



الجمهورية التركية
جامعة يالوفا
معهد الدراسات العليا

قسم العلوم الإسلامية الأساسية

الجوانب البلاغية في كتب فقه اللغة العربية في القرن الرابع الهجري

أطروحة الدكتوراه

سميرة ماردنلي

المشرف: د. نجم الدين عيسى

يالوفا
تموز 2025



الجمهورية التركية
جامعة يالوفا
معهد الدراسات العليا

قسم العلوم الإسلامية الأساسية

الجوانب البلاغية في كتب فقه اللغة العربية في القرن الرابع الهجري

أطروحة الدكتوراه

سميرة ماردنلي
197323006

المشرف: د. نجم الدين عيسى

يالوفا
تموز 2025

التعهد بالالتزام بالقواعد الأخلاقية العلمية

أتعهد وأصرح بأني قد جهزت رسالتي هذه بعنوان: "الجوانب البلاغية في كتب فقه اللغة العربية في القرن الرابع الهجري" وفقًا لقواعد كتابة الرسالة الخاصة بمعهد الدراسات العليا في جامعة يالوفا، وأني قد حصلت على البيانات والمعلومات والوثائق الموجودة فيها في إطار القواعد الأكاديمية والأخلاقية، وقد قدّمت جميع المعلومات والوثائق والتقييمات والنتائج وفقًا للقواعد العلمية والأخلاقيات التي أشرت إليها، وعزوت كل ما نقلته فيها إلى مصادره ومراجعته المستفاد منها خلال دراسة الرسالة، دون القيام بإجراء أي تغيير في البيانات المنقولة، وأصرّح بأنّ العمل الذي قدّمته في هذه الرسالة أصلي، وأتحمل كامل المسؤولية القانونية التي قد تنشأ في حالة ثبوت عكس ما صرحت به.

التوقيع

سميرة ماردنلي

ETİK BEYAN

Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım "EL-CEVÂNİBÜ'L-BELÂĞİYYE FÎ KÜTÜBÎ FIKHÎ'L-LÜĞATİ'L-ARABİYYE FÎ'L-KARNÎ'R-RÂBÎ'Î'L-HİCRÎ" başlıklı bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi taahhüt ve beyan ederim.

İmza

Samira MARDENLİ

الشكر والتقدير

بحمد الله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبتوفيقه تبلغ الآمال غاياتها. وفي حضرة "البلاغة"، التي كانت ميدان بحثي، أجدني اليوم أبحث عن أبلغ الكلمات وأصدقها لأعبر عن امتناني، مدركةً أن أسمى درجات الشكر قد لا تفيض بها الحروف، بل تسكن في صمت العرفان.

وأقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى أستاذي الفاضل ومشرفي الأستاذ الدكتور/ (نجم الدين العيسى)، الذي كان لي منارة علم وبلاغة. فبصبره وحكمته قوّم لي المسار، وبفكره الثاقب أضاء لي دروب البحث المعتمة. لم يكن مجرد مشرف، بل كان معلمًا أخذ بيدي لفك شفرات البيان، وصقل حجتي، وتوجيه بوصلتي نحو عمق المعنى.

كما يطيب لي أن أتوجه بخالص التقدير إلى أساتذتي الأجلاء أعضاء لجنة المناقشة، الذين أثروا هذا العمل بملاحظاتهم القيمة، وإلى كل أستاذ تعلمت منه حرفًا في مسيرتي الأكاديمية.

الدكتور محمد كيليج أرسلان والدكتور علي أنان والدكتور حسين أرسلان والدكتور أحمد ميدان. وإلى روح الدكتور شامل الشاهين والدكتور أحمد فدائي أوغلو أهدي هذا العمل ولن أنسى فضلهما عليّ في بداية مشواري العلمي هذا.

وإلى الأصدقاء والزملاء، الذين كانوا خير سندٍ ورفقة. كنتم "الاستعارة الجميلة للصدّاقة"، و"الكناية البليغة" عن الدعم في أوقات الشدة. محادثتنا ونقاشاتنا كانت وقودًا فكريًا لا ينضب.

أما عائلتي الكريمة، أختي وأمي (حسناء)، فأنتم الأصل الذي منه انطلقت، والمعنى الحقيقي الذي من أجله كان كل هذا الجهد. دعمكم الصامت كان أبلغ من كل الخطب، وحبكم كان الحافز الأبدي.

وإلى من وافت روحه المنية أبي، وأمي، وأشقائي، وشقيقتي.

وإلى ابني الغالي (المعتصم بالله) كنت أنت نقطة النور في نهاية كل يوم طويل، ودافعي لأصنع غدًا يليق بك.

ختامًا، أهدي هذا الجهد المتواضع إلى كل هؤلاء، فما كان ليبلغ غايته لولا فضل الله ثم فضلهم.

تموز - 2025

سميرة ماردنلي

فهرس المحتويات

i.....	التعهد بالالتزام بالقواعد الأخلاقية العلمية
ii.....	الشكر والتقدير
iii.....	فهرس المحتويات
xi.....	الرموز والاختصارات
xii.....	الملخص
xiii.....	ÖZET
xiv.....	ABSTRACT
1.....	المقدمة
9.....	الفصل التمهيدي: البحث البلاغي قبل القرن الرابع الهجري
13.....	الفصل الأول: البلاغة في القرن الرابع الهجري
16.....	المبحث الأول: نشأة البلاغة وتطورها
17.....	المطلب الأول: البلاغة في الجاهلية
19.....	المطلب الثاني: البلاغة في عصر صدر الإسلام
21.....	المطلب الثالث: البلاغة في العصر الأموي
23.....	المطلب الرابع: البلاغة في العصر العباسي
25.....	المبحث الثاني: أهم مؤسسي علم البلاغة
27.....	المبحث الثالث: صلة البلاغة بالعلوم الأخرى
28.....	المطلب الأول: البلاغة والفلسفة
30.....	المطلب الثاني: البلاغة والفصاحة
32.....	المطلب الثالث: العلاقة بين البلاغة والنحو
34.....	المطلب الرابع: العلاقة بين البلاغة والعلوم الشرعية
36.....	المطلب الخامس: العلاقة بين البلاغة والنقد

المطلب السادس: البلاغة والخطاب.....	37
المطلب السابع: العلاقة بين البلاغة والأسلوبية وعلم الجمال.....	39
المقصد الأول: العلاقة بين البلاغة وعلم الجمال (الجمالية).....	39
المقصد الثاني: علاقة البلاغة بالأسلوبية.....	41
الفصل الثاني: فقه اللغة في القرن الرابع الهجري.....	47
المبحث الأول: نشأة فقه اللغة وتطوره وعلاقته بالعلوم الأخرى.....	50
المطلب الأول: نشأة فقه اللغة وتطوره.....	50
المطلب الثاني: علاقة فقه اللغة بالعلوم الأخرى.....	52
المقصد الأول: علاقة فقه اللغة بعلم النحو.....	53
المقصد الثاني: علاقة علم فقه اللغة بعلم الصرف.....	54
المقصد الثالث: علاقة علم فقه اللغة بالعلوم الشرعية.....	56
المقصد الرابع: علاقة فقه اللغة بالتاريخ والجغرافية.....	57
المبحث الثاني: فقه اللغة وعلم اللغة (إبستمولوجيا المصطلح).....	58
المطلب الأول: فقه اللغة.....	58
المطلب الثاني: علم اللغة.....	60
المبحث الثالث: مصنفات فقه اللغة وعلماء فقه اللغة حتى نهاية القرن الرابع الهجري.....	64
المطلب الأول: مصنفات فقه اللغة حتى نهاية القرن الرابع الهجري.....	64
المطلب الثاني: فقهاء اللغة وبلاغيوها في القرن الرابع الهجري (العلاقة بين فقه اللغة وبلاغة).....	69
الفصل الثالث: الجوانب البلاغية في كتاب الخصائص لابن جني.....	75
المبحث الأول: مظاهر وجوانب علم المعاني في كتاب الخصائص.....	78
المطلب الأول: الإنشاء.....	81
المقصد الأول: الأمر ومظاهره.....	81

84.....	المقصد الثاني: النهي بين التركيب النحوي والعمق الدلالي
86.....	المقصد الثالث: التمني بين ظاهر اللفظ ومقاصد المتكلم
87.....	المقصد الرابع: الاستفهام
94.....	المطلب الثاني: الخبر وأغراضه البلاغية في فكر ابن جني
95.....	المقصد الأول: مسائل خروج الخبر عن معانيه الأصلية
98.....	المقصد الثاني: التعريف والتذكير
101.....	المقصد الثالث: التقديم والتأخير
104.....	المقصد الرابع: القصر وعلاقته بالتقديم والتأخير
107.....	المقصد الخامس: التكرار
109.....	المقصد السادس: الحذف
115.....	المقصد السابع: عودة الضمير على متأخر بين الجواز البلاغي والتقعيد النحوي
117.....	المقصد الثامن: (في خروج الكلام عن مقتضى الظاهر) ظاهرة الالتفات
120.....	المقصد التاسع: العدول عن مقتضى الظاهر
126.....	المقصد العاشر: التغليب
136.....	المقصد الحادي عشر: الاتساع
138.....	المقصد الثاني عشر: القلب ومظاهره بعد الاتساع
141.....	المقصد الثالث عشر: التحقيق والتوكيد
144.....	المقصد الرابع عشر: الإيجاز
148.....	المقصد الخامس عشر: الإطناب (الكثافة الدلالية والامتداد الجمالي)
152.....	المقصد السادس عشر: الاعتراض
155.....	المبحث الثاني: مظاهر وجوانب علم البيان في كتاب الخصائص
156.....	المطلب الأول: الحقيقة والمجاز
162.....	المقصد الأول: المجاز المرسل

المقصد الثاني: المجاز العقلي.....	168
المطلب الثاني: التشبيه وأبعاده ومظاهره.....	177
المقصد الأول: التشبيه المعكوس ("غلبة الفروع على الأصول").....	179
المقصد الثاني: أدوات التشبيه: (من القصد التركيبي إلى الترتيب الدلالي).....	181
المطلب الثالث: الاستعارة.....	184
المقصد الأول: الاستعارة التهكمية.....	184
المقصد الثاني: الاستعارة بالكناية: (المكنية).....	186
المطلب الرابع: الكناية ومظاهرها.....	190
المقصد الأول: بين مرونة المصطلح وعمق التحليل السياقي.....	190
المبحث الثالث: مظاهر وجوانب علم البديع في كتاب الخصائص.....	193
المطلب الأول: التجريد لدى ابن جني.....	197
المقصد الأول: البذور المفاهيمية للتجريد: من إشارات الفارسي إلى تأسيس ابن جني.....	197
المقصد الثاني: صور التجريد وتجلياته في اللغة.....	198
المطلب الثاني: الجنس عند ابن جني.....	201
المقصد الأول: من تجنيس الكلمات إلى تجنيس الأصوات (الجناس الناقص).....	201
المطلب الثالث: السجع.....	204
المقصد الأول: السجع مقطعاً للنثر كما القافية مقطعاً للشعر (الموازاة البنيوية).....	205
المطلب الرابع: المبالغة.....	207
الفصل الرابع: الجوانب البلاغية في كتاب الصّاحبي لابن فارس.....	213
المبحث الأول: تجليات المعاني في كتاب الصّاحبي.....	216
المطلب الأول: مظاهر الأساليب الإنشائية وخروجها عن معناها الحقيقي.....	216
المقصد الأول: من الاستفهام إلى الاستخبار.....	216

220.....	المقصد الثاني: خروج الأمر عن معناه الأصلي
224.....	المطلب الثاني: الأسلوب الخبري (الخبر)
224.....	المقصد الأول: مظاهر الأبعاد التداولية للأسلوب الخبري
227.....	المقصد الثاني: التقديم والتأخير
230.....	المقصد الثالث: بلاغة العدول التركيبي: ظاهرة الإخراج على خلاف مقتضى الظاهر
235.....	المقصد الرابع: التعويض
238.....	المقصد الخامس: التغليب
243.....	المقصد السادس: الالتفات
247.....	المقصد السابع: الجملة الاسمية والجملة الفعلية
250.....	المقصد الثامن: القصر
253.....	المقصد التاسع: الإيجاز
257.....	المقصد العاشر: الإطناب
261.....	المقصد الحادي عشر: الاعتراض وأبعاده البلاغية
265.....	المبحث الثاني: تجليات البيان في الصاحبي
267.....	المطلب الأول: قضايا الإعجاز والمجاز في الفكر البلاغي لابن فارس
269.....	المقصد الأول: المجاز العقلي في "سنن العرب" عند ابن فارس
272.....	المطلب الثاني: الحقيقة والمجاز في فكر ابن فارس اللغوي
272.....	المقصد الأول: "الحقيقة" بوصفها أصلاً مُحْكَمًا ومَوْضِعاً أصيلاً
273.....	المقصد الثاني: "المجاز" بوصفه جَوَازاً وعدولاً عن الأصل
275.....	المقصد الثالث: المجاز المرسل في فكر ابن فارس اللغوي
279.....	المقصد الرابع: المجاز في الصيغ الكلامية (العدول التركيبي)
281.....	المقصد الخامس: المجاز في الأعداد

المطلب الثالث: التشبيه	282
المقصد الأول: التأسيس اللغوي للتشبيه	282
المقصد الثاني: التشبيه بين الإطلاق والتقيد وأثره في المعنى	283
المطلب الرابع: الاستعارة عند ابن فارس	286
المقصد الأول: الاستعارة كـ "سنة": المفهوم الأساس وتداخل المصطلحات	286
المقصد الثاني: الاستعارة التبعية	289
المطلب الخامس: الكناية عند ابن فارس	293
المقصد الأول: الكناية بوصفها إيماءً وإشارة	293
المقصد الثاني: الإيماء	294
المبحث الثالث: تجليات البديع في كتاب الصاحبى	297
المطلب الأول: تأكيد المدح بما يشبه الذم: جدلية النفي والإثبات	298
المطلب الثاني: التجريد	299
المطلب الثالث: المبالغة	301
المطلب الرابع: المشاكلة	302
المقصد الأول: المشاكلة بوصفها "محاذاة" صوتية وإيقاعية	302
المقصد الثاني: المشاكلة في الجزاء والمعاملة	303
المطلب الخامس: القلب	304
المطلب السادس: اللف والنشر (جمع المختلفين ثم التفريق)	305
المطلب السابع: الاستطراد	307
المطلب الثامن: الاقتصاص	308
الفصل الخامس: الجوانب البلاغية في كتاب فقه اللغة وسر العربية للثعالبي	313
المبحث الأول: صور وأساليب المعاني في فقه اللغة وسر العربية	319
المطلب الأول: الاستلزام الحوارى	319

321.....	المطلب الثاني: السياقية
323.....	المطلب الثالث: الحقل الدلالي
327.....	المطلب الرابع: الحمل على اللفظ والحمل على المعنى
328.....	المقصد الأول: المفرد والجمع
334.....	المقصد الثاني: المذكر والمؤنث
337.....	المقصد الثالث: الاسم الموصول
340.....	المقصد الرابع: الاستفهام
342.....	المقصد الخامس: المعنى المُنَوِي
345.....	المقصد السادس: الحمل على الموضع
346.....	المقصد السابع: الحمل على النقيض
347.....	المطلب الخامس: التقديم والتأخير
351.....	المطلب السادس: أسلوب الالتفات
354.....	المبحث الثاني: صور وأساليب البيان في فقه اللغة وسرّ العربية
355.....	المطلب الأول: التشبيه
357.....	المطلب الثاني: الاستعارة
362.....	المطلب الثالث: الكناية
365.....	المطلب الرابع: المجاز
372.....	المبحث الثالث: صور وأساليب البديع في فقه اللغة وسرّ العربية
373.....	المطلب الأول: البديع المعنوي
373.....	المقصد الأول: الطباق
376.....	المقصد الثاني: تأكيد المدح بِنَمِّ مُتَوَهِّم
377.....	المقصد الثالث: التجريد
378.....	المقصد الرابع: التقسيم

379.....	المطلب الثاني: البديع اللفظي
379.....	المقصد الأول: الجنس
380.....	المقصد الثاني: الفاصلة القرآنية
385.....	الخاتمة
391.....	الملحقات
391.....	الملحق الأول
411.....	الملحق الثاني
417.....	المصادر والمراجع
441.....	السيرة الذاتية

الرموز والاختصارات

الرموز

- () : إشارة ما بين هذا القوسين آية
- " " : إشارة ما بين هذا القوسين منقول نصًا

الاختصارات

- إلخ : إلى آخره
- ت. : تاريخ الوفاة
- ج. : رقم الجزء
- د. ت. : دون تاريخ النشر
- د. م. : دون مكان النشر
- د. ن. : دون ناشر \ لا يوجد دار نشر
- م : ميلادي
- هـ : هجري

الجوانب البلاغية في كتب فقه اللغة العربية في القرن الرابع الهجري

الملخص

تناولت الدراسة بالبحث والتحليل الجوانب البلاغية الكامنة في أبرز مصنفات فقه اللغة العربية خلال القرن الرابع الهجري، وهي: كتاب "الخصائص" لأبي الفتح عثمان بن جني، وكتاب "الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها" لأبي الحسين أحمد بن فارس، وكتاب "فقه اللغة وسر العربية" لأبي منصور عبد الملك الثعالبي. وتنطلق أهمية هذه الدراسة من كونها تسلط الضوء على الأبعاد البلاغية في مدونات عُرفت في المقام الأول بكونها مصنفات لغوية معجمية، اهتمت بمسائل النحو والصرف وأصول اللغة.

وقد اعتمدت الدراسة منهجاً استقرائياً وصفيّاً تحليلياً، يقوم على تتبع المباحث البلاغية في هذه الكتب الثلاثة، مُدعماً بإطار تاريخي ومقارن في فصوله التطبيقية. وتهدف الرسالة إلى إثبات فرضية مركزية مفادها أن هذه المصنفات اللغوية لم تكن مجرد تجميع لمسائل فقه اللغة، بل شكّلت حاضنة فكرية غنية للإرهاصات البلاغية المنهجية. وتثبت أن هؤلاء العلماء الثلاثة، على الرغم من أنهم لم يؤسسوا لعلم البلاغة بشكل اصطلاحي مستقل، إلا أنهم مهّدوا الطريق، عبر شذرات نظرية وتطبيقية ماثورة في ثنايا كتبهم، لكثير من المفاهيم التي استثمرها وبلورها لاحقاً علماء القرن الخامس الهجري، وفي مقدمتهم الإمام عبد القاهر الجرجاني.

وقد جاءت الرسالة في تمهيد وخمسة فصول، خُصصت الفصول الأولى منها للإطار النظري فكان الفصل الأول للبلاغة في القرن الرابع الهجري وأما الفصل الثاني فللحديث عن فقه اللغة في القرن الرابع الهجري، وأما الفصل الثالث فكان أوسع الفصول للبحث وكان عن كتاب الخصائص لابن جني ، وجاء بعده الفصل الرابع ليكون عن كتاب الصاحبي وسنن العرب لابن فارس ، ثم الفصل الخامس والأخير فكان عن كتاب فقه اللغة وسر العربية للثعالبي وعملت الباحثة على البحث لاستكناه واستقراء الجوانب البلاغية في كل كتاب على حدة، مع تحليل منهجي للأسلوب والأمثلة التطبيقية لكل عالم، وقدمت في نهاية الرسالة الخاتمة مع التوصيات.

وقد خلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج الهامة، وهي الكشف عن ثراء هذه المدونات بأبعاد بلاغية عميقة لم تنل حظها الكافي من البحث، مما يستدعي توجيه الدراسات اللغوية والبلاغية الحديثة نحو استكناه كنوزها المعرفية الكامنة.

وإثبات دور حيوية البلاغة العربية وتجذر العديد من النظريات البلاغية المعاصرة في تراثها الأصيل، خلافاً للدعوى التي تصفها بالجمود والانتهاج. مع إمكانية الاستفادة من المناهج التحليلية التي اتبعها هؤلاء العلماء في تطوير أساليب البحث اللغوي البلاغي المعاصر، وبخاصة في مجال تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية والبلاغة، فقه اللغة، الجوانب البلاغية، ابن جني، ابن فارس، الثعالبي.

EL-CEVÂNİBÜ'L-BELÂĞİYYE FÎ KÜTÜBİ FIKHÎ'L-LÜĞATİ'L- ARABİYYE FÎ'L-KARNİ'R-RÂBİ'İ'L-HİCRÎ

ÖZET

Bu çalışma, Hicrî dördüncü yüzyılda Arap dili fıkına dair öne çıkan eserlerdeki belâgat boyutlarını inceleme ve analiz etme amacıyla yapılmıştır. Ele alınan başlıca eserler şunlardır: Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî'nin el-Hasâis, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris'in es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğa ve Süneni'l-'Arab fî Kelâmiâ, ve Ebu Mansur Abdülmelik es-Seâlibî'nin Fıkhu'l-Luğa ve Sırru'l-Arabiyye adlı eserleri. Bu çalışmanın önemi, genellikle sözlükbilimsel ve dilbilgisel meselelerle ilişkilendirilen bu eserlerin, aynı zamanda belâgat ilmine dair önemli konuları barındırdığını ortaya koymasında yatmaktadır.

Araştırma; betimleyici, çözümleyici ve tümevarımsal bir yöntem benimsemiş, söz konusu üç eserdeki belâgat ilmi ile ilgili meseleleri tarihî ve karşılaştırmalı bir çerçevede takip ederek ele almıştır. Tezin temel amacı, bu dilsel eserlerin yalnızca fıkhu'l-luğa meselelerini derleyen metinler olmadığını, aynı zamanda sistematik belâgat anlayışının ortaya çıkmasına bir zemin oluşturduğunu ispat etmektir. Her üç yazarın, belâgat ilmini kavramsal bir disiplin olarak kurmamış olsalar da, eserlerine serpiştirdikleri teorik ve uygulamalı pasajlarla beşinci yüzyılda Abdülkâhir el-Cürcânî başta olmak üzere sonraki âlimler için önemli kavramların yolunu açtıkları görülmektedir.

Tez; bir giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde kuramsal çerçeve yer verilmiştir. Birinci bölümde hicrî dördüncü yüzyılda belâgat; ikinci bölümde aynı yüzyılda fıkhu'l-luğa konusu ele alınmıştır. Üçüncü bölüm, İbn Cinnî'nin el-Hasâis adlı eseri üzerine detaylı bir inceleme sunmuştur. Dördüncü bölümde ise İbn Fâris'in es-Sâhibî adlı eseri incelenmiş, beşinci ve son bölümde ise Seâlibî'nin Fıkhu'l-Luğa ve Sırru'l-Arabiyye adlı eseri detaylı olarak değerlendirilmiştir. Her kitap, ayrı ayrı ele alınarak içerdiği belâgat ilmiyle alakalı yönler sistemli biçimde analiz edilmiş, üslup ve örnekler çözümleyici bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Tezin sonunda araştırma bulgularına dayalı uygulamalı bir bölüm sunulmuş olmasının yanı sıra genel sonuçlar ve önerilerle çalışma tamamlanmıştır. Bu çalışma, yukarıda zikri geçen klasik metinler yeterince incelendiği takdirde belâgat ilmiyle ilgili önemli unsurları içerdiği görülecektir. Bunun yanı sıra modern dilbilimsel ve belâgat araştırmalarının bu zengin mirasa yeniden yönelmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca Arap belâgatının canlı yapısını ve çağdaş teorilerin birçoğunun klasik köklere dayandığını göstererek, onu durağan ve tükenmiş gören yaklaşımların aksine yeni bakış açıları sunmuştur. Bu bağlamda, söz konusu âlimlerin kullandığı çözümleyici yöntemlerden, özellikle Arapçayı yabancı dil olarak öğretme alanında da yararlanılabileceği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Fıkhu'l-luğa, Belâgat Yönü, İbn Cinnî, İbn Fâris, es-Se'âlibî.

RHETORICAL ASPECTS IN THE BOOKS OF ARABIC PHILOLOGY IN THE FOURTH HIJRI CENTURY

ABSTRACT

This study explores the rhetorical dimensions embedded in three seminal works of Arabic philology from the 4th century AH: *Al-Khaṣā'is* by Abū al-Faṭḥ 'Uthmān ibn Jinnī, *Al-Ṣāhibī fī Fiqh al-Lughā wa-Sunan al-'Arab fī Kalāmihā* by Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris, and *Fiqh al-Lughā wa-Sirr al-'Arabiyya* by Abū Maṣṣūr 'Abd al-Malik al-Tha'ālibī. While traditionally regarded as philological and lexicographical texts focused on grammar, morphology, and linguistic origins, this research highlights their rich yet often overlooked rhetorical content.

Employing an inductive, descriptive, and analytical methodology, the study traces rhetorical discourse within these texts, supported by historical and comparative analysis in its applied chapters. It argues that these works were not merely compilations of linguistic or philological data but constituted intellectually fertile ground for the early development of rhetorical theory. Though the authors did not formally define rhetoric as an independent discipline, their writings include theoretical reflections and practical applications that prefigure many concepts later systematised by 5th-century scholars, most notably 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī.

The dissertation comprises a preface and five chapters. The first two chapters establish the theoretical framework: Chapter One surveys rhetorical thought in the 4th century AH, while Chapter Two examines developments in Arabic philology during the same period. Chapter Three analyses Ibn Jinnī's *Al-Khaṣā'is* in depth; Chapter Four explores Ibn Fāris's *Al-Ṣāhibī*; and Chapter Five focuses on al-Tha'ālibī's *Fiqh al-Lughā*. Each chapter offers a focused examination of rhetorical elements, stylistic features, and illustrative examples. The study climaxes with a conclusion and a set of recommendations.

Among its most significant outcomes, the study uncovers the rhetorical richness of these texts—dimensions that have been largely neglected in modern scholarship. It calls for a renewed scholarly engagement with classical philological works as repositories of linguistic and rhetorical thought. Moreover, it challenges prevailing claims of the stagnation of Arabic rhetoric by affirming its vitality and foundational influence on contemporary rhetorical theory. Finally, the study underscores the relevance of classical analytical methods for enhancing modern approaches to linguistic and rhetorical research, particularly in the field of teaching Arabic to non-native speakers.

Keywords: Arabic language and Rhetoric, philology, rhetorical dimensions, Ibn Jinnī, Ibn Fāris, al-Tha'ālibī.

المقدمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان، واختصه بفضيلة البيان، وجعل له من العقل الصحيح والكلام الفصيح منبأ عن نفسه، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين.

وبعد لا يمكن ل أي إنسان سواء كان مثقفا أو متخصصا أن يتجاهل ويتجاوز دور العلوم البلاغية وأهميتها في إدراك بنية وتركيب الكلام العربي.

وقد تعاقب على العلوم العربية البلاغية شخصيات وذهنيات متقدمة وموهوبة - عبر ما يناهز ثمانية قرون - وضعت نصب أعينها أن تستشف وتبين الأسرار التي تجعل ذلك الكلام مرموقا موموقا عن غيره.

فالبدايات التي استطعنا تبصرها واكتشافها في مسيرة حياة وعقلية ذلك الإنسان العربي تدلنا على رقيه العقلي والوجداني وذلك منذ أن سلبت لبه تلك الصور الكلامية الراقية التي انطوى عليها شعر العرب وحكمهم وخطاباتهم وأسجاعهم قبل مجيء الإسلام.

وحين أشرقت شمس الإسلام كان العربي يعيش في حضرة الفن الأدبي وروائعه التي أبدعتها مواهب أساطير الشعر أمثال امرئ القيس وطرفة بن العبد والخنساء وعنترة وزهير بن أبي سلمى والناطقة الذبياني وغيرهم الكثير.

ويشاء العليم الحكيم أن تكون أخرى الرسائل إعجازا بلاغيا بيانيا لا يجارى وقف ذلك العربي أمامه مشدوها وهاهو الوليد بن المغيرة يقول عن أي الذكر الحكيم “إنه ليعلو ولا يعلى عليه”.

وطبيعي أن يزيد ويضاعف التنزيل العزيز إحساس العربي المسلم بالجمال الذي لا يعدله جمال وبالروعة التي تتجاوز خياله.

لقد أسهمت آيات الذكر الحكيم وأسلوبها العالي في تشكيل أفقا جماليا عاليا أسهم مع عوامل آخر في إيقاد الذهنية العربية الإسلامية ولاسيما من منتصف القرن الهجري الأول.

فالسؤال عن ماهية البلاغة، قد بدأ في أواخر القرن الهجري الأول، ومطلع القرن الهجري الثاني.

وبين القرنين الثاني والخامس تطور درس البيان العربي تطورا كبيرا، أي ما بين الجاحظ في (ت 255هـ) وعبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ).

وقد ارتقى الجرجاني فيه أعلى الدرجات، وتعد كتبه منارة للباحثين في البلاغة وعلومها حتى عصرنا هذا، ونذكر تحديدا دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة.

ولم تكن حدود المعرفة في التراث العربي الإسلامي صارمة جامدة، بل كانت الحقول المعرفية تتداخل وتتكامل في نسيج فكري واحد، ويُعد حقلاً "فقه اللغة" و"البلاغة العربية" من أبرز الأمثلة على هذا التمازج الخلاق، فبينما يُعنى الأول بفلسفة اللغة، ونشأتها، وخصائصها العامة، وقوانينها الصوتية والصرفية والدلالية، تُعنى الثانية بجماليات التعبير، وشروط مطابقته لمقتضى الحال، وأسرار تأثيره في المتلقي.

لقد مثّل القرن الرابع الهجري ذروة النضج الفكري في الحضارة العربية الإسلامية، حيث تبلورت العلوم واستقرت مناهجها، وظهرت مؤلفات تأسيسية لا تزال تمثل المرجع الأساس للدارسين حتى يومنا هذا. وفي خضم هذا الازدهار، برز "فقه اللغة" كحقل معرفي مستقل يسعى إلى فهم أسرار العربية، وفلسفتها، وخصائصها التركيبية والدلالية، وأصولها الاشتقاقية. لكن ما يلفت النظر هو أن الدراسات الحديثة، على كثرتها وتنوعها، غالباً ما تعاملت مع كتب فقه اللغة بوصفها مصنفات لغوية بحثية، معزولة عن الحقل البلاغي الذي كان ينمو ويزدهر بالتوازي معها.

أسباب اختيار الكتب الثلاثة:

إن اختيار هذه الكتب الثلاثة تحديداً لم يكن اعتباطياً، بل جاء ليغطي أبعاداً مختلفة ومتكاملة من "فقه اللغة" في تلك الحقبة المفصلية:

1. "الخصائص" لابن جني (ت. 392هـ): البعد الفلسفي والنظري: يمثل كتاب "الخصائص" العمق الفلسفي لعلم اللغة. ابن جني لا يصف الظواهر اللغوية فحسب، بل يسعى إلى تحليلها والغوص في حكمته وأسرارها. في مباحث مثل "الاشتقاق الأكبر"، و"إمساس الألفاظ أشباه المعاني"، و"قوة اللفظ لقوة المعنى"، نجد حضوراً قوياً للفكر الذي يربط بين المبنى الصوتي للكلمة ومعناها وطاقاتها الإيحائية، وهذا هو جوهر الفكر البلاغي. دراسة "الخصائص" من منظور بلاغي هي محاولة للكشف عن الأسس الفلسفية التي قد تكون ألهمت لاحقاً نظريات بلاغية كبرى كنظرية النظم.

2. "الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها" لابن فارس (ت. 395هـ): يُعد "الصاحبي" محاولة رائدة لتقعيد هذا العلم ووضع أبوابه ومسائله في إطار منهجي واضح. اللافت في هذا الكتاب هو تخصيص ابن فارس أبواباً كاملة لموضوعات هي في صميم علمي البيان والمعاني، مثل: باب القول في الحقيقة والمجاز، وباب الحذف، وباب الزيادة، وباب التقديم، والتأخير. إن تحليل هذه الأبواب لا يكشف فقط عن وجود مباحث بلاغية، بل يظهر كيفية دمجها ضمن رؤية كلية لـ "فقه اللغة"، واعتبارها جزءاً لا يتجزأ من "سنن العرب في كلامها".

3. "فقه اللغة وسر العربية" للثعالبي (ت. 429هـ): على الرغم من أن وفاة الثعالبي تقع في مطلع القرن الخامس، إلا أن فكره ومنهجه يُعدان تنويراً واستكمالاً لجهود القرن الرابع. يختلف كتابه عن سابقيه في أنه أقرب إلى معجم للمعاني منظم في حقول دلالية. وهنا تكمن أهميته البلاغية؛ فالثعالبي لا يكتفي بجمع المترادفات، بل يكشف عن الفروق الدقيقة بينها، ويربطها بسياقات استخدامها، وهذا العمل في جوهره هو خدمة للبلاغة التطبيقية، إذ يمنح المبدع (الشاعر أو الكاتب) الأدوات الدقيقة لاختيار اللفظة الأكثر ملاءمة للمعنى وأكثرها تأثيراً في المتلقي. إنه يكشف عن "بلاغة المفردة" و"بلاغة الاختيار المعجمي".

إن هذه الكتب الثلاثة، بتكاملها بين التنظير الفلسفي (ابن جني)، والتعديد المنهجي (ابن فارس)، والتطبيق الدلالي (الثعالبي)، تشكل مدونة غنية ومتنوعة، قادرة على تقديم صورة شاملة عن حضور الفكر البلاغي في حقل فقه اللغة خلال تلك الفترة.

إن اختيار هذا الموضوع ليس مجرد رغبة في دراسة الماضي، بل هو محاولة لإعادة إحياء حوار خصب بين علوم اللغة والبلاغة، وإبراز كيف أن فهم أسرار اللغة (فقه اللغة) لا ينفصل عن فهم أسرار جمالها وتأثيرها (البلاغة). إنه بحث يَعدُّ بالكشف عن ثراء فكري لم يُستكشف بالكامل بعد، ويفتح الباب أمام دراسات مستقبلية يمكن أن تواصل هذا النهج في قراءة التراث اللغوي قراءة تكاملية شاملة.

إشكالية البحث وأسئلته.

تكمن الإشكالية المحورية في أن الدرس الأكاديمي الحديث، غالباً ما يتعامل مع هذه المؤلفات بوصفها نصوصاً فقه لغوية بحتة، ويُغفل أو يمر سريعاً على الأبعاد البلاغية العميقة المنسوجة في ثناياها. هذا الفصل المنهجي قد يحرمانا من فهم رؤية هؤلاء الأعلام المتكاملة للغة، التي لم تكن تفصل بين "صحّة المبنى" و"جمال الأداء" و"عمق الدلالة".

وتتفرع عن هذه الإشكالية الأسئلة التالية:

1. السؤال الرئيس: كيف تجلّى الفكر البلاغي (بمفهوميه العام والخاص) في مدونات فقه اللغة عند ابن جني وابن فارس والثعالبي، وما هي طبيعة العلاقة الجدلية بين التنظير الفقه لغوي والتطبيق البلاغي لديهم؟

2. الأسئلة الفرعية:

- ما هي أبرز المباحث البلاغية (من علمي المعاني والبيان خاصة) التي حضرت في "الخصائص" و"الصاحبي" و"فقه اللغة"، وكيف تم توظيفها لخدمة القضايا اللغوية الكبرى كالترادف، والمشتراك اللفظي، والاشتقاق وغيرها.

- ما هي أوجه الاتفاق والاختلاف في المنهج والرؤية بين المؤلفين الثلاثة في تناولهم للظواهر البلاغية؟ هل كان تناول ابن جني الفلسفي التأملي مختلفاً عن تناول ابن فارس العملي التقريري، وعن تناول الثعالبي المعجمي التصنيفي؟

- إلى أي مدى يمكن اعتبار الملاحظات البلاغية في هذه الكتب إرهاصات تأسيسية للنظريات البلاغية التي تبلورت لاحقاً عند أعلام كعبد القاهر الجرجاني؟

- ما هي المصطلحات البلاغية التي استخدمها هؤلاء المؤلفون، وهل كانت تتطابق مع ما استقر عليه علم البلاغة لاحقاً، أم أنها كانت تمثل مرحلة جنينية في تطور المصطلح؟

أهداف البحث

1. الكشف عن العمق البلاغي الكامن في هذه المؤلفات التأسيسية في فقه اللغة، وإعادة قراءتها من منظور بلاغي لغوي متكامل.

2. تحليل طبيعة المباحث البلاغية عند كل مؤلف على حدة، وتحديد منهجه الخاص في رصد الظواهر الجمالية والأسلوبية في اللغة.

3. تأصيل بعض المفاهيم البلاغية وبيان جذورها في الفكر الفقه لغوي، وإظهار أن البلاغة لم تنشأ فجأة، بل كانت مكوناً عضوياً في دراسة "سنن العرب في كلامها".

4. تقديم إسهام علمي جاد في تاريخ الفكر البلاغي العربي، من خلال تسليط الضوء على مرحلة مهمة من مراحل تشكله النظري قبل اكتمال صرحه على يد الجرجاني.

أهمية البحث

- الأهمية النظرية: تتمثل في إعادة ترسيم حدود العلاقة بين فقه اللغة والبلاغة، وإثبات أنها علاقة تداخل وتكامل لا انفصال وتضاد، كما تسهم في إغناء تاريخ البلاغة العربية بالكشف عن روافد فكرية مهمة لم تتلحقها من الدراسة والبحث.

- الأهمية التطبيقية: يمكن أن تفيد نتائج هذه الدراسة الباحثين في مجال الأسلوبية وتحليل الخطاب، من خلال تقديم نماذج تطبيقية مبكرة لتحليل النصوص من منظور يجمع بين الدقة اللغوية والذوق الجمالي، كما يمكن أن تسهم في تطوير مناهج تدريس فقه اللغة والبلاغة في الأقسام الأكاديمية.

حدود البحث

- الحدود الموضوعية: تقتصر الدراسة على رصد وتحليل "الجوانب البلاغية" حصراً، وتحديدًا ما يتصل بعلم المعاني (كالتقديم والتأخير، والحذف والذكر، والإيجاز والإطناب) وعلم البيان (كالتشبيه، والاستعارة، والمجاز، والكناية)، علم البديع من صور ولمحات (كالسجع والجناس والمقابلة والطباق) ضمن المؤلفات الثلاثة المحددة.

- الحدود النصية: "الخصائص" لابن جني، و"الصاحبي في فقه اللغة" لابن فارس، و"فقه اللغة وسر العربية" للثعالبي.

- الحدود الزمنية: تركز على الفكر اللغوي والبلاغي في القرن الرابع وبداية القرن الخامس الهجريين، وهي الفترة التي عاش فيها هؤلاء الأعلام وأنتجوا مؤلفاتهم.

صعوبات البحث

كأي باحث لابد في البداية من مواجهة صعوبات كثيرة والتغلب عليها يكون بفضل الله ثم بفضل المتابعة والمثابرة.

1. وجود دراسات ورسائل وكتب كثيرة تتكلم عن كل كتاب على حدا، ولكنها كانت تركز على الناحية اللغوية أو الدلالية أو المعجمية، وعلى كثرتها لم تجد الباحثة من يهتم بالتحليل الوصفي للجوانب البلاغية بشكل واسع ويربط بين علاقة فقه اللغة بالبلاغة أو بالعكس.

2. الدراسات الموجودة والتي تناسب بحثي لم أستطع الوصول إليها لأنها لم تنشر كقضايا اللغة والأسلوب في كتاب الخصائص لابن جني وهي رسالة دكتوراة من إعداد الدكتور: نبيل سيد عبد الفتاح محمد علي من جامعة عين شمس.

3. الاعتماد على مصادر الكتب القديمة، هو أكبر تحد، لأن البحث يعتمد على الاستقراء ثم الوصف التحليلي.

4. الجمع بين مواضيع تشعبية وفي زمن يعرف كان بعدم استقرار المصطلحات، وتنظيمها وترتيبها كان التحدي والمشكلة الأكبر.

وفي ضوء هذه الصعوبات تمت صياغة الدراسة والعمل بشكل دؤوب للوصول إلى نتائج مهمة.

الدراسات السابقة

بعد مسح أولي للمكتبة العربية، يمكن تقسيم الدراسات السابقة إلى ثلاث فئات:

1. دراسات تناولت كل كتاب على حدة: وهي كثيرة جدًا، وركزت غالبًا على الجانب الفقه لغوي أو النحوي أو الصرفي (مثل دراسات جهود ابن جني الصوتية، أو نظرية الاشتقاق عنده، أو منهج ابن فارس في الصحابي)، وهذه الدراسات، على أهميتها، لم تجعل البعد البلاغي محورًا أساسيًا للبحث.

2. دراسات في تاريخ البلاغة العربية: وهي دراسات بانورامية (مثل أعمال شوقي ضيف، وإحسان عباس، وأحمد مطلوب)، غالبًا ما تقفز من الجاحظ والسكاكي إلى عبد القاهر الجرجاني، وقد تشير إشارات عابرة إلى هؤلاء الأعلام دون تخصيص دراسة معمقة لدورهم.

3. دراسات لامست الموضوع جزئيًا: توجد بعض المقالات العلمية أو الفصول في كتب تتناول "المجاز عند ابن جني" أو "الأسلوب عند ابن فارس"، لكنها تظل معالجات جزئية لا ترقى إلى مستوى الدراسة الشاملة التي تهدف هذه الرسالة إلى إنجازها.

نذكر من هذه الدراسات:

1. رسالة عن ابن جني: ابن جني وجهوده في رواية اللغة من خلال كتابه الخصائص في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة. انتصار عثمان إبراهيم 2000م رسالة دكتوراه. PH D Tesis. جامعة أم درمان الإسلامية. وهي في علم اللغة تمامًا.

2. رسالة عن ابن فارس: نظرية ابن فارس بين الوصل والفصل والنقل " معجم مقاييس اللغة أنموذجاً " إعداد بثينة أسعد صالح عرار في جامعة النجاح الوطنية نابلس فلسطين 2013م رسالة ماجستير.

3. رسالة عن الثعالبي: بعنوان فقه اللغة للثعالبي - دراسة دلالية إعداد: ليندة زواري وهي رسالة ماجستير جامعة منتسوري قسنطينة الجزائر 2007-2008 م.

4. ويوجد رسائل كثيرة ليست منشورة، ولم تستطع الباحثة الوصول إليها، وهي حكر على طلاب جامعة الأزهر ويمنع تداولها عبر الانترنت.

5. ورسائل أخرى تحولت إلى كتب وأبرزها رسالة الدكتوراة ل الدكتور محمد مشبال التي جاءت بعنوان البلاغة والأصول؛ دراسة في أسس التفكير البلاغي العربي (ابن جني أنموذجاً) 2006 موقد تحولت لكتاب يركز مشبال فيها على فكرة جماليات اللغة والضرورة الشعرية وشجاعة العربية وأغلب الأمثلة التي درسها كانت من أشعار المتنبي، وقد قام بتأصيل الفلسفة الجمالية التي أسسها ابن جني في الشعر العربي.

6. والكثير من الكتب التي كانت عبارة عن رسائل ماجستير أو دكتوراة، ولكنها تركز على أحد الجوانب اللغوية أو البلاغية دون التعمق في التحليل.

وعليه تتميز هذه الدراسة عن سابقتها بكونها أول دراسة -في حدود إطلاع الباحثة- تجمع بين المؤلفات الثلاثة في إطار وصفي تحليلي، وتجعل من البعد البلاغي بؤرة البحث ومنطلقه، بهدف بناء تصور متكامل عن مرحلة حيوية من تاريخ الفكر البلاغي العربي.

منهجية البحث

تعتمد هذه الدراسة على تكامل المناهج لتحقيق أهدافها:

1. المنهج الاستقرائي الوصفي: ويُستخدم في المرحلة الأولى لرصد واستقراء الشواهد والمباحث ذات الطبيعة البلاغية داخل المدونات الثلاث.
2. المنهج التحليلي: لا يكتفي الوصف بالجمع، بل يتجاوزه إلى التحليل الدقيق لكل ظاهرة في سياقها داخل الكتاب، وتفكيك رؤية المؤلف من خلال شرحه وتعليقاته.

هيكل البحث

اقتضت الدراسة ومنهجها أن تكون في مقدمة وتمهيد وخمسة فصول وذلك على النحو الآتي:

المقدمة

الفصل التمهيدي: البحث البلاغي قبل القرن الرابع الهجري ويتضمن لمحة تاريخية ثقافية عن البلاغة ونشأتها.

الفصل الأول: البلاغة في القرن الرابع الهجري

المبحث الأول: نشأة البلاغة وتطورها.

المبحث الثاني: أهم مؤسسي علم البلاغة.

المبحث الثالث: صلة البلاغة بالعلوم الأخرى.

الفصل الثاني: فقه اللغة في القرن الرابع الهجري.

المبحث الأول: نشأة فقه اللغة وتطوره وعلاقته بالعلوم الأخرى.

المبحث الثاني: فقه اللغة وعلم اللغة (إبستمولوجيا المصطلح)

المبحث الثالث: مصنفات فقه اللغة وعلماء فقه اللغة حتى نهاية القرن الرابع الهجري.

الفصل الثالث: الجوانب البلاغية في كتاب "الخصائص" لابن جني .

المبحث الأول: مظاهر وجوانب علم المعاني في كتاب الخصائص.

المبحث الثاني: مظاهر وجوانب علم البيان في كتاب الخصائص.

المبحث الثالث: مظاهر وجوانب علم البديع في كتاب الخصائص.

الفصل الرابع: الجوانب البلاغية في كتاب "الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب

في كلامها"، لابن فارس

المبحث الأول: تجليات المعاني في كتاب الصاحبي.

المبحث الثاني: تجليات البيان في كتاب الصاحبي.

المبحث الثالث: تجليات البديع في كتاب الصاحبي.

الفصل الخامس: الجوانب البلاغية في كتاب "فقه اللغة وسر العربية". للثعالبي.

المبحث الأول: صور وأساليب المعاني في فقه اللغة وسرّ العربية

المبحث الثاني: صور وأساليب البيان في فقه اللغة وسرّ العربية

المبحث الثالث: صور وأساليب البديع في فقه اللغة وسرّ العربية

الخاتمة والنتائج والتوصيات التي توصلت إليها الدراسة.

الخاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها من خلال البحث.

الفصل التمهيدي: البحث البلاغي قبل القرن الرابع الهجري



لا بد في البداية من إلقاء نظرة إلى الموروث البلاغي العربي، إذ يعتبر اللبنة الأولى والمؤسسة لركائز اللسان وفصاحته وبلاغته.

وفي البداية كانت البلاغة صفة تطلق على الكلام الجيد لكنها تطورت فيما بعد وأصبحت علماً ذا قواعد وأحكام وأقسام وفروع، بعد أن مرت بثلاثة مراحل: التذوق والنقد والتعديد البلاغي. فالبلاغة في البداية لم تكن علماً مستقلاً، البلاغة كغيرها من العلوم لم تكن علماً مؤسساً مؤصلاً على قواعد، بل كانت على هامش العلوم الأخرى، وكانت شفاهاً مبنوثة في الجاهلية، عبارة عن ملاحظات وأفكار سائدة ضمن تصنيفات العلوم الأخرى.

ثم نضجت هذه الأفكار والملاحظات التي صاحبت المرحلة الأولى، ونمت وتعمقت في ثنايا الكتب العلمية الأخرى، لكنها ظلت مختلطة بالعلوم الأخرى، واتخذ الخطاب شكلاً مختلفاً، ولم يكن للبلاغة كتب خاصة بها، وسميت هذه المرحلة مرحلة التكامل المشترك.

ثم اتخذ الخطاب صيغة مستقرة ومحددة، واستطاعت البلاغة أن تحرر نفسها من ثنايا أدب العلوم الأخرى، فتطور علم البلاغة ليصبح علماً مستقلاً له كتبه الخاصة، وسميت هذه المرحلة مرحلة الاستقرار والانفراد.

وقد اختلف الدارسون في تحديد الواضع الأول لعلوم البلاغة، فمنهم من رأى أنه الجاحظ، ومنهم من قال إنه عبد القاهر الجرجاني.

لم يستطع أحد مجازاة فصاحة القرآن الكريم وبلاغته، وكذلك بلاغة أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم فقد كان ينتقي من غير تكلف الألفاظ المناسبة للمعاني المطروحة، أما في العصر الأموي فقد درجت ظاهرة الأسواق الأدبية، فكان الشعراء يختارون الألفاظ المناسبة للمقام، وفي كل العصور نجد أن قوام البلاغة مرتكز على عنصرين رئيسيين: هما اللفظ والمعنى، "وإن اللبانات الأساس لعلم البلاغة أخذت سبيلها إلى الكتابة عبر كتب معاني القرآن وغريبه، وأول كتاب في معاني القرآن ومجازه في عصر بني العباس وصل إلينا كتاب «مجاز القرآن» لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت: 209 هـ)"¹

وقد كثرت في القرن الثالث الهجري الفرق الإسلامية وتنوعت مشاربها وتفاقم الصراع بينها، وبدأت حملات تشكيك بالقرآن الكريم، فتصدى المدافعون عن العرب وعربية القرآن في وجه أولئك الطاعنين فيهمموا وجوههم نحو دراسة القرآن دراسة فيها روح البلاغة، تظهر جواهره

¹ محمد نجار، "التطور البلاغي من العصر الجاهلي حتى عصر عبد القاهر الجرجاني"، Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/2 (31) ديسمبر، 2020، 31.

الأسلوبية وبلاغة معانيه، والهدف هو الرد على الشعبويين، والشعوبية هي حركة فكريّة، هدفها سياسيّ، يتمثل في القضاء على دولة العرب، بالإضافة إلى أنّهم يطعنون في العرب، وفي تقاليدهم، وعاداتهم، وأنسابهم، ويقللون من شأنهم.

قال الزمخشري: "وفلان شعوبي ومن الشعوبية وهم الذين يصغرون شأن العرب ولا يرون لهم فضلاً على غيرهم."²

والبلاغة هي جانب من علم الجمال اللغوي، وقد رأى أسلافنا القدماء أن هذا العلم لا بدّ له من تسمية خاصة به "فسموا ما يتصل بالعلم الجمالي بالتركيب مع ملاحظة حال المخاطب وأثره في نفسية المنتج للأدب-بعلم المعاني، وسموا التصرف في فنون القول وضروبه للتعبير عن الفكرة بعلم البيان، كما سموا أنواع الزخرف التي يصطنعها الأدباء بعلم البديع"³

وفي النصف الثاني من القرن الثالث الهجري نجد عالماً لغوياً نحوياً عد كتابه عمدة في كتب الأدب العربي «الكامل» لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (ت 285هـ). وقد تناول مباحث البلاغة، وهو أقرب إلى البلاغة الاصطلاحية بتقسيماتها وتعريفاتها.

أما في القرن الرابع فقد نشطت حركة النقد الأدبي حيث اشتدت الخصومة النقدية بين مؤيدي بعض الشعراء ومعارضيه، فخرجت دراسات نقدية على دعائم بيانية بلاغية، ولم تتضح معالم البلاغة النهائية إلا على يد عبد القاهر الجرجاني.

فالصورة البلاغية القديمة في المبدأ تعد الجسر الواصل بين اللغة والأدب والنقد، تمحورت قضيتها حول طريقة إيصال الشعر وما فيه من مشاعر إلى السامع، بدأ من العصر الجاهلي والسليقة إلى العصر الإسلامي بما فيه من إعجاز وبيان وإلى العصر الأموي حيث وضعت له قواعد ومصطلحات وصولاً إلى العصر العباسي والنظريات البلاغية.

² محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 509/1.

³ أحمد خليل، البلاغة العربية، أصلها وأصولها (بيروت: دار النهضة العربية، 1969)، 16-17.



الفصل الأول: البلاغة في القرن الرابع الهجري



إن البلاغة العربية ركن أساسي من الدراسات القرآنية والفقهية كما أنها ركن أساس من دراسة البلاغة النبوية في الحديث الشريف، وهي إحدى دعائم اللغة العربية والمنطق اللساني الفصيح، فهي تعتمد على اللغة وتستمد حياتها منها، وفي مطلع القرن الرابع ظهرت الاصطلاحات البلاغية واضحة، محددة تعبر عن منهج محدد وتصور دقيق، ولا بدّ من التعرف إلى معنى البلاغة لغة واصطلاحاً.

البلاغة لغة:

"جاء في لسان العرب" بلغ الشيء يبلغ بلوغاً وصل وانتهى وبلغه تبليغاً وأبلغه إبلاغ ... والبلاغة الفصاحة والبُلغ والبَلغ: البليغ من الرجال، ورجل بليغ وبلغ: حسن الكلام فصيحاً، ويبلغ بعبارة لسانه كنه ما في قلبه والجمع بلغاء، وقد بلغ بالضم (بلاغة) أي صار بليغاً، وقول بليغ بالغ وقد بلغ، والبلاغات كالوشايات.⁴

ولم يتفق الناس على مفهوم للبلاغة؛ فقليل: "للفارسي: ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل من الوصل، وقيل لليوناني: ما البلاغة؟ قال: تصحيح الأقسام، واختيار الكلام. وقيل للرومي: ما البلاغة؟ قال: حسن الاقتضاب عند البداهة، والغزارة يوم الإطالة. وقيل للهندي: ما البلاغة؟ قال: وضوح الدلالة، وانتهاز الفرصة، وحسن الإشارة"⁵

أما الجوهري فيشرحه: "بلغت المكان بلوغاً، وبلغ الغلام، أدرك، والإبلاغ الإيصال والبلاغة: الفصاحة، وبلغ الرجل بالضم، أي صار بليغاً والبلاغات كالوشايات"⁶

ويتفق الجوهري مع رأي ابن منظور في أن البلاغة هي الفصاحة، ويوصف بها الكلام لا المتكلم، أي أن هؤلاء القدماء يرون أن مفهوم البلاغة لغة مطابق لمفهوم الفصاحة.

البلاغة اصطلاحاً:

البلاغة عند العسكري: "البلاغة هي كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع، فتمكنه في نفس الوقت كتمكنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن".⁷

⁴ جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عامر أحمد حيدر (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 345/8.

⁵ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق فوزي عطوي (بيروت: دار صعب، 1968)، 88/1.

⁶ إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1984)، 1316/4.

⁷ الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار الجيل، 1988)، 8؛ أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، جواهر البلاغة: في المعاني والبيان والبدیع (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2019)، 41.

وقال الخطيب القزويني: "أما بلاغة الكلام فهي مطابقته لمقتضى الحال. فالبلاغة صفة راجعة إلى اللفظ باعتبار إفادته للمعنى عند التركيب"⁸

أما البلاغة عند الجرجاني "هي ملكة يقتدر بها إلى تأليف كلام بليغ ومطابقة الكلام لمقتضى الحال من يخاطب به، مع فصاحة مفرداته وجمله"⁹

وجاء في تعريف ابن المقفع للبلاغة "البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جواباً، ومنها ما يكون ابتداء ومنها ما يكون شعراً، ومنها ما يكون سجعاً وخطباً، فعامة ما يكون من هذه الأبواب الوحي فيها والإشارة إلى المعنى والإيجاز هو البلاغة"¹⁰ ومن تعاريف القدماء السابقة نجد أن مفاد البلاغة هو الاختصار في اللفظ والعمق في المعنى. فاللفظ لا بد أن يكون متطابقاً متوافقاً مع المعنى حتى تتحقق الغاية من الكلام، ونجد أن بعضهم عد البلاغة هي الفصاحة مثل (ابن منظور) و(أبو الهلال العسكري) بقوله: "فالفصاحة والبلاغة ترجعان إلى معنى واحد، وإن اختلف أصلهما، لأن كل واحد منهما إنما هو الإبانة عن المعنى والإظهار له"¹¹

كثير من العلماء لم يفرقوا بين معنى الفصاحة والبلاغة قديماً، وفي رأيهم أنهما يدلان على مقصود واحد، فالإبلاغ عما في النفس هو الإفصاح عن قيمته النفسية والجمالية، وهذا أيضاً يتقارب مع التعريفات الحديثة.

ومما جاء في تعريف البلاغة في المعاجم الحديثة:

جاء في معجم المصطلحات العربية "هي مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال، فلا بدّ فيها من التفكير في المعاني الصادقة القيمة القوية المبتكرة منسّقة حسنة الترتيب، مع توحيّ الدقة في انتقاء الكلمات والأساليب على حسب مواطن الكلام ومواقعه وموضوعاته وحال من يكتب لهم أو يلقي إليهم"¹²

⁸ جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبدیع، تحقيق إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 11-12.

⁹ عبد العزيز القاضي الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985)، 66/1.

¹⁰ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون (مصر: مكتبة الخانجي، 1965)، 115/1-116.

¹¹ الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق مفيد قميحة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1981)، 2.

¹² مجدي وهبة - كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب (بيروت: مكتبة لبنان، 1984)، 45.

ولا يستمتع القارئ بقراءة النصوص إن كانت تعاني من الجفاف اللغوي، لذلك فإن الغاية من علم البلاغة هي "تربية القدرة على الإحساس بعناصر الجمال الأدبي، في الكمال الأدبي، وتربية القدرة على فهم النصوص الجميلة الراقية، والقدرة على محاكاة بعضها في إنشاء الكلام، والقدرة على الابتكار"¹³

والبلاغة تذوق جمالي يقوم بها أي إنتاج أدبي، لقياس قدرته على إثارة الانفعالات في النفس، والوصول إلى القلب.

والتصور البلاغي عند العرب هو نتيجة لما يمتلكونه من نصوص كثيرة ومتنوعة دينية وأدبية ولغوية، وأشارت التعاريف إلى أن البلاغة في الإيجاز.

أما البليغ "فلا يكون متصفاً بالبلاغة إلا إذا كان صاحب ذوق رفيع وثقافة واسعة وذا حفظ عظيم لتتطبع الصور ذهنه ويحذو حذوها في أول الأمر، ثم ينطلق بعيداً عنها"¹⁴

ومن التعريفات الحديثة للبلاغة نجد أنها أسست عند المحدثين على استخدام الكلام الجميل والمؤثر والمناسب للمعنى، والقدرة على الإحساس بعناصر الجمال الأدبي، أما تعاريف القدماء للبلاغة فلم تشر إلى عنصر الجمال في النص أو الشعر.

المبحث الأول: نشأة البلاغة وتطورها

إن البلاغة موضع اهتمام الإنسان منذ الأزل إلى يومنا هذا، وتناولها علماء اللغة العربية في مواضع متفرقة في كتبهم منذ القديم ولا يزالون، وقبل أن نتعرف على نشأة البلاغة عند العرب، لا بدّ من الوقوف عند بداية البلاغة عند الإغريق، والتي كان لها أثر واضح في تطور البلاغة لدى الحضارات الأخرى، مثل الأوروبية والعربية والإسلامية.

وكانت أولى محاولاتهم في كتاب (الشعر والخطابة) لأرسطو، لذلك يعد المؤسس الحقيقي للبلاغة هو (أرسطو) الذي يعزو نشأتها للصقليين (تسياس وكوراكس) في الربع الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، وهذان الشخصان ممن يملكان براعة في التحدث أمام العامة ومهارة في الإقناع بوجهة نظريهما. وقد نشأت البلاغة في بيئة ذات طابع سياسي ديمقراطي في عهد بركليس، لكنها وصلت إلى مرحلة النضج مع سقراط.

¹³ مثنى صفاء جاسم، "علم أصول الفقه وصلته بعلم البلاغة الحقيقة والمجاز"، مجلة العلوم الإسلامية - الجامعة العراقية 3 (2013)، 336.

¹⁴ أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها (العراق: مطبوعات المجمع العلمي العراقي، 1987)، 406.

ويقال إن المعتزلة هم أول من طبقوا أصول الفكر اليوناني على الفكر العربي، حتى أن الشاعر أشار كثيراً في كتاباته إلى أثر اليونان في البلاغة والتفنن في اللغة.

المطلب الأول: البلاغة في الجاهلية

إن نشأة البلاغة عند العرب كانت بذورها في الجاهلية، فقد اشتهر العرب في عصر ما قبل الإسلام ببلاغتهم في التعبير، فضلاً عن قدرتهم العالية على اختيار التعبيرات الدقيقة البعيدة عن التعقيد، والتميز بين الكلام الطيب والكلام السيئ؛ وأثار ذلك انتقادات لهم لبعض الشعراء، أما بالنسبة للمصطلحات البلاغية والنقدية، فلم يكن هناك تعريفات دقيقة، ولم تكن المفاهيم اللغوية والدلالية واضحة.

"وقد عرف العرب بالفصاحة والبلاغة وحسن البيان، وعرف في الجاهلية درجة رفيعة من البلاغة والبيان، حيث كان الشاعر يقف طويلاً عند اختيار ألفاظه ومعانيه وصوره، فيجعلها تزخر بالتشبيهات والاستعارات والكنيات، فيبعث في الكلام المتعة واللذة والجمال"¹⁵

لكن اللغة تتطور مع تغير مظاهر النشاط الاجتماعي، فلا بدّ من معرفة تاريخ اللغة بجميع مظاهرها بدءاً من البلاغة، إذ لم تكن البلاغة علماً قائماً بذاته في العصر الجاهلي، وقد بدأت البلاغة في شكل ملاحظات بسيطة كان ينثرها العرب في الجاهلية وأخذت هذه الملاحظات تكثر مع رقي الحياة العقلية العربية بعد الإسلام، "وكان شعراء الجاهلية يراجعون بعضهم بعضاً، وكانوا يبذلون في ثنايا مراجعاتهم بعض الآراء في المعاني والألفاظ"¹⁶ ثم تطورت البلاغة حتى وصلت إلى مرحلة النضج والاكتمال، وكانت بداياتها مع بواكير النقد التدقيقي غير المعلل في العصر الجاهلي وصدر الإسلام فقد تميز العرب بفصاحتهم وبلاغتهم التي لم تكن قد رست قواعدها بعد، فكانت مجرد ملاحظات بلاغية في أثناء الموازانات البلاغية، إذ بدأت مرحلتها الأولى تدور حول المناظرات والسجلات الشعرية، وكان السبق في تلك المرحلة للناطقة الذبياني،¹⁷ إذ كانت تضرب له قبة حمراء في سوق عكاظ فتأتيه الشعراء تعرض عليه أشعارها فيقول فيها كلمته، تسير في الناس لا يستطيع أحد أن ينقضها.

¹⁵ فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية ومنتدى الأربكية، 2005)، 47.

¹⁶ شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ (القاهرة: دار المعارف، 1988)، 12.

¹⁷ النابغة الذبياني، 18 ق. هـ / 605 م، زياد بن معاوية بن ضباب الذبياني الغطفاني المضري، أبو أمامة، شاعر جاهلي من الطبقة الأولى، من أهل الحجاز، كانت تضرب له قبة من جلد أحمر بسوق عكاظ فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها.

من ذلك قصته المشهورة في تفضيل الأعشى على حسان بن ثابت، وتفضيل الخنساء على بنات جنسها، فثار لذلك حسان، وقال له: أنا والله أشعر منك ومنها "فقال له النابغة حيث تقول ماذا؟ قال حسان:

لَنَا الْجَفَنَاتُ الْغُرُّ يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى وَأَسْيَافُنَا يَقْطُرْنَ مِنْ نَجْدَةٍ دَمًا
وَلَدْنَا بَنِي الْعَنْقَاءِ وَابْنِي مُحَرَّرٍ فَأَكْرَمَ بِنَا خَالًا وَأَكْرَمَ بِنَا ابْنَمَا¹⁸

فقال له النابغة: إنك لشاعر لو أنك قلت عدد جفانك وسيوفك وقلت يلمعن في الضحى، لكان أبلغ في المديح، لأن الضيف بالليل أكثر بروقاً وقد قلت يقطرن من نجدة دما، فدللت على قلة القتل، ولو قلت يجرين لكان أكثر لانصباب الدم، وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك، فقام حسان منكسراً¹⁹

وقد ظهرت مدارس في العصر الجاهلي مثل مدرسة زهير بن أبي سلمى، ولم يكن ينظم الشعر فيها عفو الخاطر، بل كان أصحابها يتأنقون وينقحون القصائد حتى تصل إلى أجود صورة. "فالشاعر من أمثال زهير والحطيئة حين ينظم قصيدة يظل يتأمل في أعطافها، فيحذف أو يزيد بيتاً، ويصلح عبارة هنا أو هناك ويصفي الأبيات من شوائبها، ويخلص القوافي من أدرانها تخليصاً تاماً"²⁰ كما كان الشعراء يضعون ملاحظاتهم على ما يسمعون من الشعر في محافلهم، ومن هنا كانت بذور الحركة النقدية، وكانوا في الجاهلية يتناشدون القصائد في الأسواق، وقد اهتم العرب كثيراً بصناعة الشعر، حيث جاء في قول شوقي ضيف: "من يرجع إلى صناعة الشعر العربي في أقدم نماذجه يرى صعوبة هذه الصناعة... تلك آثار الشعر الجاهلي تتوفر فيها قيود ومراسيم متنوعة ولعل ذلك ما جعل جويدي يقول: إن قصائد القرن السادس للميلاد الجديرة بالإعجاب، تنبئ بأنها ثمرة صناعة طويلة"²¹

إن العرب في جاهليتهم كانوا يحسون بلغتهم وبطاقاتها في التعبير والبيان، وكانت لديهم ملكة فنية يميزون من خلالها الكلام الجيد من الرديء وعرفوا بالفصاحة والبلاغة، وكان الإنسان العربي في العصر الجاهلي يتكلم بغريزة فطرية فصيحة تحتكم إلى كل القواعد الأساسية للنحو العربي ممزوجة بصور شعرية راقية، وكان للعرب ملكة فنية في الاختيار والنقد، وكان لديهم

¹⁸ أبو الوليد حسان بن ثابت، الديوان، تحقيق عبدا مهنا (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1994)، 220-221.

¹⁹ ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، 11.

²⁰ ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، 12.

²¹ شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 14.

ملاحظات قيمة تعتمد على الفطرة والسليقة، لكنها لا تخضع لقواعد، بل هي درر منثورة في بطون الكتب.

ومن أهم شعراء هذه الفترة: الأمير الشاعر امرؤ القيس، ولبيد بن ربيعة، والطائي، وعنترة، وزهير بن أبي سلمى، والناطقة الذبياني وغيرهم.

فالعصر الجاهلي هو عصر البلاغة في التعبير.

وقد كانت العربية آنذاك تنساب على الألسن بسهولة ويسر، في أصواتها وأبنيثها وتراكيبها من دون الحاجة إلى تكلف، بل كان أهل العربية يفهمون دلالاتها بالفطرة، من دون الحاجة إلى قواعد أو ضوابط، إلى أن تبدلت الحال في الصدر الأول للإسلام.

ولم تعرف المصطلحات البلاغية إلا بعد نزول القرآن الكريم، فبعدما أخذت مبادئ العلم تزخر بالمؤلفات التي تتناول دراسة النص القرآني أضحت تلك الدراسات منبعاً لمصطلحات البلاغة فيما بعد إذ أننا نجد فيها تلميحاً للكثير من المصطلحات ومن بين تلك الكتب معاني القرآن للفراء (ت 207هـ)

المطلب الثاني: البلاغة في عصر صدر الإسلام

يبتدئ هذا العصر منذ ظهور الإسلام حتى نهاية سنة 40 هـ، في بداية هذا العصر انتشر اللحن، وتعكر صفو اللغة فكان لا بدّ من ضوابط للغة يحتاجها كل من السامع والمتكلم، مما هيأ لنشأة الدرس اللغوي.

ولكن عندما جاء القرآن معجزاً بلسان عربي مبين، أعطى دفعة قوية للبيان العربي، ومع مجيء الإسلام ظهرت عوامل كثيرة أدت إلى ضرورة الاهتمام بصياغة الكلام وإظهار المعاني والتراكيب بطريقة جميلة وجذابة، وكان للقرآن أثر كبير في نشأة البلاغة فقد اتخذ مصدراً للدرس البلاغي واستشهد العلماء بآياته بوصفها مصدراً للبلاغة ومثالاً يحتذى في دقة التركيب وجمال النظم.

فالفترة الإسلامية المبكرة هي فترة تشكل وازدهار البلاغة العربية، وقد بدأ إحساس العربي بلغته يختلف، ويرى أن بيانه قد تغير، فالقرآن الكريم أعطى اللغة طاقات كبيرة.

وفي القرن الثاني بدأ الاهتمام بالتدوين، وقد أخذت اللبانات الأساسية طريقها إلى الكتابة عبر كتب معاني القرآن وغريبه.

وكتب اللغة والأدب لم تكن متخصصة في النحو أو الصرف أو الأدب كما هو الحال اليوم، بل كانت المسائل متشعبة بينها.

وارتقت البلاغة في محتواها إلى مستوى الإعجاز والإيجاز، وإن تذوق الشعر وحسن الإصغاء يولد النقد والملاحظة؛ وزادت هذه الملكة عند العرب بعد سماعهم آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم "حيث غيّر القرآن العظيم بذكره الحكيم السمع في الأدواق، والفكر، وبات التأمل في الآيات والفواصل القرآنية له مغزى أعظم مما ألفتة الأذان، واشتهته القلوب من قول الشعر".²²

لقد تأثر الشعراء ببلاغة القرآن الكريم ووجدوا أنهم لا يستطيعون أن يقدموا شيئاً من بلاغته، فبدؤوا بدراسة جماليات خصائصه ومظاهر تنظيمه، وأما الذين لم يؤمنوا بالقرآن زعموا أنه سحر، رغم تأثيره الهائل على قلوبهم.

ومما نقلته المصادر القديمة أن الوليد بن المغيرة وهو من أعداء الإسلام، لما سمع القرآن يُتلى قال: "والله لقد سمعت من محمد كلاماً، ما هو من كلام الأنس ولا من كلام الجن، وإنّ له حلاوة وإنّ عليه لطلاوة، وإنّ أعلاه لمثمر، وإنّ أسفله لمغدق"²³

وقد تفرد الرسول الكريم ببلاغته التي تشمل القرآن والحديث، وكان لأحاديث الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم دور كبير في صياغة الكلام وجمالياته، كما تميز الخلفاء بقوة البلاغة، وكان الخلاف بين علي ومعاوية من أهم القضايا التي أثارت الاهتمام بالفصاحة، وبلاغة الكلام.

وقد حاول الأدباء تقليد بلاغة القرآن وإعجازه لكنهم عجزوا عن ذلك، وتلك المحاولات أغنت العقول العربية ووسعت مدركاتها البلاغية، "وبذلك شهد العصر الإسلامي تطوراً كبيراً بسبب نزول القرآن الكريم أولاً والحديث الشريف ثانياً، ونمو الذخيرة البلاغية الأدبية.

وبدأ الاهتمام بقضية اللفظ والمعنى انطلاقاً من غريب القرآن، فاللفظ والمعنى هما السبيل لفهم النص القرآني، وسبر أغواره، فظهرت التفاسير، وكان الأسبق هو التفسير بالأثر.

"ولم تأخذ فنون البلاغة العربية شكلها الاصطلاحي المعروف حتى نهاية القرن الثالث الهجري على يد ابن المعتز (ت: 296 هـ) حيث تطور التدوين البلاغي، عندما وضع كتابه (البدیع)

²² عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمد الصاوي الجويني (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990)، 12.

²³ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي - الإمام محسن الأمين العالمي، مجمع البيان في تفسير القرآن (بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمي، د.ت)، 178/1.

ثم تطورت بعد ذلك البلاغة وظهرت الدراسات القرآنية التي فتحت باب البحث البلاغي على مصراعيه فأفادت البلاغة العربية من ذلك أيما فائدة.

وقد حمل المتكلمون لواء هذه الدراسات وعنهم نجمت كتب الإعجاز التي صاغت أهم نظرية في تراثنا البلاغي، وهي نظرية النظم²⁴

وقد قال الثعالبي مبيناً أهمية اللغة العربية: "من أحب الله أحبّ رسوله المصطفى صلى الله عليه وسلم ومن أحبّ النبي العربي أحبّ العرب، ومن أحبّ العرب أحبّ العربية التي بها نزل أفضل الكتب على أفضل العرب والعجم"²⁵

المطلب الثالث: البلاغة في العصر الأموي

يبدأ العصر الأموي من (41 هـ) ويمتد إلى سنة (132 هـ)، وقد كثرت فيه الملاحظات النقدية، وازدهرت الحياة العقلية، وكثر النظر في بلاغة الكلام لوجود فرق كثيرة، فكان هناك الخوارج والشيعة والزبيريون والأمويون، والمرجئة والقدرية والمعتزلة، "وأصبح الهجاء مناظرة أدبية واسعة تمكن الشاعر من بلاغة الأداء وحسن التصوير والبيان واللسان في الابداع والتعبير"²⁶ كما تعلق الشعراء بالمديح وتنافسوا فيه.

والخوارج "مجموعة ممن خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه بعد أن قبل بالتحكيم في موقعة صفين واعتبروا التحكيم لغير الله خطيئة تؤدي إلى الكفر وقالوا لا حكم إلا لله وطالبوا سيدنا علي رضي الله عنه بالتوبة والرجوع إلى حكم الله وانتهى بهم الأمر بأن خرجوا من معسكره"²⁷

أما بالنسبة للشيعة "فإن التشيع كانت بدايته سياسية لأنها تنادي بأحقية سيدنا علي رضي الله عنه بالخلافة. ومع مرور الزمن أصبحت جماعة ذات أبعاد دينية ووجدت نفسها مناهضة للسلطة الأموية فيما بعد"²⁸

²⁴ حسين الأسود، "أصول العلاقة بين البلاغة والنقد القديم حتى نهاية القرن الرابع الهجري"، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق 1/81 (2006)، 116.

²⁵ أبو منصور، عبد الملك النيسابوري الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، تحقيق عبد الرزاق المهدي (بيروت: إحياء التراث العربي، 1422)، 5.

²⁶ صباح واني، البلاغة نشأتها وتطورها من العصر الجاهلي إلى القرن الخامس الهجري (الجزائر: جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي، مذكرة لنيل شهادة الليسانس في اللغة العربية، 2016)، 31.

²⁷ عبد الحميد بن هبة الله بن محمد ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق الشيخ حسن متيم (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1963)، 7/2.

²⁸ يوسف بابكر الشيخ، أثر الفرق الإسلامية في النظام السياسي الإسلامي: الخوارج والشيعة في القرنين الأول والثاني من الهجرة النبوية (السودان: جامعة أم درمان الإسلامية - كلية أصول الدين والتربية، رسالة ماجستير، 1997)، 82.

"والمرجئة هم الذين يقولون بأن الإيمان هو التصديق بالقلب، والأعمال لا تدخل في مسمى الإيمان، ويوجد من هؤلاء في الجهمية والمعتزلة وسائر الفرق.

والقدرية هم الذين يقولون بأن لا قدر، ويزعمون أن الله عز وجل لم يقدر الشر من أفعال العباد، ولم يخلقه، إنما العباد هم الذين خلقوا الشر من أنفسهم، ومن القدرية الذين يحتجون بالقدر على المعاصي، ومنهم من يقول إن الإنسان مجبور على أفعاله.

وتشبه القدرية الجبرية في قولهم إن الإنسان مجبور على الأفعال ليس له اختيار ولا حرية، ومن هنا لا ينبغي أن يحاسب ما دام مؤمناً إلا إذا كفر بخلقه، ونلاحظ أن هذه الفرق تتداخل، فبعض الفرق فيها كل صفات من الفرق الأخرى أو كلها.

فكان للصراعات والخلافات بين هذه المعتقدات أثرها في نشوء البلاغة العربية، وقد ارتبطت البلاغة العربية بالخصومات السياسية والاجتماعية والشعبية، فقد اشتدت الحاجة من قبل أطراف هذه الخصومات إلى اللغة والبلاغة كوسيلة للتغلب من ناحية وذلك لقدرة البلاغة على الجدل والإقناع، وللدعاية من ناحية أخرى، وهذا الكلام يدعمه من يقول بأن البلاغة ذات نشأة إسلامية أي أنها نشأت في العصر الإسلامي.

شكل العصر الأموي نقطة تحول في تطور البلاغة العربية، إذ انتقلت من التركيز على الصورة الشعرية إلى تنمية فنون الخطابة والنثر، مدفوعةً بالحاجة إلى التعبير السياسي والديني والاجتماعي. وقد ساهمت المحافل العامة والأسواق الأدبية في ازدهار هذا الفن، حيث كانت منابر لتداول الخطب والآراء.

فأقيمت الأسواق الأدبية: (سوق المربد) في البصرة و (سوق الكناسة) في الكوفة مقام سوق عكاظ في الجاهلية، وازدهرت في هذا العصر صناعة الترسل والكتابة الديوانية ومن الكتاب (عبد الحميد الكاتب) ونتج عنه تدوين البلاغة العربية، وكان لبعض الخلفاء دور في تطور الذوق البلاغي والنقد.

وهكذا نجد أنه في عصري صدر الإسلام والأموي نشطت المحاورات الأدبية الناقدة والمنتديات والأسواق، وقد نشط شعراء النقائض والشعراء الغزليون، وفي طرف الخطابة نجد حيوية دافقة تحيط بالجدل والمناقشات الفكرية التي احتاج معها المتكلمون من المعتزلة وسواهم إلى العناية بالبلاغة ورسومها للغلبة على الخصوم بإظهار الحجج بيّنة واضحة²⁹

²⁹ فايز الداية، البلاغة العربية (حلب: مطبعة جامعة حلب، 1993)، 8.

المطلب الرابع: البلاغة في العصر العباسي

يبدأ العصر العباسي بسقوط الدولة الأموية سنة 132 هـ ويمتد إلى سقوط بغداد سنة 656 هـ على يد التتار، ولا بدّ من الإشارة إلى أن التغيرات التي طالت الحياة الاجتماعية التي انعكست على الأعمال الفنية. وقد اتسعت رقعة النشاط الأدبي، وظهرت بلاغة النثر المختلفة، ومن أهم شعراء الفترة، بشار بن برد وأبو العتاهية وأبو تمام والبحتري والمتنبي.

وقد تميزت هذه المرحلة بالنشاط العلمي بسبب الروافد الثقافية المتنوعة، والتي أسهمت في تطور البلاغة، فقد نشطت حركتا التأليف والترجمة، وفتحت المدارس، ونشأت مذاهب فكرية جديدة، وقد أتقن الموالي اللغة العربية وراحوا يبحثون في خصائصها البلاغية، ومن عوامل ازدهار البلاغة في هذا العصر " الدور الذي قدمه البلاغيون في تدوين البلاغة، واقتحام اللغويين والنحاة ميدان التأليف، وفي مقدمتهم ابن قتيبة، والمبرد وثلعب، ينشطون على ضوء سابقهم في تصنيف كتب يفسحون فيها للملاحظات البلاغية.³⁰

وظهرت طوائف من المتعلمين مثل طائفة المتكلمين، وطائفة اللغويين والنحويين، وقد أسهم المعتزلة في تدوين البلاغة، يقول الدكتور شوقي ضيف "وأهم من اللغويين والنحاة المتكلمون، وخاصة المعتزلة، إن أخذوا أنفسهم بتلقين ناشئتهم كيف يفهمون خصومهم، وكيف يحسنون البيان ويصوغون الكلام صياغة تستولي على قلوب السامعين وتخلب ألبابهم، وأقبلوا على دراسة كل ما خلفه العرب حتى عصرهم من ملاحظات بيانية مختلفة".³¹

وفي أواخر القرن الثاني للهجرة وبداية القرن الثالث كثر الكلام في النبوة والدين والإعجاز، وتصادمت الديانات وتمازجت الثقافات، فسمي عصر النضج البلاغي، وقسم إلى ثلاثة مراحل هي: "مرحلة نشوء الملاحظات البلاغية ومرحلة نمو الملاحظات البلاغية ومرحلة ازدهار الدراسات البلاغية"³²

تميزت المرحلة الأولى بوضع بنور الدرس البلاغي من خلال طوائف تولت التأليف وهي:

- طائفة اهتمت بدراسة القرآن، منهم أبو عبيدة (209 هـ) تطرق إلى المجاز في القرآن

الكريم

³⁰ الجاحظ، البيان والتبيين، 369.

³¹ ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، 368.

³² واني، البلاغة نشأتها وتطورها، 40.

- طائفة اهتمت بمعاني القرآن منهم الفراء (207هـ) تطرق إلى المفاهيم البلاغية في معاني القرآن. الكناية، التشبيه، المجاز.

- ابن قتيبة الدينوري (267هـ) تناول في كتابه تأويل مشكل القرآن للرد على الملاحدة الذين شككوا في الآيات القرآنية³³

أما المرحلة الثانية، مرحلة نمو الملاحظات البلاغية، فقد تمثلت في الصلات القائمة بين دراسات القرآن الكريم ودراسات النقد والبلاغة العربية، وتوقفت كثيرا عند قضية الإعجاز.

أما المرحلة الثالثة وهي مرحلة ازدهار الدراسات البلاغية، فكانت في القرن الخامس للهجرة، وكان من أعلامها (عبد القاهر الجرجاني).

ومما سبق نجد أنه كان للنحاة واللغويين والفرق الكلامية دور في نشأة البلاغة، وكان أول كتاب نظري عرفته البلاغة هو كتاب (البديع) لابن المعتز، وقد جمع فيه فنون البلاغة (الاستعارة والتجنيس والمطابقة ورد العجز على الصدر، ثم جاءت كتب أخرى بعده مثل كتاب (عيار الشعر) لابن طباطبا (322هـ)، وكتاب (نقد الشعر) لقدامة بن جعفر (337هـ)، والموازنة بين الطائيين للأمدي (371هـ)، وكتاب (الصناعتين) لأبي الهلال العسكري.

وقد نشطت الكتابات النقدية وخاضت في مباحث البيان والبديع، وكان للنقد الأدبي أثر كبير في تطور البلاغة، فقد نشطت في القرن الرابع حركة النقد الأدبي حيث اشتدت الخصومة النقدية بين مؤيد لبعض الشعراء ومعارض لهم، فخرجت دراسات نقدية على دعائم بيانية بلاغية، وقد دعم بعض الساسة والقضاة هذه الحركة كالصاحب بن عباد والقاضي أبي الحسن علي بن عبد العزيز القاضي الجرجاني، فظهرت كتب النقد الأدبي المتخصصة ككتاب (الموازنة بين الطائيين) لأبي القاسم بن بشر الأمدي (370هـ) و(الوساطة بين المتنبي وخصومه) للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني (392هـ)

انتقلت هذه البلاغة من فن الخطابة إلى فن الإقناع، ثم فن الإمتاع، ثم فن الكتابة والبيان، وقد أسهمت الكتابات الأدبية والآراء النقدية في نشأتها ونموها وتطورها.

فالبلاغة العربية التي وصلتنا ما هي إلا نتائج لتتابع العصور. فالصورة البلاغية القديمة تعتبر في مبدئها الجسر الواصل بين اللغة والأدب والنقد، تمحورت قضيتها حول كيفية إيصال الشعر

³³ واني، البلاغة نشأتها وتطورها، 41.

والمشاعر إلى السامع بدءاً من العصر الجاهلي والسليقة إلى العصر الإسلامي إعجازاً وبياناً وإلى العصر الأموي قواعداً ومصطلحات وصولاً إلى العصر العباسي والمصطلحات. البلاغية.

المبحث الثاني: أهم مؤسسي علم البلاغة:

1- الجاحظ (ت 255هـ) في كتابه (البيان والتبيين):

الذي ذكر فيه آراء عن الفصاحة والخطابة والبلاغة، واختار أفضل خطب العرب، وأولى الجانب البلاغي عناية واهتماماً، ورأى أن الخطابة والبلاغة لا تختلفان كثيراً، فتحدث عن البلاغة في الخطابة، كحديثه عن سهل بن هارون: "وكان يقول: إذا كان الخليفة بليغاً، والسيد خطيباً، فإنك تجد جمهور الناس وأكثر الخاصة فيهما على أمرين"³⁴

وهنا وصف السيد بالخطيب، أي قصد بالبلاغة هنا (الخطابة)، وأكد الجاحظ على أنه من وظائف البلاغة حسن اختيار الألفاظ لإيصال المعنى إلى السامع، فلا يقصد من البلاغة الإفهام فقط، بل يراد بها الإفهام مع التأثير في السامع، فيقول: "والبلاغة إصابة المعنى والقصد إلى الحجة مع الإيجاز، ومعرفة الفصل من الوصل"³⁵

واستطاع الجاحظ أن يصل بين البلاغة وبين طبيعة الفكرة المعبر عنها من جهة الإطناب والإيجاز، وقد وضع ذلك في كتاب (الحيوان) ورأى أن الإيجاز ليس بالضرورة قلة عدد الألفاظ والحروف.

"فقد تناول كثيراً من الفنون البيانية بشكل لم يعهد من قبله، فذكر البديع، ورأى أنه مقصور على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة، وأربت على كل لسان."³⁶

وخلاصة القول في الجاحظ أنه ألم في كتبه بالأساليب البيانية من تشبيه واستعارة وكناية وحقيقة ومجاز، وذكر عليها الأمثلة والنماذج دون ذكر تعريفات لها، ولهذا السبب يعد بحق مؤسس البلاغة العربية الأول.

2- أبو الهلال العسكري في (كتاب الصناعتين):

وهو من أدباء القرن الرابع الهجري، وقد أورد في كتابه مباحث من علوم البلاغة الثلاثة: (المعاني والبيان والبديع) ولم يكن قد استقل أحدها عن الآخر.

³⁴ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1938)، 90/2.

³⁵ الجاحظ، الحيوان، 151/4.

³⁶ الجاحظ، البيان والتبيين، 584-585.

وهو كتاب نقدي مشهور أقيم على أسس بلاغية وقد اقتفى أبو هلال العسكري أثر الجاحظ والرماني، "فكان المبحث الخامس عن الإطناب والإيجاز بنوعيه، والسادس خصه للسرقات الشعرية، وعقد الباب السابع للحديث عن التشبيه، وأما الباب التاسع فجعله للبديع، ونهج فيه نهج ابن المعتز وقدامة، وزاد فيها حتى بلغت عنده خمسة وثلاثين نوعاً، وذكر ما يمكن تسميتها بالاستعارة التمثيلية، وخص الباب العاشر للحديث عن حسن المبادئ ودقة الخروج. وأما الأبواب الأربعة الأولى وهي بقية العشرة فجعلها للحديث عن معنى البلاغة، وتمييز الكلام الجيد من رديئة، وعن انتقاء الألفاظ، ومعرفة صنعة الكلام، وحسن النظم، وجودة الرصف"³⁷ وفي ذلك كله كان يقتفي أثر الجاحظ ويضع ملاحظاته النقدية.

3- ابن قتيبة: - هو أبو محمد عبد الله بن قتيبة الدينوري ت (276هـ) وهو من تلاميذ الجاحظ والمعاصرين له، ألف كتابه مشكل القرآن رد فيه على الطاعنين في لغة القرآن وأسلوبه.

وقد تحدث فيه عن قوة البيان عند العرب وتحدث عن وجوه إعجاز القرآن، كما أشار إلى المجاز الاستعارة والقلب والاختصار في الكلام والزيادة فيه، والكناية، ومخالفة ظاهر اللفظ معناه وقد وضع لكل لون من هذه الألوان باباً يخصه، وهذا ما ميزه عن سابقه.

4- كتاب (الكامل) لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (ت 285هـ):

وهو من أبرز العلماء في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وكتابه أقرب إلى البلاغة الاصطلاحية بتقسيماتها وتعريفاتها. وقد تناول الإيجاز والإطناب، وتحدث عن الاختصار المفهم، والإطناب المفخم، ثم تحدث عن الألفاظ القريبة المفهمة وعن التعقيد المعنوي، ثم ذكر الاستعارة، واهتم كثيراً بالتشبيه، ثم قسم التشبيه إلى أربعة أضرب: مفرط ومصيب ومقارب وبعيد يحتاج إلى التفسير، ولا يقوم بنفسه، وهو أخشن الكلام"³⁸ والواضح أن المبرد تأثر بالجاحظ في كتاباته البلاغية.

5- كتاب (البديع) لابن المعتز ت(296هـ): "قد قدمنا في أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا في القرآن واللغة وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكلام الصحابة والأعراب وغيرهم، وأشعار المتقدمين من الكلام الذي سماه المحدثون البديع؛ ليُعلم أن بشّاراً، ومسلماً، وأبا نواس، ومن تقلّهم وسلك سبيلهم، لم يُسبقوا إلى هذا الفن، ولكنه كثر في أشعارهم، فعُرف في زمانهم حتى سُمّي بهذا الاسم، فأعرب عنه ودلّ عليه. ثم إن حبيب بن أوس الطائي من بعدهم شُغِفَ به حتى غلب عليه

³⁷ أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 84.

³⁸ أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أحمد الدالي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، 1032/2.

وتفرغ فيه، وأكثر منه، فأحسن في بعض ذلك، وأساء في بعض، وتلك عقبى الإفراط وثمره الإسراف"³⁹

وقد قسم كتابه إلى قسمين: الأول البديع، وجعل فيه خمسة فنون هي: الاستعارة، التجنيس، المطابقة، ورد أعجاز الكلام على ما تقدمها، والمذهب الكلامي. الثاني، محاسن الكلام والشعر، وذكر أنها كثيرة لا ينبغي لعالم الإحاطة بها، وحصرها في ثلاثة عشر فناً منها الالتفات والتعريض والكناية، والتشبيه وتجاهل العارف والمبالغة والإفراط إلى غير ذلك.

5- عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ):

من أدباء القرن الخامس الهجري، في كتابيه (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) اهتم فيهما بأقسام البلاغة (البيان والبديع والمعاني) كما وضع الجرجاني نظرية علم البيان. ويعد الجرجاني هو الواضع الحق لأصول البلاغة العربية.

المبحث الثالث: صلة البلاغة بالعلوم الأخرى

إن العلوم البشرية ليست حرزا منفكة عن بعضها البعض، بل هي مترابطة ومنسجمة وكل منها يتم الآخر.

تتصل البلاغة اتصالاً وثيقاً بغيرها من العلوم القريبة منها كعلوم اللغة والأدب والنقد، فمثلاً على الرغم من شهرة سيبويه بالنحو، إلا أن كتابه كان غنياً بالإشارات البلاغية.

والأدب عند العرب يشمل كل شيء، أو هو مجموع المعلومات التي اكتسبها الإنسان بالقراءة والدرس من علوم العربية كالنحو والصرف، وعلوم البلاغة، والشعر والأمثال، والحكم والتاريخ، وغيرها من فلسفة، وسياسة، واجتماع؛ وحتى جعل ابن قتيبة في كتابه «أدب الكاتب» من شروط الأديب أن يعرف جملة من الرياضيات والصناعات.

وبما أن البلاغة تتصل بعلوم الأدب فهي إذاً تتصل بكل هذه العلوم، وسنوضح بشيء من التفصيل علاقة البلاغة بكل علم من هذه العلوم:

³⁹ عبد الله بن محمد ابن المعتز، البديع في البديع، تحقيق إغناطيوس كراتشفسكي (بيروت: دار المسرة، 1982)، 73-74.

المطلب الأول: البلاغة والفلسفة

عند الحديث عن الفلسفة لا بدّ من العودة إلى اليونانيين، لقد شهدت اليونان حركة علمية وثقافية كبيرة في القرن الخامس قبل الميلاد، وكان من أهم أقطابها (الفلسفة)، وقد ظهر السفسطائيون الذين أفادوا البلاغة عندما جعلوها موضع الحوار والجدل بين المفكرين والفلاسفة، فقد كان أفلاطون معادياً لبلاغة السفسطائيين. وهذا ساعد أرسطو في تنظيم أجزاء القول وإرساء قواعد بناء العبارة، فأعاد للبلاغة مكانتها لذلك كان تأثير فلسفة أفلاطون في البلاغة العربية محدوداً جداً مقارنة بتأثير كتابات أرسطو.

شكلت السفسطائية مهذاً للبلاغة الإقناعية أو ما يعرف بالخطابة وقد كانت مؤهلة لاحتلال المراتب السياسية العليا في أثينا "فهم علموا المواطنين الضروريين للمشاركة في الحياة السياسية فنون المناقشة والخطاب"⁴⁰ مما يدل على قدرتهم على الإقناع والحجة وعلى تحكمهم في فن القول. لم تكن نظرة أرسطو إلى البلاغة إلى قضية اللفظ والمعنى، وما فيها من جمال وتأثير، إنما كانت نظرة فلسفية تعني إدراك الأشياء عقلياً "الإجادة في المجازات معناها الإجادة في إدراك الأشياء"⁴¹

وانقسم النقاد العرب إلى فئتين فيما يتعلق بتأثير الفلسفة اليونانية في البلاغة العربية، فإن بعض النقاد من المشككين في أصول البلاغة العربية، قد نسبوا أصولها إلى البلاغة اليونانية، ومن هؤلاء (طه حسين) الذي توصل إلى أن "أرسطو طاليس لم يكن أستاذاً للعرب في الفلسفة فحسب، بل كان أستاذهم وشيخهم في البيان كذلك"⁴²

لكن الغالبية من النقاد كانوا من المدافعين عن البلاغة العربية، الذين لم ينكروا تأثير البلاغة اليونانية في البلاغة العربية، لكنهم رأوا أنه ليس ذلك التأثير الكبير، ومن هؤلاء د. عابد الجابري الذي يقول:

"إذا كانت الفلسفة هي "معجزة" اليونان فإن علوم العربية هي "معجزة" العرب"⁴³

ويؤكد رأيه موقف الجاحظ أبو البلاغة العربية الذي كان ينتقد في قسوة بلاغة اليونان، بل هو ينكر أن يكون لليونان بلاغة وأنهم لم يسهموا في إنشاء بلاغة كالذي عرفه هو، وإن أنتجوا

⁴⁰ غنار سكيربك - نلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر

حاج إسماعيل (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، 90.

⁴¹ أرسطو، فن الشعر، تحقيق عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الثقافة، 1973)، 64.

⁴² فضل حسن عباس، البلاغة المفترى عليها بين الأصالة والتبعية (القاهرة: دار الفرقان، 1999)، 174.

⁴³ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، 80.

إنتاجاً ما في ضوء الفكر وفي حدود العقل. وهو حين يسلب اليونان مادة الذوق في تراثهم إنما ينصب نفسه رأساً لمدرسة ذوقية تعنى بالفن.

ويرى أن أرسطو يدرس البلاغة من نواحيها الفكرية ولا يتلمس الجمال والمتعة في موطن البيان.

وطغت الفلسفة على التدوين البلاغي وأخذت تبرز أواسط القرن الثالث الهجري بيئة المتفلسفة التي كانت تعتمد في تقدير القيم البيانية للكلام على فلسفة اليونان ومعاييرهم في البلاغة حيث ذكر شوقي ضيف قائلاً: "ولم يلبث قدامة بن جعفر أن حاول إخضاع البلاغة العربية لتلك الأصول، فألف كتابه نقد الشعر ومضى يستمد فيه من منطق أرسطو وفلسفته وكتابه الخطابية والشعر"⁴⁴ وعلى الرغم مما عرف به قدامة من نزعة فلسفية فقد ظلت الأصول العربية المادة الخام لحياة البلاغة، وظل البيان العربي الروح والمادة والشواهد، لم تؤثر فيه محاولة قدامة في وضع كثير من قواعد البلاغة وضعاً عقلياً، فالفلسفة تعنى بإدراك المعاني إدراكاً عقلياً، في حين تعنى البلاغة بإدراك الروح الجمالية في الشكل والمضمون.

لكن يجب ألا ننكر العلاقة بين الفلسفة والبلاغة، فهناك من يعد الفلسفة ضرباً من المعرفة، لأنها تبحث عن الحقيقة، وعلى الفنان والشاعر أن يجعلها جزءاً من تجربته، ويعطيها حيزاً من اهتمامه، كما فعل أبو تمام، لأنه أيضاً يقدم حقائق لكن عن طريق الخيال وجمالية اللفظ والمعنى.

والفيلسوف لا يثبت وجوده إلا عن طريق اللغة فهي التي نفهم عن طريقها الفلسفة، واللغة تتطور وتتخذ طريقاً إلى الأمام من حيث اختلاف الألفاظ ومفاهيمها، "فأفلاطون مثلاً فرق بين LOGOS و LEXIS وأرسطو جاء بما يسمى بالمادة والصورة ومن هنا انتقلت هذه الثنائية إلى الفلسفة الإسلامية ثم إلى البلاغة حيث أصبحت أولى قضايا البلاغة هي اللفظ والمعنى."⁴⁵ وقد نلمح أثراً بسيطاً للفلسفة في البلاغة العربية إذ نجد هذه الأفكار في مؤلفات الجرجاني والسكاكي، فقد تأثر الجرجاني بمجاز أرسطو. والسكاكي اتخذ الفلسفة لتدعيم مذهب الاعتزال، والمتكلمون من بعده صبغوا أبحاثهم في علم المعاني خاصة، بروح المنطق ومادة الفلسفة.

⁴⁴ ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، 369.

⁴⁵ لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب بحث في فلسفة اللغة والاستطيقا (الرياض: دار المريخ للنشر، 1989)، 11.

فقد شهد الموضوع اللغوي قديماً طرق مختلفة لتطوره مثل طريقة نقل الألفاظ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ثم تطورت هذه الثنائية من المادة والصورة إلى اللفظ والمعنى والتي تعتبر أولى قضايا البلاغة.⁴⁶

وإن اشتدت الصلة بين البلاغة والفلسفة من ناحية، فقد ابتعدت من عدة جهات، والأهم أن الفلسفة تبحث عن حقيقة الوجود، والوجود لا وجود له من غير اللغة، فهي تحتاج اللغة لعرض الحقيقة، وقد أشار سقراط إلى ضرورة الاستعانة بالتقنيات البلاغية من أجل تحويل الحقيقة المجردة إلى أنظمة من القيم والأحكام والمعايير المتداولة بين جمهور المخاطبين، أما البلاغة فقد تحتاج الفلسفة من أجل الإقناع، الذي تعرضه معنتية بجمال اللفظ والمعنى، وفي حين تعنى الفلسفة بالبحث عن الحقائق لتوصلها إلى عقل المتلقي فإن البلاغة تريد عرض الحقيقة من خلال البيان والبديع والغاية التأثير في مشاعر المتلقي.

وخلاصة هذه العلاقة أن البلاغة هي دراسة كيفية استخدام اللغة للإقناع أو الإعلام، بينما الفلسفة هي دراسة الحقائق والمبادئ الأساسية حول طبيعة الكون والواقع.

غالباً ما تستخدم البلاغة في الفلسفة للإقناع أو الإبلاغ عن الأفكار والحجج الفلسفية.

يتضمن كلا المجالين التفكير النقدي والاستدلال والمنطق، لكن البلاغة تركز على استخدام اللغة لتوصيل تلك الأفكار بشكل فعال.

المطلب الثاني: البلاغة والفصاحة

عند البحث في العلاقة بين البلاغة والفصاحة يجزم أن كل كلام بليغ فصيح وليس كل فصيح بليغاً، "فالفصاحة إذاً جزء من البلاغة. بلغ بلاغة: فصيح وحسن بيانه فهو بليغ، وتبالغ في كلامه، تكلف البلاغة، وتبلغ بكذا: اكتفى به ومنه، بلغ ما توصل به للغاية البلاغة: حسن البيان وقوة التأثير، وعند علماء البلاغة؛ مطابقة لمقتضى الحال"⁴⁷

فعالم اللغة وعالم النحو وعالم التفسير، أو الفقه، أو الأصول، أو الكلام وغيرهم، كتبوا في البلاغة العربية - وقدموا - - أصولاً وقواعد تمس علم البلاغة في الصميم. فالفصاحة تعني الانكشاف والظهور، أما في الصنعة الكلامية تعني انكشاف دلالة الكلام، وظهور حسنه لمتلقيه.

واتجه العسكري إلى إثبات رأيين للفصاحة والبلاغة معاً:

⁴⁶ آسيا يونس، فلسفة اللغة وعلم الجمال (الجزائر: جامعة العربي بن مهيدي، رسالة ماجستير، 2015)،

⁷.

⁴⁷ واني، البلاغة نشأتها وتطورها، 10.

"الأول: تَرْجِعُ الفصاحة والبلاغة إلى معنى واحد ؛ فكل منهما للإبانة عن المعنى.

الثاني : الفصاحة والبلاغة مختلفتان، فالفصاحة من تمام آلة البيان ؛ مما يجعلها مقصورة على اللفظ، والبلاغة إنما هي إنهاء المعنى إلى القلب، فهو مفهوم مقصور على المعنى. ولا شيء أدل على ذلك عنده من أن الببغاء يسمى فصيحاً ولا يسمى بليغاً، وليس له قصد إلى معنى يؤديه. ومن هنا نفذ إلى حديث بديع عن النظم المستمد من ماهية فصاحة اللفظ وبلاغة المعنى".⁴⁸

فالفصاحة عند العسكري تهتم باللفظ، أما البلاغة فتهتم بالمعنى، فيقال لفظة فصيحة، ولا يقال كلمة بليغة، إنما كلام بليغ، والبلاغة هي أن يبلغ المتكلم كنه مراده مع إيجاز بلا إخلال، وإطالة من غير إملال، أما الفصاحة فهي خلوص الكلام من التعقيد، ومن هذا الكلام نجد أن الفصاحة والبلاغة يشتركان في وصف المتكلم بهما.

لكن هناك من دحض هذا القول مثل الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز حيث بين أن الفصاحة لا تقتصر على الألفاظ، بل هي في المعاني كذلك حيث يقول: "وهل تجدُ أحداً يقول: هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسن مُلائمة معناها لمعنى جاراتها وفضل مؤانستها لأخواتها وهل قالوا: لفظة متمكنة ومقبولة وفي خلافه: قلقة ونابية ومستكرهة إلا وغرضهم أن يُعبروا بالتمكّن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناهما وبالقلق والنُّبو عن سوء التلاؤم. وأنَّ الأولى لم تَلقْ بالثانية في معناها وأن السابقة لم تصلح أن تكون لَفَقاً للتالية في مؤدّاها،"⁴⁹ وفي مجال حديثه عن مزية اللفظة من خلال ملاءمتها للتركيب استشهد بالآية القرآنية، في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَسْمَأْ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءَ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ

بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٤٤﴾ [هود: 44]. التي يتجلى الإعجاز فيها "أنك لم تجد ما وجدت من المزية

الظاهرة، والفضيلة القاهرة، إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذا الكلم بعضها ببعض، وإن لم تجد لها من الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية والثالثة بالرابعة..."⁵⁰

وغاية الفصاحة إيصال المعنى للمتلقى دون أي لبس، أو وعورة في اللفظ والمعنى، والكلام البليغ هو الذي يشد الأذهان إليه ويفتق الأسماع، وبهذا نجد أن الفصاحة تشبه البلاغة في حسن موقع

⁴⁸ أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، 167/7.

⁴⁹ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق ياسين الأيوبي (المكتبة العصرية والدار النموذجية، د.ت)، 28.

⁵⁰ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق عبد المنعم الخفاجي (مصر: مكتبة القاهرة، 1969)، 76.

الكلام من النفوس، وكلام الجرجاني مقنع فلا قيمة للفظه خارج السياق، ولا يستحق الكلام اسم البلاغة حتى يكون فصيحاً في مفرداته وتراكيبه، فالفصاحة والبلاغة يكمل أحدهما الآخر.

المطلب الثالث: العلاقة بين البلاغة والنحو

"كانت أول لبنة وضعت في سبيل ظهور الدرس البلاغي نشأة النحو، وذلك لأنه يمثل مجموع القواعد التي تحدد السلوك اللغوي في بناء الأسلوب وهندسة العبارة، وبها يستطيع الدارس أن يمارس نشاطه النقدي القائم على التفكير والتفسير والملاحظة النافذة إلى أعماق النص والكشف عن طاقاته المتعددة"⁵¹ وثمة علاقة وثيقة قوية بين النحو والبلاغة لا يمكن فصلها بسبب تلازمهما فكل منهما يكمل الآخر، لكن الفرق أن النحو يبحث في أمور موضوعية من حيث عمل المرفوعات والمنصوبات، وتقديم ما حقه التأخير والعكس، "فالنحو من شأنه أن يسجل الصحيح وغير الصحيح في اللغة، ويبين الجائز من غير الجائز، ويبني اللغة على قواعد تسهل عملية تعلمها. كما يتناول النحو دراسة الأسلوب من ناحية التكوين، وضبط أواخر الكلمات، لكن ما قيمة هذا الكلام إذا كان صحيحاً من ناحية القواعد النحوية وخلا من الأسلوب الجميل في طريقة عرضه، فالبلاغة تدعم النحو، والنحوي بحاجة إلى البلاغة ليقدم مادته مغنياً أسلوبه بالقيم الجمالية والفنية... لذا نجد أن علماء البلاغة وجهوا عنايتهم بدراسة النحو إلى جانب دراستهم للبلاغة، وهذا برأيي يترتب أيضاً على علماء النحو ليدعموا دراستهم للنحو بالاهتمام بالجانب البلاغي أيضاً.

وكان الإنسان الجاهلي يتكلم لغة فصيحة إلى أن تفسى اللحن بين الناس بسبب الفتوحات والاختلاط مع الشعوب والأمم، مما جعل اللغويين العرب يلجؤون إلى وضع قوانين تضبط الكلام العربي الأصيل، وقد "أدرك القدامى أن فشؤ اللحن قد عطل آلة البلاغة كما عطل حسن السليقة وتمكّن الملكة، وإن الاستخفاف بقوانين النحاة، لا يخدم الإبداع، بل يعارضه"⁵².

إن وجود الأخطاء في اللغة هي التي أوعزت إلى أبي الأسود الدؤلي على وضع النحو العربي بأمر من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أو بأمر من علي بن أبي الطالب كرم الله وجهه.

⁵¹ ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، 54/1؛ خليل، البلاغة العربية، أصلها وأصولها، 62-63.

⁵² محمد أحمد قاسم - محيي الدين ديب، علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني) (طرابلس: المؤسسة الحديثة للكتاب، 2003)، 31.

إن الجهل بالإعراب والنحو يحط من قدر الكلام ومن قدر صاحبه، يقول ابن الأثير: "إن الجهل بالنحو لا يقدح في فصاحة ولا بلاغة، ولكنه يقدح في الجاهل به نفسه، لأنه رسوم قوم تواضعوا عليه، وهم الناطقون باللغة، فوجب اتباعهم"⁵³

وفي بعض الأحيان لا يمكن الفصل بين ما هو نحوي وبين ما هو بلاغي قال الجرجاني: "واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علماً لا يعترضه الشك إن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض ويبني بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك، هذا ما لا يجهله عاقل، ولا يخفى على أحد من الناس".⁵⁴

من خلال كلام الجرجاني يتضح أن العلاقة التي تربط بين النحو والبلاغة هي علاقة تكامل وانسجام وترابط، فالجرجاني كان يسعى جاهداً لربط النحو بالبلاغة، وفهم الجرجاني وتصوره للنحو كانا متطورين في عصره، وإذا اطلعنا على ملاحظات الجرجاني في النحو، نجد أنه كان يتوخى دراسة البلاغة في ضوء جديد يقوم على دعامة من النحو وأحكامه، بل ويسعى أيضاً إلى توسيع أفق النحو وتطوير أدواته حتى يتقرب مواطن الحسن في اللغة، فهو لا يرى النحو مجرد قواعد منطقية جدلية، بل يراه ضرباً من ضروب الفن البلاغي الرفيع، "فالنحو عنده ليس علماً يبحث في ضبط أواخر الكلمات، ولا هو مجموعة من المصطلحات والقواعد والقوانين الجافة، إنما هو ذلك العلم الكاشف لنا عن المعاني، والمتصل اتصالاً لا فصل فيه بالبلاغة وفن القول الفصيح، وهو وسيلة من وسائل التصوير والصياغة، ومقياس يهتدى به في البراعة؛ أما المعاني التي يكشفها النحو فهي الألوان النفسية التي ندرکها من علاقات الكلام ببعضه، ومن استخدام المبدع اللغة استخداماً يخلق من ارتباطات الألفاظ نسيجاً حياً متشعباً من الصور والمشاعر والخيال"⁵⁵

وقد استطاع عبد القاهر الجرجاني ردم الهوة الفاصلة بين النحو والبلاغة بجعلهما أساساً واحداً لقيام الشعرية أو ما يسمى بـ (علم الأدب).

ويلجأ الشاعر إلى النحو "ليحترز به من الخطأ والغلط في المركبات، وليحصل المعنى على صحته واستقامة أحواله"⁵⁶ إذ لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، بينهما تمازج وثيق وتداخل عميق فلا وجود للنحو بدون بلاغة ولا لوجود للبلاغة بدون نحو، والشاعر لا يستطيع نظم قصيدته بشكل

⁵³ ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة (القاهرة: دار النهضة للطباعة والنشر، دت)، 425/1.

⁵⁴ الجرجاني، دلائل الإعجاز، دت، 81-82.

⁵⁵ عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب: دراسة في علم الجمال اللغوي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005)، 14.

⁵⁶ يحيى بن حمزة العلوي الميمني، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: المكتبة العصرية، 2002)، 96/1.

اعتباطي بلا هدف ولا رؤية جمالية، لذلك فإنه يحتاج إلى معرفة تامة بقوانين النظم، وفنون القول، ومعايير الجمال، وبحكم العلاقة بين البلاغة وإقامة الكلام على ما يقتضيه علم النحو، نجد كثيراً من المسائل النحوية في الكتب البلاغية كمبحث التقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتعريف والتكثير، والاستفهام، والتعجب، والنداء، فالتقديم والتأخير مثلاً باب أو مقرر من مقررات البلاغة، لكن لا يمكن تدريسه منعزلاً عن الدراسة النحوية.

المطلب الرابع: العلاقة بين البلاغة والعلوم الشرعية

كان لعلوم البلاغة العربية أهمية في الإقرار بالإعجاز اللغوي للقرآن الكريم، ولها أثر بالغ في توجيه النصوص الشرعية؛ فالعرب القدماء كانوا أهل بلاغة وبيان، ولما جاء القرآن الكريم بهروا ببلاغته وعجزوا عن الإتيان بمثله، فكان من مهام البلاغة دراسة هذا الإعجاز.

وبالمقابل لا يمكن فهم القرآن والسنة الفهم الأمثل إلا بفهم لغة العرب وضروب كلامهم وجوانب بلاغتهم، وغريب ألفاظهم؛ لذا قال ابن عباس رضي الله عنه: "الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه".⁵⁷

لذلك يشترط في مفسر القرآن أن يلم بعلوم البلاغة (المعاني، البيان، والبديع)، وتأتي أهمية علم المعاني من كونه يعرف به خواص تراكيب الكلام من جهة إفادتها المعنى، كما تتضح أهمية علم البيان في معرفة خواص التراكيب من حيث اختلافها بحسب وضوح الدلالة وخفائها، أما علم البديع فبه تعرف وجوه تحسين الكلام، وهذه العلوم الثلاثة هي من أعظم أركان المفسر".⁵⁸

وقد نزل كتاب الله بلسان عربي مبين، وصفة البيان تميز القرآن عن غيره يقول الإمام الشاطبي: إن "القرآن نزل بلسان العرب على الجملة؛ فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾" [يوسف: 2]، إلى

⁵⁷ جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 1429)، 258.

⁵⁸ Hayat Ullah، Al-Bara Safwan Abdel-Ghany، الصلة بين علم البلاغة والشريعة مع عرض نماذج من فصاحة النبي صلى الله عليه وسلم في أحاديثه، مجلة العروبة، (1 يناير، 2020)، 58.

غير ذلك مما يدل على أنه عربي وبلسان العرب... فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة".⁵⁹

ومن العلوم التي يحتاجها العربي لفهم إعجاز القرآن ومن أشد العلوم براعة وألصقها بالإعجاز القرآني علم البلاغة وما يتصل به من وجوه الفصاحة، وقد أضحت البلاغة القرآنية والنبوية معيار البلاغة والفصاحة، وهنا تتجلى أهمية الألفاظ في إبلاغ رسالة الإسلام، فالبلاغة وجه من وجوه إعجاز القرآن، فالقرآن يفوق كتب العرب كلها فصاحة وجزالة ونظماً، وقد أولى البلاغيون عناية تامة للمعجز القرآني، وما أتى به من دلائل الإعجاز والبيان في آياته، فقد فاق فصاحة العرب في معانيه وأساليبه وعباراته.

كما أن البلاغة وثيقة الصلة بعلم الحديث النبوي الشريف، فمع كمال التبليغ، أوتي الرسول جمال البلاغة وروعته، فقد أسرت أحاديثه العقول وتعلقت بها القلوب، لما تميزت به من عمق المعنى وصحته وجمال الصياغة وروعة البيان، مما فتح المجال واسعا للدارس لتأمل المستويات البلاغية والبيانية في الأحاديث النبوية.

وشهد له أرباب البلاغة والفصاحة، فهذا الجاحظ رائد البيان العربي، يصف كلامه ﷺ، فيقول: "هو الكلام الذي قلَّ عدد حروفه وكثر عدد معانيه، وجَلَّ عن الصَّنعة، ونَزَّه عن التكلف، وكان كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾" (ص: 86).

وهجر الغريب الوحشي، ورَغِبَ عن الهجين السُّوقي؛ فلم ينطق عن ميراث حكمه، ولم يتكلم إلا بكلام قد خُفَّ بالعِصمة، وشُدَّ بالتأييد، ويُسرَّ بالتوفيق، وهذا الكلام الذي ألقى الله المحبة عليه وغشاه بالقبول، وجمع بين المهابة والحلاوة، وبين حُسن الإفهام وقلة عدد الكلام.⁶⁰

وقد كانت بلاغة الخطاب صفة بارزة في الرسول صلى الله عليه وسلم، فقد نشأ بين أقوام عُرِفوا ببلاغة الكلام وتزيينه، وعلى الرغم من ذلك فقد كان يخاطب الناس على قدر أفهامهم ومستويات القبول لديهم، وهذا هو السمت البلاغي، أي مطابقة الكلام مقتضي حال المستمع، وهذا الكلام بحد ذاته هو تعريف البلاغة.

فلم يكن كلام الرسول صلى الله عليه وسلم هو المادة التي تطبق عليها القواعد البلاغية، بل كان هو مرجعية البلاغة، وهو في المرتبة الثانية بعد كلام الله. وبهذا يصبح كلام الله ورسوله هما

⁵⁹ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق الشيخ محمد عبد الله دراز (بيروت: دار الكتب العلمية، 1425)، 255.
⁶⁰ الجاحظ، البيان والتبيين، 1968، 13/2.

معيّارا البلاغة وقد أكد ابن قتيبة على العناية بعلوم العربية وهذا الاهتمام ينم عن خلفية دينية إيمانية واعتقادية تسخر علوم العربية وآدابها لخدمة الدين وبيان مقاصد الشريعة؛ إنها علوم مساعدة لمن أراد أن ينظر في علم الكتاب وفي أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته.

وفيما يتعلق بعلاقة البلاغة بالعقيدة فالبلاغة تعد أداة ناجعة في الدفاع عن الرأي ونصرة المذهب، وهذا ما بينه ابن قتيبة في كتابه (أدب الكاتب).

والخوض في القضايا البلاغية يكون من أجل دفع اعتراضات الطاعنين على "مشكل القرآن" و"مختلف الحديث" حتى بدا أن مباحث البلاغة مسخرة عنده لحل المشكلات الاعتقادية والمذهبية.

المطلب الخامس: العلاقة بين البلاغة والنقد

بما أن البلاغة هي جمال التعبير فلا بدّ من الحكم على العمل الأدبي إن كان قد وصل إلى مستوى الحسن والجميل، لذلك لا بدّ من أحكام ومقاييس لهذه المهمة وهذا عمل الناقد، لذلك سنتناول علاقة النقد بالبلاغة.

إن الحديث عن الأصول التي تجمع البلاغة بالنقد القديم إنما "هو الطاقة الجمالية التي تفرزها البلاغة العربية، ثم اعتماد أسباب هذه الطاقة في الأحكام النقدية، فالبلاغة عناصر جمالية، والنقد بوجه عام أحكام تستند إلى هذه العناصر".⁶¹

والأصل في النقد أن يبدأ حيث انتهت البلاغة فالبلاغة تبحث في الجمال الفني والنقد حكم على هذا الفن، لكن النقد لا يستطيع أن يتحرر من الفنون البلاغية لأنه نشأ ليحكم عليها و "الحكم النقدي هو معيار للمثل الجمالية، ولما كانت المثل الجمالية هي ذاتها الفنون البلاغية كان الحكم النقدي تعبيراً وضبطاً للفنون البلاغية".⁶² فالنقد هو نظر في علم الجمال، ونظر في المعايير البلاغية التي إن تحققت في أي نص فني، وحازت إعجاب ذوق الناقد كان الحكم بالجودة، وإن اختلت أو تدنّت مستوياتها كان الحكم بالرداءة. ومن هنا كانت مهمة النقد عند العرب القدماء تمييز جيد الشعر من رديئة.

فعلى الناقد أن يمتلك حساً فنياً يمكنه من التمييز بين الحسن والقبيح من الفنون الأدبية، وبناء على ما تقدم، تكون العلاقة بين البلاغة والنقد القديم علاقة تكاملية، تقوم على الجانب الجمالي بين الطرفين، فالبلاغة فنون جمالية، وأساليب بيانية، والنقد تقدير لها وحكم عليها.

⁶¹ حسين الأسود، "أصول العلاقة بين البلاغة والنقد القديم حتى نهاية القرن الرابع الهجري"، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق 001/081 (2006)، 115.

⁶² منصور عبد الرحمن، معايير الحكم الجمالي في النقد الأدبي (القاهرة: دار المعارف، 1981)، 374.

وقد تطور النقد مستعيناً بمقاييس الفصاحة وفنون البلاغة وبلغ ذروته في القرن الرابع الهجري، على يد ابن طباطبا (ت ٣٢٢هـ) وقدامة بن جعفر (ت ٣٧٧هـ) والأمدي (ت ٣٧١هـ) والقاضي الجرجاني (ت ٣٩٢هـ)

ولا بدّ من الإشارة إلى أن ثمة فروقات بين النقد والبلاغة، فمن الناحية الفنية نجد البلاغة تمد المتكلم بالقدرة على التعبير الجيد، وتفترض أن المتكلم يملك الأفكار فتساعده في وضعها بقوالب لغوية بليغة، أما النقد فهو نظريات وأصول تقاس بها جودة التعبير، والناقد يملك الأدوات التي تمكنه من الحكم على العمل الأدبي بالجودة أو الرداءة.

وسأذكر مثالا على النقد يتعلق بالترتيب، فقد اهتم البلاغيون بترتيب الكلام وصوغه على هيئة تكسبه الحسن والجمال، ومن الأفضل عند ترتيب الكلام: تجنب تركيب الكلام بعضه فوق بعض، على نحو يستثقل نطقه، ويمجّ سمعه، وهو ما اصطلاح عليه علماء البلاغة بـ (المعاظلة)⁶³

وأول ناقد اعتمد هذا المعيار كان عمر بن الخطاب- رضي الله عنه- عندما أثنى على شعر زهير بن أبي سلمى فيما يرويه ابن سلام (ت ٢٣١هـ) في طبقاته: "عن ابن عباس قال: قال لي عمر: أنشدني لأشعر شعرائكم، قلت: من هذا يا أمير المؤمنين؟ قال: زهير، وكان كذلك؟! قال: كان لا يعاقل بين الكلام ولا يتبع وحشيه".⁶⁴

المطلب السادس: البلاغة والخطاب

إن البلاغة تعني إيصال معنى الخطاب كاملاً إلى المتلقي، سواء أكان سامعاً أم قارئاً، وبما أن غاية البلاغة هي التأثير في المتلقي، فلا بدّ للخطاب أن يكون بليغاً ليؤثر في المتلقي أو السامع، ويجعله يذعن لما يقوله الخطاب، إن الغاية من تحليل الخطاب، هي الوقوف على دلالات النص الأكثر عمقاً، وإعطاء النص القراءة الدلالية الأدق. وكل قراءة تجرّنا إلى قراءات أخرى تتحكّم فيها ظروف الخطاب الأولى، كما تتحكّم فيها ظروف القراءة. وبذلك يصبح تحليل الخطاب آلية تتجاوز مقاصد المؤلف لتقتحم النص في عمقه ولتكشف دلالاته.

"وقد كان سبب اهتمام الفلاسفة والبلاغيين الغربيين ببلاغة الخطاب، راجع إلى قناعتهم بأهمية الدور الذي تلعبه في توجيه الرأي وبلورة الفكر المعاصر".⁶⁵

⁶³ تركيب الكلام وترادف ألفاظه على جهة التكرير. انظر: قدامة بن جعفر، نقد الشعر، 174.

⁶⁴ محمد ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر (جدة: دار المدني، دت)،

63/1.

⁶⁵ محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية (المغرب: إفريقيا الشرق، 2002)، 13.

ويرى أرسطو وشرّاحه ومترجموه، أن الخطابة هي الريطوريقا: Rhetoric، وهي البلاغة.

أما البلاغة العربية فقد اهتمت بالخطاب الشعري بوصفه خطاباً استعماريّاً، دون غيره من الخطابات لاعتبارات ما، وأهمها أنّ الشعر هو ديوان العرب. وبالتالي فلا بدّ له من أن يحظى باهتمام النقاد. ويدخل الجانب البلاغي كآليّة رئيسيّة في تشكيل خطاب جمالي لتحقيق تواصل مميز ومثمر بين الناس.

والبلاغة هي فن الخطاب، فالخطباء يحتاجون في إقائهم لخطاباتهم إلى أسلوب فصيح وبلغ، قصد التأثير في الناس ودعوتهم إلى رفع راية الحق، والتخلي بالأخلاق الرفيعة والخصال النبيلة، وكذلك تكثيف الجهود وشحن الهمم، لتطوير كلّ ما هو نافع وفيه صلاح للعباد والبلاد، فالمجتمع هو دعامة الحياة المستقيمة والهادفة.

فالبلاغة والخطابة كلاهما يحثان المتلقي على الإذعان ويقول ابن الأثير: "مدار البلاغة كلّها على استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم، لأنّه لا انتفاع بإيراد الأفكار المليحة الرائقة ولا المعاني اللطيفة الدقيقة دون أن تكون مستجّبة لبلوغ غرض المخاطب بها."⁶⁶

فالخطيب يسعى للتأثير في المخاطبين، فقد يدعوهم إلى حرب أو سلم، أو معاهدة، ولكن "لا تكفي الحجة وحدها ما لم يعتن الخطيب بجماليات خطبته ... والخطيب الناجح قادر على صناعة نص خطابي جميل بحيث يكون الأثر الجمالي سبيلاً للأثر الوجداني".⁶⁷

وكان من أشهر خطباء العرب وأوائلهم (قس بن ساعدة) وقد روى الرسول خطبته لما يتصف به من الفصاحة والبلاغة.

كما إن النصوص الإيحائية، تحمل دلالات غير معطاة بطريقة مباشرة هي معاني ثنائية، وكذا دلالات مصدرها الثقافة والتاريخ، في حين أنّ الخطابات البراغمية هي خطابات المعاني، وبالتالي نكون أمام ثنائية المعنى التقريري والدلالة الإيحائية. وهي ثنائية يمكن مقابلتها بالمعنى ومعنى المعنى عند الجرجاني.

فالمعاني معطاة بشكل سابق، بينما الدلالات مستجدة ومشتقة من المعاني، أي لا بدّ من المرور بالمعنى للوصول إلى الدلالة عبر الاستدلال العقلي. كما إنّه يجب الأخذ بأنّ مسألة اللفظ والمعنى شغلت حيزاً كبيراً في الفكر التقليدي العربي، سواء في الدراسات البلاغية أو النقدية.

⁶⁶ ابن الأثير، المثل السائر، 64/2.

⁶⁷ عبد الإله الصائغ، الأدب الجاهلي وبلاغة الخطاب (صنعاء: دار الفكر المعاصر، 2000)، 498.

وهكذا فقد قد ارتبط علم البلاغة بالخطابة كونها الفن الذي تعنى به، وقد ركز الخطباء في كتاباتهم على البلاغة والفصاحة، بغاية التأثير في الناس، وإقناعهم بالحجة والدليل والبرهان، ولا يتم ذلك إلا باجتماع أمرين هما البلاغة والخطابة.

المطلب السابع: العلاقة بين البلاغة والأسلوبية وعلم الجمال

ركزت البلاغة على قضية ملاءمة اللفظ للمعنى، وذلك من أجل الحصول على تعابير جميلة تؤثر في المتلقي، وهذا يعني أن الأديب معني بجمال الصياغة وحسن الأسلوب، وفي هذا المطلب سنوضح علاقة البلاغة بالأسلوب، وبما أن معاني البلاغة كثيراً ما تلتقي مع المفاهيم الجمالية، وكان التعبير عن الجمال والبحث عن مظاهره وصوره الحسية و المعنوية أعظم الغايات التي يهدف إليها كل من المفكرين ورجال البلاغة، فالأثر النفسي الذي يصدره الأدب في نفس المتلقي من أهم مقومات جماله، لذلك سنركز على إبراز المعاني المشتركة بين الجمال والبلاغة.

المقصد الأول: العلاقة بين البلاغة وعلم الجمال (الجمالية)

علم الجمال هو "علم الأحكام التقويمية التي تميز بين الجميل والقبيح ... والمضمون الجوهري للنشاط الجمالي هو تشكيل العالم وفقاً لقوانين الجمال".⁶⁸

"تأتي الجمالية نعتاً لكل ما يتصل بالجمال أو ينسب إليه، وتستعمل اسماً، وتعني العلم الذي يعكف على الأحكام التقويمية التي يميز بها الإنسان الجميل من غير الجميل، وأطلق عليه بعضهم علم الجمال، على أن هناك من يلجأ للفظ المعرب (استطابقاً)."⁶⁹

لم يكن علم الجمال مصطلحاً أدبياً عند العرب في القديم، لكننا نجد معالمه حيث انصرفت همم البلاغيين والنقاد قديماً إلى بيان مواطن الجمال والجلال في البيان القرآني والشعر العربي، وسارعت إلى تأطير القواعد البلاغية والنقدية التي تسهم في توفير المعايير الجمالية في الأساليب الأدبية، وفق معايير منسقة وآليات إجرائية متقنة، ويعد علم البلاغة أبرز علوم العربية التي وُظفت توظيفاً كبيراً في الكشف عن جماليات الخطاب القرآني ومعرفة أسرارها، وتحديد أوجه إعجازها، والغوص في خضمها الزاخر بالآلئ الفنية والعناصر الجمالية.

وقد تناول النقاد مصطلح الجمالية في الدراسات البلاغية تحت مسميات مختلفة إذ لم يكن ذلك المصطلح معروفاً بعد، بدءاً من التشكيل اللغوي والبلاغي للنص، والتشكيل الجمالي للمعاني بصور مختلفة كالصورة التشبيهية والاستعارية والمجازية (وهي فروع البلاغة) كما تناولوا جمالية

⁶⁸ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984)، 1/ 1371.
⁶⁹ المسدي، الأسلوبية والأسلوب، 147.

الكلمة وعذوبتها، وكل هذه الموضوعات عولجت باسم قضايا بلاغية ونقدية دون ذكر مصطلح الجمالية.

"وتعالج الجمالية في البلاغة العربية إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة تثري الدلالة، وتفتق آفاق الخيال بالصور التخيلية والمعاني التكتيفية، دون أن تغفل دور المحسنات اللفظية والمعنوية في العمل على تحسين المعنى وتوضيحه في ذهن السامع، حتى ينسجم اللفظ مع المعنى بقصد الإفهام والتوضيح والتزيين والتحسين".⁷⁰

إن المنهج الجمالي يدرس الشكل واللغة والأسلوب، ويعتني بالمضمون والجمال، والجمال في أساليب العربية أدباً وبلاغة غدا هدف الدراسات الحديثة باعتبارها بداعية التعبيرية إنتاجاً إنسانياً جمالياً، وباعتبار أنها تماثل الجمال الذي تلتقطه الحواس من الطبيعة، ويتصل بالاداع الإنساني من جهة الشكل؛ فالجمال مفهوم يتناول الظاهرات الفنية والأدب واحد منها.

ويعد الجاحظ أول الأدباء العرب الذين وقفوا على مصطلح الجمالية بشقيه الحسي والمعنوي، وكذلك نجد ابن طباطبا في كتابه (عيار الشعر) ذكر العديد من المعايير النقدية والمقاييس الفنية التي تعد مهاداً لنظرية جمالية في النقد العربي، ومن أسباب الجمالية في البلاغة العربية عنده "إيتاء المعنى البارع في المعرض الحسن وبناء الألفاظ على مقدار المعاني وتناول التشبيهات البعيدة والشعر المحكم النسج".⁷¹

ونجد أن الجرجاني أشار إلى الجمال عندما تحدث عن اللفظ والمعنى، لنصل إلى أن جمال المعاني المدركة بالعقل أعظم من جمال الصورة الظاهرة للإبصار.

وما ذكره الجرجاني كان قد أشار إليه سقراط، من حيث أن الجمال ليس أمراً ظاهرياً فقط، أو ما أراده الجرجاني بالألفاظ، بل هو أمر باطني وهو ما قصد به الجرجاني المعاني. فالنظرية الجمالية في البلاغة العربية لا تقتصر على الألفاظ وحدها، ولا المعاني التي تأتي تابعة لها، وإنهما فيهما معاً، ولا يفوتنا القول إن البلاغة العربية كانت قد سبقت المدرسة الجمالية الغربية إلى دراسة بنية النصوص الأدبية، ورصد القيمة الجمالية فيها.

كما أكد المهتمون بعلم الجمال عند العرب والغرب على ضرورة امتلاك ناقد علم الجمال الذوق والدربة، فنظرة عبد القاهر للجمالية تنطلق من الوجهة الموضوعية والذوقية، وفي باب الذوق

⁷⁰ أسامة شكري الجميل العدوي، "النظرية الجمالية في البلاغة العربية: دراسة بلاغية نقدية"، حولية كلية

اللغة العربية بجرجا 4/26 (2022)، 3649.

⁷¹ محمد أحمد ابن طباطبا، عيار الشعر، تحقيق عباس عبد الساتر ونعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 8.

والمعرفة يقول: "واعلم أنه لا يصادف القول في هذا الباب موقعاً من السامع، ولا يجد لديه قبولاً، حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة".⁷²

فالذائقة الفنية نلج بها إلى البنيات العميقة التي تتراءى خلف الوحدات اللغوية في الأساليب الفنية. والجمالية في تراثنا النقدي والبلاغي لها غاية فنية هي تحقيق المتعة النفسية واللذة الوجدانية في النفس الإنسانية، وهذه هي الغاية الحقيقية لعلم الجمال.

كما أن علم الجمال يشبه علم البلاغة في أن كليهما يسعى للتأثير في المتلقي، فالمفكر الجمالي لا تعنيه الأمور التجريدية لكن الشيء الذي يعنيه طبيعة القيمة الفنية، وعلم الجمال يعنى بتأثير الابداع في المتلقي، وهذه العناية تُحيلنا إلى أهم الأسس التي تقوم عليها البلاغة، (الإقناع والإمتاع).

أما بالنسبة لعلم الجمال في الفلسفة الإسلامية: فتعتبر لغة القرآن هي العنصر المحرك للإبداع من حيث القواعد التي تحكم هذه اللغة ومن حيث المضمون الذي يستدعي التأمل والتدبر في الكون، وقسم البلاغيون جمال القرآن إلى: "جمال شكلي يلفت انتباه المتلقي إلى عذوبة ألفاظه وتناغم إيقاعه، وجمال تعبير يلوّح في انتظام مبانيه وروعة معانيه،"⁷³ وما نظرية النظم إلا دراسة جمالية في التراكيب القرآنية والنصوص الأدبية.

فالجمالية في تراثنا النقدي والبلاغي ظاهرة أسلوبية تنتهج سبيل النصوص الأدبية وتهتم بتهديب الألفاظ في مفرداتها وتناسب الكلمات في جملها واتساق العبارات في تركيبها وتوشية الصور وتوصيل الانفعالات، حتى يشعر المتلقي بجمالها الفني، ونجد أن الباحثين في العلاقة بين علمي الجمال والبلاغة أجمعوا على أن جمالية النصوص تنأتى من ملاءمة الألفاظ للمعاني، وتأثير المعاني في المتلقي، بالإضافة إلى تحقق الذوق الأدبي، وهذا ما تسعى إليه البلاغة.

المقصد الثاني: علاقة البلاغة بالأسلوبية

إن العلاقة بين الأسلوبية والبلاغة تتمثل في أن محور البحث في كليهما هو الأدب، والأسلوب هو مدخل للكشف عن القيم التعبيرية في الصياغة، ويتناول الزمخشري مادة سلب فيقول: "سلكْتُ أسلوب فلان: طريقته وكلامه على أساليب حسنة، ومن المجاز: سلب فؤاده وعقله واستلبه"،⁷⁴ ونلاحظ البعد الفني في هذا التعريف حيث ربط الأسلوب بأفانين القول وتأثيره، وبهذا يقترب كثيراً من البلاغة.

⁷² الجرجاني، دلائل الإعجاز، 1969، 5.

⁷³ العدوي، "النظرية الجمالية في البلاغة العربية"، 3685.

⁷⁴ محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة (القاهرة: كتاب الشعب، 1960)، 452.

وقد وجدت كلمة الأسلوب مجالاً واسعاً في الدراسات القديمة حول مباحث الإعجاز القرآني، ويقول ابن قتيبة في كتابه (تأويل مشكل القرآن): "وإنما يعرف فضل القرآن من كثرة نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتتانها بالأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات".⁷⁵

نلاحظ أنه ربط بين تعدد الأساليب والافتتان فيها وطرق العرب في أداء المعنى، وكان قد أشار الجرجاني إلى أهمية الأسلوب من خلال تناوله علاقة اللفظ بالمعنى، "فترتيب الألفاظ في النطق يكون بترتيب المعاني في الذهن، وإن مزية الألفاظ ليست في سماعها بالأذن، بل حين ننظر بالقلب ونستعين بالفكر"،⁷⁶ وهذا أيضاً ما أكد عليه عبد القاهر الجرجاني، لنصل إلى أن الأسلوب مركب فني من الأفكار والصور والعواطف، وخلق الألفاظ بواسطة المعاني.

وبهذا فإن البلاغة والأسلوب كلاهما يبتغي الإيجاز، أي أن يدل اللفظ على المعنى ولا يزيد عليه، وكلاهما يهتم بالعنصر الجمالي، فالإنسان بطبعه ولوع بالجمال، فمن الطبيعي أن يمتد هذا الولع إلى الأسلوب وما فيه من عذوبة الألفاظ ومناسبتها للمعاني، وتوازن الجمل، وكل من البلاغة والأسلوب ذو غاية تأثيرية، يهمه تأثير الكلام في العواطف، فالجمال اللفظي تابع لقوة العاطفة.

وبعض الدراسات الحديثة وضحت علاقة البلاغة بالأسلوب ومنها ما جاء في كتاب (الأسلوب) لأحمد الشايب، وقد حصر علم البلاغة في بابين هما: الأسلوب والفنون الأدبية.

وكذلك نجد تعريفاته للأسلوب تدور حول تعريف الجرجاني وارتباط اللفظ بالمعنى فيقول "الأسلوب هو طريقة الكتابة أو طريقة الإنشاء أو طريقة اختيار الألفاظ وتأليفها للتعبير بها عن المعاني قصد الإيضاح والتأثير".⁷⁷

وهذا الاقتراب بين البلاغة والأسلوب لا يعني عدم وجود اختلافات بينهما سنذكر بعضها فيما يأتي:

يرى الباحثون العرب جذور الأسلوبية في البلاغة القديمة وعلم اللغة، والنقد الأدبي، ويشير التاريخ الأدبي للبلاغة إلى أنها علم معياري، يجعل وجهته إصدار الأحكام، وتحديد الأنماط وتقييم القول على حسب الشرائط والمعايير، ويرمي إلى تعليم مادته، وموضوعه: بلاغة البيان، بينما تنفي الأسلوبية عن نفسها كل معيارية وترفض إرسال الأحكام التقييمية بالمدح أو التهجين، وهي بعيدة

⁷⁵ محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1994)، 11.

⁷⁶ أحمد حسن الزيات، دفاع عن البلاغة (القاهرة: عالم الكتب، 1967)، 75.

⁷⁷ أحمد الشايب، الأسلوب (مصر: مكتبة النهضة المصرية، د.ت)، 44 و 66.

عن الغاية التعليمية. والبحث الأسلوبي يعتمد على المنهج الوصفي، ويهتم بتفسير الابداع بعد تجسده على شكل أداء لغوي.

يتجه البحث البلاغي إلى الاختصاص بنوع خاص من الكلام هو الكلام الأدبي، أي الكلام الذي فيه إبداع، ويحتاج إلى دراسة بلاغية- تشمل جوانب معينة فهي دراسة مجتزأة، أما التحليل الأسلوبي فيشتمل على كل أجناس الكلام وتنظر إلى النص في شموليته.

ومن ثم فالبلاغة تسبق الإبداع بتحديد مواصفاته.

فعند مقارنة البلاغة بالأسلوبية، نجد أن المحرك للتفكير البلاغي قديم يتسم بتصوير ماهيات الأشياء ووجودها، بينما يتسم التفكير الأسلوبي بالتصور الوجودي الذي بمقتضاه لا تتحدد للأشياء ماهياتها إلا من خلال وجودها، لذلك اعتبرت الأسلوبية أن الأثر الفني معبر عن تجربة معيشة فرديا.

لقد حاولت في هذا الفصل التقديم لعلم البلاغة، نشأته وتاريخه وأهم البلاغيين العرب، لنلاحظ التطور الذي رافق البلاغة منذ نشأتها، حتى استوت واستقرت في عهد عبد القاهر الجرجاني الذي كون نظرية بلاغية ناضجة، ووضحت علاقة البلاغة بغيرها من العلوم.

ومن خلال ما سبق فقد وصلت الباحثة إلى مجموعة من النتائج، وأهمها:

- البلاغة هي مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال، والبلاغة في الإيجاز. ولم تكن علماً مستقلاً لكنها تطورت فيما بعد وأصبحت علماً ذا قواعد وأحكام وأقسام وفروع، وازدهرت في العصر الإسلامي خاصة بعد نزول الوحي في القرآن، وكان عصر النضج البلاغي في أواخر القرن الثاني للهجرة، واتفق أغلب القدماء على أن البلاغة هي الفصاحة.

- اختلف الدارسون في تحديد الواضع الأول لعلوم البلاغة، فمنهم من رأى أنه الجاحظ، ومنهم من قال إنه عبد القاهر الجرجاني. وقد تأثرت بالبلاغة اليونانية التي يعد أرسطو هو المؤسس لها.

- وفي العصر الأموي نشطت الخطابة وتعددت ألوانها، واستعان أهل البلاغة والفصاحة بحجج المنطق وتجليات العقل للرد على الخصوم.

- وفي العصر العباسي، قامت البلاغة على ثلاثة محاور رئيسية هي: علم المعاني، علم البيان، وعلم البديع. وقد نشطت الكتابات النقدية وخاضت في مباحث البيان والبديع، مثل كتاب الموازنة بين أبي تمام والبحتري للأمدي.

- كان للنحاة واللغويين والفرق الكلامية دور في نشأة البلاغة، وكان أول كتاب نظري عرفته البلاغة هو كتاب (البديع) لابن المعتز، ومن أهم المؤلفات البلاغية كتاب (البيان والتبيين) للجاحظ.

- وفي أواخر القرن الثاني للهجرة وبداية القرن الثالث كثر الكلام في النبوة والدين والإعجاز، وتصادمت الديانات وتمازجت الثقافات، فسمي من أهم المؤلفات البيانية كتاب (البيان والتبيين) للجاحظ، وقد أُلِم في كتبه بالأساليب البيانية من تشبيه واستعارة وكناية وحقيقة ومجاز، والكامل للمبرد، ومن المؤلفات البلاغية ذات الأثر الكبير، كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري - انقسم النقاد العرب إلى فئتين فيما يتعلق بتأثير الفلسفة اليونانية في البلاغة العربية، فبعضهم رأى أن البلاغة العربية ذات أصل يوناني مثل طه حسين، وبعضهم دافع عن البلاغة العربية، فالجاحظ نفى أن يكون لليونان بلاغة، وأنهم لا يهتمون بتأثير البلاغة في المتلقي بل يتعاملون مع اللفظ والمعنى بشكل فلسفي عقلائي، وبالنسبة لعلاقة البلاغة بالفلسفة غالباً ما تُستخدم البلاغة في الفلسفة للإقناع أو الإبلاغ عن الأفكار، وهناك من يعد الفلسفة ضرباً من المعرفة، لأنها تبحث عن الحقيقة، وعلى الفنان والشاعر أن يجعلها جزءاً من تجربته.

- هناك من قال إن البلاغة هي الفصاحة، أما الفصاحة فهي جزء من البلاغة، فكل كلام بليغ فصيح، وليس كل فصيح بليغ، وهناك من قال إن الفصاحة تقتصر على اللفظ والبلاغة على المعنى مثل أبي هلال العسكري، لكننا نرجح رأي الجرجاني الذي رأى أن الفصاحة تكون في الألفاظ والمعاني، فلا قيمة للفظ خارج السياق، ومن ثم فالبلاغة والفصاحة يكملان بعضهما.

- إن العلاقة وثيقة بين البلاغة والنحو، بل هما متكاملان، ونجد أن علماء البلاغة وجهوا عنايتهم بدراسة النحو إلى جانب دراستهم للبلاغة لتوسيع أفق النحو لديهم وتطويع أدواته حتى يتقروا مواطن الحسن في اللغة، والنحو ليس مجرد قواعد منطقية جدلية، بل هو ضرب من ضروب الفن البلاغي الرفيع.

- من العلوم التي يحتاجها العربي لفهم إعجاز القرآن ومن أشد العلوم براعة وأصقها بالإعجاز القرآني علم البلاغة وما يتصل به من وجوه الفصاحة، وقد أضحت البلاغة القرآنية والنبوية معيار البلاغة والفصاحة، وأيضاً لا يمكن فهم إعجاز القرآن الكريم إلا بفهم قواعد البلاغة العربية وفنونها.

- البلاغة عناصر جمالية، والنقد بوجه عام أحكام تستند إلى هذه العناصر، والأصل في النقد أن يبدأ حيث انتهت البلاغة فالبلاغة تبحث في الجمال الفني والنقد حكم على هذا الفن، ومعرفة القبيح من الحسن وفق قواعد ومعايير.

- إن البلاغة تعني إيصال معنى الخطاب كاملاً إلى المتلقي، وبما أن غاية البلاغة هي التأثير في المتلقي، فلا بدّ للخطاب أن يكون بليغاً ليؤثر في المتلقي أو السامع.
- لم يكن مصطلح علم الجمال موجوداً عند العرب القدماء، لكن البلاغيين والنقاد كانوا يبحثون عن مواطن الجمال في البيان القرآني والشعر العربي، والبلاغة هي أهم العلوم في الكشف عن جماليات الخطاب القرآني، وتقوم الجمالية في النصوص الأدبية على ملاءمة اللفظ للمعنى والذائقة الأدبية وتحقيق اللذة والتأثير في المتلقي.
- إن البلاغة والأسلوب كلاهما يبتغي الإيجاز، أي أن يدل اللفظ على المعنى ولا يزيد عليه، وكلاهما يهتم بالعنصر الجمالي.





الفصل الثاني: فقه اللغة في القرن الرابع الهجري



ترتبط اللغة بالمجتمع ارتباطاً وثيقاً، فهي مرآة تعكس كل مظاهر التغير والتحول في المجتمع، وهي أداة التعبير والتفاهم الإنساني، وقد أشار ابن جني إلى صفة (الاجتماعية) للغة، وذلك لأنه يتم عن طريقها عملية التواصل فيما بين أبناء القوم أصحاب اللغة، لذلك فإن اللغة تتأثر بالمجتمع الذي يعيش فيه المتكلمون بها، كما أنها تتأثر بالطبيعة الجغرافية للأماكن التي يعيش بها هؤلاء المتكلمون باللغة، كما تتأثر بنفسية المتكلمين وثقافتهم... إلخ.

فعلم اللغة يهتم بدراسة اللغة من أجل ذاتها، أي بغاية الكشف عن حقيقتها وفي الوقت نفسه يبين صلة اللغة بالبيئة المحيطة لأن اللغة في تطورها وتكويناتها ليست بمعزل عن هذه العوامل، وإنما تشكلت وتحوّرت وتطوّرت من خلالها.

أما فقه اللغة فيبحث في نشأ اللغة الفصحى واللهجات، وكذلك تلك التي تبحث في أصوات اللغة، ودلالة الألفاظ أو بنيتها من النواحي التاريخية المقارنة، والنواحي الوصفية، وكذلك في العلاقة النحوية بين مفرداتها، كما تبحث في أساليبها.

ففقه اللغة وسيلة لدراسة الحضارة والأدب من طريق اللغة، بينما علم اللغة يدرس اللغة لذاتها، وميدان دراسة فقه اللغة أوسع من دراسة علم اللغة، فقد اهتم فقهاء اللغة بتقسيم اللغات، وبمقابلة بعضها ببعض، وفقه اللغة امتداد بين علم اللغة من جانب وبين كافة الدراسات الإنسانية والأدبية من جانب آخر.

أما (علم اللغة) هو التركيز على التحليل لتركيب اللغة ووصفها، واختلف العلماء في تحديد ماهية كل علم منهما بدقة فهما يتداخلان عند البعض، وآخرون يساؤون بينهما، بينما فريق آخر من العلماء يرى ان لكل علم دلالة خاصة به.

كانت كلمة (الفقه) أول الأمر مرتبطة بالشرعية، ثم هاجرت إلى مجال آخر هو مجال الدراسات اللغوية بعد إضافتها إلى كلمة (اللغة) ليصبح هذا التركيب الثنائي الجديد مصطلحاً شائعاً في الدراسات اللغوية بين مستخدميها.

لذلك فإن فقه اللغة: تركيب إضافي يتألف من كلمتين (فقه) و (اللغة) وسنبحث في المعنى اللغوي للكلمتين:

فقد جاء بخصوص تعريف كلمة فقه: "الفقه العلم بالشيء والفهم له، وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم.

وينقل عن ابن الأثير قوله: واشتقاقه من الشَّقِّ والفتح وقد جعله العرف خاصاً بعلم الشريعة...
وتخصيصاً بعلم الفروع منها"78

فكلمة الفقه تعني لغة العلم والفهم. أما كلمة اللغة فجاءت في لسان العرب كما يلي
"وَاللُّغَةُ: اللَّسَنُ وَالنُّطْقُ، يُقَالُ: هَذِهِ لُغَتُهُمُ الَّتِي يَلْعُونُ بِهَا؛ أَيْ: يَنْطِقُونَ"79
والفقه لغة: هو الفهم مطلقاً، سواء أكان الكلام دقيقاً، أم غيره، وسواء أكان غرضاً للمتكلم
أم غيره"80

و"اللُّغَةُ: فُعْلَةٌ مِنْ لَعَوْتُ؛ أَيْ: تَكَلَّمْتُ. وَأَصْلُهَا: لُعُوَّةٌ، وَقِيلَ: لُعِيٌّ أَوْ لُعَوٌّ - عَلَى وَزْنِ فُعْلٍ -
وَالِهَاءُ عَوْضٌ. وَجَمْعُهَا: لُعَيٌّ، وَلِغَاتٌ، وَلُعُونٌ"81

وقيل: "مصدرها: اللُّعُو، وهو الطَّرْحُ، فَالْكَلَامُ لِكثَرَةِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ يُرْمَى بِهِ"82
الفقه اصطلاحاً: "تطور مفهوم (الفقه) بدلالاته الاصطلاحية مع تطور الدراسات اللغوية
والأدبية عبر التاريخ، وقد تأثر مفهومه الاصطلاحي بالاتجاهات والنظريات الحديثة التي
ظهرت في الدرس اللغوي عامة، لذلك لا نجد تعريفاً محدداً اتفق عليه الباحثون والعلماء قديماً
وحديثاً، ولكن من مجموع ما أفرزته المعاني اللغوية لهذا المصطلح القديم نستطيع أن نستخلص
منه معنى (الفهم)"83

"وفى العربية المعاصرة تطلق كلمة "الفقه" على من يقرأ القرآن الكريم ويعلمه".84
إن أول من استخدم اصطلاح فقه اللغة كان ابن فارس (ت: 395 هـ) في عنوان كتابه
(الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها). ثم نصادف هذا الاصطلاح بعد ذلك في عنوان
كتاب الثعالبي: (فقه اللغة وأسرار العربية)

تعريفه فقه اللغة لغةً: "فهم اللغة، والعلم بها، وإدراك كنهها"85

78 أبو البقاء الكوفي، الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1982)، 21.

79 ابن منظور، لسان العرب، 250/15 مادة (لغو).

80 ابن منظور، لسان العرب، 523-522/13.

81 ابن منظور، لسان العرب، 250/15 مادة (لغو).

82 محمد بن محمد بن عبد الرزاق مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (بيروت: دار الفكر، 1414) مادة (لغو).

83 علي زبيد سيسون المزيل وآخرون، "جهود المستشرقين قديماً وحديثاً في فقه اللغة: دراسة تحليلية"، مجلة الجامعة العراقية 3/58 (2023)، 62.

84 مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط (القاهرة: دار المعارف، 1972) مادة (فقه).

85 إمبل يعقوب، فقه اللغة وخصائصها (بيروت: دار العلم للملايين، 1982)، 28.

فقه اللغة اصطلاحاً: هو "العلم الذي يعنى بدراسة قضايا اللغة من حيث أصولها، ومفرداتها، وتراكيبها، وفي خصائصها الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، وما يطرأ عليها من تغيرات، وما ينشأ عليها من لهجات، وما يثار حول العربية من قضايا، وما تواجه من مشكلات".⁸⁶

وعرّف فقه اللغة في العصر الحديث بأنه: "ذلك العلم الذي يحاول الكشف عن أسرار اللغة والوقوف على القوانين التي تسير عليها في حياتها ومعرفة سر تطورها ودراسة ظواهرها المختلفة دراسة تاريخية من جانب ووصفية من جانب آخر".⁸⁷

فهو يشمل كل الدراسات التي تهتم باللغة وتطورها.

المبحث الأول: نشأة فقه اللغة وتطوره وعلاقته بالعلوم الأخرى

المطلب الأول: نشأة فقه اللغة وتطوره

وقد بدأ هذا الفرع في التراث العربي تحت اسم "اللغة"، فكان العلماء يفرقون بين ما يسمونه (العربية) وما يسمونه (اللغة).

وكان الغالب على موضوع اللغة هو مفردات اللغة وما يختلف عليها من ظواهر وما تدل عليه من معانٍ، ثم تشكلت الحقول اللغوية والدلالية.

وقد أطلق المؤلفون العرب على الاشتغال بالمفردات اللغوية جمعا وتأليفا مصطلحات عدة أقدمها مصطلح "اللغة". وكانت كتب الطبقات تميز بين المشتغلين بالنحو أو العربية من جانب والمشتغلين باللغة من جانب آخر، لذلك عد سيبويه والمبرد من النحاة بينما عد الأصمعي وأقرانه من اللغويين، وظل استعمال كلمة اللغة بهذا المعنى لعدة قرون، وأصبح اللغوي الذي يجمع مفردات اللغة ويصنفها ويبحث فيها يوصف بهذا الوصف.

فالأصمعي عبد الملك بن قريب لغوي لأنه جمع ألفاظ البدو وسجلها في رسائل لغوية مصنفة في موضوعات دلالية، والخليل بن أحمد الفراهيدي لغوي كونه أول من حاول جمع الألفاظ العربية في معجمه العين، وكذلك بالنسبة إلى ابن دريد صاحب "جمهرة اللغة" والأزهري في التهذيب، وظل هذا المفهوم سائداً لقرون كثيرة حتى ظهر مصطلح فقه اللغة عند ابن فارس، في كتابه (فقه اللغة وسنن العرب في كلامها).

⁸⁶ محمد بن إبراهيم الحمد، فقه اللغة مفهومه موضوعاته قضاياها (الرياض: دار ابن خزيمة للنشر والتوزيع، 2005)، 19.

⁸⁷ رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1999)، 9.

"وقد يطلق بعضهم فقه اللغة على المقارنة بين اللغة العربية واللغات السامية، وقد يطلق على المقارنة بين الألفاظ الفصيحة والألفاظ غير الفصيحة كما في كتاب (درة الغواص في أوام الخواص) للحريري، و(لحن العوام) لأبي بكر الزبيدي.

وقد يطلق على دراسة اللهجات العربية مثل كتاب (اللهجات العربية) لإبراهيم أنيس، كما يطلق على علم الأصوات العربية مثل كتاب (صناعة الإعراب) لابن جني".⁸⁸

لعل أقدم ما وصلنا من الدراسات التي تناولت مباحثاً من فقه اللغة هي مباحث الأصمعي "أبي سعيد عبد الملك بن قُرَيْب"، المتوفي سنة 215هـ، عن الاشتقاق في العربية، وفي تسميتها فقه اللغة كثير من التجوز؛ لأنها لا تعدو ملاحظات عامة اتسع القول فيها فيما بعد، وأضحت جزءاً هاماً من هذا العلم، وبعدها جاء ابن جني "أبو الفتح عثمان" المتوفي سنة 392هـ، بكتابه "الخصائص"، "وراح يناقش فيه بفكره الثاقب ومنطقه السليم أبحاثاً خطيرة في أصل اللغة وفي مقاييس العربية، واطرادها وشذوذها، وتصاقب ألفاظها لتصاقب معانيها، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين، والاشتقاق الأكبر، وتركيب اللغات، واختلاف اللهجات، ومع أن "خصائص" ابن جني أجدر الكتب أن تسمى بفقه اللغة، ضنَّ عليها مؤلفها بهذا الاسم".⁸⁹

ولم يعرف العرب هذا الاصطلاح (فقه اللغة) إلا في القرن الرابع الهجري، وأول من استخدمه هو أحمد بن فارس 395هـ عنواناً لمؤلفه (الصاحبي في فقه اللغة وأسرار العربية). ويبدو أن ابن فارس يحتذي حذو الفقهاء الذين انشأوا علماً لأصول الفقه. فأراد أن ينشئ علماً لأصول اللغة.

وقد ضمَّن كتابه هذا بعض المباحث الهامة في فقه العربية؛ كخصائص هذه اللغة، واشتقاقها، وقياسها، ومترادفها، ومجازها، واشتراكها، ونحتها، واختلاف لغاتها، ولهجاتها.

ونرى الثعالبي (أبا منصور عبد الملك بن محمد) المتوفى سنة 429هـ، يؤلف بعد ذلك كتابه (فقه اللغة) مع أنه لم يضمّنهُ إلا بعض المباحث القليلة التي يمكن أن تتعلق بهذا العلم، ثم جاء ابن سيده (أبو الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي)، المتوفى سنة 458هـ، بكتابه (المخصص) وتناول فيه بعض مباحث فقه اللغة، ثم جاء جلال الدين السيوطي المتوفى سنة 911هـ، من علماء القرن التاسع الهجري، بكتابه (المزهر في علوم اللغة وأنواعها) وهو من أكثر الكتب المتقدمة، وألصق المؤلفات بفقه اللغة إذ يزيد عليها بعض الأبحاث الجديدة، ويتحدث عن نشأة اللغات، وتداخلها،

⁸⁸ تمام حسان، كتاب الأصول، ابستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1981)، 252.

⁸⁹ صبحي إبراهيم الصالح، دراسات في فقه اللغة (لبنان: دار العلم للملايين، 1960)، 23.

وتوافقها، والفصيح والمصنوع، والمستعمل والمهمّل، والمؤدّ والمعرب، والترادف والتضاد، والاشتقاق والاشتراك، والنحت، والتصحيف، والتحرّيف، والشوارد والنوادر، وما تختلف فيه لغة الحجاز ولغة تميم، ويقع في جزئين كبيرين.

أما في العصر الحديث فإن عبارة فقه اللغة هي مصطلح عربي خاص لا يعرفه الغربيون في لغاتهم، والبعض يخلط بين فقه اللغة وعلم اللغة ويأهما متداخلين والبعض يساوي بينهما ومن هؤلاء عبد الواحد في كتابه (فقه اللغة)، ونجد ذلك أيضاً عند صبحي الصالح الذي يقول "إن منهج فقه اللغة عند العرب بدأ وصفيّاً استقرائياً، تقرر فيه الوقائع في ضوء النصوص، لا تفرض على أحد ولا يقضى بها على أحد، ولكن هذا المنهج السليم سرعان ما انحرف واعتراه الضعف، منذ أن استبدل العرب القواعد بالحقائق، والمعايير بالوقائع، والإلزام المتسلط بالوصف الدقيق الأمين".⁹⁰

ويرى صبحي الصالح أنه يصعب تحديد فروق دقيقة بينهما، ومباحثهما متداخلة، ولم يذكر أن علم فقه اللغة هو وصفي تحليلي لأنه قائم على الفهم والإدراك وتقصي الظواهر اللغوية وتاريخها، بل رآه وصفيّاً استقرائياً وهذا لا يتناسب مع مواضيع فقه اللغة وآلية دراستها.

وفريق آخر رفض التسوية بين المصطلحين، ويعد عبد الصبور شاهين واحداً من هؤلاء المعترضين حيث رأى أن هناك فرقاً بين مفهوم المصطلحين في الثقافة القديمة والحديثة.

و(فقه اللغة) عند العرب يسعى من خلال اللغة إلى خدمة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف بفهم نصوصهما واستنباط الأحكام الشرعية منهما، إلى جانب اكتشاف الخصائص الأسلوبية الراقية فيهما.

"ثم توسعت دلالة مصطلح (فقه اللغة) فظهر (فقه اللغة المقارن) و(فقه اللغة العام) و (فقه اللغة الأدبي) و(فقه اللغة اللغوي) وكلها ترجمات لكلمات أجنبية".⁹¹

المطلب الثاني: علاقة فقه اللغة بالعلوم الأخرى

إن العلوم الإنسانية مترابطة، وبعضها -في الأغلب- داخل في بعض، وقد لا يستغني واحد منها عن غيره، بل كل علم يستفيد من مباحث العلم الآخر ونتائجه.

والبحث اللغوي يستعين بعدد من العلوم تساعد على تحقيق أغراضه. ومن العلوم التي لها رابطة وعلاقة بفقه اللغة:

⁹⁰ الصالح، دراسات في فقه اللغة، 27.

⁹¹ محمد مبارك، فقه اللغة وخصائص العربية (بيروت: دار الفكر، 1981)، 10-13.

المقصد الأول: علاقة فقه اللغة بعلم النحو

لنشأة فقه اللغة علاقة بنشأة العلوم العربية الأخرى في القرن الثاني للهجرة، وكان النحو على رأس هذه العلوم، وقد بدأت معالمه عند الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ) وتلميذه (سيبويه) (ت180هـ)، في كتابه (الكتاب)، فظهر مفهوم شامل لعلم النحو، فهو يشمل قواعد الإعراب، والتصريف والاشتقاق ونظام الجملة وما يعتري بناء الكلمة من تغييرات لفظية.

"وبهذا العلم تُعرف أحوال الكلمات العربية من حيث الإعراب والبناء. أي من حيث ما يعرض لها في حال تركيبها. فبه نعرف ما يجب عليه أن يكون آخر الكلمة من رفع أو نصب أو جرّ أو جزم، أو لزوم حالة واحدة بعد انتظامها في الجملة".⁹²

فعلم النحو العربي من العلوم التي تصدرت العلوم العربية، من أجل الدفاع عن القرآن الكريم، وقد أجمع العلماء على أهميته والحاجة إليه لكل أبناء العربية، وإن جهل العربي بعلم النحو، فإنه يفسد ما يصوغه من الكلام، وتختل لديه مقاصد المعاني.

ولا يمكن لمن أراد فهم معاني القرآن الكريم والحديث الشريف أن يتم له ذلك إن لم يمتلك معرفة بعلم اللغة وعلم النحو، وفي ذلك قال معمر بن المثنى في مجاز القرآن: "وليس كلّ مدّع علمه بالنحو عالماً بالتفسير ما لم يتعلم اللغة".⁹³

وقد توضحت هذه العلاقة عند ابن جني في كتابه (الخصائص) فقد فرق ابن جني بين علل النحو وعلل الفقه بقوله: "أنّ علل الفقه أخفض رتبة من علل النحو، فالتعليقات الفقهية لم تستفد من طريق الفقه، ولا تخصّ حديث الفرض والشرع، بل هو أمر قائم في النفوس قبل ورود الشريعة به، لا تجد شيئاً ممّا علل به القوم وجه الإعراب إلّا والنفس تقبله والحسّ منطوٍ على الاعتراف به، وعلى وفق هذا فعلل النحو أعلى رتبة من علل الفقه".⁹⁴

فكان ابن جني مثلاً للعالم الذي ربط بين علوم العربية، فحاول البحث عن العلل النحوية بين علل الفقهاء والمتكلمين، لأنه كان يدرك الصلة التي تجمع العلوم الثلاثة، "والسبب في ذلك يعود إلى ما طبع الدراسات المختلفة في العصر الإسلامي من أنّ للمعرفة -أيّاً كانت- منهجين: منهجاً يقوم

⁹² مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية (بيروت: المكتبة العصرية، 1996)، 9.

⁹³ عبده الراجحي، فقه اللغة في الكتب العربية (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، 1979)، 40.

⁹⁴ أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999)، 50/1.

على استنباط الأصول من المسائل والجزئيات ويسمى بمنهج الفقهاء، ومنهجاً يقوم على بناء كليّات ثم تطبيقها على الجزئيات والمسائل ويسمى بمنهج المتكلمين".⁹⁵

وقد بين ابن جني أنّ هناك عللاً فقهية شبيهة بعلم النحويين لأنها لها غاية ويمكن تسويغها، ومعرفة أسبابها.

كما أن سيبويه يستعمل في الكتاب مجموعتين من المصطلحات، مجموعة قليلة العدد، تتضمن مصطلحات لعلها يونانية الأصل، ومجموعة كثيرة العدد، تتضمن المصطلحات العربية الأصل، المنقولة من الفقه إلى النحو".⁹⁶

وعد النحاة أيضاً الاستصحاب من أدلة النحو - وهو من الأدلة الشرعية - وعرفوه بما يشبه تعريف الأصوليين "إبقاء حال اللفظ على ما يستحقه عند عدم دليل النقل عن الأصل".⁹⁷

وبما أن علم النحو من أهم علوم اللغة العربية، حيث يساعد في التعرف على صحة أو ضعف التراكيب العربية، وكذلك التعرف على الأمور المتعلقة بالألفاظ من حيث تراكيبها، ويكون الهدف من ذلك تجنب الوقوع في أخطاء التأليف، والقدرة على الإفهام، وبه يُعرف كيفية التركيب العربي صحّة وسقماً، وكيفية ما يتعلّق بالألفاظ من حيث وقوعها في التركيب، والغرض منه الاحتراز عن الخطأ في التأليف، والاعتدال على فهمه، والإفهام به؛ وهو بهذا يقارب علم فقه اللغة من حيث معنى الفهم، والاهتمام بالألفاظ والتراكيب.

وهكذا نجد أن كلاً من علم النحو وعلم فقه اللغة يبحثان في المفردات وتراكيبها وتغييراتها، ويستفيد كل منهما من الآخر، بدليل أن أغلب كتب الفقه تضمنت مباحث من علم النحو.

وعالم اللغة الذي يتقصى تاريخ اللغة وتطورها لا بدّ له من امتلاك قواعد النحو ليستطيع التمييز والتفريق في التغيرات التي طالت الألفاظ، عبر تلك المراحل.

المقصد الثاني: علاقة علم فقه اللغة بعلم الصرف

ظهر علم الصرف، وأفردت له مصنفات مستقلة عن النحو، مثل الإبدال والاشتقاق، لكنه بقي يتفياً بظل النحو، ولم يعرف الصرف استقلالاً إلا لدى المتأخرين والمحدثين.

"وعلم الصرف يبحث في المفردة من خلال مستويين: أحدهما: هو معرفة بناء الكلمة ووزنها، والآخر: هو توليد الألفاظ بعضها من بعض، الذي يمكن عبره أن تتولد جملة من الدلالات

⁹⁵ حسن خميس الملق، نظرية التعليل النحوي (عمان: دار الشروق، 2000)، 68-69.

⁹⁶ خديجة الحديثي، المدارس النحوية (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1998)، 40-41.

⁹⁷ أبو البركات عبد الرحمن بن محمد ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة في أصول النحو، تحقيق سعيد الأفغاني (بيروت: دار الفكر، 1971)، 46.

عن تكثير الأصل الواحد، التي يمكن أن تكون قاعدة يرجع إليها الفقيه في عملية الاستنباط، وتكون معياراً لاستنباطه"⁹⁸، ويمكن بيان هذه الدلالات عبر ما جرى عليه الصرفيون في درسهـم وهي:

دلالة الفعل من حيث التجرد والزيادة.

دلالة الفعل من جهة الزمن.

دلالة المصدر.

دلالة جمع التكسير.

دلالة اسم المصدر.

دلالة اسم الفعل.

دلالة النكرة.

دلالة اسم الفاعل.

دلالة اسم المفعول.

وغيرها مما له دلالة في تحديد أساليب الخطاب الشرعي.

وقد عرف ابن الحاجب (ت 646هـ) علم الصرف بقوله: "التصريف علم بأصول تعرف بها أحوال أبنية الكلم التي ليست بإعراب".⁹⁹

وما نريده هو معرفة العلاقة بين علم الصرف والفقه، وأثر علم الصرف في فقه اللغة:

فعلم الصرف هو دراسة بنية وتشكيل الكلمات في اللغة. ويتناول التنظيم الداخلي للكلمات من خلال دراسة أجزائها مثل الجذور والبادئات والوحدات. وهو العلم الذي يتخصص في المفردة اللغوية ويتخذ منها موضوعاً له، فهو يهتم بصيغ المفردات اللغوية للغة معينة – كاللغة العربية – ودراسة ما يطرأ عليها من تغييرات من زيادة في حروفها وحركاتها ونقصان، التي من شأنها إحداث تغيير في المعنى الأصلي للمفردة.

وبالنسبة لفقه اللغة، فإنه يحتاج علم الصرف لفهم التطور التاريخي للغات ولمعرفة كيف تتغير الكلمات بمرور الوقت، ولا سيما أن كليهما يبحثان في المفردات، ومن خلال دراسة الصرف،

⁹⁸ ضرغام كريم كاظم الموسوي، "البحث الصرفي في علم أصول الفقه"، مجلة الباحث 1/39 (2021)، 26.

⁹⁹ محمد بن الحسن الرضي الاسترأبادي، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1975)، 1/1.

يمكن للمرء أن يكتسب فهماً أعمق للعلاقات بين الكلمات المختلفة في اللغة وكيفية استخدامها بشكل صحيح في سياق معين.

المقصد الثالث: علاقة علم فقه اللغة بالعلوم الشرعية

إن علم الحديث، وعلم التفسير، وعلوم القرآن عموماً، والفقه وغيرها من علوم الشريعة؛ ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفقه اللغة؛ من حيث دلالة الألفاظ، ومعرفة الغريب منها، واصطلاحات الناس. إنّ المصدر الأوّل والأساس للفقه الإسلامي هو القرآن الكريم. ولا بدّ للفقيه من الرجوع إلى القرآن، وفهم آياته المختلفة، وعليه معرفة علوم التفسير وتقسيماته المختلفة، ومنها: الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والحقيقة والمجاز، والمحكم والمتشابه، وغيرها الكثير من التقسيمات، التي تؤثر في فهم آيات القرآن الكريم.

وقد اتفق فقهاء المسلمين على كون (آيات الأحكام) هي مصدر رئيس للفقه.. وعلى المفسر أن يتّصف بصفة الموسوعية.

و "علم التفسير: علم يعرف به فهم كتاب الله تعالى المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه".¹⁰⁰

وإن فهم الإعجاز في القرآن فهماً دقيقاً يحتاج إلى اللغة وإتقانها، فلا يمكن أن نستخرج الإعجاز العلمي من القرآن دون فقه اللغة ومعرفة معنى الكلمات والآيات، والمقصود من ورائها.

فالعلاقة بين فقه اللغة والتفسير القرآني علاقة وثيقة، حيث يعتبر فقه اللغة أحد أسس التفسير القرآني، لأنه يهتم بدراسة قواعد وأصول اللغة العربية، ويهتم بفهم اللغة وتفسيرها وتحليلها، ويدرس المعاني والألفاظ والنحو والصرف والبلاغة والمعاني المجازية وغيرها من الجوانب اللغوية للغة العربية، أما التفسير القرآني فهو العلم الذي يدرس تفسير القرآن الكريم وفهم معانيه وأحكامه.

توجد علاقة وثيقة بين فقه اللغة والتفسير القرآني وبه تسهل عملية فهم الألفاظ والمعاني التي وردت في القرآن الكريم.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن فقه اللغة يساعد على فهم الأدلة اللغوية والبيانية في الآيات وفهم معاني النصوص القرآنية بشكل أدق.

¹⁰⁰ عبد الرحمن بن عبد العزيز العقل، مدخل إلى علوم الشريعة (القصيم: مركز النخب العلمية، 2021)، 60.

وعلى الرغم من أن فهم القرآن يحتاج إلى اللغة العربية، إلا أن القرآن الكريم يشتمل على معانٍ وأسرار وأساليب تعبيرية تفوق فهم اللغة العربية بمفردها، وهذا يتطلب التفسير القرآني وعليه، يمكن القول إن فقه اللغة يشكل الأساس اللغوي للتفسير القرآني.

أما عن علاقة فقه اللغة بالفقه الإسلامي فلا يمكن فهم الأحكام الفقهية من غير فهم معاني الألفاظ ودلالاتها واشتقاقاتها وفهم تراكيبها، فاللفظة تختلف من سياق إلى آخر، وهذا ما نجده في قول الزمخشري: "وذلك أنهم لا يجدون علما من العلوم الإسلامية فقهها وكلامها وعلمي تفسيرها وأخبارها إلا وافقاره إلى العربية بين لا يدفع ومكتشف لا يتقنع.

ويرون الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبنيا على علم الإعراب والتفاسير مشحونة بالروايات عن سيبويه والأخفش والكسائي والفراء وغيرهم من النحويين البصريين والكوفيين والاستظهار في مآخذ النصوص بأقوالهم والتثبت بأهداب فسرهم وتأويلهم".¹⁰¹

وهكذا نجد أن لعلوم اللغة العربية بما فيها فقه اللغة علاقة وطيدة بتعاليم الدين الإسلامي، إذ يعد المسلمون اللغة العربية أصلا للدين الإسلامي بحيث يكون أكثر مصادره مكتوبة بهذه اللغة ولا سيما القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. وبالنسبة لاستنباط الأحكام الشرعية وتخريج المسائل الفقهية فللغة العربية أهمية قصوى في إمكانية التوصل إلى فهم صحيح لأحكام الشريعة. قال الشاطبي في هذا المضمار: "إن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم".¹⁰²

المقصد الرابع: علاقة فقه اللغة بالتاريخ والجغرافية

عندما يمتلك الباحث اللغوي معلومات عن تاريخ البلاد وتاريخ نشأة اللغات والعلوم، وعندما يمتلك معلومات حول الأماكن وطبيعتها الجغرافية وتأثير البيئة في تشكيل طبائع سكانها، "فإن ذلك يساعده على تفسير قضايا انتشار اللغة، وانحسارها، وحدوث اللهجات، ودخول اللهجات وغيرها، وبالأستعانة بهذين العلمين يمكن تفسير ظاهرة دخول الألفاظ الأعجمية إلى اللغة العربية قبل الإسلام، وانتشار العربية في كثير من المناطق بعد الفتوحات الإسلامية، ومعرفة أسباب بقاء العربية قوية في بعض البلاد الإسلامية، وأسباب ضعفها في غيرها".¹⁰³

وهكذا نجد أنه على اللغوي الإلمام بكل أنواع العلوم عندما يريد دراسة علوم اللغة وفقهها.

¹⁰¹ محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الزمخشري، **المفصل في صناعة الإعراب**، تحقيق علي بو ملح (بيروت: مكتبة الهلال، 1993)، 18/1.

¹⁰² أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة** (المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، 1997)، 33.

¹⁰³ الحمد، **فقه اللغة**، 31.

المبحث الثاني: فقه اللغة وعلم اللغة (إبستمولوجيا المصطلح)

هناك مصطلح يرد مقابل مصطلح فقه اللغة، وهو (علم اللغة)، وبعض المؤلفين المحدثين يفرّق بين المصطلحين، وبعضهم يجهلها شيئاً واحداً، انطلاقاً من أن الفقه هو العلم بالشيء.

المطلب الأول: فقه اللغة

إن مصطلح (فقه اللغة) يقابل في الإنكليزية مصطلح (PHILOLOGY) الذي ظهر في القرن الثامن عشر في أوربا لكنّه — عربياً — أقدم وأسبق من هذا التاريخ بقرون، لأن علماء الغرب من المستشرقين يخالفون الشرقيين في مدلول لفظ (فقه اللغة)، وهو ما يسمّونه (فيلولوجي-philology) فيقصرونه على المباحث التاريخية التي تبين أصل اللغة ونشأتها وتطوّرها، والعوامل التي أدّت إلى تغييرها أو نهوضها، وهو عندهم علم نظري خالص وليس علماً تطبيقياً.

صار فقه اللغة موضع مقارنة بينه وبين مصطلح آخر هو (علم اللغة) في العصر الحديث، حيث يُدرّسُ فقه اللغة انطلاقاً من المنهج التاريخي والمنهج الوصفي، ويتضمن كل الدراسات التي تخص نشأة اللغة الإنسانية، واحتكاكها مع اللغات المختلفة، ونشأة اللغة الفصحى واللهجات داخل اللغة، وعلاقة هذه اللغة مع غيرها من اللغات، بالإضافة إلى دراسة النظام الصوتي ودلالة الألفاظ وبنيتها، ودراسة أساليب هذه اللغة والاختلاف فيها.

وتأتي أهمية فقه اللغة من دراسة الحضارة والأدب، وبيان مستوى الرقي البشري والحياة العقلية من جميع وجوهها، فالغاية منه هي الكشف عن أصل نشأة اللغة وتطورها، وعوامل ارتقائها، وفقه اللغة علم نظري لا يبحث في صحة اللغة أو عدم صحتها، بل يشرح أطوار الحياة اللغوية، ويعمل على تدوين قوانين نظرية في اللغة ما يسمى القاعدة اللغوية.

فقه اللغة اصطلاحاً: "هو العلم الذي يدرس ويختص بلغة معينة، فيحاول الكشف عن خصائصها وأسرارها والقوانين التي تسير عليها في حياتها ومعرفة أسرار تطورها، ودراسة ظواهرها المختلفة دراسة مفصلة كدراسة ظاهرة الاشتقاق والإعراب والخط".¹⁰⁴

هو مرتبط بعلم اللغة أو اللسانيات التاريخية التي تهتم بالمقارنة بين اللغات لتحديد الصلة التاريخية بينها مثل القرابة الوراثية والأصل المشترك للغة.

¹⁰⁴ شيماء روين، قراءة في كتاب فقه اللغة لعبده الراجحي (أردار - الجزائر: جامعة أحمد دراية، رسالة ماجستير، 2022)، 29.

وأول من استخدم هذا المصطلح بشكل صريح ابن فارس في كتابه (فقه اللغة وسر العربية) وموضوع فقه اللغة عنده هو معرفة الألفاظ العربية ودلالاتها وتصنيف هذه الألفاظ في موضوعات وما يتعلق بذلك من دراسات.

وتناول القسم الخاص بفقه اللغة في كتاب: فقه اللغة وسر العربية المفردات في مجموعات دلالية: النبات والشجر، أنواع الحيوان، الطعام، الثياب، الإبل، الآلات، والأدوات أوائل الأشياء وأواخرها.

وفقه اللغة هو الغوص في محيط اللغة لغرض فهمها، وكشف أسرارها، والتعرف إلى مراحل تطورها، كما أنه يضم الدراسات التي تهتم بنشأة اللغة ودلالات ألفاظها وتطورها عبر التاريخ، وهو العلم الذي يهتم بقضايا اللغة ؛ أي أنه يدرس أصواتها، وتركيباتها، ومفرداتها، وخصائصها الصوتية والنحوية والصرفية، ودلالة الألفاظ، وما بينها من علاقة، وما قد يطرأ عليها من التغييرات، كما يهتم بدراسة اللهجات، ومنشئها واحتكاكها ببعضها، وتاريخها، وما تواجهه اللغة من مشكلات وقضايا تثار حولها، وهو العلم الذي يحاول كشف أسرار اللغة ومراحل تطورها.

والمطلع على كتاب ابن فارس (الصاحبي في فقه اللغة) يرى أنه ينظر إلى هذا النوع من التأليف على أنه دراسة القوانين العامة التي تنتظم اللغة في جميع مستوياتها الصوتية والصرفية، والنحوية، والدلالية، والأسلوبية.

أما الثعالبي فيرى أنّ فقه اللغة علم خاص بفقه وفهم المفردات، وتمييز مجالاتها واستعمالاتها الخاصة والاهتمام بالفروق الدقيقة بين معانيها.

ويبدو لنا أن هذا الاختلاف قد نتج عن اختلاف استعمال كلمة (لغة). فابن فارس استعملها بمعناها العام المطلق أي تلك الوسيلة المتعددة المستويات التي يستعملها الناس في التفاهم فيما بينهم. لذا جاء مفهوم فقه اللغة عنده واسعا وشاملا لجميع مستويات اللغة.

أما الثعالبي فقد استخدم كلمة (لغة) في معناها الخاص، الذي يقابل كلمة نحو، وهو معرفة المفردات ومعانيها. لذا نرى فقه اللغة عنده هو فقه للمفردات لا التراكيب والأساليب.

ومن أهداف فقه اللغة: تعوّد الباحث على النظر في المصطلحات والمعاني، لإثراء معجمه اللغوي الذاتي، وتأصيل اللفظ السليم للمفردات، ومعرفة التاريخ العام لتطور لغتنا، بالإضافة إلى تسهيل اللغة وفهمها عند الدارسين.

المطلب الثاني: علم اللغة

ترتبط اللغة بالكائن البشري ارتباطاً وطيداً بحيث لا يمكن تصور وجود الواحد منهما دون وجود الآخر، ولا توجد أية جماعة إنسانية على وجه الأرض حتى ولو كانت من القبائل البدائية الساذجة بلا لغة يتواصل بها أعضاؤها فيما بينهم.

"يعتبر علم اللغة من العلوم الحديثة وهو علم مستقل بمصطلحه وتصنيفه وأقسامه، حيث كانت نشأته في الغرب في أواخر القرن الثامن عشر ثم انتقل منه إلى باقي الأقطار، ويحتسب ثمرة الجهود التي بذلها علماء اللغة الغربيين في الفترة ما بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين".¹⁰⁵ ويقول دي سوسير "إن موضوع علم اللغة الصحيح والوحيد هو اللغة في ذاتها، ومن أجل ذاتها".¹⁰⁶

ويسعى علم اللغة إلى بناء نظرية لسانية، يمكن على أساسها دراسة جميع اللغات الإنسانية. أما عند العرب فقد رآه أبي حيان الأندلسي أنه "هو معرفة معاني الأسماء والأفعال والحروف وتؤخذ هذه المعارف من كتب النحويين"،¹⁰⁷ وقال ابن خلدون ت 808 هـ في مقدمته أن علم اللغة يدل على صناعة جميع الألفاظ المندرجة تحت موضوع واحد بصورة خاصة أو المتصلة بالمتراصف والدخيل والمشارك،¹⁰⁸ أي يقصد الدلالات التي وضعت بها الألفاظ، فعلم اللغة عند كل من أبي حيان وابن خلدون يهتم بدراسة المفردات.

يهدف هذا العلم إلى عدم الوقوع في الخطأ أثناء عملية فهم المعاني، بالإضافة إلى الوقوف إلى الكلمات العربية المفهومة، بالإضافة إلى الإحاطة بطلاقة بالجمل والعبارات وجزالتها وكل المعلومات حولها، حتى يتمكن من التفنن في الكلام، ونتمكن من توضيح وإيصال المعاني وبصورتها البليغة والفصيحة.

ينقسم علم اللغة الحديث إلى قسمين:

علم اللغة الوصفي: هو يصف اللغة ويفحص ظواهرها، وهناك مرادف لهذا العلم هو علم اللغة التركيبي، الذي يصف تركيب اللغة.

¹⁰⁵ المبرد، الكامل، 22.

¹⁰⁶ كريم زكي حسام الدين، أصول تراثية في اللسانيات الحديثة (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 2001)،

36.

¹⁰⁷ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تحقيق أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية،

2001).

¹⁰⁸ عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1967)، 1059-1160.

علم اللغة التاريخي: يهتم بتتبع تطور اللغة وتغيرها عبر الزمن، فاللغة عامل متغير تابع لقوانين التطور.

"يتصل علم اللغة اتصالاً شديداً بالعلوم الاجتماعية، وأصبحت بعض بحوثه تدرس في علم الاجتماع، فنشأ لذلك فرع يسمى (علم الاجتماع اللغوي) يحاول الكشف عن العلاقة بين اللغة والحياة الاجتماعية، وبين أثر تلك الحياة الاجتماعية في الظواهر اللغوية المختلفة".¹⁰⁹

ويعرف علم اللغة على أنه دراسة اللغة بشكل علمي، ويختص بدراسة اللهجات والأصوات في اللغة، بالإضافة إلى الدراسات المقارنة، وهو العلم الذي يهتم بدراسة بنية اللغة، وذلك من حيث أصوات بناء الكلمات والجمل ودلالاتها.

ويدرس علم اللغة نشأة اللغة الإنسانية ويعرض لنظريات تلك النشأة ويدرس أيضاً قوانين التطور اللغوي وقوانين بناء الجمل، وتفرع اللغة الواحدة إلى لهجاتها، وكل لهجة منها لها سمات صرفية ونحوية ودلالية وصوتية، ويدرس مسألة الصراع اللغوي بين لغات البشر وقوانينه العامة التي تصدق على كل لغة، منها سيادة لغة الغالب ولغة المتحضر، وعلم اللغة يحاول أن يصل إلى فهم الحقائق والخصائص التي تجمع اللغات الإنسانية في إطار واحد.

وهناك علم اللغة العام General Linguistics فقد دخل الجامعات العربية حديثاً، ويُعنى بدراسة اللغة دراسة علمية، ويقوم بدراسة اللغة من الجوانب الآتية:

أولاً: الأصوات Phonetics - Phonology

ثانياً: بناء الكلمة (الصرف) Morphology

ثالثاً: بناء الجملة (النحو) Grammar، Syntax

رابعاً: الدلالة (علم المعنى) Semantics

ويسعى علم اللغة العام إلى وضع نظرية في اللغة، ونظراً لهذه الطبيعة النظرية أطلق عليه بعض الباحثين تسمية (علم اللغة النظري) Theoretical Linguistics، ويعتمد علم اللغة العام في وضع نظريته ومناهجه على ما تصل إليه علوم اللغة المختلفة.

ويتصل علم اللغة اتصالاً وثيقاً بعلوم أخرى إنسانية كعلم الاجتماع والتاريخ والجغرافيا، وعلوم صرفه كعلم وظائف الأصوات، وعلم وظائف الأعضاء، وعلم التشريح، وعلم الوراثة. ولما كانت اللغة لا تحيا إلا في ظل مجتمع إنساني ظهر علم اللغة الاجتماعي؛ لارتباط علم اللغة الوثيق

¹⁰⁹ روين، قراءة في كتاب فقه اللغة لعبد الرأجي، 35.

بالعلوم الاجتماعية، ولما كانت اللغة سلوكًا إنسانيًا حدث امتزاج بين علم اللغة وعلم النفس فظهر علم اللغة النفسي.

أما بالنسبة للفرق بين علم اللغة وفقه اللغة، فيصعب تحديد فروق دقيقة نظراً لتداخل موضوعاتهما ومن هذه الفروق:

من حيث النوعية: يصف علماء اللغة فقه اللغة بأنه علم يقارن بين علم اللغة علم تركيبياً. من حيث الموضوعات: يبحث فقه اللغة في المفردات والمعجمات من حيث الأصالة والسمات والمعاني، واشتقاقها ومرادفها إضافة إلى اللهجات وفكرة القياس، ووظيفة اللغة، والتعليل والسماع. أما علم اللغة فهو العلم الذي يبحث في المدلولات اللغوية لمفردات الكلم، والهيئة الجزئية التي وضعت مدلولاتها بوضع الشخصي، وآلية تركيب الجوهر بالإضافة إلى هيئته، من حيث الدلالة والوضعية لكل معاني اللغة الجزئية يهدف هذا العلم إلى عدم الوقوع في الخطأ أثناء عملية فهم المعاني".¹¹⁰

وباختصار فإن الموضوعات التي تدرس في فقه اللغة:

- 1- نشأة اللغة
- 2- اللهجات العربية
- 3- الفصحى والعامية
- 4- علم الأصوات اللغوية
- 5- الترادف والأضداد والمشتراك اللفظي والدخيل والمعرب
- 6- العلاقة بين اللفظ والمعنى
- 7- الخط العربي
- 8- مميزات اللغة العربية وموقعها بين اللغات السامية.
- 9- الجملة أو التركيب أو ما يسمى بالنحو.
- 10- بنية الكلمة العربية أو ما يسمى بالصرف
- 11- ما يواجه العربية من عقبات ومشكلات.

¹¹⁰ محمد الصغير، النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1983)، 83.

إن موضوع فقه اللغة Philology يختص بدراسة اللغات، ويجمع إلى جانبها دراسات تشمل الثقافة والتاريخ والتقاليد والنتاج الأدبي للغات. أما علم اللغة Linguistics يركز على اللغة نفسها مع إشارات عابرة إلى قيمة ثقافية وتاريخية ويولي معظم اهتمامه للغة المتكلمة، ويهتم قليلاً باللغة المكتوبة.

إن علم اللغة يعنى بدراسة الفصائل اللغوية، والغوص في الاشتقاقات، والترادف، والتضاد، بالإضافة إلى النحت.

من حيث الزمن والنشأة:

إن فقه اللغة سبق علم اللغة من الناحية الزمانية من حيث النشأة، ومن الأدلة على ذلك جميع المؤلفات التي انطوت عناوينها على فقه اللغة؛ كسر العربية للثعالبي، والصاحبي في فقه اللغة لأحمد بن فارس، وغيرهما من الكتب التي ارتكزت على الألفاظ والدلالات، أما فيما يتعلق بعلم اللغة هو علم حديث النشأة، كما أن له العديد من المسميات، وهي: علم اللسان واللسانيات والألسنية.

ومصطلح (علم اللغة) حديث عهد ظهر في العصر الحديث، أما (فقه اللغة) فقد ظهر منذ عصور ما قبل الميلاد، وقد جاء لتوضيح التركيز على التركيب اللغوي دون غيره كأساس للفرق بين الاثنين.

الفرق من حيث المنهج:

علم اللغة يعنى بدراسة اللغة لذاتها، أما فقه اللغة فهو يعنى بدراسة اللغة، لكونها وسيلة مهمة لدراسة حضارة الشعوب.

الفرق من حيث نطاق الدراسة:

فقه اللغة أوسع نطاقاً وأشمل ميداناً من علم اللغة؛ فهو يختص بدراسة تقاسيم اللغات، ومقارنة بعضها بالآخر، ورصد تطورها والتأريخ لها ومحاولة إعادة تشكيلها ويشرح النصوص القديمة، ويبحث في الحياة العقلية من جميع وجوها.

أما ميدان ونطاق علم اللغة فجلى تركيزه على الوصف والتحليل.

فعلم اللغة يطلق عليه أحيانا (علم اللغة العام) ويركز على اللغة نفسها، واللغة التي يبحث فيها علم اللغة ليست لغة معينة (اللغة العربية، أو الإنكليزية أو الألمانية)؛ وإنما اللغة في ذاتها ومن أجل ذاتها وهي اللغة التي تحققت في أشكال لغات كثيرة، فهناك أصول وخصائص جوهرية تجمع

بين اللغات، وهي التي تدرس في مادة علم اللغة. أما فقه اللغة يركز على دراسة لغة واحدة بعينها؛ العربية أو الانكليزية من كل نواحيها فهو من هنا يختلف عن علم اللغة.

الفرق من حيث الوصف:

علم اللغة اتصف بأنه علم منذ نشأته، ولم يصف أحد أبداً فقه اللغة بأنه علم.

من حيث الهدف:

علم اللغة يعد من العلوم التي تعتمد بشكلٍ أساسي على تدريس اللغة لذاتها؛ بمعنى أدق أنه يتم التركيز على توضيح جميع المُرْتكَزات أو القوانين العامة للغات كأصل عام بالنسبة إلى اللغات المختلفة؛ كنظريات نشأة اللغات، وكيفية انتقال اللغة من السلف إلى الخلف، أيضاً تقسيم اللغات إلى فصائل، بالإضافة إلى توضيح احتكاك اللغات مع بعضها البعض.

أما فقه اللغة فهو ينظر إلى اللغة كوسيلة حيث يتم انتقاء لغة معينة من حيث الزمان والمكان ودراسة مستوياتها اللغوية.

وهكذا نجد أن هناك وجوه تشابه كثيرة بين علم اللغة وفقه اللغة لدرجة أن بعض العلماء لم يفصل بينهما، والبعض الآخر، فصل مع فروق بسيطة، وفي العصر الحديث أصبحت الفروق أكثر وضوحاً، وأصبحت تعقد مقارنات بينهما.

المبحث الثالث: مصنفات فقه اللغة وعلماء فقه اللغة حتى نهاية القرن الرابع الهجري

لم يعرف كتاب القرن الرابع تقسيم الموضوعات تقسيماً منهجياً دقيقاً، بل غلب عليهم الاستطراد وعدم المنهجية، لذلك نجد في الكتاب عدداً من الموضوعات عن اللغة وطبيعتها، كما نجد مسائل عن أصوات اللغة وعدداً من الأبواب عن الصرف وعن البلاغة ومسائل في الدلالة، وموضوعات في الأسلوب، والاختلاف حول نشأة اللغة.

المطلب الأول: مصنفات فقه اللغة حتى نهاية القرن الرابع الهجري

احتوى العصر الإسلامي على مذاهب وآراء عدة، وقد حظيت قضية اللفظ والمعنى باهتمام الدارسين في تلك الفترة.

وفي الحديث عن العلاقة بين اللفظ والمعنى ظهرت كتب مثل كتاب معاني القرآن للفراء، وفي القرن الثالث ترك الإمام الشافعي رسالة في أصل الفقه، وقد تحدث فيها عن اللغة وأثرها في فهم النص، ووظيفتها في أداء المعنى، ثم جاء الجاحظ بكتاب البيان والتبيين، الذي يتحدث فيه عن مطابقة اللفظ للمعنى، وخلو الكلام من كل تعقيد وتكلف وتنافر، كما كتب في الرسائل والأديان،

"وكانت كتابات الجاحظ تمثل عصره أصدق تمثيل، تمثله في الاحتكاك اللغوي الذي أفادت به العربية، وفي الاحتكاك الاعتقادي الذي تشعبت به المذاهب والآراء، وفي الاحتكاك البياني الذي تعقدت به حياة الفن القولي".¹¹¹

فالجاحظ تطرق في كتبه إلى أصول البيان العربي، وربط بين اللغة والمجتمع، فاللغة عنده تساير التدرج الاجتماعي، وتحدث عن الفصحى والعامية.

وقد ظهر مصطلح فقه اللغة في القرن الرابع الهجري، ولهذا الظهور المتأخر أسباب منهجية، ودواع معرفية، إذ أن مباحثه لم تكتمل سوى في مطلع هذا القرن، الذي سبقه إرهاصات ومقدمات مهدت لظهوره.

والناظر في اتجاهات التأليف في اللغة في التراث العربي قبل القرن الرابع، يجد أنها قسمان: الأول: مؤلفات ذات طابع منهجي مضبوط، كالتأليف في النحو والصرف والمعجم والبلاغة والأدب، وقد اشتملت هذه المؤلفات على معالجة الظواهر اللغوية المنتمية لهذه المعارف، بشكل ممنهج، بحيث تترتب مسائلها وجزئياتها داخل نسق منظم في الجملة، وقد تطرقت هذه المؤلفات إلى مباحث ومسائل كمسألة الوضع وأولية اللغة، وخصائص العربية، وسنن أهلها في الكلام، ومسألة الترادف والاشتراك ومسألة اللهجات العربية والقول في أصل اللغة والاشتقاق والفروق بين المعاني وضروب الاختلاف بين الأساليب، إلى غير ذلك.

الثاني: مؤلفات في المسائل المفردة لا يجمعها نسق تألوفي محدد، كالتأليف في الاشتقاق والأضداد والوضع اللغوي، والمولد والمغرب والألغاز اللغوية والإتباع والفروق اللغوية ونحو ذلك. وهذه المباحث لم يكن ينتظمها باب جامع، إنما هي مسائل متفرقة، ونبذ مختلفة، اشتملت عليها الكتب المصنفة، وتفرقت في التأليف.

ومع قدوم القرن الرابع، كثرت هذه المباحث وتشعبت، وكثرت مسائلها، لكنها تهببت وتبلورت على أيدي كبار أئمة اللغة، مثل ابن دريد ت321هـ ونفطويه ت323هـ وأبي بكر الأنباري ت328هـ وأبي الطيب اللغوي ت351هـ وابن خالويه ت370هـ وأبي علي الفارسي ت377هـ وابن جني ت392هـ وابن فارس ت395هـ وغيرهم من لغويي القرن الرابع الهجري.

وانقسمت مصنفات القدامى في فقه اللغة العربية إلى قسمين:

¹¹¹ خليل، البلاغة العربية، أصلها وأصولها، 72.

قسم يضم مجموعة من مباحث فقه اللغة في كتاب، وآخر يتناول مبحثاً واحداً فحسب.

ولعلّ لفظة (فقه اللغة) كانت شائعة في مؤلفات العلماء في القرنين الرابع والخامس للهجرة، فأول ظهور لمصطلح فقه اللغة كان عند أحمد بن فارس -المتوفى سنة 395 للهجرة- في كتابه: (الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها)، وقد أهداه إلى تلميذه اللغوي الأديب الصاحب بن عباد -المتوفى سنة 385 للهجرة-؛ لذلك سمّاه الصاحبي، وقد ضمّنه كثيراً من موضوعات فقه اللغة مثل: نشأة اللغة العربية، ولهجات العرب، وخصائص العربية، والقياس، والاشتقاق، وأثر الإسلام في اللغة، مشيراً إلى المعنى اللغوي والشرعي، فضلاً عن موضوعات أخرى كالمترادف، وحروف الهجاء، وحروف المعاني.

ويرى بعض الدارسين أن ابن فارس لم يقصد من الكتاب أن يكون مخصصاً لعلم فقه اللغة وقد عدّ الباحثون هذا الكتاب "المعلم الأول لنشأة هذا العلم، ولكننا لحد اللحظة لا نملك أية حقيقة مطلقة على ذلك، ثم أن الاستقراء الدقيق لكتب فقه اللغة التي ألفت حديثاً يدل على عكس ذلك تماماً، ولعل ابن فارس لم يقصد بذلك علماً مستقلاً بذاته، بقدر ما قصده من الفهم الدقيق العميق لمجموعة من المباحث الصوتية، والصرفية، والنحوية، التي عرضها في كتابه".¹¹²

حتى أن ابن فارس قد أشار في مقدمة كتابه إلى أن أغلب محتواه هو جمع ممن سبقوه "والذي جمعناه في مؤلفنا هذا مفرق في أصناف العلماء المتقدمين، - رضي الله عنهم وجزاهم عنا أفضل الجزاء. وإنما لنا فيه اختصار مبسوط، أو مبسط مختصر، أو شرح مشكل، أو مجمع متفرق".¹¹³

واختصت كلمة الفقه عند ابن فارس بالفهم الضليع لمفردات العربية الموجودة في المعاجم العربية، أما اللغة فمثلت ما يرتبط بالنحو والصرف والإعراب.

ثم ظهر مصطلح فقه اللغة عند أبي منصور الثعالبي -المتوفى سنة 429 للهجرة- في كتابه (فقه اللغة وسرّ العربية)، وكان القسم الثاني منه فقط في فقه اللغة، وعُني بفقه اللغة وقضايا بلاغية ونحوية، مثل كلامه على الإبدال، والقلب المكاني، والأضداد، والنحت، والإتباع، والمشارك، واللفظي، وهو الذي سمّاه (سرّ العربية)، ويشتمل على قضايا لغوية مختلفة، ك بعض الأمور

¹¹² عبد الوهاب حنك، "فقه اللغة في التراث _ الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس أنموذجاً _ دراسة وصفية تحليلية"، دراسات لسانية 2/5 (20 ديسمبر، 2021)، 111.

¹¹³ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها (نشر محمد علي بيضون، 1997)، 12.

الصوتية عند حديثه عن (الاتباع) إلى جانب بعض الأمور الصرفية كحديثه عن (أبنية الأفعال) وحديثه عن (الابدال) و(في المفعول يأتي بلفظ الفاعل والفاعل يأتي بلفظ المفعول) و(في اشتقاق نعت الشيء من اسمه عند المبالغة). كما اشتمل على بعض الجوانب النحوية عند حديثه عن الحروف، وتقديم المؤخر وتأخير المقدم وغيرها. كما نجد فيه بعض المسائل البلاغية كالحديث عن الاستعارة والتجنيس والطباق والكناية والالتفات، أمّا القسم الأول منه فهو معجم للمعاني.

وثمة كتب تضمّنت مباحث في فقه اللغة، لكنّ عنوانها خلا من مصطلح فقه اللغة، ككتاب الخصائص لابن جني -المتوفى سنة 392 للهجرة- وقد عالج فيه كثيراً من قضايا فقه اللغة ومنها: القول على اللغة وما هي، والقول على أصل اللغة، وما قيس على كلام العرب، والفصح، وتداخل اللغات، واختلاف اللغات، والاشتقاق الأكبر، والعلاقة بين الألفاظ والمعاني، والتقديم والتأخير، وحذف الهمزة وإبدالها، وغير ذلك.

وكتاب (المخصّص) لابن سيده الأندلسي -المتوفى سنة 458 للهجرة، وهو أضخم قاموس موضوعي في العربية مؤلف من خمسة أجزاء ضخمة وقسم كل جزء إلى أسفار ذكرا في كل سفر المفردات المتعلقة بموضوعاته الجزئية. ذكر في مقدمته هدفه من هذا المصنف، وتضمن الكتاب بحثاً في فقه اللغة كالاشتراك، والترادف، والاشتقاق، والتعريب، والتذكير والتأنيث، والإتباع اللفظي، والقصر والمدّ، وغير ذلك.

وتناول كتاب (المزهر في علوم اللغة وأنواعها) لجلال الدين السيوطي -المتوفى سنة 911 للهجرة- مباحث كثيرة في فقه اللغة، نذكر منها: نشأة اللغة، والغريب، والحوشي، ولغات العرب، والمستعمل والمهمّل من كلامهم، وتداخل اللغات وتوافقها، والمعرّب والدّخيل، والا بدال، والاشتقاق، والمشتراك، والترادف، والأضداد، والاتباع، والقلب المكاني.

خلاصة القول أنّ هذه الكتب هي أبرز الكتب التي عيّنت بفقه اللغة، منها حمل مصطلح فقه اللغة في تسميته، وهما الصّاحبيّ لابن فارس وفقه اللغة وسرّ العربية للّغاليّ، ومنها لم يحمل هذا المصطلح.

وفي الكتب القديمة توجد متفرقات تبحث في فقه اللغة، قد تكون عبارة عم بحث واحد من مباحث فقه اللغة، سنذكر أمثلة لها دون استقصائها:

- كتاب (الأجناس من كلام العرب وما اشتبه في الألفاظ واختلف في المعنى) لأبي عبيد القاسم بن سلام -المتوفى سنة 224 للهجرة - وهو كتاب في المشترك اللفظي.

- وكتاب (ما اتفق لفظه واختلف معناه) لإبراهيم اليزيدي -المتوفى سنة 225 للهجرة.

- كتاب (المنجّد في اللّغة) لكُراع النّمل الهُنائيّ -المتوفّى سنة 310 للهجرة.
- كتاب (الرّينة في الألفاظ الإسلاميّة العربيّة) لأبي حاتم الرّازيّ -المتوفّى سنة 322 للهجرة.

- ومن كتب الأضداد:

- كتاب (الأضداد) لقطرّب -المتوفّى سنة 206 للهجرة.
- وكتاب (الأضداد) للأصمعيّ -المتوفّى سنة 216 للهجرة
- وكتاب (الأضداد) لابن السيّكيت -المتوفّى سنة 244 للهجرة
- وكتاب (الأضداد) لأبي حاتم السّجستانيّ -المتوفّى سنة 255 للهجرة.
- ومن كتب التّرادف:
- كتاب (ما اختلف ألفاظه واتّفقت معانيه) للأصمعيّ المتوفّى سنة 216 للهجرة.
- وكتاب (الألفاظ) لابن السيّكيت المتوفّى سنة 224 للهجرة.
- وكتاب (الألفاظ الكتابيّة) لعبد الرّحمن الهمدانيّ -المتوفّى سنة 320 للهجرة.
- وكتاب (جواهر الألفاظ) لقُدّامة بن جعفر -المتوفّى سنة 337 للهجرة.
- كتاب (الفروق اللّغويّة) لأبي هلال العسكريّ -المتوفّى سنة 395 للهجرة.
- ومن كتب الاشتقاق:

- وكتاب (الاشتقاق) لابن السّراج -المتوفّى سنة 316 للهجرة.

- كتاب (الاشتقاق) لابن دريد -المتوفّى سنة 321 للهجرة.

- ومن كتب التّعريب:

- كتاب (المعرّب) لأبي منصور الجواليقيّ -المتوفّى سنة 539 للهجرة.
- وكتاب (المهذّب فيما وقع في القرآن من المعرّب) للسيّوطيّ -المتوفّى سنة 911 للهجرة.
- وكتاب (شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدّخيل) لشهاب الدّين الخفاجيّ -المتوفّى سنة 1069 للهجرة.

- ومن كتب الإبدال:

- كتاب (الإبدال) لابن السيّكيت -المتوفّى سنة 224 للهجرة.

- وكتاب (الإبدال) لأبي الطيب اللّغويّ -المتوفى سنة 351 للهجرة.

- ومن كتب اللّحن:

-كتاب (لحن العوام) لأبي بكر الزبيديّ -المتوفى سنة 379 للهجرة.

- وكتاب (دُرّة العَوّاص في أوهام الخواصّ) للحريريّ -المتوفى سنة 516 للهجرة.

المطلب الثاني: فقهاء اللغة وبلاغيوها في القرن الرابع الهجري (العلاقة بين فقه اللغة والبلاغة)

اهتم علماء العرب بالتأليف اللغوي من جوانبه المختلفة، وذلك خدمة للعربية ولغة القرآن الكريم، إلى أن كان القرن الرابع الهجري الذي يعد عصر ازدهار العلوم اللغوية، ومنه كانت الانطلاقة الحقيقية لفقه اللغة، وظهوره كعلم مستقل على يد عالّمين من علماء اللغة الكبار وقد كان لهما أثر كبير في التأليف في (فقه اللغة) وهما:

- أبو الفتح عثمان بن جني: ت392هـ في بغداد.

وكان رجل صدق في قوله وفعله، عف اللسان والقلم، كان معجباً بشعر المتنبي، وكان المتنبي شديد الثقة بآرائه النحوية، وكان ابن جني أول من شرح ديوان المتنبي. كان معتزلياً لكنه لا يتقيد بأصول المعتزلة، ومن أهم مؤلفاته:

- كتاب الخصائص: ألّف ابن جنيّ هذا الكتاب؛ "ليبحث النظام العامّ للغة منطلقاً من تمثله لأراء أستاذه أبي عليّ الفارسيّ (ت377هـ) القائمة على دراسة اللغة دراسة بنيويّة وظيفيّة، فشرح عموميّات اللغة في مستهلّ هذا الكتاب، كالفرق بين القول والكلام، ومعنى النحو والإعراب والبناء، وتطرّق إلى أصل اللغة"،¹¹⁴ وتناول فيه قضايا من صميم فقه اللغة، "فقد تحدث عن أصل اللغة، ومقاييس العربية، وتداخل اللغات، والاشتقاق الأكبر، والإدغام، والعلاقة بين الألفاظ والمعاني، والتقديم والتأخير، واستخلاص معاني الأوصاف من المعاني، والا بدال"،¹¹⁵ وهو أجدر الكتب لأن يسمى فقه اللغة.

¹¹⁴ حسين علي الفتلي، "أصول التفكير النحوي عند ابن جني (ت 392 هـ) في كتابه الخصائص"، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية 14/1 (31 ديسمبر، 2013).
¹¹⁵ الحمد، فقه اللغة، 47.

وابن جني أراد أن يسمو على ما شغل به الكوفيون والبصريون، وأن يعمل في أصول النحو ما عمله الذين سبقوه في أصول الفقه، وذلك بغاية إنشاء فن جديد يجمع بين أسرار اللغة وأسرار الإعراب.

أما كتابه الثاني فهو: (سر صناعة الإعراب): "وقد خصه ابن جني لدراسة الأصوات؛ فكان أول عالم في العربية يفرد هذا البحث بكتاب مستقل؛ تحدث فيه عن الفرق بين الصوت والحرف، ثم يتحدث عن الحروف، ومخارجها، وأجناسها، ومدارجها، وفروعها المستحسنة، والمستقبحة، وذكر خلاف العلماء فيها مستقصى مشروحاً.

وبعد ذلك يعقد لكل حرف من حروف العربية مرتبة على الحروف الأبجدية باباً يتكلم فيه على صفاته، ومخرجه، وما يعرض له من قلب، أو إبدال، أو إدغام، كما يتعرض لكثير من القضايا النحوية.

كما تحدث عن تصريف حروف المعجم، واشتقاقها، وجمعها، كما تحدث عن مذهب العرب في مزج الحروف بعضها ببعض، وما يجوز من ذلك وما يمتنع، وما يحسن وما يقبح إلى غير ذلك مما حفل به ذلك الكتاب".¹¹⁶

ومن ميزات هذا الكتاب، الوضوح والسهولة، وغازاة المادة، والشمول، والاستقصاء.

ومن الكتب الأخرى المعروفة في فقه اللغة:

- أبو الحسين أحمد بن فارس ت395هـ

في كتابه (الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها).

وهو أول كتاب في العربية يحمل اصطلاح (فقه اللغة)، ثم اتخذ هذا الاصطلاح فناً لغوياً مستقلاً من قبل المؤلفين.

"وقد عالج ابن فارس رحمه الله في كتابه (الصاحبي) عدداً من الموضوعات التي تعد من صميم فقه اللغة، وجمع في كتابه ما تفرق في كتب من سبقه.

ثم بعد ذلك شرع رحمه الله في أبواب الكتاب التي تعد النواة الأولى في فقه اللغة، وذلك كحديثه عن نشأة اللغة، والخط العربي، وعن خصائص اللغة، ومزاياها. وكحديثه عن اختلاف اللغات، وأقسام الكلام، ومعاني الحروف.

¹¹⁶ الحمد، فقه اللغة، 47-48.

وكحديثه عن الخطاب المطلق والمقيد، وعن الحقيقة والمجاز، والقلب، والا بدال، والعموم، والخصوص، والحذف والاختصار، والاتباع، والنحت، والإشباع، وغيرها.

وبالجملة فإن الكتاب يحتوي على 207 من الأبواب في مجلد واحد.¹¹⁷

وهذا الكلام يعني أن فقه اللغة يتعلق بالجانب التاريخي وذلك بالبحث عن أولية اللغة ونشأتها وتطورها، أما الجزء الآخر فهو يختص بدراسة الخصائص التعبيرية لهذه اللغة عند العرب وقد عبر عنه بقوله: "سنن العرب في كلامها" ويقصد به: مالها من الافتنان تحقيقاً ومجازاً وهذا الجانب المتعلق بالخصائص التعبيرية احتل القسم الأكبر من الكتاب، وقد عرض فيه مسائل نحوية وصرفية، وصوتية ودلالية، وبلاغية.

كما ألف ابن فارس معجماً سماه (مقاييس اللغة) وهو من أضخم المعاجم العربية، ومعجم (مجل اللغة)، وتدل هذه المؤلفات على موهبته الفذة وعبقريته الجبارة. على عقلية جبارة، وموهبة فذة مبتكرة.

-الثعالبي 430 هـ وقد ألف فقه اللغة وسر العربية

وهو في مجمله معجم للمعاني، "وتناول فقه اللغة في بعض فصوله، كحديثه عن أساليب العربية في التعبير من حقيقة ومجاز، وتقديم وتأخير، وحذف واختصار. وفيه حديث عن الا بدال، والقلب، والنحت، وغيرها"،¹¹⁸ لذلك اعتبر بعضهم أن اسمه فضفاضاً عليه.

ويبدو أنه تأثر فيه بابن فارس، فقد كانا يعيشان في عصر واحد، والثقافة التي كانت سائدة كانت واحدة والأمر لا يتوقف عند التشابه في استخدام المصطلح، وإنما في امتداده إلى محتوى الكتاب، فقد قسم كتابه إلى قسمين: الأول وهو الأكبر خصه بالحديث عن ألفاظ اللغة العربية، أما القسم الثاني فقد جعله للحديث عن الخصائص التعبيرية للغة العربية، وهو يشبه ما عبر عنه ابن فارس من قبل في عنوان كتابه: "وسنن العرب في كلامها"

-ابن سيده 458 هـ وقد ألف كتابه (المخصص)

وهو معجم قِيمَ ضمّنه بعض المباحث في نشأة اللغة، والترادف، والتضاد، والاشتراك، والتعريب، والتذكير، والتأنيث، والمقصور، والمنقوص.¹¹⁹

¹¹⁷ الحمد، فقه اللغة، 44.

¹¹⁸ الحمد، فقه اللغة، 49.

¹¹⁹ الحمد، فقه اللغة، 49.

والمخصص يقع في سبعة عشر جزءاً، وهو دقيق حسن التنسيق.

-السيوطي ت911 هـ وقد ألف كتاب (المزهر في علوم اللغة وأنواعها)

وهو من علماء القرن التاسع الهجري، وهذا الكتاب موسوعة في علوم اللغة، وقد ضمنه موضوعات لغوية عديدة اقتبسها من كتب السابقين، ورتبها وعرضها عرضاً جيداً؛ حيث جعل مؤلفه في خمسين نوعاً؛ ثمانية في اللغة من حيث الإسناد، وثلاثة عشر من حيث لطائفها ومُلحُها، وواحد راجع إلى حفظ اللغة وضبط مفاريدها، وثمانية راجعة إلى حال اللغة ورواتها، ونوع لمعرفة الشعر والشعراء، والأخير لمعرفة الأغلاط.

وفي ضمن هذه الأنواع مادة واسعة حول نشأة اللغة، والمصنوع والفصيح، والغريب، والمستعمل والمهمّل، واللغات، واللهجات، والا بدال، والقلب، والنحت، والاشتقاق، والمجاز والمترادف، والمشتراك، والمتضاد وغيرها من البحوث اللغوية.¹²⁰

وقد جمع في كتابه مفهوم علوم اللغة عند ابن فارس، والثعالبي، ولم ينحرف به عما جاء عندهما.

وبعد هذه الدراسة لا بدّ من إيجاد موجز يبين خلاصة ما توصلنا إليه من العلاقة بين علمي البلاغة والفقه:

نجد أن فقه اللغة العربية هو دراسة لغة العرب وأدبهم وثقافتهم، أما البلاغة فهي فن الإقناع من خلال الكلام والكتابة.

كما أثر فقه اللغة العربية في تطور البلاغة من خلال دراسة النصوص العربية التي استخدمت كنماذج للتواصل الفعال. بالإضافة إلى ذلك، ساهم فقه اللغة العربية في تطوير البلاغة من خلال توفير إطار لتحليل وتقييم فعالية الكلام والكتابة.

وهنا برز أثر فقه اللغة العربية في تطوير البلاغة من خلال أمور عدة منها:

- تقديم تراث لغوي وثقافي غني تم استخدامه لتعزيز فن الإقناع.
- دراسة النصوص العربية التي استخدمت كنماذج للتواصل الفعال.
- توفير إطار لتحليل وتقييم فعالية الكلام والكتابة.

¹²⁰ الحمد، فقه اللغة، 49-50.

وتجدر الإشارة إلى أن للقرآن أثراً كبيراً في تعزيز العلاقة بين الفقه والبلاغة، فالقرآن معجزة ومنهج حياة وتشريع، وتتسم تعابير القرآن بالدقة والإحكام في التعبير عن الحكم الشرعي، فيحتاج إلى كلا العلمين لفهم معانيه واستنباط مواطن الجمال فيه.

وفي نهاية هذا الفصل يمكننا القول:

- كان القرن الرابع الهجري هو عصر ازدهار علم فقه اللغة وكان ابن فارس ت 395هـ هو أول من استخدم مصطلح فقه اللغة في كتابه (الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها).
- فقه اللغة هو العلم الذي يعنى بدراسة قضايا اللغة من حيث أصولها ومفرداتها وتراكيبها وخصائصها الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية وما يطرأ عليها من تغييرات وما فيها من لهجات.

- إن لعلم فقه اللغة -على الرغم من استقلاليتها- علاقة بالعلوم الأخرى، فهو وثيق الصلة بعلم النحو، فهما يبحثان في المفردات وتراكيبها وتغيراتها، ويستفيد منهما من الآخر.

ولفقه اللغة علاقة بعلم الصرف فكل منهما يحتاج الآخر لفهم التطور التاريخي للغات ولفهم العلاقات بين الكلمات المختلفة في اللغة وكيفية استخدامها بشكل صحيح في السياق.

- إن لفقه اللغة علاقة بعلوم الشريعة، إذ يعد فقه اللغة أحد أسس التفسير القرآني، ولفقه اللغة علاقة بالفقه الإسلامي، وإن لعلوم اللغة العربية بما فيها الفقه الإسلامي علاقة وطيدة بتعاليم الدين الإسلامي الذي كتبت أغلب مصادره بهذه اللغة ويحتاجها العالم لفهم القرآن الكريم وتفسيره ولفهم الحديث الشريف، ويحتاج الفقيه علم اللغة وفقهه لاستنباط الأحكام الشرعية وفهمها.

- إن لعلم اللغة علاقة بعلمي التاريخ والجغرافية لأنهما يساعدان العالم اللغوي، في تفسير قضايا انتشار اللغة وحدوث اللهجات وتطورها.

- يخلط بعضهم بين علم فقه اللغة وعلم اللغة، وقد يراهما بعض الدراسين في العصر الحديث متداخلين، وبعضهم الآخر يراهما متساويين، وعلم اللغة مستقل كانت نشأته في الغرب في القرن الثامن عشر، أما عند العرب فقد ظهر قديماً في كتب النحويين ويدل على صناعة جميع الألفاظ المندرجة تحت موضوع واحد أو المتصلة بالترايف والدخيل والمشارك وينقسم علم اللغة إلى وصفي وتاريخي.

- يدرس علم اللغة نشأتها وقوانين تطورها اللغوي وتفرع اللغة إلى لهجات ومسألة الصراع اللغوي.

وعلى الرغم من أن هناك من يساوي بين فقه اللغة وعلم اللغة إلا أنه ثمة فروقات بينهما من حيث النوعية والموضوعات وزمن النشأة إذ أن فقه اللغة سبق علم اللغة من الناحية الزمانية، وهناك فروق من حيث نطاق الدراسة والهدف، حيث أن نطاق الدراسة في علم فقه اللغة أوسع..

-تنوعت مصنفات فقه اللغة وعلماؤها حتى نهاية القرن الرابع الهجري، وما بعد، وكان أولها كتاب (الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها) (ابن فارس) (ت 395هـ) وكتاب الخصائص لابن جني، والمخصص لابن سيده، وفقه اللغة وسر العربية لأبي منصور الثعالبي، وكتب أخرى.



الفصل الثالث: الجوانب البلاغية في كتاب الخصائص لابن جني



يقف التراث اللغوي العربي شامخاً كأحد أغنى الروافد المعرفية في تاريخ الفكر الإنساني، ويمثل القرن الرابع الهجري ذروة نضجه وازدهاره؛ فهو قرن المتناقضات الخصبة الذي جمع بين الاضطراب السياسي والرسوخ العلمي، وشهد بزوغ عمالقة الفكر الذين لم يكتفوا بالنقل والجمع، بل أسسوا لمناهج ورؤى فلسفية عميقة في مقاربة علومهم. وفي قلب هذا المشهد الحضاري، يبرز اسم أبي الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت 392هـ)، بوصفه علماً فارقاً، لم يكن مجرد نحويٍّ أو لغويٍّ بالمعنى التقليدي، بل كان "فقيه اللغة" وفيلسوفها الذي سعى إلى كشف الأسرار الكامنة وراء الظواهر اللغوية، والغوص في عللها وأصولها البعيدة.

إن شخصية ابن جني العلمية تتجاوز حدود تخصصه الدقيق؛ فهو تلميذ أبي علي الفارسي النجيب، وصاحب المتنبي الذي استلهم من شعره شواهد حية على عبقرية العربية، وهو العالم الذي استطاع أن يقيم جسراً متيناً بين الممارسة اللغوية والتنظير الفلسفي. وقد شهد له العلماء قديماً وحديثاً بالعمق وسعة الأفق، حتى قال عنه ياقوت الحموي: "كان إمام الأدب... عالماً بالنحو والتصريف، عارفاً بأصول الكلام"،¹²¹ إلا أن هذا الإقرار ببراعته انحصر في الغالب ضمن إطار الدراسات النحوية والصرفية، بينما ظلت إسهاماته في حقل آخر لا يقل أهمية، وهو حقل البلاغة وفلسفة التعبير، كامنةً بين ثنايا مصنفاته، تنتظر من يميّط عنها اللثام.

ويأتي في صدارة مؤلفاته التي تجسد عبقريته الفذة كتابه الموسوعي "الخصائص"، الذي لا يمكن اعتباره كتاباً في علم واحد، بل هو مشروع فكري متكامل في "أصول اللغة" أو ما يمكن تسميته حديثاً بـ "فلسفة اللغة". فابن جني لم يهدف فيه إلى سرد القواعد أو جمع الشواذ، بل سعى إلى بناء نظرية متماسكة تفسر نشأة اللغة، وتطورها، وحكمة العرب في وضعها، والعلل الكامنة وراء كل ظاهرة فيها. ويتميز هيكل الكتاب بأنه غير قائم على تبويب مدرسي صارم، بل هو أشبه بمجموعة من الأبحاث المعمقة التي تتناول قضايا لغوية كبرى، كل قضية تشكل باباً مستقلاً، مما يمنحه طبيعة موسوعية فريدة تعكس حرية الفكر وجرأته.

وقد حظي كتاب "الخصائص" بعناية فائقة في العصر الحديث، إذ طُبِع ونُشر مرات عدة، ولعل أشهر طبعاته وأكثرها وثوقاً هي تلك التي حققها وشرحها الأستاذ محمد علي النجار، وصدرت عن دار الكتب المصرية في ثلاثة أجزاء بين عامي 1952 و1956م،¹²² ثم أعادت طبعتها دور نشر مختلفة مثل دار الهدى ودار الكتب العلمية. كما صدرت له طبعات أخرى بتحقيقات مختلفة،

¹²¹ عبد الله ابن ياقوت الحموي، معجم الأديباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، 1735/4.

¹²² ابن جني، الخصائص، 1999 أعيد طبعه لاحقاً من قبل الهيئة المصرية العامة للكتاب، وكذلك دور نشر تجارية كدار الكتب العلمية في بيروت.

منها طبعة بتحقيق الأستاذ عبد الحميد هنداي، مما يدل على المكانة المحورية التي يحتلها هذا السفر في المكتبة العربية. ولم تكن عبقرية ابن جني محصورة في "الخصائص" وحده، بل تجلت في كتب أخرى لا تقل قيمة، من أهمها كتابه "سر صناعة الإعراب"، الذي يعد دراسة صوتية وصرفية عميقة، وقد نُشر أول مرة في القاهرة عام 1954م بتحقيق مصطفى السقا وآخرين،¹²³ وكتابه "المنصف في شرح كتاب التصريف للمازني"، الذي طبع في القاهرة بتحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين¹²⁴، وكلها تشهد على منهجه التحليلي الاستقرائي الدقيق.

على الرغم من هذه المكانة الراسخة لابن جني في الدراسات اللغوية، فإن جانباً جوهرياً من فكره لم ينل حقه من البحث والتمحيص، وهو الجانب البلاغي. لقد صُنّف ابن جني تاريخياً كعالم لغة ونحو، وغفل الكثيرون عن كونه بلاغياً من طراز رفيع، لم يقدم نظريته في كتاب مستقل عنوانه "البلاغة"، بل بثّ آراءه وتأملاته البلاغية العميقة في تضاعيف مباحثه اللغوية، وخاصة في "الخصائص". وهنا يكمن جوهر الإشكالية التي تسعى هذه الدراسة إلى معالجتها: لقد ظَلَّت البلاغة عند ابن جني "بلاغة كامنة"، تحتاج إلى استقراء واستنباط منهجي لإبرازها كنسق فكري متكامل.

إن المتأمل في "الخصائص" يجد بذوراً أصيلة لنظريات بلاغية كبرى ستنبور لاحقاً على يد أعلام كعبد القاهر الجرجاني. فابن جني كان من أوائل من أشاروا بوضوح إلى العلاقة الجدلية بين اللفظ والمعنى، مؤكداً أن قيمة الكلام لا تكمن في الألفاظ المفردة، بل في حسن تأليفها وسبكها، وهو جوهر "نظرية النظم" التي يُنسب الفضل فيها للجرجاني. يتجلى ذلك في تناوله لمفاهيم مثل "المجاورة" و"المناسبة" بين الألفاظ، وتأثير السياق في تحديد المعنى، مما يثبت أن لديه وعياً مبكراً بأن البلاغة هي علم تركيب الخطاب لا اختيار المفردات فحسب. وعلاوة على ذلك، فإن مفهومه الشهير عن "شجاعة العربية"،¹²⁵ الذي يشير به إلى جرأة اللغة العربية في الاشتقاق والقلب والإبدال والحذف لغايات دلالية وتعبيرية، هو في جوهره مفهوم بلاغي، لأنه يربط بين البنية الصرفية والتركيبية للغة وبين طاقتها التعبيرية والجمالية. فهذه "الشجاعة" ليست فوضى، بل هي مرونة خلاقة تمنح المبدع أدوات استثنائية للتأثير والإقناع.

¹²³ ابن جني، أبو الفتح عثمان، سر صناعة الإعراب، تحقيق: مصطفى السقا ومحمد الزفزاف وإبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1954).

¹²⁴ ابن جني، أبو الفتح عثمان، المنصف شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، (القاهرة: إدارة إحياء التراث القديم، 1954-1960).

¹²⁵ ابن جني، الخصائص، 362/2 ينظر الباب المعنون: "باب في شجاعة العربية".

من هنا، تنطلق هذه الرسالة من فرضية مفادها أن كتاب "الخصائص" ليس مجرد معجم لأسرار اللغة، بل هو أيضاً وثيقة تأسيسية في الفكر البلاغي العربي، وأن ابن جني لم يكن مجرد نحوي يصف الظواهر، بل كان منظراً بلاغياً يحلل "كيفية" إنتاج المعنى والتأثير في المتلقي.

المبحث الأول: مظاهر وجوانب علم المعاني في كتاب الخصائص

علم المعاني: ماهيته ومفهومه عند ابن جني في كتاب "الخصائص"

تحتل اللغة العربية في التراث الفكري الإسلامي مكانة محورية، لا بوصفها أداة للتواصل فحسب، بل باعتبارها وعاءاً للفكر، وميداناً لتجليات الإعجاز، ومجالاً للكشف عن دقائق المقاصد ومراميها. ومن عمق هذا الاهتمام العميق باللغة وطرائق أدائها، نشأت علوم البلاغة لتكون المنهج الذي يضبط الفهم ويصقل التعبير. ويُعد "علم المعاني" حجر الزاوية في هذه المنظومة البلاغية؛ فهو العلم الذي ينيط اللفظ بالحال، ويربط التركيب بالغرض، مانحاً الكلام قدرته على التأثير والإفادة بما يتجاوز دلالاته المعجمية الأولية. إنه، بعبارة أخرى، فن اختيار البنية اللغوية الأنسب للموقف التواصلية المحدد.

وقبل الخوض في الإرهاصات المبكرة لهذا العلم عند أحد أبرز فلاسفة اللغة، ابن جني، لا بد من تأصيل مفهومه كما استقر في مدونات البلاغيين المتأخرين، الذين بلوروه وصاغوا قواعده.

أ. علم المعاني في الاصطلاح البلاغي:

لقد تضافرت جهود العلماء في تحديد ماهية علم المعاني، وإن اختلفت عباراتهم، فإنها تلتقي عند جوهر واحد هو "مطابقة الكلام لمقتضى الحال". ولعل التعريف الذي وضعه السكاكي (ت. 626هـ) في مصنفه "مفتاح العلوم" يمثل النقطة الفارقة في تاريخ هذا العلم، حيث يقول: "هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليُحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره".¹²⁶

هذا التعريفُ يحلل علمَ المعاني إلى عناصره الأساسية:

تراكيب الكلام: فموضوعه ليس المفردات، بل الجمل والتراكيب وما يطرأ عليها من تغيير.
خواص التراكيب: لكل تركيب (كالتقديم والتأخير، والذكر والحذف، والتوكيد وتركه) خاصية دلالية ووظيفية تميزه عن غيره.

¹²⁶ يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، 247.

الإفادة: الهدف هو تحقيق معنى إضافي (فائدة الخبر) يتجاوز مجرد الإخبار الأولي.

مقتضى الحال: وهو السياق أو المقام الذي يحدد أي خاصية تركيبية هي الأنسب لتحقيق الغرض.

ويتجلى هذا المفهوم بوضوح في المثال الذي أوردته: جملة "زيدٌ منطلقٌ" تفيد في أصل وضعها مجرد إخبار السامع بحكم لم يكن يعرفه. أما جملة "إنَّ زيداَ منطلقاً"، فقد انتقلت من طور الإخبار المجرد إلى طور رد الشك أو الإنكار لدى المخاطب، فالزيادة في المبنى (بإضافة "إنَّ") جاءت لمواجهة حال خاصة لدى السامع، وهي الشك، وهذه هي "الخاصية التركيبية" التي قصدها السكاكي.

وقد سار على هذا النهج الإمام أحمد مصطفى المراغي، فعرفه بأنه: "قواعد يُعرف بها كيفية مطابقة الكلام مقتضى الحال حتى يكون وفق الغرض الذي سيق له، فبه نحترز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد، فنعرف السبب الذي يدعو إلى التقديم والتأخير، والحذف والذكر، والإيجاز حيناً والإطناب آخر، والفصل والوصل"،¹²⁷ يضيف هذا التعريف بعداً عملياً، مبيناً أن مباحث العلم (التقديم، الحذف، الفصل...) ليست قواعد صورية، بل هي أدوات لتحقيق المطابقة مع "الغرض".

وفي العصر الحديث، يلخص الدكتور أحمد مطلوب هذا التراث بقوله: "إن علم المعاني هو المصطلحات التي أطلقها البلاغيون على مباحث تتصل بالجملة وما يطرأ عليها من تقديم وتأخير أو ذكر أو حذف وتعريف وتنكير وإلى غير ذلك من المعاني".¹²⁸ وهو تعريف يركز على الجانب الاصطلاحي للمباحث التي تشكل هيكل هذا العلم.

ب. مفهوم المعاني وجذوره عند ابن جني في كتاب "الخصائص":

غير أن تبلور هذا العلم وصياغة مصطلحاته على يد السكاكي ومن تبعه لا يعني أنه وُلد مكتملاً، بل إن له جذوراً عميقة وإرهاصات واضحة في كتابات علماء اللغة والنحو المتقدمين. ومن هنا، يطرح التساؤل الجوهري: كيف نظر ابن جني (ت. 392هـ)، وهو أحد أعظم منظري اللغة العربية، إلى هذه العلاقة بين المبنى والمعنى والغرض في كتابه "الخصائص"؟

إن المتأمل في "الخصائص" يدرك أن ابن جني، وإن لم يستخدم مصطلح "علم المعاني" بمعناه البلاغي المتأخر، كان منشغلاً بروحه وجوهره في كل صفحة من صفحات كتابه. ففلسفته

¹²⁷ أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة «البيان، المعاني، البديع» (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)،

41/1.

¹²⁸ أحمد مطلوب، البلاغة العربية: المعاني والبيان والبديع (بغداد: مطبوعات المجمع العلمي العراقي، 1980)، 23.

اللغوية قائمة على مبدأ أصيل، وهو أن اللغة "حكمة"، وأن تصرف العرب في كلامهم ليس عشوائياً، بل هو محكوم بمقاصد دقيقة وأغراض معنوية. فمفهوم "المعنى" عنده لا يقتصر على الدلالة الوضعية، بل يتسع ليشمل "غرض المتكلم" و"نيته" و"الحال الداعية إلى القول".

يمكن القول إن المفهوم الذي سيُعرف لاحقاً بـ "علم المعاني" يتجلى عند ابن جني تحت مظلة أوسع وأعمق، هي فلسفته في "شجاعة العربية" و "تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني". إنه يرى أن أي تغيير في بنية اللفظ، مهما كان دقيقاً، لا بد أن يقابله تغيير في بنية المعنى. يقول في نصٍّ يُعد دستوراً لهذه الفكرة: "فمتى رأيت اللفظ قد تغير أو زاد، فاعلم أن المعنى قد تغير أو زاد، كما أنك متى رأيت المعنى قد تغير أو زاد، حكمت بأن اللفظ لا بد أن يتغير أو يزداد".¹²⁹

هذا المبدأ هو عين ما يقوم عليه علم المعاني. فحين يختار المتكلم أن يقول: "إنَّ زيداً منطلقاً" بدلاً من "زيدٌ منطلقٌ"، فإنه لم يزد "إنَّ" عبثاً؛ بل لأن "معنى" جديداً قد طرأ، وهو "التوكيد لمواجهة الشك"، وهذا المعنى الإضافي استدعى بالضرورة "زيادة" في اللفظ. وعندما يقدّم المفعول به فيقول: "إياك نعبد" بدلاً من "نعبدك"، فإن هذا التغيير في "التركيب" لم يأتِ اعتباطاً، بل جاء ليولد معنى جديداً هو "القصر والاختصاص"، وهو ما يقتضيه حال التعظيم والمناجاة.

فابن جني لم يكن ينظر إلى أبواب النحو (كالفاعل والمفعول، والمبتدأ والخبر، والحال) كقوالب جامدة، بل كان يغوص للكشف عن "علل" اختيارها و"الأغراض" الكامنة وراءها. فعندما يناقش الحذف والتقدير، أو العدول عن الأصل، فإنه لا يكتفي بالوصف الشكلي، بل يبحث عن المسوّغ المعنوي والمقصد التداولي الذي دفع المتكلم إلى هذا الاختيار. وهذا البحث عن "حكمة التركيب" و"مقصد المتكلم" هو اللبنة الأولى والأساس الفلسفي الذي شُيّد عليه صرح علم المعاني.

وهكذا تصل الباحثة، إلى أن علم المعاني، الذي استقر كفرع رئيس من فروع البلاغة، يمثل تقنياً وتنظيماً لأفكار عميقة حول علاقة اللفظ بالمعنى والسياق. وإذا كان البلاغيون المتأخرون قد أبدعوا في رسم حدوده وتفصيل مباحثه، فإن فيلسوف اللغة ابن جني في كتابه "الخصائص" كان قد أرسى دعائمه الفكرية، وكشف عن قانونه الجوهرية الذي يحكم اللغة كلها: وهو أن كل تغيير في صورة الكلام هو استجابة واعية لغاية معنوية، وأن بنية القول هي المرآة الدقيقة لنية القائل ومقتضيات الحال. وبهذا، يكون ابن جني قد قدم لعلم المعاني أساسه النظري ومنطلقه الفلسفي قبل أن يكتسي حلتها الاصطلاحية المعروفة.

¹²⁹ ابن جني، الخصائص، 1999، 102/1.

من مظاهر علم المعاني - الإنشاء والخبر

وتود الباحثة أن تنوه أن تقسيم المطالب والمقاصد لم يخضع للتقسيم البلاغي المعروف وذلك لأن ابن جني كان خارج قالب المصطلحات المعهودة التي قعدها السكاكي.

المطلب الأول: الإنشاء

المقصد الأول: الأمر ومظاهره

اهتم ابن جني بالأساليب الإنشائية اهتمامًا لا يقل عن عنايته بالخبر، مدرّكًا أن القيمة الدلالية والتأثيرية للجملة لا تكمن في بنيتها الصرفية والنحوية فحسب، بل في الغرض الذي تُساق من أجله. وقبل الخوض في تحليل ابن جني، من المفيد أن نضع نصب أعيننا التعريف الاصطلاحي السائد للأمر، كما أرساه علماء البلاغة من بعده، حيث يعرفه السكاكي (ت: 626هـ) في "مفتاح العلوم" بأنه: "طلب الفعل على سبيل الاستعلاء".¹³⁰ هذا التعريف يمثل المعنى الحقيقي الأصلي للأمر، الذي ينطلق منه ابن جني ليكشف عن الأغراض المجازية المتعددة التي يمكن أن يخرج إليها هذا الأسلوب.

ويتجلى عمق تحليل ابن جني في رصده الدقيق لخروج صيغة الأمر عن معناها الأصلي إلى أغراض بلاغية متنوعة تفرضها القرائن الدلالية وسياق الخطاب، ومن أبرز هذه الأغراض التي تناولها بالتحليل.

المسألة الأولى: الأمر: المراد به غرض التوبيخ والإهانة

من أبرع المواضع التي يحلل فيها ابن جني انزياح دلالة الأمر، استشهاده بالآية الكريمة من سورة الدخان: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49]. يوضح ابن جني أن صيغة الأمر "ذُقْ" هنا لا تحمل أي معنى من معاني الطلب الحقيقي، بل هي موجهة إلى من هو في النار، فالأمر هنا لا يُقصد به حقيقته، وإنما هو "في الحقيقة للذليل المهان".¹³¹

إن البراعة في تحليل ابن جني لا تكمن فقط في تحديد الغرض البلاغي، بل في كشفه عن الآلية النفسية واللغوية التي تنتج هذا التأثير. فالمخاطب يُواجه بما كان يُخاطب به في الدنيا على سبيل المدح ("العزیز الكريم")، ولكن في سياق يقلب هذا المدح إلى أقصى درجات التبكيت والإهانة. يعمق ابن جني هذا التحليل في كتابه "المحتسب" بقوله: "وإنما هو في النار الذليل المهان؛ لكنه

¹³⁰ السكاكي، مفتاح العلوم، 147.

¹³¹ ابن جني، الخصائص، 463/2.

خوطف بما يخاطب به في الدنيا، وفيه مع هذا ضرب من التبكيت له، والتذكير بسوء أفعاله".¹³² وبهذا، يربط ابن جني بين الصيغة اللغوية (الأمر)، والسياق الحالي (العذاب)، والذاكرة الماضية (العزة المزعومة)، ليبين كيف تتضافر هذه العناصر لإنتاج معنى التهكم المرير. والجدير بالذكر أن هذا التأويل يجد صدى له عند المفسرين وعلماء البلاغة، ومنهم ابن قتيبة (ت: 276هـ) الذي أشار في كتابه "تأويل مشكل القرآن" إلى أن معنى الآية هو: "ذق، فإنك كنت تقول: أنا العزيز الكريم"، أي أنك في الحقيقة "الذليل المهان".¹³³

المسألة الثانية: الأمر المراد به غرض التخيير والإباحة

ينتقل ابن جني إلى غرض آخر يتجلى فيه أثر القرائن، وهو الأمر الذي يفيد التخيير، مستشهدًا بالمثل النحوي الشهير: "جالس الحسن أو ابن سيرين". يرى ابن جني أن المستمع لو جالس العالمين معًا لكان ممتثلًا للأمر وغير مخالف، على الرغم من أن حرف العطف "أو" في أصله الوضعي "إنما هو لأحد الشيئين".¹³⁴

وهنا تبرز عبقرية ابن جني في تحليل هذه الظاهرة؛ فهو لا يرى أن "أو" قد تخلت عن معناها الأصلي لتكتسب معنى الواو (الجمع)، كما قد يذهب البعض، بل يصر على أن السر لا يكمن في الحرف نفسه، بل في "قرينة انضمت من جهة المعنى". ويوضح هذه القرينة بقوله: "وذلك أنه قد عُرف أنه إنما رغب في مجالسة الحسن لما لمجالسه في ذلك من الحظ، وهذه الحال موجودة في مجالسة ابن سيرين أيضًا، وكأنه قال: جالس هذا الضرب من الناس".¹³⁵ فكان الأمر هنا ليس منصبًا على شخص بعينه، بل على "الصنف" الذي يمثلانه، وهو ما علق عليه المبرّد (ت: 285هـ) في "المقتضب" بقوله إن المعنى: "قد أذنت لك في مجالسة هذا الضرب".¹³⁶

ولتعميق هذه الفكرة، يخوض ابن جني نقاشًا لغويًا بلاغيًا رفيًا حول دلالة "أو"، رافضًا رأي الفراء (ت: 207هـ) الذي جعلها بمعنى "بل"، ورأي قُطرب (ت: 206هـ) الذي جعلها بمعنى "الواو". ويستشهد بقول ذي الرمة:

¹³² أبو الفتح عثمان ابن جني، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي النجدي ناصف وآخرون (القاهرة: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1969)، 261/2.

¹³³ عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1973)، 451.

¹³⁴ ابن جني، الخصائص، 349/1.

¹³⁵ ابن جني، الخصائص، 349/1.

¹³⁶ محمد بن يزيد المبرّد، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة (القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1994)، 145/2.

بَدَتْ مِثْلَ قَرْنِ الشَّمْسِ فِي رَوْثِ وَصُورُهَا أَوْ أَنْتَ فِي الْعَيْنِ أَمْلَحُ¹³⁷

/الطويل/

يقرر ابن جني أن "أو" هنا، لو بقيت على أصلها (الشك)، لكان ذلك "أحسن معنى وأعلى مذهباً" من تأويلها بمعنى "بل". والعلة في ذلك بلاغية محضة؛ فالشاعر إذا قطع بيقين أنها أملح من صورتها، لكان في قوله "سَرَفٌ مِنْهُ وَدَعَاءٌ إِلَى التَّهْمَةِ فِي الْإِفْرَاطِ"، أما حين يخرج كلامه "مخرج الشك"، فإنه يبدو في صورة "المقتصد غير المتحامل ولا المتعجرف"، مما يجعل كلامه "أعذب لفظاً، وأقرب إلى تقبُّل قوله".¹³⁸ هذا التحليل يثبت أن ابن جني يرى في الحفاظ على الأصل الوضعي للحرف، مع فهم السياق، سرّاً بلاغياً وأداة لإحداث تأثير أعمق في نفس المتلقي.

ويدعم ابن جني موقفه هذا بدليل قرآني قاطع، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ

أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: 147]. يرفض ابن جني هنا بشكل باتّ أن تكون "أو" بمعنى "بل" أو

"الواو"، ويصر على أنها باقية على بابها من الشك. لكن كيف يصح الشك في كلام الله سبحانه؟ يقدم ابن جني تأويلاً بالغ الدقة، فيرى أن الآية حكاية لقول المخلوقين، وأن تأويلها عند أهل النظر هو: "وأرسلناه إلى جمع لو رأيتموهم لقلتم أنتم فيهم: هؤلاء مئة ألف أو يزيدون".¹³⁹ فالله عز وجل ينقل المشهد كما يراه الرائي البشري، وبهذا يحافظ على أصل "أو" الدال على الشك دون أن ينسب الشك إلى الذات الإلهية، وهو تحليل ينم عن قدرة فذة على التوفيق بين الدلالة اللغوية الأصلية والسياق العقدي للنص القرآني.

المسألة الثالثة: الأمر المراد به معنى الخبر

يتناول ابن جني حالة أخرى من حالات الانزياح الدلالي، وهي ورود صيغة الأمر للدلالة على معنى الخبر، وذلك لغرض بلاغي يتمثل في التوكيد وتقوية المعنى. يقول في هذا الصدد: "فمن ألفاظ الأمر المراد بها الخبر قول الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا﴾ [مريم: 75]". ويفسرها بأن معناها الحقيقي هو خبر مؤكد، تقديره: "فسيمد له الرحمن مدّاً، أو فليمددَنَّ

¹³⁷ ابن جني، الخصائص، 460/2.

¹³⁸ غيلان بن عقبة العدوي ذو الرمة، ديوان ذي الرمة، تحقيق عبد القدوس أبو صالح (جدة: مؤسسة

الإيمان، 1982)، 1857/3.

¹³⁹ ابن جني، الخصائص، 463/2.

الرحمنُ مدًّا".¹⁴⁰ إن استخدام صيغة الأمر "فليمدد" بدلاً من الصيغة الخبرية "سيمد" أو "يمد"، ينقل المعنى من مجرد الإخبار بوقوع الفعل إلى الإخبار بوقوعه على وجه الحتمية واليقين، وكأنه قانون إلهي نافذ لا محالة.

يتضح من خلال هذا العرض الموجز أن ابن جني، وإن كان مصنفًا في طليعة علماء اللغة والنحو، قد امتلك أدوات الناقد البلاغي المحلل، ورؤية العالم المدرك لأسرار التركيب. إن تناوله لأسلوب الأمر يكشف عن منهج متكامل يقوم على عدم الاكتفاء بالبنية السطحية للجملة، والغوص عميقًا بحثًا عن "قرائن المعنى" و"مقتضيات الأحوال" التي تشكل الدلالة النهائية للنص.

وترى الباحثة أنه قد أثبت أن الصيغة الواحدة يمكن أن تكون بحرًا من المعاني، وأن الانتقال من معناها الحقيقي إلى معانيها المجازية ليس عشوائيًا، بل تحكمه ضوابط سياقية دقيقة وأغراض بلاغية رفيعة كالإهانة، والتخيير، والتوكيد. وبذلك، يقدم لنا ابن جني في ثنايا كتابه "الخصائص" دروسًا بليغة في علم المعاني، مؤكدًا على أن فهم اللغة لا يكتمل إلا بفهم بلاغتها.

المقصد الثاني: النهي بين التركيب النحوي والعمق الدلالي

المسألة الأولى: النهي، بوصفه طلب الكف عن الفعل على وجه الاستعلاء

وهو النظير المقابل للأمر في الإنشاء الطلبي.

والملاحظ أن معالجة ابن جني لأسلوب النهي في "الخصائص" لم تأت في باب مستقل كما فعل مع الأمر والاستفهام، بل وردت إشارات إليه متناثرة في سياقات نحوية دقيقة، وهو ما يكشف عن منهجه الذي يربط الظاهرة البلاغية بالبنية النحوية التي تحتضنها. فالنهي عنده ليس مجرد غرض بلاغي، بل هو حدث لغوي يتفاعل فيه التركيب مع المعنى لينتج دلالة مركبة.

ويتجلى هذا المنهج في تحليله لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ

وَكَانَ أَمْرُهُ قُرْطًا ۝﴾ [الكهف: 28]، يعلق ابن جني على الآية بقوله: "وعلى ذلك جرى النهي في

هذا الطرز من القول في قول الله سبحانه: (وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا)، وكأنه -والله أعلم- قال: لا تطع هذا الضرب من الناس".¹⁴¹ إن تحليل ابن جني هنا يتجاوز مجرد تفسير النهي عن طاعة شخص معين، إلى فهم أعمق؛ فالنهي موجه إلى "ضرب" أو "نمط" من الناس، وهم الذين تتجسد فيهم صفة الغفلة واتباع الهوى. بهذا، ينقل ابن جني النهي من مستوى الحادثة الفردية إلى

¹⁴⁰ ابن جني، الخصائص، 303/2.

¹⁴¹ ابن جني، الخصائص، 349/1.

مستوى المبدأ العام، كاشفًا عن قوة الإيجاز القرآني في النهي عن صنف من البشر من خلال النهي عن طاعة واحد منهم يمثلهم.

ويزداد الأمر عمقًا حينما يربط ابن جني النهي بالنتائج المترتبة عليه، كما في المثال النحوي الشهير: "لا تشتمه فيشتمك".¹⁴² هنا، لا يكفي ابن جني بالنظر إلى "لا تشتم" كطلب للكف، بل يحلل العلاقة السببية التي أنشأتها "فاء السببية" مع الفعل المنسوب "فيشتمك". فالنهي عن الشتم ليس غاية في ذاته فقط، بل هو وسيلة لمنع نتيجة أسوأ، وهي أن تتعرض للشتم المقابل. هذا التحليل يبرز كيف أن البنية النحوية (الجزم في فعل النهي، والنصب في جوابه) هي التي تشكل الغرض البلاغي وتمنحه أبعاده المنطقية والواقعية.

أما ذروة تحليله للنهي فتظهر في معالجته الدقيقة لقراءتين قرآنتين في قوله تعالى: ﴿يَنْسَاءَ اللَّيِّ لَسْتَنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ [الأحزاب: 32]، يورد ابن جني قراءة الأعرج وأبان بن عثمان بكسر عين "فيطمع" على أنها معطوفة على "فلا تخضعن"، ويقارنها بقراءة النصب المشهورة. يقول أبو الفتح:

"هو معطوف على قول الله تعالى: (فَلَا تَخْضَعْنَ)، أي: فلا يطمع الذي في قلبه مرض، فكلاهما منهي عنه، إلا أن النصب أقوى معنى، وأشد إصابة للغرض؛ وذلك أنه إذا نصب كان معناه أن طمعه إنما هو مسبب عن خضوعهن بالقول، فالأصل في ذلك منهي عنه، والمنهي مسبب عن فعلهن، وإذا عطفه كان نهيا لهن وله".¹⁴³

في حالة الجزم (الكسر لالتقاء الساكنين): يصبح لدينا نهيان مستقلان وموجهان لجهتين مختلفتين: نهى للنساء عن الخضوع بالقول، ونهى للذي في قلبه مرض عن الطمع. المعنى صحيح، لكنه يوزع المسؤولية.

في حالة النصب: يصبح المعنى أكثر ترابطًا وقوة. النهي الأساسي موجه للنساء (فَلَا تَخْضَعْنَ)، وطمع الذي في قلبه مرض هو نتيجة حتمية ومسببة عن هذا الخضوع. وبمنع السبب (الخضوع بالقول)، يتم منع النتيجة (الطمع) من أصلها. ولهذا حكم ابن جني بأن النصب "أقوى

¹⁴² ابن جني، المحتسب، 338/2 (تجدر الإشارة إلى أن ابن جني يورد المثال في سياق الحديث عن نصب الفعل بعد فاء السببية في جواب الطلب، وهو ما ينطبق على النهي).

¹⁴³ ابن جني، المحتسب، 181/2.

معنى وأشد إصابة للغرض"، لأنه يضع المسؤولية في مكانها الأدق ويقدم حلاً وقائياً جذرياً، وهو ما ينسجم مع الحكمة التشريعية في سد الذرائع وقطع دابر الفساد من منبعه الأول.

المقصد الثالث: التمني بين ظاهر اللفظ ومقاصد المتكلم

التمني هو طلب حصول أمر محبوب لا يُرجى وقوعه، إما لاستحالته أو لكونه بعيد المنال. وكعاداته، لا يتوقف ابن جني عند التعريف الاصطلاحي، بل يغوص في البنية اللغوية ليكشف عن المقاصد الكامنة وراءها.

يستشهد ابن جني بقوله تعالى: ﴿وَلَيْنَ أَصْبَحُكُمْ فَضْلٌ مِّنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ

مَوَدَّةٌ يَلَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزُ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧٣﴾﴾ [النساء: 73]، ويعلق قائلاً: "...ومحصول

ذلك أنه يتمنى الفوز فكأنه قال: يا ليتني أفوز فوزاً عظيماً".¹⁴⁴ يبدو تعليقه للوهلة الأولى تبسيطاً، ولكنه في الحقيقة يكشف عن جوهر التمني. فالتمني لا يتمنى فقط "الكون معهم" كفعل مجرد، بل يتمنى النتيجة المترتبة على ذلك، وهي "الفوز العظيم". فالفعل "فأفوز" المنصوب بعد فاء السببية هو المقصد النهائي والغاية الحقيقية من التمني، وما قبله وسيلة إليه.

ويتجلى عمق تحليل ابن جني في تناوله لآية أكثر تركيباً، وهي قوله تعالى على لسان الكافرين يوم القيامة: ﴿قَالُوا أَن لَنَا كَرَّةٌ فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [الشعراء: 102]، وقوله في موضع

آخر: ﴿يَلَيْتَنَّا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٧﴾﴾ [الأنعام: 27]. يرى ابن جني أن

تمني هؤلاء ليس الكف عن التكذيب في حد ذاته، فهم لم يكونوا في الدنيا يتمنون ذلك، بل إنما يتمنون "الرد" إلى الحياة الدنيا، ويقدمون عدم التكذيب والإيمان بوصفه ضماناً أو وعداً يصاحب هذا الرد المنشود. يقول ابن جني معلقاً على الآية الثانية:

"لأنهم لم يتمنوا ألا يكذبوا، وإنما تمنوا الردَّ وضمنوا أنهم إن ردوا لم يكذبوا وعليه جاء

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأنعام: 28]".¹⁴⁵

وهنا، يحلل ابن جني ببراعة البنية المنطقية للمتكلم. فالتمني الحقيقي هو (يا ليتنا نردُّ)، أما (ولا نكذب ونكون من المؤمنين) فهو جواب التمني وجزاؤه، وليس جزءاً من صلب الأمنية ذاتها.

¹⁴⁴ ابن جني، المحتسب، 192/1.

¹⁴⁵ ابن جني، المحتسب، 193-192/1.

والدليل القاطع الذي يسوقه ابن جني هو الآية التالية مباشرة، التي تكشف كذبهم الفطري وأنهم، حتى لو تحققت أمنيته بالرد، لعادوا إلى ما كانوا عليه. هذا الربط بين الآيات يكشف أن ابن جني لا يحل اللغة كبنية معزولة، بل يحللها في سياقها القرآني الكامل، مستعيناً بالقرآن نفسه لتفسير دقائق اللغة والوصول إلى مقاصد المتكلم الحقيقية التي قد يخفيها ظاهر اللفظ.

ف ابن جني كما ترى الباحثة، يرى في الحركة الإعرابية، وفي أدوات الربط كفاء السببية، وفي ترتيب عناصر الجملة، مفاتيح أساسية لفهم المعاني الدقيقة والمقاصد الخفية. لقد أثبت ابن جني أن البلاغة ليست زخرفاً لفظياً يضاف إلى الكلام، بل هي كامنة في صميم نظامه النحوي والتركيب، وأن فهم أسرار العربية لا يكتمل إلا بالربط الوثيق بين بنية اللفظ وجوهر المعنى.

المقصد الرابع: الاستفهام

المسألة الأولى: الاستفهام على حقيقته (الاستخبار)

إن الأصل في وضع أدوات الاستفهام هو طلب الفهم أو العلم بأمر لم يكن معلوماً لدى السائل وقت السؤال. هذا المعنى الحقيقي هو ما أشار إليه ابن فارس (ت. 395هـ) بمصطلح "الاستخبار"،¹⁴⁶ وهو طلب الخبر. وقد أورد ابن جني في "الخصائص" أمثلة تؤكد هذا الأصل الوضعي. ففي معرض حديثه عن قراءة أبي عبد الرحمن السلمي لقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ

أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ [الأعراف: 187] بكسر همزة "إيان"، علق ابن جني قائلاً: "أنها تفيد الاستفهام".¹⁴⁷

وهنا، يتجلى الاستفهام في أقصى صورته؛ فالسؤال موجه إلى النبي ﷺ عن أمر غيبي مجهول له وهو موعد قيام الساعة، ولذلك جاء الجواب الإلهي ليقرر حصر علمه عند الله تعالى وحده: ﴿قُلْ

إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي﴾ [الأعراف: 187].

وينسحب هذا المفهوم على الاستعمالات اليومية، كقول القائل: "أين بيتك فأزورك؟"، فالسائل يجهل موقع البيت، وسؤاله يهدف حصراً إلى معرفة هذا الموقع لتحقيق غاية تالية هي الزيارة. فهذه الأمثلة تجسد الوظيفة الأساسية للاستفهام بوصفه أداة لكشف المجهول.

¹⁴⁶ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي ابن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، تحقيق أحمد صقر (مطبعة عيسى البابي الحلبي، دت)، 134، (تمت إضافة هذا المصدر للتوضيح).

¹⁴⁷ ابن جني، **الخصائص**، 312/1.

المسألة الثانية: خروج الاستفهام عن معناه الأصلي:

تكمن عبقرية ابن جني في عدم وقوفه عند المعنى الحقيقي، بل في تأسيسه لنظرية لغوية متكاملة تفسر انتقال الأدوات من وظيفتها الأصلية إلى وظائف جديدة. وقد خصص لهذه الظاهرة باباً فريداً في الخصائص أسماء "باب خلع الأدلة"،¹⁴⁸ ويقصد بـ "الخلع" تجريد الأداة من دلالتها الأساسية (وهي هنا الاستفهام) وإلباسها دلالة أخرى (كالخبرية أو التعجب).

إن أبرز ما يميز تحليل ابن جني هو استشهادته بالتحول النحوي (الإعرابي) كدليل قاطع على التحول الدلالي. فأدوات الاستفهام في أصلها مبنية، ولكنها حين تزاح عنها دلالة الاستفهام وتكتسب دلالة اسمية خبرية، فإنها تنتقل من البناء إلى الإعراب. يتضح هذا جلياً في المثال الذي ساقه: "ضَرَبَ مَنْ مَنْ"، حيث شرحها بقوله: "أي: إنسانٌ إنساناً، أو رجلٌ رجلاً".¹⁴⁹ فكلية "مَنْ" الاستفهامية المبنية على السكون دائماً، تحولت هنا إلى اسم نكرة "مَنْ" يقبل التنوين ويقع فاعلاً مرفوعاً، و"مَنْ" مفعولاً به منصوباً. هذا التغير الإعرابي هو البرهان المادي على أنها "جُرِدت... من الاستفهام ولذلك أعربها"،¹⁵⁰ فلم تعد أداة سؤال، بل أصبحت اسماً نكرة بمعنى "شخص" أو "إنسان".

ويقدم مثلاً آخر يعزز هذه الفكرة، وهو قولهم في سياق الخبر والتعجب: "مررتُ برجلٍ أيّ رجلٍ". فأداة الاستفهام "أيّ" المعربة أصلاً، قد خرجت هنا عن دلالة طلب التعيين، لتؤدي معنى التعجب والمدح، أي "مررت برجل عظيم كامل الرجولة". والدليل النحوي على خلوعها من الاستفهام هو إعرابها نعتاً مجروراً لكلمة "رجلٍ"، ولو كانت استفهامية لتصدرت الجملة ولما اتبعت ما قبلها في الإعراب. يوضح ابن جني هذه العلاقة بقوله: "لفظ الاستفهام؛ إذ ضامه معنى التعجب استحالة خبراً".¹⁵¹ فدخل دلالة التعجب على بنية الاستفهام أدى إلى تجريده من وظيفته الأصلية وإعادته إلى حظيرة الخبر.

المسألة الثالثة: المعاني البلاغية للاستفهام عند ابن جني:

يمكن تتبع أبرز المعاني البلاغية التي يؤول إليها الاستفهام، والتي أشار إليها ابن جني، ومنها:

¹⁴⁸ ابن جني، الخصائص، 181/2.

¹⁴⁹ ابن جني، الخصائص، 505/2.

¹⁵⁰ ابن جني، الخصائص، 181/2.

¹⁵¹ ابن جني، الخصائص، 272/3.

أ. الاستفهام التقريري:

التقرير هو حمل المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر يعرفه مسبقاً. يرى ابن جني أن التقرير يقف على الضد من الاستفهام الحقيقي، إذ يقول: "ألا ترى أن التقرير ضرب من الخبر، وذلك ضد الاستفهام".¹⁵² فالغرض ليس طلب العلم، بل تثبيت الخبر وتأكيدّه. وتُعد همزة الاستفهام الأداة الأكثر شيوعاً لهذا الغرض.

وقد بيّن ابن جني ببراعة الأثر الدلالي الذي تحدثه همزة التقرير؛ فهي تعكس قطبية الجملة التي تدخل عليها، فتحول النفي إلى إثبات، والإثبات إلى نفي ضمني. ويتجلى ذلك في تحليله لبيت جرير الشهير:

أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكَبَ الْمَطَايَا وَأَنْدَى الْعَالَمِينَ بُطُونَ رَاحٍ¹⁵³

/الوافر/

فالشاعر لا يسأل، بل يقرر ويثبت أنهم خير من ركب المطايا، فدخل همزة التقرير على "لستم" (النفي) أنتج معنى الإثبات المؤكد. وكذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكَ؟﴾ [الأعراف: 172]، فالمعنى هو تقرير ربوبيته وحملهم على الإقرار بها، أي: "أنا ربكم، فاعترفوا".

أما دخولها على الإثبات، فيفيد تقرير النفي، كما في قوله تعالى: (اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ) (يونس: 59). فابن جني يرى أن الاستفهام هنا تقريري بمعنى أن الله لم يأذن لهم.¹⁵⁴ وهو ما يطرح نقطة تلاقٍ وخلاف مع البلاغيين. فعبد القاهر الجرجاني في "دلائل الإعجاز" يرى أن الهمزة في هذه الآية للإنكار،¹⁵⁵ أي إنكار أن يكون الله قد أذن لهم. والواقع أنه لا تناقض حقيقي بين الرأيين؛ فالاستفهام هنا إنكاري في جوهره، ولكنه يؤدي وظيفة تقريرية في غايته، فهو ينكر عليهم فعلتهم ليحملهم على الإقرار بأن الله لم يأذن لهم. فالإنكار أداة، والتقرير غاية.

¹⁵² ابن جني، الخصائص، 465/2.

¹⁵³ جرير بن عطية الكلبي التميمي، ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق نعمان محمد أمين طه (القاهرة: دار المعارف، 1440)، 85/1؛ أبو عثمان، عمرو بن بحر الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك، تحقيق أحمد زكي باشا (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1914)، 133.

¹⁵⁴ ابن جني، الخصائص، 466/2.

¹⁵⁵ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني، 1992)، 265.

ب. الاستفهام مع معاني التوبيخ والتبكيك والإنكار:

على الرغم من أن ابن جني لم يفصل في هذه المعاني تفصيل البلاغيين المتأخرين، إلا أن تحليلاته تفتح الباب واسعاً لفهمها. ففي آيات مثل قوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام: (أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ) [المائدة: 116]، نجد تداخلاً دلاليًا ثريًا. فالسؤال ليس لطلب العلم، فالله أعلم بما قال وبما لم يقل. وقد اعتبر عبد القاهر الجرجاني أن الاستفهام هنا يجمع بين التوبيخ (لمن ادعى ذلك)، والتقرير (لعيسى عليه السلام لينطق بالحقيقة)، والإنكار (لفداحة الادعاء).¹⁵⁶ وهذا التحليل يتناغم مع رؤية ابن جني في خروج الأداة عن معناها الأصلي؛ فالاستفهام هنا قد "خلع" عنه طلب العلم، وألبس هذه المعاني البلاغية المركبة التي يقتضيها سياق الموقف الجليل.

إن ابن جني قد قدم تحليلًا لغويًا عميقًا لظاهرة الاستفهام، لم يكتفِ فيه برصد المعاني البلاغية المنبثقة عنه، بل قدم تفسيرًا منهجيًا لهذه الظاهرة عبر نظرية "خلع الأدلة". وقد كان له دورا في ربط التحول الدلالي بالتحول النحوي (الانتقال من البناء إلى الإعراب)، مما أعطى لتحليله أساسًا علميًا متينًا.

1. الاستفهام التوبيخي (التقريري المصحوب بالتبكيك)

يُعَدُّ الاستفهام الخارج إلى معنى التوبيخ والتقريع أحد الأغراض البلاغية الدقيقة التي وقف عندها ابن جني، محلاً الآلية النفسية واللغوية التي يعمل من خلالها. فهو لا يرى هذا النوع من الاستفهام مجرد سؤال، بل هو استدراج للمخاطب إلى حلبة الإقرار والاعتراف، ليصبح هذا الإقرار حجة عليه، ومدخلاً لتبكيته أو وعظه.

وقد استهل تحليله بالآية الكريمة: (أَفَبِعِزَّةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٧١﴾) [النحل: 71]. يوضح ابن

جني أن الاستفهام هنا ليس حقيقيًا، بل هو "إبقاءً على استفهامها" لغرض بلاغي محدد. ويشرح ذلك بقياسه على مواقف حياتية، فيقول: "...كقولك للرجل لا تشك في ضعفه عن الأمر: هل ضعفت عنه، وللإنسان 'يحب الحياة' هل تحب الحياة... وكأن الاستفهام إنما دخل هذا الموضع ليتبع الجواب عنه بأن يقال: نعم 'فإن كان كذلك' فيحتج عليه باعترافه به، فيجعل ذلك طريقاً إلى وعظه أو تبكيته".¹⁵⁷

يكشف هذا التحليل عن عمق فهم ابن جني للبعد الحجاجي في اللغة. فالاستفهام هنا ليس أداة معرفية، بل أداة جدلية، تهدف إلى نزع الاعتراف من الخصم. إن قوة التوبيخ لا تكمن في الاتهام

¹⁵⁶ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 268.

¹⁵⁷ ابن جني، الخصائص، 266/2.

المباشر، بل في جعل المخاطب هو من يدين نفسه بنفسه. ويؤكد ابن جني هذه الفكرة بقوله: "ولو لم يعترف في ظاهر الأمر به لم يقو توقيفه عليه، وتحذيره من مثله، قوته إذا اعترف به؛ لأن الاحتجاج على المعترف أقوى منه على المنكر أو المتوقف".¹⁵⁸ فالمتكلم يبني هجومه البلاغي على أرضية صلبة من إقرار المخاطب، مما يجعل التوبيخ أشد وقعاً وأنفذ أثراً.

ولم يقتصر تحليل ابن جني على التوبيخ فحسب، بل ربطه بالتهكم والاستهزاء، جاعلاً منهما وجهين لعملة واحدة. ويتجلى ذلك في استشهاده بقوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ [الذاريات:

53]. يرى ابن جني أن تقدير الكلام هو "بل أهم قوم طاغون"، وقد خرج مخرج الاستفهام رغم أن الله تعالى عالم بحقيقة طغيانهم. والغاية من ذلك، كما يقول، هي "تلعباً بهم، وتهكماً عليهم".¹⁵⁹ إن هذا الأسلوب أشبه ما يكون بقول القائل لمن لا يشك في جهله: "أجاهل أنت؟"، لا لطلب الإخبار، بل "توبيخاً له، وتقبيحاً عليه". فكأن الاستفهام هنا رسالة ضمنية مفادها: "إنني قد نبهتك على حالك، فانتبه لها، واحتط لنفسك".¹⁶⁰

وينتقل ابن جني من الشاهد القرآني إلى الشاهد الشعري ليؤكد شيوع هذه الظاهرة البلاغية، مستشهداً بقول الشاعر:

أرائحُ أنتَ يومَ اثنين أم غادي ولم تُسلمِ على ريحانةِ الوادي¹⁶¹

/البسيط/

وهنا، يوضح ابن جني أن الشاعر لا يستفهم من نفسه عن أمر هو أدري به، بل إن غرضه هو "يقبح هذا الرأي لها، ويلومها عليه".¹⁶² فالاستفهام موجه إلى الذات، لكنه يحمل لومًا وتأنيبًا، وكأن الشاعر ينظر إلى قراره بعين الناقد الساخر، مستنكراً على نفسه هذا الفعل.

¹⁵⁸ ابن جني، الخصائص، 267/2.

¹⁵⁹ ابن جني، المحتسب، 291/2.

¹⁶⁰ ابن جني، المحتسب، 292/2.

¹⁶¹ البيت منسوب لجريز أو ذي الرمة ابن جني، المحتسب، 292/2؛ أبو الفتح عثمان ابن جني، التمام في

تفسير أشعار هذيل (مما أغفله أبو سعيد السكري)، تحقيق أحمد ناجي القيسي وآخرون (بغداد: مطبعة

العاني، 1962)، 194؛ ابن منظور، لسان العرب، 118/14.

¹⁶² ابن جني، المحتسب، 292/2.

2. الاستفهام الإنكاري

لا يقل الاستفهام الإنكاري أهمية عن سابقه في فكر ابن جني، فهو يمثل غرضًا بلاغيًا جوهريًا يهدف إلى النفي القاطع والرد الحاسم على دعوى أو فكرة ما. ويبرع ابن جني في ربط هذا الغرض البلاغي بالبنية التركيبية للجملة

يستشهد في هذا السياق بقوله تعالى حكاية لقول المستكبرين: ﴿أَسْتَضْعِفُونَ أَنَحْنُ صَدَدَنكُمْ

عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ﴾ [سبأ: 32]. يقرر ابن جني أن معنى الاستفهام هنا هو "الإنكار له، والرد

عليهم".¹⁶³ فالجملة ليست سؤالًا ينتظر جوابًا، بل هي نفي صريح لدعوى المستضعفين بأنهم كانوا سببًا في ضلالهم. إن صيغة الاستفهام هنا تضيف على النفي قوة وتحديًا، وكأنهم يقولون: "كيف يُعقل أن يُنسب إلينا هذا الفعل؟".

ويقدم ابن جني تحليلًا نحويًا بلاغيًا دقيقًا عند تناوله لقوله تعالى: ﴿قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَإِن

دُكِّرْتُمْ﴾ [يس: 19]. فيرى أن همزة الاستفهام في "أَن" تقوم بوظيفة حاسمة، وهي "قطع ما قبلها

عما بعدها؛ لأن لها صدر الكلام".¹⁶⁴ فكأنه بعد أن رد عليهم بقوله "بل طائركم معكم"، استأنف جملة جديدة بصيغة استفهام إنكاري، ليزيد من قوة الحجة. فالمعنى ليس سؤالًا، بل هو إنكار شديد لفكرة أن يكون تذكيرهم بالله سببًا في تطيرهم وتشاؤمهم. وهذا الربط بين حق الصدارة النحوي للاستفهام ووظيفته في القطع والاستئناف البلاغي هو من صميم عبقرية ابن جني.

ويستمر ابن جني في تتبع الظاهرة في الشعر، فيعرض لقول الكميت الأسدي:

طَرَبْتُ وما شوقًا إلى البيض أطربُ ولا لعبًا مني وذو الشيب يلعب¹⁶⁵

/البسيط/

¹⁶³ ابن جني، المحتسب، 194/2.

¹⁶⁴ ابن جني، الخصائص، 379/2.

¹⁶⁵ ابن جني، الخصائص، 283/2؛ محمد بن محمد حسن شرّاب، شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية «لأربعة آلاف شاهد شعري» (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2007)، 151/1؛ عبد القادر بن عمر البغدادي، خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997)، 315/4.

ويكشف عن لمحة نحوية فذة، فيقول إن معنى الشطر الثاني هو: "أو ذو الشيب يلعب؟"، على سبيل "الإنكار لذلك، والتعجب منه".¹⁶⁶ لقد حُذفت همزة الاستفهام تخفيفاً، لكن معناها الإنكاري ظل حاضراً بقوة في السياق. فابن جني لا يقرأ النص قراءة سطحية، بل يغوص إلى بنيته العميقة ليكشف عن الأدوات المحذوفة التي لا تزال تؤدي وظيفتها الدلالية.

وأخيراً، يوضح ابن جني كيف يمكن للسياق غير اللغوي (الحال) أن يعزز من قوة الإنكار، وذلك في تحليله لقول الشاعر الذي يحكي قول امرأة:

تقول وصَكَّتْ وجهها بيمينها أبعلي هذا بالرحى المُتقاعِسِ¹⁶⁷

/الطويل/

يشير ابن جني إلى أن مجرد الاستفهام "أبعلي هذا..." يدل على التعجب والإنكار. لكن ذكر الفعل المصاحب "وصكت وجهها" ينقل الدلالة إلى مستوى أعلى، إذ "عُلم بذلك قوة إنكارها".¹⁶⁸ وهذا دليل على أن ابن جني كان ينظر إلى اللغة في سياقها الدلالي الكامل، حيث تتضافر القرائن اللفظية والحالية (غير اللفظية) لإنتاج المعنى النهائي.

ومن خلال استقرائه الدقيق للشواهد القرآنية والشعرية، يبين أن الاستفهام قد يكون أداة للتقرير الذي يجر إلى التوبيخ، أو وسيلة للتهكم والسخرية، أو صيغة قاطعة للإنكار والنفي.

إن منهجه الذي يربط بين البنية النحوية (كصدارة الاستفهام وحذفه) والغرض البلاغي، وبين النص اللغوي والسياق الحالي، يضعه في مصاف كبار البلاغيين، ويجعل من كتابه "الخصائص" مصدرًا لا غنى عنه ليس فقط لفهم فلسفة اللغة عند العرب، بل أيضاً لدراسة الأبعاد التداولية والحجاجية في الخطاب العربي القديم.

المسألة الرابعة: هل: لا تفيد التقرير عند ابن جني:

حين تحدث ابن جني عن الأداة هل ذكر أنها لا تكون للتقرير كما هو الحال مع الهمزة، وقد أيد ذلك الزركشي ت 794هـ بأن اعتبر أن التقرير ملك المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقر عنده، واستشهد بقول ابن جني بقوله: ولا يستعمل ذلك يهمل.

¹⁶⁶ ابن جني، المحتسب، 283/2.

¹⁶⁷ البيت مجهول القائل وهو في الخصائص ابن جني، الخصائص، 246/1؛ وقبل إنه لهذلول بن كعب العنبري وذلك في شُرَّاب، شرح الشواهد الشعرية، 26/2؛ وهو في محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، 1997)، 34/1.

¹⁶⁸ ابن جني، الخصائص، 246/1.

ويؤيد ابن جني تعليقه على البيت بقوله: "جاءوا بمذق هل رأيت الذئب قط.

لم يجعله من التقرير، وإنما جعله خبر فكأنه قال: جاءوا بمذق يشبه لونه لون الذئب، والمذق هو اللبن المخلوط بالماء".¹⁶⁹

وقد قوّى الزركشي رأيه ما نقله أبو حيان عن سيبويه بقوله في البرهان "أن استفهام التقرير لا يكون بهل وإنما نستعمل فيه الهمزة".¹⁷⁰

التصديق هذا ما اصطلح عليه البلاغيون كما ورد عند القزويني في كتابه الإيضاح في علوم البلاغة حيث قال إن هل لطلب التصديق فحسب مثل هل قام زيد؟

ثم يوضح لنا ابن جني مفهوم التقرير في الاستفهام، وكيف يتم التمييز عن غيره بسهولة ويسر ومن ثم يوضح لنا الأسباب التي دعت الاستفهام إلى الخروج عن معناه الأصلي كما لو أنه باحث في أعماق البشرية قد أدرك مراميها وأبعادها حتى يتم وصول السائل إلى كل ما يرمي إليه بقوله: "أن المستفهم عن الشيء قد يكون عارفاً به مع استفهامه في الظاهر عنه، لكن غرضه في الاستفهام عنه أشياء، منها أن يرى المسئول أنه خفي عليه ليسمع جوابه عنه، ومنها أن يتعرف حال المسئول هل هو عارف بما السائل عارف به، ومنها أن يرى الحاضر غيرهما أنه بصورة السائل المسترشد لما له في ذلك من الغرض، ومنها أن يعد ذلك لما بعده مما يتوقعه، حتى إن حلف بعد أنه قد سأله عنه حلف صادقاً فأوضح بذلك عذراً، و"لغير ذلك" من المعاني التي يسأل السائل عما يعرفه لأجلها وبسببه.

فلما كان السائل في جميع هذه الأحوال قد يسأل عما هو عارفه، أخذ بذلك طرفاً من الإيجاب لا السؤال عن مجهول الحال".¹⁷¹

المطلب الثاني: الخبر وأغراضه البلاغية في فكر ابن جني

لم يُعَنَّ ابن جني في "الخصائص" بتقديم تعريف اصطلاحى للخبر بقدر ما اهتم باستجلاء الوظائف المتعددة التي يؤديها هذا الأسلوب في الخطاب العربي. لقد كان منطلقه هو أن البنية اللغوية ليست قالباً جامداً، بل هي أداة طبيعة في يد المتكلم، يشكلها كيفما شاء لتحقيق غاياته التواصلية. يتجلى هذا المنهج الوظيفي في تتبعه الدقيق للأغراض البلاغية التي يُحمَل بها أسلوب الخبر، ناقلاً

¹⁶⁹ ابن جني، المحتسب، 165/2.

¹⁷⁰ أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957)، 348/2.

¹⁷¹ ابن جني، الخصائص، 467/2.

إياه من دائرته الإخبارية البسيطة إلى فضاءات أرحب من التأثير والإقناع. وفيما يلي تحليل لأبرز هذه الأغراض التي فصلها ابن جني.

المقصد الأول: مسائل خروج الخبر عن معانيه الأصلية

المسألة الأولى: خروج الخبر إلى معنى الأمر:

يُعَدُّ هذا الغرض من أبرز الظواهر التي توقف عندها ابن جني طويلاً، حيث لاحظ أن المتكلم قد يلجأ إلى الصيغة الخبرية للتعبير عن طلب أو أمر، وذلك لغاية بلاغية أعمق من مجرد الطلب المباشر. إن مكنم البلاغة هنا هو الإيحاء بأن الأمر المطلوب هو أمر حتمي ومفروغ منه، وكأنه حقيقة واقعة لا مجال لمناقشتها أو التردد في تنفيذها، مما يضيف على الطلب قوة وتأكيذاً لا توفرهما صيغة الأمر المباشرة.

يقول ابن جني في هذا السياق: "ومن ألفاظ الخبر المراد بها الأمر قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

أُوتُوا الْكِتَابَ ءَامِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا﴾ [النساء: 47]، فهذا في معنى قوله: "آمنوا"، ألا تراه أجابه بقوله

عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامِنُوا هَلْ أَذُكُّكُمْ عَلَىٰ تَجَرُّقِ تَنْجِيكُمْ مِّنْ عَذَابِ إِلِيمٍ ۝١٠ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ

فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۝١١ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [الصف: 10-12]، فهذا

معناه: "آمنوا يغفر لكم ذنوبكم" ¹⁷² فالانتقال من صيغة الماضي "آمن" إلى صيغة الأمر "آمنوا" يكشف عن أن القصد الحقيقي هو الطلب الجازم، لكن التعبير عنه بالخبر يوحي بأن الإيمان هو الحالة الطبيعية المتوقعة منهم، وكأنها قد تحققت بالفعل.

ويتجلى هذا الأسلوب أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة:

228]. يعلق ابن جني قائلاً إن المعنى هو "ليتربصن" ¹⁷³ ولكن التعبير بصيغة الخبر "يتربصن" يجعل من هذا الحكم تشريعاً ثابتاً وحقيقة نافذة، وليس مجرد أمر قابل للامتثال أو عدمه. وكذلك استشهد بقول جرير:

¹⁷² ابن جني، الخصائص، 432/2.

¹⁷³ ابن جني، الخصائص، 39/3.

يَقُولُنَا وَقَدْ تَلَحُّقَتِ الْمَطَايَا كَذَاكَ الْقَوْلُ إِنَّ عَلَيْكَ عَيْنَا¹⁷⁴

/الوافر/

فالشطر الثاني ليس إخباراً مجرداً، بل هو تحذير وأمر "احفظ القول أو اتق القول"، صيغ في قالب خبري لزيادة وقعه وتهويله. وبهذا يؤكد ابن جني أن "بابها الأمر"،¹⁷⁵ وإن جاءت في "تسمية الفعل في الخبر"، في تحليل دقيق يفرق بين الشكل الظاهري (الصيغة الخبرية) والوظيفة الكامنة (المعنى الأمري).

المسألة الثانية: خروج الخبر إلى معنى الدعاء:

يمثل الدعاء حالة وجدانية تتراوح بين الرجاء والتضرع، وقد وجد ابن جني أن التعبير عنه بصيغة الخبر يمنحه بعداً دلالياً خاصاً. فعندما يقول القائل: "يرحمُ الله زيداً"، فإن هذه الجملة في ظاهرها خبر، لكنها في حقيقتها دعاء ورجاء. يوضح ابن جني أن "هذا لفظ الخبر ومعناه الدعاء أي ليرحمه الله"،¹⁷⁶ فما السر البلاغي في هذا العدول عن صيغة الطلب الصريحة (اللهم ارحم) إلى صيغة الخبر؟

إن استخدام الصيغة الخبرية هنا يستبطن تفاؤلاً قوياً واستبشاراً بإجابة الدعاء، فالمتكلم لشدة ثقته ورجائه في رحمة الله، يصور هذا الأمر المرجو وكأنه حقيقة واقعة أو ستتحقق لا محالة. إنه لا يطلب الرحمة بقدر ما "يُخبر" عنها، وفي هذا الإخبار إظهار لليقين وحسن الظن بالله.

ويتوسع ابن جني في هذه الظاهرة، فيذكر أمثلة أخرى مثل "يغفر الله لك" بمعنى "ليغفر الله لك". ثم ينتقل إلى مثال أكثر تعقيداً وعمقاً وهو قول العرب "لا أبا لك"، فيشرحه نقلاً عن شيخه أبي علي الفارسي، فيقول: "فإنك لا تنفي من الحقيقة أباه، وإنما تخرجه مخرج الدعاء أي أنت عندي ممن يستحق أن يدعى عليه بفقد أبيه".¹⁷⁷ ويضيف تحليلاً دقيقاً يميز بين طبيعة هذا الدعاء الضمني وغيره، فيقول: "فهذا الكلام دعاء في المعنى لا محالة وإن كان في اللفظ خبراً ولو كان دعاء مصرحاً وأمرأً معيناً لما جاز أن يقال لمن لا أب له... ألا ترى أنك لا تقول للأعمى أعماه الله ولا للفقير أفقره الله".¹⁷⁸ وهذا التفريق يكشف عن وعي عميق بأن هذا النوع من الخبر الدعائي ليس دعاءً حقيقياً

¹⁷⁴ ابن جني، الخصائص، 39/3.

¹⁷⁵ ابن جني، الخصائص، 39/3.

¹⁷⁶ ابن جني، الخصائص، 433/2.

¹⁷⁷ ابن جني، الخصائص، 344/1.

¹⁷⁸ ابن جني، الخصائص، 345/1.

بقدر ما هو تعبير عن حالة شعورية قوية (كالذم أو المدح أو التعجب) تتخذ من قالب الدعاء الخبري وسيلة لها.

المسألة الثالثة: خروج الخبر إلى معنى التهكم والاستهزاء:

لم يقتصر تحليل ابن جني على الأغراض الإيجابية كالأمر والدعاء، بل امتد ليشمل الأغراض التي تحمل شحنة من السخرية والتهكم. ويظهر ذلك في تحليله لبعض القراءات القرآنية الشاذة، التي وإن لم تكن من المتواتر، إلا أنها تمثل مادة لغوية خصبة للدراسة الدلالية. يستشهد في هذا المقام بقراءة منسوبة لأبي بن كعب وابن مسعود لقوله تعالى: ﴿قَالُوا أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا أَأَنْتَا لَمَبْعُوثُونَ﴾ [المؤمنون: 82]، حيث قرأها "كلاهما بلا استفهام أي: إذا متنا وكنا ترابا وعظاما إنا لمبعوثون". ويعلق ابن جني على هذه القراءة بقوله: "فخرج على الهزاء... فكانه قال: إذا متنا وكنا ترابا بُعثنا".¹⁷⁹

إن حذف أداة الاستفهام التي تفيد الإنكار والاستبعاد، وتحويل الجملة إلى صيغة شرطية خبرية، هو جوهر التهكم هنا. فالمتكلم (الكافر) يسرد مقدمة (الموت والتحول إلى تراب) ونتيجة (البعث) وكأنه يسلم بها تسليماً، وهذا التسليم الظاهري هو قمة الإنكار الباطني. إنه يضع المستمع أمام معادلة يراها سخيفة، ويقدمها في قالب خبري يوحي بالجدية، ومن هذا التناقض بين الظاهر والباطن يتولد أثر التهكم والاستهزاء.

المسألة الرابعة: خروج الخبر إلى معنى التعظيم والتحذير:

في كتابه الآخر "المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها"، يقدم ابن جني مثلاً آخر على خروج الخبر عن معناه الأصلي، وهذه المرة لغرضي التعظيم والتحذير المتلازمين. وذلك في معرض تحليله لقراءة عكرمة لقوله تعالى: (وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ) [التوبة: 9]، الآية 3 حيث يُروى أنه قرأ ما يشبه أن يكون خبراً موجهاً للحاضرين. يثير ابن جني إشكالاً منطقياً فيقول ما معناه: كيف يمكن أن يوجه مثل هذا الخطاب العام وفي حضرة النبي ﷺ مؤمنون مبشرون بالجنة؟

وبآتي جوابه ليكشف عن فهم عميق لسياقات الخطاب، فيقول: "يخصه ويخلصه محصول معناه، فهذا كقوله تعالى: ﴿لَتَرْوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ [التكاثر: 6] ... كأنه عام لجميع من يقع البصر عليه،

¹⁷⁹ ابن جني، الخصائص، 345/1.

إغلاظاً، وإرهاباً، والمؤمنون مستثنون منه بما تقدمت الأدلة عليه، وله أشباه كثيرة".¹⁸⁰ فابن جني يرى أن صيغة الخبر هنا، وإن كانت عامة في لفظها، إلا أن القصد منها خاص، وهو توجيه أقصى درجات التهديد والترهيب للكافرين. إن عمومية اللفظ هي أداة بلاغية مقصودة لتعظيم شأن التحذير وجعله شاملاً وقاطعاً، مع العلم بأن السياق العام وأدلة أخرى تخصص هذا العموم وتستثني منه المؤمنين. هذا التحليل يبرز أهمية "القرائن الحالية والمقالية" في تحديد المعنى النهائي للخطاب، وهو مبدأ أساسي في علم المعاني والتداولية الحديثة.

ترى الباحثة أن تناول ابن جني لأسلوب الخبر لم يكن مجرد رصد لظواهر لغوية متفرقة، بل كان رؤية متكاملة تنظر إلى اللغة بوصفها نظاماً ديناميكياً تتفاعل فيه البنى النحوية مع المقاصد الدلالية والسياقات الخطابية. لقد أدرك بعفريته الفذة أن الصيغة الخبرية، التي تبدو في ظاهرها محايدة، يمكن أن تكون وعاءً لأقوى الانفعالات والأفعال الكلامية، من الأمر الجازم، إلى الدعاء الخاشع، مروراً بالتهكم اللاذع، وانتهاءً بالتحذير الرادع.

وإن تركيز ابن جني على "المعنى المراد" خلف "اللفظ الظاهر" يجعله رائداً من رواد التحليل الدلالي-التداولي في التراث العربي. فهو لم يكتفِ بالوصف، بل سعى إلى التفسير، كاشفاً عن العلل البلاغية والنفسية التي تدفع المتكلم إلى العدول عن الأصل واختيار بنية لغوية بعينها دون غيرها.

المقصد الثاني: التعريف والتنكير

يُعرّف النحاة والبلاغيون المعرفة والنكرة تعريفاً إجرائياً واضحاً؛ ف"المعرفة ما دل على شيء بعينه، والنكرة ما دل على شيء لا بعينه".¹⁸¹ فالمعرفة تحصر الدلالة في فرد معين ومحدد لدى المتكلم والمخاطب، سواء كان هذا التحديد بالعلمية (محمد)، أو الإشارة (هذا)، أو الضمير (هو)، أو الصلة (الذي)، أو التعريف بأل (الرجل)، أو الإضافة إلى معرفة (كتاب زيد). أما النكرة، فتظل دلالتها شائعة في جنسها، لا تختص بفرد دون آخر، كرجل، وكتاب، ومدينة.

لكن درس البلاغي لم يقف عند هذا الحد التصنيفي، بل تجاوزه ليبحث في الأغراض التي تدعو المتكلم البليغ إلى اختيار التعريف في سياق ما، أو اختيار التنكير في سياق آخر. فلكل اختيار دلالاته الخاصة التي يقتضيها المقام؛ فقد يأتي التعريف لغرض التعظيم أو التحقير أو التنبيه، وقد يأتي التنكير لغرض التهويل أو التقليل أو النوعية. وهنا يكمن جوهر العمل البلاغي الذي يهتم بـ"سر" الاختيار اللغوي، وهو الميدان الذي أبدع فيه ابن جني أيما إبداع. لقد انطلق من القاعدة

¹⁸⁰ ابن جني، المحتسب، 351/2.

¹⁸¹ أحمد مطلوب، البلاغة والتطبيق (بغداد: مطبوعات المجمع العلمي العراقي، 1982)، 121.

النحوية الراسخة ليؤسس فوقها صرحاً من التحليل الدلالي العميق، كاشفاً عن أن التعريف والتذكير ليسا مجرد سمتين شكليتين، بل هما وسيلتان فنيتان تحملان شحنات معنوية ونفسية هائلة.

يرى ابن جني أن العدول إلى التعريف قد يكون لغرض يتجاوز مجرد التعيين، وهو لفت انتباه المخاطب إلى أمر معلوم لديه، ليكون ذلك أوقع في نفسه وأدعى إلى الاعتبار. ومن أروع الشواهد التي ساقها لتحليل هذا الغرض قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران: 144].

يحلل ابن جني هذا الشاهد قائلاً إن تعريف "الرسل" هنا ليس لمجرد الإخبار، بل للتذكير والتنبيه. يقول: "فوجه تعريفهم ومعناه: أنكم قد عرفتُم حال مَنْ قبله من الرسل في أنهم لم يطالبوا بأفعال مَنْ خالفهم، وكذلك هو صلى الله عليه وسلم، فلما كان موضع تنبيه لهم كان الأليق به أن يومئ إلى أمر معروف عندهم".¹⁸²

فالخطاب هنا موجه للمسلمين بعد غزوة أحد وشائعة مقتل النبي صلى الله عليه وسلم. فجاء تعريف "الرسل" بأل العهدية الذكرية ليحيلهم إلى حقيقة راسخة في أذهانهم، وهي أن جميع الرسل السابقين بشر يموتون، وأن رسالاتهم لم تمت بموتهم. فلو جاءت الكلمة نكرة "قد خلت من قبله رسل"، لكان المعنى مجرد إخبار بوقوع الحدث، لكن التعريف بـ"أل" نقل المعنى من الإخبار إلى الاحتجاج والاستدلال بأمر مُسلم به، مما يجعل الحجة أقوى وأبلغ في تثبيت قلوب المؤمنين. فالتعريف هنا أداة لإحضار صورة ذهنية مشتركة واستخدامها في بناء حجة منطقية وعاطفية في آن واحد.

ب. دلالات التنكير وأبعاده البلاغية: نقسمها إلى مسائل

إذا كان التعريف غرضه التعيين والتخصيص، فإن التنكير، في فكر ابن جني، يفتح أبواباً واسعة من الدلالات التي تتنوع بتنوع السياق، كالتعظيم، أو التحقير، أو النوعية، أو التقليل الذي يحمل معنى الرضا والتذلل.

المسألة الأولى: التنكير لغرض التذلل والرضا بالقليل:

من أعمق تحليلات ابن جني للتنكير، استشهاده بالدعاء القرآني الخالد: (اهْدِنَا صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا)، يتوقف ابن جني عند تنكير كلمة "صراطاً" ليقدم تأويلاً نفسياً وبلاغياً رفيعاً. فهو يرى أن هذا التنكير مقصود لإظهار غاية التذلل والافتقار إلى (الله تعالى).

¹⁸² ابن جني، المحتسب، 169/1.

يقول أبو الفتح موضحاً: "ينبغي أن يكون أراد -والله أعلم- التذلل لله سبحانه، وإظهار الطاعة له؛ أي: قد رضينا منك يا ربنا بما يقال له: صراط مستقيم، ولسنا نريد المبالغة... فإن قليل هذا منك لنا زاكٍ عندنا وكثير من نعمتك علينا".¹⁸³

هنا، التنكير لا يفيد الشياح فحسب، بل يحمل معنى الخضوع المطلق، وكأن الداعي يقول: "يا رب، أيُّ طريق تهدينا إليه وتصفه بالاستقامة، فنحن له قابلون وراضون، فلا نطمع في شيء محدد، بل نترك الاختيار لك، فما يأتي منك هو الخير كله". وهذا يتناقض مع حال من يطلب شيئاً محدداً ومعروفاً. ويضيف ابن جني بُعداً آخر حين يقدّر المعنى بـ "أدّم هدايتك لنا؛ فإنك إذا فعلت ذلك بنا فقد هديتنا إلى صراط مستقيم"، جاعلاً من التنكير دليلاً على استمرارية الطلب والافتقار.

المسألة الثانية: التنكير للمشكلة اللفظية والمعنوية:

يستشهد ابن جني أيضاً بالقراءات القرآنية ليؤكد رؤيته، ومن ذلك قراءة ابن مسعود لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ [فاطر: 43]، حيث قرأها بتنكير المكر: "ومكراً سيئاً".

يرى ابن جني أن لهذه القراءة وجهًا من الحسن، فهي تتناسب مع ما قبلها من نكرات في قوله تعالى: (اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرُ السَّيِّئِ). يقول: "يشهد لتنكيره تنكير ما قبله من قول الله سبحانه: (اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ) ... وحسن تنكير الاستكبار لأنه أدنى إلى "نفور" مما بعده".¹⁸⁴ فالتنكير في "مكراً" يخلق نوعاً من التجانس الصوتي والدلالي (المشكلة) مع "استكباراً"، وكأنها سلسلة من الأفعال النكرة التي تدل على أنواع مختلفة من الضلال.

ورغم ذلك، يقرّ ابن جني بأن قراءة العامة (بالتعريف: المكر السيئ) هي "أقوى معنى"؛ لأن التعريف بالإضافة إلى "السيئ" يفيد أنه ليس أي مكر، بل هو ذلك المكر الشنيع المستقبح في النفوس، المعروف بخسته، مما يجعله أشد في الذم والوعيد. وهذا الترحيح بين القراءتين يكشف عن منهج ابن جني الذي لا يرفض وجهًا له علة، ولكنه يوازن بين الوجوه ليختار الأقوى دلالة والأبلغ أثراً.

يتضح للباحثة أن "التعريف والتنكير" عند ابن جني في كتابه "الخصائص" لم يكن مجرد تصنيف نحوي، بل كان ميداناً خصباً للتحليل البلاغي والدلالي العميق. ولقد أثبت ابن جني من خلال

¹⁸³ ابن جني، المحتسب، 41/1.

¹⁸⁴ ابن جني، المحتسب، 202/2.

شواهد وتحليلاته أن الاختيار بين التعريف والتذكير هو اختيار فني دقيق، محكوم بالسياق، ومقاصد المتكلم، وطبيعة المخاطب.

المقصد الثالث: التقديم والتأخير

يكشف ابن جني في كتابه "الخصائص" عن وجه النحوي المنضبط، حيث أفرد للتقديم والتأخير بابًا خاصًا عنوانه بـ "باب في تقديم الشيء على موضعه الذي هو له"،¹⁸⁵ وقد كان هدفه الرئيس في هذا الباب هو التفعيد والتصنيف، وتحديد ما يصح تقديمه وما يمتنع في ضوء القياس النحوي وقوانين الصنعة.

ينطلق ابن جني من تقسيم ثنائي حاصر، فيقول: "وذلك على ضربين: أحدهما ما يقبله القياس، والآخر ما يسهله الاضطراب".¹⁸⁶ وهذا التقسيم يكشف عن منهجيته الصارمة التي تضع القياس أساسًا، ثم تنتظر إلى ما يخرج عنه بوصفه ضرورة شعرية أو سماعًا لا يُقاس عليه.

المسألة الأولى: التقديم الجائز قياسًا:

يُدرج ابن جني تحت هذا الضرب صورًا متعددة من التراكيب التي يجيز فيها النحو الخروج عن الرتبة الأصلية للعناصر. ومن أبرز هذه الصور:

- تقديم المفعول به: يجيز تقديمه على الفاعل، نحو: "ضرب زيدًا عمرو"، وعلى الفعل والفاعل معًا، نحو: "زيدًا ضرب عمرو". وقد ورد هذا الأسلوب بكثرة في القرآن الكريم ل أغراض بلاغية أهمها الاختصاص، كما في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5]، حيث قُيِّمَ المفعول به "إياك" لإفادة قصر العبادة والاستعانة على الله وحده.

- تقديم الظرف والحال: يجيز تقديم الظرف، نحو: "قام عندك زيد"، و"عندك قام زيد". وكذلك الحال، نحو: "جاء ضاحكًا زيد"، و"ضاحكًا جاء زيد".¹⁸⁷ ويُستشهد على تقديم الظرف بقوله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: 22]، فالأصل "رزقكم في السماء"، ولكن قُيِّمَ شبه الجملة للاهتمام بالمقَدَّم والتشويق للمؤخَّر.

¹⁸⁵ أبو الفتح عثمان ابن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999)، 380/2.

¹⁸⁶ ابن جني، **الخصائص**، 384/2.

¹⁸⁷ ابن جني، **الخصائص**، 384/2.

- تقديم خبر المبتدأ: يجيز تقديمه، نحو: "قائمٌ أخوك"، و "في الدار صاحبك". ويرى ابن جني أن هذا التقديم لا يخرق قاعدته الكبرى التي سيأتي ذكرها؛ لأنه لا يعدّ تقديمًا على الرفع بأكمله.

- تقديم المفعول لأجله: يجيز تقديمه على عامله، نحو: "طمعًا في برّك زرتك".¹⁸⁸ وهو أسلوب شائع يفيد التعليل والسببية منذ بدء الكلام.

المسألة الثانية: التقديم الممتنع قياسًا:

في المقابل، يضع ابن جني حدودًا صارمة لما لا يجوز تقديمه، ومن ذلك:

- المفعول معه: يمنع تقديمه على عامله منعًا باتًا، فلا يُقال: "والطيالسة جاء البردُ"؛ والعلة في ذلك أن "صورة هذه الواو صورة العاطفة"،¹⁸⁹ وتقدمها يوهّم العطف قبل مجيء المعطوف عليه، وهو ما يرفضه التركيب العربي.

- الفاعل ونائبه: يقرر ابن جني قاعدة كلية تُعد من أصول فكره النحوي، وهي امتناع تقديم المرفوع على رافعه. يقول بعبارة الحاسمة: "فليس في الدنيا مرفوع يجوز تقديمه على رافعه".¹⁹⁰ وبناءً على هذه القاعدة، لا يجوز تقديم الفاعل على فعله، فلا يُقال: "زيدٌ قام" على أن "زيد" فاعل مقدم، بل يُعرب مبتدأ. وكذلك يمتنع تقديم نائب الفاعل، فلا يُقال: "زيدٌ ضرب" على أنه نائب فاعل مقدم.

أما تقدّم الخبر على المبتدأ، فلا يراه ابن جني خرقًا للقاعدة، ويقدم لذلك تعليلًا دقيقًا مفاده أن رافع الخبر ليس المبتدأ وحده، بل "الرافع له (المبتدأ والابتداء) جميعًا، فلم يتقدم الخبر عليهما معًا، وإنما تقدم على أحدهما وهو المبتدأ".¹⁹¹ وهذا التحليل الفلسفي للعوامل يكشف عن عمق نظره النحوي.

وهكذا، يختتم ابن جني مبحثه في "الخصائص" بتقرير القواعد العامة، مكتفيًا بالجانب الصناعي دون الخوض في الأسرار البلاغية، قائلًا: "فهذه وجوه التقديم والتأخير في كلام العرب وإن كنا تركنا منها شيئًا فإنه معلوم الحال".¹⁹²

¹⁸⁸ ابن جني، الخصائص، 385/2.

¹⁸⁹ ابن جني، الخصائص، 385/2.

¹⁹⁰ ابن جني، الخصائص، 387/2.

¹⁹¹ ابن جني، الخصائص، 387/2.

¹⁹² ابن جني، الخصائص، 392/2.

المسألة الثالثة: الأبعاد البلاغية للتقديم والتأخير في كتاب "المحتسب"

إذا كان "الخصائص" قد كشف عن وجه النحوي الصارم، فإن "المحتسب" يكشف عن وجه البلاغي المتذوق الذي يربط بين الشكل اللغوي والمقصد الدلالي. ففي سياق دفاعه عن القراءات الشاذة، وجد ابن جني نفسه مضطراً إلى تعليل الخروج عن المألوف، وكان مفهوم "العناية والاهتمام" هو مفتاحه الأثير لتفسير معظم ظواهر التقديم والتأخير.

مراتب تقديم المفعول به (والعناية به):

يرى ابن جني أن الأصل في المفعول به أن يكون "فضلة" تأتي بعد الفعل والفاعل. لكن العرب إذا "عناهم ذكر المفعول قَدَّموه"¹⁹³ وهذه العناية تتفاوت قوةً وضعفاً، وينتج عن تفاوتها مراتب تركيبية مختلفة، رصدتها ابن جني ببراعة استقرائية فذة، ويمكن تلخيصها في المستويات التالية:

- المرتبة الأولى: تأخير المفعول به عن الفعل والفاعل: "ضرب زيدٌ عمرًا". وهنا يكون الاهتمام بالفاعل أو بالحدث نفسه.

- المرتبة الثانية: تقديم المفعول به على الفاعل فقط: "ضرب عمرًا زيدٌ". وهنا تبدأ العناية بالمفعول به تلفت الانتباه إليه.

- المرتبة الثالثة: تقديم المفعول به على الفعل والفاعل مع بقاءه منصوباً: "عمرًا ضرب زيدٌ". وهذه المرتبة، كما يرى البلاغيون اللاحقون كعبد القاهر الجرجاني، تفيد معنى الاختصاص والقصر.¹⁹⁴ ومن شواهد قوله تعالى: ﴿أَهْلُؤَلَاءِ إِنَّا لَهُمْ كَالُوفٌ يَعْبُدُونَ﴾ [سبأ: 40].

- المرتبة الرابعة: تقديم المفعول به وجعله مبتدأ (رب الجملة)، مع ذكر ضميره في جملة الخبر: "عمرٌ ضرب زيدٌ". هنا يتحول المفعول من فضلة إلى عمدة، ويصبح هو محور الحديث.

- المرتبة الخامسة: تقديم المفعول به مبتدأ مع حذف ضميره المنصوب من جملة الخبر: "عمرٌ ضرب زيدٌ". والتقدير: "عمرٌ ضرب زيدٌ". يقول ابن جني إنهم فعلوا ذلك "رغبة به عن صورة الفضلة، وتحامياً لنصبه الدال على كون غيره صاحب الجملة".¹⁹⁵

¹⁹³ ابن جني، المحتسب، 65/1.

¹⁹⁴ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة: مكتبة

الخانجي، 2004)، 106-110.

¹⁹⁵ ابن جني، المحتسب، 65/1.

- المرتبة السادسة: بناء الفعل للمفعول (المبني للمجهول): "ضُرِبَ عمرو". وفي هذه المرحلة، تصل العناية بالمفعول إلى أقصاها، حيث يُلغى الفاعل تمامًا من التركيب، ويُصاغ الفعل خصيصًا للمفعول الذي يحل محله وينوب عنه، فيقول ابن جني: "فاطُرَح ذكر الفاعل ألبتة".¹⁹⁶ هذا التدرج الدقيق يكشف عن حسّ بلاغي مرهف، وقدرة فائقة على ربط البنية السطحية بالوظيفة الدلالية العميقة

لقد كان مفهوم "العناية" أي "التقديم" الذي بلوره ابن جني هو النواة التي سبيني عليها عبد القاهر الجرجاني (ت. 471هـ) صرح نظريته العظيمة في "النظم" في كتابه "دلائل الإعجاز"، حيث فصل القول في أغراض التقديم والتأخير تفصيلاً لم يسبق إليه، كالتخصيص، والقصر، والتوكيد، وغيرها. لكن الفضل يظل لابن جني في كونه أول من ربط الظاهرة بشكل منهجي بمقصد المتكلم واهتمامه.¹⁹⁷ وكما يرى الدكتور تمام حسان، فإن ابن جني قدّم "تحليلاً مقاصدياً" للغة يتجاوز التحليل الشكلي، مما يجعله رائداً في مجاله.¹⁹⁸

ورأت الباحثة من خلال ما سبق أن ابن جني قد تناول ظاهرة التقديم والتأخير من منظورين متكاملين: "منظور نحوي معياري" في "الخصائص" يهدف إلى التقعيد وضبط الصنعة، و"منظور بلاغي دلالي" في "المحتسب" يهدف إلى التفسير والتعليل وبيان الأغراض. وقد نجح في الربط بينهما عبر مفهوم "العناية والاهتمام"، الذي جعله المحرك الأساسي للعدول عن الرتبة الأصلية. وأثبت أن وراء كل بنية نحوية غاية دلالية، وأن فهم أسرار التركيب هو مفتاح الولوج إلى جماليات النص العربي وبلاغته وعمقه.

المقصد الرابع: القصر وعلاقته بالتقديم والتأخير

يعرّف البلاغيون القصر بأنه "تخصيص شيء بشيء بطريق مخصوص".¹⁹⁹ وقد تناول ابن جني هذا المفهوم وأدواته، مركزاً بشكل لافت على الأدوات التي يتجلى فيها أثر التركيب بوضوح، مثل "إنما" و "ما... إلا"، إضافة إلى التقديم الذي هو مدار بحثنا. في سياق حديثه عن "إنما"، يرى ابن جني أنها تفيد ما يفيد النفي والاستثناء، أي "ما... وإلا"، وهو ما يؤسس لمفهوم الحصر والاختصاص. ويستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ

¹⁹⁶ ابن جني، المحتسب، 65/1.

¹⁹⁷ ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، 154.

¹⁹⁸ تمام حسان، اللغة العربية: معناها ومبناها (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979)، 212.

¹⁹⁹ جلال الدين، محمد بن عبد الرحمن بن عمر القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي (بيروت: دار الجيل، د.ت)، 6/3.

رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ} [الأعراف: 33]. ويشرح أبو الفتح دلالة الآية بقوله: "أي ما

حرم ربي إلا الفواحش"،²⁰⁰ فقصر التحريم على الفواحش المذكورة حصراً.

ولم يقتصر استشهاده على النص القرآني، بل عزز رأيه بالشاهد الشعري، مستدعياً قول الفرزدق:

أنا الذائدُ الحامي الدِّمارَ وإنما يُدافعُ عن أحسابهم أنا أو مثلي²⁰¹

/الطويل/

ويعلّق ابن جني على هذا البيت بأن المعنى فيه هو: "ما يدافع عن أحسابهم إلا أنا".²⁰² وهنا يتجلى عمق تحليله؛ فـ"إنما" في البيت جاءت لقصر صفة "الدفاع عن الأحساب" على "أنا أو مثلي"، ونفيها عن سواهما. وقد التفت الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) هذا التحليل وعمقه في كتابه "دلائل الإعجاز"، فبيّن أن التقديم والتأخير داخل أداة القصر نفسها له أثره الدقيق؛ فقول الفرزدق "إنما يدافع... أنا" يقصر الفاعل (المدافع)، ولو قال: "إنما أدافع عن أحسابهم"، لكان القصر واقعاً على المفعول به (المدافع عنه)، أي أنه لا يدافع إلا عن أحسابهم دون غيرها. يقول الجرجاني: "إنما معناه أن يزعم أنّ المدافع هو لا غيره".²⁰³ وهذا التحليل الدقيق من الجرجاني يُعدّ امتداداً وتطويراً للبنية الأساسية التي وضعها ابن جني، مما يوضح أن فكرة تطابق "إنما" مع "ما... وإلا" كانت راسخة لدى ابن جني، وشكّلت أساساً لمن جاء بعده من البلاغيين كالجرجاني والخطيب القزويني.²⁰⁴

المسألة الأولى: التقديم بوصفه طريقاً من طرق القصر

نموذج "شرُّ أهرّ ذا نابٍ"

إن أبرز ما يميز فكر ابن جني هو ربطه بين الظواهر النحوية كتقديم النكرة، وبين الأغراض البلاغية العميقة كالتوكيد والقصر. يرى ابن جني أن تقديم ما حقه التأخير لا يأتي اعتباطاً، بل هو

²⁰⁰ ابن جني، المحتسب، 195/2.

²⁰¹ أبو محمد، بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تحقيق عبد الرحمن علي سليمان (القاهرة: دار الفكر العربي، 2008)، 368.

²⁰² ابن جني، المحتسب، 195/2.

²⁰³ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 317.

²⁰⁴ أشار القزويني بوضوح إلى أن "إنما" تفيد ما تفيد "ما" و "إلا" من حصر، جلال الدين، محمد بن عبد الرحمن بن عمر القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (بيروت: دار إحياء العلوم، 1998)، 202/2.

مقصود لذاته لإفادة معنى لا يتحقق بالتركيب الأصلي. ويظهر ذلك جلياً في تحليله للمثل العربي: "شرُّ أهرَّ ذا نابٍ".

الأصل في هذا التركيب أن يقال: "أهرَّ ذا نابٍ شرُّ"، بتقديم الفعل وتأخير الفاعل النكرة. لكن العرب عدلت عن هذا الأصل وقدمت النكرة "شرُّ". يفسر ابن جني هذا العدول بأنه لإفادة التوكيد والقصر، حيث يصبح المعنى مقصوراً ومحصوراً، فيقول: "فإنما جاز الابتداء فيه بالنكرة من حيث كان الكلام عائداً إلى معنى النفي، أي: ما أهرَّ ذا نابٍ إلا شرُّ".²⁰⁵

إن هذا التأويل يكشف عن حسّ بلاغي مرهف لدى ابن جني. فهو يرى أن تقديم "شرُّ" ليس مجرد اهتمام بالمُقَدَّم، بل هو نفي ضماني لكل الاحتمالات الأخرى. فالسامع الذي انزعج من هدير الكلب قد يذهب بظنه إلى أسباب محتملة أخرى، كقدوم ضيف، أو مرور حيوان، أو غير ذلك. لكن المتكلم، من خلال تقديمه لكلمة "شرُّ"، يقطع كل هذه الاحتمالات ويقصر سبب الهدير على الشر وحده. وهذا هو جوهر القصر: إثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه.

وبعلل ابن جني هذا اللجوء إلى القصر بـ "العناية والاهتمام"، فالأمر "عانٍ مهمٌّ" لدى المتكلم، مما استدعى توكيد الإخبار عنه. يقول: "فلما عناه وأهمه، وكَّد الإخبار عنه، وأخرج القول مخرج الإغلاظ به والتأهيب لما دعا إليه".²⁰⁶ فالمقام النفسي والحالة الشعورية للمتكلم هما ما فرضا هذا التركيب اللغوي الخاص.

وقد أشاد عبد القاهر الجرجاني بهذا التحليل ونقله في "دلائل الإعجاز"، مؤكداً أن الغرض من تقديم "شرُّ" هو بيان أن "الذي أهرَّ ذا نابٍ هو من جنس الشر لا من جنس الخير".²⁰⁷ وهذا يؤكد أن النظرة الثاقبة لابن جني في ربط البنية النحوية بالغرض البلاغي (القصر) كانت حجر الزاوية الذي بنى عليه الجرجاني صرح نظريته في النظم.

المسألة الثانية: مصطلح "الاقتصاد والتقليد" ودلالته على القصر

لم يكتفِ ابن جني بتحليل الظواهر الموجودة، بل سعى إلى وضع مصطلحات تصف الأغراض الدلالية للأساليب. وفي هذا الإطار، يقدّم مصطلحين فريدين هما "الاقتصاد والتقليد"

²⁰⁵ ابن جني، الخصائص، 330/1.

²⁰⁶ ابن جني، الخصائص، 330/1.

²⁰⁷ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 125.

لوصف وظيفة "إنما". يقول: "ومعلوم أن إنما موضوعه للاقتصاد والتقليد"،²⁰⁸ ويستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: 28].

يفسر ابن جني "الاقتصاد والتقليد" بمعنى الاختصار والتقليل. ففي الآية الكريمة، لا تُفيد "إنما" مجرد قصر الخشية الحقيقية على العلماء، بل تُلمح أيضاً إلى أن هذا الصنف من العباد (العلماء الخاشعين) هم قلة. ولتأكيد هذا المعنى، يقرنه بقوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ (١٣) *

[سبأ: 13]. فكلا التركيبين، أسلوب القصر بـ"إنما" والتصريح بالقلة، يؤديان إلى معنى متقارب، وهو أن المتصفين بالصفة المذكورة هم فئة مخصوصة وقليلة. وهذا الربط بين القصر (التخصيص) والقلة (الاقتصاد) يكشف عن بُعد دلالي جديد يضيفه ابن جني إلى فهم أدوات القصر، مؤكداً أن وظيفتها لا تقتصر على النفي والإثبات المنطقيين، بل تمتد لتشمل الإحياءات الكمية والتقديرية.

يظهر للباحثة من خلال ذلك. لقد أثبت من خلال تناوله لمبحث التقديم والتأخير وعلاقته بالقصر، أن البنية السطحية للجملة ما هي إلا وعاء للمعنى العميق، وأن أي عدول عن الأصل لا بد أن يكون لغاية بلاغية مقصودة.

لقد كان ابن جني سباقاً في ربط تقديم النكرة بمعنى القصر، وفي تأويل "إنما" على معنى "ما... وإلا" بشكل منهجي مدعوم بالشواهد، وفي ابتكار مصطلحات كـ "الاقتصاد والتقليد" التي تكشف عن أبعاد دلالية جديدة. وبذلك، مهد الطريق أمام من جاء بعده، وخاصة الإمام عبد القاهر الجرجاني، الذي استلهم الكثير من أفكاره وطورها في نظرية النظم.

المقصد الخامس: التكرار

ينطلق ابن جني في مقاربتة لظاهرة التكرار من مبدأ عام مفاده أن العربية في أسلوبها الرفيع تميل إلى الإيجاز وتتجنب الحشو، وتستحسن التجديد في اللفظ وإن اتحد المعنى، فراراً من الكلفة وثقل التكرار على السمع والنفس. يرى ابن جني أن تكرار اللفظ بعينه دون غرض بلاغي واضح هو أمر "لا يحبذ"، وأن الأصل هو أن يُعبّر عن المعنى المكرر بلفظ مغاير، لما في ذلك من اتساع في التعبير وإثراء للأسلوب.

²⁰⁸ ابن جني، المحتسب، 168/1.

ومن أبلغ الشواهد التي ساقها لبيان هذا الأصل قوله تعالى: ﴿فَهَلْ أَلْكَفَرِينَ أَمْهَلُهُمْ﴾

رُويًا (١٧) [الطارق: 17]. يعلق أبو الفتح على هذه الآية الكريمة مشيرًا إلى أن المعنى واحد وهو "الإمهال"، لكن النص القرآني جاء بثلاثة ألفاظ متغايرة في صيغها: "مَهْلٌ" وهو فعل أمر من صيغة "فَعَلَ" التي تفيد التدرج، ثم "أَمْهَلُهُمْ" وهو فعل أمر من "أَفْعَلَ"، ثم "رُويًا" وهو تصغير "رود" الذي يحمل معنى الإمهال والرفق. ويرى ابن جني أن هذا التغاير اللفظي، على الرغم من وحدة الدلالة الأساسية، هو سر من أسرار البلاغة القرآنية، حيث يتجنب التكرار الحرفي الممل ويمنح المعنى أبعادًا دلالية إضافية²⁰⁹، ففيه "معنى الإمهال" مكرّرًا دون تكرار اللفظ ذاته، مما يجعله مقبولًا ومستحسنًا.

ويُعزز هذا المبدأ بمثال آخر من التنزيل، وهو قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾

(١) [النصر: 1]. يوضح ابن جني أن "الفتح" هو ثمرة "النصر" ونتيجة له، وكان يمكن من حيث المبدأ اللغوي أن تتكرر لفظة تدل على المجيء أو الحدوث، لكن النص القرآني عدل عن ذلك، فقال "والفتح" ولم يقل "وجاء الفتح" أو ما شابهه، وذلك "تجنبًا للتكرار"²⁰⁹ ولأن العطف بالواو هنا يغني عن إعادة العامل (الفعل)، وفي الوقت نفسه يربط بين النصر والفتح ربطًا وثيقًا كأنهما حدث واحد متصل.

يتضح من ذلك أن القاعدة الأساسية لدى ابن جني هي أن "التكرار يُستحسن بغير لفظه لقلة الكلفة والبعد عن الكراهة"²¹⁰ وأن تكرار اللفظ الأول بعينه مستقبح في الأصل ما لم يكن هناك مسوّغ بلاغي قوي يخرج به عن هذا الأصل.

المسألة الأولى: التكرار اللفظي في سياق التعظيم والتفخيم:

على الرغم من تأسيسه للقاعدة السابقة، لم يكن ابن جني سجينًا لها، بل أدرك بوعيه اللغوي العميق أن السياق هو الذي يمنح الظاهرة الأسلوبية قيمتها. ولذلك، استثنى من قاعدة استقباح التكرار اللفظي المواضع التي يكون فيها الغرض هو "التعظيم والتفخيم" أو "التهويل"، ففي هذه المقامات، لا يعود التكرار حشوًا أو ثقلًا، بل يصبح أداة بلاغية فاعلة لتحقيق الأثر النفسي المطلوب في المتلقي.

²⁰⁹ ابن جني، الخصائص، 255/2.

²¹⁰ يُستنبط هذا المبدأ من مجمل تحليلاته، ابن جني، الخصائص، 150/2-152.

يظهر هذا الاستثناء جلياً في تحليله لبعض آيات القرآن الكريم التي بُنيت على التكرار اللفظي

الصريح، كقوله تعالى: ﴿الْقَارِعَةُ ۝١ مَا الْقَارِعَةُ ۝٢﴾ [القارعة: 1-2]، وقوله تعالى: ﴿الْحَاقَّةُ ۝١ مَا

الْحَاقَّةُ ۝٢﴾ [الحاقة: 1-2]. فهنا، تكررت لفظتا "القارعة" و"الحاقة" بعينهما، وهو ما قد يبدو مخالفاً

للأصل الذي قرره. لكن ابن جني يرى أن هذا المقام هو "من مظانه"، أي من المواضع التي يُطلب فيها هذا النوع من التكرار تحديداً، والعلة في ذلك أن المقام "في مدحه وتعظيم أمره".²¹¹ فالتكرار هنا مصحوب بصيغة الاستفهام (ما القارعة؟) التي لا يُراد بها طلب الجواب، بل إثارة الذهن، وتفخيم شأن المُستفهم عنه، والإشارة إلى أنه أمر عظيم يفوق التصور والإدراك. فالتكرار هنا ليس مجرد إعادة، بل هو بناء للمعنى وتصعيد له في نفس السامع.

ويتقاطع رأي ابن جني هنا مع آراء بلاغيين آخرين مع اختلاف في تحديد الغرض الدقيق؛ فقد رأى ابن أبي الأصبع المصري (ت. 654هـ) في كتابه "بديع القرآن" أن مثل هذا التكرار في هذه الآيات تحديداً يُراد به "التهديد والوعيد"،²¹² وهو في جوهره لا يتعارض مع رأي ابن جني، فالتعظيم من شأن يوم القيامة وتهويله هو في حد ذاته تهديد ووعيد للكافرين. كما يتفق هذا مع ما ذهب إليه ابن قتيبة (ت. 276هـ) من أن التكرار قد يأتي لغرض "التوكيد"،²¹³ فتعظيم الأمر وتفخيمه هو ضرب من ضروب التوكيد والمبالغة في تثبيت المعنى.

يظهر للباحثة أن رؤية ابن جني لظاهرة التكرار في كتابه "الخصائص" تتسم بالعمق والدقة والشمولية.. لقد وضع ابن جني معياراً دقيقاً للتفريق بين التكرار المقبول والمرفوض، مرجعه في ذلك "الكلفة الأسلوبية" و"الغرض البلاغي". فالتكرار المعنوي بتغاير اللفظ هو الأصل المستحسن لما فيه من إثراء وتجنب للملل، بينما التكرار اللفظي لا يُقبل إلا حين يخدم غاية بلاغية غالياً، كالتعظيم والتفخيم والتهويل، فيتحول من عيب إلى ميزة فنية.

المقصد السادس: الحذف

يُعَدُّ الحذف أحد أبرز الظواهر الأسلوبية التي شغلت حيزاً واسعاً في الدراسات البلاغية والنحوية العربية، فهو ليس مجرد إسقاطٍ عشوائيٍ لألفاظ من تركيب الجملة، بل هو فنٌ دقيق يكشف عن عبقرية اللغة العربية وقدرتها الفائقة على تحقيق الإيجاز غير المخلّ بالمعنى.

²¹¹ ابن جني، الخصائص، 56/3.

²¹² ابن أبي الأصبع المصري، بديع القرآن، تحقيق حنفي محمد شرف (القاهرة: دار نهضة مصر، 1974)،

98.

²¹³ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، 205.

يُعرّف الحذف في أبسط صورته بأنه "إسقاط لفظٍ من الكلام لوجود دليل يدل عليه".²¹⁴ هذا التعريف، على وجازته، يضعنا أمام الشرط الأساسي الذي لا يقوم الحذف إلا به، وهو "الدليل". وقد كان ابن جني من أكثر العلماء إلحاحًا على هذا الشرط، حيث جعله القانون الحاكم لهذه الظاهرة اللغوية برمتها، إذ يرى أن اللغة نظام منطقي يهدف إلى الإبانة والوضوح، وأي إسقاط لا يستند إلى قرينة واضحة يُعدُّ ضربًا من التعمية والإبهام الذي يتنافى مع وظيفة اللغة. يقول في عبارة جامعة تلخّص فلسفته في هذا الباب:

"حذفت العرب الجملة والمفرد والحرف والحركة، وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه، وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته".²¹⁵

إن عبارة "تكليف علم الغيب" تكشف عن عمق رؤية ابن جني؛ فالحذف ليس مجرد رخصة نحوية، بل هو عقدٌ ضمّني بين المتكلم والمخاطب، يفترض وجود أرضية مشتركة من الفهم والسياق تتيح للمخاطب استنباط العنصر المحذوف ببسر وسهولة. فالدليل هو الضامن لسلامة التواصل اللغوي، وهو الذي ينقل الحذف من دائرة اللبس إلى فضاء البلاغة والإيجاز. وانطلاقًا من هذا المبدأ، شرع ابن جني في تفصيل أنواع الحذف ومواضعه، مبتدئًا بأوسعها نطاقًا وهو حذف الجملة.

مسائل تجليات الحذف في تراكيب اللغة عند ابن جني:

لم يقتصر تناول ابن جني للحذف على نوع دون آخر، بل كانت نظريته شمولية استوعبت مختلف المستويات التركيبية للغة، من الجملة الكاملة إلى أبسط مكوناتها، وفيما يلي عرض تحليلي لأبرز هذه الأنواع:

المسألة الأولى: حذف الجملة:

يُعدُّ حذف الجملة بأكملها من أبلغ صور الإيجاز، حيث تدل بقايا التركيب أو سياق الحال عليها دلالة واضحة. وقد ساق ابن جني أمثلة متعددة يتجلى فيها هذا النوع من الحذف، منها:

جملة فعل القسم: في مثل قولهم: "والله لأفعلن"، فإن التقدير: "أقسم بالله لأفعلن". هنا، حُذفت جملة القسم (الفعل والفاعل) وبقي المقسم به (الجار والمجرور) وجواب القسم دليلين كافيين عليها.²¹⁶

²¹⁴ مطلوب، البلاغة العربية، 115.

²¹⁵ ابن جني، الخصائص، 362/2.

²¹⁶ ابن جني، الخصائص، 362/2.

جملة فعل الأمر والتحذير: عند قولك "زيدًا"، إذا كنت تقصد "اضرب زيدًا"، فإن نصب الاسم "زيدًا" هو الدليل اللفظي على وجود فعل محذوف. وكذلك في التحذير بقولك: "إياك والأسد"، فالتقدير: "إياك أحذر، واحذر الأسد".

جملة الشرط: يتجلى ذلك بوضوح في قوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۖ﴾ [الزلزلة: 7-8]، والتقدير كما أوضحه المفسرون والنحاة: "إن كان عمله خيرًا فجزاؤه خير، وإن كان عمله شرًا فجزاؤه شر".²¹⁷

الحذف الدال عليه السياق: كما في قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ﴾ [البقرة: 60]. فبين الأمر بالضرب والنتيجة (الانفجار)، توجد جملة محذوفة مفهومة من سياق السرد، تقديرها: "فضرب الحجر بعصاه فانفجرت".²¹⁸ فالفاء في "فانفجرت" عطفت النتيجة على سببها المباشر المحذوف لدلالة الكلام عليه.

المسألة الثانية: حذف ركني الإسناد (المبتدأ والخبر):

ينتقل ابن جني من حذف الجملة إلى حذف أحد ركنيها الأساسيين، مبينًا أن دلالة الموضع والسياق كفيلة بسد الفراغ الناجم عن الحذف.

حذف المبتدأ: يكثر هذا في المواضع التي يسبق فيها ما يدل على المحذوف، كأن يكون في جواب سؤال أو بعد كلام يمهد له. ومن شواهد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿بَلِّغْ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا

بِهِ﴾ [إبراهيم: 52]، والتقدير: "هذا بلاغ".²¹⁹ فحذف المبتدأ "هذا" لأن سياق الحديث عن القرآن

يجعله حاضرًا في ذهن السامع. وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّرٰىصُ بِهِ رَبِّبَ الْمُؤْمِنِينَ﴾

[الطور: 30]، والتقدير: "بل هو شاعر".²²⁰

حذف الخبر: ويقع حين يدل عليه دليل في الكلام السابق، كما في قول الفرزدق:

²¹⁷ ابن جني، الخصائص، 362/2، (مع تصرف لشرح الآية بما يتوافق مع أقوال المفسرين).

²¹⁸ ابن جني، الخصائص، 363/2.

²¹⁹ ابن جني، المحتسب، 268/2.

²²⁰ ابن جني، المحتسب، 291/2.

فلو كنت ضَيِّيًا عرفت قرابتي ولكن زنجي غليظ المشافر²²¹

/الطويل/

يشرح ابن جني هذا البيت بقوله إن التقدير: "ولكنك زنجي غليظ المشافر (لا تعرف قرابتي)". فحذف الخبر "لا تعرف قرابتي" لدلالة الشطر الأول "عرفت قرابتي" عليه دلالة واضحة.²²²

المسألة الثالثة: الحذف في تراكيب الجمل الوصفية والإضافية:

يتجلى المنهج التحليلي الدقيق لابن جني في تناوله لحذف أجزاء من المركبات، وهو موضع تكثر فيه الدقائق البلاغية.

حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه: يرى ابن جني أن هذا الحذف يتطلب حذرًا شديدًا؛ لأن الأصل في الصفة أنها تأتي للتوضيح والتخصيص، وحذف الموصوف قد يؤدي إلى الإبهام. لذا، لا يجوز إلا "متى قام الدليل عليه أو شهدت الحال به".²²³ واستشهد على حذف الصفة (لا الموصوف) بالحديث الشريف: "لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد"، موضحًا أن التقدير: "لا صلاة كاملة أو فاضلة"،²²⁴ فالسياق الشرعي هو الذي دل على الصفة المحذوفة. ومثله قولهم: "سير عليه ليل"، وهم يريدون "ليلٌ طويلٌ". ويعلق ابن جني تعليقًا بديعًا فيقول إن السامع "يُحسُّ في كلام القائل لذلك من التطويح والتطريح والتفخيم والتعظيم ما يقوم مقام قوله: طويل أو نحو ذلك"،²²⁵ وهنا يجعل من النبوة ونغمة الصوت دليلًا حاليًا على المحذوف، وهو وعي صوتي مبكر ومتقدم.

حذف المضاف أو المضاف إليه: يرى ابن جني أن هذا النوع من الحذف شائع جدًا في اللغة، حتى إنه صرح بأن في القرآن الكريم ما يزيد على ألف موضع منه،²²⁶ وهي ملاحظة تدل على استقراء واسع وعميق. وقد نقل عنه هذه المقولة وأشاد به ابن مضاء القرطبي (ت 592هـ) في كتابه "الرد على النحاة"،²²⁷ مما يظهر مدى تأثير ابن جني فيمن جاء بعده. ومن أمثلة حذف

²²¹ أبو المظفر، مؤيد الدولة مجد الدين أسامة ابن منقذ، **البدیع في نقد الشعر**، تحقيق أحمد أحمد بدوي، الدكتور حامد عبد المجيد (الجمهورية العربية المتحدة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دت)، 159؛ شُرَاب، شرح الشواهد الشعرية، 466/1.

²²² ابن جني، **المحتسب**، 182/2.

²²³ ابن جني، **الخصائص**، 368/2.

²²⁴ ابن جني، **الخصائص**، 374/2.

²²⁵ ابن جني، **الخصائص**، 373/2.

²²⁶ ابن جني، **الخصائص**، 364/2.

²²⁷ ابن مضاء القرطبي، **الرد على النحاة**، تحقيق شوقي ضيف (القاهرة: دار المعارف، 1988)، 129.

المضاف قوله تعالى: ﴿وَسَّعِلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: 82]، والتقدير: "واسأل أهل القرية". ومن أمثلة حذف المضاف إليه قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ [الروم: 4]، والتقدير: "من قبل ذلك ومن بعده"، والدليل النحوي هنا هو بناء "قبل" و "بعد" على الضم لقطعهما عن الإضافة لفظاً لا معنى.

المسألة الرابعة: الحذف بين الإيجاز والاختصار:

أولاً: امتناع تأكيد المحذوف: (تضاد الأغراض): وبناءً على هذا المبدأ، يقرر قاعدة منطقية صارمة مفادها أن العنصر المحذوف من الكلام لا يجوز توكيده. وتكمن علة هذا الامتناع في التضاد الجوهرى بين غرض الحذف وغرض التوكيد. فالحذف، في جوهره، وسيلة للتخفيف والإيجاز، بينما التوكيد هو ضرب من الإسهاب والتطويل يراد به تقوية المعنى وتثبيته في نفس المتلقي.

يفصل ابن جني هذه العلة بقوله: "إنما الغرض به - أي بالمحذوف - التخفيف لطول الاسم فلو ذهبت تؤكد له لنقضت الغرض، وذلك أن التوكيد والإسهاب ضد التخفيف والإيجاز فلما كان الأمر كذلك تدافع الحكمان فلم يجز أن يجتمعا".²²⁸ إن هذا التحليل لا يقف عند حدود الوصف النحوي، بل يغوص في فلسفة الاختيار اللغوي؛ فجمع الحذف مع التوكيد يُعدُّ نقضاً للغرض، وهو ما تأباه حكمة اللغة ومنطق المتكلم الفصيح. فكأنما المتكلم يبني بيد ويهدم بالأخرى، وهو ما يتنافى مع اقتصاد الجهد اللغوي وتحقيق الفعالية التواصلية.

ثانياً: التعامل مع "الحرف": بين الاختصار والإجحاف يتجلى هذا المنهج ذاته وبشكل أعمق في معالجة ابن جني لقضية حذف "الحروف". يرى ابن جني أن الحرف يمثل قمة الإيجاز والاختصار في بنية اللغة، فهو ينوب عن تراكيب أطول ويؤدي معاني دقيقة بلفظ موجز. ومن هذا المنطلق، يرى أن الحالة المثلى (أو "أعدل الأحوال" بتعبيره) للحرف هي أن يُستعمل كما هو، دون زيادة أو نقصان.

ويقيم حجته على شقين متكاملين:

²²⁸ ابن جني، الخصائص، 288/1.

1. امتناع الحذف: بما أن الغرض من وضع الحرف أصلاً هو "الاختصار"، فإن حذفه يُعدُّ "اختصار المختصر"، وهذا، في نظره، ليس إيجازاً محموداً، بل هو "إحفاف به"؛²²⁹ أي بخسٍ للمعنى وتضييع له. فالحذف هنا يتجاوز حد البلاغة إلى حد الإخلال والتعمية.

2. ضعف الزيادة: على الجانب المقابل، فإن زيادة الحرف لغرض لا يقتضيه السياق تعد نقضاً للغرض الذي وُضع من أجله، وهو الإيجاز.

إن هذا التوازن الدقيق الذي يرسمه ابن جني يكشف عن فهم عميق لوظائف العناصر اللغوية المختلفة، فالحرف ليس مجرد رابط شكلي، بل هو وحدة دلالية مكثفة، وأي مساس بها بالحذف أو الزيادة يجب أن يكون له مبرر بلاغي قوي يفوق الغرض الأصلي من وضعها.

وعلى الرغم من تأسيسه لقاعدة نظرية تمنع حذف الحرف، فإن ابن جني، لا يتجاهل الشواهد المسموعة عن العرب التي ورد فيها الحذف. لكنه لا يعتبرها نقضاً للقاعدة، بل استثناءات ذات أغراض بلاغية خاصة تؤكد القاعدة من حيث المبدأ. فهو يرى أن اللجوء إلى "غاية الاختصار" (بحذف الحرف) لا يحدث إلا لغرض دلالي أو مقامي يستدعي هذا الإيجاز الشديد، ومن الشواهد التي ساقها.

حذف حرف الجر: كقول روبة بن العجاج حين يُسأل: "كيف أصبحت؟" فيجيب: "خيرٌ عافاك الله"، والأصل: "بخير". يعلل ابن جني هذا الحذف بأن "دلالة الحال عليها بجري العادة والعرف بها"²³⁰ أغنت عن ذكر الحرف، فالسياق العرفي والتداولي يضمن فهم المعنى دون الحاجة إلى الرابط اللفظي.

حذف فاء الجواب: في قول الشاعر: "مَنْ يَفْعَلِ الحَسَنَاتِ اللهُ يَشْكُرُهَا...". والتقدير: "فالله يشكرها". وهنا، حُذفت الفاء الرابطة لجواب الشرط لقوة الارتباط الذهني بين الشرط وجزائه، مما سمح بهذا الاختصار.

حذف همزة الاستفهام: كقول الشاعر: عمران بن حطان الخارجي

²²⁹ ابن جني، الخصائص، 275/2.

²³⁰ ابن جني، الخصائص، 286/1.

فأصبحت فيهم آمناً لا كمعشرٍ أتوني فقالوا: من ربيعة أم مُضَرَّ²³¹

/الطويل/

والتقدير: "أمن مُضَرَّ؟"²³² حيث دل السياق القائم على التقسيم والتخيير على وجود الاستفهام المحذوف.

الحذف في القرآن الكريم: استشهد بقراءة ابن مسعود لقوله تعالى: ﴿رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ

تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾ [الأحزاب: 19]، حيث يرى أن السياق الذي يصور شدة الخوف والهلع يقتضي هذا الإيجاز البليغ. يقول معللاً: "لعظم ما هم عليه ضعفت قواهم، وذلت أنفسهم، وصغر كلامهم؛ فكان هذا موضع الاختصار ضرورة عليه".²³³

من خلال هذه الشواهد، يضع ابن جني قانونه العام الذي يضبط حالات الزيادة والحذف الاستثنائية: "فقد علمنا من هذا أننا متى رأيناهم قد زادوا الحرف فقد أرادوا غاية التوكيد، كما أنا إذا رأيناهم حذفوا حرفاً، فقد أرادوا غاية الاختصار".²³⁴ وبهذا، يتحول الحذف من مجرد رخصة نحوية إلى أداة بلاغية عالية المستوى، لا يلجأ إليها إلا عند وجود دافع دلالي أو نفسي قوي.

بعد استكناه المظهر البلاغي تجد الباحثة أن معالجة ابن جني ل الحذف والتوكيد، تتجاوز القواعد الصرفية والنحوية لتلامس جوهر الفلسفة اللغوية. فمن خلال ربط الظاهرة اللغوية بـ "الغرض" منها، أسس لمنهج تحليلي يفسر لماذا يمتنع توكيد المحذوف، ولماذا يُعَدُّ حذف الحرف "إجحافاً" في حالته العادية، بينما يصبح "غاية الاختصار" في سياقات بلاغية استثنائية.

المقصد السابع: عودة الضمير على متأخر بين الجواز البلاغي والتقعيد النحوي

لإبراز تحويل ابن جني إشكالاً نحوياً إلى فضيلة بلاغية، وكيف أرسى مبدأ "العناية والاهتمام" كعلة جوهرية لتفسير العديد من الأساليب العربية الرفيعة. نجد أنه قد أثبت مجدداً رؤيته

²³¹ ابن جني، الخصائص، 283/2؛ شُرَّاب، شرح الشواهد الشعرية، 562/1؛ أبو عبد الله، جمال الدين، محمد بن عبد الله ابن مالك، شرح التسهيل لابن مالك، تحقيق د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون (د.م. هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1990)، 361/3؛ أبو عبد الله، جمال الدين، محمد بن عبد الله ابن مالك، شرح الكافية الشافية، تحقيق عبد المنعم أحمد هريدي (مكة المكرمة: جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1982)، 1215/3.

²³² ابن جني، الخصائص، 283/2.

²³³ ابن جني، المحتسب، 257/2.

²³⁴ ابن جني، المحتسب، 362/2.

الأصل في الضمير، كما هو مقرر في القواعد النحوية، أن يعود على متقدم في الذكر (اللفظ) أو في الرتبة الطبيعية للجملة. فمرجه لا بد أن يكون معلوماً للمخاطب قبل ورود الضمير نفسه لكيلا يقع لبس أو غموض. ومن هنا، فإن تركيباً نحوياً مثل "ضرب غلامه زيداً"، حيث يعود الضمير (الهاء) في الفاعل (غلامه) على المفعول به المتأخر لفظاً ورتبةً (زيداً)، يمثل تحدياً لهذه القاعدة. وقد نظر بعض النحاة إلى مثل هذه التراكيب على أنها قليلة أو محمولة على الضرورة الشعرية، أو أجازوها في نطاق ضيق ومحدود.

لكن ابن جني، بروحه الفاحصة، لم يرتضِ الوقوف عند حدود الإجازة الشكلية أو الحكم بالشذوذ، بل سعى إلى الكشف عن المنطق الداخلي الذي يحكم هذا "الخروج عن الأصل"، وهو منطق لا يخضع للقياس الصوري بقدر ما يخضع للحس الجمالي والغاية التواصلية التي يقصد إليها المتكلم البليغ.

في سياق عرضه لهذه المسألة، يقف ابن جني عند قول الشاعر:

جَزَى رَبُّهُ عَنِّي عَدِيَّ بْنَ حَاتِمٍ جَزَاءَ الْكِلَابِ الْعَاوِيَاتِ وَقَدْ فَعَلَ²³⁵

/الطويل/

يُقر ابن جني بأن القاعدة الظاهرة تقتضي أن يكون فاعل "جزي" هو الله سبحانه وتعالى، وأن الضمير في "ربه" لا يمكن أن يعود على "عدي" لأنه متأخر. لكنه سرعان ما يتجاوز هذا الموقف التقليدي ليقدم رؤيته العميقة، فيقول: "وأما أنا فأجيز أن تكون الهاء في قوله «جزي ربه عني عدي بن حاتم» عائدة على (عدي)".²³⁶ إن هذا الإقرار ليس مجرد إجازة نحوية، بل هو مفتاح الولوج إلى عالم من المعاني البلاغية الدقيقة.

يفسر ابن جني هذا الاختيار الأسلوبي بأنه ليس اعتباطياً، بل هو "من عادة العرب في الدعاء"،²³⁷ ثم يكشف عن العلة البلاغية الكامنة وراء هذه العادة بقوله: "...لأنه إذا كان مجازيه ربه كان أقدر على جزائه".²³⁸ هنا يكمن جوهر التحليل؛ فالمتكلم (الشاعر) حين اختار أن يقدم ذكر "الرب" مضافاً إلى ضمير يعود على "عدي"، فإنه لم يفعل ذلك سهواً أو اضطراراً، بل فعله قصداً

²³⁵ البيت منسوب لشاعر من بني نبهان من طيء يهجو عدي بن حاتم الطائي، ابن جني، الخصائص، 295/1؛ عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: دار التراث ودار مصر للطباعة، 1980)، 108/2؛ علي بن محمد بن عيسى الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 410/1.

²³⁶ ابن جني، الخصائص، 295/1-296.

²³⁷ ابن جني، الخصائص، 295/1-296.

²³⁸ ابن جني، الخصائص، 295/1-296.

لتحقيق غاية بلاغية عليا. فالإسراع بتقديم الفاعل الحقيقي (الرب) وربطه مباشرةً بمن وقع عليه الدعاء (عدي) عبر الضمير، فيه إشارة إلى أن هذا الجزاء هو من شأن القدرة الإلهية المطلقة، مما يجعله أشد وأنفذ وأبلغ في تحقيق المراد من الدعاء عليه. لو قال الشاعر "جزى الله عدي بن حاتم"، لكان الكلام صحيحاً نحوياً، لكنه يفتقر إلى هذه الشحنة البلاغية المركزة التي يخلقها تقديم الضمير.

إن تحليل ابن جني لهذا الشاهد يتجاوز كونه تفسيراً موضعياً ليؤسس لمبدأ تفسيري أوسع هو مبدأ "العناية والاهتمام". فالعرب، كما يرى ابن جني، "حين لجأت لهذا الأسلوب لجأت إليه بدافع من حسها اللغوي والبلاغي الذي لا يستطيع أن يعمله العربي البسيط، ولكنه يعبر به".²³⁹ هذا الحس اللغوي هو الذي يجعل المتكلم يقدم ما هو أهم في نظره وما هو أولى بالعناية، حتى لو خالف الترتيب المنطقي المألوف.

في هذا السياق، يصبح التصاق ضمير المفعول به (عدي) بالفاعل (ربه) قبل ذكر المفعول به صراحةً، بمثابة تنبيه وإشارة قوية للمتلقي بأن هذا المفعول به هو محور الاهتمام ومناطق العناية في الجملة. فالتأخير اللفظي لـ "عدي" قبله تقديم معنوي من خلال ضميره، وهذا التقديم المعنوي هو الذي يمنح الأسلوب قوته وتأثيره. يرى ابن جني أن مجرد ورود المفعول به في مكانه الطبيعي بعد الفعل والفاعل قد لا يمنحه دائماً القدر الكافي من الأهمية، أما هذا التلاعب الفني بالرتبة، فينتشله من دائرته العادية إلى دائرة الاهتمام المشدد.

كما رأت الباحثة من خلال ما تقدّم أنّ ابن جني لم يقف عند هذا الحد، بل بيّن أن لهذا التقديم والتأخير درجات متفاوتة في القوة والضعف، فكلما كان الخروج عن الأصل أكثر وضوحاً، كانت دلالاته على العناية أشد قوة. وهذا يدل على أن ابن جني لم يكن ينظر إلى اللغة كقوالب جامدة، بل كأداة مرنة وطبعة في يد المتكلم البليغ، يشكلها كيفما شاء لتحقيق أغراضه الجمالية والتعبيرية.

المقصد الثامن: (في خروج الكلام عن مقتضى الظاهر) ظاهرة الالتفات

يُعرّف الالتفات في الاصطلاح البلاغي بأنه "الانتقال من صيغة إلى صيغة، كالانتقال من التكلم إلى الخطاب، أو من الخطاب إلى الغيبة، أو عكس ذلك، بشرط أن يكون الضمير في المنتقل إليه عائداً على المنتقل عنه".²⁴⁰

بيد أن ابن جني، وإن انطلق من هذا الفهم العام، فإنه سرعان ما يتجاوزه إلى استكشاف وظيفته الجوهرية. فالفائدة من الالتفات عنده لا تقتصر على مجرد التزيين اللفظي، بل تمتد إلى

²³⁹ هذا التعبير هو صياغة مكثفة لرأي ابن جني كما استخلصه الدكتور عبد القادر حسين في دراسته القيمة

عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، 1998)، 188.

²⁴⁰ انظر تعريفات البلاغيين للالتفات، مثل الخطيب القزويني في "الإيضاح في علوم البلاغة".

أثرها العميق في نفس المتلقي. يرى ابن جني أن من أبرز فوائد الالتفات هو "دفع الملل والسآمة" عن السامع، فالنفس البشرية بطبيعتها تميل إلى التجدد وتآلف التغيير، والانتقال من ضمير إلى آخر، ومن أسلوب إلى نظيره. إلا أن بصيرة ابن جني الثاقبة لم تقف عند هذا الحد، بل ربطت هذا الانتقال بأغراض دلالية أعمق، وهو ما سيتضح جلياً في تحليله لأقسامه.

المسألة الأولى: الانتقال من الخطاب إلى الغيبة

يُعَدُّ هذا النوع من الالتفات ميداناً خصباً لتأملات ابن جني الدقيقة، حيث يربط بين التحول الأسلوبى والمقاصد السامية للنص، لا سيما في السياق القرآني. ومن أروع شواهد في ذلك قراءة الحسن البصري لقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ [البقرة: 281]، حيث قرأها: "يُرْجَعُونَ فِيهِ" بالياء.

يحلل ابن جني هذا العدول عن الخطاب المباشر للمؤمنين (ترجعون) إلى صيغة الغيبة (يُرجعون) تحليلاً فريداً، فيقول: "قال أبو الفتح: فيه أنه ترك الخطاب إلى لفظ الغيبة [...] وكأنه - والله أعلم- إنما عدل فيه عن الخطاب إلى الغيبة فقال: يُرْجَعُونَ بالياء رفقا من الله - سبحانه - بصالحي عباده المطيعين لأمره".²⁴¹ هنا، يكشف ابن جني عن سر بلاغي قوامه "الرفق الإلهي"؛ فبما أن الرجوع إلى الله للحساب هو موقف عصيب ومرهوب، جاء الخطاب بصيغة الغائب وكأنه يتحدث عن فريق آخر وهم العصاة مما يخفف من وطأة الوعيد على المؤمنين المخاطبين بالأمر الأول (واتقوا). فكان المعنى: "اتقوا أنتم يا مطيعون يوماً يُعَذَّبُ فيه العاصون".²⁴² إن هذا التحليل يخرج بالالتفات من كونه مجرد محسن بديعي إلى كونه لفظة لغوية تحمل في طياتها بعداً عقدياً ونفسياً عميقاً.

ويعزز ابن جني هذا الفهم بشاهد آخر أشد وضوحاً من سورة الفاتحة، في قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ

الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: 7]. يلاحظ ابن جني أن الله تعالى أسند النعمة إلى ذاته العلية مباشرة بصيغة الخطاب (أنعمت)، فلما جاء ذكر الغضب، عدل عن السياق نفسه فلم يقل "غير الذين غضبت عليهم"، بل قال: (الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ) بصيغة اسم المفعول التي حُذِفَ فاعلها. يعلل ابن جني ذلك بقوله: "فأسند النعمة إليه لفظاً، ورَوَى عنه لفظ الغضب تحسناً ولطفاً".²⁴³ إنه

²⁴¹ ابن جني، المحتسب، 145/1.

²⁴² ابن جني، المحتسب، 145/1.

²⁴³ ابن جني، المحتسب، 146/1.

تأدب رفيع في التعبير، حيث يُنسب الخير والإنعام إلى الله صراحةً، بينما يُصرف لفظ الغضب عن الذات الإلهية تنزيهاً وتعظيماً.

ولعل ألمع إضافات ابن جني في هذا الباب هو ربطه لهذه الظاهرة اللغوية البلاغية بممارسة اجتماعية راسخة، وهي تكريم الملوك وإعظامهم. فهو يرى أن العلة في جواز مثل هذا الانتقال تكمن في أن الناس تجافوا عن مخاطبة الملوك بأسمائهم مباشرة إجلالاً لهم، فلجأوا إلى صيغة الغيبة فقالوا: "إن رأى الملك أدام الله علوه"، بدلاً من "إن رأيت". هذا القياس الدلالي الاجتماعي الذي يعقده ابن جني يبرهن على أن الظواهر اللغوية ليست معزولة، بل هي انعكاس لبنى ثقافية واجتماعية ونفسية عميقة.

المسألة الثانية: الانتقال من الغيبة إلى الخطاب:

على الجانب المقابل، يحلل ابن جني الانتقال من ضمير الغائب إلى ضمير المخاطب، مبيناً أنه لا يأتي "اتساعاً وتصرفاً" فحسب، بل "لأمر أعلى ومهم من الغرض أعنى"،²⁴⁴ أي لغاية أسمى وأقوى. وأبرز مثال على ذلك هو الانتقال الحاصل في سورة الفاتحة من قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2] إلى قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5].

إن تحليل ابن جني لهذا الموضع يُعد من عيون التحليل البلاغي. فهو يرى أن الحمد، وإن كان عبادة، إلا أنه في مرتبة أدنى من العبادة الخالصة المباشرة؛ "ألا تراك قد تحمد نظيرك ولا تعبد".²⁴⁵ فلما كان الحمد معنى عامًا يمكن أن يقع من العبد في حضرة الله أو في غيبته، ناسبه ضمير الغائب (الله)، أما العبادة، فهي "غاية الطاعة والتقرب بها هو النهاية"، وهي مقام لا يتأتى إلا بالمواجهة والحضور المباشر بين العبد وربّه. لذلك، عندما ارتقى السياق من مقام الحمد العام إلى مقام العبادة الخاصة، كان لزاماً أن يرتقي الأسلوب معه، فانتقل من الغيبة إلى الخطاب المباشر (إِيَّاكَ نَعْبُدُ)، بهذا يصبح الالتفات هنا تجسيداً لرحلة روحية، وترقياً في المقام من الثناء العام إلى المناجاة الخاصة، مما يمنح النص قوة وحيوية وحضوراً لا مثيل له.

موقع ابن جني من الدرس البلاغي: عمق التحليل واستشراف الأبعاد

²⁴⁴ ابن جني، المحتسب، 146/1.

²⁴⁵ ابن جني، المحتسب، 146/1.

عند مقارنة ما قدمه ابن جني بما ذكره بلاغيون آخرون كالزمخشري (ت 538هـ)، نجد أن الزمخشري في كشفه يركز على الفائدة العامة للالتفات في "تطرية نشاط السامع"،²⁴⁶ وهي ملاحظة وجيهة ومشتركة. لكن ابن جني يتفوق عليه في الغوص إلى ما وراء هذه الفائدة الجمالية العامة. فبينما يقف الكثيرون عند حدود الوصف الأسلوبي، يتجاوز ابن جني إلى التفسير التعليلي الذي يربط الظاهرة بـ:

1. لأبعاد العقيدة والنفسية: كما في تحليله لآية (يُرْجَعُونَ) وربطها بالرفق الإلهي.
 2. الأبعاد التداولية-الاجتماعية: كما في قياسه على أسلوب مخاطبة الملوك.
 3. الأبعاد الروحية-المقامية: كما في تفسيره للترقي من الحمد إلى العبادة في سورة الفاتحة.
- إن ابن جني لم يكن مجرد نحوي أو لغوي يصف الظواهر، بل كان محللاً دقيقاً يرى في اللغة نظاماً حياً يتفاعل مع النفس البشرية ومعتقداتها وسياقاتها الاجتماعية. لقد قدم في "الخصائص" درساً منهجياً في كيفية الربط بين الشكل والمضمون، واللفظ والغرض، والأسلوب والمقام، مما يجعل معالجته للالتفات نموذجاً فريداً في النقد البلاغي القائم على التعليل العميق.
- يتضح من خلال هذا العرض أن تناول ابن جني لظاهرة الالتفات في كتابه "الخصائص" يمثل علامة فارقة في تاريخ الدرس البلاغي العربي. فقد نجح بعبقريته الفذة في أن ينتقل بدراسة هذه الظاهرة من المستوى الوصفي الشكلي إلى مستوى تحليلي تفسيري عميق. لقد كشف اللثام عن أن الالتفات ليس مجرد زخرف لفظي أو حيلة لشد الانتباه، بل هو أداة لغوية دقيقة تعكس مقاصد نفسية، وتنزيهات روحية، وأعرافاً اجتماعية.

وبهذا، يؤسس ابن جني لمنهج يرى في كل "عدول" عن الأصل "علة" كامنة، وفي كل خروج عن "مقتضى الظاهر" غاية أسمى، مؤكداً أن جماليات اللغة العربية وقوتها لا تكمن في بنيتها السطحية فحسب، بل في قدرتها اللامتناهية على احتواء ونقل أدق خلجات النفس وأسمى المعاني.

المقصد التاسع: العدول عن مقتضى الظاهر

يُعدُّ مبحث "الخروج عن مقتضى الظاهر" أو ما يُعرف بـ "العدول" أحد أهم المباحث التي تتجلى فيها عبقرية اللغة العربية وقدرتها الفائقة على التعبير عن المعاني الدقيقة والمقاصد البلاغية العميقة. وهو بابٌ تلتقي فيه الصنعة النحوية بالذوق البلاغي، حيث لا تكون مخالفة الأصل النحوي خطأً أو ضعفاً، بل ارتقاءً بالخطاب لتحقيق أغراض لا يفي بها الكلام الجاري على سَنَنِه المعتاد.

²⁴⁶ أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407)، 18/1.

وَيُعَدُّ اللغوي الفذ أبو الفتح عثمان بن جني (ت 392هـ) من أبرز العلماء الذين أولوا هذه الظواهر عناية خاصة في كتابه الموسوعي "الخصائص"، حيث قدم تحليلات ثاقبة تكشف عن الأسرار الكامنة وراء هذه الأساليب، مبرهنًا على أن بنية اللغة ليست مجرد قوالب جامدة، بل هي نظام مرن يستجيب لمقاصد المتكلم وأحوال المخاطبين.

هناك ثلاث صور من صور العدول التي عرض لها ابن جني، وهي: وضع المضمر موضع المظهر متمثلاً في ضمير الشأن والقصة، والتعبير عن الماضي بلفظ المضارع، والتعبير عن المضارع بلفظ الماضي.

المسألة الأولى: وضع المضمر موضع المظهر: بلاغة الإبهام في ضمير الشأن والقصة:

يُشكّل استخدام الضمير موضع الاسم الظاهر، وتحديدًا "ضمير الشأن والقصة"، صورة بارزة من صور العدول عن مقتضى الظاهر. فمن المعلوم أن الأصل في الضمير أن يعود على مرجع سابق (عائد) أو أن تدل عليه قرينة واضحة. أما ضمير الشأن والقصة، فيأتي مبتدئاً للكلام دون عائد يسبقه، مما يجعله مبهماً في ذاته، وهو ما يخالف شرط الإضمار الأساسي.

وقد تناول ابن جني هذه الظاهرة بإيجاز مركّز، موضحاً أن هذا الضمير "لا بد له أن تفسره الجملة"²⁴⁷ التي تليه. ويستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (١) [الإخلاص: 1]، فيبين

أن جملة (اللهُ أَحَدٌ) جاءت تفسيراً للضمير "هو". وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ﴾

[الحج: 46]، حيث تُعَدُّ جملة (لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ) تفسيراً للضمير "ها" الذي هو ضمير القصة.²⁴⁸ وعليه، فإن مقتضى الظاهر النحوي، في غياب المرجع، يقتضي الإتيان بالاسم الصريح، كأن يُقال: "الشأنُ الله أحد" أو "إن القصة لا تعمى الأبصار".

لكن هذا العدول عن الظاهر ليس اعتباطياً، بل يكمن وراءه سر بلاغي دقيق. ففي حين اكتفى ابن جني ببيان الوظيفة التفسيرية للجملة اللاحقة، يكشف البلاغيون عن الغاية النفسية من هذا الأسلوب. يوضح الدكتور عبد القادر حسين أن الغاية هي "أن يتمكن ما يعقب الضمير في ذهن السامع".²⁴⁹ فالنفس، عند سماعها ضميراً مبهماً لا تفهم معناه مباشرة، تدخل في حالة من الترقب والتشويق لمعرفة ما سيأتي بعده ليزيل هذا الإبهام. وعندما يأتي التفسير بعد هذا الانتظار، فإنه يرسخ في الذهن ويتمكن منه "فضل تمكن"؛ ذلك أن "الحاصل بعد الطلب أعز من المنساق بلا

²⁴⁷ ابن جني، الخصائص، 106/1.

²⁴⁸ ابن جني، الخصائص، 106/1.

²⁴⁹ عبد القادر حسين، فن البلاغة (بيروت: عالم الكتب، 1998)، 95.

تعب".²⁵⁰ وبهذا، يجمع المتلقي بين لذتين: لذة العلم بالمعنى الجديد، ولذة انقشاع غموض الترقب، مما يضفي على الكلام قوة تأثيرية مضاعفة. فالإبهام الأولي يمهد لليقين اللاحق، فيكون أثره في النفس أعمق وأشد وقعاً.

المسألة الثانية: التعبير عن الماضي بلفظ المضارع: استحضار الصورة وتوكيد النفي:

على صعيد التراكيب الفعلية، يقدم ابن جني تحليلاً عميقاً لصورة أخرى من صور العدول، وهي التعبير عن حدث وقع في الماضي باستخدام صيغة الفعل المضارع، كما في قولنا: "لم يتم زيدٌ". فالفعل "يتم" صيغته مضارعة، لكن دلالاته الزمنية، بوجود "لم"، ماضية.

يفسر ابن جني هذا العدول تفسيراً فلسفياً نفسياً، فيرى أن مجيء النفي بلفظ المضارع وإن كان المعنى ماضياً، سببه "أن المضارع أسبق رتبة في النفس من الماضي".²⁵¹ ويشرح هذه الأسبقية بأن الحوادث في أصلها تكون معدومة، ثم تصير موجودة في الزمن الحاضر أو المستقبل (وهو ما يعبر عنه المضارع)، ثم تصبح ماضياً. فالمضارع هو "الأصل"، والماضي هو "الفرع" المترتب عليه. وبناءً على هذا التصور، فإن نفي "الأصل" (المضارع) هو أبلغ وأقوى من نفي "الفرع" (الماضي). فإذا انتفى أصل إمكانية وقوع الفعل، فمن باب أولى أن يكون قد انتفى وقوعه فعلاً في الماضي. وكما يضيف الدكتور عبد القادر حسين، فإن ما قرره ابن جني يتوافق مع رؤية البلاغيين، بل يزيد عليها في كونه يرى أن هذا الأسلوب يفيد "استحضار الصورة في الذهن"،²⁵² ويؤدي معنى التوكيد. إن استخدام المضارع المنفي لنفي الماضي ينقل الحدث من كونه مجرد خبر تاريخي منتهٍ إلى مشهد حيٍّ حاضر، وكأن المتلقي يرى الفعل وهو يُنفى في حينه، مما يجعل النفي أعمق أثراً في النفس وأكثر تأكيداً.

المسألة الثالثة: التعبير عن المضارع بلفظ الماضي: تحقيق الوقوع وتجسيد الحضور:

في مقابل الصورة السابقة، يتناول ابن جني الظاهرة المعاكسة، وهي استخدام صيغة الماضي للتعبير عن حدث مستقبلي أو محتمل الوقوع، وهو ما يهدف إلى "تحقيق وقوع الفعل".²⁵³ ويظهر ذلك جلياً في الأساليب الشرطية، كقولهم: "إن قُمتَ قُمتَ ث"، فالفعل "قمتَ" الثاني جاء بلفظ الماضي، مع أن معناه الاستقبال (أي: سأقوم).

²⁵⁰ حسين، فن البلاغة، 95.

²⁵¹ ابن جني، الخصائص، 107/3.

²⁵² حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، 152.

²⁵³ ابن جني، المحتسب، 135/1.

وقد استحسّن ابن جني هذا التفسير الذي نقله عن أبي علي الفارسي عن أبي بكر بن السراج، ومؤداه أن المتكلم "أراد الاحتياط للمعنى، فجاء بمعنى المضارع المشكوك في وقوعه بلفظ الماضي المقطوع بكونه، حتى كأن هذا قد وقع واستقر، لا أنه متوقع مترقب".²⁵⁴ فصيغة الماضي بطبيعتها تدل على أمر قد حُسم وانقضى، واستعارتها للتعبير عن المستقبل تخلع على هذا المستقبل صفة الحسم واليقين، وتنزله منزلة الواقع الذي لا شك فيه، وهو ما يبرز قوة العزيمة وصدق الوعد.

ولم يقف ابن جني عند هذا الحد، بل قاس على هذا المبدأ لونا آخر من التعبير يخدم الغاية ذاتها، وهي استحضار الصورة وتجسيدها، وذلك في استخدام اسم الإشارة "هذا" للقريب، للإشارة إلى أمر ماضٍ بعيد. ويستشهد بقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿فَأَسْتَغْثُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ

عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [القصص: 15]، ثم يتبعها

بقوله: ﴿هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ﴾ [القصص: 15]. ويعلق ابن جني قائلاً إنه لم يقل: "أحدهما

من شيعته والآخر من عدوه"، بل استخدم اسم الإشارة "هذا"؛ لأن الله تعالى "لما حكى الحال الماضية صار النبي ﷺ ومن يسمع من بعده كالحاضرين للحال، فقال: هذا، وهذا".²⁵⁵ فكان السامع للقصة قد انتقل عبر الزمن ليقف شاهداً على الحدث، فيرى هذا ويشير إلى ذاك، مما يضيف على السرد حيوية بالغة وتأثيراً عميقاً.

وترى الباحثة أن دراسته لصور العدول عن مقتضى الظاهر في "الخصائص" تكشف عن إدراكه المبكر بأن مخالفة القواعد الظاهرة ليست شذوذاً، بل هي استثمار واعٍ لطاقت اللغة لتحقيق غايات أسلوبية وتأثيرية عليا. فسواء كان ذلك عبر إبهام يخلق التشويق كضمير الشأن، أم عبر التلاعب بصيغ الأفعال لاستحضار الصورة وتوكيد المعنى، فإن ابن جني يبرهن على أن البنية النحوية والمعنى البلاغي وجهان لعملة واحدة.

المبدأ الحاكم للعدول: "أمنُ اللبس"

يستهل ابن جني تناوله لهذا الموضوع بترسيخ قاعدة منطقية أساسية، وهي استحالة التناقض الزمني الصريح في الكلام المجرد عن القرائن. فلا يمكن للغة، في وضعها الطبيعي، أن تجمع بين نقيضين؛ إذ يقول: "فمن المحال أن تنقض أول كلامك بآخره، وذلك كقولك: قمت غداً، وسأقوم أمس،

²⁵⁴ ابن جني، الخصائص، 107/1.

²⁵⁵ ابن جني، المحتسب، 105/1.

ونحو هذا".²⁵⁶ هذا التأصيل يوضح أن الأصل في الأفعال أن يدل كل لفظ منها على زمنه المحدد له في الوضع اللغوي، وأن أي خروج عن هذا الأصل لا بد أن يكون محكوماً بضوابط تمنع وقوع التناقض أو اللبس في فهم المخاطب.

ومن هنا، ينطلق ابن جني لوضع شرطه الجوهري الذي يسمح بهذا العدول الزمني، وهو "أمن اللبس". فإذا وُجد في سياق الكلام، سواء كان قرينة لفظية أم حالية، ما يوجّه دلالة الفعل الماضي إلى المستقبل بوضوح لا شك فيه، جاز هذا الاستعمال وصار أسلوباً عربياً فصيحاً ذا غرض بلاغي. وينقل ابن جني عن أبي بكر ابن السراج ما يدعم هذا المبدأ، حيث يرى أن الأفعال كان من المفترض أن تأتي على صيغة واحدة، ولكنها خُولف بين أبنيتها لتفيد الأزمنة المختلفة، "فإن أمن اللبس فيها جاز أن يقع بعضها موقع بعض".²⁵⁷ إذن، فالمسألة ليست فوضى استعمالية، بل هي انزياحٌ دلاليٌّ محكومٌ بقرينة تضمن سلامة المعنى ووضوح المقصد.

وبعد أن أرسى قاعدته الكلية، شرع ابن جني في تحليل المواضع التي يقع فيها هذا العدول، مبيّناً العلة البلاغية أو الفلسفية الكامنة وراء كل موضع.

1. سياق الشرط: إن أبرز المواضع التي يجوز فيها استخدام الماضي للدلالة على المستقبل هو أسلوب الشرط، كما في قولنا: "إن قمتَ غداً قمتُ معك". فعلى الرغم من أن "قمتَ" فعل ماضٍ، فإن دلالاته مستقبلية قطعاً. والقرينة اللفظية هنا هي أداة الشرط "إن"، التي تختص، كما هو معلوم، بالدخول على الأحداث المستقبلية المحتملة. يوضح ابن جني أن هذا الاستخدام لا يقتصر على مجرد الجواز النحوي، بل يحمل غرضاً بلاغياً رفيعاً، وهو "تحقيق الأمر وتثبيته".²⁵⁸ فالمتكلم حين يستخدم صيغة الماضي، وهي الصيغة الدالة على الحدث الواقع المتحقق الذي لا شك فيه، فإنه يخلع صفة التحقق والوجوب هذه على الحدث المستقبلي، وكأنه يقول: إن قيامك في الغد، إن حدث، سيتبعه قيامي معك على وجه اليقين والثبات، تماماً كما أن الماضي ثابت وقييني. إنه وعدٌ مؤكد يُقدّم في صورة خبرٍ مُنجز.

2. صيغة الدعاء: يظهر العدول ذاته بوضوح في أساليب الدعاء، نحو: "أعزّك الله"، "رحمك الله"، و"أطال بقاءك". فالدعاء بطبيعته طلبٌ موجه إلى المستقبل، ورغبة في تحقق أمر لم يقع بعد. فلماذا إذن يُصاغ بلفظ الماضي؟ يجيب ابن جني بأن ذلك جاء "تحقيقاً له وتفاؤلاً بوقوعه".²⁵⁹ إن استخدام صيغة الماضي هنا هو بمثابة استحضار للإجابة وتجسيد لها، فالداعي

²⁵⁶ ابن جني، الخصائص، 333/3.

²⁵⁷ ابن جني، الخصائص، 334/3.

²⁵⁸ ابن جني، الخصائص، 333/3.

²⁵⁹ ابن جني، الخصائص، 333/3.

لفرط يقينه بالله ورغبته في استجابة الدعاء، يتفاعل بوقوعه حتى يعبر عنه بصيغة الفعل الواقع. وهذا يفسر لنا رد السامع الواعي بدلالة هذا الأسلوب، حيث يقول: "وقع إن شاء الله ووجب"، مؤكداً بذلك على معنى التحقق الذي قصده الداعي.

3. حكاية الحال الماضية (قراءة دقيقة للشاهد الشعري): يقدم ابن جني شاهداً شعرياً يقتضي تحليلاً أعمق، وهو قول الشاعر:

ولقد أُمِرُّ على اللئيم يسبُّني فمضيتُ ثُمَّتَ قلْتُ لا يعنيني²⁶⁰

/الكامل/

قد يبدو للوهلة الأولى أن "أُمِرُّ" هنا مثال على العدول من الماضي إلى المضارع، ولكن تحليل ابن جني يكشف عن دقة فهمه للسياق. فهو يرى أن هذا ليس من باب التعبير بالمضارع عن الماضي المحض، بل هو من باب "حكاية الحال الماضية".²⁶¹ فالفعل "أُمِرُّ" (المضارع) لا يحكي حدثاً منفرداً وقع في الماضي، بل يصف عادة متكررة كانت تحدث في الزمن الماضي (أي: كنتُ أُمِرُّ مراراً وتكراراً). والجملة التالية "يسبُّني" هي جملة حالية، تصف حال "اللئيم" وقت مروره عليه. فلفظ المضارع هنا ("يسبُّني") ضروري لوصف الحال المستمرة المتزامنة مع فعل المرور. فابن جني يفرق ببراعة بين السرد التاريخي لحدث مضى وانقضى، وبين وصف حالة كانت قائمة ومستمرة في أثناء وقوع ذلك الحدث. وبذلك، لا يكون هذا الشاهد مثلاً مباشراً على قاعدة العدول الزمني التي يناقشها، بل هو توضيح لدقة استعمال الأزمنة في اللغة لوصف دقائق الأحوال والهيئات. وهذا التصويب يكشف عن مدى عمق التحليل عند ابن جني، وقدرته على تفكيك الظواهر المتشابهة ظاهرياً.

إن مجمل كلام ابن جني، لا يكتفي برصد الظاهرة وذكر شواهداها، بل يتجاوز ذلك إلى استكناه العلة الكامنة وراءها. فالتحول من صيغة زمنية إلى أخرى ليس مجرد تنويع أسلوبى عشوائى، بل هو فعل لغوي قصدي، تحكمه غايات دلالية ونفسية دقيقة: غاية التحقيق والتوكيد: كما كان في أسلوبى الشرط والدعاء، حيث يُستدعى الماضي لصلايته وبقينه ليضيف على المستقبل المراد.

²⁶⁰ البيت منسوب إلى رجل من بني سلول، ابن جني، الخصائص، 3/333؛ محمد بن يوسف بن علي الكرمانى، تحقيق الفوائد الغياثية، تحقيق د. علي بن دخيل الله بن عجيل العوفي (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1424)، 1/316؛ ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، 3/196.
²⁶¹ ابن جني، الخصائص، 3/325.

غاية التفاؤل والاستبشار: كما في الدعاء، حيث يعكس التعبير بالماضي ثقة الداعي بالإجابة ورغبته الجامعة في تحققها.

الخضوع لمنطق السياق: فـ"أمن اللبس" هو الشرط الذي لا يمكن تجاوزه، مما يؤكد أن النظام اللغوي، حتى في أكثر صورهِ مرونة، يظل نظاماً منطقيّاً محكماً.

إن تحليل ابن جني يثبت أن كلام العرب ليس "يُلقي على عواهنه"، بل هو نسيج دقيق، لكل عدول فيه عن الأصل سبب، ولكل اختيار أسلوبٍ غاية. وهو بذلك يقدم درساً منهجياً في النظر إلى اللغة ليس بوصفها مجموعة من القواعد الصماء، بل بوصفها كائناً حياً، يعكس فكر المتكلمين به ونفسياتهم وأغراضهم، وتتجلى في قدرته على التعبير عن أدق المعاني والألفاظ وأبلغها.

وتؤكد الباحثة على أنه لم يكتفِ بالوصف الظاهري، بل غاص في "علل" اللغة و"أسرارها"، مقدماً تفسيراً يجمع بين المنطق النحوي، والذوق البلاغي، والفهم الفلسفي. لقد أثبت أن الخروج عن مقتضى الظاهر ليس هدماً للقاعدة، بل هو بناءٌ على أصلها في سياق جديد يسمح بتوليد دلالات أكثر ثراءً وعمقاً، شريطة أن يبقى "أمن اللبس" هو الحارس الأمين على وضوح المعنى وسلامة التواصل.

المقصد العاشر: التغليب

يُعرّف التغليب في الدراسات الحديثة بأنه: "ترجيح أحد الأمرين على الآخر، وذلك بأن نطلق عليهما لفظاً واحداً، فيُعطى الشيء حكم غيره".²⁶² هذا التعريف، على وجازته، يفتح الباب لفهم فلسفة هذا الأسلوب؛ فهو ليس خطأً نحوياً أو تساهلاً لغوياً، بل هو اختيار مقصود له حكمته وغايته.

وإن كان كثير من اللغويين والبلاغيين القدماء قد عرضوا لشواهد التغليب، فإن تناولهم لها كان في الغالب يميل إلى الرصد والجمع، دون الغوص العميق في تحليلها وكشف أسرارها البلاغية. في هذا السياق، تبرز فرادة ابن جني (ت 392هـ) ومنهجيته الفذة. لم يكتفِ أبو الفتح، كما فعل بعض معاصريه أو سابقيه كالمبرد (ت 285هـ) الذي ذكر أمثلة مثل "الأسودان" للتمر والماء²⁶³ دون تعليق، بل جعل من كل شاهد حقلاً للتأمل والتحليل، ساعياً خلف "علة" و"الحكمة" من وراء هذا العدول اللغوي. فمنهجه لا يقف عند حدود "ماذا قيل؟" بل يتجاوزه إلى سؤال "لماذا قيل هكذا؟"، وهذا ما يمنح دراسته للتغليب قيمة علمية وفلسفية مضافة.

²⁶² محمود عبد العظيم صفا، أسلوب التغليب في القرآن الكريم (القاهرة: مكتبة الآداب، 2007)، 15.

²⁶³ المبرّد، المقتضب، 163/2.

من خلال استقراء متأنٍ لمواضع حديث ابن جني عن هذه الظاهرة، يمكننا أن نرصد تجليات متعددة للتغليب، وإن لم يضعها هو تحت هذا المصطلح بشكل حصري، إلا أنها جميعها تنضوي تحت لوائه من حيث هي خروج عن الأصل الظاهر لعلة معنوية راجحة. وسنتناول هنا أبرز هذه الصور التي عالجها بالتحليل.

المسألة الأولى: تغليب المفرد على المثنى: تجسيد الوحدة المعنوية

تتجلى الصورة الأولى للتغليب في استعمال اللفظ المفرد للدلالة على المثنى، وهو عدول دقيق يكشف عن عمق الإدراك اللغوي العربي للعلاقات. لم ير ابن جني في هذا الاستعمال مجرد شذوذ، بل رآه تجسيدا لغوياً لمبدأ "الوحدة المعنوية الطاغية على الثنائية العددية". فحين يبلغ الاتصال والارتباط بين شيئين حداً يجعلهما في وعي المتكلم كياناً واحداً، فإن اللغة تستجيب لهذا الوعي وتعبر عنهما بلفظ المفرد.

ومن الشواهد التي ساقها ابن جني وحللها قول الأعشى:

كَلَّا أَبَوَيْكُم كَانَ فَرَعٌ دِعَامَةٌ ولكنهم زادوا وأصبحت ناقصاً²⁶⁴

/الطويل/

يعلق أبو الفتح على هذا الشاهد بعبارته المركزة: "فلم يقل: كانا".²⁶⁵ هذا التعليق المقتضب يفتح باب التحليل على مصراعيه؛ فالشاعر لم يأت بخبر "كلا" مثنى (كانا) ليطابق لفظها، بل أفرد (كان) نظراً للمعنى الذي تحمله "كلا" من الإحاطة والشمول، وبسبب قوة اتصال الأبوين في ذهنه حتى صارا كالشخص الواحد. فالتعبير بالمفرد هنا أقوى دلاليًا، لأنه ينفي أي انفصال بينهما، ويقدمهما ككتلة واحدة متماسكة.

ويزداد هذا المفهوم وضوحاً في تحليله لببيت آخر استشهد به، حيث قال الشاعر:

²⁶⁴ ابن جني، الخصائص، 338/3؛ الأعشى الكبير، ديوان الأعشى الكبير، تحقيق محمد محمد حسين (بيروت: مكتبة الآداب، دت)، 125؛ عبد الرحمن بن محمد ابن الأنباري، الإتيان في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2002)، 362/2.
²⁶⁵ ابن جني، الخصائص، 338/3.

أخو الذئب يعوي والغراب، ومن يكن
شريكه تطعم نفسه كل مطعم²⁶⁶

/البسيط/

يلاحظ ابن جني هنا عدولاً مركباً، فيقول: "إلا أنه عاود لفظ الواحد بعد أن حمل على معنى التثنية بقوله: تطعم نفسه".²⁶⁷ فالشاعر بعد أن ذكر "الذئب" و"الغراب" وجعلهما شريكين (مثنى)، عاد الضمير في "نفسه" مفرداً. ويفسر ابن جني سر هذا العدول بقوله: "وساغ ذلك إذ كان الذئب والغراب في أكثر الأحوال مصطحبين، فجريا مجرى الشيء الواحد، فعاد الضمير كذلك".²⁶⁸ إنها "المصاحبة الدائمة" التي خلقت في الذهن صورة واحدة، فاستدعت لفظاً مفرداً يعبر عنها.

وهذا المبدأ نفسه يطبقه ابن جني على أعضاء الجسد المتزاوجة، كما في قول امرئ القيس:

لَمَنْ زُحْلُوقَةٌ زَلُّ بِهَا الْعَيْنَانِ تَنْهَلُ²⁶⁹

/الهزج/

ويعلق قائلاً: "ولم يقل: تنهلان؛ لكونهما كالعضو الواحد".²⁷⁰ فالعينان، على الرغم من كونهما اثنتين، تعملان كمنظومة واحدة متكاملة، وهذا التكامل الوظيفي والتشريحي هو ما سوغ للشاعر أن يعاملهما في التعبير اللغوي معاملة العضو الواحد.

المسألة الثانية: تغليب المفرد على الجمع: بين مراعاة اللفظ وقصد المعنى

يُعَدُّ هذا النوع من التغليب من أكثر الأساليب شيوعاً في كلام العرب، ولعل مرد ذلك إلى أن اللفظ المفرد قد يحمل دلالة على الجنس أو النوع، مما يجعله صالحاً لإرادة الكثرة. وقد أشار إلى ذلك أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت 210هـ) بقوله: "والعرب قد تضع لفظ الواحد على معنى الجمع".²⁷¹ لكن ابن جني، كعادته، لا يقف عند حدود الإقرار بالظاهرة، بل يغوص في تحليل آلياتها

²⁶⁶ البيت لغضوب، وهي امرأة من رهط ربيعة بن مالك تهجو سبيغاً، ابن جني، **الخصائص**، 425/2؛ الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي، **الحجة للقراء السبعة**، تحقيق بدر الدين فهوجي، بشير جويجاني (دمشق – بيروت: دار المأمون للتراث، 1993)، 208/6؛ أبو عبد الله، جمال الدين، محمد بن عبد الله ابن مالك، **شرح التسهيل لابن مالك**، تحقيق د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون (دم: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1990)، 129/1.

²⁶⁷ ابن جني، **الخصائص**، 425/2.

²⁶⁸ ابن جني، **المحتسب**، 180/2.

²⁶⁹ علي بن إسماعيل ابن سيده، **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 6/9؛ ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة ابن الشجري، **أمالي ابن الشجري**، تحقيق محمود محمد الطناحي (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1991)، 183/1؛ البغدادي، **خزانة الأدب**، 556/7.

²⁷⁰ ابن جني، **المحتسب**، 180/2.

²⁷¹ أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري، **مجاز القرآن**، تحقيق محمد فواد سزكين (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1381)، 80/1.

الدقيقة، خاصة في السياقات التي يجتمع فيها مراعاة اللفظ ومراعاة المعنى، وهو ما يسميه "الحمل على اللفظ" و"الحمل على المعنى".

يظهر هذا التحليل الدقيق في تناوله لقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي

الْأَرْضِ وَلَا أُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾ [الحجر: 39]، في سياق الحديث عن لفظ "مَنْ" في آية أخرى، حيث يوضح أن الخطاب قد يبدأ مفرداً حملاً على لفظ "مَنْ" ثم يُختم بالجمع حملاً على معناها. ثم يقدم قاعدته الذهبية في هذا الباب: "الحمل أول الكلام على اللفظ وآخره على المعنى، والحمل على اللفظ أقوى".²⁷²

وتنضح هذه القاعدة وتتجلى أبعادها في تحليله للقراءات القرآنية، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ

خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا﴾ [المؤمنون: 14]. يعرض ابن جني قراءة من قرأ: "فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا وَاجِدًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا"، ثم يحلل الفرق الدلالي بين قراءة الأفراد وقراءة الجمع فيقول: "أما من وحّد فإنه ذهب إلى لفظ أفراد الإنسان والنطفة والعلقة، ومن جمع فإنه أراد أن هذا أمر عام في جميع الناس".²⁷³

ثم يرتقي بالتحليل إلى مستوى أعمق، فيفاضل بين أسلوبين ممكنين: البدء بالأفراد ثم الجمع، أو البدء بالجمع ثم الأفراد. ويرى أن الأسلوب الأول (أفراد ثم جمع) هو "أحرى على قوانينهم" وأقوى سبكاً. وعلته في ذلك أن الانتقال من اللفظ (وهو الأصل المائل أمامك) إلى المعنى (وهو الغاية المقصودة) يمثل تطوراً طبيعياً في الكلام. أما العكس، أي الحمل على المعنى (الجمع) ثم العودة إلى اللفظ (المفرد)، فيراه ضعفاً وتراجعاً، ويصفه بأنه "تراجع وانتكاث".²⁷⁴ فالانصراف عن اللفظ إلى المعنى الأوسع هو سير إلى الأمام، أما معاودة اللفظ بعد استحضار المعنى فهي كالذي يرتد على عقبه.

ويعزز هذا المبدأ بقوله الحاسم: "واعلم أن العرب إذا حملت على المعنى لم تكدر تراجع اللفظ".²⁷⁵ ويستشهد على ذلك بقراءة قتادة: (وَكُلُّ أُمَّةٍ دَاخِرِينَ) [النمل: 87]. فيحللها قائلاً: "حمل

²⁷² ابن جني، الخصائص، 317/3.

²⁷³ ابن جني، المحتسب، 87/2.

²⁷⁴ ابن جني، المحتسب، 88/2.

²⁷⁵ ابن جني، الخصائص، 422/2.

"أتاه" على لفظ "كل"؛ إذ كان مفرداً، و"داخرين" على معناها. ولو قلب ذلك لضعف".²⁷⁶ فلو قيل: "وكل أتوه داخرًا" لكان الأسلوب مرجوحاً، لأنه بدأ بالغاية (المعنى) ثم ارتد إلى الوسيلة (اللفظ).

المسألة الثالثة: ظاهرة وضع المفرد موضع الجمع في فكر ابن جني:

تبرز ظاهرة "التغليب" بأشكالها المتعددة، والتي تمثل خروجاً مقصوداً عن الأصل الظاهري لتحقيق غايات أسمى في المعنى.

أولاً: تأصيل الظاهرة وشيوعها في الاستعمال العربي

لم تكن ظاهرة إنابة المفرد عن الجمع غائبة عن ملاحظة علماء العربية الأوائل، بل كانت حاضرة بوصفها سمة أسلوبية راسخة ومعروفة. ويعد أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت 210هـ) من أوائل من أشاروا إليها بوضوح في كتابه "مجاز القرآن"، حيث نصّ قائلاً: "والعرب قد تضع لفظ الواحد على معنى الجمع".²⁷⁷ هذا الإقرار المبكر يمنح الظاهرة أصالة تاريخية ويؤكد أنها ليست مجرد شذوذ لغوي، بل هي أسلوب معتمد له حضوره في أرفع النصوص.

غير أن ابن جني، وكعادته، لا يقف عند حدود الوصف أو مجرد الإشارة إلى شيوع الاستعمال. بل يتناول الظاهرة بالتحليل الدقيق، مؤكداً على كثرتها وأهميتها بقوله: "وقد شاع عنهم وقوع المفرد موضع الجماعة".²⁷⁸ إن استخدام فعل "شاع" هنا لا يفيد الكثرة فحسب، بل يوحي بالقبول والانتشار الواسع الذي يجعل من هذه الظاهرة جزءاً لا يتجزأ من النسيج اللغوي العربي، مما يستدعي بالضرورة البحث عن منطقتها الداخلي وقوانينها الخفية.

ثانياً: التراتبية النحوية: أسبقية الحمل على اللفظ على الحمل على المعنى

ينتقل ابن جني من التأصيل إلى التنظير، فيضع قاعدة ضابطة تعد من أدق إسهاماته في هذا الباب، وهي قاعدة التراتبية بين مراعاة اللفظ ومراعاة المعنى. يرى ابن جني أن الكلام إذا بُدئ فيه بمراعاة اللفظ المفرد، جاز بعد ذلك الانتقال إلى مراعاة المعنى الجمعي، ولكن العكس غير مستحسن ويصل إلى درجة الضعف أو القبح.

ويتجلى هذا المبدأ في تحليله لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا أَلَقَةً مُضْغَةً

فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا﴾ [المؤمنون: 14]، يعلق ابن جني على قراءة من

²⁷⁶ ابن جني، المحتسب، 145/2.

²⁷⁷ أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري، مجاز القرآن، 12/1.

²⁷⁸ ابن جني، المحتسب، 87/2.

قرأ "عظماً" بالإفراد، ثم قال "فكسونا العظم"، فيقول: "أما من وَّحد فإنه ذهب إلى لفظ إفراد الإنسان والنطفة والعلة، ومن جمع فإنه أراد أن هذا أمر عام في جميع الناس".²⁷⁹ ثم يضع معياره التفضيلي قائلاً: "إلا أن من قدم الإفراد ثم عقب بالجمع أشبه لفظاً؛ لأنه جاور بالواحد لفظ الواحد الذي هو "إنسان" و"سلالة" و"نطفة" و"علقة" و"مضغة"، ثم عقب بالجماعة؛ لأنها هي الغرض".²⁸⁰

إن منطق ابن جني هنا يقوم على فكرة الانسجام والتدرج الطبيعي في الخطاب. فالبدء باللفظ هو التزام بالأصل الظاهري، ثم يأتي الانصراف إلى المعنى كامتداد وتوسع للمعنى المقصود. أما البدء بالحمل على المعنى (الجمع) ثم العودة إلى اللفظ (المفرد)، فيراه "تراجعاً وانتكاثاً" لأنه يكسر التدفق المنطقي للكلام. يقول موضحاً: "وإذا قلت: من قاموا وقعد أخوك، ضعف لأنك قد انتحيت بالجمع على المعنى وانصرفت عن اللفظ فمعاودة اللفظ بعد الانصراف عنه تراجع وانتكاث".²⁸¹

ثالثاً: ضعف الحمل على المعنى متبوعاً بالحمل على اللفظ

لترسيخ قاعدته السابقة، يفرد ابن جني مساحة لتحليل الشواهد التي تبين ضعف البنية العكسية. فهو يؤكد أن الانصراف إلى المعنى، بصفته الأوسع والأشمل، يجعل العودة إلى ضيق اللفظ أمراً مستهجناً من منظور "الصنعة" اللغوية. يقول بعبارة جامعة: "واعلم أن العرب إذا حملت على المعنى لم تكدر تراجع اللفظ".²⁸²

ويستشهد على ذلك بقراءة قتادة لقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ أُنثَىٰ ذَاخِرِينَ﴾ [النمل: 87]. فيحلل

هذه القراءة بأن الفعل "أتاه" حُمِلَ على لفظ "كل" المفرد، بينما حُمِلَ "داخرين" على معناها الجمعي، وهذا سائغ ومقبول. ثم يفترض العكس ليظهر قبحه: "ولو قلب ذلك لم يحسن، لو قال: وكل أنثوه داخراً قبح وضعف".²⁸³ ويفسر هذا القبح بأن المتكلم حين يقول "أنثوه" يكون قد انصرف بالفعل عن اللفظ المفرد لكلمة "كل" وقصد معناها الأوسع، فالعودة بعد ذلك إلى الإفراد في "داخراً" هو بمنزلة "قلق في الصنعة وانتكاث عن المحجة المصير إليها المعترمة".²⁸⁴ وهذا يكشف عن حسن جمالي ومنطقي رفيع لدى ابن جني، حيث لا ينظر إلى القاعدة النحوية كقانون جامد، بل كمعيار لتحقيق الانسجام والتناغم في بناء الجملة.

²⁷⁹ ابن جني، المحتسب، 87/2.

²⁸⁰ ابن جني، المحتسب، 87/2.

²⁸¹ ابن جني، المحتسب، 88/2.

²⁸² ابن جني، الخصائص، 422/2.

²⁸³ ابن جني، المحتسب، 145/2.

²⁸⁴ ابن جني، المحتسب، 145/2.

المسألة الرابعة: سر الإيجاز بالإنفراد:

لا يكتفي ابن جني بوضع الضوابط النحوية، بل يغوص في أعماق النص ليكشف عن الأسرار البلاغية الكامنة وراء اختيار المفرد بدلاً من الجمع. ففي تحليله لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78]، وفي آية مشابهة ﴿ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ [غافر: 67]، يتوقف عند كلمة "طفلاً" التي جاءت مفردة في سياق الحديث عن جمع.

يكشف ابن جني عن سرين بلاغيين متكاملين لهذا الاختيار:

1. الإضعاف والتقليل: يرى أن المقام هو مقام إظهار ضعف الإنسان وقلة حيلته لحظة خروجه إلى الدنيا، فكان استخدام لفظ المفرد أنسب لأنه يعبر عن القلة والضعف بطبيعته. يقول: "وحسن لفظ الواحد هنا شيء آخر أيضاً؛ وذلك أنه موضع إضعاف للعباد وإقلال لهم، فكان لفظ الواحد لقلته أشبه بالموضع من لفظ الجماعة؛ لأن الجماعة على كل حال أقوى من الواحد".²⁸⁵

2. التحقير وتصغير الشأن: في موضع آخر، يضيف بعداً آخر وهو التحقير، بمعنى تصغير شأن الإنسان في مقابل القدرة الإلهية المطلقة. يقول: "وحسن لفظ الواحد هنا؛ لأنه موضع تصغير لشأن الإنسان، وتحقير لأمره، فلاق به ذكر الواحد لذلك، لقلته عن الجماعة".²⁸⁶

وهنا تتجلى عبقرية ابن جني في ربطه المحكم بين "ضالة اللفظ وضالة المعنى"، وهو مبدأ أساسي في فلسفته اللغوية القائمة على أن اللفظ ليس مجرد وعاء فارغ للمعنى، بل هو دليل عليه وشكل من أشكاله. فكما أن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى، فإن قلة المبنى في سياقات معينة قد تدل على قلة الشأن وضعفه.

المسألة الخامسة: العدول العددي

قام ابن جني برصد إحدى صور هذا الخروج عن الظاهر، وهي "العدول العددي"؛ أي استخدام صيغة عددية (كالمثنى أو الجمع) في موضع صيغة أخرى (كالمفرد أو المثنى)، بهدف تحقيق أغراض دلالية وبلاغية تتجاوز المعنى الحرفي المباشر.

²⁸⁵ ابن جني، المحتسب، 202/1.

²⁸⁶ ابن جني، المحتسب، 267/2.

أولاً: وضع المثنى موضع المفرد: (اتساع الدلالة وتعدد الاعتبار).

يستهل ابن جني استعراضه لصور العدول العددي بظاهرة وضع المثنى في موضع المفرد. للوهلة الأولى، قد يبدو هذا الاستخدام مخالفاً للمنطق النحوي الصارم، إلا أن ابن جني يكشف عن منطق دلالي أعمق يبرر هذا العدول. ومن أبرز الشواهد التي ساقها قول الشاعر:

بَانَ الْخَلِيطُ بِرَامَتَيْنِ فَوَدَّعُوا أَوْ كُلَّمَا ظَعَنُوا لِبَيْنِ تَجَزَّعُ²⁸⁷

/الكامل/

يوضح ابن جني مباشرة أن "راماة" في الحقيقة هي "أرض واحدة معروفة".²⁸⁸ فما الذي سوغ للشاعر تثنيته إذن؟ يكمن السر، كما يمكن استنباطه من منهج ابن جني في التحليل، في أن المكان الواحد قد يُنظر إليه من زاويتين أو اعتبارين مختلفين. فرامة، وإن كانت كياناً جغرافياً واحداً، إلا أنها قد تكون ذات جانبيين، أو طريقتين يؤديان إليها، أو يمكن النظر إليها باعتبارها مكان الحلول ومكان الارتحال. فالتثنية هنا لا تشير إلى وجود مكانين منفصلين، بل إلى ازدواجية الاعتبار أو تعددية الأوجه للمكان الواحد، مما يضيف على اللفظ ثراءً دلاليًا وعمقاً شعورياً يتناسب مع موقف الفراق والوجد الذي يصوره الشاعر. فالتعبير بـ "رامتين" يوحي باتساع المكان في عين الشاعر الحزين، وكأنه يرى كل جزء منه كياناً مستقلاً يذكره بالرحيل.

ثانياً: وضع المثنى موضع الجمع: (من الخصوص إلى التعميم)

تنتقل رؤية ابن جني التحليلية إلى صورة أكثر تعقيداً، وهي استخدام صيغة المثنى للتعبير عن معنى الجمع. يوضح ابن جني، ناقلاً عن أستاذه الخليل بن أحمد الفراهيدي، أن هذا الاستخدام لا يقصد به العدد "اثنين" تحديداً، بل يحمل دلالة على التكرار والاستمرارية، وهو معنى لا تؤديه صيغة الجمع بالضرورة، والتي قد تشير إلى اجتماع دفعة واحدة. ويضرب لذلك مثلاً بليغاً من كلام العرب، وهو قولهم: "لبيك وسعديك".

يحلل ابن جني هذا القول تحليلاً دقيقاً، فيشير إلى أن المراد ليس "إجابتين اثنتين، ولا إسعادين اثنين". ويستشهد بتفسير الخليل الذي يكشف عن العمق الدلالي: "معناه كلما كانت لي حاجة في أمرين فدعوتني له أجبته إليه، وساعدتك عليه".²⁸⁹ فالتثنية في "لبيك" و"سعديك" تنقل المعنى من

²⁸⁷ البيت لجرير بن عطية التميمي يهجو الفرزدق وجميع الشعراء، ابن جني، الخصائص، 422/2؛ جرير بن عطية الكلبي التميمي، ديوان جرير، 909/2؛ أبو علي الحسن بن عبد الله القيسي، إيضاح شواهد الإيضاح، تحقيق الدكتور محمد بن حمود الدعجاني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987)، 58/1.

²⁸⁸ ابن جني، الخصائص، 422/2.

²⁸⁹ ابن جني، المحتسب، 278/2.

الإجابة والمساعدة المحددة إلى حالة دائمة من الاستجابة والموازرة المتكررة، مرة بعد مرة. فكل "اثنين" من الأمور يستدعيان إجابة ومساعدة، وهذا بطبيعته يفضي إلى معنى الجمع الشامل والمستمر.

ويتجلى هذا الأسلوب في أسمى صوره في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ

إِخْوَةٌ فَاصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: 10]. يقرر ابن جني هنا أن لفظ "أخويكم" جاء بصيغة

التثنية، بينما السياق والمعنى يقتضيان الجمع. يقول أبو الفتح: "لفظها لفظ التثنية، ومعناها الجماعة، أي: كل اثنين فصاعدًا من المسلمين اقتتلا فأصلحوا بينهما".²⁹⁰ ويؤكد أن الحكم عام في الأمة كلها وليس مقتصرًا على شخصين بعينهما، بدليل أن سبب النزول، كما ورد في كتب التفسير، كان قتالاً بين رهطين من المسلمين، أي جماعتين.²⁹¹ وهذا يؤكد القاعدة الأصولية الشهيرة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب".

وقد أضاف المفسرون أبعادًا بلاغية أخرى لهذا الاختيار البياني. فالزمخشري في "الكشاف" يرى أن الحكمة تكمن في أن "أقل من يقع بينهم الشقاق اثنان، فإذا لزمتم المصالحة بين الأقل، كانت بين الأكثر ألزم".²⁹² وهو تعليل منطقي بديع، فالتنبيه على إصلاح ذات البين في أصغر وحدة نزاع (وهي اثنان) يجعل وجوب الإصلاح بين الجماعات المتنازعة أولى وأشد تأكيدًا. وبمثل هذا المعنى أشار الفخر الرازي في "تفسيره الكبير"، مؤكدًا أن الأمر بالإصلاح يشمل "أدنى اختلاف" حتى لو كان "بين رجلين من المسلمين"،²⁹³ مما يجعل لزومه للجماعة أمرًا بدهيًا. وهكذا، نرى كيف أدت صيغة المثني وظيفية بلاغية عظيمة، وهي تعميم الحكم وتأكيده من خلال التركيز على أصغر وحدة ينطبق عليها.

ثالثًا: وضع الجمع موضع المفرد: التكثير والتعظيم

يستمر ابن جني في تتبع أساليب العدول، فيعرض لصورة وضع الجمع موضع المفرد، وهو أسلوب شائع في كلام العرب نثرًا وشعرًا، وله أغراض بلاغية واضحة. من الأمثلة التي أوردها

²⁹⁰ ابن جني، المحتسب، 278/2.

²⁹¹ إسماعيل بن عمر القرشي ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة (الرياض: دار طيبة، 1999)، 350/7 ذكر ابن كثير أن الآية نزلت في قتال بين الأوس والخزرج.

²⁹² الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، 382/4.

²⁹³ أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 108/28.

قولهم: "شابت مفارقه"، والمراد مفرق واحد، وقول الشاعر في وصف ماءٍ واحد: "فالقَطِيبَاتِ فالذَنُوبِ"، وقول الفرزدق: "بأجفار فلج أو بسيف الكواظم"، وهو يريد "الجفر" و"كاظمة".²⁹⁴

إن السر في هذا الاستخدام، كما يلمح إليه ابن جني، يكمن في "التكثير المعنوي" للشيء الواحد. فعندما قال الفرزدق في بيت آخر:

وَإِذَا ذَكَرْتَ أَبَاكَ أَوْ أَيَّامَهُ أَخْرَاكَ حَيْثُ تُقْبَلُ الْأَحْجَارُ²⁹⁵

/الكامل/

فإنه لم يقصد أحجاراً متعددة، بل الحجر الأسود في الكعبة. لكنه عبّر بالجمع، والتعليل الذي يقدمه ابن جني عبقرى في بساطته وعمقه: "فإنه جعل كل ناحية [منه] حجراً، ألا ترى أنك لو مسست كل ناحية منه لجاز أن تقول: مسست الحجر؟ وعليه [قيس] شابت مفارقه، وهو كثير العثانين".²⁹⁶ فكأنما المتكلم ينظر إلى أجزاء الشيء الواحد أو جهاته المختلفة، فيعتبر كل جزء منها كياناً مستقلاً، ثم يجمعها في لفظ واحد ليدل على عظمة هذا الشيء أو كثرة ما يتعلق به من صفات وأحوال. فالمفرق الواحد تتعدد فيه الشعرات البيضاء، والحجر الواحد تتعدد جوانبه التي تُقْبَلُ أو تُلْمَسُ.

رابعاً: السر البلاغي الجامع: تعالي اللفظ وسموه

بعد استعراض هذه الصور، يكشف ابن جني عن الخيط الناظم الذي يجمعها، والسر البلاغي الأسمى الذي يدفع المتكلم إلى هذا العدول، وهو ما يسميه "تعالي اللفظ وسموه". يتجلى هذا المفهوم بوضوح في كتابه الآخر "المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات"، حيث يعلل بعض القراءات القرآنية التي خرجت عن الظاهر. فعند تحليله لقراءة "أتيناكم" بصيغة الجمع في سياق الحديث عن نبي واحد، يوضح أن مجيء اللفظ مجموعاً كان لائفاً بسياق الحديث عن "النبیین" بشكل عام، فيحدث تناسق وتعالٍ في اللفظ.²⁹⁷

ويضرب مثلاً قرآنياً فصيحاً من سورة إبراهيم، وهو قوله تعالى: ﴿وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ

﴿٤٥﴾ [إبراهيم: 45]. يعلق ابن جني قائلاً: "ولو كانت: وضربت لكم الأمثال، لم تبلغ في سمو اللفظ

²⁹⁴ ابن جني، الخصائص، 422/2.

²⁹⁵ ابن جني، الخصائص، 424/2؛ علي بن مؤمن بن محمد، الحَضْرَمِي الإشبيلي ابن عصفور، ضرائر الشَّعْر، تحقيق السيد إبراهيم محمد (د.م: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1980)، 256؛ إميل بدیع يعقوب، المعجم المفصل في شواهد العربية (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1996)، 182/3.

²⁹⁶ ابن جني، الخصائص، 424/2.

²⁹⁷ ابن جني، المحتسب، 164/1 بتصرف يسير لتوضيح المعنى.

وتعالیه [ما بلغه] قوله: (وَضَرَبْنَا)²⁹⁸ فالإسناد إلى ضمير الجمع (نا) يمنح الفعل فخامة وجلالاً وقوة، لا يمنحها إياه ضمير المفرد، وهذا يتناسب مع عظمة المتكلم سبحانه وتعالى.

هذا "السمو اللفظي" هو الغاية البلاغية التي تفسر الكثير من صور العدول العددي. فاستخدام الجمع مكان المفرد يعظم المفرد ويجعله متعدد الأوجه والجوانب. واستخدام المثنى مكان الجمع يعمم الحكم ويجعله قاعدة مطردة لا تتخلف. وحتى استخدام المثنى مكان المفرد يمنحه بعداً إضافياً واتساعاً في الدلالة. كلها أساليب تهدف إلى الارتقاء بالخطاب عن مستواه المباشر إلى مستوى أكثر إichاء وتأثيراً وفخامة.

وتستنتج الباحثة بعد هذا التحليل أن دراسته لظاهرة "العدول العددي" تكشف عن فهم عميق لطبيعة اللغة العربية المرنة، وأن البنية الصرفية ليست مجرد قالب جامد، بل هي أداة طيعة في يد المتكلم البليغ، يوظفها لتحقيق مقاصد تتجاوز العد الحسابي إلى آفاق أرحب من التعميم، والتعظيم، والتكثير، والتفخيم. لقد أثبت ابن جني أن ما قد يبدو "خروجاً عن الظاهر" هو في حقيقته "دخول إلى عمق المعنى"، وهو ما يجعل من دراسة أعماله ضرورة لكل باحث في أسرار البيان العربي.

المقصد الحادي عشر: الاتساع

المسألة الأولى: تجاوز البنية إلى المقصد:

أولاً: **الجملة الاسمية ودلالة الثبوت والاستمرار:** لم يكن اختيار المتكلم بين الجملة الاسمية والفعلية في منظور ابن جني مجرد تنويع أسلوب أو تصرف لغوي يخضع للاتساع، بل هو اختيار مقصدي محمل بدلالات عميقة ترتبط بطبيعة المعنى المراد تبليغه. لقد استجلى ابن جني هذا السر البلاغي في سياق تحليله لمثال يكشف عن الفارق الجوهرى بين التعبير عن حدث عارض، والتعبير عن صفة راسخة أو عادة ثابتة.

يطرح ابن جني الموقف التالي: "إذا زرتني فأنا ممن يحسن إليك". ثم يبدأ بتحليل دقيق للفارق بين هذه الصيغة وصيغة الفعل الصريح "إذا زرتني أحسنت إليك". يرى ابن جني أن الجملة الفعلية "أحسنت إليك" قد تشير إلى إحسان سيقع في تلك الزيارة المحددة، لكنها تظل صامتة بشأن طبيعة المحسن وسجيته. بل قد يُتوهم منها – كما يقول – "عجز عنه، أو وني وفتور دونه" في غير هذا الموقف. أما حين ينتقل التعبير إلى الحقل الاسمي فيقول: "فأنا ممن يحسن إليك"، فإن الدلالة تتجاوز الإخبار بحدث مستقبلي إلى تقرير حقيقة ثابتة في ذات المتكلم. فتركيب "أنا ممن..." يصور

²⁹⁸ ابن جني، المحتسب، 164/1.

المتكلم كجزء من فئة أو طائفة دأبها وشأنها الإحسان، مما يشي بأن هذا الفعل ليس وليد الموقف، بل هو طبع وجبلة وعادة مستمرة.

وهنا تكمن عبقرية ابن جني في ربط البنية النحوية (الجملة الاسمية) بالغرض البلاغي (إفادة الثبوت والدوام). ويُعلّق على ذلك بقوله الحاسم: "فإذا ذكر أن ذلك عادته، ومظنة منه - كانت النفس إلى وقوعه أسكن، وبه أوثق".²⁹⁹ فاستخدام الجملة الاسمية هنا ليس مجرد "تصرف واتساع في اللغة"، بل هو أداة لتحقيق غاية نفسية لدى المتلقي، وهي بث الطمأنينة واليقين في تحقق الفعل، لأنه لا يصدر عن نزوة عارضة، بل عن سجية راسخة.

وبهذا، كما رأت الباحثة هنا يؤسس ابن جني لمبدأ بلاغي مفاده أن الجملة الاسمية، بطبيعتها التي تسند فيها الصفة أو الخبر إلى المبتدأ إسناداً مجرداً من الزمن، هي الأنسب للدلالة على الحقائق الثابتة، والطبائع المستقرة، والصفات الملازمة. وهذا التحليل يتجاوز المفهوم التقعيدي الذي يحصر دلالة الاسمية في "الثبوت" والفعلية في "التجدد والحدوث"، ليقدم تفسيراً فلسفياً عميقاً لكيفية عمل اللغة في نفوس المتلقين.

ثانياً: الإخبار والتوكيد: الخبر تابع لمطلب الخبر

ينتقل ابن جني من هذا التحليل الدلالي إلى مبدأ آخر لا يقل أهمية، وهو مبدأ "الفائدة" في الخبر، الذي يمثل جوهر العملية الإخبارية برمتها. فغاية الإخبار هي تقديم معلومة جديدة للمتلقي لم تكن حاصلة لديه من قبل. فإذا خلا التركيب من هذه الفائدة، انتفت عنه صفة الإخبار وتحول إلى ضرب من التكرار أو التوكيد الذي قد يصل إلى حد "المحال" أو العبث اللغوي.

يضرب ابن جني مثلاً صارخاً على ذلك فيقول: "ومن المحال قولك: أحق الناس بمال أبيه ابنه".³⁰⁰ إن سبب امتناع هذا التركيب عنده لا يرجع إلى خلل نحوي ظاهر، بل إلى خلل منطقي دلالي. فمفهوم "الأبوة" المذكور في الجزء الأول من الجملة ("مال أبيه") يستدعي بالضرورة واللزوم المنطقي مفهوم "البنوة"، فالعلاقة إضافية لا ينفك أحد طرفيها عن الآخر. وعليه، فإن الإتيان بكلمة "ابنه" في الجزء الثاني (الخبر) لا يضيف أي معلومة جديدة لم تكن متضمنة أصلاً في الجزء الأول. ويُشبّه ابن جني هذا التركيب بقول القائل: "زيد زيد" أو "القائم القائم"، حيث يكون الجزء الثاني مجرد تكرار لفظي للأول دون أي إضافة معنوية.

²⁹⁹ ابن جني، المحتسب، 274/2.

³⁰⁰ ابن جني، الخصائص، 339/3.

ومن هنا، يضع ابن جني قاعدته الذهبية التي تضبط صحة الإخبار، فيقول: "يجب أن يستفاد من الجزء الثاني ما ليس مستفاداً من الجزء الأول".³⁰¹ هذه القاعدة ليست مجرد شرط صحة نحوي، بل هي أساس فلسفة التواصل اللغوي. فاللغة أداة للإفادة، فإذا انعدمت الفائدة، أصبح الكلام لغواً.

ولكي يكتمل التحليل، يقدم ابن جني المخرج من هذا المأزق الدلالي، موضحاً كيف يمكن أن يصبح التركيب صحيحاً ومفيداً. فيقول إن صحة المسألة تكمن في أن تضيف إلى الخبر وصفاً يميزه ويقدم معلومة جديدة، كأن تقول: "أحق الناس بمال أبيه أبرهم به، وأقومهم بحقوقه".³⁰² هنا، لم يعد الخبر هو مجرد "الابن"، بل هو "الابن المتصف بصفة البر والقيام بالحقوق". وهذه الصفات الجديدة ("أبرهم"، "أقومهم") هي الفائدة المرجوة التي سوّغت الإخبار وجعلته سليماً منطقياً ولغوياً.

وفي سياق متصل بالتمييز بين الإخبار والتوكيد، يتناول ابن جني أدوات التوكيد التي تهدف إلى رفع الشك وتقوية المعنى في نفس السامع، دون أن تضيف خبراً جديداً بالمعنى الدقيق. وعلى الرغم من أن المادة التي قدمتها لم تتوسع في هذا الجانب، فإن ابن جني قد أشار في مواضع أخرى من كتابه إلى أدوات مثل "قد" التي تفيد التحقيق والتقريب، و "إن" التي تزيل الإنكار، وحرف التشبيه في مثل "زيد كالأسد" الذي يؤكد صفة الشجاعة عبر التمثيل والمقارنة. وكل هذه الأدوات، وإن كانت لا تقدم "خبراً" بالمعنى الذي اشترطه في مسألة "ابن الأب"، فإنها تؤدي وظيفة بلاغية حيوية، وهي توكيد المعنى الحاصل وتثبيتته في ذهن المتلقي، وهو ما يختلف جوهرياً عن التكرار الفارغ من الفائدة.

من خلال هذين المحورين تستنتج الباحثة عن كشف ابن حني لنا في تحليله للجملة الاسمية عن ارتباط الشكل بالوظيفة النفسية والبلاغية، مبرراً كيف يمكن لبنية نحوية أن تكون أداة لإشعار المتلقي بالثبات واليقين. كما أن قاعدته في ضرورة "الفائدة" في الخبر تضع أساساً منطقياً صارماً للتواصل اللغوي الفعال، مميزاً ببراعة بين الإخبار الذي يثري المعرفة، والتوكيد الذي يقويها، والتكرار الذي لا طائل من ورائه. إن هذه الرؤى العميقة تجعل من "الخصائص" نصاً حيويّاً لا يكف عن إلهام الباحثين في استكشاف فلسفة اللغة العربية وأسرار جمالها.

المقصد الثاني عشر: القلب ومظاهره بعد الاتساع

يُعدّ "القلب" واحداً من المباحث الدقيقة في علوم العربية، حيث تجاذبه رؤى النحاة والبلاغيين بين القبول والرفض، وبين اعتباره ظاهرة قياسية توسعية أو مجرد ضرورة شعرية أو شذوذ لغوي. وفي هذا السياق، يتجلى دور العالم اللغوي الفذ أبي الفتح عثمان بن جني (ت 392هـ) كمنظر

³⁰¹ ابن جني، الخصائص، 339/3.

³⁰² ابن جني، الخصائص، 341/3.

أساسي سعى إلى تأصيل هذه الظاهرة ووضعها في إطارها الصحيح، ليس بوصفها عيباً أو نقصاً، بل كأداة من أدوات "الاتساع" في اللغة، ووسيلة لتحقيق غايات بلاغية عليا.

يُعرّف القلب في الاصطلاح البلاغي بأنه: "أن تجعل أحد أجزاء الكلام مكان الآخر، والآخر مكان الأول فيأخذ كل منهما حكم الآخر وصفته".³⁰³ هذا التعريف الإجرائي يجد عند ابن جني أساساً فلسفياً أعمق، فهو لا يرى في القلب مجرد تبديل للمواقع، بل يراه باباً واسعاً من أبواب مرونة اللغة وقدرتها على التعبير، وهو ما يلخصه في قوله المأثور: "والقلب بابٌ وشواهد كثيرة".³⁰⁴

إن مفتاح فهم موقف ابن جني يكمن في مصطلحه المحوري "الاتساع"، فالقلب عنده ليس غاية في ذاته، بل وسيلة لتحقيق هذا الاتساع الذي يهدف إلى "رفع الشك" وتوضيح المعنى المقصود بطريقة غير تقليدية تسترعي انتباه المتلقي. يتضح ذلك في الشواهد التي أوردها، كقول الشاعر:

أَسْلَمُوها فِي دِمَشْقَ كَمَا أَسْلَمْتُ وَحْشِيَّةً وَهَقًّا³⁰⁵

/المديد/

يشرح ابن جني أن الأصل هو "كما أسلم وهق وحشية"، أي أن الحبل (الوهق) هو الذي يُمسك بالظبية الوحشية وليس العكس. فالقلب هنا جاء ليؤكد شدة الإمساك والتمكن، فكأن الظبية لفرط ثباتها في الوهق هي التي أسلمت نفسها له طواعية. وكذلك في قوله: "رسم دارٍ وقفت في طلله"، حيث يوضح أن الأصل "طلل دارٍ وقفت في رسمه"،³⁰⁶ فالوقوف يكون على الأطلال (ما شخص من الدار) لا على الرسوم (ما اندرس منها). هذا القلب يسلط الضوء على هيمنة الرسم على ذهن الشاعر حتى صار كأنه هو الأصل الذي يقف عليه.

قراءة "وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ" نموذجاً

يصل عمق ابن جني التحليلي إلى ذروته في مناقشته لقراءة حمزة: (وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ)

[الحاقة: 14] بضم الحاء، والتي استصعبها بعض العلماء قبله، وعلى رأسهم ابن مجاهد الذي قال

³⁰³ حسين، فن البلاغة، 115.

³⁰⁴ ابن جني، المحتسب، 117/1.

³⁰⁵ البيت لعبيد الله بن قيس الرقيات، وهو من شعراء الدولة الأموية، ابن جني، المحتسب، 118/1؛ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، 126؛ أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، الجمل في النحو، تحقيق فخر الدين قباوة (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1995)، 79.

³⁰⁶ ابن جني، الخصائص، 353/3.

عنها: "وما أدري ما هذا؟".³⁰⁷ هنا، لا يكتفي ابن جني بجواز القراءة، بل يقدم لها تخريجاً نحوياً وبلاغياً محكماً، مؤسساً لمنهجية متكاملة في فهم الظواهر اللغوية المركبة.

يبدأ أبو الفتح بتفكيك البنية الأصلية للفعل المتعدي إلى مفعولين، مثل "ألبستُ زيداً الجبة". ويشرح أنه عند البناء للمجهول، الأصل أن يُقام المفعول الأول مقام الفاعل، فيُقال: "ألبسَ زيدُ الجبة". لكن اللغة، في سعيها نحو "الاتساع" و"ارتفاع الشك"، قد تجيز إقامة المفعول الثاني مقام الفاعل، فيُقال على سبيل القلب: "ألبستِ الجبةُ زيداً".

بناءً على هذا التأصيل، يطبق ابن جني القاعدة على الآية الكريمة. يفترض أن الفعل في أصله كان متعدياً لمفعولين، والتقدير: "حَمَلَ اللهُ (أو مَلَأَ من الملائكة) الأرضَ شيئاً ما". عند حذف الفاعل الحقيقي (وهو المفعول الأول في التركيب الأصلي "حملنا قدرتنا الأرض")، وجب إقامة أحد المفعولين مقامه. فاختار "الأرض" (المفعول الثاني) لإسناد الفعل المبني للمجهول إليها هو تطبيق مباشر لظاهرة القلب التي تهدف إلى الاتساع. ويختم تعقيبه بعبارة تجمع بين الثقة العلمية والتقدير الإنساني: "ورحم الله ابن مجاهد! فلقد كان كبيراً في موضعه، مسلماً فيما لم يمهر به".³⁰⁸

إن هذا التحليل لا يكشف فقط عن صحة القراءة، بل يبرهن على أن القلب ليس مجرد تبديل عشوائي، بل هو عملية لغوية مضبوطة لها شروطها وغاياتها البلاغية، وهي إبراز المفعول الثاني والعناية به، وهو ما يتناسب تماماً مع سياق الآية التي تصور هول يوم القيامة وتأثر أعظم المخلوقات (الأرض والجبال) به.

المسألة الأولى: جدلية القلب والمبالغة في تفسير آية (خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ)

تُعدّ الآية الكريمة (خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ) [الأنبياء: 37] مثلاً آخر على عمق تفكير ابن جني وتطوره. قد يبدو للوهلة الأولى أن الآية مثال صارخ على القلب، وأن تقديرها هو "خُلِقَ الْعَجَلُ من الإنسان". إلا أن ابن جني، كما ينقل عنه الزركشي في "البرهان"، يقدم تفسيراً أكثر نضجاً وبلاغة.

³⁰⁷ ابن جني، الخصائص، 328/2.

³⁰⁸ ابن جني، الخصائص، 329/2.

يقول الزركشي ناقلاً رأي ابن جني: "والأحسن أن يكون تقديره: خُلق الإنسان من العجلة، لكثرة فعله إياه واعتماده له، وهو أقوى في المعنى من القلب؛ لأنه أمر قد اطرَد واتسع، فحملة على القلب يَبْعُدُ في الصنعة ويُضَعِفُ المعنى".³⁰⁹

هنا، يرتقي ابن جني بالتحليل من مستوى القلب التركيبي إلى مستوى المبالغة البلاغية. فبدلاً من القول بقلب بسيط في أجزاء الجملة، يرى أن شدة تلبس الإنسان بصفة العجلة جعلته كأنه مجبول منها ومخلوق من مادتها. وهذا التفسير، كما يرى ابن جني نفسه، "أقوى في المعنى" لأنه لا يضعف الدلالة بتقدير محذوف، بل يكتفها ويجعلها أكثر تأثيراً، وهو ما يتفق مع روح البلاغة القرآنية. إن الإنسان لم يعد مجرد "عجل"، بل أصبح هو "العجلة" ذاتها، وصارت هذه الصفة أصلاً في تكوينه، وهو فرغ عنها، وهذا أقصى ما يمكن أن تصل إليه المبالغة في الوصف.

وهنا تؤكد الباحثة على نجاح ابن جني في انتشارال ظاهرة "القلب" من دائرة الشنوذ والضرورة، ليضعها في صميم فلسفته اللغوية القائمة على "الاتساع"، مبرهنًا على أنها أداة بلاغية فاعلة تخدم المعنى وتثريه.

إن منهجيته في ربط البنية النحوية بالغاية البلاغية، وتأصيله النظري الذي يسبق التطبيق العملي، ثم تفضيله للتأويل البليغ، حتى لو تجاوز فكرة القلب الميكانيكي - كما في آية "خلق الإنسان من عجل" - كل ذلك يؤكد على ريادته، ويجعل من دراسة أفكاره مدخلاً أساسياً لفهم أسرار البلاغة العربية ومرونتها الاستثنائية.

المقصد الثالث عشر: التحقيق والتوكيد

يفسر ابن جني "علل" الظواهر اللغوية تفسيراً يراعي قصد المتكلم وسياق الحال والأثر النفسي للكلام في المتلقي.

ومن خلال تحليل رؤيته لأداتين لغويتين هما: حرف التحقيق "قد"، وكلمة "مثل". سنتجاوز النظرة الإعرابية السطحية لهما، لنكشف كيف حوّلها ابن جني في تحليله من مجرد أدوات نحوية إلى وسائل بلاغية ودلالية ذات حمولة نفسية وفكرية، تخدم أغراض التحقيق والتنبيه والتوكيد، مما يكشف عن عبقريته في الربط بين المبنى والمعنى، والشكل والوظيفة.

³⁰⁹ أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957)، 244/3.

المسألة الأولى: "قد" بين تحقيق الوقوع وتأكيده المتوقَّع

يفتح ابن جني تحليله لحرف "قد" بوظيفته الأساسية المتمثلة في "تحقيق وقوع الفعل".³¹⁰ لكنه لا يكتفي بهذا التقرير العام، بل يمنحه بعداً سياقياً دقيقاً يربط بين التحقيق والتوقع. فالتحقيق الذي تفيد "قد" ليس مجرد إخبار بوقوع حدث، بل هو إجابة عن تساؤل قائم أو شك محتمل أو ترقب منتظر. إنها، بحسب ابن جني، أداة لرفع "التشاك" وإسقاط "العذر"، وتأتي لتؤكد أن ما كان في حيز الإمكان أو التوقع قد انتقل بالفعل إلى حيز الوجود والتحقق.

ويتجلى هذا العمق التحليلي في استشهاده بقراءة حذيفة بن اليمان للآية الكريمة: ﴿أَقْرَبَتْ

السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ [القمر: 1]، حيث قرأها: "اقتربت الساعة وقد انشق القمر". يرى ابن جني أن دخول "قد" هنا ليس مجرد زيادة، بل هو توكيد مقصود يحمل دلالة بلاغية فائقة. يشرح ذلك بقوله:

"هذا يجري مجرى الموافقة على إسقاط العذر ورفع التشاك، أي: قد كان انشقاق القمر متوقَّعاً دلالة على قرب الساعة، فإذا كان قد انشق -وانشقاقه من أشراتها، وأحد أدلة قربها- فقد تؤكد الأمر في قرب وقوعها، وذلك أن "قد" إنما هي جواب وقوع أمر كان متوقَّعاً، يقول القائل: انظر أقام زيد؟ وهل قام زيد؟ ... فيقول المجيب: قد قام، أي: قد وقع ما كان متوقَّعاً".³¹¹

إن تحليل ابن جني هنا يتجاوز البنية النحوية ليلامس البنية النفسية والمنطقية للخطاب. فـ"قد" لا تعمل في فراغ، بل في سياق حوار، سواء كان هذا الحوار صريحاً أم مضمراً. إنها تجيب على سؤال "هل حدث؟" بإجابة قاطعة: "نعم، لقد حدث بالفعل ما كنتم تنتظرونه أو تشكُّون فيه". وبهذا، تصبح "قد" أداة لغوية لسد الفجوة بين الشك واليقين، وبين الترقب والواقع. وهذا بالضبط ما يجعل من وظيفتها النحوية غرضاً بلاغياً أصيلاً، وهو ما أشار إليه باحثون محدثون، حيث "لا شك أن تحقق الوقوع والجزم به غرض من أغراض البلاغة".³¹² فابن جني يثبت أن الحرف الذي قد يبدو هامشياً هو في الحقيقة مفتاح لفهم ديناميكية الحوار وتأكيده الحقيقة في مواجهة الإنكار أو التردد.

³¹⁰ ابن جني، المحتسب، 297/2.

³¹¹ ابن جني، المحتسب، 297/2.

³¹² حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، 115.

المسألة الثانية: "مثل" من الزيادة الظاهرية إلى التثبيت والتأصيل الجماعي

إذا كان تحليل "قد" يكشف عن حس ابن جني السياقي، فإن تحليله لكلمة "مثل" يكشف عن عبقرية فريدة في استبطان الأبعاد النفسية والاجتماعية للغة. يرفض ابن جني الرأي الشائع الذي يرى أن "مثل" قد تأتي زائدة لا معنى لها في تراكيب مثل: "مثلي لا يأتي القبيح"، والتي يُقصد بها ظاهرياً "أنا لا آتي القبيح". يرى ابن جني أن هذا التفسير يغفل عن سر بلاغي عميق، ويقدم تأويلاً بديلاً ينم عن فهم لطبيعة التأثير والإقناع.

ففي رأيه، إن استخدام المتكلم لكلمة "مثل" ليس حشواً، بل هو استدعاء مقصود لجماعة ينتمي إليها، يشتركون معه في الصفة ذاتها. يقول ابن جني:

"وإنما تأويله: أي أنا من جماعة لا يرون القبيح، وإنما جعله من جماعة هذه حالها ليكون أثبت للأمر؛ إذ كان له فيه أشباه وأضراب، ولو انفرد هو به لكان غير مأمون انتقاله منه وتراجع عنه، فإذا كان له فيه نظراء كان حرياً أن يثبت عليه وترسو قدمه فيه".³¹³

هنا، ينقل ابن جني الدلالة من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي. فالمتكلم لا يزكي نفسه كفرد معزول، بل يقدم نفسه كعضو في جماعة ذات مبادئ راسخة. هذا الانتقال يحقق غرضين بلاغيين في غاية الأهمية:

1. التثبيت والتمكين: عندما يُنسب الفعل أو الصفة إلى جماعة، فإنها تكتسب قوة وثباتاً أكبر مما لو نُسبت إلى فرد واحد. فالفرد قد يضعف أو يتراجع، أما المبدأ الذي تتبناه جماعة فهو أكثر رسوخاً وقوة. إنها حجة سلطة مستمدة من الإجماع الضمني.

2. التأصيل ونفي التفرد: إن قول "مثلي" هو إعلان بأن هذه الصفة ليست شاذة أو حالة فردية عارضة، بل لها أصول وجذور ونظائر. وهذا ما يعبر عنه ابن جني بقوله: "لك في هذا الفعل سابقة وأول، فأنت مقيم عليه ومحقوق به، ولست دخيلاً فيه عن غير أول ولا أصل".³¹⁴ وهذا يمنع الخصم من الطعن في الصفة باعتبارها ادعاءً فردياً لا سند له.

وبهذا التحليل، يثبت ابن جني أن "مثل" أداة بلاغية متقدمة تعمل على "تأصيل" الصفة في هوية جماعية، مما يمنحها حصانة ضد النقد، وقوة في مواجهة التشكيك. فالمتكلم كأنه يقول: "أنا لا أدعي هذا لنفسي فقط، بل هذا هو دين من أنا منهم، وهذا هو المعيار الذي نقيس عليه أفعالنا". وبهذا، لم تعد "مثل" كلمة زائدة، بل أصبحت ركيزة أساسية في بناء الحجة وتثبيت الموقف.

³¹³ ابن جني، الخصائص، 33/3.

³¹⁴ ابن جني، المحتسب، 114/1.

وتؤكد الباحثة هنا على أن تناول ابن جني لأداتي "قد" و"مثل" يقدم لنا نموذجًا تطبيقيًا لمنهجه الفكري الذي يرى اللغة كائنًا حيًا، تتفاعل مكوناته لخدمة المقاصد الإنسانية المعقدة.

ففي "قد"، رأى أداة تؤكد ما هو متوقع، فتسد باب الشك. وفي "مثل"، رأى استراتيجية خطابية ذكية لتأصيل الصفات وتثبيتها من خلال ربط الفرد بالجماعة. وفي كلتا الحالتين، كان ابن جني سابقًا إلى ما يمكن أن نسميه اليوم بـ"تحليل الخطاب" و"البلاغة الحجاجية"، مؤكدًا أن وراء كل بنية لغوية قصدًا، ووراء كل اختيار دلالة، وأن عظمة اللغة العربية تكمن في قدرتها على احتواء هذه الأغراض الدقيقة بأدوات تبدو في ظاهرها بسيطة، لكنها في جوهرها عميقة الأثر.

المقصد الرابع عشر: الإيجاز

يُعدّ مفهوم الإيجاز والإطناب حجر الزاوية في صرح البلاغة العربية، فهما لا يمثلان مجرد اختيار بين الكثرة والقلة في الألفاظ، بل يعكسان فلسفة لغوية عميقة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمتطلبات المقام، وذكاء المتلقي، وقدرة المتكلم على تطويع اللغة لتحقيق أسمى درجات الإبانة والتأثير.

ويجب إعادة صياغة وتحليل رؤية ابن جني لمفهوم الإيجاز، تجاوزًا للعرض التقريري لأقواله، إلى سبر أغوار منهجه التحليلي الدقيق. والكشف عن القاعدة الحاكمة التي وضعها للتمييز بين الإيجاز المحمود والإيجاز المذموم، واستعراض التجليات العملية لهذا المفهوم في اختيارات العرب اللغوية، مع الإضاءة على أصالة طرحه مقارنةً بالتقسيمات البلاغية التي استقرت لاحقًا.

الإيجاز عند ابن جني: بين الإبانة عن المعنى والإخلال به:

ينطلق ابن جني في تناوله للإيجاز من مبدأ جوهري مفاده أن قيمة الكلام لا تُقاس بعدد حروفه أو كلماته، بل بمدى قدرته على حمل المعنى وأدائه إلى السامع أداءً واضحًا لا لبس فيه. فالإيجاز ليس غاية في ذاته، بل هو وسيلة لتحقيق الكفاءة التواصلية. وعليه، فإن أي تقلييل في اللفظ يؤدي إلى بتر المعنى أو إبهامه يُعد ضربًا من العي اللغوي، لا ضربًا من البلاغة.

وقد ساق ابن جني أمثلة بليغة لترسيخ هذا المبدأ، مفرقًا ببراعة بين ما هو مقبول وما هو مرفوض. فالإيجاز المخلّ، أو ما يمكن تسميته بـ"الاختزال المُجحف"، هو ذلك الذي ينقص فيه اللفظ عن الحد الأدنى اللازم لتكوين جملة مفيدة يمكن الحكم عليها بالحسن أو القبح. ويستشهد على ذلك بقول الشاعر امرئ القيس:

قَفَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزَلٍ. فقالت له: قَفْ

/الطويل/

وحين أراد الرد بإيجاز شديد، قال:

"قُلْنَا لَهَا قَفِي لَنَا قَالَتْ قَاف"316

يعلق ابن جني على هذا المثال تعليقاً يكشف عن عمق رؤيته، فيقول إن هذا القدر من النطق "لا يعذب، ولا يجفو، ولا يرق، ولا ينبو"،³¹⁷ والسبب في ذلك أنه لم يرقَ بعد إلى مستوى "الجملة المركبة" التي تحتل هذه الأحكام الجمالية. وكذلك يستشهد بما حكاه سيبويه من قول أحدهم: "ألا تا" فيجيبه الآخر: "بلى فا"،³¹⁸ فهذه التراكيب، بحسب ابن جني، "مما يقلل لفظه فلا يحمل حسناً ولا قبحاً ولا طيباً ولا خبثاً".³¹⁹ إنها مجرد أصوات مبتورة لا تؤدي وظيفة كلامية متكاملة، وبالتالي لا تدخل في دائرة الإيجاز البلاغي المحمود.

ويتجلى الإخلال بالمعنى أيضاً في "الحذف غير المفهوم"، وهو نوع آخر من الإيجاز المذموم الذي يترتب عليه غموض في الدلالة. ومثاله قول علقمة الفحل:

كَأَنَّ إِبْرِيْقَهُمْ ظَبْيٌ عَلَى شَرَفٍ مُفَدِّمٌ بِسَبَابِ الْكَتَّانِ مَلْثُومٌ³²⁰

/البسيط/

يوضح ابن جني أن الشاعر أراد أن يقول "بسبائب الكتان" (أي قطع الكتان)، فحذف من صيغة الجمع (سبائب) للإيجاز، لكن هذا الحذف أوقع السامع في حيرة وأخلّ بتمام الصورة الشعرية، فجاء الإيجاز هنا على حساب الوضوح، وهو ما يتعارض مع الهدف الأسمى للكلام.

³¹⁵ ابن جني، الخصائص، 247/1؛ طه عبد الفتاح مقلد، فن الإلقاء (دم: مكتبة الفيصلية، دت)، 209.

³¹⁶ ابن جني، الخصائص، 247/1.

³¹⁷ ابن جني، الخصائص، 31/1.

³¹⁸ ابن جني، الخصائص، 31/1.

³¹⁹ ابن جني، الخصائص، 32/1.

³²⁰ ينسب البيت لعلقمة بن عبده التميمي ابن جني، الخصائص، 81/1؛ ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، 1420)، 106/2؛ سلمة بن مسلم العوتبي، الإبانة في اللغة العربية، تحقيق عبد الكريم خليفة وآخرون (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، 1999)، 396/1؛ ضياء الدين ابن الأثير، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تحقيق مصطفى جواد (بيروت: مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1375)، 141.

تجليات الإيجاز المحمود في الفكر اللغوي لابن جني نقسمه إلى مسائل:

في مقابل الإيجاز المخلّ، يقدّم ابن جني نماذج رائعة للإيجاز المحمود الذي يدل على "قوة إيجازهم وحذف فضول كلامهم"،³²¹ وهو الإيجاز الذي يجمع بين قلة اللفظ وسعة المعنى، ويشهد على عبقرية اللغة العربية وميل أهلها الفطري إلى الاقتصاد في التعبير.

المسألة الأولى: أسماء الاستفهام والشرط: الإيجاز في أقصى درجاته

يرى ابن جني أن أسماء الاستفهام والشرط هي المثال الأبرز على قدرة اللغة على اختصار كلام كثير بلفظة واحدة. فعندما تسأل: "كم مأك؟"، فإن كلمة "كم" الواحدة قد أغنتك عن سرد لا متناهٍ من الاحتمالات: "أعشرة مالك، أم عشرون، أم ثلاثون أم مئة أم ألف...". يقول ابن جني: "فلو ذهبت تستوعب الأعداد لم تبلغ ذلك أبدًا لأنه غير متناهٍ، فلما قلت: "كم" أغنتك هذه اللفظة الواحدة عن تلك الإطالة غير المحاط بآخرها ولا المستدركة".³²² وكذلك الحال في "أين بيتك؟" التي تغني عن ذكر جميع الأماكن، و"متى تقوم؟" التي تغني عن ذكر جميع الأزمنة. هذا النوع من الإيجاز ليس مجرد حذف، بل هو "تكثيف دلالي" هائل، حيث تقوم لفظة واحدة مقام سلسلة لا نهائية من الخيارات.

المسألة الثانية: الحذف الدال على المعنى: ذكاء المتكلم وثقة بالمتلقي

يؤكد ابن جني أن من دلائل ميل العرب إلى الإيجاز ما شاع في كلامهم الفصيح والقرآن الكريم من ظواهر الحذف، كحذف المضاف، وحذف الموصوف، وحذف أجزاء من الجملة اعتمادًا على القرينة والسياق.³²³ هذا الحذف ليس نقصًا في المبني، بل هو شهادة على الثقة بذكاء المتلقي وقدرته على إدراك المحذوف. فعندما يُفهم المعنى بدونه، يصبح ذكره من "فضول الكلام" التي يبتزها عنها البلغاء.

المسألة الثالثة: الضمائر: اقتصاد لغوي لمنع اللبس

يتناول ابن جني ظاهرة الضمائر كشكل من أشكال الإيجاز، ويقدم تحليلًا دقيقًا لتفضيل العرب استعمال الضمير المتصل على المنفصل حيثما أمكن. فعلى الرغم من أن الضمير المتصل

³²¹ ابن جني، الخصائص، 83/1.

³²² ابن جني، الخصائص، 83/1.

³²³ ابن جني، الخصائص، 363/2، (في باب "في شجاعة العربية").

قد يبدو "أضعف" من المنفصل في بنيته، إلا أنه "أكثر وأسير في الاستعمال منه".³²⁴ والعلة في ذلك، كما يوضح، هي "طلبًا للخفة بها بعد زوال الشك بمكانها".³²⁵

فإذا قلت: "زيدٌ ضربته"، فإن الضمير المتصل (الهاء) يحسم بشكل قاطع أن المضروب هو زيد نفسه، مانعًا أي التباس. أما لو قلت: "زيدٌ ضرب زيدًا"، فقد يُظن أن "زيدًا" الثاني شخص آخر غير الأول. فالضمير هنا ليس مجرد اختصار لكلمة "زيد"، بل هو أداة إحكام دلالي تضمن وصول المعنى الصحيح بأخف لفظ ممكن، وهذا هو جوهر الإيجاز الفعّال.

المسألة الرابعة: أصالة منهج ابن جني وموقعه من الدرس البلاغي

من خلال استعراضنا لفكر ابن جني، نلاحظ أنه لم ينشغل بوضع تقسيمات اصطلاحية للإيجاز كما فعل البلاغيون المتأخرون من أمثال السكاكي (ت 626هـ) والقزويني (ت 739هـ)، اللذين استقرت على أيديهما مصطلحات مثل "إيجاز القصر" و"إيجاز الحذف". قد يرى البعض هذا نقصًا، ولكنه في حقيقة الأمر يكشف عن أصالة منهج ابن جني وعمقه.

فابن جني لم يكن معنيًا بالتصنيف بقدر ما كان معنيًا بوضع "القاعدة الحاكمة" أو "المعيار الفلسفي" الذي يُحتكم إليه. لقد قدّم المبدأ الذي على أساسه يمكن الحكم على أي ظاهرة إيجاز بالحسن أو القبح، وهو: هل أدى الاختصار إلى إثباتة المعنى أم إلى الإخلال به؟ وبهذا، يكون ابن جني قد وضع الأساس النظري الذي بنى عليه اللاحقون تقسيماتهم. إن إسهامه يكمن في التنظير لـ "روح الإيجاز" وفلسفته، لا في جرد أنواعه وأشكاله. فكل صور الإيجاز، سواء كانت قصرًا أم حذفًا، لا بد أن تمر عبر "مرشح" ابن جني النقدي لتُقبل أو تُرد.

يتضح مما سبق أن نظرة ابن جني للإيجاز هي نظرة وظيفية عملية في المقام الأول. فالإيجاز عنده ليس حلية لفظية أو ترفًا أسلوبيًا، بل هو ضرورة تواصلية تعكس ذكاء المتكلم وقدرة اللغة على التكيف مع مقتضيات الحال. لقد ربط ابن جني الإيجاز ربطًا عضويًا بالوضوح الدلالي، مؤكدًا أن "العرب إلى الإيجاز أميل، وبه أعنى، وفيه أرغب"،³²⁶ ولكن شريطة ألا يكون هذا الميل على حساب الفهم والإبانة.

إن منهجه التحليلي الذي يغوص في علل الظواهر اللغوية ويستنبط منطقها الداخلي، يجعل من تناوله لموضوع الإيجاز درسًا عميقًا في فلسفة اللغة. فهو يرى في الاختيارات اللغوية للعرب، كاستخدام الضمائر وأسماء الاستفهام والحذف الدلالي، انعكاسًا لنظام فكري وعقلي يقَدّس الكفاءة

³²⁴ ابن جني، الخصائص، 194/2.

³²⁵ ابن جني، الخصائص، 195/2.

³²⁶ ابن جني، الخصائص، 81/1.

والوضوح. وبهذا، يمكن القول إن ابن جني لم يحلل الإيجاز كظاهرة معزولة، بل كشف عن كونه أحد أهم مظاهر "اقتصاد الجهد" في المعاملات الكلامية، وهو مبدأ أساسي يحكم السلوك الإنساني بأسره.

المقصد الخامس عشر: الإطناب (الكثافة الدلالية والامتداد الجمالي)

يُعدّ مفهوم الإيجاز والإطناب من أهم الثنائيات التي شغلت حيّزًا كبيرًا في الدرس البلاغي والنقدي العربي، فهما لا يمثلان مجرد اختيار بين اقتصاد اللفظ وتكثيره، بل يعكسان فلسفة عميقة في الأداء اللغوي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بسياق الخطاب (المقام)، وقصدية المتكلم، والأثر النفسي والجمالي المنشود في المتلقي. وفي هذا السياق، يبرز العلامة اللغوي أبو الفتح عثمان بن جني (ت 392هـ) كواحد من أعمق المفكرين الذين تناولوا هذه الظاهرة، لا من منظور بلاغي سطحي، بل من خلال رؤية لسانية تحليلية متجذرة في فهمه لـ "سر صناعة الإعراب" وخصائص اللغة العربية. يقدم ابن جني في كتابه الموسوعي "الخصائص" تصورًا دقيقًا للإطناب يتجاوز كونه مجرد زيادة في اللفظ. فهو ليس حشوًا أو فضولًا في الكلام، بل هو امتداد مقصود ومحسوب، له شروطه الصارمة ووظائفه الدلالية والجمالية التي تبرر وجوده. يهدف هذا المبحث إلى تحليل رؤية ابن جني للإطناب، وتحديد الشروط التي وضعها له، واستكشاف الأغراض البلاغية التي يخدمها، مع مقارنة رؤيته بأراء بعض معاصريه وسابقيه، وصولًا إلى فهم كيف أن الإطناب، في منظوره، هو وجه آخر من وجوه الإعجاز البياني الذي يخدم المعنى ويزيده قوة وتأثيرًا.

لا ينطلق ابن جني في تعريفه للإطناب من فراغ، بل يضعه في مقابلة مباشرة مع نقيضه، الإيجاز، محدّدًا المجال الذي يعملان فيه. فشرط الإطناب لديه هو نفسه شرط الإيجاز، وهو أن يكون الكلام "مفيدًا مستقلًا بنفسه"،³²⁷ أي أن يكون ضمن جملة أو تركيب تام يحمل معنى مكتملاً. بهذا القيد، يُخرج ابن جني كل زيادة لا تقع ضمن بنية لغوية مفيدة من دائرة الإطناب البلاغي، ويرى فيها مجرد لغو أو حشو معيب.

والشرط الجوهرى الثانى، الذى هو روح الإطناب عند ابن جنى، أن تكون هذه الإطالة محملة بـ "نكتة بلاغية" أو غرض يفوق المعنى الأصلي. فالزيادة اللفظية يجب أن تقابلها زيادة في المعنى أو في التأثير. وقد نبّه على ضرورة تجنب الإطالة إذا خلت من هذا المقصد، مما يعني أن المعيار لديه ليس كمياً (طول النص)، بل هو نوعي (قيمة الإضافة).

³²⁷ ابن جني، الخصائص، 22/1.

ولتوضيح فكرته، يحلل ابن جني مفهوم الإطالة من خلال دور "ترداد الكلام وتكرار الجمل" شريطة أن يخلو ذلك من "الحشو ولا الخطل".³²⁸

ويستشهد على ذلك ببيت مالك بن أسماء الفزاري:

أَذْكُرُ مِنْ جَارَتِي وَمَجْلِسِهَا طَرَائِفًا مِنْ حَدِيثِهَا الْحَسَنِ
وَمِنْ حَدِيثِ يَزِيدُنْ فِي مَقَّةٍ مَا لِحَدِيثِ الْمُؤْمُوقِ مِنْ ثَمَنِ³²⁹

/المنسرح/

يشرح ابن جني أن كلمة "طرائفًا" لا يمكن أن تتحقق بكلمة واحدة أو حتى جملة واحدة، بل تستدعي بالضرورة تعدد الأحاديث وتنوعها، وهو ما يقتضي "أن يتردد الكلام، وتتكرر فيه الجمل".³³⁰ هذا التكرار ليس عيبًا، بل هو الذي يبين "ما ضمنه من العذوبة وما في أعطافه من النعمة والدونة".³³¹ هنا، نرى بوضوح أن الإطناب عند ابن جني ليس مجرد تكثير للفظ، بل هو أداة فنية لخلق جو من المتعة والجمال، حيث تصبح الإطالة نفسها جزءًا من التجربة الجمالية للمتلقي.

الأغراض الوظيفية للإطناب: نقسمها لمسائل

يتجلى عمق التحليل عند ابن جني في ربطه للإطناب بأغراض سياقية محددة، فليس الإطناب غاية في ذاته، بل وسيلة لتحقيق أهداف تواصلية وتأثيرية عليا. ومن أبرز هذه الأغراض:

المسألة الأولى: الإيضاح بعد الإبهام وتفخيم المقام:

يظهر هذا جليًا في تحليله لقراءة يعقوب الحضرمي لقوله تعالى: ﴿وَوَرَىٰ كُلُّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ﴾

تُدْعَىٰ إِلَىٰ كَيْبَها [الجائية: 28]، حيث تُقرأ "كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ" على أنها بدل من "كُلُّ أُمَّةٍ جَائِيَةً". يرى

ابن جني أن الجملة الثانية، مع أنها تكرر لفظ "كل أمة"، تحمل إيضاحًا لا يوجد في الأولى؛ فالجملة الأولى تصف مشهد الجثو، أما الثانية فتشرح سببه، وهو الدعوة إلى الحساب. هذا التكرار اللفظي

³²⁸ ابن جني، الخصائص، 32/2.

³²⁹ البيت لمالك بن أسماء بن خارجة الفزاري، وهو في مدح محبوبته، ابن جني، الخصائص، 32/1؛ علي بن الحسن ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، تحقيق محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمروي (دمشق: دار الفكر العربي للطبع والنشر والتوزيع، 1995)، 356/56؛ محمد بن محمد بن عبد الرزاق، أبو الفيض مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، 1965)، 88/24.

³³⁰ ابن جني، الخصائص، 32/1.

³³¹ ابن جني، الخصائص، 32/1.

مع الإضافة المعنوية يجعل المشهد أشد هولاً وتأثيراً، ويناسب مقام "الإغلاظ والوعيد"، فإعادة اللفظ هنا "أفخم من الاختصار على الذكر الأول".³³²

المسألة الثانية: المبالغة في الثناء أو الذم:

يرى ابن جني أن تتابع الجمل وتعددتها في مقام المدح أو الذم أبلغ من جمع الأوصاف في جملة واحدة. ويستدل على ذلك بقراءة الضحاك لقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [فاطر: 1] بقطع "فاطر" عما قبلها لتكون خبراً لمبتدأ محذوف تقديره "هو فاطر". هذا القطع يخلق جملة ثناء جديدة مستقلة، فيصبح لدينا جملتان: (الحمد لله) و (هو فاطر السماوات والأرض)، وهذا أبلغ في الثناء من وصلها كصفة. ويقيس على ذلك قول الشاعرة خرنق بنت هقان:

لَا يَبْعَدَنَّ قَوْمِي الَّذِينَ هُمْ سُمُّ الْعُدَاةِ وَآفَةُ الْجُرُزِ
لِنَّازِلُونَ بِكُلِّ مُعْتَرِكٍ وَالطَّيِّبُونَ مَعَاقِدَ الْأُرُزِ³³³

/الكامل/

يشير ابن جني إلى الروايات المتعددة (بالرفع: النازلون، الطيبون / وبالنصب: النازلين، الطيبين) موضحاً أن اختلاف الإعراب يخلق جملاً متعددة (على تقدير "هم" أو "أعني")، وكلما "اختلفت الجمل كان الكلام أفانين وضروباً، فكان أبلغ منه إذا ألزم شرحاً واحداً".³³⁴ فبدلاً من مدحهم بصفات متتابعة ضمن جملة واحدة، يتم مدحهم بجمال مستقلة، كل جملة تمثل وقفة ثناء جديدة، مما يعظم من شأنهم.

بهذه التحليلات، يؤسس ابن جني قاعدة مفادها أن الإطناب ليس عبثاً لغوياً، بل هو استجابة دقيقة لمقتضيات المقام، سواء كان مقام تعظيم وثناء، أو مقام تهويل ووعيد، فيكون له أثر نفسي بالغ في نفس المتلقي.

³³² ابن جني، المحتسب، 263/2.

³³³ البيهتان للخرنق بنت هقان بن بدر، من بني شيبان، وهي ترثي زوجها وقومها، ابن جني، الخصائص، 20/2؛ عباس بن محمد بن مسعود القرشي، حماسة القرشي، تحقيق خير الدين محمود قبلاني (دمشق: وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، 1995)، 367؛ الأشموني، شرح الأشموني، 112/3؛ سعيد بن محمد بن أحمد الأفغاني، الموجز في قواعد اللغة العربية (بيروت: دار الفكر، 2003)، 208.

³³⁴ ابن جني، المحتسب، 198/2.

المسألة الثالثة: عطف الخاص على العام: إطناب لغرض التنويه والتشريف

يُعد "عطف الخاص على العام" أحد الأساليب البلاغية الدقيقة التي تندرج ضمن مفهوم الإطناب عند ابن جني، لأنه زيادة في اللفظ لغرض بلاغي. فالقاعدة المنطقية تقتضي أن الخاص جزء من العام، و"الشيء لا يعطف على نفسه".³³⁵ فلا يقال في كلام العرب "رأيت القوم زيّداً" إذا كان زيد مندرجاً ضمن القوم. لكن هذا المبدأ يُكسر في أساليب البيان الرفيع لغاية أُسمى.

يستشهد ابن جني بالآية الكريمة: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ

وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 98]. من المعلوم أن "جبريل" و"ميكال"

عليهما السلام هما من الملائكة، وبالتالي فقد شملهما ذكر "ملائكته". فلماذا تم عطفهما بشكل منفصل؟ يكمن الجواب في أن هذا العطف ليس لغوياً محضاً، بل هو إطناب غرضه "التنويه بشأنهما وإظهار مكانتهما".³³⁶ فإفرادهما بالذكر بعد دخولهما في العموم هو تكريم وتشريف لهما، وإشارة إلى منزلتهما الرفيعة، وهو معنى إضافي ما كان ليتحقق لو اكتفى النص باللفظ العام.

في ختام هذا التحليل، يظهر للباحثة أن رؤية ابن جني للإطناب تتسم بالعمق والدقة والشمولية. فهو لم يتعامل معه كظاهرة كمية، بل كأداة فنية وظيفية تخضع لشروط صارمة وتخدم أغراضاً بلاغية ونفسية محددة. لقد حرر ابن جني مفهوم الإطناب من وصمة الحشو والتطويل المعيب، وجعله استراتيجية بيانية راقية تهدف إلى الإيضاح، والتفخيم، والمبالغة في الثناء أو الذم، والتشريف والتكريم.

ورغم إقراره بميل العرب الفطري إلى الإيجاز، بقوله: "واعلم أن العرب -مع ما ذكرنا- إلى الإيجاز أميل، وعن الإكثار أبعد"،³³⁷ إلا أنه بين أن الإطالة، حين تكون ضرورية ومقصودة، تصبح هي ذروة البلاغة. إن دراسة الإطناب عند ابن جني لا تكشف لنا عن وجه من وجوه البلاغة العربية فحسب، بل تفتح أعيننا على عبقرية هذا العالم اللغوي الذي غاص في "سر الصناعة" ليستخرج لنا فلسفة اللغة وجوهرها الجمالي والتواصلي.

³³⁵ ابن جني، المحتسب، 53/2، (باب في عطف الخاص على العام).

³³⁶ ابن جني، المحتسب، 54/2.

³³⁷ ابن جني، الخصائص، 84/1.

المقصد السادس عشر: الاعتراض

يقدم لنا البلاغيون تعريفاً إجرائياً للاعتراض، يلخصه ابن الأثير (ت 637هـ) في "المثل السائر" بقوله: "هو كلام أُدخل فيه لفظ مفرد أو مركب لو أسقط لبقى الأول على حاله".³³⁸ هذا التعريف، على وجازته، يحدد السمة التركيبية الأساسية للاعتراض، وهي كونه عنصراً طارئاً على بنية الجملة الأصلية، يمكن الاستغناء عنه دون أن يختل الركنان الأساسيان فيها.

غير أن ابن جني يتجاوز حدود الوصف الشكلي ليغوص في عمق الظاهرة، فمجرد تخصيصه باباً كاملاً لها في "الخصائص" هو في حد ذاته دليل على إدراكه لأهميتها المركزية في فصيح الكلام. يرى ابن جني أن الاعتراض ليس مجرد حلية لفظية، بل هو ظاهرة متجذرة في الاستعمال اللغوي الرفيع، سواء في القرآن الكريم أو الشعر الفصيح أو النثر البليغ. ويقرر قاعدة أساسية مفادها أن الاعتراض "جارٍ عند العرب مجرى التأكيد".³³⁹ هذا الربط بين الاعتراض والتأكيد ينقله من دائرة الزوائد التي قد يُستغنى عنها إلى دائرة المقاصد البلاغية التي يُعتنى بها ويُقصد إليها.

وانطلاقاً من هذا الفهم، يرسم ابن جني حداً فاصلاً ودقيقاً بين الاعتراض وما قد يشتبه به من "التعقيد". فبينما ينشأ التعقيد عن فصل غير مستساغ بين أجزاء الكلام المتلازمة مما "يقبح به الكلام"، فإن الاعتراض هو فصل مقصود ومُحكّم "يحسن به الكلام".³⁴⁰ فالعبرة إذن ليست في مجرد الفصل، بل في طبيعته وغايته؛ فالأول قبيح لأنه يعوق الفهم ويشوش المعنى، والثاني حسن لأنه يخدم غرضاً بلاغياً كالتأكيد أو التنزيه أو التنبيه، مما يجعله مقبولاً ومستحسناً حتى في أشد المواضع حساسية، كالفصل بين الفعل وفاعله، أو المبتدأ وخبره.

يبرهن ابن جني على عمق رؤيته من خلال استعراضه لمجموعة واسعة من الشواهد التي تتنوع بين القرآن الكريم والشعر العربي، محلاً مواضع الاعتراض بدقة متناهية. ويمكن تصنيف هذه المواضع على النحو التالي: وجعلها في مسائل

³³⁸ ابن الأثير، المثل السائر، 9/2.

³³⁹ ابن جني، الخصائص، 236/1.

³⁴⁰ ابن جني، الخصائص، 4-3/2، (بتصرف واقتباس للفكرة).

المسألة الأولى: الاعتراض المزدوج (المرتب):

من أروع الشواهد التي ساقها ابن جني وأكثرها تعقيداً ودلالة، قوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ

بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ۖ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّوَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ۖ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۖ﴾ [الواقعة: 75-77].

في هذا النص القرآني المعجز، يكشف ابن جني عن وجود اعتراضين متداخلين:

الاعتراض الأول: جملة (وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّوَعْلَمُونَ عَظِيمٌ)، التي اعترضت بين فعل القسم (فَلَا أُقْسِمُ) وجوابه (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ).

الاعتراض الثاني (الداخلي): جملة (لِّوَعْلَمُونَ)، التي اعترضت بدورها داخل الاعتراض الأول، بين الموصوف (قَسَمٌ) وصفته (عَظِيمٌ).

ويوضح ابن جني أن أصل الكلام لو جاء على نسقه الخالي من الاعتراض لكان: "فلا أقسم بمواقع النجوم إنه لقرآن كريم، وإنه لقسم عظيم لو تعلمون".³⁴¹ إن هذا التحليل يكشف عن حس لغوي مرهف، وقدرة على تفكيك بنية النص المعقدة وإعادة تركيبها لإظهار مواطن الجمال البلاغي. وقد تابع ابن الأثير خطى ابن جني في تحليل هذه الآية، ناقلاً كلامه بحذافيره تقريباً، لكنه أضاف فائدة بلاغية محددة تتمثل في أن هذا الاعتراض الفخم "إنما هي تعظيم لشأن المقسم به في نفس السامع"،³⁴² وهو ما يوضح عمق الأثر الذي تركه تحليل ابن جني في البلاغة العربية.

المسألة الثانية: الاعتراض بين الفعل والفاعل:

وهو من المواضع الدقيقة التي تدل على تمكن المتكلم.

وفي موضع يستشهد ببيت أثاره كثيراً وعلق عليه بتعليقات لطيفة في مواضع متفرقة من كتبه، وهو: قال الشاعر

وَقَدْ أَدْرَكْتَنِي وَالْحَوَاثِ جَمَّةٌ أَسِنَّةُ قَوْمٍ لَا ضِعَافٍ وَلَا غُزْلٌ³⁴³

/الطويل/

³⁴¹ ابن جني، الخصائص، 336/1.

³⁴² ابن الأثير، المثل السائر، 10/2.

³⁴³ ابن مالك، شرح التسهيل، 1990، 376/2؛ عبد الله بن يوسف ابن هشام النحوي، مغني اللبيب عن كتب الأعراب (دمشق: دار الفكر، 1985)، 506.

حيث اعترضت جملة "والحوادث جملة" بين الفعل "أدركتني" وفاعله "أسنة قوم"،³⁴⁴ وهذا الاعتراض يضيف على المشهد عمقاً درامياً، مبيناً الظرف الصعب الذي وقع فيه الشاعر.

المسألة الثالثة: الاعتراض بين اسم "إن" وخبرها:

ويمثل له ابن جني بشاهدين، أحدهما شعري والآخر نثري:

الشاهد الشعري: قول كثير عزة:

وَإِنِّي وَتَهْيَامِي بَعْزَةٌ بَعْزَةً بَعْدَمَا تَخَلَّيْتُ مِمَّا بَيْنَهَا وَتَخَلَّيْتُ
لَكَ الْمُرْتَجِي ظِلَّ الْعَمَامَةِ كُلَّمَا تَبَوَّأْتُ مِنْهَا لِلْمَقِيلِ اضْمَحَلَّتِ³⁴⁵

/الطويل/

يجيز ابن جني أن تكون جملة "وتهيامي بعزة..." جملة اعتراضية بين اسم "إن" (الياء في إنني) وخبرها (لكالمرتجي).³⁴⁶

الشاهد النثري: وهو من صميم التحليل النحوي في "مسألة الكتاب" لسيبويه: "إنه -المسكين- أحق". يوضح ابن جني أن "المسكين" جملة اعتراضية تقديرها "هو المسكين"، وقد فصلت بين اسم "إن" (الهاء) وخبرها (أحق).³⁴⁷

المسألة الرابعة: الاعتراض بين المبتدأ والخبر:

ومن شواهد القرآنية قوله تعالى: ﴿هَذَا فَلْيَذُقُوهُ حَمِيمٌ وَغَسَّاقٌ﴾ (ص: 57). حيث يرى

أن جملة "فليذوقوه" اعتراض بين المبتدأ "هذا" وخبره "حميم".³⁴⁸ ومن النثر، يستشهد بقولهم: "زيدٌ -ولا أقول إلا حقاً- كريمٌ"، فالجملة الاعتراضية هنا "لا أقول إلا حقاً" جاءت لتؤكد صدق الحكم على المبتدأ "زيد" بأنه "كريم".

المسألة الخامسة: الاعتراض بين الموصول وصلته:

وهو موضع دقيق آخر يبرهن على سعة الظاهرة. يسوق ابن جني قول جرير:

³⁴⁴ ابن جني، الخصائص، 332/1.
³⁴⁵ ابن جني، الخصائص، 341/1؛ شرَّاب، شرح الشواهد الشعرية، 216/1؛ أسامة ابن منقذ، البديع في نقد الشعر، 213.

³⁴⁶ ابن جني، الخصائص، 341/1.

³⁴⁷ ابن جني، الخصائص، 339/1.

³⁴⁸ ابن جني، الخصائص، 341/1.

دَاكَ الَّذِي وَأَبِيكَ يَعْرِفُ مَالِكًا وَالْحَقُّ يَدْفَعُ ثُرَهَاتِ الْبَاطِلِ³⁴⁹

/الكامل/

فجملته القسم "وأبيك" قد اعترضت بين اسم الموصول "الذي" وجملته الصلة "يعرف

مالك".³⁵⁰

لا يكتفي ابن جني بالتحليل التركيبي للاعتراض، بل يتجاوزه للكشف عن سره البلاغي وبعده النفسي. وهنا تكمن إحدى أهم إضافاته وأكثرها أصالة. فهو يرى أن اللجوء إلى الاعتراض ليس متاحاً لكل متكلم، بل هو سمة من سمات البلغاء والأفذاذ. يقول في عبارة جامعة: "والاعتراض في شعر العرب ونثرها كثير وحسن، ودالّ على فصاحة المتكلم وقوة نفسه، وشجاعة عربيته، وتملكه لزمام كلامه".³⁵¹

المبحث الثاني: مظاهر وجوانب علم البيان في كتاب الخصائص

المفهوم الاصطلاحي لعلم البيان

يحتل علم البيان منزلة رفيعة في صرح البلاغة العربية، بوصفه الأداة التي تُمكن المتكلم من التعبير عن المعنى الواحد بصور متعددة، تتفاوت في درجة وضوحها وتأثيرها الجمالي. وعلى الرغم من أن جذور الاهتمام بجماليات التعبير تمتد إلى بدايات النقد الأدبي عند العرب، فإن المفهوم الاصطلاحي للعلم لم يكتسب دقته وحدوده الواضحة إلا في القرن السابع الهجري.

يُعدّ أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي نقطة التحول الحاسمة في هذا المسار. ففي كتابه الشهير "مفتاح العلوم"، الذي أراد به حصر علوم العربية وتقنياتها، قدّم تعريفاً إجرائياً لعلم البيان أصبح العمدة لمن جاء بعده، حيث قال: "أما علم البيان فهو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، أو بالنقصان، ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه".³⁵²

³⁴⁹ جرير بن عطية الكلبي التميمي، ديوان جرير، 580/2؛ خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاني الأزهري، الوقاد، موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب، تحقيق عبد الكريم مجاهد (بيروت: مكتبة الرسالة،

1996)، 56؛ ابن مالك، شرح التسهيل، 376/2.

³⁵⁰ ابن جني، الخصائص، 337/1.

³⁵¹ ابن جني، الخصائص، 10/2.

³⁵² السكاكي، مفتاح العلوم، 364.

لقد حدد السكاكي وظيفة البيان بدقة: فهو ليس مجرد تنويع في الأساليب، بل هو فن يراعي "وضوح الدلالة" ويهدف إلى تحقيق "مطابقة الكلام لتمام المراد"، وهو ما يتصل اتصالاً وثيقاً بمفهوم "مقتضى الحال" الذي هو قطب رحى البلاغة.

وما إن أرسى السكاكي هذه الأسس، حتى جاء الخطيب القزويني (ت. 739هـ)، فقام بتهديب مباحث السكاكي وتلخيصها في مصنفيه الشهيرين "تلخيص المفتاح" وشرحه "الإيضاح في علوم البلاغة". تبني القزويني تعريف السكاكي للبيان مع شيء من الاختصار، فقال: "علم البيان: هو علم يُعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه".³⁵³ وبفضل القزويني وشروحه، شاع هذا التعريف واستقر، وأصبحت مباحث علم البيان محصورة بشكل شبه نهائي في أربعة أركان رئيسية هي: التشبيه، والمجاز (بنوعيه اللغوي والعقلي)، والاستعارة، والكناية.

المطلب الأول: الحقيقة والمجاز

المسألة الأولى: (إشكالية الحقيقة والمجاز في الفكر اللغوي والبلاغي)

تُعَدُّ ثنائية الحقيقة والمجاز حجر الزاوية في الدراسات اللغوية والبلاغية العربية، وقد شكّلت ميداناً فكرياً خصباً أثار جدلاً عميقاً وطويلاً بين العلماء. لم تكن المسألة مجرد تفريق اصطلاحى بين استخدامين للغة، بل ارتبطت جوهرياً بفلسفة اللغة ذاتها، وبمسائل كلامية دقيقة تتعلق بتفسير النص القرآني، وبمباحث الصدق والكذب في الخطاب. انقسم العلماء حيال هذه الإشكالية إلى فرقاء ثلاثة: فريق أثبت المجاز ورآه أصلاً في اللغة لا يقل أهمية عن الحقيقة، بل ربما يفوقها اتساعاً، وعلى رأس هذا الفريق اللغوي الفذ ابن جني (ت. 392هـ) وأستاذه أبو علي الفارسي (ت. 377هـ). وفي المقابل، وقف فريق آخر موقف الإنكار التام، رافضاً فكرة وجود المجاز في اللغة العربية، وبخاصة في القرآن الكريم، ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه ابن تيمية (ت. 728هـ).

وبين هذين الطرفين، برز موقف توفيقى معتدل يقر بوجود الحقيقة والمجاز معاً، ويرى أن لكل منهما مجاله ودوره في بنية اللغة. ويُعَدُّ ابن الأثير (ت. 637هـ) من أبرز ممثلي هذا المنهج المنطقي، حيث فنّد في كتابه "المثل السائر" الموقفين المتطرفين بقوله: "وقد ذهب قوم إلى أن الكلام كله حقيقة، وذهب آخرون إلى أنه كله مجاز لا حقيقة فيه، وكلا هذين المذهبين فاسد عندي [...] وأنا بصدد أن أبين في اللغة حقيقة ومجازاً". إن هذا الموقف المعتدل هو الذي استقر عليه رأي جمهور البلاغيين واللغويين، وهو ما نميل إلى ترجيحه، فلا نغالي في الإثبات لنجعل كل اللغة مجازاً، ولا نسرف في النفي لنجردها من أهم خصائصها الإبداعية والبيانية.

³⁵³ القزويني، الإيضاح، 269.

في خضم هذا الجدل، يقف ابن جني موقفاً فريداً، فهو لا يكتفي بإثبات المجاز، بل يراه مظهراً من مظاهر "شجاعة العربية" وقوتها، وينظر إليه من زاوية لغوية فلسفية عميقة. ومن هنا، يهدف هذا المبحث إلى تحليل رؤية ابن جني للمجاز، مع التركيز بشكل خاص على ما عُرف لاحقاً بـ "المجاز المرسل"، متتبعين طريقة عرضه له في كتابه "الخصائص"، ومحللين مدى تبلور هذا المفهوم في فكره، ومستكشفين طبيعة العلاقات التي أشار إليها والتي شكلت النواة الأولى لهذا النوع من المجاز.

المسألة الثانية: أكثر اللغة مجاز:

طرح ابن جني نظرية جريئة شكّلت نقلة نوعية في دراسة الدلالة، وهي أن السمة الغالبة على اللغة ليست الحقيقة، بل المجاز. يتجاوز ابن جني في هذا الطرح حدود البحث البلاغي التقليدي الذي يرى المجاز استثناءً أو عدولاً عن الأصل، ليقرر أنه الأصل الذي قامت عليه "أكثر اللغة".
أولاً: المجاز في الفعل: الانتقال من الجنس إلى الجزء.

ينطلق ابن جني في تأسيس نظريته من اللبنة الأساسية في تركيب الجملة، وهي الفعل. يرى أن الأفعال في عمومها، بغض النظر عن أزمنتها، هي مجاز لا حقيقة. يقدم طرحه بعبارة جامعة وصريحة فيقول: "اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة، وذلك عامة الأفعال نحو: قام زيد، وقعد عمرو، وانطلق بشر".³⁵⁴

يكنم وجه المجاز في أن الفعل، مثل "قام"، يدل على "الجنس" الكلي لمفهوم القيام. والجنس، بطبيعته، مفهوم ذهني شامل يستغرق جميع أفراد القيام التي وقعت في الماضي، وتقع في الحاضر، ويُمكن أن تقع في المستقبل، ومن أي فاعل كان. في المقابل، فإن قولنا "قام زيد" لا يشير إلا إلى "فرد" واحد من هذا الجنس، أي حركة قيام محددة في زمن محدد. وعليه، فإن استخدام اللفظ الدال على الجنس الكلي ("قام") للتعبير عن الجزء المحدد (قيام زيد الفعلي) هو ضرب من المجاز، يصفه ابن جني بأنه وُضع "على وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيهه القليل بالكثير".³⁵⁵
ويستدل على أن الفعل وُضع ليشمل الجنس بأسره من خلال قدرتنا على تخصيصه وتجزئته عبر المصادر. فنحن نقول: "قمتُ قومةً، وقومتين، ومائة قومة"، مما يثبت أن الفعل الأصلي "قمتُ" كان صالحاً في أصل وضعه لتناول جميع هذه الأجزاء، فهو بمثابة المظلة الكبرى التي تندرج تحتها

³⁵⁴ ابن جني، الخصائص، 449/2.

³⁵⁵ ابن جني، الخصائص، 450/2.

كل هذه الصور المحددة. وقد أكد ابن جني هذا المفهوم في كتابه "المحتسب" بقوله إن وضع "القومة الواحدة موضع جنس القيام... من أذهب شيء في كونه مجازاً".³⁵⁶

المسألة الثالثة: أثر أبي علي الفارسي (الأصل الفكري للنظرية):

لم يكن ابن جني بدعاً في هذا الرأي، بل يظهر أمانته العلمية الفائقة حين ينسب الفضل في هذه الفكرة إلى أستاذه وشيخه أبي علي الفارسي (ت 377هـ). فالأفكار الكبرى غالباً ما تكون وليدة حوارات ونقاشات علمية عميقة. ينقل ابن جني عن الفارسي قوله: "قال لي أبو علي: قولنا: قام زيد، بمنزلة قولنا: خرجت فإذا الأسد".³⁵⁷

هذا التشبيه الذي ساقه الفارسي عبقرى في إيضاحه للفكرة. فالتكلم حين يقول "خرجت فإذا الأسد"، لا يقصد بطبيعة الحال أنه وجد "جنس الأسود" بأسره عند الباب، فهذا "محال واعتقاده اختلال".³⁵⁸ إنما قصده أنه وجد فرداً واحداً من هذا الجنس. فاستخدام أداة التعريف "ال" التي تفيد الجنس، للدلالة على فرد واحد، هو مجاز يهدف إلى تعظيم شأن هذا الفرد وتفخيمه، كأنه يمثل قوة الجنس بأسره. وبالمثل، فإن الفعل "قام" الذي يدل على جنس القيام، يُستخدم للدلالة على قيام واحد محدد، فيكون مجازاً على نفس الشاكلة. هذا الربط يوضح أن نظرية ابن جني لم تكن فكرة عابرة، بل هي امتداد وتطوير لمنهجية فكرية راسخة في المدرسة البصرية.

المسألة الرابعة: امتداد المجاز إلى أطراف الجملة الأخرى

لا يقف توسع ابن جني في مفهوم المجاز عند حدود الفعل، بل يمتد ليشمل المكونات الأخرى للجملة، وأبرزها المفعول به. ففي جملة مثل "ضربتُ عمرًا"، يرى ابن جني مجازاً آخر، لا يتعلق بالفعل هذه المرة، بل بـ "عمرًا" نفسه. فالفاعل لم يضرب "كل" عمرو، من رأسه إلى قدميه، بل ضرب جزءاً منه كيده أو وجهه. ومن ثم، فإن إطلاق اللفظ الدال على الكل ("عمرًا") وإرادة الجزء (عضو من أعضائه) هو مجاز آخر قائم على علاقة الكلية بالجزئية.

ويزداد الأمر دقة حين يلاحظ أن المحتاط في كلامه قد يلجأ إلى "بدل البعض من الكل" فيقول: "ضربتُ زيداً رأسه". ولكن حتى هذا التخصيص لا يخرج عن دائرة المجاز، "وهو إنما ضرب ناحية من رأسه لا رأسه كله".³⁵⁹ وهذا التحليل المتدرج يكشف عن مدى عمق رؤية ابن جني، التي لا تكتفي بظاهر اللفظ، بل تغوص إلى مستويات دلالية أدق.

³⁵⁶ ابن جني، المحتسب، 239/1.

³⁵⁷ ابن جني، المحتسب، 239/1.

³⁵⁸ ابن جني، الخصائص، 451/2.

³⁵⁹ ابن جني، الخصائص، 452/2.

وينطبق الأمر ذاته على إسناد الفعل إلى فاعله. ففي قولهم "قطع الأمير اللص"، قد يكون الإسناد مجازياً، لأن الأمير أصدر الأمر بالقطع ولم يباشره بنفسه. وهنا يكمن سر من أسرار اللغة ودقتها.

المسألة الخامسة: شيوع التوكيد كدليل قاطع على أصلية المجاز

يقدم ابن جني دليله الأقوى والأكثر إحصاءً حين يربط بين وجود "التوكيد" في اللغة وشيوع المجاز. يرى أن لجوء العرب إلى أساليب التوكيد اللفظي والمعنوي (مثل: نفسه، عينه، كله، أجمع) لم يأت عبثاً، بل جاء كآلية لغوية ضرورية لرفع احتمال المجاز والعودة بالنص إلى الحقيقة الخالصة. فحين يقال: "جاء الجيش"، فإن الكلام يحتمل الحقيقة (مجيء الجيش كله) ويحتمل المجاز (مجيء طليعته أو جزء منه). فلما كان احتمال المجاز قائماً، احتاج المتكلم إذا أراد تأكيد الحقيقة أن يقول: "جاء الجيش أجمع". يقول ابن جني: "فلولا أنه قد كان يمكن أن يكون إنما جاء بعضه - وإن أطلقت المجيء على جميعه - لما كان لقولك: أجمع معنى"،³⁶⁰ وكذلك في مثال "قطع الأمير اللص"، إذا أردنا نفي مجاز الإسناد، قلنا: "قطع الأمير نفسه اللص"، لرفع احتمال أنه أمر به فقط.

من هذا المنطلق، يستنتج ابن جني استنتاجاً منطقياً باهراً: "فوقوع التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على شيوع المجاز".³⁶¹ فوجود العلاج (التوكيد) هو بحد ذاته إثبات لوجود الداء (احتمال المجاز). ولو كانت اللغة في أصلها حقيقة مطلقة، لكان التوكيد حشواً لا طائلاً منه.

فابن جني يرى أن المجاز ليس مجرد زخرف أو حلية، بل هو ضرورة لغوية ومنطقية، ودليل على "شجاعة العربية وقوة نفسها".³⁶² يقول في أحد ألمع نصوصه مبرراً وجود المجاز: "اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة، وذلك أنهم في كثير من اللغة لا يستعملون الألفاظ لموضوعاتها الأولى، بل لأسباب تقع بينها وبين موضوعاتها الأولى".³⁶³

هذا النص يكشف أن ابن جني لا ينظر إلى المجاز كاستثناء، بل كقاعدة وأصل راسخ في الاستعمال اللغوي. فبحثه لم يكن عن "كيف" يُصاغ المجاز، بل عن "لماذا" تلجأ إليه اللغة أصلاً، رابطاً ذلك بطبيعة الفكر الإنساني وقدرة اللغة على مواكبة تطوره.

³⁶⁰ ابن جني، الخصائص، 453/2.

³⁶¹ ابن جني، الخصائص، 453/2.

³⁶² ابن جني، الخصائص، 362/2، (من باب بعنوان: "شجاعة العربية").

³⁶³ ابن جني، الخصائص، 449/2.

المسألة السادسة: بين اتساع اللغة وسلطة التشبيه

من خلال دراسة تطبيقية للمثاليين اللذين ساقهما ابن جني، وهما: "بنو فلان يطوهم الطريق" والآية الكريمة "واسأل القرية"، وذلك بهدف الكشف عن الأسس الفكرية التي حكمت رؤيته للمجاز يؤسس ابن جني رؤيته للمجاز على ثلاثة أركان متلازمة، لا ينظر إليها باعتبارها مجرد أدوات للتحليل، بل كعناصر مكونة لطبيعة المجاز نفسه. هذه الأركان هي: الاتساع، والتشبيه، والتوكيد. قبل الخوض في تحليل الأمثلة، من الضروري تحديد مفهوم كل ركن من هذه الأركان.

1. الاتساع: هو المبدأ اللغوي العام الذي يحكم الظاهرة. فالمجاز عند ابن جني هو في جوهره "شجاعة عربية"،³⁶⁴ أي جرأة في استعمال اللفظ في غير موضعه الأصلي، مما يؤدي إلى توسيع دائرته الدلالية. إنه عملية تحرير للكلمة من قيدها الوضعي الأول لتؤدي معاني جديدة تقتضيها سياقات وأغراض متجددة.

2. التشبيه: يمثل الرابط العقلي أو العلاقة الخفية التي تبرر هذا الاتساع وتجعله مقبولاً. فلما ينتقل اللفظ من معناه الحقيقي إلى المجازي، لا بد من وجود شبه أو مناسبة بينهما. فالتشبيه هو الجسر المعرفي الذي يعبر عليه الذهن من الحقيقة إلى المجاز.

3. التوكيد هو الغاية البلاغية أو القيمة الفنية المكتسبة من وراء هذا العدول عن الحقيقة. فالمجاز ليس مجرد زخرف لفظي، بل هو اختيار أسلوب يهدف إلى تحقيق معنى أبلغ وأقوى وأكثر تأثيراً في النفس من التعبير المباشر.

1) مجاز "بنو فلان يطوهم الطريق"

يستهل ابن جني تحليله لهذا المثال بقوله: "ومن المجاز الذي استشهد به ابن جني "بنو فلان يطوهم الطريق، ففيه من السعة إخبارك عمّا لا يصح وطؤه بما صح وطؤه...". ثم يمضي في تفصيل أركانه الثلاثة:

الاتساع: يتجلى في إسناد فعل "الوطء" (يطأ) إلى "الطريق"، وهو فاعل لا يصح منه هذا الفعل في الحقيقة، فالوطء من صفات الكائنات الحية التي تسلك الطريق. هذا الاستعمال، كما يوضح ابن جني، يفتح الباب لتوليد تراكيب أخرى مثل "الطريق الواطئ" و"قوم موطئين بالطريق"، مما يثبت أن المجاز يثري اللغة ويوسع إمكانياتها التعبيرية.³⁶⁵

³⁶⁴ ابن جني، الخصائص، 449/2.

³⁶⁵ ابن جني، الخصائص، 448/2.

التشبيه: يكشف ابن جني عن العلاقة الكامنة بقوله: "وجه التشبيه إخبارك عن الطريق بما تخبر به عن سالكيه، فشبهته بهم إذ كان هو المؤدي لهم، فكأنه هم".³⁶⁶ هنا، العلاقة ليست مجاورة أو سببية بالمعنى الذي سيستقر عليه مصطلح المجاز المرسل لاحقاً، بل هي علاقة مشابهة. لقد تم تنزيل "الطريق" منزلة "سكان الطريق" أو "قاصديه" لوجود رابط الملازمة والتسبب، فصار الطريق كأنه هو الفاعل الحقيقي.

التوكيد: يكمن السر البلاغي في أن هذا التعبير المجازي أبلغ من قولنا "يطوهم سالكو الطريق". وعلة ذلك، كما يحللها ابن جني ببراعة، هي أن "الطريق مقيم ملازم، فأفعاله مقيمة معه، وثابتة بثباته، وليس كذلك أهل الطريق؛ لأنهم قد يحضرون فيه ويغيبون عنه".³⁶⁷ فثبات الطريق وديمومته يضيفي على فعل "الوطء" المسند إليه صفة الاستمرارية والثبات، وهو ما يخدم غرض المدح بكرمهم واستقبالهم الدائم للضيوف، وهذا معنى لا يمكن أن تؤديه الحقيقة بنفس القوة.

(2) مجاز "واسأل القرية التي كنا فيها":

ينتقل ابن جني إلى مثال قرآني شهير ليطبق عليه منهجيته ذاتها، فيقول: "فيه المعاني الثلاثة".³⁶⁸

الانتساع: مرة أخرى، يظهر في "استعمال لفظ السؤال مع ما لا يصح في الحقيقة سؤاله"،³⁶⁹ فالقرية (بنايات وجماد) لا تُسأل.

التشبيه: العلاقة التي سوغت هذا الانتساع هي "أنها شُبّهت بما يصح سؤاله لما كان بها ومؤلفاً لها"،³⁷⁰ أي أنها شُبّهت بأهلها الذين هم قوامها وسكانها. فابن جني يرى علاقة "مشابهة" بين المكان (القرية) والحالين فيه (أهلها)، وهي علاقة سيصنفها البلاغيون لاحقاً كعلاقة "محلية" في باب المجاز المرسل.

التوكيد: يصل ابن جني هنا إلى ذروة تحليله البلاغي، فيرى أن المبالغة والتوكيد يأتيان من "أنه في ظاهر اللفظ إحالة بالسؤال على من ليس من عاداته الإجابة، فكأنهم تضمنوا لأبيهم أنه إن سأل الجمادات والجبال أنبأته بصحة قولهم".³⁷¹ إن هذا التعبير يتضمن تحدياً ضمناً مفاده: إن

³⁶⁶ ابن جني، الخصائص، 448/2.

³⁶⁷ ابن جني، الخصائص، 448/2.

³⁶⁸ ابن جني، الخصائص، 449/2.

³⁶⁹ ابن جني، الخصائص، 449/2.

³⁷⁰ ابن جني، الخصائص، 449/2.

³⁷¹ ابن جني، الخصائص، 449/2.

صدقنا بلغ حداً يجعل الجماد ينطق به لو سُئل، فكيف بالعقلاء؟ وهذا "تناهٍ في تصحيح الخبر" وقوة في الحجة لا يبلغها قول "اسأل أهل القرية".

في ختام هذه القراءة التحليلية، تؤكد الباحثة إلى أن أبا الفتح ابن جني قد قدم في كتابه "الخصائص" نظرية متكاملة وعميقة للمجاز، لا تزال تحتفظ ببرهانها. فمنظومته القائمة على أركان الاتساع والتشبيه والتوكيد تكشف عن رؤية فلسفية تعتبر المجاز محركاً أساسياً لنمو اللغة وحيويتها. وقد تبين للباحثة أن هيمنة "التشبيه" في تحليلاته لا تعكس قصوراً في إدراك بقية العلاقات المجازية، بقدر ما تعبر عن خيار منهجي أصيل يرى في المشابهة العلة العقلية الجامعة لكل أشكال العدول عن الحقيقة. لقد نجح ابن جني في الانتقال بالدرس المجازي من مجرد التوصيف البلاغي إلى التحليل اللغوي العلائقي، مقدماً تفسيراً منطقياً للقيمة الجمالية والإقناعية التي يكتسبها الخطاب من خلال المجاز. وبذلك، ترك بصمة لا تُمحى في تاريخ الفكر اللغوي العربي، وظل منهجه مصدراً رئيسياً استقى منه العلماء من بعده لقرون طويلة.

المقصد الأول: المجاز المرسل

على الرغم من أن ابن جني يُعدُّ من أوسع اللغويين القدماء تناوولاً للمجاز، فإن المتأمل في كتابه "الخصائص" يلحظ أن التقسيم الاصطلاحي الصارم للمجاز إلى "استعارة" و"مرسل" لم يكن قد تبلور في فكره بالشكل النهائي الذي استقر عليه عند البلاغيين المتأخرين. كان ابن جني يرى المجاز، في جوهره، ضرباً من الاتساع في اللغة ونقلاً للفظ عن أصل وضعه، وغالباً ما كان يربط هذا الاتساع بوجود علاقة ما، دون أن يفرد دائماً علاقة "المشابهة" بتصنيف مستقل تماماً عن بقية العلاقات. ولهذا، نجد الأمثلة التي يصنفها البلاغيون اليوم تحت باب "المجاز المرسل" مبنوثة في ثنايا أبواب "الخصائص"، مندرجة تحت مفهوم أعم وأشمل للمجاز القائم على المجاورة والملابسة والسببية.

يمكن القول إن صورة "المجاز المرسل" كمصطلح مستقل بعلاقاته المحددة كانت لا تزال في طور التكوين في ذهنه. فهو يتعامل مع الظواهر اللغوية بوصفها تجليات حية لمرونة اللغة، أكثر من كونه يصنفها في قوالب بلاغية نهائية. وهذا ما يؤكد تعريف المجاز بشكل عام بأنه "طريق واسع من طرق التطور الدلالي، وهو من أهم السبل التي يتم بها انتقال مجال الدلالة، حيث ينتقل معنى الكلمة من محيط إلى آخر بطرق أبرزها الاستعارة أي المجاز القائم على علاقة المشابهة، والمجاز المرسل وهو الذي تكون علاقته غير المشابهة كالسببية والزمانية والمحلية والآلية

والمجاورة وباعتبار ما كان وما سيكون".³⁷² لقد قدم ابن جني المادة الخام لهذه العلاقات، وإن لم يضع لها العنوان النهائي.

المسألة الأولى: علاقات المجاز المرسل في كتاب "الخصائص":

خصص ابن جني في "الخصائص" أبواباً مستقلة لمناقشة ظواهر لغوية تمثل جوهر ما نسميه اليوم بـ "علاقات المجاز المرسل". ومن أبرز هذه الأبواب وأكثرها وضوحاً:

1) علاقة السببية والمسببية: (باب في الاكتفاء بالسبب عن المسبب، وبالمسبب عن السبب) يفتتح ابن جني هذا الباب بقوله: "هذا موضع من العربية شريف لطيف، وواسع لمتأمله كثير"،³⁷³ مما يدل على وعيه بأهمية هذه الظاهرة وعمقها في الاستعمال العربي. ثم يسوق أمثلة متعددة لتحليلها:

إطلاق المسبب وإرادة السبب: يستشهد بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [النحل: 98]. فيرى أن "تأويله -والله أعلم- فإذا أردت قراءة القرآن؛ فاكتفى بالمسبب الذي هو القراءة من السبب الذي هو الإرادة".³⁷⁴ فالقراءة (مسبب) لا تقع إلا بعد إرادتها (سبب)، والخطاب هنا يوجه الفعل نحو النتيجة المتوقعة مباشرة لقوة الارتباط الذهني بينهما. ويجري هذا التحليل كذلك على قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾، أي: إذا أردتم القيام لها.³⁷⁵

إطلاق السبب وإرادة المسبب: يحلل ابن جني في هذا السياق قول الشاعر:

قَدْ عَلِمْتُ إِنَّ لَمْ أَجِدْ مَعِينَا لَأَخْلِطَنَّ بِالْخَلْقِ طِينًا³⁷⁶

/الرجز/

³⁷² حاكم مالك الزيايدي، **الترادف في اللغة** (الأردن: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2007)، 85.

³⁷³ ابن جني، **الخصائص**، 176/3.

³⁷⁴ ابن جني، **الخصائص**، 176/3.

³⁷⁵ ابن جني، **الخصائص**، 176/3.

³⁷⁶ ابن جني، **الخصائص**، 177/3؛ أبو عبيد البكري، **اللآلي في شرح أمالي القاضي**، تحقيق عبد العزيز الميمني (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، 1936)، 755/1؛ أبو جعفر أحمد بن داود بن يوسف بن هشام الجذامي، **الانتخاب في شرح أدب الكتاب**، تحقيق السعدية بو خريط، أمينة بالعربي (بيروت: دار ابن حزم، 2009)، 211/2.

فَيَعْلَقُ قَائِلًا: "يعني امرأته، يقول: إن لم أجد من يعينني على سقي الإبل قامت فاستقت معي، فوقع الطين على خلوق يديها، فاكتمى بالمسبب الذي هو اختلاط الطين بالخلوق من السبب الذي هو الاستقاء معه".³⁷⁷ وهنا نلاحظ أن تحليل ابن جني يتجه إلى العكس، فالاستقاء (السبب) هو الذي أدى إلى اختلاط الطين بالخلوق (المسبب)، وقد يكون في نصه سبق قلم، أو أنه يرى العلاقة تبادلية.

ومن اللافت للنظر أن ابن الأثير في "المثل السائر" قد استشهد بكثير من هذه الشواهد التي أوردها ابن جني، لكنه وضعها تحت مبحث "الإيجاز"،³⁷⁸ وهذا يكشف كيف أن الظاهرة اللغوية الواحدة يمكن أن تُقرأ من زوايا نظرية مختلفة؛ فابن جني يراها اتساعاً مجازياً، بينما يراها ابن الأثير ضرباً من الاختصار البلاغي.

(2) علاقة اعتبار ما سيكون: على الرغم من أن ابن جني لم يستخدم مصطلح "اعتبار ما سيكون" صراحة في "الخصائص" عند تحليله لبعض الشواهد، فإنه أشار إلى جوهر هذه العلاقة بوضوح تام، لا سيما في سياق تصويبه لتحليله هو نفسه. ومن أشهر الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرْبِيَّ أَعَصِرُ خَمْراً﴾ [يوسف: 36].

في "الخصائص"، يدرج ابن جني هذا المثال تحت علاقة السببية والمسببية، فيقول: "وإنما يعصر عنباً يصير خمرأ، فاكتمى بالمسبب الذي هو الخمر من السبب الذي هو العنب".³⁷⁹

ولكن يبدو أن هذا التحليل لم يرضه تماماً، لأنه أدرك أن العنب ليس سبباً مباشراً للخمر بالمعنى الدقيق، بل هو أصلها الذي ستؤول إليه بعد عمليات وتخمر. لذا نجده في كتابه الآخر "المحتسب في تبیین وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها" يقدم تحليلاً أكثر دقة ونضجاً، فيصوب رؤيته الأولى قائلاً عن هذه القراءة: "وذلك المعصور حينئذ هو العنب، فسماه خمرأ لما يصير إليه من بعد، حكاية للحال المستأنفة".³⁸⁰ وهذا التصويب الذاتي يكشف عن حيوية فكر ابن جني وتطوره، وعن المسار الذي كانت تسلكه المصطلحات البلاغية نحو الدقة والاستقرار.

ويندرج تحت هذا الإطار أيضاً تحليله لقول الشاعر الذي باع جاريته المغنية (القينة) واشترى بثمنها فرساً (برذوناً):

³⁷⁷ ابن جني، الخصائص، 177/3.

³⁷⁸ ابن الأثير، المثل السائر، 1420، 85/2 وما بعدها، حيث يناقش حذف المسبب وإقامة السبب مقامه تحت باب "الإيجاز".

³⁷⁹ ابن جني، الخصائص، 180/3.

³⁸⁰ ابن جني، المحتسب، 344/1.

جُرْتُ بِالسَّابَّاطِ يَوْمًا فَإِذَا الْقَيْنَةُ تُلْجَمُ³⁸¹

/مجزوء الرمل/

فيعلق ابن جني بأن الشاعر "سماه قينة؛ إذ كان شراؤه مسبباً عن ثمن القينة".³⁸² ورغم أنه يصف العلاقة هنا بالمسببية، إلا أن جوهرها هو "اعتبار ما كان"، فالفرس ليس قينة، ولكنه سُمِّيَ كذلك لأنه كان نتيجة لثمنها، فالسبب هنا هو أصل الشيء ومنشؤه.

تُعد علاقة "اعتبار ما سيكون" من أدق العلاقات المجازية التي تكشف عن مرونة الذهن العربي وقدرته على تجاوز اللحظة الراهنة. يعرف ابن جني هذا الضرب من المجاز من خلال استشهاده بالآية الكريمة: ﴿أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرْبِيَّ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: 36]. يكمن العمق التحليلي لابن جني في تعليقه المقتضب والمكثف، حيث يقول: "وذلك أن المعصور حينئذ هو العنب، فسماه خمراً لما يصير إليه من بعد حكاية لحاله المستأنفة".³⁸³

إن عبارة "حكاية لحاله المستأنفة" هي مفتاح فهم فلسفة ابن جني هنا؛ فاللغة في نظره لا تنتقل الواقع المادي الجامد فحسب، بل تنتقل تصور المتكلم وإدراكه لهذا الواقع، بما في ذلك مآلاته المستقبلية. فالتكلم (صاحب الرؤيا في الآية) لم يعد يرى العنب بصفته الحالية، بل يراه في صورته النهائية التي هي غاية العصر وهدفه، وهو "الخمر". هذا الانتقال الذهني من الحاضر (عنب) إلى المستقبل (خمر) هو ما سوَّغ هذا التجوز اللغوي، الذي يختزل الزمن والعمليات في لفظ واحد. وقد أكد هذا المعنى الإمام الزركشي (ت 794هـ) في "البرهان"، معلقاً على الآية بقوله: "أي عصيراً سيصير خمراً، فعبّر عنه بالخمر لأنه آيل إلى الخمرية".³⁸⁴ وهو ما يصب في نفس القناة التحليلية التي شقها ابن جني.

ولا يكتفي ابن جني بالشاهد القرآني، بل يعزز طرحه بشواهد من الشعر، مما يعكس منهجيته في الاستدلال الشمولي (قرآن، شعر، كلام العرب). ومن ذلك قوله:

³⁸¹ ابن جني، الخصائص، 179/3؛ محمد بن عمران المرزباني، معجم الشعراء، تحقيق الأستاذ الدكتور ف. كرنكو (بيروت: مكتبة القدسي، دار الكتب العلمية، 1982)، 434؛ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964)، 250/2.

³⁸² ابن جني، الخصائص، 180/3.

³⁸³ ابن جني، المحتسب، 344/1.

³⁸⁴ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 364/3.

"إذا ما مات مَيِّتٌ من تميم فسِرَّكَ أن يعيش فجيء بزاد" 385

/الوافر/

التحليل الدقيق هنا يكمن في أن لفظ "مَيِّت" أُطلق على شخص لا يزال حيًّا، ولكنه على وشك الموت أو يُتوقع موته. فالشاعر يقول: إذا أشرف حيٌّ من تميم على الموت وأوشك أن يصير ميِّتًا، فافعل كذا. فاستخدام "ميت" هو استدعاء للمستقبل ليحل في الحاضر، وهو ما يجسد العلاقة ذاتها.

ويتجلى هذا المفهوم بوضوح أكبر في قول الفرزدق:

"قتلت قتيلاً لم يرَ الناسُ مثله، أَقْلِبُهُ ذا ثُومتين مُسَوَّرًا" 386

/الطويل/

يُبرز ابن جني هنا المفارقة المنطقية ببراعة: "وإنما قتل حيًّا يصير بعد قتله قتيلاً". 387 فالفرزدق يصف فعل القتل الذي وقع على شخص "حي"، ولكنه يسميه "قتيلًا" باعتبار النتيجة الحتمية والمباشرة لفعله. إن هذا الاستخدام ليس مجرد زخرف بياني، بل هو تعبير عن اكتمال الفعل في ذهن الفاعل، حيث يرى النتيجة متحققة بمجرد الشروع في السبب.

من خلال هذه الأمثلة، نرى أن ابن جني يؤسس لفهم عميق للمجاز لا بوصفه خروجًا عن الأصل، بل بوصفه منطقيًا تعبيرياً خاصًا، يقوم على رؤية شمولية للأحداث تتجاوز حدود الزمان والمكان.

(3) علاقة الكلية: (اقتصاد اللفظ وسعة المعنى): ينتقل ابن جني إلى علاقة أخرى لا تقل

أهمية، وهي إطلاق اللفظ الدال على "الكل" وإرادة "الجزء". إن المثال الذي اختاره ابن جني شاهِدٌ على منهجه الفريد في توظيف القراءات القرآنية كأداة للتحليل اللغوي. يستشهد

بقراءة ابن عباس لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159]، حيث قرأها:

"وشاورهم في بعض الأمر". 388

385 البيت منسوب لشاعر من تميم يدعى يزيد بن الصعق، ابن جني، المحتسب، 344/1؛ الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 167/1؛ عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، المعاني الكبير في أبيات المعاني، تحقيق سالم الكرنكي، عبد الرحمن بن يحيى بن علي اليماني (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1984)، 580/1.

386 ابن جني، الخصائص، 180/3؛ ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، 115/2؛ ابن منظور، لسان العرب، 584/4.

387 ابن جني، الخصائص، 180/3.

388 ابن جني، المحتسب، 176-175/1.

هنا تتجلى عبقرية ابن جني الاستدلالية؛ فهو لا يقدّم القراءة الشاذة بوصفها مجرد رواية، بل يجعلها "دلالة" وحجة لغوية على صحة المجاز في القراءة المشهورة. يقول أبو الفتح: "في هذه القراءة دلالة على أنك إذا قلت: شربت ماءك -وإنما شربت بعضه- كنت صادقاً... ووجه الدلالة منه قراءة الباقيين: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ)، والمعنى واحد في القراءتين".³⁸⁹

تحليله يقوم على أساس منطقي وعقلي؛ فإله سبحانه وتعالى لم يأمر نبيه ﷺ بمشاورتهم في "جميع" تفاصيل الأمر وجزئياته، بما في ذلك أصول الشريعة والوحي، فهذا غير ممكن وغير معقول. إذًا، الأمر بالمشاورة في "الأمر" (الكل) يُقصد به بدهة المشاورة في جوانبه التي تقبل الأخذ والرد (الجزء). فقراءة ابن عباس "في بعض الأمر" هي بمثابة تفسير لغوي للمعنى المراد في القراءة المتواترة، وتأكيد على أن العرب كانت تستخدم "الكل" قاصدة "الجزء" على وجه الحقيقة اللغوية والاستعمال الشائع، وهو ما يجعله مجازاً مرسلاً راسخاً.

(4) تسمية الشيء بأسبابه (تسمية الشيء بدواعيه): يتجاوز ابن جني حدود التصنيف المعهود لعلاقات المجاز، ليقدم لنا بعداً فلسفياً عميقاً في فهم آليات التوسع الدلالي، وهو ما يسميه "تسمية الشيء بدواعيه" أو أسبابه. يضرب لذلك مثلاً من صميم الفكر والثقافة، وهو إطلاق "القول" على "الاعتقاد" أو "الرأي"، كما في عبارة: "فلان يقول بقول أبي حنيفة".³⁹⁰

إن الشخص هنا لا يردد ألفاظ أبي حنيفة بعينها، بل "يعتقد ما كان يراه، ويقول به".³⁹¹ التعليل الذي يقدمه ابن جني يكشف عن فهم دقيق للعلاقة بين الفكر (الباطن) واللغة (الظاهر): "فأما تجوزهم في تسميتهم الاعتقادات والآراء قولاً؛ فلأن الاعتقاد يخفى، فلا يعرف إلا بالقول، أو بما يقوم مقام القول: من شاهد الحال. فلما كانت [الاعتقادات] لا تظهر إلا بالقول سُميت قولاً إذ كانت سبباً له، وكان القول دليلاً عليها".³⁹²

هذا التحليل يضع يده على جوهر وظيفة اللغة كوسيط إبستمولوجي، الاعتقاد حالة ذهنية داخلية، لا سبيل إلى معرفتها أو تداولها إلا عبر "القول" الذي هو الداعي إلى ظهورها والكاشف عنها. فتم إطلاق اسم الدليل (القول) على المدلول عليه (الاعتقاد).

³⁸⁹ ابن جني، المحتسب، 176/1.

³⁹⁰ ابن جني، الخصائص، 19/1.

³⁹¹ ابن جني، الخصائص، 20/1.

³⁹² ابن جني، الخصائص، 20/1.

تؤكد الباحثة أن تناول ابن جني للمجاز المرسل في "الخصائص" لم يكن مجرد جمع للشواهد، بل كان ممارسة فكرية عميقة تهدف إلى الكشف عن المنطق الداخلي للغة وفلسفتها في التعبير. لقد أثبت أن المجاز ليس انحرافاً عن "الحقيقة"، بل هو "حقيقة" من نوع آخر، تحكمها علاقات منطقية ونفسية دقيقة، كاستشراف المستقبل، والاقتصاد اللغوي، والربط بين السبب والمسبب، والظاهر والباطن. وبذلك، يكون ابن جني قد أسس لمنهج في دراسة البلاغة يتجاوز الشكل إلى المضمون، ومن السطح إلى العمق، مثبتاً أن فهم أسرار اللغة هو مفتاح فهم أسرار العقل الإنساني نفسه.

المقصد الثاني: المجاز العقلي

يُعَدُّ المجازُ ركيزةً أساسيةً من ركائز البلاغة العربية، وأداةً كبرى من أدوات اتساع اللغة وتوليد المعاني. وهو ليس مجرد جليلة لفظية، بل هو بنية فكرية تكشف عن عبقرية المتكلم وقدرته على إقامة علاقات جديدة ومبتكرة بين الألفاظ ودلالاتها. وفي قلب هذا العالم البلاغي يتربع المجاز العقلي، الذي يتجاوز حدود اللفظة المفردة ليقوم علاقاته على مستوى الإسناد والتركيب. وقد عرّفه الدكتور أحمد مطلوب تعريفاً دقيقاً بأنه "إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له في الحقيقة لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة الإسناد الحقيقي".³⁹³ هذا النوع من المجاز، الذي يلامس جوهر المنطق اللغوي، كان ميداناً خصباً لتأملات علماء اللغة والبلاغة الأوائل.

المسألة الأولى: الوصف بالمصدر: من البنية النحوية إلى الغاية البلاغية

إن إحدى أبرز الظواهر التي عالجها ابن جني ببراعة فذة هي استخدام المصدر في وظيفة الوصف، كقول العرب: "رجلٌ عدلٌ"، و"قومٌ رضاٌ". للوهلة الأولى، يبدو هذا التركيب مخالفاً للأصل، فالعدل والرضا مصدران يدلان على الحدث، لا على صفة في الموصوف. غير أن ابن جني يرفض التفسير السطحي، ويغوص ليكشف عن العلة العميقة الكامنة وراء هذا العدول عن الأصل. فهو يرى أن العرب لم تلجأ إلى هذا الأسلوب اعتباطاً، بل لغايتين متكاملتين: إحداها صناعية، والأخرى معنوية.

أما الغاية الصناعية فتتمثل في إحداث نوع من التوازن الصوتي والتركيب في اللغة، حيث إن المصدر يشابه الصفة في وقوعه موقعها، مما يخلق نوعاً من الأنس اللغوي.³⁹⁴ لكن الأهم من ذلك هي الغاية المعنوية، وهي التي تشكل جوهر رؤيته البلاغية. يرى ابن جني أن الوصف بالمصدر

³⁹³ مطلوب، البلاغة العربية، 165 (بتصرف طفيف).

³⁹⁴ ابن جني، الخصائص، 362/2.

ليس مجرد اختصار لـ "رجل ذو عدل"، بل هو أسلوب يهدف إلى أقصى درجات المبالغة، وذلك بجعل الموصوف هو الحدث نفسه. يقول في "الخصائص":

"وما كان مثله؛ من قَبْلَ أن مَن وصف بالمصدر فقال: هذا رجلٌ زَوْرٌ، وصومٌ، ونحو ذلك، فإنما ساغ ذلك لأنه أراد المبالغة، وأن يجعله هو نفسه الحدث".³⁹⁵

هذا التحليل ينقل الظاهرة من مجرد مسألة تقدير محذوف (حذف المضاف) إلى مستوى دلالي أعمق. فعندما نصف رجلاً بأنه "عادل"، فإننا نثبت له صفة العدل. أما حين نقول "رجلٌ عدلٌ"، فإننا، بحسب تحليل ابن جني، ننزع عنه صفته الإنسانية لنجعله تجسيداً حياً لمعنى "العدل" ذاته. يصبح الموصوف كأنه قد خُلِقَ وتَجَبَّلَ من مادة هذا المصدر لكثرة صدورهِ عنه وتلبسه به. ويتجلى هذا التصور بوضوح في تحليله لقول الشاعر: البعيث

ألا أصبحتُ أسماً جاذمةً الحبلِ وضنَّ علينا والضَّنينُ من البُخلِ³⁹⁶

/الطويل/

فيعلق ابن جني قائلاً: "أي كأنه مخلوق من البخل؛ لكثرة ما يأتي به منه".³⁹⁷ فكلمة "البخل" هنا ليست مجرد تفسير لكلمة "الضنين"، بل هي إشارة إلى أن هذا الضن قد بلغ حداً جعل صاحبه كأنه كتلة من البخل تمشي على الأرض.

المسألة الثانية: تفضيل المبالغة على حذف المضاف:

إن إصرار ابن جني على تأويل المبالغة لم يكن تعنتاً، بل كان اختياراً واعياً لما هو "أصنع وألطف". لقد كان يدرك تماماً أن تفسير "حذف المضاف" ممكن وصحيح من الناحية النحوية البحتة، لكنه يفرغ النص من شحنته البلاغية وطاقته التعبيرية. يتضح هذا المنهج جلياً في تعليقه على قراءة السلمي للآية الكريمة: ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا﴾ (٨٩) [مريم: 89]، حيث يُقرأ "إِذَا" (بكسر الهمزة وتشديد الدال) بمعنى الشيء العظيم المنكر. يطرح ابن جني تفسيرين محتملين:

الأول، وهو التفسير النحوي التقليدي، يقوم على حذف المضاف، والتقدير: "لقد جئتم شيئاً ذا إِذٍ"، أي ذا قوة وعِظَم. وهو تفسير مقبول، لكنه في نظر ابن جني يفتقر إلى اللطافة والصنعة.

³⁹⁵ ابن جني، الخصائص، 192/3.

³⁹⁶ البيت للبعيث وهو خدّاش بن بشر، ابن الشجري، أمالي ابن الشجري، 107/1؛ يعقوب، المعجم المفصل

في شواهد العربية، 486/6.

³⁹⁷ ابن جني، الخصائص، 362/3.

أما الثاني، وهو الذي يتبناه ويميل إليه، فهو اعتبار الوصف بالمصدر نفسه للمبالغة. يقول معلقاً:

"فهو إذاً حذف المضاف [...] تصفه بالمصدر إن شئت على حذف المضاف، وإن شئت على وجه آخر أصنع من هذا وأطف، وذلك أن تجعله نفسه هو المصدر للمبالغة".³⁹⁸

إن كلمتي "أصنع" و"أطف" هما مفتاح فلسفة ابن جني اللغوية؛ فهو يبحث دائماً عن التفسير الذي يكشف عن عبقرية المتكلم وبراعته في التصرف باللغة، لا عن التفسير الذي يردّ الظاهرة إلى أبسط أشكالها التركيبية.

فلم تكن رؤية ابن جني مجرد تنظير مجرد، بل طبقها ببراعة على مجموعة واسعة من الشواهد القرآنية والشعرية، مُظهراً كيف ينسجم هذا التأويل مع سياقاتها الدلالية. ففي قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا تَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۖ﴾ [النبا: 9]، وقوله: ﴿وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾ [يوسف: 18]، يرى أن "السبات" و"الكذب" ليسا مجرد وصفين، بل هما المصدر نفسه الذي استعمل للدلالة على بلوغ الغاية في معناه.

كما استشهد بقول زهير بن أبي سلمى، الذي ورد عند سيبويه أيضاً، مما يؤكد اطلاعه العميق على تراث من سبقه، لكن مع إضافة بصمته التحليلية الخاصة:

متى يشترج قومٌ يقلُّ سرّواتهم هم بيننا فهم رضّا وهم عدلٌ³⁹⁹

/الطويل/

يلق ابن جني على "رضّا" و"عدل" بقوله إن الشاعر لم يقل "راضون" و"عادلون"، بل وصفهم بالمصدر نفسه "فكانه وصف بجميع الجنس مبالغة [...] فوصف بالجنس أجمع، تمكيناً لهذا الموضع وتوكيداً".⁴⁰⁰ فكان هؤلاء السادة لم يعودوا مجرد أشخاص يتصفون بالرضا والعدل، بل صاروا هم المرجع والمعيار النهائي لهاتين القيمتين، بحيث استولوا على جنسهما بأكمله.

³⁹⁸ ابن جني، الخصائص، 46/2.

³⁹⁹ القيسي، إيضاح شواهد الإيضاح، 755/2؛ أبو الفتح عثمان ابن جني، المبهج في تفسير أسماء شعراء ديوان الحماسة، تحقيق مروان العطية، شيخ الراشد (دمشق: دار الهجرة للطباعة والنشر والتوزيع، 1988)، 47؛ سليمان بن بنين الدقيقي، اتفاق المباني وافتراق المعاني، تحقيق يحيى عبد الرؤوف جبر (عمان: دار عمار، 1985)، 178.

⁴⁰⁰ ابن جني، الخصائص، 204/2.

وهذا المنهج التحليلي يمتد ليشمل صوراً أخرى من المجاز العقلي. ففي قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا

عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ

مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ ﴿١٥﴾ [فصلت: 15]، يرى ابن جني أن وصف الله تعالى بأنه

(أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً) هو من باب المجاز العقلي، فالقوة ليست صفة تُفاضل فيها الذات الإلهية مع المخلوقين على النحو الحسي المباشر، بل هو تعبير مجازي عن كمال القدرة الإلهية المطلقة في مقابل ضعف قوتهم المحدودة "وذلك لكثرة فعله إياه، واعتياده عليه"،⁴⁰¹ وهو تعليل يربط بين كثرة الفعل والتعبير المجازي عنه، وهي نفس الفكرة الكامنة وراء الوصف بالمصدر.

المسألة الثالثة: تقدير المحذوف والمجاز العقلي في الاتساع الدلالي:

يجب تحليل رؤية ابن جني لآليتين أساسيتين من آليات الاتساع الدلالي، وهما: المفهوم البلاغي لـ "حذف المضاف"، والمجاز العقلي القائم على "إسناد الفعل إلى زمانه أو مكانه". وسنوضح كيف أن ابن جني، بمنهجه التحليلي الدقيق، ينتقل بالظاهرة اللغوية من حيز الضرورة النحوية أو الإيجاز الشكلي إلى فضاء "الصنعة واللفظ" البلاغي، مُقدِّماً بذلك تفسيراً أكثر عمقاً وإقناعاً من بعض معاصريه أو سابقيه، ومؤسساً لفهم جديد للعلاقة بين المنشئ والنص والمتلقي.

أولاً: حذف المضاف:

شغلت ظاهرة الحذف والإضمار حيزاً واسعاً في الدراسات النحوية القديمة، وكثيراً ما كان يُنظر إليها بوصفها أسلوباً للاختصار والإيجاز تقتضيه بنية اللغة وسياقات الكلام. ومن أشهر صورها "حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه". غير أن ابن جني، في كتابه "الخصائص"، يرفض اختزال هذه الظاهرة في مجرد تقدير نحوي لكلمة محذوفة، بل يراها تقنية بلاغية مقصودة تهدف إلى تكثيف المعنى والمبالغة فيه، بحيث "يذهب لطف الصنعة" إذا ما أُعيد المحذوف إلى مكانه.⁴⁰²

ويتجلى هذا الموقف بوضوح في معالجته لقول الخنساء في رثاء أخيها صخر، واصفةً

ناققتها:

إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ

⁴⁰¹ ابن جني، الخصائص، 205/2.

⁴⁰² ابن جني، الخصائص، 360/2.

لقد ذهب بعض اللغويين، ومنهم أبو بكر الأنباري (ت: 328هـ)، إلى أن في الكلام حذفًا للمضاف، وأن التقدير هو: "إنما هي ذات إقبال وإدبار". يُعدُّ هذا التفسير منطقيًا من الناحية التركيبية، لكنه، في نظر ابن جني، يُفرغ العبارة من شحنتها الشعرية والبلاغية. فابن جني يرى أن الخنساء لم ترد الإخبار عن ناقثها بأنها "صاحبة" إقبال وإدبار، بل أرادت أن "تجعلها هي الإقبال والإدبار" لنفسه؛ لكثرة ممارستها لهما، فكان ذاتها وجوهرها قد تحولا إلى هذين الفعلين.⁴⁰³

إن هذا التحليل ينقلنا من مستوى البنية السطحية (حذف كلمة "ذات") إلى مستوى البنية العميقة للمعنى، حيث القصد هو المبالغة والتوكيد. ويستشهد ابن جني على صحة رؤيته هذه بدليل من الذكر الحكيم، وهو قوله تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء: 37]. فمن المعلوم أن الإنسان لم يُخلق من مادة العجلة، ولكن لشدة ملازمته لها واستعجاله في أموره، جُعِلَ كأنه مجبول منها. فكما أن الإنسان هو "عَجَلٌ" على سبيل المبالغة، كذلك ناقدة الخنساء هي "إقبال وإدبار" على سبيل المبالغة أيضًا.

بهذا، يؤسس ابن جني لمعيار بلاغي دقيق: التقدير النحوي قد يصحح بناء الجملة، ولكنه قد يهدم بناءها الجمالي. ف"الصنعة واللفظ" تكمن في ترك المتلقي يتأمل هذا الاتحاد بين الذات والفعل، وهو ما يضيع تمامًا عند استدعاء المحذوف المفترض.

ثانيًا: المجاز العقلي وإسناد الفعل إلى غير فاعله الحقيقي

ينتقل ابن جني في تحليلاته إلى مستوى آخر من الاتساع، فإن ابن جني يقدم تحليلًا مفصلاً لهذه الظاهرة، كاشفًا عن آلياتها الدقيقة.

ومن أبرز العلاقات التي يتوقف عندها ابن جني "العلاقة الزمانية" و"العلاقة المكانية". ويستشهد على ذلك بقراءة عيسى بن عمر لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ﴾ [الأحزاب: 66]. يحلل ابن جني هذه القراءة (على غير قراءة الجمهور "تُقَلَّبُ") فيقول: "أي: تُقَلَّبُ السعيرُ وجوههم في النار، فنسب الفعل إلى النار، وإن كان المُقَلَّبُ هو الله سبحانه [...] لأنه إذا كان التقلب فيها جاز أن ينسب الفعل إليها للملابسة التي بينهما".⁴⁰⁴ فالفعل أُسند إلى "السعير" (وهو مكان العقاب) بدلاً من الفاعل الحقيقي (الله تعالى أو ملائكته)، لأن السعير هو مسرح الحدث ومكانه،

⁴⁰³ ابن جني، المحتسب، 43/2.

⁴⁰⁴ ابن جني، المحتسب، 184/2.

وهذه "الملابسة المكانية" هي التي سوّغت هذا الإسناد المجازي الذي يضيف على المشهد هولاً ورهبة، فكان النار نفسها هي التي تتولى تعذيبهم.

ويعزز ابن جني هذا التحليل بأمثلة من الشعر العربي، حيث تتسع اللغة لتسند الفعل إلى "الزمان" الذي وقع فيه. ومن ذلك قول رؤبة بن العجاج:

فَنَامَ لَيْلِي وَتَجَلَّى هَمِّي وَقَدْ تَجَلَّى كُرْبُ الْمُحْتَمِّ 405

/الرجز/

فالفاعل الحقيقي للنوم هو الشاعر نفسه، ولكنه أسند الفعل إلى "ليله" الذي هو ظرف الزمان، والمعنى: "نمت في ليلي". ثم يأتي بالشاهد المضاد الذي يثبت شيوع هذا الاستعمال وقبوله في الذوق العربي، وهو قول جرير نافيًا هذا المجاز عن رحلته الشاقة:

لَقَدْ لُمْتُنَا يَا أُمَّ غَيْلَانَ فِي السَّرَى ... وَنِمْتُ وَمَا لَيْلُ الْمُطِيِّ بَنَائِمِ 406

/الطويل/

فنفي جرير نوم "ليل المطي" هو في حقيقته ردٌّ على من قد يقول مجازًا "نام ليل المطي"، مما يؤكد أن هذا التركيب كان أسلوبًا معروفًا ومتداولًا. 407

ثم يتطرق ابن جني إلى ما هو "أعلى منه" في الاتساع، مستشهدًا ببيت "الكتاب" لسيبويه، والذي يمثل ذروة هذا التوسع المجازي:

أَمَّا النَّهَارُ فَفِي قَيْدٍ وَسِلْسِلَةٍ وَاللَّيْلُ فِي جَوْفٍ مَنْحُوتٍ مِنَ السَّاجِ 408

/البسيط/

هنا، لم يعد الأمر مجرد إسناد فعل إلى زمانه، بل تعدى ذلك إلى "جعل الزمان نفسه" هو المقيد أو المسجون. فالشاعر لم يقل "أنا في قيد في النهار"، بل جعل "النهار نفسه" أسيرًا في القيد

405 عبد المتعال الصعيدي، *بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة* (القاهرة: مكتبة الآداب، 1990)، 60/1؛ أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي، *التفسير البسيط* (دم: عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1430)، 255/11.

406 ابن الشجري، *أمالى ابن الشجري*، 53/1؛ المبرد، *الكامل في اللغة والأدب*، 177/1.

407 ابن جني، *الخصائص*، 376/2.

408 البيت نُسِبَ إلى الجَرَنَفَش بن يزيد بن عبدة الطائي، يوسف بن أبي سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان أبو محمد السيرافي، *شرح أبيات سيبويه*، تحقيق الدكتور محمد علي الريح هاشم (القاهرة: دار الفكر العربي للطبع والنشر والتوزيع، 1974)، 161/1؛ محمد بن يوسف بن أحمد ناظر الجيش، *شرح التسهيل = تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد*، تحقيق علي محمد فاخر وآخرون (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1428)، 2028/4.

والسلسلة، و"الليل نفسه" محبوسًا في جوف تابوت. يعلق ابن جني على ذلك بقوله إن الشاعر "جعل النهار نفسه في القيد والسلسلة، والليل نفسه في جوف المنحوت، وإنما يريد أن هذا المذكور [أي الشاعر] في نهاره في القيد والسلسلة، وفي ليله في بطن المنحوت".⁴⁰⁹ إن هذا الأسلوب يجسد المعاناة والأسر بشكل كلي، حيث لم تعد المعاناة حالة عارضة تقع في الزمن، بل أصبح الزمن نفسه هو السجن والمعاناة.

ومن خلال هذه الأمثلة المتدرجة، يتضح أن تحليل ابن جني يتسم بالعمق والتصنيف الدقيق. ففي حين أن سيبويه قد أورد الشاهد الأخير في "الكتاب" كدليل على اتساع اللغة، فإن ابن جني هو الذي قام بتفكيك آليته البلاغية، ووضعه في سياق متدرج من المجازات، وشرح مفهوم "الملابسة" الذي يحكم هذه التراكيب، مما يجعل عرضه للظاهرة أكثر وضوحًا وتأصيلًا من الناحية البلاغية. ففي معالجته لمسألتي "حذف المضاف" و"المجاز العقلي"، ينتصر دائمًا للمعنى على المبنى، وللقصيدة البلاغية على الضرورة النحوية. لقد أدرك أن وراء التراكيب التي قد تبدو شاذة أو مختصرة تكمن "صنعة ولطف" وإرادة واعية من المبدع لتوليد دلالات أكثر عمقًا وتأثيرًا.

وتستنتج الباحثة بأنه في منهجه قد ربط الشواهد القرآنية بالشعرية، وفي تحليله لمفهوم "الملابسة" كعلة جامعة للمجاز، وفي تقديره للتدرج في قوة الاتساع البلاغي، كل ذلك يبرهن على أن ابن جني كان في طليعة من أسسوا لفلسفة اللغة العربية، وكشفوا عن عبقريتها في التعبير عن أدق التجارب الإنسانية. وبذلك، تظل أفكاره ورؤاه منارة تهتدي بها الدراسات اللغوية والبلاغية الحديثة، وشاهدًا على عقلية فذة استطاعت أن تقرأ اللغة كنظام من العلامات، وكنظام من الجماليات في آن واحد.

المسألة الرابعة: الاتساع في الدلالة: (بين حذف المضاف والمجاز العقلي)

يُعَدُّ "الاتساع" أو "المجاز" حجر الزاوية في الدراسات البلاغية واللغوية العربية، فهو يكشف عن عبقرية اللغة في تجاوز حدود الوضع الحرفي إلى آفاق أرحب من الدلالة والإيحاء.

أولاً: حذف المضاف بين الصنعة اللفظية والعمق الدلالي.

يطرح ابن جني قضية حذف المضاف ليس بوصفها مجرد ظاهرة نحوية جائزة، بل بوصفها تحولاً دلاليًا قد يفقد الكلام جزءًا من "صنعة ولطفه"،⁴¹⁰ وهو ما يشير إلى أن الحذف ليس عملية آلية، بل هو خيار بلاغي له تبعاته. يتجلى هذا الموقف الدقيق في معالجته لقول الخنساء في وصف

⁴⁰⁹ ابن جني، المحتسب، 184/2.

⁴¹⁰ ابن جني، الخصائص، 205/2.

ناققتها بأنها "إقبال وإدبار"، حيث خالف فيه رأي أبي بكر الأنباري (ت: 328هـ) الذي ذهب إلى أن التقدير هو "ذات إقبال وإدبار"، معتبراً إياه مثلاً على حذف المضاف.⁴¹¹

رفض ابن جني هذا التقدير البسيط، ورأى فيه تسطيحاً للمعنى الشعري العميق. فبالنسبة له، لم تكن الخنساء لتقول إن ناققتها "صاحبة" إقبال وإدبار، بل أرادت معنى أبلغ وأشد وقعاً، وهو أن الناقة قد تجسدت فيها هاتان الصفتان حتى لكانها "خُلِقَتْ منهما" أو "صِيغَتْ على هيتئهما". هنا، ينتقل ابن جني من مستوى التركيب السطحي إلى مستوى المبالغة الفنية التي هي جوهر الشعر.

والشاهد الأقوى الذي استند إليه ابن جني لتأصيل رؤيته هو النص القرآني، وتحديدًا قوله تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء: 37]. فالله سبحانه لم يُرد أن الإنسان مخلوق من "ذي عجل" أو من مادة العجلة، بل أراد الإشارة إلى أن العجلة طبع متأصل فيه، ومكون أساسي لسيرته، فلكثره صدور الفعل منه، نُسب إليه وكأنه مادته التي جُبِلَ عليها.⁴¹² وبهذا القياس المنطقي، يرى ابن جني أن الخنساء قد "ادعت أن ناققتها ليست إلا الإقبال والإدبار"،⁴¹³ وهو ما يمثل قمة المبالغة المقبولة التي تخدم الغرض الشعري.

وقد تبنى هذا التحليل العميق باحثون معاصرون، منهم الدكتور محمد أبو موسى، الذي أكد في كتابه "خصائص التراكيب" أن رؤية ابن جني تجسد فهمًا دقيقاً لروح البلاغة، حيث إن "حذف المضاف هنا يقتل الصورة ويهبط بها من سماء التشبيه البليغ الذي يجعل المشبه عين المشبه به".⁴¹⁴ إذن، فابن جني يضعنا أمام مفترق طرق: إما تقدير نحوي يصحح ظاهر التركيب، أو تفسير بلاغي يحفظ روحه وجمالياته، وقد انتصر للخيار الثاني بلا تردد.

ثانيًا: المجاز العقلي وتجليات "الملابسة" في إسناد الفعل

إذا كان حذف المضاف يمثل ضرباً من الاتساع في الألفاظ، فإن إسناد الفعل إلى غير فاعله الحقيقي يمثل ذروة الاتساع في المعاني، وهو ما يُعرف اصطلاحاً بـ "المجاز العقلي". ورغم أن علماء كالجاحظ والرماني (ت: 384هـ) قد أشاروا إلى ضروب من المبالغة، فإن تحليل ابن جني لهذه الظاهرة تميز بالمنهجية والعمق في تحديد علتها المنطقية، وهي "الملابسة" أو "المجاورة".

⁴¹¹ أحمد محمد بن القاسم الأنباري، كتاب الأضداد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، 1407)، 89.

⁴¹² ابن جني، الخصائص، 205/1.

⁴¹³ ابن جني، الخصائص، 205/2.

⁴¹⁴ محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب: دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني (القاهرة: مكتبة وهبة، 2010)، 112.

يظهر ذلك جلياً في استشهاده بقراءة عيسى بن عمر الثقفي لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ

فِي النَّارِ﴾ [الأحزاب: 66]، حيث قرأها "يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ" (بفتح التاء وكسر اللام). يحلل ابن

جني هذا الإسناد بقوله: "أي: تُقَلَّبُ السعيرُ وجوههم في النار، فنسب الفعل إلى النار، وإن كان المُقَلَّبُ هو الله سبحانه".⁴¹⁵ إن العلة في صحة هذا الإسناد المجازي، كما يوضح، هي "الملابسة التي بينهما"؛ أي بين الفعل (التقليب) ومكانه (النار). فلأن النار هي المسرح الذي يقع فيه الحدث، جاز لغوياً وبلاغياً أن يُسند الفعل إليها. ويدعم ذلك بقراءة الجمهور (تُقَلَّبُ)، وبدلالة قراءة أبي حيوة "يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ"، التي تُظهر الفاعل الحقيقي.⁴¹⁶

ويمضي ابن جني في تأصيل هذه القاعدة مستشهداً بأمثلة أخرى ترسخ فكرة إسناد الفعل إلى زمانه أو مكانه لوقوعه فيه، كقوله تعالى في سورة سبأ: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ: 33]، حيث نُسب المكر إلى الليل والنهار لأنهما كانا طرفين له.⁴¹⁷ ثم ينتقل إلى الشواهد الشعرية التي تؤكد شيوع هذا الاستعمال في كلام العرب، ومنه قول روبة بن العجاج:

فَنَامَ لَيْلِي وَتَجَلَّى هَمِّي وَقَدْ تَجَلَّى كُرْبُ الْمُحْتَمِّ⁴¹⁸

/الرجز/

فالمعنى الحقيقي هو "نمتُ في ليلي"، لكن إسناد النوم إلى الليل نفسه هو من باب الاتساع الذي يجعل من الزمان كائناً يشارك في الفعل.⁴¹⁹ بل إن ابن جني يورد الشاهد المضاد الذي يؤكد القاعدة، وهو قول جرير نافيّاً هذا المجاز ذاته:

لَقَدْ لُمْتُنَا يَا أُمَّ غَيْلَانَ فِي السُّرَى وَنِمْتُ وَمَا لَيْلُ الْمُطِيِّ بَنَائِمِ⁴²⁰

/الطويل/

⁴¹⁵ ابن جني، المحتسب، 184/2.

⁴¹⁶ ابن جني، المحتسب، 184/2.

⁴¹⁷ يستشهد ابن جني بهذا النمط من الإسناد في سياقات متعددة، والآية ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ: 33] هي المثال الأوضح على إسناد الفعل (المصدر) إلى الزمان. ابن جني، المحتسب، 193/2 في معرض حديثه عن الاتساع.

⁴¹⁸ الصعدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، 60/1؛ الواحدي، التفسير البسيط، 255/11.

⁴¹⁹ ابن جني، المحتسب، 184/2.

⁴²⁰ ابن الشجري، أمالي ابن الشجري، 53/1؛ المبرد، الكامل في اللغة والأدب، 177/1.

فقوله "ما ليل المطي بنائم" هو ردٌ مباشر على من قد يقول "نام ليل المطي"، مما يثبت أن هذا التعبير المجازي كان متداولاً ومفهوماً.⁴²¹

وبصل هذا التوسع الدلالي إلى قمته في "بيت الكتاب" الذي استشهد به سيبويه ومن بعده ابن جني:

أما النهارُ ففي قَيْدٍ وسِلْسِلَةٍ والليلُ في جَوْفٍ منحوتٍ من السَّاجِ⁴²²

/البسيط/

هنا، لم يعد الأمر مجرد إسناد فعل إلى الزمان، بل وصل إلى حد "جعل النهار نفسه في القيد والسلسلة، والليل نفسه في جوف المنحوت".⁴²³ والحقيقة أن الإنسان هو المقيد في نهاره، والمحبوس في ليله. إن هذا التعبير، كما يرى ابن جني، هو أعلى درجات الاتساع، حيث يتم استبدال الحال (الإنسان) بالمحل (الزمان)، مما يخلق صورة شعرية مكثفة وقوية.

المطلب الثاني: التشبيه وأبعاده ومظاهره

وفي هذا السياق، يبرز تناوله لمبحث "التشبيه" الذي، على الرغم من وروده في مواضع متفرقة من الكتاب، يكشف عن فهم وظيفي وعميق لهذه الظاهرة البلاغية، ويبلغ ذروة إبداعه في تحليله لما يُعرف بـ "التشبيه المعكوس" أو المقلوب.

لم يفرد ابن جني للتشبيه باباً مستقلاً ومنظماً كما فعل البلاغيون المتأخرون من بعده، بل جاءت إشاراتُه إليه متناثرة في سياق تحليله لظواهر لغوية متنوعة. غير أن هذه الإشارات تكشف عن رؤية فلسفية ووظيفية للتشبيه تتجاوز مجرد رصد الأركان (المشبه، المشبه به، أداة الشبه، وجه الشبه). فجوهر التشبيه عنده يكمن في عملية "إعطاء" حكم أو صفة من شيء إلى آخر، مما يؤدي إلى بناء علاقة وثيقة وتتميم الشبه بين الطرفين. يتجلى هذا بوضوح في قوله: "وهذا عادة للعرب مألوفة وسنة مسلوكة: إذا أعطوا شيئاً من شيء حكماً ما قابلوا ذلك بأن يعطوا المأخوذ منه حكماً من أحكام صاحبه عمارة لبينهما وتتميماً للشبه الجامع لهما".⁴²⁴

إن استخدام مصطلح "إعطاء حكم" ينقل التشبيه من كونه مجرد مقارنة جمالية إلى كونه عملية لغوية فاعلة يتم من خلالها نقل خاصية أساسية من الأصل (المشبه به) إلى الفرع (المشبه).

⁴²¹ ابن جني، المحتسب، 184/2.

⁴²² البيت نُسِبَ إلى الجَرَنَش بن يزيد بن عبدة الطائي، أبو محمد السيرافي، شرح أبيات سيبويه، 161/1؛

ناظر الجيش، شرح التسهيل، 2028/4.

⁴²³ ابن جني، المحتسب، 184/2.

⁴²⁴ ابن جني، الخصائص، 64/1.

ويؤكد على ترسيخ هذا النقل بقوله: "إن العرب إذا شبهت شيئاً بشيء مكنت ذلك الشبه لهما".⁴²⁵
أي إنها لا تكتفي بالمقارنة العابرة، بل تعمل على تثبيت الصفة المشتركة وتمكينها في ذهن المتلقي.
وتعكس الشواهد التي أوردها ابن جني هذا الفهم الوظيفي بعمق:

1. في قول ذي الرمة:

كأنما عيُّها منها وقد ضَمُرَتْ وضَمَّها السيرُ في بعض الأضَى مِمْ⁴²⁶

/البسيط/

لا يكتفي ابن جني بذكر الشاهد، بل يلحقه بقصة الشاعر الذي استلهم شكل حرف "الميم" من معلم في البادية، ليمنح عين ناقلته الضامرة هذه الهيئة. هنا، تم "إعطاء" عين الناقة "حكم" الشكل الخطي لحرف الميم، وهو تشبيه حسي دقيق يرسخ صورة العين في ذهن السامع.

2. في قول حسان بن ثابت:

بزجاجة رَقَصَتْ بما في دَبَّها رَقَصَ القُلُوصُ براكِبٍ مستعجل⁴²⁷

/الكامل/

يحلل ابن جني هذا البيت مشيراً إلى أن "الرقص" كـ "حكم" أو صفة هو في الأصل للإنسان اللاعب أو للإبل المسرعة، وقد تم نقله مجازاً إلى اهتزاز الخمر في الزجاجة. هذا النقل لم يكن اعتباطياً، بل جاء ليمنح الخمر صفة الحيوية والحركة المضطربة التي تسببها لشاربيها، وهو ما يشي بتأثيرها المسكر.

3. في قول الشاعر الهذلي:

أَمِنْكَ البرقُ أرقبُهُ فَهَاجَا فَبِتْ أَظْنُهُ دُهُمًا خَلاجا⁴²⁸

/الوافر/

⁴²⁵ ابن جني، الخصائص، 305/1.

⁴²⁶ ابن جني، الخصائص، 299/3؛ أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، أدب الكتاب للصولي، تحقيق محمد بهجة الأثري (مصر- بغداد: المطبعة السلفية - المكتبة العربية، 1341)، 62؛ مرتضى الزبيدي، تاج العروس، 1965، 472/33.

⁴²⁷ ابن جني، المحتسب، 293/1؛ صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث، 1420)، 275/11؛ ابن منظور، لسان العرب، 42/7.

⁴²⁸ ابن جني، المحتسب، 75/1؛ الشعراء الهذليون، ديوان الهذليين، تحقيق محمد محمود الشنقيطي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965)، 164/1.

يشرح ابن جني كيف أن الشاعر شبّه صوت الرعد المصاحب للبرق بصوت حنين النوق التي فُصلت عن أولادها. فـ"حكم" الحنين والشوق والألم، وهو إحساس حيواني، أُعطي لظاهرة طبيعية جامدة (الرعد)، مما أضفى عليها بعداً شعورياً مؤثراً.

4. في قول النابغة الذبياني:

كَأَنَّهُ خَارِجًا مِنْ جَنْبِ صَفْحَتِهِ سَقُودُ شَرَبٍ نَسُوهُ عِنْدَ مِقْتَادٍ⁴²⁹

/البسيط/

هنا، يتجاوز ابن جني التحليل البلاغي إلى التحليل النحوي، فيشير إلى أن نصب كلمة "خارجاً" على الحال نابع من "ما في 'كان' من معنى التشبيه".⁴³⁰ وهذا الربط بين وظيفة الأداة البلاغية وأثرها النحوي يكشف عن تكامل الفكر اللغوي عنده. فالتشبيه ليس مجرد صورة، بل هو حدث لغوي متكامل يؤثر في بنية الجملة.

يُلاحظ من خلال هذه الأمثلة أن تركيز ابن جني لم يكن على تصنيف التشبيه (تام، بليغ، تمثيلي)، بل على كشف آلية عمله والغرض الوظيفي منه، وهو ما يمثل رؤية مبكرة وعميقة في فلسفة البلاغة.

المقصد الأول: التشبيه المعكوس ("غلبة الفروع على الأصول")

إذا كان تناول ابن جني للتشبيه العام متفرقاً، فإنه على النقيض من ذلك قد خصص للتشبيه المعكوس (أو المقلوب) باباً كاملاً ومستقلاً في "الخصائص" تحت عنوان مبتكر هو "باب في غلبة الفروع على الأصول". وهذا العنوان في حد ذاته يكشف عن عبقرية التحليل اللغوي لديه، حيث لم ينظر إلى الظاهرة البلاغية كشكلٍ معزول، بل كجزء من قانون لغوي أشمل يتعلق بانقلاب العلاقة بين الأصل والفرع.

يصف ابن جني هذا الفصل بأنه "طريف"، ويحدد غرضه الأساسي بدقة متناهية، وهو "المبالغة".⁴³¹ يقول: "هذا فصل من فصول العربية طريف؛ تجده في معاني العرب، كما تجده في معاني الإعراب، ولا تكاد تجد شيئاً من ذلك إلا والغرض فيه المبالغة".⁴³²

⁴²⁹ ابن جني، الخصائص، 277/2؛ أبو جعفر أحمد بن داود بن يوسف بن هشام الجذامي، الانتخاب، 166/2؛ أبو سهل محمد بن علي بن محمد الهروي، إسفار الفصيح، تحقيق أحمد بن سعيد بن محمد فُشاش (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1420)، 607/2؛ أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار الشيباني ثعلب، قواعد الشعر، تحقيق رمضان عبد التواب (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1995)، 37.

⁴³⁰ ابن جني، الخصائص، 338/1.

⁴³¹ ابن جني، الخصائص، 301/1.

⁴³² ابن جني، الخصائص، 301/1.

فالتشبيه المعكوس، في جوهره، هو قلب للعلاقة المألوفة، حيث يصبح المشبه (الفرع) أصلاً يُشَبَّه به، ويتحول المشبه به (الأصل) إلى فرع يُقاس عليه. والهدف من هذا القلب ليس الإخبار، بل الادعاء بأن الفرع قد تفوق على الأصل في الصفة المشتركة حتى صار هو المقياس والمعيار.

وبوضح الشاهد الآتي هذه البراعة، في قول المتنبي:

ونحنُ ركبٌ مَلَجَجٌ في زِيِّ ناسٍ فوقَ طيرٍ لها شُخوصُ الجِمالِ⁴³³

/الخفيف/

هذا الشاهد يمثل ذروة القلب والمبالغة. فالحقيقة هي أنهم "ناس" يركبون "جمالاً"، لكن الشاعر يدّعي أن أصلهم "جن" وهيئتهم هيئة "ناس"، وأن مطاياهم في حقيقتها "طير" ولكن لها أشكال "الجمال". يعلق ابن جني على هذا القلب المعقد بقوله: "فجعل كونهم جنّاً أصلاً وجعل كونهم ناساً فرعاً... فشبه الحقيقة بالمجاز في المعنى الذي منه أفاد المجاز من الحقيقة".⁴³⁴ الغرض هنا هو المبالغة في وصف سرعة الركب وغرابتة وخفته، وكأنهم ليسوا من عالم البشر.

يُعتقد، بناءً على استقراء تاريخ البلاغة العربية، أن ابن جني كان من أوائل، إن لم يكن أول، من تنبه إلى هذه الظاهرة البلاغية وحللها تحليلاً منهجياً ووضع لها مصطلحاً تفسيريّاً ("غلبة الفروع على الأصول"). فالبلاغيون الذين سبقوه، مثل ابن قتيبة في "الشعر والشعراء" والمبرد في "الكامل"، تناولوا التشبيه بشكل عام دون التعرض لظاهرة القلب هذه.⁴³⁵ وحتى معاصره كالرمانى في "النكت في إعجاز القرآن"، لم يفرد لها تحليلاً خاصاً. لقد جاء ابن جني ليؤسس لمفهوم سيطوره لاحقاً وبشكل أوسع الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) في كتابه "أسرار البلاغة"، الذي سيخصص فصلاً طويلاً للتشبيه المقلوب ويحلل أبعاده النفسية والجمالية بعمق، لكن الفضل في التأسيس النظري والسبق في التسمية التحليلية يظل لابن جني.

في ضوء ما سبق، يتضح أن ابن جني، على الرغم من عدم تقديمه نظرية بلاغية متكاملة للتشبيه، قدّم رؤية تحليلية ثاقبة وعميقة. فقد نظر إلى التشبيه العام بوصفه عملية ديناميكية لنقل "الأحكام" والصفات بين الأشياء، بينما بلغ تحليله ذروته في تناوله للتشبيه المعكوس، الذي ربطه

⁴³³ ابن جني، الخصائص، 301/1؛ أبو العلاء أحمد بن عبد الله المعري، اللامع العزيمي شرح ديوان المتنبي، تحقيق محمد سعيد المولوي (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2008)، 1053.

⁴³⁴ ابن جني، الخصائص، 446/2.

⁴³⁵ أحمد أحمد بدوي، أسس النقد الأدبي عند العرب (القاهرة: دار نهضة مصر، 1992) حيث يتتبع تطور المفاهيم البلاغية والنقدية ويظهر تأخر التنظير المنهجي لمثل هذه الظواهر.

بقانون لغوي أوسع هو "غلبة الفروع على الأصول"، وكشف عن غرضه الجوهرى المتمثل في "المبالغة".

إن دراسة فكر ابن جني البلاغى في "الخصائص" لا تكشف فقط عن إرهابات مبكرة لنظرية التشبيه، بل تبرهن على أن منهجه فى التفكير اللغوى كان شمولياً وتكاملياً.

المقصد الثانى: أدوات التشبيه: (من القصد التركيبى إلى الترتيب الدالى)

قدّم فى كتابه الموسوعى "الخصائص" رؤية فلسفية لغوية عميقة تتجاوز الوصف السطحى، لتغوص فى القصديّة الكامنة وراء اختيار الأداة وموقعها، كاشفاً عن أن هذا الاختيار ليس فعلاً اعتباطياً، بل هو فعلٌ واعٍ محكومٌ بـ "صحة النظم" ومقاصد المتكلم.

تحليل رؤية ابن جنى لأدوات التشبيه، مبيّناً كيف أسس لمبدأين رئيسيين: الأول هو حيث يكون لتقديم الأداة أو توسطها أثرٌ مباشر فى إبراز العناية بالتشبيه. والثانى هو حيث لا تتساوى الأدوات فى قوتها وطبيعة دلالتها.

المسألة الأولى: مبدأ العناية والقصديّة فى موقع الأداة:

ينطلق ابن جنى من فرضية مركزية مفادها أن بنية الجملة العربية ليست مجرد رصف للكلمات، بل هى نتاج قصد وتدبر. فكل تغيير فى الترتيب، وكل تقديم أو تأخير، يحمل فى طياته غرضاً دلاليّاً. ويتجلى هذا المبدأ بوضوح فى تحليله لتقديم أداة التشبيه. ففي حين قد يبدو توسط الأداة هو الأصل النحوى الأكثر شيوعاً، فإن تقديمها إلى صدر الجملة يعدّ عدولاً عن هذا الأصل لغرض بلاغى محدد، وهو "إفراط العناية بالتشبيه".

يشرح ابن جنى هذه الظاهرة من خلال مثال "كأنّ زيداً عمرو"، حيث يرى أن أصل هذه الجملة هو "إنّ زيداً كعمرو". فالتركيب الأصلى يتكون من جملة اسمية مؤكدة بـ "إنّ"، مع خبر شبه جملة (الجار والمجرور "كعمرو") متعلق بمحذوف تقديره "كائن". إلا أن المتكلم، رغبةً منه فى المبالغة والعناية بالتشبيه ذاته، لا بمجرد الحكم، يقوم بعملية تحويلية واعية. يقول ابن جنى:

"ثم إنهم أرادوا الاهتمام بالتشبيه الذى هو عليه عقدوا الجملة، فأزالوا الكاف من وسطها، وقدموها إلى أولها، لإفراط عنايتهم بالتشبيه".⁴³⁶

هذا التحليل يكشف عن حسّ لغوى مرفه لدى ابن جنى؛ فهو لا يكتفى بالوصف التركيبى، بل يفسره تفسيراً مقاصديّاً. فتقديم "الكاف" ليس مجرد تغيير فى الموقع، بل هو إعادة هيكلة للجملة

⁴³⁶ ابن جنى، الخصائص، 318/1.

بأكملها لخدمة غرض بلاغي، وهو جعل "التشبيه" بؤرة الاهتمام ومحور الكلام. وهذا التحويل هو الذي استدعى فتح همزة "إنّ" بعد "الكاف" الجارة، لتصبحا كلمة واحدة "كأنّ" ذات دلالة ووظيفة جديدتين.

المسألة الثانية: التفاضل الدلالي بين "الكاف" و"كأنّ":

لا يتوقف تحليل ابن جني عند موقع الأداة، بل يمتد إلى جوهر دلالتها، مؤكداً أن أدوات التشبيه ليست مترادفات يمكن أن يحل بعضها محل بعض دون تغيير في المعنى. فكل أداة قيمتها الدلالية الخاصة التي تفرضها طبيعة السياق. ويظهر هذا المبدأ جلياً في تفريقه الدقيق بين قوة التشبيه باستخدام "الكاف" منفردة، وقوته باستخدام "كأنّ".

لقد رأينا أن "كأنّ" هي نتاج عملية تركيبية معقدة بدأت من جملة بسيطة. هذا التعقيد التركيبي يقابله تعقيد وعمق في الدلالة. فجملة "زيد كعمرو" تفيد تشبيهاً صريحاً ومباشراً، لكنه يظل في حيز الإخبار البسيط. أما جملة "كأنّ زيداً عمرو"، فهي تحمل في طياتها قوة التشبيه المستمدة من "الكاف"، وقوة التوكيد المستمدة من "إنّ"، مما ينقل المعنى من مجرد المشابهة إلى مرتبة "المقاربة الشديدة" التي تكاد تصل إلى حد التطابق. يلخص ابن جني هذه المسيرة التطورية في المعنى بقوله:

"اعلم أن أصل هذا الكلام: زيد كعمرو، ثم أرادوا توكيد الخبر فزادوا فيه "إنّ" فقالوا: إن زيدا كعمرو، ثم إنهم بالغوا في توكيد التشبيه فقدموا حرفه إلى أول الكلام عناية به وإعلاماً أن عقد الكلام عليه، فلما تقدمت الكاف وهي جارة لم يجر أن تباشر "إنّ" لأنها ينقطع عنها ما قبلها من العوامل، فوجب لذلك فتحها، فقالوا: كأن زيدا عمرو".⁴³⁷

فـ "كأنّ" إذن ليست مجرد أداة تشبيه، بل هي أداة تشبيه "مؤكد" و"مبالغ فيه". إنها تنقل السامع من دائرة اليقين الخبري إلى دائرة الظن القوي والتخيل المحاكي للحقيقة، وهو ما يفسر ارتباطها غالباً بالشك أو الظن.

المسألة الثالثة: الأثر في بلاغة عبد القاهر الجرجاني:

إن البذور الفلسفية اللغوية التي زرعها ابن جني في "الخصائص" أثمرت في حقل البلاغة على يد الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، الذي استلهم هذه الأفكار وطورها لتصبح جزءاً لا يتجزأ من نظريته في "النظم". فالجرجاني، الذي بنى بلاغته على فكرة "معاني النحو"،

⁴³⁷ ابن جني، الخصائص، 318/1.

وجد في تحليل ابن جني لأدوات التشبيه خير مثال على أن القيمة الجمالية والبلاغية للنص لا تكمن في المفردات، بل في علاقاتها وطريقة نظمها.

ينقل الجرجاني هذا المعنى بوضوح، معترفاً بفضل ابن جني، حين يميز بين التشبيه الساذج والتشبيه الفني. فقولك "هو كأسد" هو تشبيه مقبول، لكنه يفتقر إلى القوة التصويرية التي يمنحها استخدام "كأن". يقول في "أسرار البلاغة":

"فلو قلت هو كأسد وهو كبحر، كان كلاماً نازلاً غير مقبول، كما يكون قولك هو كالأسد، إلا أنه وإن كان لا يحسن فيه الكاف فإنه يحسن فيه كأن كقولك كأنه أسد، أو ما يجري مجرى كأن في نحو تحسبُه أسداً وتخاله سيفاً".⁴³⁸

فالجرجاني يرى أن "كأن" وما في معناها من أفعال الظن واليقين، ترفع التشبيه من مجرد الإخبار إلى مستوى فني أعلى، حيث يتداخل التخيل مع الحقيقة. وقد فصل هذا المفهوم بشكل أعمق في "دلائل الإعجاز"، مبيناً أن الانتقال من "زيد كالأسد" إلى "كأن زيدا الأسد" ليس مجرد تغيير في الأداة، بل هو قفزة في الصورة والمعنى. ففي الحالة الثانية، يتم "تفخيم المعنى" وزيادته، حتى يصل بالمتلقي إلى درجة يتوهم معها أن المشبه هو المشبه به نفسه. يقول:

"واعلم أنه ليس شيء أبين وأوضح وأخرى أن يكشف الشبهة عن متأمله في صحة ما قلناه، من "التشبيه" [...] ثم تقول: "كأن زيدا الأسد"، فيكون تشبيهاً أيضاً، إلا أنك ترى بينه وبين الأول بؤناً بعيداً، لأنك ترى له صورة خاصة، وتجذك قد فحمت المعنى وزدت فيه، بأن أفدت أنه من الشجاعة وشدة البطش [...] بحيث يتوهم أنه الأسد بعينه".⁴³⁹

وهكذا، نرى أن ما بدأ كتحليل لغوي تركيبى-دلالي عند ابن جني، قد تحول عند الجرجاني إلى ركن أساسي في فلسفة الجمال اللغوي، مؤكداً على أن الفروق الدقيقة في النظم هي التي تصنع الفارق بين الكلام العادي والكلام البليغ المؤثر.

يتضح مما سبق أن نظرة ابن جني لأدوات التشبيه كانت نظرة ثاقبة تتجاوز حدود الوصف النحوي التقليدي لتبلغ آفاق فلسفة اللغة. فقد أثبت أن اختيار الأداة وموقعها في جملة التشبيه ليس إجراءً شكلياً أو عشوائياً، بل هو قرار أسلوبى واعٍ يعكس قصدية المتكلم ومقدار عنايته بالتشبيه. كما أسس لمبدأ التفاضل الدلالي بين الأدوات، مبرهنًا على أن "الكاف" تفيد المشابهة الصريحة، بينما ترتقي "كأن" بالمعنى إلى مستوى من المبالغة والتخيل يقارب التطابق.

⁴³⁸ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمد شاكر (جدة: دار المدني، د.ت)، 90.

⁴³⁹ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 268-269.

لقد كانت هذه الأفكار العميقة التي قدمها ابن جني في "الخصائص" بمثابة الشرارة التي أضاءت الطريق أمام الإمام عبد القاهر الجرجاني ليلبور نظريته المتكاملة في "النظم"، حيث أصبحت الفروق التركيبية الدقيقة التي لاحظها ابن جني هي جوهر العمل البلاغي ومناطق الجمال الأدبي. وبهذا، يظل فكر ابن جني شاهداً على أن الدرس اللغوي العربي في عصوره الزاهرة لم يكن مجرد تقنين للقواعد، بل كان تأملاً فلسفياً عميقاً في أسرار البنية اللغوية وقدرتها على توليد المعنى والتأثير.

المطلب الثالث: الاستعارة

المقصد الأول: الاستعارة التهكمية

لم يقدم ابن جني تعريفاً اصطلاحياً محدداً للاستعارة التهكمية، بل أثر، على عاداته في كثير من المواضيع، أن يكشف عن المفهوم من خلال التطبيق المباشر على الشواهد. ويمكن الاستنباط من تحليلاته أن جوهر هذه الاستعارة يكمن في "استعمال اللفظ الموضوع لمعنى شريف في سياق يقصد منه الإهانة والتحقير، فتنشأ علاقة تضاد بين المعنى الأصلي للفظ والمعنى المراد، ويكون الغرض من ذلك هو السخرية والتهكم".⁴⁴⁰

ويظهر هذا جلياً في تناوله لشواهد محددة، من أبرزها قولهم: "تحية بينهم ضرب وجيع". يعلق ابن جني على هذا الشاهد بقوله إن القصد "ليست هناك تحية، بل مكان التحية ضرب".⁴⁴¹ هنا، استُعير لفظ "التحية"، الذي يدل على السلام والمودة، ليُطلق على "الضرب الوجيع"، وهو نقيضه تماماً. فالعلاقة بين المستعار منه (التحية) والمستعار له (الضرب) هي علاقة تضاد، والقرينة الحالية تدل على أن المقام ليس مقام سلام، بل مقام عداوة. والغاية من هذا الاستعمال هي التهكم بمن يتلقى الضرب، وكأن هذا هو أقصى ما يستحقه من تكريم.

وقد ربط ابن جني هذا الشاهد مباشرةً بشاهد آخر وهو قوله تعالى: ﴿الْأَنسَ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ

أَلِيمٍ ۝﴾ [آل عمران: 21]. يعلق ابن جني على هذا النمط من التعبير بقوله: "فهذا كقول الله سبحانه:

(فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ)".⁴⁴² فلفظ "البشارة" في أصل وضعه اللغوي يُستخدم للإخبار بما يسرّ ويُفرح، ولكن وروده في سياق "العذاب الأليم" يجردّه من معناه الأصلي ويحمّله معنى نقيضاً، وهو الإنذار

⁴⁴⁰ مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، 245/1.

⁴⁴¹ ابن جني، الخصائص، 369/1.

⁴⁴² ابن جني، الخصائص، 369/1.

والوعيد. إن استخدام فعل الأمر "بشّر" في هذا المقام ينطوي على استهزاء عنيف بالكفار، حيث يُقدّم لهم الوعيد في صورة خبر سار، مما يضاعف من أثره النفسي عليهم.

إن تحليل ابن جني لهذين الشاهدين يكشف عن إدراكه العميق للآلية النفسية واللغوية التي تعمل بها الاستعارة التهكمية؛ فهي لا تقوم على علاقة المشابهة التقليدية كما في الاستعارة التصريحية، بل على علاقة التضاد والمفارقة التي تولّد السخرية والتحقير.

المسألة الأولى: إشكالية التداخل بين الاستعارة التهكمية والمجاز المرسل:

تحليل شاهد (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ)

تتجلى عبقرية ابن جني التحليلية، وفي الوقت ذاته، تبرز إحدى أهم الإشكاليات في هذا الباب عند تناوله لقوله تعالى مخاطباً أحد أهل النار: (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾) [الدخان:

49]. يمثل هذا الشاهد نقطة التقاء بين أبواب بلاغية مختلفة.

يقدم ابن جني في تحليله لهذا الشاهد وجهين متكاملين، يكشف الأول منهما عن بُعد الاستعارة التهكمية، بينما يلمح الثاني إلى علاقة من علاقات المجاز المرسل.

1. وجه الاستعارة التهكمية:

يرى ابن جني أن هذا الخطاب "فيه مع هذا ضرب من التبكيت له، والتذكير بسوء أفعاله".⁴⁴³ ففي الآية الكريمة، استُعير وصفا "العزیز الكريم"، وهما من صفات الشرف والرفعة، ليُطلقا على من هو في أقصى درجات الذل والهوان في نار جهنم. إن المقصود الحقيقي هو "الذليل المهان"، وبهذا تكون العلاقة بين اللفظ المذكور والمعنى المراد هي علاقة التضاد، والغاية هي التهكم والتفريع (التبكيت). وهذا التحليل يضع الشاهد في قلب مفهوم الاستعارة التهكمية، حيث يُستدعى لفظ الشرف في مقام الهوان لتعميق الشعور بالهوان نفسه.

2. وجه المجاز المرسل (اعتبار ما كان):

لكن ابن جني يضيف بُعداً آخر في غاية الأهمية والدقة، فيقول إن هذا الكافر "خُوطب بما يُخاطب به في الدنيا".⁴⁴⁴ هذا التعليق ينقل التحليل من دائرة الاستعارة القائمة على التضاد إلى دائرة "المجاز المرسل" الذي علاقه "اعتبار ما كان". فالمخاطب كان في الدنيا يدّعي لنفسه العزة والكرامة، أو كان قومه يصفونه بهما، فجاء الخطاب الإلهي يوم القيامة ليواجه بما كان عليه أو

⁴⁴³ ابن جني، المحتسب، 101/1.

⁴⁴⁴ ابن جني، المحتسب، 101/1.

يدّعيه، ولكن في سياق ينسف هذا الادعاء ويفضحه. فالعلاقة هنا ليست مجرد تضاد بين "عزيز" و"ذليل"، بل هي علاقة زمنية؛ أي تذكيره بصفته الماضية (ما كان) وهو في حالته الراهنة، وهي ما قد يبدو "مزجاً" أو تداخلاً بين نوعين من المجاز. لكن القراءة المتعمقة لفكر ابن جني تقودنا إلى نتيجة أكثر تركيباً؛ فابن جني لا يخلط بين المفهومين، بل يكشف بعقريّة فذة عن أن الأثر البلاغي في الآية لا يتحقق بأداة واحدة، بل هو نتاج لتضافر المجاز المرسل (اعتبار ما كان)، فالله يخاطبه بصفته الدنيوية، والتهكم والسخرية، وهذا هو جوهر الاستعارة التهكمية.

فابن جني يرى أن مجاز "اعتبار ما كان" هو الأداة التي أنتجت "التهكم". وكأنه يقول إن الله تعالى استخدم صفته الماضية كقناة لتوجيه أقصى درجات السخرية إليه في حاضره البائس. وبهذا، لا يكون هناك تداخل مريب، بل تحليل يكشف عن بنية بلاغية مركبة، حيث يعمل مجاز على تفعيل مجاز آخر وتحقيق غايته. وهذا سبق تحليلي يُحسب لابن جني، حيث يحلل الظاهرة البلاغية ويفككها إلى آلياتها وغرضها، مدركاً أن الآية الكريمة قد جمعت بينهما في أروع صور الإعجاز.

تصل الباحثة في هذا التحليل إلى أن ابن جني، على الرغم من عدم تخصيصه مبحثاً مستقلاً للاستعارة التهكمية، قد قدم من خلال الشواهد المتناثرة في "الخصائص" فهماً عميقاً لآلياتها وأغراضها. ويتجلى ذلك في تحليله لشواهد مثل "تحية بينهم ضرب وجيع" و "فبشرهم بعذاب أليم"، حيث أدرك أن أساسها هو علاقة التضاد بغرض السخرية.

أما الإضاءة الأكثر أهمية، فتتمثل في تحليله المركب لآية (ذُوقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ)، الذي أظهر فيه أن الأثر البلاغي قد ينشأ عن تضافر أكثر من أداة مجازية. فبدلاً من رؤية في تحليله "مزجاً" أو "خلطاً"، ينبغي رؤية الكشف عن عمق التركيب البلاغي في النص القرآني، حيث استُخدمت آلية المجاز المرسل (اعتبار ما كان) لتوليد أثر الاستعارة التهكمية. وبهذا، يظل ابن جني، حتى في إشاراته العابرة، معلماً يكشف عن أسرار العربية، ويثبت أن تحليلاته اللغوية لم تكن بمعزل عن الوعي بجماليات النص ووظائفه.

المقصد الثاني: الاستعارة بالكناية: (المكنية)

على الرغم من أن تناوله للاستعارة بالكناية (أو الاستعارة المكنية) في كتابه الموسوعي "الخصائص" لم يكن بالقدر من التفصيل الذي أولاه لمباحث أخرى كالتضمين، إلا أن ما قدمه من إشارات تحليلية وأمثلة تطبيقية كان كافياً لتأسيس رؤية منهجية متماسكة، أثارت اهتمام البلاغيين والنقاد من بعده.

المسألة الأولى: المبدأ الحاكم للاستعارة عند ابن جني: (المبالغة سبيلاً للمعنى)

قبل الخوض في تفاصيل الاستعارة بالكناية، لا بد من فهم المبدأ الكلي الذي يحكم رؤية ابن جني للاستعارة عمومًا. وقد التقط ابن رشيق القيرواني (ت. 456هـ) هذا المبدأ ببراعة ونقله في كتابه "العمدة"، معبرًا عن تقديره له، حيث قال: "وقال أبو الفتح عثمان بن جني: الاستعارة لا تكون إلا للمبالغة، وإلا فهي حقيقة".⁴⁴⁵ هذا القول كشف أن الاستعارة عند ابن جني ليست مجرد زينة لفظية أو أداة تصويرية، بل هي ضرورة دلالية تهدف إلى تحقيق "المبالغة". فإذا لم تضيف الاستعارة على المعنى كثافة أو قوة أو عمقًا يتجاوز حدود الحقيقة، فإنها تفقد مسوغ وجودها وتعود إلى أصلها الحقيقي.

يتجلى هذا المفهوم بوضوح في تحليله لتعبيرات شائعة تطورت دلالتها عبر الزمن، مثل قولهم: "بنى فلان بأهله". يوضح ابن جني أن أصل هذا التعبير حسي ومادي، إذ "كان الرجل إذا أراد الدخول بأهله بنى بيتًا من آدم أو قبة أو نحو ذلك... ثم دخل بها فيه، ف قيل لكل داخل بأهله [بانيًا]".⁴⁴⁶ هنا، انتقل الفعل "بنى" من معناه الحقيقي (تشديد بناء مادي) إلى معنى مجازي يدل على الدخول بالزوجة. ثم توسعت هذه الاستعارة لتشمل عوالم معنوية، كما في قول الشاعر:

بَنَى الْبُنَاءَ لَنَا مَجْدًا وَمَأْتَرَةً لَا كَالْبُنَاءِ مِنَ الْأَجْرِ وَالطَّيْنِ⁴⁴⁷

/البسيط/

في هذا البيت، تكتمل أركان الاستعارة بالكناية (المكنية) وفق التحليل البلاغي: فقد شُبِّه "المجد" (المشبه) وهو أمر معنوي، بـ "البناء" (المشبه به) وهو كيان مادي، ثم حُذِفَ المشبه به (البناء) ورُمِزَ إليه بشيء من لوازمه وهو الفعل "بنى". إن قوة هذه الاستعارة لا تكمن في مجرد التشبيه، بل في "المبالغة" التي تحققها؛ فهي تجعل من المجد والشرف كيانًا راسخًا، شامخًا، وممتدًا عبر الزمن، كأنه صرْحٌ شُيِّدَ أركانه بعناية، مما يمنح المعنى المجرد ثقلًا ماديًا وقوة تأثيرية لا يمكن للمعنى الحقيقي أن يبلغها.

إن ميل ابن جني إلى تحليل التراكيب المجازية بوصفها استعارات مكنية يظهر جليًا في تعليقات متفرقة له، وهو ما التقطه محقق "الخصائص"، الدكتور محمد علي النجار، في حاشيته

⁴⁴⁵ أبو علي الحسن بن رشيق ابن رشيق القيرواني، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: دار الجيل، 1981)، 272/1.

⁴⁴⁶ ابن جني، **الخصائص**، 41/12.

⁴⁴⁷ القائل: أبو كدراء العجلي، يحيى بن علي بن محمد الشيباني التبريزي، شرح ديوان الحماسة (بيروت: دار القلم، د.ت)، 335/2.

على قول العرب "بنو فلان يطؤون الطريق"، حيث علق قائلاً: "تراه يميل إلى الاستعارة بالكناية؛ فهو يشبه الطريق بقوم سائرين، وجعل الوطاء دليل ذلك التشبيه".⁴⁴⁸ في هذا التحليل الدقيق، الطريق (المشبه) مُنح صفة من صفات الإنسان السائر (المشبه به المحذوف)، وهي "الوطاء". هذه النظرة التحليلية تكشف عن منهج ابن جني في البحث عن العلاقة المنطقية الكامنة وراء الصورة البلاغية، حيث لا يُنظر إلى المجاز على أنه خروج عشوائي عن الأصل، بل هو بناء لغوي محكم له أسبابه وغاياته.

وقد بلغ هذا المنهج ذروته في شرحه لببيت أبي الطيب المتنبي الذي أثار إعجاب ابن رشيق.

فَتَى يَمْلَأُ الْأَفْعَالَ رَأْيًا وَحَكْمَةً وَبَادِرَةً أحيانَ يَرْضَى وَيَغْضَبُ⁴⁴⁹

/الطويل/

هنا، يرى ابن جني أن الشاعر استعار للأفعال صورة الوعاء أو الإناء الذي يُملأ. فالأفعال (المشبه) لا تُملأ في الحقيقة، ولكن الشاعر شبهها بوعاء (المشبه به المحذوف)، وأبقى على لازم من لوازمه وهو "الملء". وكما أشار ابن رشيق، فإن "كلام ابن جني أيضاً حسن في موضعه، لأن الشيء إذا أُعطي وصف نفسه لم يُسمَّ إشارة، فإذا أُعطي وصف غيره سُمِّي استعارة".⁴⁵⁰ فالمبالغة هنا تكمن في تصوير أفعال الممدوح على أنها ليست مجرد أحداث عابرة، بل هي أوعية ممتلئة بالرأي السديد والحكمة البالغة، مما يضيف عليها قيمة وثقلاً ومضموناً فريداً.

المسألة الثانية: إشكالية ابن جني في مواجهة ابن الأثير:

إذا كانت الأمثلة السابقة تظهر ابن جني مؤسساً لمنهج تحليلي متين، فإن تفسيره لببيت آخر للمتنبي قد أثار جدلاً واسعاً وكشف عن تباين في المناهج النقدية والأذواق البلاغية. يقول المتنبي:

تُبَلُّ حَدِّي إِذَا ابْتَسَمْتُ مِنْ مَطَرٍ بَرَقَتْ نَآيَاهَا⁴⁵¹

/المنسرح/

⁴⁴⁸ ابن جني، الخصائص، 448/2 (حاشية المحقق).

⁴⁴⁹ محمد بن أيدمر المستعصمي، الدر الفريد وبيت القصيد، تحقيق الدكتور كامل سلمان الجبوري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2015)، 472/7.

⁴⁵⁰ ابن رشيق القيرواني، العمد، 273/1.

⁴⁵¹ أبو الحسن علي بن عبد العزيز القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د.ت)، 142؛ محمد بن أحمد بن محمد العميدي، الإبانة عن سرقات المتنبي لفظاً ومعنى، تحقيق إبراهيم الدسوقي البساطي (القاهرة: دار المعارف، 1961)، 47.

ذهب ابن جني، كما نقل عنه الواحدي (ت. 468هـ)، إلى أن هذا البيت يصور مشهداً حسيّاً شديد القرب، حيث "دلّ بهذا البيت على أنها كانت متكئة عليه، وعلى غاية القرب منه"،⁴⁵² ولهذا فعندما تتبسم يتطاير رذاذ من لعبها على خده. فالشاعر، وفقاً لهذا التفسير، شبه اللعاب المتناثر بـ "المطر" لكثرتة وتتابعه، وشبه لمعان أسنانها بـ "البرق". هذه الاستعارة، في نظر ابن جني، ليست مجرد صورة خيالية، بل هي مبنية على واقعة حسية ممكنة، والمبالغة فيها تهدف إلى تأكيد شدة القرب والحميمية.

هذا التحليل واجهه ابن الأثير (ت. 637هـ) باعتراض لاذع في كتابه "المثل السائر"، حيث رأى أن تفسير ابن جني ينحدر بالصورة الشعرية إلى مستوى غير لائق، فقال: "فظن أن أبا الطيب أراد أنها كانت تتبسم فيخرج الريق من فمها، ويقع على وجهه فشبهه بالمطر، وما كنت أظن أن أحداً من الناس يذهب وهمه وخاطره حيث ذهب وهم هذا الرجل".⁴⁵³ يرى ابن الأثير أن جمال الاستعارة يكمن في تناسب طرفيها (البرق مع المطر)، وأن الشاعر قصد تشبيه اللعاب بالمطر والثنايا بالبرق على سبيل التخيل الجمالي المحض، لا على سبيل الوصف الواقعي لتطاير الريق.

جوهر الإشكالية التي أثارها التساؤل: ما هو وجه الغرابة في رأي ابن جني؟

إن الغرابة، من منظور ابن الأثير والنقاد ذوي النزعة الجمالية، لا تكمن في استحالة التفسير منطقياً، بل في "ذوقه" النقدي. فابن الأثير يبحث عن الجمال المتعالي والمثالي في الشعر، ويرى أن ربط الصورة الشعرية بمثل هذا المشهد الحسي المباشر (تطاير اللعاب) يفسد روعتها ويجعلها "أرضية" أكثر من اللازم. في المقابل، فإن ابن جني، بوصفه لغوياً تحليلياً، كان يبحث عن "علة" المنطقية والسبب الحسي الذي يمنح الاستعارة قوتها ومصادقيتها. فمنهجه متسق مع نفسه؛ فهو يرى أن أقوى المجازات هي تلك التي تنطلق من أصل حقيقي ثم تبالغ فيه. فتفسيره لا يعيب الصورة، بل يمنحها بعداً إضافياً من الحميمية والقرب الجسدي، وهو معنى قد يكون الشاعر قد قصده بالفعل لتعميق دلالة العلاقة.

وعليه فإن رؤية ابن جني للاستعارة بالكنائية، على الرغم من قلة الشواهد التي ساقها، كانت رؤية منهجية وعميقة، تركز على فلسفة واضحة قوامها "المبالغة" كغاية أساسية للمجاز. لقد كشف منهجه التحليلي عن قدرته الفائقة على تفكيك التراكيب البلاغية وردها إلى أصولها المنطقية والحسية، مما يمنحها قوة وثباتاً. أمّا الجدل الذي دار بينه وبين ابن الأثير، فهو لا يقلل من قيمة أي

⁴⁵² أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي، شرح ديوان المتنبي، تحقيق فريدريخ ديتريشي (برلين: مطبعة جرتر، 1861)، 531 (تجدد الإشارة إلى أن هذا القول يُنسب لابن جني في شروح عدة لديوان المتنبي).

⁴⁵³ ابن الأثير، المثل السائر، 365/1.

من الطرفين، بل يكشف عن ثراء التراث النقدي العربي وتعدد زوايا النظر إليه؛ فبينما يمثل ابن جني صوت العقل اللغوي الباحث عن العلة والمنطق الداخلي للغة، يمثل ابن الأثير صوت الذوق الجمالي الذي يحكم على الصورة بمدى رقتها وسموها. وفي نهاية المطاف، يبقى تحليل ابن جني شاهداً على عبقرية فذة لم تكتفِ بوصف الظواهر اللغوية، بل غاصت في أعماقها بحثاً عن منطقها الخفي وأسرارها الدلالية.

المطلب الرابع: الكناية ومظاهرها

المقصد الأول: بين مرونة المصطلح وعمق التحليل السياقي

تُعدّ الكناية ركناً أساسياً من أركان علم البيان في البلاغة العربية، وأداة فنية رفيعة تتجاوز الدلالة الحرفية للفظ إلى معنى ملازم له، مما يمنح الخطاب عمقاً وتأثيراً وإيجازاً. وقد استقرت أركان هذا الفن البلاغي وتحددت معالمه لدى المتأخرين من علماء البلاغة، الذين وضعوا له تعريفات جامعة وشرعوا في تقسيمه وتصنيفه، ومن أشهر هذه التعريفات ما ذكره السكاكي (ت 626هـ) بقوله: "الكناية هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك".⁴⁵⁴

إلا أن العودة إلى الأصول التأسيسية للفكر اللغوي والبلاغي، ممثلةً في أعمال اللغوي الفذ أبي الفتح عثمان بن جني (ت 392هـ)، تكشف عن تصور للكناية أكثر مرونة وأقل تقييداً بالحدود الاصطلاحية الصارمة التي وُضعت لاحقاً. فابن جني، في كتابه الموسوعي "الخصائص"، لا يتعامل مع الكناية بوصفها باباً بلاغياً منفصلاً فحسب، بل بوصفها ظاهرة لغوية متجذرة في بنية الخطاب، يتداخل فيها مفهومها مع مفاهيم أخرى كالتعريض والإشارة، ويحكمها منطق اللغوي العام القائم على مركزية السياق ودور القرائن في إنتاج المعنى. وإنّ ابن جني لا يرسم حدوداً فاصلة وقطعية بين مصطلحي الكناية والتعريض، بل يراهما وجهين لعملة واحدة هي "العدول عن اللفظ الصريح إلى ما يلمح به إليه"، وأنّ فهمه للكناية لا ينفصل عن نظريته الكلية في اللغة التي ترى المعنى نتاجاً تفاعلياً بين عناصر الجملة كافة، لا قيمة معجمية ثابتة لكل مفردة على حدة.

المسألة الأولى: تداخل الكناية والتعريض:

قراءة في قوله تعالى {ولو يقول علينا}

⁴⁵⁴ السكاكي، مفتاح العلوم، 406.

يتجلى الملمح الأبرز في معالجة ابن جني للكناية في ميله إلى دمجها بالتعريض، حتى ليكاد يكونان عنده مصطلحين مترادفين. ويظهر هذا التداخل بوضوح في تحليله الدقيق لقراءة ابن ذكوان لقوله تعالى: {وَلَوْ يَقُولُ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ} [الحاقة: 44]، ومقارنتها بقراءة الجمهور {وَلَوْ تَقَوَّلَ}. ينطلق أبو الفتح من فكرة أن صيغة "تَقَوَّلَ" في قراءة الجمهور تحمل في بنيتها الصرفية دلالة صريحة على الكذب والتكلف، فهي على وزن "تَفَعَّلَ" الذي يدل على التكلف، ومثلها "تَحَرَّصَ" و"تَزَيَّدَ". أما صيغة "يقول" في قراءة ابن ذكوان، فهي في أصل وضعها محايدة، قد تدل على الصدق أو على الكذب. لكن ابن جني يرى أن هذه القراءة، رغم خلوها من الدلالة الصرفية الصريحة على الافتراء، قد حملت المعنى ذاته وأكثر، ولكن عبر آلية الكناية والتعريض. يقول:

"في هذه القراءة تعريضٌ بما صرحت به القراءة العامة التي هي: "وَلَوْ تَقَوَّلَ"، وذلك أن "تقول" لا تستعمل إلا مع التكذب... لكن قوله تعالى: {بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ} فيه الكناية والتعريض بالقيح... فذلك قوله: {لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ، ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ}، لا سيما وهناك قوله: "علينا"، فهذا أيضا مما يصحب الذكر غير الطيب؛ لأنه عليه، لا له".⁴⁵⁵

إن تحليل ابن جني هنا يكشف عن عمق منهجه السياقي. فهو لا ينظر إلى كلمة "يقول" بمعزل عن جاراتها، بل يرى أن المعنى الكنائي/التعريض قد تولد من اجتماع عدة قرائن في النص:

1. حرف الجر "على" في قوله "علينا": فاستعمال هذا الحرف يشير إلى أن القول فيه مضرة أو تعدٍ، فهو قول "عليه" لا "له"، مما يوجه ذهن نحو المعنى السلبي.

2. لفظ "بعض الأقاويل": فالتعبير بـ "عض" هنا، في سياق التهديد والوعيد، يرمي إلى أن هذه الأقاويل المزعومة هي من جنس القبيح والمختلق.

3. سياق الوعيد اللاحق: إن التهديد الشديد بـ {لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ، ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ} يمثل قرينة حالية قوية تصبغ الفعل "يقول" بمعنى الافتراء العظيم الذي يستوجب هذا العقاب.

من خلال هذا التحليل، يثبت ابن جني أن المعنى الذي أفادته "تَقَوَّلَ" صراحةً، قد أفادته "يقول" كنايةً وتعريضاً. والأهم من ذلك أنه يستعمل المصطلحين "الكناية" و"التعريض" لوصف الظاهرة نفسها دون تفريق، مما يؤكد أنهما في منظوره يمثلان آلية دلالية واحدة. وهذا يخالف ما استقر عليه البلاغيون المتأخرون من أن "التعريض لا موقع له في باب اللفظ المفرد، بخلاف

⁴⁵⁵ ابن جني، المحتسب، 329/2.

الكناية"،⁴⁵⁶ فابن جني يرى أن التعريض هنا قد نشأ عن تركيب لغوي متكامل، وهو ما يراه أيضاً مجالاً للكناية، فالتركيب كله هو الذي كُتِيَ عن معنى التكذيب.

المسألة الثانية: الكناية بوصفها عدولاً لغوياً مُحَمَّلاً بالدلالة:

لا يقتصر نظر ابن جني على الكنايات التي تحمل معنى سلبياً، بل يمتد ليشمل ما سماه هو نفسه "الكناية الحسنة"، والتي تمثل اختياراً لغوياً بليغاً للتعبير عن معنى ما. ومن ذلك إشارته إلى قراءة عكرمة لقوله تعالى: {ثُمَّ لَمْ يَنْقُضُواكُمْ شَيْئاً}، حيث يعلق قائلاً إن الأصل هو "لم ينقضوا عهدكم"، لكن العدول عن المفعول الصريح "عهدكم" إلى "أموركهم" هو "كناية حسنة عن النقص".⁴⁵⁷

تحليل ابن جني هنا، رغم إيجازه الشديد، يفتح الباب أمام فهم أوسع لوظيفة الكناية. فالآية لم تقل "لم ينقضوا عهدكم"، بل "لم ينقضوكم" أي لم يوقعوا بكم النقض في أي شأن من شؤونكم أو عهودكم. فجاءت الكناية هنا أعم وأشمل، لتفيد الوفاء الكامل في كل الجوانب. وهذا الاختيار اللغوي ليس مجرد زخرف، بل هو بنية دلالية أعمق، حيث يصبح الإنسان (المخاطب "الكاف والميم") هو نفسه محل الوفاء أو النقض، مما يعظم من شأن العلاقة التعاهدية.

المسألة الثالثة: الكناية كأداة لتصوير الحالات المعنوية العميقة:

يتجاوز ابن جني حدود التحليل البلاغي التقليدي ليصل بالكناية إلى مرتبة كونها أداة لتصوير حالات إنسانية كلية (كالقوة والضعف، والشيخوخة والشباب) من خلال صور مادية جزئية. يتجلى هذا البعد التحليلي الأعمق في رؤية ابن جني في لغز طرحه على قارئه، حيث أشار إلى أنه جمع بين معنى آية قرآنية وبيت من الشعر، دون أن يفصح عنهما صراحةً، ثقةً منه بقدرة المتلقي على استحضارهما. يقول:

"منذ زمان طويل رأيت رأياً جمعت فيه بين معنى آية ومعنى قول الشاعر:

وَكُنْتُ أَمْشِي عَلَى رَجُلَيْنِ مُعْتَدِلًا فَصِرْتُ أَمْشِي عَلَى أُخْرَى مِنَ الشَّجَرِ⁴⁵⁸

/البسيط/

⁴⁵⁶ هذا التفريق شائع في كتب البلاغة المتأخرة، وهو ينسب غالباً إلى الخطيب القزويني ومن تبعه. القزويني، الإيضاح، 260.

⁴⁵⁷ ابن جني، المحتسب، 283/1.

⁴⁵⁸ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424)، 579/6; أبو حية النميري، شعر أبي حية النميري، تحقيق الدكتور يحيى الجبوري (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، 1975)، 187.

ولم أثبت حينئذ شرح حال الجمع بينهما ثقة بحضوره متى استحضرتة⁴⁵⁹

إن البيت الشعري واضح الدلالة؛ فالشطر الأول "وكننت أمشي على رجلين معتدلاً" هو كناية عن حالة الشباب والقوة والاستقامة. أما الشطر الثاني "فصرت أمشي على أخرى من الشجر"، فهو كناية بديعة ومؤثرة عن حالة الشيخوخة والضعف والالتكاء على العصا. فالشاعر لم يقل "شخت وضعفت"، بل استدعى صورة حسية بليغة لتكثي عن هذا التحول الوجودي العميق.

ورغم أن ابن جني لم يفصح عن الآية، فإن التحليل يقودنا إلى ترجيح أن الآية التي قد تكون في ذهنه هي قوله تعالى في شأن عيسى عليه السلام: ﴿يُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمَنْ

الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران: 46]، فوجه الجمع بين النصين هو أن كليهما يقابل بين حالتين

متضادتين في حياة الإنسان، وأن كليهما يستخدم الإشارة إلى مظهر مادي (الكلام في المهد، المشي على عصا) للكناية عن حالة وجودية كاملة (المعجزة والخروج عن المؤلف في الآية، والضعف البشري في البيت). فكما أن الكلام في المهد كناية عن النبوة والمعجزة، فإن المشي على "ثلاثة من الشجر" كناية عن الضعف والهرم. وبهذا، يربنا ابن جني أن الكناية ليست مجرد أسلوب بياني، بل هي آلية ذهنية ولغوية أساسية يربط بها الإنسان بين المادي والمعنوي، والجزئي والكلي.

يتضح من خلال مما سبق للباحثة أنّ مفهوم الكناية عند ابن جني يتسم بالشمولية والمرونة، وينأى عن التصنيفات الحادة التي ظهرت في عصور لاحقة. فهو يرى الكناية ظاهرة سياقية بامتياز، يتولد معناها من تفاعل عناصر التركيب اللغوي كافة، ولا يتردد في دمجها بالتعريض ما دام يؤديان وظيفة دلالية مقاربة تتمثل في العدول عن التصريح إلى التلميح.

إن تحليل ابن جني للكناية ليس مجرد رصد لظاهرة بلاغية، بل هو تطبيق عملي لمنهجه اللغوي الكلي الذي يقدر السياق ويؤمن بأن اللغة كائن حي تتضافر أجزاؤه لإنتاج المعنى. ومن خلال رؤيته هذه، يقدم ابن جني تصوراً للكناية.

المبحث الثالث: مظاهر وجوانب علم البديع في كتاب الخصائص

تشكل البلاغة العربية، بأقسامها الثلاثة التي استقر عليها المتأخرون -المعاني والبيان والبديع- بنية معرفية متكاملة تهدف إلى استكناه أسرار الجمال والفاعلية في الخطاب العربي. إلا أن الطريق نحو هذا التقسيم الثلاثي لم يكن معبّداً، بل كان نتاج تطور تاريخي طويل، شهدته

⁴⁵⁹ ابن جني، الخصائص، 208/1.

المصطلحات والمفاهيم البلاغية. ويُعد مصطلح "البديع" خير مثال على هذه الصيرورة المعرفية؛ فقد انتقل من دلالة عامة فضفاضة تشير إلى كل ما هو جديد ومبتكر في القول، إلى علم مستقل له حدوده وفنونه المصنفة.

يطرح هذا المبحث إشكالية جوهرية تتمثل في تتبع المسار التاريخي لمفهوم البديع، والإجابة عن سؤال محوري: كيف تحوّل "البديع" من كونه وصفاً للبراعة اللغوية العامة والابتكار الأسلوبي عند الأوائل، إلى فرع ثالث محدد من علوم البلاغة له فنونه المحصورة ومحسناته المصنفة (لفظية ومعنوية)؟ للإجابة عن ذلك، سنستعرض المفهوم في مراحل التأسيسية الأولى مع الجاحظ، ثم نتناول اللحظة الفارقة مع أول مصنف حمل اسمه على يد ابن المعتز، وصولاً إلى مرحلة التقعيد والترسيم النهائي مع السكاكي وشارحي منهجه، ليكون ذلك مدخلاً ضرورياً لفهم الكيفية التي تعامل بها عالم لغوي فذّ كابن جني مع هذه الظواهر الأسلوبية قبل اكتمال تقعيدها.

1) البديع في المنظور المبكر: إبداع لغوي أصيل

قبل أن يتخذ "البديع" صورته الاصطلاحية النهائية، كان مصطلحاً نقدياً عاماً يدل على الأصالة والابتكار والتفرد في الاستعمال اللغوي. ويُعد أبو عثمان الجاحظ (ت 255هـ) من أهم من عكسوا هذا المفهوم الواسع في كتاباته. ففي سياق موازنته الشهيرة بين لغة العرب وغيرها من اللغات، يقرر الجاحظ تفوق العربية بامتلاكها لهذه السمة الإبداعية، فيقول: "والبديع مقصورٌ على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم كلّ لغة، وأزبنت على كل لسان".⁴⁶⁰ إن هذا الحكم لا يشير إلى فنون بلاغية محددة كالطباق والجناس، بل إلى قدرة اللغة العربية الفطرية على توليد أساليب جديدة ومدهشة، وهو ما اعتبره الجاحظ سمة أصيلة في عبقرية العرب اللغوية.

لم يكن "البديع" عند الجاحظ علماً بقواعد، بل كان صفة تُطلق على الكلام المبتكر والشاعر المبدع. ويتضح ذلك في أحكامه النقدية، حيث يصف شعراء بعينهم بأنهم أصحاب بديع، مما يعني تميزهم في الصياغة وحسن الأداء. يقول مثلاً: "والراعي... كثير البديع في شعره"، ويقول في موضع آخر: "وبشار حسن البديع، والعنابي يذهب في شعره مذهب بشار".⁴⁶¹ كما يؤكد أن هذا الإبداع ليس حكراً على القدماء، بل يمتد إلى المولدين، فيقول: "ولم يكن المولدون أصوب بديعاً من بشار وابن هرمة".⁴⁶²

⁴⁶⁰ الجاحظ، البيان والتبيين، 55/4.

⁴⁶¹ الجاحظ، البيان والتبيين، 235/1.

⁴⁶² الجاحظ، الحيوان، 1424، 132/3.

من خلال نصوص الجاحظ، نستنتج أن مفهوم البديع في تلك الفترة (القرن الثالث الهجري وما قبله) كان يعني:

كل ما هو جديد ومبتكر وغير مسبوق في فنون القول، وسمة جمالية عامة وليست مجموعة من الفنون المحصورة.

ومقياساً نقدياً للحكم على جودة الشعر وبراعة الشاعر.

إذن، كان "البديع" موجوداً قبل الخليل وسيبويه، لا كعلم مُقَدَّد، بل كظاهرة أسلوبية وذوقية حيّة في نصوص العرب الشعرية والنثرية، وكوعي نقدي مبكر بجماليات اللغة.

(2) لحظة التدوين الفارقة: "البديع" لابن المعتز

مثّل كتاب "البديع" للخليفة الشاعر عبد الله بن المعتز (ت 296هـ) نقطة تحول مفصلية في تاريخ المصطلح. فبينما كان البديع مفهوماً متناثراً في كتابات النقاد واللغويين، جاء ابن المعتز ليقوم بأول محاولة واعية لجمع ما اعتبره "فنون البديع" في مصنف واحد مستقل. ويُصرّح في مقدمة كتابه بوعيه الكامل بريادة عمله هذا قائلاً: "وما جمع فنون البديع ولا سبقني إليه أحد".⁴⁶³

غير أن نظرة فاحصة على محتوى الكتاب تكشف أن مفهوم "البديع" عند ابن المعتز لم يكن مطابقاً للمفهوم الذي استقر لاحقاً. لقد جمع ابن المعتز سبعة عشر فناً بلاغياً، بدأها بخمسة أبواب رئيسية هي: الاستعارة، والتجنيس، والمطابقة، ورد أعجاز الكلام على ما تقدمها، والمذهب الكلامي. من الواضح هنا أن "البديع" عند ابن المعتز كان اسماً جامعاً لمختلف الفنون البلاغية التي رآها تزيّن الكلام وتخرجه عن المؤلف، دون أن يفرّق بين ما سيندرج لاحقاً تحت علم البيان (كالاستعارة) وما سيُعرف فعلاً بالبديع (كالتجنيس والمطابقة). لقد كان عمله بمثابة "مظلة" واسعة ضمت ألواناً مختلفة من البلاغة، ولم يكن يهدف إلى تأسيس علم ثالث للبلاغة بالمعنى الدقيق.

لذلك، يمكن القول إن ابن المعتز نقل "البديع" من حالة الوعي النقدي العام إلى مرحلة التدوين والتصنيف الأولي، لكنه أبقى على المفهوم متسعاً، شاملاً لفنون بيانية وبديعية معاً.

(3) جهود السكاكي والقزويني والتقعيد النهائي:

بعد ابن المعتز، مرّ مصطلح البديع بمرحلة طويلة من السيولة وعدم الاستقرار الاصطلاحي. فقد تناوله نقاد وبلاغيون كبار مثل قدامة بن جعفر (ت 337هـ)، وأبي هلال العسكري (ت 395هـ)،

⁴⁶³ ابن المعتز، البديع، 1.

وابن رشيق القيرواني (ت 456هـ)، وابن سنان الخفاجي (ت 466هـ)، وظل المفهوم متداخلاً مع أبواب البيان وأحياناً المعاني.

وجاءت اللحظة الحاسمة للترسيم والتعديد على يد أبي يعقوب السكاكي (ت 626هـ) في كتابه الموسوعي "مفتاح العلوم". أراد السكاكي أن يضع حداً لهذا التداخل، فقام بعملية فرز وتنظيم دقيقة. لقد أخرج من دائرة البديع ما اعتبره من صميم علمي المعاني والبيان، ثم تناول ما تبقى من فنون تزيين الكلام، وأطلق عليها اسم "وجه تحسين الكلام" أو "المحسنات"، وجعلها تابعة لعلمي المعاني والبيان. والأهم من ذلك، أنه أول من وضع التقسيم الثنائي المنهجي الذي أصبح أساس هذا العلم، حيث قسمها إلى:

1. محسنات معنوية: ترجع إلى تحسين المعنى أولاً (مثل الطباق والمقابلة).

2. محسنات لفظية: ترجع إلى تحسين اللفظ أولاً (مثل الجناس والسجع).⁴⁶⁴

لقد وضع السكاكي الأساس المنهجي لعلم البديع، لكن الذي أعطاه اسمه النهائي ومكانته كعلم ثالث مستقل هو الخطيب القزويني (ت 739هـ) في كتابه "تلخيص المفتاح" وشرحه "الإيضاح في علوم البلاغة". تبنى القزويني تقسيم السكاكي للمحسنات اللفظية والمعنوية، ولكنه أعاد تسميتها رسمياً بـ "علم البديع"، وجعله القسم الثالث المكمل لعلوم البلاغة بعد المعاني والبيان. وبهذا العمل، استقر المصطلح على صورته النهائية، وتم تعريفه تعريفاً إجرائياً دقيقاً كما ورد في الإيضاح: "هو علم يُعرف به وجه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة".⁴⁶⁵ هذا التعريف يوضح أن وظيفة البديع تأتي لاحقاً لتحقيق شرطي البلاغة الأساسيين: مطابقة الكلام لمقتضى الحال (موضوع علم المعاني)، ووضوح الدلالة (موضوع علم البيان).

4) مكانة ابن جني من تطور البديع:

من خلال هذا العرض التاريخي، يتضح أن مفهوم البديع مرّ برحلة طويلة من الاتساع إلى التخصيص. وفي القلب من هذه الرحلة، وقبل أن يضع السكاكي والقزويني اللمسات النهائية على هذا العلم، نجد جهوداً عظيمة لعلماء أفذاذ تناولوا الظواهر الأسلوبية من منظورات مختلفة. ويأتي في طليعة هؤلاء أبو الفتح عثمان بن جني (ت 392هـ)، الذي عاصر أبا هلال العسكري وتأخر قليلاً عن ابن المعتز.

⁴⁶⁴ السكاكي، مفتاح العلوم، 403 وما بعدها.

⁴⁶⁵ القزويني، الإيضاح، 380.

لم يكن ابن جني بلاغياً بالمعنى الاصطلاحي، بل كان فيلسوف لغة من الطراز الرفيع. ومن هذا المنطلق، فإن كتابه "الخصائص" لا يقدم لنا جرماً لفنون البديع، بل يغوص في أعماق الفلسفة اللغوية وراء الظواهر التي سيطلق عليها البلاغيون لاحقاً أسماءً بديعية. إن دراسة هذه الظواهر عند ابن جني تكشف عن رؤية أعمق لأسرار العربية، حيث لا يُنظر إلى الجنس أو الاشتقاق أو القلب كـ "محسنات" شكلية، بل كأدلة على عبقرية اللغة وقوانينها الصوتية والصرفية والدلالية العميقة.

وعليه، فإن المبحث التالي سينطلق من هذه الأرضية، ليستكشف تجليات الفكر "البديعي" في ثنايا كتاب "الخصائص"،⁴⁶⁶ محاولاً الكشف عن كيفية تعامل ابن جني مع هذه الأساليب من منظور لغوي فلسفي، يسبق التقسيم البلاغي الصارم ويؤسس له في آن واحد.

المطلب الأول: التجريد لدى ابن جني

يُعدُّ التراث اللغوي والبلاغي العربي منجماً ثرياً بالظواهر الأسلوبية الدقيقة التي تكشف عن عبقرية اللغة العربية وقدرة العقل العربي على توليد المعاني المتفردة. ومن بين هذه الظواهر، يبرز مصطلح "التجريد" كأداة تحليلية وبلاغية فائقة الدقة، تكشف عن كيفية تعامل المتكلم مع الألفاظ والمعاني بطريقة تتجاوز المباشرة السطحية. "، ومن هنا يأتي دور ابن جني مانحاً إياه بعداً نظرياً وتطبيقياً لم يسبقه إليه أحد، ومؤسساً بذلك لنظرية متكاملة أثرت فيمن جاء بعده من العلماء.

المقصد الأول: البذور المفاهيمية للتجريد: من إشارات الفارسي إلى تأسيس ابن جني

لم ينشأ مفهوم التجريد عند ابن جني من فراغ، بل كان امتداداً لإحياءات فذة وتأملات عميقة لشيخه الإمام أبي علي الفارسي (ت 377هـ). ويُظهر ابن جني أمانة علمية رفيعة واعترافاً بفضل شيخه حين ينسب إليه الفضل في التنبيه لهذا "الفصل الطريف" من العربية. يقول في مستهل "باب في التجريد":

"اعلم أن هذا فصل من فصول العربية طريف حسن، ورأيت أبا علي -رحمه الله- به غريباً معنياً، ولم "يفرد له" باباً، لكنه وسمه في بعض ألفاظه بهذه السمة، فاستقريتها منه وأنقت لها".⁴⁶⁷

يكشف هذا النص عن العلاقة العلمية بين التلميذ وشيخه؛ فالشيخ (الفارسي) يمتلك البصيرة الثاقبة التي تلتقط الظاهرة اللغوية في تجلياتها المتفرقة ("وسمه في بعض ألفاظه")، لكن التلميذ (ابن جني) هو الذي يمتلك المنهجية التنظيرية التي تستقرئ هذه الإشارات المتناثرة ("فاستقريتها منه")،

⁴⁶⁶ ابن جني، الخصائص.

⁴⁶⁷ ابن جني، الخصائص، 475/2.

وصوغها في إطار نظري متكامل، وتفرد لها باباً خاصاً بها ("أنقت لها"). وبهذا، لم يكن ابن جني مجرد ناقل، بل كان منظرًا ومطورًا، حوّل ملاحظات شيخه الشفهية إلى مبحث علمي قائم بذاته له حدوده ومصطلحه وشواهد.

ينطلق ابن جني في تعريفه للتجريد من أساس فلسفي لغوي عميق، يرى أن اللغة ليست مجرد وعاء للمعنى، بل هي انعكاس لعمليات ذهنية مركبة. فالتجريد، في جوهره، هو عملية ذهنية يعتقد فيها المتكلم "أن في الشيء من نفسه معنى آخر، كأنه حقيقته ومحصوله".⁴⁶⁸ هذا "المعنى الآخر" ليس كياناً منفصلاً مادياً، بل هو جوهر أو صفة يتم انتزاعها من الذات الأصلية ومعاملتها ككيان مستقل للتأكيد والمبالغة.

ولتقريب هذا المفهوم، يسوق ابن جني أمثلة توضيحية تكشف هذه الآلية:

"وذلك نحو قولهم: لئن لقيت زيدًا لتلقين منه الأسد، ولئن سألته لتسئلن منه البحر، فظاهر هذا أن فيه من نفسه أسدًا وبحرًا، وهو عينه هو الأسد والبحر "لا أن" هناك شيئًا منفصلًا عنه وممتازًا منه".⁴⁶⁹

التحليل هنا دقيق للغاية؛ فالمتكلم لا يدّعي وجود أسد حقيقي داخل زيد، بل يجرد صفة "الشجاعة" المتجسدة في "الأسد" من زيد، ويعاملها كأنها كيان قائم بذاته يمكن أن "تلقاه" فيه. وكذلك يجرد صفة "الكرم" المتجسدة في "البحر" ويعاملها كأنها شيء مستقل يمكن أن "تسأله" منه. إنها عملية تحويل للصفة من حالٍ كامنٍ إلى كائنٍ مجرد، مما يمنح الكلام قوة بيانية هائلة.

المقصد الثاني: صور التجريد وتجلياته في اللغة

من خلال استقراء شواهد ابن جني، يمكن رصد صور ومسائل متعددة تتجلى من خلالها ظاهرة التجريد، أبرزها:

المسألة الأولى: تجريد مخاطبة الذات (مخاطبة النفس):

وهي من ألطف صور التجريد وأعماقها دلالة، حيث يقوم المتكلم بانتزاع شخص آخر من ذاته ويقيم معه حوارًا، مما يكشف عن حالة من الانشطار النفسي أو التأمل الذاتي العميق.

وأبرز شاهد على ذلك قول الأعشى:

⁴⁶⁸ ابن جني، الخصائص، 476-475/2.

⁴⁶⁹ ابن جني، الخصائص، 476/2.

ودع هريرة إن الركب مرتحل وهل تُطيق وداعاً أيُّها الرَّجُلُ⁴⁷⁰

/البسيط/

يعلق ابن جني ببراعة: "وهو الرجل نفسه لا غيره".⁴⁷¹ فكأن الأعشى جرد من نفسه كيئناً آخر هو "الرجل"، ثم وجه إليه الخطاب مُواسياً ومستفهماً، وهذا أبلغ في التعبير عن لوعته وصراعه الداخلي من أن يقول مباشرة: "وهل أطيع وداعاً".

المسألة الثانية: تجريد ماهية من ماهية (انتزاع الجوهر):

وهذه هي الصورة الأوسع التي تندرج تحتها معظم الشواهد، حيث يتم تجريد كيان معنوي أو صفة جوهرية من ذات أخرى، وكأنهما شيئان. ومن شواهد القرآنية قوله تعالى: ﴿لَهُمْ فِيهَا دَارٌ مُّحِلَّةٌ﴾ [فصلت: 28]. يحلل ابن جني الآية قائلاً: "فهي نفسها دارُ الخلد، فكأنه جرّد من الدار داراً".⁴⁷² فبدلاً من القول "لهم فيها الدار الخالدة"، جاء التعبير بتجريد "دار الخلد" من "الدار" نفسها، مما يفيد أن هذه الدار قد بلغت من الخلود حداً صارت هي نفسها حقيقة الخلود وجوهره.

وتتضح هذه الصورة أيضاً في الشواهد الشعرية التي ساقها:

قول الشاعر: "أفأت بنو مروان ظلماً دماءنا... وفي الله إن لم يعدلوا حكم عدل".⁴⁷³ التحليل هنا دقيق: فالله سبحانه ليس ظرفاً لشيء، وإنما المعنى على التجريد، أي: جرّد من عدل الله المطلق "حكم عدل" كأنه كيان مستقل يمكن الاحتكام إليه.

قول الشاعر الأخطل:

بنزوة لص بعد ما مرّ مصعب بأشعث لا يفلى ولا يقمل⁴⁷⁴

/الطويل/

⁴⁷⁰ البيت من قصيدته التي مطلعها: "ودّع هريرة إن الركب مرتحل"، يحيى بن علي بن محمد الشيباني التبريزي، شرح القصائد العشر (د.م: إدارة الطباعة المنيرية، 1352)، 288.

⁴⁷¹ ابن جني، الخصائص، 476/2.

⁴⁷² ابن جني، الخصائص، 476/2.

⁴⁷³ ابن جني، الخصائص، 477/2 نسبه ابن جني لرجل من عبد القيس.

⁴⁷⁴ ابن جني، الخصائص، 477/2؛ ابن قتيبة، المعاني الكبير في أبيات المعاني، 510/1؛ شرّاب، شرح الشواهد الشعرية، 358/2.

يلقى ابن جني: "ومصعب نفسه هو الأشعث". أي أن الشاعر جرد من "مصعب" صفته وهي "الشعث" وجعلها كائناً مستقلاً قابله.

قول الشاعر ذي الرمة:

"جارت البيد إلى أرحلنا آخر الليل بيعفور خدر"⁴⁷⁵

/الرم/

والتقدير: "وهي نفسها اليعفور". لقد جرد من المحبوبة صفة الطبي الخجول وجعلها كياناً مجرداً رافقها.

المسألة الثالثة: دور حروف الجر في تحقيق التجريد:

لاحظ ابن جني أن هذه العملية الذهنية غالباً ما تظهر في التركيب اللغوي عبر حروف جر معينة تعمل كأداة رابطة بين الأصل والكيان المجرد منه. ومن ذلك:

حرف (من): كما في "لتلقين منه الأسد".

حرف (الباء): كما في قولنا: "لقيت به الأسد"، أي: لقيت بلقائي إياه الأسد المجرد منه.⁴⁷⁶

حرف (في): كما في "وفي الله حكم عدل".

مما سبق تؤكد الباحثة على أن ابن جني لم يكن مجرد ناقل أو جامع في مبحث "التجريد"، بل كان مؤسساً حقيقياً ومنظراً فذاً. فقد انطلق من ملاحظات شيخه أبي علي الفارسي، ليقم بناءً نظرياً متماسكاً، حدد فيه المفهوم، وكشف عن آليته الذهنية، وصنف صوره وتجلياته، واستدل عليه بشواهد من القرآن الكريم والشعر العربي الفصيح. وبذلك، قدم للدرس اللغوي والبلاغي أداة تحليلية عميقة تكشف عن ثراء الأساليب العربية وقدرتها على التعبير عن المعاني المركبة. ولقد كان لعمله التأسيسي هذا أثر خالد، حيث أصبح المرجع المعتمد لمن جاء بعده من العلماء، مما يرسخ مكانته كواحد من أعظم العقول التي أنجبها التراث اللغوي العربي.

⁴⁷⁵ ابن جني، الخصائص، 477/2.

⁴⁷⁶ ابن جني، الخصائص، 477/2.

المطلب الثاني: الجنس عند ابن جني

ابن جني، بعبريته اللغوية الفذة، قدّم تصورًا للجناس يتجاوز الكلمات إلى الحروف، ويربط بين الجمال البلاغي والحقائق الصوتية، مما يجعله ظاهرة لغوية شاملة قبل أن يكون مجرد محسن بديعي.

الجناس واتساع دلالاته عند ابن جني

يستهل ابن جني حديثه عن الجنس بتقديم تعريفٍ يبدو للوهلة الأولى بسيطًا، لكنه يحمل في طياته بذور رؤيته الواسعة. يقول: "اعلم أن التجنيس هو أن يتفق اللفظان ويختلف أو يتقارب المعنيان"⁴⁷⁷. هذا التعريف، على إيجازه، يفتح الباب أمام فهم مرّن وغير مقيد للجناس. فالنقطة الجوهرية الأولى هي قوله "يتفق اللفظان"، وهو اتفاق لا يشترط فيه التطابق التام، كما ستوضح أمثله لاحقًا. أما النقطة الثانية، والأكثر أهمية، فهي قوله "يختلف أو يتقارب المعنيان"، حيث إن إدخال "تقارب المعنى" كجزء من تعريف الجنس هو ما يميز رؤية ابن جني عن كثير من البلاغيين المتأخرين الذين حصروا الجنس التام في اختلاف المعنى اختلافًا كليًا⁴⁷⁷.

إن هذا التوسّع في المفهوم الدلالي يعكس نظرة ابن جني الاشتقاقية للغة. فالألفاظ التي تتقارب في المعنى وتتفق في الجذر اللغوي، مثل الأمثلة التي ساقها مباشرة بعد التعريف: "كالعقل، والمَعْقَل، والعَقْل، والعَقِيل، والمَعْقِل"،⁴⁷⁸ لا تدخل عند البلاغيين المتأخرين في باب الجنس، بل في باب الاشتقاق. لكن ابن جني، بوصفه فيلسوفًا لغويًا، يرى أن التقارب الصوتي بين هذه الألفاظ المشتقة من جذر واحد (ع-ق-ل) يخلق ضربًا من التجنيس الجمالي، حيث تتجاور الصيغ المختلفة لمعنى مركزي واحد، مما يحدث في نفس السامع أثرًا شبيهًا بأثر الجنس. فالعقل (الفهم)، والمَعْقَل (الحصن)، والعَقِيل (المرأة الكريمة) كلها تعود إلى معنى جامع هو الحفظ والمنع والحيازة، وهذا التجاور الصوتي والدلالي هو جوهر التجنيس في نظره.

المقصد الأول: من تجنيس الكلمات إلى تجنيس الأصوات (الجناس الناقص)

يتجاوز ابن جني الأمثلة الاشتقاقية ليقدم نماذج شعرية توضح كيف أن "اتفاق اللفظين" لديه مفهوم صوتي بالدرجة الأولى. هذه النماذج هي ما سيصطلح عليه البلاغيون لاحقًا "الجناس الناقص"، لكن ابن جني لا يهتم التصنيف بقدر ما يهتم الأثر الصوتي والنفسي للظاهرة.

⁴⁷⁷ انظر على سبيل المثال تعريفات السكاكي في "مفتاح العلوم" أو الخطيب القزويني في "تلخيص المفتاح" حيث يُشترط الاختلاف التام في المعنى للجناس التام.
⁴⁷⁸ ابن جني، الخصائص، 50/2.

المسألة الأولى: التقارب الصوتي بالزيادة والنقصان:

يستشهد بقول الشاعر القطامي:

كنية الحي من ذي القيظ فاحتملوا مسْتَحْقِينْ فُوَادًا مَا لَهُ فَادٍ⁴⁷⁹

/البسيط/

ويعلق قائلًا: "لما تقاربا هذا التقارب دَنَوَا من التجنيس".⁴⁸⁰ هنا، التجانس الصوتي بين "فؤاد" و "فادٍ" (أي فادٍ له، من الفداء) واضح للعيان، على الرغم من الاختلاف في عدد الحروف. إن سقوط الهمزة والواو من "فؤاد" لتصبح "فاد" لا يخرجهما من دائرة التجنيس عند ابن جني، لأن الأذن لا تزال تلتقط الصدى الصوتي المشترك بين الكلمتين، وهو ما يحقق الغاية الجمالية المرجوة.

المسألة الثانية: التقارب الصوتي في ترتيب الحروف:

يستشهد أيضًا بقول أبي تمام الطائي:

أَلَحْدُ حَوَى حَيَّةَ الْمُلْجِدِينَ وَلَذُنْ ثَرَى حَالِ دُونَ الثَّرَاءِ⁴⁸¹

/الكامل/

ويعلق: "فجاء به مجيء التجنيس".⁴⁸² في الشطر الأول، التجانس بين "أَلَحْدُ" (القبر) و "الْمُلْجِدِينَ" (جمع ملحد) يقوم على الجذر الصوتي المشترك (ل-ح-د) مع اختلاف الصيغة. وفي الشطر الثاني، التجانس بين "ثَرَى" (التراب) و "الثَّرَاءُ" (الغنى) هو مثال آخر على التجنيس القائم على الزيادة، والذي يخلق تجاوبًا موسيقيًا لافتًا.

المسألة الثالثة: التقارب الصوتي المحسوس:

يقدم مثالًا آخر من قول الحمصي: ديك الجن عبد السلام بن رغبان الكلبي:

⁴⁷⁹ عبد الله بن محمد بن سعيد ابن سنان الخفاجي، *سر الفصاحة* (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1982)، 194؛ عبد الله بن الطيب بن عبد الله بن الطيب بن محمد بن أحمد بن محمد المجذوب، *المرشد إلى فهم أشعار العرب* (الكويت: دار الآثار الإسلامية- وزارة الإعلام الصفاة، 1989)، 532/1.

⁴⁸⁰ ابن جني، *الخصائص*، 49/2.

⁴⁸¹ ابن جني، *الخصائص*، 49/2؛ إيهاب عبد الحميد عبد الصادق، شرحا أبي العلاء والخطيب التبريزي على ديوان أبي تمام دراسة نحوية صرفية (القاهرة: كلية دار العلوم - جامعة القاهرة، رسالة ماجستير، 2012)، 315.

⁴⁸² ابن جني، *الخصائص*، 49/2.

هي الدنيا وقد نعموا بأخرى وتَسْوِيفُ الْعِدَاتِ مِنَ السَّوَافِي⁴⁸³

/الوافر/

ويحكم عليه بحكم قاطع: "فظاهر هذا يكاد لا يشك أكثر الناس أنه مجنّس".⁴⁸⁴ العلاقة بين "تسويق" (من سوف، أي التأجيل) و "السوافي" (الرياح التي تسفي التراب) ليست علاقة اشتقاقية مباشرة، بل هي علاقة تشابه صوتي قوي بين (س-و-ف) في الكلمة الأولى و(س-ف-و) في الثانية مع اختلاف الترتيب والزيادة. هذا الحكم يؤكد أن معيار ابن جني الأساسي هو الأثر السمعي، أو "المجانسة الصوتية" التي تقع في أذن المتلقي.

المسألة الرابعة: ذروة المفهوم الصوتي: التجنيس بين الحروف

إن أعمق ما في رؤية ابن جني للجناس، والذي يكشف عن حقيقته كعالم أصوات في المقام الأول، هو نقله لمفهوم "التجنيس" من مستوى الكلمة إلى مستوى الحرف المفرد. يرى ابن جني أن تقارب الحروف في المخرج أو الصفة هو نوع من "التجنيس الصوتي". وهذا المفهوم يتجلى بوضوح في أبواب أخرى من "الخصائص" مثل باب "إبدال الحروف" وباب "تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني".

فعندما يرى أن العرب قد تقرّب "حرفاً من حرف لمجانسة صوته له"،⁴⁸⁵ فإنه يستخدم مصطلح "المجانسة" بمعنى صوتي بحت. فالعلاقة بين الصاد والسين، أو الطاء والتاء، أو الذال والظاء، هي علاقة تجانس صوتي لأنها تشترك في صفات معينة (كالهمس والجهر، أو الإطباق والاستفال). هذا التقارب الصوتي، له أثر جمالي ووظيفي في اللغة، وهو ما دفع ابن جني إلى اعتباره ضرباً من ضروب التجنيس. بهذا المعنى، يصبح الجنس ظاهرة كامنة في صميم النظام الصوتي للغة العربية، وليس مجرد حلية تزين بها النصوص.

وخلاصة القول، إن مفهوم الجنس عند ابن جني أوسع وأشمل من التحديدات البلاغية التي استقرت لاحقاً. إنه ليس مجرد فن بديعي، بل هو ظاهرة لغوية متجذرة في البنية الصوتية والاشتقاقية للغة. انطلق ابن جني من تعريف مرن يشمل تقارب المعاني، ومرّ عبر أمثلة شعرية اعتبر فيها

⁴⁸³ الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران أبو هلال العسكري، ديوان المعاني (بيروت: دار الجيل، د.ت)، 251/2؛ نشوان بن سعيد الحميري اليمني، الحور العين، تحقيق كمال مصطفى (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1948)، 129.

⁴⁸⁴ ابن جني، الخصائص، 49/2.

⁴⁸⁵ يتجلى هذا المفهوم في أبواب متفرقة من الخصائص، مثل باب "قوة اللفظ لقوة المعنى" وباب "تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني"، حيث يمثل التجانس الصوتي بين الحروف أساساً لتقارب الألفاظ والمعاني. انظر على سبيل المثال: ابن جني، الخصائص، 158/2 وما بعدها.

التقارب الصوتي هو المعيار الأساسي للحكم بالتجنيس، ووصل إلى ذروة رؤيته باعتبار التقارب بين أصوات الحروف نفسها نوعاً من المجانسة.

بهذا، يقدّم لنا ابن جني في "الخصائص" درساً منهجياً عميقاً: إن فهم الظواهر البلاغية لا يكتمل إلا بردها إلى أصولها اللغوية العميقة في نظامي الصوت والدلالة. لقد كان الجناس عنده تجلياً من تجليات عبقرية اللغة التي تحقق الانسجام بين اللفظ ومعناه، وبين الصوت وصداه، في نسيج متكامل وبديع.

المطلب الثالث: السجع

يُعدّ السجع أحد أبرز الفنون البلاغية التي شكّلت البنية الإيقاعية للنثر العربي، مانحاً إياه جرساً موسيقياً وقوة تأثيرية توازي ما تحدثه القافية في الشعر. وعلى الرغم من أن كتب البلاغة العربية قد أفاضت في تعريف السجع وتصنيف أنواعه وضرب الأمثلة عليه، فإن تناول اللغوي الفذ أبي الفتح عثمان بن جني (ت 392هـ) لهذا الفن في كتابه الموسوعي "الخصائص" يقدم منظوراً فريداً يتجاوز حدود الوصف الشكلي إلى استكناه الأبعاد النفسية والوظيفية والتركيبية له.

لم يكن ابن جني معنياً بجمع الشواهد بقدر ما كان مهتماً بتفسير "علل" الظواهر اللغوية، والكشف عن الأثر الذي تحدثه في نفس المتلقي، وكيف تسهم هذه الظواهر في تحقيق غايات التواصل الإنساني. يهدف هذا المبحث إلى تحليل رؤية ابن جني للسجع، مسلطاً الضوء على ثلاثة محاور رئيسية: أثره النفسي على السامع، ودوره الوظيفي في تداول الأمثال، وموازنته البنيوية مع القافية الشعرية، لنبرهن كيف ارتقى ابن جني بالسجع من كونه مجرد "زينة لفظية" إلى كونه "أداة معرفية" و"ضرورة بنائية" في الخطاب النثري.

السجع وأثره في النفس:

ينطلق ابن جني في تحليله للسجع من نقطة مركزية غالباً ما تغفلها التحليلات البلاغية التقليدية، وهي الأثر النفسي المباشر الذي يُحدثه الإيقاع المسجوع في نفس المتلقي. فهو يرى أن السجع ليس مجرد حلية لفظية، بل هو مفتاح للولوج إلى وعي السامع والتأثير فيه. يتجلى هذا المنظور بوضوح في تحليله لوظيفة السجع في الأمثال، حيث لا يكتفي بذكر أن السجع يسهّل الحفظ، بل يغوص أعمق من ذلك ليفسر آلية هذا التأثير. يقول ابن جني:

"ألا ترى أن المثل إذا كان مسجوعاً لذّ لسماعه فحفظه، فإذا هو حفظه كان جديراً باستعماله. ولو لم يكن مسجوعاً لم تأنس النفس به، ولا أنقُتْ لمستمعه، وإذا كان كذلك لم تحفظه، وإذا لم تحفظه لم تطالب أنفسها باستعمال ما وُضع له وجيء به من أجله".⁴⁸⁶

في هذا النص المكثف، يرسم ابن جني سلسلة منطقية متكاملة تبدأ من التأثير الحسي وتنتهي بالغاية العملية:

1. الاستحسان واللذة عند السامع (لذّ لسماعه): وهي أولى درجات التلقي، حيث إن تناغم الفواصل يحدث متعة سمعية تجعل الخطاب مرغوباً فيه.

2. الأنس (ماتأنس النفس به): ينتقل ابن جني من السمع إلى "النفس"، فالإيقاع المتناغم يجعل النص مأنوساً وغير نافر، مما يهيئ المتلقي لقبوله نفسياً وعقلياً.

3. الحفظ (فحفظه): تأتي عملية الحفظ نتيجة طبيعية للمتعة والأنس؛ فالنفس البشرية أميل إلى استيعاب وتخزين ما تستلذه وتأنس به.

4. الاستعمال (جديراً باستعماله): وهذه هي الغاية النهائية. فالمثل لم يوضع ليُحفظ فحسب، بل ليُستعمل في سياقات الحياة المختلفة. السجع، إذن، هو الأداة التي تضمن انتقال المثل من كونه نصاً كامناً إلى كونه أداة تواصلية فاعلة.

بهذا التحليل، يحل ويعمّق، ابن جني العلاقة بين الشكل (السجع) والوظيفة (الاستعمال)، مبرزاً أن الجماليات الصوتية ليست غاية في ذاتها، بل هي وسيلة لتحقيق هدف براغماتي (نفعي) يتمثل في ترسيخ المعنى وتيسير تداوله.

المقصد الأول: السجع مقطعاً للنثر كما القافية مقطعاً للشعر (الموازاة البنيوية).

لا يقتصر تحليل ابن جني على البعد النفسي، بل يمتد إلى البعد البنيوي والتركيب. ففي معرض حديثه عن أهمية الفواصل في الكلام، يعقد موازنة دقيقة بين وظيفة السجع في النثر ووظيفة القافية في الشعر، مؤكداً أنهما يقومان بالدور الهيكلي نفسه في تحديد نهاية الوحدات الكلامية. يقول:

"ألا ترى أن العناية في الشعر إنما هي بالقوافي؛ لأنها المقاطع، وفي السجع كمثّل ذلك".⁴⁸⁷

هذه الموازنة تكشف عن عمق فهم ابن جني لطبيعة الإيقاع في اللغة العربية بنوعها، المنظوم والمنثور. فالقافية في الشعر ليست مجرد حرف رويّ متكرر، بل هي النقطة التي تكتمل عندها الوحدة الإيقاعية والدلالية للبيت الشعري، وهي التي تمنح القصيدة تماسكها الموسيقي وهيكلها العام.

⁴⁸⁶ ابن جني، الخصائص، 217/1.

⁴⁸⁷ ابن جني، الخصائص، 85/1.

وبالمثل، يرى ابن جني أن السجع في النثر يؤدي هذه الوظيفة بعينها؛ فالفواصل المسجوعة تعمل بمثابة "مقاطع" أو نقاط ارتجاز صوتي ودلالي، تُنهي الجملة أو الفقرة وتُهيئ الذهن لما سيأتي بعدها.

إن هذا الفهم يرفع من شأن السجع، فبدلاً من أن يكون مجرد زخرف يمكن الاستغناء عنه، يصبح مكوناً أساسياً في "معمارية" النص النثري، يسهم في تنظيمه وتقسيمه إلى وحدات إيقاعية متناغمة، مما يسهل على المتلقي متابعة الأفكار واستيعابها. فكما أن الشاعر يهتم بقافيته اهتماماً بالغاً لأنها تمثل ذروة البيت ونهايته، فإن الناثر الفصيح، في منظور ابن جني، يعتني بفواصله المسجوعة لأنها تمثل نقاط الختام والتأثير في خطابه.

وعلى الرغم من أن ابن جني لم يكن مولعاً بسرد الأمثلة، إلا أن تحليله العميق يمنحنا الأدوات اللازمة للنظر إلى الشواهد القرآنية وغيرها بعين أكثر فحصاً. فالقرآن الكريم، الذي تنزه عن وصف السجع به تأدباً وسُميت فواصله "فواصل"،⁴⁸⁸ يقدم أروع النماذج على الأثر النفسي والبنوي الذي تحدث عنه ابن جني.

1. في قوله تعالى من سورة نوح: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ۖ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ۝١٤﴾

[نوح: 13-14]. لا يقتصر الأثر هنا على مجرد توافق كلمتي "وقاراً" و"أطواراً" في الحرفين الأخيرين (الراء والألف)، بل إن الجرس الصوتي المتولد عن الفاصلتين يحدث تناغماً يرسخ المعنى في النفس. فالحديث عن "الوقار" لله، يتبعه الحديث عن مراحل الخلق "أطواراً"، وكأن الإيقاع يربط بين تعظيم الخالق والتفكر في عظمة خلقه، مما يحقق لذة سمعية وفائدة معرفية في آن واحد.

2. وفي قوله تعالى من سورة الغاشية: ﴿فِيهَا سُرُورٌ مَّرْفُوعَةٌ ۖ وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ ۖ وَنَارٌ

مَصْفُوفَةٌ ۖ وَزُرَّائِي مَبْنُوتَةٌ ۖ﴾ [الغاشية: 13-16]، هنا يتجاوز الأمر مجرد السجع البسيط إلى ما هو أبعد. فالتوافق الوزني والصوتي بين (مرفوعة، موضوعة، مصفوفة، مبثوثة) لا يخلق موسيقى خارجية فحسب، بل يرسم صورة ذهنية متكاملة ومتلاحقة لنعيم الجنة. هذا التتابع الإيقاعي السريع

⁴⁸⁸ درج العلماء على التفريق بين سجع الكهان وسجع القرآن، تفضيلاً لكلام الله وتنزيهاً له. فبينما قد يكون السجع متكلفاً ومقصوداً لذاته في كلام البشر، تأتي الفواصل القرآنية طبيعية، تابعة للمعاني، وغير مقصودة لذاتها، بل هي جزء لا يتجزأ من النظم المعجز، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني، *النكت في إعجاز القرآن*، تحقيق محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام (القاهرة: دار المعارف، 1976)، 97.

والمتاعم يجعل الصورة حيّة وأنوسة للنفس، ويحقق ما أسماه ابن جني "اللذة" و"الأنس"، مما يجعل استحضار هذا النعيم وتذكره أمراً يسيراً ومحبيّاً، وهو ما يخدم الغاية الوعظية للآيات.

لقدّم في كتابه "الخصائص" رؤية تحليلية للسجع تتجاوز المنظور البلاغي الشكلي، لتقدمه كظاهرة لغوية متعددة الأبعاد. فلم يعد السجع في فكره مجرد حلية تزيينية، بل هو أداة نفسية فعّالة تخاطب وجدان المتلقي عبر بوابة "اللذة السمعية" لتصل إلى "التمكين المعرفي" من خلال تيسير الحفظ وضمان الاستعمال. كما أنه عنصر بنيوي أساسي يقوم في النثر بالوظيفة الهيكلية التي تؤديها القافية في الشعر، من حيث كونه "مقطعاً" يحدد نهاية الوحدات الكلامية وينظم إيقاع الخطاب.

إن قراءة ابن جني للسجع تكشف عن عبقرية فذة في الربط بين المبنى والمعنى، وبين الشكل والوظيفة، وبين الصوت والأثر، مما يجعله بحق فيلسوفاً للغة العربية، ورائداً في استكناه أسرارها العميقة التي تجعل منها لغة قادرة على التأثير في العقل والروح معاً.

المطلب الرابع: المبالغة

وترى الباحثة هنا في تحليل مفهوم المبالغة عند ابن جني وتتبع تجلياتها المختلفة من خلال الشواهد التي أوردها في "الخصائص"، مع التركيز على منهجه في ربط الظاهرة البلاغية بأسسها الصرفية والتركيبية، والكشف عن رؤيته التي تعتبر المبالغة امتداداً طبيعياً لخاصية "شجاعة العربية" وقدرتها على توسيع دلالات الألفاظ لتفي بأغراض المتكلمين.

المبالغة وأبعادها:

ينطلق ابن جني في مقارنته للمبالغة من تعريف جامع يحدد طبيعتها وحدودها، فيراها: الضعف حداً مستحيلاً أو بعيداً⁴⁸⁹. هذا التعريف لا يقف عند حدود الغلو المستحيل، بل يشمل كل درجات الإفراط التي تتجاوز الوصف العادي، سواء أكان ذلك في نطاق الممكن أم المستبعد. إنها، في جوهرها، عملية شدّ للمعنى وتكثيف له، تُستخدم فيها أدوات اللغة بمرونة فائقة لتحقيق أثر نفسي أو ذهني لدى المتلقي.

ولم يعرض ابن جني المبالغة كبابٍ بلاغي مستقل ومنفصل، بل كانت مبنوثة في ثنايا تحليلاته اللغوية، مما يدل على أنها جزء لا يتجزأ من بنية اللغة ذاتها. ويمكن تصنيف أبرز تجلياتها التي تناولها على النحو التالي.

⁴⁸⁹ ابن جني، الخصائص، 158/2.

المسألة الأولى: المبالغة بإسناد الفعل إلى مصدره:

يعد هذا الضرب من المبالغة من أعمق ما لاحظته ابن جني، حيث يُسند الفعل إلى مصدره، مما يجعل المصدر، وهو المعنى المجرد، فاعلاً لنفسه. وهذا التصوير يرتقي بالصفة إلى أقصى درجاتها. ومن شواهد البارزة تحليله لقراءة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه): "فيها لغوبٌ"، حيث يرى أن كلمة "لغوب" الثانية في تقدير "لا يمسنا فيها لُغوبٌ لُغوبٌ" هي صفة للمصدر المحذوف. ويعلق على ذلك بقوله: "كأنه يصف 'اللُغوب' بأنه قد لَغَبَ، أي أعيا وتعب، وهذا ضرب من المبالغة".⁴⁹⁰ فبدلاً من وصف الشخص باللغوب (التعب)، تم وصف التعب نفسه بأنه مُتعب، وهي غاية لا يمكن تجاوزها في إثبات الصفة.

ويسير على النهج ذاته في تفسير عبارات مثل: "جُنَّ جُنُونُهُ"، و"خَرَجَتْ خَوَارِجُهُ"، وقول الشاعر: أَوْسُ بْنُ حَجَرٍ

إِذَا نَاقَةُ شُدَّتْ بِرَحْلِ وَتُمَرَّقِ إِلَى حَكَمٍ بَعْدِي فَضَلَّ ضَالًّا⁴⁹¹

/الطويل/

ففي كل هذه الأمثلة، لم يعد الضلال أو الجنون مجرد حدث يقع على الشخص، بل أصبح هو نفسه ضالاً أو مجنوناً، مما يعني أنه بلغ منتهى حقيقته وجوهره. إن هذا التحليل يكشف عن حسي لغوي مرهف عند ابن جني، يدرك أن هذه التراكيب ليست مجرد شذوذ لغوي، بل هي استراتيجية تعبيرية عبقرية لتجسيد المعاني المجردة ومنحها قوة مضاعفة.

المسألة الثانية: المبالغة عبر الصيغ الصرفية وزيادة المبنى:

يُظهر ابن جني إيمانه الراسخ بمبدأ "زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى"، ويُعدُّ هذا المبدأ مفتاحاً لفهم كثير من الظواهر البلاغية عنده، ومنها المبالغة. ويتجلى ذلك بوضوح في تحليله الدقيق للفرق بين الأبنية الصرفية في القرآن الكريم.

فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر: 55]، يوضح أن

صيغة "مُقْتَدِرٍ" (على وزن مفتعل) أبلغ وأنسب من "قادر" (على وزن فاعل) في هذا السياق؛ لأن

⁴⁹⁰ ابن جني، المحتسب، 201/2.

⁴⁹¹ ابن جني، المحتسب، 201/2؛ الدر الفريد وبيت القصيد، 241/3؛ ابن منظور، لسان العرب، 391/11.

"الموضع لتفخيم الأمر وشدة الأخذ".⁴⁹² فالزيادة في بنية الكلمة (التاء) ناسبت الزيادة في المعنى المطلوب، وهو عظمة القدرة الإلهية المطلقة.

ويتكرر هذا المنهج التحليلي في تأويله للآية الكريمة: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾

[البقرة: 286]. فيرى أن صيغة "كَسَبَ" الخفيفة استُخدمت مع الحسنة لسهولة ورحمة الله في قبولها، بينما استُخدمت صيغة "اكتَسَبَ" الثقيلة (بزيادة التاء) مع السيئة، للدلالة على المشقة والعناء والتكلف الذي يصاحب فعل الشر، وما يترتب عليه من تبعات جسيمة. يقول في هذا الصدد: "فزيد في لفظ فعل السيئة، وانتقص من لفظ فعل الحسنة؛ لما ذكرنا".⁴⁹³ وهذا التحليل لا يقف عند حدود الوصف البلاغي، بل يغوص في العمق النفسي واللاهوتي للفعلين، رابطاً بين ثقل اللفظ وثقل الفعل.

المسألة الثالثة: المبالغة بالحق تاء التأنيث:

من اللطائف الدقيقة التي وقف عليها ابن جني استخدام "تاء التأنيث" لغرض المبالغة لا لغرض التأنيث الحقيقي. ويتضح هذا في تحليله لقراءة "خَالِصَةً" في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا﴾ [الأنعام: 139]. يرى أن تأنيث "خالصة" هنا هو للمبالغة في الخلو، ويشبهها بقول العرب: "فلانٌ خالصتي"، أي شديد الخصوصية عندي، و"زيدٌ خالصتي"، أي المبالغ في الصفاء. ويقول: "فأنث للمبالغة في الخلو... والتاء فيه للمبالغة".⁴⁹⁴ فكان التاء هنا تحوّل الصفة من مجرد وصف عارض إلى كيان قائم بذاته، راسخ في صفته.

المسألة الرابعة: المبالغة التصويرية الشعرية:

لا تقتصر رؤية ابن جني للمبالغة على البنى الصرفية والتركيبية، بل تمتد لتشمل المبالغة القائمة على الخيال والتصوير الشعري الذي "أبا كُلِّ طَيْبٍ لَا أبا الْمِسْكِ وَحْدَهُ"

وَجُبْتُ هَجِيرًا يَتْرُكُ الْمَاءَ صَادِيًا

أبا كُلِّ طَيْبٍ لَا أبا الْمِسْكِ وَحْدَهُ

ورد هذا البيت في قصيدة المتنبي الشهيرة التي مطلعها:

⁴⁹² ابن جني، الخصائص، 268/3.

⁴⁹³ ابن جني، الخصائص، 268/3.

⁴⁹⁴ ابن جني، المحتسب، 232/1.

"كفى بك داء أن ترى الموت شافياً"

فهنا، بلغت شدة حرارة الهاجرة حداً جعلت الماء نفسه، وهو رمز الارتواء، يشعر بالظماً. يعلق ابن جني على هذا البيت قائلاً: "فهذا مع ما فيه من المبالغة حلو وواصل إلى الفكر".⁴⁹⁵ إن استحسانه لمثل هذا الخيال الجامح يدل على أن معياره ليس الصدق الواقعي، بل الصدق الفني والقدرة على خلق صورة ذهنية مؤثرة تصل إلى المتلقي وتحدث فيه الأثر المنشود.

يظهر مما سبق للباحثة أن معالجة ابن جني لمطلب "المبالغة" في "الخصائص" تتجاوز مجرد الرصد والتصنيف البلاغي التقليدي. لقد قدم رؤية لغوية متكاملة تنظر إلى المبالغة بوصفها طاقة كامنة في بنية اللغة العربية، يمكن تفعيلها عبر آليات صرفية وتركيبية ودلالية دقيقة.

فمن خلال الإسناد إلى المصدر، وزيادة المبنى الصرفي، واستخدام علامات التأنيث لأغراض دلالية، وصولاً إلى الخيال الشعري، أثبت ابن جني أن المبالغة ليست مجرد أداة تزيين، بل هي استراتيجية تعبيرية عميقة تعكس عبقرية اللغة وقدرتها على مطاوعة المعاني وتجسيدها في أبهى صورها وأقواها. وبهذا، يكون ابن جني قد أسس لمنهج يربط ببراعة بين علوم العربية المختلفة، مؤكداً أن دراسة البلاغة لا تكتمل إلا بفهم أسرار النحو والصرف وفلسفة اللغة.

في ختام هذه الرحلة البحثية الطويلة والممتعة في رحاب واحة واحد من أعظم عقول العربية، أبي الفتح عثمان بن جني، وفي ثنايا مصنّفه الفريد "الخصائص"، نصل إلى شاطئ اليقين بأن هذا السّفر اللغوي الفدّ ليس مجرد معجم لقضايا النحو والصرف وفقه اللغة، بل هو، في جوهره، منجم ثريّ بالإرهاصات البلاغية العميقة التي أسّست، بوعي أو بغير وعي مباشر، لكثير من الأساليب التي تشكلت لاحقاً في علوم البلاغة العربية: كالمعاني، والبيان، والبديع. لقد انطلقت هذه الدراسة من فرضية مفادها أن ابن جني، بمنهجه العقلي الفلسفي ورؤيته الثاقبة لطبيعة اللغة ووظيفتها، قدّم منظوراً بلاغياً متكاملاً ضمن نسيجه اللغوي، وهو ما سعت فصول الدراسة إلى إثباته عبر التحليل والاستقراء.

لقد كشفت الدراسة، في جانب "علم المعاني"، أن ابن جني لم يتعامل مع التراكييب النحوية بوصفها قوالب رياضية جامدة، بل بوصفها أدوات طيّعة في يد المتكلم لتحقيق "الغرض" و"القصد"، وهما مصطلحان محوريان في فكره. فتناوله لمباحث التقديم والتأخير، والذكر والحذف، والتعريف والتنكير، لم يكن من زاوية الصواب والخطأ النحويين فحسب، بل من زاوية الأثر الدلالي والسياقي الذي يحدثه كل اختيار تركيبى في نفس المتلقي. لقد ربط ابن جني ببراعة بين بنية الجملة و"شجاعة

⁴⁹⁵ ابن جني، المحتسب، 201/2.

العربية"،⁴⁹⁶ معتبراً أن العدول عن الأصل ليس مجرد رخصة، بل هو ضرورة تفرضها مقتضيات الحال ودقة المعنى المراد، وهو ما يشكّل اللبنة الأساسية لفلسفة "النظم" التي بلورها عبد القاهر الجرجاني لاحقاً، والذي لا يمكن فهم عمق نظريته دون استيعاب الأسس التي أرساها ابن جني في "الخصائص" حول علاقة اللفظ بالمعنى والغرض.⁴⁹⁷

وعلى صعيد "علم البيان"، أثبت البحث أن نظرة ابن جني للمجاز لم تكن مجرد نظرة معجمية أو إحصائية، بل كانت نظرة معرفية إدراكية. ففي باب "إمساس الألفاظ أشباه المعاني"،⁴⁹⁸ وفي تحليله لظاهرة "الاشتقاق الأكبر"، لم يكن ابن جني يتحدث عن زخارف لفظية، بل عن عبقرية اللغة في توليد الدلالات عبر المشابهة والمجاورة، وعن قدرتها على تجسيد المعاني المجردة في صور حسية. إن تحليله للعلاقة بين أصوات الحروف (مثل قوة الصاد وصلابتها) ودلالة الكلمة، هو في حقيقته بحث في أصول التشبيه والاستعارة على مستواها الجذري الأول، وهو المستوى الذي يسبق الصورة البيانية المكتملة. لقد أظهرت الدراسة أن ابن جني يرى في المجاز آلية فكرية أساسية لتوسيع الطاقة التعبيرية للغة، وليس مجرد حلية أسلوبية يمكن الاستغناء عنها.⁴⁹⁹

أما في فضاء "علم البديع"، فقد تجلّت عبقرية ابن جني في ربطه العضوي بين الجانب الصوتي الجمالي والجانب الدلالي الوظيفي. لم تكن المحسنات البديعية في منظوره غاية في ذاتها، بل هي نتائج طبيعية لتفاعل الأصوات والمعاني. فحديثه عن التقارب الصوتي في تناسب الألفاظ والمعاني، وعن الإلتباع والمزاوجة، يكشف عن وعي عميق بالأثر النفسي الذي يُحدثه الإيقاع الصوتي والتوازن اللفظي في تعزيز المعنى وتثبيتته في الذهن. لقد قدّم البحث أدلة وافية على أن ابن جني نظر إلى ما نسميه اليوم "الجناس" و"الطباق" و"المقابلة" ليس كأدوات تزيين خارجية، بل كجزء من نسيج اللغة الحيوي الذي تتألف فيه الأضداد وتتجاور فيه المتشابهات لخلق عالم دلالي متكامل وفعال.⁵⁰⁰

وخلاصة القول: إن الفصل الذي أقامه بعض الدارسين بين نحو ابن جني وبلاغة الجرجاني هو فصل تعسفي يتجاهل الوشائج العضوية والفكرية العميقة بين الرجلين؛ فالأول نحويٌّ بفكر فيلسوف وبذاتة بلاغي، والثاني بلاغيٌّ بمنهج نحويٍّ دقيق ورؤية متكلم.

⁴⁹⁶ ابن جني، الخصائص، 230/1.

⁴⁹⁷ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 45-50.

⁴⁹⁸ ابن جني، الخصائص، 154/2.

⁴⁹⁹ محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب: دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني (القاهرة: مكتبة وهبة، 2010)، 34-39، يؤكد أبو موسى على أن دراسة المجاز عند اللغويين الأوائل كابن جني كانت مدخلاً لفهم طبيعة اللغة الإبداعية وليس مجرد انحراف عن الحقيقة.

⁵⁰⁰ ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، 67.

ومع ذلك، لا تدّعي هذه الدراسة أنها قد أحاطت بكل جوانب هذا الموضوع الشاسع، فما يزال "الخصائص" بحراً زاخراً بالأسرار. ومن هنا، فإنها تفتح الباب أمام دراسات مستقبلية يمكن أن تتناول بالبحث المقارن المفصل أثر المقولات المنطقية والفلسفية المعتزلية في تشكيل رؤية ابن جني البلاغية، أو أن تتقصى تطبيقات نظرياته اللغوية-البلاغية في تحليل نصوص شعرية محددة من عصره، أو أن تعقد مقارنة منهجية بين مفاهيم ابن جني ومفاهيم في اللسانيات التداولية الحديثة، لإثبات ريادة هذا العلم الفذ وأصالته.

لقد كانت هذه الدراسة محاولة جادة لإنصاف ابن جني البلاغي، وإبراز وجهه الآخر الذي طغى عليه وجهه النحوي الشهير. فإن كنا قد وفقنا في إضاءة بعض من جوانب عبقريته البلاغية الكامنة في "خصائصه"، فذلك فضل من الله وتوفيق، وإن كانت الأخرى، فحسبنا شرف المحاولة في استجلاء عظمة فكر لا يزال قادراً على إدهاشنا وإلهامنا حتى يومنا هذا.

الفصل الرابع: الجوانب البلاغية في كتاب الصّاحبي لابن فارس



يُمثل التراث البلاغي العربي وعلوم اللغة وفقها حقلاً معرفياً ثرياً، لا يزال يزخر بالكنوز التي تتكشف قيمتها كلما أُعيد تسليط الضوء عليها بأدوات منهجية حديثة ورؤى تحليلية معمّقة. وفي قلب هذا التراث، يبرز القرن الرابع الهجري كعصر نضجٍ فكري واكتمالٍ للمناهج، حيث تمازجت العلوم وتكاملت، وظهر أعلامٌ لم يكونوا مجرد ناقلين أو جامعين، بل كانوا مؤسسين لمفاهيم وأصحاب نظريات أصيلة. ومن بين هؤلاء الأعلام يبرز اسم أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت 395هـ)، الذي يُعد ممن نظر إلى العربية بروية شمولية، ولم يقف عند حدود جمع مفرداتها أو تقنين قواعدها، بل غاص في فلسفتها وأسرار نشأتها وخصائصها الجمالية والوظيفية.

لقد حظي ابن فارس باهتمام كبير من الباحثين، قدامى ومحدثين، بوصفه معجماً فذاً، لا سيما في كتابه الموسوعي "مقاييس اللغة"، ونحوياً دقيقاً في آرائه التي بثّها في مصنفاته. وقد أثنى عليه معاصروه ومن جاء بعدهم؛ فهذا أبو منصور الثعالبي يصفه بأنه "جامع فنون العلم والأدب"،⁵⁰¹ مشيداً بسعة اطلاعه وغزارة إنتاجه. غير أن الإنصاف يقتضي القول إن معظم الدراسات التي تناولته ركّزت على جهوده في فقه اللغة بمعناه العام، وفي الصناعة المعجمية على وجه الخصوص، بينما ظلّت إسهاماته في الحقل البلاغي، وجوانب التنظير الجمالي في فكره، في منزلةٍ تستدعي مزيداً من البحث والتنقيب. فهذا العالم الذي امتلك ناصية اللغة، لم يكن ليتعامل معها بوصفها مجرد أداة تواصل، بل كان يرى فيها كائناً حياً، له جمالياته وقدراته التعبيرية الفائقة، وهو ما يتجلى بوضوح في كتابه الفريد "الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها".

يأتي كتاب "الصاحبي"، الذي ألّفه ابن فارس وأهداه إلى الصاحب بن عباد، ليكون وثيقة تأسيسية في علم "فقه اللغة". فلم يكن الكتاب مجرد سردٍ لمباحث لغوية متفرقة، بل هو بناءٌ منهجيٌّ محكم، قصد منه مؤلفه تأصيل أصول اللغة العربية، بدءاً، من البحث في أصلها، أهى توقيف أم اصطلاح؟، ومروراً بخصائصها الاشتقاقية والصوتية، وانتهاءً باستعراض سنن العرب في كلامهم، وهي السنن التي تشكل جوهر البلاغة وفلسفة الأسلوب.⁵⁰² ومن هنا، تنبع الإشكالية الرئيسية لهذه الدراسة؛ فبينما يُقرأ "الصاحبي" غالباً كمرجع في تاريخ اللغة وأصولها، فإن هذه الدراسة تسعى إلى الكشف عن الجوانب والأنساق البلاغية المضمرة والصريحة التي نسجها ابن فارس في ثنايا

⁵⁰¹ أبو منصور، عبد الملك النيسابوري الثعالبي، *يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر*، تحقيق مفيد محمد

قميحة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403)، 385/3.

⁵⁰² ابن فارس، *الصاحبي*، 225 يخصص ابن فارس فصلاً كاملاً بعنوان "باب القول على شجاعة العربية".

كتابه، لإثبات أنه لم يكن مجرد ناقلٍ لأمثلة بلاغية، بل كان منظراً صاحب رؤية متكاملة في هذا الميدان، سبق بها عصره في طرح قضايا جوهرية.

ولقد أسهمت العناية العلمية بكتاب "الصاحبي" في إخراجه للقراء والباحثين في طبقات متعددة، يسّرت سبل دراسته وتحليله. ولعل من أقدم طبعاته تلك التي صدرت عن مطبعة المؤيد بمصر عام 1328هـ، ثم توالى الطبقات المحققة تحقيقاً علمياً رصيناً، ومن أبرزها وأكثرها تداولاً في الأوساط الأكاديمية: طبعة الدكتور مصطفى الشويمي التي صدرت في بيروت 503، وتُعد من الطبقات الموثوقة التي اعتمدت على أصول خطية جيدة. تليها طبعة الدكتور أحمد صقر التي نشرتها مطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة 504، والتي تمتاز بتعليقاتها وشروحها القيمة. كما ظهرت طبقات حديثة أخرى، منها طبعة الدكتور عمر فاروق الطباع التي أصدرتها دار الأرقم في بيروت 505، مما يتيح للباحثين مقارنة النصوص والاعتماد على أفضلها.

إن قيمة ابن فارس لا تتحدد بكتاب "الصاحبي" وحده، على أهميته، فسيرته العلمية حافلة بمؤلفات شكّلت علامات فارقة في تاريخ الثقافة العربية. فإلى جانب "الصاحبي"، يقف معجمه "مقاييس اللغة" كأعظم إنجازاته، وهو مشروع علمي ضخم قام على نظرية "الأصول" الدلالية للمواد اللغوية 506. وله أيضاً كتاب "المجمل في اللغة" 507، وهو معجم مختصر، وكتاب "ذخيرة العالم"، وغيرها من الرسائل والمصنفات التي تدل على موسوعيته الفذة.

وعليه، فإن هذه الدراسة تنطلق من فرضية مفادها أن كتاب "الصاحبي" ليس مجرد مدخل لفقه اللغة، بل هو أيضاً نصٌّ مؤسّس في البلاغة العربية، وأن ابن فارس يمثل حلقة شبه مفقودة في تاريخ تطور الفكر البلاغي، حيث قدّم رؤى نظرية أصيلة حول "النظم" وجماليات "العدول الأسلوبية" تحت مسمى "شجاعة العربية". وستعتمد الدراسة في سبيل إثبات ذلك على المنهج التحليلي الاستقرائي، من خلال تتبع المباحث ذات الصلة في الكتاب، وتحليلها في ضوء النظريات

503 أحمد بن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**، تحقيق: مصطفى الشويمي، (بيروت: مؤسسة بدران للطباعة والنشر، 1963).

504 أحمد بن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها**، تحقيق: أحمد صقر، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.ت.).

505 أحمد بن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها**، تحقيق: عمر فاروق الطباع، (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1997).

506 أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979). يُعد هذا الكتاب من أهم المعاجم التي قامت على فكرة رد الألفاظ إلى أصولها الثلاثية أو الرباعية.

507 أحمد بن فارس، **المجمل في اللغة**، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986).

البلاغية بهدف إعادة موضعة هذا العالم الجليل في الخارطة البلاغية العربية، ومنحه المكانة التي يستحقها كبلأغوي مُنظّر، لا يقل شأنًا عن كونه فقيهاً لغوياً ومعجمياً رصيناً.

المبحث الأول: تجليات المعاني في كتاب الصاحبى

المطلب الأول: مظاهر الأساليب الإنشائية وخروجها عن معناها الحقيقي

المقصد الأول: من الاستفهام إلى الاستخبار

يُعد المدخل الذي اختاره ابن فارس لدراسة الأساليب الإنشائية مدخلاً منهجياً فريداً يكشف عن دقته التحليلية، فقبل الخوض في المعاني المجازية للاستفهام، نجده يميز بين مصطلحي "الاستفهام" و"الاستخبار"، هذا التمييز ليس مجرد تفريق لفظي، بل هو أساس منهجي بنى عليه تحليله، فـ "الاستفهام" عنده قد يكون أعم، بينما "الاستخبار" هو المصطلح الذي وظفه بشكل رئيسي لوصف تلك الصيغ التي يكون "ظاهرها موافقاً لباطنها" كسؤال عما يُجهل حقيقةً، أو تلك التي يخرج فيها اللفظ عن حقيقته ليؤدي معنى بلاغياً جديداً، يقول: "وجملة باب الاستخبار أن يكون ظاهره موافقاً لباطنه كسؤالك عما لا تعلمه... ويكون استخباراً، في اللفظ، والمعنى تعجب".⁵⁰⁸

بهذا التأسيس، يجعل ابن فارس من "الاستخبار" مظلة جامعة للأساليب التي تتخذ صيغة السؤال لكنها تنطوي على أغراض تتجاوز طلب المعرفة.

المسألة الأولى: الاستفهام وأدواته: أبواب الخروج إلى المجاز:

عالج ابن فارس عدداً من أدوات الاستفهام، مبيناً كيف تتجاوز دلالتها الأصلية لتؤدي وظائف سياقية متنوعة:

1. أداة الاستفهام "كيف": تعدد الوجوه الدلالية:

تُعتبر "كيف" من أغنى أدوات الاستفهام دلالة عند ابن فارس، حيث رصد لها وجوهاً متعددة تتجاوز السؤال عن الحال:

السؤال الحقيقي: وهو المعنى الأصلي، كقول القائل: "كَيْفَ زيد؟".⁵⁰⁹

الدلالة على الحال دون سؤال: أي بمعنى "على أي حال"، ومثّل لذلك بقوله: "لأكرمَكَ

كيف كنت" أي: على أي حال كنت.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي ابن فارس، الصاحبى في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق عمر فاروق الطباع (بيروت: مكتبة المعارف، 1993)، 135.

⁵⁰⁹ ابن فارس، الصاحبى، 115.

⁵¹⁰ ابن فارس، الصاحبى، 115.

التعجب: وهو غرض بلاغي شائع، استشهد عليه بقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾

[البقرة: 28]، مبيناً أن المعنى هو التعجب من حالهم،⁵¹¹ وكذلك في قوله جل ثناؤه: ﴿أَنْظِرْ كَيْفَ

صَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾ [الإسراء: 48].

النفي: وهو من أدق المعاني التي يخرج إليها الاستفهام، حيث تصبح الأداة نافية للمعنى الذي تضمنته الجملة، واستشهد على ذلك بقول الشاعر سويد بن أبي كاهل:

كَيْفَ يَرْجُونَ سُقَاطِي بَعْدَمَا لَاحَ فِي الرَّأْسِ مَشْيِبٌ وَصَالُغٌ⁵¹²

/الرمل/

أي: لا يرجون ذلك، كما حمل عليه قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ﴾ [التوبة:

7]، أي: لا يكون لهم عهد.⁵¹³

التوبيخ: حيث يُقصد من السؤال لوم المخاطب وتأنيبه، ومثّل له بالآية الكريمة: ﴿وَكَيْفَ

تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: 21].⁵¹⁴

التوكيد والتحقيق: وهو وجه لطيف ذكره ابن فارس، حيث يأتي الاستفهام بـ"كيف" لتوكيد

خبر سابق وتحقيق ما بعده، كما في قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾ [النساء:

41]، وفسرها على تأويل: "إن الله لا يظلم مثقالَ ذرّة في الدنيا فكيف في الآخرة"،⁵¹⁵ فالسؤال هنا

ليس حقيقياً، بل هو لتوكيد أن الأمر في الآخرة سيكون أشد وأعظم.

⁵¹¹ ابن فارس، **الصاحبي**، 115.

⁵¹² الزمخشري، **أساس البلاغة**، 364/1; مرتضى الزبيدي، **تاج العروس**، 364/19.

⁵¹³ ابن فارس، **الصاحبي**، 115.

⁵¹⁴ ابن فارس، **الصاحبي**، 115.

⁵¹⁵ ابن فارس، **الصاحبي**، 116.

2. أداة الاستفهام "أي": من السؤال إلى التعجب:

لم يغفل ابن فارس عن أداة الاستفهام "أي"، وأشار إلى خروجها عن حقيقتها إلى معنى التعجب، وهو استعمال فصيح في كلام العرب، نحو قولهم: "أيُّ رجلٍ هذا!"، على سبيل الإعجاب والتعجب من كمال صفاته.⁵¹⁶

المسألة الثانية: "الاستخبار" مصطلحاً جامعاً للأغراض البلاغية:

كما استخدم ابن فارس مصطلح "الاستخبار" ليصنف تحته قائمة واسعة من الأغراض البلاغية التي تؤدي بصيغة السؤال، وهذا يكشف عن نزعة التصنيفية والتحليلية، وفيما يلي استعراض لهذه الأغراض كما ساقها:

التعجب والتفخيم: نحو قوله تعالى: ﴿الْحَاقَّةُ ۝١ مَا الْحَاقَّةُ ۝٢ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ ۝٣﴾ [الحاقة]:

[3-1]، فالاستفهام هنا ليس لطلب العلم، بل لتعظيم شأن الحاقة وتفخيم أمرها.⁵¹⁷

التوبيخ والتبكي: كقوله تعالى للمسيحيين: ﴿إِنَّكَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة: 116]، فالمقصود هو تبكيهم على ما ادعوه، وكذا في قول الشاعر: "أغررتني

ورَعت أنك لابين بالصيف تامر".⁵¹⁸

التقرير والإثبات: وهو حمل المخاطب على الإقرار بأمر يعلمه، نحو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ

نُشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝١﴾ [الشرح: 1].⁵¹⁹

التسوية: أي استواء الأمرين عند المتكلم، كقوله تعالى: ﴿قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَضْتَ أَمْ لَمْ

تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ ۝١٣٦﴾ [الشعراء: 136].⁵²⁰

⁵¹⁶ ابن فارس، **الصاحبي**، 259.

⁵¹⁷ ابن فارس، **الصاحبي**، 125.

⁵¹⁸ ابن فارس، **الصاحبي**، 135، البيت ينسب لرؤبة بن الحجاج.

⁵¹⁹ ابن فارس، **الصاحبي**، 135.

⁵²⁰ ابن فارس، **الصاحبي**، 135.

النفي: وهو ما سبق ذكره مع "كيف"، ويؤكد هنا مجدداً في سياق الاستخبار العام، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾ [الروم: 29]، والمعنى: لا هادي لمن أضل الله.⁵²¹

الإنكار: وهو نفي الواقع وإنكاره، ومثل له بقول الفرزدق:

أَيْنَ الَّذِينَ بِهِمْ تُسَامِي دَارُكُمْ أَمْ مَنْ إِلَى سَلَفِي طَاهِيَةٌ تَجْعَلُ⁵²²

/الكامل/

العرض: وهو طلب برفق ولين، كقولك: "ألا تنزل عندنا".⁵²³

التحضيض: وهو طلب بقوة وحث، كقولك: "هلاً فعلت خيراً من ذلك".⁵²⁴

التكثير: نحو قوله تعالى: ﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا﴾ [الأعراف: 4]، وقول قول قيس بن

الملوح:

كَمْ مِنْ دَنِيٍّ لَهَا قَدْ صِرْتُ أَتْبَعُهُ وَلَوْ صَحَا الْقَلْبُ عَنْهَا كَانَ لِي تَبَعًا⁵²⁵

/البسيط/

الإخبار والتحقيق: حيث يكون ظاهر اللفظ استفهاماً، وباطنه إخباراً مؤكداً، كقوله تعالى:

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴿١﴾ [الإنسان: 1]، قال المفسرون: معناه "قد

أتى".⁵²⁶

المسألة الثالثة: النداء وخروجه عن مقتضى الظاهر:

لم تقتصر ملاحظات ابن فارس على الاستفهام، بل امتدت لتشمل أسلوب النداء، وتحديدًا الأداة "يا"، مبيناً أنها لا تقتصر على طلب إقبال المنادى:

⁵²¹ ابن فارس، **الصاحبي**، 136.

⁵²² ابن فارس، **الصاحبي**، 137؛ محمد بن المبارك بن محمد بن ميمون البغدادي الإشبيلي، **منتهى الطلب من أشعار العرب**، تحقيق د. محمد نبيل الطريفي (بيروت: دار صادر، 1999)، 222؛ **المجذوب**، **المرشد إلى فهم أشعار العرب**، 685/4.

⁵²³ ابن فارس، **الصاحبي**، 140.

⁵²⁴ ابن فارس، **الصاحبي**، 140.

⁵²⁵ ابن فارس، **الصاحبي**، 136؛ ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، 107/50.

⁵²⁶ ابن فارس، **الصاحبي**، 137.

التعجب: وذلك في صيغة "يا له"، كقولهم: "يا له فارساً!" للتعجب من شجاعته، و"يا له جاهلاً!" للتعجب من جهله.⁵²⁷

التلief والتأسف: كقوله تعالى على لسان الكافر يوم القيامة: ﴿يَكَلِّتُنِي كُنْتُ تُرَابًا﴾ [النبأ:

40]، فالنداء هنا ليس حقيقياً، بل هو تعبير عن شدة الحسرة والندم.⁵²⁸

التنبيه: حيث تستخدم "يا" لمجرد لفت انتباه المخاطب إلى أمر مهم، كما في قول الشاعر:

أَيَا شَاعِرًا لَا شَاعِرَ الْيَوْمَ مِثْلُهُ جَرِيرٌ، وَلَكِنْ فِي كَلَيْبٍ تَوَاضَعُ⁵²⁹

/الطويل/

يتضح من خلال هذا العرض التحليلي الذي قدمته الباحثة أن ابن فارس

أن ابن فارس في "الصاحبي" تميز بقدرة فائقة على الربط بين الشكل اللغوي والوظيفة الدلالية في سياقاتها المختلفة، مما يجعله مصدراً لا غنى عنه لأي باحث في فقه اللغة والبلاغة العربية.

المقصد الثاني: خروج الأمر عن معناه الأصلي

تُعد العلاقة بين اللفظ والمعنى، أو بين المبنى والغرض، إحدى القضايا الجوهرية التي شغلت العقل اللغوي العربي منذ بواكيرها الأولى. ولم يكن هذا الانشغال ترفاً فكرياً، بل ضرورة حتمتها طبيعة اللغة العربية نفسها، القائمة على الإيجاز والكثافة الدلالية،

المسألة الأولى: صيغة الأمر بين الأصل الوضعي والمقاصد البلاغية:

قبل الخوض في الأغراض التي عددها ابن فارس، لا بد من تأصيل المفهوم، إن المعنى الأصلي أو "الحقيقي" لصيغة الأمر مثل: أَفْعَلْ هو كما استقر عليه أهل اللغة، "طلب الفعل على وجه الاستعلاء والإلزام"،⁵³⁰ هذا هو الوضع الأساسي الذي تُفهم به الصيغة عند تجردها من القرائن الصرفة، لكن فطنة ابن فارس، المستمدة من استقراره الدقيق لكلام العرب شعراً ونثراً، ومن تأمله

⁵²⁷ ابن فارس، **الصاحبي**، 130.

⁵²⁸ ابن فارس، **الصاحبي**، 131.

⁵²⁹ البيت للأخطل في هجاء جرير، ابن فارس، **الصاحبي**، 131؛ أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني، **مجمع الأمثال**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 282/2؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، **الشعر والشعراء** (القاهرة: دار الحديث، 1423)؛ أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري، **شرح نقائض جرير والفرزدق**، تحقيق محمد إبراهيم حور، وليد محمود خالص (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 1998)، 1123/3.

⁵³⁰ الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، 215 هذا مصدر إضافي لتعزيز الحجة.

في أساليب القرآن الكريم، قادتته إلى إدراك أن هذه الصيغة كثيراً ما تتجاوز هذا المعنى الأصلي لتؤدي وظائف تواصلية أخرى، لا يفهم القصد منها إلا من خلال السياق، والعلاقة بين المتكلم والمخاطب، وطبيعة الموقف الكلامي.

وتشير الباحثة إلى أن ما يقوم به ابن فارس هنا هو ممارسة مبكرة لما يُعرف اليوم بالتحليل التداولي الذي يركز على "معنى المتكلم" لا على "معنى الجملة" المجرد، فهو لا يكتفي بالقول إن الأمر يخرج عن معناه، بل يشرع في تصنيف هذه المقاصد الجديدة مستشهداً بأدلة نصية دامغة.

1- تحليل أغراض الأمر في استقراء ابن فارس:

يمكن تنظيم الأغراض المتعددة التي ذكرها ابن فارس في مجموعات دلالية مترابطة، مما يكشف عن منطق داخلي عميق في تحليله.

الأمر في سياق علاقات القوة (العلو والدنو):

يُظهر ابن فارس وعياً حاداً بأن اتجاه الخطاب (من الأعلى إلى الأدنى أو العكس) يغير من طبيعة الأمر جذرياً.

الدعاء والمسألة: عندما يتجه الطلب من الأدنى منزلة (العبد) إلى الأعلى (الرب)، تفقد الصيغة صفة الإلزام والاستعلاء وتكتسب معنى التضرع والرجاء، فقوله تعالى على لسان العبد: "اللهم اغفر لي"، ليس أمراً بالمعنى الحقيقي، بل هو "مسألة" ورجاء، وكذلك قول الشاعر: "اغْفِرْ لَه اللّهُمَّ إِنْ كَانَ فَجْرٌ"⁵³¹ هو دعاء لا تكليف فيه. وهذا التفريق أساسي في فهم طبيعة الخطاب الديني والأدب الدعوي.

الوعيد والتهديد: على النقيض من الدعاء، حين يصدر الأمر من الأعلى إلى الأدنى، ولكن لا يُقصد به طلب الامتثال، بل التحذير من عاقبة الفعل، فإنه يتحول إلى وعيد، ويستشهد ابن فارس بآيتين بليغتين: قوله جلّ ثناؤه: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: 40]، وقوله: ﴿تَمَتَّعُوا﴾ [إبراهيم: 30].

فالله تعالى لا يأمرهم بالكفر أو التمتع به حقيقةً، بل يهددهم بأن هذا الفعل مرصود وستأتي عاقبته، إنها صيغة أمر تحمل في طياتها خبراً بالعقاب الأكيد، وهو ما أدركه الشافعي حين صاغ المعنى شعراً: قول أبي تمام الطائي:

⁵³¹ ابن فارس، **الصاحبي**، 138.

إذا لم تَحْشَ عاقبة الليالي ولم تَسْتَحِ فاصنع ما تشاء⁵³²

/الوافر/

ف "اصنع" هنا ليست إباحة، بل هي إنذار بأن الجزاء قادم.

المسألة الثانية: الأمر كأداة للتعبير عن الانفعالات النفسية:

يتجاوز ابن فارس العلاقات الهرمية ليدخل إلى عمق النفس الإنسانية، مبيناً كيف تُستخدم صيغة الأمر للتعبير عن مشاعر قوية.

التعجب: يورد ابن فارس شاهداً قرآنياً فريداً هو قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم:

38]، الصيغة هنا (أَفْعَلْ بـ) هي إحدى صيغ التعجب القياسية، لكن ابن فارس يدرجها تحت باب "الأمر" ليؤكد على الأصل الاشتقاقي المشترك، وليبين أن الغرض هنا ليس الطلب، بل إظهار شدة إدراكهم وسمعهم يوم القيامة على وجه يثير العجب.

اللهفة والتحسر: عندما يكون مضمون الأمر مستحيلاً أو مؤذياً للمخاطب، فإنه يخرج إلى

غرض التحقير والتحسير، فقوله تعالى: ﴿قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ﴾ [آل عمران: 119]، ليس طلباً للموت، بل هو تعبير عن المقت الشديد وتمني الهلاك للمخاطبين، وتركهم في حسرتهم وكمدهم، وكذلك قول جرير: "موتوا من الغَيْظِ غَمًّا"⁵³³، هو تجسيد لهذا المعنى، حيث تصبح الصيغة أداة لإلحاق الأذى النفسي بالخصم.

المسألة الثالثة: الأمر في سياق الحوار والإقناع:

يكشف ابن فارس عن أبعاد حجاجية وإرشادية لصيغة الأمر.

التعجيز: وهو من أبلغ الأغراض البلاغية، حيث يصدر الأمر مع العلم اليقيني باستحالة

امتثال المخاطب له، والغاية هي إثبات عجزه وإفحامه، ويتجلى ذلك في آيات التحدي في القرآن

⁵³² ابن فارس، **الصاحبي**، 139؛ أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس البغدادي الأموي القرشي ابن أبي الدنيا، **الإشراف في منازل الأشراف**، تحقيق د نجم عبد الرحمن خلف (الرياض: مكتبة الرشد، 1990)، 306؛ أحمد قبش، **مجمع الحكم والأمثال في الشعر العربي** (دمشق: دار الرشيد للنشر، 1985)، 208/3.

⁵³³ ابن فارس، **الصاحبي**، 139-140.

الكريم، كقوله تعالى: ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: 23]، إن الأمر هنا ليس طلباً للإنتاج، بل هو إعلان قاطع عن العجز، وبرهان على المصدر الإلهي للقرآن.

الندب والإرشاد: قد تأتي صيغة الأمر لا على وجه الإلزام، بل على وجه النصح والتوجيه واستحباب الفعل، يستشهد ابن فارس بقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: 33]، حيث يرى جمهور الفقهاء أن الأمر هنا للندب والاستحباب وليس للوجوب، وهذا التفريق له آثار فقهية وتشريعية مهمة، ويدل على وعي ابن فارس بالتقاطعات بين اللغة والفقه.

التسليم: وهو غرض دقيق أشار إليه ابن فارس، ويختص بالخطاب الإلهي، كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا﴾ [مريم: 75]، يوضح ابن فارس أن هذا ليس أمراً من الله لنفسه، بل هو تعبير عن قانون إلهي وسنة جارية، وتسليم بأن من اختار الضلالة فإن الله يمدّه في طغيانه استدراجاً، إنه أسلوب يجمع بين صيغة الأمر ومعنى الخبر عن حتمية القدر الإلهي.

المسألة الرابعة: الأمر بمعنى الخبر:

وهذا من أعمق ملاحظات ابن فارس وأكثرها إثارة للاهتمام، حيث تخلع الصيغة ثوب الإنشاء تماماً لترتدي ثوب الخبر المحض، في قوله تعالى: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾ [التوبة: 82]، يقرر ابن فارس أن "المعنى: إنهم سيضحكون قليلاً ويبكون كثيراً"،⁵³⁴ لقد انتقل من تحليل القصد إلى تحليل المآل، مقدماً تفسيراً يتجاوز ظاهر اللفظ إلى حقيقة ما سيقع، مما ينم عن حس لغوي مرهف وقدرة فائقة على التأويل.

3. امتدادات الظاهرة في أساليب أخرى:

لم يقصر ابن فارس ملاحظاته على صيغة الأمر، بل امتدت لتشمل أساليب إنشائية أخرى، مما يؤكد أن اهتمامه كان منصّباً على ظاهرة "انزياح المعنى" بشكل عام. فقد أشار إلى التقارب بين "العرض والتحضيض"، مفرقاً بينهما بدرجة اللطف والشدّة، وإلى خروج "لولا" عن معناها الأصلي (الامتناع لوجود) إلى معنى النفي أحياناً، كما نقل الخلاف حول طبيعة "التمني"، وهل هو إنشاء محض أم خبر يحمل معنى النفي. كل هذه الإشارات السريعة تؤكد أن ابن فارس كان يمتلك

⁵³⁴ ابن فارس، **الصاحبي**، 140.

مشروعاً فكرياً متكاملًا حول "فقه اللغة" يرى فيه أن الأشكال النحوية ليست قوالب جامدة، بل هي أدوات مرنة تتكيف مع المقاصد المتنوعة للمتكلمين.

إن تحليل ابن فارس لظاهرة خروج الأمر عن معناه الأصلي في كتابه "الصاحبي" يمثل شهادة بليغة على عمق رؤيته اللغوية وسبقه في ارتياد مجالات معرفية ستنبلور لاحقاً في علوم البلاغة واللسانيات التداولية، فلم يكتفِ ابن فارس بالوصف والتصنيف، بل قدم تفسيراً وظيفياً للظواهر اللغوية، مرتكزاً على الاستقراء الواسع للنصوص، ومدركاً لأهمية المقام والسياق في تحديد المعنى النهائي للخطاب.

وصلت الباحثة في نهاية المطالب إلى أن ابن فارس قد أثبت أن الصيغة النحوية الواحدة يمكن أن تكون وعاءً لأغراض ومقاصد متعددة، تتراوح بين الدعاء والتهديد، والتعجب والتحسير، والتعجيز والإرشاد، وهذا الإدراك المبكر هو ما يجعل من "الصاحبي" وثيقة تأسيسية لا غنى عنها لأي باحث في فقه اللغة العربية وتاريخ الفكر اللغوي، ويضع صاحبه في مصاف كبار المنظرين الذين فهموا أن اللغة، في جوهرها، فعل اجتماعي وتواصلي قبل أن تكون نظاماً من الرموز المجردة.

المطلب الثاني: الأسلوب الخبري (الخبر)

المقصد الأول: مظاهر الأبعاد التداولية للأسلوب الخبري

لقد تجاوزت قدرته ل ابن فارس حدود التحليل الصرفي والنحوي البحت، إلى استكناه "سنن العرب في كلامها"، أي استجلاء المقاصد والأغراض التي تكمن وراء التراكيب اللغوية، وفي هذا السياق، يبرز تناوله للأسلوب الخبري كنموذج فذٍّ على وعيه المبكر بما يعرف اليوم في اللسانيات الحديثة بـ "الأفعال الكلامية" حيث لا يكون القول مجرد نقل للمعلومات، بل هو فعلٌ يهدف إلى تحقيق أثر معين في المتلقي.

خروج الأسلوب الخبري عن معناه الأصلي، الذي يقتصر على الإخبار بحصول نسبة ما تحدث الصدق أو الكذب.

المسألة الأولى: الخبر بين الدلالة والمقصد البلاغي

ينطلق التحليل البلاغي التقليدي من تقسيم الكلام إلى قسمين رئيسيين: خبر وإنشاء، ويُعرّف الخبر بأنه: ما يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب⁵³⁵، فهو بالأساس قولٌ يتعلق بواقع خارجي يمكن الحكم عليه بالصواب أو الخطأ، غير أن ابن فارس، في باب "المعاني التي يحتملها

⁵³⁵ هذا هو التعريف الاصطلاحي الشائع في كتب البلاغة والنحو، وهو ما يهدف ابن فارس إلى بيان عدم كفايته لتغطية كل استخدامات الخبر في اللغة الحية.

لفظ الخبر"، يكسر هذا القالب التعريفي الصارم، ليُظهر أن البنية المصوغة للخبر ما هي إلا وعاء يمكن أن يُملأ بدلالات إنشائية متعددة، تتحدد وفقًا للسياق ومقام القول وقصد المتكلم.

يقول ابن فارس مستعرضًا هذه الثروة الدلالية: "والمعاني التي يحتملها لفظ الخبر كثيرة"⁵³⁶، ثم يمضي في سرد قائمة من الأغراض التي تتجاوز الإخبار المحض، والتي يمكن تصنيفها تحليليًا إلى فئات دلالية كبرى، منها:

1. الأغراض التوجيهية (الأمر والنهي):

من أبرز ما أشار إليه ابن فارس هو استعمال الصيغة الخبرية لأداء وظيفة الأمر والنهي، فالأمر في قوله تعالى: ﴿وَالْوَلَدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: 233]، لم يأت بصيغة "أرضعن"، بل جاء في صورة خبرية تقريرية. إن هذا العدول عن صيغة الطلب المباشر إلى صيغة الإخبار يحمل دلالة بلاغية عميقة؛ إنه يوحي بأن هذا الأمر ليس مجرد توجيه، بل هو حقيقة ثابتة وواقع مستقر، ومن شأن المؤنات الامتثال له وكأنه جزء من طبيعة الأشياء، فالغرض هنا هو تأكيد الطلب وجعله في صورة ما تحقق ووقع.

وبالمثل، فإن النهي في قوله تعالى: ﴿لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(٧٩) [الواقعة: 79]، جاء في صيغة النفي الخبري، وهذا الأسلوب أبلغ من النهي المباشر "لا تمسّوه"، لأنه ينفي الفعل نفيًا قاطعًا، فيوحي بأن المسّ من غير المطهرين هو أمرٌ مستحيل الوقوع أو غير متصور، مما يضفي على النهي قوة وقدسية لا تبلغهما صيغة "لا تفعل" المجردة.

2. الأغراض التعبيرية (الدعاء، التعجب، التمني، التعظيم): يُظهر ابن فارس كيف أن الخبر يمكن أن يكون أداة للتعبير عن مكونات النفس ومشاعرها، فجملة "عفا الله عنه" هي في ظاهرها إخبار عن وقوع العفو، ولكن مقصدها الحقيقي هو طلب العفو والدعاء به، ويشير ابن فارس إلى أن هذا شائع في كلام العرب، كقولهم "أستغفر الله"، الذي يعني "اغفر لي"، إن استخدام الصيغة الخبرية في مقام الدعاء يعكس أدب الداعي مع المدعو، فهو لا يأمر الله (حاشا لله) بالغفران، بل يخبر عن رغبته ويقينه بحصوله، وكأنه يصف حال نفسه بأنه "طالب للمغفرة".

كما يندرج تحت هذا الإطار التعجب نحو "ما أحسن زيداً"، الذي هو خبر في لفظه، ولكنه إنشاء في معناه، لا يقصد به الإخبار عن حُسن زيد بقدر ما يقصد به إنشاء شعور الدهشة والإعجاب

⁵³⁶ ابن فارس، **الصاحبي**، 133.

بهذا الحسن، وكذلك التمني في "وَدِدْتُكَ عِنْدَنَا"، والتعظيم في "سبحان الله"، كلها أساليب خبرية الشكل، إنشائية الروح والمقصد.

3. الأغراض الإنذارية (الوعد، والوعيد):

عندما يُستخدم الخبر للإخبار عن فعل مستقبلي يصدر من المتكلم نفسه، فإنه غالبًا ما يكتسب قوة إنجازية، أي أنه يصبح بمثابة عقد أو التزام، وهذا يتجلى في الوعد والوعيد، فقوله تعالى: ﴿سَرَّيْهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فصلت: 53] هو خبر عن فعل مستقبلي، ولكنه في

ذات الوقت "وعدٌ" إلهي قاطع لا يتخلف، وبالمثل، فإن قوله عز وجل: ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ

مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: 227] هو "وعيدٌ" وتهديد يحمل قوة إنذارية تفوق التهديد الصريح، إن استخدام الصيغة الخبرية هنا يضيفي على الوعد والوعيد طابع الحتمية واليقين، وكأنهما أقدار واقعة لا محالة.

المسألة الثانية: التراكيب الخبرية ذات المقاصد المركبة:

لم يكتفِ ابن فارس برصد الأغراض البلاغية المفردة، بل أشار إلى تراكيب أكثر تعقيدًا يخرج فيها الخبر عن ظاهره ليشكل بنية دلالية مركبة، مثل الشرط والجزاء، أو الإنكار المصحوب بالتبكي.

ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ﴾ [الدخان: 15]، يوضح ابن

فارس أن ظاهر التركيب خبري، ولكن معناه الحقيقي هو شرط وجزاء، والتقدير: إن كشف عنكم العذاب تعودوا،⁵³⁷ وهذا التركيب أبلغ من الشرط الصريح، لأنه يصور العودة إلى الكفر كنتيجة حتمية لا مفر منها لكشف العذاب، مما يؤكد عناد القوم وإصرارهم على الضلال.

أما الإنكار والتبكي، فيظهران جليًا في استشهاده بالآية الكريمة: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ

الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49]، فالجملة الخبرية (إنك أنت العزيز الكريم) لا تُقال على سبيل الإخبار

⁵³⁷ ابن فارس، **الصاحبي**، 134.

بصفات العزة والكرم، بل على سبيل التهكم والتوبيخ لمن كان يدّعي هاتين الصفتين في الدنيا، فجاءت معايرته بهما في الآخرة قمة في التبكيت والإهانة⁵³⁸.

المسألة الثالثة: التفخيم والتعظيم كأسلوب خبري:

في سياق متصل، يخصص ابن فارس مبحثاً لبعض الأدوات والأساليب التي تفيد التفخيم والتعظيم، ومنها استخدام "ما" الاستفهامية لغير غرض الاستفهام الحقيقي، يقول: "و"ما" تكون للتفخيم، كقوله جلّ ثناؤه: ﴿الْحَاقَّةُ ۝١ مَا الْحَاقَّةُ ۝٢﴾ [الحاقة: 1-2]⁵³⁹.

هنا، السؤال "ما الحاقة؟" ليس طلباً للمعلومة، فالمتكلم هو الله سبحانه العليم بكل شيء، إنما الغرض من هذا التركيب الخبري في بنيته العميقة (إذ هو يخبر عن عظمة الحاقة) هو إثارة شعور بالهول والرغبة في نفس السامع، إنها "ما" التي تفيد "الإبهام لأجل التفخيم"، أي أن حقيقة هذا اليوم وشأنه أعظم من أن يحيط به وصف أو يحده تعريف، فكأن المتكلم يقول: أي شيء عظيم هي الحاقة!⁵⁴⁰ وبهذا يكون التركيب الخبري قد أدى وظيفة تعظيمية وتفخيمية بأسلوب فني رفيع.

وهنا تريد الباحثة أن تقول إن تحليل ابن فارس للأبعاد الدلالية للأسلوب الخبري في كتابه "الصاحبي" يكشف عن حسّ لغويّ مرفه ونظرة تداولية سبقت عصرها، لقد أدرك أن المعنى لا يكمن في البنية السطحية للجملة فحسب، بل يتشكل من خلال تفاعل هذه البنية مع المقام، وقصد المتكلم، والأثر المراد إحداثه في المتلقي، لقد وضع ابن فارس يده على جوهر البلاغة، وهو "مطابقة الكلام لمقتضى الحال"، وقدم مادة غنيّة أصبحت فيما بعد منطلقاً لتنظيرات أكثر تفصيلاً وعمقاً لدى علماء البلاغة.

المقصد الثاني: التقديم والتأخير

يُعدُّ مبحث "النَّظْم" وترتيب الألفاظ داخل البنية التركيبية للغة العربية حجر الزاوية الذي تتأسس عليه دلالات الجملة وتتجلى براعتها البلاغية. وفي هذا السياق، يبرز أسلوب "التقديم والتأخير" كأحد أهم الظواهر الأسلوبية التي شغلت أذهان علماء العربية قديماً وحديثاً، لما له من أثر بالغ في توجيه المعنى وتخصيصه وتكثيفه. ويُعتبر أبو الحسين أحمد بن فارس (ت 395هـ) في

⁵³⁸ يطلق البلاغيون على هذا الأسلوب "التهكم"، وهو نوع من الاستهزاء حيث يُقصد باللفظ عكس معناه الظاهري على سبيل التمليح أو التحقير.

⁵³⁹ ابن فارس، الصاحبي، 125.

⁵⁴⁰ الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، 604/4.

كتابه الموسوعي "الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها" من أوائل العلماء الذين أفردوا لهذا الأسلوب بابًا خاصًا، معتبرًا إياه إحدى "سنن العرب" الأصلية في كلامها.

التقديم والتأخير كـ "سنة من سنن العرب" في منظور ابن فارس:

ينطلق ابن فارس في تناوله للظاهرة من منطلق لغوي وصفي، يهدف إلى تسجيل خصائص كلام العرب وتأصيلها، فهو يضع القاعدة الكلية بعبارة جامعة وموجزة، فيقول: "من سنن العرب تقديم الكلام وهو في المعنى مؤخر، وتأخيرُهُ وهو في المعنى مُقَدَّم".⁵⁴¹

هذه القاعدة تكشف عن جوهر منهجه؛ فهو يرى أن هناك "رتبة أصلية" محفوظة في الذهن، وأن أي عدول عنها هو تغيير في المبنى لا يغير من أصل المعنى الإخباري، وإنما يتطلب من المتلقي إعادة ترتيب ذهني لإدراك "التأويل" أو المعنى الأصلي.

إن تركيز ابن فارس ينصبُّ بشكل أساسي على فكِّ شفرة التركيب الظاهري للوصول إلى البنية العميقة الأصلية. فالغاية عنده هي "إيضاح المعنى" عبر إعادة كل لفظ إلى "مكانه الأصلي". يتجلى هذا المنهج بوضوح في تحليله لشاهد ذي الرُّمة غيلان بن عقبة العدوي:

مَا بَالُ عَيْنِكَ مِنْهَا الْمَاءُ يَنْسَكِبُ كَأَنَّهُ مِنْ كُلِّ مَفْرِيَةٍ سَرَبُ⁵⁴²

/البسيط/

يُعلق ابن فارس بأن المراد هو: "ما بالك عينك ينسكب منها الماء".⁵⁴³

فهنا ترى الباحثة أنه يكتفي ابن فارس بإعادة ترتيب الجملة إلى وضعها الذي يراه منطقيًا أو نحويًا، دون أن يتوقف عند الأثر البلاغي الذي أحدثه الشاعر بتقديم الجار والمجرور "منها"، فهذا التقديم لا شك أنه يحمل غرضًا بلاغيًا يتمثل في "الاختصاص" و"الاهتمام"؛ فكأن الشاعر يقصر الانسكاب على العين ويبرزها كمصدر وحيد للدمع، مما يعمق الإحساس بالحزن واللوعة، وهو ما أغفله تحليل ابن فارس الذي ظل في حدود "فكِّ" التركيب النحوي.

وعندما ينتقل ابن فارس إلى الاستشهاد بالقرآن الكريم، يظل منهجه وفيًا لغايته الأولى، وهي ردُّ الفروع إلى أصولها التركيبية. فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَغُوا فَلَا قُوَّةَ وَأُخِذُوا

⁵⁴¹ ابن فارس، الصاحبي، 189.

⁵⁴² ذو الرُّمة، ديوان ذي الرُّمة، 9/1.

⁵⁴³ ابن فارس، الصاحبي، 189.

مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ ﴿٥١﴾ [سبأ: 51]، يرى أن في الآية تقديمًا وتأخيرًا، وأن تأويلها: "ولو ترى إذ فرعوا وأخذوا من مكان قريب فلا فُوت"،⁵⁴⁴ منطقته في ذلك أن "الفُوت" (النجاة) لا يكون إلا بعد "الأخذ" (القبض).

ورغم أهمية هذا التحليل من المنظور المنطقي الصرف، فإنه يتجاهل القيمة البلاغية العظيمة للترتيب القرآني. فتقديم (فَلَا فُوت) يوحي بالنتيجة الحتمية قبل ذكر الفعل، فيبث الرعب في نفس السامع ويصور مشهدًا لا مفر منه، حيث يُحكم على القوم بالهلاك قبل حتى أن يُذكر فعل الأخذ، وهو ما يسمى في علم البلاغة بـ "تعجيل المساءة" وإضفاء جو من الإحاطة والسيطرة الكاملة.

ويتكرر المنهج ذاته في تحليله لقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ ﴿٢﴾ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ ﴿٣﴾﴾

[الغاشية: 2-3]. يرى ابن فارس أن التقدير هو: وجوه عاملة ناصبة في الدنيا، يومئذ -أي يوم القيامة- خاشعة،⁵⁴⁵ مستدلًا على ذلك بأن العمل والنصب يكونان في الدنيا، بينما الخشوع يكون في الآخرة، مرة أخرى التحليل دقيق من حيث إعادة الترتيب الزمني، لكنه يغفل عن سر الإعجاز في النظم القرآني. فتقديم الظرف "يومئذ" وربطه بالخشوع مباشرة يصنع مشهدًا ليوم القيامة مهيبًا، ويجعل حالة "الخشوع" هي الصفة الأبرز والأولى التي تستدعيها الأذهان، ثم يأتي ذكر "عاملة ناصبة" كتعليل وتفسير لهذا الخشوع، فيخلق ترابطًا دلاليًا عميقًا بين عمل الدنيا وجزاء الآخرة، وهو أبلغ من مجرد السرد الزمني.

تلاحظ الباحثة في هذا المقام أنه قد كان همه الأول جمع "سُنن العرب" وتصنيفها، وكان التقديم والتأخير إحدى هذه السنن التي تحتاج إلى ضبط وتوضيح. لذلك، كان منهجه وصفيًا نحوياً بالدرجة الأولى، يهدف إلى خدمة فهم التراكيب المعقدة، وهو جهد لا يمكن التقليل من شأنه.

ولاعتماد الدقة البحثية لا بد من وضع هذا الجهد في سياقه التاريخي ومقارنته بما تلاه، لقد جاء بعد ابن فارس بنحو نصف قرن الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، الذي أحدث ثورة في الفكر البلاغي العربي بنظريته المتكاملة في "النظم" في كتابه "دلائل الإعجاز"، يرى الجرجاني أن التقديم والتأخير ليس مجرد عدول عن رتبة أصلية، بل هو في صميمه "معنى" جديد يُضاف إلى المعنى الأصلي، فالألفاظ عنده لا تتفاضل بذاتها، بل بمواقعها في السياق، وكل تغيير في موضع

⁵⁴⁴ ابن فارس، **الصاحبي**، 189.

⁵⁴⁵ ابن فارس، **الصاحبي**، 189.

الكلمة هو تغيير مقصود لذاته، يخدم غرضًا بلاغيًا دقيقًا كالتخصيص، أو التوكيد، أو التشويق، أو التعظيم.⁵⁴⁶

لو طبقت رؤية الجرجاني على أمثلة ابن فارس، لاتضحت الأبعاد الغائبة. ففي قوله تعالى: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [التوبة: 55]، يكتفي ابن فارس بالإشارة إلى أن المعنى هو: "لا تعجبك أموالهم ولا أولادهم في الحياة الدنيا".⁵⁴⁷ فإن تأخير الظرف "في الحياة الدنيا" له غرض عظيم، وهو إطلاق الحكم بالتعذيب أولًا، ثم تقييده وتخصيصه بالدنيا، مما يجعل أثره في النفس أوقع وأشد، فكأن العذاب بالأموال والأولاد حقيقة مطلقة، ثم يأتي التقييد ليخبر بأن هذا مجرد البداية في الدنيا، مما يترك الباب مفتوحًا لعذاب الآخرة الأشد.

يمكن القول إن تناول ابن فارس لأسلوب التقديم والتأخير في "الصاحبي" كان تناولًا رائدًا في مجاله، لكنه انحصر في إطار "فقه اللغة" والتحليل النحوي الذي يهدف إلى ردّ الكلام إلى أصله التركيبي لتوضيح المعنى الحرفي، لقد نجح ابن فارس في إثبات أن هذا الأسلوب هو "سنة" عربية أصيلة، وقدم شواهد ثرية تدعم رؤيته.

ومع ذلك ترى الباحثة، أن منهجه لم يرتق إلى مستوى التحليل البلاغي المتكامل الذي يربط بين الشكل والمضمون، وبين المبنى والمعنى الدقيق المتولد عنه، لقد كان يرى في التقديم والتأخير ظاهرة تحتاج إلى "تأويل" لإعادة الأمور إلى نصابها، بينما رأى فيه البلاغيون الكبار، وعلى رأسهم عبد القاهر الجرجاني، ظاهرة تنتج "معاني المعاني" وتفتح آفاقًا دلالية وجمالية لا حصر لها، وبهذا، يمكن اعتبار عمل ابن فارس بمثابة التأسيس النحوي الضروري الذي مهد الطريق أمام غيره ليينوا عليه صرح البلاغة الشامخ.

المقصد الثالث: بلاغة العدول التركيبي: ظاهرة الإخراج على خلاف مقتضى الظاهر

تُعرف هذه الظاهرة في الدراسات البلاغية الحديثة بـ "العدول"، وهي الظاهرة التي يخرج فيها المتكلم عن المألوف في بناء الجملة أو اختيار المفردة، قاصدًا إثارة انتباه المتلقي وتحقيق قيمة جمالية أو تأثيرية خاصة، لقد تنبه ابن فارس لهذه الظاهرة مبكرًا، وأطلق عليها في سياقات مختلفة مسميات وصفية مثل "إقامة الكلمة مقام الكلمة" أو "الإخراج على خلاف مقتضى الظاهر".

⁵⁴⁶ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 106-108 يوضح الجرجاني أن قيمة التقديم لا تكمن في اللفظ المقدم ذاته، بل في "الغرض" الذي من أجله قُدِّم.
⁵⁴⁷ ابن فارس، الصاحبي، 189.

المسألة الأولى: العدول الزمني: التعبير عن المستقبل بالماضي والعكس:

من أبرز صور الخروج عن مقتضى الظاهر التي رصدها ابن فارس ببراعة، التلاعب بالأزمنة الفعلية لتحقيق أغراض دلالية تتجاوز الإخبار المحض بالزمن، فاللغة في نظره ليست مجرد أداة لنقل معلومات زمنية دقيقة، بل هي وسيلة للتأثير والإقناع.

1. التعبير عن المستقبل بصيغة الماضي:

يرى ابن فارس أن هذا الأسلوب يُستخدم للدلالة على "تحقق الوقوع" بشكل قاطع لا يقبل الشك، فالحدث المستقبلي، حين يُصاغ في قالب الفعل الماضي، يكتسب قوة اليقين وكأنه قد وقع وانقضى بالفعل،⁵⁴⁸ يستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْفُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾

[سبأ: 31]، فيعلق قائلاً: "ترى" مستقبل و"إذا" للماضي، وإنما كان كذا لأن الشيء كائن وإن لم يكن بعد، وذلك عند الله جل ثناؤه، قد كان، لأن علمه به سابق وقضاه به نافذ فهو كائن لا محالة".⁵⁴⁹

هذا التحليل لا يقف عند حدود الوصف النحوي، بل يغوص في البعد العقدي والفلسفي للمعنى؛ فاليقين الإلهي بوقوع الحدث ينعكس على البنية اللغوية للنص القرآني، وهذا الأسلوب ليس حكراً على الخطاب الإلهي، فالعرب، كما يذكر ابن فارس، تستخدمه وإن لم تكن عالمة بالعواقب، مما يدل على أنه "سنة من سننهم" اللغوية الراسخة للتعبير عن العزم أو التهديد المؤكد، كما في الشاهد الشعري: "سَتَنْدُمُ إِذْ يَأْتِي عَلَيْكَ رَعِيلُنَا".⁵⁵⁰

وبعد هذا الفهم من ابن فارس إرهاباً مبكراً لما سيُعرف لاحقاً في علم البلاغة بـ "تنزيل المستقبل منزلة الماضي" لغرض بلاغي هو تأكيد الوقوع،⁵⁵¹ ففي قوله تعالى: ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا

تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النحل: 1]، نجد أن الفعل "أتى" جاء بصيغة الماضي مع أن الأمر لم يقع بعد، وذلك

لبيان قربهِ الشديد وحتميته، بحيث أصبح بمنزلة ما قد حدث فعلاً.

2. التعبير عن الماضي بصيغة المستقبل:

على الجانب الآخر، يرصد ابن فارس استخدام صيغة المضارع (المستقبل) للتعبير عن حدث ماضٍ. ويكمن السر البلاغي هنا في استحضار الصورة وجعلها ماثلة أمام عين المتلقي وكأنها

⁵⁴⁸ ابن فارس، صاحب، 151.

⁵⁴⁹ ابن فارس، صاحب، 99.

⁵⁵⁰ ابن فارس، صاحب، 99.

⁵⁵¹ الهاشمي، جواهر البلاغة، 115 يناقش الهاشمي هذا الغرض البلاغي ضمن مباحث علم المعاني.

تحدث الآن. يقول في ذلك: "ويجيء (الفعل) بلفظ المستقبل وهو في المعنى ماضٍ"،⁵⁵² مستشهداً بقول الشاعر: منسوباً إلى رجل من بني سلول

وَلَقَدْ أَمُرُّ عَلَى اللَّئِيمِ يَسُبُّنِي فَمَضَيْتُ ثُمَّتَ قُلْتُ لَا يَعْزِينِي⁵⁵³

/الكامل/

فالفعل "أمرُّ" بصيغة المضارع يستحضر مشهد المرور والسب في ذهن السامع، ثم يأتي الفعل "مضيتُ" ليعيد السرد إلى زمنه الأصلي الماضي، إن هذا الانتقال من صيغة المضارع الحكائي إلى الماضي السردى يخلق حركة وحياة داخل النص،⁵⁵⁴ ومن أبلغ الشواهد القرآنية التي أوردها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾ [فاطر: 9]، فالفعل "تثير" جاء بصيغة المضارع بعد الفعل الماضي "أرسل" لاستحضار صورة إثارة السحاب وتشكله في مشهد حيّ متجدد أمام أعيننا.

المسألة الثانية: المرونة الدلالية والإنابة التركيبية:

لا يقتصر العدول عند ابن فارس على الزمن الفعلي، بل يمتد ليشمل خروج بعض الكلمات عن معناها الوظيفي الأصلي، أو إنابة صيغة صرفية أو نحوية عن أخرى، مما يفتح آفاقاً دلالية واسعة.

من ذلك:

1. خروج "كان" عن معناها الأصلي:

يتجاوز ابن فارس النظرة النحوية التقليدية لـ "كان" كفعل ناقص يدل على الزمن الماضي، ليرصد لها معاني مجازية تكتسبها من السياق. فيذكر أنها قد تأتي بمعنى "القدرة"، كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾ [هود: 20]، أي: ما قدرُوا أو ما تمكنوا من الاستطاعة، وقد تأتي بمعنى الصيرورة، نحو: "إن كنتَ أبي فصِّلني"، أي: إن صرتَ أبي حقاً، فأدِّ واجب الأبوة، وتأتي أيضاً بمعنى "ينبغي"، وهو معنى دقيق استنبطه من قوله تعالى: ﴿مَا كَان لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ

⁵⁵² ابن فارس، **الصاحبي**، 167.

⁵⁵³ البيت منسوب لرجل من بني سلول، الكرمانى، تحقيق الفوائد الغياثية، 316/1؛ القزويني، **الإيضاح**،

24/2.

⁵⁵⁴ أحمد أحمد بدوي، **من بلاغة القرآن** (القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت)، 98 يشير بدوي إلى أن التعبير بالمضارع عن الماضي يفيد "استحضار الصورة".

مِنْ شَيْءٍ) [يوسف: 38]، أي: ما ينبغي لنا وما يصح منا ذلك،⁵⁵⁵ هذا التحليل يكشف عن حسٍ دلالي مرهف يدرك أن وظيفة الكلمة ليست ثابتة، بل تتشكل وفقاً للسياق الذي ترد فيه.

2. إقامة الكلمة مقام الكلمة: (من سنن العرب في التعويض):

تحت هذا العنوان، يورد ابن فارس عدداً من صور الإنابة التي تمثل صلب مفهوم العدول التركيبي.

إنابة المصدر عن الأمر: يرى أن الأمر قد يُعبّر عنه بصيغة المصدر لغرض المبالغة وتأكيد الطلب، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد: 4]، فالتقدير: "فاضربوا الرقاب"، لكن استخدام المصدر "ضرب" يجعله أقوى وأوجز، وكأن الحدث نفسه (الضرب) هو المطلوب مباشرة، لا مجرد الفعل،⁵⁵⁶ وهذا ما يطلق عليه النحاة "المصدر النائب عن فعله".

إنابة اسم الفاعل واسم المفعول عن المصدر: يُظهر ابن فارس كيف تنوب الصيغ المشتقة عن أصلها المصدر، ففي قولهم: "قُمْ قائماً"، نابت "قائماً" (اسم فاعل) عن "قياماً" (مصدر)، وفي قوله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا﴾ [مریم: 62]، وقوله: ﴿لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَغِيَةً﴾ [الغاشية: 11]، فـ "لاغية" أقيمت مقام المصدر "لغوا"، وأما اسم المفعول، فيستشهد عليه بقوله تعالى: ﴿بِأَيِّكُمْ

الْمَفْتُونُ﴾ [القلم: 6]، أي: "بأيكم الفتنة" أو "الفتون"،⁵⁵⁷ هذا التعويض ليس مجرد تنوع أسلوب، بل غالباً ما يحمل دلالات إضافية؛ إقامة اسم الفاعل مقام المصدر قد تشير إلى التركيز على الذات القائمة بالفعل، بينما إقامة اسم المفعول قد تركز على الأثر الواقع.

إقامة الفعل مقام الحال: هي صورة دقيقة من العدول، لاحظها ابن فارس في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ آبَاَهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ﴾ [يوسف: 16]، فالجمله الفعلية "يبكون" وقعت موقع الحال "باكين"، والسر البلاغي في ذلك هو ما يمنحه الفعل المضارع من حيوية وتجدد واستمرار، فالعدول

⁵⁵⁵ ابن فارس، **الصاحبي**، 116.

⁵⁵⁶ ابن فارس، **الصاحبي**، 180.

⁵⁵⁷ ابن فارس، **الصاحبي**، 180.

عن الحال المفردة إلى الجملة الفعلية ينقلنا من صورة ثابتة (باكين) إلى مشهد متحرك ومستمر (يكون).⁵⁵⁸

المسألة الثالثة: الشرط المجازي:

في لفظة تحليلية متقدمة، يفرق ابن فارس بين الشرط الحقيقي المحتوم، والشرط الذي يرد في الكلام على سبيل "المجاز"، أي أنه لا يُقصد به تعجيزاً (الحقيقي، بل يحمل غرضاً بلاغياً آخر، يستدل على ذلك بقوله تعالى في شأن الزوجين: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَاقِيَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: 229]، فيعلق بأن الشرط هنا "كالمجاز غير المعزوم"، إذ لو كان شرطاً حقيقياً لازماً، لما جازت المراجعة إلا بعد التيقن من عدم إقامة حدود الله، ولكنه ورد لإبراز أهمية مراعاة هذا الأمر دون جعله شرطاً تعجيزياً.⁵⁵⁹

والأمر أوضح في قوله تعالى: ﴿وَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى﴾ [الأعلى: 9]، فالأمر بالتنكير واجب على كل حال، سواء أكانت الذكرى ستنتفع أم لا، فالشرط هنا ليس لتقييد الأمر، بل للإشارة إلى أن الأصل في الذكرى أن تنفع، وللحث على التذكير في المظان التي يُرجى فيها النفع، دون أن يلغي وجوبه في غيرها،⁵⁶⁰ إن هذا الفهم العميق يكشف عن أن ابن فارس كان يتعامل مع النص اللغوي ليس بوصفه بنية رياضية صارمة، بل خطاباً إنسانياً حياً تحكمه المقاصد والنيات قبل القوالب والأشكال.

وقد جددت الباحثة من خلال هذا العرض التحليلي أن ابن فارس في كتابه "الصاحبي" لم يكن مجرد جامع للشواهد أو ناقل للقواعد، بل كان باحثاً لغوياً فذاً يمتلك رؤية تحليلية ثاقبة، إن دراسته لصور "الإخراج على خلاف مقتضى الظاهر" تكشف عن فهم عميق لطبيعة اللغة العربية المرنة، وقدرتها الفائقة على التعبير عن أدق المعاني وأعمق المقاصد من خلال العدول عن التراكيب المألوفة.

⁵⁵⁸ أبو موسى، **خصائص التراكيب**، 275-278 يتوسع أبو موسى في شرح الفروق البلاغية بين الحال المفردة والجملة.

⁵⁵⁹ ابن فارس، **الصاحبي**، 200.

⁵⁶⁰ ابن فارس، **الصاحبي**، 200.

المقصد الرابع: التعويض

وجدت الباحثة أنّ ابن فارس يفتتح باب "التعويض" بتعريف جامع يحدد كينونة هذا المفهوم، فيقول: "من سُنن العرب التَّعْوِيض وهو إقامة الكلمة مقامَ الكلمة"،⁵⁶¹ هذا التعريف، على بساطته، يؤسس لنظرية متكاملة في الانزياح اللغوي؛ فالتعويض ليس مجرد استبدال عشوائي، بل هو "سُنّة"، أي أنه نهج مطّرد ومقنن يحكم جزءاً من استخدامات العرب لكلامهم. إن إقامة كلمة مقام أخرى هو جوهر العملية المجازية التي تنتقل بالكلام من وضعه الأصلي (الحقيقة) إلى معنى جديد يُفهم من السياق (المجاز).⁵⁶²

ينطلق ابن فارس من هذه القاعدة ليبين كيف أن هذا التعويض يجري بين مختلف أقسام الكلم وصيغها، ومن أولى الصور التي يعرضها، إقامة الفعل الماضي مقام الفعل المضارع (الذي أسماه بالراهن)، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [النمل: 27]، يوضح ابن فارس أن المعنى الحقيقي للسؤال هو: "أَتَصَدَّقُ أم أنت من الكاذبين؟"،⁵⁶³ إن استخدام صيغة الماضي هنا ليس خطأ زمنياً، بل هو اختيار بلاغي مقصود، فالفعل الماضي يضيف على الحدث طابع التحقق والثبات، وكأن الصدق أو الكذب قد وقع بالفعل وصار حقيقة قائمة، مما يزيد من قوة الاستفهام ويضيف عليه بعداً تقريرياً.

المسألة الأولى: المصدر: وهو الأداة المحورية للارتكاز في عملية التعويض:

حيث يولي ابن فارس المصدر مكانة خاصة في باب التعويض، حيث يظهر كعنصر محوري يمكن أن ينوب عن غيره، أو أن يُناب عنه. وهذا يعكس الأهمية الدلالية للمصدر في اللغة العربية، باعتباره أصلاً للاشتقاق ومعنى مجرداً من الزمن.⁵⁶⁴

أ- إقامة المصدر مقام الأمر:

يستشهد ابن فارس بقوله تعالى: ﴿فَسُبِّحْنَ اللَّهَ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾ [الروم: 17]، موضحاً أن "السُّبْحَة: الصلاة"، وأن تأويل الآية هو: "سَبِّحُوا اللَّهَ جل ثناؤه"،⁵⁶⁵ إن استخدام

⁵⁶¹ ابن فارس، **الصاحبي**، 179.

⁵⁶² يتقاطع مفهوم المجاز عند ابن فارس مع التعريفات الكلاسيكية للبلاغيين، كتعريف عبد القاهر الجرجاني للمجاز بأنه "كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها" (الجرجاني، أسرار البلاغة)، إلا أن ابن فارس يركز على آلية "التعويض" كأحد مظاهر هذا العدول.

⁵⁶³ ابن فارس، **الصاحبي**، 179.

⁵⁶⁴ مطلوب، **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، 215/2 يشير إلى أن المصدر هو "أصل الدلالة على الحدث".

⁵⁶⁵ ابن فارس، **الصاحبي**، 180.

المصدر "سبحان" بدلاً من فعل الأمر "سبحوا" ينقل المعنى من مجرد الطلب إلى الإخبار عن حقيقة واجبة، فالتسبيح هنا ليس مجرد فعل يُؤمر به، بل هو حالة مطلقة ودائمة الحمد والتمجيد لله، وهذا ما يجعله، كما يقول ابن فارس، في معنى الأمر والإغراء، كما في قوله تعالى: ﴿فَضْرِبْ الرِّقَابَ﴾ [محمد:

4]، أي: فاضربوا الرقاب.

ب- إقامة الفاعل والمفعول مقام المصدر:

يمضي ابن فارس في تحليله ليظهر كيف أن المشتقات (اسم الفاعل واسم المفعول) يمكن أن تعود لتؤدي وظيفة أصلها (المصدر).

إقامة الفاعل مقام المصدر: يستدل على ذلك بقول العرب "قُم قائماً"، وقول الشاعر: "قُم قائماً قُم قائماً لقيت عبداً نائماً".⁵⁶⁶ ثم يأتي بالشاهد القرآني البليغ في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَوْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ [الواقعة: 2]، أي ليس لوقعتها "تكذيب"، هنا تقوم صيغة اسم الفاعل "كاذبة" مقام المصدر الصريح "تكذيب"، وهو ما يكسب النفي قوة وتأكيذاً، فكأن التكذيب نفسه قد تجسّد في كيانٍ نافٍ.

إقامة المفعول مقام المصدر: يمثل لهذه الحالة بقوله تعالى: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل: 88]، ويذكر من كلام العرب: "ما له معقول"، أي "عقل"، و"خلف مخلوقه بالله"، أي "خلفه"،⁵⁶⁷ ويستشهد بقول الشاعر الشماخ بن ضرار الذبياني:

مَنْ اللواتي إذا لانت عريكُها يبقى لها بعدها آلٌ ومجلود⁵⁶⁸

/البسيط/

حيث "المجلود" هنا بمعنى "الجلد" أي القوة والصبر، إن استخدام صيغة المفعول "معقول" أو "مجلود" بدلاً من المصدر الصريح "عقل" أو "جلد" يضيف دلالة على أن هذا المعنى قد وقع وتحقق، فالعقل حاضر وملمس، والجلد ثابت وموجود.

⁵⁶⁶ ابن فارس، **الصاحبي**، 180.

⁵⁶⁷ ابن فارس، **الصاحبي**، 180.

⁵⁶⁸ ابن منظور، **لسان العرب**، 127/3؛ ابن فارس، **الصاحبي**، 1997، 180.

ج- إقامة المصدر مقام الفعل:

يقوم ابن فارس بالتوضيح أن المصدر قد يحل محل الفعل المبني للمعلوم، مستشهداً بقول كعب بن زهير:

يسعى الوُشاةُ حوالَيْهَا وقيلُهم إنك يا بن أبي سُلمي لمقتول⁵⁶⁹

/البسيط/

ويعلل قائلاً: "تأويله: يقولون. ولذلك نُصِب"،⁵⁷⁰ لقد حلّ المصدر "قيلهم" محل جملة "يقولون قولاً"، وهو من باب الإيجاز البليغ الذي يميز لغة الشعر.

المسألة الثانية: تجليات أخرى للتعويض المجازي:

لا يقتصر التعويض عند ابن فارس على علاقة المصدر بغيره، بل يتسع ليشمل أبواباً أخرى:

أ- إقامة الفعل مقام الحال:

يذكر ابن فارس قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ آبَاَهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ﴾ (يوسف: 16)، ويفسرها

بأن "يبكون" حلت محل الحال، أي "باكين"،⁵⁷¹ إن اختيار الجملة الفعلية (يبكون) بدلاً من الحال المفردة (باكين) له أثر بلاغي عميق؛ فالجملة الفعلية تصور الحدث في حالة تجدد واستمرار، مما يجعل مشهد البكاء أكثر حيوية وتأثيراً في نفس المتلقي، وكأننا نراهم يبكون أمامنا.

ب. المجاز في أسلوب الشرط:

يقدم ابن فارس هنا رؤية تحليلية متقدمة، حيث يرى أن أداة الشرط نفسها قد تخرج عن معناها الأصلي (الذي يفيد التعليق واللزوم) إلى معنى مجازي، فيميز بين "شرط واجب إعماله" وشرط آخر "مذكور إلا أنه غير معزوم عليه ولا محتوم".⁵⁷²

⁵⁶⁹ حسن حسين، ثلاثية البردة: بردة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم (الدوحة: دار الكتب القطرية،

1400)، 39.

⁵⁷⁰ ابن فارس، *الصاحبي*، 180.

⁵⁷¹ ابن فارس، *الصاحبي*، 181.

⁵⁷² ابن فارس، *الصاحبي*، 200.

يستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ

بِهِ﴾ [البقرة: 229]، يرى ابن فارس أن الشرط هنا (فَإِنْ خِفْتُمْ) هو شرط "كالمجاز غير المعزوم"،

لأنه لو كان شرطاً حتمياً، لما جاز للزوجين التراجع إلا بعد تحقق الظن فعلياً.

والشاهد الأوضح هو قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى﴾ [الأعلى: 9].

وجدت الباحثة أن ابن فارس يحلل هذه الآية ببراعة، فيشير إلى أن الأمر بالتذكير واجب ومطلق، سواء بدت علامات النفع أم لم تبد، فالشرط هنا ليس لتقييد الأمر، بل هو للتحفيز وللإشارة إلى الموضع الأولي بالنفع، دون أن ينفي وجوب التذكير في كل حال. وبهذا، يكون الشرط قد استخدم استخداماً مجازياً لا حقيقياً.⁵⁷³

وبعد ترى الباحثة ابن فارس قد استطاع أن يضع يده على آلية مجازية كبرى تعمل في مختلف مستويات اللغة، من بنية الكلمة (الفعل والاسم والمشتق) إلى بنية الجملة (أسلوب الشرط). فقدرته على الربط بين ما قد يبدو في الظاهر مسائل نحوية أو صرفية (إنابة المصدر، عمل اسم الفاعل) وبين الغاية البلاغية والدلالية من وراء هذا الاستخدام.

كما قد لاحظت الباحثة أن التعويض لديه ليس ترفاً لغوياً، بل هو أداة للإيجاز، وتكثيف المعنى، وتأكيد الحقائق، كما يتضح أيضاً أن مفهوم "التعويض" عند ابن فارس ليس مجرد تجميع لظواهر لغوية متفرقة، بل هو نظرية متماسكة ورؤية منهجية عميقة لفهم أحد أهم "سنن العرب" في كلامهم.

المقصد الخامس: التغليب

سعى ابن فارس إلى استكشاف الفلسفة الكامنة وراء الظواهر اللغوية، أو ما أسماه "سنن العرب في كلامها"، ومن بين هذه السنن التي أولاهها اهتماماً خاصاً، تبرز ظاهرة "التغليب" كأداة تفسيرية ومنهجية تكشف عن مرونة اللغة العربية وقدرتها على تجاوز حرفية اللفظ إلى رحابة المعنى.

⁵⁷³ هذه النظرة التحليلية للشرط المجازي تعد من الإسهامات الدقيقة لابن فارس، والتي تمهد الطريق لدراسات لاحقة في "علم المعاني" حول خروج الأساليب الإنشائية والخبرية عن مقتضى ظاهرها ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، 155-157.

يهدف هذا المبحث إلى تحليل رؤية ابن فارس لظاهرة التغليب، متتبّعاً منهجيته في عرضها والاستدلال عليها، وموضحاً كيف وظفها لتفسير مسائل عقدية ونحوية وبلاغية، وسنعمد في ذلك على الأمثلة التي أوردها في "الصاحبي"، مع تحليلها في سياقاتها، لإبراز عبقرية ابن فارس في الربط بين القاعدة اللغوية والاستعمال القرآني والشعري والنثري، مما يرسخ التغليب باعتباره سُنّة لغوية أصيلة وليس مجرد استثناء عابر.

المسألة الأولى: التغليب أداة لتفسير النص القرآني وحل الإشكالات الظاهرة:

يبدأ ابن فارس استدلاله على أصالة التغليب من خلال معالجة إشكال لغوي-عقدي يتعلق بقصة تعليم آدم عليه السلام الأسماء، ففي سياق نقاشه حول أصل اللغة، أهي توقيف من الله أم اصطلاح بين البشر، يستشهد بقول ابن عباس (رضي الله عنهما): "أن الله علمه الأسماء كلها وهي هذه التي يتعارفها الناس"،⁵⁷⁴ ليدعم رأي القائلين بالتوقيف.

لكنه لا يمر على هذا الاستشهاد مروراً عابراً، بل يستحضر اعتراضاً علمياً دقيقاً مفاده أن سياق الآية القرآنية قد يوحي بغير ذلك، فلو كان المقصود هو تعليم آدم أسماء كل شيء (من يعقل ومن لا يعقل)، لكان مقتضى الظاهر اللغوي أن يأتي النص بصيغة "ثم عرضها" لتشمل غير العاقل، لكن النص القرآني جاء بصيغة ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة: 31]، وهنا تكمن دقة الملاحظة، فضمير الجمع "هم" يُخصّص في غالب استعمالات العربية لذوي العقول.

في مواجهة هذا الاعتراض، يقدم ابن فارس حلاً لا يعتمد على التأويل البعيد، بل على "سُنّة من سنن العرب" الراسخة، وهي التغليب، يقول: "إنما قال ذلك والله أعلم لأنه جَمَعَ ما يعقل وما لا يعقل فغلّب ما يعقل، وهي سُنّة من سنن العرب، أعني باب التغليب"،⁵⁷⁵ إن هذا التحليل لا يحل الإشكال فحسب، بل يؤسس لمنهجية متكاملة؛ فابن فارس يربط القاعدة النحوية (استعمال الضمير بالمنطق البلاغي (التغليب)، ثم يرفعها إلى مستوى القانون اللغوي العام (سُنّة العرب).

ولكيلا يبقى استنتاجه معزولاً، يدعمه بشاهد قرآني آخر لا يقل قوة، وهو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ

خَاقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ

[النور: 45]، فيشير إلى أن استخدام الضمير "هم" في قوله (فَمِنْهُمْ) جاء تغليباً لمن يمشي على

⁵⁷⁴ ابن فارس، الصاحبي، 13.

⁵⁷⁵ ابن فارس، الصاحبي، 13.

رجلين، أي الإنسان، على سائر الدواب التي لا تعقل، مع أن سياق الآية يشمل الجميع،⁵⁷⁶ بهذا المثال، يؤكد ابن فارس أن التغليب ليس حلاً مخصصاً لآية واحدة، بل هو نمط متكرر في أرقى النصوص اللغوية، وهو النص القرآني.

المسألة الثانية: توسيع دائرة التغليب: من تغليب العاقل إلى "أنسنة" غير العاقل.

لا يقف ابن فارس عند حدود تغليب العاقل على غير العاقل في صيغ الضمائر، بل يتتبع هذه "السُّنة" في تجليات أكثر عمقاً وإثارة للدهشة، حيث يوضح كيف تجري العربُ الكائنات غير العاقلة والجمادات مجرى بني آدم في الخطاب، يظهر ذلك جلياً في الباب الذي عقده بعنوان: "باب ما يجري من غير ابن آدم مجرى بني آدم في الأخبار عنه"، وفيه يقول: "من سنن العرب أن تُجْري المَوَاتَ وما لا يَعْقِل في بعض الكلام مجرى بني آدم فيقولون في جمع أرض "أرضون".⁵⁷⁷

إن جمع "أرض"، وهي جماد مؤنث، على "أرضون" بالواو والنون، وهو جمع المذكر السالم المخصص للعقلاء الذكور، يمثل نقلة نوعية في فهم التغليب، لم يعد الأمر مجرد تغطية طرف على آخر في صيغة جمع، بل هو إضفاء صفة العاقل على ما لا يعقل في بنيته الصرفية ذاتها.

ويتجاوز ابن فارس هذا المثال الصرفي إلى شواهد أبلغ من الشعر والنص القرآني، حيث يتم التعامل مع الحيوانات والظواهر الكونية وكأنها كائنات عاقلة لها مجتمعاتها وأفعالها الإرادية. فيستشهد بقول الجعدي:

تَمَرَّرْتُهَا وَالدَّيْكَ يَدْعُو صَبَاحَهُ إِذَا مَا بَنُو نَعَشٍ دَنَوْا فَتَصَوَّبُوا⁵⁷⁸

/الطويل/

فالشاعر لم يكتفِ بإسناد فعل "الدعاء" إلى الديك، بل أضفى على بنات نعش (وهي مجموعة من النجوم) صفة "بني نعش" وجعلها "تدنو وتتصوّب" كأنها جماعة من البشر.

ثم يورد شاهداً أشد وضوحاً في "الأنسنة"، وهو قول أبي النواس:

إِذَا أَشْرَفَ الدَّيْكَ يَدْعُو بَعْضَ أُسْرَتِهِ إِلَى الصَّبَاحِ وَهُمْ قَوْمٌ مُعَاذِلٌ⁵⁷⁹

/البسيط/

⁵⁷⁶ ابن فارس، **الصاحبي**، 36.

⁵⁷⁷ ابن فارس، **الصاحبي**، 192.

⁵⁷⁸ ابن فارس، **الصاحبي**، 193؛ ابن رشيق القيرواني، **العمدة**، 283/2؛ شُرَّاب، شرح الشواهد الشعرية، 147/1.

⁵⁷⁹ ابن فارس، **الصاحبي**، 193؛ الثعالبي، **فقه اللغة وسرّ العربية**، 266.

هنا، لم يعد الديك مجرد طائر يصيح، بل أصبح رب "أسرة"، وأفراد أسرته "قوم"، وهو وصف لا يطلق في أصل وضعه إلا على جماعة الرجال من البشر، إن هذه الشواهد الشعرية، في نظر ابن فارس، ليست مجرد خيال شعري، بل هي تجلٍ لـ "سنة" لغوية تسمح بهذا التوسع الدلالي والنحوي.

وكعادته، يتوج ابن فارس استدلالاته بالشاهد القرآني الأسمى، فيذكر آيات مثل قوله تعالى في قصة يوسف عليه السلام: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَايَهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [يوسف: 4]، وقوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: 40]، إن استخدام صيغة الجمع

للعقلاء في "ساجدين" و"يسبحون" لوصف الكواكب والشمس والقمر، هو التطبيق الأمثل لهذه القاعدة، حيث تُعامل هذه الأجرام السماوية معاملة العقلاء الخاضعين لأمر الله.⁵⁸⁰

المسألة الثالثة: التغليب الدلالي أو "الحمل على المعنى"

ينتقل ابن فارس بعد ذلك إلى مستوى أعمق من التحليل، حيث لا يعود التغليب مقتصرًا على تغليب العاقل على غيره، أو المذكر على المؤنث، بل يصبح "حماً على المعنى" الكامن خلف اللفظ الظاهر، في هذا الباب، تتجاوز اللغة قيود النوع (التذكير والتأنيث) والعدد لتتوافق مع المعنى المقصود في ذهن المتكلم، يقول ابن فارس: "هذا باب يترك حكم ظاهر لفظه لأنه محمول على معناه".⁵⁸¹

ويقدم مثلاً واضحاً من الاستعمال الشائع: "ثلاثة أنفُس"، فكلمة "نفس" مؤنثة اللفظ، ومقتضى القاعدة أن يقال: "ثلاثُ أنفُسٍ" بحذف تاء التأنيث من العدد. لكن العرب تقول "ثلاثة أنفُس" بإثبات التاء، وكأن المعدود مذكر، يفسر ابن فارس ذلك بقوله: "لأنهم حملوه على الإنسان"،⁵⁸² والإنسان مذكر. فالمعنى (الإنسان) هو الذي غلب على اللفظ (النفس)، وتحكم في القاعدة النحوية للعدد.

⁵⁸⁰ أشار ابن فارس إلى هذه الآيات في سياقات متفرقة تؤكد المبدأ نفسه، ابن فارس، **الصاحبي**، 193.

⁵⁸¹ ابن فارس، **الصاحبي**، 195.

⁵⁸² ابن فارس، **الصاحبي**، 195.

ثم يطبق هذا المبدأ على آيات قرآنية دقيقة، منها:

1. قوله تعالى: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى﴾ [البقرة: 275]، كلمة "موعظة"

مؤنثة، لكن الفعل أتى بصيغة المذكر "جاءه"، يفسر ذلك بأن اللفظ حُمِلَ على معنى "الوعظ"، وهو مذكر.

2. قوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ ﴿١﴾ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ ﴿٢﴾ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ ﴿٣﴾﴾

[الانفطار: 1-3]، كلمة "السما" مؤنثة سماعية، والفعل معها "انفطرت" جاء مؤنثاً، لكن ابن فارس

يشير إلى أن الحمل على المعنى قد يقتضي تذكيرها، كما في قوله تعالى: ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ﴾ [المزمل:

18]، حيث حُمِلَ اللفظ على معنى "السقف"، وهو مذكر.⁵⁸³

3. قوله تعالى عن جهنم: ﴿إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَّكَّانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغِيْظًا وَزَفِيرًا ﴿١٢﴾﴾

[الفرقان: 12]، الفعل "رأتهم" أُسند إلى ضمير يعود على "السعير" المذكور في آيات سابقة، وهو

مذكر، ويفسر ابن فارس هذا التأنيث بأنه "حمله على النار"،⁵⁸⁴ والنار مؤنثة، فالمعنى (النار) هو الذي وجّه الصيغة الفعلية وليس اللفظ (السعير).

يتضح للباحثة من خلال هذا التحليل، أن تناول ابن فارس لظاهرة "التغليب" لم يكن مجرد وصف لقاعدة نحوية هامشية، بل كان استكشافاً لـ "سنة" من أعمق سنن العرب في كلامها، لقد برهن من خلال منهجيته التحليلية، التي تنتقل بسلاسة بين الاستعمال القرآني والشعري والعادي، أن التغليب ليس شذوذاً عن القاعدة، بل هو القاعدة ذاتها في مستواها الأعلى، حيث تتحرر اللغة من قيود اللفظ الظاهر لتستجيب لمنطق المعنى وغايات الخطاب. فعبقرية ابن فارس تكمن في قدرته على رصد الظاهرة، وتصنيف تجلياتها المتعددة (تغليب العاقل، أنسنة الجماد، الحمل على المعنى)، ثم ردها جميعاً إلى مبدأ كلي واحد، وبهذا، لم يقدم لنا ابن فارس حلولاً لإشكالات لغوية فحسب، بل قدم لنا مفتاحاً لفهم الفلسفة العقلية والبلاغية التي تحكم اللغة العربية، وتمنحها هذه الحيوية والمرونة التي جعلتها قادرة على حمل أرقى المعاني وأدقها.

⁵⁸³ ابن فارس، **الصاحبي**، 195.

⁵⁸⁴ ابن فارس، **الصاحبي**، 195-196.

المقصد السادس: الالتفات

يُعَدُّ الالتفات واحدًا من أرقى الأساليب البلاغية، ولاسيما في القرآن الكريم والشعر العربي القديم ولاسيما الجاهلي منه، وهو في جوهره "فنّ التحويل" الذي يكسر رتابة السرد أو الخطاب، ويُشعل انتباه المتلقي، ويفتح آفاقًا دلالية ونفسية جديدة، عرّفه البلاغيون تعريفًا اصطلاحيًا دقيقًا، بأنه "الانتقال في التعبير الكلامي من أحد طرق التكلم الثلاثة (التكلم، الخطاب، الغيبة) إلى طريق آخر منها، شريطة أن يكون المراد من الثاني هو عين المراد من الأول".⁵⁸⁵

إلا أن هذا التقعيد الاصطلاحي المتأخر لم ينشأ من فراغ، بل كان تنويجًا لملاحظات لغوية وبيانية دقيقة رصدها علماء اللغة الأوائل في كلام العرب. ويأتي أحمد بن فارس (ت 395هـ) في طليعة هؤلاء العلماء الذين التقطوا بحسّهم اللغوي المرفه هذه الظواهر الأسلوبية، وإن لم يسمها باسم "الالتفات" المتعارف عليه، بل عالجها تحت أبواب متفرقة ضمن كتابه التأسيسي "الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها"، إن مقارنة ابن فارس لم تكن تنطلق من نظرية بلاغية جاهزة، بل من استقراء "سنن العرب في كلامها"، وهو ما يمنح تحليله أصالة وعمقًا، ويكشف عن الجذور الأولى لتلمّس هذه الظاهرة البديعة

المسألة الأولى: التحويل من خطاب الحاضر إلى الغائب: إبراز الأثر وتعميم الحكم:

يفتح ابن فارس ملاحظاته حول التحولات الأسلوبية ببابٍ دقيق أسماه: "باب تحويل الخطاب من الشاهد إلى الغائب"، وهذا النوع هو أشهر صور الالتفات وأكثرها دورًا في كلام العرب، حيث ينتقل المتكلم من مخاطبة شخص أو شيء أمامه (ضمير المخاطب) إلى الحديث عنه كغائب (ضمير الغائب)، يقول ابن فارس: العربُ تخاطبُ الشاهدَ، ثم تحولُ الخطابُ إلى الغائب. وذلك كقول النَّابِغَةِ:

يا دارَ مَيَّةَ بالعلَّاءِ فالسند أقوتَ وطالَ عليها سالفُ الأبدِ⁵⁸⁶

/البسيط/

فخاطب ثم قال: "أقوت"، وفي كتاب الله جلّ ثناؤه: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^{٥٨٧}

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ [الفاتحة: 2-5].⁵⁸⁷

⁵⁸⁵ السكاكي، مفتاح العلوم، 198؛ القزويني، الإيضاح، 45/2.

⁵⁸⁶ محمد علي طه الدرة، فتح الكبير المتعال إعراب المعلقات العشر الطوال (جدة: مكتبة السوادي، 1989)،

452/2؛ التبريزي، شرح القصائد العشر، 308.

⁵⁸⁷ ابن فارس، الصاحبي، 164، تجدر الإشارة إلى أن استشهاد ابن فارس بآية الفاتحة يمثل الالتفات من الغائب إلى المخاطب، وهو عكس عنوان الباب، وقد يكون ذلك من باب التمثيل على ظاهرة "التحويل" بشكل عام.

فالنابغة يبدأ بمناداة الدار "يا دار مَيَّة"، وهو خطاب مباشر يفيض بالشوق والحنين ويُشخصُ الأطلال، لكنه لا يلبث أن يتحول إلى الإخبار عنها بصيغة الغائب "أقوْث" (أي: خلت من أهلها)، هذا الانتقال المفاجئ من الحضور الوجداني (الخطاب) إلى الغياب المادي (الغيبية) يُحدث صدمة شعورية، فهو يجسد خيبة أمل الشاعر حين لم تجبه الدار، فانتقل من مناجاتها إلى تقرير حقيقة خرابها كأمر واقع ومؤلم.

أما المثال القرآني الذي استشهد به (على الرغم من أنه يمثل الصورة العكسية للالتفات من الغيبة إلى الخطاب، وربما وقع سهو من الناسخ أو المؤلف، لكن الشاهد يظل في صلب الظاهرة)، فإن الالتفات في سورة الفاتحة من أعظم الشواهد البلاغية، يبدأ العبد بالثناء على الله بصيغة الغائب "الحمد لله رب العالمين"، كأنه يتحدث عن ذات عليا غائبة عن الأنظار، لكن بعد أن يستحضر عظمتة وصفاته، يمتلئ قلبه بشهوده، فينتقل إلى الخطاب المباشر "إيَّاكَ نعبُدُ"، وكأن الحمد والثناء قد مهّد الطريق للوصول إلى حضرة المناجاة المباشرة. هذا الانتقال يمثل ترقياً في العلاقة من الإقرار العقلي بوجود الله إلى الشهود القلبي والمناجاة المباشرة،⁵⁸⁸ إن ملاحظة ابن فارس لهذه التحولات تكشف عن فهم عميق للمعاني الدلالية الكامنة وراء التراكيب اللغوية.

المسألة الثانية: التحويل من خطاب الغائب إلى الحاضر:

في مقابل الصورة السابقة، يرصد ابن فارس الصورة المعاكسة لها في باب مستقل، وهو "جعل خطاب الغائب للشاهد"، حيث يكون السياق في الحديث عن غائب، ثم فجأة يتحول الكلام إلى مخاطبته مباشرة. يقول: وقد يجعلون خطاب الغائب للشاهد، قال الهذلي:

يا ويح نفسي كان جدّه خالدٍ وبياضُ وجهك للثرابِ الأعفر⁵⁸⁹

/الكامل/

فخبرَ عن خالد ثم واجهَ فقال: "وبياض وجهك" [...].⁵⁹⁰

هذا المثال الذي ساقه ابن فارس من شعر أبي ذؤيب الهذلي في رثاء بنيه، يُعد نموذجاً للالتفات، فالشاعر يبدأ بالإخبار عن "خالد" بصيغة الغائب، في سياق يفيض بالأسى والحسرة، ثم، وفي ذروة الانفعال، لا يطيق صبراً على إبقاء "خالد" في صيغة الغياب، فيستحضره أمامه ويخاطبه مباشرة: "وبياض وجهك"، هذا الانتقال من الإخبار إلى المواجهة المباشرة ينقل الرثاء من مجرد

⁵⁸⁸ الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، 63/1.

⁵⁸⁹ الشعراء الهذليون، ديوان الهذليين، 101/2؛ نجم الدين، عمر بن محمد بن أحمد النسفي، ماهر أديب

حبوش وآخرون، التيسير في التفسير (إسطنبول: دار اللباب للدراسات وتحقيق التراث، 2019)، 142/1.

⁵⁹⁰ ابن فارس، الصحابي، 164.

سردٍ للواقعة إلى مشهد حيٍّ ومؤثر، وكأن الشاعر يرى ابنه أمامه، فيخاطب جماله الذي واره التراب، إنه أسلوب يجسد الألم، ويجعل المتلقي شريكاً في هذه اللحظة التراجيدية المشحونة بالعاطفة، لقد أدرك ابن فارس بفطنته أن هذا التحول ليس مجرد تغيير نحوي، بل هو استجابة لغوية لفيضان الشعور وتأجج العاطفة.

المسألة الثالثة: الالتفات من تحويل الضمائر إلى تحويل المخاطبين:

لا يقف ابن فارس عند حدود التحول في الضمائر (الغيبة، الخطاب، التكلم) فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى رصد صورة أكثر تركيباً وتعقيداً، وهي التحول في هوية المخاطب نفسه داخل السياق الواحد، يظهر ذلك في "باب مخاطبة المخاطب ثم جعل الخطاب لغيره" يقول: قال الله جلّ ثناؤه: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُعْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: 38]، الخطاب للنبي ﷺ ثم قال للكفار: ﴿وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنتُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: 38]. يدلّ على ذلك قوله جلّ ثناؤه: ﴿إِنْ أَنْتَهُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: 192].⁵⁹¹

يغوص ابن فارس في عمق التحليل الأسلوبي، فالآية تبدأ بتوجيه الأمر إلى النبي ﷺ: "قُلْ". إذن، المخاطب الأول هو الرسول، لكن مضمون القول موجه إلى فئة أخرى وهم "الذين كفروا"، ثم يستمر السياق وكأنه حوار مباشر معهم (إن ينتهوا وإن يعودوا)، هذا الانتقال في الجمهور المخاطب، من النبي كوسيط إلى الكفار كهدف مباشر للرسالة، له أغراض بلاغية عظيمة، منها إظهار شرف الوسيط (النبي)، وفي الوقت نفسه، إيصال الرسالة مباشرة إلى المعنيين بها لتقوم عليهم الحجة، إن رصد ابن فارس لهذه الظاهرة ينم عن وعي بأن الالتفات ليس مجرد ضمائر، بل هو استراتيجية خطابية متكاملة تتعلق بتوجيه الرسالة وتحديد أطراف الحوار، وهو ما يسبق بكثير التحليلات الخطابية الحديثة.

المسألة الرابعة: الالتفات الموضوعي: الابتداء بشيء والإخبار عن غيره:

ربما تكون هذه الفئة التي طرحها ابن فارس هي الأكثر أصالة وإبداعاً، حيث يخرج فيها من دائرة الضمائر والأشخاص إلى دائرة "الموضوعات" أو "بؤرة التركيز" في الجملة، يسمى هذا الباب: "باب يُبتدأ الشيء ثم يخبر عن غيره"، يقول عنترة بن شداد:

⁵⁹¹ ابن فارس، الصاحب، 164.

وَمَنْ يَكُ سَائِلًا عَنِّي فَإِنِّي وَجِرْوَةٌ لَا تَرُودُ وَلَا تُعَارُ⁵⁹²

/الوافر/

"جروء" فرسه، فالمسألة عنه والخبر عن غيره، ومثله في كتاب الله جل ثناؤه: ﴿وَالَّذِينَ

يُتَوَقَّونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: 234]، فخبّر عن

الأزواج وترك الذين⁵⁹³.

هذا النوع من "الالتفات" يكشف عن مدى مرونة الفكر اللغوي عند ابن فارس.

- في بيت شداد بن معاوية، السؤال عن الشاعر نفسه ("سائلاً عني")، لكن الجواب يأتي بالإخبار عن حال فرسه "جروء"، هذا التحول في بؤرة الإخبار ليس اعتباطياً، بل هو من باب الكناية البليغة؛ فالإخبار عن استعداد فرسه الدائم هو أبلغ جواب عن استعداده هو للحرب والنزال، إنه تحول من الذات إلى أبرز لوازمها، مما يكثف المعنى ويضفي على الجواب قوة وفخراً.

- أما الشاهد القرآني، فهو في غاية الدقة، بدأت الآية بالحديث عن الرجال "والذين يتوفون منكم"، فمن المتوقع نحوياً أن يكون الخبر عنهم، لكن الخبر يأتي عن "الأزواج" (يتربصن)، هذا التحول في المسند إليه من "الذين" إلى "الأزواج" هو التفات موضوعي بامتياز، فبعد أن تقرر حكم الوفاة على الزوج، انتقل التركيز مباشرة إلى الحكم الشرعي المتعلق بالطرف الباقي، وهي الزوجة، لأنها هي المعنية بفعل "التربص" (العدة)، هذا التحول يخدم الغرض التشريعي للآية بدقة وإيجاز بليغ، وينقل الانتباه مباشرة إلى من يقع عليه التكليف الجديد.⁵⁹⁴

إن إدراج ابن فارس لهذا النوع من التحول الموضوعي تحت مظلة أساليب العرب البديعة يثبت أنه كان ينظر إلى "الالتفات" بمفهوم أوسع وأشمل من مجرد التغيير النحوي، ليشمل كل عدول عن المتوقع في بنية الخطاب يؤدي وظيفة دلالية أو نفسية خاصة.

⁵⁹² عنتره ابن شداد، ديوان عنتره، تحقيق الشيخ محمد سعيد العريان (القاهرة: دار المعارف، 1970)؛ الحسن بن أحمد بن محمد الأعرابي، أبو محمد الأسود الغندجاني، أسماء خيل العرب وأنسابها وذكر فرسانها، تحقيق الأستاذ الدكتور محمد علي سلطاني (دمشق: دار العصماء، 2007)، 62.

⁵⁹³ ابن فارس، الصحابي، 165.

⁵⁹⁴ محمد بن محمد بن مصطفى أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1990)، 227/1.

في ضوء ما سبق يتضح للباحثة أن ابن فارس في "الصاحبي" قدّم معالجة ثرية ورائدة لظاهرة الالتفات، وإن لم يستخدم المصطلح نفسه، لقد انطلق من منهج وصفي استقرائي، فصنف الظواهر الأسلوبية بناءً على وظيفتها في "كلام العرب"، لا بناءً على قوالب بلاغية جامدة.

لقد غطت ملاحظاته صور الالتفات الكلاسيكية (من مخاطب لغائب والعكس)، ولكنه توسع ليشمل صوراً أكثر تركيباً كتحويل وجهة الخطاب من شخص لآخر، بل وصل إلى عمق "الالتفات الموضوعي" الذي يتم فيه تحويل بؤرة التركيز داخل الجملة الواحدة. وهذا يدل على أن فهمه للظاهرة لم يكن شكلياً، بل كان وظيفياً ودلاليّاً بالدرجة الأولى.

يمكن للباحثة القول إنّ عمل ابن فارس هذا، يمثل مرحلة "التوصيف اللغوي" الأصيل التي مهدت الطريق لمرحلة "التقعيد البلاغي" اللاحقة عند أمثال السكاكي والجرجاني ومن بعدهم، إنه يعطي إشارة بأن البلاغة العربية لم تولد دفعة واحدة، بل نمت وتطورت عبر ملاحظات فذة لعلماء أفاضل كانوا يستمعون إلى اللغة في بيئتها الحية، ويستنبطون أسرار جمالها من معينها الصافي.

المقصد السابع: الجملة الاسمية والجملة الفعلية

يُعدّ التمييز بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية من المباحث الأساسية في علم النحو العربي، إلا أن قيمته الحقيقية تتجاوز حدود التصنيف التركيبي البحت لتصل إلى أعماق الدلالة والبلاغة، فالخيار بين بناء جملة تبدأ باسم وأخرى تبدأ بفعل ليس مجرد اختيار شكلي، بل هو قرار أسلوبى يحمل في طياته مقاصد دقيقة تتعلق بطبيعة الحدث وزمن حدوثه، وبصفة الذات وعلاقتها بذلك الحدث. وفي هذا السياق قدّم رؤية تحليلية فريدة تربط بين البنية الصرفية للكلمة (النعت: اسم الفاعل) ووظيفتها الدلالية داخل الجملة، كاشفاً عن فلسفة لغوية عميقة تقف خلف هذا التقابل النحوي.

المسألة الأولى: ثنائية الثبوت والتجدد:

يتجاوز ابن فارس في "الصاحبي" التعريف التقليدي للجملتين القائم على المكوّن الأول في السلسلة الكلامية، ليغوص في الأثر الدلالي الذي يحدثه كل تركيب، فالمسألة لديه ليست مسألة "تقديم وتأخير" بقدر ما هي مسألة "وصف وهيئة" مقابل "فعل وحركة"، ينطلق تحليله من العلاقة العضوية بين الفعل والصفة المشتقة منه (النعت)، ويرى أن هذه الصفة تكتسب رتبة دلالية "زئدة" على مجرد الفعل، يقول في نصه الذي هو قيد الدراسة:

"النعت يؤخذ عن الفعل نحو: "قامَ فهو قائم" وهذا الذي يسمّيه بعض النحويين "الدائم"

وبعضهم يسميه: "اسم الفاعل". وتكون له رتبة زائدة على الفاعل. قال الله جلّ ثناؤه: ﴿وَلَا تَجْعَلْ

يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ) [الإسراء: 29]، وَلَمْ يَقُلْ: لَا تَغْلَّ يَدُكَ، وذلك أن النعت الزَّمْ، ألا ترى أنا

نقول: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ [طه: 121]، ولا نقول: آدَمُ عاصٍ غاوي، لأن النعوت لازمة وآدم

وإن كَانَ عَصَى فِي شَيْءٍ فَإِنَّهُ لَكَ يَكُن شَأْنُهُ الْعَصِيَانِ فَيُسَمَّى بِهِ، فقولُه جَلَّ ثَنَاؤُهُ: (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً)، أي لَا تَكُونَنَّ عَادَتَكَ الْمَنَعُ فَتَكُونُ يَدُكَ مَغْلُولَةً⁵⁹⁵.

يمكن تجزيئ وتحليل هذه الحجة المحكمة إلى نقاط تحليلية مترابطة:

1. النعت ورتبته الزائدة يبدأ ابن فارس من حقيقة صرفية وهي أن "قائم" مشتقة من "قام"، لكنه يضيف بُعداً دلالياً: "قائم" ليست مجرد إخبار عن وقوع القيام، بل هي وصف للذات التي قامت بالقيام. هذه "الرتبة الزائدة" هي انتقال من الإخبار عن الحدث إلى إثبات الصفة للفاعل. فالجملة الفعلية "قام زيدٌ" تخبرنا بحدث وقع في زمن ما وانتهى، أما الجملة الاسمية "زيدٌ قائمٌ" فتصف حال زيد وتثبت له صفة القيام، وقد تحمل هذه الصفة معنى الديمومة أو الاستمرارية النسبية.

2. النعت بوصفه "الزَمْ": كلمة "الزَمْ" هي مفتاح نظرية ابن فارس. إنها تعني أن الصفة أكثر لصوقاً وثباتاً بالذات من الفعل، الفعل بطبيعته متغير ومقترن بزمن (تجدد وحدث)، أما الصفة (النعت) فهي تخلع على الموصوف هيئة أو حالة تتصف بالثبات النسبي واللزوم.

3. الاستدلال بالآية الأولى (النهي عن البخل): يقدم ابن فارس مثلاً قرآنياً بالغ الدقة، النهي في قوله تعالى: (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً)، لم يأت بصيغة الفعل المباشر "لا تغلَّ يدك"، والفرق دقيق وعميق؛ فالنهي عن الفعل "لا تغلَّ" هو نهى عن إيقاع الحدث لمرة واحدة أو مرات متفرقة، أما النهي عن "جعل اليد مغلولة" فهو نهى عن اتخاذ هذه الصفة حالة دائمة وهيئة ثابتة، فكلمة "مغلولة" (وهي اسم مفعول تعمل عمل النعت) تشير إلى صفة البخل المستحكمة التي أصبحت كأنها طبيعة ملازمة، وهذا ما قصده ابن فارس بتفسيره: "أي لَا تَكُونَنَّ عَادَتَكَ الْمَنَعُ"⁵⁹⁶، فالدلالة هنا ليست على "الحدث"، العارض، بل على "الحالة" و"العادة" الراسخة.

4. الاستدلال بالآية الثانية (عصيان آدم عليه السلام): يأتي هذا المثال ليؤكد الفكرة من وجهها المقابل، القرآن الكريم يخبرنا عن حدث المعصية باستخدام الأفعال الماضية: (وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ)، هذا التعبير، كما يوضح البلاغيون، يدل على أن الفعل قد وقع وانقضى، وهو حدث

⁵⁹⁵ ابن فارس، **الصاحبي**، 219.

⁵⁹⁶ فاضل صالح السامرائي، **معاني النحو** (عمان: دار الفكر، 2000)، 89/2 حيث يناقش فكرة أن الجملة الاسمية تفيد الثبوت في أصل وضعها، بينما تفيد الفعلية الحدث.

طارئ لا يمثل الطبيعة الدائمة لأدم عليه السلام، ولو قيل، على سبيل الافتراض، "أدم عاصي غاو"،
لكان في ذلك إثبات لصفة العصيان والغواية كأنهما من طبعه وسجيته الدائمة، وهذا ما يتنافى مع
مكانة النبوة ومع حقيقة أن ما حدث كان زلة عارضة تبعثها توبة نصوح. فالجملة الفعلية هنا عبرت
عن "التجدد والحدوث"، بينما كانت الجملة الاسمية ستفيد "الثبوت وال لزوم"، وهو ما لم يكن
مقصوداً.⁵⁹⁷

بهذا التحليل، يؤسس ابن فارس قاعدة دلالية واضحة: الجملة الفعلية ميدانها الإخبار عن
الأحداث الطارئة والمتجددة، بينما الجملة الاسمية ميدانها إثبات الصفات والحالات الثابتة أو المستقرة
للموصوف.

المسألة الثانية: تضافر التحليلات وتأصيل المفهوم في الفكر البلاغي:

ابن فارس ليس الأول في إدراكه وتبصره لهذه الفروق الدقيقة، بل إن هذا المفهوم يمثل أحد
أعمدة الفكر البلاغي العربي، وقد تبلور بشكل أعمق لدى جهايزة البلاغة، وعلى رأسهم الإمام عبد
القاهر الجرجاني (ت 471هـ) في كتابه "دلائل الإعجاز".

يرى الجرجاني أنك حين تقول: "زيدٌ منطلقٌ" (بالصيغة الاسمية)، فإنك لا تقصد إثبات
انطلاقٍ كان أو سيكون، بل تقصد "إثبات الانطلاق صفةً لزيد" و"الحكم به عليه"⁵⁹⁸، أما إذا قلت:
"ينطلقُ زيدٌ" أو "انطلقَ زيدٌ" (بالصيغة الفعلية)، فإنك تقصد إثبات الفعل وإيقاعه، لا إثباته صفةً
للفاعل، فالاسمية لتأكيد "المعنى في الذات"، والفعلية لتأكيد "وقوع الحدث".

ويتجلى هذا الفهم بوضوح في تحليل الزمخشري (ت 538هـ) للآيات القرآنية في تفسيره
"الكشاف"، عند تفسيره لقوله تعالى في قصة أهل الكهف: ﴿وَكَلَّبُهُمْ بِسِطْرِ ذَرَايِهِ بِالْوَصِيدِ﴾ [الكهف]:

[18]، يشير إلى أن استخدام الجملة الاسمية "باسط" أفاد تصوير هيئة الكلب الثابتة المستمرة على
هذه الحالة طوال فترة نومهم الطويلة، ولو قيل "يبسط ذراعيه"، لأفاد الفعل المضارع التجدد
والاستمرار الحركي، وهو ما لا يتناسب مع حالة الثبات والسكون المطلوبة في المشهد.⁵⁹⁹

وهكذا نجد أن ما طرحه ابن فارس من فكرة "لزوم النعت" يتناغم تماماً مع ما أسسه
الجرجاني من "إثبات المعنى في الذات"، وكلاهما يصب في نهر واحد هو إدراك أن البنية النحوية

⁵⁹⁷ يشير عبد القاهر الجرجاني إلى فكرة مشابهة عند حديثه عن الفرق بين "قد فعل" والفعل الماضي
المجرد، حيث يرى أن لكل تركيب دلالة خاصة لا يؤديها غيره، الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، 1992، 215-
216.

⁵⁹⁸ الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص 178.

⁵⁹⁹ الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، 414/3.

ليست قالباً جامداً، بل هي أداة طيعة في يد المتكلم البليغ للتعبير عن أدق الفروق في المعنى، بين ما هو ثابت وما هو متغير، وما هو صفة راسخة وما هو حدث عارض.

وهنا تريد الباحثة أن تقول: إن رؤية ابن فارس للفرق بين الجملة الاسمية والفعلية تتجاوز البعد الشكلي لتلامس جوهر فلسفة اللغة العربية، فمن خلال تركيزه على مفهوم "لزوم النعت"، كشف عن أن اختيار التركيب الاسمي ليس مجرد تقديم للمبتدأ، بل هو إعلان عن ثبوت الصفة ورسوخها في الذات، في مقابل التركيب الفعلي الذي يظل مرتبطاً بديناميكية الحدث وزمن حدوثه.

إن استدلاله بالنماذج القرآنية الفذة يبرهن على حس لغوي مرهف وقدرة تحليلية فائقة، ويؤكد أن قواعد النحو العربي لم توضع اعتباطاً، بل هي نتاج استقراء عميق لكلام العرب، وفي قمته النص القرآني المعجز، ليس بوصفها مجرد أداة للتواصل، بل كمنظومة فكرية وبلاغية قادرة على التعبير عن أدق وأعرق طبقات المعنى، وهذا الفهم هو ما يمنح دارس العربية اليوم مفاتيح لتذوق جمالياتها، وإدراك أسرار بلاغتها الخالدة.

المقصد الثامن: القصر

يُعدّ علم البلاغة العربية من أدق العلوم التي سبرت أغوار النص العربي، وكشفت عن أسرار جمالياته وقدرته الفائقة على التعبير، وفي قلب هذا العلم، يتربع "أسلوب القصر" (أو التخصيص) كأحد أهم المباحث التي تكشف عن اقتصاد اللغة ودقتها، وقدرتها على تركيز المعنى وحصره في دائرة محددة، استجابةً لمقتضيات المقام وسياق الخطاب. فلم يكن ابن فارس تناوله لأسلوب القصر مجرد عرضٍ لأدواته، بل كان غوصاً في وظيفته التداولية ومنطقه الحجاجي.

المسألة الأولى: القصر بالأداة "إنّما" بين النقل الموثق والتحليل النقدي

يستهل ابن فارس معالجته لأسلوب القصر بالحديث عن الأداة الأكثر شهرة وشيوعاً، وهي "إنّما"، ولكنه لا يبدأ بتنظير مجرد، بل ينطلق من قاعدة علمية راسخة في عصره، وهي النقل عن إمام من أئمة اللغة والنحو، وهو الفراء (ت 207هـ)، هذا الاختيار يكشف عن وعي ابن فارس بتسلسل المعرفة وتراكمها، فيسند القول إلى صاحبه، قائلاً: "سمعت الفراء يقول: إذا قلت: 'إنّما قمت' فقد نفيت عن نفسك كلّ فعل إلا القيام، وإذا قلت: 'إنّما قام أنا' فإنك نفيت القيام عن كلّ أحد وأثبتته لنفسك".⁶⁰⁰

هنا، لا يقف ابن فارس عند حدود النقل، بل إن اختياره لهذا النص تحديداً يكشف عن فهم عميق لدقة هذا الأسلوب، فالفراء يضعنا أمام تمييز جوهري في وظيفة القصر بـ "إنّما":

⁶⁰⁰ ابن فارس، **الصاحبي**، 93.

1. قصر الصفة على الموصوف (قصر الفعل على الفاعل): في جملة "إنما قمْتُ"، تم حصر الموصوف (أنا) في صفة واحدة (القيام)، وثُفيت عنه كل الصفات (الأفعال) الأخرى المحتملة، فالمعنى: لم أفعل شيئاً سوى القيام.

2. قصر الموصوف على الصفة (قصر الفاعل على الفعل): في جملة "إنما قام أنا"، تم حصر صفة (القيام) في موصوف واحد (أنا)، وثُفي هذا الفعل عن كل الفاعلين الآخرين، فالمعنى: لم يقوم أحد غيري.

إن هذا التفريق الدقيق الذي ينقله ابن فارس، يُظهر أن "إنما" ليست أداة جامدة، بل هي أداة ديناميكية تتفاعل مع بنية الجملة لتحديد طرفي القصر (المقصور والمقصور عليه) بدقة متناهية. ثم ينتقل ابن فارس إلى نقطة أكثر عمقاً في فلسفة هذا الأسلوب، وهي وظيفته التداولية والحوارية، فهو يتابع نقل قول الفراء:

"لا يكونان أبداً إلا ردّاً وإنما يكون ردّاً على آخر⁶⁰¹

هذه الرؤية تخرج بأسلوب القصر من دائرة الوصف النحوي الساكن إلى فضاء التخاطب البلاغي الحي. فالمتكلم لا يستخدم "إنما" أو "ما"، "إلا" في فراغ، بل يستخدمها ردّاً على اعتقاد قائم أو متوهّم لدى المخاطب، كأن المخاطب يظن أنك قمت وقعدت وكتبت، فتزد عليه بـ "إنما قمْتُ" لتصحيح معلوماته وتحصر فعلك في القيام وحده، هذه النظرة تجعل من القصر أداة حجاجية تهدف إلى تصحيح التصورات ودحض الادعاءات، وهو ما يمثل جوهر الفكر البلاغي الذي يربط القول بمقامه.

والجانب الأكثر إشراقاً في منهج ابن فارس يظهر في روحه النقدية المستنيرة. فهو لا يكتفي بالنقل، بل يزن الآراء ويفنّدها بالحجة والدليل. فعندما يعرض للرأي القائل بأن "إنما" قد تأتي للتحقير، كقول القائل: "إنما أنا بشر"، لا يتردد في رفضه بصرامة علمية قائلاً: "وهذا ليس بشيء"⁶⁰²، إنها عبارة موجزة لكنها حاسمة، ولا تكتفي بالرفض، بل تتبعه بالبرهان القاطع، يستشهد ابن فارس بالنص القرآني الكريم: ﴿قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصَلِحُونَ ۖ﴾ [البقرة: 11]، متسائلاً بذكاء: "فأين

التحقير ها هنا؟"⁶⁰³ فالمنافقون في هذا السياق لا يحقرون من شأن أنفسهم، بل يرفعونها إلى مرتبة الإصلاح حصراً، ردّاً على من يتهممهم بالإفساد. ثم يعزز حجته بالحديث النبوي الشريف: "إنما

⁶⁰¹ ابن فارس، **الصاحبي**، 93.

⁶⁰² ابن فارس، **الصاحبي**، 93.

⁶⁰³ ابن فارس، **الصاحبي**، 94.

الولاء لَمَنْ أَعْتَقَ"⁶⁰⁴ وهو نص تشريعي دقيق يهدف إلى حصر استحقاق الولاء في المُعتَق، نافياً إياه عن سواه، ولا مجال للتحقير فيه البتة.

بهذا المنهج، يثبت ابن فارس أنه باحثٌ محقق، لا مجرد ناقل، فهو يضع الرأي في محك الاختبار عبر أعلى مصادر اللغة والتشريع (القرآن والسنة)، ليخلص إلى أن الوظيفة الأساسية لـ "إنّما" هي الحصر والتخصيص، لا التحقير.

المسألة الثانية: القصر بتقديم ما حقّه التأخير والتكامل بين النحو والبلاغة:

لا يحصر ابن فارس رؤيته لأسلوب القصر في الأدوات الصريحة كـ "إنّما"، بل يتجاوزها إلى الأساليب التركيبية التي تنشأ من تغيير نظام الجملة الأصلي. وأبرز مثال على ذلك هو "تقديم المفعول به"، الذي يورده في "باب إيّا"، حيث يقول: "إيّا" كلمة تخصيص. إذا قلت: "إياك أردتُ" وَكَانَ الْأَصْلُ "أردتك" فلما قدمت الكاف كما تقدم المفعول به في "ضربت زيدا" لم تستقم كاف وحدها مقدمة على فعل فوصل بها "إيّا".⁶⁰⁵

هذا التحليل يكشف عن عقلية ابن فارس في الربط العضوي بين الصنعة النحوية والدلالة البلاغية، فهو يوضح لنا أن تقديم المفعول به ليس مجرد تغيير عشوائي في ترتيب الكلمات، بل هو عدول عن الأصل لغاية بلاغية محددة، هي "التخصيص" أو القصر، فقولك "أردتك" قد يكون إخباراً مجرداً، أما قولك "إياك أردتُ" فيحمل معنى إضافياً وهو: "أردتك لا غيرك".

والأمر الأكثر أهمية هنا هو تحليله النحوي الدقيق لسبب وجود "إيّا"، فهو يدرك أن الضمير المتصل (مثل الكاف في "أردتك") لا يمكن أن يظهر منفصلاً في أول الكلام. فلا يصح لغوياً أن نقول "كُ أردتُ"، لذا، احتاجت اللغة إلى "وصلة" أو "عماد"، كما يسميها بعض النحاة، ليتصل به الضمير ويتمكن من احتلال موقع الصدارة في الجملة، هذه "الوصلة" هي "إيّا"، فابن فارس هنا لا يقدم قاعدة نحوية جافة، بل يفسر العلة النحوية التي خدمت الغرض البلاغي، وهذا هو جوهر فقه اللغة: فهم كيف تتضافر قواعد النحو والصرف لإنتاج المعاني البلاغية الرفيعة.

إن هذا التناول يضع ابن فارس في مصاف كبار اللغويين الذين أدركوا أن الفصل بين النحو والبلاغة هو فصل تعسفي، فالبنية النحوية ليست مجرد قالب شكلي، بل هي الحامل المادي للمعنى البلاغي، والتقديم والتأخير، والذكر والحذف، والتعريف والتنكير، كلها ظواهر نحوية في أصلها،

⁶⁰⁴ ابن فارس، **الصاحبي**، 94، الحديث متفق عليه، رواه البخاري في صحيحه، كتاب العتق، باب بيع الولاء وهبته، حديث رقم 2535، ومسلم في صحيحه، كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق، حديث رقم 1504.
⁶⁰⁵ ابن فارس، **الصاحبي**، 97.

لكنها أدوات بلاغية في وظيفتها، وقد كان ابن فارس من السباقين إلى ترسيخ هذا المفهوم التكاملي في فقه اللغة العربية.

في ختام هذا التحليل، يتضح للباحثة أن معالجة ابن فارس لأسلوب القصر في كتابه "الصاحبي" تتجاوز العرض السطحي للأدوات والقواعد، إنها تكشف عن منهجية علمية متكاملة الأركان، يمكن عرض سماتها بالقول: أنه في الربط الوثيق بين التحليل النحوي (علة وجود إيا) والوظيفة البلاغية (التخصيص)، ينم عن فهم شمولي للغة كنظام متكامل.

وأنه من خلال النقل الدقيق عن العلماء السابقين كالفرّاء، وضع نفسه ضمن سلسلة المعرفة الممتدة.

وعبر رفض الآراء الضعيفة وتفنيدها بالحجة والبرهان المستمد من أسمى النصوص (القرآن والسنة) كان لديه دقة علمية قلما نجدها عند بعض الباحثين. وهكذا تختم الباحثة هذا المطلب بالقول: إن تحليل البنية النحوية قاده إلى فهم البلاغة وربطها بالجمال المعنوي للغة العربية.

المقصد التاسع: الإيجاز

يحتل مبحث "الإيجاز" مكانة محورية في الدراسات البلاغية واللغوية العربية، بوصفه غاية من غايات الفصاحة ومرتكزاً أساسياً من مركّزات البيان، وإذا كانت كتب البلاغة المتأخرة قد أفردت له أبواباً مستقلة وقسمته تقاسيم دقيقة، فإن العودة إلى الأصول التأسيسية تكشف عن رؤية أكثر شمولية وعمقاً، وفي هذا السياق، يبرز العلامة اللغوي أبو الحسين أحمد بن فارس (ت 395هـ) كأحد أهم المؤسسين الذين نظروا إلى الظواهر اللغوية، ومنها الإيجاز، من منظور "فقه اللغة" و"سنن العرب في كلامهم"، وهو ما منحه منظوراً فريداً يتجاوز حدود الصنعة البلاغية إلى الكشف عن عبقرية اللغة وطبيعة الذهنية العربية.

المسألة الأولى: الإيجاز بوصفه "سنة" عربية ومنزلة كلامية:

لم يبدأ ابن فارس معالجته للإيجاز من باب بلاغي مستقل، بل أدرجه ضمن رؤيته الكلية لـ "مراتب الكلام" و"سنن العرب"، فهو يرى أن الكلام يتفاوت في درجاته، وأن الإيجاز هو إحدى السمات الأصلية التي تميز كلام العرب الفصيح، ففي معرض حديثه عن مراتب الكلام، يشير إلى وجود كلام قد يبدو معقداً أو "مشكلاً" بسبب إيجاز لفظه، ضارباً المثل بالقول المأثور: "العَمَرَاتِ ثُمَّ

يُنَجِّلِينَا"⁶⁰⁶ وهو شاهد يكشف عن تقدير ابن فارس للكلام الذي يكتنف المعاني في أقل عدد من الألفاظ، حتى وإن أدى ذلك إلى درجة من الغموض الذي يتطلب من المتلقي جهداً في التأويل.

إن هذا التقديم لا يضع الإيجاز في خانة المحسنات البديعية فحسب، بل يجعله جزءاً لا يتجزأ من "فقه اللغة"، أي فهم طبيعتها العميقة وخصائصها الجوهرية. فالإيجاز هنا ليس خياراً جمالياً صرفاً، بل هو "سُنَّة" ومنهج تفكير وتعبير، وهو ما يؤسس لكل ما سيفصله لاحقاً من أنواع وآليات.

المسألة الثانية: آلية الحذف والاختصار: الإيجاز بوصفه اقتصاداً لغوياً:

ينتقل ابن فارس من العام إلى الخاص، فيخصص باباً لـ "الحذف والاختصار" باعتباره أبرز تجليات الإيجاز وأكثرها شيوعاً، يوضح أن هذا الحذف ليس عشوائياً، بل هو قانون لغوي محكوم بدلالة السياق وقرائن الأحوال، ويستشهد على ذلك بمجموعة من الأمثلة القرآنية والنثرية التي تظهر كيف يتم الاستغناء عن أجزاء من الجملة اعتماداً على فهم السامع.

ومن الشواهد الدالة التي أوردها قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف:

82]، حيث يوضح أن المراد هو "أهل القرية"⁶⁰⁷.

فالحذف هنا لم يخلّ بالمعنى، بل زاده قوة وتركيزاً، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي

قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة: 93]، والتقدير "حُبَّ العجل"⁶⁰⁸ وهو حذف بليغ يدل على

تغلغل هذا الحب في قلوبهم حتى كأنهم شربوا العجل نفسه، كما يورد أمثلة من كلام العرب مثل: "بنو فلان يطؤون الطريق"، أي أهل الطريق، و "نحن نطأ السماء"، أي مطرها.⁶⁰⁹

إن تحليل هذه الأمثلة يكشف أن ابن فارس لا يتعامل مع الحذف كظاهرة نحوية بحتة (تقدير المحذوف)، بل كظاهرة أسلوبية دلالية تكشف عن ميل اللغة العربية نحو الاقتصاد في اللفظ مع الحفاظ على ثراء المعنى، وهو ما أشار إليه لاحقاً عبد القاهر الجرجاني عند حديثه عن بلاغة الحذف وأثره في النفس.⁶¹⁰

⁶⁰⁶ ابن فارس، **الصاحبي**، 42.

⁶⁰⁷ ابن فارس، **الصاحبي**، 156.

⁶⁰⁸ ابن فارس، **الصاحبي**، 157.

⁶⁰⁹ ابن فارس، **الصاحبي**، 156.

⁶¹⁰ الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، 165-170، يناقش الجرجاني قيمة الحذف وأثره النفسي والبلاغي بشكل موسع، مؤكداً أن فائدته لا تكمن في مجرد الاختصار، بل في إتاحة الفرصة للعقل ليعمل ويتأمل.

المسألة الثالثة: الإضمار: الحذف المنهجي للأركان اللغوية:

يخصص ابن فارس باباً آخر لـ "الإضمار"، وهو شكل من أشكال الحذف أكثر تحديداً ومنهجية، حيث يتعلق بعناصر لغوية ذات وظائف نحوية محددة، ويقسمه ببراعة ووضوح إلى ثلاثة أضرب: إضمار الأسماء، وإضمار الأفعال، وإضمار الحروف، مما يدل على رؤيته التصنيفية الدقيقة.

1. إضمار الأسماء: يستشهد عليه بقولهم "أَلَا يَسْلَمِي"، والتقدير: "ألا يا هذه اسلمي"،⁶¹¹ ويجد له نظيراً في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ﴾ [النمل: 25]، في قراءة من شددتها، حيث التقدير: "ألا يا هؤلاء اسجدوا"⁶¹² فالفعل هنا جاء متصلاً بأداة التنبيه بعد إضمار المنادى، وهو ما يوضح كيف تتفاعل القواعد النحوية مع المقاصد البلاغية.

2. إضمار الأفعال: يمثل له بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ أَسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ [آل عمران: 106]، حيث يرى أن هناك فعلاً مضمرأ تقديره: "فيقال لهم: أكفرتم"،⁶¹³ وكذلك قوله: "أَتَغْلِبُ وَتَفِرُّ؟"، والتقدير "أترى تغلباً وتفر؟"،⁶¹⁴ وهذا النوع من الإضمار شائع في أسلوب الاشتغال والأساليب التي تتطلب إجابة أو حواراً مقدراً.

3. إضمار الحروف: يستشهد عليه بقوله تعالى: ﴿وَأَخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ [الأعراف: 155]، والتقدير: "من قومه".⁶¹⁵

إن هذا التقسيم يكشف عن وعي ابن فارس العميق بالبنية التركيبية للغة، وأن الإيجاز ليس مجرد حذف عشوائي لكلمات، بل هو عملية منظمة تطال مختلف مكونات الجملة وفقاً لسنن لغوية مطردة.

⁶¹¹ ابن فارس، **الصاحبي**، 176.

⁶¹² ابن فارس، **الصاحبي**، 176.

⁶¹³ ابن فارس، **الصاحبي**، 177-178.

⁶¹⁴ ابن فارس، **الصاحبي**، 178.

⁶¹⁵ ابن فارس، **الصاحبي**، 178.

المسألة الرابعة: صور الإيجاز الدقيقة: بين "إيجاز القصر" و"الكف":

لا يقتصر تناول ابن فارس على الحذف الصريح، بل يغوص في صور أكثر دقة وبلاغة، يمكن أن ندرجها تحت ما عرف لاحقاً بـ "إيجاز القصر"، وهو تكثيف المعاني الغزيرة في ألفاظ قليلة دون حذف ظاهر.

ففي باب "التوهم والإيهام"، يورد أمثلة شعرية تقوم على نفي اللازم للدلالة على نفي الملزوم، وهو ضرب من أضرب البلاغة العقلية الرفيعة.

ومن ذلك قول الشاعر امرئ القيس بن حجر الكندي:

عَلَى لَاحِبٍ لَا يُهْتَدَى بِمَنَارِهِ إِذَا سَافَهُ الْعُودُ الدِيَافِي جَرَجَرًا⁶¹⁶

/الطويل/

فالشاعر لم يقل إن الطريق خالٍ من المسافرين، بل نفى وجود "منار" يُهْتَدَى به، وهذا النفي يستلزم بالضرورة نفي وجود من يسير فيه فيهتدي،⁶¹⁷ وكذلك قول أبي ذؤيب الهذلي:

مُتَفَلِّقٌ أَنْسَاؤُهَا عَنْ قَانَ كَالْقُرْطِ صَاوٍ غُبْرُهُ لَا يُرْضَعُ⁶¹⁸

/الكامل/

فالشاعر يصف ثمرة ناضجة، ثم يقول إن ما تبقى منها (الغُبر) لا يُرْضَع، وهو يوهم بوجود بقية، لكنه في الحقيقة يريد أن ينفي وجود أي بقية على الإطلاق، فلو كانت هناك بقية لكانت صالحة للرضع،⁶¹⁹ هذا الأسلوب يعتمد على الاستدلال المنطقي غير المباشر، وهو قمة الإيجاز البلاغي.

ويتصل بهذا النوع من الإيجاز ما يسميه ابن فارس في باب مستقل "الكف"، ويعرفه بأنه "أن يكفَّ عن ذكر الخبر اكتفاءً بما يدل عليه الكلام"،⁶²⁰ وهو أسلوب يترك للمتلقي مهمة استكمال المعنى، مما يثير خياله ويشركه في بناء النص. ومن أروع أمثله قوله تعالى في قصة أهل الجنة: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ [الزمر: 73]، حيث سكت عن جواب "إذا"؛ لأن فخامة المشهد

⁶¹⁶ أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمَوْش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه (جامعة الشارقة: مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 2008)، 905؛ ابن رشيقي القيرواني، العدة، 80/2.

⁶¹⁷ ابن فارس، صاحب، 172، (في باب التوهم والإيهام).

⁶¹⁸ ذو الرمة، ديوان ذي الرمة، 1255/2؛ ابن منظور، لسان العرب، 321/15.

⁶¹⁹ ابن فارس، صاحب، 172.

⁶²⁰ ابن فارس، صاحب، 197.

وعظمة النعيم لا يمكن أن يحيط بها كلام، فكان الكف عن ذكر الجواب أبلغ من أي جواب يمكن أن يقال،⁶²¹ فجواب الشرط هنا مضمّر، وتقديره: "حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها، دخلوا في نعيم لا يوصف".

من خلال هذا التحليل أن معالجة ابن فارس للإيجاز في كتاب "الصاحبي" تنسم بالعمق والأصالة والشمول، فهو لم ينظر إليه كأداة زخرفية، بل كـ "سُنَّة" من سنن العرب، وسمة جوهرية من سمات لغتهم، تعكس اقتصاداً في التعبير، وثقة في ذكاء المتلقي، وقدرة فائقة على استثمار السياق.

لقد نجح ابن فارس في تقديم رؤية لغوية متكاملة للإيجاز، تنطلق من ملاحظة الاستعمال الفعلي في القرآن الكريم وكلام العرب، ثم تنتقل إلى التصنيف والتحليل، إن دراسة ابن فارس للإيجاز تظل، حتى يومنا هذا، مدخلاً لا غنى عنه لفهم هذه الظاهرة ليس كصناعة بلاغية فحسب، بل كفلسفة لسانية متكاملة.

المقصد العاشر: الإطناب

قدّم ابن فارس رؤية متكاملة للغة بوصفها ظاهرة اجتماعية وثقافية ونفسية، لا مجرد تراكيب وألفاظ، ومن بين الظواهر الأسلوبية التي أولاها عنايته، يبرز "الإطناب" كأداة بيانية تتجاوز حدود الزيادة اللفظية لتؤدي وظائف دلالية ونفسية عميقة.

المسألة الأولى: الإطناب أداة للتأكيد لا للإطالة:

يستهل ابن فارس معالجته لما يمكن أن يُدرج تحت باب الإطناب من منظور فريد، فهو لا ينظر إليه بوصفه حشوًا أو تطويلاً معيياً، كما قد يتبادر إلى أذهان بعض البلاغيين، بل يراه أسلوباً عربياً أصيلاً غايته "التأكيد والمبالغة"، يتجلى هذا المنهج الوظيفي في تحليله لظاهرة استخدام اسمين مختلفين لمعنى واحد في سياق واحد، فبينما قد يرى فيه آخرون إطالة لا ضرورة لها، يرى ابن فارس فيه قصداً بلاغياً محضاً.

يستشهد على ذلك بقول الشاعر ذي الرمة:

أَلَا حَبَّذاً هَندَ، وأَرْضُ بها هَندُ وَهَندُ أَتَى مِنْ دُونِهَا النَّأْيُ وَالْبُعْدُ⁶²²

/الطويل/

⁶²¹ ابن فارس، الصاحبي، 183.

⁶²² ابن فارس، الصاحبي، 1993، 219؛ ذو الرمة، ديوان ذي الرمة، 453؛ المراغي، علوم البلاغة، 191.

ويعلق على هذا الشاهد قائلاً: "فقالوا: فالنأي هو البعد، قال أبو الحسين: وإنما يأتي الشاعر بالاسمين المختلفين للمعنى الواحد في مكان واحد تأكيداً ومبالغة"،⁶²³ إن تحليل ابن فارس هنا يكشف عن عمق فهمه لسيكولوجية التلقي؛ فالمتكلم لا يهدف إلى إخبار السامع بمعنى جديد، فـ"النأي" و"البعد" مترادفان، ولكنه يهدف إلى ترسيخ هذا المعنى في نفسه وتضخيمه، فالتكرار المعنوي هنا، عبر الترادف، يعمل على تثبيت الإحساس بالمسافة الشاسعة التي تفصل بين الشاعر ومحبوبته، وهو ما لا يؤديه اللفظ المفرد بالقوة ذاتها، وبهذا ينقل ابن فارس الظاهرة من مستوى "الزيادة اللفظية" إلى مستوى "الكثافة الدلالية والشعورية"، وهو جوهر العمل البلاغي.

المسألة الثانية: التكرار: الآلية الأبرز للإطناب وأغراضه المتعددة:

إذا كان الترادف يمثل أحد وجوه الإطناب، فإن "التكرار" يمثل الآلية الأكثر وضوحاً وشيوعاً التي تناولها ابن فارس بالتفصيل، رابطاً إياها بسنن العرب في كلامها، أي بعاداتهم اللغوية الراسخة التي تعكس ثقافتهم وطريقة تفكيرهم. يقرر ابن فارس قاعدة عامة مفادها: "وسنن العرب التكرير والإعادة إرادة الإبلاغ بحسب العناية بالأمر"،⁶²⁴ فالتكرار ليس عبثاً، بل هو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمدى "العناية" و"الأهمية" التي يوليها المتكلم للموضوع. وقد فصل في أغراض هذا التكرار، ومن أبرزها:

1. التكرار للعناية والتحذير:

يمثل ابن فارس لهذا الغرض بقول الحارث بن عباد البكري في حرب البسوس، بعد مقتل ولده بجير، قال الحارث بن عباد:

قَرَّبَا مَرْبِطَ النَّعَامَةِ مَيِّ لَقَحَتْ حَرْبُ وَائِلٍ عَنْ حِيَالٍ⁶²⁵

/الخفيف/

يشير ابن فارس إلى أن الشاعر "كرَّرَ قوله: 'قَرَّبَا مَرْبِطَ النَّعَامَةِ مَيِّ' في رءوس أبيات كثيرة عناية بالأمر وأراد الإبلاغ في التنبيه والتحذير".⁶²⁶

⁶²³ ابن فارس، **الصاحبي**، 60.

⁶²⁴ ابن فارس، **الصاحبي**، 158.

⁶²⁵ أبو تمام، **ديوان الحماسة**، شرح المرزوقي (بيروت: دار الجيل، د.ت)، 101/1؛ أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيّد، **الاقتضاب في شرح أدب الكتاب**، تحقيق الأستاذ مصطفى السقا، الدكتور حامد عبد المجيد (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1996)، 365/3؛ أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم ابن عبد ربه الأندلسي، **العقد الفريد** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1404)، 77/6.

⁶²⁶ ابن فارس، **الصاحبي**، 158.

التحليل هنا يتجاوز السطح اللغوي، لِيُغوص في الحالة النفسية للشاعر؛ فالحارث بن عباد، الذي كان معتزلاً للحرب، يُفجع بمقتل ولده، فتنثور ثائرته ويقرر خوض غمار المعركة، إن تكرر الأمر بتقريب فرسه "النعام" ليس مجرد طلب، بل هو إعلان صارخ بالغضب، وتعبير عن تصميم لا رجعة فيه، وتحذير للعدو بقدوم يوم عصيب، فكل تكرار للجملة هو بمثابة دق لناقوس الحرب، وشحن للأجواء بالتوتر والترقب، وهو ما يعكس "فرط العناية" و"الإبلاغ في التحذير" الذي أشار إليه ابن فارس.

2. التكرار للتكثير والمبالغة:

لا يقتصر غرض التكرار على التعبير عن الانفعالات النفسية، بل يمتد ليشمل الأغراض الدلالية المحضة، كإفادة الكثرة، ويستشهد ابن فارس على ذلك بقول الشاعر:

كَمْ نِعْمَةٍ كَانَتْ لَهُ كَمْ كَمْ وَكَمْ⁶²⁷

فيكرر لفظ "كم" الخبرية التي تفيد التكثير، ويرى ابن فارس أن هذا التكرار جاء "لفرط العناية بقصد تكثير العدد"،⁶²⁸ إن تكرار اللفظ هنا يخلق في ذهن المتلقي صورة ذهنية للعدد الهائل الذي لا يمكن حصره، وهو أثر بلاغي يفوق بكثير مجرد استخدام كلمة "كثيرة" أو "عديدة"، فالتكرار الصوتي للكلمة يحاكي التتابع اللامتناهي للنعم التي يصفها الشاعر.

ومن هذا المنطلق، يربط ابن فارس هذه السنة العربية الأصيلة بما ورد في القرآن الكريم، معتبراً أن الأساليب القرآنية جاءت على ما ألفته العرب وأدركت بلاغته، فيقول: "فعلى هذه السنة ما جاء في كتاب الله جل ثناؤه من قوله: ﴿فَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُذِّبُوا﴾ [الرحمن: 13]"،⁶²⁹ وهذا الربط يضيفي شرعية وأصالة على هذه الأساليب، ويجعلها جزءاً من "فقه اللغة" الذي يسعى إلى تأصيله.

⁶²⁷ البيت غير منسوب في صاحبي. وهو شاهد على تكرار "كم" الخبرية للمبالغة، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، تحقيق الإمام أبي محمد بن عاشور (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002)، 180/9؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي**، تحقيق أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 160/17.

⁶²⁸ ابن فارس، **الصاحبي**، 158.

⁶²⁹ ابن فارس، **الصاحبي**، 158، مع التنبيه أن ابن فارس لم يحدد الآية، ولكن السياق يدل عليها بوضوح، وهي أشهر مثال قرآني على التكرار اللفظي في سورة واحدة.

المسألة الثالثة: البُعد الإعجازي لإطناب التكرار في النص القرآني:

يصل ابن فارس في تحليله لظاهرة التكرار إلى ذروة فكره، عندما ينتقل من دراستها كظاهرة لغوية بلاغية عامة إلى دراستها في سياقها الأسمى: النص القرآني وهنا يضيف ابن فارس بُعدًا جديدًا وعميقًا، وهو البُعد العقدي المرتبط بقضية "الإعجاز القرآني".

ففي معرض حديثه عن تكرار الأنباء والقصص في القرآن الكريم، لا يكتفي بالأجوبة البلاغية التقليدية (كتثبيت المعنى، أو اختلاف السياق)، بل يقدم طرحًا مبتكرًا يربط التكرار بفلسفة التحدي، يقول: "فأما تكرير الأنباء والقصص في كتاب الله جل ثناؤه فقد قيلت فيه وجوه. وأصح ما يقال فيه أن الله جل ثناؤه جعل هذا القرآن وعجز القوم عن الإتيان بمثله آيةً لصحة نبوة محمد ﷺ، ثم بيّن وأوضح الأمر في عجزهم بأن كرر ذكر القصة في مواضع إعلاماً أنهم عاجزون عن الإتيان بمثله بأي نظم جاء وبأي عبارة عبّر. فهذا أولى ما قيل في هذا الباب".⁶³⁰

هذا التحليل يكشف عن رؤية إعجازية شاملة فالتكرار، في نظر ابن فارس، ليس مجرد إعادة للمعلومات، بل هو تجديد للتحدي بأشكال مختلفة (فالله تعالى) حين يروي قصة موسى (عليه السلام)، على سبيل المثال، في سورة البقرة، ثم في الأعراف، ثم في طه، ثم في الشعراء، بأساليب وصياغات مختلفة، فإنه يثبت للعرب أن إعجاز القرآن ليس محصوراً في قالب واحد أو نظم معين، بل هو كامن في جوهر هذا الكلام الإلهي، وأنهم عاجزون عن محاكاته كيفما تصرفت فنون القول وتنوعت العبارات، فكل صيغة جديدة للقصة هي بمثابة معجزة جديدة، ودليل إضافي على العجز البشري المطلق أمام الكلام الإلهي.

يتضح من خلال هذا التحليل أن رؤية ابن فارس للإطناب تتسم بالعمق والأصالة والمنهجية الوظيفية، فهو لم يتعامل معه كزيادة لفظية يمكن الاستغناء عنها، بل كشف عن كونه استراتيجية خطابية متكاملة الأبعاد، لها أغراضها الدقيقة التي تتراوح بين:

التأكيد الدلالي وتكثيف المعنى في النفس.

التعبير النفسي عن العناية والاهتمام والتحذير.

المبالغة والتكثير لإحداث أثر ذهني محدد.

إثبات الإعجاز الإلهي عبر تجديد التحدي بصيغ متعددة.

⁶³⁰ ابن فارس، **الصاحبي**، 158.

لقد نجح ابن فارس في كتابه "الصاحبي" في أن يضع الإطناب، وخاصة آلية التكرار، في مكانه الصحيح ضمن "سنن العرب في كلامها"، مؤصلاً له في الاستعمال اللغوي الفصيح، ورافعاً من شأنه بربطه بأسمى الغايات، وهي إظهار الإعجاز القرآني، وبهذا، يقدم لنا درساً منهجياً في كيفية تجاوز الوصف الشكلي للظواهر البلاغية إلى الغوص في أغوار وظائفها الدلالية والنفسية والحجاجية

المقصد الحادي عشر: الاعتراض وأبعاده البلاغية

ومن بين الأساليب البلاغية الدقيقة التي أفرد لها ابن فارس باباً خاصاً، يبرز "الاعتراض" كأحد فنون الإطناب التي لا تهدف إلى الحشو أو الزيادة لمجرد التطويل، بل تحمل أغراضاً دلالية وبلاغية عميقة، إن فهم الاعتراض عند ابن فارس يتجاوز التوصيف الشكلي ليكون غوصاً في عقلية المتكلم العربي وقدرته على تطويع بنية الجملة لخدمة مقاصده.

المسألة الأولى: الاعتراض وشروطه عند ابن فارس:

يفتح ابن فارس حديثه عن الاعتراض بعبارة تأسيسية تضعه في إطاره الصحيح، فيقول: "ومن سنن العرب أن يعترض بين الكلام وتاممه كلاماً، ولا يكون هذا المعترض إلا مُفيداً"⁶³¹، إن هذا التعريف، على وجازته، يضع لنا ثلاثة أركان أساسية لفهم هذا الفن:

1. الأصالة (من سنن العرب): يؤكد ابن فارس أن الاعتراض ليس ابتداءً أو تكلفاً، بل هو أسلوب متجذر في الاستعمال اللغوي الفطري للعرب، وهذا التأصيل يمنح الظاهرة شرعية لغوية ويجعلها جزءاً من النسيج الطبيعي للكلام العربي الفصيح.

2. الموقع (بين الكلام وتاممه): يحدد ابن فارس بدقة الموقع النحوي للاعتراض، فهو جملة أو شبه جملة تقحم بين أجزاء الجملة الأصلية المترابطة (كالمبتدأ وخبره، أو الفعل وفاعله، أو الشرط وجوابه)، فتكسر التسلسل المتوقع للجملة دون أن تقطع المعنى الأساسي.

3. الوظيفة (مفيداً): وهذا هو الشرط الجوهرى الذي يميز الاعتراض البلاغى عن مجرد الحشو أو اللغو، فلا بد للجملة المعترضة أن تضيف معنى جديداً، أو غرضاً بلاغياً لا يمكن تحصيله بدونها. فالفائدة هي معيار قبول الاعتراض وجماليته.

بهذا التحديد، يخرج ابن فارس بالاعتراض من كونه مجرد ظاهرة تركيبية نحوية إلى كونه أداة بلاغية وظيفية، قيمتها لا تكمن في شكلها، بل في الأثر الدلالي والنفسى الذي تحدثه في المتلقي.

⁶³¹ ابن فارس، الصاحبي، 190.

المسألة الثانية: الاعتراض وأغراضه البلاغية في شواهد "الصاحبي":

ينتقل ابن فارس من التنظير إلى التطبيق، مستشهداً بنماذج من الشعر والقرآن الكريم تكشف عن ثراء الأغراض البلاغية للاعتراض. ويمكن تحليل هذه الشواهد على النحو التالي:

1. الاعتراض للدعاء والتنزيه والتعظيم:

يُعدّ هذا الغرض من أشهر أغراض الاعتراض وأكثرها شيوعاً، وعلى الرغم من أن ابن فارس لم يورد مثلاً مباشراً عليه في هذا الموضع، إلا أن مثاله الافتراضي: "اعْمَلْ (والله ناصري) ما شئت"، يندرج ضمن أغراض التأكيد المقترن بالاستقواء بالله، ويمكن أن نلحق به أغراضاً كالدعاء، مثل قولنا: "كان أبي (رحمه الله) كريماً"، أو التنزيه في قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ

سُبْحَنَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [النحل: 57]، حيث اعترضت جملة "سبحانه" لتنزيه الله تعالى عن هذا الادعاء الباطل في ذروة الحديث عنه.

2. الاعتراض لبيان الحال وتقيد السياق:

يظهر هذا الغرض جلياً في شاهد الشماخ بن ضرار:

لولا ابن عفان والسلطان مرتقبٌ أوردت فجاً من اللعناء جُلُودي⁶³²

/البسيط/

التركيب الأصلي للجملة هو: "لولا ابن عفان أوردت..."، ولكن الشاعر أقحم جملة "والسلطان مرتقب" بين أداة الشرط (لولا) وجوابها، هذه الجملة المعترضة ليست زيادة، بل هي قيد أساسي يفسر سبب الامتناع؛ فالخوف من السلطان وهيبته هو المانع الحقيقي. لقد نقل الاعتراض هنا المعنى من مجرد الامتناع لوجود ابن عفان إلى امتناع مقيد بحالة الخوف والترقب، مما أضفى على البيت عمقاً واقعياً ونفسياً.⁶³³

⁶³² ابن فارس، **الصاحبي**، 190؛ الشماخ بن ضرار الذبياني، **ديوان الشماخ بن ضرار الذبياني**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، 1951)، 123.

⁶³³ يرى عبد القاهر الجرجاني أن قيمة مثل هذه التراكيب تكمن في أنها تجعل الكلام "أخذاً بعضه بقراب بعض"، حيث تصبح الجملة المعترضة جزءاً لا يتجزأ من النسيج الدلالي العام، الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، 115.

3. الاعتراض لإظهار قوة اليقين والتوكل:

يتجلى هذا الغرض في أروع صوره في الشاهد القرآني الذي ذكره ابن فارس من سورة يونس على لسان نوح عليه السلام: ﴿يَقُومُ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذَكَّرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنْظِرُونِ

﴿٧١﴾ [يونس: 71]، يشير ابن فارس إلى أن جملة "فعلى الله توكلت" معترضة بين الشرط "إن كان

كبر عليكم مقامي..." وجوابه "فاجمعوا أمركم..."، هذا الاعتراض يمثل قمة التحدي وإعلان الثقة المطلقة بالله في مواجهة التهديد الجماعي، فقبل أن يطلب منهم اتخاذ قرارهم النهائي، يعلن مصدر قوته، مما يجعل التحدي أشد وأقوى، فالجملة المعترضة هنا هي المحور النفسي والروحي الذي تدور عليه الآية كلها.⁶³⁴

4. الاعتراض للتنبيه أو التحسر:

يستشهد ابن فارس بقول الأعشى الكبير ميمون بن قيس:

فإن يُمَسَّ عندي الهمُّ والشَّيبُ والعُشَا فقد بنَّ منِّي والسَّلامُ تَفَلَّقُ⁶³⁵

/الطويل/

بقول الأعشى الكبير ميمون بن قيس:

بِأَشْجَعِ أَخَاذٍ عَلَى الدَّهْرِ حُكْمُهُ فَمَنْ أَيِّ مَا تَجْنِي الْحَوَادِثُ أَفْرُقُ⁶³⁶

/الطويل/

يوضح ابن فارس أن أصل الكلام: "بنَّ مني بأشجع"، وجملة "والسلام تفلَّق" اعتراض، السلام (بكسر السين) هي الحجارة الصلبة، وتفلقها يعني تكسرها وتصدعها. هذه الجملة المعترضة تحمل معنى التحسر والتنبيه على شدة ما أصابه، فكان قلبه قد تصدع كما تتصدع الصخور، وهو معنى ما كان لينأتى بنفس القوة لو قيل في سياق منفصل.

⁶³⁴ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 128/3، يشير الزركشي إلى أن الاعتراض في القرآن يأتي لأغراض جلية منها التأكيد والتنزيه والتعظيم.

⁶³⁵ ابن فارس، الصحابي، 190؛ الأعشى الكبير، ديوان الأعشى الكبير، 225.

⁶³⁶ ابن فارس، الصحابي، 191؛ الأعشى الكبير، ديوان الأعشى الكبير، 225.

المسألة الثالثة: علاقة الاعتراض بفنون الإطناب الأخرى (الإشباع والتأكيد نموذجًا):

لم يكتفِ ابن فارس بعزل الاعتراض، بل أدرجه ضمن أبواب الإطناب، مما يكشف عن رؤية تصنيفية متماسكة، ومن الأبواب التي أوردتها وتتقاطع مع الاعتراض في غاية "زيادة الفائدة" هو باب "الإشباع والتأكيد"، يقول: "تقول العرب: عَشْرَةٌ وَعَشْرَةٌ فتلك عشرون، وذلك زيادة في التأكيد".⁶³⁷

إن الهدف المشترك بين الاعتراض والإشباع هو "نفي الاحتمال وإزالة التوهم"، يتضح هذا في الشاهد القرآني الذي ساقه في قصة أصحاب الكهف، عند الحديث عن عدة الصائم في الحج: ﴿فَصَيَّامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعُوا تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: 196]، يوضح ابن فارس أن جملة "تلك عشرة كاملة" جاءت "لنفي الاحتمال أن يكون أحدهما واجباً... فأكد وأزيل التوهم بأن جُمِعَ بَيْنَهُمَا".

فبينما يحقق الاعتراض أغراضه عبر "الإقحام" وكسر البنية التركيبية، يحقق الإشباع والتأكيد غايته عبر "التذييل" أو التوضيح اللاحق الذي يغلق كل أبواب التأويل المحتمل، كلاهما شكل من أشكال الإطناب المحمود، وكلاهما دليل على حرص المتكلم على وضوح مقصده وتأثيره في المتلقي، وكذلك في قوله تعالى في قصة يوسف: (قَالُوا فِي أَنْفُسِهِمْ)، فإن عبارة "في أنفسهم" هي إشباع وتوضيح لنوع القول، لئلا يُظن أنه قول منطوق باللسان، وهو ما يؤكد على دقة اللغة القرآنية في التعبير.

في ختام هذا التحليل تستنتج الباحثة إلى أن تناول ابن فارس لفن "الاعتراض" في كتابه "الصاحبي" يمثل نموذجاً لمنهجه اللغوي القائم على الاستقراء والتحليل الوظيفي، فهو لم يقف عند حدود الشكل النحوي، بل غاص إلى أعماق الأغراض البلاغية والدلالية التي يحققها هذا الأسلوب. لقد بيّن ابن فارس أن الاعتراض ليس مجرد زخرف لفظي، بل هو "سُنة" من سنن العرب، وأداة حيوية لإثراء المعنى وتحقيق مقاصد لا تفي بها الجملة في سياقها الطبيعي، كالتأكيد، والتعظيم، والتنزيه، وبيان الحال، وإظهار المشاعر النفسية كالتحدي أو التحسر، ومن خلال ربطه بفنون الإطناب الأخرى كالإشباع، أثبت أن هذه الأساليب تشترك في هدف أسمى وهو خدمة المعنى، وإزالة اللبس، وتوجيه فهم المتلقي بدقة متناهية.

⁶³⁷ ابن فارس، الصاحبي، 210.

المبحث الثاني: تجليات البيان في الصاحبي

فضل كلام العرب وخصائصه البيانية في ضوء رؤية ابن فارس في كتابه الصاحبي:

يحتل البحث في خصائص اللغة العربية وفضائلها مكانة مركزية في التراث الفكري العربي الإسلامي، ليس بوصفها أداة للتواصل فحسب، بل باعتبارها وعاءً لأقدس نصوصه، القرآن الكريم، ومستودعاً لبيان العرب وبلاغتهم، وفي هذا السياق، يبرز الإمام أبو الحسين أحمد بن فارس (ت 395هـ) كأحد أبرز العلماء الذين أسسوا لـ "فقه اللغة"، مانحاً إياه بعداً فلسفياً ومنهجياً عميقاً في كتابه الموسوم، "الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامهم"، يهدف هذا المبحث إلى تحليل رؤية ابن فارس حول تفوق اللغة العربية، متتبّعاً حججه التي ساقها في مقدمة كتابه، والتي تتأسس على أبعاد دينية، ومعجمية، وبلاغية، لتشكل نظرية متكاملة حول فريدة "كلام العرب".

1. **القداصة والاصطفاء: البعد الإلهي لمنزلة اللغة العربية:** يبدأ ابن فارس استدلاله على شرف اللغة العربية من منطلق ديني راسخ، معتبراً أن اختيار الله تعالى لهذه اللغة لتكون لغة كتابه المعجز هو الدليل الأسمى على أفضليتها، يستحضر في هذا المقام قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ ۙ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۚ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۚ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۚ﴾ [الرحمن: 1-4]، إن مفتاح الحجة هنا يكمن في مفهوم "البيان"، الذي يرى ابن فارس أنه أسمى صفة يمكن أن يوصف بها كلام.

ومما يدعم هذا الطرح، ويضعه في سياق لغوي مقارن، ما ذكره عالم اللغة الكبير أبو الفتح عثمان بن جني (ت 392هـ)، الذي لاحظ أن الله تعالى قدّم ذكر "البيان" على سائر مخلوقاته العظيمة من شمس وقمر ونجم وشجر، ليستنتج من ذلك قائلاً: "فلما خصّ جلّ ثناؤه اللسان العربيّ بالبيان علّم أن سائر اللغات قاصرة عنه وواقعة دونه"،⁶³⁸ فالتخصيص الإلهي هنا ليس مجرد تشريف، بل هو إعلان عن كمال الأداة اللغوية العربية وقدرتها الفائقة على حمل المعاني بأعلى درجات الوضوح والتأثير، وهو ما يجعلها متفردة عن سائر الألسن.

ولم يغفل ابن فارس عن الاعتراضات المنطقية التي قد تُثار حول هذا الطرح، فيفترض قائلاً قد يزعم أن البيان متحقق في كل لغة طالما أدت وظيفة الإفهام، وهنا، تتجلى دقته التحليلية في التمييز بين مستويات البيان؛ فهو يرى أن مجرد "الإفهام" هو "أخس مراتب البيان"، ويقارنه بقدرة الأبكم على التعبير بالإشارة، الذي لا يرقى به إلى منزلة "المتكلم"، فضلاً عن "البين" أو "البليغ".⁶³⁹

⁶³⁸ ابن فارس، الصاحبي، 19 (بتصرف).

⁶³⁹ ابن فارس، الصاحبي، 19.

فـ "البيان" الذي يقصده ابن فارس ليس مجرد توصيل للمعلومة، بل هو إبلاغ يتسم بالجمال، والدقة، والإيجاز، والتأثير، وهي الخصائص التي يرى أنها تبلغ ذروتها في اللسان العربي.

2. الاتساع المعجمي والدلالي: ينتقل ابن فارس من الحجة الدينية المجردة إلى دليل مادي ملموس، وهو "السعة" التي تتمتع بها اللغة العربية مقارنة بغيرها. يضرب لذلك مثلاً شهيراً فيقول: "لأننا لو احتجنا أن نعبر عن السيف وأوصافه باللغة الفارسية لما أمكننا ذلك إلا باسم واحد، ونحن نذكر للسيف بالعربية صفات كثيرة، وكذلك الأسد والفرس"،⁶⁴⁰ هذه الحجة لا تقف عند حدود الكثرة العددية للمفردات (الترادف)، بل تشير إلى عمق دلالي وثراء تصويري. فكل اسم من أسماء السيف أو الأسد في العربية لا يمثل مرادفاً تاماً، بل يحمل في طياته ظلاً من المعنى أو وصفاً لحالة معينة، مما يمنح المتكلم العربي قدرة فائقة على الدقة والتخصيص في التعبير.

إن هذا الاتساع ليس ترفاً لغوياً، بل هو، في منظور ابن فارس، شرط أساسي لتحقيق "البيان" بمفهومه الأسمى. فاللغة التي تفتقر إلى هذا الثراء تبقى قاصرة عن مجازة العربية في وصف العوالم المادية والشعورية بدقة وتنوع. وبهذا يربط ابن فارس بين الكم (كثرة المفردات) والكيف (القدرة البيانية)، معتبراً أن التفوق في الأول هو أساس التفوق في الثاني.

3. ذروتا الإعجاز البياني (استحالة الترجمة وندرة المجاز): يصل ابن فارس في تحليله إلى الذروة حين يربط بين تفوق العربية وبين خصائصها البلاغية المتجذرة فيما أسماه "سنن العرب في كلامهم"، وعلى رأسها المجاز. فالعربية، بخلاف غيرها من اللغات بحسب رأيه، قد اتسعت في استخدام الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير، وهي الأساليب التي تجلت في أبهى صورها في القرآن الكريم.

هذا الاتساع في المجاز هو ما يجعل الترجمة الحقيقية للقرآن أمراً مستحيلاً، ويقدم دليلاً عملياً على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَبِيذُ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ [الأنفال: 58]، يوضح ابن فارس أن نقل معنى هذه الآية إلى لغة أخرى، بل وحتى شرحها بالعربية نفسها، يتطلب بسطاً وإسهاباً يفتقد تماماً للإيجاز والقوة التي انطوت عليها الألفاظ القرآنية الأصلية،⁶⁴¹ فالعبارة القرآنية هنا ليست مجرد رسالة، بل هي فعل لغوي مكثف ومحكم.

ولا يقتصر هذا التفوق على النص القرآني وحده، بل هو سمة أصيلة في كلام العرب الفصيح، شعراً ونثراً، يستشهد ابن فارس بببيت امرئ القيس:

⁶⁴⁰ ابن فارس، **الصاحبي**، 19.

⁶⁴¹ ابن فارس، **الصاحبي**، 20.

فَدَغْ عَنْكَ نَهْبًا صِيحَ فِي حَجَرَاتِهِ وَلَكِنْ حَدِيثَ مَا حَدِيثَ الرَّوَّاحِلِ⁶⁴²

/الطويل/

مشيراً إلى أن التعبير عن معناه المركب يتطلب شرحاً طويلاً، وكذلك الأمثال الموجزة ذات المعاني العميقة مثل: "الظن على الكاذب"، أو العبارات البارعة التي تمثل جوهر البلاغة العربية كـ "مَجَّتْ الشَّمْسُ رِيْقَهَا"، و"هو رحب العَطْن"، و"رابط الجأش"،⁶⁴³ كل هذه الأمثلة تؤكد فكرة مركزية، وهي أن العربية تمتلك قدرة فريدة على "الإيماء اللطيف والإشارة الدالة"، بحيث تقول القليل لتفهم الكثير، وهي ميزة لا تتوفر بالقدر ذاته في الألسنة الأخرى حسب رؤيته.

في ختام تحليله، يكون ابن فارس قد بنى حجة متكاملة متعددة الأبعاد لإثبات فضل اللغة العربية، لقد انطلق من التكريم الإلهي المتمثل في اختيارها لغة للقرآن وخصها بصفة "البيان"، ثم انتقل إلى إثبات هذا البيان عملياً من خلال سعتها المعجمية والدالية التي لا تضاهي، وصولاً إلى ذروة تفوقها المتمثل في ثرائها البلاغي والمجازي الذي يجعل من كلامها البليغ، وفي مقدمته القرآن الكريم، عصياً على النقل والترجمة الدقيقة.

إن رؤية ابن فارس، وإن كانت تنطلق من إطار ثقافي وديني يرى مركزيته في لغته، فإنها تقدم تحليلاً لغوياً عميقاً لخصائص العربية الجوهرية، فهي ليست مجرد احتفاء عاطفي، بل هي تفكيك منهجي لمكامن القوة في البنية المعجمية والتركييبية والبلاغية للغة، وهي رؤية ظلت مؤثرة في الدراسات اللغوية العربية لقرون، ورسّخت الوعي بعبقريّة اللسان العربي وقدراته التعبيرية الفذة.

المطلب الأول: قضايا الإعجاز والمجاز في الفكر البلاغي لابن فارس

وفي ثنايا هذا العمل التأسيسي، تبرز قضيتان محوريتان تكشفان عن عمق رؤية ابن فارس المنهجية: قضية إعجاز القرآن الكريم، وقضية المجاز التي عالجها ضمن أبواب متفرقة تحت مظلة "سنن العرب"، يسعى هذا البحث إلى تحليل رؤية ابن فارس لهاتين القضيتين، مبيناً كيف أسس لمنهج لغوي وصفي يربط الإعجاز القرآني بأصالة اللغة العربية ونقائنها، وكيف رصد ببراعة تجليات ما يُعرف حديثاً بـ "المجاز العقلي" بوصفه مكوناً أصيلاً من مكونات الفصاحة العربية.

⁶⁴² مرتضى الزبيدي، تاج العروس، 533/10؛ ابن قتيبة، المعاني الكبير في أبيات المعاني، 1115/2.

⁶⁴³ ابن فارس، الصحابي، 22-23.

أولاً: قضية إعجاز القرآن الكريم وأصالة اللغة:

شغلت قضية إعجاز القرآن الكريم حيّراً كبيراً من اهتمام العلماء المسلمين، وتنوعت مقارباتهم لها بين اللاهوتية والفلسفية واللغوية، ويقدم ابن فارس في "الصاحبي" طرحاً ذا طابع لغوي تحليلي متين، يركز على فكرة جوهرية مفادها أن وجه الإعجاز لا يكمن في غرابة الألفاظ أو الأساليب، بل على العكس تماماً، يكمن في كونه قد تحدى العرب بأدواتهم اللغوية التي يتقنونها، وفي عقر دارهم البلاغية.

يبدأ ابن فارس بتصفية الساحة اللغوية من أي شوائب قد تُضعف الحجة، فيناقش قضية الألفاظ الأعجمية التي دخلت العربية، يقرر ابن فارس أن هذه الألفاظ، وإن كانت ذات أصل غير عربي، فقد "أعربت" العرب بألسنتهم حتى صارت منها"⁶⁴⁴ أي أنها خضعت لمعايير الصرف والنحو والصوت العربي، وفقدت سمتها الأجنبي لتصبح جزءاً لا يتجزأ من النسيج اللغوي العربي، هذا التقرير ليس مجرد ملاحظة لغوية، بل هو مقدمة ضرورية لحجته الكبرى في الإعجاز؛ إذ لو كان القرآن يحتوي على ألفاظ لم تستوعبها العربية، لكان ذلك مدعاة للشك والجدل. يقول في نص قاطع الدلالة:

"وذلك أن القرآن لو كان فيه من غير لغة العرب شيء، لتوهم متوهم أن العرب إنما عجزت عن الإتيان بمثله لأنه أتى بلغات لا يعرفونها، وفي ذلك ما فيه".⁶⁴⁵

في هذا النص، يؤسس ابن فارس لحجة منطقية بالغة الدقة: إن شرط صحة التحدي هو تكافؤ الأدوات بين المتحدّي (القرآن) والمتحدى (العرب)، فلو جاء التحدي بلغات أجنبية، لانتفت حجة الإعجاز، ولأصبح عجز العرب مبرراً بجهلهم بهذه اللغات، لا بقصورهم البلاغي. وبناءً على هذه القاعدة، يرفض ابن فارس رفضاً باتاً جواز قراءة القرآن مترجماً بالفارسية في الصلاة، لأن الترجمة تفقد النص صفته المعجزة التي هي مناط التعبد بالقراءة،⁶⁴⁶ إن الإعجاز مرتبط بالنظم القرآني العربي تحديداً، وليس بالمعاني المجردة.

بعد أن يمهد بهذه المقدمة، ينتقل إلى صلب الموضوع تحت باب "الحقيقة والمجاز"، وهو اختيار دقيق يربط بين الإعجاز وبين أساليب البيان العربي، يؤكد ابن فارس أن القرآن نزل على وفق "سنن العرب" لتكون الحجة عليهم أبلغ وأوكد، يقول:

⁶⁴⁴ ابن فارس، الصاحبي، 33.

⁶⁴⁵ ابن فارس، الصاحبي، 33.

⁶⁴⁶ ابن فارس، الصاحبي، 33، أشار ابن فارس إلى أن هذا يبطل قول من يجيز القراءة بالفارسية في الصلاة.

"بل أنزله جل ثناؤه بالحروف التي يعرفونها وبالسُّنن التي يسلكونها في أشعارهم ومخاطباتهم ليكون عجزهم عن الإتيان بمثله أظهرَ وأشهر. ثم جعله تبارك اسمه أحد دلائل ثبوت نبينا محمد ﷺ، ثم أعلمهم ألا سبيل لهم إلى معارضة".⁶⁴⁷

هنا، تتجلى عبقرية الطرح؛ فالإعجاز ليس خروجاً عن اللغة، بل هو بلوغ الذروة فيها. لقد استخدم القرآن الكريم الأساليب نفسها التي استخدمها فصحاء العرب وشعراؤهم، من حقيقة ومجاز، وتشبيه واستعارة، وإيجاز وإطناب، ولكنه وظفها في نظم بلغ من الإحكام والجمال والتأثير حدًا استحال عليهم محاكاته أو الإتيان بسورة من مثله، ليقطع بذلك كل عذر ويقيم الحجة الدامغة بقوله تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88].

المقصد الأول: المجاز العقلي في "سنن العرب" عند ابن فارس

لم يستخدم ابن فارس مصطلح "المجاز العقلي" الذي استقر لاحقاً في مدونات البلاغيين، خاصة على يد عبد القاهر الجرجاني في "دلائل الإعجاز"،⁶⁴⁸ ولكنه، بمنهجيته الاستقرائية الوصفية، رصد تجليات هذا النوع من المجاز وأمثله المتعددة تحت أبواب مختلفة من "الصاحبي"، معتبراً إياها جزءاً أصيلاً من "سنن العرب في كلامها"، والمجاز العقلي هو، بإيجاز، إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير فاعله الحقيقي لوجود علاقة أو قرينة تبرر هذا الإسناد، وقد تتبع ابن فارس هذه الظاهرة بدقة، ويمكن تصنيف ملاحظاته على النحو التالي:

المسألة الأولى: إسناد الفعل إلى غير فاعله الحقيقي (العلاقة السببية والمكانية):

من أبرز ما لاحظته ابن فارس هو إسناد الأفعال التي تتطلب إرادة وعقلاً إلى ما لا إرادة له، وقد ساق مثلاً من كلام العرب ومثيلاً له من القرآن الكريم، قائلاً:

"ومن سنن العرب إضافة الفعل إلى ما ليس فاعلاً في الحقيقة، يقولون: "أراد الحائط أن يقع" وفي كتاب الله جل ثناؤه: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ [الكهف: 77]."⁶⁴⁹

⁶⁴⁷ ابن فارس، الصاحبي، 150.

⁶⁴⁸ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 245، وما بعدها، حيث يفصل في نظرية الإسناد المجازي.

⁶⁴⁹ ابن فارس، الصاحبي، 160.

هنا، الإرادة المسندة إلى الجدار ليست حقيقية، بل مجازية، وعلاقتها السببية هي أن حالة الميلان والتصدع التي أصابت الجدار هي سبب انقضاضه الوشيك، فكأنه "يريد" ذلك. كما استشهد بالشعر العربي القديم، كقول الشماخ في وصف أثافي الديار (حجارة الموقد) بأنها "مقيمة"، مع أنها جماد لا يوصف بالإقامة الحقيقية.⁶⁵⁰

المسألة الثانية: العلاقة الزمانية:

رصد ابن فارس ببراعة إسناد الحدث إلى زمن وقوعه، فيكتسب الزمن صفة الحدث، وهو من أظهر صور المجاز العقلي، يقول:

"من سنن العرب وصف الشيء بما يقع فيه أو يكون منه كقولهم: "يومٌ عاصِفٌ" المعنى: عاصِفُ الرِّيح، قال الله جلّ ثناؤه: ﴿فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾ [إبراهيم: 18]، فقيل: عاصِفٌ لأنَّ عُصُوفَ رِيحه يكون فيه، ومثله: "ليلٌ نائمٌ" و"ليلٌ ساهرٌ" لأنه يُنام فيه ويُسهَرُ".⁶⁵¹

فاليوم لا يعصف، بل الريح تعصف فيه، والليل لا ينام ولا يسهر، بل الناس هم من يفعلون ذلك فيه، فالعلاقة هنا زمانية، حيث أُسند الوصف للزمان وهو في الحقيقة لما يقع فيه، وقد عزز ذلك بشواهد شعرية كقول الشاعر: "وَنِمْتُ وما ليلُ المَطِيِّ بنائمٌ"،⁶⁵² أي ما ركاب الإبل بنائمين في ذلك الليل.

المسألة الثالثة: تبادل صيغ الفاعل والمفعول (علاقتهما الفاعلية والمفعولية):

أفرد ابن فارس أبواباً دقيقة لهذه الظاهرة التي تُعد من صميم المجاز العقلي.

صيغة الفاعل بمعنى المفعول (علاقة المفعولية): لاحظ أن العرب قد تستخدم اسم الفاعل لتدل على من وقع عليه الفعل، يقول: "نقول: "سرُّ كاتم" أي مكتوم، وفي كتاب الله جلّ ثناؤه: ﴿لَا

عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [هود: 43]، أي لا معصوم، و﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ [الفارعة: 7]،

أي مَرْضِي بها، و﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: 6]،⁶⁵³ في هذه الأمثلة، السر "مكتوم" لا

"كاتم"، والعيشة "مرضِي بها" لا "راضية"، والماء "مدفوق" لا "دافق".

⁶⁵⁰ ابن فارس، **الصاحبي**، 160.

⁶⁵¹ ابن فارس، **الصاحبي**، 168.

⁶⁵² ابن فارس، **الصاحبي**، 169.

⁶⁵³ ابن فارس، **الصاحبي**، 168.

صيغة المفعول بمعنى الفاعل (علاقة الفاعلية): رصد ابن فارس الحالة العكسية أيضاً، وإن كانت أقل شيوعاً، حيث يأتي اسم المفعول مراداً به الفاعل، يقول: "وزعم ناس أنّ الفاعل يأتي بلفظ المفعول به، ويذكرون قوله جلّ ثناؤه: ﴿بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا﴾ [مريم: 61]، أي: آتياً".⁶⁵⁴

ومثلها قوله تعالى: ﴿حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الإسراء: 45]، حيث ذهب بعض المفسرين إلى

أن المعنى "حجاباً ساتراً".⁶⁵⁵

1. علاقة الإضافة إلى المفعول به:

وهي من دقائق المجاز العقلي، حيث يُضاف المصدر (الفعل) إلى من وقع عليه، بينما الفاعل الحقيقي هو المتكلم أو المخاطب. يقول ابن فارس:

"ومن سنن العرب إضافة الفعل إلى من يقع به ذلك الفعل، يقولون: "ضرب زيداً وأعطيته بعدَ ضربه، كذا" فينسب الضرب إلى زيد وهو واقع به. قال الله جلّ ثناؤه: ﴿وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا

حَسَدَ﴾ [الفلق: 5]، و﴿وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾ [الماعون: 3]، و﴿وَيُحِبُّونَ أَمْوَالَ

حُبًّا جَمًّا﴾ [الفجر: 20]".⁶⁵⁶

ففي قوله تعالى: (عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ)، الحض (الحث) ليس على "الطعام"، بل على "إطعام" المسكين، وفي قوله (وَيُحِبُّونَ أَمْوَالَ)، الحب ليس صفة للمال، بل هو فعل صادر من الإنسان تجاه المال، فإضافة المصدر (الحض، الحب) إلى المفعول به هو من أساليب الإيجاز والاقتصاد اللغوي التي فطن إليها ابن فارس.

يتضح من خلال هذه الدراسة التحليلية أن ابن فارس في كتابه "الصاحبي" لم يكن مجرد جامع للمادة اللغوية، بل كان مفكراً ذا مشروع واضح ومنهج أصيل، ففي قضية الإعجاز، قدم طرْحاً عقلاً يربط عظمة القرآن بقدرته الفائقة على توظيف أدوات اللغة العربية المألوفة لدى أهلها لبلوغ غاية بيانية لا تُضاهى، قاطعاً بذلك الطريق على أي جدل حول غرابة النص أو أعجميته.

⁶⁵⁴ ابن فارس، الصاحبي، 168.

⁶⁵⁵ أشار ابن فارس إلى هذا المعنى بقوله: "ومن ذلك وضعهم "مفعولاً" بمعنى "فاعل" كقوله جلّ ثناؤه:

﴿حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ أي ساتراً"، ابن فارس، الصاحبي، 181.

⁶⁵⁶ ابن فارس، الصاحبي، 191-192، تم تجميع الأمثلة من مواضع متفرقة في هذا الباب.

أما في معالجته لما يسمى اليوم "المجاز العقلي"، فقد كشف عن حس لغوي مرهف وقدرة فائقة على الرصد والتفعيد، فمن خلال تتبعه لـ "سنن العرب"، استطاع أن يصف ويصنف الظواهر المجازية التي تشكل عماد البلاغة العربية، ممهداً الطريق لمن جاء بعده، وعلى رأسهم عبد القاهر الجرجاني، ليبني على هذا الأساس الوصفي نظرية متكاملة في النظم، إن عمل ابن فارس يمثل شهادة تاريخية على أن البلاغة العربية نبعت من رحم الاستعمال اللغوي الحي، وأن فهم أسرارها يبدأ من استقراء كلام أهلها، وهو المنهج الذي طبقه "الصاحبي" ببراعة واقتدار.

المطلب الثاني: الحقيقة والمجاز في فكر ابن فارس اللغوي

يكتسب تناوله لمبحث "الحقيقة والمجاز" أهمية خاصة، فهو يقدم لنا تصوراً أصيلاً سابقاً على التقسيمات البلاغية التفصيلية التي استقرت لاحقاً عند أمثال عبد القاهر الجرجاني (ت. 471هـ) والسكاكي (ت. 626هـ)، إن مقارنة ابن فارس للمجاز ليست مقارنة بلاغية محضة، بقدر ما هي لغوية فلسفية، تنطلق من الجذر الدلالي للكلمة نفسها.

المقصد الأول: "الحقيقة" بوصفها أصلاً مُحَكَّماً ومَوْضِعاً أصيلاً

يبدأ ابن فارس تحليله لمفهوم الحقيقة من منطلق منهجه الاشتقاقي الراسخ، فهو لا يبحث عن تعريف اصطلاحي مجرد، بل ينقب عن الأصل الدلالي الذي ولّد المفهوم، يرى أن "الحقيقة" مشتقة من "حَقَّ الشيء إذا وَجَبَ"، ومن الشيء "المُحَقَّق" أي المُحَكَّم، ويدعم هذا الرأي بقول الشاعر: بلا نسبة في لسان العرب:

تَسْرِبُلُ جِلْدَ وَجْهِ أَبِيكَ إِنَّا كَفِينَاكَ الْمُحَقَّقَةَ الرَّقَاقَا⁶⁵⁷

/الوافر/

إن هذا الربط بالجذر (ح ق ق) الذي يفيد الوجوب والثبوت والإحكام، ينقل مفهوم الحقيقة من مجرد "المطابقة للواقع الخارجي"، كما سيستقر التعريف لاحقاً، إلى مفهوم لغوي أعمق يعني "الأصل الراسخ والمُحَكَّم في البناء اللغوي"، فالحقيقة عنده هي الكلام الذي وُضع في موضعه الأول، واستقر على سننه الأصلي دون انزياح أو عدول، ومن هنا، يأتي تعريفه الاصطلاحي الذي هو امتداد طبيعي لهذا الأصل الاشتقاقي:

⁶⁵⁷ ابن فارس، الصاحبي، 149؛ الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، 1461/4؛ أبو الحسين أحمد ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، 16/2.

فالحقيقة: الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل، ولا تقديم فيه ولا تأخير،
كقول القائل: "أحمدُ الله على نِعَمِهِ وإِحْسَانِهِ، وهذا أكثر الكلام.⁶⁵⁸

يظهر من هذا التعريف أن ابن فارس ينظر إلى الحقيقة على أنها "الحالة الصرفية" للكلام،
أي هي الأصل الذي لا يحتاج إلى قرينة لصرفه عن معناه، وهي القاعدة التي يُقاس عليها كل خروج
أو عدول، إنها الكلام الذي يسير في مجراه الطبيعي، مُحْكَمًا في دلالاته، ثابتًا في موضعه، وهو ما
يمثل غالب الخطاب الإنساني والقرآني، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾

[البقرة: 43]، هذا التصور، ببساطته وعمقه، يجعل من الحقيقة أساساً بنويًا لا مجرد أداة بلاغية.

المقصد الثاني: "المجاز" بوصفه جَوَازًا وعدولاً عن الأصل

على الصفة المقابلة، يقدم ابن فارس فهماً للمجاز ينسجم تماماً مع رؤيته للحقيقة، فإذا كانت
الحقيقة هي الثبات والإحكام، فإن المجاز هو الحركة والجواز والتعدّي، مرة أخرى، ينطلق من
الجزر اللغوي: "وأما "المجاز" فمأخوذ من "جاز، يَجُوزُ" إذا استنَّ ماضياً"⁶⁵⁹ ففكرة "العبور"
و"التجاوز" و"المرور" هي جوهر المفهوم، ويقدم ابن فارس تشبيهاً عبقرياً لتوضيح هذه الفكرة،
وهو تشبيه الدراهم التي "تجوز جواز الوازنة" وإن لم تكن وازنة في حقيقتها، ولكنها تُقبل وتُمرّر
لقربها من الأصل.

هذا التشبيه يكشف عن لب فلسفة ابن فارس في المجاز: إنه ليس كذباً أو خطأ، بل هو
استعمال لغوي "مسموح به" (يجوز)، يحصل على شرعيته من "قربه" من الحقيقة، ويقوم بوظيفتها
الدلالية عبر علاقة ما، ومن هنا، فإن المجاز هو الكلام الذي "جاز" وتعدّى موضعه الأصلي، ليعبر
عن معنى جديد لوجود صلة أو مشابهة. يقول ابن فارس:

"إن الكلام الحقيقي يَمْضِي لِسَنَنِهِ لَا يُعْتَرِضُ عَلَيْهِ وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه،
إلا أن فيه من تشبيه واستعارة وكفٍّ ما ليس في الأول".⁶⁶⁰

وهنا يفتح ابن فارس الباب أمام أشكال المجاز دون أن يغرق في تفصيلاتها، فيذكر التشبيه
كقولك: "عطاء فلان مُزْنٌ واكفٌ" والاستعارة كقوله تعالى: ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾

⁶⁵⁸ ابن فارس، **الصاحبي**، 149.

⁶⁵⁹ ابن فارس، **الصاحبي**، 149.

⁶⁶⁰ ابن فارس، **الصاحبي**، 149-150.

[الإسراء: 24]، إن المجاز عنده هو كل كلام فيه عدول عن الأصل، سواء كان هذا العدول عبر التشبيه الصريح كما في بيت النابغة الذبياني الذي أورده:

فإنك شمسٌ والملوكُ كواكبٌ إذا طَلَعَتْ لم يَبْدُ منهن كوكبٌ⁶⁶¹

/الطويل/

أو عبر الاستعارة التي تزيل أداة التشبيه وبهذا، يكون ابن فارس قد وضع يده على جوهر الظاهرة المجازية، وهي "الانزياح الدلالي المشروع" الذي يثري اللغة ويوسع من طاقتها التعبيرية، ويرى باحثون محدثون أن هذا الفهم للمجاز بوصفه "تجاوزاً" أو "عبوراً" هو فهم حركي وديناميكي، يركز على العملية الذهنية التي يقوم بها المتلقي للانتقال من المعنى الحرفي إلى المعنى المقصود.⁶⁶²

المسألة الأولى: سُنن العرب في الكلام: حين يخالف الظاهرُ المعنى:

ينتقل ابن فارس من التنظير المجرد إلى التطبيق العملي، فيخصص فصلاً لـ "سُنن العرب" في كلامها، ومن أبرز هذه السنن "مخالفة ظاهر اللفظ معناه"، وهو يدرج هذا تحت باب المجاز الواسع، لأنه عدول عن الحقيقة، والأمثلة التي يسوقها لافتة للنظر، فهي لا تقتصر على الصور الشعرية، بل تتناول الأساليب البراغمية (التداولية) في الخطاب اليومي، كقولهم في مقام المدح والتعجب: "قاتله الله ما أشعره!" أو "هَوَتْ أُمُّهُ" عند الإعجاب ببراعة الرامي.

يشرح ابن فارس أن هذه الألفاظ، التي ظاهرها الدعاء بالشر، لا يُراد بها وقوعه قطعاً، بل هي صيغ اصطلاحية اكتسبت دلالة جديدة مرتبطة بسياقها، وهي التعجب الشديد والإطراء. ويستشهد بقول كعب بن سعد الغنوي في رثاء أخيه:

هَوَتْ أُمُّهُ ما يَبْعَثُ الصَّبْحُ غادياً وماذا يُوَدِّي الليلُ حينَ يؤوبُ⁶⁶³

/الطويل/

⁶⁶¹ ابن فارس، **الصاحبي**، 150؛ أبو أمامة زياد بن معاوية النابغة الذبياني، **الديوان**، تحقيق الدكتور عبد المجيد عابدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، 84؛ عبد العزيز عتيق، **علم البيان** (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، 1982)، 106.

⁶⁶² انظر على سبيل المثال تحليلات محمد مفتاح، **التلقي والتأويل: مقاربة نسقية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994) حيث يناقش الأبعاد الديناميكية للمجاز في الفكر البلاغي العربي.

⁶⁶³ ابن فارس، **الصاحبي**، 151؛ أبو منصور، محمد بن أحمد الهروي الأزهرى، **تهذيب اللغة**، تحقيق محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، 260/6؛ القرطبي، **تفسير القرطبي**، 167/20.

إن تحليل ابن فارس هنا ينم عن وعي مبكر بأهمية "القصد" و"السياق" في تحديد المعنى، وهي أفكار جوهرية في علم اللغة الحديث، فاللغة ليست مجرد رموز ذات معانٍ ثابتة، بل هي أداة للتفاعل الاجتماعي، تتلون دلالاتها بحسب نية المتكلم ومقام الخطاب.

يتضح للباحثة أن معالجة ابن فارس لمبحث الحقيقة والمجاز في "الصاحبي" تمثل لحظة معرفية فارقة، فهو لم يقدم مجرد تعريفات أولية، بل أرسى منهجاً متكاملًا حيث ربط المصطلح بجذره اللغوي، مما يمنحه عمقاً دلاليًا فريداً (الحقيقة من الأحكام، والمجاز من الجواز).

ووضع حدوداً واضحة لتطبيق التحليل اللغوي عند التعامل مع النص القرآني، مؤكداً على خصوصية الخطاب الإلهي وفعاليته المطلقة وقدم للغة العربية نظرية في المعنى تجمع بين الأصالة والعمق والصرامة المنهجية.

المقصد الثالث: المجاز المرسل في فكر ابن فارس اللغوي

المسألة الأولى: "المجاورة": المفهوم الإطارى للمجاز ينطلق ابن فارس في تناوله للغة غير الحقيقية من مبدأ جامع وأصيل أسماه "التسمية على المجاورة"، وهو مفهوم أوسع وأكثر مرونة من العلاقات البلاغية المحددة التي استقرت لاحقاً. يرى ابن فارس أن العرب تسمي الشيء باسم شيء آخر إذا كان بينهما ضرب من الاتصال، سواء أكان اتصالاً مكانياً أم سببياً، يقول في نص تأسيسى: "قال علماؤنا: العرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا كان مجاوراً له أو كان منه بسبب"،⁶⁶⁴ هذا المبدأ هو المفتاح لفهم فلسفة ابن فارس في المجاز، فهو لا ينظر إليه كعملية تزيينية فحسب، بل كضرورة استعمالية وسنة لغوية متأصلة في الفكر العربي.

وقد ساق ابن فارس أمثلة دقيقة توضح أبعاد هذا المبدأ، فمن المجاورة المكانية تسميتهم "السحاب" سماءً، والمطر "سماءً" لوجود كل منهما في حيز السماء أو نزوله منها. ثم يتدرج في التحليل ليبيّن كيف تتسع دائرة المجاز لتشمل ما هو أبعد، فيسمون "النبت" سماءً، لأن وجوده مرتبط بنزول المطر (السماء)، كما في قول الشاعر:

⁶⁶⁴ ابن فارس، الصاحبي، 57.

إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعِينَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا⁶⁶⁵

/الوافر/

وهنا نرى عبقرية ابن فارس في رصد ما يمكن تسميته بـ"المجاز المركّب" أو "المجاز ذي المرتبتين"، فالنبت سُمّي سماءً ليس لمجاورته المباشرة لها، بل لأنه نتيجة للمطر الذي هو مجاور للسماء، وهذا التحليل ينم عن وعي عميق بآليات اشتغال اللغة وتوالد الدلالات.

كما يندرج تحت هذا المبدأ ما يُعرف لاحقاً بعلاقتي السببية والمسببية. فمثلاً، تسمية "الشحم" ندئ، لأن الندى (المطر الخفيف) سبب في وجود النباتات، والنبات سبب في سيمّن الدواب وشحمها، فالصلة هنا سببية غير مباشرة، وهو ما استشهد عليه بقول ابن أحمر:

كَثُورَ الْعَدَاةِ الْفَرْدِ يَضْرِبُهُ النَّدَى تَعَلَّى النَّدَى فِي مَتْنِهِ وَتَحَدَّرَ⁶⁶⁶

/الطويل/

إن استخدام ابن فارس لمصطلح "المجاورة" و"السبب" يغطي بمرونة ما سيطلق عليه البلاغيون لاحقاً علاقات: المكانية، والحالية، والسببية، والمسببية، والآلية، وهذا يدل على أن فكره كان منبعاً أساسياً استقت منه الدراسات البلاغية المتأخرة مادتها الخام قبل صقلها في قوالب اصطلاحية محددة.⁶⁶⁷

المسألة الثانية: تجليات المجاز المرسل في "سنن العرب":

لم يقصر ابن فارس رؤيته للمجاز على باب المجاورة، بل بثّها في أبواب أخرى من كتابه تحت عنوان "سنن العرب"، مما يؤكد أن الظاهرة المجازية كانت جزءاً لا يتجزأ من رؤيته الكلية للغة.

⁶⁶⁵ البيت ينسب لزهير بن أبي سلمى أو غيره، وقد ورد في مصادر عديدة، ابن فارس، **الصاحبي**، 57؛ تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحى ابن النجار الحنبلي، **شرح الكوكب المنير = المختبر المبتكر شرح المختصر**، تحقيق محمد الزحيلي، نزبه حماد (د.ت: مكتبة العبيكان، 1997)، 137/1؛ علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، تحقيق د. عبد الرحمن الجبرين وآخرون (الرياض: مكتبة الرشد، 2000)، 396/1.

⁶⁶⁶ ابن فارس، **الصاحبي**، 58؛ أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين الفارابي، **معجم ديوان الأدب**، تحقيق أحمد مختار عمر، إبراهيم أنيس (القاهرة: مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، 2003)، 24/4.

⁶⁶⁷ انظر مثلاً السكاكي، **مفتاح العلوم** حيث تظهر التقسيمات الدقيقة للمجاز المرسل وعلاقاته بشكل منهجي.

أ- مجاز الزيادة والحذف (الصلة والاقتصار):

يتناول ابن فارس ما يبدو ظاهرياً زيادة في اللفظ، لكنه في حقيقته يخدم غرضاً دلاليّاً وبلاغياً، ويطلق على هذه الزيادة في سياق القرآن الكريم مصطلح "الصلة"، تأديباً مع النص المعجز، ومن الأمثلة التي أوردها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، يرى المفسرون والبلاغيون أن الكاف هنا صلة للتوكيد، وأن المعنى "ليس مثله شيء"،⁶⁶⁸ ورغم أن هذا المثال قد لا يصنف ضمن المجاز المرسل بمعناه الدقيق، إلا أن إدراجه من قبل ابن فارس يوضح اهتمامه بكل أشكال العدول عن الأصل اللغوي.

وفي المقابل، يرصد سنّة أخرى وهي "الاقتصار"، أي ذكر الجزء وإرادة الكل، وهو ما يطابق علاقة "الجزئية" في المجاز المرسل، يقول: "من سنن العرب الاقتصارُ على ذكر بعض الشيء وهم يريدونه كله"،⁶⁶⁹ ويمثل لذلك بقولهم: "قعد على صدر راحلته"، والمراد راحلته كلها، ومن أبلغ الشواهد القرآنية التي ذكرها قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: 82]، فالسؤال لا يوجه للقرية (الأبنية)، بل لأهلها، فحذف "الأهل" وأقام "القرية" مقامها، وهي علاقة "المحلية" في المجاز المرسل.

ب- علاقة العموم والخصوص:

يخصص ابن فارس باباً مستقلاً للعلاقة الجدلية بين اللفظ العام الذي يُراد به الخاص، واللفظ الخاص الذي يُراد به العام، وكلاهما من صميم تطبيقات المجاز المرسل.

ففي "العام الذي يراد به الخاص"، يورد قوله تعالى حكاية عن قوم هود: ﴿تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ

بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: 25]، ومن المعلوم أنها لم تدمر السماوات والأرض والجبال، بل دمرت "كل

شيء" مما أرسلت لتدميره، وكذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾

[آل عمران: 173]، والمقصود بـ"الناس" القائلين هو شخص واحد (نعيم بن مسعود)، وبـ"الناس"

⁶⁶⁸ ابن فارس، **الصاحبي**، 73.

⁶⁶⁹ ابن فارس، **الصاحبي**، 193.

الجامعين هم أبو سفيان ومن معه، فاستخدام اللفظ العام (الناس) وإرادة الخاص (شخص أو فئة) هو سنة عربية أصيلة وظفها القرآن الكريم بإعجاز.⁶⁷⁰

أما في "الخاص الذي يراد به العام"، فيمثل له بالخطاب الموجه للنبي ﷺ، بينما يكون المراد به الأمة كلها، كقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ﴾ [الأحزاب: 1]، فالخطاب في ظاهره خاص، ولكن مضمونه وتكليفه عام يشمل كل المؤمنين، فالنبي هو قدوة الأمة وممثلها.

ت- علاقة الأفراد والجمع:

يرصد ابن فارس ببراعة ظاهرة استعمال المفرد للدلالة على الجمع، والعكس، فمن ذكر الواحد وإرادة الجمع، قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً﴾ [غافر: 67]، أي "أطفالاً"، فاستخدم المفرد "طفلاً" للدلالة على الجنس، وهو أسلوب عربي شائع، ومثله استخدام كلمة "ضيف" و"عدو" للمفرد والجمع على السواء، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي﴾ [الحجر: 68]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: 77].

وعلى النقيض من ذلك، قد يأتي اللفظ بصيغة الجمع ويراد به الواحد، كقوله تعالى عن إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ﴾ [المؤمنون: 99]، فسرّها بعضهم بأنه خطاب لملائكة الموت، أو أنه أسلوب للتعظيم، حيث يخاطب الفرد بصيغة الجمع تفخيماً لشأنه،⁶⁷¹ إن رصد ابن فارس لهذه الظواهر المتقابلة يؤكد منهجه الاستقرائي الشمولي الذي لا يغفل أي جانب من جوانب الاستعمال اللغوي.

يتضح من خلال هذا التحليل أن أحمد بن فارس قدّم في كتابه "الصاحبي" مقارنة أصيلة وعميقة لظاهرة المجاز المرسل، وإن لم يستخدم هذا المصطلح تحديداً، فمن خلال مفهوم "المجاورة" كإطار نظري، وتحت مظلة "سنن العرب" كتطبيقات عملية، تمكن من رصد وتحليل معظم العلاقات التي سيصنفها البلاغيون لاحقاً (كالسببية، والمسببية، والجزئية، والكلية، والمحلية، واعتبار ما كان وما سيكون).

⁶⁷⁰ ابن فارس، الصاحبي، 159.

⁶⁷¹ ابن فارس، الصاحبي، 162-163.

أسس "فقه اللغة"، وهو العلم الذي ينظر إلى اللغة لا بوصفها مجموعة من القواعد الصماء، بل ككائن حي له منطقته وفلسفته وسننه التي تحكمه.

المقصد الرابع: المجاز في الصيغ الكلامية (العدول التركيبي)

يتناول ابن فارس ببراعة فائقة كيف أن العرب تتجاوز القوالب النحوية القياسية لتحقيق أغراض دلالية وبلاغية أسمى، وهذا التجاوز ليس عشوائياً، بل هو "سنة" من سننهم تحكمها المقامات والأحوال، ويمكن رصد أبرز هذه المظاهر فيما يلي:

1. مخاطبة الواحد بلفظ الجمع: مجاز التعظيم:

من أبرز السنن التي رصدها ابن فارس هي مخاطبة الفرد بصيغة الجمع، وهو ما يقع في دائرة المجاز لديه لأن الحقيقة تقتضي تطابق العدد بين المخاطب والمخاطب، يقول: "ومن سنن العرب مخاطبة الواحد بلفظ الجميع، فيقال للرجل العظيم "انظروا في أمري"،⁶⁷² ويُعلل ابن فارس هذه الظاهرة تعليلاً نفسياً اجتماعياً بديعاً، فيربطها بكلام الرجل العظيم عن نفسه بصيغة الجمع "نحن فعلنا"، فجاءت مخاطبته على نسق كلامه عن نفسه، وهو ضرب من المشاكلة البلاغية

وقد استشهد بالنص القرآني الكريم لتدعيم فكرته، قال الله جلّ ثناؤه حكاية عن الكافر عند الموت: ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ﴾ [المؤمنون: 99]، إن الخطاب هنا موجه إلى (الله سبحانه وتعالى)، وهو واحد أحد، لكن الصيغة "ارجعون" جاءت بصيغة الجمع، وقد فسرها المفسرون على أوجه، منها أن الداعي ينادي ربه بلسان المعظم، أو أنه ينادي ملائكة الموت معه، ولكن التحليل اللغوي عند ابن فارس يركز على أن العدول عن صيغة المفرد "أرجعني" إلى صيغة الجمع هو مجاز غرضه إظهار فداحة الموقف وهوله، وطلب النجدة من كل قوة ممكنة، وهو ما يتناسب مع مقام الاحتضار اليائس.⁶⁷³

2. إسناد الفعل إلى متعدد وهو لبعضه: مجاز التغليب:

ينقل ابن فارس بوعي الناقد المحلل ما ذكره ابن قتيبة في "تأويل مشكل القرآن" وغيره من العلماء، وهو باب دقيق من أبواب المجاز المرسل الذي علاقته "الكلية" أو "المجاورة"، ويتمثل في نسبة الفعل إلى شيئين أو أكثر، بينما هو في الحقيقة واقع من أحدهما. ومن شواهد التي أوردها:

⁶⁷² ابن فارس، صاحب، 162.

⁶⁷³ الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، 209/3، للمقارنة والتحليل البلاغي.

- قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن: 22]، يعلق ابن فارس قائلاً: "وإنما

يُخْرِجَانِ مِنَ الْمِلْحِ لَا الْعَذْبَ"،⁶⁷⁴ فالفعل "يخرج" أسند إلى البحرين معاً (العذب والمالح)، لكن حقيقة الأمر أن اللؤلؤ والمرجان من خصائص البحر المالح، هذا الإسناد الكلي، في رأي ابن فارس، هو مجاز قائم على "التغليب"، حيث ذكر الكل وأريد الجزء، لكونهما متجاورين ومتصلين.

- قوله تعالى: ﴿يَمَعَشَرَ الْجِنُّ وَالْإِنْسُ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ﴾ [الأنعام: 130]،

يحلل ابن فارس هذه الآية بأن الفعل "يأتكم" والصفة "منكم" أسندا إلى الجن والإنس معاً، "وإنما كان القاتل واحداً"،⁶⁷⁵ وفي هذا السياق، الرسل كانوا من الإنس خاصة. فهنا أيضاً مجاز بالتغليب، حيث خُوطب الجنسان معاً وشملهما الحكم، مع أن أصل الرسالة كان في البشر.

3. أنماط أخرى من عدول الصياغة:

لا يتوقف ابن فارس عند هذه الأمثلة، بل يغوص أعمق في بنية اللغة ليكشف عن صور أخرى من المجاز التركيبي، منها:

نسبة الفعل إلى أحد اثنين وهو لهما معاً: كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ﴾

[التوبة: 62]، الحقيقة تقتضي أن يقال: "أن يرضوهما"، لكن القرآن أفرد الضمير العائد إليهما، وهو مجاز يرى البلاغيون أن الغرض منه الإشارة إلى أن إرضاء الرسول هو عين إرضاء الله، فكأنهما شيء واحد،⁶⁷⁶ ومثله قول الشاعر مضر بن ربيعي الفقعسي الأسدي:

نحنُ بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ والرأي مختلفٌ⁶⁷⁷

/المنسرح/

فكان القياس أن يقول "راضون" أو "راضيان"، لكنه أفرد الخبر "راضٍ" للدلالة على أن حال الرضا يخص كل طرف على حدة، أو للاكتفاء بذكر أحد الطرفين عن الآخر.⁶⁷⁸

أمر الواحد بلفظ الاثنين: وهو أسلوب عربي أصيل، حيث يُخاطب الواحد بصيغة التثنية، كأن الشاعر يستدعي صاحباً من نفسه ليشاركه بثه وشكواه. ومنه قول الفراء:

⁶⁷⁴ ابن فارس، **الصاحبي**، 166.

⁶⁷⁵ ابن فارس، **الصاحبي**، 248.

⁶⁷⁶ جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: الهيئة

المصرية العامة للكتاب، 1974)، 145/3.

⁶⁷⁷ المُرادي، **توضيح المقاصد**، 1623/3.

⁶⁷⁸ ابن فارس، **الصاحبي**، 166.

فقلت لصاحبي لا تحبسانا بنزع أصوله واجتزأ شيخاً⁶⁷⁹

/الوافر/

فالخطاب في "تحبسانا" لشخصين، بينما الأمر في "اجتزأ" لواحد، مما يدل على أن المخاطب واحد في الأصل، ويرى ابن فارس أن هذا من سنن العرب، ولم يفسره، بل اكتفى برصده كظاهرة لغوية.⁶⁸⁰

خروج أبنية الأفعال عن أصلها: يرى ابن فارس أن لأبنية الأفعال الصرفية معاني أصلية (حقيقية)، وأي استخدام لها في غير ما وُضعت له فهو مجاز، فصيغة "فاعَل" أصلها للمشاركة بين اثنين (ضارب زيدٌ عمرًا)، لكنها قد تأتي بمعنى "فَعَلَ" (سافر الرجلُ)، أو بمعنى "فَعَّلَ" للتكثير (ضاعف الله الأجر)، وكذلك صيغة "تفاعَل" التي أصلها للمشاركة (تخاصم القوم)، قد تأتي من طرف واحد (تعالى الله)، أو لإظهار صفة غير حقيقية (تغافل، تمارض)،⁶⁸¹ وهذا التحليل ينم عن حس لغوي عميق يرى في البنية الصرفية ذاتها حقائق ومجازات.

المقصد الخامس: المجاز في الأعداد

يمتد منطق ابن فارس الصارم في التمييز بين الحقيقة والمجاز ليشمل مفهوم "العدد" ذاته، ففي الباب الذي عنوانه بـ"باب أقل العدد الجمع"، يقدم رؤية فلسفية لغوية ترفض الخلط بين مراتب الأعداد، يقول: "الرُّتْبُ في الأعداد ثلاث: رتبة الواحد، ورتبة الاثنين، ورتبة الجماعة، فهي للتوحيد والتثنية والجمع، لا يزاحم في الحقيقة بعضها بعضاً".⁶⁸²

إن هذا التحديد القاطع هو أساس نظريته. فالحقيقة اللغوية والمنطقية تقتضي أن لكل مرتبة عددية صيغتها الخاصة التي لا تنوب عن غيرها إلا على سبيل المجاز، وبناءً على ذلك، يرفض ابن فارس بشدة القول السائد لدى بعض النحاة (خاصة الكوفيين) بأن "أقل الجمع اثنان"، فهو يرى هذا القول مجازاً صرفاً، لا حقيقة لغوية. وقيم حجته على دليل منطقي لا يُدفع: "لو كان الأمر على ما قالوه لما كان للتثنية ولا للاثنين معنى بوجه، ونحن نقول: خرجا، ويخرجان فلو كان الاثنان جمعاً لما كان لقولنا يخرجان معنى، وهذا لا يقوله أحد".⁶⁸³

⁶⁷⁹ التبريزي، شرح القصائد العشر، 3؛ محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق د عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001)، 437/21.

⁶⁸⁰ ابن فارس، الصحابي، 166.

⁶⁸¹ ابن فارس، الصحابي، 170-171، بتصرف من باب معاني أبنية الأفعال.

⁶⁸² ابن فارس، الصحابي، 142.

⁶⁸³ ابن فارس، الصحابي، 142.

فوجود صيغة "التثنية" المستقلة في اللغة العربية هو الدليل القاطع على أن الاثنين ليسا جمعاً في "الحقيقة"، أما التعبير عن الاثنين بصيغة الجمع، كقوله تعالى: ﴿إِنْ تَوْبًا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: 4]، حيث استُخدم الجمع "قلوب" للمثنى "قلبين"، فهو عنده "مجاز" بلا شك، له أغراضه البلاغية، ولكنه لا يغير من الحقيقة الراسخة وهي أن لكل عدد مرتبته الخاصة.

تري الباحثة أن ابن فارس منظرًا لفلسفة اللغة إن استقراء آراء ابن فارس في "الحقيقة" والمجاز يكشف عن عقلية لغوية منظّمة، لا تكتفي بالوصف والرصد، بل تسعى إلى التنظير ووضع المبادئ الكلية، فالمجاز عنده ليس مجرد حلية لفظية، بل هو "عدول" عن أصل مقيس، وهذا العدول يشمل بنية الكلمة (الصرف) وبنية الجملة (النحو) ودلالة العدد (المنطق اللغوي).

بمنهجيته هذه، قدم ابن فارس خدمة جليلة للدراسات اللغوية والبلاغية، حيث أرسى مفهوماً واسعاً للمجاز يتجاوز حدود علم البيان التقليدي، ليصبح مفتاحاً لفهم "سنن العرب في كلامها"؛ أي طرائقها الإبداعية في تطويع اللغة وقوالبها للتعبير عن أدق المعاني وأبلغها، إن هذا الفصل بين "الحقيقة" كأصل منطقي، و"المجاز" كفرع بلاغي، هو جوهر ما يمكن أن نسميه "فقه اللغة" عند ابن فارس، وهو المنهج الذي يضمن للغة ثبات أصولها ومرونة فروعها في آن واحد.

المطلب الثالث: التشبيه

إن مقارنة ابن فارس للتشبيه تتجاوز مجرد حصر الأدوات وذكر الشواهد، لتغوص في فلسفة التعبير وكيفية تشكّل المعنى وتكثيفه عبر القيود اللفظية.

المقصد الأول: التأسيس اللغوي للتشبيه

ينطلق ابن فارس في مقارنته للتشبيه من منظور لغوي أصيل، إذ لا يفصله عن البنية التركيبية للجملة، ففي معرض حديثه عن "أجناس الأسماء"، يدرج نوعاً فرعياً هو "اسم مُشَبَّه"، وهو ما يدل على أن التشبيه في جوهره هو عملية إلحاق اسمٍ بآخر في صفة جامعة، مما يجعله ظاهرة متجذرة في صميم النظام الاسمي للغة، ويمثل لذلك بقول العرب: "رجلٌ حديدٌ، وأسدٌ، على وجه التشبيه"⁶⁸⁴ هذا التصنيف المبدئي يكشف عن وعي ابن فارس بأن التشبيه ليس مجرد حلية بيانية، بل هو آلية لغوية لتوسيع دلالات الأسماء وتوليد معانٍ جديدة عبر الإسناد المجازي.

⁶⁸⁴ ابن فارس، **الصاحبي**، 52.

بعد هذا التأسيس المفهومي، ينتقل ابن فارس إلى الأدوات التي تحقق هذا الربط التشبيهي صراحةً، فيتناول حرف "الكاف" بوصفه الأداة الأشهر. ولا يكفي بذكر وظيفته البيانية، بل يحل أثره النحوي والإعرابي، فيقول: "وتدخل في أول الاسم للتشبيه فتخفض الاسم. نحو: "زيدٌ كالأسد"، وأهل العربية يقيمونها مقام الاسم ويجعلون لها محلاً من الإعراب، ولذلك يقولون: "مررتُ بكالأسد"، أرادوا بمثل الأسد"⁶⁸⁵ هذا التحليل المزدوج (النحوي، الدلالي) يؤكد أن ابن فارس يرى الأداة ليست مجرد رابط شكلي، بل هي حاملة لمعنى "المتلية" وقادرة على أن تحتل موقعاً إعرابياً، مما يعزز من أصالتها اللغوية، كما يشير بإيجاز إلى أداة أخرى هي "كأن"، واصفاً إياها بأنها "كلمة تشبيه"⁶⁸⁶ ليُجمل بذلك الأدوات الصريحة التي تؤدي هذه الوظيفة.

المقصد الثاني: التشبيه بين الإطلاق والتقييد وأثره في المعنى

إن الإسهام الأكثر عمقاً وأصالاً لابن فارس في هذا الباب يكمن في تقسيمه الثنائي للتشبيه إلى "مطلق" و"مقيد"، وهو تقسيم لا يقف عند حدود الشكل، بل يغوص في الأثر الدلالي الذي يحدثه كل نوع.

المسألة الأولى: التشبيه المطلق:

يعرّف ابن فارس الإطلاق بأنه: أن يُذكر الشيء باسمه لا يُقرن به صفة ولا شرط ولا زمان ولا عدد ولا شيء يشبه ذلك،⁶⁸⁷ في هذا النوع، يأتي التشبيه عامّاً، غير محدد بوجه شبه معين، ليجتذره ذهن المتلقي مباشرة إلى أبرز صفة مشتركة بين الطرفين، وأمثلة قوله: "زيدٌ لَيْثٌ"، هنا، تظل العلاقة بين زيد والليث مفتوحة على أشهر ما يُعرف به الليث، وهي الشجاعة، فالإطلاق يمنح التشبيه قوة الإيجاز والتركيز على الصفة الجوهرية.

ويتجلى هذا النوع في الشاهد الشعري الذي ساقه لامرئ القيس:

مُهَفَّهَةٌ بَيَضَاءٌ غَيْرُ مُفَاضَةٍ تَرَائِبُهَا مَصْقُولَةٌ كَالسَّجَنَجَلِ⁶⁸⁸

/الطويل/

⁶⁸⁵ ابن فارس، **الصاحبي**، 73.

⁶⁸⁶ ابن فارس، **الصاحبي**، 73.

⁶⁸⁷ ابن فارس، **الصاحبي**، 146.

⁶⁸⁸ امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، **ديوان امرئ القيس**، تحقيق عبد الرحمن المصطاوي (بيروت: دار المعرفة، 2004)، 40؛ حسين بن أحمد بن حسين الزوزني، **شرح المعلقات السبع** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002)، 52.

يحلل ابن فارس هذا البيت قائلاً: "فشَبَّهَ صدرها بالمرأة، لم يزد على هذا"،⁶⁸⁹ فكلمة "السَّجَنُجَل" (المرأة) جاءت مطلقة، غير مقيدة بوصف إضافي، والتشبيه هنا يركز على صفة الصقل واللمعان والنقاء، وهي الصورة الذهنية المباشرة للمرأة، دون الحاجة إلى تفصيل يوجه المعنى في اتجاه آخر.

المسألة الثانية: التشبيه المقيد:

على النقيض من الإطلاق، يأتي التقيد ليضيف إلى بنية التشبيه عنصراً جديداً يخصه ويوجهه ويكتف دلالته، يعرفه ابن فارس بقوله: "والتقيد أن يُذكر بقرين من بعض ما ذكرناه، فيكون ذلك القرين زائداً في المعنى".⁶⁹⁰

عبارة "زائداً في المعنى" هي مفتاح فهم فلسفة التقيد عند ابن فارس؛ فالقيد ليس مجرد إضافة لفظية، بل هو شحنة دلالية جديدة ترفع التشبيه من مستواه العام إلى مستوى أكثر تحديداً وعمقاً.

ولإيضاح هذا الأثر، يعود إلى مثاله الأول ويقيده، فيقول: "فإذا قال: 'هو كالليث الحَرْب'، فقد زاد 'الحَرْب' وهو الغضبان الذي حُرِبَ فريسته، أي: سُلِبَها، فإذا كان كذا كان أدهى له"،⁶⁹¹ هنا لم يعد التشبيه عن الشجاعة العامة، بل عن شجاعة محددة، مشحونة بالغضب والثورة والانتقام، وهي حالة تجعل الليث أشد خطراً وبأساً، فالقيد "الحَرْب" قد ضيَّق وجه الشبه، لكنه في المقابل عمَّق الدلالة وكثَّفها.

وتتضح عبقرية التحليل عند ابن فارس في الشواهد الشعرية التي يستدعيها للتدليل على قوة التقيد:

الشاهد الأول: مرآة الغريبة

يقارن ابن فارس بين بيت امرئ القيس المطلق، وبيت ذي الرُّمَّة المقيد غيلان بن عقبة العدوي التميمي:

لَهَا أُذُنٌ حَشْرٌ وَذِفْرَى أَسِيلَةٌ وَوَجْهٌ كَمَرَاةِ الْغَرِيبَةِ أَسْجَحُ⁶⁹²

/الطويل/

⁶⁸⁹ ابن فارس، **الصاحبي**، 146.

⁶⁹⁰ ابن فارس، **الصاحبي**، 146.

⁶⁹¹ ابن فارس، **الصاحبي**، 146.

⁶⁹² ذو الرُّمَّة، ديوان ذي الرُّمَّة، 23/1؛ الجوهري، **الصاحح**، 373/1؛ ابن منظور، **لسان العرب**، 475/2.

لقد أضاف ذو الرُّمّة قيّدًا واحدًا هو "الغريبة"، لكن هذا القيد، كما يوضح ابن فارس، يفتح آفاقًا دلالية واسعة: "وذلك أن الغريبة ليس لها من يُعلمها محاسنها من مساوئها، فهي تحتاج أن تكون مرآتها أصفى وأنقى لثريها ما تحتاج إلى رؤيته من سنن وجهها"،⁶⁹³ فالتقييد بـ"الغريبة" لم يضيف مجرد معلومة، بل نقل التشبيه من صفة "النقاء" العامة إلى "أقصى درجات النقاء والصفاء"، وهو نقاء نابع من ضرورة وحاجة ملحة، مما يمنح الصورة عمقًا نفسيًا وثقافيًا فريدًا.

الشاهد الثاني: جابية الشيخ العراقي يبلغ التحليل ذروته في شاهد الأعشى ميمون بن قيس:

تَرَوْحُ عَلَى آلِ الْمُحَلَّقِ جَفْنَةً كَجَابِيَةِ الشَّيْخِ الْعِرَاقِيِّ تَفْهَقُ⁶⁹⁴

/الطويل/

هنا، شُبّهت الجفنة (القصة الكبيرة) بالجابية (الحوض الكبير)، ولو وقف التشبيه عند هذا الحد لكان مطلقًا يدل على الضخامة والسعة، لكن الشاعر قيّده بوصف دقيق: "الشيخ العراقي"، وهنا يأتي شرح ابن فارس ليكشف عن الخلفية الثقافية والجغرافية التي تكمن وراء هذا القيد: لأن العراقي إذا كان بالبداية لم يعرف مواضع الماء ومواقع الغيث، فهو على جمع الماء الكثير أحرص من البدوي العارف بالمناقع والأحساء.⁶⁹⁵

إذًا، القيد هنا لا يدل على مجرد الكرم، بل على كرم استثنائي، كرم يصل إلى حد الحرص الشديد على الماء والوفرة الفائضة، تمامًا كحرص ذلك الشيخ القادم من بيئة وفيرة بالماء (العراق) على جمع كل قطرة ممكنة في بيئة شحيحة (البادية)، لقد أضاف القيد بعدًا نفسيًا (الحرص) وجغرافيًا (عراقي في البادية) مما جعل صورة الجفنة لا تدل على السعة فحسب، بل على فيض هائل نابع من كرم لا حدود له.

يتضح من خلال هذا التحليل أن تناول ابن فارس للتشبيه في "الصاحبي" يمثل مقاربة لغوية شاملة ومتكاملة، فهو لم يعزل البلاغة عن أصولها النحوية، بل أقامها على أساس متين من "فقه اللغة"، إن نظريته في "الإطلاق والتقييد" تكشف عن فهم عميق لكيفية عمل اللغة، وكيف أن القيود اللفظية ليست مجرد زوائد، بل هي أدوات دقيقة لصناعة المعنى وتوجيهه وتكثيفه.

لقد أثبت ابن فارس من خلال تحليلاته الدقيقة للشواهد أن البلاغة الحقيقية لا تكمن في زخرف اللفظ، بل في قدرة المتكلم على اختيار القرائن التي تشحن نصه بأبعاد دلالية إضافية، وهو

⁶⁹³ ابن فارس، الصاحبي، 146.

⁶⁹⁴ الأعشى الكبير، ديوان الأعشى الكبير، 142؛ أبو عبيد البكري، اللآلي، 945/1.

⁶⁹⁵ ابن فارس، الصاحبي، 197.

ما لخصه في عبقريته بعبارة "فيكون ذلك القرين زائداً في المعنى"، وبهذا، يقدم لنا ابن فارس درساً لا يزال راهناً في التحليل الأسلوبي، مؤكداً أن فهم سنن العرب في كلامها يتطلب تجاوز الظاهر اللفظي إلى إدراك العلاقات الخفية التي تشكل المعنى وتمنحه قوته وتأثيره.

المطلب الرابع: الاستعارة عند ابن فارس

المقصد الأول: الاستعارة كـ "سنة": المفهوم الأساس وتداخل المصطلحات

يفتح ابن فارس حديثه عن الاستعارة في باب مستقل، معرّفاً إياها تعريفاً إجرائياً بسيطاً وعميقاً في آن واحد، فيقول: "ومن سنن العرب الاستعارة، وهو أن يضعوا الكلمة للشيء مستعارة من موضع آخر"،⁶⁹⁶ هذا التعريف، على إيجازه، يركز على جوهر العملية الاستعارية، وهي "النقل" أو "الإعارة" من حقل دلالي إلى آخر. إلا أن اللافت للنظر هو طبيعة الأمثلة التي يسوقها مباشرة بعد هذا التعريف، والتي تكشف عن مرونة المفهوم لديه وعدم تقيد بالحدود الاصطلاحية الدقيقة التي رُسمت لاحقاً.

فمثلاً: يورد قولهم "انشقت عصاهم" للتعبير عن التفرق، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ

سَاقٍ﴾ [القلم: 42] للدلالة على الشدة، هذان المثالان سيصنفان لاحقاً في باب "الكناية"،⁶⁹⁷ كما يورد قولهم "إنما هو حمار" للرجل المذموم، وهو ما يُعد "تشبيهاً بليغاً" حُذفت منه أداة التشبيه ووجه الشبه، هذا التداخل بين ما نسميه اليوم استعارة وكناية وتشبيهاً بليغاً لم يكن نقصاً في منهج ابن فارس، بل كان انعكاساً لطبيعة المرحلة التأسيسية التي كان يكتب فيها، حيث كان الاهتمام منصباً على رصد "الظاهرة" اللغوية في شموليتها، وهي ظاهرة العدول عن الحقيقة إلى المجاز، أكثر من الاهتمام بتصنيفها الدقيق.⁶⁹⁸

إن إدراج هذه الأمثلة تحت باب "الاستعارة" يفسر لنا بأن ابن فارس كان ينظر إليها بوصفها المظلة الكبرى لكل تعبير يُقصد به غير معناه الوضعي الأول، طالما انطوى على نوع من النقل والمجازة.

⁶⁹⁶ ابن فارس، **الصاحبي**، 154-155، تقديرًا بناءً على فصول الكتاب.

⁶⁹⁷ يُعرّف عبد القاهر الجرجاني الكناية بأنها "أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه ورديفه في الوجود، فيومئ به إليه ويجعله دليلاً عليه"، الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، 1992، 45.

⁶⁹⁸ ضيف، **البلاغة تطور وتاريخ**، 125 يشير ضيف إلى أن البلاغة في هذه المرحلة المبكرة كانت أقرب إلى النقد التطبيقي ورصد الظواهر منها إلى التنظير والتعديد.

المسألة الأولى: تجليات الاستعارة المكنية في أبواب "الإعارة" و"التوهم"

يتجلى المنهج الوصفي لابن فارس في تخصيصه أبواباً مستقلة لظواهر هي في جوهرها صور من الاستعارة، ولكنها سُميت بناءً على "الفعل الذهني" أو "السنة" التي تنتجها، من أبرز هذه الأبواب باب "الإعارة"، الذي يعرفه بقوله: "العرب تُعير الشيء ما ليس له"،⁶⁹⁹ ويضرب لذلك أمثلة بليغة مثل: "مَرَّ بَيْنَ سَمْعِ الْأَرْضِ وَبَصَرِهَا"، وقول الشاعر: "بَكَفِّ الدَّهْرِ تَقْتُلُهُمْ ضُرُوباً"، حيث أُعير للدهر "كف"، وهو من لوازم الإنسان.

هذه الأمثلة تمثل تماماً ما سيُعرف لاحقاً بـ "الاستعارة المكنية"، التي يُحذف فيها المشبه به (وهو الإنسان في هذه الحالة) ويُرمز إليه بشيء من لوازمه (الكف، السمع، البصر)،⁷⁰⁰ إن فصل ابن فارس بين "الاستعارة" و"الإعارة" يكشف أنه لم يكن يفكر بمنطق أركان التشبيه (مشبه، مشبه به)، بل بمنطق "الفعل اللغوي": ففي الأولى تُستعار "الكلمة" ذاتها، وفي الثانية يُعار "وصف" أو "عضو" لشيء لا يملكه.

وبنفس المنطق، يعقد باباً بعنوان "التوهم والإيهام"، ويقصد به "أن يتوهم أحدهم شيئاً ثم يجعل ذلك كالحق"،⁷⁰¹ والمثال الأبرز هو مخاطبة الأطلال والديار الدارسة، كما في قول الشاعر ذو الرمة (غيلان بن عقبة العدوي التميمي):

وقفتُ على رَبعٍ لميَّةٍ ناقتي فما زلت أبكي عنده وأخاطبه⁷⁰²

/الطويل/

يحلل ابن فارس هذه الظاهرة بأن الشاعر "توهم وأوهم أنَّ ثَمَّ كلاماً ومُكَلِّماً"،⁷⁰³ هذا "التوهم" هو في حقيقته تشخيص، وهو أرقى أنواع الاستعارة المكنية، حيث يُضفى على الجماد طابع الكائن العاقل الذي يسمع ويجيب، مرة أخرى، لم يسمّها ابن فارس استعارة مكنية، بل وصف "السنة" النفسية والشعرية التي تقف خلفها، مما يدل على عمق تحليله الذي يجمع بين اللغة والبلاغة والنفس.

⁶⁹⁹ ابن فارس، **الصاحبي**، 197-198.

⁷⁰⁰ الجرجاني، **أسرار البلاغة**، 38 يرى الجرجاني أن جمال الاستعارة المكنية يكمن في هذا "الإدعاء" الذي يمنح الجمادات صفات الأحياء.

⁷⁰¹ ابن فارس، **الصاحبي**، 172.

⁷⁰² ذو الرمة، **ديوان ذي الرمة**، 296.

⁷⁰³ ابن فارس، **الصاحبي**، 172.

المسألة الثانية: الاستعارة في سياقات التهكم والاشتراك

لم يقتصر فهم ابن فارس للاستعارة على الصور الشعرية التقليدية، بل تتبع أثرها في أبواب أخرى قد لا تبدو ذات صلة مباشرة للوهلة الأولى، مما يدل على إدراكه للطاقة المجازية الكامنة في مختلف أساليب الكلام.

ففي باب "ما يجري من كلامهم مجرى التهكم والهزاء"، يورد أمثلة هي في جوهرها "استعارة تهكمية"، حيث يُستعمل اللفظ في عكس معناه تمامًا، كمناداة الجاهل بـ "يا عاقل"، أو وصف الضرب المبرح بأنه "قرى" (أي ضيافة)، كما في قول الشاعر: ابو وجزة

ذاك القرى لا قرى قوم رأيتهم يَفْرُونَ ضَيْفَهُمُ الْمَلُوءَةَ الْجُدُدا⁷⁰⁴

/البسيط/

يعني: السياط،⁷⁰⁵ هذا الاستعمال هو نقل للفظ "القرى" من سياق الإكرام إلى سياق العقاب، وهو جوهر العملية الاستعارية، ولكنه نقل قائم على التضاد لا المشابهة.

وحتى في باب "الاشتراك"، الذي يُعنى باللفظة المحتملة لمعنيين، يلمح ابن فارس إلى بُعد يمكن تأويله استعاريًا، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَقْذِفْهُ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ﴾ [طه: 39]،

يرى أن قوله (فَلْيُلْقِهِ) يحتمل أن يكون خبرًا، ويحتمل أن يكون أمرًا "كَأَنَّهُ قَالَ: "فأقذفه في اليم يُلقه اليم، ومحتمل أن يكون اليمُ أمر بإلقائه"⁷⁰⁶، هذا الاحتمال الثاني، الذي يُعامل فيه "اليم" (البحر) كأنه مأمور عاقل، هو في صميمه استعارة مكنية وتشخيص، وقد أدرجه ابن فارس تحت باب "الاشتراك" لكون الصيغة اللفظية تحتل الوجهين، وهذا يبرهن على أن رؤيته البلاغية كانت متداخلة مع تحليله النحوي والدلالي.

تصل الباحثة إلى خلاصة مما سبق وهي أنّ تناول ابن فارس للاستعارة في كتابه "الصاحبي" لم يكن عرضًا مدرسيًا لمصطلح بلاغي واحد، بل كان مسحًا شاملاً وعميقًا لـ "سنة" من أهم سنن العرب في التعبير المجازي، لقد كانت رؤيته للاستعارة شمولية وعملية، تركز على وظيفة "النقل" و"المجازة" الدلالية، دون التقيد الصارم بالتقسيمات التي ستظهر لاحقًا.

⁷⁰⁴ التبريزي، شرح ديوان الحماسة، 1070؛ المبرد، الكامل في اللغة والأدب، 152/1.

⁷⁰⁵ ابن فارس، الصاحبي، 196.

⁷⁰⁶ ابن فارس، الصاحبي، 207.

إن توزيعه للمادة البلاغية على أبواب مثل "الاستعارة"، و"الإعارة"، و"التوهم"، و"التهكم"، و"الاشتراك" لا يعكس تشتتاً، بل يكشف عن منهج فريد في التصنيف قائم على "طبيعة الفعل اللغوي" و"الغرض منه"، وليس فقط على "أركان الصورة"، لقد كان ابن فارس فقيه لغة يصف ما استقر في كلام العرب، أكثر من كونه بلاغياً يؤسس لقواعد نظرية، وفي هذا تكمن أصالة إسهامه؛ فهو يقدم لنا المادة البلاغية في صورتها الحية والأولى، قبل أن تصبها علوم البلاغة المتأخرة في قوالبها الاصطلاحية النهائية، مما يجعل من "الصاحبي" مصدرًا لا غنى عنه لفهم التطور التاريخي للفكر البلاغي العربي في أنقى صورته.

المسألة الثالثة: الاستعارة التبعية في الحرف والفعل:

يبرز تقسيم البلاغيين للاستعارة إلى أصلية وتبعية كأحد أهم التقسيمات التي تكشف عن عمق اشتغال هذه الظاهرة في بنية الكلمة العربية، وبينما تحظى الاستعارة الأصلية، التي تجري في الأسماء الجامدة، باهتمام واسع، تظل الاستعارة التبعية، التي تجري في الأفعال والمشتقات والحروف، ميدانًا خصبًا يكشف عن مرونة اللغة وقدرتها على تطويع الأدوات النحوية لخدمة الأغراض البيانية.

المقصد الثاني: الاستعارة التبعية

أولاً: المفهوم الاصطلاحي للاستعارة التبعية، تُعرّف الاستعارة التبعية بأنها ما كان اللفظ المستعار فيها فعلاً، أو اسمًا مشتقًا (كاسم الفاعل والمفعول)، أو حرفًا، وسُميت "تبعية" لأن إجراء الاستعارة فيها لا يتم مباشرة، بل هي تابعة لاستعارة أخرى كامنة في المصدر الأصلي للفعل أو لمعنى الحرف، فلكي تجري الاستعارة في فعل مثل "نُطِقَ" في قولنا "نطق الحال بكذا"، فإننا أولاً نستعير "النُطْقَ" (المصدر) من الإنسان إلى "الحال"، فنشبه الحال بإنسان ناطق بجامع الدلالة والإيضاح في كلّ، ثم نحذف المشبه به (الإنسان)، ونشتق من المصدر المستعار (النطق) فعلاً هو "نطق" لنسندة إلى الحال،⁷⁰⁷ وهذا الإجراء يكشف عن عملية ذهنية مركبة تجعل من هذه الاستعارة أداة بيانية بالغة التأثير.

المسألة الأولى: الاستعارة التبعية في الحرف:

تحليل مثال (وَأَصْلِبْكُمْ فِي جُدُوعِ النَّحْلِ)

يقدم ابن فارس في كتابه "الصاحبي" مثلاً يعد من أشهر شواهد الاستعارة في الحرف وأكثرها إثارة للجدل والتحليل بين اللغويين والبلاغيين، يقول ابن فارس: "زعموا أن 'في' بمعنى

⁷⁰⁷ للمزيد من التفصيل حول آلية إجراء الاستعارة التبعية، انظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، 55-60.

"على" في قوله جَلَّ ثَنَاؤُهُ: ﴿وَلَا صَلِّتْكُمْ فِي جُدُوعِ النَّحْلِ﴾ [طه: 71]، وكان بعضهم يقول: إنما قال:

(فِي جُدُوعِ النَّحْلِ) لأن الجذع المصلوب بمنزلة القبر للمقبور، فلذلك جاز أن يقال فيه هذا". 708

يتجلى عمق التحليل عند ابن فارس في أنه لا يكتفي بالقول الشائع إن "في" هنا نابت مناب "على" في عملية إبدال حرف بحرف، وهو ما يُعرف بـ "تناوب الحروف" الذي يميل إليه بعض النحاة، بل إنه ينقل تفسيراً يتجاوز السطح النحوي إلى العمق البياني، فالقول بأن "الجذع للمصلوب بمنزلة القبر للمقبور" هو جوهر الاستعارة.

1. **المعنى الحرفي والسياق:** حرف الجر "في" يفيد أصالةً معنى "الظرفية" أو الاحتواء، كقولنا: "الماء في الكأس"، أما حرف "على"، فيفيد معنى "الاستعلاء" أو التوضع فوق الشيء، كقولنا: "الكتاب على الطاولة"، في سياق آية التصليب، يبدو المعنى الحرفي لـ "في" غير ممكن واقعياً، فالشخص المصلوب يكون "على" الجذع ومستعلياً عليه، لا في داخله.

2. **الانزياح البلاغي (الاستعارة):** هنا تكمن البلاغة القرآنية التي رصدها ابن فارس. لم تُستخدم "في" كبديل شكلي لـ "على"، بل استُعير معنى "الظرفية" والاحتواء ليُضفى على فعل "التصليب"، لقد تم تشبيه التمكّن الشديد من المصلوبين على الجذوع، بحيث لا فكاك لهم منها، بتمكّن الشيء المظروف في ظرفه. فكما أن القبر يحيط بالمقبور ويحتويه احتواءً كاملاً، كذلك أراد فرعون أن يوحي بأن تصلبيه للحرية سيكون تمكيناً وإحاطة كاملة، بحيث تصبح الجذوع كأنها ابتلعته واستوعبتهم. 709

3. **الأثر الدلالي:** إن استخدام "في" بدلاً من "على" ينقل المعنى من مجرد فعل التصليب المادي إلى صورة ذهنية أشدّ هولاً ورعباً، فـ "على" تفيد مجرد الملامسة والاستعلاء، أما "في" فتضيف أبعاداً دلالية جديدة:

- **الإحاطة والشمول:** كأن الجذوع ستحيط بهم من كل جانب.

- **إطلاق التمكين:** لا مجال للمصلوب للحركة أو الإفلات، فهو محتوئاً بالكامل.

- **حتمية الهلاك:** كما أن القبر هو نهاية المطاف للميت، فإن الجذع سيكون نهاية محتومة

للمصلوب.

708 ابن فارس، **الصاحبي**، 114.

709 انظر تحليلاً مشابهاً عند الزمخشري الذي يرى أن استعمال "في" هو "الدلالة على تمكين المصلوب في الجذع تمكين المتمكن في الشيء"، الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، 72/3.

وبهذا التحليل، يثبت ابن فارس أن المسألة ليست مجرد تناوب حرفي، بل هي استعارة تتبعية جرت في معنى الحرف؛ حيث استعير معنى "الظرفية" لمعنى "الاستعلاء" لوجود علاقة مشابهة هي "شدة التمكن والإحاطة"، وهذا ما يجعل التعبير القرآني معجزاً في دقته التصويرية وقوته التأثيرية.

المسألة الثانية: الاستعارة التبعية في الفعل: تحليل استخدام "عاد" و"رجع"

ينتقل ابن فارس إلى حقل آخر من حقول الاستعارة التبعية، وهو المتعلق بالأفعال التي تدل على التحول والسيرورة، ولكنه يرصد استخدام العرب لأفعال تدل في أصل وضعها على "العودة" و"الرجوع" للتعبير عن هذا التحول، يقول في باب "نظم العرب الذي لا يقوله غيرهم":

"يقولون: "عاد فلانٌ شيخاً" وهو لم يكن شيخاً قط، و"عاد الماء أجناً" وهو لم يكن أجناً فيعود، ومن هذا في كتاب الله جل ثناؤه: ﴿فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنبياء: 64]، وهم لم يكونوا في نور قط، ومثله: ﴿وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ﴾ [الأحزاب: 25] وهو لم يكن في ذلك قط".⁷¹⁰

التحليل:

1. الأصل اللغوي والمشكلة المنطقية: الأفعال "عاد"، "رجع"، "رَدَّ" تفترض في أصل وضعها اللغوي وجود حالة سابقة يعود إليها الفاعل، فالعودة تقتضي ذهاباً، والرجوع يقتضي انطلاقاً، لكن ابن فارس بذكاء المحلل المنطقي، يلاحظ أن هذا الشرط غير متحقق في الأمثلة التي ساقها؛ فالشاب لم يكن شيخاً من قبل ليعود إلى الشيخوخة، والماء العذب لم يكن أجناً ليعود إلى الأجونة، وقوم إبراهيم لم يكونوا "في أنفسهم" (أي في حالة وعي وبقظة ضمير) ثم خرجوا منها ليرجعوا إليها.

2. الحل الاستعاري: التفسير الوحيد المقبول هو أن هذه الأفعال قد جُرِّدت من معناها الحسي المادي (العودة إلى مكان أو زمان سابق) واستُعيرت لتدل على معنى مجرد هو "السيرورة" و"التحول" (Became)، أي أنها استُخدمت بمعنى الفعل "صار"، وهذه استعارة تتبعية جرت في الفعل، حيث استعير المصدر "العُود" أو "الرجوع" للدلالة على "السيرورة"، ثم اشتق منه الفعل "عاد" أو "رجع".

⁷¹⁰ ابن فارس، صاحب، 206.

3. القيمة البلاغية المضافة: لم يكن هذا الاستخدام اعتباطيًا، فلو كان المعنى مجرد "الصيرورة" لكان استخدام الفعل "صار" كافيًا، لكن اختيار "عاد" و"رجع" يضيف أبعادًا دلالية لا يحملها الفعل "صار":

- في قولهم "عاد فلان شيخًا": توحى كلمة "عاد" بأن الشيخوخة هي الحالة الطبيعية والمألوفة الذي يعود إليه الإنسان بعد رحلة الشباب، وكأنها عودة إلى الأصل الترابي أو إلى حالة الضعف الأولى.

- في قوله تعالى: (فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ): التعبير أبلغ بكثير من "أفاقوا" أو "تنبهوا"، ففعل "رجعوا" يصور حالتهم السابقة من الغفلة والشرك كأنها حالة "خروج عن الذات" أو اغتراب عن الفطرة السليمة، والآن، هم يعودون إلى جوهرهم الحقيقي، إلى عقولهم وضمائرهم التي هجروها، إنه يصور يقظة الضمير على أنها رحلة عودة إلى الوطن المفقود: "النفس".

- في قوله تعالى: (وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ): الفعل "ردّ" هنا لا يعني مجرد "أرجعهم"، بل يحمل معنى الإجبار والقسر والهزيمة النكراء، فالله لم يسمح لهم بتحقيق هدفهم، بل أجبرهم على العودة خائبين، وكأنهم قد صدّوا عن وجهتهم قهراً.

إن تحليل ابن فارس لهذه الأفعال يكشف عن فهم عميق لفلسفة اللغة، وكيف أنها تستعير من العالم المادي المحسوس (العودة والرجوع) لتصف تحولات نفسية وفكرية مجردة، مما يثري النص بدلالات عميقة وصور فنية مبتكرة.

يتضح للباحثة من خلال التحليل المتقدم أن ابن فارس، وإن لم يصب مصطلح "الاستعارة التبعية"، كان يمتلك وعياً نقدياً ومنهجياً متقدماً مكّنه من رصد هذه الظاهرة البيانية الدقيقة في الحرف والفعل، إن منهجه في "الصاحبي" لا يقوم على مجرد الجمع والرواية، بل على الملاحظة الذكية، والتشكيك في التفسيرات السطحية، والغوص بحثاً عن العلل المنطقية والبلاغية الكامنة وراء "سنن العرب في كلامها".

وبهذا يمكن القول للباحثة أن إسهامات ابن فارس في هذا الباب تُمثّل مرحلة تأسيسية مهمة في تاريخ الدرس البلاغي العربي، وتظل رؤاه شاهدة على عبقرية العقل اللغوي العربي في استثمار كل طاقات اللغة، من أصغر وحداتها كالحروف، إلى أكثرها ديناميكية كالأفعال، في سبيل بناء المعنى وتشكيل الصورة الفنية.

المطلب الخامس: الكناية عند ابن فارس

من خلال التحليل الذي استنتق من خلاله "سنن العرب في كلامها"، كاشفاً عن فلسفتها في التعبير وأساليبها في البيان، ومن بين هذه السنن، تحتل "الكناية" موقعاً مركزياً، بوصفها أداة بلاغية تتجاوز حدود الإخبار المباشر إلى آفاق الإيحاء والإشارة الدقيقة.

لا يقدم ابن فارس للكناية تعريفاً جامعاً مانعاً على طريقة البلاغيين المتأخرين، بل يتناولها من خلال مقارنة عملية تحليلية، متتبعاً تجلياتها في نصوص القرآن الكريم والشعر العربي وكلام العرب الفصيح، إن مفهوم الكناية عنده ليس مفهوماً أحادياً، بل هو طيف واسع من الأساليب البيانية التي تشترك في خاصية العدول عن التصريح إلى التلميح، وهذا يعبر عن سعة أفقه واطلاعه على هذه الظاهرة الأسلوبية.

المقصد الأول: الكناية بوصفها إيماء وإشارة

ينطلق ابن فارس في مقاربتة للكناية من مفهوم أوسع وأكثر شمولاً هو "الإيماء"، الذي يمثل جوهر العملية الكنائية، فالكناية في أصلها هي إشارة لطيفة يرمي بها المتكلم إلى معنى لا يرغب في التصريح به مباشرة، يعرف ابن فارس هذا النمط من الكلام بأنه: "الذي أشكل لإيماء قائله إلى خبر لم يفصح به"⁷¹¹، هذا التعريف التأسيسي يضعنا أمام الوظيفة المعرفية الأولى للكناية: نقل رسالة مضمرة يفهمها المتلقي من خلال السياق والقرائن، لا من خلال اللفظ الصريح. ومن أمثلة ذلك قوله: "لم أفر يوم عيّنن"، وهي كناية عن الثبات والشجاعة، وقوله: "رُويدياً سؤفك بالقوارير"، وهي كناية عن وجوب الرفق بالنساء.

وقد تتخذ الكناية شكلاً تركيبياً بسيطاً كما في استعمال كلمة "ذات"، حيث يوضح ابن فارس أنها قد تكون "كناية عن ساعة من يوم أو ليلة أو غير ذلك"، مثل: "ذات يوم" و"ذات عشية". والأعمق من ذلك، قد تكون كناية عن "الحال"، مستشهداً بقول خوات بن جُبَيْر الأنصاري:

وأهل خباء صلح ذات بينهم قد احتربوا في عاجل أنا آجله⁷¹²

/الطويل/

⁷¹¹ ابن فارس، **الصاحبي**، 42.

⁷¹² الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، 321/3؛ أبو الحسن علي ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس (تونس: الدار العربية للكتاب، 1981)، 541/1.

ثم يربط هذا الاستعمال بقوله تعالى: ﴿وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال: 1]، مفسراً "ذات

بينكم" بأنها "الحال بينكم"،⁷¹³ هنا لا تكفي الكناية بتلطيف العبارة، بل تختزل حالة معقدة (طبيعة العلاقة بين القوم) في لفظة واحدة، مما يدل على قدرتها على التكثيف الدلالي.

المقصد الثاني: الإيماء

من سنن العرب النص القرآني:

يخصص ابن فارس باباً مستقلاً بعنوان "باب الإيماء" ليفصل في هذه الظاهرة، مؤكداً أن "العرب تُشير إلى المعنى إشارة وتومئ إيماءً دون التصريح"،⁷¹⁴ ويقدم في هذا الباب مجموعة من الأمثلة التي تكشف عن سعة هذا المفهوم وعمقه في الثقافة العربية:

1. الإيماء باللازم العقلي: يستشهد بقول الشاعر: بلا نسبة في لسان العرب

إذا غَرَّدَ المَکَّاءُ في غير رَوْضَةٍ فَوَيْلٌ لأهل الشَّاءِ والحمُراتِ⁷¹⁵

/الطويل/

فالإيماء هنا إلى "الجذب" ليس مباشراً، بل هو استنتاج عقلي مبني على معرفة بطبيعة طائر المَکَّاء الذي "يألف الرياض"، فوجوده في غير روضة هو علامة على غياب الرياض، أي الجذب والقحط. وهو منطق استدلالي يجعل من الكلام عملاً فكرياً يتطلب مشاركة المتلقي.

2. الكناية عن الصفات: وهي من أشهر صور الكناية وأكثرها شيوعاً، حيث يُكنَّى عن

الصفة بذكر أحد لوازمها المحسوسة، ومن أمثلته:

- هو طويلُ نِجادِ السيف: كناية عن صفة "طول القامة".

- غمر الرِّداء: كناية عن صفة "الجود والكرم".

- هو واسع جِيبِ الكُم: كناية عن "البذل والعطاء".

- طرب العنان: كناية عن "الخفة والرشاقة".⁷¹⁶

في هذه الأمثلة، ينتقل الذهن من الصورة المادية المذكورة (طول حمالة السيف، اتساع رداء

الكرم) إلى الصفة المعنوية المقصودة، في عملية ذهنية تجمع بين الخيال والاستدلال.

⁷¹³ ابن فارس، صاحب، 110.

⁷¹⁴ ابن فارس، صاحب، 191.

⁷¹⁵ العوتبي، الإبانة، 97/1.

⁷¹⁶ ابن فارس، صاحب، 191، تم تجميع الأمثلة من المقطع المذكور.

3. الإيماء في النص القرآني:

يرفع ابن فارس من شأن هذا الأسلوب بربطه بالخطاب الإلهي، كما في قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام: ﴿يَبْنِي لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ﴾ [يوسف: 67]، ثم يتبعها بقوله: (وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ)، يرى ابن فارس أن هذا إيماء إلى خوفه عليهم "أن يُصيبوني بسوء"، أي العين والحسد،⁷¹⁷ هذا التحليل يكشف عن بلاغة القرآن في التعبير عن المخاوف البشرية بأسلوب يجمع بين الحيلة والتوكل.

المسألة الأولى: تقسيم الكناية وغاياتها الوظيفية:

عندما ينتقل ابن فارس إلى باب "الكناية" تحديداً، فإنه يقدم تقسيماً ثنائياً يميز فيه بين الكناية بمعناها الاصطلاحي البلاغي، والكناية عند النحويين التي تعني "الإضمار"،⁷¹⁸ وما يهمنها هو القسم الأول الذي يوضح من خلاله الغايات الأساسية للكناية، وهي غايات تتصل بفلسفة القول وآدابه:

1. تحسين اللفظ: وهي الكناية التي يُلجأ إليها "تحسيناً للفظ" وصوناً له عن ذكر ما يُستقبح أو يُستحيا من ذكره صراحة، ويجد ابن فارس أسمى نماذجها في القرآن الكريم، أدباً من الله تعالى في خطابه، ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَجُلُودُهُمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْهَا﴾ [فصلت: 21]، حيث يذكر أن "الجلود"

في هذا الموضع كناية عن "آراب الإنسان" (أي أعضائه التناسلية).⁷¹⁹

- قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ نَسْتُمْرُ لِّلنِّسَاءِ﴾ [النساء: 43]، كناية عن "النكاح".

- قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ [النساء: 43]، كناية عن قضاء الحاجة،

وأصل "الغائط" هو المكان المنخفض المظلم من الأرض الذي كان يُقصد لهذا الغرض.

إن هذه الكنايات القرآنية تؤسس لـ "أدب الخطاب" الذي يصون اللسان والسمع معاً.

⁷¹⁷ ابن فارس، **الصاحبي**، 191.

⁷¹⁸ ابن فارس، **الصاحبي**، 201.

⁷¹⁹ ابن فارس، **الصاحبي**، 200-201.

2. الإكرام والتبجيل: وهي الكناية التي لا يكون دافعها الخجل، بل "إكراماً للمذكور"، وأوضح مثال لها هو استخدام "الكُنَى" (مثل: أبو فلان) التي تُعد "صيانة لاسمه عن الابتذال"،⁷²⁰ وهذا يكشف عن وعي اجتماعي وثقافي عميق بوظيفة اللغة في بناء العلاقات وتحديد مقامات الناس.

المسألة الثانية: أبعاد دلالية متقدمة: الكناية في سياقات النفي والإثبات:

يرتقي تحليل ابن فارس للكناية إلى مستويات دلالية ومنطقية معقدة، متجاوزاً الكنايات الوصفية المباشرة إلى أساليب مركبة تعتمد على علاقات النفي والإثبات.

1. نفي الشيء لنفي كمال صفته: يخصص ابن فارس باباً لهذا الأسلوب الدقيق: "باب نفي الشيء جملة من أجل عدمه كمال صفته"،⁷²¹ وهذا في جوهره شكل من أشكال الكناية، حيث يُنفى الشيء لا لوجوده المادي، بل لغيب الغاية المرجوة منه. وأبرز مثال هو قوله تعالى في وصف أهل النار: ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفَ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا﴾ [فاطر: 36]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [الأعلى: 13].

التحليل هنا دقيق للغاية: فالله لم ينفِ الموت نفياً مطلقاً، بل نفى الموت الذي يأتي معه الراحة، ولم ينفِ الحياة نفياً مطلقاً، بل نفى الحياة الطيبة النافعة، فالنفي هنا ليس نفياً للوجود، بل هو كناية عن "وجود كالعدم" من حيث الأثر والغاية، وينطبق الأمر نفسه على قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ لَا تَعْمُونَ﴾ [الأعراف: 38]، وقوله: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْمُونَ﴾ [النحل: 75]، حيث يُنفى عنهم العلم الذي يثمر عملاً وهداية، مع إثبات وجود شكل من أشكال المعرفة لديهم لا قيمة له.

2. النفي الذي يتضمن الإثبات: وهو مستوى آخر من التركيب المنطقي، حيث يكون ظاهر الكلام نفياً، وباطنه إثباتاً بليغاً، يستشهد ابن فارس بقوله تعالى في وصف شجرة الزيتون المباركة: ﴿لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ [النور: 35]، بالاعتماد على تفسير أبي عبيدة، يوضح أن النفي هنا ليس للإقصاء، بل هو لنفي "الانحياز" لجهة واحدة، فهي ليست شرقية فقط بحيث لا تصيبها شمس الغروب، وليست غربية فقط بحيث لا تصيبها شمس الشروق، هذا النفي المزدوج هو كناية عن

⁷²⁰ ابن فارس، **الصاحبي**، 201.

⁷²¹ ابن فارس، **الصاحبي**، 199.

"الكمال والتمام"، فهي "شرقية غربية يصيبها ذا وذا"،⁷²² أي أنها تتعرض للشمس طوال اليوم، مما يجعل زيتها في أصفى الحالات وأجودها.

يتضح من خلال هذا التحليل أن مفهوم الكناية عند ابن فارس في "الصاحبي" هو مفهوم واسع، ووظيفي فهو لم يحصرها في قالب بلاغي جامد، بل تتبعها بوصفها "سنة من سنن العرب"، تتشكل وتتلون بحسب المقام والغاية، لقد كشف ابن فارس عن أبعاد الكناية المتعددة:

- بعدها المعرفي: كأداة للإيماء والإشارة.

- بعدها الجمالي والأخلاقي: كوسيلة لتحسين اللفظ وتجنب القبح.

- بعدها الاجتماعي: كأداة للتبجيل والإكرام.

- بعدها المنطقي الدلالي: كآلية معقدة لنفي الصفات أو إثبات كمالها عبر تراكيب النفي والإثبات.

إن منهج ابن فارس، القائم على الاستقراء الدقيق للنصوص من قرآن وشعر وكلام فصيح، قدّم لنا رؤية ثرية للكناية، لا بوصفها مجرد حلية لفظية، بل باعتبارها استراتيجية تواصلية متكاملة تعكس عمق الفكر العربي وقدرته الفائقة على التعبير المجازي الذي يجمع بين الدقة والإيجاز والجمال.

المبحث الثالث: تجليات البديع في كتاب الصاحبي

يُعَدُّ كتاب "الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها" للعالم اللغوي أبي الحسين أحمد بن فارس (ت 395هـ) علامة فارقة في تاريخ الدراسات اللغوية العربية. ولم تقتصر قيمته على مجال فقه اللغة الذي يحمل اسمه، بل تجاوز ذلك ليقدّم رؤية متكاملة للغة، تتماهى فيها المستويات الصوتية والصرفية والنحوية مع الأبعاد الدلالية والبلاغية. خلافاً للمصنفات البلاغية المتأخرة التي أفردت أبواباً مستقلة لعلم البديع وقنّنت فنونه، جاء تناول ابن فارس للمحسنات البديعية مندمجاً في نسيج كتابه، بوصفها جزءاً لا يتجزأ من "سنن العرب في كلامها"، أي طرائقها الأصلية والفطرية في التعبير.

يكشف هذا المنهج عن فهم عميق لوظيفة البلاغة، لا بوصفها زخرفاً لفظياً مضافاً، بل باعتبارها مكوناً جوهرياً من مكونات الإبانة والتأثير في الخطاب العربي. وفي هذا المبحث، سنسلط الضوء على مقاربة ابن فارس لاثنتين من الأساليب البديعية التي أشار إليها في "الصاحبي"، وهما:

⁷²² ابن فارس، الصاحبي، 207.

"تأكيد المدح بما يشبه الذم" وأسلوب "التجريد"، محللين طريقتيه في عرضهما، والكشف عن رؤيته البلاغية التي تركز على الوظيفة والدلالة قبل المصطلح والتصنيف.

المطلب الأول: تأكيد المدح بما يشبه الذم: جدلية النفي والإثبات

يُظهر ابن فارس حساسية بلاغية مرهفة في التقاطه للأساليب التي تنبني على المفارقة الدلالية، ومن أبرزها أسلوب تأكيد المدح بما يشبه الذم. لم يستخدم ابن فارس هذا المصطلح البلاغي الذي استقر لاحقاً، بل عبّر عنه بعنوان وصفي يكشف عن وظيفته مباشرة، فقال: "باب إخراجهم الشيء المحمود بلفظ يوهّم غير ذلك"،⁷²³ هذا العنوان في حد ذاته يكشف عن منهجه القائم على فهم "عمل" الأسلوب في نفس المتلقي، حيث إن اللفظ "يوهم" الذم، ولكنه في الحقيقة "يُخرج" المحمود.

يستعرض ابن فارس هذا الأسلوب بضربيه المشهورين، فيقول: "يقولون: 'فلانٌ كريم غير أنه شريف' و'كريم غير أن له حسباً' وهو شيء تنفرد فيه العرب"،⁷²⁴ التحليل الدقيق لهذا المثال يكشف عن آلية عمل الأسلوب؛ فأداة الاستثناء "غير أن" تهیی المتلقي لسماع نقيصة أو عيب يحد من صفة الكرم المذكورة أولاً، لكن ما يأتي بعدها ليس نقيصة، بل هو مدح من جنس آخر ("شريف"، "له حسب")، مما يحول التوقع السلبي إلى دهشة إيجابية، ويرسخ المدح الأول ويؤكد تأكيداً مضاعفاً. إن قيمة المدح هنا لا تأتي من مجرد تعداد الصفات، بل من بنية الجملة التي تجعل الصفة الثانية تبدو كأنها "العيب الوحيد" في الممدوح، وهو ما ينفي وجود أي عيب حقيقي بشكل قطعي.

ثم ينتقل ابن فارس من النثر إلى الشعر، مستشهداً بأحد أروع الأمثلة في هذا الباب، وهو قول النابغة الذبياني:

وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سُيُوفَهُمْ بِهِنَّ فُلُولٌ مِنْ قِرَاعِ الْكَتَائِبِ⁷²⁵

/الطويل/

هنا، تبلغ البلاغة ذروتها. فـ "العيب" المزعوم هو "فلول السيوف" (أي الثلوم والتكسر في حد السيف)، وهو في الظاهر نقص في السلاح، ولكنه في حقيقة الأمر كناية عن أرقى صفات الشجاعة والإقدام وخوض المعارك الطاحنة. لقد حوّل الشاعر دليل البطولة إلى "عيب" ظاهري،

⁷²³ ابن فارس، **الصاحبي**، 206.

⁷²⁴ ابن فارس، **الصاحبي**، 206.

⁷²⁵ النابغة الذبياني، **الديوان**، 38؛ القزويني، **الإيضاح في علوم البلاغة**، 387؛ عبد العزيز عتيق، **علم البديع** (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، 2009)، 165.

ليؤكد أن هؤلاء القوم منزهون عن كل عيب حقيقي، وأن ما قد يُظن عيباً فيهم هو في حقيقته منبع فخرهم ومجدهم.

ويعزز ابن فارس استشهاده ببيت آخر يوضح الفكرة ذاتها، قال الشاعر:

فَتَى كَمَلْتُ أَخْلَاقَهُ غَيْرَ أَنَّهُ جَوَادٌ فَمَا يُبْقِي مِنَ الْمَالِ بَاقِيَا⁷²⁶

/الطويل/

يكتمل كمال أخلاق الفتى، لكن أداة الاستثناء "غير أنه" توهمنا بوجود استدراك أو نقص. إلا أن هذا "النقص" هو كونه "جواداً" إلى درجة أنه لا يدخر شيئاً من ماله. فالجود، وهو قمة الكرم، يُصاغ في قالب يوهم الذم (الإسراف أو التبذير)، ولكنه في الحقيقة يرفع الممدوح إلى مرتبة مثالية في الكرم، حيث يصبح الكرم المطلق هو "عيبه" الوحيد.

إن تناول ابن فارس لهذا الفن البديعي، وإن كان موجزاً، يكشف عن فهم عميق لعلائقه النفسية والمنطقية، فهو لم يكتفِ برصد الظاهرة، بل حلل بنيتها القائمة على التوقع والمفاجأة، والنفي الذي يؤدي إلى أعظم درجات الإثبات، وهو ما يمثل جوهر هذا الأسلوب البلاغي.

المطلب الثاني: التجريد

على الرغم من أن مصطلح "التجريد" لم يتبلور بشكله النهائي إلا مع البلاغيين المتأخرين كالسكاكي (ت 626هـ) والخطيب القزويني (ت 739هـ)، فإن جذوره وبواكيره كامنة في ملاحظات اللغويين الأوائل، ومنهم ابن فارس، الذين كانوا يرصدون "سنن العرب" في التعبير. والتجريد، في جوهره، هو أن ينتزع المتكلم من أمر ذي صفة أمراً آخر مثله في تلك الصفة، مبالغةً في كمالها فيه.⁷²⁷

لم يفرد ابن فارس باباً مستقلاً للتجريد، ولكن يمكننا أن نلمح روحه في تحليله لبعض التراكيب العربية الدالة على المبالغة. والمثال الذي ورد في بحثك، والذي يُنسب عادةً إلى ابن جني (ت 392هـ) في "الخصائص" نظراً لتحليله الدقيق لدور حرف الباء فيه، يمثل خير تجسيد لهذه الفكرة، وهو قولهم: "لَقِيتُ بفلانٍ كريماً"، حيث القصد: "لَقِيتُ فلاناً الكريم". إن استخدام حرف الباء هنا ينقل المعنى من مجرد الوصف إلى مستوى التجريد. فالمتكلم لا يصف فلاناً بالكرم، بل يصوّر

⁷²⁶ ينسب البيت لعدة شعراء منهم النابغة الجعدي، ابن فارس، **الصاحبي**، 206؛ ابن رشيق القيرواني، **العمدة**، 48/2.

⁷²⁷ انظر: تعريف التجريد وتحليله في مطلوب، **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، 318-315/1.

الأمر وكأنه التقى "ذات الكرم" متجسدة في فلان أو مصاحبة له. يقول ابن جني معلقاً على مثل هذا التركيب: "المعنى: لقيت الكرم نفسه في هذا الرجل أو معه".⁷²⁸

هذا الأسلوب ينتزع صفة "الكرم" من الموصوف (فلان) ويجعلها كياناً مستقلاً يمكن لقائه. هذا الانتزاع هو لبّ عملية التجريد، وهو يعكس ميل العربية إلى تجسيد المعاني وتصويرها بصورة حسية للمبالغة في تأكيدها. قال الشاعر:

وَلَمْ إِذَا مَا غَزَا لَمْ يَسْقُطِ الرُّوعُ رَمَحَهُ يَشْهَدُ الْهَيْجَا بِاللُّوْثِ مُعْصَمٌ⁷²⁹

/الطويل/

التقدير: "لم يشهد الهيجا ومعه صاحب معصم ألوث"، أي فارس أشد منه بأساً. فالباء هنا تجرد من الممدوح فارساً آخر للمقارنة، وكأن قوته وشجاعته قد تم انتزاعها وتجسيدها في شخص آخر للمبالغة في نفي وجود من هو أشد منه.

إن رؤية ابن فارس، وإن لم تصرح بالمصطلح، كانت ترصد هذه "السنن" التعبيرية التي تكمن وراءها عمليات ذهنية وبلاغية معقدة كالتجريد. فاهتمامه كان منصباً على كيف تعبّر العرب عن المعاني بأبلغ الطرق، وهذه الأساليب هي من صميم تلك الطرق. فابن فارس كان يضع الأساس الوصفي الذي بنى عليه البلاغيون فيما بعد صروحهم التصنيفية والتحليلية.

يتضح من خلال تحليل هذين النموذجين أن ابن فارس في "الصاحبي" لم يكن مجرد جامع للشواهد أو مصنّف للمصطلحات، بل كان باحثاً لغوياً يمتلك رؤية بلاغية أصيلة ومتكاملة. لقد تعامل مع الظواهر البديعية بوصفها جزءاً حيويّاً من "فقه اللغة" و"سنن العرب"، مركزاً على وظيفتها الدلالية والتداولية. ففي "تأكيد المدح بما يشبه الذم"، كشف عن البنية النفسية والمنطقية للأسلوب، وفي تلميحاته التي تتقاطع مع فكرة "التجريد"، أظهر فهماً لآليات المبالغة القائمة على انتزاع المعاني وتجسيدها.

وبهذا، يمثل منهجه مرحلة تأسيسية بالغة الأهمية في تاريخ البلاغة العربية؛ مرحلة كانت فيها البلاغة ملتزمة باللغة، تُدرس من خلال وظيفتها الحية في كلام العرب، قبل أن تصبح علماً ذا

⁷²⁸ ابن فارس، **الصاحبي**، 69.

⁷²⁹ البيت بتمامه لجريز وهو يهجو الفرزدق: "فَمَا كَانَ فِينَا جِنَّ أَعْجَلِيَّ عَامِرٍ. وَلَمْ يَشْهَدْ الْهَيْجَا بِاللُّوْثِ مُعْصَمٌ". والمقصود أن الفرزدق ليس بأشد قوة من عامر حين تم إجلاله. الشاهد هنا في استخدام الباء بمعنى المصاحبة التي تفيد التجريد، جريز بن عَطِيَّة الكَلْبِي التَّمِيمِي، ديوان جريز، 730/2؛ محمد بن القاسم بن محمد بن بشار أبو بكر الأنباري، **الزاهر في معاني كلمات الناس**، تحقيق حاتم صالح الضامن (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992)، 470/1.

قواعد ومصطلحات صارمة. إن إعادة قراءة "الصاحبي" من هذه الزاوية لا تكشف عن عبقرية ابن فارس فحسب، بل تعيد للبلاغة حيويتها بوصفها فن القول المؤثر وجوهر الإبداع اللغوي.

لم يفرد ابن فارس للبديع أبواباً مستقلة ومنظمة كما فعل البلاغيون المتأخرون كالسكاكي أو القزويني، بل جاءت إشارات البديعية مبثوثة في فصول الكتاب، متداخلة مع قضايا اللغة والنحو والمعجم، مما يكشف عن رؤية فريدة تعتبر البديع جزءاً لا يتجزأ من النسيج اللغوي الطبيعي، وليس مجرد زخرف طارئ.

وستسعى الباحثة من خلال هذا التحليل إلى الإجابة عن أسئلة جوهرية، منها: كيف نظر ابن فارس إلى هذه الأساليب؟ وما هي المصطلحات الخاصة التي استخدمها لوصفها؟ وكيف ربط بينها وبين "سنن العرب في كلامها" والشاهد القرآني؟ إن الغوص في هذه التفاصيل لا يضيء فكر ابن فارس فحسب، بل يقدم لنا تصوراً عن الحالة الأولى لعلم البديع قبل أن يستقر في قوالبه النهائية، حيث كان أكثر ارتباطاً بروح اللغة وفقهاها.

المطلب الثالث: المبالغة

لم يستخدم ابن فارس مصطلح "المبالغة" الشائع في مدونات البلاغة، بل اختار مصطلحاً أكثر دلالة على رؤيته وهو "الإفراط". يندرج هذا الاختيار ضمن منهجه العام في نحت مصطلحاته الخاصة التي تعكس فهمه العميق لجوهر الظاهرة اللغوية. يعرف ابن فارس هذا الباب بقوله: "العرب تُفْرِط في صفة الشيء مُجَاوِزَةً لِلْقَدْرِ اقْتِدَاراً عَلَى الْكَلَامِ"⁷³⁰، إن مفتاح فهم رؤية ابن فارس يكمن في عبارة "اقْتِدَاراً عَلَى الْكَلَامِ"، فالمبالغة عنده ليست مجرد خروج عن المؤلف أو تزيين لفظي، بل هي استعراض لقدرة المتكلم وسيطرته على أدواته اللغوية، وإظهار لبراعته في تطويع اللغة لتصوير ما يتجاوز حدود الواقع المادي.

وقد ساق ابن فارس شواهد شعرية تجسد هذا "الاقْتِدَار" بوضوح، كقول الشاعر في وصف جيش عظيم، قال عمرو بن كلثوم التغلبي:

بِجَمْعِ تَضِلُّ الْبُلُقُ فِي حَجَرَاتِهِ تَرَى الْأَكْمَ فِيهِ سُجْدًا لِلْحَوَافِرِ⁷³¹

/الطويل/

⁷³⁰ ابن فارس، الصاحبي، 206.

⁷³¹ عمرو بن كلثوم، ديوان عمرو بن كلثوم، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، 1958)، 133؛ حسين بن أحمد بن حسين الزوزني، شرح المعلقات السبع (بيروت: دار المعرفة، 1994)، 222.

إن التحليل الدقيق لهذا البيت يكشف عن عمق رؤية ابن فارس. فالصورة لا تقتصر على كثرة الخيل، بل تتجاوزها إلى حدّ تضيع فيه الخيول المميزة (البلق) وسط الجموع، والأهم من ذلك، أن التلال (الأكم) تبدو وكأنها تسجد لحوافر الخيل. هذا التشخيص الذي يمنح الجماد (الأكم) فعلاً إنسانياً (السجود) هو قمة "الإفراط" الذي ينم عن قدرة الشاعر على خلق عوالم متخيلة ذات تأثير نفسي هائل. وبالمثل، فإن قول جرير في رثاء الزبير بن العوام:

لَمَّا أَتَى خَبْرُ الزُّبَيْرِ تَوَاضَعْتُ سُورُ الْمَدِينَةِ وَالْجِبَالُ الْخُشَعُ⁷³²

/الكامل/

هنا، يتجاوز الشاعر وصف حزن أهل المدينة إلى بث الحزن في كيان المدينة ذاته، فتتواضع أسوارها وتخضع جبالها. هذا الإفراط في تصوير الأسى هو ما يعنيه ابن فارس بالاعتدال على تحريك اللغة وتجاوز حدود الوصف المباشر إلى آفاق أرحب من التأثير الوجداني. إن ابن فارس، من خلال هذه الأمثلة، يقرر أن المبالغة ليست كذباً أو انحرافاً، بل هي "سنة" من سنن العرب الأصيلة، ووسيلة فنية عليا لإبراز المعاني وتضخيمها بما يتناسب مع قوة الانفعال.

المطلب الرابع: المشاكلة

يظهر عمق التحليل عند ابن فارس في تناوله لأسلوب "المشاكلة"، حيث لا يكتفي بالتعريف الاصطلاحي المتأخر الذي يحصرها في "ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته"،⁷³³ بل يفككها إلى مكوناتها الجوهرية. لقد ورد حديثه عنها في سياقين مختلفين، يكشف كل منهما عن بعد من أبعادها.

المقصد الأول: المشاكلة بوصفها "محاذاة" صوتية وإيقاعية

يقدم ابن فارس مصطلح "المحاذاة" لوصف نوع من المشاكلة الشكلية، فيقول: "معنى المحاذاة: أن يُجعل كلامٌ بحذاء كلام، فيؤتى به على وزنه لفظاً وإن كانا مختلفين"،⁷³⁴ ويضرب مثلاً بليغاً بقولهم: "الغدايا والعشايا"، موضحاً أن كلمة "الغدايا" جمعت على هذا الوزن غير القياسي لمجاراتها كلمة "العشايا" التي جاءت على وزنها الطبيعي، فتحققت بذلك محاذاة صوتية وموسيقى لفظية تطلبها الذائقة العربية.

⁷³² ابن فارس، **الصاحبي**، 207؛ زيد الخيل، **مختارات من شعر الجاهليين** (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)؛ جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق آغا بزرگ طهراني (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 312/1.
⁷³³ القزويني، **الإيضاح**، 299/2.
⁷³⁴ ابن فارس، **الصاحبي**، 174.

والأعمق من ذلك، استشهاده بالآية الكريمة في قصة سليمان عليه السلام مع الهدد:

﴿لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَنِ مُّبِينٍ﴾ [النمل: 21]. يحلل ابن

فارس هذه الآية تحليلًا دقيقًا، فيرى أن "أو ليأتيني" ليست موضع قسم حقيقي، لأن سليمان لن يقسم على فعل سيقوم به الهدد (وهو الإتيان بالعدو)، بل جاءت الصيغة محاكية لصيغتي القسم قبلها (لأعذبه، لأذبحه) من باب المحاذاة الأسلوبية التي تحفظ تناسق الكلام وقوته،⁷³⁵ هذا التحليل يظهر حساسية ابن فارس الفائقة للسياق والتركييب، وأن البلاغة عنده ليست في المفردات، بل في العلاقات التي تنسجها داخل النص.

المقصد الثاني: المشاكلة في الجزاء والمعاملة

ينتقل ابن فارس بعد ذلك إلى المعنى الأكثر شيوعًا للمشاكلة، وهو الجزاء على الفعل بلفظه، مستشهدًا بآيات قرآنية محكمة:

- ﴿وَمَكْرُؤٌ وَّمَكْرَ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾ [آل عمران: 54].

- ﴿تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: 67].

- ﴿فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة: 79].

يشير ابن فارس إلى أن الفعل المنسوب إلى الله تعالى (المكر، النسيان، السخرية) ليس مماثلًا في حقيقته للفعل الصادر من البشر، بل هو جزاء عليه ومقابلة له. فمكر الله هو إبطال لمكرهم، ونسيانه لهم هو تركهم من رحمته، وسخريته منهم هي مجازاتهم على سخريتهم،⁷³⁶ إن استخدام اللفظ نفسه (المشاكلة) هو أسلوب بلاغي رفيع يحقق غرضين: الأول هو تأكيد العدل الإلهي في أن الجزاء من جنس العمل، والثاني هو تحقيق أثر بلاغي قوي في نفس المتلقي من خلال هذه المقابلة اللفظية المباشرة. ويؤكد هذا بقول الشاعر الجاهلي عمرو بن كلثوم:

⁷³⁵ ابن فارس، **الصاحبي**، 175.

⁷³⁶ ابن فارس، **الصاحبي**، 175.

ألا لا يجهلن أحدٌ علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا⁷³⁷

/الوافر/

فالجهل الثاني ليس جهلاً بمعنى الطيش والسفه، بل هو رد فعل محسوب يتجاوز في شدته وقوته فعل البادئ، وقد عبّر عنه بلفظه من باب المشاكلة البلاغية.

المطلب الخامس: القلب

القلب بين الانزياح التركيبي والضرورة البلاغية

يتناول ابن فارس ظاهرة "القلب" أو التقديم والتأخير بوعي لغوي نافذ، مميّزًا بين القلب على مستوى الكلمة المفردة (وهو ما نفى وجوده في القرآن الكريم) والقلب على مستوى تركيب الجملة، وهو ما أقر بوقوعه وعدّه من سنن العرب في كلامهم. الالفت في تناوله أنه لا يقف عند حدود الإعراب النحوي، بل يغوص إلى الأغراض الدلالية والبلاغية من وراء هذا القلب.

لقد ساق أمثلة من كلام العرب تكشف عن طبيعة هذا الأسلوب، كقولهم: "أدخلتُ الخاتمَ في إصبعي"، والأصل "أدخلتُ إصبعي في الخاتم"، وقولهم: "عُرِضَتِ النَّاقَةُ عَلَى الْحَوْضِ"، والأصل "عُرِضَ الْحَوْضُ عَلَى النَّاقَةِ"⁷³⁸، هذا القلب ليس خطأً، بل هو انزياح مقصود يغير بؤرة الاهتمام في الجملة، ويجري على ألسنة العرب دون تكلف.

لكن عبقرية تحليله تتجلى في الشواهد القرآنية التي أوردها، والتي تثبت أنه لا يرى في القلب مجرد صنعة، بل ضرورة بلاغية تخدم المعنى القرآني المعجز. من ذلك قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ﴾ [القصص: 12]. يقدم ابن فارس تفسيراً عبقرياً فيقول: "ومعلوم

أن التحريم لا يقع إلا على مَنْ يلزمه الأمر والنهي، وإذا كان كذا فالمعنى: وحرّمنا على المراضع أن يرضعنه"⁷³⁹، فالتحريم في الحقيقة واقع على النساء المرضعات، وليس على الرضيع (موسى عليه السلام) الذي لا تكليف عليه. لكن القرآن "قلب" التركيب فجعل التحريم واقعاً على الرضيع، وذلك لغرض بلاغي عظيم، وهو إظهار العناية الإلهية الفائقة بهذا الرضيع، وأن المنع كان لأجله ومنصوباً عليه مباشرةً، حتى يُرد إلى أمه.

⁷³⁷ ابن فارس، **الصاحبي**، 175؛ عمرو بن كلثوم، **ديوان عمرو بن كلثوم**، 134؛ الأعلام الشنتمري، شرح

القوائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 426/1.

⁷³⁸ ابن فارس، **الصاحبي**، 153-154.

⁷³⁹ ابن فارس، **الصاحبي**، 154.

ويتكرر هذا التحليل العميق في قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿فَاتَّهَمَ عَدُوِّيَّ

إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٧٧﴾ [الشعراء: 77]. يلفت ابن فارس النظر إلى أن الأصنام لا توصف بالعداوة

لأنها جمادات لا تعقل. ومن ثم، فإن في الكلام قلباً، وتقديره: "فإني عدوٌ لهم". هذا القلب يبرز شدة براءة إبراهيم من أصنامهم، ويحول الموقف من مجرد موقف سلبي (هم ليسوا نافعين) إلى موقف إيجابي فاعل (أنا من يعاديهم ويتبرأ منهم).⁷⁴⁰

إن ابن فارس، من خلال هذه الأمثلة، يوضح أن القلب في التراكيب الراقية ليس مجرد تغيير في رتبة الكلمات، بل هو إعادة هندسة للجملة لتحقيق أغراض دلالية ونفسية لا يمكن تحقيقها بالترتيب الأصلي.

إن تتبع هذه الأساليب البديعية في كتاب "الصاحبي" يكشف لنا عن ملامح منهج فريد في مقاربة البلاغة العربية. فابن فارس لم يتعامل مع البديع كعلم مستقل بقواعده وأقسامه الصارمة، بل نظر إليه بوصفه جزءاً حيويًا من "فقه اللغة" و "سنن العرب". يتجلى ذلك في استخدامه لمصطلحاته الخاصة (كالإفراط والمحاذاة)، وفي ربطه الدائم بين الظاهرة البلاغية ووظيفتها الدلالية والسياقية، وفي استشهاده التي تمزج بين الشعر الجاهلي الأصيل والنص القرآني المعجز.

المطلب السادس: اللف والنشر (جمع المختلفين ثم التفريق)

يُعَدُّ اللف والنشر من أبرز الفنون البديعية التي تعكس قدرة المتكلم على إيجاز الكلام وتنظيمه بصورة تثير ذهن المتلقي. وقد تناول ابن فارس هذا الأسلوب تحت عنوان وصفي دقيق يعكس طبيعته التركيبية، وهو: "باب جمع شيئين في الابتداء بهما وجمع خبريهما، ثم يُرَدُّ إلى كل مبتدأ به خبره"⁷⁴¹، إن هذا العنوان في حد ذاته يكشف عن منهج ابن فارس اللغوي؛ فهو يصف الظاهرة من منظور نحوي تركيبى (جمع، ابتداء، خبر) قبل أن يطلق عليها مصطلحاً بلاغياً.

يعرّف ابن فارس هذا الفن بضرب مثال توضيحي، وهو قول القائل: "إني وإياك على عدل أو على جور"، ثم يفكك شفرته التركيبية والمعنوية بقوله: "فَجَمَعَ شيئين في الابتداء وجمع الخبرين. ومراده: إني على عدل وإياك على جور"⁷⁴²، يتضح من هذا أن جوهر اللف والنشر عنده هو ذكر

⁷⁴⁰ ابن فارس، الصاحبي، 154.

⁷⁴¹ ابن فارس، الصاحبي، 187.

⁷⁴² ابن فارس، الصاحبي، 187.

متعدد (اثنين أو أكثر) على سبيل الإجمال (اللف)، ثم ذكر ما يعود لكل واحد من هذا المتعدد على سبيل التفصيل والتوزيع (النشر)، دون تكرار للروابط النحوية.

وقد استشهد ابن فارس على هذا الفن بأمثلة من أعلى طبقات الكلام، بدءاً بالشعر الجاهلي، مروراً بالقرآن الكريم، وانتهاءً بشعر المولدين، مما يدل على استقراء واسع وعميق. فمن الشعر، أورد بيت امرئ القيس بن حجر الكندي:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا لَدَى وَكْرَهَا الْعُنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي⁷⁴³

/الطويل/

ويحلل ابن فارس البيت ببراعة ليكشف عن بنية اللف والنشر فيه، فيقول: "أراد: كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا الْعُنَابُ، وَيَابِسًا الْحَشَفُ"،⁷⁴⁴ فلقد "لَفَّ" الشاعر بين حالتين لقلوب الطير (رطباً ويابساً)، ثم "نشر" ما يقابل كل حالة على الترتيب (العُنَابُ للرطب، والحشف البالي لليابس)، وهو ما يُعرف بلاغياً بـ "اللف والنشر المرتب".

ومن القرآن الكريم، يستشهد بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَّ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ

مُبِينٍ ﴿٢٤﴾﴾ [سبأ: 24]. ويوضح أن المعنى المقصود، بعد رد كل خبر إلى صاحبه، هو: "وإننا على

هدى وإياكم في ضلال"،⁷⁴⁵ وهذا من باب الأدب القرآني الرفيع في الخطاب. كما أورد آيات أخرى

كقوله: ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ

تَشْكُرُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [القصص: 73]، حيث تم لف "الليل والنهار" ثم نُشر ما يخصهما "لتسكنوا فيه"

العائدة على الليل، و"لتبتغوا من فضله" العائدة على النهار.

⁷⁴³ هذا من أشهر شواهد اللف والنشر المرتب في البلاغة العربية، محمد بن محمد حسن شُرَّاب، شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية «لأربعة آلاف شاهد شعري» (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2007)، 291/2؛ يوسف بن عبد الهادي المقدسي، زيد العلوم وصاحب المنطوق والمفهوم، تحقيق عبد الله بن حسين الموجان (د.م: مركز الكون، 2010)، 306/2.

⁷⁴⁴ ابن فارس، الصاحبي، 187.

⁷⁴⁵ ابن فارس، الصاحبي، 187.

إن ما يميز معالجة ابن فارس لهذا الباب هو تركيزه على الجانب المنطقي والتركيب في الأسلوب، فهو يراه "سنة من سنن العرب" في الإيجاز وتجنب التكرار، قبل أن يكون حلية لفظية أو زخرفاً بديعاً.

المطلب السابع: الاستطراد

ينتقل ابن فارس إلى فن بديعي آخر يسميه "باب ما يسميه بعض المحدثين الاستطراد"⁷⁴⁶ وتكشف عبارته "يسميه بعض المحدثين" عن وعيه بتاريخ المصطلح، وأنه لم يكن شائعاً بين المتقدمين، مما يعكس أمانته العلمية ودقته في نسبة الأقوال.

يعرف ابن فارس الاستطراد بأنه "أن يشبه شيء ثم يمر المتكلم في وصف المشبه"⁷⁴⁷ ويبدو أن مفهومه للاستطراد هنا يختلف قليلاً عن المفهوم البلاغي الشائع الذي يعني أن يخرج المتكلم من غرض إلى آخر يوحي به الكلام لمناسبة بينهما، ثم يعود إلى ما كان فيه. لكن المثال الذي ساقه من القرآن الكريم يوضح مقصده بدقة.

يستشهد ابن فارس بقوله تعالى في سورة الحج: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا

تَعُدُّونَ ۚ﴾ [الحج: 47]. ويلاحظ أن هذه الآية جاءت في سياق استعجال الكفار للعذاب، ولكنها

لم تأت كجواب مباشر، بل كجملة اعتراضية استطرادية. يقول ابن فارس: "ولم يجر للذكر خبر، ثم

قال: ﴿وَكَأَنَّ مِّن قَرِينَةٍ أَمَلَتْ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَى الْمَصِيرِ﴾ [الحج: 48]"⁷⁴⁸

ثم يوضح أن جواب الشرط الذي بدأ في أول السياق (وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ) جاء متأخراً في قوله

تعالى: ﴿قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الحج: 49].

فالاستطراد عند ابن فارس هنا هو نوع من "الانتقال المدروس" الذي يقطع السياق الظاهري

لغرض بلاغي أعمق، وهو في هذه الآية للتهويل والوعيد، قبل العودة لإتمام المعنى الأصلي. إن

تحليله يكشف عن فهم عميق لنظم القرآن الكريم، وقدرة على تتبع الروابط الخفية بين أجزاء السياق

الواحد، وهو ما يتجاوز مجرد تحديد المحسن البديعي إلى تحليل وظيفته في النص.

⁷⁴⁶ ابن فارس، **الصاحبي**، 208.

⁷⁴⁷ ابن فارس، **الصاحبي**، 208.

⁷⁴⁸ ابن فارس، **الصاحبي**، 208.

المطلب الثامن: الاقتصاص

يقدم ابن فارس مصطلحاً بديعاً فريداً قد لا نجده بنفس المفهوم عند غيره من البلاغيين، وهو "الاقتصاص". وقد التقط السيوطي هذا المصطلح من ابن فارس وأدرجه في كتابه "الإتقان في علوم القرآن"،⁷⁴⁹ مما يدل على أهميته وأصالته.

يعرّف ابن فارس الاقتصاص بقوله: "من نظم كتاب الله جلّ ثناؤه الاقتصاص، وهو أن يكون كلام في سورة مقتصاً من كلام في سورة أخرى أو في السورة معها"،⁷⁵⁰ فالاققتصاص إذاً هو شكل من أشكال "التناص الداخلي" في النص القرآني، حيث تكون آية أو فكرة بمثابة خلاصة أو شرح أو تفصيل لفكرة وردت في موضع آخر، مما يؤكد وحدة النص القرآني وتماسكه العضوي. ويضرب أمثلة رائعة لذلك منها:

- قوله تعالى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا

يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: 64]. يرى ابن فارس أن هذه الآية "مُقْتَصَّةٌ" من قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى

﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ الْحَيَوةَ الدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى ﴿٣٩﴾﴾ [النازعات: 37-39]،⁷⁵¹ فالعلاقة بين الآيتين

هي علاقة إجمال وتفصيل؛ فمن يؤثر الحياة الدنيا (اللهو واللعب) يكون مصيره الجحيم، ومن يختار الدار الآخرة (الحيوان) ينال النعيم.

- ومن أعمق أمثلته قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾ [غافر: 51]. يرى ابن فارس

أن هذه الآية مقتصة من أربع آيات أخرى تحدد من هم "الأشهاد":

1. الملائكة: لقوله تعالى: ﴿مَّا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: 18].

2. الأنبياء: لقوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ

شَهِيدًا﴾ [النساء: 41].

⁷⁴⁹ السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 1974، 297/3، حيث يذكر باب "الاقتصاص" وينسبه لابن فارس.

⁷⁵⁰ ابن فارس، *الصاحبي*، 181.

⁷⁵¹ ابن فارس، *الصاحبي*، 181-182.

3. أمة محمد (صلى الله عليه وسلم): لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا

لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: 143].

4. الأعضاء والجوارح: لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا

كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [النور: 24].⁷⁵²

هذا التحليل لا يقف عند حدود البديع، بل يغوص في أعماق علم التفسير الموضوعي، ويبرهن على أن ابن فارس كان ينظر إلى البلاغة بوصفها مفتاحاً لفهم ترابط النص وتكامل معانيه، لا مجرد أداة للتزيين اللفظي.

يتضح من خلال هذا العرض التحليلي أن تناول ابن فارس لأساليب البديع في كتابه "الصاحبي" يتسم بخصائص منهجية فريدة. فهو ينطلق من استقراء واسع للنصوص، ويركز على البعد التركيبي والوظيفي للفنون البلاغية، ويقدم مصطلحاته الخاصة المنبثقة من فهمه اللغوي العميق مثل "الاقتصاص". لم يكن ابن فارس "بلاغياً" بالمعنى الاصطلاحي الذي استقر لاحقاً، بل كان "لغوياً بلاغياً" يرى في جماليات الأسلوب جزءاً لا يتجزأ من سنن العرب في كلامها، وفي إعجاز القرآن الكريم. إن مباحثه البديعية المتناثرة في "الصاحبي" تمثل لبنات أساسية في صرح البلاغة العربية، وتكشف عن عقلية علمية فذة استطاعت أن تربط بين فقه اللغة وجماليات البيان في نسق واحد متكامل.

وقد استقرأت واستنتجت الباحثة مجموعة من النتائج تخص الفكر البلاغي وجوانبه في كتاب "الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس"

في ختام هذه الدراسة التي تناولت بالبحث والتحليل كتاب "الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها" لأبي الحسين أحمد بن فارس (ت 395هـ)، تتجلى حقيقة مركزية مفادها أن إسهامات هذا العالم اللغوي في حقل البلاغة لم تكن عابرة أو ثانوية، بل كانت مساهمات تأسيسية وجوهرية، أرست دعائم لمصطلحات وقضايا ومباحث ظلت تمثل جزءاً أصيلاً من الدرس البلاغي العربي على مرّ العصور.

⁷⁵² ابن فارس، الصاحبي، 182.

إن تقييم منجز ابن فارس البلاغي يقتضي وضعه في سياقه التاريخي الدقيق؛ فهو أحد أبرز علماء القرن الرابع الهجري، الذي شهد نشوياً مبكراً لعلوم العربية. وفي هذا الإطار، يبرز كتاب "الصاحبي" كعمل موسوعي في فقه اللغة، لم يُفرد للبلاغة بمعناها الاصطلاحي المتأخر، ولكنه احتوى بين دفتيه على بذورها الأصلية وأصولها المنهجية. وعند مقارنة جهوده بجهود معاصريه أو من سبقوه بقليل، أمثال ابن المعتز (ت 296هـ) في "البديع"، أو قدامة بن جعفر (ت 337هـ) في "نقد الشعر"، أو ابن طباطبا العلوي (ت 322هـ) في "عيار الشعر"، نجد أن ابن فارس تميّز بنظرته الشمولية التي ربطت الظاهرة البلاغية بأصلها اللغوي وسنن العرب في كلامها، مما منحه عمقاً وأصالة فريدين. فبينما كانت تلك المؤلفات تركز على الجانب النقدي أو تحصي الفنون البديعية، كان ابن فارس يؤسس لمباحث ستُعرف لاحقاً بأنها تشكّل أركان علوم البلاغة الثلاثة: المعاني، والبيان، والبديع.

وقد واجه ابن فارس اتهاماً قديماً وحديثاً بأنه كان مجرد ناقل أو جامع لم يأت بجديد، مستنديين في ذلك إلى قوله المتواضع في مقدمة كتابه: "والذي جمعناه في مؤلفنا هذا مفرّق في أصناف العلماء المتقدمين [...] وإنّما لنا فيه اختصارٌ مبسوط، أو بسطٌ مختصر، أو شرحٌ مشكّل، أو جمعٌ متفرّق"⁷⁵³، إن القراءة السطحية لهذه العبارة هي التي تفضي إلى هذا الحكم المتعسف، بينما يكشف التحليل العميق عن وعي منهجي رفيع وأمانة علمية عالية. فعمليات "الاختصار" و"البسط" و"الشرح" و"الجمع" ليست أفعالاً آلية سلبية، بل هي جوهر العمل العلمي التوليقي الذي يتطلّب فهماً عميقاً للمادة المجموعة، وقدرة فائقة على إعادة صياغتها وتبويبها وتقديمها في سياق معرفي جديد. إن "جمع المتفرّق" هو في حقيقته عمل ابتكاري يشيّد بناءً متماسكاً من مواد كانت متناثرة، ويصنع من الشتات كلاً متسقاً، وهذا بحد ذاته إبداع منهجي يُحسب له لا عليه.⁷⁵⁴

إن النظر إلى الاختصار والتبسيط بوصفهما أعمالاً ثانوية هو إغفالٌ لطبيعة التطور العلمي ذاته، الذي هو بناءٌ تراكمي بطبعه. فالعلم لا ينشأ من فراغ، وكل عالم إنما يبني على منجزات من سبقوه. ولو طبّق هذا المعيار الجائر على عمالقة الفكر العربي، لما نجا منه إلا القليل. فسيبويه نفسه، الذي يُعدّ إمام النحاة، قد استقى الكثير من أصوله من الخليل بن أحمد ومن سبقه من العلماء، فهل يصح أن نصفه بأنه كان مجرد ناقل؟⁷⁵⁵ وبالمثل، فإن مباحث بلاغية جوهرية كالتقديم والتأخير، والتعريف والتنكير، والحذف والذكر، التي تناولها البلاغيون لاحقاً بالتفصيل، يرجع أصلها إلى

⁷⁵³ ابن فارس، **الصاحبي**، 12.

⁷⁵⁴ ضيف، **البلاغة تطور وتاريخ**، 55-57 يؤكد ضيف على أن عملية الجمع والتبويب التي قام بها ابن فارس كانت خطوة منهجية حاسمة في تنظيم المادة البلاغية المبكرة.

⁷⁵⁵ للمزيد حول أثر من سبقوا سيبويه عليه، انظر: محمد عبد الخالق عزيمة، **دراسات لأسلوب القرآن الكريم** (القاهرة: دار الحديث، د.ت)، 40-34/1.

مباحث النحويين، فهل يُعاب على البلاغيين نقلهم لهذه المباحث وتطويرها في سياق بلاغي جديد؟ إن تناقل المعرفة وتلاقحها بين الحقول المختلفة هو سبيل نضوجها وتطورها، لا علامة على عقم أصحابها.

والأمر الأكثر دلالة على أصالة ابن فارس هو كونه قد أصبح مصدراً أساسياً لمن جاء بعده من كبار العلماء الذين اشتهروا بالجمع والتصنيف. فكيف يُتهم بالجمع غير المبتكر، وقد أصبح هو نفسه مادةً ثريةً لعمالة الجمع والتأليف؟ نجد مثلاً ساطعاً لذلك في "البرهان في علوم القرآن" للإمام الزركشي (ت 794هـ)، الذي نقل فصولاً كاملة بأفكارها وشواهداها عن ابن فارس، مثل "باب نفي الشيء عن الشيء لإرادة أنه لم يبلغ غاية الكمال"، و"باب المحاذاة"، و"باب نفي الشعر عن القرآن"،⁷⁵⁶ وكذلك فعل الإمام السيوطي (ت 911هـ)، الذي يُعدّ سيّد المصنفين الجامعين، حيث اعتمد على ابن فارس في كتابه "المزهر في علوم اللغة وأنواعها" في أبواب مثل "باب الاقتصاص"،⁷⁵⁷ كما أفاد كلاهما (الزركشي والسيوطي) من ابن فارس في مباحث المجاز العقلي المتعلقة بمخاطبة الواحد بصيغة الجمع والعكس. إن اعتماد هؤلاء الأعلام على ابن فارس هو أكبر شهادة على قيمة عمله التأسيسية وأصالته المنهجية.

إن أثر ابن فارس لا يقف عند حدود النقل، بل يتجلى في قدرته على التقاط الظواهر البلاغية ووضع نواة لمصطلحاتها. فحديثه عن "خروج الخبر عن مقتضى ظاهره" إلى أغراض بلاغية كالتعجب أو الأمر أو التمني، هو تأسيس مبكر لما سيصبح ركناً أساسياً في علم المعاني. وحتى إن كانت جذور الفكرة موجودة عند سيبويه، فإن ابن فارس هو من منحها هذا الوضوح التصنيفي ضمن رؤية لغوية شاملة. وهذه الرؤية هي التي مكّنت من جاء بعده، كالسكاكي (ت 626هـ) في "مفتاح العلوم"، من البناء عليها وتطويرها، كما يظهر في تحليله البديع لقوله تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ [القصص: 24]، حيث بيّن كيف أن هذه الجملة

الخبرية في ظاهرها، هي في حقيقتها أبلغ صور الدعاء والطلب، لما فيها من إظهار للافتقار والتذلل دون التصريح بالسؤال، وهو ما يندرج تحت المباحث التي أسس لها ابن فارس.

في المحصلة وصلت الباحثة في هذه الدراسة إلى أنّ أحمد بن فارس لم يكن مجرد حلقة في سلسلة النقل المعرفي، بل كان عقداً فريداً فيها؛ فهو "جامعٌ مبدعٌ" ومؤسس واعٍ. لقد استطاع أن يستخلص من المواد المتفرقة نظاماً منهجياً، وأن يقدم للدرس اللغوي والبلاغي رؤية متكاملة، جعلت

⁷⁵⁶ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 301/2، (باب المحاذاة)، وقارنه بما ورد في "الصاحبي".
⁷⁵⁷ جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد علي منصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 478/1.

من كتابه "الصاحبي" مصدراً لا غنى عنه لكل من أراد فهم "سنن العرب في كلامها"، ولكل باحث منصف يتتبع الجذور الأولى لنشأة البلاغة العربية وتطورها.



الفصل الخامس: الجوانب البلاغية في كتاب فقه اللغة وسر العربية للثعالبي



يعد كتاب "فقه اللغة وسرُّ العربية" لأبي منصور الثعالبي (ت430هـ) من المصادر المهمة للغة العربية، فاهتم به اللغويون والبلاغيون والمتأدبون على مر العصور. ذلك لأن الكتاب درس أساليب العرب وآلياتهم في التعبير، فأماط النقاب عن العديد من المسائل البلاغية يُظهر ما للثعالبي من قدم راسخ وقدرة كبيرة في مجال البحث البلاغي. هذه السمات والسجايا في الأدب والبلاغة دفعت أهل العلم في أدب اللغة إلى الاستشهاد بكتبه والاعتراف بفضله، منهم صاحب لسان العرب، "ابن منظور".

لم يكن الثعالبي مؤلف تصانيف فحسب، بل كان أديبًا وشاعرًا، فاشتهر بنثره ونظمه، واشتغل بالأدب والتاريخ، فعرفه أقرانه براعي العلم، ورأس المصنفين، وإمام المؤلفين، فقصده العلماء والأدباء لينهلوا من علمه وبيانه. فقد أجلى ما خفي من بلاغة القرآن الكريم، وذبَّ عنه سهام الطاعنين، مستشهدًا بتراث العرب، حتى يكون حجة على من انقلب، فألف كتابه "فقه اللغة وسرُّ العربية"، يستعرض فيه سحر بلاغة كتاب الله تعالى وجمال بيانه وإعجاز لغته وألفاظه.

التعريف بالثعالبي وكتابه فقه اللغة وسر العربية

أبو منصور الثعالبي وحياته العلمية:

أولاً: اسمه

هو أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري، ولد في مدينة نيسابور عام (350هـ)، فلقب بالنيسابوري، وتوفي ما بين عامي (430/429هـ)،⁷⁵⁸ وكان يعمل في حرفة الفراء وجلود الثعالب، فلقب بالثعالبي.⁷⁵⁹

ثانياً: حياته العلمية:

تلقى الثعالبي أول تعليمه في الكُتّاب، ولما أنهى تعليمه كان أمامه خياران: العمل بمهنة الأسرة في خياطة جلود الثعالب، أو العمل كمعلم في إحدى مدارس بلده. اختار الثعالبي العمل كمعلم للتلاميذ في مدرسة من المدارس المحيطة.⁷⁶⁰ بدأ الثعالبي في مخالطة اللغويين والمتأدبين، فأخذ عن الخوازمي وتثقف على كتب السابقين، وفتح له الأمير أبو الفضل الميكالي مكتبته، فتمكن

⁷⁵⁸ خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 163/4.

⁷⁵⁹ صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات (بيروت: دار إحياء التراث، 1420)، 130/19.

⁷⁶⁰ محمد بن الحسن بن عبيد الله، أبو بكر الزبيدي، طبقات النحاة واللغويين (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 387/2.

في اللحاق بمسيرة علماء اللغة والأدب وبركب الأمراء والوزراء والسلاطين في عصره.⁷⁶¹ وتمتع الثعالبي بمكانة علمية كبيرة كما وصفته كتب التراجم، فكان أديباً شاعراً له مصنفات كثيرة،⁷⁶² وكان إماماً في النظم والنثر،⁷⁶³ وفي اللغة والأدب،⁷⁶⁴ كما كان إماماً وأسوة في التصنيف حيث اشتهرت دواوين شعره في الآفاق،⁷⁶⁵ لذلك سَعِدَ بصداقته ومعرفته أعلام اللغة والأدب في عصره، وعلى رأسهم بديع الزمان الهمذاني.⁷⁶⁶ وعليه يمكن القول أن عصر الثعالبي شهد نهضة أدبية كبيرة، وأن أهل الحكم والسلطة والنفوذ كانوا يشجعون نشر العلم وآداب اللغة وإنشاء الجامعات العامة والمكتبات، فقد كان علماء الشرق مولعين بتأليف الكتب في كل مجالات المعرفة والعلم، وانتشر بين الناس حب القراءة والاعتزاز من الثقافة بشتى فروعها.⁷⁶⁷

كما احتلت خزائن الكتب مكانة كبيرة لدى الحكّام، وكانت تعقد المجالس لمناقشة مسائل العلم والأدب، وكان الغرض من دكاكين الوراقين أن تكون مكاناً لبيع الكتب ومكاناً يعقد فيه أهل الفكر والأدب مجالسهم وندواتهم الفكرية، فلقبوها الناس بسوق الوراقين، التي صارت ملاذاً للأدباء وعلماء اللغة من كل حذب وصبوب.⁷⁶⁸ كما كان الوزراء يعقدون المجالس العامة لتبادل الأفكار في مجالات علوم وأدب اللغة، فكان مثلاً سيف الدولة الحمداني يعقد مجلسه بحضور الكثير من الشعراء والعلماء والأدباء، وكان يجزل لهم العطاء، كما وصف ذلك الثعالبي في كتابه "يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر" فصل عنوانه بقوله "انفجار ينابيع جوده على الشعراء".⁷⁶⁹

يتبين من هذا أن أبا منصور الثعالبي كان مرموقاً في العلم والأدب والشعر، وأنه كان شغوفاً بعلوم اللغة، كثير الاطلاع على الكتب والمؤلفات والتاريخ، تشهد له تصانيفه العديدة التي خلفها لمن

⁷⁶¹ أبو منصور، عبد الملك النيسابوري الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو (القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، 1388)، 5-6 مقدمة المحقق.

⁷⁶² عبد الحي بن أحمد بن محمد، ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (بيروت: دار ابن كثير، 1406)، 246/3.

⁷⁶³ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، الإعلام بوفيات الأعلام (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1413)، 65.

⁷⁶⁴ الزركلي، الأعلام، 311/4.

⁷⁶⁵ أبو الحسن علي ابن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة (تونس: الدار العربية للكتاب، 1399)، 260/2-261.

⁷⁶⁶ ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 150/3.

⁷⁶⁷ ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، 755.

⁷⁶⁸ عائشة حسين فريد محمد، التشبيه في ديوان الصنوبري (القاهرة: جامعة الأزهر - كلية الدراسات الإسلامية فرع البنات، رسالة ماجستير، 1986)، 7؛ وشهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الرومي، ياقوت الحموي، معجم الأدباء (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1414)، 116/4؛ وأبو الفرج محمد بن إسحاق، ابن النديم، الفهرست (بيروت: دار المعرفة، 1417)، أ.

⁷⁶⁹ أبو منصور، عبد الملك النيسابوري الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403)، 32/1.

جاء بعده، فكان مثلاً وأنموذجاً لعلماء عصره من النابغين في أدب اللغة، مما دفعهم إلى مصاحبته والاستفادة من علمه، فلقبوه بـ "جاحظ نيسابور".⁷⁷⁰

عاش الثعالبي في عصر يموج بعلوم اللغة وآدابها، حيث استقر منهج المعاجم اللغوية، وتميزت أساليب الإنشاء، وأدركت الفلسفة كمالها، وثبتت أسس وقواعد الطب والطبيعات، وظهرت بواكير الموسوعات، وتحلل الشعر من العديد من تقاليده الأولى بعد أن سلك نهجاً جديداً. فذاق الثعالبي طعم هذه الثمرات اللغوية، وشرب من معينها، وتأثر بخصائص وسمات النثر والشعر في عصره،⁷⁷¹ فانعكس هذا على موهبته الأدبية واللغوية، بعد أن التقى العديد من علماء اللغة والأدب، وتعلم وتلمذ على أيديهم، إلى أن صار التلميذ أستاذاً في علوم اللغة وآدابها، وسخر قلمه لخدمتها ولبيان إعجاز البلاغة القرآنية، وكشف عورات الطاعنين في القرآن بشبهاتهم الداحضة، فبين عوارها وضعفهم في فهم أساليب العرب وأدبهم، وترك لنا الكثير من المصنفات، والتي بلغت ما يربو على المائة مصنف في الأدب واللغة والأمثال والأخبار والتراجم، من أهمها ما يلي (772):⁷⁷³

1- فقه اللغة وسر العربية.⁷⁷⁴

2- الكتابة والتعريض.⁷⁷⁵

3- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر.⁷⁷⁶

4- الإعجاز والإيجاز.⁷⁷⁷

5- سحر البلاغة وسر البراعة.⁷⁷⁸

⁷⁷⁰ علي بن الحسن بن علي بن أبي الطيب الباخري، دمية القصر وعصرة أهل العصر (بيروت: دار الحيل، 1414)، 2/966.

⁷⁷¹ حسين محمد سعيد عبد الحليم، أبو منصور الثعالبي وآثاره الأدبية (القاهرة: جامعة الأزهر - كلية اللغة العربية، رسالة ماجستير، 2019)، 18-19.

(⁷⁷²) وليد بن أحمد الحسين الزبيري وآخرون، الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة «من القرن الأول إلى المعاصرين مع دراسة لعقائدهم وشيء من طرائفهم، مجلة الحكمة، مانسستر - بريطانيا، 1424هـ، 2/1454 - عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ، 2/386.

⁷⁷³ وليد بن أحمد الحسين الزبيري وآخرون، الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة «من القرن الأول إلى المعاصرين مع دراسة لعقائدهم وشيء من طرائفهم» (بريطانيا: مجلة الحكمة، مانسستر، 2003)، 2/1454؛ وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414)، 2/386.

⁷⁷⁴ الكتاب تم تحقيقه ونشره في طباعات منها الطبعة التي استعانت بها هذه الدراسة.

⁷⁷⁵ الكتاب نشرته مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، سنة 1905م، تحقيق: أسامة البحيري.

⁷⁷⁶ الكتاب نشرته دار الكتب العلمية ببيروت، سنة 1983م، تحقيق: مفيد محمد قميحة.

⁷⁷⁷ الكتاب نشرته دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع بدمشق، سنة 2001م، تحقيق: مفيد إبراهيم صالح.

⁷⁷⁸ الكتاب نشرته دار الكتب العلمية ببيروت، بدون تاريخ، تحقيق: عبد السلام الحوفي.

6-نثر النظم وحلّ العقد. 779

7-ثمار القلوب في المضاف والمنسوب. 780

8-التمثيل والمحاضرة. 781

9-خاص الخاص. 782

10-لطائف المعارف. 783

من هذا نستنتج أن أبا منصور الثعالبي نشأ في عصر يموج بالنشاط الأدبي على كافة المستويات العلمية والسياسية والاجتماعية، وأنه اغترف العلم ممن سبقوه وعاصروه، ثم أضاف لمسيرة علوم اللغة والبلاغة ما ساهم في إثراء هذا المجال وأفاد من جاءوا بعده إلى عصرنا هذا.

كتاب "فقه اللغة وسر العربية"

قام الثعالبي في أوائل القرن الخامس الهجري بتأليف كتابه "فقه اللغة وسر العربية من أجل الوزير أبي الفضل عبد الله بن أحمد الميكالي". 784 وقد ذكر الثعالبي في مقدمة كتابه هذا أنه ألّف كتابه حباً في الله تعالى وفي رسوله ٢، وفي العرب ولغتهم العربية، لأنها لغة القرآن التي بها نزل، فصارت أفضل لغة وخير لسان. وعليه أراد الثعالبي أن يؤلّف كتابه هذا الكتاب ليحيط بخصائص اللغة العربية وطرقها وأساليبها والوقوف على جواهرها وأسرارها. يتكون الكتاب من جزئين: الأول، "فقه اللغة"، وهو الجزء الأكبر، والثاني، "سر العربية". في الجزء الأول، جمع المفردات وقام بترتيبها ترتيباً موضوعياً، فهو نوع محدد من معاجم اللغة، يشغل (204) صفحة من نسخة الكتاب المعتمد في هذه الدراسة. 785 وفي الجزء الثاني، والذي بلغ (60) صفحة، وهو "سرّ" العربية، تناول مسائل النحو والصرف والبلاغة وفقه اللغة من ترادف وتضاد واشتراك وغير ذلك. فعمود هذا الكتاب ومادته الرئيسية هو الجزء الأول، ويعتبر الجزء الثاني ملحقاً للأول وتابعاً له، كما قال الثعالبي في مقدمة الكتاب.

779 الكتاب نشرته مطبعة معارف الولاية الجليّة بدمشق، سنة 1300هـ.

780 الكتاب نشرته دار المعارف بالقاهرة، سنة 1985م، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

781 الكتاب نشرته الدار العربية للكتاب بالقاهرة، سنة 1981م، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلّو.

782 الكتاب نشرته دار الكتب العلمية ببيروت، سنة 1994م، تحقيق: مأمون بن محي الدين الجنان.

783 الكتاب نشرته دار ابن خزيمة بالرياض، سنة 2007م، تحقيق: عامر بن علي ياسين.

784 أبو منصور، عبد الملك النيسابوري الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، تحقيق عبد الرزاق المهدي

(بيروت: إحياء التراث العربي، 1422)، 6.

785 الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية.

وقد اعتمدت الدراسة الحالية نسخة من الطبعة الأولى من كتاب "فقه اللغة وسر العربية"، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، والتي قام بنشرها "إحياء التراث العربي" ببيروت، سنة 1422هـ/2002م.

وقد حمل الكتاب التسمية "فقه اللغة" نظرًا للأخذ برأي أبي الفضل عبد الله بن أحمد الميكالي، كما جاء على لسان مؤلف الكتاب نفسه في مقدمة الكتاب:

"وقد اخترت لترجمته وما أجعله عنوان معرفته ما اختاره، أدام الله توفيقه، من "فقه اللغة"، وشَفَعْتُهُ بـ "سر العربية"، ليكون اسماً يوافق مسماً، ولفظاً يطابق معناه".

يتضمن الجزء الأول من الكتاب (30) باباً، مشتملة على (575) فصلاً، وهو جزء تتفاوت أبوابه في عدد الصفحات والفصول. في هذا الجزء، في أول كل باب يذكر الثعالبي المعنى العام لعنوان الباب، ويصنف مفرداته في فصول، يحدد فيها مدلول كل مفردة، شارحاً في الغالب الفرق بينها وبين كلمة أخرى، إلى نهاية هذا الجزء. وقسم الجزء الثاني، "سر العربية"، إلى (99) فصلاً بدون أبواب.

اعتمد الثعالبي على أكثر من طريقة في جمع وتحليل المادة العلمية، أهمها ما يلي:

• البدء بالشرح ثم ذكر اللفظ بإيراد شاهد له أو بدونه.

• البدء باللفظ ثم ذكر الشرح وإيراد شاهد له.

• ذكر اللفظ وما يتوافق ويترابط معه بالاستعمال.

• تقديم اللفظ دون تقديم شرح له.

وقد جمع الثعالبي شواهد كتابه هذا من مصادر متنوعة، هي: القرآن الكريم، الأحاديث النبوية الشريفة، أقوال الصحابة والتابعين، الشعر العربي، والأمثال. كما جمع مادته العلمية معتمداً على العديد من التصانيف التي ألفها كبار العلماء، مثل: الخليل، الأصمعي، الكسائي، الفراء، ابن خالويه، أبي عمرو الشيباني، وأبي بكر الخوارزمي، كما جاء في مقدمة كتابه. قام الثعالبي بجمع وترتيب مادة كتابه خدمة للغة العربية وبياناً لأساليب القرآن الكريم اللغوية، وإثراءً للعلم والأدب، كما أشار إلى ذلك في مقدمة الكتاب.

من هذا تتضح الأهمية الكبيرة الجليلة والفائدة العظيمة للكتاب في علوم اللغة، مما دفع الكثير من العلماء الذين جاءوا بعد الثعالبي للاستعانة بكتابه هذا في جمع مادتهم العلمية في تصانيفهم، ومن هذه الكتب والمعاجم التي اعتمدت على مادة الكتاب: لسان العرب لابن منظور، تاج العروس

للزبيدي، المذهب فيما وقع في القرآن من المعرب والمزهر في علوم اللغة والإتقان في علوم القرآن للسيوطي، شفاء الغليل لشهاب الدين، المصون في سرّ الهوى للحصري القيرواني.

المبحث الأول: صور وأساليب المعاني في فقه اللغة وسرّ العربية

علم المعاني هو علم من ثلاثة علوم للبلاغة: علم المعاني، علم البيان، وعلم البديع. ويهتم علم المعاني بدراسة أحوال اللفظ العربي التي يتطابق فيها مع مقتضى الحال، وفق غرض السياق، بحيث يوافق الكلام مراد المتكلم وحال المخاطب.⁷⁸⁶ لذلك تناول هذا المبحث مسائل تتعلق بعلم المعاني عند الثعالبي، وأهمها: الاستلزام الحواري، السياقية، الحقل الدلالي، الحمل على اللفظ والحمل على المعنى، المجاز، التقديم والتأخير، دلالة أسلوب الأمر، وأسلوب الالتفات.

المطلب الأول: الاستلزام الحواري

نشأت نظرية الاستلزام الحواري على يد بول غرايس Paul Grice عام 1967، والتي نادى بمبدأ التعاون بين المتكلم والمُخاطَب، باستعمال اللغة غير المباشرة المبنية على عدم التناسب بين دلالة النص المسموع ومعناه السياقي.⁷⁸⁷ فالاستلزام الحواري يشير إلى أمر يقصده المتكلم ولا يخضع للمعنى الحرفي للنص الملفوظ.⁷⁸⁸ ونرى هذه الصورة أيضاً في القرآن الكريم عندما يخاطب الله تعالى أحد أئمة الكفر وهو في جهنم، ويقول له: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49].

فالمتكلم والمخاطب كلاهما يعلم أن هذا ليس موضع عزة وحكمة، بل هو موضع ذل للمخاطب، ووصفه بالجهل الذي أوصله لهذا المصير المُخزي.

وعليه يمكن تعريف الاستلزام الحواري بأنه: معنى يقصده المتكلم ويعمد لتوصيله للمخاطب، غير المعنى الحرفي الجامد الذي تحمله الجملة وتذكره معاجم اللغة. وبهذا أسس جرايس نظريته هذه انطلاقاً من مبدأ أن المتكلم في حواراته قد يقول ما يقصد، وقد يقصد أكثر مما يقول، وقد يقصد عكس ما يقول. ومن ثم فرّق جرايس بين الكلام الملفوظ والمعنى المقصود الذي يهدف المتكلم

⁷⁸⁶ علي بن نايف الشحود، الخلاصة في علوم البلاغة (القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، 2007)، 24.

⁷⁸⁷ Grice P.H. "Logic and conversation"، in Cole peter and Morgan. Jerry. L. (eds): Speech acts، in Syntax and Semantics.vol.3. New York. 1975، P27.

⁷⁸⁸ عبد الزهرة دربول كريم - حميد عبد الحمزة الفتلي، "الاستلزام الحواري: استراتيجية للتأدب في الخطاب اللغوي: مقاربة تداولية لخطب (نهج البلاغة)"، حولية كلية الآداب - جامعة عين شمس 49/يوليو- سبتمبر (2021)، 107.

لإيصاله إلى المُخاطَب بواسطة التأويل وأدوات وآليات يعرفها المتكلم والمُخاطَب.⁷⁸⁹ هكذا يشير الاستلزام الحوارى إلى وجود تعاون حادث بين المتكلم والمُخاطَب. ويشير المتكلم بشكل ضمني إلا أنه يوافق على اتباع قواعد السلوك، والتي تسمى المبدأ التعاونى لإيصال الهدف من خطابه إلى المُخاطَب.

هذه النظرية التي لم تتبلور إلا عام 1967م على يد بول غرايس موجودة في لغة القرآن الكريم، ولفتت نظر الثعالبي، فذكرها بالمعنى في الفصل (29) من القسم الذي تناول فيه "سرّ العربية"، من كتابه هذا. وضرب الثعالبي مَثَلَيْنِ على هذه القاعدة من كلام العرب، ومَثَلَيْنِ من كتاب الله تعالى. فالعرب تستهجن الرجل فتقول: يا عاقل، وتقول للمرأة: يا قمر، والعكس هو المقصود من هذا. واستشهد الثعالبي من القرآن الكريم بالآية (49) من سورة الدخان، وبالآية: ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ

الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ [هود: 87]. وهذا الكلام يراد به ضده، لأنهم لو قصدوا المعنى الحرفى الجامد

لأمنوا بسيدنا شعيب. فالمخاطب والمخاطَب كلاهما يعلم المعنى المقصود، وهو السخرية والاستهزاء.⁷⁹⁰ لذلك يرى الطبري أنه قالوا قولتهم هذه استهزاء برسولهم وتسفيهاً لرأيه وتجهيلاً لفكره.⁷⁹¹ كما يرى القرطبي أن عبارة "الحليم الرشيد" يقصد بها "السَّفِيهُ الضَّالُّ"، حيث أرادوا أن يسبوه بكلام ظاهره المدح.⁷⁹² يدل هذا على إمكانية استعمال الاستلزام الحوارى تجنباً للنقد الصريح، والاكتفاء بالتعريض، وطرفا الجوار يعلمان المعنى المقصود. وضرب القرطبي مثلاً على هذا من القرآن الكريم: ﴿يَتَأَخَّتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوًّا وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا﴾ [مريم: 28]. أي إذا كان أبوك وأمك معروفين بحميد الأخلاق، فلم أنتِ تسيري في الاتجاه المعاكس وتقعى في الفاحشة؟! في

⁷⁸⁹ محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية،

2006)، 33.

⁷⁹⁰ الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 232.

⁷⁹¹ أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن = تفسير الطبري (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420)، 452/15.

⁷⁹² أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي (القاهرة: دار الكتب

المصرية، 1384)، 173/12.

المطلب الثاني: السياقية

النظرية السياقية مشتقة من لفظة "السياق"، وهو علاقة داخل أو خارج نطاق اللغة يظهر فيها الحدث الكلامي.⁷⁹³ ومن ثم هناك سياق لغوي، وسياق غير لغوي، ولا بد من تعيين دلالة اللفظ بتعيين كافة السياقات لتكتمل الصورة الكلية لمعنى ذلك اللفظ. فالنظرية السياقية تولي اهتماماً كبيراً بالوظيفة الاجتماعية للغة، فاللغة لا بد أن تُدرَس في إطار السياق الكلي، وليس من خلال المعاجم.⁷⁹⁴ فاللفظ له معنى غامض إلى حدٍّ ما، ويُعرَف معناه عبر ملاحظة استخدامه، فالمعنى يتقطر من خلال الاستعمال.⁷⁹⁵ وبالتالي يتمثل دور النظرية السياقية في إعادة الاهتمام بظروف ومحيط الأحداث الكلامية، لأن الكلام ليس مجرد أقول فحسب، بل أفعال تتضمن الحدث الكلامي، والقضايا المادية المحيطة بالنص، منطوقاً أو مكتوباً.⁷⁹⁶

فالسّياق اللغوي يقصد به البنية اللغوية للفظ أو العبارة أو الجملة، أي بنية النص.⁷⁹⁷ فالكلمة يظهر معناها في إطار نص لغوي هي جزء منه. فكلمة "أذن" تعتبر من المشترك اللفظي، حيث تتعدد سياقاتها، كما يلي مثلاً:

● أذن الإنسان: عضو حاسة السمع فيه.

● هو أذن أو رجل أذن: يسمع من كل الناس دون تمييز الصواب من الخطأ، ومنه قول الله تعالى على لسان المنافقين في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ

وَيَقُولُونَ هُوَ أَذُنٌ فَأُلْ أذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ

ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [التوبة: 61]، أما السياق غير

اللغوي فهو إما سياق عاطفي، أو موقف، أو ثقافي، أو غير ذلك. فسياق الموقف مثلاً هو المقام الذي جرى فيه الحديث بين المتحدثين من حيث الزمن والمكان والعلاقة والقيم المشتركة، والعرب تقول: "لكل مقام مقال".⁷⁹⁸ وقد ظهر هذا جلياً مع سيدنا علي بن أبي طالب في معركة صفين لما رفع

⁷⁹³ فريد عوض حيدر، علم الدلالة: دراسة نظرية وتطبيقية (القاهرة: مكتبة الآداب، 1426)، 157.
⁷⁹⁴ محمد أحمد أبو الفرج، المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث (بيروت: دار النهضة العربية، 1966)، 72.

⁷⁹⁵ Georges Mounin، Clefs pour la linguistique (Paris: Editions 10/18، 2000)،

72.

⁷⁹⁶ شفيقة العلوي، محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة (بيروت: أبحاث للترجمة والنشر والتوزيع، 2004)، 20-21.

⁷⁹⁷ محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري (بيروت: مكتبة لبنان، 1991)، 156.

⁷⁹⁸ أبو عثمان، عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين (القاهرة: دار مكتبة الهلال، 1408)، 169/1.

جيش سيدنا معاوية المصاحف للاحتكام لكتاب الله عز وجل، فقال عندما قال بعض أتباع سيدنا عليّ "لا حُكْمَ إلا لله"، فردّ عليهم بقوله "كلمة حقّ أريد بها باطل". فالعبارة صحيحة من ناحية المعنى الحرفي الجامد، لكن دلالتها فاسدة لأن المقصود من قولها هو إبطال حقّ وإحقاق باطل. هكذا تتضح أهمية الموقف والمقام الذي يحيط بالكلام.⁷⁹⁹ فالسياق غير اللغوي يشير إلى ظروف وملابسات الحدث الكلامي ولا يمكن فصلها عن السياق اللغوي.

لم تغب هذه النظرية السياقية عن الثعالبي، حيث أدرك أهمية السياق ودوره الحاسم في تحديد معنى الكلمة، فبسط الكلام عن سياقات لفظة "قضى"، وتوصل إلى معانيها السياقية حسب السياق اللغوي وغير اللغوي، كما يلي:⁸⁰⁰

• ﴿ثُمَّ قُضِيَ أَجَلًا﴾ [الأنعام: 2] حتم ذلك وأتمه.

• ﴿وَلَوْلَا كِمَامَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: 19]،

لفصل وحكم بينهم.

• ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَتَعْلُنَّ عُلُوكَ كَبِيرًا﴾

﴿[الإسراء: 4] أعملنا بني إسرائيل إعلامًا قاطعًا.

• ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء: 23]، أمركم بذلك أمرًا

قاطعًا حتمًا.

كما استعان الثعالبي بالحديث الشريف في بيان قيمة السياق في تخصيص معنى اللفظ العربي، حيث تكلم عن حركات اليد، ومنها التكفف، وهو مدُّ اليد وبسطها، فإذا مددتها للناس فهذا مقام يحتم تحديد معناها بطلب المساعدة المالية من الناس،⁸⁰¹ واستشهد الثعالبي على هذا المعنى السياقي بحديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي قال فيه:

"إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ".⁸⁰²

⁷⁹⁹ تمام حسّان، اللغة العربية: معناها ومبناها (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979)، 338.

⁸⁰⁰ الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 161.

⁸⁰¹ الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 135.

⁸⁰² محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (بيروت: دار طوق النجاة، 1422)، 81/2.

وقام الثعالبي بتوظيف الشعر في بيان دور السياق في تعيين معنى اللفظ العربي، فالفرس الجموح قد يعني الفرس العنيد بشكل سلبي، أو الفرس السريع النشيط، وهو أمر إيجابي، فالسياق هو الذي يحدد المعنى المقصود، فاستشهد الثعالبي على المعنى الثاني بقول امرئ القيس:

جموحًا مروحًا وإحضارها كعمعة السَّعف الموقد⁸⁰³

/المتقارب/

هكذا يتبين أن علماء العربية القدامى سبقوا أصحاب النظريات اللغوية الحديثة في تطبيقها، ولم ينقصهم سوى تسمية النظريات ووضع مصطلحاتها، فلفت أنظارنا الثعالبي إلى عدم النظر إلى المعنى المعجمي للكلمة فحسب، لابد من اعتبار سياقها اللغوي وغير اللغوي للوصول إلى المعنى المقصود من الكلمة في النص الذي وُضعت فيه.

المطلب الثالث: الحقل الدلالي

الحقل الدلالي هو مجموعة من الكلمات متقاربة المعنى تربطها ملامح مشتركة للتعبير عن معنى عام تدرج تحت لفظ يجمعها، ككلمة "إنسان" تضم كلمات مثل: رجل، امرأة، ابن، ابنة". فالحقل الدلالي مجموعة من الألفاظ مبنية على علائق لسانية مشتركة.⁸⁰⁴ وهذا يعني أن الحقل الدلالي قطاع متكامل من مادة لغوية معبرة عن مجال خبرة معين.⁸⁰⁵ ومن ثم يمكن القول إن الحقل الدلالي هو مجموعة من الألفاظ متقاربة المعنى تجمعها ملامح دلالية مشتركة، يكتسب من خلالها اللفظ معناه في علاقاته بالألفاظ المجاورة له، حيث لا معنى للفظ بمفرده، إذ يتحدد معناه من خلال أقرب الألفاظ له ضمن مجموعة دلالية واحدة.⁸⁰⁶ ومن ثم لابد من دراسة اللفظة داخل حقل دلالي واحد، مع اعتبار سياق الكلمة وتركيبها النحوي.⁸⁰⁷

وقد ترتبط مجموعة دلالية بأخرى لتشكل معانٍ مترابطة ومتصلة في ذهن الإنسان، فكلمة "قوي" نفهمها بإضافتها إلى كلمة "ضعيف"، و "حار" إلى "بارد"، و "نور" إلى "ظلام"، وهكذا،

⁸⁰³ امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، ديوان امرئ القيس، تحقيق عبد الرحمن المصطاوي (بيروت: دار المعرفة، 2004)، 88؛ عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، المعاني الكبير في أبيات المعاني، تحقيق سالم الكرنكوي، عبد الرحمن بن يحيى بن علي اليماني (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984)، 18/1؛ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 119.

⁸⁰⁴ مورييس أبو ناضر، "مدخل إلى علم الدلالة الالسنّي"، مجلة الفكر العربي المعاصر 018، 019/000 (1982)، 35.

⁸⁰⁵ أحمد مختار عبد الحميد عمر، علم الدلالة (القاهرة: عالم الكتب، 1998)، 79.

⁸⁰⁶ جوزيف فندريس، اللغة، ترجمة عبد المجيد الدواخلي، محمد القصاص (القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، 1950)، 333.

⁸⁰⁷ نور الهدى لوثن، مباحث في علم اللغة ومناهج البحث اللغوي (الإسكندرية: المكتبة الجامعية، 2000)، 373.

لأن بأضدادها تعرف الأشياء.⁸⁰⁸ ومن هنا نفهم أن الكلمة لها وجه معجمي وآخر مفهومي، وهما متكاملان ومتلازمان. هذا يُظهر أهمية الحقل الدلالي التي تتمثل في الآتي:⁸⁰⁹

- بيان العلاقات من حيث الاتفاق والاختلاف بين الألفاظ في الحقل الدلالي الواحد.
 - معالجة الفجوات المعجمية لبعض الألفاظ وذلك بالنظر إليها في إطار مجموعتها الدلالية.
 - الكشف عن الخصائص الدقيقة للكلمة لتوظيفها بدقة في الحديث أو الكتابة.
- لذلك اهتم العرب بوضوح بنظرية الحقول الدلالية انطلاقاً من اللغة العربية إذ تضمنت أعمالهم تصنيفاً شاملاً للمفردات اللغوية منذ العصر الجاهلي إلى ظهور الإسلام. وقد توج أنشطة جمع المفردات العربية، بظهور "الرسائل اللغوية" المتمثلة في كتاب "النعم" لأبي عبيد القاسم عن الغنم، البهائم، السباع، الطير، الهوام، والحشرات. واشتهر ابن السكيت بمصنفاته في هذا الشأن. وقاموا بضم تلك الموضوعات في معاجم مع الحفاظ على التصنيف الدلالي، كما ظهر كتاب "الغريب المصنف" لابن عبيد القاسم بن سلام الهروي، وكتاب "الألفاظ" لابن السكيت وكتاب "فقه اللغة وأسرار العربية" للثعالبي لتحقيق تلك الأهداف.⁸¹⁰

وهذا يعني أن القرن الرابع الهجري شهد نشاطاً كبيراً في فقه اللغة الذي تفرعت منه علوم اللغة والبلاغة والنحو والصرف. كما شهد العلم الدلالي اهتماماً كبيراً على يد علماء كبار من أمثال سيبويه (ت 180هـ)، وابن جني (ت 392هـ)، وابن فارس (ت 395هـ). فقد أشار سيبويه إلى ما يلي:⁸¹¹

- اختلاف لفظين لاختلافهما في المعنى (التضاد)، مثل: جلس، وذهب.
- اختلاف لفظين ومعناهما واحد (الترادف)، مثل: ذهب، وانطلق.
- اتفاق لفظين واختلافهما في المعنى (المشترك اللفظي)، مثل: وجدْتُ عليه، من المؤجدة، ووجدت، إذا أردت وجدان الضالة.
- الدلالة المتعلقة ببنية الكلمة، وبنية المصدر، وصيغ المبالغة.
- تقسيم الكلمات إلى كلمات ثلاثية ورباعية وخماسية.

⁸⁰⁸ محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللغة (القاهرة: دار قباء، 2016)، 94.
⁸⁰⁹ رجب عبد الجواد إبراهيم، دراسات في الدلالة والمعجم (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، 2001)، 26.
⁸¹⁰ أحمد عزوز، أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2002)، 21-25.
⁸¹¹ أبو بشر عمرو بن عثمان قنبر سيبويه، الكتاب = كتاب سيبويه، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، 24/1؛ عبد الله أحمد جاد الكريم، "سيبويه وعلم الدلالة السيماتيك"، مجلة الدراسات العربية 001/021 (2010)، 347-410.

- حروف المعاني كأدوات الاستفهام والشرط والجر والعطف والقسم والجواب.
- تقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف.
- الدلالة والحكم على الكلام (باب الاستقامة من الكلام والإحالة)، والذي يوافق نظرية الحقول الدلالية.

• الدلالة وأثرها في دراسة أبواب النحو وتنوع الإعراب.

وكان لابن جني باع طويل في العلم الدلالي، فوضع أصول الاشتقاق وأنواعه، وعلاقة اللفظ بالمعنى.⁸¹² وقد أشار ابن جني في "الخصائص" إلى ما يلي:⁸¹³

- العلاقة بين الكلمة ومعناها.
- العلاقة بين كلمة وأخرى مثل يؤز ويهز، وأزاً وهزاً.
- العلاقة البينية للحروف.
- تقسيم الدلالة إلى لفظية (المعنى) وصناعية (الزمن) ومعنوية (الفاعل). فالدلالة اللفظية هي المعنى المعجمي الجامد، والدلالة الصناعية تشير إلى وقوع الحدث الكلامي في زمن معين، والدلالة المعنوية تشير إلى من فعل الفعل ومعرفة أحواله.
- بيان الحقيقة والمجاز، والعلاقة بينها المتمثلة في: الاتساع والتشبيه والتوكيد. ويرى ابن جني أن المجاز هو الطابع الغالب في كلام العرب.

وظهر ابن فارس في ذلك العصر، فأطل بعلمه حيث قدم لنا كتاب "الصاحبي في فقه اللغة" وكتاب "مقاييس اللغة" الذي كشف فيه عن العلاقات بين المفردات والمعاني من جوانب متعددة، وأن الشيء الواحد قد يكون له أسماء مختلفة، وأن الكلمات المترادفة تشترك في المعنى العام، وتتميز كل كلمة عن أختها بدلالات خاصة بها مثل "جلس، قعد" حيث أن القعود يحدث من قيام ولا يحدث من الاضطجاع. كما تكلم بشكل عام عن المجاز والكناية والاستعارة.⁸¹⁴

⁸¹² ابن جني، الخصائص، 28-27/1.

⁸¹³ ابن جني، الخصائص، 98/3-442/2-28/1.

⁸¹⁴ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسايلها وسنن العرب في كلامها (نشر محمد علي بيبسون، 1997)، 193؛ صبحي البستاني، "مفهوم الدلالة عند ابن فارس في كتابه الصاحبي"، مجلة الفكر العربي المعاصر 018، 019/000 (1982)، 186-182.

وعليه يتضح أن العرب قديماً سارت قريباً من نظرية الحقل الدلالي، وأخذت المصنفات تتطور إلى أن تبلور ذلك الجهد في كتاب "المخصص" لابن سيده،⁸¹⁵ حيث تجسدت فيه الحقول الدلالية في أربعة محاور تقترب من نظرية الحقل الدلالي في العصر الحديث:⁸¹⁶

- الإنسان وما يتعلق به من صفات ومعتقدات ونشاط وعلاقات.
- الحيوان بكثير من فصائله وأنواعه.
- الطبيعة وما تضم من مظاهر جمالية ملموسة من حولنا.
- الماديات أي الأشياء التي حولنا كاللباس والبيوت والمأكل والمشرب.

ثم جاء الثعالبي في كتابه "فقه اللغة وسر العربية" فرتبته كموضوعات أي حقول دلالية بمنهج شبه متكامل وتسلسل يتسم بكثير من المنطق، حيث قام الثعالبي بتقسيم كتابه إلى (30) باباً كحقول دلالية. ومن ثم يتصف كل لفظ بمحدد دلالي مميز وينتمي إلى مجال دلالي واحد في الغالب، فالعلاقة بين الألفاظ متقاربة ضمن مجال دلالي معين. وسيراً على هذا المنهج رتب الثعالبي المفردات من الكثرة إلى القلة أو العكس، أو من الأعلى إلى الأدنى. وكمثال على هذا، ما جاء في فصل "في الثياب": "كل ثوب من قطن ابيض، فهو سَحْل، ... كل ما يلي الجسد من الثياب، فهو شِعَار، وكل ما يلي الشعار، فهو دِثَار."⁸¹⁷

بالنظر في هذا المثال يظهر تقارب المفردات السابقة في حقل دلالي واحد هو "الثياب"، ومع ذلك لكل مفردة ما يميزها داخل هذا الحقل الدلالي الواحد بما تتمتع به من ظلال رقيقة وفروق دقيقة تميز كل مفردة عن أختها، مما يساعد المتحدث أو الكاتب على اختيار الكلمات بدقة وعدم وضع كلمة مكان أخرى. ومن هذا يتضح أن الثعالبي أخذ بجزء كبير من نظرية الحقول الدلالية المبنية على المفاهيم العامة الجامعة لألفاظ اللغة بشكل مرتّب، لا يشكل فيه كل لفظ وحدة مستقلة، حيث تتحدد دلالاته داخل حقله الدلالي. ومن مظاهر الحقول الدلالية في كتاب الثعالبي، ما يلي:

- **الحقل الدلالي الصرّفي:** عمل الثعالبي على بناء بعض حقوله الدلالية على ضوء الصرّف، فمنها ما جاء على وزن "فعال"، مثل: السعال والزكام والدّوار، وفي نفس الوقت تندرج تحت حقل

⁸¹⁵ أبو الحسن، علي بن إسماعيل ابن سيده، **المخصص** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1417).
⁸¹⁶ كريم زكي حسام الدين، **أصول تراثية في علم اللغة** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1985)، 302.
⁸¹⁷ الثعالبي، **فقه اللغة وسر العربية**، 170.

دلالي واحد هو "الأمراض". ومنها ما جاء على وزن: فاعلة"، مثل: نازلة وداهية وفاقرة، ضمن حقل دلالي واحد هو "الدواهي"⁸¹⁸

• **الحقل الوظيفي:** وذلك بجمع الألفاظ من خلال استعمالها، كما جاء في فصل "أنواع الآلات": الغرز للجمل كالركاب للفرس، والغرضة للبعير كالحزام للدابة، ... المشروط للحجام كالمبضع للفاصد"، فالآلة هنا ذكرها مع الحيوان الذي تستخدم له، ومع ما يلائمها من أهل الحرف الذين يستخدمونها.⁸¹⁹

يتبين مما سبق أن الحقول الدلالية تهتم بالمعنى كثيرًا فهو أصل تكونها لكونها تقوم على أساس بيان العلاقة بين اللفظ والألفاظ الأخرى داخل الحقل الدلالي. لذا اهتم أصحاب هذه النظرية بأنواع العلاقات في الحقل الدلالي، لضرورة بعض العلاقات في تحليل بعض المفردات في لغة معينة.⁸²⁰ وتتمثل هذه العلاقات داخل الحقل المعجمي في المجالين التاليين:

الترادف: هو وجود كلمتين أو أكثر بدلالة واحدة أي يشيران إلى شيء واحد.⁸²¹

التضاد: الضد يقع على معنيين متضادين، يقال: فلان ضدي أي خلافي.⁸²²

المطلب الرابع: الحمل على اللفظ والحمل على المعنى

الحمل في اللغة هو إقلال الشيء،⁸²³ وهو التأويل، كما روي عن سيدنا علي بن أبي طالب ناصحًا ابن عباس، مبعوثه إلى الخوارج:

"الْقُرْآنَ حَمَالٌ ذُو وُجُوهِ تَقُولُ وَيَقُولُونَ وَلَكِنْ خَاصِمُهُمْ بِالسُّنَنِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصًا".⁸²⁴

فكلمة "حمال" تشير إلى إمكانية حمل الكلمة لأكثر من معنى. لذلك يُعرّف الحمل بأنه الإلحاق، فحمل الشيء على الشيء الحق به في حكمه.⁸²⁵ والحمل في الاصطلاح هو أخذ الشيء

⁸¹⁸ الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 212.

⁸¹⁹ الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 33.

⁸²⁰ عمر، علم الدلالة، 98.

⁸²¹ حجازي، مدخل إلى علم اللغة، 145.

⁸²² أحمد محمد بن القاسم الأنباري، كتاب الأضداد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، 1407)، 27.

⁸²³ أبو الحسين أحمد ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، 106/2.

⁸²⁴ عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، 388/1.

⁸²⁵ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط (القاهرة: دار الدعوة، 1972)، 199/1.

حكم شبيه له في اللفظ أو المعنى أو فيهما.⁸²⁶ فالحمل هو قياس شيء على آخر وتحميله حكمه.⁸²⁷ وهذا يعني أن الكلمة أو العبارة قد تُعطى حكم ما أشبهها في معناها أو لفظها أو فيهما.⁸²⁸ ومن ثم يمكن القول إن الحمل هو إعطاء الشيء حكم شيء مُشَبَّه له في معناه، فيحمل الأول معنى الثاني، مثل قول أحدهم "فلان لغوب أخته كتابي فاحتقرها"، فقيل له: كيف تقول "أخته كتابي"؟، فقال: "أليس الكتاب في معنى الصحيفة؟!"⁸²⁹.

ويعرّف "الحمل على المعنى" بأنه الكلام في معنى كلام آخر، فيكون للكلمة معنى يخالف لفظها، فتُحمل على المعنى، وليس على اللفظ ولا الموضع ولا المحل.⁸³⁰ ويستعمل الحمل في مواضع كثيرة، منها: المفرد والجمع، المذكر والمؤنث، الاسم الموصول، الاستفهام، المعنى المَنُوي، الحمل على الموضع، الحمل على النقيض.

المقصد الأول: المفرد والجمع

ذكر ابن السبكي فائدة التحول من المفرد إلى غيره والعكس، للدلالة على عدم استغناء أحد الشيئين عن الآخر.⁸³¹ وقد أورد الثعالبي في كتابه أمثلة على وضع المفرد موضع المثنى أو الجمع، والعكس، فهو من سنن العرب، كقولهم: رأيت عمرًا وزيدًا وسلمت عليه، أي عليهما. واستشهد الثعالبي بالقرآن الكريم⁸³²: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: 34]، فاستعمل القرآن الكريم "ينفقونها" ويقصد المثنى

"ينفقونها"، وذلك لأنهما جنس واحد، هو الأموال. واستشهد الثعالبي بآية أخرى⁸³³: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً

أَوْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ [الجمعة: 11]، حيث استعمل "إليها"، بدلًا من "إليهما"، للتعبير

عن وحدة النتيجة، وهي إتيان ما يلهي عن ذكر الله تعالى. وتكلم الثعالبي في كتابه في فصل "في

⁸²⁶ عبد الله بن يوسف ابن هشام النحوي، مغني اللبيب عن كتب الأعراب (دمشق: دار الفكر، 1985)، 627/6.

⁸²⁷ إميل بديع يعقوب - ميشال عاصي، المعجم المفصل في اللغة والأدب (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 87-586.

⁸²⁸ عبد الرحمن بن حسن حبنكة، البلاغة العربية (دمشق: دار القلم، 1996)، 50-51.

⁸²⁹ ابن هشام النحوي، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، 640/6.

⁸³⁰ علي عبد الله حسين العنكي، الحمل على المعنى في العربية (بغداد: ديوان الوقف السني. مركز البحوث والدراسات الإسلامية، 2012)، 41.

⁸³¹ بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح (بيروت: المكتبة العصرية، 1423)، 492/1.

⁸³² الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 226.

⁸³³ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 226.

أمر الواحد بلفظ أمر الاثنين"، مستشهدًا بشعر الأعشى وبكلام العرب: "افعل ذلك"، والمخاطب شخص واحد، ويقول الأعشى:

وصل على خير العشيات والضحي ولا تعبد الشيطان والله فاعبدا⁸³⁴
/ الطويل /

ثم استشهد الثعالبي بكتاب الله تعالى، وأن القرآن الكريم وافق أساليب العرب في البلاغة: ﴿الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِدٍ ۖ﴾ [ق: 24]، مع أن الخطاب لمالك خازن النار. كما يستشهد بقول الله تعالى⁸³⁵: ﴿فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا﴾ [الكهف: 61]، مع أن الذي نسي شخص واحد، بدليل قول الله تعالى: ﴿قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخَرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ﴾ [الكهف: 63].

وقد سئل الدكتور السامرائي عن استعمال أسلوب المفرد وليس المثنى في قول الله تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: 120]، (ملتهم وليس ملتئهما)، فذكر أن استعمال "ملتئهما" المثنى يعني أن اليهود لن يرضوا عن المسلمين إلا إذا اتبعوا الملتئ معًا: اليهودية والنصرانية، وأن النصارى لن يرضوا إلا إذا تحقق هذا الشرط أيضًا.⁸³⁶ إن استعمال المفرد هنا يعني أن اليهود لن يرضوا إلا باتباع ملتهم هم، وأن النصارى لن يرضوا إلا باتباع ملتهم هم، لذلك لم يرضى اليهود عن ملة النصارى، كما لم ترضى النصارى عن ملة اليهود: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾ [البقرة: 113].

وأشار الثعالبي في "فصل في إقامة الواحد مقام الجمع"، أنه من أساليب العرب كقولهم: قررنا به عينًا، أي أعينًا. وأورد الثعالبي على هذا أمثلة من القرآن الكريم، منها ما يلي⁸³⁷: ﴿وَنُقَرِّ

⁸³⁴ ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة ابن الشجري، أمالي ابن الشجري، تحقيق محمود محمد الطناحي (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1991)، 165/2؛ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 228.
⁸³⁵ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 253.
⁸³⁶ فاضل صالح السامرائي، أسئلة بيانية في القرآن الكريم (القاهرة: مكتبة التابعين، 2008)، 17.
⁸³⁷ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 227.

فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ﴿[الحج: 5]﴾، أي أطفالاً، ﴿وَكَمْ مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَعَتُهُمْ شَيْئًا﴾ [النجم: 26]، أي ملائكة.

وقد يستعمل الجمع محل المفرد، كما ضرب الثعالبي مثلاً على هذا من كتاب الله تعالى: 838. ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ﴿٩٩﴾﴾ [المؤمنون: 99]، وهذا مراعاة للفاصلة القرآنية.

وقد وردت كلمة "قرن" في القرآن الكريم، وهي كلمة مفرد لفظاً، تحمل الجمع معنًى، لأن المقصود منها مجموع الأفراد الذين عاشوا في ذلك الزمن: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَّهُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ۚ آخِرِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأنعام: 6]، وصفت هذه الآية كلمة "قرن"

بآخرين حملاً على معنى قرن، والحمل على المعنى هنا أفصح، لأن العبارة فاصلة، أي رأس آية. 839. ذلك لأن الآية التي قبلها انتهت بكلمة "يَسْتَهْزِءُونَ"، والتي بعدها ختمت بكلمة "مُؤْمِنِينَ"، فكان من الأجمل الحمل على المعنى في هذه الفاصلة القرآنية. وقد وردت في القرآن الكريم كلمة مماثلة هي كلمة "حزب"، وهي كلمة مفردة من ناحية اللفظ، وجمع من ناحية المعنى لأن الحزب يضم أفراداً ينتسبون إليه: ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [المؤمنون: 53]، لأنها

فاصلة قرآنية، حيث كانت الفاصلة التي قبلها هي "فَاتَّقُونَ"، والتي بعدها "حِينَ"، فصار من الأهمية بمكان مراعاة الحمل على المعنى للحفاظ على التناغم الصوتي في الآيات. ومن ثم قد يستعمل القرآن الكريم المفرد حملاً على اللفظ ثم ينتقل إلى الجمع حملاً على المعنى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلَسُونَ ﴿٩﴾﴾ [الأنعام: 9]، وللبسنا على الملائكة من اللباس ما يلبسه

838 الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 227.
839 أثير الدين، محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير (بيروت: دار الفكر، 1420)، 440/4.

الناس، لتكون الملائكة على صورة البشر بنفس لباس البشر.⁸⁴⁰ وقد بدأت الآية بالحمل على اللفظ "جعناه، ملكاً، رجلاً" ثم انتقلت إلى الحمل على المعنى "عليهم"، أي على الملائكة. وترى الباحثة أن في هذا فائدتين:

(1) أن هذا ينطبق على أي ملك يرسله الله للذين كفروا، لذلك استعمل الجمع.

(2) أن هذا مناسب للفاصلة القرآنية، إذ أن الآية التي قبلها والآية التي بعدها انتهت بالترتيب الآتي: "يُنْظَرُونَ، يَسْتَهْزِءُونَ".

ومن هنا نرى ضرورة مراعاة الفاصلة القرآنية في الحمل على المعنى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ

أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿٢١﴾ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّنَّ

شُرَكَاءُ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَتَنْتَهُمُ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَلِلَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنعام:

23-21]، فبدأت الآية بالحمل على اللفظ "افتري، كذب" ثم ختمت بالحمل على المعنى "الظالمون".

وفي هذا سيراً على نسق الفاصلة القرآنية، وارتباطاً بأفكار الآية التي بعدها، حيث إن الذين لم يؤمنوا بالله وآياته كُتِر، فهم يكذبون بآيات الله في الدنيا، كما يكذبون بآيات الله تعالى يوم يحشرهم في الآخرة. فهذا مَعْطُوفٌ عَلَى مَحْذُوفٍ كَأَنَّهُ قِيلَ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ أَبَدًا وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ.⁸⁴¹ وهذا تهديد

لأهل الكفر والشرك، وهو أسلوب أفصح وأبلغ من استعمال المفرد. وهذا يماثل قول الله تعالى: ﴿وَمَا

رُسُلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٤٨﴾﴾

[الأنعام: 48]، فبدأت الآية بالحمل على اللفظ ليشغل كل مؤمن بحاله، وأن من اهتدى فإنما يهتدي

لنفسه، ثم عرجت الآية إلى الحمل على المعنى باستعمال الجمع لإشعار المؤمن بالأنس والإخوة في الجنة، وكذلك مراعاة للفاصلة القرآنية. وهذه ظاهرة لغوية عند العرب حيث يراعون القافية ونهاية الجمل لتحقيق التناغم الصوتي مع أداء نفس المعنى، وهاك أمثلة من سورة الأنعام تشير إلى هذه

الظاهرة: ﴿وَدَرِ الَّذِينَ أَتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًَا وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا وَذَكَّرَ بِهِ أَنْ

⁸⁴⁰ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، النكت والعيون = تفسير الماوردي (بيروت: دار الكتب العلمية،

2008)، 96/2.

⁸⁴¹ أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير (بيروت: دار إحياء التراث العربي،

1420)، 501/12.

تُسَلِّ نَفْسِي بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلُّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذَ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴿٧٠﴾ [الأنعام: 70].

﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [الأنعام: 76].

﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾﴾ [الأنعام: 108].

﴿قُلْ يَتَقَوْمِ أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَقِيبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿١٣٥﴾﴾ [الأنعام: 135].

ومن الآيات التي بدأت بالحمل على اللفظ ثم اتبعته بالحمل على المعنى في القرآن الكريم: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كُتْلًا ءَايَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٥٠﴾﴾ [الأنعام: 25].

[25]، "مَنْ يَسْتَمِعُ" حملٌ على اللفظ، والكلمات: "قلوبهم، يفقهوه، آذانهم، يروا، لا يؤمنوا، جاءوك، يجادلونك" حملٌ على المعنى. وعند تأمل هذه الأمثلة في القرآن الكريم يظهر أن الحمل على اللفظ كثير، وأن الحمل على المعنى قليل، ولا يصح القول إن الحمل على المعنى من بداية الجملة

ضعيف،⁸⁴² كيف يكون ضعيفاً وقد استعمله القرآن الكريم: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ

الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [يونس: 42].

وترى الباحثة أن القرآن الكريم استعمل فعل الجمع "يستمعون" للدلالة على الكثرة العامة، واستعمل "يسمع" للدلالة على العدد القليل، لذلك أشار في (الأنعام: 25) أنهم كانوا يأتون النبي صلى الله عليه وسلم يجادلونه استكباراً وتعنتاً، وفي (محمد: 16) أنهم جاءوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم وخرجوا كما هم بكفرهم، فكانوا جماعة محدودة.

إن "مَنْ" كلفظ ليس له معنى محدد لأنه من الوضعيات المشتركة التي تحافظ على شكل واحد في التذكير والتأنيث، والمفرد والجمع، والرفع والنصب.⁸⁴³ وعليه يتم توظيف "مَنْ" بطريقة بليغة تدعم السياق لامتلاكها معان كثيرة. وتُحمل "مَنْ" على المعنى، أي على معنى غيرها مما يشبهها، وتُحمل على اللفظ، أي على معناها هي نفسها الذي يخالف لفظها. ومن يتأمل أي القرآن الحكيم يجد أن استعمال "مَنْ / ما" إذا عُني به المفرد كان الحمل على اللفظ، وإلا كان الحمل على المعنى.⁸⁴⁴

كما يستعمل القرآن الكريم المفرد ليشير به إلى الجمع الذي يتضمن أنواعاً شتى، كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مِّنْ إِلَهِ غَيْرِ اللَّهِ يَأْتِيَكُمْ بِهِ أَنْظَرُ

كَيْفَ نُصْرِفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [الأنعام: 46]، بدأت الآية بعدة أمور مجتمعة:

"سمعكم، أبصاركم، ختم على قلوبكم"، واستعمل معها القرآن الكريم الضمير المفرد "به"، حملاً على المعنى. ويرى الطبري أن العرب تستعمل أسلوب المفرد في مثل هذه الأمور، حيث يصبح المعنى: فمن غير الله يستطيع أن يرد عليكم ما نُزِعَ منكم من السمع والأبصار والأفئدة، فتكون الهاء في "به" موحدة لتوحيد "ما".⁸⁴⁵

⁸⁴² رضي الدين محمد بن الحسن الرضي، شرح الرضي على الكافية (بنغازي: جامعة قاريونس، 1978)، 58-57/3.

⁸⁴³ ريمون طحان، الألسنية العربية (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1972)، 31.

⁸⁴⁴ الرضي، شرح الرضي على الكافية، 56/3.

⁸⁴⁵ الطبري، تفسير الطبري، 367/11.

كما يستعمل القرآن الكريم الحمل على اللفظ، فيستعمل المفرد مع فعل يقع لكل فرد من البشر مثلاً، ليكونوا في النهاية جمعاً مشتركين فيما وقع لهم: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾⁸⁴⁶ ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ ﴿٦٦﴾ [الأنعام: 61-62].

ويري ابن عاشور أن الضمير في قوله: رُدُّوا عَائِدٌ إِلَى أَحَدٍ بِاعْتِبَارِ تَكْبِيرِهِ الصَّادِقِ بِكُلِّ أَحَدٍ، أَيِ ثُمَّ يَرُدُّ الْمُتَوَفَّوْنَ إِلَى اللَّهِ. وَالْمُرَادُ رُجُوعُ النَّاسِ إِلَى حُكْمِ اللَّهِ يَوْمَ الدِّينِ، مِنْ دُخُولِ الْجَنَّةِ أَوْ وَلُوجِ النَّارِ.⁸⁴⁶

وأشار الثعالبي إلى استعمال العرب للحمل على اللفظ وعلى المعنى من خلال أسلوب المذكر والمؤنث.

المقصد الثاني: المذكر والمؤنث

يري الثعالبي في الفصل (25) من القسم "سر العربية" أن من سنن العرب ترك حكم ظاهر اللفظ ليحمل على المعنى، كقولهم: ثلاثة أنفس، مع أن النفس مؤنث، فحملت العرب اللفظ على المعنى وهو الإنسان. وقد تستعمل العرب المؤنث مع المذكر حملاً على المعنى، كما في قول الشاعر:

يا أيها الراكب المُرْجِي مطيئة سائل بني أسد ما هذه الصوت⁸⁴⁷

/ البسيط /

بمعنى: ما هذه الجلبة؟

ثم استشهد الثعالبي بكتاب الله تعالى: ⁸⁴⁸ ﴿وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتَةً﴾ [ق: 11]، فبلدة مؤنث، و

"ميّتا" مذكر، أي حمل المعنى على المكان.

⁸⁴⁶ محمد الطاهر بن محمد ابن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، 279/7.

⁸⁴⁷ حسين بن أحمد بن حسين الزوزني، شرح المعطيات السبع (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002)،

185؛ ابن جني، الخصائص، 418/2؛ الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 230.

⁸⁴⁸ الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 231.

﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ﴾ [المزمل: 18]، فالسمااء مؤنث، و "منفطر" مذكر، أي حمل المعنى على

السقف.

﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا﴾ ١١ ﴿إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ

سَمِعُوا لَهَا تَغِيْظًا وَزَفِيرًا﴾ ١٢ ﴿[الفرقان: 11-12]، فالسعير مذكر، و "رأتهم" مؤنث، فحمل المعنى على النار.

يتضح من هذا أن القرآن الكريم استعمل أسلوب المذكر مع المؤنث حملاً على المعنى، كما في قول الله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ ١١ ﴿[الأنعام: 11]، حيث جاء الفعل مذكراً لأن المقصود بالعاقبة في الآية هو محل العذاب، لذلك إذا قصد الجنة استعمل التانيث، وذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَقَوَّمُ أَعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ ١٣٥ ﴿[الأنعام: 135].

وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبِّي أَعْلَمُ بِمَنْ جَاءَ بِالْهُدَى مِنْ عِنْدِهِ وَمَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ

الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ ٣٧ ﴿[القصص: 37].

وفي قول الله عز وجل: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ﴾ ما عندي ما تستعجلون

بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصِّلِينَ﴾ ٥٧ ﴿[الأنعام: 57]، حيث إن "بينة"

مؤنث، ولم يستعمل معها القرآن الكريم الحمل على اللفظ باستخدام "بها"، بل استعمل كلمة "به" حملاً على المعنى. يرى الطبري أن عبارة "كذبتكم به" تعني كذبتكم بربكم، لأن "الهاء" في قوله "به" تعود على "ربي" في عبارة "بينة من ربي".⁸⁴⁹ ويورد القرطبي نفس الرأي كما يقول بإمكانية إشارة "الهاء" إلى "بينة" حملاً على المعنى، لأن "البينة" و "البيان" بمعنى واحد،⁸⁵⁰ مستشهداً بقول

⁸⁴⁹ الطبري، تفسير الطبري، 398/11.

⁸⁵⁰ القرطبي، تفسير القرطبي، 438/6.

الله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [النساء: 8]، لأن المقصود هنا: فارزقوهم من المقسوم، أو مما تمت قسمته.

ثم استعمل القرآن الكريم التأنيث مع المذكر حملاً على المعنى في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَرْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُن مِّتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 139]، أنت "خالصة" حملاً على معنى "ما"، وذكّر "محرم" حملاً على لفظ "ما"، لأن ما في بطون الأنعام أنعام أيضاً، وهي لفظة مؤنثة، فحملها على المعنى، وعطف على الخبر حملاً على اللفظ، فاستعمل كلمة "محرم"، وهي كلمة مذكّر.⁸⁵¹

ومن هنا يلحظ المتأمل في كتاب الله تعالى الانتقال من الحمل على المعنى إلى الحمل على اللفظ ثم العودة إلى الحمل على المعنى خلافاً لقول ابن خالويه.⁸⁵² وهذا واضح في قول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ يَعِشْ عَنِ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾ [٣٦] وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ ﴿٣٧﴾ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَلَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَيَتَسَلَّلُ الْقَرِينُ ﴿٣٨﴾ [الزخرف: 36-38]، "من يعش، له"، حمل على اللفظ، و "إنهم، ليصدونهم، يحسبون، أنهم، مهتدون" حمل على المعنى، ثم عودة إلى الحمل على اللفظ في قوله: "جاءنا، بيني".

وكذلك قوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [٦] وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَاتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَانَ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَسَّرَهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٧﴾ [لقمان: 6-7]، فبدأ بالحمل على اللفظ "من يشتري، ليضل، يتخذها"، ثم انتقل إلى الحمل على المعنى "أولئك، لهم"، ثم عاد إلى اللفظ في قوله: "عليه، ولّى،

⁸⁵¹ مكي بن أبي طالب القيسي القيرواني، مشكل إعراب القرآن، تحقيق حاتم بن صالح الضامن (بيروت:

مؤسسة الرسالة، 1405)، 272-273.

⁸⁵² الحسين بن أحمد ابن خالويه، ليس في كلام العرب (مكة المكرمة، 1979)، 2019.

مستكبراً، يسمعها، أذنيه، فبشره".⁸⁵³ وهذا يوضح الدور الكبير الذي لعبه الثعالبي في بيان نظرية الحمل على اللفظ وعلى المعنى، التي وظفها العرب في لغتهم، وبالتالي أخذ بها القرآن الكريم كأسلوب من أساليب العرب البلاغية. وأشار الثعالبي إلى استعمال العرب لهذه النظرية الحديثة في أساليبهم البلاغية، ومنها الأسماء الموصولة.

المقصد الثالث: الاسم الموصول

بيّن الثعالبي أساليب البلاغة العربية في توظيف الاسم الموصول للدلالة على الحمل على اللفظ وعلى المعنى، فأشار، في الفصل (7) من "سر العربية"، إلى أن العرب تذكر المكان وتحمل المعنى على من فيه، كما قال حميد بن ثور الهلالي:

قصائد تستحلى الرواة نشيدها ويلهو بها من لاعب الحي سامر
يعض عليها الشيخ إبهام كفه وتجري بها أحياءكم والمقابر⁸⁵⁴
/البسيط/

ويقصد أهل المقابر، كما تقول العرب أيضاً: شربت كأساً، حملاً على ما فيها.

ثم يستشهد الثعالبي بالقرآن الكريم⁸⁵⁵: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ

وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩١﴾

[الأنعام: 92]، حيث استعمل الاسم الموصول "من" مع القرى، حملاً على المعنى، لأن المقصود هنا أهل تلك القرى في ذلك الزمان، فالإنذار يطال من حول أم القرى من سائر الناس،⁸⁵⁶ ومن حولها" من سائر الخلق.⁸⁵⁷

أو يستعمل المكان من غير اسم موصول للدلالة على أهل ذلك المكان: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ

شُعَيْبًا﴾ [الأعراف: 85]، حملاً على أهل مدين.

⁸⁵³ جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974)،

343/2.

⁸⁵⁴ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 224؛ علي بن أبي الفرج بن الحسن أبو الحسن البصري، الحماسة

البصرية، تحقيق مختار الدين أحمد (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، 274.

⁸⁵⁵ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 273.

⁸⁵⁶ الطبري، تفسير الطبري، 503/21.

⁸⁵⁷ القرطبي، تفسير القرطبي، 6/16.

﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: 82]، حملاً على أهل القرية.

وقد يستعمل القرآن الكريم الاسم الموصول "الذي" بمعنى "ما": ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ

الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يَكْذِبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بَيَّاتٍ اللَّهُ يَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنعام: 33]، بيد أن

"الذي" تستعمل مع الأمور المعروفة، بينما تستعمل "ما" مع الأمور العامة غير المحددة. وهذا يعني أن قولهم هذا كان معروفاً لدى النبي صلى الله عليه وسلم بدليل أنه حَزَنَ لسماعه منهم. وهذا المعنى البياني واضح أيضاً في قوله تعالى:

﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ

كَمَا أَشَاءُكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةٍ قَوِّمَ آخَرِينَ ﴿١٣٣﴾﴾ [الأنعام: 133]، في هذه الآية لم يحدد الخالق

من سيخلف أبناء آدم، فهذا مجرد افتراض، فاستعمل "ما" الدالة على الأمر المجهول غير المحدد لأنها اسم موصول عام يفيد العموم.⁸⁵⁸

يتضح من أي القرآن الكريم وقواعد اللغة أن الاسم الموصول "مَنْ" يستعمل بمعنى اللذين مع المثنى، وبمعنى الذين مع الجمع المذكر، واللاتي مع الجمع المؤنث، وبمعنى التي مع المفرد المؤنث، والذي مع المفرد المذكر.⁸⁵⁹ لكن أصل لفظ "مَنْ" هو للمفرد المذكر. كما يمكن استعمال الأساليب الآتية مع "مَنْ":⁸⁶⁰

1- مَنْ فِي الْبَيْتِ يَحْبُكَ. (قد تعني المفرد والجمع والمذكر والمؤنث).

2- مَنْ فِي الْبَيْتِ تَحْبُكَ. (مفرد مؤنث).

3- مَنْ فِي الْبَيْتِ يَحْبُونُكَ. (يقصد الجميع).

⁸⁵⁸ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 8-أ/87.

⁸⁵⁹ سيبويه، الكتاب، 415/2-416.

⁸⁶⁰ محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، 1997)، 292/1.

لذلك إذا أخذنا كمثال قول الله تعالى: ﴿يَوْمَن يَقْنُتُ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلُ صَالِحًا نُؤْتِيهَا

أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾ [الأحزاب: 31]، فالفعل "يقنت" محمول على اللفظ،

لكن المفردات: "مكن، تعمل، نؤتها، لها"، حملٌ على المعنى للضرورة حيث لا يصح مطلقاً هنا استعمال المذكر.

هكذا تستعمل "من"، وكذلك "ما" و "أي"، للدلالة على ألفاظ مفردة مذكورة، بيد أن معانيها تمتد لتشمل الأفراد والتنثنية والجمع، والتذكير والتأنيث، كما يمكن استعمال "من" موصولة أو استفهامية أو شرطية. أما كلمة "كم" فتستعمل مفردة اللفظ، ومجموعة المعنى: ﴿الَّذِينَ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا

مِن قَبْلِهِمْ مِّن قَرْنٍ مَّكَّثَهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ

تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ ﴿٦﴾ [الأنعام: 6]، إن كلمة "كم"

مثل "كل".⁸⁶¹ ومن ثم فالمفردات: "مكناهم، عليهم، تحتهم، أهلكناهم، ذنوبهم، بعدهم"، محمولة على المعنى. وهذا ينسحب على كل الألفاظ المعجمية الدالة على معنى جمعي.⁸⁶² وبالتالي فعبارة "وكلهم آتية" (مريم، 95) محمولة على اللفظ مثل عبارة "كلنا الجنة آتت" (الكهف: 33)، ومثل الآية ﴿إِنْ

كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾ [مريم: 93] أما عبارة ﴿وَكُلُّ أَنفُسٍ

[النمل: 87]، فمحمولة على المعنى.⁸⁶³ وهذا يعني أن كلمة "كل" كلمة عامة يمكن أن تأتي مع

المفرد والمثنى والجمع، والمذكر والمؤنث: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا

مِن قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي

الْمُحْسِنِينَ ﴿٨٤﴾ [الأنعام: 84].

⁸⁶¹ ابن هشام النحوي، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، 765/6.

⁸⁶² أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407)، 36/3.

⁸⁶³ عبد الرحمن بن محمد ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2002)، 361/2.

﴿لِكُلِّ دَرَجَتٍ مِّمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 132].

المقصد الرابع: الاستفهام

قسم البلاغيون الاستفهام إلى حقيقي ومجازي، والاستفهام المجازي خبر وإنشاء، والخبري إما نفي أو إثبات، والمنفي يدل على الإنكار، والمثبت على التقرير.⁸⁶⁴ يرى الثعالبي في الفصل (46) من "سر العربية" أن الفاء بعد الاستفهام ينتصب بها الفعل، كقول العرب: أما تأتينا فتحدّثنا. وقد يُعطف الكلام الخبري المثبت على الاستفهام المنفي، كقوله تعالى⁸⁶⁵: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى

﴿[الضحى: 6]، وهذا العطف يراعي المعنى، ويجاب عليه بكلمة "بلى" الدالة على الموافقة أن

الله آوى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حين كان يتيمًا.⁸⁶⁶

وهناك السؤال الحقيقي المحمول على اللفظ، الذي يشير إلى طلب السائل إجابة من المسؤول:

﴿قُلْ أَى شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَتَيْنَكُمْ

لِتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌُ وَحْدٌ وَإِنِّى بَرِئٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام:

19]، فهم يشهدون أن مع الله آلهة أخرى يعبدونها هي الأصنام التي وضعوها حول الكعبة.

وهناك السؤال الدال على الإنكار، محمولاً على المعنى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ

أَوْ أَتَاكُمْ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ بَلْ إِلَٰهَهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَٰهَ

إِنْ شَاءَ وَتَسْأَلُونَ مَا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: 40-41]، فالآية نزلت تحاجج المشركين ممّن اعتَرَفُوا

أَنَّهُمْ خَالِفُوا خَلْقَهُمْ لَكُنْهُمْ زَعَمُوا أَنَّ الْأَصْنَامَ تَضُرُّ وَتَنْفَعُ، فَأَنْكَرَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ ذَلِكَ، فَهَمَّ عِنْدَ الشَّدَائِدِ

بِرْجَعُونَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَيَنْسَوْنَ مَا يَشْرِكُونَ.⁸⁶⁷ وكذلك قول الله تعالى: ﴿وَمِنَ الْأَيْلِ أَتْنَيْنِ وَمِنَ

⁸⁶⁴ أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو

الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957)، 328/2.

⁸⁶⁵ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 244.

⁸⁶⁶ ابن هشام النحوي، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، 453/6-454.

⁸⁶⁷ القرطبي، تفسير القرطبي، 423/6.

الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ ءَالَّذِكْرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْإِنشِيْنِ أَمَّا أَشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْإِنشِيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّيْكُمْ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ

عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٤﴾ [الأنعام: 144]، فالنفي هو المراد من هذا الاستفهام المحمول على التعجب من حالهم في تحريمهم ما لم يحرمه الله، وأن الله لم يوصهم بهذا، والدليل على أن الاستفهام تعجبي استنكاري قوله تعالى: فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا، فوصفهم الله بالافتراء والكذب.

ومن السؤال ما يدل على الإخبار والبلاغ: ﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الأنعام: 47]، والمعنى أن الله تعالى لا يهلك بالعذاب إلا الذين ظلموا.

وكذلك قول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ كَانَ مِيثًا فَاحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [الأنعام: 122]، أي من كان ميثًا بالبعد عن الهدى ثم هداه الله تعالى لا يتساوى مع من اختار الضلال وأصر على عدم الخروج من ظلمات الكفر. تستنتج الباحثة مما سبق أن الاستفهام يمكن أن يدل على غير المعنى الأصلي، فقد يدل على ما يلي:

- الأمر: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المائدة: 91]، أي انتهوا.
- النهي: ﴿اتَّخِذُوهُمْ فَالِئِنَّكُمْ لَتَكُونُونَ رِجَالًا يُنَازَعُونَ عَلَيْكُمْ فِي مَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿١٣﴾﴾ [التوبة: 13]، أي لا تخشوهم.

- النفي: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ ﴿٦٠﴾﴾ [الرحمن: 60].
- الإنكار: ﴿أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٤٠﴾﴾ [الأنعام: 40].

• الاستنكار: ﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان:

[7].

• التشويق: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَذِلُّكُمْ عَلَىٰ تَجَرُّقِ تَنْجِيكُمْ مِّنْ عَذَابِ إِلِيمٍ ۖ﴾ [الصف: 10].

• التسلية: ﴿وَمَا تَلَكَ يَمِينِكَ يَمُوسَىٰ ۖ﴾ [طه: 17].

• التقرير: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۖ﴾ [الشرح: 1].

• تفخيم الشأن: ﴿وَمَا أَذْرَكَ مَا الْحَاقَّةُ ۖ﴾ [الحاقة: 3].

• الاستبعاد: ﴿أَنَّىٰ لَهُمُ الذِّكْرَىٰ وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ ۖ﴾ [الدخان: 13]، ﴿مَنْ ذَا

الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۖ﴾ [البقرة: 255].

• التهكم والاستهزاء: ﴿أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ ءَالِهَتَكُمْ﴾ [الأنبياء: 36]، ﴿قَالُوا يَسْعَيْبُ

أَصْلَوْتَنَا تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَاؤُنَا﴾ [هود: 87].

• الزجر والتنبيه: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۖ﴾ [الفجر: 6].

• الاستبطاء: ﴿مَتَىٰ نَضُرُّ اللَّهَ ۖ﴾ [البقرة: 214].

• اللوم والأسى: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾ [البقرة: 61]، ﴿يَوَيْقَوْمِ

مَا لِيَ أَدْعُوكُمْ إِلَىٰ التَّجْوَةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَىٰ النَّارِ ۖ﴾ [غافر: 41].

• الاستضلال: ﴿فَإِنَّ تَذَهُبُونَ ۖ﴾ [التكوير: 26].

المقصد الخامس: المعنى المنوي

المعنى المنوي هو المعنى الذي يدور في نفس المتكلم ويقصد إيصاله للسامع والمتلقي، وقد يتطابق أو يتباين مع الكلمة أو العبارة المستخدمة. وضرب الثعالبي لذلك أكثر من مثال من البلاغة

العربية في الفصل (29) من "سر العربية"، في قول الله تعالى⁸⁶⁸: ﴿ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ

عَذَابِ الْحَمِيمِ ﴿٤٨﴾ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الدخان: 48-49].

ولا يمكن للمتكلم هنا – وهو الله عز وجل – أن يقصد المعنى الحرفي الجامد (المعجمي)، بل جاءت العبارة مجرى التحكم والسخرية. وقد تأتي الكلمة الواحدة في مواضع متعددة بمعانٍ مختلفة حسب مقصود المتكلم أو السياق. قدم لنا الثعالبي في الفصل (66) من "سر العربية" مثلاً من الفعل "قضى" الذي ورد في آيات القرآن الكريم بعدة معانٍ.⁸⁶⁹ وكلام الثعالبي يفيد دارسي البلاغة القرآنية في هذا أيما إفادة، فقد يستخدم القرآن الكريم كلمة فينفي أحد معانيها ويثبت الآخر. ومثال ذلك:

﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ

كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ

إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأنعام: 148].

فهم الكفار أو هكذا أرادوا أن يفهموا أن المشيئة تعني فرض الواقع والرضا به، وما دام واقعهم أنهم كفروا، إذن فالله هو الذي فرض عليهم هذا الكفر ورضي به، فلماذا يبكتهم على كفر مفروض عليهم ومجبرون عليه؟! ويقول الله تعالى أنه لو شاء لهداكم أجمعين، إذن – وفق فهم الكفار – لم يشأ الله أن يهدي الجميع واكتفى بهداية المؤمنين. هذا هو المعنى المنوي للمشيئة عند الذين كفروا. أما المعنى الإلهي للمشيئة هو أن الله شاء للإنسان أن يكون حراً مُختاراً، يكفر أو يؤمن، يعصي أو يطيع، منذ أن اختار الإنسان الأول (آدم) الحرية مع المسؤولية: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَىٰ

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

﴿٧٢﴾ لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٧٣﴾﴾ [الأحزاب: 72-73].

⁸⁶⁸ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 232.

⁸⁶⁹ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 161.

فلو شاء الله ما أشرك بنو آدم، وذلك بعدم إتاحة الحرية والتخيير لآدم، ولكان بنو آدم مسيرين كالملائكة. فلو شاء الله لهدى الناس جميعاً ابتداءً، أي منذ خلق أبيهم آدم. وفي هذا المعنى يقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ [الأنعام: 107].

وعليه يختلف معنى المشيئة لدى الكفار، والمعنى الذي يقصده الله عز وجل. لقد أعطاهم الله تعالى عُقُولًا وَأَفْهَامًا كَامِلَةً وَأَذَانًا سَلِيمَةً وَعُيُونًا مَبْصُرَةً، وَأَقْدَرَ هُمْ عَلَىٰ فَعْلِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، فَإِذَا شَاءُوا ذَهَلُوا إِلَىٰ عَمَلِ الْخَيْرَاتِ أَوْ إِلَىٰ عَمَلِ الْمَعَاصِي وَالْمُنْكَرَاتِ، وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ كَانَ ادِّعَاؤُهُمْ بِالْعِزِّ عَنِ الْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ دَعْوَىٰ بَاطِلَةٍ.⁸⁷⁰ ويلتقي رأي الرازي مع كلام الله عز وجل: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۗ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۖ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ۖ﴾ [الشمس: 7-10].

أما قوله تعالى: ﴿يَقُولُوا أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَهُهُمْ الْمَلَكَةَ وَكَانَ هُمْ أَلَمَاتٍ ۖ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا ۖ مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ [الأنعام: 111].

وذلك حتى لا يفهموا أن كفرهم هذا خارج عن سيطرة الله وقهره، فإنهم لن يؤمنوا إلا أن يشاء الله، وقد شاء بالفعل لهم أن يؤمنوا أو يكفروا حين أتاح حرية الاختيار منذ مجيء آدم عليه السلام. والآيات الآتية تدور حول نفس المعنى: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ آبَاؤُهُمْ شُرَكَاءَهُمْ لِإِذْوَهمْ وَلَيْلَسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ [الأنعام: 137].

⁸⁷⁰ الرازي، مفاتيح الغيب، 174/13.

وكذلك قول الله تعالى: ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ

﴿١٥﴾ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهْنَنِ ﴿١٦﴾ كَلَّا بَلْ لَا تَكْرُمُونَ آلَيْتِمَ ﴿١٧﴾﴾ [الفجر:

[17-15].

فالله تعالى أثبت أحد معاني الفعل "أكرمه" ثم نفى معنى آخر للفعل "أكرمن" بكلمة "كلا". ذلك لأن الله أكرم الجميع من ناحية نعمة الخلق وهبة الحياة، والرزق، والحواس، وغيرها من النعم التي لا يمكن إحصائها. ونفى الله ما فهمه البعض من أن الكرم وكثرة النعم والرزق والمال دليل رضى الله على عبده. وإنما هذا ابتلاء سواء بسعة الرزق أو بضيقه، ولا علاقة له برضا الله وسخطه.

المقصد السادس: الحمل على الموضع

يحصل الحمل على الموضع بوجود سمة لا توجد في المعطوف، لكنها مقدرة الوجود لوجود طالبها، مثل: "ليس يوسف بقائم ولا ذاهباً"، بنصب "ذاهباً" لأنه خبر "ليس". وقد يُستعمل اللفظ خارج اللغة لمسايرة لفظ لغوي آخر كما يقول الثعالبي، مستشهداً بالشعر العربي في الفصل (9) من "سر العربية":

يَا لَيْتَ شَيْخَكَ قَدْ غَدَا مُتَقَلِّداً سَيْفَا وَرُمَحاً⁸⁷¹

/مجزوء الكامل/

ولا يتقلد الإنسان الرمح، بل يتقلد السيف، وإنما ورد هذا لمجاورته السيف. ودغم الثعالبي كلامه بالحديث النبوي: "ارجعن مأزورات غير مأجورات"، والصحيح "موزورات"، لكنه أجراها على وزن "مأجورات"، للمجاورة بينهما. كما استشهد الثعالبي بالقرآن الكريم: ﴿فَأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ

وَشُرَكَاءَكُمُ﴾ [يونس: 71]، مع أنه لا يصح القول "أجمعت"، وإنما "جمعت" الشركاء، فجاء هذا

الأسلوب للمجاورة.⁸⁷²

⁸⁷¹ أبو منصور، عبد الملك النيسابوري الثعالبي، **فقه اللغة وسر العربية**، تحقيق عبد الرزاق المهدي (بيروت: إحياء التراث العربي، 1422)، 224؛ أبو الحجاج يوسف بن يبيقي ابن يسعون، **المصباح لما أعتم من شواهد الإيضاح**، تحقيق محمد بن حمود الدعجاني (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 2008)، 455/1.

⁸⁷² الثعالبي، **فقه اللغة وسر العربية**، 224.

ومن أمثلة هذا الأسلوب البلاغي في القرآن الكريم: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَتْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۝﴾ [الأنعام: 161]، والمعنى: "قل إنني هداني

ربي إلى صراط مستقيم، هداني دينًا قيمًا"، أو النصب هنا على المصدر، بمعنى: "هداني ربي إلى دين قويم"، فحُمِلَت عبارة "دينًا قيمًا" على موضع "صراط مستقيم" مع نصبها.⁸⁷³

المقصد السابع: الحمل على النقيض

الحمل على النقيض هو استعمال كلمة أو عبارة بمعنى يناقض لفظها.⁸⁷⁴ وقد أشار الثعالبي في الفصل (74) من "سر العربية" إلى استعمال العبارة بلفظ يوهم النقيض، مستشهدًا بشعر النَّابِغَةِ الجَعْدِيِّ:

فَتَى كَمَلْتُ أَخْلَاقَهُ غَيْرَ أَنَّهُ جَوَادٌ فَمَا يُبْقِي مِنَ الْمَالِ بَاقِيًا⁸⁷⁵

/الطويل/

ومثاله في كتاب الله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا

بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ ۖ مِنْ إِمْلَاقٍ ۖ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا

تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنٌ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ ۖ إِلَّا بِالْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ

وَصَّكُمْ بِهِ ۖ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝﴾ [الأنعام: 151]، فذكر "وبالوالدين إحسانًا" في معرض حديثه

عن المحرمات. ويرى الشيخ الشعراوي أنه هنا يأمر بتأكيد الإحسان إلى الوالدين؛ فهو أمر بإيجاب ويستلزم نهياً عن مقابله وهو عقوق الوالدين، أي لا تعقوهم. فعدم الإحسان إلى الوالدين يدخل فيما حرم الله،⁸⁷⁶ وهذا حمل على النقيض.

⁸⁷³ القرطبي، تفسير القرطبي، 152/7.

⁸⁷⁴ عبد السلام مرعي جاسم، "الحمل على النقيض في النحو العربي"، مجلة التربية والعلم 2/20 (2013)،

263-262.

⁸⁷⁵ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 264.

⁸⁷⁶ محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي (القاهرة: مطابع أخبار اليوم، 1977)، 3985/7.

من هذا العرض يتضح أن العرب عرفوا نظرية الحمل على اللفظ والحمل على المعنى كاستعمال، وإن لم تكن النظرية معروفة بالاسم. ومن ثم فقد سبق علماء اللغة والبلاغة العربية العلماء المحدثين، ومن الخطأ الزعم بأن هذه النظرية نشأت على يد فلان من علماء الغرب أو غيرهم، فهذا هو النظرية بكل أركانها مسطورة في لغة العرب، وفي أهم مصادر اللغة العربية، وهو القرآن الكريم. لذا ينبغي على العلماء والباحثين الغوص في بطون الكتب العربية وفي القرآن الكريم عن مثل هذه النظريات اللغوية وسيجدون لها جذورًا في تلك المصادر العربية لاتساع هذه اللغة وكثرة جذورها وتنوع فروعها.

المطلب الخامس: التقديم والتأخير

التقديم والتأخير هو وضع اللفظ في رتبة قبل أو بعد رتبته الأصلية، لعرض الاختصاص أو الأهمية أو الضرورة.⁸⁷⁷ ومن ثم يكون التقديم والتأخير تغيير في الترتيب الطبيعي لأجزاء الجملة، لغرض بلاغي كزيادة الاهتمام أو القصر أو التشويق أو لتحقيق ضرورة شعرية.⁸⁷⁸ وللتقديم والتأخير وجود في الواقع وأثر في المعنى وعلاقة متينة بجمال النظم ودقته، لذلك تناوله كثير من العلماء ومنهم الثعالبي.

استعان الثعالبي في تقديمه لأسلوب التقديم والتأخير، في الفصل الأول، بالشعر العربي وبالقرآن الكريم. بيد أن الثعالبي يرى هذا الأسلوب من منظار تقديم المنزلة والرتبة، وليس أسلوب التقديم والتأخير المعروف اليوم. فقد أشار الثعالبي إلى أن العرب تقدّم في الكلام ما يكون متأخرًا، وتؤخر ما يكون متقدمًا.⁸⁷⁹ فمثلاً الركوع يأتي أولاً ثم السجود، لكن الله تعالى يقول: ﴿يَكْمُرُ أَفْئُتِي

لِرَبِّكَ وَأَسْجُدِي وَأَرْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿١٣﴾﴾ [آل عمران: 43].

كما أن المؤمن أعلى وأفضل عند الله من الكافر، غير أن القرآن الكريم يأخذ بأسلوب التقديم

والتأخير، فيقول: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: 2].

⁸⁷⁷ سليمان عبد القوي عبد الكريم، الإكسير في علم التفسير (القاهرة: مكتبة الآداب، 1397)، 189.
⁸⁷⁸ أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (بيروت: عالم الكتب، 1429)، 1785/3.
⁸⁷⁹ الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 221.

كما يتبع القرآن الكريم ذات الأسلوب مع الذكور والإناث رغم تفضيل العرب للذكور، ومع الليل والنهار، مع حب العرب للنهار حيث العمل والنشاط والرزق: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنثًا وَيَهَبُ

لِمَن يَشَاءُ الذَّكَورَ ۖ﴾ [الشورى: 49].

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ۝﴾ [الأنبياء: 33].

وترى الباحثة أن هذا التقديم والتأخير لم يأت عبثاً، وإنما جاء لحكمة علمها من علمها وجهلها من جهلها. فتقديم السجود نظراً لارتباط الفعل "اركعي" مع عبارة "مع الراكعين" كفاصلة قرآنية. ومجيء الكافر قبل المؤمن من بني آدم لأن الكفار هم الكثرة الغالبة في العدد. وتقديم "إناثاً" على "الذكور" للاهتمام بهن في بيئة لم تكن تهتم كثيراً بالأنثى، ولزيادة الإحسان إلى البنات والنساء، كما أنه عرّف الذكور بأداة التعريف "الـ"، فالتعريف تنويه بالذكر، ثم قدّم الذكور على الإناث في الآية التي تليها من نفس السورة: ﴿أَوْ يَرْوِّحُهُمْ دُكْرَانًا ۚ وَإِنَّا نَجْعَلُ لِمَن يَشَاءُ عَاقِبَةً إِنَّهُ عَالِمٌ قَدِيرٌ

﴾ [الشورى: 50].

كما قدّم الليل على النهار لأن الظلام هو السائد في الكون كما يؤكد علماء الفضاء، وأن الظلام هو الأساس والأصل في الكون، والنور طارئ عليه، وموجود بعده، فراعى القرآن الكريم الترتيب الزمني للموجودات.

انتقل الثعالبي، في الفصل الثاني من "سر العربية"، إلى نوع ثانٍ من التقديم والتأخير مستشهداً بأقوال العرب، مثل: أكرمني واکرمته محمد، بمعنى: أكرمني محمد وأكرمته⁸⁸⁰ كما استشهد بالقرآن الكريم: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ۝﴾ قِيمًا لِيُنْزَرَ

بِأَسَا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ ۖ﴾ [الكهف: 1-2]، وتقديره، في رأي الثعالبي: أنزل على عبده الكتاب قِيَمًا ولم يجعل له عوجًا.

⁸⁸⁰ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 221.

﴿حَقَّقَ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ ءَاتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾ [الكهف: 96]، وتقديره في رأي الثعالبي:

أتوني قطراً أفرغ عليه.

لم يكتف الثعالبي بالاستشهاد من القرآن الكريم، بل دَعَّم كلامه بأدلة أخرى من الشعر العربي، حيث اقتبس من شعر امرئ القيس:

ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفاني ولم أطلب قليل من المال⁸⁸¹

/الطويل/

وتقديره: كفاني قليل من المال ولم أطلبه.

ومن شعر طرفة:

وكرّري إذا نادى المضاف مجنباً كذب الغضى نبّهته المتورّد⁸⁸²

/الطويل/

وتقديره: كذب الغضى المتورّد نبّهته.

ومن شعر ذي الرمة:

كأن أصوات من إيغالهنّ بنا أواخر الميس إنقاض الفراريح⁸⁸³

/البسيط/

وتقديره: كأن أصوات أواخر الميس من إيغالهنّ بنا إنقاض الفراريح.

ومن شعر المتنبي:

حملت إليه من لساني حديقة سقاها الجبا سقي الرّياض السّحائب⁸⁸⁴

/الطويل/

⁸⁸¹ الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 221؛ شرّاب، شرح الشواهد الشعرية، 213/2.
⁸⁸² الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 222؛ طرفة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد، تحقيق مهدي محمد ناصر الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 25.
⁸⁸³ الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 222.
⁸⁸⁴ الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 222؛ أبو البقاء العكبري، ديوان أبي الطيب المتنبي، بشرح أبي البقاء العكبري، المسمى بـ «التبيان في شرح الديوان»، تحقيق مصطفى السقا وآخرون (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1938)، 574.

وتقديره: سقي السحاب الرياض.

من هذا يتضح أن العلماء الأوائل لم يهتموا كثيرًا بمسائل التقديم والتأخير في كتاب الله عز وجل. وبدأ الاهتمام بهذا النوع من البلاغة شيئًا فشيئًا إلى أن عدَّ الإمام الزركشي (25) نوعًا من التقديم والتأخير في مصنفه "البرهان في علوم القرآن". وفي عصرنا الحديث توالى الكتب والدراسات والبحوث، التي تناولت قضية التقديم والتأخير في كتاب الله العزيز، منها رسالة دكتوراه لمنير محمد المسيري.⁸⁸⁵ تناول الباحث في الفصل الأول أسباب التقديم والتأخير في القرآن الكريم وأنواعه، وفي الفصل الثاني تتبع الأساليب البلاغية للتقديم والتأخير في سور القرآن الكريم من سورة الفاتحة إلى سورة الناس. وخلص الباحث من عرض أساليب وأنواع التقديم والتأخير في كتاب الله عز وجل إلى أن المعنى حاكم والنحو محكوم عليه في حالة تعدد وجوه الإعراب، وأن التقديم والتأخير له دوافع بلاغية تصل إلى (19) دافعًا، وأن التقديم والتأخير له تأثير واضح في المعنى الذي يحدده السياق وما قبل وما بعد الآية. كما بيّن الباحث ارتباط التقديم والتأخير بالتوحيد وبالعقيدة وعلم أسباب النزول والفقه.

وهذا يبرز أهمية دراسة التقديم والتأخير في القرآن الكريم لما فيه من بيان بلاغة القرآن التي أدهشت بلغاء العرب. فقد سئل الدكتور السامرائي عن قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ

وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ أُسْوِدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿١٠٦﴾ وَأَمَّا

الَّذِينَ أَبْيَضَتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١٠٧﴾﴾ [آل عمران: 106-107]، حيث بدأ

بعبارة "تبييض وجوه" ثم استأنف بتفصيل حال الذين اسودت وجوههم، ولم يراعي الترتيب في بداية الآية، الذي راعاه في سورة هود، في الآيات بدءًا بالآية (105). وكانت الإجابة أن الله راعى في هذه الآيات سياق الخطاب، فمن وجّه إليه الخطاب بدأ به وأخر الغائب. فقد بدأ الله حديثه عن المؤمنين، واستمر نفس السياق، فقال "يوم تبييض وجوه"، ثم وجه خطابه إلى الفئة الأخرى "أكفرتم" لذلك بدأ بها "فأما الذين اسودت وجوههم". ولما خاطب المؤمنين بصيغة الغائب "هم فيها خالدون" أخر الحديث عنهم، فالآيات منسجمة ومتدفقة بسلاسة من سياق الخطاب إلى سياق الغيبة.⁸⁸⁶

⁸⁸⁵ منير محمود المسيري، دلالات التقديم والتأخير في القرآن الكريم: دراسة تحليلية (القاهرة: مكتبة وهبة، 1426هـ).

⁸⁸⁶ السامرائي، أسئلة بيانية في القرآن الكريم، 39.

وعليه لم يأتي التقديم والتأخير في القرآن الكريم لمجرد تحقيق هدف جمالي وكفى، بل جاء بمعانٍ مقصودة، يريد القرآن الكريم أن تصل إلى أذن المتلقي وعقله وقلبه. لذلك أجرى الباحث الموسوي دراسة في أسلوب التقديم والتأخير في سورة يونس فقط، حيث تناول التقديم والتأخير في الجمل الفعلية وفي الجمل الاسمية، بغرض الكشف عن أثر التقديم والتأخير في نصوص الآيات. وقد تبين للباحث الأثر الفعال لأسلوب التقديم والتأخير في بيان دلالة النصوص من خلال ارتباطها المعنوي والسياقي مع بداية الآية ونهايتها.⁸⁸⁷

دلالة أسلوب الأمر

لم يتعرض الثعالبي للخبر ومعانيه، ولم يذكر من الإنشاء إلا أسلوب الأمر. تناول الثعالبي في الفصل (8) أسلوب الأمر الدال على الزجر والتهديد، حيث تقول العرب: إذا لم تَسْتَحْ فافعل ما شِئْتَ، كما استشهد الثعالبي بكتاب الله تعالى على الأمر بغرض التهديد والزجر والوعيد⁸⁸⁸: ﴿أَعْمَلُوا

مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: 40].

﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ [الكهف: 29]، فمعنى آية الكهف أن الرسول صلى

الله عليه وسلم يُعَلِّمُهُمْ أنه جاءهم من ربهم بالحق الذي يجب أن يتبعوه، فمن شاء أن يؤمن بهذا الحق فليفعل وستكون عاقبته الثواب والجنة، ومن شاء أن يكفر بهذا الحق فليكفر وستكون عاقبته العقاب والعذاب، لأن الكفر ظلم، وقد أعد الله النار للظالمين.⁸⁸⁹

المطلب السادس: أسلوب الالتفات

الالتفات هو نقل أسلوب الكلام إلى أسلوب آخر لجذب انتباه السامع وتجديد نشاطه، وتجنبيه الضجر والملل.⁸⁹⁰ ويحصل الانتقال في الكلام من الغائب إلى الشاهد أو عكسه، ومن المخاطب إلى المتكلم، ومن الجمع إلى المفرد أو عكسه، ومن المثنى إلى الجمع، ومن المفرد إلى المثنى، ومن الوصف إلى المصدر، ومن المؤنث إلى المذكر أو عكسه، ومن صفة المؤنث إلى صفة المذكر،

⁸⁸⁷ أحمد بطل وسيح الموسوي، "أثر التقديم والتأخير في النص القرآني: سورة يونس انموذجاً"، مجلة كلية التربية للعلوم الإنسانية - جامعة بابل العدد الخاص (2021) (31 ديسمبر، 2021)، 1-13.

⁸⁸⁸ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 224.

⁸⁸⁹ محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1998)، 510/8.

⁸⁹⁰ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 314/3.

ومن الرفع إلى النصب، ومن المضارع إلى الماضي، ومن المقدم إلى المؤخر.⁸⁹¹ فالالتفات هو تغيير أسلوب الكلام إلى أسلوب آخر لتحقيق أغراض بلاغية تحقق أهداف المتكلم من هذا التغيير.

يتبين أن أسلوب الالتفات مسلك تعبيرى ولون بلاغى، وقد شاع استعماله في القرآن الكريم، ولا ينحصر في التحول من ضمير إلى ضمير، نظرًا لاتساع مفهومه الذي يشمل كل تحول في نسق التعبير مع الحفاظ على جوهر معنى النص وبنيته العميقة، لذلك عرفه بعض علماء البلاغة بأنه:

"نقل الكلام من حالة إلى حالة أخرى مطلقاً".⁸⁹²

وقد عرض الثعالبي لأشكال من الالتفات في الفصل (12) من "سر العربية"، وتكلم عن الانتقال من المخاطبة إلى الغيبة (أسلوب الغائب) وعكسه، مستشهدًا بشعر النابغة:

يا دارَ مَيَّةَ بالعلياءِ فالسَّندِ أَقُوْتُ وطالَ عليها سالفُ الأمدِ⁸⁹³

/البسيط/

حيث قال "يا دارَ مَيَّةَ" (أسلوب المخاطبة)، ثم قال "أَقُوْتُ" (أسلوب الغائب). وهذا يماثل عند الثعالبي قول الله تعالى⁸⁹⁴: ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ [يونس: 22]، فاستعمل ضمير المخاطب في قوله "كُنْتُمْ" (أنتم)، ثم انتقل إلى ضمير الغائب في قوله "بِهِمْ" (هم). وقد ذكر أهل العلم أن الله أراد أن يذكر للناس حال أولئك الذين جحدوا وظلموا فيستدعي إنكارهم وتقبيحهم، كما أن الله انتقل إلى ضمير الغائب دلالة على إعراض الله عنهم بعد إعراضهم عن الإيمان به والتسليم له والاعتراف بنعمه.⁸⁹⁵

ويذكر الثعالبي أن القرآن الكريم استعمل الالتفات من الغائب إلى المخاطب، في قول الله تعالى⁸⁹⁶: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿٣﴾ مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ

⁸⁹¹ أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري، مجاز القرآن، تحقيق محمد فواد سزكين (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1381)، 142/1.

⁸⁹² حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية (القاهرة: دار الفكر العربي، 2008)، 63.

⁸⁹³ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 225؛ الدرة، فتح الكبير المتعال، 452/2؛ التبريزي، شرح القصائد العشر، 308.

⁸⁹⁴ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 226.

⁸⁹⁵ الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، 186/2؛ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، 34-33/3؛ إبراهيم بن عمر بن حسن البقاعي، نظم الدرر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415)، 432/3.

⁸⁹⁶ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 226.

نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِيرُ ﴿٥﴾ [الفاتحة: 2-5]، أي هو رب العالمين، هو الرحمن الرحيم، هو مالك يوم الدين، ثم انتقل إلى أسلوب المخاطب في قوله "إِيَّاكَ" (أنت) نَعْبُدُ، وفي هذا غاية المحبة لله تعالى أن مخاطبه بأسلوب المخاطب، ولا يصح ولا يليق استعمال أسلوب الغائب هنا.⁸⁹⁷

وفي الفصل (98) من "سر العربية" يشير الثعالبي إلى نوع آخر من الالتفات كما يراه، هو أن يذكر المتكلم شيئاً إلى تمام الكلام فيه، ثم يعود له. وقد استشهد الثعالبي على كلامه هذا بشعر أبي الشَّغْب:

فَارَقْتُ شَغْبًا وَقَدْ قُوسْتُ مِنْ كَبَرٍ لَبَسْتُ الْخُلَّتَانِ التُّكُلَ وَالْكَبَرُ⁸⁹⁸

/البسيط/

تكلم أبو الشَّغْب عن وصيته بابنه بسبب كبر سن أبي الشَّغْب، ثم التفت إلى معنى حديثه بقوله: لَبَسْتُ الْخُلَّتَانِ.

كما استشهد الثعالبي بشعر جرير:

أَتَذْكُرُ يَوْمَ تَصَفَّلُ عَارِضِيهَا بَعُودَ بَشَامَةٍ سُقِيَ الْبَشَامُ⁸⁹⁹

/الوافر/

فذكر "تَصَفَّلُ عَارِضِيهَا" واستمر في الوصف، ثم عاد أدراجه إلى ما بدأ به فقال "سُقِيَ الْبَشَامُ".

كما استشهد الثعالبي بالقرآن الكريم على الالتفات: ﴿قَالَ لَهُمُ مُوسَىٰ وَإِنَّكُمْ أَتَمَّرُونَ عَلَىٰ

اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِكُمْ يَعْذَابُ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَىٰ﴾ [طه: 61]، فبدأ بالنهاي عن الافتراء "لَا

تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا" بأسلوب المخاطب ترسيخاً وتعزيزاً للنصح والتوجيه في النفوس، ثم عاد إليه في قوله "وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى"، بأسلوب الغائب، للفت نظر القرون اللاحقة إلى عاقبة من افتري على الله تعالى الكذب.

⁸⁹⁷ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 324/3-325.

⁸⁹⁸ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 277؛ أبو القاسم زيد بن علي الفارسي، شرح كتاب الحماسة للفارسي،

تحقيق د. محمد عثمان علي (بيروت: دار الأوزاعي، د.ت)، 467/2.

⁸⁹⁹ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 277؛ أبو عباس أحمد بن عبد المؤمن بن موسى القيسي الشريشي،

شرح مقامات الحريري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، 202/2.

وقد سئل الدكتور السامرائي عن الالتفات في قول الله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يٰعِيسَى ابْنِي مُتَوَفِّكَ

وَرَأَيْكَ إِلَىٰ وَمُطَهِّرَكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلِ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ

الْقِيَمَةِ ثُمَّ إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٥٥﴾ فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا

فَأَعَذُّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَّاصِرِينَ ﴿٥٦﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [آل عمران: 55-57]، فبدأ

بضمير المتكلم ثم انتقل إلى ضمير الغائب في قوله تعالى "فيوفيههم"، فاستعمل أسلوب الخطاب مع الكافرين، واستعمل أسلوب الغيبة مع المؤمنين. وكانت الإجابة أن الله استعمل ضمير المتكلم في سياق حديث الله سبحانه وتعالى عن نفسه، وفي نفس السياق أسند العذاب إليه أيضاً. وفي الآية الثانية استعمل الالتفات إلى أسلوب الغائب، ليلآئم عبارة "والله لا يحب الظالمين"، بدلاً من "وأنا لا أحب الظالمين".⁹⁰⁰ وهذا يدل بوضوح أن كل كلمة وعبرة في القرآن الكريم موضوعة بحساب وميزان يراعي المعنى المقصود كما يراعي الصورة البلاغية الجمالية.

نستنتج من هذا العرض أن العلماء العرب عرفوا النظريات اللغوية الحديثة، وإن لم يعرفوا أو يضعوا مفاهيمها ومصطلحاتها، لكن جهودهم تضمنت جذور هذه النظريات، وما من نظرية لغوية حديثة إلا وجذورها وبذورها تترقد في بطون كتب علماء العرب في اللغة والبلاغة في القرنين الرابع والخامس الهجري، بحاجة إلى أيدي علماء اليوم ليستخرجوها ويظهروها بالشرح والتفسير والبيان، وأنه ليس من الإنصاف العلمي أن ننسب النظريات اللغوية الحديثة إلى العلماء المحدثين دون الإشارة إلى من وضع البذور والجذور وأسس هذه النظريات. كما يتبين عدم صواب توجه البعض إلى الافتتان بالحديث في كل شيء خاصة في علوم اللغة والبلاغة بعد أن ثبت بالدليل المادي سبق علماء العرب في هذا الميدان.

المبحث الثاني: صور وأساليب البيان في فقه اللغة وسرّ العربية

علم البيان في اللغة العربيّة هو أحد علوم البلاغة الثلاثة، ويعني الوضوح، الإفصاح، بيان المقصود بأبلغ الألفاظ وأفصحها إمعاناً في إظهار الحقيقة للمتلقى، فهو علم إيراد المعنى الواحد

⁹⁰⁰ السامرائي، أسئلة بيانية في القرآن الكريم، 33.

بأساليب متنوعة لإظهار الدلالة عليه. فعلم البيان هو علم يهتم بإيراد المعنى بطريق متعددة في وضوح الدلالة عليه، ومن هذه الطرق ما هو أبين وأظهر من أخواتها.⁹⁰¹

ويشمل علم البيان مجموعة من القواعد التي تُوظَّف لإيصال المعنى الواحد بآليات وطرق متعددة، مثل: التشبيه، الاستعارة، الكناية، والمجاز. لذلك تناول هذا المبحث هذه الأمور عند الثعالبي في كتابه المذكور.

المطلب الأول: التشبيه

التشبيه هو تصوير شيء بشيء آخر مثله، فهو عقد مماثلة بين شيئين أو أكثر لاشتراكهما في صفة أو أكثر، أي أن التشبيه بيان اشتراك شيء أو أكثر في صفة أو أكثر، بأداة كالکاف، ملحوظة أو ملفوظة.⁹⁰² وللتشبيه أربعة أركان:⁹⁰³

1- المُشَبَّه: الشيء المراد تشبيهه بشيء ثانٍ.

2- المُشَبِّه به: الشيء الثاني الذي نشبّه به الشيء الأول.

3- أداة التشبيه: الأداة المستعملة في التشبيه مثل الكاف وكأن وغيرهما.

4- وجه الشبه: الصفة المشتركة بين الشئین.

ومن أنواع التشبيه التي تكلم عنها الثعالبي في كتابه المذكور:⁹⁰⁴

1- التشبيه المرسل: هو تشبيه باستعمال أداة تشبيه، كقولهم: طلعت علينا كأنها القمر الباهر.

القمر الباهر.

كأن ها

طلعت (هي) علينا

مُشَبَّه به

أداة تشبيه

مُشَبَّه

⁹⁰¹ وليد إبراهيم قصاب، البلاغة العربية: علم البيان (القاهرة: دار الفكر العربي، 2014)، 21.

⁹⁰² لويس معلوف، المنجد في اللغة (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1908)، 372؛ أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، جواهر البلاغة: في المعاني والبيان والبدیع (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2019)، 247؛

علي الجارم - مصطفى أمين، البلاغة الواضحة (القاهرة: دار المعارف، 1432)، 30.

⁹⁰³ الهاشمي، جواهر البلاغة، 19.

⁹⁰⁴ الجارم - أمين، البلاغة الواضحة، 25.

2-التشبيه المؤكد: هو تشبيه بدون استعمال أداة تشبيه، كقولهم: رَأْيُ الحَكِيمِ ميزان دقيق.

رَأْيُ الحَكِيمِ	ميزان	دقيق
مُشَبَّه	مُشَبَّه به	وجه الشبه

تحدث الثعالبي عن التشبيه وأدواته، وما يتميز به من تقييد وإطلاق. وذكر أن أداة التشبيه "ك" (الكاف)، تلحق بأول الكلمة لتحقيق التشبيه، مثل: حمزة كالأسد، عائشة كالقمر. وأشار الثعالبي في الفصل (90) من "سر العربية" أن جملة مثل "حمزة أسد"، هي تشبيه حمزة في شجاعته بالأسد، وأننا لو قلنا "حمزة كالأسد الغضبان"، ازداد المعنى حُسْنًا ورونقًا.⁹⁰⁵ واستشهد الثعالبي بقول الشاعر الذي احتوى على التشبيه المقيد:

شَدَدْنَا شِدَّةَ اللَّيْثِ عَدَا وَاللَّيْثُ غَضَبَانُ⁹⁰⁶

/الهزج/

كما استشهد الثعالبي بشعر امرئ القيس الذي تضمن التشبيه المطلق:

مهفهفة بيضاء غير مفاضة تَرَانِبُهَا مَصْقُولَةٌ كَالسَّجَنَجَلِ⁹⁰⁷

/الطويل/

حيث اقتصر على التشبيه بالمرأة. وزاد ذو الرمة في الدلالة عندما ذكر أخرى، فقال:

لَهَا أذن حشر وذفرى أسيلة ووَجْهٌ كَمِرَاةِ الْعَرِيبَةِ أُسْجَحُ⁹⁰⁸

/الطويل/

فالغريبة ليس لها أحد يلفت نظرها إلى ما تتمتع به من محاسن، فينبغي أن تكون مرآتها جيدة لترى من خلالها محاسن وجهها، كما قال الأعشى:

⁹⁰⁵ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 244.
⁹⁰⁶ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 270; إسماعيل بن القاسم بن عيذون بن هارون بن عيسى بن محمد بن سلمان أبو علي القالي، الأمالي = شذور الأمالي = النوادر، تحقيق محمد عبد الجواد الأصمعي (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1926)، 260/1.
⁹⁰⁷ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 270; امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، ديوان امرئ القيس، 40; الزوزني، شرح المعلقة السبع، 2002، 52.
⁹⁰⁸ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 270; ذو الرمة، ديوان ذي الرمة، 23/1; الجوهري، الصحاح، 373/1; ابن منظور، لسان العرب، 475/2.

تروح على آل المَحَلِّق جَفْنَةٌ كجَابِيَةِ الشَّيْخِ الْعِرَاقِيِّ تَفْهَقُ⁹⁰⁹

/الطويل/

حيث قام الأعشى بتشبيه الجفنة بالجابية، وهي الحوض، وقيدها بذكر العراقي لأنه أكثر حرصًا على تجميع ماء كثير لأنه لا يعرف أماكن الماء والمطر، خلاف البدو العارفين بمواضع الماء والغيث.

ثم يستشهد الثعالبي بشعر ابن الرومي:

مِنْ مُدَامٍ كَأَنَّهَا دَمْعَةٌ الْمَهْجُورُ يَبْكِي وَعَيْنُهُ مَرْهَاءُ⁹¹⁰

/الخفيف/

إن دمعته تشبه في رقته دمة المهجور، وعيناها تزداد رقة بطول عهدها بالكحل، مما جعل دمعها صافيًا نقيًا من أية شوائب.

وفي الفصل (33) من "سر العربية" يورد الثعالبي التشبيه بغير استعمال أداة تشبيه، وهو التشبيه المؤكد. ويرى الثعالبي أن أبا نواس سبق غيره في هذا النوع من التشبيه، حيث قال:

تَبْكِي فَتُلْقِي الدَّرَّ مِنْ نَرْجِسٍ وَتَلْطِمُ الْوَرْدَ بِعُنَابٍ⁹¹¹

/الرجز/

فالدمع يشبه الدر، والعين تشبه النرجس، والخد يشبه الورد، والأنامل تشبه العناب، رغم أن الشاعر لم يذكر الدمع ولا العين ولا الخد ولا الأنامل. ولم يستعن الشاعر بأي أداة تشبيه مثل: كان، لك، حسب، أو بعبارات مثل: فلانة جميلة ولا القمر، وفلان جواد ولا المطر.

المطلب الثاني: الاستعارة

الاستعارة هي نقل المعنى من لفظ إلى آخر لمشاركة بينهما مع طي ذكر المنقول إليه.⁹¹² فالاستعارة تشمل طرفًا واحدًا من طرفي التشبيه، فقولك: زيد أسد، تشبيه لوجود طرفين، وقولك:

⁹⁰⁹ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 270؛ أحمد بن محمد الخفاجي، شرح درة الغواص في أوهام

الخواص، تحقيق عبد الحفيظ فرغلي علي قرني (بيروت: دار الجيل، 1996)، 285.

⁹¹⁰ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 270؛ ابن منظور، لسان العرب، 13/11.

⁹¹¹ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 259.

⁹¹² ابن الأثير، المثل السائر، 145.

رأيت اليوم أسدًا يتكلم، استعارة لوجود طرف واحد، بعد حذف المشبه به، وهو الشخصية التي كانت تتكلم بشجاعة.

وعليه يمكن استنباط الجوانب الآتية عن الاستعارة:

- 1- نوع من المجاز اللغوي مبني على علاقة المشابهة بين المعنى الحقيقي والمجازي.
- 2- الاستعارة تشبيه حُذِفَ أحد طرفيه.
- 3- الاستعارة استعمال اسم المشبه به في المشبه، فيسمى المشبه به مستعارًا منه، والمشبه مستعارًا له، واللفظ مستعارًا.
- 4- قرينة الاستعارة تحول دون قصد المعنى الحقيقي، وقد تكون لفظية أو حالية (أي تشابه حاليّ).

مثال 1: رأيت نسر الجو يقاتلون بطائراتهم (استعارة تصريحية).
حُذِفَ المشبه (المستعار له) وهم الطيارون، وصُرِّحَ بالمشبه به (المستعار منه) وهم النسر (استعارة تصريحية). والقرينة هي ما يمنع إرادة المعنى الحقيقي لأن النسر لا تقاتل بالطائرات. والمستعار هو القتال بالطائرات.

رأيت	نسر الجو	يقاتلون	بطائراتهم
مُشَبَّه به		قرينة لفظية	

مثال 2: والصبح إذا تنفس (استعارة مكنية).
شَبَّه الصبح بإنسان يمكنه التنفس، فذكر المشبه (الصبح)، وحذف المشبه به (الإنسان)، وأُبقِيَ شيئًا من لوازمه (التنفس).

الصبح	إذا	تنفس
مُشَبَّه		قرينة لفظية

مثال 3: الكلاب تنبح والقافلة تسير (استعارة تمثيلية).

بمعنى مهما كثرت مكائد الحاقدين فإن مسيرة العمل مستمرة.

الكلاب	تنبح	والقافلة	تسير
مُشَبَّه به أول	قرينة حالية	مُشَبَّه به ثانٍ	قرينة حالية

القرينة حالية لأنها تشبيه حال بحال، حيث تشبّه حال مكر الحاقدين بالكلاب التي تنبح، وحال المجتهدين بالقافلة التي تسير ولا تتأثر بنباح الكلاب.

فالاستعارة إما تصريحية أو مكنية أو تمثيلية:

1- **الاستعارة التصريحية:** هي ما صرّح فيها بلفظ المشبه به، أو ما استعير فيها لفظ المشبه به للمشبه.

2- **الاستعارة المكنية:** هي ما حذف فيها المشبه به أو المستعار منه، ورمز له بشيء من لوازمه.

3- **الاستعارة التمثيلية:** هي جملة استعملت في غير ما وُضعت له لعلاقة المُشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي.

هذه الأنواع من الاستعارة أوردتها الثعالبي في كتابه المذكور، بيد أن الثعالبي خلط بين الاستعارة والمجاز والكناية، فهذه المسميات لم تكن موجودة غالبًا في ذلك الوقت. لذلك تجد أمثلة الاستعارة في مواضع متفرقة من كتاب الثعالبي، وليس تحت عنوان واحد. ففي الفصل (93) من "سر العربية" ذكر الثعالبي أن من سنن العرب في البلاغة استعارة ألفاظ للشيء تناسبه، مثل: رأس الأمر، لسان النار، يد الدهر، كبد السماء. ويشير الثعالبي إلى استعمال العرب عبارات تدل على شدة الأمر، مثل: كشفت الحرب عن ساقها، حمي الوطيس، دارت رحى الحرب. كما أورد الثعالبي أمثلة أخرى من الاستعارة العربية، كقولهم: تنفس الربيع، تعطر النسيم، تبرجت الأرض، الأدب غذاء الروح، الصبر مفتاح الفرج.⁹¹³

وفي الفصل (12) من "فقه اللغة" يورد الثعالبي استعارة العرب لألفاظ من أورد الإبل، وظفوها في مفاهيم المرض والعبارات الصحية، مثل:⁹¹⁴

● **الورْدُ:** حمى تصيب المريض مرة في اليوم الواحد.

⁹¹³ الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 272.

⁹¹⁴ الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 103.

• الغُبُّ: حمى تصيب المريض مرة كل يومين.

• الرَبُعُ: حمى تصيب المريض مرة كل أربعة أيام.

كما استعارت العرب – في رأي الثعالبي – ألفاظاً أخرى بنفس هذا الأسلوب البلاغي في مواقف أخرى، مثل: 915

• رَفُوبٌ: الناقة التي لا تقرب الحوض أثناء الزحام. وهو لفظ مستعار دال في الحقيقة على المرأة التي لا يعيش ولدها.

• أَقْمَحَ: الرجل إذا غض بصره. والكلمة مستعارة من قمح البعير إذا رفع رأسه عند الحوض فلم يشرب لعدم حاجته.

• القَطْبُ: خلط اللبن بالماء، فتقول العرب: جاء القوم قاطبة، أي مجتمعين جميعاً.

• المَارِقُ: السهم الخارج من الرمية وضلّ هدفه، وسار تائهاً. واستشهد الثعالبي على هذا بحديث النبي صلى الله عليه وسلم في أناس من المنافقين بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم:

يَقْرُؤُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ مُرُوقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ. 916

• المَخْرَفُ: الطريق وسط الشجر. واستشهد الثعالبي على هذا بالحديث النبوي:

"إِذَا عَادَ الرَّجُلُ أَحَاةً فَإِنَّهُ فِي أَحْرَافِ الْجَنَّةِ حَتَّى يَرْجِعَ". 917

وفي روايات أخرى: "خراف/مخارف"، وهي طرق الجنة ودروبها.

أفرد الثعالبي فصلاً كاملاً عن الاستعارة في القرآن الكريم، هو الفصل (94) من "سر العربية". في هذا الفصل استشهد الثعالبي بآيات الكتاب الحكيم ودعّم كلامه بالاقتراس من الشعر العربي. 918 فمما أورده من كتاب الله تعالى ما يلي:

﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾ [المائدة: 64].

﴿وَلِيُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الأنعام: 92].

915 الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 123-141-183-184-198.

916 البخاري، صحيح البخاري، 4/137.

917 أبو عبد الله، أحمد ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421)، 37/58.

918 الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 273.

﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ﴾ [الأعراف: 154].

﴿فَإَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ [النحل: 112].

﴿وَأَخْفَضَ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: 24].

﴿نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [الكهف: 29].

﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: 4].

﴿وَأَيَّاهُ لَهُمْ أَلِيلٌ نَسَلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾ [يس: 37].

﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: 4].

﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ﴾ [الدخان: 29].

﴿وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ [التكوير: 18].

﴿فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ﴾ [الفجر: 13].

﴿وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ [المسد: 4].

كما استشهد بالشعر العربي تدعيمًا لكلامه عن صور الاستعارة. فاقْتَبَسَ من شعر امرئ

القيس:

وليل كموج البحر أرخى سدوله
فقلت لــــه لما تَمَطَّى بصلْبِه
على بأنواع الهموم ليبتلي
وأزْدَفَ أعْجَازاً وناءً بِكُلِّلٍ⁹¹⁹

/الطويل/

ومن شعر زهير:

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله
وَعَزَّى أفراسُ الصِّبَا ورواجِلُه⁹²⁰

/الطويل/

ومن شعر لبيد:

وغداة ريح قد وزعت وقرة
إذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمالِ زمامُها⁹²¹

/الكامل/

المطلب الثالث: الكناية

الكناية هي الكلام عن شيء وإرادة شيء آخر، فهي لفظ مذكور يراد به لازم المعنى الحقيقي مع وجود قرينة غير مانعة للمعنى الحقيقي مع المعنى المقصود.⁹²² ومثاله: "زيد نظيف اليد"، كناية عن النزاهة والأمانة التي يتصف بها زيد، وحفاظه على المال العام أو مال الناس. وللكناية فوائد منها تجنب استعمال الألفاظ الخادشة أو ما لا يليق من الكلام، كما قال الله تعالى بشأن سيدنا عيسى وأمه السيدة مريم: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ [المائدة: 75]، كناية عن قضاء الحاجة. والكناية لها ثلاثة

أنواع:⁹²³

⁹¹⁹ الثعالبي، *فقه اللغة وسرّ العربية*، 273؛ امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، *ديوان امرئ القيس*، 48؛ الزوزني، *شرح المعلقات السبع*، 2002، 59.
⁹²⁰ الثعالبي، *فقه اللغة وسرّ العربية*، 273؛ الكرمانى، *تحقيق الفوائد الغيائية*، 739/2؛ الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، *الصناعتين: الكتابة والشعر* (بيروت: المكتبة العصرية، 1419)، 282.
⁹²¹ الثعالبي، *فقه اللغة وسرّ العربية*، 274؛ لبيد بن ربيعة بن مالك، أبو عقيل العامري لبيد بن ربيعة العامري، *ديوان لبيد بن ربيعة العامري*، تحقيق حمدو طمّاس (بيروت: دار المعرفة، 2004)، 114؛ محمد بن أبي الخطاب أبو زيد القرشي، *جمهرة أشعار العرب*، تحقيق علي محمد البجاوي (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1983)، 261.
⁹²² عائشة حسين فريد، *الكناية والتعريض لأبي منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري* (القاهرة: دار قباء، 1998)، 21.
⁹²³ درة النفيسة، *الكناية في القرآن الكريم: دراسة تحليلية بلاغية* (إندونيسيا: الجامعة الإسلامية الحكومية، مالانج، رسالة ماجستير، 2007)، 36-40.

الكناية

كناية النسبة

كناية الموصوف

كناية الصفة

- **كناية الصفة:** باستعمال الصفة في الكناية كقول العرب: فلان عريض الوسادة، وبالتالي عريض القفا، وهي كناية عن البلادة وبطء الفهم.
- **كناية الموصوف:** باستعمال الشيء الموصوف في الكناية كقول العرب: موطن الحب والحق، كناية عن القلب.
- **كناية النسبة:** باستعمال الصفة أو الموصوف مع عدم التصريح بالموصوف، بل بشيء يدل عليه، كقول العرب:

الْيُمْنُ يَتَّبِعُ ظِلَّهُ والمجد يمشى فى ركابه⁹²⁴

فنسب اليُمن إلى الظل، والمجد إلى الركاب، والمقصود صاحب الظل والركاب.

تكلم الثعالبي في الفصل (58) من "فقه اللغة" عن الكناية موضحاً ان العرب تقيم صفة الشيء بدلاً من ذكر اسمه، وضرب لذلك أمثلة من القرآن الكريم:⁹²⁵ ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسْرٍ﴾ [القمر: 13]، كناية السفينة.

﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّفِيفَتُ الْجِيَادُ﴾ [ص: 31]، كناية عن الخيل.

ثم استشهد بالشعر العربي:

سَأَلْتُ فُتَيْلَةً عَنْ أَبِيهَا صَحْبَهُ فِي الرَّوْعِ: هَلْ رَكِبَ الْأَغَرَّ

/الكامل/

يقصد أن يسألها عما إذا كان أبوها قُتِلَ، وعبارة "الأغر الأشقر" وصف للدم، فأقام الوصف مقام الاسم.

⁹²⁴ الهاشمي، جواهر البلاغة، 288.

⁹²⁵ الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 256.

⁹²⁶ الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 256؛ الهاشمي، جواهر البلاغة، 286.

شِمْتُ بَرْقَ الوزير فانهلَّ حتَّى
لم أجِدْ مَهْزَباً إلى الإغــــــدام
فكأنِّي وقد تقاصَرَ باعــــــي
خابِطٌ في عُبابٍ أخضَرَ طامي⁹²⁷

/الخفيف/

يقصد البحر.

وفي الفصل (97) من "فقه اللغة" يذكر الثعالبي أن من فوائد استعمال الكناية تجنب ما يستقبح ذكره من الألفاظ بما يدل عليه، مثل: ⁹²⁸

﴿فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ [البقرة: 223]، كناية عن النساء في الجماع.

﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَايِطِ﴾ [النساء: 43]، كناية عن الحدث.

﴿فَلَمَّا تَعَشَّىهَا حَمَلَتْ حَمَلاً خَفِيفاً﴾ [الأعراف: 189]، كناية عن وقوع الجماع.

كما تستعمل الكناية لإظهار المزيد من الاحترام، في رأي الثعالبي، مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم "رفقاً بالقوارير"، فكنى بالقوارير عن النساء، والقارورة زجاجة سهلة الكسر، وهذا يدل على رقة النساء وضرورة مراعاة طبيعتهن. كما كنى النبي صلى الله عليه وسلم عن قضاء الحاجة في الشوارع، فقال: اتقوا الملاعن، أي لا تفعلوا هذا فيلعنكم الناس في هذه الأماكن. وساق الثعالبي عبارات العرب في الكناية، مثل: انتقل إلى جوار ربِّه، و: استأثر الله به، كناية عن موت إنسان. ⁹²⁹

وفي الفصل (36) من "فقه اللغة"، أورد الثعالبي أمثلة أخرى على الكناية الدالة على عدم اكتمال صفة الشيء، ومنها ⁹³⁰: ﴿الَّذِي يَصِلَى النَّارَ الْكُبْرَى﴾ ﴿ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ ﴿[الأعلى: 13-12]

كناية عن شدة العذاب، فهو حي في النار، لكنها حياة بائسة، يتمنى انتهاءها بالموت فلا يجده. واستشهد الثعالبي بأبي نجم:

⁹²⁷ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 256؛ الثعالبي، يتيمة الدهر، 147/3.

⁹²⁸ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 276.

⁹²⁹ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 276.

⁹³⁰ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 235.

يُلْقِينَ بِالْخَبَارِ وَالْأَجَارِعِ كُلُّ جَهِيضٍ لَيِّنِ الْأَكَارِعِ⁹³¹

/الرجز/

أي ليس محفوظًا ولا مفقودًا، لأنهم رموه في الصحراء، فأهله لا يجدونه، وفي ذات الوقت هو موجود في الصحراء. ويرى الثعالبي أن هذه الكناية تماثل قول الله تعالى: ﴿وَتَرَى النَّاسَ سُكَرَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾ [الحج: 2]، كناية عن شدة الفزع والخوف الذي

يتصرف فيه الإنسان كما لو كان سكرانًا، مع أنه ليس كذلك.⁹³²

نستنتج من هذا أن الثعالبي تكلم عن كثير من جوانب اللغة والبلاغة العربية، وأنه لم يكتف بالإفادة ممن سبقوه ويعيد كتابة ما كتبوه، بل كان له رأيه وجهده العلمي البارز الذي خُلف كتبًا لها مكانتها الكبيرة في المكتبة العربية، والتي تلقي الضوء على جهود علماء اللغة والبلاغة العربية في ذلك العصر، وتفيد كثيرًا في دراستنا العربية وفي فهمنا لأساليب القرآن الكريم وإزالة ما علق من غموض لغوي وبلاغي ببعضها.

المطلب الرابع: المجاز

المجاز هو تغيير المعنى الظاهري للفظ إلى معنى آخر بقريضة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي مع وجود علاقة بين المعنيين. والعلاقة هي قد تكون المشابهة، فيكون المجاز استعارة، أو غير المشابهة، فيكون المجاز مجازًا مرسلاً.⁹³³ والمجاز إما مجاز عقلي أو مجاز لغوي.

المجاز العقلي هو إسناد الفعل، أو ما في معناه، إلى غير ما هو له، لعلاقة بينهما، مع وجود قريضة مانعة من الإسناد الحقيقي، بإسناد المبني للفاعل إلى المفعول أو العكس، ويتكون من جملة كاملة، يقوم العقل باستكشاف العلاقة المجازية فيها.⁹³⁴ ومثال على هو قولهم: "أنبت الصيف العنب"، فالجملة كلها استعمال مجازي تعني أن العنب يثمر في فصل الصيف. فالجملة توحى وكأن الصيف هو الذي قام بعملية ظهور ونضج الثمار، والعقل هو الذي تذوق وكشف هذه العلاقة المجازية.

⁹³¹ الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 235؛ ابن فارس، الصحابي، 1993، 199.

⁹³² الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 235.

⁹³³ الهاشمي، جواهر البلاغة، 251.

⁹³⁴ فلاح حسن كاطع، المجاز العقلي - قراءة في أصوله وعلاقاته: بحث تطبيقي في آي القرآن الكريم (بغداد: كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، 1425)، 3.

وقد عالج الثعالبي المجاز العقلي في أكثر من فصل من فصول "سر العربية". ففي الفصل (56)، أشار الثعالبي إلى أن العرب تضيف على الجماد ما يفعله الإنسان، كقول الشماخ:

كَأَنِّي كَسَوْتُ الرَّحْلَ أَحْقَبَ سَهْوًا أطاع له مِنْ رَامَتَيْنِ حَدِيقُ⁹³⁵

/الطويل/

فالحديق يطبع العير مع أن الحديق لا يقوم بطاعة ولا معصية. ويزيد الثعالبي الأمر وضوحاً بالاستشهاد بالآية: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ﴾ [الكهف: 77]، والجدار لا إرادة له، ولكنه من باب توسع العرب في المجاز.

وفي الفصل (20)، أورد الثعالبي عبارات عن العرب، مثل: سر كاتم، بمعنى مكتوم، مكان عامر، بمعنى معمور، واستشهد بقول الله تعالى: ﴿قَالَ لَا عَصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ﴾ [هود: 43]، بمعنى معصوم.

﴿حَاقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: 6]، بمعنى مدفوق.

﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ [الحاقة: 21]، بمعنى مرضية.

﴿أَوَلَمْ نُمْكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا يُجِبِّي إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [القصص: 57]، بمعنى مأموئاً.

الأمثلة السابقة تتضمن فاعلاً مجازياً، أصله مفعولاً. وقد يأتي في المجاز العقلي المفعول الأصلي في هيئة فاعل مجازي، كما أشار إلى ذلك الثعالبي، في أمثلة متعددة من كتاب الله تعالى⁹³⁷: ﴿إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا﴾ [مريم: 61]، بمعنى آتياً.

﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ [الإسراء: 45]، بمعنى ساتراً.

⁹³⁵ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 254؛ يعقوب - عاصي، المعجم المفصل في اللغة والأدب، 185/5.

⁹³⁶ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 229.

⁹³⁷ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 229.

ويأتي المجاز العقلي ليعبر عن العلاقة الزمانية، لوصف ما يقع في الشيء أو ما يكون منه، كما يقول الثعالبي في الفصل (10) من قسم "فقه اللغة"، مستشهداً بكتاب الله تعالى⁹³⁸:

﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾

[إبراهيم: 18]، بمعنى عاصف الريح، أي تقع في ذلك اليوم ريح عاصف، كقول العرب: ليل نائم أو ليل ساهر، أي ينام أو يسهر الناس فيه.

ويأتي المجاز العقلي باستعمال المصدر أو الاسم محل الفاعل أو المفعول. يستشهد الثعالبي على هذا من كلام العرب، كقولهم: رجل عدل، أي عادل، ورجل رضي، أي مَرْضِي، وأناس سلّم أو حرب، أي مسالمون أو محاربون.⁹³⁹

مما سبق يمكن تقسيم المجاز العقلي إلى أربعة أقسام:⁹⁴⁰

1- المجاز العقلي ذات الطرفين الحقيقيين، كما في قول الله تعالى:

﴿وَإِذَا نُلِيتَ عَلَيْهِمْ يَنْتَهُوْا رَأْدَهُمْ إِيْمَانًا﴾ [الأنفال: 2].

﴿وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ [الزلزلة: 2]، فنحن أمام حقائق: زيادة الإيمان، إخراج الأثقال،

الآيات، والأرض، ولكن المجاز وقع في الإسناد، أي إسناد زيادة الإيمان إلى الآيات، أي الآيات هي التي قامت بزيادة الإيمان، وهكذا الباقي.

2- المجاز العقلي ذات الطرفين المجازيين، كما في قول الله تعالى:

﴿فَمَا رِبِحَتْ تَجَرَّتُهُمْ﴾ [البقرة: 16]، فالربح والتجارة مجاز مبني على المشابهة، فجاء

الإسناد مجازاً كذلك.

3- إذا كان المسند مجازاً، والمسند إليه حقيقياً، كما في قوله تعالى:

⁹³⁸ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 225.

⁹³⁹ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 230.

⁹⁴⁰ جلال الدين، محمد بن عبد الرحمن بن عمر القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (بيروت: دار إحياء العلوم، 1998)، 93.

﴿تَوَقَّ أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ [إبراهيم: 25]، فالفعل "توتى" مجاز، والمسند إليه،

وهو الشجرة، حقيقة.

4- إذا كان المسند حقيقة، والمسند إليه مجازاً، كما في قول العرب: "أحيا الأرض الربيع"،

فالإحياء حقيقة، أما المسند إليه "الربيع" فمجاز.

كما يمكن استخلاص ست علاقات بلاغية من موضوع المجاز العقلي، هي:

1- السببية: مثل: قتل فرعون أبناء بني إسرائيل. ولم يقم فرعون بالقتل، وإنما كان سبباً حيث

أمر جنوده بذلك.

2- الزمانية: مثل: "يوم عاصف"، أي تهبُّ فيه رياح عاصف.

3- المكانية: مثل: ﴿فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد: 17]، والأودية أماكن لا تسيل، إنما هي

مكان سيل الماء.

4- المصدرية: مثل: رجل عدل، أي عادل.

5- الفاعلية: مثل: حجاباً مستوراً، حيث جاء اسم المفعول (مستوراً) محل الفاعل (سائرًا).

6- المفعولية: مثل: عيشة راضية، حيث جاء اسم الفاعل (راضية) محل المفعول (مرضية)،

لأن العيشة لا ترضى بل يرضى عنها صاحبها.

هذا بالنسبة للمجاز العقلي، أما المجاز اللغوي فهو إما مجاز مفرد أو مركب. والمجاز المرسل المفرد هو كلمة مستخدمة في غير موضعها الحقيقي مع قرينة عدم إرادة المعنى الأصلي، ووجود علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي. ومن أمثلته: رعت الإبل المطر، أي رعت العشب لأن المطر سبب لظهور العشب، و: له عندي يد، أي نعمة، لأن النعمة تقدم باليد. أما المجاز المرسل المركب فهو لفظ مستخدم بطريقة تشبه المعنى الحقيقي كتشبيه تمثيل بغرض المبالغة. ومن أمثلته: 941

941 الهاشمي، جواهر البلاغة، 253.

• يجب عليك تحرير رقبة مؤمنة، والمقصود تحرير شخص مؤمن بالكامل، وليس رقبته فقط.

• ملأت الشمس المكان، والمقصود ضوؤها.

• الذين قال لهم الناس، أي بعض الناس وربما شخص واحد فقط.

عرف الثعالبي المجاز وأفرد له الفصل (57) وأورد أمثلة على المجاز دون أن يتعرض لشرحه وبيانه، فكان من الأمثلة التي ضربها للمجاز من القرآن الكريم والشعر العربي ما يلي:⁹⁴²

• ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ

سَعِيرًا ۝﴾ [النساء: 10]، وهم لم يأكلوا أموال اليتامى على وجه الحقيقة عبر عمليات المضغ والبلع والهضم، بل سولت لهم أنفسهم عدم رد تلك الأموال لأصحابها والاستيلاء عليها طمعًا وجشعًا.

• أكلت النار الحطب، أي أحرقت.

• ﴿فَإِذَا قَهَّ اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ [النحل: 112]، أي عاقبهم بشدة الجوع وشدة

الخوف.

• ﴿قَبْلُ فَاقْتُوا وَبَالَ أَمْرِهُمْ﴾ [التغابن: 5]، أي عوقبوا على سوء أعمالهم، ولكن الفعل "يُطْعَم"

لغير الطعام.

• ﴿إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي﴾

[البقرة: 249]، أي من لم يذق طعمه.

• بَلَّ السَّراويلَ مِنْ خَوْفٍ وَمِنْ دَهَشٍ واستَطْعَمَ الماءَ لما جَدَّ في الهَرَبِ⁹⁴³

وفي الفصل (10) من "فقه اللغة" يورد الثعالبي أمثلة أخرى من المجاز المرسل، حيث يذكر أن العرب تسمي الشيء باسم شيء آخر مجاور له، أو بسبب منه، فسموا المطر بالسماء، لنزوله منها، وقالوا: عفيف الإزار، أي عفيف الفرج. كما ذكر الثعالبي أن العرب تذكر المكان

⁹⁴² الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 255.

⁹⁴³ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 255.

وتقصد ساكنيه، ويقول العربي: أكلت القدر / شربت الكأس، قاصداً ما فيهما من طعام أو شراب.⁹⁴⁴
ثم ساق الثعالبي أدلة من كتاب الله تعالى:

﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا ۝﴾ [نوح: 11].

﴿قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرِنِي أَخَصِرُ حَرًّا﴾ [يوسف: 36].

﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: 82].

﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾ [الأعراف: 85].

واتجه الثعالبي إلى الشعر لتدعيم كلامه عن المجاز، فاستشهد بحميد بن ثور:

قَصَائِدُ تَسْتَخْلِي الزَّوَاهُ نَشِيدَهَا	وَيَلْهُو بِهَا مِنْ لَاعِبِ الْحَيِّ سَامِرُ
يَعْضُضُ عَلَيْهَا الشَّيْخُ إِبْهَامَ كَفِّهِ	وَتُجْزَى بِهَا أَحْيَاؤُكُمْ وَالْمَقَابِرُ ⁹⁴⁵

/البسيط/

المقابر، يقصد بها أهل المقابر.

وفي الفصل (41) من "فقه اللغة" تطرق الثعالبي إلى أمثلة أخرى من المجاز، فأورد قول

الله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: 27]، بمعنى: ويبقى ربك.⁹⁴⁶ كما أورد قول الله عز وجل:

﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَمَأْمَنَ وَاسْتَكَبَرُوا﴾ [الأحقاف: 10]، على مثله، أي عليه،

كما يقول قائل: مثلي لا يُعْلَبُ، بمعنى: أنا لا أُغْلَبُ.

⁹⁴⁴ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 225.

⁹⁴⁵ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 224؛ أبو الحسن البصري، الحماسة البصرية، 274.

⁹⁴⁶ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 241.

ومن ثم ترى الباحثة عدم قبول منطق من ينكر وجود المجاز في اللغة العربية زاعماً أنه علّم ظهر على يد المعتزلة ثم الأشاعرة بعد القرن الثالث الهجري. وهذا قول مردود لأن أبا زيد القرشي (ت 170هـ) ذكر المجاز في كتابه "جمهرة أشعار العرب"، فقال: 947

"وقد يداني الشيء وليس من جنسه، ولا ينسب إليه، ليعلم العامة قرب ما بينهما. وفي القرآن مثل ما في كلام العرب من اللفظ المختلف، ومجاز المعاني، فمن ذلك قول أمّ القيس:

قفا فاسألًا الأطلالَ عن أمّ مالكٍ وهل تُخبرُ الأطلالَ غيرَ التّهالكِ 948

/الطويل/

فقد علم أن الأطلال لا تجيب، إذا سئلت، وإنما معناه: قفا فاسألًا أهل الأطلال، وقال الله تعالى: "واسأل القرية التي كنا فيها"، يعني أهل القرية.

وقد دحض ابن حزم كلام منكري وجود المجاز في اللغة العربية وفي القرآن الكريم، بقوله: "أعجب العجب أن هؤلاء القوم يأتون إلى الألفاظ اللغوية، فينقلونها عن موضوعها بغير دليل، فيقولون معنى قوله تعالى: {وثيابك فطهر}، ليس للثياب المعهودة، وإنما هو القلب، ثم يأتون إلى ألفاظ، قد قام البرهان الضروري على أنها منقولة عن موضعها في اللغة إلى معنى آخر، وهو إيقاع الخشية على الحجارة، فيقولون ليس هذا اللفظ ههنا منقولاً عن موضوعه، مكابرة للعيان، وسعيًا، في طمس نور الحق، وإقراراً لعيون الملحدين الكائدين لهذا الدين، ويأبى الله إلا أن يتم نوره". 949

وترى الباحثة أن منكري المجاز لا يمكنهم أن يفسروا كلام الله تعالى مثل قوله سبحانه: "واسأل القرية التي كنا فيها"، والقرية لا تسأل، لأنها جماد. كما لا يمكنهم تفسير ما يلي من آيات الذكر الحكيم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10].

﴿قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: 64].

947 محمد بن أبي الخطاب أبو زيد القرشي، **جمهرة أشعار العرب**، تحقيق علي محمد البجاوي (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1983)، 13.
948 أبو زيد القرشي، **جمهرة أشعار العرب**، 12.
949 أبو محمد، علي بن أحمد ابن حزم الأندلسي، **الإحكام في أصول الأحكام** (القاهرة: دار الحديث، 1404)، 537/4.

﴿قَالَ يَإِيلَيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِإِدَّتِي﴾ [ص: 75].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٧)

[الحجرات: 1].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرُّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ نَجْوِكُمْ صَدَقَةٌ﴾ [المجادلة: 12].

﴿وَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ (٧١) [يس: 71].

﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ (٤٧) [الذاريات: 47].

وعليه لابد من الأخذ بالمجاز دون إفراط ولا تفريط.

المبحث الثالث: صور وأساليب البديع في فقه اللغة وسرّ العربية

علم البديع علم لمعرفة وجوه تنميق الكلام وتجميله بعد الاهتمام بالمطابقة وبوضوح الدلالة، فهو النظر في تحسين الكلام وتزيينه بنوع من الجمال اللغوي: سواء بسجع أو تجنيس أو ترصيع أو تورية أو طباق وغير ذلك.⁹⁵⁰ وقد اهتم علماء اللغة بهذا العلم الذي تطور على مر العصور إلى أن تبلورت أسسه وقواعده وترسخت أركانه. كانت أول محاولة لتأطير هذا العلم من الشاعر العباسي صريع الغواني مسلم بن الوليد الأنصاري (ت 208هـ) حيث وضع مفاهيم بعض الصور البيانية والمحسنات البديعية كالجناس والطباق.

وجاء أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت 255هـ) بكتابه "البيان والتبيين" فأشار إلى أن علم البديع هو الصور الجمالية في اللغة والمحسنات اللفظية والمعنوية. ثم ظهر الخليفة العباسي عبد الله بن المعتز بن المتوكل بن المعتصم بن هارون الرشيد. وكان شاعرًا متقنًا للشعر، وألف كتاب سماه "البديع"، وضع فيه نظرية علم البديع، وشرح مصطلحاته في الكتاب الذي اشتمل على خمسة أبواب تناولت الأصول الكبرى لعلم البديع، وهي: الاستعارة، الجناس، المطابقة، ورد أعجاز الكلام على ما تقدمها. كما أضاف ابن المعتز صورًا بلاغية أخرى في علم البديع فبلغت ثمانية عشر نوعًا. أما واضع نظرية علم البيان وعلم المعاني فهو عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، من خلال كتابيه: دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة.

⁹⁵⁰ عبد العزيز عتيق، علم البديع (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، 2009)، 7.

كان قدامة بن جعفر ممن عاصروا ابن المعتز ووقفوا على جهوده في التأصيل لعلم البديع، فأضاف إلى ذلك الجهد في كتابه "نقد الشعر"، وبلغت المصطلحات البديعية عنده أربعة عشر نوعاً، هي: الترصيع، الغلو، صحة التقسيم، صحة المقابلات، صحة التفسير، التتميم، المبالغة، الإشارة، الإرداف، التمثيل، التكافؤ، التوشيح، الإيغال، والالتفات. وهذا يعني أن قدامة أضاف لعلم البديع تسعة أنواع جديدة، هي: الترصيع، والغلو، وصحة التقسيم، وصحة المقابلات، وصحة التفسير، والإشارة، والإرداف، والتمثيل، والإيغال.

عاصر أبو هلال العسكري، في القرن الرابع الهجري، قدامة بن جعفر، فأفاد من علمه، وألف مصنفه "الصناعتين: الكتابة والشعر"، الذي اشتمل على خمسة وثلاثين نوعاً من علم البديع. ومع نهاية عصر أبي هلال العسكري بلغت أنواع البديع سبعة وثلاثين نوعاً. وفي القرن الخامس الهجري ظهر أبو علي الحسن بن رشيق الأزدي القيرواني الذي ألف مصنفه "العمدة" من (100) باب، حيث أضاف فيه تسعة أنواع أخرى للبديع، هي: التورية، التريد، التفرع، الاستدعاء، التكرار، نفي الشيء بإيجابه، الإطراد، الاشتراك، والتغاير. وفي نفس القرن ظهر أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، الذي وضع كتاب "دلائل الإعجاز"، أسس فيه لنظرية علم المعاني، ووضع كتاب "أسرار البلاغة"، أسس فيه لنظرية علم البيان بأركانها، لذلك يعتبر بالفعل مؤسس البلاغة العربية. وفي القرن السادس الهجري جاء جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الذي ألف تفسير "الكشاف"، الذي بيّن فيه قواعد المعاني والبيان المتضمنة في أنواع البديع التي سطرها من سبقوه، مستشهداً بآيات القرآن الكريم، ليضع بين أيدينا دلائل إعجاز البلاغة القرآنية. وقد قسم علماء البلاغة علم البديع إلى بديع معنوي، وبديع لفظي. لذلك تم تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين: **المطلب الأول:**

المطلب الأول: البديع المعنوي

البديع المعنوي علم يختص بتحسين وجوه الكلام ولفظ الجملة، ويعتمد على المعنى. ويشتمل البديع المعنوي على محسنات متعددة مثل الطباق، تأكيد المدح بذمّ متوهم وعكسه، التجريد، والتقسيم. وقد تكلم الثعالبي عن هذه المحسنات البديعية المعنوية وضرب لها الأمثلة.

المقصد الأول: الطباق

الطباق أو المطابقة، وهو أسلوب بلاغي بديع يعمل على التوفيق والجمع بين معنيين متضادين. والطباق يعني التضاد حيث تأتي كلمة مضادة لأخرى مفردة أو جمعاً. والطباق نوعان: 951

951 محمد علي السراج، اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب (دمشق: دار الفكر، 1403)، 182.

أولاً: إيجابي: لا يختلف فيه الضدان سواء بالإيجاب أو بالسلب. ومثاله ما جاء في كتاب الله تعالى: ﴿تُؤْتِي الْمَلِكَ مَن تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ﴾ [آل عمران: 26].

وفي سنة رسوله صلى الله عليه وسلم: «لَا لَأَسْوَدَ عَلَى أَبْيَضٍ وَلَا لَأَبْيَضَ عَلَى أَسْوَدَ فَضْلٌ إِلَّا بِالنَّفْوَى».⁹⁵²
ثانياً: سلبي:

هو ما اختلف فيه الضدان سواء بالإيجاب أو بالسلب. ومثاله: ﴿فَلَا تَحْشَوْا النَّاسَ وَأَحْشَوْا﴾ [المائدة: 44].

كما أن الطباق إما لفظي أو معنوي.

ثالثاً: اللفظي:

هو الطباق الإيجابي أو السلبي، ويتضمن لفظين متضادين إضافة إلى المعاني المتضادة حولهما.⁹⁵³
رابعاً: المعنوي:

هو ما تكون المطابقة فيه بين الشيء وضده في المعنى وليس في اللفظ، كقول الله تعالى: ⁹⁵⁴﴿مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: 29].

وقد تناول الثعالبي الطباق في الفصل (96) من "فقه اللغة"، وذكر أنه جمع بين ضدين، وضرب على الطباق الأمثلة الآتية من القرآن الكريم:⁹⁵⁵

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 179].

⁹⁵² سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المعجم الكبير (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1415)، 12/18.
⁹⁵³ إبراهيم محمود علان، البديع في القرآن الكريم (الشارقة: إصدارات دائرة الثقافة والإعلام، حكومة الشارقة، 2002)، 223.
⁹⁵⁴ عبد الفتاح لاشين، البديع في ضوء أساليب القرآن (القاهرة: دار الفكر العربي، 1999)، 28.
⁹⁵⁵ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 275.

﴿فَلْيَصْحِكُوا قَلِيلًا وَلْيَجْثُوكُمْ كَثِيرًا﴾ [التوبة: 82].

﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى﴾ [الحشر: 14].

﴿وَتَحْسَبُهُمْ آتِقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾ [الكهف: 18].

ومن الحديث الشريف: «حُقَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ، وَحُقَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ»⁹⁵⁶

ومن الشعر العربي، عن الأعشى:

تَبَيَّنَتْ فِي الْمَشْتَى مِلَاءٌ بَطُونُكُمْ وجاراتكم غَرَّتْ بَيْنَ خَمَائِصَا⁹⁵⁷

/الطويل/

وعن عبد بني الحسحاس:

إِنْ كُنْتُ عَبْدًا فَفَنَفْسِي حُرَّةٌ كَرَمًا أَوْ أَسْوَدَ الْخَلْقِ إِنِّي أَبْيَضُ الْخَلْقِ⁹⁵⁸

/البسيط/

وعن الفرزدق:

وَالشَّيْبُ يَنْهَضُ فِي الشَّابَابِ كَأَنَّهُ لَيْلٌ يَصِيحُ بِجَانِبِهِ نَهَارٌ⁹⁵⁹

/الكامل/

وعن البحتري:

وَأَمَّةٌ كَانَ قُبْحُ الْجَوْرِ يُسْخِطُهَا دَهْرًا فَأَصْبَحَ حُسْنُ الْعَدْلِ يُرْضِيهَا⁹⁶⁰

/البسيط/

⁹⁵⁶ أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري الإمام مسلم، صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1374)، 2174/4.

⁹⁵⁷ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 275؛ ابن سعيد الأندلسي، نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب، تحقيق نصرت عبد الرحمن (عمان: مكتبة الأقصى، د.ت)، 516.

⁹⁵⁸ علي بن أحمد بن محمد ابن معصوم، أنوار الربيع في أنواع البديع، تحقيق شاكر هادي شكر (النجف الشريف: مطبعة النعمان، د.ت)، 270؛ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 275.

⁹⁵⁹ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 275؛ الإشبيلي، منتهى الطلب، 228.

⁹⁶⁰ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 276؛ عتيق، علم البديع، 89.

المقصد الثاني: تأكيد المدح بذمّ متوهم

تناول الثعالبي تأكيد المدح بما يشبه الذم في الفصل (74) من "فقه اللغة"، وذكر أنه وصف لشيء محمود بعبارة فيها ذمّ متوهم، وضرب على هذا أمثلة من النثر والشعر العربي:

فلان كريم غير أنّه شريف.⁹⁶¹

وكما قال النابغة الذبياني:

ولا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنْ سُيُوفُهُمْ بِهِنَّ فُلُوكَ مِنْ قِرَاعِ الْكَتَائِبِ⁹⁶²

/الطويل/

والنابغة الجعدي:

فَتَى كَمَلَتْ أَخْلَافُهُ غَيْرَ أَنَّهُ جَوَادٌ فَمَا يُبْقِي مِنَ الْمَالِ بَاقِيَا⁹⁶³

/الطويل/

ويرى الثعالبي أن قول الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة: 179] يمثل أيضاً قمة

الإيجاز ومن ثم الإعجاز، حيث حاول بعض البلغاء أن يصوغ جملة تعبر عن فائدة القصاص، فكان أبلغ ما توصل إليه هي الجملة الآتية: "القتل أنفى للقتل".⁹⁶⁴

بيد أن الآية حوت معاني الجملة السابقة، كما اشتملت على المعاني الآتية كما يقول

الثعالبي:⁹⁶⁵

- إبراز العدل بذكر كلمة القصاص.
- إظهار غرضه وهو حفظ الحياة.
- الأمر بتنفيذ ما حكم الله به.
- الجمع بين ضدين: القصاص والحياة.
- أحد الضدين (القصاص) يؤدي إلى تحقيق الضد الآخر (الحياة).
- عدم وجود تكرير كما في جملة البلغاء حيث تكررت كلمة القتل.

⁹⁶¹ الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 275.
⁹⁶² الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 264؛ شرّاب، شرح الشواهد الشعرية، 168.
⁹⁶³ الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 264.
⁹⁶⁴ السراج، اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب، 167.
⁹⁶⁵ إبراهيم صالح، كتاب الإعجاز والإيجاز للثعالبي (دمشق: دار البشائر، 1422)، 24.

المقصد الثالث: التجريد

التجريد هو الاعتقاد أن في الشيء من ذاته معنى آخر، كأنه حقيقة، مثل قول العرب: لئن لقيت زيداً لتلقين منه الأسد، ولئن سألته لتسئلن منه البحر. فالظاهر أن في زيد من نفسه أسداً وبحراً، وهذا الأسد وهذا البحر هو ذاته زيد.⁹⁶⁶

ويقع التجريد بعدة طرق:

● باستعمال "من"، مثل: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ

الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104]، بمعنى: ولتكونوا جميعاً أمة يدعون إلى

الخير، وليس جزءاً منكم فقط.

● باستعمال "الباء"، مثل قول الشاعر:

إذا ما تأملتُه مقبلاً رأيت بـه جمرَةً تشتعل⁹⁶⁷

بمعنى أنه يشبه الجمره المشتعلة، فالناظر يراه نشطاً كالجمرة المشتعلة.⁹⁶⁸

● باستعمال "في"، مثل قول الله تعالى: ﴿ذَلِكَ جَزَاءُ أَعْدَاءِ اللَّهِ النَّارُ لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ﴾

[فصلت: 28]، بمعنى أن جهنم هي دار الخلد لأعداء الله، وليس أنها تحتوي على دار بداخلها تسمى "دار الخلد".⁹⁶⁹

● بمخاطبة الإنسان نفسه:

كأنه يخاطب شخصاً آخر، يكلمه ويحدثه، كقول الأعشى:

ودَّغ هريرة إن الركب مرتحل وهل تطيق وداعاً أيها الرجل⁹⁷⁰

/ البسيط /

⁹⁶⁶ ابن جني، الخصائص، 2/275.

⁹⁶⁷ حبنكة، البلاغة العربية، 1/4242.

⁹⁶⁸ حبنكة، البلاغة العربية، 1/431-432.

⁹⁶⁹ الشحود، الخلاصة في علوم البلاغة، 66-67.

⁹⁷⁰ المبرد، الكامل، 2/197؛ حبنكة، البلاغة العربية، 2/432.

فالشاعر يخاطب نفسه كأنه يكلم شخصاً آخر، فيأمره بتوديع هريرة، ويسأله منكرًا: "وهل تتحمل الوداع أيها الرجل؟!".⁹⁷¹

وقد تناول الثعالبي هذا المُحَسَّن البديعي في الفصل (43) من "فقه اللغة"، وذكر أنه يمكن استعمال حرف الباء في أول اسم المخبر، والمقصود هو لا شخص غيره، مثل: رأيت بزيد رجلاً كريماً، توهم أن الكريم رجلاً آخر غير زيد، وليس الأمر كذلك.⁹⁷² واستشهد الثعالبي بكتاب الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ فَسَّلَ بِهِ خَبِيرًا﴾ (الرَّحْمَنُ فَسَّلَ بِهِ خَبِيرًا) [الفرقان: 59]، أي فسأل الله فكفى بالله خبيراً.

ثم استشهد بالشعر العربي:

إذا ما تَأَمَّلْتُهُ مُقْبِلًا رأيت به جَمْرَةً مُشْعَلَةً⁹⁷³
بمعنى: رأيت جمرَةً مشتعلة نشاطاً وحركة.

وقد أجرى الباحث التبيتي دراسة أشار فيها إلى أن التجريد لم يأت في القرآن الكريم إلا بما يتفق مع مبادئ الإسلام، وأهمها عدم التكلف أو الكذب، فلم يرد فيه تجريد من نوع "رأيت من فلان أسداً"، إنما جاء التجريد في كتاب الله تعالى بعيداً عن التزييف والمبالغة.⁹⁷⁴

المقصد الرابع: التقسيم

التقسيم هو أن يذكر المتكلم أشياء ثم يحكم على كل شيء منها بحكم،⁹⁷⁵ كقول الله تعالى: ﴿كَذَبَتْ ثَوْدٌ وَعَادٌ بِالقَارَعَةِ﴾ (فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ) ﴿وَأَمَّا عَادُ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾ [الحاقة: 6-4].

وقد تناول الثعالبي هذا المُحَسَّن البديعي في الفصل (37) من "فقه اللغة"، وهو يشرح الفرق في المعنى والاستعمال بين: اللَّفْظ، المَجَّ، النَّقْل، النَّقْث، والنَّبْذ. ويعد أن عرض لهذه المعاني، استشهد بكلام قتيبة بن مسلم عندما وصل إلى خراسان، وخاطب أهلها بقوله: "مَنْ كَانَ فِي يَدِهِ شَيْءٌ مِنْ مَالٍ

⁹⁷¹ وليد إبراهيم قصاب، البلاغة العربية: علم البديع (دم: المنهل، 2012)، 74.

⁹⁷² الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 243.

⁹⁷³ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 243.

⁹⁷⁴ عامر بن عبد الله النبتي، "التجريد: بلاغته وأساليبه في القرآن المجيد"، مكتبة عين الجامعة 140

(1434)، 503.

⁹⁷⁵ الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، الصناعتين: الكتابة والشعر (بيروت: المكتبة العصرية، 1419)،

341.

عَبْدُ اللَّهِ بْنِ أَبِي خَازِمٍ فَلْيُنْبِذْهُ، فَإِنْ كَانَ فِيهِ فَلْيَلْفِظْهُ، فَإِنْ كَانَ فِي صَدْرِهِ فَلْيَنْفِثْهُ، فَتَعَجَّبَ النَّاسُ مِنْ حُسْنِ مَا فَصَّلَ وَقَسَمَ".⁹⁷⁶

المطلب الثاني: البديع اللفظي

البديع اللفظي هو تحقيق تحسين أصالة الألفاظ.⁹⁷⁷ ويشتمل البديع اللفظي على محسنات متنوعة مثل: الجناس، ومراعاة الفواصل.

المقصد الأول: الجناس

الجناس هو وجود كلمتين متشابهتين في اللفظ متميزتين في المعنى.⁹⁷⁸ وقد تناول الثعالبي هذا المحسن البديعي في الفصل (95) من "فقه اللغة"، باسم "التجنيس"، مستشهداً عليه بقول الله عز وجل:⁹⁷⁹ ﴿فَأَدَّى دَوَّهٗٓ﴾ [يوسف: 19]، (أدلى - دلوه).

﴿وَقَالَ يَا أَسْفَى عَلَىٰ يُوسُفَ﴾ [يوسف: 84]، (أسفى - يوسف).

﴿يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾ [النور: 37]، (تتقلب - القلوب).

﴿وَأَسَامَتْ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: 44]، (أسلمت - سليمان).

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ﴾ [الروم: 43]، (أقم - القيم).

﴿وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ﴾ [الرحمن: 54]، (جنى - الجننتين).

﴿فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ﴾ [الواقعة: 89]، (روح - ريحان).

واستشهد الثعالبي بالحديث النبوي الشريف:

⁹⁷⁶ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 144.
⁹⁷⁷ محمد بن يوسف بن علي الكرمانى، تحقيق الفوائد الغيائية (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1424)، 1/223.
⁹⁷⁸ حسان، اللغة العربية: معناها ومبناها، 20.
⁹⁷⁹ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 274.

الظُّلْمُ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. 980 (ظلم - ظلمات).

أَمِنْ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ، (أَمِنْ - آمَنَ). 981

وفي الفصل (31) من "فقه اللغة"، شرع الثعالبي في بيان الفارق في المعنى لكلمة واحدة ذات اشتقاقين، وهي: جَمُوحٌ، بمعنى فرس متمرّد، من الجَمَاح، وإلا فهي بمعنى الفرس النشيط السريع. واستشهد الثعالبي على كلامه بشعر امرئ القيس:

جَمُوحاً مَرُوحاً وإِحْضَارُهَا كَمَعْمَعَةِ السَّعْفِ الْمُوقِدِ 982

/المتقارب/

المقصد الثاني: الفاصلة القرآنية

الفاصلة القرآنية هي كلمة قد تكون في نهاية الآية كالقافية في الشعر والقرينة في السجع، فهي كلام منفصل عما بعده، قد تكون رأس آية أو غير ذلك، ومن ثم فكل رأس آية فاصلة، والعكس غير صحيح. والفاصلة تختلف عن القافية المرتبطة بالشعر، والقرآن ليس بشعر، فلا قافية فيه، ولكنه يتضمن الفاصلة والسجع. 983 وعليه تكون الفاصلة القرآنية كلام منفصل عما بعده، قد يكون رأس آية أو لا يكون، في نهاية المقطع الخطابي، وعندها ينفصل الكلام، فسميت بالفاصلة. 984

وللفاصلة القرآنية خمسة أنواع: متماثلة، متقاربة، متوازنة، متوازنة، ومطرفة. 985

أولاً: المتماثلة

هي الفاصلة التي تتماثل في حروفها الأخيرة، كما جاء أول سورة طه: لتتشفى.. لمن يخشى.. والسموات العلى.. على العرش استوى.

ثانياً: المتقاربة

هي الفاصلة التي تتقارب حروفها الأخيرة، كتقارب الميم والنون (كما في سورة الفاتحة: الرحيم.. الدين)، والدال والباء (كما في سورة ق: المجيد.. عجب).

980 البخاري، صحيح البخاري، 129/3.

981 الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 274.

982 امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، ديوان امرئ القيس، 88؛ ابن قتيبة، المعاني الكبير في أبيات المعاني، 18/1؛ الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، 119.

983 فاطمة عبد الرحمن رمضان، الفاصلة القرآنية: رؤوس الآيات، دراسة في القراءات (السعودية: كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، رسالة ماجستير، 1410)، 13.

984 مناع القطان، مباحث في علوم القرآن (الرياض: مكتبة المعارف، 1421)، 153.

985 حمادة محمد سقاو علي، "الفاصلة القرآنية: مفهومها وضوابطها"، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية 003/089 (2019)، 70-71.

ثالثاً: المتوازنة

هي الفاصلة المشتركة في الوزن والروي (كما ورد في سورة الغاشية: سرر مرفوعة.. أكواب موضوعة).

رابعاً: المتوازنة

هي الفاصلة المشتركة في الوزن فقط (كما ورد في سورة الغاشية: نمارق مصفوفة.. زرابي مبنوثة).

لذلك لفت الثعالبي نظرنا إلى اللفظة البلاغية في الجمال البلاغي في مراعاة الفاصلة القرآنية في الفصل (26) من "سر العربية"، كالزيادة لتحقيق التوازن، وإضافة هاء السكت (مالیه – سلطانيه) أو الألف (الظنونا) للفاصلة. وأشار الثعالبي إلى مراعاة العرب لحفظ التوازن بالزيادة أو الحذف، مستشهداً بالقرآن الكريم: 986

﴿وَإِذْ زَاغَتْ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا ۝﴾ [الأحزاب: 10].

﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا ۝﴾ [الأحزاب: 67].

﴿مَّا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَّةٌ ۝ هَلَاكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ ۝﴾ [الحاقة: 28-29].

ووضع الثعالبي أمثلة من كتاب الله تعالى لمراعاة الفاصلة القرآنية (حفظ التوازن) بالحذف،

كحذف الياء من آخر الكلمة مع أنها جزء لا يتجزأ منها: 987

﴿عَلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ ۝﴾ [الرعد: 9].

﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ ۝﴾ [غافر: 15].

﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرَ ۝﴾ [الفجر: 4].

986 الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 231.

987 الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 231.

وقد سئل الدكتور السامرائي عن هاء السكت في قول الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ

فَبِهَدْيِهِمْ أَقْتَدَهُ﴾ [الأنعام: 90]، في كلمة "أقتده"، فكانت الإجابة أن مجيء هاء السكت عند الوقف

جائز، وقد وردت في هذا الموضوع لنكتة لطيفة، بعد الحديث عن كثير من أنبياء الله ورسله كإبراهيم، إسحاق، يعقوب، نوح، داود، سليمان، أيوب، يوسف، موسى، هارون، زكريا، يحيى، وعيسى. والمعنى أمر من الله أن يقتدي الرسول محمد صلى الله عليه وسلم والمسلمون، يقتدون حصراً بهدي هؤلاء الأنبياء، فلا هدى سوى هدايتهم، وقدّم القرآن الكريم الجار والمجرور دلالة على القصر، وهذا من لطيف وبلاغة البيان.

نستنتج من هذا أن المحاسن والصور البديعية في القرآن الكريم لم تأت لمجرد تحقيق جمال اللغة وتنميقها، بل جاءت تؤدي غرضاً محدداً علمه من علمه وجهله من جهله. وعليه لا ينبغي الإفراط في تناول هذه الأمور من زاوية الصور والمحسنات البديعية فسحب، بل يجب التركيز أكثر على الحكمة من ورائها. لذلك أمرنا الله عز وجل بدراسة القرآن وتدبره من كافة الجوانب:

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾

[النساء: 82].

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾

﴿ [محمد: 24]، يقول الإمام القرطبي أن في الآية رداً على فساد الزعم بقصر أخذ التفسير عما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وفساد منع فهم القرآن على ما يُسوَّغُه لسانُ العرب، وإبطال التقليد. 988

من خلال هذه الدراسة توصلت الباحثة إلى النتائج الآتية:

- لقد بذل أبو منصور الثعالبي جهداً مشكوراً في تطوير وبلورة الدراسات البلاغية.
- كان الثعالبي أديباً وشاعراً له مكانته بين أدباء عصره حتى أنهم لقبوه بـ "حافظ نيسابور".
- احتوى قسم "سر العربية" من كتاب أبي منصور الثعالبي "فقه اللغة وسر العربية" على علوم البلاغة الثلاثة: علم البيان، علم المعاني، وعلم البديع.

- تأثر الثعالبي بابن الفارس خاصة بكتابه "الصاحبي" وأضاف من بنات أفكاره وإبداعاته، فكان كالنحلة التي تهضم غذاءها ثم تخرجه عسلًا يجد فيه الناس والأدباء مبتغاهم.
- قام الثعالبي بعرض بعض المسائل وبعض الأساليب البلاغية في أكثر من موضع نظرًا لتعدد استخدامات بعض المفردات العربية، وهذا مما يؤخذ عليه.
- التزم الثعالبي التدقيق وتحري الصحيح حيث استشهد كثيرًا بكتاب الله تعالى وبالحديث النبوي الشريف وبالشعر والنثر العربي.
- اختلط على الثعالبي في كتابه مفهوم الاستعارة والكناية، فأورد بعض الأمثلة على أنها دالة على الكناية رغم أنها استعارة واضحة. وهذا يعزى أن بعض المصطلحات والمفاهيم البلاغية لم تكن قد وصلت لصورتها الكاملة في ذلك العصر.
- كان أهم أهداف الثعالبي من إخراج كتابه هو التأكيد على علو بلاغة القرآن الكريم في الحذف والإضافة والإدغام وكافة الأساليب اللغوية والبلاغية.
- أجلى الثعالبي بجهده العظيم هذا كثيرًا من المسائل والشبهات التي علقت في أذهان البعض تجاه بعض المسائل اللغوية والبلاغية في كتاب الله تعالى، وأثبت أنها لسان عربي مبين مستشهدًا بالشعر والنثر العربي.
- إن كتاب "فقه اللغة وسر العربية" ليس هو الشاهد الوحيد على مقدرة الثعالبي في علوم اللغة والبلاغة، فهناك عشرات الكتب التي أخرجها شاهدة على مدى إسهام الرجل في تثبيت أركان البلاغة العربية.

الخاتمة

تناول هذا البحث بالدراسة والتحليل الجوانب البلاغية في ثلاثة من أهم كتب فقه اللغة العربية، وهي: "الخصائص" لابن جني، و"الصاحبي في فقه اللغة" لابن فارس، و"فقه اللغة وسر العربية" للثعالبي. وقد سعت الدراسة إلى استكشاف منهجية كل من هؤلاء العلماء في تناول المسائل البلاغية ضمن مشروعاتهم اللغوية الأوسع، ورصد مواطن التشابه والاختلاف في مقارباتهم، والكشف عن مدى إسهام هذه المؤلفات في تشكيل الدرس البلاغي العربي.

وفيما يلي أبرز النتائج التي توصل إليها البحث:

أولاً: نتائج الدراسة التحليلية للجوانب البلاغية في "الخصائص" لابن جني:

1. الرؤية الشمولية للبلاغة عند ابن جني:

كشفت الدراسة عن أن ابن جني قد قدّم في "الخصائص" رؤية شمولية متكاملة للبلاغة العربية، تتجاوز الحدود التقليدية للمباحث البلاغية لتشمل مستويات اللغة المختلفة، فقد ربط بين الصوت والدلالة والتركيب في نسيج لغوي متماسك، مؤسساً بذلك لمنهج لساني بلاغي فريدن ويتجلى ذلك في باب "تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني" حيث يربط بين الجرس الصوتي للكلمة ودلالاتها، مما يكشف عن وعي مبكر بما يُعرف اليوم بالبلاغة الصوتية.

2. العلاقة العضوية بين النحو والبلاغة:

أظهرت الدراسة أن ابن جني كان سبقاً في إدراك العلاقة العضوية بين النحو والبلاغة، حيث تناول في أبواب متعددة من "الخصائص" قضايا كالتقديم والتأخير، والحذف والذكر، والاختصار والإطناب، معتبراً إياها ظواهر لغوية تتعاون فيها القواعد النحوية مع المقاصد البلاغية. وقد تجلّى ذلك بوضوح في باب "شجاعة العربية" الذي يعد من أبرز الأبواب التي أسست لمفهوم الانزياح البلاغي في التراث العربي.

3. التعليل البلاغي للظواهر اللغوية:

توصلت الدراسة إلى أن منهج ابن جني في "الخصائص" يقوم على التعليل البلاغي للظواهر اللغوية، فهو لا يكتفي بوصف الظاهرة، بل يسعى إلى تفسيرها ضمن رؤية جمالية متكاملة، ويظهر ذلك جلياً في مناقشته للخصائص الصوتية للعربية وارتباطها بالمعاني، مثل تفسيره لظاهرة "الإدغام" بدواعٍ جمالية صوتية تهدف إلى تحقيق الخفة والانسجام في النطق.

4. مفهوم المناسبة اللفظية والمعنوية:

كشفت الدراسة عن أن ابن جني قد أولى اهتماماً خاصاً بمفهوم المناسبة بين الألفاظ والمعاني، واعتبره أساساً من أسس البلاغة العربية. وقد تناول هذا المفهوم في أبواب متعددة مثل "باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني" و"باب في قوة اللفظ لقوة المعنى"، حيث أكد على أن العرب تختار للمعاني القوية ألفاظاً قوية، وللمعاني اللطيفة ألفاظاً رشيقة، مما يعكس وعياً بلاغياً عميقاً بأسرار النظم.

ثانياً: نتائج الدراسة التحليلية للجوانب البلاغية في مؤلفات ابن فارس:

1. المنحى التطبيقي للبلاغة عند ابن فارس:

أظهرت الدراسة أن ابن فارس في كتابه "الصاحبي في فقه اللغة" قد اتخذ منحى تطبيقياً في تناوله للجوانب البلاغية، فاعتمد على الشواهد القرآنية والشعرية لإبراز جماليات اللغة العربية وخصائصها البلاغية، وقد تجلّى ذلك في فصول متعددة من الكتاب مثل "باب الحقيقة والمجاز" و"باب الإيجاز والإطناب"، حيث قدم تحليلات بلاغية دقيقة للنصوص مشفوعة بالأمثلة التوضيحية.

2. التأصيل المعجمي للمفاهيم البلاغية:

كشفت الدراسة عن أن ابن فارس قد أسهم في التأصيل المعجمي للمفاهيم البلاغية، من خلال ربطها بجذورها اللغوية وتتبع دلالاتها في المعجم العربي. وقد ظهر ذلك جلياً في تناوله لمصطلحات مثل الفصاحة والبلاغة والبيان، حيث حرص على بيان أصولها الاشتقاقية قبل الخوض في مضامينها الاصطلاحية، مما أكسب مقاربتة البلاغية عمقاً لغوياً مميزاً.

3. الاهتمام بالجانب الوظيفي للبلاغة:

توصلت الدراسة إلى أن ابن فارس قد أولى اهتماماً خاصاً بالجانب الوظيفي للبلاغة، فلم ينظر إليها كمجرد زخرف لفظي، بل اعتبرها أداة تواصلية فعالة لتحقيق الإفهام والإقناع. ويتجلى ذلك في فصل "الإفهام والبيان" حيث يؤكد أن غاية البلاغة هي إيصال المعنى إلى المتلقي بأقرب طريق وأيسر سبيل، مما يعكس وعياً متقدماً بالبعد التداولي للبلاغة.

4. التصنيف المنهجي لأساليب البلاغة العربية:

أظهرت الدراسة أن ابن فارس قد قدم في "الصاحبي" تصنيفاً منهجياً لأساليب البلاغة العربية، يقوم على أساس وظيفي تداولي، فقد ميّز بين أساليب متعددة كالتشبيه والاستعارة والكناية والتعريض، وبين وظائفها في السياقات المختلفة، مقدماً بذلك إسهاماً مهماً في تنظيم المباحث البلاغية وتبويبها.

ثالثاً: - نتائج الدراسة التحليلية للجوانب البلاغية في "فقه اللغة وسر العربية" للشعالبي:

1. المنهج التصنيفي للظواهر البلاغية:

كشفت الدراسة عن أن الثعالبي قد اتبع في كتابه "فقه اللغة وسر العربية" منهجاً تصنيفياً دقيقاً للظواهر البلاغية، يقوم على تقسيم المادة اللغوية إلى فصول موضوعية متخصصة، وقد تجلّى ذلك في تخصيصه فصولاً مستقلة لموضوعات بلاغية مثل "الكنايات" و"الأمثال" و"فصول في أوصاف الكلام وجواهر الألفاظ"، مما أسهم في تيسير درس البلاغي وتقريبه للمتلقي.

2. الثراء المعجمي في تناول القضايا البلاغية:

أظهرت الدراسة أن كتاب الثعالبي يتميز بثراء معجمي لافت في تناوله للقضايا البلاغية، فهو يحشد المترادفات ويستقصي الفروق الدلالية الدقيقة بينها، مما يكشف عن حساسية بلاغية مرهفة تجاه الألفاظ ودلالاتها، ويظهر ذلك جلياً في فصل "الفروق" حيث يميز بين ألفاظ متقاربة في المعنى مثل "الفصاحة والبلاغة" و"الإيجاز والاختصار"، مبرزاً الفروق الدلالية الدقيقة بينها.

3. التوظيف الثقافي للبلاغة:

توصلت الدراسة إلى أن الثعالبي قد وظف البلاغة توظيفاً ثقافياً، فربطها بالسياق الحضاري والاجتماعي للعرب، واعتبرها مرآة تعكس ثقافتهم وأنماط تفكيرهم، ويتجلّى ذلك في فصول متعددة مثل "ما تمدح به العرب وما تذم" و"فصل في خطب العرب"، حيث يبرز الخصائص البلاغية للخطاب العربي في سياقاته الثقافية المختلفة.

4. العناية بالتمثيل البلاغي والشاهد الأدبي:

كشفت الدراسة عن أن الثعالبي قد أولى عناية خاصة بالتمثيل البلاغي والشاهد الأدبي، فأكثر من إيراد الشواهد القرآنية والشعرية والأمثال العربية لإيضاح القضايا البلاغية التي يتناولها. وقد تجلّى ذلك في فصول مثل "الأمثال السائرة" و"الاستعارات المليحة"، حيث يقدم شواهد متنوعة تعكس ثراء البلاغة العربية وتنوع أساليبها.

رابعاً: نتائج الدراسة للجوانب البلاغية في الكتب الثلاثة:

1. التكامل المنهجي بين المؤلفات الثلاثة:

أظهرت الدراسة وجود تكامل منهجي بين المؤلفات الثلاثة في تناولها للجوانب البلاغية، فإذا كان ابن جني قد ركز على الأسس النظرية والفلسفية للبلاغة العربية، فإن ابن فارس قد اهتم بالجانب الوظيفي والتطبيقي لها، بينما غني الثعالبي بالجانب التصنيفي والمعجمي، وقد شكلت هذه المقاربات الثلاث رؤية متكاملة للبلاغة العربية في سياق فقه اللغة.

2. تباين المنطلقات المعرفية:

كشفت الدراسة عن تباين المنطلقات المعرفية للعلماء الثلاثة في مقاربتهم للجوانب البلاغية، فقد انطلق ابن جني من رؤية نحوية لسانية تهتم بالبنية اللغوية العميقة، بينما انطلق ابن فارس من رؤية أدبية نقدية تهتم بالنص وسياقاته، في حين انطلق الثعالبي من رؤية معجمية تصنيفية تهتم برصد الظواهر اللغوية وتبويبها، وقد أثرى هذا التنوع في المنطلقات المعرفية درس البلاغي العربي وأكسبه ثراءً منهجياً لافتاً.

3. التفاوت في المساحة المخصصة للبلاغة:

أظهرت الدراسة تفاوتاً ملحوظاً في المساحة المخصصة للبلاغة في الكتب الثلاثة، فقد احتلت المباحث البلاغية مساحة واسعة في "الخصائص" لابن جني، حيث تخللت معظم أبواب الكتاب وشكلت جزءاً أساسياً من نظريته اللغوية، أما في "الصاحبي" لابن فارس فقد شغلت البلاغة مساحة متوسطة، توزعت على فصول محددة، بينما في "فقه اللغة وسر العربية" للثعالبي، فقد جاءت المباحث البلاغية مبنوثة في ثنايا الكتاب مع تخصيص فصول مستقلة لبعض القضايا البلاغية المحددة.

4. تطور المصطلح البلاغي عبر المؤلفات الثلاثة:

كشفت الدراسة عن تطور لافت في المصطلح البلاغي عبر المؤلفات الثلاثة، فقد اتسمت المصطلحات البلاغية عند ابن جني بالمرونة والتداخل مع المصطلحات النحوية واللغوية، بينما ظهرت عند ابن فارس بصورة أكثر تحديداً واستقلالاً، لتصل عند الثعالبي إلى درجة عالية من الدقة والتخصص، وهذا التطور يعكس مسار نضج البلاغة العربية واستقلالها التدريجي كعلم قائم بذاته.

الاستنتاجات والخاتمة:

في ضوء النتائج السابقة، يمكن استخلاص الاستنتاجات الآتية:

1. تُمثّل المؤلفات الثلاثة محطات مهمة في تاريخ درس البلاغي العربي، فقد أسهمت بشكل فعال في بلورة مفاهيم البلاغة العربية وتنظيم مباحثها، وإن كانت تنتمي في الأصل إلى حقل فقه اللغة، وهذا يكشف عن التداخل العضوي بين فروع الدراسات اللغوية في التراث العربي، وعدم انفصالها انفصالاً حاداً كما هو الحال في الدراسات اللغوية الحديثة.

2. تعكس المقاربات البلاغية في هذه المؤلفات وعياً عميقاً بخصائص العربية وأسرار نظمها، فقد تجاوزت النظرة السطحية للبلاغة كمجرد زخرف لفظي، إلى اعتبارها جوهر اللغة العربية وروحها النابضة، وقد تجلّى هذا الوعي في الربط المحكم بين المستويات اللغوية المختلفة: الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، وإبراز تضافرها في تشكيل النسيج البلاغي للنص العربي.

3. قدمت هذه المؤلفات إسهامات جوهرية في تأصيل المصطلح البلاغي وتحديد مفاهيمه، فقد غُنيت بنتبع جذور المصطلحات وبيان دلالاتها اللغوية والاصطلاحية، مما أسهم في تشكيل المعجم البلاغي

العربي وتنقيته من الشوائب والغموض، وقد مهدت هذه الجهود الطريق أمام علماء البلاغة المتأخرين كعبد القاهر الجرجاني، والسكاكي لتقعيد علوم البلاغة العربية وتنظيمها.

4. عكست المقاربات البلاغية في هذه المؤلفات تنوعاً منهجياً ثرياً، فتعددت زوايا النظر إلى الظاهرة البلاغية وتنوعت أدوات تحليلها، مما أثرى الدرس البلاغي العربي وأكسبه عمقاً منهجياً مميزاً، وهذا التنوع المنهجي يدعونا اليوم إلى إعادة قراءة هذه المؤلفات قراءة واعية تستلهم منهجياتها في مقارنة النصوص ودراساتها بلاغياً.

5. تمثل الجوانب البلاغية في هذه المؤلفات جسراً معرفياً يربط بين فقه اللغة والنقد الأدبي، فقد انطلقت من رؤية لغوية شمولية لتؤسس لنظرية نقدية متكاملة في فهم النص وتحليله، وهذا يدعونا اليوم إلى تجاوز الحدود الفاصلة بين فروع الدراسات اللغوية والأدبية، والعمل على تكاملها في فهم النص العربي وتنوقه.

وبناء على ما سبق توصي الباحثة بـ:

1. تعميق الدراسات البلاغية المقارنة: توصي الدراسة بإجراء مزيد من الدراسات المقارنة بين المناهج البلاغية في كتب فقه اللغة وكتب البلاغة المتخصصة في القرن الرابع الهجري، لاستجلاء أوجه التأثير والتأثر بينها.

2. إعادة قراءة التراث البلاغي: ضرورة إعادة قراءة التراث البلاغي في كتب فقه اللغة بمنظور معاصر، للاستفادة منه في تطوير نظريات بلاغية حديثة تستوعب خصوصية اللغة العربية.

3. الاهتمام بالبعد التطبيقي: توجيه الاهتمام إلى البعد التطبيقي للنظريات البلاغية الواردة في هذه المصنفات، وربطها بقضايا النقد الأدبي المعاصر والدراسات الأسلوبية الحديثة.

4. تحقيق النصوص غير المحققة: العناية بتحقيق النصوص غير المحققة أو المحققة بصورة غير علمية من كتب فقه اللغة في القرن الرابع الهجري، والتي تحوي مباحث بلاغية مهمة.

5. دراسة أثر البلاغة العربية في الثقافات الأخرى: توصي الدراسة بإجراء بحوث تتناول أثر البلاغة العربية كما صورتها كتب فقه اللغة في القرن الرابع الهجري على الثقافات الأخرى، خاصة الفارسية والتركية.

6. إدراج هذه المصنفات في مناهج تعليم البلاغة: ضرورة الاستفادة من المنهج التعليمي في هذه المصنفات، خاصة "فقه اللغة وسر العربية" للثعالبي في تطوير مناهج تعليم البلاغة العربية للناطقين بها ولغير الناطقين بها.

7. إنشاء قاعدة بيانات مصطلحية: العمل على إنشاء قاعدة بيانات للمصطلحات البلاغية الواردة في كتب فقه اللغة في القرن الرابع الهجري، وتتبع تطورها في المراحل اللاحقة.

وختاماً: يمكن القول إن دراسة الجوانب البلاغية في كتب فقه اللغة العربية تفتح آفاقاً رحبة أمام الدارسين المعاصرين لإعادة اكتشاف تراثنا البلاغي والاستفادة من منهجيته في تحليل النصوص ودراساتها، كما أنها تكشف عن عمق الفكر اللغوي العربي وأصالته، وقدرته على مواكبة المستجدات واستيعابها ضمن رؤية منهجية متكاملة. ولعل في العودة إلى هذا التراث الثري واستلهاه منهجيته ما يعين على تجديد الدرس البلاغي العربي المعاصر وتطويره بما يتلاءم مع متطلبات العصر وتحدياته.

وإذا كانت البلاغة العربية قد عرفت في مراحلها المتأخرة نوعاً من الجمود والتقليد، فإن العودة إلى هذه المؤلفات المبكرة - التي تمثل مرحلة النشأة والتكوين - قد تسهم في استعادة روح الإبداع والتجديد التي ميزت البلاغة العربية في عصورها الذهبية. فهذه المؤلفات تقدم نماذج حية لبلاغة متحررة من قيود الصنعة والتكلف، بلاغة نابضة بالحياة، متجذرة في بنية اللغة العربية، منفتحة على آفاق التجديد والإبداع.

الملحقات

الملحق الأول

جدول 1 فهرس الآيات القرآنية

نص الآية	السورة	رقم الآية	الصفحات
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١﴾	1. الفاتحة	2	350 – 241 – 119
إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾	1. الفاتحة	5	118 - 101
صَرَطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَعْصُوبِ عَلَيْهِمْ	1. الفاتحة	7	118
قَالُوا إِنَّمَا تَحْنُ مُضِلُّونَ ﴿١١﴾	2. البقرة	11	251
فَمَا رِيحَتِ تَجِدَتْهُمْ	2. البقرة	16	367
قَاتِلُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ	2. البقرة	23	223
كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ	2. البقرة	28	217
ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ	2. البقرة	31	239
وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ	2. البقرة	43	273
فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ	2. البقرة	60	111
أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ	2. البقرة	61	342
وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْوَجَلَ يُكْفَرِهِمْ	2. البقرة	93	254
مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ ﴿٩٨﴾	2. البقرة	98	151
وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَبِستَ النَّصْرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَىٰ لَبِستِ الْيَهُودَ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ	2. البقرة	113	329
وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصْرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ	2. البقرة	120	329
وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ	2. البقرة	143	309

373 - 374	179	2. البقرة	وَلَكُمْ فِي الْفِصَاصِ حَبْدٌ يَأْتِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾
245	192	2. البقرة	فَإِنْ أَنْتَهُوَ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٩٢﴾
264	196	2. البقرة	فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتَ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ﴿١٩٦﴾
342	214	2. البقرة	مَتَى نَضُرُّ اللَّهَ
364	223	2. البقرة	فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ
95	228	2. البقرة	وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْضَعْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ
235 - 234	229	2. البقرة	فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُعِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ﴿٢٢٩﴾
225	233	2. البقرة	﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾
246	234	2. البقرة	وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَضَّعْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا
369	249	2. البقرة	إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَضَعْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي
342	255	2. البقرة	مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ
242	275	2. البقرة	فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى
118	281	2. البقرة	وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ
209	286	2. البقرة	لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ
184	21	3. آل عمران	النَّاسُ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿١٨٤﴾
374	26	3. آل عمران	تُؤْتِي الْمَلَايِكَةَ نَسَاءً وَتَنْزِعُ الْمَلَايِكَةَ مِنْ نَسَاءٍ وَنُعِزُّ مَنْ نَشَاءُ وَنُذِلُّ مَنْ نَشَاءُ
347	43	3. آل عمران	يَمْرُؤُهُ أَقْنِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿٣٤٧﴾
193	46	3. آل عمران	وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٩٣﴾
303	54	3. آل عمران	وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴿٣٠٣﴾

354	55	3. آل عمران	إِذْ قَالَ اللَّهُ يٰعِيسَى ابْنِي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعَاتِ إِيَّايَ وَمُطَهِّرَكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلِ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ ثُمَّ إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٥٥﴾
377	104	3. آل عمران	وَلَنْتُكَ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾
348 - 255	106	3. آل عمران	فَأَمَّا الَّذِينَ أَسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ
222	119	3. آل عمران	قُلْ مُؤْمِنُوا بِعِظَتِكُمْ
99	144	3. آل عمران	قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ
166	159	3. آل عمران	وَسَاءَ وَهْمٌ فِي الْأَمْرِ
277	173	3. آل عمران	الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ
336	8	4. النساء	وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَزْرَوْهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٨﴾
369	10	4. النساء	إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾
306 - 217	41	4. النساء	فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ
361 - 295	43	4. النساء	أَوَلَمْ تَسْمُرُوا النِّسَاءَ
95	47	4. النساء	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا
86	73	4. النساء	وَلَئِنْ أَصْبَحُكُمْ فَضْلٌ مِّنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَلَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧٣﴾
382	82	4. النساء	أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾
163	6	5. المائدة	إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ
374	44	5. المائدة	فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَآخِشُونِ
369 - 360	64	5. المائدة	كَلِمًا أَوْ قُدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَالَهَا اللَّهُ

362	75	5. المائدة	كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ
341	91	5. المائدة	فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾
218	116	5. المائدة	ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ
322	2	6. الأنعام	ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا
337 - 330	6	6. الأنعام	أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ يُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِذْرَازًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَوْمًا آخَرِينَ ﴿٦﴾
330	9	6. الأنعام	وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَ لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ ﴿٩﴾
335	11	6. الأنعام	قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿١١﴾
340	19	6. الأنعام	قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَتَيْنَاهُ لَتَشْهَدُنَّ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿١٩﴾
331	21	6. الأنعام	وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿٢١﴾
332	25	6. الأنعام	وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْنَا وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمَةً آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾
86	27	6. الأنعام	يَلَيِّتُنَا نَزْدُ وَلَا نُكْذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٧﴾
86	28	6. الأنعام	وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿٢٨﴾
338	33	6. الأنعام	قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾
339 - 340	40	6. الأنعام	قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنْتُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَنْتُمْ السَّاعَةُ أَعْبَرِ اللَّهُ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٤٠﴾
333	46	6. الأنعام	قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهُ غَيْرَ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْذَبُونَ ﴿٤٦﴾

341	47	6. الأنعام	قُلْ أَنَدَّبْتُكُمْ إِلَى أَنْتُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَعَثَهُ أَوْ جَهَنَّمَ هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمُونَ ﴿٤٧﴾
331	48	6. الأنعام	وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٤٨﴾
335	57	6. الأنعام	قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصِّلِينَ ﴿٥٧﴾
334	61	6. الأنعام	وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَرُسُلُ عَلَيْهِمْ حَفَظَةٌ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ ﴿٦١﴾
331	70	6. الأنعام	وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَعَرَّتَهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَّرَ بِهِ أَمْ تُبْسَلُ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَكِيلٌ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعَدَّلَ كُلٌّ لِيُؤْخَذَ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُتْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴿٧٠﴾
332	76	6. الأنعام	فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلَاحَ ﴿٧٦﴾
339	84	6. الأنعام	وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿٨٤﴾
382	90	6. الأنعام	أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ فَيُهْدِيهِمْ أَقْبَدَهُ
358 - 337	92	6. الأنعام	وَهَذَا كِتَابُنَا أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩٢﴾
344	107	6. الأنعام	وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ﴿١٠٧﴾
332	108	6. الأنعام	وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾
344	111	6. الأنعام	فَوَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَهُمُ الْمَلَكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ فُبَلَا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَٰكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ ﴿١١١﴾

341	122	6. الأنعام	أَوَمَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٢٢﴾
280	130	6. الأنعام	يَمَّمْشَرِ الْجَنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ
340	132	6. الأنعام	وَلِكُلِّ دَرَجَتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٢﴾
338	133	6. الأنعام	وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَةِ قَوْمٍ ءَاخِرِينَ ﴿١٣٣﴾
333 - 332	135	6. الأنعام	قُلْ يَتَقَوَّمُ عَمَلُهُمْ عَلَى مَا كَانَتْ كُفْرِي إِلَى عَامِلٍ فَسَوْفَ نَعْمَلُ مِنْ تَكُونُ لَهُ عَقِيبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿١٣٥﴾
344	137	6. الأنعام	وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْذَوْهُمْ وَيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١٣٧﴾
334 - 209	139	6. الأنعام	وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَمُحَرَّمٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَإِنْ يَكُنْ مِنْ مَيْتَةٍ فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿١٣٩﴾
340	144	6. الأنعام	وَمِنَ الْأَيْلِ الْأُنثَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ الْأُنثَيْنِ قُلْ أَلَذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمْ الْأُنثَيْنِ أَمَّْا اسْتَمَاتَ عَلَيْهِمْ أَرْحَامُ الْأُنثَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّيْكُمْ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٤﴾
343	148	6. الأنعام	سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى دَاوُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا خُرُصُونَ ﴿١٤٨﴾
346	151	6. الأنعام	﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَنْزِلُكُمْ وَإِلَيْهِمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّيْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾

346	161	6. الأنعام	قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِثْلَ آبَائِهِمْ خَتِيفًا وَمَا كَانَتْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾
219	4	7. الأعراف	وَكَمْ مِنْ قَوْمٍ أَهْلَكْنَا
104	33	7. الأعراف	قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ
296	38	7. الأعراف	وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٨﴾
367 - 337	85	7. الأعراف	وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا
361	154	7. الأعراف	وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ
255	155	7. الأعراف	وَأَخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا
89	172	7. الأعراف	أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ
87	187	7. الأعراف	يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا
364	189	7. الأعراف	فَلَمَّا تَغَشَّيْهَا حَمَلَتْ حَمَلًا خَفِيًّا
294	1	8. الأنفال	وَأَصْلَحُوا ذَاتَ بَيْنٍ كُتِبَ
367	2	8. الأنفال	وَإِذَا ثَلِثْتَ عَلَيْهِمْ ءَايَتُهُ وَرَأَتْهُمْ يُمِنَّا
245	38	8. الأنفال	قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ
266	58	8. الأنفال	وَمَا تَخَافَتَ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ
217	7	9. التوبة	كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ
341	13	9. التوبة	أَتُخْشَوْنَهُمْ فَأَلَّهْ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٣٤﴾
328	34	9. التوبة	وَالَّذِينَ يَكْزُرُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٥﴾
230	55	9. التوبة	فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

321	61	9. التوبة	وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ بِالْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦١﴾
280	62	9. التوبة	وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ
303	67	9. التوبة	نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ
303	79	9. التوبة	فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ
372 - 223	82	9. التوبة	فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا
322	19	10. يونس	وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُتِحَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١٩﴾
352	22	10. يونس	حَقَّ إِذَا كُنْتَ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ
333	42	10. يونس	وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٢﴾
343 - 263	71	10. يونس	يَقُولُ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذَكَّرِي بِعَائِدَتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءُكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٧١﴾
232	20	11. هود	مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ
363 - 270	43	11. هود	قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ
31	44	11. هود	وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيسْمَاءُ أَقْلِي وَغِيصَ الْمَاءُ وَفُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٤٤﴾
340 - 320	87	11. هود	إِنَّا لَأَنَّا لَاحِلِيمُ الرَّشِيدُ ﴿٨٧﴾
34	2	12. يوسف	إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾
241	4	12. يوسف	إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴿٤﴾
235 - 233	16	12. يوسف	وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ ﴿١٦﴾
170	18	12. يوسف	وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ
379	19	12. يوسف	فَأَذَلَّى دُلُوهُ

367 - 163 - 164	36	12. يوسف	قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا
232	38	12. يوسف	مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُنْشِرَكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ
295	67	12. يوسف	يَبْنِي لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ
- 275 - 252 - 113 367 - 336	82	12. يوسف	وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا
379	84	12. يوسف	وَقَالَ يَتَأَسَّفُ عَلَى يُوسُفَ
381	9	13. الرعد	عَلَيْهِ الْعَيْبُ وَالشَّهَادَةُ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ ﴿١٠﴾
368	17	13. الرعد	فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا
364 - 270	18	14. إبراهيم	مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ
368	25	14. إبراهيم	تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا
221	30	14. إبراهيم	تَمَتَّعُوا
135	45	14. إبراهيم	وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمَنَالَ ﴿١٥﴾
111	52	14. إبراهيم	بَلِّغْ لِلنَّاسِ وَلِيُذَرُوا بِهِ
129	39	15. الحجر	قَالَ رَبِّ إِنَّمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٢٣﴾
278	68	15. الحجر	قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْغِي
231	1	16. النحل	أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ
262	57	16. النحل	وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَنَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾
90	71	16. النحل	أَفِينِعْمَةُ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٧١﴾
296	75	16. النحل	بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾
132	78	16. النحل	وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾
163	98	16. النحل	فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾

366 - 361	112	16. النحل	فَإِذَا فَعَّاهَا اللَّهُ لِبَاسِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ
322	4	17. الإسراء	وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَافِرًا ﴿١٧﴾
322	23	17. الإسراء	﴿١٨﴾ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا
358 - 273	24	17. الإسراء	وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ
247	29	17. الإسراء	وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ
364 - 271	45	17. الإسراء	وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴿١٩﴾
217	48	17. الإسراء	أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ
269	88	17. الإسراء	قُلْ لِّينِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٢٠﴾
348	1	18. الكهف	الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ﴿٢١﴾
372 - 249	18	18. الكهف	﴿٢٢﴾ وَتَحْسَبُهُمْ آتِقَاتًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقِلْتُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكُلُّهُمْ بَسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمَلَمْتُمْ مِنْهُمْ رُعْبًا ﴿٢٣﴾
84	28	18. الكهف	وَلَا تُطْعَمْنَ مِنْ أَغْلَانِ قُلُوبِهِ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴿٢٤﴾
358 - 351	29	18. الكهف	﴿٢٥﴾ وَفُلٌ لِّمَنْ لَّمْ يَكُفِّرْ فَنَ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِالْمُكْفِرِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاوُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢٦﴾
329	61	18. الكهف	فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا
329	63	18. الكهف	قَالَ ارْجِعَا إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ
363 - 269	77	18. الكهف	فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ ﴿٢٧﴾
349	96	18. الكهف	حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ ءَاتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا ﴿٢٨﴾
361	4	19. مريم	وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا

320	28	19. مريم	يَتَّخِذَتْ هُرُونَ مَا كَانَ مِنْ أَمْرٍ أَمْراً سَوَاءً وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعِيَّةً ۝٢٨
222	38	19. مريم	أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ
364 - 271	61	19. مريم	بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا ۝٦١
233	62	19. مريم	لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا
221 - 83	75	19. مريم	قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا
169	89	19. مريم	لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا ۝٨٩
339	93	19. مريم	إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا ۝٩٣
342	17	20. طه	وَمَا تِلْكَ يَمِينُكَ يَمُوسَى ۝١٧
288	39	20. طه	فَأَقْذِفْهِ فِي الْبَحْرِ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ السَّاحِلِ
353	61	20. طه	قَالَ لَهُمْ مُوسَى وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنْ افْتَرَى ۝٦١
290	71	20. طه	وَلَا ضَلِيلَتَكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ
248	121	20. طه	وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ۝١٢١
348	33	21. الأنبياء	وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ۝٣٣
342	36	21. الأنبياء	أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ
173- 170 – 140	37	21. الأنبياء	خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ
291	64	21. الأنبياء	فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ
365	2	22. الحج	وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ۝٢
329	5	22. الحج	وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً
121	46	22. الحج	فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ
307	47	22. الحج	وَأَنْتَ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ۝٤٧

307	48	22. الحج	وَكَايْنٍ مِّن قَرِيْبَةٍ أَمَلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْنَاهَا وَإِلَى الْمَصِيْرِ ﴿٤٨﴾
307	49	22. الحج	قُلْ يَتَّابِهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٤٩﴾
130 - 129	14	23. المؤمنون	ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْلَمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْلَمَ لَحْمًا
330	53	23. المؤمنون	فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٥٣﴾
97	82	23. المؤمنون	قَالُوا أَوَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْلَمًا إِيْنَا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٨٢﴾
328 - 277 - 278	99	23. المؤمنون	حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ﴿٩٩﴾
309	24	24. النور	يَوْمَ نَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلَيْسَتْهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَنْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾
223	33	24. النور	فَكَابِتُوهُمْ
296	35	24. النور	لَا شَرَفَ لَّيْثَةٍ وَلَا عَرَبِيَّةٍ
379	37	24. النور	يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ﴿٣٧﴾
239	45	24. النور	وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنَيْهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ
342	7	25. الفرقان	وَقَالُوا مَا لِيَ هَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ
335	11	25. الفرقان	بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَن كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا ﴿١١﴾
242	12	25. الفرقان	إِذَا رَأَوْهُمْ مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا ﴿١٢﴾
378	59	25. الفرقان	الرَّحْمَنُ فَسَلِّ بِهِمْ حَبِيرًا ﴿٥٩﴾
302 - 278	77	26. الشعراء	فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٧٧﴾
86	102	26. الشعراء	فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠٢﴾
218	136	26. الشعراء	قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَضْتَ أَمْ لَمْ تَكُن مِّنَ الْوَاعِظِينَ ﴿١٣٦﴾
226	227	26. الشعراء	وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ﴿٢٢٧﴾
303	21	27. النمل	لَا تُعَذِّبْهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَآذِجْنَهُمْ أَوْ لِيَسْتَخَيِّرْنِي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿٢١﴾

255	25	27. النمل	أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ
235	27	27. النمل	﴿قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ ١١
379	44	27. النمل	وَأَسَأَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٢﴾
337 - 131	87	27. النمل	وَكُلُّ أُنثَىٰ ذَاخِرَةٍ ﴿١٣﴾
236	88	27. النمل	صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَّ كُلَّ شَيْءٍ
304	12	28. القصص	﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ
123	15	28. القصص	فَأَسْتَعْتَبَهُ الَّذِي مِنْ شَيْعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ
311	24	28. القصص	رَبِّ إِيَّيَّ لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ﴿١٤﴾
335	37	28. القصص	وَقَالَ مُوسَىٰ رَبِّتِ أَتَأْمُرُ بِمَنْ جَاءَ بِأَلْهَدَىٰ مِنْ عِنْدِهِ وَمَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿١٥﴾
366	57	28. القصص	أَوَلَمْ نُمْكِنْ لَهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ
306	73	28. القصص	وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٦﴾
308	64	29. العنكبوت	وَمَا هَذِهِ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَئِي الْحَيَوانُ لَوَكانُوا يَعْلَمُونَ ﴿١٧﴾
113	4	30. الروم	لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ
235	17	30. الروم	فَسُبِّحَنَ اللَّهُ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ﴿١٨﴾
219	29	30. الروم	فَمَنْ يَهْدِ مِنْ أَضَلِّ اللَّهُ
379	43	30. الروم	فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَاسِمِ
336	6	31. لقمان	وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِ لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴿١٩﴾
278	1	33. الأحزاب	يَتَأَيَّدُوا الْبَيْنَىٰ أَتَقَى اللَّهُ

381	10	33. الأحزاب	وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا ﴿٣٧﴾
115	19	33. الأحزاب	رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْتَنَبُ عَلَيْهِ مِنْ الْمَوْتِ
290 - 291	25	33. الأحزاب	وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ
339	31	33. الأحزاب	مَنْ يَقْنُتْ مِنْكُمْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا ﴿٣٩﴾
85	32	33. الأحزاب	بِنِسَاءِ النَّبِيِّ لَسَنُنَّ كَاخِرَ مِنَ النِّسَاءِ إِنْ أَنْتَقَيْنَ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ
174 - 172	66	33. الأحزاب	يَوْمَ ثَقَلَتْ أُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ
381	67	33. الأحزاب	وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَصْلَحْنَا السَّبِيلَا ﴿٦٧﴾
343	72	33. الأحزاب	إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾
107	13	34. سبأ	وَقَلِيلٌ مِنَ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ ﴿١٣﴾
306	24	34. سبأ	وَإِنَّا أَوْفَاكَكُمْ لَعَلَّ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٢٤﴾
231	31	34. سبأ	وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ
92	32	34. سبأ	أَسْأَلُكُمْ أَنْتُمْ صَدَقْتُمْ عَنِ الْهَدَى بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ
176	33	34. سبأ	بَلْ مَكْرٌ أَلِيلٍ وَالنَّهَارِ
103	40	34. سبأ	أَهْلُولَا إِيَّاكُمْ كَأُولَا يَعْبُدُونَ ﴿٤٠﴾
228	51	34. سبأ	وَلَوْ تَرَى إِذِ فِرْعَوُا فَلَا قُوَّةَ وَأُخِذُوا مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ ﴿٥١﴾
150	1	35. فاطر	الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
232	9	35. فاطر	وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا
107	28	35. فاطر	إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ
296	36	35. فاطر	لَا يُقْضَى عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفَ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا

100	43	35. فاطر	وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ
92	19	36. يس	قَالُوا طَائِفُكُمْ مَعَكُمْ أَيْنَ دُكْرُكُمْ
361	37	36. يس	وَعَايَةُ لَهُمْ أُيُلٌ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ
241	40	36. يس	وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٦﴾
372	71	36. يس	أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِنَّا عَمَلَتَ أَيْدِينَا أَنْعَمًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ﴿٣٦﴾
83	147	37. الصافات	وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ آلَافٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴿٣٧﴾
363	31	38. ص	إِذْ عَرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَيْنِ الصَّفِيحَتُ الْجَدِيدُ ﴿٣٨﴾
154	57	38. ص	هَذَا فَلْيَذوقُوهُ حَمِيمٌ وَعَسَاقُ ﴿٣٨﴾
372	75	38. ص	قَالَ يَبْنَائِيلُسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِدْنِي
35	86	38. ص	قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُسْأَلِينَ ﴿٣٨﴾
256	73	39. الزمر	حَقَّقَ إِذَا جَاءَهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا
381	15	40. غافر	يُلْقَى الرُّوحُ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ ﴿٤٠﴾
342	41	40. غافر	يَوْمَ يَقُومُ مَالِي أَدْعُوكُمْ إِلَى التَّجَوُّعِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ ﴿٤٠﴾
308	51	40. غافر	وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ ﴿٤٠﴾
308	51	40. غافر	وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ ﴿٤٠﴾
308	51	40. غافر	وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ ﴿٤٠﴾
276 - 132	67	40. غافر	ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا
171	15	41. فصلت	فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِعَائِنَا فِيجَاهِدُونَ ﴿٤١﴾
295	21	41. فصلت	وَقَالُوا لَجُودِيزٌ لِمَ شَهِدْتُمُوهُنَّ عَالِيَتَا
375 - 199	28	41. فصلت	ذَلِكَ جَزَاءُ أَعْدَاءِ اللَّهِ الَّذِينَ آتَوْا لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ

349 - 221	40	41. فصلت	اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٥٠﴾
226	53	41. فصلت	سَرُّهُمْ ءَاتَيْنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ
277	11	42. الشورى	لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴿٥١﴾
348	49	42. الشورى	يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَّا وَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ ﴿٥٢﴾
348	50	42. الشورى	أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَّا وَهَبْنَا لِمَن يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴿٥٣﴾
361	4	43. الزخرف	وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلٌّ حَكِيمٌ ﴿٥٤﴾
336	36	43. الزخرف	وَمَن يَعْتَسِ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نَقِيضَ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ ﴿٥٥﴾
342	13	44. الدخان	أَنَّى لَهُمُ الذِّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ ﴿٥٦﴾
226	15	44. الدخان	إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ ﴿٥٧﴾
361	29	44. الدخان	فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ
343	48	44. الدخان	ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ ﴿٥٨﴾
- 224 – 183 – 81 317	49	44. الدخان	ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴿٥٩﴾
149	28	45. الجاثية	وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا
370	10	46. الأحقاف	وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَقَامَنَ وَأُسْتُكْبِرُوا
277	25	46. الأحقاف	تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا
334 - 233	4	47. محمد	فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ
382	24	47. محمد	أَقْلًا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانُ أَمْرٌ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿٦٠﴾
371	10	48. الفتح	إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ
374	29	48. الفتح	مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ
372	1	49. الحجرات	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٦١﴾

134	10	49. الحجرات	إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ
334	11	50. ق	وَأَحْبَبْنَا إِلَيْهِ بَلَدَهُ مَبْنًى
308	18	50. ق	مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَيْنِدٌ ﴿١٨﴾
329	24	50. ق	أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ ﴿١٩﴾
101	22	51. الذاريات	وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾
372	47	51. الذاريات	وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا يَابِتٍ وَبِنَا لِمُوسِعُونَ ﴿٢٧﴾
91	53	51. الذاريات	بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴿٣٧﴾
111	30	52. الطور	أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرْنَاهُ بِدْءَ رَبِّ الْمُنُونِ ﴿٣٠﴾
330	26	53. النجم	وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي سَفْعَتُهُمْ شَيْئًا
142	1	54. القمر	أَفَرَأَيْتِ السَّاعَةَ وَالشَّعْءَ الْقَمُرِ ﴿١﴾
363	13	54. القمر	وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ الْوَجِّ وَدُسْرِ ﴿١٣﴾
208	55	54. القمر	فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُقْتَدِرٍ ﴿٥٥﴾
265	1	55. الرحمن	الرَّحْمَنُ ﴿١﴾
259	13	55. الرحمن	فَيَأْتِيءَ الْآلِ رَيْكَمَا تُكْذِبَانِ ﴿١٣﴾
280	22	55. الرحمن	يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ ﴿٢٢﴾
370	27	55. الرحمن	وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ
379	54	55. الرحمن	وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ ﴿٥٤﴾
341	60	55. الرحمن	هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ ﴿٦٠﴾
236	2	56. الواقعة	لَيْسَ لَوْعَتِهَا كَاذِبَةٌ ﴿٢﴾
153	75	56. الواقعة	* فَلَا أُقْسِمُ بِمَوْقِعِ الشُّجُورِ ﴿٧٥﴾
225	79	56. الواقعة	لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾
379	89	56. الواقعة	فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ ﴿٨٩﴾

372	12	58. المجادلة	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرُّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوِكُمْ صَدَقَةٌ
375	14	59. الحشر	نَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى
340 - 95	10	61. الصف	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَذُكُّكُمْ عَلَىٰ تَجَرُّهُ سُجُودِكُمْ مِّنْ عَذَابِ إِلَهِ ۖ
328	11	62. الجمعة	وَإِذَا رَأَوْا تِجْرَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا
347	2	64. التغابن	هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ
369	5	64. التغابن	قَبْلَ فَنَافُوا وَبَالَ أَمْرِهُم
282	4	66. التحريم	إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا
233	6	68. القلم	يَا أَيُّكُمْ أَلْمَقْتُونُ ۖ
286	42	68. القلم	يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ
225 - 216 - 109	1	69. الحاقة	لِالْحَاقَّةِ ۖ
342	3	69. الحاقة	وَمَا أَذْرَاكَ مَا لِلْحَاقَّةِ ۖ
378	4	69. الحاقة	كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَوَادٍ بِالْقَارِعَةِ ۖ
139	14	69. الحاقة	وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ
366	21	69. الحاقة	فَهَوِيَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۖ
381	28	69. الحاقة	مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَّةُ ۖ
370	11	71. نوح	يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا ۖ
333 - 242	18	73. المزمّل	السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ
219	1	76. الإنسان	هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا ۖ
170	9	78. النبا	وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۖ
220	40	78. النبا	يَلْبِسَنِي كُنْتُ نَبِيًّا ۖ
308	37	79. النازعات	فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ ۖ

361	18	81. التكوين	وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ ﴿١٨﴾
342	26	81. التكوين	فَأَيُّنَ تَذْهَبُونَ ﴿٢٦﴾
242	1	82. الانفطار	إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ ﴿١﴾
363 - 270	6	86. الطارق	خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾
108	17	86. الطارق	فَهَلِ الْكَافِرِينَ أَهْمُ لَهُمْ رُؤُودُ ﴿١٧﴾
236 - 234	9	87. الأعلى	فَذَكِّرْ إِن نَّبَعَتِ الذُّكُرَى ﴿٩﴾
364	12	87. الأعلى	الَّذِي يَصِلَى النَّارَ الْكُبْرَى ﴿١٢﴾
296	13	87. الأعلى	ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى ﴿١٣﴾
229	2	88. الغاشية	وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ خَشِيعَةٌ ﴿٢﴾
233	11	88. الغاشية	لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَغِيَّةً ﴿١١﴾
381	4	89. الفجر	وَاللَّيْلِ إِذَا يَنسَرِ ﴿٤﴾
342	6	89. الفجر	أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾
361	13	89. الفجر	فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ ﴿١٣﴾
345	15	89. الفجر	فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ ﴿١٥﴾
271	20	89. الفجر	وَنُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴿٢٠﴾
344	7	91. الشمس	وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾
340	6	93. الضحى	أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى ﴿٦﴾
340 - 218	1	94. الشرح	أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴿١﴾
367	2	99. الزلزلة	وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ﴿٢﴾
111	7	99. الزلزلة	فَنَنْبَعَثُ أَفْقَالًا ﴿٧﴾
109	1	101. الفارعة	أَلْفَارِعَةُ ﴿١﴾
270	7	101. الفارعة	فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ﴿٧﴾

97	6	102. التكاثر	لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ﴿١﴾
271	3	107. الماعون	وَلَا يَخْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ ﴿٣﴾
108	1	110. النصر	إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿١﴾
361	4	111. المسد	وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ﴿٤﴾
121	1	112. الإخلاص	قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾
271	5	113. الفلق	وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴿٥﴾



الملحق الثاني

جدول 2 فهرس الأبيات الشعرية

الصفحة	الشطر الثاني
202	وَلَذُنْ ثَرَى حَالِ دُونَ الثَّرَاءِ
222	وَلَمْ تَسْتَحْيِ فَاصْنَعْ مَا تَشَاءُ
357	الْمَهْجُورِ يَبْكِي وَعَيْنُهُ مَرْهَاءُ
276	رَعِينَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابَا
178	فَبِتُّ أَظُنُّهُ ذُهْمًا خِلَاجَا
345	مُتَقَلِّدَا سَيْفَا وَرُمَحَا
281	بَنَزَعَ أَصُولُهُ وَاجْتَزَّ شَيْحَا
329	وَلَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ وَاللَّهَ فَاعْبُدَا
288	يَقْرُونَ ضَيْفَهُمُ الْمَلُوءَةَ الْجُدَا
256	إِذَا سَافَهُ الْعُودَ الدِّيَافِي جَرَجَا
276	تَعَلَّى النَّدَى فِي مَثْنِهِ وَتَحَدَّرَا
363	فِي الرَّوْعِ: هَلْ رَكِبَ الْأَعْرَّ الْأَشْقَرَا
166	أَقْلَبُهُ ذَا ثُومَتَيْنِ مُسَوَّرَا
127	وَلَكِنْهُمْ زَادُوا وَأَصْبَحَتْ نَاقِصَا
375	وَجَارَاتُكُمْ غَرَّتِي يَبِثْنَ خَمَائِصَا
219	وَلَوْ صَحَا الْقَلْبُ عَنْهَا كَانَ لِي تَبَعَا
145	فَقَالَتْ لَهُ: قَفْ. قَالَ: لَا، بَلْ بَنِي قِفَا
272	كَفَيْنَاكَ الْمُحَقَّقَةَ الرِّقَاقَا
139	أَسْلَمَتْ وَحْشِيَّةً وَهَقَا
18	وَأَسْيَافُنَا يَقْطُرْنَ مِنْ نَجْدَةٍ دَمَا
18	فَأَكْرِمْنَا خَالًا وَأَكْرِمْنَا ابْنَمَا

الشطر الأول
أَلْحَدَ حَوَى حَيَّةَ الْمُلْجِدِينَ
إِذَا لَمْ تَخْشَ عَاقِبَةَ اللَّيَالِي
مِنْ مُدَامِ كَأَنَّهَا دَمْعَةٌ
إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمِ
أَمْنِكَ الْبَرْقُ أَرْقُبُهُ فَهَاجَا
يَا لَيْتَ شَيْخِكَ قَدْ غَدَا
فَقُلْتُ لِصَاحِبِي لَا تَحْبِسَانَا
وَصَلِّ عَلَى خَيْرِ الْعَشِيَّاتِ وَالضُّحَى
ذَاكَ الْقَرَى لَا قَرَى قَوْمِ رَأَيْتَهُمْ
عَلَى لَاحِبٍ لَا يُهْتَدَى بِمَنَارِهِ
كَثُورِ الْعَدَاةِ الْفَرْدِ يَضْرِبُهُ النَّدَى
سَأَلْتُ قُتَيْلَةً عَنْ أَبِيهَا صَحْبَةً
قَتَلْتُ قَتِيلًا لَمْ يَرَ النَّاسُ مِثْلَهُ،
كَلَّا أَبَوَيْكُمْ كَانَ فَرَعٌ دِعَامَةٌ
تَبِيتُونَ فِي الْمَشْتَى مِلَاءً بَطُونُكُمْ
كَمْ مِنْ دَنِيٍّ لَهَا قَدْ صِرْتُ أَتْبَعُهُ
قِفَا نَبِكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ.
تَسْرِبِلْ جِلْدَ وَجْهِ أَبِيكَ إِنَّا
أَسْلَمُوهَا فِي دِمَشْقَ كَمَا
لَنَا الْجَفَنَاتُ الْغُرَّ يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى
وَلَدْنَا بَنِي الْعَنْقَاءِ وَابْنِي مُحَرَّرِ

163	لَاخْلُطَنَّ بِالْخُلُوقِ طِينَنَا
96	كَذَاكَ الْقَوْلُ إِنَّ عَلِيكَ عَيْنَا
304	فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينََا
240	إِذَا مَا بَنُو نَعْشٍ دَنَوْا فَتَصَوَّبُوا
188	مِنْ مَطَرٍ بَرْقُهُ ثَنَائِيهَا
208	إِلَى حَكَمٍ بَعْدِي فَضَلَّ ضَلَالُهَا
362	إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّامِلِ زِمَامُهَا
375	دَهْرًا فَأَصْبَحَ حُسْنُ الْعَدْلِ يُرْضِيهَا
373 - 344 - 296	جَوَادٌ فَمَا يُبْقِي مِنَ الْمَالِ بَاقِيَا
228	كَأَنَّهُ مِنْ كُلِّ مَفْرِيَّةٍ سَرَبُ
357	وَتَلَطُّمِ الْوَرْدِ بِعُنَابِ
369	وَاسْتِطْعَمَ الْمَاءَ لَمَّا جَدَّ فِي الْهَرَبِ
188	وَبَادِرَةً أَحْيَانَ يَرْضَى وَيَغْضَبُ
92	وَلَا لَعَبًا مَنِي وَذُو الشَّيْبِ يَلْعَبُ
274	إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُنَّ كَوَكَبُ
274	وَمَاذَا يَوْدَى اللَّيْلِ حِينَ يُوُوبُ
373 - 298	بِهِنَّ فُلُوكٌ مِنْ قِرَاعِ الْكَتَائِبِ
349	سَقَاها الْحِجَا سَقَى الرِّيَاضِ السَّحَابِ
378	رَأَيْتَ بِهِ جَمْرَةً مُشْعَلَةً
294	فَوَيْلٌ لِأَهْلِ الشَّاءِ وَالْحُمُرَاتِ
154	تَبَوَّأَ مِنْهَا لِلْمَقِيلِ اضْمَحَلَّتِ
154	تَخَلَّيْتُ مِمَّا بَيْنَهَا وَتَخَلَّيْتُ
334	سَائِلُ بَنِي أَسَدٍ مَا هَذِهِ الصَّوْتِ
177 - 173	وَاللَّيْلِ فِي جَوْفٍ مَنْحُوتٍ مِنَ السَّاجِ

قَدْ عَلِمْتُ إِنَّ لَمْ أَجِدْ مَعِينَا
يَقُلْنَا وَقَدْ تَلَا حَقَّتِ الْمَطَايَا
أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا
تَمَرَّزْتُهَا وَالذَّيْكَ يَدْعُو صَبَاحَهُ
تُبَلُّ خَدِّي إِذَا ابْتَسَمْتُ
إِذَا نَاقَةٌ شُدَّتْ بِرَحْلِ وَنُمرِقِ
وَعِدَاةٍ رِيحٍ قَدْ وَزَعَتْ وَقِرَّةِ
وَأَمَّةٌ كَانَ قُبْحُ الْجَوْرِ يُسْخِطُهَا
فَتَى كَمَلْتُ أَخْلَافَهُ غَيْرَ أَنَّهُ
مَا بَالُ عَيْنِكَ مِنْهَا الْمَاءُ يَنْسَكِبُ
تَبْكِي فَتُلْقِي الدُّرَّ مِنْ نَرْجَسِ
بَلَّ السَّرَاوِيلَ مِنْ خَوْفٍ وَمِنْ دَهْشِ
فَتَى يَمْلَأُ الْأَفْعَالَ رَأْيَا وَحِكْمَةً
طَرِبْتُ وَمَا شَوْقًا إِلَى الْبَيْضِ أَطْرُبُ
فَإِنَّكَ شَمْسٌ وَالْمَلُوكُ كَوَاكِبُ
هَوَتْ أُمُّهُ مَا يَبْعَثُ الصَّبْحُ غَادِيًا
وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سُيُوفَهُمْ
حَمَلَتْ إِلَيْهِ مِنْ لِسَانِي حَدِيقَةً
إِذَا مَا تَأَمَّلْتُهُ مُقْبِلًا
إِذَا غَرَّدَ الْمُكَّاءُ فِي غَيْرِ رَوْضَةٍ
لَكَا الْمُرْتَجِي ظِلَّ الْعِمَامَةِ كُلَّمَا
وَأَتَى وَتَهَيَّأَ بِعِزَّةٍ بَعْدَ بَعْدَمَا
يَا أَيُّهَا الرَّاكِبُ الْمُزْجِي مَطِيئَةً
أَمَّا النَّهَارُ فَفِي قَيْدٍ وَسِلْسِلَةٍ

349	وأخِر الميس إنقاض الفراريج
89	وَأَنْدَى الْعَالَمِينَ بَطُون رَاحِ
356 - 284	ووجه كمرآة الغريبة أَسَجَحُ
83	وَصُورَتُهَا أَوْ أَنْتِ فِي الْعَيْنِ أَمْلَحُ
179	سَقُودُ شَرَبِ نَسُوه عِنْدَ مِفْتَادِ
166	فَسَرَّكَ أَنْ يَعِيشَ فَجِيءُ بَزَادِ
202	مُسْتَحْقِبِينَ فُؤَادًا مَا لَهُ فَادِ
243	أَقْوَتْ وَطَالَ عَلَيْهَا سَالِفُ الْأَبَدِ
349	كَذِئْبِ الْغَضَى نَبْهَتُهُ الْمُتَوَرِّدِ
257	وَهِنْدٌ أَتَى مِنْ دُونِهَا النَّأْيُ وَالْبُعْدُ
380 - 323	كَمَعَمَعَةِ السَّعْفِ الْمَوْقِدِ
352	أَقْوَتْ وَطَالَ عَلَيْهَا سَالِفُ الْأَمَدِ
236	يَبْقَى لَهَا بَعْدَهَا آلٌ وَمَجْلُودُ
135	أَخْرَاكَ حَيْثُ تُقَبَّلُ الْأَحْجَارُ
246	وَجِرْوَةٌ لَا تَرُودُ وَلَا تُعَارُ
375	لَيْلٍ يَصِيحُ بِجَانِبِيهِ نَهَارُ
337	وَتَجْرِي بِهَا أَحْيَاؤُكُمْ وَالْمَقَابِرُ
370	وَتُجْزَى بِهَا أَحْيَاؤُكُمْ وَالْمَقَابِرُ
353	لَبِئْسَتِ الْخَلَّتَانِ الثُّكُلُ وَالْكِبَرُ
192	فَصِرْتُ أَمْشِي عَلَى أُخْرَى مِنَ الشَّجَرِ
251	وَأِنَّمَا يَكُونُ رَدًّا عَلَى آخِرِ
200	آخِرِ اللَّيْلِ بِيَعْفُورِ خَدَرِ
150	وَالطَّيِّبُونَ مَعَاقِدَ الْأُزْرِ
150	سُمُّ الْعُدَاةِ وَآفَةُ الْجُزْرِ

كَأَنَّ أَصْوَاتَ مَنْ إِيغَالَهُنَّ بَنَا
أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا
لَهَا أَذُنٌ حَشَرٌ وَذِفْرَى أَسِيلَةٌ
بَدَتْ مِثْلَ قَرْنِ الشَّمْسِ فِي رَوْقِ الضُّحَى
كَأَنَّهُ خَارِجًا مِنْ جَنْبِ صَفْحَتِهِ
"إِذَا مَا مَاتَ مَيِّتٌ مِنْ تَمِيمٍ
كُنِيَّةَ الْحَيِّ مِنْ ذِي الْقَيْظِ فَاحْتَمَلُوا
يَا دَارَ مَيَّةَ بِالْعَلِيَاءِ فَالْسِّنْدِ
وَكُرِّي إِذَا نَادَى الْمُضَافُ مَجْنَبًا
أَلَا حَبَّذَا هِنْدَ، وَأَرْضُ بِهَا هِنْدٌ
جَمُوحًا مَرُوحًا وَإِحْضَارَهَا
يَا دَارَ مَيَّةَ بِالْعَلِيَاءِ فَالْسِّنْدِ
مِنْ اللَّوَاتِي إِذَا لَانَتْ عَرِيكَتُهَا
وَإِذَا ذَكَرْتَ أَبَاكَ أَوْ أَيَّامَهُ
وَمَنْ يَكُ سَائِلًا عَنِّي فإِنِّي
وَالشَّيْبُ يَنْهَضُ فِي الشَّابَابِ كَأَنَّهُ
يَعُضُّ عَلَيْهَا الشَّيْخُ إِبْهَامَ كَفِّهِ
يَعُضُّ عَلَيْهَا الشَّيْخُ إِبْهَامَ كَفِّهِ
فَارَقْتُ شَغْبًا وَقَدْ قُوسْتُ مِنْ كِبَرِ
وَكُنْتُ أَمْشِي عَلَى رَجُلَيْنِ مُعْتَدِلًا
"لَا يَكُونَانِ أَبَدًا إِلَّا رَدًّا
جَازَتْ الْبَيْدَ إِلَى أَرْحَلِنَا
لِنَنَازِلُونَ بِكُلِّ مُغْتَرِكِ
لَا يَبْعَدَنَّ قَوْمِي الَّذِينَ هُمْ

115	أتوني فقالوا: من ربعة أم مضر
112	ولكن زنجي غليظ المشافر
301	ترى الأكم فيه سجداً للحوافر
244	وبياض وجهك للثراب الأعفر
337	ويلهو بها من لاعب الحي سامر
370	ويلهو بها من لاعب الحي سامر
93	أبغلي هذا بالرحى المتقاعس
365	كل جهيـض لـين الأكارع
133	أو كلما ظعنوا لبين تجزع
302	سور المدينة والجبـال الخشع
220	جـريـر، ولـكن في كـليب تـواضـع
256	كالقـرط صـاو غـبره لا يـرضـع
217	لآخ في الرأس مشـيب وصـلـع
128	شـريـكـيه تـطـمـع نـفسـه كـل مـطـمـع
280	راض والرأي مختـلف
263	فمن أي ما تجني الحـوادث أفرق
375	أو أسود الخلق إني أبيض الخلق
263	فقد بن مني والسـلام تـفـلـق
357 - 285	كجـابـية الشـيخ العـراقـي تـفـهـق
366	أطاع له من رامـتين حـديـق
371	وهل تخبر الأطلال غير التـهـالك
180	فوق طير لها شـخـوص الجـمال
349	كفاني ولم أطلب قـلـيل من المـال
258	لـقـحـت حـرب وائل عـن حـيال

فأصبحت فيهم أمنا لا كمعشر
فلو كنت ضـبـبـيا عـرـفـت قـرـابـتي
بجمع تضل البلق في حـجـراته
يا ويح نفسي كان جدّه خالـد
قصائد تستحلى الرواة نشيدها
قصائد تستحلى الرواة نشيدها
تقول وصـگـت وجهها بيمينها
يلقين بالخـبار والأجـارـع
بان الخليط برامتين فودعوا
لما أتى خبر الزبير تواضعت
أيا شاعرا لا شاعر اليوم مثله
متفلق أنساؤها عن قـان
كيف يـرـجـون سـقـاطـي بـعـدـما
أخو الذنب يعوي والغراب، ومن يكن
نحن بما عندنا وأنت بما عندك
بأشجع أخاذ على الدهر حـكـمه
إن كنت عبداً فنـفـسي حـرة كـرـما
فإن يمس عني الهم والشيب والعشا
تروح على آل المـحـلـق جـفـنة
كأني كسوت الرجل أحـقـب سـهـوقـا
قفا فاسألا الأطلال عن أم مالـك
ونحن ركب ملجن في زي ناس
ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة
قربا مـرـبـط النـعـامة مـنـي

377 - 199	وَهَلْ تُطِيقُ وَدَاعًا أَيُّهَا الرَّجُلُ
178	رَقَصَ الْقُلُوصِ بِرَاكِبٍ مَسْتَعْجِلٍ
356 - 283	تَرَانِبُهَا مَضْقُولَةٌ كَالسَّجَنَجَلِ
267	وَلَكِنْ حَدِيثُ مَا حَدِيثِ الرَّوَاحِلِ
169	وَضَنْتُ عَلَيْنَا وَالضَّئِنُ مِنَ الْبُخْلِ
170	هُمْ بَيْنَنَا فَهُمْ رِضًا وَهُمْ عَذْلُ
153	أَسِنَّةُ قَوْمٍ لَا ضِعَافٍ وَلَا عُزْلُ
155	وَالْحَقُّ يَدْفَعُ ثُرَهَاتِ الْبَاطِلِ
377	رَأَيْتُ بـــــــــــــــــه جَمْرَةً تَشْتَعِلُ
219	أَمْ مَنْ إِلَى سَلْفِي طَاهِيَةٌ تَجْعَلُ
116	جَزَاءَ الْكِلَابِ الْعَاوِيَاتِ وَقَدْ فَعَلُ
362	وَارْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءً بِكَكَلِ
199	بِأَشْعَثَ لَا يَفْلَى وَلَا يَقْمَلُ
128	بِهَا الْعَيْنَانِ تَنْهَلُ
237	إِنَّكَ يَا بَنَ أَبِي سُلَيْمٍ لَمَقْتُولُ
240	إِلَى الصَّابِحِ وَهُمْ قَوْمٌ مَعَاذِلُ
364	لَمْ أَجِدْ مَهْرَبًا إِلَى الْإِعْـــــــــــــــــدَامِ
353	بِعُودِ بَشَامَةٍ سُقِيَ الْبَشَامُ
174 - 171	وَقَدْ تَجَلَّى كُرْبُ الْمُحْتَمِّ
165	فَإِذَا الْقَيْنَةُ تُلْجَمُ
300	يَشْهَدُ الْهَيْجَا بِالْوَتِّ مُعْصِمُ
259	كَمْ كَمْ وَكَمْ
145	مُقَدَّمٌ بِسَبَا الْكَثَّانِ مَلْثُومُ
176	وَنِمْتُ وَمَا لَيْلُ الْمَطِيِّ بِنَائِمِ

ودع هريرة إن الركب مرتحل
بزجاجة رقصت بما في ذئها
مهفهفة بيضاء غير مفاضة
فدع عنك نهبا صيح في حجراته
ألا أصبحت أسماء جاذمة الحبل
متى يشتجر قوم يقل سرواتهم
وقد أدركتني والحوادث جمّة
ذاك الذي وأبيك يعرف مالحا
إذا ما تأملته مقبلا
أين الذين بهم تسامي دارم
جزى ربه عني عدي بن حاتم
فقلت لـــــــــــــــــه لما تمطى بضله
بنزوة لص بعد ما مر مصعب
لمن رخلوقة زل
يسعى الوشاة حوالئها وقيلهم
إذا أشرف الديك يدعو بعض أسرته
شمت برق الوزير فانهل حتى
أتذكر يوم تصقل عارضيهما
فنام ليلى وتجلي همي
جرت بالسباب يوماً
ولم إذا ما غزا لم يسقط الروح رحمه
كم نعمة كانت له
كان إبريقهم ظبي على شرف
لقد لمتنا يا أم غيلان في السرى

178	وَضَمَّهَا السَّيْرُ فِي بَعْضِ الْأَضَى مِمْ
356	عَدَا وَاللَّيْثُ غَضَبَانُ
149	طَرَائِفًا مِنْ حَدِيثِهَا الْحَسَنِ
149	مَا لِحَدِيثِ الْمُؤْمُوقِ مِنْ ثَمَنِ
187	لَا كَالْبِنَاءِ مِنَ الْأَجْرِ وَالطَّيْنِ
363	وَالْمَجْدُ يَمْشِي فِي رِكَابِهِ
287	فَمَا زِلْتُ أَبْكِي عِنْدَهُ وَأَخَاطِبُهُ
293	قَدْ احْتَرَبُوا فِي عَاجِلِ أَنَا آجِلُهُ
362	وَعُرِّي أَفْرَاسُ الصَّيْبِ وَرَوَاجِلُهُ
91	وَلَمْ تُسَلِّمْ عَلَى رِيحَانَةِ الْوَادِي
262	أُورِدْتُ فِجًّا مِنَ اللَّعْبَاءِ جُلْمُودِي
203	وَتَسْوِيفُ الْعِدَاتِ مِنَ السَّوَافِي
306	لَدَى وَكْرَهَا الْغُنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي
362	عَلَى بِأَنْوَاعِ الْهَمُومِ لِيَبْتَلِي
105	يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي
364	خَاطِطٌ فِي غُبَابٍ أَخْضَرَ طَامِي
232 - 125	فَمَضِيَتْ ثُمَّتْ قَلْتُ لَا يَعْنِينِي

كَأَنَّمَا عَيْنُهَا مِنْهَا وَقَدْ ضَمُرَتْ
شَدَدْنَا شِدَّةَ اللَّيْثِ
أَذْكَرُ مِنْ جَارَتِي وَمَجْلِسِهَا
وَمِنْ حَدِيثِ يَزِيدُنْ فِي مِقَّةٍ
بَنَى الْبُنَاةُ لَنَا مَجْدًا وَمَأْتِرَةً
الْيُمْنُ يَتَّبِعُ ظِلَّهُ
وَقَفْتُ عَلَى رُبْعِ لَمِيَّةٍ نَاقَتِي
وَأَهْلُ خِبَاءٍ صَلَحَ ذَاتَ بَيْنِهِمْ
صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلْمَى وَأَقْصَرَ بَاطِلُهُ
أُرَانِحُ أَنْتَ يَوْمَ اثْنَيْنِ أُمِّ غَادِي
لَوْلَا ابْنُ عَفَّانَ وَالسُّلْطَانُ مُرْتَقِبٌ
هِيَ الدُّنْيَا وَقَدْ نَعِمُوا بِأُخْرَى
كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا
وَلَيْلُ كَمُوجِ الْبَحْرِ أَرْخَى سِدُولَهُ
أَنَا الذَّائِدُ الْحَامِي الذِّمَارِ وَإِنَّمَا
فَكَأَنِّي وَقَدْ تَقَاصَرَ بِاعِي
وَلَقَدْ أُمِرُّ عَلَى اللَّئِيمِ يَسْبُونِي

المصادر والمراجع

- إبراهيم، رجب عبد الجواد. **دراسات في الدلالة والمعجم**. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، 2001.
- ابن أبي الأصبع المصري. **بديع القرآن**. تحقيق حنفي محمد شرف. القاهرة: دار نهضة مصر، 1974.
- ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله بن محمد. **شرح نهج البلاغة**. تحقيق الشيخ حسن متيم. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1963.
- ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس البغدادي الأموي القرشي. **الإشراف في منازل الأشراف**. تحقيق د نجم عبد الرحمن خلف. الرياض: مكتبة الرشد، 1990.
- ابن الأثير، ضياء الدين. **الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور**. تحقيق مصطفى جواد. بيروت: مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1375.
- ابن الأثير، ضياء الدين. **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، 1420.
- ابن الأثير، ضياء الدين. **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**. تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2007.
- ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد. **الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة في أصول النحو**. تحقيق سعيد الأفغاني. بيروت: دار الفكر، الطبعة 2، 1971.
- ابن الأنباري، عبد الرحمن بن محمد. **الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين**. القاهرة: مكتبة الخانجي، 2002.
- ابن الشجري، ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة. **أمالي ابن الشجري**. تحقيق محمود محمد الطناحي. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1991.
- ابن المعتز، عبد الله بن محمد. **البديع في البديع**. تحقيق إغناطيوس كراتشفوفسكي. بيروت: دار المسرة، 1982.
- ابن النجار الحنبلي، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح. **شرح الكوكب المنير = المختبر المبتكر شرح المختصر**. تحقيق محمد الزحيلي، نزيه حماد. دبت: مكتبة العبيكان، الطبعة 2، 1997.

- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق، **الفهرست**. بيروت: دار المعرفة، 1417.
- ابن بسام الشنتري، أبو الحسن علي. **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**. تحقيق إحسان عباس. تونس: الدار العربية للكتاب، 1981.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. **التمام في تفسير أشعار هذيل (مما أغفله أبو سعيد السكري)**. تحقيق أحمد ناجي القيسي وآخرون. بغداد: مطبعة العاني، 1962.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**. تحقيق محمد علي النجار. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة 4، 1999.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**. تحقيق محمد علي النجار. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة 4، 1999.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. **المبهم في تفسير أسماء شعراء ديوان الحماسة**. تحقيق مروان العطية، شيخ الراشد. دمشق: دار الهجرة للطباعة والنشر والتوزيع، 1988.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. **المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**. تحقيق علي النجدي ناصف وآخرون. القاهرة: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1969.
- ابن حزم الأندلسي، أبو محمد، علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**. القاهرة: دار الحديث، 1404.
- ابن حنبل، أبو عبد الله، أحمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421.
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد. **ليس في كلام العرب**. مكة المكرمة، الطبعة 2، 1979.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**. القاهرة: دار نهضة مصر، 1377.
- ابن رشيق القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق. **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار الجيل، الطبعة 5، 1981.
- ابن سعيد الأندلسي. **نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب**. تحقيق نصرت عبد الرحمن. عمان: مكتبة الأقصى، د.ت.
- ابن سنان الخفاجي، عبد الله بن محمد بن سعيد. **سر الفصاحة**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1982.
- ابن سيده، أبو الحسن، علي بن إسماعيل. **المخصص**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1417.

ابن سيده، علي بن إسماعيل. **المحكم والمحيط الأعظم**. تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2000.

ابن طباطبا، محمد أحمد. **عيار الشعر**. تحقيق عباس عبد الساتر ونعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 2005.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد. **التحرير والتنوير**. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.

ابن عبد ربه الأندلسي، أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم. **العقد الفريد**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1404.

ابن عساكر، علي بن الحسن. **تاريخ مدينة دمشق، وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها**. تحقيق محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمروي. دمشق: دار الفكر العربي للطبع والنشر والتوزيع، 1995.

ابن عصفور، علي بن مؤمن بن محمد، الحَضْرَمِي الإشبيلي. **ضرائر الشعر**. تحقيق السيد إبراهيم محمد. دم: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1980.

ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري. **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار التراث ودار مصر للطباعة، الطبعة 20، 1980.

ابن عماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. بيروت: دار ابن كثير، 1406.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد. **مقاييس اللغة**. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، الطبعة 1، 1979.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي. **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**. تحقيق عمر فاروق الطباع. بيروت: مكتبة المعارف، 1993.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي. **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**. نشر محمد علي ببيضون، الطبعة 1، 1997.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي. **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**. تحقيق أحمد صقر. مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.ت.

ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **الشعر والشعراء**. القاهرة: دار الحديث، 1423.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. **المعاني الكبير في أبيات المعاني**. تحقيق سالم الكرنكوي، عبد الرحمن بن يحيى بن علي اليماني. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1984.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. **تأويل مشكل القرآن**. تحقيق أحمد صقر. القاهرة: مكتبة دار التراث، الطبعة 2، 1973.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي. **تفسير القرآن العظيم**. تحقيق سامي بن محمد سلامة. الرياض: دار طيبة، الطبعة 2، 1999.

ابن مالك، أبو عبد الله، جمال الدين، محمد بن عبد الله. **شرح التسهيل لابن مالك**. تحقيق د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون. د.م: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1990.

ابن مالك، أبو عبد الله، جمال الدين، محمد بن عبد الله. **شرح التسهيل لابن مالك**. تحقيق د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون. د.م: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1990.

ابن مالك، أبو عبد الله، جمال الدين، محمد بن عبد الله. **شرح الكافية الشافية**. تحقيق عبد المنعم أحمد هريدي. مكة المكرمة: جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1982.

ابن مضاء القرطبي. **الرد على النحاة**. تحقيق شوقي ضيف. القاهرة: دار المعارف، الطبعة 3، 1988.

ابن معصوم، علي بن أحمد بن محمد. **أنوار الربيع في أنواع البديع**. تحقيق شاكِر هادي شكر. النجف الشريف: مطبعة النعمان، د.ت.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، 1414.

ابن هشام النحوي، عبد الله بن يوسف. **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**. دمشق: دار الفكر، 1985.

ابن يسعون، أبو الحجاج يوسف بن يبي. **المصباح لما أعتَم من شواهد الإيضاح**. تحقيق محمد بن حمود الدعجاني. المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 2008.

أبو الحسن البصري، علي بن أبي الفرج بن الحسن. **الحماسة البصرية**. تحقيق مختار الدين أحمد. بيروت: عالم الكتب، د.ت.

أبو السعود العمادي، محمد بن محمد بن مصطفى. **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 2، 1990.

أبو الفرج، محمد أحمد. المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث. بيروت: دار النهضة العربية، 1966.

أبو بكر الأنباري، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار. الزاهر في معاني كلمات الناس. تحقيق حاتم صالح الضامن. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992.

أبو بكر الزبيدي، محمد بن الحسن بن عبيد الله، طبقات النحاة واللغويين. القاهرة: دار المعارف، الطبعة 2، د.ت.

أبو تمام. ديوان الحماسة، شرح المرزوقي. بيروت: دار الجيل، د.ت.

أبو جعفر أحمد بن داود بن يوسف بن هشام الجذامي. الانتخاب في شرح أدب الكتاب. تحقيق السعدية بو خريط، أمينة بالعربي. بيروت: دار ابن حزم، 2009.

أبو حيان الأندلسي، أثير الدين، محمد بن يوسف. البحر المحيط في التفسير. بيروت: دار الفكر، 1420.

أبو حية النميري. شعر أبي حية النميري. تحقيق الدكتور يحيى الجبوري. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، 1975.

أبو زيد القرشي، محمد بن أبي الخطاب. جمهرة أشعار العرب. تحقيق علي محمد البجاوي. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1983.

أبو عبيد البكري. اللآلي في شرح أمالي القالي. تحقيق عبد العزيز الميمني. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، 1936.

أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري. شرح نقائض جرير والفرزدق. تحقيق محمد إبراهيم حور، وليد محمود خالص. أبو ظبي: المجمع الثقافي، الطبعة 2، 1998.

أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري. مجاز القرآن. تحقيق محمد فواد سزكين. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1381.

أبو علي القالي، إسماعيل بن القاسم بن عيذون بن هارون بن عيسى بن محمد بن سلمان. الأمالي = شذور الأمالي = النوادر. تحقيق محمد عبد الجواد الأصمعي. القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة 2، 1926.

أبو محمد السيرافي، يوسف بن أبي سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان. شرح أبيات سيبويه. تحقيق الدكتور محمد علي الريح هاشم. القاهرة: دار الفكر العربي للطبع والنشر والتوزيع، 1974.

أبو موسى، محمد محمد. **خصائص التراكيب: دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني**. القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة 8، 2010.

أبو ناضر، مورييس. "مدخل إلى علم الدلالة الالسنّي". **مجلة الفكر العربي المعاصر** 018، 019/000 (1982)، 31-37.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. **الصناعتين: الكتابة والشعر**. بيروت: المكتبة العصرية، 1419.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. **كتاب الصناعتين**. تحقيق مفيد قميحة. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1981.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. **كتاب الصناعتين**. تحقيق محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار الجيل، الطبعة 2، 1988.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران. **ديوان المعاني**. بيروت: دار الجيل، د.ت.

أرسطو. **فن الشعر**. تحقيق عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار الثقافة، 1973.

أسامة ابن منقذ، أبو المظفر، مؤيد الدولة مجد الدين. **البديع في نقد الشعر**. تحقيق أحمد أحمد بدوي، الدكتور حامد عبد المجيد. الجمهورية العربية المتحدة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د.ت.

الأزهري، أبو منصور، محمد بن أحمد الهروي. **تهذيب اللغة**. تحقيق محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.

الاستراباذي، محمد بن الحسن الرضي. **شرح شافية ابن الحاجب**. تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1975.

الأسود، حسين. "أصول العلاقة بين البلاغة والنقد القديم حتى نهاية القرن الرابع الهجري". **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق** 1/81 (2006)، 115-139.

الأسود، حسين. "أصول العلاقة بين البلاغة والنقد القديم حتى نهاية القرن الرابع الهجري". **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق** 001/081 (2006)، 115-139.

الإشبيلي، محمد بن المبارك بن محمد بن ميمون البغدادي. **منتهى الطلب من أشعار العرب**. تحقيق د. محمد نبيل الطريفي. بيروت: دار صادر، 1999.

الأشْمُونِي، علي بن محمد بن عيسى. شرح الأشْمُونِي على ألفية ابن مالك. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998.

الأعشى الكبير. ديوان الأعشى الكبير. تحقيق محمد محمد حسين. بيروت: مكتبة الآداب، د.ت.
الأعلم الشنتمري. شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: دار المعارف، الطبعة 2، د.ت.

الأفغاني، سعيد بن محمد بن أحمد. الموجز في قواعد اللغة العربية. بيروت: دار الفكر، 2003.
الإمام مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1374.

الأنباري، أحمد محمد بن القاسم. كتاب الأضداد. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية، 1407.

الأندلسي، أبو حيان. تفسير البحر المحيط. تحقيق أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

الباخرزي، علي بن الحسن بن علي بن أبي الطيب. دمية القصر وعصرة أهل العصر. بيروت: دار الجيل، 1414.

البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. بيروت: دار طوق النجاة، 1422.
البستاني، صبحي. "مفهوم الدلالة عند ابن فارس في كتابه الصاحب". مجلة الفكر العربي المعاصر 018، 019/000 (1982)، 182-186.

البغدادي، عبد القادر بن عمر. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة 4، 1997.

البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن. نظم الدرر. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1415.
التبريزي، يحيى بن علي بن محمد الشيباني. شرح القصائد العشر. دم: إدارة الطباعة المنيرية، 1352.

التبريزي، يحيى بن علي بن محمد الشيباني. شرح ديوان الحماسة. بيروت: دار القلم، د.ت.
الثبتي، عامر بن عبد الله. "التجريد: بلاغته وأساليبه في القرآن المجيد". مكتبة عين الجامعة 140. (1434)

- الثعالبي، أبو منصور، عبد الملك النيسابوري. **التمثيل والمحاضرة**. تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، 1388.
- الثعالبي، أبو منصور، عبد الملك النيسابوري. **فقه اللغة وسرّ العربية**. تحقيق عبد الرزاق المهدي. بيروت: إحياء التراث العربي، 1422.
- الثعالبي، أبو منصور، عبد الملك النيسابوري. **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**. تحقيق مفيد محمد قميحة. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1403.
- الثعالبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم. **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**. تحقيق الإمام أبي محمد بن عاشور. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002.
- الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة 10، 2009.
- الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**. القاهرة: دار مكتبة الهلال، الطبعة 10، 1408.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**. تحقيق عبد السلام هارون. مصر: مكتبة الخانجي، الطبعة 2، 1965.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**. تحقيق فوزي عطوي. بيروت: دار صعب، 1968.
- الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر. **التاج في أخلاق الملوك**. تحقيق أحمد زكي باشا. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1914.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **الحيوان**. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 1424.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **الحيوان**. تحقيق عبد السلام هارون. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة 1، 1938.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **رسائل الجاحظ**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964.
- الجارم، علي - أمين، مصطفى. **البلاغة الواضحة**. القاهرة: دار المعارف، 1432.

الرجاني، عبد القاهر. أسرار البلاغة. تحقيق محمد الصاوي الجويني. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990.

الرجاني، عبد القاهر. أسرار البلاغة. تحقيق محمود محمد شاكر. جدة: دار المدني، الطبعة 1، د.ت.

الرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز في علم المعاني. تحقيق عبد المنعم الخفاجي. مصر: مكتبة القاهرة، الطبعة 1، 1969.

الرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز في علم المعاني. تحقيق محمود محمد شاكر. القاهرة: مطبعة المدني، الطبعة 3، 1992.

الرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز في علم المعاني. تحقيق محمود محمد شاكر. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة 3، 2004.

الرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز في علم المعاني. تحقيق ياسين الأيوبي. المكتبة العصرية والدار النموذجية، الطبعة 1، د.ت.

الجمحي، محمد بن سلام. طبقات فحول الشعراء. تحقيق محمود محمد شاكر. جدة: دار المدني، الطبعة 1، د.ت.

الزهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 3، 1984.

الحديثي، خديجة. المدارس النحوية. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1998.

الحسن بن أحمد بن محمد الأعرابي، أبو محمد الأسود الغندجاني. أسماء خيل العرب وأنسابها وذكر فرسانها. تحقيق الأستاذ الدكتور محمد علي سلطاني. دمشق: دار العصماء، 2007.

الحمد، محمد بن إبراهيم. فقه اللغة مفهومه وموضوعاته قضاياها. الرياض: دار ابن خزيمة للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 2005.

الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن. الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبدیع. تحقيق إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2003.

الخفاجي، أحمد بن محمد. شرح درة الغواص في أوهام الخواص. تحقيق عبد الحفيظ فرغلي علي قرني. بيروت: دار الجيل، 1996.

الخولي، محمد علي. معجم علم اللغة النظري. بيروت: مكتبة لبنان، 1991.

- الداية، فايز. **البلاغة العربية**. حلب: مطبعة جامعة حلب، 1993.
- الدرة، محمد علي طه. **فتح الكبير المتعال إعراب المعلقات العشر الطوال**. جدة: مكتبة السوادي، الطبعة 2، 1989.
- الدقيقي، سليمان بن بنين. **اتفاق المباني واقتراق المعاني**. تحقيق يحيى عبد الرؤوف جبر. عمان: دار عمار، 1985.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايمار. **الإعلام بوفيات الأعلام**. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1413.
- الراجحي، عبده. **فقه اللغة في الكتب العربية**. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، 1979.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر. **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 3، 1420.
- الرضي، رضي الدين محمد بن الحسن. **شرح الرضي على الكافية**. بنغازي: جامعة قاريونس، 1978.
- الرماني، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله. **النكت في إعجاز القرآن**. تحقيق محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام. القاهرة: دار المعارف، الطبعة 3، 1976.
- الزبيري، وليد بن أحمد الحسين وآخرون. **الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة «من القرن الأول إلى المعاصرين مع دراسة لعقائدهم وشيء من طرائفهم»**. بريطانيا: مجلة الحكمة، مانشستر، الطبعة 1، 2003.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة 1، 1957.
- <https://ar.lib.eshia.ir/41837/0/1>
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة 1، 1957.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. **الأعلام**. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 5، 2002.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 3، 1407.

الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد بن أحمد. **أساس البلاغة**. القاهرة: كتاب الشعب، 1960.

الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد بن أحمد. **أساس البلاغة**. تحقيق محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد بن أحمد. **المفصل في صنعة الإعراب**. تحقيق علي بو ملحم. بيروت: مكتبة الهلال، 1993.

الزوزني، حسين بن أحمد بن حسين. **شرح المعلقات السبع**. بيروت: دار المعرفة، الطبعة 2، 1994.

الزوزني، حسين بن أحمد بن حسين. **شرح المعلقات السبع**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002.

الزيات، أحمد حسن. **دفاع عن البلاغة**. القاهرة: عالم الكتب، الطبعة 2، 1967.

الزيادي، حاكم مالك. **الترادف في اللغة**. الأردن: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2007.

السامرائي، فاضل صالح. **أسئلة بيانية في القرآن الكريم**. القاهرة: مكتبة التابعين، 2008.

السامرائي، فاضل صالح. **معاني النحو**. عمان: دار الفكر، 2000.

السبكي، بهاء الدين. **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح**. بيروت: المكتبة العصرية، 1423.

السراج، محمد علي. **اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب**. دمشق: دار الفكر، 1403.

السكاكي، يوسف بن أبي بكر. **مفتاح العلوم**. تحقيق نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلميّة، الطبعة 2، 1987.

السيوطي، جلال الدين. **الإتقان في علوم القرآن**. تحقيق شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة 1، 1429.

السيوطي، جلال الدين. **الإتقان في علوم القرآن**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.

السيوطي، جلال الدين. **الإتقان في علوم القرآن**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.

السيوطي، جلال الدين. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**. تحقيق فؤاد علي منصور. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1998.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. **معترك الأقران في إعجاز القرآن**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**. تحقيق الشيخ محمد عبد الله دراز. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1425.

الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**. المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، 1997.

الشايب، أحمد. **الأسلوب**. مصر: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة 6، د.ت.

الشحود، علي بن نايف. **الخلاصة في علوم البلاغة**. القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، 2007.

الشُرَيْشي، أبو عباس أحمد بن عبد المؤمن بن موسى القَيْسي. **شرح مقامات الحريري**. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 2006.

الشعراء الهذليون. **ديوان الهذليين**. تحقيق محمد محمود الشنقيطي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965.

الشعراوي، محمد متولي. **تفسير الشعراوي**. القاهرة: مطابع أخبار اليوم، 1977.

الشمّاح بن ضرار الذبياني. **ديوان الشمّاح بن ضرار الذبياني**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: دار المعارف، 1951.

الشيخ، يوسف بابكر. **أثر الفرق الإسلامية في النظام السياسي الإسلامي: الخوارج والشيعة في القرنين الأول والثاني من الهجرة النبوية**. السودان: جامعة أم درمان الإسلامية - كلية أصول الدين والتربية، رسالة ماجستير، 1997.

الصائغ، عبد الإله. **الأدب الجاهلي وبلاغة الخطاب**. صنعاء: دار الفكر المعاصر، 2000.

الصالح، صبحي إبراهيم. **دراسات في فقه اللغة**. لبنان: دار العلم للملايين، الطبعة 1، 1960.

الصعدي، عبد المتعال. **بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة**. القاهرة: مكتبة الآداب، الطبعة 7، 1990.

- الصغير، محمد. النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1983.
- الصفدي، صلاح الدين. الوافي بالوفيات. تحقيق أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث، 1420.
- الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى. أدب الكتاب للصولي. تحقيق محمد بهجة الأثري. مصر- بغداد: المطبعة السلفية - المكتبة العربية، 1341.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب. المعجم الكبير. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، الطبعة 2، 1415.
- الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن. مجمع البيان في تفسير القرآن. بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمي، د.ت.
- الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن = تفسير الطبري. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420.
- الطبري، محمد بن جرير. تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق د عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001.
- الطوسي، جعفر محمد بن الحسن. التبيان في تفسير القرآن. تحقيق آغا بزرگ الطهراني. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- العدوي، أسامة شكري الجميل. "النظرية الجمالية في البلاغة العربية: دراسة بلاغية نقدية". حولية كلية اللغة العربية بجرجا 4/26 (2022)، 3650-3746.
- العقل، عبد الرحمن بن عبد العزيز. مدخل إلى علوم الشريعة. القصيم: مركز النخب العلمية، 2021.
- العكبري، أبو البقاء. ديوان أبي الطيب المتنبي، بشرح أبي البقاء العكبري، المسمى بـ «التبيان في شرح الديوان». تحقيق مصطفى السقا وآخرون. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1938.
- العلوي، شفيقة. محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة. بيروت: أبحاث للترجمة والنشر والتوزيع، 2004.
- العمري، محمد. في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية. المغرب: إفريقيا الشرق، الطبعة 2، 2002.

- العميدي، محمد بن أحمد بن محمد. **الإبانة عن سرقات المتنبي لفظا ومعنى**. تحقيق إبراهيم الدسوقي البساطي. القاهرة: دار المعارف، 1961.
- العنبي، علي عبد الله حسين. **الحمل على المعنى في العربية**. بغداد: ديوان الوقف السني. مركز البحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة 1، 2012.
- العوتبي، سلمة بن مسلم. **الإبانة في اللغة العربية**. تحقيق عبد الكريم خليفة وآخرون. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، 1999.
- الغلابي، مصطفى. **جامع الدروس العربية**. بيروت: المكتبة العصرية، 1996.
- الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين. **معجم ديوان الأدب**. تحقيق أحمد مختار عمر، إبراهيم أنيس. القاهرة: مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، 2003.
- الفارسي، أبو القاسم زيد بن علي. **شرح كتاب الحماسة للفارسي**. تحقيق د. محمد عثمان علي. بيروت: دار الأوزاعي، د.ت.
- الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار. **الحجة للقراء السبعة**. تحقيق بدر الدين قهوجي، بشير جويجاني. دمشق - بيروت: دار المأمون للتراث، الطبعة 2، 1993.
- الفتلي، حسين علي حسين. "أصول التفكير النحوي عند ابن جني (ت 392 هـ) في كتابه الخصائص". **مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية** 14/1 (31 ديسمبر، 2013).
- الفرايدي، أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم. **الجمال في النحو**. تحقيق فخر الدين قباوة. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 5، 1995.
- القاضي الجرجاني، أبو الحسن علي بن عبد العزيز. **الوساطة بين المتنبي وخصومه**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د.ت.
- القاضي الجرجاني، عبد العزيز. **التعريفات**. تحقيق إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 1، 1985.
- القرشي، عباس بن محمد بن مسعود. **حماسة القرشي**. تحقيق خير الدين محمود قبلاني. دمشق: وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، 1995.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي**. تحقيق أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة 2، 1964.

القرطبي، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمَوْش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي. الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه. جامعة الشارقة: مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 2008.

القزويني، جلال الدين، محمد بن عبد الرحمن بن عمر. الإيضاح في علوم البلاغة. بيروت: دار إحياء العلوم، الطبعة 4، 1998.

القزويني، جلال الدين، محمد بن عبد الرحمن بن عمر. الإيضاح في علوم البلاغة. تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي. بيروت: دار الجيل، الطبعة 3، د.ت.

القطان، مناع. مباحث في علوم القرآن. الرياض: مكتبة المعارف، الطبعة 3، 1421.

القيسي، أبو علي الحسن بن عبد الله. إيضاح شواهد الإيضاح. تحقيق الدكتور محمد بن حمود الدعجاني. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987.

الكرماني، محمد بن يوسف بن علي. تحقيق الفوائد الغياثية. تحقيق د. علي بن دخيل الله بن عجيان العوفي. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1424.

الكوفي، أبو البقاء. الكليات. تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1982.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. النكت والعيون = تفسير الماوردي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. الكامل في اللغة والأدب. تحقيق محمد أحمد الدالي. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 3، 1997.

المبرد، محمد بن يزيد. الكامل في اللغة والأدب. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة 3، 1997.

المبرّد، محمد بن يزيد. المقتضب. تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة. القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1994.

المجنوب، عبد الله بن الطيب بن عبد الله بن الطيب بن محمد بن أحمد بن محمد. المرشد إلى فهم أشعار العرب. الكويت: دار الآثار الإسلامية- وزارة الإعلام الصفاة، الطبعة 2، 1989.

المُرادي، أبو محمد، بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي. توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك. تحقيق عبد الرحمن علي سليمان. القاهرة: دار الفكر العربي، 2008.

المراغي، أحمد مصطفى. علوم البلاغة «البيان، المعاني، البديع». بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه. تحقيق د. عبد الرحمن الجبرين وآخرون. الرياض: مكتبة الرشد، 2000.

المرزباني، محمد بن عمران. معجم الشعراء. تحقيق الأستاذ الدكتور ف. كركو. بيروت: مكتبة القدسي، دار الكتب العلمية، 1982.

المزيل، علي زبيد سيسون وآخرون. "جهود المستشرقين قديما وحديثا في فقه اللغة: دراسة تحليلية". مجلة الجامعة العراقية 3/58 (2023)، 60-71.

المستعصي، محمد بن أيمن. الدر الفريد وبيت القصيد. تحقيق الدكتور كامل سلمان الجبوري. بيروت: دار الكتب العلمية، 2015.

المسدي، عبد السلام. الأسلوبية والأسلوب: دراسة في علم الجمال اللغوي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005.

المسيري، منير محمود. دلالات التقديم والتأخير في القرآن الكريم: دراسة تحليلية. القاهرة: مكتبة وهبة، 1426.

المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله. اللمع العزيزي شرح ديوان المتنبي. تحقيق محمد سعيد المولوي. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2008.

المقدسي، يوسف بن عبد الهادي. زبد العلوم وصاحب المنطوق والمفهوم. تحقيق عبد الله بن حسين الموجان. دم: مركز الكون، 2010.

الملخ، حسن خميس. نظرية التعليل النحوي. عمان: دار الشروق، 2000.

الموسوي، أحمد بطل وسيج. "أثر التقديم والتأخير في النص القرآني": سورة يونس انموذجا. ((مجلة كلية التربية للعلوم الإنسانية - جامعة بابل العدد الخاص (2021) (31 ديسمبر، 2021).

الموسوي، ضرغام كريم كاظم. "البحث الصرفي في علم أصول الفقه". مجلة الباحث 1/39 (2021).

الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم. مجمع الأمثال. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

- الميمني، يحيى بن حمزة العلوي. الطراز المتضمن لأسرار البلاغة. تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة 1، 2002.
- النابعة الذبياني، أبو أمامة زياد بن معاوية. الديوان. تحقيق الدكتور عبد المجيد عابدين. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1992.
- النسفي، نجم الدين، عمر بن محمد بن أحمد، ماهر أديب حبوش وآخرون. التيسير في التفسير. إسطنبول: دار اللباب للدراسات وتحقيق التراث، 2019.
- النفيسة، درة. الكناية في القرآن الكريم: دراسة تحليلية بلاغية. إندونيسيا: الجامعة الإسلامية الحكومية، مالانج، رسالة ماجستير، 2007.
- الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى. جواهر البلاغة: في المعاني والبيان والبدع. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2019.
- الهروي، أبو سهل محمد بن علي بن محمد. إسفار الفصيح. تحقيق أحمد بن سعيد بن محمد قُشاش. المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1420.
- الواحدى، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد. التفسير البسيط. د.م: عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1430.
- الواحدى، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد. شرح ديوان المتنبي. تحقيق فريدريخ ديتريشي. برلين: مطبعة جرتر، 1861.
- الوقاد، خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاويّ الأزهرى، موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب. تحقيق عبد الكريم مجاهد. بيروت: مكتبة الرسالة، 1996.
- اليمني، نشوان بن سعيد الحميرى. الحور العين. تحقيق كمال مصطفى. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1948.
- امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي. ديوان امرئ القيس. تحقيق عبد الرحمن المصطاوي. بيروت: دار المعرفة، الطبعة 2، 2004.
- بدوي، أحمد أحمد. أسس النقد الأدبي عند العرب. القاهرة: دار نهضة مصر، 1992.
- بدوي، أحمد أحمد. من بلاغة القرآن. القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت.
- بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة 1، 1984.

- بو محمد عبد الله بن محمد بن السيّد. **الاقتضاب في شرح أدب الكتاب**. تحقيق الأستاذ مصطفى السقا، الدكتور حامد عبد المجيد. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1996.
- ثعلب، أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار الشيباني. **قواعد الشعر**. تحقيق رمضان عبد التواب. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة 2، 1995.
- جاد الكريم، عبد الله أحمد. **"سبويه وعلم الدلالة السيماتيكي"**. مجلة الدراسات العربية 001/021 (2010)، 347-410.
- جاسم، عبد السلام مرعي. **"الحمل على النقيض في النحو العربي"**. مجلة التربية والعلم 2/20 (2013).
- جاسم، مثنى صفاء. **"علم أصول الفقه وصلته بعلوم البلاغة الحقيقة والمجاز"**. مجلة العلوم الإسلامية - الجامعة العراقية 3 (2013).
- جرير بن عطية الكلبي التميمي. **ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب**. تحقيق نعمان محمد أمين طه. القاهرة: دار المعارف، الطبعة 3، 1440.
- حبكة، عبد الرحمن بن حسن. **البلاغة العربية**. دمشق: دار القلم، 1996.
- حجازي، محمود فهمي. **مدخل إلى علم اللغة**. القاهرة: دار قباء، 2016.
- حسام الدين، كريم زكي. **أصول تراثية في اللسانيات الحديثة**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة 3، 2001.
- حسام الدين، كريم زكي. **أصول تراثية في علم اللغة**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة 2، 1985.
- حسان بن ثابت، أبو الوليد. **الديوان**. تحقيق عبدا مهنا. بيروت: دار الكتب العلميّة، الطبعة 2، 1994.
- حسان، تمام. **الأصول: دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب**. القاهرة: عالم الكتب، 2009.
- حسان، تمام. **اللغة العربية: معناها ومبناها**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة 2، 1979.
- حسين، حسن. **ثلاثية البردة: بردة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم**. الدوحة: دار الكتب القطرية، 1400.

- حسين، عبد القادر. أثر النحاة في البحث البلاغي. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، 1998.
- حسين، عبد القادر. فن البلاغة. بيروت: عالم الكتب، 1998.
- حنك، عبد الوهاب. "فقه اللغة في التراث _الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس أنموذجا_ دراسة وصفية تحليلية". دراسات لسانية 2/5 (20 ديسمبر، 2021)، 110-117.
- حيدر، فريد عوض. علم الدلالة: دراسة نظرية وتطبيقية. القاهرة: مكتبة الآداب، 1426.
- خليل، أحمد. البلاغة العربية، أصلها وأصولها. بيروت: دار النهضة العربية، 1969.
- ذو الرمة، غيلان بن عقبة العدوي. ديوان ذي الرمة. تحقيق عبد القدوس أبو صالح. جدة: مؤسسة الإيمان، 1982.
- رمضان، فاطمة عبد الرحمن. الفاصلة القرآنية: رؤوس الآيات، دراسة في القراءات. السعودية: كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، رسالة ماجستير، 1410.
- روين، شيماء. قراءة في كتاب فقه اللغة لعبده الراجحي. أدرار - الجزائر: جامعة أحمد دراية، رسالة ماجستير، 2022.
- زيد الخيل. مختارات من شعر الجاهليين. بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ت.
- سكيربك، غنار - غيلجي، نلز. تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة 1، 2012.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان قنبر. الكتاب = كتاب سيبويه. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة 3، 1988.
- شرّاب، محمد بن محمد حسن. شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية «لأربعة آلاف شاهد شعري». بيروت: مؤسسة الرسالة، 2007.
- صالح، إبراهيم. كتاب الإعجاز والإيجاز للشعالبي. دمشق: دار البشائر، 1422.
- صفاء، محمود عبد العظيم. أسلوب التغليب في القرآن الكريم. القاهرة: مكتبة الآداب، 2007.
- ضيف، شوقي. البلاغة تطور وتاريخ. القاهرة: دار المعارف، الطبعة 6، 1988.
- ضيف، شوقي. الفن ومذاهبه في الشعر العربي. القاهرة: دار المعارف، الطبعة 10، د.ت.
- طبل، حسن. أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية. القاهرة: دار الفكر العربي، 2008.
- طحّان، ريمون. الألسنية العربية. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1972.

طَرَفَة بن العَبْد. ديوان طرفة بن العبد. تحقيق مهدي محمد ناصر الدين. بيروت: دار الكتب العلميّة، الطبعة 3، 2002.

طنطاوي، محمد سيد. التفسير الوسيط. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.

عباس، فضل حسن. البلاغة المفترى عليها بين الأصالة والتبعية. القاهرة: دار الفرقان، الطبعة 2، 1999.

عبد البديع، لطفي. التركيب اللغوي للأدب بحث في فلسفة اللغة والاستطبيقا. الرياض: دار المريخ للنشر، 1989.

عبد التواب، رمضان. فصول في فقه اللغة. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة 6، 1999.

عبد الحليم، حسين محمد سعيد. أبو منصور الثعالبي وآثاره الأدبية. القاهرة: جامعة الأزهر - كلية اللغة العربية، رسالة ماجستير، 2019.

عبد الرحمن، منصور. معايير الحكم الجمالي في النقد الأدبي. القاهرة: دار المعارف، 1981.

عبد الصادق، إيهاب عبد الحميد. شرحا أبي العلاء والخطيب التبريزي على ديوان أبي تمام دراسة نحوية صرفية. القاهرة: كلية دار العلوم - جامعة القاهرة، رسالة ماجستير، 2012.

عبد الكريم، سليمان عبد القوي. الإكسير في علم التفسير. القاهرة: مكتبة الآداب، 1397.

عبد المطلب، محمد. البلاغة والأسلوبية. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة 1، 1994.

عبد ربه، فوزي السيد. المقاييس البلاغية عند الجاحظ. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية ومنتدى الأزبكية، 2005.

عتيق، عبد العزيز. علم البديع. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.

عتيق، عبد العزيز. علم البيان. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، 1982.

عزوز، أحمد. أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2002.

عضيمة، محمد عبد الخالق. دراسات لأسلوب القرآن الكريم. القاهرة: دار الحديث، د.ت.

علان، إبراهيم محمود. البديع في القرآن الكريم. الشارقة: إصدارات دائرة الثقافة والإعلام، حكومة الشارقة، 2002.

علي، حمادة محمد سقاو. "الفاصلة القرآنية: مفهومها وضوابطها". مجلة الآداب والعلوم الإنسانية 003/089 (2019)، 56-76.

عمر، أحمد مختار عبد الحميد. علم الدلالة. القاهرة: عالم الكتب، الطبعة 5، 1998.
عمر، أحمد مختار عبد الحميد. معجم اللغة العربية المعاصرة. بيروت: عالم الكتب، 1429.
عمرو بن كلثوم. ديوان عمرو بن كلثوم. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1958.

عنتر ابن شداد. ديوان عنتر. تحقيق الشيخ محمد سعيد العريان. القاهرة: دار المعارف، الطبعة 3، 1970.

فريد، عائشة حسين. الكناية والتعريض لأبي منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري. القاهرة: دار قباء، 1998.
فندريس، جوزيف. اللغة. ترجمة عبد المجيد الدواخلي، محمد القصاص. القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، 1950.

قاسم، محمد أحمد - ديب، محيي الدين. علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني). طرابلس: المؤسسة الحديثة للكتاب، الطبعة 1، 2003.

قبش، أحمد. مجمع الحكم والأمثال في الشعر العربي. دمشق: دار الرشيد للنشر، 1985.
قدامة بن جعفر، أبو الفرج. نقد الشعر. تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

قصاب، وليد إبراهيم. البلاغة العربية: علم البديع. د.م: المنهل، 2012.
قصاب، وليد إبراهيم. البلاغة العربية: علم البيان. القاهرة: دار الفكر العربي، 2014.
كاطع، فلاح حسن. المجاز العقلي - قراءة في أصوله وعلاقاته: بحث تطبيقي في آي القرآن الكريم. بغداد: كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، 1425.

كحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414.
كريم، عبد الزهرة دربول - الفتلي، حميد عبد الحمزة. "الاستلزام الحوارية: استراتيجية للتأدب في الخطاب اللغوي: مقاربة تداولية لخطب (نهج البلاغة)". حولية كلية الآداب - جامعة عين شمس 49/يوليو-سبتمبر. (2021)

- لاشين، عبد الفتاح. **البديع في ضوء أساليب القرآن**. القاهرة: دار الفكر العربي، 1999.
- ليبد بن ربيعة العامري، ليبد بن ربيعة بن مالك، أبو عقيل العامري. **ديوان ليبد بن ربيعة العامري**. تحقيق حمدو طماس. بيروت: دار المعرفة، 2004.
- لوشن، نور الهدى. **مباحث في علم اللغة ومناهج البحث اللغوي**. الإسكندرية: المكتبة الجامعية، 2000.
- مبارك، محمد. **فقه اللغة وخصائص العربية**. بيروت: دار الفكر، الطبعة 7، 1981.
- مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**. القاهرة: دار المعارف، 1972.
- مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**. القاهرة: دار الدعوة، 1972.
- محمد، عائشة حسين فريد. **التشبيه في ديوان الصنوبري**. القاهرة: جامعة الأزهر - كلية الدراسات الإسلامية فرع البنات، رسالة ماجستير، 1986.
- مرتضى الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، أبو الفيض. **تاج العروس من جواهر القاموس**. تحقيق مجموعة من المحققين. الكويت: دار الهداية، 1965.
- مرتضى الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، أبو الفيض. **تاج العروس من جواهر القاموس**. تحقيق مجموعة من المحققين. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، 1965.
- مطلوب، أحمد. **البلاغة العربية: المعاني والبيان والبديع**. بغداد: مطبوعات المجمع العلمي العراقي، 1980.
- مطلوب، أحمد. **البلاغة والتطبيق**. بغداد: مطبوعات المجمع العلمي العراقي، 1982.
- مطلوب، أحمد. **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**. العراق: مطبوعات المجمع العلمي العراقي، 1987.
- معلوف، لويس. **المنجد في اللغة**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1908.
- مفتاح، محمد. **التلقي والتأويل: مقاربة نسقية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994.
- مقلد، طه عبد الفتاح. **فن الإلقاء**. دم: مكتبة الفيصلية، د.ت.
- مكي بن أبي طالب القيسي القيرواني. **مشكل إعراب القرآن**. تحقيق حاتم بن صالح الضامن. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 2، 1405.

- ناظر الجيش، محمد بن يوسف بن أحمد. شرح التسهيل = تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد. تحقيق علي محمد فاخر وآخرون. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1428.
- نجار، محمد. "التطور البلاغي من العصر الجاهلي حتى عصر عبد القاهر الجرجاني". Kilis. 7/2 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/2 (31 ديسمبر، 2020)، 1209-1239.
- نخلة، محمود أحمد. آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2006.
- واني، صباح. البلاغة نشأتها وتطورها من العصر الجاهلي إلى القرن الخامس الهجري. الجزائر: جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي، مذكرة لنيل شهادة الليسانس في اللغة العربية، 2016.
- وهبة، مجدي - المهندس، كامل. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. بيروت: مكتبة لبنان، الطبعة 2، 1984.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الرومي، معجم الأدباء. بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 1، 1414.
- ياقوت الحموي، عبد الله ابن. معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 1، 1993.
- يعقوب، إميل. فقه اللغة وخصائصها. بيروت: دار العلم للملايين، 1982.
- يعقوب، إميل بديع. المعجم المفصل في شواهد العربية. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1996.
- يعقوب، إميل بديع - عاصي، ميشال. المعجم المفصل في اللغة والأدب. بيروت: دار العلم للملايين، <https://waqfeya.net/book.php?bid=55541987>.
- يونس، آسيا. فلسفة اللغة وعلم الجمال. الجزائر: جامعة العربي بن مهيدي، رسالة ماجستير، 2015.
- الصلة بين علم البلاغة والشريعة " Abdel-Ghany، Al-Bara Safwan، Hayat Ullah. مع عرض نماذج من فصاحة النبي صلى الله عليه وسلم في أحاديثه". مجلة العروبة
- Mounin، Georges. Clefs pour la linguistique. Paris: Editions 10/18، 2000.



السيرة الذاتية

تخرّجت الباحثة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة حلب، حاملةً شهادة البكالوريوس في اللغة العربية وآدابها، وأتبعها بشهادة الدبلوم في التأهيل التربوي من كلية التربية في الجامعة ذاتها. استهلّت مسيرتها المهنية بالعمل مدرسةً للغة العربية في ثانويات مدينة حلب، ثم انتقلت في عام 2018 إلى مدينة بورصة التركية لتلتحق بهيئة التدريس في مدرسة مراد هودافندكار الثانوية الدولية للأئمة والخطباء. وبموازاة عملها، واصلت شغفها الأكاديمي حتى نالت درجة الماجستير من معهد الدراسات والعلوم الإسلامية بجامعة يالوفا في عام 2019. وفي عام 2021، انتقلت للعمل كمحاضرة للغة العربية في القسم التحضيري (Hazırlık) بكلية الشريعة في بورصة، ولا تزال تشغله حتى اليوم، ولها سجل حافل بالمشاركات، والنشاطات العلمية، والعملية، والأكاديمية.

المنشورات والأعمال المستمدة من الأطروحة

ماردنلي، سميرة - قداد، مصطفى. "الدّرسُ الأسلوبيّ الحديث ومظاهره في التّراث العربي". مجلة ریحان للنشر العلمي 42 (28 ديسمبر، 2023)، 216–244.

ÖZGEÇMİŞ

Samira Mardenli, ilk, orta ve lise eğitimini Suriye'nin Halep şehrinde tamamlamıştır. Halep Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun olduktan sonra, aynı üniversitenin Eğitim Fakültesinde öğretmenlik formasyonu eğitimi almıştır. Mesleğe Halep'teki liselerde Arapça öğretmeni olarak başlamış, 2018 yılında Bursa Murat Hüdavendigâr Uluslararası Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde görev yapmaya başlamıştır. Akademik çalışmalarına ara vermeden devam ederek, 2019 yılında Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde yüksek lisansını tamamlamıştır. 2021 yılında Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Arapça okutmanı olarak göreve başlamış ve halen aynı yerde görevine öğretim görevlisi olarak devam etmektedir. Ayrıca birçok bilimsel ve mesleki etkinlikle aktif bir çalışma hayatı yürütmektedir.

TEZDEN TÜRETİLEN YAYIN VE ESERLER

Mardenli, Semira – Kaddad, Mustafa. "Modern Üslup Dersi ve Arap Mirasındaki Görünümleri". Reyhan Bilimsel Yayın Dergisi 42 (28 Aralık 2023), 216–244.





**T. C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI**

**EL-CEVÂNİBÜ'L-BELÂĞİYYE FÎ KÜTÜBİ FIKHİ'L-LÜĞATİ'L-
ARABİYYE Fİ'L-KARNİ'R-RÂBİ'İ'L-HİCRÎ**

DOKTORA TEZİ

SAMIRA MARDENLİ

DANIŞMAN: DR. ÖĞR. ÜYESİ NAJMEDDİN İSA

**YALOVA
TEMMUZ 2025**