

مجلة الأندلس

علمية دولية فصلية محكمة

صدر العدد الأول

ربيع أول ١٤٣٧هـ / يناير ٢٠١٦م

الترقيم الدولي : ISSN : 2357 – 0644

مج ٤ / ١٥٤ جمادى الآخر ١٤٤٠هـ / يناير ٢٠١٩م

مجلة الأندلس

علمية دولية فصلية محكمة

يصدرها

"مخبر نظرية اللغة الوظيفية" بجامعة الشلف، الجزائر

رئيس التحرير: أ.د. أيمن محمد علي ميدان

نائب رئيس التحرير: أ.د. العربي عميش

مدير "مخبر نظرية اللغة الوظيفية"

n مديرو التحرير:

د. شريف حنيفة كلية دار العلوم جامعة القاهرة

د. طاطة بن قرماز - جامعة الشلف، الجزائر

د. رشأ الخطيب - الجامعة العربية المفتوحة - الأردن

الآراء الواردة في بحوث المجلة

تعبر عن آراء كاتبها، وليس

للمجلة أية مسئولية عنها

n الهيئة الاستشارية العلمية:

- | | |
|---------------------------------------|---|
| أ.د. صلاح جرّار- الأردن | أ.د. موسى رابعة – الأردن |
| أ.د. العربي عميش – الجزائر | أ.د. محمد ربيع – الأردن |
| أ.د. أحمد الطريسي- المغرب | أ.د. محمد جواد الطريحي – العراق |
| أ.د. عمّار الساسي- الجزائر | أ.د. عبد الله المعطاني – السعودية |
| أ.د. محمد عويد السايير – العراق | أ.د. نصيف الخفاجي – العراق |
| أ.د. هارون مجيد – الجزائر | أ.د. جمعة الجبوري – العراق |
| أ.د. رباب صالح – العراق | أ.د. هاجر مدقن – الجزائر |
| | أ.د. وليد السراقبي – سوريا |
| أ.د. محمد الطويل – جامعة القاهرة | أ.د. محمد عبد المطلب- عين شمس |
| أ.د. سليمان العطار – جامعة القاهرة | أ.د. أحمد درويش – جامعة القاهرة |
| أ.د. محمد العبد – جامعة عين شمس | أ.د. أحمد الشربيني – جامعة القاهرة |
| أ.د. السيد فضل - الجامعة الأمريكية | أ.د. حسن جاد طبل – جامعة القاهرة |
| أ.د. عبد الله التطاوي جامعة القاهرة | أ.د. ربيع عبد العزيز – جامعة الفيوم |
| أ.د. صلاح فضل – جامعة عين شمس | أ.د. حسن البنداري – جامعة عين شمس |
| أ.د. محمد نبيل غنايم – جامعة القاهرة | أ.د. صفوت الخطيب – جامعة المنيا |
| أ.د. أحمد إسماعيل – جامعة الفيوم | أ.د. عيد بلبع – جامعة المنوفية |
| أ.د. على الغريب – جامعة المنصورة | أ.د. محمد العمراوي – جامعة القاهرة |
| أ.د. جمال الشاذلي – جامعة القاهرة | أ.د. منير فوزي – جامعة المنيا |
| أ.د. عصام خلف – جامعة المنيا | أ.د. عمر عبد الواحد – جامعة المنيا |
| أ.د. حمدي حسنين - جامعة الزقازيق | أ.د. زكريا عناني – جامعة الإسكندرية |
| أ.د. إبراهيم سلامة – جامعة الإسكندرية | أ.د. إبراهيم عبد الرحيم – جامعة القاهرة |

قواعد النشر:

- تستقبل المجلة البحوث العلمية المكتوبة باللغة العربية وغيرها من لغات.
- تعنى باللغة العربية وأخواتها أدبا ونقدا وعلوما والفكر الإسلامي.
- لا يزيد البحث عن ٨٠٠٠ كلمة، وما زاد عن ذلك ينشر في "إصدار خاص" ملحق بأحد أعدادها.
- مقاس الصفحة ٢٥ × ١٧,٥ سم بهوامش ٢,٥ سم من الأربع جهات والرقم من أسفل ١,٧ سم ومن أعلى ١,٦.
- يكتب متن البحث بخط Traditional Arabic بحجم ١٦، وتكتب هوامش البحث السفلية بخط Traditional Arabic بحجم ١٢. ويكتب الملخص في أول البحث بخط Traditional Arabic بحجم ١٤ بولد.
- يراعى كتابة الهوامش في نهاية البحث.
- يكتب الأبحاث باللغة الأجنبية بخط Times New Roman بحجم ١٤، 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 من نصوص أجنبية.
- تخضع البحوث المقدمة للتحكيم العلمي بشكل سري.

n آليات التواصل:

- ١- العنوان: مصر- القاهرة - جامعة القاهرة — كلية دار العلوم.
- ٢- الجزائر - جامعة حسبية بن بو علي بالشلف - مخبر نظرية اللغة الوظيفية.
- ٣- الهاتف: ٠٠٢/٠١٠١٠٥١٠٠١١ - ٠٠٢١٣٧٧٣٦٣٤٩٨٨

البريد الإلكتروني: alaiman66@hotmail.com

الموقع الإلكتروني: revistadeandalus.com

التقديم الدولي : ISSN : 2357 – 0644

فهرس العدد الخامس عشر

مجلة الأندلس

- المقدمة
- ٧
- ١ - المثاقفة في شعر الأعمى التطيلي الأندلسي ، دراسة نصية
٥٢-٩ د. محمد عويد محمد السايير
- ٢ - رائية ابن درّاج القسطلي (ت ٤٢١ هـ)، دراسة سيميائية
٨٨-٥٣ د. صادق جعفر عبد الحسين
- ٣ - علاقة المجاز المرسل (الآلية) في القرآن الكريم، دراسة بلاغية
١٣٠-٨٩ د. أحلام عبد الوهاب الجعافرة
- ٤ - الرسائل الديوانية في العصر العباسي، دراسة فنية
٢٠٤-١٣١ د. دعاء محمد راجح
- ٥ - الإنصاف في مآخذ الفارسي على الزجاج في "المسائل
المصلحة"
٢٨٦-٢٠٥ د. راشد أحمد جراري
- ٦ - البناء الهرمي لترتيب المشتقات الصرفية
٣١٢-٢٨٧ د. عبد المجيد الجيلي إبراهيم
- ٧ - آراء الفراء في التفسير البسيط وموقف الواحدي منها (باب
حروف المعاني نموذجًا)
٣٥٣-٣١٣ أ. عبد الله بن حامد بن أحمد النمري
- ٨ - الحجة في القرآن منطوق وبيان
٤١٠-٣٥٥ د. مها مراد منصور

مقدمة العدد الخامس عشر

جمادى الآخر ١٤٤٠هـ / يناير ٢٠١٩م

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 و صرفية.

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

وتعرض د.أحلام الجعافرة (السعودية) لعلاقة انجاز 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 انعكاساً دقيقاً للحياة العباسية بجوانبها المختلفة.

وللدراسات اللغوية حضور تجلي في ثلاث دراسات، عالج د.راشد جراري (مصر) في الدراسة الأولى جهود الفارسي في تعقب شيخه الزجاج في كتابه (معاني القرآن وإعرابه)، متتبعاً 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 الفراء المتعددة مما
ورد فيه من قضايا نحوية و صرفية ولغوية وأدبية أيضا.

كما عرض د.عبد المجيد 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

المتأقفة في شعر الأعمى التطيلي الأندلسي، دراسة نصية

أ.د. محمد عويد محمد الساير

كلية التربية الأساسية في جامعة الأنبار / العراق

في المتأقفة... تعريف وتأصيل:

لا شكّ في أنّ المتأقفة 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 الأمريكيان في حدود سنة ١٨٨٠م. في حين كانت الدول الأوروبية تستخدمه بأسماء أخرى؛ إذ هو عند الكتاب الإنكليز التداخل الثقافي، وعند الكتاب الأسبان التحول الثقافي، وأما عن الكتاب الفرنسيين ففضلوا مفهوم تداخل الحضارات^(١). إلّا أنّ مصطلح المتأقفة أصبح أكثر شهرة وتداولاً وانتشاراً حتى وصل إلى عالمنا العربي ونقّاده ومفكره فتناوله في أطروحاتهم المختلفة، وفي العلوم المختلفة، وفي الفنون المختلفة... ومنها الأدب والنقد.

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

ومثلما نلاحظ هذه المعاني وسواها تشير إلى الفطنة والحذقة والتمكن من الصناعة، أيًا كانت ومهما كانت، بل، وإقامة المعوج منها وتصليحها... من هنا كانت المثاقفة وكان أصلها الأول الذي أستخدمت له. فهي تعني إتقان الصناعة 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 وحصاري مشترك داخلي وخارجي لا يمكن فصل بعضهما عن البعض الآخر)^(٣). والمثاقفة - بناءً على هذا المفهوم - (تعدُّ رافداً مهماً تسعى كل أمة من خلاله إلى معرفة الآخر واستثمار ما لديه من قيم ومعطيات إنسانية وحصارية وإلى تنمية كيانها الثقافي بشكل خلاق وغير مضر بمقومات الهوية وثوابتها)^(٤).

ولذا برزت المثاقفة أولاً في علم الاجتماع، وفي أصوله المفاهيمية، ومن ثم 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 يحدثُ 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 التناسل فهي (تعني تداخل الثقافات بصورتها الكلية، وأما التناسل فهو تداخل النصوص الأدبية وتعالقها)^(٦).

فالنص الجديد هو تحاور وتشارك مع النصوص الأخرى، لأغراض مختلفة، بطرائق مختلفة، وبما إن (كلّ نص إنما هو تسرب وتحويل لجملة من النصوص السابقة)^(٧). فيمكننا أن نلتمس أثر المثاقفة في النص الجديد، وكيف أنتجه المبدع، مع احتفاظه بحق الجودة والابتكار، فهو المعبر 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، فشاعت أسماء المدن المشرقية في المدن الأندلسية وحضاراتها، وكذلك في ألقاب الخلفاء والأمراء في المشرق واحتضانها في الأندلس في خلفائها وأمرائها، ومن ثمّ في أسماء الشعراء وألقابهم في المشرق ووصولها إلى الأندلس، بإطلاق الأسماء والألقاب نفسها على الشعراء الأندلسيين بعدما عُرفت في المشرق، لشعراء كبار في الأدب والشعر والنقد، تركوا بصمتهم الشعرية والنقدية والتأليفية الشعر والنقد كليهما.

هذا فضلاً عن مصادر الثقافة الواحدة، القرآن الكريم وآياته وقصصه، والأساطير والميثولوجيا واشتراكها عند العرب في المشرق والأندلس، ووصولها إلى شعرائها في مدتهم الأندلسية المختلفة عبر الكتب، وعبر الرحلات، وعبر العلماء، وفي الشعر العربي، والموروث الأدبي الشعبي وغيرها، كل مصادر الثقافة إذن هي مشتركة وواحدة بين المشرق والمغرب، ولذا فالمثاقفة ستظهر جلياً لو عرفناها عند شاعر أندلسي من خلال هذه المصادر، وغيرها.

على أننا يجب ألا ننسى أصالة الشاعر الأندلسي ، وأصالة شعره ونصه، إذ إن كل نص إنما يُنظم في زمان ومكان معينين، وله تجربة خاصة، وإلا لما كان مبدعاً، أو منتجاً أصلاً، يثير فينا كوامن الإبداع، ويجعلنا نبحت 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 تمتاز بالشاقة والصعبة، بل والعسيرة في بعض الأحيان، لأنها تُعنى بأساليب الإبداع والنجاح في النص الجديد، ومدى استيعابه وشموله لهذه الأساليب في النص القديم من خلال الثقافة عن المنتج الثاني المبدع الأخير الذي أخذ، وظفر، واستنبط، وحذق من صاحب النص الأول وثقافته وأضاف هذه الثقافة إلى نصّه وتجربته، فكان من التأثير والإمتاع بمكان كبير.

وفي بحثي هذا، تقوم المثاقفة في آلياتها وإجراءاتها على نصوص الشاعر الأندلسي الكبير الأعمى التطيلي (ت ٥٢٥هـ)^(٨)، فهو "معري الأندلس"^(٩)، وهو من أكبر شعراء عصري الطوائف والمرابطين، ولاسيما في قصيدة وفن وغرض المديح، فهو الشاعر الأول والمبرز في هذا الغرض، وعلى رأس قائمة المدّاحين في الشعر الأندلسي، ولاسيما في عصر المرابطين^(١٠). وغير خافٍ على الجميع ما لهذه القصيدة من ذيوع وشهرة لكونها ترتبط بالرجل الأول في الدولة، والمنصب الأهم في الرعية، ولما تتطلبه من مهارة وإتقان صنعه في لوحاتها، وفي طولها - نسبياً -، وفي مقدمتها، وفي خاتمها... ومن هنا كانت أنواع المثاقفة جالبة للنظر، مفهومة بسعة ثقافة الناظم وكثرة اطلاعه على حضارة المشرق في كل شيء، فكان هذا البحث الذي سيتناول هذه الأنواع للمثاقفة بدراسة نصية كاشفة عن

ثقافة شاعرنا التطيلي، الشاعر الأعمى الذي كثيراً ما تميّز على المصريين المبدعين... شعراً وفناً وصنعة.

المثاقفة في نصّ الأعمى التطيلي الشعري:

١. التعالق الديني (النصية القرآنية):

وفق هذا التعالق يعدّ القرآن الكريم المرجع الأول والأساس لإنشاء علاقات المثاقفة 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 الأبواب والعقول في كل شيء، وأوله في بلاغته وفصاحته فأعجز الكثير حتى من أهل البلاغة والفصاحة، فأصبح المصدر الأول في الثقافة الأدبية والبلاغية. فالنص القرآني يحمل للإنسان في كل زمان ومكان دلالات لامتناهية، ويفسر دائماً أشياء تمس حياة الإنسان، فترى الشعراء دائماً يعودون إليه في صورهم وموضوعاتهم ومعانيهم، حتى أصبح أيضاً في الدراسات الأدبية في هذا الشعر على امتداد عصوره واختلاف أمكنته، ومنه الشعر الأندلسي طبعاً^(١).

والأعمى التطيلي الشاعر ذو الثقافة العالية، والشاعر ذو الظروف الصعبة في المعيشة والترحال والعمل، لجأ إلى النص القرآني في الكثير من نصوصه الشعرية، وأبيات هذه النصوص وفي الأغراض والموضوعات المختلفة، فقد عرف هذا التعالق الثقافي الديني الأدبي، وأثر القرآن وكلماته وقصصه، وكان دائماً بين ألفاظ شعره، ودلالات معانيه، ومقومات صورته... ومن ذلك قوله في معرض المديح :

فالأرضُ ملساءُ لا أمتٌ ولا عوجٌ

كنقطةٍ من سرابِ القاعِ لم تُمرِ (١٢)

التعالق الديني مع النص القرآني واضح، إذ أخذه الشاعر من قوله تعالى في سورة طه ((وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا (١٠٥) فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا (١٠٦) لا تَبْقَى فِيهَا غِوَجًا وَلَا أَمْتًا (١٠٧))) (١٣).

ويأتي هذا التعالق وهذا النوع من المثاقفة في خاتمة نصّ الشاعر 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 النص القرآني، وهي وإن اقتصرت على كلمات قصيرة بين النصين إلا أن الأثر الثقافي الديني واضحٌ بين، ويتسع دلاليًا ليعرّف المتلقي بأن الدنيا 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 جنابٍ متى تلمَّ بجانبه

فأربعُ بسيناءٍ واخلعُ جانبَ الطورِ (١٤)

إذ نجد الشاعر التطيلي يتعالق ثقافياً مع قوله تعالى : ((إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوًى)).^(١٥)

وقوله في صورة ثانية، من النص نفسه :

تراك كنت عصا موسى براحتيه

أو كان عزمك هول النفخ في الصور^(١٦)

نجد في البيت تعالفاً ثقافياً مع قوله سبحانه: ((فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَن اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ)).^(١٧)

وقوله في صورة السفينة ، ووصفها من القصيدة نفسها :

بكر عوان فتاة كهلة ذهبت

أعجوبة بين تأنيث وتذكير^(١٨)

مستلهماً هذه الثقافة النصية من قوله عز وجل : ((قَالُوا اذْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ)).^(١٩)

كلُّ هذه الآيات الكريمات ومدلولاتها التي أفاد منها شاعرنا التطيلي، تدلُّ بوضوح على عمق المثاقفة الدينية، وأثرها في نص الشاعر الشعري، فلا ريب أن يأتي بها التطيلي عفو الخاطر ، وبلا قصدية منه أو تخطيط، وإنما تسربت إلى ألفاظه وكلماته تسرباً خفيفاً غازلت نصه الشعري المدحي، وتركته في انتباه من قبل المتلقي والناقد والدارس لشعره، يحسُّه ، ويبحث عما فيها من أواصر المفاعلة المختلفة بينه، وبين موضوعات المثاقفة وآلياتها، ف (كلُّ نص هو حتماً نص متداخل... وهذه

المداخلة تتم مع كل حالة إبداع لنص أدبي، ولا وجود للنص البريء الذي يخلو من المداخلات). (٢٠)

ويستنفر الشاعر الأعمى التطيلي موضوعات الثقافة الدينية كلها، ويبين عن هذا التعالق القرآني الصميم، بين نصه وبين النص الشعري. وهذه من فضائل الشاعر المثقف الذي يستطيع أن يبهر الآخرين بحسن استخدامه لثقافته الدينية، ويعرف كيف يلجج إلى معانيها، ومقوماتها اللغوية، وصورها دائماً. ولعل من موضوعات المصاهرة الثقافية بين النص القرآني وبين النص الشعري للأعمى، استحائه للقصّ 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. ومن ذلك قوله من قصيدة مدحية :

فتى قلما تلقاه إلا مُرحَّباً

تلوذُ بحقويه كهولٌ وشبانُ

وليسَ بموسى غيرَ أني رأيتُه

وكَلَّ قنَاةٍ دونَ علياه تُعبانُ

ولا هو نوحٌ غيرَ أني رأيتُه

ورأفتُه جُودي وجدواهُ طُوفانُ^(٢١)

هنا لا بد أن نقول إن الأعمى التطيلي أعاد تشكيل أبياته في خاتمة نصه الشعري المدحي تشكيلاً جمالياً وبنائياً ولفظياً من خلال الاستنارة بقصص الأنبياء، ومسيرهم الجهادية في الدعوة إلى الله - سبحانه وتعالى - ، ونشر رسالتهم الخالدة. فالخاتمة هنا أوضحت وأفصحت عن هذا التعالق الثقافي البهي الذي أوضح شخصية الشاعر وثقافته عامة، كما أنّها أبانت للقارئ والمتلقي عن نص جديد في خاتمة مكثفة عن مزايا هذا الممدوح، وحسن معشره، وطيب لقائه، فالتطيلي - كما أرى - أحسن في التعبير، 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 الشعر تنهض من خلال تمثل النص الماضي تمثلاً ذاتياً، ينسجم مع التجربة الشعرية التي تحمل سمات خاصة، تكون نتاجاً للفردية والغيرية. (٢٢)

وإذا آمنا بقول الناقد الدكتور عبدالله الغدامي: (إن النص... يدخل ... في علاقات متبادلة من الحوار والمنافسة مع سواه من النصوص) (٢٣)، رأينا الأعمى التطيلي، الشاعر الغريب، الشاعر ذا العاهة، الشاعر الذي تقلبت به ظروف الحياة السيئة والصعبة في أكثر من مدينة أندلسية عاش فيها، أو رحل إليها، الشاعر الذي فقد زوجته ومحبيه، رأيناه ينظر من طرف خفي بعض الشيء وهو يقول في صميم تجربته بالناس، ومن خلال معاشرته إياهم إلى معانٍ ودلالات نستشفها من آيات القرآن الكريم وموضوعاتها. كقولهِ:

والناسُ كالناسِ إلا أن تجرّبهم

وللبصيرة حكمٌ ليسَ للبصرِ

كالأيكِ مشتبهاتٍ في منابتها

وإنما يقعُ التفضيلُ بالشمـرِ^(٢٤)

لكأنَّ الشاعر هنا بثقافته الدينية - القرآنية، استوحى جلياً قول الله تعالى :
 ((وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنُونًا
 وَغَيْرُ صِنُونًا يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَّضَ لُبُّهَا عَلَى بَعْضِ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي
 ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)).^(٢٥)

هنا يكشف الشاعر التطيلي عن أسباب التعالق الثقافي الديني -
 القرآني، بينه وبين آيات القرآن الحكيم. فهو لم يرد أن يلتقطها بالنص،
 وإنما لَمَحَ إليها تلميحاً، لأن النص في معرض المديح أيضاً وقد يكون في
 حضرة الممدوح من لا يريد للتطيلي خيراً ولا رحمة. 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 مشرقه

ومغربه وأندلسه، من المتفوقين والمبدعين على أقرانهم المصريين في كثيرٍ من شؤون الحياة، ومناحيها الثقافية المختلفة.

٢. التعالق الميثولوجي (النصية الأسطورية):

بدءاً تتجلى الوظيفة الاجتماعية للأدب، ومنه الشعر طبعاً، فيما يحققه للمتلقى من متعة ولذة، وفيما يحرك فيه من مشاعر^(٢٦). وبناءً على هذا المفهوم فالمثاقفة بموضوعها الميثولوجي تستوحي هذه المتعة، وتثير تلكم اللذة من خلال الأساطير القديمة ، والحرافات ، وما تثيره من تفكير، وتحفز على كشف مدلولاتها وأستارها من خلال التعالق الثقافي مع النص الشعري الجديد.

وقد تكون هذه المثاقفة قليلة في الشعر الأندلسي، وليست في شعر الأعمى التطيلي فحسب. فمن خلال اطلاعي على الدواوين والمجموعات الشعرية الأندلسية التي أصبحت اليوم كثيرة كثيرة مفردة وشائعة، رأيتُ دائماً أن هذه الأساطير، أو هذا الموضوع من موضوعات المثاقفة كان قليلاً في شعرنا الأندلسي. وربما تعود الأسباب لذلك إلى أن الشاعر الأندلسي عاش حياة متحضرة لم يعرفها الشاعر الجاهلي أو الإسلامي المشرقي، هذا فضلاً عن الاتكاء على الثقافة وموضوعاتها الدينية، ولاسيما والنص القرآني، والثقافة وموضوعاتها الأدبية، ولاسيما والنص الشعري... ناهيك عن الأزمات والانكسارات التي تعرض له الشاعر الأندلسي، والتي جعلت حياته أقرب إلى الواقع الصعب، والمبكي والدامي في سقوط المدن والإمارات والتكيب بأهلها. فالشاعر هنا لم يعتمد المباشرة في كثير من صوره ولاسيما في عصور الأندلس الأخيرة، ولم يلجأ إلى أساطير قديمة أو بالية تحكي واقعه أو تجربته.

ولكننا قد نلتقط بعضاً من هذه الثقافة عند شاعرنا التطيلي أو عند غيره من الشعراء في الأندلس، وهي تبدو بسيطة في التعبير، واضحة الدلالة، أخذت من تراث أسلافنا في المشرق، وأحاديثهم عنها التي وصلت إلينا إلى الأندلس، من هنا وهناك.

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

قُلْ للمحدّثِ عن لقمانَ أو لُبْدِ

لم يتركْ لقماناً ولا لبدا

وللذي همُّه البنيانُ يرفعه

إنَّ الردى لم يغادرُ في الشرى أحداً^(٢٧)

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 نصّه مؤثراً وممتعاً في نفس قارئه ومتلقيه وذوقهما، من خلال هذا التعالق، ومن خلال هذا النوع من الثقافة على بساطتها، وبساطة ألفاظها، ومدلولات هذه 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 المعاني، وعميق ما تشيره ، ومنه أفاد من التكرار الذي يؤديه التصدير في لفظتين متتاليتين بين الشطر الأول والشطر الثاني في البيت، في الحكمة والتأثير عليها لتبقى عالقة في ذهن المتلقي، وفي ذهن المرثي الذي يريد شاعرنا التطيلي أن يخاطبه بهذه الحكم ، وأن يفهم هذا التذكير من أن الدنيا إلى زوال مهما طال، أو زانت!

ومن التعالق الأدبي - الميثولوجي في نص الأعمى التطيلي، اللجوء إلى بعض الأساطير في نصّه الشعري من خلال الموروث الثقافي، ولاسيما في نصّه المدحي، الذي - كما أسلفت - ضم لوحات عدة، في المقدمة، والغرض، والخاتمة. فكثرة النصوص المدحية عند الشاعر التطيلي، وطول هذه النصوص نسبياً مع باقي نصوصه في الأغراض الشعرية الأخرى، جعلت أواصر الثقافة بينه وبين الشعراء الآخرين ذات متانة، وتقرب إلى الطبع والسلاسة.

صورة الناقبة التي كانت حاضرة بشكل قوي وفاعل في نصوص الشاعر العربي الجاهلي والإسلامي والأموي غدت أسطورة أو ميثولوجيا في نظر شاعرنا الأندلسي وفكره. وإذا علمنا أن هذه الناقبة ورحلتها إلى المدوح كانت قليلة وبسيطة في نص الشاعر الأندلسي إلى حد قريب^(٣٠)، أدركنا بوضوح أن مجيئها في نص الشاعر التطيلي المدحي كان بمثابة الأسطورة التي تتعالق ميثولوجياً وأديباً مع نصوص من الشعر المشرقي في ماضيها السحيق.

فـ(النص نسيج من الاقتباسات والإحالات والأصداغ من اللغات الثقافية السابقة أو المعاصرة التي تخرقه بكامله)^(٣١). ولنستمع إلى ناقة التطيلي ورحلتها في قوله في معرض المديح :

أما ترى العرمسَ الوجناءَ كيفَ شكتُ

طولَ السفارِ فلم تعجزُ ولم تخرِ

تسري ولو أنَّ جـونَ الليلِ معركةً

من الردى كاشراً فيها عن الظفرِ

باتت توجي، وقد لانت مواطنها

كأنها إنما تخطو على الأبرِ

من كلِّ ناجية الآمال قد فصلت

من الردى فحسبناها من البُكرِ

.....

.....

.....

(٣٢)

.....

وهنا نلاحظ أن لغة الشاعر التطيلي تغيرت تماماً، وبدأت من الصعوبة بمكان، موازنة مع نصوصه الشعرية الأخرى، ومع عموم الشعر الأندلسي الذي يمتاز بالرقّة والسلاسة والرشاقة في ألفاظه ولغته. وهذه

ليست سلبية على شاعرنا فـ(الأدب إعادة تشكيل دائمة للغة، ومعادلة مستمرة لصهرها)^(٣٣).

وهذه اللغة تشاكل في مفهومها التعالق الثقافي لوحدة الرحلة، ووصف هذه الناقاة فيها، ومن هنا جاءت بأوصاف الشاعر الجاهلي، وألفاظه ولغته، لكأننا نقرأ النص لزُهير بن أبي سُلمي، أو عنترة بن شداد، أما؛ آثاره ، متعته، تأثيره... فكان في كل هذه المسميات بمكان عميق وواضح ليصل إلى الممدوح ويمدحه بهذه الروعة والإتقان في اللفظ والتعبير والرسم.

ولعلنا كشفنا عن أواصر التعالق الثقافي بين نص التطيلي، وبين لوحة الرحلة ووصف الناقاة الراحلة هنا، وفي هذا ربما تكون طريقة النظم هي المحركة واخفزة للمجيء بهذه اللوحة، وهذه الراحلة أيضاً، فثقافة التطيلي هنا ميثولوجية أدبية، مستغلة أحسن الاستغلال في قصيدة كالمديح، وفي التعبير عن معاناة هذا الشاعر الذي يبدو أنها كانت قاسية لم تنته إلاّ بنهايته.

وهنا يطيب لنا أن نردّ على من قال إنّ (غياب الصحراء يغيب الناقاة، فالعلاقة بين الناقاة والصحراء علاقة تابع بمتبوع ، فإذا غاب المتبوع غاب التابع)^(٣٤). فهذا التطيلي لم يعرف الصحراء، ولم يعيش فيها، ومن المؤكد أنه لم يرها - لعماه -، ولكنه ومن قبيل المثاقفة، ومن وحي التعالق الثقافي بينه وبين الشعراء الآخرين، أنتج لنا نصاً جديداً، متقناً إلى حدّ كبير، قائماً على أواصر هذا التعالق الذي ينمُّ لنا عن شاعر كبير في النظم والصنعة.

وينظر الأعمى التطيلي إلى الميثولوجيا - الأساطير - في نصه الشعري من طرف معرفي ثقافي، فينشئ بعض الأبيات القائمة على هذه الأساطير بشكلي ظلي، فهو يفيد من ثقافته في هذا الشأن، ويأتي النص الجديد لديه متداخلاً مع ثقافات أخرى قائمة على مثل هذه الميثولوجيا. فأسطورة الحمام وهديله، وصوت هذا الحمام الحزين الباكي المبكي جاء في أحد نصوص الشاعر التطيلي، ومن البدهة أن يكون هذا النص في الرثاء. فلننظر إلى التطيلي وكيف جاءت هذه الثقافة لديه في قوله:

وأعدّ عليه بنات الهديلِ علونَ فنونا ونحن افتنانا

ثكالى يُردّدنَ من شجونهنَّ أسى عزّ فيه التأسى وهانا

لبسنَ الحدادَ مكانَ الحليِّ فقمَنَ 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 يشاء الله. فالتطيلي يستحضر النصوص الغائبة الكثيرة التي قالها الشعراء قبله في هذا الهديل وفي هذا الحزن، على وفق من رآه حزيناً من هؤلاء الشعراء، 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 ذكريات حلوة ومطربة في هذه المخيلة.

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

للأسطورة التي تحملها الحمائم ، وتشيرها أصواتهن، ونوحهن الباكي، وهو ما عبّر به التطلبي عن تجربته وعن حياته التي بقيت رديحاً طويلاً من الزمن في بكاء وحزن ونواح.

هذه المعرفة الثقافية عند التطلبي جعلته يحيط بأسباب التأليف، ويؤثر في متلقيه ويجعل نصه الشعري دائماً مشيراً للدراسة والتحليل، موافقاً للموضوعات التي يثيرها الدرس النقدي الحديث والمعاصر في دراسة الشعر 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 التطلبي في نصوصه الشعرية. ف (بابل) مكان السحر، مكان هاروت وماروت كانت من بين أنواع الماثقافة الميثولوجية التي وردت في أحد نصوص شاعرنا التطلبي. وهو - النص - في المديح، وفيه مقدمة غزلية فرحة، متفائلة بالممدوح، أما عن بابل وأسطورتها، فجاءت في قوله:

وكيفَ جاءوكَ بشمسِ الضحي

والليلَ في أثوابه الجونِ

جاءوكَ بالسحرِ ولا بابلُ

والمسكِ لا من أفقِ دارينِ^(٣٦)

ف(بابل) مدينة السحر ومكانه بلا منازع^(٣٧)، ودارين في موضع من البحرين شهرت بالمسك ولاسيما الذي يجيء إليها من الهند^(٣٨)، وهو أرقى أنواعها، وأزكاها رائحة، وأشدّها طيباً. المدن هنا رسمت بعداً ثقافياً ومعرفياً من خلال ما توحى إليه، وما تشتهر به. ولا شك في أن التطلبي أخذ

بأسباب المثاقفة ونوعها الميثولوجي الأسطوري الغائب، وهو ينتج نصّه الشعري الجديد. فالممدوح ساحرٌ فوق ساحر بابل مع شهرتها به، وأيّما شهرة، والممدوح زاكٌ طيب فوق مسك دارين مع شهرتها به. ومن هنا فالأماكن - المدن - وما تفوح به من رائحة أسطورية أودعها التطيلي ممدوحه من خلال أبياته، ومن خلال بيتيه هذين. وأظنُّ أنها جاءت مجيدة حسنة، هذا إذا ما زدنا عليهما الصورة التشبيهية في قوله في الممدوح " شمس الضحى " والصورة بالتضاد بين (الشمس والليل)، والمفارقات اللفظية التي رسمت الممدوح من خلال التشبيه والتضاد، ولا ننسى أن الشاعر أعمى!

٣. التعالق التاريخي (أرخنة الشعر وتوظيفه):

يعدُّ التاريخ العربي أكبر مصادر الثقافة، وأهم أنواع المثاقفة عند الشاعر العربي، وليس عند شاعرنا الأندلسي، أو شاعرنا الأعمى التطيلي فحسب. فأرخنة التاريخ أو استنطاقه كانت من مهمات الشاعر العربي على اختلاف عصوره وأمكنته. فالتاريخ هو عبْرُ الماضين، وحوادث الأسلاف ومواعظ الزمن، فما من غرض شعري أو اتجاه أدبي إلا ودخلها التاريخ بأسمائه وأحداثه وأمكنته، ولكلِّ من هذه الأسماء والأحداث والأماكن أهميتها ودلالاتها 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 كوني.. تجاه حدث لا تزال نفسه تنفعل به، مما يجعل الإحساسات تتدفق في تلك النفس، فيأتي إبداعها الشعري بما ييوح بها^(٣٩).

والتطيلي من استنطق التاريخ بشقّي أنواعه في شعره. وتشير مدونته الكلامية إلى أنه شاعر عرف تاريخ العرب، وتاريخ الإسلام، واستنهض ما فيهما ليودعهما شعره، ويعبر من خلالهما عما يريد فأثر أن يكون المكان ودلالته التاريخية، والحدث التاريخي، وبعض الأسماء التاريخية من ضمن أرخنة النص الشعري لديه، أو من ضمن أنواع المثاقفة في شعره، من بين المثاقفات وأنواعها الأخرى.

فالنص الحاضر (النص الجديد) ، فعل التّاريخ فعلته فيه، وبدا التطيلي وهو شاعر المديح وشاعر الرثاء لا ينفك من تأثير التّاريخ عليه، وما وقع فيه، ليكون من بين شعره، ولاسيما في غرضية الأثيرين... المديح والرثاء.

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

إذا سُئِلَ العسَفَ بالمسلمين

فأجودُ من حاتمٍ بالقري

وإن أمكنتَ منهمُ فرصةً

فأفتكُ من خالدٍ بالعدا(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 الشجاعة والقتال والبأس، ولكن التطيلي جعلهما في مفارقة ضدية، واستخدم الكرم بقوته ضد المسلمين، والشجاعة بفتكها ولكن ضد أبناء المدينة والمجتمع الذي وليّ 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 هذه الأسماء وبعدها التاريخي في نص شعري آخر من نصوصه الشعرية في المديح، ومن ذلك قوله :

بأروع من سعدٍ العشيرة كاسمه

ونسبته ما أشبه الابنَ بالجد^(٤١)

يشير الأعمى التطيلي هنا إلى سعد العشيرة بن مالك بن مذحج من اليمنية^(٤٢)، وهو الحاكم العادل الكريم. فالمدونة الكلامية الجديدة، النص الحاضر للتطيلي استثمر هذا الاسم ودلالته وما يدلُّ 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 ودلالاتها 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 ودلالاتها، وما يعبر 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، وما وقع فيه، ولذا نريد أن نلتقط بعضاً من النقاط التطيلي الفنية لأرخنة التاريخ في نصه الشعري تلك الالتقاطات التي تكشف لنا عن الثقافة الفعلية في نصّه الجديد، وما يريده منه، فالتاريخ يقف خلف النص في أكثر الأحيان، والماضي يعيش مع الشاعر دائماً، على أنه - الماضي - ليس زمناً منقضياً أو ذكرى لا يمكن استعادتها، بل هو طاقة روحية جيّاشة، وهو زمن مكتظ بالغي والدلالة والتوتر . وهو ماضٍ يعين الشاعر جمالياً، ولاسيما أنه يسعى لجعل القصيدة لحظة مشتعلة تمتد بين الماضي والحاضر، وتسعى لاحتضان المستقبل بما تحمله من وعي وسحر وطاقة للرؤيا^(٤٣)، لنرى في نص التطيلي كيف يكون التاريخ الشعلة التي تمتد بين الماضي والحاضر؟ في مقدمة طويلة بكى شاعرنا التطيلي الماضين وناح عليهم، لكأنها لأول وهلة في الرثاء، وهي في المديح! لنستمع لبعض من هذه المقدمة :

وكرُّ لصنم ليالي جديسَ

حتى يدينَ لها أو تدانا

وخذه بمدينَ حتى تعودَ

ونسراً فخذه به والمدانا

وما كان لي فيهما من هوى

ولكن عسى أن يذوق الهوانا^(٤٤)

فالنص الجديد - وفي أغلب أبياته وليست هذه فقط - ، يتكأ على الموروث التاريخي القديم للعرب، فالشاعر هنا يستعين بالممدوح - بعد

الله - على دهره ، وما لاقاه فيه ، وإلاّ هو ليس بحاجة إلى الإشراف وأصحاب المعالي والمكانة من أهل اليمن أو من غير أهل اليمن، ولكن أستعديك الدهر من أجلهما فقط! على حد تعبير التطيلي، وبحسب ما يفهم 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 بالمدوح، وما حلّ به في غزواته ووقائعه، ولاسيما حصاره لطليطلة... فيستوحي التطيلي الأحداث التاريخية الإسلامية بتفاصيلها، ويحكّيها لمدوحه، وكأن النص الجديد (النص الحاضر) هو جمع لهذا التاريخ، وبوح لثقافة الشاعر وتمكنه من علم التاريخ. فلنستمع إلى نص الأعمى التطيلي وهو يقول :

وأسوئك الرسولُ وإن يشكُّوا

فعند جهينةَ الخبرُ اليقينُ

ثناها عن ثقيفٍ والعوالي

بهم لبّ ودونهم رنينُ

وهادنَ أهل مكةَ عن حماها

وقد تكفي عن الحربِ الهدونُ^(٤٥)

يبدأ التطيلي بالمؤاساة والتصبر للممدوح من خلال 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 " علي " حين حاصر طليطلة ثم غادرها دون أن يستولي عليها^(٤٧). فالنص الجديد (الحاضر) للتطيلي اعتمد على الأرخنة والتعلق التاريخي ليحكي للممدوح ما يهون عليه الأمر، بل ويقدم له النص بالمهادنة، والإشارة إلى الصلح كما حصل مع الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأهل مكة في صلح الحديبية الشهير.

لنص الشعري الجديد اتصال عميق لأحداث هذا التاريخ الإسلامي بما فيه، والنص الجديد أيضاً غازل هذا التعلق فجاء بمثل هذه الأبيات التي تدل على سعة ثقافة الشاعر وتمكنه من التاريخ علماً وأحداثاً، ومن ثمّ نظماً وفناً ونصاً، وهي قد لا تتوافر لأي شاعر من شعراء العربية، إلاّ لشاعر أتقن حرفته وعرف كيف يلج إلى هذا التاريخ وينهل منه، فيوافق الماضي الحاضر، ويطرب الممدوح له ويسعد، مهما كانت النتائج، فالتصبر والعبرة من الماضيين هي غاية ما يريد التطيلي لنفسه، ولتجاربه وحياته... أولاً ولممدوحه، ومن يقرأ شعره... ثانياً.

هذا، وفي ديوان الأعمى التطيلي إشارات تاريخية كثيرة إسلامية وعربية، تؤيد صحة ما ذهب إليه من أهمية التاريخ في نصه الجديد، وشدة تفاعل التطيلي معه ومع أحداثه، وهو ما يجب على كل منا أن يكون كما كان التطيلي في شعره، مستلهماً معتبراً متأسيماً بالتاريخ وشخصه وأحداثه ومواضيعه^(٤٨).

وأما عن المكان التاريخي ودلالته، فقد استوقف هذا المكان الشاعر 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 الشكوى، وفي الغربة... فالشاعر يستنطق الأمكنة التاريخية، فتظهر لديه مستويات عدة للحكم مأخوذة في أغلبها من الذاكرة. وهنا يتصرف المكان الواحد في أمكنة عدة، ويتحول زمن الحياة إلى أزمنة تاريخية^(٤٩)، وهذا ما نلاحظه جلياً في بعض نصوص التطيلي الشعرية، إذ تبلغ الأمكنة الواقعية المستوحاة من الأمكنة التاريخية كمًا هائلاً وعوداً لا حصر له، ويأتي بها التطيلي في أغراض مختلفة، ولاسيما والرتاء 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 الشعري الجديد لشاعرنا التطيلي، فلنا في ذلك شواهد عدة تبرز مدونة التطيلي الكلامية، وتحكي تعالقه مع التاريخ وأمكنته، وتغازل نصه مع هذه الأمكنة ودلالاتها. فبغداد والرافدان وما يدلان عليه كانا من بين نصوص التطيلي الشعرية في المديح، في قوله :

ولما كنتَ بغدادَ القوافي

جلبتُ إليه ماءَ 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 يشير إلى أن الممدوح - سمعة وشهرة - هو بغداد القصيدة والشعر، وأن شعره الغزير الكثير كماء الرافدين سيولة وتدققاً في هذا الممدوح، ولعله أحسن النظم؟!:

وفي الشكوى، يستلهم شاعرنا التطيلي قيمة مكانية أخرى هي الجبل، وما عُرف به من قوة وثبات، ليودعها نصّه الشعري الذي يشتكي فيه مقامه بإشبيلية. ولاشكّ في أن "رضوى" الجبل، كان هو التعالق التاريخي الذي يث فيه شكواه، وعظمتها عند شاعرنا التطيلي، في قوله:

وما أخلوني لكن المجد أخلوا

وما ضيعوني لكن العلم ضيعوا

وبين ضلوعي مالو أن أقله

بأكناف رضوى أو شكت تصدّع^(٥١)

البيت الثاني فجر 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 تعالفاً أدبياً يُشتمُّ رائحته من شعر العرجي "أضاعوني وأي فتى أضاعوا"، كما هو معلوم للجميع، فربما زادت شكوى التطيلي وعبرت عن مشاعره الطافحة باليأس والغربة والألم، قربت هذه التعالقات أم بعدت!

هذا، وفي الديوان الكثير من الأمكنة التاريخية التي تتعالق أدبياً مع نص الشاعر الأعمى التطيلي، وتكشف الستار عن مشاعره وعواطفه، وقد وظّفها شاعرنا التطيلي في أغراضه المختلفة، وجاءت في مرتبة جيدة ومميزة في المديح والرتاء. وهذه الأمكنة متنوعة منها المكان الديني - التاريخي،

ومنها المكان الطبيعي - التاريخي، ومنها المكان المعادي التاريخي، فضلاً عن المكان الذي يتعاطق مع الموروث الأدبي والفكري، ودلالته التاريخية طبعاً.

وهذه الأمكنة^(٥٢) كلها جاءت في مدونة التطيلي الكلامية (نصه الجديد)، وانفتحت على رؤية جديدة خاصة. فالنص الجديد هو من تمثل الرؤيا والماضي السحيق بما فيه، ولعلّه هروباً في بعض الأحيان من واقع معيش قاسٍ على الشاعر وتجربته الشعورية، كشاعرنا الأعمى التطيلي، وما عرفناه من ظروف وأحوال مرّت به. فالمكان التاريخي يظلّ على الرغم مما فيه (واقعاً محتملاً، إذ إن جزئياته تكون حقيقية، ولكنها تدخل في سياق حلمي)^(٥٣)، ولعلّ 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، فذلك لأن الأدب مادة حياة، وتاريخ شعوب، ومكوّن شخصيات. وشاعرنا التطيلي لا يغفل أو يتغافل عن مثل هذه المثاقفة، وعن مثل هذا التأثير المهم بينه وبين الشعراء العرب في عصورهم المختلفة من الجاهلية إلى العصر العباسي. وبناءً على مفاهيم المثاقفة الاصطلاحية والدلالية لا يمكننا أن نعد تأثر التطيلي بشعر الشعراء الأندلسيين والأخذ منهم نوعاً منها، لأنّها تصبّ في ثقافة واحدة في المكان والغرض، والبواعث على قول الشعر ونظمه، فالمثاقفة تلاقح بين الثقافات، وتمازج بين حضارات مختلفة، لكلّ منها خصائصها، وسماتها التي عُرفت عنها.

ويستدعي الشاعر التطيلي نصوصاً غائبة في نصّه الشعري 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، وإثمه قد قرأ شعرهم أو حفظه على الأغلب - فنراه يكثر من هذا التعالق الثقافي - الأدبي، ويستدعي نصوصاً شعرية غائبة عدّة، يستوعبها شعره، ويتمثلها نصّه الشعري الجديد في أغراضه المختلفة.

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

وماذا بجمص من المضحكات

ولكنه ضحكك كالبكاء^(٥٤)

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

وماذا بمصر من المضحكات

ولكنه ضحكك كالبكاء^(٥٥)

ولا شكّ في أن النص الجديد يستدعي النص الغائب (بيت المتنبي)، ويحضر معه دلاليّاً وموضوعاً وفناً.

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

يَمَمْتُهُ فَلَقِيْتُ خَيْرَ مُيَمِّمٍ

ورحلتُ عنه فكانَ غيرَ مُدَمِّمٍ^(٥٦)

نجد هذا البيت أيضاً متعلقاً مع قول المتنبي بعد فراقه لسيف الدولة الحمداني :

فراقٌ وما فارقتُ غيرَ مدمَمٍ

وأُمٌّ ومن يَمَّتْ خيرٌ مُيمَمٍ (٥٧)

ونرى قول الأعمى التطيلي :

ليلٌ يجيبُ صبحُهُ عن هلٍ بلمٍ (٥٨)

أخذ بتعالقٍ واضحٍ، في الدلالة والمعنى، من قول المتنبي :

من أقتضى بسوى الهندي حاجتَهُ

أجاب كلَّ سؤالٍ عن هلٍ بلمٍ (٥٩)

وليس المتنبي وشعره وحده هو الذي أوجد أو اصرر التعالق الأدبي، الشعري - الشعري، بين النص القديم (الغائب)، والنص 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 ومبدئاً

وللحاسدِ العادي حصيٌّ وترابٌ (٦٠)

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

أما الجميلُ عندكِنَّ ثوابُ

ولا مُسيءٌ عندكِنَّ متابٌ؟

وبيت الأعمى التطيلي يتعالق ثقافياً وأدبياً ودلالياً، مع نص أبي فراس الحمداني في قوله :

تغابيتُ عن قومي فظنوا غباوتي

بمفرقِ أغباناً حصيً وترابُ (٦١)

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

فمجتَ سبيلَ الجِدِّ من بعد ما عفت

" ومحت كما محتْ وشائعُ من بردِ " (٦٢)

فإنما أخذه شاعرنا التطيلي من قول أبي تمام :

شهدتُ لقد أقوتُ مغانيكم بعدي

ومحتُ كما محتْ وشائعُ من بردِ (٦٣)

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

" ديمةٌ سمحةُ القيادِ " تناهي

ريقُها الحُلَّ، وهو شوكُ القتادِ (٦٤)

فقد أخذه الأعمى التطيلي أيضاً في الوصف من قول أبي تمام الذي وصف السحابة وأجاد:

ديمةٌ سمحةُ القيادِ تناهي

ريقُها الحُلَّ وهو شوكُ القتادِ (٦٥)

واستدعى التطيلي قوله في المديح :

فعدتُ كأنني إذا قلّ مالي

" خشيتُ عليه أخت بني خشين " (٦٦)

أخذه شاعرنا من قول أبي تمام أيضاً :

خشنتِ عليه أخت بني خشين

وانجحَ فيك قولُ العادلين^(٦٧)

ومثلما نلاحظ أن التطيلي في مدونته الكلامية استدعى الشطر بأكمله، وهو ينظر ويستدعي نصوص أبي تمام الشعرية، وهذا معناه أنه لا ينفك عن أسر ثقافته، وسحر هذه الكلمات والألفاظ والبلاغة والصور والمعاني، وكان التطيلي يجاربه من خلال هذه الثقافة ويبني نصه الشعري الجديد عليه، فمثل أبي تمام وشعره، لا يبارى، ولا يُستدعى إلا 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 لجدٍ فأحوه

إنما العاجزُ من لا يستبد^(٦٨)

فالببت قد تعالت أديباً وثقافياً وفكرةً وحكمة مع قول عمر بن أبي ربيعة :

لَيْتَ هِنْدًا أُنْجِزْتَنَا مَا تَعْدُ

وَشَفْتُ أَنْفُسَنَا مِمَّا تَجِدُ

وَاسْتَبَدْتُ مَرَّةً وَاحِدَةً

إِنَّمَا الْعَاجِزُ مِنْ لَا يَسْتَبِدُّ^(٦٩)

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

أَيُّهَا الْمَنْكُحُ الثَّرِيَا سَهِيلاً

عَمْرُكَ اللَّهُ كَيْفَ يَلْتَقِيَانِ

هِيَ شَامِيَةٌ إِذَا مَا اسْتَقَلَّتْ

وَسَهِيلاً إِذَا مَا اسْتَقَلَّ يَمَانِي^(٧٠)

فيقول الأعمى التطيلي في معرض الرثاء :

وَجُنَّ سَهِيلاً بِالثَّرِيَا جُنُونُهُ وَلَكِنْ سَلَاهُ كَيْفَ يَلْتَقِيَانِ

وهيهات من جور القضاء وعدله شامية ألوت بدين يمان^(٧١)

فكم هو رائع هذا التعالق الأدبي، الشعري - الشعري، بين الشاعرين 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 الأموي، لتصهره في نص الأعمى التطيلي الشاعر الأندلسي المرابطي. فالنص الجديد الأندلسي، أفاق النص القديم من الغياب، وجعله في بؤرة جديدة ودلالة جديدة وثقافة جديدة، ومشاعر جديدة، وتجربة شخصية جديدة، ليكون كما قرأت أيها القارئ اللبيب

تمازجاً بين ثقافتين في أصل واحد، هو الأدب، هو الشعر، عماد الحياة، وسلوه الروح.

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

إنّ عملية التعالق هنا لتضعنا أمام المنجز الجديد في الشعر، وهذا المنجز وهذا الوليد الأندلسي الإبداعي الجديد الذي ينظر إلى إبداعات، ومنجزات الإبداع للنص المشرقي في أبعده، وعند أكبر شعرائه.

إنّ المثاقفة الأدبية، النصية الأدبية هنا، ولدت نصوصاً شعرية جديدة حاضرة عند الأعمى التطيلي، اتكأ 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 ويشير معانيه ودلالاته، وتجربة قائله.

وقس على هذه أمثلة كثيرة من هذا التعالق الأدبي، الشعري - الشعري، في نصوص الأعمى التطيلي الشعرية، وبين أبياته، وأغراضه وفنونه وموضوعاته المختلفة، وهي ما تعكس ثقافة الشاعر 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، ولعلّ هذه الأمور كانت في شعر التطيلي ونصوصه، أو لنقل كانت في أغلب نصوصه...

أما عن استدعاء الأمثال في نص الأعمى التطيلي الشعري، فالأمثال نوع من أنواع الموروث الشعبي ذي الدلالة الأدبية طبعاً. وهي أيضاً مما تبني النص الجديد بالاستناد إلى المثل الذي يدلّ 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 هذه الأمثال التي تمتاز بالعبارة الجميلة والكلمات الموجزة، ذات المفهوم العميق الذي تدل على تجربة أو واقع معيش. وهو يحتاج إلى ثقافة عالية من قبل الشاعر في استخدامها في بناء نصه الشعري فيعرف نصّه، أو تُعرف فكرته، وما يضرب لها، فالأمثال (شكل من أشكال الأدب له عناصره المميزة وسماته المحددة)^(٧٢)، وهي تأتي في الكلام كلّه الشعبي والفصيح والقديم والحديث، والتراثي والمعرفي... ولذا شاعت المقولة الشهيرة (الأمثال مصابيح الكلام)^(٧٣).

ولقد حمل شعر الأعمى التطيلي كثيراً من الأمثال، وكانت هذه الأخيرة جزءاً من شعره وأحياناً من أشطار أبيات، وهو ما يعكس ثقافته، أو نوعاً من ثقافته الكبيرة والعميقة مع التراث، ومع الدين، ومع 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 ماضي شاعرنا المعرفية، ودلالة على واقع الحياة التي يعيشها التطيلي، وعمق معاناته في هذا العيش. يقول التطيلي في معرض المديح :

وليته ذات هجري ثم قلتُ له

اليومَ تعرفُ فانظرُ كيف تعترفُ

من حيثُ شئتُ فذرني إنني زمرُ

وحيثُ شئتُ فكلني إني حشف^(٧٥)

وهنا قصد الشاعر التطيلي إلى هذا المثل قصداً متعمداً، محكوماً بتجاربه الشعورية، وما يتلاءم وموقفه الشعري. ولعلهُ 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 تبعد والله درّة^(٧٦) وقد حيل بين العير والتروان^(٧٦)

فالشاعر هنا استدعى المثل 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 المتوفي 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 كنهه مشاعر شاعر وتجربته الشعورية والحياتية بناءً على النص القديم (الغائب - المثل).

هذا، وقد استدعى شاعرنا التطيلي الكثير من الأمثال في شعره، منها ما استخدمها بنصها كاملاً، ومنها ما استخدمها بفكرتها وروحها، ومنها ما استخدمها بلفظها وعباراتها، وهذا الاستدعاء إنما يدل على 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 ودلالته على هذه الثيمات مضموناً وحكاية وقراءة، ومنها أيضاً توفير التأثير الإطراب في نفس المتلقي ومشاعره وهو ينصت لنص التطيلي الشعري الجديد المستوحى 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؛ ولذا كانت هذه النصوص محل إعجاب، وثناء الدارسين المحدثين في الأدب الأندلسي، 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 أعدّه في مصافّ الشعراء الأوائل في الأندلس إحساناً في النظم وإتقاناً في الصنعة، وجودة في الرسم وتميّزاً في التعبير، ولعلّي وقّفتُ، ومن الله التوفيق كله.

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، ط١، ٢٠١٠.
- أسئلة الواقعية والالتزام : نبيل سليمان، دار ابن رشد للنشر والتوزيع - عمّان، ط١، ١٩٨٦م.
- الأعمى التطيلي - حياته وأدبه - : عبد الحميد عبد الله الهرامة، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس - ليبيا، ط١، ١٣٩٢هـ - ١٩٨٣م.
- الأمثال العربية في العصر الجاهلي (دراسة تحليلية) : د. محمد توفيق أبو علي، دار النفائس - بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- 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، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- جريدة القصر وجريدة العصر : العماد الأصفهاني الكاتب (ت ٥٩٧هـ)، تحقيق : آذرتاش آذرنوش، نقحه وزاد عليه :

- محمد المرزوقي، محمد العروسي، الجيلاني ابن الحاج يحيى، الدار التونسية - تونس، ١٩٧٢م.
- الخطيئة والتفكير من البيئوية إلى التشريحية، قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر: د. عبدالله الغدامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، ط ٤، ١٩٩٨م.
 - ديوان أبي تمام (ت ٢٣١ هـ)، تحقيق: محمد عبده عزّام، دار المعارف - القاهرة، ط ٤، ١٩٧٦م.
 - ديوان أبي فراس الحمداني (ت ٣٥٧ هـ) على رواية ابن خالويه وروايات أخرى، حققه وشرحه: د. محمد التونجي، المستشارية الثقافية الإيرانية - دمشق، ط ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧م.
 - 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 السعادة الكبرى - مصر، ط ٢، ١٩٦٠م.
 - الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: ابن بسام الشنتري (ت ٥٤٢ هـ)، تحقيق: د. إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، ١٩٧٨م.
 - رماد الشعر دراسة في البنية الموضوعية والفنية للشعر الوجداني في العراق: د. عبدالكريم راضي جعفر، دار الشؤون الثقافية - بغداد، ط ١، ١٩٨٨م.

- رايات المبرزين وغايات المميزين : ابن سعيد المغربي الأندلسي (ت ٦٨٥هـ)، تحقيق: د. محمد رضوان الراية، طلاس دار - دمشق، ط١، ١٩٨٧م.
- شرح ديوان المتنبي (ت ٣٥٤ هـ) : عبدالرحمن البرقوقى، 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 العلق، دار الشروق للنشر - عمان، ط١، ٢٠٠٣م.
- في النقد الأدبي : د. شوقي ضيف، دار المعارف - مصر، ط٣، ١٩٦٢م.
- قلائد العقيان ومحاسن الأعيان: ابن خاقان الإشبيلي (ت ٥٢٩ هـ)، تحقيق ودراسة : د. حسين يوسف خريوش، مطبعة المنار - الزرقاء ، الأردن، ط١، ١٩٨٩م.
- لسان العرب : ابن منظور الأفيقي (ت ٧١١ هـ)، دار صادر - بيروت، (د.ت.).

- مجمع الأمثال : للميداني النيسابوري (ت ٥١٨ هـ) ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل - بيروت، ط٢، ١٩٨١م.
- معجم البلدان: ياقوت الحموي (ت ٦٢٦ هـ)، دار صادر - بيروت، (د.ت.).
- المقتضب من كتاب جمهرة النسب: ياقوت الحموي (ت ٦٢٦ هـ)، تحقيق: د. ناجي حسن، الدار العربية للموسوعات - بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
- وصف الحيوان في الشعر الأندلسي في عصري الطوائف والمرابطين : د. حازم عبدالله خضر، دار الشؤون الثقافية - بغداد ، ط١، ١٩٨٧م.
- الواقع والأسطورة في شعر أبي ذؤيب الجاهلي: د. نصرت عبدالرحمن، دار الفكر للنشر والتوزيع - عمان، ط١، ١٩٨٥م.

البحوث والمقالات:

- التناس بين التراث والمعاصرة : نور الهدى لوشنن، مجلة أم القرى - مكة المكرمة ، ع٢٦، مج ١٥ ، ١٤٢٤ هـ .
- جماليات المكان: اعتدال عثمان، مجلة الأقلام - بغداد، ع ٢، س ٢١، ١٩٨٦م.
- المثنافة والمثنافة النقدية (في الفكر النقدي العربي) : رواء نعاس محمد، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية / العراق ، ع ٣ - ٤ ، مج ٧، ٢٠٠٨م.

الرسائل والأطاريح الجامعية :

- أثر القرآن الكريم في الشعر الأندلسي في عصر بني الأحرار :
عروبة عودة محمد الحلفي ، رسالة ماجستير ، كلية التربية ابن
رشد في جامعة بغداد، ٢٠٠٤م.
- التناسخ في الشعر العربي الحديث (دراسة وتطبيق)، بدر شاكر
السياب - وأمل دنقل، ومحمود درويش... أمثوجاً:
عبدالباسط أحمد محمد مراشدة ، أطروحة دكتوراه ، الجامعة
الأردنية - عمان ، ٢٠٠٠م.
- القرآنية في شعر الرواد في العراق : إحسان محمد التميمي،
رسالة ماجستير، كلية الآداب في جامعة القادسية، ٢٠٠٠م.

اللقاءات :

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

هوامش البحث

١. المواقفة والمواقفة 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 م.
٤. المواقفة والمواقفة النقدية (في الفكر النقدي العربي) : ١٧٤.
٥. المواقفة عبد الصور واليوت عبر دراسة حضارية : ٧.
٦. من لقاء الأستاذ الدكتور محمد صابر عبيد في : ٢٠١٧/٢/١٤ م.
٧. التناص في الشعر الحديث : ٦٧.
٨. تنظر ترجمته في : قلائد العقبان ومحاسن الأعيان : ٨٥٠/٤، الذخيرة في محاسن
أهل الجزيرة : ٧٢٨/٢/٢. جريدة القصر وجريدة العصر : ٥١١/٣.
٩. ينظر: رايات المبرزين وغايات المميزين : ٢٢٤.
١٠. ينظر : الشعر في عهد المرابطين والموحدين بالأندلس : ١٠٢.
١١. انظر مثل هذه الدراسات : أثر القرآن الكريم في الشعر الأندلسي من الفتح
حتى نهاية عصر الخلافة، القرآنية في شعر الرواد في العراق، أثر القرآن في
الشعر الأندلسي في عصر بني الأحمر... وغيرها.
١٢. ديوانه: ٥٢.
١٣. طه: ١٠٥ - ١٠٧.
١٤. ديوانه: ٥٧.
١٥. طه : ١٢.
١٦. ديوانه: ٥٨.
١٧. الشعراء: ١٦٣.
١٨. ديوانه: ٥٩.

١٩. البقرة: ٦٨.
٢٠. الخطيئة والتفكير من البنيوية إلى التشريحية: ١٣.
٢١. ديوانه: ٢٢٢ - ٢٢٣.
٢٢. ينظر: رماد الشعر، دراسة في البنية الموضوعية والفنية للشعر الوجداني في العراق: ١٧٨.
٢٣. الخطيئة والتفكير: ٢٧.
٢٤. ديوانه: ٤٨.
٢٥. الرعد: ٤.
٢٦. أسئلة الواقعية والالتزام: ٩٦.
٢٧. ديوانه: ٢٧، وانظر: ٣٩.
٢٨. ينظر: حياة الحيوان الكبرى: ٣٥١/١.
٢٩. ينظر: الأعمى التطيلي - حياته وأدبه - : ٢٥٠.
٣٠. ينظر: وصف الحيوان في الشعر الأندلسي في عصري الطوائف والمرابطين: ٥٨ - 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.
٣٥. ديوانه: ١٩٠.
٣٦. ديوانه: ٢٢١.
٣٧. معجم البلدان: ٣٠٩/١.
٣٨. السابق: ٤٣٢ / ٢.
٣٩. ينظر: في النقد الأدبي: ١٥٣.

- ٤٠ . ديوانه: ٢ .
- ٤١ . ديوانه: ٢٨ .
- ٤٢ . ينظر: المقتضب من كتاب جمهرة النسب : ٢٨٢/٢ .
- ٤٣ . في حدائث النص الشعري، دراسة نقدية: ٣٣ - ٣٤ .
- ٤٤ . ديوانه: ١٩٢ .
- ٤٥ . ديوانه: ٢٠٤ .
- ٤٦ . ينظر: فقه السيرة (دراسات منهجية في سيرة المصطفى "عليه السلام") : ٢٢٩ .
- ٤٧ . ينظر : عصر المرابطين والموحدين بالأندلس : ٦٨ - ٦٩ .
- ٤٨ . ينظر: ديوانه: ٢٨ ، ٧٩ ، ١٨٦ ، ٢١٧ ، ٢٢٦ .
- ٤٩ . جماليات المكان: ٧٧ .
- ٥٠ . ديوانه: ٢١٦ .
- ٥١ . ديوانه : ٧٩ ، وانظر أيضاً : ١٥٩ ، ١٩٨ ، رَضوى : جبل بالمدينة، وهو جبل منيف ذو شعاب وأودية. ينظر : معجم البلدان : ٥٠/٣ .
- ٥٢ . ينظر ديوانه : ٣٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ١٢٤ ، ١٦٩ ، ١٨١ .
- ٥٣ . جماليات المكان : ٧٦ .
- ٥٤ . ديوانه : ١ ، حص: إشيلية. ينظر : معجم البلدان : ١٩٥/١ .
- ٥٥ . شرح ديوان المتنبي : ١٦٧/١ .
- ٥٦ . ديوانه : ١٧٢ .
- ٥٧ . شرح ديوان المتنبي : ٢٦٣/٤ .
- ٥٨ . ديوانه: ١٨٤ .
- ٥٩ . شرح ديوان المتنبي : ٢٩٢ / ٤ .
- ٦٠ . ديوانه: ١١ .

٦١. ديوان أبي فراس الحمداني : ٣٦-٣٩.
٦٢. ديوانه: ٢٨.
٦٣. ديوان أبي تمام : ١٩/٢. والمعنى (لقد أقوت خيوط الشوب ، التي يلحم بها السدى).
٦٤. ديوانه : ٣٧.
٦٥. ديوان أبي تمام : ٢٩١/١. والمعنى (إن الثرى المكروب - المطر - يستغيث إليها من عطشه، لتمطره).
٦٦. ديوانه: ٢١٧. خشين: قبيلة من اليمن.
٦٧. ديوان أبي تمام : ٢٩٢/٢.
٦٨. ديوانه: ٤٠.
٦٩. ديوان عمر بن أبي ربيعة : ٣٢٠/٣٢١.
٧٠. السابق : ٢٥٣.
٧١. ديوانه (الأعمى التطيلي) : ٢٢٥.
٧٢. الأمثال العربية في العصر الجاهلي : ٤٢.
٧٣. الصورة الفنية في المثل القرآني : ٦٠.
٧٤. مجمع الأمثال : ٣٦٧/١.
٧٥. ديوانه: ٨٤. زمر : ضيق.
٧٦. ديوانه: ٢٣٠.
٧٧. مجمع الأمثال : ٤٨٢/٢.

رائية ابن درّاج القسطلي (ت ٤٢١هـ) - دراسة سيميائية

أ.م.د. صادق جعفر عبد الحسين

جامعه ذي قار / كليه الآداب

الملخص:

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

دَعِيَ عَزَمَاتِ الْمُسْتَضَامِ تَسِيرُ فَتُنْجِدُ فِي غُرُضِ الْفَلَا وَتُعُورُ^(١)

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 معرّفاً 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 أوها اللفظ، وليس آخرها اللون والاسم والعنوان وصولاً إلى دوال الزمان والمكان وغيرها، الأمر الذي أثار اهتمامنا في رائية ابن دراج، كونه حقل خصب يعجّ بالرموز والعلامات والإشارات الدالة التي شفرّها الشاعر لغايات جمالية في الأعم الأغلب، أو لغايات من التعميم المتعمّد والمسكوت عنه أحياناً يدفع إليها الوازع الاجتماعي، كل ذلك بما يحمله المدلول من إحاءات بعيدة تغوص في أعماق النص وتكشف علاقاته بالواقع، والنصّ بعد هذا من نوع النصوص المرنة القابلة على التكيف مع المنهجية الحديثة، والاستجابة لمرامي المنهج النقدي وأهدافه الخاصة مع ما يحمله من لغة مكتترة، ومعانٍ مكثفة، ودلالات واسعة في الوقت ذاته، وعملنا هذا هو محاولة في هذا الإطار، نرجو أن تكون لبنة في بناء الأدب الرفيع.

Summary:

Ra'iyah 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)

دَعِي عَزَمَاتِ الْمَسْتَضَامِ تَسِيرُ
 لَعَلَّ بِمَا أَشْجَاكَ مِنْ لَوْعَةِ التَّوَى
 أَلَمْ تَعْلَمِي أَنَّ الشَّوَاءَ هُوَ التَّوَى
 وَلَمْ تَزْجُرِي طَيْرَ السُّرَى بِحُرُوفِهَا
 تُخَوِّفِنِي طَوْلَ السَّفَارِ وَإِنَّهُ
 دَعِينِي أَرْدُ مَاءِ الْمَفَاوِزِ آجِنًا
 وَأَخْتَلِسِ الْأَيَّامَ خُلْسَةً فَاتِكِ
 فَإِنَّ خَطِيرَاتِ الْمَهَالِكِ ضَمَّنُ
 وَلَمَّا تَدَانَتْ لِلوَدَاعِ وَقَدْ هَفَا
 تَنَاشِدُنِي عَهْدَ الْمَوَدَّةِ وَالْمَهْوَى
 عَيْبِي بِمَرْجُوعِ الْخَطَابِ وَلَفْظُهُ
 تَبَوًّا مَمْنُوعِ الْقُلُوبِ وَمُهَّدَّتْ
 فَكُلُّ مَفْدَاةِ التَّرَائِبِ مُرْضِعُ
 عَصِيَّتُ شَفِيعِ النَّفْسِ فِيهِ وَقَادَنِي
 وَطَارَ جَنَاحُ الشَّوْقِ بِي وَهَفَّتْ بِهَا
 لَيْنٌ وَدَعَّتْ مَنِي غَيُورًا فَإِنِّي
 وَلَوْ شَاهَدْتَنِي وَالصَّوَاخِدُ تَلْتَطِّي
 أَسْلَطُ حَرَّ الْهَاجِرَاتِ إِذَا سَطَا
 وَأَسْتَنْشِقُ التَّكْبَاءَ وَهِيَ بِوَارِحُ
 وَلِلْمَوْتِ فِي عَيْشِ الْجَبَانِ تَلْوُنُ

فَتُنْجِدُ فِي عُرْضِ الْفَلَا وَتَغُورُ
 يُعَزُّ ذَلِيلٌ أَوْ يُفَكُّ أَسِيرُ
 وَأَنَّ بِيوتَ الْعَاجِزِينَ قُبُورُ
 فَتُنْبِتُكَ إِنْ يَمَنَّ فَهِيَ سُرُورُ
 لِتَقْبِيلِ كَفِّ الْعَامِرِيِّ سَفِيرُ
 إِلَى حَيْثُ مَاءُ الْمَكْرَمَاتِ نَمِيرُ
 إِلَى حَيْثُ لِي مِنْ غَدْرِهِنَّ خَفِيرُ
 لِرَاكِبِهَا أَنَّ الْجِزَاءَ خَطِيرُ
 بِصَبْرِي مِنْهَا أَنَّهُ وَزْفِيرُ
 وَفِي الْمَهْدِ مَبْغُومُ النَّدَاءِ صَغِيرُ
 بِمَوْقِعِ أَهْوَاءِ النَّفُوسِ خَبِيرُ
 لَهُ أذْرُعٌ مَحْفُوفَةٌ وَنُحُورُ
 وَكُلُّ مُحْيَاةِ الْحَاسِنِ طَيْرُ
 رَوَاحُ لِتَدَابِ السُّرَى وَبُكُورُ
 جَوَانِحُ مِنْ دُعْرِ الْفِرَاقِ تَطِيرُ
 عَلَى عَزْمَتِي مِنْ شَجْوِهَا لَغْيُورُ
 عَلَيَّ وَرَقْرَاقُ السَّرَابِ يَمُورُ
 عَلَى حُرِّ وَجْهِي وَالْأَصِيلُ هَجِيرُ
 وَأَسْتَوَطِي الرَّمْضَاءَ وَهِيَ تَفُورُ
 وَلِلدُّعْرِ فِي سَمْعِ الْجُرِيِّ صَفِيرُ

وَأَنِّي عَلَى مَضِّ الْخُطُوبِ صَبُورٌ
 إِذَا رِيحَ إِلَا الْمَشْرِفِيِّ وَزِيرُ
 وَجَرَسِي لِحَنَّانِ الْفَلَاقَةِ سَمِيرُ
 وَلِلْأَسَدِ فِي غَيْلِ الْغِيَاضِ زَيْبُورُ
 كَوَاعِبُ فِي خُضْرِ الْحَدَائِقِ حُورُ
 كُؤُوسُ مَهَاءً وَالِي بِيَهْنَ مُدِيرُ
 عَلَى مَفْرَقِ اللَّيْلِ الْبِهْمِ قَتِيرُ
 وَقَدْ غَضَّ أَجْفَانَ النُّجُومِ فُتُورُ
 وَأَنِّي بَعُطْفِ الْعَامِرِيِّ جَدِيرُ
 وَأَنِّي مِنْهُ لِلْخُطُوبِ نَذِيرُ
 وَتَصْدِيقُ ظَنَّ الرَّاعِبِينَ نَزُورُ
 وَلَيْسَ عَلَيْهِ لِلضَّلَالِ مُجِيرُ
 شَمُوسٌ تَلَالَا فِي الْعُلَا وَبُذُورُ
 سَحَائِبُ تَهْمِي بِالنَّدَى وَبُحُورُ
 لَهُمْ أَعَصْرٌ مَوْصُولَةٌ وَدُهُورُ
 وَهُمْ سَكَنُوا الْأَيَّامَ وَهِيَ نَفُورُ
 بِجَمْعٍ يَسِيرُ النَّصْرُ حَيْثُ يَسِيرُ
 وَيَسْتَصْغِرُونَ الْخُطْبَ وَهُوَ كَبِيرُ
 وَلَيْسَ لَهَا فِي الْعَالَمِينَ نَصِيرُ
 وَمَا النَّاسُ إِلَّا عَائِدٌ وَكَفُورُ
 وَيَرْجِعُ عَنْهَا الْوَهْمُ وَهُوَ حَسِيرُ
 وَكُلُّ رَجَاءٍ فِي سِوَاكَ غُرُورُ
 تُؤَالِيكَ مِنْهَا أَنْعَمٌ وَحُبُورُ

لَبَانَ لَهَا أَنِّي مِنَ الضَّمِيمِ جَارِعُ
 أَمِيرٌ عَلَى غَوْلِ التَّنَائِفِ مَا لَهُ
 وَلَوْ بَصُرْتُ بِي وَالسُّرَى جُلُّ عَزْمَتِي
 وَأَعْتَسَفُ الْمَوْمَاةَ فِي غَسَقِ الدُّجَى
 وَقَدْ حَوَمْتُ زُهْرَ النُّجُومِ كَأَنَّهَا
 وَدَارَتْ نَجُومُ الْقُطْبِ حَتَّى كَأَنَّهَا
 وَقَدْ خَيَّلْتُ طُرُقَ الْمَجْرَةِ أَنَّهَا
 وَثَاقِبَ عَزْمِي وَالظَّلَامُ مُرَوِّعُ
 لَقَدْ أَيْقَنْتُ أَنَّ الْمَنَى طَوْعُ هِمَّتِي
 وَأَنِّي بِذِكْرَاهُ لِهَمَّتِي زَاجِرُ
 وَأَيُّ فَتَى لِلدِّينِ وَالْمَلِكِ وَالنَّدَى
 مُجِيرُ الْهُدَى وَالِدِينَ مِنْ كُلِّ مُلْجِدِ
 تَلَاقَتْ عَلَيْهِ مِنْ تَمِيمٍ وَيَعْرُبِ
 مِنَ الْحَمِيرِيِّينَ الَّذِينَ أَكْفَهُهُمْ
 ذَوُو دَوْلِ الْمَلِكِ الَّذِي سَلَفَتْ بِهَا
 لَهُمْ بَدَلُ الدَّهْرِ الْأَبْيُّ قِيَادَةٌ
 وَهُمْ ضَرَبُوا الْأَفَاقَ شَرْقًا وَمَغْرِبًا
 وَهُمْ يَسْتَقْلُونَ الْحَيَاةَ لِرَاغِبِ
 وَهُمْ نَصَرُوا حِزْبَ النُّبُوءَةِ وَالْهُدَى
 وَهُمْ صَدَّقُوا بِالْوَحْيِ لَمَّا أَتَاهُمْ
 مَنَاقِبُ يَعْيَا الْوَصْفُ عَنْ كُنْهِ قَدْرِهَا
 أَلَا كُلُّ مَدْحٍ عَنْ مَدَاكٍ مُقَصَّرُ
 تَمَلَّيْتُ هَذَا الْعَيْدَ عِدَّةَ أَعْصُرِ

حياتك أعيادهم وسرور
 عن الشمس في أفق الشروق ستور
 صفوف ومن بيض السيوف سطور
 وآيات صنع الله كيف تثير
 وقام بعبد الراسيات سرير
 وأدثوا بطاء والتواظر صور
 وحازت عيون ملامها وصدور
 وقدر فيك المكرمات قدير
 وفكرك في أقصى البلاد يسير
 وأين جيوش المسلمين تغير
 جهاز إلى أرض العدى ونفير
 أراقم في شم الربى وصور
 وسعدك بالفتح المبين بشير
 وعبد لنعماك الجسمام شكور
 إلى سبب يذني رضاك فقيير
 لرب وصرف للزمان يجور
 جرت لي برحاً والقضاء عسير
 وفائي إذ عز الوفاء قصير
 وكلني لليث الغاب وهو هصور
 ويعمل في الفعل الصحيح ضمير
 وينفذ وقع السهم وهو قصير
 وإن الذي يجزي به لغفور

ولا فقدت أيامك العر أنفس
 ولما توافوا للسلام ورفعت
 وقد قام من زرق الأسنة ذونها
 رأوا طاعة الرحمن كيف اعتزازها
 وكيف استوى بالبحر والبدر مجلس
 فساروا عجالاً والقلوب خوافق
 يقولون والإجلال يخرس أسناً
 لقد حاط أعلام الهدى بك حائط
 مقيم على بذل الرغائب واللهي
 وأين انتوى فل الضلالة فانتهى
 وحسبك من خفض التعيم معيماً
 فقدما إلى الأعداء شعناً كأنها
 فعزمك بالنصر العزيز مخبر
 وناداك يا ابن المنعمين ابن عشرة
 غني بجدوى واحتيك وإنه
 ومن دون سترتي عفتي وتجملي
 وضاعل قدرتي في ذراك عوائق
 وما شكر التخي شكري ولا وفي
 فقدني لكشف الخطب والخطب معضل
 فقد تخفض الأسماء وهي سواكن
 وتنبو الردييات والطول وافر
 حنائيك في غفران زلة تائب

المبحث الأول

سيمائية المقدمة والخاتمة

تعتمد النصوص الشعرية في بناء نسيجها النهائي على علاقات لا متناهية بين الدوال والمدلولات، وإمطة اللثام عن هذه العلاقات لا يمكن أن يسبر غور المضامين والدلالات الناتجة عنها كلياً؛ لأن عملية البحث ذاتها 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 المرعة بتلك الإشارات، التي يمكن أن تزود المتلقي بدلالات غنية تكشف مرامي النص وغاياته، لذا ستكون لنا وقفة في هذين الحقلين؛ لبيان تلك العلاقات وما ترمي إليه من خلال كشف العلاقات بين الدال فيها والمدلول جرّاءها.

سيمائية المقدمة:

يقول ابن درّاج في مقدمة قصيدته وهي في خمسة وستين بيتاً، وطولها كان

نتيجة لإيراد أكثر من غرض فيها، يقول:

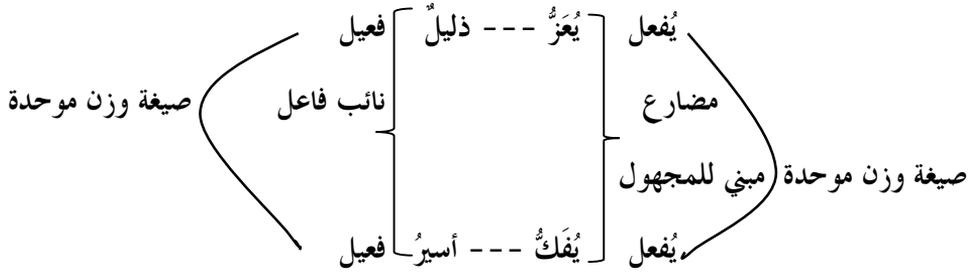
دَعِيَ عَزَمَاتِ الْمَسْتَضَامِ تَسِيرُ	فَتُنَجِدُ فِي عُرْضِ الْفَلَا وَتَغُورُ
لَعَلَّ بِمَا أَشْجَاكَ مِنْ لَوْعَةِ التَّوَى	يُعَزُّ ذَيْلٌ أَوْ يُفَكُّ أَسِيرُ
أَلَمْ تَعْلَمِي أَنَّ الثَّوَاءَ هُوَ التَّوَى	وَأَنَّ بِيوتَ الْعَاجِزِينَ قُبُورُ
وَلَمْ تَزْجُرِي طَيْرَ السُّرَى بِحُرُوفِهَا	فَتُنَبِّئِكَ إِنْ يَمَنَّ فَهِيَ سُورُ ^(٤)

لقد اكتفيت بإيراد أربعة أبياتٍ من بداية القصيدة؛ لتكون مندوباً عن مقدمتها، فلا حدّ منهجياً للمقدمة إلا بمقدار ما تدرج أو تنتهي إلى غرضها الرئيس، ولما كان الغرض الرئيس هو المدح هنا فعلياً أن نعترف أن القصيدة قد استهلّت بمقدمة طويلة جداً حتى أدركت غرضها، إلا أن انتقال الشاعر في المقدمة

نفسها إلى أكثر من غرض قبل الولوج في المدح يجعلنا نقنع بأن تكثفي بالأبيات الأربعة الأولى كمثل للتقديم فيها، ولا ريب أن النص الأدبي ككائن ثقافي حي يحتاج إلى أن يطرح نفسه منهجياً من خلال مقدمة يهيئ فيها المتلقي لقبول المتن، وبهية 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 حين يخاطب زوجته بـ "دعي عزمات المستضام تسير"، وهذا الإحساس لا بد 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 "فأنجد في عرض الفلا وتغور"، هذا التكرار والإحاح 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 الثاني حين يقول:

لعلّ بما أشجاك من لوعة النوى يُعزُّ ذليلٌ أو يُفكُّ أسيرٌ

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 ينتج التحليل الدلالي للنص إلى بنية المعنى إلى دلاليته التي تعقد بها مسار إنتاج المعنى)^(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 إيقاعاً موحدًا مبنياً على وحدة الدلالة ووحدة الصوت، على أن إنتاج المعنى المشار إليه أعلاه يمكن تعزيره من خلال تراكيب متقابلة مؤتلفة كانت أم مختلفة، ولا ريب أن الأمر ليس بمجديد، بل هو من صميم البلاغة العربية أورثه الشاعر العربي في عصر متقدم وبني عليه، لكن سيمياء النص وعلاماته وأسسها 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 المنفي:

أَلَمْ تَعْلَمِي أَنَّ النَّوَاءَ هُوَ التَّوَى وَأَنَّ بِيوتَ العَاجِزِينَ قُبُورُ

الأمر الذي أكده ورسخ من مضامينه أسلوب العطف بالواو، وتكرار أداة التوكيد (أَنَّ)، والإشارة إلى العتب جلية لا يمكن تأديتها بأسلوب أكثر إيصالاً من الاستفهام المبغى، 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:

ولم تزجري طيرَ السرى بحروفِها فتنبتك إن يَمَنَّ فُهيَ سُرورُ

ووسيلته إلى ذلك علامات بلاغية، وموروث من القص الشعبي، إذ كان العربي يتفاعل بانحراف الطير في طيرانه من اليسار إلى اليمين، ومؤدى ذلك إشارة إقناعية، وتحشيد نفسي لتهيأة الأجواء للرحيل، على أن العلامة الصريحة بذكر (طير السرى) للإشارة إلى استطلاع الخط، وخوض ميدان التجارب، جاءت لتوظف الكناية البلاغية كوسيلة تعبيرية متاحة، وبالتالي ضرب الشاعر مجموعة عصفير بحجر، فالترميز إلى المعنى جاء من خلال ألفاظ مشحونة بالطاقة، وتوظيف الموروث جاء عن الكفاية في إيراد المثل، والجو النفسي هو الجامع لصور وتفصيل الفكرة، والمعاني 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 مطلعها إذا ما تم ذلك يكون اقتحام متن النص متاحاً مباحاً؛ لما يحمله الشاعر من عدة أدوات تمكنه من إتمام عمليات البناء الفني للنص. سيمياء الخاتمة:

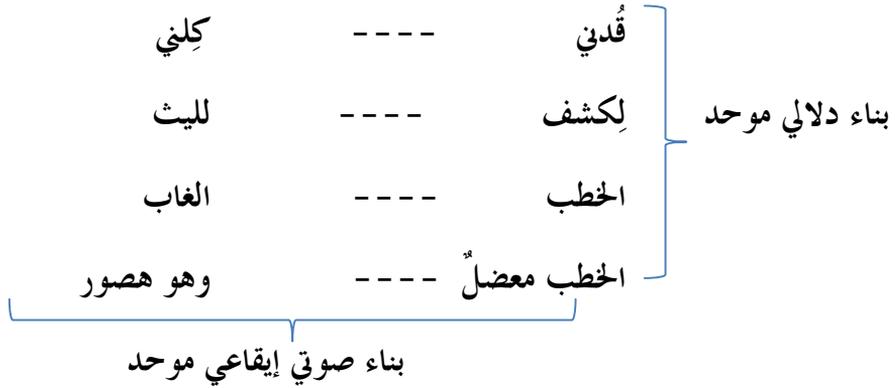
إنّ الترابط الجدلي بين المقدمة والخاتمة — في النص المحكم — يؤسس لأنساق ضدية أو متوازية، يكون من شأنها إحكام عملية البناء الفني، وربط النسيج برباط جامع يأخذ شكل المشيمة أو الحبل السري للمولود الجديد، وإذا كان بارت يقول: (من المزعج ألا نتوقع أي شيء ألا نرى أي نهاية)^(٦)، فالأمر يتجاوز مجرد الانزعاج من انفراط النص إلى خطورة التهديد بخطورة تدمير البنى 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 لنهايتها، وهكذا تكون الخاتمة سر العمل الأدبي والبيان النهائي لإعلان ولادته.

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

فَقَدْنِي لِكَشْفِ الخَطْبِ وَالخَطْبُ مُعْضِلٌ	وَكَلْنِي لَلْيَثِ الغَابِ وَهُوَ هَـصُورٌ
فَقَدْ تَخْفِضُ الأَسْمَاءُ وَهِيَ سَوَاكِنٌ	وَيَعْمَلُ فِي الفِعْلِ الصَّحِيحِ ضَمِيرٌ
وَتَنْبُو الرُّدَيْنِيَّاتُ وَالطُّولُ وَافِرٌ	وَيَنْقُدُ وَقَعُ السَّهْمِ وَهُوَ قَـصِيرٌ
حَنَائِكُ فِي غُفْرَانِ زَلَّةٍ تَائِبٍ	وَإِنَّ الَّذِي يَجْزِي بِهِ لَغُفُورٌ ^(٧)

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 (قدني) و(كلني) إنما هي إعلانات (تنتقل منها عتبة العنوان إلى مشهد الإغلاق في خاتمة القصيدة لتؤكد حضورها الشعري في سياق صورة استكمالية للكون الشعري المنجز)^(٨)، والثنائيات الفاعلة فيها أحدثت ذلك الوقع المفعم بالإشارات، ولا يكاد يخلو فيها بيت إلا البيت الرابع، انظر إليها كيف تتعقد في البيت الأول مثلاً:



لا يختلف البيت الثاني عن الأول في شكل مخطط البناء الصوتي المعنوي الدلالي، لكنه يزيد عليه في استثمار الشاعر لمعرفته اللغوية والنحوية في رسم إشارات إلى معانٍ ذهنية مجردة، وهو شكل من أشكال التوظيف الفني في حقول معرفية أخرى موازية لأغراض أداء الدلالة، فخفض الأسماء إنما هو إشارة إلى ضالة 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 لا بد من استثمارها في عملية التباري القائمة في ميدان المعارضة الشعرية.

ومن جانب آخر جاءت الخاتمة لتعلن شكلاً من مجازاة الآخر في النص المعارض، فلم يكن ابن درّاج قادراً على نفي حضور صاعد البغدادي وأبي نواس مراقبين للنص وهما في نصيهما المعارضين كانا سبباً في ولادة القصيدة (إن ظروف الهجرة - هجرة الأفكار - تتطلب بنوع من الحدّة إبراز الأطر المرجعية التي قد لا تنفتح في الظروف العادية، ولعل من نافلة القول التذكير بأن إعادة هذا المنتج إلى موطنه الأصلي نشأ عنه خطر شديد، إذ ربما جعلنا نسقط في نوع من السداجة والتبسيط، كما قد تتولد مخاطر عظمى 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 ماثلاً أمام الشاعر ويحتم عليه شكلاً من التغذية الراجعة لمجاعة هذا النص، ومحاولة التفوق عليه وتجاوزه، والمخاطر التي يتحدث عنها بورديو قائمة فعلاً، خاصة مع نهاية القصيدة وخاتمتها، لأن الحكم على النصين السابق واللاحق، إنما تقرره نهاية النص بشكل من الأشكال أكثر من متن ذلك النص، خاصة حين يكون طويلاً، ومن ثم فإنك إن تباري محترفاً في ميدانه، مسلحاً بعوامل بيئته وظروفها الموضوعية، ستكون موضع الخطر في أن تقع في السذاجة والتبسيط المشار إليهما آنفاً.

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

ولعل الإشارات هنا جامعة للدلالات 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 الطارئ على الدولة والبلاط، وكأنما هي محاولة لاسترجاع حق مضاع أو استيفاء دين، في مضان عملية استعطاف الحاكم، وإذا كانت الدلالات مستعملة في هذا الإطار فإنها عملية مجاعة وإعادة للنمط المستورد من الشرق، وهي لا تخلو من مخاطر كما أسلفت؛ لأنها تكريس للهوية المشرقية، واستلاب للهوية المزمع التعبير عنها في النموذج الأندلسي الجديد.

وفي النهاية لا تنفك الخاتمة أن تكون جزءاً أساسياً من سيمياء النص، مكملًا لمقدمته ومنتته، فاعلاً في عملية تشفير الإشارات والرموز والرمي بدلالاتها ما وراء الظاهر، فنصوص ابن درّاج بطبيعتها هي نصوص مرنة، مطاطية، مراوغة، تعتمد إلى المناورة في الإفصاح عن ذاتها، لغايات جمالية من جهة، ومن جهة أخرى لتلافي المحذور العرفي في الأدب والسياسة والاجتماع، ولهذا هي مكملّة 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 المعدّة الطامحة إلى إعلان انفصالها عن الموروث القديم.

المبحث الثاني

سيميائية التشاكل والاختلاف

إنّ 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 أنها ظاهرة أسلوبية كلية، بل ولكن حيث هي جزئيات وأطراف مشتتة تحت مصطلحات مختلفة أهمها: الطباق والمقابلة واللف، والنشر والجمع)^(١٠).

إن رائية ابن درّاج تحفل بأشكال عدّة 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 مباشريين، 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 درّاج 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 درّاج عن قصد ودراية:

لعلّ بما أشجاك من لوعة النوى يُعزُّ ذليلٌ أو يُفكُّ أسيرُ

وهذا التقابل وإن لم يأت في " الفاعلتين والمنفعلتين " اللاتي أشار إليهما قدامى النقاد، فقد أحدث تأثيراً صوتياً بفعل مقابلة المضارع المبني للمجهول للمضارع المبني للمجهول " يُعزُّ 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 لونا من التشاكل في الصياغة يتبعه لون من تشاكل الأحاسيس، ويطالعنا التقابل في موضع آخر في لحة هي انعكاس للتوافق النفسي مع الذات، إذ قال:

فكلُّ مُفدّاةِ الترائبِ مُرُضِعٌ وكلُّ مُحَيّاةِ الحاسنِ ظيرُ

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 النفسي تظهر لهذا التشاكل وانعكاساً له والعكس صحيح، فكلاهما متلازمان؛ لأن التوافق مع الذات لا بد له أن يظهر في حدود عاطفة الشاعر، وإشاراتها إلى اعتداله النفسي.

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

وَأَسْتَشِيقُ النَّكْبَاءَ وَهِيَ بَوَارِحٌ وَأَسْتَوْتُ الرَّمْضَاءَ وَهِيَ تَفُورٌ

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 المتلقي دلالات واسعة من خلال الإشارة والعلامة الشكلية.

ومع تقدم الشاعر في إيراد أبيات القصيدة نلمح صوراً أخرى للتشاكل يبدو أن الشاعر استمرها وجعلها عمادَ البنية الهيكلية للنص، والإكثار من هذا التشاكل في البنية، يعطي انطباعاً بولع الشاعر بهذا 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 درّاج عملية صياغة وتركيب عمد إليها أكثر من مرة، في سياق القصيدة، وهذه العملية مقصوده فيها أن تكون دقيقة الإحكام في المقابلة بين الألفاظ الموغلة في التسوية حتى بعدد حروف وحركات كل لفظ، وفي قوله:

وَلِلْمَوْتِ فِي عَيْشِ الْجَبَانِ تَلَوْنٌ وَلِلذُّعْرِ فِي سَمْعِ الْجَرِيِّ صَفِيرٌ

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:

و	-----	و
للموت	-----	للموت
في	-----	في
عيش	-----	عيش
الجبان	-----	الجبان
تلون	-----	تلون

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 و في"، وهكذا تكون المقابلة بأشكالها المتعددة دليلاً على التشاكل في أحداث البناء الشعري شكلاً ومضموناً، ومن ذلك مثال آخر يعزز ما ذهبنا إليه من حرص الشاعر على المماثلة والمشاكلة في الشكل، المفضية إلى حقل الدلالة الواسع، إذ يقول:

فَسَارُوا عِجَالاً وَالْقُلُوبُ خَوَافِقٌ وَأُذُنُوا بَطَاءً وَالنَّوَاطِرُ صُورٌ

ولعل المشكلة في المقابلة هنا أكثر وقعاً من غيرها؛ كونها اعتمدت مفردات متضادة أحياناً، مما تعطي إحساساً بالاختلاف، لكن التشكيل الصوتي يجسم عملية التقابل لصالح التشاكل حيث المقابلة في مفردات " ساروا وأدنوا"، و" عجلاً وبطاً" ومن ثم بين الجملتين " القلوب خوانق"، و" النواظر حور"، وبعد ذلك يكون تأكيدنا على التقابلات التي اعتمدها ابن درّاج في رأيته كعلامة على التشاكل المفضي 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:

إنّ انفتاح النص الشعري على أوجه عدة للتأويل كان مما شغل الباحثين العرب في سيمياء النص، فلقد كان عبد الملك يرى (أن النص الشعري يحتمل أوجهاً عديدة لا يمكن لمنهج معين الإحاطة بها لذلك لا بد من تركيب منهجي دون الوقوع في التلغيفية)^(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 علاماتها أن يستعين بما يتاح له من مناهج وأدوات، لضبط عملية التحليل، ويوفر حقل البلاغة مجموعة أدوات محكمة، يمكن الاستعانة بها في العملية، ولما كانت المقابلة أدواتنا الفضلى 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:

أَلَمْ تَعَلِمِي أَنَّ الثَّوَاءَ هُوَ الثَّنَى وَأَنَّ بِيوتَ العَاجِزِينَ قُبُورُ

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) ودلالة 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 بئنة وإن لم يتم التصريح بها عياناً، وفي مقارنة أخرى، يكرس ابن درّاج معاني الاختلاف وإشاراتة إلى رفض الواقع وعدم الركون إليه، وذلك حين يقول:

دَعِينِي أَرْدُ مَاءَ المَفَاوِزِ آجِنًا إِلَى حَيْثُ مَاءِ المَكْرُمَاتِ نَمِيرُ

فالتضاد بين (الماء الآجن) العكر وبين (الماء النمير) الصافي، يعطي انطباعاً باختلال القيم والموازن أمام الشاعر، وبالتالي يشكل دافعاً إلى التمرد، ومحاولة البحث عن الذات في واقع آخر، وهي النتيجة ذاتها 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 إنها تغلف القصيدة بضباب الإشارة والعلامة الدالة على المدلول البعيد، ومن ذلك قول الشاعر في موضع آخر:

لَبَانَ لَهَا أَنِّي مِنَ الضَّمِيمِ جَارِعٌ وَأَنِّي عَلَى مَصِّ الخُطُوبِ صَبُورُ

فاصطدام (الجزع) بـ (الصبر) في شطرين متقابلين مما يوحى 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، تكرر معاني التناقض والاختلاف وتشير إلى دلالة باطنية بالرفض، وهكذا يسير النص متقدماً حول الدلالة نفسها، ملحاً على معاني 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 وعي وقصد، ومن ذلك قوله:

غَنِيٌّ بِجَدْوَى وَاحْتِيكَ وَإِنَّهُ
إِلَى سَبَبِ يُدْنِي رِضَاكَ فَقِيرٌ

فالتضاد بذكر الغنى 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:

وَتَنْبُو الرُّدَيْنِيَّاتُ وَالطُّولُ وَافِرٌ
وَيَنْفُذُ وَقَعُ السَّهْمِ وَهُوَ قَصِيرٌ

حيث التضاد بين (وفرة الطول) و(قصير)، ومنها أيضاً:

عَصِيْتُ شَفِيعَ النَّفْسِ فِيهِ وَقَادِنِي
رَوَاحٌ لِتَدَابِ السُّرَى وَبُكُورٌ

حيث التضاد بين (الرواح) و(البكور)، وكأنّ 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 التعظيم على سوء حالته وحاجته إلى العطاء، لأن النص في ظاهره زاخر بتلك المعاني المباشرة البادية للعيان.

لما كان الخيال هو (الجوهر الثابت والدائم في الشعر)^(١٤)، فقد أعمل ابن درّاج خياله في مقاربة وتجاوز النصين السابقين لقصيدته، وهو يشتغل في معارضتهما، وسيمياء الاختلاف هنا تبدو ظاهرة في محاولة الشاعر التفوق على النصّين المائلين، لأن المعارضات في أصل نشوئها هي اختلاف في الرؤى، ومباراة في التفوق والإبداع، وما الجامع بينهما إلا الشكل ووحدة الموضوع، لذا فإن ابن درّاج في محاولته لإثبات جدارته وأسبقيته الفنية على النصوص الأخرى، يشير إلى دلالة باطنية سيميائية بأثمة مختلف، وبأنّ منتجه الشعري قابل للتمايز والمغايرة، والتفوق على نصوص منافسة أخرى.

ولأن منشأ المعارضة قد يكون الإحساس بالقصور، والدونية، وعدم الكفاية في مجارة الآخرين، فإن الشاعر المعارض - بكسر الراء - عادة ما يطرح نفسه بديلاً للشاعر المعارض - بفتح الراء - ويطرح نفسه معادلاً موضوعياً للنص المائل، بل إنه يطرحه في أكثر الأحيان تعويضاً عما يراه قصوراً في ذلك النص المائل، أما في حالة ابن درّاج 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 فمردّه إلى محاولة إثبات الجدارة والتفوق على الآخرين وأما الوازع الفني فمردّه إلى المنافسة في إثبات القدرة الفنية والمعرفة بأساليب البيان وطرق الصياغة وحسن السبك.

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

الظاهر، ويفضى إلى مكونات غير معلنة لكنها تبدو قريبة للمتتبع الباحث في سيمياء الإشارة والعلامة.

المبحث 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 المختلفة في النقد والبلاغة العربيين، ويطلق العنان لمزيد من الصور، الكامنة في النصوص لتعبّر 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 الواعي 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 درّاج فإننا يمكن أن نبحت سيمياء العلاقة والإشارة في أكثر من مستوى كآلاتي:

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 منجزاتها على الصعيد الخارجي)^(١٥)، ولقد كان للصورة الأدبية التي يرسمها ابن درّاج 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:

دَعِينِي أَرْدُ مَاءَ الْمَفَاوِزِ آجِنًا إِلَى حَيْثُ مَاءَ الْمَكْرُمَاتِ نَمِيرُ

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

وَلَمَّا تَدَانَتْ لَلْوَدَاعِ وَقَدْ هَفَا بَصِيرِي مِنْهَا أَنَّهُ وَزَفِيرُ

إن 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 درّاج في بيت لاحق يقول:

وطارَ جناحُ الشَّوقِ بي وَهَفَّتْ بِهَا
جوانِحُ من ذُعرِ الفِراقِ تطيرُ

وعماد هذه الصورة البصرية هو الخيال، ولا بدّ أنّ التخيّل يؤدي دوره ويفعل فعله في رسم الصورة، وبعث وإرسال الإشارات إلى مكنون النص، وهنا أدّت الإستعارة التقليدية ما عليها من إحاءات عن طريق تشخيص الشوق ومنحه جناحاً يطير به، وينقل المتكلم إلى أرض من يحب، وتكرر الصورة في الشطر اللاحق ليكون للمحبوبة جناح يهفو بها خوف الفراق.

ولا ييخل ابن درّاج في رسم الصورة، وإرسال الإشارات والرسائل المشفرة من ورائها، ومركز 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 فالمتبع المستقصي لصورة القصيدة الحسية يشعر أنه أمام معين ثرّ منها، إذ لا يكاد يخلو من أشكائها بيت من الأبيات، فبالإضافة إلى ما ورد ذكره من تلك الصور تطالعنا أخرى غيرها مع تقدم النص وتساعد وتيرة انفعالات الشاعر:

وَأَسْتَشِيقُ النَّكْبَاءَ وَهِيَ بَوَارِحُ
وَأَسْتَوَطِي الرَّمْضَاءَ وَهِيَ تَفُورُ

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 شمّية << واستنشيق النكباء >> <-----> واستوطى الرمضاء >> صورة لمسيّة

صورة لمسيّة شمّية << وهي بوارح >> <----> وهي تفور << صورة لمسيّة بصرية

ولذا فإنّ تعدد الصورة الحسية في مواضع متقاربة في البيت الواحد، مما يعزز الإشارات إلى تلك المشاعر المتضاربة التي لا يصرح عنها الشاعر لكنه يرمز لها

بتلك الصور، ومن تلك الأبيات الحافلة بالصور الفنية بالدلالات نجد أيضاً قوله في موضع آخر:

وَقَدْ حَوَمَتْ زُهْرُ النُّجُومِ كَأَنَّهَا كَوَاعِبُ فِي خُضْرِ الحَدَائِقِ حُورٌ

إنَّ البناء في هذا البيت قائم على الصورة البصرية عن طريق المزاجية 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 الخضر شمسية لم يعصف بها، بل قد يكون عقد وجهاً من الشبه طريقاً مستحدثاً لم يسبقه إليه إلا المتمكنون من أدواتهم الشعرية، القادرون بحرفية عالية على المزاجية بين الصور، وتوليد صور أخرى بدلالات أعمق وأشد تأثيراً .

وإذا أردنا أن نختتم 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:

وَقَدْ قَامَ مِنْ زُرْقِ الأَسِنَّةِ دُونَهَا صَفُوفٌ وَمِنْ بِيضِ السُّيُوفِ سُطُورٌ

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

الصورة وسيمياء التجسيم:

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

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

دَعِيَ عَزَمَاتِ الْمَسْتَضَامِ تَسِيرُ فَتَنْجِدُ فِي عُرْضِ الْفَلَا وَتَغُورُ

إنّ لجوء ابن درّاج إلى التجسيم في أول القصيدة ومستهلها يوحي بالكثير، ويؤثر أهمية التجسيم كظاهرة فنية في رسم ملامح الصورة الشعرية، والانتهاه 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 الحسي المادي؛ لإضفاء الطابع الحسي على نزوعه إلى التملص من الواقع والتمرد عليه.

وفي لحة أخرى من لمحات التجسيم نجد ابن درّاج يعمد إلى تقنية التنقلات المتكررة^(١٨)، إذ يقول:

وَطَارَ جَنَاحُ الشَّقْوقِ بِي وَهَفَّتْ بِهَا جَوَانِحُ مِنْ دُعْرِ الْفِرَاقِ تَطِيرُ

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 والتميز إلى شدة رغبته بمغادرة ذلك الواقع وتركه وراء ظهره، وليست هي الصورة الوحيدة التي تعتمد 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 إيجابية عالية، لذا فإننا بعد قراءة يسيرة في النص نعثر على أكثر من شاهد على ذلك، ومنها قوله:

وَلِلْمَوْتِ فِي عَيْشِ الْجَبَانِ تَلَوْنٌ وَلِلذُّعْرِ فِي سَمْعِ الْجَرِيِّ صَفِيرٌ

فقد جعل لـ (لموت) تلوناً، ولا يخفى أن الموت شيء معنوي واللون شيء حسي مادي ندرکه 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 ندرکه 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 درّاج في رائيته نجده في قوله:

لَهُمْ بَدَلُ الدَّهْرِ الْأَبْيُّ قِيَادُهُ وَهُمْ سَكَّنُوا الْأَيَّامَ وَهِيَ نَفُورٌ

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

حلقة من حلقات نظام الإشارة الذي دأب عليه ابن درّاج طواعية و عفواً 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:

فَعَزْمُكَ بِالنَّصْرِ الْعَزِيزِ مُنْجِبٌ وَسَعْدُكَ بِالْفَتْحِ الْمُبِينِ بَشِيرٌ

لا يخفى ما في تجسيم (العزم) وهو معنوي ومنحه صفة الإنسان المخبر 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 فياً، والتي من خلال عملية تغييرها ثم الإشارة إليها تبرز قيم الجمال ومظاهره وأشكاله المختلفة ؛ لتنهض بالنص الأدبي، وتمنحه صفة التفوق والتفرد، وتمكن الشاعر من خلاله من تجاوز النصوص المعارضة الأخرى، والتفوق عليها.

الصورة وسيمياء التكثيف:

التكثيف في الشعر خاصية تأتي عفواً، تفرضها انفعالات الشاعر، وطبيعة موضوع القصيدة، وقيل في تعريفه أنه: (أسلوب تعبير يعمد الشاعر فيه إلى حشد الصور في قصيدته)^(١٩)، فالعلاقة بينه وبين الصورة الشعرية وثيقة، بل هما متلازمان، وكلما كان التكثيف مركزاً كان تدفق الصورة في أعلى مراتب التأثير، ولا بد 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، ومواقعها في النص الشعري.

وحفلت رائية ابن درّاج بالكثير من الصور المتلاحقة في مواضع متقاربة، مما يندرج تحت عنوان سيمياء التكثيف، خاصة مع توافر الوازع النفسي الذي تمت الإشارة إليه آنفاً، واحتدام انفعالات الشاعر عبر أبيات القصيدة، ومن لحات التكثيف في صور ابن درّاج قوله:

وَلَمَّا تَدَانَتْ لِلْوَدَاعِ وَقَدْ هَفَا فَتَنَجِدُ فِي عُرْضِ الْفَلَا وَتَغُورُ
تَنَاشِدُنِي عَهْدَ الْمَوَدَّةِ وَالْهَوَى يُعَزُّ ذَيْلٌ أَوْ يُفَكُّ أَسِيرُ

لقد حشد الشاعر أربع صور متشابهة متلاحقة في بيتين من الشعر، أصبحا أشبه بالقصة في أحداثها وتفصيل 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 المهدي كأحد مشبطات العزم على الهجرة، وتحشيد هذه الصور جميعها في مواضع متقاربة، يدفع إلى الاعتقاد بأزمة الشاعر النفسية، ويؤشر إلى سيمياء التكثيف كأسلوب تعبيرية يعكس الإحساس بتلك الأزمة.

وفي موضع آخر من القصيدة نلمح شكلاً آخر من التكثيف في صورها بقوله:

وَقَدْ حَوَّمتْ زُهْرُ النُّجُومِ كَأَنَّهَا كَوَاعِبُ فِي خُضْرِ الحَدَائِقِ حُورُ
وَدَارَتْ نَجُومُ القُطْبِ حَتَّى كَأَنَّهَا كُؤُوسُ مَهَاءً وَالى بَهِنَ مُدِيرُ
وَقَدْ خَيَّلَتْ طُرُقَ المَجْرَةِ أَنَّهَا عَلَى مَفْرَقِ اللَيْلِ البَهِيمِ قَتِيرُ

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 أنّ تصوير الليل ونجومه وكواكبه، وطرق الحجر فيه يعطي انطباعاً شعورياً يوحى بالحنن والحيرة، ويعزز سيمياء التكثيف كأداة إلى الترميز والإشارة إلى تلك المعاني والصور.

ولا يلبث الشاعر أن يحشّد صوراً أخرى مقاربة؛ إمعاناً في إحكام رسم تفاصيل

تلك اللوحة؛ لذا نجده في مكان آخر قائلاً:

ولو شاهدتني والصواخذ تلتظي عليّ ورقراق السراب يَمُورُ
أَسْلَطُ حَرَ الهاجرات إذا سَطَا على حُرِّ وَجْهي والأصيل هَجِيرُ

واللوحة هنا شديدة التركيز، تتحدث عن الرحلة، وتصف حال الشاعر جراًها، وتكثّف في عدد قليل من الكلمات صوراً متعددة الدلالات بعيدة الأثر (ويأتي التكثيف ليخفف عبء تراحم الألفاظ والكلمات الزائدة وكأنه يعني المطابقة بين عدد الألفاظ، واختصار المعاني)^(٢٠)، 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، وشدة وطأة الأحداث عليه.

ويتابع ابن درّاج عملية البناء المكثف للنص الشعري في رسم أكثر من لوحة

معبرة، تستكمل بداية القصيدة، وترسخ وحدتها العضوية فهو في موضع قريب يقول:

لَبَانَ لَهَا أَنِّي مِنَ الصَّيِّمِ جَارِعٌ وَأَنِّي عَلَى مَضِّ الخُطُوبِ صَبُورُ
أَمِيرٌ عَلَى غَوْلِ التَّنَائِفِ مَا لَهُ إِذَا رِبَعَ إِلَّا المَشْرِفِي وَزِيرُ

إذن فهو يستدرك معاني قسوة الرحيل، وأعباء الرحلة بصور من الاعتداد بالذات، والصبر على الخطوب، والرفض للضيم، والتكثيف فيها بادٍ من خلال تراحم 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 نشرة ممجوجة لا تنسجم وطبيعة الشعر؛ كون الترميز والإشارة إلى الدلالات الغائبة تضيفي على النص مسحة من الغموض ولوناً من الإيهام المحب، يكون معه النص شعرياً بعيد الأثر عميق التأثير واسع الدلالة.

الخاتمة

ونتيجة لما تقدم فقد جسدت رائية ابن دراج الأتمودج 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 مقارنة 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 متاحاً مباحاً بما يحمله الشاعر من عدة وأدوات تحفر في أساس العمل لإتمام عمليات البناء على قادة رصينة.

ولا ريب أن خاتمة القصيدة جاءت مكملة لمقدمتها ومنتها على وجه أمثل، فاعلة في تشفير الإشارات والرموز والرمي بدلالاتها ما وراء الظاهر لما تميزت به من سمات المرونة والمطاطية والمراوغة، إذ أفصحت عن تعمد المناورة لغايات جمالية أحياناً ولتلافي المحذور 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 إنها امتدت لتشمل 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، ٢٠٠١م.
٢. ديوان ابن دراج القسطلّي، تحقيق: د. محمود علي مكي، منشورات مؤسسة جائزة عبد العزيز البابطين، الكويت، ط ٢، ٢٠٠٤م.
٣. الرمز والسلطة، بيير بورديو، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط ٣، ٢٠١٧م.
٤. السيميائية والنص الأدبي، محاضرات الملتقى الخامس، كلية الآداب، جامعة محمد خيضر بكرة، ١٥ - ١٧ نوفمبر، ٢٠٠٨م.
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، ط ١، ١٩٩٤م.
٧. شعرية المجاورة والتكثيف، سلمان كاصد، مقال، صحيفة الإتحاد الإلكتروني، ٢٥/أغسطس/٢٠١٠م.
٨. الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، جابر عصفور، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٨٣م.
٩. الصورة الفنية في شعر الشريف الرضي، د. عبد الإله الصائغ، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط ١، ١٩٨٤م.

١٠. الصورة الفنية في شعر الطائيين بين الانفعال والحس، وحيد صبحي كباية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٠م.
١١. العلامة الشعرية قراءة في تقنيات القصيدة الجديدة، محمد صابر عبيد، عالم الكتب الحديثة للنشر، إربد، ط١، ٢٠١٠م.
١٢. قراءة جديدة للبلاغة القديمة، رولان بارت، ترجمة: عمر أوكال، أفريقيا الشرق، د.ط، ١٩٩٤م.
١٣. القصائد السياسية لزار قباني دراسة سيميائية، نبيلة تاويرت، رسالة دكتوراه، جامعة محمد خيضر، كلية الآداب، ٢٠١٥/٢٠١٦م.
١٤. لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٥م.
١٥. مدخل الجامع النص، جبرار جينيت، ترجمة: عبد الرحمن أيوب، دار طوبقال، المغرب، ١٩٨٦م.
١٦. مزايا التحليل الشعري، محمد صابر عبيد، عالم الكتب الحديثة، عمّان، ط١، ٢٠٠٦م.

الهوامش

١. ديوان ابن درّاج القسطلّي، تحقيق الدكتور محمود علي مكي: ٤٢٠.
٢. السيميائية، آن إينور وآخرون، مترجم: ٣٣.
٣. ينظر: القوائد السياسية، نزار قباني — دراسة سيميائية، نبيلة تاويرت: ١٣.
٤. الديوان: ٤٢٠.
٥. السيمياء والنص الأدبي، محاضرات الملتقى الخامس: ٢٤١.
٦. قراءة جديدة للبلاغة القديمة، رولان بارت: ٧٤.
٧. الديوان: ٤٢٦.
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 الشعري، عبد الملك مرتاض: ٨ — ٩.
١٣. ينظر: المصدر نفسه: ١٠.
١٤. الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، جابر عصفور: ٧.
١٥. مزايا التحليل الشعري، محمد صابر عبيد: ١٧٤.
١٦. ينظر: الصورة الفنية في شعر الشريف الرضي، عبد الإله الصانع: ٢٦٣.
١٧. ينظر لسان العرب، ابن منظور، مادة (جسم) و(جسد).

- ١٨ . ينظر: الصورة الفنية في شعر الشريف الرضي، عبد الإله الصائغ: ٢٦٣ .
- ١٩ . الصورة الفنية في شعر الطائيين بين الانفعال والحس، وحيد صبحي كبايه: ١٩٣ .
- ٢٠ . شعرية المجاورة والتكثيف، سلمان كاصد، مقال .

علاقة المجاز المرسل (الآلية) في القرآن الكريم - دراسة بلاغية

د.أحلام عبدالوهاب الجعافرة

جامعه طيبة - المدينة المنورة

الملخص:

علاقة المجاز المرسل (الآلية) في القرآن الكريم (دراسة بلاغية)

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

(اللسان): بمعانيه المجازية (اللغة - الذكر الحسن - البيان والفصاحة) ، و(العين): بمعناها المجازية (الرؤية..) ، و(الميزان) بمعناه المجازي (العدل) ، و(القدم): بمعناها المجازية (المشي) ، و(اليد) بمعناها المجازية (البناء) .

وقد خلص البحث إلى كثير من اللطائف البلاغية ، والإيحاءات الخفية التي لا يستطيع أن يصل إليها إلا المتذوق لبلاغة كلام الله تعالى .

Summary:

The relationship of the metaphor transmitted (mechanism) in 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 مؤلفاتهم رواجاً لافتاً للانتباه، حيث تمكنوا من الإفصاح عن جمالياته الكامنة في أغواره دراسة وتحليلاً، ومن هذا المنطلق تستمد هذه الدراسة شرعيتها في تتبع إحدى علاقات المجاز المرسل وهي: (الآلية) في القرآن الكريم، فمن جمالية الخطاب توافر المجاز فيه؛ لأن التفسيرات الحرفية - في بعض سياقات النظم، ومقتضى الحال - قد يموت من خلالها النص، وفي المجاز يرتفع الأسلوب؛ لينفذ إلى المتلقي، فيجيب به النص.

ويأتي هذا البحث؛ ليكون لبنة في سلسلة الدراسات التي تبحث في بلاغة اللفظ في النص القرآني، وليبين أن اللفظة في النص 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 النص القرآني ركيزته الأولى في القراءة والتحليل، 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 النص القرآني، لإدراك بعض أسراره البلاغية.

سيحاول البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما علاقة الآلية في المجاز المرسل؟

ما مواضع الآلية في النص القرآني، وكم تكررت؟

لماذا لجأ النص القرآني إلى الآلية؟

ما الدلالة، وما المعايير الجمالية التي تحملها الآلية في الاستخدام القرآني؟ وقد اتبعت المنهج التحليلي، وملت إلى المنهج النفسي عند تحليل النصوص القرآنية الخاصة بالعين واليد تحديداً.

وقسمت الدراسة إلى تمهيد تعرضت فيه إلى مفهوم المجاز وعلاقاته، وتوقفت عند الآلية بشيء من التفصيل، وخمسة مباحث، وهي المفردات القرآنية التي شكلت علاقة المجاز الآلية، وبدأت بالأكثر حضوراً:

١- مبحث اللسان.

٢- مبحث العين.

٣- مبحث الميزان.

٤- مبحث القدم.

٥- مبحث اليد.

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

التمهيد : مفهوم المجاز:

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

صلى الله عليه وسلم :- "أسرعن حوقاً بي أطولكن يدا"، وقوله: "أندرون 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، وسمى كلا منها باسمه الاصطلاحي.

فذكر أن المجاز: "كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة 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 وضعاً لملاحظة بين ما تجوز بها إليه، وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز". (١)

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

وعلى الرغم من التقارب الدلالي والتفسيري الموضح للمراد من مصطلح المجاز، فإن عبارة السكاكي لم تخل من تعقيد، جعل تعبير الجرجاني أقرب للفهم.

والملاحظ من التعريفين السابقين أنهما يجمعان على حقيقة واحدة، وهي أن العمل الأدبي في بعض سياقاته غير مرتبط بمرجعية الواقع باعتباره محاكاة لها، فالجاز يعيد تصور الأشياء وتركيبها باعتبار السياق الذي وجد فيه.

وفيها إشارة إلى دور المجاز في إثارة النفس التي تقوم بالربط بين الألفاظ والمعاني، فهذه القوالب المجردة (اللفظ والمعنى) إذا امتزجت مع نفسية المبدع تحولت

إلى قوالب أخرى جديدة، وتتخلى عن صفتها المعيارية إلى صفات أخرى جديدة، تحمل ظلالاً نفسية، والمجاز عالم نفسي تتداعى من خلاله التعبيرات المحملة بالأبعاد النفسية، وذلك في إطار لغويّ، سواء أكان ذلك استعارة، أم تشبيهاً، أم كناية، إذ المجاز تعبير عن ذلك الشيء الذي تتخيله النفس الإنسانية، ثم يترجم على قالب تلك الألفاظ " لغة المجاز 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 النفسي متوافقاً ومرافقاً، بل وممتزجاً بالأداء اللغوي التعبيريّ.

ويأتي المجاز على قسمين : عقلي، ولغوي ؛ فإذا وقع في الإثبات فهو متلقى من العقل، وإذا عرض في المثبت فهو متلقى من اللغة، قال الجرجاني : "واعلم أنّ المجاز على ضربين : مجاز من طريق اللغة، ومجاز من طريق المعنى والمعقول، فإذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة، كقولنا : اليد مجاز في النعمة، والأسد مجاز في الإنسان...، كان حكماً أجريناه على ما جرى من طريق اللغة، لأننا أردنا أنّ المتكلم قد جاز باللفظة أصلها الذي وقعت له...، ومتى وصفنا بالمجاز - الجملة من الكلام كان مجازاً من طريق المعقول دون اللغة " (٤).

ويتفرع المجاز اللغوي عند الجرجاني إلى فرعين (٥) :

أ. أحدهما: يقوم على المشابهة، ويسمى الاستعارة.

ب. وثانيهما: يأتي لعلّة وملابسة بين ما نقلها إليه، وما نقلها عنه، ويسمى :

المجاز المرسل. وله عدة علاقات منها :

السببية، والمسببية، الكلية، والجزئية، واعتبار ما كان (الماضوية)،
واعتماد ما سيكون (المستقبلية)، والخلقية، والحالية، والمجاورة،
والزمانية، والمكانية، والآلية.

وسأقف في هذا البحث عند علاقة (الآلية)، وتطبيقاتها في القرآن الكريم،
أحاول فيه أن أعطي صورة واضحة عن مكانها اللغوية، وجمالياتها الفنية.

مفهوم الآلية:

تشتق الآلية من الآلة، وتعرف الآلة بأنها " الواسطة بين الفاعل والمنفعل في
وصول أثره إليها كالمشمار للنجار، والقيد الأخير لإخراج العلة المتوسطة، كالأب
بين الجد والابن، فإنها واسطة بين فاعلها ومن فعلها، إلا أنها ليست بواسطة بينهما
في وصول أثر العلة البعيدة إلى المعلول " (٦).

عرفت علاقة الآلية المجازية بأنها: التعبير عن الشيء باسم الآلة التي يحصل
بها، أو هي كون الشيء واسطة لإيصال أثر شيء إلى آخر (٧).

وللآلية قدرة فائقة على إبراز الجماليات البلاغية في النص القرآني، إذ إن
التعبير عن الشيء باسم الآلة التي يحصل بها، يعمل على تحريك النفس، وعلى شد
انتباه المتلقي للوقوف على الرؤية المستكنة خلف هذا التعبير، والعدول عن الحقيقة
إلى المجاز .

وتجلت العلاقة المجازية (الآلية) من خلال عدة مفردات قرآنية، سآتي عليها
بالتفصيل، وسأبدأ بالأكثر حضوراً، و بدراستها دراسة تفسيرية بلاغية تدلُّ بوضوح
على إعجاز الكلمة في موضعها، وبلاغتها في مكانها، فالنظم 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 مكاناً فيه إضافة جديدة تخدم البحث البلاغي .

المبحث الأول: التعبير باللسان:

يعرف اللسان لغةً بأنه: جارحة الكلام، وقد يكتفى بها عن الكلمة المؤنثة حينئذ... واللسان المَقُول يذكر ويؤنث، فمن أنثه جمعه ألسنًا، لأن ذلك قياس ما جاء على فعال من المذكر والمؤنث، ومن ذكره جمعه ألسنة، مثل: حمار وأحجرة، وألسن فيمن أثت مثل ذراع وأذرع، وإن أردت باللسان اللغة أنثت، يقال: فلان يتكلم بلسان قومه. قال اللحياني: اللسان في الكلام يذكر، ويؤنث، يقال: إن لسان الناس عليك حسنة وحسن، أي: ثناؤهم. (٨)

وورد لفظ اللسان في القرآن الكريم، في خمسة عشر موضعاً مفرداً، وورد جمعاً (ألسنة) عشر مرات، لكنه ورد بمعناه المجازي (الآلية) في عشرة مواضع، من خلال ثلاثة معانٍ هي: اللغة، والدُّكر الحسن، والبيان. وفيما يأتي تفصيل لها.

المعنى الأول: (اللغة)، تكرر اللسان بمعناه المجازي (اللغة) في غير موضع، ويندرج تحتها الآيات الآتية:-

١ - ٧ ٨ (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ^{صَلَّى} فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ^ج وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (٩)

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 لسانهم، فإنهم يحتاجون إلى تعلم اللغة التي يتكلم بها، ثم يفهمون عنه، فإذا بين لهم الرسول ما أمروا به وفهوا عنه، وقامت عليهم حجة الله " فيضل من يشاء " ممن لم ينقد للهدى، ويهدي من يشاء ممن اختصه برحمته ". (١٠)

٢ - ٧ ٨ (بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) (١١).

قال البغويُّ: " قال ابن عباس : لسان قريش ليفهموا ما فيه " (١٢)، والمراد كما هو ظاهر من كلامه (اللغة)، وهو ما نجده عند الزّخشي، فقد فسّره باللّغة دون أن يطلق عليه مجازاً، ودون أن يحدد نوعه، قال: " عبر باللسان عمّا يوجد باللسان، كما عبّر باليد، وهي العطية... ولسان العرب لغتهم وكلامهم ". (١٣)

٣ - ٧ ٨ (وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ) (١٤)

قال الزّخشيُّ: " واللسان : اللغة... والمعنى : لسان الرّجل الذي يميلون قوهم عن الاستقامة إليه أعجمي غير بين، وهذا (القرآن) لسان عربيّ مبين ذو بيان وفصاحة ردّاً بقوهم وإبطالا لطعنهم " (١٥).

٤ - ٧ ٨ (فَإِنَّمَا يَسْرِنَاهُ بِلِسَانِكَ لِنُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَنُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا) (١٦).

قال الزّخشيُّ _مكنفياً بالعرض المجرّد، والإشارة السريعة للمعنى المراد:

" هذه خاتمة السورة ومقطعها، فكأنه قال : بلغ هذا المنزل، أو بشر به، وأنذر، فإنما أنزلناه (بلسانك) أي : بلغتك، وهو اللسان العربي المبين، وسهّلناه، وفصلناه (لتبشر به) وتندر ". (١٧)

٥- 7 8 (وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً ۗ وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَيُبَشِّرَ لِّلْمُحْسِنِينَ) (١٨)

يحلل ابن عاشور (الآلية) في النص القرآني قائلاً: " لساناً عربياً: أي لغة عربية، فإنها أفصح اللغات، وأنفذها في نفوس السامعين، وأحب اللغات للناس، فإنها أشرف وأبلغ، وأفصح من اللغة التي جاء بها كتاب موسى، ومن اللغة التي تكلم بها عيسى، ودونها أتباعه أصحاب الأناجيل...، للدلالة على أن المراد بعربيته، عربية ألفاظه، لا عربية أخلاقه، وتعاليمه ؛ لأن أخلاق العرب يومئذ مختلطة من محاسن ومساوئ، فلما جاء الإسلام نفى عنها المساوئ...، وغلب إطلاق اللسان على اللغة ؛ لأن أشرف ما يستعمل فيه اللسان هو الكلام ". (١٩)

وهذا الكلام عن تأويل (الآلية) في النص السابق دقيق جداً، وهي لفظة حرصت على تتبعها لدى المفسرين والبلاغيين، فوجدت أن الطاهر بن عاشور قد تميز بها وانفرد.

٦- 7 8 (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۗ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ) (٢٠).

قال الزمخشري في تحليله للآلية: " الألسنة اللغات، أو أجناس النطق وأشكاله، خالف عز وجل بين هذه الأشياء، حتى لا تكاد تسمع منطقتين متفقيين في همس واحد، ولا جهازة، ولا حدّة، ولا رخاوة، ولا فصاحة، ولا لكنة، ولا نظم،

ولا أسلوب، ولا غير ذلك من صفات النطق وأحواله، وكذلك الصور وتخطيطها، والألوان وتنويعها، واختلاف ذلك وقع التعارف، وإلا فلو اتفقت، وتشاكلت، وكانت ضرباً واحداً؛ لوقع التجاهل والالتباس، ولتعطلت مصالح كثيرة... " (٢١).

٧ - ٨ (فَإِنَّمَا يَسْرِنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ) (٢٢).

قال أبو حيان - في تفسيره (البحر المحيط) مغفلاً السر الكامن خلف الآلية:

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

نلاحظ فيما سبق - من خلال تحليل المفسرين للنصوص القرآنية - أنهم اكتفوا بالعرض المجرد دون استنباط للرؤية القابعة خلف اللجوء إلى استخدام كلمة (لسان) عوضاً عن مصطلح (اللغة) في النص القرآني، ولعل ما حفلت به كتب المعاجم^(٢٤) من إطلاق العرب الأوائل (اللسان) على اللغة صير ذلك المعنى المجازي، معنى حقيقياً، فجعل بعض العلماء يغفلون الرؤية الجمالية لهذا الإطلاق.

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

لاشك أن المجاز يضيف على النص القرآني جمالاً يكمل أدوات الإعجاز الأخرى، من جرس، وتراكيب، وأصوات...، ذلك أن كلمة (لسان) في النصوص القرآنية السابقة، ولدت في مناخ فكري واحد؛ لتجسد الواقع المعيش قبل الإسلام، ولحظة بعث النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - المنارة الكاشفة للطريق الموحد، من خلال معجزته (القرآن الكريم)، الذي نزل على العرب، الذين عرفوا بالفصاحة والبلاغة؛ ولهذا كان لابد من مسابرة العرب في فهمهم، وطريقة كلامهم، والعرب

قديمًا استخدموا كلمة (لغة) يريدون بها اختلاف الكلام في معنى واحد، قال الأزهري: " قال اللَّيْثُ اللُّغَةُ واللُّغَاتُ.. اختلاف الكلام في معنى واحد،... " (٢٥)، إلاَّ أَنَّهُمْ قَدْ يَسْتَعْمَلُونَ (لغة) بمعنى الكلام، قال الأزهري " في قوله صلى الله عليه وسلم (من قال يوم الجمعة والإمام يخطب لصاحبه صه فقد لغا) أي: تكلم " (٢٦)، ومن إطلاقها قوله تعالى: (e d c b) أي: كلمة قبيحة أو فاحشة (٢٧)؛ 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 إلاَّ أنها استمدت كثيرا من خصائصها من اللهجات العربية المختلفة " (٢٨)؛ ولعلَّ هذا ما جعل الاستعمال المجازي يغلب على الاستعمال الحقيقي حتى أنسى الدارسين أسرار الجمال في هذا التعبير.

ويوجد في استخدام كلمة لسان من الدقّة ما ليس في كلمة لغة في واقع تحدّي القرآن لهم، وعجزهم عن ذلك، فاللغة كما سبق من كلام الأزهري تطلق على اختلاف الكلام في المعنى الواحد، وهو ما يقابل اللهجة لدى المحدثين، بينما اللسان يخصُّ قوماً بأعيانهم يتحدثون لغة واحدة، فحينما وقع التّحدي بالقرآن للعرب - وهم أهل الفصاحة والبلاغة - تحداهم على كثرة لهجاتهم وألسنتهم، وعجزوا بألسنتهم الكثيرة عن مجاراته.

ثم إنَّ في استخدام كلمة لسان في النُّصوص السَّابقة تحديداً له دلالته الخاصّة، ذلك أنّ من المعروف أنّ العرب اختلطوا بغيرهم من العجم، فتأثرت لغتهم بغيرها من اللُّغات، بينما لغة القرآن ثابتة بعربيتها، ودائمة ببلاغتها وقوتها، كنبات اللّسان ودوامه.

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

المعنى الثاني : الذكر الحسن :

تكرر اللّسان بمعناه المجازي (الذكر الحسن) في موضعين، ويندرج تحتها الآيتين الآتيتين:

١ - ٧ ٨ (وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا) (٢٩).

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

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

ولم يكن القرطبي أوفر حظًا من غيره، فقد عرض للآية دون أن يبين المعنى المجازي المرتكز على علاقة الآلية قال: "وقوله وجعلنا لهم لسان صدق عليًا : أي: أثينا عليهم ثناء حسنا ؛ لأنّ جميع الملل تحسن الثناء عليهم" (٣١).

٢ - ٧ ٨ (وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ) (٣٢).

قال الزركشي، مشيرا إلى المعنى المجازي للفظ (اللّسان)، فقد أشار إلى المجاز، وفيها دلالة على علاقته (الآلية): "وأطلق اللسان، وعبر به عن الذكر؛ لأنّ اللّسان آلة الذكر" (٣٣)، وهو ما أشار إليه ابن الجوزي إشارة مائلة، قال "وقد وضع اللّسان مكان القول؛ لأنّ القول يكون باللسان" (٣٤).

بالمقابل هناك من أشار إلى أنها مجاز، لكن لعلاقة السببية لا آلية، ولا غرابة في ذلك، فقد اختلف النقاد والبلاغيون في ماهية المجاز، وتداخلت علاقاته، قال محمود صافي: "اللسان مجاز عن الذكر؛ لعلاقة سببية، واللام للنفع، ومنه يستفاد الوصف بالجميل" (٣٥).

والحقيقة أن استخدام اللسان هنا (مجاز مرسل) بعلاقة الآلية، لا السببية، لأن السبب لا بد له من علة، ولا علة هنا، إنما استخدام اللسان هنا وسيلة، وأداة للذكر والقول أقوى وأرجح.

ولكن ما الرؤية الكامنة خلف استخدام كلمة (اللسان) هنا، وعدم التصريح بلفظ الذكر الحسن؟؟

لعل إضافة اللسان إلى (صدق) أغنت عن التصريح بالذكر الحسن، وهذا من كمال الإعجاز القرآني، فلسان الصدق فيه من حسن الذكر، والثناء الحسن ما يغني عن ذكرهما وهو من أجمل مواطن الإيجاز في القرآن الكريم.

المعنى الثالث: البيان والفصاحة:

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

7 8 (وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي ۗ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ) (٣٦).

قال الطبري - مغفلا السرّ الكامن خلف الآلية -: "أفصح مني لساناً: أحسن بياناً عما يريد أن أبينه...، أي يبين لهم عني ما أكلمهم به، فإنه يفهم ما لا يفهمون، فأرسله معي رداءً: عوناً" (٣٧).

أمّا ابن عاشور فقد حلل الآية السابقة دون أن يعرض للمعنى المجازي المتعلق بالآلية، بل جعل السببية هي العلاقة في المجاز العقلي: " هذا سؤال صريح يدلُّ على أن موسى لا يريد بالأوّل التنصل من التبليغ، ولكنّه أراد تأييده بأخيه، وإنّما عينه، ولم يسأل مؤيداً 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 يلقبها موسى في مقام مجادلة فرعون كما يقتضيه قوله: " هو أفصح مني لساناً فأرسله معي ردءاً يصدقني "، فإنّه فرّع طلب إرساله معه على كونه أفصح لساناً، وجعل تصديقه جواب ذلك الطلب، أو حالاً من المطلوب، فهو تفريع على تفريع، فلا جرم أن يكون معناه مناسباً لمعنى المفرّع عنه، وهو أنّه (أفصح لساناً) وليس للفصاحة أثر في التصديق إلاّ بهذا المعنى. وليس التصديق أن يقول لهم: صدّق موسى، لأنّ ذلك يستوي فيه الفصيح وذو الفهامة، فإسناد التصديق إلى هارون مجاز عقلي؛ لأنّه سببه، والمصدّقون حقيقة هم الذين يحصل لهم العلم بأن موسى صادق فيما جاء به " (٣٨).

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا لم يقل سيدنا موسى عن أخيه هو أين مني كلاماً، فكلنا يعرف أن موسى - عليه السلام - كان في لسانه لثغة بسبب تناوله الجمرّة في بيت فرعون حين خيّر بينها وبين التمرّة، فوضعها على لسانه فحصل فيه شدة بالتعبير، ولماذا لجأ إلى التعبير المجازي (أفصح مني لساناً)؟

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

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

المبحث الثاني: العين:

للعين عدة معاني في اللغة، منها: حاسة البصر والرؤية، تكون للإنسان، ولغيره، قال ابن السكيت: العين التي يبصر بها الناظر، والجمع أعيان وأعين وأعينات، والأخيرة جمع الجمع والكثير عيون... والعين: الذي يبعث ليتجسس الخبر، ويسمى ذا العينين، والعين: أهل الدار، يقال ما بالدار عين ولا عانة، أي أحد، ويقال طلعت العين، وغابت العين أي الشمس...^(٣٩)، ولا يخفى الملمح المجازي في بعض إطلاقاتها السابقة.

وقد وردت مادة كلمة (عين) في القرآن الكريم في عشرين موضعاً، باشتقاقات مختلفة، موزعة على خمس عشرة سورة، وعند التأمل في هذه الآيات نجد أن دلالة (العين) تختلف باختلاف مظاهرها داخل النسق القرآني، وردت (العين) بمعناها الحقيقي عضو من أعضاء جسد الإنسان في السياقات التالية:

١- 7 8 (وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ) ^(٤٠).

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

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

٢ - ٧ ٨ (وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ) (٤٢).

٣ - ٧ ٨ (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ) (٤٣).

٤ - ٧ ٨ (أَلْهَمُّ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْتَاطُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ) (٤٤).

٥ - ٧ ٨ (وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّفَقَيْتُمْ فِي آعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي آعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ) (٤٥).

٦ - ٧ ٨ (الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا) (٤٦).

٧ - ٧ ٨ (وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ) (٤٧).

٨ - ٧ ٨ (كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ) (٤٨).

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

٧ ٨ (وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ) (٤٩).

7 8 (تُسْقَى مِنْ عَيْنِ آيَةٍ H) (٥٠).

7 8 (فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ J) (٥١).

7 8 (ثُمَّ لَتَرَوْهَا عَيْنَ الْيَقِينِ) (٥٢).

7 8 (حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا) (٥٣).

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.

7 8 (وَلَسَلِيمَانَ الرِّيحَ غَدُوًّا شَهْرٌ وَرَوَّاحَهَا شَهْرٌ^ص وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ^ص وَمِنَ الْجَنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ^ص وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ) (٥٤).

وتكمن جمالية التصوير لملك 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 مذاباً يجري كعين الماء مبالغة لخدمة لسليمان - عليه السلام -.

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

7 8 (وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَرْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴿٧٤﴾) (٥٥).

7 8 (فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (٥٦).

7 8 (وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتْ عَيْنٌ لِي وَلَكَ سَطًا لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ) (٥٧).

يرى صاحب البحر المحيط أن قرة أعين هنا كناية عن السرور والفرح، وهو مأخوذ من القَر 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 تماماً لما هو مذكور سابقاً للفرح والسرور، ولترسم معنى الحزن والضياع والخوف كما في النصوص التالية:

7 8 (وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَأَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزَنِ فَهُوَ كَظِيمٌ) (٥٩).

7 8 (أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ ^ط فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ ^ط فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِاللَّسِنَةِ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ ^ج أُولَٰئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ ^ج وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا) (٦٠).

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

7 8 (وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰ أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّىٰ يُبْصِرُونَ) (٦١).

7 8 (وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ ضَيْفِهِ فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذِرٌ) (٦٢).

يصبحون عمياً لا يبصرون طريقاً 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 عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ ۙ أَلْحَزْنَ ۙ فَهَوْ كَظِيمٌ ۗ) (٨٤) (٦٤).

والمعنى هنا أن يعقوب - عليه السلام - لما سمع الخبر عن فقدان ولده بنيامين، تهيج حزنه على يوسف، وكثر بكأؤه حتى عمي بصره.

بينما وردت بمعناها المجازي (الرؤية) بعلاقته الآلية في أربعة مواضع فقط هي في قوله تعالى: (قَالُوا فَاتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ) (٦٥).

يتضح من تحليل القرطبي أن المقصود هو المجاز بعلاقته الآلية، وإن لم يصرح بما قال: " قوله تعالى: " فاتوا به على أعين القوم " فيه مسألة واحدة، وهي أنه لما بلغ خبر نمرود، أشرف قومه، كرهوا أن يأخذوه بغير بينة، فقالوا: اتوا به ظاهراً بمرأى من الناس حتى يروه "لعلهم يشهدون" عليه بما قال؛ ليكون ذلك حجة عليه. وقيل: (لعلهم يشهدون) عقابه فلا يقدم أحدٌ على مثل ما أقدم عليه، أوّل لعل قوما (يشهدون) بأنهم رآه يكسر الأصنام، أو لعلهم يشهدون طعنه على آلهتهم؛ ليعلموا أنه 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 ضراً، ولا تملك لها نصراً، فكيف يطلب منها شيء من ذلك (٦٦).

ب- 7 8 (وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا وَلَا تَخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا^ع إِنَّهُمْ مُعْرَقُونَ) (٦٧).

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

والملاحظ هنا أن ابن عاشور يطلق على المجاز هنا استعارة، ثم يوجهه توجيهاً يشعر أنه مجاز مرسل لا استعارة.

بينما يكتبني القرطبي في هذه الآية بالإشارة إلى موطن الآلية، على الرغم من اهتمامه بالإشارة إلى المجاز، قال: " قوله (تجري بأعيننا) يقول _جلّ ثناؤه - : تجري السفينة التي حملنا نوحاً فيها بمرأى منا، وقيل : بأمرنا، وقيل : بحفظ منا وكلاءة، وقد مضى في هود، ومنه قول الناس للمودع : عين الله عليك، أي حفظه وكلاءته. وقيل : بوحيها" (٦٩).

ج- 7 8 (وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا^ط وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ) (٧٠).

7 8 (قَالَ أَلْقُوا^ط فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ) (٧١).

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

(تجري بأعيننا) أي : بأمرنا وبمرأى منا، وتحت حفظنا وكلاءتنا، (جزاء بما كان كفر)، أي : جزاء لهم على كفرهم بالله، وانتصاراً لنوح عليه السلام^(٧٢).
واللافت للنظر في النصوص القرآنية السابقة، أن المجاز بعلاقته الآلية، ورد بلفظ جمع التّكسير (أعين) في أكثر المواضع وورد بلفظ مفرد في قوله : (ولتصنع على عيني)، ولا يخفى ما للجمع من دلالة تفيد التعظيم (بأعيننا)، توضح كمال العناية للمعنى به.

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

وحقق المجاز هنا الشمول والمبالغة أيضاً، فعندما استخدم كلمة عين مثلاً في قوله تعالى : (قَالُوا فَأَتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ)^(٧٤)، 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 التّفاسير، ومدى مشاركة كل من وجد في إعداد النار، حتى إن المرأة منهم كانت إذا مرضت تنذر لئن عوفيت لأحملن حطباً لحريق إبراهيم^(٧٥)، لذلك لو وضع كلمة رؤية في النص بدلا من (أعين)، لما اتفقت والرؤية المرادة من النص

بقي أن أشير إلى أن تفسير العين المضافة إلى الله جل جلاله بالرؤية في الآيات التي تحمل الطابع المجازي لا ينفي حقيقة العينين لله 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 والحرص : ووزنت الشيء وزناً، والزنّة، قدرُ وزنِ الشيء يقال : وزّن الشيء إذا قدره، ووزن ثمرَ النَّخل إذا خرّصه والميزان : ما وزنت به؛ والأصل وزّنة، ويقال : أقام ميزان النهار، إذا انتصف النهار^(٧٧).. ومن المجاز : (كلام موزون ونقول زن كلامك ولا تزنه وهو وزن الرأي، وداري توازن دارك : أي تحاذيها)^(٧٨). وقيل : الميزان بالكسر (آلة ذات كفتين يوزن بها الشيء، ويعرف مقداره من الثقل، وأصله موازن فقلبت الواو ياء لسكونها بعد كسرة، وهو مذكر جمعه موازين)^(٧٩).

وردت اللفظة مفردة وجمعاً في ستة عشر موضعاً في القرآن الكريم^(٨٠)، وقد ورد بمعناه الحقيقي اسم آلة الوزن، والوزن تقدير تعادل الأشياء، وضبط مقادير ثقلها، والجمع موازين كما في قوله تعالى : (وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ)^(٨١)، وقوله تعالى: (وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۗ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ ۗ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ۗ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)^(٨٢).

وكذا اللفظ في قوله تعالى : (وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۗ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ ۗ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ)^(٨٣)، وقوله: (وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ۗ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعَثُوا فِي الْأَرْضِ مَفْسِدِينَ)^(٨٤)، ومثيل اللفظ في سورة الأنعام (وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۗ وَأَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ۗ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۗ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدُوا ۗ وَلَا

كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ۗ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (٨٥)، 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: (وَالْوِزْنَ يُؤَمِّنُ الْحَقَّ ۚ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (٨٨).
 وقوله تعالى: (وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ) (٨٩)، 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 مجازاً للتعبير عن العدل باعتباره آتته:

١- 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 بِالْغَيْبِ ۚ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ) (٩١).

٢- وقوله تعالى: (اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ۗ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ) (٩٢).

٣- قوله تعالى: (أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ) (٩٣).

وقد شاع إطلاق الميزان على العدل عند ابن عاشور في كتابه (التحرير والتنوير)، لكنه جعلها على سبيل الاستعارة لا المجاز 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 بِالْغَيْبِ ۚ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ) (٩٤)، والميزان: ليست الآلة المعروفة بين الناس لاستعمالها في المكييل.. 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.. (٩٥).

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 السببية لا الآلية إذ قال: " الميزان أي العدل والإنصاف... قال المفسرون: وسمي 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 الآلية عند حسين مخلوف إذ قال: " وتسميته ميزاناً من تسمية الشيء باسم آله، 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).

نخلص من كل هذا أن أصل معنى الميزان آلة تستخدم في تقدير أوزان الأشياء ويستعمل مجازاً لإقامة العدل، ونلاحظ فيما سبق أنهم جميعاً اکتفوا بالمرور السريع على العلاقة المجازية، وإلقاء نظرات عابرة عليها دون التدقيق فيما وراء استخدام الميزان بدلالته المجازية 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.

وكأني بالمجاز الذي يصرح بلفظ الميزان ويراد به العدل، ينطق برسالة مفادها : أنه لا يوجد عدل متكامل على وجه الأرض، فالبشر مظنة أن يبطشوا ويعولوا ؛ لذلك أمرهم بالعدل في الأرض ؛ لأنّ العدل الحقيقي الكامل هو في السماء فقط : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) (٩٩).

ولو وُضعت كلمة العدل، في مكان كلمة الميزان، لما وفر هذا المصطلح بدلالته اللغوية، التي تنفتح على عدة معان، منها : العدل ضد الجور، والعدل بالكسر - المثل ، والعدل بالفتح : ما عدل الشيء من غير جنسه، والعدل 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، والعدل المشرك الذي يعدل بربه (١٠٠).

وكلمة العدل لا تتناسب مع ما سبقها من مفردات في الآية القرآنية، وقد تصل إلى حد التناقض في المعنى أيضاً، 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 الرابع : القدم.

ورد لفظ (القدم) - بدلالته المجازية (الآلية) - في موضعين من القرآن الكريم هما في :

١- قوله ﴿ أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۗ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ ﴾ (١٠١).

٢ - ٧ 8) وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَرِلَ قَدَمٌ بَعْدَ
تُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ^ط وَلَكُمْ عَذَابٌ
عَظِيمٌ (١٠٢).

يحلل الطبري كلمة قدم في هذه الآيات تحليلا مجازيا بعيدا عن الآلية، 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، وتسيح، 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 أيمانهم خديعة بينهم، يغزون بها الناس (فتزل قدم بعد ثبوتها)، 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 الآلية، فيرى أن القدم هنا كناية عن السعي في العمل الصالح:

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

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

ويوافقه في ذلك الزمخشري إذ يوجه النص توجيهًا مجازيًا لعلاقة الآلية، فيقول :

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

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

المبحث الخامس: اليد:

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 المجازية في قوله تعالى: (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ 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... واستعبر لخلق السماء فعل البناء ؛ لأنه منظر السماء فيما يبدو وللأنظار شبيهه بالقبة، ونصب

القبة يدعى بناءً، وهذا استدلال بأثر الخلق الذي عاينوا أثره، ولم يشهدوا كيفيته، لأن أثره ينبى عن عظيم كيفيته، وأنها أعظم مما يتصور في كيفية إعادة الأجسام البالي. والأيد : القوة. وأصله جمع يد، ثم كثر إطلاقه حتى صار اسماً للقوة، والمعنى بنيناها بقدره لا يقدر أحد مثلها (١٠٩).

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

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

فلو قال بنيناها بقوتنا لأفهم من ذلك أن البناء تم فوراً أو ربما بساعة أو ساعتين أو بعدة دقائق مثلاً، وهذا ما يتعارض مع قوله تعالى: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَدْبُرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ) (١١٠)، فاستخدام اليد هنا تتفق تماماً مع الإرادة الإلهية للخلق في عدة أيام.

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

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

الأداة، مما يشير النفس للتعلق بالذات الإلهية، هذه الذات المتفردة في كل شيء، وبهذه الصفات الإلهية التي تمس لها النفس الإنسانية للرجبة فيها.

بقي أن أشير إلى أن تفسير اليد المضافة إلى الله جل جلاله بالقوة في الآيات التي تحمل الطابع المجازي لا ينفي حقيقة اليدين لله عز وجل^(١١١)، كما ثبت بذلك النصوص الشرعية، وإثبات اليدين لله كمال له في الوصف جل جلاله.

الخاتمة:

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

- ١- تشكلت علاقة إيجاز (الآلية) من خلال جملة من المفردات القرآنية هي : (اللسان بدلالته المجازية (اللغة - الذكر الحسن - البيان والفصاحة) والعين بدلالته المجازية (الرؤية) والميزان بدلالته المجازية للعدل والإنصاف، والقدم بدلالته للسعي، واليد بدلالته على القوة).
- ٢- منح القرآن الكريم اللسان العربي هيكله المستقل بين الألسنة الأخرى.
- ٣- في تحليل المفسرين للنصوص القرآنية المجازية نجد أنهم اكتفوا بالعرض الجرد دون استنباط للرؤية القابعة خلف اللجوء إلى استخدام كلمة (لسان) مثلاً عوضاً عن مصطلح (اللغة) في النص القرآني.
- ٤- 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.
- ٥- فلو قال بنيناها بقوة لأفهم من ذلك أن البناء تم فوراً أو ربما بساعة أو ساعتين أو بعدة دقائق مثلاً، وهذا ما يتعارض مع قوله تعالى: (خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش)، فاستخدام اليد هنا تتفق تماماً مع الإرادة الإلهية للخلق في عدة أيام.
- ٥- 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..
- ٨- حملت (العين والميزان) المدلول المجازي ذاته الأعمال الصالحة في بعض مواطنها.
- ٩- رسمت العين بمدلولها المجازي عالين متناقضين: عالم السعادة والفرح كما في قرة عين لي، وعالم الحزن والعزلة كما في ابيضت عيناه من الحزن.
- ١٠- إنَّ 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 اصطیاد المعاني، والالتواء الشري الذي يجعل القارئ ينتقل من سطحية القول إلى آفاق من التحديات اللغوية، والبلاغية، وهو دليل إعجاز وبيان.
- ١١- إن الآيات القرآنية، التي وردت في ثناياها آليّة العين، تحمل معاناة الأنبياء مع أقوامهم، سيدنا إبراهيم- عليه السلام-، والذي أتمى التدليس والكذب الذي يمارسه قومه في عبادة الأصنام إلى تحطيمها، وكانت النتيجة حرقه بالنار.
- ١٢- 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.

١٣- وردت لفظ (الميزان) مفردة وجمعا في ستة عشر موضعاً في القرآن الكريم، وقد ورد بمعناه الحقيقي اسم آلة الوزن، ووردت مجازية لمعانٍ عديدة منها: الأعمال الصالحة، والجنة، والعدل.

١٤- 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.

١٥- 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

- القرآن الكريم

- ١- 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.
- ٥- الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف: البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م.
- ٦- أنيس، إبراهيم: في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٣.
- ٧- البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود: معالم التثريب، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.
- ٨- البيهقي: أحمد بن الحسين، الأسماء والصفات، تحقيق: عبد الله الحاشدي، مكتبة السوادبي، ط٢، ١٩٩٣.
- ٩- الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، تعليق محمد رشيد رضا، مكتبة القاهرة، ط٦، ١٣٧٩ هـ.

- ١٠- الجرجاني، علي بن محمد : التعريفات، الدار التونسية للنشر، تونس، ط١، ١٩٧١.
- ١١- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج،: زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب، بيروت، ط٤، ١٤٢٢هـ.
- ١٢- الجيوسي، عبدالله : التعبير القرآني والدلالة النفسية، دار الفوقاني، سوريا، ط١.
- ١٣- الدرّة، محمد : تفسير القرآن الكريم وإعراجه وبيانه، دار ابن كثير، ط١.
- ١٤- الدمشقي، عمر بن علي بن عادل : اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.
- ١٥- 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.
- ١٧- الزمخشري، جار الله محمود بن عمرو : أساس البلاغة، تحقيق : محمد باسل السود ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨.
- ١٨- الزمخشري، جار الله محمود بن عمرو : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون التأويل، تحقيق : خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٩م.
- ١٩- السامرائي، فاضل: معاني الأبنية في العربية، جامعة الكويت، الكويت، ط١، ١٩٨١.

- ٢٠- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن بكر : مفتاح العلوم، دار الرسالة، بغداد، ط٢، ١٩٨٢.
- ٢١- الصابوني، محمد علي : صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم، بيروت، ط١، ١٩٨٦.
- ٢٢- صافي، محمود : الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه، دار الرشيد، ١٩٩٥.
- ٢٣- الطبري، محمد بن جرير : جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق، محمود محمد شاكر، دار المعارف، مصر، ط٣.
- ٢٤- الطوسي، أبو جعفر: التبيان، تحقيق أحمد العامللي، مطبعة النعمان، العراق، ١٩٦٦.
- ٢٥- ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس، ط٢، ١٩٨٤.
- ٢٦- عبد الباقي، محمد فؤاد : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دار الحديث، مصر، ط٢، ١٩٨٨.
- ٢٧- أبو عبيدة، معمر بن المثنى : مجاز القرآن، تحقيق : محمد فؤاد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٣٨١هـ.
- ٢٨- الغرناطي، أبو حيان محمد بن يوسف : البحر المحيط، تحقيق صدقي عادل أحمد ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ١٩٩٣.
- ٢٩- ابن فارس، أحمد: مقاييس اللغة: تحقيق، عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى الحلبي البائي، مصر، ١٩٧١.

- ٣٠- الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر : القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للنشر، بيروت، ط٨، ٢٠٠٥.
- ٣١- 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 محمد خفاجي، مطبعة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٤.
- ٣٣- قطب، سيد : في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط١٣، ١٩٨٧.
- ٣٤- ابن كثير، إسماعيل بن عمر : تفسير القرآن العظيم، تحقيق، سامي بن محمد السلامة، دار طيبة ، ٢٠٠٢.
- ٣٥- المبارك، محمد : فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، القاهرة، ط٢، ١٩٨٥.
- ٣٦- مخلوف، حسنين : صفوة البيان لمعاني القرآن، وزارة الأوقاف، الكويت، ط٢، ١٩٨٧.
- ٣٧- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم : لسان العرب، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٣.

الهوامش

- (١) الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، تعليق محمد رشيد رضا، مكتبة القاهرة، ط٦، ١٣٧٩ هـ، ص ٣٢٥.
- (٢) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن بكر: مفتاح العلوم، دار الرسالة، بغداد، ١٩٨٢، ط٢، ص ١٧٠.
- (٣) الجيوسي، عبدالله: التعبير القرآني والدلالة النفسية، دار الفوثاني، سورية، ط١، د.ت، ص ٣٨٩.
- (٤) الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، السابق، ص ٣٥٣.
- (٥) نفسه، ص ٣٥٤-٣٥٥.
- (٦) الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧١، ط١، ص ١٩.
- (٧) القزويني، جلال الدين: الإيضاح في علوم البلاغة، شرحه وعلق عليه محمد خفاجي، مطبعة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٨٤، ص ٢٧٠.
- (٨) الأزهرى، أبو منصور محمد الأزهرى، تهذيب اللغة، الدار المصرية، ط٥، ٢٠٠١، ج ١٢/٤٢٧، ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٣، ١٣/١٩٨.
- (٩) سورة إبراهيم، آية رقم ٤.
- (١٠) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس، ٢٦، ١٩٨٤، ٢٥/١.
- (١١) سورة الشعراء، آية ١٩٥.
- (١٢) البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود: معالم التنزيل، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٢ م، ط١، ص ٩٦٣.
- (١٣) الزمخشري، جار الله محمود بن عمرو: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ٢٥/٣.
- (١٤) سورة النحل، آية ١٠٣.

- (١٥) الزمخشري : الكشاف، السابق، ٥٨٧/٣.
- (١٦) سورة مريم، آية ٩٧.
- (١٧) الزمخشري : الكشاف، السابق، ص ٦٤٩.
- (١٨) سورة الأحقاف، آية ١٢.
- (١٩) ابن عاشور، التحرير والتنوير، السابق، ٤٥/٢٧.
- (٢٠) سورة الروم، آية ٢٢.
- (٢١) الزمخشري : الكشاف، السابق، ٨٢٨.
- (٢٢) سورة الدخان، آية ٥٨.
- (٢٣) الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف : البحر المحيط، تحقيق : عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م، ٥٢٣/٢.
- (٢٤) ينظر: الأزهرى : تهذيب اللغة ١٣ / ٤٢٧، وابن منظور، لسان العرب ١٣ / ١٩٨.
- (٢٥) الأزهرى : تهذيب اللغة ٨ / ١٩٧.
- (٢٦) السابق ٨ / ١٩٧.
- (٢٧) السابق ٨ / ١٩٧.
- (٢٨) أنيس، إبراهيم: في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٣، القاهرة، ط ٢، ص ٩٣.
- (٢٩) سورة مريم، آية ٥٠.
- (٣٠) البغوي، معالم التنزيل، السابق، ص ٩٤١-٩٤٢. وانظر أيضا الدمشقي، عمر بن علي بن عادل : الباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨، ٤٧/٥.
- (٣١) القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري : الجامع لأحكام القرآن، تحقيق : أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، ط ١٩٦٤، ٢، ٦٤٩/١٣.
- (٣٢) سورة الشعراء، آية رقم ٨٤.
- (٣٣) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله : البرهان في علوم القرآن، تحقيق : أحمد علي، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٤٩٠.

- (٣٤) ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج،: زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب، بيروت، ط٤، ١٤٢٢هـ، ج ٥ / ٢٣٨.
- (٣٥) صافي، محمود: الجدول في إعراب القرآن و صرفه و بيانه، دار الرشيد، ١٩٩٥، ص ٩١.
- (٣٦) سورة القصص، آية رقم ٣٤.
- (٣٧) الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق، محمود محمد شاكر، دار المعارف، مصر، ١٩٨١/١٩.
- (٣٨) ابن عاشور، التحرير والتنوير، السابق، ١١٦/٢٠.
- (٣٩) الأزهري، أبو منصور، تهذيب اللغة ٣ / ٢٠٦، ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، ٢٠٠٣، ٣٥٨/١٠.
- (٤٠) المائة ٨٣.
- (٤١) قطب، سيد: في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٧، ط ١٣، ٩٦٢/٢.
- (٤٢) التوبة ٩٢.
- (٤٣) الأعراف: ١٧٩.
- (٤٤) الأعراف: ١٩٥.
- (٤٥) الأنفال ٤٤.
- (٤٦) الكهف ١٠١.
- (٤٧) الصافات: ٤٨.
- (٤٨) الدخان: ٥٤.
- (٤٩) القمر: ١٢.
- (٥٠) الغاشية: ٥.
- (٥١) الغاشية: ١٢.
- (٥٢) التكاثر: ٧.
- (٥٣) الكهف: ٨٦.
- (٥٤) 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، ج٨/٣٩٦.
- (٥٩) يوسف ٨٤.
- (٦٠) الأحزاب ١٩.
- (٦١) يس ٦٦.
- (٦٢) القمر ٣٧
- (٦٣) أبو عبيدة، معمر بن المثنى : مجاز القرآن، تحقيق : محمد فؤاد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨١، ص ٢٣٥.
- (٦٤) يوسف ٨٤.
- (٦٥) الأنبياء: ٦١.
- (٦٦) ابن كثير، إسماعيل بن عمر : تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة ، ٢٠٠٢ ، ٢٩٥.
- (٦٧) هود ٣٧.
- (٦٨) ابن عاشور، التحرير والتنوير، السابق، ص ٤٢، 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، ٤٤/١٦.
- (٧٠) الطور: ٤٨.
- (٧١) الأعراف: ١١٦.
- (٧٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، السابق، ص ٢٩٧.
- (٧٣) الطبري، محمد بن جرير : جامع البيان عن تأويل القرآن، السابق، ٥٥٥/١٦.
- (٧٤) الأنبياء ٦١.
- (٧٥) الطبري، محمد بن جرير : جامع البيان عن تأويل القرآن، السابق، ٥٦٦/١٦.

- (٧٦) ورد إثبات العين صفة من صفات الله بلا تحريف ولا تعطيل ولا تكيف ولا تمثيل (ينظر: البيهقي، أبو بكر، الأسماء والصفات ٢/١١٤، تحقيق: عبد الله الحاشدي، مكتبة السوادي، ١٩٩٣، ط ٢
- (٧٧). أبو الحسن، أحمد بن فارس: مقاييس اللغة: تحقيق، عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى الحلبي الباني، مصر، ١٩٧١، ١/١٠٧. الأصفهاني، الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، المطبعة الفنية، مصر، ١٩٧١، ط ٢، ص ٨١.
- (٧٨) الزمخشري: 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.
- (٨٠) 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.
- (٨٥) الأنعام الآية: ١٥٢.
- (٨٦) سورة الرحمن: الآية ٧.
- (٨٧) سورة الرحمن: الآية ٩.
- (٨٨) سورة الأعراف: الآية ٨.
- (٨٩) سورة الأعراف: الآية ٩.
- (٩٠) ابن منظور: لسان العرب، مادة: وزن ١٠ / ٣٤٥.
- (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) الصابوني، محمد علي : صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ج ٣، ص ١٣٧.
- (٩٧) مخلوف، حسنين، : صفوة البيان لمعاني القرآن، وزارة الأوقاف، الكويت، ١٩٨٧، ط ٢، ص ٦١٤.
- (٩٨) مخلوف، حسنين : صفوة البيان لمعاني القرآن، السابق ص ١٩٩.
- (٩٩) سورة النحل ٩٠.
- (١٠٠) ابن منظور : لسان العرب، ١٠/٣٥٨-٣٥٩.
- (١٠١) يونس : ٢.
- (١٠٢) التّحل ٩٤.
- (١٠٣) الطبري : تفسير الطبري ج ١٥/١٠٨-١١١.
- (١٠٤) نفسه ج ١٦/٣٢.
- (١٠٥) الدرّة، محمد : تفسير القرآن الكريم وإعراجه وبيانه، دار ابن كثير، ط ١، ٤/٢٦٩ - ٢٧٠.
- (١٠٦) الزمخشري، الكشاف، السابق، ص ١١٤.
- (١٠٧) الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر : القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للنشر، بيروت، ط ٨، ٢٠٠٥ ج ١ - ٢٧٠.
- (١٠٨) الذاريات ٤٧.
- (١٠٩) ابن عاشور، التحرير والتنوير، السابق، ج ٢٨/١٦.
- (١١٠) يونس ٣.
- (١١١) 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، ١٩٩٣، ط ٢، ٣/٢٦٧).

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، يصورُ 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 خيرُ شاهد على الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية التي آلت إليها الدولة في هذه الحقبة.

إضافة إلى ما كان لتجدر مصادر الثقافة والفكر الوافدة والخلية في العصر العباسي الثاني من الأثر البين في فنون النثر العباسي في هذه الحقبة من الزمن، ومنها الرسائل الديوانية التي عُنت بالشؤون الإدارية والسياسية للحكم، فهي لسان حال الدولة، وعلى هذه الوثائق التاريخية يعول من أراد دراسة الحياة السياسية والاجتماعية، والثقافية في تلك العصور، فضلاً عما 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 لله ربّ العالمين، حمداً يكافئ سوابغ نعمه، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى من سار على نهجهم، واهتدى بهديهم 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 لتجدر مصادر الثقافة والفكر الوافدة والمحلية في العصر العباسي الثاني من الأثر البين في فنون النشر العباسي في هذه الحقبة من الزمن، ومنها الرسائل الديوانية التي عُنت بالشؤون الإدارية والسياسية للحكم، فهي لسان حال الدولة، وعلى هذه الوثائق التاريخية يعول من أراد دراسة الحياة السياسية والاجتماعية، والثقافية في تلك العصور، فضلاً عما حملته هذه الرسائل بين ثناياها من قيمة فنية وأدبية في تاريخ الأدب العربي.

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

وما أحدثوا من ويلاتٍ 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 الحقبة.

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

وقد جعلت هذه الدراسة على النحو التالي:

التمهيد : (الإطار العام لديوان الرسائل)

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

ويتبعه " موضوعات الرسائل الديوانية".

عُنت الرسائل الديوانية في العصر العباسي الثاني بالشؤون الإدارية 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 المبيعات 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 للمبيعات في خلع الخلفاء لأنفسهم، أو خلعهم لولاية عهودهم.

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

كما كان للرسائل الديوانية شأنٌ في عرضها للشؤون الخارجية التي رصدت من بعض الوجوه علاقة الخلافة العباسية بالبيزنطيين.

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

أولاً: الشؤون الداخلية.

ثانياً: الشؤون الخارجية.

أما الشؤون الداخلية فقد تفرّعت إلى عرض القضايا والمخاور الرئيسة الآتية:

أ- المبيعات والعهود.

ب- المخالعات.

ج- التهديدات والفتن الداخلية.

د- البشائر والتحميدات.

هـ- التوقيعات.

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

الخصائص الفنية للرسالة الديوانية في العصر العباسي:

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

التمهيد

الإطار العام لديوان الرسائل

أ- نشأة ديوان الرسائل:

يُعد الترسُّل أحد فنون الأدب التي جُودت فيها قريحة العرب، وكان مضمراً لفرسان الكلام في الفصاحة، والبلاغة، واشتقاقه في اللغة من " ترسَّلت، أترسَّلت، ترسلاً "، ويقال للكاتب: " مترسَّلت " حين تتكرر منه كتابة الرسائل، وتغلب عليه. والترسُّل ضرب من الكلام يرسل به من بعد، أو غاب. وحين يريدون تبادل الرسائل يقولون: راسل، يرسل^(١).

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

ونظراً لأهمية شأن الرسائل في تنظيم أمور الدولة، أنشئ لها بدءاً من العصر الأموي ديوانٌ خاصٌ بها يُعرف بـ (ديوان الرسائل)، الذي يُعد من أقدم الدواوين في الإدارة الإسلامية، بالإضافة إلى تسميته بديوان المكاتب، 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 الفلقلشندي: "اعلم أن هذا الديوان، ديوان الإنشاء، أول ديوان وضع في الإسلام، وذلك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يكتب أصحاب سراياه من الصحابة، ويكتبونه"^(٥)، وإن تأخر ظهوره إلى العصر الأموي لا يعني أنه لم يكن معروفاً من قبل، غير أن سياسة الدولة، نتيجة لاتساع الملك، اقتضت أن ينشأ للرسائل ديوان خاص بشؤونها، وعن هذا الديوان تنفذ الرسائل، معبرة عن رغبة السلطان، أو من بيده الأمر إلى الشعب، أو الولاية في الأقاليم، أو القواد في الميادين، وإليه ترد الإجابة^(٦).

والديوان: اسم للموضع الذي يجلس فيه الكتاب وهو بكسر الدال، وقد قال بعض أهل الأدب: إنما قيل: ديوان لموضع الكتبة والحساب؛ لأنه يقال للكاتب بالفارسية "ديوان" أي شياطين، لحذقهم بالأمور ولطفهم فسُمي موضعهم باسمهم^(٧). وقد قال النحاس في صناعة الكتاب: ديوان بالكسر "وفتحها خطأ"، قال: "وأصله ديوان فأبدلت إحدى الواوين ياء فقيل ديوان".

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

الخلفاء والأمراء والولاة والقوَّاد، فأصبح بمثابة وزارة مهمتها إدارة الشؤون الداخلية والخارجية للدولة، ولسانها الناطق باسمها^(٨). "

إضافة إلى ما حظي به أصحاب هذا الديوان من اهتمام أصحاب التراجم أكثر من غيرهم من كتّاب الدواوين، فإنَّ أغلبَ الوزراء كانوا يُختارون من بين أفراد هذه الفئة؛ إذ كان مَنْ يُظهر منهم مهارة في دواوين الخلافة سرعان ما يرقى إلى رئاسة الديوان الذي يعمل فيه، خاصة وأنَّ الكتابة كانت ذلك الجسر الذي يصل الشخص به إلى أرفع المناصب، ولم يكن نجاح الكاتب الناشئ سهلاً، فكان لا بد له من إحسان صناعة الكتابة وإتقانها، من حيث الوضوح والجمال الفني. أمَّا الوضوح؛ فلأنه كان يكتب في الغالب للرعية ولا بد لهم من الفهم^(٩). والجمال الفني؛ فلأنه يكتب للخلفاء والوزراء والولاة فلا بد من البلاغة والبيان؛ لذلك نجد ابن قتيبة يرى أنَّ التمسك بالأصول العربية التقليدية والطابع الإسلامي في الرسائل الديوانية أمر ضروري؛ لأنَّ الكاتب يكتب لخليفة المسلمين، فلا يحق له أن يتجاوز أو يتساهل في حق اللغة، ولا أن يغفل الاستشهاد بكتاب الله وآياته وحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأخبار العرب، وحكمهم في أشعارهم^(١٠).

وتطور 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 واستثارها بتولي الدواوين جيلاً بعد جيل، ووصول بعض أفرادها إلى منصب الوزارة في الدولة^(١١). ويظهر أن جماعة كتّاب الدواوين كانت تأخذ نفسها بثقافة واسعة فلسفية حتى وعمقوا أفكارهم، ويرتبوا معانيهم ترتيباً دقيقاً^(١٢).

ب - صاحب ديوان الرسائل:

يشير ابن خلدون إلى مكانة صاحب الديوان، فيقول: " إنَّ صاحب هذه الحُطَّة لا بد أن يُختارَ من أرفع طبقات الناس وأهل المروءة والحشمة، وزيادة العلم وعارضة البلاغة^(١٣)؛ فَإِنَّهُ مُعَرَّضٌ للنظر في أصول العلم؛ لما يعرض في مجالس الملوك ومقاصد أحكامهم". ورفعة عمل كاتب الدواوين وشرف قدره ملازمان لمهنته، فَإِنَّهُ يكاد لا يكون عند الملك أخصَّ منه ولا ألزم مجالسته، فهو لا يزال معظماً عند الملوك في كلِّ زمن؛ يُلقون إليه أسرارهم ويخصّونه بخفايا أمورهم، ويُطلعونه على ما لم يطلع عليه أحدٌ سواهم.

أمَّا لقبه الجاري عليه في كل زمن فمختلف باختلاف الدول؛ إذ كان يلقب في زمن بني أمية بالكاتب، ولما جاءت الدولة العباسية لقب بالوزير، وإتّما قيل لمُدبّر الأمور عن الملك " وزير" من الوزر وهو الحِمل، يُراد أَنَّهُ يحمل عنه من الأمور مثل الأوزار، وهي الأحمال، قال الله عزَّ وجلَّ في محكم كتابه: " ولكنا حُمّلنا أوزاراً من زينة القوم"، أي أحمالاً من حليهم^(١٤).

كما أطلق على هذا الديوان عدة مسميات كـ " ديوان الرسائل"، 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 عَظَّم الله سبحانه وتعالى شأن البيعة، وحدّر من نكثها في كتابه العزيز بقوله عزَّ وجلَّ خطاباً

للنبي - صلى الله عليه وسلم - : " إنَّ الذين يبايعونك إنّما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنّما ينكث على نفسه ومن 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 ولي العهد، والبيعة بيعتان:

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

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

- كتاب البيعة للمنتصر بالله:

بعد مقتل الخليفة المتوكل على الله سنة ٢٤٧هـ بويغ 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: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: تُبَايَعُونَ عَبْدَ اللَّهِ الْمُنْتَصِرَ بِاللَّهِ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ" (١٦).

إضافة إلى أنّ رسالة المبايع 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: "بِيعَةَ طَوْعٍ وَاعْتِقَادٍ، وَرِضًا

وَرَغْبَةً، بِإِخْلَاصٍ مِنْ سِرَائِرِكُمْ، وَإِنْشِرَاحٍ مِنْ صُدُورِكُمْ، وَصِدْقٍ مِنْ نِيَّاتِكُمْ، لَا مُكْرَهِينَ وَلَا مُجْبَرِينَ" (١٧).

كما يُعنى الكاتب بالتنبيه على مجمل الصفات اللاتقة التي اجتمعت في ولي العهد، كالعلم والفضل، والورع، والتقوى، 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: "بَلْ مُقَرَّرِينَ عَالَمِينَ بِمَا فِي هَذِهِ الْبَيْعَةِ وَتَأْكِيدَهَا، مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ وَتَقْوَاهُ، وَإِعْزَازِ دِينِ اللَّهِ وَحَقِّهِ، وَمِنْ عُمُومِ صَلَاحِ عِبَادِ اللَّهِ، وَاجْتِمَاعِ الْكَلِمَةِ، وَلَمْ الشَّعْثِ، وَسُكُونِ الدَّهْمَاءِ، وَأَمْنِ الْعَوَاقِبِ، وَعِزِّ الْأَوْلِيَاءِ، وَقَمَعِ الْمُلْحِدِينَ" (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 بحقه 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 عبدُ الله وخليفته المُفترضُ عليكم طاعته ومُناصحته،

والوفاء بحقه وعقده، لا تشكون ولا تدهنون، ولا تميلون ولا ترتابون، على السمع والطاعة، والمسألة والنصرة، والوفاء والاستقامة، والنصيحة في السر والعلانية، والخُفوف والوقوف عند كل ما يأمر به عبدُ الله الإمام المنتصر بالله^(٢٠).

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

- أ- إعزاز دين الله وحقه.
 - ب- صلاح العباد.
 - ج- قمع الملحدين.
 - د- عز الأولياء؛ حيث يقول: " بما في هذه البيعة من إعزاز دين الله وحقه، ومن عموم صلاح عباد الله، واجتماع الكلمة، ولم الشعث، وسكون الدهماء، وأمن العواقب، وعز الأولياء، وقمع الملحدين^(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 العباد، وسياستهم؛ فإن عدم قيام الخليفة بذلك يكون من شأنه اختلال أحوال المسلمين، وضياح الدين، ويُعتبر سبباً موجباً لعزله. والخلع في اللغة كما أورده صاحب

اللسان: نقض الحلف والعهد، خَلَعَ قائده خلَعاً: 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 القصر، وبعضها
يكاد يشبه التوقيعات، وربّما كان السبب في ذلك الإيجاز؛ يُردُّ إلى الحالة النفسية
الغاضبة التي ترافق إنشاء الرسالة، فأسباب الخلع مختلفة باختلاف الظروف المحيطة
بها، مما يؤدي إلى الاختلاف والتباين في صيغ الخلع نفسها.

" ولرسائل الخلع أو العزل صورتان:

- أولاهما: 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 الثاني
حينما أوكل الخلفاء أمورهم للأتراك، حتى أرغم الخليفة على خلع نفسه، والتنازل
عن منصبه؛ تمهيداً لتولية غيره ممن يوافق أهواءهم ورغباتهم^(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: " من ولي ولاية يراها أكبر منه تغير لها،
ومن ولي ولاية يرى نفسه أكبر منها لم يتغير لها^(٢٧).

فمن رسائل الخلع من الخلافة التي تمثل هذه الصورة تلك الرسالة التي خلع
فيها المستعين نفسه، وباع للمعتز سنة ٢٥٢هـ، وكان ذلك نتيجة الضعف الذي

وصل إليه المستعين من جراء الحرب التي قادها ضد المعتز بمساعدة محمد بن عبد الله طاهر^(٢٨).

إذ عندما رأى محمد بن عبد الله بن طاهر تلك الحال التي وصل إليها المستعين من الضعف، مال إلى الصلح مع المعتز على خلع، فكانت عاقبة أمره أن خلع نفسه، واعترف بالمعتز أميراً للمؤمنين. يقول: " كِتَابِي إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، وَقَدْ تَمَّ اللَّهُ لَهُ أَمْرٌ، وَتَسَلَّمْتُ تَرَاثَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مِمَّنْ كَانَ عِنْدَهُ، وَأَنْفَذْتُهُ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ مَعَ عُيَيْدِ اللَّهِ ابْنِ عَبْدِ مَوْلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَعَبْدِهِ " (٢٩). وبذلك أخذ ابن طاهر البيعة ببغداد، وأشهد عليه الشهود من بني هاشم، والقضاة، والفقهاء، والقواد، وأخذ منه البردة، والقضيب، والخاتم، ووجه بها إلى المعتز بسامراء. وكتب إليه: " أَمَّا بَعْدُ، فَالْحَمْدُ لِلَّهِ مَتَمِّمِ النَّعْمِ بِرَحْمَتِهِ، وَالْهَادِي إِلَى شُكْرِهِ بِفَضْلِهِ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ عَبْدِهِ وَرَسُولِهِ الَّذِي جَمَعَ لَهُ مَا فَرَّقَ مِنَ الْفَضْلِ فِي الرُّسُلِ قَبْلَهُ، وَجَعَلَ تَرَاثَهُ رَاجِعاً إِلَى مَنْ خَصَّهُ بِخِلَافَتِهِ وَسَلَّمْ تَسْلِيماً " (٣٠). ثم أُحْدِرَ الْمُسْتَعِينَ إِلَى " وَاسِطٍ "، وَقُتِلَ فِي شَوَّالٍ مِنْ سَنَةِ ٢٥٢ هـ (٣١).

ج- التهديدات والفتن الداخلية:

هي الرسائل الموجهة إلى الخارجين على الدولة، والمشايخين ومثيري الفتن فيها؛ لذلك نجد أنها تختلف عن الرسائل الأخرى في خلوها من المقدمات والعبارات المألوفة في صدور الرسائل الديوانية، كعبارات التحميد، والدعاء مع عدم مراعاتها للتقاليد المتبعة في كتابة الرسائل الخاصة بأعمال الدولة فيغلب عليها الميل للإيجاز، وقد يجتم بعضها بالسَّلام، أو بالسَّلام على مَنْ اتبع الهدى^(٣٢).

د - البشائر والتحميدات:

هي الكتب التي تكتب في المناسبات السعيدة، كالانتصارات، والفتوح، والأعياد، ومواسم الخير، وقد تُرسل منها نسخ عديدة إلى شتى الأمصار الإسلامية، كي 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 مما من شأنه إدخال المسرة والفرح إلى قلوب الرعية.

وغالباً ما تبدأ بشائر الفتوح والانتصارات بالتحميمات، وإبراز دور الخليفة في نصره دين الله، والحفاظ عليه، فمن المؤلف 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 أحمد بن المتوكل الذي أرسله المعتز مع جمع من الأتراك والمغاربة لقتال ابن طاهر ومن معه، فصدّهم ابن طاهر، وأوقع بهم، ودارت عليهم الدائرة سنة ٢٥١ هـ، فما كان منه إلا أن أمر سعيد بن حميد أن يكتب واصفاً ذلك النصر العظيم، فيقول: " بسم الله الرحمن الرحيم: أمّا بعد، فالحمد لله المنعم فلا يبلغ أحدٌ شكرَ نعمته، والقادر فلا يعارضُ في قدرته، والعزيزُ فلا يُذلُّ في أمره، والحكم العدل فلا يردُّ حكمه، والناصرُ فلا يكونُ نصرُهُ إلا للحقِّ وأهله، والمالكُ لكلِّ شيءٍ فلا يخرجُ أحدٌ عن أمره " (٣٣).

ثم يذكر كاتب البشارة الحدث السعيد الذي تم تحقيقه، واصفاً ما حلّ بالأعداء من نكبات ومصائب، ليكونوا عظة، وعبرة لغيرهم^(٣٤) كقوله: " فمن قَتيلٍ غُودرت جُثته بمصرعه، ونُقلت هامته إلى مَصيرٍ فيه مُعتَبَرٌ لغيره، ومن لاجئٍ من

السيف إلى العرق، لم يُجره الله من حذاره، ومن أسير مصفودٍ يقادُ إلى دار أولياء الله وحزبه" (٣٥).

إضافة إلى الانتصارات التي تم تحقيقها على الخارجين عن القانون كالذي حققه ابن مقله^(٣٦) عند الإيقاع بجند الرّجالة المصافية^(٣٧) ببغداد بعد قهرهم سنة ٣١٨ هـ، إذ بعث الوزير محمد بن علي بن مقله بكتاب إلى القواد، والعمال يشرهم بالنصر، ويبين فيه أن الفضل كله لله سبحانه بما هيأه لهم من أسباب النصر قائلاً: "وقد خارَ الله عزَّ وجلَّ لسيدنا أمير المؤمنين وللتَّاسِ من بعده، بما تهيَّأ من قَمعهم وردعهم، خيرةً ظاهرةً مُتصلةً بالكفاية الشاملة التامة"^(٣٨).

هـ - التوقيعات:

تُعتبر التوقيعات ضرباً من البلاغة انفردت بمكانة متميزة بين فنون الأدب، فقد اعتنى بها الفصحاء والبلاغاء؛ نتيجة صلتها الوثيقة بالواقع المعيش، ويُراد بها التعليق على الرسائل الواردة إلى الديوان بما يناسبها بلفظٍ 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 من الخلفاء، والوزراء، والقواد، وكتاب الدواوين، إذ كانوا يعتمدون في توقيعاتهم على جودة الإنشاء، وحسن الصياغة بعبارة موجزة بليغة، وحسن الاختيار لآية قرآنية، أو حديث شريف، أو مثل مشهور، أو بيت شعر^(٤٠)، وقد اشتهرت توقيعات بعض

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

وبما أنها كثيرة يبعث بها كل من عرضت له حاجة من الرعية؛ فقد كان الخلفاء مضطرين لأن يوجزوا في ردودهم، ويقللوا في عباراتهم، ولما اتسع الملك، وكثرت الرسائل استعانوا بأولي ثقتهم من الوزراء، والولاة، والكتّاب لينوبوا عنهم، وسرعان ما أنشأوا ما يسمى بديوان التوقيع للنظر في المظالم^(٤١).

وتماثل توقيعات هذه الحقبة توقيعات العصر العباسي الأول من حيث:

أ- الإيجاز أسلوباً.

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

أما التوقيعات التي تحمل في مضمونها معنى الأمر والطلب، فمنها ذلك التوقيع الذي كتب به محمد بن عبد الله بن طاهر إلى الكتّاب سنة ٢٥١هـ، أيام الفتنة بين المستعين، والمعز يأمرهم بالإيجاز في كلامهم دون الإطالة. يقول في ذلك: "دَقَّقُوا الأَقْلَامَ، وَأَوْجَزُوا الكَلَامَ، فَإِنَّ القَرَاتِيسَ لَا تُرَامُ، وَالسَّلَامُ"^(٤٢).

كذلك ما وقع به لرجل تقدم إليه معتذراً عن شيء بدر منه تجاهه، غير أن خط ذلك الرجل كان قبيحاً، فما كان من محمد بن عبد الله طاهر عند رؤيته للخط الذي كتب به الاعتذار إلا رفض عذره لسوء خطه، طالباً منه تحسين خطه؛ ليكون شقيقاً له في قبول عذره، إذ قال له: "أَرَدْنَا قُبُولَ عُدْرِكَ، فَاقْتِطَعْنَا عَنْهُ مَا قَابَلْنَا مِنْ قَبِيحِ خَطِّكَ، وَلَوْ كُنْتَ صَادِقاً فِي اعْتِدَارِكَ لَسَاعَدْتِكَ حَرَكَةُ يَدِكَ، أَوْ مَا عَلِمْتَ أَنَّ حُسْنَ الحَطِّ يُنَاضِلُ عَنْ صَاحِبِهِ بوضوح الحجة، ويمكن له درك البغية؟"^(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 أن

هنالك كانوا من آثار الأكاسرة، وفيه أكثر من ألفي رطل فضة، وفي فضته توفير لبيت المال. فما كان من عبيد الله بن سليمان بن وهب إلا التوقيع له موجهاً على لومه داعياً عليه بالهلاك في قوله: "حرصك على ثقيفة آثار الأوائل، يدل على لؤم أصلك، فبعداً وسحقاً لك" (٤٤). ولعل توبيخه إياه كان بسبب عدم إحضاره تلك الفضة التي وجدها إليه، وقد اعتبر احتفاظه بها دونه لؤماً يستحق عليه التوبيخ.

ومن هذا القبيل توقيع علي بن عيسى إلى بعض عماله حينما كتب إليه عاملاً في ذكر أموال متخيرة وتفاسح في كتابه، فقال له علي بن عيسى ردّاً على كتابه:

"دعني من تشديقك وتقعيرك، وتفاسح على نظيرك، فخير الكلام ما قل ودلّ ولم يُمل" (٤٥). وفيما يبدو من مضمون التوقيع أن هذا العامل كان يتظاهر في خطابه بالفصاحة، فلم يعجب ذلك علي بن عيسى، فوقع إليه يدعوه إلى ترك التفاسح في خطابه فهو ليس ندّاً ونظيراً له، إنّما عليه التفاخر بالكلام مع من هو في منزلته، وليس ذلك إلا نوع من التوبيخ له.

ثانياً - الشؤون الخارجية:

- العلاقات مع البيزنطيين:

لم تكن العلاقات بين العرب والروم علاقات حرب وعداء فقط، بل شملت صلات ودية بينهما، إذ كانت تتخلل هذه الحروب فترات سلمية، يتبادل فيها الطرفان الأسرى والوفود. وقد اقتضت العلاقات مع البيزنطيين في هذا العصر على غزوات صغيرة نسبياً من الجانبين، وتبادل الأسرى بين الحين والآخر، فإن الحروب بين المسلمين والروم كانت دائمة الاتصال برّاً وبحراً لا تنقطع إلا لهدنة وقيّة. ففي سنة ٥٢٣٨ هـ هجم أسطول بيزنطي كبير على مصر، فأحرقوا، ونهبوا، وأخذوا كل ما وقعت عليه أيديهم من سلاح ومتاع، وسبوا الكثير من النساء، ثم عادوا إلى

بلادهم. وفي سنة ٢٤١هـ كان الفداء بين الروم والمسلمين، فكان جملة من فدي به من المسلمين الرجال والنساء والصبيان ألفين وخمسمائة وأربعة أنفس^(٤٦).

ومن ثم توالت الغزوات بين الروم والمسلمين، وغالباً ما كان الروم هم الذين يبدؤون القتال، إذ إن 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 كلاهما كان ينتصر مرات، ويخسر أخرى، وكتيجة لتلك الانتصارات والهزائم كان هنالك ما يُسمى بالفداء، وتبادل الأسرى.

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

أ- علاقات سلمية.

ب- علاقات حربية.

كانت العلاقات السلمية 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 حسنة حتى إنه تم تبادل الهدايا فيما بينهم، وفي سنة ٢٩٠هـ وردت رسل صاحب الروم يسألون المكتفي المفاداة بمن في أيديهم من الأسرى، فأجيب طلبهم غير أن الفداء لم يتم إلا في سنة ٢٩٣هـ بعدما سار جيش المسلمين في سنة ٢٩١هـ نحو أهم مدن الروم وثغورهم البحرية، وقتلوا فيها نحو من خمسة آلاف من الروم، وأسر مثلهم، وأخذوا المراكب والمتاع، والرقيق، والأموال^(٤٧).

وقد كان لأمراء العباسيين في مصر نصيبٌ كبيرٌ في العلاقات التي قامت بين العباسيين والبيزنطيين، إذ لم يكن محمد بن طغج الإخشيد^(٤٨) أقل خطراً على

البيزنطيين من ابن طولون وابنه حمارويه، إذ كان الإخشيد مصدرَ فزعٍ للإمبراطورية البيزنطية حتى إن الإمبراطور أرمانوس^(٤٩) ملك الروم آنذاك تودد إليه، ومدحه وكتبه.

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

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

يظهر لنا الإخشيد في رسالته الجوابية إلى ملك الروم، شخصيةً قويةً، 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 يرسل أحد أتباع الخلفاء إلا أنّه فعل ذلك؛ حباً في الإخشيد، وتواضعاً، ورغبة منه في إقامة علاقات جوار طيبة، إضافة إلى رغبته في تخليص الأسرى، ويفهم ذلك من خلال قول الإخشيد: "فقد تُرجمَ لنا كتابك الوارد مع نقولا وإسحاق رسؤليك، فوجدناه مُفتتحاً بذكر فضيلة الرّحمة، وما نُمى^(٥١) عنّا إليك، وصحّ من شيمنا فيها لديك، وبما نحن عليه من المعدلة وحسن السيرة في رعايانا، وما وصلت به هذا القول من ذكر الفداء، والتّوصّل إلى تخليص الأسرى" ^(٥٢).

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

مُسْتَحِقُّونَ، فَإِنَّا نَحْمَدُ اللَّهَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، وَنَسْأَلُهُ أَنْ يَصْلِيَ عَلَيَّ مُحَمَّدَ عَبْدِهِ وَرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. أَمَا بَعْدُ " (٥٣).

فإذا نحن أنعمنا النظر في كتاب الإخشيد إلى أرمانيوس نجده قد أطنب أثناء رده على كتاب ملك الروم، فهو لم يجد بديلاً عن ذلك الإطناب والإسهاب، خاصة أن ملك الروم ابتداءً كلامه بالتباهي، والتفاخر في عدم مكاتبته لمن هو دون الخليفة، وأنه هو الملك الموهوب من الله، الباقي على الدهر.

وذلك مما أورده الإخشيد بكتابه قائلاً: " وأما ما وصفتُهُ مِنْ ارْتِفَاعِ مَحَلِّكَ عَنْ مَرْتَبَةٍ مَنْ هُوَ دُونَ الْخَلِيفَةِ فِي الْمَكَاتِبَةِ، لِمَا يَقْتَضِيهِ عِظَمُ مُلْكِكُمْ، وَأَنَّهُ الْمَلِكُ الْقَدِيمُ الْمَوْهُوبُ مِنَ اللَّهِ، الْبَاقِي عَلَى الدَّهْرِ " (٥٤). فما كان منه إلا أن أظهر لملك الروم أنه هو الرابح باتصاله به، وبدئه مراسلته؛ إذ إن الفائدة تعود على الروم أكثر من المسلمين في تخليص الأسرى والفداء؛ لأن من هؤلاء الأسرى المسلمين من 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 بذلك لا ينتظر إلا إحدى الحسينيين. أما الأسير الرومي، فأمره مختلف. يقول في ذلك: " إِنَّ السَّائِسَ الْفَاضِلَ قَدْ يَرْكَبُ الْأَخْطَارَ، وَيَخُوضُ الْعِمَارَ، وَيُعْرَضُ مُهْجَتَهُ فِيمَا يَنْفَعُ رِعْيَتَهُ، وَالَّذِي تَجَشَّمَتُهُ مِنْ مَكَاتِبَتِنَا إِنْ كَانَ كَمَا وَصَفْتَهُ، فَهُوَ أَمْرٌ سَهْلٌ يَسِيرٌ، لِأَمْرِ عَظِيمٍ خَطِيرٍ، وَجَلُّ نَفْعِهِ وَصَلَاحِهِ وَعَائِدَتِهِ " (٥٥) تَخُصُّكُمْ، لِأَنَّ مَذْهَبَنَا انْتِظَارُ إِحْدَى الْحُسَيْنِيِّينَ، وَإِنَّ فِي الْأُسَارَى مَنْ يُؤَثِّرُ مَكَانَهُ مِنْ ضَنْكِ الْأُسْرِ، وَشِدَّةِ الْبِأْسَاءِ، عَلَى نَعِيمِ الدُّنْيَا وَخَيْرِهَا " (٥٦).

ومن رده عليه في علو شأنه، وارتفاع مكانته كونه لا يكتب إلا خليفة، قوله له في رد مكافئ؛ إنه إنما تقلد ممالك عظيمة أعظم شأنًا مما ملكه الروم، حين قال: " فَمَمَالِكُنَا عِدَّةٌ، كَانَ يَتَقَلَّدُ فِي سَالِفِ الدَّهْرِ كُلِّ مَمْلَكَةٍ مِنْهَا مَلِكٌ عَظِيمٌ

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

١- مُلْكُ مِصْرَ الَّذِي كَانَ قَدْ أُطْعِيَ فِرْعَوْنَ، عَلَى خَطَرِ أَمْرِهِ، حَتَّى ادَّعَى الْإِلَهِيَّةَ، وافتخر على نبيِّ الله موسى بذلك.

٢- ممالك اليمن التي كانت للتبابعة، والأقبالِ العَبَاهِلَةَ (٥٨) من ملوك حمير، على عِظَمِ شَأْنِهِمْ، وكثرة عددهم.

٣- أجناد الشام ومنها: جُندِ حِمص، وجُندِ دِمَشق، وجُندِ الأُرْدُنِّ، وجُندِ فِلَسطينَ، 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.

٥- مدينة الرسول - صلى الله عليه وسلم - المقدَّسة بترتبه. إلى غيرها من الممالك العظيمة التي تعد أعظم من ممالك الروم مكانةً ومترلةً.

إضافة إلى تذكيره بالسياسة التي اتبعها في تلك الممالك قريشاً وبعيدها، وكيف أنها جميعاً تدين له بالطاعة (٥٩). يقول في ذلك: " وسَيَاسَتُنَا هَذِهِ الْمَمَالِكِ قَرِيبَهَا وَبَعِيدَهَا، عَلَى عِظَمِهَا وَسَعَتِهَا، بِفَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا، وَإِحْسَانِهِ إِلَيْنَا، وَمَعُونَتِهِ لَنَا، وَتَوْفِيقِهِ إِيَّانَا كَمَا كَتَبْتَ إِلَيْنَا، وَصَحَّ عِنْدَكَ مِنْ حُسْنِ السَّيْرِ، وَبِمَا يُؤَلَّفُ بَيْنَ قُلُوبِ سَائِرِ الطَّبَقَاتِ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ وَالرَّعِيَّةِ، وَيَجْمَعُهُمْ عَلَى الطَّاعَةِ وَاجْتِمَاعِ الْكَلِمَةِ، وَيُوسِعُهَا الْأَمْنَ وَالِدَّعَةَ فِي الْمَعِيشَةِ، وَيُكْسِبُهَا الْمُوَدَّةَ وَالْمَحَبَّةَ" (٦٠).

كذلك أورد الإخشيدي ما يثبت بالدليل القاطع أن ملوك الروم السابقين قد كاتبوا، وراسلوا حكاماً مسلمين أقل مترلة منه، كمكاتبة كل من خمارويه بن

طولون، وتكين، فيقول: "وقد كُوتِبَ أبو الجيش حُمَارَوِيَه بن أحمد بن طولون، وَاخِرُ مَنْ كُوتِبَ تَكِين مَوْلَى أمير المؤمنين، ولم يكن تقلد سوى مصرَ وأعمالها" (٦١).

وأما ردّه عليه في ادّعائه أنّ ملكه باقٍ على الدهر؛ لأنه موهوب من الله له، فكان يذكره الدليل البيّن من القرآن الكريم، بقوله عزّ وجلّ في محكم كتابه: "فَإِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ، وَإِنَّ الْمُلْكَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ يَشَاءُ وَيَتَرَعُّ الْمُلْكَ مِمَّنْ يَشَاءُ وَيُعْزُّ مَنْ يَشَاءُ وَيُذِلُّ مَنْ يَشَاءُ بِيَدِهِ الْخَيْرُ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ". (سورة الأعراف آية رقم ٢٨). ذلك الردّ الذي أكد فيه الإخشيد الفرق البيّن بينه، وبين ملك الروم الذي يرى أنّه الملك الموهوب من الله، الباقي على الدهر، في حين يقابل الإخشيد نعمة الملك التي وهبه الله إياها بحمد الله سبحانه وتعالى حمداً كثيراً. يقول: "وَنَحْنُ نَحْمَدُ اللَّهَ كَثِيرًا أَوْلَاً وَآخِرًا، عَلَى نِعْمِهِ الَّتِي يَفُوتُ عِنْدَنَا عَدَدُهَا عَدَّ الْعَادِينَ، وَنَشْرَ النَّاشِرِينَ" (٦٢).

إضافة إلى تأكيده أحقية الملك في الملك الذي كان سليل بيت النبوة، حيث يقول: "وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ نَسَخَ مُلْكَ الْمُلُوكِ، وَجَبَرِيَّةَ الْجَبَّارِينَ، بِنُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى آلِهِ أَجْمَعِينَ، وَشَفَعَ نُبُوَّتَهُ بِالْإِمَامَةِ، وَحَازَهَا إِلَى الْعِتْرَةِ الطَّاهِرَةِ مِنَ الْعَنْصُرِ الَّذِي مِنْهُ أمير المؤمنين، وَإِنَّ أَحَقَّ مُلْكِ - أَنْ يَكُونَ عِنْدَ اللَّهِ - مُلْكُ إِمَامَةٍ عَادِلَةٍ" (٦٣).

ثم يورد بعد ذلك ردّه في أمر الفداء وتخليص الأسرى معلناً موافقته على ذلك، حيث يقول: "وقد تبيّننا مع ذلك في هذا الباب ما شرعَهُ لنا الأئمة المأثون والسلف الصالحون، فوجدنا ذلك موافقاً لما التمسته، وغير خارج عما أحببته، فسُررنا بما تيسر منه، وبعثنا الكتب والرُّسل إلى عمّالنا في سائر أعمالنا وعزمنّا

عليهم في جمع كل من قبلهم وأتباعهم بما وفر الإيمان في إنفاذهم، وبدلنا في ذلك كل ممكن" (٦٤).

وفي نهاية كتابه يبادل أرماتوس الودّ 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 ذاتهما (٦٥). فيقول: "وأما ما ابتدأنا به من المواصلّة، واستشعرته لنا من المودّة والمحبة، فإنّ عندنا في مُقابلة ذلك ما تُوجبه السّياسة التي تجمّعنا على اختلاف المذاهب" (٦٦) وكما ابتدأ كتابه بالتحميد والصلاة على الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم - كذلك جعله خاتمة كتابه. قائلاً: "والحمد لله أحقّ ما ابتدئ به، وختم بذكره، وصلى الله على محمد نبيّ الهدى والرّحمة، وعلى آله وسلّم تسليمًا" (٦٧).

الخصائص الفنية للرسالة الديوانية في العصر العباسي

أولاً - البناء الفني للرسائل الديوانية: (البدء، العرض، الخاتمة)

يُعد المنهج الأساس الذي يقوم عليه النص النثري في أدب الترسل، فالمنهج الذي اتبعه كتاب الرسائل الديوانية في العصر العباسي الثاني، هو ذلك المنهج الذي رسمه ابن المدبّر في رسالته العذراء، فسار على نهج كتاب الرسائل الديوانية من بعده، ابتداء بالبناء العام للرسائل الديوانية المتمثل بالبدء ببراعة الاستهلال بما يتهيأ للكاتب من اسم الخليفة، أو لقبه، أو مقتضى الحال لمضمون الرسالة (٦٨). 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 إنّ كتابها اهتموا بمطالع الرسائل وخواتيمها، فقد اتخذت معظم

رسائلهم في بنائها شكلاً فنياً متميزاً إذ غالباً ما كانت تبدأ بالبسملة، والتحميد 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 لتنوع مقامات المرسل إليهم، واختلاف موضوعاتها، واستخدام الألقاب التي تتناسب، ومن يكتب، ومن يكتب إليه.

أ - حُسن الابتداء:

١. البسملة:

تُعدُّ المقدمة اللبنة الأساسية التي يقوم عليها البناء العام للرسائل الديوانية، وقد أولى الكثير من القدامى والأدباء المحدثين حُسن الابتداء في الرسائل اهتماماً كبيراً، إذ أكثر كتاب 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 ومن يكتب، ومن يكتب إليه.

وذلك ما أورده ابن المدبر في رسالته العذراء، فقد اختار أن يبدأ رسالته بكتاب " بسم الله الرحمن الرحيم "^(٦٩) على السنن المعروف بها في كتابة الرسائل في الدولة الإسلامية، متبعاً في ذلك سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وموضع التقدير لها: ابتدأتُ بسم الله، ومن ذلك ما قاله إبراهيم بن محمد الشيباني: " لم تنزل 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 الرحمن " فكتب: بسم الله الرحمن؛ ثم نزلت سورة النمل: " إته من سليمان، وإته بسم الله الرحمن الرحيم "، فاستفتح بها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وصارت سنة متعارف عليها بين الكتّاب^(٧٠).

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

٢. التحميد:

ولما كان الحمد مطلوباً في أوائل الأمور طلباً للتيمّن، والتبرك، فقد اصطُحح الكتاب على الابتداء به في الكثير مما يكتبون من المكاتبات، والولايات، وغيرهما مما له شأن، إضافة إلى أنهم أتوا بالحمد بعد البسملة تأسياً بكتاب الله تعالى^(٧١). فإذا أتى 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 "^(٧٢)، والمعنى ما ذكرتُ إلا وذكرتَ معي، ولا نزاع في أنّ الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - مطلوبةٌ كذلك. إذ فضّل أن تكون الصلاة في أول الكتب ونهايتها كذلك تيمناً، وتبركاً، فيقول ابن المدبّر: " ولا تَغفَل الصَّلَاةَ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ "^(٧٣).

غير أنّ هذا التحميد في الرسائل الديوانية يأتي على عدة صور، منها ما ابتدئ بالتحמיד بعد البسملة مباشرة، كما في كتاب المهدي ردا على الموالي حين قال: " بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله وصلى على محمد النبي وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً "^(٧٤). وكتاب المعتضد بلعن معاوية بن أبي سفيان^(٧٥).

وقد تبدأ الرسالة بالتحميد مباشرة دون البسملة، كما في تحميد إبراهيم ابن العباس الصولي في فتح إسحاق بن إسماعيل حين قال: " الحمد لله معز الحق ومديله، وقامع الباطل ومزيله، الطالب فلا يفوته من طلب، والعاجز فلا يعجزه من غلب" (٧٦). وغيرها من كتب التحميدات التي غالباً ما يبتدئ 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 بن العباس الصولي، وغيرها من الكتب التي جاء التحميد فيها بعد لفظ البعدية (٧٩).

وإذا أتى بالحمد في أول الكتاب، ناسب أن يؤتى بالصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - في أوله، فلا نزاع في أن الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - مطلوبة 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 يُسمى بـ (حُسن التخلّص) بقوله في بدايتها بعد الدعاء للمخاطب: " وصلَّ إليَّ كتابك العجيب الذي استفهمتني فيه - بجوامع كلمك - جوامع أسباب البلاغة، واستكشفتني عن غوامض آداب أدوات الكتابة" (٨١). إذ جعل ابن المدبر ذلك الاستجلاء للغرض من الرسالة في صدرها ضمن الأساليب الواجب اتباعها في كتابة

الرسائل الديوانية حيث يقول: " وَلِيَكُنْ فِي صَدْرِ كِتَابِكَ دَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى مُرَادِكَ، وافتتاح كلامك برهاناً شاهد على مقصدك، حيثما جريت فيه من فنون العلم" (٨٢).

فإننا نلاحظ بعد استقراء رسائل هذا العصر أن التلخيص 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: فإن زيغ الهوى صدف بكم عن حزم الرأي، فأقحمكم حبال الخطأ" (٨٣). وكتاب المتوكل إلى أهل حمص (٨٤)، وغيرها الكثير من الكتب التي ابتداء كتابها بالبعدية مباشرة (٨٥).

(ب) الصورة الثانية: تتمثل بالإتيان بها بعد البسمة، فقد يأتي بها الكاتب بعد البسمة، فمن ذلك ما ورد في كتاب المتوكل إلى عماله من النصارى وأهل الذمة، حيث يقول: " بسم الله الرحمن الرحيم: أما بعد، فإن 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 التركي، وكتاب محمد بن عبد الله بن طاهر إلى أهل بغداد (٨٧).

٤. الدعاء:

كذلك نجد أن الابتداء بالدعاء للمخاطب سمة عُرِفَتْ بها الرسائل منذ القدم، فهو رسمٌ متبع ونهج معروف في فن الرسائل، والبلغ من يُحسن الدعاء، وقد حرص ابن المدبر في رسالته هذه على الابتداء بالدعاء للمخاطب بما يتناسب وغرض الرسالة حيث يقول: " فَتَقَّ اللَّهُ بِالْحِكْمَةِ ذَهَنَكَ، وَشَرَحَ بِهَا صَدْرَكَ، وَأَنْطَقَ بِالْحَقِّ لِسَانَكَ، وَشَرَّفَ 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 الإجابة في الدعاء دليلاً على حذق الكاتب وفطنته؛ إذ كان كتاب 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^(٨٩). 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 يشترط 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 التي كان الكتاب يستفتحون بها 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، وأنس بولايته المؤمنين"^(٩٠).

أمّا فيما يتعلق بصدور الرسائل فابن المدبر تبين مدى الاختلاف الذي أجري عليها منذ بدأت بها الرسائل وحتى يومه، وعصره، فيقول: "أما صدور السلف فإنما كانت من فلان بن فلان إلى فلان...، حتى استخلص الكتاب هذه المحدثات من بدائع الصدور، واستنبطوا لطيف الكلام، ورثبوا لكل رتبة، وجروا على تلك السنة الماضية إلى عصرنا هذا في كتب الخلفاء والأمراء..."^(٩١). وابن المدبر في هذا القول إنما أراد أن يبين الاختلاف بين ما كانت تبدأ به الرسائل قديماً من الإطالة في التعريف بكتاب الرسالة والتعريف بمن ترسل إليه، إلى أن اختار الكتاب 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:

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

ولعل عرض ابن المدبر لما تحمله رسالته العذراء في طياتها يجلي الغرض الذي من أجله أنشئت الرسالة، والذي يكمن في رسم الطريق الواضحة لكتّاب الرسائل الديوانية بوضعه لذلك المنهج الذي أمل أن يكون عوناً لهم في كتابتهم. وابن المدبر إنما أكد ذلك الغرض في بداية رسالته، حين قال: "وأنا راسمٌ لك - أيديك الله - من ذلك ما يجمع أكثر شرائطك، ويعبرُ 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 قد تحمله الرسالة في طياتها من مضامين، فيقول: "وَصَلَّ إِلَيَّ كِتَابُكَ الْعَجِيبَ الَّذِي اسْتَفْهَمْتَنِي فِيهِ - بِجَوَامِعِ كَلِمِكَ - جَوَامِعِ أَسْبَابِ الْبَلَاغَةِ، وَاسْتَكْشَفْتَنِي عَنْ غَوَامِضِ آدَابِ أَدْوَاتِ الْكِتَابَةِ: سَأَلْتَنِي أَنْ أَقِفَ بِكَ عَلَى وَزَنِ عُدُوبَةِ اللَّفْظِ وَحَلَاوَتِهِ، وَحُدُودِ فَخَامَةِ الْمَعْنَى وَجَزَالَتِهِ، وَرَشَاقَةِ نَظْمِ الْكِتَابِ، وَمُشَاكَلَةِ سَرْدِهِ، وَحُسْنِ افْتِتَاحِهِ وَخَتْمِهِ" (٩٤). وهو بذلك يكشف للقارئ الموضوع الذي تحمل الرسالة بين طياتها.

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 منزلةً، وأعلىها رتبةً، وأنجحها وسيلةً" (٩٥). وواصفاً حال المجاهد، حيث يقول: "وليست تمضي بالمجاهد في سبيل الله حالٌ لا يكابد في الله نصباً ولا أذىً، ولا يُنفق نفقةً، ولا يقارع عدواً، إلا وله بذلك أمرٌ مكتوبٌ، وثوابٌ جليلٌ، وأجرٌ مأمولٌ" (٩٦). ذاكراً ثواب المجاهدين في الدنيا، والآخرة، قائلاً: "فبالجهاد اشترى الله من المؤمنين أنفسهم وأموالهم، وجعل جنته ثمناً لهم، ورضوانه جزاءً لهم على بذلها وعداً منه حقاً لا ريب فيه" (٩٧).

وقد تختلف طرائق عرض الرسالة باختلاف نوع الرسالة نفسها، والغاية من كتابتها، فعند استقرار كتب العهود نجد أنها تختلف باختلاف المهمة المعهود بها، فما أشبهها بدستور يرسم الخطة لمن يناط به العمل من التمسك بالدين، والعدالة والحزم، والعفة. وإن كان خاصاً بالقضاء فيكون تذكيراً بالتقوى، والعدالة والعلم والتزاهة كما هو الحال في عهد الموفق إلى أحد الولاة في القضاء حيث يقول: "أمره بتقوى الله وطاعته، وخشيته ومراقبته في سره وعلانيته، وظاهر أمره وباطنه" (٩٨).

أمّا فيما يتعلق بعرض مضمون التوقيعات فقد كانت في أغلبها رسائل جوابية موجزة ردّاً على أصحابها بما تحمله بين طياتها من شكوى حال أو اعتذار أو طلب على صيغة مثل، أو حكمة، أو آي القرآن الكريم، أو بيت من الشعر، كما في توقيع محمد بن مكرم حين قال: "لا تتركني مُعلّقاً بحاجتي، فالصبر الجميل خيرٌ من المثل الطويل" (٩٩).

ج - الخاتمة:

يُعدُّ الختام إيداناً بتمام الكلام، حيث يكون واقعاً على آخر المعنى، فلا ينتظر السامع شيئاً بعده، والخاتمة كغيرها من أجزاء الرسالة في الأهمية، فهي 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 إنهاء الرسالة كما في كتاب إبراهيم بن المدبر في رسالته العذراء حين نجاهه قد ختم رسالته بلفظ المشيئة والتحميد والصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: "تُصدِّرك وقد نُقع ظمؤك بينابيع بحر إحسانها إن شاء الله عز وجل، والحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم" (١٠٠).

إضافة إلى التذييل في نهاية الرسالة بعد الفراغ من كتابتها بهذه الصورة، وقد كانت تذييل بأمرين: أحدهما التاريخ الذي كتبت به، والثاني اسم الكاتب سواء المنشئ لها، أو المدون، أو بذكر كنيته، أو قد تذييل الرسالة بذكر الشهود وذلك التذييل إنما كان لنفي الشك أو التزوير في صحة المعلومات، ويؤتى به بسطر منفصل عن أجزاء الرسالة الأخرى من مقدمة وعرض وخاتمة.

فإن ابن المدبر في حديثه عن التأريخ للرسائل إنما يؤكد ضرورة التحقق من الأخبار في قربها وبعدها من العهد الذي كتبت فيه هذه الرسائل بقوله: "ولا تدع التاريخ، فإنه يدلُّ على تحقيق الأخبار وقربها وبعدها، وانظر إلى ما مضى من الشهر وما بقي منه، فإن كان الماضي أقل من نصف الشهر قلت: لكذا ليلة مضت من شهر كذا، وإن كان الباقي أقل من النصف قلت: لكذا أيضاً بقيت" (١٠١).

ثانياً : التناص :

إن تناول كاتب الرسائل الديوانية لألوان الثقافة المختلفة أمرٌ ذو أهمية بالغة؛ إذ له أكبر الأثر في حسن التضمن، والاقْتباس لدى الكاتب عند حاجته للاستشهاد بآي القرآن الكريم، أو بيت من الشعر، لذلك كان لا بدّ لكاتب الرسائل من الابتداء بحفظ كتاب الله عزَّ وجلَّ، ومداومة قراءته، وتدبر معانيه، ليتسنى له الاقتباس بما يتناسب، ومضمون رسالته، وهو ما أكدّه ابن المدبر حينما اقتبس من آي الذكر الحكيم في بداية رسالته حين قال: " الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ (١٠٢) " (١٠٣).

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

إضافة إلى ضرورة توافر مخزون شعري لدى الكاتب من خلال حفظه لأشعار العرب ومطالعة شروحها، واستكشاف غوامضها في عصورها المختلفة، فإنّ 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 العصور، 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، كتضمن بعض أبيات محمد بن عبد الملك الزيات إلى عبد الله بن طاهر في قوله (١٠٥):

أَحُلَّتْ عَمَّا عَهَدْتُ مِنْ أَدَبِكَ أَمْ نَلْتِ مُلْكًا فَبِهَتْ فِي كُتُبِكَ؟

أم هل ترى أن في التّواضع للإخوان نقصاً عليك في حَسَبِكَ؟
 اتعبتَ كَفَيْكَ في مكاتبتى حَسْبُكَ مَّا يزيد في تعبك
 إنَّ جفاء كتابُ ذي أدب يكتب في صدره: "وأمتع بك"

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 التي ضمنها ابن المدبر في رسالته، شأنه في ذلك شأن كتاب الرسائل في العصر العباسي.

أ- الاقتباس من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف: يُعدُّ فضلُ القرآن الكريم على سائر الكلام معروفٌ غير مجهول، وظاهرٌ غير خفي، وهو المبلغ الذي لا يُمَل، والحق الصادع، والنور الساطع، وبحر العلوم^(١٠٦). وإنّ المعاني المستمدة من القرآن الكريم قد تكون أخذت بعدة طرائق، منها الاقتباس، أو التضمين، أو التلميح، أو الحلّ.

ولعلّ الابتداء بالبسملة، ومن ثمّ التحميد أكبر دليل على تأثر كتاب الرسائل الديوانية بالقرآن الكريم، وإنّ خلو بعض الكتب من الآيات القرآنية بشكل مباشر لا يعني عدم تأثر كتّابها به، وإنّما اكتفى أصحابها بذكر بعض الألفاظ، والعبارات الدالة على التأثير به، وبسنة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم.

فقد أدت كثرة تأثر كتّاب الرسائل الديوانية في العصر العباسي الثاني 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. ولعلّ أوسع هذه الأساليب استخداماً لدى الكتّاب هو الاقتباس للآيات القرآنية بنصّها بما يتناسب والموقف المقتبس من أجله^(١٠٧).

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

(أ) أولهما ما لم ينقل فيه المقتبس عن معناه الأصلي.

(ب) ثانيهما ما ينقل فيه المقتبس عن معناه الأصلي.

وقد حرص الكتاب في العصر العباسي على الاقتباس من القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، حرصهم على تضمين رسائلهم الأخبار، والأمثال والحكم، فكان للقرآن الكريم والحديث الشريف أثرٌ كبير في أساليبهم، فهما مثال البيان والفصاحة لدى الكتاب 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 تزييله: "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 والأفئدة قليلاً ما تشكرون". (سورة السجدة الآيات ٧ - ٩)

كذلك ما ورد في كتاب المتوكل بولاية العهد لبنيه الثلاثة مؤكداً الوفاء بالبيعة بين بنيه، متوعداً من خالف أمره^(١١٠)، وعند 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 عزّ 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 أغرى وصيفاً التركي إلى بلاد الروم^(١١٢)، مستنداً إلى قوله جلّ 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 أحياءٌ عند ربّهم يرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضله، ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوفٌ 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 ربّها^(١١٣)، ضارباً له مثلاً قوله عزّ وجلّ في كتابه العزيز: "قريةٌ كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون". (سورة النحل آية 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 عامة، والرسائل الديوانية خاصة، 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 الشعر، أو نصف البيت لبعض القرينة. والحلّ لبيت الشعر أن يعمد الكاتب إلى الأبيات من الشعر ذوات المعاني فيحلها من عقل الشعر، ويسبكها في كلامه المنشور.

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 ينسب الكاتب إلى صاحبه، أو يذكر من القرائن ما يفيد أنه كلام مضمن.

وقد تأثر الكتاب 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 أنّ المخزون الشعري الكبير لدى العرب كان يسعف الكتاب 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 غفلاً (١١٥).

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

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

الكاتب، ومكوّن 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 العصية حين قال (١١٦):

أَنَا، فَإِن لَمْ تُغْنِ عَقَبَ بَعْدَهَا وَعَيْدًا، فَإِن لَمْ يُغْنِ عَزَائِمُهُ

وما ورد من تضمين للأبيات الشعرية في كتاب إبراهيم بن المدبر في رسالته العذراء كدليل يؤكد صحة قوله في استجلاء أهمية الكتابة؛ كقول الشاعر (١١٧):

وَدَّ الْمَرْءُ فِي لِحْظِ عَيْنِهِ وَتَعَرَّفُ عَقْلَ الْمَرْءِ حِينَ تَكَاثُبُهُ

وما ورد 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):

لَيْتَ أَشْيَاخِي بَيَدِ شَهْدُوا جَزَعَ الْخَزْرَجِ مِنْ وَقَعِ الْأَسْلُ

قَدْ قَتَلْنَا الْقَرَمَ مِنْ سَادَاتِهِمْ وَعَدَلْنَا مَيْلَ بَدْرِ فَاعْتَدِلْ

ج- تضمين الأمثال والحكم:

تُعد الأمثال والحكم أحد أعمدة الثقافة العربية، ومصدرًا ثراءً من مصادر المعاني فيها، فكان لا بد للكاتب من الإفادة من هذا المصدر. وبما أن الكاتب يحتاج إلى النظر في كتب الأمثال الواردة عن العرب نثرًا ونظمًا، 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، فأودعها في مكانها واستشهد بها في موضعها (١١٩). فقد كان للأمثال

العربية حظٌّ وافراً في الرسائل الديوانية، وكانت غايتها التمثيل بما 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 نهاية كتابه متمثلاً قوله عز وجل: "وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون" (١٢٠). حين اتخذ من آي القرآن الكريم مثلاً في بيان عاقبة الظالمين.

ولعل وظيفة كلِّ من الأمثال والحكم في الرسائل الديوانية أنَّهما 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 تتركني مُعلّقاً بحاجتي، فالصبرُ الجميلُ خيرٌ من المِطلِ الطويل " (١٢٢). فهو إنما عمد إلى استخدام الحكمة في قوله ليؤكد قوة حجته في الإقناع. وفي توقيع آخر له حيث يقول: " السيفُ العتيقُ إذا أصابه الصّدأ، استغنى بالقليل من الجلاء، حتى تعود جدّته ويظهر فرئدُه، لدين طبيعته، وكرم جَوهره " (١٢٣).

إضافة إلى ما ورد منها في توقيع لسعيد بن حميد في المودة حيث يقول: "إني صادقتُ منك جَوهراً نفسي، فأنا خيرٌ محمودٍ على الانقياد لك بغير زمام؛ لأنَّ النفسَ يقودُ بعضها بعضاً " (١٢٤).

ثالثاً - الألفاظ والمعاني:

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 - أيدك الله - يحسن بسلاسته، وسهولته ونصاعته، وتخيّر لفظه، وإصابة معناه، وجودة مطالعه، ولين مقاطعه، واستواء تقاسيمه، وتعادل أطرافه، وتشابه أعجازه بمواديه، ومواقفه مآخيره لمبادئه" (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 تعتدّ بالمعنى الجزل ما لم تُلبسه لفظاً جزلاً لايقاً بمن كاتبته، ومُشابهاً لمن راسلته؛ فإنّ إلباسك المعنى - وإن شرف وصلح - لفظاً مختلفاً عن قدر المكتوب إليه، لم تجر به عادتهم، تهجين للمعنى، وإخلالاً بقدره، وظلم لحقّ المكتوب إليه ونقص مما يجب له" (١٢٦).

وهو بذلك يلتقي مع الجاحظ الذي يُعد من أوائل من عنوا بهذه المسألة، إذ اهتم الجاحظ بالفصاحة اهتماماً كبيراً في قوله: "إنّ احتياج صاحب البلاغة إلى إصابة 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 بها يُعبّر عن المعنى، ففي موضع نجدّه يحدثنا عما يستحسنه من الألفاظ والتراكيب، وفي آخر عما يستقبحه منها، فيحث الكاتب على استخدام الأنسب

منها، فيقول: "فَمِنْ الْأَلْفَاظِ الْمَرْغُوبِ عَنْهَا، وَالصُّدُورِ الْمُسْتَوْحَشِ مِنْهَا، فِي كِتَابِ السَّادَاتِ وَالْأَمْرَاءِ وَالْمُلُوكِ - عَلَى اتِّفَاقِ الْمَعَانِي - مِثْلُ: "أَبْقَاكَ اللَّهُ طَوِيلًا"، و"عَمَّرَكَ مَلِيًّا" وَإِنْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّهُ لَا فُرْقَانَ بَيْنَ قَوْلِهِمْ: "أَطَالَ اللَّهُ بَقَاءَكَ" وَبَيْنَ قَوْلِهِمْ: "أَبْقَاكَ اللَّهُ طَوِيلًا" وَلَكِنَّهُمْ جَعَلُوا هَذَا أَرْجَحَ وَزَنَّا، وَأَنبَهَ قَدْرًا، فِي مَخَاطَبَةِ الْمُلُوكِ" (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 نبه 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: "إن اللفظ جسم، وروحه المعنى وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم، يضعف بضعفه ويقوى بقوته" (١٣١)، ومنه قول العتابي: "الألفاظ أجساد، والمعاني أرواح، وإنما تراهما بعيون القلوب، فإذا قدّمت منها مؤخرًا، أو أخرت منها مقدمًا أفسدت الصورة وغيرت المعنى".

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 وحشي غريب من الألفاظ يسرون 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؛ فإن التوعر يُسلمك إلى التعقيد، والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك، ويشين ألفاظك، ومن أراغ معنىً كريمًا فليتمس له لفظًا كريمًا" (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 العامة إذا سمعته ولا تستعمله في محاورتها" (١٣٣). ومن ذلك قولهم في كتاب المنتصر بالله إلى ابن طاهر حين أغزى وصيفاً التركي للجهاد: "وليس تمضي بالمجاهد في سبيل الله حالاً لا يكابد في الله نصباً ولا أذى" (١٣٤). وذلك ما ذكره صاحب المثل السائر في كتابه: إن أحسن الألفاظ ما كان مألوفاً 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 يعل" (١٣٧).

أما المعاني، فيقول العسكري في كتابه "الصناعتين": "والمعنى الصحيح الثابت ينادي على نفسه بالصحة ولا يجوز 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 نواب الملك عنه وإلى مقدمي الجيوش والسرايا، فليتوخّ الإيجاز والألفاظ البليغة الدالة على القصد من

غير تطويل ولا بسط يُضيق المقصد ويفصل الكلام بعضه من بعض، ولا تقويل
لأمر العدو تضعف به القلوب" (١٤٠).

وإذا كتب عن الملك في أوقات حركات العدو إلى أهل الثغور يعلمهم
بالحركة للقاء عدوهم فليسط القول في وصف العزائم وقوة الهمم وشدة الحمية
للدين وكثرة العساكر والجيوش، وتحيل أسباب النصر والثوق بعوائد الله في الظفر
وتقوية القلوب؛ لذلك عليه إبراز أمتن الألفاظ الدالة على القوة والبسالة وأبعده
عن اللين والرفق والرافة^(١٤١)، كما في كتاب ابن عبد كان عن أحمد بن طولون إلى
ابنه العباس حين قال: "واعلم أنّ البلاءَ يأذن الله قد أظلك، والمكروه إن شاء الله
قد أحاط بك والعساكر بحمد الله قد أتتك كالسَّيل في الليل، تؤذّنك بحربٍ
وويل" (١٤٢).

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 ضوءه وأسفر. وأفصح فلان عمّا في نفسه: إذا
أظهره وأوضح المعنى الكامن فيه^(١٤٣). وفي القرآن الكريم جلاءً بليغٌ 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 يحتاج في فهمها إلى استخراج لغة. ومن هنا كان الفصيح من الألفاظ
الحسن. والوضوح في المعنى ضد الغموض الناشئ من الألفاظ وغرابتها أو تعقيد
الكلام بالمعاطلة فيه وتشابكه بالتقديم والتأخير.

رابعاً- الخصائص البلاغية للرسائل الديوانية:

تُعدُّ البلاغة جملةً من المقاييس الفنية يعرف بها 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: "والكاتبُ المُستَحَقُّ اسمُ الكِتَابَةِ، والبليغُ المحكُومُ لهُ بالبلاغةِ، مَنْ إذا حَاولَ صِيعَةَ كِتَابٍ سالت على قَلَمِهِ عِيونُ الكَلَامِ مِن يَنابِيعِهَا، وَظَهَرَت مِن مَعَادِنِهَا، وَنَدَرَت مِن مَواطِنِهَا، عن غير استكراهٍ ولا اغْتِصَابِ" (١٤٤).

وهو بذلك يتفق مع الجاحظ في ثنائه على الكتاب بأنهم أهل البلاغة، والفصاحة حين قال: "ما رأيت قوماً أمثلَ طريقةً في البلاغة من هؤلاء الكتاب، فإنهم التمسوا من الألفاظ ما لم يكن مُتَوَعِّراً وَحَشِيّاً، ولا ساقِطاً سَوْفِيّاً" (١٤٥).

وكثيرةً الأقوال التي أوردها ابن المدبر في رسالته تؤكد ضرورة تحلي كاتب الرسائل بالبلاغة كقول خالد بن صفوان: "أبلغُ الكَلَامِ مَا لا يَحْتَاجُ إلى كَلَام، وَ أَحسَنُهُ مَا لَمْ يَكُنْ بالبدوي المُعَرَّبِ ولا القُرَوِيِّ المُخَدَجِ، الذي صَحَّت مَبَانِيهِ، وَحَسُنَّت مَعَانِيهِ، وَدَارَ على ألسُن القَائِلِينَ، وَخَفَّ على آذان السَّامِعِينَ، وَيَزِدَادُ حُسناً على مَرِّ السِّنِينَ، بِتَجْلِيَةِ الرِّوَاةِ وَتَنْقِيَةِ السَّرَاةِ" (١٤٦).

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

في جزالة حيناً، وعضوبة حيناً آخر. ومن هذه المحسنات البديعية التي كان لها الدور الأكبر 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، وترجم مشاعرهم وعواطفهم. وقد أجمع أهل البلاغة على أن الطباق في الكلام: هو الجمع بين المعنى وضده 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 يميناً 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 تجلّى 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 سرّه وعلانيته، وظاهر أمره وباطنه، والعمل بما أمر الله به، والانتهاز عما نهي عنه فيما وافقه وخالفه، وأرضاه وأسخطه "^(١٥٠). وقوله: " أن يختار لولاية أعماله حاضرها ونائبها، وقريبها وبعيدها ذوي العفاف والشهامة

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

أمّا طباق السلب، فقد ورد في كتابه مجلّع أخويه المعتر والمؤيد من ولاية العهد حين قال: " طائعين غير مكرهين ولا مجبرين " (١٥٢)، متمثلاً الطباق في الكلمات: طائعين غير مكرهين.

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

ب - المقابلة

إنّ حديثنا عن الطباق يقودنا إلى بيان الفرق بينه وبين المقابلة. وحدّها استعمال كلمتين أو أكثر في معنى، ثمّ 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: " فإنّ في إقامة الحقّ صلاحاً وخيراً كثيراً، وفي التفريط ضرراً وخللاً عظيماً "، وقوله: " يرويه موافقاً للحقّ والعدل، ومجانباً للظلم والجور " (١٥٤).

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

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

ج- السجع:

يعتبر السجع من أكثر المحسنات البديعية شيوعاً، واستعمالاً؛ فهو سمةٌ زخرفيةٌ لفظيةٌ تختصُّ باللفظة المركبة في جملة تتوافق فيها فواصل الكلام المنشور على حرف واحد، وقد حمده الكلاعي؛ إذ لا وجه لذمّه إلا أن يدلّ على التكلف، ويرى ابن الأثير أنّه ميزةٌ 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 كل منها محتمة بالحرف نفسه. والأصل في السجع كما يشير ابن الأثير إنّما 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 والافتقار، مظهرين للغي والإصرار" (١٦٠). وقوله في موضع آخر: "فتلقاهم ومن معهم أعداء الله قد أطلقوا نحوم أعنتهم، وأشرعوا لنحورهم أستهم" (١٦١).

أمّا التحميدات فإننا عند استقراءها نجد أنّها إنما بُنيت على السجع، كما في تحميد لإبراهيم بن العباس الصولي حين قال: "الحمد لله الذي أنجز وعده، ونصر عبده، وأيد جنده" (١٦٢). وما ورد في تحميد لسعيد بن حميد حيث يقول: "فالحمد لله

الحميد المجيد، الفعال لما يريد، الذي 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 من أنسيناه أهملناه، ولا من أحرناه تركناه" (١٦٥). وتوقيع علي بن عيسى: "دعني من تشديقك وتقعيرك، وتفاسح علي نظيرك، فخير الكلام ما قل ودلّ ولم يملّ". وقوله إلى ابن طولون: "اتق الله في الأرصاد، فإن الله بالرصاد".

د - التقسيم:

يُعد التقسيم من الحسنات البديعية التي لم تخل منها الرسائل الديوانية في هذا العصر، وقد ورد التقسيم في كتاب المنتصر بالله بخلع أخويه من ولاية العهد حين قال: "ورأى أمير المؤمنين أن يجمع في إجابتهما إلى نشر ما فعلاه وإظهاره وإمضائه ذلك، قضاء حقوق ثلاثة: منها حق الله عزّ وجلّ فيما استحفظه من خلافته، ومنها حق الرعية الذين هم ودائع الله عنده، ومنها حق أبي عبد الله وإبراهيم فيما يوجهه أمير المؤمنين لهما بأخوتهما وماسّ رحمهما" (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، يُقدّم بعضهن على بعض، أولاهن ما يتقدّم به من تنبيه وتوقيف، ثم ما يستظهر به من تحذير وتخويف، ثم التي لا يقع بحسّم الداء غيرها" (١٦٧). وما ورد في كتاب آخر لإبراهيم بن العباس الصولي في قتل إسحاق بن إسماعيل حين قال: "وقسّم الله عدوّه أقساماً ثلاثة: رُوْحًا مُعَجَّلَةً إلى عذاب الله، وجَنَّةً 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 مستوى واحد من حيث الإيجاز أو الإطناب، فهي تقصر، وتطول بحسب موضوع الرسالة، والظرف الذي كتبت فيه، ووفق ما تقتضيه الأحوال والمقامات، فكان بعض الكتاب 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. فحدُّ الإيجاز أن يكون اللفظ دالاً على المعنى من غير نقصان فيمّل، ولا زيادة فيخلّ، وقد عرفه العسكري بآئه: " قصور البلاغة على الحقيقة. وما تجاوز مقدار الحاجة فهو فضل ".^(١٧١)

والإيجاز: القصر، والحذف. فالقصر تقليل الألفاظ، وتكثير المعاني؛ كما في قول الله عزَّ وجلَّ: " ولكم في القصص 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 قول البلاغيين: " البلاغة في الإيجاز ". والإيجاز: تنقيح الرسالة من حشو الكلام، وتطويل

الجمل، فيبرزها وافية الدلالة على المقصود، مقتصرة على المحسنات القرينة المنال^(١٧٢).

وعند استقراء النصوص الثرية من رسائل العصر العباسي الثاني نرى أن الكتاب في بعض الأحيان قد مالوا إلى الإيجاز في شؤونهم؛ للتعبير عن أفكارهم وعواطفهم، فجاء الإيجاز أساساً في بناء أساليب قولهم، إذ لم يكن لديهم الكثير من الميل إلى الإطناب^(١٧٣). وقد تجلّى ذلك واضحاً في كل من كتب التوقيعات، والتحميدات، والمخالعات.

أما 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 يعبر 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 أقيمت"^(١٧٥). أو توقيع محمد بن عبد الله بن طاهر لكتابه حين قال: "دققوا الأقلام، وأجزوا الكلام، فإن القراطيس لا ترام، والسلام"^(١٧٦).

ومما ورد في كتب التحميدات من الإيجاز تحميد لإبراهيم بن العباس الصولي فرحاً بما تمّ 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 نستجلي من خلال استقراءها تلك الحالة النفسية لكل منهما التي ربما كانت

سبباً رئيساً في ذلك الإيجاز حيث يقول: " بسم الله الرحمن الرحيم: إن أمير المؤمنين المتوكل على الله رضي الله عنه قللني هذا الأمر، وبايع لي وأنا صغير، من غير إرادتي ومحبتني، فلما فهمت أمري علمت أني لا أقوم بما قللني، 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).

أمّا الإطناب فهو: زيادة اللفظ على المعنى لفائدة جديدة من غير ترديد. لذلك ذهب الكلاعي إلى أن موطن الإطناب: " ما يكتب إلى العامة، وتقعر به آذان الجماعة، كالصلح بين العشائر والتحريض على الحرب " (١٧٩)، وما تجلّى 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 الشمامسة بأجمعهم، قد نشروا أعلامهم، وتمادوا بشعارهم " (١٨٠).

أمّا تلك الكتب التي تبصّر ولاية الأقاليم وقضاة الدولة، وكتّابها بشؤون 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 لبنية 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 محمد المنتصر بالله ابن أمير المؤمنين، على أبي عبد الله المعتز بالله ابني أمير المؤمنين: السمع، والطاعة، والنصيحة، والمشايعة، والموالاتة لأوليائه" (١٨٢). 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 بما 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 كالآتي:

- ١- واقعية مطعمة بالمحسنات البديعية من طباق، ومقابلة، وتقسيم، وسجع.
- ٢- الدقة في اختيار الألفاظ ببعدها عن الوحشية والغرابية، فقد حرص الكتاب 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 أحوال المخاطبين والمقامات المناسبة للخطاب.
- ٤- حُسن الاسترفاد من آي القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والأشعار والأمثال والحكم.
- ٥- 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 ٦٣٧هـ)، (١٩٩٨م). المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ط ١، ج ١ (تحقيق: الشيخ كامل محمد محمد عويضة)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ابن الصيرفي، أبو القاسم، علي بن منجب الكاتب (٤٦٤ - ٥٤٢هـ)، القانون في ديوان الرسائل، والإشارة إلى من نال الوزارة، ط ١ (تحقيق: أيمن فؤاد سيد)، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩٠م
- ابن النديم (١٩٩٤ م). الفهرست، ط ١، ج ١، (تحقيق: الشيخ 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 ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، م ٥، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٩م.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد (ت ٦٠٨ - ٦٨١هـ) (١٩٩٧م). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ط ١، ج ١، (تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي)، دار إحياء التراث، بيروت - لبنان.

- ابن درستويه، كتاب الكتاب، ط ١، (تحقيق إبراهيم السامرائي وعبد الحسين الفتلي)، دار الكتب الثقافية، الكويت - حولي، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
- ابن عبد ربّه، أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسي المتوفى سنة (٣٢٨هـ)، العقد الفريد، ج ٣، (تحقيق وتعليق: بركات يوسف هبّود)، دار الأرقم.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المتوفى سنة ٧١١هـ، لسان العرب، ط ٣، ج ٢، (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، ط ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٩٩٤م.
- البغدادي، قدامة بن جعفر (٣٣٧هـ)، الدواوين من كتاب الخراج وصناعة الكتابة، (تحقيق: مصطفى الحيارى) 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 ٢٥٥هـ) رسائل الجاحظ الرسالة الثانية في ذم أخلاق الكتاب، ج ٣، (تحقيق: محمد باسل عيون السّود)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر محبوب (ت ٢٥٥هـ)، (١٣٣٢م). البيان والتبيين، ج ١، (طبعه: محب الدين الخطيب)، مطبعة الفتوح الأدبية القاهرة - مصر.
- حجاب، محمد نبيه، بلاغة الكتاب في العصر العباسي، ط ١، المطبعة الفنية الحديثة، ١٩٦٥م. و- البيوض، الرسائل السياسية في العصر العباسي الأول.
- حسين، عبد الحميد، الأصول الفنية للأدب، مكتبة الأنجلو المصرية.
- الحلبي، شهاب الدين محمود المتوفى سنة ٧٢٥هـ، حسن التوسل إلى صناعة التوسل، (تحقيق: أكرم عثمان يوسف)، دار الحرية، بغداد - العراق، ١٩٨٠م.
- حمدي، محمد بركات أبو علي، فصول من البلاغة في النقد الأدبي، ط ١، دار الفكر، عمان - الأردن، ١٩٨٣م.
- الخطيب البغدادي، الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن علي (١٩٩٧م). تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ط ١، ج ١٤، تحقيق: (مصطفى عبد القادر عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- خفاجي، عبد المنعم، الآداب العربية في العصر العباسي، ط ١، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٤م.
- الدروبي، محمد محمود (١٩٩٩م). الرسائل الفنية في العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ط ١، دار الفكر، عمان - الأردن.

- الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم، ابن قتيبة (٢٧٦هـ)، عيون الأخبار، (تحقيق: يوسف علي طويل)، ط ١، ج ١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٩٨٦م.
- الدينوري، أبي محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، أدب الكاتب، ط ١، (شرح وتعليق: علي فاعور)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٩٨٨م.
- رباح، نبيل خالد أبو علي (١٩٩٣م). نقد النشر في تراث العرب النقدي حتى نهاية العصر العباسي ٦٥٦هـ، (إشراف د. محمد زغلول سلام)، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتب..
- الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢م.
- السعافين، إبراهيم، أساليب التعبير الأدبي، ط ١، دار الشروق، ١٩٩٧م.
- سلام، محمد زغلول، الأدب في عصر العباسيين (منذ قيام الدولة حتى نهاية القرن الثالث)، منشأة المعارف بالإسكندرية.
- صالح، محمود عبد الرحيم، فنون النشر في الأدب العباسي، ط ٢، دار جرير للنشر والطباعة، الأردن، ٢٠٠٦م.
- صفوت، أحمد زكي، جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة، ج ٤ المكتبة العلمية بيروت - لبنان.
- ضيف، شوقي، الفن ومذاهبه في النشر العربي، ط ٤، مكتبة الدراسات الأدبية، دار المعارف مصر، ١٩٦٥م.

- الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ - ٩٢٢ م)، (١٩٩٢ م) تاريخ الأمم والملوك، ط ٣، ج ٩، مؤسسة عز الدين، بيروت - لبنان.
- طه، هند حسين، النظرية النقدية عند العرب، ١٩٨١ م.
- عبيد العلي، عدنان (٢٠٠٠ م). صحيفة بشر بن المعتمر وأثرها في النقد العربي، منشورات جامعة آل البيت..
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل (المتوفى سنة ٣٩٥ هـ)، كتاب الصناعتين في الكتابة والشعر، (تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم)، ط ١، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧١ - ١٩٥٢ م.
- العمادي، علي محمد حسن، قضية اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة، ط ١، مكتبة وهبة، مصر - القاهرة، ١٩٩٩ م.
- الفقهي، محمد كامل، ديوان الإنشاء، مجلة اللغة العربية بالرياض، الرياض - شارع الملك فيصل - كلية اللغة العربية، ١٩٧١ - ١٩٧٢ م.
- القلقشندي، أحمد بن علي، (٨٢١ هـ - ١٤١٨ م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ٦ (تحقيق: محمد حسين شمس الدين)، دار الفكر، بيروت - لبنان.
- القيسي، فايز عبد النبي فلاح، أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، ط ١، دار البشير، عمان - الأردن، ١٩٨٩ م.
- كرد علي، محمد (١٩١٣ م). رسائل البلغاء، دار الكتب العربية الكبرى.

- الكساسبة، حسين فلاح (١٩٩٢م). المؤسسات الإدارية في مركز الخلافة العباسية (الدواوين)، منشورات جامعة مؤتة، عمادة البحث العلمي والدراسات العليا.
- الكساسبة، رضا عبد الغني، النشر 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 الأندلسي (١٩٦٦م). إحكام صنعة الكلام، (تحقيق محمد رضوان الداية)، دار الثقافة بيروت.
- المقداد، محمود، تاريخ الترسل النثري عند العرب في صدر الإسلام، ط ١، دار الفكر، سورية - دمشق، ١٩٩٣م.

الرسائل الجامعية :

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

الهوامش

- (١) البيوض، حسين البيوض، الرسائل السياسية في العصر العباسي الأول، ص ٢٥، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٦ م. و- السعافين، إبراهيم، أساليب التعبير الأدبي، ط ١، ص ١٠٨، دار الشروق، ١٩٩٧ م.
- (٢) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المتوفى سنة ٥٧١١هـ، لسان العرب، ط ٣، ج ٢، مادة (رسل)، ص ٤٨٦، (تحقيق. مكتب تحقيق التراث)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٩٩٢ م.
- (٣) القلقشندي، أحمد بن علي، (٥٨٢١ - ١٤١٨ م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ٦، ص ١٥٧ (تحقيق. محمد حسين شمس الدين)، دار الفكر، بيروت - لبنان.
- (٤) ضيف، شوقي، الفن ومذاهبه في النثر العربي، ط ٤، ص ١٠٣، مكتبة الدراسات الأدبية، دار المعارف مصر، ١٩٦٥ م. و- الفقي، محمد كامل، ديوان الإنشاء، ص ٦٧، مجلة اللغة العربية بالرياض، الرياض - شارع الملك فيصل - كلية اللغة العربية، ١٩٧١ - ١٩٧٢ م.
- (٥) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ١، ص ٩١. و- الكساسبة، حسين فلاح، المؤسسات الإدارية في مركز الخلافة العباسية (الدواوين)، ص ٤٠، ١٩٩٤ م.
- (٦) حجاب، محمد نبيه، بلاغة الكتاب في العصر العباسي، ط ١، ص ٩٥، المطبعة الفنية الحديثة، ١٩٦٥ م. و- البيوض، الرسائل السياسية في العصر العباسي الأول، ص ٤١.
- (٧) الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم، ابن قتيبة (٢٧٦هـ)، عيون الأخبار، (تحقيق. يوسف علي طویل)، ط ١، ج ١، ص ١١٠، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٩٨٦ م. و- القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ١، ص ١٢٣.
- (٨) البيوض، الرسائل السياسية في العصر العباسي الأول، ص ٢٣.

- (٩) سلام، محمد زغلول، الأدب في عصر العباسيين (منذ قيام الدولة حتى نهاية القرن الثالث)، ص ١٢٩، منشأة المعارف بالإسكندرية.
- (١٠) الدينوري ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ١، ص ١١٢.
- (١١) البغدادي، قدامة بن جعفر (٣٣٧هـ)، الدواوين من كتاب الخراج وصناعة الكتابة، ص ٥، (تحقيق. مصطفى الحيارى) نشر بدعم من الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٦م.
- (١٢) المصدر السابق نفسه، ص ٣٢.
- (١٣) ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ص ٢٦٠، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٩م.
- (١٤) الدينوري، عيون الأخبار، ج ١، ص ١١٠.
- (١٥) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج ١، ص ١٣٦. و- النبتي، رائد حسين حسن، الرسائل الديوانية في عصر هارون الرشيد، ص ٢٠، رسالة جامعية (ماجستير)، الجامعة الأردنية، عمان - الأردن، ١٩٩٨م.
- (١٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٢٠. و- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المتوفى سنة (٣٤٦هـ - ٩٥٧م)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ط ٣، ج ٤، ١٢٩، (تحقيق. محمد محي الدين عبد الحميد)، مكتبة السعادة، مصر، ١٩٥٨م. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٢٤.
- (١٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٢١. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٢٤.
- (١٨) الدروبي، محمد محمود، الرسائل الفنية في العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ط ١، ص ٣٨، دار الفكر، عمان - الأردن، ١٩٩٩م.

(١٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٢١. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٢٤.

(٢٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٢١. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٢٤.

(٢١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٢١. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٢٤.

(٢٢) الدروري، الرسائل الفنية في العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ص ٣٩.

(٢٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة (عهد)، ج ٤، ص ١٧٩.

(٢٤) الدروري، الرسائل الفنية في العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ص ٤٦.

(٢٥). المصدر السابق نفسه، ص ٤٠.

(٢٦). المصدر السابق نفسه، ص ٤٠.

(٢٧) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ١، ص ٨٢.

(٢٨) محمد بن عبد الله بن طاهر. محمد بن عبد الله بن طاهر بن الحسين بن مصعب الخزاعي الخراساني الأمير أبو العباس. أمير 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 فتنه "المعتز بالله" أخبار كثيرة، أورد ابن الأثير بعضها. إلى أن مرض بالخوانيق، ومات سنة ٢٥٣هـ، وكان أعرج، أسند الحديث عن أبي الصلت الهروي، وروى الأشعار، فكتب إلى جارية له.

ماذا تقولينَ فيمنَ شفهُ سَقَمٌ منَ جَهدِ حُبِّكَ حتى صارَ حيرانا

وكان فاضلاً أديباً جواداً. قال الخطيب البغدادي: كان مألفاً لأهل العلم والأدب. . المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ١٧٢. الخطيب البغدادي، الإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ط ١، ج ٣، ص ٣٧،

- تحقيق. (مصطفى عبد القادر عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٩٩٧ م و -
الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٣، ص ٢٤٨.
- (٢٩) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٤٢٠. و - صفوت، جهمرة رسائل
العرب، ج ٤، ص ٢٦٥.
- (٣٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٤٩. و - صفوت، جهمرة رسائل العرب،
ج ٤، ص ٢٦٦.
- (٣١). الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٤٩. و - صفوت، جهمرة رسائل العرب، ج ٤،
ص ٢٦٦.
- (٣٢) صالح، فنون النشر في الأدب العباسي، ص ٨٦.
- (٣٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٤٩. و - صفوت، جهمرة رسائل العرب، ج ٤،
ص ٢٣٨.
- (٣٤) صالح، فنون النشر في الأدب العباسي، ص ٨٩.
- (٣٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٤٩. و - صفوت، جهمرة رسائل العرب،
ج ٤، ص ٢٤٤.
- (٣٦) ابن مقلة: محمد بن علي بن الحسن بن مقلة، أبو علي الوزير، الكاتب المشهور، وابن
مقلة لقب غلب عليه وعُرف به، ولد في بغداد سنة ٢٧٢هـ، نبغ في الخطّ العربي وبلغ
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 لقاعدتي الثلث والنسخ، وعلى طريقته سار الخطاطون من بعده.
كان في أول أمره يتولى بعض أعمال فارس، ويجي خراجها، وتنقلت أحواله إلى أن
استوزره الإمام المقتدر بالله سنة ٣١٦هـ، ثم قبض عليه وصادر أمواله، وحبس عامين، ثم
وزر بعد ذلك ثانياً وثالثاً لعدّة خلفاء. عاش ابن مقلة حياة مترفة منعمة، ثم تعرض للمحن
الشديدة القاسية وذلك عند قدوم مجكم التركي بغداد، وكان مجكم من أتباع ابن رائق ألد

أعداء ابن مقلدة، فوَقعت له حوادث ومحن انتهت بقطع يده ولسانه وحبسه إلى أن مات. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج ٣، ص ٣٠٨. و- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٥٨.

(٣٧) جند الرجال المصافية. نسبة إلى المصاف، وقد كان هؤلاء الرجال في صفوف جرس الخلافة، 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 بحل الحباسات، وعطلوا الأحكام، واستطالوا على المسلمين. صفوت، جبهة رسائل العرب، ج ٤، ص ٣٥٤.

(٣٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٢، ص ٧٧. و- صفوت، جبهة رسائل العرب، ج ٤، ص ٣٥٥.

(٣٩) الكساسبية، النشر الفني في عصر الموحدين وارتباطه بواقعهم الحضاري، ص ١٨٢. و- حجاب، بلاغة الكتاب في العصر العباسي، ص ٩٥.

(٤٠) صالح، فنون النشر في الأدب العباسي، ص ٩٣.

(٤١) ناعسة، حسني، الكتابة الفنية في مشرق الدولة الإسلامية في القرن الثالث الهجري، ط ١، ص ٢٤٣، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ١٩٧٨م.

(٤٢) صفوت، جبهة رسائل العرب، ج ٤، ص ٣٩٩.

(٤٣) المصدر السابق نفسه، ج ٤، ص ٣٩٩.

(٤٤) صفوت، جبهة رسائل العرب، ج ٤، ص ٣٩٩.

(٤٥) المصدر السابق نفسه، ج ٤، ص ٤٠١.

(٤٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٢٥٥. و- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٦، ص ١٥٤.

(٤٧) حمادة، الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصور العباسية المتتابعة ٢٤٧ - ٦٥٦هـ، ص ٥٠.

(٤٨) الإخشيد: محمد بن طعج بن جف بن يلتكين بن فوران، الأمير أبو بكر الفرغاني، مولده في يوم الاثنين منتصف شهر رجب سنة ٢٦٨هـ، ببغداد بشارع باب الكوفة، ولي مصر بعد موت تكين، لقب بالإخشيد. والإخشيد: ملك الملوك، وطعج. عبد الرحمن. ابن تغري، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ٣، ص ٢٦٨.

(٤٩) أرمانوس: ملك الروم، اشتهر بأنه سياسي بارع، ودبلوماسي موهوب، امتاز بالنشاط الوافر والإدارة القوية. العربي، السيد الباز، الدولة البيزنطية (٣٢٣ - ١٠٨١م)، ص ٣٩٦، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، ١٩٨٢ م.

(٥٠) إبراهيم النجيمي: أبو إسحاق النحوي اللغوي، أخذ عنه الكثيرون من أهل العلم والأدب، وكان مقامه بمصر. والنجيمي نسبة إلى نجيم، ويقال نجارم، وهي محلة بالبصرة، وقيل نجيم قرية كبيرة على ساحل بحر فارس، وكان إبراهيم قد جالس كافور الإخشيد في مصر. ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ج ١، ص ١٨٧. و- الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٦، ص ٢٥.

(٥١) ئمى. رُفَع، نَميت الحديث. رفعتة.

(٥٢) القلقشندي، صبح الأعشى، ج ٧، ص ١٠. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٣٥٧.

(٥٣) القلقشندي، صبح الأعشى، ج ٧، ص ١٠. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٣٥٧.

(٥٤) القلقشندي، صبح الأعشى، ج ٧، ص ١٠. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٣٥٨.

(٥٥) العائدة. المنفعة.

- (٥٦) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٧، ص ١٠. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص ٣٥٩.
- (٥٧) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٧، ص ١٠. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص ٣٥٩.
- (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، ص ١٠. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص ٣٦١.
- (٦١) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٧، ص ١٠. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص ٣٦٢.
- (٦٢) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٧، ص ١٠. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص ٣٦٣.
- (٦٣) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٧، ص ١٠. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص ٣٦٣.
- (٦٤) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٧، ص ١٠. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص ٣٦٤.
- (٦٥) حمادة، الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصور العباسية المتتابعة ٢٤٧ - ٥٦٦هـ، ص ٥٠.
- (٦٦) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٧، ص ١٠. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص ٣٦٤.

(٦٧) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٧، ص١٠. و- صفوت، جبهة رسائل العرب، ج٤، ص٣٦٥.

(٦٨) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج٩، ص٢٨٥.

(٦٩) كرد علي، رسائل البلغاء، ص١٧٦. دار الكتب العربية الكبرى و- صفوت أحمد زكي، جبهة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة، المكتبة العلمية بيروت - لبنان، جبهة رسائل العرب، ج٤، ص١٧٦.

(٧٠) الدينوري، أبو محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت٢٧٦هـ)، أدب الكاتب، ط١، ص٢٠. (شرح وتعليق: علي فاعور)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٩٨٨م. و- ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٣، ص١٩١. و- القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج٦، ص٢١١. و- الكلاعي، إحكام صناعة الكلام، ص٥٥. و- ابن درستويه، كتاب الكتاب، ط١، ص١٣٨، (تحقيق إبراهيم السامرائي وعبد الحسين الفتلي)، دار الكتب الثقافية، الكويت - حولي، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

(٧١) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج٦، ص٢١٥.

(٧٢) سورة الشرح . آية رقم ٤.

(٧٣) كرد علي، رسائل البلغاء، ص١٨٣. و- صفوت، جبهة رسائل العرب، ج٤، ص١٩١.

(٧٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص٢٢٤. و- صفوت، جبهة رسائل العرب، ج٤، ص٢٧٤.

(٧٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج١٠، ص٣٦٠. و- صفوت، جبهة رسائل العرب، ج٤، ص٢٧٢ / ٣٢٦.

(٧٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص٧٩. و- صفوت، جبهة رسائل العرب، ج٤، ص١٥٤.

- (٧٧) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٥٥ / ١٥٧.
- (٧٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٢٥. و - صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٣١.
- (٧٩) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٥٢ / ١٥٦ / ٢٣٨ / ٢٥٧ / ٢٦٥.
- (٨٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٤٩. و - صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٣٧.
- (٨١) كرد علي، رسائل البلغاء، ص ١٧٦. و - صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٧٦.
- (٨٢) كرد علي، رسائل البلغاء، ص ١٧٧. و - صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٧٧.
- (٨٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٤٠. و - صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٦٦.
- (٨٤) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٥٨.
- (٨٥) المصدر السابق، ج ٤، ص ١٥٢ / ١٥٦ / ٢٣١ / ٢٥٧ / ٢٦٥ / ٢٧٠.
- (٨٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٧٧. و - صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٢٤.
- (٨٧) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٢٧ / ٢٣٨.
- (٨٨) كرد علي، رسائل البلغاء، ص ١٧٦. و - صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٧٦.
- (٨٩) الكلاعي، ذو الوزارتين أبو القاسم محمد بن عبد الغفور الإشبيلي الأندلسي (١٩٦٦م)، إحكام صناعة الكلام، (تحقيق محمد رضوان الداية)، دار الثقافة بيروت، ص ٧٣.
- (٩٠) ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي المتوفى سنة (٣٢٨هـ)، العقد الفريد، (تحقيق وتعليق. بركات يوسف هبُود)، دار الأرقم. العقد الفريد، ج ٣، ص ١٩١.

- (٩١) كرد علي، رسائل البلغاء، ص ١٧٩. و- صفوت، جبهة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٨٢.
- (٩٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٧٩. و- صفوت، جبهة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٢٤.
- (٩٣) كرد علي، رسائل البلغاء، ص ١٧٧. و- صفوت، جبهة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٧٧.
- (٩٤) كرد علي، رسائل البلغاء، ص ١٧٧. و- صفوت، جبهة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٧٧.
- (٩٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٢٢. و- صفوت، جبهة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٢٧.
- (٩٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٢٢. و- صفوت، جبهة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٢٧.
- (٩٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٢٢. و- صفوت، جبهة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٢٧.
- (٩٨) صفوت، جبهة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٩٠.
- (٩٩) المصدر السابق نفسه، ج ٤، ص ٢٢١.
- (١٠٠) المصدر السابق نفسه، ج ٤، ص ٢١٢.
- (١٠١) كرد علي، رسائل البلغاء، ص ١٨٣. و- صفوت، جبهة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٩٢.
- (١٠٢) سورة يوسف آية ٥١.
- (١٠٣) كرد علي، رسائل البلغاء، ص ١٨٥. و- صفوت، جبهة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٧٧.
- (١٠٤) الدروبي، محمد محمود (١٩٩٩م). الرسائل الفنية في العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ط ١، دار الفكر، عمان - الأردن. ، ص ٥٢١.

- (١٠٥) كرد علي، رسائل البلغاء، ص ١٨٥. و- صفوت، جهمرة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٨١.
- (١٠٦) الأزهري، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، جواهر الآداب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، ط ١، ج ١، ص ٣٢٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٩٩٤ م.
- (١٠٧) الدروري، الرسائل الفنية في العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ص ٥٢٣. و- هديب، الكتابة الديوانية في عصر صدر الإسلام، ص ١٦٢.
- (١٠٨) الحلبي، شهاب الدين محمود المتوفى سنة ٥٧٢٥، حسن التوسل إلى صناعة الترسل، ص ٣٢٣، (تحقيق. أكرم عثمان يوسف)، دار الحرية، بغداد - العراق، ١٩٨٠ م.
- (١٠٩) صفوت، جهمرة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٥٣.
- (١١٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٨٩. و- صفوت، جهمرة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٣١.
- (١١١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٢٠. و- صفوت، جهمرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٢٥.
- (١١٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٢٢. و- صفوت، جهمرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٢٧.
- (١١٣) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ٧، ص ٥. و- صفوت، جهمرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٣١٨.
- (١١٤) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ١، ص ٣٢١.
- (١١٥) الدروري، الرسائل الفنية في العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ص ٥٣٨.
- (١١٦) صفوت، جهمرة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٥٨.
- (١١٧) المصدر السابق نفسه، ج ٤، ص ١٩٥.
- (١١٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٣٦٠. و- صفوت، جهمرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٣٣٥.
- (١١٩) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ١، ص ٣٥٣.
- (١٢٠) صفوت، جهمرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٦٧.

- (١٢١) المقداد، محمود، تاريخ الترسل النثري عند العرب في صدر الإسلام، ط١، ص٢٩٥، دار الفكر، سورية - دمشق، ١٩٩٣م.
- (١٢٢) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٢٢١.
- (١٢٣) المصدر السابق نفسه، ج٤، ص٢٢٠.
- (١٢٤) المصدر السابق نفسه، ج٤، ص٢٥٩.
- (١٢٥) العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل (المتوفى سنة ٣٩٥هـ)، كتاب الصناعيتين في الكتابة والشعر، (تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم)، ط١، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧١ - ١٩٥٢م، ص٢٢٠.
- (١٢٦) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٤، ص١٧٥. و- كرد علي، رسائل البلغاء، ص١٧٨. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص١٨٠.
- (١٢٧) طه، هند حسين، النظرية النقدية عند العرب، ١٩٨١م، ص١٧٩.
- (١٢٨) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٤، ص١٧٥. و- كرد علي، رسائل البلغاء، ص١٧٨. و- صفوت، جمهرة 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.
- (١٣٢) حمدي، محمد بركات أبو علي، فصول من البلاغة في النقد الأدبي، ط١، ص٢٨٢، دار الفكر، عمان - الأردن، ١٩٨٣م.
- (١٣٣) العسكري، الصناعيتين في الكتابة والشعر، ص١٦١.
- (١٣٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص١٢٢. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج٤، ص٢٢٧.
- (١٣٥) ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم، محمد بن محمد بن عبد الكريم (ت ٦٣٧هـ)، (١٩٩٨م). المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ط١، (تحقيق الشيخ كامل محمد محمد عويضة)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ج١، ص١٥٨.

- (١٣٦) العمادي، علي محمد حسن، قضية اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة، ط ١، ص ١٦٤، مكتبة وهبة، مصر - القاهرة، ١٩٩٩م.
- (١٣٧) صفوت، جهمرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٤٠١.
- (١٣٨) العسكري، الصناعتين في الكتابة والشعر، ص ١٣٤. و- القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ٢، ص ٢٠٥.
- (١٣٩) صفوت، جهمرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٩٠.
- (١٤٠) الحلبي، حسن التوسل إلى صناعة الترسل، ص ٣٣١.
- (١٤١) المصدر السابق نفسه، ص ٣٣٣.
- (١٤٢) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ٧، ص ٥. و- صفوت، جهمرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٣١٨.
- (١٤٣) الأزهري، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، ص ٣١.
- (١٤٤) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٤، ص ١٦٩. و- كرد علي، رسائل البلغاء، ص ١٨٧. و- صفوت، جهمرة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٩٩.
- (١٤٥) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٤، ص ١٧٣. و- كرد علي، رسائل البلغاء، ص ١٨٧. و- صفوت، جهمرة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٩٩.
- (١٤٦) كرد علي، رسائل البلغاء، ص ١٧٨. و- صفوت، جهمرة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٩٩.
- (١٤٧) القيسي، فايز عبد النبي فلاح، أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، ط ١، ص ٣٦٧، دار البشير، عمان - الأردن، ١٩٨٩م.
- (١٤٨) الجاحظ، رسائل الجاحظ، ص ١٥٦.
- (١٤٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٢٠. و- صفوت، جهمرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٢٤.
- (١٥٠) صفوت، جهمرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٩٠.
- (١٥١) المصدر السابق نفسه، ج ٤، ص ٢٩٣.

- (١٥٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٢٥. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٣٣.
- (١٥٣) المقداد، تاريخ الترسل النثري عند العرب في صدر الإسلام، ص ٢٤٣.
- (١٥٤) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٩٢.
- (١٥٥) المصدر السابق نفسه، ج ٤، ص ١٥٣.
- (١٥٦) المصدر السابق نفسه، ج ٤، ص ١٥٤.
- (١٥٧) القيسي، أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، ص ٣٤٦.
- (١٥٨) المقداد، تاريخ الترسل النثري عند العرب في صدر الإسلام، ص ٢٥٨. و- صناعة الكتابة، ص ٣٧٨.
- (١٥٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٤٩. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٣٨.
- (١٦٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٤٩. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٤٠.
- (١٦١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٥٠. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٤٢.
- (١٦٢) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٥٧.
- (١٦٣) المصدر السابق نفسه، ج ٤، ص ٢٥٧.
- (١٦٤) المصدر السابق نفسه، ج ٤، ص ٣٩٩.
- (١٦٥) المصدر السابق نفسه، ج ٤، ص ٣٩٩/ ص ٤٠١.
- (١٦٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٢٥. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٣٣.
- (١٦٧) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٥٨.
- (١٦٨) المصدر السابق نفسه، ج ٤، ص ١٥٤.
- (١٦٩) جعفر البرمكي. كاتبٌ بليغٌ، و مترسلٌ سياسيٌّ أديب، وزير للخليفة العباسي هارون الرشيد. الأدب في موكب الحضارة الإسلامية، ص ٣٨١.

- (١٧٠) خفاجي، عبد المنعم، الآداب العربية في العصر العباسي، ط ١، ص ٣١٣، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٤م.
- (١٧١) العسكري، الصناعيتين في الكتابة والشعر، ص ١٨١.
- (١٧٢) الأزهرى، جواهر الآداب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، ص ٤٥.
- (١٧٣) المقداد، تاريخ الترسل النثري عند العرب في صدر الإسلام، ص ٢٦٩.
- (١٧٤) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٦٨.
- (١٧٥) المصدر السابق نفسه، ج ٤، ص ٢٥٩.
- (١٧٦) المصدر السابق نفسه، ج ٤، ص ٣٩٩.
- (١٧٧) المصدر السابق نفسه، ج ٤، ص ١٥٦.
- (١٧٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٤٩. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٣٠.
- (١٧٩) الكلاعي، إحكام صنعة الكلام، ص ٩٠.
- (١٨٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ١٤٩ و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٤٢.
- (١٨١) صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٢٩١.
- (١٨٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٩، ص ٨٩. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ١٢٩.
- (١٨٣) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج ٧، ص ٥. و- صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٤، ص ٣١٩.

الإنصاف في مآخذ الفارسي على الزجاج في "المسائل المصلحة"

د. راشد أحمد جراري

كلية دار العلوم – جامعة القاهرة

توطئة

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، ولعل تعقب الفارسي الزجاج يرجع إلى أمرين:

١. 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 أوجع 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 من سورة

البقرة [١٠٢]: وما يعلمان من أحد حتى يقولاً 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، وللشأن الجاري بينهما سبب ذكره الناس".

ولعل أهمية كتاب الإغفال تكمن في أمرين:

١. هذا التبع 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 [معاني 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

(إعراب فيتعلمون في قوله تعالى: " فلا تكفر فيتعلمون منهما ")^(٢)

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 بـ 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^(٦): "وإذ ابتلى إبراهيم ربه" فقد بان سقوط ما اعترض به.

الثاني: قد حكى هو في قوله تعالى "وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن 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 يتزل 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 هاروت وماروت كفروا يعلمون الناس السحر فيتعلمون منهما، وما أنزل على الملكين ببابل، أي لم يتزل وما يعلمان، فمنهما راجع إلى هاروت وماروت.

الثانية: هذا القول للفراء وهو قريب من قول سيبويه ولم يحكه، فقد قال سيبويه^(٧): فلا تكفر فيتعلمون فارتفعت لأنه لم يخبر عن الملكين أنهما قالوا: لا تكفر فيتعلمون فجعل كفره سبباً لتعلم غيره، ولكنه على كفروا فيتعلمون ". فقد جعله "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 أضمراً أيضاً في المعنى ليعطف عليه فهو فاسد كذلك، لأن إظهاره يغني عن إضماره.

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

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

والجمع عليه في هذه المسألة أن قوله "فيتعلمون" ليس جواباً لقوله تكفر، كما قال سيبويه^(٨): لأنه لم يخبر عن الملكين أنهما قالوا 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 احتمال أمرين:

١. 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 يوجهه معنى الكلام، والمعنى: إنما نحن فتنة فلا تكفر فيأبون فيتعلمون ما يضرهم. وهو ثان قولي الفراء، قال فيه^(١٤): وكأنه أجود الوجهين في العربية.

الثاني: عطفه على يعلمان المحذوف المقدر، والمعنى: وما يعلمان من أحد حتى يقولوا 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 مضمة 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 يوجهه 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^(١٦): " فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار"^(١٧): جزم "لم تفعلوا" لأن لم أحدث في الفعل المستقبل معنى الماضي فجزمت، وكل حرف لزم الفعل فأحدث فيه معنى فله من الإعراب على قسط معناه، فإن كان ذلك الحرف (أن) وأخواتها نحو " لن تفعلوا " و^(١٨): يريدون أن يطفئوا نور الله "، فهو نصب، لأن "أن" وما بعدها بمثلة الاسم فقد ضارعت (أن) وما بعدها، لأنك إذا قلت: ظننت أنك قائم فمعناه: ظننت قيامك، وأرجو أن تقوم معناه: أرجو قيامك، فمعنى أن وما عملت فيه كمعنى أن 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 أحدث في الفعل المستقبل معنى الماضي فجزمت. ورده الفارسي من ثلاثة أوجه:

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

وما اعتل به الزجاج صحيح كما ذهب إليه غيره من النحويين، إلا أن علتة ليست كاملة فكان عليه أن يكمل بأن ذلك كان قياساً على إن الشرطية، فكما أن لم تنقل المضارع إلى الماضي كذلك إن تنقل الماضي إلى الاستقبال فلأجل هذا النقل عملت لم كما عملت إن، فبينهما إذاً مضارعة من هذا الوجه (٢٠).

أما لا الناهية ولام الأمر فلكل منهما علة للجزم؛ فلا للنهي وهو نقيض الأمر، والأمر مبني على السكون فجعل نظيراً له، وهم يحملون الشيء على نظيره 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 الماضي وإن تحول ثانية يان، فلا ينفي هذا معنى النقل فيها. وقد يعتل بما ذكره العكبري بأن لم تصح حينئذ للنفي فقط فبطل أحد معنيها (٢١).

الثالث: لو كان ما قاله صحيحاً 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 تقتضي جملتين: الشرط والجزاء، فلطول ما تقتضيه اختيار 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 هنا ليس دقيقاً؛ فـ "قد" تختص بالفعل وتفيد في الماضي أحد ثلاثة معان هي: التوقع أو التقريب أو التحقيق، ومع المضارع أحد أربعة معان: التوقع أو التقليل أو التحقيق أو التكثير، ففيها خمسة معان ومع ذلك لم تعمل. والسين وسوف حرفا 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 لأنها قد لزمت الفعل وأحدثت فيه معناه.

الثالثة: قوله: إن وأخواتها تنصب لأنها وما بعدها بمتزلة الاسم. فرده الفارسي بأنه لو كان صحيحاً للزم منه ألا تنصب لن وإذن حيث إنهما ليسا مع ما بعدهما بمتزلة الاسم كـ أن. وإن قيل إن الفعل بعدهما منصوب بأن مضمرة فقد رده سيبويه. وقد وجدنا ما هو مع الفعل بمتزلة الاسم غير ناصب له وهو ما المصدرية مثل^(٢٤): "وكنتم عليهم شهيداً ما دمت فيهم"، و^(٢٥) "مما رزقناهم ينفقون"، و^(٢٦) "بما كانوا يكذبون".

والحق أن الزجاج هنا يشير إلى وجه مشابقتها أن الثقيلة في أن كلا منهما يليها الاسم فهذا أدخل في المشابهة، أما المشابهة 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 بمتزلة الاسم مع ما بعدها ولم تعمل، لأن ما ذكره كما قلنا ليس علة العمل بل هو وجه من وجوه المشابهة.

الرابعة: قوله: أن ضارعت أن وما بعدها. ورده الفارسي بأن المضارعة 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 بها في الحروف خاصة.

٢. من جهة المعنى، فإن أراد معنى كل منهما فهو غير صحيح، فإن 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 المشابهة من جهة أن (أن) مع الفعل بمنزلة المصدر كما أن (أن) وما عملت فيهما بمنزلة 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 كمعنى أن الشديدة وما عملت فيه "، وهو المصدر كما خلص إليه الفارسي. وقد قال الزجاج^(٢٧): ف أن الخفيفة مع المستقبل كالمصدر، كما أن (أن) الثقيلة مع اسمها وخبرها كالمصدر، وهو وجه المضارعة". وقد ذكر العكبري أربعة أوجه للمشابهة بين أن وأن هي:

١. 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 منزلة 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 المضمرة؟) (٢٩)

قال الزجاج في قوله تعالى (٣٠): "واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس 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 المضمرة؛ وليس عروض حذفهم الجار مع المظهر ولا القياس عليه أن يحذف الحرف والاسم جميعاً في المضمرة. 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 (٣٢).

الثاني: أن المحذوف الهاء لأن الظروف لا يجوز حذفها بهذه^(٣٣). وقد حكى الفارسي المذهبين في الحجة حيث قال في قوله تعالى^(٣٤): 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 واللييلة ذكرهما مرة بالهاء وحدها ومرة بالصفة، فيجوز قولك لا تجزي نفس عن نفس شيئاً وتضمير الصفة، ثم تظهرها فتقول: لا تجزي فيه نفس عن نفس شيئاً. وعلى كل فإن أبا إسحاق غير خارج عن مذهب صحيح من مذاهب النحاة في المسألة، فكما أن للمذهب الأول من يرفضه كالكسائي حيث قال^(٣٧): لا يكون المحذوف 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 يضم في مثل هذا الموضع الصفة^(٣٨) (وهي حرف الجر كما يسميها 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 أضمم الهاء أراد لا تجزيه وجعل الهاء اسماً لليوم مفعولاً كما تقول رأيت رجلاً يجب زيد تريد: يجب زيد^(٣٩).

أما رده قول الزجاج بقوله وليس عروض حذفه الجار مع المظهر ولا القياس عليه أن يحذف الحرف والاسم جميعاً من المضمم، بل عروض ذلك أن يحذف الحرف وحده مع المضمم كما حذف المظهر ليكون المضمم 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 اتساعاً.

(هل "بين" لا يكون إلا مع اثنين؟) (٤٠)

قال الزجاج في قوله تعالى (٤١): "عوانٌ بين ذلك" (٤٢)، وبين لا يكون إلا مع اثنين؛ لأن "ذلك" ينوب عن الجمل، تقول: ظننت زيدا قائماً، فيقول القائل: قد ظننت ذاك، وقد ظننت ذلك".

وتعقبه الفارسي في مسألتين:

الأولى: التسامح في عبارته حين قال: وبين لا يكون إلا مع اثنين، "قال الفارسي معقّباً: 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 الاثنين بل ابتداءً من اثنين. ويمكن أن يعتذر له بما يأتي:

١. لعله 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.

٢. لعله أراد نفي أن تكون مع الواحد لا أنه محصور في الاثنين لا يزيد، كما لا 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 ركافة، والأولى أن يزداد في عبارة الزجاج لفظ واحد هو "فأكثر" فتكون العبارة: وبين لا تكون إلا مع اثنين فأكثر. وهو الأقرب إلى عبارة الفراء حيث قال^(٤٣): 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: (٤٥) إذا قلت بينا نحن كذلك إذ طلع فلان فالمعنى: بين الأمر الذي نعرفه والأمر الذي لا نعرفه حذفنا الاثنين واكتفيت بالباقي لأن بين لا تكون إلا لاثنين.

٥. وقد عبر هو بمثل هذا التسامح حيث قال في الشيرازيات^(٤٦): ومثل ذلك في أن المراد به الشبهة قوله سبحانه: عوان بين ذلك "أي: بين الفروض والبقارة".

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 المتبدأ لزمك أن تذكر الخبر. ولا يكون نائباً عن الجمل و إلا للزم أن ينوب عنها في صلة الذي وأخواتها 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 الأفراد. ثم إنه لو كان نائباً عن الجمل وكان سائغاً لما جاز وقوعه هنا؛ لأن هذا الموضع ليس من مواضع الجمل، فمعنى: لا فارض ولا بكر: البقارة

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، فلا بد لكان من شيئين ولا بد لأظن من شيئين. ثم يجوز أن تقول: قد كان ذاك وأظن ذلك. وإنما المعنى في الاسميين 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 تشبيه لأتهما اسمان ليسا بفعالين " " 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^(٥٠): ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق^(٥١): ودخول اللام على على وقد على جهة القسم والتوكيد... وهذا ليس بموضع شرط وجزاء، ولكن المعنى: ولقد علموا للذي اشتراه ما له في الآخرة من خلاق... وفيمن جعل هذا موضع شرط وجزاء نحو قوله^(٥٢): ولئن جئتكم بأية ليقولن الذين كفروا، فاللام الثانية هي لام القسم في الحقيقة؛ لأنك إنما تحلف على فعلك لا على فعل غيرك... فزعم بعض النحويين أن اللام لما دخلت في أول

الكلام أشبهت القسم، فأجيبته بجوابه، وهذا خطأ؛ لأن جواب القسم ليس يشبهه القسم، ولكن اللام الأولى دخلت إعلماً أن الجملة بكماها 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 بين الفارسي أن امتناعه كان من جهة اللفظ (٥٣).

الثانية: في قوله: اللام الثانية في قولك: والله لئن جئتني لأكرمك، وقوله تعالى (٥٤): 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 لأكرمك، تحلف على فعلك لا على فعل غيرك، فاسد؛ لأنه لو قال: والله لئن جئتني ليقوم من 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 (٥٥): 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 المسألة: والثانية

هي 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 يجب أن يخطأ فيه تشبيهه الجزء الأول بالقسم إن كان ذلك عنده خطأ.

ولعل الزجاج يشير هنا إلى قول الفراء^(٥٦): 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^(٥٧): 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 ليست بجواب وأن الجواب هو الثانية.

الرابعة: تناقضه بين عده اللام الأولى هنا إعلماً أن الجملة بكمالها معقودة بالقسم، وبين عدها في مواضع أخرى موطنة للقسم؛ حيث قال في قوله تعالى: وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه"^(٥٨): إنما دخلت على أنها مؤكدة موطنة للام القسم، ولام القسم هي اللام التي لليمين". وقال في قوله تعالى^(٥٩): لمن تبعد منهم لأملأن جهنم"^(٦٠): هذه اللام لام القسم تدخل موطنة للأمر في قوله لأملأن... ولا يجوز حذف لام لأضربنه". فقوله موطنة أبعد من قوله: دخلت لتعلم... لأن ما كان

توطئة لشيء كان قبله مسهلاً ومؤنساً به، أما إذا كان بعده فبعيد. فمجمّل اعتراضه أن الزجاج عبر عن هذه اللام مرة بأنها جواب القسم، وأخرى بأنها موطئة للقسم، فبين القولين تعارض. ولا أراه كذلك؛ ففي الموضوعين 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^(٦١): إنها دخلت على أنها مؤكدة موطئة للام القسم ولام القسم هي اللام التي لليمين، فقوله هذا واضح الدلالة على أن اللام في "لما آتيتكم" موطئة للام في الجواب في قوله: لتؤمنن به ولتنصرنه" فسبقت الموطئة لام القسم. وفي الموضوع الثاني قال في قوله تعالى: لمن تبعك منهم لأملأن جهنم^(٦٢): 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 أنها 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 لأكرمك إنما هو لأكرمك وليس قولك: لئن أتيتني بمنعقد بالقسم انعقاد لأكرمك، لكن الشرط كاستثناء من هذه الجملة المعقودة بالقسم، كأنه أراد أن يقسم على إثبات أن يكرمك ثم بدا له إرادة ذلك، ثم علق إكرامه إياه بإثباته له فصار التقدير: والله لأكرمك 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 ثم؟) (٦٣)

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

ثم موضعه نصب ولكنه مبني على الفتح... وإنما يبني على الفتح لالتقاء الساكنين... وإنما منعت ثم الإعراب لإبهامها.

فقد علق الفارسي على قوله: وإنما منعت ثم الإعراب لإبهامها "بأن عبارته تحتل الفساد والإبهام، فليس بناؤه للإبهام 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 بالإبهام أنه كالحرف في أنه لا يثبت لشيء بعينه فهذه استعارة لفظ مناسبة 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 إبهامها هو علة بنائها ومنعها الإعراب، فلعله يشير إلى أنها تحتاج في إبانة المشار إليه إلى مواجهة أو ما يقوم مقامها مما يتنزل منه منزلة الصلة من الموصول كباقي أسماء الإشارة، وهو المعروف بالشبه الافتقاري، فهو يشرح لم بنيت لتضمنها معنى حرف الإشارة، وهو بهذا غير مخالف لما اعتل به النحاة في بنائها.

(ما علة الجزم — أينما؟) (٦٦)

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 بـ "ما" جزمت ما بعدها زيادة لا فائدة منها، لأن أين جازمة في الشرط 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 بما في الشرط مع ما ومن دونها، كما جاء في الشعر في قول عبد الله بن همام السلولي:

أين تضرب بنا العداة تجدنا نصرف العيس نحوها للتلاقي

وإذا دخلت عليها ما الزائدة المؤكدة زادتها إماماً وازدادت المجازاة بها حسناً كما في قوله تعالى^(٦٩): أينما تكونوا يدرككم الموت"، وقوله تعالى^(٧٠): فأينما تولوا فثم وجه الله"، وقوله تعالى^(٧١): أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً^(٧٢). فعبارة الزجاج توهم أن الجزم بما 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 بما وبغيرها فكأن قوله: لأنها إذا وصلت بما جزمت ما بعدها" إشارة إلى 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 تعدل عبارته بإضافة لفظ "أيضاً" فتكون: أينما تجزم ما بعدها لأنها إذا وصلت بـ "ما" جزمت ما بعدها أيضاً.

(إعراب: يا أيها الذين...) (٧٣)

قال الزجاج في قوله تعالى (٧٤): "يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين" (٧٥): 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 (٧٦). 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:

١. 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" (٧٨): الرجل وصف لقولك: يا أيها ولا يجوز أن تسكت على يا أيها لأنهم إنما جاؤوا بـ يا أيها ليصلوا بذلك إلى نداء الذي فيه الألف واللام فلذلك جيء به". وقال أيضاً (٧٩): جعلوا ها بمتثلة يا وأكدوا به التنبيه فمن ثم لم يجز أن يسكتوا على أي ولزمه التفسير". وقال (٨٠): وأما الألف والهاء اللتان لحقتا أيّاً 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:

١. أنها للتنبية على أن المقصود بالنداء هو الرجل لا أي فكانت ملاصقة للرجل^(٨١).

٢. هي للتعويض عما تضاف إليه لأن حقها أن تضاف وهو ما اختاره الزجاج، قال المرادي^(٨٢): وحرّف التنبية لازم في هذا الموضع لأنه كالصلة لأي بسبب ما فاتهما من الإضافة ولذلك يقول العربون فيه: ها "صلة وتنبية".

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 التنبية "

فعارضه الفارسي بأن هذا القول غير سديد؛ لأن التنبية 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 الذهاب إلى أن الذين صلة. وليس في معاني القرآن للأخفش ما يثبت ما نسبته الزجاج إليه^(٨٥)، فقول الفارسي عما نسبته 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 المازني بنصب الرجل في " يا أيها الرجل " هنا، 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 المازني النصب في مثل هذا المثال، ففي قوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة "، قال الزجاج: وأجاز المازني 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 مردول لمخالفته كلام العرب والقرآن وسائر الأخبار^(٨٦). وفي قوله تعالى^(٨٧): يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم " حكى قول المازني بإجازة نصب الناس ثم قال عنه: وهو غلط منه^(٨٨). وسبق أن قال في قوله تعالى^(٨٩): يا أيها الناس اعبدوا ربكم " ^(٩٠): يجيز المازني 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 المازني، فهو مطروح مردول، وهو غلط، ثم عاد ثالثاً فقال عنه إنه قياس، ثم راح يوجهه، فأشبهه التناقض بين موقفيه. هذا ما رآه الفارسي وأخذه عليه. وليس الأمر كذلك لما يأتي:

١. الأكثر الظاهر من كلام الزجاج رده مذهب المازني. فقد ورد في المصادر أن جواز نصب صفة أي مقصور على المازني، ولم تذكر معه الزجاج^(٩١). وقد نقل ابن مالك مخالفة الزجاج للمازني^(٩٢).

٢. قوله: وهو قياس" لا يعني إجازته هذا المذهب، وإنما هو تفسير وتوجيه لما ذهب إليه المازني 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 أدرك 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". فرأي الفارسي أن نصبه بالصيام ليس جيداً، والجائز فيه وجهان:

١. النصب على الظرف.

٢. نصبه انتصاب المفعول به على السعة.

وفي نصب أيام في هذا الموضوع أقوال:

١. 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 ثانٍ لكتب مثل: أعطي عبد
الله المال". وهو اختيار الأخفش قال^(١٠١): لأنك شغلت الفعل بالصيام حتى
صار هو يقوم مقام الفاعل، وصارت الأيام كأنك قد ذكرت من فعل بما. ورده
أبو حيان بأنه مبني على جواز وقوعه ظرفاً لكتب، وقد ذكر خطأه من قبل بأن
الكتابة ليست واقعة في الأيام^(١٠٢).

٤. 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 زيدا درهماً اليوم،
وإذا كان الأمر في الاتساع كذلك كان واضحاً أن ما منعه الزجاج من إجازة من
أجاز أن كتب عليكم الصيام... أياماً" بمثلة أعطى 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 جانين:

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

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 أجازته ونفى ما أثبتته، 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.

٢. 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 تشبيهاً 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 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 (١٠٦): والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن" (١٠٧): كأنك قلت: يتربص أزواجهم، ومثل هذا من الكلام قولك: الذي يموت ويخلف ابنتين ترثان الثلثين، يعني ترث ابنتاه الثلثين".

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

كان كذلك وجب أن يكون ما يرجع إليه الضمير 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. ومقارنة المثال بالآية يتضح ذلك جلياً:

الآية	والذين	يتوفون منكم	ويذرون	أزواجاً	يتربصن
المثال	الذي	يموت	ويخلف	ابنتين	ترثان

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.

(النصب على الصرف) (١٠٨)

قال أبو إسحاق الزجاج في قوله تعالى^(١٠٩): لم تلبسون 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 يدخلها. 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 تأتي بالواو معطوفة على كلام في أوله حادثة لا تستقيم عادةً على ما عطف عليه، فإذا كان كذلك فهو الصرف". وقد مثل له بقول الأخطل كما في الكتاب^(١١٣):

لا تنه عن خلق وتأتي 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 "تكنموا" على وجهين:

١. الصرف على مذهب الكوفيين كما قال الفراء^(١١٤): لو أنك قلت في الكلام: لم تقوم وتقعدي يا رجل على الصرف لجاز. فلو نصبت تكنموا كان صواباً.
٢. على إضمار أن الناصبة للمضارع على قول البصريين.

وهناك قول ثالث هو النصب في جواب الاستفهام. قال القرطبي^(١١٥): ويجوز: تكنموا على جواب الاستفهام. وقد كان الحسن بن كيسان يميز 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 تكنمون خبر حتماً لا يجوز فيه إلا الرفع، بمعنى أنه

ليس معطوفاً على تلبسون، بل هو استئناف خبر عنهم أنهم 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): وتضمير أيضاً لزوماً بعد فاء جواباً لأمر أو نهي 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:

١. 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 ماضٍ حقيقة فلا رد فيه على الزجاج، لأنه إذا لم يمكن سبك مصدر مستقبل من الجملة سبك من لازم الجملة.

٣. ما حكى 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 مستساغ

ومتابع فيه، ومع ذلك فإنه قد حكم بأن ما جاءت به الآية، وهو الرفع، هو الأجود في الإعراب، حيث قال (١٢٠): ولكن الذي في القرآن أجود في الإعراب".

(هل تأتي حسب للعلم؟) (١٢١)

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 أحياءً لجاز، المعنى: بل احسبوهم أحياء".

وقد تعقبه الفارسي في إجازته النصب في "أحياء" على: احسبوهم أحياء، ويين 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، فقد يجيء للعلم.

الثاني: كما أن أكثر ما جاء من الظن بمعنى العلم ما كان متوقفاً 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:

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

٢. حصره النصب في الحسبان غير سديد، فقد يضم فعل ليس من لفظ الحسبان بل من معنى الآية مثل: اعتقدتهم أو أعلمهم، ولهذا نظائر في العربية قال بها العربون.

٣. قرأ ابن أبي عبة: 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 ثاقلاً

وقول الآخر:

شهدت وفاتوني وكنت حسبتي 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): "قريء بكسر إن وقريء 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 جملة "أنما نملي"

على البديل من "الذين" يجعل "خيراً" هي المفعول الثاني لتحسين، 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 قوم قدما

فنصب هلك الثاني على أن هلك الأول بديل من قيس كما في قوله تعالى^(١٣٠): وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره"، وقوله تعالى^(١٣١): وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم". ويدل أيضاً على مراد الزجاج أنه بعد أن قال: وهو عندي في هذا الموضع يجوز على البديل من الذين"، قال: المعنى لا تحسبن إملأنا للذين كفروا خيراً لهم. والظاهر من كلام الفارسي أن الزجاج أجاز البديل 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^(١٣٢).

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:

١. هذه القراءة ثابتة عن يحيى بن وثاب^(١٣٤)، فإن كان الفعل مسنداً للنبى - صلى الله عليه وسلم - يكون المفعول الأول "الذين كفروا"، ويكون "إنما غلبي لهم" جملة في موضع المفعول الثاني، فالجملة المعلق عنها الفعل في موضع مفعول يحسبن^(١٣٥). وقد أقر بها 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 قوله تعالى^(١٣٧): فأحسن صوركم^(١٣٨): قد يجوز في الكلمة الشيطان فأكثر، فيقرأ

بأحدهما دون الآخر وإن كان الجميع جائزاً في اللغة، ولا يمنع ترك القراءة من أن يكون جائزاً في اللغة."

(إذن تنصب بنفسها أم ياضمار أن؟) (١٣٩)

مما ذكره الزجاج في قوله تعالى (١٤٠): "فإذن لا يؤتون الناس نقيراً" (١٤١): قال سيبويه: حكى بعض أصحاب الخليل عن الخليل أن (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 فيجب أن يكون نصبه في مضارعة ما ينصب في باب الأسماء". وقد أخذ عليه الفارسي ثلاث مسائل:

الأولى: إجازته انتصاب الفعل بعد إذن بأن مضمرة. فرأى الفارسي أنها فاسدة لأن (أن) لا تعمل مظهرة، كأنه كان: إذن، فحفت همزة ولا نعلم أحداً قال بعملها مضمرة، إذ المواضع التي تضم 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 أنها 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 مثل:

عبد الله إذن يأتيك " كما نصبت في: إذن يأتيك عبد الله " فمعناها واحداً. والواقع أنها ملغاة في الأول ولم تنصب، فدل على أنها 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 فيه إطالة. أما سيبويه فقد ضبط معناها بأوجز ما يكون فقال^(١٤٥): إذن جواب وجزاء"، يريد أنها 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 وجازتها 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 حمل بعض النحويين كلام سيبويه على ظاهره، وتكلفوا تخريج أمثلتها على الجواب والجزاء في كل موضع وإن لم تكن لهما معاً، منهم الشلوبين^(١٤٦).

الثالثة: قوله: إذن لما يستقبل لا غير في حال النصب. فرأى الفارسي أن كلام الزجاج يحتتمل 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 بمنزلة أن في العمل وهو الأشبه بغرضه وهذا فاسد أيضاً، لأن إذن إذا نصبت لم تنصب لأنها للفعل المستقبل، فهذا لا يوجب النصب بها بدليل السين وسوف.

والظاهر أن الزجاج لا يقصد أنها تدل على الاستقبال إذا نصبت، ولم يجعل علة النصب فيها دلالة الفعل على المستقبل، وإنما هو يصفها حال النصب بها بأنها ناصبة فعلاً دالاً على الاستقبال لا غير، ولم يقل أنها نصبت لأنها للفعل المستقبل، ولم يقل أيضاً أنها 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 فلو وقعها موقع الاسم، فما ذكره هنا غلط ونسيان. وهو الصحيح فهذا خطأ في مذهب البصريين حيث ذهبوا في علة إعراب المضارع إلى مضارعتة 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^(١٤٧): 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: أفعَلُ أنا وتفعَلُ أنت وهي ويفعل هو ونفعل نحن ". وأعرّب عند الكوفيين لدخول المعاني المختلفة والأوقات الطويلة عليه^(١٤٨). أما

ارتفاعه خاصة فعند البصريين لوقوعه موقع الاسم وعند الكوفيين لتعريفه من عوامل الجزم والنصب (١٤٩).

إذن فمضارعة الفعل الاسم هي علة إعرابه لا علة رفعه، فهو نسيان من الزجاج كما قال الفارسي بدليل أنه قال بالمذهب الصحيح الذي عليه البصريون وسيبويه في علة إعراب المضارع وعلة ارتفاعه حين تحدث عن قوله تعالى (١٥٠): "ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل".

(هل لا زائدة في قوله تعالى:

وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون" (١٥١)

مما قاله الزجاج في قوله تعالى (١٥٢): "لئن جاءهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون" (١٥٣): والذي ذكر أن لا لغو غالط لأن ما يكون لغواً لا يكون غير لغو لأن من قرأ: إنما 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 يحتل 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 (١٥٤): "ما منعك ألا تسجد"، قال (١٥٥):

ومثل الفاء لا ومعناها: أن تسجد، قول الشاعر:

أبي جوده لا البخل واستعجلت به نعم من فتى 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 يدريككم، ثم استأنف فقال: إنما 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 الموضوع وإنما قال: وما يشعركم ثم ابتداء فأوجب فقال: إنما إذا جاءت لا يؤمنون".

والوجه الثاني الذي قرئت به الآية هو الفتح، وفيه توجيهان:

١. أن تكون أن بمعنى لعل، والمعنى: لعلها إذا جاءت لا يؤمنون، واختاره الخليل حيث قال^(١٥٧): هي بمتزلة قول العرب: ائت السوق أنك تشتري لنا شيئاً، أي: لعلك. فكأنه قال: لعلها إذا جاءت لا يؤمنون"^(١٥٨). وهو أيضاً مذهب الأخفش، قال^(١٥٩): وبها نقرأ فسر على لعلها". وأنشد قول الشاعر^(١٦٠):

قلت لشييان ادن من لقائه أنا نغذى من شوائه

في معنى: لعلنا. ومنه قول الآخر^(١٦١):

أرى ما ترين أو بخيلاً مخلداً أرى جواداً مات هنزلاً لأنني

وقول الفرزدق^(١٦٢):

هل أنتم عائجون بنا لأننا 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 الترتيل لعل بعد العلم كما في قوله تعالى (١٦٤): وما يدريك لعله يزكى"، 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 أهلكتها أنهم 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 منكرًا طعن الزجاج قول من قال إن (لا) لغو، ففيه نظر؛ لأن هناك تأويلاً لقراءة الكسر يجب عليه أن تكون (لا) غير لغو، أما على الفتح فهناك تأويل على زيادتها، فهما تأويلان فالإجماع على أن (لا) غير لغو هو في قراءة الكسر فحسب. وقد استحسّن هو قول أبي عمرو بأن (لا) غير لغو في قول الشاعر:

أبي جوده لا البخل واستعجلت به نعم من فتى لا يمنع الجود قاتله

وقد ساقه تمثيلاً للإلغاء لا كما في قوله تعالى: ما منعك ألا تسجد". فمن نصب البخل جعلها زائدة، ومن جره فعلى عدم زيادتها. 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 أنها غير زائدة. وأما القول الآخر الذي اختاره واستحسنه فهو على عدم زيادتها ولكن بنصب البخل، فهو إذن قد حكم بعدم زيادتها 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 الفارسي الزجاج في هذا الموضع ففي ادعاء الزجاج الإجماع على أن معنى أن معنى لعل. فالخلاف قائم لأن القائل بزيادتها 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 بزيادتها 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 (١٧٢): واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة" (١٧٣): زعم بعض النحويين أن هذا الكلام جزء فيه طرف من النهي. فإذا قلت: انزل عن الدابة لا تطرحك أو: تطرحك، فهو جواب الأمر بلفظ النهي، والمعنى: إن تزل عنها لا تطرحك. فإذا أتيت بالنون الخفيفة أو الثقيلة كان أوكد للكلام، ومثله قوله (١٧٤): يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان". وهو نهي بعد أمر، فيكون المعنى: اتقوا فتنة، ثم نهي بعد فقال: لا تصيبن الذين ظلموا، أي: لا تتعرض للذين ظلموا لما يتزل بهم معه العذاب، ويكون معنى يا أيها

النمل ادخلوا مساكنكم: أنها أمرت بالدخول، ثم نهاهم أن يحطمنهم سليمان فقال: لا يحطمنكم سليمان وجنوده، فلفظ النهي لسليمان ومعناه للنمل، كما تقول: لا أرينك ههنا، فلفظ النهي لنفسك، أي: لا تكونن ههنا فإني أراك".

وقد تعقبه الفارسي في مسألتين:

الأولى: حكايته القول الأول على جهة احتمال الآية له كالثاني. وهذا هو موضع الإغفال في المسألة حيث جعل الأول في قوة الثاني وهو قول الأخفش. 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 نهي 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 نهيًا، ومثله قوله^(١٧٧): يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم 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^(١٧٩): فليس قوله - والله أعلم - تصنيفين 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^(١٨٠): والمعنى، والله أعلم: إن تدخلن حطمتن، وهو نهي محض، لأنه لو كان

جزاء لم تدخله النون الشديدة ولا الخفيفة، ألا ترى أنك لا تقول: إن تضربني
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 الجزاء
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 ينفعنا

وأنشد قول الآخر:

فمهما تشأ منه فزارة تعطهم ومهما تشأ منه فزارة تمنعا (١٨١)

ثالثها: أنه جواب قسم مقدر والتقدير: واتقوا فتنة لا تصيبن. ودخلت النون
مع لا حملاً على دخولها مع اللام فقط. أو أنها دخلت على المنفي في القسم شذوذاً
كما ذهب إليه العكبري (١٨٢). ويؤيد القول بأنها 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 نهيًا والتقدير: واتقوا فتنة مقولاً فيها لا
تصيبن، 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 تحتلها على
السواء، ويجاب عنه بأمرين:

الأول: إن كان الزجاج قد حكى القولين فإنه صدر القول الأول بعبارة التمرريض 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 هو قول الجمهور، وأجازه بعضهم، قال أبو حيان^(١٨٦): والذي نختاره الجواز وإليه ذهب بعض النحويين. وإذا كان قد جاز لحاقها الفعل منفياً بلا مع الفصل نحو قوله:

فلا ذا نعيم يتركنُ لنعيمه وإن قال قرظني وخذ رشوة أبي
ولا ذا بنيس يتركن لبؤسه فينفعه شكوي إليه إن اشتكى

فلأن يلحقه مع غير الفصل أولى، نحو: لا تصيبين.

فللقول الأول الذي حكاه الزجاج ومنعه الفارسي حجته وإن كان هو لا يجيزه.

وأما المسألة الثانية التي أخذها الفارسي على الزجاج فهي قوله: فإذا أتيت بالنون الخفيفة أو الثقيلة كان أوكد للكلام". فإن هذا لا ينكر إلا أن لها مواضع تختص بها ومواضع تتمتع 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 فهي عنده مؤكدة. أما الممتنع فهو أن يمنع دخولها هنا ثم يجعلها مؤكدة، أما وقد أجاز دخولها فهي 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) ^(١٨٩)

قال الزجاج في قوله تعالى (١٩٠): " قل أرأيتم إن أتاكم عذابه بيئاتاً 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 مقدره في الفعل ثم حذف كأنه قال: أي شيء يستعجله من العذاب فحذف الضمير وهو يريد، 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 (١٩٢). 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 المقدره 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 (١٩٤):

قد أصبحت أم الخيار تدعي عليّ ذنباً كله لم أصنع

فيجب تزيه القرآن فلا يحمل على مواضع الضرورة.

والمتفق عليه بين النحاة رفع ما بالابتداء حال كون ذا موصولاً خبيراً، ونصبهما اسماً واحداً إذا كان الضمير في منه راجعاً إلى العذاب، أو إلى الضمير في عذابه الراجع إلى اسم الله تعالى (١٩٥).

(هل تدخل أل على ما بني على الحكاية؟) (١٩٦)

قال الزجاج في قوله تعالى (١٩٧): "آلآن وقد كنتم به تستعجلون" (١٩٨): زعم الفراء أن آلآن 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: قام إذا سميت به شيئاً فجعلته مبنياً على الفتح لم يدخله الألف واللام". فإن أراد أن ما سميت به نحو قام يجوز بناؤه على الفتح، وأن ما ذكره الفراء لم يجوز في هذا لدخول الألف واللام عليه، ولولا دخول الألف واللام لجاز ذلك، فهذا خطأ.

والذي أراه أن الزجاج لم يقصد أن الماضي المسمى به يجوز أن يبني على الفتح، ولم يقصد كذلك أنه منع الألف واللام لأجل البناء، ولا يفهم من كلامه أنه إذا لم يبني 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

المحكي لا تلحقه الألف واللام، فحكاه على ما نص عليه الفراء في الآن في قوله^(١٩٩): "آن لك أن تفعل أو وقعت 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: أو ان، 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"^(٢٠٠). فلعله أراد النقل من الفعل آن المبني لا المغيرة من أو ان الاسم.

(دلالة كان على المضي وغيره) (٢٠١)

قال الزجاج في قوله تعالى^(٢٠٢): "من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها"^(٢٠٣): "... 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 إن تصرف معنى الماضي إلى المستقبل.

ولا خلاف بين النحاة في أن إن الشرطية تحيل معنى الماضي مستقبلاً، قال العكبري في قوله تعالى^(٢٠٤): "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 بعيذان عن الشرط والجزاء، فهما: كان زيد عالماً، وسيكون عالماً. وكأنه هنا يذكر الفرق بين كونها في شرط وجزاء وبين كونها في غيره. فلا وجه لقول أبي علي: فإننا نحمله على أنه في غير الجزاء فيصح كلامه، وإلا لم يستقم على ما ذهب إليه من أن الماضي 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" (٢٠٨): القراءة الرفع، وقد قرئت فيكون. فالرفع على: فهو يكون على معنى: ما أراد الله فهو يكون، والنصب على ضريين: أحدهما: أن يكون قوله: فيكون عطفاً على أن نقول، المعنى: أن نقول فيكون. ويجوز أيضاً أن يكون نصباً على جواب كن" (٢٠٩).

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 حمله 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 وحدثه، 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:

١. قرأ ابن عامر بالنصب في مواضع ليس فيها فعل منصوب يعطف عليه، فلم يبق
 إلا جملة على جواب كن، منها آية سورة البقرة^(٢١٣): بديع السموات
 والأرض وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون. وفي سورة مريم قوله
 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 قضى 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). ووافقته
 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 يأمر
 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 زيدا 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
 لموجود بدليل قوله تعالى: إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون."

فالشياء موجود على هيئة ما فيؤمر فيصير على هيئة أخرى، فلا إشكال في ذلك.

٤. وأما قول الفارسي: ولم يجزه أحد من أصحابنا غيره ". فليس حجة في منعه، وإن كانت قراءة الجمهور الرفع، وترك القراءة قراءة ما لا يعني ألها 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، فيبين أن نصبه على التمييز ممتنع غير مستقيم لما يأتي:

• إذا كان تمييزاً فأحصى أفعالاً للتمييز وهو ليس كذلك، بل هو فعل ماضٍ من أحصى يحصي كما قال تعالى: (٢٢٣) " أحصاه الله ونسوه ".

• الماضي أفعال يفعل لا يقال فيه أفعال من كذا، وما ورد منه فهو مسموع 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 أفعال التفضيل من الرباعي؛ فهو جائز عند الزجاج ممتنع عند الفارسي (٢٢٤). وظاهر قول سيبويه جواز صوغه

من الرباعي حيث قال (٢٢٥): وبنائوه أبداً من: فَعَلَ و فَعِلَ و فَعَلَّ و أَفَعَلَ، هذا لأنهم لم يريدوا أن يتصرف فجعلوا له مثلاً واحداً يجري عليه، فشبه هذا بما ليس من الفعل نحو: لات وما، وإن كان من حسن وكرم وأعطى كما قالوا: أجدل فجعلوه اسماً وإن كان من الجدل وأجري مجرى أفعال". فهو عند سيبويه قياس وإن كان فيه زيادة نحو: هو أعطاهم للدرهم وأولاهم للمعروف وأنت أكرم لي من فلان، وهو 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 بينى منه أفعال فما غير نظم الكلمة بل أبدلت همزة بهمزة (٢٢٧).

وقد أجاز الفراء نصب أمداً على التمييز حيث قال (٢٢٨): إن شئت جعلته خرج من أحصى مفسراً كما تقول: أي الحزين 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 فيه ما طلب في القياسي أو الثلاثي. ومما يؤيد جواز حمله على التمييز في هذه الآية وروده في نظيرها كما انتصب العدد على التمييز في قوله تعالى (٢٢٩): وأحصى كل شيء عدداً"، وكذلك قوله تعالى (٢٣٠) " إذ يقول أمثلهم طريقة إن لبثتم إلا يوماً"، فقد اختلف القوم في مقدار اللبث، فأمثلهم طريقة هم أحصاهم لما لبثوا عدداً فليس يمتنع 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: لكننا هو الله ربي) (٢٣١)

قال الزجاج (٢٣٢): في قوله تعالى (٢٣٣): " لكننا هو الله ربي "، خمسة أوجه: ... فأما لكننا هو الله ربي فهو الجيد بإثبات الألف لأن الهمزة قد حذفت من 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، حسابه، 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 يوجهه 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: الخب 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 كونها 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:

- لكنّ هو الله ري " وصلأً وبإثباتها وقفأً .
- لكننا هو الله ري " بإثبات الألف وقفأً ووصلأً (٢٣٤) .
- وقرئ في غير السبعة (٢٣٥) :

١ . لكنة هو الله ري .

٢ . لكن أنا هو الله ري .

٣ . لكن هو الله ري .

٤ . لكنن هو الله ري .

واختلف النحويون في الألف من الضمير أنا، فذهب البصريون إلى أن الاسم هو أن، الهمزة والنون فحسب، أما الألف فهي مزيدة لبقاء الحركة في النون وقفأً، ويرى الكوفيون أن الاسم أنا بتمامه (٢٣٦) . وفي الألف في قراءة " لكننا " قولان:

الأول: حذف الهمزة من أنا على غير قياس وأدغمت النون في النون.

الثاني: نقلت حركة الهمزة إلى النون وحذفت الهمزة ثم أدغمت.

أما إثبات الألف وقفأً فلا خلاف فيه، أما الخلاف ففي إثباتها وصلأً كما هي قراءة ابن عامر، وقد علل الزجاج اختياره هذه للقراءة بأن الألف صارت عوضاً من الهمزة المحذوفة، ووافق الأزهرى والمخشري، 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 وجهاً آخر فقال (٢٣٩): ومنهم من أثبتها في الوصل ووقف ليدل على أصل الكلمة.

ويمكن الجواب عن اعتراض الفارسي بما يأتي:

١. قوله: هذه الألف تلحق في الوقف دون الوصل، فقد لحقت في الوصل أيضاً في الكلام وفي الشعر؛ فمن الأول قراءة ابن عامر سألقة الذكر وقراءة نافع أيضاً في قوله تعالى (٢٤٠): "أنا أحيي وأميت". ومن الشعر قوله (٢٤١):

أنا سيف العشيرة فاعرفوني حميد قد تذریت السنما

فقد جاء إثباتها وصلاً في الشعر وفي غيره فليس الموضوع إذن محلاً للضرورة.

٢. وأما قوله في ويلمه: فاهمزة من ويلمه قد حذفت على غير الحذف الذي 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: ومما يؤكد أن العوض لا يلزم أن أنا علامة ضمير وعلامة الضمير لا ينكر كونها 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"لكننا" فهي ومعها "نا" المتكلمين بخلاف ويلمه.

٤. ولا يقال إنها لو ثبتت عوضاً من المحذوف لثبتت هاء السكت؛ لأن لحاق الألف في أنا لازم بخلاف هاء السكت مع ما دخلت عليه، فالألف ليست

أجنبية من الكلمة، أما الهاء فهي كلمة أخرى فحذفها في الوصل واجب وإن بقي الفعل على حرف كما قال سيبويه^(٢٤٢): ع حديثاً وش ثوباً.

(حذف النون من لدني) (٢٤٣)

قال الزجاج في قوله تعالى^(٢٤٤): قد بلغت من لدني عذراً...^(٢٤٥): ومن قال من لدني فحذف لم يجوز أن يقول عني ومني بحذف النون؛ لأن لدن اسم غير متمكن وعن ومن حرفان جاءا المعنى، ولدن مع ذلك أثقل من عن ومن، والدليل على أن الأسماء يجوز فيها حذف النون قولهم: قدي في معنى حسبي ويقولون: قد زيد... ويجوز قدي بحذف النون لأن قد اسم غير متمكن قال الشاعر:

قدي من نصر الخبيين قدي

وقد أخذ عليه الفارسي مسألتين:

الأولى: أنه لم يفصل حد ما يجوز في الشعر مما يجوز في الكلام، فالحذف في قد إنما وقع في الضرورة دون الكلام ومنه البيت السابق ولم يجوز في غير الشعر، 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 قدي كما في قوله:

قدي من نصر الخبيين قدي

وحذف هذه النون في قدي وقطني ضرورة عند سيبويه قال^(٢٤٦): وقد جاء في الشعر قطي وقدي. فأما الكلام فلا بد فيه من النون، وقد اضطر الشاعر فقال قدي شبهه بحسبي لأن المعنى واحد قال الشاعر:

قدي من نصر الخبيين قدي ليس الإمام بالشحيح الملحد

إلا أن الزجاج - فيما يبدو - لم يحمله على الضرورة فهو عنده جائز في الكلام، ويؤيده ما يأتي:

١. قراءة " لدُنِّي " 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 أفعال التفضيل مستدلين بدخول نون الوقاية عليه كما دخلت في قطني وقدي، جاء قوله (٢٤٩): وما اعترضوا فيه ليس بصحيح لأن قدي وقطني من الشاذ الذي لا يعرج عليه فهو في الشذوذ بمثالة مني وعني. وإنما حسن دخول هذه النون على قد وقط لأنك تقول: قدك من كذا وقطك من كذا " أي اکتف به فتأمر بهما كما تأمر بالفعل، فلذلك حسن دخول هذه النون عليهما ". فإذا كانت النون إنما دخلت شذوذاً فلا يكون حذفها ضرورة، ولذلك قال: على أنهم قالوا: قطي وقدي من غير نون كما قالوا قطني وقدي، وقال الشاعر:

قدي 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 لأنهما اسمان. ومن العرب من يلحق النون فيقول: قطني وقدي ليسلم السكون. ويرى ابن الناظم أن قدي وقطي أكثر في كلامهم من قدي وقطني (٢٥١).

٥. وقد أجاز ابن مالك في الاختيار مخالفاً بذلك سيبويه في عده ضرورة قال (٢٥٢): ولحاق النون مع لدن أكثر من عدم لحاقها، وزعم سيبويه أن عدم

لحاقها من الضرورات وليس كذلك بل هو جائز في الكلام الفصيح ومن ذلك قراءة نافع من لديني 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 لديني فحذف لم يجوز أن يقول عني ومني بحذف النون، لأن لدن اسم غير متمكن وعن ومن حرفان جاءا للمعنى ولدن مع ذلك أثقل من عن ومن".

واعترضه الفارسي بأن الحذف في مني وعني لم يمتنع من حيث كانا حرفين للمعنى، ولم يكن في لدن من حيث كان اسماً غير متمكن وإلا لامتنع في إنني ولعني، وليس في كون الكلمة اسماً ما يوجب الحذف أو يجوز، بل الظاهر أن تبقية الزيادة في الاسم أولى وليس المعتبر الثقل والخفة في الحذف، فقد حذف من قد وهو مثل 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 للمعنى، فكأنه يريد أن الأول اسم والثاني حرف، والحروف لا يليق بها 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 نزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين": (٢٥٧) معناه فظل لأن الجزاء يقع فيه لفظ الماضي في معنى المستقبل، تقول: إن تأتني أكرمك 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:

فأدرت من كان قبلي فلم أدع لمن كان بعدي في القوائد مصنعا

لا خلاف بين الزجاج والفارسي كغيرهما في أن الماضي هنا واقع موقع المستقبل وأن معناه فظل، ويؤيده قراءة طلحة: فظل أعناقهم"، وهو المراد في قراءة الجمهور، وقراً طلحة كذلك: فيظل (٢٥٨). قال ابن عطية (٢٥٩): وجعل الماضي موضع المستقبل إشارة إلى تقوية وقوع الفعل. إلا أنهما اختلفا في علته فذهب الزجاج إلى أنه معطوف على الجواب في قوله تعالى "نزل"، من حيث إن الجزاء يقع فيه الماضي دالاً على المستقبل. وخطأه الفارسي بحجة أن الفعل بعد الفاء هنا منقطع عن عامل الجزم، ولذلك لم يجوز أن يقع الماضي موقع المستقبل على حد ما كان يقع قبل أن ينقطع بالفاء ويجز 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 (٢٦٢): " ومن كفر فأمتعه قليلاً"، وقوله تعالى (٢٦٣): " ومن عاد فينتقم الله منه"، أو على الاستئناف (٢٦٤). وليس هذا ممتنعاً فكما جاز في الجزاء من غير الفاء مثل: إن تأتني أتيتك يجوز فيه مع الفاء، ولا يلزم من جواز

جزمه بغير الفاء كما في: إن تأتي أكرمك جوازه معها في مثل: إن تأتي 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 من الجملة جزماً بدلالة من قرأ^(٢٦٦): من يضل الله فلا هادي له ويذرهم في طغيانهم يعمهون"، فجزم. ومثل له في الحجة بقول الشاعر:

أني سلكت فإنني لك كاشح وعلى انتقاصك في الحياة فأزدد

فعطف أزدد على فإنني لك كاشح. وكذلك قول الشاعر:

فأبلوني بليتكم لعلي أصالحكم وأستدرجكم نوبيا

فحمل أستدرج على موضع الفاء المحذوفة من قوله: فلعلي والموضع جزم كما حمل في قوله تعالى^(٢٦٧): " فأصدق وأكن"^(٢٦٨). وما ذهب إليه الزجاج من عطف فظلت على نزل هو ما ذهب إليه ابن مالك والزمخشري وابن عطية وأبو حيان والبيضاوي والطبرسي والطوسي والعكبري وغيرهم^(٢٦٩)، وقد علله الفراء بأن حق المعطوف أن يصلح لخلوله محل المعطوف عليه. قال^(٢٧٠): ولم يقل فتظل كما قال نزل وذلك صواب أن تعطف على مجزوم الجزاء بفعل؛ لأن الجزاء يصلح في موضع فَعَلَ يفعل وفي موضع يفعل فعل". وهذا ما رآه الزجاج فهو كما في قوله 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 (٢٧٣): " أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون " (٢٧٤): موضع أن الأولى نصب اسم حسب وخبره، وموضع الثانية نصب من جهتين، أجودهما أن تكون منصوبة بتركوا 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 هذا هو 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 فمن 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 بما شيء ولا توصف، ولا يجوز الرابع لأنه ليس الأول ولا بعضه ولا مشتملاً عليه ولا يحمل على الغلط.

وقد اتفق العربون على نصب أن يقولوا: بتركوا على معنى: أحسب الناس لتركوا لأن يقولوا أو بأن يقولوا (٢٧٥). أما الوجه الثاني الذي ذكره الزجاج وهو 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 المحييط، 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.

وبهذا 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 الثاني ينبغي أن يكون الأول في المعنى، وليس كذلك ههنا، فيجاء بالرد السابق. وقد أجازَه 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 نقتع منهم بأن يقولوا إنا مؤمنون فقط ولا يمتحنون بما يتبين به حقيقة إيمانهم^(٢٨١).

(البدل والعوض) (٢٨٢)

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 أبوابها 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 أجد من أن تجعل... إلى آخر كلامه. واحتج عليه بثلاث حجج:

الأولى: قد وجدنا الحرف بدلاً من الاسم في قول من قال: حسن الوجه أراد به: حسن وجهه وبدل 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 يجوز.

الثانية: قام الحرف مقام الاسم في قولهم: إن المضاف إليه بدل من التنوين والتنوين حرف معنى والمضاف إليه اسم، ففي: الضارب زيداً أمس قد قام فيه الحرف مقام الاسم.

الثالثة: إنهم 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 وليس في المعنى سواء، بل قد تكون في البدل معان لا تكون في المبدل منه وعلى هذا قول سيوييه في نون الشنية (٢٨٥).

وأحسب أن منشأ اعتراض الفارسي على عبارة الزجاج السابقة راجع إلى المراد بالبدل عند كل منهما تحديداً في هذا الموضوع، فقد تقارض لفظا البدل وال عوض 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 المعنى أو بعضه أو مشتمل عليه أو يكون على وجه الغلط، وفيه المجانسة فلا يبدل حرف من اسم 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 وزن،

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 تخمة وتكأة وهاء هزقت. 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 مراد الزجاج ما يأتي:

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 والتونين، وإن الميم في فم بدل من الواو، والتاء في أخت بدل من الواو. فكل هذا في العوض لا في البدل.

أما الزجاج فكان يقصد البدل النحوي الذي يطلب فيه المجانسة بين أقسام الكلام والنوع والتعيين والعدد، وعلى هذا فالألف واللام في قوله تعالى: "مفتحة لهم الأبواب" ليست بدلاً من الضمير ها على تقدير مفتحة لهم أبوها بمراد الزجاج من البدل، ولكنه يصح على اعتباره عوضاً وإن سمي بدلاً تجويزاً.

(إعراب: "إن هذان لساحران" (٢٨٧))

قال الزجاج في قوله تعالى (٢٨٨): "إن هذان لساحران" (٢٨٩): الذي عندي في ذلك هو أن (إن) 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 شهره

على الضرورة حيث أدخل اللام على خبر المبتدأ وكان حقها أن تدخل على المبتدأ دون غيره، فلو كان ما قاله سائغاً لقدروه فيه مبتدأً محذوفاً وما حملوه على الضرورة. ولا يقال إن اللام مثل إن، وجاز حذف الخبر مع دخولها في الجملة كما في قوله:

إن محلاً وإن 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 نفيًا فأجريت (إن) مجراها. وقد قرئت هذه الآية بعدة أوجه (٢٩٠):

١. إن هذان لساحران.

٢. إن هذين لساحران.

٣. إن هذان لساحران.

٤. إن هذان لساحران.

وقرئ في غير السبعة (٢٩١):

١. إن 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 المؤكّد وبقاء المؤكّد وهو قبيح والحذف والتوكيد متنافيان. ويجاب عنه

بأن هذا الحذف جائز عند الخليل وسيبويه قال^(٢٩٣): وسألت الخليل رحمه الله

عن: مررت يزيد وأتاني أخوه أنفسهما، فقال: الرفع على هما صاحباي

أنفسهما، والنصب على أعنيهما، ولا مدح فيه لأنه ليس مما يمدح به". ففي

القطع إلى الرفع أو النصب هنا حذف المؤكّد 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 المؤكّد بحجة أن المصدر المؤكّد لا يجوز

حذف عامله؛ لأن المقصود به تقوية عامله وتقدير معناه وحذفه منافي،

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 للدلالة قرينة عليه أحق أولى، ولو لم يكن معنا ما يدفع هذا من

القياس لكان في دفعه بالسماح كفاية؛ فإنهم يحذفون عامل المؤكّد حذفاً جائزاً

إذا كان خبراً من اسم عين في غير تكرير ولا حصر مثل: أنت سيراً سيراً،

وحذفاً واجباً في مواضع مثل: سقياً ورعيّاً وحمداً وشكراً لا كفرةً. فممنع 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 (٢٩٦) - أن حذف المؤكد جازئ نقلاً وعقلاً، لأن المحذوف أحوج للتأكيد. وذكر ابن هشام أن أول من منع حذف المؤكد الأخفش، ففي نحو: الذي رأيت زيد، منع أن يؤكد العائد المحذوف بقولك: نفسه لأن المؤكد مرید للطول والحاذق مرید للاختصار (٢٩٧)، وتبعه الفارسي فكان اعتراضه على الزجاج من هذا الوجه، وتبع أبا علي ابن جني (٢٩٨)، وتبعهم ابن مالك، قال ابن هشام (٢٩٩): وهؤلاء مخالفون للخليل وسيبويه أيضاً.

٣. وأما قوله: ولو كان سائغاً لقدروا في قوله:

أم الحليس لعجوز شهرية

الابتداء ولم يحملوه على الضرورة. فأقول: لم يجمع النحويون على أنه ضرورة، فإن كان منهم من عده ضرورة (٣٠٠)، فإن منهم من حمله على حذف المتبدأ والتقدير: هي 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 وذكروا 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 (٣٠٢)، والنحاس، والصفار، وابن هشام، كما جاء في المغني، والأنباري (٣٠٣).

* *

الحواشي

- (١) البحر المحيط: ١ / ٣٣١ - ٣٣٢، مؤسسة العربي.
- (٢) الإغفال: ١ / ٣٦٨.
- (٣) سورة البقرة: ١٠٢.
- (٤) معاني القرآن وإعرابه: ١ / ١٨٥.
- (٥) جاء هذا اللفظ في النص الخقق 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.
- (٨) الكتاب: ٣ / ٣٨. وانظر: معاني القرآن للأخفش: ١ / ١٤١، ومعاني القرآن للفراء: ١ / ٦٤.
- (٩) سورة البقرة: ١١٧.
- (١٠) انظر الكتاب: ٣ / ٣٨ - ٣٩.
- (١١) وقد ذكر ابن عطية أن مذهب سيبويه على أنه خبر، والتقدير: فهم يتعلمون. انحر 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 الجاوي، دار الشام للتراث، بيروت، لبنان. والبحر المحيط: ١ / ٣٣١ - ٣٣٢.
- (١٤) معاني القرآن: ١ / ٦٤، وانحر الوجيز: ١ / ١٨٨.
- (١٥) 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.

- (١٧) معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ١ / ١٠٠ - ١٠١، تحقيق د. عبد الجليل شلبي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط ١ ١٩٨٨م.
- (١٨) سورة التوبة: ٣٢.
- (١٩) سورة الحج: ٢٩.
- (٢٠) انظر: أسرار العربية للأنباري: ١٧٢، دراسة وتحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٩٩٧م. وعلل النحو للوراق: ١٩٨، دراسة وتحقيق د. محمود جاسم محمد الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٩٩٩م.
- (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.
- (٢٤) سورة المائدة: ١١٧.
- (٢٥) سورة البقرة: ٣.
- (٢٦) سورة البقرة: ١٠.
- (٢٧) معاني القرآن وإعرابه: ١٠١.
- (٢٨) اللباب: ٢ / ٣٠.
- (٢٩) الإغفال: ١ / ٢٠١.
- (٣٠) سورة البقرة: ٤٨.
- (٣١) معاني القرآن وإعرابه: ١ / ١٢٨.
- (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 للقراء: ١ / ٣١ - ٣٢، تحقيق محمد علي النجار، دار السرور. وانظر المسائل الشيرازيات لأبي علي الفارسي: ٢ / ٥١٩، تحقيق د. حسن هندراوي، كنوز أشبيليا للنشر والتوزيع.
- (٣٧) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١ / ٣٢١، دار الكتب العلمية، بيروت. والبحر المحيط لأبي حيان: ١ / ١٩٠. ومعاني القرآن للقراء: ١ / ٣٢.
- (٣٨) انظر معاني القرآن للقراء: ١ / ٣٢.
- (٣٩) معاني 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) معاني القرآن للقراء: ١ / ٤٥.
- (٤٤) المسائل الشيرازيات: ٢ / ٤٥١.
- (٤٥) الإغفال: ١ / ٢٧٠.
- (٤٦) الشيرازيات: ٢ / ٤٥١.
- (٤٧) الكتاب: ١ / ١٢٥.
- (٤٨) معاني القرآن: ١ / ٤٥.
- (٤٩) الإغفال: ١ / ٣٩٢.
- (٥٠) سورة البقرة: ١٠٢.
- (٥١) معاني القرآن وإعرابه: ١ / ١٨٦.
- (٥٢) سورة الروم: ٥٨.

(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 ضريين: يصلح أن تكون للشرط والجزاء، وهو أجود الوجهين لأن الشرط يوجب أن كل ما وقع من أمر الرسل فهذه طريقته". معاني القرآن وإعرابه: ٤٣٦ / ١. وعلى هذا التفسير يكون الجزاء في: لمن اشتراه، أجود من جهة المعنى.

(٥٤) سورة الروم: ٥٨.

(٥٥) سورة آل عمران: ٨١.

(٥٦) معاني القرآن: ١ / ٦٦.

(٥٧) سورة الحشر: ١٢.

(٥٨) معاني القرآن وإعرابه: ١ / ٤٣٦ - ٤٣٧.

(٥٩) سورة الأعراف: ١٨.

(٦٠) معاني القرآن وإعرابه: ٢ / ٣٢٥.

(٦١) معاني القرآن وإعرابه: ١ / ٤٣٦ - ٤٣٧.

(٦٢) معاني القرآن وإعرابه: ٢ / ٣٢٥.

(٦٣) الإغفال: ١ / ٤١٩.

(٦٤) سورة البقرة: ١١٥.

(٦٥) معاني القرآن وإعرابه: ١ / ١٩٧.

(٦٦) الإغفال: ١ / ٤٢٢.

(٦٧) سورة البقرة: ١٤٨.

(٦٨) معاني القرآن وإعرابه: ١ / ٢٢٦.

(٦٩) سورة النساء: ٧٨.

(٧٠) سورة البقرة: ١١٥.

(٧١) سورة البقرة: ١٤٨.

- (٧٢) انظر شرح المفصل لابن يعيش: ٤ / ١٠٦، مكتبة المتنبّي، القاهرة.
- (٧٣) الإغفال: ٥ / ٢.
- (٧٤) سورة البقرة: ١٥٣.
- (٧٥) 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 يحتاج بهذا بأن "أي" صلة وحذف المبتدأ هنا لمناسبة تخفيف المنادى.
- (٧٨) الكتاب: ٢ / ١٠٦.
- (٧٩) الكتاب: ٢ / ٢١٢.
- (٨٠) الكتاب: ٢ / ١٩٧.
- (٨١) انظر: المقتضب للمبرد: ٤ / ٢١٦، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، لجنة تحقيق التراث العربي، القاهرة، ١٩٨٦م. واللباب للعكبري: ١ / ٣٣٧.
- (٨٢) الجنى الداني في حروف المعاني للمراذي: ٣٤٧، تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الآفاق الجديدة. وانظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب لابن هشام: ٢ / ٢٨، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- (٨٣) انظر: الكتاب: ٢ / ١٧٩، وهمع الهوامع شرح جمع الجوامع للسيوطي: ١ / ١٧٥، ط ١٣٢٧ 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 بجزلة "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، ٥٢٨.

- (٨٦) وانظر قول المازني 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.
- (٨٧) سورة الحج: ١.
- (٨٨) معاني القرآن وإعرابه: ٣ / ٤٠٩.
- (٨٩) سورة البقرة: ٢١.
- (٩٠) معاني القرآن وإعرابه: ١ / ٩٨.
- (٩١) انظر مثلاً: شرح الأشموني على الألفية: ٣ / ١٥١، وارتشاف الضرب لأبي حيان: ٣ / ١٢٧، تحقيق النماس.
- (٩٢) شرح التسهيل لابن مالك: ٣ / ٤٠٠. وقد ذكر ابن مالك أن المازني والزجاج يميزان نصب صفة أي قياساً على صفة غيره من المناديات المضمومة. شرح الكافية الشافية: ١٣١٨. ويبدو أن ابن مالك قد وضع كتابه شرح الكافية الشافية قبل أن يطلع على معاني القرآن وإعرابه للزجاج.
- (٩٣) الخصائص: ١ / ١٢٥، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية.
- (٩٤) معاني القرآن وإعرابه: ١ / ٩٨.
- (٩٥) الإغفال: ٢ / ٦٣.
- (٩٦) سورة البقرة: ١٨٤.
- (٩٧) معاني القرآن وإعرابه: ١ / ٢٥٢.
- (٩٨) انظر: المحرر 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 / ٣١.
- (١٠١) معاني القرآن: ١ / ١٥٨.
- (١٠٢) البحر المحيط: ٢ / ٣١.

- (١٠٣) المرجع السابق والصفحة.
- (١٠٤) معاني القرآن للفراء: ١ / ١١٢.
- (١٠٥) الإغفال: ٢ / ٨٨.
- (١٠٦) سورة البقرة: ٢٣٤.
- (١٠٧) معاني القرآن وإعرابه: ١ / ٣١٥ - ٣١٦.
- (١٠٨) الإغفال: ٢ / ١٣٠.
- (١٠٩) سورة آل عمران: ٧١.
- (١١٠) معاني القرآن وإعرابه: ١ / ٤٢٨.
- (١١١) الكتاب: ٣ / ٢٤. وانظر احرر الوجيز: ١ / ٤٥٣.
- (١١٢) معاني القرآن: ١ / ٣٣ - ٣٤.
- (١١٣) الكتاب: ١ / ٤٢٤.
- (١١٤) معاني القرآن: ١ / ٣٤.
- (١١٥) الجامع لأحكام القرآن: ٤ / ٧١. وانظر شرح التسهيل لابن مالك: ٤ / ٣٠، والبحر الخيط: ٢ / ٤٩٢.
- (١١٦) انظر قوله في البحر الخيط: ٢ / ٤٩١، والدر اللقيط من البحر الخيط لتاج الدين بن مكتوم: ٤٩٢، بهامش البحر الخيط.
- (١١٧) التسهيل: ٤ / ٢٦.
- (١١٨) شرح التسهيل: ٤ / ٢٩.
- (١١٩) البحر الخيط: ٢ / ٤٩٢.
- (١٢٠) معاني القرآن وإعرابه: ١ / ٤٢٨.
- (١٢١) الإغفال: ٢ / ١٣٨.
- (١٢٢) سورة آل عمران: ١٦٩.

- (١٢٣) معاني القرآن وإعرابه: ٤٨٨ / ١ .
- (١٢٤) معاني القرآن للأخفش: ١ / ١٦٣ .
- (١٢٥) منهم الزمخشري وأبو حيان. انظر الكشاف: ٢٣٠ / ١، والبحر المحيط: ١١٣ / ٣ .
- (١٢٦) انظر: احرر الوجيز: ١ / ٥٤٠، والكشاف: ١ / ٢٣٠، والبحر المحيط: ١١٣ / ٣ .
- (١٢٧) الإغفال: ١٤٠ / ٢ .
- (١٢٨) سورة آل عمران: ١٧٨ .
- (١٢٩) معاني القرآن وإعرابه: ٤٩٠ / ١ .
- (١٣٠) سورة الكهف: ٦٣ .
- (١٣١) سورة الأنفال: ٧ .
- (١٣٢) انظر: احرر: ١ / ٥٤٥، والكشاف: ١ / ٢٣٢، والبحر: ٣ / ١٢٢، والحجة للفراسي: ٢ / ٥١، وحجة القراءات لابن زنجلة: ١٨٢، تحقيق سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، ط ٥، ١٩٩٧م. والحجة في القراءات السبع لابن خالويه: ١١٦، تحقيق د. عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة.
- (١٣٣) وانظر: الحجة للفراسي: ٣ / ١٠٢، والبحر: ٣ / ١٢٣ .
- (١٣٤) انظر الحجة لابن خالويه: ١١٦، والبحر المحيط: ٣ / ١٢٢. ومعجم القراءات القرآنية للدكتور عبد اللطيف الخطيب، دار سعد الدين، دمشق، ط ١، 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 المحيط: ٣ / ١٢٢ .
- (١٣٦) الحجة: ٢ / ٥١ .
- (١٣٧) سورة النباين: ٣ .
- (١٣٨) الإغفال: ٢ / ٤٧٢ .
- (١٣٩) الإغفال: ٢ / ١٥٨ .

- (١٤٠) سورة النساء: ٥٣.
- (١٤١) معاني القرآن وإعرابه: ٦٢ / ٢ - ٦٤.
- (١٤٢) الكتاب: ١٦ / ٣.
- (١٤٣) الكتاب: ١٢ / ٣.
- (١٤٤) الكتاب: ١٦ / ٣.
- (١٤٥) الكتاب: ٢٣٤ / ٤.
- (١٤٦) انظر الجني الداني للمراذي: ٣٦٤. وقال أبو حيان: وقد تكلف بعضهم أن يجعلها للجواب والجزاء معاً في كل موضع ". النكت الحسان في شرح غاية الإحسان لأبي حيان: ١٤٤، تحقيق ودراسة د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥ م.
- (١٤٧) الكتاب: ١٣ / ١.
- (١٤٨) اللباب للعكبري: ٢ / ٢٠. والإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري: المسألة ٧٣٤، تحقيق محمد محيي 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: ١٩٣ / ٢.
- (١٥٢) سورة الأنعام: ١٠٩.
- (١٥٣) معاني القرآن وإعرابه: ٢ / ٢٨٢ - ٢٨٣.
- (١٥٤) سورة الأعراف: ١٢.
- (١٥٥) معاني القرآن وإعرابه: ٢ / ٣٢٣.
- (١٥٦) الكتاب: ١٢٣ / ٣.
- (١٥٧) الكتاب: ١٢٣ / ٣.

- (١٥٨) وانظر: معاني القراءات للأزهري: ١ / ٣٧٨ - ٣٧٩، تحقيق د. عيد درويش ود. عوض القوزي، ط١، ١٩٩٣ م. والحجة للفارسي: ٢ / ١٩٩.
- (١٥٩) معاني القرآن: ٢ / ٢٨٥.
- (١٦٠) الحجة للفارسي: ٢ / ١٩٩، و الكتاب: ٣ / ١١٦ وروايته فيه: كما نغذى، وكذلك في الإنصاف: 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.
- (١٦٤) 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 أهلكتها 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.
- (١٧٣) معاني القرآن وإعرابه: ٢ / ٤١٠.
- (١٧٤) سورة النمل: ١٨.
- (١٧٥) الكتاب: ٣ / ٥١٥. وقد نسبه إلى عوف بن عطية بن الخرج.

- (١٧٦) معاني القرآن للفراء: ١ / ٤٠٧ .
- (١٧٧) سورة النمل: ١٨ .
- (١٧٨) الكشف: ٢ / ١٢٢ .
- (١٧٩) معاني القرآن للأخفش: ٢ / ٣٢١ .
- (١٨٠) معاني القرآن للفراء: ١ / ١٦٢ .
- (١٨١) الكتاب: ٣ / ٥١٥، والجمع 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 المختص لابن جني: ١ / ٢٧٧، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، والمحرر: ٢ / ٥١٦، والبحر: ٤ / ٤٨٤، والقرطبي: ٧ / ٣٤٩. ومختصر في شواذ القراءان من كتاب البديع لابن خالويه: ٥٤، مكتبة المتنبّي، القاهرة.
- (١٨٤) قال ابن جني: الأشبه أن تكون الألف محذوفة كما حذف في: أمّ والله ". المختص: ١ / ٢٧٧ .
- (١٨٥) انظر البحر المحيط: ٤ / ٤٨٤ والكشاف: ٢ / ١٢٢ .
- (١٨٦) البحر: ٤ / ٤٨٣ - ٤٨٤ .
- (١٨٧) معاني القرآن للفراء: ١ / ٤٠٧ .
- (١٨٨) الكشف: ٢ / ١٢٢ .
- (١٨٩) الإغفال: ٢ / ٣١٢ .
- (١٩٠) سورة يونس: ٥٠ .
- (١٩١) معاني القرآن وإعرابه: ٣ / ٢٤ .
- (١٩٢) انظر إعراب القرآن للنحاس، الآية ٥٠ من سورة يونس، تحقيق زهير غازي زاهر، عالم الكتب، ط ٢، ١٩٨٥ م. وتفسير القرطبي: ٨: ٢٢٤ .

- (١٩٣) معاني 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، والجنى الداني: ٢٣٩، والبحر المحيط: ٥/ ١٦٧.
- (١٩٦) الإغفال: ٢/ ٣٢٤.
- (١٩٧) سورة يونس: ٥١.
- (١٩٨) معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ٢٤ - ٢٥.
- (١٩٩) معاني القرآن للفراء: ١/ ٤٦٨.
- (٢٠٠) معاني القرآن للفراء: ١/ ٤٦٨.
- (٢٠١) الإغفال: ٢/ ٣٢٩.
- (٢٠٢) سورة هود: ١٥.
- (٢٠٣) معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ٤٢ - ٤٣.
- (٢٠٤) سورة المائدة: ١١٦.
- (٢٠٥) التبيان للعكبري: ١/ ٤٧٦. وقد ذهب الفراء إلى جواز زيادة كان في المعنى في هذه الآية وما شابهها، قال: وقوله: من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها " ثم قال: نوف، لأن المعنى فيها بعد كان، وكان قد يطل في المعنى لأن القائل يقول: إن كنت تعطيني سألتك، فيكون كقولك: إن أعطيتني سألتك ". معاني القرآن: ٢/ ٥ - ٥٦.
- (٢٠٦) الإغفال: ٢/ ٣٥٥.
- (٢٠٧) سورة النحل: ٤٠.
- (٢٠٨) معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ١٩٨.
- (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 أمره. ثم تقول: فيفعل بعد ذلك ما

يؤمر. انظر: معاني القرآن للفراء: ٢ / ١٠٠، ١ / ٧٤، والكتاب: ٣ / ٣٨ - ٣٩، والقرطبي: ١٠ / ٧، والحرر: ٣ / ٣٩٤، والبحر: ١ / ٣٦٦، والكشاف: ٢ / ٣٢٩، وارتشاف الضرب لأبي حيان: ١٦٨٧، تحقيق د. رجب عثمان، الخانجي، القاهرة، وشرح اللمع للواسطي الضير: ١٦٩، تحقيق د. رجب عثمان، الخانجي، ط ١، ٢...م. والحجة لابن خالويه: ٨٨، ٢١١، ٣٠٠، وحجة القراءات لابن زنجلة: ٣٨٩، والحجة للفارسي: ٣ / ٣٧. والنصب على وجهين: الأول: بالعطف على: أن نقول، والمعنى: أن نقول فيكون. والثاني: النصب على جواب كن، وهو ما ذهب إليه الزجاج ورده الفارسي. انظر التبيان: ١ / ١٠٩، ٢ / ٧٩٦.

(٢١٠) الإغفال: ١ / ٣٨٥.

(٢١١) انظر: التبيان: ١ / ١٠٩، والحجة لابن خالويه: ٨٨، وشرح اللمع للواسطي: ١٦٩.

(٢١٢) انظر التبيان: ١ / ١٠٩.

(٢١٣) سورة البقرة: ١١٧.

(٢١٤) سورة مريم: ٣٥.

(٢١٥) سورة غافر: ٦٨.

(٢١٦) النشر في القراءات العشر لابن الجزري: ٢ / ٢٢٠. دار الفكر.

(٢١٧) سورة مريم: ٧٥.

(٢١٨) حجة القراءات: ١١١.

(٢١٩) الإغفال: ٢ / ٤٧٢.

(٢٢٠) الإغفال: ٢ / ٣٥٩.

(٢٢١) سورة الكهف: ١٢.

(٢٢٢) معاني القرآن وإعرابه: ٣ / ٢٧١.

(٢٢٣) سورة المجادلة: ٦.

(٢٢٤) انظر الحرر: ٣ / ٥٠٠، والقرطبي: ١٠ / ٢٣٧، والبحر: ٦ / ١٠٥.

- (٢٢٥) الكتاب: ١/ ٧٣.
- (٢٢٦) شرح الكافية للرضي: ٢/ ٢١٣، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، وانظر: شرح التسهيل لابن مالك: ٣/ ٥١، والبحر المحيظ: ٦/ ١٠٥، والتذيل والتكميل لأبي حيان: ٢/ ١٩١، تحقيق د. حسن هندراوي، دار القلم، دمشق ن ط ١٩٩٧ م.
- (٢٢٧) انظر شرح الكافية للرضي: ٢/ ٢١٣ - ٢١٤.
- (٢٢٨) معاني القرآن للفراء: ٢/ ١٣٦.
- (٢٢٩) سورة الجن: ٢٨.
- (٢٣٠) سورة طه: ١٠٤.
- (٢٣١) الإغفال: ٢/ ٣٧٥.
- (٢٣٢) معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ٢٨٦ - ٢٨٧.
- (٢٣٣) سورة الكهف: ٣٨.
- (٢٣٤) انظر: معاني القراءات للأزهري: ٢/ ١١٠ - ١١١، وحجة القراءات: ٤١٧، والبحر المحيظ: ٦/ ١٢٧، والكشاف: ٢/ ٣٩٠، والقرطبي: ١٠/ ٢٦٣، والحجة لابن خالويه: ٢٢٤، والمحرر: ٣/ ٥١٧.
- (٢٣٥) البحر: ٦/ ١٢٧، والحجة للفارسي: ٣/ ٨٦، ومعاني القرآن للفراء: ٢/ ١٤٤، ومعاني القرآن للكسائي: ١٨٦، ومختصر في شواذ القراءات لابن خالويه: ٨٣.
- (٢٣٦) انظر: الكتاب: ٤/ ١٦٤، والخصائص: ٣/ ٩٢، وشرح المفصل لابن يعيش: ٣/ ٩٣، والتذيل 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 للواسطي: ١٣٤.
- (٢٣٧) الكشاف: ٢/ ٣٩٠. ومعاني القراءات للأزهري: ٢/ ١١١.
- (٢٣٨) البحر المحيظ: ٦/ ١٢٨.
- (٢٣٩) المحرر الوجيز: ٣/ ٥١٧.

- (٢٤٠) سورة البقرة: ٢٥٨ . انظر: المحرر: ٣/ ٥١٧.
- (٢٤١) شرح الكافية للرضي: ٢/ ٩، وشرح المفصل: ٣/ ٩٣.
- (٢٤٢) 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/ ١١٦ - ١١٧، والبحر: ٦/ ١٥١، والحجة للفرسي: ٣/ ٩٦، والحجة لابن خالويه: ٢٢٨.
- (٢٤٨) رواه البخاري في كتاب الأيمان والندور، باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته. وفي 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، والأمامي النحوية لابن الحاجب: ٥٢، ١٧٤، ٢٢٦، تحقيق هادي حسن حمودي، عالم الكتب. والمسائل الشيرازيات للفرسي: 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) الأمامي النحوية: ٢٧٣.

- (٢٥٥) الإغفال: ٥١٠ / ٢ .
- (٢٥٦) سورة الشعراء: ٤ .
- (٢٥٧) معاني القرآن وإعرابه: ٨٢ / ٤ .
- (٢٥٨) انظر قراءته في الخور: ٢٢٥ / ٤ ، وشواذ ابن خالويه: ١٠٧ .
- (٢٥٩) الخور: ٢٢٥ / ٤ .
- (٢٦٠) الكتاب: ٦٩ / ٣ .
- (٢٦١) سورة الجن: ١٣ .
- (٢٦٢) سورة البقرة: ١٢٦ .
- (٢٦٣) سورة المائدة: ٩٥ .
- (٢٦٤) الحجة للفارسي: ٢٨٢ / ٢ .
- (٢٦٥) الإغفال: ٥١٢ / ٢ .
- (٢٦٦) سورة الأعراف: ١٨٦ . انظر حجة القراءات لابن زنجلة: ٣٠٤ والتبيان للعكبري:
٩٩٣ / ٢ .
- (٢٦٧) سورة المنافقون: ١٠ .
- (٢٦٨) انظر الحجة للفارسي: ٢٨٢ / ٢ ، ٢٨٣ ، والتوهم دراسة في كتاب سيبويه، لراشد جباري، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، العدد ٦٦، السنة ١٧، ١٩٩٩م .
- (٢٦٩) انظر: شرح التسهيل: ٩٢ / ٤ ، والكشاف: ١٠٧ / ٣ ، والخور: ٢٢٥ / ٤ ، والبحر:
٥ / ٧ ، وتفسير الآية في: أنوار الترتيل وأسرار التأويل للبيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. ومجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي، والتبيان الجامع لعلوم القرآن للطوسي. والتبيان للعكبري: ٩٩٣ / ٢ .
- (٢٧٠) معاني القرآن للفراء: ٢٧٦ / ٢ .
- (٢٧١) سورة الفرقان: ١٠ . وانظر شرح التسهيل: ٩٢ / ٤ .

- (٢٧٢) الإغفال: ٥١٧ / ٢.
- (٢٧٣) سورة: العنكبوت: ٢.
- (٢٧٤) معاني القرآن وإعرابه: ١٥٩ - ١٦٠.
- (٢٧٥) انظر: إعرابها في: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للألوسي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، لبنان. ومفاتيح الغيب للرازي، ط بولاق ١٢٧٩ هـ. وأنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي. وجامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري، تحقيق محمود شاكر، دار المعارف، مصر. وفتح القدير الجامع بين في الدراية والرواية من علم التفسير للشوكاني، عالم الكتب. وغيرها. وانظر معاني القرآن للقراء: ٣١٤ / ٢، والمحرر: ٣٠٥ / ٤، والكشاف: ١٨٢ / ٣، والبيان: ١٠٢٩ / ٢.
- (٢٧٦) معاني القرآن: ٣١٤ / ٢.
- (٢٧٧) مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي، تفسير سورة العنكبوت.
- (٢٧٨) الكشاف: ١٨٢ / ٣.
- (٢٧٩) انظر روح المعاني للألوسي، تفسير أول العنكبوت.
- (٢٨٠) أنوار التنزيل للبيضاوي، تفسير قوله تعالى: أحسب الناس أن يتركوا "
- (٢٨١) انظر تفسير الآية في فتح القدير للشوكاني.
- (٢٨٢) الإغفال: ٥٢٤ / ٢.
- (٢٨٣) سورة ص: ٥٠.
- (٢٨٤) معاني القرآن وإعرابه: ٣٣٧ / ٤.
- (٢٨٥) انظر الشيرازيات: ٤٠٢ / ٢. والبيان: ١١٠٣ / ٢.
- (٢٨٦) انظر شرح المفصل: ٦٣ / ٣، ١٠ / ٧، واللباب: ٢٨٤ / ٢.
- (٢٨٧) الإغفال: ٤٠٨ / ٢.
- (٢٨٨) سورة طه: ٦٣.
- (٢٨٩) معاني القرآن وإعرابه: ٣٦٣ / ٣.

- (٢٩٠) انظر: معاني القرآن للفراء: ٢ / ١٨٤، والحجة للفراسي: ٣ / ٤٢، والحجة لابن خالويه: ٢٤٢، ومعاني القراءات للأزهري: ٢ / ١٤٨ - ١٤٩، والقرطبي: ١١ / ١٤٤، والكشاف: ٢ / ٤٣٩، والمحزر: ٤ / ٥، وحجة القراءات: ٤٥٦، ومعاني القرآن للأخفش: ٢ / ٤٠٨، ومعاني القرآن للكسائي: ١٩٣، والبحر: ٦ / ٥٥.
- (٢٩١) شواذ ابن خالويه: ٩١، والكشاف: ٢ / ٤٣٩، والبحر: ٦ / ٢٥٥.
- (٢٩٢) الكتاب: ٤ / ١٦٢، ٢ / ١٥١. وانظر: الجنى الداني: ٣٩٨ - ٣٩٩، وشرح المفصل: ٣ / ١٣٠.
- (٢٩٣) الكتاب: ٢ / ٦٠.
- (٢٩٤) انظر شرح الكافية الشافية لابن مالك: ١ / ٢٩٥، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٢...م.
- (٢٩٥) شرح ألفية ابن مالك لابن الناظم: ١٠٤.
- (٢٩٦) حاشية الأمير علي مغني اللبيب: ٢ / ١٥٩. دار إحياء الكتب العربية.
- (٢٩٧) مغني اللبيب: ٢ / ١٥٨.
- (٢٩٨) الخصائص: ١ / ٢٨٧.
- (٢٩٩) مغني اللبيب: ٢ / ١٥٨.
- (٣٠٠) انظر: ضرائر الشعر لابن عصفور: ٤٦، والهمع: ١ / ١٤٣، والكتاب: ٣ / ١٦٥، وشرح الأشموني على الألفية: ١ / ١٤٧.
- (٣٠١) معاني القرآن وإعرابه: ٣ / ٣٦٣.
- (٣٠٢) شرح المفصل: ٣ / ١٣٠.
- (٣٠٣) مغني اللبيب: ٢ / ١٥٨ - ١٥٩، وانظر القرطبي: ١١ / ١٤٥ - ١٤٦.

* * *

البناء الهرمي لترتيب المشتقات الصرفية

د. عبد المجيد الجيلي إبراهيم
أستاذ مساعد جامعة القصيم
المملكة العربية السعودية

الملخص:

إن المشتقات الصرفية وجدت مبعثرة في ثنايا كتب الأقدمين من خلال حديثهم عن الاشتقاق وصيغ الزوائد؛ وذلك لأن 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 هذه 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 ترتيب أبوابها، والسبب في ذلك أنهم اعتمدوا على كثرة الاستعمال في ترتيب هذه الأبواب الأمر الذي نتج عنه التباين الواضح في مؤلفاتهم ودراساتهم من حيث مواقع هذه الأبواب. ومع أن جميع المؤلفات تبدأ بتفصيل القول عن المصدر بوصفه الجذر الأصل للمشتقات وفقا لمذهب البصريين، فكان الأحرى بهم أن يجعلوا هذا المصدر أساساً 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 المقدمة:

موضوع هذا البحث " البناء الهرمي لترتيب المشتقات"، وهذه المشتقات متعددة ومتداخلة مع علم النحو، وقطعا هي جزء لا يتجزأ من ذلك التراث العربي العريض الذي خلّفه لنا علماء أماجد سابقون بخاصة في علمي النحو الصرف، وكان حريّ بنا أن ننظر لهذا التراث بعين المتفحص المتأمل، لا بعين الآخذ المكتفي، حتّى يتسنى لنا أن نضيف ما يمكن إضافته، وعلى الرغم من أنّ المختصين على مرّ 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 يفقد 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 أهمية 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 كونها تشغل حيزًا كبيرًا من كتب الصرف، لذا يلزم أن يكون ترتيبها داخل هذه الكتب متنسقا 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:

أتبعت 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 اقتصت بالمحتوى والمضمون.

١ . ٦ هيكل الدراسة وتقسيماتها:

لقد فرضت طبيعة المنهج العلمي الذي خضعت له الدراسة أن تقوم هيكلتها على ثلاثة محاور تماشياً مع أدبيات البحث العلمي المعاصر، جاءت على النحو التالي:

المحور الأول: الدراسة التمهيديّة:

١ - ١ المقدمة.

١ - ٢ أهمية الموضوع.

١ - ٣ دوافع اختيار الموضوع وأهداف الدراسة.

١ - ٤ منهج الدراسة.

١ - ٥ الدراسات السابقة.

١ - ٦ هيكل الدراسة.

المحور الثاني: مباحث الدراسة:

٢ - ١ المشتقات في كتب الأقدمين.

٢ - ٢ ترتيب المشتقات لدى المحدثين

المحور الثالث: الخاتمة:

٣ - ١ نتائج الدراسة

٣ - ٢ التوصيات.

٣ - ٣ ثبت المصادر والمراجع.

المحور الثاني: مباحث الدراسة:

٢ - ١ المشتقات في كتب الأقدمين:

ظلّ علم الصرف مرهوناً بعلم النحو، وامتصلاً به منذ بداية التأليف النحوي، ولم يستقل الصرف عن النحو إلا في القرن الثاني الهجري بتأليف أبي حنيفة النعمان (ت ١٧٠هـ) لكتابه المسمّى "المقصود في علم الصرف"، والذي وقع الاختلاف بين العلماء حول نسبه له^(١)، وألّف بعده المازني (ت ٢٤٧هـ) كتابه الموسوم بـ "التصريف"، ثمّ ابن جنيّ (٣٩٢هـ) الذي ألّف "المنصف"، وقوامه شرح كتاب التصريف للمازني، ثمّ توالى 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 جزءاً لا يتجزأ من علم النحو، حيث امتزجت القضايا النحوية بالقضايا الصرفية ولم تكن هناك 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 جنيّ للنحو حيث يقول: "النحو هو انتحاء سمت كلام العرب في تصريف من إعراب وغيره كالتثنية والجمع والتحقيق والتكثير بالإضافة

والنسب والتركيب وغير ذلك ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شذّب 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 الخضرى في حاشيته من أنّ النحو يشمل جميع القضايا الصرفية^(٣). ووفقاً 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"المقصود والممدود" للفراء، و"الهمز" لقطرب، 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 ٥١٥هـ)، وكتاب "نزهة الطرف في علم الصرف" للميداني (ت ٥١٨هـ)، وكتاب التصريف "للحسن بن صافي (٥٥٨هـ).

الملاحظ أنّ المشتقات قد وردت في كتب الأقدمين من خلال حديثهم عن الميزان الصرفي والاشتقاق وصيغ الزوائد، ولم يخصصوا لها أبواباً بعينها، فسيبويه بوصفه من أشهر أئمة البصريين يشير إلى اسم الآلة في عدة مواضع ويسميه "اسم ما عاجت به"^(٤)، ويعرض لاسم الزمان والمكان في مواضع متفرقة في كتابه مسمياً اسم الزمان "الحين" واسم المكان "الموضع"^(٥)، وكذا اسم الفاعل يتردد في أكثر من موضع من الكتاب في باب مجاري أواخر الكلم من العربية، وباب ما يتعدّى لمفعولين لفظاً ومعنى، وكذا في باب الاشتغال^(٦)، ومثله اسم المفعول يشير إليه في نفس الباب وفي باب ما اعتل من أسماء الأفعال المعتلة على اعتلالها^(٧)، ويشير

للصفة المشبّهة في باب الصفة المشبّهة بالفاعل فيما عملت له^(٨)، ويسمى اسم التفضيل بـ "أفعل التفضيل"^(٩). وابن جني يتطرق لاسم الفاعل عندما يتحدث عن زيادة الألف يقول: "والألف في كافر الحكم فيها ثلاثيا واحد"^(١٠)، واستشهد بقول الأعشى:

ولست بالأكثر منهم حصي وإّما العزة للكافر

ولقد وردت هذه المشتقات مرتبة ومتتالية في كتاب "الفتاح 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 لاحقاً، وزاد على ذلك الزمخشري في كتابه المفصل في النصف الأول من القرن السادس الهجري، وأحسبه أول من رتب هذه المشتقات بطريقة صائبة وفقاً لصلتها بالمصدر؛ حيث ابتدورها بالحديث عن اسم الفاعل، ثم اسم المفعول، ثم الصفة المشبّهة، ثم أفعل التفضيل، ثم أسماء الزمان والمكان، ثم اسم الآلة^(١٢). إلا أن ابن الحاجب في شافيته قد أحل بهذا الترتيب؛ حيث افتتحها باب الصفة المشبّهة، ثم اسما الزمان والمكان، ثم اسم الآلة، ولم يخص اسم الفاعل واسم المفعول واسم الآلة باب معين^(١٣). أمّا ابن مالك في ألفيته فقد أشار إليها في باب أبنية أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبّهة 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، ووفقاً 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 متفق عليه هذا باستثناء النهج الذي انتهجه الزمخشري في تبويبها.

٢ . ٢ ترتيب المشتقات لدى المحدثين:

المحدثون من علماء العربية فصلوا بين النحو والصرف، وجعلوا لكل ميدانه، ومصطلح الصرف في عرفهم مرادف لمصطلح " بنية الكلمة "، ومجاله عندهم دراسة الطرق التي تتبعها كل لغة من اللغات لثراء معجمها من خلال بناء الكلمات من الوحدات الصرفية المتاحة، وتسهيلاً للدرس الصرفي قسموه إلى أبواب جاء ترتيبها في كتبهم وفقاً 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 اعتبارياً؟ أم هنالك دواعٍ وأسس ألزمت كل باحث ومؤلف بتناول هذه الصفات مرتبة على النسق الذي اختاره كل منهم؟

الناظر في كتب الدرس الصرفي في العصر الحديث يلاحظ أن المختصين والباحثين قد ساروا على نهج الأقدمين ولم يتبعوا منهجاً معيناً في ترتيب هذه الأبواب حيث أجمعوا في مؤلفاتهم على أنّ اسم الفاعل يأتي في المرتبة الأولى بعد المصدر شأنهم في ذلك شأن من سبقوهم، وتليه صيغ المبالغة متقدمة على اسم المفعول، ومن هؤلاء " الحملاوي " في كتابه المعروف " شذا العرف في فن الصرف^(١٥)، وعبد الهادي الفضيل في كتابه " مختصر الصرف^(١٦)، وحاتم صالح الضامن في كتابه " الصرف^(١٧)، ولعلمهم فعلوا ذلك لأنهم عدّوا صيغ المبالغة جزءاً من اسم الفاعل لعملها عمله.

ولعل كثيراً من الكتاب قد رتب هذه الأبواب ترتيباً عشوائياً دون اعتبار لأي أسس، فـ " صالح سليم الفاخري نجده في كتابه " تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات " يقدم الصفة المشبهة على اسم المفعول، ويقدم اسم التفضيل على اسمي الزمان والمكان^(١٨)، وقد وافقه في ذلك عبده الراجحي في كتابه " التطبيق الصرفي إلا أنه زاد عليه في أنه قدم اسم الآلة على التعجب واسم التفضيل^(١٩). وحتى تتضح الفروق في ترتيب هذه المشتقات بين المؤلفين تم اختيار بعض المؤلفات بينها الجدول أدناه:

الكتاب	المؤلف	الترتيب
المستقصى في علم التصريف	عبد اللطيف محمد الخطيب	اسم الفاعل - صيغ المبالغة - اسم المفعول - الصفة المشبهة - اسم التفضيل - اسم الآلة - اسما الزمان والمكان .
شذا العرف في فن الصرف	أحمد محمد بن أحمد الحملاوي	اسم الفاعل - صيغ المبالغة - اسم المفعول - الصفة المشبهة - اسم التفضيل - اسما الزمان والمكان - اسم الآلة .
تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات	صالح سليم الفاخري	اسم الفاعل - صيغ المبالغة - الصفة المشبهة - اسم المفعول - اسم التفضيل - اسم الزمان والمكان - اسم الآلة .
التطبيق الصرفي	عبده الراجحي	اسم الفاعل - صيغ المبالغة - الصفة المشبهة - اسم المفعول - اسما

الترتيب	المؤلف	الكتاب
الزمان والمكان - اسم الآلة - التعجب - اسم التفضيل.		
اسم الفاعل - صيغ المبالغة - اسم المفعول - الصفة المشبهة - اسم التفضيل - اسم الزمان والمكان - اسم الآلة	حاتم صالح الضامن	الصرف
اسم الفاعل - صيغ المبالغة - اسم المفعول - الصفة المشبهة - اسم الزمان والمكان - اسم الآلة (٢٠)	محمد فاضل السمراي	الصرف العربي أحكام ومعان
اسم الفاعل - صيغ المبالغة - اسم المفعول - الصفة المشبهة - اسم التفضيل - اسم الزمان والمكان - اسم الآلة (٢١)	أحمد حسن كحيل	التبيان في تصريف الأسماء
اسم الفاعل - الصفة المشبهة - اسم التفضيل - صيغ المبالغة - اسم المفعول - اسم الزمان والمكان - اسم الآلة (٢٢)	جرجي شاهين طه	سُلم اللسان في الصرف والنحو والبيان

من النماذج التي عرضت في الجدول أعلاه نجد أن الغالبية قد توافقت على ترتيب اسم الفاعل وصيغ المبالغة واسم المفعول والصفة المشبهة، وتباينوا في ترتيب بقية المشتقات، ولعلهم كما أسلفنا - نظروا إلى صيغ المبالغة وجعلوها قسيماً 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 مثلى لترتيب هذه الأبواب وفقا لقرابته من المصدر الذي هو أصل لجميع المشتقات وهو الترتيب الذي نمثله له بالهرم أدناه:



يتبين 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 مختلفة تأييدا لما ذهب إليه، فالبصريون يزعمون أنّ المصدر إنّما سمي 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 تنفرع من القلّة والواحد أصل للثنتين إلى جانب أن الزمن في المصدر غير مقيّد أي لا يدل على زمن معيّن، 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 ظاهراً أو مضمراً إلى جانب ذلك أن الفعل تختلف أمثلته باختلاف الزمن فهو إما ماضٍ وإما مضارع نحو " ذهب، يذهب، اذهب " والمصدر يأتي على مثال واحد نحو : الذهاب والضرب.

أمّا الكوفيون فقد احتجوا لرأيهم بقولهم إن الأفعال تؤكّد بالمصادر نحو قولك: نمت نوماً، وجلست جلوساً، كما أن من الأفعال ما لا مصادر لها مثل الأفعال الجامدة نحو: نعم وبئس وعسى وغيرها، كما استند الكوفيون إلى رتبة العامل فالفعل يعمل في المصدر ورتبة العامل عندهم قبل رتبة المفعول، ورجّح الكوفيون أن المصدر هو الأصل لكونه يطرد مع الفعل في الصحة والاعتلال^(٢٣).

بناءً على ما ذهب إليه البصريون 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 الصرقيّة، ولكن حتّى يكون ترتيب هذه المشتقات مبنياً على أسس مشتركة بين جميع المشتقات كان حريّ بنا أن ننظر إلى مدى علاقة هذه المشتقات وصلتها بالمصدر، وعليه يكون ترتيبها انطلاقاً من المصدر: اسم الفاعل، واسم المفعول، وصيغ المبالغة، والصفة المشبّهة، والتعجّب، واسم التفضيل، 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 قريباً 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 يحتلّ قاعدة الهرم، وتنبثق منه جميع المشتقات، أي أنّ جميع المشتقات تؤول إليه، وهذا ما جعله يحتلّ الصدارة في جميع كتب الصرف ومنه تنطلق دراسة المشتقات الصرفية. وإذا تفحصنا المصدر نجد بمثابة دائرة بداخلها العديد من الخصائص فقد يكون لفعل ثلاثي أو غير ثلاثي، وقد يكون لل لازم أو متعدّد، وقد يكون لمبني للمعلوم أو مبني للمجهول، وقد يكون لصحيح أو معتل، وقد يكون لمكسور العين أو مفتوح العين أو مضموم العين، وقد يكون لتامّ أو ناقص، وقد يكون لمتفاوت أو غير قابل للتفاوت، وكلّ هذه يمكن أن نعتبرها بمثابة الصفات الوراثية التي تنتقل عبر الجينات لأفراد 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 السماعية لازمة كانت أم متعدية، ويصاغ على زنة " فاعل " فـ " الضرب " مصدر الفعل المتعدّي " ضَرَبَ " اسم الفاعل منه " ضارب "، و " الجلوس " مصدر الفعل " جَلَسَ " وهو فعل لازم اسم الفاعل منه " جالس "، كما يصاغ من المصادر القياسية الرباعية والخماسية والسداسية، وذلك بإبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة وكسر ما قبل الآخر فـ " الاستغفار " مثلاً مصدر الفعل السداسي استغفر واسم الفاعل منه " مُسْتَغْفِرُ "، وهكذا يمكن صياغة اسم الفاعل

من جميع المصادر على اختلافها، ثلاثية كانت أم غير ثلاثية، لازمة كانت أم متعدية، ناقصة كانت أم تامة، صحيحة كانت أم معتلة، مكسورة العين كانت أم مفتوحة العين أم مضمومة العين، الأمر الذي جعل اسم الفاعل يحتل المرتبة الثانية بعد المصدر.

ويأتي في المرتبة الثالثة اسم المفعول، وهو وصف مشتق يُصاغ من مصدر الفعل المبني للمجهول وصياغته من مصدر الفعل الثلاثي مفعول نحو: مشروب، ومضروب ومنه قوله تعالى: {إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ} (٢٤)، ويصاغ من غير الثلاثي على صورة المضارع مع إبدال حرف المضارعة ميما مضمومة مع فتح ما قبل الآخر مثل: مُمْتَحَنٌ، ومنه قوله تعالى: {ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ} (٢٥)، كما يُصاغ من اللازم والمتعدي فمن اللازم قوله تعالى: {جَنَاتٍ عَدْنٍ مَّفْتَحَةٌ لَهُمُ الْأَبْوَابُ} (٢٦)، ومن المتعدي قوله تعالى: {فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ} (٢٧)، كما أنه يشتق من جميع الأفعال على مختلف أوزانها صحيحة كانت أم معتلة، ووجه الاختلاف بينه وبين اسم الفاعل في كون اسم الفاعل يشتق من مصدر الفعل المبني للمعلوم، أما اسم المفعول فيشتق من مصدر الفعل المبني للمجهول ولذلك حُقِّ له أن يأتي بعده في الترتيب.

أما صيغ المبالغة فتأتي في المرتبة الرابعة، وهي أوصاف مشتقة تدل على معنى اسم الفاعل لإرادة المبالغة، ولكنها تختلف عن اسم الفاعل في كونها لا تشتق إلا من مصادر الأفعال الثلاثية لازمة كانت أم متعدية، بخلاف اسم الفاعل الذي يصاغ من مصادر الثلاثي وغيره كما أنها قسم قسيم من اسم الفاعل الأمر الذي جعل اسم الفاعل يتقدم عليها في الترتيب، ولذلك وضعها الصرفيون بعد اسم الفاعل مباشرة في كتب الدرس الصرفي باعتبارها جزءاً 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 تنفرع منه جميع المشتقات، ولصيغ المبالغة خمسة أوزان هي :

— فَعَال : نحو قوله تعالى: {فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا} (٢٨)، فـ " غَفَّار " صيغة مبالغة من مصدر الفعل الثلاثي " غَفَّر " .

— فَعُول: نحو قوله تعالى: {إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ 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)، فـ " سميع " و " عليم " صيغتا مبالغة من مصدر الفعلين الثلاثيين " سمع " و " علم " .

— مِفْعَال: {وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ} (٣١)، أي كثيرة الدرّ، ومدرار صيغة مبالغة من مصدر الفعل المضعف الثلاثي " درّ "، وهذا البناء سُمع منه ما أخذ من غير الثلاثي مثل: " مِعْطَاء " من مصدر الفعل الرباعي " أعطى " ولكنه قليل ونادر.

— فَعِل: نحو قوله تعالى: {وَقَالُوا آلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلاَّ جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ} (٣٢)، فـ " خَصِم " صيغة مبالغة من مصدر الفعل الثلاثي " خَصِمَ " وهو بناء قليل.

وهكذا نلاحظ أنّ هذه الأبنية الخمسة لصيغ المبالغة لا تأتي إلا من مصدر الثلاثي عدا صيغة " مِفْعَال " والتي يندر إتيانها من الرباعي، وعليه إذا قارنا بين اسم الفاعل واسم المفعول من جهة وصيغ المبالغة من الجهة الأخرى نجد أن صيغ المبالغة اختصت بمصادر الأفعال الثلاثية لازمة كانت أو متعدية دون غيرها، بخلاف اسم الفاعل واسم المفعول فإنهما يصاغان من مصادر الأفعال الثلاثية وغير الثلاثية، على

أنَّ الصرْفَيْنِ قَدْ قَدَّمَا صَيَغَ الْمِبَالِغَةِ عَلَى اسْمِ الْمَفْعُولِ فِي كِتَابِ الدَّرْسِ الصَّرْفِيِّ لِأَنَّهْمَا جَعَلُوا صَيَغَ الْمِبَالِغَةِ قِسْمًا قَسِيمًا مِنْ اسْمِ الْفَاعِلِ فَاتَّبَعُوهُمَا لَهُ فَهِيَ تَعْمَلُ عَمَلَهُ.

تَحْتَلِ الصِّفَةُ الْمَشْبَهَةُ الْمُرْتَبَةَ الْخَامِسَةَ مِنْ حَيْثُ التَّرْتِيبِ وَهِيَ وَصْفٌ مُشْتَقٌّ مِنْ مَصْدَرِ الْفِعْلِ الْإِلْزَامِ، لِلدَّلَالَةِ عَلَى مَعْنَى اسْمِ الْفَاعِلِ عَلَى وَجْهِ الثَّبُوتِ وَالِدَوَامِ، وَتُصَاغُ فِي الْغَالِبِ مِنَ الْفِعْلِ الثَّلَاثِيِّ الْإِلْزَامِ مِنْ بَابِ فَرِحَ وَبَابِ كَرُمَ، وَتَزِيدُ أَوْزَانَهَا عَلَى ثَلَاثِينَ وَزَنًا وَنِيفَ الْمَشْهُورِ مِنْهَا اثْنَا عَشَرَ وَزَنًا، هِيَ:

— أَفْعَلٌ: الَّذِي مُؤَنَّثُهُ فِعْلَاءٌ مِثْلُ أَغْبَرَ — غِبْرَاءٌ، وَأَسْوَدٌ — سُودَاءٌ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: {الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ} (٣٣)، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: {إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ} (٣٤).

— فَعْلَانٌ: الَّذِي مُؤَنَّثُهُ فَعْلَى مِثْلُ: غَضِبَانَ وَغَضِبَى، وَظَمَانَ وَظَمَاىَ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ} (٣٥).

— فَعَلٌ: مِثْلُ: حَسَنَ، وَرَعَدَ وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: {مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} (٣٦).

— فُعَلٌ: مِثْلُ: جُنِبَ وَكُفُوهُ هُوَ نَادِرٌ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ} (٣٧).

— فُعَالٌ: مِثْلُ: شُجَاعٌ، وَهُمَامٌ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا} (٣٨).

— فَعَالٌ: مِثْلُ: جَبَانَ، وَحِصَانَ

— فَعَلٌ: مِثْلُ: سَبَطُ، قَالَ الشَّاعِرُ: (٣٩)

فجاءت به سَبَطَ البنان كأنما عمامته بين الرجال لواء

فـ " سَبَطَ " صفة مشبهة تدل على الملازمة والثبوت، فقولك: " فلان سبط الجسم " أي معتدل القامة، وقولك: " فلان سبط اليمين " أي كريم.

— فِعْلٌ: مثل: صِفْرٌ ومِلْحٌ، ومنه قوله تعالى: {رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٍ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ} (٤٠).

— فَعْلٌ: مثل: صُلْبٌ، وحرٌّ، ومنه قوله تعالى: {وَكَايْنٍ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسِبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَاهَا عَذَابًا ثُكْرًا} (٤١).

— فِعْلٌ مثل: جَزَلَ و فَطِنٌ، و سَمِحٌ، ومنه قوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا} (٤٢).

— فاعِلٌ: مثل: قَادِرٌ وطاهرٌ، ومنه قوله تعالى: {أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ} (٤٣).

— فَعِيلٌ: مثل: حليمٌ وصغيرٌ، ومنه قوله تعالى: {وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ} (٤٤).

وعلى الرغم من كثرة الأبنية التي اختصت بها الصفة المشبهة، إلا أنها تُبنى من أفعال محدّدة ولا تُصاغ إلا من الأفعال اللازمة فحسب، فبناء " فَعْلٌ، وَأَفْعَلٌ، وفعالان الذي مؤنثه فعلى " تُصاغ جميعها من الفعل الثلاثي اللازم مفتوح الفاء مكسور العين، وبناء " فَعِيلٌ، وَفَعْلٌ، وَفُعَالٌ، وَفُعَلٌ، وَفُعُولٌ، وَفَعْلٌ، وَفِعْلٌ " تُصاغ غالباً من الفعل الثلاثي " فَعْلٌ " مفتوح الفاء مضموم العين، فهي تختلف عن اسم الفاعل في كونها تصاغ من اللازم دون المتعدّي كما أنّها تصاغ من مصادر أفعال ذات أوزان محدّدة بخلاف اسم الفاعل الذي يصاغ من جميع الأفعال بمختلف أوزانها ثلاثية كانت أم غير ثلاثية، متعدية كانت أم لازمة، ومن جهة أخرى - أي من جهة الدلالة على الزمن - نجد أنّ الصفة المشبهة تدل 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" ، فإنها تصاغ من جميع الأفعال الثلاثية بمختلف أوزانها لازمة كانت أم متعدية، وإذا ما قارناها باسم المفعول، نلاحظ أنه يزيد عليها في كونه يصاغ من اللازم والمتعدي ولا يختص فعله بوزن معين وإن كان لا يُصاغ إلا من مصدر الفعل المبني للمجهول، لأجل ذلك نجد أنّ الصفة المشبهة تأتي بعد اسم المفعول في الترتيب، وإن كان بعض الصرفيين قدّمها عليه في كتب الدرس الصرفي ؛ لأنهم راعوا فيها صلتها باسم الفاعل لا بالمصدر أصل الاشتقاق ولذلك سمّوها بالصفة المشبهة باسم الفاعل، وكان حقّها أن تأتي بعده .

يلي الصفة المشبهة اسما الزمان والمكان، وعلى الرغم من أنّهما يشترقان من الأفعال الثلاثية وغير الثلاثية، فإن هذا الاشتقاق لم يكن مطلقا وإنما مقيد بشروط وضوابط، فكلّ من اسم الزمان واسم المكان يأتي من الثلاثي على صيغتين هما " مَفْعَلٌ ومَفْعِلٌ، ولكن ليست من جميع الأفعال الثلاثية بل من أفعال مقصودة على النحو الآتي:

صيغة مَفْعِلٌ: تختص هذه الصيغة بالأفعال الثلاثية الصحيحة مكسورة العين في المضارع مثل " مَجْلِسٌ "، والفعل المثال نحو: " مَوْعِدٌ " والأجوف الواوي نحو: " مبيعٌ " .

صيغة مَفْعَلٌ: تأتي هذه الصيغة من الأفعال الثلاثية الصحيحة مضمومة العين في المضارع مثل: " مَدْحَلٌ "، ومن الثلاثي الصحيح مفتوح العين في المضارع مثل: " مَلْعَبٌ "، ومن الأجوف الواوي مثل " مقامٌ "، ومعتل اللام مثل: " مرمىٌ " .

وهكذا نلاحظ أنّ كل صيغة اختصت بأفعال بعينها، أمّا من غير الثلاثي فاشتقاقهما مشابه للمصدر الميمي واسم المفعول بإبدال حرف المضارعة ميمًا

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 بدّ 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 أنّها مطلقة مما جعل أبنيتها تفوق الثلاثين بناءً.

أما اسم التفضيل وصيغتنا 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 أفعال مؤنثها فعلاء والأفعال المنفية، والمبنية للمجهول، والأفعال غير الثلاثية فلا يصاغان منها وإنما 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 نجد 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 متّسقة 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

أنّ 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 حيّزاً واسعاً من كتب الصرف؛ لذا فهي تحتاج إلى ضابط لترتيب أبوابها داخل هذه الكتب، وهذا البحث بمثابة محاولة لترتيب هذه الأبواب على أساس علميٍّ، ولا أدعي أنني قد أوفيت الأمر حقه، فإن ذكرت شيئاً فلربما غابت عني أشياء، وحسبي من الأمر أنني أخلصت الجهد، وأحسنّت القصد، فإن أصبت فذاك فضل من الله عزّ وجلّ - له الحمد- وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان.

٣ - ١ نتائج البحث:

- يتبيّن مما سبق أنّ المشتقات الصرفية وردت في كتب الأقدمين ضمناً 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 وفقاً لصلتها بالمصدر من شأنه أن يضع منهجية ترسم نمطاً قياسياً يوحد 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 أبوابها 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 :

١. أحمد حسن كحيل: التبيان في تصريف الأسماء، ط ٦.
٢. الأشموني، علي بن محمد بن عيسى: شرح الأشموني 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.
٤. جرجي شاهين طه: سلّم اللسان في الصرف والنحو والبيان، دار ريجاني للطباعة والنشر - بيروت - ط ٤.
٥. ابن جنّي الخصائص، المكتبة المصرية العامّة للكتب، ط ٤.
٦. ابن جنّي: التصريف الملوكي، صححه: محمد سعيد بن مصطفى النعمان، مطبعة التمدّن - مصر - ط الأولى.
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.

١٠. أبو حنيفة النعمان: المقصود في علم الصرف، تحقيق عبد الله جاد الكريم حسن، مكتبة الآداب - القاهرة.
١١. الزمخشري: المفصل في صناعة الإعراب، تحقيق: علي بو ملح، مكتبة الهلال - بيروت - ط الأولى.
١٢. سيبويه: الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ١٩٩٦م.
١٣. الشيخ محمد الخضري: حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار الفكر للطباعة والنشر.
١٤. صالح سليم الفاخري: تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات، عصمى للنشر والتوزيع - القاهرة.
١٥. عبد القاهر الجرجاني: المفتاح في الصرف، تحقيق: علي توفيق، مؤسسة الرسالة - بيروت - ط الأولى، ١٩٨٧م.
١٦. عبد الهادي الفضيلي: مختصر الصرف، دار القلم - بيروت - لبنان.
١٧. عبده الراجحي: التطبيق الصرفي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت.
١٨. 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.

الهوامش

- (١) أبو حنيفة النعمان: المقصود في علم الصرف، تحقيق عبد الله جاد الكريم حسن، مكتبة الآداب - القاهرة / ٤٦ .
- (٢) ابن جنّي الخصائص، المكتبة المصرية العامة للكتب، ط ٤، ٣٥/١.
- (٣) الشيخ محمد الحضري: حاشية الحضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار الفكر للطباعة والنشر ١١/١
- (٤) سيبويه: الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ١٩٩٦م، ٩٤/٤
- (٥) الكتاب: ٣٥/١، ٨٧-٩٣.
- (٦) المصدر نفسه: ٢١/١، ١٠٨/١، ١٧٥/١.
- (٧) المصدر نفسه: ١٠٨/١، ٣٤٨/٤.
- (٨) المصدر نفسه: ٢٠٠/١.
- (٩) المصدر نفسه: ٢٠٣/١.
- (١٠) 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 / ٥٧-٦١.
- (١٢) الزمخشري: المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: علي بو ملحّم، مكتبة الهلال - بيروت - ط الأولى / ١ - ٢٨٥-٣٠٣.
- (١٣) ابن الحاجب: الكافية في علم النحو والشافية في علمي التصريف والخط، تحقيق: صالح عبد العظيم الشاعر، مكتبة الآداب - القاهرة - ٦٥/٦٨.
- (١٤) ابن مالك: ألفية ابن مالك في النحو والصرف، 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.
- (١٧) الصرف: حاتم صالح الضامن، مطابع البيان التجارية - دي - ط الأولى، ٢٠٠١م / ١٥٨-١٨٧.
- (١٨) صالح سليم الفاخري: تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات، عصمى للنشر والتوزيع - القاهرة - / ١٨٧-٢٣٦.
- (١٩) التطبيق الصرفي: عبده الراجحي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت / ٧٥-٨٩.
- (٢٠) محمد فاضل السامرائي: الصرف العربي أحكام ومعاني، دار ابن كثير - بيروت - ط الأولى ٢٠١٣م / ٩١-١٢٥.
- (٢١) أحمد حسن كحيل: التبيان في تصريف الأسماء، ط ٦ / ٥٣-٨٤.
- (٢٢) جرجي شاهين طه: سلم اللسان في الصرف والنحو والبيان، دار ريجاني للطباعة والنشر - بيروت - ط ٤ / 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: الآيات ٢٢
- (٢٥) سورة ص: الآيات ٤٢.
- (٢٦) سورة ص: الآيات ٥٠.
- (٢٧) سورة الفيل: الآيات ٥.
- (٢٨) سورة نوح: الآيات ١٠.
- (٢٩) سورة الأحزاب: الآيات ٧٢.
- (٣٠) سورة البقرة: الآيات ٢٢٧.
- (٣١) سورة الهود: الآيات ٥٢.
- (٣٢) سورة الزخرف: الآيات ٥٨.
- (٣٣) سورة يس: الآيات ٨٠.
- (٣٤) سورة الكوثر: الآيات ٣.

- (٣٥) سورة النور: الآية ٣٩
- (٣٦) سورة البقرة: الآية ٢٤٥.
- (٣٧) سورة الإخلاص: الآية ٤.
- (٣٨) سورة الفرقان: الآية ٥٣.
- (٣٩) الأشموني: شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ط
الأولى ١٩٩٨م، ٥/٢
- (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 المَنَّان، الواسع العطاء والإحسان، المتفضل على عباده بالآلاء
الجسام، والصلاة والسلام على خير الأنام محمدٍ - H -، وعلى آلِهِ
وصحبه الكرام.

أما بعد؛ فإن العلامة أبا زكريا يحيى بن زياد الفراء يعد علمًا 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 اهتمَّ بها النحاة من كلتا
المدريتين، 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 بـ"التفسير البسيط"، حيث أورد الكثير من آراء الفراء في هذا الكتاب.

وهذا الكتاب من أهم كتب التفاسير التي عُنت 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.

٨ أهمية الموضوع:

تتجلى أهمية الموضوع فيما يأتي:

١. اتصالة بالقرآن الكريم الذي هو كلام الله - تبارك وتعالى - .
٢. ما احتواه هذا الكتاب من ثراء علمي في مجال اللغة والنحو والأدب.
٣. المكانة العلمية التي يتمتع بها العلامة الفراء بين أقرانه من النحاة، إذ يعدّ علماً من أعلام المدرسة الكوفية.
٤. ما لكتاب "البيّن" من مكانة علمية في الدراسات القرآنية واللغوية والبيانية.
٥. إظهار أثر اختلاف التركيب اللفظي في المعنى.
٦. تجلية مذهب الواحدي في الدراسات النحوية.
٧. بيان الفكر النحوي عند الواحدي من خلال دراسة موقفه من آراء الفراء النحوية.

٨ أسباب اختيار الموضوع:

١. رغبتني في اختيار موضوع له تعلق بكتاب الله - D - .
٢. أن هذا الموضوع يجمع بين الدراسة التطبيقية والتّظريّة.

٣. التعرف على منهج الواحدي في تأصيله للمسائل النحويّة وطريقة رده على النُّحاة.

٨ الدراسات السابقة:

من خلال البحث عن هذا الموضوع، وسؤال المراكز والمؤسسات العلميّة المتخصصة، والبحث في قواعد بياناتها؛ لم أجد دراسة تناولت موضوع آراء الفراء النحوية في التفسير البسيط وموقف الواحدي منها، وقد وقفت على بعض البحوث التي لها صلة بالموضوع، وبيّناها فيما يلي:

١. شواهد الشعر النحوية في التفسير البسيط للواحدى - دراسة وتقييم، وهي عبارة عن رسالة ماجستير للطالبة: آلاء بنت منصور بن صالح اليوسف، وقد نوقشت في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤٣٥هـ.

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 وتقييم، للطالب: علي محمد علي عبد الله صالح، وهي رسالة علمية نال بها الباحث درجة الماجستير في تخصص النحو، ونوقشت في جامعة أم القرى في عام ١٤٣٢هـ.

٤. آراء الفراء في لسان العرب لابن منظور - جمعا ودراسة -، وهي عبارة عن رسالة دكتوراه للطالبة: حنان محمد حسن أبو زهرة.

فالرسالة الأولى سلطت الضوء على منهج الواحدى 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 منها، أما بحثي فمن أهدافه الرئيسة بيان موقف الواحدي من الآراء النحوية للفراء الذي يُعدّ أبرز أعلام المدرسة الكوفية.

٨ حدود البحث:

١. بيان موقف الإمام الواحدي من آراء الفراء النحوية.
٢. الدراسة تقتصر على المسائل النحوية دون المسائل الصرفية واللغوية والبيانية.
٣. تناول الدراسة بعض آراء الفراء التي أوردها الواحدي في التفسير البسيط، سواء وافقه فيها أو خالفه فيها.

٨ صعوبة البحث ومشكلته:

تكمن صعوبة البحث ومشكلته في أنّ 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.

٨ 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 النحويين 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.
- توثيق الشواهد الشعرية من مصادرها، ونسبتها إلى قائلها.
- الالتزام بعلامات الترقيم وضبط ما يحتاج إلى ضبط.

المبحث الأول

المسائل النحوية في الحروف العاملة

مسألة في معنى (من) في قوله: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ) (١).
\$ نصُّ الواحدِيَّ في معنى (من).

قال الواحدِيُّ: " قوله تعالى: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ) الآية. روى ثعلب عن سلمة^(٢) عن الفراء، قال: يكون (من) ابتداءً غائية، ويكون بعضاً، ويكون صلة^(٣)، قال الله: (وَمَا يَعْرُزُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ) (٤) المعنى: مثقال ذرة^(٥).

نقل الواحدِيُّ عن الفراء المعاني التي تُفِيدها (من)، ولم أفقْ على هذا التقل في معاني القرآن للفراء، ولعلّه نقلها عن الأزهرِيَّ في تهذيب اللُّغة^(٦).

\$ المعاني التي ذكرها العلماء في (من) الجارة.

تَحْمَلُ (من) معاني كثيرة؛ وفي ما يلي ذكر أهمها:

أ- أن تأتيَ لابتداء الغاية، وفي هذه المسألة خلافٌ بين النُّحاة، وجاء اختلافُهم على ثلاثة أقوال، هي:

١. أن تكونَ لابتداء الغاية مطلقاً، أي؛ تدخل على المكان والزمان، وغيرهما، وهو ما ذهب إليه أبو العباس المبرد^(٧)، ووافقه ابنُ مالك^(٨)، ورجَّحه أبو حيان، إذ يقول: "وهي لابتداء الغاية مطلقاً على الأصح"^(٩).

٢. أنها لا تدخلُ إلا على ابتداء غاية المكان، ولا يرونَ مجيئها بمعنى الزمان، وعليه إجماعُ البصريين - غير المبرد - والكوفيين^(١٠)، قال سيبويه: "وأما (من) فتكونُ لابتداء الغاية في الأماكن، وذلك قولك: من مكان كذا وكذا إلى مكان كذا وكذا. وتقول إذا كتبت كتاباً: من فلان إلى فلان. فهذه الأسماء سوى الأماكن بمترلتها"^(١١)، وفي موضعٍ آخر يرى جوازَ مجيئها في معنى الزمان، حيث يقول: "ومن ذلك قولُ العرب:

مِنْ لَدُ شَوْلَافِإِلَى إِتْلَائِهَا

نَصَبَ؛ لأنه أرادَ زماناً، والشَّوْلُ لا يكونُ زماناً ولا مكاناً فيجوزُ فيها وكقولك: مِنْ لَدُ صَلَاةِ الْعَصْرِ إِلَى وَقْتِ كَذَا، وكقولك: مِنْ لَدُ حَائِطٍ إِلَى مَكَانِ كَذَا، فلَمَّا أرادَ الزَّمانَ حَمَلَ الشَّوْلُ عَلَى شَيْءٍ يَحْسُنُ أَنْ يَكُونَ زَمَانًا إِذَا عَمِلَ فِي الشَّوْلِ . . . ، فكذلك هذا، كَأَنَّكَ قُلْتَ: مِنْ لَدُ أَنْ كَانَتْ شَوْلَافِإِلَى إِتْلَائِهَا"^(١٢).

٣- ما ذهب إليه الكوفيون والمبرد وابنُ دَرَسْتَوِيهِ إلى جوازِ أن تكونَ لابتداء الغاية في الزَّمانِ^(١٣)، وهو ما صحَّحه ابنُ مالك^(١٤)؛ وذلك لكثرة وروده في النَّظْمِ والتَّشْرِ^(١٥).

ومن جواز استعمالها في الزمان، وحينئذ تأتي بمعنى (مذ)، وهو من استعمال الكوفيين^(١٦)، نحو قول الشاعر:

لَمِنِ الدِّيَارِ بُقْنَةَ الحِجْرِ ﴿٥﴾ أَقْوَيْنَ مِنْ حِجَجٍ وَمِنْ شَهْرٍ^(١٧)
والتقدير: مذ حجج ومذ شهر.

ب- أن تكون للتبويض، وهو رأي الجمهور، وإليه ذهب الفارسي، ورجحه ابن عصفور، وعلامتها: صحّة وقوع (بعض) موقعها^(١٨)، وهي المرادة في الآية الكريمة، إذ التقدير: وبعض الناس، وهو اختيار أبي حيان، حيث يقول: " (ومن) في قوله: (ومن الناس) للتبويض، وأبعد من ذهب إلى أنّها لبيان الجنس؛ لأنّه لم يتقدّم شيءٌ مبهمٌ فيبين جنسه"^(١٩).

ت- أن تكون لبيان الجنس^(٢٠)، نحو قوله تعالى: (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ ﴿١٥﴾ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ) (٢١)، وعلامتها: صحّة وضع (الذي) موضعها^(٢٢).

ث- أن تكون زائدة، وهو ما عبّر عنه الفراء بقوله: "وتكون صلة"، وقد اشترط جمهور البصريين لزيادتها ثلاثة شروط، هي^(٢٣):

١. أن يكون المجزور بها نكرة.

٢. أن تكون مؤكدة معنى العموم.

٣. أن يسبقها نفي أو شبهة، والمراد بشبهه النفي؛ النهي نحو: لا تضرب

من أحد، والاستفهام نحو: هل جاءك من أحد؟.

ويرى الأخفش جوازَ مجيئها في الإيجاب، وهو المختارُ عند ابنِ مالك، إذ يقول: "وأجاز أبو الحسن الأخفش وقوعها في الإيجاب وجرّها المعرفة. وبقولهِ أقول؛ لثبوت السّماع بذلك نظماً ونشراً"^(٢٤).

ج- أن تكون بمعنى البدل^(٢٥)، نحو قوله تعالى: (أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ)^(٢٦)، ويكون المعنى: بدل الآخرة.

هذه بعض المعاني التي جاءت عليها (من)، وهي التي ذكرها الواحدي في تفسيره^(٢٧)، وفي هذا البحث نقلتها مع مزيد تفصيل؛ إيضاحاً للمعنى المراد في الآية.

\$ موقفُ الواحديِّ من رأيِ الفراءِ.

أوردَ الواحديُّ رأيَ الفراءِ هنا ليبيّن المعاني التي يفيدها حرفُ الجرِّ (من)، ولم يقتصر على المعنى الذي يفيدُه في هذا الموضع؛ إذ لا تحمل الآية معنى غير التبعية، وإثما ذكر المعاني الأصيلة لحرفِ الجرِّ (من) ليستحضرها قارئُ التفسير في المواضع التي ستأتي فيما بعدُ ليكونَ بها على ذكر، وإثما استشهد بكلامِ الفراءِ؛ لمكانته في اللّغةِ ومعرفتهِ بمعاني القرآن، ولكنّ فات الواحديُّ أن يذكرَ هذه المعاني في أوّلِ موضعٍ ورد فيه حرفُ الجرِّ (من)، وهو قوله تعالى: (وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ)^(٢٨).

**

مسألة في مجيء (إن) الشرطية بمعنى (لو) في قوله تعالى:

(وَلَيْنَ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ)

\$ نصُّ الواحديِّ في مجيء (إن) بمعنى (لو).

قال الواحديُّ: "وقوله تعالى: (ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب الآية، معنى (لئن): ما تستقبل، ومعنى (لو): ماضٍ. . . ثم إنَّ العرب لما استجازت في الفعل المُستقبلِ والماضي أن يقوم أحدهما مقام الآخر، استجازت تقريبَ إحدى هاتين الكلمتين من الأخرى في الجواب؛ لذلك أُجيبَت (لئن) بجواب (لو) في هذه الآية. . . ومثُلُ هذا يكونُ جواباً لقولك: (لئن). وهذا معنى قول الفراء^(٢٩)؛ لأنَّه قال؛ أُجيبَت (لئن) بجواب (لو)؛ لأنَّ الماضيَ وليها، كما يلي لو، فأُجيبَت بجواب لو، ودخلت كلُّ واحدةٍ منهما على أختها، وشبَّهت كلُّ واحدةٍ بصاحبها"^(٣٠).

\$ رأيُ الفراءِ في مجيء (إن) بمعنى (لو).

يرى الفراءُ أنَّ (إن) جاءت هنا بمعنى (لو)، حيثُ يقولُ: "أُجيبَت (لئن) بما يُجاب به (لو). و(لو) في المعنى ماضيةً، و(لئن) مستقبلةً، ولكنَّ الفعلَ ظهرَ فيهما بفعل فأجيبنا بجوابٍ واحدٍ، وشبَّهت كلُّ واحدةٍ بصاحبها"^(٣١).

\$ دراسةُ المسألة.

اختلفَ العلماءُ في مجيء (إن) بمعنى (لو)، وحاصلُ اختلافهم جاء على

وجهين:

أحدهما: أن تكونَ (إن) الشرطية بمعنى (لو)، وهو قولُ الفراءِ؛ ووافقهُ جماعةٌ من أهلِ العلم؛ منهم الأخفش^(٣٢)، والزجاج^(٣٣).

وعلَّلَ مَنْ أجاز مجيء (إن) بمعنى (لو) بأمرين، هما:

١- أنَّ (إن) تُشبه (لو) من حيث المعنى والمضمون، فجاءت (إن) بمعنى الاستقبال، و(لو) بمعنى الماضي، والعربُ أجازت قيامَ إحدى هاتين الكلمتين مقامَ الأخرى، وقاسوا ذلك بالفعل الدال على الماضي والمستقبل؛ إذ إنَّ كليهما يقومُ مقامَ الآخر^(٣٤).

٢- مجيء (ما) في قوله: (ما تبعوا) جواباً لـ(إن)؛ لأنها بمعنى (لو)، أمّا إذا لم تكن بمعناها فلا تُجاب بـ(ما) وحدها، بل لا بدّ من الفاء، تقول: إن تَزُرني فما أزورك، ولا يُجيزُ الفراء: (ما أزورك) بغير فاء^(٣٥).

وهذا القولُ خطأه أبو جعفر النَّحَّاسُ، وعلل ذلك، فقال: "هذا القولُ خطأ؛... لأنَّ معنى (إن) خلاف معنى (لو)، يعني أن معنى (إن): يَجِبُ بها الشَّيءُ لوجوب غيره، تقول: إن أكرمتني أكرمتك، ومعنى (لو): أنه يمتنع بها الشَّيءُ لامتناع غيره، فلا تدخلُ واحدةٌ منهما على الأخرى، والمعنى: ولئن أتيت الذين أوتوا الكتابَ بكل آية لا يتبعون قِلبتك"^(٣٦)، وإليه ذهب العكبريُّ في التبيان^(٣٧).

وقد نسب ابنُ عطية هذا القولَ لسيبويه، إذ يقول: "جاء جوابُ (لئن) كجواب (لو) وهي ضدُّها في أنَّ (لو) تطلب الماضي والوقوع، و(إن) تطلب الاستقبال؛ لأنَّهما جميعاً يترتب قبلهما معنى القسم، فالجواب إنّما هو للقسم، لا أنَّ أحدَ الحرفين يقع موقعَ الآخر، هذا قول سيبويه"^(٣٨).

واعترضَ عليه أبو حيان في البحر الحيط، فقال: "وهذا الكلام فيه تشبيح"^(٣٩) وعدمُ نصٍّ على المراد؛ لأنَّ أوله يقتضي أنَّ الجواب لـ(إن)، وقوله بعد: فالجواب إنّما هو للقسم، يدلُّ على أنَّ الجواب ليس لـ(إن)، والتعليل بعدُ بقوله: لا أنَّ أحدَ الحرفين يقع موقعَ الآخر، لا يصلح أن يعلَّل به قوله: فالجواب إنّما هو للقسم، بل يصلح أن يكون تعليلاً؛ لأنَّ الجواب لـ(إن)، وأجريت في ذلك مجرى (لو). وأمّا قوله: هذا قول سيبويه، فليس في كتاب سيبويه^(٤٠).

ثانيهما: أن معنى (إن) مخالفٌ لمعنى (لو) فلا يقع أحدهما موقعَ الآخر، وهذا قول سيبويه^(٤١)، وتبعه ابنُ السَّراج^(٤٢)، وهو الرَّاجح عند أبي جعفر النَّحَّاس^(٤٣).
وعلى هذا الوجه فإنه يكون تأويلُ المعنى: ولئن أتيتَ الذين أوتوا الكتاب بكلِّ آية لا يتبعون قبيلتك^(٤٤).

\$ موقفُ الواحديِّ من رأيِ الفراءِ.

جاء موقفُ الواحديِّ موافقاً لرأيِ الفراءِ، وذلك من وجهين:

١. أن الواحديِّ صرَّحَ بموقفه منذُ بدايةِ الحديثِ في هذه المسألة، فقد أجازَ مجيءَ (إن) الشرطيَّةِ بمعنى (لو)، وعلَّلَ قولهَ بإجازةِ ذلك عندَ العربِ، ثمَّ أعقبَ رأيه بقولِ الفراءِ؛ حتَّى يُعضدَ به موقفه في المسألة.
٢. أنه لم يذكر رأيَ سيبويه في المسألة، وإتِّمَّ اكتفى برأيِ الفراءِ، وهذا فيه دلالةٌ على مُوافقةِ الواحديِّ لقولِ الفراءِ.

* *

مسألةٌ في تركيب كلمة (اللهم) في مثل قوله تعالى: (قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ)^(٤٥).

\$ نصُّ الواحديِّ في تركيب كلمة (اللهم).

قال الواحديُّ: "وقوله تعالى: (قل اللهم) اختلف النَّحويون في إعراب (اللهم)؛ فقال الخليلُ، وسيبويه: (اللهم) بمعنى: يا الله. والميمُ المشددةُ عوض من (يا). . . وأنكر الفراءُ هذا القول؛ فقال: لم نجد العربَ زادت مثل هذه الميم في نواقص الاسم إلاَّ مخففة. . . ثمَّ قال: ونرى أنها كانت في الأصل كلمةً ضمَّ إليها (أم)؛ يريد: (يا الله؛ أمنا بخير)، فكثرت في الكلام حتَّى اختلطت به"^(٤٦).

\$ رأي الفراء في المسألة:

عَرَضَ الواحدِيُّ من خلال النَّصِّ السَّابِقِ رَأْيَ الفَرَّاءِ في تَرْكِيبِ قَوْلِهِ: (اللَّهُمَّ)، إِذِ إنَّ الفَرَّاءَ يَرى أَنَّ قَوْلَهُ: (اللَّهُمَّ) أَصْلُهَا (يا اللهُ آمنا بَخير) فَتَرَكْتَ الهَمْزَةَ؛ لكَثْرَةِ الاسْتِعْمَالِ، وَوُصِلَتِ المِيمُ بِالهاءِ^(٤٧)، وَقَدْ نَقَلَ الوَاحِدِيُّ نَصَّ الفَرَّاءِ في هَذِهِ المَسْأَلَةِ مِنْ غَيْرِ تَصَرُّفٍ.

\$ دراسة المسألة:

اختلف الثُّحاة في تَرْكِيبِ كَلِمَةِ (اللَّهُمَّ)، وَذَلِكَ عَلَى قَوْلَيْنِ، هُمَا:

الأوَّلُ: قَوْلُ الخَلِيلِ وَسَيَّبِيهِ^(٤٨)، وَالمَبْرَدِ^(٤٩)، وَجَمِيعِ البَصْرِيِّينَ؛ إِذِ يَرُونَ أَنَّ أَصْلَ كَلِمَةِ (اللَّهُمَّ) هُوَ: يا اللهُ، وَلَكِنَّهُمْ حَذَفُوا حَرْفَ التَّدَاءِ (يا) الدَّاخِلَ عَلَى لَفْظِ الجَلالَةِ، وَجَعَلُوا عِوَضًا عَنْهُ مِيمًا مَشَدَّدَةً تَكُونُ في آخِرِ لَفْظِ الجَلالَةِ، وَتَكُونُ الضَّمَّةُ الَّتِي عَلَى الهاءِ مِنْ لَفْظِ الجَلالَةِ هِيَ عَلامَةُ إِعرابِ المَنادَى المَفْرَدِ، وَيُعَدُّ هَذَا اللَّفْظُ خَاصِيصَةً مِنْ خَصاصِ لَفْظِ الجَلالَةِ، فَلا يَجوزُ تَعوِضُ المِيمِ مِنْ حَرْفِ التَّدَاءِ في غَيْرِهِ^(٥٠).

وَعَلَّةُ زِيادَةِ المِيمِ المَشَدَّدَةِ عِنْدَ البَصْرِيِّينَ؛ أَنَّهُ لا يُنادى بِـ(يا) كَمَا تَنادى الأَسْماءُ الَّتِي لَيْسَ فِيها الأَلْفُ وَاللَّامُ. وَذَلِكَ أَنَّ الأَسْماءَ الَّتِي لَيْسَ فِيها الأَلْفُ وَاللَّامُ تَنادى بِـ(يا) كَقَوْلِ القائلِ: يا زَيْدُ، ويا عَمْرُو. فَجَعَلَتِ المِيمُ فِيهِ خَلْفًا مِنْ (يا)، كَمَا قالوا: فَمِّ، وَابنمَّ، وَزُرُقُمَّ^(٥١).

وَاسْتَدلَّ البَصْرِيُّونَ عَلَى صَحَّةِ مَذْهَبِهِمُ فَقالوا: لا يَجتمعُ حَرْفُ التَّدَاءِ (يا) وَكَلِمَةُ (اللَّهُمَّ) إِلاَّ في حَالةِ الضَّرورةِ الشَّعْرِيَّةِ، فَلا يَجوزُ عِنْدَهُمُ أَنْ تَقولَ: يا اللَّهُمَّ، وَقَدْ بَيَّنَّ ذَلِكَ ابنُ مالِكٍ في أَلْفِيتِهِ، فَقالَ:

والأكثرُ اللَّهُمَّ بالتَّعويضِ وَشَدَّ يا اللَّهُمَّ في قَريضِ^(٥٢)

وقد وضّح ابن الأنباري هذا القول في كتابه الإنصاف، وبين حجّة البصريين، فقال: "وأما البصريون فاحتجّوا بأن قالوا: إنّما قلنا ذلك؛ لأنّا أجمعنا أنّ الأصل (يا الله) إلا أنّنا لما وجدناهم إذا أدخلوا (الميم) حذفوا (يا) ووجدنا الميم حرفين و (يا) حرفين، ويُستفاد من قولك: (اللهم) ما يُستفاد من قولك: (يا الله) دلّنا ذلك على أنّ (الميم) عوض من (يا)؛ لأنّ العوض ما قام مقام العوّض، وها هنا (الميم) قد أفادت ما أفادت (يا) فدلّ على أنّها عوض منها، ولهذا لا يجمعون بينهما إلا في ضرورة الشعر" (٥٣).

وهذا القول رجّحه أبو جعفر النّحاس، فقال: "القول في هذا ما قاله الخليل وسيبويه أنّ الأصل (يا الله) ثمّ جاءوا بحرفين عوضاً من حرفين وهما (الميمان) عوضاً من (يا)" (٥٤)، ووافقه عليه القرطبي في تفسيره (٥٥)، وهو اختيار الزّجاجي (٥٦)، وأبي عليّ الفارسي (٥٧)، وابن جنّي (٥٨)، والواحدي (٥٩)، والزّمخشري (٦٠)، وغيرهم.

الثاني: قول أبي زكريّا الفراء وجميع الكوفيين، فذهبوا إلى أنّ (الميم) المشدّدة في (اللهم) ليست عوضاً من (يا) التي للتبسيه في النداء، ويرون أنّ أصل الكلمة (يا الله أمنا بخير)، ولكن لما كثر استعمالها وجرت على ألسنة العرب أدخلوا فيها شيئاً من النّحت؛ طلباً للخفة، فحذفوا الهمزة، ونقلوا حركتها إلى الهاء التي قبلها، فضمّوا الكلمتين في كلمة واحدة حتّى جاءت على هذه اللفظة (اللهم) (٦١).

واحتجّ الفراء وأهل الكوفة على صحّة مذهبهم بحجّتين (٦٢):

١. أنّ الحذف في كلام العرب طلباً للخفة كثير، من ذلك قولهم: (هلم)، والأصل فيه: هل أمّ.

٢. أنّ الذي يدلّ على أنّ الميم المشدّدة ليست عوضاً من (يا) أنّهم يجمعون بينهما، فقد ورد ذلك في المسموع من كلام العرب، يقول

الشاعر:

إني إذا ما حَدَثُ أَلَمًا

أَقُولُ: يَا اللَّهُمَّ يَا اللَّهُمَّا^(٦٣)

وفي هذا الشاهد حصل جمع بين (الميم) و (يا)، ولو كانت (الميم) عوضاً من (يا) لما جاز أن يجمع بينهما؛ لأنَّ العوضَ والمعوضَ لا يجتمعان^(٦٤).

وقد خرَّجَ البصريون جميعَ الشواهد في هذا المجال وجعلوها من الضرورات الشعرية، أو أبيات لا يُعرف من قائلها.

وهذا الوجهُ ضعَّفه أبو جعفر النَّحَّاس، فقال: " هذا عند البصريين من الخطأ العظيم"^(٦٥)، وضعَّفه كذلك ابنُ الورَّاق^(٦٦) في علل النَّحو، فقال: " وقد حكى عن الفراء: أن (الميم) عوضٌ من قولك: يا الله أَمنا منك بخير، فحُذفت (الياء) وبقيت (الميم) التي في (أَمنا) مشددة مفتوحة، وهذا القولُ ليس بشيء"^(٦٧)، ووافقهما العكبري^(٦٨).

وأنكر الرَّجَّاج على الفراء مقالته، فقال: " فقال بعضهم معنى الكلام: يا الله أم بخير، وهذا إقدامٌ عظيمٌ؛ لأنَّ كلَّ ما كان من هذا الهمز الذي طرح، فأكثر الكلام الإتيانُ به، يقال: ويلأمه، وويلأمه، والأكثرُ إثباتُ الهمز". وقد نعت الرَّجَّاج قولَ الفراء في نقل حركة الضمة من الهمزة إلى الهاء، فقال: " وهذا مُحال أن يُترك الضمُّ الذي هو دليلٌ على التداء للمفرد، وأن يُجعل في الله ضمة (أم). هذا الحاد في اسم الله - عز وجل -"^(٦٩).

وهذا القولُ من أبي إسحاق الرَّجَّاج فيه شيءٌ من المبالغة، فقد ردَّ عليه ابنُ عطية ووصف قوله بأنَّه غلو^(٧٠).

\$ موقفُ الواحديِّ من رأيِ الفراءِ.

خالف الواحديُّ الفراءَ في هذه المسألة، وأيد قول البصريين ودافع عنه، ويظهر ذلك في ثلاثة وجوه:

١- أن الواحديِّ وافق البصريين على صحّة قولهم، فجعل جميع ما استشهد به الكوفيون من الشعر داخلاً تحت باب الضّرورة الشعريّة، يقول الواحديُّ: " وأما ما احتجّ به من البيت؛ فجاز إدخال (يا) مع الميم لضرورة الشعر" (٧١).

٢- نقل الواحديُّ بشكل مُفصّل ردود النّحاة على مقالة أهل الكوفة، وهذا فيه دلالة قاطعة على تأييد مذهب البصريين ومناصرته لهم.

٣- الواحديُّ في تفسيره الوسيط اختار قول البصريين، ولم ينقل غيره من الأقوال (٧٢).

وعليه فإنّه يتبيّن لنا مخالفةُ الواحديِّ لقول الفراءِ في هذه المسألة، ويرى صحّة ما ذهب إليه أهل البصرة.

* *

مسألة في معنى لام (ليبين) من قوله تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ) (٧٣).

\$ نصُّ الواحديِّ في معنى لام (ليبين).

قال الواحديُّ: " اختلفتِ التّحويةُ في وجه (اللام) في قوله: (ليبين لكم) فقال الفراءُ: العرب تجعل (اللام) التي بمعنى (كي) في موضع (أن) في: أردت وأمرت، فتقول: أردت أن تذهب، وأردت لتذهب. . . وأنكر الزّجاجُ أن تقع (اللام) في معنى (أن). . . ومذهب سيبويه وأصحابه أن (اللام) دخلت في هذا وأشباهه على

تقدير المصدر، أي: الإرادة للبيان" (٧٤).

\$ رأي الفراء في المسألة:

من خلال النص السابق فإن الواحدي نقل رأي الفراء في هذه المسألة، حيث يرى الفراء أن (اللام) التي بمعنى (كي) جاءت هنا في موضع (أن) المصدرية^(٧٥).

\$ دراسة المسألة:

اختلف النحاة في معنى (اللام) في هذه المسألة، وجاء اختلافهم على أربعة أوجه:

أحدها: أن (اللام) زائدة مؤكدة لإرادة التبيين، وهي نظير قولك: لا أبا لك، فجاءت زيادة (اللام) في هذا المثال بغرض تأكيد إضافة الأب، ويكون معنى الآية: يُريدُ الله أن يُبينَ لكم ما هو خفيّ عليكم من مصالحكم وأفاضل أعمالكم، وهذا الوجه قال به الزمخشري^(٧٦)، واختاره النسفي^(٧٧)، وجماعة من النحاة؛ منهم ابن الصائغ^(٧٨)، والمرادي^(٧٩).

ومن خلال تأويلهم لهذا المعنى يتضح لنا أن الفعل (يُبين) جاء منصوباً بتقدير (أن) مضمرة، وهذا مذهب عامة أهل البصرة.

وعلّل أصحاب هذا المذهب نصب الفعل المضارع بإضمار (أن)؛ لأنّ (اللام) حرف جرّ، وحروف الجرّ حروف ذات اختصاص، ولا تدخل إلا على الأسماء، ولا يصح دخولها على الأفعال، ولهذا الغرض جاء تقدير (أن) مضمرة بعد (لام) التعليل^(٨٠).

ثانيها: أن تكون (اللام) بغرض التعليل، ويكون ما بعدها علة لما قبلها، ولكن العلماء اختلفوا في توجيه هذه الآية على هذا المعنى، وحاصل اختلافهم جاء

على وجهين:

١. أن يكون مفعول (يريد) محذوفًا، وتكون (اللّام) للتعليل، وحذف معمول الفعل اختصارًا، فهو منوي لدليل. والمعنى: يريد الله ذلك ليسين، ويكون الفعل المضارع بعد (اللّام) منصوبًا بـ (أن) مضمرة، ويكون التقدير: يريد الله ذلك لأن يُبين لكم، وهذا القول نسبته جماعة من أهل العلم إلى سيبويه^(٨١)، وعزاه ابن هشام إلى الخليل وسيبويه^(٨٢)، وذكره المرادي في كتابه الجني الداني ولم يعزه لأحد^(٨٣).

وقد نصّ أبو حيّان في تفسيره أن قول سيبويه نقله ابن عطية في تفسيره المحرر الوجيز^(٨٤).

٢. أن يكون الفعل الذي قبل (اللّام) مُقدّرًا بمصدرٍ في محل رفع بالابتداء، وتكون (اللّام) تعليلية جارة ما بعدها على أنه خبر، ويكون معنى الآية: إرادتي كائنة للتبيين، وهذا القول هو مذهب بعض البصريين كما ذكره السمين الحلبي^(٨٥)، وعزاه المرادي إلى سيبويه^(٨٦).

وحذف معمول الفعل هنا اختصارًا ولكنه غير منوي، وعلل المرادي ذلك بقوله: " إذ لم يتعلق به قصد المتكلم، فيصير الفعل على هذا كاللازم. ولذلك انعقد من ذلك مبتدأ وخبر. وهو تقديرٌ معنويٌّ لا إعرابي" ^(٨٧).

واعترض السمين الحلبي على هذا الوجه وعده ضعيفًا، فقال: " وفي هذا القول تأويل الفعل بمصدر من غير حرف مصدر، وهو ضعيف" ^(٨٨)، وقال الألويسي^(٨٩) عن هذا الوجه: "فيه تكلف" ^(٩٠).

ثالثها: أن تكون (اللّام) في موضع (أن) المصدرية، واشتراط لهذا الاستعمال أن يتقدم (اللّام) فعلٌ يدل على الإرادة أو الأمر، نحو: أردت لتذهب، وأمرتك

لتقوم، بمعنى: أردت أن تذهب، وأمرتك أن تقوم، وسبب اشتراط مجيء (اللّام) بعد ما يدل على الأمر والإرادة؛ أن هذين الفعلين دالان على الاستقبال، ولذلك استوثقوا لها بـ(اللّام)، وربما جمعوا بين (اللّام) و (كي)؛ لتأكيد الاستقبال، نحو قول الشاعر:

أَرَدْتُ لِكَيْمًا لَا تُرَى لِي زَلَّةٌ وَمَنْ ذَا الَّذِي يُعْطَى الْكَمَالَ

ولا يجوز أن تقع (اللّام) بمعنى (أن) بعد لفظ الظن؛ وسبب ذلك أن الظن يطلب الماضي والاستقبال، تقول: ظننت أن قمت، وظننت أن تقوم.

وتُسمى هذه (اللّام) عند بعض القراء (لام) (أن)، ذكر ذلك أبو جعفر النّحاس (٩٢).

وهذا الوجه قال به الفراء ونسبه ابن عطية إلى عامة الكوفيين (٩٣).

وأصحاب هذا المذهب يرون أن (اللّام) هي التي نصبت الفعل المضارع دون إضمار (أن) بعدها؛ لأنّ (اللّام) عندهم جاءت في موضع (أن)، وعللوا ذلك بقولهم: إن العرب تُعاقب بين (كي) و(لام كي) و(أن)، ووضع كل واحدة منهن موضع الأخرى (٩٤).

وقد أنكر أبو إسحاق الزجاج مجيء (اللّام) في موضع (أن)، وفي ذلك يقول: " وهذا غلط أن تكون (لام) الجرّ تقوم مقام (أن) وتؤدي معناها؛ لأنّ ما كان في معنى (أن) دخلت عليه (اللّام)، تقول: جئتُك لكي تفعل كذا وكذا، وجئت لكي تفعل كذا وكذا. وكذلك (اللّام) في قوله: (يريد الله ليبين لكم) كـ(اللّام) في (كي)، المعنى: أراد الله عز وجل للتبيين لكم، أنشد أهل اللغة:

أَرَدْتُ لِكَيْمًا لَا تُرَى لِي زَلَّةٌ وَمَنْ ذَا الَّذِي يُعْطَى الْكَمَالَ

فأدخل هذه (اللّام) على (كي)، ولو كانت بمعنى (أن) لم تدخل (اللّام) عليها، وكذلك؛ أردت لأن تقوم، وأمرت لأن أكون مطيعًا^(٩٦).

وضَعَفَ هذا الوجه ابنُ عطية^(٩٧)، وناظر الجيش^(٩٨)، وهو ممنوعٌ عند أهل البصرة^(٩٩).

رابعها: أن تكون (اللّام) للعاقبة، وهي كقوله تعالى: (لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا) ^(١٠٠)، وجعل تقدير المعنى: ليبيّن لكم ما يُقربكم.

وهذا القول مشهورٌ في توجيه هذه الآية، فقد ذكره الواحدي^(١٠١)، وأبو حيّان^(١٠٢)، والسّمين الحلبي^(١٠٣)، وابن عادل^(١٠٤)، ونقل الألوّسي نسبة هذا الوجه إلى جمهور البصريين^(١٠٥).

\$ موقف الواحدي من رأي الفراء.

لم يُصرِّح الواحدي بموقفه في هذه المسألة، ولكن عند النظر في كلامه فإننا نجدُه يُخالفُ الفراء في قوله، وذلك من وجهين:

١. أن الواحدي صدّر قول الفراء في هذه المسألة، ولكنّه أعقب هذا القول بذكر رأي الزّجاج وإنكاره لقول الفراء.

٢. نقل الواحدي قول سيويه ومن وافقه، ولم يذكر أن أحدًا ضعّف هذا القول، بل إنّه بيّن حُجّة أصحاب هذا المذهب.

وعليه فإنّ الواحدي يرى صحّة ما ذهب إليه سيويه، وهو بهذا يُخالفُ ما قرره الفراء وجماعة أهل الكوفة.

* *

المبحث الثاني

المسائل النحوية في الحروف المهملة

مسألة في معنى (إلا) في قوله تعالى:

(إِنَّمَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ) (١٠٦).

\$ نصُّ الواحدِيَّ في معنى (إلا) في الآية.

قال الواحدِيُّ: " وقوله تعالى: (إلا الذين ظلموا) اختلف العلماء في وجه هذا الاستثناء، وهم في هذه الآية فريقان: فريقٌ أولوا الآية على سياقها، وصحّحوا الاستثناء على ظاهره. . . وأما الفريقُ الثاني فإتّهم لم يُصحّحوا الاستثناء، وعَدّلوا به عن ظاهره، وهم الأَخفشُ والمورّجُ (١٠٧) والفراءُ ومَعمرُ بنُ المثنّى. . . قال الفراءُ والمورّجُ: هذا استثناء مُنقطعٍ من الكلامِ الأوّل. . . وقال مَعمرُ بنُ المثنّى: (إلا) هاهنا معناها: (الواو)، فهو عطفٌ عطفٌ به (الذين) على (الناس). والمعنى: لنّاسٍ يكونُ للنّاسِ والذين ظلموا عليكم حجةٌ. . . وهذا القولُ عند الفراءِ خطأ؛ لأنّ (إلا) لا يخرج عن الاستثناء إلى التسقِ حتّى يتقدّمها عددٌ لا يصلح أن يُستثنى منه، فتجري مجرى الواو إذا بطل فيها معنى الاستثناء" (١٠٨).

\$ رأيُ الفراءِ في معنى (إلا) في الآية.

يرى الفراءُ أنّ (إلا) جاءت أداة استثناء، وما بعدها في موضع استثناءٍ منقطع، يقولُ الفراءُ: "فقوله: (إلا الذين ظلموا) معناها: إلا الذين ظلموا منهم، فلا حجةٌ لهم (فلا تخشَوْهُمْ)، وهو كما تقول في الكلام: الناس كلّهم لك حامدون إلا الظالم لك المعتدي عليك" (١٠٩).

\$ دراسة المسألة:

وجه العلماء معنى (إلا) في هذه الآية على ثلاثة أوجه:

١. أن تكون (إلا) بمعنى (الواو)، ويكون معنى الآية: ولا الذين ظلموا، وهو قول الأخفش^(١١٠)، وعزاه أبو حيان إلى "عبد القاهر الجرجاني"^(١١١)، والواحدي إلى "معمر بن المثنى"^(١١٢).

وقد نسب أبو جعفر النحاس ومكي بن أبي طالب هذا القول لأبي عبيدة^(١١٣).

وقد ضَعَفَ أبو حيان هذا الوجه، فقال: "وقال الجرجاني صاحب النظم: (إلا) بمعنى (الواو). . . والعرب تَضَعُ (إلا) موضع (واو) النسق كقوله: (إلا مَنْ ظلم) (إلا الذين ظلموا منهم) انتهى. وهذا قولٌ ضعيفٌ لم يثبت من لسان العرب وَضَعُ (إلا) موضع (الواو)"^(١١٤)، وإليه ذهب أبو جعفر النحاس^(١١٥).

ويرى مكي أن هذا القول بعيدٌ عن الصواب؛ لأنه يُفَسِدُ المعاني ويُغَيِّرُ ما بُني عليه الكلام^(١١٦).

وزعم المرادي أن هذا القول أثبتته الفراء^(١١٧)، والصحيح أن الفراء خطأ قول مَنْ يرى جوازَ مجيئها بمعنى (الواو)؛ إلا إذا عَطِفَتْ (إلا) على استثناء قبلها^(١١٨).

وقد وقع نزاعٌ بين التّحاة في مجيء (إلا) بمعنى (الواو)؛ فذهب الكوفيون إلى أنّ (إلا) تكون بمعنى (الواو)، وذهب البصريون إلى أنّ (إلا) لا تأتي بمعنى (الواو)^(١١٩).

واحتجّ الكوفيون على صحّة مذهبهم بهذه الآية، وخالفهم البصريون

وقالوا: إنّ (إلاّ) لا تكون بمعنى (الواو)؛ لأنّ (إلاّ) للاستثناء، والاستثناء يقتضي إخراج الثاني من حكم الأوّل، و(الواو) للجمع، والجمع يقتضي إدخال الثاني في حكم الأوّل؛ فلا يكون أحدهما بمعنى الآخر.

٢. أن تكون (إلاّ) بمعنى الاستثناء، وفي هذا الوجه خلاف بين العلماء في حكم المستثنى؛ فمنهم من يرى أنّ الاستثناء هنا جاء في حكم المتصل، وهو قول ابن جرير الطبري^(١٢٠)، وقد تأوّل الزّحشريّ معنى الآية فقال: " (إلاّ الذين ظلموا) استثناء من الناس، ومعناه: لئلا يكون حجة لأحد من اليهود إلاّ للمعاندين منهم"^(١٢١).

ومنهم من يرى أنّ الاستثناء جاء في حكم المنقطع، ويكون التقدير على ظاهر الآية، وهذا الوجه قال به الفراء، وقد سبق بيّانه، ووافقّه في ذلك الرّجاج^(١٢٢).

ومنهم من جعل (إلاّ) هنا حرف استثناء بمعنى (لكن)، وهو في حكم المنقطع، وجعل معنى الآية: لكن الذين ظلموا منهم، وهذا الوجه قاله الأخفش^(١٢٣).

قال مكّي بن أبي طالب: "و(إلاّ) إذا كانت بمعنى (لكن)، فإنّما هي إيجاب لشيءٍ بعدما تؤكدّه"^(١٢٤).

٣. أن تأتي (إلاّ) بمعنى (بعد)، ويكون المعنى: بعد الذين ظلموا منهم، وقد ذكر هذا الوجه السّمين الحلبيّ، ولكنّه أنكر جوازه، فقال: " وهذا من أفسد الأقوال وأنكرها، وإنّما ذكرته لغرض التّشبيه على ضعفه"^(١٢٥).

\$ موقف الواحديّ من رأي الفراء.

الواحديّ في هذه المسألة ذكر أقوال العلماء، ثمّ أخذ يبيّن قوله؛ إمّا بإبداء

رأيه أو نقل رأي العلماء ورُدودهم على بعض الأقوال، فالواحدِيُّ يرى صحّة مذهب الفراء والأخفش في جواز مجيء (إلا) في حكم الاستثناء المنقطع، حيث يقول: "فهذان المعنيان ذكرناهما في الاستثناء المنقطع تحتملهما الآية؛ لأن الظالمين وإن لم يكن لهم حجة فهم يمّوهون ويحتجون بالباطل، وأيضاً: فإنه إذا لم يكن لأحدٍ عليهم حجة إلاّ مَنْ كان ظالماً كان في هذا تأكيداً لنفي الحجة" (١٢٦)، وعليه فإنّ الواحدي قد وافق الفراء في صحّة ما ذهب إليه.

وأما مَنْ جعل (إلا) بمعنى (الواو)، فإنّ الواحدي نقل رأي الفراء في عدم صحّة هذا المذهب، يقول الواحدي: "وهذا القول عند الفراء خطأ؛ لأنّ (إلا) لا يخرج عن الاستثناء إلى النسق حتّى يتقدّمها عددٌ لا يصلح أن يُستثنى منه، فتجري مجرى الواو إذا بطل فيها معنى الاستثناء. . . فعند الفراء إنّما تكون (إلا) بمنزلة (الواو) إذا عطفتها على استثناء قبلها، لا يصلح أن يكون الثاني استثناءً من الأوّل" (١٢٧)، فهنا الواحدي قدّم رأي الفراء في الردّ على عدم صحّة مذهب مجيء (إلا) بمعنى (الواو)، فكأنّه يميل لرأي الفراء في عدم جواز ذلك.

* *

مسألة في معنى (أم) من قوله: (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ) (١٢٨)

\$ نصّ الواحدي في معنى (أم) في الآية.

قال الواحدي: "قوله: (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة)، قال الفراء: استفهم بـ (أم) في ابتداء ليس قبله ألف فيكون (أم) ردّاً عليه، وذلك يجوز إذا كان قبله كلام يتصل به، ولو كان ابتداءً ليس قبله كلام لم يجوز. . . قال ابن الأنباري: (أم) استفهام متوسّط، لا يكون إلا بعد كلام. . . وقال قوم: (أم) هاهنا بمعنى (بل). . . وقال بعضهم: (أم) هاهنا عطفٌ على استفهام متقدّم محذوف، تقديره: أعلمتم أنّ

الجنة حُفَّتْ بالمكاره، أم حسبتُم أن تدخلوا الجنة من غير بلاء ولا مكروه؟، والكلام ما ذكره الفراء وابن الأنباري^{١٢٩}.

\$ رأي الفراء في معنى (أم).

أوردَ الواحدِيُّ من خلال النصِّ السابق رأيَ الفراءِ في معنى (أم)، إذ يرى الفراءُ أنَّ (أم) هنا جاءت بمعنى الاستفهام، ولا تكون في معنى الاستفهام إلا إذا تقدّمتها كلامٌ متصلٌ بها، يقول الفراء: " وقوله: (أَمْ حَسِبْتُمْ . . .) استفهامٌ بـ(أم) في ابتداءٍ ليس قبله ألفٌ، فيكون (أم) ردًّا عليه، فهذا لما أعلمتُك أنه يجوز إذا كان قبله كلامٌ يتصل به. ولو كان ابتداءً ليس قبله كلامٌ كقولك للرجل: أَعْنَدُكَ خَيْرٌ؟ لم يَجْزِ هَاهُنَا أَنْ تَقُولَ: أَمْ عِنْدُكَ خَيْرٌ"^{١٣٠}.

\$ دراسة المسألة.

من خلال النظر لكلام العلماء في هذه الآية، فإنهم ذكروا أربعة معانٍ في (أم)، وهي كالتالي:

١. أن تكون (أم) منقطعةً، وتأتي هنا على ثلاثة أوجه:

أ- إما أن تكون بمعنى (بل والهمزة)، بحيث تتضمن (بل) معنى الإضراب وهي عبارة عن انتقال من كلامٍ إلى كلامٍ آخر، وتكون الهمزة متضمنةً معنى الاستفهام التقريري، ويكون معنى الآية: بل أَحَسِبْتُمْ، وهذا الوجهُ قال به العكبري^{١٣١}، وهو الصحيح عند أبي حيان^{١٣٢}.

وقد عبّر عنها ابن عطية بقوله: " (أم) قد تجيءُ لابتداءِ كلامٍ بعد كلامٍ وإن لم يكن تقسيمٌ ولا معادلةُ ألفِ استفهامٍ"^{١٣٣}، وهذا القول اعترض عليه أبو حيان في البحر المحيط، فقال: " فقوله: قد تجيءُ ابتداءً كلامٍ ليس كما ذكر؛ لأنها تتقدّر، بـ(بل والهمزة)، فكما أن: (بل)، لا بدّ أن يتقدّمها كلامٌ حتى يصيرَ في حيزِ عطفِ

الجملة، فكذلك ما تضمّن معناه" (١٣٤).

ب- وإمّا أن تأتي بمعنى (بل)، وتكون في معنى الإضراب، وعليه فيكون معنى الآية: بل حسبتم أن تدخلوا الجنة، وهذا ما ذهب إليه الزّجاج، وتبعه القرطبي^(١٣٥)، ووافقه الواحدي في التفسير الوسيط والوجيز^(١٣٦).

وهذان الوجهان يختلفان من حيث تأويل معنى (أم)، ومن حيث تقدير معنى الآية.

ج- أن تكون بمعنى الهمزة، فعلى هذا يبدأ بها في أول الكلام، وهي هنا لا تحتاج إلى الجملة قبلها يُضرب عنها، وقد نقل هذا الوجه السمين الحلبي عن جماعة من الكوفيين^(١٣٧).

٢- أن تكون (أم) متصلة، وهي في معنى الاستفهام، ولا تكون في هذا المعنى إلا إذا تقدّمها كلامٌ قبلها، وعليه فإنه يجب تقدير جملة محذوفة، وقد قدرها بعض العلماء بقوله: فهدى الله الذين آمنوا، فصبروا على استهزاء قومهم، أفتسلكون سبيلهم أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم^(١٣٨).

وهذا الوجه هو قولُ الفراء^(١٣٩)، وهو المختار عند الواحدي في التفسير البسيط^(١٤٠).

ومنهم من يرى أن (أم) عطفٌ على استفهام محذوف، تقديره: أعلمتم أن الجنة حُفّت بالمكاره، أم حسبتم أن تدخلوا الجنة من غير بلاء ولا مكروه؟^(١٤١).

\$ موقفُ الواحدي من رأي الفراء.

جاء موقفُ الواحدي موافقاً لرأي الفراء في مجيء (أم) بمعنى الاستفهام،

وذلك في كتابه التفسير البسيط^(١٤٢)، مع أنه في كتابيه التفسير الوسيط والوجيز قد خالف الفراء فيما ذهب إليه، ورأى أن (أم) جاءت بمعنى (بل)، وهو بذلك يوافق الزجاج في قوله.

ولعل الواحدي تراجع عما قرره في كتابيه الوسيط والوجيز، وذلك من ثلاثة أوجه:

١- أنه في تفسيره البسيط خالف ما قرره في تفسيريه الوسيط والوجيز، وأثبت عدم جواز مجيء (أم) بمعنى (بل)، وعلل ذلك بقوله: "وقال قوم: (أم) هاهنا بمعنى (بل)، وذلك لا يحسن إلا إذا تقدّمه استفهام"^(١٤٣).

٢- أيد الواحدي في البسيط رأي الفراء، ونقل عنه صحة مذهبه، وهو جواز مجيء (أم) بمعنى الاستفهام، وفي ذلك يقول: "والكلام ما ذكره الفراء"^(١٤٤).

٣- يُعدّ كتاب البسيط من كتب التفسير التي تهتمّ بالجانب اللغوي، حيث قام الواحدي بتقديم آرائه وآراء علماء اللغة بشكل مُفصّل، بخلاف تفسيريه الوسيط والوجيز اللذين يهتمان ببيان المعنى من حيث التفسير، مع بعض الإشارات اللغوية، وبناءً على ذلك فإنّ الواحدي أودع في تفسيره البسيط جملةً من آرائه واختياراته اللغوية.

* *

مسألة في معنى (أو) في قوله تعالى: (لَيَقْطَعَنَّ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتُهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ ﴿٧٧﴾ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ) (١٤٥).

\$ نصُّ الواحديِّ في المسألة.

قال الواحديُّ: " ذكر النحويون -الفراء، والزجاج، 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 (حتّى) و (إلا أن)"^(١٤٦).

\$ رأي الفراء في المسألة.

بيّن الواحديُّ رأي الفراء في معنى (أو) وطبيعة عملها، فالفراء هنا يري أنّ (أو) إمّا أن تكون حرفاً 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:
أحدها: مجيء (أو) للعطف، وهذا رأي جماعة من أهل العلم، ولكنهم اختلفوا في تعيين المعطوف عليه؛ وحاصل اختلافهم جاء على ثلاثة أوجه:

١. أنّ قوله: (أو يتوب عليهم)، معطوف على (اللام) من قوله: (ليقطع)، ويكون قوله: (ليس لك من الأمر شيء) جملة اعتراضية تفصل بين المعطوف والمعطوف عليه، وهو مثل قولك: ضربت زيداً -فاعلم ذلك- عمراً، فعلى هذا القول فإنّ هذه الآية متصلة بما قبلها، وتكون (أو) للتنويع لا للتريد.

وقد قدّر الزجاج تأويل المعنى بقوله: "ليقطع طرفاً من الذين كفروا أو يكبتهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم"^(١٤٨)، وقدّره البيضاوي بقوله: "أن الله مالك أمرهم فإما أن يهلكهم أو يكبتهم أو يتوب عليهم إن أسلموا أو يعذبهم إن أصروا

وليس لك من أمرهم شيء، وإنما أنت عبد مأمور لإنذارهم وجهادهم" (١٤٩)، واتفق معه على هذا المعنى ولكن باختلاف يسير في اللفظ؛ التَّسْفِي، وأبو حيان (١٥٠).

وهذا الوجه هو مذهب الفراء والزجاج (١٥١) في أحد قوليهما، والتَّحَاس (١٥٢)، والواحدي (١٥٣)، ولم يذكر الأخفش غيره (١٥٤).

واعتمدوا في صحّة مذهبهم على المعنى الظاهر من الآية، وقد وافقهم ابن جرير الطبري على صحّة مذهبهم، واختلف معهم في تحديد المعطوف عليه؛ حيث جعل الفعل (يتوب) معطوفاً على قوله: (أو يكتبهم)، وأما من حيث المعنى فالتقديران متّحدان.

وعلل الطبري صواب هذا المذهب بعد أن عرض الأقوال الأخرى، فقال: "والقول الأول أولى بالصواب؛ لأنّه لا شيء من أمر الخلق إلى أحدٍ سوى خالقهم، قبل توبة الكفّار وعقابهم وبعد ذلك" (١٥٥).

ووافق أبو حيان قول ابن جرير الطبري على صواب هذا الوجه (١٥٦).

٢. أن يكون قوله: (أو يتوب عليهم) معطوفاً؛ إمّا على (الأمر) يا ضمير (أن)، ويكون تأويل المعنى: ليس لك من أمرهم أو من التوبة عليهم أو من تعذيبهم شيء.

وإمّا أن يأتي معطوفاً على (شيء) ويكون يا ضمير (أن)، وعليه فإنه يكون معنى الآية: ليس لك من أمرهم شيء، أو التوبة عليهم أو تعذيبهم.

وجاء هذا المعنى عندما أراد النبي - **H** - أن يدعو على كفّار قريش يوم أحد فنهاه الله - **F** - لعلمه بأن منهم من يؤمن؛ ولذلك أوّل العلماء الحكم الإعرابي على تفسير هذه الحادثة (١٥٧).

وقد فرّق العلماء بين الوجهين؛ فجعلوا الأوّل بأنّه **H** سلب منه

ما يتبع التَّوْبَةَ والتَّعْذِيبَ بالكليّة من القبول والرّدِّ، والخلّاص من العذاب، والمنع من التَّجَاة. وجعلوا الثَّانِي سلب نفس التَّوْبَةَ والتَّعْذِيبَ منه عليه الصَّلَاة والسَّلَام، يعني: لا يقدر أن يجبرهم على التَّوْبَةَ، ولا يمنّهم عنها، ولا يقدر أن يعذّبهم، ولا أن يعفو عنهم، فإنّ الأمور كلها بيد الله تعالى (١٥٨).

وقد ذكر هذا الوجه الزّخشي (١٥٩)، والبيضاوي في تفسيره (١٦٠)، وأبو حيّان في البحر المحيط؛ ولكنّه استبعده (١٦١).

٣. أن يكون قوله: (أو يتوب) عطفاً على قوله: (فينقلبوا)، ويكون تفسير المعنى: أن يكون ثمرة خزيهم انقلابهم خائبين أو التوبة عليهم أو تعذيبهم، وهذا المعنى الإعرابي لم يذكره أحدٌ غير الألوّسي (١٦٢).

ثانيها: أن تأتي (أو) بمعنى (حتّى) 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 الفراء والزّجاج (١٦٣)، وقد اختارهما الواحدي (١٦٤).

واستشهد هؤلاء على صحّة هذين التقديرين بما ورد في الشّعر، كقول الشاعر:

فَقُلْتُ لَهُ: لَا تَبْكْ عَيْنُكَ إِتْمَا نَحَاوُلُ مُلْكًا أَوْ نَمُوتَ فَنَعُذَرَا (١٦٥)

وعند النّظر في قول الفراء والزّجاج، فإننا نجد أنّهم يرون جواز عطف الفعل (يتوب) المسبوق بـ(أو) على قوله: (ليقطع)، وكذلك يرون جواز مجيء

(أو) بمعنى (حتّى) أو بمعنى (إلا أن).

\$ موقف الواحديّ من رأي الفراء.

الواحديّ في هذه المسألة نقل الآراء التي ذكرها الفراء، ولكنّه وافقه في أحدها، بل جعله المختار عنده، وهذا الوجه هو جواز مجيء (أو) بمعنى (إلا أن) أو بمعنى (حتّى)، وقد دلّ على ذلك ما يلي:

١. أنّ الواحديّ اعتمد في اختياره لهذا القول على المعنى الإعرابي للآية، وقد صرّح بذلك فقال: "وهو الموافق لما ذكر في تفسير هذه الآية: أن معنى (أو) -ها هنا- معنى (حتى) و (إلا أن)"^(١٦٦).

٢. أنّه في التفسير الوسيط اختار جواز مجيء (أو) بمعنى (إلا أن) أو بمعنى (حتّى)، ولم يذكر قولاً غيره^(١٦٧).

وهو بهذا الاختيار فإنّه يُخالف ما رجّحه جماهير أهل العلم؛ وهو جواز عطف الفعل على قوله: (ليقطع).

* *

الخاتمة

وبعد هذه الرحلة العلمية التي عشناها مع علمين من أعلام اللغة والتحو، وقلنا من معين علمهما، تتجلى لنا مكانة كتاب البسيط، الذي زخر بمادة علمية لغوية قوية، تناول فيها المؤلف الكثير من المسائل اللغوية المتعلقة بكتاب الله - D -، حرر فيها المسائل وناقش فيه آراء كبار علماء اللغة، ومن أبرز هؤلاء الأعلام الإمام العلم أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، حيث نقل عنه كثيراً في كتابه، ولم يقتصر دوره على النقل فقط، وإنما تنوع بين الموافقة، والمخالفة، والاستدراك، والإضافة.

ومن خلال البحث تبين لنا النتائج التالية:

١. أفاد الواحدي من النقل عن الفراء كثيراً، فلا تجد - في الغالب - مسألة نحوية إلا ويستشهد برأي الفراء فيها.
٢. أن الواحدي لا ينقل قول الفراء كما نص عليه في كتاب معاني القرآن، وإنما يتصرّ فكرياً فيما ينقل.
٣. يذكر - أحياناً - بعض آراء الفراء ويترك البعض الآخر، وربما ينسبها إلى عالم آخر، مع أن الفراء سبقه إليها.
٤. يُفسّر بعض مصطلحات الفراء النحوية.
٥. يستخدم الواحدي بعض الألفاظ التي تدلّ على أسلوب الخطأ مع بعض آراء الفراء.

وأخيراً أقول: إن هذا العمل جهد بشري يخطئ فيه المرء ويصيب، فإن أحسنت فتلك نعمة من الله على عبده، فأرجو له القبول، وإن أخطأت فمن نفسي

والشيطان، ويحضرني في هذا المقام قول الإمام أبي القاسم الشاطبي - رحمه الله - في
لاميته المعروفة بالشاطبية:

وْظَنَّ بِهِ خَيْرًا وَسَامِحٌ نَسِيحَةٌ... بِالْإِغْضَاءِ وَالْحُسْنَى وَإِنْ كَانَ هَلْهَلًا
وَسَلَّمَ لِإِحْدَى الْحُسْنَيْنِ إِصَابَةً... وَالْأُخْرَى اجْتِهَادٌ رَامَ صَوْبًا فَأَمَحَلًا
وَإِنْ كَانَ خَرَقٌ فَادْرِكُهُ بِفَضْلَةٍ... مِنَ الْجِلْمِ وَلِيُصْلِحَهُ مَنْ جَادَ مَقُولًا (١٦٨)

هذا وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين
ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

* * *

الهوامش

- (١) سورة البقرة، آية (٨).
- (٢) هو أبو محمد سلمة بن عاصم التحوي، أخذ عن أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء؛ وروى عنه كُتبه، وأخذ عنه أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب. وكان ثقةً ثبًا عالمًا، من آثاره: كتاب معاني القرآن، وكتاب المسلوك في العربية، وكتاب غريب الحديث، وغير ذلك. ينظر: نزهة الألباء (ص ١١٧)، ومعجم الأدباء (٣/١٣٨٥).
- (٣) قال ابن يعيش: "يريد بالصلة أنها زائدة. ويعني بالزائد: أن يكون دخوله كخروجه من غير إحداث معنى. والصلة والحشو من عبارات الكوفيين". شرح المفصل لابن يعيش (٥/٦٤).
- (٤) سورة يونس، آية (٦١).
- (٥) البسيط (٢/١٢١).
- (٦) ينظر: تهذيب اللغة (١٥/٣٤٠).
- (٧) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش (٤/٤٥٩).
- (٨) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك (٣/١٣٠).
- (٩) التذييل والتكميل (١١/١١٧).
- (١٠) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك (٣/١٣٠).
- (١١) الكتاب (٤/٢٢٤).
- (١٢) الكتاب (١/٢٦٥).
- (١٣) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش (٤/٤٥٩).
- (١٤) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك (٣/١٣٠).
- (١٥) ينظر: توضيح المقاصد والمسالك (٢/٧٤٩).
- (١٦) ينظر: فتوح الغيب للطبري (٧/٣٦٣).
- (١٧) البيت من بحر الكامل، وهو لـ"زهير بن أبي سلمى" في شرح كتاب سيبويه للسيرافي (١/٩٢)، والإنصاف في مسائل الخلاف (١/٣٠٦)، ومن غير نسبة في الجمل في النحو (ص ١٦١)، وأوضح المسالك (٣/٤٥).

- (١٨) ينظر: ارتشاف الضرب (٤/ ١٧١٩)، وتوضيح المقاصد والمسالك (٢/ ٧٤٨).
- (١٩) البحر المحيط (١/ ٨٧).
- (٢٠) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش (٤/ ٤٦٠)، وشرح التسهيل لابن مالك (٣/ ١٣٤).
- (٢١) سورة الرحمن، الآيتان (١٤-١٥).
- (٢٢) ينظر: توضيح المقاصد والمسالك (٢/ ٧٤٩).
- (٢٣) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش (٤/ ٤٦٠)، وتوضيح المقاصد والمسالك (٢/ ٧٥٠).
- (٢٤) شرح التسهيل لابن مالك (٣/ ١٣٨).
- (٢٥) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك (٣/ ١٣٤).
- (٢٦) سورة التوبة، آية (٣٨).
- (٢٧) البسيط (٢/ ١٢١-١٢٢).
- (٢٨) سورة البقرة، آية (٣).
- (٢٩) ينظر: معاني القرآن للفرّاء (١/ ٨٤).
- (٣٠) البسيط (٣/ ٣٩٢-٣٩٣).
- (٣١) معاني القرآن للفرّاء (١/ ٨٤).
- (٣٢) ينظر: معاني القرآن للأخفش (١/ ١٦١).
- (٣٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج (١/ ٢٢٣).
- (٣٤) ينظر: البسيط (٣/ ٣٩٢-٣٩٣).
- (٣٥) ينظر: الدرّ المصون (٢/ ١٦٤).
- (٣٦) إعراب القرآن للتحّاس (١/ ٢٧٠).
- (٣٧) ينظر: التبيان (١/ ١٢٥).
- (٣٨) المحرّر الوجيز (١/ ٢٠٩).
- (٣٩) التّشبيح: التخليط من كلّ شيء. ينظر: العين (٦/ ١٠٠)، وتهذيب اللّغة (١١/ ١٩).
- مادة (ث ب ج).
- (٤٠) البحر المحيط (٢/ ٢٧).
- (٤١) ينظر: الكتاب (٣/ ١٠٨).

- (٤٢) ينظر: الأصول في التحو (١٩٠/٢).
- (٤٣) ينظر: إعراب القرآن للتخاس (٢٧٠/١).
- (٤٤) ينظر: إعراب القرآن للتخاس (٢٧٠/١)، وتفسير القرطبي (١٦٢/٢).
- (٤٥) سورة آل عمران، آية (٢٦).
- (٤٦) البسيط (١٤٣/٥-١٤٥).
- (٤٧) ينظر: معاني القرآن للفراء (٢٠٣/١).
- (٤٨) ينظر: الكتاب (١٩٦/٢).
- (٤٩) ينظر: المقتضب (٢٣٩/٤).
- (٥٠) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٣٩٤/١)، والدرّ المصون (٩٧/٣).
- (٥١) ينظر: تفسير الطبري (٢٩٦/٦).
- (٥٢) ألفية ابن مالك (ص ٥٠). والقريض: هو الشعر، قال ابن منظور: والقريضُ: قَرَضُ الشعر، وَمِنْهُ سُمِّيَ القَرِيضُ. ينظر: الصحاح (١١٠١/٣)، ولسان العرب (٢١٨/٧).
- مادة (ق ر ض).
- (٥٣) الإنصاف في مسائل الخلاف (٢٨١/١).
- (٥٤) إعراب القرآن للتخاس (٣٦٤/١).
- (٥٥) تفسير القرطبي (٥٣/٤).
- (٥٦) ينظر: اللامات (ص ٩٠-٩١).
- (٥٧) ينظر: التعليقة (٣٤١/١-٣٤٢).
- (٥٨) ينظر: اللمع (ص ١١٣).
- (٥٩) ينظر: البسيط (١٥١/٥).
- (٦٠) ينظر: الكشاف (٣٧٨/١).
- (٦١) ينظر: معاني القرآن للفراء (٢٠٣/١)، والإنصاف في مسائل الخلاف (٢٧٩/١).
- (٦٢) ينظر: معاني القرآن للفراء (٢٠٣/١)، والإنصاف في مسائل الخلاف (٢٨٠/١).
- (٦٣) البيت من بحر الرجز، وهو منسوب لـ"أبي خراش الهذلي" في الحماسة البصرية (٤٣١/٢)، وبلا نسبة في اللمع لابن جني (ص ١١٣)، وأما ابن الشجري (٣٤٠/٢).

- (٦٤) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف (٢٨١/١).
- (٦٥) إعراب القرآن للتحّاس (٣٦٤/١).
- (٦٦) هو أبو الحسن محمد بن عبد الله الورّاق، كان زوج بنت أبي سعيد السّيرافيّ، وكان عالماً بالتحو وعلله، وكان بغدادياً، من آثاره: شرح مختصر الجرميّ الأكبر سمّاه (الفصول في نكت الأصول)، وشرح مختصر الجرميّ الأصغر سمّاه (الهداية)، وكتاب العلل في التحو، توفي سنة (٣٨١هـ). ينظر: نزهة الألباء (ص ٢٤٧)، ومعجم الأدباء (٦/٢٥٤٤)، وإنباه الرّواة (٣/١٦٥).
- (٦٧) ينظر: علل التحو (ص ٣٤٤).
- (٦٨) ينظر: التبيان للعكبريّ (١/٢٥٠).
- (٦٩) معاني القرآن وإعرابه للزّجاج (١/٣٩٣).
- (٧٠) ينظر: المحرّر الوجيز (١/٤٢٢).
- (٧١) البسيط (٥/١٥٠).
- (٧٢) ينظر: الوسيط (١/٤٢٥).
- (٧٣) سورة النساء، آية (٢٦).
- (٧٤) البسيط (٦/٤٦٠-٤٦٢).
- (٧٥) معاني القرآن للفراء (١/٢٦١).
- (٧٦) ينظر: الكشاف (١/٥٣٣).
- (٧٧) ينظر: تفسير النسفي (١/٢١٣).
- (٧٨) ينظر: اللمحة في شرح الملحة (٢/٨٤٣).
- هو أبو عبد الله شمس الدّين محمد بن حسن بن سباع بن أبي بكر الجذامي، المعروف بـ(ابن الصائغ)، كان عالماً لغويّاً أدبياً، برع في النظم والنثر وكان له حانوتٌ يعملُ فيه صنعة الصياغة ويقرئ فيه، من آثاره: شرح الملحة، ومُختصر الصحاح، والمقامة الشهائية، وشرح مقصورة ابن دريد، وغيرها، توفي سنة (٧٢٠هـ). ينظر: سلم الوصول (٣/١٢٠)، والأعلام (٦/٨٧-٨٨).
- (٧٩) ينظر: الجنى الداني (ص ١٢١).

- (٨٠) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك (٤٩/٤).
- (٨١) ينظر: البسيط (٦٢٢/٦)، وإعراب القرآن للأصبهاني (ص٨٩)، والمحرر الوجيز (٤٨/٢).
- (٨٢) ينظر: مغني اللبيب (ص٢٨٥).
- (٨٣) ينظر: الجنى الداني (ص١٢٢).
- (٨٤) ينظر: المحرر الوجيز (٤٨/٢)، والبحر المحيط (٦٠٠/٣).
- (٨٥) ينظر: الدر المصون (٦٥٩/٣).
- (٨٦) ينظر: الجنى الداني (ص١٢٢).
- (٨٧) الجنى الداني (ص١٢٢).
- (٨٨) الدر المصون (٦٥٩/٣).
- (٨٩) هو أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله بن محمود الألويسي، مفسر، محدث، أديب، من المجددين، من أهل بغداد، تقلد الإفتاء ببلده سنة (١٢٤٨هـ) وعُزل، فانقطع للعلم، من آثاره: روح المعاني في التفسير، وكشف الطرة عن الغرة في شرح درة الغواص للحريزي، وحاشية على شرح القطر في النحو، وغيرها، توفي سنة (١٢٧٠هـ).
- ينظر: الأعلام (١٧٦/٧)، ومعجم المؤلفين (١٧٥/١٢).
- (٩٠) روح المعاني (١٤/٣).
- (٩١) البيت من بحر الطويل، وهو منسوبٌ لـ "أبي ثروان العُكلي" في الكثر اللغوي لابن السكيت (ص٧)، ومعاني القرآن وإعراجه للزجاج (٢/٤٢)، والأماشي لأبي علي القالي (٤٣/٢).
- وُتسبب لـ "عُفَيْر بن المُتمرس العكلي" في تاج العروس (٤٢٧/٢٧). وقد جاء من غير نسبة في البسيط (٤٦١/٦)، وجمع الهوامع (٣٧١/٢).
- (٩٢) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (٤٤٧/١).
- (٩٣) ينظر: معاني القرآن للفراء (٢٦١/١)، والمحرر الوجيز (٤٨/٢).
- (٩٤) ينظر: معاني القرآن للفراء (٢٦١/١)، وتفسير الطبري (٢١٠/٨).
- (٩٥) سبق تحريجه.

- (٩٦) معاني القرآن وإعرابه (٤٢/٢-٤٣).
- (٩٧) ينظر: المحرر الوجيز (٤٨/٢).
- (٩٨) ينظر: تمهيد القواعد (٤٢٦٢/٨).
- هو أبو عبد الله مُحَبُّ الدين محمد بن يوسف بن أحمد التَّمِيمِيّ الحَلَبِيّ ثمّ المصريّ، المعروف بناظر الجيش، كان عالماً ماهراً بالعربية، وهو من تلاميذ أبي حيان، أصله من حلب، ومولده ووفاته بالقاهرة. ترقى في المناصب إلى أن وليَ نظر الجيش بالديار المصريّة، من آثاره: تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، واعتنى بالأجوبة الجيدة عن اعتراضات أبي حيان، توفي سنة (٧٧٨هـ). ينظر: بغية الوعاة (٢٧٥/١-٢٧٦)، والأعلام (١٥٣/٧-١٥٤).
- (٩٩) ينظر: الدر المصون (٦٦٠/٣)، وروح المعاني (١٤/٣).
- (١٠٠) سورة القصص، آية (٨).
- (١٠١) ينظر: البسيط (٤٩٢/١٠).
- (١٠٢) ينظر: البحر المحيط (٦٠١/٣).
- (١٠٣) ينظر: الدر المصون (٦٦٠/٣).
- (١٠٤) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (٣٣١/٦).
- هو أبو حفص سراج الدّين عمر بن عليّ بن عادل الدّمَشَقِيّ التّعَمَانِيّ، وهو من علماء الحنابلة في القرنِ التّاسعِ الهجري، من آثاره: اللباب في علوم الكتاب، وله حاشية على المحرر في الفقه، وقد اختُلف في سنة وفاته، فقال الزّركلي: توفي بعد (٨٨٠هـ)، وقال رضا كحالة: كان حيّاً سنة (٨٧٩هـ). ينظر: الأعلام (٥٨/٥)، ومعجم المؤلفين (٣٠٠/٧)، ومعجم المفسرين لعادل نويهض (٣٩٨/١).
- (١٠٥) ينظر: روح المعاني (١٤/٣).
- (١٠٦) سورة البقرة، آية (١٥٠).
- (١٠٧) هو أبو فيد مؤرّج بن عمرو السدوسيّ، كان عالماً بالعربيّة، إماماً في النحو، أخذ عن أبي زيد الأنصاريّ، وصحب الخليل بن أحمد، وكان من أكابر أصحابه، توفي (١٩٥هـ).
- ينظر: طبقات النحويّين واللّغويّين (ص ٧٥)، ونزهة الألباء (ص ١٠٥).
- (١٠٨) البسيط (٤٠٦/٣-٤١٣).

- (١٠٩) معاني القرآن للفراء (٨٩/١).
- (١١٠) ينظر: معاني القرآن للأخفش (١٦٢/١).
- (١١١) ينظر: البحر المحيط (٨٠/٦).
- (١١٢) ينظر: البسيط (٤١٢/٣).
- (١١٣) ينظر: القطع والائتلاف (ص ٨٤)، والهداية إلى بلوغ النهاية (٥٠٨/١).
- (١١٤) البحر المحيط (٨٠/٦).
- (١١٥) ينظر: القطع والائتلاف (ص ٨٤).
- (١١٦) ينظر: الهداية إلى بلوغ النهاية (٥٠٨/١).
- (١١٧) ينظر: الجنى الداني (ص ٥١٨).
- (١١٨) ينظر: معاني القرآن للفراء (٨٩/١).
- (١١٩) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف (٢١٦-٢١٨).
- (١٢٠) ينظر: تفسير الطبري (٢٠٤/٣).
- (١٢١) الكشاف (٢٣١/١).
- (١٢٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٢٢٦/١).
- (١٢٣) ينظر: معاني القرآن للأخفش (١٦٢/١).
- (١٢٤) الهداية إلى بلوغ النهاية (٥٠٨/١).
- (١٢٥) الدرّ المصون (١٧٩/٢).
- (١٢٦) البسيط (٤١١/٣).
- (١٢٧) البسيط (٤١١/٣).
- (١٢٨) سورة البقرة، آية (٢١٤).
- (١٢٩) البسيط (١١٦-١١٧/٤).
- (١٣٠) معاني القرآن للفراء (١٣٢/١).
- (١٣١) ينظر: التبيان في إعراب القرآن (١٧١/١).
- (١٣٢) ينظر: البحر المحيط (٣٧٢/٢).
- (١٣٣) المحرر الوجيز (٢٧٣/١).

- (١٣٤) البحر المحيط (٣٧٢/٢).
- (١٣٥) ينظر: تفسير القرطبي (٣٤/٣).
- (١٣٦) ينظر: الوسيط (٣١٧/١)، والوجيز (ص ٢٣٤).
- (١٣٧) ينظر: الدرّ المصون (٣٨٠/٢).
- (١٣٨) ينظر: الدرّ المصون (٣٨٠/٢).
- (١٣٩) ينظر: معاني القرآن للفراء (١/١٣٢).
- (١٤٠) ينظر: البسيط (١١٧/٤).
- (١٤١) البسيط (١١٧/٤).
- (١٤٢) ينظر: البسيط (١١٧/٤).
- (١٤٣) المصدر السابق.
- (١٤٤) المصدر السابق.
- (١٤٥) سورة آل عمران، آية (١٢٧-١٢٨).
- (١٤٦) البسيط (٥٨٣/٥-٥٨٤).
- (١٤٧) ينظر: معاني القرآن للفراء (١/٢٣٤).
- (١٤٨) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (١/٤٦٨).
- (١٤٩) أنوار التنزيل (٣٧/٢).
- (١٥٠) ينظر: تفسير النسفي (١/١٧٨-١٧٩)، والبحر المحيط (٣/٣٣٨).
- (١٥١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج (١/٤٦٨).
- (١٥٢) ينظر: معاني القرآن للنحاس (١/٤٧٤).
- (١٥٣) ينظر: البسيط (٥٨٤/٥).
- (١٥٤) ينظر: معاني القرآن للأخفش (١/٢٣٣).
- (١٥٥) تفسير الطبري (٧/١٩٤).
- (١٥٦) ينظر: البحر المحيط (٣/٣٣٨).
- (١٥٧) ينظر: إرشاد العقل السليم لأبي السعود (٢/٨٣).
- (١٥٨) روح المعاني (٢/٢٦٥).

- (١٥٩) ينظر: الكشَّاف (٤٤١/١).
- (١٦٠) ينظر: أنوار التنزيل (٣٧/٢).
- (١٦١) ينظر: البحر المحيط (٣٣٨/٣).
- (١٦٢) ينظر: روح المعاني (٢٦٥/٢).
- (١٦٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٤٦٨/١).
- (١٦٤) ينظر: البسيط (٥٨٤/٥).
- (١٦٥) البيت من بحر الطويل، وهو منسوب لـ "امريء القيس" في ديوانه (ص٩٦)، والكتاب (٤٧/٣)، والمقتضب (٢٨/٢)، والأصول في النحو (١٥٥/٢-١٥٦)، 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 (٥٨٤/٥).
- (١٦٧) ينظر: الوسيط (٤٩١/١).
- (١٦٨) متن الشاطبية ص(٧).

الحججة في القرآن منطوق 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 الحججة وإدماغ الدليل والإقناع بمصادقية الدين الجديد، فلم تأت الحججة ترفا فيه بل ركنا ركيننا منه وعمودا يرتكز عليه إعجازه.

خاطب العقول ودعاها للتعقل وإعمال الفكر في الخلق والكون.. خيرها 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 (الحججة 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 حليلة 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 بالتفكير والتدبر فهو معجزة عقلية، وقد تكررت الدعوة لتدبر القرآن لإدراك جوانب الإعجاز فيه وأنه من عند الله عز وجل " (٢) - في مبحث خطير الأثر بعيد الغور وهو ما يسمى: (الحجة) أو (البرهان) أو

(الاستدلال) في علوم القرآن أو ما يسمى في البلاغة بـ (المذهب الكلامي) ^(٣)،
والذي هو رديف لاجتماع (البلاغة) و (المنطق).

أولاً: الحجة لغة واصطلاحاً:

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 بأنها: " المركبة من المقدمات

المسلمة عند الخصم المقصود منها إلزام الخصم وإسكاته " ^(٥).

وقد جمعت هذه المعاني في أن الحجة هي: البرهان والدليل الذي يتخذه

الخصم لأجل دفع خصمه وغلبته في الخصومة " ^(٦).

وهو تعريف يلتقي مع تعريف (المذهب الكلامي) في أن معناه: " أن يأتي

البلوغ 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 " ^(٧).

نعرض لمفاهيم (الحجة) و(المذهب الكلامي) في إمامة 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 الحججة والإقناع بقوة تكاد توازي جانب الفن والتخييل، من ذلك قوله: "وليس، حفِظك الله، مضرّة سلاطة اللسان عند المنازعة، وسَقَطات الخطل يوم إطالة الخطبة، بأعظم مما يحدث عن العي من اختلال الحجّة، وعن الحَصْر من فوت درك الحاجة، والناس لا يعيرون الخرس، ولا يلومون من استولى على بيانه العجز، وهم يذمون الحَصْر، ويؤثّبون العي، فإن تكلفا مع ذلك مقامات الخطباء، وتعاطيا مناظرة البلغاء، تضاعف عليهما الذم وتراذف عليهما التأنيب.

وكذلك قوله: "وكانوا يمدحون شِدَّةَ العارضة، وقوة المنّة، وظهور الحُجَّة، وثبات الجنان، وكثرة الرّيق، والعلو على الحَصْم؛ ويهْجُون بخلاف ذلك" (٨).

و "خالد بن صفوان يجعل الحججة ركنا في تعريفه للبلاغة، فقد جاء في كتاب العمدة: "...وقيل لخالد بن صفوان: ما البلاغة؟ قال: إصابة المعنى، والقصد إلى الحججة". فالحججة 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 اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السُّكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جواباً، ومنها ما يكون ابتداءً، ومنها ما يكون شعراً، ومنها ما يكون سجعاً وخطباً، ومنها ما يكون رسائل" (١٠).

فالحججة 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

شاعتها 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 أنها جاءت بالمعنى الثاني كـ (وصف) لـ (الله) في ٤ آيات فقط، وهي قوله تعالى:

١. {وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ} [البقرة: ١٥٠]

٢. وقوله تعالى: {رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ 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) لـ (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 هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [آل عمران: ٦٦]

٣. وقوله تعالى: {فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ} [آل

عمران: ٢٠]

٤. وقوله تعالى: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ

وَالْإِنْجِيلَ 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 بِبَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ

قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ}

[البقرة: ٧٦]

٧. وقوله تعالى: {وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ أَنْ

يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ

يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} [آل عمران: ٧٣]

٨. وقوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتْهُمْ

دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ} [الشورى: ١٦]

٩. وقوله تعالى: {فَلِذَلِكَ فَادُعْ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ

آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا

وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ}

[الشورى: ١٥]

١٠. وقوله تعالى: {وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا

أَنْ قَالُوا ائْتُوا بِآيَاتِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [الجاثية: ٢٥]

١١ . وقوله تعالى: { فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَأَبْنَاكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ } [آل عمران: ٦١]

ثالثا فكرة المحاججة:

وهي التي تمثل آيات التحدي للمنكرين الجاحدين للدين (سواء بإنكار الله أو إنكار نبوة محمد أو إنكار البعث والحساب...) نوردتها مستتيرين بانتقادات 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: " (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَكِنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا نَارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ) (آية ٢٣ - ٢٤)

والآية جاءت تحديا للكفار والمنافقين واليهود بتجربة واقعية تفصل في أمر التصديق بلا مباحكة 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. والمرء 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. وأنهم 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 فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) آية (٣٨) والفرق بين قوله السابق:(سورة من مثله) (البقرة آية ٢٣) وقوله هنا:(سورة مثله) (يونس آية ٣٨) " وكل من اللونين بليغ في موضعه فـ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ { [يونس ٣٨]: تبين أن المثلية هنا محققة، أي مثل ما جاء من سورة القرآن . وقوله: { بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ [البقرة ٢٣] 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 أو 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 بصير 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. وقلبيها 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 زاوها البشر في تاريخهم كله أن تنشئها بهذا العمق، وبهذا الشمول، وبهذه الدقة وهذا الوضوح، وبهذه الطريقة وهذا الأسلوب أيضاً ! " (١٧)

٣- في سورة هود إذ يقول تعالى: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَعْظَمْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (١٣) فَإِنْ

لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ مَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (١٤)

و حين اهتموا محمداً صلى الله عليه وسلم بهتاناً بأنه افتري القرآن جاء الرد من القرآن الكريم بمنتهى البساطة، فأنتم — معشر العرب — أهل فصاحة وبلاغة، وقد جاء القرآن الكريم من جنس ونوع بُوعِغكم، وما دمتم قد قُلْتُم : إن محمداً قد افتري 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 بعشر سور منه؟ وأنتم قد عِشْتُم مع محمد منذ صِغَرِهِ، ولم يكن له شعر، ولا نشر، 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؛ فَلْيَكُنْ لديكم — وأنتم أهل قُدْرَة ودُرْبَة ورياضة على البلاغة أن تأتوا ببعض من مثله، وإن كان قد افتري القرآن فلماذا لا تفترون مثله؟ وأنتم تعرفون المعارضات التي تُقام في أسواق البلاغة عندكم، حين يقول شاعر قصيدة، فيدخل معه شاعر آخر في مباراة ليلقي قصيدة أفضل من قصيدة الشاعر الأول، ثم تُعقد لجان تحكيم تُبَيِّن مظاهر الحُسْن ومظاهر السوء في أي قصيدة .. إذن : فهاتوا مَنْ يفتري مثل سور القرآن، فإن لم تفتروا، فمعنى ذلك أن القرآن ليس افتراءً (١٨)

ذلك كان الرد الحكيم من الله في قول الحق سبحانه بعد ذلك {فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ مَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ} أي : إن لم يردُّوا على التحدي، فليعلموا وليتيقنوا 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 علمٍ عليمٌ؛ فالطبيب الثاني يستدرك على الطبيب الأول .. وهكذا . ولكن أوجد أحدٌ يستدرك على الله سبحانه وتعالى؟ لا يوجد. 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 كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ (٤٨) "

وفيها تتبع لشبهاتهم 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 تلوتَ قبله كتاباً ولا كتبه بيمينك، وهم يعرفون سيرتك فيهم.

كما قال سبحانه في موضع آخر { :فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ } [يونس ١٦]: أربعون سنة قضاها رسول الله بين قومه قبل البعثة، ما جرَّبوا عليه قراءة ولا كتابة ولا خطبة، ولا تمق قصيدة فكيف تُكذِّبونه الآن؟ ... لو كان عندك شيء من القراءة أو الكتابة لكان لهم عذر، وكان في الأمر شبهة تدعو إلى الارتياب في أمرك .. وإياك أن تظن أن الأمية عيب 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)

٥ - في سورة الطور إذ يقول تعالى: " أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ" (آية ٣٣ - ٣٤)

{تَقَوَّلَهُ...} [الطور: ٣٣] اختلقه وأتى به من عند نفسه، ولما لم تنطل هذه الفرية قالوا: { إِنْ مَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ... } [النحل: ١٠٣] فردَّ الله عليهم { لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ } [النحل: ١٠٣].

وهنا يرد عليه الحق سبحانه { بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ } [الطور: ٣٣] يعني المسألة ليست مسألة قرآن من عند محمد، إنما المسألة أنهم لا يريدون أن يدخلوا ساحة الإيمان، هكذا ظلماً وعناداً واستكباراً عن قبول الحق دون نظر ودون تأمل أو تفكير. فكلُّ هذه التهم التي حاولوا إلصاقها برسول الله أو بكتابه يعرفون أنها باطلٌ أتوا بها من عند أنفسهم، ليصرفوا محمداً، عن دعوته، وهم يعلمون أنه صادق، وأن القرآن حقٌّ، وأنه من عند الله، لكنهم لا يريدون أن يؤمنوا.

وقوله سبحانه: { فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ } [الطور: ٣٤] يعني: إن كان القرآن مختلفاً كما يدعون فليأتوا بقرآن مثله أي مختلف، وهم أقدر الناس على الكلام والبيان، وأكثر الناس فصاحة، ولهم أسواق للخطابة وللشعر { إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ } [الطور: ٣٤] أي: في هذا الادعاء.

ثانياً: 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 يلي:

١ . قوله تعالى في محاججة أهل الكتاب: " وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٩١) وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ (٩٢) وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِنَسَمَا يَا مُرْكُمُ بِهِ إِيْمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ(٩٣) البقرة "

والحديث لبني إسرائيل (اليهود) " ليواجههم - على مشهد من المسلمين - بما أخذ عليهم من المواثيق، وبما نقضوا من هذه المواثيق ؛ وبما وقع منهم من انحرافات ونكول عن العهد وتكذيب بأنبيائهم، وقتلهم لهؤلاء الأنبياء الذين لا يطاوعونهم على هواهم، ومن مخالفة لشريعتهم، ومن التوائهم وجداهم 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 لم قتلتم أنبياء الله؟ .. ولذلك يقول الحق { فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ .. }

هل هناك في كتابكم التوراة أن تقتلوا أولياء الله .. كأن الحق سبحانه وتعالى قد أخذ الحججة من قولهم { :نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ .. } 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 لأنهم كفروا بما أنزل عليهم. فهم كاذبون في قولهم نؤمن بما أنزل علينا .. لأن ما ينزل عليهم لم يأمرهم بقتل الأنبياء .. فكأنهم كفروا بما أنزل عليهم .. وكفروا بما أنزل على محمد عليه الصلاة والسلام. والقرآن يأتينا بالحججة البالغة التي تحرس أفواه الكافرين وتؤكد أنهم عاجزون غير قادرين على الحججة في المناقشة. (٢٣)

وفي الآية ٩٢ { :وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ } بعد أن بين لنا الله سبحانه وتعالى رفضهم للإيمان بما أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم .. بحجة أنهم يؤمنون بما أنزل إليهم فقط. أوضح لنا أن هذه الحججة كاذبة وأنهم في طبيعتهم الكفر والإلحاد .. فقال سبحانه { :وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ .. } أي أن موسى عليه السلام أيده الله ببينات ومعجزات كثيرة كانت تكفي لثملاً لقلوبكم بالإيمان وتجعلكم لا تعبدون إلا الله .. فلقد شق لكم البحر ومررتم فيه وأنتم تنظرون وترون .. أي أن المعجزة لم تكن غيبا عنكم بل حدثت أمامكم ورأيتموها. ولكنكم بمجرد أن تجاوزتم البحر وذهب موسى للقاء الله. بمجرد أن حدث ذلك اتخذتم العجل إلهاً من دون الله وعبدتموه. فكيف تدعون أنكم آمنتم بما أنزل إليكم. لو كنتم قد آمنتم به ما كنتم اتخذتم العجل إلهاً.

والحق تبارك وتعالى يريد أن ينقض حججهم في أنهم يؤمنون بما أنزل إليهم .. ويرينا أنهم ما آمنوا حتى بما أنزل إليهم .. فجاء بحكاية قتل الأنبياء . ولو أنهم 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 إليكم ولا 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 إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٩٤) وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ (٩٥) " البقرة "

" لقد كانوا يطلقونها دعوى عريضة.. إنهم شعب الله المختار. إنهم وحدهم المهتدون. إنهم وحدهم الفائزون في الآخرة. إنه ليس لغيرهم من الأمم في الآخرة عند الله نصيب.

وهذه الدعوى تتضمن أن المؤمنين بمحمد [ص] لا نصيب لهم في الآخرة. والهدف الأول هو زعزعة ثقتهم بدينهم وبعود رسولهم وعود القرآن لهم.. فأمر

الله نبيه [ص] أن يدعو اليهود إلى مباهلة. أي بأن يقف الفريقان ويدعوا الله بملاك الكاذب منهما... ويعقب على هذا التحدي بتقرير أنهم لن يقبلوا المباهلة، ولن يطلبوا الموت. لأنهم يعلمون أنهم 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 فإنهم 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 إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٦) وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ) ٧ (قُلْ إِنْ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (٨) "

٣. قوله تعالى: " وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (١٨) " المائدة

فلا أحد يعذب ابنه أو من يحب.. وما دام الله يعذب اليهود والنصارى فهم ليسوا أبناءه ولا أحياءه من دون الناس كما يدعون، إذ كيف يجابيهم الله العادل من دون الخلق؟!

٤ . قوله تعالى في سورة النحل : " وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ " آية ١٠٣

إذا كان لسان الأعجمي لا ينطق العربية وهذا القرآن على أبن لسان وأفصحه إذن فهو ليس من كلام الأعجمي.

فالقرآن يريد أن يفصح أمر هؤلاء، وأن يظهر إفلاس حججهم وما هم فيه من تحبُّط 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: بلعام وكان حداداً رومياً نصرانياً يعلم كثيراً عن أهل الكتاب .. الخ.

والحق تبارك وتعالى يردّ على هؤلاء، ويظهر إفلاسهم الفكري، وإصرارهم على تكذيب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول: { لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ } [النحل ١٠٣] اللسان هنا : اللغة التي يُتحدّث بها . ويُلحدون إليه : يميلون إليه وينسبون إليه أنه يُعلّم رسول الله صلى الله عليه وسلم أعجمي : أي لغته خفية، لا يفصح ولا يبين الكلام، كما نرى الأجانب يتحدّثون العربية مثلاً . إذن : كيف يتأتّى هؤلاء الأعاجم الذين لا يفصحون، ولا يكادون ينطقون اللغة العربية، كيف هؤلاء أن يُعلّموا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد جاء بمعجزة في الفصاحة والبلاغة والبيان؟ (٢٥)

٥ . قوله تعالى في إثبات الوحداية: " قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَآتَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا " ٤٢ (الإسراء)

يقول الشعراوي: " إذن : ما دام أن الله تعالى شهد لنفسه بالوحدانية، ولم يَقُمْ له معارض فقد سَلِمَتْ له هذه الدعوى.

...فهؤلاء الذين أشركتموهم مع الله فقلتم : المسيح ابن الله، وعزيز ابن الله، والملائكة بنات الله، كُلُّ هؤلاء فقراء إلى الله يبتغون إليه الوسيلة، حتى أقربهم إلى الله وهم الملائكة يبتغون إلى الله الوسيلة فغيرهم إذن أَوْلَى ويتره الحق سبحانه نفسه، فيقول { :سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا } (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: " وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ " آية ٧١ فالحق واحد ثابت والأهواء كثيرة متقلبة.. وفي قوله تعالى: (بذكرهم) يقول صاحب الظلال: " ظلت أمة العرب لا ذكر لها في تاريخ العالم حتى جاءها الإسلام.. وقد ظل ذكرها يدوي في آذان القرون طالما كانت به مستمسكة " (٢٧)

فالمنهج 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 مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ (٩١) " المؤمنون

بدأت الآية بالنفي القاطع الذي كانت نتيجته (إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ) فثبات الكون على قانون واحد يثبت واحدية خالقه وينفي الشريك !

٦. قوله تعالى في الاحتجاج على منكري البعث في سورة الإسراء: " وَقَالُوا أَنَذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَلِئِنَّا لَمُبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا (٤٩) (قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا (٥٠) أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا (٥١) "

والشاهد هنا (فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ)، فالخلق من عدم (من لا شيء) أصعب من إعادته من تراب (من شيء).. إذن البعث ممكن لمن بدأ الخلق.

وهذا الإثبات للبعث هو نفسه الذي عبر عنه العزيز الحكيم في سورة مريم إذ يقول " وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَنَذَا مَا مِثُّ لَسُوفَ أُخْرَجُ حَيًّا (٦٦) أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا (٦٧) فَوَرَبَّكَ لَنَحْشُرَّنَّهُمُ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا (٦٨) " فمن خلق أولا يسهل عليه أن يعيد الخلق

ثانيا

ويقول الشيخ الشعراوي في هذه الآية: " الاستفهام هنا كسابقه للإنكار والتعجب الدال على استبعاد البعث بعد الموت، ولاحظ هنا أن السؤال عن الزمن، فقد نقلوا الجدل من إمكانية الحدث على ميعاد الحدث، وهذا تراجع منهم

في النقاش، فقد كانوا يقولون :مَنْ يُعِيدُنَا ؟ والآن يقولون :متى؟ فيأتي الجواب {عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا} [الإسراء: ٥] (٢٨)

٢. الاستفهام الاستنكاري: -

استخدم الله عز وجل هذا اللون البلاغي في الاحتجاج والبرهنة على قضاياها 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 (لم - 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 اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ (٧٠) يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ 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 يقاتلوهم بمجيء نبي قادم؟ إنهم كانوا يدعون الله قاتلين: إنا نسألك بحق النبي الأمي الذي وعدتنا أن تخرجه لنا في آخر الزمان إلا تنصرنا عليهم فكانوا يُنصرون على أعدائهم فلما بعث - صلى الله عليه وسلم - كفروا به بغيا وحسداً قال الله تعالى: { وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ

اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ { البقرة ٨٩ لقد كفروا من أجل السلطة الزمنية . فقد كانوا يريدون الملك والحكم . وهذا عبد الله بن سلام الذي كان يهودياً فأسلم قد قال عن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم " : لقد عرفته حين رأيته كمعرفتي لابني ومعرفتي ل محمد 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 يُحَرِّف بعضهم منهج الله سبحانه وتعالى ويجوّلوا هذا التحريف إلى سلطة زمنية فاسدة كهؤلاء الذين باعوا صكوك الغفران ولذلك قال الحق عن هؤلاء الذين يحرفون منهج الله : {فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ } [البقرة]

وفي قوله: { يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ } ومعنى "تلبس" هو إدخال شيء في شيء، فنحن عندما نرتدي ملابسنا، إنما ندخل أجسامنا في الملابس، وبهذا يختلف منظر اللباس والملبوس. وفي مجال الدعوة إلى الله نجد دائما الحق وهو يواجه الباطل، إنهم 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، ثم جاءت أكبر المحاولات لإلباس الحق بالباطل وهو إنكارهم للبشارة برسول الله صلى الله عليه وسلم، رغم أنها 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، لأنهم أعلنوا الإيمان برسولين ثم أنكروا الإيمان بالنبي الخاتم وذلك لأنهم

كانوا يعلمون أن الإسلام الذي جاء به محمد رسول الله هو الدين الحق، وكانوا إذا ما خلوا إلى أنفسهم عرفوا ذلك ولكنهم يجحدونه. {وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا} [النمل ١٤].

ومع ذلك فهم يحاولون العثور على حيلة لبيتعد بها الناس عن تلك الرسالة الخاتمة، تماديا منهم في الكفر، ونزل قول الحق { وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا } ...

{ وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَآكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ }
لقد أراد بعض من أهل الكتاب أن يشككوا المسلمين في أمر المنهج، لذلك اصطنعوا تلك الحيلة " (٢٩)

ويقول صاحب الظلال هنا: " وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ " يسجل الله تعالى عليهم معرفتهم بالحق الذي يكفرون به، ويصدون الناس عنه .. مما يجزم بأنهم 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 اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَاهَدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا 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، إنهم لو لم يعلنوا الإيمان من قبل لقلنا: إنهم 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 اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ } لقد آمنوا به رسولا من منطوق كتبهم، ثم أعلنوها حينما قالوا " : يأتي نبي نتبعه ونقتلكم معه قتل عاد وإرم " فإذا كانوا قد صنعوا ذلك، فكيف يهديهم الله؟ إنهم ليس لديهم الاستعداد للهداية، ولم يقبلوا على الله بشيء من الحب، لذلك فهو سبحانه لا يعينهم على الهداية ولو أقبلوا على الله لأعانهم (٣١)

● قوله تعالى في آل عمران كذلك: " قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (٩٩) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ (١٠٠) "

يقول صاحب الظلال تعليقا على: " لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا " : إنها لفئة 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، والموازن كلها تفقد سلامتها، ولا يكون في الأرض إلا العوج الذي لا يستقيم. (٣٢)

وفي هذه الآية يقول الشيخ الشعراوي: " هب أنكم خبتم في ذواتكم، وحملتكم وزر ضلالكم ؛ فلماذا تحملون وزر إضلالكم للناس ؟ كان يكفي أن تحملوا وزر ضلالكم أنتم، لا أن تحملوا أيضا وزر إضلالكم للناس؟ ... إن الذي لا يحمل وزرا مع وزره هو الضال الذي لم يُضِلْ 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 اللَّهِ مَنْ آمَنَ } كأنه يقول لهم ماذا تريدون من الدين الذي يربط العبد بربه؟ إنكم لا تريدونه ديناً قيماً، إنكم تريدون ديناً معوجاً، والمعوج عن الاستقامة إنما يكون معوجاً لغرض؛ لأن المعوج يطيل المسافة. إن الذي يسير في طريق مستقيم ما الذي يدعوه إلى أن ينحرف عن الطريق المستقيم ليطول 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 عوجاً برغم أنكم شهداء على أن ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هو الحق إنه جاء مبلغاً بالصدق، وكنتم تبشرون برسالة محمد، وكنتم تستفتحون على الذين أشركوا من أهل مكة وتقولون: سيأتي نبي نتبعه ثم نقتلكم معه قتل عاد وإرم. وأنتم - يا أهل الكتاب - شهود على صدق هذا الرسول لقد ارتكبوا سلسلة من المعاصي؛ هم ضلوا وجهدوا أن يضلوا غيرهم ويا ليت ذلك يتم عن جهل، ولكنه أمر كان يتم بقصد وعن علم. وبلغت المسألة منهم مبلغ أنهم شهود على الحق. وبرغم ذلك أصروا على الضلال والإضلال. ومعنى "الشهود"، أنهم عرفوا ما قالوا ورأوه رأي العين، فالشهود هو رؤية لشيء تشهده، وليس شيئاً سمعته، لذلك يذكروهم الحق سبحانه بقوله: { وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ } إن الرسالة التي جاء بها محمد مبلغاً 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 لهم لا { : وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ } .

وبعد ذلك يأتي قول الحق سبحانه { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ } معنى ذلك أن الله نبه 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 أن الله غير غافل عما يعملون، فماذا يكون موقف الطائفة المؤمنة؟ إن الحق سبحانه يوضحه بقوله: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا } 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 تَطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ، يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ 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، ويجيبون إلى المسلمين أرسالا وجماعات وأفرادا مع الإسلام؛ فالحق لا يتكلم عن كل الذين أوتوا الكتاب. لذلك يقول الحق { إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ } { إن الحق يؤرخ وهو يحمي الحقيقة } (٣٣)

• ويأتي الاستفهام بـ (لِمَ) كذلك في قوله تعالى في نفس السورة (آل عمران): "الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عٰهَدَ إِلَيْنَا آلا نُّؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ"

النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالذِّكْرِ قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (١٨٣)

" هم الذي يزعمون أنهم لا يؤمنون بمحمد [ص] لأن الله عهد إليهم - بزعمهم - ألا يؤمنوا لرسول حتى يأتيهم بقربان يقدمونه، فتقع المعجزة، وتبسط 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 مجاهدة 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 يُحْكِمُوكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ (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 أنهم "مؤمنون" ثم هم لا يحكمون شريعة الله في حياتهم، أو لا يرضون حكمها إذا طبق عليهم.. إنما يزعمون دعوى كاذبة " (٣٥)

ويقول الشعراوي في هذه الآية: "يوضح سبحانه: كيف يأتون طلبا للحكم منك وعندهم التوراة، وهم لم يؤمنوا بك يا محمد رسولا من الله، فكيف يرضاك من لم يؤمن بك حكما؟ 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 السُّحْتِ وسماع الكذب { وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ } وهي مسألة عجيبة يجب أن يُفطن إليها ؛ لأن عندهم التوراة فيها حكم الله، فلو حكموك في أمر ليس في التوراة لكان الأمر مقبولا ، 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 الرِّجْمِ في التوراة. إذن هم رغبوا في الاحتيال، وأراد الله أن يثبت لرسوله صلى الله عليه وسلم لونا في الإعلام عن هؤلاء المارقين على أحكام الله، هم يعلمون أن الرسول أمي، لم يقرأ ولم يكتب، فمن الذي أخبره بالحكم الموجود بالتوراة؟ إذن أخبره من أرسله، وإذا كانوا قد أرادوا البحث عن حكم مُنخَفَفٍ فالحق أراد ذلك ليكون سببا من أسباب الخزي لهم.

وهذا دليل على أن الرسول عندما حكم بغير مطلوب تيسيرهم. أعرضوا عن الحكم. ولو كانوا طالبين للحكم بادئ ذي بدء لقبولوا الحكم بالرجم كما قاله لهم رسول الله، لكنهم غير مؤمنين حتى بتوراتهم " (٣٦)

● وجاء الاستفهام الاستنكاري بـ (هل) في قوله تعالى في المائدة: " قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ 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 "نَقَمَ يَنْقِمُ" أي كرهه مني أن أفعل هذا، فلماذا تكرهون إيماننا يا أهل الكتاب؟ هل الإيمان مما يكرهه؟ وجاء الحق هنا بسؤال لا يقدر على الإجابة عنه، فنحن آمننا بالله وبرسله وما أنزله علينا وما أنزل من قبل، فما الذي يُكرهه 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: فترفض، فتقول له أنكروه في سلوكي أن أكون مستقيماً؟ ونعلم أن الإنسان الأمين هو ثروة لمن يعرفه والذي يستحق النقمة والكرهية هو الفعل الضار، أما الإيمان بالله فهو أمر محبوب لأنه يُعلم 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، فأى شيء في هذا يستحق الكراهية؟

إذن، فمن يكره إنساناً لأي سبب من هذا فهو كرهه 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 بأنها

خصلة جميلة. وبذلك يؤكد القائل المدح بما يشبه الذم } :قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ 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 مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ " (الأعراف ١٧٢)

فالإنسان وجوده أبعد من عمره.. فهو موجود في ظهر أبيه بصفاته يحمل تاريخاً وراثياً يشهد بعمق وجوده وأصالته في هذا الوجود (٣٨)

" 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 فطرتهم فهي تنشأ عليه، حتى تنحرف عنه بفعل فاعل يفسد سواها، ويميل بها عن فطرتها . " (٣٩)

ويقول الشيخ الشعراوي في هذه الآية: وهنا قد يقول قائل: أكان لهذه الذرية القدرة على النطق؛ إنما ذرية تنتظر التكوين الآخر؛ لتتحد مثلاً بـ " البويضة " في رحم الأم؟ فنرد عليه ونقول: لماذا تظن أن مخاطبة ربنا لهم أمرٌ صعب؟ إن الواحد من البشر يستطيع أن يتعلم عشر لغات، ويتزوج من أربع سيدات، وكل سيدة ينجب منها ذرية، ويقعد يوماً عند سيدة وذريتها ويعلمها اللغة الإنجليزية مثلاً، 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: { يَجِبَالُ أَوْبِي مَعَهُ } [سبا ١].

... كيف إذن لا يتسع أفق الإنسان لأن يدرك أن الله قادر على أن يخاطب أيًّا 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 اتخذني من الجبال بيوتاً من الشجر وما يعرشون. إذن فلله مع خلقه أدوات خطاب؛ لأنه هو الذي خلق الكون والمخلوقات، وله سبحانه خطاب بألفاظ، وخطاب إشارات، وخطاب بإلهام، وخطاب بوحى، فإذا قرأنا أن الحق تبارك وتعالى قال لذرية آدم: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ فهذا يعني أنه قالها لهم باللغة التي يفهمونها.

... 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 قائلاً: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟. قالوا: بلى. ويبدو من هذا القول أن المسألة تمثيل للفطرة المودعة في النفس البشرية. وكأنه سبحانه قد أودع في النفس البشرية والذات الإنسانية فطرةً تؤكد له أن وراء هذا الكون إلهًا خالقًا قادراً مدبراً (٤٠)

● وجاء الاستفهام الاستنكاري بأدوات الاستفهام (الهمزة - من) في قوله تعالى محاججا مشركي العرب: " قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَأَكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (١٦) فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ (١٧) وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا

يَضْرَهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتَنْبِئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ 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 لبداهيات لا تنكر.

ويقول الشيخ الشعراوي في قوله تعالى: { أَفَلَا 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 مُتَرِّهٌ عن خديعة عباده، فمن يخدع الإنسان هو من يحاول أن يصيب عقله بالغفلة، لكن الذي يتبته العقل هو من يعلم أن دليل الحقيقة المناسبة لما يقول، يمكن الوصول إليه بالعقل

وقول الحق سبحانه في آخر الآية { :أَفَلَا تَعْقِلُونَ } يدلنا على أن القضية التي كذبوا فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم نشأت من عدم استعمال عقولهم، فلو أنهم استعملوا عقولهم في استخدام المقدمات المحسنة التي يؤمنون بها ويسلمون ؛ لانتهوا إلى القضية الإيمانية التي يقولها رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ولو أنهم فكروا وقالوا : محمد نشأ بيننا ولم نعرف له قراءة، ولا تلاوة كتاب ولا جلوساً إلى معلم، ولم يغب عنا فترة ليتعلم، وظل مدة طويلة إلى سنِّ الأربعين ولم يرتض على قول ولا على بلاغة ولا على بيان ؛ فمن أين جاءته هذه الدفعة القوية ؟ كان يجب أن يسأله هو عنها : من أين جاءتك هذه ؟ وما دام قد قال لهم :إنها جاءت من عند الله، فكان يجب أن يصدِّقوه.

وقوله الحق { :فَمَنْ أَظْلَمُ } أي : لا أحد أظلم ممن افترى على الله سبحانه كذباً؛ لأن الكاذب إنما يكذب ليدلس 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 وتدعونني أني أقول إن هذا من الله، وهو ليس من الله، وتتمادون وتكذبون 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 مبيِّناً أدب النبوة: { وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ } [سبأ ٢٤].

وليس هناك أدب في العرض أكثر من هذا، فبين 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 ضَلَالٍ مُّبِينٍ } وفي ذلك طلب لأن يعرضوا الأمر على عقولهم ؛ ليعرفوا أي القضيتين هي الهدى، وأيهما هي الضلال. وفي ذلك ارتقاء للمجادلة والتي هي أحسن من رسول الله صلى الله عليه وسلم.... وشاء ذلك ليرتقي في الجدل، فاختر الأسلوب الذي يهذب، لا ليهيج الخصم؛ فيعاند، وهذا من الحكمة ؛ حتى لا يقول للخصم ما يسبب توتره وعناده فيستمر الجدل بلا طائل

وهنا يقول الحق سبحانه { :فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا } فإذا كان الظلم من جهتي؛ فسوف يجاسني الله عليه، وإن كان من جهتك ؛ فاعلموا قول الحق سبحانه { :إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ } ولم يحدد من المجرم، وترك الحكم للسامع. كما تقول لإنسان 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 أحد الأصنام؛ لأنها 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 الضرر وعلى النفع، وهذا عين التخلف العقلي. إذن: فمثل هذه العبادة لون من الحمق، ولو عُرِضَتْ هذه المسألة على العقل؛ فسوف يرفضها العقل السليم وعندما تجادلهم، وتثبت لهم أن تلك الأصنام لا تضر ولا تنفع، تجد من يكابر قائلاً { هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ } وهم 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 شفاعته هو الذي ينهي عن اتخاذ الأصنام آلهة وينهي عن عبادتها؟ وهل هناك شفاعته دون إذن من المشفوع عنده؟ من أجل ذلك جاء الأمر من الحق سبحانه لرسوله صلى الله عليه وسلم: { قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ } " (٤١)

● جاء الاستفهام بالأداة (من) المكررة وبالأدوات: (الهمزة - ماذا - أنى - هل - ما - كيف) المكررة في قوله تعالى من نفس السورة " قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مَنْ

السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ
الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ (٣١) فَذَلِكُمْ
اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنْتَى تُصْرَفُونَ (٣٢) كَذَلِكَ حَقَّتْ
كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (٣٣) قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ
يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنْتَى تُؤْفَكُونَ (٣٤) قُلْ هَلْ مِنْ
شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ
يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ "

فوجد 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 — والله المثل الأعلى — إن جاء لك من يقول: أبي يهملني، فتمسك به، وتسأله: من جاء لك بهذه الملابس وذلك القلم ويطعمك ويُعلمك؟ 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.

... ويَجِبُ مَنْ يَسْأَلُهُمُ الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى كُلِّ تِلْكَ الْأَسْئَلَةِ — بِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى — الْإِجَابَةَ الَّتِي حَدَّدَهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ سَلْفًا { فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ { [يونس. 31]

إِذَنْ :أَمَّا كَانَ يَجِبُ أَنْ نَرْهَفَ الْأَذَانَ، وَنُعْمِلَ الْأَبْصَارَ ؛ لِنَرَى قُدْرَةَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ الَّذِي وَهَبَ لَنَا كُلَّ تِلْكَ النِّعَمِ مِنْ رِزْقٍ، وَسَمْعٍ، وَبَصَرٍ، وَإِحْيَاءٍ، وَإِمَاتَةٍ، وَإِحْيَاءٍ مِنْ مَيِّتٍ، وَتَدْبِيرِ الْأَمْرِ كُلِّهِ؟ أَمَّا كَانَ يَجِبُ أَنْ نَقُولَ : يَا مَنْ خَلَقْتَنَا مَاذَا تَنْتَظِرُ مِنَّا؛ لِنَعْمِرَ الْكَوْنَ الَّذِي أَوْجَدْتَنَا فِيهِ؟

... لِذَلِكَ يُنْهِي الْحَقُّ سُبْحَانَهُ الْآيَةَ بِقَوْلِهِ { أَفَلَا تَتَّقُونَ } [يونس ٣١]: فما دام الله سبحانه هو الذي خلق كل ذلك، وأنزل منهجاً، فعليكم أن تجعلوا بينكم وبينه وقاية ؛ تحميكم من صفات الجلال، وتقربكم من آثار صفات الجمال وأن تسمعوا إلى البلاغ من الرسل عليهم السلام، وإلى مطلوباته سبحانه

... { فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ } [يونس ٣٢]. ولا يوجد في الكون حقان، بل يوجد حق واحد، وما عداه هو الضلال؛ لذلك يقول الحق سبحانه: { فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ } [يونس ٣٢].

إِذَنْ :أنتم إن وجهتم الأمر بالربوبية ألى غيره ؛ تكونون قد ضللتكم الطريق، فالضلال أن يكون لك غاية تريد أن تصل إليها، فتتجه إلى طريق لا يوصل إليها . فإن صُرفتم من الإله الحق فأنتم تصلون إلى الضلال. ولذلك يُنْهِي الْحَقُّ سُبْحَانَهُ الْآيَةَ بِمَا يَبِينُ أَنَّهُ لَا يَوْجَدُ إِلَّا الْحَقُّ أَوْ الضَّلَالُ، فيقول سبحانه: { فَأَنَّى تُصْرَفُونَ } [يونس ٣٢]. أي :أنكم إن انصرفتم عن الحق — سبحانه وتعالى، فإلى الضلال .. (قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى

تُؤَفِّكُونَ) ومعنى أن الله يسأل القوم هذا السؤال أنه لا بد أن تكون الإجابة كما أرادها هو سبحانه . وإن قال قائل : وكيف يأمنهم على مثل هذا الجواب ، ألم يكن من الجائر 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 صَوْلَةٌ ؛ فأنت ساعة تنطق بكلمة الحق في أمر ما، تجدها قد فعلت فِعْلَهَا فيمن هو على الباطل ، ويأخذ وقتاً طويلاً إلى أن يجد كلاماً يرد به ما قلته، بل يحدث له انبهار واندهاش، وتنقطع حجته.

{قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ 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 عبثاً (٤٢)

● ويرد الاستفهام بـ (من - الهزة - هل - أم) يقول تعالى في سورة الرعد: " قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (١٦) "

سَلَهُمْ - وكل من في السماوات والأرض مأخوذ بقدرة الله وإرادته - رضي أم كره - : (من رب السماوات والأرض؟) .. وهو سؤال لا ليحببوا عنه،

فقد أجاب السياق من قبل. إنما ليسمعوا الجواب ملفوظا وقد رأوه مشهودا: قل: الله.. ثم سلهم: (أفأخذتم 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؛ فالعمى 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 المر على القوم يرون كل شيء من خلق الله، ويرون هذه الآلهة 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 الوجدانية في الخلق، وهي الوجدانية في القهر - أقصى درجات السلطان) (٤٣)

ويقول الشيخ الشعراوي في هذه الاستفهامات: " يستنكر الحق ما فعلوه بالاستفهام عنه؛ لأنه شيء مُنكر فعلاً } :أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ } [الرعد ١٦]: أي: لو كان هؤلاء الشركاء قد خلقوا شيئا مثل خلق الله؛ لكان لهم أن يعقدوا مقارنة بين خلق الله وخلق هؤلاء الشركاء؛ ولكن هؤلاء الشركاء الذين جعلوا مشاركين الله في الألوهية لا يقدر على خلق شيء؛ فكيف يختارونهم شركاء الله؟ (٤٤)

● كما جاء الاستفهام الاستنكاري في قوله تعالى في الاحتجاج على تعنت ومكابرة الكفار: " وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِّن رَّبِّهِ أَوْلَمِ تَأْتِيهِمْ بَيِّنَةٌ مَّا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى (١٣٣) طه "

استفهام إنكاري.. فهم يقترحون من منطلق المغالبة آية وبين أيديهم القرآن آية كافية تغني من يصدق في طلب الدليل

ويقول الشعراوي في تفسير هذه الآية التي يطلبونها: " هؤلاء يريدون معجزة حسيّة تصاحب رسالة محمد العامة للزمان وللمكان ، ولو كانت معجزة محمد حسيّة لكانت لمنّ شاهدها فقط، سبحانه يريد لها معجزة دائمة لا امتداد الزمان والمكان، فمن 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 يكشف من أسراره على قدر التفاهم إليه وتأملهم فيه، وهكذا تظل الرسالة محروسة بالمعجزة (٤٥)

● وجاء الاستفهام بالهمزة كذلك للمحاجة في قوله عز وجل في سورة الشعراء: " أَوْلَمِ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ (١٩٧) " فقد وردت صفة الرسول الذي يتزل عليه القرآن، كما وردت أصول العقيدة التي جاء بها في كتب الأولين. ومن ثم كان علماء بني إسرائيل يتوقعون هذه الرسالة، و ينتظرون هذا الرسول، ويحسون أن زمانه قد أظلمهم ؛ ويحدث بعضهم بعضاً 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 الحججة ولا لقصور الدليل " (٤٦)

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 للأوس والخزرج في المدينة : لقد أطلّ زمان نبيّ يأتي سنتبعه ونقتلكم به أيها المشركون قتل عاد وإرم، ومع ذلك لما بُعث النبي صلى الله عليه وسلم أنكروه وكفروا به، وهم يعرفون أنه حق، لماذا؟ قالوا : لأنهم 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 لتبويج عبد الله بن أبيّ ملكاً عليها ، فلما جاءها النبي صلى الله عليه وسلم أفسد عليهم هذه المسألة ؛ لذلك حسدوه على هذه المكانة، فقد أخذ منهم السلّطة الزمنية والتي كانت لهم.

وقال {عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ} [الشعراء ١٩٧] : لأنهم كانوا يعرفون صِدْقَ رسول الله ، ولأنه صلى الله عليه وسلم جاء بأشياء لا يعرفها إلا هم، وقد اشتهر منهم خمسة، هم : عبد الله بن سلام، وأسد، و أسيد، وثعلبة، وابن يامين " (٤٧)

● وجاء الاستفهام — (لولا) في قوله تعالى في الاحتجاج على كفار العرب في سورة القصص: " فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَى أَوْلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرٍ وَ (٤٨) قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٤٩) فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٥٠) "

والكلام عن العرب إذ " استفتوا بعض أهل الكتاب فيما جاءهم به فأفتوهم بما يفيد أنه الحق، وأنه مطابق لما بين أيديهم من الكتاب ؛ فلم يدعنوا لهذا كله، وادعوا أن التوراة سحر، وأن القرآن سحر، وأتتهما 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 نهاية الإنصاف، وغاية المطاولة بالحجة، فمن لم ينجح إلى الحق بعد هذا فهو ذو الهوى المكابر، الذي لا يستند إلى دليل " (٤٨)

ويقول الشعراوي: " قوله تعالى { فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا ... [القصص ٤٨]: أي: الرسول الذي طلبوه { قَالُوا لَوْلَا أُوْتِيَ مِثْلَ مَا أُوْتِيَ مُوسَى } [القصص ٤٨]: سبحان الله، إن كنتَ كذوباً فكُنْ ذَكُوراً، لقد طلبتم مجرد الرسول ولم تطلبوا معه معجزة معينة. يحكي ما قالوا عن معجزة موسى، وعن معجزة محمد { قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا } [القصص ٤٨].

أي أن: موسى جاء بسحر، ومحمد جاء بسحر آخر، وقد { تَظَاهَرَا } [القصص ٤٨]: علينا يعني : تعاوناً، وهي مأخوذة من الظهر كأنك قُلت : أعطني ظهرك مع ظهري لنحمل الحِمل معاً، والظهُر محلُّ الحمل.

والرد على هذا الاتهام يسير، فمعجزة موسى وإن كانت من جنس السحر إلا أنها ليست سحراً، فالسحر يُخِيلُ لك أن الحبال حية تسعى، أمّا ما فعله موسى

فكان قلب العصا إلى حية حقيقية تسعى وتبتلع سحرهم، لذلك ألقى السحرة ساجدين ؛ لأنهم رأوا معجزة ليست من جنس ما نبغوا فيه فآمنوا من فورهم.

أما الذين قالوا عن محمد صلى الله عليه وسلم : إنه ساحر فالرد عليهم بسيط : فلماذا لم يسحركم أنتم أيضاً كما سحر المؤمنين به ؟ ثم يؤكدون كفرهم بكل من الرسولين : موسى ومحمد { وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ }

{ قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ }

معنى قل أي : في الرد عليهم { فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا } ..

[القصص ٤٩]: أي : أهدى من التوراة التي جاء بها موسى، وأهدى من القرآن الذي جاء به محمد ما دام أنهما لم يُعجباكم { أَتَّبِعُهُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ } [القصص ٤٩] يعني : لو جنتم به لاتبعته.

وهذا يعني منهجين : منهج حق 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 من 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

مكرراً أداة الاستفهام (أم) إحدى عشرة مرة: " أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَّا يُؤْمِنُونَ (٣٣) فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ (٣٤) أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ (٣٥) أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَّا يُوقِنُونَ (٣٦) أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُصِيطِرُونَ (٣٧) أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ فَلْيَأْتِ

مُسْتَمِعُهُمْ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ (٣٨) أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبُنُونَ (٣٩) أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَّغْرَمٍ مُثْقَلُونَ (٤٠) أَمْ عِنْدَهُمُ الْعَيْبُ فَهُمْ يَكْتُمُونَ (٤١) أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ (٤٢) أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ 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؟).. وبيادر بيان علة هذا القول الغريب: (بل لا يؤمنون). فعدم استشعار قلوبهم للإيمان، هو الذي ينطقهم بمثل هذا القول ؛ بعد أن يجربهم 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 ذاتها ؟ أهو المعنى الكامن فيها ؟ أهو الصور والظلال التي تشعها ؟ أهو الإيقاع القرآني الخاص المتميز من إيقاع سائر القول المصوغ من اللغة ؟ أهى هذه العناصر كلها مجتمعة ؟ أم إنهما 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 توجهاته كلها، والاستواء على أفق واحد فيها كلها. مما 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 انكاره... 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 إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا 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 مرء 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 لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ (٧٩) وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (٨٠) (آل عمران)

يقول الشيخ الشعراوي في خواتمه 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 وتأمرو؟ فأبلغهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بأوامر المنهج. ونواهيته، 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 يفتنوا إلى الفارق بين منهج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأوامره، وبين ما زيفوه هم من أوامر، فمحمّد 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 تزيفهم. 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 تشابهت 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؟ إنهم لم يفتنوا 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 والنبیین أربابا. إن من اختصه الله بعلم و كتاب ونبوة لا يمكن أن يقول: اعبدوني، أو اعبدوا الملائكة، أو اعبدوا الأنبياء لماذا؟

ويجب الحق سبحانه { :أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ . } وقوله الحق { :بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ } تدل على أن واقعة القضية وما معها كانت مع مسلمين كأنهم 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 . فَوَضَّحَ النبي صلى الله عليه وسلم لهم : أن السجود لا يكون إلا لله . (٥٣)

٤ . التوكيد (التقرير)

● وهو ما جاء في مثل قوله تعالى مؤكدا باللام في سورة الأنعام: " وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ (٨) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ (٩) "

إنهم يقترحون أن ينزل 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 ؛ لأنهم ليسوا من سكان هذا الكوكب ؛ ولكن لهم - مع ذلك - من الخصائص ما يجعلهم يتخذون هيئة البشر حين يؤدون وظيفة من وظائفهم في حياة البشر ؛ كتبليغ الرسالة ؛ أو التدمير على من يريد الله أن يدمر عليهم من المكذبين ؛ أو تثبيت المؤمنين، أو قتال أعدائهم وقتلهم.. إلى آخر الوظائف التي يقص القرآن الكريم أنهم يكلفون بها من ربهم، فلا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.

فلو شاء الله أن يرسل ملكا يصدق رسوله، لتبدي 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 ! " (٥٤)

ويقول في هذه شرح هذه الآية الشيخ الشعراوي " وهؤلاء المنكرون الجاحدون يطلبون نزول مَلَكٍ حتى يؤمنوا . إذن فهم قد عرفوا أن هناك غيباً وأن فطرتهم 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 لأنها مسألة لا تمس السيادة، ولو أنزل الحق لهم ملكاً لما آمنوا أيضاً، فهم مكذبون . ولا يريد الحق أن يطبق عليهم سنته بتزول الآية التي يطلبونها حتى لا يتزل بهم عقابه إن كفروا بها . فلو أنزل الحق عليهم ملكاً كما يطلبون ثم كفروا لقضي الأمر وأهلكوا بدون إمهال. (٥٥)

• ومن التوكيد قوله تعالى في نفس السورة باستخدام سين الاستقبال التوكيدية: " سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ (١٤٨) قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (١٤٩) قُلْ هَلَمْ شَهِدَاءُ كُمْ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدُ مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ (١٥٠)

" قضية الجبر والاختيار كثر فيها الجدل... إن الله أمرهم بأوامر ونهاهم 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 وآبائهم، وتحريمهم ما حرموه مما لم يجرمه الله، وادعاءهم أن هذا من شرع الله بغير علم ولا دليل.. يحيلون هذا كله على مشيئة الله بهم. فلو شاء الله ما أشركوا ولا حرموا.. فكيف واجه القرآن الكريم هذه المقولة؟

لقد واجهها بأنهم 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 قلوبهم فيهدتوا بلا قهر... ولكنه - سبحانه - شاء غير هذا! شاء أن يتلى 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: قلله 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 الرياضية 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. ومحاوله

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 أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ(٣٥) "

إنهم يجيلون هذا كله على إرادة الله ومشئته. فلو شاء الله - في زعمهم - ألا يفعلوا شيئاً 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 أنها 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 السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ } [البقرة ١٤٢].

و "سيقول "معناها أنهم لم يقولوا الآن، ويخبر القرآن أنهم سيقولون، ولم يجئ ويستتر 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 السفهيه برغم أن الآية قد سبقتهم بالتنبؤ بما سوف يقولون ؛ لأن الذي أخبر 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 فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ 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: " أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَي طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ (١٥٦) أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ بآيَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ (١٥٧) " الأنعام

" قد بطلت حجتكم، وسقطت معذرتكم، بتزليل 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 أرسلنا إلى قومهما. ونحن كنا غافلين عن دراستهم لكتابهم، لا علم لنا به ولا اهتمام. ولو جاء

إلينا كتاب بلغتنا، يخاطبنا وينذرنا لكننا أهدي 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 أهدي من اليهود و النصارى، وفي هذا القول ما يعني أن أذهانهم مستعدة لتقبل الإيمان، وقد قطع الله عليهم كل عذر فجاء لهم بالقرآن. ويقول الحق { فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ بآيَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا } [الأنعام ١٥]. (٦٠)

٥. الأمر

● وهو ما احتج به في مثل قوله تعالى في سورة آل عمران: " كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالاً لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنزَلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٩٣)

وحول هذه الآية يقول الشيخ الشعراوي: وحين يحرم نبي الله يعقوب - إسرائيل - طعاما ما، فهو حر؛ فقد يحرم على نفسه طعاما كندر، أو كوسيلة علاج أو زهادة، لكن الله لم يحرم عليه شيئا، وما تحتجون به أيها اليهود إنما هو خصوصية لسيدنا يعقوب { كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالاً لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ } فلماذا تقولون : إن الإبل وألبانها كانت محرمة ؟ لقد فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يستروا على أنفسهم نقيصة لا يحبون أن يفضحوا بها، وتلك هي النقيصة التي كشفها القرآن بالقول الكريم : { وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ

ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ {
[الأنعام ١٤٦]:

إذن فهناك أشياء قد حُرمت على اليهود لأنهم ظلموا، وهذه الآية الكريمة هي التي أوضحت أن الحق قد حرم عليهم هذه الأطعمة لظلمهم. ومعنى: {كُلَّ ذِي ظُفْرٍ} أي القدم التي تكون أصابعها مندوجة ومتصلة، فليست الأصابع منفصلة، ونجدها في الإبل والنعام والأوز، والبط، وهذه كلها تسمى ذوات الظفر {إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا} يعني الشحم الذي على الظهر. أما "الحوايا" فهي الدهون التي في الأمعاء الغليظة {أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ}. {أي الشحم الذي يختلط بالعظم إن التحريم هنا لم يكن لأن هذه الأشياء ضارة، ولكن التحريم إنما كان عقاباً لهم على ظلمهم لأنفسهم وبغيهم على غيرهم.

... إذن كان التحريم جزاءً لهم وعقاباً... ما دام اليهود قد أدخلوا على أنفسهم أشياء ليست لهم فالتشريع يسلب منهم أشياء كانت حقاً 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 الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ} فهذا يعني أنه قد حرم بعضاً من الطعام على نفسه فهو حر في أن يأخذ أو يترك، أو أنه قد حرمه على نفسه فوافقه الله؛ لأن الناذر حين ينذر شيئاً لم يفرضه الله عليه فهو قد ألزم نفسه بالنذر أمام الله. إن الزمن الذي حرم فيه إسرائيل على نفسه بعضاً من الأطعمة هو {مِن قَبْلِ أَنْ تَنْزَلَ

التَّوْرَةَ} أي أن هذا التحريم لم يجرمه الله، ويأتي الأمر لرسوله الكريم أن يخاطب بني إسرائيل { قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ 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 إلا رغبة الاستزادة من هذا المعين الذي لا تنفد عجائبه، إنه معين القرآن العظيم

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن حجة الحموي - خزانة الأدب وغاية الأرب - المكتبة الشاملة الإلكترونية
٢. إسراء إبراهيم كامل - آيات العقل في القرآن الكريم دلالة اللفظ وإعجاز التدبر والتفكير - مجلة كلية الآداب - العدد ١٠٢ - جامعة بغداد
٣. سيد قطب - في ظلال القرآن - سورة البقرة - (نسخة إلكترونية)
٤. عبد العزيز عتيق (دكتور) - علم البديع - دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٥م - ١٤٠٥هـ
٥. 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 النزول 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

- (١) قرآن كريم تفسير وبيان مع أسباب التزول للسيوطي مع فهارس كاملة للمواضيع والألفاظ إعداد د. محمد حسن الحمصي - دار الرشيد - دمشق - بيروت - سورة محمد - آية ٢٤
- (٢) آيات العقل في القرآن الكريم دلالة اللفظ وإعجاز التدبر والتفكير - إسرائ 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 الحججة والدليل (رسالة ماجستير) - جامعة النجاح الوطنية - كلية الدراسات العليا - ص ١٤٧ عن (كشاف اصطلاحات الفنون)
- (٦) نفسه ص ١٤٥-١٤٧
- (٧) خزانة الأدب وغاية الأرب لابن حجة الحموي ج ١ ص ٣٦٤ - المكتبة الشاملة الإلكترونية
- (٨) المنظومة الاصطلاحية - الانترنت
- (٩) نفسه
- (١٠) نفسه
- (١١) مجاهد محمود أحمد ناصر - منهج القرآن الكريم في إقامة الحججة والدليل (رسالة ماجستير) - جامعة النجاح الوطنية - كلية الدراسات العليا ص ١١٥
- (١٢) نفسه ص ١٤٨-١٤٩
- (١٣) حسب فهارس: قرآن كريم تفسير وبيان مع أسباب التزول للسيوطي مع فهارس كاملة للمواضيع والألفاظ إعداد د. محمد حسن الحمصي - دار الرشيد - دمشق - بيروت

- (١٤) في ظلال القرآن - سيد قطب - سورة البقرة - (نسخة إلكترونية)
- (١٥) خواطر الشعراوي (نسخة إلكترونية من: مكتبة المصطفى الإلكترونية) ج ١ ص ٦٦
- (١٦) خواطر الشعراوي ج ١٠ ص ٥٨
- (١٧) في ظلال القرآن - سيد قطب - سورة يونس - (نسخة إلكترونية)
- (١٨) خواطر الشعراوي ج ١٠ ص ٢٢١-٢٢٢
- (١٩) نفسه
- (٢٠) نفسه ص ٢٢٣
- (٢١) خواطر الشعراوي ج ١٨ ص ١١١-١١٣
- (٢٢) في ظلال القرآن - سيد قطب - سورة البقرة - (نسخة إلكترونية)
- (٢٣) خواطر الشعراوي ج ١ ص ١٧٧-١٧٨
- (٢٤) في ظلال القرآن - سيد قطب - سورة البقرة - (نسخة إلكترونية)
- (٢٥) خواطر الشعراوي ج ١٣ ص ١٨٩
- (٢٦) نفسه ج ١٤ ص ٨٠
- (٢٧) في ظلال القرآن - سيد قطب - سورة المؤمنون - (نسخة إلكترونية)
- (٢٨) خواطر الشعراوي ج ١٤ ص ٩٩
- (٢٩) خواطر الشعراوي ج ٣ ص ١١٠-١١١
- (٣٠) الظلال - سورة آل عمران
- (٣١) خواطر الشعراوي ج ٣ ص ١٣٤-١٣٥
- (٣٢) الظلال - سورة آل عمران
- (٣٣) خواطر الشعراوي ج ٣ ص ١٥٢-١٥٣
- (٣٤) الظلال - سورة آل عمران
- (٣٥) الظلال - سورة المائدة
- (٣٦) خواطر الشعراوي ج ٥ ص ٢٣٤-٢٣٥
- (٣٧) نفسه ج ٦ ص ٩-١٠

(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 تحفظ 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)

(٣٩) الظلال - سورة الأعراف

(٤٠) خواطر الشعراوي ج٧ ص ٢٣٠-٢٣٢

(٤١) خواطر الشعراوي ج١٠ ص ٧-١٠

(٤٢) خواطر الشعراوي ج١٠ ص ٤٣ - ٥٠

(٤٣) الظلال - سورة الرعد

(٤٤) خواطر الشعراوي ج١٢ ص ٧١

(٤٥) نفسه ج١٥ ص ٢٠٢

(٤٦) الظلال - سورة الشعراء

(٤٧) الخواطر ج١٧ ص ١٧٦

(٤٨) الظلال - سورة القصص

(٤٩) الخواطر ج١٨ ص ١٧ - ١٨

(٥٠) الظلال - سورة الطور

(٥١) الظلال - سورة الطور

(٥٢) الظلال

(٥٣) الخواطر ج٣ ص ١٢٠-١٢٢

(٥٤) الظلال - الأنعام

(٥٥) الخواطر ج٦ ص ١٢٩

- (٥٦) الظلال - سورة الأنعام
(٥٧) الظلال - سورة النحل
(٥٨) خواطر الشعراوي ج ٧ ص ٥٢ - ٥٣
(٥٩) الظلال - الأنعام
(٦٠) الشعراوي ج ٧ ص ٦٦
(٦١) الخواطر ج ٣ ص ١٤١

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.com Correo 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 científica,
internacional y arbitrada

S u fundador es Prof. D r. Ayman Mohamed Aly
Midan

en cooperación con el Laboratorio del Lenguaje
Funcional en la Universidad de Hasiba Benbouali de
Chlef, Argelia.

C4 – N 15

1440 – 2019