وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة يحيى فارس بالمدية
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

أُصُولُ علمِ المعاني
دراسة إبستيمولوجية لآثار البلاغيين العرب

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص : لسانيات الخطاب

إعداد الطالب :
يعقوب عيسات

إشراف الأستاذ:
د/ حسين سعدودي

لجنة المناقشة :

رئيس اللجنة	د. جمال عصام
الأستاذ المناقش	د. محمد خريبش
الأستاذ المشرف المقرر	د. حسين سعدودي

السنة الجامعية: 2022 - 2023


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء:

إلى محمد بن إدريس الشافعي المطلبي، الإمام الهمام،

فاتحة المؤصلين، وتاج علماء العربية والدين

إلى الوالدين الكريمين

إلى المشايخ والأحباب والأصحاب

أهدي هذا العمل.

الشكر والعرفان:

أشكر كل من علّمني

ونصحني

وأرشدني

أشكر أستاذي حسين سعدودي على ما بذل من التعليم

والإشراف والإرشاد

مقدمة

مقدمة:

بسم الله الرحمان الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على مَن أرسله الله رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه وإخوانه إلى يوم الدين. أما بعد:

فإنّ تأصيلَ العلومِ عملٌ منهجيٌّ قويمٌ، به تتحدَّدُ معالمُ العلمِ ومرتكزَاتُهُ، وبه كذلك يَنضبطُ العملُ فيه والاجتهاد، فتتنزَّلُ الأشياء منازلها، ويُصابُ بها موقعُها من النظمِ الذي يضمُّها، هذا وقد عمِلَ المتقدمون من العلماءِ المسلمين على تأصيل العلومِ بعدَمَا كانتْ أصولُها مضمرةً في عقولِ أهلِها، عليها تقومُ اجتهاداتُهم فيها، فأظهرَتْ مؤلفاتُ التأصيل هذه ما كانَ كامنًا خفيًّا، ولعلَّ أوّلَ هذه المؤلفات هو كتابُ الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي المطلبي، الذي أصَّلَ فيهِ لعلمِ الفقهِ الإسلامي، والمطلعُ على هذا الكتاب يجدُ فيه أمرين واضحين يلوحانِ له أثناءَ مطالعته. الأمرُ الأول هو ذكاء الإمام الشافعي وسعةُ علمه وقوةُ ضبطه لأصول الاجتهادِ والفهمِ عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، والأمر الثاني هو فهمه الدقيق لحيثيات الخطاب والتخاطب، وإحاطتُهُ بأساليب العرب في كلامها، وبهذا كان هذا الكتاب مبعثا قويا من مباعث السير في هذا الموضوع الذي سيأتي بيانه.

وقد كان كتاب سيبويه أيضا بالنسبة إليَّ عملا فيه من التأصيل الشيءُ الكثير، وأبوابُهُ الأولى شاهدةُ ذلك، ففيها نوعٌ من التأصيل عزَّ نظيره، ولا يخفى أنَّ التوصّلَ إلى الأصولِ

مقدمة

من كتابِ سيبويه لا يكون من طريق المنطوق، بل من طريق المفهوم المعقول، لهذا عزَّ وجود هذه التأصيلات عند من جاء بعده من النحاة.

بعدَ هذين العملين الكبيرين عملِ الشافعي وعملِ سيبويه انطلقت حركةٌ تأصيلية نشطةٌ مستْ الفقه والنحو، أما الفقهُ فقد كانت المؤلفات التأصيلية فيه كثيرةً، وتفرعت مسائلها بتفرع المذاهب، فتجد اختيارات الشافعية في الأصول، واختيارات المالكية والحنابلة والحنفية وهكذا، ونُظمتْ هذه المؤلفاتُ في منظومات، واختُصرتْ في مختصرات، وشُرحت في شروحات مطولات، حتى امتلأتْ بها خزائن الكتب، وأما في أصول النحو فلم تشهدْ حركة التأليفِ فيه ما شهدتْ في أصول الفقه، وعلى هذا لم تصلنا من الأقدمين إلا مؤلفات قليلة فيه، لعل أولها هو خصائص ابن جني، وتلاه أبو البركات بن الأنباريفي لمع الأدلة والإغراب، وتلاهما السيوطي في الاقتراح الذي شرحه الفاسي في فيض نشر الانشراح، وتلا الكلَّ يحيى الشاوي في ارتقاء السيادة.

كان هذا الحراكُ التأصيليُّ مبعثا للتساؤل عن حظِّ البلاغةِ منه، ولكنَّ البحثَ في مصادر التراثِ بيّنَ أنها لم يكن لها حظٌّ منه، مع أنها حقيقةٌ به، فقصدنا مؤلفات المتأخرين والمعاصرين فوجدنا فيها أعمالا حاول فيها أصحابها الجمعَ بين علوم البلاغة الثلاثة في التأصيل، مع الاجتهاد في ربط المنتوج العربي في البلاغة بالمنتوج اليوناني القديم من جهة، والمنتوج الغربي الحديث من جهة أخرى، مع تفاوت هذه الأربطةِ في درجات الدقة العلمية، فجاءتْ معقّدَةً أشدَّ التعقيد –فيما نرى– لعسر الجمع بين ثلاثة العلوم في التأصيل من جهة،

مقدمة

وإثقال البحث بالمفاهيم التجريدية اليونانية والغربية من جهةٍ أخرى، ولا تجدُّ بدا من أنْ تشبهَ هذه المؤلفاتِ بعدَ اطلاعك عليها بمؤلفات الفلاسفة التجريديين، فأردنا هنا أن نبتعدَ عما وقعوا فيه وننتهج نهج المتقدمين في التأصيل مع إضافات نستمدها من الإبستمولوجيا الحديثة، فوجهنا نظرنا نحو أهم علم من علوم البلاغة، والذي هو علم المعاني، وقد ساقنَا النظرُ فيه إلى اكتشافِ العلاقةِ التي تربطه بجلِّ العلوم الإسلامية، وهي علاقة متينة يمكن اعتبارها علاقة احتواء، ذلك أنّ الغايةَ من وضعه قد كانت الوصولَ إلى المعاني والأغراض التي يحملها الكلام، وما علمُ الفقه مثلا إلا علمٌ غايتهُ الوصولُ إلى معاني وأغراضِ الشارِعِ من نصوصِ الأحكام، وكذلك علمُ العقيدة، فما هو إلا علمٌ غايتُهُ الوصولُ إلى معاني وأغراض الشارعِ من نصوص الاعتقاد، وهكذا التفسير وشرح الحديث، كلٌّ هذه العلومِ تشترك في غايتها، وهي الوصول إلى المعاني والأغراض، وإنْ شئتَ قلْ: المرادات والمقاصد. غيرَ أنَّ هذه العلوم خاصة بنصوص معينة، كاختصاص الفقه بنصوص الأحكام، واختصاص العقيدة بنصوص الاعتقاد وهكذا، أما علم المعاني فهو عام في جميع تلك النصوص، ولا يختصُّ بنوع دون آخر، ويشترط في النصوص المنظور به إليها بلاغتها فقط. وبهذا وقفتُ على مركزية هذا العلم، وحاجتِنا لخدمتِهِ تأصيلا وتقعيدا وتوسعةً، فعزمت على كتابة هذا البحث في أصوله، وقد كان الهدفُ في أول الأمر أن نقتصرَ في التأصيل على النظرِ في مؤلفات البلاغيين، ولكنْ لمّا وجدنا هذه الصلةَ بين علم المعاني وهذه العلوم عطفنا على

مقدمة

مؤلفاتها ناظرين فيها، ومستخرجين ما يهمُّ من الأصولِ والضوابط ليتمَّ بها التأصيلُ لعلم المعاني على وجهٍ كاملٍ شاملٍ لكلِّ الجوانب التي تتعلقُ بالمعاني ولأغراض.

وعلى هذا وجدنا هذا الموضوع متراحبَ الأطراف، مفرَّقَ الأوصال، مادَّتُهُ مكنونةٌ خفيّةٌ، والصوارفُ التي تحيدُ بالباحثِ فيه عن جادَّةِ الحقِّ فيه معروضةٌ جليَّةٌ، لذلك سعينا له سعيَهُ، ولم ندّخر جهدًا في تتبُّع غوامضِهِ ودقائقهِ، وضمِّ أوصالهِ وشواردِهِ، لتظهرَ لنا الأصول والمبادئُ من تحت الفروع والمسائل، منطلقين في هذا من جملةِ تساؤلات موجِّهة، تُعتَبَرُ الإجابةُ عليها حلا لإشكاليةِ البحثِ الكبرى. فمن أهمِّ هذه التساؤلات نذكر:

1. ما منابتُ الأفكارِ والمفاهيمِ الأساسيةِ في علم المعاني؟

2. ما الكيفيةُ التي انبنت عليها الأفكارُ وتطورت حتى نضجت فيه؟

3. ما المبادئ المعتمدَةُ في النظر والتحليل في علم المعاني؟

4. ما المسالك التي سلكها علماءُ علم المعاني في تحصيلِ المعاني والأغراض؟

5. ما طبيعةُ الاستدلالات في علم المعاني؟ وما أشهرُ أنواعِها؟

ومجموع هذه التساؤلات يدخل تحت الإشكالية الكبرى لهذا البحث، والتي هي:

-ما الأصولُ المعرفيةُ والتاريخيةُ والنظريةُ لعلم المعاني؟

ومن هذه التساؤلات تظهر أهمية الموضوع وقيمتُه، ذلك أنَّ مركزيةَ علم المعاني في العلوم الإسلامية تستدعي الوقوفَ على منابت أفكاره لتُعرَفَ النسبةُ بينها وبين الأفكار في مختلف العلوم الإسلامية، وفي هذا توطيدٌ للعلاقة بين العلوم، وتمكينٌ للمعرفة بالنظائر، ولا

مقدمة

شكَّ أنَّ معرفةَ النظائر تزيدُ في قوةِ إدراك الكليات والجُمَلِيات. وكذلك تتقررُ أهميةُ الموضوع في تقرير أصول النظر، ذلك أن أصولَ النظر إذا تقررت يكون لذلك فوائد عظيمة منها: القدرة على تقييم الاجتهادات في علم المعاني وتقويمها، ومنها الإبداعُ فيه وطرقُ ما لم يطرق بناءً على الأصولِ المقررة، وهكذا، وهذه الأهمية هي التي كانت الدافعَ الرئيسَ لخوضِ غمار هذا البحث بالإضافة إلى الشغف بالتأصيل الذي نما فينا منذ أن اطلعنا على مؤلفات الأصوليين، وعلى هذا اخترنا له عنوانا مناسبا هو "أصول علم المعاني: دراسة إبستيمولوجية لآثار البلاغيين العرب".

لقد انتهجنا في الإجابة على الأسئلة المقررة منهجا تكامليا كالذي كان عند القدماء في مؤلفاتهم، فوصفنا الظواهر والمفاهيم، واستقرينا مكامن الأفكار، وتتبعنا جذورها، واستنبطنا ضوابطها، وأرّخنا لها، وقارنا بين ما يحتاج إلى المقارنة منها، وأحصينا ما يحتاج إلى الإحصاء والاستقصاء وهكذا، وبنينا المحصولَ في خطةٍ تلبي الغرض، قد كانت في مقدمةٍ وفصلين وخاتمة، أما المقدمة فقد حوت التعريف بالموضوع وذكر أهم إشكالاته وعناصره، وما تعلقَ بذلك من الأمور المنهجية المعروفة، وأما الفصل الأول فقد كان في مداخل علم المعاني، لهذا قسمته إلى مبحثين، مبحثٍ في المداخل التعريفية تناولتُ فيه مجموعة من المصطلحات محددا مفاهيمَهَا، ومعرِّجًا على أهمِّ الفروق بين ما دخلَ منها في حيِّزٍ واحد لتتحدد الصورة المفهومية لعلم المعاني وتتقرر، أما المبحث الثاني من هذا الفصل فقد كان في المداخل التأرخية، فأرخت لعلم المعاني بتتبع الأفكار والأصول والامتدادات، وتعرضت

مقدمة

فيه لأهم القضايا المثارة حوله قديما وحديثا، وأما الفصل الثاني فقد كان في أصول النظر والتحليل في علم المعاني، وكان المبحث الأول منه في مبادئ ومقدمات النظر والتحليل فيه، فذكرت فيه هذه المبادى ووصففتها، وبينت مفاهيمها، وعالجتُ مسائلها الكثيرة التي تتعلق بها، وجمعتُ ما يحتاج منها إلى جمع وهكذا، أما في المبحث الثاني فقد تناولت مسالك تحصيل المعاني والأغراض في علم المعاني، وكان المبحث الثالث في الاستدلال في علم المعاني من حيث طبيعته وضوابطه وأنواعه، فذكرت ما ذكرتُ فيه وختمت البحث بخاتمة حوت النتائج.

هذا وقد كتب بعض الباحثين في مواضيع شبيهةٍ بهذا الموضوع، وليس شيءٌ منها داخلا في صميمه إلا وريقات كتبها الأستاذ تمام حسان في كتابه الأصول عن علم المعاني، لهذا كان معتمدنا على كتبِ التراثِ بشكلٍ يكاد يكون كاملا، ومن أهمِّها كتاب سيبويه، والرسالة للشافعي، ومعاني القرآن للفراء، والبيان والتبيين للجاحظ، وخصائص ابن جني، ودلائل عبد القاهر، ومفتاح السكاكي، والمثل السائر لابن الأثير، والإيضاح للقزويني، والإيجاز للعلوي، وبعض التفاسير ومؤلفات أصول الفقه.

ولا شكَّ أننا أثناء البحث قد اعترضَتْ طريقنا جملةٌ من الصعوبات والمشاق كما تعترض أيَّ باحث، وأنا أذكر أن أهمها كان في التصنيف والتقسيم، فإنهما يحتاجان إلى تصور دقيق للمسائل، كما يحتاجان إلى استقراء تام وفحص وتمحيص، وقد حاولنا جهدَنَا تلافي السهو والخطأ والغلط والمغالطة والتسرع، وبنينا كلَّ أحكامنا على ما توصلنا إليه من أدلة، هذا ما

يظهر لنا، وقد يظهر للقارئ غير هذا، فإحسان الظن من أسمح الأخلاق، ونرجو مع هذا أن نصيبَ أجر المجتهدين المصيبين، وأن يكون هذا البحثُ فاتحةَ خيرٍ على علم المعاني، وأن ينفع اللهُ به.

وفي ختام هذه المقدمة أتوجه بشكر خاص خالص للأستاذ الذي شرَّفَ اسمُهُ هذا البحثَ، وزيَّنَهُ في ناظري، والذي أشرف عليَّ فيه، ووجهني وصحح لي ونصح، الأستاذ حسين سعدودي. واللهُ من وراء القصد، {ومَا توفيقِي إِلّا باللهِ عليهِ توكَّلْتُ وإِلَيْهِ أُنِيبُ}[هود88].

الفصل الأول: مداخل علم المعاني

المبحث الأول: المداخل التعريفية

المبحث الثاني: المداخل التأريخية

الفصلُ الأول: مداخل علم المعاني.

تمهيد:

إنَّ الولوجَ إلى العلومَ فهما وتصورا لأصول النظر فيها يقتضي الإحاطة الجيدة بالمفاهيم والأفكار التي انبنت عليها، وجودةُ هذه الإحاطة متوقفة على معرفة المنابت والجذور والمرتكزات، لذلك عمدنا إلى طائفة من مصطلحات الفن نوردُها مبيِّنِينَ دقائقَ مفاهيمِهَا، ومعرِّجينَ على مهمَّاتِ الفروقِ بينَ ما دخلَ منها في باب واحدٍ أو حواهُ حيِّزٌ مشترَكٌ أو وقعَ في استعمالهِ خلطٌ واضطراب، لنقف من هذا على التصوُّرِ الدقيقِ لعلمِ المعانِي، وقد كانَ إيثارُنَا البدايةَ بالمدخلِ التعريفيِّ مطلبًا أملتْهُ علينا الغايةُ التأصيلية في هذا البحثِ عموما، فإن من شأنِ التأصيلِ أن يُوقفَ المطلعَ عليه على تصوُّرٍ لبنيةِ العلم ومرتكزاته، ثمَّ على وظائفه وغاياته، ولا يحسنُ لتلبيةِ هذا المطلبِ إلا البدايةُ بحلِّ أقفالِ أصولهِ، وحلها يكونُ بالمفاتيح التي ليست إلا المصطلحات الأصول في هذا الفن.

كما يلزمُ لتحصيل التصور الكاملِ لعلمٍ من العلوم البحث في التموضع التاريخي له، وعمل الزمن والأحداث وسنن التاريخ فيه، لهذا عطفنا على المداخل التعريفية المداخل التأريخية.

المبحث الأول: المداخل التعريفية.

المطلبُ الأول: [الفصاحة والبلاغة والبيان]

لا يخفى على من اطلع على طائفة من مؤلفاتِ البلاغة العربية ذلكَ الاختلافُ والتداخلُ الحاصل بينَ هذه المصطلحات الثلاثة، وهذا الاختلاف والتداخل يحدث في الحد والتعريف كما يحدث في الاستعمال، وتعسُّرُ الوقوفِ على تحرير مضبوط للمسألةِ يرجعُ–فيما يظهر لنا– إلى اتِّساعِ المجالِ المفهومي لهذه المصطلحات من جهة، واتساع المجال الاستعمالي اللغوي الذي تصدُرُ عنه معانٍ كثيرةٌ من جهةٍ أخرى.

إن الغوص في المجالين(المفهومي والاستعمالي) يقفُنَا على انقسامات داخليةٍ هي المرجعُ في تحرير هذه المسألة من هذا الاضطراب، لذلك سنشرعُ بحول اللهِ وقوتِهِ في تفصيل القولِ في ذلك.

الفصاحة:

لا نريد أن نحشو المطلب بكلام اللغويين في شأن الفصاحة، فهو مبثوث في جلِّ الكتب والأبحاث في هذا، بل سنقتصر على إثبات مجالها المعنوي من خلال تصرُّفاتِهَا في الاستعمال.

إن جماع ما تدل عليه الاشتقاقات اللغويةُ لمادة(ف ص ح) في العبارات اللغوية من مثل قوله تعالى{وأَخِي هارونُ هوَ أفصَحُ مِنِّي لِسَانًا} [القصص 34] وقول الشاعر:(وتَحْتَ الرّغوةِ اللبَنُ الفصيحُ) وقولهم: (فصُحَ الرجلُ) و(أفصحَ) و(أفصح الصبحُ)

و(اللبنُ)و(الشاةُ) =هو الخلوصُ والظهورُ والوُضوحُ، والشيءُ إذا خلُصَ وصفا وضحَ وظَهَرَ، فبينَ المعاني ارتباط وتلازمٌ كما يظهر.

وإذا اختصَّ استعمال هذه المادةِ بالكلامِ واللسانِ فإنها تردُ لمعنى سلامةِ الكلامِ من عيوبه كالحبسةِ واللثغةِ وغيرِهَا، ولطلاقتِهِ ووضوحه، وربَّمَا عُبِّرَ بها عن عذوبتِهِ في السمعِوروعتِهِ في النفسِ، وعليهِ فإنَّهَا تُستعمَلُ في وصفِ العالي من الكلامِ دونَ ما كانَ عادِيًّا منه، والسبب في هذا أن الكلامَ إذا خلصَ من عيوبِهِ التي هي الحبسة واللثغة وغيرها، كان من المناسب أيضا أن يسلمَ من الابتذال والسقوط.

والعربُ في جاهليتها وصدرِ إسلامِهَا كانت تصفُ الرجلَ بالفصاحةِ إذا اشتملَ كلامُهُ على ما تقدَّمَ من الأوصاف.

والفصاحةُ كانت وصفا عامًّا لا يُطلقُ إلا على الكلامِ والمتكلِّم، أما الكلمةُ فلمْ يثبتْ فيها هذا الاستعمالُ، لأنَّ العربَ لم تعرف الكلمةَ على معروفِ النحاةِ، أي: الكلمة المفردة، وإنما عرفتها على أنها الكلام، وعليه جاء التنزيل، قال تعالى{كلا إنها كلمةٌ هو قائِلُهَا}[المؤمنون 100] يريدُ{ربِّ ارجعونِ...}[المؤمنون 99] وعليه قوله صلى الله عليه وسلم:«أصدق كلمةٍ قالها شاعرٌ كلمةُ لبيد: ألا كل شيءٍ ما خلا اللهَ باطلُ» الحديث. وأما ما توهمهُ بعضُ متأخري البلاغيين, من أنها تُطلقُ في حقِّ المفرداتِ فسببه هو عدمُ التفريقِ بينَ "الكلمة" في عرفِ النحاةِ، والكلمة في عرفِ العربِ السليقيين، وبهذا يرتفعُ الاضطرابُ ويُحسَمُ الخلافُ لصالحِ الإمامِ عبد القاهرِ الجرجاني في قوله ردًّا عليهم:«وأنْ يعلمَ أنْ ليسَ لنا –إذا نحنُ

تكلمنا في البلاغةِ والفصاحةِ– مع معاني الكَلِمِ المفردةِ شغلٌ، ولا هي منا بسبيل ، وإنما نعمد إلى الأحكام التي تحدث بالتأليف والتركيبه»[1]وقال في موضع آخر:« لأن تقدير كويه [أي: الإعجاز] فيها [أي في الكلم المفردة] يؤدي إلى محال، وهو أن تكون الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة قد حدث في مذاقة حروفها وأصدائها أوصاف لم تكن »[2]فنفيُهُ الإعجاز عن الكلمِ المفردةِ بهذا التقريرِ يؤدِّي إلى نفيٍ وصفِها بالفصاحةِ، لأنَّ الفصاحةَ وصفُ تفاضلٍ وتراتبٍ، والإعجازُ أعلى مراتِ الفصاحة، وبهذا لا يخرجُ مفهومُ مصطلحِ الفصاحةِ عند عبد القاهر عن معناه اللغوي عند العرب.

وأولُ إدخالٍ للفظِ"الفصاحةِ" في جهازٍ اصطلاحي هو إدخال النحاةِ واللغويين له لضبط الاستشهادِ وتمييزِ السليقيِّ من غيرِهِ ليسلمَ لهم استنباطُ قواعدَ خاصةٍ بالعربيةِ الصافيةِ الخاليةِ من اللحنِ. يقولُ أبو العباسِ المبرِّدِ في "الفاضل" مبيِّنًا عرفَ النحاةِ واصطلاحَهُم:«وكلُّ عربيٍّ لم تتغيَّرْ لغتُهُ فصيحٌ على مذهبِ قومِهِ، وإنما يقالُ بنو فلانٍ أفصحُ من بني فلان: أي أشبه لغةً بلغةِ القرآنِ ولغةِ قريشٍ»[3]ولنا مع هذا الكلامِ وقفةٌ توضيحيةٌ:

وهي أنَّ العبارةَ الأولى (وكلُّ عربي....قومه) تشمل الفصيحَ في عرفِ العربِ الذي هو طليقُ اللسانِ ظاهرُ البيانِ، كخطبائهم وشعرائهم ودهاتهم، وغيرَ الفصيحِ في عرفهم ممن هو

1،الجرجاني عبد القاهر،دلائل الإعجاز, تح: محمود محمد شاكر, مطبعة المدني بالقاهرة, دار المدني بجدة، ط3، 1992 ص72

2:السابق ص 386

3 المبرد، أبو العباس، الفاضل، تح: عبد العزيز الميمني، دار الكتب المصرية، ط2 القاهرة، 1995 ص113

دون تلك المنزلة، وعلى هذا فالاستشهادُ في النحو يشمل الصنفين معا، أما العبارة الثانية ففيها ملمحٌ دقيق:

فيُقالُ: بما أنَّ النحاةَ لم يفرِّقُوا بين الصنفينِ في الاستشهادِ، فبماذا يفضلُ قومٌ قومًا في الفصاحةِ(النحوية)؟ وهل يصحُّ أن تُجعلَ لغةُ القرآنِ المبينِ التي هي معجزةٌ ولا يَقدِرُ عليها فطاحلُ الشعراء =معيارا في الفصاحةِ النحوية التي لا تفرِّقُ بين نازلِ الكلامِ وعاليه؟

فيُقالُ في جواب هذا الإشكال: إنَّ ميزانَ التفاضلِ بين اللغاتِ عند النحاةِ هو الكثرةُ والقلةُ، فما كانَ من اللغاتِ مطردًا أو كثيرًا استحقَّ وصفَ الفصاحةِ النحوية، لأنَّهُ كالمُجمَعِ عليهِ بينَ العربِ[على تفصيل في مسألةِ القلة والكثرة تجده عند علماء أصول النحو]، وما كان منها قليلا أو شاذا أو نادرا استحقَّ لقبَ الرداءةِ والضعفِ عندَ النحاةِ، وربَّمَا ألحقهُ المتشددون من النحاةِ باللحنِ.

أما كونُ لغةِ القرآنِ معيارا في الفصاحةِ النحويةِ فليست علةُ ذلكَ علوَّ لغةِ القرآنِ في البيانِ، وإنَّمَا العلةُ في ذلكَ هي أنَّ القرآنَ نزلَ على المطردِ الكثيرِ من كلامِ العربِ، فإذا أشبهتْ لغةُ قومٍ من العربِ لغةَ القرآنِ تعدَّى إليها وصفُ الاطرادِ والكثرةِ، فكانت بذلكَ فصيحةً أكثر من غيرها.

وإنما عطفَ لغةَ قريشٍ على لغةِ القرآنِ لأنَّها أشبهُ اللغاتِ بها، فالقرآنُ جُمِعَ عليها أوَّلًا، ولأنها سالمةٌ من الكسكسة والكشكشة والطمطمانية وغيرها من الظواهر التعبيرية المرغوب عنها ثانيا.

وحاصل الأمر أن الفصاحة اللغوية وصفٌ يلحقُ كلَّ كلامٍ صدرَ عن سليقةٍ، سواء كان عاليَ البيانِ أو نازلهُ، وعلى هذا فاستعمال النحاة واللغويين فيه توسعة لمدلول الفصاحة عن مدلولها الأصلي، وهذه التوسعة شملت جانبين هما: 1-جانب الكلام النازل المبتذل وكلام الخطاب اليومي الذي لا يحمل أيةَ خصوصية فنية إبداعية، 2-جانب الكلم المفردة التي جرى العمل عليها في كتب متن اللغة من معاجم ورسائل، فقد كانوا يصفون الكلمة المفردةَ بأنها أفصح من غيرها من الكلمات، ومعيارهم في ذلك كونها أدورَ على لسانِ السليقيين، أي إن معيارهم هو القلةُ والكثرة أيضا، وقد بين هذه المسألةَ عبد القاهر الجرجاني أتمَّ بيان بقوله ردا على مَن قصرَ الفصاحةَ البيانيةَ على اللفظِ: «وقد بلغَ من قلةِ نظرهم أنَّ قوما منهم لما رأوا الكتبَ المصنفةَ في اللغةِ قد شاعَ فيها أن توصفَ الألفاظُ المفردةُ بالفصاحة، ورأوا أبا العباس ثعلبًا قد سمَّى كتابَهُ "الفصيح" مع أنه لم يذكر فيه إلا اللغة والألفاظ المفردةَ، وكان محالا إذا قيل: إن "الشمَعَ" بفتح الميم أفصحُمن"الشمْع" بإسكانه، أن يكونَ ذلك من أجل المعنى، إذا ليس تفيدُ الفتحةُ في الميم شيئا في الذي سميَ به=سبقَ إلى قلوبهم أنَّ حكمَ الوصف بالفصاحة أينما كان وفي أيِّ شيء كان أن لا يكون له مرجع إلى المعنى البتة، وأن يكون وصفا للفظ في نفسه، ومن حيث هو لفظ ونطق لسان، ولم يعلموا أن المعنى أنَّ المعنى في وصفِ الألفاظِ المفردةِ بالفصاحة أنها في اللغاتِ أثبت، وفي استعمال الفصحاء[يقصد السليقيين هنا] أكثر، أو أنها أجرى على مقاييس اللغة والقوانين التي وضعوها...»[1]

1دلائل الإعجاز ص458 459

وبهذا قد تم لنا وصف الفصاحة عند النحاة واللغويين، فبقي لنا أن نصفها عند البلاغيين:

لما وجد البلاغيون أنَّ خصائصَ معنى الفصاحة عند العرب هي الخلوص والظهور، ترجموا هذه الخصائص بشروط ليسهل عليهم التمييز. لأن العرب كانوا يميزون الكلام الفصيح من غيره بأذواقهم، فلمّا فسدت الأذواق اضطر البلاغيون إلى تسطير تلك الشروط لتكون قائمةً لديهم مقام الذوق.

وهذه الشروط هي شروط حدِّية عندهم، أي إنه إذا اختل منها شرط في الكلام خرجنا من حدِّ الفصاحة. وهي كذلك شروط مختزلة، لأنها ركَّزَتْ على المكتوبِ من الكلام دون المسموع المشافهِ به، وقد كانت عند الجاحظ تشملُ الصنفين(المكتوب والمسموع)، فها هو في خطبة كتابه وما بعدها يرصد كثيرا من الظواهر الشفويةِ ويعدُّهَا من عيوب الفصاحةِ. فيقول:«اللهم إنَّا نعوذ بك من فتنةُ القولِ كما نعوذُ بكَ من فتنةِ العمل، ونعوذ بك من التكلفِ لما لا نحسن كما نعوذ بك من العجبِ بما نُحسنُ، ونعوذُ بك من السَّلاطةِ والهذرِ كما نعوذ بك من العِيِّ والحصر، وقديمًا ما تعوَّذوا باللهِ من شرِّهِما وتضرَّعُوا إلى اللهِ من السلامةِ منهما. وقد قال النمر بن تولب:

أعذني ربِّ من حصر وعيِّ ومن نفس أعالِجُهَا عِلاجًا

وقال الهذلي:

ولا حَصِرٌ بخطبتِهِ إذاما عزَّتِ الخطبُ.

وقال مكيٌّ بن سوادة:

حصرٌ مسهبٌ جريءٌ جبانٌ خير عيٍّ الرجالِ عيٌّ سكوتُ

وقال آخر:

مليٌّ ببهرٍ والتفاتٍ وسُعلةٍ ومسحةِ عثنونٍ وفتلِ الأصابعِ

ومما ذمُّوا به العِيَّ قوله:

وما بي من عيٍّ ولا أنطقُ الخنا إذا جمعَ الأقوامَ في الخطْبِ محفلُ» [1]

ثمَّ يذكرُ اللثغةَ وغيرَها من عيوب الكلام مشيرا إلى أنها من عيوب الفصاحة البيانية، متميزًا عمّن جاء بعدهُ من البلاغيين في تصورِ الموضوع، وموافقا العرب في تصوُّرِ الفصاحة. فجوهرها عندهم الإفهام في وضوح، وكل ما عرقلَ الإفهامَ وأبطأَ الفهمَ أو صرفهُ عن وجهه داخلٌ في العيوبِ التي تخرج الكلامَ من حدِّ الفصاحة، وبهذا استلزمَ أن يُشترطَ للفصاحة خلوُّها من كل العيوبِ التي تعيقُ الفهم والإفهام.

ثم جاء البلاغيون بعده فذكروا التنافر والغرابةَ ومخالفةَ القياس والتعقيدَ المعنوي واللفظي وضعف التأليف، فانقسمت هذه الشروط عندهم إلى شروط لفظية صوتية وشروط معنوية إدراكية إلى حد ما، وهذه محاولة للجمع بين رأيين مختلفين في شأن الفصاحة، الرأي الأول هو مَن يخصها بالألفاظ والأصوات، مثل ابن سنان الخفاجي –مع أنه لم يلتزم هذا الرأي في كامل بحثه– ورأي عبد القاهر الجرجاني الذي يجعلها مخصوصة بالمعاني التي تبينها الألفاظ، وهي مرادفة للبلاغة عنده، وقد مرت نصوص تدل على هذا.

1الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، دار مكتبة الهلال، دط، بيروت، 1423هـ ص27

أما استعمال العرب للفظ الفصاحة وفهمهم له فهو يؤيِّدُ الرأي الذي يجمع بين الرأيين، فهي عندهم إفهام في وضوح، فالإفهام بالمعاني والوضوح بالأصوات والتأدية، على أن العذوبةَ السلاسة في الأصوات قد تزيد من مقبولية الكلام عند المتلقي، فيكون عنده أفصح من غيره وإن كان أشرف في المعاني، وهذا أمر لا ينكره عاقل من نفسه.

البلاغة:

إن النظر في البلاغة على ما وردت عليه في اللغة والاصطلاح يدعونا إلى النظر إليها بعدة اعتبارات، وتخصيص كل مفهوم باعتبار معين، والبداية مع معناها اللغوي في استعمال العرب:

يقول أبو هلال العسكري–وهو من أعرف الناس بمعاني الألفاظ ودقائقها– في كتاب الصناعتين: «البلاغة من قولهم: بلغتُ الغايةَ إذا انتهيت إليها، وبلَّغتُها غيرِي، ومبلغُ الشيءِ منتهاهُ، والمبالغة في الشيءِ الانتهاءُ إلى غايتِهِ، فسميت البلاغة بلاغةً لأنها تُنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه، وسميت البُلغةُ بلغةً لأنك تتبلَّغُ بها، فتنتهي بك إلى ما فوقَهَا، وهي البلاغ أيضا، ويقال: الدنيا بلاغ، لأنها تؤديك إلى الآخرة، والبلاغ أيضا التبليغ في قول الله عز وجل: {هذا بَلَاغٌ للنَّاسِ} أي تبليغ، ويقال: بَلُغَ الرجلُ بلاغةً؛ إذا صار بليغًا. كما يُقال: نبُلَ نبالةً إذا صار نبيلا...والبلاغةُ من صفةِ الكلامِ لا من صفةِ المتكلم، فلهذا لا يجوز أن يسمَّى اللهُ عز وجل بأنه بليغ، إذ لا يجوز أن يوصفَ بصفة كان موضوعها الكلام، وتسميتنا المتكلم بأنه بليغ توسع، وحقيقتُهُ أن كلامَهُ بليغ. كما تقول: "فلان رجل محكم"

وتعني أن أفعاله محكمة. قال الله تعالى:{حكمة بالغة}[القمر5] فجعل البلاغة من صفة الحكمة ولم يجعلها من صفة الحكيم، إلا أن كثرةَ الاستعمال جعلت تسميةَ المتكلم بأنه بليغ كالحقيقة...»[1]

من هذا المعنى اللغوي يتبيَّنُ لنا أن البلاغةَ هي ما يُتوصَّلُ به إلى نقل شيءٍ من محلٍّ إلى محلٍّ آخر على الوجهِ اللائق، لذلك فحالُ المنقولِ إليه مراعًى، وهذا ما لا نجدُهُ في معنى الفصاحةِ، لأنها الخلوصُ والظهور الذاتي كما يفهم مما مر، فالبلاغة على هذا فيها معنًى زائد على الفصاحةِ إذا ما نظرنا إليها منسوبةً إلى الكلام، وهذا المعنى هو مراعاة حال السامع. وإن شئت قلتَ: مراعاة حال التخاطب. ويؤيد هذا قوله تعالى{وقُل لهم في أنفسهِم قولًا بَليغًا}[النساء63]

من هنا ندخل إلى التفريق بينهما ونفي كونهما مترادفتين، لأن القاعدةَ في معاني الكلموهي أن اختلاف المباني دليل على اختلاف المعاني، وما دام أن البلاغة من البلوغ والتبليغ، والفصاحة من الظهور والخلوص، فالذي يكون فاصلا بينهما إذا ما نُسبَا إلى الكلام هو المقام، وليس اختصاص إحداهما باللفظ والأخرى بالمعنى كما قيل، فكلتاهما له نظر في اللفظ والمعنى معا كما قال عبد القاهر الجرجاني، فالبلاغة يراعى فيها مقام الخطاب والتخاطب، والفصاحة وصف للكلام يقتضي ظهوره وخلوصه، ومن هذا فالفصيح مبين عن نفسهِ مرتفع بكلامه عن العيوب، ولكنه قد يخالف كلامه المقامَ، كأن يسهب في الإيجاز، أو يقدم في مقام التأخير، أو يذكر في مقام الحذف وهكذا، أما البليغ فهو مبلِّغٌ لغيره كُنه ما في

1العسكري، أبو هلال، الصناعتين، تح: محمد علي البجاوي، المكتبة العصرية، دط،بيروت لبنلن 1419ه ص7و8

نفسه مع مراعاةِ جملةِ أحوال الخطاب، ولهذا تُرجمت هذه العلاقة بقولهم: كلٌّ بليغ فصيحٌ وليس كل فصيحٍ بليغا. ثم عرَّفُوا بلاغةَ الكلامِ بقولهم: هي مطابقةُ الكلامِ لمقتضى الحالِ مع فصاحتِهِ.[1]

وينبغي التفريق بين اعتبارين للبلاغة هما: كونُها علما وكونُها ملكةً من الملكات، فقد حاول المتقدمون من البلغاء والأدباء وصف هذه الملكة دون العلم، لهذا تعددت تعاريفهم لهاحتى قال السبكي في عروس الأفراح:«وللمتقدمين في البلاغة رسوم واهية.

قيل: لمحة دالة، وقيل معرفة الوصل من الفصل، نقلوه عن ابن جني، ونقله في موارد البيان عن الفارسي، وقيل الإيجاز من غير عجز، والإطناب في غير خطل، وقيل اختيارُ الكلامِ وتصحيحُ الأقسام، وقيل قليلُ يفهم وكثير لا يُسأمُ، وقيل الإشارةُ إلى المعنى بلمحةٍ تدلُّ عليه، وقيل الإيجاز مع الإفهام، والتصرفُ نن غيرِ إضجار، وقيل إدراك الطالب وإقناعُ السامع، وقيل تصحيح الأقسام واختيار الكلام، وقيل وضوح الدلالة وانتهاز الفرصة وحسن الإشارة...وقال محمد بن الحنفية: قولٌ تضطرُّ العقولُ إلى فهمِهِ بأيسرِ العبارة، وقال بعضُ أهل الهندِ: هي النظرُ بالحجةِ والمعرفةُ بمواقع الفرصة، وقيلَ إجاعةُ اللفظِ بإشباعِ المعنى، وقيل معانٍ كثيرة في ألفاظٍ قليلة ... والظاهرُ أن أكثرَ هذه العباراتِ إنَّمَا قصدُوا بها ذكرَ أوصافٍ للبلاغة، ولم يقصدوا حقيقةَ الحدِّ ولا الرسم»[2]فهذا الكلامُ الذي نُقلَ عن القدماء وصف لملكة البلاغة على غير طريقة الحد والرسم، أي إنه لم تُعرَّفْ به البلاغة بأوصافها

1الخطيب القزويني، جلال الدين، تح: عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، ط3، بيروت لبنان، ص41

2السبكي، بهاء الدين، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، ط1، بيروت لبنان، 2003 ص90 91

الجوهرية–في رأي السبكي– وإنما عُرِّفت بأوصافٍ عرضية. والوصف الجوهري لها في نظره هو"مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحتِهِ" وهو الذي استقرَّ عليه المتأخرون.

أما علم البلاغة فهو العلم الذي تُعرَفُ به كيفيةُ مطابقةِ الكلامِ لمقتضى الحالِ مع فصاحتِهِ. وهذا في رأي أغلب البلاغيين. وهنا نفرقُ بين البليغ ملكةً والبليغ صناعةً، فالبليغ ملكةً هو الذي صقل قدرتَهُ على استعمال خصائص لغته بما يتوافق مع المقامات والمقاصد ليُحدِثَ أبلغَ التأثير في المتلقين. من دون الرجوعِ إلى الدواوين المؤلفةِ في البلاغة، والمنظرةِ لقواعدِ ذلك الاستعمال. والبليغ على هذا الوصفِ قريبٌ من مفهوم "المطبوعِ " عند نقاد الشعر، أما البليغ صناعةً فهو المطلعُ على دواوين البلاغة بغرضِ هدايتِهِ إلى قواعد الاستعمال الناجع في مقامات التخاطب، وهو قريب من مفهوم "المتصنِّع" عند نقاد الشعر، وهذا التفريق ستترتب عليه جملةٌ من الأحكام والتحريراتِ في كثيرٍ من مسائل علم المعاني الشائكة، وسنشير إليه في المباحث الآتية كلما تطلب الأمر ذلك.

وأمر آخر هنا ينبغي التنبُّهُ إليه، وهو أن البلاغيين المتأخرين بدافع التقنين وتقديم بلاغة تعليمية اختزلوا البلاغة في جانب من جوانبها رأوا أن كل الجوانب ترجع إليه، وهو مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ثم خصوا المطابقة بأحوال معينة هي ما نقف عليها من مؤلفاتهم، والحقيقة التي نقف عليها من كلام المتقدمين في شأن البلاغة والذي نقلناه من عروس الأفراح للسبكي هي أن البلاغة أوسع من ذلك، خاصة عندما نجد البلاغيين قد ترجموا عن مفهوم "مطابقة الكلام لمقتضى الحال" بمباحث علم المعاني التي تبدأ بالإسناد

وتنتهي بالوصل والفصل والإيجاز والإطناب والمساواة...، فإنه لا شكَّ عند من امتلكَ عقلا أن المزيةَ لا ترجعُ إلى هذه المباحث فقط–وإن ألحقُوا بها مباحث البيان والبديع– فإن ملاكَ البلاغةِ وأصلَهَا الذي ترجعُ إليه هو براعةُ استعمال اللغةِ للوصولِ إلى الأغراض، وإن شئتَ قلتَ: البراعةُ في التوصلِ إلى الأغراضِ باللغةِ، ولا يمكن أن نختزل اللغةَ بمستوياتها الكثيرةِ في مبحث الإسناد والوصلِ وبعضِ مباحثِ البيانِ والبديع، فإنَّ البراعةَ أوَّلًا ترجعُ إلى أسبابٍ في نظمِ الأصواتِ وتآلفِهَا، ويمسُّ ذلك في النثر كلَّ ما أدَّى إلى سلاسةِ الكلامِ وعذوبتَهُ على اللسان، من تسهيل وتثقيل وتطويح وتطريح، وتمطيط وتشديد....، فإنَّ لكلٍّ ذلكَ أثرًا غيرَ منكورٍ على المتلقين، ويمسُّ في الشعرِ بالإضافةِ إلى ما تقدَّمَ حسنَ اختيار الوزن والقافيةِ، وجودةَ التصريعِ وما إلى ذلك.

ثم ترجع البراعة ثانيا إلى الإصابةِ في انتقاءِ ألفاظ المعجمِ التي تعبِّرُ بدقَّةٍ عن المقصدِ والغرضِ، وترجعُ ثالثًا إلى حسنِ اختيارِ الصيغِ الصرفيةِ التي تحملُ من الدلالات ما تحمل، ثم ترجع رابعًا إلى حسن نظم هذه الكلم المفردة وتعليق بعضها ببعضٍ في تراكيب نحوية مطابقة، ثم ترجع خامسا إلى حسن نظم هذه التراكيب لتوافق الأغراض الظاهرة والخفيةَ والصريحةَ والمضمرةَ، والضمنيةَ والاستلزاميةَ التي تحملها طياتُ الكلامِ ومفاصلُهُ.....فهذه هي حقيقةُ البلاغةِ، هي حسنُ استعمال اللغةِ بكلِّ أبعادِها وحمولاتها للوصولِ إلى الأغراض، وهذه الأبعادُ صوتيةٌ ذوقية ودلاليةٌ ومعنويةٌ ونفسيةٌ واجتماعيةٌ وحجاجيةٌ وثقافيةٌ.....ولعلَّ أحسنَ الأعمال التي ترجمتْ هذه الرؤيةَ الموسعةَ في التراثِ العربي هي أعمال الجاحظ من

خلال كتابيه: البيان والتبيين والحيوان، ثم حازم القرطاجني في كتابه: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، وابن الأثير في المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر.

هذا وقد توصَّلَ إمامُ البلاغةِ عبد القاهر الجرجاني إلى فكرة تجمع هذا الوصفَ الموسعَ وتردُّهُ إليها، وهي فكرة التوخي أو التخير، ويسميها أحيانا الاختيار، فإنَّهُ ما من عملٍ يعملُهُ البليغُ إلا وهو يصدرُ عن اختيار وتوخٍ وانتقاءٍ من مجموعِ خياراتٍ متاحة، وإنما يقعُ وصف البليغ على الكلامِ إذا حسنَ الاختيارُ فيهِ على كافَّةِ مستوياتِ اللغةِ وأبعادِهَا.

وإذْ قد عرفنا هذا فإنه يجب علينا أن نميز بين مفهومين ترجعُ كثير من الإشكالياتِ إلى عدمِ التفريقِ بينهما، وهما مفهومُ البلاغةِ ومفهوم المبالغة. أما البلاغة فهي التي عرفنا، وأما المبالغة فهي غرضٌ يطرأ في مجموعةٍ من المقاماتِ يُعبَّرُ عنهُ بمجموعةٍ من أساليبِ اللغة، ومحلُّهَا المعاني المتفاوتةُ قوةً وضعفًا، وعلى هذا نجدُ كثيرا من النحويين والبلاغيين يطلقون البلاغة مُرادًا بها المبالغة، فيقعُ التخليطُ عندَ بعضِ المنظِّرينَ من هذا الجانب، وأظهرُ صورةٍ يظهرُ فيها هذا هو قولهم(هذا أبلغ من هذا) بصيغة اسم التفضيل، فكثيرا ما يريدون بهذا بيانَ قوةِ عبارةٍ على عبارةٍ أخرى في المعنى، ولا يريدونَ أنَّهَا أدلُّ منها على الغرضِ وأنجعُ منها في كلِّ المقامات، بل قد تسبب العبارةُ التي فيها هذه المبالغة وهذا الإغراقُ الخروجَ عن البلاغةِ ومقتضى المقام، فالمبالغةُ تحسُنُ في مقاماتٍ مخصوصةٍ، كالتهديدِ والافتخارِ والمدحِ والذمِّ والهجاء....ولهذا قال ابن يعيش الحلبي في شرح المفصل:«وقال أصحابنا: إن حذف الجواب في هذه الأشياء أبلغ في المعنى من إظهاره، ألا ترى أنَّكَ إذا قلتَ لعبدِكَ (واللهِ لئنْ

قمتُ إليك) وسكتَّ عن الجوابِ ذهبَ فكرُهُ إلى أنواع من المكروه، فلم يدرِ أيَّها يتقِي»[1]فأنت ترى أن حذفَ الجوابِ يصلح في مقام التهديد، ولو جئت في مقام يحتاجُ بيانا ثم حذفت الجوابَ لأخرجتَ نفسكَ من حيِّزِ البلاغةِ، بل لخرجتَ بنفسكَ من حيِّزِ الكلام، لأنَّ الأصلَ في الكلامِ الإفادة.

وإذ قد تقرر هذا فإننا نقول إن أكثر مباحث علم البيان تخدم غرض المبالغة بالدرجة الأولى، لأنها تبحث في الطرائق التي يُتوَصَّلُ بها إلى إبراز المعاني في صورٍ مختلفةٍ تتفاوتُ في الدلالةِ، وهذا التفوت هو المبالغة التي تعمل على الإغراق، ولو كان محمودا مناسبا في كل المقامات لما اختلف العلماء اختلافا شديدا في أيِّ الشعر أحسن، فقال البعض: أحسن الشعر أكذبُهُ، وقال البعضُ: أحسن الشعر أصدقهُ، فاستحسن الأول المبالغة والإغراقَ، واستحسن الثاني تركهما، وإنما الأمرُ منوطٌ بالمقام والغرض، لهذا قال الفطناء: أحسنُ الشعرِ أقصدُهُ، ففصلوا الخلافَ بربطهم للشعر بالمقصود، ونحن نزيد عليهم فنربطه بالمقام أيضا.

من هذا التفريق المهم نفصل بين علم البيان وعلم المعاني، فعلم البيان مخصوص بمقامات محددة على ما ظهر من تناول البلاغيين له، وهي المقامات التي تحتاج إلى المبالغة، ويلحق به علم البديع في كثير من مباحثه، فيختص بالمقامات التي تحتاج إلى تحسين الألفاظ والمعاني والتأنق فيها.

أما العلمُ الذي يشمل كلَّ المقامات والذي يمثِّلُ البلاغةَ العربيةَ حقَّ التمثيل فهو علم المعاني، لأنه ما من كلام إلا وفيه توخٍ، والتوخي والاختيار حاصلان في كل المقامات، وما

---

[1] ابن يعيش الحلبي، شرح المفصل،إدارة المطابع المنيرية،دط، دت، 19/9

الاستعارات والكنايات والتشبيهات والتحسينات البديعية إلا اختيارات من نظوم الكلم الممكنة، والتي ينبغي أن تُختارَ على ما يوافق الأغراض والمقامات، فإذا دُرِسَتْ على غير هذا الاعتبار خرجت عن حدِّ البلاغةِ، ولن تدخل مباحث البيان والبديع في مباحث البلاغة إلا إذا تعاملنا معها في ضوء الأغراض والمقامات كما نتعامل مع مباحث علم النحو على ضوء الأغراض والمقامات في علم المعاني، وهذا ظاهر لمن تأمَّلَهُ، والبلاغةُ العربية تحتاج إليه، تحتاج أن تبحثَ في مطابقة التشبيهات للأغراض والمقامات، وتحتاج أن تبحث في مطابقة الاستعارات ومطابقة الكنايات والمجازات والمحسنات البديعية لها كذلك، لا أن تقتصر على بحث هذه الظواهر في ضوء المبالغة فقط، وفي مقابل هذا تحتاج أن تبحث عن تراتب الأساليب في القوة والضعف في علم المعاني كذلك، أي تحتاج البحث عن المبالغة في علم المعاني. فإذا بُحثَتْ هذا الأشياءُ على هذا النحو اكتملت البلاغة العربية حق الاكتمال....

ولعلِّي أشيرُ لك بأمر حدثَ مع إمام البلاغة عبد القاهر الجرجاني، وهو أنَّ عبدَ القاهر قد شغلتْهُ مسألةُ إعجازِ القرآن، وأرادَ أنْ يُثبِتَ أنَّ القرآنَ معجزٌ من أولِ حرفٍ منه إلى آخرِ حرف، وهذا أمرٌ كان يدركُهُ هو بالذوق أثناءَ تلاوتِهِ لهذا القرآن العظيم كما أدركه من كان قبله من الأئمة، وقد كان مصطلحُ البلاغةِ متداولا عندَ مَنْ سبقَهُ من العلماء كالمبرد والرماني والباقلاني والخطابي، وكان قد طرح الإمام الخطابي السؤال الجوهري الذي شغل عبد القاهر فيما بعدُ، وهو: ما البلاغة؟ وما حقيقتها؟ فكتب عبد القاهرفي الجواب عن هذا السؤال كتابه "أسرار البلاغة" وقد كان معظمُهُ في مباحث علم البيان وبعض مباحث علم البديع، مع أنه

تفطن فيه إلى فكرة التوخي والنظم...ثم لما وجد أن مباحثَ البيانِ لا تطَّرِدُ في القرآن، وأنَّ كثيرا من آيِ القرآنِ تخلوا من التشبيهاتِ والاستعاراتِ والكنايات، وأنَّ القولَ بأنَّ الإعجازَ يرجعُ إلى هذه الأسرار التي هي مباحث البيان والبديع؛ يفضي إلى إثبات هذا الإعجاز في مواضع من القرآن، وهو إثبات جزئي للإعجاز في القرآن، وهو لا يليق بكتاب الله تعالى عند كل عاقل، وبالإضافةِ إلى هذا فإن الله هو الغني، فلا يعقلُ أن يُنسَبَ إليه الإغراقُ والمبالغةُ التي سميتْ في الشعر كذبا حين قيل(أعذب الشعر أكذبه) ولهذا لم يحسن عند عبد القاهر –وهو اللبيب الأريب– تناولُ هذه الظواهر من هذا الجانب، واعتقاد أن الإعجاز كامن فيها، ومن هذا سمى به الفكرُ فتصوَّرَ النظمَ والتوخيَ في لسان العربِ تصوُّرًا محمودًا، فكتبَ كتابَهُ الخالدَ: دلائلَ الإعجاز، وبناهُ على النظمِ والتوخي، ومثَّلَ له ببعضِ مباحثِ علم النحو وأجادَ في ذلك، فكان هذا العملُ أدلَّ الدلائل على إعجازِ القرآن من أوَّلِ حرفٍ منه إلى آخرِ حرف، وكان ما حواهُ هذا الكتابُ أسرارُ البلاغةِ الحقيقية لا ما بحثَهُ في كتابه الأول، فبان من هذا أن القرآنَ معجزٌ بنظمه المختارِ الذي يحملُ علمَ الأولين والآخرين، وما زالَ ينضحُ بمعانيهِ لكل متدبِّرٍ متأملٍ في نظمه ذاك إلى يومِ الدين، قال الإمام المطلبي، محمد بن إدريس الشافعي في الرسالة:«فليستْ تنزلُ بأحدٍ من أهلِ دينِ اللهِ نازلَةٌ إلا وفي كتابِ اللهِ الدليلُ على سبيلِ الهدى فيها»[1].

1الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تح أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1940، ص20.

البيان:

هو في اللغةِ الإيضاحُ والكشفُ والإظهارُ والإبانةُ، وقد جرى عملُ العلماءِ على استعمالهِ في أغلبِ العلومِ شرعيةً كانت أم لغويةً، ولعلَّ أولَ ظهورٍ لمصطلحِ البيانِ كان عندَ الإمامِ الشافعي في الرسالة. فقد أبان عن مفهومه وميَّزَ بين أنواعه ومنازلهِ فب شريعة الله، ومن المفيدِ أن ننقلَ طرفًا من كلامِهِ في هذا الباب، يقول رحمه الله: « والبيان اسمٌ جامعٌ لمعانٍ مجتمعةِ الأصولِ متشعِّبَةِ الفروع، فأقلُّ ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبةِ أنَّهَا بيانٌ لمن خُوطبَ بها ممن نزل القرآنُ بلسانه، متقاربةُ الاستواء عنده، وإن كانَ بعضُهَا أشدَّ تأكيدِ بيانٍ من بعض، ومختلفةٌ عندَ من يجهلُ لسانَ العربِ»[1]ثم راحَ يبيِّنُ أنواعَ البيانِ ومنازلَهُ ويمثِّلُ لكلٍّ منها ويستدلُّ، وهو يكشفُ لنا من كلامه عن دقةِ فهمهِ لنصوص الوحيينِ، وغوصهِ في بحار الدلالات والمعاني، مستخرجا جليلَها ودقيقَهَا، وخاصَّهَا ومشاعَهَا، ليضَعَ لنا أصولا في الفهمِ عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، وعلى الرغمِ من أنَّ هذه الأصولَ خاصةٌ ببيان الكتاب والسنة، إلا أننا نجد أكثرَهَا صالحًا لأنْ يكون أصلا في استبانةِ المعاني من البيان الإنساني عامة.

ولئنْ كانت البلاغة كما مرَّ وصفًا يختص بالكلام في مقام مخصوص، فإنَّ البيان عند الإمام الشافعي وصف يشمل كل الكلامات المتصلة وإن اختلفتْ مقاماتُها وتعدَّدَتْ موارِدُهَا، فالبيانُ في مسألةٍ شرعيةٍ ما متفرِّقٌ على الكتابِ والسنةِ من جهةٍ، ومتعلقٌ بأعمالِ الصحابةِ وأقوالهم وإجماعهم وإجماع الأئمةِ من بعدهم من جهةٍ ثانية، ثم بقياسهم الصحيح من جهة

1السابق ص21

ثالثة، وبباقي الأدلة من جهة رابعة، ثم هذا التفرُّقُ وهذا التعلُّقُ منوطٌ بمقامات مختلفة، وفي هذا دلالة على مرونة الشريعة الإسلامية التي خصَّتْ كل حالٍ من الأحوال ومقام من المقامات بحكم مخصوص، ثم ربطت تلك الأحكام المتشعبةَ بأصول ترجعُ إليها، حتى لا يقعَ الاضطرابُ والتناقُضُ والتعارُضُ فيها، وهذا هو مفهوم قول الإمام الشافعي في تعريف البيان، وهو مستمدٌّ من قوله تعالى{هذا بَيَانٌ للنَّاسِ وهدًى وموعظَةٌ للمتقينَ}[آل عمران138]

ثم جاء الجاحظ في كتاب البيان والتبيين، فعرّفَ البيانَ بما لم يخرُجْ كثيرًا عن مفهومه عند الإمام الشافعي، فقال:«البيانُ اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيءٍ كشفَ لك قناعَ المعنى، وهتكَ الحجابَ دونَ الضمير، حتى يُفضِيَ السامعُ إلى حقيقتِهِ، ويهجمَ على محصولِهِ، كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أيِّ جنسٍ كان ذلك الدليلُ....»[1]وقوله: "ومن أي جنسٍ كان ذلك الدليلُ" هو ما لم يصرِّحْ به الإمامُ الشافعيُّ –وإن كانَ مفهومًا من كلامه أثناء التمثيل– وعلى هذا فدلالة الإشارة والخط والعقدِ والنصبةِ تشتركُ في بيانِ المعاني مع اللفظ، وقد أعمل الأصوليون الذين فهموا عن الشافعي وغيره من الأئمة حقيقةَ البيانِ كلَّ هذه الدلالات.

وفي كتاب الجاحظ هذا نلاحظ تكرُّرَ أربعةِ مصطلحات بشكلٍ ملحوظٍ هي: الفهم والإفهام، والإبانة والاستبانة، وهو يشير بها إلى أنَّ الكلامَ لا يكونُ مبينًا إلا إذا أحسنَ صاحبُهُ الاستبانَةَ والفهمَ عن النَّاسِ، بل لا يكونُ كذلكَ إلا إذا تعقَّلَ المبينُ عن الجماداتِ واعتبرَ بها، واستخرجَ الحكمةَ من حالِهَا، والعبرةَ من وحيِهَا، فالبيانُ ليسَ ألفاظًا رائقةً رنَّانَةً، ولا أصواتًا مجلجلةً مُطربةً، ولا أشباحًا من دونِ أرواح، بل إنَّ أصلَ قيمتِهِ فيما يحملُه من

1البيان والتبيين ص82

حكمٍ وعبرٍ، ومعانٍ وصور، لهذا نجدُ الجاحظَ قد توسَّعَ في التمثيلِ لهذا البيانِ، لأنَّهُ نتاجُ التعقُّلِ والتدبُّرِ، والاعتبارِ والتفهُّمِ عن الحيِّ والجماد.

ثمَّ يطرَأُ على البيانِ تضييقٌ في الدلالةِ، واختزالٌ اصطلاحي من قبلِ البيانيين(البلاغيين)، في الألفاظِ ودلالاتِهَا، ويلخِّصُ هذا الاختزالَ العلامةُ عبد الرحمان بن خلدون في مقدمته، بقوله:«فاشتملَ هذا العلمُ المسمى بالبيانِ عن البحث عن دلالة الألفاظ، سواء كانت هذه الدلالة للهيئات أو الأحوال أو المقامات، وجُعلَ على ثلاثةِ أصنافٍ: الصنف الأول يبحثُ فيه عن الهيئات والأحوال التي تطابق باللفظِ جميعَ مقتضياتِ الحال، ويسمى علمَ البلاغة، والصنف الثاني: يُبحثُ فيه عن الدلالة على اللازم اللفظي وملزومه، وهي الاستعارة والكناية، ويسمى علمَ البيان، وألحقوا بهما صنفًا آخرَ وهو النظرُ في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التنميق، إما بسجع يفصلُهُ، أو تجنيسٍ يُشابِهُ بينَ ألفاظِهِ، أو ترصيعٍ يقطعُ، أو توريةٍ عن المعنى المقصودِ بإبهامِ معنى أخصَّ منه لاشتراك اللفظِ بينهما، وأمثال ذلك، ويسمى عندهم علمَ البديع، وأُطلقَ على الأصنافِ الثلاثةِ ندَ المحدثينَ اسمَ "البيان"»[1]

فأنت ترى من هذا الكلام أن "بيان الجاحظ والشافعي" قد اختُزلَ مرتين، أولاهُمَا عندما جعلوه خاصا بالألفاظِ ودلالاتها دون باقي الدلائل(الإشارة والنصبة والعقد) التي كانت داخلةً فيه عند المتقدمين، وهو على هذا الاختزال يشملُ ثلاثةَ علوم هي كما قال ابن خلدون[علم البلاغة–ويقصد به علم المعاني– وعلم البيان وعلم البديع]، ثم اختُزلَ مرة ثانيةً بتخصيصه بالدلالة اللازمةِ للألفاظ، وهو ما سموه بعلم البيان الداخل تحت البيان، ثمَّ لما وجدوا اشتراكا

1ابن خلدون، عبد الرحمان، ديوان المبتدأوالخبر، في تاريخ العرب والبربر...دار الفكر، بيروت، ط2 ج1 ص761

في التسميةِ بين البيان الذي يضمُّ الأصنافَ الثلاثةَ وبين البيان الذي هو أحدُ الأصناف= استبدلوا البلاغةَ بالبيان الذي يضمُّ ثلاثةَ الأصنافِ، واستبدلوا المعاني بالبلاغة، فأصبح المصطلحُ الذي يدلُّ على الثلاثة هو البلاغة، وأصبح المصطلحُ الذي يدل على العلم الباحثِ في الهيئات المطابقة علمَ المعاني، وبقي البيان مصطلحا دالا على العلمِ الباحث عن لازمِ الدلالات. وهو الذي عرَّفَهُ الخطيب القزويني أخيرا بقوله:«هو علمٌ يعرَفُ بهِ إيرادُ المعنى الواحدِ بطرقٍ مختلفةٍ في وضوحِ الدلالةِ عليهِ»[1]وذلك أن اختلاف وضوح الدلالة على المعنى راجع إلى تراتب ملزومات الدلالات في القوة والضعف.

هذا وقد وقعَ الاصطلاحُ على مجموعةٍ من الظواهر النحوية والبلاغية بكلمةِ "البيان" أيضا، كعطفِ البيانِ، والبيانِ بعد الإبهام، وذلك بجامعِ الكشفِ والإظهار، كما عنونُوا به كثيرا من تفاسير القرآن لأنَّهَا كشفٌ وإظهار لمعانيه، ومنها : جامع البيان للإمام الطبري، والكشفُ والبيانُ لمعاني القرآن للثعلبي، وإيجاز البيان عن معاني القرآن لنجم الدين أبي القاسم، وكذلك شروح الحديث، كمشكل الحديث وبيانه لابن فورك الأصبهاني.

المطلبُ الثاني: [النظمُ والتوخي وما اتَّصَلَ بِهما]

النظمُ والتوخي:

النظم في حقيقته إجراءٌ عمليٌّ يمارسُهُ المتكلمُ على ما تخزَّنَ لديهِ من ألفاظِ اللغةِ وصورِهَا لتأديةِ المعاني والأغراض في وضعٍ من الأوضاعِ.

1الإيضاح في علوم البلاغة ص163

وإذ قد عرفْنَا أنَّهُ إجراءٌ عملي، وأنَّ لكلِّ إجراءٍعملي كيفيةً يقومُ عليها، وطريقةً يسيرُ بها، فمن المناسبِ وصفُ هذه الكيفية ونعتُ هذه الطريقةِ، إذْ لا تتحققُ التصوُّرَاتُ بالعباراتِ الجُمَليةِ، والتعميماتِ المُلبِسةِ، بل لا بدَّ من الوقوفِ منها على الخصوصياتِ التي تنعتُ حالَهَا وتُجَلِّي محالَّها.

ومن هذا الذي تقرر يُعلمُ أنْ ليسَ غرضُنا من هذا الكلامِ العرضَ التأريخيَّ للنظمِ، فقد كفانا ذلكَ الباحثون، ولا أنْ نحشو المطلبَ بكلامِ عبد القاهر الجرجاني ثم لا نزيدُ عليهِ إلا بنقلِ معانيهِ من نظمه وأسلوبه إلى نظمِنَا وأسلوبِنَا، بل لا بدَّ من وضعِ اليدِ على سرِّ الفكرةِ وجوهرِ القضيةِ.

إنَّ لكلِّ إجراءٍ عملِيٍّ مكوناتٍ يجري عليها العملُ، ومراحلَ يمرُّ عليها، فأمَّا مادَّةُ النظمِ فهي الألفاظُ التي خزَّنَها الإنسانُ طوالَ الزمنِ الذي مارسَ فيه لغتَهُ، والقوالب النحوية والصرفية التي تمثِّلُ نظامَ لغتِهِ الوظيفي، فإذا ما نظرنا إلى الألفاظِ فهي متعددة كثيرة، تجمعها علائقُ مختلفةٌ، تقاربُ بينها تارةً وتُباعدُ تارةً أخرى، والذي يفرضُ لها هذا التعالقَ هو الدلالات التي تحملُها، وأما القوالب النحوية والصرفية فهي التي تحمل هذا الألفاظ في الكلام، وقد فرضَ لها العرفُ اللغويُّ استمالا محددا مضبوطا بالمعاني التي تنتجُهَا، وتلك المعاني مضبوطةٌ بالأغراض التي تُساقُ لأجلها في مقامات الكلامِ المختلفة.

وإذ قد بان هذا فإننا نقول: إنَّ للفظةِ الواحدةِ بعدما يتمُّ اختيارُها لتكونَ في كلامٍ ما أحوالاً متعددةً، من ذكر وحذف، وتقديمٍ وتأخير، وتعريف وتنكير، وإضمار وإظهار، وتضمين والتفاتٍ، وتفسير وبيان، وفصل ووصلٍ.... وهذه الأحوالُ على ثلاثةِ أنواعٍ في الكلام:

أولها: الحالُ الواجبة، وثانيها: الحالُ الممتنعةُ، وثالثُها: الحال الممكنة.

فأما الوجوبُ والامتناعُ في هذه الأحوال فيفرضُهُ قانونُ اللغةِ، كتقديمِ ما يجبُ تقديمُهُ، وتأخير ما يجب تأخيره، والحذف الواجب، والحذف الممنوع، والإضمار الممنوع والإظهار الواجب....وهكذا.

وأما الأحوال الممكنةُ فهي التي يجيزُها النظامُ نفسُهُ، وهي خياراتٌ تُقدِّمُها اللغةُ للمتكلمفي الكلامِ ليُصرِّفَ بها الألفاظ على وفقِ معانيهِ وأغراضِهِ في مقامات التخاطب. فيضعُ لكلِّ لفظةٍ حالا يقتضيها مرادُهُ ويطلُبُها المقامُ الذي يبثُّ فيه كلامه. وهذه الحالات الممكنةُ منقسمةٌ هي كذلك إلى أصليةٍ وفرعيةٍ، والأصليةُ منها لا يُعدَلُ عنها إلى الفرعيةِ إلا لغرضٍ يقتضيه المقام، كما أن الأحوال الأصولَ تأتي لأغراضٍ تُطلَبُ، ولكنها ليست كأغراض المعدول به عن أصله، وقد ذكر الزركشي في البرهان جملةً من الأحولِ الأصول في الرتبة(أي في التقديم والتأخير) قال:«مرتبة العمدةِ قبل مرتبة الفضلة، ومرتبة المبتدأ قبل مرتبة الخبر، ومرتبة ما يصلُ إليه الفعلُ بنفسهِ قبل مرتبة ما يصل إليه بحرف الجر–وإن كانا فضلتين– ومرتبة المفعول الأول قبل مرتبة المفعول الثاني....» فمخالفة هذه الأصول تكون لعلة يقتضيها الغرض والمقام، وهذا شبيه بما عند النحاةِ من قولهم: "ما جاء على

أصله لا يُسألُ عن علتِهِ"، ولكنَّ البلاغيين قد جرى عملهم على خلاف هذه القاعدة، فبحثوا عن علةِ الأصل كما بحثوا عن علةِ عن علةِ الفرع، وخير دليلٍ على هذا هو تقسيمهم التقديمَ إلى تقديمٍ على نيةِ التأخيرِ وتقديمٍ لا على نيةِ التأخير، وطلبوا الغرض والعلةَ في الأول والثاني، مع أن الثاني ليس معدولا عن أصله النحوي، وهذا لأن الكلامَ اختيارٌ كلُّهُ، وإيقاعُ الأصلِ على أصلهِ اختيارٌ له من أصولٍ أخرى، كما إذا عُبِّرَ بجملةٍ اسميةٍ أصليةِ الترتيبِ عن معنًى ما، فهو في حد ذاته اختيار من خيارين، أولهما الجملة الفعلية، وثانيهما الجملة الاسمية التي اختيرت، وهكذا الأسماء المعطوفة بالواو، وإيراد المسببات عقب الأسباب، والعام قبل الخاص...وهكذا، والأمر في الترك والإيثار مقيس بهذا الذي قلناه في التقديم.

هذه التي مرَّتْ موادُّ النظم، وهي الألفاظ بمعانيها وقوالبها الصرفية والنحوية وأحوالها مرتبطةً بالأغراض والمقامات، أما مراحل النظم فيضبطها التوخي والتخير، وهذا التوخي لا يحدث دفعة واحدة، وإنما يقع بالتدرج، وبالفكر والرَّويَّةِ، كما قال عبد القاهر:«إنه لا يتأتي للناظم نظمُهُ إلا بالفكرِ والرَّوِيَّةِ»[1]، ولا يقع الاختيار إلا إذا نظر المتكلم في المقام والمقال– إن وجد– ليسوق كلامه على مقتضاهما، إذِ الكلامُ آلةٌ تُقضى بها الحوائج، ولا مكانَ للحوائجِ إلا في المقامات، فإذا نظر هذا النظرَ اختارَ من جملةِ ما يطرأُ عليه من الأفكارِ فكرةً أو أكثر يراها مناسبةً وناجعةً للتوصُّلِ إلى حاجته وغرضه في مقام معين وسياق معين. وهذه الأفكار تكون عامةً في الأغلب، وعمومُها هذا يستدعي ما تتضمَّنُهُ من أفكارٍ جزئية تخدمها، فإذا حصلَ هذا فإنه يُنتَقَلُ إلى تخيُّرِ الصورةِ التي سيخرُجُ عليها الكلام، من مباشرةٍ

1دلائل الإعجاز ص415

وتضمينٍ وتعريضٍ وتصريحٍ وتلميحٍ وإشارةٍ وإخبار وإنشاء وما إلى ذلك من الصور العامة التي يكون تصوُّرُها سابقا على الأحوال.

فإذا تقررتْ صورة من الصور وجبَ لها ألفاظٌ مناسبة في قوالبَ صرفيةٍ ونحوية تؤدي ما سبقَ على أتمِّ الوجوه، وهذا الذي مرَّ يعبِّر عنه عبد القاهر بالفكر والرويَّةِ والمعاني النفسية. يقول :«ومعلوم أنَّ الفكرَ من الإنسان يكونُ في أنْ يخبرَ عن شيءٍ بشيءٍ، أو يصفَ شيئا بشيءٍ، أو يضيفَ شيئا إلى شيءٍ، أو يخرجَ شيئا من حكم قد سبق منه لشيءٍ، أو يجعلَ وجودَ شيءٍ شرطا في وجودِ شيءٍ، وعلى هذا السبيل...»[1]ثم يقول:«وليتَ شعري، هل كانت الألفاظُ إلا من أجلِ المعاني، وهل هي إلا خدم لها؟ ومصرَّفةٌ على حكمها؟ فكيف يُتصورُ أن تسبقَ المعاني وأن تتقدمها في تصوُّر النفسِ»[2]

من هذا كلِّهِ يُعلمُ أن النظمَ والتوخيَ يصدران عن التكلمِ نفسه قبل خروجِ الكلام، وذلكَ مراعاةً للمقام أولا، ثم الأغراض ثم المعاني الكلية ثم المعاني الجزئي، فإذا خرج الكلام وتلقاهُ السامعُ أو نظر فيه الناظرُ المحللُ استدلَّ به على المعنى والغرض والمقامِ بالفطرة أو بتحكيم قواعد الكشف والاستنباط المبثوثة في كتب البلاغة والنحو والصرف والأصول والتفسير، وقد يستدلُّ بالمقام على الغرض أو بالغرض على المعنى وهكذا، بحسبِ المعلوم والموقوف عليه، فيتوصلُ بهذا المعلوم إلى ما يجعلُهُ.

1السابق ص 416

2السابقً 417

المقام والسياق:

إن للنظرِ إلى المقام والسياقِ اعتبارين مهمين ينبغي الفصلُ بينهما، وهذا الفصل هو الذي عليه التعويلُ في حلِّ كثيرٍ من الإشكالاتِ المتعلِّقَةِ بتصوُّرِهِمَا في العلوم الإسلامية عموما، وفي علوم العربية خصوصا، ونستوضح هذين الاعتبارين من نظرنا فيما يحويه التخاطب من عناصر رئيسة.

فمن المعلوم أن التخاطب يفترَضُ فيه وجودُ مخاطِبٍ ومُخاطَبٍ وخطاب، فالأول يُصدر الخطابَ والثاني يتلقاهُ، ولا يتمُّ للأول أن يصدرَ الخطابَ إلا إذا أعمل فكره في مجموعةٍ من المعطياتِ التي تداخِلُ فكرَهُ وتحفُّ به ليتمَّ له –كما مرَّ– صواب اختيار الأغراض والأفكار وما طابقَهَا من النُّظُمِ والصياغاتِ الكلامية، والتي بها يطابق ما عنَّ له من معطياتٍ، وتلك المعطياتُ هي المقامُ والسياق، وهما على هذا الوجهِ يخصَّانِ المتكلم.

إذن، فالمقامُ في حقِّ المتكلم هو ما دلَّ من الأحوالِ على دلالاتٍ يقتضي عرفُ الخطابِ مراعاتَهَا ليؤدي الكلامُ دورهُ في التخاطب، وأما السياق فهو في حق المتكلم مجموعُ الكلامِ الذي تعلقَ بفحوى الخطاب المراد إنتاجه في مقام معين، سواء كان من الكلام السابق للمخاطَبينَ والحاضرين في الخطاب، أو من المحفوظ والمعقولِ المتعلِّقِ بقضايا الخطابِ المرادِ إنتاجه، والعبرة بهذا الكلام معانيه لا ألفاظه، وبهذا يبينُ أنَّ المقامَ يتعلقُ بدلالات الأحوال، والسياق يتعلَّقُ بدلالات الكلام. والنظر إليهما بالنسبة إلى المتكلم نظرٌ مخصوص.

أمَّا إذا إذا نظرنا إليهما بالنسبة إلى المخاطَبِ المتفهِّمِ أو المحلل للكلامِ فإنَّنا سنجدُ لهما مفهومين يختلفانِ بعضَ الشيءِ عن مفهومهاما عند المتكلم. ولعلَّ أهم فرقٍ بين مفهومهما في الحالتين هو أن الأولين مستحضرانِ قبل وجودِ الخطاب، أما الأخيران فهما مطلوبان–في الأغلبِ– بعد وجود الخطاب لتحديد الأغراض والمعاني الصحيحة التي يحتملها الكلام.

وعلى هذا فالمقام هنا هو الحال التي تكشف عن مراد المتكلم وأغراضهِ من خطابه المخصوص، وأما السياق هنا فهو كل كلام تعلق بالخطاب وكشف عن الأغراض والمقاصد.

بعد هذا البيان الذي أتى على التفريق بين اعتبارين مهمين في النظر إلى المقام والسياق نأتي الآن إلى تفصيل القول في مفهوم المقام ثم نتبعه بتفصيل في مفهوم السياق.

إنَّ المقامَ في أصل اللغةِ هو مكانُ القيامِ، أو مصدره، ثمَّ اصطُلِحَ على جعلِهِ شامِلًا لكلِّ ما اتَّصَلَ بالموقفِ من ملابساتٍ كحال المخاطِبِ والمخاطَبِ، والزمانِ والمكانِ والعرفِ والعادة والمعهود وما إلى ذلك مما هو معتبَرٌ حالَ إلقاءِ الخطابِ أو استقبالِهِ، وقد دأبَ سيبويهِ من متقدمي النحاةِ على ذكرِ هذه الملابساتِ لتفسير ظواهر التخاطب والاستعمال عند العرب وتعليلها، فها هو يقول:«وإنَّمَا حذفوا الفعلَ في هذه الأشياءِ حينَ ثنَّوا لكثرتِهَا في كلامهم، واستغناءً بما يرونَ من الحالِ، وبما جرى من الذكر»[1]ويقول:«ولكنَّهُ لا يُذكَرُ لكثرةِ ذلك في كلامِهِم واستعمالهم إياهُ، ولاستدلاله بما يرى من حاله أنه ينهاهُ عن زعمه...»[2]وقد أوضحَ ابنُ جني هذا في المنصف إذ قال: «قد يصلون إلى إبانةِ أغراضهم بما يُصحِبُونَهُ

1 سيبويه، أبو بشر عمرو بن بشرعثمان بن قنبر، الكتاب، تح محمد عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2 1408ه 1988م [22/1]

2 سيبويه، [141/1]

الكلامَ ممَّا تقدَّمَ قبله ويتأخر بعده وممَّا تدلُّ عليه الحالُ»[1]وقال في الخصائص:«فصارت شهادةُ الحالِ بالفعلِ بدلا من اللفظِ به»[2]فمن هذه النقولات يتضح بشكل جلِيٍّ اشتراكها في وجود لفظة "الحال" فيها، ويعني بها المتقدمون كلَّ ما اتصل بموقف الخطاب من ملابسات– كما مر– وعلى هذا فمفهومها هذا يطابق مفهوم المقام عند البلاغيين، والفرق الوحيدُ الذي يمكنُ ملاحظتُهُ على المفهوم عند البلاغيين والمفهوم عند النحاةِ هو أن نظر النحاةِ إلىالحال والمقامِ نظرٌ وظيفي يصلون به إلى وصفِ أوضاع اللغة واستعمالاتها، ثم تقنين ما يقبل التقنين، أما نظر البلاغيين إلى المقام فهو نظر فني جمالي يرصدون به قوة الخطاب وتأثيره على النفس والعقل، وهذا ظاهر في كتابات الجاحظ والجرجاني والسكاكي وغيرهم من البلاغيين، فالجاحظ مثلا قد أبان عن هذا إبانة صريحة حين عدَّ النصبةَ وهي الحال الدَّالةُ من أصناف الدلالات التي يبين بها الإنسان ويستبين منها، يقول: وجميع أصناف الدلالات عن المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد، أولها اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال، وتُسمى نِصبةً، والنصبةُ هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصر عن تلك الدلالات»[3]ثم قال بعد هذا:«وأما النصبة فهي الحال الناطقة بغير لفظ، والمشيرة بغيرِ يد، وذلك ظاهر في خلقِ السماوات والأرض، وفي كل صامتٍ وناطق، وجامدٍ ونامٍ، ومقيمٍ وظاعنٍ، وزائدٍ وناقصٍ، فالدلالة التي في الموات الجامد كالدلالة التي في الحيوان الناطق، فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربةٌ من جهةِ

1ابن جني، أبو الفتح عثمان، المنصف، دار إحياء التراث القديم، ط1 ،1954 [255/1]

2 ابن جني، أبو الفتح، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتابن ط4 [285/1]

3 البيان والتبيين ص86

البرهان....ومتى دلَّ الشيءُ على معنًى فقد أخبرعنه وإن كان صامتا، وأشار إليه وإن كان ساكتًا»[1]فهو هنا يبين لنا أن للمقام والحال دلالةً يعتبرُها المتكلم أثناء كلامه، ثمَّ قرر هذا من جاء بعده وجعلوه على سبيل الوجوب استدلالا بكلامه أيضا في مواطن كثيرة من كتبه.

والجاحظ يذهبُ إلى أبعدَ مما يذهبُ إليه من جاء بعده في شأن الحال، فهو يقدمها لنا في مفهوم أوسع وأشمل، والدليل على هذا هو صنيعه في كتاب البيان والتبيين حين تكلم عن العصا ودلالاتها عند العرب، ثم ذكرُهُ ما اتصل بذلك مما تستدلُّ به العربُ على معانٍ خفيةٍ في تخاطبها، كالحلي والسماتِ والنعالِ ...وأوردَ حكاياتٍ وأشعارا في ذلك.

وليس بعيدا أن يدخل محتوى كتابه "الحيوان" في هذا، فهو فيما يُعتَبَرُ–أي تقعُ منه العبرة والاعتبار– من حال الحيوان، إلا أنَّ عمله في هذا الكتاب أبعدُ غورًا وألطفُ فكرًا، وكذلك عمله في بعض رسائله، وكتبه الصغيرة، فكأنَّ الجاحظَ قد أوقفَ نفسه على بيان هذه الفكرة وإظهار مكنوناتها، ونكتفي بهذا هنا.

إنَّ للمقامِ مكوِّناتٍ تدخلُ فيهِ وتقومُ به، وعلماءُ العربيةِ لم يحدِّدُوها ولا تعرَّضُوا إليها بالتفصيل والتصريح، وإنما هي مبثوثة في ثنايا تحليلاتهم تعليلاتهم، وسنجتهد في تحديدها وشرحها باستقراء كلامهم وتتبعِ خيط الفروع للوصول إلى بؤرِ الأصول.

أولا: المخاطِبُ(المتكلم)

وتُراعى فيه منزلتُهُ وجنسه وعمرُهُ وحسبُهُ ونسبُهُ وما يظهرُ من أحوالِ نفسِهِ التي يترجِمُهَا الفرحُ والغضبُ والنشاط والحماس والدعة والخمول وما إلى ذلك، ولكنَّ من أهمِّ الأشياءِ التي

1السابق ص86

استدركها نبهاءُ الأصوليين على علماء العربية في شأن المتكلم هي عادتُه الكلامية، فإنَّ لكلِّ إنسانٍ عادةً في كلامِهِ ينبغي حملُ مقاصدِهِ ومراداتِهِ عليها، ويُعدُّ إهمالُهَا من التَّجَنِّي عليه وتحميلِهِ تبعاتِ مقاصدَ لم يقصدْها، يقول شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية في مجموع فتاواه:«واللفظُ إنَّمَا يدلُّ إذا عُرِفَ لغةُ المتكلِّمِ التي بها يتكلَّمُ، وهي عادتُهُ وعرفُهُ التي يعتادُها في خطابه، ودلالةُ اللفظِ على المعنى دلالة قصديةٌ إراديةٌ اختيارية، فالمتكلم يريدُ دلالةَ اللفظِ على المعنى؛ فإذا اعتادَ أن يعبِّرَ باللفظِ عن المعنى كانت تلك لغتَهُ، ولهذا كلُّ مَنْ كان له عنايةٌ بألفاظِ الرسولِ ومرادِهِ بها عرفَ عادَتَهُ في خطابِهِ، وتبيَّنَ له من مرادِهِ ما لا يتبيَّنُ لغيرِهِ...ولا يجوزُ أن يُحمل كلامُهُ على عاداتٍ حدثت بعدَهُ في الخطابِ لم تكونْ معروفةً في خطابِهِ وخطابِ أصحابِهِ»[1]وبهذا يتبينُ أنَّ المتكلِّمَ معتبَرٌ من جهةِ عادةِ كلامِهِ وعرفِهِ في الخطابِ اعتبارا ضروريًّا لا يمكن إغفاله أو التساهُلُ فيه.

بعد الذي مرَّ سيكون من المناسب ضربُ مثال يوضح اعتبار حال المتكلم في الخطاب:

روى الشيخانِ عن أبي هريرةَ واللفظُ للبخاري:«استبَّ رجلانِ رجلٌ مسلمٌ ورجلٌ من اليهود. قال المسلم: والذي اصطفى محمدا على العالمين، فقال اليهودي: والذي اصطفى موسى على العالمين، فرفعَ المسلمُ يده على ذلك فلطمَ وجهَ اليهودي، فذهبَ اليهوديّ إلى النبي صلى اللهُ عليه وسلم فأخبره بما كان من أمره وأمر المسلم، فدعا النبي صلى الله عليه وسلم

1ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس، مجموع الفتاوى، تح أنور الباز وعامر الجزار، ط3، دار الوفاء، 2005، [118/8]

المسلمَ، فسأله عن ذلك، فأخبره، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لا تخيِّرُوني على موسى...»[1]الحديث.

فالنبيُّ صلى اللهُ عليه وسلمَ اعتبَرَ حالَ المتكلِّمِ في هذه الحادثةِ، وهي أنَّهُ مسلمٌ غاضبٌ يستبُّ هو ويهوديّ، فنهاهُ أن يفضِّلَهُ على موسى، لأنَّ ذلكَ سيؤدِّي إلى الانتقاصِ من موسى عليه السلام، فهذه حالةٌ من حالاتِ المتكلِّمِ المسلم يحرُمُ عليهِ فيها التفضيلُ، وإلا فأصلُ التفضيلِ بين الأنبياءِ ثابتٌ في الكتابِ العزيز، قال تعالى{تلكَ الرُّسُلُ فضلنَا بعضَهُم على بعض}[البقرة253] وتفضيل النبي صلى الله عليه وسلم على سائر الأنبياء والمرسلين ثابت بالنصوص الصحيحة أيضا، فهو سيد ولد آدم وخير البشر أجمعين.

ثانيا: المخاطَبُ.

وتُراعى فيه أيضا منزلته، وحسبه ونسبه وعمره ومعتقده وحاجتُه وعلمه، ويكادُ يكونُ المخاطَبُ العنصرَ الأهمَّ من عناصر المقام ومكوناته –إن لم يكن أهمَّهَا– وهو مراعًى في علوم العربية والشريعة معا، والأمثلة على ذلك كثيرة، فسيبويه مثلا يركِّزُ على علمِ هذا المخاطَبِ بقضايا الخطاب وحاجتِهِ. وهذا التركيزُ معلَّلٌ بهدفِ سيبويهِ الواضحِ في تحليلاته، وهو تفسير ظواهر العربية كالإحالة والحذف والاستبدال والبيان والإضمار وغير ذلك من الظواهر التي تخالف الأصل الوضعي في النحو.

ونضرب على هذا مثالا بقوله في باب الإخبار بالنكرة عن النكرة:«وذلك قولك: "ما كانَ أحدٌ مثلكَ" و"ما كانَ أحدٌ خيرًا منكَ" و"ما كانَ أحدٌ مجترئا عليكَ" وإنَّمَا حسنَ الإخبارُ ههنا عن

1أخرجه البخاري تحت رقم 2411 ومسلم تحت رقم 2373، وخلاصة حكمه أنه صحيح.

النكرة حيثُ أردتَ أن تنفيَ أن يكونَ في مثلِ حالِهِ شيءٌ أو فوقَهُ، ولأنَّ المخاطبَ قد يحتاجُ إلى أنْ تُعلِمَهُ مثلَ هذا»[1]فهو هنا يترجمُ عن أصلٍ في تحليلِ الكلامِ وتعليله، وهو حاجةُ المخاطَبِ في الخطابِ، والأصل الآخر الذي ألحَّ عليه سيبويهِ في الكتاب هو علم المخاطَب بقضايا الخطاب وسوابقه ولوازمه، والكتاب يعجُّ بالأمثلةِ عليه، ومنها قوله: « ولكنَّهُ جاء على سعةِ الكلام والإيجاز لعلمِ المخاطَبِ بالمعنى»[2]أما البلاغيون فمراعاتهم لأحواله أظهر من أن نبينها هنا، ولعلَّ باب أضربِ الخبر يكونُ كافيا في الوقوفِ على ذلك وتصوُّرِهِ.

ثالثا: زمان التخاطب ومكانهُ.

وفيه مراعاةُ عرفِ الخطابِ فيهما ومعهودِ ألفاظِ اللغةِ وأنظِمَتِهَا في الاستعمال وخصائصهما، فالكلام قد يطابق ويناسب زمانا دون زمان، ومكانا دون مكان، كما هو معلوم بالتجربة، ولكل زمان ومكان متعلقاتهما التي تستدعي خروجَ الكلامِ على صورة مخصوصة، وقد أدركَ علماءُ العربية هذا فاعتبروه، وكذلك علماء الشريعة، فكان الإفتاءُ عندهم متعلِّقًا بالزمانِ والمكانِ والأحوال، فتتغير الفتوى بتغير هذه العناصر.

رابعا: الأحداث والوقائع.

فإنَّ الحدَثَ معتَبَرٌ حالَ إلقاءِ الخطاب، ويضطرُّ المتكلمُ إلى إخراجِ كلامِهِ على صورةٍ مخصوصيةٍ، ومن مشهور الأمثلة لهذا مثال العزاء، فإنَّ حَدَثَ الوفاةِ الذي سبقَ هذا المقامَ يستدعي خروجَ الكلامِ على صورةِ الإيجازِ، ويحصرُ أغراضَهُ في للمواساةِ والوعظِ والتذكير،

1الكتاب [54/1]

2السابق [212/1]

ولا يقتصرُ تأثيرُ الحَدَثِ هنا على الكلام، بل يتعداهُ إلى السلوكات والأفعال، فإن الإنسان في مقام العزاء ينبغي له أن يسكِّنَ حركَتَهُ ما استطاعَ، وأن يخفضَ صوتَهُ ويغض بصره....

خامسا: الإشارات والعلامات.

وقد تكون من الشخوص كما قد تكون من المحيط، فقسماتُ الوجهِ وإشارات اليد والرأس والعصا والسيف والسوط دالةٌ على المعاني التي من حقها أن تُراعى في الخطاب كما يُراعى "سابق الذكر" .

وقد قال الجاحظ عن الإشارة في البيان والتبيين:« والإشارةُ واللفظُ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ، وما تغني عن الخط»[1]وقد قال الشاعر العربي عن إشارة العين:

وعينُ الفتَى تُبْدِي الذي في ضميرهِ وتعرف بالنَّجوَى الحديثَ المغمَّسا

وقال الآخر:

العينُ تُبدِي الذي في نفسِ صاحِبِهَا من المحبَّةِ أو بُغْضٍ إذا كانا

والعينُ تنطِقُ والأفواهُ صامتةٌحتى ترى من ضميرِ القلبِ تِبْيَانَا

وإذ قد تبيَّنَ مفهومُ المقامِ ومكوناتُهُ فإنَّنَا ننبِّهُ على العلاقةِ بينَهُ وبينَ الأغراضِ والمعاني والألفاظِ فنقول: إن البيانَ والكلامَ آلةٌ يقضي بها الإنسانُ مآربَهُ وحاجاتِهِ، ومصدَرُ هذه المآرب والحاجات ومولِّدُهَا هو المقامُ والحالُ، فالمقامُ بمفهومه الأعمِّ هو الذي يحدِّدُ الحاجةَ ويفرضُها، إذْ لا حاجةَ من الحاجاتِ إلا وفي مكوِّناتِ المقامِ ما يدعوا إليها ويبعثُ عليها،

1البيان والتبيين 83

فالمواساةُ في المثال السابقِ –مثالِ العزاءِ– دعا إليها مكوِّنٌ من مكوِّناتِ المقامِ وهو "حدثُ الوفاة" وقس على هذا، وهذه الحاجاتُ هي عينُ ما يُسمِّيهِ البلاغيون بالأغراض، إذن فالمقامُ يولِّدُ الغرضَ ، والغرضُ يولِّدُ المعاني، والمعاني تطلبُ الألفاظ.

هذا وقد تُسمَّى الأغراضُ بالمعاني من باب تسميةِ الشيءِ باسمِ أصلهِ ومصدره، فتجدُ بعضهم يستشكِلُ قولَ الجاحظ: "المعاني مطروحة في الطريق" ولو تأمل لعرفَ أن الجاحظَ يقصدُ بالمعاني الأغراض، فالأغراضُ هي المطروحة في الطريق–في نظر الجاحظ– وأما المعاني فهي كما قال أبو تمام: "إنَّ المعاني أبكارٌ إذا افتُضَّتْ" ، ولا يختلفُ العقلاء في أن التفاضل يقع فيها كما يقع في الألفاظ من جهة صوابِ الطلبِ والاختيار.

ومما يجدرُ التنبيهُ إليه هنا هو أنَّ المقامَ جماعُ ما يُعتَبَرُ في الخطابِ مما لا يدخُل في جنسِ الكلام، فإنْ دخلَ في جنسِ الكلامِ فإنَّما هو سياقٌ وليس بمقام، ولاحقُ الكلام سيكون عن السياق.

السياقُ مصطلحٌ تداوُلُهُ في كتبِ الشريعةِ أكثرُ منه في كتب العربية، لأن علماء العربية قد كان هدفهم البحث والكشف عن نظام هذه العربية وضعا واستعمالا، فكانت النصوص التي حلَّلوها مختلفةَ المصادرِ والموارِدِ وفاءً لأصل التنوعِ في المدونةِ المستقراةِ، وبهذا لم يحتاجُوا إلى الوقوفِ على دقائق مفهوم السياق، بل اكتفوا بما يصلحُ منه لتحليل الشاهد من الشعر أو القرآن أو النثر تحليلا يكشف عن قوانين الاستعمال، أما علماءُ الشريعةِ فتناوُلُهم للسياقِ كان تناوُلا في غايةِ الدقةِ والبراعةِ والنباهةِ، وهذا لأنهم تعاملُوا مع نصوص

الوحيينالتي يفسِّرُ بعضُها بعضًا، فالقرآن والسنة وآثارُ الصحابةِ عند علماءِ الشريعةِ نسيجٌ مترابطٌ تتصلُ خيوطُهُ اتصالَ تكامُلٍ وتناسقٍ، وبهذا كان المصدرُ الذي تعاملوا معه ثابتَ الجهةِ والهيئةِ والنسبةِ، على عكسِ ما كان من مصادر علماء العربية المختلفةِ المتعددة.

إننا إذا نظرنا إلى عام المعاني على أنه علم مقاصدي مقامي وجدنا أن مفهومَ السياقِ من ضرورياته، لأن السياقَ مناطُ المقاصد، وهذا هو وجهُ تعرُّضِنَا له هنا، ولا غرابةَ في أنْ نستندَ إلى تراثِ الأصوليين والمفسرين في بيانِ مفهومِهِ وجملةِ مكوناته وأنواعه، لأنهم هم الذين تعرَّضُوا له تعرُّضا صريحا دقيقا.

قد مرَّ سابقا أن السياقَ هو جماعُ ما يرتبطُ بالنصِّ من كلامات، ونصوص، ويعني هذا أن النصَّ النظورَ فيه لا يتحقَّقُ كمالُ الفهمِ فيه إلا إذا نظرَ الناظِرُ في سياقه، وسياقُهُ هو كلُّ نصٍّ ارتبطَ وتعلَّقَ بالنصِّ المنظورِ فيهِ بوجهٍ من أوجهِ الارتباط، والتي قد تكون نحويةً أو معنويةً أو موضوعيةً أو مقصديةً، وقد أوضحَ هذا المفهومَ بدقةٍ إمام الأصوليين محمد بن إدريس الشافعي في كتابه" الرسالة " بكلام نفيس. قال:

« فإنَّما خاطَبَ اللهُ بكتابِهِ العربَ بلسانها، وعلى ما تعرفُ من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لغتها، وأن فطرتَهُ أن يُخاطِبَ بالشيءِ منه عاما ظاهرا يُرادُ به العامُّ الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعامًّا ظاهرًا يُرادُ به العامُّ ويدخُلُهُ الخاصُّ، فيُستدلُّ على هذا ببعضِ ما خوطِبَ به فيه، وعامًّا ظاهرًا يرادُ به الخاصُّ، وظاهرًا يُعرَفُ في سياقه أنه يرادُ به غيرُ ظاهره، فكلُّ هذا موجودٌ علمُهُ في أولِ الكلامِ أو وسطِهِ أو آخره.

وتبتدئ الشيءَ من كلامها يبينُ أوَّلُ لفظها فيه عن آخره، وتبتدئُ الشيءَ يبينُ آخرُ لفظِهَا منهُ عن أوَّلِهِ...»[1]ويختصرُ هذا الكلامَ ابنُ دقيق العيد في إحكام الأحكام فيقول:« إن السياقَ طريقٌ إلى بيانِ المجملاتِ، وتعيين المحتملات، وتنزيلِ الكلامِ على المقصودِ منه، وفهمُ ذلك قاعدةٌ كبيرةٌ من قواعدِ أصول الفقه...»[2]ويؤكدُ هذا ابن قيم الجوزية بقوله:«السياقُ يرشدُ إلى تبيينِ المجمل، وتعيين المحتمل، والقطعِ بعدم احتمالِ غيرِ المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالةِ على مرادِ المتكلم، فمن أهملهُ غلطَ في نظرِهِ، وغالطَ في مناظرتِهِ، فانظر إلى قوله تعالى{ذق إنَّكَ أنتَ العزيزُ الكريمُ} [الدخان49] كيفَ تجدُ سياقَهُ يدلُّ على أنه الذليلُ الحقير»[3]

فهذا الذي نقلناه من كلام الأئمة فيه بيانُ السياقِ ووظيفته عندهم، ولا شك أن من تأملَ أصولَ مباحثهم التي عقدوها في الفقه وأصول والعقيدة وأصولها سيجدُ أنَّ الوعيَ بالسياقِ ماثلٌ فيها جميعا، بل إن كثيرا من مباحثهم المبنى الأساسُ فيها هو مفهوم السياق، فإذا نظرنا إلى أصول الفقه وجدنا باب المطلق والمقيد منها، لأن الإطلاق يبقى على أصله ما لم يرد نص آخر ليقيده، فإذا ورد حصلَ التقييد، ولا يشترط في النص الوارد أن يكون متصلا بالنص المطلق، بل قد يكون منفصلا عنه، خارجا عن جنسه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى باب العموم والخصوص، وباب الإجمال والتفصيل، وباب الأمر الذي قالوا فيه مثلا:" الأمر بعد الحضر يفيد الإباحة" فالإباحة تثبتُ بنص سابق على النص الذي يحوي أمرا، وبالتالي فهذه

1الرسالة ص51 52

2 ابن دقيق العيد، تقي الدين، إحكام الأحكام، تح أحمد شاكر، دار عالم الكتب، ط2 1408هـ1987م [216/2]

3ابن قيم الجوزية، شمس الدين، بدائع الفوائد، تح علي عمران، دار عالم الفوائد، ط2 1433هـ ص

القاعدة معتمدة على مفهوم السياق اعتمادا واضحا، وهكذا الأمر في أغلب أبواب الفقه، لأنه تطبيق لأصول الفقه.

أما التفسير وأصولُهُ فالأمر فيهما أظهر، ولننظر فقط إلى وجهِ تفسير القرآن بالقرآن، وقولهم: "القرآن يفسِّرُ بعضُهُ بعضًا" وتفسيرُ القرآنِ بالسنة، وتفسيره بآثار الصحابة والتابعين.... فهذه الطرائق في التفسير مبنيةٌ على تفسير نصٍّ بنصٍّ آخر واردٍ في سياقه.

هذا وقد تفطنَ متأخروا المفسرين إلى غلمٍ جليلٍ دقي قِ المسلكِ مبنيٌ كذلك على عمقِ الدرايةِ بسياقاتِ القرآنِ، هو علمُ المناسبات، أي المناسبات بين الآيات والسور. وقد قال عنه السيوطيُّ في الإتقان: « وعلمُ المناسبةِ علمٌ شريف، قلَّ اعتناءُ المفسرين به لدقته، وممن أكثرَ فيه الإمامُ فخر الدين، وقال في تفسيره: أكثرُ لطائف القرآن مودعةٌ في الترتيبات والروابط ... وقال الشيخ وليُّ الدينِ الملَّوِي: "قد وهمَ من قال: (لا يُطلَبُ للآيِ الكريمةِ مناسبة، لأنها على حسبِ الوقائع المفرَّقَةِ)، وفصلُ الخطاب أنَّها على حسب الوقائع تنزيلا، وعلى حسب الحكمة ترتيبا وتأصيلا، فالمصحف على وفق ما في اللوح المحفوظ، مرتبةٌ سورُهُ كلُّهَا وءياتُهُ بالتوقيف ... والذي ينبغي في كلِّ آيةٍ أنْ يُبحَثَ أولَ كلِّ شيءٍ عن كونِهَا مكمِّلةً لما قبلَهَا أو مستقلةً، ثم المستقلَّةُ ما وجهُ مناسبتها لما قبلها؟ ففي ذلك علمٌ جمٌّ، وهكذا السورُ يطلبُ وجه اتصالها بما قبلها وما سيقت له"، انتهى»[1]فجوهر هذا العلم كما لا يخفى هو الدرايةُ بمساقاتِ الآي والسورِ، أو الكشفُ عنها وعن دقائقها.

1السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تح عبد الرحمان فهمي الزاوي، دار الغد الجديد، القاهرة المنصورة، ط1، 2016 [216/3]

وللناسِ في التعلمل مع النصوص وسياقاتها قديما وحديثا مذاهب، فمنهم من أهملَ السياقَ وفتحَ بابَ التأويل في النصوص على مصراعيه، وهذا قال عنه ابن قيم الجوزية:«غلط في نظره وغالط في مناظرته»[1]منهم من حجزَ النصّ! في سياقه، فلا يرى له دلالةً في غير سياقه، وهذا قد خالفَ صريحَ العقلِ في كنهِ الخطاب، إذ التقييد بالسياق لا يمنعُ من حملِ الخطابِ وقياسه على ما وافق المعنى الأول من معان أخرى صحيحة، وإلا كان القرآن والحديث والشعر القديم لا يصلُحُ إلا لتلكَ الزمنةِ الغابرة.

والمذهب المرتضى في هذا هو اعتبار السياق في فهمِ النصِّ، مع حملِ دلالتِهِ على ما وافقَ سياقه وناظرَهُ وشابهه حملا صحيحا غير متعارض، وهو مذهب جمهور المتقدمين من فقهاء وأصوليين وعلماء ومفسرين، ومن بدائع الاستدلالات على أن القرآن لا يُحجَزُ في سياقهاستدلالٌ وقفنا عليه في تفسير التحرير والتنوير للإمام الطاهر بن عاشور، إذ يقول:«ويدلُّ لتأصيلنا هذا ما وقع إلينا من تفسيرات مرويةٍ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم لآيات، فنرى منها ما نوقنُ بأنه ليس هو المعنى الأسبقَ من التركيب، ولكنَّا بالتأمُّلِ نعلمُ أن الرسول عليه الصلاة والسلام ما أراد بتفسيره إلا إيقاظ الأذهان إلى أخذ أقصى المعاني من ألفاظ القرآن، مثال ذلك ما رواه أبو سعيد بن المعلَّى قال: "دعاني رسول الله وأنا في الصلاةِ فلم أجبهُ، فلما فرغتُ أقبلتُ إليه فقال: "ما منعكَ أن تجيبني؟" فقلت: يا رسول الله كنتُ أصلي، فقال" ألم يقلِ اللهُ تعالى{استجيبُوا للهِ وللرسولِ إذا دعاكم} [الأنفال24]" فلا شك أن المعنى المسوقةَ فيه الآيةُ هو الاستجابة بمعنى الامتثال، كقوله تعالى{الذينَ استَجَابُوا للهِ

1بدائع الفوائد ص 216

والرَّسُولِ مِنْ بعدِ ما أصابَهُم القرحُ} وأنَّ المرادَ من الدعوةِ الهداية، كقوله{يدعون إلى الخير}[آل عمران104] وقد تعلقَ فعل "دعاكم" بقوله"لما يُحييكم" أي لما فيه صلاحكم، غيرَ أنَّ لفظَ الاستجابةِ لمَّا كانَ صالحًا للحملِ على المعنى الحقيقي أيضا وهو إجابة النداء. حمل النبي صلى الله عليه وسلم الآيةَ على ذلك في المقام الصالح له، بقطع النظر عن التعلق، وهو قول {لما يحييكم} ... وكذلك قوله تعالى {إِنْ تَستَغفِرْ لهم سبعينَ مرَّةً فلنْ يغفرَ اللهُ لهم}[التوبة 80] فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب لما قال له لا تصلِّ على عبد الله بن أُبيٍّ بن سلول فإنه منافق، وقد نهاك الله عن أن تستغفر للمنافقين، فقال النبي: "خيَّرَنِي ربي وسأزيدُ على السبعين" فحمل قولَهُ تعالى{ استغفر لهم أو لا تستغفر لهم}[التوبة 80] على التخيير، مع أن ظاهرهُ أنَّهُ مستعملٌ في التسوية، وحمل اسم العدد على دلالته الصريحة دون كونه كناية عن الكثرة كما هو قرينة السياق لما كان الأمر واسم العدد صالحين لما حملهما عليه، فكان الحمل تأويلا ناشئا عن الاحتياط. ومن هذا قول النبي لأمِّ مكتوم بنت عقبة بن مُعيط حين جاءت مسلمةً مهاجرةً إلى المدينة وأبت أن ترجعَ إلى المشركين، فقرأ النبي قولَهُ تعالى:{ يخرجُ الحيَّ من الميِّتِ}[الأنعام95] فاستعمله في معنى مجازي هو غير المعنى الذي سيقَ إليه، وما أرى سجود النبي صلى الله عليه وسلم في مواضع سجود التلاوة من القرآن إلا راجعا إلى هذا الأصل. فإن كان فهما منه رجعنا إلى ما شرحنا تأصيله، وإن كانَ وحيًا كانَ أقوى حجةً في إرادةِ اللهِ من ألفاظِ كتابهِ ما تحتملُهُ ألفاظُهُ مما لا يُنافي أغراضَهُ»[1]

1ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، [1/94 95]

بعد هذا الكلام الواضح من الإمام محمد الطاهر بن عاشور عن هذه القضية نشيرُ إلى[1]مسألتين تخصَّانِ السياق عندَ علماءِ العربية، ثمَّ نختم بحوصلةٍ جامعةٍ بين ما قلناه عن المقام وما قلناه عن السياق.

المسألة الأولى هي أنَّ سيبويه في الكتاب كان يُفرِّقُ بين حال الخطابِ وبينَ الكلامِ المتقدِّم أو المتأخر عن النص المدروس، وقد مرَّ في هذا مثلُ قوله:« واستغناءً بما يرون من الحال وبما جرى من الذكر» وتبعه على هذا التفريق جمعٌ من النحاة تقريرا وتصريحا، منهم ابن جني إذ يقول: «قد يصلون إلى إبانةِ أغراضهم بما يصحبونه الكلامَ مما تقدم قبله ويتأخر بعدهُ ومما تدلُّ عليه الحال»[2]وكذلك الرضي الأستراباذي حين فرَّقَ بين القرينة الحالية والقرينة المقالية، وهذا المذهب في التفريق أدقُّ من مذهبِ المتأخرين من الغربيين والعرب المتبعين لهم الذين جمعوا النوعين تحتَ مسمى السياق، ثم اضطروا إلى تقسيم السياق مرة أخرى بعدما جمعوه إلى سياق حال وسياق مقال، ولو التزموا بتفريق المتقدمين من العرب لكفاهم عناءَ هذا التطويل.

أما المسألة الثانية فهي أن مفهومَ النظمِ عندَ عبد القاهر الجرجاني يقتربُ كثيرا من مفهوم السياق، فالنظم هو سوقُ الكلمِ تعليقا وتخصيصا لتأدية الأغراض، ويوضح هذا قوله:«وأن الكلمَ تترتبُ في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس، وأنها لو خلت من معانيها حتى تتجرد أصواتا وأصداء حروف لما وقع في ضمير ولا هجس في خاطر أن يجب فيها

1الكتاب [138/1]

2المنصف[255/1]

ترتيب ونظم، وأنْ يُجعَلَ لها أمكنةٌ ومنازل، وأن يجب النطق بهذه قبل النطق بتلك»[1]وهو هنا يشير إلى أهم مسألة في السياق، وهي الترابط، فإنَّ الكلمَ لا تُعتبر في سياق واحد بمحض اتصالها في النطق أو الخط، بل لا بد من تطلُّبَ المعنى الذي ضمَّ الكلمةَ إلى أختها والجملةَ إلى أخواتها، والغرض الذي ضمَّ الفكرة إلى الفكرة، وبهذا تحصل الفائدة من النظر في السياق وإن شئتَ قلتَ النظمَ.

الحوصلة: إن وجهَ الحاجة إلى النظر في السياقِ والمقامِ حالَ التَّلَقِي أو الفهمِ هو اتِّصافُ ألفاظِ اللغة بالإبهام، وعدمِ التعيين والإجمال والعموم ، فالمعاني المُتَصوَّرةُ من ألفاظ اللغةِ وترايبكها إضافيةٌ نسبية، وهي مفتقرة أبدا إلى ما تُنسب إليه وتخصص به، ف (ضَرَبَ) الفعل الماضي مثلا يتغيَّرُ التصوُّر المحصَّل منه بحسب ما يُضافُ إليه، فإذا قلتَ(ضرب زيدٌ عمرا) وكان زيد رجلا من صفته الشدة، فإنَّ صفةَ الشدة ستتعدَّى إلى الضربِ نفسه، وإن كان رجلا ليِّنًا فصفة اللين ستتعدى إلى الضرب كذلك، وتقول (ضربت هندُ زيدًا) فيختلف التصوُّرُ لضرب زيد وضرب هند، وكذلك الأمر إذا قال رجلٌ صحراويٌّ (الجو جميلٌ) وقال آخر ممن يسكن المناطق الباردة نفسَ الجملة، فإن الجمالَ عندهما نسبي إضافي، فأنت ترى أنَّ هذا الإبهامَ قد ظهرَ فيها هو متفق على وضوحه، فما بالُكَ بالكلامِ الذي يعُجُّ بالمضمرات والإحالات والإشاراتِ والتعريضات والتلميحات والتجوزات والمحذوفات....فإن الإبهامَ فيه–لا شك– آكدُ وأوجب، وهذا قد أقرَّهُ سيبويهِ إجراءً وتطبيقًا، ويدل عليه كثرةُ دورانِ لفظ "الإبهام"

1دلائل الإعجاز ص56

في كتابه، وصرَّحَ به شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية حين قرر أنَّ الكلامَ لا يخلو من قرينةٍ تقيِّدُهُ وترفعُ إبهامه، وذلك في معرض ردِّهِ على مجيزي المجاز. يقول:

«وإذا كانَ كلُّ اسمٍ أو فعلٍ أو حرفٍ يوجد في الكلام فإنَّهُ مقيَّدٌ لا مطلق لم يجزْ أن يُقالَ للفظِ الحقيقةِ : ما دلَّ مع الإطلاقِ والتجرُّدِ عن القرينة»[1]أي إن كلَّ لفظٍ لا بدَّ له من قرينةٍ مقاليةٍ أو حاليةٍ ترفعُ إبهامَهُ، وتبيِّنُ معناه وتعيِّنُهُ.

وللأستاذ عبد الرحمان الحاج صالح كلامٌ نفيسٌ في بيانِ علةِ هذا الإبهام. يقول: «فجميعُ أوضاعِ اللغةِ هي بالضرورةِ مبهمةٌ بهذا المعنى، ولكن على درجات في أصل وضعها، لسبب مهم جدا وهو ضروريةُ صلاحها أنْ يعبِّرَ بها المتكلِّمُ كيفما يشاء: عن المهيَّنِ وغيرِ المعيَّنِ عامة، والمعين وغير المعين من الجنس الواحد أو أكثر من جنس خاصة، فلو دلَّ كلُّ لفظ في أصلِ وضعه وفي الكلام المعيَّنِ في جميع الأحوالِ لتعذَّرَ التعبيرُ عن أكثر المعاني المعروفةِ(والتي لا يعرفها الناسُ وسوفَ تظهرُ على ممرِّ الأيام) وهذه هي قدرة عظيمة منحها الله سبحانه وتعالى للآدميين»[2]إذن من هذا الوجه احتاج فعلُ التخاطب إلى النظر في السياق والمقام لأنهما أجلُّ ما يرفعُ إبهامَ ألفاظِ اللغةِ وتراكيبِهَا ولا يخلو كلامٌ منهما.

1مجموع الفتاوى[102/8]

2الحاج صالح، عبد الرحمان،الخطاب والتخاطب في الوضع والاستعمال العربية، ص79

المطلب الثالث: علم المعاني.

مما تقدَّمَ يتبين لنا أن تراكيب اللغة منظورٌ إليها من وجهين. أولهما هو وجه انبنائها وتشكلها وتعلق بعضها ببعض، وما يجوز من ذلك وما لا يجوز، وما يضعف من ذلك وما يقوى بحسب كثرته وقلته في الاستعمال، وهذا الوجه من النظر يختص به علمُ النحو.

وثاني الوجهين هو النظر في المعاني والأغراض المحصلةِ من صور ونظمِ التراكيب في مختلف المقامات الخطابية، وهذا النظر يستقل به علمُ المعاني، إذن، فعلمُ المعاني هو آلة تحصيل المعاني والأغراض من النصوص في مختلف المقامات والسياقات. وإذ قد عرفنا أن صورَ النظم في التراكيب مبنية على الاختيار والتوخي، فإنَّ علم المعاني هو الآلة التي تكشفُ عن محصول الاختيارات النحوية في مقامات التخاطب وسباقاته.

إن كلَّ التعاريف التي وصلتنا عن القدماء لعلم المعاني تدور في فلك ما أثبتناه على جهة التضمن أو الاستلزام، فها هو السكاكي يقول:«اعلم أن علم المعاني هو تتبع خواص التراكيب في الإفادة وما يتصلُ بعا من الاستحسان وغيره، ليُحترَزَ بالوقوفِ عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحالُ ذكرَهُ»[1]ويقول الخطيبُ القزويني في تعريفه«وهو علم يعرفُ به أحوال اللفظ التي بها يطابق مقتضى الحال»[2]ولم يحدْ المتأخرون عن هذا.

إنَّ الناظرَ فيما استقرَّ عليه التبويب في علم المعاني يجد أنه مبني على الإسناد وطرفيه ومتعلقاتهما، وهذا الأمر مدعاةٌ لأنْ يُتهم أهل هذه الصناعة بالقصور، لأن الاختيار والنظم

1السكاكي، أبو يعقوب، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص161

2الإيضاح في علوم البلاغة [52/1]

لا يحجزُهما الإسناد، كما مر في المطالب السابقة، بل يكون الاختيار في أدق دقائق الكلام والتي لا يمكن رصدُها بمثل ذلك التبويب الذي اعتمده السكاكي ومن جاء بعده.

ولهذا الطرح جوابان: أولهما أن الغايةَ أنَّ الغايةَ التي لأجلها أُلِّفَ في علم المعاني هي إكساب الطالب ملكة يقتدر بها على إنشاء كلام مطابق لمقتضى الحال، أو إدراك تلك المطابقة من الكلام المسموع أو المقروء، وسبيل هذه الكتب هو العرض الإجمالي لا التفصيلي، لأن الملكةَ تتعلقُ بمتغيِّرَاتٍ لا حصرَ لها، وهي في علم المعاني الأغراض والمقامات والسياقات، فلو أنهم فصلوا ودققوا في كل دقيقة لطالت الكتب ولفقدت قيمتها بمرور الزمن، لأن من شأن الزمن أن يغير في الأغراض والمقامات...لذلك اقتصروا على المشاع المشهور، وبحثوه في مباحث معينة حصروها في الإسناد والخبر والأنشاء.

وثانيهما: أن الإسناد ضم، بل هو أشهر علاقة تركيبية في العربية، لذلك فبناء التبويب عليه هو بناء على الأشهر. ومع هذا تبقى الحاجة إلى مسع الظواهر الاستعمالية قائمة عند من بعُدَ عهدُهم عن العربية الصافية، وضعُفَتْ ملكتهم عن القياس والتحصيل. ولهذا انبرى بعضُ فضلاء العصر لهذه المهمة، ولعلَّ أشهرهم هو الدكتور فاضل صالح السامرائي في كتابه "معاني النحو" والذي يقع في أربعة مجلدات، وقد وضع تبويبه على موضوع التبويب النحوي المتفق عليه أخيرا، مع شيء من التوسع، وبهذا يُعدُّ كتابُهُ أوسع الكتب في علم المعاني وأشملها لظواهر العربية.

المبحث الثاني: المداخل التأريخية.

تمهيد:

لقد دأب جمهور المؤريخين للبلاغة عموما على ذكر وتتبع حركة التأليف، وكانوا يرتبون المؤلفات ترتيبا زمنيا من دون مراعاة اختلاف المناهج أو المدارس في البلاغة العربية،ومن دون ذكر الأسباب والمسببات، والرأي أن كل عمل تأريخي إذا خلا من هذين الأمرين فهو قليل الفائدة، لأن معرفة الأحداث التأريخية من دون الوقوف على ما حرّكها وأطّرها من أفكار يكون كمعرفة الأشباح مع الجهل بالأرواح، أو كمعرفة الظرف مع الجهل بالمظروف. وكمال العلم ألا يُفصلَ الشيءُ عما هو منه بمنزلة الأصل والجوهؤ.

المطلب الأول: علم المعاني في كتاب سيبويه.

كتاب سيبويه قد حوى علمَ المتقدمين وحكمتهم، لذلك بدأنا به، وقد جمع فيه سيبويه بين دقة الاستقراء وعمق التحليل وبراعة الاستنباط، بالإضافة إلى الخوض في جل علوم العربية.

قد أشار سيبويه في الكتاب إشارات كثيرةً إلى قواعد وضوابط بلاغية، خاصة تلك التي تنتمي إلى علم المعاني، ولعل من أول الأبواب التي تصادفنافي هذا بابُ الاستقامة من الكلام ولإحالة، الذي يقول فيه:«فمنه مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب.

فأما المستقيم الحسن فقولك: "أتيتك أمس. وسآتيك غدا"

وأما المحال فأن تنقضَ أولَ كلامك بآخره، فتقول:"أتيتكَ غدا وسآتيك أمس"

وأما المستقيم الكذب فقولك:"جملت الجبل وشربت ماء البحر"

وأما المستقيم القبيح فأنْ تضعَ اللفظَ في غير موضعه، نحو قولك: قد زيدا رأيتُ، وكي زيدٌ يأتيك، وأشباه هذا.

وأما المحال الكذب فأن تقول:" سوف أشرب ماء البحر أمس"»[1]

فسيبويه هنا يشير إلى أن التركيب والتأليف لا يتم إلا بشروط ينبغي توفرها، وهذه الشروط منها ما هو نحوي، ومنها ماهو عقلي منطقي، فجملة الشروك النحوية البنوية تقضي بوجوب انتحاء سمت كلام العرب في التأليف، فلا يضم شيءٌ إلى شيء في الكلام إلا إذا كان مما تجيزه العرب وتسمح به قوانين استعمالها، وجملة الشروط العقلية المنطقية تقضي بوجوب التزام المقبولات العقلية في الضم والنسبة، لذلك وصف سيبويه جملة (حملت الجبل) بأنها كذب، لأن العقل لا يقبلها، إذ إن المقرر في العقول هو مجيءُ مفعول (حملت) شيئا يُقدر على حمله، وبهذا يقرر سيبويه أهمَّ مبادئ علم المعاني وهو مبدأ المناسبة والمطابقة، فالمطابقة تكون للحال العقلية أيضا.

ويذكر في باب الفاعل والمفعول قاعدة عليها مدار الأمر في مبحث التقديم والتأخير البلاغي، إذ يقول عن العرب:

«كأنهم إنّما يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعا يهمانهم ويعنيانهم»[2]فجعل جملة الأغراض التي تحصل عن التقديم والتأخير راجعةً إلى العناية

1الكتاب [26،25/1]

2الكتاب [34/1]

والاهتمام، وقد ذكر جملةً من أغراض الشرط والاستفهام والتعجب والتعريف والتنكير...فكان هذا فاتحةَ البحث عن الأغراض ع ند من جاء بعده.

ونضرب لهذا بمثال من الباب الذي تخبر فيه بالنكرة عن النكرة: قال«...يقول الرجل: "أتاني رجل" يريد واحدا في العدد لا اثنين، فيقال:" ما أتاك رجل" أي أتاك أكثر من ذلك.

أو يقول: "أتاني رجل" أي لا امرأة، فيُقال: ما أتاك رجل، أي امرأة أتتك.

ويقول: أتاني اليوم رجل. أي في قوته ونفاذه، فتقول: ما أتاك رجل. أي أتاك الضعفاء.

فإذا قال: ما أتاك أحد، صار نفيا عاما لهذا كله»[1]

فهو هنا يذكر الأغراض والمعاني التي يرد لها التنكير في مختلف المقامات الخطابية والسياقات، وهذا الوعي بهذه الأمور عند سيبويه هو ما فتح الطريق أمام أمثال عبد القاهر ليصلوا إلى ما وصلوا إليه من هذا العلم الجليل.

المطلب الثاني: علم المعاني والقرآن الكريم.

إن القرآن العظيم مهدُ العلوم الإسلامية ومصدرُها الذي صدرت منه، وعلم المعاني ليس خارجا عنها، وقد وجدت أولى بوادره في الكتب التي أُلِّفت في حل أقفال القرآن، ومن أول هذه الكتب معاني القرآن للفراء، المتوفى سنة(207هـ) فالإشارات في هذا الكتاب كثيرة، ويكفي أن نمثل بأمثلة يتضح بها الأمر.

1الكتاب[55/1]

يذكر الفراء خروج الاستفهام إلى أغراض أخرى في تفسير قوله تعالى:{كيفَ تكفرُونَ باللهِ وكنتم أمواتا} يقول:« على وجه التعجب والتوبيخ، لا على الاستفهام المحض، أي: ويحكم كيف تكفرون، وهو كقوله{فأين تذهبون}[التكوير26] »[1]ويقول في قوله تعالى {ألم تر إلى الذي حاجَّ...}[البقرة258] «وإدخال العرب(إلى) في هذا الموضع على جهة التعجب، كما تقول للرجل: أما ترى إلى هذا ! والمعنى والله أعلم: هل رأيت مثل هذا أو رأيت هكذا؟! والدليل على ذلك أنه قال: { أو كالذي مر على قرية}[البقرة259] فكأنه قال: هل رأيتَ كمثل الذي حاج إبراهيم في ربه{أو كالذي مرَّ على قريةٍ وهي خاويةٌ على عروشِهَا...}[البقرة 259]»[2]

وفي هذا الاقتباس استدلال بارع بالسياق، واستخلاص أبرعُ للغرض البلاغي.

ويقول في قوله تعالى{واللهُ ورسوله أحقُّ أن يُرضوه}[التوبة62] «إن شئت جعلتَهُ من ذلك مما اكتفى بعضه من بعض، وإن شئت جعلتَ اللهَ تبارك وتعالى في هذا الموضع ذُكرَ لتعظيمه، والمعنى للرسول صلى الله عليه وسلم، كما قال:{وإذْ تقُولُ للذي أنعمَ اللهُ عليهِ وأنعمْتَ عليهِ}[الأحزاب37] ألا ترى أنك تقول لعبدك"قد أعتقكَ اللهُ وأعتقتُكَ" فبدأت بالله تبارك وتعالى تفويضا إليه وتعظيما له، وإنَّمَا يقصدُ قصدَ نفسه»[3]فهو هنا علل وجه ذكر الله عز وجل في الآية ووجه تقديمه على ذكر الرسول بغرض التعظيم. والأمثلة لمن تطلَّبَها في هذا الكتاب الفذ كثيرة.

1الفراء، أبو زكريا، معاني القرآن، تح أحمد يوسف النجاتي، دار المصرية، ط1، [23/1]

2السابق [170/1]

3السابق [434/1]

ينبغي بعد هذا أن نشير إلى وجه تعريج الفراء على مثل هذه المباحث واهتمامه بها وإكثاره منها، مع أن الذين سبقوه من الذين كتبوا في معاني القرآن لم تكون لهم فيه إلا اللمحات الخاطفة، وهذا الوجه هو أن الذين ألفوا في معاني القرآن قد ركزوا على غريبه ومعاني مفرداته، ولم يكن للتركيب والتأليف كبير أهمية عندهم، وهذا لأنهم أقرب من الفراء إلى السليقة، فكانت تلك الظواهر التركيبية معلومةً بالبديهةوالسليقة عندهم، ولو يروا الحاجة إلى الكتابة فيها، وهذا الأمر مبناه على حقيقة من الحقائق اللغوية، وهي أن المستوى الإفرادي المعجمي في اللغة أسرع في التغير من المستوى التركيبي، فلما دخل الاعاجم في الإسلام كان أول ما احتاجوا إلى معرفته هو المفردات، وخاصة الغريبة منها والتي توجد في القرآن والأحاديث، وعلى القانون المعروف: " الطبيعة لا تقبل الفراغ" استعمل الأعاجم المسلمونَ مفردات لغتهم الأصلية إلى جنب مفردات العربية سدا للنقص الي يرونه من أنفسهم في العربية. فأدى صنيعهم هذا إلى اندثار بعض مفردات العربية مما جعل الدافع قويا في التأليف في غريب مفردات القرآن واللغة، أما زمن الفراء فهو الزمن الذي استفحل فيه أمر اللحن وفشا فشوا عظيما، حتى مس أغلب أساليب العربية، وبهذا اختل فهم مفردات القرآن وتراكيبه مع عند الناس، فقام لهذا الخطب الفراء فأملى من معاني القرآن إفرادا وتركيبا ما جُمعَ في كتاب من ثلاثة مجلدات كاملة.

ظهرت في زمن الفراء وبعده طوائف إلحادية تطعن في الإسلام، وتحاول للنيل من المسلمين بشبهٍ فلسفية خرافية، وقد كان معتمدهم في الترويج لشبههم الطعنَ في القرآن الكريم

والأحاديث النبويه، وقد كانت أوجه مطاعنهم كثيرة، منها أنهم اتهموا القرآن خاصة في سلامته اللغوية وبلاغته، فقيض الله تعالى للإسلام من يردُّ هذه المطاعن، وكلن من أوائلهم أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفى سنة(276ه) فألف كتابه المشهور"تأويل مشكل القرآن" والذي أتى فيه على كثيرمن مباحث علم المعاني، فمثل لها واستشهد وعلل وفسر، ومن أظهر ما يظهر فيه هذا من أبواب الكتاب بابُ مخالفة ظاهر اللفظ معناه، وباب المتشابه وغيرها. يقول:«إن القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها، ومذاهبها في الإيجاز والاختصار والإطالة والتوكيد، والإشارة إلى الشيء، وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلا اللقن، وإظهار بعضها وضربِ الأمثال لما خفي...»[1]هذا وقد ألف كتابا في الحديث في نفس الغرض أسماه:. " تأويل مشكل الحديث" .

ومما تظهر فيه مباحث علم المعاني ونكاته كتب تخريج القراءات القرآنية، فإن هذا التخريج قد يكون نحويا كما قد يكون بلاغيا، ومن الكتب التي جاءتنا حافلة بهذه النكات كتابُ المحتَسَب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها لأبي عثمان بن جني المتوفى سنة(392ه) فقد كان يقصد في تخريجاته إلى الأغراضوالخطابية والعلل المعنوية والشواهد من السياقات والأحوال، ونحن هنا نمثل لبعض ما جاء في هذا الكتاب العظيم.

يقول في توجيه تنكير"صراطا مستقيما" من قوله تعالى{اهدنا الصراط المستقيم} [الفاتحة٥] في إحدى القراءات:«ينبغي أن يكون أراد–والله أعلم– التذلل لله سبحانه، وإظهار الطاعة له، أي قد رضينا منك يا ربنا بما يُقال له : صراط مستقيم، ولسنا نريد المبالغة في

1الدينوري، ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ص58

قول من قرأ: الصراط المستقيم، أي الصراط الذي قد شاعت استقامتُهُ، وتعولمت في ذلك حاله وطريقتُه، فإن قليل هذا منك زاكٍ عندنا وكثيرٌ من نعمتك علينا...وزاد في حسن التنكير هنا ما دخله من المعنى، وذلك أن تقديره: أدم هدايتَك لنا، فإنك إذا فعلتَ ذلكَ بنا فقد هديتنا إلى صراط مستقيم، فجرى حينئذ مجرى قولك: لئن لقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم لتلقين به رجلا متناهيا في الخير، ورسولا جامعا لسبل الفضل، فقد آلت به الحال إلى معنى التجريد...»[1]

ومن نفائس كلامه الذي يشرح به مبدأ العناية عند سيبويه قوله حين أراد أن يعلل القراءة في قوله تعالى{ وعلم آدم الأسماءَ كلَّهَا}[البقرة 31] برفع(آدم) وبناء الفعل للمفعول: «ينبغي أن يعلم ما أذكره هنا، وذلك أن أصل وضع المفعول أن يكون فضلة، وبعده الفاعل، ك(ضرب زيدٌ عمرا) فإذا عناهم ذكر المفعول قدموه على الفاعل فقال(ضرب عمرا زيد) فإذا ازدادت عنايتهم به قدَّمُوهُ على الفعل الناصبه، فقالوا(عمرا ضربَ زيدا).

فإن تظاهرت العناية به عقدوه على أنه ربُّ الجملة، وتجاوزوا به حدَّ كونه فضلة فقالوا(عمرٌو ضربه زيدٌ) فجاءوا به مجيئا ينافي كونه فضلة، ثم زادوا على هذه الرتبة فقالوا: (عمرو ضرب زيدٌ) فحذفوا ضميره ونووه، ولم ينصبوه على ظاهر أمره، رغبةً به عن صورة الفضلة، وتحاميا لنصبه الدال على كون غيرِه صاحبَ الجملةِ، ثم إنهم لم يرضوا له بهذه المنزلة حتى صاغوا الفعلَ له، وبنوه على أنه مخصوص به، وألفَوا ذكر الفاعل مظهرًا أو

1ابن جني، أبو الفتح، المحتسب، تح علي النجدي ناصف وآخرون، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة،دط، 1969[1/41.43]

مضمرا، فقالوا(ضُربَ عمرٌو) فاطُّرِحَ ذكر الفاعل ألبتة، نعم، وأسندوا بعض الأفعال إلى المفعول دون الفاعل ألبتة، وهو قولهم: (أولعتُ بالشيءِ) ولا يقولون(أولعني به كذا) ...ولهذا نظائر، فرفضُ الفاعلُ هنا ألبتة، واعتمادُ المفعول ألبتة دليل على ما قلناه، ....فإذا ثبت بهذا كله قوة عنايتهم بالفضلة حتى ألغوا حديث الفاعل معها وبنوا الفعل لمفعوله فقالوا:(ضُرب زيد) حسُن قوله تعالى{ وعُلِّمَ آدمُ الأسماءَ كلَّهَا} لما كان الغرض فيه أنه قد عرفها وعلمها، وآنس أيضا علمَ المخاطبين بأن الله سبحانه هو الذي علمه إياها بقراءة من قرأ{وعَلَّمَ آدمَ الأسماءَ كُلَّهَا}»[1]

فهذا الكلامُ في الحقيقة من أنضج ما يمكن أن تصل إليه فهوم العلماء من لسان العرب وبلاغتها ودقائق معانيها في الاستعمال.

ولعل أظهر داع دعا ابنَ جني إلى سلوك هذا المسلك من التأليف هو ما انتشر في زمانه من تسمية ما خرج عن قراءة السبعة بالشاذ، فوقع الوهمُ وقتئذ في أن هذه القراءات التي تكون صحيحة السند مخالفةٌ للعربية مجانبة للفصاحة والبلاغة، فانبرى ابن جني يفند هذه الشبهة، ليُحفَظَ قدرُ هذه القراءات، وليُغلَقَ باب الطعن فيها. وصنيعه هذا قد كان حجةً من طريق الأولى على سلامةِ قراءات السبعة من العيب في سلامتها أو بلاغتها. وهذا الذي نقوله يشهد له كلامُهُ في مقدمةِ المحتسب، إذ يقول مقسما القراءات إلى ضربين:« ...ضربا اجتمع عليه أكثرُ قراء الأمصار وهو ما أودعه أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد رحمه الله كتابَهُالموسوم بقراءات السبعة، وهو بشهرته غانٍ عن التعريف، وضربا تعدى ذلك فسماه

1السابق [66.65/1]

أهل زماننا شاذا، أي خارجا عن قراءة القراء السبعة المقدم ذكرها، إلا أنه مع خروجه عنها نازع بالثقة إلى قرائه، محفوف بالرواية من أمامه ووراءه، ولعله أو كثيرا منه مساو في الفصاحة للمجتمع عليه، نعم، ربما كان فيه ما تلطف صنعته، وتعنف بغيره فصاحته، وتمطوه قوى أسبابه، وترسو به قدمُ إعرابه..» ثم يصرح بغرضه من هذا الصنيع فيقول:«ولكن غرضنا منه أن نري وجه قوة ما يسمى الآن شاذا، وأنه ضارب في الصحة والرواية بجرانه، آخذٌ من سمتِ العربيةِ مهلةَ ميدانه، لئلا يُرَى مُرِّى أن العدول عنه إنما هو غضٌّ منه وتهمةٌ له»[1]

ومن الكتب التي حوت إشارات في علم المعاني أو تقعيدات وتأصيلات كتبُ إعجاز القرآن، وكتب تفسير القرآن، والأمر فيها ظاهر جليٌّ لا يستدعي التمثيل، وإنما يكفي أن نذكر أسماءَها وأسماءَ مؤلفيها وبعض الخصائص التي اختصت بها.

لقد عاصر ابنَ جني ثلاثة علماء مشهورين كتبوا في إعجاز القرآن. أولهم الرماني المولود سنة296ه والمتوفى سنة386ه وله في إعجاز القرآن رسالة لطيفة أسماها النكت في إعجاز القرآن، ذكر فيها وجوه إعجاز القرآن التي منها بلاغته، فلم تخل الرسالة من إشارات.

وأما ثانيهم فهو أبو سليمان الخطابي البستي المولود سنة319ه والمتوفى سنة388 ه وله في إعجاز القرآن رسالةُ بيان إعجاز القرآن. وفيها إشارات دقيقة جليلة في علم المعاني تأصيلا وتمثيلا.

1السابق[3332/1]

وأما الثالث فهو أبو بكر الباقلاني، ذو التصانيف المشهورة، المتوفى سنة 403هـ وله كتاب في إعجاز القرآن هو من أعظم ما أُلِّفَ في إعجاز القرآن، وقد أسماه"إعجاز القرآن" وهو حافل بالإشارات إلى مسالك العرب في بلاغتها ودقائق نظمها.

وكل ما وصلنا من إشارات في تراث هؤلاء الأعلام الثلاثة لا يمكن أن تُعدَّ علمًا ذا أصولٍ واضحةٍ، بل كان أكثر كلامهم ممزوجا بالجدل الكلامي الذي تتغير معه الحقائق وتضيع أصولها في الأخذ والرد، ولكنْ جاءَ بعدَهم مَنْ يضعُ اليدَ على هاته الأصول فيبيِّنُها ويستدلُّ لها ويمثل ويعلل ويفسر، إنه الإمام عبد القاهر الجرجاني المتوفى سنة 471هـ وكتابه دلائل الإعجاز قد بلغت شهرته الآفاق، وقد وضعه في علم المعاني ليستدل به على إعجاز القرآن في نظمه. والكتاب أشهر من أن نعرِّفَ به.

بعد هذا العرض التاريخي ليعض المؤلفات التي دارت في فلك القرآن يتبينُ لنا أن القرآن قد كان مهدَ علم المعاني، وأنَّ البواعثَ إليه كانت منه، والعلة في هذا أن لله الحكمة البالغة، فهو الحكيم الخبير، وأن كتابه العزيز ليس فيه شيءٌ ورد على وجه ما إلا وفي ذلك الوجه سرٌّ اقتضتْهُ حكمتُهُ سبحانه، وغرضٌ جرت عليه، فبينما لم يكن لكلام الناس دائما أغراض تطابقه ومقاصد تناسبه، ولوازم تصحُّ له، فإن للقرآن ما يرفعه عن هذه النقيصة، وهو نسبته إلى الله تعالى، الحكيم الخبير.

إيضاح هذا يكون بقاعدة من قواعد الشريعة وهي قاعدة: لازم المذهب ليس بمذهب، ولازم القول ليس بقول. وهي قاعدة يتفق عليها جمهور الفقهاء، ويشترطون لكون لازم القول

قولا سؤالَ القائل، فإن أقرَّ باللازم نسب إليه، وإن لم يقر لم ينُسب إليه. أما كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم الصحيح فلازمهما قول في منزلة المقول، لأن صدورهما كان عن حكمة، بعكس كلام الناس الذي كثيرا ما يصدر عن غفلة وجهل وقصور في الفهم...وبهذا يزول العجب عندما نرى علماء العربية يدققون في أدق حروف القرآن باحثين عن الحكمة من ورودها على الوجه الذي وردت عليه، وبهذا اتسعت مباحث علم المعاني في كتب التفسير خاصة مع جار الله الزمخشري (ت538هـ) في كتابه الكشاف.

المطلب الثالث: علم المعاني بين طريقة المفسرين وطريقة المتأدبين.

إننا حين نقول إن المتكلمين قد سلكوا مسالك المتفلسفين من أهل حضارة اليونان، فإننا لا نعني أنهم اتبعوهم في كل شيءٍ، وسلموا لهم كلَّ الأمر في المعقولات، ومَن ادعى عليهم هذا فقد أبعد الحكم وجانب الصواب في ذلك، ذلك أن أكثر المتكلمين لم يتعلموا الفلسفةَ شغفا بها أو حبا في تحصيلها، وإنما تعلموها لمناظرة من يستدل بها على بطلان عقائد المسلمين، ومثل هذا التعلم يكون عن حذر وتمحيص، وخير ما يشهد على هذا عدم اقتصارهم في الاستدلال على العقليات والمحسوسات، بل استشهدوا بالخبرياتعلى درجات في ذلك بينهم، ومع هذا فإنَّ افتتانهم بهذه الفلسفة وتقصيرهم في التمحيص أحيانا ثابتٌ لا يُنكَر، فإن من دخلَ في الشيءِ وغاص في أعماقه التبس عليه مكانه ومحله من الأشياء من حوله. وهكذا وقع، ولكنَّ هذا لا يسمح لنا بالقول عنهم أنهم فلاسفة على أصول اليونان، هذا قول لا يقبله عاقل، ومن تدليس الواقع أن يأتي الواحد إلى كلام فيه مصطلحات ومفاهيم منطقية فلسفية

من كلام هؤلاء المتكلمين، فيقول إن هذا يدل على هذا الامتداد، ويدلُّ على أن أصل العلم الذي وُجدت فيه هذه المصطلحات والمفاهيم فلسفي يوناني الأصل، هذا من الخطل، فأين هو بحث الثوابت؟! وأين هو بحث المنطلقات؟! وأين هو بحثُ الأغراض والسياقات التاريخية؟! وأين هو بحث الخصوصيات القومية؟!

إنَّ الطرحَ الذي ينصُّ على أنَّ أصولَ البلاغةِ العربية بعلومها الثلاث ذاتُ أصولٍ يونانية باعتبار أن رواد هذا العلم وأعلامَهُ كانوا متكلمين كالجاحظ والجرجاني والسكاكي والإيجي والعلوي والقزويني والتفتازاني ...هو طرحٌ مبناه على مقدمةٍ فاسدة، هذه المقدمة تقضي بأنَّ كلَّ متكلمٍ فيلسوفٌ على أصول يونانية، وأن كلامه فلسفي أو ذو مقدمات فلسفية، فإذا كانت هذه المقدمة فاسدة فالطرح فاسد بالضرورة، لأن المقدمة تتنزل منزلة الشرط.

وأمر آخر أبعد من هذا في الرد على هؤلاء، وهو أنه ليس كل تراث المتكلمين منسوب إلى علم الكلام طريقة ومنهجا، فكثير منهم إذا كتب في غير علم الكلام ترك طريقتَهُ ومنهجهُ إلى طريقةِ أصحاب ذلك الفن المكتوب فيه، فإذا ادعوا علينا أنهم فلاسفة مناطقة في الطريقة والمنهج فإننا لا نسلم لهم أنهم ملتزمون لهذه الطريقة وهذا المنهج في غير علم الكلام، فإن عاودوا واستدلوا على هذا ببعض المصطلحات من مثل الدليل والبرهان والحجة والتقسيم والفنقلة والتعريف...قلنا لهم: إن هذه المصطلحات –وإن كثرت في المنطق والفلسفة– فإنها موجودة في كلام الأئمة الأعلام من سلف هذه الأمة، ممن لم يعرف الفلسفة

والمنطق أصلا، فلفظة الدليل مثلا وردت سبعة عشر مرة في رسالة الشافعي، وما يناظرها ويقوم مقامها أكثر في هذه الرسالة، وكذلك وردت في كتاب سيبويه في أرعة وثمانين موضعا، وهذا يدلُّ على أن معرفة السلف بالاستدلال كانت معرفة دقيقة، يشهد لهذا كثرة مسالكم في الاستدلال. بعكس المنطق الأرسطي. وكذلك الفنقلة والتعريف والتقسيم...

لقد كان من عمل هؤلاء الذين يحاولون تمرير هذه القضية أن جعلوا ما ينسب إلى العرب أصالةً من علمِ البلاغة مقصورا على الذوقيات والحدسيات، وأما ما ينسبُ منها إلى العقول اليونانية العظيمة !! فهو من المعقولات الضبوطات المبرهنات!! فقالوا مدرسة العرب تعتمد الذوق، ومدرسة العجم تعتمد العقل، وليت شعري هل يكون الجورُ في الحكمِ إلا هذا؟!! كيف يرتضي الذي هو من بني جلدتِنَا أن ينسِبَ أُمَّتَهُ إلى تحكيم الذوق والحدس وإهمال العقل؟! ثم يكون مذهبه هذا مبنيا على الحدس والتخمين وتتبع الشبهات الواهية. هل ضنَّتْ هذه الأمة يوما بالعقول الفذة؟! أفلم ينظروا إلى عقول مَنْ سلف من الفقهاء والنحاة والأصوليين والبلاغيين أنفسهم؟ أين عقليات أبي حنيفة النعمان في الأصول الفقهية والاستنباط؟ ولطائف مالك في الموطأ؟ والشافعي في الرسالة والأم؟ وأحمد في الفتاوى والمناظرات؟ أين عقليات الخليل وسيبويه....؟ وهل ينكر عاقلٌ أنَّ أمثالَ هؤلاءِ قد امتلكوا عقولا هي أحد من السيوف مضاء!؟

...وأعتذر إليك أيها القارئ الكريم عن هذا الكلام الذي ساقته العاطفة والحمية المتوجهة إلى الحق وأهله لا إلى التعصب والمتعصبين، وكما قيل"حِلمُ الفتى في غير موطنه جهل"

إننا حين ننظر في تراث الذين عنهم أُخذت أصول البلاغةِ من البلاغيين نجده ذا روح عربية أصيلة، فالجاحظ وعبد القاهر الجرجاني وإن كانا متكلمين فروحهم وشخصيتهم من أشدِّ ما يرتبط بالعروبة وشيمها، وأظهر دليل هو تمجيدهما لها، فها هو الجاحظ يقول في البيان والتبيين عن لغة الأعراب«وأنا أقول: إنه ليس في الأرض كلام هو أمتعُ ولا آنقُ، ولا ألذُّ في الأسماع ولا أشدُّ اتصالا بالعقول السليمة، ولا أفتقُ للسان، ولا أجود تقويما للبيان=من طول استماع حديث الأعراب العقلاء، والعلماء البلغاء، وقد أصاب القومُ في عامة ما وصفوا»[1]وأما عبد القاهر فهو يصرِّحُ تصريحا بأنَّهُ يحتذي في تأليفه حذوَ علماء العربية من السلف، فيقول في مقدمة الرسالة الشافية: « قد تحريتُ فيه الإيضاح والتبيين، وحذوتُ الكلامَ حذوا هو بعرف علماء العربيةأشبه، وفي طريقتهم أذهبُ، وإلى الأفهام جملةً أقربُ»[2]ولا شك أن العاقل لا يحتاج بعد هذا الكلام كلامًا، ولكننا في هذا المقام يجب أن نكون كما قال الشاعر العربي في وصف صاحبه:[فتى لا يبيتُ على دِمنَةٍ] فلا يسعنا إلا أن نُفنِّدَ بقيةَ ما يتمسَّكُ به القومُ فنقول: إننا حين نقرأ كلام عبد القاهر عن التقديم والتأخير الذي يقول فيه:«هو باب كثير الفوائد، جمُّ المحاسن، واسعُ التصرف، بعيد الغاية، لا يزالُ يفتَرُّ لك عن بديعة، ويُفضي بك إلى لطيفةٍ، ولا تزالُ ترى شعرا يروقك مسمعُهُ، ويلطُفُ لديكَ موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أنْ راقَكَ ولطُفَ عندك أنْ قُدِّمَ فيه شيءٌ، وحول اللفظُ عن مكان إلى

1البيان والتبيين [136/1]

2الرسالة الشافية ضمن دلائل الإعجاز ص575

مكان»[1]أو كلامه عن الحذف وهو مشهور محفوظ، قلتُ: إننا حين نقرأ مثل هذا الكلام لا يدعونا التهورُ والمجازفةُ إلى الحكم عليه بأنه إنشاء أدبي صادر عن تذوُّقٍ من غيرِ تعقُّلٍ، بل يدعونا التثبُّتُ والإنصافُ إلى التدقيق في هذا الكلام، ووضعه في سياقه ولحاقه، وهذا قد أفضى بنا إلى عكس ما أفضى بأولائكمن تهوُّرهم ومجازفتهم، فأصلُ التعقُّلِ في كلام عبد القاهر يناظر ويماشي أصل التذوق، وهذا هو كمال المعرفة الإنسانية، ذلك أن الأصل العقليَّ للتقديم والتأخير عند عبد القاهر هو مجموعة أصول نحوية أقرَّهَا متقدمو النحاة، منها أن الأصل حفظ رتب الكلام وجعلها على حقوقها، فإذا عدل عن هذا الأصل بالتقديم والتأخير نُظرَ في الغرض من ذلك، ومنها أيضا أن الشيء إذا جاء على أصله لا يُسأل عن علته، فإذا خرج عن أصله طُلبتْ له علة...وفي هذا يقول الأستاذ محمد محمد أبو موسى عن القواعد البلاغية:« إذا وجدتَ قاعدةً لم تُستَخْرَج من بنية هذه اللغة، أو استقراء كلام العرب، كما قال أوائلناأعني من جسد العربية، فلك أن تقولَ إنها يونانية، أو طليانية ، أو عبرانية إن شئت»[2]إنك لن تجد شيئا من ذلك قطعا. فهذا التعقل الذي تراه في مبحث التقديم والتأخير عند عبد القاهر أصله خليلي عربي إسلامي، لا يوناني ولا عبراني.

أما أصل التذوق عند عبد القاهر في هذين البابين وغيرهما فهو مبني على ما تحيطُ به المعرفة ولا تؤديه الصفة، هو مبني على الطباع والسجايا وما تستأثر به أنفس البشر، وهو أصل متين في المعرفة يُعدُّ إغفاله إغفالا لشق معتبر من شقوق المعرفة، وقد وجدت الأستاذ

1السابق ص106

2أبو موسى، محمد محمد، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، مكتبة وهبة، القاهرة، 2005، ص162

أبا موسى يصف عبد القاهر ومعاناته لهذا الأصل في كتابه "مراجعات في أصول الدرس البلاغي" فيقول:«ومن أبرز ما كانت تستقرُّ أفكاره فيها وتلقي عندها مراسيها: "مبنى الطباع" و"موضوع الجبلة" أو" سجية الطبع" وما يشبه ذلك، يعني كان لا يزال يزاولُ الفكرةَ، ويتحرّكُ بها من حال إلى حال، حتى يغرسها في طبع النفس الإنسانية، وينتهي بها إلى صميم الفطرة، وما دام قد غرسها في هذا الغرس فقد غرسها في موضع لا تريم عنه، ولا تحول ولا تزول، لأن ما كان من صميم الفطرة، وما ركز في النفسِ لا يتحول، ولا يتبدل» ثم يقول عن هذا الأصل بأنه:«أصل مكين يرجع إليه الاستحسان»[1].

إن الفكرَ اليوناني على العموم، والأرسطي على الخصوص يرى بأن العالم مسطَّحٌ شفافٌ يدرك منه العقل ما يريده، لذلك تراهم يتوسعون في باب القطعيات العقلية، والأقيسة، فأدخلوا فسادا وبيلا إلى المنطق العقلي الفطري، وهذا الأصل عندهم ينقضه التقدم العلمي والمعرفي، فما كان في زمن ما مسلمة فإنه قد يكون في زمن آخر بعده وهما وباطلا، وأمثلة هذا كثيرة، وعلى هذا فإن استقلال الإنسان بإعمال العقل دون غيره من الخبريات والنفسيات منهج يأباه صريح العقل، ويأباه الواقع والتجربة وصحيح الأخبار. وبهذا تنقلبُ القضية عليهم إذا ما نظرنا في كلامهم في شأن أصل البلاغة، ثم في غايتهم منه.

إن السبيل المرتضى في قضية وجود طريقتين في البلاغة عموما. طريقة المتكلمين وطريقة المتأدبين: هو أن الأمر لا يعدو أن يكون استعانةً ببعضِ أدواتِ العرضِ لتُعرَضَ بها المادةُ العربية الأصيلة في معرضٍ هو أقربُ للغاية التعليمية منه إلى الغاية العلمية. وهذا

1السابق 159

عند المتكلمين المتأخرين من أمثال السكاكي والإيجي والتفتازاني وأصحاب الحواشي، فالسكاكي مثلا تظهر غايته التعليمية في مقدمة كتابه مفتاح العلوم. إذا يقول: «وقد ضمنتُ كتابي هذا من أنواع الأدب دون نوع اللغة ما رأيته لا بد منه، وهي أنواع متآخذة....وحين كان التدرب في علمي المعاني والبيان موقوفا على ممارسة باب النظم وباب النثر، رأيتُ صاحبَ النظم يفتقر إلى علمي العروض والقافية ثنيتُ عنان القلم إلى إيرادهما»[1]فمراده من علم الأدب هو العلم الذي يجعل منك أديبا، وعليه فكل علم يحتاج إليه الأديب داخل في علم الأدب، ولما كان علم الأدب صناعةً تُكسبُ الملكة الأدبيةَ أو تسعى إلى ذلك كان يُحتاجُ من وسائل التعليم ما يسهل به التلقي ويُختصَرُ به الطريق على المتعلم، فاحتاجوا إلى التعاريف التي تجمع وتمنع.

ولم يشترط البلاغيون ورود التعريف على طريقة الحد الأرسطي من أجناس وفصول، بل كان هدفهم الجمع والمنع، وبأي شيء حصلا تم المراد، ولكن بعض أصحاب الحواشي قد تكلفوا بعض هذه اللوازم، فعدلوا من تعريفات المتقدمين على ضوء الحد الأرسطي، فوقعوا بعد ذلك في خضخاض التعقيبات والإيرادات، فلم تسلم لهم تلك الحدود، وكان الركون إلى تعريفات متقدميهم أسلم لهم. وقس على هذا صنيعهم في التقسيمات...فهم في كل هذه الأمور المستعملة في عرض المادة بين طريقة السلف وطريقة المتكلمين، ويظهر هذا بشكل جليٍّ عند السكاكي في مقدمته للمفتاح، يقول:«وما ضمَّنْتُ جميعَ ذلكَ كتابي هذا إلا بعدما ميَّزْتُ البعضَ عن البعضِ التمييزَ المناسب، ولخَّصتُ الكلامَ على حسب مقتضى المقام

1مفتاح العلوم ص6

هنالك، ومهدتُ لكلٍّ من ذلك أصولا لائقة، وأوردتُ حججا مناسبة، وقررتُ ما صادفتُ من آراءِ السلف قدَّسَ الله أرواحهم، بقدرِ ما احتملتُ من التقرير، مع الإرشاد إلى ضروب مباحث قلت عناية السلف بها، وإيراد لطائف مفتنَّة ما فتق أحدٌ بها رتق إذن»[1]فهذا هو غاية ما يمكن أن توصفَ به طريقة المتكلمين، وهي بعيدة كل البعد عن تراث اليونايين بفلسفته ومنطقه وأدبه وخصائصه الأخرى.

إن هذا الضبط في العرض والذي أراده السكاكي ومَنْ جاء بعده من البلاغيين قد أدَّى إلى تنظيم في البلاغة جعلها تنتقلُ من بلاغةٍ يُزاولُها العلماءُ بأفانين الكلامِ وأساليب العرب إلى بلاغة يُزاولُها المتعلمون عربا وعجما، على اختلاف قدراتهم وملكاتهم، وهذا شيءٌ جيِّدٌ محمود، وهو الذي ظهر معه المصطلح الذي تسمى به الفن الذي نكتب فيه الآن ظهورا بينا، وهو علم المعاني، ولكن مع هذا فإنَّ السعي إلى هذا الضبط قد أفضى إلى أشياء منها: حصر الحقائق الواسعة في تعريفات وتحديدات ضيقة، مما أدى إلى تضييع فروعٍ من هذه الحقائق كانت ماثلة في كتب المتقدمين من أمثال الجاحظ والعسكري والجرجاني، ثم أفضتْ ببعض المتأخرين إلى التسلُّقِ على أراء المتقدمين بالنقد أو المخالفة الصريحة، وإنما انتهوا إلى هذا من قلةِ معرفتهم بلغة العرب وأساليبهم وافتنانهم في الكلام، ولا ضير في هذا، فلا يخلو علمٌ من المتسلقين، أعاذنا الله من التسلق. وأما الأمر الأخير الذي يؤخذُ على هذه الطريقة فهو الاختصار الذي أدى إلى تقليل الشواهد والأمثلة، والتخفف منها، وهو أمر لا

1السابق ص6

يقع في صالح متعلم البلاغة ولا في صالح العالم بها، وهو أمر قد أدى إلى الجمود على أمثلة وشواهد معروفة مكررة، ولا تجد الإبداع عندهم إلا نادرا.

أما طريقة المتأدبين فهي الطريقة التي سلمتْ من هذه المآخذ، وهي أوفق وأنجع، لأنها طريق مباشر إلى الملكة، بعكس طريقة المتكلمين التي يُتوصل إلى الملكة فيها بالصناعة والتعمُّلِ والتكلُّفِ، وربَّمَا انقطعتِ السبل أمام المتعلم دون تحصيل الملكة، ولو كان قد حاز من الصناعة ما حاز، وهذا التفرق بين الطريقتين على هذا الوجه له نظيره في طرائق النحاة، فإن المتقدمين منهم قد أدركوا هذه الحقيقة واتخذوا لها أسبابها. أما المتأخرون منهم فقد وقعوا فيما وقع فيه متأخرو البلاغيين من إهمال الملكة، والتخفف مما هو منها بسبب، وقد تنبَّهَ لأمر النحاةِ عبد الرحمان بن خلدون في مقدمته. إذ يقول: «اعلم أن اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة، والملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال»[1]وقال:«أنَّ ملكةَ هذا اللسانِ غيرُ صناعةِ العربية، ومستغنيةٌ عنها في التعليم، والسبب أن صناعةَ العربية إنما هي معرفةُ قوانين هذه الملكة، ومقاييسها خاصة، فهو علم بكيفية لا نفس كيفية، فليست نفس الملكة وإنما هي بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علما ولا يحكمُها عملا»[2]ثم يقول بعد هذا «وأما المخالطون لكتب المتأخرين العارية من ذلك(أي من كلام العرب الفصحاء الكثير) إلا من القوانين النحوية مجرَّدةً من أشعار العرب وكلامهم فقلَّمَا يشعرون بأمر هذه الملكةِ أو

1تاريخ ابن خلدون [764/1]

2السابق [772/1]

ينتبهون لشأنها»[1]ويقول:«ولو فرضنا صبيا من صبيانهم نشأ وربي في جيلهم فإنه يتعلم لغتهم ويحكم شأن الإعراب والبلاغة فيها حتى يستولي على غايتها»[2]وهذا كلام كافٍ في هذا.

إنَّ بعضَ البلاغيين بعد عبد القاهر قد امتازوا في علم المعاني بفضائل وخصائص لم توجد عند غيرهم، فمنهم الزمخشري في تطبيقاته على القرآن والحديث، فإن له الكشاف في التفسير والفائق في غريب الحديث، وكلاهما حوى دررا ونكاتا في علم المعاني نفيسة عزيزة، ومنهم يحيى بن حمزة العلوي في الطراز وإيجازه، فإنا اتبع منهجا في العرض مزج فيه بين التنظير والتطبيق، فكان يحلل مقاطع من القرآن بعد كل باب من أبواب كتابه.

ومنهم ضياء الدين بن الأثير في كتابه المثل السائر، فإن كتابه هذا فذٌّ في التمثيل والتوسع في التبويب، ومنهم شرف الدين الطيبي، في كتابه التبيان في البيان، وهذا قد جاء بما لم يسبقهُ إليه أحد، وهو الاستدلالُ للأغراض البلاغية بالشواهد الشعرية التي تصف النفس البشرية وطبائعها وحاجاتها، وعمله هذا بحقٍّ مكملٌ لعمل عبد القاهر الجرجاني وامتدادٌ له. ومن هؤلاء بعضُ المتأخرين من المفسرين الذين توسعوا في المعاني البلاغية في تفسيراتهم، ومنهم الآلوسي في روح المعاني، ومحمد الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير، ومحمد الأمين الشنقيطي في أضواء البيان.

1السابق [773/1]

2السابق [776/1]

هذا وقد سجَّلَ عصرُنَا طفرةً في علم المعاني وإحياء لم يشهدهُ من زمن السكاكي، وتمثَّلَ هذا في أعمال الأستاذ العراقي فاضل صالح السامرائي، وأشهر هذه الأعمال وأفخمها وأوسعها كتابه الذي سماه"معاني النحو" والذي يقع في أربع مجلدات، وقد انتهج فيه نهجا يدلُّ على فطنة وذكاء. فإنه حين أتى إلى التبويب جعله موافقا للتبويب النحوي مع إضافات لطيفة في آخر الكتاب من أنواع الأساليب، وهذا التبويب أشمل من تبويب السكاكي المبني على الإسناد، ولكن مع هذا فإننا نرى أن أكمل تبويب يصلح لعلم المعاني هو التبويب النحوي في كتاب سيبويه، وذلك أنه يشمل جلَّ ظواهر العربية إفرادا وتركيبا، بعكس تبويب ابن مالك أو تبويب الزمخشري في المفصل أو تبويب الزجاجي في الجمل، فأغلبها تبويبات تعليمية مختزلة، تتجاوز كثيرا من ظواهر العربية.

الفصل الثاني: أصول التحليل والنظر في علم المعاني.

المبحث الأول: التحليل والنظر في علم المعاني: مقدمات ومبادئ.

المبحث الثاني: مسالك تحصيل المعاني والأغراض في علم المعاني.

المبحث الثالث: الاستدلال في علم المعاني.

الفصل الثاني: أصول النظر والتحليل في علم المعاني.

تمهيد:

إن لكل علم أصولا في النظر تكون إما مبثوثة متعارفا عليها بين أهل ذلك العلم أو مضمرة في عقولهم ونفوسهم يعرفونها بالملكة، وهذه الأصول هي التي يكون عليها التعويل في الأحكام الخاصة بذلك العلم، وكذلك يكون عليها التعويل في مراحل الاجتهاد في ذلك العلم، وفي هذا الفصل سنعرض الأصول التي اعتمدها علماء علم المعاني في نظرهم وتحليهم، وهي أصول مضمرة استخرجناها من استقراء كلامهم وتتبع أحكامهم والمسالك التوصل إليها، ورصد مراحل الاجتهاد عندهم.

المبحث الأول: التحليل والنظر في علم المعاني: مقدمات ومبادئ.

لقد اعتمد نظر علماء المعاني وتحليلُهم للنصوص على مجموعة مبادئ وضوابط أطرت تعاملهم مع النصوص العربية، وقد كانت هذه المبادئ ماثلة في أذهان متقدمي النحاة واللغويين قبل أن يستقل الناس بالتأليف في علم المعاني. كما كانت مدركةً عند الفقهاء والأصوليين والمحدِّثين والأصوليين والمفسرين بحكم تعاملهم مع الكلام وتحليله، وقد وُجدتْ في كتبهم إشاراتٌ إليها، ولما ألف البلاغيون في علم المعاني صرحوا ببعضها وألمحوا إلى بعضها، ونحن في هذا المبحث جامعون لكلامهم منظمون له بغرض استخراج هذا الأصول، وتبيين مفاهيمها وامتداداتها في البحث عندهم.

المطلب الأول: طبقات الكلام.

إنَّ صريحَ العقلِ يقرِّرُ حقيقةً مهمةً في شأن الكلام البشري قد غفل عنها الكثير من الباحثين قدماءَ ومحدثين، وهذه الحقيقة هي أن الناسَ يتفاوتونَ في مهارة الكلام كتفاوتهم في سائر المهارات والملكات، وهم في ذلك على طبقات، ولازمُ هذا هو أنهم متفاوتون في القدرة عن التعبير عن أغراضهم ومقاصدهم، بل يتعداه إلى تفاوتهم في التصورات أحيانا، وهذا أمر يعرفه كلُّ إنسانٍ من نفسهِ ومجتمعه، فإنه أحيانا يقف موقف العاجز أمام تأدية أغراضه

ومقاصده على تمام الدقة، فيقع له من غيره سوء الفهم عنه، وهذا الأمر هو مرجع كثير من خلافات البشر.

وكما أن تأدية المراد يتفاوتُ فيها الناس فكذلك يقع التفاوت في فهم المراد عن الناس، وذلك مردُّهُ إلى عدةِ أسباب منها قوة التصور، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:«فإن الناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتا لا يكادُ ينضبط طرفاه»[1]ويقول«ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان، فمن الناس من يكون في سرعة التصور وجودته في غايةٍ يباين بها غيره مباينةً كبيرة»[2]وهكذا يتفاوت الناس في فهم الكلام، فمنهم من يفهم المنطوق ويصير إلى اللوازم المفهومة والمشار إليها وما إلى ذلك، فيغوص في نفس القائل وعقله ملتقطا دقائق الكلام وشوارده، وغيره تنزل درجته عن هذا حتى تصل إلى البليد الذي لا يفهم شيئا، ونفس الأمر تجده في التكلم والإبانة عن الأغراض والمقاصد، فإن من الناس من تجد كلامَهُ كالسحر، يخترقُ حجبَ النفس العقل، فينفذُ إلى الأعماق بسلاسة وبغير تكلف، ومنهم من يتكلف ولا يصدر عنه إلا كلام تمجه النفسُ ويأباه العقل. وهذا الأمر يصرِّحُ به الجاحظُ في البيان والتبيين إذ يقول:«وكلام الناس في طبقات، كما أن الناس أنفسهم في طيقات، فمن الكلام الجزل والسخيف، والمليح والحسن، والقبيح والسمج، والخفيف والثقيل، وكلُّهُ عربيٌّ، وبكلٍّ قد تمادحوا وتعايبوا، فإن زعم زاعم أنه لم يكن في كلامهم تفاضل، ولا بينهم في ذلك تفاوت، فلِمَ ذكرُوا العييَّ والبكيءَ، والحصر والمفحم،

1ابن تيمية تقي الدين، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت لبنان، [14/1]
2السابق [89/1]

والخطل والمسهب، والمتشدق والمتفيهق، والمهمار والثرثار، والمكثار والهمار؟ ولِمَ ذكروا الهجر والهذر، والهذيان والتخليط، وقالوا رجل تلقاعة، وفلان يتلهيع في خطبته، وقالوا: فلان يخطئ في جوابه، ويحيل في كلامه، ويناقض في خبره...»[1]والجاحظُ هنا يقرُّ بأنَّ العرب الذين يستشهد بكلامهم في اللغة. والنحو والصرف على طبقات، فنفهم من هذا الإقرار أن كلام غيرهم ممن جاء بعدهم أبعد في التفاوُتِ من جهة، وأبعدُ عن البلاغة والفصاحة من جهة أخرى، ولذلك وجدناه يذكر بعد هذا الكلام مباشرة قيمةَ كلامِ أهل البادية من الأعراب الذين لم تتغيَّر لغتُهم، فيبدي شغفه به، يقول:«إنه ليس في الأرض كلام هو أمتع ولا آنق، ولا ألذ في الأسماع، ولا أشدُّ اتصالا بالعقول السليمة، ولا أفتق للسان، من طول استماع حديث الأعراب العقلاء الفصحاء، والعلماء البلغاء» ثم يذكر علةَ وجود السخيف من كلام الأعراب الفصحاء، فيقول:«وقد أصاب القوم في عامة ما وصفوا، إلا أني أزعم أن سخيف الألفاظ مشاكل لسخيف المعاني، وقد يُحتاجُ إلى السخيفِ في بعض المواضع، وربما أمتع بأكثر من إمتاع الجزل الفخم من الألفاظ، والشريف الكريم من المعاني»[2]

ثم يشير إلى أنَّ مخارج كلام المولدين وأساليبهم في التعبير عن المعاني مشوهةٌ بالنظرِ إلى أساليب الأعراب ومخارجهم، فيقول: «ومتى سمعت حفظك الله بنادرة من كلام الأعراب، فإياك أن تحكيها إلا مع إعرابها ومخارج ألفاظها، فإن غيَّرتَها بأن تلحن في إعرابها وأخرجتها

1البيان والتبيين [136/1]

2السابق [136/1]

مخارج كلام المولدين والبلديين= خرجتَ من تلك الحكاية وعليك فضل كبير»[1]أي إنك إن توقفت عن الحكاية وخرجت فتركت الأمر لأهله لكان لك فضل كبير لتركك ما لا تُحسنُ. ومن كلام الجاحظ هذا نفهم أن مخارج كلام الأعراب–أي نظوم ألفاظهم ومعانيهم وأفكارهم– تختلف عن مخارج كلام المولدين البلديين .

إنَّ تقرير الجاحظ هذا سيوقفنا على نعوتٍ اعتباريةٍ لطبقات الكلام عمومًا، خاصة إذا أرفقناه بعمل من جاء بعده، وعلى هذا نقول:

إن أدنى الطبقات يمكن نعتها بطبقة اللحن، فيدخل فيها كل كلام كان فيه لحنٌ من نوع ما، والطبقة الثانية هي طبقة الصحيح، ويدخل فيها كل كلام خلا من اللحن وجاء على عرف قوانين العرب في الإعراب والتصريف، وهذا يستطيعه المولد المتعلم لعلوم العربية والأعرابي السليقي على حدٍّ سواء، والطبقة الثالثة هي طبقة الفصيح، وهي ما خلا الكلامُ فيها من التنافر والتعقيد والضعف فكان واضحا خالصا مما يعكر صفوه من العيوب النطقية وغيرها، وهذا مع صحته في الإعراب والتصريف، وهذه الطبقة أخص من الطبقة الأولى، لأنها تشتمل على شروط أكثر، والشروط من شأنها أن تضيقَ المفاهيم، وشروط هذه الطبقة قد فصل فيها البلاغيون في المقدمة البلاغية التي يستفتحون بها كتبهم، وكذلك ذكر الجاحظ أوصافها كما مر في المداخل التعريفية، أما الطبقة الرابعة فهي طبقة البليغ، ويدخل فيها كل كلام فصيح أدى تمام المراد ووافق مقتضى المقام، وهذه الطبقةُ أخصُّ من طبقةِ الفصيح، لأن شرط الفصاحة فيها ينضم إليه شرطان هما موافقة مقضى المقام وإصابة تمام المراد. ثم

1السابق[136/1]

الطبقة الخامسة وهي طبقة المبين (نسبة إلى علم البيان) ويدخل فيها كل كلام بليغ حوى تصويرا فنيا مطابقا للمقام، كالاستعارة والتشبيه والكناية، والطبقة السابعة هي طبقة البديع (نسبة إلى علم البديع) ويدخل فيها الكلام البليغ الذي حوى جملة من صور البديع المطابقة لمقتضى الحال، أي إن هذه الصور البديعية يجب أن تكون خارجة مخرج الطبع والسجية ليرتفع بشأنها الكلام، فإن خرجت مخرج التكلف اتَّضَعَ بها الكلامُ وسقط.

إن هذا التحديدَ لطبقات الكلام، والذي هو مفهوم من مجملات كلام القدماء ومسالكهم في التعامل مع كلام العرب يفتح لنا الباب على أمور نقررها هنا:

أولا: إن الشواهد في علم المعاني يُشترَطُ فيها البلاغةُ وصحةُ استعمالِ ألفاظِ اللغةِ الموافقةِ للمرادِ والغرضِ، وليس شيءٌ أشبهَ بالحكمةِ هنا من أن يُستشهدَ فيه بكلام السليقيين البلغاء، إذا تعامَل المحلل مع الكلامِ بأصولِ القدماء، أما إذا استشهد بكلام المولدين وأطلق عنانه في ذلك فيلزمه أن يأتي بأصول في التحليل تختلف عن الأصول التي أثبتها النحاة والمفسرون وقدماء البلاغيين، يجب عليه أن يأتي بأصول تتفق مع خصائص الاستعمال عند المولدين ومن جاء بعدهم، لأن كلَّ.مولَّدٍ –وإن علَتْ فصاحتُهُ وبلاغتُهُ– معرَّضٌ للخطأ في تأدية المعنى والغرض، فيخطئ في استعمال الصيغ الصرفية وحروف المعاني وأنواع الجمل وأشباهها، كما قد يقدم في مقام التأخير ويؤخر في مقام التقديم ويحذف في مقام الذكر ويطلق في مقام التقييد ويستعمل "إنما" فيما هو مجهول خروجا بها عن أصلها، ويتعمل "إن" في مقام"إذا" وهكذا، وأما كلام السليقيين فهو أبعد عن هذا، ولقد كان وقع في

كلام الأئمة استشهادٌ بكلامِ المولدين، كأبي تمام وبشار والبحتري وحتى المتنبي، وإنما كان ذلك لاشتهار هؤلاء بالفصاحة والبلاغة وقرب مخارج كلامهم من مخارج كلام السليقيين.

قد يشتهر بين المولدين استعمال لفظ لمعنى معين كانت العربُ تستعملُهُ لمعنى آخر وغرض آخر، فإذا تلقفه علماء المعاني وأهملوا غرض العربِ الأصليَّ ثمَّ وجدُوا ما يُناظِرُهُ من القرآن والسنة فحملوه عليه =وقعَ الإخلال بمعاني القرآن والسنة وأغراضهما، ووقع سوءُ الفهم لهما، لهذا نجد الخطابي في رسالتِهِ في بيان إعجاز القرآن يحذِّرُ من هذا الشيءِ، فيقولُ عندَ كلامه على قوله تعالى{وَمَنْ يُرِدْ فيهِ بإلحادٍ بظلمٍ} :«ودخول الباء فيه، فإنَّ هذا الحرفَ كثيرا ما يوجدُ في كلام العرب الأوّلِ الذي نزلَ القرآن به، وإنْ كان يعزُّ وجودُهُ في كلامِ المتأخرين، وأخبرني الحسن بن عبد الرحيم عن أبي خليفة عن محمد بن سلّام الجمحي قال: قال أبو عمرو بن العلاء: اللسان الذي نزل به القرآن وتكلمت به العربُ على عهد النبي صلى الله عليه وسلم عربيةٌ أخرى عن كلامنا هذا، وقد زعم بعضهم أن كلام العرب كان باقيا على نجره الأول وسنخ طبعه الأقدمِ إلى زمان بني أمية، ثم دخله الخلل فاختلَّ منه أشياء....ولهذا صار العلماء لا يحتجون بشعر المحدثين، ولا يستشهدون به كبشار بن برد والحسن بن هانئ ودعبل والعتابي وأحزابهم من فصحاء الشعراء والمتقدمين في صنعة الشعر ونجره. وإنما يرجعون في الاستشهاد إلى شعراء الجاهلية وإلى المخضرمين منهم، وذلك لعلمهم بما دخل الكلامَ في الزمان المتأخر من الخلل والاستحالة عن رسمه الأول، فمن لم يقف على هذه الأسباب ثم قاس ما جمعه من تلاد الكلام الأول واعتبره بما وجد عليه كلامَ

الأنشاء المتأخرين عيَّ بشيءٍ كثير من الكلام وأنكره»[1]وهذا كلام يوقفنا على حقيقة مهمة قد نخالف فيها من سبقنا من الفضلاء ممن كتبَ في هذا المجال، ولنا حجتُنا في هذه المخالفة: هذه الحقيقة هي أن الاستشهاد في علم المعاني يجب أنْ يُقتَصَرَ فيه على كلام الفصحاء السليقيين دون غيرهم من المولدين، سدا لذريعة الوقوع في الإخلال بمجاري استعمال ألفاظ العربية التي جاء القرآن والسنة عليها، وهذا لأن علماء العربية اشترطوا في الاستشهاد لمسائل اللغة والصرف والنحو أن يكون الكلام المستشهدُ به من كلام الفصحاء السليقيين، وأخرجوا علم المعاني من العلوم الثلاثة(اللغة والنحو والصرف) مع أن الدواعي فيه أوفرُ، لأن علةَ الاستشهادِ بكلام السليقيين دون غيرهم في هذه العلوم هي أمن تغيُّرِ مجاري كلام العرب عما جاء عليه القرآن والسنة، والاستعمالُ اللغويُّ الذي يدرُسُه علمُ المعاني هو أسرعُ في التغيُّرِ من النظام الصرفي والنحوي، لذلك كان الاحتياطُ له أولى من الاحتياط لهذين النظامين. أعني نظام النحو ونظام الصرف.

لقد مرَّ على جلِّ طلابِ العربيةِ ذلك الكلام الذي نقله البغدادي في سفره العظيم "خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب" عن أحد الأندلسيين أنه قال:«علومُ الأدب ستة، اللغة والصرف والنحو، والمعاني والبيان والبديع، والثلاثة الأُوَلُ لا يُستشهدُ عليها إلا بكلام العرب، دون الثلاثة الأخيرة، فإنه يُستشهَدُ فيها بكلام غيرهم من المولَّدين، لأنَّها راجعة إلى المعاني،

الخطابي، أبو سليمان، إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسلائل في إعجاز القرآن، تح محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول 1سلام، دار المعارف، مصر، ط2 ص 47.46

ولا فرق في ذلك بين العرب وغيرهم، إذ هو أمرٌ راجعٌ إلى العقل، ولذلك قُبِلَ من أهل هذا الفن الاستشهادُ بكلامِ البحتري وأبي تمام وأبي الطيب وهلم جرا»[1]

وهذا كلام مشهور، ولكنَّنَا نجدُ فيهِ خللا ظاهرًا ينبغي أن يُنتَبَهَ إليه، وهو أنَّهُ علَّلَ جوازَ الاستشهادِ بكلامِ المولدين في العلوم الثلاثة الأخيرة بكونها راجعةً إلى المعاني، وهذا ما لا نسلِّمُهُ له، فإنَّ علمَ المعاني راجعٌ إلى استعمال الألفاظ للمعاني والأغراض، ولا يرجعُ أبدا إلى المعاني وحدها، بل إلى المعاني متعلقةً بما دلَّ عليها من نظوم الألفاظ ومجاريها في الاستعمال، وإذ قد تقرر هذا فإن علمَ المعاني خارجٌ بوظيفته عن علمي البيان والبديع اللذين يرجعان إلى أشياء لا يختص بها العرب دون العجم كما قال، وإذا كانت العلة باطلةً فالحكم باطل وإن درجَ على الإقرار به جمعٌ من علماءِ العربية.

وأقول إنَّ هذا الإقرارَ قدْ وُجِدَ عندَ المتأخرينَ من البلاغيين وغيرهم، أما متقدِّمُوهم من النحاةِ كسيبويه والفراء والفارسي وابن جني (وقد تكلموا في علم المعاني) وغيرهم من البلاغيين كالجاحظ والعسكري والجرجاني =فقد كانوا يفرِّقون بينَ ما رجعَ إلى المعاني وحدَها، وما رجعَ إلى استعمال الألفاظ بإزاءِ المعاني، فكانوا يستشهدون للأول بكلام العرب وغيرهم من المولدين، وللثاني بكلام العرب الفصحاء السليقيين دون غيرهم، إلا في مواضع قليلة حين يثقون بفصاحة المستَشهَدِ بكلامهم في ذلك الموضع بالذات، وعلى هذا استشهدوا –بتحفظ– ببعض شعر البحتري وأبي تمام وأبي الطيب.

1البغدادي عبد القادر، حزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1 [6/1]

فها هو عبد القاهر الجرجاني في باب الوصل والفصل يقرُّ ما قررناهُ من هذا الأصل حينَ يقول:« اعلمْ أنَّ العلمَ بما ينبغي أنْ يُصنَعَ في الجملِ من عطفِ بعضِهَا على بعض، أو ترك العطف فيها والمجيء بها منثورةً تُستأنَفُ واحدةٌ منها بعدَ أخرى من أسرار البلاغة، ومما لا يتأتَّى لتمامِ الصوابِ فيه إلا الأعرابُ الخُلَّصُ، وإلا قومٌ طُبِعُوا على البلاغةِ وأوتُوا فنًّا من المعرفةِ في ذوقِ الكلامِ همْ بها أفراد»[1].

ثمَّ لما لم يقسِّم القدماءُ علوم البلاغة على نحوِ ما قسمها عليه السكاكيُّ ومن جاء بعده، ودرجوا على مزج مباحث هذه العلوم ببعضها واستشهدوا عليها بكلام العرب وغيرهم =توهَّمَ المتأخرون أنَّ الأمرَ في علمِ المعاني مساوٍ للأمر في علم البيان والبديع، فأكثروا من الاستشهاد بكلام المولدين في علم المعاني، وذلك فعلُ أصحاب الحواشي والمُلخِّصين المتأخرين، أما السكاكي فلا نجدُهُ يقعُ في مثلِ هذا إلا نادرًا، فكأنه فهمَ عن المتقدِّمينَ هذا فالتزَمَهُ. ولهذا نجده يقول في تعريف علم المعاني:«هو تتبعُ خواصِّ التراكيب في الإفادة، وما يتصلُ بها من الاستحسانِ وغيره، ليُحتَرَزَ بالوقوفِ عليها عن الخطأ في تطبيقِ الكلام على ما يقتضي الحالُ ذكرَهُ؛ وأعني بتراكيب الكلام التراكيبَ الصادرةَ عمَّنْ له فضلُ تمييزٍ ومعرفةٍ، وهي تراكيبُ البلغاءِ لا الصادرةُ عمَّنْ سواهم لنزولها في صناعة البلاغةِ منزلةَ أصوات الحيوانات تصدُرُ عن محالِّهَا بحسبِ ما يتَّفِقُ، وأعني بخاصية التركيب: ما يسبقُ منه إلى الفهم عند سماعِ ذلك التركيب جاريًا مجرى اللازم له، لكونه صادرًا عن البليغ، لا لنفس ذلك التركيب من حيث هو هو، أو لازما له هو هو حينا، وأعني بالفهم: فهمَ ذي

1دلائل الإعجاز 222

الفطرةِ السليمة، مثل ما يسبق إلى فهمك من تركيب "إن زيدا منطلقٌ" إذا سمعتَهُ عن العارفِ بصياغة الكلام، من أنْ يكون مقصودا به نفيُ الشكِّ أو ردُّ الإنكار....»[1]

وهو كلامٌ في تمام الظهور والدلالة على ما قلناه لمن تأملَهُ.

ثانيًا: من الأمور التي تُفسِّرُها فكرةُ طبقات الكلام عملُ البلاغيين في المقدمة البلاغية، فإنّهم وضعوا شروطا للفصاحة في عرفهم تختلفُ عن شروط النحاة لها، وقدْ مرَّ هذا في المداخل التعريفية من هذا البحث، وينبغي هنا أنْ ننبِّهَ إلى أمرٍ يخصُّ هذه الفكرة، وهو أنَّ عملَ البلاغيين في المقدمة والتي وضعوا فيها شروطَ الفصاحة والبلاغة هو عمل منهجي راقٍ في بيان فكرة طبقات الكلام، فحاولوا بشروط الفصاحة أن يصفوا طبقة الفصيح من الكلام في العرب الخُلَّصِ لا في عرف النحاة–كما تقدَّمَ في المداخل التعريفية– فوضعوا لها شروطا صوتية وأخرى إفرادية وأخرى تريكبية من ناحية اللفظ والمعنى. ثم وصفوا طبقة البليغ من الكلام في عرف العرب وضبطوها بموافقة مقتضى الحال مع الفصاحة، وهذا العمل في حد ذاته فيه ضبط لعملية الاستشهاد في علم المعاني، فمن ناحية الفصاحة فإنه يُفترَضُ ألا يُستشهَدَ بشعرٍ غير فصيح في علم المعاني وفي علوم البلاغة عموما، فإذا جاء الكلام مخالفا لشرط من شروط الفصاحة المذكورة في المقدمة لم يحسن الاستشهاد به، ومن ناحية البلاغة كذلك، فإنه لا يحسن الاستشهاد بكلام غير البلغاء من السليقيين وغيرهم، فإنَّ من السليقيين من هو غير بليغ، وهم في البلاغة على طبقات، والأمر في المولدين أفدح، فإنَّ منهم مَنْ يفدَحُ ومَنْ يعاضلُ ومن يضع اللفظ في غير موضعه، لذلك كان من الحكمة ترك

1مفتاح العلوم ص161

كلامهم في الاستشهاد بالجملة–كما مر– وعلى هذا علَّقَ الجاحظُ على كلام العتابي حين قال:«كلُّ مَنْ أفهمَكَ حاجتَهُ فهو بليغ فلم يعنِ أنَّ مَنْ أفهمَنَا من معاشر المولدين والبلديين قصدَهُ ومعناه بالكلام الملحون ، والمعدول عن جهتِهِ، والمصروف عن حقِّهِ أنه محكوم له بالبلاغة كيف كان بعد أن نكون قد فهمنا عنه. ونحن قد فهمنا معنى كلام النبطي الذي قيل له: "لم اشتريتَ هذه الأتان؟" قال:" أركبها وتلدُ لي" وقد علمنا أنَّ معناه كان صحيحا... فمن زعم أنَّ البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل جعل الفصاحة واللكنة، والخطأ والصوابَ، والإغلاقَ والإبانةَ، والملحونَ والمعربَ كلَّهُ سواء، وكلهُ بيانا، وكيف يكون كله بيانا ولولا طولُ مخالطة السامع للعجم وسماعه للفاسد من الكلام لما عرَفَه، ونحن لم نفهم عنه إلا للنقص الذي فينا... وإنَّمَا عنى العتابيُّ إفهامَكَ العربَ حاجتَكَ على مجاري كلامِ العربِ الفصحاء»[1]وهذا كلام ظاهرٌ في أنَّ استشهادَ علماءِ البلاغةِ عمومًا بكلامِ المولَّدينَ قد كان محلَّ شبهةٍ، وعلم المعاني هو ألصق هذه العلوم بهذه الشبهة.

ثانيا: من الأمور التي تتصل بطبقات الكلام بلاغةُ القرآن الكريم، فإنَّ علومَ البلاغة عموما وعلم المعاني خصوصا قد كان سبب ظهورها هو البحث في مقفلات القرآن الكريم وجمالياته، ولما كان ورود القرآن الكريم على أعلى درجات الفصاحة والبلاغة اقتصر البلاغيون في الاستشهاد على الكلام البليغ، وهذا ليستدلوا به على بلاغة القرآن وليعرفوا به مكامنها وأسرارَهَا، وليقفوا على دقائق معانيه وأغراضه، ولو حدث أن استشهدوا بالكلام المصروف عن جهته من كلام المولدين لم تُعلمْ بلاغةُ القرآن، ولا وُقِفَ على دقائق معانيه

1البيان والتبيين [148.147/1]

وأغراضه، لأن القرآن نزل على البليغ من مجاري العرب في كلامها فضلا عن صحيحها وفصيحها. وفي هذه النقطة خالفت البلاغة العربية التداوليات الغربية، فإنَّ هذه التداوليات لا تعطي للنظام اللغوي والأسلوبي والجمالي ما تعطيه له البلاغة العربية من الاهتمام، بل تركز على منتوج الكلام وأغراضه وإن كان كلامًا ملحونًا، وعلةُ ذلك ظاهرة، وهي أنَّ الاستعمال اللغويَّ في لغات العلم في تغيُّرٍ مستمرٍّ، أما في اللغة العربية فينبغي أن يبقى استعمالُهَا قريبا من الاستعمال القرآني أو استعمال العرب الفصحاء الذين نزل القرآن بلغتهم وأساليبهم، وهذا لتُحافظَ الأجيالُ على الفهم الصحيح للقرآن أو القريب منه، إذن فالبلاغة العربية لها معيار ترجع إليه في الاستعمال، بعكس التداولية التي لا معيارَ لها في الاستعمال ترجع إليه.

رابعا: فكرة الطبقات قد انبنى عليها النقد العربي القديم، وبوادر هذا الانبناء تكمن في الاختيارات الشعرية، وأشهر هذه الاختيارات هي اختيارات أبي تمام في حماسته، فأُسُسه في الاختيار بلاغية بالمفهوم الواسع للبلاغة، وكذلك اختيارات البحتري في حماسته، أمَّا اختيارات الأصمعي في الأصمعيات، أو المفضل الضبي في المفضليات، أو أبي زيد في النوادرفهي اختيارات منظور إليها من جهة الفصاحة النحوية لا من جهة البلاغة والفصاحة البيانية، وعلى هذا تكون الحماسات مدونةً صالحةً للاستشهاد البلاغي، وتكون الأصمعيات والمفضليات ونوادر أبي زيد مدونات صالحة للاستشهاد النحوي.

وأمر آخر انبنى على فكرة الطبقات هو تصنيف الشعراء في طبقات، وهذا هو الذي ألَّفَ فيه رسالتَهُ طبقات الشعراء، وألَّفَ فيه ابن سلّام الجمحي طبقات فحول الشعراء، ذلك السفر العظيم الذي حققه شيخ المحققين محمود محمد شاكر رحمة الله على جميع مَن ذكر. فقد كان من معايير هذه الكتب وأمثالها البلاغة.

المطلب الثاني: الأصل في الكلام.

إن علماء المسلمين حينما نظروا في كلام العرب وجدوا فيه أشياء تطَّرِدُ وتستمر في بابها، وأرى تستغني عن غيرها، وأخرى تحوز حكمَ بابِهَا من غيرِ حاجة، وهكذا استقرَّ لديهم أنَّ هذه الأشياءَ أصلٌ لغيرِهَا، وما صدرَ عنها أو اشتقَ منها أو احتاج إليها فرع عنها، وبهذا وُجدَ ذلك التقسيم المشهور في جُلِّ العلوم الإسلامية، وهو تقسيم الأشياء إلى فروع وأصول. وعلوم العربية ليست بمنأى عن هذا الإجراء العلمي المتميز، فقد حوتْ أقدم كتب العربية هذا التقسيم، واستغلته أحسن استغلال، وأحسن مثال على ذلك كتاب سيبويه، فهو حافل بمصطلح الأصل، وهو فيه ذو مفاهيم إجرائية متميزةتفتح للتحليل اللغوي أبوابا ما كانت لتُفتح من دونها.

لقد تمكنتْ فكرة الأصل والفرع في كتب النحو حتى ألم بها المفسرون وعلماء غريب القرآن ومعانيه، وانتقلت الفكرة إلى البلاغة مضمرةً في عقول علمائها لا يصرِّحونَ بها، ولكنها كانت باديةً ظاهرةً في تحليلاتهم وتطبيقاتهم، ولا أعرفُ أحدًا صرَّحَ بهذه الفكرة وأبان عن وجه تطبيقها قبل يحيى بن حمزة العلوي في كتابه الإيجاز لأسرار كتاب

الطراز(ت749هـ) وذلك حين تكلم عن التقديم والتأخير مبيِّنًا أنه خروج عن أصلِ الرتبة في الكلام. وذلك قوله: « والخوض في تقديم ما يُقدم وتأخير ما يؤخر له عندي قاعدتان عليهما يدور أمره، وبهما تظهر خلاصتُهُ وسره، نفصلهما بمعونة الله

القاعدة الأولى منها: لفظية: وحصول المقصود إنما يكون بالنظر فيما هو أصل الكلام وحده بالإضافة إلى الوضع اللغوي والتصريف الإعرابي، فما كان أصله ما يقتضي فيه التقديم، فتأخيره يكون على خلاف أصله لسرٍّ ومعنًى، وما كان الأصل يقتضي تأخيره، فتقديمه يكون على خلاف أصله، فلا يكون إلا لمصلحة غريبة طارئة عليه، وامتحان هذه القاعدة إنما يكون بعرض الأصول التي تكون مقتضية للتقديم والتأخير، فإذا عرفتَ الأصلَ عُرفَ المعدولُ عنه، وعندها يتسقُ الأمر، وتبدو طريقة النظر، فنقول: الأصلُ في المبتدأ ان يكون مقدما على خبره، والأصل في الخبر أن يكون مؤخرا عنه، فإذا حصل في المبتدأ تأخير عن محله وفي الخبر تقديم على محله، فلغرضٍ يُقصَدُ ولمعنًى يُطلَبُ، وهكذا حال الفاعل، فإنَّ الأصلَ فيه أن يكون ملاصقًا لفعله، والأصل في المفعول أن يكون متأخرا بعد فاعله...»[1]وقد دأبَ العلوي على ذكرأصول المسائل في فاتحة كلِّ باب، فكأنَّهُ بفعله هذا ينقل علمَ المعاني من صمتِهِ المطبِقِ على أصوله إلى تصريحه الجهير بها، فمثلا في باب تأخير المسند إليه يقول:«واعلم أن الأصل في المسند إليه أن يكون مقدما على المسند

1العلوي، يحيى بن حمزة، الإيجاز لأسرار كتاب الطراز، تح بن عيسى باطاهر، دار المدار الإسلامي، ط1 2007 ص141

نفسه»[1]ويقول في وضع المضمر منه مكان المظهر:«اعلم أن الأصل في المسند إليه سواء كان فاعلا أو مبتدأ أن يكون ظاهرا. وإذا أُضمِرَ أن يكون مسبوقًا بما يفسِّرُهُ إذا كان غائبا، فإذا أضمر على خلاف هذه الطريقة كان على خلاف قياسه لغرض ومقصد»[2]ويقول في بيان أحوال المسند:«واعلم أنَّ كلَّ مسندٍ به كان متقدما على مَنْ أُسنِدَ إليه فهو من باب إسناد الفعلية...وكلُّ مسند إليه كان متأخرا فهو من باب الإسنادات الخبرية»[3]وقال في ذكر المسند:«وإنما ذُكرَ لكونه هو الأصل لما يحصل بذكره من البيان والإيضاح»[4]ويقول في كونه اسما:«وإنما يحسنُ كونُهُ اسما لأنه هو الأصل، وإنما يُعدَلُ إلى الأفعال لغرضٍ نادرٍ من أجلِ إفادةِ الأزمنة كما سبقَ تقريرُهُ»[5]ثم يختم بقوله:«فحصلَ من مجموع ما ذكرناه أن الأصل في المسند أن يكون مفردًا، وأن يكون نكرةً، وأن يكون مؤخرا، فإذا عرض ما يوجب مخالفةَ هذه القواعد فإنه يكون لأغراض مقصودة توجبُهَا البلاغة وتؤذنُ بموجباتِها البراعة»[6]ويستمرُّ على هذا التأصيل في كافة أبواب علم المعاني كما قلنا.

إنَّ مصدر هذه الأصول التي ذكرَهَا العلويُّ هو علمُ النحو، والنحاةُ لم يتلقَّوْا هذه الأصولَ عن السليقيين بالتصريح بها، وإنما كان السبيل إلى تقريرها هو الاستنباط والاستقراء لكلام هؤلاء السليقيين، وتقريرهم هذا لا يمكنُ أنْ يُسمَّى ادِّعَاءً وتقوُّلًا، كما يسميه بعض المحدثين،

1السابق ص158

2السابق ص159

3السابق ص162

4السابق ص 162

5السابق ص 162

6السابق ص 162

بل هو عملٌ علميٌّ مبناهُ على اجتهادٍ في التفسير، ولا يشُكُّ عاقلٌ أنَّ للباحثِ الذي تعبَ في التتبعِ والوصف والاستقراء الحقَّ في التفسير والتعليل، والتعليل هو روح العلم كما لا يخفى، لذلك فعمل النحاة علميٌّ محض أداهم إليه اجتهادهم.

يقسم الجليس النحوي علل النحاة إلى صنفين فيقول:« اعتلالات النحويين صنفان: علة تطرد على كلام العرب وتنساقُ إلى قانون لغتهم، وعلةٌ تظهرُ حكمتهم وتكشفُ عن صحة أغراضهم ومقاصدهم في موضوعاتهم»[1]وهذا النقلُ يثبِتُ أنَّ اعتقادَ النحاةِ في لغة العرب هو أنَّهَا لغةٌ حكيمة، أي: محكمة، لأنَّ العربَ أمة حكيمة، وهذا هو منطلق النحاة إلى فكرة الأصل والفرع، فما ورد على أصله لا يُسألُ عن علتِهِ كما قالوا، ولكن إذا عُدِلَ بالشيءِ عن أصله فلا بد من أن تطلبَ علةُ ذلك، فإن لم يكن للعدول تعلُّقٌ بالمعاني والأغراض الخطابية طُلِبَ له ما يناسبُهُ من العلل النحوية والصرفية، وهذه العلل غالبا ما تكون تفسيرا لبناء مفردة أو تركيب خرج مخرج الوجوب في الكلام، أما إذا كان للعدول تعلق بالمعاني والأغراض الخطابية فإنه يُطلَبُ له علةٌ معنوية بلاغية يكون لها تعلُّقٌ بالجوازات النحوية التي يُتيحُها نظامُ العربيةِ للمتكلمين.

إذن، فكل عدولٍ في الكلام لا بد له من أن يتعلق بعلة وغرض ووجه عند النحاة، وهذا لإيمانهم بحكمة العرب والعربية، حتى لقد ذهب سيبويه إلى أبعد من هذا حين طلب للضرائر الشعرية علةً ووجها، فقال:«وليس شيءٌ يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجها»[2]وبعد هذا

1السابق ص 169

2السيوطي، جلال الدين، الاقتراح في أصول النحو، تح عبد الحكيم عطية، دار اليروني، ط2 2006 ص 98

لا يستغرب المرءُ إذا وجدَ البلاغيين في علم المعاني قد نحوا نحو النحاة وواصلوا المسير في طريقهم، لأن اعتقاد حكمة العرب والعربية يجمع بينهم.

لقد اهتمَّ البلاغيون في علم المعاني بالمعاني والأغراض، واعتقدوا أنَّ صورَ المعاني والأغراض تتعدد بتعدد نظوم الكلام وصوره، فليس شيءٌ في أحوال الألفاظ عندهم إلا وهو موصلٌ إلى خفايا في أحوال المعاني والأغراض، وهذا الاعتقاد مصدرُهُ الوقوف على عناية العرب بمعانيها، وقد ذكرَ هذا ابنُ جني في الخصائص إذ قال:«بابٌ في الرد على من يدعي على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالَهَا المعاني:...وذلك أنَّ العربَ كما تعنى بألفاظها فتصلحها وتهذِّبُها وتراعيها، وتلاحظُ أحكامَهَا بالشعر تارة وبالخطب أخرى، وبالأسجاع التي تلتزمهاوتتكلف استمرارها، فإن المعاني أقوى عندها وأكرم عليها وأفخم قدرا في نفوسها»[1]

ولمَّا كانت العربية عند المتقدمين لغةً حكيمةً، وكانت عناية العرب بمعانيها أقوى وأفخم قدرا من عنايتها بألفاظها =توافرت الدواعي على البحث عن قواعد هذه الحكمة وهذه العناية، لذلك قد وردت جملة من العبارات في ثنايا كلامهم واصفة لهذه الحكمة والعناية، ويمكن عدُّهَا قواعد محررة مضبوطة يصلح الاتكاء عليها لتحديد أصل الكلام وفرعه في لغة العرب، ونحن هنا سنذكر شيئا منها تستبينُ به الطريق مع شرح يسير متى ما استدعى الأمر ذلك بإذن الله.

أولا: القواعد العامةُ الكلية.

1الكتاب [32/1]

1«اعلم أنهم مما يحذفون الكلم وإن كان أصلُهُ في الكلام غيرُ ذلك»[1]

2«ويستعينون بالشيءِ عن الشيءِ الذي أصله في كلامهم أن يُستعمَلَ حتَّى يصيرَ ساقِطًا»[2]

3«وليس كلُّ شيءٍ يكثرُ في كلامهم يُغَيَّرُ عن الأصلِ، لأنَّهُ ليسَ بالقياس عندهم، فكرهُوا تركَ الأصل»[3]

4«والكلام يكون له أصل ثمَّ يُتَّسعُ فيه فيما شاكلَ أصلَهُ»[4]

5«كلُّ ما صلح به المعنى فهو جيِّدٌ، وكلُّ ما فسد به المعنى فمردود»[5]

6 حمل الشيءِ على ما هو من نوعه أولى من حمله على ما هو مخالف له في النوعية.

7«من شأن العرب الإيجاز وتقليل الكثير إذا عُرفَ معناه»[6]

8«وهم قد يخاطبون الرجل بالشيءِ ويريدون غيرَهُ»[7]

9«حمل الكلام على ما فيه فائدة أشبهُ بالحكمة من حملِهِ على ما ليس فيه فائدة»[8]

10«حمل الكلام على التأسيس أولى من حمله على التوكيد»

11«إعمال الكلام أولى من إهماله» وهاتان القاعدتا الأخيرتان أدور في كلام الفقهاء منهما في كلام النحاة والبلاغيين، وإن كانتا بمباحث النحو والبلاغة ألصق وأشبه.

1الخصائص [216/1]

2الكتاب [24/1]

3الكتاب [25/1]

4الكتاب [213/2]

5المقتضب [46/1]

6المقتضب [311/4]

7ابن مالك جمال الدين، شرح الكافية الشافية، تح عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ط1 [221/1]

8تأويل مشكل القرآن ص55

12«التناسب في كلامهم مقصود مهم عندهم»[1]

13«مراعاة التناسب أولى»[2]

14«العربُ تكره أن تجعل الحرف متصرِّفًا كتصرُّفِ الفعل»[3]

15«وضع العربِ على أن تكون القرينة في اللفظِ لا خارجة عنه»[4]

17«المقصود بالأعرفية ما كان أبعد عن اللبس»[5]

18«الأسماء تطرأ عليها معان مختلفة بالتركيب»[6]

19«ما قلَّ تقديره وقوي معناه فهو أولى»[7]

20«عدم الجمع بين وجوه من للحذف كراهة الإخلال»

21«الكلامُ مبني على حصول الفائدة، فمتى تعرَّى من الفائدة لم يكن كلامًا»[8]

فهذه القواعد وغيرها مما انتمى إليها وشاكلها تضبط النظرَ في علوم العربية عموما، خاصة إذا تعلق الأمر بتصريف الألفاظ على المعاني، فهي مأخوذ بها في الصرف والنحو وعلم المعاني، وقد توجد في كلام المفسرين والفقهاء والأصوليين أيضا، وكثيرا ما يستند إليها التعليل والترجيحُ عندهم.

1ابن الحاجب، شرح المقدمة الكافية، نح: جمال عبد العاطي مخيمر أحمد، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الرياض ط1 1997 [265/1]

2السابق [461/2]

3السابق [789/3]

4السابق [24/1]

5شرح المفصل لابن يعيش [302/2]

6السابق [459/2]

7السابق [459/2]

8البيان في شرح اللمع 105

ثانيا: الأصول العامةُ الكلية.

وهذه الأصول العامة تختلف عن القواعد العامة الكلية التي سبقت من جهة أنها تختص غالبا بظواهر لغوية مخصوصة لا تتجاوزها. وتختلف عنها أيضا بكون الخروج عنها سائغا، ولا يعدُّ إخلالا بالكلام، بل هو خروج من الأصل إلى الفرع لغرض يُقصدُ وفائدة تُتوخَّى، وهذا بعكس ما سبق، فإنها قواعد لا ينبغي مخالفتها في النظر والفهم وتأدية الكلام.

وإليك بعض هذه الأصول:

1 –التنكيرُ أصل والتعريف فرع، قال سيبويه:«واعلم أن النكرة أخفُّ عليهم من المعرفة، لأنَّ النكرة أول، ثم يدخل عليها ما تعرف به، فمن ثم أكثر الكلام ينصرف في النكرة»[1]فالأصل العام في الاسم أن يكون منكرا، ولكن قد يكون تعريفه في بعض المواضع أصلا على التنكير، كما إذا كان مبتدأ مثلا.

2 –«الأصلُ هو المظهر، وإنما المضمرُ فرعه»[2]وهو الأصل العامُّ في الاسم أيضا، وفي بعض المواضع يكون الإضمار أولى من الإظهار، فإذا ورد الاسم مظهرا في ذلك الموضع كان من باب الإظهار في مقام الإضمار.

3 –«الأصلُ الإفرادُ، وإنما التركيبُ فرعٌ»[3]وهذا الأصل مثل سابقيه أيضا.

4 – الأصل الذكر، فإذا عُدلَ عنه إلى الحذف وجب تقدير المحذوف وطُلِبَتْ علة ذلك الحذف.

1الكتاب [22/1]

2الإنصاف [366/2]

3السابق [245/1]

5 –الأصل حفظ الرتبة والموضع في الكلام، فإذا عُدِلَ عنه إلى التقديم والتأخير طُلِبَ غرضُ ذلك وعلتُهُ.

6 –«الأصل في القيد التخصيص»[1]

7 –«الأصلُ في إفادة المعاني الحروف»[2]ويقصد بالمعاني هنا المعاني المجردة لا مطلق المعاني.

8 –«والأصلُ في كل حرف أن لا يدلَّ إلا على ما وُضع له، ولا يدل على معنى حرف آخر»[3]

9 – الأصلُ المطابقة، فإذا عُدلَ عنها إلى نوع من أنواع الحمل طلب الغرض من ذلك.

10– الأصل وصل المتآلفات وفصل المختلفات، فإذا عُدلَ عنه إلى عكسه طُلِبَ الغرضُ من ذلك.

ثالثا: الأصول الخاصةُ الجزئية.

هذه الأصول تندرج تحت الأصول الكلية التي مرت، وعليها العملُ والتعويلُ في كشفِ الأغراض عند علماء علم المعاني، وهي الجسر الواصل بين النحو وعلم المعاني، ولم نقتصر في جمعها على ألفاظهم وتصريحاتهم، بل جمعنا الصريحَ وكلَّ ما دلَّ عليه مضمونُ

1الأزهري، خالد، التصريح على التوضيح، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2 2000 [257/2]
2العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، تح: عبد الإله النبهان، دار الفكر، دمشق، ط1 1995 [50/2]
3الإنصاف [393/2]

كلامهم ولازمه ومفهومه، وسنحاول ترتيبها على حسب ترتيب الأبواب النحوية ليسهُلَ تناولها من جهة، ولتُعرَفَ مظانها في كتب النحو من جهةٍ أخرى[1].

1- الأصل في الاسم العلم أن يوضع لشيءٍ بعينِهِ لا يقعُ على غيرِهِ.

2- الأصل في الضمير أن يعود على الأشبه من الأسماء مما تقدم عليه.

3- الأصل في أسماء الإشارة أن يُشارَ بها إلى الأشياء المحسوسة المشاهدة.

4- الأصلُ في صيغ الإشارة مطابقتها للمشار إليه بعدًا وتوسُّطًا وقُربًا.

5- الأصل في ضمير جماعة الذكور أن يكون للعقلاء.

6- أصلُ كافِ الخطاب في أسماء الإشارة أن تكون مطابقة للمخاطب في الإفراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث.

7- الأصل في "أل" أن ترد للعقد.

8- الأصل في جملة صلة الموصول أن تكون معلومة عند المخاطب.

9- الأصل في (مَنْ) الموصولية أن تكون للعاقل، وفي (ما) الموصولية أن تكون لغير العاقل.

10- الأصلُ ذكر صلة الموصول، وقد تحذف لغرض من الأغراض.

11- الأصلُ في المبتدأ أن يتقدم وفي الخبر أن يتأخر.

12- الأصل في الخبر التنكير وفي المبتدأ التعريف

ينظر: الكتاب لسيبويه والأصول في النحو لابن السراج، الإنصاف لابن الأنباري، وشرح الرضي على كافية ابن الحاجب، وشرح المفصل لابن يعيش، وحاشية الصبان، والتصريح على التوضيح للأزهري، وهمع الهوامع للسيوطي، واللباب للعكبري، 1ومعاني النحو للسامرائي.

13- الأصل في الخبر أن يذكر.

14- الأصل في الخبر أن يكون مشتقا.

15- ليس من رتبة النكرة أن يكون مبدوءا بها، مخبرا عنها إلا مع الاعتماد على ما قبلها.

16- الأصل في الجملة التي مسندها فعل أن يتقدم فعلها فتكون فعلية.

17- الأصلُ في الخبر أن يكون مفردا، وقد يعدل عن هذا فيكون جملة أو شبه جملة.

18- الأصل ألا يُخبر بالمصدر عن اسم الذات، وقد يخبر به عنه لغرض.

19- الأصل في الخبر أن يكون خاصا بالمبتدأ، وقد يردُ عاماويشمل المبتدأ وغيره، ولذلك أغراض تذكر.

20- الأصل في تعدد الأخبار والنعوت أن ترد بدون عطف، فإذا وردت بالعطف كان ذلك لأغراض.

21- الأصل في "كان" أن تكون للماضي المنقطع، وقد تخرج عن هذا للدلالة على الاستمرار والأبدية والتجدد.

22- الأصلُ أثبات نون "كان المضارعة المجزومة" ، فإذا حذفت طلب الغرض من حذفها.

23- الأصل أن تستعمل "صار" لإفادة الحكم في النهار، و"بات" لإفادة الحكم في الليل.

24- الأصل في (أصبح) أن تفيد اتصاف المسندِ إليه بالحكم في الصباح، وفي (أضحى) في الضحى، وفي (أمسى) في المساء.

25- الأصل في النواسخ أن يتقدم الناسخ فاسمه فخبره، وقد يعدل عن هذا بالتقديم والتأخير لأغراض تُذكر.

26- الأصل خلوُّ الكلام من الحروف الزائدة.

27- أصل معاني (إنَّ) التوكيد.

28- الأصلُ خلوُّ "إنَّ " من النون إذا اتصلت بضمير المتكلم أو المتكلمين، وقد يُعدل عن هذا إلى الاتصال بها فيقال: إنَّنِي وإنَّنَا. فيكون ذلك لأغراض.

29- الأصل في (ظن) أن ترد في المشكوك، وورودها لليقين خلاف الأصل.

30- الأصل ذكر مفعولي ظنَّ وأخواتها.

31- الأصل ذكر الفاعل.

32- الأصل مطابقة الفعل للفاعل في التذكير والتأنيث.

33- الأصل تقديم الفاعل على المفعول لأنه لازم في الجملة.

34- قال الزركشي في البرهان: « مرتبة العمدة قبل مرتبة الفضلة، ومرتبة المبتدأ قبل مرتبة الخبر، ومرتبة ما يصل إليه الفعل بنفسه قبل مرتبة ما يصل إليه بحرف الجر، وإن كانا فضلتين، ومرتبة المفعول الأول قبل مرتبة المفعول الثاني»

35- الأصل ذكر الفاعل، وقد يُتركُ ذكرُهُ فينوبُ عنه المفعول لغرض من الأغراض.

36- الأصل ذكر المفعول به إذا كان الفعل متعديا، وقد يترك ذكرُهُ لعلة وغرض.

37- أصل التعلق للأفعال.

38- قال ابن مالك في الألفية:

والأصلُ سبقُ فاعِلٍ مَعنًى كَ(مَنْ) مِن (أَلْبِسَنْ مَنْ زار !كُمْ نَسْجَ اليَمَنْ)

39- الأصل عدم التقييد بالمفعول المطلق والمفعول لأجله والحال والنعت، لأنها زائدة عن أصل المعنى، فإذا قُيِّدَ الكلام بها كان ذلك للأغراض التي ترد لها.

40- الأصل في الحال الإفراد

41- الأصل في جملةِ الحال أن تكون خاليةً من الواو.

42- الأصل في الاستثناء أن يكون ب"إلا".

43- الأصل في الإضافة أن تكون إلى الأوضح

44- الأصلُ في الصفةِ أن تكون مشتقةً من الفعل.

45- الأصل في الصفة أن تكون للإيضاح أو التخصيص.

46- الأصل في المعارف ألا توصف.

47- الأصلُ الإتْبَاعُ، والقطعُ فرعه.

48- الأصل في الصفة أن تصحبَ الموصوف.

49- الأصل في الصفة أن تطابق الموصوف.

50- الأصل في الصفة الإفراد، ولا يعدل عنها إلى التركيب إلا لغرض.

51- الأصل في الواو أن تكون للعطف.

52- الأصل أن يُستعمَلَ الفعلُ في معناه الأصلي، وقد يعدل عنه إلى استعمالات أخرى.

53- الأصل في الأمر أن يؤدى بفعل الأمر، وقد يعدل عن هذا فيُؤدَّى بالمصدر واسم فعل الأمر لأغراض تذكر.

54- الأصل في الأمر أن يكون للإيجاز والإلزام.

55- الأصل في النهي أن يكون على سبيل الاستعلاء

56- الأصل في الشرط أن يقع الشيءُ لوقوعِ غيره، وقد يعدل عن هذا إلى انتقاض السببية لأغراض تُذكر.

57- أصل الجزاء الفعل، وفيه تعمل حروف الجزاء، ولكنهم قد يضعون في موضع الجزاء غيره.

58- مرتبة الجزاء بعد مرتبة الشرط

59- الأصل في " إنْ" الخلوُّ عن الجزم بوقوع الشرط.

60- الأصل في "إذا " القطع بوقوع الشرط.

61- الأصل ذكر جواب الشرط.

62- الأصل تقديم فعل الشرط على فاعله.

63- الأصل في التعجب الاستفهام.

64- الأصل في الاستفهام هو طلب العلم بمجهول.

65- الأصل في التكرار التوكيد. فمن كرَّرَ فقد قرَّرَ.

66- الأصلُ في كليَّةِ "كل" العموم، وقد يعدَلُ عن هذا الأصلِ فتكون كليةً مخصوصة.

67- الأصل ذكر جواب القسم حيث لا مانع.

68- الأصل في النفي أن يكون صريحا، وقد يكون ضمنيا فيكون خلاف الأصل.

69- الأصل في النفي أن يكون مسلَّطًا على الوجود، وقد يعدل عنه فيسلط على الكمال والصحة وغيره.

70- الأصل في النفي أن يؤدى بأدوات النفي، وقد يعدل عن هذا إلى تأديته بأدوات الاستفهام لأغراض تلحظ

71- الأصل في النداء أن يكون للقريب ب"يا" و"أي" ولغيره وبغيرهما من حروف النداء.

...جلُّ هذه الأصول مقررة في كتب النحو سلفا، وهي مأخوذ بها في علم المعاني إلى جانب أصول أخرى قد اجتهد علماء المعاني في استخراجها من كلام العرب، أو من تفسيرات متقدمي النحاة والمفسرين والفقهاء وغيرهم، وهذه الأصول التي استخرجها علماء المعاني هي ألصق بالتخاطب من الأصول السالفة، وإليك بعضا منها يستبينُ لك بها الأمر:

1- الأصل في الخبر أن يُلقى لأحد غرضين: إفادة المخاطب الحكم الذي تضمَّنتْهُ الجملة، أو إفادة المخاطب أن المتكلم عالم بهذا الحكم[1].

2- الأصل في النفي والاستثناء أن يكون لأمر ينكره المخاطب أو يشك فيه، أو لما هو مُنزَّل هذه المنزلة[2].

3- الأصلُ في الخطاب أن يكون لمشاهَدٍ معين.

1علوم البلاغة للمراغي [46/1]

2السابق [133/1]

4- الأصل في التنكير أن يدل على الوحدة، وقد يدل على التكثير والتعظيم في مقامات معينة[1].

5- الأصل في "إنَّمَا" أن تُستعملَ في حكم لا يُعوِزُكَ تحقيقه، إما لأنه في نفس الأمر جليٌّ، أو لأنّكَ تدَّعيه جليًّا[2].

6- الأصل في التخصيص أن يكون فيما يمكن فيه الإنكار[3].

7- المفردات الواقعة صفاتٍ الأصلُ فيها عند عدم تقابلها ترك العطف[4].

8- الأصل في الطلب أن يكون بصيغته الصريحة[5].

9- الأصل في النفي بعد تحققهِ استمرارُهُ[6].

...إلى غير ذلك من الأصول المذكورة عندهم.

وفي الأخير نقول إن العدول عن هذه الأصول في الكلام أمارةُ وجودِ معانٍ وأغراض مخصوصة ملازمةٍ لذلك العدول عند البلغاء، وهذه الأغراض يطلبها مقتضى الحال، لذلك سيكون الكلام في المطلب الآتي عن الأغراض والمقامات.

1الصعيدي عبد المتعالي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح، مكتبة الآداب، ط17 2005 [194]

2 مفتاح العلوم 294

3الإيضاح 63/2

4السابق 100/3

5السابق 129/3

6السابق [154/3]

المطلب الثالث: الأغراض والمقامات والسياقات الخطابية.

يقالُ الغرضُ والمقصد والمراد والمعنى، وهي متقاربة في الاستعمال جدا، وتكاد تكون متطابقة في استعمال أهل هذا الفن لها، وإن افترقت في الحد واللغة، ومفهومها عندهم هو أنها« معانٍ يُنشئها الإنسانُ في نفسه، ويصرِّفُها في فكره، ويناجي بها قلبه، ويراجعُ فيها عقله، وتوصفُ بأنها أغراض ومقاصد»[1]وهي «الهيئات النفسية التي يُنحى بالمعاني المنتسبة إلى تلك الجهات، يُمَالُ بها في صوغها، لكون الحقائق الموجودة لتلك المعاني في الأعيان مما يهيء النفسَ بتلك الهيئات، وبما تطلبُهُ النفسُ أيضا أو تهرُبُ منه إذا تهيَّأتْ بتلك الهيئات»[2]وجملةُ الأمر هي أنَّ الغرض حاجةٌ مطلوبٌ قضاءُها بالكلام، مُتَوَصَّلٌ إلى إدراكها بالفهم عن المتكلم.

إذن فالكلام آلةٌ بها تُقضى الحوائج التي هي الأغراض. وهذه الآلة لها نظام تشتغل عليه، وهو نظام اللغة الذي مرَّ ذكرُ أصوله التي ينبني عليها في العربية، وهذا النظامُ هو الذي قصده ابن جني في حدِّ اللغةِ حين قال:«فإنّهَا أصواتٌ يعبِّرُ بها كلُّ قومٍ عن أغراضهم»[3]أي: يقضون حوائجهم باستعمال نظام اللغة في كلامهم على وجه التعبير، أي: التفكر في الخيار واختيار ما يؤدي الحاجة، وهذا هو معنى النظم بعينه، فهو اختيارٌ من خيارات يتيحُهَا نظامُ اللغة، يقول عبد القاهر :« وذلك أنَّ النظمَ كما بيَّنَّا إنَّمَا هو توخِّي

1دلائل الإعجاز 528

2القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح محمد الحبيب، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط3 ص77

3الخصائص 34/1]

معاني النحو وأحكامه وفروقه ووجوهه، والعملُ بقوانينه وأصوله»[1]و« ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظُها في النطق، بل أنْ تناسَقَتْ دلالاتُهَا، وتلاقتْ معانيها على الوجهِ الذي اقتضاه العقل»[2]و«ليس من فضل ومزيةٍ إلا بحسب الموضع، وبحسب المعنى الذي تريد والغرض الذي تؤمّ»[3]ف« لا يُعقل إلا أن تقول: صلحتْ[هذه الكلمة] ههنا لأن معناها كذا، ولدلالتها على كذا، ولأنَّ معنى الكلام والغرض فيه يوجب كذا، ولأن معنى ما قبلها يقتضي معناها»[4]وعلم المعاني هو :«العلم بالأحوال اللفظيةِ المطابقة للمقاصد العارضة»[5]

إنّ العدول عن الأصول التي ذُكرتْ في المطلب السابق يكون عند البلغاء لأغراض تُقصدُ وتؤم، وهذه الأغراض منها العام ومنها الخاص، فإذا نظرنا إلى العدول بالتقديم والتأخير وجدنا الغرض العامَّ الذي يضمُّ خاصَّ أغراضه هو العناية والاهتمام، وذلك في قول سيبويه:«كأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهمُّ لهم وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعا يهمانهم ويعنيانهم»[6]وأحسن ما نشرحُ به قاعدةَ سيبويه هاته هو كلام يحيى بن حمزة العلوي في الإيجاز حين قال عن التقديم والتأخير:« إن تقديمَ ما يُقدَّمُ في هذه القاعدة ليس لغرض لفظي، وإنَّما الغرض في تقديمه هو الاهتمام به في نفسك، وعظمُ موقعه في قلبك، وكثرةُ

1دلائل الإعجاز ص452
2السابق 50
3السابق 87
4السابق 52
5الإيجاز للعلوي 122
6الكتاب [34/1]

جريه في ذهنك، فهذه هي الأسباب العرضة الموجبة لتقديمه، وعلى هذه القاعدة يجوز تقديم غرضٍ على غرض، وتقديم حاجةٍ على حاجةٍ، ولا وجهَ لذلك سوى ما أشرنا.

والمثال الكاشف عن غرضنا هاهنا أنَّ مَنْ يقصِدُكَ لقضاءِ حاجةٍ مهمةٍ من بلدٍ نائية، فيأتي وقد مسه الجوع وأضناه التعب، فتقول له : ما حاجتك؟ فيقول حاجتي رغيف آكله، فانظر كيف أهمل ذكر الحاجة المقصودة التي جاء لها، وذكر ما هو المهم من حاله في ذلك الوقت، وهو تسكين الجوع بالرغيف، وهكذا القول في سائر الأمور؛ فإنَّ بعضَها يؤثَرُ على بعضٍ على قدر موقعها ومكانتها في النفوس.

ومن أجل ذلك فإنَّ الكليمَ صلوات الله عليه لما سقى لبنتي شعيب أغنامهما تولَّى إلى الظلِّ فلم يسأل اللهَ من أمور الدين، من الإعانة على أعباء النبوة التثبيتِ لأدائها، ولا شيئا من الأمور النيويه من إطالة العمر، والنصر على أعدائه، وما سأل إلا ما يقتضيه حاله، ودعتْ إليه الضرورة، وهو سدُّ فاقتِهِ من الجوع، فقال:{ربِّ إنِّي لما أنزلتَ إليَّ من خيرٍ فقير}[القصص 24] وهكذا القولُ فيما يقتضيهوشاهد الحال، فإنه يوجب ذكره من أول وهلة من جهة أنه حقيق بالإيثار بالذكر، والله أعلم بالصواب»[1]

وهذا كلامٌ يدلُّكَ على ما قلناهُ، ويدلُّكَ أيضا على أنَّ أحوال اللفظِ في حقيقتها ما هي إلا صورٌ عن حاجات النفوس، وفي هذا يقول الجاحظ في الحيوان:« إنَّمَا الدلالات في بنية

1الإيجاز للعلوي ص 143

الكلام نفسِهِ، فصورةُ الكلامِ هو الإرادةُ والقصد»[1]فجعل صورة الكلام ونظمه عين القصد والإرادة، وذلك لتلازمهما.

ومن الفرائد في هذا المقام أن نجد السهليَّ من النحاة يجيءُ بكلام في عبارة سيبويه التي مرَّتْ عجزَ عنه كلُّ مَنْ قرأنا لهم من البلاغيين، فيقول:« أنّ هذا أصل يجب الاعتناء به، لعظم منفعته في كتاب الله تعالى، وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ لا بدَّ من الوقوف على الحكمة في تقديم ما قُدِّمَ وتأخير ما أُخِّرَ....وسنقدِّمُ بين يدي الخوضِ في هذا العرضِ أصلا يقفُ بك على الأصحِّ، ويرشدك بعون الله إلى الطريق الأوضح، فنقول:

ما تقدَّمَ من الكلامِ فتقديمُهُ في اللسان على حسبِ تقدُّمِ المعاني في الجنان، والمعاني تتقدَّمُ بأحدِ خمسةِ أشياء: إما بالزمان وإما بالطبع، وإما بالرتبة وإما بالسبب وإما بالفضل والكمال. فإذا سبق معنى من المعاني إلى الخلد بأحد هذه الأسباب الخمسة أو بأكثرها سبقَ اللفظ الدال على ذلك المعنى السابق، وكان ترتيب الألفاظ بحسب ذلك، نعم، وربما كان ترتيب الألفاظ بحسب الخفة والثقل لا بحسب المعنى، كقولك(ربيعة ومضر) وكان تقديم مضر أولى من جهة الفضل، ولكنهم آثروا الخفة، لأنك لو قدمت (مضر) في اللفظ لكثرت الحركات وتوالت، فلما أخرت وقف عليها بالسكون...»[2]ثم ذكر أمثلة من القرآن على الأسباب الخمسة وأرفها بنكات بديعة استخرجها منها اعتمادا على القاعدة المذكورة، ثم قال في آخر الباب:« فمن لحظ هذه المعاني بقلبه، وتدبر هذا النظم البديعَ بلُبِّهِ، ترقَّعَ في معرفةِ

1الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط2 1424ه [1]

2السهيلي أبو القاسم، نتائج الفكر، دار الكتب العلمية، بيروت ط1 1992 ص 209

الإعجاز عن التقليد، وأبصر بعين اليقين أنه تنزيل من حكيم حميد»[1]وهذا الفصل من نتائج للفكر للسهيلي هو من أنفس ما كتب المتقدمون في التقديم والتأخير.

حاصل هذا أن طريقة علماء المعاني في استخراج الأغراض هي هذه، أي إنَّ مكمَنَها العدولُ عن الأصول التي أُصِّلَتْ، وما مرَّ من شرحِ قاعدةِ التقديم والتأخيرِ تُقاسُ به باقي أبواب الفن، كالذف والذكر، والإظهار والإضمار، والفصل والوصل...وهكذا، مع التنبُّهِ إلى أنّ هذه الأصول غير كافية في كشف كل الأغراض الكلامية، لأنها لا تشمل كلَّ صورِ والنظمِ والتوخّي، وهذا قد وجد له البلاغيون حلا أيضا، وهو أنهم بحثوا في أغراض المعدول عن أصله أولا، ثمَّ عن أغراضِ المبقى على أصله، ثم عن أغراض ما لا أصل له، لهذا تجدهم يفرِّقونَ بين الحذف والترك، والتقديم على نية التأخير والتقديم الذي ليس على نية التأخير...وهكذا.

ويمكن صياغة قاعدة عامة تصف تعاملهم مع الألفاظ والنظوم بقولنا: [كلُّ لفظٍ احتملَ أن يأتي في معناه العامِّ غيرُهُ وجبَ طلبُ الغرض والمعنى الذي لأجله أورد] .

وهنا مسألة، وهي أن يُقال: ما صحةُ الأغراض التي يدَّعيها علماء المعاني على المتكلم وكلامه؟ وهل لها ما يدعمها من صحيح الأدلة فيُخرِجُها من حيِّزِ الادِّعَاءِ؟

افيقال في الجواب عن هذا: إنَّ علماءَ المعاني قد قرروا أن هذه الأغراض إنَّما يُهتدى إليها بالقل السليم والطبع المستقيم، ولأجل هذا قال الخطيب القزويني بعدما ذكر جملةً من أغراض حذف المسند إليه:« وإمّا لاعتبار آخر مناسبٍ لا يهتدي إليه إلا العقلُ السليم والطبعُ

1السابق ص 212

المستقيم»[1]فهذه الأغراض التي حددها علماء المعاني صحيحة كلَّ الصحةِ، يشهد لها العقل السليم والعرفُ الخطابي والاستعمال اللغوي، وقد أولى شرف الدين الطيبي من بلاغيي القرن الثامن أهميةً لبيان صحة هاته الأغراض في كتابه التبيان في البيان، فكان كلما أتى على غرض استشهدَ له بشاهدٍ عقليٍّ أو عرفيٍّ من الإشارات التي وردت في كلام الشعراء وغيرهم مما يدل على ذلك.

ومثال هذا قوله في باب الإسناد:« وهو بالنظر إلى المخاطب ثلاثةٌ: ابتدائي: وهو ما خوطبَ به خالي الذهن، نحو: " زيدٌ قائم" فلا يؤكدُ بنحوِ "إنَّ" واللام، فإنَّهُ كما أُلقِيَ إليهِ انتقَشَ في ذهنِهِ، قال:

أتاني هَوَاهَا قبلَ أنْ أعرفَ الهَوَى فصادَفَ قلبًا خاليًا فتمَكَّنَا»[2]

فانظر كيف استدلَّ لتمكن الكلام من الذهن حالَ الخلو بتمكن الحب من القلب حال الخلو، مدعما إياه بشاهد من شواهد الشعر، ليثبت بهذا أن المعنى الذي قصد إليه البلاغيون وادعوه صحيح في العقل والطبع.

ويقول أيضا في مسألة ترك ذكر المسند إليه«وهو إما لضيق المقام....أو لصون العبث، كقول المستهلِّ"الهلالُ" أو لتطهير اللسانِ عنه. قال الحماسي:

قومٌ إذا أكلوا أخفَوا كلامَهُمُ واستوثَقُوا من رتاجِ البابِ والدَّارِ

وفي معناه قول القائل:

1الإيضاح [5/2]

2الطيبي، شرف الدين، التبيان في البيان، رسالة دكتوراه لعبد السارحين مبروك زموط، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، 1977 ص 5

وإذا ذكرتُكُمُ غَسَلتُ فمي ولقدْ علمتُ بأنَّهُ نَجَسُ

أو لتطهيره عن اللسان قال:

أضاءتْ لهم أحسابهم ووجوهُم دجى الليلِ حتى نظم الجزعَ ثاقبه

نجومُ سماء كلَّمَا انقضَّ كوكبٌ بدا كوكب تأوي إليه كواكبُهْ

وفي معناه قول يزيد:

وإيَّاك واسم العامريةِ إنَّنِي أغارُ عليها من فمِ المتكلِّمِ»[1]

وبيان كلامه هنا هو أنه استشهد على حذف المسند إليه لتطهير اللسان عنه بقول الحماسي (قوم إذا أكلوا...) أي: هم قوم، فالشاعر أعرض عن ذكر اسم هؤلاء القوم تطهيرا للسانه عن ذكره، وذلك لخسةِ طبعهم الذي جرهم إلى قطع الكلام وإغلاق أبواب الدار حال الأكل، لئلا يدخل عليهم أحد. فهم لمَّا بلغُوا هذه الدرجةَ من البخل وخسةِ الطبع صان الشاعر لسانه عن ذكرهم، ثم استدلَّ لصحة هذا الغرض الذي حمل كلام الحماسي عليه بقول القائل(وإذا ذكرتكم غسلت فمي...) فترُكُ الذكر بغرض تطهيرِ اللسانِ أمرٌ يشهدُ له القل والطبع والعرف، وما يزال بعض الناس في الخصومة يقول عن مخاصمه:"لا أدنس فمي بذكر اسمه" فيجنح إلى الكناية عنه أو نسبة أفعاله إلى مجهول وهكذا.

أما ترك ذكر المسند إليه لتطهيره عن اللسان فقد استشهد له بقول الشاعر(نجوم سماء...) أي: هم نجوم سماء، فأعرض عن ذكر الضمير العائد عليهم وهو (هم) أو ذكر اسمهم لكونِ رفعةِ منزلتِهم وعلوِّ شأنهم وسموِّ قدرهم تجعل المتكلّمَ يهابُ ذكرَهم، ويتحاشى أن

1السابق ص 98

يجري اللفظ الدال عليهم على لسان قد جرى عليه الشعر وساقط الكلام، ثم استدلَّ لصحة هذا الغرض الذي حمل عليه كلام الشاعر ببيت يزيد الذي يقول فيه(إنني. أغار عليها من فم المتكلم) وهذا أيضا يشهدُ له العقل والطبع والعرف، ولعلَّ منه أنَّ الله عز وجل قد سمَّى في كتابه جلَّ الرسل بأسمائهم وناداهم بها، إلا نبينا صلى الله عليه وسلم، فإنه لم يناده باسمه، بل وقع النداء له بلفظ {يا أيها النبيء} وهذا تعليما للناس بأن يتأدبوا في مخاطبته صلى الله عليه وسلم، وذلك تعظيما له وصيانة لاسمه عن الألسن.

وفي موطن آخر استشهد على إعادة ذكر المسند إليه بغرض الاستلذاذ به، بقول الشعر:

باللهِ يا ظبياتِ القاعِ قُلنَ لنا ليلايَ منكنَّ أم ليلى من البشرِ

والأصل[ليلاي منكنّ أم من البشر] فأعاد ذكر اسم (ليلى) استلذاذا به.

ثم استدلَّ على صحة هذا الغرض بقول أبي الطيِّبِ المتنبي:

أساميا لم تزِدْهُ معرفةً وإنَّما لذةً ذكرناها

وهذا أمر يشهد له العقلُ والطبعُ أيضا، فإنَّ الواحدَ منا إذا أحبَّ شيئا أكثر من تقليبه في لسانه، وكرَّرَهُ في كلِّ موطن.

وكتاب التبيان هذا مبنيٌّ على هذه الطريقة، يوردُ فيه صاحبُهُ في أغلبِ الأبواب ما يدلُّ على صحة أغراض البلاغيين التي حملُوا عليها كلام البلغاء.

وفي علاقة هذه الأغراض والمعاني بالمباني وأصولها التي ذُكرتْ تردُ مسألةُ الجوازات النحوس، وكذا الترجيحات النحوية، فإن النحويَّ حينما يقول إنَّ هذين الأمرين جائزان على

السواء، أو إنَّ هذا الوجهَ أرجحُ من ذلك الوجه، فإنَّهُ لا يمكنُ حملُ كلامهِ على أنَّهُ تجويزٌ وترجيحٌ مطلق، بل هو كلامٌ صناعي أملتْهُ عليه أقيسة النحو وأوضاعه وقوانينُه، والنحاةُ مقرونَ بأنَّ المعنى قد يخالفُ قد يخالفُ تقديراتهم فضلا عن الأغراض التي تتعلق بمقتضيات تلأحوال والمقامات، فالقاعدة أن مخصوص المباني يؤدي مخصوصَ المعاني، ولا يمكنُ ترجيح وجهٍ على وجهٍ وهما يؤديان معنيين مختلفين، أو تجويز وجهين أو وجوه وهي تؤدي معاني مختلفة، فكلُّ وجهٍ هو راجحٌ ومطلوبفي الغرض والمعنى الذي يؤديه.

فإذا وجدتَهم يقولون في الاسم بعد الواو:«للاسم بعد الواو خمس حالات: ١- وجوب العطف، كما في " كلُّ رجل وضيعتُهُ" ونحو" اشترك زيدٌ وعمرٌو" ونحو "جاء زيدٌ وعمرٌو قبله أو بعده" لما بيَّنّا.

٢- ورجحانُهُ ك" جاء زيدٌ وعمرٌو" لأنه الأصل، وقد أمكن بلا ضعف.

٣-وجوب المفعول معه، وذلك نحو: "ما لك وزيدا" و" مات زيدٌ وطلوعَ الشمسِ" لامتناع العطف في الأول من جهةِ الصناعة، وفي الثاني من جهة المعنى.

٤- ورجحانه، وذلك في نحو قوله:[فكونوا أنتم وبني أبيكم] ونحو"قمتُ وزيدا" لعفِ العطف في الأول من جهة المعنى، وفي الثاني من جهةِ الصناعة

٥- وامتناعهما، كقوله:[علَّفتُها تبنا وماءً باردًا] وقوله: [وزجَّجْنَ الحواجبَ والعيونا] »[1]فاعلم أن الترجيح الصناعي في هذا يجب أن يحتكم فيه إلى المعاني والأغراض التي يقصدها

[1]ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان،دط، [243/2]

المتكلم، فما كان مرجوحا صناعة قد يصيِّرُهُ الغرض والمعنى راجحا. وهكذا القول في سائر الترجيحات النحوية الصناعية.

لقد عقد ابن جني بابا في الخصائص هو أصل هذه المسألة. وهو بابٌ في الفرق بين تقدير الإعراب وتفسير المعنى، وقد أقرَّ فيه بأنَّ الصناعةَ تدعو إلى مخالفة المعنى أحيانا، وكان مما قاله في هذا:«فإن أمكنك أن يكون تقديرُ الإعراب على سمتِ تفسيرِ المعنى فهو ما لا غايةَ وراءَه، وإن كان تقديرُ الإعراب مخالفًا لتفسير المعنى تقبَّلتَ تفسير المعنى على ما هو عليه، وصحَّحْتَ طريق تقدير الإعراب، حتى لا يشذَّ شيءٌ منها عليك»[1]وهذا الكلام الذي قاله ابن جني فيه وعيٌ منهجيٌ قويٌ، وكل واقفٍ على هذا الكلامِ فاهمٍ له ستستبين له أوجه الرد على الطاعنين في التراث النحوي والبلاغي.

أما في علاقة المقاصد والأغراض بطبقات الكلام ففيه مسائل أيضا، وهي أن المتكلم بالعربية إذا لم يكن على درجةٍ من البلاغة فيها فإنه قد يقولُ القولَ الذي لا يؤدي غرضه تماما وصحةً، وهذا قد مرَّ ذكرُ شيءٍ منه في مطلب طبقات الكلام، ونحن هنا سنفصل القول فيه.

إنَّ مرجعَ اختلال المطابقة بين مقتضى الغرضِ وصورةِ الكلام هو جملةُ أمور نذكر منها:

1الخصائص [283/1]

أولا: اختلال عرفِ الخطاب.

فالعرف الخطابي لمجتمع ما في وقت ما إذا كان منحرفا عن مجاري العرب في كلامها فإنّهُ يؤثر على أفراد لك المجتمع في الفصحى التي يتكلمون بها إذا ما قورنتْ بفصحى العرب الخلّص، وهذا قد نبَّهَ عليه عبد القاهر الجرجاني في الدلائل لمَّا تعرَّضَ للكلام على نفي (كاد) يقول:«واعلم أن سبب الشبهة في ذلك أنه قد جرى في العرف أن يُقالَ" ما كاد يفعل" و"لم يكد يفعل" في فعل قد فُعل...»[1]ثم أبطل هذا الاستعمال الذي اختلقه هذا العرف الفاسدُ بالشواهد بعد كلامه هذا.

إن هذه الفكرة هي ما دعتْ بعضَ علماء العربية إلى التأليف في تصحيح الاستعمال. فقد نُسبَ للفراء كتاب في لحن العامة، ولابن السكيت كتابُ إصلاح المنطق، أي النطق، ولابن خالويه كتاب "ليس في كلام العرب" وإن كان أكثره في الصرف إلا أنه في تصحيح الاستعمال، وللحريري كتاب درةِ الغُوَّاص في أوهام الخواص، وهو أظهر الكتب في هذا. ثمَّ انتشرت في زماننا مؤلفات مبنية على هذا الأصل يمكن تسميتُها بعبارة[قل ولا تقل] وكثرتُها تدلُّ على الانحراف الشديد في استعمال الفصحى والذي كان سببه الأعراف اللغوية الفاسدة. وما زاد الطينَ بلةً في زماننا هو تأثُّرُ الفصحى بالغاتِ الأجنبيةِ في الاستعمال، وهذا من مخلفات الازدواجية اللغوية. ولعلَّ أحسنَ الكتب التي بيَّنَتْ هذا بيانا شافيا كتابُ "العَرَنْجِيَّةِ". بلسان عربي هجين" للتُرجمان أحمد الغامدي. وفي رأيي أنَّ هذا الكتابَ هو أحسَنُ ما أحاط

1دلائل الإعجاز 275

من الكتبِ بموضوع تأثُّرِ الفصحى في الاستعمال بغيرِهَا من اللغات. وقد نقلَ فيه مؤلِّفُهُ شعرًا لحافظ إبراهيم على لسانِ العربية يلخصُ المسألة.

يقول من الطويل:

أيهجرُني قومِي عفا اللهُ عنهمُ إلى لغةٍ لم تتصلْ برُواةِ

سرَتْ لوثَةُ الإفرنجِ فيها كما سرى لعابُ الأفاعي في مسيلِ فُراتِ

فجاءَتْ كثوبٍ ضمَّ سبعينَ رقعةً مشكلةَ الألوانِ مختلفاتِ[1]

ثانيا: الإيثارُ الذاتيُّ والعادةُ الكلامية.

فقد يستحسنُ المتكلمُ لفظا أو تركيبا من دون أن يكون له فيه قصدٌ وغرضٌ مطابقٌ، فمن الناسِ مَنْ يستحسنُ "إنَّ" في الكلام، فتجده لا يبدأ كلاما إلا مُصدَّرًا بها، سواء استدعى الغرض التوكيد أو لم يستدعِ، ومنهم مَنْ يستحسنُ التقديم، ومنهم من يستحسنُ التكرار، ومنهم من يستحسن الإضمار وهكذا، فيجري كلام هؤلاء على خلافِ ما يجري عليه استعمالُ العرب، ويصيرُ للألفاظ والتراكيب والأساليب التي استحسنوها أغراض ومعانٍ مخالفة للأغراض والمعاني التي كانت العرب تستعملها لها.

إنَّ الأغراضَ التي حدّدها البلاغيون لصور العدول اجتماعيةٌ لا فرديةٌ، والعربُ السليقيون لا يخرجون عنها إلى ما يؤدِّي إلى نقض وظيفة العدول أو تحويله عن وجهه، أمَّا المولدون ومن جاءَ بعدَهم فقد دعتهم عاداتهم إلى نقضِ وظيفةِ العدولِ وتشويهِ صورتها، وبهذا اختلَّ نظمُ المباني في دلالتِهِ على الأغراضِ عمَّا كان عليه عند السليقيين البلغاء، وأوضحُ برهان

1ربيع الغامدي، العرنجية، تكوين للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 2021 ص 35

على ذلك ما رواه الأصمعي قال:« كان أبو عمرو بن العلاء وخلف الأحمر يأتيان بشارًا فيُسلِّمَانِ عليه بغايةِ الإعظام ثم يقولانِ: يا أبا معاذ، ما أحدثْتَ؟ فيُخبرُهُما وينشدُهُما ويكتبانِ عنه متواضعين له حتى يأتي وقتُ الزوال. ثمَّ ينصرِفان، فأتياهُ يومًا فقالا: ما هذه القصيدة التي أحدثتها في ابن قتيبة؟ قال: هي التي بلغتكما، قالا: بلغنا أنك أكثرتَ فيها من الغريب، قال: نعم، إن ابنَ قتيبةَ يتباصرُ بالغريب فأحببتُ أن أوردَ عليه ما لا يعرفُ. قالا: فأنشِدْنَاها يا أبا معاذ، فأنشدَهُما:

بكِّرَا صاحِبَيَّ قبلَ الهَجِيرِ إنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ في التَّبْكِيرِ

حتَّى فرغَ منها، فقال له خلفٌ: لو قلتَ يا أبا معاذ مكانَ (إنَّ ذاكَ النَّجَاحَ) (بكِّرَا فالنجاحُ) كان أحسن، فقال بشار: إنَّمَا بنيتُهَا أعرابيةً وحشية. فقلتُ(إنّ ذاك النجاح) كما يقولُ الأعرابُ البدويون، ولو قلتُ (بكِّرَا فالنَّجاح) كانَ هذا من كلامِ المولدين، ولا يشبه ذلك الكلام. ولا يدخل في معنى القصيدة. فقام خلفٌ فقبَّلَ بينَ عينيه»[1]قال السكاكي عن بشار:« استهواهُ التشبُّهُ بأئمةِ صناعةِ البلاغة المهتدينَ بفطرتهم على تطبيقِ مفاصِلِهَا. وهم الأعرابُ الخُلَّصُ من كلِّ حارشٍ يربوع، تلقاهُ في بلاغتِهِ يضعُ الهناء مواضعَ النقب دون المولدين الذين قصارى أمرهم في مضمار البلاغةِ أو أنَّ الاستباقَ إذا استفرغُوا مجهودَهم الاقتداءُ بأولائك...»[2]

1مفتاح العلوم ص 173

2السابق ص 173

وعلَّقَ الصعيديُّ في البلاغةِ العالية على الروايةِ المذكورة بقوله: « وإنَّمَا كان (بكرا فالنجاح) من كلامِ المولدين لأنه ليس فيه من دقةِ الإشارة إلى تنزيل غير المتردِّدِ منزلةَ المتردِّدِ ما في الأسلوب الأول، وإنَّما فيه تكرير الأمرِ بالتبكير لتأكيده على وجهٍ ظاهر ليس فيه دقةُ ذلك التأكيد، والمُولَّدُونَ يؤثِرونَ السهولةَ على الدِّقَّةِ»[1]وهذا المثالُ هو من الووحِ بمكان.

وهنا يجبُ أنْ ننبهَ إلى أنَّ فهمَ الغرضِ بدقةٍ من الكلامِ متوقِّفٌ على معرفة عادةِ المتكلِّمِ الكلامية. سواء كان المتكلم سليقيا أم كان مولدا أو غيرهما، فالمتكلم السليقي البليغ –وإن لم يخرجْ عن أصول استعمال العرب– فإنه لا بدَّ وأنْ ينفردَ بشيءٍ يخصُّهُ في الاستعمال يعبِّرُ به عن خاصِّ أغراضِهِ ومعانيه، لذلك فعرفة خاصِّ أغراضه ومعانيه ومراداته متوقفة على معرفة عادته الكلامية بالإضافة إلى المعرفة باستعمال العرب في الجملة، أمَّا المولَّدُ فمعرفة عادته الكلامية فيه آكدُ وأوجبُ، لأنه يخالفُ بها استعمالَ العرب خلافا أصليًا، لذلك فمعرفتُها أولى من حمل كلامه على الاستعمال العربي واستخراج الأغراض بمقتضى ذلك الاستعمال. وفي هذا يقول تقيُّ الدين ابن تيمية –كما مرَّ– «واللفظُ إنَّمَا يدلُّ إذا عُرفَ لغةُ المتكلِّمِ التي بها يتكلَّمُ، وهي عادتُهُ وعرفُه التي يعتادُهَا في خطابه. ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصديةٌ إرادية اختيارية، فالمتكلم يريدُ دلالةَ اللفظِ على المعنى، فإذا اعتادَ أنْ يعبِّرَ

1الصعيدي، عبد المتعال، مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميزت، ط2، 1991، ص 45

باللفظِ عن المعنى كانت تلك لغته، ولهذا كلُّ مَنْ كانَ له عنايةٌ بألفاظِ الرسولِ ومراده بها. عرفَ عادَتَهُ في خطابه، وتبيَّنَ له من مرادِهِ ما لا يتبيَّنُ لغيرِهِ»[1]

ثالثًا: الكُلَفُ اللفظيةُ.

إنَّ كلَّ التزامٍ لفظي من شأنه أن يؤدِّي إلى تضييعٍ لحقِّ المعاني والأغراض، لأنَّ من حقِّ مخصوصِ الأغراضِ والمعاني أنْ تُؤدَّى بمخصوص الألفاظ والمباني، فإذا التزم المتكلم أن يقيمَ وزنا أو يصحح زجعا أو بديعا ضاعَ عليه مطلوبُ معانيه وأغراضه بتكلُّفِهِ لهذا الوزنِ أو البديع، وعلى هذا أدارَ عبد القاهر الجرجاني في كلامه على التجنيس والسجع الأمرَ على إرسالِ المعاني على سجيَّتِها، وتركها تختارُ لنفسها ما ناسَبَها من الألفاظ ف«لنْ تجدَ أيمنَ طائرا، وأحسنَ أوَّلًا وآخرا، وأهدى إلى الإحسان، وأجلبَ للاستحسان =من أنْ تُرسلَ المعانيَ على سجيتِهَا، وتدعها تطلبُ لأنفسها الألفاظ، فإنَّهَا إذا تُركَتْ وما تُريدُ لم تكتَسِ إلا ما يليقُ بها، ولمْ تلبس من المعارضِ إلا ما يزينُها. فأما أن تضعَ في نفسك أنَّهُ لا بُدَّ من أنْ تُجنِّسَ أو تسجَعَ بلفظينِ مخصوصين، فهو الذي أنت منه بعرض الاستكراه، وعلى خطر من الخطأ والوقوع في الذم» وعلى هذا قياسُ كلِّ الكُلَفِ اللفظيةِ.

ويُستثنى من هذا ما طلبتْهُ المعاني والأغراض من أنواع البديع وغيره، وهو ما جاء على السجية والطبعِ موافقًا للمعنى والغرض، «ولذلك أنكرَ الأعرابيُّ حينَ شكا إلى عامل الماء بقوله"حُلِّئَتْ ركابي، وشُقِّقَتْ ثيابي، وضُربَتْ صحابي" فقال له العامل: "أَوَ تسجَعُ أيضا" إنكارَ العاملِ السجعَ حتى قال: "فكيف أقول" وذاك أنه لم يعلم أصلحَ لما أرادَ من هذه

1مجموع الفتاوى لابن تيمية [115/7]

الألفاظ، ويَرَهُ بالسجعِ مخلّا بالمعنى، أو محدثًا في الكلامِ استكراها، أو خارجا إلى تكلُّف واستعمال لما ليس بمعتاد في غرضه، وقال الجاحظ: "لأنَّهُ لو قال"حلِّئتْ إبلي" أو "جمالي" أو "نوقي" أو " بُعراني" أو"صرمتي" لكان لم يعبِّر عن حقِّ معناه، وإنَّما حُلِّئتْ ركابه، فكيفَ يدعُ "الركاب" إلى غير الركاب؟ وكذلك قوله:"شُققتْ ثيابي، وضربت صحابي" فقد تبين من هذه الجملة أن المعنى المقتضي اختصاص هذا النحو بالقبول هو: أنّ المتكلم لم يقُد المعنى نحو التجنيس والسجع، بل قادَهُ المعنى إليهما، وعثر به الفرق عليهما، حتى أنه لو رام تركهما إلى خلافهما مما لا تجنيس فيه ولا سجع لدخل في عقوق المعنى، وإدخال الوحشةَ عليه في شبيه بما يُنسبُ إليه المتكلف للتجنيس المستكره، والسجع النافر»[1]

رابعا: المحفوظُ غيرُ المفهوم.

فالإنسانُ قد يحفظُ كلامًا كثيرا من دون أن يقف على دقائق معانيه وحقائق أغراضه، فإذا كان في حديث ما تكلَّمَ بهذا الكلام استشهادا أو استدلالاعلى غير قصدِ صاحب ذلك الكلام، ومن هذا الباب قيل:"رُبَّ حاملِ فقهٍ إلى مَنْ هو أفقهُ منه" فنظمُ الكلام المحفوظ مخصوص، فيدلُّ على معانٍ وأغراضٍ مخصوصة، والإنسانُ قد يعلقُ بعادته من نُظومِ غيره الكثيرُ بالحفظِ، فإذا لم يكن فاهما لما يحفظ لم يكن له فيها يقولُ غرضٌ مطابق، لأنه إذا كان فهمه لما يحفظُ على غير وجهه، جاءتْ أغراضُه فيما يقول على غير وجهها، وبهذا تنفكُّ الجهةُ بين نظمِ الكلام وصورة المعنى والغرض.

إشارة:

1الجرجاني، عبد القاهر، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة ص 14

إنَّ القاعدة التي تُفهمُ من سابق التقريراتهي أنَّ كلَّ تركيبٍ من التراكيب يستقلُّ بالدلة على معنى وغرض يخصه، لا يدلُّ عليه غيرُه، هذا هو الأصل. فهل يمكن مخالفة هذا الأصل بأنْ يدلَّ تركيبان أو أكثر على معنًى واحد؟ وبصياغةٍ أخرى: هل يمكن أن تترادف التراكيب؟

الجواب عن هذا يحتاج تفصيلا، وهو أنَّ التراكيب إذا صدرت عن بليغ فإنه لا يمكن أن تترادف عنده، شأنُها في ذلك شأنُ المفردات، فكما أن لكلِّومفردة معنًى مخصوصًا عندهم فكذلك في التراكيب، لكلِّ تركيب معنًى مخصوص. فاختلاف المباني دليلُ اختلاف المعاني، فتراكيب متشابه القرآن مثلا مختلفة المعنى وإن تقاربت فيه، وكذلك تراكيب السنة وكلام البلغاء. وهذا يدلُّ عليه ما قُرِّرَ سابقا من أصول وقواعد.

أما التراكيب الصادرة عن غير البلغاء فيمكن أن تترادف، فيدلُّ التركيبان منها على معنى واحد، فالتركيب الذي فيه تقديم قد يستوي في المعنى المقصود والغرض المراد مع تركيب فيه تأخير، وهكذا، وشاهدُ هذا هو معاينةُ كلام الناس في مخاطباتهم، وهو مثل الترادف في المفردات عند غير البلغاء، فهو موجود عندهم، فقد يستعملون "جلس" و"قعد" لمعنى واحد وهكذا.

أما اشتراك التراكيب، وهو دلالة تركيب واحد على أكثر من معنى فهو الأصل عندهم، لأنَّ المعاني والأغراضَ التي يحتملها النظمُ المخصوصُ متعدِّدةٌ، ثم يأتي السياق والمقامُ فيحدِّدانِ أحدَها، وفي هذا يقول ابن الشجري في أماليه: «إنه كما جاز في الألفاظ المفردة ما

يتفقُ لفظُهُ ويختلفُ معناه كذلك أن يكون في الألفاظ المركبة المفيدة ما يختلفُ معناه واللفظ واحد» [1]

ونمثلُ لهذا بالفعل المضارع، فهو يحتملُ الدلالة على الاستمرار التجددي وعلى الحدوث فقط، فإذا ورد في مقام الفخر أو المدح محفوفا بقرائن سياقية مناسبة رجحتْ كفةُ المعنى الأول، وهو الدلالةُ على الاستمرار التجددي، وبعد هذا يتحدد له الغرض بإدراج حيثيات قضية الخطاب وفحواها.

إن القضية الأخيرة، وهي دلالة النظم الواحد على أكثر من معنى وغرض. هي التي تبيِّنُ بدقةٍ علاقة الغرض بالمقام بالنسبة إلى محلل الكلام وفاهمه، فالمقام هو المرجح الذي يرجح به معنًى وغرض من المعاني التي يحتملها النظمُ الواحد، أما بالنسبة إلى المتكلم فقد مرَّ انَّ المقامَ متحكمٌ في الأغراض منتج لها، ولنضرب مثالا آخرَ يجلِّي الأمر بالنسبة إلى المحلل والفاهم:

يأتي تقديم المسند إليه للتخصيص أو لتقوية الحكم أو لغيرهما من الأغراض، يقول الصعيدي:«هذا والذي يميِّزُ ما يكون من هذا التقديم للتخصيص وما يكون منه لتقوية الحكم إنما هو المقامُ وسياقُ الكلام، ويغلب فيما يكون لتقوية الحكم أن يجيءَ فيما سبقَ فيه إنكار من منكر، مثل قوله تعالى{ويقُولُون على اللهِ الكذبَ وهم يعلمُون} [آل عمران 75]....وفي تكذيب مدَّعٍ....وفيما يقتضي الدليل ألا يكون....وفي المدح والافتخار...»[2]فالمقام والسياق

1ابن الشجري، أبو السعادات هبة الله، مطبعة دار المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ط1، 1349هـ،[288/1]
2البلاغة العالية ص 89

لمعنًى محدد من معانٍ محتملةٍ كثيرة، وهذا لأنَّ «كلامَ العربِ يصحِّحُ بعضُهُ بعضًا، ويرتبطُ أوَّلُهُ بآخره، ولا يُعرَفُ معنى الخطابِ منه إلا باستيفائه واستكمالِ جميعِ حروفِهِ»[1]كما قال أبو بكر بن الأنباري في الأضداد، وقاعدةُ هذا الأمر هي ما قاله العلوي:«إذا استوى الأمران في الإمكان فالعقولُ مشيرةٌ وقاضيةٌ باستحالةِ حصولِ أحدهما إلا لمرجِّحٍ، كما تقول في كفتي الميزان، فإنهما إذا كانا على جهة الاستواء فيستحيل ترجيح أحداهما على الأخرى إلا لأمر مرجح»[2]

المبحث الثاني: مسالك تحصيل المعاني والأغراض في علم المعاني.

المطلب الأول: تحصيلُ معاني المفردات.

فالمفردة تدلُّ بالجذر وبالصيغة الصرفية، واعتبار دلالتها في الكلام ركن ركين في تحصيل المعاني والأغراض، وعلةُ ذلك ما ذكره عبد القاهر الجرجاني في الدلائل إذ قال:«لا نشكُّ في أنَّهُ لا حالَ للفظةِ مع صاحبتِها تُعتَبَرُ إذا أنت عزلتَ دلالتَها جانبا، وأي مساغٍ للشكِّ في أنّ الألفاظ لا تستحقُّ من حيث هي ألفاظ أن تنظم على وجه دون وجه، ولو فرضنا أن تنخلعَ من هذه الألفاظ التي هي لغات دلالتها لما كان شيءٌ منها أحقَّ بالتقديم من شيء، ولا يُتصوَّرُ أنْ يجبَ فيها ترتيب ونظم، ولو حفظتَ صبيًّا شطرَ العين أو الجمهرة من غير أن تفسر له شيئا منه، وأخذته بأن يضبط صورَ الألفاظ وهيئتها، ويؤديها كما يؤدي

1أبو بكر بن الأنباري، كتاب الأضداد، تح إبراهيم الأنباري، بيروت، 1987 ص 3
2الإيجاز ص 184

أصناف أصوات الطيور لرأيته ولا يخطر له ببال أنَّ من شأنه أن يؤخر لفظا ويقدم آخر، بل كان حاله حال من يرمي الحصى ويعد الجوز»[1]

ف«لا يتصور أن تعرف للفظٍ موضعا من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيبا ونظما وأنك تتوخى الترتيب في المعاني، وتعمل الفكر هناك، فإذا تم لك ذلك أتبعتها الألفاظَ وقفوتَ بها آثارَهَا»[2]فإذا كانت في معاني المفردات بهذه المنزلة من المراعاة في التكلم فيجب أن تكون بالمنزلة نفسها في الفهم والتحصيل، لأن المعتبرَ في الإفهام معتبرٌ بالضرورة في الفهم، لكون الفهم نظيرا للإفهام، والإبانةِ نظيرةً للاستبانة.

ومما يجب الانتبه إليه هنا هو أن للمفردات مقادير في المعاني، مَن جهلها أضاع حقَّ الكلام وصرفه إلى غير وجهه، وفي هذا يقول الجاحظ في البيان والتبيين:«إنَّ الحياءَ اسمٌ لمقدارٍ من المقادير، ما زادَ على ذلك المقدار فسمِّهِ ما أحببتَ، وكذلك الجود اسمٌ لمقدار من المقادير، فالسرفُ اسمّ لما فضل عن ذلك المقدار. وللحزم مقدار، فالجبن اسم لما فضل عن ذلك المقدار ...»[3]

فمعرفة مقادير المعاني ودقائق الفروق فيما تقارب منها مطلب مهم في تصحيح الفهم والتحصيل، وقد كان القدماء من البلغاء والعلماء على قدر جليل بمعرفة هذه المقادير من كلام العرب، ومن الأمثلة التي تدخل في عموم هذا ما ذكره المبرد في كتاب الفاضل، قال:«حدثني مسعود بن بشر في إسناد متصل. قال: اجتمع الفرزدق وجرير والأخطل

1الدلائل ص 50

2السابق ص 54

3البيان والتبيين [177/1]

والبعيث بباب بشر بن مروان بالكوفة، فدخل عليه داخل فأخبره بمكانهم، وأعلمه أنه لم يُرَ مثلُهم بباب ملك قط، فأذن للفرزدق ثم لجرير ثم للأخطل، وأمسك عن البعيث، فقال الرجل: إن البعيثَ معهم، فقال: إنه ليس كهؤلاء، ثم أذن للبعيث، فلما دخل مَثَلَ بين يديه، فقال: أيُّها الأمير، إن الناسَ قد تحدَّثُوا بالباب أنك أذِنتَ لهؤلاءِ لفضلٍ رأيته لهم عليَّ، قال: أوَمَا تعلم ذاك؟ قال: لا ولا اللهُ يعلمه، قال: أنشدني، قال : أو أخبرك من معايبهم بما تستغني به عن الإنشاد، فقال: هاتِ، قال: أما هذا القرد–يعني الفرزدق– فقد قال في هجائه ابنَ المراغة–يعني جريرا–

فما لكَ بيتُ الزبرقانِ وظلُّهُ. ولا لك بيتٌ عند قيسِ بنِ عاصمِ

بأيِّ رشاءٍ يا جريرُ وماتحٍ. تدلَّيتَ في تلك البحورِ الخضارمِ

فجعله تدلَّى عليهم، وإنما أتاهم من تحتهم لو كان يعقل، وأما هذا –يعني ابن المراغة– فقال في هجائه هذا القرد. يعني الفرزدق:

لقومي أحمى للحقيقةِ منكمُ. وأضربُ للجبارِ والنقعُ ساطع

وأوثقُ عندَ المردفاتِ عشيةً. لحاقا إذا ما جرَّدَ السيفَ لامعُ

فجعلَ نساءَهُ قد أُردِفنَ، وفضحهُنَّ ووثقنَ باللحاق، وأما هذا الكافر–يعني الأخطل– فقال في وقعة نجا منها أسيرا وأقرّ على نفسه وقومه بالذلِّ:

لقد أوقعَ الجحَّافُ بالبِشرِ وقعةً. إلى اللهِ منها المشتكى والمعوَّلُ

فوصلَهُ يومئذٍ وحرمهم، فحلف جريرٌ أنه لم يقل (وأوثق عند المردفات) وإنما قال(عند المرهقات) »[1]فلا شكَّ أنك تقف من هذا الخبر على دقة معرفة البعيث بمقادير الألفاظ ومواضعها، وكذلك كان المتقدمون من العلماء، والأخبارُ التي تشاكل الخبرَ المنقولَ كثيرة جدا في كتب الأدب والأمالي.

فإذا عُرفَ المقدار وجب بعد هذا معرفة ما يختصُّ به معنى المفردة إذا اكتنفها من القرائن اللفظية والمعنوية في الكلام ما اكتفها، وحفَّ بها من القرائن الحالية ما يحفُّ بها، فإنَّ لها إذْ ذاكَ مع كلِّ صورةٍ من صورِ الاقتران معنى مخصوصا، فالمفردة خارجَ السياق متصفة بالإبهام، ولا يمكن أن يزول عنها ذلك الإبهام حتى تأتي القرائن فتزيلُهُ بالتخصيص والتقييد، وذلك إذا وردتْ في كلام وسياق، و «ليس الذي يتكلّم به جميعُ الناس لفظٌ مطلق عن كل قيد»[2]فلفظ "الرأس" مثلا لم يأت في أي مقام تخاطبي مجردا عن القيود، لأن المتكلمين إما أن يتحدثوا عن "رأس الإنسان" فيدلُّ السياقُ على ذلك، كما في قوله تعالى{وامسحوا برءوسكم}[المائدة] أو يتحدثوا عن" رأس الدرب" لأوله، ورأس العين لمنبعها ورأس القوم لسيدهم، ورأس الأمر لأوله ورأس الشهر ورأس الحول[3]....وهكذا.

فإذا عُلمَ هذا فإنه يجب أن يُعلمَ كذلك أن طرقَ دلالات الألفاظ ثلاثة، وهي:«دلالة المطابقة ودلالة التضمن ودلالة الالتزام، أما دلالة المطابقة فهي أن يدل اللفظ على جميع أجزاء معناه وأفراده. وأما دلالة التضمن فمعناها دلالة اللفظ على جزء معناه، وأما دلالة

1الفاضل ص 106، 107

2مجموع الفتاوى [98/7]

3السابق [101/7]

الالتزام فمعناها دلالة اللفظ على لازم خارج....مثال: كلمة (الدار) تدل على كل الدار دلالة مطابقة، وتدل على الحُجرةِ أو الحمام او المستراح دلالةَ تضمن، وتدلُّ على بانيها دلالةَ التزام»[1]وهذه الدلالات يجب إعمالها والبحث فيها للوصول إلى مراد المتكلم من اللفظة، فالمتكلم قد يتكلم باللفظة ويريد جزءها أو لازمها كما قد يريد مطابقها، وهذا في كلام العرب كثير، من غفلَ عنه فقد أضاعَ على نفسه حظا وافرا من الفهم والتحصيل.

ومن هذا الباب يجب أن تعلم النسبة بين الألفاظ، طالعموم والخصوص، والتباين والاشتراك والتضاد والترادف، وما يدلُّ بطريق الكناية أو التعريض أو التلويح أو الغلبة....إلى غير ذلك من النسب. والأمر في معرفة عادات العرب وأعرافها وأيامها وأخبارها كالأمر في معرفةِ ما تقدَّمَ من ناحيةِ الوجوب والضرورة، فهو أكشف لأغراضها ومقاصدها في الكلام.

ومما يستعانُ به في تحصيل المعاني التي تدل عليها المفردات بعضُ القواعد التي ثبتت عن الأئمة، فالأمر في المفردات شبيه بالأمر في التراكيب، فكما أن التراكيب تحتاج لتحليلها وفهمها إلى القواعد، فكذلك الأمر بالنسبة إلى المفردات، ومن هذه القواعد قاعدة: زيادة المباني دليل زيادة المعاني، وأدق منها: اختلاف المباني دليل اختلاف المعاني، ومن القواعد أيضا قاعدة: إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا، وهي قاعدة تطبق على الألفاظ المتلازمة أو كثيرة التلازم.....

هذا الذي مرَّ كلامٌ عن المفردة من جانبها المعجمي، وبقي علينا التكلم عنها من جانبها الصرفي الصياغي، فإنَّ تحصيل دقيق الأغراض مشروط أيضا بالنظر في تصرف المتكلم

1ابن عثيمين محمد بن صالح، شرح القواعد المثلى، دار التيسير للنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص46

بصيغ ألفاظه، فإن الأصل فيه ألا يعدل عن صيغة إلى صيغة إلا إذا تطلَّبَ المعنى ذلك، فاختلاف صيغ الأفعال مثلا في المباني دليل اختلافها في المعاني، وكذلك اختلاف صيغ المصادر وصيغ الجموع وصيغ المبالغة، وأوزان الفاعلين والمفعولين، والصفات المشبهة بالمفاعيل والمفعولين، وهكذا، وعلى هذا بوّ!بَ ضياء الدين بن الأثير في المثل السائر باب سماه"في قوة اللفظ لقوة المعنى" قال فيه:«اعلم أن اللفظ إذا كان على وزن من الأوزان، ثم نُقل إلى وزن آخر أكثر منه فلا بد من أن يتضمّن من المعنى أكثر مما تضمنه أولا، لأن الألفاظ أدلة على المعاني، وأمثلةٌ للإبانة عنها، فإذا زيد في الألفاظ أوجبت القسمة زيادة المعاني، وهذا لا مزاع فيه لبيانه... فمن ذلك قولهم: خشُن واخشوشن، فمعنى"خشن" دون معنى "اخشوشن" لما فيه من تكرير العين وزيادة الواو، نحو فعل وافعوعل، وكذلك قولهم :أعشب المكانُ، فإذا رأوا كثرة العشب قالوا " اعشوشب" ومما ينتظم بهذا السلك: قدرَ واقتدرَ، فمعنى "اقتدر" أقوى من معنى "قدر" قال الله تعالى{فأخذناهم أخذَ عزيزٍ مقتدِر} [القمر42] فمقتدر هنا أبلغ من قادر، وإنما عُدلَ إليه للدلالة على التفخيم للأمر، وشدة الأخذ الذي لا يصدر إلا عن قوة الغضب، أو للدلالة على بسطة القدرة، فإن المقتدر أبلغ في البسطة من القادر، وذاك أن " مقتر" اسم فاعل من "اقتدرَ" وقادر اسم فاعل من "قدر" ولا شكَّ أنَّ "افتعل" أبلغ من "فعل"

وعلى هذا ورد قول أبي نواس:.

فعفوتَ عني عفوَ مقتدِرٍ. حلَّتْ لهُ نِقمٌ فألفاها

أي عفوت عني عفوَ قادر متمكن القدرةِ لا يرده شيءٌ عن إمضاء قدرته، وأمثال هذا كثيرة»[1]

ويواصل ابن الأثير في هذا الفصل استخراج درر المعاني التي تدلُّ عليها صيغُ المفردات بأسلوب ماتع شيق تهفو إليه أفئدة الراغبين في العلم والمعرفة.

ومن طريفِ ما يُذكَرُ في هذا الباب ما ذكره الزمخشري في مقدمة تفسير الكشافي هذا المعنى، يقول:« وقال الزجاج في الغضبان: هو الممتلئ غضبا، ومما ظنَّ على أذني من ملح العرب أنهم يسمُّون مركبا من مراكبهم بـ"الشقدف" وهو مركب خفيف ليس في ثقلِ محامِلِ العراق، فقلتُ في طريق الطائف لرجلٍ منهم، ما اسمُ هذا المحمل؟ أردتُ المحمل العراقي، فقال: أليس ذاك اسمه الشقدف؟ قلتُ : بلى، فقال: هذا اسمه الشقنداف، فزاد في بناء الاسم لزيادة المسمى»[2]

المطلب الثاني: تحصيل معاني التراكيب.

وتبيُّنُ معاني التراكيب موقوف على تبيُّنِ مواضع الكلم بالإعراب وغيره، إذ الإعراب فرع المعنى، و«هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ، ألا ترى أنك إذا سمعت "أكرمَ سعيدٌ أباه" و" شكر سعيدا أبوه" علمتَ برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرجا واحدا لاستبهم أحدهما من صاحبه...»[3]و«قد عُلمَ أنَّ الألفاظَ مغلقةٌ على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأنَّ الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها،

1ابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، دار النهضة، مصر للطبع والنشر، دط، [242/2]
2الزمخشري، أبو القاسم، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط3 1407هـ [6/1]
3الخصائص [36/1]

وأنه المعيار الذي لا يتبيَّنُ نقصانُ كلامٍ ورجحانه حتى يُعرضَ عليه،والمقياس الذي لا يعرفُ صحيح من سقيم حتى يرجع إليه»[1]

فإذا عرف الإعراب عرفتْ وظائفُ الكلم ومواضعُهَا، والتي من جملتها الابتداء والخبرية والفاعلية والمفعولية والنيابة والموصولية والإشارية والبدلية والوصفية والحالية والتمييزية والتفسيرية والتوكيدية والمعية والاقترانية والاستثنائية....وعرفت أنواع الكلم تبعا لهذا، فتعرفُ الاسمية والفعلية والحرفية، وذلك تعرف الجملُ وأشباهُها، وهكذا، ولمعرفة هذه الوظائف والمواضع في الكلام أهميةٌ عظمى في تحديد الأغراض والمعاني، بل إنَّ ذلك التحديد متوقف عليها لا يتمُّ بدونها.

ثمَّ يُصارُ بعدَ هذا إلى المعاني النحوية التي تحدث بالنظم، والتي منها: التقديم والتأخير، والذكر والحذف، والإضمار والإظهار، والتعريف والتنكير، والتعميم والتخصيص، والتقييد والإطلاق، والإبهام والتفسير، والتبيين والتحقيق، والتذكير والتأنيث، والإفراد والتثنية والجمع، والمطابقة والحمل والتعلق، والنداء والندبة، والاستفهام والتعجب، والأمر والنهي، والمعلومية والمجهولية، والمضي والاستقبال والحال، واللزوم والتعدي... والتصرُّفُ في هذه المعاني النحوية هو الذي يقع به تمام الإبانة وشرفها، ولو اقتُصر على تحقيق الإعراب لكان كثير من المعاني لا يمكن تأديتها، وعلى هذا يقول عبد القاهرالجرجاني بعد أن ذكر بعض هذه المعاني التي ذكرناها:«فلستَ بواجدٍ شيئا يرجعُ صوابه إن كان صوابا، وخطؤه إن كان خطأ إلى النظم ويدخل تحت الاسم إلا وهو معنى من معاني النحو قد أصيبَ به موضعه، ووضع

1دلائل الإعجاز ص 28

في حقه، أو عومل بخلاف هذه المعاملة، فأُزيل عن موضعه، واستُعملَ في غير ما ينبغي له، فلا ترى كلاما قد وُصِفَ بصحةِ نظم أو فساده، أو وصف بمزية وفضل إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه، ووجدته يدخل في أصلٍ من أصوله، ويتصلُ بباب من أبوابه»[1]فالتصرف في هذه المعاني تقف واراءه أغراض وعلل كما مرّ.

فإنْ قيل: إن الخَطْبَ في كون هذه المعاني النحوية تدلُّ على معانٍ وأغراضٍ محفوظةٍ يسير، ولكنَّ الشأنَ في مسالك استخراج هذه المعاني والأغراض، وهل تلك الصور والنظوم التعبيرية تدلُّ حقا على ما نسبه النحاة والبلاغيون إليها وادعوه عليها؟ هل تدلُّ "إنَّ" حقا على التوكيد؟ وهل تدلُّ الحروف الزائدة في الكلام عليه حقا؟ وهل يكون التعبير بالجملة الاسمية أقوى وآكد من التعبير بالجملة الفعلية كما قال البلاغيون؟ وما المسالك والوسائل التي اعتمدها القدماء في تحديد هذه المعاني والأغراض؟

فيُقالُ في الجواب عن هذا: إنَّ لعلماء العربية في إثبات المعاني مسالك ووسائلَ متعددةً، والوقوفُ على هذه المسالك والوسائل يحتاج تأمُّلًا وفحصا. لذلك فهي خفيةٌ عمّنْ نظرَ في تراثهم نظرةً عابرةً سطحية، ولا شك أن سوء الظن سيدفع به إلى الطعن في هؤلاء العلماء الأفذاذ.

أولا: أقول إن أول مسلك سلكه علماء العربية في استبانة هذه المعاني هو استثمارُ الفهم السليقي، وذلك أنَّ أوائل النحاةِ كأبي عمرو وعيسى بن عمر وأبي إسحاق والخليل ويونس

1دلائل الإعجاز 83

وسيبويه والفراء قد شافهوا السليقيين وعايشوهم، بل ربّما صاحبوهم، ولا يُعقَلُ أنْ يقتصروا في الأخذ عنهم على الألفاظ ورسوم الحروف دون أن يُحاوِلوا معرفةَ ما تحتَ هذه الألفاظ من معانٍ في نفوس هؤلاء السليقيين، بل المعقول أنهم طلبوا هذه المعاني كما يطلبون الألفاظ ويثبتونها، ولكنَّ طلبهم لها لم يكن على جهة السماع فالتدوين، كما هو الأمر بالنسبة إلى الألفاظ، بل كان على جهة الاستقراء والاستنباط والنظر في القرائن التي تكتنف اللفظ وتحف به لكشف ما يستكنُّ تحته من المعاني.

إن معايشة أوائل النحاة للسليقيين قد أكسبتهم فهما لهذه العربية يُقاربُ فهمَ السليقيين، فإذا استعانوا عليه بالعقل والاستقراء والاستنباط كمَلَ لديهم الفهمُ فاستطاعوا أن يعبِّرُوا عن هذه المعاني التي عند السليقيين بالمعاني التي في أنفسهم، خاصةً إذا كان النحويُّ منهم قد نشأ نشأة عربية خالصة أو قريبة من ذلك، وهذا مع توثُّقهم وتثبتهم وورعهم وزهد أكثرهم في الدنيا، وإخلاصهم، وهذا ما نحسبهم عليه والله حسيبهم.

إن ما يصحبُ الكلامَ من أحوال وإشاراتٍ باليد والرأس والعين ونبرات الصوت يساعدُ في تحديد دقيق المعاني، هذا بالإضافة إلى سابق الذكر وعلم المخاطَب وما يظهر من حاجته. وبهذا كانت المعايشةُ والمشافهة عاملا مهما في تحديد المعاني بمختلف مستوياتها.

ثانيا: لم يقتصروا في تحصيل المعاني وتحديدها على المعايشة والمشافهة، بل طلبوا التفاسير والشروح التي كان يبثُّها السليقيون أو العلماء بالعربية في الزمن الأول، فكانوا يقصدون الأعراب لشرح الأشعار وتفسيرها كما قصدوهم لإثباتها وجمعها، فربما اختصت

قبيلة من القبائل بحرف من غريب الأساليب أو اللغة فاستعمله شعراؤها في شعرهم، فإذا أتى العلماء إلى تلك القبيلة استفسروا عن تلك الأساليب وعمدوا إلى أعراب القبيلة ليفسروه لهم، وهذا فضلا عن المجالس التي كان عقدها بعض الأعراب في الحواضر يعلمون فيها الناس لغة العرب، فقد كانت مجالس عامرة بالشرح والتفسير.

ومن المهماتِ التي تُذكرُ في هذا المقام هي أنَّ الأئمةَ الأعلامَ من النحاة واللغويين قد اعتمدوا على تفاسير الصحابة والتابعين وتابعي التابعين للقرآن في إثبات معاني الكلم، وجعلوا هذه التفاسير من أخصِّ الأدلة على المعاني، وذلك أن تفسير معنى آية ما يحدد المعنى الوظيفي والنحوي والمعجمي وربما البلاغي، فهم انطلقوا منه إلى تلك المعاني من طريق الاستدلال والاستنباط، ومن مشهور أمثلةِ هذا عند سيبويه في الكتاب تفسيره لمعنى (لا جرمَ) قال:«وأما قولُهُ عزَّ وجلَّ {لا جرمَ أنَّ لهم النار} [النحل 62] فأنّ جرم عملتْ فيها لأنها فعل،ومعناها : لقد حقَّ أن لهم النار، ولقد استحق أن لهم النار، وقولُ المفسرين: معناها حقا أن لهم النار يدلك أنها بمنزلة هذا الفعل إذا مُثلَتْ ....»[1]فأنت ترى كيف يستدلُّ سيبويه على المذهب الذي ذهب إليه في معنى (لا جرم) بقول المفسرين الذين هم في زمنه إما صحابة أو تابعون أو تابعو تابعين، وهكذا ورد ذكرهم في الكتاب في عدة مواطن، وأما الفراء من الكوفيين فاستدلاله بأقوالهم على معاني الكلم والمواضع والوظائف فمما لا يحصر، ونكتفي باقتباس قصير يدل على ما نقول:

1الكتاب [138/3]

يقول في معاني القرآن:«وقوله:{الذين أجرَمُوا صَغارٌ عندَ اللهِ} أي من عند الله، كذلك قال المفسرون، وهو في العربية كما تقول: سيأتيني رزق عندك...»[1]

والحاصل الذي ينتهي إليه الأمر هنا هو أنَّ الفضلَ في تفسير المعاني راجعٌ إلى السليقيين وأهل المعرفةِ باللسان من الأعراب والصحابة والتابعين وأتباع التابعين، وقد «كان التفسير باللغة أغلبَ تفسير السلف، وكان ذلك قبل بروز علماء العربية، واعتنائهم بتدوين اللغة... والصحابة على وجهِ الخصوص من أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وتفسيرهم بلسانهم معتبرٌ غيرُ معترَضٍ عليه من جهةِ اللغة.

وأما التابعون فكان فيهم من هو عربي محض، وهو في اللسان كالصحابة، وكان فيهم من هو من الموالي، وهؤلاء ممن تعلم العربية من مخاطبات الصحابة الذين علموهم، كعكرمة(ت105) مولى ابن عباس(ت68) فقد كان من البربر، لكن لم يؤثَر في تفسيره ولا تفسير غيره ما هو مخالف للعربية، ومن زعم ذلك في بعض الأمثلة فإنَّهُ يردُ عليه بأنَّ إدراك هذا المُباشِرِ للغةِ العربِ أعلى من إدراك من أخذها من الكتب، وكذا كان الحال في تفسير أتباع التابعين، فإنهم ما يزالون يعيشون في عصر الاحتجاج باللغة إلا صغارهم، وأقلُّ أحوالهم أنْ يكونوا نقلةً للغةِ، وبالجملة فإنَّ ما يُنقلُ عنهم من التفسير المعتمد على اللغة حجة من جهةِ اللغة»[2]وعلى هذا فاستخرج معاني الكلم ومعاني أحوالها وما إلى ذلك من النكات المعنوية والغرضية من تفسيرهم سائغ، بل هو أولى من استخراجها من كلام غيرهم،

1معاني القرآن للفراء [353/1]

2مساعد الطيار، التحرير في أصول التفسير، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، ط1، 2014 ص 178

لأنهم حجة في العربية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى ما ثبت من شروحٍ للشعر من الأعراب، فشرحهم مقدم على غيره في هذا الغرض.

ثالثا: لقد ابتكر علماء العربية عدة طرائق لاستخراج المعنى، وقد اشتهر بعضها عند الخليل وسيبويه وبعضها عند ابن جني وعبد القاهر الجرجاني، ولا نعرفُ أحدا من أهل زماننا صرَّحَ بأنها من طرائق تحصيل المعنى على الرغم من اشتهارها في كتاب سيبويه وكتب عبد القاهر الجرجاني.

أولُ هذه الطرائق: طريقة السؤال والجواب، وأصلها أن

الجوابَ يكونُ على قدرِ السؤال عند العرب وفي العربية. وهذا الأصل يتفرّعُ منه بيانُ هذا القدر، وهو قدر المعاني، ذلك أن معنى الكلمة أو الجملة أو التأليف الجزئي له قدرٌ في المعنى والقوة والدلالة والتوكيد والتحقيق...وله ارتباط بزمن معين وله اقتضاء واستلزام وتضمن، وله تعلق، وما إلى ذلك من المعاني التركيبية، فإذا كان الجواب على قدر السؤال فإنَّ معرفة أقدار الكلم تكون بالمقابلة بين السؤال والجواب. ولا شكَّ أنَّ الأمرَ ما يزالُ مبهما عندك حتى الآن، ولكنَّ الذي سيرفع هو إبهامه هو المثال، فبالمثال يتضح المقال:

يقول سيبويه في الكتاب في باب مجرى النعت على المنعوت: «ومنه أيضا: "مررتُ برجلين مسلم وكافرٍ" جمعتَ الاسمَ وفرَّقتَ النعتَ، وإنْ شئتَ كان المسلم والكافر بدلا، كأنَّهُ أجابَ من قال: بأيِّ ضربٍ مررتَ؟ وإنْ شاءَ رفعَ، كأنه أجابَ مَنْ قال: فما هما؟ فالكلامُ على هذا وإن لم يلفظ به المخاطَب، لأنه إنَّمَا يجري كلامه على قدر مسألتك عنده لو سألته. وكذلك

"مررتُ برجلين رجلٍ صالحٍ ورجلٍ طالحٍ" إن شئتَ صيَّرتَهُ تفسيرا لنعت، وصارَ إعادتُكَ الرجلَ توكيدا، وإن شئتَ جعلتَهُ بدلا، كأنه جوابٌ لمن قال: "بأيِّ رجلٍ مررتَ" فتركتَ الأولَ واستقبلتَ الرجلَ بالصفةِ، وإن شئتَ رفعتَ على قوله: فما هما؟ ...»[1]

وتأمُّلُ هذا الكلام يفضي بنا إلى أن سيبويه يعتمد على المقابلة بين السؤال والجواب لتحديد الوظيفة والموضع والمعنى النحوي، فإذا عُرفَ الأمر في أحدهما عُرِفَ في الآخر بجامع المطابقة، و«إنَّما الجوابُ من جنس السؤالِ، فإذا سُئلتَ عن مكان لم يجزْ أن تخبرَ بزمان، وإذا سئلتَ عن عدد لم يجز أن تخبر بحال، وإذا سئلتَ عن معرفة لم يجُز أن تخبر بنكرة، وإذا سئلتَ عن نكرة بم يجُزْ أن تخبرَ بمعرفة، فهذه المبنيات المبهماتُ إنَّما تُعرفُ بأخواتها وتعلمُ مواضعُها من الإعراب بذلك.»[2]والأمر بعد هذا بإذن الله قد وضح.

ومن الطرائق المتفرعة عن طريقة السؤال والجواب طريقةُ النفي والإثبات:فإنَّ سيبويه كما ثابلَ بين السؤال والجواب عموما كذلك قابل بين النفي والإثبات في السؤال والجواب، واعتمد عليهما في تحديد أقدار معاني الكلم في التوكيد والتعلق بالأزمنة وغيره، يقول :«و"لم" وهي نفي لقوله (فعلَ) ، و"لن" وهي نفي لقوله (سيفعلُ)» ويقول: «وأما "ما" فهي نفيٌ لقوله (هو يفعلُ) إذا كان في حال الفعل، فتقول: (ما يفعلُ) وتكون بمنزلةِ "ليس" في المعنى، تقول: (عبدُ اللهِ منطلقٌ) فتقول(ما عبد اللهِ منطلقٌ أو منطلقا) فتنفي بهذا اللفظ، كما تقول(ليس

1الكتاب [431/1]

2الأصول في النحو[130/2]

عبدُ اللهِ منطلقا)...»[1]ويقول في موضع آخر: «هذا باب نفي الفعل: إذا قال (فعلَ) فإنَّ نفيهُ (لم يفعل) وإذا قال (قد فعل) فإنَّ نفيهُ (لمَّا يفعل) وإذا قال (لقد فعل) فإنَّ نفيه (ما فعل) لأنه كأنَّهُ قال(واللهِ لقد فعل) فقال(واللهِ ما فعل) وإذا قال (هو يفعل) أي هو في حال فعلٍ فإنَّ نفيه (ما يفعل) وإذا قال (هو يفعل) ولك يكن الفعل واقعا فنفيه (لا يفعل) وإذا قال(ليفعلنَّ) فنفيه (لا يفعل) كأنه قال(والله ليفعلنَّ) فقلت (والله لا يفعل) وإذا قال(سوف يفعل) فإنَّ نفيه (لن يفعل) »[2]

فالمعاني التي تستخرج من هذه المقابلات كثيرة، منها أن بعض الحروف النافية أذهب في التوكيد من بعض بجامع المقابلة، ك"ما" التي هي أقوى من "لم" ومنها أنّ "لما" فيها معنى التوقع لأنها لنفي (قد فعل) و"قد" تفيد التوقع. ومنها أن "لن" تنفي المستقبل لأنها نفي ل(سوف يفعل) و"سوف" تدل على المستقبل. وعلى هذا الأمرُ. فسيبويه ينبهنا هنا عليه... ولا نريد أن نطيل في هذا أكثر.

ويجدر التنبيه إلى أن هاتين الطريقتين لم يتمَّ استثمارُهما بعد سيبويه بشكل لائق، لذلك لم نجد لهما أثرا واضحا عندَ من جاء بعده، مع أنَّ الحاجةَ إليهما ماسةٌ، ولو ذهبنا نقلِّبُ في نصوص السليقيين مما حوى حواراتٍ لاستخرجنا كنوزا في علم المعاني الذي خفيَتْ أكثرُ مباحثِهِ باختزال المتأخرين.

1الكتاب [220/2]

2السابق [221/4]

ومن الطرائق أيضا طريقة الاستبدال الموضعي، وذلك أننا نعرف معنى الكلمة مثلا إذا استبدلنا بها غيرها مما هو من بابها، فنلاحظ الفرق، وقد نتتبع مواضع استعمال الكلمة ومواضع استعمال مثيلاتها للوقوف على دقائق الفروق بينها، وهكذا يتحدد المعنى، وعلى هذا فرَّقَ عبد القاهر الجرجاني بين الفاء و"إنَّ" في نصٍّ ماتع وهو قوله:«واعلم أن الذي قلنا في "إنّ" من انها تدخل على الجملة من شأنها إذا أُسقطَتْ منها أنْ يُحتَاجَ فيها إلى "الفاء" =لا يطّرِدُ في كلِّ شيء وكلِّ موضع، بل يكون في موضع دون موضع، وفي حال دون حال، فإنَّكَ قد تراها قد دخلتْ على الجملة ليست هي مما يقتضي 'الفاء' ، وذلك فيما لا يُحصى، كقوله تعالى{إنَّ المتقينَ في مُقامٍ أمين() في جنَّاتٍ وعيون} وذاك أنَّ قبله{إنَّ هذا ما كنتم به تمترون} ومعلوم أنك لو قلت [إنَّ هذا ما كنتم به تمترون، فالمتقون في جنات وعيون] لم يكن كلاما، وكذلك قوله{إنَّ الذينَ سبقَتْ لهمْ منَّا الحسنى أولائكَ عنها مُبْعَدُون} لأنّك لو قلت:[{لهم فيها زفيرٌ وهم فيها لا يَسمَعُون} فالذين سبقتْ لهم منَّا الحسنى] لم تجدْ لإدخالكَ الفاءَ فيه وجها، وكذا قوله{إنَّ الذينَ آمنُوا والذين هادوا والنصارى والمجوسَ والذينَ أشركُوا إنَّ اللهَ يفصِلُ بينَهم يومَ القيامة} [الحج87] {الذين آمنوا} اسم "إنّ" وما بعده معطوف عليه، وقوله {إنَّ اللهَ يفصلُ بينَهم يومَ القيامة} جملةٌ في موضعِ الخبر، ودخول الفاءِ فيها محال، لأنَّ الخبرَ لا يُعطَفُ على المبتدأ، ومثله سواء: {إنَّ الذينَ آمنوا وعملوا الصالحاتِ إنَّا لا نضيعُ أجرَ من أحسنَ عمَلا} [الكهف30]

فإذن، إنَّمَا يكون الذي ذكرنا في الجملةِ من حديث اقتضاء "الفاء" إذا كان مصدرُها مصدرَ الكلامِ يصحَّحُ به ما قبله، ويَحتجُّ له، ويبينُ وجهُ الفائدة فيه. ألا ترى أن الغرض من قوله: [إنَّ ذاك النجاحَ في التبكير] جلُّهُ أنْ يبيّن المعنى في قوله لصاحبه: (بكِّرَا) وأنْ يحتجَّ.لنفسه في الأمر بالتبكير ويبين وجه الفائدة فيه؟ ....»[1]فهو هنا بين الفرق الدقيق بين الفاء و" إنَّ" بوضع إحداهما مكان الأخرى، أو استبدال أحداهما بالأخرى، لهذا سمينا الطريقة بالاستبدال الموضعي.

ومن طرائق تحصيل المعنى تتبعُ القرائن المقالية التي تحفُّ باللفظِ أو التركيب، فالقرينة تُؤذنُ بالمعنى، وقد دأبَ الناسُ على التفاهم بالقرائن إذا لم تُعرَفْ معاني الألفاظ، فقد تجدُ الرجلَ يجهلُ من لغةِ قومٍ ما الكثيرَ، فإذا هو حادثهم في سياقات معينة أدرك عنهم الكثير مما كان يجهله، وذلك أنه يستعين على ما يجهلُهُ بما يعرفه وهو القرائن.وهكذا الأمر بالنسبة إلى علماء العربية، يستعينون على ما يجهلون معناه بما يعرفون معناه عن طريق الاقتران، ونمثِّلُ لهذا بمثالٍ من درسِ "إنَّ" عند عبد القاهر الجرجاني في الدلائل، والذي هو من أنفس فصول الكتاب، يقول في الاستدلال على أنَّ (إنَّ) تأتي للجواب :« فالذي يدلُّ على أنَّ لها أصلا في الجواب أنَّا رأيناهم قد ألزموها الجملةَ من المبتدأ والخبر إذا كانت جوابا للقسم، نحو (واللهِ إنَّ زيدا منطلقٌ) وامتنعوا من أن يقولوا:(واللهِ زيدٌ منطلقٌ) ثمَّ إذا استقرينا الكلام وجدنا الأمرَ بيِّنًا في الكثيرِ من مواقعها أنه يقصَدُ بها إلى الجواب، كقوله تعالى {ويسألونك عن ذي القرنَيْنِ قُلْ سأتلُوا عليكُمْ منهُ ذكرًا() إنَّا مَكَّنَّا له في الأرضِ} وكقوله عز وجل في أول

1السابق [3117]

السورة:{نحنُ نقصُّ عليكَ نَبَأَهم بالحقِّ إنَّهُمْ فتيَةٌ آمَنُوا بربِّهم وزِدْنَاهُمْ هدى} وكقوله تعالى {فإنْ عصَوكَ فقُلْ إنِّي بريءٌ مما تعملون} وقوله تعالى { قُلْ إنِّي نُهيتُ أنْ أعبُدَ من دونِ اللهِ} وقوله{وقُلْ إنِّي أنَا النَّذيرُ المبينُ} وأشباه ذلك مما يُعلمُ به أنَّهُ كلامٌ أُمرَ النبيُّ صلى اللهُ عليه وسلم بأنْ يُجيبَ به الكفار في بعضِ ما جادلُوا وناظروا فيه...»[1]فاستدلَّ على مجيئها للجواب بشيئين هما من قبيل القرائن المقالية. أولهما هو ملازمتها جواب القسم مع الجملة الاسمية، وثانيهما وقوعها في سياقات الأجوبة في القرآن الكريم.

المطلب الثالث: تحصيلُ دلالاتِ السياقات والمقامات.

وهذا المطلب خير ما نستفتحه به هو كلامٌ للمفسِّرِ الأصولي محمد الطاهر بن عاشور من كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية. يقول: « إنَّ الكلامَ لم يكن في لغةٍ من لغاتِ البشر، ولا كان نوعٌ من أنواعه وأساليبه في اللغة الواحدة بالذي يكفي في الدلالة على مراد اللافظ دلالةً لا تحتمل شكا في مقصده من لفظه. أعني الدلالة المعبر عنها بالنص الذي يفيد معنًى لا يحتمل غيره، ولكن تتفاوت دلالة ألفاظ اللغات ودلالة أنواع كلام اللغة الواحدة تفاوتا في تطرق الاحتمال إلى المراد بذلك الكلام، فبعض أنواع الكلام يتطرَّقُ إليه احتمال أكثر مما يتطرق إلى بعض آخر، وبعض المتكلمين أقدرُ على نصبِ العلامات في كلامه على مراده منه من بعض آخر، ومن هنا وُصفَ بعض المتكلمين بالفصاحة والبلاغة. على أنَّ حظَّ السامعين للكلام في مقدار الاستفادة منه متفاوت أيضا بحسب تفاوت أذهانهم وممارستهم لأساليب لغة ذلك الكلام، ولأساليبِ صنفِ المتكلم بذلك الكلام، وبذلك لم يستغنِ المتكلمون

1دلائل الإعجاز ص 323

والسامعون عنْ أنْ تحفَّ بالكلامِ ملامحُ من سياقِ الكلام، ومقام الخطاب، ومبيِّناتٌ من البساط، لتتظافر تلك الأشياءُ الحافةُ بالكلام على إزالة احتمالاتٍ كانت تعرضُ للسامعِ في مرادِ المتكلمِ من كلامه، ولذلك تجدُ الكلامَ الذي شافه به المتكلمُ سامعيه أوضحَ دلالةً على مراده من الكلامِ الذي بلَّغهُ عنه مبلغ، وتجدُ الكلام المكتوب أكثر احتمالات من الكلام المبلغ بلفظه، بلهَ المشافَهِ به، لفقده دلالة السياق وملامح المتكلم والمبلغ، وإن كان هو أضبط من جهة انتفاء التحريف والسهو والتصرف في التعبير عن المعنى عند سوء الفهم.

ومن هنا يقصر بعض العلماء ويتوحل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعا به، فلا يزال يقلبه ويحلله ويأمل أن يستخرج لبَّهُ، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق، وإنَّ أدقَّ مقامٍ في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقامُ التشريع.

وفي هذا العمل تتفاوت مراتب الفقهاء، وترى جميعهم لم يستغنوا عن استقصاء تصرُّفاتِ الرسول صلى الله عليه وسلم ولا عن استنباط العلل ، وكانوا في عصر التابعين وتابعيهم يشدون الرحال إلى المدينة ليتبصروا من آثار الرسول صلى الله عليه وسلم وأعماله وأعمال الصحابة ومن صحبهم من التابعين، هناك يتبين لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة في دلالات الألفاظ، ويتضح لهم ما يستنبط من العلل تبعا لمعرفة الحكم والمقاصد»[1]

1ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية تح محمد الطاهر الميساوي، طبعة دار النفائس، الأردن، ط2، 2001 ص 202 .203

نقلنا هذا الكلام على طوله لأنه من أوضح ما يُبينُ عن قضية السياق والمقام، باستقصاء، أما كلام المتقدمين منهما فإنَّهُ متفرق، ويكون في أحايين كثيرة بالإشارة والتلميح.

يتضح من كلام الطاهر بن عاشور أن سياق الكلام ومقام الخطاب مهمان في رفع الاحتمال الذي تتصف به مفردات وتراكيب اللغة، فإنْ قيل: كيف يرفع المقام والسياق الاحتمال وقد مرَّ قولكم إنهما يحددان للمتكلم أغراضه لأن الكلام حاجة، والحاجة تفرضها الظروف الداخلية والخارجية؟ فيُقالُ في جواب هذا إنهما محددان للأغراض بالنسبة للمتكلم، أما بالنسبة للمتفهم والمحلل فإنهما يرفعان الاحتمال عن كلام المتكلم فيحددان غرضا معيَّنًا كذلك، فالمتكلم يعتبرهما ليتكلم، والمتفهم يعتبرهما ليتفهم، وهما في حقِّ كليهما محددان.

وقبل الكلام عن كيفية تحصيل الدلالات منهما نودُّ أنْ ننبهَ إلى أمر مهم يخصُّ المقام، وهو أنَّهُ قد وقعَ خلطٌ بينَ المقامِ والغرض عند كثيرٍ من المتأخرين، وكذلك وقع الخلط منهم بين المعاني النحوية والأغراض البلاغية، ولا سبيل إلى فهم كيفية تحصيل دلالات المقام إلا بحلِّ عُقَدِ هذا الخلط.

إنَّهم لمَّا وجدُوا السكاكي في مفتاحه يقول: «لا يخفى عليك أنَّ مقامات الكلام متفاوتة، فمقامُ التشكُّرِ يُباينُ مقامَ الشكاية، مقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب، ومقام الجد يباين مقام الهزل، وكذا مقام الكلام ابتداءً يباين مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يغايرُ مقام البناء على الإنكار، جميع ذلك معلوم لكلِّ لبيب، وكذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام

الكلام مع الغبي، ولكلٍّ من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر، ثمَّ إذا شرعتَ في الكلام، فلكلِّ كلمةٍ مع صاحبتها مقام، ولكلِّ حدٍّ ينتهي إليه الكلامُ مقامٌ...»[1]ثمَّ وجدوا الخطيب القزويني في الإيضاح يقول:«ومقتضى الحالِ مختلف، فإنَّ مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التنكير يباينُ مقام التعريف، ومقام الإطلاق يباين مقام التقييد، ومقامُ التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الذكر يباين مقام الحذف ، ومقام القصر يباين مقام خلافه، ومقام الفصل يباين مقام الوصل، ومقام الإيجاز يباين مقام الإطناب والمساواة، وكذا خطاب الذكي يباين خطاب الغبي، وكذا لكلِّ كلمةٍ مع صاحبتها مقام. إلى غير ذلك، كما سيأتي تفصيل الجميع»[2]قلتُ: لما وجدوا التقارب بين التعبيرين في الختام(مقام الكلام مع الغبي ومقام الكلام مع الذكي، ولكل كلمة مع صاحبتها مقام) لم يفرِّقوا بين التشكر والشكاية والتهنئة والتعزية والمدح والذم....التي ذكرها السكاكي، وبين التنكير والتعريف والإطلاق والتقييد والتقديم والتأخير التي ذكرها الخطيب، فخلطوا بينهما واعتقدوا أنَّ كلًا منهما مقام، والصحيح أنه ليس في عبارة الخطيب والسكاكي شيء يصلح أن يسمى مقاما إلا قولهما(ومقام الذكي يباين مقام الغبي).

وإيضاحُ هذا هو أنَّ ما ذكره السكاكي هو ما يسمى بالأغراض الخطابية العليا التي يدخل تحتها من الأغراض الجزئية ما يدخل، فالمتكلم مثلا يقصدُ إلى شكر إنسانٍ ما تفضَّلَ عليه بفضلٍ ما، فقصدُ التشكُّرِ هو من الأغراض العليا، فإذا قصدَ هذا القصدَ فإنه يتوصَّلُ

1مفتاح العلوم ص 168

2الإيضاح [43/1]

إليه بإظهار الفراح بما أعطاه، والتحبُّبِ إليه، وما إلى ذلك، وهذه أغراض جزئية تخلتْ تحت الغرض الأعلى، والذي هو هنا التشكر، وربما كانت الأغراض الجزئية أغراضا عليا في مقامات معينة، وسيأتي إيضاح هذا.

وأما ما ذكره القزويني فهو معانٍ نحوية يستعملها المتكلم في تأدية أغراضه العليا والجزئية التي مرَّ ذكرها، ولا بأسَ أن نواصلَ في غرض التشكُّرِ تمثيلاً لبيان كيفية استعمال هذه المعاني النحوية(وقد تسمى بالأحوال اللفظية)، فالمتكلم حين يقصد إلى المخاطب مثلا فإنه يستعمل من المعاني النحوية ما يناسب ويطابق غرضَ التحبُّبِ، كتكرير اسم المخاطب، ونعته بما يوافق الغرض من النعوت، وكذلك يعرِّفُ فيقول مثلا(أنت الحبيبُ) و(أنت الرجل) وقد يقدم فيقول (الكريمُ أنت) وقد يطلق فيقول (لو تعلمُ منزلتَكَ في القلب) فيحذف الجوابَ ليذهبَ ذهنُ المخاطَبِ كلَّ مذهبٍ وهكذا. فكلُّ هذه معانٍ نحوية موظفةٌ لتأديةِ الأغراض البلاغية.

فإنْ قيل: إذا لم يكن ما ذكره السكاكي مقاما، وكذلك ما ذكره الخطيب، فما المقام.؟! وما هذا القولُ الذي صرتَ إليه مخالفًا المتقدمين والمتأخرين؟! قلتُ: إنَّ المقامَ هو ما مرَّ ذكرُهُ في مبحث المداخل التعريفية من الفصل الأول، وهو الحالُ الداعيةُ إلى خروج الكلامِ على صورةٍ مخصوصة، وقبلَ أنْ تؤثِّرَ هذه الحالُ في صورة الكلامِ فإنَّهَا أثَّرَتْ في تحديدِ الغرض المناسب، المُقتَضَى، ثم ذلك الغرضُ أثَّرَ في صورة الكلام. أمَّا الذي يؤثِّرُ على المتكلِّمُ فيدفعُهُ إلى إخراجِ الكلامِ على صورة مخصوصة فهو أولا حالُ المخاطَبِ من حيث

منزلتُهُ وذكاؤُهُ أو غباؤه، وأفعاله وأقواله، وملامح وجهه، وسابق علمِ المتكلم عنه، والصورة المنطبعةُ لدى المتكلم عنه، وما يظهر من حالته النفسية والاجتماعية ...إلى غير ذلك من الدقائق التي لا تُحصى.

وكذلك يؤثر عليه زمان الخطاب ومكانه بما فيهما من أحداث وملامح وإشارات وعلامات وشخوص....وقد ذكرنا هذه الأشياء في مبحث المداخل التعريفية، فليُرجَعْ إليها.

وإذا رجعنا إلى مثالنا السابق فإنَّ غرضَ التشكُّرِ قد استدعاهُ فعلُ المخاطب، وهو أنه قدَّمَ معروفًا للمتكلم مثلا، ثمَّ ساهمتْ منزلةُ المخاطب وأخلاقُهُ في تأطيرِ الأغراض الجزئية، ثمَّ أثَّرَتْ هذه الأغراض على صورة الكلام فخرجت على ما خرجت عليه.

وبعدَ هذا الإيضاح نجيبُ عن الاستشكال الثاني، وهو مخالفة المتقدمين والمتأخرين! فنقول: إنَّ القدماء حينَ تكلَّمُوا عن الحال أو المقامِ كانوا صرحاء في أنَّهَا ما ذكرنا، فها هو الجاحظ يقول:«ومدارُ الأمر على إفهامِ كلِّ قوم بمقدار طاقتهم، والحملِ عليهم على أقدار منازلهم، وأن تواتيه آلاتُهُ، وتتصرَّف معه أداتُه...»[1]ويقول:«ينبغي للمتكلم أن يعرفَ أقدار المعاني، ويوازن بينَهَاوبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما، ولكل حالةٍ من ذلك مقاما، حتى يقسِّمَ أقدار الكلامِ على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات... »[2]وهذا واضح في الدلالة على على ما قلنا. أما عبارة السكاكي والقزويني فهي على وجه الحذف، فقول

1البيان والتبيين [95/1]

2السابق ص 131

السكاكي: "مقام التشكر" معناه: المقام الذي يستدعي التشكر، وقول الخطيب. "مقام التعريف" معناه: المقام الذي يستدعي من الأغراض ما يستدعي التعريف في الكلام ، وعلى هذا فعبارة المتقدمين سليمة تستدعي حسن الفهم والتخريج، وكذلك فهمهم ووصفهم لعملية التخاطب معقول مقبول، لذلك أخذنا به.

من هذا كله يتبين أنَّ تحصيل دلالات المقام لا يتمُّ بتحليل مفردات وتراكيب اللغة، لأنَّ المقامَ ليس كلاما، وإنما يتمُّ باستثمار المعارف الحياتية التي اكتسبها الإنسان في حياته، وهذه المعارفُ منها العقليُّ ومنها النفسي ومنها الاجتماعي ومنها الثقافي، ومنها الديني وهكذا، فيستطيعُ بهذا معرفة مقتضيات أحوال المتكلم الاجتماعية والنفسية والثقافية...ومعرفة مقتضيات الزمان والمكان وما احتويا عليه من أوصاف وأحداث وعلامات...وهكذا الأمر، ومحصول معرفة هذه المقتضيات هو ما سميناه بدلالات المقام.

أما السياقاتُ فتحصيلُ دلالاتها يحتاج إلى تحليل لغوي، لأنَّ السياقَ كلامٌ في عرفِ المتقدمين، ولكنَّ هذا التحليلَ ليسَ كالتحليل الذي وجدناه في المفردات والتراكيب، إنَّهُ تحليلٌ من نوعٍ خاص، فيهِ تجاوُزٌ للجملةِ الواحدة، وفيه تعاملٌ مع قرائن لفظية وأخرى معنوية، وفيه ضمُّ الشبيهِ إلى شبيهه، والنظيرِ إلى نظيره، وفيه جمع بين الخاصِّ والعام، والمجملِ والمفصَّلِ، والمطلقِ والمقيَّدِ، وفيه ترجيح بين الناسخ والمنسوخ والمعمولِ به والمتروك، والقديم والجديد، والصحيح والضعيف ... إلخ، وللوقوفِ على دقائق هذا التحليل لا أحيلك إلى كتاب في النحو أو البلاغة، ولا إلى كتاب في لسانيات النص أو التداوليات، بل أحيلك إلى مؤلفات

أئمةِ الفقه والحديث والأصول من علماء أمة الإسلام، فلهم اليد العليا في هذا، والسبقُ إليه، والباعُ الطويلُ فيه، ولا أظنُّكَ واجدا في مؤلفاتهم ما هو أحسن من رسالةِ الإمام الشافعي عليه رحمة الله. ثم تأتي بعدها مطولات شيخ الإسلام ابن تيمية[1] والإمام الشاطبي عليهما وعلى كافة علماء الإسلام رحمة الله تعالى.

المطلب الرابع: حوصلة التحصيل

إذا حصَّلَ المتفهم والمحلل معاني المفردات ثمَّ معاني التراكيب ثم دلالات المقام والسياق فإنَّهُ لم يبقَ عليه إلا أن يضمَّ هذه إلى تلك على سبيل الجمع الترجيحي ليستقرَّ لديه المرادُ والغرضُ من الكلام، والذي قصده المتكلم من كلامه.

وهنا مسائل، وأولُهَا أنَّ هناكَ من مناهج التحليل ما لا يهدِفُ إلى الوصولِ إلى مرادِ المتكلم وغرضِهِ من الكلام، بل يفتحُ أمام القارئ مجالَ تأويلِ النصِّ على مصراعيه، وهذا ما يُعرَفُ حاليًا بمناهجِ القراءة والتأويل، والذي ينصُّ على أنَّ معانيَ النصوص تتعدَّدُ بتعدُّدِ قارئيها، وهذا باطلٌ كلَّ البطلان، إذْ إنَّ الكلامَ صورةُ الإنسان، والإنسانُ مخبوءٌ تحتَ لسانه، و"إنَّمَا النَّاسُ أحاديث، فإذا استطعتَ أن تكونَ أحسنهم حديثًا فافعل" –كما يقول الجاحظ– فإذا فهم القارئ عن الكاتب ما يشاءُ، مؤوِّلًا كلامَهُ ومتمحِّلا في تخريجه على ما يريدُ، فإنَّ تصوُّرَهُ عنهُ سيكونُ على حسبِ تأويلِهِ الفاسد، فهل يقبلُ مَنْ يقولُ بهذا المنهجِ أنْ يوصَفَ بكلِّ

هناك مجموعة من المؤلفات ألفت في النظرية السياقية عند ابن تيمية فأبرزت معالم النظرية ومرتكزاتها، وبعض المؤلفين 1ذهب إلى مقارنة نظرية ابن تيمية مع النظريات التداولية الحديثة التي تهتم بالسياق.

أوصافِ القبحِ التي يتصفُ بها الإنسانُ مِنْ قِبَلِ مَنْ قَرَأَ كتاباتِهِ بحجَّةِ أنَّهُ حرٌّ في تأويلِهِ؟؟! هذا لا يقبلُهُ عاقلٌ لغيرِه، فكيف يرضاهُ لنفسه؟؟!

إذن فالأصلُ الذي سار عليه علماء العربية من نحاةٍ وبلاغيين وفقهاء وأصوليين ومفسرين هو البحثُ عن مراد المتكلم وغرضه من خطابه، وهو أصلٌ مطردٌ في مؤلفاتهم، ولا نجدُ للمنهجِ المذكور–منهج حرية القراءة والتأويل– في تراث المسلمين إلا مثالا واحدا مقاربا له، وهو التفسيرُ بالرأي من دون دليل، وهذا التفسيرُ هو الذي تفرَّعَ عنه ما يُسمَّى بالتفسير الإشاري الفيضي، وقد يسمى أحيانا بالباطني، وجمهور علماء المسلمين متفقون على أنه مذموم، لذلك وضعوا شروطا يميِّزونَ بها بين التفسير الإشاري المقبول والتفسير الإشاري المذموم، ولا بأسَ أن نذكر هذه الشروط لأنَّ لها تعلُّقًا بتحصيل المعاني، ثمَّ أنَّ في كلامِ الأئمةِ المنقولِ فيها فوائدُ جمَّةٌ يستعانُ بها على ضبط الفهم والتحصيل من القرآن، ويُستعانُ بها على تمييز المذموم من المقبول من التفاسير الإشارية[1].

أولا:

ألا يتعارض معَ ظاهرِ معنى الآية، وفي هذا يقول السيوطي:«ولا يجوزُ التهاوُنُ في حفظِ الظاهر، بل لا بدَّ منه أوَّلا، إذْ لا يُطمَعُ في الوصولِ إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادَّعى فهمَ أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهرَ فهوَ كمن ادَّعى البلوغَ إلى صدر

1ينظر تفصيل هذه الشروط والأمثلة عليها في مقال: التفسير الإشاري بين الروعة والبدعة، لقيس عبد الله محمد، منشور على الشابكة تحت اسم عنوانه، ص 14 وما بعدها.

البيت قبل أن يجاوز الباب»[1]ويقول الأزهري:«وكلُّ باطن يدَّعيهِ مدَّعٍ في كتاب الله عز وجل يخالفُ ظاهر كلام العرب الذين خوطبوا به فهو باطل، لأنه إذا جاز أن يدعوا فيه باطنا خلافَ الظاهر جاز لغيرهم ذلك، وهو إبطالٌ للأصلِ، وإنَّمَا زاغُوا عن إنكار القرآن ، ولاذوا بالباطن الذي تأولوه ليُغروا به الغرَّ الجاهلَ، ولئلا يُنْسَبُوا إلى التعطيل والزندقة.»[2]

ثانيا:

أنْ يكون المعنى صحيحا في نفسه، وله شاهدٌ شرعي يؤيِّدُهُ، ولا يكونُ له معارِضٌ شرعي أو عقلي، والابتعادُ عن هذا الشرط هو انسلاخٌ من الشرع.

ثالثا:

أن يكونَ في اللفظ إشعارٌ به وإشارةٌ إليه، يعني أنْ يكونَ بينه وبين معنى الآيةِ ارتباطٌ وتلازم، لأنَّ القرآنَ عربي، يقول سبحانه {قرآنًا عربيًا غيرَ ذي عِوَجٍ} [الزمر] وحاشا لله أنْ يُلغِزَ في آياته، أوْ يعمِّيَ على عباده طريقَ النظرِ في كتابه، وهو يقول:{ولقدْ يسَّرْنَا القرآنَ للذكرِ فهَلْ مِنْ مدَّكِر}[القمر 17] وعند اختلاط هذا الشرط إنَّهُ يُحكم بعدم صحةِ أخذ المعنى من الآيةِ التي استخرجَ منها–ولو صحَّ هذا الاستنباطُ من طريقٍ آخر– ولذا فإنَّ تكلُّفَ ربطِ المعنى بالقرآن خطأٌ في الاستدلال، طما قال ابن تيمية: «وأمَّا الذينَ يُخطِئونَ في الدليل لا

1الإتقان [219/2]

2الأزهري، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، الأزهري، وزارة الأوقاف، الكويت، 1399هـ ص 378

في المدلول فمثلُ كثيرٍ من الصوفية والوُعَّاظِ والفقهاء وغيرهم يُفسِّرُونَ القرآنَ بمعانٍ صحيحة، لكنَّ القرآنَ لا يدلُّ عليها.»[1]

رابعا:

ألا يدعيَ أنه المرادُ وحده دون الظاهر، وهو عين ما يفعله الباطنية وسائر الملاحدة، إذ يرون أن الظاهر غيرُ مراد أصلا، وإنَّما المرادُ الباطن الذي يفسرون به الآيات، أو أنَّ الظاهر للعوامِّ الجاهلين، والباطن للخواصِّ الكاملين. وقصدهم من هذا نفي الشريعة وإبطال الأحكام.

خامسا:

ألا يكون تأويلا بعيدا سخيفا كتفسير بعضهم قولَهُ تعالى {وإنَّ اللهَ لَمَعَ المحسنين} [العنكبوت 69] بجعلِ "لمع" فعلا ماضيا وكلمة "المحسنين" مفعوله؟!! وهذا نوعٌ من الإلحادِ في آياتِ الله كما قرره العلماء.

سادسا:

ألا يكون فيه تشويش على أفهام الناس، قال علي رضي الله عنه: حدِّثوا الناسَ بما يعرفون، أتحبونَ أن يُكذَّبَ اللهُ ورسوله.

فما وافق هذا الشروط من التفسير الإشاري فمقبول، وما خالفها فهو المذموم المردود. والذي يستخلصُ من هذه الشروط أن مراد الله تعالى عند من خاضَ في التفسير الإشاري المذموم

1مجموع الفتاوى [362/13]

غيرُ مقصود وإن ادَّعى الخائض فيه أنَّ الذي يقوله من التفسير هو مراد الله تعالى، لأنَّ ادِّعاءَهُ عارٍ عن الدليل، والادِّعاءُ يكفي في ردِّهِ عدمُ قيامِ الدليلِ عليه.

والمسألة الثانية من مسائل هذا المطلب هي في الأولوية بين الانطلاق من الكلام بمبانيه ومعانيه إلى الأغراض والمقامات وبين الانطلاق من المقامات والأغراض إلى الكلام بمبانيه ومعانيه. وللتوضيح أكثر نضع المخطط التالي بين يديك:

مقام الكلام
غرض الكلام
معنى الكلام
بنية الكلام

فالطريقة الأولى تبدأ ببنية الكلامِ فمعناه فغرضه لتنتهي إلى اكتشاف ملابسات مقام الكلام من متكلم ومخاطَبٍ وزمان ومكان وأوضاعٍ نفسية واجتماعية وسياسية...وهكذا. أمَّا الطريقة الثانية فتبدَأُ من المقامِ وملابساته لتحدد له أغراضًا مناسبةً فمعاني تتناسبُ مع تلك الأغراض، ثم تفسر كلَّ هذا بالمباني. وسؤالُنا عن هاتين الطريقتين هو سؤال الأولوية: أيُّ الطريقتين أوفق للمعقول؟؟

وقبل الجوابِ عن هذا يجب أنْ نقرِّرَ أمرا وهو أن.الانتقال بين هذه العناصر الأربعة التي هي (البنية والمعنى والغرض والمقام) يكون بالاستدلال، وإذ قد تقرر هذا فإنَّ الأمرَ سيتضح، ويعلمُ منه أنَّ العبرة بصحة الاستدلال لا بوجه الانتقال، فبأيِّ شيءٍ حسنَ الاستدلالُ وصحَّ كان الانتقال صحيحا، إذن فالطريقتان غيرُ لازمتين، وليست إحداهما بأولى من الأخرى، وليس من الضروري أن يكون الترتيب في الانتقال على ما ورد فيهما، إذ قد ينتقَلُ من الغرض إلى المعنى ومن المعنى إلى الغرض، ومنهما إلى المقام ومن المقام إليهما وهكذا، وذلك معتمد على ما توفَّرَ لدى المحلِّلِ والمتفهم من معطيات تخصُّ الكلام، فقد يعرف المحلل المتكلمَ ولا يعرف غرضه، وقد يعرف مقام الكلام ولا يعرف المتكلم به...وهكذا، فيستدلُّ بما يعرف على ما لا يعرف، وقد مرَّ قولُنا إنَّ علماء المسلمين عموما يستعينون على ما لا يعرفون بما يعرفون، ويتوصلون إلى ما يجهلون بما يعرفون، وهذا دليل على توقد أذهانهم وذكاء عقولهم.

وفي هذا أذكر أني كنتُ أقرأ للأستاذ محمود محمد شاكر رحمه الله فأجده في مواضع عديدة من كتبه يذكر أنَّ له منهجا في تذوُّقِ الكلام، وأنه قد طبقَهُ في جلِّ كتبه والتي منها: "القوس العذراء، ونمط صعب ونمط مخيف، وأباطيل وأسمار، وكتاب المتنبي" ، وأنه ترك للأجيال القادمة مهمّةَ الكشف عن أصوله وأسراره، فكنت حينما أقرأ في كتبه هذه أتعجب من المعاني التي يستخرجها من نصوص التراث العربي، وكان يهمني أن أعرفَ شيئا من مسالكه التي يسلكها في استخراج هذه الدفائن من المعاني والأغراض وحتى المقامات، فقد

كان يصل من النص إلى مقامه والحال التي أُلقيَ فيها فيكشف عن دقائق في حياة القائل ونفسيته... فلما نظرتُ في كتب البلاغة والتفسير والفقه والأصول بدأت أتبين أنَّ منهجه في التذوُّقِ هو منهج يعتمد الاستدلال العميق الذي لا يصلُ إليه إلا العارفون بأفانين الكلام، الفقهاءُ بمذاهبه وشُعبِهِ، وهو بهذا شبيه بالتفسير الإشاري المقبول الذي ثبت عن بعض الصحابة والتابعين وبعض العلماء المفسرين، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية:«وأمَّا أرباب الإشارات الذين يثبتون ما دلَّ اللفظُ عليه ويجعلون المعنى المشارَ إليه مفهوما من جهةِ القياس والاعتبار فحالهم كحال الفقهاء العالمين بالقياس والاعتبار، وهذا حقٌّ إذا كان قياسا صحيحا لا فاسدا، واعتبارا مستقيما لا منحرفا»[1]وقال ابن القيم «فالإشارات: من جنس الأدلة والأعلام، وسببها صفاءٌ يحصُلُ بالجمعية فيلطف به الحس والذهن، فيستيقظ لإدراك أمور لطيفة لا يكشف حسٌّ غيره وفهمه عن إدراكها، وسمعتُ شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: ما يدلُّ عليه اللفظُ بإشارته من باب قياس الأولى. قلتُ مثالُهُ {لا يمسُّهُ إلا المطهَّرُون} [الواقعة 75] قال ابن تيمية: والصحيحُ في الآيةِ أنَّ المرادَ به الصحفُ التي بأيدي الملائكة...لكنْ تدلُّ الآيةُ بإشارتِها على أنّه لا يمسُّ المصحفَ إلا طاهر، لأنه إذا كانت تلك الصحف لا يمسُّها إلا المطهرون لكرامتها على اللهِ، فهذه الصحف أولى أن لا يمسَّهَا إلا طاهر...وأمثال ذلك من الإشارات الصحيحة التي لا تُنالُ إلا بصفاء الباطن...وحسن التأمُّل»[2]فالشيخ

1مجموع الفتاوى [28/2]

2ابن قيم الجوزية، مدارك السالكين، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1973، [416/2]

محمود محمد شاكر في شعر العربية ونثرها وأدبها عموما كهؤلاء المفسرين في صفاء الباطن ولطف الحس والذهن، والأهمُّ من هذا في قوةِ الاستدلال والاستنباط والقياس والتنظير.

وآخر مسألة نذكرها في هذا المطلب هي مسألة تقسيم المعاني وعلاقتها بالأغراض، فنقول فيها إنَّ المعاني يمكن تقسيمها تقسيما صحيحا بالاستناد إلى نصوص عبد القاهر الجرجاني، ومن أوضح النصوص التي تخدُمُ هذا الغرض كلامُهُ عن قوله تعالى {وجعَلُوا للهِ شرَكَاءَ الجنَّ} يقول: «ليسَ بخافٍ أنَّ لتقديم "الشركاء" حسنا وروعةً ومأخذا من القلوب، أنت لا تجد شيئا منه إنْ أنتَ أخَّرْتَ فقلتَ:(وجعلوا الجنَّ شركاءَ لله) وأنك ترى حالكَ حالَ مَنْ نُقِلَ عن الصورةِ المبهجةِ والمنظرِ الرائقِ والحسنِ الباهر إلى الشيءِ الغُفلِ الذي لا تحلى منه بكثير طائل، ولا تصير النفس به إلى حاصل، والسبب في أن كان ذلك كذلك هو أنّ للتقديم فائدةً شريفةً معنًى جليلا لا سبيلَ إليه مع التأخير.

بيانه أنا وإن كنَّا نرى جملة المعنى ومحصوله أنهم جعلوا الجنَّ شركاء وعبدوهم مع اللهِ تعالى، وكان هذا المعنى يحصل مع التأخير حصولَهُ مع التقديم، فإنَّ تقديمَ الشركاء يفيد هذا المعنى ويفيد معه معنى آخر ، وهو أنّه ما كان ينبغي أن يكون لله شريك. لا من الجن ولا من غير الجن»[1]فالمعنى الذي يحصل بالتأخير حصولَهُ بالتقديم سماه "جملة المعنى" وعلى هذا القياس، فالمعاني التي تحصل بالتوكيد حصولها بدونه، وتحصل بالحذف حصولها بدونه، وتحصل بالفصل حصولَها بدونه وتحصل بالإظهار حصولها بدونه ...هي المعاني الجملية، ف"زيدٌ قائمٌ" و"زيدٌ يقوم" و"قام زيد" ويقوم زيدٌ" وإن زيدا لقائم" و"القائم زيد" ...

1الدلائل ص 286

عبارات تدلُّ على معنى جملي واحد هو "قيامُ زيد" أما المعاني التي تنشأ بالصور المختلفة فهي المعاني الخاصة(خصوصيات التراكيب عند السكاكي)، لأنها تخصُّ كلَّ صورة من صورِ النظم.

ثمَّ بعدها تنقسم العاني الخاصةُ كذلك انقساما آخر أخص، وهذا التقسيم يختلف اعتباره عن التقسيم الأول، فالاعتبار في التقسيم الأول هو العموم والخصوص المطلق، أما هنا فالاعتبار هو الاقتران بالغرض، وعلى هذا وعلى هذا فالمعاني التي لا تُلحظُ فيها الأغراض البلاغية تسمى بالمعاني النحوية، أما المعاني التي تُلحظُ فيها الأغراضُ البلاغية فتسمى بالمعاني البلاغية ، ولبيان هذا التقسيم نضرب لك مثالا يتضح به الأمر.

تقول:"زيدٌ قائم" و"إنَّ زيدا قائم" و"إنّ زيدا هو القائم" فالمعنى النحو للجملة الأولى هو إثبات القيام لزيد بالجملة الاسمية على سبيل الخلو من المؤكدات، والجملة الثانية: إثبات القيام لزيد بالجملة الاسمية على سبيل التأكيد ب"إن" والثالثة: على سبيل التأكيد بها والفصل بضميرالفصل.

أما المعنى البلاغي: فالجملة الأولى خبر طلبي يلقى لخالي الذهن للفائدة أو للازم الفائدة أو لأغراض أخرى، وهذه الجملة فيها الإثبات على سبيل الثبوت والاستمرار لأنها اسمية، ولو كانت فعلية لدلت على الحدوث.

أما الجملة الثانية فهي خبر طلبي يلقى للمتردد ليُرفع عنه التردد أو التوهم أو الشك... وهذا ما تختلف فيه عن الأولى، أما الجملة الثالثة فهي خبر إنكاري يُلقى للمنكر لردِّ إنكاره،

وضمير الفصل فيها للتوكيد والتخصيص، والتخصيص قد يكون تخصيص إفراد أو تخصيص قلب أو تخصيص تعيين وهكذا.

وإذْ قد تقرر هذا فاعلم أنّ جلَّ البلاغيين لا يفرِّقونَ بين المعاني البلاغية والأغراض، فيجعلونهما شيئا واحدا، وذلك لتلازمهما، إذ لا وجود للمعاني البلاغية من دون الأغراض التي تُلحظُ في مقامات الكلام، وقد يعسُرُ الفصلُ بينهما في أحايين كثيرة، فالتنكير مثلا يأتي للتعظيم كما في قوله تعالى {فيه شفاء للناس} ، ويأتي للتحقير كما في قوله تعالى{ولئن مسَّتْهُمْ نفحةٌ من عذابِ ربِّكَ} فالتعظيمُ والتحقيرُ معنيان بلاغيان وغرضان في نفس الوقت.

وأما مَنْ فصلَ بينهما فقد نظرَ إلى كونِ المعاني البلاغية عناصر لغوية تنتهي إلى دوافع نفسية واجتماعية وعقلية، أما الأغراض فهي نفس تلك الدوافع مقرونةً بالمقام، ومع هذا الفصلِ الذي يبدو متينا في التنظير إلا أنَّهُ في التطبيق عسير التحقق كما مرّ، على عكس الفصل بين المعاني النحوية والمعاني البلاغية، فالفصل فيها واضح كما قال عبد المتعال الصعيدي في البلاغة العالية عن اعتبار عبد القاهر الجرجاني للمعاني: «يظهرُ أنَّ اعتبارَ هذه المعاني عنده في الفصاحة والبلاغة غيرُ اعتبارها في علم النحو، فاعتبارُها في علم البلاغة يقوم على تطبيقها على أغراضها ودواعيها في الكلام، واعتبارُها في النحو يقومُ على بيانها في أنفُسها ليكون الكلام صحيحا لا خطأ فيه»[1]فهذا الاعتبارُ ظاهر واضحٌ كما ترى، أما اعتبار المعاني البلاغية والأغراض فعلى العكس من هذا، ولذلك تجدهم يعبِّرونَ عن أحدهما بالآخر–كما مر– وعليه عبارة الجاحظ المشهورة: " المعاني مطروحة في الطريق"

1البلاغة العالية ص 10

يقصدُ الأغراض، لأنَّ الإنسان العاقل يسيرٌ عليه أنْ يتخير الأغراض المناسبة في المقامات الخطابية، فيمدح في مقام المدح وينكر في مقام الإنكار ويعظم في مقام التعظيم ويتحبب في مقام التحبب ...والشأن كلُّ الشأنِ في اختيار المعاني التي ستؤدي ذلك الغرض، والألفاظ التي ستؤدي تلك المعاني.

ومما يشار إليه هنا هو أن عبد القاهر الجرجاني قد تنبه إلى مسألة انقسام الأغراض إلى عليا وسفلى(جزئية) فكان يسمي الأغراض العليا ب "محضِ المعنى" وشاهدُ هذا هو كلامه في الاستفهام الإنكاري، فهو يقول فيه:«واعلمْ أنَّا وإنْ كنَّا نفسِّرُ الاستفهامَ في مثلِ هذا بالإنكار فإن الذي هو محض المعنى: أنه ليتنبهَ السامعُ حتى يرجعَ إلى نفسه، فيخجل ويرتدع ويعيى بالجواب، إما لأنه قد ادعى القدرة على فعلٍ لا يقدرُ عليه، فإذا ثبتَ على دعواه قيلَ له: "فافعل" فيفضحه ذلك، وإما لأنه همَّ بأن يفعل ما لا يُستصوبُ فعلُهُ، فإذا روجعَ فيه تنبَّهَ وعرفَ الخطأ، وإما لأنه جوَّزَ وجودَ أمرٍ لا يوجَدُ مثلُهُ فإذا ثبتَ على تجويزه قبَّحَ على نفسه، وقيل له: "فأرِنَاهُ في موضع وفي حالٍ وأقم شاهدا على أنَّهُ كان في وقتٍ" ولو كان يكون للإنكار، وكان المعنى فيه من بدءِ الأمر، لكان ينبغي أن لا يجيءَ فيما لا يقولُ عاقلٌ إنه يكون حتى ينكر عليه، كقولهم: "أتصعدُ إلى السماء؟" "أتستطيع أن تنقُلَ الجبَلَ" " أإلى ردِّ ما مضى سبيل؟" ...»[1]فالغرض الأسفل (الجزئي) هو الإنكار، وأما الغرضُ الأعلى فهو تنبيه السامع حتى يرجع إلى نفسه فيخجل ويرتدع ويعيى بالجواب، ولازمُ

1الدلائل ص 120.119

هذا الغرض الأعلى هو التأثير في المخاطَب، وعلى هذا فلازم كلِّ غرضٍ بلاغي هو التأثير في المخاطَب بصورةٍ ما.

وفي هذا يقول ضياء الدين بن الأثير في المثل السائر في فصل الاستدراج: «وإذا حُقِّقَ النظرُ فيه عُلِمَ أنَّ مدارَ البلاغةِ كلِّها عليه (يقصد استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم) لأنه لا انتفاع بإيرادِ الألفاظِ المليحة الرائقة، ولا المعاني اللطيفة الدقيقة، دون أن تكون مستجلبةً لبلوغ غرض المخاطب بها»[1]وغرضه هو التأثيرُ بأيِّ صورة كانت، لأنه لازمُ كلِّ الأغراضِ العليا التي تطرَأُ عليه.

وعلى الذي مرَّ يتبيَّنُ أنَّ الأمرَ في تحصيل المعاني والأغراض أدقُّ مما مرَّ تمثيلُهُ سابقا من جهةِ أنَّ المعانيَ انقسمتإلى ما رأيت، وعلى هذا نمثل لعملية التحصيل بالمخطط التالي:

الألفاظ	المعاني الجملية	المعاني الخاصة / المعاني النحوية	المعاني البلاغية / الأغراض السفلى	الأغراض البلاغية العليا	المقام / السياق

فيتوصل المحلل بما عرفه من هذه العناصر إلى ما جهله منها بالانتقال الاستدلالي مع عدم اشتراط الترتيب في الانتقال.

1المثل السائر [250/2]

المبحث الثالث: الاستدلال في علم المعاني.

تمهيد:

قد مضى في المبحث السابق أن الاستدلال هو الأصل في صحة المعاني المستخرجة وفسادها، وأن الانتقال مما يعرفه المحلِّلُ إلى ما يجهله لا يكون إلا بالاستدلال، والأمر بالنسبة إلى المتفهم لا يختلف عن هذا أيضا، لذلك عقدنا المبحث في الاستدلال أولا، فالمصير إليه كان من مقتضيات البحث.

ولمَّا اشترك علم المعاني مع علم الفقه في الغاية، وهي استخراج المعاني الصحيحة بصحيح النظر مع اختصاص الثاني بالمعاني الشرعية لا مطلق المعاني كانَ التأصيلُ لهما مبنيا على منهجية واحدة في الترتيب، وهي بيان مبادئ وضوابط استخراج المعاني والطرق الموصلة إليها ثم بيان الاستدلال بها، وبهذا كان الترتيب في هذا البحث شبيها بترتيب الأصوليين، وعلى هذا قيل في تعريف أصول الفقه:«وأصول الفقه طرقُهُ على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها»[1]ولم نكن في هذا الصنيع مقلدين متعسفين، بل هو مقتضى البحث في هذا الموضوع وضرورتُهُ.

المطلب الأول: الإطار العام للاستدلال في علم المعاني.

الاستدلال: الاستفعالُ من (دلَّ)، وهو طلبُ الدليل. أي: الدالّ على الشيءِ أو المدلولُ به على الشيء، وجهانِ صالحان، والاستدلال في الاصطلاح: هو تقرير الدليل لإثبات

1الجويني، إمام الحرمين، الورقات في أصول الفقه، دار الصميعي، للنشر والتوزيع،ط2 2006 ص 8

المدلول، سواءٌ كان ذلك من الأثرِ إلى المؤثر، فيُسمَّى استدلالا إنِّيًّا، أو بالعكس، ويسمى استدلالا لَمِيًّا، أو من أحد الأثرين إلى الآخر»[1].

والمرادُ بالاستدلال في علم المعاني هو طلب الدليل الذي أثبتَ به الناظِرُ المعنى، وأعني بالناظر العالم بالمعاني لا المتفهِّمَ-كما سبق الجمعُ بينهما في سياقات متعددة من هذا البحث- لأنَّ الناظرَ يصرِّحُ بالدليل، أما المتفهمُ فلا يصرِّحُ بدليله، وإن كان يستدل، فضوابط الاستدلال مضمرة في عقله كامنةٌ فيه.

وأصل الاستدلال للمعاني عند علماء العربية هو طلب ما يقوم أمارةً لازمةً على قيام المعنى في نفس المتكلمِ حينَ تكلّمَ بكلامه، أي: إقامة الدليل على مراده، ولهذا قال ابن جني في الخصائص في معرض حديثه عن قيام المصدر وصفا كقولنا(زيدٌ صومٌ) وأنَّ الموصوفَ صارَ كأنَّهُ في الحقيقة مخلوق من ذلك الفعل=يقول:«وأما المعنويُّ فلأنّهُ إذا وُصفَ بالمصدرِ صار الموصوفُ كأنّهُ في الحقيقة مخلوقٌ من ذلك الفعل، وذلك لكثرة تعاطيه له واعتياده إياه، ويدلُّ على أنَّ هذا معنى لهم، ومُتصوَّرٌ في نفوسهم قوله فيما أنشدناه:

ألا أصبحتْ أسماءُ جاذِمةَ الحبلِ. وضنَّتْ علينا والضنينُ من البخلِ

أي: كأنّه مخلوقٌ من البخل لكثرة ما يأتي به منه»[2]فانظر في قوله"ويدل على أنّ هذا معنًى لهم ومتصوَّرٌ في نفوسهم" تجِدْهُ يحاول ما كرنا من إقامة الدليل على المراد.

1الجرجاني، السيد الجرجاني، التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ط2 2012 ص18

2الخصائص [262/3]

وقبل الخوض في هذا الأمر الجليل ننبِّهُ إلى أمر نبَّهَ عليه إمامُ البلاغة عبد القاهر الجرجاني، ألا وهو غموض المعاني وتستُّرُ الأغراض وعُسرُ تصويرِهَا، ويلحق بهذا عسرُ الاستدلال عليها. يقول:«واعلمْ أنَّ من شأنِ الوجوهِ والفروقِ ألا يزالَ يحدثُ بسببها وعلى حسب الأغراض والمعاني التي تقع فيها دقائق وخفايا لا إلى حدٍّ ونهاية، وأنَّها خفايا تكتُمُ أنفسَها جهدَها حتى لا يُنتَبَهَ لأكثرها، ولا يُعلمَ أنها هي، وحتى لا تزال ترى العالم يعرضُ له السهوُ فيها، وحتى إنّه ليقصدُ إلى الصواب فيقع في أثناء كلامه ما يوهم الخطأَ، كلُّ ذلكَ لشدَّةِ الخفاءِ وفرطِ الغموض»[1]ويقول في موضع آخر:«ومن شأنِ ما غمُضَ من المعاني ولطُفَ أنْ يصعُبَ تصويرُهُ على الوجه الذي هو عليه لعامة الناس، فيقع لذلك في العبارات التي يُعبَّرُ بها عنه ما يوهمُ الخطأ»[2]لذلك فإنَّ من المعاني ما لا سبيل إلى الاستدلال له أو عليه مع قطعِ الكارفينَ بالكلامِ بثُبوته، واتفاقهم على أنَّ النفسَ والذوقَ مسلمان به، مقران بوجوده، ولكنَّ العقلَ لم يجِدْ لمَنَازِعِهِ سبيلا، ولا وجدَ لخوضِ مسالكِهِ دليلا، ولهذا تجدهم في مواضع عدة يعبِّرون عمَّا تجيشُ به نفوسهم مما يجدون من دقائق المعاني، فيصفون الكلام بالحسن تارة، وبالفخامة والطلاوة تارة أخرى، وكذلك يصفونهم بالقبح والنبوِّ والثقل، ثمَّ لا تجدهم بعد هذا ذاكرين دليلا ولا تعليلا، وهذا في كلام عبد القاهر لا يخفى، وعليه قوله في باب الحذف:«هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر»[3]. وقد مر أنّ المعاني النفسية الوجدانية يصعب تفسيرها وتصويرها وتعليلها، وفي كثير من الأحيان

1الدلائل 285

2السابق 435

3السابق 160

يتعسر ذلك. فهي مما لا تضبطه الصناعاتُ، ولا تتمكن منه الحدود والقوانين، ولأجل هذا سنقتصر هنا على المُستدلِّ له، المعلَّلِ بإحدى الطرق.

ومع هذا فإنّ عبد القاهر يدعو إلى تملك الصناعةُ على كلام المحلل زمامَه، فلا يندُّ عنها، بل يجب عليه الالتزام بقوانينها، فيستدلُّ ويفسرُ ويعلل...وفي هذا يقول:«وجملةُ الأمر أنك لن تعلم في شيءٍ من الصناعات علما حتّى تُمرُّ فيه وتُحلي، وحتى تكون ممن يعرف الخطأ فيها من الصواب، ويفصل بين الإساءةِ والإحسان، بل حتى تُفاضل بين الإحسان والإحسان، وتعرف طبقات المحسنين.

وإذا كان هذا هكذا، علمتَ أنه لا يكفي في علم الفصاحة أن تنصبَ لها قياسا ما، وأنْ تصفها وصفا مجملا، وتقولَ فيها قولا مرسلا، بل لا تكون من معرفتها في شيء حتى تفصّل القول وتحصل، وتضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم، وتعدّها واحدةً واحدةً، وتسميَها شيئا شيئا، وتكون معرفتك معرفةَ الصنِع الحاذق الذي يعلم علم كل خيط من الإبريسم الذي في الديباج، وكل قطعةٍ من القطع المنجورة في الباب المقطع، وكل آجرة من الآجر الذي في البناء البديع»[1]

وبعد هذا التقديم نقول إنّ الاستدلال للمعاني وعليها يستندُ إلى مبادئ وضوابط تضبط صحتَهُ ودرجةَ قوته، ونحن هنا نثبتُ ما تتضح به الصورة:

1- التلازم بين الدليل وما يُستدلُّ به عليه ضروري:

1السابق ص 37

فالتلازم هو جوهر الاستدلال، وهو ارتباط ضروري بين شيئين أو أشياء من جهةٍ ما، فدليل المعنى المُستَخرَجِ يرتبط بذلك المعنى ارتباطا ضروريا من جهة ما، وعلى هذا قيل في حدِّ الدليل:«هو ما يلزم من العلم به العلمُ بشيء آخر»[1]وقيل:« إن الدليل ما يلزم من ثبوته لزوم المطلوب قطعا أو ظاهرا»[2]والتلازم في علم المعاني يثبت باستقراء حكم اللغة أو حكم العقل أو حكم التجربة والعادة بحسب المعنى المستدلِّ عليه.

2- اعتبار تراتب الأدلة ضروري:

فالأدلة يقوَى بعضُها على بعض في مقامات الاستدلال، ولا يُصارُ إلى الضعيف منها مع مجاوزة القوي، فالقوي أولى بالمصير إليه، وكذلك لا يُتركُ الضعيف جملة، بل يُعطى حقَّهُ من النظر والتخريج.

3- الجمع بين الأدلة أولى من ترجيح بعضها على بعض:

وهذه وإن كانت قاعدة في أصول الفقه فإنها مأخوذٌ بها في أصول علم المعاني، لأن الغاية من الفقه وعلم المعاني واحدة، وهي استخراج المعاني.

4- النكات إذا لم تتعارض لم تتزاحم:

فصحة الاستدلال على المعنى لا تنفي صحة الاستدلال على معانٍ أخرى من اللفظ نفسه إذا كانت صحيحة، إلا إذا تعارضت، فيُصارُ وقتئذٍ إلى الترجيح.

1التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تح علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون بيروت ط1، 1996 [245/1]

2الآمدي، أبو الحسن، الإحكام في أصول الأحكام، تح عبد الرزاق عفيفي، المكتبة الإسلامية، بيروت لبنان، [89/1]

وبعد هذا نقول إن الأدلة في علم المعاني هي مجموعة من الأمارات والقرائن التي تحف بالخطاب عموما، وهذه القرائن منها المقامي ومنها المقالي ومنها العقلي، ومنها الظاهر الجلي، ومنها اللطيف الخفي، وإنما يُحتَكَمُ في ضبطها وكيفيات تنزيلها إلى ما مرَّ من الضوابط، والأخذُ بها في تحصيلِ المعاني ثابت عقلا وعرفا وعادةً وشرعا، ويمكنُ أن يستدلَّ لهذا بقوله تعالى {وجاءوا على قمِيصِهِ بدمٍ كَذِبٍ. قال بل سوَّلَتْ لكم أنفُسُكُم أمْرًا فصبرٌ جميلٌ واللهُ المُستَعَانُ على مَا تَصِفون} [يوسف18] قال القرطبي في هذه الآية:«إنهم لما أرادُوا أنْ يجعلوا الدمَ علامةً على صدقهم قرنَ اللهُ بهذه العلامةِ علامةً تُعارضُها، وهي سلامةُ القميص من التنييب، إذْ لا يمكنُ افتراسُ الذئبِ ليوسف وهو لابسٌ القميصَ وسلمُ القميصُ من التخريق، ولما تأمل يعقوبُ عليه السلامَ القميصَ فلم يجد فيه خرقا ولا أثرا استدلَّ بذلك على كذبهم»[1]

ويمكنُ أن يُستدلَّ له أيضا بقوله تعالى:{وشهدَ شاهدٌ من أهلها إنْ كانَ قميصُهُ قُدَّ من قُبُلٍ فصدقَتْ وهو من الكاذبين...} قال ابن العربي في هذه الآية:«ففي هذا دليلٌ على العملِ بالعرفِ والعادة، لما ذكرَ من أخذِ القميص مقبلا ومدبرا، وما دلَّ عليه الإقبال من دعواها، والإدبارُ من صدق يوسف»[2]

ويمكن أن نستدلَّ على مشروعية الأخذ بها بقول الجاحظ في البيان، يقول:«والبيانُ اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيءٍ كشفَ لك قناعَ المعنى، وهتكَ الحجابَ دونَ الضمير، حتى يفضي السامعُ

1القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، 1985، [149/9]

2ابن العربي، أحكام القرآن، تح: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط1، 1999 [40/3]

إلى حقيقته، ويهجمَ على محصوله، كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أيِّ جنسٍ كان الدليلُ، لأن مدارَ الأمر الغايةَ التي إليها يجري القائلُ والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيءٍ بلغتَ الإفهامَ وأوضحتَ عن المعنى فذلك هو البيانُ في ذلكَ الموضع»[1]وما دام أن البيانَ والإبانةَ والإفهامَ يكونُ بأدلةٍ مختلفةِ الأجناس، فإنَّ الاستبانةَ والفهمَ يجبُ أنْ يُتوصَّلَ بهذه الأدلة إليها، والتي هي مختلفة الأجناس. ولا يخفى على العاقل أن هذه الأدلة هي القرائن نفسها.

المطلبُ الثاني: أنواعُ الاستدلال في علم المعاني.

وهي كثيرة لكثرة أنواع القرائن، ونحن في هذا المطلب سنثبت أكثرها دورانا في علم المعاني، خاصة تلك التي جاءت في دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، لأن هذا الكتابَ أصلٌ في النظر والاستدلال في علم المعاني.

الاستدلال بالسياق:

والسياق المستدل به قد يكون حقيقيا وقد يكون مفترضا مقدرا، فالاستدلال الحقيقي هو أنْ يؤتى بالكلام الذي يرتبط على وجهٍ ما بالكلامِ المحلّلِ فيُوَجَّهُ بدلالتهِ المعنى او الغرضُ، أما الاستدلال بالسياق المفترض فهو أنْ يُفتَرَضَ سياقٌ للكلام المحلَّلِ على حسب ما تقتضيه الاستعمالات اللغوية والأعراف فيوجّه بدلالته المعنى أو الغرض.

1البيان والتبيين [11/1]

ومن الأمثلة على الاستدلال بالسياق الحقيقي صنيع عبد القاهر في تخريجه لقوله تعالى {ولا تقولوا ثلاثةٌ انتهُوا خيرًا} فكان مما ذهب إليه في هذه الآية أنَّ "لا تقولوا" في معنى "لا تعتقدوا" وليست في معنى الحكاية واستدلَّ لهذا بسياق الآية. قال:«واعلم أنه لا معنى لأنْ يقال: إن القولَ حكايةٌ، وإنه إذا كان حكايةً لم يلزم منه إثباتُ الآلهةِ، لأنّه يجري مجرى أن تقول: " إنّ من دينِ الكفارِ أنْ يقولوا: الآلهة ثلاثة" وذلك لأنّ الخطاب في الآية للنصارى أنفسهِم، ألا ترى إلى قوله تعالى { يا أهلَ الكتابِ لا تَغلُوا في دينِكم ولا تَقُولوا على اللهِ إلا الحقَّ إنما المسيحُ عيسى ابنُ مريمَ رسولُ اللهِ وكلمتُهُ ألقاهَا إلى مريمَ وروحٌ منه فآمنوا باللهِ ورُسُلِهِ ولا تقولُوا ثلاثةٌ انتهُوا خيرًا لكم}[النساء171] وإذا كان الخطابُ للنصارى كان تقديرُ الحكايةِ محالا، ف "لا تقولوا" إذن في معنى "لا تعتقدوا" وإذا كان في معنى الاعتقاد لزم إذا قدَّرَ "ولا تقولوا آلهتُنا ثلاثة" ما قلنا إنه يلزمُ منه إثبات الآلهة، وذلك لأن الاعتقادَ يتعلق بالخبر لا بالمخبر عنه، فإذا قلتَ "لا تعتقد أنَّ المراءَ ثلاثة" كنتَ نهيتَهُ عن أنْ يعتقدَ كونَ الأمراءِ على هذه العدة، لا عن أن يعتقدَ أنّ ههنا أمراء، هذا ما لا يشك فيه عاقل، وإنما يكون النهي عن ذلك إذا قلتَ: " لا أنَّ ههنا أمراء" لأنكَ حينئذ تصيرُ كأنك قلتَ: لا تعتقد وجودَ أمراء...»[1]فهو هنا قد استدل لتوجيهه بسياق متصل بفحوى الخطاب، وهو سياق آية النساء، واستدلّ له بسياقات منفصله قبل وبعد الكلام المنقول.

وأما الاستدلال بالسياق المقدر المفترض فأفضل ما يجلي صورتَه هو الفصلُ الماتع الذي عقده عبد القاهر في الكلام عن تقديم المحدَّثِ عنه، يقول فيه: «وجملةُ الأمرِ أنه ليس

1الدلائل ص384

إعلامُك الشيءَ بغتةً غفلا مثلَ إعلامك له بعد التنبيه عليه والتقدمة له، لأنَّ ذلك يجري مجري تكرير الإعلام في التأكيد والإحكام، ومن ههنا قالوا إن الشيءَ إذا أُضمرَ ثمَّ فُسرَ كان ذلك أفخمَ له من أنْ يُذكرَ من غير تقدمة إضمارٍ ...ولم يكن ذلك كذلك إلا أنك تعلمهُ إياه من بعد تقدمةٍ وتنبيه، أنت به في حكم مَنْ بدأ وأعادَ ووطدَ، ثمّ بنى ولوَّحَ ثمَّ صرَّحَ، ولا يخفى مكانُ المزيةِ فيما طريقُهُ هذا الطريقَ.

ويشهدُ لما قلناهُ من أنَّ تقديمَ المحدَّثِ عنه يقتضي تأكيدَ الخبرِ وتحقيقَهُ له، أنَّا إذا تأملنا وجدنا هذا الضرب من الكلامِ يجيءُ فيما سبق فيه إنكارٌ من منكر، نحو أن يقولَ الرجل: "ليسَ لي علمٌ بالذي تقول" فتقول له:" أنت تعلم أنَّ الأمر على ما أقول، ولكنَّكَ تميلُ إلى خصمي" وكقول الناس: " هو يعلمُ ذاك وإنْ أنكر، وهو يعلمُ الكذبَ فيما قال وإن حلفَ عليه" وكقوله تعالى {ويقولون على اللهِ الكذبَ وهم يعلمون} [آل عمران] فهذا من أبينِ شيءٍ، وذاك أن الكاذبَ لا سيما في الدين لا يعترفُ بأنه كاذب، وإذا لم يعترف بأنه كاذب كان أبعد من ذلك أن يعترفَ بالعلمِ بأنه كاذب...»[1]فعبد القاهر هنا ليُثبتَ مهنى التوكيد في المحدَّثِ عنه المقدَّمِ افترضَ السياقات التي يردُ فيها، ثمَّ ميزها بما يصلح لاستدلاله، مع انَّ افتراضه هذا لم يكن لدُنِّيًّا، وإنما كان مُحتَكَمًا فيه إلى الاستقراء اللغوي الاستعمالي والعرف الخطابي.

الاستدلال بالمقام:

وهو كثير في كتاب عبد القاهر، ونحن نذكر هنا أمثلةً عنه يتمُّ بها الغرض:

1الدلائل ص 133

ذكرَ عبدُ القاهر في باب الحذف أنه يكون خفيا ومن أنواعه:«أنْ تذكرَ الفعلَ وفي نفسك له مفعول مخصوصٌ قد عُلِمَ مكانُهُ، إما بجريِ ذكرٍ أو دليلِ حالٍ، إلا أنَّكَ تُنسيهِ نفسكَ وتُخفيه، وتوهمُ أنَّكَ لم تذكرْ ذلك الفعل إلا لأنْ تُثبِتَ نفسَ معناه، من غيرِ أن تعديهِ إلى شيءٍ أو تعرضَ فيه لمفعول. ومثاله قولُ البحتري:

شجوُ حسادِهِ وغيظُ عِدَاهُ. أنْ يرى مبصرٌ ويسمَعَ واعِ

المعنى لا محالةَ: أنْ يرى مبصرٌ محاسنَهُ، ويسمعَ واعٍ أخبارَهُ وأوصافَه، ولكنَّكَ تعلمُ على ذلكَ أنه كاذب يسرق علم ذلك من نفسه، ويدفع صورته عن وهمه، ليحصل له معنى شريف وغرض خاص، وذاك أنّه يمدح خليفةً وهو المعتز، ويعرِّض بخليفة وهو المستعين، فأراد أن يقول: إن محاسن المعتز وفضائله المحاسنُ والفضائلُ يكفي فيها أن يقع عليها بصرٌ ويعيها سمعٌ حتى يُعلمَ أنَّهُ المستحقُّ للخلافة، والفردُ الوحيدُ الذي ليس لأحدٍ أن يُنازعَهُ مرتبَتَها، فأنت ترى حُسادَهُ وليس شيءٌ أشجى لهم وأغيظ من علمهم بأنَّ ههنا مبصرا يرى وسامعا يعي، حتى ليتمنَّونَ ألا يكون في الدنيا مَنْ له عينٌ يبصَرُ بها، وأُذُنٌ يعي معها، كي يخفى مكان استحقاقه لشرف الإمامة، فيجدوا بذلك سبيلا إلى منازعته إياها»[1]

وفي نفس الباب وهو باب الحذف نذكر مثالا آخر من دلائل الأعجاز. يقول عن الحذف: «وهذا فنٌّ من معانيه عجيب، وأنا ذاكره لك، قال البحتري في قصيدته التي أولها:

أَعَنْ سَفَهٍ يومَ الأُبَيْرِقِ أمْ حِلْمِ

وهو يذكرُ محاماةَ الممدوح عليه، وصيانتَهُ له، ودفعَهُ نوائبَ الزمانِ عنه:

1الدلائل ص 156

وكمْ ذُدْتَ عَنِّي من تَحامُلِ حادِثٍ. وسَوْرَةِ أيامٍ حَزَزْنَ إلى العظمِ

والأصلُ لا محالةَ: حزَزْنَ اللحمَ إلى العظمِ، إلا في مجيئه به محذوفًا، وإسقاطِهِ له من النطق، وتركِهِ في الضمير، مزيةً عجيبةً وفائدةً جليلةً.

وذاكَ أنَّ من حِذقِ الشاعر أنْ يُوقِعَ المعنى في نفسِ السامع إيقاعا يمنعه به من أنْ يتوهّمَ في بدْءِ الأمرِ شيئا غيرَ المراد، ثمَّ ينصرفَ إلى المراد، ومعلومٌ أنّهُ لو أظهر المفعولَ فقالَ: "وسَوْرَةِ أيامٍ حزَزْنَ اللحمَ إلى العظمِ" لجازَ أنْ يقعَ في وهم السامع إلى أنْ يجيءَ إلى قوله "إلى العظم" أنَّ هذا الحزَّ كان في بعض اللحم دون كلِّهِ، وأنَّهُ قطَعَ ما يلي الجلدَ ولم ينتَهِ إلى ما يلي العظم، فلما كان كذلك ترك ذكر "اللحم" وأسقطَهُ من اللفظ، ليُبريَ السامعَ من هذا الوهم، ويجعَلَهُ بحيث يقع المعنى منه في أُنُفِ الفهم ويتصوَّرُ في نفسِهِ من أول الأمر أن الحزَّ مضى في اللحم حتى لم يردَّهُ إلا العظمُ» ولا يخفى أنَّ عبدَ القاهر هنا في هذا المثال قد قدَّرَ أشياءَ وافترضَهَا في المقامِ ليتمَّ له توجيه المعنى على ما وجهه. فهو كالاستدلال بالسياق المقدّر المفترَضِ الذي مرَّ التمثيلُ له.

ومن هذا النوع من الاستدلال أيضا قوله في معاني "إنَّ" : «واعلم أنها قد تدخل للدلالة على أنَّ الظنَّ قد كان منك أيُّها المتكلمُ في الذي كان أنَّهُ لا يكون، وذلك قولك للشيءِ هو بمرْأًى من المخاطَبِ ومَسمَعٍ: "إنه كان من الأمر ما ترى، وكان مني إلى فلان إحسانٌ ومعروفٌ، ثمَّ إنه جعل جزائي ما رأيتَ" فتجعلُكَ كأنّكَ تردُّ على نفسِكَ ظنَّكَ الذي ظننتَ، وتبيّنُ الخطأَ الذي تَوهمْتَ، وعلى ذلكَ واللهُ أعلم قولُهُ تعالى حكايةً عن أمِّ مريم رضي الله

عنها {قالتْ ربِّ إنِّي وضعتُهَا أنثَى واللهُ أعلمُ بما وضَعَتْ}[آل عمران36] وكذلك قولُهُ عز وجلَّ حكايةً عن نوحٍ عليه السلام:{قالَ ربِّ إنَّ قومِي كذَّبونِ}[الشعراء] ...»[1]فانظر إلى هذا السبيل الذي سلكه عبدُ القاهر من افتراض المقامات كيف أداه إلى استنباط دقائقَ من المعاني تلطُفُ وتجلُّ، ورُبّما غفلَ عنها المتأخرون لتركهم سلوك مسالكه، ولا أدلَّ على هذا مما حوى المثالُ الأخير، فقد أثبتَ اعتبارا في التوكيدِ عموما لم يثبتهُ غيرُهُ ولا تفطنَ إليه، وهو اعتبار حال المتكلِّمِ نفسِهِ، فإن المعروفَ في إلقاءِ الخبرِ عندَ المتأخرين أنَّ الاعتبارَ يكون لحال السامع، إن كان خالي الذهن فمجيءُ الخبرِ يكون على سبيل الخلوِّ من المؤكدات، وإن كان شاكا مترددا فيحسن مجيءُ الخبر بمؤكدٍ واحدٍ، وإن كان منكرًا فيحسن مجيءُ الخبرِ على أكثر من مؤكد بحسب درجة إنكاره، هذا ما قالوه وما قاله عبدُ القاهر معهم، ولكنَّ الذي لم يقولوه ولم يُعرِّجوا عليه هو حالُ المتكلمِ في إلقاءِ الخبر، فإنّها مُعتَبَرَةٌ عندَ عبدِ القاهر بدليل النصِّ المنقولِ إلينا أخيرا، ومعناه أن الظنَّ إذا كان من المتكلم في الذي وقع أنَّهُ لا يقع، ثمَّ وقعَ على مسمعٍ من المخاطب ومرأىً منه، فإنَّ المتكلِّمَ آنئذٍ يراعي حالَهُ التي حالَهُ التي كان عليها من الظن والشك فيؤكد الخبرَ الذي لا يُنكِرُه المخاطَبُ لأنّهُ على مسمَعٍ منه ومرأًى. ولولا افتراضُ هذه الحال، وتحكيم العقل واللغة والعرف فيها لما توصل عبد القاهر إلى ما توصّلَ إليه، وهذا سبيل كلِّ إبداعٍ في العلوم، فما زال الأصوليون والفقهاء من أمتنا يسفرون عن جودة القرائح وتوقُّدِ الأذهان بالافتراضاتِ والتقديرات، ثم ببراعة تخريجها على الأصول المنصوص عليها، وقلْ مثلَ ذلك عن متقدمي النحاة.

1الدلائل ص 327

الاستدلال بالحمل والقياس:

فالحمل معتَبَرٌ إذا اعتمدَ على جامعٍ صحيحٍ يجمعُ بين طرفيه، وكيفما كان الجمع صح الحمل، وهو في كلام أهل العلم صريح وضمني، وخفي وجلي، فقد يحملون الشيءَ على الشيءِ ولا تجد في أعطاف كلامهم لفظ الحمل أو القياس، ونحن هنا نمثل لهذا بما يتم به الأمر من كلام عبد القاهر في الدلائل.

عقد عبد القاهر فصلا في دقيق عطف الجمل، قال فيه:«هذا فنٌّ من القول خاصٌّ دقيق: اعلم أنَّ مما يقلُّ نظرُ الناسِ فيه من أمر العطف أنه قد يُؤتى بالجملةِ فلا تُعطفُ على ما يليها، ولكن تُعطفُ على جملةٍ بينَهَا وبينَ هذه التي تُعطَفُ جملةٌ أو جملتَان، مثالُ ذلك قولُ المتنبي:

تولَّوْا بغتَةً فكَأنَّ بَيْنًا. تهيَّبَنِي ففاجَأَنِي اغتِيَالا

فكانَ مسيرُ عيسِهِمُ ذميلا. وسيرُ الدمعِ إثرَهُمُ انهِمَالا

قوله: "فكان مسيرُ عيسهم" معطوفٌ على "تولَّوْا بغتَةً" ...فأمرُ العطف إذًا موضوعٌ على أنك تعطف تارة جملةً على جملة، وتعمِدُ أخرى إلى جملتين أو جملٍ فتعطف بعضا على بعض، ثم تعطف مجموعَ هذي على مجموع تلك.

وينبغي أنْ يُجعَلَ ما يصنعُ في الشرط والجزاء من هذا المعنى أصلا يُعتَبَرُ به. وذلك أنك ترى متى شئت جملتين قد عطفتْ إحداهما على الأخرى ثم جُعلَتَا بمجموعهما شرطا، ومثال ذلك قوله تعالى {ومَنْ يكسِبْ خطيئةً أو إثمًا ثمَّ يرمِ به بريئا فقدِ احتملَ بُهتانًا وإثْمًا

مبينًا}[النساء] الشرطُ كما لا يخفى في مجموع الجملتين لا في كل واحدة منهما على الانفراد، ولا في واحدةٍ دون الأخرى...

اعلم أن سبيلَ الجملتين في هذا وجعلَهما بمجموعهما بمنزلة الواحدة سبيلُ الجزأين تُعقَدُ منهما الجملةُ، ثمَّ يُجعَلُ المجموعُ خبرا أو صفةً أو حالا كقولك: "زيدٌ قامَ غلامُهُ" و"زيدٌ أبوه كريم" و"مررت برجلٍ أبوهُ كريمٌ" و"جاءَني زيدٌ يعدو به فرسُهُ" فكما يكون الخبرُ والصفةُ والحالُ لا محالةَ في مجموع الجزأين لا في أحدهما كذلك يكون الشرط في مجموع الجملتين لا في أحدهما، وإذا علمتَ ذلك في الشرط، فاحتذه في العطف، فإنك تجدُهُ مثله سواء»[1]فأنتَ ترى كيفَ حملَ الأمرَ في عطفِ الجملِ المتعاقبة أولا على عطفها في الشرط بجامع الانضمام، ثمَّ حمل انضمامَ الجملتين في الشرط والعطف ثانيا على انضمام الجزأين في جملة الصفة والخبر والحال. فحمل الأمر في انضمام الجمل على الأمر في انضمام المفردات.

ومما يدخل في هذا المواضعُ التي أثبَتَ فيها عبدُ القاهر التناظُرَ بينَ شيئين، وهذا يدخل في الحمل، لأن جوهر الحمل التناظر، ومن هذا المواضع إثباتُهُ التناظرَ بين (لكنَّ) و(إلا) وذلك قوله:«ذاك أنَّ سبيلَ (لكنَّ) سبيل (إلا)، فكما لا يجوزُ أن تقولَ: "جاءني القومُ وخرجَ أصحابُكَ إلا زيدًا وإلا عمرًا" بجعلِ (إلا زيدا) استثناء من (جاءني القوم) و(إلا عمرا) من (خرج أصحابك) كذلك لا يجوزُ أن تصنع مثلَ ذلك ب (لكن) فتقول: (ما جاءني زيدٌ وما

1الدلائل ص 247

خرجَ عمرٌو ولكنَّ بكرا حاضرٌ ولكنَّ أخاكَ خارجٌ) فإذا لم يجُزْ ذلك، وكان تقديرُكَ الذي زعمتَ يؤدي إليه، وجبَ أنْ تحكم بامتناعه فاعرفه»[1]

والحملُ له صورٌ أخرى كثيرة عند عبد القاهر وغيره من العلماء، ومن أشهر هذه الحمولِ حملُ الغائب على الشاهد، والمجهول على المعروف، والخفي على الجلي، وقد وردتْ إشارة عبد القاهر إلى الأخبر في الدلائل. يقول: «وإذا ثبتَ الفرقُ بين الشيءِ والشيءِ في مواضعَ كثيرة وظهر الأمرُ بأنْ ترى أحدَهما لا يصلُحُ في موضعِ صاحبه، وجبَ انْ تقضيَ بثبوتِ الفرقِ حيثُ ترى أحدَهما قد صلُحَ في مكان الآخر، وتعلم أنَّ المعنى مع أحدهما غيره مع الآخر. كما هو العبرة في حمل الخفي على الجلي...»[2]

الاستدلال بالعُرفِ والعادة:

والعرفُ والعادة مُحكَّمان في تحصيل المعاني، لذلك كان الاستدلال بهما على المعاني سائغا مشروعا، وعبدُ القاهر استدَلَّ بهما في عدة مواطن من كتابه. ونحن هنا نذكر بعضها:

جاء في باب الفصل والوصل من الدلائل قوله: «ومن اللطيفِ في ذلك قولُهُ تعالى: {ما هَذا بشَرًا إنْ هذا إلا مَلَكٌ كريم} [يوسف 31] وذلك أنَّ قولَهُ {إنْ هذا إلا مَلَكٌ كريمٌ} مشابه لقوله {ما هذا بشرًا} ومُداخلٌ في ضمنه من ثلاثةِ أوجه: وجهان هو فيهما شبيه بالتأكيد، ووجهٌ هو فيه شبيه بالصفة.

1السابق ص248

2السابق ص 176

فأحدُ وجهي كونه شبيها بالتأكيدِ هو أنَّهُ إذا كانَ مَلَكًا لم يكن بشرًا، وإذا كان كذلك كان إثباتُ كونه ملكا تحقيقا لا محالة، وتأكيدا لنفي أن يكون بشرا، والوجه الثاني أنّ الجاري في العرف والعادة أنّه إذا قيل: "ما هذا بشرا وما هذا بآدمي" والحال حال تعظيم وتعجب مما يشاهَدُ في الإنسانِ من حسنِ خلقٍ أو خَلْقٍ=أن يكون الغرضُ والمرادُ من الكلام أنْ يُقال إنه ملَكٌ، وأنه يُكنى به عن ذلك، حتى أنه يكون مفهومَ اللفظ، وإذا كان مفهوما من اللفظ قبل أنْ يُذكرَ كانَ ذكرُهُ إذا ذُكرَ تأكيدًا لا محالة، لأنّ حدَّ التأكيد أنْ تحقق باللفظِ معنًى قد فُهم من لفظٍ آخر قد سبقَ منك» فأنت تراهُ هنا يستدلُّ بالعرف والعادةِ على كونِ معنى (إنه ملَكٌ) ثابتا بالمفهوم من الخطاب ولهذا كان {إنْ هذا إلا بشرٌ كريمٌ} تأكيدا.

ومثال آخر من نفس الباب وهو باب الوصل والفصل، وبالتحديد الفصل الذي يكون على سبيل الجواب عن سؤال مقدَّرٍ. يقول: «واعلم أنَّ الذي تراه في التنزيل من لفظ (قال) مفصولا غيرَ معطوف. هذا هو التقديرُ فيه والله أعلم، أعني مثل قوله تعالى {هل أتاكَ حديثُ ضيفِ إبراهِيمَ المُكرَمِين. إذْ دخلُوا عليهِ فقالُوا سلامًا قَالَ سلامٌ قومٌ منكرُون. فراغَ إلى أهلِهِ فجاءَ بعجلٍ سمينٍ. فقرَّبَهُ إليهم قالَ ألا تأكُلُون. فأوجسَ منهم خيفةً قالوا لا تخَفْ}[الذاريات24-28] جاءَ على ما يقعُ في أنفُسِ المخلوقين من السؤال. فلما كان في العرف والعادة فيما بين المخلوقين إذا قيل لهم:"دخل قومٌ على فلان فقالوا كذا" أنْ يقولوا "

فما قال هو" ويقول المجيب:"قال كذا" أُخرِجَ الكلامُ ذلكَ المخرجَ، لأنَّ الناسَ خوطبوا بما يتعارفونه، وسُلِكَ باللفظِ معهم المسلكَ الذي يسلكونَه»[1]وهذا استدلال ظاهر.

الاستدلال بالمعقول والمفهوم:

وهذا شبيه بما عندَ الأصوليين من طرقِ الدلالة، فإن لهم فيها طريقين: طريقَ المنطوق وطريقَ المفهومِ المعقول، يقولُ عبدُ القاهرِ استدلالا على صحةِ (إنما جاءني زيدٌ لا عمرٌو) في المعنى: «قيلَ إنَّ الذي قلتَهُ من أنّكَ إذا قلتَ: (إنما جاءني زيدٌ) فقد نفيتَ فيه المجيءَ عن غيره= غيرُ مسلَّمٍ لك على حقيقته، وذلك أنه ليسَ معك إلا قولك: (جاءني زيدٌ) وهو كلام كما تراه مُثبَتٌ ليس فيه نفي ألبتة، كما كان في قولك (ما جاءني إلا زيد) وإنما فيه أنك وضعتَ يدكَ على (زيد) فجعلتَهُ الجائي، وذلك وإن أوجب انتفاء المجيء عن غيره، فليس يوجبُهُ من أجلِ انْ كان ذلك إعمالَ في شيء، وإنما أوجبه من حيث كان المجيءُ الذي أخبرتَ به مجيئا مخصوصا، إذا كان لزيدٍ لم يكن لغيره، والذي أبيناه أن تنفي ب (لا) العاطفة الفعل عن شيء، وقد نفيتَهُ عنه لفظا.

ونظيرُ هذا أنا نعقل من قولنا (زيدٌ هو الجائي) أنَّ هذا المجيءَ لم يكن من غيره، ثم لا يمنع ذلك من أن تجيءَ فيه ب(لا) العاطفة فتقول: (زيدٌ هو الجائي لا عمرو) لأنا نعقلُ ما عقلناهُ من انتفاءِ المجيءِ عن غيره، بنفي أوقعناه على شيءٍ، ولكنْ بأنّه لمّا كان المجيءُ

1السابق ص 230.299

المقصودُ مجيئا واحدا، كان النص على (زيد) بأنه فاعلُهُ وإثباتُهُ له نفيا له عن غيره، ولكن من طريق المعقول، لا من طريق أنه كان في الكلام نفي كما كان ثَمَّ. فاعرفه»[1]

الاستدلال بالاستبدال الموضعي:

وهذا الاستبدال كثيرا ما يُثبتُ به عبدُ القاهر دقائق الفروقفي المعنى بين الأشياء تدخل في باب واحد، ومن أمثلته في باب القصر تفريقُهُ بين النفي والاستثناء و"إنما" بقوله: «اعلم أنهم وإن كانوا قد قالوا هذا الذي كتبتُهُ لك فإنهم لم يعنوا بذلك أن المعنى في هذا هو المعنى في ذلك بعينه، وأن سبيلهما سبيل اللفظين يوضعان لمعنى واحد. وفرقٌ بين أن يكون في الشيءِ معنى الشيءِ، وبين أن يكونَ الشيءُ الشيءَ على الإطلاق، يُبيِّنُ لك أنهما لا يكونان سواءً أنه ليسَ كلٌّ كلامٍ يصلُحُ فيه (ما) و(إلا) يصلح فيه (إنما) ألا ترى أنها لا تصلح في مثل قوله تعالى : {وما من إله إلا الله} [آل عمران62] ولا في نحو قولنا: "ما أحدٌ إلا وهو يقولُ ذاك" إذ لو قلتَ: "إنَّمَا من إله الله" و"إنما أحد وهو يقول ذاك" قلتَ ما لا يكون له معنى.

فإن قلتَ إن سبب ذلك أن (أحد) لا يقع إلا في النفي وما يجري مجرى النفي من النهي والاستفهام، وأنَّ (من) المزيدة في {ما من إله إلا اللهُ} كذلك لا تكون إلا في النفي. قيل: ففي هذا كفاية، فإنه اعترافٌ بأنْ ليسا سواء، لأنهما لو كانا سواءً لكان ينبغي أن يكون في (إنما) من النفي مثل ما يكون في (ما و إلا) = وكما وجدتَ (إنما) لا تصلُحُ فيما ذكرنا، كذلك تجد (ما) و(إلا) لا تصلح في ضرب من الكلام قد صلحت فيه (إنما)، وذلك في مثل قولك:

1الدلائل ص 240

(إنما هو درهم لا دينار) لو قلت (ما هو إلا درهم لا دينار) لم يكن شيئا، وإذ قد بان بهذه الجملة أنهم حين جعلوا (إنما) في معنى (ما وإلا) لم يعنوا أن المعنى فيهما واحدٌ على الإطلاق، وأن يسقطوا الفرق=فإني أبيِّنُ لك أمرَهما، وما هو أصل كلِّ واحدٍ منهما، بعون الله وتوفيقه»[1]ثم راح يبين الفروق المعنوية الدقيقة بينهما بناء على ما ظهر من الفروق في الاستبدال الموضعي، واستعماله لهذه الطريقة في إثبات المعاني غير قليل.

الاستدلال بأقوال المفسرين:

قد مرَّ في مبحث تحصيل المعاني أن اعتمادَ علماء العربية على أقوال المفسرين والشراح كثير في إثبات المعاني، وقد ثبتَ هذا عن سيبويه والفراء وجلِّ المتقدمين، ونحن هنا نثبت أن هذا الأصلَ قد بقي إلى زمن متأخر معمولا به، فها هو السكاكي في مفتاحه يُعمِلُهُ في الاستدلال على معنى القصر في "إنما" وكذلك فعَلَ كلُّ مَنْ جاءَ بعده في هذا الموضع، يقول: «والسبب في إفادة "إنما" معنى القصر هو تضمينه معنى (ما وإلا)، ولذلك تسمع المفسرين لقوله تعالى {إنَّمَا حرَّمَ عليكُمْ الميتَةَ والدمَ} بالنصب يقولون معناه:"ما حرمَ عليكم إلا الميتة والدمَ" »[2]والاستدلالُ بقول المفسرين في هذه المسألة ذكره أبو علي الفارسي في الشيرازيات كما نقلَهُ عبد القاهر الجرجاني عنه في الدلائل ، ثم تلقفتْهُ الجماعةُ بالقبول حتى القرون المتأخرة، مما يدلُّ على أنه أصلٌ مكينٌ في الاستدلال على المعاني.

1الدلائل ص 348

2المفتاح ص 291

وفي ختام هذه المسائل نقول إن عبد القاهر قد أشارَ في مقدمة الأسرار إلى أنَّ العقلَ الرجيحَ هو ميزانُ المعاني. فقال:«واعلم أن غرضي في هذا الكلام الذي ابتدأتُه، والأساس الذي وضعته أن أتوصّلَ إلى بيان أمرِ المعاني كيفَ تختلفُ وتتفق، ومن أينَ تجتمعُ وتفترق، وأفصلَ أجناسَهَا وأنواعَهَا، وأتتبعَ خاصَّهَا ومُشاعَها، وأبيِّنَ أحوالَهَا في كرمِ منصبِها من العقل، وتمكُّنِها في نصابه، وقُربِ رحمِها منه، وبُعدِها حينَ تُنسَبُ عنه، وكنها كالحليفِ الجاري مجرى النسب، أو الزنيم الملصق بالقوم لا يقبلونه ولا يمتعضون له ويذبّون دونه»[1]ولهذا فإنه يُستعانُ على كشفِ هذه المعاني بالفكرِ والرويةِ والتعقُّلِ كما خرجَتْ هي بالفكر والرويةِ والتعقل، لذلك يدعو عبد القاهر في كواطن كثيرة إلى هذا، ومنها قوله:« فإنَ من الآفةِ أيضا مَنْ زعمَ أنه لا سبيلَ إلى معرفةِ العلة في قليل ما تُعرَفُ المزيةُ فيه وكثيره، وأنْ ليسَ إلا أنْ تعلمَ أن هذا التقديم وهذا التنكيرَ أو هذا العطف أو هذا الفصل حسن، وأن له موقعا من النفس وحظا من القبول، فأما أنْ تعلمَ لِمَ كان كذلك؟ وما السبب؟ فمما لا سبيلَ إليه، ولا مطمع في الاطلاع عليه، فهو بتوانيه والكسل فيه في حكم من قال ذلك.

واعلم أنه ليس إذا لم تمكن معرفة الكل وجبَ تركُ النظر في الكل، وأن تعرف العلةَ والسبب فيما يمكنك معرفة ذلك فيه وإن قلَّ فتجعلُهُ شاهدا فيما لم تعرف= أحرى من أنْ تسدَّ باب المعرفة على نفسك، وتأخذها عن الفهم والتفهّم، وتُعوِّدها الكسَلَ والهُوينا»[2]

1الأسرار ص 26

الدلائل ص 2292

خاتمة

خاتمة

خاتمة:

وفي ختام هذا البحث أقول إني لم آلُ جهدا في محاولة استخراج أصول علم المعاني وضبطها وعرضها المعرض اللائق بها، ولكن كما قال العمادُ الأصفهاني" إني رأيتُ أنه لا يكتُبُ أحدٌ كتابا في يومه إلا قال في غده: لو غُيِّرَ هذا لكان أحسن، ولو زيدَ هذا لكان يُستحسَن، ولو قُدِّمَ هذا لكان أفضل، ولو تُرِكَ هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العِبَر، وهو دليل على استيلاءِ النقصِ على جميعِ البشر" فالنقصُ في الإنسان ضربة لازب، ومع هذا نقولُ: كفى بنا شرفا أنْ سرنا فيما سار فيه سلفنا من خدمة العربية خدمةً أصيلةً مبعثُها خدمةُ فهم الوحيين على ما كان عليه فهم السلف الصالح، والله من وراء القصد.

وعلى المعهود في البحوث العلمية نختم هذا البحثَ بما توصَّلَ إليه من نتائج في مطالبه ومباحثة وفصوله، وهي وإن كانت كثيرة فإننا سنحاول إثبات أكثرها أهميةً، وضمَّ بعضها إلى بعضٍ بالتعميم والإجمال، وسنرتبها على حسب ترتيب الفصول والمباحث والمطالب في هذا البحث ليُعرفَ موضعُ كلِّ نتيجةٍ فيرجع إليها للاستزادة والتفصيل، كما أننا سنرقمها ليسهل تناولها وضبطها:

1-مرجع التداخل والاختلاف في مصطلحات البلاغة عموما هو تعدد الاعتبارات المنظور إليها منها، فإذا تحدد الاعتبار تقرر المفهوم، واتضحت حدوده ومعالمه، وفي هذا البحث قد تقرر تحديد مفاهيم البلاغة والفصاحة والبيان، فحسمت كثير من الخلافات حولها.

2-كان القدماء مخصصين للمفاهيم، فسموا حال الخطاب والتخاطب بالمقام، وسموا كلَّ ما تعلقَ بالخطاب من الكلام المتصل والمنفصل بالسياق، وهذا على عكس المحدثين الذين جمعوا الكل تحت مسمى السياق ثم اضطروا مرة أخرى إلى تقسيمه.

3-علمُ المعاني هو آلةُ تحصيل المعاني والأغراض من نصوص العربية في مختلف المقامات والسياقات.

4-حوى كتاب سيبويه أصولا مهمة في علم المعاني، وله تحليلات كثيرة كشف بها عن المعاني والأغراض، كما اعتمد مفهومي المقام والسياق بشكل واضح ودقَّقَ في تناولهما واستغلالهما لكشف أسرار العربية.

5-كان القرآن العظيمُ مهدَ علم المعاني، فالمؤلفاتُ الدائرة في فلكه هي أظهرُ ما حوى مباحثَهُ وأصولَهُ، وأشهر هذه المؤلفات: معاني القرآن للفراء، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة وكتب إعجاز القرآن...وكذلك ساهم ابن جني بكتابه "المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها" في فتقِ كثيرٍ من المسائل والنكات التي اعتُبِرَتْ فيما يعد مباحث في علم المعاني.

6-كتاب عبد القاهر الجرجاني "دلائل الإعجاز" هو ثمرة ما سبقه من جهود في علوم القرآن والعربية والشعر، لذلك عددناه أحسن ما أُلِّفَ في علمَ المعاني عند القدماء.

7-نسبةُ البلاغة العربية إلى بلاغة اليونان محض تمحل وتحكم، وهو طرح مبناه لا مقدمات فاسدة وليس من العلمية في شيء.

8-الاختلاف بين طريقة المتأدبين وطريقة المتكلمين هو اختلاف في عرض المادة فقط، أما ما لحق البلاغة من نقص عند المتأخرين فهو لضعف البلاغيين الذين ألفوا فيها، وعدم فهمهم عن القدماء الفهم الصحيح، سواء كانوا متأدبين أم متكلمين.

9- كلامُ الناس في طبقات، كما أن الناس أنفسهم طبقات، ومراعاة هذا أصل في التحليل والنظر اعتبره المتقدمون وتساهل فيه المتأخرون.

10-الشواهدُ في علمِ المعاني يُشتَرَطُ فيها البلاغةُ وصحةُ استعمالِ ألفاظِ اللغةِ الموافقةِ للمرادِ والغرض، وليس شيءٌ أشبهَ بالحكمةِ هنا من أن يُستشهَدَ فيه بكلام السليقيين، لأن كلام غيرهم لا يوثق في صحة استعماله وتأديته وموافقته للمراد.

11-اقتصارهم في التحليل على البليغ دون غيره من كلام التخاطب اليومي العادي الاسترسالي مقصودٌ، وذلك ليوصلوا بتحليل البليغ إلى فهم أعلى كلامٍ في البلاغة وهو القرآن الكريم، ولو حللوا نازل الكلام لما وصلوا إلى هذا الغرض.

12-الأمر في علم المعاني مبني على فكرة الأصل في الكلام، ومظانُّ أكثر الأغراضِ في العدولاتِ عن الأصول في الكلام.

13-هناك قواعد عامة كلية حكمت النظر في علم المعاني وفي غيره من العلوم، وهناك أصول نحوية عامة وأخرى جزئية قررها النحاة وأخذها علماء علم المعاني، واستندوا عليها في تحليلهم، وهي كثيرة، وقد أثبتنا ما يفوقُ المئةَ منها بحمد الله.

خاتمة

14-المقامات تولِّدُ الأغراضَ، والأغراضُ تطلُبُ المعاني، والمعاني تطلُبُ الألفاظ، هذا هو الإطار العام لعلم المعاني، والتصور الكلي له.

15-الاستدلال للأغراض البلاغية خصيصة اختص بها كتاب شرف الدين الطيبي المسمى بالتبيان في البيان.

16-مرجعُ اختلالِ المطابقة بين صورة الكلامِ ومقتضى الغرض والمعنى بالنظر إلى الاستعمال العربي هو اختلال عرف الخطاب والإثارُ الذاتي، والعادة الكلامية، والكلفُ اللفظية، والمحفوظ غيرُ المفهوم.

17-تحصيل المعاني والأغراض لا يتمُّ بدون تحصيل معاني المفردات، ومعرفة مقاديرها، والاحتكام إلى السياق والعرف في تحديدها.

18-لا يُقتَصَرُ في تحصيل معاني المفردات على دلالة المطابقة، بل لا بد من النظر في دلالة التضمن والالتزام.

19-الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، لذلك فتطلُّبُهُ بوجوهه مهم في التحليل والتحصيل.

20-استثمارُ الفهمِ السليقي هو أولُّ المسالك التي سلكها المتقدمون في تحصيلِ المعاني وإثباتها، وعلى هذا اعتمدوا على تفاسير الصحابة والتابعين وتابعي التابعين للقرآن، كما اعتمدوا على شروح السليقيين للشعر.

خاتمة

21-ابتكرَ علماء العربية عدةَ طرائق لاستخراج المعنى منها طريقة السؤال والجواب عند سيبويه، وطريقة النفي والإثبات عنده أيضا، وطريقة الاستبدال الموضعي عند عبد القاهر الجرجاني، وقد كان ضعف المتأخرين في استخراج المعاني وتحصيلها راجعا أكثرُهُ إلى تخليهم عن هذه الطرائق او غفلتهم عنها.

22-الخلطُ بين المقامات والأغراض البلاغية والمعاني النحوية قد كان سببه اشتباه والتباس كلام بعض المتقدمين،وتسرع بعض المتأخرين في الأحكام.

23-مراد المتكلم كان هو المطلوب عند كافة علماء الإسلام، ولم يشذَّ عنهم إلا أصحاب التفسير بالرأي المذموم العاري عن الدليل، والذي يدخل فيه التفسير الإشاري غير المنضبط بالشروط التي حددها العلماء له.

24-علماءُ العربية عموما يستعينون على ما يجهلون بما يعرفون، لذلك توصلوا إلى المعاني والأغراض بما وقفوا عليه من قرائن وإشارات من الحال والسياق، وهذا على سبيل الاستدلال.

25-من الضوابط العامة التي يخضع لها الاستدلال في علم المعاني:

-التلازم بين الدليل وما يُستدلُّ به عليه.

-اعتبار تراتب الأدلة ونظمها.

-الجمع بين الأدلة اولى من ترجيح بعضها على بعض.

-الاستدلالات إذا لم تتعارض لم تتزاحم.

خاتمة

26-الاستدلال في علم المعاني يكون بالسياق والمقام والعرف والعادة والمعقول والمفهوم والاستبدال الموضعي وأقوال المفسرين، وهذه أشهر الأنواع المستخدمة عندهم.

...وآخر دعوانا أنِ الحمدُ لله ربِّ العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

قائمة المصادر والمراجع:

-ابن الأ ثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، دار نهضة مصر للطبع والنشر، دط.

-أبو موسى، محمد محمد، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، مكتبة وهبة، القاهرة، 2005م

-الأستراباذي، رضي الدين، شرح كافية ابن الحاجب، مطبعة الشركة الصحافية العثمانية، دط، 1310هـ.

-ابن الأنباري، أبو البركات كمال الدين، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ط1، 1424هـ، 2003م.

-ابن الأنباري، أبو بكر، كتاب الأضداد، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت، لبنان، 1987.

-البغدادي، عبد القاهر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1.

-ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس، مجموع الفتاوى، تح: أنو الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، ط3، 2005.

-ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

-التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1. 1996م.

-ابن دقيق العيد، تقي الدين، إحكام الأحكام، تح: أحمد شاكر، دار عالم الكتب، ط2، 1408هـ.

-ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.

-ابن عثيمين، محمد بن صالح، شرح القواعد المثلى، دار التيسير للنشر والتوزيع، ط1،

-العلوي، يحيى بن حمزة، الإيجاز لأسرار كتاب الطراز، تح: بن عيسى باطاهر، دار المدار الإسلامي، ط1، 2007.

-عبد العزيز العويد، إعمال الكلام أولى من إهماله، دار ابن الجوزي، ط1.

-العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، تح: عبد الله النبهان، دار الفكر، دمشق، ط1، 1995.

-سيبويه، عمرو بن عثمان بن قَنبر، الكتاب، تح: محمد عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408هـ. 1988م.

-السيوطي، جلال الدين ، الإتقان في علوم القرآن، تح: أحمد شاكر، دار عالم الكتب، ط2، 1408هـ.

-السيوطي، جلال الدين، الاقتراح في أصول النحو، تح: عبد الحكيم عطية، دار البيروني، ط2، 2006.

-السبكي، بهاء الدين، تح: عبد الحميد هنداوي ، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

-السبكي، تقي الدين، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1997.

-السبكي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1، 1991.

-السكاكي، أبو يعقوب، مفتاح العلوم، تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1988م.

-السهيلي، أبو القاسم، نتائج الفكر، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1992.

-ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري، الأصول في النحو، تح: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

-الصعيدي، عبد المتعال، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح، مكتبة الآداب، ط17، 2005.

-الصعيدي، عبد المتعال، البلاغة العالية، مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز، ط2، 1991.

-ابن الحاجب، شرح المقدمة الكافية، تح: جمال عبد العاطي مخيمر أحمد، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الرياض، ط1، 1997.

-حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان، ط3.

-خالد الأزهري، التصريح على التوضيح، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2000.

-الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ.

-الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1424هـ.

-الطيبي، شرف الدين، التبيان في البيان، رسالة دكتوراه لعبد السارحين مبروك زموط، جامعة الأزهر كلية اللغة العربية، 1977.

-الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تح: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، 1358هـ، 1940م.

-ابن الشجري، أبو السعادات هبة الله، مطبعة دار المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، ط1، 1349هـ.

-الزمخشري، أبو القاسم محمود، الكشاف عن حقائق غواض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1407.

-الحاج صالح، عبد الرحمان، االخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية، دط.

-الخفاجي، ابن سنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1982.

-ابن خلدون، عبد الرحمان، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2، 1988م.

-الخطابي والرماني والجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله أحمد، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر.

-الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني بجدة، ط3، 1992.

-الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة.

-الجرجاني، السيد الشريف، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ط2، 2012.

-الجويني، إمام الحرمين، الورقات في أصول الفقه، دار الصميعي، للنشر والتوزيع، ط2، 2006.

-ابن جني، أبو الفتح عثمان، المنصف، دار إحياء التراث القديم، ط1، 1373هـ، 1954م.

-ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4.

-ابن جني، أبو الفتح، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تح : علي النجدي ناصف وآخرون، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. القاهرة. دط، 1966م.

-العسكري، أبو هلال، الصناعتين، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1419هـ.

-ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله المعافري الإشبيلي المالكي، أحكام القرآن، تح: أحمد عزو عناية. دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1999.

-ربيع الغامدي، العرنجية بلسان عربي هجين، تكوين للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 2021.

-الفراء، أبو زكريا يحيى، معاني القرآن، تح: أحمد يوسف النجاتي، دار المصرية، مصر، ط1.

-ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

-ابن قيم الجوزية، شمس الدين، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، دط.

-ابن قيم الجوزية، شمس الدين، مدارج السالكين، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1973م.

-القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث بيروت، لبنان، 1985.

-المبرد، أبو العباس، الفاضل، تح: عبد العزيز الميمني، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1995.

-المبرد، أبو العباس، المقتضب، تح: محمد عبد الخالق عضيمة، دار عالم الكتب، بيروت لبنان.

-ابن مالك، جمال الدين، شرح الكافية الشافية، تح: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي. ط1.

-ابن يعيش الحلبي، موفق الدين، شرح المفصل في صنعة الإعراب، مكتبة المنيرية، دط، دت.

-المراغي، أحمد بن مصطفى، علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1993.

-مساعد الطيار، التحرير في أصول التفسير، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، ط1، 2014.

-ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، دط.

الفهرس

مقدمة: ..... أ

الفصلُ الأول: مداخل علم المعاني. 2

المبحث الأول: المداخل التعريفية. 3

المطلبُ الأول: [الفصاحة والبلاغة والبيان] 3

المطلبُ الثاني: [النظمُ والتوخي وماتَّصَلَ بِهما] 22

المطلب الثالث: علم المعاني. 44

المبحث الثاني: المداخل التأريخية. 46

المطلب الأول: علم المعاني في كتاب سيبويه. 46

المطلب الثاني: علم المعاني والقرآن الكريم. 48

المطلب الثالث: علم المعاني بين طريقة المفسرين وطريقة المتأدبين. 56

الفصل الثاني: أصول النظر والتحليل في علم المعاني. 68

المبحث الأول: التحليل والنظر في علم المعاني: مقدمات ومبادئ. 69

المطلب الأول: طبقات الكلام. 69

المطلب الثاني: الأصل في الكلام. 81

المطلب الثالث: الأغراض والمقامات والسياقات الخطابية. 97

المبحث الثاني: مسالك تحصيل المعاني والأغراض في علم المعاني. 115

المطلب الأول: تحصيلُ معاني المفردات. 115

المطلب الثاني: تحصيل معاني التراكيب. 121

المطلب الرابع: حوصلة التحصيل 139

المبحث الثالث: الاستدلال في علم المعاني. 151

المطلب الأول: الإطار العام للاستدلال في علم المعاني. 151

المطلبُ الثاني: أنواعُ الاستدلال في علم المعاني. 157

خاتمة: 173

ملخص البحث: 190

قائمة المصادر والمراجع: 179

ملخص البحث:

يهدفُ هذا البحثُ إلى كشفِ أصولِ علمِ المعاني، والتي هي مجموعةٌ متكاملةٌ من المنطلقاتِ والضوابط أطَّرَتْ عملَ علماءِ المعاني في النظر في النصوص لتحصيل معانيها وأغراضها، وكشف محاسنها، وكذا الاستدلال عليها بأنواع من الاستدلالات، وقد كان هذا الكشف محفوفا بمسائل ومعتلقات كثيرة، يقتضي الوصولُ إليه بيانَها وتجليتَها، لذلك طالت مباحث ومطالبُ هذا البحث، وتشعبتْ مسائله وانبنى بعضها على بعض.

لقد خلص البحثُ كما كان الهدف منه إلى كشف هندسة البناء الفكري لعلم المعاني، ثم كشف تموضعه التاريخي في تاريخ العلوم الإسلامية، كما كشفَ البحثُ عن الصرح النظري والإجرائي الذي اعتمده علماء المعاني، وعن منطلقاتهم في بنائه، ومسالكهم في تطبيقه وإجرائه على نصوص العربية، ثم استدلالهم على محصوله ونتاجه.

وتقرر فيه أن أصولَ علم المعاني أصول عريقة قد جادت بها عقول السلف من النحاة والمفسرين والأصوليين والفقهاء، وأن البلاغيين قد اقتبسوها منهم وجعلوا منها صناعةً يحصلون بها المعاني والأغراضَ عامةً، كما قد تقرر فيه أن الزمن قد عمله عمله في شحذ هذه الأصول تارة كما عند عبد القاهر الجرجاني، وتليينها وإضعافها والتساهل فيها تارة أخرى كما نجده عندَ بعض المتأخرين، وهذا هو السبيل في كل علم، وما على الباحث إلا الكشف والتنقيب عنه.

Résumé de recherche:

Cette recherche vise à révéler les origines de la science des significations, qui est un ensemble intégré de prémisses et de contrôles encadrant le travail de la sémantique dans l'examen des textes pour recueillir leurs significations et leurs objectifs, et révéler leurs avantages, ainsi que leur déduire des types d'inférences, et cette divulgation était lourde de nombreuses questions et préoccupations, nécessite l'accès à sa déclaration et à sa manifestation, de sorte que les enquêtes et les exigences de cette recherche ont été prolongées, et ses problèmes se sont ramifiés et construits les uns sur les autres.

La recherche a conclu car elle visait à révéler l'ingénierie de la construction intellectuelle de la science des significations, puis a révélé sa position historique dans l'histoire des sciences islamiques, car la recherche a révélé l'édifice théorique et procédural adopté par les savants des significations, et leurs prémisses dans sa

construction, et leurs chemins dans son application et sa conduite sur les textes de l'arabe, puis leur inférence sur sa culture et son produit.