها على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معانٍ كما يتوهمه الناس، وذلك لأنك لم تأت بهذه الكلم لتفيده أنفُس معانيها، وإنما جئت بها لتفيده وجوه التعلق التي بين الفعل الذي هو «ضرب» وبين ما عمل فيه، والأحكام التي هي محصول التعلق[٤].

---

(١) تكرار كلمة «فكر» و«قصد» و«أراد» تدل على حاجة النظم إلى تدبر في تعليق الكلم بعضه ببعض، وهذا على كل حال يتبلور في النفس إلى معنى مركب تتشكل أجزاؤه تلقائيًّا بمجرد التفكير بواسطة عاملين: الخبرة أو السليقة اللغوية، والملكة الشعرية، والدليل على هذا أن الشاعر يفرغ بيته دفعة واحدة بعد أن يكون قد اكتمل في نفسه مركبًا، والشيخ لا يقصد غير هذا، ولكنه أراد تبيين كيفيات التعليق التي سماها معاني النحو، وحرصه على تأكيد أن المعاني تتشكل في النفس أولاً.

(٢) «كلامًا» خبر «يكن».

(٣) يعني عندما يزول التعليق والارتباط بين المفردات تكون الكلمات مجرد أصوات خالية من الفائدة كأي صوت تصوته.

(٤) يعني أن وجوه التعلق مهما تعددت وتنوعت، فإنها تتبلور في النفس إلى معنى مركب لا يعرف التجزيء، وذلك لأنه ليس الغاية من النظم إفادة معنى كل كلمة على حِدَةٍ؛ لأن معاني المفردات معروفة لكل الناس، ولكن إفادة وجوه تعليق المفردات بعضها ببعض والتي تثمر معنى مركبًا، ومن عجائب قدرة الله في العقل الإنساني أنه يستقبل المعنى المركب للآية القرآنية أو البيت الشعري دفعة واحدة =

وإذا كان كذلك، فينبغي لنا أن ننظر في المفعولية من «عمرو»، وكون «يوم الجمعة» زمانًا للضرب، وكون الضرب ضربًا شديدًا، وكون التأديب علة الضرب، أيتصوَّر فيها أن تُفردَ عن المعنى الأول الذي هو أصل الفائدة، وهو إسناد «ضرب» إلى «زيد»، وإثبات الضرب له، حتى يُعقل كون «عمرو» مفعولاً به، وكون «يوم الجمعة» مفعولاً فيه، وكون «ضربًا شديدًا» مصدرًا، وكون التأديب مفعولاً له -من غير أن يخطر[١] ببالك كون «زيد» فاعلاً للضرب؟

وإذا نظرنا وجدنا ذلك[٢] لا يُتصوَّر، لأن «عمرًا» مفعولاً لضربٍ وقع من «زيد» عليه، و«يوم الجمعة» زمان لضربٍ وقع من «زيد»، و«ضربًا شديدًا» بيان لذلك الضرب كيف هو وما صفته، و«التأديب» علة له وبيان أنه كان الغرض منه، وإذا كان ذلك كذلك، بَانَ منه وثبت أن المفهوم من مجموع الكلم معنى واحد لا عدة معانٍ، وهو إثباتك زيدًا فاعلاً ضربًا لعمرو في وقت كذا، وعلى صفة كذا، ولغرض كذا، ولهذا المعنى تقول: إنه كلام واحد[٣].

[مثال للنظم المتحد، وكيف تتحد الأجزاء؟]

وإذ قد عرفت هذا فهو العبرة أبدًا، فبيت بشار إذا تأملته وجدته كالحلقة المفرغة التي لا تقبل التقسيم، ورأيته قد صنع في الكلم التي فيه ما يصنعه الصانع حين يأخذ كسرًا من الذهب فيذيبها ثم يصبها في قالب، ويخرجها لك سوارًا أو خلخالاً، وإن أنت حاولت قطع بعض ألفاظ البيت عن بعض كنت كمن يكسر الحلقة ويفصم السوار، وذلك أنه لم يرد أن يشبه «النقع» بالليل على حدة، و«الأسياف» بالكواكب على حدة، ولكنه أراد أن يشبه النقع والأسياف تجول فيه بالليل في حال ما تنكدر[٤] الكواكب وتتهاوى فيه، فالمفهوم من الجميع

= مهما تعددت وجوه التعليق كما أن المراسل يفرغ ذلك المعنى المركب دفعة ولا يفرغه على مراحل بعدد مرات التعليق والارتباط في الجملة الطويلة.

(١) «من غير أن يخطر ببالك» متعلق بالاستفهام قبله «أيتصور أن تفرد...».

(٢) أي: إذا نظرنا وجدنا أنه لا يتصور أن تفرد المفعولية والظرفية والمصدرية عن الإسناد في «ضرب زيد».

(٣) يريد الشيخ أن يثبت من وراء كل هذا أن جهات التعليق في تلك الجملة وإن تعددت، فإن الجملة في النهاية قد أفرغت دفعة واحدة لتفيد معنى واحدًا، وقد أثبت الشيخ هذا بأن الأصل في الجملة هو الإسناد، وما تلاه متعلق بالضرب مشدود إلى ذلك الإسناد لبيان المضروب وزمن الضرب وعلته، ولهذا نقول: إنه كلام واحد أو معنى مركب واحد، وإن تعددت جهات التعليق فيه.

(٤) يقال: انكدر الطائر من الهواء إذا انقض، والأصل في الانكدار: الانصباب، وعن ابن عباس: «انكدرت» تغيرت [فتح القدير، (٢/ ١١٨٢)].

مفهوم واحد، والبيت من أوله إلى آخره كلام واحد.

فانظر الآن ما تقول في اتحاد هذه الكلم التي هي أجزاء البيت؟ أتقول: إن ألفاظها اتحدت فصارت لفظة واحدة؟ أم تقول: إن معانيها اتحدت فصارت الألفاظ من أجل ذلك كأنها لفظة واحدة؟ فإن كنت لا تشك أن الاتحاد الذي تراه هو في المعاني إذ كان من فساد العقل، ومن الذهاب في الخبل أن يتوهم متوهم أن الألفاظ يندمج بعضها في بعض حتى تصير لفظة واحدة.

فقد[١] أراك ذلك إنْ لم تكابر عقلك أن النظم يكون في معاني الكلم دون ألفاظها[٢]، وأن نظمها هو توخي معاني النحو فيها، وذلك أنه إذا ثبت الاتحاد، وثبت أنه في المعاني، فينبغي أن تنظر إلى الذي به اتحدت المعاني في بيت بشار، وإذا نظرنا لم نجدها اتحدت إلا بأن جعل «مثار النقع» اسم «كأن»، وجعل الظرف الذي هو «فوق رءوسنا» معمولاً لـ«مثار» ومعلقًا به، وأشرك «الأسياف» في «كأن» بعطفه على «مثار»، ثم بأن قال: «ليل تهاوى كواكبه» فأتى بالليل نكرة، وجعل جملة قوله: «تهاوى كواكبه» له صفة، ثم جعل مجموع «ليل تهاوى كواكبه» خبرًا لـ«كأن». فانظر هل ترى شيئًا كان الاتحاد به غير ما عددناه[٣]؟ وهل تعرف له موجبًا سواه[٤]؟ فلولا الإخلاد إلى الهوينا[٥]، وترك النظر وغطاءٌ ألقي على عيون أقوام لكان ينبغي أن يكون في هذا وحده الكفاية وما فوق الكفاية، ونسأل الله العون والتوفيق.

[آفة الذين ردوا كل حسن ومزية للفظ]

واعلم أن آفة هؤلاء الذين لهِجُوا بالأباطيل في أمر اللفظ أنهم قوم قد أسلموا أنفسهم إلى التخيل، وألقوا مقادتهم إلى الأوهام حتى عدل بهم عن الصواب كل مَعْدِل، ودخلت بهم من فحش الغلط في كل مدخل، وتعسفت بهم في كل مَجْهَل، وجعلتهم يرتكبون في نصرة رأيهم

(١) جواب «إن» في قوله: «فإن كنت لا تشك»، وما بين الشرط والجواب جملة معترضة «إذ كان من فساد العقل...».

(٢) عرض عبد القاهر هذه الفكرة في بدايات الدلائل، ولم تتجل بالمثال إلا قرب نهايته.

(٣) أي: هل ترى شيئًا كان اتحاد معاني أجزاء النظم بواسطته غير ما عددناه من توخي معاني النحو؟ أي: لا يكون اتحاد أجزاء النظم إلا بواسطة توخي معاني النحو.

(٤) أي: لا تعرف لاتحاد أجزاء النظم موجبًا وداعيًا سوى توخي معاني النحو.

(٥) «الإخلاد إلى الهوينا»: كناية عن إيثار الراحة.

الفاسد القول بكل محال، ويقتحمون في كل جهالة، حتى أنك لو قلت لهم: إنه لا يتأتى للناظم نظمه إلا بالفكر والروية، فإذا جعلتم النظم في الألفاظ لزمكم من ذلك أن تجعلوا فكر الإنسان إذا هو فكر في نظم الكلام فكرًا في الألفاظ التي يريد أن ينطق بها دون المعاني -لم يبالوا أن يرتكبوا ذلك، وأن يتعلقوا فيه بما في العادة ومجرى الجِبلة من أن الإنسان يخيل إليه إذا هو فكَّر أنه كأنه ينطق في نفسه بالألفاظ التي يفكر في معانيها، حتى يُرَى أنه يسمعها سماعه لها حين يخرجها من فِيه، وحين يجري بها اللسان.

وهذا تجاهل؛ لأن سبيل ذلك سبيل إنسان يتخيل دائمًا في الشيء قد رآه وشاهده أنه كأنه يراه وينظر إليه، وأن مثاله نصب عينيه، فكما لا يوجب هذا أن يكون رائيًا له، وأن يكون الشيء موجودًا في نفسه، كذلك لا يكون تخيله أنه كأنه ينطق بالألفاظ موجِبًا أن يكون ناطقًا بها، وأن تكون موجودة في نفسه حتى يجعل ذلك سببًا إلى جعل الفكر فيها[١].

[تفكير الناظم في الألفاظ وحدها أو فيها مع المعاني؟]

ثم إنا نعمل على أنه ينطق بالألفاظ في نفسه، وأنه يجدها فيها على الحقيقة، فمن أين لنا أنه إذا فكَّر كان الفكر منه فيها[٢]؟ أم ماذا يروم -ليت شعري- بذلك الفكر؟ ومعلوم أن الفكر من الإنسان يكون في أن يخبر عن شيء بشيء، أو يصف شيئًا بشيء، أو يضيف شيئًا إلى شيء، أو يشرك شيئًا في حكم شيء، أو يخرج شيئًا من حكم قد سبق منه لشيء، أو يجعل وجود شيء شرطًا في وجود شيء، وعلى هذا السبيل، وهذا كله فكر في أمور معقولة زائدة على اللفظ[٣].

وإذا كان هذا كذلك لم يخل هذا الذي يجعل في الألفاظ فكرًا من أحد أمرين:

---

(١) يعني أن هؤلاء حين جعلوا النظم نظم ألفاظ خيل إليهم أن الإنسان حين يفكر كأنه ينطق بالألفاظ، وهذا تجاهل بحيث لو عاد المرء إلى نفسه لعلم أنه يتخيل، ومثله حينئذٍ كمثل من يتخيل في الشيء الذي قد رآه وشاهده في الماضي أنه يراه وينظر إليه في الحال، فكما أن تَخَيُّل الشيء لا تستلزم وجوده ورؤيته في الحال، كذلك الألفاظ، فإن تخيلها منطوقة لا يستلزم وجودها والنطق بها فعلاً- وربما التمس البعض عذرًا لهؤلاء بما يعرف من أننا نفكر بألفاظ، وهذا لا يصطدم مع ما يراه الشيخ؛ لأنه يتحدث عن التفكير في النظم بداية من غير ألفاظ منطوقة، فالألفاظ لا تسمَّى ألفاظًا إلا إذا كانت منطوقة مسموعة، وعلى هذا فالنظم عند ولادته يكون عبارة عن معاني مرتبة في النفس، ثم تأتي الألفاظ المنطوقة على نفس التعليق والترتيب الذي كان في النفس، «وإنما جُعِل اللسان على الفؤاد دليلاً».

(٢) أي: في الألفاظ.

(٣) لأنها كلها تفكير في تعليق معنى بآخر حتى يتشكل معنى مركب واحد.

إما أن يخرج هذه المعاني من أن يكون لواضع الكلام فيها فكر، ويجعل الفكر كله في الألفاظ[١]، وإما أن يجعل له فكرًا في اللفظ مفردًا عن الفكرة في هذه المعاني[٢]، فإن ذهب إلى الأول لم يكلم، وإن ذهب إلى الثاني لزمه أن يُجَوِّز وقوع فكر من الأعجمي الذي لا يعرف معاني العربية أصلاً في الألفاظ، وذلك مما لا يخفى مكان الشنعة والفضيحة فيه.

وشبيه بهذا التوهم منهم، أنك قد ترى أحدهم يعتبر حال السامع، فإذا رأى المعاني لا تترتب في نفسه إلا بترتب الألفاظ في سمعه، ظنَّ عند ذلك أن المعاني تبع للألفاظ، وأن الترتب فيها مكتسب من الألفاظ، ومن ترتبها في نطق المتكلم[٣].

وهذا ظنٌّ فاسد ممن يظنه، فإن الاعتبار ينبغي أن يكون بحال الواضع للكلام والمؤلف له، والواجب أن ينظر إلى حال المعاني معه لا مع السامع، وإذا نظرنا علمنا ضرورة أنه محال أن يكون الترتب فيها[٤] تبعًا لترتب الألفاظ ومكتسبًا عنه؛ لأنه ذلك يقتضي أن تكون الألفاظ سابقة للمعاني، وأن تقع في نفس الإنسان أولاً، ثم تقع المعاني من بعدها وتالية لها، بالعكس مما يعلمه كل عاقل إذا هو لم يؤخذ عن نفسه[٥]، ولم يضرب حجاب بينه وبين عقله، وليت شعري، هل كانت الألفاظ إلا من أجل المعاني؟ وهل هي إلا خدم لها، ومُصَرِّفة على حكمها؟ أو ليست هي سمات لها، وأوضاعًا قد وضعت لتدل عليها؟ فكيف يتصور أن تسبق

(١) يعني أن يجعل مؤلف الكلام فكره كله في الألفاظ، وقد قال الشيخ: إن صاحب هذا الرأي لا يُكَلَّم؛ لأنه شط ولا فائدة معه.

(٢) يعني أن يكون هناك تفكير في اللفظ مستقل عن التفكير في المعنى، وهذا خطأ ولكنه أقل شناعة من الأول.

(٣) يكشف الشيخ عن نقطة مهمة تعكس وجهة الذي يجعل النظم تفكيرًا في الألفاظ، وهي أنه يقدر حال السامع الذي يستقبل الكلام بأذنه أولاً، فهو يسمع الألفاظ أولاً ثم يترجمها في نفسه إلى معانٍ مرتبة تبعًا لترتيب ألفاظها، لهذا يجعل المعاني تابعة للألفاظ.
ومع أن عبد القاهر يراه ظنًّا فاسدًا؛ لأنه إنما يعول على منشئ الكلام لا سامعه، والمعاني عند منشئ الكلام ومؤلفه هي التي تولد أولاً، ثم تحذوها الألفاظ في النطق، رغم هذا فإن الوجهة الأولى لا تهمل، لأن المستمع إذا قال: إن المعاني تبع للألفاظ لم يكن مخطئًا؛ لأنه يقول ما يحدث عنده، وإذا قال المؤلف: إن الألفاظ تبع للمعاني لم يكن مخطئًا لأنه يقول ما يحدث عنده، ومن هنا تنحل مشكلة النظم من حيث كونه نظم ألفاظ أو نظم معانٍ، فهما وجهتان لطرفين مختلفين، لكل منهما وجهته الصحيحة التي ينبغي أن يقدرها الطرف الآخر.

(٤) «فيها» أي: في المعاني.

(٥) «لم يؤخذ عن نفسه»: لم يغب عن نفسه بالذهول عنها.

المعاني وأن تتقدمها في تصور النفس؟ إن جاز ذلك جاز أن تكون أسامي الأشياء قد وضعت قبل أن عُرفت الأشياء، وقبل أن كانت، وما أدري ما أقول في شيء يجر الذاهبين إليه إلى أشباه هذا من فنون المحال، ورديء الأقوال.

وهذا سؤال لهم من جنس آخر في النظم. قالوا: لو كان النظم يكون في معاني النحو، لكان البدوي الذي لم يسمع بالنحو قط، ولم يعرف المبتدأ والخبر وشيئًا مما يذكرونه، لا يتأتى له نظم كلام. وأنا لنراه يأتي في كلامه بنظم لا يحسنه المتقدم في علم النحو[١].

قيل: هذه شبهةٌ من جنس ما عرض للذين عابوا المتكلمين فقالوا: «إنا نعلم أن الصحابة ﷺ والعلماء في الصدر الأول لم يكونوا يعرفون الجوهر والعرض وصفة النفس وصفة المعنى، وسائر العبارات التي وضعتموها، فإن كان لا تتم الدلالة على حدوث العالم والعلم بوحدانية الله إلا بمعرفة هذه الأشياء التي ابتدأتموها، فينبغي لكم أن تدعوا أنكم قد علمتهم في ذلك ما لم يعلموه، وأن منزلتكم في العلم أعلى من منازلهم[٢].

وجوابنا هو مثل جواب المتكلمين، وهو أن الاعتبار بمعرفة مدلول العبارات، لا بمعرفة العبارات[٣]، فإذا عرف البدوي الفرق بين أن يقول: «جاءني زيد راكبًا» وبين قوله: «جاءني زيد الراكب» لم يضره أن لا يعرف أنه إذا قال: «راكبًا» كانت عبارة النحويين فيه أن يقولوا في «راكب»: إنه حال، وإذا قال: «الراكب» أنه صفة جارية على «زيد»[٤]، وإذا عرف في قوله: «زيد منطلق» أن «زيدًا» مخبر عنه، و«منطلق» خبر، لم يضره أن لا يعلم أنا نسمي «زيدًا» مبتدأ، وإذا عرف في قولنا: «ضربته تأديبًا له» أن المعنى في التأديب أنه غرضه من الضرب، وأنه ضربه ليتأدب، لم يضره أن لا يعلم أنا نسمي التأديب مفعولاً له[٥].

ولو كان عدم العلم بهذه العبارات يمنعه العلم بما وضعناها له وأردناه بها، لكان ينبغي

(١) هذا سؤال أخذ بظاهر «توخي معاني النحو»، فإن ظاهره يوهم أن الناظم لا بدَّ أن يكون عالمًا بالنحو.
(٢) تلتقي الشبهتان في أن إدراك حقائق العلم وأصوله لا تستلزم المعرفة بالمصطلحات.
(٣) يعني: الاعتبار بمعرفة مدلول المصطلحات لا بمعرفة المصطلحات نفسها.
(٤) أي: كانت عبارة النحويين عنه أن يقولوا: إنه صفة جارية على «زيد».
(٥) يفهم من تعليق الشيخ على المثالين الأخيرين أن البدوي إذا عرف بالسليقة المعنى النحوي أو وجه التعلق بين مفردات الجملة كمعرفة أن «منطلق» إخبار عن «زيد» في «زيد منطلق»، ومعرفة أن التأديب علة الضرب في «ضربته تأديبًا له»، فإن ذلك يغنيه عن التسمية الإعرابية التي وضعها النحاة.

أن لا يكون له سبيل إلى بيان أغراضه، وأن لا يفصل فيما يتكلم به بين نفي وإثبات، وبين «ما» إذا كان استفهامًا، وبينه إذا كان بمعنى الذي، وإذا كان بمعنى المجازاة[١]؛ لأنه لم يسمع عباراتنا في الفرق بين هذه المعاني.

أترى الأعرابي حين سمع المؤذن يقول: «أشهد أن محمدًا رسول الله» بالنصب فأنكر وقال: صنع ماذا؟- أنكر عن غير علم أن النصب يخرجه عن أن يكون خبرًا، ويجعله والأول في حكم اسم واحد[٢]، احتيج إلى اسم آخر أو فعل حتى يكون كلامًا، وحتى يكون قد ذكر ما له فائدة؟ إن كان لم يعلم ذلك، فلماذا قال: «صنع ماذا؟» فطلب ما يجعله خبرًا؟

ويكفيك أنه يلزم على ما قالوه[٣] أن يكون امرؤ القيس حين قال:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرِى حَبِيبٍ وَمَنزِلِ

قاله وهو لا يعلم ما نعنيه بقولنا: أن «قفا» أمر، و«نبك» جواب الأمر، و«ذكري» مضاف إلى «حبيب»، و«منزل» معطوف على الحبيب، وأن تكون هذه الألفاظ قد ترتَّبْ له من غير قصد منه إلى هذه المعاني، وذلك يوجب أن يكون قال: «نبك» بالجزم من غير أن يكون عرف معنى يوجب الجزم، وأتى به مؤخرًا عن «قِفَا» من غير أن عرف لتأخيره موجبًا سوى طلب الوزن[٤].

ومن أفضت به الحال إلى أمثال هذه الشناعات ثم لم يرتدع، ولم يتبيَّن أنه على خطأ، فليس إلا تركه والإعراض عنه.

ولولا أنا نحبُّ أن لا ينبس أحدٌ في معنى السؤال والاعتراض بحرف لأريناه الذي استهواه[٥]، ولكن ترْك التشاغل بإيراد هذا وشبهه أولى. ذاك لأنا قد علمنا علم ضرورة أنا لو

---

(١) «المجازاة»: أي مجيئها في الشرط والجزاء؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللهُ﴾ [البقرة: ١٩٧].

(٢) أي: يجعل «الرسول» و«محمد» في حكم اسم واحد بسبب الإعراب الواحد وهو النصب، فيكون الكلام في حاجة للخبر ليتم المعنى.

(٣) وقد قالوا: «إن توخي معاني النحو» يلزم الذي ينظم كلامًا أن يكون عالمًا بالنحو، يعترضون بهذا على تعريف النظم بأن توخي معاني النحو.

(٤) يعني هذا أن رفضهم تعريف النظم بأنه «توخي معاني النحو» يعني أن امرأ القيس قال: «قفا نبك...» وهو لا يدري وجوه التعلق بين الكلم، ولا يدري كيفية ارتباطها، مع أن هذه أشياء معروفة بالسليقة من غير تعلم القواعد.

(٥) أي: لولا رغبتنا في طي هذا السؤال لأريناه الخطأ الذي استهواه، وحاصل الاعتراض أن تعريف النظم بأنه «توخي معاني النحو» يستلزم علمًا بالنحو.

بقينا الدهر الأطول نصعد ونصوب ونبحث وننقب نبتغي كلمة قد اتصلت بصاحبة لها، ولفظة قد انتظمت مع أختها من غير أن توخي فيما بينهما معنى من معاني النحو طلبنا ممتنعًا، وثنينا مطايا الفكر ظُلعًا[١]. فإن كان ها هنا من يشك في ذلك، ويزعم أنه قد علم لاتصال الكلم بعضه ببعض، وانتظام الألفاظ بعضها مع بعض، معاني غير معاني النحو، فإنا نقول له: هات؛ فبيِّن تلك المعاني، وأرنا مكانها، واهدنا لها، فلعلك قد أوتيت علمًا قد حجب عنا، وفتح لك باب قد أغلق دوننا[٢]:

وذاك لـــه إذا العنقـــاء صـــارت مربَّبـــةً وشـــبَّ ابـــنُ الخَصِيِّ

***

فصل آخر في أن الفصاحة والبلاغة للمعاني

فصل

[شبهة التعبير عن المعنى الواحد بلفظين أحدهما فصيح والآخر غير فصيح]

قد أردت أن أعيد القول في شيء هو أصل الفساد ومعظم الآفة، والذي صار حجازًا بين القوم وبين التأمل، وأخذ بهم عن طريق النظر، وحال بينهم وبين أن يصغوا إلى ما يقال لهم، وأن يفتحوا -للذي تبين- أعينهم، وذلك قولهم: «إن العقلاء قد اتفقوا على أنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين، ثم يكون أحدهما فصيحًا، والآخر غير فصيح».

وذلك قالوا يقتضي أن يكون للفظ نصيب في المزية؛ لأنها لو كانت مقصورة على المعنى لكان محالاً أن يجعل لأحد اللفظين فضل على الآخر، مع أن المعبر عنه واحد[٣]، وهذا شيء تراهم يعجبون به ويكثرون ترداده، مع أنهم يؤكدونه فيقولون: «لولا أن الأمر كذلك لكان

(١) «ظلع البعير» غمز في مشيه من التعب، فعبارة عبد القاهر صورة مستعارة للعودة بعد التعب بلا طائل.

(٢) حاصل هذا أنه لن يكون النظم إلا توخي معاني النحو، ومن يشك في هذا ويزعم غيره فليأت بما يزعم، فلعله فتح بابًا من العلم أغلق دوننا، وذاك له إذا تحقق المستحيل الذي يدل البيت عليه، أي: «إذا أمكن تربية العنقاء وصار الخصي منجبًا».

(٣) هذا غير ما استدل به عبد القاهر -قبل- لامتناع أن تكون المزية للفظ، فقد ذكر هناك أنك تجد اللفظ هو هو، لكنه في مكان يحلو، وفي مكان آخر يجفو، ولو كانت للفظ مزية لكان يحلو دائمًا أو يجفو دائمًا، أما هؤلاء فيرون المزية للفظ، وينقل عبد القاهر دليلهم الذي يعتدون به، وهو أن المعنى الواحد يمكن أن يعبر عنه بلفظين أحدهما فصيح، والآخر غير فصيح؛ فهذا يدل أن للفظ نصيب في المزية.

ينبغي أن لا يكون للبيت من الشعر فضل على تفسير المفسِّر له؛ لأنه إن كان اللفظ إنما يشرف من أجل معناه، فإن لفظ المفسر يأتي على المعنى ويؤديه لا محالة؛ إذ لو كان لا يؤديه لكان لا يكون تفسيرًا له»[١].

ثم يقولون: «وإذا لزم ذلك في تفسير البيت من الشعر لزم مثله في الآية من القرآن، وهم إذا انتهوا في الحِجاج إلى هذا الموضع ظنوا أنهم قد أتوا بما لا يجوز أن يسمع عليهم معه كلام[٢]، وأنه نقضٌ ليس بعده إبرامٌ، وربما أخرجهم الإعجاب به إلى الضحك والتعجب ممن يرى أن إلى الكلام[٣] عليه سبيلاً، وأنه يستطيع أن يقيم على بطلان ما قالوه دليلاً.

والجواب وبالله التوفيق أن يقال للمحتج بذلك: قولك: إنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين يحتمل أمرين:

أحدهما: أن تريد باللفظين كلمتين معناهما في اللغة واحد، مثل «الليث» و«الأسد» ومثل «شَحَطَ» و«بعُد» وأشباه ذلك مما وضع اللفظان فيه لمعنى.

والثاني: أن تريد كلامين.

فإن أردت الأول خرجت من المسألة؛ لأن كلامنا نحن في فصاحة تحدث من بعد التأليف دون الفصاحة التي توصف بها اللفظة مفردة، ومن غير أن يعتبر حالها مع غيرها.

وإن أردت الثاني[٤]، ولا بدَّ لك من أن تريده، فإن ها هنا أصلاً من عرفه عرف سقوط هذا الاعتراض، وهو أن يعلم أن سبيل المعاني سبيل أشكال الحلي كالخاتم والشنف والسوار، فكما أن من شأن هذه الأشكال أن يكون الواحد منها غفلاً ساذجًا لم يعمل صانعه فيه شيئًا أكثر من أتى بما يقع عليه اسم الخاتم إن كان خاتمًا، والشنف إن كان شنفًا[٥]، وأن يكون مصنوعًا بديعًا قد أغرب صانعه فيه. كذلك سبيل المعاني، أن ترى الواحد منها غفلاً ساذجًا

(١) هذا مثال للمعنى الواحد الذي يعبر عنه بلفظين، والذي استدل به من يرى المزية للفظ، وحاصله: أن مفسر الشعر يأتي على المعنى الشعري ويؤديه في تفسيره وتحليله، لكنه لا يستطيع أن يؤدي لفظه ونظمه، فدل ذلك على أن المعنى متاح، لكن لفظ الشعر غير متاح، فيكون الإبداع والمزية في الألفاظ.
(٢) هذه كناية عن الإفحام الذي يظنونه.
(٣) «الكلام عليه» يعني نقده ورده.
(٤) وهو أن يريد بلفظين: كلامين، كل منها يفيد إفادة تامة.
(٥) أي: أتى بصنعة ساذجة لا تزيد عن أن يقع اسم الشنف عليه إن كان شنفًا.

عاميًّا موجودًا في كلام الناس كلهم، ثم تراه نفسه وقد عمد إليه البصير بشأن البلاغة وإحداث الصور في المعاني، فيصنع فيه ما يصنع الحاذق حتى يُغْرِب في الصنعة، ويُدِقّ في العمل ويبدع في الصياغة[١]، وشواهد ذلك حاضرة لك كيف شئت، وأمثلته نُصْب عينيك من أين نظرت.

تنظر إلى قول الناس: «الطبع لا يتغير» و«لست تستطيع أن تُخْرج الإنسان عما جُبِل عليه»، فترى معنى غفلاً عاميًّا معروفًا في كل جيل وأمة، ثم تنظر إلى في قول المتنبي:

يُـراد مـن القلـب نسـيانُكم وتـأبى الطِّبـاع عـلى الناقـل

فتجده قد خرج في أحسن صورة[٢]، وتراه قد تحول جوهرة بعد أن كان خرزة، وصار أعجب شيء بعد أن لم يكن شيئًا.

وإذ قد عرفت ذلك، فإن العقلاء إلى هذا قصدوا حين قالوا: «إنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين، ثم يكون أحدهما فصيحًا والآخر غير فصيح» كأنهم قالوا[٣]: إنه يصح

(١) من قوله: «وقد عمد البصير إليه...» يدل على أن الإبداع والتميز يحدث في صور المعاني وصياغتها، وفي صنعتها عمومًا، وهنا يكاد يقترب الشيخ ممن يردون المزية إلى الشكل، لكن جملة كلامه تعني أن خصوصية المعنى هي التي تؤدي إلى صورة خاصة وصياغة خاصة وصنعة خاصة. على أن الشيخ ربما قصد بالمعاني في هذا السياق «والتي شبهها بأشكال الحلي» الصنعة نفسها وهي الصورة الفنية ولم يقصد بها الأغراض أو المعاني العقلية، وقد تعدد إطلاق المعنى في «دلائل الإعجاز»، وهذا يحتاج إلى يقظة من القارئ.

(٢) قد خرج ذلك المعنى في أحسن صورة من جهات عدة هي:
- التصوير والصياغة الشعرية؛ حيث جعل الطباع وكأنها تُرْغَم على التغير لكن ترفض وتأبى.
- الإيقاع الناشئ من تلك الصياغة رغم بساطتها، وهو إيقاع ملموس زائد عن البحر الشعري.
- توظيف المعنى الحكمي المألوف توظيفًا أعاد إليه شبابه وجدته إذ امتزج بأحاسيس المعاناة من التذكر وعدم القدرة على النسيان.
وتعقيب الشيخ على هذا البيت يدل على أن ليس مراده من المعنى الذي يرد المزية إليه هنا هو المعنى العقلي؛ لأنه عادي، ولكن أراد بذلك المعنى: الصورة الفنية، وهي صورة المعنى التي خرجت فيها، وعد إلى قوله: «فترى معنى غفلاً ساذجًا عاميًّا... ثم تنظر إليه في قول المتنبي... فتجده قد خرج في أحسن صورة».

(٣) في قول الشيخ: «كأنهم قالوا» يسعى إلى تقريب مرادهم من مراده بتعديل يسير في قولهم: «إنه يصح أن تكون ها هنا عبارتان معناهما واحد» إلى «أصل المعنى فيها واحد»، وهو تعديل مهم؛ لأنه طالما اختلفت العبارتان فلا يمكن أن يكون المعنى واحدًا، ولكن يجوز أن يكون بينهما قدر مشترك هو أصل المعنى، ثم يكون لأحدى العبارتين ميزة تنعكس على ذلك المعنى، فتحدث فيه خصوصية وتأثير.

أن تكون ها هنا عبارتان أصل المعنى فيهما واحد، ثم يكون لإحداهما في تحسين ذلك المعنى وتزيينه وإحداث خصوصية فيه تأثير لا يكون للأخرى.

واعلم أن المخالف لا يخلو من أن ينكر أن يكون للمعنى في إحدى العبارتين حسن ومزية لا يكونان[1] له في الأخرى، وأن تحدث فيه على الجملة صورة لم تكن -أو يعرف ذلك، فإن أنكر لم يكلَّم؛ لأنه يؤديه إلى أن لا يجعل للمعنى في قوله:

وتـــأبى الطِّبـــاع عـــلى الناقـــل

مزية على الذي يعقل من قولهم: «الطبع لا يتغير» و«لا يستطيع أن يخرج الإنسان عما جبل عليه»، وأن لا يرى لقول أبي نواس:

ولـــيس عـــلى الله بمســـتنكر أن يجمـــع العـــالم في واحـــد

مزية على أن يقال: «غير بديع في قدرة الله تعالى أن يجمع فضائل الخلق كلهم في رجل واحد»، ومن أدَّاه قول يقوله إلى مثل هذا كان الكلام معه محالاً، وكنت إذا كلفته أن يعرف كمن يكلف أن يميز بحور الشعر بعضها من بعض، فيعرف المديد من الطويل، والبسيط من السريع من ليس له ذوق يقيم به الشعر من أصله[2].

وإن اعترف بأن ذلك يكون، قلنا له: أخبرنا عنك، أتقول في قوله:

وتـــأبى الطبـــاع عـــلى الناقـــل

أنه في غاية الفصاحة؟ فإذا قال: نعم. قيل له: أفكان ذلك كذلك عندك من أجل حروفه، أم من أجل حسنٍ ومزيةٍ حصلا في المعنى؟ فإن قال: من أجل حروفه، دخل في الهذيان، وإن قال: من أجل حسنٍ ومزيةٍ حصلا في المعنى، قيل له: فذاك ما أردناك عليه حين قلنا: إن

(١) التثنية في «يكونان» عائدة للحسن والمزية.

(٢) حاصل هذا: أن المخالف لا يخلو من أن ينكر تميز المعنى في إحدى العبارتين أو يعترف، فإن أنكر فلا فائدة معه ولم يكلم؛ لأنه لا يفرق بين الثرى والثريا، ولا يرى فرقًا بين المعنى عاريًا، وهذا المعنى وقد اكتسى بصورة حسنة، ومثله كمثل من حُرِمَ الذوق الذي يميز بين بحور الشعر، وهنا إشارة إلى ضرورة الذوق لإدراك الفرق بين العبارتين عن معنى واحد، وإن شئت فقل: ضرورة الذوق لإدراك الفرق بين المعنى وهو غُفْل ساذج وبين المعنى نفسه، وقد اكتسى صورة جميلة، وبيت أبي نواس جاء في هذا السياق ليدل على أن من حرم الذوق والحس الفني لا يرى فرقًا بين هذا البيت وبين إعادة ما يتضمنه في كلام عادي، كما بيَّنه الشيخ عقبه.

اللفظ يكون فصيحًا من أجل مزية تقع في معناه، لا من أجل جرسه وصداه[١].

واعلم أن ليس شيء أبين وأوضح وأحرى أن يكشف الشبهة عن متأمله في صحة ما قلناه من التشبيه، فإنك تقول: «زيد كالأسد» أو «مثل الأسد» أو «شبيه بالأسد»، فتجد ذلك كله تشبيها غفلاً ساذجًا، ثم تقول: «كأن زيدًا الأسد»، فيكون تشبيهًا أيضًا إلا أنك ترى بينه وبين الأول بونًا بعيدًا؛ لأنك ترى له صورة خاصة، وتجدك قد فخمت المعنى وزدت فيه بأن أفدت أنه من الشجاعة وشدة البطش، وأن قلبه قلب يخامره الذعر ولا يدخله الروع، بحيث يتوهم أنه الأسد بعينه[٢]، ثم تقول: «لئن لقيته ليَلْقينّك منه الأسد»[٣] فتجده قد أفاد هذه المبالغة، لكن في صورة أحسن، وصفة أخص، وذلك أنك تجعله في «كأن» يتوهم أنه الأسد، وتجعله ها هنا[٤] يرى منه الأسد على القطع[٥]، فيخرج الأمر عن حد التوهم إلى حد اليقين ثم إن نظرت إلى قوله:

أأن أَرعِشَتْ كَفًّا أبيك وأصبحت ... يداك يَدَىْ ليث فإنك غَالِبُه

وجدته قد بدا لك في صورة أنق وأحسن[٦]، ثم إن نظرت إلى قول أرطأة بن سهية:

إن تلْقني لا ترى غيري بناظرةٍ ... تَنْسَ السلاحَ وتعرفْ جبهةَ الأَسَدِ

---

(١) كان يمكن أن يكون هذا هو الجواب ابتداءً، لكن الشيخ على نهجه يصل إلى مراده بطريقة استدراج الخصم حتى ينطق بالصواب.

(٢) وهذه الخصوصية مفاده من «كأن» التي توهم أن المشبه هو هو المشبه به.

(٣) هذا الشاهد من التجريد، وطالما كان على وجه ينبئ عن التشبيه، فالأقرب جعله من التشبيه كقولك: «لئن سألت فلانًا لتسألن به البحر» [راجع: بغية الإيضاح (٣/ ٧)، مكتبة الآداب].

(٤) أي: في التجريد.

(٥) لأنه جعل ملاقاة ذلك الرجل الشجاع ملاقاة الاسد منتزع منه، وجعل ذلك شيئًا مؤكدًا بأكثر من مؤكد «لئن لقيته ليلقينك منه الأسد»، وهذا الميزة التصويرية في التجريد ناشئة من أن الإحساس القوي بالمعنى يجسده ويجعل له صورة متخيلة، وهو في ذلك كالتشبيه الضمني، مثل: «سرقن من الظباء العيون»، فكل منهما يصعد في سلم الخيال ليطرق باب الاستعارة، لكن وجود الطرفين مهما كانت الصياغة يردهما إلى التشبيه. [راجع: «أساليب البيان والصورة القرآنية»، ص(٥٤)، د. محمد شادي، دار والي الإسلامية بالمنصورة].

(٦) لأن فيه خصوصية ليست فيما سبق من الشواهد؛ إذ لا يشبه الفرزدق ذلك الابن بالأسد، ولكنه يجعل أخص جزء دال على القوة فيه، وهو اليدان -يجعلهما يدي أسد، ثم وقوع المشبه به خبرًا لـ«أصبح» وما فيه من دلالة على سرعة التحول للقوة والفتوة المتجسدة في هذه الصورة، ثم مجيء هذا في سياق الاستفهام الإنكاري الذي يتناول معنى غريبًا.. كلُّ ذلك أعطاه سمتًا خاصًّا في صورة آنق.

وجدته قد فضل الجميع، ورأيته قد أخرج في صورة غير تلك الصور كلها[١].

واعلم أن من الباطل والمحال ما يعلم الإنسان بطلانه واستحالته بالرجوع إلى النفس حتى لا يشك، ثم إنه إذا أراد بيان ما يجد في نفسه والدلالة عليه رأى المسلك إليه يغمض ويدق. وهذه الشبهة أعني قولهم: «إنه لو كان يجوز أن يكون الأمر على خلاف ما قالوه من أن الفصاحة وصف للفظ من حيث هو لفظ لكان ينبغي أن لا يكون للبيت من الشعر فضل على تفسير المفسر»[٢] إلى آخرة -من ذاك[٣]. وقد علقت لذلك بالنفوس وقويت فيها، حتى إنك لا تُلْقي إلى أحد من المتعلقين بأمر اللفظ كلمة مما نحن فيه إلا كان هذا أول كلامه، وإلا عجب وقال: «إن التفسير بيان للمفسَّر[٤]، فلا يجوز أن يبقى من معنى المفسَّر شيئًا لا يؤديه التفسير ولا يأتي عليه؛ لأن في تجويز ذلك: القول بالمحال، وهو أن لا يزال يبقي من معنى المفسر شيء لا يكون إلى العلم به سبيل[٥]. وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن الصحيح ما قلناه، من أنه لا يجوز أن يكون للفظ المفسر فضل من حيث المعنى على لفظ التفسير، وإذا لم يجز أن يكون الفضل من حيث المعنى، لم يبق إلا أن يكون من حيث اللفظ نفسه».

فهذه جملة ما يمكنهم أن يقولوه في نُصرة هذه الشبهة، قد استقصيته لك، وإذ قد عرفته فاسمع الجواب، وإلى الله تعالى الرغبة في التوفيق للصواب.

[دفع قولهم: «التفسير كالمفسَّر» بواسطة الشواهد]

اعلم أن قولهم: «إن التفسير يجب أن يكون كالمفسر»[٦] دعوى لا تصح إلا من بعد أن

(١) وذلك لاعتماده التشبيه الضمني الذي يقرب من الاستعارة في الإيهام والتخيل فضلاً عن موقع ذلك التشبيه في جواب مثير للشرط؛ لأنه يعني: إن تلقني -وأنت لا تنظر إلا إليَّ- يقع في نفسك ما يقع من الهيبة والروعة حتى تنسى السلاح وتعرف جبهة الأسد.
والشيخ قد أتى بشواهد عدة تترقى في درجاتها حتى انتهى إلى هذا الشاهد؛ ليدل على أن أصل المعنى في جميع هذا الشواهد واحد، لكنه ما زال يترقى كلما ترقت صورته التي تؤديه، وفي هذا قمة الربط بين عمق المعنى وقوة التصوير.

(٢) ولأن لفظ الشعر أفضل قطعًا من تفسيره تكون الفصاحة للفظ، وهذا ما يريد أنصار اللفظ الوصول إليه.

(٣) أي: وهذه الشبهة... من ذاك الذي يتضح بطلانه، ويغمض المسلك إلى بيانه.

(٤) أي أن التفسير بيان للبيت المفسر.

(٥) حاصله: أن معنى البيت يسهل إعادته كاملاً بالتفسير، وليس ذلك للفظه، فدل على أن معنى الشعر متاح، ولكن الفصاحة في لفظه.

(٦) أي أن تفسير الشعر مثل الشعر في معناه لا في لفظه، هذا ما أرادوه بهذه الشبهة.

أن ينكروا الذي بيَّناه من أن شأن المعاني أن تختلف بها الصور، ويدفعوه أصلاً، وحتى يدعوا أنه لا فرق بين الكناية والتصريح، وأن حال المعنى مع الاستعارة كحاله مع ترك الاستعارة، وحتى يبطلوا ما أطبق عليه العقلاء من أن المجاز يكون أبدًا أبلغ من الحقيقة، فيزعموا أن قولنا: «طويل النجاد»، و«طويل القامة» واحد[١]، وأن حال المعنى في بيت ابن هرمة:

ولا أبتـــاع إلا قريبـــة الأجـــل[٢]

كحاله في قولك: أنا مضياف، وأنك إذا قلت: رأيت أسدًا لم يكن الأمر أقوى من أن تقول: رأيت رجلاً هو من الشجاعة بحيث لا ينقص عن الأسد، ولم تكن قد زدت في المعنى بأن ادعيت له أنه أسد بالحقيقة ولا بالغت فيه، وحتى يزعموا أنه لا فضل ولا مزية لقولهم: «ألقيت حبله على غاربه» على قولك في تفسيره: «خليته وما يريد، وتركته يفعل ما يشاء»[٣] وحتى لا يجعلوا للمعنى في قوله تعالى: ﴿**وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ**﴾ [البقرة: ٩٣] مزية على أن يقال: «اشتدت محبتهم للعجل وغلبت على قلوبهم، وأن تكون صورة المعنى في قوله ﷻ: ﴿**وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا**﴾ [مريم: ٤] صورته في قول من يقول: «وشاب رأسي كله» و«ابيض رأسي كله»، وحتى لا يروا فرقًا بين قوله تعالى: ﴿**فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ**﴾ [البقرة: ١٦]، وبين «فما ربحوا في تجارتهم»[٤]، وحتى يرتكبوا جميع ما أريناك الشناعة فيه من أن لا يكون فرق بين

---

(١) أي أن قولهم: إن التفسير كالمفسر، وأن المعنى في البيت كالمعنى في تفسيره يتعارض مع حقيقة ناصعة كالشمس، وهي أن المعاني تختلف بها الصور، يعني أن المعنى الواحد لا يظل واحدًا طالما تعددت صوره، أي أن المعنى مع الكناية مثلاً غير المعنى مع التصريح، فالمعنى مع «طويل النجاد» غير المعنى مع «طويل القامة»، ومع أنه ها هنا أصلاً مشتركًا بينهما، لكن ذلك الأصل يتحرك مع اختلاف الصور، ولمزيد من توضيح هذه الفكرة راجع: «أساليب البيان والصورة القرآنية» ص ١٤ إلى ٢٦ للشارح.

(٢) استدل به الشيخ على بطلان قولهم: «إن التفسير كالمفسر»، وأن المعنى في البيت كالمعنى في تفسيره، وذلك لأن المتأمل يجد فرقًا بين المعنى عاريًا في «أنا مضياف»، وبين هذا المعنى مصورا بالكناية في «لا أبتاع إلا قريبة الأجل»، وفيها تقديم المعنى مقرونًا بدليله مما يؤدي إلى توكيده، فلا يمكن أن يكون المعنى واحدًا في البيت وتفسيره «أنا مضياف»، وهذا يدل على أن الصورة الشعرية تزيد المعنى فخامةً وقوةً وإيحاءً وتأثيرًا.

(٣) كلُّ هذا من الباطل الذي ترتب على قولهم: «إن التفسير كالمفسَّر»؛ لأن المعنى وهو عارٍ مجرد مثل: «تركته يفعل ما يشاء» تفسير للمعنى وهو مصور بالكناية في «ألقيت حبله على غاربه»، ولا يمكن أن يكون المعنى هو هو في الاثنين، وكل ما تلي ذلك من الشواهد يجري في هذا السياق.

(٤) يفاد من هذه الشواهد أمران:

الأول: أن قولهم: «التفسير كالمفسر» قد قالوه في الشعر، وهو باطل، وبطلانه أشد إذا طبق على =

قول المتنبي:

وتـــأبى الطِّبـــاع عـــلى الناقـــل

وبين قولهم: «إنك لا تقدر أن تغير طباع الإنسان»، ويجعلوا حال المعنى في قول أبي نواس:

ولـــيس عـــلى الله بمُسْـــتَنْكر أن يجمـــع العـــالم في واحـــد

كحاله في قولنا: «إنه ليس ببديع في قدرة الله أن يجمع فضائل الخلق كلهم في واحد»، ويرتكبوا ذلك في الكلام كله حتى يزعموا أنا إذا قلنا في قوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**﴾ [البقرة: ١٧٩] أن المعنى فيها: أنه لما كان الإنسان إذا همَّ بقتل آخر لشيء غاظه منه، فذكر أنه إن قتله قُتل ارتدع صار المهموم بقتله كأنه قد استفاد حياة فيما يُسْتَقْبل بالقصاص»، كنا قد أدينا المعنى في تفسيرنا هذا على صورته التي هو عليها في الآية، حتى لا نعرف فضلاً[(١)]، وحتى يكون حال الآية والتفسير حال اللفظتين إحداهما غريبة والأخرى مشهورة، فتفسر الغريبة بالمشهورة، مثل أن تقول مثلاً في «الشَّرجب» إنه الطويل، وفي «القِط» إنه الكتاب، وفي «الدُّسر» إنه المسامير[(٢)]. ومن صار الأمر به إلى هذا كان الكلام معه محالاً.

[حجة تدفع قولهم: «معنى التفسير كمعنى المفسَّر»]

واعلم أنه ليس عجبٌ أعجب من حال من يرى كلامين، أجزاء أحدهما مخالفة في معانيها لأجزاء الآخر، ثم يرى أنه يسع في العقل أن يكون معنى أحد الكلاميين مثل معنى

= القرآن؛ لأنه يترتب عليه أن لا يكون هناك فرق بين القرآن وتفسيره، وهذا أشنع ما يكون، وعبد القاهر قصد من شواهد القرآن في هذا السياق التنبيه إلى هذا، كيف لا يكون هناك فرق بين الاستعارة في قوله تعالى: ﴿**وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا**﴾، وبين تفسيره «شاب رأسي كله»؟ وكيف لا يكون هناك فرق بين التجوز الإسنادي في قوله تعالى: ﴿**فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ**﴾؟ وبين قولنا: ربحوا في تجارتهم.

الثاني: عبَّر الشيخ بالمعنى تارة وبصورة المعنى تارة، وهما عنده واحد، وهذا يدل دلالة واضحة على أنه عندما رد المزية للمعنى كان يقصد صورة المعنى الذي ترتب عليه خصوصية في المعنى.

(١) أي: لا نعرف فضلاً للآية على تفسيرها في المعنى، وهذه هي الشناعة التي تترتب على قولهم: «إن التفسير كالمفسَّر» و«كنّا قد أدّينا....» جواب: «إذا قلنا».

(٢) يعني هذا: أنه لو صحَّ أن يكون معنى التفسير كالمفسَّر في المفردات، فإنه لا يصح أبدًا في التراكيب؛ لأن أي تركيب نتاج صياغة خاصة وصورة خاصة، وتفسيره لا يمكن أن يكون نفس الصياغة والصورة، فكذلك لا يمكن أن يحمل نفس معناه.

الآخر سواء حتى يقعد فيقول: «إنه لو يكون الكلام فصيحًا من أجل مزية تكون في معناه لكان ينبغي أن توجد تلك المزية في تفسيره»[(١)]، ومثله في العجب أنه ينظر إلى قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦]، فيرى إعراب الاسم الذي هو «التجارة» قد تغيَّر فصار مرفوعًا بعد أن كان مجرورًا، ويرى أنه قد حذف من اللفظ بعض ما كان فيه وهو «الواو» في «ربحوا» و«في» من قولنا «في تجَارتهم»[(٢)]، ثم لا يعلم أن ذلك يقتضي أن يكون المعنى قد تغير كما تغير اللفظ.

واعلم أنه ليس للحجج والدلائل في صحة ما نحن عليه حد ونهاية، وكلما انتهى منه باب انفتح فيه باب آخر، وقد أردت أن آخذ في نوع آخر من الحجاج، ومن البسط والشرح، فتأمل ما أكتبه لك.

اعلم أن الكلام الفصيح ينقسم قسمين: قسم تُعزى المزية والحسن فيه إلى اللفظ[(٣)]، وقسم يُعزى ذلك فيه إلى النظم.

فالقسم الأول[(٤)]: الكناية والاستعارة والتمثيل الكائن على حد الاستعارة، وكل ما كان فيه على الجملة مجاز واتساع وعدول باللفظ عن الظاهر، فما من ضربٍ من هذه الضروب إلا وهو إذا وقع على الصواب وعلى ما ينبغي أوجب الفضل والمزية.

فإذا قلت: «هو كثير رماد القدر»، كان له موقع وحظ من القبول لا يكون إذا قلت: هو

---

(١) هذه الجملة بيان لقولهم: «التفسير يجب أن يكون كالمفسَّر»؛ لأن قصدهم إلى المماثلة في المعنى دون اللفظ، وتضيف إلى هذا أنه إن وجدت مزية في معنى النص المفسر، فإنها توجد حتمًا في تفسيره.

(٢) ينظر في هذا إلى العدول عن الأصل في «ربحوا في تجارتهم» إلى نص الآية: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾، وما ترتب على هذا العدول والتغيير في النظم من تغيير حتمي في المعنى.

(٣) ظاهر هذا عدول من الشيخ عن رأيه السابق في شأن المزية، وحقيقة الأمر أنه لم يعدل عن رأيه، ولكنه عمد إلى طريقة أخرى في الاحتجاج، هي الاستدراج ومجاراة الخصم ليستنتج معه أن المزية تعود في النهاية للمعنى، ويؤكد هذا أمرين:

الأول: قوله في عبارته السابقة: «وقد أردت أن آخذ في نوع آخر من الحجاج...».

الثاني: أنه بعد أن ذكر ضروبًا من البيان التي اشاع أن المزية فيها للفظ أثبت أن المزية تعود في النهاية للمعنى، ثم إن صياغة الفكرة تدل على أنه يذكر كلام غيره وذلك في قوله: «قسم تُعزى فيه المزية إلى اللفظ» أي: يعزيه الناس.

(٤) طال حديث الشيخ عن هذا القسم حتى استغرق ما يزيد عن عشرين صفحة ليأتي بعده القسم الثاني «عن النظم».

كثير القرى والضيافة، وكذا إذا قلت: «هو طويل النجاد» كان له تأثير في النفس لا يكون إذا قلت: هو طويل القامة.

وكذا إذا قلت «رأيت أسدًا» كان له مزية لا تكون إذا قلت: رأيت رجلاً يشبه الأسد ويساويه في الشجاعة. وكذلك إذا قلت: «أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى» كان له موقع لا يكون إذا قلت: أراك تتردد في الذي دعوتك إليه، كمن يقول: أَخرج ولا أَخرج فيقدم رجلاً ويؤخر أخرى».

وكذلك إذا قلت: «ألقى حبله على غاربه» كان له مأخذ من القلب لا يكون إذا قلت: هو كالبعير الذي يلقي حبله على غاربه حتى يرعى كيف يشاء ويذهب حيث يريد[(١)].

لا يجهل المزية فيه إلا عديم الحسِّ ميت النفس، وإلا من لا يكلَّم؛ لأنه من مبادئ المعرفة التي مَنْ عَدِمها لم يكن للكلام معه معنى.

[مزية الكناية في معناها]

وإذ قد عرفت هذه الجملة، فينبغي أن تنظر إلى هذه المعاني واحدًا واحدًا، وتعرف محصولها وحقائقها، وأن تنظر أولاً إلى الكناية، وإذا نظرت إليها وجدت حقيقتها ومحصول أمرها أنها إثبات لمعنى، أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ. ألا ترى أنك لما نظرت إلى قولهم: «هو كثير رماد القدر»، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة، لم تعرف ذلك من لفظ، ولكنك عرفته بأن رجعت إلى نفسك فقلت: إنه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يَدُلوا بكثرة الرماد على أنه تنصب له القدور الكثيرة، ويطبخ فيها للقرى والضيافة، وذلك لأنه إذا كثر الطبخ في القدور كثر إحراق الحطب تحتها، وإذا كثر إحراق الحطب كثر الرماد لا محالة[(٢)].

---

(١) المثال الأول والثاني كنايتان، والثالث: استعارة، والرابع والخامس: استعارتان تمثيليتان. وقد اكتفى الشيخ بإيراد هذه الأمثلة، ليتبين للمتأمل أن ليس المعنى وهو عارٍ مجرد هو نفسه وهو مصور بالكناية أو الاستعارة أو التمثيل، على أن الشيخ لمس ما يلقيه التصوير على المعنى من تأثير نفسي، وذلك في قوله تعقيبًا على مثال الكناية: «كان له حظ من القبول»، و«كان له تأثير في النفس»، وقوله تعقيبًا على مثال الاستعارة التمثيلية: «كان له مأخذ من القلب».

(٢) حاصل هذا أن قولهم: «فلان كثير الرماد» كناية، يعزي السابقون المزية فيها إلى اللفظ، والشيخ لا يرى هذا، ويرى أن المزية فيها للمعنى، ودليله: أن هذه الكناية في المدح ولا معنى للمدح بكثرة الرماد =

وهكذا السبيل في كل ما كان كناية، فليس من لفظ الشعر عرفت أن ابن هرمة أراد بقوله:

ولا أبتـــاع إلا قريبـــة الأجـــل (١)

التمدُّح بأنه مضياف، ولكنك عرفته بالنظر اللطيف، وبأن علمت أنه لا معنى للمدح بظاهر ما يدل عليه اللفظ من قرب أجل ما يشتريه، فطلبت له تأويلاً، فعلمت أنه أراد أنه يشتري ما يشتريه للأضياف، فإذا اشترى شاةً أو بعيرًا كان قد اشترى ما قد دنا أجله؛ لأنه يذبح وينحر عن قريب.

[مزية الاستعارة في معناها]

وإذ قد عرفت هذا في الكناية، فالاستعارة في هذه القضية(٢)، وذاك أن موضوعها على أنك تثبت بها معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ، ولكنه يعرفه من معنى اللفظ.

بيان هذا أنا نعلم أنك لا تقول: «رأيت أسدًا» إلا وغرضك أن تثبت للرجل أنه مساوٍ للأسد في شجاعته وجرأته وشدة بطشه وإقدامه، وفي أن الذعر لا يخامره، والخوف لا يعرض له، ثم تعلم أن السامع إذا عقل هذا المعنى لم يعقله من لفظ «أسد»، ولكنه يعقله من معناه(٣)،

= حتى يقف عند ظاهر اللفظ، ولكن وراء ذلك معنى يفهم بالعقل وبالرجوع إلى النفس، فكونه كثير الرماد يدل على كثرة القدور التي يطبخ فيها، وهذا يعني كثرة إحراق الحطب الذي يتخلف عنه رماد كثير، وهذا دليل على أنه كثير القرى وأنه كريم، فهذا هو المعنى المقصود، وهو لم يفهم مباشرة من اللفظ المذكور «كثير الرماد»، ولكن استنبط بعد مرور العقل بعده مراحل سمَّاها المتأخرون وسائط، فالمزية إذن ليست في ظاهر اللفظ؛ لأنه لا معنى للمدح بكثرة الرماد، ولكن المزية فيما دلَّ عليه ذلك اللفظ من معنى استنبطه العقل بعد تتبع عدة مراحل.

(١) استشهد به الشيخ في هذا السياق ليرد على مَن يعزي المزية في الكناية إلى اللفظ، ثم يرى أن تلك المزية للمعنى قطعًا؛ لأننا لو وقفنا عند ظاهر اللفظ لكان أقرب إلى الذم منه إلى المدح؛ لأن ظاهره يعني أنه قصَّاب يذبح الرخيص الذي قرب أجله، وليس هذا بمراد، وإنما يريد التمدح بأنه مضياف، وهو معنى لا يعرف من ظاهر اللفظ، ولكن يعرف مما وراءه باستنباط الفكر وبالنظر اللطيف، وسماه عبد القاهر تأويلا في قوله: «فطلبت له تأويلاد» ومن هنا يعلم حاجة الكناية والتمثيل والاستعادة إلى التأويل وهو كما يفهم من كلامه: صرف عن ظاهر اللفظ لأنه غير مقصود، ولكنه وسيلة لمعرفة المعنى المقصود بالنظر اللطيف.

(٢) أي: فالاستعارة كالكناية في هذه القضية.

(٣) ولو أن الشيخ قال: «إن السامع لا يعقل هذا من ظاهر لفظ أسد، ولكن يعقله من دلالة هذا اللفظ على تلك المعاني لكان أوقع؛ لأننا لا نستطيع الفصل بين اللفظ والمعنى، ولكن عذره أنه لا يقصد المعنى المعجمي، ولكن يقصد المعنى السياقي.

وهو أنه يعلم أنه لا معنى لجعله أسدًا مع العلم بأنه رجل، إلا أنك أردت أنه بلغ من شدة مشابهته للأسد ومساواته إياه مبلغًا يتوهم معه أنه أسد بالحقيقة[١]، فاعرف هذه الجملة وأحسن تأملها.

[لا يعار اللفظ إلا بعد أن يعار المعنى]

واعلم أنك ترى الناس وكأنهم يرون أنك إذا قلت: «رأيت أسدًا» وأنت تريد التشبيه، كنت نقلت لفظ «أسد» عما وضع له في اللغة استعملته في معنى غير معناه، حتى كأن ليس الاستعارة إلا أن تعمد إلى اسم الشيء فتجعله اسمًا لشبيهه[٢]، وحتى كأن لا فصل بين الاستعارة وبين تسمية المطر «سماءً»، والنبت «غيثًا»، والمزادة «راويةً»، وأشباه ذلك مما يوقع فيه اسم الشيء على ما هو منه بسبب، ويذهبون عما هو مركوز في الطباع من أن المعنى فيه المبالغة، وأن يدعى في الرجل أنه ليس برجل ولكنه أسد بالحقيقة، وإنما يعار اللفظ من بعد أن يعار المعنى، وأنه لا يشرك في اسم «الأسد» إلا من بعد أن يدخل في جنس الأسد[٣]، لا ترى أحدًا يعقل إلا وهو يعرف ذلك إذا رجع إلى نفسه أدنى رجوع.

[ليست الاستعارة نقلاً للفظ]

ومن أجل أن كان الأمر كذلك رأيت العقلاء كلهم يثبتون القول بأن من شأن الاستعارة أن تكون أبدًا أبلغ من الحقيقة، وإلا فإن كان ليس ها هنا إلا نقل اسم من شيء إلى شيء فمن أين يجب -ليت شعري- أن تكون الاستعارة أبلغ من الحقيقة، ويكون لقولنا: «رأيت أسدًا»

---

(١) أي: لا معنى لجعل الرجل حيوانًا مفترسًا مع العلم بأنه إنسان إلا لأنه قد بلغ في المشابهة درجة التساوي حتى لا تفرق بينهما، وذلك على الادعاء والمبالغة والتخيل.

(٢) في هذه الجملة وما بعدها تعريض بخطأ ما يرونه أن الاستعارة مجرد نقل للفظ عما وضع له إلى معنى أخر، وما يترتب على هذا من صيرورة الاستعارة، وكأنها تسمية الشيء باسم شيء آخر كتسمية المطر سماء في نحو: «إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه»، وتسمية النبت غيثًا في «رعينا الغيث»، وتسمية المزادة «وهي سقاء من جلد يحمل فيه الماء» راوية، والراوية في الأصل للبعير الذي يحمل المزادة، وكل هذا مما سمي بعد بالمجاز المرسل، وقد أدرك الشيخ مسماه، ويرى أن الاستعارة تكون مثله إذا عرفناها بأنها نقل اللفظ من معناه إلى معنى آخر، وهو بذلك يعترض على تعريف الرماني وغيره للاستعارة، بأنها نقل اللفظ... إلخ.

(٣) هذه الجملة تفسير لقوله: «وإنما يعار اللفظ من بعد أن يعار المعنى»، ويقصد أنه لا يعار لفظ «أسد» للرجل الشجاع إلا من بعد أن يدخل في جنس الأسد، أو لا يشرك الرجل الأسد في اسمه إلا إذا دخل في جنسه، وعد إلى كلام الشيخ لترى أنه يرى في الاستعارة حقيقة جديدة لكنها مبنية على الادعاء.

مزية على قولنا: «رأيت شبيهًا بالأسد»؟ وقد علمنا أنه محال أن يتغير الشيء في نفسه بأن ينقل إليه اسم قد وضع لغيره من بعد أن لا يُراد من معنى ذلك فيه شيءٌ بوجه من الوجوه، بل يجعل كأنه لم يوضع لذلك المعنى الأصلي أصلاً، وفي أي عقل يتصور أن يتغير معنى «شبيهًا بالأسد» بأن يوضع لفظ أسد عليه وينقل إليه[١].

واعلم أن العقلاء بنوا كلامهم إذا قاسوا وشبهوا على أن الأشياء تستحق الأسامي لخواص معانٍ هي فيها دون ما عداها، فإذا أثبتوا خاصة شيء لشيء أثبتوا له اسمه، فإذا جعلوا الرجل بحيث لا تنقص شجاعته عن شجاعة الأسد ولا يعدم منها شيئًا قالوا: «هو أسد»، وإذا وصفوه بالتناهي في الخير والخصال الشريفة أو بالحسن الذي يبهر قالوا: «هو ملك»، وإذا وصفوا الشيء بغاية الطيب قالوا: «هو مسك»، وكذلك الحكم أبدًا»[٢].

[الترقي في المبالغة دليل على أن الاستعارة للمعنى]

ثم إنهم إذا استقصوا[٣] في ذلك نفوا عن المشبه اسم جنسه فقالوا: «ليس هو بإنسان، وإنما هو أسد» و«ليس هو آدميًّا وإنما هو مَلَكٌ»، كما قال تعالى: ﴿**مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ**﴾[٤] [يوسف: ٣١].

ثم إن لم يريدوا أن يخرجوه عن جنسه جملة قالوا: «هو أسد في صورة إنسان» و«هو ملك في صورة آدمي»[٥]. وقد خرج هذا للمتنبي في أحسن عبارة، وذلك في قوله:

نحن ركبٌ مِلْجِنٍّ في زِيِّ ناسٍ ... فوق طيرٍ لها شُخوصُ الجِمال[٦]

---

(١) حاصل هذا: أن الاستعارة مبنية على المبالغة والادعاء، وأنها لهذا تكون أبلغ من الحقيقة، ولا يكون شيء من هذا لو قلنا: إنها مجرد نقل الاسم من معنى إلى معنى، والحق أن اللفظ يعار من بعد أن يعار المعنى، فلا نستعير لفظ «أسد» للرجل الشجاع إلا بعد دخول ذلك الرجل في جنس الأسود.

(٢) يعني: ما صنعه الشيخ في الاستعارة من تسمية الشيء باسم غيره يجوز في التشبيه عند المبالغة وإرادة أن المشبه لا ينقص في صفته عن المشبه به، وذلك يتم بحذف الأداة والوجه مثل «هو أسد»، و«هو ملك»... إلخ.

(٣) استقصوا: زادوا في المبالغة.

(٤) نفي البشرية في ﴿**مَا هَذَا بَشَرًا**﴾ يدل على أن اسم الإشارة في ﴿**إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ**﴾ لا يعود على يوسف عليه السلام باعتباره كائنًا بشريًّا، وهذا يرشح للاستعارة في ﴿**مَلَكٌ كَرِيمٌ**﴾، ويقال مثل هذا في الأمثلة قبله.

(٥) وفي هذا تقليل من المبالغة التي رأيناها قبل في «ليس هو آدميًّا، وإنما هو ملك».

(٦) جعل الشاعر ذلك الركب جنًّا لجوبهم القفار التي يخشى الناس السير فيها لوحشتها، ويتردد هذا=

ففي هذه الجملة بيان لمن عقل أن ليست الاستعارة نقل اسم عن شيء إلى شيء، ولكنها ادعاء معنى الاسم لشيء؛ إذ لو كانت نقل اسم، وكان قولنا: «رأيت أسدًا» بمعنى رأيت شبيهًا بالأسد، ولم يكن ادعاء أنه أسد بالحقيقة لكان[١] محالاً أن يقال: «ليس هو بإنسان ولكنه أسد» أو «هو أسد في صورة إنسان»[٢]، كما أنه محال أن يقال: «ليس هو بإنسان، ولكنه شبيه بأسد»[٣] أو يقال: «هو شبيه بأسد في صورة إنسان»[٤].

[مناقشة الرماني والقاضي الجرجاني في تعريف الاستعارة بالنقل]

واعلم أنه قد كثر في كلام الناس استعمال لفظ «النقل» في الاستعارة، فمن ذلك قولهم: «إن الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على سبيل النقل»[٥]، وقال القاضي أبو الحسن: «الاستعارة ما اكتفي فيه بالاسم المستعار عن الأصلي، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها».

ومن شأن ما غمض من المعاني ولطف أن يصعب تصويره على الوجه الذي هو عليه لعامة الناس، فيقع لذلك في العبارات التي يعبر بها عنه ما يوهم الخطأ، وإطلاقهم في الاستعارة أنها «نقل للعبارة عما وضعت له» من ذلك، فلا يصح الأخذ به، وذلك أنك إذا

= البيت بين التشبيه الضمني والاستعارة بحسب التأويل، وتأويل عبد القاهر يجاري إحساس الشاعر ويتوافق مع الطبع فيجعله استعارة، ويستشهد به على أن الاستعارة ليست نقلاً للفظ، ولكنها ادعاء معناه؛ لأن كونها نقلاً للفظ يذكرنا بالتشبيه ويجعله حاضرًا أبدًا، لكن اعتبارها ادعاء معنى ينسينا التشبيه؛ لأننا ادعينا معنى المشبه به بعد دخول المشبه في جنسه، ولو كانت الاستعارة نقلاً للفظ الجن، ولم تكن ادعاء لمعناه لما قال «في زى ناس»، ومع أن المتنبي لم يرد أن يخرج عن جنسه جملة بهذه الكلمة، إلا أنها تعني أنهم أصبحوا من الجن، ولم يبق من الإنسانية فيهم سوى الزي والصورة الخارجية.

(١) جواب «لو».

(٢) أي أن مثل هذه الشواهد تؤكد خروج المشبه من جنسه ودخوله في جنس المشبه به، وهذا دليل على أن الاستعارة ادعاء معنى يترتب عليه نقل لفظه، وليس العكس.

(٣) لأن قوله: «ليس هو بإنسان» يخلعه من جنسه، لكن العطف عليه بـ«لكنه شبيه بالأسد» يرده إلى جنسه مع تشبيهه بالأسد، فيقع التناقض.

(٤) لأن قوله: «هو شبيه بأسد» يثبت له إنسانية مع شبهه بالأسد، لكن قوله: «في صورة إنسان» ينفي عنه إنسانيته، ولا يبق له إلا صورة الإنسان، فيقع التناقض، والغاية من هذين الشاهدين المحالين أنه لو لم تكن الاستعارة ادعاء معنى لكانت هي والتشبيه سواء.

(٥) هذا هو تعريف الرماني للاستعارة، وقد ورد في رسالته «النكت» ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.

كنت لا تطلق اسم الأسد على الرجل إلا من بعد أن تدخله في جنس الأسود من الجهة التي بيَّنا لم تكن نَقَلْتَ الاسم عما وضع له بالحقيقة؛ لأنك إنما تكون ناقلاً إذا أنت أخرجت معناه الأصلي من أن يكون مقصودك، ونفضت به يدك، فأما أن تكون ناقلاً له عن معناه مع إرادة معناه، فمحال متناقص[١].

[ضرب من الاستعارة يستحيل فيه تقدير النقل]

واعلم أن في الاستعارة ما لا يُتَصَور تقدير النقل فيه البتة، وذلك مثل قول لبيد:

وغـداةِ ريـحٍ قـد كشـفتُ وَقِـرَّةٍ إذ أصـبحتْ بيـدِ الشَّـمال زِمَامُهـا[٢]

لا خلاف في أن اليد استعارة، ثم إنك لا تستطيع أن تزعم أن لفظ اليد قد نقل عن شيء إلى شيء، وذلك أن ليس المعنى على أنه شبَّه شيئًا باليد، فيمكنك أن تزعم أنه نقل لفظ اليد إليه، وإنما المعنى على أنه أراد أن يثبت للشمال في تصريفها الغداة -على طبيعتها- شبه الإنسان قد أخذ الشيء بيده يقلبه ويُصَرِّفه كيف يريد، فلما أثبت لها مثل فعل الإنسان باليد استعار لها اليد، وكما لا يمكنك تقدير النقل في لفظ اليد، كذلك لا يمكنك أن تجعل الاستعارة فيه من صفة اللفظ، ألا ترى أنه محال أن تقول: إنه استعار لفظ اليد للشمال؟ وكذلك نظائره مما تجدهم قد أثبتوا فيه للشيء عضوًا من أعضاء الإنسان من أجل إثباتهم له المعنى الذي يكون

---

(١) هذه حجة قوية على أن الاستعارة ليست نقلاً للفظ، وحاصلها أن استعارة الأسد للرجل الشجاع مثلاً لا يعني نقل الأسد من معناه وإفراغه منه؛ لأننا في الحقيقة ندعى معنى المشبه به للمشبه، أي: ندخل المشبه في جنس المشبه به حتى يصير فردًا من أفراده، فكيف نفرغ المشبه به من معناه مع إرادة معناه؟ وكان عبد القاهر حريصًا على تأكيد أننا نستعير معنى المشبه به أولاً قبل أن نستعير صورته، وذلك ليدخل المشبه في جنسه، فكأن المشبه هو الذي ينقل من معناه، ويخرج من جنسه، وما استشهد الشيخ بقوله تعالى: ﴿**مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيم**﴾ إلا من أجل هذا؛ لأن النسوة في لحظة من الذهول أخرجن يوسف عليه السلام من بشريته وأدخلنه في جنس الملائكة بهذه الاستعارة، وقريب من هذا قول المتنبي؛ لأنه أخرج نفسه ومن معه من الإنسانية إلى جنس الجن حتى لم يبق لهم من الناس إلا الصورة والزي.

(٢) يفخر الشاعر بكرم نادر في وقت أحاط القحط بالناس بسبب ريح باردة تصرفها جهة الشمال الباطشة حتى أهلكت كل شيء، والاستعارة في «يد الشمال»، ويرشحها استعارة أخرى «زمامها»، وقد استشهد به الشيخ على أن الاستعارة في «يد»، ويستحيل القول فيها بنقل اللفظ إلى معنى ما؛ لأنه لا يوجد شيء مشبه باليد حتى نقول: إن اليد نقلت إليه، وإنما اليد من لوازم المشبه به المحذوف، والذي شبهت به الشمال وذلك كله لا يكون مع القول باستعادة اللفظ.

في ذلك العضو من الإنسان، كبيت الحماسة:

إذا هَـزَّه في عَظْـم قِـرْنٍ تهلّلـتْ نواجـذُ أفـواهِ المنايـا الضَّـواحِكِ[1]

فإنه لما جعل المنايا تضحك جعل لها الأفواه والنواجذ التي يكون الضحك فيها، وكبيت المتنبي:

خَمِيسٌ بشرق الأرض والغـربِ زَحفُـهُ وفي أَذنِ الجـوزاء منـه زَمَـازِمُ[2]

لما جعل الجوزاء تسمع -على عاداتهم في جعل النجوم تعقل، ووصفهم لها بما يوصف به الأناسي- أثبت لها الأذن التي بها يكون السمع من الأناسي.

فأنت الآن لا تستطيع أن تزعم في بيت الحماسة أنه استعار لفظ «النواجذ» ولفظ «الأفواه»؛ لأن ذلك يوجب المحال، وهو أن يكون في المنايا شيء قد شبه بالنواجذ، وشي قد شبهه بالأفواه، فليس إلا أن تقول: إنه لما ادعى أن المنايا تسر وتستبشر إذا هو هزَّ السيف، وجعلها لسرورها بذلك تضحك -أراد أن يبالغ في الأمر، فجعلها في صورة من يضحك حتى تبدو نواجذه من شدة السرور.

وكذلك لا تستطيع أن تزعم أن المتنبي قد استعار لفظ «الأذن»؛ لأنه يوجب أن يكون في الجوزاء شيء قد أراد تشبيهه بالأذن، وذلك من شنيع المحال.

---

(١) البيت من شعر تأبط شرا، وهزَّه: يقصد السيف، وهزُّه يكون استعدادًا للطعن أو هزه بعد الطعن ليسهل نزعه من عظم المطعون. وقرن: خصم شجاع، وفيه دلالة على أن الطاعن مهاب، فلا يتعرض له إلا مثيل له في القوة، والنواجذ: الأنياب، يقال: «ضحك حتى بدت نواجذه» كناية عن شدة السرور، والمعنى الكنائي تحول لخدمة المقصود من الاستعارة، وهو إقبال المنايا ضاحكة مستبشرة بنصر الممدوح، وقضاء نحب أعدائه.

وقد استشهد به الشيخ ليستدل على استحالة نقل اللفظ في الاستعارة؛ إذ لا يمكن القول: إنه استعار لفظ «النواجذ» ولفظ «الأفواه»؛ لأنه لا يوجد في المنايا شيء قد شبه بهما، ولكنه لما جعل المنايا في صورة إنسان يضحك مستبشرًا بالغ في ذلك، فجعل لها نواجذ تهلل وتبرق من شدة السرور، وقد جعل المتأخرون المنايا المشبهة بإنسان محذوف استعارة مكنية، وإضافة صفات المشبه به للمشبه استعارة تخيلية، وهي قرينة المكنية.

(٢) الخميس: الجيش الكبير، وقد جعل الشاعر للجوزاء أذنًا تسمع بها زمازم الجيش من قوته وكثرته، واستشهد الشيخ به لبيان استحالة أن يكون لفظ «أذن» قد استعير ليصور به شيئًا في الجوزاء، ولكن لَمَّا جعلها تسمع «على تشبهها بمن يسمع» جعل لها أذنًا، وكل هذا يصل إلى غاية يقصدها الشيخ، وهي أن الاستعارة ادعاء معنى وليست نقل لفظ، «وإنما يعار اللفظ من بعد أن ينقل المعنى».

[خلاصة]

فقد تبيَّن من غير وجه أن الاستعارة إنما هي ادعاء معنى الاسم للشيء، لا نقل الاسم عن الشيء، وإذا ثبت أنها ادعاء معنى الاسم للشيء علمت أن الذي قالوه من «إنها تعليق للعبارة على غير ما وضعت له في اللغة ونقل لها عما وضعت له» كلام قد تسامحوا فيه، لأنه إذا كانت الاستعارة ادعاء معنى الاسم لم يكن الاسم مزالاً عما وضع له، بل مقرًّا عليه[١].

[دليل آخر من كلامهم على أن المستعار هو المعنى]

واعلم أنك تراهم لا يمتنعون إذا تكلموا في الاستعارة من أن يقولوا: «إنه أراد المبالغة فجعله أسدًا»، بل هم يلجأون إلى القول به، وذلك صريح في أن الأصل فيها المعنى[٢]، وأنه المستعار في الحقيقة، وأن قولنا: «استعير له اسم الأسد» إشارة إلى أنه استعير له معناه، وأنه جعل إياه. وذلك أنا لو لم نقل ذلك لم يكن لجعل[٣] ها هنا معنى؛ لأن «جعل» لا يصلح إلا حيث يراد إثبات صفة للشيء كقولنا: «جعلته أميرًا» و«جعلته لصًّا» تريد أنك أثبت له الإمارة، ونسبته إلى اللصوصية وادعيتها عليه ورميته بها.

وحكم «جَعَل» إذا تعدى إلى مفعولين حكم «صَيَّر» فكما لا تقول: «صيَّرته أميرًا» إلا على معنى أنك أثبت له صفة الإمارة، كذلك لا يصح أن تقول: «جعلته أسدًا» إلا على معنى أنك أثبت له معاني الأسد، وأما ما تجده في بعض كلامهم من أن «جعل» يكون بمعنى «سمَّى»، فمما تسامحوا فيه أيضًا، لأن المعنى معلوم، وهو مثل أن تجد الرجل يقول: «أنا لا أسميه إنسانًا»، وغرضه أن يقول: إني لا أثبت له المعاني التي بها كان الإنسان إنسان. فإما أن يكون «جعل» في معنى «سمَّى» هكذا غفلاً فمما لا يخفى فساده. ألا ترى أنك لا تجد عاقلاً يقول: «جعلته زيدًا» بمعنى سميته زيدًا، ولا يقال للرجل: «اجعل ابنك زيدًا» بمعنى: سمِّه زيدًا،

(١) فنحو: «زارني الأسد الهمام» ليست الاستعارة في الأسد نقلاً للفظ أو الاسم عن معناه أو خلعًا له عن معناه الأصلي، بل إنه باقٍ على حقيقته ومعناه، وهذه فائدة الاستعارة: أن أرى للرجل الشجاع حقيقة الأسد، وأن أري فيه صورة الأسد، وهذا ما يريده المحدثون من قولهم: إن الاستعارة حقيقة جديدة، فقد سبقهم عبد القاهر إلى هذا المعنى من زمن بعيد.

(٢) يعني أنهم يعترفون بهذه الحقيقة دون قصد عندما يقولون: «إنه أراد المبالغة فجعله أسدًا».

(٣) أي: في قولهم: «أنه أراد المبالغة فجعله أسدًا».

و«ولد لفلان ابن فجعله عبد الله» أي: سمَّاه عبد الله. هذا ما لا يشك فيه ذو عقل إذا نظر[(١)].

وأكثر ما يكون منهم هذا التسامح، أعني قولهم: إن «جعل» يكون بمعنى «سَمَّى» في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾ [الزخرف: ١٩]، فقد ترى في التفسير أن «جعل» يكون بمعنى «سمَّى»، وعلى ذلك فلا شبهة في أن ليس المعنى على مجرد التسمية، ولكن على الحقيقة التي وصفتها لك، وذاك أنهم أثبتوا للملائكة صفة الإناث، واعتقدوا وجودها فيهم، وعن هذا الاعتقاد صدر عنهم ما صدر من الاسم، أعني إطلاق اسم «البنات»، وليس المعنى أنهم وضعوا لها لفظ الإناث ولفظ البنات من غير اعتقاد معنى وإثبات صفة. هذا محال.

أو لا ترى إلى قوله تعالى: ﴿أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: ١٩]، فلو كانوا لم يزيدوا على إجراء الاسم على الملائكة، ولم يعتقدوا إثبات صفة لما قال الله تعالى: ﴿أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ﴾ [الزخرف: ١٩]. هذا ولو كانوا لم يقصدوا إثبات صفة، ولم يكن غير أن وضعوا اسمًا لا يريدون به معنى لما استحقوا إلا اليسير من الذم، ولما كان هذا القول منهم كفرًا، والتفسير الصحيح والعبارة المستقيمة ما قاله أبو إسحاق الزجاج -رحمه الله، فإنه قال: إن «الجعل» ها هنا في معنى القول والحكم على الشيء، نقول: «قد جعلت زيدًا أعلم الناس» أي: وصفته بذلك وحكمت به[(٢)].

ونرجع إلى الغرض فنقول: فإذا ثبت أن ليست الاستعارة نقل الاسم، ولكن ادعاء معنى الاسم، وكنا إذا عقلنا من قول الرجل: «رأيت أسدًا» أنه أراد به المبالغة في وصفه بالشجاعة، وأن يقول: إنه من قوة القلب ومن فرط البسالة وشدة البطش، وفي أن الخوف لا يخامره،

(١) حاصل هذا: أن «جعل» لا تكون بمعنى «سمَّى» إلا إذا كان المقصود من «سمَّى» إثبات معنى الشيء وحقيقته، مثل: «أنا لا أسمِّيه إنسانًا»، ويهدف الشيخ من وراء هذا إلى أن في كلامهم ما يدل على أن الاستعارة ادعاء معنى، وإن كانوا قد قالوا بخلاف ذلك.

(٢) كلُّ هذا في حكم الاستطراد بعد دليل سبق على أن الاستعارة ادعاء معنى، وليست نقلاً للفظ، فقد ذكر الشيخ أن القائلين بأن الاستعارة نقلاً للفظ قد صدرت عنهم عبارات تعد اعترافًا غير مقصود بأن الاستعارة لمعنى اللفظ لا اللفظ ذاته، وذلك في قولهم: «إنه أراد المبالغة فجعله أسدًا»، فجعل هذه تعني إثبات المعنى والصفة، ولا تعني مجرد اللفظ، ثم يرى الشيخ بعد ذلك أن تفسيرهم جعل بمعنى سمَّى لا يؤثر في ذلك؛ لأنهم قصدوا إثبات معنى الشيء لا لفظه.

والذعر لا يعرض له بحيث لا ينقص عن الأسد- لم[١] نعقل ذلك من لفظ «أسد»، ولكن من ادعائه معنى الأسد الذي رآه، ثبت بذلك أن الاستعارة كالكناية في أنك تعرف المعنى فيها من طريق المعقول دون طريق اللفظ.

[التمثيل كالاستعارة والكناية في طريق العلم بالمعنى]

وإذ قد عرفت أن طريق العلم بالمعنى في الاستعارة والكناية معًا، المعقول[٢]، فاعلم أن حكم التمثيل في ذلك حكُمْها، بل الأمر في التمثيل أظهر، وذلك أن ليس من عاقل يشك إذا نظر في كتاب يزيد بن الوليد إلى مروان بن محمد حين بلغه أنه يتلكأ في بيعته: «أما بعد، فإني أراك تقدم رجلاً وتؤخِّر أخرى، فإذا أتاك كتابي هذا فاعتمد على أيتها شئت، والسلام»[٣] يعلم أن المعنى أنه يقول له: بلغني أنك في أمر البيعة بين رأيين مختلفين، ترى تارة أن تبايع، وأخرى أن تمتنع من البيعة، فإذا أتاك كتابي هذا فاعمل على أي الرأيين شئت. وأنه لم يعرف ذلك من لفظ التقديم والتأخير[٤]، أو من لفظ «الرِّجْل»، ولكن بأن علم أنه لا معنى لتقديم الرِّجْل وتأخيرها في رَجُل يُدْعَى إلى البيعة[٥]، وأن المعنى على أنه أراد أن يقول: إن مثلك في ترددك بين أن تبايع وبين أن تمتنع، مثل رجل قائم ليذهب في أمر، فجعلت نفسه تريه تارة أن الصواب في أن يذهب، وأخرى أنه في أن لا يذهب، فجعل يقدم رجلاً تارة، ويؤخِّر أخرى.

وهكذا كل كلام كان ضرب مثل، لا يخفى على من له أدنى تمييز أن الأغراض التي تكون للناس في ذلك لا تعرف من الألفاظ، ولكن تكون المعاني الحاصلة من مجموع الكلام أدلة على الأغراض والمقاصد[٦]، ولو كان الذي يكون غرض المتكلم يعلم من اللفظ ما كان لقولهم: «ضرب كذا مثلاً لكذا» معنى، فما باللفظ يضُرب مثلا ولكن المعنى فإذا قلنا في قول النبي

(١) أي: «إذا كنا قد عقلنا من قول الرجل... لم نعقل ذلك من لفظ أسد.
(٢) «المعقول» خبر «أن».
(٣) أي: إذا نظر في كتاب الوليد... يعلم.
(٤) يقصد في «تقدم رجلاً وتؤخر أخرى».
(٥) يقصد أن الوقوف عند الألفاظ لا يفيد شيئًا، وإنما يفيد النظر فيما وراء مجموع هذه الصورة من معانٍ تكون دليلاً على المقاصد.
(٦) هذا ينسجم مع منهج الشيخ في التدرج إلى استنباط المقاصد؛ إذ يدلك التأمل في مجموع الكلام على معنى، وهذا المعنى يدلك على المغزى «معنى المعنى».

ﷺ: «**إياكم وخضراء الدمن**»[١] إنه ضرب عليه السلام «خضراء الدمن» مثلاً للمرأة الحسناء في منبت السوء لم يكن المعنى أنه ﷺ ضرب لفظ: «خضراء الدمن» مثلاً لها[٢]. هذا ما لا يظنه من به مس فضلاً عن العاقل.

[القصد في الكناية والاستعارة والتمثيل إلى إثبات معنى المعنى]

فقد زال الشك وارتفع في أن طريق العلم بما يراد إثباته والخَبَرُ به في هذه الأجناس الثلاثة التي هي الكناية والاستعارة والتمثيل- المعقول[٣] دون اللفظ من حيث يكون القصد بالإثبات فيها إلى معنى ليس هو معنى اللفظ، ولكنه معنى يستدل بمعنى اللفظ عليه، ويستنبط منه[٤]، كنحو ما ترى من أن القصد في قولهم: «هو كثير رماد القدر» إلى كثرة القرى، وأنت لا تعرف ذلك من هذا اللفظ الذي تسمعه، ولكنك تعرفه بأن تستدل عليه بمعناه على ما مضي الشرح فيه.

وإذ قد عرفت ذلك، فينبغي أن يقال لهؤلاء الذين اعترضوا علينا في قولنا: «إن الفصاحة وصف يجب للكلام من أجل مزية تكون في معناه، وأنها لا تكون وصفًا له من حيث اللفظ مجردًا عن المعنى»، واحتجوا بأن قالوا: «إنه لو كان الكلام إذا وصف بأنه فصيح كان ذلك من أجل مزية تكون في معناه لوجب أن يكون تفسيره فصيحًا مثله» -أخبرونا عنكم[٥]، أترون أن من شأن هذه الأجناس[٦] إذا كانت في الكلام أن تكون له مزية توجب له الفصاحة أم لا

---

(١) ذكر الأستاذ محمود شاكر أن هذا خبر مشهور، لكنه لم يرد في دواوين السنة، ورواه الرامهرمزي بإسناده في كتاب «أمثال الحديث» ١٢٦، [راجع: تعليقه على دلائل الإعجاز ٤٤١].

(٢) أي أن الرسول ﷺ لم يضرب لفظ «خضراء الدمن» مثلاً، ولكن ضرب معناه مثلاً... يقصد أنه لم يضرب مثلاً بظاهر هذا اللفظ أو بمعناه المباشر، وهو النبات اليانع الخضرة في مراتع الإبل ومزابلها، ولكن ضرب بمعناه الثاني الذي يدخل فيه المغزى والوجه الجامع بين الطرفين وهو الجمال الذي ينشأ في وسط القبح، فهو جمال في الشكل الخارجي لكن تكوينه وعصارته من القبح فلا خير فيه.

(٣) أي أن طريق العلم بما يراد إثباته... هو المعقول دون اللفظ.

(٤) أي أن للفظ الكناية والاستعارة والتمثيل معنى أول مباشر غير مقصود، ولكن يستنبط منه معنى ثانٍ هو المراد، وهذه بلورة مفيدة للكلام الطويل حول نفي رجوع المزية في الكناية والاستعارة والتمثيل للفظ، وإثبات أنه ترجع إلى المعنى، فاللفظ الذي نفي رجوع المزية إليه هو المعنى الأول المباشر، والمعنى الذي يرد المزية إليه هو المعنى الثاني أو معنى المعنى الذي يتصل بالمغزى.

(٥) أي: «فينبغي أن يقال لهؤلاء الذين اعترضوا... أخبرونا عنكم».

(٦) يقصد بالأجناس: الكناية والاستعارة والتمثيل.

ترون ذلك؟

فإن قالوا: لا نرى ذلك، لم يُكلَّموا[١]، وإن قالوا: نرى للكلام إذا كانت فيه مزية توجب له الفصاحة.

قيل لهم: فأخبرونا عن تلك المزية، أتكون في اللفظ أم في المعنى؟ فإن قالوا: في اللفظ دخلوا في الجهالة، من حيث يلزم من ذلك أن تكون الكناية والاستعارة والتمثيل أوصافًا للفظ؛ لأنه لا يتصور أن تكون مزيتها في اللفظ حتى تكون أوصافًا له[٢]، وذلك محال من حيث يعلم كل عاقل أنه لا يكني باللفظ عن اللفظ، وأنه إنما يكني بالمعنى عن المعنى[٣]، وكذلك يعلم أنه لا يستعار اللفظ مجردًا عن المعنى، ولكن يستعار المعنى ثم اللفظ يكون تبع المعنى، على ما قدمنا الشرح فيه، ويعلم كذلك أنه محال أن يضرب المثل باللفظ، وأن يكون قد ضرب لفظ[٤]: «أراك تقدم رجلاً وتؤخِّر أخرى» مثلاً لتردده في أمر البيعة.

وإن قالوا: هي في المعنى.

قيل لهم: فهو ما أردناكم عليه، فدعوا الشك عنكم وانتبهوا من رقدتكم، فإنه علم ضروري قد أدى التقسيم إليه، وكل علم كان كذلك فإنه يجب القطع على كل سؤال يسأل فيه بأنه خطأ، وأن السائل ملبوس عليه.

[وجه الغلط في قولهم: «تفسير الكلام الفصيح يكون فصيحًا مثله»]

ثم إن الذي يعرف به وجه دخول الغلط عليهم في قولهم: «إنه لو كان الكلام يكون فصيحًا من أجل مزية تكون في معناه لو جب أن يكون تفسيره فصيحًا مثله» هو أنك إذا نظرت إلى كلامهم هذا وجدتهم كأنهم قالوا: «إنه لو كان الكلام إذا كان فيه كناية أو استعارة أو تمثيل كان لذلك فصيحًا، لوجب أن يكون إذا لم توجد فيه هذه المعاني فصيحًا أيضًا»[٥].

---

(١) لم يُكلَّموا: أي تركوا لعدم جدوى النقاش معهم، وهذا الحوار المفترض سبق حول الفكرة نفسها، مع أن الشيخ قد وصل إلى نقطة فاصلة بها في الكناية والاستعارة والتمثيل من شواهد كاشفة، حتى قال: «فقد زال الشك وارتفع»، لكنه عاد، وفي الإعادة إفادة.

(٢) أي: حتى تكون الكناية والاستعارة والتمثيل أوصافًا للفظ.

(٣) أي: يُكنى بالمعنى الأول الذي يدل ظاهر اللفظ عليه عن المعنى الثاني المقصود.

(٤) أي: ومحال أن يكون قد ضرب لفظ هذا المثل لكذا وكذا، ولكن ضرب معناه، وقد سبق بيانه.

(٥) أي: طالما كانت المزية للمعنى، فإن هذه المزية تظل موجودة سواء وجدت الكناية والاستعارة =

ذاك لأن تفسيره الكناية أن نتركها ونصرح بالمكني عنه فنقول: إن المعنى في قولهم: «هو كثير رماد القدر» أنه كثير القرى، وكذلك الحكم في الاستعارة، فإن تفسيرها أن نتركها ونصرح بالتشبيه فنقول في: «رأيت أسدًا»: إن المعنى: رأيت رجلاً يساوي الأسد في الشجاعة[١] - كذلك الأمر في التمثيل؛ لأن تفسيره أن نذكر المتمثل له فنقول في قوله: «أراك تقدم رجلاً وتؤخِّر أخرى»: إن المعنى أنه قال: أراك تتردد في أمر البيعة فتقول تارة أَفعل، وتارة لا أَفعل، كمن يريد الذهاب في وجه فتريه نفسه تارة أن الصواب في أن يذهب، وأخرى أنه في أن لا يذهب، فهو يقدم رجلاً ويؤخر أخرى. وهذا خروج عن المعقول؛ لأنه بمنزلة أن نقول لرجل قد نصب لوصف علة: «إن كان هذا الوصف يجب لهذه العلة، فينبغي أن يجب مع عدمها».

ثم إن الذي استهواهم هو أنهم نظروا إلى تفسير ألفاظ اللغة بعضها ببعض، فلما رأوا اللفظ إذا فسر بلفظ، مثل أن يقال في «الشرجب» إنه الطويل، لم يجز أن يكون في المفسَّر من حيث المعنى مزية لا تكون في التفسير، ظنوا أن سبيل ما نحن فيه ذلك السبيل، وذلك غلط منهم؛ لأنه إنما كان للمفسَّر[٢] فيما نحن فيه الفضل والمزية على التفسير، من حيث كانت الدلالة في المفسر دلالة معنى على معنى[٣]، وفي التفسير[٤] دلالة لفظ على معنى، وكان من المركوز في الطباع، والراسخ في غرائز العقول أنه متى أريد الدلالة على معنى، فترك أن تصرح به ويذكر اللفظ الذي هو له في اللغة، وعمد إلى معنى آخر فأشير به إليه، وجعل دليلاً عليه - كان للكلام بذلك حسن ومزية لا يكونان إذا لم يصنع ذلك، وذكر بلفظه صريحًا[٥].

= والتمثيل أم لم توجد، وهذا ما يعنيه قولهم: «لو كان الكلام فصيحًا لمعناه لوجب أن يكون تفسيره فصيحًا مثله».

(١) والتفسير والمفسَّر لا يستويان أبدًا؛ لأن المقصود بالمعنى في الاستعارة والكناية هو المعنى الثاني الذي ترتب على الصورة الكنائية والاستعارية والمرتبط بها، وليس هو المعنى الغفل في التفسير العاري من التصوير.

(٢) من كناية أو استعارة أو تمثيل.

(٣) مثل: «فلان كثير الرماد»؛ ففيه دلالة معنى على معنى، أي: دلالة المعنى الأول للفظ على المعنى الثاني المقصود.

(٤) أي: تفسير «كثير الرماد» بكثير القرى.

(٥) هنا تظهر في الإعادة إفادة لم تذكر من قبل، وهي التنبيه إلى مزية من مزايا التعبير الكنائي، هي أنه لا يقدم المعنى مباشرًا ساذجًا، ولكنه يذكر ما يومئ به إليه، وفي ذلك من الإيحاء والإثارة ما فيه، ثم إن في الكناية والاستعارة والتمثيل -عمومًا- تقديم المعنى مصورًا، فيكون أرقى من تقديمه عاريًا مجردًا.

ولا يكون هذا الذي ذكرت أنه سبب فضل المفسَّر على التفسير من كون الدلالة في المفسَّر دلالة معنى على معنى، وفي التفسير دلالة لفظ على معنى حتى يكون[١] للفظ المفسَّر معنى معلوم يعرفه السامع وهو غير معنى لفظ التفسير في نفسه وحقيقته، كما ترى من أن الذي هو معنى اللفظ في قولهم: «هو كثير رماد القدر» غير الذي هو معنى اللفظ في قولهم: «هو كثير القرى»، ولو لم يكن كذلك لم يتصور أن يكون ها هنا دلالة معنى على معنى[٢].

وإذ قد عرفت هذه الجملة، فقد حصل لنا منها أن المفسر يكون له دلالتان: دلالة اللفظ على المعنى، ودلالة المعنى الذي دلَّ اللفظ عليه على معنى لفظ آخر، ولا يكون للتفسير إلا دلالة واحدة، وهي دلالة اللفظ، وهذا الفرق هو سبب أن كان للمفسر الفضل والمزية على التفسير. ومحالٌ أن يكون هذا قضية المفسر والتفسير في ألفاظ اللغة[٣]، ذاك لأن معنى المفسر يكون دالا مجهولاً عند السامع، ومحال أن يكون للمجهول دلالة[٤].

ثم إن معنى المفسر يكون هو معنى التفسير بعينه[٥]، ومحال إذا كان المعنى واحدًا أن يكون للمفسر فضل على التفسير؛ لأن الفضل كان في مسألتنا[٦] بأن دلَّ لفظ المفسَّر على معنى، ثم دلَّ معناه على معنى آخر، وذلك لا يكون مع كون المعنى واحدًا ولا يتصور.

بيان هذا: أنه محال أن يقال: إن معنى «الشرجب» الذي هو المفسر يكون دليلاً على معنى تفسيره الذي هو «الطويل» على وزان قولنا: إن معنى: «كثير رماد القدر» يدل على معنى تفسيره الذي هو «كثير القرى» لأمرين: أحدهما: أنك لا تفسر «الشرجب» حتى يكون معناه مجهولاً عند السامع، ومحال أن يكون للمجهول دلالة. والثاني: أن المعنى في تفسيرنا «الشرجب» بالطويل أن نعلم السامع أن معناه هو معنى الطويل بعينه. وإن كان كذلك كان

(١) «حتى يكون» متصلة بأول الفقرة، أي: ولا يكون كذا وكذا... حتى يكون.

(٢) وراء هذه الفقرة مغزى مهم، هو أن نحو: «هو كثير القرى» ليس له إلا دلالة واحدة ومعنى واحد، لكن هذا المعنى الأول يعد معنى ثانيًا في «هو كثير الرماد»، ولولا ذلك الفرق لم يتصور أن يكون «كثير الرماد» من دلالة معنى على معنى.

(٣) أي: مفردات اللغة.

(٤) مثل: لفظ «الشرجب».

(٥) ذلك في المفردات.

(٦) يقصد المسألة التي كان محور الحديث عليها في الكناية والاستعارة والتمثيل.

محالاً أن يقال: إن معناه هو معنى الطويل[١]؛ فاعرف ذلك.

وانظر إلى لَعِب الغفلة بالقوم وإلى ما رأوا في منامهم من الأحلام الكاذبة، ولو أنهم تركوا الاستنامة إلى التقليد، والأخذ بالهوينا وترك النظر، وأشعروا قلوبهم أن ها هنا كلامًا ينبغي أن يُصْغَى إليه، لعلموا ولعاد إعجابهم بأنفسهم في سؤالهم هذا وفي سائر أقوالهم عجبًا منها ومن تطويح الظنون بها.

وإذ بَانَ سقوط ما اعترض به القوم وفحش غلطهم، فينبغي أن تعلم أن ليست المزايا التي تجدها لهذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره، والمبالغة التي تُحِسُّها في أنفس المعاني[٢] التي يقصد المتكلم بخبره إليها، ولكنها في طريقة إثباته لها، وتقريره إياها، وأنك إذا سمعتهم يقولون: «إن من شأن هذه الأجناس أن تكسب المعاني مزية وفضلاً وتوجب لها شرفًا ونبلاً وأن تفخمها في نفوس السامعين، فإنهم لا يَعْنُون أنفس المعاني كالتي يقصد المتكلم بخبره إليها كالقرى والشجاعة والتردد في الرأي[٣]، وإنما يعنون إثباتها لما تثبت له ويخبَر بها عنه، فإذا جعلوا للكناية مزية على التصريح، لم يجعلوا تلك المزية في المعنى المكنى عنه، ولكن في إثباته للذي يثبت له، وذلك أنا نعلم أن المعاني التي يقصد الخبر بها لا تتغير في أنفسها بأن يُكْنَى عنها بمعانٍ سواها[٤]، ويترك أن تذكر بالألفاظ التي هي لها في اللغة، ومن هذا الذي يشك أن معنى طول القامة وكثرة القرى لا يتغيران بأن يكني عنهما بطول النجاد

(١) والنتيجة التي يسعى الشيخ إليها هي أنه لا فضل للمفسَّر على تفسيره في المفردات؛ لأن المعنى هوهو، ولا ينبغي أن يقاس مثله في النظم وفي الجمل الموحية أو المصورة خصوصًا، فإن المفسَّر يكون له فضل على تفسيره حتمًا، وبهذا يبطل زعم من لا يرى بينهما فرقًا في المعنى، وزعمه بأن مزية المفسَّر في لفظه لا في معناه.

(٢) أي: ليست المزية التي نجدها للكناية والاستعارة والتمثيل في ظاهر معنى اللفظ «المعنى الأول»، ولا في المبالغة الملحوظة في: «المعنى الثاني» الذي يقصد بالكلام، فنحو «كثير الرماد» ليست المزية في مجرد كثرة الرماد، ولا في كثير القرى، ولكن في طريقة إثبات المعنى، وقد سبق أن الشيخ يرد المزية إلى المعنى، وكان يقصد به صورة المعنى أو طريقة إثبات المعنى، وقد يدخل اللبس من تعدد إطلاقات المعنى على مفاهيم متعددة في الدلائل -قد يدخل اللبس من هذا الأمر على من ليست له خبرة بهذا السفر القيم.

(٣) أي: القرى المفهوم من «هو كثير الرماد»، والشجاعة المفهومة من «رأيت أسدًا...»... إلخ.

(٤) مثل: كثرة القرى، فهذا المعنى لا يتغير في ذاته عند الكناية عنه بكثرة الرماد؛ لأنه يظل كما هو، ولكن الذي يتغير هو طريقة إثباته.

وكثرة رماد القدر[١]، وتقدير التغيير فيهما يؤدي إلى أن لا تكون الكناية عنهما، ولكن عن غيرهما.

وقد ذكرت هذا في صدر الكتاب[٢]، وذكرت أن السبب في أن كان يكون للإثبات- إذا كان من طريق الكناية- مزية[٣] لا تكون إذا كان من طريق التصريح أنك إذا كنيت عن كثرة القرى بكثرة رماد القدر كنت قد أثبت كثرة القرى بإثبات شاهدها ودليلها[٤]، وما هو علم على وجودها، وذلك لا محالة يكون أبلغ من إثباتها بنفسها، وذلك لأنه يكون سبيلها حينئذٍ سبيل الدعوى تكون مع شاهد. وذكرت أن السبب في أن كانت الاستعارة أبلغ من الحقيقة، أنك إذا ادعيت للرجل أنه أسد بالحقيقة كان ذلك أبلغ وأشد في تسويته بالأسد في الشجاعة، ذاك لأنه محال أن يكون من الأسود، ثم لا تكون له شجاعة الأسود، وكذلك الحكم في التمثيل، فإذا قلت: «أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى» كان أبلغ في إثبات التردد له من أن تقول: «أنت كمن يقدِّم رجلاً ويؤخِّر أخرى».

[مزية الاستعارة ليست هي المبالغة في التشبيه]

واعلم أنه قد يهجس في نفس الإنسان شيء يظن من أجله أنه ينبغي أن يكون الحكم في المزية التي تحدث بالاستعارة أنها تحدث في المثبت[٥] دون الإثبات، وذلك أن تقول: إنا إذا

(١) أي أن المعنى لا يتغير بالكناية أبدًا، ولا مجال للشك في هذا؛ لأن اعتقاد غير هذا يعني أن كثرة رماد القدر كناية عن شيء آخر غير الكرم وكثرة القرى.

(٢) هذه الجملة تدل على وعي الشيخ بما يكرره، وأن ذلك التكرار لم يكن غفلة منه، ولكنه يعيد ليضيف ما يناسب السياق الجديد.

(٣)«مزية» اسم «يكون» قبلها.

(٤) فكثرة الرماد دليل على كثرة القرى، وهذه العلاقة مستنبطة من مراعاة الصلة بين المعنى المكني عنه والمعنى الأول للفظ، وهذه طريقة إثبات المعنى التي تعني أيضًا المعنى مصورًا بصورة دالة عليه، ومسألة الدعوى والدليل مسألة تقريبية، وعبارة الشيخ عقب هذا تدل على أن ليست الكناية هي نفسها الدعوى والدليل، ولكنها تكون مثل هذا، يقول: «يكون سبيلها سبيل الدعوى تكون مع شاهد». فلا معنى إذن لتعلق بعض المحدثين بمسألة الدعوى والدليل، وأنها تجعل العلاقة في الكناية منطقية.

(٥) لا يقصد الشيخ بالمثبت: المسند النحوي بدليل استشهاده لكلامه بنحو: «رأيت أسدًا»، ولكنه يقصد به الشبه أو المعنى الذي من أجله نستعير الأسد للرجل الشجاع، وهو الذي تكون فيه المبالغة، فالمزية لا تكون فيه، ولكن تكون في الإثبات أي: جملة الاستعارة وصورتها ونظمها الذي يحدث في النفس هزةً وتأثيرًا.

نظرنا إلى الاستعارة وجدناها إنما كانت أبلغ من أجل أنها تدل على قوة الشبه، وأنه قد تناهى إلى أن صار المشبه لا يتميز عن المشبه به في المعنى الذي من أجله شبه به، وإذا كان كذلك كانت المزية الحادثة بها حادثة في الشبه، وإذا كانت حادثة في الشبه كانت في المثبت دون الإثبات.

والجواب عن ذلك أن يقال: إن الاستعارة لعمري تقتضي قوة الشبه، وكونه بحيث لا يتميز المشبه عن المشبه به، ولكن ليس ذاك سبب المزية، وذلك لأنه لو كان ذاك سبب المزية لكان ينبغي إذا جئت به صريحًا فقلت: «رأيت رجلاً مساويًا للأسد في الشجاعة وبحيث لولا صورته لظننت أنك رأيت أسدًا»، وما شاكل ذلك من ضروب المبالغة أن تجد لكلامك المزية التي تجدها لقولك: «رأيت أسدًا»، وليس يخفى على عاقل أن ذلك لا يكون[1].

فإن قال قائل: إن المزية من أجل أن المساواة تُعلم في «رأيت أسدًا» من طريق المعنى، وفي «رأيت رجلاً مساويًا للأسد» من طريق اللفظ قيل: قد قلنا فيما تقدم، إنه محال أن يتغير حال المعنى في نفسه بأن يكنى عنه بمعنى آخر، وأنه لا يتصور أن يتغير معنى طول القامة بأن يكنى عنه بطول النجاد، ومعنى كثرة القرى بأن يكني عنه بكثرة الرماد، وكما أن ذلك لا يتصور فكذلك لا يتصور أن يتغير معنى مساواة الرجل الأسد في الشجاعة بأن يكنى عن ذلك ويدل عليه بأن تجعله «أسدًا»، فأنت الآن إذا نظرت إلى قوله:

فأسْبَلَتْ لؤلؤًا من نرجس وسقتْ ... وردًا وعضَّتْ على العُنَّاب بالبَرَدِ[2]

(١) أي: لو كانت المزية في قوة الشبه والمبالغة فيه لما كان هناك فرق بين التشبيه الصريح المبالغ فيه وبين الاستعارة، وذلك ما لا يكون.

(٢) البيت للوأواء الدمشقي يصف فتاة جميلة تبكي، فانشغل بجمالها اللافت عما يثيره البكاء من أسي، وظل يصف ذلك الجمال حتى الدموع صارت في موطن الجمال لؤلؤًا، وصارت العيون نرجسًا، والخدود وردًا تسقيه تلك الدموع اللؤلؤية، وصارت أسنانها من شدة البياض بَرَدًا، «حبات بيضاء صافية تنزل مع المطر» وهي تعض بها من الحسرة على أصابعها البضة الحمراء والتي تخيلها عنابًا، وكلُّ هذا على سبيل الاستعارة.
ويرى الشيخ أن جمال تلك الاستعارات ليس في كلٍّ استعارة على حدة مهما بلغت درجة المبالغة في التشبيه والمساواة بين الطرفين، ولكن المزية فيما تحدثه تلك الاستعارات من تأثير نفسي يعود إلى طريقة نظمها وتناسقها وشدة تلاحم أجزائها، وهذا من التصوير البديع إذا لاحظنا ما في تلك الاستعارات من مراعاة النظير، وهذا البيت لم يعجب الدكتور شوقي ضيف وغيره، مع ما فيه من دلالة على التدقيق في تفاصيل الجمال الحالم الخاشع بسبب الأسى والبكاء، فذلك مما يستهوي الشعراء، وحكم الأذواق لا يتفق على كلٍّ حال.

فرأيته قد أفادك أن الدمع كان لا يَخْرِمُ [لا ينقص] من شبه اللؤلؤ، والعين من شبه النرجس شيئًا، فلا تحسبن أن سبب الحسن الذي تراه فيه، والأريحية التي تجدها عنده أنه أفادك ذلك فحسب، وذاك أنك تستطيع أن تجيء به صريحًا فتقول: فأسبلت دمعًا كأنه اللؤلؤ بعينه من عين كأنها النرجس حقيقة، ثم لا ترى من ذلك الحسن شيئًا، ولكن اعلم أن سبب أن راقك وأدخل الأريحية عليك أنه أفادك في إثبات شدة الشبه مزية، وأوجدك فيه خاصة قد غرز في طبع الإنسان أن يرتاح لها، ويجد في نفسه هزة عندها.

وهكذا حكم نظائره كقول أبي نواس:

تبكي فتذري الدُّرَّ عن نرجس ... وتلْطِمُ الوردَ بعُنَّابِ[1]

وقول المتنبي:

بدتْ قمرًا ومالتْ خُوطَ بانٍ ... وفاحتْ عَنبرًا ورنتْ غزالاً[2]

[حسن الاستعارة يزداد بطريقة خاصة في التأليف تخفي التشبيه]

واعلم أن من شأن الاستعارة أنك كلما زدت إرادتك التشبيه إخفاءً، ازدادت الاستعارة حسنًا، حتى إنك تراها أغرب ما تكون إذا كان الكلام قد أُلف تأليفًا إن أردت أن تفصح فيه

(١) يقال في هذا البيت مثل ما قيل في الذي قبله، فهو شاهد على أن حسن الاستعارة ليس في قوة المشابهة أو المبالغة في ادعاء مساواة الدمع بالدر أو العيون بالنرجس، وليس في مساواة الخد بالورد، أو مساواة الأصابع بالعناب، وإنما الميزة فيما تحدثه تلك الاستعارات من تأثير يعود إلى طريقة نظمها وائتلافها، وقد يؤخذ على الشاعر ذكره الدمع واللطم في موطن الجمال، وهو نقد الذي لا يُعْنَى بواقع الشاعر؛ إذ انحصر تركيزه في ذلك الجمال، فالتقط الصورة كما هي وبما فيها من دموع ولطم.

(٢) بُني هذا البيت على الاستعارة عند الشيخ بحسب ما يراه ذوقه وطبعه، ورؤيته لإحساس الشاعر وهي أشياء احتكم إليها في النهاية للفصل بين التشبيه والاستعارة، وهو يرى أن حسن هذه الاستعارات لا يرجع إلى قوة المشابهة أو المبالغة في مساواة الطرفين، ولكن يرجع إلى طريقة إثباتها ونظمها الذي يحدث في النفس هزةً وتأثيرًا، ومن ذلك ما تراه من اتساق وحسن ترتيب بحيث يعكس الواقع، فلقد بدت تنشر النور كما ينشره القمر إذا بدا، ولما مشت وتحركت كانت في تثنيها غصن بانٍ، وفي رائحتها عنبرًا، حتى إذا اقتربت رنت أي: نظرت بطرف عينها حياءً أو حذرًا ووجلاً حتى لا تستطيع أن تفرق بينها وبين الغزال، ولعل وقوع المشبه به حالاً وإضمار المشبه هو الذي جعل الشيخ يلتفت إلى رقي إحساس الشاعر، فيحكم بالاستعارة، لكن المتأخرين عدوها من التشبيه المتعدد المفروق بالنظر إلى أن المشبه ركن أساس في الجملة، فهو معدود معتبر، ولو كان ضميرًا مستترًا، كما في قوله تعالى: ﴿**صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ**﴾.

بالتشبيه خرجت إلى شيء تعافه النفس ويلفظه السمع، ومثال ذلك قول ابن المعتز:

أثمـــرتْ أغصـــانُ راحتِـــه لِجَنَـــاةِ الحُســـنِ عُنَّابـــا[١]

ألا ترى أنك لو حملت نفسك على أن تظهر التشبيه وتفصح به احتجت إلى أن تقول: «أثمرت أصابع يده التي هي كالأغصان لطالبي الحسن شبيه العناب من أطرافها المخضوبة»، وهذا ما لا تخفى غثاثته، من أجل ذلك كان موقع العناب في هذا البيت أحسن منه في قوله:

وعضَّـــتْ عـــلى العُنَّـــاب بـــالبَرَدِ[٢]

وذاك أن إظهار التشبيه فيه لا يقبح هذا القبح المفرط؛ لأنك لو قلت: «وعضت على أطراف أصابع كالعناب بثغر كالبرد» كان شيئًا يتكلم بمثله، وإن كان مرذولاً، وهذا موضع لا يتبين سره إلا من كان مُلْهَبَ الطبع حاد القريحة، وفي الاستعارة علمٌ كثيرٌ ولطائف معانٍ، ودقائق فروق، وسنقول فيها إن شاء الله في موضع آخر[٣].

---

(١) الاستعارة في هذا البيت تستمد حسنها من موقعها في صورة مركبة من أجزاء متصلة، حتى تجد تلك الاستعارة «عنابًا» متممة في تفاعل وتجاوب لتلك الصورة المركبة، فلقد جعل أصابع تلك المرأة أغصانًا تثمر ذلك العناب، أي أن استعارة الأغصان للأصابع أدى إلى استعارة العناب لأطراف تلك الأصابع البضة الحمراء، ولن يكون جناة الحسن إلا الشاعر وأمثاله؛ إذ يجني بعينيه وإحساسه وخياله، ويتذوق من ذلك ما شاء له التذوق، وناهيك عن وقوع «عنابًا» في نهاية البيت، مما يتيح له أن يفرغ إحساسه الظامئ في ذلك الامتداد الصوتي الواقع في نهاية الكلمة.
وقد استشهد به الشيخ على أن حسن الاستعارة يزداد بطريقة خاصة في التأليف تُخفي التشبيه، حتى لو أردت أن تفصح عنه، وأن تحل عرى الاستعارة خرجت إلى شيء تعافه النفس وتمجه الأذن.

(٢) هذا جزء من بيت الوأواء السابق، والذي استشهد الشيخ به على أن مزية الاستعارة ليس للفظ الاستعارة وليس للمبالغة في قوة الشبه والمساواة بين الطرفين، وإنما تكمن مزيتها في طريقة النظم وكيفية إثبات المعنى، وما يترتب على ذلك من تأثير لا يحدث بالتشبيه مهما كانت درجة المبالغة فيه، وهنا يستشهد على أن الاستعارة في «العناب» وإن كانت حسنة، فإن استعارة ابن المعتز أكثر حسنًا، مع أن اللفظ واحد، وهذا يدل على دخل الموقع والتأليف، فبطريقة خاصة في التأليف صعب التصريح بالتشبيه، وكلما خفي التشبيه كان ذلك دليلاً على قوة الاستعارة وزيادة حسنها، وهذا واضح في: «أثمرت أغصان راحته -لجناة الحسن عنابًا» بخلاف «عضت على العناب بالبرد؛ إذ يمكن التصريح بالتشبيه، والشيخ يعول في إدراك ذلك الفرق على الطبع الملهب والقريحة الحادة، ومن الواضح أن الموازنات هي المحك الحقيقي لبروز الخبرة النقدية.

(٣) بهذه الفقرة ينتهي حديث الشيخ عن القسم الأول للمزية، وهو الذي عزى السابقون الحسن فيه للفظ، وقد ناقشه الشيخ في ضوء أجناس يقوى الوهم أن الحسن فيها للفظ، وهي الكناية والاستعارة والتمثيل.

[القسم الثاني الذي تُعزى المزية فيه للنظم]

واعلم أنا حين أخذنا في الجواب عن قولهم: «إنه لو كان الكلام يكون فصيحًا من أجل مزية تكون في معناه لكان ينبغي أن يكون تفسيره فصيحًا مثله»، قلنا: «إن الكلام الفصيح ينقسم قسمين، قسم تُعزى المزية فيه إلى اللفظ، وقسم تُعزى فيه إلى النظم»، وقد ذكرنا في القسم الأول من الحجج ما لا يبقى معه لعاقل -إذا هو تأملها- شكٌّ في بطلان ما تعلقوا به من أنه يلزمنا في قولنا: «إن الكلام يكون فصيحًا من أجل مزية تكون في معناه» أن يكون تفسير الكلام الفصيح فصيحًا مثله[1]، وأنه تهوُّس منهم، وتقحُّم في المحالات.

وأما القسم الذي تُعزى فيه المزية إلى النظم، فإنهم إن ظنوا أن سؤالهم الذي اغتروا به يتجه لهم فيه كان أمرهم أعجب، وكان جهلهم في ذلك أغرب، وذلك أن النظم كما بيَّنا إنما هو توخي معاني النحو وأحكامه وفروقه ووجوهه، والعمل بقوانينه وأصوله، وليست معاني النحو معاني ألفاظ، فيتصوَّر أن يكون لها تفسير[2].

وجملة الأمر أن النظم إنما هو أن «الحمد» من قوله تعالى: ﴿**الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ مبتدأ، و«**لله**» خبره، و«**رَبِّ**» صفة لاسم الله تعالى ومضاف إلى «**الْعَالَمِينَ**»، و«**الْعَالَمِينَ**» مضاف إليه، و«**الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**» صفتان كالرب، و«مالك» من قوله: «**مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**» صفة أيضًا، ومضاف إلى «يوم»، و«**يَوْم**» مضاف إليه «**الدِّينِ**»، و«**إِيَّاكَ**» ضمير اسم الله تعالى، وهو ضمير يقع موقع الاسم إذا كان الاسم منصوبًا، معنى ذلك أنك لو ذكرت اسم الله مكانه لقلت:

---

(١) ووجه بطلان قولهم: «إن تفسير الكلام الفصيح يكون فصيحًا مثله» يتلخص في أن تفسير الكلام الفصيح مهما بالغت فيه لن يؤدي الخاصية الموجودة في الكلام الفصيح نفسه، وهي خاصية في صورة الكلام وكيفية إثبات معناه -كما في الكناية والتمثيل والاستعارة- فقد غُرِز في طبع الإنسان أن يتلقاه بالقبول والارتياح، ففي قول امرئ القيس:

وقد أغتدي والطيرُ في وُكُنَاتها بمنجرد قِيدِ الأوابدِ هيكل

ومهما اجتهدت في تفسير الاستعارة في «قيد الأوابد»، فهل يصل تفسيرك إلى مستوى الاستعارة، وهل يؤدي خاصيتها وقدرتها على إثارة الدفين من الارتياح، فلا مفر من التسليم برد المزية إلى المعنى أي كيفية تصويره وإثباته.

(٢) أي: إن ظنوا في النظم مثل ما ظنوا في اللفظ، فقالوا: إن تفسير النظم الفصيح يكون فصيحًا مثله لكان أشد في البطلان؛ لأن النظم توخي معاني النحو، يعني: لكل نظم طريقة وخصوصية في ترتيب الكلمات، فمن المستحيل أن يكون تفسير النظم الفصح فصيحًا مثله.

«الله نعبد»، ثم إن «نَعْبُدُ» هو المقتضي معنى النصب فيه، وكذلك حكم «وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ». ثم إن جملة «وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» معطوف بـ«الواو» على جملة «إِيَّاكَ نَعْبُدُ»، و«الصِّرَاطَ» مفعول، و«الْمُسْتَقِيمَ» صفة للصراط، و«صِرَاطَ الَّذِينَ» بدل من «الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»، و«أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» صلة الذين، و«غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» صفة «الَّذِينَ»، و«الضَّالِّينَ» معطوف على «الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ»[(١)].

فانظر الآن هل يتصور في شيء من هذه المعاني أن يكون معنى اللفظ[(٢)]؟ وهل يكون كون «الْحَمْدُ» مبتدأ معنى لفظ «الحمد»؟ أم يكون كون «رَبِّ» صفة وكونه مضافًا إلى «الْعَالَمِينَ» معنى لفظ «الرب»؟

قد بطل الآن من كل وجه وكل طريق أن تكون الفصاحة وصفًا للفظ من حيث هو لفظ ونطق لسان، وإذا كان هذا صورة الحال وجملة الأمر، ثم لم تر القوم تفكروا في شيء مما شرحناه بحال، ولا أخطروه لهم ببال، بَانَ وظهر أنهم لم يأتوا الأمر من بابه، ولم يطلبوه من معدنه، ولم يسلكوا إلى طريقه، وأنهم لم يزيدوا على أن أوهموا أنفسهم وهمًا كاذبًا أنهم قد أبانوا الوجه الذي به كان القرآن معجزًا[(٣)]، والوصف الذي به بَانَ من كلام المخلوقين، من غير أن

(١) إذا تأملنا وجدنا أن هذا ليس هو المعنى الدقيق لتوخي معاني النحو، وإنما هو إعراب، وقد سبق أن نفي الشيخ أن تكون معاني النحو هي نفس الإعراب، ولكنها ما يترتب على الإعراب من معانٍ ووجوه مثل ما يترتب على الفعل والفاعل والمفعول في «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» من وقوع العبادة من العباد وتوجهها إلى ربِّ العباد وحده، فلا يعبدون غيره... إلخ، ولكن ما قاله الشيخ هنا جاء على سبيل التسامح وتقريبًا سريعًا للفكرة في هذا السياق، وهي أن معاني النحو ليست هي معاني الألفاظ المفردة، ولكنها طريقة خاصة في ضم الكلمات وترتيبها.

(٢) يعني: هل يتصوَّر في شيء من هذه المعاني النحوية أن تكون معنى معجميًّا للفظ.

(٣) يقصد بكل هذا القاضي عبد الجبار، وإذا رجعت إلى كتابه «المغني» وجدت عبارته: «إن المعاني لا يقع فيها تزايد وإذن فيجب أن يكون التزايد عند الألفاظ» [المغني (١٦/ ٢٠٠)]، وقارن بين نص هذه العبارة في الدلائل وبين ما جاءت عليه في كتاب «المغني» لتجد الفرق ظاهرُه يسير، ولكنه لعمري كبير، فما جاء في نص الدلائل يعني أن الألفاظ نفسها تتزايد، ونص المغني لا يعني ذلك أبدًا، ولكن يعني أن المعاني لا تتزايد من ذات نفسها، ولكن تتزايد وتتكاثر عند ذكر الألفاظ وضمها على طريقة مخصوصة، فالتزايد والتكاثر في النهاية يكون للمعاني، ولكن عند ذكر الألفاظ بطريقة مخصوصة في ضمها أو نظمها، كما تدل عليه عبارة القاضي الثانية: «إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلم، وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة» [المغني (١٦/ ١٩٩)]. ونحن نحسن الظن بعلمائنا جميعًا، ولكن ربما نقلت عبارة عبد الجبار لعبد القاهر محرفة ففهم منها ما فهم، ومما لا شكَّ فيه أن تلك العبارة لو نقلت لعبد القاهر كما هي في المغني لأنصف صاحبها ولأراح واستراح من كل هذا العناء.

يكونوا قد قالوا فيه قولاً يَشفي من شاكٍّ غليلاً، ويكون على علمٍ دليلاً، وإلى معرفة ما قصدوا إليه سبيلاً.

واعلم أنه إذا نظر العاقل إلى هذه الأدلة فرأى ظهورها، استبعد أن يكون قد ظنَّ ظانٌّ في الفصاحة أنها من صفة اللفظ صريحًا، ولعمري إنه لكذلك ينبغي إلا أنا إنما ننظر إلى جِدِّهم وتشددهم وبَتِّهم الحكم «بأن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ»، فلئن كانوا قد قالوا «الألفاظ» وهم لا يريدون أنفسها، وإنما يريدون لطائف معانٍ تفهم منها، لقد كان ينبغي أن يُتبعوا ذلك من قولهم ما يُنبئ عن غرضهم، وأن يذكروا أنهم عنوا بالألفاظ ضربًا من المعنى، وأن غرضهم مفهومٌ خاصٌّ.

[النظم نظم معانٍ]

هذا، وأمر النظم في أنه ليس غير توخي معاني النحو فيما بين الكلم، وأنك ترتب المعاني أولاً في نفسك، ثم تحذو على ترتيبها الألفاظ في نطقك، وأنا لو فرضنا أن تخلو الألفاظ من المعاني لم يتصور أن يجب فيها نظم وترتيب -في[1] غاية القوة والظهور، ثم ترى الذين لهجوا بأمر اللفظ قد أبوا إلا أن يجعلوا النظم في الألفاظ. ترى الرجل منهم يرى ويعلم أن الإنسان لا يستطيع أن يجيء بالألفاظ مرتبة إلا من بعد أن يفكر في المعاني ويرتبها في نفسه على ما أعلمناك، ثم تفتشه فتراه لا يعرف الأمر بحقيقته، وتراه ينظر إلى حال السامع، فإذا رأى المعاني لا تقع مرتبة في نفسه إلا من بعد أن تقع الألفاظ مرتبة في سمعه[2]، نسي حال نفسه، واعتبر حال من يسمع منه[3]، وسبب ذلك قِصَر الهمة، وضعف العناية وترك النظر والأنس بالتقليد، وما يغني وضوح الدلالة مع من لا ينظر فيها، وإن الصبح ليملأ الأفق، ثم لا يراه النائم ومن قد أطبق جفنه.

---

(١) «في غاية القوة والظهور» خبر «وأمر النظم في أنه...».

(٢) هذه فكرة ترددت عند الشيخ أكثر من مرة، وكان يمكن أن تكون حلاً لإشكال النظم بين عَدَّة نظم معانٍ أو نظم ألفاظ؛ إذ يمكن أن تتعدد الرؤى بتعدد الاعتبارات، فيكون نظم معانٍ باعتبار المتكلم الذي يفكر أولاً ويرتب المعاني في نفسه، ثم تأتي الألفاظ مرتبة في نطقه على حذو ترتيبها في نفسه، ويكون النظم نظم ألفاظ باعتبار المستمع الذي لا تقع المعاني مرتبة في نفسه إلا من بعد أن تقع الألفاظ مرتبة في سمعه؛ لأن أذنه تتلقى أولاً.

(٣) فالإنسان إذا اعتبر حال نفسه حين يكون متكلمًا يجد النظم نظم معانٍ، وإذا اعتبر حاله مع غيره حين يكون مستمعًا يجد غير ذلك.

[غموض كلام العلماء عن «علم الفصاحة»]

واعلم أنك لا ترى في الدنيا علمًا قد جرى الأمر فيه بَدِيئًا وأخيرًا على ما جرى عليه في «علم الفصاحة والبيان»[١].

أما البدء، فهو أنك لا ترى نوعًا من أنواع العلوم إلا وإذا تأملت كلام الأولين الذين علَّموا الناس وجدت العبارة فيه أكثر من الإشارة، والتصريح أغلب من التلويح، والأمر في «علم الفصاحة» بالضد من هذا، فإنك إذا قرأت ما قاله العلماء فيه وجدت جُلَّه أو كله رمزًا ووحيًا وكنايةً وتعريضًا، وإيماءً إلى الغرض من وجه لا يفطن له إلا من غلغل الفكر وأدق النظر، ومن يرجع من طبعه إلى ألمعية يقوى معها على الغامض، ويصل بها إلى الخفي، حتى كأن بَسْلاً[٢] حرامًا أن تتجلي معانيهم سافرة الأوجه لا نقاب لها، وبادية الصفحة لا حجاب دونها، وحتى كأن الإفصاح بها حرام، وذكرها إلا على سبيل الكناية والتعريض غير سائغ.

وأما الأخير، فهو أنا لم نر العقلاء قد رضوا من أنفسهم في شيء من العلوم أن يحفظوا كلامًا للأولين ويتدارسوه، ويكلم به بعضهم بعضًا من غير أن يعرفوا له معنى، ويقفوا منه على غرض صحيح، ويكون عندهم إن يُسألوا عنه بيان وتفسير -إلا علم الفصاحة[٣]، فإنك ترى طبقات من الناس يتداولون فيما بينهم ألفاظًا للقدماء وعبارات من غير أن يعرفوا لها معنى أصلاً أو يستطيعوا -إن يسألوا عنها- أن يذكروا لها تفسيرًا يصحُّ[٤].

[أمثلة لغموض عباراتهم في «علم الفصاحة»]

فمن أقرب ذلك أنك تراهم يقولون إذا هم تكلموا في مزية كلام على كلام: «إن ذلك يكون بجزالة اللفظ»، وإذا تكلموا في زيادة نظم على نظم: «إن ذلك يكون لوقوعه على طريقة

---

(١) كان هذا أول إطلاق لـ«علم البيان» قديمًا.

(٢) بسلاً: ممنوعًا.

(٣) أي: لم نر العقلاء يتدارسون كلامًا للأولين ويحفظون من غير معرفة معناه إلا علم الفصاحة.

(٤) حاصل هذا شكوى الشيخ من أمرين يتصلان بعلم الفصاحة:

الأول: غموض حديث العلماء عن علم الفصاحة والبيان حتى لا يفطن لمرادهم إلا من غلغل الفكر وأدق النظر.

الثاني: جريهم على التقليد في ترديد كلام الأولين في هذا الباب من غير أن يفهموا له معنى، ومن البيِّن أن يبن هذين الإشكالين صلة، فإن من يحفظ كلام الأولين من غير محاولة فهمه وإعمال الفكر فيه لا يكون حديثه إلا غامضًا خفيًا؛ لأن الفكرة لم تشرق في عقله حتى يُضيء بها تعبيره.

مخصوصة وعلى وجه دون وجه»، ثم لا تجدهم يفسرون الجزالة بشيء، ويقولون[١] في المراد بالطريقة والوجه ما يَحْلَى منه السامع بطائل، ويقرءون في كتب البلغاء ضروب كلام قد وصفوا «اللفظ» فيها بأوصاف يعلم ضرورة أنها لا ترجع إليه من حيث هو لفظ ونطق لسان وصدى حرف، كقولهم: «لفظ متمكن غير قلق ولا ناب به موضعه، وإنه جيد السبك صحيح الطابع، وأنه ليس فيه فضل عن معناه»، وكقولهم: «إن من حق اللفظ أن يكون طبقًا للمعنى، لا يزيد عليه ولا ينقص عنه»، وكقول بعض من وصف رجلاً من البلغاء: «كانت ألفاظه قوالب لمعانيه»، هذا إذا مدحوه، وقولهم إذا ذموه: «هو لفظ معقد، وإنه بتعقيده قد استهلك المعنى» وأشباه لهذا، ثم[٢] لا يخطر ببالهم أنه يجب أن يطلب لما قالوه معنى، وتُعْلَم له فائدة، ويُجَشَّم فيه فكر، وأن يعتقد على الجملة أقل ما في الباب أنه كلام لا يصح حمله على ظاهره، وأن يكون المراد باللفظ فيه نطق اللسان.

[مناقشة أشياء وصف بها اللفظ]

فالوصف بالتمكن والقلق في اللفظ محال، فإنما يتمكن الشيء ويقلق إذا كان شيئًا يثبت في مكان، والألفاظ حروف لا يوجد منها حرف حتى يعدم الذي كان قبله[٣]. وقولهم: «متمكن» أو «قلق» وصف للكلمة بأسرها، لا حرفٍ حرفٍ منها.

ثم إنه لو كان يصح في حروف الكلمة أن تكون باقية بمجموعها لكان ذلك فيها محالاً أيضًا، من حيث إن الشيء إنما يتمكن ويقلق في مكانه الذي يوجد فيه، ومكان الحروف إنما هو الحلق والفم واللسان والشفتان، فلو كان يصح عليها أن توصف بأنها تتمكن وتقلق لكاد يكون ذلك التمكن، وذلك القلق منها في أماكنها من الحلق والفم واللسان والشفتين[٤].

وكذلك قولهم: «لفظ ليس فيه فضل عن معناه»، محال أن يكون المراد به اللفظ؛ لأنه

---

(١) أي: ولا يقولون، لأن المعطوف على المنفي يكون منفيًا، وعدم إعادة حرف النفي جائز إذا أُمن اللبس.
(٢) «ثم لا يخطر» معطوف على: «ويقرءون في كتب البلغاء...».
(٣) وذلك يظهر عند النطق المتمهِّل.
(٤) حاصل هذا: أن أي لفظ ليس جسمًا ماديًّا يشغل حيزًا من المكان حتى يوصف بالقلق أو التمكن، ولكن اللفظ يتكون من حروف وأصوات تظهر عند النطق، فإذا كان يمكن أن يوصف مجموع اللفظ بالقلق أو التمكن، فذلك إنما يكون لمواضع أعضاء النطق.

ليس ها هنا اسم أو فعل أو حرف يزيد على معناه أو ينقص عنه، كيف وليس بالذَّرْع[١] وضعت الألفاظ على المعاني.

وإن اعتبرنا المعاني المستفادة من الجمل فكذلك، وذلك أنه ليس ها هنا جملة من مبتدأ وخبر أو فعل وفاعل يحصل بها الإثبات أو النفي أتم أو أنقص مما يحصل بأخرى، وإنما فضل اللفظ على المعنى: أن تزيد الدلالة بمعنى على معنى، فتُدْخِل في أثناء ذلك شيئًا لا حاجة بالمعنى المدلول عليه إليه[٢]، وكذلك السبيل في «السبك والطابع» وأشباهها، لا يحتمل شيء من ذلك أن يكون المراد به اللفظ من حيث هو لفظ.

[استحكام رأيهم في اللفظ]

فإن أردت الصدق، فإنك لا ترى في الدنيا شأنًا أعجب من شأن الناس مع اللفظ، ولا فساد رأيٍ مازج النفوس وخامرها واستحكم فيها وصار كإحدى طبائعها من رأيه في اللفظ، فقد بلغ من ملكته[٣] لهم وقوته عليهم أن تركهم وكأنهم إذا نوظروا فيه أخذوا عن أنفسهم، وغيبوا عن عقولهم، وحيل بينهم وبين أن يكون لهم فيما يسمعونه نظر، ويرى لهم إيراد في الإصغاء وصَدَرٌ[٤]، فلست ترى إلا نفوسًا قد جعلت ترك النظر دأبها، ووصلت بالهوينا أسبابها، فهي تغتر بالأضاليل، وتتباعد عن التحصيل، وتلقي بأيديها إلى الشبه، وتسرع إلى القول المموَّه.

ولقد بلغ من قلة نظرهم أن قومًا منهم لما رأوا الكتب المصنفة في اللغة قد شاع فيها أن توصف الألفاظ المفردة بالفصاحة، ورأوا أبا العباس ثعلبًا قد سمَّى كتابه «الفصيح» مع أنه لم

---

(١) الذَّرع: يعني به القياس بالذِّراع، واللفظ المفرد لا يزيد عن معناه ولا ينقص إلا إذا استعمل في كلام فصيح، فقد يكتسب من التركيب ظلالاً وإيحاءات معنوية زائدة عن المعنى اللغوي، والذي سمَّاه السيوطي بالفرائد [في معترك الأقران] هو من هذا النوع.

(٢) يعني: الأصل في الجملة التامة ألا يزيد على معناها، ويرى الشيخ بأنه ليس لزيادة اللفظ على المعنى إلا معنى واحد أو وسيلة واحدة هي «أن تزيد الدلالة بمعنى على معنى» أي: تزيد دلالة اللفظ عن المعنى المقصود معنى آخر لا حاجة إليه، وبناءً على هذا لا يمكن القول بأن «زيادة اللفظ على المعنى» تعني أن هناك ألفاظًا في الجملة زائدة عن الحاجة أو ألفاظًا ليس لها معنى.

(٣) «ملكته» أي: تحكمه وسيطرته.

(٤) «إيراد في الإصغاء وصدر» من ورد الماء وصدر عنه أي: انصرف، والجملة كناية عن استمرار الصمت وطول الإصغاء بسبب العجز عن الكلام وقلة النظر والمعرفة.

يذكر فيه إلا اللغة والألفاظ المفردة، وكان محالاً إذا قيل: إن «الشَّمَع» بفتح الميم أفصح من «الشَّمْع» بإسكانه، أن يكون ذلك من أجل المعنى؛ إذ ليس تفيد الفتحة في الميم شيئًا في الذي سمِّي به- سبق إلى قلوبهم[١] أن حكم الوصف بالفصاحة أينما كان وفي أي شيء كان أن لا يكون له مرجع إلى المعنى البتة، وأن يكون وصفًا للفظ في نفسه[٢]، ومن حيث هو لفظ ونطق لسان، ولم يعلموا أن المعنى في وصف الألفاظ المفردة بالفصاحة أنها في اللغة أثبت[٣]، وفي استعمال الفصحاء أكثر، أو أنها أجرى على مقاييس اللغة والقوانين التي وضعوها، وأن الذي هو معنى «الفصاحة» في أصل اللغة هو الإبانة عن المعنى بدلالة قولهم: «فصيح» و«أعجم»، وقولهم: «أفصح الأعجمي» و«فصح اللحَّان» و«وأفصح الرجل بكذا» إذا صرَّح به، وأنه لو كان وصفهم الكلمات المفردة بالفصاحة من أجل وصف هو لها من حيث هي ألفاظ ونطق لسان، لوجب إذا وُجِدتْ كلمة يقال: إنها كلمة فصيحة على صفة اللفظ أن لا توجد كلمة على تلك الصفة إلا وجب لها أن تكون فصيحة، وحتى يجب إذا كانت «فَقِهْتُ الحديثَ» بالكسر أفصح منه بالفتح أن يكون سبيل كل فعل مثله في الزِّنة أن يكون الكسر فيه أفصح من الفتح.

ثم إن فيما أودعه ثعلب كتابه ما هو أفصح من أجل أن لم يكن فيه حرف كان فيما جعله أفصح منه[٤]، مثل «أن» و«وقفت» أفصح من «أوقفت»، أفترى أنه حدث في «الواو» و«القاف» و«الفاء» بأن لم يكن معها الهمزة فضيلة وجب لها أن تكون أفصح؟ وكفى برأي هذا مؤدَّاه تهافتًا وخطلاً.

(١) «سبق إلى قلوبهم» جواب «لما» في قوله قبل: «لما رأوا الكتب المصنفة...».

(٢) أي: من أدلة قلة النظر وفهم كلام الأولين على غير وجهه أنه لما ألف ثعلب كتابه «الفصيح»، وكان أكثر ما فيه لا يتعلق بالمعاني التركيبية؛ لأنه في مفردات اللغة -سبق إلى قلوب هؤلاء أن الوصف بالفصاحة مهما كان وأينما كان لا يعود للمعاني، وأنه ليس إلا وصفًا للألفاظ بذاتها.

(٣) أي: ولم يعلم هؤلاء أن مغزى الأولين في وصف الألفاظ المفردة بالفصاحة لم يكن لمجرد كونها ألفاظ، ولكن لأشياء أخرى مثل كونها في اللغة أثبت... إلخ، ثم إننا لو عدنا لمعنى الفصاحة في اللغة لوجدناها لمعنى الإبانة، وليس لما يذهب هؤلاء اللفظيين إليه.

(٤) يعني كان مما أورده ثعلب ما هو أفصح من أجل أن لم يكن فيه حرف وُجِد فيما دونه في الفصاحة، وعبارة الشيخ لا تفهم إلا بهذا بالتفسير ومع هذا التعديل بدليل ما استشهد به، مثل: «وقفت» أفصح من «أوقفت»، وهذا مما رأى فيه عبد القاهر مغمزًا.

وجملة الأمر أنه لا بدَّ لقولنا «الفصاحة» من معنى يُعرف، فإن كان لذلك المعنى وصفًا في ألفاظ الكلمات المفردة، فينبغي أن يشار لنا إليه، وتوضع اليد عليه.

ومن أبين ما يدل على قلة نظرهم أنه لا شبهة على من نظر في كتاب[١] تذكر فيه الفصاحة أن الاستعارة عنوان ما يجعل به اللفظ فصيحًا، وأن المجاز جملته، و«الإيجاز» من معظم ما يوجب للفظ الفصاحة، وأنت تراهم يذكرون ذلك ويعتمدونه ثم يذهب عنهم أن إيجابهم الفصاحة للفظ بهذه المعاني اعتراف بصحة ما نحن ندعوهم إلى القول به من أنه يكون فصيحًا لمعناه[٢].

[الاستعارة تكون في معنى اللفظ]

أما الاستعارة، فإنهم إن أغفلوا فيها الذي قلناه من أن المستعار بالحقيقة يكون معنى اللفظ، واللفظ تبع من حيث أنا لا نقول: «رأيت أسدًا»، ونحن نعني رجلاً إلا على أنا ندعي أنا رأينا أسدًا بالحقيقة[٣] من حيث نجعله لا يتميز عن الأسد في بأسه وبطشه وجرأة قلبه، فإنهم على كل حال لا يستطيعون أن يجعلوا الاستعارة وصفًا للفظ من حيث هو لفظ، مع أن اعتقادهم أنك إذا قلت: «رأيت أسدًا» كنت نقلت اسم الأسد إلى الرجل، أو جعلته هكذا غفلاً ساذجًا في معنى شجاع[٤]. أفترى أن لفظ «الأسد» لما نقل عن السبع إلى الرجل المشبه به[٥] أحدث هذا النقل في أجراس حروفه ومذاقتها وصفًا صار بذلك الوصف فصيحًا؟[٦]

---

(١) أي: من أبين ما يدل على قلة نظر هؤلاء اللفظين أنه لا شبهة -على من نظر منهم في كتاب تذكر فيه الفصاحة- أن الاستعارة في مقدمة ما يجعل به اللفظ فصيحًا.

(٢) أي أن جعلهم الفصاحة للفظ في الاستعارة والإيجاز ونحوهما اعتراف ضمني بأن الفصاحة إنما تكون للمعاني؛ لأن هذه الأجناس لا تكون الفصاحة فيها إلا للمعاني بناءً على ما سبق فيها من أدلة.

(٣) وهذه النظرة للاستعارة باعتبارها حقيقة جديدة لا يصطدم بالقرنية المانعة من إرادة المعنى الحقيقي للأسد؛ لأن القرنية مجرد علامة على التجوز، لكنها لا تمنع الخيال من الانطلاق ليرى الرجل في صورة الأسد وبطشه وهيبته ورهبته.

(٤) حاصل هذا: أن هؤلاء عند التحقيق لا يستطيعون أن يجعلوا الاستعارة وصفًا للفظ من حيث هو لفظ، لكن قولهم: إن الاستعارة نقل للفظ «أسد» مثلاً من معناه إلى معنى «شجاع» يقلل من قيمة الاستعارة.

(٥) «إلى الرجل المشبه به» أي: إلى الرجل المشبه بالسبع.

(٦) هذا السؤال يتوجه لمن يقول: «إن الاستعارة عنوان فصاحة اللفظ».

[ضرب من الاستعارة لا يكون في اللفظ]

ثم إن من الاستعارة قبيلاً لا يصحُّ أن يكون المستعار فيه اللفظ البتة، ولا يصح أن تقع الاستعارة فيه إلا على المعنى، وذلك ما كان مثل «اليد» في قوله لبيد:

وغداةِ ريحٍ قد كشفتُ وقِرَّةٍ إذْ أصبحتْ بيد الشَّمال زِمَامُها(١)

ذاك أنه ليس ها هنا شيء يزعم أنه شبهه باليد حتى يكون لفظ اليد مستعارًا له، وكذلك ليس فيه شيء يُتوهَّم أن يكون قد شبَّهه بالزمام(٢)، وإنما المعنى على أنه شبه الشمال في تصريفها الغداة على طبيعتها بالإنسان يكون زمام البعير في يده، فهو يصرفه على إرادته، ولما أراد ذلك جعل للشمال يدًا، وعلى الغداة زمامًا(٣)، وقد شرحت هذا قبل شرحًا شافيًا.

وليس هذا الضرب من الاستعارة بدون الضرب الأول في إيجاب وصف الفصاحة للكلام(٤)، لا بل هو أقوى منه في اقتضائها، والمحاسن التي تظهر به، والصور التي تحدث للمعاني بسببه آنق وأعجب(٥). وإن أردت أن تزداد علمًا بالذي ذكرت لك من أمره، فانظر إلى قوله:

سَقَتْهُ كفُّ الليل أكواسَ الكَرَى(٦)

---

(١) سبق الحديث عن هذا البيت.

(٢) أي أن الزمام مثل اليد في هذا الشأن، وهو استحالة أن يكون هناك شيء شبه بها، ولكن كلا منها لازم من لوازم المشبه به، فاليد من لوازم الإنسان الذي شبهت به الشمال، والزمام من لوازم الفرس الذي شبهت به الغداة.

(٣) وهذا على أن الضمير في «زمامها» يعود للغداة، فيكون المقصود زمام الغداة، أو زمام ريح الغداة.

(٤) يعني: هذا الضرب من الاستعارة المعروف بالمكنية، والذي عرفه الشيخ بأن تجعل الشيء للشيء ليس له. هذا الضرب ليس بأقل من الضرب الأول الذي استشهد له مرارًا بنحو «رأيت أسدًا»، والمعروف بالتصريحية، والذي عرفه الشيخ بأنه أن تجعل الشيء للشيء ليس به، بل يرى أن المعروفة بالمكنية أقوى في الفصاحة، وأن ما فيها من محاسن وتصوير للمعاني آنق وأعجب.

(٥) هذه الجملة ذات أهمية بالغة في التأكيد على أن المعنى الذي رد المزية إليه كان يقصد به صورة المعنى ولاسيما الكناية والاستعارة والتمثيل.

(٦) لا يعرف قائله، والكرى: النوم، وأكواس: جمع كأس على غير قياس، وقد ورد في تحقيق رشيد رضا ٣٤٦ ومحمد خفاجي ٤١٦ «أكؤس» وهو تصرف من المحققين لتصحيح الجمع، ولكن أكواس مع شذوذه أسهل في النطق وأدل على حال من لعب الكرى برأسه ولسانه، وها هنا استعارتان مكنيتان، وكلتاهما ترشح الأخرى في «سقته كف الليل» و«أكواس الكرى» وبينهما لحمة قوية من الصياغة؛ لأنهما تشكلان جملة واحدة من الفعل والفاعل والمفعول، لقد شبه النوم بالخمر؛ لأن كلا يسلب =

وذلك أنه ليس يخفى على عاقل أنه لم يرد أن يشبه شيئًا بالكفِّ ولا أراد ذلك في الأكواس، ولكن لما كان يقال: «سُكر الكرى» و«سُكر النوم» استعار للكرى الأكواس، كما استعار الآخر الكأس في قوله:

وقد سقى القومَ كأسَ النَّعْسَةِ السَّهَرُ (١)

ثم إنه لما كان الكرى يكون في الليل جعل ساقيًا، ولما جعله ساقيًا جعل له كفًّا؛ إذ كان الساقي يتناول الكأس بالكف.

ومن اللطيف النادر في ذلك ما تراه في آخر هذه الأبيات، وهي للحكم بن قنبر:

ولولا اعتصامي بالمُنى كلما بَدَا ... لي اليأسُ منها لم يقُمْ بالهوى صبري
ولولا انتظاري كلّ يومٍ جَدَى غدٍ ... لراح بنعشي؟ الدافنون إلى قبري
وقد رابني وَهْنُ المنى وانقباضُها ... وبَسْطُ جديدِ اليأسِ كفّيه في صدري (٢)

ليس المعنى على أنه استعار لفظ الكفين لشيء، ولكن على أنه أراد أن يصف اليأس بأنه قد غلب على نفسه، وتمكن في صدره، ولما أراد ذلك وصفه بما يصفون فيه الرجل بفضل القدرة على الشيء، وبأنه مُمَكَّنٌ منه، وأن يفعل فيه كل ما يريد، كقولهم: «قد بسط العامل يده في الناحية وفي ظلم الناس»، فليس لك إلا أن تقول: إنه لما أراد ذلك جعل لليأس كفين، واستعارهما له، فأما أن توقع الاستعارة فيه على اللفظ، فما لا تخفى استحالته على عاقل.

= الاتزان واليقظة، ولما كان ذلك يكون في الليل جعل الليل هو الذي يسقي بكفه، على تشبيهه بالإنسان.
والشاهد: أنه ليس ها هنا لفظ مستعار بعينه؛ لأنه لم يرد أن يشبه شيئًا بالكف ولا بالأكواس، وإنما تلك استعارة أضمر فيها المشبه به... إلخ.

(١) الشعر لأبي دَهْبل الجمحي، وصدره: «أقول والركب قد مالت عمائمهم»، وقد استأنس به الشيخ لعادة الشعراء في إضافة الكأس للكرى أو النعاس على سبيل الاستعارة، والشاعر يريد أن القوم قد بلغ بهم السهر وتعب السفر حتى مالوا للنعاس رغمًا عنهم، فجعل السهر يسقيهم كأس النعسة.

(٢) يتجسد في هذه الأبيات صراع الشاعر بين المنى واليأس، مع الاستنامة في البداية للمنى حتى غلبه اليأس على نفسه واستبد به، وصور هذا فجعل لليأس كفًّا يبسطها، وذلك على الاستعارة، ولكن ليس بلفظ ظاهر يمكننا أن نحدد موضع الاستعارة فيه؛ لأنه يشبه اليأس برجل ذي سطوة وقهر، وأضمر المشبه به، وترك لازمه من بسط الكفين، والحاصل أن هذا دليل قوي على أن الاستعارة ليست للفظ.

[الصلة بين المجاز والاستعارة]

والقول في «المجاز» هو القول في الاستعارة؛ لأنه ليس هو بشيء غيرها، وإنما الفرق أن المجاز أعم، من حيث إن كل استعارة مجاز، وليس كل مجاز استعارة.

وإذا نظرنا إلى المجاز فيما لا يطلق عليه أنه استعارة ازداد خطأ القوم قبحًا[١]، وذلك أنه يلزم على قياس قولهم أن يكون إنما كان قوله تعالى[٢]: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا**﴾ [يونس: ٦٧] أفصح من أصله الذي هو قولنا: «والنهار لتبصروا أنتم فيه، أو مبصرًا أنتم فيه» من أجل أنه حدث في حروف «مبصر» -بأن جعل الفعل للنهار على سعة الكلام- وصف[٣] لم يكن، وكذلك يلزم أن يكون السبب في أن كان قول الشاعر:

فنـــام لـــيلي وتجـــلَّى هَـــمِّي[٤]

أفصح من قولنا: فمنت في ليلي، أن كسب هذا المجاز لفظ «نام» ولفظ «الليل» مذاقه لم تكن لهما، وهذا مما ينبغي للعاقل أن يستحي منه، وأن يأنف مِنْ أن يُهْمِل النظر إهمالاً يؤديه إلى مثله، ونسأل الله تعالى العصمة والتوفيق.

[الإيجاز وما يترتب على جعل المزية فيه للفظ]

وإذا قد عرفت ما لزمهم في الاستعارة والمجاز، فالذي يلزمهم في الإيجاز أعجب، وذلك

---

(١) ذلك الخطأ هو زعمهم أن كل مزية تعود للفظ، ورغم أن الشيخ لا يكف عن ملاحقة هذا الخطأ، ويستدل على بطلانه بالدليل بعد الدليل وقد يكرر، إلا أنه كلما عاد أتى بالجديد المفيد، والجديد هنا هو الفرق بين المجاز والاستعارة.

(٢) أي: يلزم على رأيهم -بالقياس- أن يكون قوله تعالى: ﴿...﴾ إنما كان أفصح من أصله... من أجل كذا.

(٣) «وصف» فاعل «حدث...»، والمعنى أنه يلزم على ردهم كل مزية للفظ أن يكون المجاز العقلي الذي جعل فيه اسم الفاعل مسندًا للنهار على السعة في الكلام، وذلك في قوله تعالى: ﴿**وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا**﴾ أفصح من الأصل «لتبصروا أنتم فيه» من أجل حدوث وصف لم يكن في حروف «مبصر»، وهو قوله: لا يقوله عاقل، لكنه يلزم رأيهم.

(٤) سبق هذا في الكلام عن المجاز الحكمي، واستشهد به الشيخ هنا لبيان أنه يلزم على زعم اللفظيين أن يكون قوله: «فنام ليلي» أفصح من أصله «فنمت في ليلي» من أجل سمة في أصوات «نام والليل»، وهذا مما ينبغي أن يستحيي منه العقلاء.

أنه يلزمهم -إن كان اللفظ فصيحًا لأمر يرجع إليه نفسه دون معناه- أن يكون كذلك موجزًا لأمر يرجع إلى نفسه، وذلك من المحال الذي يضحك منه؛ لأنه لا معنى للإيجاز إلا أن يدل بالقليل من اللفظ على الكثير من المعنى، وإذا لم تجعله[١] وصفًا للفظ من أجل معناه أبطلت معناه، أعني أبطلت معنى الإيجاز.

ثم إن ها هنا معنى شريفًا قد كان ينبغي أن نكون قد ذكرناه في أثناء ما مضي من كلامنا، وهو أن العاقل إذا نظر عَلِمَ عِلْم ضرورة أنه لا سبيل له إلى أن يكثر معاني الألفاظ أو يقللها؛ لأن المعاني المودعة في الألفاظ لا تتغير على الجملة عما أراده واضع اللغة، وإذا ثبت ذلك ظهر منه أنه لا معنى لقولنا: «كثرة المعنى مع قلة اللفظ» غير أن المتكلم يتوصل بدلالة المعنى على المعنى إلى فوائد، لو أنه أراد الدلالة عليها باللفظ لاحتاج إلى لفظ كثير[٢].

واعلم أن القول الفاسد والرأي المدخول إذا كان صَدَرُه عن قوم لهم نباهة وصيت وعلو منزلة في أنواع من العلوم غير العلم الذي قالوا ذلك القول فيه، ثم وقع في الألسن فتداولته ونشرته، وفَشَا وظهر، وكثر الناقلون له والمشيدون بذكره صار ترك النظر فيه سُنَّةً، والتقليد دينًا، ورأيت الذين هم أهل ذلك العلم وخاصته الممارسون له، الذين هم خُلُقاء أن يعرفوا وجه الغلط والخطأ فيه لو أنهم نظروا فيه -كالأجانب الذين ليسوا من أهله في قبوله والعمل به والركون إليه، ووجدتهم قد أعطوه مقادتهم، وألانوا له جانبهم، وأوهمهم النظر إلى مُنْتَمَاه ومُنْتَسَبِه[٣]، ثم اشتهاره وإطباق الجمع بعد الجمع عليه- أن الظَّنَّ به أصوبُ، والمحاماة عليه أولى، ولربما -بل كلما- ظنوا أنه لم يشع ولم يتسع، ولم يَرْوِهِ خلفٌ عن سلف، وآخر عن أول

(١) حاصله: أن الإيجاز الدلالة بالقليل من اللفظ على الكثير من المعنى، فإذا لم تجعل الإيجاز وصفًا في اللفظ من أجل معناه أبطلت تعريفه ذاك الذي يصل اللفظ بالمعنى.

(٢) هذه من جواهر عبد القاهر التي ظلت مكنونة في أصدافها، فلم يقترب منها أحد رغم قيمتها في تفسير إيجاز القصر وبيان وجه دلالة اللفظ القليل على معنى كثير، والشيخ يهدف إلى أن الإيجاز لا يعدو أن يكون دلالة معنى على معنى؛ لأن اللفظ لا يتسع إلا لمعناه المفرد الموضوع له في اللغة، لكن المتكلم بحسن استعماله للمفرد والتركيب يتوصل بدلالة المعنى على المعنى إلى فوائد، لو عبَّر عنها باللفظ لاحتاج إلى ألفاظ كثيرة.

(٣) أي: انتسابه وانتماؤه إلى قوم لهم نباهة وصيت في أنواع من العلوم غير العلم الذي قالوا ذلك القول فيه، كما ذكر الشيخ قبل.

إلا لأن له أصلاً صحيحًا، وأنه أُخِذَ من معدن صدق، واشتق من نبعةٍ كريمة، وأنه لو كان مدخولاً لظهر الدَّخَلُ الذي فيه على تقادم الزمان وكُرور الأيام[١].

وكم من خطأ ظاهر ورأي فاسد حظي بهذا السبب عند الناس حتى بوَّأوه في أخص موضع من قلوبهم، ومنحوه المحبة الصادقة من نفوسهم، وعطفوا عليه عطف الأم على واحدها، وكم من داءٍ دويٍّ قد استحكم بهذه العلة حتى أعيا علاجه، وحتى بَعِلَ به الطبيبُ[٢].

ولولا سلطان هذا -الذي وصفتُ- على الناس، وأن له أُخذةً تمنع القلوب عن التدبر[٣]، وتقطع عنها دواعي التفكر، لما كان لهذا الذي ذهب إليه القوم في أمر اللفظ هذا التمكن وهذه القوة، ولا كان يرسخ في النفوس هذا الرسوخ، وتتشعبُ عروقه هذا التشعب، مع الذي بَانَ من تهافته وسقوطه وفحش الغلط فيه، وأنك لا ترى في أدِيمه -من أين نظرت، وكيف صرفت وقلبت- مَصَحًّا[٤]، ولا تراه باطلاً فيه شوبٌ من الحق، وزيفًا فيه شيء من الفضة، ولكن ترى الغش بحتًا والغيظ صرفًا، ونسأل الله التوفيق.

[وجه الاعتراض على عبارة القاضي عبد الجبار في الفصاحة]

وكيف لا يكون في إسار الأُخذة، ومحولاً بينه وبين الفكرة من يسلم أن الفصاحة لا تكون في أفراد الكلمات، وأنها إنما تكون فيها إذا ضم بعضها إلى بعض[٥] ثم لا يعلم أن ذلك يقتضي أن تكون وصفًا لها من أجل معانيها، لا من أجل أنفسها، ومن حيث هي ألفاظ ونطق لسان؟ ذاك لأنه ليس من عاقل يفتح عين قلبه إلا وهو يعلم ضرورة أن المعنى في «ضم بعضها إلى بعض» تعليق بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، لا أن يُنْطَق بعضها في إثر بعض، من غير أن

(١) هكذا ظنوا فأسكتهم ظنهم الحسن عن إعادة النظر فيه.
(٢) بعل الطبيب: تحير.
(٣) الأُخذة: ضرب من التمائم والسحر.
(٤) الأديم: بشرة الجلد، و«لا ترى في أديمه مصحًّا» يعني لا ترى فيه موضعًا صحيحًا لم يتخرق، وهي جملة تمثيلية لما صار إليه قولهم في اللفظ من انفضاح وانكشاف.
(٥) سبق أن هذه عبارة القاضي عبد الجبار في كتابه «المغني»، وعبد القاهر لا يعترض على تلك العبارة؛ لأنها أساس من أسس فكر الشيخ في النظم، ولكنه كره تركها من غير تفسير يحدد المقصود بالضم، وأنه ضم المعاني لا ضم الألفاظ، بل لقد ذكر الشيخ ما يدل من جملة كلامهم على قصدهم ضم الألفاظ.

يكون فيما بينها تعلق، ويعلم كذلك ضرورة إذا فكَّر أن التعلق يكون فيما بين معانيها، لا فيما بينها أنفسها. ألا ترى أنا لو جهدنا كل الجهد أن نتصور تعلقًا فيما بين لفظين لا معنى تحتهما، لم نتصور[١]، ومن أجل ذلك انقسمت الكلم قسمين: «مؤتلف» وهو الاسم مع الاسم، والفعل مع الاسم، و«غير مؤتلف» وهو ما عدا ذلك كالفعل مع الفعل، والحرف مع الحرف، ولو كان التعلق يكون بين الألفاظ لكان ينبغي أن لا يختلف حالها في الائتلاف، وأن لا يكون في الدنيا كلمتان إلا ويصح أن يأتلفا؛ لأنه لا تنافي بينهما من حيث هي ألفاظ.

وإذا كان كل واحد منهم قد أعطى يده[٢] بأن الفصاحة لا تكون في الكلم أفرادًا، وأنها إنما تكون إذا ضمَّ بعضها إلى بعض، وكان يكون المراد[٣] بضم بعضها إلى بعض تعليق معانيها بعضها ببعض، لا كون بعضها في النطق على إثر بعض -كان[٤] واجبًا إذا علم ذلك أن يعلم أن الفصاحة تجب لها من أجل معانيها، لا من أجل أنفسها؛ لأنه محال أن يكون سبب ظهور الفصاحة فيها تعلق معانيها بعضها ببعض، ثم تكون الفصاحة وصفًا يجب لها لأنفسها لا لمعانيها، وإذا كان العلم بهذا ضرورة، ثم رأيتهم لا يعلمونه، فليس إلا أن اعتزامهم على التقليد قد حال بينهم وبين الفكرة، وعرض لهم منه شبه الأُخذة[٥].

واعلم أنك إذا نظرت وجدت مَثَلَهم مثل من يرى خيال الشيء فيحسبه الشيء، وذاك أنهم قد اعتمدوا في كل أمرهم على النسق[٦] الذي يرونه في الألفاظ، وجعلوا لا يحفلون بغيره، ولا يقولون في الفصاحة والبلاغة على شيء سواه حتى انتهوا إلى أن زعموا أن من عمد إلى شعر فصيح فقرأه ونطق بألفاظه على النسق الذي وضعها الشاعر عليه، كان قد أتى بمثل ما أتى به الشاعر في فصاحته وبلاغته، إلا أنهم زعموا أنه يكون في إتيانه به محتذيًا لا مبتدئًا[٧].

---

(١) حاصل هذا أن ضم المفردات بعضها إلى بعض يعني تعليق بعضها ببعض، وهذا لا يكون إلا للمعاني.
(٢) «أعطى يده» يعني سلم، وهو يقصد المعتزلة.
(٣) «وكان يكون المراد...» أي: سلمنا بأن المراد...
(٤) «كان» جواب «إذا» في صدر الفقرة.
(٥) تدور هذه الفقرة حول استلزام الضم والتعليق للمفردات بعضها ببعض أن تكون ذلك للمعاني لا للألفاظ.
(٦) نسق الألفاظ يعني ترتيبها.
(٧) هذا هو مضمون كلام القاضي عبد الجبار، وحاصله أن من نظر إلى شعر، فجاء بشعر على نسقه وطريقته في ترتيب كلماته كان محتذيًا لا مبتدئًا، وعبد القاهر يركز على قصدهم من النسق، وأنه عندهم ترتيب ألفاظ، وفي الفقرة التالية يرد الشيخ على هذا بأنه لا فرق بين النسق والنظم من حيث ضرورة توخي معاني النحو في

ونحن إذا تأملنا وجدنا الذي يكون في الألفاظ من تقديم شيء منها على شيء إنما يقع في النفس أنه نسق إذا اعتبرنا ما توخى من معاني النحو في معانيها، فأما مع ترك اعتبار ذلك، فلا يقع ولا يتصور بحال. أفلا ترى أنك لو فرضت في قوله:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرِى حَبِيبٍ وَمَنزِلِ

أن لا يكون «نبك» جوابًا للأمر، ولا يكون مُعَدًّى بـ«من» إلى «ذكرى»، ولا يكون «ذكرى» مضافة إلى «حبيب» -لخرج[١] ما ترى فيه من التقديم والتأخير عن أن يكون نسقًا، ذاك لأنه إنما يكون تقديم الشيء على الشيء نسقًا وترتيبًا، إذا كان ذلك التقديم قد كان لموجب[٢] أوجب أن يقدم هذا ويؤخر ذاك، فأما أن يكون مع عدم الموجب نسقًا فمحال؛ لأنه لو كان يكون تقديم اللفظ على اللفظ من غير أن يكون له موجب «نسقًا» لكان ينبغي أن يكون توالي الألفاظ في النطق على أي وجهٍ كان نسقًا[٣]، حتى إنك لو قلت: «نبك قفا حبيب ذكرى من» لم تكن قد أعدمته النسق والنظم، وإنما أعدمته الوزن فقط[٤]، وقد تقدم هذا فيما مضي، ولكنا أعدناه ها هنا؛ لأن الذي أخذنا فيه من إسلام القوم أنفسهم إلى التقليد اقتضى إعادته[٥].

[الاحتذاء عند الشعراء: منه الجلي ومنه الخفي]

واعلم أن الاحتذاء عند الشعراء وأهل العلم بالشعر وتقديره وتمييزه: أن يبتدئ الشاعر في معنى له وغرض أسلوبًا -والأسلوب: الضرب من النظم والطريقة فيه- فيعمد شاعر آخر إلى ذلك الأسلوب، فيجيء به في شعره، فيشبه بمن يقطع من أدِيمه نعلاً على مثال نعلٍ قد

ترتيب الكلام ترتيبًا يقتضيه العقل، وأن مجيء المفردات من غير ترتيب يراعي معاني النحو لا يكون نسقًا، فالنسق على هذا ترتيب معانٍ بالدرجة الأولى، وبيت امرئ القيس دليل على هذا؛ إذ لو فرضنا أن كلماته لم ترتبط وتتصل ويتقدم منها ما يتقدم وفق معاني النحو لم تكن نسقًا.

(١) «لخرج» جواب «لو».

(٢) الموجب لتقديم الأمر على جوابه في «قفا نبك» مثلاً هي معاني النحو؛ لأنها طريقة خاصة في ربط المفردات بعضها ببعض استجابة لمقتضى فكري وغرض معنوي.

(٣) يعني: لو كان ترتيب الكلمات من غير ارتباط نحوي ومن غير مقتضى فكري يسمَّى نسقًا لكان توالي الألفاظ في النطق على أي وجهٍ نسقًا، وهو محال.

(٤) وذلك بحسب النظرة اللفظية الخاطئة للنسق.

(٥) هذا يدل على قصدا لما يكرره ووعيه به.

قطعها صاحبها، فيقال: «قد احتذى على مثاله»[(١)]، وذلك أن الفرزدق قال:

أترجُـو رُبَيْعٌ أن تجـيء صِـغَارُها بخـيرٍ وقـد أعيـا رُبيعًـا كِبَارُهـا

واحتذاه البَعِيث فقال:

أترجُـو كليـبٌ أن يجـيء حَـدِيثُها بخـير وقـد أعيـا كُليبًـا قَـدِيمُها[(٢)]

وقالوا: إن الفرزدق لما سمع هذا البيت قال:

إذا مـــا قُلْـــتُ قافيـــةً شَرُودًا تَنَحَّلهـــا ابـــنُ حَمـــراءِ العِجَـــانِ

ومثل ذلك أن البعيث قال في هذه القصيدة:

كليـبٌ لئـامُ النـاس قـد تعلمونـهُ وأنْـتَ إذا عُـدَّتْ كُليـبٌ لَئِيمُهـا

وقال البحتري:

بنو هاشـم في كـلِّ شرقٍ ومَغْـربٍ كِـرَامُ بنـي الـدُّنيا وأنـت كريمُهـا[(٣)]

---

(١) وعلى هذا، فأصل الاحتذاء هو أن يقطع صانع النعال من أديمه نعلاً على مثال نعل آخر، فليس بالضرورة أن يكون من نفس الأديم ونوعه، وإنما الاحتذاء في القالب والشكل، وقد شبه بهذا ما = = سمِّي في الشعر بالاحتذاء.
وقد عرَّف عبد القاهر الاحتذاء ليصحح مفهومه عند القاضي عبد الجبار، فقد ورد عنده أن الشاعر إذا نطق بألفاظه على نسق شاعر سابق كان محتذيًا، [راجع: المغني (١٦/ ٢٢٢)]، فقد جعل الاحتذاء خاص بنسق الألفاظ، وتعقبه الشيخ بأن الاحتذاء إنما يكون في الأسلوب والأسلوب طريقة في النظم، والنظم نظم معانٍ لا نظم ألفاظ، وهذا هو السياق الذي ورد فيه حديث الشيخ عن الاحتذاء، وقد سبق إليه ابن طباطبا وابن قتيبة وأبو هلال والآمدي والقاضي الجرجاني، لكن عبد القاهر تناوله في إطار قضية النظم، وكانت له رؤيته الخاصة كما سيتبين.

(٢) احتذى البعيث أسلوب الفرزدق وطريقة نظمه ووزنه، فالقالب واحد وإن اختلف بعض الألفاظ، فاختلافها مطلوب؛ «لأن أخذ اللفظ كله من غير تغيير النظم يسمَّى نسخًا وانتحالاً، وهو سرقة محضة مذمومة» [راجع: بغية الإيضاح (٤/ ٩٧)، مكتبة الآداب، ١٤٢٠هـ]. فالاحتذاء خاص بأخذ الأسلوب وطريقة النظم واتفاق الوزن الذي يقتضي اتفاق المقاطع وترتيب الحركات والسكنات.

(٣) يتفق بيت البعيث وبيت أبي نواس في الركن الأساس للنظم وهو الإسناد؛ حيث تجد في الأول «كليب لئام»، و«أنت لئيمها»، وفي الثاني «بنو هاشم كرام» و«أنت كريمها»، وماعدا هذا فهناك فروق في امتدادات وتشعبات الأسلوب، ثم يتفقان في الوزن، فكلاهما من بحر الوافر، وقد برع البحتري في تحويل المعنى وعكسه من الذم إلى المدح؛ إذ جعل بني هاشم أكرم الناس، ومن يمدحه أكرمهم، وكان البعيث قد جعل كليبًا لئام الناس ومن يهجوه ألأمهم، ومع تقارب النظم واتفاق الوزن فإن الروح الشعرية مختلفة، فهي عند البحتري أكثر تألقًا، ولا شكَّ أن الصدق من أهم عوامل التألق الشعري.

وحكى العسكري في «صنعة الشعر» أن ابن الرومي قال: قال لي البحتري: قول أبي نواس:

ولم أدر مَنْ هُمْ غيرَ ما شَهِدَتْ لهم بشرقيِّ سَابَاطَ الدِّيارُ البَسابِسُ[١]

مأخوذ من قول أبي خِراش الهُذلي:

ولم أدر مَـــن أَلْقَـــي عليـــه رداءَه سوى أنه قد سُلَّ من ماجدٍ محضِ[٢]

قال: فقلت: قد اختلف المعنى، فقال: أما ترى حذو الكلام حذوًا واحدًا.

[الاحتذاء الخفي]

وهذا الذي كتبتُ من جلي الأخذ في «الحذو»، ومما هو في حدِّ الخفي قول البحتري:

ولن يَنْقُل الحسَّادُ مجدك بعدما تمكّن رَضْوى واطمأنَّ مُتالعُ[٣]

وقول أبي تمام:

ولقد جهدتُم أن تُزيلوا عِزَّه فإذا أبانٌ قد رَسَا ويَلَمْلَمُ[٤]

قد احتذى كل واحد منهما على قول الفرزدق:

فادفع بكفِّك -إن أردتَ- بناءنا ثَهْلاَنَ ذا الهضبات هل يَتَحلْحَلُ[٥]؟

---

(١) ساباط: اسم مدينة في بلاد فارس، والبسابس: المقفر، والشاعر يعني أنه إنما عرف شجاعة الفاتحين وبسالتهم من شهادة الديار القفار لهم على ما بذلوه، وهذا جارٍ على المألوف عند الشعراء من إنطاق الديار وإحياء الجمادات -بواسطة الاستعارة المكنية- والبيت من بحر الوافر، لكن الشطر الأول مكسور.

(٢) البيت في المدح بالأصالة، وقد كنَّى عن نسبة المجد للممدوح بقوله: «سل من ماجد محض»، وذلك يؤكد أصالته في صورة حية متألقة تجعله صورة مجسدة من المجد، فلا تراه أبدًا إلا ماجدًا.
وعلى ذلك، فقد احتذى أبو نواس بيت أبي خراش، والبيتان في المدح ويتفقان في الوزن ولا يلتقيان في الأسلوب إلا في صياغة جملة القصر واتفاق بعض اللفظ، فعند أبي نواس «ولم أدر.... غير» وعند أبي خراش «ولم أدر.... سوى»، ثم يختلفان فيما عدا ذلك، والمحتذي به أقوى تصويرًا، وأكثر تألقًا، وقد انتبه البحتري إلى ذلك الحذو رغم نقصانه، واعتد الشيخ به وعده من الاحتذاء الجلي هو والشاهدان السابقان.

(٣) رضوى ومتالع: جبلان، وهو يقصد أن الحساد لن يستطيعوا أن ينقلوا مجدك ويزيلوه إلا إذا تمكنوا من إزالة رضوى ومتالع، فعلق ما ينشده الحساد على مستحيل، وهذه كناية عن ثبات المجد للممدوح وتمكنه واستحالة مفارقته ما كانت له حياة.

(٤) أبان ويلملم: جبلان، والمعنى والأسلوب عند البحتري مثله عند أبي تمام سوى أن أبا تمام جعل الحساد يبذلون طاقتهم ويتعبون في إزالة عز ممدوحه، وجاء البحتري فضمن هذا المعنى في: «ولن ينقل الحساد مجدك».

(٥) يقصد الفرزدق بناء المجد الذي سبق في قوله: =

وجملة الأمر أنهم لا يجعلون الشاعر محتذيًا إلا بما يجعلونه به آخذًا ومسترقًا، قال ذو الرُّمة:

وشعرٍ قد أرِقْتُ له غريبٍ ... أجنِّبُه المُسَانَد والمُحَالا
فبِتُّ أقيمُه وأَقُدُّ منه ... قوافي لا أريدُ لها مثالا[1]

فأما أن يُجعل إنشاد الشعر وقراءته احتذاءً، فما لا يعلمونه، كيف وإذا عمد عامد إلى بيت من شعر فوضع مكان كل لفظة لفظًا في معناه، كمثل أن يقول في قوله:

دع المكارم لا ترحلْ لبُغْيتهَا ... واقعد فإنك أنت الطاعمُ الكاسي[2]
ذَرِ المآثر لا تذهب لمطلبها ... واجلس فإنك أنت الآكلُ اللابس

لم يجعلوا ذلك احتذاءً ولم يؤهلوا صاحبه لأن يسموه محتذيًا، ولكن يسمُّون الصنيع «سلخًا»، ويرذلونه ويسخفون المتعاطي له، فمن أين يجوز لنا أن نقول في صبي يقرأ قصيدة امرئ القيس: إنه احتذاه[3] في قوله:

فقلت له لما تمطّى بِصُلْبِه ... وأردف أعجازًا ونَاءَ بكلكلِ

= **إن الذي سمك السماء بنى لنا ... بيتًا دعائمه أعزّ وأطول**

وهو أسبق وأجود؛ لأنه يفخر وهما يمدحان، وليس الذي يمدح يكون في قوة وتوهج من يفخر، ويتجلى هذا عند الفرزدق في التحدي والتعجيز من الأمر «فادفع»، وسلب الإرادة من خصمه بواسطة «إنْ» وتصوير المجد بالبناء الراسخ الذي لا يتزحزح، ثم القطع والاستئناف في الشطر الثاني الذي وقع تمثيلاً في عقب المعنى، والاستفهام بمعنى النفي في «هل يتحلْحَلُ»، ولا يخلو من التوبيخ والتبكيت، وإنما كان هذا من الحذو الخفي؛ لأن احتذاء البناء والنظم غير ظاهر إلا فيما يتعلق بالكناية والتمثيل لثبات المجد برسوخ الجبال، وذلك لتيئيس الحساد عند الجميع.

(١) يكشف ذو الرمة عن احتفاله بصنعة الشعر مع ما يكلفه ذلك من أرق الليالي ليجنب شعره العيوب التي يمكن أن تقع لغيره كالسناد والمُحَال «الشاذ الذي ليس له قياس»، وقد صور صنعته لتهذيب شعره بصنعة صاحب السهام والرماح في تقويم المعوج، وقدَّ الزائد أي: قطعه «فبتَّ أقيمه وأقد منه»، وإنما يفعل ذلك حتى لا يكون مقلدًا أو محتذيًا لغيره «لا أريد له مثالاً»، ويريد الشيخ من هذا أن من الشعراء قديمًا مَنْ كان يتجنب الاحتذاء؛ لأنه عندهم أخذ وسرقة، ويرتب على هذا أن إنشاد الشعر لا يكون احتذاء؛ لأنه ليس أخذًا ولا سرقةً.

(٢) يسمِّي المتأخرون نحو هذا إغارةً ومسخًا، أما السلخ أو الإلمام فهو أخذ المعنى وحده مع تغيير اللفظ والنظم تمامًا، [راجع: بغية الإيضاح ص(١٠١، ١٠٥)].

(٣) تخصيص الصبي؛ لأنه آكد في نفي تسمية ما يقرأه احتذاء.

والعجب من أنهم لم ينظروا فيعلموا أنه لو كان منشد الشعر محتذيًا لكان يكون قائل شعر، كما أن الذي يحذو النعل بالنعل يكون قاطع نعل[١].

***

وهذا تقرير يصلح لأن يحفظ للمناظرة.

ينبغي أن يقال لمن يزعم أن المنشد إذا أنشد شعر امرئ القيس كان قد أتى بمثله على سبيل الاحتذاء، أخبرنا عنك؟ لماذا زعمت أن المنشد قد أتى بمثل ما قاله امرؤ القيس؟ ألأنه نطق بأنفس الألفاظ التي نطق بها، أم لأنه راعى النسق الذي راعاه في النطق بها؟ فإن قلت: «إن ذلك لأنه نطق بأنفس الألفاظ التي نطق بها، أحلت؛ لأنه إنما يصح أن يقال في الثاني: إنه أتى بمثل ما أتى به الأول، إذا كان الأول قد سبق إلى شيء فأحدثه ابتداءً، وذلك في الألفاظ محال؛ إذ ليس يمكن أن يقال: إنه لم ينطق بهذه الألفاظ التي هي في قوله:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرِى حَبِيبٍ وَمَنزِلِ

قبل امرئ القيس أحد.

وإن قلت: إن ذلك لأنه قد راعى في نطقه بهذه الألفاظ النسق الذي راعاه امرؤ القيس.

قيل: إن كنت لهذا قضيت في المنشد أنه قد أتى بمثل شعره، فأخبرنا عنك: إذا قلت: «إن التحدي وقع في القرآن إلى أن يؤتى بمثله على جهة الابتداء»[٢] ما تعني به؟ أتعني أنه يأتي في

(١) يعني: الدليل على أن منشد الشعر ليس محتذيًا أنه لو كان الذي ينشد شعرًا محتذيًا لكان شاعرًا، ولا يمكن أن يسمِّي منشد شعر شاعرًا، وينسب الشعر إليه كما أن صانع النعال حين يقلد ويحذو لا يكون كمن يقطع النعل ابتداءً [مع الفارق في التشبيه].
أما صلة هذا بالنظم، فإن الذي ينشد شعرًا جديدًا يكون نظمه نظم معانٍ وتفكيره في المعاني ابتداءً، لكن الذي ينشد شعر غيره لا يكون ناظمًا للمعاني، ولكنه يكون ناطقًا بألفاظ غيره، والشيخ بهذه الوقفة المبسوطة يدفع مقولة فاسدة قيلت في الإعجاز على سبيل الجدل، وهي: أن مَن يحكي نظم القرآن «ينقله» يكون محتذيًا للقرآن، فذكر الشيخ أن إنشاد الشعر لا يسمَّى احتذاءً ليكون برهانًا على إبطال تلك المقولة الفاسدة.

(٢) هذا من كلام القاضي عبد الجبار، وسياق كلامه يدل على أنه يقصد إبطال المعارضات المتهافتة -وكلها كذلك- والتي صيغت على نسق القرآن مثل: الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل، له ذنب قصير وخرطوم طويل، فليس هذا ومثله ما يطلب عند التحدي؛ لأن «التحدي وقع في القرآن إلى أن يؤتي بمثله على جهة الابتداء»، وليس على جهة المعارضة التي تعد احتذاءً، وهذا الاتجاه لا شيء فيه، ولكن عبد القاهر ربط بينه وبين جملة مقولات عبد الجبار التي فهم منها أن فصاحة القرآن في نظم =

ألفاظ غير ألفاظ القرآن بمثل الترتيب والنسق الذي تراه في ألفاظ القرآن؟!

فإن قال: ذلك أعني.

قيل له: أعلمت أنه لا يكون الآيتان بالأشياء بعضها في إثر بعض على التوالي نسقًا وترتيبًا حتى تكون الأشياء مختلفة في أنفسها، ثم يكون للذي يجيء بها مضمومًا بعضها إلى بعض غرض فيها ومقصود لا يتم ذلك الغرض وذاك المقصود إلا بأن يتخير لها مواضع، فيجعل هذا أولاً، وذاك ثانيًا؟ فإن هذا ما لا شبهة فيه على عاقل، وإذا كان الأمر كذلك، لزمك أن تبيِّن الغرض الذي اقتضي أن تكون ألفاظ القرآن منسوقة النسق الذي تراه.

ولا مخلص له من هذه المطالبة؛ لأنه إذا أبى أن يكون المقتضي والموجب للذي تراه من النسق، المعاني[(١)]، وجعله قد وجب لأمرٍ يرجع إلى اللفظ، لم تجد شيئًا يحيل في وجوبه عليه البتة، اللهم إلا أن يجعل الإعجاز في الوزن، ويزعم أن النسق الذي تراه في ألفاظ القرآن إنما كان معجزًا من أجل أن كان قد حدث عنه ضرب من الوزن يعجز الخلق عن أن يأتوا بمثله.

وإذا قال ذلك لم يمكنه أن يقول: «إن التحدي وقع إلى أن يأتوا بمثله في فصاحته وبلاغته»؛ لأن الوزن ليس هو من الفصاحة والبلاغة في شيء، إذ لو كان له مدخل فيهما لكان يجب في كل قصيدتين اتفقتا في الوزن أن تتفقا في الفصاحة والبلاغة[(٢)].

فإن دعا بعض الناس طول الإلف لما سمع من أن الإعجاز في اللفظ إلى أن يجعله في مجرد الوزن كان قد دخل في أمر شنيع، وهو أنه يكون قد جعل القرآن معجزًا، لا من حيث هو كلام، ولا بما به كان لكلامٍ فضل على كلام[(٣)].

= ألفاظه -ومن هنا كانت لعبد القاهر وقفة يصحح فيها مفهوم النسق، وأنه ليس ترتيب ألفاظ، وأن نظم القرآن نظم معانٍ ونسقه وترتيبه من أجل أغراض مقصودة، وعلى هذا، فإن إعجاز القرآن في نظم معانيه، وليس في نظم ألفاظه وأوزانه «تابع هذه الفقرة والتي تليها».

(١) أصل الكلام: إذا أبى أن تكون المعاني هي المقتضي للذي تراه من ترتيب الكلمات... إلخ.

(٢) حاصل هذا كله: إذا تمسك المخالف بأن الإعجاز يرجع إلى اللفظ دون وصل اللفظ بمعناه، لم يكن مفرًا من حمله على الوزن، وهذا يعني أن القرآن أعجز الخلق بوزنه، والقول بذلك يتناقض مع قولهم: إن القرآن معجز بفصاحته؛ لأن الوزن ليس من الفصاحة في شيء؛ إذ قد توجد قصيدتان متفقتان في الوزن وإحداهما فصيحة والأخرى غير فصيحة.

(٣) لأن الوزن والإيقاع موجود في جنس من كلام العرب وهو الشعر.

[ليس الإعجاز بخفة الحروف]

وهكذا السبيل إن يزعم زاعمٌ أن الوصف المعجز هو الجريان والسهولة، ثم يعني بذلك سلامته من أن تلتقي فيه حروف تثقل على اللسان؛ لأنه ليس بذلك كان الكلام كلامًا[١]، ولا هو بالذي يتناهى أمره إن عد في الفضيلة إلى أن يكون الأصل، وإلى أن يكون المعول عليه في المفاضلة بين كلام وكلام[٢]، فما به كان الشاعر مفلقًا، والخطيب مِصقعًا، والكاتب بليغًا.

ورأينا العقلاء حيث ذكروا عجز العرب عن معارضة القرآن قالوا: إن النبي ﷺ تحداهم وفيهم الشعراء والخطباء والذين يُدِلُّون[٣] بفصاحة اللسان والبراعة والبيان وقوة القرائح والأذهان، والذين أوتوا الحكمة وفصل الخطاب[٤]. ولم نرهم قالوا: إن النبي ﷺ تحداهم وهم العارفون بما ينبغي أن يصنع حتى يسلم الكلام من أن تلتقي فيه حروف تثقل على اللسان.

ولما ذكروا معجزات الأنبياء -عليهم السلام- وقالوا: إن الله تعالى قد جعل معجزة كل نبي فيما كان أغلب على الذين بعث فيهم، وفيما كانوا يتباهون به، وكانت عوامُّهم تُعظِّم به خواصَّهم- قالوا[٥]: إنه لما كان السحر الغالب على قوم فرعون، ولم يكن قد استحكم في زمان استحكامه في زمانه جعل تعالى معجزة موسى عليه السلام في إبطاله وتوهينه، ولما كان الغالب على زمان عيسى عليه السلام الطبُّ، جعل الله تعالى معجزته في إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، ولما انتهوا إلى ذكر نبينا محمد ﷺ، وذكر ما كان الغالب على زمانه، لم يذكروا إلا البلاغة والبيان والتصرف في ضروب النظم[٦].

---

(١) أي: ليس بذلك كان الكلام كلامًا من الأصل؛ لأن الكلام الفصيح يتكون من الحروف الخفيفة وغيرها، وقد تكون الحروف الثقيلة مقصودة ومؤدية للغرض المقصود، فتكون فصيحة حينئذٍ.

(٢) أي: ليس بالجريان والسهولة يتناهى الكلام في الفضل، ولا يعول على خفة الحروف في المفاضلة.

(٣) «فما به كان الشاعر مفلقًا» أي: ليس بخفة الحروف كان الشاعر مفلقًا، والمفلق: الذي يأتي بالعجيب من القول، والمصقع: البليغ، ويُدلون: يتباهون في جرأة.

(٤) الذي يمكن فهمه من هذه العبارة: أنه ليس من المعقول -وقد تحدى النبي ﷺ قومًا هذا شأنهم في الفصاحة أن يكون التحدي بخفة الحروف وجريانها، وهم لم يفهموا أن هذا هو المقصود من التحدي، ولو كان واردًا لفهموه ولأجابوا بقدرتهم عليه.

(٥) «قالوا» جواب «لما» في صدر الفقرة.

(٦) وإذا كان الغالب على زمانه ﷺ البلاغة والبيان والتصرف في ضروب النظم، فهذا دليل على أن القرآن معجز بهذه الأشياء خصوصًا، وليس معجزًا بسهولة الحروف وجريانها، هذا ما يقصده الشيخ هنا. =

وقد ذكرتُ في الذي تقدم غير ما ذكرته ها هنا[١]، مما يدل على سقوط هذا القول، وما دعاني إلى إعادة ذكره إلا أنه ليس لتهالك الناس في حديث اللفظ، والمحاماة على الاعتقاد الذي اعتقدوه فيه وضنَّ أنفسهم به- حد[٢]، فأحببت لذلك أن لا أدع شيئًا مما يجوز أن يتعلق به متعلق، ويلجأ إليه لاجئ، ويقع منه في نفس سامع شكٌّ إلا استقصيت في الكشف عن بطلانه[٣].

وها هنا أمر عجيب، وهو أنه معلوم لكل من نظر أن الألفاظ من حيث هي ألفاظ وكلم ونطق لسان لا تختص بواحد دون آخر[٤]، وأنها إنما تختص إذا توخى فيها النظم، وإذا كان كذلك كان من رفع النظم من البين[٥]، وجعل الإعجاز بجملته في سهولة الحروف وجريانها، جاعلاً له فيما لا يصح إضافته إلى الله تعالى، وكفى بهذا دليلاً على عدم التوفيق، وشدة الضلال عن الطريق.

***

= هنا لفتة مهمة في قوله: «التصرف في ضروب النظم»، فهو يعني التصرف في نظم القرآن على ضروب ووجوه شتى ليست في كلام العرب، وكان هذا مما تجدد في نظم القرآن حتى أعجزهم.

(١) يقصد ما تقدم من أدلة وبراهين كافية الدلالة على بطلان ما ذهبوا إليه من فصاحة اللفظ وإعجاز الحروف... إلخ.

(٢) «حد» اسم «ليس».

(٣) تتضمن هذه الفقرة تعليل الاستقصاء في الردود والتفصيل فيها والإعادة وتنوع الأدلة، فذلك حتى لا تبقي في نفسٍ أي شبهة في أن القرآن معجز بنظم معانيه لا بنظم ألفاظه.

(٤) ذلك لأن ألفاظ اللغة ومفرداتها متاحة، يعرفها العرب جميعًا، ولا تختص بواحد دون آخر، وإنما يختص كل شاعر وأديب بطريقة خاصة في النظم وكيفية ضم الكلمات، والأعجمي فهل كان الشيخ يضع هذا في مقابل قول الجاحظ: «والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العربي والأعجمي والبدوي والقروي... إلخ»؟ هذا وارد بالنسبة لمن ينظر لظاهر المعنى في العبارتين، وكأن بينهما تضادا، والحق أنه لا تضاد ولا تباين؛ لأن الجاحظ قصد بالمعنى الذي نفى عنه المزية: المعنى العام والغرض المطروح، وقصد عبد القاهر بالمعنى الذي ردَّ المزية إليه صورة المعنى التي تظهر فيها الخصوصية، بدليل تركيزه في شواهده على «الكناية والاستعارة والتمثيل والإيجاز»، وهذا يلتقي مع نهاية عبارة الجاحظ: «وإنما الشعر صناعة وجنس من التصوير».

(٥) أي: رفع النظم من بين الأشياء التي يرد إليها الإعجاز.