مجلة الأندلسس

علمية دولية فصلية محكمة صدر العدد الأول ربيع أول ٣٠١٦هـ/يناير ٢٠١٦م

الترقيم الدولي: 1850 - 2357 : ISSN مج ٤/ ع١٤٤٠ جمادى الآخر ١٤٤٠هـ/يناير ٢٠١٩م

مجلة الأندلسس

علمية دولية فصلية محكمة
يصدرها
المخبر نظرية اللغة الوظيفية البجامعة الشلف،الجزائر
رئيس التحرير: أ.د. أيمن محمد علي ميدان
نائب رئيس التحرير: أ.د.العربي عميش
مدير المخبر نظرية اللغة الوظيفية ال

n مديرو التحرير:

د. شريف حتيته كلية دار العلوم جامعة القاهرة د. طلطة بن قرماز _ جامعة الشلف، الجزائر د. رشأ الخطيب _ الجامعة العربية المفتوحة _ الأردن

الآراء الواردة في بحوث المجلة تعبر عن آراء كاتبيها، وليس للمجلة أية مسئولية عنها

n الهيئة الاستشارية العلمية:

أ.د. صلاح جرّار - الأردن
 أ.د. العربي عميش – الجزائر
 أ.د. أحمد الطريسي – المغرب
 أ.د. عمّار الساسي - الجزائر
 أ.د. محمد عويد الساير – العراق
 أ.د. هارون مجيد – الجزائر
 أ.د. رباب صالح – العراق

أ.د. محمد الطويل – جامعة القاهرة
 أ.د. سليمان العطار – جامعة القاهرة
 أ.د. محمد العبد – جامعة عين شمس
 أ.د. السيد فضل - الجامعة الأمريكية
 أ.د. عبد الله التطاوي جامعة القاهرة
 أ.د. محمد نبيل غنايم – جامعة القاهرة
 أ.د. محمد نبيل غنايم – جامعة القاهرة
 أ.د. أحمد إسماعيل – جامعة الفيوم
 أ.د. على الغريب – جامعة المنصورة
 أ.د. جمال الشاذلي – جامعة القاهرة
 أ.د. عصام خلف – جامعة المنيا
 أ.د. حمدي حسانين - جامعة الزقازيق
 أ.د. إبر اهيم سلامة – جامعة الإسكندرية
 أ.د. إبر اهيم سلامة – جامعة الإسكندرية

أ.د. موسى ربابعة – الأردن أ.د. محمد ربيع – الأردن أ.د. محمد جواد الطريحي – العراق أ.د. عبد الله المعطاني – السعودية أ.د. نصيف الخفاجي – العراق أ.د. جمعة الجبوري – العراق أ.د. هاجر مدقن – الجزائر أد. وليد السراقبي – سوريا

أ.د. محمد عبد المطلب- عين شمس أ.د. أحمد درويش – جامعة القاهرة أ.د. أحمد الشربيني – جامعة القاهرة أ.د. حسن جاد طبل – جامعة القاهرة أ.د. ربيع عبد العزيز – جامعة الفيوم أ.د. حسن البنداري – جامعة عين شمس أ.د. صفوت الخطيب – جامعة المنيا أ.د. عيد بلبع – جامعة المنوفية أ.د. محمد العمراوي – جامعة القاهرة أ.د. منير فوزي – جامعة المنيا أ.د. عمر عبد الواحد – جامعة المنيا أ.د. زكريا عناني – جامعة الإسكندرية أ.د. زكريا عناني – جامعة الإسكندرية أ.د. إبراهيم عبد الرحيم – جامعة القاهرة أ.د. إبراهيم عبد الرحيم – جامعة الإسكندرية أ.د. إبراهيم عبد الرحيم – جامعة القاهرة أ.د. إبراهيم عبد الرحيم – جامعة القاهرة المنيا

قواعد النشر:

- تستقبل المجلة البحوث العلمية المكتوبة باللغة العربية وغيرها من لغات.
 - تعنى باللغة العربية وأخواها أدبا ونقدا وعلوما والفكر الإسلامي.
- لا يزيد البحث عن ٠٠٠٠ كلمة، وما زاد عن ذلك ينشر في "إصدار خاص "ملحق بأحد أعدادها.
- يكتب متن البحث بخط Traditional Arabic بحجم ١٦، وتكتب هوامش البحث السفلية بخط Traditional Arabic بحجم ١١. ويكتب الملخص في أول البحث بخط Traditional Arabic بحجم ١٤ بولد.
 - يراعي كتابة الهوامش في نهاية البحث.
- يكتب الأبحاث باللغة الأجنبية بخط Times New Roman بحجم ١٠، وتكتب الهوامش باللغة الأجنبية بخط Times New Roman بحجم ١٠
- ترسل البحوث في نسختين ورقيتين وأخرى إلكترونية، مصحوبة بسيرة ذاتية مختصرة للباحث.
- يتولى "مركز الترجمة بجامعة القاهرة " ترجمة مايتعلق بالمجلة مـن نـصوص أجنسة.
 - تخضع البحوث المقدمة للتحكيم العلمي بشكل سري.

n آليات التواصل:

- ١ العنوان: مصر القاهرة جامعة القاهرة ___ كلية دار العلوم.
- ٢ الجزائر جامعة حسيبة بن بو على بالشلف مخبر نظرية اللغة الوظيفية.
 - ٣- الهاتف: ٢١٠٠١٠٥١٠٠١١ ٨٨٠ ٨٨٠ ٢١٣٧٧٣٦٣٤

البريد الإلكترون: alaiman66@hotmail.com

revistadealandalus.com : الموقع الإلكترون

الترقيم الدولي : ISSN : 2357 – 0644

فهرس العدد الخامس عشر مجلة الأندلس

٧ المقدمة ١ - المثاقفة في شعر الأعمى التطيلي الأندلسي ، دراسة نصية 0 Y - 9 د. محمد عويد محمد الساير ٢ - رائية ابن درَّاج القسطلي(ت ٢١ه)، دراسة سيميائية 11-04 د. صادق جعفر عبد الحسين ٣- علاقة الجاز المرسل (الآلية) في القرآن الكريم، دراسة بلاغية 14.-49 د.أحلام عبدالوهاب الجعافرة ٤ - الرسائل الديوانية في العصر العباسي، دراسة فنية 7.5-171 د. دعاء محمد راجح ٥- الإنصاف في مآخذ الفارسي علي الزجاج في "المسائل 717-7.0 المصلحة" د. راشد أهد جراري ٦ - البناء الهرمي لترتيب المشتقات الصرفية **717-78** د. عبد الجيد الجيلي إبراهيم ٧- آراء الفراء في التفسير البسيط وموقف الواحدي منها (باب حروف المعابي نموذجًا) 707-717 أ.عبدالله بن حامد بن أحمد النمري ٨- الحجة في القرآن منطق وبيان 11 . - 400 د. مها مراد منصور

مقدمة العدد الخامس عشر

جمادی الآخر ۱٤٤٠هـ / يناير ۲۰۱۹م

يضم العدد الخامس عشر من مجلة الأندلس ثماني دراسات علمية محكمة، تدخل أربع منها في نطاق الأدب العربي ونقده ، على حين تدرج ثلاث الدراسات الأخرى في مجال الدراسات اللغوية نحوية وصرفية.

ثمة دراستان أندلسيتان تتصدران هذا العدد ، عرض د.محمد عويد الساير (العراق) في الدراسة الأولى للمثاقفة كنها وتجليات في شعر الأعمى التطيلي، على حين ركز د.صادق جعفر عبد الحسين (العراق) على رائية ابن دراج القسطلي التي عارض بها نصين سابقين، أحدهما لأبي نواس والآخر لصاعد البغدادي دارسا إياها من منظور سيميائي.

وتعرض د.أحلام الجعافرة (السعودية) لعلاقة المجاز المرسل (الآلية) في القرآن الكريم من منظور بلاغي مركزة على استجلائها من خلال خمس مفردات ، هي: اللسان، والعين، والميزان، والقدم، واليد. بينما عالجت د.دعاء محمد راجح (مصر) الرسائل الديوانية في العصر العباسي من منظور فني بوصفها انعكاسًا دقيقًا للحياة العباسية بجوانبها المختلفة.

وللدراسات اللغوية حضور تجلى في ثلاث دراسات، عالج د.راشد جراري (مصر) في الدراسة الأولى جهود الفارسي في تعقب شيخه الزجاج في كتابه (معاني القرآن وإعرابه)، متتبعًا مواطن الزلل والسهو والخلل محاولاً ما وسعته المحاولة الإصلاح.

وتأتي دراسة الباحث عبد الله النمري (السعودية) متسقة ودراسة د. جراري ، حيث اتخذ من تفسير الإمام الواحدي مجال نظر وتدبر، راصدًا مواقف الفرّاء المتعددة مما ورد فيه من قضايا نحوية وصرفية ولغوية وأدبية أيضا.

كما عرض د.عبد الجيد الجيلي (السعودية) للاضطراب الذي وقع فيه الدارسون أمام كثير من القضايا الصرفية المتعلقة بالمشتقات مقترحا معالجة جديدة، تتجلى فيما أسماه "البناء الهرمي لترتيب المشتقات الصرفية". ونختم المجلة بدراسة للدكتورة مها مراد منصور (السعودية) تعرض فيها الحجة في القرآن الكريم من منظور — منطقي بياني.

هذا جل ما لدينا نقدمه راضين لعشاق العربية وآدابها والعلوم الإسلامية، تحدونا رغبة صادقة في تقديم كل نافع ومفيد.

أ.د.أيمن محمد ميدان

المثاقفة في شعر الأعمى التطيلي الأندلسي، دراسة نصية

أ.د. محمد عويد محمد الساير

كلية التربية الأساسية في جامعة الأنبار / العراق

في المثاقفة... تعريف وتأصيل:

لا شك في أن المثاقفة مصطلح قد يعود في جذوره التأسيسية إلى عهد قريب من عهد الحضارات الغربية والأمريكية؛ إذ ربّما يرجع في أصوله الاصطلاحية والدلالية إلى ما كتبه الأنثربولوجيون الأمريكان في حدود سنة ١٨٨٠م. في حين كانت الدول الأوربية تستخدمه بأسماء أخرى؛ إذ هو عند الكتّاب الإنكليز التداخل الثقافي، وعند الكتّاب الأسبان التحول الثقافي، وأما عن الكتّاب الفرنسيين ففضلوا مفهوم تداخل الخسارات (١). إلا أن مصطلح المثاقفة أصبح أكثر شهرة وتداولاً وانتشاراً حتى وصل إلى عالمنا العربي ونقاده ومفكريه فتناولوه في أطروحاقم المختلفة، وفي العلوم المختلفة، وفي العنون المختلفة... ومنها الأدب والنقد.

على أن رجوعنا إلى المعجم العربي واستنطاقه يوضح لنا أساس مفهوم المثاقفة من حيث اللغة، ويمكننا أن نلحظ فيه التطور الدلالي وصولاً إلى المثاقفة بمفهومها اليوم، وبموضوعها وإجراءاقا. فالمثقف في هذا المعجم هو الشخص الذي صار حاذقاً فطناً. وثقف الشيء أي: ظفر به أو وجده وتمكّن منه. وثقف الحديث: حذقه وفطنه وفهمه، وثقّف الشيء: أقام المعوّج منه وسواه (٢).

- 9 -

ومثلما نلحظ هذه المعاني وسواها تشير إلى الفطنة والحذقة والتمكن من الصناعة، أياً كانت ومهما كانت، بل، وإقامة المعوج منها وتصليحها...من هنا كانت المثاقفة وكان أصلها الأول الذي أستخدمت له. فهي تعني إتقان الصنعة والحذق فيها من خلال الاشتراك مع الأشخاص الآخرين الثقافات الأخرى في سبيل الظفر بالشيء الجديد، ثقافة جديدة في الأدب، النص الجديد، القائم على اشتراك ثقافات مشتركة ومختلفة بفعل (فعل ثقافي وحضاري مشترك داخلي وخارجي لا يمكن فصل بعضهما عن البعض الآخر) (٣). والمثاقفة - بناءً على هذا المفهوم - (تعدلُ رافداً مهماً تسعى كل أمة من خلاله إلى معرفة الآخر واستثمار ما لديمه من قيم ومعطيات إنسانية وحضارية وإلى تنمية كيالها الثقافي بشكل خالق وغير مضر بمقومات الهوية وثوابتها) (٤).

ولذا برزت المثاقفة أولاً في علم الاجتماع، وفي أصوله المفاهيمية، ومن ثمّ أصبح مفهوماً ينتمي إلى أكثر العلوم المعرفية، ومن هذه العلوم... الأدب والنقد (٥). وفي هذا الأخير، ومنه الأدب العربي، تعني المثاقفة الاشتراك والانفتاح مع نصوص أخرى من ثقافات أخرى، أي أن النصوص الشعرية الأخرى هي التي تتفاعل وتتشارك في إنتاج النص الجديد.

وهذه النصوص لا تقلل من فاعلية النص الجديد، أو النص الحاضر، ما دام يُحدثُ فينا وفي المتلقي التأثير والإمتاع والإطراب... بل والتواصل مع الحضارات الأخرى، أو مع شخص آخر له تجاربه ومشاعره الخاصة، وهو ينشئ النص أو يبدعه. ومن هنا تختلف المثاقفة عن التناص فهي (تعني تداخل الثقافات بصورها الكلية، وأما التناص فهو تداخل النصوص الأدبية وتعالقها)(٢).

فالنص الجديد هو تحاور وتشارك مع النصوص الأخرى، لأغراض مختلفة، بطرائق مختلفة، وبما إن (كلَّ نص إنما هو تــسرب وتحويــل لجملــة مــن النصوص السابقة) $^{(\vee)}$. فيمكنك أن نلتمس أثر المثاقفة في النص الجديد، وكيف أنتجه المبدع، مع احتفاظه بحق الجدة والابتكار، فهو المعر عن تجربته ومعطياتها، وهو المنشئ للنص الجديد الذي فيه زمان ومكان آخر، وثقافة أخرى لا تختلف عن الثقافات السابقة، التي اشتركت في توليد الشخصية، ونتاجها الإبداعي.

والثقافة الأندلسية نظرت إلى حد بعيد في الثقافة المشرقية، فساعت أسماء المدن المسشرقية في المدن الأندلسية وحضاراتها، وكذلك في ألقاب الخلفاء والأمراء في المشرق واحتضافها في الأندلس في خلفائها وأمرائها، ومن ثمَّ في أسماء الشعراء وألقاهم في المشرق ووصولها إلى الأندلس، باطلاق الأسماء والألقاب نفسها على الشعراء الأندلسيين بعدما عُرفت في المشرق، لشعراء كبار في الأدب والشعر والنقد، تركوا بصمتهم السشعرية والنقديسة والتأليفية الشعر والنقد كليهما.

هذا فضلاً عن مصادر الثقافة الواحدة، القران الكريم وآياته وقصصه، والأساطير والميثولوجيا واشتراكها عند العرب في المشرق والأندلس، ووصولها إلى شعرائها في مدنهم الأندلـسية المختلفـة عـبر الكتـب، وعبر السرحلات، وعسبر العلماء ، وفي السشعر العسربي، والمسوروث الأدبي الشعبي وغيرها، كل مصادر الثقافة إذن هي مسشتركة وواحدة بسين المسشرق والمغرب، ولذا فالمثاقفة ستظهر جلياً لو عرفناها عند شاعر أندلسي من خلال هذه المصادر، وغيرها. على أننا يجب ألا ننسى أصالة الــشاعر الأندلــسي ، وأصــالة شــعره ونصه، إذ إن كل نص إنما يُنظم في زمان ومكان معيــنين، ولــه تجربــة خاصــة، وإلا لما كان مبدعاً، أو منتجاً أصــلاً، يــثير فينــا كــوامن الإبــداع، ويجعلنــا نبحث عن كنه تجربته، ومظاهر ثقافته المصاهرة للثقافات الأخرى.

وعلينا ألا ننسى أيضاً أن مهمة البحث عند المثاقفة عند أي شاعر مهمة ليست سهلة أو يسيرة، بل هي تتماز بالـشاقة والـصعبة، بـل والعـسيرة في بعض الأحايين، لألها تُعنى بأساليب الإبـداع والنجـاح في الـنص الجديـد، ومدى استيعابه وشموله لهذه الأساليب في النص القديم من خـلال الثقافة عـن المنتج الثاني المبدع الأخير الذي أخذ، وظفر، واستنبط، وحـذق مـن صاحب النص الأول وثقافته وأضاف هذه الثقافة إلى نصّه وتجربته، فكـان مـن التـأثير والإمتاع بمكان كبير.

وفي بحثي هذا، تقوم المثاقفة في آلياتها وإجراءاتها على نصوص الشاعر الأندلسي الكبير الأعمى التطيلي (ت ٢٥هـ)، فهو " معري الطندلس " (٩)، وهو من أكبر شعراء عصري الطوائف والمرابطين، ولاسيما في قصيدة وفن وغرض المديح، فهو الساعر الأول والمبرز في هذا الغرض، في قصيدة وفن وغرض المديح، فهو السنعر الأندلسي، ولاسيما في عصر وعلى رأس قائمة المدّاحين في السنعر الأندلسي، ولاسيما في عصر المرابطين (١٠). وغير خاف على الجميع ما لهذه القصيدة من ذيوع وشهرة لكونما ترتبط بالرجل الأول في الدولة، والمنصب الأهم في الرعية، ولما تتطلبه من مهارة وإتقان صنعه في لوحاتها، وفي طولها - نسبياً -، وفي مقدمتها، وفي خاتمتها... ومن هنا كانت أنواع المثاقفة جالبة للنظر، مفهمة مقدمتها، وفي خاتمتها... ومن هنا كانت أنواع المثاقفة بدراسة نصية كاشفة عن هذا البحث الذي سيتناول هذه الأنواع للمثاقفة بدراسة نصية كاشفة عن

ثقافة شاعرنا التطيلي، الشاعر الأعمى الذي كــثيراً مــا تميّــز علــي المبــصرين المبدعين... شعراً وفناً وصنعة.

المثاقفة في نصّ الأعمى التطيلي الشعري:

١. التعالق الديني (النصية القرآنية):

وفق هذا التعالق يعد القرآن الكريم المرجع الأول والأساس لإنشاء علاقات المثافقة بينه وبين نص الأعمى التطيلي الشعري، ولقد استطاعت سلطة النص القرآني أن تفرض نفسها نوعاً من أنواع التعالق الثقافي مع النصوص الشعرية حتى مع الشعراء من غير المسلمين منذ نزوله إلى يومنا هذا، هذا النص الإلهي المعجز الذي شغل الألباب والعقول في كل شهري، وأوله في بلاغته وفصاحته فأعجز الكثير حتى من أهل البلاغة والفصاحة، فأصبح المصدر الأول في الثقافة الأدبية والبلاغية. فالنص القر آني يحمل للإنسان في كل زمان ومكان دلالات لامتناهية، ويفسر دائماً أشياء تمس حياة الإنسان، فترى الـشعراء دائماً يعودون إليه في صورهم وموضوعاهم ومعانيهم، حتى أصبح أنيساً في الدراسات الأدبية في هذا الشعر على امتداد عصوره واختلاف أمكنته، ومنه الشعر الأندلسي طبعاً (١١).

والأعمى التطيلي الشاعر ذو الثقافة العالية، والشاعر ذو الظروف الصعبة في المعيشة والترحال والعمل، لجاً إلى السنص القرآني في الكثير من نصوصه الـشعرية، وأبيات هـذه النصوص وفي الأغراض والموضوعات المختلفة، فقد عرف هذا التعالق الثقافي الديني الأدبي، وأثـر القـرآن وكلماتـه وقصصه، وكان دائماً بين ألفاظ شعره، ودلالات معانيه، ومقومات صوره... ومن ذلك قوله في معرض المديح:

فالأرضُ ملساءُ لا أمتٌ ولا عوجٌ

كنقطةٍ من سراب القاعِ لَم تُمرِ (١٢)

التعالق الديني مع النص القرآني واضح، إذ أخذه الــشاعر مــن قولــه تعــالى في سورة طه ((وَيَسْأَلُونَكَ عَن الْجِبَالِ فَقُلْ يَنسفُهَا رَبِّــي نَــسْفاً (١٠٥) فَيَــذَرُهَا قَاعاً صَفْصَفاً (١٠٥) لا تَرَى فِيهَا عِوَجاً وَلا أَمْتاً (١٠٧)))((١٠٠).

ويأتي هذا التعالق وهذا النوع من المثاقفة في خاتمة نص الساعر التطيلي المدحي، وبعدها يسرد الشاعر بعضاً من الأسماء التي كان لها حضورٌ بارزٌ في الأدب والشعر، ولكنها مضت كما مضى أسلافها الأوائل، وهكذا حال الدنيا مع الجميع. وتنتهي القصيدة المدحية بالفخر بشاعرية التطيلي... وقصيدته.

المثاقفة هنا أنارت النص الشعري، وفاعلته مع السنص القرآني، وهي وإن اقتصرت على كلمات قصيرة بسين النصين إلا أن الأثر الثقافي السديني واضح بيّن، ويتسع دلالياً ليعرف المتلقي بأن السدنيا إلى زوال، وأن الأرض إلى نهاية، وأن الجبال إلى نسف، فالأولى عدم الغرور، وإعطاء كل ذي حق حقه وفي حياته، وأمام مرأى ومسمع الآخرين.

وأحياناً يأتي مثل هذا التعالق، وتأتي مثل هذه المثاقفة في أكثر من بيت شعري واحد في شعر الأعمى التطيلي، ومن القصيدة نفسها. ومن ذلك قوله في أحد الأبيات من قصيدة في المديح أيضاً:

وذي جنابِ متى تلم بجانبهِ

فأربع بسيناء واحلع جانب الطور (١٤)

إذ نجد الشاعر التطيلي يتعالق ثقافياً مع قوله تعالى : ((إنِّـــى أَنَـــا رَبُّـــكَ فَـــاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوًى)). (١٥)

وقوله في صورة ثانية، من النص نفسه:

تراكَ كنتَ عصا موســــــــى براحتهِ

أو كانَ عزمُكَ هولَ النفخ في الصور (١٦)

نجد في البيت تعالقاً ثقافياً مع قوله سبحانه: ((فَأُوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَن اضْربْ بعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْق كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ)). (١٧)

وقوله في صورة السفينة ، ووصفها من القصيدة نفسها :

بكرٌ عوانٌ فتاةٌ كهلةٌ ذهبتْ

أعجوبةٌ بين تأنيثٍ وتذكير (١٨)

مستلهماً هذه الثقافة النصية من قوله عز وجل : ((قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لا فَارضٌ وَلا بكُرٌ عَوَانٌ بَسِيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا (19) ((هَا تُؤْهَدُ و نَ

كلُّ هذه الآيات الكريمات ومدلولاها التي أفاد منها شاعرنا التطيلي، تدلُّ بوضوح على عمق المثاقفة الدينية، وأثرها في نص الـشاعر الشعري، فلا ريب أن يأتي كما التطيلي عفو الخاطر ، وبالا قصدية منه أو تخطيط، وإنما تسسربت إلى ألفاظه وكلماته تسسرباً خفيفاً غازلت نصه الشعرى المدحى، وتركته في انتباه من قبل المتلقبي والناقد والدارس لشعره، يحسُّهُ ، ويبحث عما فيها من أواصر المفاعلة المختلفة بينه، وبين موضوعات المثاقفة وآلياها، ف (كلّ نص هو حتماً نص متداخل... وهذه المداخلة تتمُّ مع كل حالة إبداع لنص أدبي، ولا وجود للنص البريء الذي يخلو من المداخلات). (٢٠)

ويستنفر الشاعر الأعمى التطيلي موضوعات المثاقفة الدينية كلها، ويبين عن هذا التعالق القرآني الصميم، بين نصه وبين النص السعري. وهذه من فضائل الشاعر المثقف الذي يستطيع أن يبهر الآخرين بحسن استخدامه لثقافته الدينية، ويعرف كيف يلج إلى معانيها، ومقوماها اللغوية، وصورها دائماً. ولعل من موضوعات المصاهرة الثقافية بين النص القرآني ومدلولاته في أبيات وبين النص الشعري للأعمى ، استيحاءه للقص القرآني ومدلولاته في أبيات شعره، وفي أغراض هذه الأبيات ولاسيما غرض المديح. ولعل قصص الأنبياء ومسيرهم الزاهية كانت من أهم هذه القصص التي جلبت فكر التطيلي، وأشاحت وجه ثقافته الدينية، والقرآنية على وجه الخصوص.

فت ًى قلَّما تلقاهُ إلا مُسرح باً
تلوذُ بحقويهِ كهولٌ وشبانُ
وليسَ بموسى غيرَ أين رأيت ه
وكلُّ قناةٍ دونَ علياه ثُعبانُ
ولا هو نوحٌ غير أين رأيتُهُ
ورأفتُهُ جُودي وجدواهُ طُوفانُ (٢١)

هنا لابد أنّ نقول إنَّ الأعمى التطيلي أعاد تـشكيل أبياتـه في خاتمـة نـصه الشعري المدحى تشكيلاً جمالياً وبنائياً ولفظياً من خلل الاستنارة بقصص الأنبياء، ومسير قمم الجهادية في السدعوة إلى الله - سبحانه وتعالى - ، ونسشر رسالتهم الخالدة. فالخاتمة هنا أو ضحت وأفصحت عن هذا التعالق الثقافي البهي الذي أوضح شخصية الشاعر وثقافته عامة، كما أنَّها أبانت للقارئ والمتلقى عن نص جديد في خاتمة مكثفة عن مزايسا هنذا المسدوح، وحسسن معــشره، وطيـب لقائـه، فـالتطيلي - كمـا أرى - أحـسن في التعـبير، واستنطاق الثقافة الدينية، كما أحسن في البناء، واللفظ، ورسم صورة الممدوح، وحسن استقباله له، ويبدو أنه كان كبير السن، ذا شيخوخة وحاجة يستحقان أن ينظر الممدوح فيها. وهنا تبرز فاعلية النص الجديد للتطيلي من بين النصوص الشعرية الأخرى. فعملية الخلق الجديد في السشعر تنهض من خلال تمثل النص الماضي تمثلاً ذاتياً، ينسجم مع التجربة السمعرية التي تحمل سمات خاصة، تكون نتاجاً للفردية والغيرية. (٢٢)

وإذا آمنا بقول الناقد الدكتور عبدالله الغذامي: (إن النصَّ... يدخل ... في علاقات متبادلة من الحوار والمنافسة مع سواه من النصوص)(٢٣)، رأينا الأعمى التطيلي، الـشاعر الغريـب، الـشاعر ذا العاهـة، الشاعر الذي تقلّبت به ظروف الحياة السسيئة والصعبة في أكثر من مدينة أندلسية عاش فيها، أو رحل إليها، الشاعر الذي فقد زوجه ومحبيه، رأيناه ينظر من طرف خفى بعض الشيء وهو يقول في صميم تجربته بالناس، ومن خلال معاشرته إياهم إلى معانِ ودلالات نستشفها من آيات القرآن الكريم و موضوعاها. كقوله:

والناسُ كالناس إلاّ أن تجرّ بمم

وللبصيرة حكم ليسس للبصر

كالأيكِ مشتبهاتٍ في منابتها

وإنما يقعُ التفضيلُ بالثمـــــر (٢٤)

لكأنّ الشاعر هنا بثقافته الدينية – القرآنية، استوحى جلياً قـول الله تعالى: ((وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاء وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ إِنَّ فِي وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاء وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ إِنَّ فِي وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاء وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ إِنَّ فِي وَغَيْرُ وَاللهُ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)). (٢٥)

هنا يكشف الشاعر التطيلي عن أسباب التعالق الثقافي الديني القرآني، بينه وبين آيات القرآن الحكيم. فهو لم يرد أن يلتقطها بالنص، وإنما لَمّح إليها تلميحاً، لأن النص في معرض المديح أيضاً وقد يكون في حضرة الممدوح من لا يريد للتطيلي خيراً ولا رهة. ولكنه أبان عن كنه مشاعره، مع سعة ثقافته ولاسيما من النصوص القرآنية الكريمة. على أن نصه ولا سيما في بيتيه هذين كانا من البراعة والإتقان في التعبير وتوجيه النصح والإرشاد للجميع، فضلاً عن سخريته اللطيفة بالمبصرين، وأصحاب البصر، الذين ربّما ينخدعون يوماً بالكفيف، أو يهزؤون به، أو يتعالون عليه. فالعقل هو الحاكم، والبصيرة هي المقومة، وليست العين الباصرة المجردة التي قد لا ترى الأمر بوضوح، أو لا تريد أن تراه، لتفوق الآخر، ولتميزه عليها، بأدبه، أو ثقافته ، أو لصنعة، أو لحكمة... كما كان شاعرنا التطيلي وغيره من الشعراء العميان في مسيرة الأدب العربي، في مسشرقه التطيلي وغيره من الشعراء العميان في مسيرة الأدب العربي، في مسشرقه

ومغربه وأندلسه، من المتفوقين والمبدعين على أقــراهُم المبــصرين في كـــثير مـــن شؤون الحياة، ومناحيها الثقافية المختلفة.

٢. التعالق الميثولوجي (النصية الأسطورية):

بدءاً تتجلَّى الوظيفة الاجتماعية لـ الأدب، ومنه الـ شعر طبعاً، فيما يحققه للمتلقي من متعة ولذة، وفيما يحرّك فيه من مشاعر (٢٦). وبناءً على، هذا المفهوم فالمثاقفة بموضوعها الميثولوجي تستوحي هذه المتعة، وتشير تلكم اللذة من خلال الأساطير القديمة ، والخرافات ، وما تثيره من تفكير، وتحفز على كشف مدلولاها وأستارها من خلال التعالق الثقافي مع النص السشعري الجديد

وقد تكون هذه المثاقفة قليلة في الــشعر الأندلــسي، وليــست في شــعر الأعمى التطيلي فحسب. فمن خلال اطلاعي على الدواوين والمجموعات الشعرية الأندلسية التي أصبحت اليوم كثيرة كثرة مفرطة وشائعة، رأيت أ دائماً أن هذه الأساطير، أو هذا الموضوع من موضوعات المثاقفة كان قليلاً في شعرنا الأندلسي. وربما تعود الأسباب لـذلك إلى أن الـشاعر الأندلـسي عاش حياة متحضرة لم يعرفها الشاعر الجاهلي أو الإسلامي المشرقي، هذا فضلاً عن الاتكاء على الثقافة وموضوعاها الدينية، والاسيما والنص القرآني، والثقافة وموضوعاها الأدبية، ولاسيما والنص السمعري... ناهيك عن الأزمات والانكسارات التي تعرض له الشاعر الأندلسسي، والتي جعلت حياته أقرب إلى الواقع الصعب، والمبكي والدامي في سقوط المدن والإمارات والتنكيل بأهلها. فالــشاعر هنــا لم يعتمــد المباشــرة في كــثير مــن صوره ولاسيما في عصور الأندلس الأخسيرة، ولم يلجساً إلى أسساطير قديمسة أو بالية تحكى واقعه أو تجربته. ولكننا قد نلتقط بعضاً من هذه المثاقفة عند شاعرنا التطيلي أو عند غيره من الشعراء في الأندلس، وهي تبدو بسيطة في التعبير، واضحة الدلالة، أُخذت من تراث أسلافنا في المشرق، وأحاديثهم عنها التي وصلت إلينا إلى الأندلس، من هنا وهناك.

ومن هذا التعالق الميثولوجي مع نص الأعمى التطيلي، قـول الأعمـى في معرض الرثاء:

قُلْ للمحدثِ عن لقمانَ أو لُبَدٍ

لم يتركْ لقماناً ولا لسبدا
وللسذي همُّهُ البنيانُ يسرفعُهُ
إنَّ الردى لم يغادرْ في الشرى أحدا

فالشاعر التطيلي هنا استوحى هذه الأسطورة التي تتحدث عن عمر لقمان وطوله زمنياً، وإلى نسوره السبعة (٢٨)، في العمر وطول الزمان. ولكن أين هي هذه النسور؟! وأين هو العمر؟! وأين الزمان؟! يُستحق لهذا التعالق الثقافي الأدبي والميثولوجي أن يكون مع نص الأعمى التطيلي في الرثاء. نعم ففيه عبرة الماضين وحكاياتهم وأساطيرهم، ولاسيما في الأزمان والأفعال. ولا شك في أن الشاعر التطيلي عرف كيف يجعل نصه مؤثراً وممتعاً في نفس قارئه ومتلقيه وذوقهما، من خلال هذا التعالق، ومدلولات هذه النوع من المثاقفة على بسساطتها، وبساطة ألفاظها، ومدلولات هذه الألفاظ. فشاعرنا التطيلي وفي عموم شعره، لم يكن من مدرسة التعمق في الألفاظ. فشاعرنا التطيلي وفي عموم شعره، لم يكن من مدرسة التعمق في المعاني، ولم ينهج في تناوله للأفكار منهجاً منطقياً صارماً؛ لأنه كان يسترسل في عرضه للمعاني في الكثير من العفوية. (٢٩)

ولذا لجأ الشاعر التطيلي إلى الجوانب الصوتية المتحركة في البديع، في التصدير في البيت الأول (لقمان ولبد) فمنه عوّض عن الغوص في المعانى، وعميق ما تثيره ، ومنه أفاد من التكرار الذي يؤديه التصدير في لفظتين متتاليتين بسين السشطر الأول والسشطر الشابي في البيست، في الحكمسة والتأثير عليها لتبقى عالقة في ذهن المتلقى، وفي ذهن المرثبي الندي يريد شاعرنا التطيلي أن يخاطبه بحــذه الحكــم ، وأن يفهــم هــذا التــذكير مــن أن الدنيا إلى زوال مهما طالت، أو زانت!

ومن التعالق الأدبي – الميثولوجي في نــص الأعمــي التطيلــي، اللجــوء إلى بعض الأساطير في نصّه الشعري من خلال المــوروث الثقــافي، ولاســيما في نصّه المدحى، الذي - كما أسلفت - ضم لوحات عدة، في المقدمة، والغرض، والخاتمة. فكثرة النصوص المدحية عند الشاعر التطيلي، وطول هذه النصوص نسبياً مع باقى نصوصه في الأغراض الشعرية الأحرى، جعلت أواصر الثقافة بينه وبين السشعراء الآخرين ذات متانة، وتقرب إلى الطبع والسلاسة.

صورة الناقة التي كانت حاضرة بشكل قوي وفاعل في نصوص الشاعر العربي الجاهلي والإسلامي والأمـوي غـدت أسـطورة أو ميثولوجيـا في نظر شاعرنا الأندلسي وفكره. وإذا علمنا أن هذه الناقة ورحلتها إلى الممدوح كانت قليلة وبسيطة في نص الشاعر الأندلسسي إلى حد قريب (٣٠)، أدركنا بوضوح أن مجيئها في نص الشاعر التطيلي المدحى كان بمثابة الأسطورة التي تتعالق ميثولوجياً وأدبياً مع نصوص من الشعر المشرقي في ماضيها السحيق. ف(النص نسيج من الاقتباسات والإحسالات والأصداء مسن اللغسات الثقافية السابقة أو المعاصرة الستي تخترقه بكامله) (٣١). ولنسستمع إلى ناقسة التطيلي ورحلتها في قوله في معرض المديح:

أما ترى العرمسَ الوجناءَ كيفَ شكتْ

طولَ السفارِ فلم تعجزٌ ولم تسخرِ تسري ولو أنَّ جـــونَ الليــلِ معركةٌ

من الردى كاشراً فيها عن الظفر

باتت توجّى، وقد لانت مواطئها

كأنها إنما تخطو على الأبرر

مـــن كـل ناجية الآمال قد فصلت

من الردى فحسبناهـــــا من البُــكُ	
(٣٢)	

وهنا نلحظ أن لغة الساعر التطيلي تغيرت تماماً، وبدت من الصعوبة بمكان، موازنة مع نصوصه السعرية الأخرى، ومع عموم السعر الأندلسي الذي ينماز بالرقة والسلاسة والرشاقة في ألفاظه ولغته. وهذه

ليست سلبية على شاعرنا فـ(الأدب إعـادة تـشكيل دائمـة للغـة، ومعادلـة مستمرة لصهرها)^(۳۳).

وهذه اللغة تـشاكل في مفهو مها التعالق الثقافي لوحـة الرحلـة، ووصف هذه الناقة فيها، ومن هنا جاءت بأوصاف الشاعر الجاهلي، وألفاظه ولغته، لكأننا نقرأ النص لزُهير بن أبي سُلمي، أو عنترة بن شداد، أما؛ أثارته ، متعته، تأثيره... فكان في كل هذه المسميات بمكان عميق وواضح ليصل إلى الممدوح ويمدحه بهذه الروعـة والإتقـان في اللفـظ والتعـبير و الرسم.

ولعلنا كشفنا عن أواصر التعالق الثقافي بين نص التطيلي، وبين لوحة الرحلة ووصف الناقة الراحلة هنا، وفي هذا ربحا تكون طريقة النظم هي الحركة والمحفزة للمجيء هِـذه اللوحـة، وهـذه الراحلـة أيـضاً، فثقافـة التطيلي هنا ميثولوجية أدبية، مستغلَّة أحسن الاستغلال في قصيدة كالمديح، و في التعبير عن معاناة هذا الشاعر الذي يبدو أنها كانت قاسية لم تنتبه إلاّ بنهايته.

وهنا يطيب لنا أن نردّ على من قال إنّ (غياب الصحراء يغيّب الناقة، فالعلاقة بين الناقة والصحراء علاقة تابع بمتبوع ، فإذا غاب المتبوع غاب التابع) (۳٤). فهذا التطيلي لم يعرف الصحراء، ولم يعش فيها، ومن المؤكد أنه لم يرها - لعماه -، ولكنه ومن قبيل المثاقفة، ومن وحيى التعالق الثقافي بينه وبين الشعراء الآخرين، أنستج لنا نصاً جديداً، متقناً إلى حدّ كبير، قائما على أواصر هذا التعالق الذي ينمُّ لنا عـن شـاعر كـبير في الـنظم و الصنعة. وينظر الأعمى التطيلي إلى الميثولوجيا – الأساطير - في نصه الشعري من طرف معرفي ثقافي، فينشئ بعض الأبيات القائمة على هذه الأساطير بشكلي ظلّي، فهو يفيد من ثقافته في هذا الشأن، ويأتي النص الجديد لديه متداخلاً مع ثقافات أخرى قائمة على مشل هذه الميثولوجيا. فأسطورة الحمام وهديله، وصوت هذا الحمام الحزين الباكي المبكي جاء في أحد نصوص الشاعر التطيلي، ومن البداهة أن يكون هذا النص في الرثاء. فلننظر إلى التطيلي وكيف جاءت هذه المثاقفة لديه في قوله:

وأعد عليه بناتِ الهديلِ علونَ فنونا ونحسن افتنانا ثكالى يُردِّدنَ من شجونهنَّ أسًى عزَّ فيه التأسي وهسانا لبسنَ الحدادَ مكانَ الحُلييِّ فقُمنَ يُحاسبنَّ فيه الحسانا (٣٥)

هذا النص وفي هذه اللوحة يتعالق ثقافياً ميثولوجياً مع أسطورة هديل الحمام، هذا الهديل الذي قيل إنه يرجع إلى زمن نوح "عليه السلام"، وبكاء هذا الطير على أهله ومن فقدهم، وسيبقى كذلك إلى أن يسشاء الله. فالتطيلي يستحضر النصوص الغائبة الكثيرة التي قالها السعراء قبله في هذا الهديل وفي هذا الحزن ، على وفق من رآه حزيناً من هؤلاء السعراء، لأن البعض منهم رأى في هذا الحزن سعادة، أو أقرب إلى ذلك، وهو – أي الصوت – يذكره بالحبوبة، أو العشق، أو بمن رحل عنا وفي مخيلتنا فكريات حلوة ومطربة في هذه المخيلة.

هذه الأبيات بالهديل، بالصوت، بالصورة من خلال التجسيد، وبالجناس في (فنون وافتنان)، و (يحاسن، الحسان)، جعلت الأبيات في ثقافة بنائية وفنية عالية في النسيج وصنعة الشعر. هذا فضلاً عن المثاقفة الخارجية

للأسطورة التي تحملها الحمائم ، وتثيرها أصواتهن، ونوحهن الباكي، وهو ما عبر به التطيلي عن تجربته وعن حياته التي بقيت ردحاً طويلاً من الزمن في بكاء وحزن ونواح.

هذه المعرفة الثقافية عند التطيلي جعلته يحيط بأسباب التأليف، ويؤثّر في متلقيه و يجعل نصه الشعرى دائماً مشيراً للدراسة والتحليل، موافقاً للموضوعات التي يثيرها الدرس النقدي الحديث والمعاصر في دراسة السشعر العربي إلى حد كبير، وما ذلك إلا لنصه الجديد الذي تمكن فيه النصوص الغائبة، الدينية، والأسطورية، والتاريخية... وغيرها.

←المكان الأسطورة ، أيضاً كان من بين ثقافة التطيلي في نصوصه الشعرية. ف (بابل) مكان السحر، مكان هاروت وماروت كانت من بين أنواع المثاقفة الميثولوجية التي وردت في أحد نصوص شاعرنا التطيلي. وهو - النص - في المديح، وفيه مقدمة غزلية فرحة، متفائلة بالممدوح، أما عن بابل وأسطورها، فجاءت في قوله:

> وكيف جاءوك بشمس الضحي و اللي ل في أثو ابهِ العجونِ

> > جــاءوك بالسحــر ولا بــابـل ً

والمسكِ لا من أُفق دارين (٣٦)

ف(بابل) مدينة السحر ومكانه بلا منازع(٣٧)، ودارين في موضع من البحرين شهرت بالمسك والاسيما الذي يجيء إليها من الهند (٣٨)، وهــو أرقــه، أنواعها، وأزكاها رائحة، وأشدَّها طيباً. المدن هنا رسمت بعـــداً ثقافيـــاً ومعرفيـــاً من خلال ما توحى إليه، وما تـشتهر بـه. ولا شـكَّ في أن التطيلـي أخـذ بأسباب المثاقفة ونوعها الميثولوجي الأسطوري الغائب، وهو ينتج نصة الشعري الجديد. فالممدوح ساحرٌ فوق ساحر بابل مع شهرةا به، وأيّما شهرة، والممدوح زاكٍ طيب فوق مسك دارين مع شهرةا به. ومن هنا فالأماكن – المدن – وما تفوح به من رائحة أسطورية أودعها التطيلي مدوحه من خلال أبياته، ومن خلال بيتيه هذين. وأظن ُ أها جاءت مجيدة حسنة، هذا إذا ما زدنا عليهما الصورة التشبيهية في قوله في الممدوح "مس الضحى " والصورة بالتضاد بين (الشمس والليل)، والمفارقات اللفظية التي رسمت الممدوح من خلال التشبيه والتضاد، ولا ننسى أن الشاعر أعمى!

٠٠ التعالق التاريخي (أرخنة الشعر وتوظيفه):

يعدُّ التاريخ العربي أكبر مصادر الثقافة، وأهم أنواع المثاقفة عند الشاعر العربي، وليس عند شاعرنا الأندلسي، أو شاعرنا الأعمى التطبلي فحسب. فأرخنه التاريخ أو استنطاقه كانت من مهمات المشاعر العربي على اختلاف عصوره وأمكنته. فالتاريخ هو عبرُ الماضين، وحوادث الأسلاف ومواعظ الزمن، فما من غرض شعري أو اتجاه أدبي إلا ودخلها التاريخ بأسمائه وأحداثه وأمكنته، ولكل من هذه الأسماء والأحداث والأماكن أهميتها ودلالتها عند الشاعر وفي نصه، وبما يعبر عن مشاعره وتجاربه النفسية، وما يلاقيه من أحداث ومصاعب في حياته ومعيشته، فالنص الشعري أولاً وأخيراً، هو مجموعة من العناصر المترابطة التي تصوغها بصيرة الشاعر لتصور خبرته تجاه حدث نفسي أو كوين. تجاه حدث لا تزال نفسه تنفعل به، مما يبوح بها الإحساسات تتدفق في تلك النفس، فأتي إبداعها الشعري بما يبوح بها (٢٩).

والتطيلي ممن استنطق التاريخ بشتي أنواعه في شعره. وتهشير مدونته الكلامية إلى أنه شاعر عرف تاريخ العرب، وتاريخ الإسلام، واستنهض ما فيهما ليو دعهما شعره، ويعبّر من خلالهما عما يريد فآثر أن يكون المكان و دلالته التاريخية، والحدث التاريخي، وبعض الأسماء التاريخية من ضمن أرخنة النص الشعرى لديه، أو من ضمن أنواع المثاقفة في شعره، من بين المثاقفات وأنواعها الأخرى.

فالنص الحاضر (النص الجديد) ، فعــل التـــأريخ فعلتـــه فيـــه، وبـــدا التطيلي وهو شاعر المديح وشاعر الرثاء لا ينفكُ من تأثير التأريخ عليه، وما وقع فيه، ليكون من بين شعره، والاسهما في غرضها الأثيرين... المديح و الرثاء.

ويستثمر التطيلي دلالة الأسماء التاريخية في فاعلية مدونته الكلامية، وفي نصه الجديد، ففي أول قصائده في الديوان، وهي في الندم نراه يستغل هذه الأسماء في دلالة ضدية، بما يحمل الضد فمن المديح إلى الهجاء ، ومن الثناء إلى الذم. فحاتم الطائي و خالد بن الوليد (رضي الله عنه)، كانا من بين هذه الأسماء، وهو يقول في رجل عسوف في إشبيلية:

إذا سُئلَ العسفَ بالمسلمين

فأجودُ من حاتم بـــالقِرى

وإن أمكنت منهــم فرصة

فأفتك من خالد بالعِدا (٤٠)

لقد استثمر التطيلي أسماء التاريخ، وما تنطوي عليه هذه الأسماء من دلالات وأحداث، من تاريخ العرب والإسلام، وصهرها في بوتقة نصه الشعري الجديد. وحاتم الطائي هو من هو في الكرم، وخالد بن الوليد هو من هو في الكرم، وخالد بن الوليد هو من هو في الشجاعة والقتال والبأس، ولكن التطيلي جعلهما في مفارقة ضدية، واستخدم الكرم بقوته ضد المسلمين، والشجاعة بفتكها ولكن ضد أبناء المدينة والمجتمع الذي ولي عليه.

فالنص الجديد تغازل فناً ونظماً مع هذه الأسماء، وأشاح الوجه عن معاناة الشاعر وأهل إشبيلية من هذا الرجل وحكمه بكل هذا التعبير وهذا الرسم للمشاعر من خلال هذه الأسماء وما تدل عليه، وبما عُرفت به.

ويستثمر التطيلي أيضاً مثل هـذه الأسمـاء وبعـدها التـاريخي في نـص شعري آخر من نصوصه الشعرية في المديح، ومن ذلك قوله :

بأروع من سعدِ العشيرةِ كاسمه

ونسبته ما أشبه الابن بالجدِّ (٤١)

يشير الأعمى التطيلي هنا إلى سعد العشيرة بن مالك بن مندحج من اليمنية (٤٢)، وهو الحاكم العادل الكريم. فالمدونة الكلامية الجديدة، النص الحاضر للتطيلي استثمر هذا الاسم ودلالته وما يندل عليه من حكم قوية وكرم رائع هذا فضلاً عن اسمه (سعد)، الذي هو كناية عن نسبة السعد والخير في حكمه وعدله وكرمه.

ومن المؤكد أن الناظر في شعر الأعمى التطيلي سيجد الكثير من الأسماء ودلالتها من الأقوام العربية قبل الإسلام، أو من الأقوام الإسلامية التي دخلت الإسلام وعاشت في ظلّه على امتداد تاريخه وصولاً إلى الأندلس، ووصولاً إلى شاعرنا، وعصر المرابطين. ولا نريد أن نوغل كثيراً في الكشف عن هذه المسميات ودلالتها، وما يعبّر عنه من سيرة وحدث

فلا شكّ في أن الشاعر التطيلي شاعر مثقف، وله اطلاع كبير على تاريخ العرب والمسلمين، وشعره كبير يحوي الكثير من هذا التاريخ، ومـا وقـع فيـه، ولذا نويد أن نلتقط بعضاً من التقاطـات التطيلـــى الفنيــــة لأرخنـــة التـــاريخ في نصه الشعرى تلك الالتقاطات التي تكشف لنا عن المثاقفة الفعلية في نصّه الجديد، وما يريده منه، فالتاريخ يقف خلف النص في أكثر الأحيان، والماضي يعيش مع الشاعر دائماً، على أنه – الماضيي – لييس زمنـــاً منقــضياً أو ذكرى لا يمكن استعادها، بل هو طاقة روحية جيّاشة، وهـو زمـن مكـتظ بالغنى والدلالة والتوتر . وهو ماض يعين الشاعر جمالياً، ولاسسيما أنه يسسعى لجعل القصيدة لحظة مشتعلة تمتد بين الماضي والحاضر، وتسسعي لاحتضان المستقبل بما تحمله من وعي وسحر وطاقة للرؤيــا(٤٣)، لنــرى في نــص التطيلــي كيف يكون التاريخ الشعلة التي تمتد بين الماضي والحاضر؟ في مقدمــة طويلــة بكى شاعرنا التطيلي الماضين وناح عليهم، لكأنف الأول وهلة في الرثاء، وهي في المديح! لنستمع لبعض من هذه المقدمة :

وكُرَّ لـصنم ليالـي جديـــسَ

حتى يدينَ لها أو تدانــا

و نســــ أ فحُــذه به و المدانــا

وما كان لى فيهما من هـوًى

ولكن عسى أن يذوق الهـــوانـا(٤٤)

فالنص الجديد – وفي أغلب أبياته وليست هذه فقط - ، يتكأ على الموروث التاريخي القديم للعرب، فالشاعر هنا يــستعين بالمــدوح – بعـــد الله – على دهره ، وما لاقاه فيه ، وإلا هو ليس بحاجه إلى الإشراف وأصحاب المعالي والمكانة من أهل السيمن أو من غير أهل السيمن، ولكن أستعديك الدهر من أجلهما فقط! على حد تعبير التطيلي، وبحسب ما يُفهم به نصه الشعري.

والتاريخ الإسلامي كان حاضراً ومتفاعلاً مع نص الأعمى التطيلي الشعري، ففي نصه الذي يمدح به الأمير علي بن يوسف بن تاشفين نراه يعرّج كثيراً على هذا التاريخ، ويقتبس منه أحداثاً مختلفة ويربطها بالممدوح، وما حلّ به في غزواته ووقائعه، ولاسيما حصاره لطليطلة... فيستوحي التطيلي الأحداث التاريخية الإسلامية بتفاصيلها، ويحكيها لممدوحه، وكأن النص الجديد (النص الحاضر) هو جمع لهذا التاريخ، وبوح لثقافة الشاعر وتمكنه من علم التاريخ. فلنستمع إلى نص الأعمى التطيلي وهو يقول:

وأسوتُكَ الرسولُ وإن يشــكُّــــوا

فعند جهينةً الخبرُ اليقينُ

ثناها عـن ثقيـفٍ والعوالي

ه جب و دو هم رنسين

وهادن أهل مكة عن حِماها

وقد تكفي عن الحرب الهدونُ (٥٠)

يبدأ التطيلي بالمؤاساة والتصبر للممدوح من خلل جعل الرسول – عليه الصلاة والسلام-، أسوته وقدوته إن لم يفلح فيما أراد. وكان الرسول – صلى الله عليه وسلم – قد حاصر الطائف وعاد منها دون فتحها (٤٦)،

وكذلك كان الأمر مع ممدوحه "على "حين حاصر طليطلة ثم غادرها دون أن يستولى عليها (٤٧). فالنص الجديد (الحاضر) للتطيلي اعتمد على الأرخنة والتعالق التاريخي ليحكي للممدوح ما يهون عليه الأمر، بل ويقدتم له النصح بالمهادنة، والإشارة إلى الصلح كما حصل مع الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأهل مكة في صلح الحديبية الشهير.

للنص السشعري الجديد اتصال عميق لأحداث هذا التاريخ الإسلامي بما فيه، والنص الجديد أيضاً غازل هذا التعالق فجاء بمثل هذه الأبيات التي تدل على سعة ثقافة الشاعر وتمكنه من التاريخ علماً وأحداثاً، ومن ثمَّ نظماً وفناً ونصاً، وهي قد لا تتوافر لأي شاعر من شعراء العربية، إلاَّ لشاعر أتقن حرفته وعرف كيف يلج إلى هذا التاريخ وينهل منه، فيوافق الماضي الحاضر، ويطرب الممدوح له ويسسعد، مهما كانت النتائج، فالتصبر والعبرة من الماضيين هي غاية ما يريده التطيلي لنفسمه، ولتجاربه و لحياته... أو لا و لمدوحه، و من يقرأ شعره... ثانياً.

هذا، وفي ديوان الأعمى التطيلي إشارات تاريخية كثيرة إسالامية وعربية، تؤيد صحة ما ذهبتُ إليه من أهمية التاريخ في نصمه الجديد، وشدة تفاعل التطيلي معه ومع أحداثه، وهو ما يجب على كلُّ منا أن يكون كما كان التطيلي في شعره، مستلهماً معتبراً متأسياً بالتاريخ وشخوصه وأحداثه و مه اضبعه ^(٤٨).

وأمّا عن المكان التاريخي و دلالته، فقد اســـتوقف هـــذا المكـــان الـــشاعر التطيلي في أكثر من نص شعري واحد، وبدا نصه الجديد يحاكي أمكنة تاريخية كثيرة، مثلها مثل الشخصيات والأحداث لها بعد تاريخي، ولها بعد دلالي، ولها بعد شعوري، فضلاً عن بعدها البنائي في صنعة الأبيات ونظمها والتعبير بها عن كنه مشاعر الشاعر، وما يريده من النص، ويأتي المكان التاريخي، أو لنقل التعالق التاريخي في النص الشعري عند التطيلي من خلال المكان في أغراض مختلفة، في المديح، وفي الفخر، وفي المشكوى، وفي الغربة... فالشاعر يستنطق الأمكنة التاريخية، فتظهر لديه مستويات عدة للحكم مأخوذة في أغلبها من الذاكرة. وهنا يتصرّف المكان الواحد في أمكنة عدة، ويتحول زمن الحياة إلى أزمنة تاريخية (٩٤)، وهذا ما نلحظه جلياً في بعض نصوص التطيلي الشعرية، إذ تبلغ الأمكنة الواقعية المستوحاة من الأمكنة التاريخية كمًّا هائلاً وعوداً لا حصر له، ويأتي بها التطيلي في أغراض مختلفة، ولاسيما والرثاء الذي فيه العبرة والعظة للمرثي وأهله من هذه الأمكنة وما حدث لأهلها، وكيف كانوا وكيف انتهوا، وانتهت قصتهم، وانتهى تاريخهم، بعدما كانوا... وكانوا... وكانوا...

وأما عن دلالة الأمكنة وتعالقها مع النص السشعري الجديد لسشاعرنا التطيلي، فلنا في ذلك شواهد عدة تسبر مدونة التطيلي الكلامية، وتحكي تعالقه مع التاريخ وأمكنته، وتغازل نصه مع هذه الأمكنة ودلالتها. فبغداد والرافدان وما يدلان عليه كانا من بين نصوص التطيلي السشعرية في المديح، في قوله:

ولما كنت بغـــداد القوافي

جلبت اليه ماء الرافدين (٥٠)

من المؤكد أن بغداد " المكان الحضري - المدينة "، والرافدين " المكان الطبيعي - النهر "، حضرا جلياً في مدونة التطيلي الكلامية ونصه الشعري الجديد، وهما غير خافين في الدلالة والمضمون، فبغداد مدينة الشعر والشعراء على مرّ العصور والدهور، وأبرز أمكنتها أو أبرز ما فيها

الرافدان (دجلة والفرات). فالتطيلي يــشير إلى أن الممــدوح - سمعــة وشــهرة هو بغداد القصيدة والشعر، وأن شعره الغزير الكثير كماء الرافدين سيولة وتدفقاً في هذا الممدوح، ولعلُّه أحسن النظم؟!

و في الشكوى، يستلهم شاعرنا التطيلي ثيمة مكانية أخرى هي الجبل، وما عُرف به من قوة وثبات، ليو دعها نصّه السشعرى اللذي يسشتكي فيه مقامه بإشبيلية. والاشك في أن" رضوى " الجبل، كان هو التعالق التاريخي الذي يبث فيه شكواه، وعظمتها عند شاعرنا التطيلي، في قوله:

وما أخملوبي لكن المجد أخملوا

وما ضيّعوبي لكن العلمَ ضيّعوا

وبينَ ضلوعي مالو أنَّ أقلَّهُ

بأكنافِ رضوى أوشكتْ تتصدّ عُ^(٥١)

البيت الثاني فجّر مشاعر الغضب والشكوى عند التطيلي وما حلّ به في هذه المدينة من الإهمال والضياع. والشكوى جاءت بعد الفخر، والتعالق التاريخي للمكان من خلال الجبل جاء تعالقاً أدبياً يُسشمُّ رائحته من شعر العرجي " أضاعوني وأيّ فتيّ أضاعوا " ، كما هو معلوم للجميع، فربما زادت شكوى التطيلي وعبّرت عن مشاعره الطافحـة باليــأس والغربــة والألم، قربت هذه التعالقات أم بَعُدت!

هذا، وفي الديوان الكثير من الأمكنة التاريخية التي تتعالق أدبياً مع نص الشاعر الأعمى التطيلي، وتكشف الستار عن مـشاعره وعواطفـه، وقـد وظُّفها شاعرنا التطيلي في أغراضه المختلفة، وجاءت في مرتبة جيدة ومميزة في المديح والرثاء. وهذه الأمكنة متنوعـة منـها المكـان الــديني – التــاريخي، ومنها المكان الطبيعي – التاريخي، ومنها المكان المعادي التاريخي، فصلاً عن المكان الذي يتعالق مع الموروث الأدبي والفكري، ودلالته التاريخية طبعاً.

وهذه الأمكنة (٢٠) كلسها جاءت في مدونة التطيلي الكلامية (نصه الجديد)، وانفتحت على رؤية جديدة خاصة. فالنص الجديد هو من تمشل الرؤيا والماضي السحيق بما فيه، ولعلّه هروباً في بعض الأحيان من واقع معيش قاس على الشاعر وتجربته الشعورية ، كشاعرنا الأعمى التطيلي، وما عرفناه من ظروف وأهوال مرّت به. فالمكان التاريخي يظل على الرغم مما فيه (واقعاً محتملاً، إذ إن جزيئاته تكون حقيقية، ولكنها تدخل في سياق حلمي) (٥٣)، ولعل هذا ما يفسر لنا وفرة هذه الأمكنة، وأنواع المثاقفة التاريخية في النص الشعري عند الشاعر التطيلي... والله أعلم.

٤. التعالق الأدبي (النصية الأدبية في نص التطيلي الجديد):

إذا استوقفنا هذا التعالق، وهذا النوع من المثاقفة في شعر الأعمى التطيلي، في ذلك لأن الأدب مادة حياة، وتاريخ شعوب، ومكون شخصيات. وشاعرنا التطيلي لا يغفل أو يتغافل عن مثل هذه المثاقفة، وعن مشل هذا التأثير المهم بينه وبين الشعراء العرب في عصورهم المختلفة من الجاهلية إلى العصر العباسي. وبناء على مفاهيم المثاقفة الاصطلاحية والدلالية لا يمكننا أن نعد تأثر التطيلي بشعر الشعراء الأندلسيين والأخذ منهم نوعاً منها، لأنما تصب في ثقافة واحدة في المكان والغرض، والبواعث على قول السشعر ونظمه، فالمثاقفة تلاقح بين الثقافات، وتمازج بين حضارات مختلفة، لكل منها خصائصها، وسماها التي عُرفت عنها.

ويستدعي الشاعر التطيلي نصوصاً غائبة في نصه المشعري الجديد. ويبدو هذا الاستدعاء قد نظر في أغلب شعر شعراء العربية المشهورين. إذ

تشير المدونة الكلامية للشاعر التطيلي أنه ذو اطلاع واسع على دواوين الشعراء الفحول ولاسيما في العصر العباسي، وإنّه قد قرأ شعرهم أو حفظه على الأغلب - فنراه يكثر من هذا التعالق الثقاف - الأدبي، ويستدعي نصوصاً شعرية غائبة عدّة، يستوعبها شعره، ويتمثلها نصّه السشعرى الجديد في أغراضه المختلفة.

وهنا سنعرض بعضاً من النصوص الشعرية لشاعرنا التطيلي لنسبينَ من خلالها هذا التعالق الأدبي، وهذا النوع من المثاقفة، ومن ذلك قوله في قصيدته التي يحرّض فيها أهل إشبيلية على رجل عسوف حكمهم:

وماذا بحمص من المضحكات

ولكنـــه ضحــك كالـــبكا(١٥)

نجد بيت التطيلي الشعري هذا متعالقاً مع قول المتنبي في مصر:

وماذا بمصر من المضحكات

ولكنه ضَحكٌ كالبكا(٥٥)

و لا شكّ في أن النص الجديد يستدعي النص الغائب (بيت المتنبي)، ويحضر معه دلالياً وموضوعاً وفناً.

ومن هذا التعالق أيضاً، قول الأعمى التطيلي في معرض المديح:

يــمّمتُهُ فلقيتُ خــيرَ مُيمَّم

ورحلتُ عنهُ فكانَ غيرَ مُذمِّم (٥٦)

نجد هذا البيت أيضاً متعالقاً مع قول المتنى بعد فراقه لسيف الدولة الحمداني:

فراقٌ وما فارقتُ غيرَ مذمَّم

وأمُّ ومن يَمَّمتُ خيرُ مُيمَّمٍ^(٧٥)

ونرى قول الأعمى التطيلي:

ليلٌ يجيبُ صبحهُ عن هلِ بلمْ (٥٨)

أُخذ بتعالقِ واضح، في الدلالة والمعنى، من قول المتنبي :

من أقتضي بسوى الهنديِّ حاجتَهُ

أجاب كلَّ سؤالٍ عن هلٍ بلم (٩٥)

وليس المتنبي وشعره وحده هو الذي أوجد أواصر التعالق الأدبي، السشعري – الشعري، بين النص القديم (الغائب)، والسنص الجديد (الحاضر) في شعر الشاعر الأعمى التطيلي، وإنما هناك نصوص شعرية أخرى تعالقت في الأدب والدلالة والمضمون مع شعراء عرب آخرين من عصور مختلفة، ومن مدارس أدبية وفنية مختلفة. فقول التطيلي في المديح:

لَهُ المثلُ الأعلى معاداً ومبدءاً

وللحاسدِ العادي حصًى وترابُ(٦٠)

إنما أخذه شاعرنا من شعر أبي فراس الحمداني من قصيدة مشهورة للأخير، مطلعها:

أما لجميلٍ عندكنَّ ثوابُ ولا لمُسيءِ عندكنَّ متابُ؟ وبيت الأعمى التطيلي يتعالق ثقافياً وأدبياً ودلالياً، مع نص أبي فراس الحمداني في قوله:

تغابيت عن قومي فظنوا غباوتي

بمفرق أغباناً حصًى وترابُ (٦١)

وأيضا تتعالق أبيات الأعمى التطيلي الشعرية دلالة وموضوعا وصنعة مع شاعر العربية الكبير أبي تمام الطائي، ومن ذلك قوله مادحاً:

هُجت سبيل الجد من بعد ما عفت

" ومحت كما محتْ وشائعُ منَ بَرَدِ "(٦٢)

فإنما أخذه شاعرنا التطيلي من قول أبي تمام:

شهدت لقد أقوت مغانيكم بعدى

ومحتْ كما محتْ وشائعُ من بردِ^(٦٣)

ومن شعر أبي تمام يستدعي الأعمى التطيلي قوله في الوصف في سيحابة، إذ يقول:

" دعةٌ سمحةُ القيادِ " تناهى

ريقُها المحلّ، وهو شوكُ القتادِ^(٦٤)

فقد أخذه الأعمى التطيلي أيضاً في الوصف من قـول أبي تمـام الـذي وصـف السحابة وأجاد:

ديمةٌ سمحة القيادِ تسناهي

ريقها المحلّ وهو شوكُ القتادِ (١٥)

واستدعى التطيلي قوله في المديح:

فعُدتُ كأني إذا قلّ ماليي

" خشيت عليه أخت بني خشين " (٦٦)

أخذه شاعرنا من قول أبي تمام أيضاً:

خشُنتِ عليه أختَ بني خشين

وانجح فيكِ قولُ العادلينَ (٦٧)

ومثلما نلحظ أن التطيلي في مدونته الكلامية استدعى السشطر بأكمله، وهو ينظر ويستدعي نصوص أبي تمام الشعرية، وهذا معناه أنه لا ينفك عن أسر ثقافته، وسحر هذه الكلمات والألفاظ والبلاغة والصور والمعاني، وكأن التطيلي يجاريه من خلال هذه المثاقفة ويبني نصه الشعري الجديد عليه، فمثل أبي تمام وشعره، لا يبارى، ولا يُستدعى إلاّ لشاعر كبير مثله.

ولا يعني هذا أن الشاعر العباسي كان له الحضور المرجعي الأدبي الأول والأخير في شعر التطيلي فقط، وإنما استدعى شاعرنا التطيلي نصوصاً شعرية من شعراء آخرين في عصور مختلفة من عصور الأدب العربي. فمن العصر الأموي ومن مدرسة عمر بن أبي ربيعة الغزلية الشعرية الكبيرة، استدعى التطيلي بعضاً من أبياتها ليودعها أبياته في نصه الشعري الجديد، ويبني على هذا الاستدعاء هذا النص، ومن ذلك قول التطيلي:

وإذا تدعى لمجد فأحوه

إنما العاجز من لا يستبد (٦٨)

فالبيت قد تعالق أدبياً وثقافياً وفكرة وحكمة مع قول عمر بن أبي ربيعة :

ليتَ هنداً أنحية تنا ما تعد

و استكت مه ق و احكة

إنما العاجز من لا يستبد (٦٩)

وكذلك يستوقف نص الأعمى التطيلي الجديد، كلمات وألفاظ وأوصاف وصور ابن ربيعة الرائعة والمشهورة في قول الأخير:

أيها المنكحُ الثريا سهيـــلاً

عمرُك الله كيف يلتقيان

هي شاميةً إذا ما استقلّت الله

وسهيلٌ إذا ما استقلَّ يماني (٧٠)

فيقول الأعمى التطيلي في معرض الرثاء:

وجُــنَّ سهيــلُّ بالثريـــا جنونـــهُ ولكن ســلاهُ كيف يلتقـــيانِ وهيهاتِ من جور القضاء وعددله شاميةٌ ألوت بدين يمان (٧١) فكم هو رائعٌ هذا التعالق الأدبي، الـشعري - الـشعري، بـين الـشاعرين في الألفاظ والصور والمعاني والدلالات، وفي هذا البناء الموسيقي واللفظي المتجانس إلى حد كبير. إن المثاقفة هنا استدعت النص الغائب لابن أبي ربيعة الشاعر المشرقي الأموى، لتصهره في نصصّ الأعملي التطيلي السشاعر الأندلسي المرابطي. فالنص الجديد الأندلسي، أفاق النص القديم من الغياب، وجعله في بؤرة جديدة ودلالة جديدة وثقافة جديدة، ومسشاعر جديدة، وتجربة شخصية جديدة، ليكون كما قرأت أيها القارئ اللبيب تمازجاً بين ثقافتين في أصل واحد، هــو الأدب، هــو الــشعر، عمــاد الحيــاة، وسلوه الروح.

وهكذا كان الأمر في هذا التعالق الأدبي، السعري – السعري، في أغلب النصوص الشعرية الجديدة للأعمى التطيلي، استدعاء، واستظهاراً، ومهادنة للنصوص الشعرية القديمة (الغائبة)، واستغلالها في نصه الحاضر الجديد، بدلالته الجديدة، في بيئته الجديدة، في تجربته الجديدة.

إنَّ عملية التعالق هنا لتضعنا أمام المنجز الجديد في السعر، وهذا المنجز وهذا الوليد الأندلسي الإبداعي الجديد الذي ينظر إلى إبداعات، ومنجزات الإبداع للنص المشرقي في ألهى عصوره، وعند أكبر شعرائه.

إنّ المثاقفة الأدبية، النصية الأدبية هنا، ولدت نصوصاً شعرية جديدة حاضرة عند الأعمى التطيلي، اتكاً فيها على ألفاظ وكلمات، وعبارات، وأساليب وصور الشعراء السابقين في المشرق، ومن هنا كانت المثاقفة إنجازاً معرفياً جديداً من خلال النص الشعري الجديد، يظهر النص الغائب ويثير معانيه ودلالاته، وتجربة قائليه.

وقس على هذه أمثلة كشيرة من هذا التعالق الأدبي، السعري - الشعري، في نصوص الأعمى التطيلي السعرية، وبين أبياته، وأغراضه وفنونه وموضوعاته المختلفة، وهي ما تعكسس ثقافة الساعر واطلاعه على الأدب العربي، ذلك الاطلاع الذي نراه، ويراه النقاد ضرورياً لصقل تجربة الشاعر، وزيادة ثروته اللغوية والأدبية، وجعل أدبه في القمة، فصاحة ونظماً وصنعة وإبداعاً، ولعل هذه الأمور كانت في شعر التطيلي ونصوصه، أو لنقل كانت في أغلب نصوصه...

أما عن استدعاء الأمشال في نص الأعمى التطيلي الشعري، فالأمثال نوع من أنواع الموروث الـشعبي ذي الدلالـة الأدبيـة طبعـاً. وهـي أيضاً مما تبنى النص الجديد بالاستناد إلى المثل الذي يدلُّ على حكاية شعبية أو قصة، أو حدث أو قول معبر ترك أثره في كل زمان ومكان. فالشاعر ابن البيئة وترجمان الواقع أولاً وآخراً، فلا ينفكُّ من سحر هـذه الأمثـال الـتي تمتاز بالعبارة الجميلة والكلمات الموجزة، ذات المفهوم العميق المذي تدل على تجربة أو واقع معيش. وهو يحتاج إلى ثقافة عالية من قبل الشاعر في استخدامها في بناء نصه الـشعرى فيُعـرف نـصّه، أو تُعـرف فكرتـه، ومـا يضرب لها، فالأمثال (شكل من أشكال الأدب له عناصره المميزة وسماته المحددة)(٧٢)، وهي تأتي في الكلام كلّه الـشعبي والفـصيح والقـديم والحـديث، والتراثي والمعرفي... ولذا شاعت المقولة الشهيرة (الأمشال مصابيح الكلام)^(۷۳).

ولقد حمل شعر الأعمى التطيلي كثيراً من الأمثال، وكانت هذه الأخيرة جزءاً من شعره وأحياناً من أشطار أبيات، وهـو مـا يعكـس ثقافتـه، أو نوعاً من ثقافته الكبيرة والعميقة مـع التـراث، ومـع الـدين، ومـع الأدب ... كما أسلفنا آنفاً. فالمثل الذي يقول (أحشفاً وسوء كيلة) (٧٤)، وهو يضرب لمن يجمع لخصلتين مكروهتين، جاء في شعر الأعمى التطيلي بوصفه - المثل - نصاً غائباً في ماضى شاعرنا المعرفية، ودلالة على واقع الحياة التي يعيشها التطيلي، وعمق معاناته في هذا العيش. يقول التطيلي في معرض المديح:

وليته ذات هجرى ثـم قلت له

اليومَ تـــعرفُ فانظرْ كـيف تعترفُ من حيثُ شئتُ فذربي إنني زمرٌ

- ٤١-

وحيثُ شئتَ فكلني إنني حشــفُ (٥٧)

وهنا قصد الشاعر التطيلي إلى هذا المشل قصداً متعمداً، محكوماً بتجاربه الشعورية، وما يستلاءم وموقفه السشعري. ولعلّه أراد الخصلتين من أنه مغترب في أهله وبلدته ومكانه، وأنه سيئ الحال ، لا يقدر على العيش في كثير من الأحيان.

وهنا النص الجديد استثمر معطيات الأمثال، النصوص الغائبة، وشكلها في صورة جديدة وفي مضامين جديدة، ولغة جديدة، وعلاقة تواصلية جديدة بين الشاعر والنص الغائب من جهة وبين النص الشعري الجديد والمتلقي من جهة أخرى.

ومن مثل ذلك، في استدعاء الأمثال وصهرها في النص الجديد يقول التطيلي في معرض الرثاء :

يقولون لا تـبعد ولله دَرّهٔ وقد حيل بين العير والتروان (٢٦)

فالساعر هنا استدعى المشل القائل (وقد حيل بين العير والتروان) (٧٧)، ويضرب لمن فارقنا ولم يعد إلينا، كما قد حيل بين حمار الوحش والوثوب على أنثاه، فمن هنا لا غرابة في أن يُحال بين المتوفى والبقاء... بالموت!

فالنص الغائب (المثل)، أصبح مرتكزاً أساساً في التفاعل الثقافي انطلق منه النص الجديد الذي تربطه به وشائج قوية ومتينة، فنية ودلالية وتعبيرية، ومن هنا جاء النص الجديد مؤثراً مطرباً للمتلقي، ومعرباً عن كنه مشاعر شاعر وتجربته الشعورية والحياتية بناءً على النص القديم (الغائب المثل).

هذا، وقد استدعى شاعرنا التطيلي الكثير من الأمشال في شعره، منها ما استخدمها بنصها كاملاً، ومنها ما استخدمها بفكر قما وروحها ، ومنها ما استخدمها بلفظها وعباراها، وهذا الاستدعاء إنما يدل علم أشياء عدة، منها ثقافة الشاعر وسعة اطلاعه على موروثه الأدبي العربي في شتى مجالاته، ومنها كذلك تفاعل نصوصه الشعرية الجديدة مع الثيمات الأدبية (الشعرية - النثرية)، وبناء النص الجديد و دلالته على هذه الثيمات مضموناً وحكاية وقراءة، ومنها أيضاً توفير التأثير الإطراب في نفسس المتلقبي ومشاعره وهو ينصت لنص التطيلي الشعرى الجديد المستوحي من نصوص شعرية غائبة كانت هي الأخرى من الإطراب والتأثير والإمتاع بكل مكان.

إذن، فالأعمى التطيلي شاعر أندلسي مثقف، عرف أواصر الثقافة في نصوصه الشعرية الجديدة، في أغراضه وفنونه المختلفة؛ ولــذا كانــت هــذه النصوص محلّ إعجاب، وثناء الدارسين الحدثين في الأدب الأندلسسي، أو الأدب العربي أو في أدب العميان. ولعلنا في بحثنا المتواضع هذا كنا مع أولئك الدارسين والباحثين في استكناه مشاعر التطيلي، وبيان تجاربه من خلال المثاقفة وأنواعها في نص الشاعر التطيلي، هذه المثاقفة التي ما زالت بحاجة إلى مزيد من التنظير والتأويل، وعند الأعمى التطيلي ونصه الذي أُعدّه في مصافّ الشعراء الأوائــل في الأنــدلس إحــساناً في الــنظم وإتقانــاً في الصنعة، وجودة في الرسم وتميّزاً في التعبير، ولعلِّي وُفّقتتُ، ومن الله التوفيق کلّه

مكتبة البحث

القرآن الكريم.

المصادر والمراجع:

- أثر القرآن الكريم في الشعر الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة: د. محمد شهاب العاني، دار دجلة في عمّان، الأردن، ط1، ٢٠١٠.
- أسئلة الواقعية والالتزام: نبيل سليمان، دار ابن رشد للنشر والتوزيع – عمّان، ط١، ١٩٨٦م.
- الأعمى التطيلي حياته وأدبه : عبدالحميد عبدالله الهرامية، المنشأة العامة للنيشر والتوزيع والإعلان، طرابلس ليبيا ، ط1، ١٣٩٢هـ ١٩٨٣م.
- الأمثال العربية في العصر الجاهلي (دراسة تحليلية): د. محمد توفيق أبو علي، دار النفائس بيروت، ط١، ٨٠٤ هـ ١٩٨٨.
- إنتاج الدلالة الأدبية: د. صلاح فضل، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع - القاهرة، ط١، ١٩٨٧م.
- حياة الحيوان الكبرى: كمال الدين محمد بن موسى الدميري (ت ٨٠٨هـ) ، تحقيق : إبراهيم صالح ، دار البشائر للطباعة للنشر والتوزيع دمشق ، ط١، ٢٦٦هـ ٥٠٠٠م.
- جريدة القصر وجريدة العصر: العماد الأصفهاني الكاتب (ت ٥٩٧ هـ)، تحقيق: آذرتاش آذرنوش، نقحه وزاد عليه:

- محمد المرزوقي، محمد العروسي، الجيلاني ابن الحاج يحيى، الدار التونسية تونس، ١٩٧٢م.
- الخطيئة والتفكير من البينوية إلى التشريحية، قــراءة نقديــة لنمــوذج إنساني معاصــر: د. عبــدالله الغــذامي، الهيئــة المــصرية العامــة للكتاب القاهرة، ط٤، ١٩٩٨م.
- دیوان أبي تمّام (ت ۲۳۱ هـ)، تحقیــق: محمــد عبــده عــزّام، دار
 المعارف القاهرة، ط٤، ۱۹۷٦م.
- ديوان أبي فراس الحمداني (ت ٣٥٧ هـ) على رواية ابن خالويه وروايات أُخر، حققه وشرحه: د. محمد التونجي، المستشارية الثقافية الإيرانية - دمشق، ط١، ١٤٠٨هـ -
- ديوان الأعمى التطيلي ومجموعة من موشحاته (ت ٥٢٥ هـ)، دراسة وتحقيق وتذييل: د. إحسان عباس، دار الثقافة بيروت، ١٩٦٣م.
- ديوان عمر بن أبي ربيعة (ت ٩٢ هـ)، تحقيق وشرح: محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة السسعادة الكبرى مصر، ط٢، ١٩٦٠م.
- الذخيرة في محاسن أهـل الجزيـرة: ابـن بـسام الـشنتريتي (ت ٢٥ هـ) ، تحقيق: د. إحسان عباس، الـدار العربيـة للكتـاب، ليبيا تونس، ١٩٧٨م.
- رماد الشعر دراسة في البنية الموضوعية والفنيــة للــشعر الوجــداني في العراق: د. عبدالكريم راضي جعفــر، دار الــشؤون الثقافيــة بغداد، ط1، ۱۹۸۸م.

- رايات المبرزين وغايات المميزين: ابن سعيد المغربي الأندلسي (ت ٦٨٥هـ)، تحقيق: د. محمد رضوان الرايـة، طلا سدار حدمشق، ط١، ١٩٨٧م.
- شرح ديوان المتنبي (ت ٣٥٤ هـ): عبدالرحمن البرقوقي، دار
 الكتاب العربي بيروت، ١٩٨٦م.
- الصورة الفنية في المثل القرآني : محمد حسين علي الصغير ،
 وزارة الثقافة والإعلام ، دار الرشيد للنشر العراق ، ط١،
 ١٩٨١م.
- عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس: محمد عبدالله عنان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، ط١،
 ١٩٦٤م.
- فقه السيرة (دراسات منهجية في سيرة المصطفى "عليه الصلاة والسلام"): د. محمد سعيد رمضان البوطي، مكتبة الشرق الجديد بغداد، (د.ت.).
- في حداثة النص الشعري: د. علي جعفر العلاق، دار الشروق للنشر عمّان، ط١، ٢٠٠٣م.
- في النقد الأدبي: د. شوقي ضيف، دار المعارف مصر، ط۳، 1977م.
- قلائد العقيان ومحاسن الأعيان: ابن خاقان الإشبيلي (ت ٢٩٥هـ)، تحقيق ودراسة: د. حسين يوسف خريوش، مطبعة المنار
 الزرقاء، الأردن، ط١، ١٩٨٩م.
- لسان العرب: ابن منظور الأفريقي (ت ٧١١ هـ)، دار
 صادر -بيروت، (د.ت.).

- مجمع الأمثال: للميداني النيسسابوري (ت ١٨٥ هـ) ، تحقيق:
 محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل بيروت، ط٢،
 ١٩٨١م.
- معجم البلدان: ياقوت الحموي (ت ٢٢٦ هـ)، دار صادر -بيروت، (د.ت.).
- المقتضب من كتاب جمهرة النسسب: ياقوت الحموي (ت ٢٦٦ هـ)، تحقيق: د. ناجي حسس، الدار العربية للموسوعات بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
- وصف الحيوان في السشعر الأندلسيي في عصري الطوائف والمرابطين: د. حازم عبدالله خصر، دار السؤون الثقافية بغداد، ط١، ١٩٨٧م.
- الواقع والأسطورة في شعر أبي ذؤيب الجاهلي: د. نصرت عبدالرهن، دار الفكر للنشر والتوزيع عمان، ط١، ٥٩٨٥.

البحوث والمقالات:

- التناص بين التراث والمعاصرة: نــور الهــدى لوشــن، مجلــة أم
 القرى مكة المكرمة، ع٢٦، مج ١٤٢٤، هــ .
- جمالیات المکان: اعتدال عشمان، مجلة الأقلام بغداد، ع ۲، س ۲۱، ۱۹۸۲م.
- المثاقفة والمثاقفة النقدية (في الفكر النقدي العربي): رواء نعاس محمد، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية / العراق ، ع
 ٣ ٤ ، مج ٧، ٨٠٠٧م.

الرسائل والأطاريح الجامعية:

- أثر القران الكريم في السشعر الأندلسسي في عصر بني الأحمر : عروبة عودة محمد الحلفي ، رسالة ماجستير، كلية التربية ابن رشد في جامعة بغداد، ٢٠٠٤م.
- التناص في الشعر العربي الحديث (دراسة وتطبيق)، بدر شاكر السياب وأمل دنقل، ومحمود درويش... أنموذجاً: عبدالباسط أحمد محمد مراشدة ، أطروحة دكتوراه ، الجامعة الأردنية عمّان ، ٢٠٠٠م.
- القرآنية في شعر الروّاد في العراق: إحسان محمد التميمي،
 رسالة ماجستير، كلية الآداب في جامعة القادسية، ٢٠٠٠م.

اللقاءات:

لقاء مع الأستاذ الناقد الدكتور محمد صابر عبيد، عــبر النــت، في
 ٢٠١٧/٢/١٤ م، بعنوان : (المثاقفة تأصيل وتعريف) .

هوامش البحث

- ١. المثاقفة والمثاقفة النقدية (في الفكر النقدي العربي): ١٧٢.
 - ٢. لسان العرب: (ثقف) ج ٣، ص ٦٨.
- ٣. لقاء مع الأستاذ الدكتور الناقد محمد صابر عبيد عبر النت في :
 ٢٠١٧/٢/١٤
 - ٤. المثاقفة والمثاقفة النقدية (في الفكر النقدي العربي): ١٧٤.
 - ٥. المثاقفة عبد الصبور وإليوت عبر دراسة حضارية: ٧.
 - ٦. من لقاء الأستاذ الدكتور محمد صابر عبيد في : ٢٠١٧/٢/١٤م.
 - ٧. التناص في الشعر الحديث: ٦٧.
- - ٩. ينظر: رايات المبرزين وغايات المميزين: ٢٢٤.
 - ١٠ ينظر : الشعر في عهد المرابطين والموحدين بالأندلس : ٢ ١.
- 1. انظر مثل هذه الدراسات: أثر القرآن الكريم في السمعر الأندلسسي من الفتح حتى لهاية عصر الخلافة، القرآنية في شعر الرّواد في العراق، أثر القرآن في الشعر الأندلسي في عصر بني الأحمر...وغيرها.
 - ١٢. ديوانه: ٢٥.
 - ۱۳. طه: ۱۰۰ ۱۰۷.
 - ٤١. ديوانه: ٥٧.
 - ١٥. طه: ١٢.
 - ١٦. ديوانه: ٥٨.
 - ١٧٠ الشعراء: ١٦٣.
 - ۱۸. ديوانه: ۵۹.

- ١٩. البقرة: ٦٨.
- ٠ ٢. الخطيئة والتفكير من البنيوية إلى التشريحية: ١٣.
 - ۲۱. ديوانه: ۲۲۲ ۲۲۳.
- ٢٢. ينظر : رماد الشعر، دراسة في البنية الموضوعية والفنية للشعر الوجداني في العراق : ١٧٨.
 - ٢٣. الخطيئة والتفكير: ٢٧.
 - ٤٨. ديوانه: ٤٨.
 - ٢٥. الرعد: ٤.
 - ٢٦. أسئلة الواقعية والالتزام: ٩٦.
 - ۲۷. ديوانه: ۲۷، وانظر: ۳۹.
 - ۲۸. ينظر : حياة الحيوان الكبرى : ۱/۱ ه.
 - ٢٩. ينظر: الأعمى التطيلي حياته وأدبه : ٢٥٠.
- ٣. ينظر: وصف الحيوان في المسعر الأندلسسي في عصري الطوائف والمرابطين: • ٧٥ – ٧٩.
 - ٣١. التناص بين التراث والمعاصرة: ١٢١.
 - ٣٢. ديوانه: ٥٠ ٥١.
 - ٣٣. إنتاج الدلالة الأدبية: ١٩٥.
 - ٣٤. الواقع والأسطورة في شعر أبي ذؤيب الهذلي : ٤٨.
 - ۳۰. دیوانه: ۱۹۰.
 - ٣٦. ديوانه: ٢٢١.
 - ٣٧. معجم اليلدان: ٣٠٩/١.
 - .٣٨ السابق: ٢/ ٤٣٢.
 - ٣٩. ينظر: في النقد الأدبي: ١٥٣.

- ٠٤. ديوانه: ٢.
- ١٤. ديوانه: ٢٨.
- ٢٤. ينظر: المقتضب من كتاب جهرة النسب: ٢٨٢/٢.
- ٣٤. في حداثة النص الشعرى، دراسة نقدية: ٣٣ ٣٤.
 - ٤٤. ديوانه: ١٩٢.
 - ٥٤. ديوانه: ٢٠٤.
- ٢٤. ينظر: فقه السيرة (دراسات منهجية في سيرة المصطفى "عليه السلام"): . 779
 - ٤٧. ينظر: عصر المرابطين والموحدين بالأندلس: ٦٨-٩٩.
 - ٨٤. ينظر: ديوانه: ٢٨، ٧٩، ١٨٦، ٢١٧، ٢٢٦.
 - ٩٤ ماليات المكان: ٧٧.
 - ٥٠. ديوانه: ٢١٦.
- ١٥. ديوانه: ٧٩، وانظر أيسضاً: ١٥٩، ١٩٨، رَضوي : جبل بالمدينة، وهمو جبل منيف ذو شعاب وأودية. ينظر: معجم البلدان: ٣/٠٥.
 - ۵۲. ینظر دیوانه: ۳۲، ۵۲، ۵۳، ۵۶، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۸۱.
 - ٥٣. جماليات المكان: ٧٦.
 - ٤٥. ديوانه: ١، هص: إشبيلية. ينظر: معجم البلدان: ١٩٥/١.
 - ٥٥. شرح ديوان المتنبي: ١٦٧/١.
 - ۵۰. دیوانه: ۱۷۲.
 - ۵۷. شرح ديوان المتنبي : ۲۶۳/٤.
 - ۸٥. ديوانه: ۱۸٤.
 - ٥٩. شرح ديوان المتنبي: ٤/ ٢٩٢.
 - ٠٦. ديوانه: ١١.

- ٦٦. ديوان أبى فراس الحمدانى : ٣٦ ٣٩.
 - ۲۲. دیوانه: ۲۸.
- ٦٣. ديوان أبي تمام : ١٩/٢. والمعنى (لقد أقوت خيوط الشوب ، التي يلحم بها السدى).
 - ٤٦. ديوانه: ٣٧.
- ٦٠ ديوان أبي تمام: ٢٩١/١. والمعنى (إن الشرى المكروب المطر يستغيث اليها من عطشه، لتمطره).
 - 77. ديوانه: ٢١٧. خشين: قبيلة من اليمن.
 - ٦٧. ديوان أبي تمام : ٢٩٢/٢.
 - ٦٨. ديوانه: ٤٠.
 - ٦٩. ديوان عمر بن أبي ربيعة : ٣٢١/٣٢٠.
 - ۷۰. السابق: ۲۵۳.
 - ٧١. ديوانه (الأعمى التطيلي): ٢٢٥.
 - ٧٢. الأمثال العربية في العصر الجاهلي: ٤٢.
 - ٧٣. الصورة الفنية في المثل القرآني: ٦٠.
 - ٤٧. مجمع الأمثال: ٣٦٧/١.
 - ٧٥. ديوانه: ٨٤. زمر: ضيق.
 - ۷٦. ديوانه: ۲۳۰.
 - ٧٧. مجمع الأمثال: ٢/٢٨٤.

رائية ابن درًاج القسطلى (ت ٢١هـ) - دراسة سيميائية أ.م.د. صادق جعفر عبد الحسين جامعه ذي قار / كليه الآداب

الملخص:

رائية ابن درَّاج من أدب المعارضات، نظمها الشاعر في غرض المديح للمنصور بن أبي عامر، أحد ملوك الطوائف ومطلعها:

وهي معارضة لقصيدتين سابقتين إحداهما لأبي نواس والأخرى لصاعد البغدادي، أما المنهج السيميائي فيعود بأصوله إلى منحى أوربي في دراسة العلامات والإشارات النصية، يقول دي سوسير معرفاً إياه: (علمٌ يدرس حياة العلامات في وسط الحياة الاجتماعية)(٢)، وهو منهج عام أخضع الدراسات الاجتماعية لآلياته، أما في الأدب فهو منهج نقدي تصدى لدراسة العلاقات بين الدال والمدلول، وقراءة الخطاب قراءة سيميائية (٣)، بما يحمله الدال من أشكال أولها اللفظ، وليس آخرها اللون والاسم والعنوان وصولاً إلى دوال الزمان والمكان وغيرها، الأمر الذي أثار اهتمامنا في رائية ابن دراج، كونه حقل خصب يعجُّ بالرموز والعلامات والإشارات الدالة التي شفَّرها الشاعر لغايات جمالية في الأعم الأغلب، أو لغايات من التعتيم المتعمّد والمسكوت عنه أحياناً يدفع إليها الوازع الاجتماعي، كل ذلك بما يحمله المدلول من إيحاءات بعيدة تغوص في أعماق النص وتكشف علاقاته بالواقع، والنصَّ بعد هذا من نوع النصوص المرنة القابلة على التكيف مع المنهجية الحديثة، والاستجابة لمرامى المنهج النقدي وأهدافه الخاصة مع ما يحمله من لغةِ مكترة، ومعانِ مكتفة، ودلالات واسعة في الوقت ذاته، وعملنا هذا هو محاولة في هذا الإطار، نرجو أن تكون لبنةً في بناء الأدب الرفيع.

-04-

Summary:

Ra'iyyah Ibn Daraj from the literature of the opposition, organized by the poet in the purpose of praising the Mansour bin Abi Amer, one of the kings of the sects and the forerunner:

Invitation to the intimacy of the menstrual cycle.

It is opposed to two previous poems, one of Abu Nawas and the other of al-Baghdadi. The semia- tical approach is based on a European approach to the study of signs and textual references, which de Saussure defines as "science studying the life of signs in the center of social life" And in the literature is a critical approach addressed to study the relations between the word and the meaning, and reading the letters reading semiotics (3) What carries the first form of the word, including color, name and address to the functions of time and space and others, and carries the connotation of distant hints drown in Deep The text reveals his relations with reality, and my work here is an attempt in this context, I hope to be a building block for high literature.

نص القصيدة

(البحر الطويل)

فَتُنْجِدُ فِي عُرْضِ الفَـــلا وتَغُـــــورُ يُعَــزُّ ذليــلِّ أَوْ يُفَــكُّ أَسيــرُ وأَنَّ بيوتَ العاجزينَ قُبيورُ فَتُنْبَئْكِ إِنْ يَمَّـنَّ فَهْــيَ سُـــرورُ لتقبيل كفِّ العامِريِّ سَفِيــرُ إلَى حَيْثُ ماءُ المكرُمَاتِ نميرُ إِلَى حَيْثُ لِي مِـنْ غَــدْرهِنَّ خَفِــيرُ لراكِبها أَنَّ الجِيزاءَ خطيرُ بصَبْري منها أنَّةً وزَفير وَفِي الْمَهْدِ مبغـومُ النّــداء صَــغيرُ بَمُوْقِعِ أَهـواء النفوس خَـبيرُ لَـــهُ أَذرُعٌ محفوفَـــةٌ ونُحُـــورُ وكل مُحَيَّاةِ الحاسِن ظِيرِرُ رَوَاحٌ لِتَدْآبِ السُّرى وبُكُـورُ جوانحُ من ذُعْر الفِــراق تطيــــرُ عَلَى عَزْمَتِي من شَــجُوها لَغَيُـــورُ عَلَيَّ ورقراقُ السراب يَمُــورُ عَلَى حُرِّ وَجْهِي والأَصيلُ هَجيــــرُ وأَسْتَوْطِئُ الرَّمْضاءَ وَهْــــىَ تَفُـــــورُ وللذُّعْر فِي سَمْع الجــريء صَــفيرُ

دَعِي عَزَماتِ المستضام تسسيرُ لعلَّ بما أَشجاكِ من لوعةِ النِّدوى أَلَمْ تعلَمِي أَن الشُّواءَ هـو التَّوي ولم تزجُري طَيْرَ الـسُّرى بحروفِهـــا تُخَوِّفُني طولَ السِّفار وإنَّهُ دَعِينــــى أَردْ مـــــاءَ المفــــــاوز آجنـــاً وأَخْتَلِس الأَيَّامُ خُلْسَةَ فاتك فإنَّ خطيراتِ المهالِكِ ضُمِّن فا ولَمَّا تدانَتْ للوداع وَقَكُ هَفَا تناشِدُني عَهْدَ المصودَّةِ والهَصوى عَيديٌ بمرجوع الخطاب ولَفْظُـــهُ تبوَّأَ ممنــوعَ القلــوبِ ومُهِّــدَتْ فكلُّ مُفَـــدَّاةِ الترائِـب مُرْضِـــعُ عَصَيْتُ شفيعَ النفس فِيهِ وقادَنيي وطارَ جَناحُ الشُّوْق بي وَهَفَــتْ بهَـــا لئِنْ وَدَّعَـتْ مـنى غَيـوراً فإنَّنـــى ولو شــاهَدَثني والــصَّواخِدُ تَلْتَظِــــي أُسَلِّطُ حَرَّ الهاجرراتِ إذا سَطا وأَسْتَنْشِقُ النَّكْبِاءَ وَهْــــــــىَ بَــــــوارحٌ ولِلْمَوْتِ فِي عــيش الجبــانِ تلــــوُّنَّ

لَبانَ لَهَا أُنِّي مِنَ الصَّيْم جازعٌ أَمِيرٌ عَلَى غَوْل التَّنائِفِ مَا لَكُ ولو بَصُرَتْ بي والسُّرى جُلُّ عَزْمَتــــي وأَعْتَسفُ المَوْمَاةَ فِي غَــسَقِ الدُّجــــي وَقَدْ حَوَّمَتْ زُهْ لِ النُّجومِ كَأَنَّه ال و دارَتْ نجومُ القُطْبِ حَتَّى كَأَنَّهِا وَقَدْ خَيَّلَتْ طُـرْقُ الْمَجَـرَّةِ أَنَّهــا لَقَدْ أَيْقَنَتْ أَنَّ المنسى طَوْعُ هِمَّتِسى وأَنِّي بذكراهُ لِهَمِّي زاجرر وأيُّ فتــــــ للديـــن والملكِ والنَّــــــدى مُجيرُ الهُدى والدين من كُلِّ مُلْحِسدٍ تلاقَتْ عَلَيْهِ من تَميـــم ويَعْـــرُب من الحِمْير بِينَ السَّذِينَ أَكُفَّهُ مُ ذَوُو دُول المُلْكِ الَّذِي سَلَفَتْ بهَ اللَّهِ لَهُمْ بَذَلَ الده_رُ الأَبِيُّ قِيادَهُ وهُمْ ضَرَبُوا الآفاقَ شرقـــــاً ومغربـــــاً وهُمْ يَستَقِلُّونَ الحياةَ لِرَاغِب وهُمْ نَصَرُوا حِزْبَ النُّبُوَّةِ والْهِكُدِي وهُمْ صَدَّقُوا بالوَحْـي لَمّــا أَتاهُــــمُ مناقِبُ يَعْيا الوَصْفُ عَنْ كُنْهِ قَدْرهـ ألا كُلُّ مَــدْح عَــنْ مَــدَاكَ مُقَـصِّـرٌ تَمَلَّيْتَ هَذَا العيدَ عِكَةَ أَعْصُر

وأَنِّي عَلَى مَضِّ الْخُطُوبِ صَـبُورُ إِذَا ريع إلَّا المَصشرفيُّ وَزيــرُ وجَرْسِي لِجنَّانِ الفَــلاةِ سَمِيــــرُ وللأُسْدِ فِي غِيلِ الغِيــاضِ زَئيــــرُ كواعِبُ فِي خُضْر الحَدائِق حُـــورُ كُووسُ مَهاً والى بهن مَديسرُ عَلَى مَفْرِق الليل البهيم قَتِيكِ وَقَدْ غَضَّ أَجِفَانَ النجومِ فُتُكورُ وأَنِّي بعطفِ العامِريِّ جديـــرُ وأنِّسي منه للخطوب نذير وتصديقُ ظَنِّ الراغِبينَ نَصرُورُ ورُ وَلَــيْسَ عَلَيْــهِ لِلــضَّلال مُجيــــرُ شُموسٌ تَلالا فِي العُلا وبُلكُ وبُلك سحائِبُ تَهْمِي بالنَّدي وبُحُــورُ لَهُمْ أَعْصُرٌ مَوْصُولَةٌ ودُهُ ودُهُ وهُمْ سَكَّنُوا الأَيَّامَ وَهْـــيَ نَفُـــــورُ بِجَمْعِ يَسيرُ النَّصْرُ حَيْثُ يَسسِرُ ويَسْتَصْغِرُونَ الخطْبَ وَهْوَ كبيـــــرُ وَلَيْسَ لَهَا فِي العالَمِينَ نَصِيرُ وَمَا النَّاسُ إلَّا عائِــدٌ وكَفُـــورُ وَيَرْجِعُ عَنْهَا الوَهْمُ وَهْوَ حَــسيــرُ وكلُّ رجـــاء فِـــي سِواكَ غُـــــرُورُ تُوَالِيكَ منها أَنعُ مِنْ وحُبُ ورُ

ولا فَقَدَتْ أَيَّامَكَ الغُرِرَّ أَنفُرِسٍ ولما تَوافَـــوْا للـسَّلام ورُفِّعَـــتْ وَقَدْ قامَ من زُرق الأَسِنَّةِ دُونَهِ رأوا طاعَةَ الرَّحمن كَيْسفَ اعتِزازُهـا وكَيْفَ اسْتَوى بالبَحْر والبَدْر مَجْلـــسُّ فَسارُوا عِجالاً والقُلوبُ خَوَافِ قَ يَقُولُونَ والإجـــلالُ يُخْـــرسُ أَلـــسُنــــاً لقَدْ حاطَ أعلامَ الهُدى بــكَ حائِـــطُّ مُقِيمٌ عَلَى بَــذْلِ الرَّعَائِــبِ واللَّهـــي وأَيْنَ انْتَوى فَــلُّ الــضَّلالَةِ فَانْتَهـــــى وحَسْبُكَ من خَفْــض النَّعِــيم مُعَيِّــــداً فَقُدْها إلَـى الأعـداء شُـعْثاً كَأَنّهـا فَعَزْمُكَ بالنَّصِرْ العَزيزِ مُخَبِّرِ و نادَاكَ يَا ابْنَ الْمُنْعِمِينَ ابْنُ عَــشـرَةٍ غَنـــيٌّ بجَـــــــدُوى واحَتَيْـــكَ وإنَّــــــهُ ومِنْ دُونِ سِــــُرَيْ عِفَّتِــــى وتَجَمُّلِــــــى وضاءَلَ قَـدْري فِـي ذَرَاكَ عوائِــقٌ وَمَا شَكَرَ النَّحْعِيُّ شُــكْري ولا وَفــــى فَقُدْنَى لِكَشْفِ الخَطْبِ وَالخَطْبُ مُعَصِلًا فَقَدْ تَخْفِضُ الأَسماءُ وَهْـــيَ سَوَاكِــــنُّ وتَنْبُو الرُّدَيْنيَّاتُ والطَّـولُ وافـرُّ حنائيْكَ فِي غُفْــرانِ زَلَّــــةِ تائِــــب

حياتُكَ أُعيادٌ لهـم وسُرورُ عن الشمس فِي أُفْق الشُّروق سُـــتورُ صفوفٌ ومن بيض السُّيوفِ سُطُــورُ وآياتِ صُنْعِ الله كَيـــفَ تُنيــــرُ وقامَ بعِبْء الرَّاسِياتِ سَريــرُ وأُدْنُوا بطاءً والنَّوَاظِــــرُ صُـــورُ وقَدَّرَ فيكَ المَكْرِمـاتِ قَدِيـرُ وفِكْرُكَ فِي أَقْصِي البلادِ يَسسيرُ وأَيْنَ جُيُوشُ المسلِمينَ تُغِيـــرُ جهازٌ إلَــى أرض العِــدى ونَفِــيرُ أَرَاقِمُ فِي شُمِّ الرُّبِي وصُفُورُ وسَعْدُكَ بالفَتْــح الْمبـــــن بَــشِيرُ إلَى سَبَب يُدْني رضاكَ فَقِيـرُ لَرَيْبٌ وصَـرْفٌ للزَّمانِ يَجُــورُ جَرَتْ لَيَ بَوْحاً والقصضاءُ عَسسِرُ وفائيَ إذْ عَزَّ الوَفاءُ قَصِيرُ وكِلْنِي لِلَيْثِ الغابِ وَهُوَ هَــصُــورُ ويَعْمَلُ فِي الفِعْلِ الصَّحيح ضَصِمِيرُ ويَنْفُذُ وَقْعُ السَّهْمِ وَهْــوَ قَــصِيــرُ وإنَّ الَّذِي يَجْــزِي بِـــهِ لغَفـــــورُ

المبحث الأول

سيميائية المقدمة والخاتمة

تعتمد النصوص الشعرية في بناء نسيجها النهائي على علاقات لا متناهية بين الدوال والمدلولات، وإماطة اللثام عن هذه العلاقات لا يمكن أن يسبر غور المضامين والدلالات الناتجة عنها كلياً؛ لأن عملية البحث ذاها تفتح آفاقاً كثيرة، وحقولاً واسعة، بفضل العلاقات والإشارات المنظورة وغير المنظورة، إذ يزرعها الشاعر في ثنايا النص وزواياه، ولعل حقلي مقدمة النص وخاتمته من أوسع الحقول الممرعة بتلك الإشارات، التي يمكن أن تزود المتلقي بدلالات غنية تكشف مرامي النص وغاياته، لذا ستكون لنا وقفة في هذين الحقلين ؛ لبيان تلك العلاقات وما ترمى إليه من خلال كشف العلاقات بين الدال فيها والمدلول جرًاءها.

سيميائية المقدمة:

يقول ابن درًاج في مقدمة قصيدته وهي في خمسة وستين بيتاً، وطولها كان نتيجة لإيراد أكثر من غرض فيها، يقول:

دَعِي عَزَماتِ المستضامِ تسسيرُ لعلَّ بما أشجاكِ من لوعةِ النّسوى أَلَمْ تعلَمِي أَن الشَّواءَ هـو التَّسوى ولم تزجُرِي طَيْرَ السُّرى بِحروفِهـا

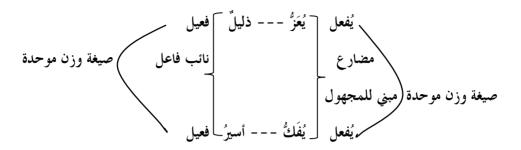
فَتُنْجِدُ فِي عُرْضِ الفَلا وتَغُـورُ يُعَلَّرُ وَتَغُـورُ يُعَلَّرُ أَوْ يُفَلِكُ أَسيـرُ وَأَنَّ بيـوتَ العـاجزينَ قُبـورُ فَتُبْعُكِ إِنْ يَمَّنَ فَهُـيَ سُـرورُ (٤) فَتُنْبِعْكِ إِنْ يَمَّنَ فَهْـيَ سُـرورُ (٤)

لقد اكتفيت بإيراد أربعة أبيات من بداية القصيدة ؛ لتكون مندوباً عن مقدمتها، فلا حدَّ منهجياً للمقدمة إلا بمقدار ما تندرج أو تنتهي إلى غرضها الرئيس، ولمَّا كان الغرض الرئيس هو المدح هنا فعلينا أن نعترف أن القصيدة قد استهلت بمقدمة طويلة جداً حتى أدركت غرضها، إلا أنَّ انتقال الشاعر في المقدمة

نفسها إلى أكثر من غرض قبل الولوج في المدح يجعلنا نقنع بأن تكتفي بالأبيات الأربعة الأولى كمثل للتقديم فيها، ولا ريب أنَّ النص الأدبي ككائن ثقافي حي يحتاج إلى أن يطرح نفسه منهجياً من خلال مقدمة يهيئ فيها المتلقى لقبول المتن، ويهيئ استعداده أيضاً لتلقيه والتفاعل معه، والحق أن هذه الأبيات الأربعة كانت جسراً متيناً لعبور الشاعر إلى المرمى من النص بما يحمله من إشارات وعلامات تقضي إلى دواعي النظم ومبرراته، وإذا كان الداعي من النظم قد أعلن عن نفسه حين جاء النص كشكل من أشكال المعارضات، فقد عززت المقدمة ذلك الداعي ورسخته ؟ ليكون من المسلمات، فالإشارة والسمة الأولى التي تطالعنا في المقدمة هي الإشارة إلى الإحساس بالظلم حبن يخاطب زوجته بـ " دعى عزمات المستضام تسير"، وهذا الإحساس لابد أن يكون وازعاً ودافعاً كي يقصد ممدوحه، ناهيك عن إشارة سابقة لاحتجاج الشاعر وتمرده على الواقع في قوله: " عزمات " التي تجد المبرر لها في إشارة أخرى إلى الجد والسفر الطويل في عجز البيت ذاته " فأنجدُ في عرض الفلا وتغورُ"، هذا التكرار والإلحاح على معاني السير والرحيل هو سمة وإشارة واضحة عند الشاعر للتعبير عن رغبة في الإعتاق من الواقع، ومن القيود التي تكبله، وبعد ذلك فإن السمة الكبرى هنا هي الشكوى من هذا الواقع ومحاولة تجاوزه، الأمر الذي يجد صدى له في البيت الثابي حين يقول:

لعلَّ بما أشجاكِ من لوعةِ النَّوى يُعَـنُّ ذليـلِّ أَوْ يُفَـكُّ أَسِـرُ

إن سمة الرجاء التي تغلف البيت هي مبرر آخر لعزم الشاعر على الرحيل، ويرى أن التضحية من خلال فرقة الأهل والأحبة ربما تكون مفتاحاً لأفق جديد (ومن هنا يتجه التحليل الدلالي للنص إلى بنية المعنى إلى دلاليته التي تعقد بها مسار إنتاج المعني)(٥)، ومن جانب آخر جاءت لمقابلة في عجز البيت لتعزز هذا المسار:



لقد بنيت الجملتان على أساس نمط موحد من حيث الإسناد النحوي، ومن حيث النظام الصرفي؛ لتعطي إيقاعًا موحدًا مبنيًا على وحدة الدلالة ووحدة الصوت، على أن إنتاج المعنى المشار إليه أعلاه يمكن تعزيزه من خلال تراكيب متقابلة مؤتلفة كانت أم مختلفة، ولا ريب أن الأمر ليس بجديد، بل هو من صميم البلاغة العربية أورثه الشاعر العربي في عصر متقدم وبنى عليه، لكن سيمياء النص وعلاماته وأسسه المنهجية المعاصرة اقتضت فتح مغاليق النص بعد أن كانت مستعصية على النقد التقليدي والبلاغة المدرسية.

أما السبب اللاحق فجاء محملاً بإشارات العتب المشوب بالاحتجاج في صيغة الاستفهام المنفى:

الأمر الذي أكده ورسخ من مضامينه أسلوب العطف بالواو، وتكرار أداة التوكيد (أنَّ)، والإشارة إلى العتب جلية لا يمكن تأديتها بأسلوب أكثر إيصالاً من الاستفهام المبغي، خاصة حين يحرص الشاعر على إبقاء حبل الود موصولاً، فهو في بحثه عن مبررات الانعتاق ورفض الواقع لا يقصد إلى الهروب والتخلي عن مسؤولياته، بمقدار ما يبحث عن أمل جديد لذا فالإشارة إلى أنه قد يرمى بالعجز

وسيلة إلى ذلك الانعتاق والتحرر، ثم يأتي البيت الرابع كي يكون حلقة في سلسلة الإشارات تلك، إذ قال مستأنفاً:

ووسيلته إلى ذلك علامات بلاغية، وموروث من القص الشعبي، إذ كان العربي يتفاءل بانحراف الطير في طيرانه من اليسار إلى اليمين، ومؤدى ذلك إشارة إقناعية، وتحشيد نفسي لتهيأة الأجواء للرحيل، على أن العلامة الصريحة بذكر (طير السُّرى) للإشارة إلى استطلاع الخط، وخوض ميدان التجارب، جاءت لتوظف الكناية البلاغية كوسيلة تعبيرية متاحة، وبالتالي ضرب الشاعر مجموعة عصافير بحجر، فالترميز إلى المعنى جاء من خلال ألفاظ مشحونة بالطاقة، وتوظيف الموروث جاء عن الكفاية في إيراد المثل، والجو النفسي هو الجامع لصور وتفاصيل الفكرة، و المعايي المتوخاة منها.

وهكذا تكون المقدمة حافلة بالإشارات والعلامات الإيحائية ومفضية إلى الغاية منها من حيث التمهيد لعمليات البناء اللاحقة وتثبيت ركيزة الهيكل العضوي للنص الشعري، الكامنة في مطلعه إذا ما تم ذلك يكون اقتحام متن النص متاحا مباحاً؛ لما يحمله الشاعر من عدة أدوات تمكنه من إتمام عمليات البناء الفني للنص.

سمياء الخاتمة:

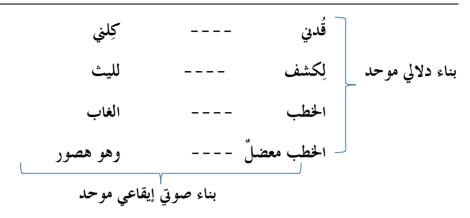
إنَّ الترابط الجدلي بين المقدمة والخاتمة _ في النص الحكم _ يؤسس الأنساق ضدية أو متوازية، يكون من شأها إحكام عملية البناء الفني، وربط النسيج برباط جامع يأخذ شكل المشيمة أو الحبل السري للمولود الجديد، وإذا كان بارت يقول: (من المزعج ألا نتوقع أي شيء ألا نرى أي نهاية)^(٦)، فالأمر يتجاوز مجرد الانزعاج من انفراط النص إلى خطورة التهديد بخطورة تدمير البني المتوازية والمتضادة في الأنساق العامة للنسيج الشعري، فالخاتمة هي الجزء المكمل للتقديم، ولا يمكن تصور انفلات النهاية من عقد بدايتها، إذ إنك تبدأ شيئاً دون أن يكون لك تصور لنهايته، وهكذا تكون الخاتمة سر العمل الأدبي والبيان النهائي لإعلان ولادته.

وعند ابن درًّا ج كانت النهاية مغلقة ؛ لأنه يدرك أن مراده ومراميه إنما تنعقد هناك، فمع طول النص وتعدد أغراضه، والأجواء التي تخللها كان لابد لاستقطاب المخاطب استقطاب اهتمام المخاطب في خاتمة ذات وقع هادر قوى مفعم بالعلامات والإشارات إلى مآرب النص ومن يقف خلفه، وقد اخترت من النص أيضاً أربعة أبيات من نهايته وجعلتها خاتمة تتعلق بما القصيدة، لا لشيء إلا لخلق نوع من التوازن والتوازي في البني بين المقدمة والخاتمة، فهو يقول في الخاتمة:

وإِنَّ الَّذِي يَجْــزِي بِــهِ لغَفــــورُ^(۷)

فَقُدْنِي لِكَشْفِ الْحَطْبِ والخَطْبُ مُعصِيلٌ وكِلْنِي لِلَيْثِ الغابِ وَهُــوَ هَــصُــورُ فَقَدْ تَخْفِضُ الأَسماءُ وَهْلَى سَوَاكِلِنَ وَيَعْمَلُ فِي الفِعْلِ الصَّحيح ضَلِمِيرُ وتَنْبُو الرُّدَيْنيَّاتُ والطُّــولُ وافِــرٌ ويَنْفُذُ وَقْعُ الـسَّهْم وَهْـوَ قَـصِيـرُ حنانَیْكَ فِی غُفْـــرانِ زَلَّــــــةِ تائِـــــب

يبدو من هذه الأبيات الأربعة أنه استغرق مطولاً في خطابه إلى الممدوح قبل أن يصل إلى نهاية النص، فصور الأمر المجازي الخارجة إلى الاستعطاف المتقابل في (قدين) و(كلني) إنما هي إعلانات (تنتقل منها عتبة العنوان إلى مشهد الإغلاق في خاتمة القصيدة لتؤكد حضورها الشعرى في سياق صورة استكمالية للكون الشعرى المنجز) (٨)، والثنائيات الفاعلة فيها أحدثت ذلك الوقع المفعم بالإشارات، ولا يكاد يخلو فيها بيت إلا البيت الرابع، انظر إليها كيف تعقد في البيت الأول مثالاً:



لا يختلف البيت الثاني عن الأول في شكل مخطط البناء الصوتى المعنوي الدلالي، لكنه يزيد عليه في استثمار الشاعر لمعرفته اللغوية والنحوية في رسم إشارات إلى معانِ ذهنية مجردة، وهو شكل من أشكال التوظيف الفني في حقول معرفية أخرى موازية لأغراض أداء الدلالة، فخفض الأسماء إنما هو إشارة إلى ضآلة مكانة الإنسان، والسواكن إشارة إلى استحقاق أعلى للإنسان حين تودي به ظروفه، وفي عجز البيت أصبح الضمير النحوي العامل ضميراً للإنسان ومحركاً دافعاً لأداء الفعل، وتوظيف العلامات هنا يأتي في سياق خلفيات الشاعر المعرفية، فكان لابد من استثمارها في عملية التباري القائمة في ميدان المعارضة الشعرية.

ومن جانب آخر جاءت الخاتمة لتعلن شكلاً من مجاراة الآخر في النص المعارض، فلم يكن ابن درًّا ج قادراً على نفى حضور صاعد البغدادي وأبي نواس مراقبين للنص وهما في نصيهما المعارضين كانا سببًا في ولادة القصيدة (إن ظروف الهجرة _ هجرة الأفكار _ تتطلب بنوع من الحدَّة إبراز الأطر المرجعية التي قد لا تنفتح في الظروف العاديَّة، ولعل من نافلة القول التذكير بأن إعادة هذا المنتوج إلى موطنه الأصلى نشأ عنه خطر شديد، إذ ربما جعلنا نسقط في نوع من السذاجة والتبسيط، كما قد تتولد مخاطر عظمي ما دام يمكن أداة لبناء الموضوعية) (٩)، وهجرة الأفكار التي يتحدث عنها بيير بورديو هنا هي المعادل الموضوعي لشكل قصيدة المعارضة حين يكون النص السابق ماثلا أمام الشاعر ويحتم عليه شكلا من التغذية الراجعة لمجاراة هذا النص، ومحاولة التفوق عليه وتجاوزه، والمخاطر التي يتحدث عنها بورديو قائمة فعلاً، خاصة مع لهاية القصيدة وخاتمتها، لأن الحكم على النصين السابق واللاحق، إنما تقرره لهاية النص بشكل من الأشكال أكثر من متن ذلك النص، خاصة حين يكون طويلاً، ومن ثم فإنك إن تباري محترفاً في ميدانه، مسلحا بعوامل بيئته وظروفها الموضوعية، ستكون موضع الخطر في أن تقع في السذاجة والتبسيط المشار إليهما آنفاً.

ولو عدنا لشكل الخاتمة التي وضعها ابن درَّاج والعلامات التي تميزها وتجعلها سمات محدودة لمرامي الشاعر لوجدنا أنه رمَّز بالسيوف الردينية القاصرة عن بلوغ غايتها، إلى قلَّة حظه من الدنيا وسوء توفيقه فيها وهو سليل الأسرة النبيلة ذات التاريخ الممتد في عمق ماضي الفاتحين ويقابلها بصورة نفاذ السهم قصير النبل إلى مراميه، في إشارة إلى من أقبلت عليه الحياة ومنحته كل شيء دون أن يكون مستحقاً.

ولعل الإشارات هنا جامعة لدلالات متلاحقة يقصد بها الشاعر في عملية تكثيف مقصودة، فهو حين يندب حظه لا ينسى أن يذكر بمحاسن أسرته في الوقت الذي يعرض فيه سقط المتاع من الطارئين على الدولة والبلاط، وكأنما هي محاولة لاسترجاع حق مضاع أو استيفاء دين، في مضان عملية استعطاف الحاكم، وإذا كانت الدلالات مستعملة في هذا الإطار فإنما عملية مجاراة وإعادة للنمط المستورد من الشرق، وهي لا تخلو من مخاطر كما أسلفت ؛ لأنما تكريس للهوية المشرقية، واستلاب للهوية المزمع التعبير عنها في النموذج الأندلسي الجديد.

وفي النهاية لا تنفك الخاتمة أن تكون جزءاً أساسياً من سيمياء النص، مكملا لمقدمته ومتنه، فاعلاً في عملية تشفير الإشارات والرموز والرمي بدلالاها ما وراء الظاهر، فنصوص ابن درًّا ج بطبيعتها هي نصوص مرنة، مطاطية، مراوغة، تعمد إلى المناورة في الإفصاح عن ذاها، لغايات جمالية من جهة، ومن جهة أخرى لتلافي المحظور العرفي في الأدب والسياسة والاجتماع، ولهذا هي مكملة لحركة التشكيل الشعري في عصر الطوائف وما تلاه من عصور، هذه العصور التي اتسمت بالتغيير وعدم الثبات في كل شيء، في بناء أنظمة الحكم، وفي العقد الاجتماعي والديني، وليس آخرها حركة الأدب المعِّدة الطامحة إلى إعلان انفصالها عن الموروث القديم.

المبحث الثابي

سيميائية التشاكل والاختلاف

إنَّ البحث في سيمياء التشاكل والاختلاف ليس غريباً عن البحث التقليدي في النقد الأدبي، فلقد سبقت الدراسات التقليدية إلى البحث في الأشكال البلاغية المألوفة، مما أفرزه علم البديع خاصة، إذ ظل البلاغيون في العادة (ينظرون إليها لا على أساس ألها ظاهرة أسلوبية كلية، بل ولكن حيث هي جزئيات وأطراف مشتتة تحت مصطلحات مختلفة أهمها: الطباق والمقابلة واللُّف، والنشر والجمع)(١٠).

إن رائية ابن درًّا ج تحفل بأشكال عدَّة من العلامات والإشارات التي تصب في حقل الدلالة، مما يمكن أن مما يمكن أن نقسمها إلى قسمين بحسب سيمياء التشاكل والاختلاف وبأكثر من مستوى:

سيمياء التشاكل:

إذا كانت الإرهاصة الأولى لتحليل النص سيميائياً ظهرت بصورة جزئية مقتضبة وتناولت هيكل النص بمستوياته العامة المعروفة، فقد تجاوزت ذلك في وقت متأخر إلى التحليل الباطني والدلالات الكامنة، والتي لا يظهرها النص طواعية، وإنما تأتي عبر الفوضى في عمق الخطاب، وتتبدى في إمكانية التأويل المتاح.

لقد دأبت الدراسات العربية المتأخرة متأثرة بالوارد إليها من النقد العربي على رؤية نقدية شاملة تجمع بين النص كونه دالاً ومدلولاً مباشرين، وبين قراءة الناقد المتفحص بوصفها قراءة متخصصة تنتج قراءة ثانية وثالثة وهكذا، وقد استمرت هذه النظرة إلى النصوص في الشعر خاصة مثيرة للتساؤل عن مدى أدبيتها، وخصائصها الإبداعية، إذ ليس النص وحده هو ما يشكل شعرية القصيدة، وإنما هو مجمل الخصائص العامة التي ينتمي إليها النص دون غيره (١١).

وفيما يتعلق برائية ابن درَّاج في حقل واسع لإنتاج الدلالة الباطنية من خلال ما تفرزه من رموز وإشارات يمكن الوقوف عليها لو تم العمل عليها بشكل منهجي، فعند الأبيات الأولى يطالعنا شكل لافت من التقابل عمل عليه ابن درَّاج عن قصد ودراية:

لعلَّ بما أَشجاكِ من لوعةِ النَّــوى يُعَزُّ ذليلٌ أَوْ يُفَكُّ أَسيــرُ

وهذا التقابل وإن لم يأتِ في " الفاعلتين والمنفعلتين " اللاتي أشار إليهما قدامي النقاد، فقد أحدث تأثيراً صوتياً بفعل مقابلة المضارع المبني للمجهول للمضارع المبني للمجهول " يُعَزُّ و يُفكُّ"، وكذلك مقابلة الصفة المشبهة للصفة المشبهة " ذليل و أسير "، وهو تقابل بدلالات التوازن والتوازي في الإحساس والمشاعر عند الشاعر، في لحظات أقرب ما تكون إلى الانفعال، مما يفرز لوناً من التشاكل في الصياغة يتبعه لون من تشاكل الأحاسيس، ويطالعنا التقابل في موضع آخر في لحة الصياغة يتبعه لون من تشاكل الأحاسيس، ويطالعنا التقابل في موضع آخر في لحة المي انعكاس للتوافق النفسي مع الذات، إذ قال:

فكلُّ مُفَدَّاةِ الترائِبِ مُرْضِعٌ وكلُّ مُحَيَّاةِ المحاسِنِ ظِيرُ

تكاد تكون كل مفردة هي مقابل موضوعي في الشطر الآخر لمفردة أخرى وإن كان المضمونان متباعدين، فإنما يحدث التشاكل في المظهر الخارجي كما يحدث في البنية الداخلية للعبارات، وبهذا فإن وحدة الجو النفسى تظهر لهذا التشاكل وانعكاساً له والعكس صحيح، فكلاهما متلازمان ؛ لأن التوافق مع الذات لابد له أن يظهر في حدود عاطفة الشاعر، وإشاراها إلى اعتداله النفسي.

ويبدو هذا التشاكل وإشاراته الباطنية أكثر جلاءً حين يعمد ابن درًّا ج إلى المقابلة في الشكل المفضى إلى وحدة المضمون، إذ يقول:

وأَسْتَنْشِقُ النَّكْباءَ وَهْيَ بَــوارحٌ وأَسْتَوْطِئُ الرَّمْضاءَ وَهْـــيَ تَفُورُ

إنَّ المقابلات بين المفردات عبر الشطرين وما يتبعها من مقابلات في التركيب بين الصدر والعجز، هي شكل للشعور بوطأة الظروف على الشاعر، وصعوبة تحمله لها، فلم تكن المقابلة لفظية كما حدث في المثالين السابقين، بل أصبحت لفظية، معنوية، جامعة، وحدت إحساس الشاعر بالمعاناة، ومنحت المتلقى دلالات واسعة من خلال الإشارة والعلامة الشكلية.

ومع تقدم الشاعر في إيراد أبيات القصيدة نلمح صوراً أخرى للتشاكل يبدو أن الشاعر استمرأها وجعلها عماد البنية الهيكلية للنص، والإكثار من هذا التشاكل في البنية، يعطى انطباعاً بولع الشاعر هذا اللون من التشكيل، ويعكس حالة التوافق مع الذات المشار إليها سابقاً، مع لون من التوازن في إظهار العاطفة والموقف من الأشياء، ففي أبيات من القصيدة لاحقة يُظهر ابن درَّاج عملية صياغة وتركيب عمد إليها أكثر من مرَّة، في سياق القصيدة، وهذه العملية مقصوده فيها أن تكون دقيقة الإحكام في المقابلة ببن الألفاظ الموغلة في التسوية حتى بعدد حروف وحركات كل لفظ، وفي قوله: وللذُّعْر فِي سَمْع الجريءِ صَفيرُ

ولِلْمَوْتِ فِي عيش الجبانِ تلوُّنُ

لا يخفى ما في التشكيل الصوتي من مماثلة، وعقد مقابلة بين طرفين متكافئين، ولو شئنا أن نعمل مخططاً لهذا اللون من التماثل والتوازي فسيكون مدهشاً، ولافتاً في إقامة العلاقة الطردية بينهما:



بل إن الميزان الصرفي يتفق في أحداث المواءمة بين أكثر من لفظ بين الشطرين مما يعزز قيم التشاكل ويفضي بالنتيجة إلى إشارة شكلية لما هو قابع وراء الكلمات ويعمل في نفس الشاعر، من رغبة في الاعتدال والتوافق في مترعه الحياتي والنفسي، الأمر الذي نلمحه على وجه أخص بين" للموت و للذكر"، و" عيش وسمع"، و"في وفي"، وهكذا تكون المقابلة بأشكالها المتعددة دليلا على التشاكل في أحداث البناء الشعري شكلاً ومضمونًا، ومن ذلك مثال آخر يعزز ما ذهبنا إليه من حرص الشاعر على الماثلة والمشابحة في الشكل، المفضية إلى حقل الدلالة الواسع، إذ الشاعر على الماثلة والمشابحة في الشكل، المفضية إلى حقل الدلالة الواسع، إذ يقول:

فَسارُوا عِجالاً والقُلوبُ خَوَافِقٌ وأُدْنُوا بطاءً والنَّوَاظِرُ صُـــورُ

ولعل المشاكلة في المقابلة هنا أكثر وقعاً من غيرها؛ كونها اعتمدت مفردات متضادة أحياناً، مما تعطى إحساساً بالاختلاف، لكن التشكيل الصوتي يجسم عملية التقابل لصالح التشاكل حيث المقابلة في مفردات " ساروا وأدنوا"، و" عجالاً وبطاءً" ومن ثم بين الجملتين " القلوب خوانق"، و" النواظر حورُ"، وبعد ذلك يكون تأكيدنا على التقابلات التي اعتمدها ابن درًّا ج في رائيته كعلامة على التشاكل المفضى إلى أجواء نفسية متحدة متوافقة من باب كون المقابلة هي الشكل البلاغي الأكثر انسجاماً مع حالة المواءمة بين الشكل وما ينتج عنه من دلالات ومضامين، على عكس ما يمكن أن ينتج عن التضاد من دلالات الاختلاف والتعارض بينهما، الأمر الذي سنلمحه ماثلاً بوضوح في بحثنا عن سيمياء الاختلاف

سيمياء الاختلاف:

إنَّ انفتاح النص الشعري على أوجه عدة للتأويل كان ثما شغل الباحثين العرب في سيمياء النص، فلقد كان عبد الملك يرى (أن النص الشعري يحتمل اوجهاً عديدة لا يمكن لمنهج معين الإحاطة بها لذلك لابد من تركيب منهجي دون الوقوع في التلفيقية)(١٢)، فلا يمكن لأي منهج وحده لا البنيوية ولا الأسلوبية ولا السيميائية قادر بأدواته التقنية، وإجراءاته المنهجية الإحاطة بالنص(١٣)، لذا كان على الباحث في سيمياء النصوص وأنظمة علاماها أن يستعين بما يتاح له من مناهج وأدوات، لضبط عملية التحليل، ويوفر حقل البلاغة مجموعة أدوات محكمة، يمكن الاستعانة بما في العملية، ولما كانت المقابلة أداتنا الفضلي في كشف سيمياء التشاكل، فإن التضاد يمكن أن يوفر مستلزمات عقد الاختلاف وسيمياء التباين، ناهيك عن مظاهر أخرى للاختلاف يطرحها الموقف والغاية من النص، ففي مقدمة القصيدة نطالع بيتاً تضمن من التضاد ما يوحي بالاختلاف والتباين في موقف الشاعر من الواقع، فهو يقول مخاطباً زوجته:

إن رفض الشاعر لواقعه، واختلافه مع الآخر (الزوجة) على القبول به يتجلى في صور التضاد بين (الثواء) وهو البقاء وبين (النوى) وهو الهلاك هذا من جهة، ومن جهة أخرى في صورة التضاد في الشطر الثاني بين (بيوت) و (قبور) و دلالة كل منهما الظاهرة واضحة، لكن ما يمثل في نفس الشاعر من توق إلى الانعتاق، وغايرة الواقع، والسعي إلى استبداله بواقع آخر، يدفعه إلى التصوير بالتضاد، ومن ثم تكون الإشارة إلى الاختلاف مع ذلك الواقع بائنة وإن لم يتم التصريح بما عياناً، وفي مقاربة أخرى، يكرس ابن درًاج معاني الاختلاف وإشاراته إلى رفض الواقع وعدم الركون إليه، وذلك حين يقول:

فالتضاد بين (الماء الآجن) العكر وبين (الماء النمير) الصافي، يعطي انطباعاً باختلال القيم والموازين أمام الشاعر، وبالتالي يشكل دافعاً إلى التمرد، ومحاولة البحث عن الذات في واقع آخر، وهي النتيجة ذاها التي اقتضى إليها البيت السابق، وشكلت أساس الاختلاف والتباين بين تطلعات الشاعر وبين الواقع الذي يجره إلى الخلف، ولا تقتصر سيمياء الاختلاف ودلالاته على ما ذكرناه، بل إلها تغلف القصيدة بضباب الإشارة والعلامة الدالة على المدلول البعيد، ومن ذلك قول الشارع في موضع آخر:

فاصطدام (الجزع) بـ (الصبر) في شطرين متقابلين مما يوحي بعمق الاضطراب في ذات الشاعر، وشدة وطأة الواقع عليه، وميله إلى تجاوز ذلك الطرف، بما يحمله من معاناة وضغط على نفسيته، والإشارة الكامنة في التضاد بين المفردتين، تكرس معابى التناقض والاختلاف وتشير إلى دلالة باطنية بالرفض، وهكذا يسير النص متقدماً حول الدلالة نفسها، ملحاً على معانى التناقض فيها، وما يمكن أن تنتج عنها من مضامين، لأننا مع تقدمنا في القراءة الفاحصة سنكتشف أن الأمر يتكرر في أكثر من موضع ومناسبة ليؤكد أنه لم يأت اعتباطاً عن وعى وقصد، ومن ذلك قوله:

فالتضاد بذكر الغني والفقر في حضرة الممدوح، مما يعبر عن حالة الشاعر في استنكاره حال العوز الذي هو فيه، ورغبته بنيل رضا ممدوحه وعطائه، وهو في الوقت ذاته انعكاس للاختلاف بين دلالات اللفظتين الظاهرة، ومؤداهما في الباطن، والأمر ذاته يصدق على أبيات أخرى، التي تتوالى متقاربة فتشكل لوحة من التضاد بدلالات الاختلاف، ومنها:

ويَنْفُذُ وَقْعُ السَّهْمِ وَهْوَ قَصِيرُ و تَنْبُو الرُّدَيْنيَّاتُ و الطُّولُ و افِرٌ حيث التضاد بين (وفرة الطول) و(قصير)، ومنها أيضاً:

رَوَاحٌ لِتَدْآبِ السُّرى وبُكُــورُ عَصَيْتُ شفيعَ النفس فِيهِ وقادَني

حيث التضاد بين (الرواح) و(البكور)، وكأنَّ الشاعر أراد للنص أن يكون مبنياً على مسلسل من التضاد، والترميز به إلى حالة من التوتر والاضطراب، كامنة خلف ظواهر الألفاظ والجمل، يلتفت إليها ذو اللب من المتلقين، ولا ريب أنه يعد ممدوحة منهم، على أنه لم يكن بحاجة إلى التعتيم على سوء حالته وحاجته إلى العطاء، لأن النص في ظاهره زاخر بتلك المعابي المباشرة البادية للعيان. لًا كان الخيال هو (الجوهر الثابت والدائم في الشعر) (الفيل المتعلل المتعلقة المتعلقة المتعلقة المتعلقة المتعلقة المتعلقة المتعلقة السابقين القصيدته، وهو يشتغل في معارضتهما، وسيمياء الاختلاف هنا تبدو ظاهرة في محاولة الشاعر التفوق على النصين الماثلين، لأن المعارضات في أصل نشوئها هي اختلاف في الرؤى، ومباراة في التفوق والإبداع، وما الجامع بينهما إلا الشكل ووحدة الموضوع، لذا فإن ابن درًاج في محاولته لإثبات جدارته وأسبقيته الفنية على النصوص الأخرى، يشير إلى دلالة باطنية سيميائية بأنّه مختلف، وبأنّ منتجه الشعري قابل للتمايز والمغايرة، والتفوق على نصوص منافسة أخرى.

ولأن منشأ المعارضة قد يكون الإحساس بالقصور، والدونية، وعدم الكفاية في مجاراة الآخرين، فإن الشاعر المعارض – بكسر الراء – عادة ما يطرح نفسه بديلاً للشاعر المعارض – بفتح الراء – ويطرح نفسه معادلاً موضوعياً للنص الماثل، بل إنه يطرحه في أكثر الأحايين تعويضاً عما يراه قصوراً في ذلك النص الماثل، أما في حالة ابن درَّاج فإننا لا يمكن أن نصفه بالقصور، بقدر ما يصح عليه أنه طرح نصّه بديلاً عن نصّي صاعد البغدادي وأبي نواس، وعلامة الاختلاف هنا بادية في الاعتراض على النص السابق، ثم مخالفته بطرح بديله، وهي علامة ولا شك تشير إلى وازع نفسي وفني في آن معاً، أما الوازع النفسي فمردَّه إلى محاولة إثبات الجدارة والتفوق على الآخرين وأما الوازع الفني فمردَّه إلى المنافسة في إثبات القدرة الفنية والمعرفة بأساليب البيان وطرق الصياغة وحسن السبك.

إنَّ سيمياء الاختلاف بادية في جملة من العناصر، ولا يمكن حصرها في شكل بلاغي معين، بل ألها قد تشمل دواعي النظم ومبرراته، ومناسبته، والدور الذي يمكن أن يلعبه النص كبديل أو معارض موضوعي للآخر، ومن ثم فإن الاختلاف يطرح نفسه كعامل محرك للدلالة، في علاقتها مع المدلول البعيد، المتخفي وراء

الظاهر، ويفضى إلى مكنونات غير معلنة لكنها تبدو قريبة للمتتبع الباحث في سيمياء الاشارة والعلامة.

المحث الثالث

الصورة الشعرية من منظور سيميائي

دأبت الدراسات التقليدية على تناول الصورة الأدبية من منظور متوارث، وظل هذا المنظور دائماً يدور حول فنون البلاغة المعروفة، لذا فقد كان من يبحث في الصورة الأدبية، يعمل جهده في الوقوف على أشكال الاستعارة، ومدى مناسبة المستعار للمستعار له، والمشبه للمشبه به، وبقيت هذه الصورة النمطية سائدة حتى العصر الحديث، بل تكرست أكثر وأكثر مع اتساع حركة التأليف في النقد الأدبي منتصف القرن العشرين، لكن حين نشطت حركة الترجمة عن الآداب الغربية الحديثة وانفتح الناقد العربي على معطيات جديدة للنقد، حدث التمازج بين المناهج النقدية المعاصرة، والأشكال البلاغية العربية الموروثة، فكان من شأن ذلك أن يبعث النماذج المختفية في النقد والبلاغة العربيين، ويطلق العنان لمزيد من الصور، الكامنة في النصوص لتعبر عن ثراء الأدب العربي، وقابليته للتماهي مع مناهج النقد الحديثة، وقد جهد نقاد المغرب العربي خاصة في إخضاع النص القديم إلى هذه المناهج، فأطلقوا قيماً جديدة للأدب، وطاقات لم تكن لتظهر لولا هذا الجهد الواعى والمدروس.

وقد كانت السيميائية من أقرب المناهج النقدية التي درست الصورة الأدبية، وعملت على تحليل الإشارات والعلامات الكامنة وراءها، لما للصورة من أثر في توجيه الأنظمة الإشارية، وتحديد مقاصد النص وما ورائياته. وحين نعود إلى الصورة الأدبية في رائية ابن درَّاج فإننا يمكن أن نبحث سيمياء العلاقة والإشارة في أكثر من مستوى كالآتي:

الصورة وسيمياء الحواس:

يبدو أن البعد الزمني للصورة الأدبية في الأدب العربي، جعل العلاقة وثيقة بين هذه الصورة وبين المنهج السيميائي في التحليل لما للرمزية من صلة مباشرة بهذا المنهج ؛ ولهذا تشغل الصورة الشعرية لما فيها من طاقات إيحائية خصبة، حيزاً واسعاً من سيمياء العلامات ؛ بسبب (ارتباطها الوثيق بنسج التجربة الداخلي، وقيامها بدور فعال في تنفيذ انفعال التجربة وتحقيق منجزاها على الصعيد الخارجي) (١٥٠)، ولقد كان للصورة الأدبية التي يرسمها ابن درًاج بفعل تأثير الحواس، مساحة واسعة في قصيدته الرائية، ومن ثم يمكن رصد علامات وإشارات خفية كثيرة لمراد الشاعر من توظيفها، ومن ذلك ما ورد في قوله:

فإن الإشارة الذوقية التي يحملها البيت والتي تتفاوت بين المرارة والحلاوة في الماء الآجن والماء النمير، مما يدفع إلى إدراك مشاعر الرغبة في الانعتاق والتحرر والميل إلى تغيير الواقع المعيش بواقع جديد، والأمر ذاته يمكن أن نستشفه من إشارة سمعية في بيت لاحق، إذ يقول:

إنَّ إرهاف السمع في لحظة الوداع، وصوت الأنين والزفرة الناتجة عنه مما يشير إلى حالة من الحزن الشفيف الذي يتصل بلحظات الوداع تلك، وتستمر القصيدة على هذا النسق من الإشارات الحسية ؛ لأن الصورة لا يمكن لها أن تبين إلا من خلال الحواس (١٦)، وهكذا نجد ابن درَّاج في بيتٍ لاحق يقول:

جوانِحُ من ذُعْر الفِراق تطيـــرُ وطارَ جَناحُ الشُّوْق بي وَهَفَتْ بهَـــا

وعماد هذه الصورة البصرية هو الخيال، ولابدَّ أنَّ التخيُّل يؤدي دوره ويفعل فعله في رسم الصورة، وبعث وإرسال الإشارات إلى مكنون النص، وهنا أدَّت الإستعارة التقليدية ما عليها من إيحاءات عن طريق تشخيص الشوق ومنحه جناحاً يطير به، وينقل المتكلم إلى أرض من يحب، وتتكرر الصورة في الشطر اللاحق ليكون للمحبوبة جناح يهفو بها خوف الفراق.

ولا يبخل ابن درَّاج في رسم الصورة، وإرسال الإشارات والرسائل المشفرة من ورائها، ومرتكز كل ذلك حواسه المختلفة، وهو يلون كثيراً في استعمال الحواس، حتى لا يكاد يغادر أمرها دون أن يجعل له وظيفة في تشفير تلك الرسائل، والرمي إلى أبعد من الظاهر، وإذن فالمتتبع المستقصي لصورة القصيدة الحسية يشعر أنه أمام معين ثر منها، إذ لا يكاد يخلو من أشكالها بيت من الأبيات، فبالإضافة إلى ما ورد ذكره من تلك الصور تطالعنا أخرى غيرها مع تقدم النص وتصاعد وتيرة انفعالات الشاعر:

وأَسْتَنْشِقُ النَّكْبِاءَ وَهْيَ بَوارِحٌ وأَسْتَوْطِئُ الرَّمْضاءَ وَهْيَ تَفُــورُ ا

ففي البيت أكثر من صورة تعتمد الحواس، وتعدد الصور هنا يوحي بشدة الانفعال واضطراب المشاعر، ولو وضعناها في مخطط سيميائي سنجد أنه على ميله القديم في إحداث المقابلات والمتضادات:

صورة شمِّية >> واستنشق النكباء <----> واستوطئ الرمضاء << صورة لمسيَّة صورة لمسية شمية >> وهي بوارح <---> وهي تفور >> صورة لمسية بصرية

ولذا فإنَّ تعدد الصورة الحسية في مواضع متقاربة في البيت الواحد، مما يعزز الإشارات إلى تلك المشاعر المتضاربة التي لا يصوح عنها الشاعر لكنه يرمز لها بتلك الصور، ومن تلك الأبيات الحافلة بالصور الفنية بالدلالات نجد أيضاً قوله في موضع آخر:

إنَّ البناء في هذا البيت قائم على الصورة البصرية عن طريق المزاوجة بين " زهر النجوم" و"خضر الحدائق"، ولا يخفى ما للون من دور جلي في رسم الصورة، فالنجوم الزاهرة المضيئة تقابلها الحدائق الخضر في الشطر الثاني، على أنَّ التفاوت بين الصورتين من ناحية اللون وإشاراته، كون صورة النجوم الزاهرة ليلية والحدائق الحضر نمارية لم يعصف بها، بل قد يكون عقد وجهاً من الشبه طريقاً مستحدثاً لم يسبقه إليه إلا المتمكنون من أدواقم الشعرية، القادرون بحرفية عالية على المزاوجة بين الصور، وتوليد صور أخرى بدلالات أعمق وأشد تأثيراً.

وإذا أردنا أن نختم الحديث عن فاعلية تأثير الحواس، والصور الناشئة منها، وما يمكن أن تبعثه من إشارات، لضيق المساحة، ولحرصنا على لم شتات البحث، فلن يكون أوضح وأجلى من قوله:

فالصورة الحسية البصرية الناتجة من مقابلة " زُرْق الأسنّة " و" بيض السيوف" هي صورة ناتجة من محاولة الشاعر معادلة الإحساس بوقع الحرب وآثارها عليه، حيث العتمة في " زُرْق الأسنة " الصادرة عن إيغالها في الأجساد، والبريق الناجم عن لمعان السيف في خضم المعركة في " بيض السيوف " وهي كلها إشارات وعلامات على التوافق والاعتدال في الشعور، الأمر الذي يؤكد ما ذهبنا إليه في مبحث سيمياء التشاكل ودلالاته، والإشارات المفضية إليه.

الصورة وسيمياء التجسيم:

التجسيم هو من أساليب رسم الصورة والإشارة بها إلى ما هو باطني، وهو مصطلح يؤصل معنى جعل المعنوي حسياً على وجه الشمول، إذ إنَّ الجسم للمحسوسات جميعاً والجسد خاص بالإنسان (١٧)، وقد توفرت لابن دراج قدرة مدهشة على توظيف المعابى الذهنية ورسم صورها في سياق حسى لتعميق الدلالة وتوسيع دائرة المعاني، ومن ثم كانت الأنظمة الإشارية المترتبة عليها والناتجة عنها في غاية الإتقان والحرفية في مطابقتها للحالة الكامنة، والمعنى المراد الترميز إليه.

ولو أردنا استقصاء ما ورد في رائية ابن درًّا ج من مصاديق للتجسيم، فإننا سنجد حقلاً خصباً من عمليات النقل والتحويل مما هو ذهني معنوي إلى ما هو حسى مادي، ومن ذلك قوله في مطلع القصيدة:

فَتُنْجِدُ فِي عُرْضِ الْفَلا وتَغُورُ دَعِي عَزَماتِ المستضام تسيـــرُ

إنَّ لجوء ابن درًّا ج إلى التجسيم في أول القصيدة ومستهلها يوحي بالكثير، ويؤثر أهمية التجسيم كظاهرة فنية في رسم ملامح الصورة الشعرية، والانتهاء بها إلى مرامي الشاعر من النظم، فقد أكد عزمه وهو يعرض إلى مخاطبة زوجته مستفتحاً الخطاب بتجسيم العزمات، ومنحها صفة العازم على الرحيل، إذ ألبس المعنوي لباس الحسى المادي ؛ لإضفاء الطابع الحسى على نزوعه إلى التملص من الواقع والتمرد عليه.

وفي لمحة أخرى من لمحات التجسيم نجد ابن درَّاج يعمد إلى تقنية التنقلات المتكررة (١٨)، إذ يقول:

جوانحُ من ذُعْر الفِراق تطيرُ وطارَ جَناحُ الشُّوْق بي وَهَفَتْ بهَا فقد أصبح للشوق _ وهو معنوي _ جسم غير إنساني (جناح) ثم إلى جسم إنساني إذ أسنده إلى الشاعر نفسه بقوله (بي)، وهو لون من التشكيل الشعري المركز محدود المفردات لكن واسع الدلالة استعمله الشاعر للإشارة والترميز إلى شدة رغبته بمغادرة ذلك الواقع وتركه وراء ظهره، وليست هي الصورة الوحيدة التي تعمد إلى التركيز في تجسيم الأشياء المعنوية وتحويلها إلى مادية حسية، إذ يمكننا أن نلمح حرص الشاعر وإلحاحه على هذا اللون من التصوير؛ إدراكاً منه لما في هذا الجنس البلاغي من طاقات إيحائية عالية، لذا فإننا بعد قراءة يسيرة في النص نعثر على أكثر من شاهد على ذلك، ومنها قوله:

فقد جعل لـ (لموت) تلوناً، ولا يخفى أن الموت شيء معنوي واللون شيء حسي مادي ندركه بالبصر في عملية تجسيم محترفة ترمز إلى الحيلة في عيش الجبان، وسوء التدبير عنده، يعقبها بصورة غير بعيدة تعكس ذلك الترميز الذي أشرنا إليه، وذلك في الشطر الثاني، إذ جعل لـ (الذعر) وهو شيء معنوي صفيراً وهو شيء مادي حسي ندركه بالسمع، في عملية تجسيم محترفة أيضاً ترمز وتشير إلى الدلالة البعيدة، وهي الخواء والفراغ، وكل ذلك بنظام من الإشارات المقصودة والواعية أريد منها أن تخدم غرض الشاعر في نطاق التعبير.

ومن الشواهد على التجسيم كمظهر من مظاهر الصورة الشعرية عند ابن درَّاج في رائيته نجده في قوله:

فقد جسم (الدهر) حين منحه صفة الإنسان الذي يبذل قياده لمن يحب ويستحق من أقرانه، ترميزاً وإشارة إلى الطاعة والخضوع أمام عقبات الزمان، وهي

حلقة من حلقات نظام الإشارة الذي دأب عليه ابن درًّا ج طواعية وعفواً دون تكلف أو مبالغة ؛ لذا فإن جمال النص والصور المكونة له إنما يأتي من خلال المنهج التلقائي الذي يعكس مقدرة الشاعر على النظم في الوقت الذي يكون فيه قاصداً إلى نظام محدد من العلامات والإشارات الموحية.

ومن الشواهد المؤدية إلى الغرض ذاته أيضاً قوله:

لا يخفى ما في تجسيم (العزم) وهو معنوي ومنحه صفة الإنسان المخبِّر من دلالة الفخر، وكذلك ما في تجسيم (السعد) ومنحه صفة الإنسان البشير من دلالة الفرح، في نطاق نظام الإشارات الموحية المعبرة، ليكون التجسيم بعدها من أساليب ذلك النظام وأدواته في رسم الصورة الفنية، و الإشارة بها إلى المعاني المغيبة فنياً، والتي من خلال عملية تغييبها ثم الإشارة إليها تبرز قيم الجمال ومظاهره وأشكاله المختلفة ؛ لتنهض بالنص الأدبي، وتمنحه صفة التفوق والتفرد، وتمكن الشاعر من خلاله من تجاوز النصوص المعارَضة الأخرى، والتفوق عليها.

الصورة وسيمياء التكثيف:

التكثيف في الشعر خاصية تأتى عفواً، تفرضها انفعالات الشاعر، وطبيعة موضوع القصيدة، وقيل في تعريفه أنه: (أسلوب تعبيري يعمد الشاعر فيه إلى حشد الصور في قصيدته) (١٩٩)، فالعلاقة بينه وبين الصورة الشعرية وثيقة، بل هما متلازمان، وكلما كان التكثيف مركزاً كان تدفق الصورة في أعلى مراتب التأثير، ولابد أن الوازع النفسي هو المحرك الأكبر لهذه الخاصية والدافع إليها؛ لما له من تأثير في شحن العبارات بطاقات التعبير المتفجرة، ولهذا صار عنواناً لسيمياء العلامة،إذ يستشف الناقد من وراءه دلالات عميقة واسعة تحددها سرعة تكثيف الصورة، ومواضعها في النص الشعري.

وحفلت رائية ابن درًّا ج بالكثير من الصور المتلاحقة في مواضع متقاربة، مما يندرج تحت عنوان سيمياء التكثيف، خاصة مع توافر الوازع النفسى الذي تحت الإشارة إليه آنفاً، واحتدام انفعالات الشاعر عبر أبيات القصيدة، ومن لحات التكثيف في صور ابن درًّاج قولُه:

فَتُنْجِدُ فِي عُرْضِ الفَـــلا وتَغُـــــورُ يُعَــزُّ ذليــلٌ أَوْ يُفَــكُّ أَسيــرُ تناشِدُني عَهْدَ المَودَّةِ والهَصوى

لقد حشَّد الشاعر أربع صور متشائجة متلاحقة في بيتين من الشعر، أصبحا أشبه بالقصَّة في أحداثها وتفاصيل الفعل الدرامي فيها، إذ يبدأ في البيت الأول تصوير لحظات الوداع، وما يرافقها من زفرات الحزن بين المودعين، ثم ينتقل في البيت الثاني إلى تصوير لحظات التوسل والرجاء بترك الرحيل، يرسم خلالها صورة الصغير في المهد كأحد مثبطات العزم على الهجرة، وتحشيد هذه الصور جميعها في مواضع متقاربة، يدفع إلى الاعتقاد بأزمة الشاعر النفسية، ويؤشر إلى سيمياء التكثيف كأسلوب تعبيري يعكس الإحساس بتلك الأزمة.

وفي موضع آخر من القصيدة نلمح شكلاً آخر من التكثيف في صورها بقوله: كواعِبُ فِي خُضْر الحَدائِق حُـــورُ كُؤوسُ مَهاً والى بهن َّ مُدِيـــرُ عَلَى مَفْرق الليلِ البهيمِ قَتِيرُ

وَقَدْ حَوَّمَتْ زُهْــرُ النُّجــوم كَأَنَّهـــــا ودارَتْ نجومُ القُطْـب حَتَّــى كَأَنَّهـــــا وَقَدْ خَيَّلَتْ طُـرْقُ الْمَجَـرَّةِ أَنَّهـــا

فالشاعر في هذه الأبيات يلجأ إلى التشبيه كوسيلة لتكثيف الصور، وحشد طاقات التعبير فيها، ويتكرر التشبيه بشكل لافت على مدار الأبيات ؛ لتكريس صورة واحدة وتكثيفها، وهي صورة الحيرة والضياع التي يشعر بها الشاعر أبان عزمه على الرحيل، وكلها تدور في فلك تجربة زمنية واحدة هي الليل، ولا ريب أنَّ تصوير الليل ونجومه وكواكبه، وطرق المجرة فيه يعطي انطباعاً شعورياً يوحي بالحزن والحيرة، ويعزز سيمياء التكثيف كأداة إلى الترميز والإشارة إلى تلك المعاني والصور.

ولا يلبث الشاعر أن يحشِّد صوراً أخرى مقاربة؛ إمعاناً في إحكام رسم تفاصيل تلك اللوحة ؛ لذا نجده في مكان آخر قائلاً:

ولــو شـــاهَدَتْنِي والــصَّواخِدُ تَلْتَظِــي أُسَـــلِّطُ حَـــرَّ الهـــاجراتِ إذَا سَطَـــــا

عَلَيَّ ورقــراقُ الــسراب يَمُـــورُ عَلَى حُرِّ وَجْهِي والأَصــيلُ هَجِــيرُ

واللوحة هنا شديدة التركيز، تتحدث عن الرحلة، وتصف حال الشاعر جراءها، وتكثّف في عدد قليل من الكلمات صوراً متعددة الدلالات بعيدة الأثر (ويأتي التكثيف ليخفف عبء تزاحم الألفاظ والكلمات الزائدة وكأنه يعني المطابقة بين عدد الألفاظ، واختصار المعاني) (٢٠٠)، والصور الناتجة عن التكثيف ترسخ طابعاً قصصياً من السرد الشعري لكن بحدث محدود، تبدو اللوحة فيه واضحة المعالم عميقة الأثر، إذ الإشارة إلى حر الهجير ومعاناة الشاعر في طريق الرجعة، وشدَّة وطأة الأحداث عليه.

ويتابع ابن درَّاج عملية البناء المكثف للنص الشعري في رسم أكثر من لوحة معبرة، تستكمل بداية القصيدة، وترسخ وحدها العضوية فهو في موضع قريب يقول:

لَبانَ لَهَا أَنِّي مِنَ الضَّيْمِ جَازِعٌ أَمِيرٌ عَلَى غَوْل التَّنائِفِ مَا لَـهُ

وأَنِّي عَلَى مَضِّ الخُطُوبِ صَـبُورُ إِذَا رِيسِعَ إلَّا المَـشْرِفِيَّ وَزِيــرُ

- A 1 -

إذن فهو يستدرك معاني قسوة الرحيل، وأعباء الرحلة بصور من الاعتداد بالذات، والصبر على الخطوب، والرفض للضيم، والتكثيف فيها باد من خلال تزاحم اللفظ على رسم الصورة، وحرص الشاعر على اختصار وصف الرحلة للدخول إلى الغرض الرئيس من القصيدة، والتأكيد على أن يكون هذا الاختصار كافياً، معبراً عن تمام الصورة وإحاطتها بعناصر الفكرة، ومن هنا يأتي دور التكثيف في سيمياء النص والنظام الإشاري، لأن الإسهاب والإطالة في التفصيل سوف يعصف بشعرية النص من جهة، ومن جهة أخرى يكون سبباً في نثرية ممجوجة لا تنسجم وطبيعة الشعر ؛ كون الترميز والإشارة إلى الدلالات الغائبة تضفي على النص مسحة من الغموض ولوناً من الإيهام الحبب، يكون معه النص شعرياً بعيد الأثر عميق التأثير واسع الدلالة.

الخاتمة

ونتيجة لما تقدم فقد جسدت رائية ابن دراج الأغوذج المثالي لملائمة المنهج الحديث وصلاحيته لدراسة النص القديم هذا من جهة، ومن جهة أخرى أكدت هذه القصيدة قدرة النص القديم على التماهي مع معطيات الثقافة المعاصرة والاستجابة لآليات النقد المعاصر ؛ لذا فإن مقاربة هذا النص سيميائياً أسفرت عن مجموعة من الخصائص الفنية، يمكن ملاحظتها من قبل قارئ متابع وحصيف، فقد جاءت المقدمة لتكون واجهة للعمل الفني بما تحمله من الإشارات والعلامات الإيحائية المفضية إلى الغرض منها، من حيث تمهيدها لعمليات البناء اللاحقة، إذ من خلالها كان اقتحام النص متاحا مباحا بما يحمله الشاعر من عدة وأدوات تحفر في أساس العمل لإتمام عمليات البناء على قادة رصينة.

ولا ريب أن خاتمة القصيدة جاءت مكملة لمقدمتها ومتنها على وجه أمثل، فاعلة في تشفير الإشارات والرموز والرمى بدلالاتها ما وراء الظاهر لما تميزت به من سمات المرونة والمطاطية والمراوغة، إذ أفصحت عن تعمد المناورة لغايات جمالية أحياناً ولتلافى المحظور العرفي في الأدب والسياسة والاجتماع أحياناً أخرى.

أما سيمياء التشاكل والاختلاف في النص، فقد كانت ظاهرة في جملة من العناصر لا يمكن حصرها في شكل بلاغي معين، بل إلها امتدت لشمل دواعي النظم ومبرراته ومناسبته، والدور الذي يمكن أن يلعبه النص كبديل أو معارض موضوعي للآخر ؛ ولذا فقد رأينا الاختلاف ولاسيما عندما يطرح نفسه كعامل محرك للدلالة في علاقتها مع المدلول البعيد المختفي وراء الظاهر.

ومن جانب آخر جاءت سيمياء الصورة من حيث دور الحواس وتكثيف المعاني وتجسيدها، لتبرز قيم الجمال ومظاهره وأشكاله المختلفة، لتنهض بالنص وتمنحه سمة التفرد، وتعكس انطباعاً عن دور الإشارة والعلامة السيميائية في رسم التوافق والاعتدال في الشعور والانصهار في بوتقة العرف الاجتماعي السائد بلمحة تذكر بما ذهب إليه دي سوسير من وظيفة المنهج السيميائي في تمثيل حياة العلامات في الوسط الاجتماعي.

المصادر

- ١. التحليل السيميائي للخطاب الشعري، عبد الملك مرتاض، دار الكتاب العربي، الجزائر، أفريل، ١٠٠١م.
- ٢. ديوان ابن دراج القسطلي، تحقيق: د. محمود على مكي، منشورات مؤسسة جائزة عبد العزيز البابطين، الكويت، ط٢، ٤ ٠٠٠م.
- ٣. الرمز والسلطة، بيير بورديو، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط٣، ١٧ ٠ ٢م.
- ٤. السيمياء والنص الأدبي، محاضرات الملتقى الخامس، كلية الآداب، جامعة محمد خیضر بکره، ۱۵ – ۱۷ نوفمیر، ۲۰۰۸م.
- ٥. السيميائية، آن إينورد وآخرون، مترجم، دار مجد لاوي، عمان، ٢٠٠٨م.
- ٦. شعرية القصيدة قصيدة القراءة تحليل مركب القصيدة أشجان يمانية، عبد الملك مرتاض، دار المنتخب، بيروت، ط١، ٩٩٤م.
- ٧. شعرية المجاورة والتكثيف، سلمان كاصد، مقال، صحيفة الاتحاد الالكترونية، ٢٥/أغسطس/١٠١٠م.
- ٨. الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، جابر عصفور، دار التنوير للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨٣م.
- ٩. الصورة الفنية في شعر الشريف الرضى، د. عبد الإله الصائغ، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٨٤م.

- ١٠ الصورة الفنية في شعر الطائيين بين الانفعال والحس، وحيد صبحي كبابة،
 اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، ٠٠٠ م.
- 1 1. العلامة الشعرية قراءة في تقنيات القصيدة الجديدة، محمد صابر عبيد، عالم الكتب الحديثة للنشر، إربد، ط1، ١ ٢ ٨م.
- ١٠ قراءة جديدة للبلاغة القديمة، رولان بارت، ترجمة: عمر أوكال، أفريقيا
 الشرق، د.ط، ١٩٩٤م.
- 17. القصائد السياسية لترار قباني دراسة سيميائية، نبيلة تاويرت، رسالة دكتوراه، جامعة محمد خيضر، كلية الآداب، 17/٢٠١٥م.
 - ٤ ١ . لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٥م.
- ١٠ مدخل الجامع النص، جيرار جينيت، ترجمة: عبد الرحمن أيوب، دار طوبقال، المغرب، ١٩٨٦م.
- 17. مزايا التحليل الشعري، محمد صابر عبيد، عالم الكتب الحديثة، عمَّان، ط1، ٢٠٠٦م.

الهو امش

- ١. ديوان ابن درًا ج القسطلي، تحقيق الدكتور محمود على مكي: ٢٠٠.
 - ٢. السيميائية، آن إينور و آخرون، مترجم: ٣٣.
- ٣. ينظر: القصائد السياسية، نزار قباني ـ دراسة سيميائية، نبيلة تاويرت: ١٣.
 - ٤ . الدوان: ٢٠٤.
 - ٥. السيمياء والنص الأدبي، محاضرات الملتقى الخامس: ٢٤١.
 - ٦. قراءة جديدة للبلاغة القديمة، رولان بارت: ٧٤.
 - ٧. الديوان: ٢٦٤.
- ٨. العلامة الشعرية قراءة في تقنيات القصيدة الجديدة، محمد صابر عبد: ٢٢١.
 - ٩. الرمز والسلطة، بيير بورديو، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي: ٤٧.
- ١٠. شعرية القصيدة قصيدة القراءة تحليل مركب القصيدة أشجان يمانية، عبد الملك مرتاض: ٣٣.
 - ١١. ينظر: مدخل لجامع النص، جيرار جينيت، ترجمة: عبد الرحمن أيوب: ٥.
 - ١٢. التحليل السيميائي للخطاب الشعرى، عبد الملك مرتاض: ٨ _ ٩.
 - ١٠ ينظر: المصدر نفسه: ١٠.
 - ٤ ١. الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، جابر عصفور: ٧.
 - ٥١. مزايا التحليل الشعرى، محمد صابر عبيد: ١٧٤.
 - ١٦. ينظر: الصورة الفنية في شعر الشريف الرضى، عبد الإله الصائغ: ٢٦٣.
 - ١٧. ينظر لسان العرب، ابن منظور، مادة (جسم) و (جسد).

- ١٨. ينظر: الصورة الفنية في شعر الشريف الرضي، عبد الإله الصائغ: ٣٦٣.
- ١٩. الصورة الفنية في شعر الطائيين بين الانفعال والحس، وحيد صبحي كبابه: ١٩٣.
 - ٠ ٢ . شعرية المجاورة والتكثيف، سلمان كاصد، مقال.

علاقة الجاز المرسل (الآلية) في القرآن الكريم - دراسة بلاغية د.أحلام عبدالوهاب الجعافرة جامعه طسة - المدينة المنورة

الملخص:

علاقة الجاز المرسل (الآليَّة) في القرآن الكريم (دراسة بلاغية)

يتناول هذا البحث إحدى علاقات الجاز المرسل وهي (الآليَّــة) في النص القرآني ، وقد تجلت هذه العلاقة من خلال عدة مفردات قرآنية، هي :-

(اللِّسان): بمعانيه المجازيَّة (اللُّغة - الذِّكر الحسن - البيان والفصاحة)، و(العين): بمعناها المجازيّ (الرؤية..) ، و (الميزان) بمعناه المجازيّ (العدل) ، و (القدم): بمعناها المجازيّ (المشي) ، و (اليد) ععناها الجازيِّ (اليناء).

وقد خلص البحث إلى كثير من اللطائف البلاغية ، والايجاءات الخفيَّة التي لا يستطيع أن يصل البها الا المتذوق لبلاغة كلام الله تعالى.

Summary:

The relationship of the metaphor transmitted (mechanism) the Holy Quran: a rhetorical study

This research dealt with one of the relationships of metaphor, which is the (mechanism) in the Quranic text. This relationship was manifested through several words: tongue, eye, balance, foot and hand

The research concluded many of the curves rhetorical and hidden insinuations that can only reach the taster of eloquence of the words or talk of God.

المقدمة:

حظي القرآن الكريم باهتمام الأوساط الأكاديمية، ولقي في ثنايا مؤلفاهم رواجا لافتاً للانتباه، حيث تمكنوا من الإفصاح عن جمالياته الكامنة في أغواره دراسة وتحليلا، ومن هذا المنطلق تستمد هذه الدراسة شرعيتها في تتبع إحدى علاقات المجاز المرسل وهي: (الآلية) في القرآن الكريم، فمن جماليَّة الخطاب توافر المجاز فيه؛ لأن التفسيرات الحرفية - في بعض سياقات النظم، ومقتضى الحال - قد يموت من خلالها النّص، وفي المجاز يرتفع الأسلوب؛ لينفذ إلى المتلقيّ، فيحيى به النّص.

ويأتي هذا البحث؛ ليكون لبنة في سلسلة الدِّراسات التي تبحث في بلاغة اللَّفظ في النَّص القرآني خصوصية، بحيث لا يمكن لغيرها أن يسد مسدها.

ولم أقف فيما اطلعت عليه من بحوث على دراسة أفردت هذا الموضوع ببحث مستقل.

واتخذ هذا البحث من النّص القرآني ركيزته الأولى في القراءة والتّحليل، ثم جاءت الاستعانة بما ورد في المعاجم العربية، والمدونات البلاغية القديمة منها والحديثة، وكان لا بد من الاسترشاد بأقوال المفسرين، الذين أسهمت آراؤهم في إضاءة الطريق إلى فهم النّص القرآني، لإدراك بعض أسراره البلاغية.

سيحاول البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما علاقة الآليّة في المجاز المرسل؟

ما مواضع الآليّة في النص القرآني، وكم تكررت ؟

لماذا لجأ النَّص القرآبي إلى الآليَّة ؟

ما الدلالة، وما المعايير الجمالية التي تحملها الآليّة في الاستخدام القرآني ؟

وقد اتبعت المنهج التحليلي، وملت إلى المنهج النفسي عند تحليل النَّصوص القرآنيَّة الخاصة بالعين واليد تحديدًا.

وقسمت الدِّراسة إلى تمهيد تعرضت فيه إلى مفهوم المجاز وعلاقاته، وتوقفت عند الآليَّة بشيء من التفصيل، وخمسة مباحث، وهي المفردات القرآنية التي شكلت علاقة الجاز الآليّة، وبدأت بالأكثر حضورًا:

- مبحث اللِّسان _ 1
 - ٢ مبحث العين.
- مبحث الميزان. ٣_
- مبحث القدم. _ £
 - مبحث البد.

وختمت البحث بخاتمة أدرجت فيها أبرز اللطائف البلاغية التي اجتهد الباحث في الوصول إليها، تليها قائمة المصادر والمراجع.

التَّمهيد: مفهوم المجاز:

إذا تجاوزنا الخوض في جدلية الحقيقة والمجاز ، وإثبات المجاز في القرآن الكريم ، والخلافات بين الفِرَق، والمدارس الفكرية المؤيدة، والمخالفة التي تزخر بها المدونات البلاغية القديمة منها والحديثة، وجدت نفسى مطمئنة كامل الاطمئنان إلى القول بوجود المجاز في القرآن الكريم ، وفي اللُّغة بشكل عام، فجمال المجاز وقوته، وصعوبة التَّفسير الحرفي لبعض المصطلحات القرآنية، والنبويَّة، ومنها قوله -

-91-

صلى الله عليه وسلم -: "أسرعكن لحوقاً بي أطولكن يدا "، وقوله: " أتدرون من المفلس ؟ قالوا: من لا درهم له ولا دينار، قال: المفلس من يأتي وقد سب هذا، وقذف هذا.... " من أهم الأسباب التي تدفع إلى الإيمان بوجود المجاز.

وقد وضع عبد القاهر الجرجاني في كتابيه (أسرار البلاغة)، و(دلائل الإعجاز)، الأسس الفاصلة بين أنواع المجاز المختلفة، وسمّى كلا منها باسمه الاصطلاحيّ.

فذكر أنّ المجاز: "كلُّ كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها للاحظة بين الثاني والأول، فهي مجاز، وإن شئت قلت : كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعًا للاحظة بين ما تجوز بها إليه، وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز ". (1)

وعرفه السَّكاكي بأنه: "الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة من إرادة معناه في ذلك النوع ". (٢)

وعلى الرّغم من التقارب الدّلاليّ والتفسيريّ الموضح للمراد من مصطلح المجاز، فإن عبارة السّكاكيّ لم تخلُ من تعقيد، جعل تعبير الجرجانيّ أقرب للفهم.

والملاحظ من التَّعريفين السَّابقين أهما يجمعان على حقيقة واحدة،وهي أنَّ العمل الأدبي في بعض سياقاته غير مرتبط بمرجعيّة الواقع باعتباره محاكاة لها، فالمجاز يعيد تصور الأشياء وتركيبها باعتبار السِّياق الذي وجد فيه.

وفيهما إشارة إلى دور المجاز في إثارة النّفس التي تقوم بالربط بين الألفاظ والمعاني، فهذه القوالب المجردة (اللّفظ والمعنى) إذا امتزجت مع نفسيّة المبدع تحولت

إلى قوالب أخرى جديدة، وتتخلى عن صفتها المعيارية إلى صفات أخرى جديدة، تحمل ظلالا نفسية، والمجاز عالم نفسى تتداعى من خلاله التعبيرات المحملة بالأبعاد النفسيَّة، وذلك في إطار لغويِّ، سواء أكان ذلك استعارة، أم تشبيهًا، أم كناية، إذ الجاز تعبير عن ذلك الشيء الذي تتخيله النّفس الإنسانية، ثم يترجم على قالب تلك الألفاظ " لغة الجاز لغة ضرورية للكشف عن المشاعر الدقيقة والعواطف المعقدة، إذ هي التي تساعد العالم الداخلي بمعنوياته وعواطفه ومشاعره للوقوف على حقائق الأشياء، كما أن صور المجاز عبارة عن إثارة للكوامن النفسية، واستجابة للمشاعر الدقيقة "(٣)، ومن هنا يكون الأداء النّفسيّ متوافقاً ومرافقاً، بل و ممتز جاً بالأداء اللُّغوي التَّعبيريِّ.

ويأتي الجاز على قسمين : عقلي، ولغوي ؛ فإذا وقع في الإثبات فهو متلقّى من العقل، وإذا عرض في المثبت فهو متلقًى من اللُّغة،قال الجرجاني :"واعلم أنَّ المجاز على ضربين : مجاز من طريق اللُّغة، ومجاز من طريق المعنى والمعقول، فإذا وصفنا بالجاز الكلمة المفردة، كقولنا: اليد مجاز في النَّعمة، والأسد مجاز في الإنسان...، كان حكماً أجريناه على ما جرى من طريق اللُّغة، لأنَّا أردنا أنَّ المتكلم قد جاز باللَّفظة أصلها الذي وقعت له...، ومتى وصفنا _بالجاز - الجملة من الكلام كان مجازاً من طريق المعقول دون اللُّغة " (٤).

ويتفرع المجاز اللُّغوي عند الجرجاني إلى فرعين ^(٥):

أحدهما: يقوم على المشاهة، ويسمى الاستعارة.

ب. وثانيهما: يأتي لعلَّة وملابسة بين ما نقلها إليه، وما نقلها عنه، ويسمى : الجاز المرسل. وله عدة علاقات منها:

السببيّة، والمسببّة، الكليّة، والجزئيّة، واعتبار ما كان(الماضوية)، واعتبار ما سيكون (المستقبلية)، والمحليّة، والحاليّة، والجاورة، والزمانية، والمكانية، والآلية.

وسأقف في هذا البحث عند علاقة (الآلية)، وتطبيقاتها في القرآن الكريم، أحاول فيه أن أعطى صورة واضحة عن مكامنها اللُّغويَّة، وجمالياتها الفنيَّة.

مفهوم الآليَّة:

تشتق الآليّة من الآلة، وتعرف الآلة بألها "الواسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول أثره إليها كالمنشار للنجار، والقيد الأخير لإخراج العلّة المتوسطة، كالأب بين الجد والابن، فإلها واسطة بين فاعلها ومن فعلها، إلا ألها ليست بواسطة بينهما في وصول أثر العلة البعيدة إلى المعلول " (٦).

عرفت علاقة الآليَّة المجازية بألها : التَّعبير عن الشيء باسم الآلة التي يحصل هما، أو هي كون الشَّيء واسطة لإيصال أثر شيءِ إلى آخر (٧).

وللآليَّة قدرة فائقة على إبراز الجماليات البلاغية في النَّص القرآني، إذ إن التَّعبير عن الشَّيء باسم الآلة التي يحصل بها، يعمل على تحريك النَّفس، وعلى شد انتباه المتلقي للوقوف على الرؤية المستكنَّة خلف هذا التَّعبير، والعدول عن الحقيقة إلى المجاز.

وتجلت العلاقة المجازية (الآليَّة) من خلال عدة مفردات قرآنيَّة، سآتي عليها بالتَّفصيل، وسأبدأ بالأكثر حضوراً، و بدراستها دراسة تفسيريَّة بلاغية تدلُّ بوضوح على إعجاز الكلمة في موضعها، وبلاغتها في مكافها، فالنّظم المعجز هو مما يتوافق مع مقتضى الحال، وتكتمل أدواته، ودلالاته.

وأود أن أشير هنا إلى أن الهدف من البحث ليس استقراء أقوال المفسرين في الآيات المتعلقة بالآلية استقراءً تاماً، على ألا أغفل مكانا فيه إضافة جديدة تخدم البحث البلاغي .

المبحث الأوَّل: التعبير باللسان:

يعرف اللِّسان الغة بأنَّه: جارحة الكلام، وقد يكنى بها عن الكلمة المؤنثة حينه ألسناً؛ لأن ذلك قياس ما حينه ألسناً؛ لأن ذلك قياس ما جاء على فِعال من المذكر والمؤنث، ومن ذكره جمعه ألسنة، مثل : حمار وأحِرة، وألسنن فيمن أنَّث مثل ذراع وأذرع، وإن أردت باللِّسان اللغة أنثت، يقال : فلان يتكلم بلسان قومه. قال اللِّحياني : اللسان في الكلام يذكر، ويؤنث، يقال : إنَّ لسان الناس عليك لحسنة وحسن،أي : ثناؤهم.

وورد لفظ اللّسان في القرآن الكريم، في خمسة عشر موضعاً مفرداً، وورد جمعًا (ألسنة) عشر مرات، لكنه ورد بمعناه المجازي (الآلية) في عشرة مواضع، من خلال ثلاثة معان، هي : اللُّغة، والذّكر الحسن، والبيان.وفيما يأتي تفصيل لها.

المعنى الأول: (اللَّغة)، تكور اللِّسان بمعناه المجازي (اللَّغة) في غير موضع،ويندرج تحتها الآيات الآتية: -

وقف (ابن عاشور) عند هذه الآية مشيراً إلى المعنى المقصود، دون أن يشير إلى أنها هذا الإطلاق إطلاق مجازي، ودون أن يحدد نوع العلاقة فيه، قال :

" وهذا من لطفه بعباده أنه ما أرسل رسولا " إلا بلسان قومه ليبين لهم " ما يحتاجون إليه، ويتمكنون من تمام ما أتى به، بخلاف ما لو كانوا على غير لسائهم، فإلهم يحتاجون إلى تعلم اللغة التي يتكلم بها، ثم يفهمون عنه، فإذا بين لهم الرَّسول ما أمروا به ولهوا عنه، وقامت عليهم حجة لله " فيضل من يشاء " ممن لم ينقد للهدى، ويهدي من يشاء ممن اختصه برحمته ". (١٠)

٢- 7 (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) (١١).

قال البغويُّ: "قال ابن عباس: لسان قريش ليفهموا ما فيه " (١٢)، والمراد كما هو ظاهر من كلامه (اللَّغة)، وهو ما نجده عند الزَّمخشري، فقد فسره باللَّغةدون أن يطلق عليه مجازاً، ودون أن يحدد نوعه،قال: " عبر باللِّسان عمَّا يوجد باللِّسان، كما عبَّر باليد، وهي العطيَّة... ولسان العرب لغتهم وكلامهم ". (١٣)

قال الزّمخشريِّ: " واللِّسان : اللغة... والمعنى : لسان الرَّجل الذي يميلون قولهم عن الاستقامة إليه أعجمي غير بين، وهذا (القرآن) لسان عربيً مبين ذو بيان وفصاحة ردًا بقولهم وإبطالا لطعنهم " (١٥).

3 - 5 (فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لَحُرَا لِلْمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لَحُراً (17).

قال الزُّمخشري _مكتفياً بالعرض المجرَّد، والإشارة السَّريعة للمعنى المراد:

" هذه خاتمة السُّورة ومقطعها، فكأنَّه قال : بلغ هذا المرّل، أو بشر به، وأنذر، فإنما أنزلناه (بلسانك) أي : بلغتك، وهو اللِّسان العربيُّ المبين، وسهَّلناهُ، وفصلناه (لتبشر به) و تنذر ". (۱۷)

7 ﴿ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۚ وَهَٰذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبيًّا لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسنينَ) (١٨)

يحلل ابن عاشور (الآليَّة) في النَّص القرآبي قائلاً: " لسانًا عربيًا: أي لغة عربية، فإنها أفصح اللُّغات، وأنفذها في نفوس السَّامعين، وأحب اللُّغات للنَّاس، فإنَّها أشرف وأبلغ، وأفصح من اللُّغة التي جاء بما كتاب موسى، ومن اللُّغة التي تكلم بها عيسى، ودونها أتباعه أصحاب الأناجيل...، للدِّلالة على أنَّ المراد بعربيته، عربية ألفاظه، لا عربية أخلاقة، وتعاليمه ؟ لأنَّ أخلاق العرب يومئذ مختلطة من محاسن ومساوئ، فلمَّا جاء الاسلام نفي عنها المساوئ...، وغلب إطلاق اللِّسان على اللُّغة ؛ لأن أشرف ما يستعمل فيه اللِّسان هو الكلام ". (١٩)

وهذا الكلام عن تأويل(الآليَّة) في النَّص السابق دقيقٌ جداً، وهي لفتة حرصت على تتبعها لدى المفسرين والبلاغيين، فوجدت أنَّ الطَّاهر بن عاشور قد تميز بها و انفر د.

7 الْوَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسَنَتِكُمْ وَأَلْوَانكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ ﴾ (٢٠).

قال الزَّمخشري في تحليله للآليَّة: " الألسنة اللُّغات، أو أجناس النُّطق وأشكاله، خالف عز وجل بين هذه الأشياء، حتى لا تكاد تسمع منطقين متفقين في همس واحد،ولا جهارة، ولا حدَّةٍ، ولا رخاوةٍ، ولا فصاحةٍ، ولا لكنةٍ، ولا نظم، ولا أسلوب، ولا غير ذلك من صفات النُّطق وأحواله، وكذلك الصُّور وتخطيطها، والألوان وتنويعها، ولاختلاف ذلك وقع التَّعارف، وإلاَّ فلو اتفقت، وتشاكلت، وكانت ضرباً واحداً ؛ لوقع التَّجاهل والالتباس، ولتعطلَّت مصالحُ كثيرة... "(٢١).

٧- ﴿ وَالَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ (٢٢).

قال أبو حيان - في تفسيره (البحر المحيط) مغفلاً السِّرَّ الكامن خلف الآليَّة:

"والضَّمير في يسرناه عائد على القرآن، وبلسانك (بلغتك)، وهي لغة العرب"^(٢٣)، ونلاحظ أنَّه أشار إلى المعنى المقصود دون أن يشير إلى العلاقة المجازية الواردة.

نلاحظ فيما سبق - من خلال تحليل المفسوين للنُّصوص القرآنية - أنَّهم اكتفوا بالعرض المجرد دون استنباط للرؤية القابعة خلف اللُّجوء إلى استخدام كلمة (لسان) عوضا عن مصطلح (اللُّغة) في النَّص القرآني، ولعل ما حفلت به كتب المعاجم (۲٤) من إطلاق العرب الأوائل (اللِّسان) على اللُّغة صير ذلك المعنى المجازي، معنى حقيقيًا، فجعل بعض العلماء يغفلون الرؤية الجماليّة لهذا الإطلاق.

والسُّؤال الذي يطرح هنا ما هذه الرؤية ؟ ولماذا لجأ النَّص القرآني إلى التَّعبير عن اللغة بـ "اللسان "؟ بل إن كلمة (لغة) لم تذكر على الإطلاق في النَّص القرآني، فما جدوى المجاز في الآيات السَّابقة ؟

لاشك أنَّ المجاز يضفي على النَّص القرآنيِّ جمالاً يكملُ أدوات الإعجاز الأخرى، من جرس، وتراكيب، وأصوات...، ذلك أنَّ كلمة (لسان) في النُّصوص القرآنيَّة السَّابقة، ولدت في مناخ فكريٍّ واحدٍ؛ لتجسِّد الواقع المعيشَ قبلَ الإسلام، ولحظة بعث النبيِّ محمد – صلى الله عليه وسلم – المنارة الكاشفة للطَّريق الموحَّد، من خلال معجزته (القرآن الكريم)، الذي نزل على العرب، الذين عرفوا بالفصاحة والبلاغة ؛ ولهذا كان لابد من مسايرة العرب في نهجهم، وطريقة كلامهم، والعرب

قديما استخدموا كلمة (لغة) يريدون بها اختلاف الكلام في معنى واحد، قال الأزهري: "قال اللَّيث اللغة واللغات..اختلاف الكلام في معنى واحد.... " (٢٥٠)، إلا أنّهم قد يستعملون (لغة) بمعنى الكلام، قال الأزهريّ " في قوله صلى الله عليه وسلم (من قال يوم الجمعة والإمام يخطب لصاحبه صه فقد لغا) أي: تكلّم "(٢٦)، ومن إطلاقاتها قوله تعالى: $(\ominus \bigcirc \bigcirc \bigcirc)$ أي :كلمة قبيحة أو فاحشة $^{(77)}$ ؛ لذلك اختلط مفهوم اللُّغة لديهم بما اصطلح عليه عندنا باللهجة،قال إبراهيم أنيس بعد عرضه لمجموعة كبيرة من النصوص العربية القديمة: " إن العربية مزيج من اللهجات، وهي وإن قامت في مرحلة تكوينها على أساس لهجة قريش إلا ألها استمدت كثيرا من خصائصها من اللهجات العربية المختلفة " (٢٨)؛ ولعلّ هذا ما جعل الاستعمال المجازي يغلب على الاستعمال الحقيقيّ حتى أنسى الدَّارسين أسرار الجمال في هذا التعبير.

ويوجد في استخدام كلمة لسان من الدِّقة ما ليس في كلمة لغة في واقع تحدِّي القرآن لهم، وعجزهم عن ذلك، فاللغة كما سبق من كلام الأزهريّ تطلق على اختلاف الكلام في المعنى الواحد، وهو ما يقابل اللَّهجة لدى المحدثين، بينما اللسان يخصُّ قوماً بأعياهُم يتحدثون لغة واحدة، فحينما وقع التَّحدي بالقرآن للعرب - وهم أهل الفصاحة والبلاغة - تحداهم على كثرة لهجاهم وألسنتهم، وعجزوا بألسنتهم الكثيرة عن مجاراته.

ثم إنَّ في استخدام كلمة لسان في النُّصوص السَّابقة تحديداً له دلالته الخاصَّة، ذلك أنَّ من المعروف أنَّ العرب اختلطوا بغيرهم من العجم، فتأثرت لغتهم بغيرها من اللُّغات، بينما لغة القرآن ثابتة بعربيتها، ودائمة ببلاغتها وقوها، كثبات اللسان و دوامه.

-99-

إذا استقرّ ما سبق من أنّ اللّسان في أصله يطلق على الجارحة المعروفة، بذلك يعلم أنّ إطلاقه على الكلام المنطوق إطلاق مجازيّ، علاقته الآليّة.

المعنى الثاني: الذكر الحسن:

تكرر اللِّسان بمعناه الجازي (الذكر الحسن)في موضعين، ويندرج تحتها الآيتين الآتيتين:

١- ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْق عَلِيًّا) (٢٩).

نقل البغويّ عن ابن قتيبة تفسير هذه الآية حاملا هذا الأسلوب على الاستعارة لا المجاز، قال: "قال القتيبي: وضع اللّسان موضع القول والذكر على الاستعارة؛ لأن القول يكون به " (٣٠).

ولعله يسير في ذلك على درب علماء البلاغة السَّابقين، الذين يجعلون المجاز كلَّه استعارة، لأنَّ اللفظ استعير من مستحقه الذي وضع له أولا، ونقل إلى ما تجوز به عنه، ولهذا سموه مجازًا.

ولم يكن القرطبيُّ أوفر حظاً من غيره، فقد عرض للآية دون أن يبين المعنى المجازي المرتكز على علاقة الآلية قال: " وقوله وجعلنا لهم لسان صدق عليًّا: أي: أثنينا عليهم ثناء حسنا ؛ لأنَّ جميع الملل تحسن الثناء عليهم ". (٣١)

٢- 7 (وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقِ فِي الْآخِرِينَ) $^{(\text{rr})}$.

قال الزركشي، مشيرا إلى المعنى المجازيِّ للفظ (اللِّسان)، فقد أشار إلى المجاز، وفيها دلالة على علاقته (الآليَّة): " وأطلق اللسان، وعبر به عن الذكر ؛ لأنَّ اللَّسان آلة الذكر "(٣٣)، وهو ما أشار إليه ابن الجوزيِّ إشارة مجملة، قال " وقد وضع اللِّسان مكان القول؛ لأنَّ القول يكون باللسان "(٤٤).

بالمقابل هناك من أشار إلى أنها مجاز، لكن لعلاقة السببية لا آليَّة، ولا غرابة في ذلك، فقد اختلف النقاد والبلاغيون في ماهية الجاز، وتداخلت علاقاته ، قال محمود صافي :" اللسان مجاز عن الذِّكر؛ لعلاقة سببية، واللام للنَّفع، ومنه يستفاد الوصف بالجميل" (٥٥).

والحقيقة أنَّ استخدام اللِّسان هنا (مجاز مرسل) بعلاقة الآليَّة، لا السَّبية، لأنَّ السَّبب لا بد له من علَّة، ولا علَّة هنا، إنما استخدام اللَّسان هنا وسيلة، وأداة للذُّكر والقول أقوى وأرجح.

ولكن ما الرؤية الكامنة خلف استخدام كلمة (اللِّسان) هنا، وعدم التَّصريح بلفظ الذِّكر الحسن ؟؟

لعلّ إضافة اللِّسان إلى (صدق) أغنت عن التّصريح بالذّكر الحسن، وهذا من كمال الإعجاز القرآني، فلسان الصِّدق فيه من حسن الذكر، والثناء الحسن ما يغني عن ذكرهما وهو من أجمل مواطن الإيجاز في القرآن الكريم.

المعنى الثالث: البيان والفصاحة:

تكرر اللِّسان بمعناه المجازي (البيان والفصاحة) في موضع واحد فقط:

أَخَافُ أَنْ نُكَذِّنُه نِ ﴾ ^(٣٦).

قال الطبُّري - مغفلا السِّرُّ الكامن خلف الآلية_: " أفصح منِّي لسانًا: أحسن بياناً عما يريد أنَّ أبينه...، أي يبين لهم عنى ما أكلمهم به، فإنَّه يفهم ما لا يفهمون، فأرسله معى ردءًا: عوناً ". (٣٧) أمًّا ابن عاشور فقد حلل الآية السَّابقة دون أن يعرض للمعنى المجازيّ المتعلق بالآليّة، بل جعل السببيّة هي العلاقة في الجاز العقليّ: " هذا سؤال صريح يدلً على أنَّ موسى لا يريد بالأوَّل التنصل من التبليغ، ولكنَّه أراد تأييده بأخيه، وإنِّما عينه، ولم يسأل مؤيدًا ما لعلمه بأمانته وإخلاصه لله تعالى، ولأخيه وعلمه بفصاحة لسانه.... معنى تصديقه إياه أن يكون سبباً في تصديق فرعون وملئه إياه، بإبانته عن الأدلة التي يلقيها موسى في مقام مجادلة فرعون كما يقتضيه قوله: " هو أفصح مني لساناً فأرسله معي ردءًا يصدقني "، فإنَّه فرع طلب إرساله معه على كونه أفصح لسانا، وجعل تصديقه جواب ذلك الطلب، أو حالاً من المطلوب، فهو تفريع على تفريع، فلا جرم أن يكون معناه مناسبًا لمعنى المفرَّع عنه، وهو أنَّه (أفصح لساناً) وليس للفصاحة أثر في التَّصديق إلاَّ بهذا المعنى. وليس التَّصديق أن يقول لهم : صدَّق موسى، لأنَّ ذلك يستوي فيه الفصيح وذو الفهامة، فإسناد التَّصديق إلى هارون مجاز عقلي ؛ لأنَّه سببه، والمصدِّقون حقيقة هم الذين يحصل لهم العلم بأن موسى صادق فيما جاء به " (٢٨).

تختزل جملة (أفصح مني لسانا) المجازية الوظيفة الأساسية للسان باعتباره أداة البيان والتبيين، ولقد جاء التَّعبير المجازي " هو أفصح مني لسانا " في موقف تبرير منفعة موسى – عليه السَّلام – لأخيه هارون في أعظم منفعة على الإطلاق، وهي سُؤال النبوة لهارون من ربه، وهو موقف خارج عن المألوف، وعن قانون المصالح البشرية التي يتعامل بها جميع البشر في حياهم فوافق الخروج عن المألوف في الموقف

النبوي خروجا لغويا، فعدل عن اللسان باعتباره أحد أعضاء الإنسان المحسوسة إلى معنى مجازي البيان والإفهام وهي من أهم مقومات القادة من الأنبياء والرسل، واستخدم من هنا للتبعيض بمعنى أن لسانه لم يكن كامل الفصاحة والبيان.

المبحث الثَّاني: العين:

للعين عدّة معانى في اللُّغة، منها :حاسة البصر والرؤية، تكون للإنسان، ولغيره،قال ابن السِّكيت: العبن التي يبصر بها النَّاظر، والجمع أعيان وأعبن وأعينات، والأخيرة جمع الجمع والكثير عيون... والعين: الذي يبعث ليتجسس الخبر، ويسمى ذا العينين ، والعين : أهل الدار، يقال ما بالدار عين و لا عائنة، أي أحد، ويقال طلعت العين، وغابت العين أي الشمس... (٣٩)، ولا يخفى الملمح الجازيّ في بعض إطلاقاتها السّابقة.

وقد وردت مادة كلمة (عين) في القرآن الكريم في عشرين موضعاً، باشتقاقات مختلفة، موزعة على خمس عشرة سورة، وعند التَّأمل في هذه الآيات نجد أنَّ دلالة (العين) تختلف باختلاف مظالها داخل النَّسق القرآبي، وردت (العين) بمعناها الحقيقيّ عضو من أعضاء جسد الإنسان في السياقات التالية :

7 الرَّسُول تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الْأَسُول تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ عَيْقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴾ (٤٠).

فهم عندما سمعوا القرآن اهتزت مشاعرهم، وفاضت أعينهم بالدمع تأثرًا بالحق الذي سمعوه، والذي لا يجدون له في أول الأمر كفاء من التعبير إلا بالدمع الغزير، والدمع هنا أدّى ما لم يؤده القول، وفجر الشحنة الحبيسة من التأثر العميق (٤١)، ومن هنا أشربت (من)معنى الباء والأصل تفيض أعينهم بالدمع، لكنه قال من الدمع ليبين مدى التأثر العميق الذي بداخلهم.

والأمر ذاته ينسحب على السياقات القرآنية التالية باستخدام العين الجارحة (الحقيقي):

- ٢- ٥ (وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ
 عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْع حَزَنًا أَلًا يَجدُوا مَا يُنْفِقُونَ) (٤٢).

- ٥ 7 الله عَلَيْكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ
 لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا أَوَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ) (١٤٥).
- ٦- (الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا
 يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا) (٤٦).
 - ٧- الطَّرْفِ عِينٌ) (وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ) ٧٠٠.
 - ٨۔ 7 (كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ) (١٤٨).

بالمقابل حملت العين الكثير من المعاني المجازية في النص القرآني منها :مجرى الماء:

7 ﴿ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ) (٤٩).

- - 7 الْمُمَّ لَتَرَوَئَهَا عَيْنَ الْيَقِينَ (٢٥).
- 7 \otimes (حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنِ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُوْمًا قُوْمًا قُوْمًا فَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا) (^{$^{\circ}$}).

نلمس جمال التصوير في الآية الأخيرة مثلاً، حيث صور مغيب الشمس بالعين الحمئة في قصة (ذي القرنين) الذي كان يرى البحر من بعيد وكأنه عين ماء أو حوض ماء صغير.

\[
\begin{aligned}
\begin

وتكمن جمالية التصوير لُلك سليمان الذي لم يكن لأحد غيره مثله في المصطلح المجازي (عين القطر)، والقطر هو النحاس، حيث أذاب الله لداود الحديد، وجعل لسليمان ما هو أشد منه وهو النحاس حيث جعله مذابا يجري كعين الماء مبالغة لحدمة لسليمان —عليه السلام —.

وهملت العين بمعنى مجازي آخر وهو العمل بالصالح، وحسن عبادة الخالق، والفرح والسعادة بذلك، كما في قوله تعالى:

7 اللهُ الل

\[
\begin{aligned}
\begin

\[
\text{\final} \\
\text{\final} \

يرى صاحب البحر المحيط أن قرة أعين هنا كناية عن السرور والفرح، وهو مأخوذ من القر وهو البرد. يقال: دمع السرور بارد، ودمع الحزن ساخن، لذلك يقال: أقر الله عينك، وأسخن الله عين عدوك (٥٨).

تأتي العين لترسم معنى على الضد تمامًا لما هو مذكور سابقًا للفرح والسرور، ولترسم معنى الحزن والضياع والخوف كما في النصوص التالية:

كَ ﴿ وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمًا﴾ (٥٩).

7 \otimes (أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ الْمَوْتِ الْحَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ الْمَوْتِ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى اللَّهِ عَلَى الْخَيْرِ 3 أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ 3 وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسيرًا) (10).

ومن المعاني المجازية أيضاً: العمى، وفقدان البصر كما في النصوص التالية :

7 العَرَاطَ فَأَنَّىٰ يُبْصِرُونَ الْكَالَىٰ أَعْيُنهمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّىٰ يُبْصِرُونَ (٦١).

7 ا وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ ضَيْفِهِ فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُوا عذابي وَنُذُر) (٦٢).

يصبحون عميًا لا يبصرون طريقًا ولا يهتدون له، والطمس كما أشار (أبو عبيدة) في كتابه مجاز القرآن: هو ألا يكون بين جفني العين غر،وذلك هو الشق الذي بين الجفنين كما تطمس الريح الأثر فلا يُرى ، يقال للأعمى مطموس وطميس. (٦٣)

7 8 (وَتَوَلَّى عَنْهُمُ وَقَالَ يَكَأْسَفَى عَلَى ¶ اللهِ وَلَوْلَى عَنْهُمُ وَقَالَ يَكَأْسَفَى عَلَى إِنْ الْمُرْنِ وَقَالَ يَكَأْسَفَى عَلَى اللهِ اللهِ وَالْمُونِ وَقَالَ يَكَأْسَفَى عَلَى اللهِ اللهِ وَاللهِ وَاللهِ عَلَى اللهِ اللهِ وَاللهِ عَلَى اللهِ اللهِ وَاللهِ وَاللّهُ وَاللّهُ

والمعنى هنا أن يعقوب – عليه السلام – لما سمع الخبر عن فقدان ولده بنيامين، تميج حزنه على يوسف، وكثر بكاؤه حتى عمى بصره.

بينما وردت بمعناها الجازي(الرؤية)بعلاقته الآليَّة في أربعة مواضع فقط هي في قوله تعالى : (قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُن النَّاس لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُون) (٦٥).

يتضح من تحليل القرطبي أنَّ المقصود هو المجاز بعلاقته الآلية، وإن لم يصرح بما قال: " قوله تعالى: " فأتوا به على أعين القوم " فيه مسألة واحدة، وهي أنَّه لما بلغ خبر غرود ،أشراف قومه، كرهوا أن يأخذوه بغير بينة، فقالوا: ائتوا به ظاهرًا بمرأى من النَّاس حتى يروه "لعلهم يشهدون " عليه بما قال ؛ ليكون ذلك حجة عليه. وقيل: (لعلهم يشهدون) عقابه فلا يقدم أحدُّ على مثل ما أقدم عليه، أوَّل لعل قوما (يشهدون) بأهم رآه يكسر الأصنام، أو لعلَّهم يشهدون طعنه على آلهتهم؛ ليعلموا أنَّه يستحق العقاب."

أما ابن كثير فقد أشار إلى قوله: على أعين الناس: أي على رؤوس الأشهاد في الملأ الأكبر بحضرة الناس كلهم، وكان المقصود من ذلك لإبراهيم -عليه السلام- أن يتبين في هذا المحفل العظيم كثرة جهلهم، وقلة عقلهم في عبادة الأصنام التي لا تدفع عن نفسها ضرًا، ولا تملك لها نصرًا، فكيف يطلب منها شيء من ذلك (٦٦).

ب- 7 (وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا ۖ إِنَّهُمْ مُغْرَقُون) (٦٧).

يتساهل ابن عاشور في إطلاق الاستعارة على ما حقه أن يكون مجازًا، قال: "والباء في (بأعيننا) للملابسة، وهي في موضع الحال من ضمير اصنع، والأعين استعارة للمراقبة والملاحظة، وصيغة الجمع في أعيننا بمعنى المثنى أي بعينينا "(٦٨).

والملاحظ هنا أنَّ ابن عاشور يطلق على الجاز هنا استعارة، ثم يوجهه توجيهًا يشعر أنَّه مجاز مرسل لا استعارة.

بينما يكتفي القرطبي في هذه الآية بالإشارة إلى موطن الآلية، على الرَّغم من اهتمامه بالإشارة إلى الجاز، قال: "قوله (تجري بأعيننا) يقول _جلَّ ثناؤه - : تجري السَّفينة التي حملنا نوحاً فيها بمرأى منا، وقيل : بأمرنا، وقيل : بعفظ منا وكلاءة، وقد مضى في هود، ومنه قول النَّاس للمودع : عين الله عليك، أي حفظه وكلاءته. وقيل : بوحينا "(١٩).

ج- 7 اللهُ وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا اللهِ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ اللهِ وَسَبِّعْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومٍ) (٧٠) .

بينما أشار ابن كثير في تأويله للمجاز هنا إلى المعنى المجازي للعين، وهو الرؤية،قال: قوله تعالى: (وهملناه على ذات ألواحٍ ودسر)، قال ابن عباس: هي المسامير، وقال مجاهد: الدُّسر، وقال العوفي عن ابن عباس: هو كلكلها، أي: صدرها، وقوله

(تجرى بأعيننا) أي : بأمرنا وبمرأى منا، وتحت حفظنا وكلاءتنا، (جزاء بما كان كفر)، أي : جزاء لهم على كفرهم بالله، وانتصارًا لنوح عليه السَّلام "(٧٢).

واللافت للنَّظر في النُّصوص القرآنية السَّابقة، أنَّ الجاز بعلاقته الآلية، ورد بلفظ جمع التَّكسير (أعين) في أكثر المواطن وورد بلفظ مفرد في قوله: (ولتصنع على عيني)، ولا يخفى ما للجمع من دلالة تفيد التعظيم (بأعيننا)، توضح كمال العناية للمعتني به.

وإذا تأملنا نجد أنَّ اللفظ (أعين) يحقق من الدَّقة في الوصف ما ليس في كلمة مرأى أو رؤية، لأنَّ الرؤية تنعدم أمام حجم وقوة النار التي أعدت لحرق إبراهيم -عليه السلام- مثلا، التي قيل فيها: ":أشعلوا النار في كل ناحية بالحطب، فاشتعلت النار، حتى إن كان الطير ليمر بها فيحرق...." (٧٣)، وأمام قوة وجبروت أمواج البحر مع نوح عليه السلام.

وحقق الجاز هنا الشمول والمبالغة أيضًا، فعندما استخدم كلمة عين مثلا في قوله تعالى : (قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ) (٧٤)، ولم يذكر الرؤية أراد من ذلك - في ظنى - تأكيد مدى حرص سادة القوم، وسادة الأصنام لرؤية جميع أفراد القوم، كل من له عين، سواء أكان يبصر أم لا يبصر، يرى أم لا يرى، ما سيقع بسيدنا إبراهيم من العذاب (إحراقهم له بالنار)، ويؤكد لك ما نقل في ثنايا التَّفاسير، ومدى مشاركة كل من وجد في إعداد النار، حتى إن المرأة منهم كانت إذا مرضت تنذر لئن عوفيت الأحملن حطبا لحريق إبراهيم (٥٥)، لذلك لو وضع كلمة رؤية في النص بدلا من (أعين)، لما اتفقت والرؤية المرادة من النص

بقى أن أشير إلى أن تفسير العين المضافة إلى الله جل جلاله بالرؤية في الآيات التي تحمل الطابع المجازي لا ينفى حقيقة العينين الله عز وجل(٧٦)، كما ثبت بذلك النصوص الشرعية، وإثبات العينين لله كمال له في الوصف جل جلاله.

المبحث الثالث: الميزان:

الميزان من : (وزن) يطلق على إرادة التقدير والخرص : ووزنت الشيء وزنا، والزّنة، قَدرُ وزنِ الشيء يقال : وَزَن الشيء إذا قدره، ووزن ثَمَر النّحْل إذا حَرَصه والميزان : ما وزنت به؛ والأصل وَزْنَة، ويقال : أقام ميزان النهار، إذا انتصف النهار ($^{(vv)}$). ومن الجاز : (كلام موزون ونقول زن كلامك ولا تَزِنهُ وهو وزين الرأي، وداري توازن دارك : أي تحاذيها) $^{(vv)}$. وقيل : الميزان بالكسر (آلة ذات كفتين يوزن بما الشيء، ويعرف مقداره من الثقل، وأصله موازن فقلبت الواو ياء لسكونما بعد كسرة، وهو مذكر جمعه موازين) $^{(vo)}$.

وردت اللَّفظة مفردة وجمعاً في ستة عشر موضعاً في القرآن الكريم (١٠٠)، وقد ورد بمعناه الحقيقي اسم آلة الوزن، والوزن تقدير تعادل الأشياء، وضبط مقادير ثقلها، والجمع موازين كما في قاله تعالى : (وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا ﴿ وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدُلِ أَتَيْنَا بِهَا ﴿ وَكَفَى لِبَا اللّهِ مَا الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا ﴿ وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ﴿ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّهَ مَا كُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴿ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيّنةٌ مِنْ رَبِّكُمْ ﴿ فَوْا الْكَيْلُ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) (٨٢).

وكذا اللفظ في قوله تعالى: (وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۖ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ ۚ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرِ وَإِنِّي اللّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۖ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ ۚ أَنِي قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ) (٨٣)، وقوله: (وَيَا قَوْمٍ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ۗ وَلَا تَعْفُواْ فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ) (١٤)، ومثيل بالْقِسْطِ الله النّبي هِي أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَهُ الله فَي سورة الأنعام (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلّا بِالَّتِي هِي أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَهُ الله قَلْ فَوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ اللهُ لَا نُكَلّفُ نَفْسًا إِلّا وَسْعَها ۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ

كَانَ ذَا قُرْبَى الشَّوْبَعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا تَ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) (٥٥)، وقوله تعالى: (وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ) (٨٦)، وقوله تعالى : (أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ) (٨٧).

ويحمل لفظ (الميزان)دلالة مجازية وهي الأعمال الصالحة كما في النصوص التالية : قوله تعالى: ﴿ وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ ۖ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (^^^). وقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ) (^ ^)، والمراد موزناته أو أعماله الموزونة، قال ثعلب: إنما أراد من ثقل وزنه أو خف وزنه، فوضع الاسم ويقصد به هنا الميزان موضع المصدر (٩٠).

أما في الآيات التالية فقد استخدم الميزان مجازًا للتعبير عن العدل باعتباره آلته:

- ١ قـوله تعالى : (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلْنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ صَلَّ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاس وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۚ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾ (٩١).
- ٢- وقوله تعالى : (اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ۗ وَمَا يُدْريكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَريبٌ) (٩٢).
 - ٣- قــوله تعالى : (أَلَّا تَطْغَوْ ا فِي الْمِيزَانِ) (٩٣).

وقد شاع إطلاق الميزان على العدل عند ابن عاشور في كتابه (التحرير والتنوير)، لكنه جعلها على سبيل الاستعارة لا الجاز المرسل، إذ قال في قوله تعالى: (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴿ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بالْغَيْبُ ۗ إنَّ اللَّهَ قَويٌّ عَزيزٌ ﴾ (٩٤)، والميزان: ليست الآلة المعروفة بين الناس لاستعمالها في المكاييل.. والمراد بها العدل بين الناس في أحكامهم ومعاملاتهم، وشاع إطلاق

الميزان على العدل، باستعارة لفظ الميزان على العدل، على وجه تشبيه المعقول بالمحسوس والمراد: بإنزاله، تبليغه ونشره بين الناس.. (٩٥٠).

وكأنه يقول إن العدل وحفظ حقوق البشر هي ميزان هذا الكون، أو أن العدل بين الناس هو الذي يحفظ استقامة هذا الكون وبقاءه.

بينما يصرح الصابوني بالعلاقة المجازية للميزان، لكن على سبيل العلاقة المجازية للميزان، لكن على سبيل العلاقة السببية لا الآليَّة إذ قال: "الميزان أي العدل والإنصاف، فهو من تسمية الشيء باسم العدل ميزاناً، لأن الميزان يحصل بالعدل والإنصاف، فهو من تسمية الشيء باسم السبب " (٩٦).

و تأتي دلالة الميزان في المصطلح القرآني بمعنى العدل الذي يتناصف به الناس، بعلاقة الآليَّة عند حسين مخلوف إذ قال :" وتسميته ميزاناً من تسمية الشيء باسم آلته، لأن الميزان آلة الإنصاف بين الناس في المعاملات (٩٧)، ويقول في موطن آخر " القصد أن الميزان يحمل دلالة إظهار العدل الإلهي على رؤوس الأشهاد (٩٨)."

غلص من كل هذا أن أصل معنى الميزان آلة تستخدم في تقدير أوزان الأشياء ويستعمل مجازاً لإقامة العدل، ونلاحظ فيما سبق ألهم جميعا اكتفوا بالمرور السريع على العلاقة الجازية، وإلقاء نظرات عابرة عليها دون التدقيق فيما وراء استخدام الميزان بدلالته الجازية من جمالية، ومن لطائف بلاغية.

إن دقة المعنى، وجزالة الأسلوب القرآني، المحشو بالمجازات، والانزياحات، تجعلك في حالة من التساؤل حول مدى إمكانية القبض على المعنى المراد، والرؤية المستكنة خلف تلك المجازات، ومنها لفظ الميزان بدلالة المجازية العدل.

وكأبى بالمجاز الذي يصوح بلفظ الميزان ويراد به العدل، ينطق برسالة مفادها : أنه لا يوجد عدل متكامل على وجه الأرض، فالبشر مظنّة أن يبطشوا ويعولوا ؟ لذلك أمرهم بالعدل في الأرض ؛ لأنَّ العدل الحقيقي الكامل هو في السماء فقط: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنْكَر وَالْبَغْي تَيعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) (٩٩).

ولو وُضعت كلمة العدل، في مكان كلمة الميزان، لما وفر هذا المصطلح بدلالته اللغوية، التي تنفتح على عدة معان، منها: العَدل ضد الجور، والعِدل _بالكسر -المثل ، والعدل بالفتح: ما عدل الشيء من غير جنسه، والعديل الذي يعادلك في الوزن والقدر، وعدل عن الطريق :أي جار، وعادلت بين الشيئين، وعدلت فلانا بفلان، إذا ساويت بينهما، وتعديل الشيء : تقويمه، وتعديل الشهود : أن تقول أنهم عدول، والعدل الفدية، والعادل المشرك الذي يعدل بربه (١٠٠).

وكلمة العدل لا تتناسب مع ما سبقها من مفردات في الآية القرآنية، وقد تصل إلى حد التناقض في المعنى أيضًا، فالطغيان الذي يقوم به بنو البشر خاصة ضد العدل في قوله: "لا تطغوا بالميزان "، ولذلك كان لابد من وضع الآلة(الميزان)؛ لتستقيم الرؤية فيها.

المبحث الرّابع: القدم.

ورد لفظ (القدم) - بدلالته الجازية (الآليّة) - في موضعين من القرآن الكريم هما في :

١ - قوله اللَّهُ اللّلْمُ اللَّهُ اللَّا اللَّاللَّ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ ال وَبَشِّر الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْق عِنْدَ رَبِّهِمْ ۖ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ) (١٠١).

7 - 7 \otimes (وَلَا تَتَخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ $\frac{1}{2}$ وَلَكُمْ عَذَابِ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ $\frac{1}{2}$ وَلَكُمْ عَذَابِ عَظِيمٌ $\frac{1}{2}$ (107).

يحلل الطبري كلمة قدم في هذه الآيات تحليلا مجازيا بعيدا عن الآليّة، ليشمل معاني عديدة تنضوي تحت الاستعمال المجازي للقدم، فيرى أن القدم في الموطن الأول قد تعني الأجر الحسن، أو الأعمال الصالحة من صلاة، وصوم، وصدقة، وتسبيح، وقيل إن معناها أن لهم سابق صدق في اللوح المحفوظ من السعادة، وقيل شفاعة النبي —صلى الله عليه وسلم —. (١٠٣)

أما في الموطن الثاني فيرى أن عليهم ألا يتخذوا أيماهم خديعة بينهم، يغزون بها الناس (فتزل قدم بعد ثبوها)، أي فتهلكوا بعد أن كنتم من الهلاك آمنين، ويرى أنه مثل لكل مبتلى بعد عافية، أو ساقط في ورطة بعد سلامة. (١٠٤)

أما محمد الدرة فقد حللها تحليلا مجازيا بعلاقة الآليّة، فيرى أن القدم هنا كناية عن السعى في العمل الصالح:

قوله (وبشر الذين آمنوا) أي: بشرهم برضا الله، ورضوانه، وجنة عرضها كعرض الأرض والسموات، وعمم سبحانه الإنذار لجميع الناس ؛ لأنه قلَّ أن يوجد فيهم من لا يستحق الكافرون والفاسقون أن يبشروا بخير، (أن لهم قدم صدق).

وقد اختلف في معنى (قدم صدق) اختلافا كثيراً.... وقيل: إنها كناية عن السَّعي في العمل الصَّالج، فكنى عنه بالقدم، كما يكنى عن الإنعام باليد، وعن الثناء باللسان (١٠٥).

ويو افقه في ذلك الزمخشري إذ يوجه النص توجيهًا مجازيًا لعلاقة الآليّة، فيقول:

" فإن قلت : لم سميت السابقة قدمًا ؟ قلت : لما كان السعى، والسَّبق بالقدم، سميت المسعاة الجميلة، والسابقة قدمًا، كما سميت النعمة يدًا: لأنها تعطى باليد، وباعًا؛ لأن صاحبها يبوع بها، فقيل لفلان قدم في الخير، وإضافتها إلى الصدق دلالة على زيادة فضل، وإنه من السوابق العظيمة ". (١٠٦)

وفي الحقيقة أن هذه المعاني العديدة لمدلول كلمة (القدم) لا يمنع اتصالها، وتوافرها جميعًا، وهذا ما يجعلها تؤدي دورا مختلفا، وتحيل إلى جميع الاحتمالات المفتوحة، وتصب جميعها تحت مدلول القدم، لو استخدم كلمة السعى أو العمل الصالح لأفهم من ذلك حرفية المصطلح فقط.

المبحث الخامس: البد:

بداية لا بدّ من تأمل (اليد) لغويًا، اليد من كل شيء مقبضه ومنها يد السكين والفأس والرحى، واليد من أعضاء الجسد، واليد الثوب، واليد النعمة والإحسان، واليد السلطان، واليد القدرة والقوة (١٠٧).

ذكرت (اليد)مرة واحدة بعلاقتها الجازية في قوله تعالى : ﴿ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ)(١٠٨).

وجه ابن عاشور لفظ اليد هنا توجيهًا مجازيًا إذ جعل اليد تنوب عن القوة يقول: ابتدئ بخلق السماء ؛ لأن السماء أعظم مخلوق يشاهده الناس، وعطف عليه خلق الأرض عطف الشيء على مخالفه لاقتران المتخالفين في الجامع الخيالي... واستعير لخلق السماء فعل البناء ؛ لأنه منظر السماء فيما يبدو للأنظار شبيه بالقبة، ونصب القبة يدعى بناءً.، وهذا استدلال بأثر الخلق الذي عاينوا أثره، ولم يشهدوا كيفيته، لأن أثره ينبئ عن عظيم كيفيته، وألها أعظم مما يتصور في كيفية إعادة الأجسام البالي. والأيد: القوة. وأصله جمع يد، ثم كثر إطلاقه حتى صار اسما للقوة، والمعنى بنيناها بقدرة لا يقدر أحد مثلها (١٠٩).

والسؤال هو لما لم يُصرح بلفظ القوة مباشرة في الآية القرآنية ، ولجأ إلى هذه الطريقة المجازية الآلية بالتعبير باليد ؟

لقد آثر التعبير القرآني في البنية الدلالية للمجاز بعلاقته الآليّة استخدام لفظ (اليد) للتأكيد على أن السياق هو المؤسس للدلالة وللعدول عن هذا المصطلح إلى ذاك.

فلو قال بنيناها بقوتنا لأفهم من ذلك أن البناء تم فوراً أو ربما بساعة أو ساعتين أو بعدة دقائق مثلا، وهذا ما يتعارض مع قوله تعالى: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ فَي يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مُم مَا مِنْ شَفِيعِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ فَي يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مُم مَا مِنْ شَفِيعِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ فَي يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مُم مَا مِنْ شَفِيعِ إِذْنِهِ ثَذَكُرُونَ) (١١٠)، فاستخدام اليد هنا تنفق تماما مع الإرادة الإلهية للخلق في عدة أيام.

كما أن السياق في سورة الذاريات لا يقتضي التهويل، فهو يتحدث عن الخلق والنشأة، لذلك آثر استعمال اليد التي هي أقل في مدلولها من لفظ القوة، ومن ثم استعمل معها (بنيناها) التي تدل على مجرد الإقامة والارتفاع عن الأرض.

إضافة إلى ذلك نعتقد – والله أعلم –أنّ هذا التعبير المجازي جاء ليكون أوقع في النفس فذكر أداة القوة وتخصيصها أشد تأثيراً بالنفس من تركها مطلقة بلا تحديد، فمعالم التعجب النفسي ترتسم على مخيلة الإنسان بمجرد سماعه لهذه

الأداة، مما يثير النفس للتعلق بالذات الإلهية، هذه الذات المتفردة في كل شيء، وهمذه الصفات الإلهية التي تهش لها النفس الإنسانية للرغبة فيها.

بقى أن أشير إلى أن تفسير اليد المضافة إلى الله جل جلاله بالقوة في الآيات التي تحمل الطابع الجازي لا ينفي حقيقة اليدين الله عز وجل (١١١١)، كما ثبت بذلك النصوص الشرعية، وإثبات اليدين لله كمال له في الوصف جل جلاله.

الخاتمة:

بعد أن خلصنا إلى السبل التي يتحقق من خلالها تكاثف المجاز المرسل في السياق القرآني وخاصة الآلية، يمكننا إيجاز أهم ما توصلنا إليه فيما يلى :

- 1- تشكلت علاقة المجاز (الآليَّة) من خلال جملة من المفردات القرآنية هي : (اللسان بدلالته المجازية (اللغة الذكر الحسن البيان والفصاحة) والعين بدلالتها المجازية (الرؤية) والميزان بدلالته المجازية للعدل والإنصاف، والقدم بدلالته للسعي، واليد بدلالتها على القوة).
 - ٢- منح القرآن الكريم اللسان العربي هيكله المستقل بين الألسنة الأخرى.
- "- في تحليل المفسرين للنصوص القرآنية المجازية نجد ألهم اكتفوا بالعرض المجرد دون استنباط للرؤية القابعة خلف اللجوء إلى استخدام كلمة (لسان) مثلا عوضا عن مصطلح (اللغة) في النص القرآني.
- لقد آثر التعبير القرآني في البنية الدلالية للمجاز بعلاقته الآلية استخدام لفظ (اليد) التأكيد على أن السياق هو المؤسس للدلالة وللعدول عن هذا المصطلح إلى ذاك.
- فلو قال بنيناها بقوة لأفهم من ذلك أن البناء تم فوراً أو ربما بساعة أو ساعتين أو بعدة دقائق مثلا، وهذا ما يتعارض مع قوله تعالى: (خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش)، فاستخدام اليد هنا تتفق تماما مع الإرادة الإلهية للخلق في عدة أيام.
- و- يفيد استخدام لفظ (اليد) التأكيد على أن السياق هو المؤسس للدلالة،
 فالسياق في سورة الذاريات لا يقتضي التهويل لذلك آثر استعمال اليد
 التي هي أقل في مدلولها من لفظ القوة.

- ٦- تجلت تحولات العين المجازية بما يلي: الأعمال الصالحة والفرح والسعادة
 والحزن، والعمى وضعف البصر، والرؤية.
- ٧- وردت العين بمعناها الحقيقي فقط في سورة الأعراف والغاشية، وهي مواطن جاءت في معرض وصف الجنة، وما ذلك إلا ليدعم فكرة أن كل ما في الجنة مما لا عين رأت ولا أذن سمعت، هو حقيقي وواقعي..
- ملت (العين والميزان) المدلول المجازي ذاته الأعمال الصالحة في بعض مواطنها.
- ٩- رسمت العين بمدلولها المجازي عالمين متناقضين :عالم السعادة والفرح كما في
 قرة عين لي، وعالم الحزن والعزلة كما في ابيضت عيناه من الحزن.
- 1- إنّ المجاز بعلاقته الآلية في لفظ العين، ورد بلفظ جمع التكسير (أعين) ، ولم يرد بلفظ المفرد، وتوحي كلمة (أعين) بمدلولها الجمعي إلى ضرورة استحضار القارئ للمشهد، وكأنه يشاهد بعينه، لأخذ العبرة والعظة منه، وهو يشير بدوره إلى عمق القرآن الكريم في اصطياد المعاني، والالتواء الثري الذي يجعل القارئ ينتقل من سطحية القول إلى آفاق من التحديات اللغوية، والبلاغية، وهو دليل إعجاز وبيان .
- 1 إن الآيات القرآنية، التي وردت في ثناياها آليَّة العين، تحمل معاناة الأنبياء مع أقوامهم، سيدنا إبراهيم عليه السلام -، والذي ألهى التدليس والكذب الذي يمارسه قومه في عبادة الأصنام إلى تحطيمها، وكانت النتيجة حرقه بالنار.
- 1 1- حقق المجاز لمصطلح العين الشمول والمبالغة، فعندما استخدم كلمة عين، ولم يذكر الرؤية أراد من ذلك في ظني تأكيد مدى حرص سادة

القوم، وسادة الأصنام لرؤية جميع أفراد القوم، كل من له عين، سواء أكان يبصر أم لا يبصر، يرى أم لا يرى، ما سيقع بسيدنا إبراهيم من العذاب (إحراقهم له بالنار)، ويؤكد لك ما نقل في ثنايا التفاسير، ومدى مشاركة كل من وجد في إعداد النار، حتى إن المرأة منهم كانت إذا مرضت تنذر لئن عوفيت لأحملن حطبا لحريق إبراهيم، لذلك لو وضع كلمة رؤية في النص بدلا من (أعين)، لما اتفقت والرؤية المرادة من النص.

- 17- وردت لفظ (الميزان) مفردة وجمعاً في ستة عشر موضعاً في القرآن الكريم، وقد ورد بمعناه الحقيقي اسم آلة الوزن، ووردت مجازية لمعانٍ عديدة منها: الأعمال الصالحة، والجنة، والعدل.
- 1- يعود استعمال الميزان بالتعبير المجازي العدل في بعض المواضع إلى أن كلمة (العدل) لا تتناسب مع ما سبقها من مفردات في الآية القرآنية، وقد تصل إلى حد التناقض في المعنى أيضا، فالطغيان الذي يقوم به بني البشر خاصة ضد العدل في قوله "لا تطغوا بالميزان "، ولذلك كان لابد من وضع الآلة(الميزان) ؛ لتستقيم الرؤية فيها.
- 1- إن تفسير اليد والعين المضافة إلى الله جل جلاله بالقوة والرؤية في الآيات التي تحمل الطابع المجازي لا ينفي حقيقة اليدين والعينين لله عز وجل، كما ثبت بذلك النصوص الشرعية، وإثبات اليدين لله كمال له في الوصف جل جلاله.

إضافة إلى لطائف، نتائج أخرى كثيرة تجدها في أثناء البحث.

قائمة المصادر والمراجع

- القران الكريم
- ۱- الأزهري، أبو منصور محمد الأزهري، تهذيب اللغة، الدار المصرية، ط٥،
 ٢٠٠١.
 - ٢- إسماعيل، عز الدين: التفسير النفسي للأدب، دار الثقافة، ط٤، ١٩٨١.
- ٣- إسماعيل، محمد: معجم الألفاظ والإعلام القرآنية، دار النصر، القاهرة،
 ١٩٦٨.
- ٤- الأصفهاني، الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، المطبعة الفنية،
 مصر ط٢، ١٩٧١.
- الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف: البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد
 عبدا لموجود و آخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م.
- أنيس،إبراهيم : في اللهجات العربية،مكتبة الأنجلو المصرية، ، القاهرة، ط٢،
 ٢٠٠٣.
- ۷- البغوي :أبو محمد الحسين بن مسعود :معالم التتزيل، دار ابن حزم، بيروت،
 ط ۲ ، ۲ ، ۲ م.
- ٨- البيهقي : أحمد بن الحسين، الأسماء والصفات، تحقيق : عبدالله الحاشدي،
 مكتبة السوادي، ط٢، ١٩٩٣.
- ٩- الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، تعليق محمد رشيد رضا، مكتبة
 القاهرة، ط٦، ١٣٧٩ هـ.

- ١- الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، الدار التونسية للنشر، تونس، ط١، ١٩٧١.
- 11- ابن الجوزيّ، جمال الدين أبو الفرج،: زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب، بيروت، ط٤، ٢٢٢هـ.
- 11- الجيوسي، عبدالله : التعبير القرآني والدلالة النفسية، دار الفوقاني، سوريا، ط1.
 - ١٣ الدرة، محمد: تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه، دار ابن كثير، ط١.
- 1 الدمشقي، عمر بن علي بن عادل : اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.
- ١٠ الرصافي ، معروف: الآلة والأداة، تحقيق : عبد الحميد الرشوي، المركز
 العربي للطباعة، بيروت، ١٣٣٧.
- ١٦- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله: البرهان في علوم القرآن، تحقيق:
 أحمد علي، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦.
- ۱۷- الزمخشري، جار الله محمود بن عمرو: أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط۱، ۱۹۹۸.
- 1 الزمخشري، جار الله محمود بن عمرو: الكشاف عن حقائق التتزيل وعيون التأويل، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ٩٠٠٩م.
- 19- السامرائي، فاضل: معاني الأبنية في العربية، جامعة الكويت، الكويت، ط١، ١٩٨١.

- ۲- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن بكر: مفتاح العلوم، دار الرسالة، بغداد، ط۲، ۱۹۸۲.
- ۲۱- الصابوني، محمد علي : صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم، بيروت، ط۱، ۱۹۸٦.
- ٢٢- صافي، محمود : الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه، دار الرشيد،
 ١٩٩٥.
- ۲۳- الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق، محمود
 محمد شاكر، دار المعارف، مصر، ط۳.
- ٢٤ الطوسي، أبو جعفر :التبيان، تحقيق أحمد العاملي، مطبعة النعمان، العراق،
 ٢٤ ١٩٦٦.
- ۲۰ ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس، ط۲،
 ۱۹۸٤.
- ٢٦- عبد الباقي، محمد فؤاد: المعجم المفهرس الألفاظ القرآن، دار الحديث، مصر، ط٢، ١٩٨٨.
- ۲۷- أبو عبيدة، معمر بن المثنى : مجاز القرآن، تحقيق : محمد فؤاد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط۳، ۱۳۸۱هـ.
- ۲۸- الغرناطي، أبو حيان محمد بن يوسف : البحر المحيط، تحقيق صدقي عادل أحمد ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ۱۹۹۳.
- ٢٩ ابن فارس،أحمد:مقاييس اللغة: تحقيق، عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى
 الحلبي البابي، مصر، ١٩٧١.

- ٣- الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للنشر، بيروت، ط٨، ٢٠٠٥.
- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٦٤.
- ٣٢- القزويني، جلال الدين: الإيضاح في علوم البلاغة، شرحه وعلق عليه عمد خفاجي، مطبعة الكليات الأزهرية،القاهرة، ١٩٨٤.
 - ٣٣- قطب، سيد: في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط١٩٨٧، ١٩٨٧.
- ۳۴- ابن كثير، إسماعيل بن عمر: تفسير القرآن العظيم، تحقيق، سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، ۲۰۰۲.
- ٣٥- المبارك، محمد : فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، القاهرة، ط٢، ١٩٨٥.
- ٣٦- مخلوف، حسنين : صفوة البيان لمعاني القرآن، وزارة الأوقاف، الكويت، ط٢، ١٩٨٧.
- ۳۷- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ۲۰۰۳.

الهوامش

- (۱) الجرجاني، عبد القاهر :أسرار البلاغة، تعليق محمد رشيد رضا، مكتبــة القــاهرة، ط٦، ١٣٧٩ هــ، ص ٣٢٥.
- (٢) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن بكر : مفتاح العلوم، دار الرسالة، بغداد، ١٩٨٢، ط٢، ص١٧٠.
- (٣) الجيوسي، عبدالله : التعبير القرآني والدلالة النفسية، دار الفوثاني، سورية، ط١، د.ت، ص
 - (٤) الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، السابق، ص٣٥٣.
 - (٥)نفسه، ص ٤ ٥٥ ٥ ٥٥.
- (٦) الجرجاني، علي بن محمد : التعريفات، الدار التونسية للنـــشر، تــونس، ١٩٧١، ط١، ص١٩٠.
- (٧) القزويني، جلال الدين : الإيضاح في علوم البلاغة، شرحه وعلق عليه محمد خفاجي، مطبعة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٨٤، ص ٢٧٠.
- (A) الأزهري، أبو منصور محمد الأزهري، تهذيب اللغة، الدار المصرية،ط٥، ٢٠٠١، ج ١٦/ ٤٢٧، ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٨/١٣، ٢٠٠٣، ٢٩٨/١٣.
 - (٩)سورة إبراهيم، آية رقم ٤.
- (۱۰) ابن عاشور، محمد الطاهر : التحرير والتنوير، الدار التونسية، تــونس، ٢٦،١٩٨٤، ٢٥/١.
 - (١١)سورة الشعراء، آية ١٩٥.
- (۱۲)البغوي :أبو محمد الحسين بن مسعود :معالم التنزيل، دار ابن حزم، بــــيروت، ۲۰۰۲م، ط۱،ص۹۶۳.
- (١٣)الزمخشري، جار الله محمود بن عمرو: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون التأويل، دار الكتاب العربي،بيروت، ط٣، ٢٥/٣.
 - (۱٤)سورة النحل، آية ۱۰۳.

- (١٥) الزمخشرى: الكشاف، السابق، ٥٨٧/٣.
 - (١٦)سورة مريم، آية ٩٧.
- (۱۷)الزمخشري: الكشاف، السابق، ص٦٤٩.
 - (١٨) سورة الأحقاف، آية ١٢.
- (١٩)ابن عاشور، التحرير والتنوير، السابق، ٧٧/٥٤.
 - (۲۰)سورة الروم، آية ۲۲.
 - (۲۱)الزمخشري: الكشاف، السابق، ۸۲۸.
 - (٢٢)سورة الدخان، آية ٥٨.
- (٢٣)الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف : البحر المحيط، تحقيق : عادل أحمد عبد الموجــود و آخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م، ٢٣/٢.
 - (٢٤)ينظر: الأزهريّ : تهذيب اللغة ١٣/ ٢٧، وابن منظور، لسان العرب ١٩٨/١٣.
 - (٢٥) الأزهريّ : تهذيب اللغة ٨/ ١٩٧.
 - (٢٦) السابق ٨/ ١٩٧.
 - (۲۷) السابق ۸/ ۱۹۷.
- (٢٨)أنيس،إبراهيم :في اللهجات العربية،مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٣، القاهرة، ط٢، ص٩٣.
 - (۲۹)سورة مريم، آية ۵۰.
- (٣٠) البغوي، معالم التتريل، السابق، ص ٩٤١-٩٤٢. وانظر أيضا الدمشقي، عمر بن علي بن عادل: اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨، ٤٧/٥.
- (٣١) القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردويي وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، ط٢٠١٩، ٢،١٩٦٣.
 - (٣٢)سورة الشعراء، آية رقم ٨٤.
- (٣٣)الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله : البرهان في علوم القرآن، تحقيق : أحمد علي، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٤٩٠.

- (٣٤) ابن الجوزيّ، جمال الدين أبو الفرج،: زاد المسير في علم التفسير، تحقيـــق: عبــــدالرزاق المهدي، دار الكتاب، بيروت، ط٤، ٢٢٢ هــــــ، ج ٥/ ٢٣٨.
- (٣٥)صافي، محمود : الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه، دار الرشيد، ١٩٩٥،ص٩١.
 - (٣٦)سورة القصص، آية رقم ٣٤.
- (٣٧) الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق، محمود محمد شاكر، دار المعارف، مصر، ٩ ١٨١/١.
 - (٣٨)ابن عاشور، التحرير والتنوير، السابق، ١٦٦٢٠.
- (٣٩) الأزهري، أبو منصور، تهذيب اللغة ٣/ ٢٠٦، ابن منظور : أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، ٢٠٠٣، ٢٥٨/١٠.
 - (٠٤) المائدة ٨٣.
 - (٤١) قطب، سيد: في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٧، ط١٦، ٩٦٢/٢
 - (٤٢) التوبة ٩٢.
 - (٤٣) الأعراف: ١٧٩.
 - (٤٤) الأعراف: ١٩٥.
 - (٥٤) الأنفال ٤٤.
 - (٤٦) الكهف ١٠١
 - (٤٧) الصافات: ٨٤.
 - (٤٨)الدخان: ٤٥.
 - (٤٩)القمر: ١٢.
 - (٥٠) الغاشية: ٥.
 - (١٥) الغاشية: ١٢.
 - (۲٥)التكاثر: ٧.
 - (٥٣) الكهف: ٨٦.
 - (٤٥)سبأ: ١٢.
 - (٥٥) الفرقان: ٧٤.

- (٥٦)السجدة ١٧
- (٥٧)القصص: ٩.
- (٥٨) الغرناطي، أبو حيان محمد بن يوسف: البحر المحيط، تحقيق صدقي عادل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣، ج٨/٣٦.
 - (٥٩)يوسف ٨٤.
 - (٦٠)الأحزاب ١٩.
 - (٦١) يس ٦٦.
 - (۲۲)القمر ۳۷
- (٦٣) أبو عبيدة، معمر بن المثنى : مجاز القرآن، تحقيق : محمد فؤاد، مكتبة الخانجي، القـــاهرة، 1٣٨١، ص٢٣٥.
 - (٦٤)يوسف ٨٤.
 - (٦٥) الأنبياء: ٦١.
- (٦٦) ابن كثير، إسماعيل بن عمر: تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طبية ، ٢٠٠٢.
 - (۲۷)هود ۳۷.
- (٦٨) ابن عاشور، التحرير والتنوير، السابق، ص ٤٤، وانظر أيضا الدمشقي، عمر بن علي بن عادل : اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨، ٤٧/٥.
 - (٦٩)القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري : الجامع لأحكام القرآن، السابق، ٦١/٤٤.
 - (۷۰)الطور: ۸٤.
 - (٧١) الأعراف: ١١٦.
 - (٧٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، السابق، ص٢٩٧.
 - (٧٣)الطبري، محمد بن جرير : جامع البيان عن تأويل القرآن، السابق، ١٦/٥٥٥.
 - (٧٤) الأنبياء ٦١.
 - (٧٥) الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل القرآن، السابق، ٦٦/١٦.

- (٧٦) ورد إثبات العين صفة من صفات الله بلا تحريف ولا تعطيل ولا تكيف ولا تمثيل (ينظر: البيهقي، أبو بكر ،الأسماء والصفات ١١٤/٢، تحقيق : عبدالله الحاشدي، مكتبة السوادي، ١٩٩٣، ط٢
- (۷۷) .أبو الحسن،أحمد بن فارس :مقاييس اللغة: تحقيق، عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى الحلبي البابي، مصر، ١٩٧١، ١٠٧/١. الأصفهاني، الحسين بن محمد : المفردات في غريب القرآن، المطبعة الفنية، مصر، ١٩٧١، ط٢، ص٨١.
- (٧٨) الزمخشريّ: أساس البلاغة ، ص ٦٧٤. وينظر : لسان العرب : ١٣ / ٤٤٦ ٤٤٨، مادة (وزن).
- (٧٩) الرصافي ، معروف: الآلة والأداة، تحقيق : عبد الحميد الرشوي، المركز العربي للطباعة، بيروت، ١٣٣٧م ص ٤٠٨، وينظر : إسماعيل، محمد : معجم الألفاظ والإعلام القرآنية، دار النصر، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٢٧٤.
- (۸۰) عبد الباقي، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دار الحديث، مصر، ١٩٨٨، ص ٧٥٠.
 - (٨١) سورة الأنبياء : من الآية ٤٧.
 - (٨٢) سورة الأعراف : من الآية ٨٥.
 - (٨٣) سورة هود : من الآية ٨٤.
 - (٨٤) سورة هود : من الآية ٨٥.
 - (٥٥) الأنعام الآية: ٢٥٢.
 - (٨٦) سورة الرحمن : الآية ٧.
 - (٨٧) سورة الرحمن: الآية ٩.
 - (٨٨) سورة الأعراف: الآية ٨.
 - (٨٩) سورة الأعراف: الآية ٩.
 - (۹۰) ابن منظور: لسان العرب،مادة: وزن ۱۰/ ۳٤٥
 - (٩١) سورة الحديد : من الآية ٢٥.
 - (٩٢) سورة الشورى: من الآية ١٧.
 - (٩٣) سورة الرحمن : الآية ٨.
 - (٩٤) سورة الحديد : من الآية ٢٥.
 - (٩٥)ابن عاشور : التحرير والتنوير : السابق، ٢٧ / ٢٣٧-٢٣٨.

- (٩٦) الصابوين، محمد علي : صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم، بروت، ط١، ١٩٨٦، ج٣، ص ١٣٧.
- (٩٧) مخلوف، حسنين، :صفوة البيان لمعاني القرآن، وزارة الأوقاف، الكويت، ١٩٨٧، ط٢، ص ٢١٤.
 - (٩٨) مخلوف، حسنين : صفوة البيان لمعابى القرآن،،السابق ص ١٩٩.
 - (٩٩)سورة النحل ٩٠.
 - (۱۰۰) ابن منظور: لسان العرب، ۱/۸۵۰ ۳۵۸.
 - (۱۰۱) يونس: ۲.
 - (١٠٢)النّحل ٩٤.
 - (١٠٣)الطبري: تفسير الطبري ج١٠٨/١-١١١.
 - (۱۰٤)نفسه ج۲/۱۲.
- (۱۰۵) الدرة، محمد : تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه، دار ابن كـــثير، ط١، ٢٦٩/٤ ٢٧٠.
 - (١٠٦) الزمخشري، الكشاف، السابق، ص١١٤.
- (۱۰۷) الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر : القاموس المحيط،مؤسسة الرسالة للنشر، بيروت، ط۸، ۲۰۰۵ ج ۱ ۲۷۰.
 - (۱۰۸)الذاریات ۷۶.
 - (١٠٩)ابن عاشور، التحرير والتنوير، السابق، ج١٦/٢٨.
 - (۱۱۰) يونس ٣.
- (111)ورد إثبات اليد صفة من صفات الله بلا تحريف ولا تعطيل ولا تكيف ولا تمثيل (ينظر: البيهقي، أبو بكر ،الأسماء والصفات، تحقيق : عبدالله الحاشدي، مكتبة السوادي، ٢٦٧/٣.

الرسائل الديوانية في العصر العباسي - دراسة فنية

د. دعاء محمد راجح

دكتوراه في الأدب العربي القديم- جامعة المنصورة

الملخص:

لقد اهتم الدارسون المحدثون بتراث الرسائل في الأدب العربي، بوصفها نتاجاً نصياً، وآثاراً ملموسة من التراث القديم، يصور كثيراً من الأحداث السياسية والبنى الاجتماعية، ويرصد تجليات الثقافة والفكر في حقب التاريخ والثقافة العربيين، فهو أحد البواعث على دراسة الرسائل الديوانية الصادرة عن الدولة العباسية؛ لأنما خير شاهد على الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية التي آلت إليها الدولة في هذه الحقبة.

إضافة إلى ما كان لتجذر مصادر الثقافة والفكر الوافدة والمحلية في العصر العباسي الثاني من الأثر البيّن في فنون النثر العباسي في هذه الحقبة من الزمن، ومنها الرسائل الديوانية التي عُنيت بالشؤون الإدارية والسياسية للحكم، فهي لسان حال الدولة، وعلى هذه الوثائق التاريخية يعوّل مَن أراد دراسة الحياة السياسية والاجتماعية، والثقافية في تلك العصور، فضلاً عمّا حملته هذه الرسائل بين ثناياها من قيمة فنية وأدبية في تاريخ الأدب العربي.

Abstract

The Diwaniya letters in the Abbasid period

The interest of modern scholars in the heritage of letters in Arabic literature, as a textual product, and tangible effects of ancient heritage, which depicts many political events and social structures, monitors the manifestations of culture and thought in the history and culture of the Arabs. Abbasiyah, because it is the best witness to the political, social and cultural conditions that the state has reached in this era.

In addition to the roots of the culture and thought of expatriate and local in the Abbasid period II of the impact evident in the arts of the Abbasid prose in this period of time, including letters Diwaniyah, which is concerned with the administrative and political affairs of the government, is the state tongue, and on these historical documents rely on those who wanted to study life Political and social, and cultural in those ages, as well as what these messages carried between them of artistic value, and literary history of Arab literature. The research explored the artistic characteristics that prevailed in this prose beating.

This study has been made as follows: Preface: (General Framework of the Letters Office)

I summed up the saying in the concept of the diwaniya letters and their importance, and the building bureau in terms of administrative and written order; to have a clear picture of this office then

Followed by "topics of diwaniya messages". The Diwaniya letters also had an aspect in their presentation of foreign affairs, which in some respects referred to the relationship of the Abbasid caliphate with the Byzantines.

المقدمة

الحمد الله ربِّ العالمين، حمداً يكافئ سوابغ نعمه، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى مَن سار على لهجهم، واهتدى بمديسهم بإحسان إلى يوم الدين.

لقد اهتم الدارسون المحدثون بتراث الرسائل في الأدب العربي، بوصفها نتاجاً نصياً، وآثاراً ملموسة من التراث القديم، يصور كثيراً من الأحداث السياسية والبنى الاجتماعية، ويرصد تجليات الثقافة والفكر في حقب التاريخ، والثقافة العربيين، فهو أحد البواعث على دراسة الرسائل الديوانية الصادرة عن الدولة العباسية؛ لأنها خير شاهد على الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية التي آلت إليها الدولة في هذه الحقبة.

إضافة إلى ما كان لتجذر مصادر الثقافة والفكر الوافدة والمحلية في العصر العباسي الثاني من الأثر البيّن في فنون النثر العباسي في هذه الحقبة من الزمن، ومنها الرسائل الديوانية التي عُنيت بالشؤون الإدارية والسياسية للحكم، فهي لسان حال الدولة، وعلى هذه الوثائق التاريخية يعوّل مَن أراد دراسة الحياة السياسية والاجتماعية، والثقافية في تلك العصور، فضلاً عمّا هملته هذه الرسائل بين ثناياها من قيمة فنية وأدبية في تاريخ الأدب العربي.

وتكمن أهمية دراسة الرسائل الديوانية في أنّها تشكل مصدراً تاريخياً سياسياً هاماً ومادة معرفية لنبض الحياة الاجتماعية والثقافية، على امتداد قرن من الزمان يمتد من ٢٣٢ه - ٣٣٤ه، إذ شهدت هذه الحقبة تحولات جذرية كبيرة كان من أبرزها هيمنة العناصر التركية على سياسة الدولة العباسية، وظهور حركات تمرد وفتن كثيرة استرقت موارد الدولة؛ منها فتنة الزنج في البصرة، وحركات القرامطة

وما أحدثوا من ويلات وتخريب في المدن،إلى جانب ظهور الدول المستقلة التي طمحت في الاستقلال بالسلطة والانفصال عن الخلافة العباسية؛ كالدولة الطولونية في مصر والشام، والدولتين الإخشيدية والفاطمية في منافستهما للخلافة العباسية في بغداد. كما تسهم دراسة هذه الرسائل في رسم معالم إضافية بارزة لطبيعة العلاقة بين الدولة العباسية والدولة البيزنطية، وتصف ملامح الحياة الاجتماعية والثقافية في هذه الحقية.

وقام البحث باستجلاء السمات الفنية التي كانت سائدة لهذا الضرب النثري.

وقد جعلت هذه الدراسة على النحو التالى:

التمهيد: (الإطار العام لديوان الرسائل)

أو جزت القول في مفهوم الرسائل الديوانية وأهميتها، وديوان الإنشاء من حيث تراتيبه الإدارية، والكتابية؛ لتكون هناك صورة واضحة المعالم عن هذا الديوان آنذاك.

ويتبعه " موضوعات الرسائل الديوانية".

غنيت الرسائل الديوانية في العصر العباسي الشاني بالسقؤون الإداريسة والسياسية للدولة، فهي لسان حال الدولة في تعبيرها عن مظاهر الحياة السياسية في حالتي السلم والحرب؛ وهي بذلك تشكل وثائق تاريخية يأخذ بها المؤرخون في رصدهم لكتب المبايعات والعهود بين الخلفاء أنفسهم من جهة، وبين الخلفاء وولاة عهودهم من جهة أخرى. وما يقابلها من كتب المخالعات، أو العزل من الخلافة أو من ولاية العهد التي تشكل النقيض للمبايعات في خلع الخلفاء لأنفسهم، أو خلعهم لولاة عهودهم.

إضافة إلى تلك الكتب التي تحمل بين ثناياها معنى التهديد والوعيد الموجّهة للخارجين عن الدولة،أو لمثيري الفتن الداخلية، وكتب البشائر والتحميدات، التي تشكل أصدق تعبير عن مظاهر الفرح والسعادة بما تحققه الدولة من انتصارات، أو فتوحات، وتلك التوقيعات التي غالباً ما اتسمت بالإيجاز، فكانت أجوبة معبرة عن شخصية قائلها.

كما كان للرسائل الديوانيّة شأنٌ في عرضها للشؤون الخارجية التي رصدت من بعض الوجوه علاقة الحلافة العباسية بالبيز نطيين.

وبذلك يمكننا تقسيم الأغراض التي عُنيت بها الرسائل الديوانية في هذا العصر في شأنين أساسيين، هما:

أو لاً: الشؤون الداخلية.

ثانياً:الشؤون الخارجية.

أمَّا الشؤون الداخلية فقد تفرعت إلى عرض القضايا والمحاور الرئيسة الآتية:

أ- المبايعات والعهود.

ب- المخالعات.

ج- التهديدات والفتن الداخلية.

١- البشائر والتحميدات.

٥- التوقيعات.

بينما اقتصرت الشؤون الخارجية على العلاقات بين العرب، والبيزنطيين في حالتي السلم والحرب.

الخصائص الفنية للرسالة الديوانية في العصر العباسى:

فقد عرضت فيه لأبرز الخصائص الفنية التي اتسمت بها رسائل هذا العصر من حيث بناؤها، وأساليبها، وطرائق كتابتها، وما تحويه من محسنات بديعية بنوعيها اللفظية والمعنوية الدالة على براعة كتّابها، والدقة في اختيار الألفاظ ببعدها عن الوحشية والغرابة، وحسن استخدام الإيجاز والإطناب وفق ما تقتضيه أحوال المخاطبين والمقامات المناسبة للخطاب. مع استرفاد أصحابها من آي القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والأمثال العربية والحكم.

التمهيد

الإطار العام لديوان الرسائل

أ- نشأة ديوان الرسائل:

يُعد الترسّل أحد فنون الأدب التي جُوّدت فيها قريحة العرب، وكان مضماراً لفرسان الكلام في الفصاحة، والبلاغة، واشتقاقه في اللغة من " ترسّلت، أترسّل، ترسّلاً "، ويقال للكاتب: " مترسّل " حين تتكرر منه كتابة الرسائل، وتغلب عليه. والترسّل ضرب من الكلام يراسل به من بَعُد، أو غاب. وحين يريدون تبادل الرسائل يقولون: راسل، يرسل(١).

والرسائل جمع رسالة، والمراد فيها أمورٌ يرتبها الكاتب: من حكاية حال من عدوّ، أو صيد أو مدح، وتقريظ، أو مفاخرة بين شيئين، أو غير ذلك. وتراسل القوم: أرسل بعضهم إلى بعض^(٢)، وقد سميت رسائل؛ لأن الأديب المنشئ لها ربَّما كتب بما إلى غيره^(٣)؛ مخبراً فيها بصورة الحال.

ونظراً لأهمية شأن الرسائل في تنظيم أمور الدولة، أنشئ لها بدءاً من العصر الأموي ديوانٌ خاص بها يُعرف بـ (ديوان الرسائل)، الذي يُعد من أقدم الدواوين في الإدارة الإسلامية، بالإضافة إلى تسميته بديوان المكاتبات، واشتهر أيضاً بديوان الإنشاء؛ لاهتمامه بإنشاء المراسيم ووثائق التولية، والعقود، والعهود، والرسائل الرسمية، ومختلف الكتب التي يأمر بها الخليفة (٤).

ويُعتبر ديوان الرسائل من أهم الدواوين في الدولة العربية في جميع مراحلها؛ فهو أول ديوان وضع في الإسلام. يقول القلقشندي: "اعلم أنّ هــذا الــديوان، ديوان الإنشاء، أول ديوان وضع في الإسلام، وذلك أنّ النبي - صــلى الله عليه وسلم - كان يكاتب أصحاب سراياه من الصحابة، ويكاتبونه "(٥)، وإنّ تــأخر ظهوره إلى العصر الأموي لا يعني أنّه لم يكن معروفاً من قبـل، غــير أنّ سياسة الدولة، نتيجة لاتساع الملك، اقتضت أن ينشأ للرسائل ديوان خاص بشؤونها، وعن هذا الديوان تنفذ الرسائل، معبرة عن رغبة الــسلطان، أو مَــن بيــده الأمــر إلى الشعب، أو الولاة في الأقاليم، أو القواد في الميادين، وإليه ترد الإجابة (٢).

والديوان: اسم للموضع الذي يجلس فيه الكتّاب وهو بكسر الدال، وقد قال بعض أهل الأدب: إنّما قيل: ديوان لموضع الكتّبة والحُسّاب؛ لأنّه يقال للكاتب بالفارسية " ديوان " أي شياطين، لحِذقهم بالأمور ولطفهم فسسُمي موضعهم بالهمهم (٧). وقد قال النّحاس في صناعة الكتّاب: ديوان بالكسر " وفتحها خطأ "، قال: " وأصله دوّان فأبدلت إحدى الواوين ياء فقيل ديوان ".

أمّا الرسائل الديوانية: " فهي تلك الرسائل التي تعالج شوون الإدارة، والتنظيم الداخلي الذي يتعلق بالحياة العامة، وشؤون الرعية، ومصالحها. الديوان مصدرها وموردها. وقد احتل ديوان الرسائل مكانة بارزةً ومرموقة في قصور

الخلفاء والأمراء والولاة والقوّاد، فأصبح بمثابة وزارة مهمتها إدارة الشؤون الداخلية والخارجية للدولة، ولسائها الناطق باسمها (^). "

إضافة إلى ما حظي به أصحاب هذا الديوان من اهتمام أصحاب التراجم أكثر من غيرهم من كتّاب الدواوين، فإنّ أغلبَ الوزراء كانوا يُختارون من بين أفراد هذه الفئة؛ إذ كان مَن يُظهر منهم مهارة في دواوين الخلافة سرعان ما يرقي إلى رئاسة الديوان الذي يعمل فيه، خاصة وأنّ الكتابة كانت ذلك الجسر الذي يصل الشخص به إلى أرفع المناصب، ولم يكن نجاح الكاتب الناشئ سهلاً، فكان لابد له من إحسان صناعة الكتابة وإتقالها، من حيث الوضوح والجمال الفني. أمّا الوضوح؛ فلأنّه كان يكتب في الغالب للرعية ولا بد لهم من الفهم أفراء والمحال الفني؛ فلأنّه يكتب للخلفاء والوزراء والولاة فلا بد من البلاغة والبيان؛ لذلك نجد ابن قتيبة يرى أنّ التمسك بالأصول العربية التقليدية والطابع الإسلامي في الرسائل الديوانية أمر ضروري؛ لأنّ الكاتب يكتب لخليفة المسلمين، فلا يحق له أن يتجاوز أو يتساهل في حقّ اللغة، ولا أن يغفل الاستشهاد بكتاب الله وآيات وحديث رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وأخبار العرب، وحكمهم في أشعارهم (١٠).

وبتطور المؤسسات الإدارية وتفرعها في العصر العباسي، ازدادت الحاجة إلى الكتّاب المدربين والقادرين على القيام بالأعمال التي توكل إليهم مع معرفة تامة باللغة، وبأصول صناعة الكتابة، وقد أدى تدريب الكتّاب إلى ظهور عائلات متخصصة في الكتابة، مثل بني برمك، والصوليين، وبني وهب واستئثارها بتولي الدواوين جيلاً بعد جيل، ووصول بعض أفرادها إلى منصب الوزارة في الدولة (١١). ويظهر أنّ جماعة كتاب الدواوين كانت تأخذ نفسها بثقافة واسعة فلسفية حتى يعمقوا أفكارهم، ويرتبوا معانيهم ترتيباً دقيقاً (١٦).

ب- صاحب ديوان الرسائل:

يشير ابن خلدون إلى مكانة صاحب الديوان، فيقول: " إنّ صاحب هـــذه الحُطة لا بد أن يُختار من أرفع طبقات الناس وأهل المروءة والحشمة، وزيادة العلم وعارضة البلاغة (١٣٠)؛ فإنّه مُعرّض للنظر في أصول العلم؛ لما يعرض في مجالس الملوك ومقاصد أحكامهم ".ورفعة عمل كاتب الدواوين وشرف قدره ملازمان لمهنته، فإنّه يكاد لا يكون عند الملك أخص منه ولا ألزم لجالسته، فهو لا يزال معظماً عند الملوك في كلّ زمن؛ يُلقون إليه أسرارهم ويخصونه بخفايا أمورهم، ويُطلعونه على ما لم يطلع عليه أحدٌ سواهم.

أمّا لقبه الجاري عليه في كل زمن فمختلف باختلاف الدول؛ إذ كان يلقب في زمن بني أمية بالكاتب، ولما جاءت الدولة العباسية لقب بالوزير، وإنّما قيل لمدبّر الأمور عن الملك " وزير" من الوزر وهو الحِمل، يُراد أنّه يحمل عنه من الأمور مثل الأوزار، وهي الأحمال، قال الله عزّ وجلّ في محكم كتابه: " ولكنّا حُمّلنا أوزاراً مسن زينة القوم "، أي أحمالاً من حليهم (١٤).

كما أطلق على هذا الديوان عدة مسميات كــ "ديــوان الرســائل "، أو " ديوان المكاتبات "، أو " ديوان الإنشاء "(١٥).

موضوعات الرسالة الديوانية:

أولاً- الشؤون الداخلية للدولة:

أ- المبايعات والعهود:

تعتبر البيعة مظهراً من مظاهر الحرية السياسية في الإسلام، وقد عظّهم الله سبحانه وتعالى شأن البيعة، وحذّر من نكثها في كتابه العزيز بقوله عزَّ وجلَّ خِطابً

للنبي - صلى الله عليه وسلم -: "إنّ الذين يبايعونك إنّما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمَن نكث فإنّما ينكث على نفسه ومَن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيماً ".(سورة الفتح آية رقم ١٠)

فقد اتخذت البيعة صورة الرسائل الإعلامية التي عادةً ما توجهها الدولة إلى الرعية لتبايع الخليفة الجديد، أو ولى العهد، والبيعة بيعتان:

أ- بيعة خاصة: وهي البيعة التي يعطيها أصحاب الحلّ والعقد للمُبَايع له بالخلافة، أو ولاية العهد.

ب-بيعة عامة: وهي البيعة التي يتسنى للخليفة الحصول عليها من قِبل الرعية بعد البيعة الخاصة.

- كتاب البيعة للمنتصر بالله:

بعد مقتل الخليفة المتوكل على الله سنة ٢٤٧ه بويع ابنه المنتصر بالله بالخلافة، وكان كتاب البيعة له قد ابتدأ بالبسملة على غرار ما وضعه كتاب الرسائل الديوانية من ضرورة الابتداء بالبسملة تيمناً وتبركاً، إضافة إلى براعة الاستهلال بما يتهيأ للكاتب من اسم الخليفة أو لقبه، حين قال: " بسسم الله السرَّحَن الرَّحِيم: تُبَايعُونَ عَبدَ الله المُنتَصرَ بالله أميرَ المؤمنين َ "(١٦).

إضافة إلى أنّ رسالة المبايعة غالباً ما يحرص كاتبها على إحاطة الخليفة بحالة من الهالة الدينية، ولذا لا تكفّ الرسالة عن ترداد تلك الألقاب التي تُظهر الخليفة بمظهر إسلامي تام، كما في قولهم: المنتصر بالله، أو المعتز بالله أمير المؤمنين.

ثم يأتي الحديث عن صفة البيعة التي يطمع إليها الخليفة، فيبدو واضحاً ذلك الإلحاح على مبدأ المساواة والحرية في إعطاء البيعة،فيقولون: "بَيعَةَ طَوعٍ واعتِقَادٍ، ورِضًا

ورَغَبَةً، بإخلاصٍ مِن سرائِركم، وانشِرَاحٍ من صُدُورِكم، وصِدقٍ من نيّـــاتِكم، لا مُكرَهِينَ ولا مُجبَرينَ "(١٧).

كما يُعنى الكاتب بالتنبيه على مجمل الصفات اللائقة التي اجتمعت في ولي العهد، كالعلم والفضل، والورع، والتقى، وحُسن السيرة بين الناس مما يجب توافره من شروط الإمامة (١٨). ثم دعوته المسلمين إلى مبايعة ولي العهد المختار؛ لما في هذه البيعة من صلاح حالهم واستقامة أمرهم، مع التنبيه على ضرورة حاجة الرعية إلى الإمام (الخليفة)، وإنه لا يستقيم أمر الوجود وحال الرعية إلا به، فيقول: "بَل مُقرّينَ عَالِمِينَ بِمَا في هذه البَيعَةِ وتَأكِيدِهَا، مِن طَاعةِ الله وتقواه، وَإعزَازِ ديسن الله وحقّه، ومن عُمومِ صَلاحِ عباد الله، واجتماع الكلمة، ولم الشّعث، وسُكُون الدّهماء، وأمن العَواقِب، وعز الأولياء، وقمع المُلحدين "(١٩).

إضافة إلى ما في البيعة نفسها من طاعة الله التي غالباً ما تُقترن بطاعة الخليفة، وضرورة الانقياد لصاحب البيعة فيما يوافق حكم الشريعة، ويجدد للناس القيم والواجبات التي وجب عليهم الالتزام بها مقابل ما سيلتزم به المبايع له بالخلافة لرعيته.

والواجبات التي تنص عليها البيعة للخليفة المنتصر بالله هي:

- أ- السمع والطاعة.
- ب- التمسك بالبيعة، والوفاء بحقّه وعقده للخلافة.
 - ج- تقديم النصيحة في السر والعلانية.
- د- السرعة في تأدية كل ما يأمر به الخليفة. يقول كاتب هذه المبايعة: "على أنَّ محمداً الإمام المنتصر بالله عبد الله وخليفته المفترض عليكم طَاعته ومُناصَحَته،

والوفاء بحقه وعَقده، لا تَشُكونَ ولا تُدهِنُونُ، ولا تَميلونَ ولا ترتابون، على السَّمع والطَّاعة، والمُسالمة والنُّصرة، والوفاء والاستقامة، والنَّصيحة في السِّر والعَلانية، والخُفُوف والوقوفِ عند كل ما يأمر به عبدُ الله الإمامُ المنتصر بالله "(٢٠).

أمّا حقوق الرعية على الخليفة المنتصر بالله الذي عقدت له البيعة، فهي:

- أ- إعزاز دين الله وحقه.
 - ب- صلاح العباد.
 - ج- قمع الملحدين.
- ٤- عز الأولياء؛ حيث يقول: " بما في هذه البيعة من إعزاز دين الله وحَقه، ومن عُموم صلاح عباد الله، واجتماع الكلمة، ولَمِّ الشَّعَث، وسُكونِ السَّدَهماء، وأمن العواقب، وعزِّ الأولياء، وقَمْع المُلجِدِين "(٢١).

ب- المخالعات:

هذه صورة مقابلة لصورة البيعة، فإذا كانت المبايعات ترمي إلى توثيق البيعة، فإن رسائل الخلع أو العزل تقوم على نقيض ذلك تماماً، فهي صورة لرسائل إعلامية يكتبها الخلفاء، أو ولاة عهودهم في خلع أنفسهم من البيعة، ونقلها إلى غيرهم على صورة مخصوصة يتفق عليها الخالع والمخلوع. وعلى ذلك يكون الخلع فسخاً لعقد البيعة تتحول السلطة بموجبه من طرف ضعيف إلى طرف أقوى منه (٢٢).

وإذا كانت تولية الخليفة تتم تحقيقاً لإقامة الدين، وتدبير مصالح العبد، وسياستهم؛ فإنّ عدم قيام الخليفة بذلك يكون من شأنه اختلال أحوال المسلمين، وضياع الدين، ويُعتبر سبباً موجباً لعزله. والخلع في اللغة كما أورده صاحب

اللسان: نقض الحلف والعهد، حَلَعَ قائده خلعاً: أزاله، وتخالع القوم: نقضوا الحلف، والعهد بينهم (٢٣).

وإنّ رسائل الخلع غالباً ما تُطبع بطابع الإدانة الشخصية، وإظهار المخلوع – سواء أكان خليفة، أم ولي عهد – بصورة مهزومة لا يقوى معها على البقاء في المنصب السياسي له (٢٤). وفيما يبدو أنّه يغلب على هذه الرسائل القِصَر، وبعضها يكاد يشبه التوقيعات، وربّما كان السبب في ذلك الإيجاز؛ يُرَدُّ إلى الحالة النفسية الغاضبة التي ترافق إنشاء الرسالة، فأسباب الخلع مختلفة باختلاف الظّروف المحيطة بحا، مما يؤدي إلى الاختلاف والتباين في صيغ الخلع نفسها.

" ولرسائل الخلع أو العزل صورتان:

- أولاها: أن يخلع الخليفة نفسه ويقرّ غيره على الخلافة.
- ثانيها: أن يخلع ولي العهد نفسه مقدماً غيره عليه "(٢٥).

" والصورة الأولى لم تكن معروفة لدى خلفاء بني العباس في عهدهم الأول؛ لما كانوا عليه من هيبة ووقار. في حين بدأت هذه الصورة تظهر في عهدهم الناي حينما أوكل الخلفاء أمورهم للأتراك، حتى أُرغم الخليفة على خلع نفسه، والتنازل عن منصبه؛ تمهيداً لتولية غيره ممن يوافق أهواءهم ورغباهم "(٢٦).

وقد كان العباسيون يُرغمون الخليفة المخلوع على توثيق أمر خلعه برسالة يقرّ فيها تنازله عن الخلافة، وينكر صلاحيته للقيام بأمر المسلمين. فقد قيل لأحدهم: إنّ فلاناً غيّرته الولاية، فقال: " مَن ولي ولاية يراها أكبر منه تغير لها، ومَن وُلي ولاية يرى نفسه أكبر منها لم يتغير لها "(٢٧).

فمن رسائل الخلع من الخلافة التي تمثل هذه الصورة تلك الرّسالة التي خلع فيها المستعين نفسه، وبايع للمعتز سنة ٢٥٢ه، وكان ذلك نتيجة السضعف السذي

وصل إليه المستعين من جراء الحرب التي قادها ضد المعتز بمساعدة محمد بن عبد الله طاهر (۲۸).

إذ عندما رأى محمد بن عبد الله بن طاهر تلك الحال التي وصل إليها المستعين من الضعف، مال إلى الصلح مع المعتز على خلعه، فكانت عاقبة أمره أن خلع نفسه، واعترف بالمعتز أميراً للمؤمنين. يقول: "كتابي إلى أمير المؤمنين، وقد تمّم الله له أمرَهُ، وتسلَّمتُ تراث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ممن كان عندهُ، وأنفذتُهُ إلى أمير المؤمنين مع عُبيد الله ابن عبد مولى أمير المؤمنين وعبده "(٢٩). وبذلك أخذ ابن طاهر البيعة ببغداد، وأشهد عليه المشهود من بي هاشم، والقضاة، والفقهاء، والقواد، وأخذ منه البردة، والقضيب، والخاتم، ووجّه بحا إلى المعتز بسامراء. وكتب إليه: "أمّا بعد، فالحمدُ لله متمّم النّعَم برحَتِه، والهادي إلى شكرهِ بفضله، وصلى الله على محمدٍ عبده ورسوله الذي جَمعَ له ما فرق من الفضلِ في الرّسُلِ قبله، وجعلَ تراثَهُ راجعاً إلى مَن خصّهُ بخِلافِتِهِ وسَلّم تسليماً "(٣٠). الفضلِ في الرّسُلِ قبله، وجعلَ تراثَهُ راجعاً إلى مَن خصّهُ بخِلافِتِهِ وسَلّم تسليماً "(٣٠).

ج- التهديدات والفتن الداخلية:

هي الرسائل الموجهة إلى الخارجين على الدولة، والمشاغبين ومـــثيري الفــتن فيها؛ لذلك نجد ألها تختلف عن الرسائل الأخرى في خلوها من المقدمات والعبارات المألوفة في صدور الرسائل الديوانية، كعبارات التحميد، والدعاء مع عدم مراعاها للتقاليد المتبعة في كتابة الرسائل الخاصة بأعمال الدولة فيغلب عليها الميل للإيجاز، وقد يختم بعضها بالسّلام، أو بالسّلام على من اتبع الهدى (٣٢).

د- البشائر والتحميدات:

هي الكتب التي تكتب في المناسبات السعيدة، كالانتصارات، والفتوح، والأعياد، ومواسم الخير، وقد تُرسل منها نسسخ عديدة إلى شتى الأمصار الإسلامية، كى تُقرأ على المنابر، ويفرح بها المسلمون في تلك الأمصار.

والموضوعات التي تكتب بها رسائل البشائر كثيرة ومتنوعة، منها: الإعلان بما يتحقق من فتوح البلدان، والانتصارات على الأعداء، والقضاء على الحركات المعادية، وغيرها ثمّا من شأنه إدخال المسرة والفرح إلى قلوب الرعية.

وغالباً ما تبدأ بشائر الفتوح والانتصارات بالتحميدات، وإبراز دور الخليفة في نصرة دين الله، والحفاظ عليه، فمن المألوف أن يكون التحميد بعبارة " الحمد لله معز الحق، وناصره، وقامع الباطل، وقاهره ".

وهو ما ورد في كتاب محمد بن عبد الله بن طاهر إلى أهل بغداد بعد الانتصار الذي حققه على أبي أهمد بن المتوكل الذي أرسله المعتز مع جمع من الأتراك والمغاربة لقتال ابن طاهر ومَن معه، فصدهم ابن طاهر، وأوقع بهم، ودارت عليهم الدائرة سنة ٢٥١ه، فما كان منه إلا أن أمر سعيد بن حميد أن يكتب واصفاً ذلك النصر العظيم، فيقول: " بسم الله الرَّحن الرَّحيم: أمَّا بعدُ، فالحمدُ للهِ المُنعِم فلا يَبلُغ أحدٌ شُكرَ نعمتِه، والقَادِر فلا يُعارَضُ في قدرتِه، والعزيزُ فلا يُذَلُّ في أمرِه، والحَكمِ العَدلِ فلا يُردُ حُكمه، والنَّاصِ فلا يكونُ نصرُهُ إلا للحقِّ وأهلِه، والمَالِكِ لكلِّ شيء فلا يَخرُجُ أحدٌ عن أمرهِ "(٣٣).

ثم يذكر كاتب البشارة الحدث السعيد الذي تم تحقيقه، واصفاً ما حل بالأعداء من نكبات ومصائب، ليكونوا عِظة، وعبرة لغيرهم (٣٤) كقوله: " فمِن قتِيلٍ غُودِرت جُثَّتُه بَمَصرَعِه، ونُقِلت هامَتُهُ إلى مَصِيرٍ فيه مُعتَبَرٌ لغيره، ومِن لاجئ مسن

السّيف إلى الغَرق، لم يُجِره الله من حِذارِهِ، ومن أسيرٍ مصفُودٍ يقادُ إلى دار أولياء الله وحِزبه "(٣٥).

إضافة إلى الانتصارات التي تم تحقيقها على الخارجين عن القانون كالذي حققه ابن مقلة (٣٦) عند الإيقاع بجند الرّجالة المصافية (٣٧) ببغداد بعد قهرهم سنة الوزير محمد بن علي بن مقلة بكتاب إلى القواد، والعمال يبشرهم بالنصر، ويبين فيه أن الفضل كله لله سبحانه بما هيأه لهم من أسباب النصر قائلاً: " وقد خَارَ الله عزَّ وجلَّ لسيدِنَا أمير المؤمنينَ وللنَّاسِ من بعدِه، بِمَا تَهَيَّأُ من قَمعِهم ورَدعِهم، خِيرةً ظاهِرةً مُتَّصِلةً بالكِفَايةِ الشَّامِلةِ التَّامَّةِ "(٣٨).

ه_- التوقيعات:

تُعتبر التوقيعات ضرباً من البلاغة انفردت بمكانة متميزة بين فنون الأدب، فقد اعتنى بها الفصحاء والبلغاء؛ نتيجة صلتها الوثيقة بالواقع المعيش،ويُراد بها التعليق على الرسائل الواردة إلى الديوان بما يناسبها بلفظ موجز، أو مثل شائع، أو شعر ذائع (٣٩).

ولعل اعتمادها على الإيجاز هو أساس بلاغتها. وقد يكتبها الخليفة، أو الأمير، أو الوزير،أو الرئيس على ما يُقدم إليه من الكتب في شكوى حال،أو طلب نوال.

فكان الذين يقومون بالتوقيع في العصر العباسي هم كبار رجال الدولة مسن الخلفاء، والوزراء، والقواد، وكتاب الدواوين، إذ كانوا يعتمدون في توقيعاهم على جودة الإنشاء، وحسن الصياغة بعبارة موجزة بليغة، وحسن الاختيار لآية قرآنية، أو حديث شريف،أو مثل مشهور، أو بيت شعر (٢٠٠)، وقد اشتهرت توقيعات بعض

كتّاب الخلفاء من أمثال إبراهيم بن العباس الصولي، وعبيد الله بن سليمان بن وهب، وعلي بن عيسى وغيرهم.

وبما أنها كثيرة يبعث بها كل مَن عرضت له حاجة من الرعيّة؛ فقد كان الخلفاء مضطرين لأن يوجزوا في ردودهم، ويقللوا في عباراهم، ولما اتسع الملك، وكثرت الرسائل استعانوا بأولي ثقتهم من الوزراء، والسولاة، والكتّاب لينوبوا عنهم، وسرعان ما أنشأوا ما يسمى بديوان التوقيع للنظر في المظالم (١٤).

وتماثل توقيعات هذه الحقبة توقيعات العصر العباسي الأول من حيث:

أ- الإيجاز أسلوباً.

ب- الأغراض توبيخاً، أو أمراً وطلباً، أو اعتذاراً.

أمّا التوقيعات التي تحمل في مضمونها معنى الأمر والطلب، فمنها ذلك التوقيع الذي كتب به محمد بن عبد الله بن طاهر إلى الكتّاب سنة ٢٥١ه، أيام الفتنة بين المستعين، والمعتز يأمرهم بالإيجاز في كلامهم دون الإطالة. يقول في ذلك: " دَقَّقوا الأقلامَ، وأو جَزوا الكلامَ، فإنَّ القرَاطِيسَ لا تُرامُ، والسَّلام "(٤٢).

كذلك ما وقع به لرجل تقدّم إليه معتذراً عن شيء بدر منه تجاهه، غير أنّ خطّ ذلك الرجل كان قبيحاً، فما كان من محمد بن عبد الله طاهر عند رؤيته للخطّ الذي كُتب به الاعتذار إلا رَفضَ عذره لسوء خطّه، طالباً منه تحسين خطّه؛ ليكون شفيعاً له في قبول عذره، إذ قال له: "أردنا قُبولَ عُذرِكَ، فاقتطَعنا عنه ما قابَلنا مِن قبيح خَطِّك، ولو كُنتَ صَادِقاً في اعتِذَارِكَ لسَاعَدَتكَ حَركةُ يدك، أو مَا علمـت أنَّ حُسنَ الخَطِّ يُناضِلُ عن صَاحِبهِ بوضوح الحُجَّة، ويمكّن له دَركَ البُغية؟ "(٤٣).

ومن التوقيعات التي تحمل معنى التهديد والتوبيخ ما وقع به عبيد الله بن سليمان بن وهب إلى عامل من عماله حينما رفع إليه ذلك العامل؛ لإخباره أنّ

هنالك كانوناً من آثار الأكاسرة، وفيه أكثر من ألفي رطل فضة، وفي فضته تـوفير لبيت المال. فما كان من عبيد الله بن سليمان بن وهب إلا التوقيع له موبخاً على لؤمه داعياً عليه بالهلاك في قوله: "حرصك على ثقيفة آثار الأوائل، يدل على لـؤم أصلك، فبُعداً وسحقاً لك "(٤٤). ولعل توبيخه إياه كان بسبب عدم إحضاره تلـك الفضة التي وجدها إليه، وقد اعتبر احتفاظه بها دونه لؤماً يستحقّ عليه التوبيخ.

ومن هذا القبيل توقيع علي بن عيسى إلى بعض عماله حينما كتب إليه عاملٌ في ذكر أموال متخيّرة وتفاصَحَ في كتابه، فقال له علي بن عيسى ردًّا على كتابه:

" دَعنِي مِن تَشدِيقِكَ وتَقعِيرِكَ، وتَفاصَح على نظِيرِكَ، فَخيرُ الكلامِ ما قَلَ وَدَلَّ ولم يُملَّ "(٥٠). وفيما يبدو من مضمون التوقيع أنّ هذا العامل كان يتظاهر في خطابه بالفصاحة، فلم يعجب ذلك علي بن عيسى، فوقع إليه يدعوه إلى ترك التفاصح في خطابه فهو ليس ندًّا ونظيراً له، إنّما عليه التفاخر بالكلام مع مَن هو في مترلته، وليس ذلك إلا نوع من التوبيخ له.

ثانياً- الشؤون الخارجية:

- العلاقات مع البيزنطيين:

لم تكن العلاقات بين العرب والروم علاقات حرب وعداء فقط، بل شلست صلات وديّة بينهما، إذ كانت تتخلل هذه الحروب فترات سلمية، يتبادل فيها الطرفان الأسرى والوفود.وقد اقتصرت العلاقات مع البيزنطيين في هذا العصر على غزوات صغيرة نسبياً من الجانبين، وتبادل الأسرى بين الحين والآخر، فإنّ الحروب بين المسلمين والروم كانت دائمة الاتصال برًّا وبحراً لا تنقطع إلا لهدنة وقتية. ففي سنة ٢٣٨ه هجم أسطولٌ بيزنطيٌ كبير على مصر، فأحرقوا، ولهبوا، وأخذوا كل ما وقعت عليه أيديهم من سلاح ومتاع، وسبوا الكثير من النسساء، ثم عادوا إلى

بلادهم. وفي سنة ٢٤١ه كان الفداء بين الروم والمسلمين، فكان جملة من فدي به من المسلمين الرجال والنساء والصبيان ألفين وخمسمائة وأربعة أنفس (٢٦).

ومن ثم توالت الغزوات بين الروم والمسلمين، وغالباً ما كان الروم هم الذين يبدؤون القتال، إذ إنَّ اضطراب الأحداث الداخلية في الدولة العباسية ربما كان سبباً في تقاعس أولي الأمر عن حماية الثغور، والوقوف في وجه الروم.

وإذا أمعنا النظر في تلك الغارات بين الطرفين على امتداد السنين، سنجد أن كلاً منهما كان ينتصر مرات، ويخسر أخرى، وكنتيجة لتلك الانتصارات والهزائم كان هنالك ما يُسمى بالفداء، وتبادل الأسرى.

لذلك نستطيع القول إنّ علاقات الدولة العباسية مع الروم تمثلت بجانبين:

أ- علاقات سلمية.

ب-علاقات حربية.

كانت العلاقات السّلمية قد اشتملت على التباحث وتبادل الرسل من أجل تبادل الأسرى أو الفداء، وكذلك من أجل طلب الهدنة بين الطرفين. ومن ذلك ما حدث في عهد الخليفة المكتفي إذ كانت العلاقات مع الروم حسنةً حتى إنّه تمّ تبادل الهدايا فيما بينهم، وفي سنة ٩٠ ه وردت رسل صاحب الروم يسألون المكتفي المفاداة بمَن في أيديهم من الأسرى، فأجيب طلبهم غير أن الفداء لم يتم إلا في سنة المفاداة بمَن في أيديهم من الأسرى، فأجيب طلبهم ألم أن الفداء لم يتم الله في سنة ٢٩٣ همدن الروم وثغورهم البحرية، وقتلوا فيها نحو من شهة الاف من الروم، وأسر مثلهم، وأخذوا المراكب والمتاع، والرقيق، والأموال (٧٠٠).

وقد كان لأمراء العباسيين في مصر نصيبٌ كبيرٌ في العلاقات التي قامت بين العباسيين والبيزنطيين، إذ لم يكن محمد بن طغج الإخشيد (٤٨) أقــل خطــراً علـــى

البيزنطيين من ابن طولون وابنه خمارويه، إذ كان الإخشيد مصدر فزع للإمبراطورية البيزنطية حتى إن الإمبراطور أرمانوس (٤٩) ملك الروم آنذاك تودد إليه، ومدحه وكاتبه.

ولعل أهم ما وصل إلينا من تلك المكاتبات بين الطرفين تلك الرسالة التي كُتبت عن الإخشيد إلى ملك الروم أرمانوس؛ ردًّا له على رسالته التي بعث بها مع رسوليه نقولا وإسحاق إلى الإخشيد متباهياً فيها بنفسه من جهة، وطالباً من الإخشيد الموافقة على تبادل الأسرى من جهة أخرى! وذلك ما تبيَّناه من مضمون الرسالة الجوابية التي كُتبت عن الإخشيد ردًّا عليه.

- كتاب عن الإخشيد إلى أرمانوس ملك الروم كتبه إبراهيم النَّجيرَمي (٥٠):

يظهر لنا الإخشيد في رسالته الجوابية إلى ملك الروم، شخصيةً قويسةً، وسياسياً بارعاً، وذكياً؛ إذ تبين من مضمون كتابه، أنّ ملك الروم افتتح رسالته للإخشيد بذكر فضيلة الرّحمة، إذ بلغه عن الإخشيد أنّه يتصف بالرحمة والعدل، وأنّه ليس من عادة ملك الروم أن يراسل أحد أتباع الخلفاء إلا أنّه فعل ذلك؛ حبا في الإخشيد، وتواضعاً، ورغبة منه في إقامة علاقات جوار طيبة، إضافة إلى رغبته في تخليص الأسرى، ويفهم ذلك من خلال قول الإخشيد: " فقد تُرجِمَ لنا كِتَابُكَ الواردُ مع نقولا وإسحاق رسُولَيك، فوجدناهُ مُفتَتَحًا بذكر فضيلة الرَّحمة، وما ألمين ألمين ألمين وصَحَ من شِيمنا فيها لديك، وبما نحن عليه من المعدلة وحُسس السيرة في رعايانا، وما وصلت به هذا القول من ذكر الفداء، والتَّوصُّل إلى تخليص الأسرى "(٥٠).

وقد ابتدأ الإخشيد كتابه الموجّه لملك الروم أرمانوس بالتحميد، والصلاة على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثم تلك البعدية بلفظ " أمّا بعد " السي كثيراً ما كانت تُستعمل في صدور المكاتبات الرسمية. يقول: "سَلامٌ بِقَدرِ مَا أنتم لـــه

مُستَحِقُّونَ، فإنَّا نَحمَدُ اللهَ الذي لا إله إلا هو، ونَسألُهُ أن يصلي على محمد عبدهِ ورسولِه صلى الله عليه وسلم. أمّا بعد "(٥٣).

فإذا نحن أنعمنا النظر في كتاب الإخشيد إلى أرمانوس نجده قد أطنب أثناء ردِّه على كتاب ملك الروم، فهو لم يجد بديلاً عن ذلك الإطناب والإسهاب، خاصةً أنّ ملك الروم ابتدأ كلامه بالتباهي، والتفاخر في عدم مكاتبته لمَن هو دون الخليفة، وأنّه هو الملك الموهوبُ من الله، الباقي على الدهر.

وذلك مما أورده الإخشيد بكتابه قائلاً: "وأمّا ما وصَفْتَهُ مِن ارتِفاع مَحَلّك عن مَرتَبةِ مَن هو دُونَ الحَليفة فِي المُكاتَبةِ، لِمَا يقتضِيهِ عِظَمُ مُلكِكم، وأنّه اللهلك القديمُ المَوهُوبُ مِن اللهِ، البَاقِي على الدَّهر "(ء) فما كان منه إلا أن أظهر لملك الروم أنّه هو الرابح باتصاله به، وبدئه مراسلته؛ إذ إنّ الفائدة تعود على الروم أكثر من المسلمين في تخليص الأسرى والفداء؛ لأنّ من هؤلاء الأسرى المسلمين مَن يفضل مكانه، وما به من ضنك الأسر، وشدة البأساء على نعيم الدنيا وخيرها؛ لما سيجده الأسير عند الله – سبحانه وتعالى – من الأجر والثواب في الآخرة، فهو بــذلك لا ينتظر إلا إحدى الحسنيين. أمّا الأسير الرومي، فأمره مختلف. يقول في ذلك: " إنّ السّائِسَ الفاضِلَ قد يَركبُ الأخطار، ويَخُوضُ الغِمَار، ويُعرِّضُ مُهجَتَهُ فيما ينفع رعيّتَهُ، والذي تَجَشَّمتَهُ مِن مكاتبينا إن كان كما وَصَفْتَهُ، فهو أمرٌ سَهلٌ يسيرٌ، لأمر عظيمٍ خطيرٍ، وجُلُّ نفعِهِ وصَلاحِهِ وعَائِدَتِهِ (٥٥) تَخُصُّكُم، لأنَّ مَذهَبَنا انتظارُ إحدى الحُسنيين، وإنَّ في الأسارَى مَن يُؤثر مكانَهُ مِن ضَنكِ الأسرِ، وشِدَةِ البأساء، على نعيم الدُّنيا وخيرها "(٥٠).

ومن ردّه عليه في علو شأنه، وارتفاع مكانته كونه لا يكاتب إلا خليفة، قوله له في ردِّ مكافئ؛ إنَّه إنّما تقلد ممالك عظيمة أعظم شأناً مما ملكه الروم، حين قال: " فَمَمَالِكُنَا عِدَّةٌ، كان يَتقلَّدُ في سَالِفِ الدَّهر كللَّ مَمَلكةٍ منها مَلِكُ عظيمهُ

الشَّأَنِ" (٥٧). ويذكر له تلك الممالك مع بيان لأهمية كلّ مملكة على مر العصور، ومنها:

- ١- مُلكُ مِصرَ الذي كان قد أطغَى فِرعَون، على خَطَر أمره، حتَّى ادّعَى الإلهِيَّة،
 وافتخر على نبيِّ الله موسى بذلك.
- ٢- ممالك اليمن التي كانت للتبابعة، والأقيالِ العَبَاهِلَة (٥٨) من ملوك حِمير، على عِظَم شأهم، وكثرة عددهم.
- ٣- أجناد الشام ومنها: جُند حِمص، وجُند دِمــشق، وجُنــد الأُردنِّ، وجُنــد فِلسطينَ، وهي الأرضُ المقدَّسة بكلِّ ما فيها من الأماكن الدينية المقدسة.
- ٤- مكة المكرمة المحفوظة بالآيات الباهرة، والدلالات الظاهرة، وما حوت من الفضل، توفي على كل مملكة.
- مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم المقدَّسة بتربته. إلى غيرها من الممالك العظيمة التي تعد أعظم من ممالك الروم مكانةً ومتزلة.

إضافة إلى تذكيره بالسياسة التي اتبعها في تلك الممالك قريبها وبعيدها، وكيف أنّها جميعاً تدين له بالطاعة (٥٩). يقول في ذلك: "وسياستنا لهذه المَمَالِك قريبها وبعيدها، على عِظَمِهَا وسَعَتِهَا، بفَضلِ الله علينا، وإحسانِه إلينا، ومَعُونَتِه لنا، وتوفِيقِه إيَّانا كما كتبتَ إلينا، وصَحَّ عِندَكَ مِن حُسنِ السِّيرَةِ، وَبما يُؤلِّف بينَ قلوب سائِرِ الطَّبقَاتِ من الأولياء والرَّعيَّة، ويَجمَعهم على الطَّاعة واجتِمَاع الكلِمَة، ويُوسِعَها الأمنَ والدِّعةَ في المَعِيشَة، ويُكسِبها المَودَّة والمَحبَّة "(٢٠).

كذلك أورد الإخشيد ما يثبت بالدليل القاطع أن ملوك الروم السابقين قـــد كاتبوا، وراسلوا حكاماً مسلمينَ أقل مترلة منه، كمكاتبة كلِّ مـــن خمارويـــه بـــن

طولون، وتكين، فيقول: "وقد كُوتِبَ أبو الجيش خُمَارَوَيه بن أحمد بن طولون، وآخِرُ مَن كُوتِبَ تِكين مَولَى أمسير المؤمنين، ولم يكن تقلَّد سوى مسرر وأعمالِها "(٦١).

إضافة إلى تأكيده أحقية الملك في المَلِك الذي كان سليل بيت النبوة، حيث يقول: " وإنَّ الله عزَّ وجلَّ نَسَخَ مُلك المُلُوكِ، وجَبَرِيَّة الجَبَّارِينَ، بنبوَّة محمد صلى الله عليه وسَلَّم وعلى آله أجَعِينَ، وشَفَعَ نبوَّتَهُ بالإمامَةِ، وحَازَهَا إلى العِترَةِ الطَّاهِرَة من العُنصُرِ الَّذي مِنهُ أمير المؤمنينَ، وإنَّ أحَقَّ مُلكٍ - أن يكونَ عندَ اللهِ - مُلكُ إمامَةٍ عادلةٍ "(٦٣).

ثم يورد بعد ذلك ردّه في أمر الفداء وتخليص الأسرى معلناً موافقت على ذلك، حيث يقول: "وقد تبَيَّنا مَع ذلك في هذا البَاب مَا شَرَعَهُ لنَا الأَئمَّة المَاضُونَ والسَّلف الصَّالِحُونَ، فوجدنا ذلك مُوافِقاً لِمَا التَمَستَهُ، وغيرَ خَارِجٍ عَمَّا أُحبَبتَ هُ، فَسُررنا بمَا تيسَّرَ منهُ، وبَعَثنا الكُتبَ والرُّسُلَ إلى عُمَّالنا في سَائر أعمَالنا وعَزمنا

عليهم في جَمع كلِّ مَن قِبَلهم وأتبَاعهم بمَا وفر الإيمان في إنفاذِهم، وبَذلنا في ذلكَ كلَّ مُمكن "(٦٤).

وفي نهاية كتابه يبادل أرمانوس الود والمحبة بعد موافقته على تبادل الأسرى، ويشكره على حُسن الظن به، وما يستشعره نحوه من مودة، مؤكداً له أنه هو كذلك يحمل له المحبة والمودة ذاتما (٥٦). فيقول: " وأمّا مَا ابتَدأتنا به مِن المُواصَلة، واستَشعَرتَهُ لنا من المودَّةِ والمَحبَّةِ، فإنَّ عِندنا في مُقابلة ذلك مَا تُوجبه السيّاسةُ الَّتي تجمعنا على اختلافِ المَذاهب "(٢٦) وكما ابتدأ كتابه بالتحميد والصلاة على الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم - كذلك جعله خاتمة كتابه. قائلاً: " والحَمدُ لله أحقَّ مَا ابتُدِئ به، وحُتِمَ بذكرِهِ، وصَلَّى الله على محمد نهي الهُدى والرَّحة، وعلى آله وسلم تسليماً "(٢٧).

الخصائص الفنية للرسالة الديوانية في العصر العباسي أولاً - البناء الفنّى للرسائل الديوانية: (البدء، العرض، الخاتمة)

يُعد المنهج الأساس الذي يقوم عليه النص النثري في أدب الترسل، فالمنهج الذي اتبعه كتّاب الرسائل الديوانية في العصر العباسي الثاني، هو ذلك المنهج الذي رسمه ابن المدبّر في رسالته العذراء، فسار على نهجه كتّاب الرسائل الديوانية مسن بعده، ابتداء بالبناء العام للرسائل الديوانية المتمثل بالبدء ببراعة الاستهلال بما يتهيأ للكاتب من اسم الخليفة، أو لقبه، أو مقتضى الحال لمضمون الرسالة (٢٨٠). إضافة إلى البسملة والتحميد والصلاة على النبي الكريم – عليه أفضل الصلاة والسلام – مع الدعاء للمخاطب بما يتناسب وموضوع الرسالة.

ومن خلال استقراء الرسائل الديوانية التي حفل بها العصر العباسي الثاني، نستطيع القول إنَّ كتّابها اهتموا بمطالع الرسائل وخواتيمها، فقد اتخذت معظم

رسائلهم في بنائها شكلاً فنياً متميزاً إذ غالباً ما كانت تبدأ بالبـــسملة، والتحميـــد والصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - مع الدعاء للمرسل إليه، أو الدخول في الموضوع مباشرة، أو تمهيداً غالباً ما يتفاوت بين الإسهاب والإيجاز تبعاً لتنــوع مقامات المرسل إليهم، واختلاف موضوعاتها، واستخدام الألقاب الـــتي تتناســب، ومَن يُكتب إليه.

أ - حُسن الابتداء:

١. البسملة:

ثُعدُّ المقدمة اللبنة الأساسية التي يقوم عليها البناء العام للرسائل الديوانية، وقد أولى الكثيرُ من القدامى والأدباء المحدثين حُسن الابتداء في الرسائل اهتماماً كبيراً، إذ أكثر كتّاب الرسائل الاعتناء بمطالع رسائلهم بما يتهيأ للكاتب من براعة الاستهلال، وقد اتخذت معظم رسائلهم في بنائها شكلاً فنياً متميزاً، فغالباً ما كانت تبتدئ الرسائل الديوانية بالبسملة، أو التحميد، أو الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - مع الدعاء للمخاطب، أو الدخول في الموضوع مباشرة، أو قد يؤتى بالتمهيد الذي غالباً ما يتفاوت بين الإسهاب والإيجاز، تبعاً لتنوع مقامات المخاطبين واختلاف موضوعات الرسائل نفسها، إضافة إلى استخدام الألقاب التي تتناسب ومَن يُكتب، ومَن يُكتب، ومَن يُكتب إليه.

وذلك ما أورده ابن المدبر في رسالته العذراء، فقد اختار أن يبدأ رسالته بكتاب " بسم الله الرحمن الرحيم "(٢٩)على السنن المعروف بها في كتابة الرسائل في الدولة الإسلامية، متبعاً في ذلك سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وموضع التقدير لها: ابتدأت بسم الله، ومن ذلك ما قاله إبراهيم بن محمد الشيباني: " لم تزل الكتب تستفتح " باسمك اللهم "، حتى أنزلت سورة هود وفيها: " بسم الله مجراها

ومرساها "، فكتب: بسم الله؛ ثم نزلت سورة الإسراء: "قل ادعوا الله أو ادعوا الله الرحمن " فكتب: بسم الله الرحمن؛ ثم نزلت سورة النمل: " إنّه من سليمان، وإنّه بسم الله الرحمن الرحيم "، فاستفتح بها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وصارت سنّة متعارف عليها بين الكتّاب (٧٠).

ولعل المستقرئ للرسائل الديوانية في العصر العباسي الثاني يجد أنّ ذلك الابتداء بالبسملة قد غلب على كتب المبايعات، والمخالعات، والفتوحات، فمن كتاب الرسائل مَن يرى ضرورة الالتزام بالبسملة في صدر رسالته.

٢. التحميد:

ولمّا كان الحمدُ مطلوباً في أوائل الأمور طلباً للتّيمّن، والتّبرك، فقد اصطلح الكتّاب على الابتداء به في الكثير مما يكتبون من المكاتبات، والولايات، وغيرهما مما له شأن، إضافة إلى ألهم أتوا بالحمد بعد البسملة تأسياً بكتاب الله تعالى (١٧). فإذا أي بالحمد في أول الكتاب، ناسب أن يؤتى بالصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - في أوله، إتياناً بذكره بعد ذكر الله. وقد جاء ذلك في تفسير قوله تعالى: "ورفعنا لك ذكرك "(٧١)، والمعنى ما ذكرت الا وذكرت معي، ولا نزاع في أن الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - مطلوبة كذلك. إذ فُضّل أن تكون الصلاة في أول الكتب ولهايتها كذلك تيمناً، وتبركاً، فيقول ابن المدبّر: "ولا تَغفَل الصّلاة على النبي عليه الصّلاة والسّلام "(٧٠).

غير أنَّ هذا التحميد في الرسائل الديوانية يأتي على عدة صور، منها ما ابتدئ بالتحميد بعد البسملة مباشرة، كما في كتاب المهتدي ردا على الموالي حين قال: " بسم الله الرحن الرحيم، والحمد لله وصلى على محمد النبي وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً "(٤٧). وكتاب المعتضد بلعن معاوية بن أبي سفيان (٥٧).

وقد تبدأ الرسالة بالتحميد مباشرة دون البسملة، كما في تحميد لإبراهيم ابن العباس الصولي في فتح إسحاق بن إسماعيل حين قال: " الحمد لله معز الحق ومديله، وقامع الباطل ومزيله، الطالب فلا يفوته مَن طلب، والعاجز فلا يعجزه من غلب "(٧٦). وغيرها من كتب التحميدات التي غالباً ما يَبتدئ أصحابها بالتحميد مباشرة دون البسملة (٧٧).

إضافة إلى الإتيان بالتحميد بعد لفظ البعدية (أما بعد)، منه ما ورد في بداية كتاب المنتصر بالله بخلع المعتز والمؤيد حين قال: "أما بعد، فإنَّ الله وله الحمد على آلائه، والشكر بجميل بلائه "(٧٨). وما ورد في صدر رسالة الخميس لإبراهيم بسن العباس الصولي، وغيرها من الكتب التي جاء التحميد فيها بعد لفظ البعدية (٢٩).

وإذا أتي بالحَمْد في أول الكتاب، ناسب أن يؤتى بالصلاة على السنبي - صلى الله عليه وسلم - في أوله، فلا نزاع في أنّ الصلاة على السنبي - صلى الله عليه وسلم - مطلوبةٌ كذلك في مطالع الرسائل الديوانية تيمناً وتبركاً. فمن ذلك ما ورد في كتاب محمد بن عبد الله بن طاهر إلى أهل بغداد حين قال: " بسم الله الرحمن الرحيم: الحمد لله وحده، وصلى الله على محمد النبي وآله وسلم "(٨٠).

٣. التخلّص:

إضافة إلى استجلاء ابن المدبر للغرض من رسالته في صدرها وهو ما يُــسمى بــ (حُسن التخلص) بقوله في بدايتها بعد الدعاء للمخاطب: " وصَلَ إلي كتابُــك العَجيب الَّذي استَفهَمتَنِي فيهِ - بَجَوَامِعِ كلِمــك - جوامــع أســبَاب البَلاغَــة، واستَكشَفتني عن غوامض آدَابِ أدواتِ الكَتَابَةِ "(٨١). إذ جعل ابن المــدبر ذلــك الاستجلاء للغرض من الرسالة في صدرها ضمن الأساليب الواجب اتباعها في كتابة

الرسائل الديوانية حيث يقول: "وليَكُن فِي صَدرِ كِتَابِكَ دَليلٌ واضحٌ على مُرَادِك، وافتتاحِ كَلامك بُرهانٌ شَاهد على مقصدِك، حيثُما جَريتَ فيه من فنون العلم "(٨٢).

فإننا نلاحظ بعد استقراء رسائل هذا العصر أن التخلص يأتي على صورتين:

- أ) الصورة الأولى: هي الابتداء بها مباشرة في أول الكتاب، كما في كتاب محمد ابن عبد الله ابن طاهر إلى عمال النواحي لما أفضت الخلافة إلى المعتز حين قال: " أما بعد: فإنَّ زيغ الهوى صدف بكم عن حزم الرأي، فأقحمكم حبائل الخطأ "(٨٣). وكتاب المتوكل إلى أهل حمص (٤٨)، وغيرها الكثيرمن الكتب التي ابتدأ كتابها بالبعدية مباشرة (٥٥).
- ب) الصورة الثانية: تتمثل بالإتيان بها بعد البسملة، فقد يأتي بها الكاتب بعد البسملة، فمن ذلك ما ورد في كتاب المتوكل إلى عماله من النصارى وأهل الذمة، حيث يقول: "بسم الله الرحمن الرحيم: أما بعد، فإنَّ الله تبارك وتعالى بعزته التي لا تحاول، وقدرته على ما يريد، اصطفى الإسلام فرضيه لنفسه "(٨٦). وكتاب المنتصر إلى محمد بن عبد الله بن طاهر حين أغزى وصيفاً التركى، وكتاب محمد بن عبد الله بن طاهر إلى أهل بغداد (٨٠٠).

٤. الدعاء:

كذلك نجد أن الابتداء بالدعاء للمخاطب سمةً عُرفت بها الرسائل منذ القدم، فهو رسمٌ متبع ولهج معروف في فن الرسائل، والبليغ مَن يُحسن الدعاء، وقد حرص ابن المدبر في رسالته هذه على الابتداء بالدعاء للمخاطب بما يتناسب وغرض الرسالة حيث يقول: " فَتَقَ اللهُ بِالحِكمَةِ ذِهنكَ، وَشَرَحَ بِهَا صَدرَكَ، وَأَنطَقَ بِالحَقّ لِسَائكَ، وَشَرّفَ بِهِ بَيَانَكَ "(٨٨). إذ عُني بانتخاب ألفاظه، ودقة معانيه، شأنه

في ذلك شأن كل بليغ يحرص على جودة الصياغة وحسن الأداء بما يتناسب وحال المخاطب.

وقد عدّ ابن الأثير الإجادة في الدعاء دليلاً على حذق الكاتب وفطنته؛ إذ كان كتّاب الرسائل يحرصون على أن يكون الدعاء في صدر الرسالة، ومما يجب على الكاتب في دعائه تحري الألفاظ الرائقة، والمعاني اللائقة وتوخي من ذلك ما يناسب الحال، ويوافق المخاطب (٩٩). فعلى الكاتب أن يوازن بين الدعاء وموضوع الرسالة ومكانة المرسل إليه، فإذا كان الدعاء في صدر رسالة رسمية، أو سياسية عليه أن يلتزم فيه بما يتناسب ومكانة المرسل إليه، فلا يزيد، ولا ينقص، ومما يسترط في الدعاء كذلك أن يكون مشتقاً من المعنى الذي بُني عليه الكتاب.

وهو بذلك يتفق مع ابن عبد ربه في ذكره عدداً من عبارات الدعاء السي كان الكتّاب يستفتحون بما صدور رسائلهم، فمن عبارات الدعاء التي ورد ذكرها في " العقد " في الكتابة إلى الخليفة: " أكرم الله أمير المؤمنين بالظفر، وأيده بالنصر"، ومما يكتب إلى ولي العهد: " أمتع الله أمير المؤمنين بطول مدّة الأمير، وأجرى على يديه فعل الجميل، وآنس بولايته المؤمنين "(٩٠).

أمّا فيما يتعلق بصدور الرسائل فابن المدبر تبيّن مدى الاختلاف السذي أجري عليها منذ بدأت بها الرسائل وحتى يومه، وعصره، فيقول: "أما صدور ألسّلفِ فإنّما كانت من فلان بن فلان إلى فلان...، حتى استخلص الكُتّاب هذه المُحدَثات من بَدائع الصدور، واستنبطوا لطيف الكَلام، ورَتّبوا لكلِّ رُتبَة، وَجَروا على تلك السّنة الماضية إلى عصرنا هذا في كتب الخلفاء والأمراء... "(١١). وابسن المدبر في هذا القول إنما أراد أنَّ يبين الاختلاف بين ما كانت تبدأ به الرسائل قديماً من الإطالة في التعريف بكاتب الرسالة والتعريف بمن ترسل إليه، إلى أن اختسار الكتّاب أفضل الكلام وأبدعه لجعله في صدر الرسالة بما يتناسب ومترلة المرسل

إليه. ومنه ما ورد في كتاب المتوكل في الإعلان بلقبه حيث يقول إبراهيم بن العباس الصولي بين ثنايا كتابه عبارتين تحملان معنى الدعاء هما: " أبقاك الله "، و " أطال الله بقاءه "(٩٢)، أو ذلك الدعاء على العدو بالهزيمة والفناء.

ب- العرض:

يُعَدُ العرض من الأسس التي يقوم عليها بناء الرسائل الديوانية في بيان ما قد تحمله الرسالة في طياقما من مضمون، وفيه يعمد الكاتب إلى بسط آرائه في قصيته التي يتناولها، فهو غرض الكاتب من الرسالة، وغايته التي يسعى إليها. وإننا عند استقراء الرسائل الديوانية لهذا العصر نجد ألها تنوعت في مضامينها، نظراً للتطورات التي سعى كتّاب الرسائل إلى إدخالها في رسائلهم شكلاً وموضوعاً.

ولعل عرض ابن المدبر لما تحمله رسالته العذراء في طياها يجلّي الغرض الذي من أجله أنشئت الرسالة، والذي يكمن في رسم الطريق الواضحة لكتّاب الرسائل الديوانية بوضعه لذلك المنهج الذي أمِلَ أن يكون عوناً لهم في كتابتهم. وابن المدبر إنما أكد ذلك الغرض في بداية رسالته، حين قال: " وأنا راسِمٌ لك - أيدك الله - من ذلك ما يجمع أكثر شرائِطِكَ، ويعبّرُ عن جملةِ سؤالك "(٩٣). فهو بذلك القول استطاع أن يجعل من رسالته منهجاً يسير وفقه الكتّاب من بعده.

فلا ينسى ذكر الهدف من رسم ذلك المنهج؛ ليعرف القارئ بما قدد تحمله الرسالة في طياها من مضامين، فيقول: " وَصَلَ إِليَّ كِتَابُكَ العَجيب الَّذِي السَّفْهَمَتٰني فِيهِ - بِجَوَامِع كَلمكَ - جَوَامِع أسبَابِ البَلاغَةِ، واستَكَشْفَتَني عَن عَن غَوَامض آدَاب أَدُوات الكِتَابَة: سَأَلتَني أَن أَقِفَ بِكَ عَلى وَزِنِ عُذُوبَة اللفظِّ وَحَلاوَتِه، وَحُدُود فَحَامَةِ المَعنى وَجَزَالِتِهِ، وَرَشَاقَةِ نَظمِ الكِتَابِ، وَمُشَاكلةِ سَردِه، وحُدود فَحَامَةِ المَعنى وَجَزَالِتِهِ، وَرَشَاقَةِ نَظمِ الكِتَابِ، وَمُشَاكلةِ سَردِه، وحُسنِ افتِتاحِهِ وَحَتمِهِ "(٤٩). وهو بذلك يكشف للقارئ الموضوع الذي تحميل وحُسنِ افتِتاحِهِ وَحَتمِهِ "(٤٩).

ومن ذلك عرض موضوع الجهاد في كتاب المنتصر بالله إلى محمد بن عبد الله ابن طاهر حينما أغزى وصيفاً التركي لقتال الروم. وقد عرض المنتصر بالله في كتابه موضوع الجهاد بأسلوب منطقي مدعماً بالأدلة القرآنية مبيناً أهمية الجهاد، حين قال: " الجهاد أعظم فرائض الإسلام مترلةً، وأعلاها رُتبَةً، وأنجَحَها وسيلةً "(٥٠). وواصفاً حال المجاهد، حيث يقول: " وليست تمضي بالمجاهد في سبيل الله حالً لا يكابدُ في الله نصباً ولا أذًى، ولا يُنفِقُ نفقةً، ولا يقارِعُ عدوًا، إلا وله بذلك أمسر مكتوب، وثواب جزيل، وأجر مأمول "(٢٠). ذاكراً ثواب المجاهدين في الدنيا، والآخرة، قائلاً: " فبالجهاد اشترى الله من المؤمنين أنفسهم وأموالهم، و جعل جَنَّتُه والآخرة، قائلاً: " فبالجهاد اشترى الله من المؤمنين أنفسهم وأموالهم، و جعل جَنَّتُه أَمْمَا هُمْمُ ورضوانه جزاءً هم على بَذلِها وَعداً منه حَقًّا لا رَيبَ فيه "(٧٠).

وقد تختلف طرائق عرض الرسالة باختلاف نوع الرسالة نفسها، والغاية من كتابتها، فعند استقراء كتب العهود نجد أنَّها تختلف باختلاف المهمة المعهود بها، فما أشبهها بدستور يرسم الخُطة لمن يناط به العمل من التمــسك بالــدين، والعدالــة والحزم، والعفة. وإن كان خاصاً بالقضاء فيكون تذكيراً بالتقوى، والعدالة والعلــم والتراهة كما هو الحال في عهد الموفق إلى أحد الولاة في القضاء حيث يقول: "أمره بتقوى الله وطاعته، وخشيته ومراقبته في سرِّه وعلانيته، وظاهر أمره وباطنه "(٩٨).

أمَّا فيما يتعلق بعرض مضمون التوقيعات فقد كانت في أغلبها رسائل جوابية موجزة ردًّا على أصحابها بما تحمله بين طياها من شكوى حال أو اعتذار أو طلب على صيغة مثل، أو حكمة، أو آي القرآن الكريم، أو بيت من السشعر، كما في توقيع محمد بن مكرم حين قال: " لا تتركني مُعَلَّقاً بحاجتي، فالصَّبرُ الجميلُ خيرٌ من المطل الطويل "(٩٩).

ج- الخاتمة:

يُعدُّ الختام إيذاناً بتمام الكلام، حيث يكون واقعاً على آخر المعنى، فلا ينتظر السامع شيئا بعده، والخاتمة كغيرها من أجزاء الرسالة في الأهمية، فهن من الأسس التي تقوم عليها الرسائل الديوانية؛ لذلك وجب على الكاتب أن يتأنق فيها غاية التأنق. وأكثر ما يختتم الكاتب رسالته بعبارة " إن شاء الله "، أو " والسلام"، أو " والله المستعان " إلى غيرها من العبارات الدالة على إلهاء الرسالة كما في كتاب إبراهيم بن المدبّر في رسالته العذراء حين نجده قد ختم رسالته بلفظ المسيئة والتحميد والصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: " تُصدِرك وقد نُقع ظمؤك بينابيع بحر إحسالها إن شاء الله عز وجل، والحمد لله وحده، وصلى الله على طمؤك بينابيع بحر إحسالها إن شاء الله عز وجل، والحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم "(١٠٠٠).

إضافة إلى التذييل في نهاية الرسالة بعد الفراغ من كتابتها بهذه الصورة، وقد كانت تذيل بأمرين:أحدهما التاريخ الذي كتبت به، والثاني اسم الكاتب سواء المنشئ لها،أو المدّون،أو بذكر كنيته، أو قد تذيّل الرسالة بذكر السهود وذلك التذييل إنما كان لنفي الشك أو التزوير في صحة المعلومات، ويــؤتى بــه بــسطر منفصل عن أجزاء الرسالة الأحرى من مقدمة وعرض وخاتمة.

فإن المدبر في حديثه عن التأريخ للرسائل إنما يؤكد ضرورة التحقق من الأخبار في قربها وبعدها من العهد الذي كتبت فيه هذه الرسائل بقوله: "ولا تَدَع التاريخ، فإنّه يدل على تحقيق الأخبار وقُربِهَا وبُعدِهَا، وانظر إلى مَا مَضَى مِنَ الشَّهر ومَا بَقِيَ منه، فإن كانَ المَاضِي أقل من نصف الشَّهر قلت: لكذا ليلة مصنت مسن شهر كذا، وإن كان الباقى أقل من النِّصف قلت: لكذا أيضاً بقيت "(١٠١).

ثانياً: التناص:

إنَّ تناول كاتب الرسائل الديوانية لألوان الثقافة المختلفة أمرٌ ذو أهمية بالغة؛ إذ له أكبر الأثر في حسن التضمين، والاقتباس لدى الكاتب عند حاجت للاستشهاد بآي القرآن الكريم، أو بيت من الشعر، لذلك كان لا بد لكاتب الرسائل من الابتداء بحفظ كتاب الله عزَّ وجلَّ، ومداومة قراءته، وتدبر معانيه، ليتسنى له الاقتباس بما يتناسب، ومضمون رسالته، وهو ما أكده ابن المدبر حينما اقتبس من آي الذكر الحكيم في بداية رسالته حين قال: "الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُ الْمَارِينَ اللهُ اللهُ الْحَقَ اللهُ اللهُ الْحَقَ اللهُ الله

فالاقتباس من القرآن الكريم ظاهرة عامّة في الأدب العربي الإسلامي، وقد أدت كثرة تأثر الكتّاب بالقرآن الكريم إلى التوسع في ابتداع الأساليب الفنيــة الجديدة؛ لتحقيق الغاية من توظيف النص القرآني، ولعل أوسع تلــك الأساليب استخداماً الاقتباس من القرآن الكريم، بما يتناسب والموقف المقتبس من أجله (١٠٤).

إضافة إلى ضرورة توافر مخزون شعري لدى الكاتب من خــلال حفظــه لأشعار العرب ومطالعة شروحها، واستكشاف غوامضها في عصورها المختلفة، فإن حفظ الكاتب للأشعار قد يساعده في تضمين بعض منها، كدليل يؤكد صدق قوله، فقد تأثر الكتاب العباسيون بالرافد الشعري الذي لم يقف عند عصر من العــصور، فهم ينهلون من أشعار العرب على اختلاف عصورهم.

وابن المدبر في رسالته هذه قد حرص على تضمين الأبيات الشعرية لمختلف الكتّاب والشعراء كدليل على صحة قوله، كتضمين بعض أبيات محمد بن عبد الله بن طاهر في قوله (١٠٥):

أَحُلتَ عَمَّا عَهدتُ من أَدَبكَ أَم نلتَ مُلكاً فَتِهتَ فِي كُتُبكْ؟

أم هـل تـرى أنَّ في التَّواضع للإخـوان نقـصاً عليـك في حَـسبك؟ اتعبــك أَم هـل تـرى أنَّ في مكـاتبتي حَـسبُك ثمَـا يزيـد في تعبـك إنَّ جفــاء كتــابُ ذي أدب يكتب في صدره: "وَأمتع بـك"

وإنّما جعل ابن المدبر ذلك التضمين لهذه الأبيات الشعرية أثناء حديثه بعدم جواز بعضهم كتابة "أبقاك الله وأمتع بك" إلا إلى الحرمة والأهل، وأمّا في كتب الإخوان فغير جائز، بل مذمومٌ مرغوبٌ عنه، إلى غيرها من الأبيات الشعرية الستي ضمنها ابن المدبر في رسالته، شأنه في ذلك شأن كتاب الرسائل في العصر العباسي.

أ- الاقتباس من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف: يُعَدُّ فضلُ القرآن الكريم على سائر الكلام معروف غير مجهول، وظاهر غير خفي، وهو المبلّغ الـــذي لا يُمل، والحق الصادع، والنور الساطع، وبحر العلوم (١٠٦). وإنّ المعاني المستمدة من القرآن الكريم قد تكون أخذت بعدة طرائق، منها الاقتباس، أو التــضمين، أو التلميح، أو الحلّ.

ولعل الابتداء بالبسملة، ومن ثم التحميد أكبرُ دليلٍ على تأثر كتّاب الرسائل الديوانية بالقرآن الكريم، وإنّ خلو بعض الكتب من الآيات القرآنية بشكل مباشر لا يعني عدم تأثر كتّابها به، وإنما اكتفى أصحابها بذكر بعض الألفاظ، والعبارات الدالة على التأثر به، وبسنة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم.

فقد أدت كثرة تأثر كتّاب الرسائل الديوانية في العصر العباسي الشاني بالقرآن الكريم، والاسترفاد من آياته إلى التوسع في ابتداع الأساليب الفنية الجديدة؛ لتحقيق الغاية من توظيف النص القرآني؛ لتزيد من تأثير الرسالة في نفوس المستمعين لها. ولعل أوسع هذه الأساليب استخداماً لدى الكتّاب هو الاقتباس للآيات القرآنية بنصها بما يتناسب والموقف المقتبس من أجله (١٠٧).

والاقتباس في الاصطلاح: هو تضمين الكلام نشراً أو نظماً شيئاً من القرآن الكريم، أو الحديث النبوي الشريف، ولا ينبه عليه للعلم به (١٠٨)، والاقتباس نوعان:

- أ) أولهما ما لم ينقل فيه المُقتبس عن معناه الأصلى.
 - ب) ثانيهما ما ينقل فيه المُقتبس عن معناه الأصلي.

وقد حرص الكتاب في العصر العباسي على الاقتباس من القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، حرصهم على تضمين رسائلهم الأخبار، والأمشال والحكم، فكان للقرآن الكريم والحديث الشريف أثرٌ كبير في أساليبهم، فهما مثال البيان والفصاحة لدى الكتّاب عامة.

فيأتي الاقتباس كدليل صادق على صحة ما يقول كاتب الرسالة، فمن ذلك ما ورد في تحميد لإبراهيم بن العباس الصولي في صدر رسالة الخميس (١٠٩)، حين قال مؤكداً قدرة الله سبحانه وتعالى في خلقه مما ورد في محكم تتريله:" الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين، ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفتدة قليلاً ما تشكرون ". (سورة السجدة الآيات ٧ - ٩)

كذلك ما ورد في كتاب المتوكل بولاية العهد لبنيه الثلاثة مؤكداً الوفاء بالبيعة بين بنيه، متوعداً مَن خالف أمره (١١٠)، وعَنَدَ عن سبيله بالعقاب مستدلاً على ذلك مما ورد في كتابه العزيز بقوله سبحانه وتعالى: " فمن بدله من بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميعٌ عليمٌ ". (سورة البقرة آية ١٨١)

وعلى غرار ذلك أيضاً يرد اقتباس آية بيعة الرضوان في كتاب بيعة المنتصر بالله (١١١)، حيث يقول عز من قائل: "إذ كان الذين يبايعون منكم أمير المؤمنين إنما

يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم، فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ". (سورة الفتح آية ١٠)

ومن ذلك أيضاً كثرة الآيات والسور القرآنية التي تحث على الجهاد، وتحبب المسلمين في القتال، مما ورد في كتاب المنتصر بالله إلى محمد بن عبد الله بن طاهر حينما أغزى وصيفاً التركي إلى بلاد الروم (١١٢)، مستنداً إلى قوله جلَّ شأنه في محكم كتابه العزيز: "انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله، ذلكم خيرٌ لكم إن كنتم تعلمون ". (سورة التوبة آية ٤١) إضافة إلى تلك الآيات القرآنية التي تذكر المجاهدين بالثواب الذي أعده الله لهم، وللشهداء في قوله تعالى: "ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياءً عند ربّهم يرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضله، ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يجزنون". (سورة آل عمران آية ١٧٠)

كذلك من وجوه الاقتباس أن يجعل الكاتب النص المقتبس وصفاً أو تشبيهاً لما قبله، كما في كتاب ابن طولون لابنه العباس حين شبه حاله بحال القرية التي كانت آمنة مطمئنة فكفرت بنعمة ربِّها (۱۱۳)، ضارباً له مثلاً قوله عــزَّ وجــلَّ في كتابــه العزيز: "قريةً كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون ". (سورة النحل آيــة ١١٢) فإن الغرض من الاستشهاد بالقرآن الكريم في هذه الآية إنّما جاء ذكراً للقصة على سبيل التمثيل والمقارنة.

ب- تضمين الأشعار:

أمّا فيما يتعلق في الاستشهاد بالأشعار أثناء المكاتبات عامـــة، والرســـائل الديوانية خاصةً، فهو ما أورده القلقشندي في كتابه " صبح الأعشى " حين قال: " الاستشهاد أن يورد البيت من الشعر، أو البيتين، أو أكثر من خلال الكلام المنثور

مطابقاً لمعنى ما تقدم من النثر، ولا يشترط في هذه الحالة أن ينبه عليه "(١١٤). إضافة إلى التضمين وهو أن يضمّن الكاتب البيت الكامل من السشعر، أو نصف البيت لبعض القرينة. والحلّ لبيت الشعر أن يعمد الكاتب إلى الأبيات من السشعر ذوات المعانى فيحلها من عُقُل الشعر، ويسبكها في كلامه المنثور.

ولعل الشعر من أبرز ما كان العربي يتزود به من معرفة؛ فهو ديوان العرب حتى إذا جاء الإسلام أصبح في المترلة الثالثة بعد القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، إذ تمثل صلة النثر بالشعر في الرسائل الديوانية شكلاً من أشكال التداخل بين الرسائل وسائر الأجناس الأدبية وهو ما يسمى بالتداخل الصريح، أو الشاهد الأدبي، وهو حضور مقطع من نص محفوظ في سياق الكتابة، وهذا المقطع ينسبه الكاتب إلى صاحبه، أو يذكر من القرائن ما يفيد أنّه كلام مضمن.

وقد تأثر الكتّاب العباسيون بالرافد الشعري الذي لم يقف عند عصر بعينه، فهم ينهلون من أشعار العصور المختلفة من جاهليين، وإسلاميين، وغيرهم. فيبدو لنا عند استقراء الرسائل الديوانية أنَّ المخزون الشعري الكبير لدى العرب كان يسعف الكتّاب في التعبير عما يجول في خاطرهم وكثيراً ما كان يلتقط الكاتب بيتاً أو بيتين؛ ليعبر عن الطرف الآخر من فكرته، وقد يصرح الكاتب باسم القائل، وقد يتركه غُفلاً (١١٥).

وقد يرد الشاهد في مقدمة الرسالة الديوانية، فيعدّ مدخلاً يفتتح به الكاتب النص؛ ليستميل القارئ ويحمله على متابعة القراءة، أو قد يأتي في مستن الرسالة، فيهيئ للقارئ الاقتناع بمضمون المتن، أو في خاتمتها؛ ليغني الكاتب عن استنباط مسابه بحسن الاختتام.

وبما أنَّ الرسالة سياق فني يتم فيه استحضار مقاطع من نصوص مختلفة الأغراض، متنوعة الأجناس، فإنّ إدراج النصوص المحفوظة فيها جزءٌ من خطة

الكاتب، ومكون من مكونات الرسالة. وقد تروى أشعار كثيرة في كتب عدة من إنشاء المترسل نفسه تارة، ومن أشعار غيره تارة أخرى، كما ورد في كتاب إبراهيم ابن العباس الصولي عن المتوكل إلى أهل حمص الخارجين عليه، والداعين إلى العصبية حين قال (١١٦):

أناةً، فإن لم تُغين عَقَدِبَ بعدَها وَعِيداً، فإن لم يُغن أَغنَت عَزَائِمُه وَالله وَعِيداً، فإن لم يُغن أَغنَت عَزَائِمُه وما ورد من تضمين للأبيات الشعرية في كتاب إبراهيم بن المدبّر في رسالته العذراء كدليل يؤكد صحة قوله في استجلاء أهمية الكتابة؛ كقول الشاعر (١١٧):

ود المسرء في لحسط عينه وتعرف عقل المرء حين تكاتِبُه ود المسرء في كتاب عبيد الله بن سليمان بن وهب عن المعتضد بالله بلعن معاوية بن أبي سفيان على المنابر حين ذكر ما ورد على لسان معاوية من الكفر والشرك بالله، حيث يقول (١١٨):

ليت أشياحي ببَدر شَهدُوا جَزَعَ الْحَزرَج مِن وَقَع الأَسَلْ قد قتلْنا القَرْم من ساداهم وعَدلنا مَيْل بَدر فاعتدل ج- تضمين الأمثال والحكم:

تُعد الأمثال والحكم أحد أعمدة الثقافة العربية، ومصدراً ثرًا من مصادر المعاني فيها، فكان لا بد للكتّاب من الإفادة من هذا المصدر. وبما أنَّ الكاتب يحتاج إلى النظر في كتب الأمثال الواردة عن العرب نثراً ونظماً، فهو بذلك يستطيع أن يضع الأمثال في مواضعها الملائمة لها في كتاباته.

وكلما أكثر صاحب هذه الصناعة من حفظ الأمثال السائغ استعمالها انقادت إليه معانيها، وسيقت إليه ألفاظها، في وقت الحاجة إلى نظائرها من الوقائع، والأحوال، فأو دعها في مكانها واستشهد بها في موضعها (١١٩). فقد كان للأمشال

العربية حظ ٌ وافرٌ في الرسائل الديوانية، وكانت غايتها التمثل بها بكل ما تحويه من تجارب كثيرة، تجعل الأمور مقرونة بذكر عواقبها.

فمن خلال استقراء الحكم، والأمثال في رسائل هذا العصر يمكننا القول إنَّ تلك الرسائل الديوانية لم تخلُ منها، كما في كتاب محمد بن عبد الله بن طاهر إلى عمال النواحي فيما ذكره في لهاية كتابه متمثلاً قوله عز وجل: "وسيعلم اللذين ظلموا أي منقلب ينقلبون "(١٢٠). حين اتخذ من آي القرآن الكريم مشلاً في بيان عاقبة الظالمين.

ولعل وظيفة كل من الأمثال والحكم في الرسائل الديوانية أنهما تزيدان من تثبيت المعنى وترسيخه في ذهن السامع، وتقوي حجته فيما أراد الوصول إليه من خلال الرسالة؛ لما يكسبانه للكلام من قوة أكبر بكثير من الكلام الذي يرد خالياً منهما (١٢١).

وقد وردت الحكم في كتب التوقيعات كما في توقيع محمد بن مكرم حين قال: " لا تتركّني مُعَلَّقاً بحاجتي، فالصَّبرُ الجميلُ خيرٌ من المَطل الطويل "(١٢٢). فهو إنما عمد إلى استخدام الحكمة في قوله ليؤكد قوة حجته في الإقناع. وفي توقيع آخر له حيث يقول: " السَّيفُ العتيقُ إذا أصابَه الصَّدَأ، استغنى بالقليل من الجِلاء، حتى تعود جدَّته ويظهر فِرنْدُهُ، لِلين طبيعته، وكرم جَوهره "(١٢٣).

إضافة إلى ما ورد منها في توقيع لسعيد بن حميد في المودة حيث يقول: "إنّي صَادقتُ منكَ جوهر نفسي، فأنا خيرُ محمودٍ على الانقياد لك بغير زِمام؛ لأنّ النفسَ يقودُ بعضها بعضاً "(١٢٤).

ثالثاً- الألفاظ والمعابى:

تعد المفردة اللغوية أو اللفظة الواحدة اللبنة الأساسية في بناء صرح الكلام؛ لأنها هي الأساس لكل مكتوب، أو منطوق به من هذا الكلام المعبر عن الحاجات والعواطف والأفكار؛ إذ يقول العسكري في كتابه " الصناعتين: " الكلام الحاجات أيدك الله - يحسن بسلاسته، وسهولته ونصاعته، وتخيّر لفظه، وإصابة معناه، وجودة مطالعه، ولين مقاطعه، واستواء تقاسيمه، وتعادل أطرافه، وتشابه أعجازه بحواديه، ومواقفه مآخيره لمباديه "(١٢٥).

فقد شغلت قضية اللفظ والمعنى حيزاً من رسالة ابن المدبر، إذ أولاهما كبير اهتمامه، حين لاحظ أنّ الكلمات يجب اختيارها وفقاً للمخاطب ذوقه، ودرجة ثقافته التي تعتمد على أوساط اجتماعية مختلفة، يقول: "لا تَعتدّ بالمَعنَى الجَزل ما لَم تُلبسهُ لفظاً جَزِلاً لائِقاً بَمَن كَاتبتَهُ، ومُشَابِها لَن رَاسلتَهُ؛ فإنّ إلباسكَ المَعنى - وإن شَرُف وصَلُحَ - لفظاً مُختَلِفاً عَن قدر المَكتُوبِ إليهِ، لَم تَجرِبه عَادتُهم، تَهجِينٌ للمعنى، وإخلالٌ بقدره، وظلمٌ لحق المَكتُوب إليهِ ونقصٌ مما يجب له "(١٢٦).

وهو بذلك يلتقي مع الجاحظ الذي يُعد من أوائل مَن عنوا هِذه المسألة، إذ اهتم الجاحظ بالفصاحة اهتماماً كبيراً في قوله: "إنّ احتياج صاحب البلاغة إلى المائة المعنى، أشدّ من احتياجه إلى تحسين اللفظ؛ لأنه إذا كان المعنى صواباً، واللفظ ساقطاً عن أسلوب الفصاحة كان الكلام كالإنسان المشوه الصورة مع وجود الروح فيه "(١٢٧).

إضافة إلى تركيزه على وجوب اختيار الألفاظ، واتسامها بالوضوح والمتانة التي بما يُعبّر عن المعنى، ففي موضع نجده يحدثنا عما يستحسنه من الألفاظ والتراكيب، وفي آخر عما يستقبحه منها، فيحث الكاتب على استخدام الأنسب

منها، فيقول: " فمِنَ الألفَاظِ المَرغوبِ عَنها، والصَّدُورِ المُستَوحَشِ مِنها، في كتب السَّاداتِ والأمراءِ والملوكِ - على اتَّفاق المعاني - مثلُ: " أبقاكَ الله طويلاً "، وإن كُنا نعلمُ أنَّه لا فُرقانَ بين قولهِم: " أطالَ الله بقاءَكَ " وبين قولهم: " أبقاكَ الله طويلاً " ولكنَّهم جَعَلُوا هذا أرجحَ وزناً، وأنبَه قدراً، في مخاطبة قولهم: " أبقاكَ الله طويلاً " ولكنَّهم جَعَلُوا هذا أرجحَ وزناً، وأنبَه قدراً، في مخاطبة الملوكِ "(١٢٨). وابن المدبر بذلك القول إنما يؤكد الارتباط الوثيق بين أهمية اختيار الألفاظ والمعاني ومقامات المخاطبين وما يليق بهم. ويتفق مع بشر بن المعتمر فيما أورده في صحيفته حين نبّه على أهمية الألفاظ واختيارها في بعدها عن التعقيد حين قال: " إياك والتوعر؛ فإن التوعر يسلمك إلى التعقيد، والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك ويشين ألفاظك "(١٢٩). فالألفاظ هي الثياب التي تتجلى فيها المعاني (١٣٠). وما أشبه ذلك بما قاله ابن رشيق القيرواني حين ربط بين اللفظ والمعنى في قوله:" إنّ اللفظ جسمٌ، وروحه المعنى وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم، في قوله:" إنّ اللفظ جسمٌ، وروحه المعنى وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم، يضعفه ويقوى بقوته "(١٣١)، ومنه قول العتابي: " الألفاظ أجساد "، والمعاني يضعف بضعفه ويقوى بقوته "(١٣١)، ومنه قول العتابي: " الألفاظ أجساد "، والمعاني أرواح"، وإنما تراهما بعيون القلوب، فإذا قدّمت منها مؤخراً، أو أخرت منها مقدماً أفسدت الصورة وغيرت المعني ".

ولعل المستقرئ للرسائل الديوانية في عصرها العباسي الثاني يجد أن الطابع العام والسمة الغالبة على ألفاظ تلك الرسائل السهولة، والوضوح، والابتعاد عن التعقيد والغرابة على اختلاف موضوعاتها؛ فالكتّاب في بعدهم عن كل وحسشي غريب من الألفاظ يسيرون على ذلك المنهج الذي وضعه ابن المدبر في رسالته العذراء دون زيادة أو نقصان.

وهو ما ذكره بشر بن المعتمر في اختيار الألفاظ حين قال: "إياك والتوعر؛ فإنّ التوعّر يُسلمك إلى التعقيد، والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك، ويشين ألفاظك، ومَن أراغ معنى كريماً فليلتمس له لفظاً كريماً "(١٣٢).

ولا ننسى في حديثنا عن سهولة الألفاظ، ووضوحها ما وجب أن تكون عليها من جزالة، إذ عرّف العسكري جزالة اللفظ بقوله: "وأما الجزل والمختار من الكلام فهو الذي تعرفه العامّة إذا سمعته ولا تستعمله في محاورها "(١٣٣). ومن ذلك قولهم في كتاب المنتصر بالله إلى ابن طاهر حين أغزى وصيفاً التركي للجهاد: "وليست تمضي بالمجاهد في سبيل الله حال لا يكابد في الله نصباً ولا أذى "(١٣٤). وذلك ما ذكره صاحب المثل السائر في كتابه: إنّ أحسن الألفاظ ما كان مألوفاً وتلاف ومتداولاً؛ لأنه لم يكن مألوفاً متداولاً إلا لمكان حسنه، فإن أصحاب الخطابة والشعر نظروا إلى الألفاظ، ونقبوا عنها، ثم عدلوا إلى الأحسن منها فاستعملوه، وتركوا ما سواه وهو يتفاوت في درجات حسنه "(١٣٥).

ومن وضوح دلالة الألفاظ كذلك أن يكون الكلام موجزاً، لكن مع الوفاء بالمعنى، وقد أورد صاحب الجمهرة الكثير من الشواهد على الإيجاز في الألفاظ مع وضوحها (١٣٦). منه ما ورد في كتب التحميدات والتوقيعات كقول علي بن عيسى: " دعني من تشديقك وتقعيرك، وتفاصح على نظيرك، فخير الكلام ما قل، ودل، ولم يمل "(١٣٧).

أمّا المعاني، فيقول العسكري في كتابه " الصناعتين ": " والمعنى الصحيح الثابت ينادي على نفسه بالصحة ولا يحوج إلى التكلف لصحته حتى يوجد المعنى فيه خطيباً. والمعنى المستقيم الجزل من النظم "، فمن الوعظ (١٣٨)قول الموفق في عهده إلى أحد الولاة يعظه بتقوى الله حين قال: " فإنه من يتق الله يقه، ومن يعتصم به يهده، ومن يطعه يتوله ويكفه "(١٣٩).

ومما يتعين على الكاتب استعماله من المعاني، والمحافظة عليه، والتمسك به " إعطاء كلّ مقام حقّه، فإذا كتب في أوقات الحروب إلى نوّاب الملك عنه وإلى مقدمي الجيوش والسّرايا، فليتوخّ الإيجاز والألفاظ البليغة الدالة على القصد من

غير تطويل ولا بسط يُضيع المقصد ويفصل الكلام بعضه من بعض، ولا تمويل لأمر العدو تَضعف به القلوب "(١٤٠).

وإذا كتب عن الملك في أوقات حركات العدو إلى أهل الثغور يعلمهم بالحركة للقاء عدوهم فليبسط القول في وصف العزائم وقوة الهمم وشدة الحميسة للدين وكثرة العساكر والجيوش، وتخيل أسباب النصر والوثوق بعوائد الله في الظفر وتقوية القلوب؛ لذلك عليه إبراز أمتن الألفاظ الدالة على القوة والبسالة وأبعده عن اللين والرفق والرأفة (۱٤۱)، كما في كتاب ابن عبد كان عن أحمد بن طولون إلى ابنه العباس حين قال: " واعلم أنَّ البلاء بإذن الله قد أظلَّك، والمكروه إن شاء الله قد أحاط بك والعساكر بحمد الله قد أتتك كالسَّيل في الليل، تؤذنك بحرب وويل"(۱٤۲).

إضافة إلى الفصاحة والوضوح في الألفاظ والمعاني وهي عند البلاغيين خلوص الكلام من ضعف التأليف، وتنافر الكلمات والتعقيد، ولعل العرب كانوا على درجة من الفصاحة والمكانة الرفيعة من البيان؛ لما تشربوه من آيات القرآن الكريم. وأصل الفصاحة في اللغة: الظهور والبيان، يُقال أفصح اللبن: إذا انجلت رغوته. وأفصح الصبح: إذا بدا ضوؤه وأسفر. وأفصح فلان عمّا في نفسه: إذا أظهره وأوضح المعنى الكامن فيه (۱۶۳). وفي القرآن الكريم جلاءً بليغً لهذا التعريف في قوله عزّ وجلّ: " وأخي هارون أفصح مني لساناً "؛ أي أوضح مني نطقاً وأجلى. والكلام الفصيح هو الظاهر البين، ونعني بالظاهر البين هو الذي تكون ألفاظه مفهومة لا يُحتاج في فهمها إلى استخراج لغة. ومن هنا كان الفصيح من الألفاظ وغرابتها أو تعقيد الكلام بالمعاظلة فيه وتشابكه بالتقديم والتأخير.

رابعاً - الخصائص البلاغية للرسائل الديوانية:

تُعدُّ البلاغة جملةً من المقاييس الفنية يعرف بما سمو النص وجماله، أو تخلفه عن مرتبته، ولعل ذلك كان منذ أن وضع الجاحظ بذور البلاغة في كتابه " البيان والتبيين "، إلى أن اتضحت معظم معالمها عند عبد الله بن المعتز من بعده.

وقد عُني ابن المدبر في رسالته ببلاغة كاتب الرسائل إذ عدّها من الأركان الأساسية التي يقوم عليها بناء الرسالة، فيقول: "والكاتب المُستَحِق اسم الكِتَابِة، والبَليغُ المَحكُومُ لهُ بالبَلاغَةِ، مَن إِذا حَاول صِيغَة كِتابٍ سالت على قَلَمِهِ عُيُون الكَلامِ مِن يَنابِيعِها، وَظَهرت مِن مَعَادِنِها، ونَدَرَت من مَواطِنِها، عن غيرِ استكراهِ ولا اغتصاب "(١٤٤).

وهو بذلك يتفق مع الجاحظ في ثنائه على الكتّاب بأنّهم أهــل البلاغــة، والفصاحة حين قال: " ما رأيت قوماً أمثَلَ طريقةً في البلاغة من هؤلاء الكُتّـاب، فإنّهم التمسوا من الألفاظ ما لم يكن مُتَوعِّراً وَحشيًّا، ولا ساقِطاً سُوقِيًّا "(١٤٥).

وكثيرة الأقوال التي أوردها ابن المدبر في رسالته تؤكد ضرورة تحلي كاتب الرسائل بالبلاغة كقول خالد بن صفوان: أبلغ الكلام مَا لا يَحتَاجُ إلى كلام، وَ أحسَنهُ مَا لَم يَكن بالبدوي المُغرب ولا القَرَوي المُخدَج،الذي صَحت مَبانيه، وَحسنت مَعانيه، وَدَار على ألسن القَائِلينَ، وَخف على آذان السسّامِعين، وَيَزدادُ حُسناً على مَر السّين، بتَجلية الرّواة وتنقية السراة "(١٤٦٠).

ولعل المستقرئ للرسائل الديوانية في العصر العباسي الثاني يستجلي جمال التعبير الفني في أسلوب الكتابة الذي امتاز بالتجويد، والتهذيب، واستعمال المحسنات البديعية، والإكثار من ألوالها إلى حدٍّ ما مع وضوح العبارة، وحسس الإشارة، وجودة الرصف، وجمال السبك، وقوة الأداء، والتنوع في تخير الأساليب

في جزالة حيناً، وعذوبة حيناً آخر. ومن هذه المحسنات البديعية التي كان لها الدورُ الأكبرُ في الرسائل الديوانية هي:

أ- الطباق:

يعتبر فن الطباق من أهم المحسنات البديعية التي استعملها الكتّاب في ميدان عنايتهم بالمعنى واهتمامهم بالجمل التي تعبر عنه، وتترجم مــشاعرهم وعــواطفهم. وقد أجمع أهل البلاغة على أنَّ الطباق في الكلام: هو الجمع بين المعــنى وضــده في جزء من أجزاء الرسالة، أو الخطبة، أو بيت الشعر في القصيدة (١٤٧).

وقد ورد الطباق بنوعيه: طباق الإيجاب - إذا كانت الكلمتان مختلفتين لفظاً ومعنى - وطباق السلب - إذا تحقق التضاد بوجود اللفظ ومنفيه في الكلام - في العديد من رسائل العرب التي دونت في هذا العصر.

أمّا طباق الإيجاب فقد ورد في رسالة الجاحظ " في مناقب الترك " قوله: " ثواب العمل مؤجل، واحتمال ما فيه معجل "، أو قوله: الشاهد والغائب، أو مدبراً ومقبلاً، أو يمنة ويسرة "(١٤٨)، وما ورد في كتاب بيعة الخليفة العباسي المنتصر بالله حيث يقولون: " والنصيحة في السر والعلانية، والخفوف والوقوف عند كل ما يأمر به عبد الله الإمام المنتصر بالله أمير المؤمنين، وعلى أنكم أوليائه، وأعداء أعدائه من خاص وعام، وأبعد وأقرب "(١٤٩). فإن الطباق قد تجلى واضحاً في الكلمات: السر والعلانية، الخفوف والوقوف، الخاص والعام، أبعد وأقرب.

ومنه ما ورد كذلك في عهد الموفق إلى أحد الولاة، حين قال: "أمره بتقوى الله وطاعته، في سرِّه وعلانيته، وظاهر أمره وباطنه، والعمل بما أمر الله به، والانتهاء عما لهى عنه فيما وافقه وخالفه، وأرضاه وأسخطه "(١٥٠). وقوله: "أن يختار لولاية أعماله حاضرها ونائيها، وقريبها وبعيدها ذوي العفاف والشهامة

والكفاية. ويستعمل في أمره ما يدفع الله به مكروهة ومعرته، مؤثراً في ذلك اليقظة على الغفلة، والجدّ على الفتور "(١٥١).

أمّا طباق السلب، فقد ورد في كتابه بخلع أخويه المعتز والمؤيد من ولايــة العهد حين قال: "طائعين غير مكرهين ولا مجــبرين "(١٥٢)، متمــثلاً الطبــاق في الكلمات: طائعين غير مكرهين.

وإنَّ الطباق لا يعبر عن طبيعة الحياة في فترة زمنية محددة ليحلل عناصر الصراع فيها فحسب، بل إنه يُعد وسيلة للتعبير عن أي تناقض، أوأي تعارض بين مفهومين، أو وضعين في حياة المجتمعات البشرية كاملةً (١٥٣).

ب- المقابلة

إنَّ حديثنا عن الطباق يقودنا إلى بيان الفرق بينه وبين المقابلة. وحديها استعمال كلمتين أو أكثر في معنى، ثم مقابلة ذلك بكلمتين أو أكثر في معنى مضاد، وقد أدخلها بعضهم في باب الطباق، كقولنا: " فإن فعلت سعدت، وإن أبيت شقيت ".

وتتجلى المقابلة في العديد من الرسائل الديوانية في هذا العصر، منها ما ورد في عهد الموفق إلى أحد الولاة، حين قال: " فإنَّ في إقامة الحقِّ صلاحاً وخيراً كثيراً، وفي التفريط ضرراً وخللاً عظيماً "، وقوله: " يرونه موافقاً للحقِّ والعدل، ومجانباً للظلم والجور "(١٥٤).

ومنه كذلك ما ورد في تحميد لإبراهيم بن العباس الصولي في صدر رسالة الخميس حين قال: "يعدو لهم ثوابه، وينذرو لهم عقابه "(١٥٥). وقوله في تحميد آخر له في فتح إسحاق بن إسماعيل: "الحمد لله معز الحقّ ومديله، وقامع الباطل ومزيله، الطالب فلا يفوته مَن طلب، والغالب فلا يعجزه مَن غلب "(١٥٦). إلى غيرها مسن

الرسائل التي تجلت فيها المقابلة جنباً إلى جنب مع الطباق والحسنات البديعية الأخرى.

ج- السجع:

يعتبر السجع من أكثر المحسنات البديعية شيوعاً، واستعمالاً؛ فهو سميةً زخرفيةً لفظيَّةٌ تختصُّ باللفظة المركبة في جملة تتوافق فيها فواصل الكلام المنثور على حرف واحد، وقد حمده الكلاعي؛ إذ لا وجه لذمِّه إلا أن يدلَّ على التكلف، ويرى ابن الأثير إنَّه ميزة محمودة، وإلا لما ورد في القرآن الكريم (١٥٧).

والسجع في الكلام نعني به تواطؤ فاصلتين، أو أكثر من النثر على التشابه في الحرف الأخير،أي أن يُختتم آخر كلمة من إحدى القرائن بحرف من حروف الهجاء، ثم تليها قرينة، أو أكثر بعدها تكون فاصلة كلّ منها مختتمة بالحرف نفسه. والأصل في السجع كما يشير ابن الأثير إنَّما هو الاعتدال في مقاطع الكلام، والفقرات، والمقصود أن تأتي كل فقرة متساوية، أو متقاربة في الطول مع أختها والاعتدال مطلوب في كل شيء، والنفس تميل إليه بالطبع، والسجع داخل في باب الألفاظ لا المعاني (١٥٨). كذلك مما ورد في كتاب ابن طاهر إلى أهل بغداد حين قال:" الذي جعل دينه لعباده رحمة، وخلافته لدينه عصمة "(١٥٩). وقوله: " معلنين للبغي والاقتدار، مظهرين للغي والإصرار "(٢٠٠). وقوله في موضع آخر: " فتلقاهم ومَن معهم أعداء الله قد أطلقوا نحوهم أعنتهم، وأشرعوا لنحورهم أسنتهم "(١٢١). أمّا التحميدات فإننا عند استقرائها نجد أنّها إنما بُنيت على السجع، كما في تحميد لإبراهيم بن العباس الصولي حين قال: " الحمد لله الذي أنجز وعده، ونصر عبده، وأيّد جنده "(١٦١). وما ورد في تحميد لسعيد بن حميد حيث يقول:" فالحمد لله

الحميد المجيد، الفعال لما يريد، الله على خلق الخلق بقدرته، وأمضاه على مشيئته"(١٦٣).

إضافة إلى ما ورد كذلك في التوقيعات من السجع كتوقيع محمد بن عبد الله بن طاهر: " دققوا الأقلام، وأوجزوا الكلام، فإن القراطيس لا ترام، والسلام (١٦٤). وتوقيع عبيد الله بن سليمان بن وهب في كتاب له قائلاً: "ليس كل مَن أنسيناه أهملناه، ولا مَن أخرناه تركناه ((١٦٥). وتوقيع علي بن عيسى: " دعني من تشديقك وتقعيرك، وتفاصح على نظيرك، فخير الكلام ما قل ودل ولم يمل ". وقوله إلى ابن طولون: " اتق الله في الأرصاد، فإن الله بالمرصاد".

د- التقسيم:

يُعد التقسيم من المحسنات البديعية التي لم تخلُ منها الرسائل الديوانية في هذا العصر، وقد ورد التقسيم في كتاب المنتصر بالله بخلع أخويه من ولاية العهدحين قال: " ورأى أمير المؤمنين أن يجمع في إجابتهما إلى نشر ما فعلاه وإظهاره وإمضائه ذلك، قضاء حقوق ثلاثة: منها حق الله عز وجل فيما استحفظه من خلافته، ومنها حق الرعية الذين هم ودائع الله عنده، ومنها حق أبي عبد الله وإبراهيم فيما يوجبه أمير المؤمنين لهما بأخوقهما وماس رههما "(١٦٦).

إضافة إلى ذلك التقسيم في كتاب المتوكل إلى أهل حمص في بيانه للعقاب الذي سيترل بمن يخالفه، حيث يقول ابن العباس الصولي: "استعمال ثلاث، يُقدم بعضهن على بعض، أولاهن ما يتقدَّم به من تنبيه وتوقيف، ثم ما يستَظهر به من تنبيه وتوقيف، ثم ما يستَظهر به من تخدير وتخويف، ثم التي لا يقع بحَسْم الداء غيرُها "(١٦٧). وما ورد في كتاب آخر لإبراهيم بن العباس الصولي في قتل إسحاق بن إسماعيل حين قال: "وقاسم الله عدوَّهُ أقساماً ثلاثة: رُوحًا مُعَجَّلةً إلى عذاب الله، وجُثَّةً منسوبة لأولياء الله، ورأسًا منقولاً إلى دار خلافة الله "(١٦٨).

هـ- الإيجاز والإطناب:

تتراوح الرسائل الديوانية بين الإيجاز حيناً، والإطناب حيناً آخر، إذ لم تكن النصوص في أدب الرسائل على مستوًى واحد من حيث الإيجاز أو الإطناب، فهي تقصر، وتطول بحسب موضوع الرسالة، والظرف الذي كتبت فيه، ووفق ما تقتضيه الأحوال والمقامات، فكان بعض الكتّاب يحرصون على الإيجاز ويوصون به، منهم جعفر البرمكي (١٦٩) فيما يروى عنه أنه كان يقول لكتابه: " إن استطعتم أن تجعلوا كتبكم كلها توقيعات فافعلوا "(١٧٠).

والإيجاز والإطناب معنيان متضادان، ولكل واحد منهما موضعه. فحــدُّ الإيجاز أن يكون اللفظ دالاً على المعنى من غير نقصان فيُمَل، ولا زيادة فيخل، وقد عرفه العسكري بأنه: "قصور البلاغة على الحقيقة.وما تجاوز مقدار الحاجــة فهــو فضل".

والإيجاز: القصر، والحذف. فالقصر تقليل الألفاظ، وتكثير المعاني؛ كما في قول الله عزَّ وجلَّ: "ولكم في القصاص حياة ". وقال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - رضي الله عنه -: "ما رأيت بليغاً قطّ إلا وله في القول إيجاز، وفي المعاني إطالة ". أما الحذف، فأورد العسكري منه عدة وجوه منها أن يحذف المضاف، ويقام المضاف إليه مقامه، كقول الله سبحانه وتعالى: "وأسأل القرية "، أي أهلها. وقوله تعالى: " الحج أشهر معلومات "، أي وقت الحج (١٧١). فهو جمع المعاني الكثيرة في الألفاظ القليلة.

وهو في الكلام: التعبير عن الفكرة بأقل الألفاظ المتاحة، ومن ذلك قــول البلاغيين: " البلاغة في الإيجاز ". والإيجاز: تنقيح الرسالة من حشو الكلام، وتطويل

الجمل، فيبرزها وافيه الدلالة على المقصود، مقتصرة على المحسنات القريبة المنال (١٧٢).

وعند استقراء النصوص النثرية من رسائل العصر العباسي الثاني نـرى أن الكتّاب في بعض الأحيان قد مالوا إلى الإيجاز في شؤولهم؛ للتعبير عـن أفكارهم وعواطفهم، فجاء الإيجاز أساساً في بناء أساليب قولهم، إذ لم يكن لديهم الكثير من الميل إلى الإطناب (۱۷۳). وقد تجلى ذلك واضحاً في كلّ مـن كتـب التوقيعـات، والتحميدات، والمخالعات.

أمّا التوقيعات فالغالب عليها روعة الإيجاز، وقوة التعبير، وجمال التصوير، وشدة التأثير كما في توقيع إبراهيم بن العباس الصولي حين قال: "المودة تجمعنا محبتها، والصناعة تؤلفنا أسبابها، وما بين ذلك من تراخ في لقاء أو تخلف في مكاتبة، موضوع بيننا يوجب العذر فيه "(١٧٤)، فالصولي في هذه العبارات الموجزة استطاع أن يعبّر عما يجول بخاطره دون تحمل عناء الإطناب. كذلك ما وجد في توقيع سعيد بن حميد من إيجاز حين قال: "لساني ترطب بذكرك، وقلبي معمور بمحبتك، حضرت أو غبت، سرت أو أقمت "(١٧٥). أو توقيع محمد بن عبد الله بن طاهر لكتابه حين قال: " دققوا الأقلام، وأوجزوا الكالم، فإن القراطيس لا ترام، والسلام"(١٧٦).

ومما ورد في كتب التحميدات من الإيجاز تحميد لإبراهيم بن العباس الصولي فرحاً بما تمَّ تحقيقه من الفتوح حيث يقول: "أما بعد، فالحمد لله ناصر أنبيائه وخلفائه، وهادي أوليائه، أولياء الحق، وحزب الهدى، الذين أقام بهم سبل الرشاد، ونصب بهم مناهج الدين، فأظهره على الدين كله، ولو كره المشركون "(١٧٧).

وفيما يتعلق بكتب المخالعات فهذه رقعة المعتز والمؤيد في خلع نفسيهما من البيعة نستجلى من خلال استقرائها تلك الحالة النفسية لكلِّ منهما التي ربما كانت

سبباً رئيساً في ذلك الإيجاز حيث يقول: "بسم الله الرحمن الرحيم: إن أمير المؤمنين المتوكل على الله رضي الله عنه قلدي هذا الأمر، وبايع لي وأنا صغير، من غير إرادتي ومحبتي، فلما فهمت أمري علمت أني لا أقوم بما قلدي، ولا أصلح لخلافة المسلمين، فمن كانت بيعتي في عنقه، فهو من نقضها في حل، وقد حللتهم منها، وأبرأتكم من أيمانكم، ولا عهد لي في رقابكم ولا عقد، وأنتم برآء من ذلك "(١٧٨).

أمَّا الإطناب فهو: زيادة اللفظ على المعنى لفائدة جديدة من غير ترديد. لذلك ذهب الكلاعي إلى أن موطن الإطناب: "ما يكتب إلى العامة، وتقرع به آذان الجماعة، كالصلح بين العشائر والتحريض على الحرب "(١٧٩)، وما تجلى لدى استقراء رسائل هذا العصر من كتب المبايعات، والتهديدات، والعهود، والمنشورات؛ فمن ذلك ما ورد في كتاب ابن طاهر إلى أهل بغداد، وكتاب المنتصر بالله إلى عماله حاثاً على الجهاد ومناصرة وصيفاً التركي ضد الروم في وصفه لتفاصيل سير الموقعة كأن يقول: "حتى إذا يوم السبت للنصف من صفر، وافوا باب الشماسية بأجمعهم، قد نشروا أعلامهم، وتمادوا بشعارهم" (١٨٠٠).

أمّا تلك الكتب التي تبصّر ولاة الأقاليم وقضاة الدولة، وكتّابها بــشؤون التنظيم الإداري الذي تقتضيه سياسة الدولة الداخلية. ما ورد في عهد الموفق إلى أحد الولاة حيث مال الكتاب إلى الإطناب في كثير من مواضعه لما يحمل في طياته من منهج يسير ضمنه في أعماله الموكولة إليه، كقوله: " وأمره أن يحسن الولاية لهل عمله، والسياسة لمن استرعى أمره، ويكثر من الجلوس لهم، والنظر في أمورهم "(١٨١).

إضافة إلى الإطناب الذي غلب كذلك على كتب المبايعات كما في كتاب بيعة المتوكل لبنيه الثلاثة بولاية العهد من بعده في ذلك التفصيل بكل ما ورد فيه من تخصيص لأعمال كل منهم في ناحيته، كأن يقول: " وجعل عبد الله جعفر الإمام

من تخصيص لأعمال كل منهم في ناحيته، كأن يقول: "وجعل عبد الله جعفر الإمام المتوكل على الله أمير المؤمنين لمحمد المنتصر بالله ابن أمير المؤمنين، على أبي عبد الله المعتز بالله ابني أمير المؤمنين: السمع، والطاعة، والنصيحة، والمشايعة، والموالاة لأوليائه "(١٨٦). أو ما ورد كذلك في كتب التهديدات كما في تهديد ابن طولون إلى ابنه العباس حين خرج عليه وعصا أمره حين قال: "حتى ملت إلى الإسكندرية، فأقمت بها طول هذه المدة، واستظهاراً عليك بالحجة، وقطعاً لمن عسى أن يتعلق به معذرة علم بأن الأناة غير صادة "(١٨٣).

الخاتمة

وفي النهاية نخلص إلى القول إنّ الرسائل الديوانية في هذا العصر قد امتازت بعدة مميزات انفردت بها عن سواها من أنواع المكاتبات النثرية الأخرى، هي كالآتى:

- ١ واقعية مطعمة بالمحسنات البديعية من طباق، ومقابلة، وتقسيم، وسجع.
- ٢- الدقة في اختيار الألفاظ ببعدها عن الوحشية والغرابة، فقد حرص الكتّاب على أن تكون ألفاظهم سهلة لا بالمتوعرة ولا بالغريبة مع وضوح العبارات وجزالة الألفاظ.
- ٣- حُسن استخدام الإيجاز تارة، والإطناب تارة أخرى وفق ما تقتضيه أحــوال المخاطبين والمقامات المناسبة للخطاب.
- ٤- حُسن الاسترفاد من آي القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والأشعار والأمثال والحكم.
- ترابط وتماسك المعاني حتى لا تكاد تخرج من غرض إلى غرض آخر حتى يستوفي الكاتب فيه حقه من العرض.

المصادر والمراجع

المصادر:

القرآن الكريم

المراجع :

- ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم، محمد بن محمد بن عبد الكريم (ت ٦٩٧٧ه)، (١٩٩٨م). المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ط1، ج١ (تحقيق: الشيخ كامل محمد محمد عويضة)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
- ابن الصيرفي، أبو القاسم، علي بن منجب الكاتب (٢٦٤ ٢٥ه)، القانون في ديوان الرسائل، والإشارة إلى مَن نال الوزارة، ط١ (تحقيق: أيمن فؤاد سيّد)، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩٠م
- ابن النديم (١٩٩٤ م).الفهرست، ط١،ج١، (تحقيق: السشيخ إبراهيم رمضان)، دار المعرفة، بيروت لبنان.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومَن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، م٥، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٩م.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد (ت ٢٠٨ ٣٨١ه) (تقديم: محمد (١٩٩٧م). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ط١، ج١، (تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي)، دار إحياء التراث، بيروت لبنان.

- ابن درستویه، کتاب الکتّاب، ط۱، (تحقیق إبــراهیم الــسامرائي وعبــد الحسین الفتلی)، دار الکتب الثقافیة، الکویــت حــولي، ۱۳۹۷ه ۱۹۷۷م.
- ابن عبد ربّه، أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسي المتوفى سنة (٣٢٨ه)، العقد الفريد، ج٣، (تحقيق وتعليق: بركات يوسف هبُّود)، دار الأرقم.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المتوفى سنة ١ ٧١ه، لسان العرب، ط٣، ج٢، (تحقيق: مكتب تحقيق التراث)، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ١٩٩٢م
- الأزهري، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، جواهر الآداب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ١٩٩٤م.
- البغدادي، قدامة بن جعفر (٣٣٧ه)،الدواوين من كتاب الخراج وصناعة الكتابة، ،(تحقيق: مصطفى الحياري) نشر بدعم من الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٦م.
- البيوض، حسين البيوض، الرسائل السياسية في العصر العباسي الأول،
 وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٦م.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري (ت ٢٥٥ه)رسائل الجاحظ الرسالة الثانية في ذم أخلاق الكتّاب، ج٣، (تحقيق: محمد باسل عيون السّود)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر محبوب (ت ٢٥٥ه)، (١٣٣٢م). البيان والتبيين، ج١، (طبعه: محبّ الدين الخطيب)، مطبعة الفتوح الأدبية القاهرة مصر.
- حجاب، محمد نبيه، بلاغة الكتاب في العصر العباسي، ط1، المطبعة الفنية الحديثة، 1970م. و- البيوض، الرسائل السياسية في العصر العباسي الأول.
 - حسين، عبد الحميد، الأصول الفنية للأدب، مكتبة الأنجلو المصرية.
- الحلبي، شهاب الدين محمود المتوفى سنة ٢٧٥ه، حسن التوسل إلى صناعة الترسل، ، (تحقيق: أكرم عثمان يوسف)، دار الحرية، بغداد العراق، ١٩٨٠م.
- همدي، محمد بركات أبو علي، فصول من البلاغة في النقد الأدبي، ط١،
 دار الفكر، عمان الأردن، ١٩٨٣م.
- الخطيب البغدادي، الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن علي (١٩٩٧م). تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ط١، ج١٤، تحقيق: (مصطفى عبد القادر عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
- خفاجي، عبد المنعم،الآداب العربية في العصر العباسي، ط۱، دار الوفاء،
 الإسكندرية، ٤٠٠٢م.
- الدروبي، محمد محمود (٩٩٩م).الرسائل الفنية في العصر العباسي حتى نهاية
 القرن الثالث الهجري، ط١، دار الفكر، عمان − الأردن.

- الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم، ابن قتيبة (٢٧٦ه)،عيون الأخبار، (تحقيق: يوسف علي طويل)، ط١، ج١، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٩٨٦م.
- الدينوري، أبي محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت٢٧٦ه)،أدب الكاتب، ط١، (شرح وتعليق: علي فاعور)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٩٨٨م.
- رباح، نبيل خالد أبو على (١٩٩٣م). نقد النثر في تراث العرب النقددي حتى نهاية العصر العباسي ٢٥٦هـ، (إشراف د. محمد زغلول سلام)، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتب..
 - الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢م.
 - السعافين، إبراهيم،أساليب التعبير الأدبي، ط١ ، دار الشروق، ١٩٩٧م.
- سلام، محمد زغلول، الأدب في عصر العباسيين (منذ قيام الدولة حتى لهاية القرن الثالث)، منشأة المعارف بالإسكندرية.
- صالح، محمود عبد الرحيم، فنون النشر في الأدب العباسي، ط۲، دار جرير
 للنشر والطباعة، الأردن، ۲۰۰٦م.
- صفوت، أحمد زكي، جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة، ج٤
 المكتبة العلمية بيروت لبنان.
- ضيف، شوقي، الفن ومذاهبه في النثر العربي، ط٤، مكتبة الدراسات
 الأدبية، دار المعارف مصر، ٩٦٥.

- الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١ه ٩٢٢م)، (١٩٩٢م) تاريخ الأمم والملوك، ط٣، ج٩، مؤسسة عز الدين، بيروت لبنان.
 - طه، هند حسين، النظرية النقدية عند العرب، ١٩٨١م.
- عبيد العلي، عدنان (٢٠٠٠م). صحيفة بشر بن المعتمر وأثرها في النقد العربي، منشورات جامعة آل البيت..
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل (المتوفى سنة ٣٩٥ه)، كتاب الصناعتين في الكتابة والشعر ، (تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم)، ط١، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧١ - ١٩٥٢م.
- العماوي، علي محمد حسن،قضية اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغـــة،
 ط١، مكتبة وهبة، مصر القاهرة، ٩٩٩م.
- الفقي، محمد كامل، ديوان الإنشاء، مجلة اللغة العربية بالرياض، الرياض شارع الملك فيصل كلية اللغة العربية، ١٩٧١ ١٩٧٢م.
- القلقشندي، أحمد بن علي، (٢١٨ه ١٤١٨م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج٦ (تحقيق: محمد حسين شمس الدين)، دار الفكر، بيروت لبنان.
- القيسي، فايز عبد النبي فلاح،أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، ط١، دار البشير، عمان الأردن، ١٩٨٩م.
 - کرد علي، محمد (۱۹۱۳). رسائل البلغاء، دار الکتب العربية الکبری.

- الكساسبة، حسين فلاح (١٩٩٢م). المؤسسات الإدارية في مركز الخلافة العباسية (الدواوين)، منشورات جامعة مؤتة، عمادة البحث العلمي والدراسات العليا.
- الكساسبة، رضا عبد الغني، النثر الفني في عصر الموحدين وارتباطه بواقعهم الحضاري، دار الوفاء، الدنيا للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر العربية، ٢٠٠٤م.
- الكلاعي، ذو الوزارتين أبو القاسم محمد بن عبد الغفور الأشبيلي الأندلس (٦٦٦). إحكام صنعة الكلام، (تحقيق محمد رضوان الداية)، دار الثقافة بيروت.
- المقداد، محمود، تاريخ الترسل النثري عند العرب في صدر الإسلام، ط١،
 دار الفكر، سورية دمشق، ٩٩٣م.

الرسائل الجامعية:

- النبتيتي، رائد حسين حسن، الرسائل الديوانية في عصر هارون الرشيد،
 رسالة جامعية (ماجــستير)، الجامعــة الأردنيــة، عمــان الأردن،
 ١٩٩٨م.
- هديب، فريال عبد الله محمود،الكتابة الديوانية في عصر صدر الإسلام،، رسالة جامعية (دكتوراه)، الجامعة الأردنية، عمان الأردن، ١٩٩٨م.

الهو امش

- (۱) البيوض، حسين البيوض، الرسائل السياسية في العصر العباسي الأول، ص٢٥، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٦م. و السعافين، إبراهيم، أساليب التعبير الأدبي، ط١، ص١٠٨، دار الشروق، ١٩٩٧م.
- (۲) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المتوفى سنة ۱۱ه، لــسان العــرب، ط۳، ج۲، مادة (رسل)، ص٤٨٦، (تحقيق. مكتب تحقيق التراث)، دار إحياء التــراث العربي، بيروت لبنان، ١٩٩٢م
- (٣) القلقشندي، أحمد بن علي، (٨٢١ه ١٤١٨م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج٦، ص١٥٧ (تحقيق. محمد حسين شمس الدين)، دار الفكر، بيروت لبنان.
- (٤) ضيف، شوقي، الفن ومذاهبه في النثر العربي، ط٤، ص١٠٣، مكتبة الدراسات الأدبية، دار المعارف مصر، ١٩٦٥م. و- الفقي، محمد كامل، ديوان الإنشاء، ص٢٧، مجلة اللغة العربية بالرياض، الرياض شارع الملك فيصل كلية اللغة العربية، ١٩٧١ ١٩٧٢م.
- (٥) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج١، ص٩١. و- الكـــساسبة، حــسين فلاح، المؤسسات الإدارية في مركز الخلافة العباسية (الدواوين)، ص٠٤، ١٩٩٤م.
- (٦) حجاب، محمد نبيه، بلاغة الكتاب في العصر العباسي، ط١، ص٩٥، المطبعة الفنية الحديثة، ٩٦٥م. و- البيوض، الرسائل السياسية في العصر العباسي الأول، ص٤١.
- (۷) الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم، ابن قتيبة (۲۷٦ه)،عيون الأخبار، (تحقيق. يوسف علي طويل)، ط١، ج١، ص١١٠، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٩٨٦م. و- القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج١، ص ١٢٣.
 - (٨) البيوض، الرسائل السياسية في العصر العباسي الأول، ص٢٣.

- (٩) سلام، محمد زغلول، الأدب في عصر العباسيين (منذ قيام الدولة حتى لهاية القرن الثالث)، ص ١٢٩، منشأة المعارف بالإسكندرية.
 - (١٠) الدينوري ابن قتيبة،عيون الأخبار، ج١، ص١١٢.
- (11) البغدادي، قدامة بن جعفر (٣٣٧ه)،الدواوين من كتاب الخراج وصناعة الكتابة، ص٥، (تحقيق. مصطفى الحياري) نشر بدعم من الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٦م.
 - (١٢) المصدر السابق نفسه، ص٣٢.
- (١٣) ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر وديــوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومَن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، م٥، ص٠٢٦، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٩م.
 - (١٤) الدينوري،عيون الأخبار، ج١، ص١١.
- (١٥) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج١، ص ١٣٦. و- النبتيتي، رائد حسين حسن، الرسائل الديوانية في عصر هارون الرشيد، ص ٢٠، رسالة جامعية (ماجــستير)، الجامعة الأردنية، عمان الأردن، ١٩٩٨م.
- (١٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص١٢٠. و- المسعودي، أبو الحسن علي بـن الحسين بن علي المتوفّى سنة (٣٤٦ه ٩٥٧م)، مروج الذهب ومعادن الجـوهر، ط٣، ج٤، ٩٥١ (تحقيق. محمد محي الدين عبد الحميد)، مكتبة السعادة، مصر، ١٩٥٨م. وصفوت، جهرة رسائل العرب، ج٤، ص٢٢٤.
- (۱۷) الطبري،تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص١٢١. و صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص ٢٢٤.
- (١٨) الدروبي، محمد محمود،الرسائل الفنية في العصر العباسي حتى نماية القرن الثالث الهجري، ط١، ص٣٨، دار الفكر، عمان الأردن، ١٩٩٩م.

- (۱۹) الطبري،تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص١٢١. و صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص ٢٢٤.
- (۲۰) الطبري، تاریخ الأمم والملوك، ج۹، ص۱۲۱. و صفوت، هجهرة رسائل العرب، ج٤، ص ۲۲٤.
- (۲۱) الطبري،تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص١٢١. و صفوت، همهرة رسائل العرب، ج٤، ص ٢٢٤.
 - (٢٢) الدروبي،الرسائل الفنية في العصر العباسي حتى نماية القرن الثالث الهجري، ص٣٩.
 - (٢٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة (عهد)، ج٤، ص١٧٩.
 - (٢٤) الدروبي،الرسائل الفنية في العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ص٢٦.
 - (٢٥) .المصدر السابق نفسه، ص ٠٤.
 - (٢٦) .،المصدر السابق نفسه، ص٠٤.
 - (۲۷) ابن عبد ربه،العقد الفريد، ج١، ص٨٢.
- (٢٨) محمد بن عبد الله بن طاهر. محمد بن عبد الله بن طاهر بن الحسين بن مصعب الخزاعي الخراساني الأمير أبو العباس. أميرٌ فاضل، من الشجعان من بيت مجد، ورياسة، وأمرة، ولي نيابة بغداد في أيام الخليفة العباسي المتوكل على الله. عظم سلطانه في دولة المعتز بالله، وله في فتنة " المعتز بالله " أخبار كثيرة، أورد ابن الأثير بعضها. إلى أن مرض بالخوانيق، ومات سنة ٣٥٣ه، وكان أعرجَ، أسند الحديث عن أبي الصَّلت الهروي، وروى الأشعار، فكتب إلى جارية له.

ماذا تقولينَ فيمَن شفَّهُ سَـقَمٌ مِن جَهد حُبُّكِ حتى صارَ حيرانا وكان فاضلاً أديباً جواداً. قال الخطيب البغدادي: كان مآلفاً لأهـل العلـم والأدب. . المسعودي،مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج٤، ص١٧٢. الخطيب البغدادي، الإمـام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي،تـاريخ بغـداد أو مدينـة الـسلام، ط١، ج٣، ص٣٧،

- تحقيق. (مصطفى عبد القادر عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنـــان، ١٩٩٧م و الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٣، ص٢٤٨.
- (۲۹) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج۲، ص۲۲. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٢٦٥.
- (۳۰) الطبري،تاريخ الأمم والملوك، ج ۹، ص ۹ کا ۱. و صفوت، جمهرة رسائل العــرب، ج٤، ص ٢٦٦.
- (٣١) .الطبري،تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص٩ ١٤. و صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٢٦٦.
 - (٣٢) صالح،فنون النثر في الأدب العباسي، ص٨٦.
- (٣٣) الطبري،تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص٩٤١. و صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٣٨٨
 - (٣٤) صالح،فنون النثر في الأدب العباسي، ص٨٩.
- (٣٥) الطبري،تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص٩٤١. و- صفوت، جمهرة رسائل العــرب، ج٤،ص٤٤٢.
- (٣٦) ابن مقلة: محمد بن علي بن الحسن بن مقلة، أبو علي الوزير، الكاتب المشهور، وابسن مقلة لقب غلب عليه وعُرف به، ولد في بغداد سنة ٢٧٢ه، نبغ في الخطِّ العربي وبلف مرتبة عالية في فنه إلى أن انتهت إليه جودة الخط وحسن تحريره وضع القواعد المهمة في تطوير الخط العربي وقياس أبعاده وأوضاعه.

ويُعتبر المؤسس الأول لقاعدي الثلث والنسخ، وعلى طريقته سار الخطاطون من بعده. كان في أول أمره يتولى بعض أعمال فارس، ويجبي خراجها، وتنقلت أحواله إلى أن استوزره الإمام المقتدر بالله سنة ٣١٦ه، ثم قبض عليه وصادر أمواله، وحبسه عامين، ثم وزر بعد ذلك ثانياً وثالثاً لعدة خلفاء. عاش ابن مقلة حياة مترفة منعمة، ثم تعرض للمحن الشديدة القاسية وذلك عند قدوم بجكم التركي بغداد، وكان بجكم من أتباع ابن رائق ألد

أعداء ابن مقلة، فوقعت له حوادث ومحن انتهت بقطع يده ولسانه وحبسه إلى أن مات. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، π ، π ، π ، π . و – ابن خلكان، وفيات الأعيان، π ، π ، π .

- (٣٧) جند الرجال المصافية. نسبة إلى المصاف، وقد كان هؤلاء الرجالة في صفوف جـرس الحلافة، وتدلل قوادهم على الخليفة وعلى الوزير حتى كان لا يقدر أن يحتجب عن واحد منهم في أي وقت من ليل أو نهار، وتحكموا على القضاة، وطالبوهم بحـل الحباسات، وعطلوا الأحكام، واستطالوا على المسلمين. . صـفوت، جمهرة رسـائل العـرب، ج٤، صع ٣٥٠.
- (۳۸) الطبري،تاريخ الأمم والملوك، ج۱۲، ص۷۷. و صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٥٥٥.
- (٣٩) الكساسبة،النثر الفني في عصر الموحدين وارتباطه بواقعهم الحـــضاري، ص١٨٢. و-حجاب،بلاغة الكتاب في العصر العباسي، ص٩٥.
 - (٤٠) صالح،فنون النثر في الأدب العباسي، ص٩٣.
- (1) ناعسة، حسني، الكتابة الفنية في مشرق الدولة الإسلامية في القرن الثالث الهجري، ط١، ص٢٤٣، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ١٩٧٨م.
 - (٤٢) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٩٩٩.
 - (٤٣) المصدر السابق نفسه، ج٤، ص٩٩٣.
 - (٤٤) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٩٩٣.
 - (٤٥) المصدر السابق نفسه، ج٤، ص١٠٤.
- (٤٦) الطبري،تاريخ الأمم والملوك، ج١٠، ص٥٥٥. و- ابن الأثير،الكامل في التاريخ، ج٦، ص١٥٤.

- (٤٧) حمادة، الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصور العباسية المتتابعـــة ٢٤٧ ٥٦هـ. ص٠٥.
- (٤٨) الإخشيد: محمد بن طغج بن جف بن يلتكين بن فوران، الأمير أبو بكر الفرغاني، مولده في يوم الاثنين منتصف شهر رجب سنة ٢٦٨ه، ببغداد بشارع باب الكوفة، ولي مصر بعد موت تكين، لقب بالإخشيد. والإخشيد: ملك الملوك، وطغج. عبد الرحمن. ابسن تغري، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج٣، ص٢٦٨.
- (٤٩) أرمانوس: ملك الروم، اشتهر بأنه سياسي بارع، ودبلوماسي موهوب، امتاز بالنــشاط الوافر والإدارة القوية. . العريني، السيد الباز، الدولة البيزنطيــة (٣٢٣ ١٠٨١م)، ص٣٦٦، دار النهضة العربية، بيروت لبنان،١٩٨٢ م.
- (٠٠) إبراهيم النجيرمي: أبو إسحاق النحوي اللغوي، أخذ عنه الكثيرون من أهل العلم والأدب، وكان مقامه بمصر. والنجيرمي نسبة إلى نجيرم، ويقال نجارم، وهي محلة بالبصرة، وقيل نجيرم قرية كبيرة على ساحل بحر فارس، وكان إبراهيم قد جالس كافور الإخشيدي في مصر. . ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج١، ص١٨٧. و الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٢، ص٢٥.
 - (٥١) نُمِيَ. رُفِعَ، نميت الحديث. رفعته.
- (۲۵) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٧، ص١٠. و صفوت، ههرة رسائل العرب، ج٤، ص٧٥.
- (۵۳) القلقشندي، صبح الأعــشى، ج۷، ص۱۰. و صفوت، جمهرة رسائل العــرب، ج٤، ص ۲۵۷
- (٤٥) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٧، ص ١٠. و صفوت، ههرة رسائل العرب، ج٤، ص ٣٥٨.
 - (٥٥) العائدة. المنفعة.

- (٥٦) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٧، ص١٠. و صفوت، جههرة رسائل العرب، ج٤، ص٩٥.
- (۵۷) القلقشندي، صبح الأعشى، ج۷، ص۱۰ و صفوت، همهرة رسائل العرب، ج٤، ص٩٥.
 - (٥٨) العباهلة: الذين أقروا على ملكهم فلم يزالوا عنه (بالبناء المجهول).
- (٥٩) حسن، حسن إبراهيم،تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي في العصر العباسي الثاني، ج٣، ٢٣٣، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.
- (٦٠) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٧، ص١٠. و صفوت، جههرة رسائل العرب، ج٤، ص ٢٠.
- (٦١) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٧، ص١٠. و صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٢٦٢.
- (٦٢) القلقشندي، صبح الأعــشى، ج٧، ص١٠. و صـفوت، جهرة رسـائل العــرب، ج٤، ص٣٦٣
- (٦٣) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٧، ص١٠. و صفوت، ههرة رسائل العرب، ج٤، ص٣٦٣.
- (٦٤) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٧، ص١٠. و صفوت، جههرة رسائل العرب، ج٤، ص٤٤.
- (٦٥) همّادة،الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصور العباسية المتتابعـــة ٢٤٧ ٣٥٦ه، ص٥٠٠.
- (٦٦) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٧، ص٠١. و صفوت، جههرة رسائل العرب، ج٤، ص٤٤.

- (٦٧) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٧، ص١٠. و صفوت، جههرة رسائل العرب، ج٤، ص٥٦٥.
 - (٦٨) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج٩، ص٢٨٥.
- (٦٩) كرد علي، رسائل البلغاء، ص١٧٦. دار الكتب العربية الكبرى و صفوت أحمد زكي، جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة، المكتبة العلمية بيروت لبنان ،جهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٧٦.
- (۷۰) الدينوري، أبو محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت٢٧٦ه)،أدب الكاتب، ط١، ص٠٢، (شرح وتعليق: علي فاعور)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٩٨٨م. و- ابن عبد ربه،العقد الفريد، ج٣، ص١٩٨. و- القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج٦، ص١٦١. و- الكلاعي،إحكام صنعة الكلام، ص٥٥. و- ابن درستويه، كتاب الكتّاب، ط١، ص١٣٨، (تحقيق إبراهيم السامرائي وعبد الحسين الفتلي)، دار الكتب الثقافية، الكويت حولي، ١٣٩٧ه ١٩٧٧م.
 - (٧١) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج٦، ص٢١٥.
 - (٧٢) سورة الشرح. آية رقم ٤.
- (۷۳) كرد علي، رسائل البلغاء، ص١٨٣. و صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٩١.
- (٧٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص٢٢٤. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٢٧٤.
- (۷۵) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج١٠، ص٣٦٠. و صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص ٢٧٢/ ٣٢٦.
- (٧٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص٧٩. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٤٥١.

- (۷۷) صفوت، همهرة رسائل العرب، ج٤، ص٥٥١/ ١٥٧.
- (۷۸) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص١٢٥. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص ٢٣١.
 - (٧٩) صفوت، همهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٥١/ ٢٥٨/ ٢٣٨/ ٢٦٥/ ٢٦٥.
- (۸۰) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص٩٤. و- صفوت، جمهرة رسائل العــرب، ج٤، ص٢٣٧.
- (٨١) كرد علي،رسائل البلغاء، ص١٧٦. و صفوت،جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٧٦.
- (۸۲) كرد علي،رسائل البلغاء، ص۱۷۷. و صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص١٧٧.
- (۸۳) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص٠٤١. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٢٦٦.
 - (٨٤) صفوت،جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٥٨.
 - (٨٥) المصدر السابق، ج٤، ص١٥٦/ ١٥٦/ ٢٣١/ ٢٥٧/ ٢٧٠.
- (٨٦) الطبري،تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص٧٧. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص ١٢٤.
 - (۸۷) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٢٢٧ / ٢٣٨.
- (۸۸) كرد علي،رسائل البلغاء، ص١٧٦. و صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٧٦.
- (٨٩) الكلاعي، ذو الوزارتين أبو القاسم محمد بن عبد الغفور الإشبيلي الأندلس (١٩٦٦م)، الكلام، (تحقيق محمد رضوان الداية)، دار الثقافة بيروت، ص٧٣.
- (۹۰) ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسي المتوفى سنة (۳۲۸هـ)، العقد الفريد، (تحقيق وتعليق. بركات يوسف هبُّود)، دار الأرقم. العقد الفريد، ج٣، ص١٩١.

- (٩١) كرد على،رسائل البلغاء، ص٩٧١. و صفوت،جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٨٢.
- (۹۲) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص٧٩. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٤٢.
- (٩٣) كرد على، رسائل البلغاء، ص١٧٧. و صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٧٧.
- (٩٤) كرد على،رسائل البلغاء، ص١٧٧. و صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٧٧.
- (90) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص٢٢١. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٢٢٧.
- (٩٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص١٢٢. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٢٢٧.
- (۹۷) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص١٢٢. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٢٢٧.
 - (٩٨) صفوت، همهرة رسائل العرب، ج٤، ص٠٩٠.
 - (٩٩) المصدر السابق نفسه، ج٤، ص٢٢١.
 - (١٠٠) المصدر السابق نفسه، ج٤، ص٢١٢.
- (۱۰۱) كرد علي، رسائل البلغاء، ص١٨٣. و صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٩٢.
 - (۱۰۲) سورة يوسف آية ٥١.
- (۱۰۳) كرد علي، رسائل البلغاء، ص١٨٥. و صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص
- (١٠٤) الدروبي، محمد محمود (١٩٩٩م).الرسائل الفنية في العصر العباسي حتى نماية القرن الثالث الهجري، ط١، دار الفكر، عمان الأردن. ، ص٢١٥.

- (۱۰۵) كرد علي، رسائل البلغاء، ص١٨٥. و صفوت، جهرة رسائل العرب، ج٤، ص ١٨١.
- (۱۰٦) الأزهري، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، جواهر الآداب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، ط١، ج١، ص٣٢٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ١٩٩٤م.
- (١٠٧) الدروبي، الرسائل الفنية في العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ص٣٢٥. و- هديب، الكتابة الديوانية في عصر صدر الإسلام، ص١٦٢.
- (۱۰۸) الحلبي، شهاب الدين محمود المتوفى سنة ۲۵ه، حسن التوسل إلى صناعة الترسل، ص ٣٢٣، (تحقيق. أكرم عثمان يوسف)، دار الحرية، بغداد العراق، ۱۹۸۰م.
 - (١٠٩) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٥٣.
- (۱۱۰) الطبري،تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص٩٨. و- صفوت، جمهرة رسائل العــرب، ج٤، ص١٣١.
- (۱۱۱) الطبري،تاريخ الأمم والملوك، ج٩،ص١٢٠. و- صفوت، جمهرة رسائل العــرب، ج٤، ص٢٢٥.
- (۱۱۲) الطبري،تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص١٢٢. و- صفوت، جمهرة رسائل العــرب، ج٤، ص٢٢٧.
- (١١٣) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج٧، ص٥.و صفوت، جهرة رسائل العرب، ج٤، ص٣١٨.
 - (١١٤) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج١، ص٢٢١.
 - (١١٥) الدروبي، الرسائل الفنية في العصر العباسيحتي لهاية القرن الثالث الهجري، ص٥٣٨.
 - (١١٦) صفوت، همهرة رسائل العرب، ج٤، ص٥٥١.
 - (١١٧) المصدر السابق نفسه، ج٤، ص١٩٥.
- (۱۱۸) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج١٠، ص٣٦٠. و صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٣٣٥
 - (١١٩) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج١، ص٣٥٣.
 - (۱۲۰) صفوت، همهرة رسائل العرب، ج٤، ص٢٦٧.

- (١٢١) المقداد، محمود، تاريخ الترسل النثري عند العرب في صدر الإسلام، ط١، ص٢٩٥، دار الفكر، سورية دمشق، ١٩٩٣م.
 - (۱۲۲) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٢٢١.
 - (١٢٣) المصدر السابق نفسه، ج٤، ص٢٢٠.
 - (١٢٤) المصدر السابق نفسه، ج٤، ص٥٩٦.
- (١٢٥) العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل (المتوفى سنة ٣٩٥هـ)، كتاب الصناعتين في الكتابة والشعر ،(تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم)، ط١، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧١ ١٩٥٢م، ص٢٢٠.
- (۱۲۲) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٤، ص١٧٥. و كرد علي، رسائل البلغاء، ص١٧٨. و صفوت، جهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٨٠.
 - (١٢٧) طه، هند حسين،النظرية النقدية عند العرب، ١٩٨١م، ص١٧٩.
- (۱۲۸) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٤، ص١٧٥. و كرد علي، رسائل البلغاء، ص١٧٨. و صفوت، همهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٨٠.
- (١٢٩) عبيد العلي، صحيفة بشر بن المعتمر وأثرها في النقد العربي، منشورات جامعة آل البيت.، ص٢٤
 - (١٣٠) حسين، عبد الحميد،الأصول الفنية للأدب، مكتبة الأنجلو المصرية، ص٥٣.
 - (١٣١) .، طه،النظرية النقدية عند العرب، ص١٧٨.
- (۱۳۲) حمدي، محمد بركات أبو علي، فصول من البلاغة في النقـــد الأدبي، ط١، ص٢٨٢، دار الفكر، عمان - الأردن، ١٩٨٣م.
 - (١٣٣) العسكري، الصناعتين في الكتابة والشعر، ص١٦١.
- (۱۳٤) الطبري،تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص ١٢٢. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٢٢٧
- (١٣٥) ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم، محمد بن محمد بن عبد الكريم (ت ١٣٥)، (١٩٩٨)، (١٩٩٨). المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ط١، (تحقيق. الشيخ كامل محمد محمد عويضة)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ، ج١،ص١٥٨.

- (١٣٦) العماوي، علي محمد حسن،قضية اللفظ والمعنى وأثرها في تـــدوين البلاغـــة، ط١، صحر القاهرة، ١٩٩٩م.
 - (۱۳۷) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٠٤.
- (١٣٨) العسكري، الصناعتين في الكتابة والشعر، ص١٣٤. و- القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج٢، ص٥٠٢.
 - (١٣٩) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٢٩٠.
 - (١٤٠) الحلبي، حسن التوسل إلى صناعة الترسل، ص٣٣١.
 - (١٤١) المصدر السابق نفسه، ص٣٣٣.
- (١٤٢) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج٧، ص٥. و صفوت، جهرة رسائل العرب، ج٤، ص٣١٨.
 - (١٤٣) الأزهري،جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، ص٣١.
- (۱٤٤) ابن عبد ربه،العقد الفريد، ج٤، ص١٦٩. و كرد علي،رسائل البلغاء، ص١٨٧. و صفوت، همهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٩٩.
- (1٤٥) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٤، ص١٧٣. و كرد علي، رسائل البلغاء، ص١٨٧. و صفوت، جهيرة رسائل العرب، ج٤، ص٩٩.
- (۱٤٦) كرد علي،رسائل البلغاء، ص١٧٨. و صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٩٩.
- (١٤٧) القيسي، فايز عبد النبي فلاح،أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، ط١، ص٣٦٧، دار البشير، عمان الأردن، ١٩٨٩م.
 - (١٤٨) الجاحظ، رسائل الجاحظ، ص٥٦.
- (۱٤۹) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص١٢٠. و- صفوت، جمهرة رسائل العــرب، ج٤، ص٢٢٤.
 - (١٥٠) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٢٩٠.
 - (١٥١) المصدر السابق نفسه، ج٤، ص٢٩٣.

- (۱۵۲) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص١٢٥. و- صفوت، جمهرة رسائل العــرب، ج٤، ص٢٣٣.
 - (١٥٣) المقداد، تاريخ الترسل النثري عند العرب في صدر الإسلام، ص٢٤٣.
 - (١٥٤) صفوت، همهرة رسائل العرب، ج٤، ص٢٩٢.
 - (١٥٥) المصدر السابق نفسه، ج٤، ص١٥٣.
 - (١٥٦) المصدر السابق نفسه، ج٤، ص١٥٤.
 - (١٥٧) القيسي،أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، ص٣٤٦.
- (١٥٨) المقداد، تاريخ الترسل النثري عند العرب في صدر الإسلام، ص٢٥٨. و صناعة الكتابة، ص٣٧٨.
- (۱۵۹) الطبري،تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص٩٤. و- صفوت، جمهرة رسائل العــرب، ج٤، ص٢٣٨.
- (۱٦٠) الطبري،تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص٩٤. و- صفوت، جمهرة رسائل العــرب، ج٤، ص٧٤٠.
- (۱۲۱) الطبري،تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص٠٥٠. و- صفوت، جمهرة رسائل العــرب، ج٤، ص٢٤٢.
 - (١٦٢) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٥٧.
 - (١٦٣) المصدر السابق نفسه، ج٤، ص٢٥٧.
 - (١٦٤) المصدر السابق نفسه، ج٤، ص٣٩٩.
 - (١٦٥) المصدر السابق نفسه، ج٤، ص٣٩٩/ ص٤٠١.
- (۱۶۲) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص١٢٥. و- صفوت، جمهرة رسائل العــرب، ج٤، ص٢٣٣
 - (١٦٧) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٥٨.
 - (١٦٨) المصدر السابق نفسه، ج٤، ص١٥٤.
- (١٦٩) جعفر البرمكي. كاتبٌ بليغٌ، و ومترسلٌ سياسيٌ أديب، وزر للخليفة العباسي هارون الرشيد. الأدب في موكب الحضارة الإسلامية، ص٣٨١.

- (١٧٠) خفاجي، عبد المنعم،الآداب العربية في العصر العباسي، ط1، ص٣١٣، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٤م.
 - (١٧١) العسكري، الصناعتين في الكتابة والشعر، ص١٨١.
 - (١٧٢) الأزهري، جواهر الآداب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، ص٤٥.
 - (١٧٣) المقداد، تاريخ الترسل النثري عند العرب في صدر الإسلام، ص٢٦٩.
 - (۱۷٤) صفوت، همهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٦٨.
 - (١٧٥) المصدر السابق نفسه، ج٤، ص٥٩٥.
 - (١٧٦) المصدر السابق نفسه، ج٤، ص٩٩٩.
 - (١٧٧) المصدر السابق نفسه، ج٤، ص٥٦٠.
- (۱۷۸) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص٩٤. و صفوت، جهورة رسائل العرب، ج٤، ص٢٣٠.
 - (١٧٩) الكلاعي،إحكام صنعة الكلام، ص٩٩.
- (۱۸۰) الطبري،تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص ٩٤١ و صفوت، جمهرة رسائل العــرب، ج٤، ص٢٤٢
 - (۱۸۱) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ٢٩١.
- (۱۸۲) الطبري،تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص٩٨. و- صفوت، جمهرة رسائل العــرب، ج٤، ص٩٩.
- (١٨٣) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج٧، ص٥. و صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٣١٩.

الإنصاف في مآخذ الفارسي على الزجاج في "المسائل المصلَحة" د. راشد أحمد جرارى

كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

تو طئة

يتناول هذا البحث ظاهرة علمية شاعت بين العلماء في القرن الرابع الهجري وما بعده، وهي أن يتتبع عالم عالماً أو يتعقب تلميذ شيخه في مؤلف ما أو في جميع مصنفاته، فيبين فيه مواضع الزلل، ويشير إلى مواطن السهو والخلل مصلحاً إياها. فقد تعقب الفارسي شيخه الزجاج في كتابه: معاني القرآن وإعرابه، وجمع مآخذه عليه في تسع ومائة مسألة، تشمل الصرف والنحو واللغة والتفسير، وقد ضم هذه المسائل كتاب أسماه: الإغفال، أو المسائل المصلحة من كتاب معاني القرآن وإعرابه للزجاج.

وقد يكون لهذا التعقب أسباب ظاهرة وقد لا تعرف أسبابه، ولعـــل تعقـــب الفارسي الزجاجَ يرجع إلى أمرين:

- 1. حبُّ الفارسي لسيبويه وسيره في فلكه ورده على معارضيه، فلما وضع المبرد كتابه الغلط الذي عارض فيه سيبويه وخطأه في بعض مسائل الكتاب، دفع ذلك الفارسي إلى تعقب الزجاج تلميذ المبرد انتصاراً لسيبويه.
- ٢. ولعل اختلاف مذهبيهما قد أجج نار الخلاف بينهما فدفع إلى ذلك التعقب،
 فالزجاج سني المذهب والفارسي معتزلي.

لذلك كان أبو علي الفارسي مولعاً بتتبع الزجاج وتعقب آرائه ومعارضتها. وقد وصف أبو حيان معارضة الفارسي للزجاج في تفسيره قوله تعالى مــن ســورة البقرة [1.1]: وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه " بقوله (١): وهو كلام فيه مغالطة... وحمل أبا علي على هذه المغالطة حبُّ رده على الزجاج وتخطئته ؛ لأنه كان مولعاً بذلك، وللشنآن الجاري بينهما سبب ذكره الناس".

ولعل أهمية كتاب الإغفال تكمن في أمرين:

- ١. هذا التتبع والتعقب أوقفنا على دقائق المسائل النحوية وتفصيلاتها اللطيفة في جانبها التطبيقي.
- ٢. ارتباط هذه المسائل بأدق نص وأبلغه، كتاب الله عز وجل بما له من قدسية،
 وما يترتب على إبراز هذه الدقائق من دلالات التفسير وتوجيهات المعاني.

وقد قصرت دراستي هذه على بعض من المسائل النحوية التي أخذها الفارسي على الزجاج، فذكرت في كل مسألة منها كلام الزجاج بنصه كما هو في [معايي القرآن وإعرابه] مشيراً إلى موضعه في الكتاب، ثم أتبعته بمضمون مآخذ الفارسي كما جاءت في المسائل المصلحة [الإغفال] وقد أشرت إلى موضع المسألة فيه، ووقفت من الكلامين موقف الإنصاف.

ومن الله العون

 $(13)^{(7)}$ فيتعلمون في قوله تعالى: " فلا تكفر فيتعلمون منهما " $(13)^{(7)}$

قال الزجاج في قوله تعالى (٣): " فلا تكفر فيتعلمون منهما " (٤): ليس يتعلمون جواباً (٥) لقوله فلا تكفر وقد قال أصحاب النحو في هذا قولين: قال بعضهم إن "فيتعلمون" عطف على قوله يعلمون. وهذا خطأ لأن قوله منهما دليل ههنا على التعلم من الملكين خاصة. وقيل إن " فيتعلمون" عطف على ما يوجبه المعنى إنما نحن فتنة فلا تكفر فيأبون فيتعلمون وهذا قول حسن، والأجود في هذا أن يكون عطفاً

على يعلمان كأنه على يعلمان فيتعلمون واستغني عن ذكر يعلمان بما في الكلام من الدليل عليه ".

وتعقبه الفارسي في أربع نقاط:

الأولى: تخطئته من قال إن فيتعلمون عطف على يعلمون لوجود منهما". وقد رده الفارسي من وجهين:

الأول: التعلم وإن كان من الملكين لم يمتنع أن يكون قوله فيتعلمون عطفاً على كفروا، ولا على يعلمون وإن كان متعلقاً ب منهما، وكان الضمير راجعاً إلى الملكين، وإن قيل فيه إضمار قبل الذكر فلا يحتج به إذ في تقديره ليس إضمار قبل الذكر ؛ لأن منهما إن كان عائداً إلى الملكين فيكون إضماراً بعد تقدم ذكرهما وهو حسن، وكذلك لو كان: ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس فيتعلمون منهما فيقع الإضمار عن الملكين قبل جري ذكرهما، لكان إضماراً قبل الذكر، وإذا أضمر بعد جري ذكرهما لم يقع إضماراً قبل الذكر كما في قوله تعالى (٢): " وإذ ابتلي إبراهيم ربه " فقد بان سقوط ما اعترض به.

الثاني: قد حكى هو في قوله تعالى " وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحـــن فتنة " ثلاثة أقوال:

أولها وأثبتها عندهم: أن الملكين كانا يعلمان السحر ويأمران باجتنابه، فالتعلم لا كفر فيه بل الكفر في العمل.

ثانيها: هو امتحان من الله فيقتل القاتل بعلم السحر فيكون بتعلمه كافراً.

ثالثها: ما نافية ولم يترل السحر على الملكين ولا أتى به سليمان ولا أمر به، ويكون هاروت وماروت من صفة الشياطين. فيجب ألا يقول: وهذا خطأ لأن قوله منهما دليل ههنا على التعلم من الملكين خاصة، فقد حكى قولاً أنه قد يكون من

غير الملكين بل من الشياطين، ويكون المعنى: ولكن الشياطين هـاروت ومـاروت كفروا يعلمون الناس السحر فيتعلمون منهما، وما أنزل على الملكين ببابـل، أي لم يترل وما يعلمان، فمنهما راجع إلى هاروت وماروت.

الثانية: هذا القول للفراء وهو قريب من قول سيبويه ولم يحكه، فقد قال سيبويه ولم يحكه، فقد قد سيبويه $(^{(\vee)})$: فلا تكفر فيتعلمون فارتفعت لأنه لم يخبر عن الملكين أهما قالا: لا تكفر فيتعلمون فجعل كفره سبباً لتعلم غيره، ولكنه على كفروا فيتعلمون ". فقد جعلاه "سيبويه و الفراء" معطوفاً على فعل الشياطين فاعليه مع تعلق المعطوف عندهما بقوله: "منهما". ولعله لقرب أحد القولين من الآخر لم يحك قول سيبويه حيث إن فاعل الفعلين الشياطين وإن الثاني متعلق بالأول.

الثالثة: في قوله: والأجود في هذا أن يكون عطفاً على يعلمان كأنه على يعلمان فيتعلمون، واستغني عن ذكر يعلمان بما في الكلام من الدليل عليه. وقد علق عليه الفارسي بأن في قوله احتمالين:

الأول: مراده أن المذكور في قوله: "فيتعلمون منهما" معطوف عليه محذوف في اللفظ مراد معناه.

الثاني: أنه معطوف على يعلمان المذكور في الكلام. والمفهوم من كلامه الأول وهو فاسد لأن يعلمان مذكور غير محذوف والعطف عليه سائغ جائز، فلا يجوز أن يقدر حذفه وهو مثبت ولا إضماره وهو مظهر. وإن أراد أن يعلمان وإن كان مذكوراً في اللفظ أضمر أيضاً في المعنى ليعطف عليه فهو فاسد كذلك، لأن إظهاره يغنى عن إضماره.

الرابعة: استحسانه القول بأن فيتعلمون عطف على ما يوجبه معنى الكلام. وقد عزاه الفارسي إلى الفراء وأجازه ووجهه بأن وجه الدلالة على يأبون المضمر

أنه لما قال: فلا تكفر "كان ذلك نهياً لمتعلمي السحر عن الكفر بتعلمه، فلما قال: فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه "علم أنهم لم ينتهوا بتعلمه عن الكفر الذي نهوا عنه فدل على يأبون المقدر إضماره وعطف يتعلمون عليه.

والمجمع عليه في هذه المسألة أن قوله "فيتعلمون " ليس جواباً لقوله تكفر، كما قال سيبويه (^): لأنه لم يخبر عن الملكين ألهما قالا لا تكفر فيتعلمون ليجعل كفره سبباً لتعلم غيره ". وقد جعله عروض قوله تعالى (٩): كن فيكون " بالرفع كأنه قال: إنما أمرنا ذاك فيكون. فليس هنا على حد ما يكون جواباً بالفاء ولا على وصف ما يكون شرطاً وجزاء يعتبر بهما في هذا الباب هذا المعنى. فإذا امتنع أن يكون جواباً احتمل أمرين:

1. العطف على فعل قبله.

٢. أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف.

فأما الفعل الذي قبله فهو إما مذكور وإما محذوف مقدر يستدل عليه بالمعنى، فأما المذكور فهو واحد من ثلاثة: كفروا، يعلمون، يعلمان. أما عطفه على كفروا فهو قول سيبويه (١٠)، ووجهه الفارسي بأن كفروا في موضع فعل مرفوع فيعطف عليه بالمرفوع ليكون موضعه رفعاً، فهو كلام مستأنف دخلت عليه الفاء لأنه عطف جملة على جملة (١١). أما عطفه على يعلمون فهو أحد قولي الفراء قال (١٢): ليست بجواب لقوله: وما يعلمان إنما هي مردودة على قوله: يعلمون الناس السحر فيتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ". فهذا وجه. ولما جاز أن يكون يعلمون حالاً من كفروا على: كفروا في حال تعليمهم، وجاز أن يكون بدلاً منه لأن تعليم السحر كفر، كان القولان السابقان عن سيبويه والفراء قريبين. وذهب العكبري إلى أنه معطوف على يعلمان المذكور قال (١٣): فيتعلمون منهما: هو معطوف على يعلمان وليس بداخل في النفي، لأن النفي هناك راجع إلى الإثبات، لأن المعنى: يعلمان

الناس السحر بعد قولهما: نحن فتنة فيتعلمون. وأما العطف على الفعل المقدر فعلى وجهين:

الأول: عطفه على فعل يوجبه معنى الكلام، والمعنى: إنما نحن فتنة فـــلا تكفــر فيأبون فيتعلمون ما يضرهم. وهو ثان قولي الفراء، قال فيه (١٤): وكأنـــه أجــود الوجهين في العربية.

الثاني: عطفه على يعلمان المحذوف المقدر، والمعنى: وما يعلمان من أحد حيى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر يعلمان فيتعلمون، وهو ما ذهب إليه الزجاج ويدل على ذلك قوله: واستغنى عن ذكر يعلمان بما في الكلام من الدليل عليه، فهو يريد أن يعلمان مضمرة مثبتة لا منفية، وهو جائز فلا وجه لاعتراض الفارسي بقوله: وهو فاسد لأن يعلمان مذكور غير محذوف والعطف عليه سائغ... " في الوقت الذي أجاز فيه قول الفراء بعطف فيتعلمون على ما يوجبه معنى الكلام والمعنى إنما نحن فتنة فلا تكفر فيأبون فيتعلمون فعطف على فعل مضمر مقدر.

(ما وجه جزم لم تفعلوا في قوله تعالى: (فإن لم تفعلوا)^(١٥)

قال الزجاج في قوله تعالى $(7)^{1}$ " فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار $(17)^{1}$: وكل حرف جزم "لم تفعلوا" لأن لم أحدثت في الفعل المستقبل معنى المضي فجزمت، وكل حرف لزم الفعل فأحدث فيه معنى فله من الإعراب على قسط معناه، فإن كان ذلك الحرف (أن) وأخواها نحو " لن تفعلوا " و $(10)^{1}$: يريدون أن يطفئوا نور الله "، فهو نصب، لأن "أن" وما بعدها بمترلة الاسم فقد ضارعت (أنّ) وما بعدها، لأنك إذا قلت: ظننت أتك قائم فمعناه: ظننت قيامك، وأرجو أن تقوم معناه: أرجو قيامك، فمعنى أن وما عملت فيه كمعنى أنّ الشديدة وما عملت فيه، فلذلك نصبت هي. وجزمت لم لأن ما بعدها يخرج من تأويل الاسم، فكذلك هي وما بعدها يخرجان من تأويل الاسم".

وتعقبه الفارسي في خمس مسائل:

الأولى: قوله لم أحدثت في الفعل المستقبل معنى المضي فجزمت. ورده الفارسي من ثلاثة أوجه:

الأول: إحداث لم معنى المضي في الاستقبال صحيح، ولكن يلزم عليه ألا يجزمه بلا الناهية في مثل: لا تفعل، ولام الأمر كما في (١٩): ثم ليقضوا تفثهم"، لأنهما لا يجعلان المستقبل ماضياً ومع ذلك فالجزم واقع بهما.

وما اعتل به الزجاج صحيح كما ذهب إليه غيره من النحويين، إلا أن علته ليست كاملة فكان عليه أن يكمل بأن ذلك كان قياساً على إن الشرطية، فكما أن لم تنقل المضارع إلى المضي كذلك إن تنقل الماضي إلى الاستقبال فلأجل هذا النقل عملت لم كما عملت إنْ، فبينهما إذاً مضارعة من هذا الوجه (٢٠٠).

أما لا الناهية ولام الأمر فلكل منهما علة للجزم ؛ فلا للنهي وهــو نقــيض الأمر، والأمر مبني على السكون فجعل نظيراً له، وهم يحملون الشيء على نظــيره وعلى ضده. وأما اللام فلاشتراك الأمر باللام وبغير اللام في المعنى.

الثاني: لو كان الأمر كذلك للزم ألا يجزم لم إذا دخل عليه حرف الجزاء، حيث يحيل معنى النفي ماضي المعنى إلى الاستقبال. ويمكن أن يجاب عنه بأنه يبقى أن لم نقلت معنى المستقبل إلى المضي وإن تحول ثانية بإن، فلا ينفي هذا معنى النقل فيها. وقد يعتل بما ذكره العكبري بأن لم تصبح حينئذ للنفي فقط فبطل أحد معنيها (٢١).

الثالث: لو كان ما قاله صحيحًا لما جزم شيء من حروف الجزاء لهذا السبب، حيث إنها تحيل الماضي مستقبلاً فهو عكس ما في لم.

وليست هذه علة عمل أدوات الشرط الجزم، وإنما إن عملت لاختصاصها بالفعل وأنها تقتضيه اختير لها الجزم لأنه حذف وتخفيف، وحملت غيرها عليها (٢٢).

الثانية: قوله وكل حرف لزم الفعل فأحدث فيه معنى فله من الإعراب على قسط معناه. قال الفارسي: ليس صحيحاً. والحق مع الفارسي فقول الزجاج هناليس دقيقاً ؛ ف "قد" تختص بالفعل وتفيد في الماضي أحد ثلاثة معان هي: التوقع أو التقليب أو التقريب أو التحقيق، ومع المضارع أحد أربعة معان: التوقع أو التقليب أو التحقيق أو التكثير، ففيها خسة معان ومع ذلك لم تعمل. والسين وسوف حرف تنفيس يخلصان المضارع للمستقبل ويختصان به ولا يعملان فيه. ولعل الزجاج قد تابع الوراق في قوله عن عوامل الجزم (٢٣): ووجب أن تكون هذه العوامل عاملة لأها قد لزمت الفعل وأحدثت فيه معناه.

الثالثة: قوله: إن وأخواها تنصب لأنها وما بعدها بمترلة الاسم. فرده الفارسي بأنه لو كان صحيحاً للزم منه ألا تنصب لن وإذن حيث إنه اليسا مع ما بعدهما بمترلة الاسم ك أن. وإن قيل إن الفعل بعدهما منصوب بأن مصمرة فقد رده سيبويه. وقد وجدنا ما هو مع الفعل بمترلة الاسم غير ناصب له وهو ما المصدرية مثل $(^{(77)})$: "وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم"، و $(^{(77)})$ "مما رزقناهم ينفقون"، و $(^{(77)})$ "مما كانوا يكذبون".

والحق أن الزجاج هنا يشير إلى وجه مشاهبتها أن الثقيلة في أن كلا منهما يليها الاسم فهذا أدخل في المشابحة، أما المشابحة بينهما فهي في أن كلا منهما يليه الفعل المستقبل، وليست علة النصب فيها أن يليها الاسم، فلا يحتج عليه بلن وإذن ولا يعترض عليه بما المصدرية التي هي بمترلة الاسم مع ما بعدها ولم تعمل، لأن ما ذكره كما قلنا ليس علة العمل بل هو وجه من وجوه المشابحة.

الرابعة: قوله: أن ضارعت أن وما بعدها. ورده الفارسي بأن المصارعة قد تكون من أحد وجوه أربعة:

- ١. من جهة اللفظ، وهو ههنا غير جائز لاختلاف عدة الأحرف. ولا تكون مخففة منها لعمل هذه في الأسماء وهذه في الأفعال. كما أن المضارعة اللفظية لا يعتد ها في الحروف خاصة.
- ٢. من جهة المعنى، فإن أراد معنى كل منهما فهو غير صحيح، فأن تدل على
 الشيء غير الثابت في الوقت وأن تدل على الثابت.
 - ٣. من جهة العمل، وهو غير جائز لعمل كل منهما في قبيل غير الآخر من الكلام.
- ٤. إذا بطل السابق فلم يبق إلا أن تكون المشابحة من جهة أن (أن) مع الفعل بمترلة المصدر كما أن (أن) وما عملت فيهما بمترلة المصدر وليست هذه علة لنصب الأفعال.

ويبدو أن المضارعة التي يقصدها الزجاج ههنا هي في كون كل منهما مع ما بعدها اسماً، بدليل قوله: فقد ضارعت أن وما بعدها. ثم تمثيله بقوله: ظننت أنك قائم فمعناه: ظننت قيامك، وأرجو أن تقوم معناه: أرجو قيامك، فمعنى أن وما عملت فيه "، وهو المصدر كما خلص إليه عملت فيه كمعنى أن الشديدة وما عملت فيه "، وهو المصدر كما خلص إليه الفارسي. وقد قال الزجاج (٢٧): ف أن الخفيفة مع المستقبل كالمصدر، كما أن (أنّ) التقيلة مع اسمها وخبرها كالمصدر، وهو وجه المضارعة". وقد ذكر العكبري أربعة أوجه للمشابحة بين أنْ وأنّ هي:

- 1. أن لفظها قريب من لفظها، وإذا خففت صارت مثلها في اللفظ.
 - ٢. أنها وما عملت فيه مصدر مثل أن.
 - ٣. أن لها ولما عملت فيه موضعاً من الإعراب كالثقيلة.

٤. وأن كل واحدة منهما تدخل على الجملة (٢٨).

الخامسة: قوله: جزمت لم لأن ما بعدها يخرج من تأويل الاسم. ورده الفارسي بأنه انتقال من العلة الأولى ولو أن لم جزمت لأن ما بعدها يخرج من تأويل الاسم للزم الجزم بلن وإذن، لأن ما بعدهما كذلك وأن ينصبا. كما أن قوله: أن نصب لأنه مع الفعل متزلة المصدر فاسد لأن لن وإذن نصبتا وليستا كذلك.

وفي الحق فهذه علة أخرى كما قال الفارسي وكأن الزجاج هنا يقارن بين تأويل الاسم واتصاله بالنصب والخروج عن تأويل الاسم وربطه بالجزم، إلا أنها غير واضحة، فليست علة للجزم كما لم يكن عكسها علة للنصب.

(هل يجوز حذف الجار مع المضمر؟)

قال الزجاج في قوله تعالى ^(٣٠): واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفسس شيئاً "^(٣١) معناه لا تجزي فيه وقيل لا تجزيه. وحذف فيه ههنا سائغ لأن في مع الظرف محذوفة تقول أتيتك اليوم وأتيتك في اليوم ".

واعترضه الفارسي بأن دعواه هذه لا برهان معها ولا بيان ؛ إذ ليس يلزم من أجل حذفهم الجار مع المظهر أن يحذفوه مع المضمر ؛ وليس عروض حذفهم الجار مع المظهر ولا القياس عليه أن يحذف الحرف والاسم جميعاً في المضمر. كما أن قوله: لو قلت الذي سرت اليوم تريد الذي سرت فيه جاز لأنك تقول سرت اليوم وسرت فيه "، لم يورد فيه حجة على ما تقدم.

أما اعتراض الفارسي على الزجاج بقوله: دعوى لا برهان معه ولا بيان". ففيه أن ما قاله الزجاج هو رأي النحويين في التعقب فلهم فيها رأيان:

الأول: أن المحذوف "فيه" كما قال سيبويه في قولهم: أما العبيد فأنت فيهم أو منهم ذو عبيد، وذلك في تفسير قولهم أما العبيد فذو عبيد، وذلك في تفسير قولهم أما العبيد فذو عبيد،

الثاني: أن المخذوف الهاء لأن الظروف لا يجوز حذفها بهذه (٣٣). وقد حكى الفارسي المذهبين في الحجة حيث قال في قوله تعالى (٤٣): لا يقبل منها شفاعة" (٣٥): لا يقبل فيه منها شفاعة فمن ذهب إلى أن فيه محذوفة من قوله: واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس" جعل فيه محذوفة بعد قوله يقبل، ومن ذهب إلى أنه حذف الجار وأوصل الفعل إلى المفعول، ثم حذف الراجع من الصفة كما يحذف من الصلة، كان مذهبه في قوله لا يقبل أيضاً مثله". وهو ما حكاه الفراء كذلك حيث قال (٣٦): فإنه يعود على اليوم والليلة ذكرهما مرة بالهاء وحدها ومرة بالصفة، فيجوز قولك لا تجزي نفس عن نفس شيئاً وتضمر الصفة، ثم تظهرها فتقول: لا تجزي فيه نفس عن نفس شئياً. وعلى كل فإن أبا إسحاق غير خارج عن مدهه كالكسائي حيث مذاهب النحاة في المسألة، فكما أن للمذهب الأول من يرفضه كالكسائي حيث مذاهب النحاة في المسألة، فكما أن للمذهب الأول من يرفضه كالكسائي حيث قال (٣٧): لا يكون المخذوف إلا الهاء "، وتقدير الآية عنده: اتقوا يوماً لا تجزيه نفس ثم حذف الهاء. فإن للثاني من يمنعه من أهل البصرة حيث قالوا: لا نجيز الهاء ولا تكون وإنما يضمر في مثل هذا الموضع الصفة (٣٨) (وهي حرف الحر كما يسسميها الكوفيون).

وقد أجاز الأخفش الوجهين، وعلل جواز الأول قياساً على إضافته إلى الفعل تقول: هذا يوم يفعل زيد وليس من الأسماء شيء يضاف إلى الفعل غير أسماء الزمان ولذلك جاز إضمار فيه. وقال قوم: إنما أضمر الهاء أراد لا تجزيه وجعل الهاء اسماً لليوم مفعولاً كما تقول رأيت رجلاً يحب زيد تريد: يحبه زيد (٣٩).

أما رده قول الزجاج بقوله وليس عروض حذفه الجار مع المظهر ولا القياس عليه أن يحذف الحرف والاسم جميعاً من المضمر، بل عروض ذلك أن يحذف الحرف وحده مع المضمر كما حذف المظهر ليكون المضمر على قياس المظهر في الحذف معه.

أقول: وهذا هو الواضح من تمثيل الزجاج بقوله: الذي سرت اليوم تريد الذي سرت فيه، لأنك تقول سرت اليوم وسرت فيه. إذ الظرف على تضمن حرف الجر فإذا ذكر الحرف ذكر معه الضمير، وإن حذف الحرف وصل الفعل إلى الظرف الساعاً.

(هل "بين" لا يكون إلا مع اثنين ؟) ^(٤٠)

قال الزجاج في قوله تعالى ((1):"عوانٌ بين ذلك " (٢٢)، وبين لا يكون إلا مع اثنين ؛ لأن " ذلك " ينوب عن الجمل، تقول: ظننت زيداً قائماً، فيقول القائل: قد ظننت ذاك، وقد ظننت ذلك ".

وتعقبه الفارسي في مسألتين:

الأولى: التسامح في عبارته حين قال: وبين لا يكون إلا مـع اثـنين، " قــال الفارسي معقباً: عبارة أطلقها على جهة التسامح، والتحقيق أن يقال: لا يضاف من الأسماء إلا إلى ما دل على أكثر من الواحد".

نعم قد يبدو التسامح في عبارة الزجاج فليست بين محصورة في الاثـــنين بــــل ابتداء من اثنين. ويمكن أن يعتذر له بما يأتي:

- العله يقصد الآية هنا حيث إن بين استعملت مع الفارض والبكر فلو قيل في الكلام: بين هاتين أو بين تينك لجاز، ولو أعيد الضمير لقال: بينهما، فكأنه يشير إلى معنى "بين" من خلال هذه الآية.
- لا أنه محصور في الاثنين لا يزيد، كما لا يعلم أراد نفي أن تكون مع الواحد لا أنه محصور في المجمع كما في: لا نفرق بين يجوز: لا أفرق بين رجل منهم إلا أن يكون في معنى الجمع كما في: لا نفرق بين أحد منهم.

- ٣. أما عبارة الفارسي التي أصلح بها عبارة الزجاج قائلاً: والتحقيق أن يقال: لا يضاف من الأسماء إلا إلى ما دل على أكثر من الواحد"، ففيها إطالة وبعض ركاكة، والأولى أن يزاد في عبارة الزجاج لفظ واحد هو "فاكثر" فتكون العبارة: وبين لا تكون إلا مع اثنين فأكثر. وهو الأقرب إلى عبارة الفراء حيث قال (٣٤): وبين لا تصلح إلا مع اثنين فما زاد. وهي عبارة الفارسي أيضاً حيث قال في الشيرازيات (٤٤): إلا أن "بين" إنما يضاف إلى اثنين فصاعداً.
- ٤. وقد نقل الفارسي عبارة الزجاج نفسها عن المبرد وابن السراج ولم يعلق، حيث نقل عنهما: (٥٩) إذا قلت بينا نحن كذلك إذ طلع فلان فالمعنى: بين الأمر الذي نعرفه والأمر الذي لا نعرفه حذفت الاثنين واكتفيت بالباقي لأن بين لا تكون إلا لاثنين.
- وقد عبر هو بمثل هذا التسامح حيث قال في الشيرازيات (٤٦): ومثل ذلك في
 أن المراد به التثنية قوله سبحانه: عوان بين ذلك" أي: بين الفروض والبكارة".

أما المسألة الثانية التي تعقب فيها الفارسيُّ الزجاج ففي قوله: " ذلك " ينوب عن الجمل. فذهب الفارسي إلى أن ذلك من قولهم: ظننت ذلك، يحتمل أن يكون إشارة إلى المصدر كما ذهب إليه سيبويه، ويمكن أن يكون نائباً عن الجمل كما قاله الزجاج، ويمكن أن يكون إشارة إلى أحد مفعولي ظننت. ولا يجوز أن يكون إشارة إلى أحد مفعولي ظننت حيث يلزم أن يذكر الآخر، كما أنك لو ذكرت المبتدأ لزمك أن تذكر الخبر. ولا يكون نائباً عن الجمل و إلا للزم أن ينوب عنها في صلة الذي وأخواها ووصف النكرات والمواضع التي تقع فيها الجمل. ولا يقال: إن الجمل تقع موقع المفرد لأن الجمل لما وقعت موقع المفرد لم يبطل عنها التركيب ولم تخرج إلى الإفراد. ثم إنه لو كان نائباً عن الجمل وكان سائعاً لما جاز وقوعه هنا ؟

والفروض. فإذا لم يكن شيء من ذلك ثبت أنه إشارة إلى المصدر كما ذهب إليه سيبويه.

هذا مجمل رأي الفارسي حيث حصره في ثلاثة احتمالات مرجحاً ما ذهب إليه سيبويه حيث قال (٤٧): وقد يجوز أن تقول: عبد الله أظنه منطلق تجعل هذه الهاء على ذاك كأنك قلت: زيد منطلق أظن ذاك، لا تجعل الهاء لعبد الله لكنك تجعلها ذاك المصدر كأنه قال: أظن ذاك الظن أو أظن ظني.

وبقي احتمال رابع لم يذكره الفارسي وهو ليس إشارة إلى الجملة، ولا إلى المصدر، ولا إلى أحد مفعولي ظن، بل إليهما معاً، قال الفراء (٤٨): ألا ترى أنك تقول: أظن زيداً أخاك وكان زيد أخاك، فلابد لكان من شيئين ولابد لأظن من شيئين. ثم يجوز أن تقول: قد كان ذاك وأظن ذلك. وإنما المعنى في الاسمين اللذين ضمهما ذلك لا بين الهرم والشباب. ولو قال في الكلام: بين هاتين أو بين تينك يريد الفارض والبكر كان صواباً، ولو أعيد ذكرهما لم يظهر إلا تثنية لأهما اسمان ليسا بفعلين " ". ولعل هذا ما أراده الزجاج بقوله: إن ذلك ينوب عن الجمل ". إذ هما جملة ظن فعبر عنهما بالجملة لذلك.

(اللام في قوله تعالى: لمن اشتراه)^(٤٩)

قال الزجاج في قوله تعالى $(^{\circ,\circ})$: ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة مسن خلاق" $(^{\circ,\circ})$: ودخول اللام على على وقد على جهة القسم والتوكيد... وهدا ليس بموضع شرط وجزاء، ولكن المعنى: ولقد علموا للذي اشتراه ما له في الآخرة من خلاق...وفيمن جعل هذا موضع شرط وجزاء نحو قوله $(^{\circ,\circ})$: ولئن جئتهم بآيد ليقولن الذين كفروا"، فاللام الثانية هي لام القسم في الحقيقة ؛ لأنك إنحا تحلف على فعل غيرك... فزعم بعض النحويين أن اللام لما دخلت في أول

الكلام أشبهت القسم، فأجيبت بجوابه، وهذا خطأ ؛ لأن جواب القسم ليس يشبه القسم، ولكن اللام الأولى دخلت إعلاماً أن الجملة بكمالها معقودة بالقسم...".

وقد تعقبه الفارسي في خمس مسائل:

الأولى: في قوله: وليس هذا موضع شرط وجزاء". حيث لم يبين الزجاج وجه الدلالة على امتناعه ولم يذكر أمن أجل اللفظ أم من أجل المعنى كان امتناعه. وقد بيَّن الفارسي أن امتناعه كان من جهة اللفظ (٥٣).

الثانية: في قوله: اللام الثانية في قولك: والله لئن جئتني لأكرمنك، وقول تعالى $(^{26})$: ولئن جئتهم بآية ليقولن" هي لام القسم. فعقب الفارسي بأن هذا القول صحيح وهو قول سيبويه، إلا أن اعتلاله — كما يرى الفارسي — في ذلك بأنك إذا قلت: والله لئن جئتني لأكرمنك، تحلف على فعلك لا على فعل غيرك، فاسد ؛ لأنه لو قال: والله لئن جئتني ليقومن زيد، فالذي يعتمد عليه القسم اللام الثانية مع أن الحالف لم يحلف على فعل نفسه، فهذا عندي وعند من تأمله أدنى تأمل بين الفساد، وكذلك اعتلاله في موضع آخر في قوله تعالى $(^{60})$: وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة " وفساده كفساده. هذا مجمل تعقيب الفارسي على هذه المسألة

ويبدو لي أن مراد الزجاج من قوله: لأنك إنما تحلف على فعلك لا على فعل غيرك " أن الحالف يحلف على ما يراه يقيناً عنده من نفسه أو من غيره، سواء كان فعله أو فعل غيره، فمراده بالفعل هنا اليقين الواقع في النفس أو ما يدركه في غيره.

المسألة الثالثة: في قوله: جواب القسم لا يشبه القسم". فرأى الفارسي أن في عبارة الزجاج إيهاماً بأن ما تلحقه هذه اللام جواب القسم، وليس الأمر عندنا كذلك لأن الجواب هو الفعل الثاني دون هذا، وقد قال هو في أول المسالة: والثانية

هى جواب القسم في الحقيقة". فهذا كأنه اضطراب في العبارة فليس في إن جواب القسم لا يشبه القسم ما يدل على خطأ هذا القول لأن القائل لم يقل به، ولا أن اللام الأولى دخلت على الجواب بل الاتفاق على أن الجواب الثانية. والذي كان يخطأ فيه تشبيهه الجزاء الأول بالقسم إن كان ذلك عنده خطأ.

ولعل الزجاج يشير هنا إلى قول الفراء (٢٥): وإنما صيروا جواب الجزاء كجواب اليمين لأن اللام التي دخلت في قوله: ولقد علموا لمن اشتراه"، وفي قوله: لما آتيتكم من كتاب وحكمة" وفي قوله (٧٥): لئن أخرجوا" إنما هي لام اليمين كان موضعها في آخر الكلام، فلما صارت في أوله صارت كاليمين فلقيت بما يلقي به اليمين ". ولكن الزجاج لم يفصل قول الفراء مما أوقع في غموض وعدم وضوح. فليس في عبارته ما يوهم أن ما دخلت عليه هذه اللام هو الجواب لأمرين:

الأول: أن اللام كان موضعها في آخر الكلام أما دخولها أول الكلام فعلى غير الأصل لأنها مقدمة من تأخير بدليل قوله: فأجيب بجوابه أي أن الأول ليس جواباً.

الثاني: ما حكاه هو من قوله: وليس عند أبي إسحق ولا عند هذا القائل أن هذه اللام الأولى دخلت على جواب القسم، بل قد اتفقا جميعاً أن الأولى ليسست بجواب وأن الجواب هو الثانية.

الرابعة: تناقضه بين عده اللام الأولى هنا إعلاماً أن الجملة بكمالها معقودة بالقسم، وبين عدها في مواضع أخرى موطئة للقسم؛ حيث قال في قوله تعالى: وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه" $^{(0)}$: إنها دخلت على أنها مؤكدة موطئة للام القسم، ولام القسم هي اللام التي لليمين". وقال في قوله تعالى $^{(0)}$: لمن تبعك منهم لأملأن جهنم" $^{(0)}$: هذه اللام لام القسم تدخل توطئة للأمر في قوله لأملأن... ولا يجوز حذف لام لأضربنه". فقوله موطئة أبعد من قوله: دخلت لتعلم... لأن ما كان

توطئة لشيء كان قبله مسهلاً ومؤنساً به، أما إذا كان بعده فبعيد. فمجمل اعتراضه أن الزجاج عبر عن هذه اللام مرة بألها جواب القسم، وأخرى بألها موطئة للقسم، فبين القولين تعارض. ولا أراه كذلك ؛ ففي الموضعين اللذين ذكر فيهما اللام موطئة – وقد ذكرهما الفارسي – لم أجده قدم الموطأ على الموطئ ؛ ففي الأول قال في قوله تعالى: وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب" (١٦): إلها دخلت على ألها مؤكدة موطئة للام القسم ولام القسم هي اللام التي للميمين"، فقوله هذا واضح الدلالة على أن اللام في "لما آتيتكم" موطئة للام في الجواب في قوله: لتؤمنن به ولتنصرنه" فسبقت الموطئة لام القسم. وفي الموضع الثاني قال في قوله تعالى: لمن تبعك منهم لأملأن جهنم" (٢٦): هذه اللام لام القسم تدخل توطئة للأمر في قوله لأملأن ". ثم أتبع ذلك بزيادة في التوضيح فقال: فلام لأملأن هي لام القسم ولام لمن تبعك توطئة لها. فليس ثمة تناقض بين أقوال الزجاج. على أن قول النحاة ألها توطئة للقسم فيه تجوز وإنما هي موطئة لجواب القسم.

الخامسة: قوله: هذه الجملة معقودة بالقسم. فالذي ذهب إليه الفارسي أن المعقود بالقسم في قولك: لئن أتيتني لأكرمنك إنما هو لأكرمنك وليس قولك: لئن أتيتني بمنعقد بالقسم انعقاد لأكرمنك، لكن الشرط كالاستثناء من هذه الجملة المعقودة بالقسم، كأنه أراد أن يقسم على إثبات أن يكرمك ثم بدا له إرادة ذلك، ثم على إكرامه إياه بإثباته له فصار التقدير: والله لأكرمنك إن أتيتني أي: إن أتيتني أكرمك، فاستغنى عن ذكر الجواب لتقدير تقديم ما يدل عليه.

فالمعقود بالقسم عند الفارسي هو الجواب، ولكن الزجاج أراد توضيح تقدم اللام ودلالته بأن الكلام صار قسماً ولكن الجواب وإن كان هو المقسم عليه أي المنعقد به الكلام، إلا أنه لا ينفك عن الشرط الذي صار شرطاً للقسم وأجيب بجوابه.

(ما علة بناء ثُمَّ ؟)

قال الزجاج في قوله تعالى (٦٤): فأينما تولوا فثم وجه الله "(٦٥):

ثم موضعه نصب ولكنه مبني على الفتح... وإغا يبنى على الفتح الالتقاء الساكنين... وإنما منعت ثم الإعراب الإيمامها".

فقد علق الفارسي على قوله: وإنما منعت ثم الإعراب لإبمامها "بأن عبارته تحتمل الفساد والإبمام، فليس بناؤه للإبمام وإلا لوجب بناء كلمة شيء فهي من أعم ما يتكلم به وأهمه وهي مع ذلك معربة، بل بناؤه لتضمنه معنى الحرف الذي يكون به التعريف والعهد. وإن أراد بالإبمام أنه كالحرف في أنه لا يثبت لشيء بعينه فهذه استعارة لفظ لمناسبة بينه وبين الحرف وليس العلة الموجبة للبناء، ولا شرحاً للمعنى المانع من الإعراب.

والمذكور في علة بناء "ثم" عند النحاة هو تضمنه معنى حرف الإشارة. أما ما ذكره الزجاج من أن إبمامها هو علة بنائها ومنعها الإعراب، فلعله يسشير إلى ألها تحتاج في إبانة المشار إليه إلى مواجهة أو ما يقوم مقامها مما يتتزل منه متزلة السصلة من الموصول كباقي أسماء الإشارة، وهو المعروف بالشبه الافتقاري، فهو يشرح لِمَ بنيت لتضمنها معنى حرف الإشارة، وهو بهذا غير مخالف لما اعتل به النحاة في بنائها.

(ما علة الجزم بــــ أينما؟) (٢٦)

قال الزجاج في قوله تعالى (٦٧): أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً" (٦٨): أينما تجزم ما بعدها لأنها إذا وصلت بـ "ما" جزمت ما بعدها وكان الكلام شرطاً وكان الجواب جزماً كالشرط".

ففي قول الزجاج – كما يرى الفارسي -: أينما تجزم ما بعدها لأنها إذا وصلت به "ما" جزمت ما بعدها" زيادة لا فائدة منها، لأن أين جازمة في الــشرط وصلت بما أو لم توصل، فهو كقول القائل: الفعل يرفع الفاعل إذا كان ماضياً. ولا

يقال أنه ذكر هذا حتى لا يتوهم أنها ما الكافة التي يمتنع الجزم لها لأن هذا الظن غير متوهم.

وما قاله الفارسي صحيح فالجزم واقع بها في الشرط مع ما ومن دونها، كما جاء في الشعر في قول عبد الله بن همام السلولى:

أين تضرب بنا العداة تجدنا نصرف العيس نحوها للتلاقى

وإذا دخلت عليها ما الزائدة المؤكدة زادهًا إلهاماً وازدادت الجازاة لها حسناً كما في قوله تعالى (٢٠): أينما تكونوا يدرككم الموت"، وقوله تعالى (٢٠): فينما تولوا فشم وجه الله"، وقوله تعالى (٢٠): أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً (٢٠). فعبارة الزجاج توهم أن الجزم لها لا يكون إلا مع ما، ولعل الأمر قد التبس عليه بين "حيث" و"بين"، فهذه العبارة التي قالها في "بين" تنطبق تماماً على "حيث" إذ هي من غير "ما" لا تعمل الجزم. ولعله يقصد أمراً آخر هو أن "أين" تكون للاستفهام وتكون للشرط، إلا أن استعمالها استفهامية لا يكون ومعها "ما" وأما استعمالها شرطاً فيكون عما وبغيرها فكأن قوله: لأنها إذا وصلت بما جزمت ما بعدها" إشارة الى أنها صارت شرطية لا استفهامية لأن الاستفهامية لا تضامها ما. ويدل لهذا قوله بعد: فكان الكلام شرطاً وكان الجواب جزماً كالشرط. وهذا معلوم في كل أسماء الشرط الجازمة فلا حاجة إلى ذكره، إلا أنه أراد التفرقة بين أسلوبين فيهما بين.

ويمكن أن تعتدل عبارته بإضافة لفظ " أيضاً" فتكون: أينما تجزم ما بعدها لأنها إذا وصلت بـ "ما" جزمت ما بعدها أيضاً.

(إعــراب: يا أيها الذين...) (۲۳)

قال الزجاج في قوله تعالى (٢٠٠): "يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين" (٢٥٠): مذهب سيبويه أن الذين في موضع رفع صفة لأيها، ومذهب الأخفش أن الذين صلة لأي... وها لازمة لأي عوضاً مما حذف منها للإضافة وزيادة في التنبيه ".

وقد أخذ عليه الفارسي ثلاث مسائل:

الأولى: قوله: وها لازمة لأي عوضاً مما حذف منها للإضافة "، حيث ذكر الفارسي أن الزجاج أسند هذا القول إلى الأخفش، فكان رد الفارسي بأن هذا الاعتلال لا أعلم الأخفش ذكره فقائله ذاهب عن مذهب سيبويه (٢٦). والدخل في كلامه أن "أي" لا يلزم أن يعوض منها لحذف الإضافة فيها لأنها تدل على الإضافة وإن حذف منها لأنها لا تكون إلا بعضاً لكل، فهي دال على الإضافة كما أن كلاً وبعضاً لم يعوضا، كذلك أي، ولو عوض بعض وكل لا يعوض أي لأمرين:

أن النداء موضع حذف وتخفيف. (٧٧)

٢. قد حذفت الإضافة منه ولم يعوض لدلالة المضاف على الإضافة.

وما ذهب إليه الفارسي هو مذهب سيبويه؛ حيث قال في "يا أيها الرجل الرجل وصف لقولك: يا أيها ولا يجوز أن تسكت على يا أيها لأنهم إنما جاؤوا بيا أيها ليصلوا بذلك إلى نداء الذي فيه الألف واللام فلذلك جيء به". وقال أدم): جعلوا ها بمترلة يا وأكدوا به التنبيه فمن ثم لم يجز أن يسكتوا على أي ولزمه التفسير". وقال (٨٠): وأما الألف والهاء اللتان لحقتا أياً توكيداً فكأنك كررت يا مرتين إذا قلت: يا أيها الرجل، وصار الاسم بينهما كما صار هو بين ها

وذا إذا قلت ها هو ذا". ففي كلامه إشارة إلى أن المقصود بالنداء هو الرجل وإن كان النداء واقعاً في اللفظ على أي. ولكن في وجوب أي هنا أربعة أقوال:

- أنها للتنبيه على أن المقصود بالنداء هـو الرجـل لا أي فكانـت ملاصـقة للرجل^(٨١).
- ٢. هي للتعويض عما تضاف إليه لأن حقها أن تضاف وهو ما اختاره الزجاج،
 قال المرادي (٨٢): وحرف التنبيه لازم في هذا الموضع لأنه كالصلة لأي بسبب
 ما فاهما من الإضافة ولذلك يقول المعربون فيه: ها ": صلة وتنبيه".
 - ٣. إنها جاءت تأكيداً لمعنى النداء فكأنك كررت (يا) مرتين كما قال سيبويه (٨٣).
- ٤. ها قائم مقام حرف النداء الذي يستحقه الألف واللام (٨٤)، وهو قريب من السابق.

الثانية: قوله وزيادة في التنبيه ".

فعارضه الفارسي بأن هذا القول غير سديد؛ لأن التنبيه في هذا القول ليس بلاحق للرجل كما أنه عند سيبويه لاحق للرجل، فلا يسوغ أن يلحق الموصول لأنه ليس بمدعوه ولا يلحق الرجل. ورفض الفارسي قول الزجاج هذا مبني على الأول وهو أن كلامه اعتلال لمذهب الأخفش، وليس هو كذلك بل هو كلام منفصل مبني على قوله: إن الرجل في موضع رفع صفة لأي " وأن المقصود بالنداء الرجل لا أي حيث قال: وإنما المنادى في الحقيقة الرجل ولكن أياً وصلة إليه ". ثم ذكر بعده قول الأخفش الذاهب إلى أن الذين صلة. وليس في معاني القرآن للأخفش ما يثبت ما نسبه الزجاج إليه (٥٠)، فقول الفارسي عما نسبه الزجاج إليه: ولا أعلم الأخفش ذكره"، قول صحيح. وقد يكون الفارسي لم يطلع على مذهب الأخفش، فهذا لا يقطع بخطأ نسبته إليه.

الثالثة: إنكار الزجاج قول المازي بنصب الرجل في " يا أيها الرجـــل " هنـــا، وقوله عنه إنه قياس في موضع آخر، ووصفه إياه بأنه غلط في مكان ثالث.

فالفارسي هنا يشير إلى ما يشبه تناقض مواقف الزجاج من إجازة المازي النصب في مثل هذا المثال، ففي قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة "، قال الزجاج: وأجاز المازي أن تكون صفة أي نصباً فأجاز: يا أيها الرجل أقبل. وهذه الإجازة غير معروفة في كلام العرب ولم يجز أحد من النحويين هذا المذهب قبله ولا تابعه عليه أحد بعده، فهذا مطروح مرذول لمخالفت كلام العرب والقرآن وسائر الأخبار $(^{(\Lambda)})$. وفي قوله تعالى $(^{(\Lambda)})$: يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم "حكى قول المازي بإجازة نصب الناس ثم قال عنه: وهو غلط منه $(^{(\Lambda)})$. وسبق أن قال في قوله تعالى $(^{(\Lambda)})$: يا أيها الناس اعبدوا ربكم " وهو غلط منه ألمازي في يا أيها الرجل " النصب في الرجل ولم يقل به أحد من البصريين غيره، وهو قياس لأن موضع المنادى المفرد نصب فحمل صفته على موضعه، وهذا في غير يا أيها الرجل جائز عند جميع النحويين، والعرب لغتها في هذا الرفع ولم يرو غيره عنها ".

ففي قوليه الأولين رد بوضوح مذهب المازين، فهو مطروح مرذول، وهو غلط، ثم عاد ثالثاً فقال عنه إنه قياس، ثم راح يوجهه، فأشبه التناقض بين موقفيه. هذا ما رآه الفارسي وأخذه عليه. وليس الأمر كذلك لما يأتي:

- الأكثر الظاهر من كلام الزجاج رده مذهب المازي. فقد ورد في المصادر أن جواز نصب صفة أي مقصور على المازي، ولم تذكر معه الزجاج (٩١). وقد نقل ابن مالك مخالفة الزجاج للمازي (٩٢).
- ٢. قوله: وهو قياس" لا يعني إجازته هذا المذهب، وإنما هو تفسير وتوجيه لما ذهب
 إليه المازين وليس ضرورة أن يكون قد اختاره أو أجازه.

- ٣. ليس كل ما جاز قياساً جاز في الاستعمال، والفارسي يدرك ذلك خاصة وقد ذكر أن العرب لم تنطق به وقد قال تلميذه ابن جني (٩٣): واعلم أنك إذا أداك القياس إلى شيء ما ثم سمعت العرب قد نطقت فيه بشيء آخر على قياس غيره، فدع ما كنت عليه إلى ما هم عليه.
- ٤. ومما يؤكد أن الزجاج لم يأخذ بقول المازني تضعيفه إياه بقوله (٩٤): والعرب
 لغتها في هذا الرفع ولم يرو غيره عنها.

(وجه نصب: أياماً في قوله تعالى: " أياماً معدودات ") (٩٥)

قال الزجاج في قوله تعالى (٩٦): "أياماً معدودات "(٩٧): نصب أياماً على ضربين: أحدهما وهو الأجود على الظرف كأنه قال: كتب عليكم الصيام في هذه الأيام، والعامل فيه الصيام. وقال بعض النحويين: إنه مفعول ما لم يسم فاعله نحو: أعطي زيد المال. وليس هذا بشيء، لأن الأيام هنا متعلقة بالصوم وزيد والمال مفعولان لأعطي، فلك أن تقيم أيهما شئت مقام الفاعل وليس في هذا إلا نصب أيام بالصيام ".

وقد عقب الفارسي عليه بخمس مسائل:

الأولى: في قوله: ليس في هذا إلا نصب أياماً بالصيام". فـرأي الفارسـي أن نصبه بالصيام ليس جيداً، والجائز فيه وجهان:

- ١. النصب على الظرف.
- ٢. نصبه انتصاب المفعول به على السعة.

وفي نصب أيام في هذا الموضع أقوال:

- النصب على الظرفية والعامل فيه كتب. وخطأه في البحر بقوله:
 فإنه حمل للفعل والكتابة ليست واقعة في الأيام لكن متعلقها هو الواقع في الأيام (٩٨).
- ٢. النصب على الظرفية والعامل فيه الصيام. وهو ما اختاره الزجاج (٩٩). ورد بأن هذا لا يحسن إلا على أن يعمل الصيام في الكاف من "كما" على قول من قدر صوماً كما، وإذا لم يعمل في الكاف قبح الفصل بين المصدر وبين ما عمل فيه بما عمل في غيره، وذلك إذا كان العامل في الكاف كتب (١٠٠).
- ٣. أن ينتصب على التشبيه بالمفعول به فكأنه مفعول ثان لكتب مثل: أعطي عبد الله المال ". وهو اختيار الأخفش قال (١٠١): لأنك شغلت الفعل بالصيام حيى صار هو يقوم مقام الفاعل، وصارت الأيام كأنك قد ذكرت من فعل بها. ورده أبو حيان بأنه مبني على جواز وقوعه ظرفاً لكتب، وقد ذكر خطأه من قبل بأن الكتابة ليست واقعة في الأيام (١٠٢).
- أن يكون نصبه على إضمار فعل يدل عليه ما قبله تقديره: صوموا ". وهو ما ذهب إليه أبو حيان (١٠٣).

الثانية: وصفه قول من قال إنه مفعول ما لم يسم فاعله نحو أعطى زيد المال بأنه ليس بشيء. فعقب الفارسي بأن الفعل إذا كان يتعدى إلى اثنين فجائز أن يتسع فيه فيتعدى إلى مفعول ثالث، فيشبه بما يتعدى إلى ثلاثة مثل: أعطيت زيداً درهماً اليوم، وإذا كان الأمر في الاتساع كذلك كان واضحاً أن ما منعه الزجاج من إجازة مسن أجاز أن كتب عليكم الصيام... أياماً " بمترلة أعطي زيد المال جائز غير ممتنع. والحق أن قول الزجاج في نصبه على الاتساع: وليس هذا بشيء " مبني على التفرقة بين المثال المقيس عليه، وهو أعطى زيد المال، وبين الآية. فالجهة منفكة من جانبين:

الأول: أن الأيام متعلقة بالصيام وليس هذا التعلق موجوداً في: أعطي زيد المال ؛ لأن كليهما مفعول لأعطى.

الثاني: أنه جائز في أعطي زيد المال أن يقام أحدهما مقام الفاعل والآخر مقام المفعول، قال الفراء: إن كل ما لم يسم فاعله إذا كان فيه اسمان أحدهما غير صاحبه رفعت واحداً ونصبت الآخر، كما تقول: أعطي عبد الله المال ولا تبال أكان المنصوب معرفة أو نكرة "(١٠٤). أما في الآية فالأمر مختلف.

الثالثة: إغفاله في تناقضه حيث قال: نصب أيام على وجهين أحدهما الظرف، ثم قال بعد: ليس في هذا إلا نصب الأيام بالصيام. فحمل نصبه على الظرف وعامله كتب أولاً، ثم عاد فمنع ما أجازه ونفى ما أثبته، فهو كما يقول الفارسي، من ظاهر الإغفال في هذا الفصل. ويمكن الجواب عن اعتراض الفارسي بأمرين:

- ١. لم يحمل الزجاج نصبه على الظرفية على كتب كما ذكر الفارسي، بل قال بعد قوله: كأنه كتب عليكم الصيام في هذه الأيام: والعامل فيه الصيام.
- ٧. ما ذكره من تناقضه حيث نص أولاً على أن نصب أيام على وجهين ثم عوده ثانية بالقول: ليس في هذا إلا نصب الأيام بالصيام. فليس ثمة تناقض؛ فقوله: ليس في هذا إلا نصب الأيام بالصيام جاء في معرض التفرقة بين قولهم: أعطي زيد المال، ونصب أيام تشبيها بالمفعول به ؛ من حيث كان الأول مختلفاً عن الثاني من جهة جواز تقديم أحدهما على الآخر وجعل أحدهما مرفوعاً والآخر منصوباً، أما هذا فلا يجوز فيه إلا نصب الأيام، فلا يجوز رفعها كما جاز في المثال، ففي الأول المفعول معمول الفعل أما في الثاني فهو معمول الصيام.

الرابعة: قدم أن نصبه على وجهين وذكر وجهاً واحداً فذكر النصب على الظرفية ولم يذكر الثاني. واعتدال العبارة كما يرى الفارسي أن يقال: فيه وجهان:

الأول: النصب على الظرفية لكتب وتتسع فتشبهه بالمفعول. الثاني: أن يكون العامل فيه الصيام.

وفي الحق ليس في هذا إغفال من الزجاج، فقول الفارسي هذا ليس صحيحاً لأن الزجاج ذكر الوجهين فقال: أحدهما وهو الأجود على الظرف. ثم قال بعد: وقال بعض النحويين إنه مفعول ما لم يسم فاعله نحو أعطي زيد المال وهذا هو الوجه الثاني، وهذان الوجهان هما ما ذكرهما الفارسي حيث قال: ويجوز فيه وجهان أحدهما أن ينصب على الظرف، والآخر أن ينتصب انتصاب المفعول به على الطرف، والآجر أن ينتصب انتصاب المفعول به على السعة. وهو الوجه الثاني الذي ذكره الزجاج.

الخامسة: قوله: موضع كما نصب على المصدر، والمعنى فرض عليكم فرضاً كالذي فرض على الذين من قبلكم بعد أن قال: ليس في هذا إلا النصب بالصيام. ولا يلزم أن يكون نصب الأيام عنده بالصيام أما من التزم نصبه بالصيام فيلزمه أن ينصب الكاف من كما بالصيام على تقدير: صوماً كما، تجنباً للفصل بين المصدر ومعموله بما عمل في غيره، وهو قبيح إذا كان العامل كتب في كما.

(تمثيل قوله تعالى: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن" من الكلام)(١٠٥)

مما ذكره الزجاج في قوله تعالى (۱۰۰۰): والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن ((۱۰۰): كأنك قلت: يتربص أزواجهم، ومثل هذا من الكلام قولك: الذي يموت ويخلف ابنتين ترثان الثلثين، يعنى ترث ابنتاه الثلثين".

واعترضه الفارسي بأن تمثيله هذا لا يليق بالوصف الذي قدمه ؛ فقد مشل بالفعل والفاعل، والذي كان ينبغي: أن يمثل بالمبتدأ والخسير، فيقول: أزواجهم يتربصن، لأن الضمير الذي في يتربصن عائد على الأزواج مضافات إلى الذين، فإذا

كان كذلك وجب أن يكون ما يرجع إليه الصمير الذي في يتربصن يرتفع بالابتداء، فوجب أن يمثل بالابتداء ليطابق المثال الذي مثل به الوصف الذي قدمه. وكذلك في قوله: يعني ترث ابنتاه الثلثين". والأشبه بغرضه أن يقول: ابنتاه ترثان الثلثين.

والحق أن تمثيل الزجاج جاء متفقاً مع نسق الآية، فجاء المثال مطابقاً لمنطوقها، وإن لم يتفق مع تقديرها وتفسير نظمها كما أراد الفارسي. وبمقارنة المشال بالآيسة يتضح ذلك جلياً:

يتربصن	أزواجاً	ويذرون	يتوفون منكم	والذين	الآيـــة
تر ثان	ابنتين	ويخلف	يموت	الذي	المثسال

ثم فسر بعد ذلك معنى ما مثل به على نسقه ؛ حيث إن الألف من "ترثان" عائد على "ابنتيه" فكان المعنى: ترث ابنتاه، ليساوي في النسق: يتربص أزواجهم.

قال أبو إسحاق الزجاج في قوله تعالى (١٠٩): لم تلبسونَ الحق بالباطل وتكتمون الحق" (١١٠): ولو قيل: وتكتموا الحق لجاز على قولك: لم تجمعون ذا وذا، على أن تكتمون في موضع نصب على الصرف في قول الكوفيين، وبإضمار أن في قول أصحابنا".

وقد اعترضه أبو علي الفارسي في إجازته نصب "تكتمون" على الصرف وعلى إضمار أن جميعاً، واعتل لذلك بأن الوجهين قبيحان ؛ لأن الاستفهام لم يقع على الفعل، وإنما هو عن الاسم، واللبس ليس بمستفهم عنه بل هو مخبر عنه، ولذلك فهو عطف على موجب ولا ينتصب إلا في الضرورة كما في قول الشاعر:

وألحق بالحجاز فأستريحا

ونظيره قول سيبويه (١١١): أيهم سار حتى يدخلُها. ألا ترى أنه جاز الرفع بعد حتى لأن السير موجب والمستفهم عنه صاحب السير، فكذلك الآية. هذا مجمل ما اعترض به الفارسي.

أما الصرف فهو مصطلح كوفي عرفه الفراء بقوله (١١٢): أن تاتي بالواو معطوفة على كلام في أوله حادثة لا تستقيم عادها على ما عطف عليه، فإذا كان كذلك فهو الصرف". وقد مثل له بقول الأخطل كما في الكتاب (١١٣):

لا تنهَ عن خلق وتأتى مثله عارٌ عليك إذا فعلت عظيمٌ

فكما لم يجز إعادة لا مع تأتي، نصب ولم يعطف على ما قبله. ويسمي النحويون هذه الواو واو الصرف تمييزاً لها عن الواو العاطفة، ويتقدمها نفي أو طلب.

وقد أجاز الزجاج نصب "تكتموا" على وجهين:

١. الصرف على مذهب الكوفيين كما قال الفراء (١١٤): لو أنك قلت في الكلام:
 لم تقومُ وتقعدَ يا رجل على الصرف لجاز. فلو نصبت تكتموا كان صواباً".

٢. على إضمار أن الناصبة للمضارع على قول البصريين.

وهناك قول ثالث هو النصب في جواب الاستفهام. قال القرطبي (١١٥): ويجوز: تكتموا على جواب الاستفهام. وقد كان الحسن بن كيسان يجيز نصب الفعل في جواب الاستفهام حيث الفعل المستفهم عنه محقق الوقوع نحو: أين ذهب زيد فنتبعه، وكم مالك فنعرفه، ومن أبوك فنكرمه ". وقد روي عن أبي علي الفارسي في رده مذهب الزجاج قولان: أحدهما ما جاء في الإغفال وقد سبق ذكره. وثانيهما قوله (١١٦): إن تكتمون خبر حتماً لا يجوز فيه إلا الرفع، بمعنى أنه

ليس معطوفاً على تلبسون، بل هو استئناف خبر عنهم ألهم يكتمون الحق مع علمهم أنه حق".

وقول الفارسي هذا مبني على رأيه في منع انتصاب الفعل بإضمار أن في جواب الاستفهام إذا تضمن وقوع الفعل. وقد تابعه ابن مالك حيث قال عن إضمار أن في التسهيل (١١٧): وتضمر أيضاً لزوماً بعد فاء جواباً لأمر أو لهي أو دعاء بفعل أصيل في ذلك، أو لاستفهام لا يتضمن وقوع الفعل". وقال في الشرح (١١٨): واختار شيخنا رحمه الله أنه لا يجوز النصب فيما ولي الفاء أو الواو بعد الاستفهام إلا إذا لم يتضمن وقوع الفعل... واقتدى في هذه المسألة بما ذكره أبو علي في الإغفال راداً على قول أبي إسحاق". قال أبو حيان (١١٩): ولم نر أحداً من أصحابنا يشترط هذا الشرط الذي ذكره أبو علي وتبعه فيه ابن مالك في الاستفهام".

ويمكن الرد على الفارسي بأمور منها:

- 1. قوله تعالى: لم تلبسون" ليس نصاً على أن المضارع أريد به معنى الماضي حقيقة فيكون قد تحقق وقوعه، فقد يذكر المستقبل لتحقق صدوره، لا سيما على الشخص الذي تقدم منه وجود أمثاله.
- ٢. وعلى فرض أنه ماض حقيقة فلا رد فيه على الزجاج، لأنه إذا لم يمكن سبك
 مصدر مستقبل من الجملة سبك من لازم الجملة.
- ٣. ما حكي عن أبي الحسن بن كيسان من إجازة نصب الفعل في جواب الاستفهام
 حيث الفعل المستفهم عنه محقق الوقوع.
- ٤. وعلى كل فهذه مسألة خلافية ذهب فيها الزجاج إلى جواز نصب "تكتموا"
 على الصرف أو على إضمار أن، ولما ذهب إليه وجه من العربية مستسساغ

ومتابع فيه، ومع ذلك فإنه قد حكم بأن ما جاءت به الآية، وهو الرفع، هـو الأجود في الإعراب، حيث قال (١٢٠): ولكن الـذي في القـرآن أجـود في الإعراب".

(هل تأتي حسب للعلم ؟)

قال الزجاج في قوله تعالى (١٢٢): ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء" (١٢٣): القراءة بالرفع فالمعنى: بل هم أحياء، ولو قرئت: بل أحياء لجاز، المعنى: بل احسبوهم أحياء".

وقد تعقبه الفارسي في إجازته النصب في "أحياء" على: احسبوهم أحياء، وبيَّن أنه لا يجوز لأنه أمر بالشك ولا يجوز الشك في الثابت، ولا وجه لنصبه إلا على الحسبان المؤدي إلى الشك، وإن كان مراده بالحسبان العلم ففيه أمران:

الأول: لم نعلم أحداً أجاز ذلك في حسبت أو رواه كما جاز في ظننت، فقـــد يجيء للعلم.

الثاني: كما أن أكثر ما جاء من الظن بمعنى العلم ما كان متوقعاً آتياً أو ماضياً دون المشاهد الحاضر.

وما ذهب إليه الفارسي هو أيضاً قول الأخفش حيث قال (١٢٤): ولا يكون أن تجعله على الفعل، لأنه لو قال: بل احسبوهم أحياء كان قد أمرهم بالشك".

وليس منع أبي علي بمتجه لأمور هي:

1. إن كان من النحاة من منعه فمنهم من أجازه (١٢٥).

- ٢. حصره النصب في الحسبان غير سديد، فقد يضمر فعل ليس من لفظ الحسبان
 بل من معنى الآية مثل: اعتقدهم أو أعلمهم، ولهذا نظائر في العربية قال بحسا المعربون.
- ٣. قرأ ابن أبي عبلة: أحياءً. بالنصب (١٢٦). وتوجه هذه القراءة إما على تقدير: احسبوهم، أو على تقدير فعل يتضمنه معنى الكلام مثل: أعلموهم.
 - ٤. كما أن حسب قد يأتي بمعنى اليقين وإن كان قليلاً، ومنه قول الشاعر:

حسبت التقى والحمد خير تجارة رباحاً إذا ما المرء أصبح ثاقلا وقول الآخر:

شهدت وفاتوني وكنت حسبتني فقيراً إلى أن يشهدوا وتغيبي وحسب هنا محمولة على معنى العلم، فلا وجه للاعتراض على الزجاج. (توجيه القراءات في قوله تعالى: أنما نملي لهم)(١٢٧)

قال الزجاج في قوله تعالى (١٢٨): "ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم "(١٢٩): قرئ بكسر إن وقرئ أيضاً: " ولا تحسبن الذين كفروا أنما "... ويصح الكسر مع الياء وهو جائز على قبحه... وهو عندي في هذا الموضع يجوز على البدل من الذين ".

وقد تعقبه الفارسي في مسألتين:

الأولى: يرى الفارسي أن القراءة التي أجازها الزجاج بالفتح على البدل لا تصح إلا بنصب "خير" ؛ لأنها تصير بدلاً من الذين كفروا، فكأنه قال: ولا تحسبن إملاء الذين كفروا خيراً. وما ذكره الفارسي صحيح، حيث إن همله "أنما نملي"

على البدل من "الذين" يجعل "خيراً" هي المفعول الثاني لتحسبن، وهو كذلك مفهوم كلام الزجاج وإن لم يصرح به، بدليل ما ساقه مستدلاً به من قول الشاعر:

فما كان قيس هلكه هلك واحد ولكنه بنيان قــوم تهدما

فنصب هلك الثاني على أن هلك الأول بدل من قيس كما في قوله تعالى (١٣٠): وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره"، وقوله تعالى (١٣٠): وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين ألها لكم". ويدل أيضاً على مراد الزجاج أنه بعد أن قال: وهو عندي في هذا الموضع يجوز على البدل من الذين"، قال: المعنى لا تحسبن إملاءنا للذين كفروا خيراً لهم. والظاهر من كلام الفارسي أن الزجاج أجاز البدل مع رفع خير، ولذلك كان قوله: ولا تصح إلا بنصب خير. وقد أجاز ابن الباذش أن تكون بدلاً من الذين وحذف المفعول لحسب إذ الكلام يدل عليه (١٣٦).

الثانية: القراءة التي ذكرها الزجاج بالياء وكسر إن لم يقرأ بها أحد، حيث سأل الفارسي أحمد بن موسى (ابن مجاهد) عنها فقال: إن أحداً لم يقرأ بها. وهو المرجوع إليه في باب القراءات (١٣٣).

ويمكن الرد على الفارسي بما يأتي:

ا. هذه القراءة ثابتة عن يحيى بن وثاب (١٣٤)، فإن كان الفعل مسسنداً للسنبي – صلى الله عليه وسلم – يكون المفعول الأول "الذين كفروا"، ويكون "إنما نملي هم" جملة في موضع المفعول الثاني، فالجملة المعلق عنها الفعل في موضع مفعول يحسبن (١٣٥). وقد أقر بما أبو علي نفسه حين قال (١٣٦): وكسر إن في قول من قرأ يحسبن بالياء لا ينبغي، وقد قرئ فيما حكاه غير أحمد بن موسى.

٢. ثم إن عدم القراءة بها لا يطعن في جواز هذا الوجه، فقد قال أبو علي في قولــه تعالى (١٣٧): فأحسن صوركم" (١٣٨): قد يجوز في الكلمة الشيئان فأكثر، فيقــرأ

بأحدهما دون الآخر وإن كان الجميع جائزاً في اللغة، ولا يمنع ترك القراء القراءة من أن يكون جائزاً في اللغة ".

(إذن تنصب بنفسها أم بإضمار أن؟)

مما ذكره الزجاج في قوله تعالى (١٤٠):"فإذن لا يؤتون الناس نقيراً" (١٤١): قال سيبويه: حكى بعض أصحاب الخليل عن الخليل أنّ (أن) هي الناصبة في باب إذن، والذي سمعه منه سيبويه ويحكيه عنه أن إذن نفسها الناصبة وذلك أن إذن لما يستقبل لا غير في حال النصب... إلا أن العامل عندي النصب في سائر الأفعال "أن" وذلك أجود، إما أن تقع ظاهرة أو مضمرة، لأن رفع المستقبل بالمضارعة في جب أن يكون نصبه في مضارعة ما ينصب في باب الأسماء ". وقد أحمد عليه الفارسي ثلاث مسائل:

الأولى: إجازته انتصاب الفعل بعد إذن بأن مضمرة. فرأى الفارسي ألها فاسدة لأن (أن) لا تعمل مظهرة، كأنه كان: إذ أن، فخففت الهمزة ولا نعلم أحداً قال بعملها مضمرة، إذ المواضع التي تضمر فيها "أن" اثنان: حروف الجر، وحرف العطف.

والذي عليه النحويون أن النصب بعد إذن على وجهين: فهي إما ناصبة بنفسها كما يرى فريق من النحويين، وإما بأن مقدرة بعدها كما يرى فريق آخر، وقد حكى سيبويه القولين عن الخليل، فالأول سمعه منه حيث قال سيبويه (١٤٢): وأما ما سمعت منه فالأول"، يعني ألها هي الناصبة بنفسها، كما قال في صدر الباب (١٤٣): اعلم أن إذن إذا كانت جواباً وكانت مبتدأة عملت في الفعل عمل أرى في الاسم إذا كانت مبتدأة. والثاني رواه بعضهم عن الخليل أنه قال (١٤٤): أن مضمرة بعد إذن. ثم رده سيبويه بأنه لو كان موضعاً لإضمار أن لنصبت في مشل:

عبد الله إذن يأتيك "كما نصبت في: إذن يأتيك عبد الله " فمعناهما واحد. والواقع ألها ملغاة في الأول ولم تنصب، فدل على ألها غير مضمرة بعدها، وإلا للزم إضمارها في كل موضع، ومن ثم يجب النصب. فالزجاج إذن سار على أحد قولي الخليل.

الثانية: ما ذكره الزجاج في تأويل إذن. فرأى الفارسي أن ما ذكره الزجاج في أويل إذن. فرأى الفارسي أن ما ذكره الزجاج فيه إطالة. أما سيبويه فقد ضبط معناها بأوجز ما يكون فقال (١٤٥): إذن جواب وجزاء"، يريد ألها جواب لكلام المتكلم المحدث، وجزاء على فعله ومقابلة لفعله بالفعل الذي يدل عليه إذن.

والظاهر أن الزجاج أراد هنا توضيح عبارة سيبويه وتفسيرها، أما عبارة سيبويه على وجازةا فليست على إطلاقها ؛ فليست إذن للجواب والجزاء في كل موضع، فقد ترد لهما وقد تكون للجواب وحده، وإن كان الأول هو الأكثر، ففي قول القائل: أحبك، فتقول: إذن أظنك صادقاً، فإذن هنا للجواب فقط وليس فيها الجزاء. فكان على الفارسي أن يفسر عبارة سيبويه حتى لا تفهم على إطلاقها، بل قد وقع هذا الفهم، فقد هل بعض النحويين كلام سيبويه على ظاهره، وتكلفوا تخريج أمثلتها على الجواب والجزاء في كل موضع وإن لم تكن لهما معاً، منهم الشلوبين ألشاوبين ألها.

الثالثة: قوله: إذن لما يستقبل لا غير في حال النصب. فرأَى الفارسي أن كلام الزجاج يحتمل وجهين:

الأول: أن يكون مراده أنها تنصب الفعل عند سيبويه بنفسها من غير إضمار أن، فكونها للاستقبال لا غير في حال النصب وهذا فاسد، لأن إذن لا دلالة فيها على الاستقبال إذا نصبت أو لم تنصب.

الثاني: أن يكون مراده أن تكون إذن للفعل المستقبل لا غير في حال النصب دون فعل الحال، فجعلها بمترلة أن في العمل وهو الأشبه بغرضه وهذا فاسد أيضاً، لأن إذن إذا نصبت لم تنصب لأنما للفعل المستقبل، فهذا لا يوجب النصب بحا بدليل السين وسوف.

والظاهر أن الزجاج لا يقصد ألها تدل على الاستقبال إذا نصبت، ولم يجعل علم النصب فيها دلالة الفعل على المستقبل، وإنما هو يصفها حال النصب بها بألها ناصبة فعلاً دالاً على الاستقبال لا غير، ولم يقل ألها نصبت لألها للفعل المستقبل، ولم يقل أيضا ألها دالة على الاستقبال، ولذلك شبهها بأن ولن من حيث وقوعها للمستقبل.

الرابعة: قوله: لأن رفع المستقبل بالمضارعة فيجب أن يكون نصبه بمضارعة ما ينتصب في باب الأسماء " وقد خطأه الفارسي لأن الإعراب هو الذي جعل لها بالمضارعة، أما الرفع خاصة فلوقوعها موقع الاسم، فما ذكره هنا غلط ونسيان. وهو الصحيح فهذا خطأ في مذهب البصريين حيث ذهبوا في علة إعراب المضارع إلى مضارعته الاسم من عدة وجوه:

- ١. أنه يكون شائعاً فيخصص بالحرف.
- ٢. وتدخل عليه اللام في خبر إن كالاسم.
- ٣. وأنه على زنة اسم الفاعل عدة وحركة وسكوناً. قال سيبويه (١٤٠): فالرفع والجر والنصب والجزم لحروف الإعراب وحروف الإعراب للأسماء المتمكنة وللأفعال المضارعة لأسماء الفاعلين التي في أوائلها الزوائد الأربع: الهمزة والتاء والياء والنون، وذلك قولك: أفعل أنا وتفعل أنت وهي ويفعل هو ونفعل نحن ". وأعرب عند الكوفيين لدخول المعاني المختلفة والأوقات الطويلة عليه (١٤٨). أما

ارتفاعه خاصة فعند البصريين لوقوعه موقع الاسم وعند الكوفيين لتعريه من عوامل الجزم والنصب (١٤٩).

إذن فمضارعة الفعل الاسم هي علة إعرابه لا علة رفعه، فهو نــسيان مــن الزجاج كما قال الفارسي بدليل أنه قال بالمذهب الصحيح الذي عليه البــصريون وسيبويه في علة إعراب المضارع وعلة ارتفاعه حين تحدث عن قوله تعــالى (١٥٠): "ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل".

(هل لا زائدة في قوله تعالى:

وما يشعركم ألها إذا جاءت لا يؤمنون")(١٥١)

مما قاله الزجاج في قوله تعالى (١٥٢): لئن جاءهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم ألها إذا جاءت لا يؤمنون" (١٥٣): والذي ذكر أن لا لغو غالط لأن ما يكون لغوا لا يكون غير لغو لأن من قرأ: إلها بكسر إن فالإجماع أن لا غير لغو... وقد أجمعوا أن معنى أن ههنا إذا فتحت معنى لعل، فالإجماع أولى بالاتباع".

وقد تعقبه الفارسي في مسألتين:

الأولى: طعنه قول من قال إن لا ههنا لغو، وذلك لأن من كسر لا تكون في قوله لغواً ولا يجب إذا ثبت أنه لغو في تأويل أن يكون في كل تأويل لغواً، أما الغلط فهو أن يقول فيما لا يحتمل اللغو أنه لغو. وأما قوله أن الإجماع أن لا غير لغو فهو كذلك في هذه الآية في هذه القراءة، فلا ينكر أن يكون تأويلان أحدهما الكلام فيه نفي والآخر إيجاب. ثم أشار أبو علي إلى ما يشبه تناقض الزجاج؛ حيث إنه قال في موضع آخر بما منعه هنا، ففي قوله تعالى (١٥٠): ما منعك ألا تسجد"، قال (١٥٥): ومثل الفاء لا ومعناها: أن تسجد، قول الشاعر:

أبي جوده لا البخل واستعجلت به نعم من فتي لا يمنع الجود قاتله

وقال أبو عمرو: لا البخل والذي قاله أبو عمرو حسن". فقد حكم بزيادة لا في البيت حيث استشهد به على قوله تعالى: ما منعك ألا تسجد أي: أن تسجد. ثم حكم بغير الزيادة في قوله: أبي جوده لا البخل، واستحسنه.

وقد قرئت هذه الآية على وجهين:

الأول: بكسر الهمزة على الاستئناف والمعنى: قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أي ما يدريكم، ثم استأنف فقال: إنها إذا جاءت لا يؤمنون. قال سيبويه (١٥٦): وسألته عن قوله عز وجل: وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون ما منعها أن تكون كقولك: ما يدريك أنه لا يفعل. فقال: لا يحسن ذا في ذا الموضع وإنما قال: وما يشعركم ثم ابتدأ فأوجب فقال: إنها إذا جاءت لا يؤمنون ".

والوجه الثاني الذي قرئت به الآية هو الفتح، وفيه توجيهان:

1. أن تكون أن بمعنى لعل، والمعنى: لعلها إذا جاءت لا يؤمنون، واختاره الخليل حيث قال (١٥٧): هي بمترلة قول العرب: ائت السوق أنك تشتري لنا شيئاً، أي: لعلك. فكأنه قال: لعلها إذا جاءت لا يؤمنون" (١٥٨). وهو أيضاً مندهب الأخفش، قال (١٥٩): وبما نقرأ فسر على لعلها ". وأنشد قول الشاعر (١٦٠):

قلت لشيبان ادن من لقائه أنا نغذى من شوائه في معنى: لعلنا. ومنه قول الآخر (١٦١):

أريني جواداً مات هزلاً لأنني أرى ما ترين أو بخيلاً مخلدا وقول الفرزدق (١٦٢):

هل أنتم عائجون بنا لأنا نرى العرصات أو اثر الخيام

وقول عدي (١٦٣):

أعاذل ما يدريك أن منيتي إلى ساعة في اليوم أو في ضحى الغد ويدل على صحة ذلك وحسنه:

- أنه قد جاء في التتريل لعل بعد العلم كما في قوله تعالى (١٦٤): وما يدريك لعله يزكي"، وقوله تعالى (١٦٥): وما يدريك لعل الساعة قريب".
 - قراءة أبي: لعلها إذا جاءت لا يؤمنون (١٦٦).
- ما جاء في لغة للعرب في لعل من قولهم: ما أدري أنك صاحبها، يريدون: لعلك صاحبها. ويقولون: ما أدري لو أنك صاحبها. قال الفراء (١٦٧): وهو وجه جيد أن تجعل أن في موضع لعل.
- ٢. أن تكون أن على أصلها من التأكيد وتكون لا بعدها زائدة. ولا في هذا الموضع صلة كقوله تعالى (١٦٨): وحرام على قرية أهلكناها ألهم لا يرجعون"، والمعنى: حرام عليهم أن يرجعوا. ومثله قوله تعالى (١٦٩): ما منعك ألا تسجد"، أي: لا تسجد. وقد اختار الكسائي والفراء هذا الوجه (١٧٠).

أما ما ذكره الفارسي منكراً طعن الزجاج قول من قال إن (لا) لغو، ففيه نظر؛ لأن هناك تأويلاً لقراءة الكسر يجب عليه أن تكون (لا) غير لغو، أما على الفـــتح فهناك تأويل على زيادها، فهما تأويلان فالإجماع على أن (لا) غير لغو هو في قراءة الكسر فحسب. وقد استحسن هو قول أبي عمرو بأن (لا) غـــير لغــو في قــول الشاعر:

أبي جوده لا البخل واستعجلت به نعم من فتي لا يمنع الجود قاتله

وقد ساقه تمثيلاً لإلغاء لا كما في قوله تعالى: ما منعك ألا تسجد". فمن نصب البخل جعلها زائدة، ومن جره فعلى عدم زيادها. فليس ثمة تناقض حيث ساقه على رأي بعضهم بدليل قوله: قالوا: معناه: أبي جوده البخل. وقال أبو عمرو: لا البخل الذي قاله أبو عمرو حسن" ففي رأيه ألها غير زائدة. وأما القول الآخر الذي اختاره واستحسنه فهو على عدم زيادها ولكن بنصب البخل، فهو إذن قد حكم بعدم زيادها على كلا التأويلين، فقول الفارسي: وقد ناقض في إنكاره أن تكون (لا) لغواً في هذا الموضع لكونه فيه غير لغو في تأويل واحد، وقد أجاز هو أيضاً مثل ذلك وقال به... "غير صحيح.

وأما المسألة الثانية التي تعقب فيها الفارسيُّ الزجاجَ في هذا الموضع ففي ادعاء الزجاج الإجماع على أن معنى أن معنى لعل. فالخلاف قائم لأن القائل بزيادهَا لا يجعل أن بمعنى لعل. وهو محق في هذا فقد مر أن في قراءة الفتح تأويلين: أحدهما أن تكون بمعنى لعل والآخر زائدة، فمن قال بزيادها كالكسائي والفراء لا يراها بمعنى لعل والآخر زائدة، فمن قال بزيادها كالكسائي والفراء لا يراها بمعنى لعل، هذا إن كان مقصده إجماع النحاة قاطبة، أما إن أراد إجماع البصريين فيبقى أن لقوله وجهاً سائغاً لا يستوجب المؤاخذة.

(إعراب: واتقوا فتنة لا تصيبن) (١٧١)

قال الزجاج في قوله تعالى (۱۷۲): واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا مسنكم خاصة "(۱۷۳): زعم بعض النحويين أن هذا الكلام جزاء فيه طرف من النهي. فإذا قلت: انزل عن الدابة لا تطرحك أو: تطرحنك، فهو جواب الأمر بلفظ النهي، والمعنى: إن تترل عنها لا تطرحك. فإذا أتيت بالنون الخفيفة أو الثقيلة كان أوكد للكلام، ومثله قوله (۱۷۲): يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان ". وهو لهي بعد أمر، فيكون المعنى: اتقوا فتنة، ثم فهى بعد فقال: لا تسعين اللذين ظلموا، أي: لا تتعرض للذين ظلموا لما يترل هم معه العذاب، ويكون معنى يا أيها ظلموا، أي: لا تتعرض للذين ظلموا لما يترل هم معه العذاب، ويكون معنى يا أيها طلموا، أي: لا تتعرض للذين ظلموا لما يترل هم معه العذاب، ويكون معنى يا أيها

النمل ادخلوا مساكنكم: ألها أمرت بالدخول، ثم نهاهم أن يحطمنهم سليمان فقال: لا يحطمنكم سليمان وجنوده، فلفظ النهي لسليمان ومعناه للنمل، كما تقول: لا أرينك ههنا، فلفظ النهى لنفسك، أي: لا تكونن ههنا فإني أراك ".

وقد تعقبه الفارسي في مسألتين:

الأولى: حكايته القول الأول على جهة احتمال الآية له كالثاني. وهـــذا هــو موضع الإغفال في المسألة حيث جعل الأول في قوة الثاني وهو قــول الأخفــش. والذي يصح عندنا – كما يقول الفارسي – إنما هو الثاني فحسب ولا يجوز الأول لدخول النون في الجواب، وهي لا تدخله إلا ضرورة كما أنشد سيبويه (١٧٥):

ومهما تشأ منه فزارة تمنعا

فهو إذن نمي بعد أمر.

وقد ذهب النحاة في مثل هذه الآية مذاهب عدة:

أولها: أنه جزاء فيه طرف من النهي، فهو جواب للأمر بلفظ النهي، كما ذهب إليه الفراء في أحد قوليه، قال (١٧٦): أمرهم ثم نهاهم، وفيه طرف من الجزاء وإن كان نهياً، ومثله قوله (١٧٧): يا أيها النمل ادخلوا مسساكنكم لا يحطمنكم أمرهم ثم نهاهم وفيه تأويل الجزاء ". قال الزمخشري (١٧٨): فإن قلت: كيف جاز أن تدخل النون المؤكدة في جواب الأمر ؟ قلت: لأن فيه معنى النهي ".

ثانيها: أنه نهي بعد أمر، قال الأخفش (۱۷۹): فليس قوله – والله أعلم – تصيبن بجواب، ولكنه نهي بعد أمر، ولو كان جواباً ما دخلت النون، وقال به الفراء في قوله تعالى: يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده". قال (۱۸۰): والمعنى، والله أعلم: إن تدخلن حطمتن، وهو نهي محض، لأنه لو كان

جزاء لم تدخله النون الشديدة ولا الخفيفة، ألا ترى أنك لا تقــول: إن تــضربني اضربنك إلا في ضرورة شعر كقوله:

فمهما تشأ منه فزارة تعطهم ومهما تشأ منه فزارة تمنعا

وهو أيضاً قول سيبويه، فقد ذهب إلى أن النون قد تدخل بغير ما في الجـــزاء وذلك قليل في الشعر، شبهوه بالنهي حين كان مجزوماً غير واجب، وجعل منه قول الشاعر:

نبتم نبات الخيزراني في الثرى حديثاً متى ما يأتك الخير ينفعا وأنشد قول الآخر:

فمهما تشأ منه فزارة تعطهم ومهما تشأ منه فزارة تمنعا (۱۸۱)

ثالثها: أنه جواب قسم مقدر والتقدير: واتقوا فتنة لا تصيبن. ودخلت النون مع لا هلاً على دخولها مع اللام فقط. أو ألها دخلت على المنفي في القسم شذوذا كما ذهب إليه العكبري (١٨٢). ويؤيد القول بألها جواب لقسم مقدر قراءة علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت وأبي جعفر والربيع وأنس (١٨٣): لتصيبن. والمعنى على هذه القراءة وعيد للظلمة فقط (١٨٤)...

رابعها: أنها صفة لفتنة وإن كان نهياً والتقدير: واتقوا فتنـــة مقــولاً فيهــا لا تصين، كما قال الشاعر:

حتى إذا جن الظلام واختلط جاؤوا بمذق هل رأيت الذئب قط أي: بمذق مقول فيه (١٨٥).

وما أخذه الفارسي على الزجاج حكايته القولين على أن الآية تحتملهما على السواء، ويجاب عنه بأمرين:

الأول: إن كان الزجاج قد حكى القولين فإنه صدر القول الأول بعبارة التمريض في قوله: زعم بعض النحويين...، وعندما عرض القول الثاني الذي يعتد به الفارسي صدره بقوله بعد أن عرض القول الأول وبين دليله: وهو نهي بعد أمر، فيكون المعنى..." فهو مذهبه في الآية، غاية ما هنالك أنه ذكره أولاً ووجهه.

الثاني: إن حمل دخول النون في الجزاء على الضرورة هـو قـول الجمهـور، وأجازه بعضهم، قال أبو حيان (١٨٦): والذي نختاره الجواز وإليـه ذهـب بعـض النحويين. وإذا كان قد جاز لحاقها الفعل منفياً بلا مع الفصل نحو قوله:

فلا ذا نعيم يتركنْ لنعيمه وإن قال قرظني وخذ رشوة أبي ولا ذا بئيس يتركن لبؤسه فينفعه شكوي إليه إن اشتكى فلأن يلحقه مع غير الفصل أولى، نحو: لا تصيبن.

فللقول الأول الذي حكاه الزجاج ومنعه الفارسي حجته وإن كان هو لا يجيزه.

وأما المسألة الثانية التي أخذها الفارسي على الزجاج فهى قوله: فاذا أتيت بالنون الحفيفة أو الثقيلة كان أوكد للكلام ". فإن هذا لا ينكر إلا أن لها مواضع تختص بها ومواضع تمتنع منها، فمتى جاز دخولها كانت توكيداً وإلا فلا. والحق أن النون على هذا القول مؤكدة كما حكاه الزجاج في تفسيره وتوجيه المعنى عليه. والموضع موضعها، فقائل هذا القول لا يمنع دخولها في الجواب فهى عنده مؤكدة. أما الممتنع فهو أن يمنع دخولها هنا ثم يجعلها مؤكدة، أما وقد أجاز دخولها فهى على أصلها من التأكيد، لأن لدخولها الكلام وإن كان جزاء توجيهاً عنده، كما مر في قولي الفراء: (١٨٧)، والزمخشري (١٨٨) السابقين.

(إعراب ما في قوله تعالى: ماذا يستعجل منه المجرمون)

قال الزجاج في قوله تعالى (١٩٠): "قل أرأيتم إن أتاكم عذابه بياتاً أو نهاراً ماذا يستعجل منه المجرمون " (١٩١): ما في موضع رفع من جهتين: إحداهما أن يكون ذا بمعنى الذي المعنى: ما الذي يستعجل منه المجرمون. ويجوز أن يكون ماذا اسماً واحداً، ويكون المعنى: أي شيء يستعجل منه المجرمون. والهاء في منه يعود على العذاب، ويجوز أن تكون الهاء تعود على ذكر الله تعالى ويكون ماذا في موضع نصب، فيكون المعنى: أي شيء يستعجل منه المجرمون من أمر الله ".

فتعقبه الفارسي بأن موضع سهوه في هذه التعقب أنه جعل ما في موضع رفع من جهتين، وليس لها موضع رفع إلا من جهة واحدة، وهي أن تكون استفهاماً ويكون ذا بمعنى الذي، والمعنى: الذي يستعجل منه المجرمون. أما الوجه الثاني الذي ذكره فهو لا يجوز أن يكون في موضع رفع على هذا، لأن قوله: يستعجل مسلط على ماذا فعمل فيه النصب لأنه مفعول. وإن أراد أن الهاء مقدرة في الفعل ثم حذفت كأنه قال: أي شيء يستعجله من العذاب فحذف الضمير وهو يريده، فهذا لم يقله، على أن جوازه إنما يكون في الضرورة لا في السعة. فهذا موضع السهو في التعقب.

والظاهر من كلام الزجاج أن الجهة الثانية لرفع ما في هذه الآية هي الاحتمال الثاني الذي ذكره الفارسي، فتكون ماذا اسماً واحداً ويكون الضمير في (منه) راجعاً إلى العذاب، حيث قال: والهاء في منه يعود على العذاب. وقد أجاز النحاس أن يكون اسماً واحداً مرفوعاً بالابتداء على أن تكون الهاء في منه عائدة إلى العذاب ونسبه إلى الزجاج (١٩٣). وهو ما ذهب إليه الفراء حيث قال (١٩٣): إن شئت جعلت ماذا استفهاماً محضاً على جهة التعجب كقوله: ويلهم ماذا أرادوا باستعجال العذاب، وإن شئت عظمت أمر العذاب فقلت: بماذا استعجلوا، وموضعه الرفع إذا جعلت الهاء راجعة عليه ". وهو يقصد الهاء المقدرة في " يستعجل" بدليل قوله

بعدها: وإن جعلت الهاء في منه للعذاب وجعلته في موضع نصب أوقعت عليه الاستعجال. وهذا الذي أجازه هو ما قال عنه أبو علي إنه من مواضع الضرورة ولا يجوز في السعة لخلو الجملة من الضمير الراجع إلى المبتدأ كقوله (194):

قد أصبحت أم الخيار تدعي علي ذنباً كله لـم أصنع فيجب تريه القرآن فلا يحمل على مواضع الضرورة.

والمتفق عليه بين النحاة رفع ما بالابتداء حال كون ذا موصولاً خبراً، ونصبهما اسماً واحداً إذا كان الضمير في عذابــه الراجع إلى اسم الله تعالى (١٩٥).

(هل تدخل أل على ما بني على الحكاية؟) (١٩٦)

قال الزجاج في قوله تعالى (۱۹۷): "آلآن وقد كنتم به تستعجلون"(۱۹۸): زعم الفراء أن الآن إنما هو آن كذا وكذا، وأن الألف واللام دخلت على جهة الحكاية، وما كان على جهة الحكاية نحو قولك: قام، إذا سميت به شيئاً فجعلته مبنياً على الفتح لم يدخله الألف واللام".

وقد أخذ عليه الفارسي قوله: وما كان على جهة الحكاية نحو قولك: قـــام إذا سميت به شيئاً فجعلته مبنياً على الفتح لم يدخله الألف واللام". فـــان أراد أن مـــا سميت به نحو قام يجوز بناؤه على الفتح، وأن ما ذكره الفراء لم يجز في هذا لـــدخول الألف واللام لحاز ذلك، فهذا خطأ.

والذي أراه أن الزجاج لم يقصد أن الماضي المسمى به يجوز أن يبنى على الفتح، ولم يقصد كذلك أنه منع الألف واللام لأجل البناء، ولا يفهم من كلامه أنه إذا لم يبن على الفتح جاز دخول الألف واللام عليه. وإنما مراده، كما قال أبو علي، التسليم بشق من كلامه كأنه يقول: وإن كان مبنياً على الفتح فاللام لا تدخله لأن

الحكي لا تلحقه الألف واللام، فحكاه على ما نص عليه الفراء في الآن في قوله (١٩٩): آن لك أن تفعل أوقعت عليها الألف واللام ثم تركتها على مذهب فَعَلَ فأتاها النصب من نصب فعل".

ولعله ذكر ذلك تحديداً لأن المراد به الفعل "آن" هنا، لا ما ذهب إليه الفراء في قوله الثاني من أن أصل الآن: أوان، حذفت منها الألف وغيرت واوها إلى الألف، كما قالوا في الراح: الرياح " فجعلوا الرياح والأوان على جهة فعل مرة وعلى جهة فعال كما قالوا زمن وزمان " (٢٠٠٠). فلعله أراد النقل من الفعل آن المبنى لا المغيرة من أوان الاسم.

(دلالة كان على المضى وغيره) (٢٠١)

قال الزجاج في قوله تعالى (٢٠٠٠): من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها" (٢٠٠٠):... إلا أن معنى كان إخبار عن الحال فيما مضى، إذا قلت: كان زيد عالماً، أنبأت أن حاله هذه فيما مضى من الدهر، وإذا قلت: سيكون عالماً، فقد أنبأت أن حاله ستقع فيما يستقبل، فإنما معنى كان ويكون العبارة عن الأفعال والأقوال".

وقد علق الفارسي على قول الزجاج: إلا أن معنى كان إخبار عن الحال فيما مضى"، بأن العبارة محمولة على غير الجزاء، وإلا لم يستقم كلامه على ما ذهب إليه هو وغيره من أن إنْ تصرف معنى الماضي إلى المستقبل.

ولا خلاف بين النحاة في أن إن الشرطية تحيل معنى الماضي مستقبلاً، قال العكبري في قوله تعالى (٢٠٠): إن كنت قلته فقد علمته" (٢٠٥): كنت لفظها ماض والمراد المستقبل، والتقدير: إن يصح دعواي له، وإنما دعا هذا لأن إن الشرطية لا معنى لها إلا في المستقبل". وهذا هو مراد الزجاج الدال عليه سياق كلامه، وادعاء

أنه يوهم حمله على غير هذا تحامل عليه، إذ إن مثاليه اللذين ساقهما بعيدان عن الشرط والجزاء، فهما: كان زيد عالمًا، وسيكون عالمًا. وكأنه هنا يذكر الفرق بين كولها في شرط وجزاء وبين كولها في غيره. فلا وجه لقول أبي علي: فإنا نحمله على أنه في غير الجزاء فيصح كلامه، وإلا لم يستقم على ما ذهب إليه من أن المضي لا يصح وقوعه بعد إن".

(توجيه النصب في قوله تعالى: كن فيكون)(٢٠٦)

قال الزجاج في قوله تعالى (٢٠٧): إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون الرحم القراءة الرفع، وقد قرئت فيكون. فالرفع على: فهو يكون على معنى: ما أراد الله فهو يكون، والنصب على ضربين: أحدهما: أن يكون قوله: فيكون عطفاً على أن نقول، المعنى: أن نقول فيكون. ويجوز أيضاً أن يكون نصباً على جواب كن الرحم المعنى: أن نقول فيكون. ويجوز أيضاً أن يكون نصباً على جواب كن المعنى: أن نقول فيكون.

وقد تعقبه الفارسي في إجازته النصب على جواب "كن"، فذكر الفارسي أن أحداً من البصريين لم يجزه على هذا الوجه ولا يعلم إجازة لغيرهم عليه، لأن حمل على الجواب غير سائغ، إذ إن "كن" وإن كان على لفظ الأمر فليس القصد به هنا الأمر، إنما هو، والله أعلم، الإخبار عن كون الشيء وحدوثه، فكأن المعنى: فإنما يكونه فيكون (٢١٠).

ومن العلل المانعة كذلك ما ذكره آخرون من أن المأمور بأن يكون إما أن يكون معدوماً أو موجوداً، فلا يكون موجوداً إذ لا فائدة في أمر الموجود، ولا يكون معدوماً لأن المعدوم لا يؤمر (٢١١).

ومنها أن الشيء لا يكون شرطاً لنفسه فلا يقال: اذهب تذهب، وإنما يقال: اذهب يذهب زيد، واذهب ينفعك ذلك، أما أن يتفق الفاعلان والفعلان فلا يجوز (٢١٢).

ويمكن الجواب عن ذلك بما يأتي:

- 1. قرأ ابن عامر بالنصب في مواضع ليس فيها فعل منصوب يعطف عليه، فلم يبق إلا حمله على جواب كن، منها آية سورة البقرة (٢١٣): بديع السموات والأرض وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون. وفي سورة مريم قول تعالى (٢١٤): "ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون". وفي سورة غافر (٢١٥): "هو الذي يحيي ويميت فإذا قصى أمراً فإنما يقول له كن فيكون". قال ابن الجزري (٢١٦): فقرأ ابن عامر بنصب النون في الستة وهي البقرة، وآل عمران، والنحل، ومريم، ويس، وغافر). ووافقه الكسائي في النحل ويس".
- ٢. يجوز حمل النصب هنا على لفظ "كن" الأمر وإن كان معناه الخبر، وحمل الكلام على اللفظ سائغ في كلامهم كما في قوله تعالى (٢١٧): "قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مداً". فلفظه الأمر ولكن معناه الخبر ؛ لأن الرحمن لا يامر نفسه إنما المعنى: مد الله له. وكما جاء الخبر مراداً به الأمر في مثل: غفر الله له، فهذا سائغ لا غضاضة فيه. قال ابن زنجلة (٢١٨): كأنه ذهب إلى أنه أمر تقول: أكرم زيداً فيكرمك".
- ٣. وأما قولهم إن المأمور إما أن يكون معدوماً أو موجوداً، فلا يكون موجوداً إذ لا فائدة في أمر الموجود، ولا يكون معدوماً لأن المعدوم لا يؤمر. فالقول إنه أمر لوجود بدليل قوله تعالى: إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ".

فالشيء موجود على هيئة ما فيؤمر فيصير على هيئة أخرى، فــــلا إشــــكال في ذلك.

٤. وأما قول الفارسي: ولم يجزه أحد من أصحابنا غيره ". فليس حجة في منعه، وإن كانت قراءة الجمهور الرفع، وترك القراء قراءة ما لا يعني أنها لا وجه لها من العربية جائزاً، كما ذكر الفارسي نفسه في موضع من هذا الكتاب (٢١٩).

(نصب أمداً في قوله تعالى: أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً)(٢٢٠)

قال الزجاج في قوله تعالى (٢٢١): "أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً " (٢٢٢): وأمداً منصوبة على نوعين وهو على التمييز منصوب وإن شئت كان منصوباً على أحصى أمداً، فيكون العامل فيه أحصى... ويكون منصوباً بلبثوا ويكون أحصى متعلقاً بلبثوا.

واعترضه الفارسي على إجازته نصبه على التمييز، فبين أن نصبه على التمييز مستقيم لما يأتي:

- إذا كان تمييزاً فأحصى أفعل للتفضيل وهو ليس كذلك، بل هو فعل ماض من أحصى يحصي كما قال تعالى: (٢٢٣) " أحصاه الله ونسوه ".
- الماضي أفعل يفعل لا يقال فيه أفعل من كذا، وما ورد منه فهو مــسموع نادر لا يقاس عليه مثل: ما أعطاه للدراهم.
- ما انتصب على التمييز في مثل هذا إنما هو فاعل في المعنى مثل: أكثر مالاً وأغزر علماً، تعني: كثر المال وغزر العلم، وليس هو هنا كذلك فهو خارج عن حد الأسماء المنتصبة على التمييز.

ولعل منشأ الخلاف في هذه المسألة راجع إلى صوغ أفعل التفضيل من الرباعي؛ فهو جائز عند الزجاج ممتنع عند الفارسي (٢٢٤). وظاهر قول سيبويه جواز صوغه

من الرباعي حيث قال (٢٢٥): وبناؤه أبداً من: فَعَلَ و فَعِلَ و فَعِلَ و أَفْعَلَ، هذا لأهم لم يريدوا أن يتصرف فجعلوا له مثالاً واحداً يجري عليه، فشبه هذا بما لسيس مسن الفعل نحو: لات وما، وإن كان من حسن وكرم وأعطى كما قالوا: أجدل فجعلوه اسماً وإن كان من الجدل وأجري مجرى أفعل ". فهو عند سيبويه قياس وإن كان فيه زيادة نحو: هو أعطاهم للدراهم وأولاهم للمعروف وأنت أكرم لي من فلان، وهسو كثير كما قال الرضي (٢٢٦). ولعل جوازه عند سيبويه وإن كان خارجاً عن القياس يرجع إلى أمرين:

الأول: كثرته في الاستعمال.

والثاني: قلة التغيير فيه فما فيه إلا حذف الهمزة فيصير ثلاثياً، ثم يبنى منه أفعل فما غير نظم الكلمة بل أبدلت همزة بممزة (٢٢٧).

وقد أجاز الفراء نصب أمداً على التمييز حيث قال (٢٢٨): إن شئت جعلته خرج من أحصى مفسراً كما تقول: أي الحزبين أصوب قولاً. وأما قول الفارسي: إن ما انتصب على التمييز في مثل هذا إنما هو فاعل في المعنى مثل: أكثر مالاً وأغزر علماً تعني: كثر المال وغزر العلم، وليس هو هنا كذلك فهو خارج عن حد الأسماء المنتصبة على التمييز. فيمكن أن يجاب عنه بأن هذا في الثلاثي أما الرباعي فلا خلاف أنه خرج عن قياسه وما جاز إلا لكثرته في الاستعمال، فلا يطلب فيله ما طلب في القياسي أو الثلاثي. ومما يؤيد جواز همله على التمييز في هذه الآية وروده في نظيرها كما انتصب العدد على التمييز في قوله تعالى (٢٢٩): وأحصى كل شيء عدداً "، وكذلك قوله تعالى (٢٢٠) " إذ يقول أمثلهم طريقة إن لبثتم إلا يوماً "، فقد اختلف القوم في مقدار اللبث، فأمثلهم طريقة هم أحصاهم لما لبثوا عدداً فليس يمتع أن ينتصب أمداً على التمييز بعد أحصى للتفضيل. فأقل ما يقال فيه إزاء ذلك

وإجازة سيبويه قياسه وكثرة ما ورد منه، أنه وجه جائز خاصة وأن الفارسي كثيراً ما كان يستند إلى رأي سيبويه ويجعله أصلاً لما يجوز أو يمتنع من الكلام.

(توجيه: لكنا هو الله ربي)(٢٣١)

قال الزجاج (٢٣٢): في قوله تعالى (٢٣٣): " لكنا هـو الله ربي "، خمـسة أوجه:... فأما لكنا هو الله ربي فهو الجيد بإثبات الألف لأن الهمزة قد حذفت مـن أنا فصار إثبات الألف عوضاً من الهمزة".

أما الفارسي فلا يرى ما قاله الزجاج لما يأتي:

- هذه الألف تلحق في الوقف فلا يسوغ أن تلحق في الوصل فهي مثل: ما هيه، حسابيه، كتابيه، فهما في الطرف، فكما أن إثبات الهمزة في الوصل خطأ كذلك إثبات الهاء، ولو جاز لجاز إثبات الهاء في: اقتده عوضاً من المحذوف.
- لا يلزم أن تثبت عوضاً من الهمزة المحذوفة، فالهمزة من "ويلمه" قد حذفت على غير الحذف الذي يوجبه قياس التخفيف ولم يعوض منها، فكان ألا يعوض منها في التخفيف أجدر.
- لو لزم أن يعوض من الهمزة ما يلحق للوقف فيثبت للوصل لذلك للزم في من خفف "الخبء" فقال: الحب ألا يقف، إلا على لغة من شدد ليكون ذلك عوضاً من حذف الهمزة.
- ومما يؤكد أن العوض لا يلزم أن أنا علامة ضمير وعلامة الضمير لا ينكر
 كونما على حرف أو حرفين بل ذلك الأغلب فيها والأكثر.
- لو جاز أن تثبت الألف التي حكمها أن تلحق في الوقف دون الوصل في الوصل للحذف اللاحق للحرف للزم أن تثبت الهاء التي تلحق في الوقف دون الوصل في هذا الضرب ليكون عوضاً من المحذوف في الكلمة.

وفي الآية قراءات خمس:

- لكن هو الله ربي " وصلاً وبإثباها وقفاً.
- لكنا هو الله ربي " بإثبات الألف وقفاً ووصلاً (٢٣٤).
 - وقرئ في غير السبعة (٢٣٥):
 - لكنة هو الله ربي.
 - ٢. لكن أنا هو الله ربي.
 - ٣. لكن هو الله ربي.
 - ٤. لكنَنَ هو الله ربي.

واختلف النحويون في الألف من الضمير أنا، فذهب البصريون إلى أن الاسمه هو أن، الهمزة والنون فحسب، أما الألف فهي مزيدة لبقاء الحركة في النون وقفاً، ويرى الكوفيون أن الاسم أنا بتمامه (٢٣٦). وفي الألف في قراءة " لكنّا " قولان:

الأول: حذفت الهمزة من أنا على غير قياس وأدغمت النون في النون.

الثاني: نقلت حركة الهمزة إلى النون وحذفت الهمزة ثم أدغمت.

أما إثبات الألف وقفاً فلا خلاف فيه، أما الخلاف ففي إثباها وصلاً كما هي قراءة ابن عامر، وقد علل الزجاج اختياره هذه للقراءة بأن الألف صارت عوضاً من الهمزة المحذوفة، ووافقه الأزهري والزمخشري، قال في الكشاف (٢٣٧): وقرأ ابن عامر بإثبات ألف أنا في الوصل والوقف جميعاً، وحسن ذلك وقوع الألف عوضاً من حذف الهمزة، وزاد أبو حيان فقال (٢٣٨): ويدل على ذلك أيضاً قراءة فرقة: لكننا " بحذف الهمزة وتخفيف النونين، وزاد ابن عطية وجها آخر فقال (٢٣٩): ومنهم من أثبتها في الوصل و الوقف ليدل على أصل الكلمة.

ويمكن الجواب عن اعتراض الفارسي بما يأتي:

1. قوله: هذه الألف تلحق في الوقف دون الوصل، فقد لحقت في الوصل أيضاً في الكلام وفي الشعر ؛ فمن الأول قراءة ابن عامر سالفة الذكر وقراءة نافع أيضاً في قوله تعالى (٢٤٠): "أنا أحيى وأميت ". ومن الشعر قوله (٢٤١):

أنا سيف العشيرة فاعرفوني حميد قد تذريت السناما فقد جاء إثباتما وصلاً في الشعر وفي غيره فليس الموضع إذن محلاً للضرورة.

- ٢. وأما قوله في ويلمه: فالهمزة من ويلمه قد حذفت على غير الحدف الدي يوجبه قياس التخفيف ولم يعوض منها فكان ألا يعوض منها في التخفيف أجدر ". فليست ويلمه مثل أنا في الاحتياج إلى التعويض عن المحذوف، لشدة الحاجة إليه في أنا دون ويلمه، فبعد حذف الهمزة فيهما تبقى أنا على حرف واحد مع أن أصله على حرفين كما هو عند البصريين أو ثلاثة عند الكوفيين. كما أنه يمكن القول أن حذف الهمزة فيهما جاء على غير قياس فليست إحداهما بأجدر من الأخرى.
- ٣. وأما قوله: وثما يؤكد أن العوض لا يلزم أن أنا علامة ضمير وعلامة الضمير لا ينكر كولها على حرف أو حرفين بل ذلك الأغلب فيها و الأكثر". فالأمر مختلف فأصل أنا حرفان أو ثلاثة ففيه اختلال لبنية الكلمة كما أن فيه إلباساً بدليل أن: لكن هو: هي "لكن" أخت إن و"لكنا" فهي ومعها "نا" المتكلمين بخلاف ويلمه.
- ٤. ولا يقال إلها لو ثبتت عوضاً من المحذوف لثبتت هاء الـــسكت ؛ لأن لحـــاق
 الألف في أنا لازم بخلاف هاء السكت مع ما دخلت عليه، فـــالألف ليـــست

أجنبية من الكلمة، أما الهاء فهي كلمة أخرى فحذفها في الوصل واجب وإن بقي الفعل على حرف كما قال سيبويه (٢٤٢): ع حديثاً وشِ ثوباً.

(حذف النون من لدنّي)

قال الزجاج في قوله تعالى (٢٤٤): قد بلغت من لدي عذراً "... (٢٤٥): ومن قال من لدي فخفف لم يجز أن يقول عني ومني بحذف النون ؛ لأن لدن اسم غير متمكن وعن ومن حرفان جاءا لمعنى، ولدن مع ذلك أثقل من عن ومن، والدليل على أن الأسماء يجوز فيها حذف النون قولهم: قدين في معنى حسبي ويقولون: قد زيد... ويجوز قدي بحذف النون لأن قد اسم غير متمكن قال الشاعر:

قديى من نصر الخبيبين قدي

وقد أخذ عليه الفارسي مسألتين:

الأولى: أنه لم يفصل حد ما يجوز في الشعر مما يجوز في الكلام، فالحذف في قد الأعلام وقع في الضرورة دون الكلام ومنه البيت السابق ولم يجز في غير السشعر، فلا يستحسن على هذا الحذف في القراءة من لدني لأنه ليس بموضع ضرورة، وعدم فصله بينهما في كلامه يوهم جواز ذلك في الكلام. وذلك لأن الزجاج استدل على حذف النون من لدني بأن الأسماء يجوز فيها ذلك مثل قدى كما في قوله:

قدين من نصر الخبيبين قدي

وحذف هذه النون في قدين وقطني ضرورة عند سيبويه قال (٢٤٦): وقد جاء في الشعر قطي وقدي. فأما الكلام فلابد فيه من النون، وقد اضطر الشاعر فقال قدي شبهه بحسبي لأن المعنى واحد قال الشاعر:

قدين من نصر الخبيبين قدي ليس الإمام بالشحيح الملحد

إلا أن الزجاج – فيما يبدو – لم يحمله على الضرورة فهو عنده جــائز في الكلام، ويؤيده ما يأتى:

- أ. قراءة " لدُني" بضم الدال وتخفيف النون (٢٤٧).
- ٢. ما ورد في الحديث الشريف (٢٤٨): قط قط بعزتك وكرمك. حيث يروى بسكون الطاء وكسرها، مع ياء ودون ياء.
- ٣. في رد الأنباري دعوى الكوفيين اسمية أفعل التفضيل مستدلين بدخول نون الوقاية عليه كما دخلت في قطني وقدين، جاء قوله (٢٤٩): وما اعترضوا فيله ليس بصحيح لأن قدين وقطني من الشاذ الذي لا يعرج عليه فهو في الشذوذ بمترلة مني وعني. وإنما حسن دخول هذه النون على قد وقط لأنك تقول: قدك من كذا وقطك من كذا "أي اكتف به فتأمر بجما كما تأمر بالفعل، فلذلك حسن دخول هذه النون إنما دخلت شذوذاً فلا يكون حذفها ضرورة، ولذلك قال: على ألهم قالوا: قطي وقدي من غير نون كما قالوا قطني وقدي، وقال الشاعر:

قدين من نصر الخبيبين قدي ليس الإمام بالشحيح الملحد فلم يحمله الأنباري على الضرورة.

- ٤. وقال العكبري (٢٥٠): فإذا أدخلتهما على ياء المتكلم قلت: قطي وقدي فلم تلحق النون لأغما اسمان. ومن العرب من يلحق النون فيقول: قطني وقدي ليسلم السكون. ويرى ابن الناظم أن قدي وقطي أكثر في كلامهم من قدي وقطني (٢٥١).

لحاقها من الضرورات وليس كذلك بل هو جائز في الكلام الفصيح ومن ذلك قواءة نافع من لدين عذراً ". وهو كذلك رأي أبي موسى الجزولي (٢٥٣).

وإذا كان الزجاج لا يراه مقصوراً على الضرورة فدعوى أنه لم يفصل بين ما يجوز ضرورة وما يجوز في السعة لا تثبت على محك الجدل.

الثانية: قوله: ومن قال من لدني فخفف لم يجز أن يقول عني ومني بحذف النون، لأن لدن اسم غير متمكن وعن ومن حرفان جاءا لمعنى ولدن مع ذلك أثقل من عن ومن".

واعترضه الفارسي بأن الحذف في مني وعني لم يمتنع من حيث كانا حرفين لم يمنى ولم يكن في لدن من حيث كان اسماً غير متمكن وإلا لامتنع في إنني ولعلني، ولم يكن في لدن من حيث كان اسماً غير متمكن وإلا لامتنع في إنني ولعلني وليس في كون الكلمة اسماً ما يوجب الحذف أو يجوزه، بل الظاهر أن تبقية الزيادة في الاسم أولى وليس المعتبر الثقل والخفة في الحذف، فقد حذف من قد وهو مشل من على حرفين. و"لعل" يجوز فيها الحذف وعدمه فالحذف خاص بالشعر، فالأحسن أن تلحق لدن بباب قد فلا تحذف في الكلام.

ويبدو أن الزجاج أراد تفسير الواقع، وإلا فهو كما قال أبو علي، بل إنه لم يقصد تحرير العلة التي امتنع الحذف لأجلها في الأول وجاز في الثاني، إذ الأحكام لا تثبت بالعلل كما قال ابن الحاجب (٢٥٤)، كما لم يقصد كونه غير متمكن وإنما أراد كونه اسماً، فكل حرف إنما جيء به لمعنى، فكأنه يريد أن الأول اسم والثاني حرف، والحروف لا يليق بما التصرف بتغيير أواخرها، بخلاف الأسماء.

(ما الدلالة الزمنية للفعل في قوله تعالى:

فظلت أعناقهم لها خاضعين)(٢٥٥)

قال الزجاج في قوله تعالى (٢٥٦): "إن نشأ نترل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين": (٢٥٥) معناه فتظل لأن الجزاء يقع فيه لفظ الماضيي في معنى المستقبل، تقول: إن تأتني أكرمتك معناه: أكرمك وإن أتيتني أحسنت معناه: تحسن.

واعترضه الفارسي بأن الماضي لم يقع موقع المستقبل هنا من حيث ذكر الزجاج ولكن كما يقع في غير هذا نحو ما ذكره سيبويه وما أنشده أبو عبيدة من قول الشاعر:

فأدركت من كان قبلى فلم أدع لن كان بعدي في القصائد مصنعا

لا خلاف بين الزجاج والفارسي كغيرهما في أن الماضي هنا واقع موقع المستقبل وأن معناه فتظل، ويؤيده قراءة طلحة: فتظل أعناقهم"، وهو المراد في قراءة الجمهور، وقرأ طلحة كذلك: فيظلل (٢٥٨). قال ابن عطية (٢٥٩): وجعل الماضي موضع المستقبل إشارة إلى تقوية وقوع الفعل. إلا ألهما اختلفا في علته فذهب الزجاج إلى أنه معطوف على الجواب في قوله تعالى "نترل"، من حيث إن الجزاء يقع فيه الماضي دالاً على المستقبل. وخطأه الفارسي بحجة أن الفعل بعد الفاء هنا منقطع عن عامل الجزم، ولذلك لم يجز أن يقع الماضي موقع المستقبل على حد ما كان يقع قبل أن ينقطع بالفاء ويحجز عمل الجازم، فهو عنده على إرادة المبتدأ ما كان يقع قبل أن ينقطع بالفاء ويحجز عمل الجازم، فهو عنده على إرادة المبتدأ كما ذهب إليه سيبويه (٢٦٠) في قوله تعالى (٢٦١): " فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخساً ولا رهقاً "، وقوله تعالى (٢٦٠): " ومن كفر فأمتعه قليلاً "، وقوله تعالى (٢٦٠): " ومن عاد فينتقم الله منه "، أو على الاستئناف (٢٦٠). وليس هذا ممتنعاً فكما جاز في الجزاء من غير الفاء مثل: إن تأتني أتيتك يجوز فيه مع الفاء، ولا يلزم موت جواز

جزمه بغير الفاء كما في: إن تأتني أكرمك جوازه معها في مثل: إن تأتني فأكرمك ؛ لأن الجملة مع الفاء في محل الجزم، فلا زالت غير منقطعة عن عامل الجزم. وقد قال ذلك الفارسي في موضع من الإغفال (٢٦٥): وكان موضع الفاء مع ما بعدها مسن الجملة جزماً بدلالة من قرأ (٢٦٦): من يضلل الله فلا هادي له ويذر هم في طغياهم يعمهون"، فجزم. ومثل له في الحجة بقول الشاعر:

أنى سلكت فإنني لك كاشح وعلى انتقاصك في الحياة فأزدد فعطف أزدد على فإنني لك كاشح. وكذلك قول الشاعر: فعطف فأبلوني بليتكم لعلى أصالحكم وأستدرجُكم نويا

فحمل أستدرج على موضع الفاء المحذوفة من قوله: فلعلي والموضع جزم كما هل في قوله تعالى (٢٦٧): " فأصدق وأكنْ "(٢٦٨). وما ذهب إليه الزجاج من عطف فظلت على نترل هو ما ذهب إليه ابن مالك والزمخشري وابن عطية وأبو حيان والبيضاوي والطبرسي والطوسي والعكبري وغيرهم (٢٦٩)، وقد علله الفراء بأن والبيضاوي والطبرسي والطوسي والعكبري وغيرهم (٢٦٩)، وقد علله الفراء بأن حق المعطوف أن يصلح لحلوله محل المعطوف عليه. قال (٢٧٠): ولم يقل فتظل كما قال نترل وذلك صواب أن تعطف على مجزوم الجزاء بفعل ؟ لأن الجزاء يصلح في موضع فعل يفعل وفي موضع يفعل فعل ". وهذا ما رآه الزجاج فهو كما في قول تعالى (٢٧١): " تبارك الذي إن شاء جعل لك خيراً من ذلك جنات ويجعل لك قصوراً ". فكما رد يفعل على فعل هنا رد فعل على يفعل في آية الأعراف. فلم يذهب أبو إسحاق بعيداً ولم يأت بوجه مستغرب ولا ممتنع حين قال: ومعناه فتظل لأن الجزاء يقع فيه لفظ الماضي في معنى المستقبل ".

(إعراب: أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) (٢٧٢)

قال الزجاج في قوله تعالى (۲۷۳): "أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون "(۲۷۴): موضع أن الأولى نصب اسم حسب وخبره، وموضع الثانية نصب من جهتين، أجودهما أن تكون منصوبة بيتركوا فيكون المعنى: أحسب الناس أن يتركوا لأن يقولوا... ويجوز أن تكون الثانية العامل فيها حسب كأن المعنى على هذا والله أعلم: أحسب الناس أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون. والأول أجود".

واعترضه الفارسي في إجازته انتصاب أن الثانية بحسب، مبيناً أن هــذا هــو موضع الإغفال في المسألة فاحتمالات نصبه أربعة هي: أنه مفعول أول. مفعول ثان. على الصفة. على البدل. فالأول لا يجوز لتعديه إلى الترك. والثاني لا يجوز لأن باب ظن إذا تعدى إلى هذا الضرب من المفعول لم يتعد إلى الثاني ظاهراً في اللفظ فمــن قال أنه مفعول ثان لم يجز إظهاره، كما أن الثاني يجب أن يكون هو الأول في المعنى، وليس القول هو الترك. ولا يجوز الثالث لأن أن لا يوصف بها شيء ولا توصـف، ولا يجوز الرابع لأنه ليس الأول ولا بعضه ولا مشتملاً عليه ولا يحمل على الغلط.

وقد اتفق المعربون على نصب أن يقولوا: بيتركوا على معنى: أحسب الناس ليتركوا لأن يقولوا أو بأن يقولوا (٢٧٥). أما الوجه الثاني الذي ذكره الزجاج وهو ليتركوا لأن يقولوا أو بأن يقولوا آمنا وهم لا أن يكون العامل فيها النصب حسب والمعنى: أحسب الناس أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون، ويحتمل هذا أن يكون نصبه بدلاً أو مفعولاً ثانياً. وقد أجاز البدل الفراء حيث قال (٢٧٦): وإن جعلت حسب مكرورة عليها كان صواباً، كأن المعنى: أحسب الناس أن يتركوا أحسبوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون، وهو ما اختاره القرطبي والشوكاني والطبري، وأجازه الحوفي وأبو البقاء كما في البحر المحيط، وكذلك الطبرسي حيث قال (٢٧٧): البدل هنا صحيح فإنه إذا قالوا: أحسبوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون وقوله وهم لا يفتنون جملة في موضع حال فكأنه قال:

أحسبوا أن يدعوا إلى الإيمان غير مختبرين ممتحنين بشأن التكليف، فيكون التقدير في معنى الآية: أحسبوا أن يتركوا، أحسبوا أن يهملوا. ولا شك أن الإهمال في المعنى الترك فيكون الثاني في معنى الأول.

وهمذا التوجيه يمكن الرد على منع الفارسي نصبه على البدل بدعوى أنه ليس الأول ولا بعضه ولا مشتملاً عليه ولا يستقيم حمله على الغلط ؛ فإن الثاني هنا هو الأول.

وأما منعه إياه أن يكون مفعولاً ثانياً بالحجة نفسها، وهي أن المفعول الشابي ينبغي أن يكون الأول في المعنى، وليس كذلك ههنا، فيجاب بالرد السابق. وقد أجازه الزمخشري (٢٧٨)؛ حيث إن الترك هنا بمعنى التصيير المتعدي لمفعولين، وأن سد مسد المفعولين، كما قاله الحوفي وابن عطية وأبو البقاء وابن مالك (٢٧٩). قال البيضاوي (٢٨٠): كقولك حسبت ضربه للتأديب أو أنفسهم متروكين غير مفتونين لقولهم... ". ونقل الشوكاني عن الزجاج قوله: المعنى أحسبوا أن نقنع منهم بأن يقولوا إنا مؤمنون فقط ولا يمتحنون بما يتبين به حقيقة إيماهم (٢٨١).

(البدل والعوض) (۲۸۲)

قال الزجاج في قوله تعالى (٢٨٣): "جنات عدن مفتحة لهم الأبواب "(٢٨٤): جنات بدل من قوله لحسن مآب والمعنى مفتحة لهم الأبواب منها. وقال بعضهم مفتحة لهم أبوابكا والمعنى واحد. إلا أن على تقدير العربية الأبواب منها أجود من أن تجعل الألف واللام بدلاً من الهاء والألف، لأن معنى الألف واللام ليس من معنى الهاء والألف في شيء ؛ لأن الهاء والألف اسم والألف واللام دخلتا للتعريف، ولا يبدل حرف جاء لمعنى من اسم ولا ينوب عنه. هذا محال ".

واعترضه الفارسي في قوله: إلا أن على تقدير العربية الأبواب منها أجود مــن أن تجعل... إلى آخر كلامه. واحتج عليه بثلاث حجج:

الأولى: قد وجدنا الحرف بدلاً من الاسم في قول من قال: حسن الوجــة أراد به: حسن وجهه ويدل لذلك إقامتهم لام التعريف مقام الضمير بقولهم: هو الحسن الوجه فأدخلوا عليه اللام وهو مضاف إلى الوجه كما يدخلونها عليه إذا أضيف إلى الضمير في: الحسن وجهه، فلولا أنه بدل منه لم يجز.

الثانية: قام الحرف مقام الاسم في قولهم: إن المضاف إليه بدل من التنوين والتنوين حرف معنى والمضاف إيه اسم، ففي: الضارب زيداً أمس قد قام في الحرف مقام الاسم.

الثالثة: إلهم يريدون بالبدل إنه لا يجتمع مع ما هو بدل منه في اللفظ، ولا يريدون أن معنى البدل معنى المبدل منه فقد قالوا: إن التنوين بدل من الألف واللام ومن الإضافة وليسا في المعنى سواء، بل قد تكون في البدل معان لا تكون في المبدل منه وعلى هذا قول سيبويه في نون التثنية (٢٨٥).

وأحسب أن منشأ اعتراض الفارسي على عبارة الزجاج الـسابقة راجـع إلى المراد بالبدل عند كل منهما تحديداً في هذا الموضع، فقد تقـارض لفظـا البـدل والعوض في كلام الفارسي. أما البدل فهو من جنس المبدل منه يقام مقامه فهو ثان يقدر في موضع الأول يذكر للبيان وإزالة التوهم، ومن ثم فهو الأول في المعـنى أو بعضه أو مشتمل عليه أو يكون على وجه الغلط، وفيه المجانسة فلا يبدل حرف من السم ولا اسم من حرف.

وأما العوض فهو أن تقيم حرفاً أو غيره مقام الآخر، ولا يشترط أن يكون في موضعه، مثل تعويضهم تاء التأنيث من فاء الكلمة التي هي الواو في عدة وزنة،

وكالهمزة في اسم، فالعوض جزاء الشيء فيكون من جنسه ومن غير جنسه. وعلى هذا فالبدل أشبه بالمبدل منه من العوض بالمعوض، ولذا يقع موقعه في نحو تاء تخمــة وتكأة وهاء هرقت. فهذا ونحوه يقال له بدل ولا يقال له عوض ولا يقال في ذلك بدل إلا تجويزاً على قلته (٢٨٦). ومما يقوي القول بأن مراد الفارسي هنا غير مــراد الزجاج ما يأتى:

- ١. قول الفارسي: وليس يريد أهل العربية بقولهم في نحو هذا بدل على أن معنى البدل معنى مبدل منه وإنما يريدون بالبدل أنه لا يجتمع مع ما هو بدل منه في اللفظ ". وهذا هو العوض لا البدل.
- ٢. قوله أيضاً: إن هاء زنادقة عوض من الياء في زناديق لتعاقبهما وتنافي
 اجتماعهما.
- ٣. قول سيبويه وغيره إن نون التثنية بدل من الحركة والتنوين، وإن الميم في فــم بدل من الواو، والتاء في أخت بدل من الواو. فكـــل هـــذا في العــوض لا في البدل.

أما الزجاج فكان يقصد البدل النحوي الذي يطلب فيه المجانسة بين أقــسام الكلام والنوع والتعيين والعدد، وعلى هذا فالألف واللام في قوله تعالى: "مفتحــة لهم الأبواب " ليست بدلاً من الضمير ها على تقدير مفتحة لهم أبوابها بمراد الزجاج من البدل، ولكنه يصح على اعتباره عوضاً وإن سمى بدلاً تجويزاً.

(إعراب: " إن هذان لساحران ") (۲۸۷)

قال الزجاج في قوله تعالى $(^{7})^{()}$: "إن هذان لساحران $(^{7})^{()}$: الذي عندي في ذلك هو أن $(^{1})$ وقعت موقع نعم، وأن اللام وقعت موقعها وأن المعنى: نعم هذان لهما ساحران".

وقد أخذ عليه الفارسي تقديره في قول من رفع: هذان لهما ساحران. فهو كما قال الفارسي غير مرتضى، لأن اللام للتوكيد فيقبح أن يذكر التوكيد ويحذف نفس المؤكد أو شيء منه، وهو هنا قد قدر مبتدأ وحذفه بعد اللام وليس هذا بالوجه، بدليل حمل النحويين قوله:

أم الحليس لعجوز شهربه

على الضرورة حيث أدخل اللام على خبر المبتدأ وكان حقها أن تدخل على المبتدأ دون غيره، فلو كان ما قاله سائغاً لقدروه فيه مبتدأ محذوفاً وما حملوه على المبتدأ دولا يقال إن اللام مثل إن، وجاز حذف الخبر مع دخولها في الجملة كما في قوله:

إنّ محلاً وإنّ مرتحلاً

فيجوز مع دخول اللام حذف المبتدأ كما جاز حذف خبر إن. فهذا غير لازم حيث إن (إن) مشبهة بلا من حيث كانت تعمل عملها وكانت نقيضتها، والحذف مع (لا) حسن حيث كانت نفياً فأجريت (إن) مجراها.

وقد قرئت هذه الآية بعدة أوجه (۲۹۰):

١. إنْ هذان لساحران.

٢. إنّ هذين لساحران.

٣. إنَّ هذان لساحران.

٤. إنْ هذانّ لساحران.

وقرئ في غير السبعة (٢٩١):

١. إنْ ذان إلا ساحران.

٢. أن هذان لساحران.

٣. ما هذان إلا ساحران.

ويمكن الجواب عما اعترض به الفارسي بثلاثة أوجه:

١. لا يمتنع أن تأتي إن بمعنى نعم كما قال الزجاج، قال سيبويه (٢٩٢): ومثل ما ذكرت لك قول العرب إنه، وهم يريدون إن، ومعناها: أجل وقال:

ويقلن شيب قد علا ك وقد كبرت فقلت إنه

٢. وقد رد الفارسي تقدير الزجاج في الآية: نعم هذان لهما ساحران، بأن فيه حذف المؤكِّد وبقاء المؤكِّد وهو قبيح والحذف والتوكيد متنافيان. ويجاب عنه بأن هذا الحذف جائز عند الخليل وسيبويه قال (٢٩٣): وسألت الخليل رحمه الله عن: مررت بزيد وأتاني أخوه أنفسهما، فقال: الرفع على هما صاحباي أنفسهما، والنصب على أعنيهما، ولا مدح فيه لأنه ليس مما يمدح بــه ". ففـــى القطع إلى الرفع أو النصب هنا حذف المؤكد وما اتصل به، ولا مانع من حذفه إذا دل على حذفه دليل فيصبح حينئذ كالمذكور الثابت. وقد رد ابن الناظم منع أبيه حذف عامل المفعول المطلق المؤكد بحجة أن المصدر المؤكد لا يجوز حذف عامله ؛ لأن المقصود به تقوية عامله وتقرير معناه وحذفه مناف، لذلك (٢٩٤) رده بأن العامل إذا كان لتقرير معموله فلا ينافي الحذف، لأنه إذا جاز أن يقرر معنى العامل المذكور بتوكيده بالمصدر، فلأن يجوز أن يقرر معنى العامل المحذوف لدلالة قرينة عليه أحق أولى، ولو لم يكن معنا ما يدفع هذا من القياس لكان في دفعه بالسماع كفاية ؛ فإهُم يحذفون عامل المؤكد حذفاً جــائزاً إذا كان خبراً من اسم عبن في غير تكرير و لا حصر مثل: أنت سيراً سيراً، وحذفاً واجباً في مواضع مثل: سقياً ورعياً وحمداً وشكراً لا كفراً. فمنع مثل هذا

إما لسهو عن وروده، وإما للبناء على أن المسوغ لحذف العامل منه نية التخصيص وهي دعوى على خلاف الأصل " (٢٩٥).

وحاصله – كما قال الأمير $^{(797)}$ – أن حذف المؤكد جائز نقلاً وعقى الأن المخدوف أحوج للتأكيد. وذكر ابن هشام أن أول من منع حذف المؤكد الأخفش، ففي نحو: الذي رأيت زيد، منع أن يؤكد العائد المخذوف بقولك: نفسه لأن المؤكد مريد للطول والحاذق مريد للاختصار $^{(797)}$ ، وتبعه الفارسي فكان اعتراضه على الزجاج من هذا الوجه، وتبع أبا علي ابن جني $^{(797)}$ ، وتبعهم ابن مالك، قال ابن هشام $^{(799)}$: وهؤلاء مخالفون للخليل وسيبويه أيضاً".

٣. وأما قوله: ولو كان سائغاً لقدروا في قوله:

أم الحليس لعجوز شهربه

المبتدأ ولم يحملوه على الضرورة. فأقول: لم يجمع النحويون على أنه ضرورة، فإن كان منهم من عده ضرورة (٣٠٠)، فإن منهم من همله على حدف المبتدأ والتقدير: لهي عجوز. منهم المبرد وإسماعيل ابن إسحاق حيث قال الزجاج (٣٠١): الذي عندي في ذلك والله أعلم، وكنت عرضته على عالمنا محمد بن يزيد وعلى إسماعيل بن إسحاق فقبلاه وذكرا أنه أجود ما سمعاه في هذا، وهو أن (إن) وقعت موقع نعم، وأن اللام وقعت موقعها، وأن المعنى: نعم هذان لهما ساحران "، وذهب هذا المذهب أبو عبيد معمر بن المثنى وأبو الحسن علي بن سليمان الأخفش كما ذكر ابن يعيش (٣٠٣)، والنحاس، والصفار، وابن هشام، كما جاء في المغني، والأنباري والأنباري

* *

الحواشسي

- (1) البحر المحيط: ١/ ٣٣١ ٣٣٢، مؤسسة العربي.
 - (٢) الإغفال: ١/ ٣٦٨.
 - (٣) سورة البقرة: ١٠٢.
 - (٤) معانى القرآن وإعرابه: ١/ ١٨٥.
- (a) جاء هذا اللفظ في النص المحقق مرفوعاً وحقه النصب، وقد صوبت جملة من الأخطاء في هذا التحقيق ونشرت بمجلة رسالة المشرق، مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة.
 - (٦) سورة البقرة: ١٢٤.
 - (٧) الكتاب: ٣/ ٣٨.
- (A) الكتاب: ٣/ ٣٨. وانظر: معاني القرآن للأخفش: ١/ ١٤١، ومعاني القرآن للفراء: ١/ ٣٤.
 - (٩) سورة البقرة: ١١٧.
 - (۱۰) انظر الكتاب: ۳/ ۳۸ ۳۹.
- (11) وقد ذكر ابن عطية أن مذهب سيبويه على أنه خبر، والتقدير: فهم يتعلمون. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية: ١/ ١٨٨، تحقيق عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
 - (١٢) معاني القرآن: ١/ ٦٤.
- (١٣) التبيان في إعراب القرآن للعكبري: ١/ ١٠٠، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الشام للتراث، بيروت، لبنان. والبحر المحيط: ١/ ٣٣١ ٣٣٢.
 - (١٤) معاني القرآن: ١/ ٦٤، والمحرر الوجيز: ١/ ١٨٨.
- (10) المسألة في الإغفال للفارسي: ١/ ١١٧. تحقيق وتعليق د. عبد الله بن عمر الحاج إبراهيم، منشورات مركز جمعة الماجد بالإمارات، ط ٢٠٠٣م.
 - (١٦) سورة البقرة: ٢٣.

- (۱۷) معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ۱/ ۱۰۰ ۱۰۱، تحقيق د. عبد الجليل شلبي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط۱ ۱۹۸۸م.
 - (۱۸) سورة التوبة: ۳۲.
 - (١٩) سورة الحج: ٢٩.
- (۲۰) انظر: أسرار العربية للأنباري: ۱۷۲، دراسة وتحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط۱۹۹۷م. وعلل النحو للوراق: ۱۹۸، دراسة وتحقيق د. محمود جاسم محمد الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، ط۱، ۱۹۹۹م.
- (٢١) انظر اللباب في علل البناء والإعراب للعكبري: ٢/ ٤٨، تحقيق غازي مختار طليمات، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان.
 - (٢٢) انظر أسرار العربية للأنباري: ١٧٣.
 - (٢٣) علل النحو: ١٩٨.
 - (۲٤) سورة المائدة: ۱۱۷.
 - (٢٥) سورة البقرة: ٣.
 - (٢٦) سورة البقرة: ١٠.
 - (۲۷) معاني القرآن وإعرابه: ۱۰۱.
 - (۲۸) اللباب: ۲/ ۳۰.
 - (٢٩) الإغفال: ١/ ٢٠١.
 - (٣٠) سورة البقرة: ٤٨.
 - (٣١) معاني القرآن وإعرابه: ١/٨١٨.
 - (٣٢) انظر الكتاب: ١/ ٣٨٦.
- (٣٣) وهو ما ذهب إليه الكسائي. انظر: معاني القرآن للكسائي: ٦٨ ٦٩، أعاد بناءه وقدم له د. عيسى شحاتة عيسى، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م.
 - (٣٤) سورة البقرة: ٤٨.

- (٣٥) الحجة للقراء السبعة للفارسي: ١/ ٢٧٩ ٢٨٠، وضع حواشيه وعلق عليه كامل مصطفى الهنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
- (٣٦) معاني القرآن للفراء: ١/ ٣١ ٣٦، تحقيق محمد على النجار، دار السرور. وانظر المسائل الشيرازيات لأبي على الفارسي: ٢/ ٥١٩، تحقيق د. حسن هنداوي، كنوز أشبيليا للنشر والتوزيع.
- (۳۷) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١/ ٣٢١،دار الكتب العلمية، بيروت. والبحر الحيط لأبي حيان: ١/ ١٩٠. ومعانى القرآن للفراء: ١/ ٣٢.
 - (٣٨) انظر معانى القرآن للفراء: ١/ ٣٢.
 - (٣٩) معانى القرآن للأخفش: ١/ ٨٨، حققه د. فائز فارس، دار البشير، ط١، ١٩٨١م.
 - (٤٠) الإغفال: ١/ ٢٣٨.
 - (٤١) سورة البقرة: ٦٨.
 - (٤٢) معاني القرآن وإعرابه: ١/ ١٥٠.
 - (٤٣) معانى القرآن للفراء: ١/ ٥٥.
 - (٤٤) المسائل الشيرازيات: ٢/ ٥١.
 - (٥٤) الإغفال: ١/ ٢٧٠.
 - (٤٦) الشيرازيات: ٢/ ٢٥١.
 - (٤٧) الكتاب: ١/ ١٢٥.
 - (٤٨) معاني القرآن: ١/ ٥٥.
 - (٤٩) الإغفال: ١/ ٣٩٢.
 - (٠٠) سورة البقرة: ١٠٢.
 - (٥١) معاني القرآن وإعرابه: ١٨٦/١.
 - (۲۵) سورة الروم: ۵۸.

(٥٣) وقد قال الزجاج في قوله تعالى: "وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه": ما على ضربين: يصلح أن تكون للشرط والجزاء، وهو أجود الوجهين لأن الشرط يوجب أن كل ما وقع من أمر الرسل فهذه طريقته". معاني القرآن وإعرابه: ١/ ٤٣٦. وعلى هذا التفسير يكون الجزاء في: لمن اشتراه، أجود من جهة المعنى.

- (٤٥) سورة الروم: ٥٨.
- (٥٥) سورة آل عمران: ٨١.
- (٥٦) معانى القرآن: ١/ ٦٦.
 - (٥٧) سورة الحشر: ١٢.
- (٥٨) معانى القرآن وإعرابه: ١/ ٤٣٦ ٤٣٧.
 - (٥٩) سورة الأعراف: ١٨.
 - (۲۰) معاني القرآن وإعرابه: ۲/ ۳۲۵.
- (٦١) معاني القرآن وإعرابه: ١/ ٣٦٦ ٤٣٧.
 - (٦٢) معانى القرآن وإعرابه: ٢/ ٣٢٥.
 - (٦٣) الإغفال: ١/ ١٩٤.
 - (٦٤) سورة البقرة: ١١٥.
 - (٦٥) معانى القرآن وإعرابه: ١/ ١٩٧.
 - (٦٦) الإغفال: ١/ ٢٢٤.
 - (٦٧) سورة البقرة: ١٤٨.
 - (٦٨) معاني القرآن وإعرابه: ١/ ٢٢٦.
 - (٦٩) سورة النساء: ٧٨.
 - (٧٠) سورة البقرة: ١١٥.
 - (۷۱) سورة اليقرة: ١٤٨.

- (٧٢) انظر شرح المفصل لابن يعيش: ٤/ ١٠٦، مكتبة المتنبي، القاهرة.
 - (٧٣) الإغفال: ٢/ ٥.
 - (٧٤) سورة البقرة: ١٥٣.
 - (۷۵) معاني القرآن وإعرابه: ١/ ٢٢٨.
- (٧٦) تبين عبارة الفارسي هذه مدى اعتداده برأي سيبويه وجعله المرجوع إليه، ولكنه كان يخالف ذلك كما سنعرض له.
 - (٧٧) وللأخفش أن يحتج بمذا بأن "أي "صلة وحذف المبتدأ هنا لمناسبة تخفيف المنادى.
 - (۷۸) الکتاب: ۲/ ۲۰۹.
 - (۷۹) الكتاب: ۲/۲۲.
 - (۸۰) الكتاب: ۲/ ۱۹۷.
- (٨١) انظر: المقتضب للمبرد: ٤/ ٢١٦، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة تحقيق التراث العربي، القاهرة، ١٩٨٦م. واللباب للعكبري: ١/ ٣٣٧.
- (۸۲) الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي: ٣٤٧، تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الآفاق الجديدة. وانظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام: ٢/ ٢٨، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- (۸۳) انظر: الكتاب: ۲/ ۱۷۹، وهمع الهوامع شرح جمع الجوامع للسيوطي: ۱/ ۱۷۵، ط۱۳۲۷ هـ.، مصر.
 - (٨٤) انظر علل النحو للوراق: ٣٤٦.
- (٨٥) تحدث الزجاج عن أي في معاني القرآن ست مرات ولم يذكر في واحد منها أن أي صلة في النداء، بل قال: فإن قيل: كيف تكون ما اسماً وحدها وهي لا يتكلم بها وحدها ؟ قلت: هي بمتزلة " يا أيها الرجل " ؛ لأن " أياً " ههنا اسم ولا يتكلم به وحده حتى يوصف، فصار "ما" مثل الموصوف ههنا ". معاني القرآن للأخفش: ٣٣٩. وانظر: ٣٣٦، ٣٩٤، ٤٤٠،

- (٨٦) وانظر قول المازي في: شرح اللمع لابن برهان: ١٤٥ ١٤٦، حققه فائز فارس، ط١، الكويت، ١٩٨٤م. وشرح الأشموني: ٣/ ١٥٠، دار إحياء الكتب العربية. وشرح التسهيل لابن مالك: ٣/ ٤٠٠.
 - (۸۷) سورة الحج: ١.
 - (۸۸) معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ٩٠٤.
 - (٨٩) سورة البقرة: ٢١.
 - (۹۰) معانى القرآن وإعرابه: ١/ ٩٨.
- (٩١) انظر مثلاً: شرح الأشموني على الألفية: ٣/ ١٥١، وارتشاف الضرب لأبي حيان: ٣/ ١٦١، وارتشاف الضرب لأبي حيان: ٣/
- (۹۲) شرح التسهيل لابن مالك: ٣/ ٠٠٠. وقد ذكر ابن مالك أن المازي والزجاج يجيزان نصب صفة أي قياساً على صفة غيره من المناديات المضمومة. شرح الكافية الشافية: 1٣١٨. ويبدو أن ابن مالك قد وضع كتابه شرح الكافية الشافية قبل أن يطلع على معانى القرآن وإعرابه للزجاج.
 - (٩٣) الخصائص: ١/ ١٢٥، تحقيق محمد على النجار، المكتبة العلمية.
 - (٩٤) معانى القرآن وإعرابه: ١/ ٩٨.
 - (٩٥) الإغفال: ٢/ ٦٣.
 - (٩٦) سورة البقرة: ١٨٤.
 - (۹۷) معانى القرآن وإعرابه: ١/ ٢٥٢.
 - (٩٨) انظر: المحور الوجيز: ١/ ٢٥٠، والبحر المحيط: ٢/ ٣١.
 - (٩٩) انظر الكشاف للزمخشري: ٢/ ١١٢، دار المعرفة، بيروت، لبنان. والمحرر: ١/ ٢٥٠.
 - (١٠٠) انظر البحر المحيط: ٢/ ٣٦.
 - (۱۰۱) معاني القرآن: ١/ ١٥٨.
 - (١٠٢) البحر المحيط: ٢/ ٣١.

```
(١٠٣) المرجع السابق والصفحة.
```

- (١١٦) انظر قوله في البحر المحيط: ٢/ ٤٩١، والدر اللقيط من البحر المحيط لتاج الدين بن مكتوم: ٤٩٢، بهامش البحر المحيط.
 - (۱۱۷) التسهيل: ٤/ ٢٦.
 - (۱۱۸) شرح التسهيل: ٤/ ٢٩.
 - (١١٩) البحر المحيط: ٢/ ٤٩٢.
 - (١٢٠) معانى القرآن وإعرابه: ١/ ٢٨٤.
 - (١٢١) الإغفال: ٢/ ١٣٨.
 - (١٢٢) سورة آل عمران: ١٦٩.

- (١٢٣) معانى القرآن وإعرابه: ١/ ٤٨٨.
- (١٢٤) معانى القرآن للأخفش: ١٦٣/١.
- (١٢٥) منهم الزمخشري وأبو حيان. انظر الكشاف: ١٠٨ ٢٣، والبحر الحيط: ٣/ ١١٣.
- (١٢٦) انظر: المحرر الوجيز: ١/ ٥٤٠، والكشاف: ١/ ٢٣٠، والبحر المحيط: ٣/ ١١٣.
 - (١٢٧) الإغفال: ٢/ ١٤٠.
 - (۱۲۸) سورة آل عمران: ۱۷۸.
 - (١٢٩) معاني القرآن وإعرابه: ١/ ٤٩٠.
 - (١٣٠) سورة الكهف: ٦٣.
 - (١٣١) سورة الأنفال: ٧.
- (۱۳۲) انظر: المحرر: ١/ ٥٤٥، والكشاف: ١/ ٢٣٢، والبحر: ٣/ ١٢٢، والحجة للفارسي: ٢/ ٥١، وحجة القراءات لابن زنجلة: ١٨٢، تحقيق سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٩٩٧م. والحجة في القراءات السبع لابن خالويه: ١١٦، تحقيق د. عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة.
 - (١٣٣) وانظر: الحجة للفارسي: ٣/ ١٠٢، والبحر: ٣/ ١٢٣.
- (۱۳٤) انظر الحجة لابن خالويه: ١١٦، والبحر المحيط: ٣/ ١٢٢. ومعجم القراءات القرآنية للدكتور عبد اللطيف الخطيب، دار سعد الدين، دمشق، ط١، ٢٠٠١م.
- (١٣٥) واستبعده أبو حيان لحذف اللام نظير تعليق الفعل عن العمل مع حذف اللام من المبتدأ. وقد أنكر ابن مجاهد هذه القراءة وهو كما يقول أبو حيان المرجوع إليه في باب القراءات. البحر الحيط: ٣/ ١٢٢.
 - (١٣٦) الحجة: ٢/ ٥١.
 - (۱۳۷) سورة التغابن: ٣.
 - (١٣٨) الإغفال: ٢/ ٢٧٤.
 - (١٣٩) الإغفال: ٢/ ١٥٨.

- (١٤٠) سورة النساء: ٥٣ .
- (١٤١) معاني القرآن وإعرابه: ٢/ ٦٢ ٦٤.
 - (١٤٢) الكتاب: ٣/ ١٦.
 - (١٤٣) الكتاب: ٣/ ١٢.
 - (١٤٤) الكتاب: ٣/ ١٦.
 - (١٤٥) الكتاب: ٤/ ٢٣٤.
- (١٤٦) انظر الجنى الداني للمرادي: ٣٦٤. وقال أبو حيان: وقد تكلف بعضهم أن يجعلها للجواب والجزاء معاً في كل موضع ". النكت الحسان في شرح غاية الإحسان لأبي حيان: ٤٤٤، تحقيق و دراسة د. عبد الحسن الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٩٨٥.
 - (١٤٧) الكتاب: ١/ ١٣.
- (١٤٨) اللباب للعكبري: ٢/ ٢٠. والإنصاف في مسائل الحلاف للأنباري: المسألة ٧٣٤، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية.
- (١٤٩) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري: المسألة ٧٤. واللباب للعكبري: ٢/ ٢٥. وعلل النحو للوراق: ١٨٧ ١٨٨.
 - (١٥٠) سورة البقرة ١٨٨... وانظر معاني القرآن وإعرابه: ١/ ٢٥٨.
 - (١٥١) الإغفال: ٢/ ١٩٣.
 - (١٥٢) سورة الأنعام: ١٠٩.
 - (١٥٣) معاني القرآن وإعرابه: ٢/ ٢٨٢ ٢٨٣.
 - (١٥٤) سورة الأعراف: ١٢.
 - (٥٥) معاني القرآن وإعرابه: ٢ / ٣٢٣.
 - (١٥٦) الكتاب: ٣/ ١٢٣.
 - (١٥٧) الكتاب: ٣/ ١٢٣.

- (۱۵۸) وانظر: معاني القراءات للأزهري: ١/ ٣٧٨ ٣٧٩، تحقيق د. عيد درويش ود. عوض القوزي، ط١، ٩٩٣م. والحجة للفارسي: ٢/ ٩٩٩.
 - (٩٥٩) معاني القرآن: ٢/ ٢٨٥.
- (١٦٠) الحجة للفارسي: ٢/ ١٩٩، و الكتاب: ٣/ ١١٦ وروايته فيه: كما نغذى، وكذلك في الإنصاف: ٩١، ٥٩١، فلا شاهد فيه على هذه الرواية..
- (١٦١) معاني القرآن للفراء: ٢/ ١٩٩، والإنصاف: ٢٥١، والتصريح بمضمون التوضيح للشيخ خالد الأزهري: ١/ ١٩٢، دار الفكر.
 - (١٦٢) الإنصاف: ٢٥١، والتصريح للشيخ خالد الأزهري: ١/ ١٩٢.
 - (١٦٣) الحجة للفارسي: ٢/ ٢٠٠.
 - (۱٦٤) سورة عبس: ٣.
 - (١٦٥) سورة الشورى: ١٧.
 - (١٦٦) معاني القرآن للفراء: ١/ ٣٥٠.
 - (١٦٧) السابق والصفحة.
 - (١٦٨) سورة الأعراف: ١٢.
 - (١٦٩) سورة الأعراف: ١٢.
- (١٧٠) معاني القرآن للكسائي: ١٣٥. قال الفراء: و"لا" في هذا الموضع صلة كقوله: وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون" المعنى: حرام عليهم أن يرجعوا. ومثله: ما منعك ألا تسجد". معاني القرآن للفراء: ١/ ٣٥٠.
 - (١٧١) الإغفال: ٢/ ٢٩٤.
 - (١٧٢) سورة الأنفال: ٢٥.
 - (۱۷۳) معانی القرآن وإعرابه: ۲/ ۱۰٪.
 - (۱۷٤) سورة النمل: ۱۸.
 - (١٧٥) الكتاب: ٣/ ٥١٥. وقد نسبه إلى عوف بن عطية بن الخرع.

- (١٧٦) معانى القرآن للفراء: ١/ ٧٠٤.
 - (۱۷۷) سورة النمل: ۱۸.
 - (۱۷۸) الكشاف: ۲/ ۲۲۱.
- (١٧٩) معانى القرآن للأخفش: ٢/ ٣٢١.
 - (١٨٠) معانى القرآن للفراء: ١/ ١٦٢.
- (۱۸۱) الكتاب: ٣/ ٥١٥، والهمع للسيوطي: ٢/ ٧٨ ٧٩، وضرائر الشعر لابن عصفور: ٢٠ ٢١، وضع حواشيه خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
 - (١٨٢) التبيان للعكبري: ٢/ ٦٢١.
- (١٨٣) انظر المحتسب لابن جني: ١/ ٢٧٧، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، والمحرر: ٢/ ١٨٣. ومختصر في شواذ القرءان من كتاب ١٠٥، والبحر: ٤/ ٤٨٤، والقرطبي: ٧/ ٣٤٩. ومختصر في شواذ القرءان من كتاب البديع لابن خالويه: ٤٥، مكتبة المتنبى، القاهرة.
- (١٨٤) قال ابن جني: الأشبه أن تكون الألف محذوفة كما حذفت في: أمَ والله ". المحتسب: // ٢٧٧.
 - (١٨٥) انظر البحر المحيط: ٤/ ٤٨٤ والكشاف: ٢/ ١٢٢.
 - (١٨٦) البحر: ٤/ ٤٨٤ ، ٤٨٤.
 - (١٨٧) معاني القرآن للفراء: ١/ ٤٠٧.
 - (۱۸۸) الكشاف: ۲/ ۲۲۲.
 - (١٨٩) الإغفال: ٢/ ٣١٢.
 - (۱۹۰) سورة يونس: ۵۰.
 - (۱۹۱) معانى القرآن وإعرابه: ٣/ ٢٤.
- (١٩٢) انظر إعراب القرآن للنحاس، الآية ٥٠ من سورة يونس، تحقيق زهير غازي زاهر، عالم الكتب، ط٢، ١٩٨٥م. وتفسير القرطبي: ٨: ٢٢٤.

- (١٩٣) معانى القرآن للفراء: ١/ ٤٦٧. والكشاف: ٢/ ١٩٣.
 - (١٩٤) انظر الكتاب: ١/ ٨٥، والمقتضب للمبرد: ٤/ ٢٥٢.
- (١٩٥) انظر: معاني القرآن للأخفش: ٢/ ٣٤٥، والمحرر: ٣/ ١٢٤، والجني الداني: ٣٣٩، والبحر المحيط: ٥/ ١٦٧.
 - (١٩٦) الإغفال: ٢/ ٣٢٤.
 - (۱۹۷) سورة يونس: ۵۱.
 - (١٩٨) معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ٢٤ ٢٥.
 - (١٩٩) معانى القرآن للفراء: ١/ ٢٦٨.
 - (۲۰۰) معانى القرآن للفراء: ١/ ٢٦٨.
 - (۲۰۱) الإغفال: ۲/ ۲۹۹.
 - (۲۰۲) سورة هود: ۱۵.
 - (۲۰۳) معانى القرآن وإعرابه: ٣/ ٤٢ ٤٣.
 - (۲۰٤) سورة المائدة: ١١٦.
- (٢٠٥) التبيان للعكبري: ١/ ٤٧٦. وقد ذهب الفراء إلى جواز زيادة كان في المعنى في هذه الآية وما شابحها، قال: وقوله: من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها " ثم قال: نوف، لأن المعنى فيها بعد كان، وكان قد يبطل في المعنى لأن القائل يقول: إن كنت تعطيني سألتك، فيكون كقولك: إن أعطيتني سألتك ". معانى القرآن: ٢/ ٥-٥٦.
 - (٢٠٦) الإغفال: ٢/ ٥٥٥.
 - (۲۰۷) سورة النحل: ٤٠.
 - (۲۰۸) معاني القرآن وإعرابه: ۳/ ۱۹۸.
- (٢٠٩) قرئت الآية بالرفع وبالنصب هنا وفي البقرة ويس. فالرفع على الاستئناف فيجعل الكلام مكتفياً عند قوله: أن نقول له كن. فتم الكلام ثم قال: فسيكون ما أراد الله. أو كما قال الفراء: كما تقول للرجل: إنما يكفيه أن آمره. ثم تقول: فيفعل بعد ذلك ما

يؤمر. انظر: معاني القرآن للفراء: ٢/ ١٠٠، ١/ ٧٤، والكتاب: ٣/ ٣٨ – ٣٩، والقرطبي: ١٠ / ٧، والمحرر: ٣/ ٣٩ ، والبحر: ١/ ٣٦٦، والكشاف: ٢/ ٣٢٩، والقرطبي: القاهرة، وشرح وارتشاف الضرب لأبي حيان: ١٦٨٧، تحقيق د. رجب عثمان، الخانجي، القاهرة، وشرح اللمع للواسطي الضرير: ١٦٩، تحقيق د. رجب عثمان، الخانجي، ط١، ٢...م. والحجة لابن خالويه: ٨٨، ٢١١، ٢٠٠، وحجة القراءات لابن زنجلة: ٣٨٩، والحجة للفارسي: ٣/ ٣٧. والنصب على وجهين: الأول: بالعطف على: أن نقول، والمعنى: أن نقول فيكونَ. والثاني: النصب على جواب كن، وهو ما ذهب إليه الزجاج ورده الفارسي. انظر التبيان: ١/ ٢٩، ٢/ ٢٩٧.

- (١١٠) الإغفال: ١/ ٥٨٥.
- (٢١١) انظر: التبيان: ١/ ١٠٩، والحجة لابن خالويه: ٨٨، وشرح اللمع للواسطى: ١٦٩.
 - (۲۱۲) انظر التبيان: ١٠٩/١.
 - (٢١٣) سورة البقرة: ١١٧.
 - (۲۱٤) سورة مريم: ٣٥.
 - (۲۱۵) سورة غافر: ٦٨.
 - (٢١٦) النشر في القراءات العشر لابن الجزري: ٢/ ٢٢٠. دار الفكر.
 - (۲۱۷) سورة مريم: ۷۵.
 - (۲۱۸) حجة القراءات: ۱۱۱.
 - (٢١٩) الإغفال: ٢/ ٢٧٤.
 - (٢٢٠) الإغفال: ٢/ ٥٥٩.
 - (٢٢١) سورة الكهف: ١٢.
 - (۲۲۲) معاني القرآن وإعرابه: ۳/ ۲۷۱.
 - (۲۲۳) سورة المجادلة: ٦.
 - (٢٢٤) انظر المحور: ٣/ ٥٠٠، والقرطبي: ١٠/ ٢٣٧، والبحر: ٦/ ١٠٥.

- (۲۲۵) الكتاب: ۱/ ۷۳.
- (۲۲٦) شرح الكافية للرضي: ٢/ ٢١٣، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، وانظر: شرح التسهيل لابن مالك: ٣/ ٥١، والبحر المحيط: ٦/ ١٠٥، والتذييل والتكميل لأبي حيان: ٢/ ١٩٥، تحقيق د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق ن ط١ ١٩٩٧م.
 - (٢٢٧) انظر شرح الكافية للرضى: ٢/ ٢١٣ ٢١٤.
 - (۲۲۸) معانى القرآن للفراء: ۲/ ۱۳۳.
 - (۲۲۹) سورة الجن: ۲۸.
 - (۲۳۰) سورة طه: ۲۰۰.
 - (٢٣١) الإغفال: ٢/ ٥٧٥.
 - (۲۳۲) معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ٢٨٦ ٢٨٧.
 - (۲۳۳) سورة الكهف: ۳۸.
- (٢٣٤) انظر: معاني القراءات للأزهري: ٢/ ١١٠ ١١١، وحجة القراءات: ٤١٧) والبحر المحيط: ٦/ ١١٠، والحجة لابن والبحر المحيط: ٦/ ٢٦٣، والحجة لابن خالويه: ٢٢٤، والحر: ٣/ ١١٥.
- (٢٣٥) البحر: ٦/ ١٢٧، والحجة للفارسي: ٣/ ٨٦، ومعاني القرآن للفراء: ٢/ ١٤٤، ومعاني القرآن للكسائي: ١٨٦، ومحتصر في شواذ القراءات لابن خالويه: ٨٣.
- (۲۳٦) انظر: الكتاب: ٤/ ١٦٤، والخصائص: ٣/ ٩٢، وشرح المفصل لابن يعيش: ٣/ ٩٣، والتذييل والتكميل: ٢/ ١٩٤، وشرح الكافية للرضي: ٢/ ٩، واللباب للعكبري: ١/ ٤٧٤، وشرح التسهيل لابن مالك: ١/ ١٤٠، وشرح اللمع لابن برهان: ١/ ٢٩٨، وشرح اللمع للواسطى: ١٣٤.
 - (۲۳۷) الكشاف: ۲/ ۳۹۰. ومعاني القراءات للأزهري: ۲/ ۱۱۱.
 - (۲۳۸) البحر المحيط: ٦/ ١٢٨.
 - (٢٣٩) المحور الوجيز: ٣/ ١٥٥.

- (٢٤٠) سورة البقرة: ٢٥٨ . انظر: المحرر: ٣/ ١١٥.
- (٢٤١) شرح الكافية للرضى: ٢/ ٩، وشرح المفصل: ٣/ ٩٣.
 - (۲٤٢) الكتاب: ٤/ ١٤٤.
 - (٢٤٣) الإغفال: ٢/ ٣٨٠.
 - (٢٤٤) سورة الكهف: ٧٦.
 - (٢٤٥) معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ٣٠٣ ٣٠٤.
 - (٢٤٦) الكتاب: ٢/ ٣٧.
- (٢٤٧) انظر: الكشاف: ٢/ ٣٩٨، والمحرر: ٣/ ٥٣٢، ومعاني القراءات للأزهري: ٢/ ١٩٦، انظر: الكشاف: ٦/ ١٩٦، والحجة لابن خالويه: ٢/ ١٩٦.
- (٢٤٨) رواه البخاري في كتاب الأيمان والنذور، باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته. وفي كتاب الجنة، باب: كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: وهو العزيز الحكيم. ورواه مسلم في كتاب الجنة، باب: النار يدخلها الجبارون.
 - (٢٤٩) الإنصاف: ١٣١.
- (٢٥٠) اللباب: ٢/ ٨٤. والتصريح: ١/ ١١٣، وشرح التسهيل: ١/ ١٣٦، والأمالي النحوية لابن الحاجب: ٥٦، ١٧٤، ٢٢٦، تحقيق هادي حسن همودي، عالم الكتب. والمسائل الشيرازيات للفارسي: ١/ ٢٠٩.
 - (٢٥١) شرح ألفية ابن مالك لابن الناظم: ٢٦، دار السرور، بيروت، لبنان.
 - (٢٥٢) شرح التسهيل: ١/ ١٣٦.
- (٢٥٣) انظر رأيه في الارتشاف: ٣/ ٩٢٤، واتحاف ذوي الاستحقاق ببعض مراد المرادي وزوائد أبي إسحاق للمكناسي: ١/ ٢٤٥، تحقيق حسين عبد المنعم بركات، مكتبة الرشد ن الرياض، ١٩٩٩م.
 - (٢٥٤) الأمالي النحوية: ٢٧٣.

- (٥٥١) الإغفال: ٢/ ١٥٥.
- (٢٥٦) سورة الشعراء: ٤.
- (۲۵۷) معانى القرآن وإعرابه: ٤/ ٨٢.
- (٢٥٨) انظر قراءتيه في المحرر: ٤/ ٢٢٥، وشواذ ابن خالويه: ١٠٧.
 - (٢٥٩) المحور: ٤/ ٢٢٥.
 - (۲٦٠) الكتاب: ٣/ ٦٩.
 - (۲٦١) سورة الجن: ١٣.
 - (٢٦٢) سورة البقرة ١٢٦.
 - (٢٦٣) سورة المائدة: ٩٥.
 - (٢٦٤) الحجة للفارسي: ٢/ ٢٨٢.
 - (٢٦٥) الإغفال: ٢/ ١٢٥.
- (٢٦٦) سورة الأعراف: ١٨٦. انظر حجة القراءات لابن زنجلة: ٣٠٤ والتبيان للعكبري: ٢/ ٩٩٣.
 - (۲٦٧) سورة المنافقون: ١٠.
- (٢٦٨) انظر الحجة للفارسي: ٢/ ٢٨٢ · ٢٨٣، والتوهم دراسة في كتاب سيبويه، لراشد جراري، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، العدد ٦٦، السنة ١٧، ٩٩٩ م.
- (٢٦٩) انظر: شرح التسهيل: ٤/ ٩٢، والكشاف: ٣/ ١٠٧، والمحرد: ٤/ ٢٢٥، والبحر: ٧/ ٥، وتفسير الآية في: أنوار التتريل وأسرار التأويل للبيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. ومجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي، والتبيان الجامع لعلوم القرآن للطوسي. والتبيان للعكبرى: ٢/ ٩٩٣.
 - (۲۷۰) معانى القرآن للفراء: ۲/ ۲۷۲.
 - (۲۷۱) سورة الفرقان: ١٠. وانظر شرح التسهيل: ٤/ ٩٢.

- (۲۷۲) الإغفال: ۲/ ۱۷٥.
- (۲۷۳) سورة: العنكبوت: ۲.
- (۲۷٤) معاني القرآن وإعرابه: ٤/ ١٥٩ ١٦٠.
- (۲۷۵) انظر:إعرابها في: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للألوسي، دار احياء الكتب العربية، بيروت، لبنان. ومفاتيح الغيب للرازي، ط بولاق ١٢٧٩ هـ. وأنوار التتريل وأسرار التأويل للبيضاوي. وجامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري، تحقيق محمود شاكر، دار المعارف، مصر. وفتح القدير الجامع بين فني الدراية والرواية من علم التفسير للشوكاني، عالم الكتب. وغيرها. وانظر معاني القرآن للفراء: ٢/ ١٠٢٤، والحرر: ٤/ ٢٠١٤.
 - (۲۷٦) معاني القرآن: ۲/ ۳۱٤.
 - (٢٧٧) مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي، تفسير سورة العنكبوت.
 - (۲۷۸) الكشاف: ۳/ ۱۸۲.
 - (۲۷۹) انظر روح المعانی للألوسی، تفسیر أول العنكبوت.
 - (٢٨٠) أنوار التتزيل للبيضاوي، تفسير قوله تعالى: أحسب الناس أن يتركوا ".
 - (٢٨١) انظر تفسير الآية في فتح القدير للشوكاني.
 - (٢٨٢) الإغفال: ٢/ ٢٢٥.
 - (۲۸۳) سورة ص: ۵۰.
 - (۲۸٤) معاني القرآن وإعرابه: ٤/ ٣٣٧.
 - (٢٨٥) انظر الشير ازيات: ٢/ ٤٠٢. والتبيان: ٢/ ١١٠٣.
 - (٢٨٦) انظر شرح المفصل: ٣/ ٦٣، ١٠ / ٧، واللباب: ٢/ ٢٨٤.
 - (٢٨٧) الإغفال: ٢/ ٨٠٤.
 - (۲۸۸) سورة طه: ٦٣.
 - (۲۸۹) معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ٣٦٣.

- (۲۹۰) انظر: معاني القرآن للفراء: ٢/ ١٨٤، والحجة للفارسي: ٣/ ٤٢، والحجة لابن خالويه: ٢٤٢، ومعاني القراءات للأزهري: ٢/ ١٤٨ ١٤٩، والقرطبي: ١٤٤، ١٤٤، ومعاني القرآن والكشاف: ٢/ ٤٣٩، والمحرد: ٤/ ٥، وحجة القراءات: ٤٥٦، ومعاني القرآن للكسائي: ١٩٣، والبحر: ٦/ ٥٥.
 - (۲۹۱) شواذ ابن خالویه: ۹۱، والکشاف: ۲/ ۲۳۹، والبحر: ۲/ ۲۵۵.
- (۲۹۲) الكتاب: ٤/ ١٦٦.، ٢/ ١٥١. وانظر: الجني الداني: ٣٩٨ ٣٩٩، وشرح المفصل: ٣/ ١٣٠.
 - (۲۹۳) الكتاب: ۲/ ۲۰.
- (۲۹٤) انظر شرح الكافية الشافية لابن مالك: ١/ ٢٩٥، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١ ٢...م.
 - (٢٩٥) شرح ألفية ابن مالك لابن الناظم: ١٠٤.
 - (٢٩٦) حاشية الأمير على مغنى اللبيب: ٢/ ١٥٩. دار إحياء الكتب العربية.
 - (۲۹۷) مغنى اللبيب: ۲/ ۱۵۸.
 - (۲۹۸) الخصائص: ۱/۲۸۷.
 - (۲۹۹) مغنى اللبيب: ۲/ ۱۵۸.
- (٣٠٠) انظر: ضرائر الشعر لابن عصفور: ٤٦، والهمع: ١/ ١٤٣، والكتاب: ٣/ ١٦٥، وشرح الأشموني على الألفية: ١/ ١٤٧،
 - (۳۰۱) معاني القرآن وإعرابه: ۳/ ۳۲۳.
 - (٣٠٢) شوح المفصل: ٣/ ٢٣٠.
 - (٣٠٣) مغنى اللبيب: ٢/ ١٥٨ ١٥٩، وانظر القرطبي: ١١/ ١٤٥ ١٤٦.

* * *

البناء الهرمي لترتيب المشتقات الصرفية

د. عبد الجيد الجيلي إبراهيم
 أستاذ مساعد جامعة القصيم
 المملكة العربية السعودية

الملخص:

إنّ المشتقات الصرفيّة وجدت مبعثرة في ثنايا كتب الأقدمين من خلال حديثهم عن الاشتقاق وصيغ الزوائد؛ وذلك لأنّ المصطلح الصرفي لم يصل إلى مرحلة النضج بعد، وكثيرا ما يتطرقون لهذه المشتقات في أبواب النحو لتبيين عملها من خلال التراكيب. أما في المرحلة التي استقل فيها علم الصرف بالتأليف، فقد استمر الحال على ما كان عليه فلم تخصص لهذه المشتقات أبواب بعينها، وظلت تطرح من خلال الحديث عن صيغ الزوائد، ولقد سار كثير من المحدثين على ذات النهج إلى أن اتضحت ملامح هذه الأبواب في كتب الدرس الصرفي التي أثرت المكتبات العربية، ولكن ما أن تقارن بين كتابين حتى تجد فارقا في تريب أبواها، والسبب في ذلك ألهم اعتمدوا على كثرة الاستعمال في ترتيب هذه الأبواب الأمر الذي نتج عنه التباين الواضح في مؤلفاقم ودراساهم من حيث مواقع هذه الأبواب. ومع أن جميع المؤلفات تبدأ بتفصيل القول عن المصدر بوصفه الجذر الأصل للمشتقات وفقا لمذهب البصريين، فكان الأحرى هم أن يجعلوا هذا المصدر أساسًا لترتيب هذه المشتقات كما جعلوه أصلا لاشتقاقها.

Summary

The morphological derivatives are dispersed in the classic books of scholars, in which they expressed their opinions about the derivation and affixation because the morphological term has not yet reached a degree of advancement at that time. Therefore, the scholars often address these derivatives in the sections of grammar to show their functions in structures. As for the period in which morphology has become a dependent to discipline by itself, derivatives have remained as they were and no sections were assigned to study them. Many of the modernists followed the same

approach until the parameters of these sections have become palpable in books of morphology, which influenced the Arab libraries, but once you compare the two books until you find differences in the order of these sections. The reason is that they relied on the frequent use of Ordering of these sections, which resulted in a clear contrast in their writings and studies in terms of the positions of these sections. Although all the collection of works begins with a detailed description of the infinitive as a root of the origin of the derivatives according to the approach of the Basra Scholars, they were rather to make this infinitive a basis for

المحور الأول: الدراسة التمهيدية:

١ . ١ المقدّمة:

موضوع هذا البحث " البناء الهرمي لترتيب المشتقات"، وهذه المشتقات المعربي متعددة ومتداخلة مع علم النحو، وقطعا هي جزء لا يتجزأ من ذلك التراث العربي العريض الذي خلفه لنا علماء أماجد سابقون بخاصة في علمي النحو الصرف، وكان حري بنا أن ننظر لهذا التراث بعين المتفحّص المتأمّل، لا بعين الآخذ المكتفي، حتى يتسنّى لنا أن نضيف ما يمكن إضافته، وعلى الرغم من أنّ المختصين على مر الحقب قد أولوا الصرف بصفة عامّة والمشتقات بصفة خاصة أهمية قصوى، فإن ترتيبها داخل كتب الدرس الصرفي قد جاء متباينا من كتاب لآخر، الأمر الذي استوقفني وجعلني أبحث عن طريقة قياسية لترتيب هذه المشتقات بعيدا عن ادّعاء كثرة الاستعمال الذي يفتقد الدقّة؛ لذا فإن هذا البحث يتناول المشتقات بصفة شكلية من حيث ترتيبها لا من حيث المضمون، وإن تطرقت لشيء من التفصيل فهذا بقصد التوضيح لا أكثر.

١ . ٢ أهمّية الموضوع:

المشتقات أبنية متعارف عليها ولها دور مهم في تركيب الجملة وبيان المعنى، كما أنّها أسهمت إسهامًا واضحًا في ثراء المعجم للغة العربيّة، إلى جانب كولها تشغل حيّزًا كبيرًا من كتب الصرف، لذا يلزم أن يكون ترتيبها داخل هذه الكتب متسقا مع أصلها.

١ . ٣ دوافع اختيار الموضوع:

- الرغبة في تمكين ترتيب قياسيّ لأبواب المشتقات.
- بسط القول على الحجج والأسباب التي تفرض هذا الترتيب.

١ . ٤ منهج الدراسة:

اتبعت الدراسة المنهج الوصفي الاستقرائي التحليلي، وذلك من خلال استقراء ترتيب المشتقات في كتب الدرس الصرفي.

١. ٥ الدراسات السابقة:

لم يقف الباحث على دراسة تناولت المشتقات من حيث الترتيب، فجميع الدراسات في هذا الجانب اختصت بالمحتوى والمضمون.

١ . ٦ هيكلة الدراسة وتقسيماها:

لقد فرضت طبيعة المنهج العلمي الذي خضعت له الدراسة أن تقوم هيكلتها على ثلاثة محاور تماشيًا مع أدبيات البحث العلمي المعاصر، جاءت على النحو التالى:

المحور الأول: الدراسة التمهيدية:

١ - ١ المقدّمة.

١ - ٢ أهمّية الموضوع.

١ - ٣ دوافع اختيار الموضوع وأهداف الدراسة.

١ - ٤ منهج الدراسة.

١ - ٥ الدراسات السابقة.

١ - ٦ هيكل الدراسة.

المحور الثانى: مباحث الدراسة:

٢ - ١ المشتقات في كتب الأقدمين.

۲ - ۲ ترتیب المشتقات لدی المحدثین

المحور الثالث: الخاتمة:

٣ - ١ نتائج الدراسة

٣ - ٢ التوصيات.

٣ - ٣ ثبت المصادر والمراجع.

المحور الثانى: مباحث الدراسة:

٢ - ١ المشتقات في كتب الأقدمين:

ظلّ علم الصرف مرهونًا بعلم النحو، ومتصلا به منذ بداية التأليف النحوي، ولم يستقل الصرف عن النحو إلا في القرن الثاني الهجري بتأليف أبي حنيفة النعمان (ت ١٧٠هـ) لكتابه المسمّى " المقصور في علم الصرف، "والذي وقع الاختلاف بين العلماء حول نسبته له (١)، وألّف بعده المازي (ت ٢٤٧هـ) كتابه الموسوم بـ " التصريف، ثمّ ابن جنّي (٣٩٢هـ) الذي ألف " المنصف"، وقوامه شرح كتاب التصريف للمازي، ثمّ توالت حركة التأليف في الصرف بعد ذلك تباعاً . والناظر في كتب الأقدمين في ذلك الوقت الذي كان فيه التأليف النحوي والصرفي في أطواره الأولى يجد أن علم الصرف كان جزءا لا يتجزأ من علم النحوي والصرفي في أطواره الأولى يجد أن علم الصرف كان جزءا لا يتجزأ من مؤلفات خاصة بعلم الصرف، وكتاب " الكتاب " لسيبويه ليس ببعيد حيث كان بمثابة البوتقة التي انصهرت بداخلها القضايا النحوية مع القضايا الصرفية، وأكثر ما يتضح ذلك في تعريف ابن جنّي للنحو حيث يقول : " النحو هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرّف من إعراب وغيره كالتثنية والجمع والتحقير والتنكير والإضافة العرب في تصرّف من إعراب وغيره كالتثنية والجمع والتحقير والتنكير والإضافة

والنسب والتركيب وغير ذلك ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة فينطق بما وإن لم يكن منهم، وإن شذّ بعضهم عنها رُدّ به إليها."(٢)

هكذا كان الفهم السائد لعلم النحو، والواضح من تعريف ابن جنّي للنحو لما فيه من مزج بين موضوعات النحو من جهة وموضوعات الصرف من جهة أخرى، وأبعد من ذلك ما أشار إليه الخضري في حاشيته من أنّ النحو يشمل جميع القضايا الصرفية (⁷⁾. ووفقًا لذلك كانت المسائل الصرفية مبعثرة في كتب الأقدمين وفي ثنايا مناظراتهم، وعندما استقل الصرف بالتأليف كانت أغلب المؤلفات تُعنى بمبحث من مباحث الصرف مثل كتاب " المصادر " للكسائي، و" المقصور والممدود " للفراء، وغيرها كثير.

لقد بلغ التأليف الصرفي قمة نضجه في القرنين السادس والسابع الهجري، حيث كانت المؤلفات عبارة عن موسوعات صرفية شملت جميع أبواب الصرف وعلى رأسها كتاب " أبنية الاسم والأفعال والمصادر " لابن القطاع (ت ١٥هـ)، وكتاب " نزهة الطرف في علم الصرف " للميداني (ت ١٥هـ)، وكتاب التصريف " للحسن بن صافي (١٥٥هـ).

الملاحظ أنّ المشتقات قد وردت في كتب الأقدمين من خلال حديثهم عن الميزان الصرفي والاشتقاق وصيغ الزوائد، ولم يخصصوا لها أبوابًا بعينها، فسيبويه بوصفه من أشهر أئمة البصريين يشير إلى اسم الآلة في عدة مواضع ويسميه " اسم ما عالجت به "(1)، ويعرض لاسم الزمان والمكان في مواضع متفرقة في كتابه مسميا اسم الزمان " الحين " واسم المكان " الموضع (0)، وكذا اسم الفاعل يتردد في أكثر من موضع من الكتاب في باب مجاري أواخر الكلم من العربية، وباب ما يتعدّى لفعولين لفظا ومعنى، وكذا في باب الاشتغال (7)، ومثله اسم المفعول يشير إليه في نفس الباب وفي باب ما اعتل من أسماء الأفعال المعتلة على اعتلالها (9)، ويشير نفس الباب وفي باب ما اعتل من أسماء الأفعال المعتلة على اعتلالها (9)، ويشير

للصفة المشبّهة في باب الصفة المشبّهة بالفاعل فيما عملت له $^{(\Lambda)}$, ويسمي اسم التفضيل بـ " أفعل التفضيل $^{(P)}$. وابن جني يتطرق لاسم الفاعل عندما يتحدث عن زيادة الألف يقول: " والألف في كاثر الحكم فيها ثلاثيا واحد $^{(1)}$ ، واستشهد بقول الأعشى:

ولست بالأكثر منهم حصى وإنّما العزة للكاثر

ولقد وردت هذه المشتقات مرتبة ومتتالية في كتاب " المفتاح في الصرف " لعبد القاهر الجرجاني في منتصف القرن الخامس الهجري، حيث ذكر اسم الفاعل ثم أتبعه بصيغ المبالغة التي أعقبها باسم المفعول، ثم اسما الزمان والمكان، واختتمها باسم الآلة (١١⁾، إلا أنه لم يتطرق معها للصفة المشبّهة واسم التفضيل والتعجب، على أن هذا الترتيب أحسبه كان بداية جيّدة لتبويب المشتقات في كتب الصرف وهذا ما سنوضحه لاحقًا، وزاد على ذلك الزمخشري في كتابه المفصل في النصف الأول من القرن السادس الهجري، وأحسبه أول من رتب هذه المشتقات بطريقة صائبة وفقًا لصلتها بالمصدر؛ حيث ابتدرها بالحديث عن اسم الفاعل، ثم اسم المفعول، ثم الصفة المشبّهة، ثم أفعل التفضيل، ثم أسماء الزمان والمكان، ثم اسم الآلة (١٢⁾. إلاّ أن ابن الحاجب في شافيته قد أخل بمذا الترتيب؛ حيث افتتحها بباب الصفة المشبّهة، ثم اسما الزمان والمكان، ثم اسم الآلة، ولم يخص اسم الفاعل واسم المفعول واسم الآلة بباب معيّن ^(١٣). أمّا ابن مالك في ألفيته فقد أشار إليها في باب أبنية أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة وأعقبها بتقديم التعجب على اسم التفضيل وكان حقه التأخير (١٤). ومن جاء بعد ابن مالك ما هو إلا وارد أدلى بدلوه في بحر من سبقوه فاغترف منه غرفة. ومن هنا، ووفقا للنماذج التي أشرنا إليها -ونحسبها تمثل المراحل التي مرّ بها الصرف منذ نشأته إلى نهاية القرن السابع الهجري - يمكننا أن نجزم بأن هذه المشتقات لم ترد في كتب الأقدمين بترتيب موحد أو متّفقِ عليه هذا باستثناء النهج الذي انتهجه الزمخشري في تبويبها.

٢ . ٢ ترتيب المشتقات لدى المحدثين:

المحدثون من علماء العربية فصلوا بين النحو والصرف، وجعلوا لكلّ ميدانه، ومصطلح الصرف في عرفهم مرادف لمصطلح ابنية الكلمة اومجاله عندهم دراسة الطرق التي تتبعها كلّ لغة من اللغات لثراء معجمها من خلال بناء الكلمات من الوحدات الصرفية المتاحة، وتسهيلا للدرس الصرفي قسموه إلى أبواب جاء ترتيبها في كتبهم وفقًا لمعايير مختلفة، والذي يهمنا — هنا — ترتيبهم للمشتقات الصرفية.

فلقد وردت هذه المشتقات بترتيب مختلف ومتباين في كتب الدرس الصرفي، فعلى أيّ أساس بُني هذا الترتيب؟ هل كان اعتباطيًا؟ أم هنالك دواع وأسس ألزمت كل باحث ومؤلّف بتناول هذه الصفات مرتبة على النسق الذي اختاره كلّ منهم؟

الناظر في كتب الدرس الصرفي في العصر الحديث يلاحظ أن المختصين والمباحثين قد ساروا على لهج الأقدمين ولم يتبعوا منهجًا معينًا في ترتيب هذه الأبواب حيث أجمعوا في مؤلفاهم على أن اسم الفاعل يأتي في المرتبة الأولى بعد المصدر شألهم في ذلك شأن من سبقوهم، وتليه صيغ المبالغة متقدّمةً على اسم المفعول، ومن هؤلاء " الحملاوي " في كتابه المعروف " شذا العرف في فن الصرف ((١٥))، وعبد الهادي الفضيل في كتابه " مختصر الصرف ((١٥))، وحاتم صالح الضامن في كتابه " الصرف ((١٥))، ولعلهم فعلوا ذلك لألهم عدّوا صيغ المبالغة الضامن في كتابه " الصرف ((١٥))، ولعلهم فعلوا ذلك لألهم عدّوا صيغ المبالغة جزءًا من اسم الفاعل لعملها عمله.

ولعل كثيرًا من الكتاب قد رتّب هذه الأبواب ترتيبًا عشوائيًا دون اعتبار لأي أسس، ف " صالح سليم الفاخري نجده في كتابه " تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات " يقدّم الصفة المشبّهة على اسم المفعول، ويقدّم اسم التفضيل على اسمي الزمان والمكان (١٨)، وقد وافقه في ذلك عبده الراجحي في كتابه " التطبيق الصرفي الا أنّه زاد عليه في أنّه قدّم اسم الآلة على التعجّب واسم التفضيل (١٩). وحتى تتضح الفروق في ترتيب هذه المشتقات بين المؤلفين تمّ اختيار بعض المؤلفات يبينها الجدول أدناه:

الترتيب	المؤلّف	الكتاب
اسم الفاعل ـ صيغ	عبد اللطيف محمد	المستقصى في علم
المبالغة -اسم المفعول -	الخطيب	التصريف
الصفة المشبّهة - اسم		
الفضيل - اسم الآلة -		
اسما الزمان والمكان .		
اسم الفاعل – صيغ	أهمد محمد بن أهمد	شذا العرف في فن
المبالغة – اسم المفعول –	الحملاوي	الصوف
الصفة المشبهة – اسم		
التفضيل – اسما الزمان		
والمكان – اسم الآلة .		
اسم الفاعل – صيغ	صالح سليم الفاخري	تصريف الأفعال والمصادر
المبالغة - الصفة المشبهة		والمشتقات
- اسم المفعول - اسم		
التفضيل - اسم الزمان		
والمكان – اسم الآلة .		
اسم الفاعل – صيغ	عبده الراجحي	التطبيق الصرفي
المبالغة – الصفة المشبّهة	_	
– اسم المفعول – اسما		

	• • • •	. / 1:
الترتيب	المؤلف	الكتاب
الزمان والمكان – اسم		
الآلة – التعجب – اسم		
التفضيل.		
اسم الفاعل – صيغ	حاتم صالح الضامن	الصرف
المبالغة – اسم المفعول –		
الصفة المشبّهة – اسم		
التفضيل – اسم الزمان		
والمكان – اسم الآلة		
اسم الفاعل – صيغ	محمد فاضل السمرائي	الصرف العربي أحكام
المبالغة – اسم المفعول –	-	و معانٍ
الصفة المشبّهة – اسم		
الزمان والمكان – اسم		
الآلة (۲۰)		
اسم الفاعل – صيغ	أهمد حسن كحيل	التبيان في تصريف الأسماء
المبالغة – اسم المفعول –		
الصفة المشبّهة – اسم		
التفضيل – اسم الزمان		
والمكان – اسم الآلة ^(٢١)		
اسم الفاعل- الصفة	جرجي شاهين طه	سُلَّم اللسان في الصرف
المشبّهة-اسم التفضيل -	_	والنحو والبيان
صيغ المبالغة -اسم		
المفعول – اسم الزمان		
والمكان – اسم الآلة(٢٢)		

من النماذج التي عرضت في الجدول أعلاه نجد أن الغالبية قد توافقوا على ترتيب اسم الفاعل وصيغ المبالغة واسم المفعول والصفة المشبهة، وتباينوا في ترتيب بقية المشتقات، ولعلّهم كما أسلفنا – نظروا إلى صيغ المبالغة وجعلوها قسيمًا لاسم

الفاعل لذلك ألزموها هذا الترتيب عقبه مباشرة، ولعل منهم من نظر إلى كثرة الاستعمال فرتب هذه المشتقات وفقا لذلك ولأن النظر إلى كثرة الاستعمال يفتقد الدقة ؛ لذلك وقع الاختلاف حول ترتيبها بين الدارسين والمختصين، لذا فالأجدر أن نبحث عن طريقة مُثلى لترتيب هذه الأبواب وفقا لقرابتها من المصدر الذي هو أصلٌ لجميع المشتقات وهو الترتيب الذي غمّل له بالهرم أدناه:



يتبيّن من الشكل أعلاه أنّ المصدر يحتل قاعدة الهرم هذا إذا سلّمنا بأن المصدر هو الأصل لجميع المشتقات بناء على ما ذهب إليه البصريون، بخلاف الرأي الكوفي الذي يذهب إلى أنّ الفعل الماضي هو أصل المشتقات وقد احتج كل فريق بحجج مختلفات تأييدا لما ذهب إليه، فالبصريون يزعمون أنّ المصدر إنّما سمّي مصدرا لصدور جميع المشتقات منه بما في ذلك الفعل وكونه كذلك فهو الأصل في

الاشتقاق، وأضافوا أن المصدر حدث مجرد من الزمن بخلاف الفعل الذي يدل على الزمن والحدث، والكثرة في معتقدهم تتفرع من القلة والواحد أصل للاثنين إلى جانب أن الزمن في المصدر غير مقيد أي لا يدل على زمن معين، أمّا الفعل فالزمن فيه محدد لكونه إما ماضٍ أو حاضر أو مستقبل، ومن الحجج التي ساقها البصريون أن المصدر اسم والأسماء تقوم بنفسها وهذا ما يفتقر له الفعل فهو في حاجة دائمة للاسم سواء كان ظاهرا أو مضمرا إلى جانب ذلك أن الفعل تختلف أمثلته باختلاف الزمن فهو إما ماض وإما مضارع نحو " ذهب، يذهب، اذهب " والمصدر يأتى على مثال واحد نحو: الذهاب والضرب.

أمّا الكوفيون فقد احتجوا لرأيهم بقولهم إن الأفعال تؤكّد بالمصادر نحو قولك: نمت نوما، وجلست جلوسا، كما أن من الأفعال ما لا مصادر لها مثل الأفعال الجامدة نحو: نعم وبئس وعسى وغيرها، كما استند الكوفيّون إلى رتبة العامل فالفعل يعمل في المصدر ورتبة العامل عندهم قبل رتبة المعمول، ورجّح الكوفيون أن المصدر هو الأصل لكونه يطرد مع الفعل في الصحة والاعتلال (٢٣).

بناءً على ما ذهب إليه البصريّون فإن المصدر هو الأصل في الاشتقاق وهو الرأي الراجح، فالمصادر على اختلافها ثلاثية كانت أم رباعية خماسية كانت أم سداسية سماعية كانت أم قياسية فهي الأصل الذي تنبثق منه جميع المشتقات الصرفيّة، ولكن حتّى يكون ترتيب هذه المشتقات مبنيّا على أسس مشتركة بين جميع المشتقات كان حريّ بنا أن ننظر إلى مدى علاقة هذه المشتقات وصلتها بالمصدر، وعليه يكون ترتيبها انطلاقا من المصدر: اسم الفاعل، واسم المفعول، واسم المفعول، واسم الآلة، بهذا الترتيب كما هو موضح في الهرم أعلاه، فالمصدر - هنا - بمثابة الوالد الذي تنتقل جيناته الوراثية لأبنائه فبقدر تلك الجينات يكون التشابه بين الابن ووالده، فكلما

زادت نسبة الصفات الوراثية في الابن كان قريبا من والده من حيث الشبه، وهكذا كلما كانت خصائص المصدر مجسمة في الوصف المشتق كانت رتبته قريبة من المصدر. وعليه كان حق صيغ المبالغة التأخير وأن يتقدّم عليها اسم المفعول.

نلاحظ أن المصدر يحتل قاعدة الهرم، وتنبثق منه جميع المشتقّات، أي أنّ جميع المشتقّات تؤول إليه، وهذا ما جعله يحتلّ الصدارة في جميع كتب الصرف ومنه تنطلق دراسة المشتقات الصرفية. وإذا تفحصنا المصدر نجده بمثابة دائرة بداخلها العديد من الخصائص فقد يكون لفعل ثلاثي أو غير ثلاثيّ، وقد يكون للازم أو متعدّ، وقد يكون لمبنيّ للمجهول، وقد يكون لصحيح أو معتل، وقد يكون لمسور العين أو مفتوح العين أو مضموم العين، وقد يكون لتام أو نقص، وقد يكون لمثابة أو غير قابل للتفاوت، وكلّ هذه يمكن أن نعتبرها بمثابة الصفات الوراثية التي تنتقل عبر الجينات الأفراد الأسرة الواحدة فبقدر تجسدها في الوصف المشتق يكون هذا الوصف قريباً من الأصل.

إنّ أوّل الصفات المشتقة اسم الفاعل ويأتي في الترتيب بعد المصدر مباشرة كما هو واضح في الشكل أعلاه، وكذا ترتيبه في كتب الصرف، أي أنّه أقرب الصفات الصرفية للمصدر، ولم يكن ذلك بسبب كثرة الاستعمال كما يعتقد الكثيرون، وإنّما كان بسبب الشمولية التي تتسم بها صياغة اسم الفاعل فهو يصاغ من مصادر الأفعال الثلاثية السماعيّة لازمة كانت أم متعدّية، ويصاغ على زنة " فاعل " ف " الضّرْب " مصدر الفعل المتعدّي " ضرَب " اسم الفاعل منه " ضارب "، و " الجلوس " مصدر الفعل " جَلَسَ " وهو فعل لازم اسم الفاعل منه " جالس "، كما يصاغ من المصادر القياسية الرباعيّة والخماسيّة والسداسيّة، وذلك بإبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة وكسر ما قبل الآخر ف " الاستغفار " مثلا مصدر الفعل السداسي استغفر واسم الفاعل منه " مُسْتَغْفِر "، وهكذا يمكن صياغة اسم الفاعل السداسي استغفر واسم الفاعل منه " مُسْتَغْفِر "، وهكذا يمكن صياغة اسم الفاعل

من جميع المصادر على اختلافها، ثلاثية كانت أم غير ثلاثية، لازمة كانت أم متعدّية، ناقصة كانت أم منعدّية مكسورة العين كانت أم مفتوحة العين أم مضمومة العين، الأمر الذي جعل اسم الفاعل يحتلّ المرتبة الثانية بعد المصدر.

ويأتي في المرتبة الثالثة اسم المفعول، وهو وصف مشتق يُصاغ من مصدر الفعل البني للمجهول وصياغته من مصدر الفعل الثلاثي مفعول نحو : مشروب، ومضروب ومنه قوله تعالى : $\{ | \tilde{l} \rangle$ قَدَرٍ مَعْلُومٍ $\{ ^{(1)} \}$, ويصاغ من غير الثلاثي على صورة المضارع مع إبدال حرف المضارعة ميما مضمومة مع فتح ما قبل الآخر مثل: مُمُتحَن، ومنه قوله تعالى : $\{ (^2 \sum_{i=1}^{\infty}) \}$ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ $\{ (^{(7)}) \} \}$ كما يُصاغ من اللازم والمتعدّي فمن اللازم قوله تعالى : $\{ (^{(7)}) \} \} \} \}$ كما أنه اللهور ومن المتعدّي قوله تعالى : $\{ (^{(7)}) \} \} \} \} \} \}$ كما أنه يشتق من جميع الأفعال على مختلف أوزاها صحيحة كانت أم معتلّة، ووجه الاحتلاف بينه وبين اسم الفاعل في كون اسم الفاعل يشتق من مصدر الفعل المبني للمجهول ولذلك حُقّ له للمعلوم، أمّا اسم المفعول فيشتق من مصدر الفعل المبني للمجهول ولذلك حُقّ له أن يأتي بعده في الترتيب.

أمّا صيغ المبالغة فتأتي في المرتبة الرابعة، وهي أوصاف مشتقّة تدلّ على معنى اسم الفاعل لإرادة المبالغة، ولكنها تختلف عن اسم الفاعل في كونما لا تشتق إلا من مصادر الأفعال الثلاثيّة لازمة كانت أم متعدّية، بخلاف اسم الفاعل الذي يصاغ من مصادر الثلاثي وغيره كما أنّها قسم قسيم من اسم الفاعل الأمر الذي جعل اسم الفاعل يتقدّم عليها في الترتيب، ولذلك وضعها الصرفيون بعد اسم الفاعل مباشرة في كتب الدرس الصرفي باعتبارها جزءًا لا يتجزأ منه إلا أنها في الواقع تحتل المرتبة الرابعة، فترتيبها يأتي بعد اسم المفعول إذا أسقطنا صلتها باسم الفاعل وأرجعنا

قياسية الترتيب إلى المصدر الذي تتفرع منه جميع المشتقات، ولصيغ المبالغة خمسة أوزان هي :

_ فَعّال : نحو قوله تعالى: {فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا} (٢٨)، ف "غفّار " عفّار " صيغة مبالغة من مصدر الفعل الثلاثي " غَفَرَ".

_ فَعُول: نحو قوله تعالى: {إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجَبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا} (٢٩)، " ظلوم " و " جهول " صيغتا مبالغة من مصدر الفعلين الثلاثيين " ظلم " و " جهل ".

_ فَعِيل: نحو قوله تعالى: {وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} (٣٠)، ف " سميع " و " عليم " صيغتا مبالغة من مصدر الفعلين الثلاثيين " سمع " و " علم ".

- مِفْعال: {وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوْتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ} $\binom{(77)}{0}$ ، أي كثيرة الدرّ، ومدرار صيغة مبالغة من مصدر الفعل المضعّف الثلاثي " درّ"، وهذا البناء سُمع منه ما أُخذ من غير الثلاثي مثل: " مِعْطَاء " من مصدر الفعل الرباعي " أعطى " ولكنه قليل ونادر.

_ فَعِل: نحو قوله تعالى: {وَقَالُوا أَآلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ} "خَصِم " صيغة مبالغة من مصدر الفعل الثلاثي " خَصِمَ " وهو بناء قليل.

وهكذا نلاحظ أنَّ هذه الأبنية الخمسة لصيغ المبالغة لا تأتي إلا من مصدر الثلاثي عدا صيغة " مفْعَال " والتي يندر إتياها من الرباعي، وعليه إذا قارنا بين اسم الفاعل واسم المفعول من جهة وصيغ المبالغة من الجهة الأخرى نجد أن صيغ المبالغة اختصّت بمصادر الأفعال الثلاثية لازمة كانت أو متعدّية دون غيرها، بخلاف اسم الفاعل واسم المفعول فإنهما يصاغان من مصادر الأفعال الثلاثية وغير الثلاثية، على

أنَّ الصرفيين قد قدّموا صيغ المبالغة على اسم المفعول في كتب الدرس الصرفي لأتهم جعلوا صيغ المبالغة قسمًا قسيمًا من اسم الفاعل فأتبعوها له فهي تعمل عمله.

تحتل الصفة المشبّهة المرتبة الخامسة من حيث الترتيب وهي وصف مشتق من مصدر الفعل اللازم، للدلالة على معنى اسم الفاعل على وجه النُّبوت والدوام، وتُصاغ في الغالب من الفعل الثلاثي اللازم من باب فرح وباب كرُم، وتزيد أوزاها على ثلاثين وزناً ونيف المشهور منها اثنا عشر وزناً، هي:

_ فَعْلان: الذي مؤنّنه فَعْلَى مثل: غضبان وغضبى، وظمآن وظمأى، ومنه قوله تعالى: {وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابِ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَقَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ} (٥٥).

_ فَعَل: مثل: حَسَن، ورَغَد ومنه قوله تعالى: {مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنَا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} (٣٦).

_ فُعُل: مثل: جُنُب وكُفُؤ هو نادر، ومنه قوله تعالى: {وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ} (٣٧).

_ فُعال: مثل: شُجاع، وهُمام، ومنه قوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا} .

_ فَعَال : مثل : جَبَان، وحصان

_ فَعْل : مثل : سَبْط، قال الشاعر : (٣٩)

فجاءت به سَبْطَ البنان كأتما عمامته بين الرجال لواء

ف " سَبْط " صفة مشبهة تدل على الملازمة والثبوت، فقولك: " فلان سبط الجسم " أي معتدل القامة، وقولك: " فلان سبط اليدين " أي كريم.

_ فِعْل: مثل: صِفْر ومِلْح، ومنه قوله تعالى: {رَبَّنَا هَوُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفُ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ} (٢٠).

_ فَعْل: مثل: صُلْب، وحُرّ، ومنه قوله تعالى: {وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسَبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَاهَا عَذَابًا نُكُرًا} (٤١).

_ فَعِل مثل: جَزِل و فَطِن، وسَمِح، ومنه قوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا } (٤٢).

_ فاعِل: مثل: قادِر وطاهِر، ومنه قوله تعالى: {أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ} (٤٣).

_ فَعِيل: مثل: حليم وصغير، ومنه قوله تعالى: { وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ} (وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ

وعلى الرغم من كثرة الأبنية التي اختصّت بها الصفة المشبّهة، إلا ألها تُبنى من أفعال محدّدة ولا تُصاغ إلا من الأفعال اللازمة فحسب، فبناء " فَعِل، وأفْعَل، وفعلان الذي مؤنثه فعلى " تُصاغ جميعها من الفعل الثلاثي اللازم مفتوح الفاء مكسور العين، وبناء " فَعِيل، وفَعْل، وفعَول، وفعُول، وفعول، وفعِل " مُصاغ غالباً من الفعل الثلاثي " فَعُلَ " مفتوح الفاء مضموم العين، فهي تختلف عن أسم الفاعل في كولها تصاغ من اللازم دون المتعدّي كما أنها تصاغ من مصادر أفعال ذات أوزان محدّدة بخلاف اسم الفاعل الذي يصاغ من جميع الأفعال بمختلف أوزالها ثلاثية كانت أم غير ثلاثية، متعدّية كانت أم لازمة ، ومن جهة أخرى – أي من جهة الدلالة على الزمن الحاضر الدائم من جهة الدلالة على الزمن الحاضر الدائم

المستمر بخلاف اسم الفاعل الذي يدل على الأزمنة الثلاثة . وكذلك تختلف عن صيغ المبالغة، فصيغ المبالغة على الرغم من أنها تصاغ من الثلاثي فقط عدا صيغة "مفعال "، فإلها تصاغ من جميع الأفعال الثلاثية بمختلف أوزالها لازمة كانت أم متعدّية، وإذا ما قارناها باسم المفعول، نلاحظ أنه يزيد عليها في كونه يصاغ من اللازم والمتعدّي ولا يختص فعله بوزن معيّن وإن كان لا يُصاغ إلا من مصدر الفعل المبني للمجهول، لأجل ذلك نجد أنّ الصفة المشبّهة تأتي بعد اسم المفعول في الترتيب، وإن كان بعض الصرفيّين قدّمها عليه في كتب الدرس الصرفي ؛ لأنهم راعوا فيها صلتها باسم الفاعل لا بالمصدر أصل الاشتقاق ولذلك سمّوها بالصفة المشبّهة باسم الفاعل، وكان حقّها أن تأتي بعده .

يلي الصفة المشبهة اسما الزمان والمكان، وعلى الرغم من أنهما يشتقان من الأفعال الثلاثية وغير الثلاثية، فإن هذا الاشتقاق لم يكن مطلقا وإنما مقيد بشروط وضوابط، فكل من اسم الزمان واسم المكان يأتي من الثلاثي على صيغتين هما "مَفْعَل ومَفْعِل، ولكن ليست من جميع الأفعال الثلاثية بل من أفعال مقصودة على النحو الآتى:

صيغة مفْعِل: تختص هذه الصيغة بالأفعال الثلاثية الصحيحة مكسورة العين في المضارع مثل " مَجْلِس "، والفعل المثال نحو: " مَوْعِد " والأجوف الواوي نحو: " مبيع ".

صيغة مَفْعَل: تأتي هذه الصيغة من الأفعال الثلاثية الصحيحة مضمومة العين في المضارع مثل: " مَدْخَل "، ومن الثلاثي الصحيح مفتوح العين في المضارع مثل: " مَلْعَب "، ومن الأجوف الواوي مثل " مقام "، ومعتل اللام مثل: " مرمى ".

وهكذا نلاحظ أن كل صيغة اختصت بأفعال بعينها، أمّا من غير الثلاثي فاشتقاقهما مشابه للمصدر الميمي واسم المفعول بإبدال حرف المضارعة ميما

مضمومة وفتح ما قبل الآخر، فكلمة " مُسْتَوْدَع " مثلا تصلح لأن تكون مصدرا ميميا أو اسم مفعول أو اسم مكان أو اسم زمان ولا يتضح ذلك إلا من خلال السياق والتركيب، إذ لا بد من وجود قرينة وعليه تكون صياغة اسمي الزمان والمكان من غير الثلاثي ليست مطلقة وإنما مقيدة بالقرائن الشيء الذي جعل هذا الباب يأتي في ترتيبه عقب الصفة المشبهة وإن كانت الصفة المشبهة تأتي من اللازم الثلاثي فحسب إلا أنها مطلقة مما جعل أبنيتها تفوق الثلاثين بناءً.

أما اسم التفضيل وصيغتا التعجب فهما في مرتبة واحدة بعد اسمي الزمان والمكان فهما يصاغان من مصدر الثلاثي بشروط حصرت صياغتهما في مصادر ثلاثية محدودة فهما لا يصاغان من الأفعال التي لا تقبل التفاوت، كما لا يصاغان من الأفعال الجامدة، أمّا الأفعال الناقصة وتلك التي تأتي على أفعل مؤنثها فعلاء والأفعال المنفية، والمبنية للمجهول، والأفعال غير الثلاثية فلا يصاغان منها وإنّما يصاغان من فعل ثلاثي مستوفي الشروط يليه المصدر الصريح أو المؤول في الأولين والمؤول فقط في الأخيرين، ولكن يمكننا أن نقدّم التعجب على اسم التفضيل كما هو واضح في الهرم أعلاه لما للتعجب من صيغ سماعية، وهذا ما لا نجده في اسم التفضيل.

ويحتل اسم الآلة قمة الهرم وهو أبعد المشتقات عن الجذر الأصل " المصدر" وذلك لأن اشتقاقه ينحصر في الأفعال الثلاثية العملية التي لها صلة بالآلة والتي يلزمها أن تكون أفعالا متعدية مثل: الضرب، والنشر، واللعق ... إلخ

وفقا لهذا الترتيب تكون قد وضعت هذه المشتقات في مظانها بلا تقديم أو تأخير، وقطعا أن التسلسل العلمي السليم لهذه الأبنية يجعلها متسقة مع بعضها البعض، وقد يقول القائل أن تقديم اسم المفعول على صيغ المبالغة فيه فصل لصيغ المبالغة عن اسم الفاعل باعتبار أن اسم الفاعل عادة ما يتحوّل إلى أبنية المبالغة غير

أنَّ هذا التحوّل ينشأ منه أبنية جديدة مغايرة لأبنية اسم الفاعل ونحن في هذا الترتيب ننظر إلى صلة هذه الأبنية بالمصدر لا باسم الفاعل.

المحور الثالث: خاتمة البحث:

المشتقات الصرفية تشغل حيزًا واسعًا من كتب الصرف؛ لذا فهي تحتاج إلى ضابط لترتيب أبوابها داخل هذه الكتب، وهذا البحث بمثابة محاولة لترتيب هذه الأبواب على أساس علميّ، ولا أدّعي أنني قد أوفيت الأمر حقه، فإن ذكرت شيئا فلربما غابت عني أشياء، وحسبي من الأمر أنني أخلصت الجهد، وأحسنت القصد، فإن أصبت فذاك فضل من الله عزّ وجلّ له الحمد-وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان.

٣ - ١ نتائج البحث:

- يتبيّن مّما سبق أنّ المشتقات الصرفية وردت في كتب الأقدمين ضمنيًا من خلال حديثهم عن صيغ الزوائد، كما تطرقوا لها في أبواب النحو من خلال التراكيب.
 - من المحدثين من سار على نهج الأقدمين في ترتيب هذه المشتقات.
- معظم المختصين رتب هذه المشتقات بناء على كثرة الاستعمال مما أوقعهم في اختلاف الترتيب داخل مؤلفاتهم.
- إن ترتيب هذه المشتقات وفقًا لصلتها بالمصدر من شأنه أن يضع منهجية ترسم غطًا قياسيًا يوحّد ترتيبها في جميع الكتب والدراسات.

٣ - ٢ التوصيات:

من جملة ما توصل إليه البحث من نتائج خرج بعدة توصيات يأتي على رأسها حث الباحثين على دراسة المصطلح الصرفي، فهذا المجال ما زال في حاجة إلى مزيد من الدراسات. أضف إلى ذلك ضرورة النظر في ترتيب جميع أبواب الصرف، فالناظر في كتب الصرف، وبحوث الدارسين يلاحظ بوضوح مدى الاختلاف في ترتيب أبوابجا فمنها ما يبدأ بتصريف الأفعال مع أن الاسم هو الأصل، ومنها ما يقدم الإعلال على الإبدال مع أن الإعلال جزء لا يتجزأ من الإبدال ... وهكذا.

٣ - ٣ ثبت المصادر:

- 1. أحمد حسن كحيل: التبيان في تصريف الأسماء، ط٦.
- ٢. الأشوني، علي بن محمد بن عيسى: شرح الأشهوني على ألفية ابن مالك، دار
 الكتب العلمية بيروت لبنان، ط الأولى، ١٩٩٨م.
- ٣. أبو البركات الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: جودة مبروك،
 صححه: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي القاهرة ط الأولى / ٩٢ ٢٠١.
- ع. جرجي شاهين طه: سلم اللسان في الصرف والنحو والبيان، دار ريحاني
 للطباعة والنشر بيروت ط٤.
 - ابن جنّي الخصائص، المكتبة المصرية العامّة للكتب، ط٤.
- آ. ابن جني: التصريف الملوكي، صححه: محمد سعيد بن مصطفى النعمان، مطبعة التمدّن _ مصر _ ط الأول.
- ٧. حاتم صالح الضامن: الصرف، مطابع البيان التجارية دبي ط الأولى
 ٢٠٠١م.
- ٨. ابن الحاجب: الكافية في علم النحو والشافية في علمي التصريف والخط،
 تحقيق: صالح عبد العظيم الشاعر، مكتبة الآداب − القاهرة.
- ٩. الحملاوي: شذا العرف في فن الصرف، تقديم محمد بن عبد المعطي، دار
 الكيان للطباعة والنشر.

- 1. أبو حنيفة النعمان: المقصود في علم الصرف، تحقيق عبد الله جاد الكريم حسن، مكتبة الآداب ـ القاهرة.
- 1. الزمخشري: المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: علي بو ملحم، مكتبة الهلال ــ بيروت ــ ط الأولى.
 - ١٢. سيبويه: الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ١٩٩٦م.
- 1. الشيخ محمد الخضري: حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار الفكر للطباعة والنشر.
- ١٠ صالح سليم الفاخري: تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات، عصمى للنشر والتوزيع القاهرة.
- - ١٠٠٠ عبد الهادي الفضيلي: مختصر الصرف، دار القلم بيروت لبنان.
- ١٧. عبده الراجحي: التطبيق الصرفي، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر بيروت.
 - ٨ ١. مالك: ألفية ابن مالك في النحو والصرف، دار الكتب العلمية بيروت.
- ١٩. محمد فاضل السامرائي: الصرف العربي أحكام ومعانٍ، دار ابن كثير بيروت
 ط الأولى ٢٠١٣م.

الهو امش

- (١) أبو حنيفة النعمان: المقصود في علم الصرف، تحقيق عبد الله جاد الكريم حسن، مكتبة الآداب ـــ القاهرة / ٤٦ .
 - (٢) ابن جنّى الخصائص، المكتبة المصرية العامّة للكتب، ط٤، ٣٥/١.
- (٣) الشيخ محمد الخضري: حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار الفكر للطباعة والنشر 11/1
 - (٤) سيبويه: الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ١٩٩٦م، ٤/٤ ٩
 - (٥) الكتاب: ١/٥٥، /٨٧-٩٣.
 - (٦) المصدر نفسه: ١/ ٢١، ١/ ١٠٨، ١/ ٥٧٥.
 - (V) المصدر نفسه: ١٠٨/١، ٤/ ٣٤٨.
 - (٨) المصدر نفسه: ١/٠٠/١.
 - (٩) المصدر نفسه: ٢٠٣/١.
- (۱۰) ابن جني: التصريف الملوكي، صححه: محمد سعيد بن مصطفى النعمان، مطبعة التمدّن ____ مصر __ ط الأولى/ ٨
- (١١) عبد القاهر الجرجاني: المفتاح في الصرف، تحقيق: علي توفيق، مؤسسة الرسالة ____ بيروت _ ط الأولى ١٩٨٧م / ٥٠-٦٦.
- (١٢) الزمخشري: المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: علي بو ملحم، مكتبة الهلال ـــ بيروت ــــ ط الأولى ١/ ٢٨٥ -٣٠٣.
- (١٣) ابن الحاجب: الكافية في علم النحو والشافية في علمي التصريف والحط، تحقيق: صالح عبد العظيم الشاعر، مكتبة الآداب القاهرة /٦٥ ٦٨.
- (١٤) ابن مالك: ألفية ابن مالك في النحو والصوف، دار الكتب العلمية بيروت / ٣٦ ٣٨.
- (١٥) الحملاوي: شذا العرف في فن الصرف، تقديم محمد بن عبد المعطي، دار الكيان للطباعة والنشر / ١٢١-١٣٥.

- (١٦) عبد الهادي الفضيلي: مختصر الصرف، دار القلم بيروت لبنان / ٥٧ ٦٤.
- (۱۷) الصرف: حاتم صالح الضامن، مطابع البيان التجاريــة دبي ط الأولى، ٢٠٠١م / ١٨٧-١٥٨
- (۱۸) صالح سليم الفاخري: تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات، عصمى للنشر والتوزيع القاهرة / ۱۸۷ ۲۳۲.
- (١٩) التطبيق الصرفي: عبده الراجحي، دار النهضة العربيّة للطباعة والنـــشر بـــيروت / ٨٩_٧٥.
- - (٢١) أحمد حسن كحيل: التبيان في تصريف الأسماء، ط٦ / ٥٣ ٨٤.
- (٢٢) جرجي شاهين طه: سلّم اللسان في الصرف والنحو والبيان، دار ريحاني للطباعة والنشر - بيروت - ط٤ / ٤٥ - ٥٦.
- (٢٣) أبو البركات الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: جودة مبروك، صححه: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي- القاهرة ط الأولى / ٩٢ / ٢٠١.
 - (٢٤) سورة المرسلات:: الآية ٢٢
 - (٢٥) سورة ص: الآية ٤٢.
 - (٢٦) سورة ص: الآية ٥٠.
 - (۲۷) سورة الفيل: الآية ٥.
 - (٢٨) سورة نوح: الآية ١٠.
 - (٢٩) سورة الأحزاب: الآية ٧٢.
 - (٣٠) سورة البقرة: الآية ٢٢٧.
 - (٣١) سورة الهود: الآية ٥٢.
 - (٣٢) سورة الزخرف: الآية ٥٨.
 - (٣٣) سورة يس: الآية ٨٠.
 - (٣٤) سورة الكوثر: الآية ٣.

- (٣٥) سورة النور: الآية ٣٩
- (٣٦) سورة البقرة: الآية ٢٤٥.
- (٣٧) سورة الإخلاص: الآية ٤.
- (٣٨) سورة الفرقان: الآية٥٣.
- (٣٩) الأشموني: شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط الأولى ١٩٩٨م، ٢/٥
 - (٤٠) سورة الأعراف: الآية ٣٨.
 - (٤١) سورة الطلاق: الآية ٨.
 - (٤٢) سورة الأنعام: الآية ٩٩.
 - (٤٣) سورة الأعراف: الآية ١٨٤.
 - (٤٤) سورة المائدة: الآية ١٠١.

آراء الفراء في التفسير البسيط وموقف الواحدي منها (باب حروف المعاني نموذجًا)

أ.عبدالله بن حامد بن أحمد النمري
 كلية الآداب والعلوم الإنسانية
 جامعة الملك عبد العزيز

المقدمة:

الحمدُ لله الكريم المنّان، الواسع العطاء والإحسان، المتفضّل على عباده بالآلاء الجسام، والصّلاةُ والسّلامُ على خير الأنام محمّد - الله الكرام.

أما بعد؛ فإن العلامة أبا زكريا يحيى بن زياد الفراء يعد عَلَمًا من أعلام النحو، فقد تبوأ مكانة علمية كبيرة بين أقرانه من النحاة، فهو من أبرز علماء أهل الكوفة، بل إمامهم ومن أعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب، فقد كان لآرائه في النحو واللغة والصرف أثرٌ بالغٌ في الدراسات اللغوية، إذ اهتم هما النحاة من كلتا المدرستين، وأقاموا عليها دراسات متعددة بينوا فيها موقفهم من هذه الآراء، فمنهم من وافقه في جُلِّ آرائه، ومنهم من خالفه في جلها، ومنهم من وافقه في بعض الآراء وخالفه في بعضها وسكت عن بعض آخر، ومن هؤلاء الإمام الواحدي في تفسيره المسمى بـــ"التفسير البسيط"، حيث أورد الكثير من آراء الفراء في هذا الكتاب.

وهذا الكتاب من أهم كتب التفاسير التي عُنيت عناية كبيرةً بالجانب اللغوي، وخاصة النحو والصرف، فقد جعل الواحديُّ اللغة والنحو والأدب ركيزة من الركائز الأساسية لتفسير كتاب الله- D-، وقد أفاد من هذا السفر مجموعة من العلماء فنقلوا عن الواحدي جملة من آرائه في المسائل النحوية واللغوية، ولذلك

رأيت أن هذا الكتاب حقيق أن يدرس دراسة نحوية.

فأردت من خلال هذا البحث تسليط الضوء على هذه الآراء، وبيان موقف الواحدي منها، ودراستها دراسة نحوية، مع بيان أثرها في المعنى والتفسير، لذا رغبت في تناول هذا الموضوع في رسالة الدكتوراه، عسى الله أن ينفع به.

^ أهمية الموضوع:

تتجلى أهميةُ الموضوع فيما يأتي:

- اتّصالُهُ بالقرآنِ الكريم الّذي هو كلامُ الله تبارك وتعالى -.
- ٢. ما احتواه هذا الكتاب من ثراء علمي في مجال اللُّغة والنَّحو والأدب.
- ٣. المكانة العلميَّة التي يتمتع بها العلَّامة الفرَّاء بين أقرانه من النُّحاة، إذ يعد علمًا من أعلام المدرسة الكوفيَّة.
- ٤. ما لكتاب "البسيط" من مكانة علميَّة في الدراسات القرآنيَّة واللُّغويَّة والبيانيَّة.
 - ٥. إظهار أثر اختلاف التركيب اللَّفظي في المعنى.
 - ٦. تجلية مذهب الواحدى في الدِّراسات النَّحويَّة.
- ٧. بيان الفكر النَّحوي عند الواحدي من خلال دراسة موقفه من آراء
 الفرَّاء النَّحويَّة.

^ أسباب اختيار الموضوع:

- ١. رغبتي في اختيار موضوع له تعلق بكتاب الله الله
 - ٢. أن هذا الموضوع يجمع بين الدراسة التطبيقية والنَّظريَّة.

التَّعرف على منهج الواحدي في تأصيله للمسائل النَّحويَّة وطريقة رده على النُّحاة.

الدِّراسات السابقة:

من خلال البحث عن هذا الموضوع، وسؤال المراكز والمؤسسات العلميَّة المتخصصة، والبحث في قواعد بياناها؛ لم أجد دراسة تناولت موضوع آراء الفراء النحوية في التفسير البسيط وموقف الواحدي منها، وقد وقفت على بعض البحوث التى لها صلة بالموضوع، وبيالها فيما يلى:

- 1. شواهد الشعر النحوية في التفسير البسيط للواحدي -دراسة وتقويم، وهي عبارة عن رسالة ماجستير للطالبة: آلاء بنت منصور بن صالح اليوسف، وقد نوقشت في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام 1500.
- ٢. ما تعدد فيه النقل عن الفراء في ضوء معاني القرآن، وهو عبارة عن
 بحث للدكتور حمدي محمود الجبالي، وطبع في نابلس عام ١٩٩٧م.
- ٣. آراء الفراء النحوية في خزانة الأدب -عرض ودراسة وتقويم-، للطالب: على محمد على عبد الله صالح، وهي رسالة علمية نال بما الباحث درجة الماجستير في تخصص النحو، ونوقشت في جامعة أم القرى في عام ١٤٣٢هـ.
- أراء الفراء في لسان العرب البن منظور جمعا ودراسة -، وهي عبارة
 عن رسالة دكتوراه للطالبة: حنان محمد حسن أبو زهــرة.

فالرسالة الأولى سلطت الضوء على منهج الواحدي في الاستشهاد بالشعر في المسائل النحوية، ولم تتناول بيان موقفه من النحاة، أما الرسائل الثانية والثالثة

والرابعة فاختصت بدراسة آراء الفراء في اللغة أو في النحو، ولم تتطرق إلى دراسة موقف الواحدي من الموقف الواحدي من الآراء النحوية للفراء الذي يُعدّ أبرز أعلام المدرسة الكوفية.

^ حدود البحث:

- بيان موقف الإمام الواحدي من آراء الفراء النحوية.
- الدراسة تقتصر على المسائل النحوية دون المسائل الصرفية واللغوية والبيانية.
- ٣. تتناول الدراسة بعض آراء الفراء التي أوردها الواحدي في التفسير البسيط، سواء وافقه فيها أو خالفه فيها.

معوبة البحث ومشكلته:

تكمن صعوبة البحث ومشكلته في أنَّ تفسير البسيط كبير الحجم، غزير المادة، وآراء الفراء مبثوثة فيه، متنوعة بين نحوية وصرفية ولغوية ودلالية، فجمع الآراء النحوية فيه يحتاج إلى قراءة دقيقة تأملية.

^ منهج البحث:

ستقوم هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، وذلك بذكر موقف الإمام الواحدي من آراء الفراء النحوية، ودراستها دراسة وصفية تحليلية، مع بيان الأثر الدلالي المترتب على هذه الآراء، وستكون الدراسة وفق الخطوات التالية:

- ذكر آراء الفراء التي أوردها الواحدي في تفسيره البسيط موزعة
 على مسائل النحو كما هو مبين في الخطة.
 - بيان موقف الواحدي من آراء الفراء.

- دراسة المسائل دراسة نحوية مع بيان آراء أعلام النَّحو فيها.
 - عزو الآيات إلى سورها مع ذكر رقم الآية.
 - التزام رسم الآيات بالرسم العثماني وفق رواية حفص.
 - توثيق المسائل العلمية، وعزو الأقوال إلى أصحابها.
 - الترجمة للأعلام المغمورين.
 - توثیق الشواهد الشعریة من مصادرها، ونسبتها إلى قائلها.
 - الالتزامُ بعلاماتِ التّرقيم وضبطُ ما يحتاجُ إلى ضبطٍ.

المبحث الأول

المسائل النَّحويَّة في الحروفِ العاملةِ

مسألةً في معنى (مِن) في قوله: (وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ) (١). \$ نصُّ الواحديِّ في معنى (مِن).

قال الواحديُّ: " قولُه تعالى: (وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ) الآية. روى ثعلب عن سَلَمة (٢) عن الفرّاء، قال: يكونُ (مِن) ابتداءَ غايةٍ، ويكونُ بعضًا، ويكونُ صِلةً (٣)، قال الله: (وَمَا يَعُزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةً () (١) المعنى: مثقال ذرة (٥) .

نقل الواحديُّ عن الفرّاءِ المعاني الّتي تُفيدها (مِن)، ولم أقف ْ على هذا النّقـــل في معاني القرآن للفرّاء، ولعلَّه نقلها عن الأزهريِّ في تهذيب اللَّغة (٦).

\$ المعاني الّتي ذكرها العلماء في (مِن) الجارّة.

تَحمل (مِن) معانى كثيرة؛ وفي ما يلى ذكر أهمِّها:

- أ- أن تأتي لابتداء الغاية، وفي هذه المسألة خلاف بين النُّحاةِ، وجاء اختلافُهم على ثلاثةِ أقوال، هي:
- أن تكونَ لابتداء الغاية مطلقًا، أي؛ تدخل على المكان والزّمان، وغيرِهما، وهو ما ذهب إليه أبو العبّاس المبرِّد (٧)، ووافقه ابنُ مالك (٨)، ورجّحه أبو حيّانَ، إذ يقول: "وهي لابتداء الغاية مطلقًا على الأصحِّ (٩).
- 7. أنّها لا تدخلُ إلا على ابتداءِ غايةِ المكانِ، ولا يرونَ مجيئها بمعنى الزّمانِ، وعليه إجماعُ البصريّين -غيرَ المبرّد- والكوفيّين (١٠)، قال سيبويه: "وأمّا (مِن) فتكونُ لابتداء الغاية في الأماكن، وذلك قولُك: مِن مكان كذا وكذا إلى مكان كذا وكذا. وتقول إذا كتبت كتابًا: مِن فلان إلى فلانٍ. فهذه الأسماء سوى الأماكن بمترلتِها "(١١)، وفي موضع آخر يرى جواز مجيئها في معنى الزّمان، حيث يقولُ: "ومِن ذلك قولُ العرب:

مِن لَدُ شَوْلًافِإلى إثْلائِها

نَصَبَ؛ لأنَّه أرادَ زمانًا، والشَّوْلُ لا يكونُ زمانًا ولا مكانًا فيجوزُ فيها وكقولِك: مِنْ لَدُ حائطٍ إلى مكانِ وكقولِك: مِنْ لَدُ حائطٍ إلى مكانِ كذا، وكقولِك: من لَدُ حائطٍ إلى مكانِ كذا، فلمَّا أراد الزَّمانَ حَمَلَ الشّول على شيء يَحسُن أن يكونَ زمانًا إذا عَمِلَ في الشَّوْل. . . ، فكذلك هذا، كأنَّك قلتَ: من لَدُ أَنْ كانتْ شَوْلًافإلى إتلائِها"(١٢).

٣-ما ذهب إليه الكوفيّون والمبرِّدُ وابنُ دَرَستويه إلى جوازِ أن تكونَ الابتداء الغاية في الزّمانِ (١٣)، وهو ما صحّحه ابن مالك (١٤)؛ وذلك لكثرة وروده في النَّظمِ والنّشر (١٥).

ومن جوازِ استعمالِها في الزّمان، وحينئذِ تأتي بمعنى (من)، وهو مِن استعمالات الكوفيّين (١٦)، نحو قول الشّاعر:

لِمَـــنِ الــــدِّيَارُ بِقُنَّـــةِ الحَجْـــرِ ۞﴿ أَقُوَيْنَ مِنْ حِجَجٍ وَمِــنْ شَــهْرِ (١٧) والتَّقدير: مُذ حجج ومُذ شهرٍ.

- ب- أن تكون للتبعيض، وهو رأي الجمهور، وإليه ذهب الفارسي، ورجّحه ابن عصفور، وعلامتُها: صحّة وقوع (بعض) موقعَها (١٨)، وهي المرادة في الآية الكريمة، إذ التقدير: وبعض النّاس، وهو اختيار أبي حيّان، حيث يقول: " و (مِن) في قوله: (ومِن النّاس) للتبعيض، وأبعدَ مَن ذهب إلى أنّها لبيانِ الجنس؛ لأنّه لم يتقدّم شيءٌ مُبهمٌ فيبيّن جنسه "(١٩).
- ت- أن تكونَ لبيان الجنسِ (٢٠)، نحـو قولِـه تعـالى: (خَلَـقَ ٱلْإِنْسَانَ مِـن صَلْصَلٰهِ, كَٱلْفَخَّارِ ﴿ وَخَلَقَ ٱلجُّآنَّ مِن مَّارِجٍ, مِّن نَّاوٍ,) (٢١)، وعلامتُها: صحّةُ وضع (الّذي)موضعَها (٢٢).
- **ث** أن تكونَ زائدةً، وهو ما عبّر عنه الفرّاءُ بقولِه: "وتكونُ صلة"، وقد اشترطَ جمهورُ البصريّين لزيادها ثلاثةَ شروطٍ، هي (٢٣):
 - أن يكونَ الجرورُ هِمَا نكرةً.
 - ٢. أن تكونَ مؤكّدة معنى العُموم.
- ٣. أن يَسبِقها نفيٌ أو شبهُه، والمراد بِشِبه النَّفي؛ النَّهيُ نحو: لا تَضربْ مِن أحدٍ، والاستفهامُ نحو: هل جاءك مِن أحدٍ؟.

ويرى الأخفشُ جوازَ مجيئِها في الإيجابِ، وهو المختارُ عند ابنِ مالك، إذ يقول: " وأجاز أبو الحسنِ الأخفشُ وقوعَها في الإيجاب وجرَّها المعرفة. وبقولِه أقول؛ لثُبوت السّماع بذلك نظمًا ونثرًا"(٢٤).

ج- أن تكون بمعنى البدل^(٢٥)، نحو قوله تعالى: (أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوْةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْاَخِرَةِ) اللهُ ويكون المعنى: بدل الآخرة.

هذه بعض المعاني الّتي جاءت عليها (مِن)، وهي الّتي ذكرها الواحديُّ في تفسيره (٢٧)، وفي هذا البحث نقلتُها مع مزيدِ تفصيلٍ؛ إيضاحًا للمعنى المراد في الآية.

\$ موقفُ الواحديِّ مِن رأي الفرَّاء.

أوردَ الواحديُّ رأي الفرّاءِ هنا ليُبيِّن المعاني الّتي يفيدُها حرفُ الجرّ (مِسن)، ولم يقتصر على المعنى الّذي يفيدُه في هذا الموضع؛ إذ لا تحتمل الآيــة معــنى غــير التبعيض، وإنّما ذكر المعاني الأصيلة لحرفِ الجرّ (مِن) لِيستحضرَها قارئُ التفسير في المواضع الّتي ستأتي فيما بعدُ ليكونَ بها على ذُكر، وإنّما استشهدَ بكــلام الفــرّاء؛ لمكانته في اللّغةِ ومعرفتِه بمعاني القرآن، ولكنْ فات الواحديُّ أن يذكرَ هذه المعاني في أوّلِ موضع ورد فيه حرفُ الجرِّ (مِـن)، وهــو قولُــه تعـالى: (وَمِمَّا رَزَقُنَاهُمُ يُنفِقُونَ) (٢٨).

**

مسألةً في مجيء (إن) الشّرطيّة بمعنى (لو) في قولِه تعالى:

(وَلَيِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَابَ بِكُلِّ ءَايَةً, مَّا تَبِعُواْ قِبْلَتَكَ)

\$ نصُّ الواحديِّ في مجيء (إن) بمعنى (لو).

قال الواحديُّ: " وقولُه تعالى: (ولئِن أتيتَ الّذين أوتوا الكتاب) الآية، معنى (لئِن): ما تستقبل، ومعنى (لو): ماض. . . ثمّ إنّ العرب لما استجازت في الفعل المُستقبلِ والماضي أن يقومَ أحدُهما مقامَ الآخرِ، استجازت تقريبَ إحدى هاتين الكلمتين مِن الأخرى في الجواب؛ لذلك أُجيبت (لئِن) بجواب (لو) في هذه الآية، . . ومِثلُ هذا يكونُ جوابًا لقولك: (لئِن). وهذا معنى قول الفرّاء (٢٩)؛ لأنّه قال؛ أُجيبت (لئِن) بجواب (لو)؛ لأنّ الماضيَ وليها، كما يلي لو، فأُجيبت بجواب لو، ودخلت كلّ واحدةٍ مِنهُما على أُختِها، وشُبّهَت كلُّ واحدةٍ بصاحبتها "(٣٠).

\$ رأيُ الفرّاءِ في مجيءِ (إن) بمعنى (لو).

يرى الفرّاءُ أنّ (إن) جاءت هُنا بمعنى (لو)، حيثُ يقولُ: " أُجيبتْ (لئِن) بما يُجاب به (لو). و(لو) فِي المعنى ماضيةٌ، و(لئِن) مستقبلةٌ، ولكنَّ الفعلَ ظَهر فيهما بفعل فأُجيبتا بجوابِ واحدٍ، وشُبِّهت كلُّ واحدة بصاحبتِها"(٣١).

\$ دراسة المسألة.

اختلفَ العلماءُ في مجيءِ (إن) بمعنى (لو)، وحاصلُ اخــتلافِهم جــاء علـــى وجهين:

أحدُهما: أن تكونَ (إن) الشّرطيّة بمعنى (لو)، وهو قولُ الفرَّاء؛ ووافقه جماعةٌ مِن أهل العلم؛ منهم الأخفشُ (٣٢)، والزّجّاجُ (٣٣).

وعلَّل مَن أجاز مجيءَ (إن) بمعنى (لو) بأمرين، هُما:

1-أن (إن) تُشبه (لو) من حيثُ المعنى والمنظمون، فجاءت (إن) بمعنى الاستقبال، و(لو) بمعنى المضيّ، والعربُ أجازت قيامَ إحدى هاتين الكلمتين مقامَ الأخرى، وقاسوا ذلك بالفعل الندّال على الماضي والمستقبل؛ إذ إنّ كلًّا منهما يقومُ مقام الآخر.

٢- جميء (ما) في قولِه: (ما تبعوا) جوابًا لــ(إن)؛ لأنها بمعنى (لو)، أمّــا إذا لم تكن بمعناها فلا تُتجاب بــ(ما) وحدَها، بل لا بدّ مِن الفــاء، تقــول: إن تَزُرني فَما أزورُك، ولا يُجيزُ الفرّاءُ: (ما أزورك) بغير فاء (٥٥).

وهذا القولُ خطّأه أبو جعفرِ النّحّاسُ، وعلّل ذلك، فقال: "هــذا القــول خطأ؛ . . . لأنّ معنى (إن) خلاف معنى (لو)، يعني أنّ معنى (إن): يَجبُ بِها الــشّيءُ لوجوب غيرِه، تقول: إن أكرمتَني أكرمتُك، ومعنى (لو): أنّه يَمتنع بهــا الــشّيءُ لامتناع غيرِه، فلا تَدخلُ واحدةٌ منهما على الأخرى، والمعنى: ولئِن أتيــتَ الّــذين أوتوا الكتابَ بكلّ آية لا يتبعون قِبلتَك"(٣٦)، وإليه ذهب العكبَريُّ في التّبيان (٣٧).

وقد نَسَب ابنُ عطيةَ هذا القولَ لسيبويه، إذ يقول: "جاء جـوابُ(لـئن) كجواب (لو) وهي ضدُّها في أنّ (لو) تَطلـب المـضيَّ والوقـوعَ، و(إن) تَطلـب الاستقبالَ؛ لأنّهما جميعًا يترتّب قبلهما معنى القسم، فالجواب إنّما هو للقسم، لا أنّ أحدَ الحرفين يقع موقِعَ الآخر، هذا قول سيبويه"(٣٨).

واعترضَ عليه أبو حيّان في البحر المحيط، فقال: "وهذا الكلام فيه تثبيجٌ (٣٩) وعدمُ نصِّ على المرادِ؛ لأنّ أوّله يقتضي أنّ الجواب لـــ(إن)، وقوله بعدُ: فالجواب إنّما هو للقسم، يدلّ على أنّ الجوابَ ليس لـــ(إن)، والتّعليل بعدُ بقوله: لا أنّ أحدَ الحرفين يقع موقع الآخر، لا يَصلح أن يعلَّل به قولُه: فالجواب إنّما هو للقسم، بل يصلح أن يكون تعليلا؛ لأنّ الجواب لـــ(إن)، وأجريتْ في ذلك مُجرى (لو). وأمّا قولُه: هذا قول سيبويه، فليس في كتاب سيبويه "(٠٠).

ثانيهما: أنَّ معنى (إن) مخالفٌ لمعنى (لو) فلا يقع أحدُهما موقعَ الآخر، وهذا قول سيبويه $(^{(1)})$ ، وتبعه ابنُ السّرّاج $(^{(1)})$ ، وهو الرّاجح عند أبي جعفر النّحّاس $(^{(1)})$.

وعلى هذا الوجهِ فإنّه يكون تأويلُ المعنى: ولئِن أتيتَ الّذين أوتوا الكتــاب بكلّ آية لا يتّبعون قِبلتك (٤٤٠).

\$ موقفُ الواحديِّ من رأي الفرّاء.

جاء موقفُ الواحديِّ موافقًا لرأي الفرّاء، وذلك من وجهين:

- أن الواحديَّ صرّح بموقِفه منذُ بدايةِ الحديثِ في هذه المسألةِ، فقد أجازَ مجيء (إن) الشّرطيّةِ بمعنى (لو)، وعلّل قولَه بإجازةِ ذلك عند العرب، ثمّ أَعقبَ رأيه بقول الفرّاء؛ حتّى يُعضّد به موقفَه في المسألةِ.
- ٢. أنّه لم يَذكر رأيَ سيبويه في المسألةِ، وإنّما اكتَفى برأي الفرّاءِ، وهـــذا فيه دلالةٌ على مُوافقَة الواحديّ لقول الفرّاء.

مسألةً في تركيب كلمة (اللهُمّ) في مثل قوله تعالى: (قُلِ ٱللَّهُمَّ مَلِكَ ٱللَّهُمَّ مَلِكَ ٱللَّهُمَّ مَلِكَ ٱللَّهُمَّ مَلِكَ ٱللَّهُمَّ مَلِكَ اللَّهُمَّ مَلِكَ اللَّهُمْ مَلِكَ اللَّهُمْ مَلِكَ اللَّهُمْ مَلِكَ اللَّهُمْ مَلِكَ اللَّهُمْ مَلْكُ اللَّهُمْ مَلْكُ اللَّهُمْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُمْ اللَّهُ الللَّهُ اللَّالَةُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّه

\$ نصُّ الواحديِّ في تركيب كلمة (اللهُمّ).

قال الواحديُّ: "وقولُه تعالى: (قل اللهم) اختلف النّحويون في إعراب (اللهم)؛ فقال الخليلُ، وسيبويه: (اللهم) بمعنى: يا الله. والميمُ المشدّدةُ عوض من (يا). . . وأنكر الفرّاءُ هذا القول؛ فقال: لم نَجد العربَ زادت مثل هذه الميم في نواقص الاسم إلا مخفّفة. . . ثمّ قال: ونرى أنّها كانت في الأصلِ كلمةً ضمّ إليها (أمّ)؛ يريد: (يا الله؛ أمّنا بخير)، فكثرت في الكلام حتّى اختلطت به "(٤٦).

\$ رأيُ الفرّاء في المسألة:

عَرَض الواحديُّ من خلال النَّصِّ السّابق رأيَ الفرّاء في تركيب قوله: (اللهمَّ)، إذ إنّ الفرّاء يرى أنّ قولَه: (اللهمَّ) أصلُها (يا الله أمّنا بخير)فتُركت الهمزةُ؛ لكثرة الاستعمال، ووُصلت الميمُ بالهاء (٤٧)، وقد نَقل الواحديُّ نصَّ الفرّاء في هذه المسألة مِن غير تصرُّف.

\$ دراسة المسألة:

اختَلف النُّحاة في تركيب كلمة (اللهُمَّ)، وذلك على قولين، هما:

الأوّل: قولُ الحليل وسيبويه (٤٨)، والمبرّد (٤٩)، وجميع البصريّين؛ إذ يرون أنّ أصل كلمة (اللهُمَّ) هو: يا الله، ولكنّهم حذفوا حرف النّداء (يا) الدّاخل على لفظ الجلالة، وجعلوا عِوَضًا عنه ميمًا مشدّدة تكون في آخر لفظ الجلالة، وتكون الضّمّة الّتي على الهاء من لفظ الجلالة هي علامة إعراب المنادى المفرد، ويُعَدُّ هذا اللّفظُ خصيصةً من خصائص لفظ الجلالة، فلا يَجوز تعويضُ الميم مِن حرف النّداء في غيره (٥٠).

وعلَّة زيادة الميمِ المشدّدة عند البصريّين؛ أنَّه لا يُنادى بــ(يا) كما تنادى الأسماء التي ليس فيها الألف واللّام الأسماء التي ليس فيها الألف واللّام تنادى بــ(يا) كقول القائل: يا زيدُ، ويا عمرُو. فجُعلت الميمُ فيه خلفًا مِن (يـــا)، كما قالوا: فمّ، وابنمّ، وزُرْقُمٌ (١٥).

واستدلَّ البصريّون على صحَّة مذهبهم فقالوا: لا يَجتمع حرفُ النِّداء (يا) وكلمة (اللَّهُمَّ) إلاَّ في حالة الضّرورة الشِّعريَّة، فلا يَجوز عندهم أن تقول: يا اللَّهُمَّ، وقد بيّن ذلك ابن مالك في ألفيته، فقال:

والأكثر اللَّهُمَّ بالتَّعويض وشنَّد يا اللَّهُمَّ في قريض (٢٥)

وقد وضّح ابنُ الأنباريِّ هذا القولَ في كتابه الإنصاف، وبسيّن حجّه البصريّين، فقال: " وأمّا البصريّون فاحتجّوا بأن قالوا: إنَّما قلنا ذلك؛ لأنّا أجمعنا أنّ الأصل (يا ألله) إلا أنّا لمّا وجدناهم إذا أدخلوا (الميم) حذفوا (يا) ووجدنا المسيم حرفين و (يا) حرفين، ويُستفاد من قولك: (اللهمَّ) ما يُستفاد من قولك: (يا ألله) دلّنا ذلك على أنّ (الميمَ) عوض مِن (يا)؛ لأنّ العوض ما قام مقام المُعوّض، وها هنا (الميم) قد أفادت ما أفادت (يا) فدلَّ على أنّها عوض منها، ولهذا لا يَجمعون بينهما إلاّ في ضرورة الشِّعر "(٥٣).

وهذا القولُ رجّحه أبو جعفر النّحّاس، فقال: " القولُ في هذا ما قاله الخليل وسيبويه أنّ الأصل (يا الله) ثمّ جاءوا بحرفين عوضًا من حرفين وهما (الميمان) عوضًا من (يا)"(ئه)، ووافقه عليه القرطبيُّ في تفسيره (٥٥)، وهو اختيار الزّجاجيِّ (٢٥)، وأبي عليّ الفارسيّ (٥٧)، وابنِ جنّيّ $(^{(80)})$ ، والزّمخشريِّ $(^{(80)})$ ، وغيرِهم.

الثّاني: قولُ أبي زكريّا الفرّاء وجميع الكوفيّين، فذهبوا إلى أنَّ (الميم) المشدّدة في (اللّهُمَّ) ليست عوضًا مِن (يا) الّتي للتّنبيه في النّداء، ويرون أنّ أصل الكلمة (يا الله أمّنا بخير)، ولكن لمّا كَثر استعمالها وجَرَتْ على ألسنة العرب أدخلوا فيها شيئًا من النَّحت؛ طلبًا للخفَّة، فحذفوا الهمزة، ونقلوا حركتها إلى الهاء الّيق قبلها، فضمّوا الكلمتين في كلمةٍ واحدة حتّى جاءت على هذه اللّفظة (اللَّهُمَّ)(17).

واحتج الفرّاءُ وأهلُ الكوفة على صحّة مذهبهم بحُجَّتين (٦٢):

- أن الحذف في كلام العرب طلبًا للخفَّة كثيرٌ، من ذلك قولهم: (هلمَّ)، والأصل فيه: هل أمَّ.
- ٢. أنّ الّذي يدلّ على أنّ الميم المشدّدة ليست عوضًا من (يا) اللهم يَجمعون بينهما، فقد وَرد ذلك في المسموع من كلام العرب، يقول

الشّاعر:

إني إذا ما حَدَثٌ أَلَمَّا أَقُولُ: يَا اللَّهُمَّ يَا اللَّهُما (٦٣)

وفي هذا الشّاهد حَصل جَمْعٌ بين (الميم) و (يا)، ولو كانت (الميمُ) عوضًا مِن (يا) لما جازَ أن يُجمع بينهما؛ لأنّ العوضَ والمعوَّضَ لا يَجتمعان (٦٤).

وقد خَرَّج البصريّون جميعَ الشّواهد في هذا المجال وجعلوها من الضَّرورات الشِّعريَّة، أو أبيات لا يُعرف مَن قائلها.

وهذا الوجه ضعّفه أبو جعفر النَّحّاس، فقال: "هذا عند البصريين من الخطأ العظيم "(٢٥)، وضعَّفه كذلك ابن الورّاق (٢٦) في علل النَّحو، فقال: " وقد حكي عن الفرّاء: أن (الميم) عِوضٌ مِن قولك: يا ألله أمنا منك بخير، فحُذفت (الياء) وبقيت (الميم) الّتي في (أمَّنا) مشدّدة مفتوحة، وهذا القول ليس بـشيء "(٢٧)، ووافقهما العكبري (٦٨).

وأنكر الزّجّاج على الفرّاء مقالته، فقال: " فقال بعضُهم معنى الكلام: يا الله أمّ بخير، وهذا إقدامٌ عظيمٌ؛ لأنَّ كلّ ما كان من هذا الهمز الّذي طرح، فأكثر الكلام الإتيانُ به، يقال: ويلُامّه، وويلُأمّه، والأكثرُ إثباتُ الهمز". وقد نَعت الزّجّاجُ قولَ الفرّاء في نقل حركة الضَّمّة من الهمزة إلى الهاء، فقال: " وهذا مُحال أن يُترك الضّمّ الذي هو دليلٌ على النّداء للمفردِ، وأن يُجعل في الله ضمة (أم). هذا إلحاد في اسم الله - عز وجل-"(٢٩).

وهذا القولُ مِن أبي إسحاق الزّجّاج فيه شيءٌ مِن المبالغة، فقد ردَّ عليه ابنُ عطيَّة ووصف قولَه بأنّه غلوٌ^(٧٠).

\$ موقف الواحديِّ مِن رأي الفرّاء.

خالف الواحديُّ الفرَّاءَ في هذه المسألة، وأيَّد قول البصريِّين ودافع عنه، ويَظهر ذلك في ثلاثة وجوه:

- 1- أنّ الواحديَّ وافق البصريّين على صحَّة قولِهم، فجَعل جميعَ ما استشهد به الكوفيّون من الشِّعر داخلًا تحت باب الضَّرورة الشِّعريّة، يقولُ الواحديُّ: " وأمّا ما احتج به مِن البيت؛ فجاز إدخال (يا) مع الميم للضرورة الشّعر "(١٧).
- ٢- نقل الواحديُّ بشكل مُفصّل ردود النُّحاة على مقالة أهلِ الكوفة، وهـــذا
 فيه دَلالة قاطعةٌ على تأييد مذهب البصريّين ومناصرته لهم.
- ٣- الواحديُّ في تفسيره الوسيط اختار قول البصريّين، ولم ينقل غيرَه مِن الأقو ال (٧٢).

وعليه فإنّه يتبيّن لنا مخالفةُ الواحديِّ لقول الفرّاء في هذه المـــسألة، ويـــرى صحّة ما ذهب إليه أهل البصرة.

مسألة في معنى لام (ليبين) من قوله تعالى: (يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمُ) (٧٣). \$\\ نصُّ الواحديّ في معنى لام (ليبين).

قال الواحديّ: " اختلفتِ النَّحويةُ في وَجهِ (اللامِ) في قولِه: (ليبين لكم) فقالَ الفرَّاءُ: العرب تجعل (اللامَ) التي بمعنى (كي) في مَوضعِ (أن) في: أَردت وأَمــرت، فتقول: أردت أن تذهبَ، وأردت لتذهبَ. . . وأنكرَ الزَّجَّاجُ أن تقعَ (الــــلام) في مَعنى (أن). . . ومَذهب سيبويه وأصحابه أنَّ (اللام) دَخلتْ في هذا وأشباهِهِ علـــى

تقدير المصدر، أي: الإرادة للبيان "(٤٠).

\$ رأيُ الفرَّاء في المسألة:

مِن خلالِ النَّصِّ السَّابقِ فإنَّ الواحديَّ نقلَ رأيَ الفرَّاءِ في هـذه المـسألة، حيثُ يرى الفرَّاء أنَّ (اللام) التي بِمعنى (كـي) جـاءت هنا في موضعِ (أنْ) المصدريَّة (٥٥).

\$ دراسة المسألة:

اختلف النُّحاةُ في معنى (اللَّام) في هذه المسألة، وجاء اختلافُهم على أربعـــةِ أوجهٍ:

أحدها: أنَّ (اللام) زائدةٌ مُؤكدة لإرادة التَّبيين، وهي نظيرُ قولك: لا أبا لك، فجاءت زيادة (اللَّام) في هذا المثال بغرض تأكيد إضافة الأب، ويكون معنى الآية: يُريدُ الله أنْ يُبيِّنَ لكم ما هو خفي عليكم مِن مصالحِكم وأفاضل أعمالكم، وهذا الوجهُ قال بهِ الزَّمخشريُ (٢٧)، واختاره النَّسفيُ (٧٧)، وجماعة من النُّحاة؛ منهم ابن الصَّائغ (٧٨)، والمراديّ (٩٨).

ومن خلالِ تأويلهم لهذا المعنى يَتَّضحُ لنا أنَّ الفعلَ (يُبيِّن) جاءَ منصوبًا بِتقدير (أنْ) مضمرة، وهذا مذهب عامة أهل البصرة.

وعلَّلَ أصحابُ هذا المذهبِ نصب الفعل المضارع بإضمار (أن)؛ لأنَّ (اللَّام) حرفُ جرِّ، وحروف الجرِّ حروف ذاتُ اختصاص، ولا تدخلُ إلاَّ على الأسماء، ولا يَصحُّ دخولها على الأفعالِ، ولهذا الغرض جاء تقدير (أن) مصمرةً بعد (لام) التَّعليل (^^).

ثانيها: أن تكونَ (اللَّام) بغرضِ التعليل، ويكون ما بعدَها علة لما قبلها، ولكنَّ العلماءَ اختلفوا في توجيه هذه الآية على هذا المعنى، وحاصلُ اختلافِهم جاء

على وجهين:

1. أنْ يكونَ مفعول (يُريد) محذوفًا، وتكون (اللَّام) للتَّعليلِ، وحُـذف معمـولُ الفعلِ اختصاراً، فهو منوي لدليل. والمعنى: يريد الله ذلك ليبين، ويكون الفعلُ المضارعُ بعد (اللَّام) منصوبًا بـ(أنْ) مضمرة، ويكون التّقدير: يريـدُ الله ذلك لأنْ يُبيّن لكم، وهذا القول نَسبَهُ جماعـةٌ مـن أهـلِ العلـمِ إلى سيبويه (١٨)، وعزاه ابنُ هشام إلى الخليلِ وسيبويه (١٨)، وذكره المُـراديّ في كتابه الجنى الدّاني ولم يَعْزهُ لأحد (١٣).

وقد نصَّ أبو حيَّان في تفسيرِهِ أنَّ قولَ سيبويه نقلهُ ابن عطيَّة في تفسيرهِ المحرر الوجيز (٨٤).

٢. أن يكونَ الفعلُ الذي قبلَ (اللَّام) مُقدَّرًا بِمصدر في محلِ رفع بالابتداء، وتكون (اللَّام) تعليليَّة جارَّة ما بعدها على أنَّه خبرٌ، ويكون معنى الآية: إرادتي كائنة للتبيين، وهذا القولُ هو مذهبُ بعضِ البصريين كما ذكرهُ السَّمين الحلييُّ (٥٨)، وعزاهُ المُراديُّ إلى سيبويه (٢٨).

وحُذف معمولُ الفعل هنا اختصارًا ولكنَّه غير منويّ، وعلَّل المُراديّ ذلك بقولِه: " إذ لم يتعلقْ به قصدُ المتكلمِ، فيصير الفعلُ على هذا كاللازم. ولذلك انعقدَ من ذلك مبتدأ وخبر. وهو تقديرٌ معنويٌّ لا إعرابي"(٨٧).

واعترضَ السَّمينُ الحلبيُّ على هذا الوجه وعدّه ضعيفًا، فقال: "وفي هـذا القول تأويل الفعل بمصدر من غير حرف مصدر، وهـو ضـعيف $(^{(\Lambda\Lambda)})$ ، وقـال الألوسيُّ $(^{(\Lambda \Lambda)})$ عن هذا الوجه: "فيه تكلف" $(^{(\Lambda \Lambda)})$.

 لتقوم، بمعنى: أردت أنْ تذهبَ، وأمرتُك أن تقوم، وسببُ اشتراط مجيء (اللَّام) بعد ما يدل على الأمر والإرادة؛ أنَّ هذين الفعلين دالانِ على الاستقبال، ولللله استوثقوا لها بـ(اللام)، وربما جمعوا بين (اللام) و (كي)؛ لتأكيدِ الاستقبال، نحو قول الشَّاعر:

أرَدْتُ لِكَيْمَا لَا تُرَى لِي زَلَّةٌ وَمَن ذَا الَّذِي يُعْطَى الكَمَالَ

ولا يجوزُ أن تقع (اللَّام) بمعنى (أن) بعد لفظ الظَّنِّ؛ وسبب ذلك أنَّ الظَّـنَّ يطلبُ الماضي والاستقبال، تقول: ظننت أن قمت، وظننت أن تقوم.

وتُسمَّى هذه (اللَّام) عند بعض القُرَّاءِ (لام) (أن)، ذكر ذلك أبو جعفر النَّحَّاس (٩٢).

وهذا الوجهُ قال به الفرَّاءُ ونسبَه ابنُ عطية إلى عامةِ الكوفيين (٩٣).

وأصحابُ هذا المذهبِ يرون أنَّ (اللَّام) هي التي نصبتِ الفعل المضارعِ دون إضمارِ (أنْ) بعدها؛ لأنَّ (اللَّام) عندهم جاءت في موضعِ (أنْ)، وعلَّلوا ذلك بقولهِم: إنَّ العربَ تُعاقبُ بين (كي) و (لام كي) و (أنْ)، ووضع كلّ واحدةٍ منهن موضع الأخرى (٩٤).

وقد أنكر أبو إسحاق الزَّجَّاجُ مجيء (اللَّام) في موضع (أن)، وفي ذلك يقول: " وهذا غلطٌ أن تكون (لام) الجرِّ تقوم مقام (أنْ) وتؤدي معناها؛ لأنَّ ما كان في معنى (أنْ) دخلتْ عليه (اللَّام)، تقول: جئتُكَ لكي تفعل كذا وكذا، وكذلك (اللَّام) في قوله: (يريد الله ليبين لكم) كراللَّام) في زاللَّام) في وجئت لكي تفعل كذا وكذا. وكذلك (اللَّام) في قوله: (يريد الله ليبين لكم) كراللَّام) في (كي)، المعنى: أراده الله عز وجل للتبيين لكم، أنشد أهلُ اللغةِ:

أرَدْتُ لِكَيْمَا لَا تُـرَى لِـي زَلَّـةً وَمَـنْ ذَا الَّـذِي يُعْطَـى الكَمَـالَ

فأدخلَ هذه (اللَّام) على (كي)، ولو كانت بمعنى (أنْ) لم تدخل (اللَّام) عليها، وكذلك؛ أردت لأنْ تقومَ، وأمرت لأنْ أكونَ مطيعًا"^(٩٦).

وضعّف هذا الوجه ابن عطية (٩٧)، وناظر الجيش (٩٨)، وهو ممنوعٌ عند أهــلِ البصرة (٩٩).

رابعها: أن تكونَ (اللَّام) للعاقبةِ، وهي كقولهِ تعالى: (لِيَكُونَ لَهُمْ عَـدُوّا وَحَزَنًا) (١٠٠)، وجعل تقدير المعنى: ليبيّن لكم ما يُقرِّبكم.

وهذا القول مشهورٌ في توجيه هذه الآية، فقد ذكره الواحديّ (۱۰۱)، وأبو حيّان (۱۰۲)، والسَّمين الحلبيّ (۱۰۳)، وابن عادل (۱۰۴)، ونقلَ الألوسيّ نِسبة هذا الوجه إلى جمهور البصريين (۱۰۰).

\$ موقف الواحديِّ من رأي الفرَّاء.

لم يُصرِّح الواحديُّ بموقفه في هذه المسألة، ولكن عندَ النَّظرِ في كلامه فإنَّنا نجده يُخالفُ الفرَّاء في قولِهِ، وذلك من وجهين:

- أنَّ الواحديَّ صدَّر قول الفرَّاء في هذه المسألة، ولكنَّهُ أعقب هـــذا
 القول بذكر رأي الزَّجَّاج وإنكاره لقول الفرَّاء.
- ٢. نقل الواحديُّ قولَ سيبويه ومن وافقه، ولم يذكر أنَّ أحدًا ضعَف
 هذا القول، بل إنَّه بيَّن حُجَّة أصحاب هذا المذهب.

وعليه فإنَّ الواحديّ يرى صِحَّةَ ما ذهبَ إليه سيبويه، وهو بهذا يُخالِفُ مــا قررهُ الفرَّاء وجماعة أهل الكوفة.

المبحث الثابي

المسائل النحوية في الحروف المهملة

مسألةٌ في معنى (إلا) في قوله تعالى:

(لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةُ إلا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ) (١٠٦).

\$ نصُّ الواحديِّ في معنى (إلاّ) في الآية.

قال الواحديُّ: " وقوله تعالى: (إلا الّذين ظلموا) اختلف العلماء في وجه هذا الاستثناء، وهُم في هذه الآية فريقان: فريق أوّلوا الآية على سياقِها، وصحّحوا الاستثناء على ظاهره. . . وأمّا الفريق الثّاني فإنّهم لم يُصحِّحوا الاستثناء، وعَدلوا به عن ظاهره، وهُم الأخفش والمؤرِّج (١٠٧) والفرّاء ومعمر بن المثنّى. . . قال الفرّاء والمؤرِّج: هذا استثناء مُنقطع مِن الكلام الأوّل. . . وقال مَعمر بن المثنّى: (إلا) هاهنا معناها: (الواو)، فهو عطف عُطِف به (الّذين) على (النّاس). والمعنى: لئلّا يكون للنّاس والّذين ظلموا عليكم حجّة. . . وهذا القول عند الفرّاء خطاً؛ لأنّ يكون للنّاس والّذين ظلموا عليكم حجّة. . . وهذا القول عند الفرّاء خطاً؛ لأنّ (إلاّ) لا يخرج عن الاستثناء إلى النّسق حتّى يتقدّمها عددٌ لا يَصلح أن يُستثنى منه، فتَجريَ مَجرى الواو إذا بَطل فيها معنى الاستثناء "(١٠٨).

\$ رأيُ الفرّاءِ في معنى (إلاّ) في الآية.

يرى الفرّاءُ أنّ (إلاّ) جاءت أداة استثناء، وما بعدها في موضع استثناء منقطع، يقولُ الفرّاءُ: "فقوله: (إلاّ الَّذِينَ ظَلَمُواً) معناه: إلاّ الَّذين ظلموا منهم، فلا حجّة لهم (فَلا تَحْشَوْهُمْ)، وهو كما تقول في الكلام: النّاس كلّهم لك حامدون إلاّ الظّالم لك المعتدي عليك "(١٠٩).

\$ دراسة المسألة:

وجّه العلماءُ معنى (إلا) في هذه الآية على ثلاثةِ أوجهٍ:

ا. أن تكون (إلاّ) بمعنى (الواو)، ويكونُ معنى الآية: ولا الّذين ظلموا، وهو قولُ الأخفش (١١٠)، وعزاه أبو حيّان إلى "عبدِ القاهر الجرجانيّ" (١١١)، والواحديُّ إلى "معمر بن المشّى "(١١٢).

وقد نَسبَ أبو جعفر النّحّاس ومكيّ بن أبي طالب هذا القولَ لأبي عبيدة (١١٣).

وقد ضَعَف أبو حيّان هذا الوجه، فقال: "وقال الجرجانيّ صاحب السنّظم: (إلاّ) بمعنى (الواو). . . والعرب تَضع (إلاّ) موضع (واو) النّسق كقوله: (إلاّ مَسن ظلم) (إلاّ الّذين ظلموا منهم) انتهى. وهذا قولٌ ضعيفٌ لم يَثبُت مِن لسان العسرب وضعُ (إلاّ) موضع (الواو)"(١١٤)، وإليه ذهب أبو جعفر النّحّاس (١١٥).

ويرى مكيّ أنّ هذا القولَ بعيدٌ عن الصّواب؛ لأنّه يُفسِد المعاني ويُغيّر ما بُني عليه الكلام (١١٦).

وزعم المراديّ أنّ هذا القولَ أَثْبَته الفرّاءُ (۱۱۷)، والصّحيح أنّ الفرّاء خطّـاً قولَ مَن يرى جوازَ مجيئِها بمعنى (الــواو)؛ إلاّ إذا عُطِفَــتْ (إلاّ) علـــى اســـتثناء قبلها (۱۱۸).

وقد وقعَ نزاعٌ بين النّحاة في مجيء (إلاّ) بمعنى (الواو)؛ فذهب الكوفيّون إلى أنّ (إلاّ) تكون بمعنى (الواو)، وذهـب البـصريّون إلى أنّ (إلاّ) لا تــأتي بمعــنى (الواو) (١١٩).

واحتجّ الكوفيّون على صحّة مذهبهم بهذه الآيــة، وخــالفهم البــصريّون

وقالوا: إنّ (إلاّ) لا تكون بمعنى (الواو)؛ لأنّ (إلاّ) للاستثناء، والاستثناء يقتضي إخراجَ الثّاني مِن حكمِ الأوّل، و(الواو) للجمعِ، والجمعُ يقتضي إدخالَ التّاني في حكم الأوّل؛ فلا يكون أحدُهما بمعنى الآخر.

٢. أن تكون (إلا) بمعنى الاستثناء، وفي هذا الوجهِ خلافٌ بين العلماءِ في حكم المستثنى؛ فمنهم من يرى أنّ الاستثناء هُنا جاء في حُكمِ المتصل، وهو قولُ ابنِ جريرِ الطبريّ (١٢٠)، وقد تأوّل الزّمخشريّ معنى الآية فقال: " (إلاّ الّذين ظَلموا) استثناءٌ مِن النّاس، ومعناه: لئلّا يكونَ حجّة لأحدٍ من اليهود إلاّ للمعاندين منهم "(١٢١).

ومنهم مَن يرى أنّ الاستثناء جاء في حكم المنقطع، ويكونُ التّقدير على ظاهر الآية، وهذا الوجهُ قال به الفرّاء، وقد سبق بيائه، ووافقه في ذلك الزّجّاج (١٢٢).

ومِنهم مَن جَعلَ (إلا) هنا حرفَ استثناء بمعنى (لكن)، وهو في حكم المنقطع، وجَعلَ معنى الآية: لكن الدين ظلموا مِنهم، وهذا الوجه قاله الأخفش (١٢٣).

قال مكيّ بنُ أبي طالب: "و (إلاّ) إذا كانت بمعنى (لكن)، فإنّما هي إيجاب لشيء بعدما تؤكده "(١٢٤).

٣. أن تأتي (إلا) بمعنى (بعد)، ويكونُ المعنى: بعد الّذين ظلموا منهم، وقد ذكر هذا الوجه السّمينُ الحلبيّ، ولكنّه أنكر جوازه، فقال: " وهذا من أفْسَد الأقوال وأنكرها، وإنّما ذكرتُه لغرض التنبيه على ضَعفه"(١٢٥).

\$ موقف الواحدي من رأي الفراء.

الواحديُّ في هذه المسألةِ ذكرَ أقوال العلماءِ، ثمَّ أخذ يُبيِّن قولَه؛ إمَّا بإبداءِ

رأيه أو نَقلِ رأي العلماء ورُدودِهم على بعضِ الأقوالِ، فالواحديُّ يسرى صحة مذهبِ الفرّاء والأخفشِ في جوازِ مجيء (إلا) في حكم الاستثناء المنقطع، حيث يقولُ: " فهذان المعنيان ذكرناهما في الاستثناء المنقطع تتحتملهما الآية؛ لأن الظّالمين وإن لم يكن هم حُجّة فهم يموّهون ويَحتجُّون بالباطِل، وأيضًا: فإنّه إذا لم يكن لأحدٍ عليهم حُجّة إلا مَن كان ظالما كان في هذا تأكيدًا لنفي الحُجّة "(١٢٦)، وعليه فيان الواحديُّ قد وافق الفرّاء في صِحّة ما ذهب إليه.

وأمّا مَن جعل (إلاّ) بمعنى (الواو)، فإنّ الواحديَّ نقل رأيَ الفرّاءِ في عدم صِحّة هذا المذهب، يقول الواحديُّ: "وهذا القولُ عند الفرّاء خطاً؛ لأنّ (إلاّ) لا يَخرج عن الاستثناء إلى النّسق حتّى يتقدّمها عددٌ لا يَصلح أن يُستثنى مِنه، فتَجريَ مجرى الواو إذا بَطل فيها معنى الاستثناء. . . فعند الفرّاء إنّما تكونُ (إلاّ) بمترلة (الواو) إذا عطفتها على استثناء قبلَها، لا يَصلح أن يَكون الثّاني استثناء مسن الأوّل "(١٢٧)، فهنا الواحديُّ قدّمَ رأيَ الفرّاء في عدم جواز ذلك. (إلاّ) بمعنى (الواو)، فكأنّه يَميلُ لرأي الفرّاء في عدم جواز ذلك.

مسألةً في معنى (أم) من قوله: (أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجِنَّةَ) (١٢٨) \$

خنصُّ الواحديّ في معنى (أم) في الآية.

قال الواحديُّ: "قوله: (أم حسبتم أن تدخلوا الجنّة)، قال الفرّاء: استفهم بـ (أم) في ابتداء ليس قبله ألف فيكون (أم) ردًّا عليه، وذلك يَجوز إذا كان قبله كلام يتّصل به، ولو كان ابتداءً ليس قبله كلام لم يَجز. . . قال ابنُ الأنباريّ: (أم) استفهام متوسِّط، لا يكون إلا بعد كلام. . . وقال قوم: (أم) هاهنا بمعنى (بل). . . وقال بعضهم: (أم) هاهنا عطفٌ على استفهام متقدِّم محذوفٍ، تقديرُه: أعلمـــتم أنّ

الجنّة حُفّت بالمكاره، أم حسبتم أن تدخلوا الجنّة من غيير بلاء ولا مكروه؟ ، والكلام ما ذكره الفرّاء وابن الأنباريّ"(١٢٩).

\$ رأيُ الفرّاء في معنى (أم).

أوردَ الواحديُّ من خلال النصِّ السّابق رأيَ الفرّاء في معنى (أم)، إذ يسرى الفرّاء أنّ (أم) هنا جاءت بمعنى الاستفهام، ولا تكون في معنى الاستفهام إلاّ إذا تقدّمها كلامٌ متّصلٌ بها، يقول الفرّاء: " وقوله: (أمْ حَسبتُمْ. . .) استفهم بـ(أم) في ابتداء ليس قبله ألف، فيكون (أم) ردًّا عليه، فهذا ثمّا أعلمتُك أنّه يجوز إذا كان قبله كلامٌ يتّصل به. ولو كان ابتداء ليس قبله كلام كقولك للرّجل: أعندك خيرٌ؟ لم يَجز هاهنا أن تقول: أم عندك خيرٌ" (١٣٠).

\$ دراسة المسألة.

مِن خلال النّظر لكلام العلماء في هذه الآية، فإنّهم ذَكروا أربعة معـانٍ في (أم)، وهي كالتّالى:

١. أن تكونَ (أم) منقطعةً، وتأتي هنا على ثلاثةِ أوجهٍ:

أ- إمّا أن تكون بمعنى (بل والهمزة)، بحيث تتضمّن (بل) معنى الإضراب وهي عبارة عن انتقال من كلام إلى كلام آخر، وتكون الهمزة متضمّنة معنى الاستفهام التقريري، ويكون معنى الآية: بل أَحَسبتم، وهذا الوجه قال به العكبَريُ (١٣١)، وهو الصّحيح عند أبي حيّان (١٣٢).

وقد عبّر عنها ابن عطيّة بقوله: "(أم) قد تَجيءُ لابتداء كلامٍ بعد كلامٍ وإن لم يكن تقسيمٌ ولا معادلةُ ألف استفهام "(١٣٣)، وهذا القول اعتَرض عليه أبو حيّان في البحر المحيط، فقال: " فقولُه: قد تَجيء ابتداءَ كلامٍ ليس كما ذكر؛ لأنّها تتقدّر، بـ (بل والهمزة)، فكما أنّ: (بل)، لا بدّ أن يتقدّمَها كلامٌ حتّى يصيرَ في حيّز عطف بـ

الجمل، فكذلك ما تضمّن معناه"(١٣٤).

ب- وإمّا أن تأتي بمعنى (بل)، وتكون في معنى الإضراب، وعليه فيكون معنى الآية: بل حسبتم أن تدخلوا الجنّة، وهذا ما ذهب إليه الزّجّاج، وتَبِعه القُرطييّ (١٣٦)، ووافَقه الواحديّ في التّفسير الوسيط والوجيز (١٣٦).

وهذان الوجهان يختلفان مِن حيث تأويلُ معنى (أم)، ومِن حيث تقديرُ معنى الآية.

ج- أن تكون بمعنى الهمزة، فعلى هذا يبتدأ بها في أوّل الكلام، وهي هنا لا تحتاج إلى الجملة قبلها يُضرب عنها، وقد نَقل هذا الوجه السّمينُ الحلبيُّ عن جماعــة من الكوفيّين (١٣٧).

٢- أن تكون (أم) متصلة، وهي في معنى الاستفهام، ولا تكون في هذا المعنى الآ إذا تقدّمها كلامٌ قبلها، وعليه فإنّه يجب تقدير جملةٍ محذوفة، وقد قدرها بعض العلماء بقولِه: فهدى الله الّذين آمنوا، فصبروا على استهزاء قومِهم، أفتَسلُكون سبيلهم أم تَحسبون أن تدخلوا الجنّة من غير سُلوك سبيلهم.

وهذا الوجهُ هو قولُ الفرّاء^(١٣٩)، وهو المختار عند الواحديِّ في التّفسسير البسيط (١٤٠).

\$ موقفُ الواحديِّ من رأي الفرّاء.

جاء موقفُ الواحديِّ موافقًا لرأي الفرّاء في مجيء (أم) بمعنى الاستفهام،

وذلك في كتابه التفسير البسيط (۱٤۲)، مع أنّه في كتابيه التفسير الوسيط والـوجيز قد خالف الفرّاء فيما ذهب إليه، ورأى أن (أم) جاءت بمعنى (بل)، وهـو بـذلك يوافق الزّجّاج في قوله.

ولعل الواحديّ تراجع عمّا قرره في كتابيه الوسيط والوجيز، وذلـــك مـــن ثلاثة أوجه:

- أنّه في تفسيره البسيط خالف ما قرره في تفسيريه الوسيط والوجيز، وأثبت عدم جواز مجيء (أم) بمعنى (بل)، وعلّل ذلك بقوله: " وقال قــومٌ: (أم) هاهنا بمعنى (بل)، وذلك لا يحسن إلا إذا تَقدّمه استفهام "(١٤٣).
- ٢-أيّد الواحديُّ في البسيط رأي الفرّاء، ونَقل عنه صحّة مذهبه، وهو جـواز
 مجيء (أم) بمعنى الاستفهام، وفي ذلك يقـول: "والكـلام مـا ذكـره
 الفرّاء "(١٤٤).
- ٣- يُعدّ كتاب البسيط من كتب التّفسير الّتي هتم بالجانب اللّغوي، حيث قام الواحديُّ بتقديم آرائه وآراء علماء اللّغة بشكل مُفصّل، بخلاف تفسيريه الوسيط والوجيز اللّذين يَهتمّان ببيان المعنى من حيث التّفسيرُ، مع بعض الإشارات اللّغوية، وبناءً على ذلك فإنّ الواحديُّ أودع في تفسيره البسيط جملةً من آرائه واختياراته اللّغوية.

مسألة في معنى (أو) في قوله تعالى: (لِيَقْطَعَ طَرَفا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمُ) (١٤٥). أَوْ يَكُبِتَهُمْ فَيَنقَلِبُواْ خَآبِبِينَ شَلَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمُ)

\$ نصُّ الواحديّ في المسألة.

قال الواحديُّ: " ذكر النحويون - الفرّاء، والزّجّاج، وغيرهما-، في هذه الآية قولين: أحدهما: أنَّ قوله: (أو يتوب عليهم) عطف على قوله: (ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكبتهم)، (أو يتوب عليهم). . . القول الثاني: أن معنى (أو) -ها هنا- معنى (حتَّى) و (إلا أن) "(١٤٦٠).

\$ رأي الفرّاء في المسألة.

بيّن الواحديّ رأي الفرّاء في معنى (أو) وطبيعة عملها، فالفرّاء هنا يــري أنّ (أو) إمّا أن تكون حرفًا جاء للعطف، وإمّا تأتي بمعنى (حتّى) أو بمعنى (إلا أن)(١٤٧).

\$ دراسة المسألة.

اختلف العلماء في معنى (أو) في هذه المسألة؛ وجاء ذلك على أربعة أوجه:

أنَّ قوله: (أو يتوب عليهم)، معطوف على (اللام) من قوله: (ليقطع)، ويكون قوله: (ليس لك من الأمر شيء) جملة اعتراضيَّة تفصل بين المعطوف والمعطوف عليه، وهو مثل قولك: ضربت زيدًا - فاعلم ذلك - عمرًا، فعلى هذا القول فإنّ هذه الآية متصلة بما قبلها، وتكون (أو) للتنويع لا للترديد.

وقد قدَّر الزَّجَّاج تأويل المعنى بقوله: "ليقطع طرفًا من الـــذين كفـــروا أو يكبتهم أو يتوب عليهم أو يعذهم" (١٤٨)، وقدَّره البيضاويّ بقوله: "أن الله مالـــك أمرهم فإما أن يهلكهم أو يكبتهم أو يتوب عليهم إن أسلموا أو يعذهم إن أصروا

وليس لك من أمرهم شيء، وإنما أنت عبد مأمور لإنذارهم وجهادهم "(١٤٩)، واتَّفق معه على هذا المعنى ولكن باختلاف يسير في اللَّفظ؛ النَّسَفِي، وأبو حيّان (١٥٠).

وهذا الوجه هـو مـذهب الفـرّاء والزّجّاج (١٥١) في أحـد قوليهما، والنّحّاس (١٥٢)، والواحديّ (١٥٣)، ولم يذكر الأخفش غيره (١٥٤).

واعتمدوا في صحَّة مذهبهم على المعنى الظّاهر من الآية، وقد وافقهم ابن جرير الطَّبريّ على صحَّة مذهبهم، واختلف معهم في تحديد المعطوف عليه؛ حيث جعل الفعل (يتوب) معطوفًا على قوله: (أو يكبتهم)، وأمّا من حيث المعنى فالتقديران متَّحدان.

وعلَّل الطَّبريّ صواب هذا المذهب بعد أن عرض الأقوال الأخرى، فقال: " والقول الأول أولى بالصَّواب؛ لأنَّه لا شيء من أمر الخلق إلى أحدٍ سوى خالقهم، قبل توبة الكفّار وعقابهم وبعد ذلك"(١٥٥).

ووافق أبو حيّان قول ابن جرير الطبريّ على صواب هذا الوجه (١٥٦).

٢. أن يكون قوله: (أو يتوب عليهم) معطوفًا؛ إمّا على (الأمر) بإضمار (أن)،
 ويكون تأويل المعنى: ليس لك من أمرهم أو من التوبة عليهم أو مسن
 تعذيبهم شيء.

وإمّا أن يأتي معطوفًا على (شيء) ويكون بإضمار (أن)، وعليه فإنه يكون معنى الآية: ليس لك من أمرهم شيء، أو التوبة عليهم أو تعذيبهم.

وجاء هذا المعنى عندما أراد النَّبِيُّ - الله عندما أراد النَّبِيُّ - الله عندما أراد النَّبِيُّ - العلمه بأن منهم من يؤمن؛ ولـــذلك أَوَّل العلماء الحُكم الإعرابي على تفسير هذه الحادثة (١٥٧).

وقد فرَّق العلماء بين الوجهين؛ فجعلوا الأوَّل بأنَّه العلماء بين الوجهين؛ فجعلوا الأوَّل بأنَّه

ما يتبع التَّوبة والتَّعذيب بالكلية من القبول والرَّدّ، والخلاص من العذاب، والمنع من النَّجاة. وجعلوا النَّاني سلب نفس التَّوبة والتَّعذيب منه عليه الصَّلاة والسَّلام، يعني: لا يقدر أن يجبرهم على التَّوبة، ولا يمنعهم عنها، ولا يقدر أن يعذَّهم، ولا أن يعفو عنهم، فإنَّ الأمور كلها بيد الله تعالى (۱۵۸).

وقد ذكر هذا الوجه الزَّمخشريّ^(١٥٩)، والبيضاويّ في تفسيره^(١٦٠)، وأبــو حيّان في البحر الحيط؛ ولكنَّه استبعده^(١٦١).

. أن يكون قوله: (أو يتوب) عطفًا على قوله: (فينقلبوا)، ويكون تفسير المعنى: أن يكون ثمرة خزيهم انقلابهم خائبين أو التوبة عليهم أو تعذيبهم، وهذا المعنى الإعرابي لم يذكره أحدٌ غير الألوسي (١٦٢).

ثانيها: أن تأتي (أو) بمعنى (حتَّى) التي تدلُّ على انتهاء الغاية، ويكون تقدير المعنى: ليس لك من الأمر شيء، حتى يتوب عليهم.

ثالثها: أن تكون (أو) بمعنى (إلا أن) أو (إلى أن)، ويكون تأويل المعنى: ليس لك من الأمر شيء، إلا أن يتوب عليهم.

وهذان الوجهان الأخيران هما بعض الأوجه التي ذكرها الفرّاء والزّجّاج (١٦٣)، وقد اختارهما الواحديّ (١٦٤).

واستشهد هؤلاء على صحّة هذين التقديرين بما ورد في الـــشّعر، كقــول الشّاعر:

فَقُلتُ لَهُ: لا تَبْكِ عَيْنُكَ إِنَّمَا نَحُاولُ مُلْكًا أَوْ نُمُوتَ فَنُعْذَرَا (١٦٥)

وعند النَّظر في قول الفرّاء والزّجّاج، فإننا نجد أنَّهم يرون جــواز عطــف الفعل (يتوب) المسبوق بــ(أو) على قوله: (ليقطع)، وكذلك يرون جــواز مجــيء

(أو) بمعنى (حتَّى) أو بمعنى (إلا أن).

\$ موقف الواحديّ من رأي الفرّاء.

الواحديّ في هذه المسألة نقل الآراء التي ذكرها الفرّاء، ولكنَّه وافقه في أحدها، بل جعله المختار عنده، وهذا الوجه هو جواز مجيء (أو) بمعنى (إلا أن) أو بمعنى (حتَّى)، وقد دلَّ على ذلك ما يلى:

- أنَّ الواحديّ اعتمد في اختياره لهذا القول على المعنى الإعرابي للآية، وقد صوَّح بذلك فقال: " وهو الموافق لما ذكر في تفسير هذه الآية: أن معنى (أو) -ها هنا- معنى (حتى) و (إلا أن)"(١٦٦).
- أنَّه في التَّفسير الوسيط اختار جواز مجيء (أو) بمعنى (إلا أن) أو بمعنى (حتَّى)، ولم يذكر قولًا غيره (١٦٧).

وهو كهذا الاختيار فإنَّه يُخالف ما رجَّحه جماهير أهل العلم؛ وهـو جـواز عطف الفعل على قوله: (ليقطع).

* *

الخاتمة

وبعد هذه الرِّحلة العلميَّة التي عشناها مع علمين من أعلام اللَّغةِ والنَّحو، وله فلنا من معين علمهما، تتجلى لنا مكانة كتاب البسيط، الذي زخر بمادة علمية لغوية قوية، تناول فيها المؤلف الكثير من المسائل اللغوية المتعلقة بكتاب الله - حرر فيها المسائل وناقش فيه آراء كبار علماء اللغة، ومن أبرز هولاء الأعلام الإمام العلم أبو زكريا يجيى بن زياد الفراء، حيث نقل عنه كثيرا في كتابه، ولم يقتصر دوره على النقل فقط، وإنما تنوع بين الموافقة، والمخالفة، والاستدراك، والإضافة.

ومن خلال البحث تبيَّنَ لنا النتائج التَّالية:

- أفاد الواحديُّ من التَّقلِ عن الفرَّاءِ كثيرًا، فلا تجدُ في الغالب مسألةً نحويَّة إلا ويستشهدُ برأي الفرَّاء فيها.
- ٢. أنَّ الواحديَّ لا ينقل قولَ الفرَّاءِ كما نصَّ عليه في كتاب معاني
 القرآن، وإنَّما يتصرَّ فكثيرًا فيماً ينقل.
- لا يذكر -أحيانًا بعض آراءِ الفرَّاءِ ويترك البعض الآخر، وربَّما ينسبها إلى عالم آخر، مع أنَّ الفرَّاء سبقه إليها.
 - ٤. يُفسِّرُ بعض مُصطلحات الفرَّاء النَّحويَّة.
- و. يَستخدم الواحديّ بعض الألفاظِ التي تدلُّ على أسلوب الخطا مع بعض آراء الفرَّاء.

وأخيرًا أقول: إنّ هذا العمل جهد بشري يخطئ فيه المرء ويصيب، فإن أحسست فتلك نعمة منَّها الله على عبده، فأرجو له القبول، وإن أخطأت فمن نفسي

والشيطان، ويحضرني في هذا المقام قول الإمام أبي القاسم الشّاطبيّ -رحمه الله- في الاميّته المعروفة بالشّاطبيّة:

وَظُنَّ بِهِ حَيْراً وَسَامِحْ نَسِيجَهُ... بِالإغْضاءِ وَالْحُسْنَى وَإِنْ كَانَ هَلْهَلَا وَسَلِّمْ لَإِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ إِصَابَةٌ... وَالْأُخْرَى اجْتِهادٌ رَامَ صَوْبًا فَأَمْحَلَا وَاللَّمْ لَإِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ إِصَابَةٌ... مِنَ الْحِلْمِ ولْيُصْلِحْهُ مَنْ جَادَ مِقْوَلَا (١٦٨) وَإِنْ كَانَ خَرْقٌ فَادَّرِكُهُ بِفَضْلَةٍ... مِنَ الْحِلْمِ ولْيُصْلِحْهُ مَنْ جَادَ مِقْوَلَا (١٦٨) هذا وصلى الله على نبينا مُحمَّد وعلى آله وصحبه والتَّابعين هذا ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدِّين.

* * *

الهو امش

- (١) سورة البقرة، آية(٨).
- (٢) هو أبو محمّد سَلمةُ بن عاصمِ النّحويُّ، أخذ عن أبي زكريّا يجيى بن زياد الفرّاء؛ وروى عنه كُتُبه، وأخذَ عنه أبو العبّاس أحمدُ بن يجيى ثعلب. وكان ثقةً ثبتًا عالمًا، مِن آثاره: كتاب معاني القرآن، وكتاب المسلوك في العربيّة، وكتاب غريب الحديث، وغير ذلك. ينظر: نزهة الألبّاء (ص١١٧)، ومعجم الأدباء (١٣٨٥/٣).
- (٣) قال ابن يعيش: "يريد بالصّلة أنّها زائدةٌ. ويعني بالزّائدِ: أن يكونَ دخولُه كخروجِه من غير إحداثِ معنى. والصّلةُ والحَشوُ من عبارات الكوفيّين". شرح المفصّل لابن يعيش (٥/٤٠).
 - (٤) سورة يونس، آية (٦١).
 - (٥) البسيط (١٢١/٢).
 - (٦) ينظر: هذيب اللّغة (١٥/١٥).
 - (٧) ينظر: شرح المفصّل لابن يعيش (٤/٩٥٤).
 - (٨) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك (١٣٠/٣).
 - (٩) التّذييل والتّكميل (١١٧/١١).
 - (۱۰) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك (٣/ ١٣٠).
 - (۱۱) الكتاب (۲۲٤/٤).
 - (۱۲) الكتاب (۱/۵۲۱).
 - (١٣) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش (٤/٩٥٤).
 - (١٤) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك (١٣٠/٣).
 - (١٥) ينظر: توضيح المقاصد والمسالك (٧٤٩/٢).
 - (١٦) ينظر: فتوح الغيب للطيعيّ(٣٦٣/٧).

```
(١٨) ينظر: ارتشاف الضّرب (٤/ ١٧١٩)، وتوضيح المقاصد والمسالك (٧٤٨/٢).
```

- (٤٢) ينظر: الأصول في النّحو (١٩٠/٢).
- (٤٣) ينظر: إعراب القرآن للنّحّاس (٢٧٠/١).
- (٤٤) ينظر: إعراب القرآن للنّحّاس (٢٧٠/١)، وتفسير القرطبيّ (٢٦٢/١).
 - (٤٥) سورة آل عمران، آية (٢٦).
 - (٤٦) البسيط (٥/٣٤ ٥٤).
 - (٤٧) ينظر: معاني القرآن للفرّاء (٢٠٣/١).
 - (٤٨) ينظر: الكتاب (١٩٦/٢).
 - (٤٩) ينظر: المقتضب (٢٣٩/٤).
- (٥٠) ينظر: معانى القرآن وإعرابه للزَّجّاج (٣٩٤/١)، والدّرّ المصون (٩٧/٣).
 - (٥١) ينظر: تفسير الطبريّ (٢٩٦/٦).
- (۲۵) ألفيّة ابن مالك (ص٠٥). والقريض: هو الشّعر، قال ابن منظور: والقَرْضُ: قَرْضُ الشّعر، وَمِنْهُ سُمِّيَ القَرِيضُ. ينظر: الصّحاح (١١٠١/٣)، ولسان العرب (٢١٨/٧). مادة (ق رض).
 - (٥٣) الإنصاف في مسائل الخلاف (٢٨١/١).
 - (٥٤) إعراب القرآن للنّحّاس (٣٦٤/١).
 - (٥٥) تفسير القرطبيّ (٥٦/٤).
 - (٥٦) ينظر: اللَّامات (ص٩٩-٩١).
 - (۵۷) ينظر: التّعليقة (۱/۱ ٣٤ ٣٤).
 - (٥٨) ينظر: اللّمع (ص١١٣).
 - (٩٩) ينظر: البسيط (٥١/٥).
 - (٦٠) ينظر: الكشّاف (٣٧٨/١).
 - (٦١) ينظر: معانى القرآن للفرّاء (٢٠٣/١)، والإنصاف في مسائل الخلاف (٢٧٩/١).
 - (٦٢) ينظر: معاني القرآن للفرّاء (٢٠٣/١)، والإنصاف في مسائل الخلاف (٢٨٠/١).
- (٦٣) البيت من بحر الرّجز، وهو منسوب لـــ"أبي خراش الهذليّ" في الحماسة البصريّة (٦٣) وبلا نسبة في اللّمع لابن جني (ص١١٣)، وأمالي ابن الشّجريّ (٣٤٠/٢).

- (٦٤) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف (٢٨١/١).
 - (٦٥) إعراب القرآن للنّحّاس (٦٤/١).
- (٦٦) هو أبو الحسن محمد بن عبد الله الورّاق، كان زوج بنت أبي سعيد السّيرافيّ، وكان عالًا بالنّحو وعللِه، وكان بغداديًّا، من آثاره: شرح مختصر الجرميّ الأكبر سمّاه (الفصول في نكت الأصول)، وشرح مختصر الجرميّ الأصغر سماه (الهداية)، وكتاب العلل في النّحو، توفي سنة (٣٨١هـ). ينظر: نزهة الألبّاء (ص٢٤٧)، ومعجم الأدباء (٣٨٥٥)، وإنباه الرّواة (٣٨٥٨).
 - (٦٧) ينظر: علل النّحو (ص٤٤).
 - (٦٨) ينظر: التبيان للعكبريّ (١/٠٥١).
 - (٦٩) معانى القرآن وإعرابه للزّجّاج (٣٩٣/١).
 - (۷۰) ينظر: المحرّر الوجيز (۲/۱).
 - (۷۱) البسيط (٥/١٥).
 - (٧٢) ينظر: الوسيط (١/٥٠٤).
 - (٧٣) سورة النساء، آية (٢٦).
 - (٧٤) البسيط (٦٠/٦ ٢٦٤).
 - (٧٥) معاني القرآن للفراء (٢٦١/١).
 - (٧٦) ينظر: الكشاف (٧٦).
 - (۷۷) ينظر: تفسير النسفى (۲۱۳/۱).
 - (٧٨) ينظر: اللمحة في شرح الملحة (٧٨).
- هو أبو عبدالله شمس الدِّين محمد بن حسن بن سِباع بن أبي بكر الجذامي، المعروف بــ(ابن الصائغ)، كان عالِما لغويًا أديبًا، برع في النظم والنثر وكان له حانوت يعملُ فيه صنعة الصياغة ويقرئ فيه، من آثاره: شرح الملحة، ومُختصر الصحاح، والمقامة الشهابية، وشرح مقصورة ابن دريد، وغيرها، توفي سنة (٧٢٠هـ). ينظر: سلم الوصول (٣٠/٣)، والأعلام (٨٧/٦).
 - (۷۹) ينظر: الجني الداني (ص ١٢١).

- (۸۰) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك (٤٩/٤).
- (٨١) ينظر: البسيط (٤٦٢/٦)، وإعراب القرآن للأصبهاني (ص٨٩)، والمحرر الوجيز (٤٨/٢).
 - (۸۲) ينظر: مغنى اللبيب (ص۲۸۵).
 - (۸۳) ينظر: الجني الداني (ص۲۲).
 - (٨٤) ينظر: المحرر الوجيز (٤٨/٢)، والبحر المحيط (٦٠٠/٣).
 - (٨٥) ينظر: الدر المصون (٣/٩٥٦).
 - (٨٦) ينظر: الجني الداني (ص١٢٢).
 - (۸۷) الجني الداني (ص۱۲۲).
 - (۸۸) الدر المصون (۲۵۹/۳).
- (٨٩) هو أبو الثَّناءِ شهاب الدّين محمود بن عبد الله بن محمود الألوسي، مفسر، محدث، أديب، من المجددين، من أهلِ بغداد، تَقلَّد الإفتاء ببلده سنة (١٢٤٨هـــ) وعُزل، فانقطع للعلم، مِن آثاره: روح المعاني في التفسير، وكشف الطرة عن الغرة في شرح درة الغواص للحريري، وحاشية على شرح القطر في النحو، وغيرها، توفي سنة (١٢٧٠هــ). ينظر: الأعلام (١٧٦/٧)، ومعجم المؤلفين (١٧٥/١٦).
 - (۹۰) روح المعاني (۹۰).
- (٩١) البيت من بحرِ الطويل، وهو منسوب لـــ أبي ثروان العُكْلي في الكتر اللغوي لابن السكيت (ص٧)، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج (٢/ ٤٢)، والأمالي لأبي علي القالي (٤٣/٢).
- ونُسبَ لـــ "عُفَيْر بن الْمَتَموس العكلي" في تاج العروس (٢٧/٢٧). وقد جاء من غيرِ نسبةٍ في البسيط (٢٦١/٦)، وهمع الهوامع (٣٧١/٢).
 - (٩٢) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (٤٤٧/١).
 - (٩٣) ينظر: معانى القرآن للفراء (٢٦١/١)، والمحرر الوجيز (٤٨/٢).
 - (٩٤) ينظر: معاني القرآن للفراء (٢٦١/١)، وتفسير الطبري (٢١٠/٨).
 - (٩٥) سبق تخريجه.

- (٩٦) معاني القرآن وإعرابه (٢/٢ ٤ ٤٣).
 - (٩٧) ينظر: المحور الوجيز (٤٨/٢).
 - (۹۸) ينظر: تمهيد القواعد (۲٦٢/۸).
- هو أبو عبد الله مُحبُّ الدين محمد بن يوسف بن أحمد التَّميميّ الحلبيّ ثم المصريّ، المعروف بناظرِ الجيش، كان عالمًا ماهرًا بالعربية، وهو من تلاميذِ أبي حيان، أصله من حلب، ومولده ووفاته بالقاهرة. ترقَّى في المناصب إلى أن ولي نظر الجيش بالديارِ المصريَّة، مِن آثاره: تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، واعتنى بالأجوبةِ الجيدة عن اعتراضات أبي حيان، توفي سنة (٧٧٨هـ). ينظر: بغية الوعاة (٢٥٧١-٢٧٦)، والأعلام (٧٧٨هـ).
 - (٩٩) ينظر: الدر المصون (٦٦٠/٣)، وروح المعاني (١٤/٣).
 - (۱۰۰) سورة القصص، آية (۸).
 - (۱۰۱) ينظر: البسيط (۱۰۱).
 - (۱۰۲) ينظر: البحر المحيط (٦٠١/٣).
 - (١٠٣) ينظر: الدر المصون (٦٦٠/٣).
 - (١٠٤) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (١٠٤).
- هو أبو حفص سراج الدِّين عمر بن عليٍّ بن عادل الدِّمشقيّ التُّعمانيّ، وهو من علماء الحنابلةِ في القرنِ التَّاسع الهجري، مِن آثاره: اللباب في علوم الكتاب، وله حاشية على المُحرر في الفقه، وقد اختُلف في سنة وفاته، فقال الزّركلي: توفي بعد (٨٨٠هـ)، وقال رضا كحالة: كان حيًّا سنة (٨٧٩هـ). ينظر: الأعلام (٥٨/٥)، ومعجم المؤلفين (٧/٠٠٣)، ومعجم المفسرين لعادل نويهض (٣٩٨/١).
 - (۱۰۵) ينظر: روح المعايي (۱۶/۳).
 - (١٠٦) سورة البقرة، آية (١٥٠).
- (١٠٧) هو أبو فيد مُؤَرِّج بن عمرو السدوسيّ، كان عالماً بالعربيّة، إمامًا في النّحو، أخذ عن أبي زيد الأنصاريّ، وصحب الخليل بن أحمد، وكان من أكابر أصحابه، توفي(١٩٥هـ). ينظر: طبقات النّحويّين واللّغويّين (ص٧٥)، ونزهة الألبّاء (ص١٠٥).
 - (۱۰۸) البسيط (۲/۳ ٤ ۱۳ ٤).

```
(١٠٩) معانى القرآن للفرّاء(٨٩/١).
```

```
(١٣٤) البحر المحيط (١٣٤).
```

- (١٥٩) ينظر: الكشَّاف (١/١٤).
- (١٦٠) ينظر: أنوار التنزيل (٣٧/٢).
- (١٦١) ينظر: البحر المحيط (٣٣٨/٣).
- (۱۹۲) ينظر: روح المعاني (۲۹۵/۲).
- (١٦٣) ينظر: معانى القرآن وإعرابه للزجاج (٢٦٨/١).
 - (١٦٤) ينظر: البسيط (٥٨٤/٥).
- (١٦٥) البيت من بحر الطويل، وهو منسوب لـــ"امرئ القيس" في ديوانه (ص٩٦)، والكتاب (٢٧/٣)، والمقتضب (٢٨/٢)، والأصول في النحو (٢٥٥/١-١٥٦)، ومن غير نسبة في الخصائص (٢٦٤/١)، وتوجيه اللمع لابن الخباز (ص٣٦٦).
- والشَّاهد في البيت قوله: (أو نموت) حيث جاءت (أو) بمعنى (حتَّى)، وكذلك بمعنى (إلا أن).
 - (١٦٦) البسيط (٥/٤/٥).
 - (١٦٧) ينظر: الوسيط (١٦٧).
 - (١٦٨) متن الشاطبية ص(٧).

الحجة في القرآن منطق وبيان

د. مها مراد منصور أستاذ مساعد البلاغة والنقد الأدبي بقسم اللغة العربية جامعة الطائف

نزل القرآن الكريم على قلب محمد صلى الله عليه وسلم محتكما إلى عقله وداعيا إلى التعقل لا قهر فيه ولا مغالبة إلا مغالبة الدليل العقلي أو (الحجة) فقد جاء داعيا لإعمال العقل وتدبره بانفتاح عقلي وصفاء قلبي إذ يقول عز وجل في كتابه العزيز: " أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها " (١).

بل إن القرآن نزل بأكمله ليكون حجة للنبي وبرهانا على صحة دعواه فجاء نزوله مرتبطا بإثبات الحجة وإدماغ الدليل والإقناع بمصداقية الدين الجديد، فلم تأت الحجة ترفا فيه بل ركنا ركينا منه وعمودا يرتكز عليه إعجازه.

خاطب العقول ودعاها للتعقل وإعمال الفكر في الخلق والكون.. خيَّرها ولم يكرهها على الاعتقاد، وجاءت حجته هادئة لا تحمل جدلا ولا مغالطة ؛ براهين لا ترد وأدلة لا ينكرها محتكم إلى عقل واستعمل الله هذه الطريقة (المحاججة العقلية) في حوار راقى يستوجب التقدير إذ لم يفرض المتابعة..

ولما كان القرآن في أحد جوانب إعجازه المطلق - معجزة بلاغية، ولما كانت البلاغة ليست مجرد حلية شكلية فارغة، بل إعمال عقلي واجتذاب فكري، أضيفت صفة: (العقل) أو (المنطق) إلى هيئة (البلاغة) - وذلك " أن القرآن نفسه لا تدرك جوانب الإعجاز فيه إلا بالتفكر والتدبر فهو معجزة عقلية، وقد تكررت الدعوة لتدبر القرآن لإدراك جوانب الإعجاز فيه وأنه من عند الله عز وجل " (١) - في مبحث خطير الأثر بعيد الغور وهو ما يسمى: (الحجة) أو (البرهان) أو

(الاستدلال) في علوم القرآن أو ما يسمى في البلاغة بــ (المذهب الكلامي) (٣)، والذي هو رديف لاجتماع (البلاغة) و (المنطق).

أولا: الحجة لغة واصطلاحا:

أما عن المعاني اللغوية والاصطلاحية لـ (الحجة)، فإننا نجد
" في لسان العرب (حج).. الحجة البرهان وقيل الحجة ما دوفع به الخصم وقال الأزهري: الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة.

.. قارعه الحجة وحجه محجة حجا غلبه على حجته .

ومن المعاني اللغوية.. أن الحجة إثبات الحق بالدليل الساطع والبرهان البائن بعيدا عن التلون والتزييف والجدل في الحوار ".

الحجة: الدليل والبرهان (٤)

" وقال أهل اللغة سميت الحجة بهذا الاسم لأنها تحج بمعنى أنها تقصد أو أنه يقصد بها الحق المطلوب ".

وقد عرف التهانوي في الكشاف الحجة الإلزامية بألها: " المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم المقصود منها إلزام الخصم وإسكاته " (٥).

وقد جمعت هذه المعاني في أن الحجة هي: البرهان والدليل الذي يتخذه المخاصم لأجل دفع خصمه وغلبته في الخصومة " (٦).

وهو تعريف يلتقي مع تعريف (المذهب الكلامي) في أن معناه: " أن يأتي البليغ على صحة دعواه وإبطال دعوى خصمه بحجة قاطعة عقلية تصح نسبتها إلى علم الكلام، إذ: علم الكلام عبارة عن إثبات أصول الدين بالبراهين العقلية القاطعة " (۷).

نعرض لمفاهيم (الحجة) و(المذهب الكلامي) في إلمامة سريعة لتحديد إطار البحث.. وللإحاطة بالجامع بينهما، إذ نجد لـ (الحجة) مكانة عند العلماء

والبلاغيين فإننا " في حديث الجاحظ عن البلاغة نلمس تركيزه على جانب الحجة والإقناع بقوة تكاد توازي جانب الفن والتخييل، من ذلك قوله: "وليس، حَفِظك اللّه، مضرَّةُ سلاطة اللسان عند المنازعة، وسَقَطات الخطل يوم إطالة الخُطبة، بأعظم مما يحدُث عن العيّ من اختلال الحجّة، وعن الحَصر مِنْ فوت دَرَك الحاجة، والناس لا يعيِّرون الخُرس، ولا يلومون مَن استولى على بيانه العجز، وهم يذمون الحَصر، ويؤنِّبون العييّ، فإن تكلّفا مع ذلك مقاماتِ الخطباء، وتعاطيًا مناظرة البلغاء، تضاعف عليهما الذمّ وترادَف عليهما التأنيب.

وكذلك قوله: "وكانوا يمدحون شِدَّةَ العَارضة، وقوةَ الْنَّة، وظهورَ الحُجَّة، وثَباتَ الجَنَانِ، وكثرةَ الرِّيق، والعلُوَّ على الخَصْم؛ ويهْجُون بخلافِ ذلك" (^^).

و " خالد بن صفوان يجعل الحجة ركنا في تعريفه للبلاغة، فقد جاء في كتاب العمدة: "...وقيل لخالد بن صفوان: ما البلاغة ؟ قال: إصابة المعنى، والقصد إلى الحجة ". فالحجة هنا وسيلة من وسائل الحجاج وآلية من آلياته " (٩).

كما أن " ابن المقفع يجعل الاحتجاج وجها من أوجه البلاغة وحالة من حالاتها، حين سئل ما البلاغة ؟ فقال: "البلاغة اسمٌ جامعٌ لمعانٍ تجري في وجوهٍ كثيرة، فمنها ما يكون في السّكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جواباً، ومنها ما يكون ابتداء، ومنها ما يكون شعراً، ومنها ما يكون سَجعًا وخُطباً، ومنها ما يكون رسائل" (١٠).

فالحجة من غايات البلاغة وأهدافها كما رأينا

كما ذكر الدهلوي في كتابه " الفوز الكبير " أن القرآن الكريم اتخذ طريقين للاحتجاج:الأول:أن تذكر العقيدة الباطلة ثم ينص على

شناعتها وفسادها واستنكارها فحسب. والثاني: أن تحدد الشبهات التي وقع فيها المضلون ثم تعرض حلولها وأجوبتها بالأدلة البرهانية أو الخطابية). (١١) ثانيا لفظ الحجة في السياق القرآني:

" هذه اللفظة في القرآن كانت تدور حول معنيين اثنين أولهما بمعنى: المناظرة والمخاصمة، وثانيهما بمعنى البرهان " (١٢)

والمتأمل في الآيات التي وردت فيها مادة (ح ج ج) والتي جمعناها في: ١٦ آية (١٣) يلحظ ألها جاءت بالمعنى الثاني كـ (وصف) لـ (الله) في ٤ آيات فقط، وهي قوله تعالى:

١. {وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلًو وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلًا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ } [البقرة: ١٥٠]

٢. وقوله تعالى: {رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئلًا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً
 بَعْدَ الرُّسُل وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا} [النساء: ١٦٥]

٣. وقوله تعالى: {قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ} [الأنعام:
 ١٤٩]

٤. وقوله تعالى: {وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ
 نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ} [الأنعام: ٨٣]

وفي باقي الآيات جاءت (فعلا) لــ (المنكرين) سواء من (أهل الكتاب أو المشركين أو الكفار) وجاءت فيها بمعنى المخاصمة والمجادلة وهي في:

١. قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ} [البقرة: ٢٥٨]

٢. وقوله تعالى: {هَا أَنْتُمْ هَوُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُونَ فِيمَا
 لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ } [آل عمران: ٦٦]

٣. وقوله تعالى: {فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ} [آل عمران: ٢٠]

٤. وقوله تعالى: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَاةُ
 وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ} [آل عمران: ٦٥]

٥. وقوله تعالى: {قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ} [البقرة: ١٣٩]

٦. وقوله تعالى: {وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضِ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لَيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عَنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ}
 [البقرة: ٧٦]

٧. وقوله تعالى: {وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ أَنْ يُؤْتِيهِ مَنْ يُؤْتِي أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَصْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ } [آل عمران: ٧٣]

٨. وقوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ
 دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ} [الشورى: ١٦]

٩. وقوله تعالى: { فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ
 آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَيْهِ الْمَصِيرُ }
 وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ }
 [الشورى: ١٥]

١٠. وقوله تعالى: { وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا انْتُوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [الجاثية: ٢٥]

١١. وقوله تعالى: { فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ
 تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ
 لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ} [آل عمران: ٦٦]

ثالثا فكرة المحاججة:

وهي التي تمثل آيات التحدي للمنكرين الجاحدين للدين (سواء بإنكار الله أو إنكار نبوة محمد أو إنكار البعث والحساب...) نوردها مستنيرين بانتقاءات من تفسير سيد قطب: (في ظلال القرآن) كتفسير أدبي وبلاغي، ومن خواطر الشيخ الشعراوي حجة عصره.

أ - الحجة بتحدي معارضة القرآن: -

جاءت أولى قضايا التحدي فيمن أنكروا القرآن كمعجزة دالة على صدق النبي ورسالته، فكانت محاججة القرآن لهم بطلب معارضته والإتيان بمثله وقد رصدنا ذلك في خمسة مواضع هي:

١ - قوله تعالى في سورة البقرة: " (وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْب مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّشْلِهِ وَادْعُواْ شُهدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ. فَإِن لَمْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مَّشْلِهِ وَادْعُواْ شُهدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ. فَإِن لَمْ قَاتُواْ بَسُورَةٍ مِّن مَشْلِهِ وَادْعُواْ شُهدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ. فَإِن لَمْ قَاتُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ) (آية ٣٣ - ٢٤)

والآية جاءت تحديا للكفار والمنافقين واليهود بتجربة واقعية تفصل في أمر التصديق بلا مماحكة في تحدي مستمر لم يقو عليه أحدهم لعلمهم بأنه معجزة إلهية يدركها "كل من له خبرة بتصورات البشر للوجود وللأشياء ؛ وكل من له خبرة بالنظم والمناهج والنظريات النفسية أو الاجتماعية التي ينشئها البشر.. لا يخالجه شك في أن ما جاء به القرآن في هذه المجالات كلها شيء آخر ليس من مادة ما

يصنعه البشر. والمراء في هذا لا ينشأ إلا عن جهالة لا تميز، أو غرض يلبس الحق بالباطل.. " (١٤)

جاء التحدي بالحد الأدنى.. وقد بلغ التحدي مدى أوسع بقوله تعالى (شهداءكم) والذي " معناه أن الله سبحانه وتعالى زيادة في التحدي يطالبهم بأن يأتوا هم بالشهداء ويعرضوا عليهم الآية ليحكم هؤلاء الشهود إذا كان ما جاءوا به مثل القرآن أم لا .أليس هذا إظهار منتهى القوة الله سبحانه وتعالى لأنه لم يشترط شهداء من الملائكة ولا شهداء من الذين اشتهر عنهم الصدق . وألهم يشهدون بالحق .بل ترك الحق سبحانه لهم أن يأتوا بالشهداء وهؤلاء الشهداء لن يستطيعوا أن يشهدوا أن كلام هؤلاء المشككين يماثل سورة من القرآن. الله سبحانه وتعالى طلب منهم أن يأتوا بأي شهداء متحيزين لهم. " (١٥)

٢ - وفي سورة يونس إذ يقول تعالى: ") أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ
 بسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ) آية (٣٨)

والفرق بين قوله السابق: (بسورة من مثله) (البقرة آية ٢٣) وقوله هنا: (بسورة مثله) (يونس آية ٣٨) " وكل من اللونين بليغ في موضعه ف بسُورةٍ مِنْ الله بين أن المثلية هنا محققة، أي مثل ما جاء من سورة القرآن . وقوله (: بِسُورةٍ مِن مِنْ لِه [البقرة ٣٣] أي :سورة من مثل محمد صلى الله عليه وسلم في أنه لم يجلس إلى معلّم، ولم يقرأ، ولا عُرف عنه أنه تكلم بالبلاغة في أي فترة من مراحل حياته قبل الرسالة. " (١٦)

" وقد ثبت هذا التحدي ؛ وثبت العجز عنه. وما يزال ثابتا ولن يزال. والذين يدركون بلاغة هذه اللغة، ويتذوقون الجمال الفني والتناسق فيها، يدركون أن هذا النسق من القول لا يستطيعه إنسان. وكذلك الذين يدرسون النظم

الاجتماعية، والأصول التشريعية، ويدرسون النظام الذي جاء به هذا القرآن، يدركون أن النظرة فيه إلى تنظيم الجماعة الإنسانية ومقتضيات حياتها من جميع جوانبها، والفرص المدخرة فيه لمواجهة الأطوار والتقلبات في يسر ومرونة.. كل أولئك أكبر من أن يحيط به عقل بشري واحد، أو مجموعة العقول في جيل واحد او في جميع الأجيال. ومثلهم الذين يدرسون النفس الإنسانية ووسائل الأصول إلى التأثير فيها وتوجيهها ثم يدرسون وسائل القرآن وأساليبه..

فليس هو إعجاز اللفظ والتعبير وأسلوب الأداء وحده، ولكنه الإعجاز المطلق الذي يلمسه الخبراء في هذا وفي النظم والتشريعات والنفسيات وما إليها..

والذين زاولوا فن التعبير، والذين لهم بصر بالأداء الفني، يدركون أكثر من غيرهم مدى ما في الأداء القرآني من إعجاز في هذا الجانب. والذين زاولوا التفكير الاجتماعي والقانوني والنفسي، والإنساني بصفة عامة، يدركون أكثر من غيرهم مدى الإعجاز الموضوعي في هذا الكتاب أيضاً.

... إن هذا القرآن يخاطب الكينونة البشرية بجملتها ؛ فلا يخاطب ذهنها المجرد مرة. وقلبها الشاعرة مرة. وحسها المتوفز مرة. ولكنه يخاطبها جملة، ويخاطبها من أقصر طريق ; ويطرق كل أجهزة الاستقبال والتلقي فيها مرة واحدة كلما خاطبها.. وينشئ فيها بهذا الخطاب تصورات وتأثرات وانطباعات لحقائق الوجود كلها، لا تملك وسيلة أخرى من الوسائل التي زاولها البشر في تاريخهم كله أن تنشئها بهذا العمق، وبهذا الشمول، وبهذه الدقة وهذا الوضوح، وبهذه الطريقة وهذا الأسلوب أيضاً! " (۱۷)

٣- في سورة هود إذ يقول تعالى: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُورٍ مِّشْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (١٣) فَإِن سُورٍ مِّشْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (١٣) فَإِن

لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أُنزِلِ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَن لاَّ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ (١٤)

وحين الهموا محمداً صلى الله عليه وسلم بهتاناً بأنه افترى القرآن جاء الرد من القرآن الكريم بمنتهى البساطة،فأنتم ــ معشر العرب ــ أهل فصاحة وبلاغة، وقد جاء القرآن الكريم من جنس ونوع نُبوغكم،وما دمتم قد قُلْتم :إن محمداً قد افترى القرآن،وأن آيات القرآن ليست من عند الله، فلماذا لا تفترون مثله ؟ وما دام الافتراء أمراً سهلاً بالنسبة لكم، فلماذا لا تأتون بمثل القرآن ولو بعشْر سور منه؟ وأنتم قد عِشْتم مع محمد منذ صِغَره، ولم يكن له شعْر، ولا نثر، ولا خطابة ، ولا علاقة له برياضاتكم اللغوية، ولم يزاول الشعر أو الخطابة، ولم يشترك في أسواق البلاغة والشعر التي كانت تعقد في الجاهلية مثل سوق عكاظ وإذا كان مَنْ لا رياضة له على الكلام ولا على البلاغة،قد جاء بهذا القرآن؛ فَلْيكُنْ لديكم _ وأنتم أهل قُدْرة ودُرْبة ورياضة على البلاغة أن تأتوا ببعض من مثله، وإن كان قد افترى القرآن فلماذا لا تفترون مثله؟ وأنتم تعرفون المعارضات التي تُقام في أسواق البلاغة عندكم، حين يقول شاعر قصيدة، فيدخل معه شاعر أخر في مباراة ليلقى قصيدة أفضل من قصيدة الشاعر الأول، ثم تُعقد لجان تحكيم تُبيّن مظاهر الحُسْن ومظاهر السوء في أي قصيدة .. إذن : فهاتوا مَنْ يفتري مثل سور القرآن، فإنْ لم تفتروا، فمعنى ذلك أن القرآن ليس افتراء (١٨)

ذلك كان الرد الحكيم من الله في قول الحق سبحانه بعد ذلك {فَإِلّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَٱعْلَمُواْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللّهِ وَأَن لاّ إِلَــٰهَ إِلاّ هُوَ فَهَلْ أَنتُمْ مُسْلِمُونَ} أي :إن لم يردِّوا على التحدي، فليعلموا وليتيقّنوا أن هذا القرآن هو من عند الله تعالى، بشهادة الخصوم منهم. (١٩)

وفي قوله (إنما أنزل بعلم الله) يقول الشيخ الشعراوي: "وما دام فوق كل ذي علم عليمً؛ فالطبيب الثاني يستدرك على الطبيب الأول ..وهكذا .ولكن أيوجد أحدٌ يستدرك على الله سبحانه وتعالى؟ لايوجد.وما دام القرآن الكريم قد جاء بعلم الله تعالى،فلا علم لبشر يمكن أن يأتي بمثل هذا القرآن. (٢٠)

٤ - في سورة العنكبوت إذ يقول تعالى: " وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن
 كَتَاب وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينكَ إذاً لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ (٤٨) "

وفيها تتبع لشبهاهم حتى الساذج الطفولي منها ليدحضه فهم يعرفونك منذ ٤٠ عام ولم يعرفوا عنك قراءة ولا كتابة فكيف لك أن تأتي بهذا الأدب الرباني المعجز الذي يستيقنون في أنفسهم مصدره لكنها المكابرة.

والكلام هنا لون من ألوان الجدل والإقناع لكفار قريش الذين يُكذِّبون رسول الله، ولون من ألوان التسلية لرسول الله، كأنه يقول سبحانه لرسوله :اطمئن . فتكذيب هؤلاء لك افتراء عليك؛ لأنك ما تلونت قبله كتاباً ولا كتبته بيمينك، وهم يعرفون سيرتك فيهم.

كما قال سبحانه في موضع آخر { : فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِّن قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ } [يونس ١٦]: أربعون سنة قضاها رسول الله بين قومه قبل البعثة،ما جرِّبوا عليه قراءة ولا كتابة ولا خطبة،ولا نَق قصيدة فكيف تُكذِّبونه الآن؟

... لو كان عندك شيء من القراءة أو الكتابة لكان لهم عذر، ولكان في الأمر شبهة تدعو إلى الارتياب في أمرك .. وإياك أن تظن أن الأمية عَيْب في رسول الله ، فإن كانت عيباً في غيره، فهي فيه شرف؛ لأن معنى أمي يعني على فطرته كما ولدته أمه، لم يتعلم شيئاً من أحد، وكذلك رسول الله لم يتعلم من الخلق، إنما تعلم من الخالق فعلت مرتبة علمه عن الخلق (٢١)

في سورة الطور إذ يقول تعالى: " أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ فَلْيَأْتُوا بحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ" (آية ٣٣ - ٣٤)

{تَقَوَّلَهُ... } [الطور: ٣٣] اختلقه وأتى به من عند نفسه، ولما لم تنطلِ هذه الفرية قالوا: { إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ... } [النحل: ١٠٣] فردَّ الله عليهم { لِسَانُ ٱلَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَالَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ } [النحل: ١٠٣].

وهنا يرد عليه الحق سبحانه { بَل لا يُؤْمِنُونَ } [الطور: ٣٣] يعني المسألة ليست مسألة قرآن من عند محمد، إنما المسألة ألهم لا يريدون أنْ يدخلوا ساحة الإيمان، هكذا ظُلْماً وعناداً واستكباراً عن قبول الحق دون نظر ودون تأمل أو تفكير. فكل هذه التهم التي حاولوا إلصاقها برسول الله أو بكتابه يعرفون ألها باطلٌ أتوا بها من عند أنفسهم، ليصرفوا محمداً، عن دعوته، وهم يعلمون أنه صادق، وأن القرآن حَقٌ، وأنه من عند الله، لكنهم لا يريدون أنْ يؤمنوا.

وقوله سبحانه: { فَلْيَأْتُواْ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُواْ صَادِقِينَ } [الطور: ٣٤] يعني: إنْ كان القرآنُ مختلقاً كما يدَّعون فليأتوا بقرآن مثله أي مختلق، وهم أقدر الناس على الكلام والبيان، وأكثر الناس فصاحة، ولهم أسواق للخطابة وللشعر { إِن كَانُواْ صَادِقِينَ } [الطور: ٣٤] أي: في هذا الادعاء.

ثانيا: أساليب القرآن البيانية في الاحتجاج لقضاياه: -

استخدم القرآن عدة آليات بلاغية في البرهنة على صدق قضاياه والتدليل على صحة مسائله منها: المذهب الكلامي – الاستفهام الاستنكاري – النفي والشرط - التقرير بالتوكيد..

١. المذهب الكلامي:

وهو آلية واضحة الحضور في القرآن الكريم تحتكم - كما سبق وذكرنا - إلى بدائه العقل ومسلمات المنطق، لكنها جاءت في صبغة قرآنية واضحة بعيدة عن التعقيد، تدركها الفطر السليمة التي لم تعيقها تحذلقات المتنطعين.. نوردها فيما يلى:

والحديث لبني إسرائيل (اليهود) "ليواجههم - على مشهد من المسلمين - عملى المسلمين المخذ عليهم من المواثيق، وبما نقضوا من هذه المواثيق ؛ وبما وقع منهم من انحرافات ونكول عن العهد وتكذيب بأنبيائهم، وقتلهم لهؤلاء الأنبياء الذين لا يطاوعو لهم على هواهم، ومن مخالفة لشريعتهم، ومن التوائهم وجدالهم بالباطل، وتحريفهم لما بين أيديهم من النصوص. "(٢٢)

والمذهب الكلامي يتضح في قولهم: (نؤمن بما أنزل إلينا) والذي ينقضه: (قتلهم الأنبياء) فمن يؤمن ويصدق أحد لا يقتله فما دام قتله فهو لم يؤمن بداية! ويقول الشيخ الشعراوي في قوله تعالى (وهو الحق مصدقا لما معهم): ولو أن محمدا صلى الله عليه وسلم جاء يناقض ما عندهم ربما قالوا :جاء ليهدم ديننا ولذلك نكفر به. ولكنه جاء بالحق مصدقا لما معهم. إذن حين يكفرون بالقرآن يكفرون أيضا بالتوراة لأن القرآن يصدق ما جاء في التوراة.

وهنا يقيم الله تبارك وتعالى عليهم الحجة البالغة ..إن كفركم هذا وسلوكك ضد كل نبي جاءكم .. ولو أنكم تستقبلون الإيمان حقيقة بصدر رحب. فقولوا لنا لِمَ قتلتم أنبياء الله؟ .. ولذلك يقول الحق { فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَآءَ ٱللهِ مِن قَبْلُ ..}

هل هناك في كتابكم التوراة أن تقتلوا أولياء الله ..كأن الحق سبحانه وتعالى قد أخذ الحجة من قولهم { : نُوْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَيَكُفُرونَ بِمَا وَرَآءَهُ .. } إذا كان هذا صحيحا وأنكم تؤمنون بما أنزل عليكم فهاتوا لنا مما أنزل إليكم وهي التوراة ما يبيح لكم قتل الأنبياء إن كنتم مؤمنين بالتوراة .. وطبعا لم يستطيعوا ردا لألهم كفروا بما أنزل عليهم. .فهم كاذبون في قولهم نؤمن بما أنزل عليها .. لأن ما يترل عليهم لم يأمرهم بقتل الأنبياء .. فكألهم كفروا بما أنزل عليهم .. وكفروا بما أنزل عليهم على محمد عليه الصلاة والسلام. والقرآن يأتينا بالحجة البالغة التي تخرس أفواه الكافرين وتؤكد ألهم عاجزون غير قادرين على الحجة في المناقشة. (٢٣)

وفي الآية ٩٢ { وَلَقَدْ جَآءَكُمْ مُّوسَىٰ بِٱلْبَيِّنَاتِ ثُمَّ ٱتّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ } بعد أن بين لنا الله سبحانه وتعالى رفضهم للإيمان بما أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم .. بحجة ألهم يؤمنون بما أنزل إليهم فقط. .أوضح لنا أن هذه الحجة كاذبة وألهم في طبيعتهم الكفر والإلحاد ..فقال سبحانه { : وَلَقَدْ جَآءَكُمْ مُّوسَىٰ بِٱلْبَيِّنَاتِ ...} أي أن موسى عليه السلام أيده الله ببينات ومعجزات كثيرة كانت تكفي لتملأ قلوبكم بالإيمان وتجعلكم لا تعبدون إلا ببينات ومعجزات كثيرة كانت تكفي لتملأ قلوبكم بالإيمان وتجعلكم لا تعبدون إلا تكن غيبا عنكم بل حدثت أمامكم ورأيتموها. .ولكنكم بمجرد أن تجاوزتم البحر وذهب موسى للقاء الله .. بمجرد أن حدث ذلك اتخذتم العجل إلها من دون الله وعبدتموه . .فكيف تدعون أنكم آمنتم بما أنزل إليكم. .لو كنتم قد آمنتم به ما كنتم العجل إلهاً.

والحق تبارك وتعالى يريد أن ينقض حجتهم في ألهم يؤمنون بما أنزل إليهم .. ويرينا ألهم ما آمنوا حتى بما أنزل إليهم .. فجاء بحكاية قتل الأنبياء. .ولو ألهم كانوا مؤمنين حقا بما أنزل إليهم فليأتوا بما يبيح لهم قتل أنبيائهم ولكنهم كاذبون .. أما الحجة الثانية فهي إن كنتم تؤمنون بما أنزل إليكم ..فقولوا لنا كيف وقد جاءكم موسى بالآيات الواضحة من العصا التي تحولت إلى حية واليد البيضاء من غير سوء والبحر الذي شققناه لكم لتنجوا من قوم فرعون .. والقتيل الذي أحياه الله أمامكم بعد أن ضربتموه ببعض البقرة التي ذبحتموها ..آيات كثيرة ولكن بمجرد أن ترككم موسى وذهب للقاء ربه عبدتم العجل.. فلا أنتم مؤمنون بما أنزل من بعدكم .. وكل هذه حجج الهدف منها عدم الإيمان أصلا..

آية ٩٣ لكن اليهود قوم ماديون لا يؤمنون إلا بالمادة والله تبارك وتعالى أراد أن يريهم آية مادية (رفع الطور فوقهم) عل قلوبهم تخشع وتعود إلى ذكر الله.

٢. قوله تعالى: "قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الآخِرَةُ عِندَ اللّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْهُ أَبداً بِمَا قَدَّمَتْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْهُ أَبداً بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ (٥٥) " البقرة "

" لقد كانوا يطلقونها دعوى عريضة. إنهم شعب الله المختار. إنهم وحدهم المهتدون. إنهم وحدهم الفائزون في الآخرة عند الله نصيب.

وهذه الدعوى تتضمن أن المؤمنين بمحمد [ص] لا نصيب لهم في الآخرة. والهدف الأول هو زعزعة ثقتهم بدينهم وبوعود رسولهم ووعود القرآن لهم.. فأمر

الله نبيه [ص] أن يدعو اليهود إلى مباهلة. أي بأن يقف الفريقان ويدعوا الله فبلاك الكاذب منهما... ويعقب على هذا التحدي بتقرير ألهم لن يقبلوا المباهلة، ولن يطلبوا الموت. لألهم يعلمون ألهم كاذبون ؛ ويخشون أن يستجيب الله فيأخذهم. وهم يعلمون أن ما قدموه من عمل لا يجعل لهم نصيبا في الآخرة. وعندئذ يكونون قد خسروا الدنيا بالموت الذي طلبوه، وخسروا الآخرة بالعمل السيئ الذي قدموه.. ومن ثم فإلهم لن يقبلوا التحدي. فهم أحرص الناس على حياة. وهم والمشركون في هذا سواء " (٢٤)

فالتحدي هنا يدحض دعواهم.. فمن كانت له الآخرة فهو يسارع في طلبها وما دام حالهم نقيض هذا دل على كذب مقدمتهم!

وفي معنى هذه الآية يأتي قوله تعالى في سورة الجمعة: " قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَوْلِيَاء لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (٦) وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَداً بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ) ٧ (قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (٨) "

٣. قوله تعالى: " وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاء اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْض وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (١٨) " المائدة

فلا أحد يعذب ابنه أو من يحب. وما دام الله يعذب اليهود والنصارى فهم ليسوا أبناءه ولا أحباءه من دون الناس كما يدعون، إذ كيف يحابيهم الله العادل من دون الخلق؟!

قوله تعالى في سورة النحل : " وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ
 بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَــذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ " آية ١٠٣

إذا كان لسان الأعجمي لا ينطق العربية وهذا القرآن على أبين لسان وأفصحه إذن فهو ليس من كلام الأعجمي.

فالقرآن يريد أنْ يفضح أمر هؤلاء، وأنْ يُظهِر إفلاس حُججهم وما هم فيه من تخبّط قد تضاربت أقوالهم في تحديد هذا الشخص الذي يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تعلّم على يديه، فقالوا : اسمه "عداس " وقال آخرون : سلمان الفارسي. وقال آخرون: بَلْعام وكان حداداً رومياً نصرانياً يعلم كثيراً عن أهل الكتاب . . الخ.

والحق تبارك وتعالى يردِّ على هؤلاء،ويُظهِر إفلاسهم الفكري، وإصرارهم على تكذيب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول: { لِسَانُ ٱلّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَاذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ } [النحل ١٠٣] اللسان هنا :اللغة التي يُتحدِّث بها . ويُلحِدون إليه : يميلون إليه وينسبون إليه أنه يُعلِّم رسول الله صلى الله عليه وسلم أعجمي :أي لغته خفية، لا يُفصح ولا يُبين الكلام، كما نرى الأجانب يتحدثون العربية مثلا .إذن :كيف يتأتي لهؤلاء الأعاجم الذين لا يُفصحون، ولا يكادون ينطقون اللغة العربية، كيف لهؤلاء أنْ يُعلِّموا رسول الله عليه وسلم وقد جاء بمعجزة في الفصاحة والبلاغة والبيان؟ (٢٥)

قوله تعالى في إثبات الوحدانية: " قُل لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إذاً لاَّ بْتَعَوْاْ إلَى ذِي الْعَرْش سَبيلاً" ٢٤ (الإسراء)

يقول الشعراوي: " إذن :ما دام أن الله تعالى شهد لنفسه بالوحدانية، ولم يَقُمْ له معارض فقد سَلِمتْ له هذه الدعوى.

...فهؤلاء الذين أشركتموهم مع الله فقُلْتم : المسيح ابن الله، وعزيز ابن الله، والملائكة بنات الله، كُلُّ هؤلاء فقراء إلى الله يبتغون إليه الوسيلة، حتى أقرهم إلى الله وهم الملائكة يبتغون إلى الله الوسيلة فغيرهم إذن أوْلَى ويترِّه الحق سبحانه نفسه، فيقول { : سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوّاً كَبيراً "(٢٦)

الله يجاري دعواهم ليكشف عن عدم منطقيتها، إذ لو كان ثمة آلهة لطلبت العرش أو تنازعته.. ولما كان هذا غير حادث فالوحدانية هي الحقيقة القائمة

وهو ذات المعنى الوارد في سورة الأنبياء في قوله تعالى: " لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (٢٢) "

فالمعهود في حال الشركاء التنازع وفساد الشركة ولما كانت السماوات والأرض لم تفسدا دل هذا على أنه لا شركة فيهما.

وفي سورة المؤمنون إذ يقول تعالى: " وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُعْرِضُونَ " آية السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُعْرِضُونَ " آية السَّمَاوَاتُ وَالْأَهُواء كثيرة متقلبة..

وفي قوله تعالى: (بذكرهم) يقول صاحب الظلال: "ظلت أمة العرب لا ذكر له في تاريخ العالم حتى جاءها الإسلام.. وقد ظل ذكرها يدوي في آذان القرون طالما كانت به مستمسكة " (٢٧)

فالمذهب الكلامي هنا أن: الأهواء تفسد – باختلافها – السماوات والأرض وأن الحق يقيم الحياة على النظام ولما كانت الحياة لم تفسد فإذن الحق هو القانون الحاكم للكون!

وفي معنى الواحدية ونفي الشريك (والولد) يقول تعالى في نفس السورة: " مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْض سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ (٩١) " المؤمنون

بدأت الآية بالنفي القاطع الذي كانت نتيجته (إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهِ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ) فثبات الكون على قانون واحد يثبت واحدية خالقه وينفى الشريك!

7. قوله تعالى في الاحتجاج على منكري البعث في سورة الإسراء: " وَقَالُواْ أَنِذَا كُنَّا عِظَاماً وَرُفَاتاً أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقاً جَدِيداً) ٤٩ (قُل كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً (٠٥) أَوْ خَلْقاً مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيَنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَن يَكُونَ قَريباً (٥١) "

والشاهد هنا (فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ)، فالخلق من عدم (من لا شيء).. إذن البعث ممكن لمن بدأ الخلق.

وهذا الإثبات للبعث هو نفسه الذي عبر عنه العزيز الحكيم في سورة مريم إذ يقول " وَيَقُولُ الْإِنسَانُ أَئِذَا مَا مِتُ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيّاً (٦٦) أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَئِذَا مَا مِتُ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيّاً (٦٦) أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ ثُمَّ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً (٦٧) فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنَحْضِرَتَهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًا (٦٨) " فمن خلق أولا يسهل عليه أن يعيد الخلق ثانيا

ويقول الشيخ الشعراوي في هذه الآية: " الاستفهام هنا كسابقه للإنكار والتعجِّب الدال على استبعاد البعث بعد الموت،ولاحظ هنا أن السؤال عن الزمن، فقد نقلوا الجدل من إمكانية الحدث على ميعاد الحدث، وهذا تراجعٌ منهم

في النقاش، فقد كانوا يقولون : مَنْ يُعيدنا ؟ والآن يقولون : متى؟ فيأتي الجواب [:عَسَى أَن يَكُونَ قَريباً } [الإسراء ٥] (٢٨)

٢. الاستفهام الاستنكاري: -

استخدم الله عز وجل هذا اللون البلاغي في الاحتجاج والبرهنة على قضاياه من خلال: آلية السؤال الذي فيه تجاذب الفكرة العقلية بين سائل ومسؤول، دون إكراه.. بعرض الفكرة على عقل المخالف ليصل به إلى إقرار قضية الخلاف استنادا لبدائه عقلية لا تجحد... نرى ذلك في مواضع كثيرة من القرآن استخدم فيها أدوات استفهام متعددة (لِمَ – كيف – هل – الهمزة – أفلا – من – أولم – أم.) نقف معها في الآيات التالية:

في سورة آل عمران استخدم هذا الأسلوب في عدة مواضع.. منها قوله تعالى: " يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللّهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ (٧٠) يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبَسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ (٧١) "

في أسلوب بسيط جاء الاحتجاج بإيقافهم على الحقيقة التي في عمق ضمائرهم!

يقول الشيخ الشعراوي هنا: " الحق يسألهم على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم لم تكفرون بآيات الله العجيبة وأنتم تشهدون؟ وهنا قد يسأل سائل هل شهد أهل الكتاب الآيات العجيبة في زمن رسول الله؟ والإجابة هي: ألم يستفتح اليهود على من يقاتلونهم بمجيء نبي قادم؟ إلهم كانوا يدعون الله قائلين :إنا نسألك بحق النبي الأميّ الذي وعدتنا أن تخرجه لنا في آخر الزمان إلا تنصرنا عليهم فكانوا ينصرون على أعدائهم فلما بعث - صلى الله عليه وسلم - كفروا به بغيا وحسداً قال الله تعالى: { وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ ٱللهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُمْ ما عَرَفُواْ كَفَرُواْ بهِ فَلَعْنَةُ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُمْ ما عَرَفُواْ كَفَرُواْ بهِ فَلَعْنَةُ

ٱللّهِ عَلَى ٱلْكَافِرِينَ } البقرة ٨٩ لقد كفروا من أجل السلطة الزمنية . فقد كانوا يريدون الملك والحكم . وهذا عبد الله بن سلام الذي كان يهوديّاً فأسلم قد قال عن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم " : لقد عرفته حين رأيته كمعرفتي لابني ومعرفتي لحمد أشد " فمعرفتهم بنعت رسول الله ووصفه موجودة في آيات التوراة ولقد شهدوا الآيات البينات إذن لكنهم أنكروا الآيات طمعا في السلطة الزمنية حتى ولو تطلب ذلك أن يُحرِّف بعضهم منهج الله سبحانه وتعالي ويحوّلوا هذا التحريف إلى سلطة زمنية فاسدة كهؤلاء الذين باعوا صكوك الغفران ولذلك قال الحق عن هؤلاء الذين يحرفون منهج الله : {فَوَيْلٌ لِلّذِينَ يَكُتُبُونَ ٱلْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ الْحَق عن هؤلاء الذين يحرفون منهج الله : {فَوَيْلٌ لِلّذِينَ يَكُتُبُونَ ٱلْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ اللهِ لِيَشْتَرُواْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِّمًا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لِلّذِينَ يَكُتُبُونَ ٱلْكِتَابَ بَأَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِّمًا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِّمًا يَكُسبُونَ } [البقرة]

وفي قوله: { يَأَهْلَ ٱلْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقِّ بِٱلْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ } ومعنى "تلبس "هو إدخال شيء في شيء، فنحن عندما نرتدي ملابسنا، إنما ندخل أجسامنا في الملابس، وهذا يختلف منظر اللابس والملبوس. وفي مجال الدعوة إلى الله نجد دائما الحق وهو يواجه الباطل، إلهم يخلطون الحق بالباطل فهذه الآية تتحدث عن محاولة من بعض أهل الكتاب لإلباس الحق بالباطل، وقد حدث ذلك عندما حرفوا التوراة والإنجيل وأدخلوا فيها ما لم يأت به موسى عليه السلام أو عيسى عليه السلام، وكانت هذه هي محاولة ضمن محاولات أخرى لإلباس الحق بالباطل وهو إنكارهم للبشارة برسول الله صلى الله عليه وسلم، رغم ألها وردت في كتبهم السماوية لقد أعلنوا الإيمان بموسى أو عيسى، ولم يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم، لقد أنكروا بشارة موسى وعيسى برسالة محمد الخاتمة، وكان ذلك قمة إلباس الحق بالباطل، لألهم أعلنوا الإيمان برسولين ثم أنكروا الإيمان بالنبي الخاتم وذلك لألهم

كانوا يعلمون أن الإسلام الذي جاء به محمد رسول الله هو الدين الحق، وكانوا إذا ما خلوا إلى أنفسهم عرفوا ذلك ولكنهم يجحدونه. {وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُواً } [النمل ١٤].

ومع ذلك فهم يحاولون العثور على حيلة ليبتعد بها الناس عن تلك الرسالة الخاتمة، تماديا منهم في الكفر ، ونزل قول الحق { :وَقَالَتْ طَآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَابِ آمِنُواْ بِٱلّذِينَ أَنْزِلَ عَلَى ٱلّذِينَ آمَنُواْ } ...

{وَقَالَتْ طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَابِ آمِنُواْ بِٱلّذِيٓ أُنْزِلَ عَلَى ٱلّذِينَ آمَنُواْ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓاْ آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ }

َ لقد أراد بعض من أهل الكتاب أن يشككوا المسلمين في أمر المنهج، لذلك اصطنعوا تلك الحيلة " (٢٩)

ويقول صاحب الظلال هنا: " وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ " يسجل الله تعالى عليهم معرفتهم بالحق الذي يكفرون به، ويصدون الناس عنه .. ثما يجزم بألهم كانوا على يقين من صدق ما يكذبون به، ومن صلاح ما يصدون الناس عنه. وهو أمر بشع مستنكر، لا يستحق فاعله ثقة ولا صحبة، ولا يستأهل إلا الاحتقار والتنديد! (٣٠)

قوله تعالى في آل عمران: " كَيْفَ يَهْدِي اللّهُ قَوْماً كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ
 وَشَهِدُواْ أَنَّ الرَّسُولَ حَقُّ وَجَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٨٦) "
 استفهام تعجبي يستمد استغرابه من تناقض موقفهم!

وفي هذه الآية يعلق الشيخ الشعراوي بقوله: " إننا نرى هنا الأسلوب البديع؛ إن الحق سبحانه يدعونا أن نتعجب من قوم كفروا بعد الإيمان، إلهم لو لم يعلنوا الإيمان من قبل لقلنا : إلهم لم يذوقوا حلاوة الإيمان، لكن الذي آمن وذاق حلاوة الإيمان كيف يقبل على نفسه أن يذهب إلى الكفر؟ إنه التمرد المركب.

... إن الذين عندهم علم الكتاب هم اليهود والنصارى، هؤلاء يشهدون أن محمدا رسول الله، وإن القرآن بعدالته ينصف التوراة والإنجيل وهي الكتب التي بين أيديهم { كَيْفَ يَهْدِي ٱللّهُ قَوْماً كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوٓاْ أَنَّ ٱلرِّسُولَ حَقِّ } لقد آمنوا به رسولا من منطوق كتبهم، ثم أعلنوها حينما قالوا ": يأتي نبي نتبعه ونقتلكم معه قتل عاد و إرم " فإذا كانوا قد صنعوا ذلك، فكيف يهديهم الله؟ إلهم ليس لديهم الاستعداد للهداية، ولم يقبلوا على الله بشيء من الحب، لذلك فهو سبحانه لا يعينهم على الهداية ولو أقبلوا على الله لأعالهم (٣١)

•قوله تعالى في آل عمران كذلك: " قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجاً وَأَنتُمْ شُهَدَاء وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (٩٩) يَا أَيُّهَا اللّهِ مِنْ آمَنُواْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقاً مِّنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ (١٠٠) "

يقول صاحب الظلال تعليقا على: " لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ آمَنَ تَبُغُونَهَا عِوَجاً ": إلها لفتة ذات مغزى كبير.. إن سبيل الله هو الطريق المستقيم. وما عداه عوج غير مستقيم. وحين يصد الناس عن سبيل الله ؛ وحين يصد المؤمنون عن منهج الله، فإن الأمور كلها تفقد استقامتها، والموازين كلها تفقد سلامتها، ولا يكون في الأرض إلا العوج الذي لا يستقيم.) (٣٢)

وفي هذه الآية يقول الشيخ الشعراوي: "هب أنكم خبتم في ذواتكم، وهلتم وزر ضلالكم ؛ فلماذا تحملون وزر إضلالكم للناس؟ كان يكفي أن تحملوا وزر ضلالكم للناس؟

... إن الذي لا يحمل وزرا مع وزره هو الضال الذي لم يُضِل غيره، فهذا يتحمل إثمه فقط أما الذي يحمل وزر نفسه، ووزر غيره فهو الضال المضل

لغيره،وهنا يسألهم الحق سبحانه وتعالى على لسان رسوله : { لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللّهِ مَنْ آمَنَ }كأنه يقول لهم ماذا تريدون من الدين الذي يربط العبد بربه؟ إنكم لا تريدونه دينا قيما، إنكم تريدون دينا معوجا، والمعوج عن الاستقامة إنما يكون معوجا لِغرض ؛ لأن المعوج يطيل المسافة . إنّ الذي يسير في طريق مستقيم ما الذي يدعوه إلى أن ينحرف عن الطريق المستقيم ليطيل على نفسه السبيل ؟ إن كان يريد الغاية مباشرة فإنه يفضل الطريق المستقيم . أما الذي ينحرف عن الطريق المستقيم فهو لا ينبغي الغاية المنشودة، بل يطيل على نفسه المسافة، وقد لا يصل إلى الغاية

إن الحق يبلغهم :أنتم تبغون الدين عوجا برغم أنكم شهداء على أن ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هو الحق إنه جاء مبلغا بالصدق،وكنتم تبشرون برسالة محمد،وكنتم تستفتحون على الذين أشركوا من أهل مكة وتقولون : سيأتي نبيعه ثم نقتلكم معه قتل عاد وإرم. وأنتم -يا أهل الكتاب -شهود على صدق هذا الرسول لقد ارتكبوا سلسلة من المعاصي؛ هم ضلوا وجهدوا أن يُضلوا غيرهم ويا ليت ذلك يتم عن جهل، ولكنه أمر كان يتم بقصد وعن علم.وبلغت المسألة منهم مبلغ ألهم شهود على الحق . وبرغم ذلك أصروا على الضلال والإضلال . ومعنى "الشهود "،ألهم عرفوا ما قالوا ورأوه رأي العين، فالشهود هو رؤية لشيء تشهده، وليس شيئا سمعته، لذلك يذكرهم الحق سبحانه بقوله: {وَمَا الله بِعَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ } إنّ الرسالة التي جاء بما محمد مبلغا واضحة ، وهذا مذكور في كتبكم السماوية. فما الذي يجعلكم -يا أهل الكتاب -لا تلتزمون طريق الحق وأنتم شهود؟ لا بد أنكم قد مستكم شبهة إن الله يغفل عن ذلك، فقال طريق الحق وأنتم شهود؟ لا بد أنكم قد مستكم شبهة إن الله يغفل عن ذلك، فقال هم لا { : وَمَا ٱللّه بِغَافِل عَمّا تَعْمَلُونَ }.

وبعد ذلك يأتي قول الحق سبحانه { إِيَّائِهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوٓ اْ إِن تُطِيعُواْ فَريقاً مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانكُمْ كَافِرينَ} معنى ذلك أن الله نبّه الفئة المؤمنة إلى أن الذين يكفرون بآيات الله لن يهدأ بالهم ما دمتم أنتم - أيها المؤمنون -على الجادة، وما دمتم مستقيمين،ولن يهدأ للكافرين بآيات الله بال إلا أن يشككوا المؤمنين في دينهم،وأن يبغوها عوجا، وأن يكفروهم من بعد إسلامهم وهذه قضية يجب أن ينتبه لها الذين آمنوا؛ لأن الذين يبغون الأمر عوجا قد ضلوا وأضلوا،وهم يشهدون على هذا،ويعلمون أنَّ الله غير غافل عما يعملون، فماذا يكون موقف الطائفة المؤمنة؟ إن الحق سبحانه يوضحه بقوله : { يَأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوٓاْ } إن أهل الكتاب يحاولون أن يصدوا المؤمنين عن سبيل الله، وليس المقصود بالصد،أن هناك من يمنع المؤمنين من الإيمان، لا، بل هي محاولة من أهل الكتاب لإقناع المؤمنين بالرجوع والارتداد عن الإيمان الذي اعتنقوه ؛ فالمؤمنون هم الطائفة التي تلتزم بالتكليف من الله، لذلك يحذرهم الحق سبحانه بقوله: {إِن تُطِيعُواْ فَرِيقاً مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَابَ، يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانكُمْ كَافِرِينَ } الحق يحدد قسما من الذين أوتوا الكتاب، وذلك تأريخ بتراهة وصدق وحق ودون تحامل . كأن الحق سبحانه يبلغنا أن هناك فريقا من أهل الكتاب سيسلكون الطريق السوي، ويجيئون إلى المسلمين أرسالا وجماعات وأفرادا مع الإسلام ؛ فالحق لا يتكلم عن كل الذين أوتوا الكتاب. لذلك يقول الحق {إن تُطِيعُواْ فَريقاً مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَابَ } إن الحق يؤرخ وهو يحمى الحقيقة)} (٣٣)

• ويأتي الاستفهام بـ (لِمَ) كذلك في قوله تعالى في نفس السورة (آل عمران): " الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلاَّ نُؤْمِنَ لِرَسُولِ حَتَّى يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ

النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (١٨٣)

" هم الذي يزعمون ألهم لا يؤمنون بمحمد [ص] لأن الله عهد إليهم - بزعمهم - ألا يؤمنوا لرسول حتى يأتيهم بقربان يقدمونه، فتقع المعجزة، وقبط نار تأكله، على نحو ما كانت معجزة بعض أنبياء بني إسرائيل. وما دام محمد لم يقدم لهم هذه المعجزة فهم على عهد مع الله !!

هنا يجبههم القرآن بواقعهم التاريخي.. لقد قتلوا هؤلاء الأنبياء الذين جاءوهم بالخوارق التي طلبوها وجاءوهم بآيات الله بينات.. وهي مجابحة قوية، تكشف عن كذبهم والتوائهم وإصرارهم على الكفر، وتبجحهم بعد ذلك وافترائهم على الله ! " (٣٤) حجة قوية واستفهام إنكاري يرد كيدهم.

•ويأتي الاستفهام بـ (كيف) في قوله تعالى في سورة المائدة: " وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُوْلَــــئِكَ بِالْمُؤْمِنينَ (٤٣) "

ولا يكتفي السياق بالاستنكار. ولكنه يقرر الحكم الإسلامي في مثل هذا الموقف: (وما أولئك بالمؤمنين). فما يمكن أن يجتمع الإيمان، وعدم تحكيم شريعة الله، أو عدم الرضى بحكم هذه الشريعة. والذين يزعمون لأنفسهم أو لغيرهم ألهم "مؤمنون" ثم هم لا يحكمون شريعة الله في حياهم، أو لا يرضون حكمها إذا طبق عليهم.. إنما يزعمون دعوى كاذبة " (٥٥)

ويقول الشعراوي في هذه الآية: "يوضح سبحانه :كيف يأتون طلبا للحكم منك وعندهم التوراة، وهم لم يؤمنوا بك يا محمد رسولاً من الله، فكيف يرضاك من لم يؤمن بك حَكَما؟ لا بد أن في ذلك مصلحة مناقضة لما في التوراة، ولو لم تكن تلك المصلحة مناقضة لنفذوا الحكم الذي عندهم، وهم إنما جاءوا إليك يا رسول

الله طمعا في أن تعطي شيئا من التسهيل وظنوا - والعياذ بالله - أنك قد توفر لهم أكل السِّحت وسماع الكذب { وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ ٱلتَّوْرَاةُ } وهي مسألة عجيبة يجب أن يُفظن إليها ؛ لأن عندهم التوراة فيها حكم الله، فلو حكموك في أمر ليس في التوراة لكان الأمر مقبولاً ، لكن أن يحكموك في أمر له حكم في التوراة، وبعد ذلك يطلعك الله عليه لتكشفه فتقول يا رسول الله :هاتوا ابن صوريا ليأتي بحكم التوراة. ويعترف ابن صوريا بوجود حكم الرِّجم في التوراة .إذن هم رغبوا في الاحتيال،وأراد الله أن يثبت لرسوله صلى الله عليه وسلم لوناً في الإعلام عن هؤلاء المارقين على أحكام الله، هم يعلمون أن الرسول أُمّي، لم يقرأ ولم يكتب، فمن الذي أخبره بالحكم الموجود بالتوراة ؟إذن أخبره من أرسله،وإذا كانوا قد أرادوا البحث عن حكم مُخفّف فالحق أراد ذلك ليكون سَبباً من أسباب الخزي الهم.

وهذا دليل على أن الرسول عندما حكم بغير مطلوب تيسيرهم .أعرضوا عن الحكم . ولو كانوا طالبين للحكم بادئ ذي بدء لقبلوا الحكم بالرجم كما قاله لهم رسول الله، لكنهم غير مؤمنين حتى بتوراقم " (٣٦)

• وجاء الاستفهام الاستنكاري بـ (هل) في قوله تعالى في المائدة: " قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّا إِلاَّ أَنْ آمَنَّا بِاللّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ (٥٩) "

وهو استفهام تعجبي استنكاري يدخل في مبحث (تأكيد المدح بما يشبه الذم)؛ إذ الإيمان بالله يستوجب الرضا لا السخط والنقمة فإذا كان موقفكم معكوسا فهو الدليل على ضلالكم.

و "نقم يُنقِم "أي كره مني أن أفعل هذا، فلماذا تكرهون إيماننا يا أهل الكتاب ؟ هل الإيمان مما يكره ؟ وجاء الحق هنا بسؤال لا يقدرون على الإجابة عنه، فنحن آمنا بالله وبرسله وما أنزله علينا وما أنزل من قبل، فما الذي يُكره في هذا ؟ وأبلغ سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم اليهود أننا نؤمن بالله وبالرسل ومنهم سيدنا عيسى ابن مريم عليه السلام، فغضبوا منه كثيراً. فكيف يكره أهل الكتاب إيمان المسلمين بالله ؟ مثال ذلك عندما يدعوك إنسان إلى تصرف غير مستقيم أو إلى الذهاب إلى مكان مشبوه ذلك يكرهك هذا الإنسان الأمين هو ثروة لمن يعرفه والذي في سلوكي أن أكون مستقيماً؟ ونعلم أن الإنسان الأمين هو ثروة لمن يعرفه والذي يستحق النقمة والكراهية هو الفعل الضار،أما الإيمان بالله فهو أمر محبوب لأنه يعلم الإنسان الأدب مع كل خلق الله ، ويعلم الإنسان الحفاظ على أعراض الناس ويعلم الإنسان ألا يعتدي على أموال ودماء الناس، ولا يغتاب الناس، ولا يرتشي،وأن يخلص في العمل وألا يكذب في ميعاد، فأي شيء في هذا يستحق يرتشي،وأن يخلص في العمل وألا يكذب في ميعاد، فأي شيء في هذا يستحق الكراهية؟

إذن، فمن يكره إنساناً لأي سبب من هذا فهو كره بلا منطق، وكان من الواجب أن يكون سبب الكره سبباً للمحبة . وقد يأتي من يقول لك : ليس في فلان من عيوب إلا كذا. وقد يورد سبباً معقولاً . ولكن لا يقول أحد أبداً :لا عيب في فلان إلا أنه شهم ؛ لأن الشهامة لا يمكن أن تكون عيباً، كأن القائل قد أعمل ذهنه حتى يكتشف عيباً، لم يجد إلا صفة رائعة، وقال عنها : إن كنت تعتبر هذه الصفة عيباً فهذا هو عيبه . ويسمون ذلك من أساليب الأداء الأدبي عند العرب وهو تأكيد المدح بما يشبه الذم، فيقول قائل : لا عيب في فلان إلا كذا . وساعة يسمع السامع هذا يظن أن العيب الذي سيورده هو صفة قبيحة فيفاجأ بألها

خصلة جميلة. وبذلك يؤكد القائل المدح بما يشبه الذم { :قُلْ يَالَهُلُ ٱلْكِتَابِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنّاۤ إِلاّ أَنْ آمَنّا بِٱللّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنّ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ} ... إذن فأنتم تكرهون لنا أن نؤمن بالله إيماناً يليق بكمال الله؛ لأنكم لم تؤمنوا بالله صحيح الإيمان ولو طابق إيماننا إيمانكم ما كرهتمونا . " (٣٧)

•وجاء الاستفها الاستنكاري بـ (الهمزة) المنفية في قوله تعالى: " وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ " (الأعراف ١٧٢)

فالإنسان وجوده أبعد من عمره.. فهو موجود في ظهر أبيه بصفاته يحمل تاريخا وراثيا يشهد بعمق وجوده وأصالته في هذا الوجود

" هناك تفسير لهذا النص بأن هذا العهد الذي أخذه الله على ذرية بني آدم هو عهد الفطرة.. فقد أنشأهم مفطورين على الاعتراف له بالربوبية وحده. أودع هذا فطرقم فهي تنشأ عليه، حتى تنحرف عنه بفعل فاعل يفسد سواءها، ويميل كما عن فطرقما . " (٣٩)

ويقول الشيخ الشعراوي في هذه الآية: وهنا قد يقول قائل :أكان لهذه الذرية القدرة على النطق ؛ إلها ذرية تنتظر التكوين الآخر؛ لتتحد مثلاً ب البويضة " في رحم الأم؟ فنرد عليه ونقول : لماذا تظن أن مخاطبة ربنا لهم أمر صعب؟ إن الواحد من البشر يستطيع أن يتَعلّم عَشْرَ لغات، ويتزوجَ من أربع سيدات، وكل سيدة ينجب منها ذرية، ويقعد يوماً عند سيدة وذريتها ويعلمها اللغة الإنجليزية مثلا ، ويجلس مع الأخرى ويعلمها اللغة الألمانية، ويعلم الثالثة وأولادها اللغة العربية وهكذا، بل يستطيع أن يتفاهم حتى بالإشارة مع من لا يعرف لغته، وإذا كان الإنسان يستطيع أن يعدد وسائل الأداء، ألا يقدر أن يعدد

وسائل الأداء لمخلوقاته؟ إنه قادر على أن يعدد ويخاطب، ألم يقل الحق تبارك وتعالى للجبال: { يُجبَالُ أُوّبي مَعَهُ } [سبأ ١].

... كيف إذن لا يتسع أفق الإنسان لأن يدرك أن الله قادر على أن يخاطب أيّا من مخلوقاته؟ .إنه قادر على أن يخاطب كل مخلوق له بلغة لا يفهمها الآخر.... لا يقتصر أمر الحق إلى الجبال بل إلى كل مخلوق، فنحن –على سبيل المثال – نقرأ في القرآن الكريم أن ربنا اوحى إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً من الشجر ومما يعرشون .إذن فلله مع خلقه أدوات خطاب؛ لأنه هو الذي خلق الكون والمخلوقات، وله سبحانه خطاب بألفاظ، وخطاب إشارات، وخطاب بإلهام، وخطاب بوحي، فإذا قرأنا أن الحق تبارك وتعالى قال لذرية آدم :ألست بربكم؟

... إذن فالله عز وجل يخاطب جميع خلقه، ويجيبه جميع خلقه، فلا تقل : كيف خاطب المولى سبحانه الذر، والذر لم يكن مكلفاً بعد؟ ولم يحاول العلماء أن يدخلوا في هذه المسألة؛ لأنها في ظاهرها بعيدة عن العقل، ويكفي أن ربنا الخالق القادر قد أبلغنا أنه قد خاطب الذرات قائلا: ألست بربكم؟ .قالوا: بلى .ويبدو من هذا القول أن المسألة تمثيل للفطرة المودعة في النفس البشرية .وكأنه سبحانه قد أودع في النفس البشرية والذات الإنسانية فطرة تؤكد له أن وراء هذا الكون إلها خالقاً قادرا مدبرا (٤٠)

• وجاء الاستفهام الاستنكاري بأدوات الاستفهام (الهمزة – من) في قوله تعالى محاججا مشركي العرب: "قُل لَّوْ شَاء اللّهُ مَا تَلُوثُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِشْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِّن قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ (١٦) فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذَباً أَوْ كَذَّبَ بَآياتِهِ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ (١٧) وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللّهِ مَا لاَ

يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَــؤُلاء شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللّهِ قُلْ أَتُنبَّئُونَ اللّهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي الضَّمَاوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ) ١٨ (" يونس.

(أفلا تعقلون ؟.. فمن أظلم ممن ؟.. أتنبئون الله ؟) تكرار الاستفهام الاستنكاري.. استيقافات عقلية متكررة مع تنويع طرق الاستفهام في استنكار لبديهيات لا تنكر.

ويقول الشيخ الشعراوي في قوله تعالى: { أَفَلاَ تَعْقِلُونَ }" وحين ينبهك الحق سبحانه وتعالى إلى أن تستعمل عقلك، فهذا دليل على الثقة في أنك إذا استعملت عقلك؛ وصلت إلى القضية المرادة . والله سبحانه وتعالى مُترّه عن خديعة عباده، فمن يخدع الإنسان هو من يحاول أن يصيب عقله بالغفلة، لكن الذي ينبه العقل هو من يعلم أن دليل الحقيقة المناسبة لما يقول، يمكن الوصول إليه بالعقل وقول الحق سبحانه في آخر الآية { :أفَلاَ تَعْقِلُونَ } يدلنا على أن القضية التي كذّبوا فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم نشأت من عدم استعمال عقولهم، فلو أهم استعملوا عقولهم في استخدام المقدمات المُحسّة التي يؤمنون بها ويسلمون ؛ لانتهوا إلى القضية الإيمانية التي يقولها رسول الله عليه وسلم.

ولو ألهم فكّروا وقالوا : محمد نشأ بيننا ولم نعرف له قراءة، ولا تلاوة كتاب ولا جلوساً إلى معلّم، ولم يَغبُ عنا فترة ليتعلّم،وظل مدة طويلة إلى سِنِّ الأربعين ولم يرتض على قول ولا على بلاغة ولا على بيان ؛ فمن أين جاءته هذه الدفعة القوية ؟ كان يجب أن يسألوه هو عنها : من أين جاءتك هذه ؟ وما دام قد قال لهم :إلها جاءته من عند الله، فكان يجب أن يصدّقوه.

وقوله الحق { : فَمَنْ أَظْلَمُ } أي : لا أحد أظلم ممن افترى على الله سبحانه كذباً؛ لأن الكاذب إنما يكذب ليدلِّس على من أمامه ، فهل يكذب أحد على من

يعلم الأمور على حقيقتها ؟ لا أحد بقادر على ذلك. ومن يكذب على البشر المساوين له يظلمهم، لكن الأظلم منه هو من يكذب على الله سبحانه... إن الكذب من عندكم أنتم، فإن كنتم تكذبونني وتدّعون أني أقول إن هذا من الله، وتتمادون وتُكذّبون بالآيات وتقولون هي من عندك، وهي ليست من عندي، بل من عند الله ؛ فالإثم عليكم... والكذب إما أن يأتي من ناحية القائل، وإما من ناحية المستمع، وأراد الرسول صلى الله عليه وسلم عدالة التوزيع في أكثر من موقع، مثلما يأتي القول الحق مبيّناً أدب النبوة: {وَإِنّا أَوْ إِيّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلاَل مُبين } [سبأ ٢٤].

وليس هناك أدب في العرض أكثر من هذا، فيبين أن قضيته صلى الله عليه وسلم وقضيتهم لا تلتقيان أبداً، واحدة منهما صادقة والأخرى كاذبة، ولكن من الذي يحدد القضية الصادقة من الكاذبة؟ إنه الحق سبحانه

وتجده سبحانه يقول على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم : { أَوْ فِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ } وفي ذلك طلب لأن يعرضوا الأمر على عقولهم ؛ ليعرفوا أي القضيتين هي الهدى، وأيهما هي الضلال. وفي ذلك ارتقاء للمجادلة بالتي هي أحسن من رسول الله صلى الله عليه وسلم.... وشاء ذلك ليرتقي في الجدل، فاختار الأسلوب الذي يُهذِّب، لا ليهيّج الخصم؛ فيعاند، وهذا من الحكمة ؛ حتى لا يقول للخصم ما يسبب توتره وعناده فيستمر الجدل بلا طائل

وهنا يقول الحق سبحانه { : فَمَنْ أَظْلَمُ مِمِّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللّهِ كَذِباً }فإذا كان الظلم من جهتى، فسوف يحاسبني الله عليه، وإن كان من جهتكم ؛ فاعلموا قول الحق سبحانه { : إِنّهُ لاَ يُفْلِحُ ٱلْمُجْرِمُونَ } ولم يحدد من المجرم، وترك الحكم اللسامع. كما تقول الإنسان له معك خلاف: سأعرض عليك القضية واحكم أنت،

وساعة تفوضه في الحكم ؛ فلن يصل إلا إلى ما تريد ولو لم يكن الأمر كذلك لما عرضت الأمر عليه

... معنى العبادة يتطلب أمراً ونهياً، ولم تأمر الأصنام بشيء ولم تنه عن شيء، بل كان المشركون هم الذين يقترحون الأوامر والنواهي، وهو أمر لا يليق ؛ لأن المعبود هو الذي عليه أن يحدد أوجه الأوامر والنواهي .إذن : فمن الحمق أن يعبد أحدٌ الأصنم؛ لأنما لا تضر من خالفها، ولا تنفع من عبدها، فليس لها أمر ولا نهي.

ومن أوقفوا أنفسهم هذا الموقف نسوا أن في قدرة كل منهم أن ينفع الصنم وأن يضره، فالواحد منهم يستطيع أن يصنع الصنم، وأن يصلحه إذا انكسر، أو يستطيع أن يكسره بأن يلقيه على الأرض . وفي هذه الحالة يكون العابد أقدر من المعبود على الضر وعلى النفع، وهذا عين التخلف العقلي. إذن : فمثل هذه العبادة لون من الحمق، ولو عُرِضَتْ هذه المسألة على العقل؛ فسوف يرفضها العقل السليم وعندما تجادهم، وتثبت لهم أن تلك الأصنام لا تضر ولا تنفع، تجد من يكابر قائلاً { :هَــلُوُلاء شُفعاوُنا عِند الله إوهم بهذا القول يعترفون أن الله هو الذي ينفع ويضر، ولكن أما كان يجب أن يتخذوا شفيعاً لهم عند الله، وأن يكون الشفيع متمتعاً بمكانة ومحبة عند من يشفع عنده ؟ ثم ماذا يقولون في أن من تُقدم له شفاعة هو الذي ينهى عن اتخاذ الأصنام آلهة وينهي عن عبادتما؟ وهل هناك شفاعة دون إذن من المشفوع عنده؟ من أجل ذلك جاء الأمر من الحق سبحانه لرسوله صلى الله عليه وسلم : { قُلْ ٱتُنبَّئُونَ ٱللّهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي ٱلسَّمَاوَاتِ وَلاَ فِي

•جاء الاستفهام بالأداة (من) المكررة وبالأدوات: (الهمزة − ماذا − أنى − هل − ما − كيف) المكررة في قوله تعالى من نفس السورة " قُلْ مَن يَوْزُقُكُم مِّنَ

السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ والأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيَّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلاَ تَتَقُونَ (٣٦) فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ (٣٢) كَذَلِكَ حَقَّتْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ (٣٢) كَذَلِكَ حَقَّتُ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُواْ أَنَّهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ (٣٣) قُلْ هَلْ مِن شُركَآئِكُم مَّن كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُواْ أَنَّهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ (٣٣) قُلْ هَلْ مِن شُركَآئِكُم مَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (٣٤) قُلْ هَلْ مِن شُركَآئِكُم مَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (٣٤) قُلْ هَلْ مِن شُركَآئِكُم مَّن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَن يُهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن شُركَآئِكُم مَّن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُ أَن اللهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُ أَن لاَ يُهِدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُ أَن لاَ يُهِدِي إِلَى الْحَقِ قَلَ اللّهُ يَهْدِي لِلْحَقِ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُ أَن لاَ يُهذِي إِلاَ أَن يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ "

فنجد ١٣ استفهام خلال ٥ آيات كلها على حدة الإيقاع ومسارعة الاستنكار، وختام الآيات (أفلا تتقون ؟ فأنى تصرفون ؟ فأنى تؤفكون ؟ كيف تحكمون ؟) ليردهم إلى صوابهم.

يقول الشيخ الشعراوي " أي :أن الحق سبحانه يقول لرسوله صلى الله عليه وسلم :اسألهم هذا السؤال،ولا يسأل هذا السؤال إلا مَنْ يثق في أن المسئول لو أدار في ذهنه كل الأجوبة،فلن يجد جواباً غير ما عند السائل.

ومثال ذلك من حياتنا _ ولله المثل الأعلى _ إن جاء لك من يقول :أبي يهملني، فتمسك به، وتسأله : من جاء لك بهذه الملابس وذلك القلم ويُطعمك ويُعلِّمك ؟ سيقول لك: أبي.وأنت لا تسأله هذا السؤال إلا وأنت واثق أنه لو أدار كل الأجوبة فلن يجد جواباً إلا الذي تتوقعه منه، فليس عنده إجابة أخرى ؛ لأنك لو كنت تعرف أنه سوف يجيبك إجابة مختلفة لما سألته فكأنك ارتضيت حكمه هو في المسألة.

... ويجيب مَنْ يسألهم الرسول صلى الله عليه وسلم على كل تلك الأسئلة ___ بأمر الله تعالى __ الإجابة التي حددها الله سبحانه سلفاً {:فَسَيَقُولُونَ ٱللّهُ } [يونس.31]

إذن : أما كان يجب أن نرهف الآذان، ونُعْمِل الأبصار ؛ لنرى قدرة الله سبحانه الذي وهب لنا كل تلك النعم من رزق، وسمع، وبصر، وإحياء، وإماتة، وإحياء من ميت، وتدبير الأمر كله؟ أما كان يجب أن نقول : يا مَنْ خَلَقْتَنَا ماذا تنتظر مِنّا؛ لنعمّر الكون الذي أوجدتنا فيه؟

... لذلك يُنهي الحق سبحانه الآية بقوله { :أَفَلاَ تَتَّقُونَ} [يونس ٣٦]: فما دام الله سبحانه هو الذي خلق كل ذلك، وأنزل منهجاً، فعليكم أن تجعلوا بينكم وبينه وقاية ؛ تحميكم من صفات الجلال، وتقرّبكم من آثار صفات الجمال وأن تسمعوا إلى البلاغ من الرسل عليهم السلام، وإلى مطلوباته سبحانه

... {فَلَالِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّكُمُ ٱلْحَقِّ} [يونس ٣٦]. ولا يوجد في الكون حقّان، بل يوجد حق واحد، وما عداه هو الضلال؛ لذلك يقول الحق سبحانه: { فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلاَّ ٱلضَّلاَلُ} [يونس ٣٦].

إذن : أنتم إنْ وجّهتم الأمر بالربوبية ألى غيره ؛ تكونون قد ضللتم الطريق، فالضلال أن يكون لك غاية تريد أن تصل إليها، فتتجه إلى طريق لا يوصِّل إليها . فإن صُرفتم من الإله الحق فأنتم تصلون إلى الضلال. ولذلك يُنهي الحق سبحانه الآية بما يبين أنه لا يوجد إلا الحق أو الضلال،فيقول سبحانه: { فَأَنّى تُصْرَفُون } ليونس ٣٢]. أي : أنكم إن انصرفتم عن الحق _ سبحانه وتعالى، فإلى الضلال .. (قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُمْ مِّن يَبْدَأُ ٱلْخَلْقَ ثُمِّ يُعِيدُهُ قُلِ ٱللّهُ يَبْدَأُ ٱلْخَلْقَ ثُمِّ يُعِيدُهُ فَأَنّى إِنْ الْهَالِيةِ اللهِ اللهُ يَبْدَأُ ٱلْخَلْقَ ثُمِّ يُعِيدُهُ فَأَنّى إِنْ اللهُ يَبْدَأُ ٱلْخَلْقَ ثُمِّ يُعِيدُهُ فَأَنّى إِنْ اللهِ الفلال ..

تُؤْفَكُونَ) ومعنى أن الله يسأل القوم هذا السؤال أنه لا بد أن تكون الإجابة كما أرادها هو سبحانه .وإنْ قال قائل :وكيف يأمنهم على مثل هذا الجواب ،ألم يكن من الجائز أن ينسبوا هذا إلى غير الله؟ نقول :إن هذا السؤال :لا يُطرح إلا وطارحه يعلم أن له إجابة واحدة، فلن يجد المسئول إجابة إلا أن يقول: إن الذي يفعل ذلك هو الله سبحانه ولا يمكن أن يقولوا :إن الصنم يفعل ذلك؛ لأنهم يعلمون أنهم هم الذين صنعوا الأصنام،ولا قدرة لها على مثل هذا الفعل.

.. للحق صَوْلة ؛ فأنت ساعة تنطق بكلمة الحق في أمر ما، تجدها قد فعلت فعلها فيمن هو على الباطل ،ويأخذ وقتاً طويلاً إلى أن يجد كلاماً يرد به ما قلته،بل يحدث له انبهار واندهاش،وتنقطع حجته.

{قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُمْ مِّن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ قُلِ ٱللّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ قُلِ ٱللّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلّا أَن يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ} يَهْدِيٓ إِلّا أَن يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ} وهذا أمر للرسول صلى الله عليه وسلم بأن يسألهم سؤالاً جديداً، لا إجابة له إلا ما يفرضه الواقع، والواقع يؤكد أن الهداية لا تكون إلا للحق؛ لأن كل كائن مخلوق لغاية، فلا شيء يُخلق عبثا (٢٠)

•ويرد الاستفهام بـ (من - الهزة - هل - أم) يقول تعالى في سورة الرعد: "قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاء لاَ يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعاً وَلاَ ضَرَّاً قُلْ هَلْ يَسْتُوي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتُوي يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعاً وَلاَ ضَرَّا قُلْ هَلْ يَسْتُوي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتُوي الظَّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْء وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (١٦) "

سلهم - وكل من في السماوات والأرض مأخوذ بقدرة الله وإرادته - رضي أم كره -: (من رب السماوات والأرض ؟).. وهو سؤال لا ليجيبوا عنه،

فقد أجاب السياق من قبل. إنما ليسمعوا الجواب ملفوظا وقد رأوه مشهودا: قل:الله.. ثم سلهم: (أفاتخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا ؟).. سلهم للاستنكار فهم بالفعل قد اتخذوا أولئك الأولياء. سلهم والقضية واضحة، والفرق بين الحق والباطل واضح:وضوح الفارق بين الأعمى والبصير، وبين الظلمات والنور. وفي ذكر الأعمى والبصير إشارة إليهم وإلى المؤمنين بافلهمي وحده هو الذي يصدهم عن رؤية الحق الواضح الجاهر الذي يحس بأثره كل من في السماوات والأرض. وفي ذكر الظلمات والنور إشارة إلى حالهم وحال المؤمنين، فالظلمات التي تحجب الرؤية هي التي تلفهم وتكفهم عن الإدراك للحق المبين .. وهو التهكم المرعلى القوم يرون كل شيء من خلق الله، ويرون هذه اللبين .. وهو التهكم المرعلى القوم يرون كل شيء من خلق الله، ويرون هذه الألهة المدعاة لم تخلق شيئا، وما هي بخالقة شيئا، إنما هي مخلوقة. وبعد هذا كله يعبدونها ويدينون لها في غير شبهة. وذلك أسخف وأحط ما تصل العقول إلى دركه من التفكير.. والتعقيب على هذا التهكم اللاذع، حيث لا معارضة ولا جدال، بعد هذا السؤال:

) قل: الله خالق كل شيء. وهو الواحد القهار).. فهي الوحدانية في الخلق، وهي الوحدانية في الخلق، وهي الوحدانية في القهر - أقصى درجات السلطان)"(٢٠٠)

ويقول الشيخ الشعراوي في هذه الاستفهامات: "يستنكر الحق ما فعلوه بالاستفهام عنه؛ لأنه شيء مُنْكر فعلاً { :أَمْ جَعَلُواْ للّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ بالاستفهام عنه؛ لأنه شيء مُنْكر فعلاً [:أَمْ جَعَلُواْ لللهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ } [الرعد ١٦]: أي :لو كان هؤلاء الشركاء على خلق الله ؛ لَكَان لهم أنْ يعقدوا مقارنة بين خَلْق الله وخَلْق هؤلاء الشركاء؛ ولكن هؤلاء الشركاء الذين جعلوا مشاركين الله في الألوهية لا يَقْدرون على خَلْق شيء ؛ فكيف يختارو فهم شركاء الله؟ (١٤٠)

كما جاء الاستفهام الاستنكاري في قوله تعالى في الاحتجاج على تعنت ومكابرة الكفار: " وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِّن رَّبِّهِ أَولَمْ تَأْتِهِم بَيِّنَةُ مَا فِي الصُّحُفِ الْمُؤلَى (١٣٣) " طه

استفهام إنكاري.. فهم يقترحون من منطلق المغالبة آية وبين أيديهم القرآن آية كافية تغنى من يصدق في طلب الدليل

ويقول الشعراوي في تفسير هذه الآية التي يطلبونها: "هؤلاء يريدون معجزة حسية تصاحب رسالة محمد العامة للزمان وللمكان ، ولو كانت معجزة محمد حسية لكانت كمن شاهدها فقط، سبحانه يريدها معجزة دائمة لامتداد الزمان والمكان، فَمن آمن بمحمد نقول له: هذه هي معجزته الدائمة الباقية إلى أن تقوم الساعة. لذلك كان القرآن معجزة لكل القرون، ولو أفنى القرآن معجزته مرة واحدة للمعاصرين له فحسب لاستقبلته القرون الآتية بلا إعجاز، لكن شاءت إرادة الله أن يكون إعجاز القرآن سراً مطموراً فيه، وكل قرن يكتشف من أسراره على قدر التفاقم إليه وتأملهم فيه، وهكذا تظل الرسالة محروسة بالمعجزة (٥٤)

• وجاء الاستفهام بالهمزة كذلك للمحاججة في قوله عز وجل في سورة الشعراء: " أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ آيَةً أَن يَعْلَمَهُ عُلَمَاء بَنِي إِسْرَائِيلَ (١٩٧) " فقد وردت صفة الرسول الذي يترل عليه القرآن، كما وردت أصول العقيدة التي جاء كما في كتب الأولين. ومن ثم كان علماء بني إسرائيل يتوقعون هذه الرسالة،

جاء ها في كتب الاوليق. ومن ثم كان علماء بني إسرائيل يتوقعون هذه الرسالة، وينتظرون هذا الرسول، ويحسون أن زمانه قد أظلهم ؛ ويحدث بعضهم بعضا بهذا كما ورد على لسان سلمان الفارسي، ولسان عبد الله بن سلام - رضي الله عنهما - والأخبار في هذا ثابتة كذلك بيقين. إنما يكابر المشركون ويعاندون لمجرد المكابرة والعناد، لا لضعف الحجة ولا لقصور الدليل " (٢٦)

يقول الشعراوي في مقصود آية: "آية :أي دليلاً وعلامةً على أن القرآن من عند الله؛ لأن علماء بني إسرائيل كانوا يستفتحون به على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ، أو لم يقولوا للأوْس والخزرج في المدينة :لقد أَطلّ زمان نبي يأتي سنتبعه ونقتلكم به أيها المشركون قَتْل عاد وإرم،ومع ذلك لما بُعِث النبي صلى الله عليه وسلم أنكروه وكفروا به،وهم يعرفون أنه حق، لماذا ؟ قالوا :لأهم تنبّهوا إلى أنه سيسلبهم القيادة،وكانوا في المدينة أهل علم، وأهل كتاب،وأهل بصر،وأهل حروب .. إلخ

وليلة هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة كانوا يستعدون لتتويج عبد الله بن أبي ملكاً عليها ، فلما جاءها النبي صلى الله عليه وسلم أفسد عليهم هذه المسألة ؛ لذلك حسدوه على هذه المكانة، فقد أخذ منهم السلطة الزمنية والتي كانت لهم.

وقال {عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ } [الشعراء ١٩٧]: لأَهُم كانوا يعرفون صِدْق رسول الله ،ولأنه صلى الله عليه وسلم جاء بأشياء لا يعرفها إلا هم، وقد اشتهر منهم خسة، هم :عبد الله بن سلام،وأسد، و أسيد،وثعلبة،وابن يامين " (٤٧)

• وجاء الاستفهام بـ (لولا) في قوله تعالى في الاحتجاج على كفار العرب في سورة القصص: " فَلَمَّا جَاءهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَى سورة القصص: " فَلَمَّا جَاءهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ أَوَلَمْ يَكُفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَى مِن قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ أَوَلَمْ يَكُفُرُوا بِمَا أُوتِي مُوسَى مِن قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ أَوْلَمْ اللَّهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ) ٤٩) فَإِن لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءهُمْ وَمَنْ أَصَلُّ مِمَّنِ اتَبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُوَلَى مِّنَ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٠٥) "

والكلام عن العرب إذ " استفتوا بعض أهل الكتاب فيما جاءهم به فأفتوهم عما يفيد أنه الحق، وأنه مطابق لما بين أيديهم من الكتاب ؛ فلم يذعنوا لهذا كله، وادعوا أن التوراة سحر، وأن القرآن سحر، وألهما من أجل هذا يتطابقان، ويصدق أحدهما الآخر: فهو المراء إذن واللجاجة، لا طلب الحق ولا نقصان البراهين، ولا ضعف الدليل.

ومع هذا فهو يسير معهم خطوة أخرى في الإفحام والإحراج. يقول لهم:إن لم يكن يعجبكم القرآن، ولم تكن تعجبكم التوراة ؛ فإن كان عندكم من كتب الله ما هو أهدى من التوراة والقرآن فأتوا به أتبعه.. وهذه نماية الإنصاف، وغاية المطاولة بالحجة، فمن لم يجنح إلى الحق بعد هذا فهو ذو الهوى المكابر، الذي لا يستند إلى دليل " (٤٨)

ويقول الشعراوي: "قوله تعالى { : فَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقِّ مِنْ عِندِنَا } ... [القصص ٤٨]: أي : الرسول الذي طلبوه {قَالُواْ لَوْلآ أُوتِيَ مِثْلَ مَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ } [القصص ٤٨]: سبحان الله ،إنْ كنت كذوباً فكُنْ ذَكُوراً، لقد طلبتم مجرد الرسول ولم تطلبوا معه معجزة معينة. يحكي ما قالوا عن معجزة موسى، وعن معجزة محمد { قَالُواْ سِحْرَانِ تَظَاهَرًا} [القصص ٤٨].

أي أن: موسى جاء بسحر، ومحمد جاء بسحر آخر، وقد {تَظَاهَرَا } [القصص ٤٨]:علينا يعني : تعاونا، وهي مأخوذة من الظهر كأنك قُلْت : أعطني ظهرك مع ظهري لنحمل الحِمْل معاً، والظهْر محلٌ الحمل.

والرد على هذا الاهام يسير، فمعجزة موسى وإنْ كانت من جنس السحر إلا أنها ليست سحْراً، فالسحر يُخيّل لك أن الحبال حية تسعى،أمّا ما فعله موسى

فكان قلب العصا إلى حية حقيقية تسعى وتبتلع سحرهم، لذلك أُلقي السحرة ساجدين ؛ لأهم رأوا معجزة ليست من جنس ما نبغوا فيه فآمنوا من فورهم.

أما الذين قالوا عن محمد صلى الله عليه وسلم :إنه ساحر فالردِّ عليهم بسيط : فلماذا لم يسحركم أنتم أيضاً كما سحر المؤمنين به ؟ ثم يؤكدون كفرهم بكل من الرسولين : موسى ومحمد { :وَقَالُواْ إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ }

{ قُلْ فَأْتُواْ بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ ٱللّهِ هُو أَهْدَىٰ مِنْهُمَاۤ أَتَبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ } معنى قُلْ أي : في الردّ عليهم {فَأْتُواْ بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ ٱللّهِ هُو أَهْدَىٰ مِنْهُمَآ.} .. [القصص ٤٩]: أي : أهدى من التوراة التي جاء بها موسى، وأهدى من القرآن الذي جاء به محمد ما دام ألهما لم يُعجباكم {أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ } [القصص ٤٩] يعنى : لو جئتمُ به لاتبعته.

وهذا يعني منهجين : منهج حقّ جاء به محمد، ومنهج باطل يُصرون هم عليه، وهذا التحدي من سيدنا رسول الله للكفار يعني أنه لا يوجد كتاب أهدى مما جاء به، لا عند القوم، ولا عند مَنْ سيأتي من بعدهم، وحين يُقر لهم رسول الله بإمكانية وجود كتاب أهدى من كتابه يطمعهم في طلبه، فإذا طلبوه لم يجدوا كتاباً أهدى منه، فيعرفوا هم الحقيقة التي لم ينطق بها رسول الله، وهل يستطيع بشر أن يضع للناس منهجاً أهدى من منهج الله ؟ " (٤٩)

• وقد جمعت كثير من هذه الشبهات في سورة الطور إذ يقول الحق جل وعلا مكررا أداة الاستفهام (أم) إحدى عشرة مرة: " أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ) ٣٣ (فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّشْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ (٣٤) أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْء أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ (٣٥) أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ (٣٦) أَمْ عَندَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُصَيْطِرُونَ (٣٧) أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ فَلْيَأْتِ

مُسْتَمِعُهُم بِسُلْطَانٍ مُّبِينِ (٣٨) أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُونَ (٣٩) أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْراً فَهُم مِّن مَّغْرَمٍ مُّثْقَلُونَ (٤٠) أَمْ عِندَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ (٤١) أَمْ يُرِيدُونَ كَيْداً فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ (٤٢) أَمْ لَهُمْ إِلَهُ غَيْرُ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٤٣) " (٥٠).

" فهو هنا يسأل في استنكار:إن كانوا يقولون: تقوله: كأن هذه الكلمة لا يمكن أن تقال. فهو يسأل عنها في استنكار: (أم يقولون تقوله ؟).. ويبادر ببيان علة هذا القول الغريب: (بل لا يؤمنون). فعدم استشعار قلوبهم للإيمان، هو الذي ينطقهم بمثل هذا القول ؛ بعد أن يحجبهم عن إدراك حقيقة هذا القرآن... وقد تكرر هذا التحدي في القرآن الكريم ؛ وتلقاه المنكرون عاجزين، ووقفوا تجاهه صاغرين. وكذلك يقف أمامه كل أحد إلى يوم الدين.

إن في هذا القرآن سرا خاصا، يشعر به كل من يواجه نصوصه ابتداء، قبل أن يبحث عن مواضع الإعجاز فيها. إنه يشعر بسلطان خاص في عبارات هذا القرآن. يشعر أن هنالك شيئا ما وراء المعاني التي يدركها العقل من التعبير. وأن هنالك عنصرا ما ينسكب في الحس بمجرد الاستماع لهذا القرآن. يدركه بعض الناس واضحا ويدركه بعض الناس غامضا، ولكنه على كل حال موجود. هذا العنصر الذي ينسكب في الحس، يصعب تحديد مصدره:أهو العبارة ذاها ؟ أهو المعنى الكامن فيها ؟ أهو الصور والظلال التي تشعها ؟ أهو الإيقاع القرآني الخاص المتميز من إيقاع سائر القول المصوغ من اللغة ؟ أهي هذه العناصر كلها مجتمعة ؟ أم إنها هي وشيء آخر وراءها غير محدود ؟!

ذلك سر مودع في كل نص قرآني، يشعر به كل من يواجه نصوص هذا القرآن ابتداء.. ثم تأتي وراءه الأسرار المدركة بالتدبر والنظر والتفكير في بناء القرآن كله: في التصور الكامل الصحيح الذي ينشئه في الحس والقلب والعقل.

التصور لحقيقة الوجود الإنساني، وحقيقة الوجود كله، وللحقيقة الأولى التي تنبع منها كل حقيقة. حقيقة الله سبحانه.

وفي الطريقة التي يتبعها القرآن لبناء هذا التصور الكامل الصحيح في الإدراك البشري. وهو يخاطب الفطرة، خطابا خاصا، غير معهود مثله في كلام البشر أجمعين ؛ وهو يقلب القلب من جميع جوانبه ومن جميع مداخله، ويعالجه علاج الخبير بكل زاوية وكل سر فيه.

وفي الشمول والتوازن والتناسق بين توجيهاته كلها، والاستواء على أفق واحد فيها كلها. ثما لا يعهد إطلاقا، في أعمال البشر، التي لا تستقر على حال واحدة، ولا تستقيم على مستوى واحد، ولا تحيط هكذا بجميع الجوانب، ولا تملك التوازن المطلق الذي لا زيادة فيه ولا نقص، ولا تفريط فيه ولا إفراط، والتناسق المطلق الذي لا تعارض فيه ولا تصادم سواء في ذلك الأصول والفروع.

فهذه الظواهر المدركة.. وأمثالها.. مع ذلك السر الخافي الذي لا سبيل إلى الكاره... مما يسبغ على هذا الكتاب سمة الإعجاز المطلق في جميع العصور " (٥١)

٣. النفي

وهو أسلوب في الاحتجاج بالبت القاطع والسلب الجازم، وذلك في مثل قوله تعالى: " مَا كَانَ جَنِيفاً مُّسْلِماً وَلاَ نَصْرَانِيّاً وَلَكِن كَانَ حَنِيفاً مُّسْلِماً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ " (٦٧) (آل عمران)

مواجهة أهل الكتاب - اليهود والنصارى - بسخف موقفهم وهم يحاجون في إبراهيم - عليه السلام - فيزعم اليهود أنه كان يهوديا، ويزعم النصارى أنه كان نصرانيا. على حين أن إبراهيم سابق لليهودية والنصرانية، سابق للتوراة والإنجيل. والحجاج فيه على هذا النحو مراء لا يستند إلى دليل.. ويقرر حقيقة ما كان عليه إبراهيم.. لقد كان على الإسلام.. دين الله القويم (٥٢)

•وفي نفس السورة يأتي النفي القاطع في قوله تعالى: " مَا كَانَ لِبَشَوِ أَن يُؤْتِيَهُ اللّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنّاسِ كُونُواْ عِبَاداً لِّي مِن دُونِ اللهِ يُؤْتِيهُ اللّهُ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ (٧٩) وَلاَ وَلَلَّكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ (٧٩) وَلاَ يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ الْمَلاَئِكَةَ وَالنّبِيِّيْنَ أَرْبَاباً أَيَامُونَكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُسْلِمُونَ يَأْمُر كُمْ أَن تَتَّخِذُواْ الْمَلاَئِكَةَ وَالنّبِيِّيْنَ أَرْبَاباً أَيَامُونَكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُسْلِمُونَ (٨٠) (آل عمران)

يقول الشيخ الشعراوي في خواطره حول هذه الآية : " لقد جاءت هذه الآية بعد جدال نصارى نجران مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في المدينة، وأثناء الجدال انضمت إليهم جماعة من اليهود، وسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم : بماذا تؤمن وتأمر؟ فأبلغهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بأوامر المنهج. ونواهيه، وأصول العبادة، ولأن تلك الجماعة كانوا من أهل الكتاب، بعضهم من نصارى نجران والبعض الآخر من يهود المدينة، وكانوا يزيفون أوامر تعبدية ليست من عند الله، ويريدون من الناس طاعة هذه الأوامر، لذلك لم يفطنوا إلى الفارق بين منهج رسول الله صلى الله عليه السلام وأوامره، وبين ما زيفوه هم من أوامر، فمحمد صلى الله عليه وسلم يطلب من الناس عبادة الله على ضوء المنهج الذي أنزله عليه الحق سبحانه، أما هم فيطلبون طاعة الناس في أوامر من تزييفهم. والطاعة -كما نعلم -هي لله وحده في أصول كل الأديان، فإذا ما جاء إنسان بأمر ليس من الله، وطلب من الناس أن يطيعوه فيه، فهذا معناه أن ذلك الإنسان يطلب أن يعبده الناس - والعياذ بالله - لأن طاعة البشر في غير أوامر الله هي شرك بالله .ولهذا تشابجت المواقف على هذا البعض من أهل الكتاب، وظنوا أن الرسول صلى الله عليه وسلم يطلب منهم طاعتهم لأوامره هو،كما كانوا يطلبون من الناس بعد تحريفهم للمنهج وقالوا: أتريد أن نعبدك ونتخذك إلها؟ إلهم لم يفطنوا إلى الفارق بين الرسول الأمين على منهج الله، وبين رؤسائهم الذين خالفوا الأحكام واستبدلوها بغيرها، ... أي أنه ليس لبشر آتاه الله الكتاب والحكم والنبوة أن يأمر الناس باتخاذ الملائكة والنبيين أربابا .إن من اختصه الله بعلم و كتاب ونبوة لا يمكن أن يقول: اعبدوني، أو اعبدوا الملائكة،أو اعبدوا الأنبياء لماذا؟

ويجيب الحق سبحانه { : أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ .} وقوله الحق { : بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ } تدل على أن واقعة القضية وما معها كانت مع مسلمين كأهم عندما جاءوا وأرادوا أن يعظموا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا : نحن نريد أن نعطيك وضعا في التعظيم أكثر من أي كائن ونريد أن نسجد لك . فَوَضّح النبي صلى الله عليه وسلم لهم : أنّ السجود لا يكون إلا لله. (٥٣)

٤. التوكيد (التقرير)

•وهو ما جاء في مثل قوله تعالى مؤكدا باللام في سورة الأنعام: " وَقَالُواْ لَوْلا أَنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكاً لَّقُضِيَ الأَمْرُ ثُمَّ لاَ يُنظَرُونَ (٨) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلْبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبسُونَ (٩)

إله م يقترحون أن يترل الله - سبحانه - ملكا على رسوله [ص] يصدقه في دعواه.. ولكن الملائكة خلق آخر غير الخلق الإنساني. خلق ذو طبيعة خاصة يعلمها الله. وهم - كما يقول الله عنهم، ونحن لا علم لنا بهم إلا مما يقوله عنهم الذي خلقهم - لا يستطيعون أن يمشوا في الأرض بهيئتهم التي خلقهم الله عليها بالمخم ليسوا من سكان هذا الكوكب بولكن لهم - مع ذلك - من الخصائص ما يجعلهم يتخذون هيئة البشر حين يؤدون وظيفة من وظائفهم في حياة البشر بحتبليغ الرسالة با أو التدمير على من يريد الله أن يدمر عليهم من المكذبين با أو تتبليغ الرسالة با أو قتال أعدائهم وقتلهم.. إلى آخر الوظائف التي يقص القرآن الكريم ألهم يكلفون بها من ربهم، فلا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.

فلو شاء الله أن يرسل ملكا يصدق رسوله، لتبدى للناس في صورة رجل - لا في صورته الملائكية - وعندئذ يلتبس عليهم الأمر مرة أخرى! ... وهكذا يكشف الله - سبحانه - جهلهم بطبيعة خلائقه، كما كشف لهم جهلهم في معرفة سنته.. وذلك بالإضافة إلى كشف تعنتهم وعنادهم بلا مبرر، وبلا معرفة، وبلا دليل! " (١٤٠)

ويقول في هذه شرح هذه الآية الشيخ الشعراوي " وهؤلاء المنكرون الجاحدون يطلبون نزول مَلَك حتى يؤمنوا .إذن فهم قد عرفوا أن هناك غيباً وأن فطرهم الأولى تحمل أثراً من منطق السماء لكنهم ينكرون، وقولهم بالملك دليل على أن في أعماقهم رواسب من دين إبراهيم ودين إسماعيل، وبقيت تلك الآثار في النفوس لألها مسألة لا تمس السيادة،ولو أنزل الحق لهم ملكاً لما آمنوا أيضاً،فهم مكذبون . ولا يريد الحق أن يطبق عليهم سنته بترول الآية التي يطلبولها حتى لا يترل بهم عقابه إن كفروا بما .فلو أنزل الحق عليهم ملكاً كما يطلبون ثم كفروا لقضي الأمر وأهلكوا بدون إمهال. (٥٥)

• ومن التوكيدية: " سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا التوكيدية: " سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن شَيْء كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم حَتَّى ذَاقُواْ بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْم مِن شَيْء كَذَلِكَ كَذَّب الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم حَتَّى ذَاقُواْ بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْم فَتُحْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ (١٤٨) قُلْ فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُم أَجْمَعِينَ (٤٤١) قُلْ هَلُمَّ شُهَدَاءكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللّهَ حَرَّمَ هَاذَا فَإِن شَهِدُواْ فَلاَ تَشْهَدُ مَعَهُمْ وَلاَ تَتَبِعْ أَهْوَاء الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ كَرَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا مُومَاء اللّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا لَكُمُ عَلَى مِنْ فَلَا تَشْهَدُونَ مَعَهُمْ وَلاَ تَتَبِعْ أَهْوَاء الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَكُولُونَ بِالآخِرَةِ وَهُم بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ) ١٥٠)

" قضية الجبر والاختيار كثر فيها الجدل.... إن الله أمرهم بأوامر ولهاهم عن محظورات.. وهذا ما يملكون أن يعلموه علماً مستيقناً.. فأما مشيئة الله فهي غيب لا وسيلة لهم إليه، فكيف يعلمونه ؟ وإذا لم يعلموه يقيناً فكيف يحيلون عليه... فهم يحيلون شركهم هم وآباؤهم، وتحريمهم ما حرموه مما لم يحرمه الله، وادعاءهم أن هذا من شرع الله بغير علم ولا دليل.. يحيلون هذا كله على مشيئة الله بجم. فلو شاء الله ما أشركوا ولا حرموا.. فكيف واجه القرآن الكريم هذه المقولة ؟

لقد واجهها بألهم كذبوا كما كذب الذين من قبلهم، وقد ذاق المكذبون من قبلهم بأس الله... إن الله قادر لو شاء على أن يخلق بني آدم ابتداء بطبيعة لا تعرف إلا الهدى، أو يقهرهم على الهدى. أو يقذف بالهدى في قلوهم فيهتدوا بلا قهر... ولكنه - سبحانه - شاء غير هذا! شاء أن يبتلي بني آدم بالقدرة على الاتجاه إلى الهدى أو الضلال، ليعين من يتجه منهم إلى الهدى على الهدى، وليمد من يتجه منهم إلى الضلال في غيه وفي عمايته.. وجرت سنته بما شاء.. (قل: فلله الحجة البالغة، فلو شاء لهداكم أجمعين).

قضية واضحة، مصوغة في أيسر صورة يدركها الإدراك البشري. فأما المعاظلة فيها والمجادلة فهي غريبة على الحس الإسلامي وعلى المنهج الإسلامي.. ولم ينته الجدل فيها في أية فلسفة أو أي لاهوت إلى نتيجة مريحة. لأنه جدل يتناول القضية بأسلوب لا يناسب طبيعتها..

إن طبيعة أي حقيقة هي التي تحدد منهج تناولها، وأسلوب التعبير عنها كذلك. الحقيقة المادية يمكن تناولها بتجارب المعمل. والحقيقة المرياضية يمكن تناولها بفروض الذهن. والحقيقة التي وراء هذا المدى، لا بد أن تتناول بمنهج آخر.. هو كما قلنا من قبل: منهج التذوق الفعلي لهذه الحقيقة في مجالها الفعلي. ومحاولة

التعبير عنها بغير أسلوب القضايا الذهنية التي عولجت بها في كل ما جرى حولها من الجدل قديماً وحديثاً.

وبعد فلقد جاء هذا الدين ليحقق واقعاً عملياً ؛ تحدده أوامر ونواه واضحة. فالإحالة على المشيئة الغيبية دخول في متاهة، يرتادها العقل بغير دليل، ومضيعة للجهد الذي ينبغي أن ينفق في العمل الإيجابي الواقعي المشهود." (٥٦)

وهو نفس المعنى الوارد في سورة النحل في قوله تعالى: " وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْء نَّحْنُ وَلا آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْء نَحْنُ وَلا آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْء كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ (٣٥) "

إلهم يحيلون هذا كله على إرادة الله ومشيئته. فلو شاء الله - في زعمهم - ألا يفعلوا شيئا من هذا لمنعهم من فعله. وهذا وهم وخطأ في فهم معنى المشيئة الإلهية. وتجريد للإنسان من أهم خصائصه التي وهبها له الله لاستخدامها في الحياة... إنما شاءت إرادة الخالق الحكيم أن يخلق البشر باستعداد للهدى وللضلال، وأن يدع مشيئتهم حرة في اختيار أي الطريقين... ولم يجعل الرسل جبارين يلوون أعناق الناس إلى الإيمان، ولكن مبلغين ليس عليهم إلا البلاغ " (٥٧)

وفي خواطر الشيخ الشعراوي حول هذه الآية نجده يقول: "وكلمة تقرأ آية فيها "سيقول " فاعلم ألها تنطوي على سرّ إعجازي للقرآن، والذي يعطي هذا السرّ هو الخصم حتى تعرف كيف يؤدي عدوّ الله الدليل على صدق الله، مما يدل على أنه في غفلة ومن قبل قال الحق سبحانه: { سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنّاسِ} [البقرة ٢٤٢].

و "سيقول "معناها ألهم لم يقولوا الآن، ويخبر القرآن ألهم سيقولون، ولم يخبئ ويستر القرآن هذه الآية، بل قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم قرآناً يُقرأ ويُصلى به. ولو أن عندهم شيئاً من الفكر لكانوا يسترون القول حتى يُظهروا المتكلم بالقرآن بمظهر أنه لا يقول الكلام الصحيح، أو على الأقل يقولون إنه يقول " :سيقول السفهاء "، ونحن لسنا بسفهاء فلا نقول هذا القول. لكنهم يقولون القول السفيه برغم أن الآية قد سبقتهم بالتنبؤ بما سوف يقولون ؟ لأن الذي أحبر هو الله، ولا يمكن أن يجيء احتياط من خلق الله ليستدرك به على صدق الله .هم سمعوا الكلمة، ومع ذلك لم يسكتوا بل سبقتهم ألسنتهم إليها ليؤيدوا القرآن

... {قُلْ فَلِلّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَالِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ } و "الحجة "هي الدليل الذي تقيمه لتأييد قولك في الجدل،ولذلك نسمى عقودنا حجة على الملكية أو "الحجة البالغة " أي التي لا ينفذ منها شيء أبداً يعطل المراد منها " (٥٨)

ويأتي التوكيد بـ (قد) قوله تعالى: " أَن تَقُولُواْ إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ (١٥٦) أَوْ تَقُولُواْ لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَّبَ بَآيَاتِ اللهِ وصَدَف عَنْهَا سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَاب بِمَا كَانُواْ يَصْدِفُونَ (١٥٧) " الأنعام

" قد بطلت حجتكم، وسقطت معذرتكم، بتريل هذا الكتاب المبارك إليكم، تفصيلاً لكل شيء. بحيث لا تحتاجون إلى مرجع آخر وراءه... الله - سبحانه - يقطع الحجة على العرب أن يقولوا:إن كلا من موسى وعيسى إنما أرسلا إلى قومهما. ونحن كنا غافلين عن دراستهم لكتابهم، لا علم لنا به ولا اهتمام. ولو جاء

إلينا كتاب بلغتنا، يخاطبنا وينذرنا لكنا أهدى من أهل الكتاب.. فقد جاءهم هذا الكتاب وجاءهم رسول منهم - وإن كان رسولاً للناس أجمعين - وجاءهم بكتاب هو بينة في ذاته على صدقه " (٥٩)

وعن هذه الآية يقول الشيخ الشعراوي: "قد يحتج المشركون من أن التوراة والإنجيل لو نزلت عليهم لكانوا أهدى من اليهود و النصارى، وفي هذا القول ما يعني أن أذهاهم مستعدة لتقبل الإيمان، وقد قطع الله عليهم كل عذر فجاء لهم بالقرآن، ويقول الحق { : فَمَنْ أَظْلَمُ مِمِّن كَذّبَ بِآياتِ ٱللّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا } [الأنعام ١٥]. (٦٠)

٥. الأمر

• وهو ما احتج به في مثل قوله تعالى في سورة آل عمران: "كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِـلاً لَّبنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (٩٣)

وحول هذه الآية يقول الشيخ الشعراوي: وحين يحرم نبي الله يعقوب - اسرائيل - طعاما ما، فهو حر؛ فقد يحرم على نفسه طعاما كنذر، أو كوسيلة علاج أو زهادة،لكن الله لم يحرم عليه شيئا، وما تحتجون به أيها اليهود إنما هو خصوصية لسيدنا يعقوب {كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِللا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلا مَا حَرِّمَ إِسْرَائِيلَ إِلا مَا حَرِّمَ السَّرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسهِ } فلماذا تقولون : إن الإبل وألبالها كانت محرمة ؟ لقد فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يستروا على أنفسهم نقيصة لا يحبون أن يُفضحوا بها، وتلك هي النقيصة التي كشفها القرآن بالقول الكريم : { وَعَلَى ٱلّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلِّ مِ عَلَىٰ الله القرآن بالقول الكريم : { وَعَلَى ٱلّذِينَ هَادُواْ حَمَلَتْ حَرِّمْنَا كُلِّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرِّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلا مَا حَمَلَتْ حَرِّمْنَا كُلِّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرِّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلا مَا حَمَلَتْ حَرِّمْنَا كُلِّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرِّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلا مَا حَمَلَتْ عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلا مَا حَمَلَتْ

ظُهُورُهُمَا أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ وِإِنَّا لَصَادِقُونَ} [الأنعام ١٤٦]:

إذن فهناك أشياء قد حُرمت على اليهود لألهم ظلموا، وهذه الآية الكريمة هي التي أوضحت أن الحق قد حرم عليهم هذه الأطعمة لظلمهم .ومعنى : { كُلّ فِي ظُفُر } أي القدم التي تكون أصابعها مندمجة ومتصلة، فليست الأصابع منفصلة، ونجدها في الإبل والنعام و الأوز، والبط،وهذه كلها تسمى ذوات الظفر {إلا مَا حَمَلَت ْظُهُورُهُما } يعني الشحم الذي على الظهر .أما "الحوايا "فهي الدهون التي في الأمعاء الغليظة {أوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ . }أي الشحم الذي يختلط بالعظم إن التحريم هنا لم يكن لأن هذه الأشياء ضارة، ولكن التحريم إنما كان عقابا فم على ظلمهم لأنفسهم وبغيهم على غيرهم.

... إذن كان التحريم جزاءً لهم وعقابا... ما دام اليهود قد أدخلوا على أنفسهم أشياء ليست لهم فالتشريع يسلب منهم أشياء كانت حقا لهم كان اليهود في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم يرغبون ألا يُشاع عنهم هذا الأمر فقالوا: إن هذا الطعام محرم على بني إسرائيل .وبعد ذلك وجد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن هذا اللون من الطعام حلال في التوراة، فكشف رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الأمر الذي فضحهم

... عندما يقول الحق سبحانه { : كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلَّ لِبَنِيَ إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرِّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ } فهذا يعني أنه قد حرم بعضا من الطعام على نفسه فهو حر في أن يأخذ أو يترك، أو أنه قد حرمه على نفسه فوافقه الله؛ لأن الناذر حين ينذر شيئا لم يفرضه الله عليه فهو قد ألزم نفسه بالنذر أمام الله. إن الزمن الذي حرم فيه إسرائيل على نفسه بعضا من الأطعمة هو {مِن قَبْلِ أَن تُنزّلَ

ٱلتَّوْرَاةُ} أي أن هذا التحريم لم يحرمه الله، ويأتي الأمر لرسوله الكريم أن يخاطب بني السرائيل { :قُلْ فَأْتُواْ بِٱلتَّوْرَاةِ فَٱتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ } إنه قد كشف سترهم، وعلموا أن الرسول صلى الله عليه وسلم يعلم أن النص الذي يؤيد صدقه موجود في التوراة، ولهذا لم يأت اليهود بالتوراة، وذلك لعلمهم أن فيها نصا صريحا يصدق ما جاء به رسول الله، ولا يحتمل اللجاجة، أو المجادلة ((٦١))

وبعد هذه الرحلة الماتعة مع هذا المبحث الحيوي من مباحث البلاغة لا أجد الا رغبة الاستزادة من هذا المعين الذي لا تنفد عجائبه، إنه معين القرآن العظيم

قائمة المصادر والمراجع

- 1. ابن حجة الحموي خزانة الأدب وغاية الأرب- المكتبة الشاملة الإلكترونية
- ٢. إسراء إبراهيم كامل آيات العقل في القرآن الكريم دلالة اللفظ وإعجاز
 التدبر والتفكر مجلة كلية الآداب العدد ١٠٢ جامعة بغداد
 - ٣. سيد قطب في ظلال القرآن سورة البقرة (نسخة إلكترونية)
- عبد العزيز عتيق (دكتور) علم البديع دار النهضة العربية للطباعة والنشر
 بيروت ١٩٨٥م ١٤٠٥هـ
- ه. مجاهد محمود أحمد ناصر منهج القرآن الكريم في إقامة الحجة والدليل
 (رسالة ماجستير) جامعة النجاح الوطنية كلية الدراسات العليا
- ٦. محمد حسن الحمصي (دكتور) قرآن كريم تفسير وبيان مع أسباب الترول للسيوطي مع فهارس كاملة للمواضيع والألفاظ إعداد دار الرشيد دمشق بيروت

محمد متولي الشعراوي - خواطر الشعراوي (نسخة إلكترونية من: مكتبة المصطفى الإلكترونية) - الأجزاء من ١ - ٢٠

الهوامش

- (۱) قرآن كريم تفسير وبيان مع أسباب الترول للسيوطي مع فهارس كاملة للمواضيع والألفاظ إعداد د. محمد حسن الحمصي دار الرشيد دمشق بيروت سورة محمد آية ۲٤
- (٢) آيات العقل في القرآن الكريم دلالة اللفظ وإعجاز التدبر والتفكر إسراء إبراهيم كامل – مجلة كلية الآداب – العدد ١٠٢ – جامعة بغداد
- (٣) هو في الاصطلاح أن يأتي البليغ على صحة دعواه وإبطال دعوى خصمه بحجة قاطعة عقلية تصح نسبتها إلى علم الكلام، إذ علم الكلام عبارة عن إثبات أصول الدين بالبراهين العقلية القاطعة كتاب علم البديع د. عبد العزيز عتيق دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت ١٩٨٥م ١٤٠٥هـ ص ١٧٤
 - (٤) المعجم الوسيط
- (٥) مجاهد محمود أحمد ناصر منهج القرآن الكريم في إقامة الحجة والدليل (رسالة ماجستير) جامعة النجاح الوطنية كلية الدراسات العليا ص ١٤٧ عن (كشاف اصطلاحات الفنون)
 - (٦) نفسه ص ٥٤٥ ١٤٧
- (٧) خزانة الأدب وغاية الأرب لابن حجة الحموي جــ ١ ص ٣٦٤ المكتبــة الــشاملة الإلكترونية
 - (٨) المنظومة الاصطلاحية الانترنت
 - (٩) نفسه
 - (۱۰) نفسه
- - (۱۲) نفسه ص ۱٤۸ ۱٤۹
- (١٣) حسب فهارس: قرآن كريم تفسير وبيان مع أسباب الترول للسيوطي مع فهارس كاملة للمواضيع والألفاظ إعداد د. محمد حسن الحمصي دار الرشيد دمشق بيروت

(٣٨) لقد عرض القرآن الكريم هذا المشهد الرائع الباهر العجيب الفريد، لتلك الحقيقة الهائلة العميقة المستكنة في أعماق الفطرة الإنسانية وفي أعماق الوجود.. عرض القرآن هذا المشهد قبل قرابة أربعة عشر قرناً من الزمان، حيث لم يكن إنسان يعلم عن طبيعة النشأة الإنسانية وحقائقها إلا الأوهام! ثم يهتدي البشر بعد هذه القرون إلى طرف من هذه الحقائق وتلك الطبيعة. فإذا "العلم" يقرر أن الناسلات، وهي خلايا الوراثة التي تحفيظ سجل "الإنسان" وتكمن فيها خصائص الأفراد وهم بعد خلايا في الأصلاب.. أن هذه الناسلات التي تحفظ سجل ثلاثة آلاف مليون من البشر، وتكمن فيها خصائصهم كلها، لا يزيد حجمها على سنتيمتر مكعب (الظلال)

Normas para autores /as:

La *revista Al-Andalus* publica artículos originales e inéditos referidos a una investigación que verse sobre el mundo árabe e islámico, medieval o contemporáneo, en general, y sobre Al-Andalus, en especial; su historia, su producción literaria y su civilización.

- Los idiomas admitidos son español, inglés y árabe.
- Los artículos originales e inéditos tendrán una extensión máxima de las 8000 palabras, incluyendo notas, cuadros y figuras. Los artículos que superan las 8000 palabras se publican en una "versión especial" anexa a uno de los números de la revista.
- Se envían dos ejemplares del artículo, en papel y por correo electrónico, junto con el curriculum vitae del autor.
- Los artículos serán sometidos a una doble evaluación por pare, externa y anónima: El Consejo de redacción, a la vista de los informes, decidirá sobre la aceptación, denegación o conveniencia de introducir modificaciones. En caso necesario, se recurrirá al arbitraje mediante otra evaluación externa, notificándose a los autores las decisiones tomadas en un plazo de ocho meses..

Contactos:

- 1. Dirección Postal : Egipto, El Cairo, el 6 de octubre, Al-Sheikh Zayed, 115/1, Khamayel.
- 2. Móvil: 002 01010510011

alaiman66@hotmail.comCorreo electrónico:

Revista de Al-Andalus Científica, internacional y arbitrada

La revista *Al-Andalus* es una revista científica, internacional y arbitrada. Su fundador es **Prof. Dr. Ayman Mohamed Aly Midan**, en cooperación con el Laboratorio del Lenguaje Funcional en la Universidad de Hasiba Benbouali de Chlef, Argelia.

Equipo editorial

Directores editoriales: Prof. Dr. Mohammed Sharif

Hotayta, Universidad de El Cairo

Dr. Tata Bin Kurmaz, Chlef, Argelia Dr. Rasha Al-Khatib - Jordina



Revista de Al-Andalus

Científica, internacionaly arbitrada

La revista Al-Andalus es una revista cient**í**fica, internacional y arbitrada

S u fundador es Prof. Dr. Ayman Mohamed Aly
Midan

en cooperaci**ó**n con el Laboratorio del Lenguaje Funcional en la Universidad de Hasiba Benbouali de Chlef, Argelia.

> C4 – N 15 1440 – 2019