

الإخوان عطف الشرف وأوى

رفع أحيكم

فريدا

غفر الله له ولوالديه
لما تحسونا من صالح الدعاء



بالعلم العطف في القرآن الكريم

دراسة أسلوبية

الإخوان عطف الشرف وأوى

دار النهضة العربية

١٩٨١

دار النهضة العربية

١٩٨١
غفر الله له ولوالديه
لما تحسونا من صالح الدعاء
دار النهضة العربية

للطباعة والنشر

بيروت - لبنان

بلوغته العطف في القرآن الكريم

دراسة أسلوبية



تأليف
الدكتور عفت الشرقاوي

١٩٨١

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت ص.ب ٧٤٩

بلاغة المطف
في
القرآن الكريم

لهبه
الروح أبي
معلمًا رائدًا
ومثلًا نبيلًا
للحق والخير والجمال.

الدكتور عفت الشرفاوي

الفهرست

الصفحة	الموضوع
٥	الاهداء
٩	تقديم
١٣	الفصل الاول : نظرية النظم وقضايا الاعجاز البياني : دراسة نقدية
٤٥	الفصل الثاني : اساليب العطف في القرآن الكريم : بين النحويين والبلاغيين
١٣٧	الفصل الثالث : تراسل ماهيات المعاني في صيغ العطف : الاساس النظري
١٨٩	الفصل الرابع : من اساليب العطف في القرآن الكريم ...
٢٤١	ثبت المراجع :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

هذا جهد متواضع في مباحث الإعجاز القرآني ، أرجو أن يحظى بقبول القارىء ، وأن يكون له صدق بين المشتغلين بهذا العلم ، لأنه يقوم على فكرة جديدة تحتاج إلى مزيد من التحقيق والتتبع لجوانب أخرى من آفاق الإعجاز البياني للقرآن الكريم .

ولقد ظلت هذه الفكرة تراودني سنين طويلة ، فلا ألبث أن أجد لها الشاهد بعد الشاهد من نصوص القرآن الكريم . وفي كل مناسبة كان يقيني يزداد بأن مباحث الإعجاز البياني للقرآن الكريم هي في حقيقتها فوق قواعد النحويين وتطبيقات البلاغيين ، وأن هؤلاء وأولئك إنما غلبت عليهم نزعة إلى التعميم - تقتضيها الضرورة المنهجية عادة في تاريخ العلوم - حين أرادوا أن يستنبطوا القواعد والأصول التي يؤسسون بها ملاحظاتهم

النحوية والبلاغية . ويفسرون على ضوءها شواهدهم في هذا وذلك .

ولقد رأيت أن أعرض في هذه الدراسة لجانب العطف من الأساليب القرآنية على أساس منهج مقترح أسميه : « تراسل ماهيات المعاني في السياق الأدبي » . وهو منهج يتجاوز فكرة « الفصل والوصل » التي توقف عندها البلاغيون والمفسرون فيما يتعلق بموضوع العطف ، عبر ما يقرب من عشرة قرون في تاريخ الثقافة العربية - متابعة لنظرية النظم التي قال بها عبد القاهر الجرجاني - والتي ظلت تمثل قيماً على انطلاق التفكير البلاغي والتفسير الأدبي ، إلى آفاق جديدة من الفهم الجمالي للنصوص العربية العالية .

فاذا لم يكن في هذا العمل وما يليه إن شاء الله من محاولات في موضوع : « تراسل ماهيات المعاني في السياق الأدبي » ، غير دعوة الباحثين المحدثين إلى مراجعة النفس لتبين معالم الطريق في منهج البحث البلاغي ، بعد أن طال وقوفنا عند نظرية النظم . والرضا بما قدم عبد القاهر وشراحه في موضوع التحليل البلاغي للنص الأدبي ، فإن في ذلك ما يجعله لبنة صغيرة أرجو أن أسهم بها في بناء المنهج البلاغي الجديد .

وسوف يلاحظ القارئ أنني عمدت إلى اقتباس

النصوص بألفاظها في مواقف الاستشهاد بآراء البلاغيين والمفسرين المختلفة ، وقد كان يكفي في ذلك الإشارة السريعة أو الموجزة إليها في حواشي الكتاب ومراجعته ، وهذا مقصود هنا لغاية تتعلق بإمكان القارىء العام الذي لا تضم مكتبته عادة هذه المراجع القديمة ، أو تضمها دون أن يطلع عليها ، أو يطلع عليها دون أن يهتدي إلى مغزى النصوص التي نشير إليها في سياق البحث .

وإذا كان من الممكن أن نعين القارىء العام على المتابعة - وهو في الغالب الأعم من طلابنا في الجامعات والمعاهد والمدارس - فليس في ذلك ما يضير القارىء الخاص الذي نعتذر له هنا عن تفصيل في مقام كان يجزي فيه الإيجاز والإشارة . وسوف يضطر المؤلفون دائماً إلى الأخذ بهذا المنهج في التأليف إذا أرادوا معاونة القارىء العام على المتابعة إلى أن تتغير كثير من عاداتنا في نشر الكتاب وتوزيعه واقتنائه وقراءته .

وليس من المبالغة أن نقول في ختام التقديم المفضل لهذه الدراسة : إن هناك علاقة ثابتة بين مناهج التأليف وعادات القراءة في كل لغة من لغات العالم ، سواء أكان المؤلفون على وعي بذلك أم لم يكونوا، وتلك قضية أخرى تحتاج إلى تفصيل آخر .

د. عفت الشرفاوي

الفصل الأول

نظرية النظم وقضايا الإعجاز البياني

دراسة نقدية

يبدو أن علوم العربية في نشأتها الأولى - على الرغم من تأثرها الشديد بمباحث القرآن الكريم في آفاقها المختلفة من حيث الشعب والمنهج والهدف البعيد - كما هو معروف - قد فاتها شيء كثير من استكشاف طابع النص القرآني وخصائصه الأسلوبية . فقد شغلت مناهج تلك الدراسات عن ذلك بوضع قواعد عامة لهذه العلوم في نطاق ما ورثت من النصوص العربية ، وهي عديدة تنتمي إلى قبائل تختلف درجتها في الفصاحة والبيان والقرب من لغة قريش ، فضلاً عن أن يوضع إلى جانب ذلك التراث الواسع من النصوص الأدبية ، نص سماوي ، لا يقاس بحال بمقاييسها البلاغية - وإن كان قد نزل بلغتها - وهذا وجه أصيل من وجوه إعجازه .

من أجل ذلك نقول : إن خصائص البيان القرآني تحتاج إلى تفصيل خاص في مجالات النحو والبلاغة والتفسير وعلوم اللغة وغيرها . حتى تتبين لنا السمات الأسلوبية الدقيقة للنص القرآني ، أكثر مما فعل الأقدمون الذين بذلوا في ذلك جهداً واسعاً ظل محدوداً بتزعمهم إلى التعميم . والإعجاز القرآني لا ينتهي عند حد . وإنما تتجدد آفاقه عبر التاريخ ، وتتسع باتساع علمنا بالحياة والطبيعة والنفس

الإنسانية ، ومذاهب فن القول . وعلى الرغم من تعدد تلك الموسوعات التفسيرية التي تملأ المكتبة الإسلامية فإنها لم تكشف بعد إلا عن جانب محدود من جوانب الإعجاز ، ولو شئت لأوردت هنا ما قاله بعض العلماء حين سئل : ما خير تفسير للقرآن . فقال : « الدهر » ، فكلما تقدمت بالإنسانية المعارف والخبرات وتجارب التاريخ وفلسفات الفنون ، ازدادت خبرتنا بآفاق جديدة من إعجاز هذا النص المجيد .

كانت جهود الأقدمين فيما يتصل ببيان الإعجاز البياني للقرآن تدور في معظمها حول فكرة « النظم » التي صارت بعد ذلك قيماً يحول دون تطور التفكير البلاغي المتجدد كما سنرى فيما بعد . غير أن فكرة « النظم » نفسها - قبل أن تصير نظرية على يد عبد القاهر الجرجاني - كان لها بذور ما في بيئة المتكلمين ، حيث نجد الباقلاني مثلاً يستخدم مصطلح النظم بمعنى مخالفة القرآن من حيث بلاغته وإعجازه للمألوف من كلام العرب ، وتميز أسلوبه بين أساليبهم : « لتعرف أن طريقة الشعر شريعة مورودة ، ومنزلة مشهودة يأخذ منها أصحابها على مقادير أسبابهم : ويتناول منها ذووها على حسب أحوالهم ... فأما نهج القرآن ونظمه وتأليفه ورصفه ،

فان العقول تتيه في جهته ، وتتحار في بحرته ، وتضل
دون وصفه « (١)

على أن عبد القاهر ، بعد ذلك ، قد استخدم كلمة
النظم بمفهوم أكثر دقة وثراء ، إذ أصبحت تعني عنده
علم المعاني - أي معاني النحو - فهذه المعاني هي التي
يترايط بها الكلام ، ويتعلق بعضه ببعض تعلقاً خاصاً
يحدث الأثر البلاغي المطلوب في رأي عبد القاهر .
وفي ذلك يدخل أيضاً ترتيب الكلمات وفقاً لترتيب
المعاني الأصلية والمعاني الإضافية في النفس : يعني مثلاً أن
في قول الله تعالى : « إياك نعبد » ، معنى التعبير عن
تعبد المسلم لله تعالى ، وهو المعنى الأصلي ، ومعنى
تخصيصه بالعبادة ، وهو المعنى الإضافي المستفاد من
تقديم المفعول .

وقد أكد عبد القاهر أثر التركيب النحوي في
المعنى ، وما يترتب على ذلك من بلاغة التعبير ،
فتعلق بآفاق من النحو الجمالي تتجاوز مجال البحث في
الصواب والخطأ الذي طالما شغل النحويين الخالص .
والحق أن النحو قبل عبد القاهر كان بسبيل من العناية بنظام
الكلمات إلى جانب عنايته بضبط أواخرها - وإن
يكن هذا أوضح كثيراً وأغلب - إذ يبدو أن سيوييه

١ - الباقلائي ، اعجاز القرآن ، ص ١٨٣ ، دار المعارف ، ١٩٦٣ .

كان قد أدرك من قبل أثر تنظيم الكلمات في المعنى
الذي هو قوام النحو .

وهناك ملاحظات متناثرة بعد عهد سيبويه تصور رغبة
اللغويين في النفاذ إلى معاني الأساليب واستعمالاتها ؛
ولكن عبد القاهر بصفة خاصة ، هو الذي أقام أساس
النظرية ، حين دعا إلى إعادة قراءة النصوص على
ضوء فكرة تنظيم الكلمات . وأسرار البلاغة عند عبد
القاهر ليست في جوهرها إلا أسرار النظم أي تعليق
الكلمات بعضها ببعض ، وجعل بعضها بسبب من
بعض وفقاً لإمكانات صور الإسناد الكثيرة ، فلكل
صورة دلالتها الخاصة التي يختارها البليغ بحسب
الأحوال ، ففضيلة البيان لا تعود إلى اللفظ من حيث
اللفظ ، وإنما تعود إلى النظم وترتيب الكلام وفق
ترتيب معانيه في النفس .

واختيار الصورة النحوية المناسبة للمقام على هذا
الأساس النظري عند عبد القاهر هو في الحقيقة اهتداء
إلى جمال التعبير النحوي أي البليغ ، فقد يقدم المتكلم
المسند إليه في الاستفهام أو في النفي ، فيكون لذلك دلالة
الإضافية على المعنى الأول ، كما تقول : « أنت فعلت
هذا ؟ » ، وما « أنا فعلت ذلك » ، فتضيف بتقديم المسند
إليه هنا شيئاً جديداً إلى حتميتي الاستفهام والنفي في
العبارتين ، وهما المعنيان الأصليون .

وهكذا يؤكد عبد القاهر أن النظم هو أن يضع الأديب كلامه الوضع الذي يقتضيه علم النحو ، وأن يعمل على قوانينه وأصوله فليس هناك شيء يبتغيه الناظم بنظمه عند عبد القاهر غير أن ينظر في وجوه كل باب من أبواب التعبير النحوي ، وأن يعتبر فروقه المختلفة باختلاف صورته :

« فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك : زيد منطلق ، والمنطلق زيد ، وزيد هو المنطلق ، وزيد هو منطلق ؛ وفي الشروط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك : إن تخرج أخرج وإن خرجت خرجت ، وإن تخرج فأنا خارج ، وأنا خارج إن خرجت ، وأنا إن خرجت خارج ؛ وفي الحال إلى الوجوه التي تراها في قولك : جاءني زيد مسرعاً ، وجاءني يسرع ، وجاءني وهو مسرع ، أو وهو يسرع ، وجاءني قد أسرع ، وجاءني وقد أسرع ، فيعرف لكل من ذلك موضعه ويجيء به حيث ينبغي له ، وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ، ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى ، فيضع كلاً من ذلك في خاص معناه ، نحو أن يجيء بما في نفي الحسب ، وبلا إذا أراد نفسي الاستقبال ، وبين فيما ترجح بين أن يكون وألا يكون ، وبإذا فيما علم أنه كائن ؛ وينظر في الجمل التي تنرد ، فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل ، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع الواو من موضع الفاء ، وموضع الفاء من موضع ثم ، وموضع أو من موضع أم وموضع

لكن من موضع بل ؛ ويتصرف في التعريف والتكبير
والتقديم والتأخير في الكلام كله ؛ وفي الحذف والتكرار
والإضمار والإظهار ؛ فيضع كلاً من ذلك مكانه ،
ويستعمله على الصحة ، وعلى ما ينبغي له . هذا هو
السييل ، فلت بواجده شيئاً يرجع صوابه ، إن كان
صواباً ، وخطأه ، إن كان خطأ ، إلى النظم ، ويدخل
تحت هذا الاسم إلا وهو معنى من معاني النحو قد
أصيب به موضعه ، ووضع في حقه ، أو عومل بخلاف
هذه المعاملة ، فأزيل عن موضعه ، واستعمل في غير ما
ينبغي له . « (١) »

وفي رأي كثير من الباحثين أن عبد القاهر
قد وضع بكتابه « أسرار البلاغة » « ودلائل الإعجاز »
نظرية النظم العربي التي لا تزال إلى حد كبير
تسيطر على التفكير البلاغي عند كثير من المعاصرين -
فقد فسر نظرية النظم وخصوصاً في كتابه « دلائل
الإعجاز » تفسيراً يرددها فيه إلى فكرة المعاني الثانية
أو إلى المعاني الإضافية التي تلتبس في ترتيب الكلام
وهي فكرة كانت جديدة في ذلك الوقت . وقد يقال إن
هناك ملاحظات ومصطلحات مما ذكر تناثرت في أعمال
من سبقوه ، غير أن هذا ينبغي ألا يضلنا فنغمطه حقه
ونزعم أنه إنما جمع ملاحظات سابقيه ، فالحق أنه ابتكر

١ - عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص ٦٧ ، صبيح ،
١٩٦٠ .

هذه النظرية ، وتبعه من بعده من سار على خطاه (١) .
والحق أن البلاغيين بصفة عامة قد ربطوا بين
البحث في قضايا الإعجاز بوصفها قضايا بيانية وبين
البحث في نصوص الأدب بصفة عامة ، فالذي يصد عن
بحث الأدب هو كمن يصد عن بحث بلاغة القرآن في
رأي كثير منهم ، لأن ذلك وسيلة إلى هذا ، أو كما
يقول عبد القاهر :

« وذلك أنا إذا كنا نعلم أن الجهة التي قامت منها
الحجة بالقرآن ، وبانت وبهرت ، هي أن كان على حد
من الفصاحة تقصر عنها قوى البشر ، ومنتهاً إلى غاية
لا يطمح إليها بالفكر ، وكان محالاً أن يعرف كونه
كذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب ،
وعنوان الأدب ، والذي لا يشك أنه كان ميدان القوم
إذا تجاروا في الفصاحة والبيان ، وتنازعوا فيهما قصب
الرهان ، ثم بحث عن العلل التي كان بها التباين في الفضل
وزاد بعض الشعر على بعض ؛ كان الصاد عن ذلك
صاداً عن أن تعرف حجة الله تعالى » . (٢)

وهكذا اكتسبت النظرية عند عبد القاهر ما يشبه الجهاد
البلاغي في شقيها القرآني والأدبي . ومع ذلك فإن هذه

١ - انظر د. شوقي ضيف ، البلاغة تطور وتاريخ ، ص ١٨٩ ،
المعارف ، ١٩٧٧ .
٢ - عبد القاهر ، دلائل الإعجاز ، ص ١٢٢ .

النظرية - رغم عمقها اللغوي . وتعبيرها عن اتجاه مدرسة من المدارس الجمالية عند العرب . ورغم انشغال الباحثين بها بعد عبد القاهر انشغالا صرفهم عن أي تجديد يذكر في هذا المجال (١) - لم تكشف عن أبعاد أخرى كثيرة من آفاق الإعجاز البياني ، خارج إطار فكرة النظم .

فالنظرية حين تعلقت بفلسفة بناء العبارة نحويًا - أي إمكانات صور التعبير - ظلت تسير في إطار الشكل ، وافتقدت كثيراً من عناصر الحيوية في تحليل النصوص فنياً ومعنوياً . فهناك أولاً : موقف عبد القاهر من الألفاظ من حيث انفصالها عن قضية تحقيق البلاغة إذ يرفض عبد القاهر كل ما قد يتشبث به الباحثون في مسألة صفاء الألفاظ وتلاؤمها ، فيفتقد بذلك عنصراً موسيقياً هاماً في تفسير فنون القول .

وهناك بعد ذلك إغفاله لمسألة عناصر الصورة في التعبير وترباطها في السياق ، سواء كان ذلك عن طريق الاستعارة ، أو غيرها ، فان من شأن هذه الأجناس في

١ - لم يزل في عصرنا الحديث من يعجب بهذه النظرية ، ويقيسها بنظرية ريتشارد في نقد الشعر ، وقد بلغ من اعجاب الدكتور محمد مندود بها ان وصفها بأنها تتفق مع أحدث ما وصل اليه علم اللفة في اوربا ، من حيث انها تستخدم منهجا لغويا (فيلولوجيا) في نقد النصوص ، انظر : النقد المنهجي عند العرب ، ص ٢٨٣ ، نهضة مصر ، ١٩٤٨ .

رأيه أن تجري فيها الفضيلة ، وأن تتفاوت التفاوت الشديد^(١) ، بل إن المعول كله عنده على نظم العبارة وما يحدثه من أثر .

وهكذا لم يلتفت عبد القاهر أدنى التفات إلى حكمة المعنى أو غرابته أو ترابط الأفكار ترابطاً عضوياً ونفسياً أو قيمة هذه المعنى في تاريخ الإنسانية بابرار ما يضيفه إلى النفس من وعي جديد بذاتها ، وإدراك دقيق لما حولها . فمنهج النحو الجمالي الذي يسميه عبد القاهر نظرية النظم كان يجب أن يكون وسيلة لفهم المعاني المفردة من أجل الوصول إلى المعاني الكلية التي هي مرامي النص . وهذا كله داخل في قضايا الإعجاز . فأما القول بأن البلاغة هي بلاغة النظم وحده ، فإن في ذلك تسوية بين درجات مختلفة من مستويات المعاني في الأعمال الأدبية المتفاوتة من حيث الحكمة والفساد ، وإهمالا لجوانب إيقاعية أخرى قد يكون لها أثرها في بلاغة النص .

من أجل هذا يعتقد بعض الباحثين أن عبد القاهر قد بتر كثيراً من أطراف القضية - أعني قضية ترابط الكلمات - معللين ذلك بتمسكه بحرفية معنى الإعجاز على المذهب الأشعري ، القائل بتحقيق معنى الإعجاز

١ - عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص ٦٢ .

في ثلاث آيات متوالية أي في سورة قصيرة .
وإذا كان ذلك كذلك ، فإن الإعجاز على المذهب
الأشعري ينبغي أن يستخرج من تعلق العجل في هذه
الآيات الثلاث ، بصرف النظر عن الإعجاز في
مضمونها المعنوي ، فتلك مسألة أخرى ، أي في
الوصل والفصل بين هذه العجل المتوالية ، أو في البناء
الداخلي لصور التعبير فيها .

وهكذا استمدت فكرة ترابط الكلمات عند عبدالقاهر
كل هذه المكانة والأهمية من واقع النشاط الكلامي السابق
عليه في بيئة الأشاعرة ، فتميزت عن القيم الموسيقية
وأثرها في التعبير عن المعنى ، كما تميزت عن
بعض مظاهر الاستعارة والتعبير المجازي ، بل إنها
تميزت عن كل مظاهر الحكمة والأدب والمعنى
الرفيع : « والواقع أن صاحبنا لم يحاول البتة أن
يبين تفوق العبارة القرآنية على غيرها من العبارات . ولو
سألت أين دلائل الإعجاز في كتاب عبد القاهر لما
كنت مسرفاً . إن جهد عبد القاهر في تبين ملامح العبارة
القرآنية ، لا يكاد يذكر بخير ، وذلك أن الكتاب أقرب
في مجمله إلى حديث ما في اللغة » (١) .

ومهما يكن من أمر ، فإن الغاية الوحيدة التي قصد

١ - نظرية المعنى ، ص ٣٠ .

إليها عبد القاهر من هذا التحليل الشكلي لإمكانات التعبير
وصوره المختلفة ، كانت البرهان على تأكيد المناسبة بين
صورة العبارة، والسبيل إلى تحقيق المعنى في ذهن السامع
فالتوضيح والبلاغ غاية أولى في منهج عبد القاهر ، بل
إن قضية الإعجاز عنده هي قضية « بلاغ » بالدرجة الأولى
وليست « البلاغة » إلا التوفيق في هذا « البلاغ » بالعثور
على الصورة المثلى لتحقيق المعنى وتأكيد في ذهن السامع.

من أجل ذلك حظي المخاطب بالأهمية الكبرى في
هذه النظرية ، سواء عند عبد القاهر أو عند البلاغيين
من بعده ، ابتداء من قولهم بتقسيم الكلام إلى ما لا
يقبل الصدق والكذب لذاته ، وهو الإنشاء ، وما يقبل
ذلك وهو الخبر : يعنون بذلك جانب الفائدة الإبلاغية
التي تعود على المخاطب في كل حال ، إذ يفيد الكلام
مضموناً ما ، هو في ذاته يحتمل أن يكون صادقاً مطابقاً
للواقع ، وأن يكون غير مطابق له . فهذه القسمة تقوم
على فكرة مراعاة المخاطب وما يتصل بذلك من تحقيق
المعنى لديه . وتأتي بعد ذلك في كتب البلاغة المختلفة
التي سائرت نظرية عبد القاهر في النظم مسألة مراتب
المخاطب من حيث درجته : بين نخلو الذهن والشك والتردد
فلكل منها حال نفسي يحتاج معها إلى صيغة نحوية تشكل
في ذاتها نظماً خاصاً للعبارة ، يجب أن يلتزم به المتأدبون .

على أن نزعة الاتجاه إلى تأكيد المعنى والقياس على فكرة الإبلاغ تبدو واضحة منذ وقت مبكر . من ذلك مثلا ما ذهب إليه ابن المقفع (ت. سنة ١٤٢) إذ يقول : « البلاغة كشف ما غمض من الحق ، وتصوير الحق في صورة الباطل » . وهكذا دخلت مسألة هي فنية في جوهرها وأصلها قبل عبد القاهر ونظريته في مجال المنطق والجدل الذي يدور على فلسفة الإقناع . ولذلك أعجب أبو هلال العسكري (ت. سنة ٣٩٥ هـ) بما قاله ابن المقفع فقال :

« والذي قاله أمر صحيح لا يخفي موضع الصواب فيه على أحد من أهل التمييز والتحصيل ؛ وذلك أن الأمر الظاهر الصحيح الثابت المكشوف بنادي على نفسه بالصحة ولا يجوز إلى التكلف لصحته حتى يوجد المعنى فيه خطيا . وإنما الشأن في تحسين ما ليس بحسن ، وتصحيح ما ليس بصحيح بضرب من الاحتيال والتخييل ، ونوع من العلل والمعارض والمعاذير ، ليخفي موضع الإشارة ويغمض موضع التقصير ، وما أكثر ما يحتاج الكاتب إلى هذا الجنس عند اعتذاره عن هزيمة ، وحاجته إلى تغير رسم ، أو رفع منزلة دنيء له فيه هوى ، أو حط منزلة شريف استحق ذلك منه ، إلى غير ذلك من عوارض أموره . فأعلى رتب البلاغة أن يحتاج للمذموم حتى يخرج في معرض المحمود ، وللمحمود حتى يصيره في صورة المذموم » (١)

١ - أبو هلال العسكري ، كتاب الصناعتين ص ٥٩ ، الحلبي ، ١٩٧١

على أن عبد القاهر لم يذهب إلى غاية هذا المذهب
النفعي والهدف العملي في التعريف بالبلاغة وفضلها
وإنما البلاغة عنده « علم » ، وفضل العلم « لا تجد
عاقلاً يخالفك فيه ، ولا ترى أحداً يدفعه أو ينفيه » ،
« ثم إنك لا ترى عالماً هو أرسخ أصلاً ، وأسبق فرعاً
وأحلى جنى ، وأعذب ورداً ، وأكرم نتاجاً ،
وأنور سراجاً من علم البيان »^(١) . ومع ذلك فإن فكرة
الإقناع التي سيطرت على البلاغيين منذ وقت مبكر قبل
عهد عبد القاهر ، قد حملته على محاولة صياغتها في
نظرية متماسكة تقوم على فكرة صور التعبير وإمكاناته ،
فاتجهت في كل أنحائها إلى فكرة تحقيق المعنى في ذهن
السامع بأمثل عبارة .

والواقع أن كل بحث في كتاب « دلائل الإعجاز »
يبدو كأنه منهج في فن توثيق الفكرة التي يراد التعبير
عنها بحيث يصير التعبير البلاغي الأمثل هو التعبير
المقنع ، أي المنطقي ، فكأن البلاغة كلها عند عبد القاهر
في عبارة عصرية موجزة هي : فلسفة لغوية لأساليب
الإقناع الأدبي .

وهكذا بدا أن للمعنى اتجاهها واحداً ثابتاً ومعلوماً
دائماً يمكن العثور عليه . ولذلك تخيل عبد القاهر صورة

١ - دلائل الإعجاز ، ص ٢٠ .

معينة للتعبير عنه في كل حال يسميها نظم العبارة ، إذ ما دامت الغاية في كل حال واحدة ومعروفة ، فإن رسم الطريق إليها يصبح ميسوراً وممكناً ، وهكذا تحولت البلاغة العربية إلى ما يشبه أن يكون « خريطة » مفصلة بمواقع فن القول التي يأخذ بها الأديب نفسه بحسب الأحوال بصرف النظر عن إمكانات أخرى للسياق في النص ، وبصرف النظر عن اتجاه المعنى إلى أكثر من فكرة لا تتصل بالإقناع اتصالاً مباشراً ، تعبيراً عن التوتر والغموض والتداخل والتخارج ، والتباس المعاني في ذهن الشاعر ، وكلها أحوال تقع في صميم المعنى الأدبي .

من أجل ذلك أخفق عبد القاهر في التقييم الجمالي لألوان من التعبير بالصور المجازية قد يعتمد عليها العمل الفني ، إذ ظن أن القضية هي قضية إثبات دعوى فحسب ، فقال إن الكناية إنما يكون للاثبات بها مزية لا تكون للتصريح بسبب : « أن كل عاقل يعلم - إذا رجع إلى نفسه - أن إثبات الصنعة باثبات دليلها ، وإيجابها بما هو شاهد في وجودها ، أكد وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها هكذا ساذجاً غفلاً . وذلك أنك لا تدعي شاهد الصنعة ودليلها إلا والأمر ظاهر معروف ، وبحيث

١ - أبو هلال العسكري ، كتاب الصناعتين ، الحلبي ، ١٩٧١

لا يشك فيه ، ولا يظن بالمخبر التجوز والغلط « (١) .

وشبيه بهذا ما يقوله عبد القاهر في فن الاستعارة
« لأنك إذا قلت : رأيت أسدا ، كنت قد تلطفت لما
أردت إثباته له من فرط الشجاعة حتى جعلتها كالشيء
الذي يجب له الثبوت والحصول ، وكالأمر الذي نصب
له دليل بقطع وجوده ، وذلك أنه إذا كان أسداً فواجب
أن تكون له تلك الشجاعة العظيمة ، وكالمستحيل أو الممتنع
أن يعرى عنها » (٢) .

وهكذا سارت فكرة النظم في إطار من فلسفة
التبليغ والدعوى وإقامة الدليل ، وصار البحث عن
الصورة المثلى بين إمكانات صور التعبير يتجه اتجاهاً
واحداً هو فكرة التأكيد والتحقيق .

لهذه الأسباب هوت أركان المنهج اللغوي الذي دعا
إليه عبد القاهر حين غفل عن إمكانات التعدد في اتجاهات
المعنى ، فضلاً عن غضه من شأن الجانب الصوتي في
اللغة ، وبيان العلاقة الإيجابية بين أصوات اللغة ومعانيها
وبينها وبين العاطفة والانفعال وأثر ذلك كله في العمل
الأدبي .

ومن المؤكد أن المجال التطبيقي الذي دار فيه عبد

١ - دلائل الامجاز ، ص ٦١ .

٢ - نفسه

القاهر كان محدوداً إلى درجة كبيرة ، فالنصوص القرآنية التي يعرض لها ، لا يحللها من أجل الوصول إلى خصائص كلية موضوعية لأساليب القرآن الكريم بصفة عامة في موضوع معين .

وشواهد عبد القاهر في الشعر لا تعدو الأبيات المحدودة ، والجمل ، والنصوص المتبورة من سياقها ، إذ لا يسمح منهجه بتحليل الآثار الفنية الكاملة التي تحتاج إلى ربط النص الشعري والعمل الفني بشخصية الشاعر وإنتاجه من ناحية ، وشخصية المعاصرين له وإنتاجهم من ناحية أخرى ، ثم ربط هذا كله بالتطور الفني عبر العصور^(١) .

كذلك يبدو في نظرية عبد القاهر - كما أشرنا - نوع من التجريد الشكلي فهي تقوم على محاولة الكشف عن عناصر الجمال الشكلي في العمل الأدبي ، دون اعتبار لمضمونه الجمالي . وهي بذلك تعبر عن المذهب السائد في النقد العربي الذي يقول : إن المعاني ملقاة في الطريق وإنما يتفاضل الأدباء بصورة التركيب اللغوي الذي يتناولون بها هذا المعنى ، أو كما يقول قدامة : « وليس فحاشة المعنى في نفسه مما يزيل جودة الشعر فيه ، كما لا يعيب جودة النجارة في الخشب رداءته في ذاته » ، وهي

١ - الدكتور محمد زكي المشماوي ، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث ، ص ٣٧٢ ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٩ .

عبارة تصور في قوة ووضوح مذهب الشكليين الذين يجعلون الجمال كل الجمال في الصورة، ولا يعينهم المحتوى في شيء: « وهكذا يتفق دفاع الجمالين الشكليين عند العرب - وهم يصورون النزعة الغالبة - مع دفاع الشكليين المحدثين أنصار مذهب « الفن للفن » فيما يختص بمشكلة الصورة والمحتوى، فليس المعدل عندهم على الموضوع أو المادة وإنما الجمال كله في الصورة أو في الشكل»^(١).

وليس معنى ذلك أننا نريد أن نغض من تراث عبد القاهر في هذا المجال ، أو أن ننسبه إلى هذا المذهب أو ذلك ، وإنما نريد أن نصفه ، كما وضعه هو ، وكما ذاع في تاريخ البلاغة العربية . وبصرف النظر عما يمكن أن يتخذه نقاد الشعر من مذاهب فنية في تحليل النصوص التي يعرضون لها - مع شكنا فيما يمكن أن تقدمه نظرية النظم الآن في تحليل الشعر الحديث مثلاً - فإن قضية تحليل الإعجاز البلاغي تحليلاً فنياً شاملاً تحتاج إلى منهج آخر قد يفيد أو لا يفيد من نظرية النظم التي وضعها عبد القاهر ، على أن يكون موضع تأمل الباحث في كل حال أن الإعجاز البياني للقرآن ، لا يجوز أن نقف فيه عند الجانب الشكلي من صيغ التعبير وإمكاناتها المختلفة ، منفصلة عن نظرات أخرى أكثر عمقاً تتصل بالمعنى من

١ - الدكتور عز الدين اسماعيل ، الاسس الجمالية في النقد الأدبي ، ص ٤٠٠ ، دار الفكر العربي ، ١٩٥٥ .

حيث تعدد اتجاهاته الإيحائية المنبثقة من السياق، ودرجاته في الحكمة والسمو ، لا من حيث أنه نتاج آلي لترابط نحوي خاص يرمي إلى فكرة التوثيق فحسب بغض النظر عن مضمونه الجمالي ، كما فهم عبد القاهر .

على أن نظرية عبد القاهر في النظم - على الرغم من إعجابنا بعمقها وقدرتها على التعبير عن ذوق مذهب معين من مذاهب النقد العربي في وقت من الأوقات - لم تكن لتصير موضع نظرنا هنا لولا ما صار إليه أمرها على أيدي المتأخرين ممن تابعوا عبد القاهر ، فشاركوا جميعاً في تحويل فكرة غضة - كان من الممكن أن تصادف تطويراً وتجديداً على أقلامهم - إلى نظرية صارمة ذات قواعد ثابتة ، وأصول علمية مقررة .

ذلك أن الافتتان الساحر الذي صادفته النظرية في قلوب البلاغيين المتأخرين قد أغراهم بالوقوف الجامد المنبهر عندها وشرحها وتلخيصها شرحاً بعد شرح وتلخيصاً بعد تلخيص حتى صار التعقيد والجمود هو طابع النظرية في أعمال مؤلفين من أمثال الرازي والسكاكي والقزويني . وهنا صارت مباحث البلاغة كما يقول الدكتور شوقي ضيف : « دغلاً ملتفاً لا يمكن سلوكه إلا بمصاييح من المنطق ومباحث المتكلمين والفلاسفة »^(١) ، بل كان

١ - البلاغة تطور وتجديد ، ص ٣١٣ .

ذلك إيداناً بما صارت إليه البلاغة من تحجر وجمود ،
إذ ترسبت في قواعد وقوالب جافة ، وغدا من العسير
أن تعود إليها حيويتها ونضارتها القديمة .

ولقد حمل هذا التدهور كثيراً من مؤرخي البلاغة
العربية على اتخاذ موقف نقدي من متأخري البلاغيين
الذين جعلوا البلاغة صناعة لفظية محضة . والذين شرحوا
ولخصوا ، بل نظموا شعراً قواعد علوم البلاغة - لأن
مؤلفاتهم في ذلك . وإن كان أريد بها خدمة البلاغة
والنقد - قد عجزت عن أن تعلم نقداً أو بلاغة ، « وهي
إن دلت على شيء فعلى جمود عقول أصحابها وفقدانها
القدرة على التجديد والابتكار »^(١)

وإذا كان من الممكن أن نقول إن هذا الجمود كان
سمة من سمات التأليف في عصور التدهور الثقافي الذي
نكب الأمة الإسلامية منذ هجوم المغول وسقوط بغداد
وانقسام الدولة الإسلامية ، واختفاء العنصر العربي من
مجال القيادة السياسية العليا ، فإن من الممكن أن نقول
أيضاً إن هذه النظرية - إلى جانب كل هذه العوامل الثقافية
المحيطة بها - كانت تتضمن بدور جمودها منذ أن وضعها
عبد القاهر فهي في مجملها دعوة إلى التقنين والتقييد ،

١ - الدكتور عبد العزيز عتيق ، في البلاغة العربية ، علم المعاني ،

ص ٣٢ ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٤ .

إذ لا يمكن الظن بأن نظرية تقوم على التشكيل اللغوي للعبارة - تشكيلاً آلياً يسير وفق انفعالات نفسية بالمعنى - تبقى من دون أن يفتتن النقاد والشرح بوضعها في قوالب مدرسية مقررة . فالإسناد مثلاً تختلف صورته بالتقديم والتأخير من أجل التعبير عن كذا وكذا . وهكذا وضعت القواعد لتثبيت هذه العلاقة الشكلية بين صورة النحو وصورة المعنى في الذهن في قواعد صارمة على المتأدبين والبلغاء الانتصاح بها ، والاحتكام إليها ، بل إن النظرية بايحاءاتها الشكلية صارت في مرحلتها المتأخرة ذات طابع مدرسي جامد ، لا يهتم بالاهتداء إلى العناصر الجمالية في البيان العربي ، كغاية في ذاتها ، بل يهتم أكثر ما يهتم بشحن ملكات البلغاء والنقاد عن طريق القواعد التعليمية . وهو اتجاه اكتسبه الشراح من المضمون التوجيهي للنظرية نفسها : كما وضعها عبد القاهر .

وهكذا ارتبطت مباحث الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم بنظرية معينة هي نظرية النظم منذ وقت مبكر ، رغم عجزها أن تفي ببيان هذا الإعجاز وفاء كاملاً ، بل ظلت هذه النظرية سائدة في مباحث البلاغة ومباحث الإعجاز البياني على السواء عبر القرون .

* * *

وقد حاول كثير من المفسرين منذ عهد عبد القاهر الإفادة من هذه النظرية في بيان إعجاز القرآن ، ولعل

الزمخشري الذي عاش في القرن السادس كان خيراً من توسع في تطبيق هذه النظرية في تفسيره ، فأعطاه شيئاً من حيوية التذوق اللغوي كما أضاف إلى معلمها كثيراً من التفاصيل التي تدل على تعمقه في هذا الفن . وفي كتابه المشهور « الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل » يجد القارئ الآثار التطبيقية لنظرية عبد القاهر واضحة جليلة في استقصاء دقيق . وهو ينه من جانبه مرة أخرى إلى مكانة علوم البيان في تفسير الإعجاز القرآني فيقول :

« ثم إن أملاً العلوم بما ينم القرائح وأتمضها بما يهر الألباب القوارح ، من غرائب نكت يلفظ مسلكها ، ومستودعات أسرار يدق مسلكها ، علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه ، وإجالة النظر فيه كل ذي علم ، كما ذكر الجاحظ في كتاب : « نظم القرآن » ، فالفقيه ، وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام ، والمتكلم ، وإن برز أهل الدنيا في صناعة الكلام ، وحافظ القصص والأخبار ، وإن كان ممن « ابن القرية » أحفظ ^(١) ، والواعظ ، وإن كان من « الحسن البصري »

١ - ذكر السيد الشريف الجرجاني في حاشيته على الكشاف أن ابن القرية كان أحد فصحاء العرب ، واسمه أيوب ، والقرية اسم أمه ، وهذه الكلمة في الأصل تطلق على حويصلة الطائر . وقد كان ابن القرية ممن الحفاظ والمترجمين ، فنقل بعض الكتب القديمة إلى العربية . وقد قتله الحجاج .

أوعظ ، والنحوي ، وإن كان أنحى من « سيبويه » ،
واللغوي، وإن علك اللغات بقوة لحييه ، لا يتصدى منهم
أحد لسلوك تلك الطرائق ، ولا يغوص على شيء من
تلك الحقائق ، إلا رجل قد برع في علمين مختصين
بالقرآن، وهما علم المعاني، وعلم البيان. وتنهل في ارتيادهما
آونة ، وتعب في التنقير عنهما أزمته . وبعثته على تتبع
مظانها همة في معرفة لطائف حجة الله . وحرص على
استيضاح معجزة رسول الله « (١) .

وهكذا جذبت نظرية النظم مفسراً كبيراً مثل
الزمخشري، فأفاد منها خير فائدة . واستطاع أن يقدم
صورة جيدة لتفسير القرآن تفسيراً بيانياً. إذا قيست بما
كان سائداً آنذاك من كتب التفسير ومناهجه. وذلك على
الرغم من ميوله الاعتزالية . ولقد أعانه على ذلك ذوقه
الأدبي المرهف الذي يقيس الجمال البلاغي قياساً دقيقاً .
وهو بهذا التطبيق الواسع العميق ، يفوق عبد القاهر
صاحب النظرية ومبتدعها الأول . ويحظى باعجاب علماء
المسلمين على اختلاف مذاهبهم وفرقهم (٢) . وربما رجع
إليه الفضل في مزيد من الربط المفصل بين قضايا الإعجاز

١ - الزمخشري ، الكشاف ، ج ١ ، ص ١٧ .

٢ - ولكن هذا لم يمنع مؤلفاً سنياً هو أحمد بن محمد بن المنير
الاسكندري المالكي من تتبعه بالنقد المفصل في مسائل مذهبية تتصل
بموقفه الاعتزالي - انظر حاشية الكشاف : كتاب « الانصاف فيما تضمنه
الكشاف من الاعتزال » .

وفكرة النظم، وهي العلاقة التي ازدادت ثباتاً ووضوحاً خلال عصور الفكر الإسلامي بعد ذلك .
غير أن الزمخشري - وإن كان من أعظم علماء المسلمين فهماً لنظرية النظم ، وإفادة منها فيما كتب - يبدو أحياناً وكأن في نفسه شيئاً من دوران موضوع البلاغة حول فكرة النظم التي ألح عليها عبد القاهر ، فقد سمي معجمه الذي كتبه بعد نصف قرن تقريباً من عصر عبد القاهر ، والذي يعنى فيه بتحقيق بعض المجازات العربية : « أساس البلاغة » . وفيه يفهم قضية البلاغة وأساسها على نحو مختلف لما جرى عليه عبد القاهر بل لما جرى عليه هو في تفسيره للقرآن الكريم متأثراً بنظرية النظم ، لأن أساس البلاغة عنده هو المجاز وعلاقة الاستعمال اللغوي بأصله الاشتقاقي .

وأول ما يبدو لنا من ذلك ربط الزمخشري بين هذا المعجم وبين فكرة الإعجاز ، مع بيان فضيلة التمرس بالنصوص والخبرة الدقيقة باختيار الألفاظ وتذوقها فهو يقول :

« هذا، ولما أنزل الله تعالى كتابه مختصاً من بين الكتب السماوية بصفة البلاغة كان الموفق من العلماء الأعلام ، أنصار ملة الإسلام من كانت مطامح نظره ، ومطامح فكره الجهات التي توصل إلى تبين مراسم البلغاء ، والعثور على منازم الفصحاء ، والمخايرة بين متداولات ألفاظهم ، ومتعاورات أقوالهم ، والمغايرة بين ما انتقوا منها وانتحلوا ، وما انتقوا عنه فلم

يتقبلوا . وما استركوا واستنزلوا ، وما استنصصـحووا
واستجزلوا ، والنظر فيما كان الناظر فيه على وجوده
الإعجاز أوقف ، وبأسراره ولطائفه أعرف . حتى
يكون صدر يقينه أثلج ، وسهم احتجاجه أفلج . وحتى
يقال : هو من علم البيان حظي . وفهمه فيه
جاحظي « (١)

وهكذا يبدو ميل الزمخشري إلى الاستكثار من
عرض النصوص والأخذ بمذهب الجاحظ البياني في
تفسير الإعجاز . وإذا كان كتاب الجاحظ المفقود الذي
ألفه بعنوان «نظم القرآن» يشتمل على كثير من الملاحظات
البلاغية - كما يرجح كثير من الباحثين - فإن فكرة
النظم عنده لا تتصل كثيراً بما ذهب إليه عبد القاهر
بعد ذلك بقرنين من الزمان (٢) . إذ لم يكن الجاحظ
يعنى بوضع ملاحظاته في صورة قوانين محددة ، أو يلح
على فكرة الإقناع المنطقي التي غلبت على الباحثين من
بعده . ولكنه كان يعمد إلى الإكثار من الشواهد والأمثلة
بحيث يكون عرض النصوص الأدبية عنده وحده هادياً
للبلغاء ، دون تعريف أو تحديد أو إلحاح على فكرة
التوضيح ، كما أنه لم يقصد بالنظم إمكانات صور التعبير
وفقاً لصور المعاني في النفس كما فهم عبد القاهر .

١ - الزمخشري ، أساس البلاغة ، دارالمعرفة ، ١٩٧٩ ، المقدمة .
٢ - توفي الجاحظ سنة ٢٥٥ هـ ، وتوفي عبد القاهر سنة ٤٧١ هـ ،
أما الزمخشري فقد توفي سنة ٥٣٨ هـ .

ويوضح الزمخشري مذهبه الجاحظي في فهم البلاغة
مرة أخرى حين يقول في وصف كتابه : أساس البلاغة :

« ومن خصائص هذا الكتاب تخير ما وقع
في عبارات المبدعين ، وانطوى تحت استعمالات
المفلقين ، أو ما جاز وقوعه فيها ، وانطاؤه تحتها ،
من التراكيب التي تملح وتحسن ، ولا تنقبض عنها
الألسن ، لحررها رسالات على الأسلات ، ومرورها
عذبات على العذبات . ومنها التوقيف على مناهج
التركيب والتأليف ، وتعريف مدارج الترتيب والترصيف
بسوق الكلمات متناسقة ، لا مرسله ببدأ ، ومتناظمة لا
طرائق قدا ، مع الاستكثار من نوايع الكلم الهادية إلى
مرشد حر المنطق ، الدالة على ضالة المنطق المفلتق ،
ومنها تأسيس قوانين فصل الخطاب ، والكلام الفصيح
بإفراد المجاز عن الحقيقة ، والكناية عن التصريح » (١) .

ذلك هو أساس البلاغة عند الزمخشري الذي يبدو
فيه جاحظي المذهب من حيث التمرس بالنصوص العالية
والاستهداء ببلاغة المجاز ، من دون البحث في : القواعد
والقوانين التي تكفل ذلك ، مع الاهتمام بصفات الألفاظ
والمعاني ، ووجوب مطابقة الكلام لسامعيه ، ليكون فيه
فصل الخطاب ، والأخذ بالألباب ، ثم يأتي بعد ذلك
في كلامه الإشارة إلى فكرة النظم التي وضعها عبد

١ - أساس البلاغة ، نفسه

القاهر بمعناها النحوي والبياني ، ولكن في المرتبة الثانية ،
فيقول الزمخشري :

« فمن حصل هذه الخصائص ، وكان له حظ من
الإعراب الذي هو ميزان أوضاع العربية ومقاييسها ،
ومعيار حكمة المواضع وقسطاسها ، وأصاب ذروا (أي
طرفا) من علم المعاني ، وحظي برش من علم البيان ،
وكانت له قبل ذلك كله قرينة صحيحة ، وسليقة سليمة
فحلّ نثره . وجزل شعره ، ولم يطل عليه أن يناهز
المقدمين . ويخاطر المقدمين » (١) .

وهكذا يبدو اهتمام الزمخشري بالنصوص وبفكرة
التفرقة بين الحقيقة والمجاز وبمباحث الألفاظ . كأساس
للبلاغة يسبق فكرة النظم التي شغل بها عبد القاهر . وقد
لفتت هذه الخصائص في الكتاب عددا من الباحثين ،
كما لفتهم إليه اهتمام الزمخشري ببيان إحياء الكلمات ،
وذلك إذ يقدم الكلمات في تركيب حي ولا يكتفي بذكر
اللفظة المفردة . وإلى جانبها معناها المجرد ، عارياً من
الاستعمال الواقعي على ألسنة البلغاء ، وكأنه الهيكل
العظمي لدلالاتها. وهنا قد يتبين الباحثون مصادر إحياء
اللفظة ومجازها وأثرها النفسي الذي هو معيار تقديرها الأدبي

ووسيلة تقويم نظمها الفني^(١). وهكذا اكتسب الزمخشري فكرة الاهتمام بالألفاظ وإيحاءاتها من تراث الجاحظ ، وهو اهتمام فات عبد القاهر أن يدركه بسبب اهتمامه المطلق بفكرة النظم .

ومع أن الزمخشري يبدو جاحظي المذهب والأسلوب في هذا الكتاب فان تفسيره « الكشاف » يسير على نهج عبد القاهر ويترسم خطاه في نظرية النظم : بل ويضيف إليها أبعاداً جديدة يمكن أن يتتبعها القارئ في مصادرها^(٢) وهكذا قدر لنظرية النظم أن تجد في عالم من أعظم المشتغلين بتفسير القرآن تفسيراً بلاغياً داعية من أعظم الدعاة على الرغم من ميوله الجاحظية في البلاغة التي تقوم على الإيحاء بحرية الأديب في فتح آفاق من أساليب التعبير المجازي لا تتقيد بصور نمطية من التراكيب اللغوية يظن أنها المثل الهيكلية لصور المعنى في النفس . كما تخيل عبد القاهر .



١ - الشيخ أمين الخولي ، أساس البلاغة بين المعاجم ، مقدمة الكتاب .

٢ - انظر مثلاً كتاب : البلاغة تطور وتاريخ ، ص ٢١٩ .

تلك هي نظرية النظم ، وهذان هما صاحبها :
البلاغي المؤسس والكلامي المفسر . ولقد قدمت هذه
النظرية في مجال قضايا الإعجاز البياني ما قدمت ، وما
يمكن أن يتبعه القارئ في مصادر عديدة (١) . ومع
ذلك فقد ظلت هذه النظرية بما لها من عمق فني يتصل
بالإمكانات المختلفة لبناء العبارة ، وما اكتسبت من مكانة
تاريخية على أيدي كبار المفسرين وأعلام البلاغيين
نشغل الباحثين عن محاولة استكشاف آفاق جديدة في
مجال الإعجاز البياني للقرآن خارج إطار نظرية النظم
وجاذبيتها الشكلية والتاريخية .

لقد قدر لهذه النظرية أن تلقى ما لقيت من الاهتمام
والاستمرار والمتابعة على أيدي كثير من الباحثين . ومهما
يكن من رأينا في ذلك ، فقد آن لنا أن نستحدث مناهج
جديدة تكشف عن آفاق أعمق في مجال دلائل الإعجاز
وتضيف إلى نظرية النظم التي طال وقوفنا عندها ، شيئاً
جديداً ، يستمر به تراثنا في فن القول متقدماً عبر العصور .

وفي الفصول التالية يجد القارئ محاولة أسلوبية جديدة
للدخول في مباحث دلائل الإعجاز من باب غير باب

١ - انظر مثلاً ، كتاب د. الصاوي الجويني ، منهج الزمخشري في
تفسير القرآن - دار المعارف ، والدكتور مصطفى ناصف ، نظرية المعنى
في النقد الأدبي ، ص ٢٨ .

نظرية النظم التي أُلح عليها الدارسون قرناً بعد قرن .
وهذه الدراسة تتناول بلاغة العطف في القرآن الكريم
بالتحليل الأسلوبى الذي أرجو أن يكون بشيراً بفتح
آفاق جديدة في الدرس البلاغى والقرآنى معاً ، ولكن
ذلك يحتاج إلى أن ننظر أولاً في موقف النحويين
والبلاغيين في أساليب العطف القرآنى ، كما سنرى في
الفصل القادم .

الفصل الثاني

أساليب العطف في القرآن الكريم

بين النحويين والبلاغيين

نقف في هذا الفصل عند جهود النحويين والبلاغيين في موضوع العطف ، وخصوصاً فيما يتعلق بأساليب العطف في القرآن الكريم ، حتى تتبين لنا الأسس اللغوية والنحوية التي وجهت المفسرين بعد ذلك في هذا الباب ، ثم ما ترتب على ذلك من آثار بلاغية ، وقضايا كلامية في أعمال هؤلاء المفسرين .

ولنبداً أولاً بتعريف العطف لغوياً قبل تعريفه اصطلاحياً . تتصل مادة « العطف » لغوياً بالليل والانصراف : إلى الشيء أو عنه ، يقولون : عطف يعطف عطفاً ، انصرف ، ورجل عطوف وعطاف : يحمي المنهزمين وعطف عليه يعطف عطفاً : رجع عليه بما يكره أو له بما يريد ، وتعطف عليه : وصله وبره ، وتعطف على رحمه : رق له ، ورجل عاطف وعطوف : عائد بفضله حسن الخلق ^(١)

١ - انظر ، ابن منظور ، لسان العرب المحيط ، مادة عطف ، داء لسان العرب بيروت .

ويبدو أن الجذر المادي للكلمة يتصل بصفة الشيء إذا ثني أحد طرفيه إلى الآخر كعطف الغصن والوسادة والحبل . ومنه قيل للرداء المثني عطف ، كما أقيل لجانبي الإنسان عطفاه ، فيقولون ثنى عطفه ، إذا أعرض وجفا نحو : نأى بجانبه وصعر بخده . ومثل ذلك قولهم : فلان يتعاطف في مشيه إذا حرك رأسه ، وامرأة لينة المعاطف (١) .

أما ما يتضمنه الفعل من معنى الشفقة فانه يجري على سبيل الاستعارة . وفي هذه الحالة يجب أن يعدى الفعل بعلى ، يقال : عطف عليه . وظيفية عاطفة على ولدها ، وناقاة عطوف على بوها . فاذا عدى الفعل بعن فانه يكون على الضد نحو : عطفت عن فلان ، بمعنى ملت عنه وانصرفت عنه . (٢)

وهكذا نجد أن أطراف المادة اللغوية تدل على الميل إلى الشيء والانصراف عنه . بحسب الحرف الذي تتعدى به ، مادياً كان هذا الميل والانصراف أو معنوياً . فماذا يمكن أن يعني فقه هذه المادة في حس أوائل النحاة اللغوي . حين اختاروا مصطلح العطف بصفة خاصة

١ - الزمخشري . أساس البلاغة . مادة عطف .

٢ - الراجب الاصفهاني ، معجم مفردات الفاظ القرآن ، مادة عطف دار الكتاب العربي ، ١٩٧٢ .

للدلالة على صورة معينة من صور التعبير ، هي التي نختصها بالدراسة في هذا الكتاب ؟

إن الاجابة عن هذا السؤال قد توضح إلى حد كبير تصور هؤلاء النحاة لطبيعة استخدام هذه الصيغة ودلالاتها في الأصل الأول. ومع إيماننا بأنه لا مشاحة في الاصطلاح - كما يقولون - وأن العلماء قد يتفقون على مصطلح علمي في مجال ما ، فلا يكون الاشتقاق اللغوي أساساً له أو دالاً عليه ، فاننا نظن أن الثقافة العربية في ذلك الوقت المبكر من تاريخها كانت شديدة الحرص على التماس المصطلح من أساس لغوي قريب الدلالة على المقصود ، فطبيعة الإطلاق الرمزي والإشاري والافتراضي عند اختيار المصطلحات هي من سمات المراحل المتأخرة في تاريخ العلوم .

وقد تنبه ابن فارس - وقد عاش في القرن الرابع الهجري بعد أن استقر المصطلح العلمي لكثير من العلوم وتجاوز دور النشأة - إلى الفرق بين الاستعمال اللغوي والعلمي في مجال الاصطلاح فقال :

فكان مما جاء في الإسلام ذكر المؤمن والمسلم والكافر والمنافق ، وأن العرب إنما عرفت المؤمن من الأمان والإيمان وهو التصديق ؛ ثم زادت الشريعة شرائط وأوصافاً بها سمي المؤمن بالإطلاق مؤمناً . وكذلك الإسلام والمسلم وإنما عرفت منه إسلام الشيء ؛ ثم جاء في الشرع في أوصافه ما جاء . وكذلك كانت لا تعرف من الكفر إلا

الغطاء والستر . فأما المنافق فاسم جاء به الإسلام لقوم
أبطنوا غير ما أظهروه، وكان الأصل من نفاقاء اليربوع
(أي جحره) . ولم يعرفوا في الفسق إلا قولهم :
فسقت الرطوبة ، إذا خرجت من قشرها . وجاء الشرع
بأن الفسق الإفحاش في الخروج عن طاعة الله ، عز
وجل . ومما جاء في الشرع الصلاة ، وأصله في لغتهم
الدعاء . وقد كانوا عرفوا الركوع والسجود ، وإن لم
يكن على هذه الهيئة فقالوا :

أَوْ دَرَّةٌ صَدْفِيَّةٌ غَوَاصُّهَا

بَهَجٌ مَتَى يَرَاهَا يَهْلُ وَيَسْجُدُ (١)

وما أورده ابن فارس في هذا النص من المصطلحات
الشرعية يتابعه فيه السيوطي وغيره من العلماء (٢) . غير
أن ذلك له تفسيره اللغوي والإسلامي الذي يبرر أصل
الاشتقاق ، إذ لا يجوز أن يكون الاختصاص بمادة
لغوية معينة في مصطلح ما من هذه المصطلحات في تلك
المرحلة المبكرة من تاريخ الحضارة الإسلامية محض
افتراض أو مصادفة . وسوف يرى القارئ في الفصل

١ - ابن فارس ، الصحابي في فقه اللغة ، ص ٨٠ ، بدران ،
بيروت ١٩٦٣ ، والبيت للناطقة الديباني من قصيدته المشهورة التي مطلعها :
من آل مية رائح أو مفتدي عجلان ذا زاد وغير مزود

٢ - نقل السيوطي عن ابن فارس قوله : « والوجه في هذا إذا سئل
الإنسان عنه أن يقول : فيه اسمان ، لغوي وشرعي ، ويذكر ما كانت
العرب تعرفه ، ثم ما جاء الإسلام به ، وكذلك سائر العلوم كالنحو والعروض
والشعر » ، المزهري في علوم اللغة ، ج ١ ، ص ٢٩٤ ، الحلي ، القاهرة .

الأخير من هذه الدراسة جانباً من التفسير اللغوي الذي يربط بين حقيقة الإسلام والأصول اللغوية لبعض هذه المصطلحات .

من أجل ذلك فإننا نستطيع أن نفهم كثيراً من مصطلحات العلوم العربية القديمة في إطار من اشتقاقها اللغوي الخاص بصرف النظر عن اختصاص الدلالة العلمية بعد ذلك ، فالبلاغة « فن البلاغ » لأن موضوعها هو النص القرآني الذي أنزل بلاغاً للناس ، والنحو هو أن ينحو الناس نحو العرب في كلامهم من حيث ضبط أواخر الكلمات وتركيب العبارات ، وهكذا في كثير من علوم العربية الأولى ومصطلحاتها الفنية .

ونعود إلى ما كنا فيه من التساؤل حول العلاقة بين المادة اللغوية الأصلية للعطف والمغزى الاصطلاحي فيه ، فنلاحظ أن النحاة قد اختاروا كلمة العطف للدلالة على صيغة معينة من صيغ التعبير اللغوي حيث يكون التابع دالاً على معنى مقصود بالنسبة مع متبوعه ، وحيث يتوسط بينه ، وبين متبوعه أحد الحروف المسماة بحروف العطف مثل « قام زيد وعمرو » ، فعمرو تابع مقصود بنسبة القيام إليه مع زيد^(١) . وهكذا يبدو أن فكرة العطف

١ - انظر كتاب « التعريفات » للشيخ الجرجاني ، ص ٨١ ، الدار

التونسية للنشر ، ١٩٧١ .

تنصل برجعة الاسم التابع على المتبوع (أي المعطوف)
عليه) بدلا من تقدمه إلى الأمام وتعلقه بمتعلقات أخرى ،
كما في قولنا : خرج محمد وعلي يقرأ . فان رمز الحركة
الذهنية في هذه العبارة يسير في خط مستقيم ، لدى المتكلم
والمخاطب على السواء ، فلا يمثل عطفاً . إذ لا يحتاج الذهن
إلى أن يعود « بعلي » إلى الحكم الأول . كما نفعل في مثل
قولنا : خرج محمد وعلي ، فاللفظ « علي » هنا يميل عن
عن طريقه المتوقع ، وينعطف على ما قبله في معنى الخروج
فهذا هو أسلوب العطف عندهم .

ولقد سمي البصريون هذا النمط من التعبير أسلوب
عطف لملاحظة هذا المعنى ، وسموا الحروف المستعملة
فيه حروف العطف . أما الكوفيون فقد سموها حروف
النسق ، لملاحظة المتابعة الإعرابية بين المعطوف والمعطوف
عليه . وقد فرق ابن يعيش بين استعمالات البصريين
والكوفيين في ذلك فقال :

« يقال حروف العطف وحروف النسق ،
فالعطف من عبارات البصريين ، وهو مصدر عطفت
الشيء على الشيء ، إذا أملت إليه ؛ يقال : عطفت فلان
على فلان ، وعطفت زمام الناقة إلى كذا ، وعطف
الفارس عنانه . أي ثناه وأماله . وسمى هذا التقييم
عطفاً لأن الثاني مثنى إلى الأول ، ومحمول عليه في
إعرابه . والنسق من عبارات الكوفيين ، وهو من

قولهم ثغر نسق ، إذا كانت أسنانه مستوية ، وكلام
نسق إذا كان على نظام واحد ، فلما شارك الثاني الأول
وساواه في إعرابه سمي نسقاً .^(١)

ويبدو أن ابن يعيش كان يفهم معنى العطف في
حدود فكرة التوابع ، فالعطف من التوابع « فالأول
المتبوع المعطوف عليه ، والثاني التابع المعطوف » وهذا
واضح في قوله في النص السابق : « لأن الثاني مثني إلى
الأول ومحمول عليه في إعرابه » ، وإنما يختلف العطف
عن باقي التوابع عنده في أنها تتبع من غير واسطة ،
وهو يتبع بواسطة أي حرف من حروف العطف . وهذا
الوقوف عند فكرة التبعية من حيث الحكم اللفظي أي
الإعرابي هو الذي حمل ابن يعيش على الظن أن النحويين
قد فاتهم أن يسموا جميع التوابع « عطفاً » ، ولو استطاعوا
لفعلوا ، وإنما سمي باب العطف ، في رأيه ، بهذا الاسم
على سبيل الاختصاص ، ولذلك يقول :

« فإن قيل فإذا كان العطف إنما هو اشتراك
الثاني في إعراب الأول ، فيلزم من هذا أن تسمى
سائر التوابع عطفاً لمشاركتها الأول في الإعراب ، قيل
لعمرى : لقد كان يلزم ذلك ، إلا أنهم خصوا هذا
الباب بهذا الاسم للفرق ، كما قالوا خابئة ، لأنه يجبا
فيها ، ولم يقل ذلك لغيرها مما يجبا فيه ، وكما قيل

١ - ابن يعيش ، شرح المفصل ، ج ٨ ، ص ٨٨ ، الجبورية ، القاهرة

لإناء الزجاج قارورة ، لأن الشيء يقر فيها ، ولا يقال
لكل ما استقر فيه شيء قارورة ^(١) »

وهكذا يلتفت ابن يعيش عن معنى الانعطاف ورجوع
العبارة عن المضي إلى الأمام كما هو متوقع ، و كما أوضحنا
في المثل السابق ، انشغالا بفكرة التبعية الإعرابية
المطلقة ، فيسوي بين أنماط عديدة من التعبير لأن الأسماء
فيها تتبع ما قبلها في الإعراب ، وهي النعت والتوكيد
وعطف البيان ، والنسق والبدل ، مع أن لكل منها نمطاً
لغوياً خاصاً يعبر عن حالة معينة .

وقد اتفق كثير من النحويين مع ابن يعيش في هذا
التصور لفلسفة العطف في العبارة ، فافتقدوا معنى من
من معاني الحركة المرتدة ودلالة ذلك فنياً في النصوص
الأدبية العالية

ذلك أول ما وقع فيه النحويون في تعريفهم لأسلوب
العطف ، بعد أن شغلتهم صناعتهم النحوية عن كل ما
ما عداها . ويبدو أنهم في ذلك قد تأثروا خطي سيبويه
الذي يعالج موضوع العطف في مواضع متفرقة تكاد
تتوزع صفحات الكتاب كله دون الوصول إلى نظرية
واحدة مقررة فيه . فهو يتحدث عن العطف بحسب
مناسبة الحديث عن حروفه أو أحوال الإعراب ، دون

١ - نفسه .

أن يسميه بالاسم إلا نادراً . من ذلك مثلاً حديثه عن العطف تحت باب من أبواب « الجر » عنوانه : هذا باب ما أشرك بين الاسمين في الحرف الجار فجريا عليه ، كما أشرك بينهما في النعت فجريا على المنعوت ، فهو يقول فيه :

« وذلك قولك مررت برجل وحمار ، فالسواو أشركت بينهما في الباء ، فجريا عليه ، ولم تجعل للرجل منزلة بتقديمك إياه يكون بها أولى من الحمار ، كأنك قلت مررت بهما ، فالتفي في هذا أن تقول : ما مررت برجل وحمار ، أي ما مررت بهما ؛ وليس في هذا دليل على أنه بدأ بشيء قبل شيء ، ولا بشيء مع شيء ؛ لأنه يجوز أن تقول : مررت بزيد وعمرو والمهدوم به في المرور عمرو ، ويجوز أن يكون زيدا ، ويجوز أن يكون المرور وقع عليهما في حالة واحدة ، « فالواو » يجمع هذه الأشياء على هذه المعاني

ومن ذلك قولك مررت بزيد وعمرو ومررت برجل وامرأة ، « فالفاء » أشركت بينهما في المرور وجعلت الأول مبدوءاً به .

ومن ذلك مررت برجل ثم امرأة ، فالمرور هاهنا مروران ، وجعلت « ثم » الأول مبدوءاً به ، وأشركت بينهما في الجر .

ومن ذلك قولك مررت برجل أو امرأة « فأو »

أشركت بينهما في الجزاء ، وأثبتت المرور لأحدهما
دون الآخر ، وسوّت بينهما في الدعوى .

ومن ذلك مررت برجل لا امرأة ، أشركت
بينهما لا في « الباء » وأحقت المرور للأول ، وفصلت
عند من التيسر عليه ، فلم يدر بأيهما مررت « (١) .

ويتحدث سيبويه عن حرف « أو » في موضع آخر من
كتابه ، لا يتصل بباب العطف ، فيلتنفث إلى أثره الإعرابي
من حيث انتصاب ما بعده أحياناً ، قائلاً : « اعلم أن
ما انتصب بعد « أو » فإنه ينتصب على إضمار أن ...
إذا قال : لألزمك أو تعطيني ، كأنه يقول : ليكونن
اللزوم أو أن تعطيني . واعلم أن ما انتصب بعد « أو »
على « إلا أن » ... (فهو مثل قولك) : لألزمك أو
تقضيني ، ولأضربك أو تسبقني ، فالمعنى لألزمك إلا
أن تقضيني ، ولأضربك إلا أن تسبقني ، هذا معنى
النصب ، قال امرؤ القيس :

فقلت له لا تبك عينك إنما

نحاول ملكاً أو نموت فنعذرا

والقوافي منصوبة ، فالتمثيل على ما ذكرت لك ،
والمعنى على « إلا أن نموت فنعذرا » (٢) .

١ - سيبويه ، الكتاب ، ج ١ ص ٢١٨ ، بولاق ، القاهرة ، ١٣١٦ هـ
٢ - سيبويه ، ج ١ ، ٤٢٧ .

هكذا أقر سيبويه القاعدة الإعرابية لما بعد « أو » من حيث النصب في مثل هذا المقام ، فلما لم يستقم له النصب في تأويل عمل « أو » في قوله تعالى : « ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون » (سورة ٤٨ : الآية ١٦) لجأ إلى القول بالإشراك الإعرابي ، أو التقدير النحوي . فقال : « إن شئت كان علي الإشراك وإن شئت كان علي : أو هم يسلمون »^(١)

وفي موضع آخر من الكتاب يتحدث سيبويه عن « أو » حديثاً يشبه إلى حد ما ما ذهب إليه عبد القاهر في نظرية النظم فيما بعد ، من حيث تعلق النحو بمعان جمالية على أساس من التركيب اللغوي للعبارة ، ففي باب الاستفهام الذي يتضمن « أو » يقول سيبويه :

« تقول ألقيت زيداً أو عمراً أو خالداً ؟
وتقول : أعندك زيد أو خالد أو عمرو ؟ كأنك قلت
أعندك أحد من هؤلاء ... واعلم أنك إذا أردت هذا
المعنى فتأخير الأسماء أحسن ، لأنك إنما تسأل عن الفعل
بمن وقع ؛ ولو قلت أزيداً لقيت أو عمراً أو خالداً ؛
وأزيد عنك أو عمرو أو خالد ؟ كأنك هذا في
الجواز والحسن بمنزلة تأخير الاسم إذا أردت معنى :
أيهم » .^(٢)

١ - نفسه .

٢ - نفسه ، ص ٤٨٧ .

كذلك يتحدث سيبويه عن « أو » في غير مواضع الاستفهام ، فيشير إلى معنى التخيير ، « تقول : كل لحماً أو خبزاً أو تمراً » كأنك قلت كل أحد هذه الأشياء (١) غير أن كل ما يورده سيبويه في باب « أو » في أماكن متفرقة كما في غيرها من الحروف يبدو فيه واضحاً اهتمامه بالآثر الإعرابي المترتب على ما يشته من معاني هذه الحروف إذ يبدو أن سيبويه كان أحد رواد النحو الأوائل الذين وجهوا مناهج النحويين نحو الاهتمام المطلق بفكرة الإتيان الإعرابي في موضوع العطف ، على الرغم من إشارته إلى أفكار تتصل بدلالة حروف العطف ، من حيث الترتيب والتشريك وحسن النظم وغير ذلك .

وقد تابع النحاة سيبويه في ذلك ، فاهتموا في موضوع العطف بفكرة الإتيان الإعرابي كما رأينا عند ابن يعيش الذي لم يكن يتردد في أن يسمي سائر التوابع عطفاً ، « ولقد كان يلزم ذلك ، إلا أنهم خصوا هذا الباب بهذا الاسم للفرق » . وسوف يتضح لنا فيما بعد ، أثر ذلك

١ - نفسه ، ص ٤٨٩ ، وقارن هذا بتحليل ابن قتيبة لمعاني « أو » التي تفيد عنده الشك أو التخيير بين شيئين ، كما تأتي بمعنى واو النسق . وقد رد ابن قتيبة تأويل بعض النحويين الذين يقولون ان « أو » تأتي بمعنى « بل » في مثل قوله تعالى : « وارسلناه الى مائة الف أو يزيدون » (٢٧ - ١٤٧) ، فيكون معناها بل ، على مذهب التدارك لكلام غلطت فيه « وليس هذا كما تأولوا وإنما هي بمعنى الواو في جميع هذه المواضع » ، ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، ص ٤١٤ ، الحلبي ، القاهرة .

في التحليل البلاغي للعبارة العربية ، وماذا خسر هذا التحليل حين شغل بفكرة الإتياع الإعرابي ، عن مغزى الانعطاف الذي هو أساس في باب العطف .

- ٢ -

أما القضية الثانية التي سيطرت على تفكير النحاة في باب العطف ، فإنها تتصل بفكرة التشريك في الحكم التي أصروا على القول بها حين تتوسط بين المعطوف والمعطوف عليه حروف عطف معينة هي : الواو ، والفاء ، وثم ، وأم ، وحتى ، وأو ، فأما الحروف التي لا تفيد التشريك في الحكم ، وإنما تفيد التشريك في اللفظ فحسب (أي الإتياع الإعرابي) فهي : بل ، ولا ، ولكن .

وهكذا بحثوا مسألة العطف في حدود معنى التشريك في الحكم واللفظ . أما التشريك في اللفظ ، فقد سبقت الإشارة إليه كما رأينا عند سيبويه ، وأما التشريك في الحكم ، فهو يدور حول فكرة الإسناد ، وإثبات العلاقة المنطقية بين الموضوع والمحمول . وهنا يبدو تحقيق معنى الإسناد كأنه الغاية الوحيدة التي تشغل النحاة ، مع أن مسألة التشريك في الحكم مسألة دقيقة لا تتصل بالصورة المنطقية للعبارة في كل حال بقدر ما تتصل بإيجائها الفني والجمالي ، فليس كل مشاركة لفظية في الفاعلية مثلا

تقتضي معنى المساواة فيها من حيث ماهية الفعل ، أو رتبة هذه الفاعلية .

ومن المعروف أننا نقول : « الله ورسوله أعلم » مع تقديرنا للفرق الذي لا يمكن تصوره بين علم الله وعلم النبي . ولذلك فإن العطف ينبغي ألا يفيد في أذهاننا هنا معنى التشريك المطلق الذي يتعلق به النحاة في معنى العطف بصفة عامة ، ولكنه يفيد التشريك في الحكم على سبيل الاشتراك المعنوي ، وهو الاشتراك الذي يقصد به الفلاسفة في مباحث الألفاظ الكلية ، الاشتراك مع الاختلاف في الرتبة والدرجة ، فمختلفات الحقيقة ، كما يقول « الطوسي » - مبينا الفرق بين المشترك اللفظي والمشارك المعنوي - قد تشترك في لازم واحد هو الاسم الذي يطاق عليها على سبيل الاشتراك المعنوي (١) .

وهكذا يتم إسناد العلم إلى الله ورسوله في هذه العبارة ومثلها ، لا على سبيل الإسناد المتواطئ الذي يتم فيه

١ - انظر ابن سينا ، الاشارات ، شرح الطوسي ، ج ٣ ، ص ٤٦٠ ، دار المعارف القاهرة ، حيث يحلل الطوسي فكرة الوجود على أساس الاشتراك المعنوي الذي يكون فيه وقوع الكلي بما هو مقول على الافراد وقوعا بالتشكيك . وعلى الرغم من ان هذا البحث يدور أساسا حول موضوع الكليات أي دلالة الكلمات من حيث الاشتراك بأنواعه المختلفة ، فإننا نفيد به هنا في موضوع الإسناد ، لان فكرة الكليات هناك تتعلق أيضا بموضوع المفهوم والما صدق ، وهي فكرة اسنادية في جوهرها ، وقد عرف الشريف الجرجاني المشكك بأنه الكلي الذي لم يتساو صدقه على أفراد ، بل كان حصوله في بعضها أولى أو أشد من البعض الآخر ، التعريفات ، ص ١١٤ .

إسناد الحكم على السواء إلى المعطوف والمعطوف عليه، بل بل على الاختلاف في المرتبة والدرجة ، وذلك لاختلاف حقائق المعطوفات. ومع ذلك فإن العطف في هذه العبارة يلقي بظلال خاصة على المتعاطفين من حيث صلة النبوة بالألوهية ، فتلك هي دلالة العطف البلاغية ، بصرف النظر عن معنى التشريك في الحكم الذي وقف عنده النحاة وألحوا عليه ، لأسباب منطقية خالصة ، تتعلق بإثبات علاقة الإسناد للمعطوف والمعطوف عليه السواء .

وشبيه بهذا ما يمكن أن يراه الباحث في العطف الوارد على لفظ الجلالة وما إليه من الأسماء الحسنى ، وذلك في مثل في قوله تعالى : « إن الله وملائكته يصلون على النبي » (سورة ٣٣ : الآية ٥٦) ، وقوله : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط » (سورة ٣ : الآية ١٨) ، وقوله : « وجاء ربك والملك صفا صفا » (سورة ٨٩ : الآية ٢٢) ، فإن العطف هنا يجب أن يفهم في إطار غير فكرة التشريك المطلق في الحكم التي يأخذ بها النحاة . ولذلك رأى بعض المفسرين أن شهادة الله تعالى في قوله : « شهد الله ... » هي من باب الاستعارة ، لأن ما نصبه الله تعالى من الدلائل في الآفاق وفي الأنفس على توحيده ، وما أوحاه إلى أنبيائه في ذلك يشبه شهادة الشاهد بالشيء في إظهاره وإثباته .

وكذلك شهادة الملائكة عبارة عن إقرارهم بذلك ، وأما
شهادة أولي العلم فهي عبارة عن إيمانهم به واحتجاجهم
عليه . (١) .

ومع ذلك فهناك مفسرون آخرون أخذوا معنى
العطف على أساس التشريك المطلق في الحكم . كما يفعل
النحاة ، فهم يقولون : إن الشهادة من كل بمعنى واحد
لأنها إما عبارة عن الإخبار المقرون بالعلم ، وإما عبارة
عن الإظهار والبيان ، وكل ذلك حاصل من الله والملائكة
وأولي العلم ، فالله تعالى أخبر بتوحيده ملائكته ورسله
عن علم وبينه لهم أتم البيان ، والملائكة أخبروا الرسل
وبينوا لهم ، وأولو العلم أخبروا بذلك وبينوه عالمين به
ولا يزالون كذلك . (٢) .

وهكذا أصر النحويون وكثير من المفسرين من
بعدهم ، على أن يكون أساس مباحث العطف قائماً على
مسألة التشريك في الحكم التي تتصل بمنطق الإسناد ،
أكثر مما تتصل بالإيحاء الجمالي والبلاغي للعبارة ، كما
أشرنا ، ولذلك لم يستطيعوا ، كما لم يستطع البلاغيون
من بعدهم الخلاص من بعض المشكلات الأسلوبية التي
واجهتهم في العبارات القرآنية التي تتضمن عطفاً ، ولا
تخضع بالضرورة في الوقت نفسه لمنطقهم النحوي في معنى

١ - انظر تفسير المنار ، ج ٣ ، ص ٢٥٥ .
٢ - نفسه .

التشريك المطلق في الحكم ، إذ لا يستقيم المعنى على هذا الأساس النحوي المفترض في كل حال . ولذلك اضطروا إلى التأويل والتقدير والقول بالزيادة والحذف في كثير من تحليلهم الإعرابي لآيات القرآن حتى يستقيم لهم تطبيق النص القرآني على ما يحددون من معاني النحو .

من ذلك مثلاً تفسيرهم للعطف « بتم » الوارد في قوله تعالى « حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا ألا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا » (٩ : ١١٨) ، إذ لا مناسبة هنا تدل عندهم على معنى التشريك في الحكم في الفعل المعطوف تاب ، إلا بوجود الفعل « المفترض » المعطوف عليه بحسب نظريتهم في العطف ، كما سوف نرى .

من أجل ذلك لجأ النحويون إلى التقدير والحذف والقول بالزيادة تصوراً منهم أن التعبير اللغوي - مهما يكن من أمر بلاغته الخاصة ، وتفرد البياني المطلق - يجب أن يطابق في نهاية الأمر نمطاً معيناً من الأنماط النحوية المحدودة التي يجب أن ينحو نحوها القائلون ، إذا أرادوا لكلامهم الصحة والفصاحة في آن واحد بحسب زعمهم ، مع أن هذه الأنماط النحوية التي توصلوا إليها والتي يدعون إلى التزامها إنما توصلوا إليها عن طريق استقراءهم لنصوص كلها أدنى في المرتبة البلاغية من القرآن الكريم .

فاذا لم يكن في العبارة البليغة ما يتطابق وتقريراتهم
 النمطية ، فان الجهد النحوي الممكن في هذا المجال هو
 إطلاق العنان للتقدير والقول بالحذف والتأويل ، حتى
 يتم في النهاية خضوع المطلق - أي التعبير الفني المتجدد
 بلا نهاية - للثابت أي للنمط النحوي المقرر على الدوام .
 وفي كل هذا ما فيه من تضيق لأساليب الخلق والإبداع ،
 لأن معنى هذا أن القائل ، مهما تكن درجته في الفصاحة
 ورتبته في البيان ، لا بد في النهاية أن يقع على صورة من
 صور التعبير التي يتصورونها أنماطا ثابتة لفضن القول .

وهكذا ظل « المطلق » هو مجال البايغ ، وظل
 « الثابت » هو مجال النحوي . وعاشت المجاهدة البلاغية
 محصورة في إثبات العلاقة بينهما . كأنها تصل السماء
 بالأرض واللاتهائي بالمحدود .

من أجل ذلك لم يملك بعض النحويين في تفسير
 العطف « ثم » في الآية السابقة إلا أن يقولوا إن « ثم »
 هنا حرف زائد . وجملة « تاب عليهم » جواب الشرط . وهذا
 كلام غير مفهوم أو مقبول . إذ لا معنى لزيادة لا تنفيذ
 معنى . أو تدل على شيء معين في إطار الفكرة التي تعبر
 عنها الجملة . ولهذا رد غيرهم من النحاة هذا التخريج الذي
 يعتمد على القول بالزيادة ، فقالوا بتقدير جواب للشرط
 على أنه : (رحمهم الله وغفر لهم) ثم عطف على هذا

الجواب المحذوف فقال : « ثم تاب عليهم » على أساس أن « ثم »
هنا عاطفة وليست زائدة .

والذي أحوج النحاة إلى هذا التقدير والزيادة على
القولين السابقين هو مذهب النحاة في أن العطف « بـ »
يفيد التشريك في الحكم ابتداءً ، فلما لم يستقيم لهم ما
أرادوا لجأوا إلى فكرة التقدير والحذف ، وهو كلام
فيه نظر ، لأن فكرة التشريك فكرة منطقية خالصة لا
تعبر في كل حال عن الآفاق اللغوية للنص البليغ ، بل إن
قدماء النحويين أنفسهم كانوا في شك من أمر هذا التشريك
فيما يتعلق ببعض الحروف ، فقد قال ابن هشام في « معنى
الليب عن كتب الأعراب » في التعريف « بـ » :

« ثم : » ويقال فيها فـم ، كقولهم في حدث : جذف ،
حرف عطف يقتضي ثلاثة أمور : التشريك في
في الحكم ، والترتيب ، والمهلة ، وفي كل منها خلاف .
فأما التشريك فزعم الأخفش والكوفيون أنه قد يتخلف
وذلك بأن تقع زائدة ، فلا تكون عاطفة البتة ، وحملوا
على ذلك قوله تعالى : (حتى إذا ضاقت عليهم الأرض
بما رحبت ، وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا ألا ملجأ
من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا) وقول زهير :
أراني إذا أصبحت أصبحت ذا هوى
فم إذا أمسيت أمسيت غاديا » (١)

١ - ابن هشام الانصاري ، معنى الليب ، ص ١٢٥ ، ج ١ ، دار

وإذا كان بعض قدامى النحويين قد شككوا في معنى
 الشريك الذي تفيده ثم ، وإذا كنا من جانبنا لا نجاري
 من يقول بالتقدير والحذف في تخريج الآية من مهرة
 النحاة ، فكيف نفسر العطف « بثم » في هذا المقام ؟
 قد يكون من المفيد هنا أن نستعين ببيان مناسبة النزول
 فلعلها تلقي ضوءاً على ما نريد توضيحه في بلاغة صيغة
 العطف هنا . فالآية التي قدر فيها النحويون الحذف والزيادة
 - كما رأينا - نزلت في مناسبة خاصة ترونها كتب الأحاديث
 وأسباب النزول عن « كعب بن مالك » الذي تخلف هو
 وصاحبه « هلال بن أمية » « ومرارة بن الربيع » عن غزوة
 تبوك ، حيث يقول كعب :

« ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس
 عن كلامنا أيها الثلاثة من بين من تخلف عنه ، فاجتنبنا
 الناس ، وتغيروا لنا حتى تنكرت لي نفسي والأرض
 فما هي الأرض التي كنت أعرف ، فلبثنا على ذلك
 خمسين ليلة ؛ فأما صاحباي فاستكانا فقيدا في بيوتهما
 وأما أنا فكنت أشد القوم وأجلدهم ، وكنت أخرج
 وأشهد الصلوات مع المسلمين ، وأطوف بالأسواق ،
 فلا يكلمني أحد ، حتى آتى رسول الله صلى الله عليه

الفكر ، ١٩٦٩ . قال محقق الكتاب ان معنى البيت : ان له حاجات لا
 تنقضي ، وذكر ان البيت في شرح ديوان زهير هو كما يلي :
 اراني اذا ما بت بت على هوى فثم اذا اصبحت اصبحت غاديا

وسلم - وهو في مجلسه بعد الصلاة ، فأسلم عليه ،
 فأقول في نفسي : هل حرك شفتيه برد السلام أم لا ؟
 ثم أصلي قريباً منه ، فأسارقه النظر ، فإذا أقبلت على
 صلاتي نظر إلي ، وإذا التفت نحوه أعرض عني ، حتى
 إذا طال علي ذلك من جفوة المسلمين ، مشيت حتى
 تسورت حائط أبي قتادة - وهو ابن عمي وأحب
 الناس إلي - فسلمت عليه ، فوالله ما رد علي السلام ،
 فقلت له يا أبا قتادة ، أنشدك الله ! هل تعلمني أحب
 الله ورسوله ؟ فسكت ، فعدت ، فقلت له : يا أبا
 قتادة ، أنشدك الله ! هل تعلمني أحب الله ورسوله ؟
 فسكت ، فعدت فنشدته الثالثة فقال : الله ورسوله
 أعلم ، ففاضت عيناى ، ووثبت ، فتسورت الجدار...
 فأكمل لنا خمسون ليلة من حين نهي رسول الله صلى
 الله عليه وسلم المسلمين عن كلامنا . قال : ثم صليت
 الصبح ، على ظهر بيت من بيوتنا ، على الحال التي
 ذكر الله عز وجل ، وقد ضاقت علي الأرض بما
 رحبت وضاقت علي نفسي إذ سمعت صارخاً
 أوفى على جبل سلع يقول بأعلى صوته : يا كعب بن
 مالك أبشر ! ، فخررت ساجداً ، وعرفت أن قد
 جاء الفرج ، فأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم بثوبة
 الله علينا حين صلى الصبح ... وكان رجل من أسلم -
 يقال له حمزة بن عمرو - هو الذي بشرني ، فلما
 سمعت صوته : نزع ثوبي فكسوتهما إياه لبارته ،
 والله ما أملك يومئذ غيرهما ^(١) .

١ - الواقدي ، المغازي ، ج ٣ ، ص ١٠٥٢ ، مطبعة جامعة أكسفورد ،

في هذه المناسبة النفسية الخاصة التي وصل فيها ضيق
ثلاثة من الصحابة بحالهم ذروته - بعد أن هجرتهم الأمة
الإسلامية كلها ، وأدبتهم بتأديب الإسلام على تخلفهم
عن الدفاع عن الإسلام - نزل قوله تعالى : « لقد تاب
الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة
العسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ، ثم تاب
عليهم إنه بهم رؤوف رحيم . وعلى الثلاثة الذين خلفوا
حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت ، وضائق
عليهم أنفسهم ، وظنوا ألا ملجأ من الله إلا إليه ، ثم
تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم » (سورة ٩ :
١١٧ - ١١٨) .

ولقد كان في التعبير « بئس » في قوله تعالى : « ثم
تاب عليهم ليتوبوا » إيحاء خاص - بالمهلة والتراخي والبطء
وهي المعاني التي قال بها النحاة في خصائص العطف بها
والتي تناسب ما كان من أمر هؤلاء الثلاثة وطول
إحساسهم بالزمن خلال فترة المقاطعة والانتظار ، ولكنها
مع ذلك - أو لنقل بالرغم من ذلك - تنطوي في
هذا التركيب البلاغي الجديد المعجز على معنى المفاجأة
التي تعبر عنه الآية ، وذلك بتحقيق الأمل - بعد اليأس
الطويل والحيرة في الأمر ، وضيق الأرض بثلاثتهم ،
كأنهم لا يجدون فيها مكاناً يقرون فيه قلقاً رجزاً

مما هم فيه ، بل ضيقهم بأنفسهم ، بحيث صارت قلوبهم لا يسعها أمل أو اطمئنان .

وبلاغة الإعجاز القرآني هنا تتبع من الاعتماد على تراسل معاني التضاد بين الضيق المطلق والتوبة الواسعة ، وهو تضاد لا يتحقق تحققاً كاملاً ليعبر عن معنى نعمة المفاجأة المقصودة ، إذا تابعنا مذهب النحويين الذين يأخذون بالحذف والتقدير ، بحثاً عن نمط التعبير التقليدي الذي يقيسون عليه ، فيقولون في جواب الشرط : « حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت » (رحمهم الله وغفر لهم) ، « ثم تاب عليهم » . ذلك أن التدرج الشرطي الذي يقترحه النحاة هنا ، والذي يتخيلونه أصلاً للتعبير القرآني المعجز ، لا يعبر بدقة عن المعنى الذي تهدف إليه الآية ، إذ يعطي في ظاهره التركيبي الجديد طابع التسلسل المنطقي للفكرة والحدث ، مع أن الترابط المنطقي النابع من فكرة الشرط المقترحة يذهب هنا بمعنى المفاجأة التي تعبر عن الفرج غير المتوقع بعد الشدة ، ونزول رحمة الله بهؤلاء الثلاثة بعد أن استياسوا .

ومن المعروف أن أسلوب الشرط من حيث ظاهره التقليدي الصوري المألوف أسلوب منطقي ، إذ يرتبط فيه السبب بالنتيجة والشرط بالجزاء ، ولذلك فإنه بصورته المتكاملة التي يتخيلها النحاة لأصل التركيب

لا يناسب مقام التعبير عن مفاجأة نعمة الرضا والتوبة
على هؤلاء الثلاثة ، كما قصدت إليها الآية .

وإذا كان من الإعجاز البياني للقرآن الكريم ، إغفال
ذكر جواب الشرط في هذا المقام ، مع استعمال « ثم »
للتعبير عن المفاجأة والتراخي في وقت واحد ، وهو
معنى لا يمكن الوصول إليه بالتراكيب العادية ، للتضاد
الواضح بين المعنيين ، فليس من براعة التحليل النحوي
البلاغي للقرآن الكريم أن نعود إلى تقدير هذا الجواب
بألفاظنا ومعانينا ، فنبحث في هذا المطلق عن معالم الثابت
الذي نعرفه ونألفه لنصله به ، ونوثقه بوثاقه ؛ وإنما
نقول : إن من أساليب التصوير الفنية في القرآن الكريم
ذلك الأسلوب الذي يبدو مشروطاً بلا جواب ، وهو
أسلوب يفتح آفاقاً من التعبير البليغ تختلف أسراره
باختلاف المناسبة والسياق .

وفي القرآن الكريم بعض الأساليب التي يسميها
النحويون شرطية ، وهي ليست كذلك ، لأنها لا تتضمن
جواباً . ومثل هذا الأسلوب قد يأتي أحياناً لتحقيق معنى
المفاجأة والحدوث على غير توقع ، أو إحداث هزة
أو انفصال في العلاقة المنطقية المتخيلة بين فعل الشرط
وجوابه ، لغرض بلاغي يناسب المقام ، كما في هذه الآية .
غير أن النحويين الذين لم يستطيعوا أن يتصوروا

مطلقاً شرطاً بغير جوابه ، قد ذهبوا في التقدير كل
مذهب ، حين عرضوا للآيات التي خيل إليهم أن بها
جواب شرط محذوف . من ذلك مثلاً قولهم بالحذف في
الآيات الآتية مع التقدير للمحذوف على النحو التالي :

١ - « فإن استطعت أن تبغني نفقاً في الأرض أو سلباً
في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى »
(٦ - ٣٥) .

أي فافعل .

٢ - « ولو أن قرآننا سيرت به الجبال أو قطعت
به الأرض أو كلم به الموتى ، بل لله الأمر جميعاً » (١٣ -
٣١)

أي لما آمنوا به ... وبعض النحويين يقدرون :
لكان هذا القرآن .

٣ - « كلا لو تعلمون علم اليقين » (١٠٢ - ٥)

أي لارتدعتم وما أهاكم التكاثر .

٤ - « إن الذين كفروا وملتوا وهم كفار فلن
يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو افتدى به » (٣ -
٩١) .

أي ما تقبل منه .

٥- « أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة » (٧٨ - ٤) .
أي لأدرككم .

٦- « وإذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون » . (٣٦ - ٤٥) .
أي أعرضوا .

٧- « قالوا إنا تطيرنا بكم لئن لم تنتهوا لنرجمنكم وليمسنكم منا عذاب أليم - قالوا طائركم معكم أتئن ذكرتم ، بل أنتم قوم مسرفون » (٣٦ - ١٨ ، ١٩) .
أي تطيرتم .

٨- « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ، ولو جئنا بمثله مدداً » (١٨ - ١٠٩) .
أي لنفد .

٩- « ولو ترى إذ المجرمون ناكسو رؤوسهم » (٣٢ - ١٢)
أي لرأيت أمراً فظيماً .

١٠- « ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله تواب حكيم » (٢٤ - ١٠)
أي هلكتم .

بل قد يكون جواب الشرط مذكوراً في الجملة
 القرآنية ، فيتدخل النحاة بميلهم الفطري إلى التقدير
 من أجل وصل المطلق بالثابت ، فيقدرون شرطاً آخر
 يروونه أنسب ، لأن الجواب في زعمهم لا بد أن يكون
 مسبباً عن الشرط ، فهذه العلاقة السببية هي النمط الوحيد
 للتعبير الشرطي عندهم ، ولذلك فانهم يلتمسونها فيما
 يصادفهم من أساليب ، فاذا عز عليهم ذلك ، فليس ما
 يمنع من تقدير لمحدوف يكتمل به نمط الجملة ، كما
 هي في أصلها الثابت عندهم ، من حيث أن السببية أصل
 فيها ، ولذلك يقول ابن هشام :

« التحقيق أن من حذف الجواب مثل : « مَنْ
 كان يرجو لقاءَ الله فإن أجلَ الله لآت » (٢٩ -
 ٥) ؛ لأن الجواب مسبب عن الشرط ، وأجل الله آت
 سواء أوجد الرجاء أم لم يوجد ، وإنما الأصل فليبادر
 بالعمل ، « فإن أجل الله لآت » .

ومثله : « وإن تجهر بالقول » (٢٠ - ٧)
 أي فاعلم أنه غني عن جهرك « فإنه يعلم المرء » .

ومثله : « وإن يكذبوك » (٣٥ - ٤) أي
 فصبر « فقد كذبت رسل من قبلك » .

ومثله : « إن يمسسكم قرح » (٣ - ١٤٠)
 أي فاصبروا « فقد مس القوم قرح مثله » .

ومثله : « وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ »
(٢٤ - ٢١) أي يفعل الفحشاء والمنكر « فإنه يأمرُ
بالفحشاءِ والمنكرِ » .

ومثله : « وَمَنْ يَتَّوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ
آمَنُوا » (٥ - ٥٦) أي يغلب ، « فإنَّ حِزْبَ
اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ » .

ومثله : « وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ » (٢ - ٢٢٧)
أي فلا تؤذوهم بقول ولا فعل « فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ
عَلِيمٌ » يسمع ذلك ويعلمه .

ومثله : « فَإِنْ تَوَلَّوْا » (١١ - ٥٧) أي فلا
لوم علي « فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ
إِلَيْكُمْ » (١) .

هذا لون من التفكير النحوي في تفسير أساليب الشرط
حيث يذهب النحويون مذاهب واسعة في التقدير بالحذف
أو بالإضافة للأسباب التي أشرنا إليها من قبل ، والتي
تتصل بالبحث عن نمط ثابت للتعبير ، يجب أن ترد
هذه الأساليب المطلقة المتجددة إليه .

ومن المؤكد أن كل آية من الآيات السابقة ، على
هذا التخريج النحوي ، تحتاج من الباحث إلى وقفة
طويلة وكلام مفصل ، وذلك رداً لذلك التقدير المقحم

١ - ابن هشام ، معنى اللبيب ، ج ٢ ، ص ٧٢٣ .

وبياناً لأسرار بلاغتها المتفردة التي لا تحتاج إليه والتي يراد تطبيقها على قياسهم النحوي العام . وهذا ما لا نملك الوفاء به في هذا المقام الذي قصدنا فيه إلى تناول موضوع العطف بصفة خاصة . ومع ذلك فإننا نستطيع أن نقول على وجه الإجمال : إن هذه الأساليب التي تبدو لهم بسبب تصوراتهم النمطية شرطية ، لا يمكن أن تخضع لقياسهم في ذلك ، لأنها في حقيقة الأمر ليست شروطاً محذوفة الجواب ، كما يظنون ، وإنما هي باب آخر من صور التعبير في العربية لا يجري على نمط أساليب الشرط المعروفة ، ولا على نمط أساليب التقرير المألوفة : هي من باب ثالث ، لا تنتهي آفاقه البلاغية عند حد ، لأنها تتجدد بتجدد المعاني والسياق ، فلا يقدر عليه من البلغاء إلا من يملكون شجاعة العربية ، كما يقال . وبما أنه جنس ثالث من صيغ التعبير فإنه لا يقاس على هذا ولا ذاك ، سعياً وراء صب كل ما نقرأ من صيغ التعبير المتجددة بتجدد البلغاء في قوالب نحوية مقررة .

على أن حيل التقدير لا تختص عند النحويين بباب دون باب ، فهي لا تقتصر على أساليب الشرط ، لأن كل ما تعلق بالمطلق أي خرج على النمط النحوي المقرر كان يشد إليه شداً بتقدير محذوف أو مضاف هنا أو هنالك . وهكذا فعلوا في باب العطف الذي نحن بصدده هنا . فحين عز عليهم تحقيق معنى التثنية الذي أصروا

عليه بين الفعل «نفسل» و «لتستبين» في قوله تعالى :
« وكذلك نفسل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين »
(٦ - ٥٥) لجأوا إلى القول بالتقدير كعادتهم ، فقد
ذهب ابن الأنباري صاحب « إعراب القرآن » إلى
القول بالتقدير والحذف ، وذلك حتى يخلص من فكرة
التشريك الذي لم يتحقق في النص فهو يقول :

« الواو في (ولتستبين) عطف على مقدر ،
وتقديره : ليفهموا ، ولتستبين سبيل المجرمين وسبيل
المؤمنين ، إلا أنه حذف ، لأن فيما بقي دليلاً على ما
ما ألقى ، كقوله تعالى : « وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيْلَ
تَقِيكُمْ الْحَرَّ » (١٦ - ٨١) أي والبرد ، وقرىء
ولتستبين بالتاء والياء ، وسبيل بالرفع والنصب ، فمن
قرأ بالتاء والرفع جعل التاء لتأنيث السبيل لأنها مؤنثة ،
كما قال تعالى « قُلْ هَذِهِ سَبِيْلِي » (١٢ - ١٠٨) ،
ورفع سبيل لأنه فاعل تستبين ، ولا ضمير فيه ، ومن قرأ
بالياء والرفع جعل السبيل مذكراً ، كما قال تعالى :
« وَإِنْ يَرَوْا سَبِيْلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيْلًا ،
وَإِنْ يَرَوْا سَبِيْلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيْلًا » (٧ : ١٤٦)
ورفع سبيل لأنه فاعل يستبين ولا ضمير فيه . ومن
قرأ بالتاء ونصب سبيل كانت التاء للخطاب ، ونصب
السبيل لأنه مفعول به ، وفي تستبين ضمير هو الفاعل
وتقديره : ولتستبين أنت سبيل المجرمين ، ويقال
استبان الشيء واستبنته ، فيكون متعدياً كما يكون لازماً .
ومن قرأ بالياء ونصب سبيل أضمر اسم النبي عليه

السلام في يستبين وهو الفاعل ونصب السبيل لأنه
مفعول به « (١) »

وهذه المجاهدة التقديرية من جانب النحاة في هذه
الآية ، إنما تحول التعبير فيها إلى تعبير نمطي عادي ،
وتفقدتها ما ترمي إليه في صورتها البلاغية المعجزة ،
حيث تربط ربطاً مباشراً بين التفصيل واستبانة السبيل
وكان هذا التفصيل من الشمول والوضوح ، بحيث
يؤدي بالقارئ إلى رتبة الاستبانة الكاملة ، فيأتي النحويون
- كما رأينا - ليقدروا درجة ثلاثة بين الدرجتين هي درجة
الفهم المنطقي ، قائلين : « تفصل (ليفهموا) ...
ولتستبين » ، وهذا كله لكي يستقيم لهم أسلوب العطف
كما وصفوه .

ومع ذلك فإن الإستبانة هنا متضمنة لمعنى الفهم ،
وتقدير (ليفهموا) الذي يقول به النحويون في هذه
الآية قد يفقد حقيقة التفصيل ذلك الإيحاء الفوري والمباشر
بالوضوح الكامل الذي تكتسبه من الارتباط بالاستبانة
المعطوفة ، والذي هو بحسب التركيب القرآني المعجز
يبدو كأنه من الوضوح والبداية ، بحيث لا يحتاج
معه السامع إلى التوقف . ولذلك يصف القرآن نفسه

١ - ابن الأنباري ، البيان في غريب أمراء القرآن ، ص ٢٢٢ ، ج ١
الكاتب العربي ، ١٩٦٩ .

بأنه منزل على قلب الرسول فيقول تعالى : « قل من كان عدواً لجبريل ، فإنه نزله على قلبك بإذن الله مصداقاً لما بين يديه ، وهدى وبشرى للمؤمنين » (٢ : ٩٧) ، ويقول جل شأنه : « وإنه لتنزيل رب العالمين - نزل به الروح الأمين - على قلبك لتكون من المنذرين » (٢٦ : ١٩٢ - ١٩٤)

وفي العصر الحديث عاب الشيخ رشيد رضا على بعض النحويين القدامى قولهم بأن الكاف زائدة انتصاراً لمذهب البصريين في قوله تعالى : « أو كالذي مر على قرية ، وهي خاوية على عروشها » (٢ : ٢٥٩) ، فقال إنها اسم بمعنى « مثل » وأورد في هذا المقام كلمة الشيخ محمد عبده في إدانة تعسف النحاة في الإعراب التقديري لبعض نصوص القرآن حيث يقول :

« إن تحكيم مذاهبهم النحوية ، ومحاولة تطبيقه (أي القرآن الكريم) عليها وإن أحصل ذلك ببلاغته جراءة كبيرة على الله تعالى ؛ وإذا كان النحو وجد لمثل ذلك ، فليته لم يوجد ! » (١)

غير أن الشيخ رشيد رضا نفسه يعود فيقع فيما عابه على النحاة من التعسف في التأويل الإعرابي ، والتقدير النحوي حين يشكل عليه تفسير العطف « بضم » في قوله تعالى : « فهل ينتظرون إلا مثل أيام الذين خلوا من قبلهم

١ - تفسير المنار ، ج ٣ ، ص ٢٩ .

قل فانتظروا إني معكم من المنتظرين . ثم ننجي رسلنا
والذين آمنوا كذلك حقاً علينا ننج المؤمنين (١٠) :
١٠٢ - ١٠٣) ، فهو هنا يلجأ إلى التقدير ليفسر الإعجاز
البلاغي في الآية الكريمة قائلاً :

(هذا التعبير من أعجب إيجاز القرآن المعجز
الذي انفرد به في العطف على محذوف ؛ وهو ذكر
شيء يدل دلالة واضحة على أمر عام كسنة اجتماعية
تستنبط من قصة أو قصص واقعة . ثم يأتي بجملة
معطوفة لا يصح عطفها على ما قبلها من الجمل ،
فيتبادر إلى الذهن وجوب عطفها على ذلك الأمر العام
بحرف العطف المناسب للمقام ، بحيث يستغني به عن
ذكره ، وتقديره هنا : (تلك سنتنا في رسلنا مع
قومهم يبلغونهم الدعوة ، ويقيمون عليهم الحجة ،
وينذرونهم سوء عاقبة الكفر والتكذيب ، فيؤمن
بعضهم ، ويصر الآخرون على الكفر ، فهلك
المكذبين ، ثم ننجي رسلنا والذين آمنوا بهم) كذلك
حقاً علينا ننج المؤمنين) (١) .

وهكذا فهم الشيخ رشيد رضا أن تفسير بلاغة هذا
العطف ، لا تتم دون إعادة تركيب الآيات نحويًا ،
وتقدير عبارات محذوفة وهو في ذلك يجاري مذهب كثير
من النحاة في التحليل النحوي لآيات القرآن الكريم .

كذلك اضطر النحويون أن يؤولوا وأن يقدرُوا
مُحذوفاً حين أشكل عليهم التعليل الإعرابي لرفع كلمة
« والصابئون » في قوله تعالى : « إن الذين آمنوا والذين
هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر
وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٥ - ٦٩)

فقد رويت كلمة « الصابئون » مرفوعة بالواو ، مع
أن العطف يقتضي الإتيان في الإعراب ، وقد قدر
النحويون في ذلك أن خبر إن محذوف تقديره مأجورون
أو آمنون أو فرحون ، والصابئون مبتدأ ، وما بعده
خبر ، ويستشهدون على ذلك بقول الشاعر :

خليلي هل طب ، فاني وأنتما
وإن لم تبوحا بالهوى دنفان ؟

وآخرون يرون أن الخبر المذكور لإن ، وخبر «الصابئون»
محذوف ، أي كذلك ويستشهدون على ذلك بقول الشاعر :

فمن يك أمسى بالمدينة رحله

فاني وقيار بها لغريب (١)

وقد وقف ابن الأنباري عند هذه الآية ففصل الكلام
وبين أن في الآية تقديماً وتأخيراً على عادة النحاة ،
وأعاد بناءها بحسب تصورهِ ، فأصبحت تعني في نظره :

١ - ابن هشام ، معنى اللبيب ، ج ٢ ، ص ٥٢٧ .

إن الذين آمنوا والذين هادوا من آمن بالله واليوم الآخر
فلا خوف عليهم ، ولا هم يحزنون ، والصابئون والنصارى
كذلك . ولكن ابن الأنباري لا يكتفي بذلك فيرى أن
ثمة تقديراً آخر هو :

(أن تجعل قوله تعالى : « من آمن بالله واليوم
الآخر » خبراً للصابئين والنصارى وتقدر لـ « الذين
آمنوا والذين هادوا » خبراً مثل الذي أظهرت للصابئين
والنصارى . كقولك زيد وعمرو قائم ، فيجوز أن
تجعل قائماً خبراً لعمرو ، وتقدر لزيد خبراً آخر ،
مثل الذي أظهرته لعمرو ، ويجوز أن تجعله خبراً لزيد
وتقدر لعمرو خبراً آخر ، كقول الشاعر :

وإلا فاعلموا أنا وأنتم
بغاة ما بقينا في شقاق

فقوله بغاة يجوز أن يكون خبراً للثاني ، ويقدر
للأول خبراً . ويكون التقدير : ، وإلا فاعلموا أنا
بغاة وأنتم بغاة . ويجوز أن يكون خبراً للأول ، ويقدر
للثاني خبراً على ما قدمنا . وقيل : إن « إن » بمعنى
نعم فلا تكون عاملة . فيكون « إن الذين آمنوا والذين
هادوا » في موضع رفع ، « والصابئون » عطف عليه .
وقيل : إنه معطوف على المضمرة المرفوعة في « هادوا »
وهو ضعيف لأن العطف على المضمرة المرفوعة المتصل
لا يجوز من غير فصل ولا تأكيد . وكذلك قول من
قال : « إنما رفع « الصابئون » لأنه جاء على لغة بسني

الحارث بن كعب . لأنهم يقولون : مررت برجلان
وقبضت منهما درهماً ، فيقبلون الياء ألفاً لانفتاح ما
قبلها فقط ، ولا يعتبرون حركتها في نفسها . فيكتفون
في القلب بأحد الشرطين كأنهم لا يعملون (إن) . وهذا
إنما حكي عنهم في التثنية ؛ فأما الجمع الصحيح فلم
يحك عنهم ، ولا يعتبرونه في لفظه « (١) » .

ومما يدل على أن المفسرين قد تأثروا بمذاهب النحاة
في التأويل والتقدير أن الزمخشري - وهو من أفضل
المفسرين إحساساً بفضل الإعجاز القرآني وبياناً له - يذهب
هذا المذهب ، فيقول بالتقدير أيضاً إذ يقرر أن « الصابئون »
في الآية مرفوع على الابتداء وخبره محذوف « والنية التأخير
في خبر إن من اسمها وخبرها ، كأنه قيل : إن الذين
آمنوا والذين هادوا والنصارى حكمهم كذا والصابئون
كذلك » واستشهد الزمخشري ببيت أنشده سيبويه في
ذلك وقد سبق أن رأينا ابن الأنباري يستشهد به وهو :

ولا فاعلموا أنا وأنتم

بغاة ما بقينا في شقاق

أي فاعلموا أنا بغاة وأنتم كذلك ، ثم يدخل
الزمخشري بعد ذلك في جدل طويل يناقش فيه جميع
الاحتمالات والتأويلات التي وقف عندها النحاة ، والتي
لا تتفق وتقديره الخاص لتركيب العبارة القرآنية .

١ - البيان في غريب اعراب القرآن ، ج ١ ، ص ٣٠٠ .

وقد أراد أحمد بن المنير المعلق السني على تفسير الكشاف أن يكشف عن موقف أهل السنة من هذا التأويل فعبر عن رضاه بما ذهب إليه الزمخشري من رفع « الصابثون » على الابتداء وتقدير الخبر محذوفاً ، ولكنه تساءل عن إمكان عطف الصابثين ونصبه كما قرأ ابن كثير ، فإن ذلك يفيد أيضاً دخولهم في جملة المتوب عليهم . بحيث يصير العطف إفرادياً . ويصير الكلام جملة واحدة . وفي ذلك يقول :

« فلم عدل إلى الرفع ، وجعل الكلام جملتين ؟
وهل يمتاز بفائدة على النصب والعطف الإفرادي ؟
ويجاب عن هذا السؤال بأنه لو نصبه وعطفه لم يكن فيه إفهام خصوصية لهذا الصنف ، لأن الأصناف كلها معطوف بعضها على بعض عطف المفردات ، وهذا الصنف من جملتها ، والخبر عنها واحد ؛ وأما مع الرفع ، فينقطع عن العطف الإفرادي ، وتبقى بقية الأصناف مخصصة بالخبر المعطوف به ، ويكون خبر هذا الصنف المنفرد بمنزل ، تقديره مثلاً « والصابثون كذلك » ، فيجزي كأنه مقيس على بقية الأصناف وملحق بها . وهو بهذه المثابة ، لأنهم لما استقر بعد الأصناف من قبول التوبة فكانوا أحقاء يجعلهم تبعاً وفرعاً مشبهين بمن هم أقعد منهم بهذا الخبر ، وفائدة التقديم على الخبر أن يكون توسط هذا المبتدأ المحذوف الخبر بين

الجزأين أدل على الخبر المحذوف من ذكره بعد تقضي
الكلام وتماه . « (١)

ومن مشكلات الكلام التي أثارت جدلاً بين الفرق
الإسلامية بسبب التعلق بمطلق التشريك في الحكم الذي
استبد بفهم النحاة لمجموعة من حروف العطف . العطف الوارد
في قوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون
في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » (٣ - ٧)
أما المعتزلة . وعلى رأسهم الزمخشري ، فقد أوجبوا العطف
على لفظ الجلالة وقرأوا : « وما يعلم تأويله إلا الله
والراسخون في العلم .. » اعتقاداً منهم بأنه لا يعلمه إلا
الله ، ولا يهتدي إلى تأويله الحق إلا عباده الذين رسخوا
في العلم (٢) .

وأما أهل السنة فقد أوجبوا الوقوف عند لفظ الجلالة .
وقد أورد ابن الأنباري التأويلين دون تعيين لأحدهما
فقال : « الراسخون في رفعه وجهان : أحدهما أن يكون
مستأنفاً مرفوعاً بالابتداء ، وخبره يقولون آمنا به ،
ودليله قراءة ابن عباس : ويقول الراسخون في العلم
آمنا به . والثاني : أن يكون مرفوعاً بالعطف على الله
تعالى ، فكأنه قال : لا يعلم تأويله إلا الله ، ويعلمه

١ - ابن المنير ، الانصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال ،
منشور بحاشية الكشاف للزمخشري ، ج ١ ، ص ٦٣٢ .
٢ - الزمخشري الكشاف ج ١ ، ص ٤١٣ .

الراسخون ، والهاء في تأويله تعود على المتشابه « (١) .
كذلك فصل فخرالدين الرازي حجج الفريقين
دون ترجيح واضح لرأي أحدهما على الرغم من نزعة
الأشعرية المعروفة ، فهو يشرح في ختام مناقشته موقف
المسلم من التأويل فيقول :

« وأما المحقق المنصف فإنه يحمل الآيات على
أقسام ثلاثة : أحدها ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية
فذاك هو المحكم حقاً ؛ وثانيها : الذي قامت الدلائل
القاطعة على امتناع ظواهرها ، فذاك هو الذي يحكم فيه
بأن مراد الله تعالى فيه غير ظاهر ؛ وثالثها : الذي لا
يوجد مثل هذه الدلائل على طرفي ثبوته وانتفائه ، فيكون
من حقه التوقف فيه ، ويكون ذلك متشابهاً ، بمعنى أن
الأمر اشتبه فيه ، ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر
إلا أن الظن الراجح حاصل في إجرائها على ظواهرها ؛
فهذا ما عندي في هذا الباب والله أعلم بمراده » . (٢)

أما ابن كثير فقد احتج بما روي عن ابن عباس
رضي الله عنه ، حيث قال : « التفسير على أربعة أنحاء :
فتفسير لا يعذر أحد في فهمه ، وتفسير تعرفه العرب

١ - ابن الأنباري - البيان في غريب اعراب القرآن ، ج ٢ ، ص

١٩٨ .

٢ - فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ، ج ٧ ، ص ١٧٤ ،
مؤسسة المطبوعات الإسلامية القاهرة .

من لغاتها ، وتفسير يعلمه الراسخون في العلم ، وتفسير
لا يعلمه إلا الله .

وقد تنبه ابن كثير إلى أن العطف قد لا يفيد مطلق
التشريك في الحكم الذي قال به النحاة ، وذلك للتفرقة
بين علم الله به وعلمهم بتأويله ، فحقائق الأمور وكنهها
لا يعلمها على العجلية إلا الله عز وجل ، فإذا فهمنا علم
الراسخين بتأويله على أنه التفسير والبيان والتعبير عن
الشيء ، فإننا نقف على « والراسخون في العلم » ، لأنهم
يعلمون ويفهمون ما خوطبوا به ، بهذا الاعتبار ، وإن لم
يحيطوا علماً بحقائق الأشياء على كنه ما هي عليه ،
وعلى هذا فيكون قوله تعالى : « يقولون آمنا به » حالاً منهم ،
وساغ هذا ، وأن يكون من المعطوف دون المعطوف
عليه (١) .

وقد أكد مفسرو الشيعة القول بالوقوف على قوله
تعالى : « والراسخون في العلم » ، لأن ذلك يتفق مع
نظريتهم في الإمامة وعلمها الراسخ ، فالثابتون في العلم
الضابطون له المتقنون فيه ، كما يقول الطبرسي ، يعلمون

١ - ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ج ٢ ، ص ٨ ، دار الاندلس
بيروت . والى هذا ذهب الفراء فقال : « وما يعلم تأويله إلا الله » ثم
استأنف والراسخون ، فرفعهم يقولون ، لا باتباعهم اعراب لفظ الجلالة .
وفي قراءة أبي (ويقول الراسخون) وفي قراءة عبدالله (ان تأويله إلا
عند الله ، والراسخون في العلم يقولون) ، الفراء ، معاني القرآن ، ج
١ ، ص ١٩١ ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

تأويله « فالراسخون » معطوف على لفظ الجلالة بالواو على
معنى أن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله وإلا الراسخون في العلم
فإنهم يعلمونه . وكلمة « يقولون » على هذا في موضع
النصب على الحال ، وتقديره : قائلين آمنا به كل من
عند ربنا ؛ كقول ابن المفرغ الحميري :

الريح تبكي شجوه والبرق يلمع في غمامه

أي والبرق يبكي أيضاً لامعاً في غمامه .^(١)

- ٣ -

هكذا شغلت قضية التشريك في الحكم جميع
النحويين في موضوع العطف ووجهت بذلك حركة
التفسير بصفة عامة ، كما شغلتهم قضية الإتياع الإعرابي
أي التشريك اللفظي الذي أشرنا إليه . ويبقى بعد ذلك
مسألة أخرى تمثل الزاوية الثالثة من زوايا اهتمامهم النحوي
بالعطف ، وهذه الزاوية تتعلق بفلسفة الترتيب المتحقق
بحروف عطف معينة . فقد أراد النحويون تثبيت معان
معينة تفيدها هذه الحروف فيما يتعلق بترتيب المعطوفات
التي تقع بينها هذه الحروف ، فقالوا مثلاً : إن الواو
تفيد مطلق الجمع ، فتعطف متأخراً في الحكم ، نحو :

١ - الطبرسي ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، ج ٣ ، ص ١٦ ،
مكتبة دار الحياة ، بيروت .

« ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم » (٥٧ - ٢٦) ، ومتقدماً
نحو : « كذلك يوحي إليك وإلى الذين من قبلك » (٤٢ -
(٣) ، ومصاحباً ، مثل : « فأنجيناه وأصحاب السفينة »
(٢٩ - ١٥) . «

أما الفاء فللترتيب والتعقيب ، وذلك في مثل قوله
تعالى : « ثم أماته فأقبره » (٨٠ - ٢١) . وقد تأتي فاء
العطف لتقتضي التسبب نحو : « فوكره موسى فقضى
عليه » (٢٨ - ١٥) .

وأما « ثم » فهي تفيد الترتيب والتراخي ، والمراد
بالتراخي وجود مهلة بين قيام الحدث بالمعطوف وقيامه
بالمعطوف عليه ، ليست ضرورة لتوالي الحدثين مثل قوله
تعالى : « من أي شيء خلقه . من نطفة خلقه فقدره . ثم
السيبل يسره . ثم أماته فأقبره . ثم إذا شاء أنشره » .
(٨٠ : ١٨ - ٢٢) .

ورغم محاولة النحويين تقرير أنماط ثابتة للتعبير بهذه
الحروف من حيث فكرة الترتيب ، فقد أشكل عليهم
منذ وقت مبكر تطبيق النصوص القرآنية عليها في كثير
من الأحيان . وقد كتب « الزجاج » مثلاً فصلاً كاملاً
يتناول هذا الموضوع في الكتاب المنسوب إليه « إعراب

١ - ابن هشام ، أوضح المسالك ، ص ٣٩ ، ج ٢ ، التجارية : ١٩٥٦

القرآن » ، وعنوان هذا الفصل : باب ما جاء في التنزيل معطوفاً بالواو والفاء وثم ، من غير ترتيب الثاني على الأول يقول فيه :

(فمن ذلك قوله تعالى : « إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ » (١ - ٤) ألا ترى أن الاستعانة على العبادة قبل العبادة ؟ ... ومثله : « فاعفُوا واصفَحُوا » (٢ - ١٠٩) لأن العفو ألا يكون في القلب من ذنب المذنب أثر . والصفح أن يبقى له أثر ما ، ولكن لا تقع به المؤاخذه . ومن ذلك قوله : « يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ » (٣ - ٤٣) والسجود قبل الركوع . »

وإذا كان العطف بالواو ، فيما أورده الزجاج هنا يتفق وما ذهب إليه النحاة من أن الواو تفيد مطلق الجمع ، فإن فيما أورده عن العطف بالفاء ما يشد عن القاعدة النحوية فيها. من ذلك مثلاً ما أورده الزجاج في تفسير قوله تعالى : « وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا » (٧ : ٤) حيث يتم العطف بالفاء ، والبأس لا يأتي المهلكين بعد الإهلاك ، وإنما يجيئهم قبله .

والمعنى في قوله أهلكناها في رأي الزجاج أنها قربت من الهلاك ولم تهلك بعد « ولكن لقربها من الهلاك ودنوها وقع عليها لفظ الماضي لمقاربتها له وكان المعنى : كم من قرية قاربت الهلاك فجاءها البأس ليلاً أو نهاراً

فأهلكناها ويجوز أيضاً أن تكون الفاء عاطفة جملة على جملة على تقدير : جاءها البأس قبل الإهلاك ، لأن المعنى يدل على أن البأس محيى الإهلاك فصار «فجاءها بأسنا» كالتبيين للاهلاك لهم ، والتعريف لوقته « (١) .

وقد ذهب ابن الأنباري هذا المذهب التأويلي القائم على التقدير تحقيقاً لمعنى الفاء في التعقيب والترتيب الذي التزم به النحاة فقال :

« ومعني أهلكناها قارب إهلاكنا إياها ، ولا بد من هذا التقدير ليصح قوله : « فجاءها بأسنا » : لأن الإهلاك إذا وجد وجد البأس . فلم يكن فيه فائدة بخلاف ما إذا حملته على المقاربة ، فإنه يصح به المعنى ويتضح » (٢)

كذلك أشكل على النحويين تأويل العطف « ثم » في قوله تعالى : « ثم آتينا موسى الكتاب » وذلك بعد خطابه تعالى للنبي صلى الله عليه وسلم ، وذلك في قوله : « قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم : ألا تشركوا به شيئاً ، وبالوالدين إحساناً ، ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم . ولا تقربوا الفواحش ما

١ - الزجاج ، اعراب القرآن ، ج ١ ، ص ٣٥٤ ، المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

٢ - ابن الأنباري ، البيان في غريب اعراب القرآن ، ج ١ ، ص ٣٥٤ . وانظر أيضاً تفسير الرازي ، ج ١٤ ، ص ٢٠ ، فقد ذهب إلى مثل ذلك التقدير .

ظهر منها وما بطن ، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله
إلا بالحق ، ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون . ولا تقربوا
مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا
الكيل والميزان بالقسط لا تكلف نفساً إلا وسعها وإذا قلتم
فاعدلوا ، ولو كان ذا قربى ، وبعهد الله أوفوا ، ذلكم
وصاكم به لعلكم تذكرون . وأن هذا صراطي مستقيماً
فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ، ذلكم
وصاكم به لعلكم تتقون . ثم آتينا موسى الكتاب تماماً
على الذي أحسن وتفصيلاً لكل شيء وهدى ورحمة
لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون « (٦ : ١٥١ - ١٥٤) .

فقد اختلف المفسرون في السر البلاغي لبدء الآية
الأخيرة « بسم » التي تدل بحسب أقوال النحاة على تأخر
ما عطف بها عما عطف عليه ، وقد أورد ابن كثير
عن ابن جرير أنه قال : إن تقديره : قل يا محمد مخبراً
عنا أنا آتينا موسى الكتاب ، وذلك بدلالة قوله : « قل
تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم » أي عطف أسلوب
إنشاء على أسلوب إنشاء . ثم اعرب ابن كثير عن تشككه
فيما ذهب إليه ابن جرير ، فنفى القول بفكرة الترتيب
التي أصر عليها النحاة ، والتي اضطر ابن جرير أن يتأول
من أجلها الكلام . وهكذا أثبت ابن كثير مطلق العطف
أي عطف الخبر بعد الخبر - لا الإنشاء على الإنشاء -
وذلك دون ترتيب معين . واستشهد على ذلك ببيت

من الشعر يتردد في كتب النحو كثيراً للاستشهاد على مخالفة
الترتيب والتراخي في « ثم » أحياناً وهو قول الشاعر :
قل لمن ساد ثم ساد أبوه
ثم قد ساد قبل ذلك جده (١)

أما الزمخشري فقد حاول تأويل بلاغة العطف بـثم
في هذه الآية على أساس الترتيب والتراخي الذي يقول
بهما النحاة :

« فإن قلت : علام عطف قوله : « ثم آتينا موسى
الكتاب » ؟ قلت : علي وصاكم به ، فإن قلت : كيف
صح عطفه عليه « بـثم » ، والإيتاء قبل التوصية بدهر
طويل ؟ قلت هذه التوصية قديمة : لم تزل توصأها كل
أمة على لسان نبيهم كما قال ابن عباس رضي الله عنهما :
من محكمات لم ينسخهن شيء من جميع الكتب ؛
فكأنه قيل : ذلكم وصاكم به يا بني آدم قديماً وحديثاً
« ثم » أعظم من ذلك أننا « آتينا موسى الكتاب » وأنزلنا
هذا الكتاب المبارك ؛ وقيل هو معطوف على ما تقدم
قبل شطر السورة من قوله تعالى : « ووهبنا له إسحاق
ويعقوب » (٢) .

١ - ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ج ٣ ، ص ١٢٧ .

٢ - الزمخشري ، الكشاف ، ج ٢ ، ص ٦٢ .

وقد تنبه الزجاج إلى أن ثم تفيد معنى الدوام والاستمرار أحياناً في بعض النصوص القرآنية ، وهذا ما لا يتصل بصفة مباشرة بفكرة التعقيب والتراخي ، قال الزجاج :

(وأما قوله تعالى : « وإني لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى » (٢٠ : ٨٢) أي ثم دام وثبت على الاهتداء ... (وذلك مثل) قوله تعالى : « وَأَن اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ » (١١ : ٣) أي اثبتوا على التوبة ودوموا عليها)^(١)

وهكذا ظلت قضايا الترتيب والتعقيب في معاني بعض حروف العطف الشغل الشاغل لكثير من النحاة والمفسرين . وقد كانت تجري في ذلك أيضاً على ما جرت عليه في القضيتين السابقتين أعني قضيتي الإتيان والتشريك الإسنادي والحكمي . فقد ظل البحث عن المثل الثابت الذي يراد قياس النصوص البليغة عليه هو هدف النحاة ، بحيث يمكن القول : إنهم تخيلوا في كثير من الأحيان أن مهمتهم اللغوية في تاريخ الثقافة العربية هي الحفاظ على الأنماط القديمة السائدة في التعبير الأدبي ، والترويج لها ، بل الحفاظ على أنماط قياسية منها بعينها - من أجل « تسكين » الحركة اللغوية ، إذا صح التعبير - لأن مثلهم الأعلى كان دائماً : أن ننحو نحو كذا ، فلا بد

١ - الزجاج ، اعراب القرآن ج ١ ، ١٠٥ ، ٠

من قياس ما لا نهاية له من صور التعبير على أنماط هذا النحو
المحدود ، التي توصلوا إليها باستقراء نصوص كانت
بالضرورة في وقت من الأوقات حديثة متجددة .

ومن المحقق أنهم كانوا يقصدون بذلك إلى هدف نبيل
هو الحفاظ على سلامة العربية من موجات اللحن والعجمة
التي انتشرت بانفتاح الحضارة الإسلامية على أمم جديدة
ذات ثقافات ولغات أخرى . ولقد تم لهم ما ارادوا ولكن
على حساب الوقوف ضد التطور اللغوي الذي هو من
طبيعة اللغة والحياة . ولقد أدى ذلك في نهاية المطاف
ورغم جهودهم الحادة إلى ازدواجية حادة أصبحنا نعاني منها
في لغتنا العربية في العصر الحديث ، لأن المثال ظل
مشدوداً إلى النمط القديم . كما قرره النحاة ، بينما ظل
الواقع يفرض لغته على حياتنا اليومية ويباعد بينها وبين
ذلك المثال .

ولقد وقفت حركة التشبث بالنمط اللغوي على
أيدي النحاة حاجزاً يحول دون الابتكار والتجديد على
أقلام الشعراء والأدباء ، فإذا استطاع بعضهم أحياناً أن
يتحدى - بخياله اللغوي ، وتمرده البياني ، وقدرته
الإبداعية على تجديد الأنماط والأساليب اللغوية - هذه
الأنماط الثابتة التي يدعون إلى احتدائها ، فهم حينئذ
بين تبرير ما يذهب إليه هذا المبدع عن طريق التقدير

والتأويل اللغوي ، وبين إدانته والهجوم عليه ، وهذان هما الاتجاهان الواضحان بصفة خاصة في اتجاهات النقد اللغوي للشعر عند العرب : التأويل التقديري والرفض اللغوي .

من أجل ذلك ، فإننا نقول : إن الحركة النحوية ، بقدر ما ثبتت الأنماط التقليدية في اللاشعور الجمالي للأمة العربية ، قد ساعدت على تطور الذوق الأدبي في مرحلة متأخرة إلى أدب الزخرف . فلقد عجزت عن أن تفتح الطريق أمام أبواب جديدة للمغامرة اللغوية والبيانية للأديب العربي عبر القرون التي كانت جديرة أن تغير من تاريخنا الأدبي كله ، فضلاً عن عجزها أن تواكب بالاعتراف اللغوي أعمال المجددين من كبار شعراء العربية من أمثال أبي تمام والمتنبي . وأكثر من هذا وذاك - أنها لم تستطع في كثير من الأحيان أن تقدم تفسيراً جيداً ينفذ إلى أسرار الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم ، إلا في حدود التقدير والقياس على الأنماط التقليدية والقديمة في التعبير . وبهذا اكتسب الشعر الجاهلي ما اكتسب من مكانة في تاريخ العربية . وبهذا أيضاً وجهت علوم البلاغة تلك الوجهة الخاصة المرتبطة بفكرة المعيارية اللغوية . ولقد أدت هذه البلاغة دوراً أفضل ومهمة أعظم في الكشف عن دلائل الإعجاز في حدود نظرية النظم ، كما رأينا قصتها في فصل سابق

فلننظر الآن بتفصيل أدق ، ماذا كان موقف البلاغيين
من أساليب العطف بصفة خاصة .

- ٤ -

شغلت البلاغة العربية بتحليل أساليب العطف في
إطار من قضية عطف الجمل . وانصرفت بذلك في
صيغتها الجرجانية الشهيرة التي سيطرت على التفكير
البلاغي حتى العصر الحديث عن عطف المفردات (١) .
وقد وقفوا في ذلك عند علاقة الجملة المعطوفة بالجملة
المعطوف عليها من حيث تمام الصلة أو انقطاعها أو
توسطها في ذلك . فقالوا : إن إسقاط العطف - أي
الفصل بين الجملتين - يكون في موضعين متناقضين ،
هما كمال الانفصال وكمال الاتصال أو ما يشبه ذلك .
أما الوصل ، فإنه يتعين في مقام التوسط بين حالتي كمال

١ - انظر مثلا عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص ٢٦١ ،
وقارن ذلك بكتاب حديث في البلاغة مثل كتاب الدكتور عبد العزيز عتيق :
في البلاغة العربية ، علم المعاني ، ص ١٧٤ . وكتاب البلاغة الواضحة
تأليف علي الجارم ومصطفى أمين ص ٢٢٧ ، دار المعارف ١٩٥٧ ، ثم
كتاب علم المعاني للدكتور درويش الجندي ، ص ١٨٧ ، نهضة مصر ،
القاهرة ، وكتاب الدكتور السيد أحمد خليل ، المدخل الى دراسة البلاغة ،
ص ٢١٤ ، النهضة العربية ، بيروت ، لبنان . وجميع هذه الكتب على
تفاوت ما بينها من حيث الاصاله والتجديد ، تدور في موضوع الفصل
والوصل حول كلام عبد القاهر الجرجاني .

الانفصال وكمال الاتصال بين الجملتين المعطوفتين ،
كما هو معروف في كتب البلاغة .

تلك خلاصة نظرية العطف ، كما قدمها عبد القاهر
وكما عاشت من بعده في كتب البلاغة العربية ، فما
مغزاها الفني ، وماذا يمكن أن تدل عليه من خصائص
التفكير البلاغي عند العرب ؟

وأول ما يلفت النظر في تحليل البلاغيين لأساليب
العطف هو اهتمامهم بعطف الجمل ، دون عطف المفردات
كما قدمنا ، ثم صدورهم في مباحث عطف الجمل عن
فكرة الاتصال والانفصال وحدها دون الاهتمام بجوانب
أخرى يمكن إيرادها في موضوع العطف . وأكثر من
ذلك دوران مباحثهم في معظمها حول بلاغيات العطف
بالواو ، وهذا كله مع الاعتداد بباب العطف ، أي
الفصل والوصل في كتب البلاغة اعتداداً خاصاً حمل
بعضهم على الدعوى بأن أساس البلاغة وجوهرها : هو :
معرفة الفصل والوصل ، كما سنرى ذلك فيما بعد .

فما تفسير ذلك كله ؟

نبدأ أولاً بموضوع انشغال هذه البلاغة عن عطف
المفردات بعطف الجمل ، فنلاحظ أن البلاغيين لم
يتطرقوا إلى مباحث عطف المفردات ، وكأنهم اكتفوا
بما رده النحويون فيها من حيث مسائل التشريك الإبتاعي

والحكيم ومعاني حروف العطف ودلالاتها على الترتيب والتأخير والتعقيب والاختيار وما إلى ذلك ، فكل هذا مما يتعلق في جملته بغاية علم النحو الذي هو بحث في ضبط أواخر الكلمات وعلل ذلك وعوامله وعلاماته . (١)

من أجل ذلك فإن عبد القاهر وغيره من البلاغيين لا يفيدون من مباحث عطف الألفاظ شيئاً يذكر ، إلا في حدود ما يعينهم على صياغة نظريتهم في العطف في إطار قضية معينة هي : قضية الفصل والوصل ، كما هو معروف في كتب البلاغة . وبذلك سقط موضوع أساسي من مباحث البلاغة العربية هو مبحث عطف المفردات . ولعل هذه الدراسة فيما يلي من فصولها أن تكون قادرة على لفت أنظار الدارسين إلى هذا الموضوع الأصيل الذي يكشف عن آفاق جديدة من فن القول عند العرب .

فما الذي حمل عبد القاهر والبلاغيين من بعده على إغفال مبحث عطف المفردات من موضوع الدرس البلاغي ؟

١ - عبر الدكتور درويش الجندي عن قبوله لهذه التفرقة بين عطف المفردات وعطف الجمل ، مشيداً باهتمام البلاغيين بعطف الجمل خاصة ، وذلك في قوله : « ان الانصاف للبلاغيين - وللنحويين أيضاً - يقتضينا ان نقول : ان من البحوث البلاغية والنحوية ما تناول الجملتين فصاعداً ، وذلك هو ما يتجلى بوجه خاص في معالجة موضوع الفصل والوصل في البلاغة ، وفيما يقابل ذلك الموضوع في النحو من موضوع المطف أو بعبارة اخرى عطف الجمل خاصة » . انظر ، علم المعاني ، ص ٦ .

أغلب الظن أن عبد القاهر - وقد بنى نظريته البلاغية على فكرة النظم ذات الطابع التركيبي كما قدمنا - لم يهتم بمباحث المفردات في ذاتها ، وفي نسقها الخاص الذي نسميه العطف ، لأنه يرى فيها نسقاً تراكمياً «البسيط» الذي لا يحمل صفة جمالية ، لأنه لا يتصل في رأيه بصميم فكرة النظم - أي التركيب الذي هو سر جمال الجميل - التي توقف عندها طويلاً .

فالنظم في فلسفته مصطلح بلاغي للتعبير عن فن بناء العبارة وصناعتها بحسب مناسبات المعنى وأحوال المخاطب . أما عطف المفردات فإنه - وإن كان جزءاً من بناء الجملة أحياناً - لا يحتاج عنده إلى صنعة ، ولا يكشف عن موهبة .

ومعنى هذا أن عبد القاهر كان يعتقد أن مواهب الأدباء لا تتفاضل في مجال عطف المفردات ، بل إنه ينتقد بشدة تلك العبارات التي تسير على نسق واحد ، كأنها ألفاظ عطف بعضها على بعض ، فلا يربط بينها إلا حرف العطف الذي يضم كلا منها إلى الأخرى . فمثل هذه العبارات لا تكشف في رأيه عن فكرة وروية ، حتى وإن كان صاحبها هو الجاحظ نفسه ، وفي ذلك يقول عبد القاهر :

« واعلم أن من الكلام ما أنت تعلم - إذا تدبرته - أن لم يحتاج واضعه إلى فكر وروية حتى انتظم ، بل ترى سبيله في ضم بعضه إلى بعض سبيل من عمد إلى لآل ، فخرطها في سلك ، لا يبغى أكثر من أن يمنعها التفرق ؛ وكن نضد أشياء بعضها على بعض ، لا يريد في نضده ذلك ، أن تجيء له منه هيئة أو صورة ، بل ليس إلا أن تكون مجموعة في رأي العين . وذلك إذا كان معنك معنى لا يحتاج أن تصنع فيه شيئاً غير أن تعطف لفظاً على مثله ، كقول الجاحظ : جنبك الله الشبهة ، وعصمك من الحيرة ؛ وجعل بينك وبين المعرفة نسباً ، وبين الصدق سبباً ؛ وحب إليك الثبت ، وزين في عينك الإنصاف ؛ وأذاقك حلاوة التقوى ، وأشعر قلبك عز الحق ، وأودع صدرك برد اليقين ، وطرده عنك ذل اليأس ، وعرفك ما في الباطل من الدلة ، وما في الجهل من القلة » .^(١)

فإذا كان مثل هذا النص لا يجب به فضل إلا من حيث ألفاظه ومعناه ، في رأي عبد القاهر ، لأنه لا يكشف عن موهبة في النظم والتأليف ، بل لا يحتاج الأديب فيه غير أن يعطف جملة على مثلها ، فإن من الواضح أن عطف المفردات أحق عنده بالألا يجد له مكاناً في نظريته التي تقول : « لا فضيلة حتى ترى في الأمر مصنعا »

١ - عبد القاهر ، دلائل الإعجاز ، ص ٧٧ .

وحتى تجدد إلى التخيير سبيلاً ، وحتى تكون قد استدركت صواباً «^(١) ، أي صح لك التعبير بوجه ، ففضلت له وجهاً آخر لحسن خاص يتصل بترتيب المعنى وهيبته في نفسك ، وتتحد به أجزاء الكلام عندك . ويقصد عبد القاهر باتحاد أجزاء الكلام دخول بعضها في بعض ، لا دخول تعاطف التناسق والمحاذاة والتجاور الساذج ، الذي يعيبه في نص الجاحظ ، بل دخول ارتباط متماسك « بحيث تحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعاً واحداً ، وأن يكون حالك فيها حال البائي يضع يمينه ها هنا ، في حال ما يضع يساره هناك »^(٢) .

والحق أن عبد القاهر قد فاته في هذا التصور أمر أشار هو نفسه إليه على سبيل الاستنكار ، في معرض كلامه عن العطف بين الجمل في نص الجاحظ . وهذا الأمر يتصل بفكرته عن الصورة الكلية للألفاظ المعطوفة ، إذ يفهم من كلامه أن نسق المعطوفات المفردة لا يعطي دلالة بلاغية معينة لأنه لا يدل على صنعة ، ولا يكشف عن مهارة ، ولا يتصل ببناء العبارة ، مع أن من الواضح أن نسقاً معيناً للمعطوفات قد يعطي دلالة خاصة في مقام

١ - نفسه ، وانظر أيضاً أسرار البلاغة ، تحقيق ريتز ، استنبول ، ١٩٥٤ ، ص ٤ ، حيث يقول عبد القاهر : « ولن يتصور في الألفاظ وجوب تقديم وتأخير ، وتخصص في ترتيب وتنزيل ، وعلى ذلك وضعت المراتب والمنازل في الجمل المركبة وأقسام الكلام المدونة » .

٢ - نفسه .

تختلف عن نسق آخر ذي دلالة أخرى في مقام آخر .
وسوف نرى شواهد على ذلك فيما يلي من تفصيل .

مثل هذا التصور لم يتنبه إليه. عبد القاهر والبلاغيون من بعده - فيما أعلم - إذ لم تتعلق مباحثهم بقضية عطف المفردات كما أشرنا ، بعد أن استقر لهم ما قاله النحويون القدامى في معاني حروف العطف من حيث قضايا التشريك في اللفظ والحكم والترتيب ودلالته ، فلم يعتبروا نسق الألفاظ المعطوفة إلا في إطار من الفكر النحوي التقليدي عند النظر في فن بناء العبارة ، بل إننا نلاحظ أن عبد القاهر ينتقد فكرة العطف الإفرادي بصفة عامة - الذي يرى مشابه منه في عبارات الجاحظ - غير مدرك لما يمكن أن يكون من دلالة ترابط أجزاء هذا النسق في كلي عام ذي إيهاء خاص يختلف باختلاف المقام . فهو يقول - مستنكراً أو كالمستنكر - في وصف هذا الأسلوب: « وكمن نضد أشياء على بعض لا يريد في نضده أن تجيء له هيئة أو صورة ، بل ليس إلا أن تكون مجموعة في رأي العين »

والحق أن هذا النضد الذي يعيبه عبد القاهر قد يكون هدفاً في نفسه ، أعني أن تكون المتعاطفات مجموعة في رأي العين أو سمع الأذن على نسق خاص يختاره الشاعر أو الأديب .

ومن الواضح أن رأي عبد القاهر في عطف الجمل
في نص الجاحظ شديد الإيحاء برأيه في عطف المفردات ،
بل إنه إنما يعيب العطف في هذا النص على أساس من
من رأيه في عطف المفردات ، فيشبه توالي الجمل فيه
بتوالي المفردات المعطوفة . فالأديب في رأي عبد القاهر
لا يصنع هنا شيئاً فنياً يذكر « غير أن يعطف لفظاً على مثله »
وهذا عنده منهج سييء في التأليف « لم يحتج واضعه إلى
فكر وروية حتى انتظم » ، بل هو لا يدل على فضيلة ،
لأنه لا يتيح للأديب صنعة أو تخيراً أو استدراكاً لصواب .
على أن الذي يقوله عبد القاهر هنا غير صحيح ،
لأن عطف المفردات ، وما شابهها من الجمل المنصودة ،
كما نجد في أسلوب الجاحظ مثلاً ، يكشف أيضاً عن
بلاغة خاصة - وإن كان البلاغيون لم يتنبهوا إليها -
ويحتاج إلى صنعة وتخير في الترتيب ، وهو درجات
مختلفة في الحسن والبلاغة ، لأن صورة النسق العطفية
تفاضل فنياً وفقاً للمقام والحال . وبعبارة أخرى فإننا
نقول : إذا كانت بلاغة عبد القاهر هي بلاغة التركيب
اللغوي للجمل ، فإن بلاغة الجاحظ ، وما يجري مبراهها
من تعاطف المفردات ، هي بلاغة التنسيق الفني ، ولها
أسرارها الخاصة ، التي يجب أن يعنى بتحليلها الدارسون .
ومع أن البلاغيين قد انصرفوا عن بلاغة التنسيق
إلى بلاغة التركيب أي عن بلاغة عطف المفردات إلى

بلاغة عطف الجمل ، فاتجهوا بحركة التفسير اتجاههاً
خاصاً في هذا الموضوع ، فإن بعض المفسرين قد تنبه
أحياناً إلى دقائق عالية من بلاغة العطف القرآني للمفردات.
من ذلك مثلاً العطف الوارد في قوله تعالى : « يوم يفر
المرء من أخيه . وأمه وأبيه . وصاحبته وبنيه . لكل امرئ
منهم يومئذ شأن يغنيه » (٨٠ : ٣٤ - ٣٧) . ففي هذا
العطف ما يكشف عن جانب خاص من بلاغة النسق ،
إذ يجري العطف بين المتعاطفات هنا على : « الأحب
فالأحب والأقرب فالأقرب من هول ذلك اليوم » كما
يقول قتادة . وقد وضع مفسرون آخرون سر هذا الترتيب
الخاص بين المتعاطفات فقال ابن جزي مثلاً : « ذكر فرار
الإنسان من أحببه ، ورتبهم على ترتيبهم في الحنو والشفقة
فبدأ بالأقل ، وختم بالأكثر ، لأن الإنسان أشد شفقة
على بنيه من كل ما تقدم ذكره ، وإنما يفر منهم لاشتغاله
بنفسه » (١) .

وأما الزمخشري ، فقد أشرب واو العطف هنا معنى
« بل » للدلالة على الترتيب في رتبة القرابة ، فقال مفسراً ترتيب
العطف في الآية :

« وبدأ بالأخ ثم بالأبوين لأنهما أقرب منه ، ثم
بالصاحبة والبنين ، لأنهم أقرب وأحب ، كأنه قال :

١ - ابن جزي الكلبي ، كتاب التسهيل لعلوم التنزيل ، ج ٤ ، ص
١٨٠ ، دار الكتاب العربي ، بيروت .

يفر من أخيه بل من أبويه ، بل من صاحبه وبنيه .
وقيل يفر منهم حذراً من مطالبهم بالتبعات » . (١)

غير أن هؤلاء المفسرين الذين استطاعوا أن يلتفتوا إلى جانب من بلاغة النسل في هذا العطف ، قد توقفوا في تفسير نسق آخر يقتضيه الإعجاز البياني للقرآن في مقام مختلف ، وهو العطف الوارد في قوله تعالى :
« يود المجرم لو يفتدي من عذاب يومئذ ببنيه . وصاحبه وأخيه . وفصيلته التي تؤويه . ومن في الأرض جميعاً ثم ينجيه » (٧٠ : ١١ - ١٤) . فهنا يبدأ العطف بذكر الأبناء بينما ينتهي هناك بهم ، فلا يلتفت المفسرون - فيما أعلم - إلى مغزى هذا التغير في ترتيب نسق المعطوفات

١ - الزمخشري ، الكشاف ، ج ٤ ، ص ٢٢٠ ، وقد روى الزمخشري هنا نصوصاً تتعلق ببيان هذه المطالبة فقال : « يقول الاخ : لم تواسني بمالك ، والابوان : قصرت في برنا ، والصاحبة : اطعمتني الحرام وفعلت وصنعت ، والبنون : لم تعلمنا ولم ترشدنا . وقيل اول من يفر من اخيه : هابيل ، ومن أبويه : ابراهيم ، ومن صاحبه : نوح ولوط ، ومن ابنه : نوح ، وهذا من باب تأويل الآية على نفي الشفاعة المتصل بمذهب المعتزلة في تصورهم لصفة العدل الالهي بوصفهم « أهل العدل والتوحيد » . ومع ذلك ، فقد وافقه ابن المنير السني على ذلك ، وذكر انه نقل في كتب التفسير مثل ذلك (نفسه ، ص ٢٢٠ ، الهامش) . كذلك ذكر ابن كثير انه قد روي في الحديث الصحيح ما يفيد انه « اذا طلب الى كل من اولى العزم أن يشفع عند الله في الخلائق يقول : نفسي نفسي ، لا أسألك اليوم الا نفسي ، حتى ان عيسى ابن مريم يقول « لا أسأله اليوم الا نفسي ، لا أسأله مريم التي ولدتنى » تفسير القرآن العظيم لابن كثير ، ج ٧ ، ص ٢١٨ .

لاختلاف الصورة الفنية باختلاف مقام التعبير . وأغلب الظن أن سبب التفات المفسرين القدامى عن هذا المغزى ، إنما يرجع في أصله إلى ما سبقت الإشارة إليه من انصراف البلاغيين عن النظر الفني في بلاغة عطف المفردات ، لأن مفسراً مثل الزمخشري ، لم يكن ليغيب عنه فارق المناسبة والمقام الذي اقتضى نسقاً معيناً للمتعاطفات في كل موقف على حدة ، لو أنه عني ببحثه . غير أن الزمخشري يكتفي بأن يردد هنا ما أورده المفسرون من قبله في تفسير الآية فيقول :

« فصلته عشيرته الأدنون الذين فصل عنهم ؛
(تؤويه) تضمه انتمائاً إليها أو لياذا بها في النواصب ؛
(ينجيه) عطف على (يفتدي) أي يود لو يفتدي ، ثم
لو ينجيه الافتداء ، أو من في الأرض . و« ثم » لاستبعاد
الإنجاء : يعني تمنى لو كان هؤلاء جميعاً تحت يده
وبلنهم في فداء نفسه ، ثم ينجيه ذلك ، وهيهات أن
ينجيه » (١) .

وهكذا يفهم الزمخشري ، كما فهم غيره من المفسرين أن فكرة العطف هنا تقوم على معنى التكثير والمبالغة بالجمع بين هذه المتعاطفات ، التي لا يفيد أحد منها في شيء ، بل إنها لا تفيد - مجتمعة مع كل ما في الأرض من كائنات - الكافر شيئاً يوم القيامة ، وهي فكرة قريبة

١ - الرمخشري ، الكشاف ، ج ٤ ، ص ١٥٨ .

إلى ما يذهب إليه تفسير الرازي حيث يقول مستعيناً
بتفسير الزمخشري :

« (ثم ينجيه) فيه وجهان : الأول أنه معطوف
على يفتدي . والمعنى : يود المجرم لو يفتدي به—ذه
الأشياء ثم ينجيه ؛ والثاني أنه متعلق بقوله (ومن في
الأرض) والتقدير : يود لو يفتدي بمن في الأرض ثم
ينجيه ؛ وثم لاستبعاد الإنجاء ، يعني يتمنى لو كان
هؤلاء جميعاً تحت يده ، وبذلهم في فداء نفسه ، ثم
ينجيه ذلك . وهيهات أن ينجيه . » ^(١)

وهكذا غاب عن هؤلاء المفسرين مغزى اختلاف
نسق المتعاطفات في الآيتين . والحق أن ذلك لا يحتاج
إلى إيغال في التأويل ، لأن المقام في النص الأول مقام
الفرار من الأحبة ، انشغالا بالنفس في يوم الفرع الأكبر .
وقد اقتضى إعجاز البيان القرآني أن يجري العطف هناك
على هذا النمط الخاص الذي يبدأ بالأخ فالوالدين ،
فالزوجة ، فالبنين ، وهو مبني بهذا النسق الخاص على
معنى معين ، كما أشرنا من قبل ، هو معنى الترقى في الحب ،
لأنه يناسب فكرة الفرار والنكوص عن مساعدة أقرب
الأقربين — انشغالا بالنفس — ولذلك تأخر ذكر البنين
لأن النص لو بدأ بذكرهم ، لما احتاج بعد ذلك إلى ذكر

١ - فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ، ج ٣٠ ، ص ١٢٧ .

غيرهم ، ولأن الوصف بالتخلي عن نجدة الأبناء ، والانصراف عنهم ، هو أقصى ما يمكن أن يصل إليه التعبير عن مدى انشغال الإنسان بهموه الخاصة ومشكلاته الذاتية ، عن كل ما حوله . فهذا وصف لما ينتاب المرء من الذاتية المطلقة والاستغراق المطلق بالقلق الشخصي على المصير في ذلك اليوم العصيب .

وهكذا يتأكد لنا أن عطف الألفاظ هنا عطف يقوم على اختيار جمالي خاص ، ويهيء لتصور معين ، ويحقق كل شروط الفن البلاغي ، بحيث تتفاضل صورته بتفاضل تراكيب التعاطف ، ومراتب البلغاء ، واختلاف المقامات .

فإذا كان الموقف موقف البحث عن المنقذ والمعين والمفتدي - وهذا هو موضوع النص الثاني - فإن نسق العطف هنا يختلف لاختلاف الغرض البلاغي . هنا نجد العطف يبدأ بذكر الابن فالزوجة ، فالأخ ، فالعشيرة التي تكون بها نصرة الرجل والتي يكون منها أهله الأذنون ، ثم من في الأرض جميعاً إذا كان له إلى ذلك سبيل .

وقد اكتفى المفسرون هنا بتقرير أن هذا تعبير عن تمني الكافر أن تقبل منه فدية ، فيقدم فداء عن نفسه أقرب الناس إليه ، وألصقهم به ، وأعزهم عليه : من ابن وزوج وأخ ، وأبناء عشيرة كان يأوي إليها ، ويتكل في نوائبه

عليها ، بل يتمنى لو تقبل منه فدية ، فيفتدي بمن في الأرض جميعاً من البشر وغير البشر من الكائنات لينجيه ذلك الفداء ، وينقذه من الكرب ، وفادح الخطب . وإلى هذا يذهب أحد المفسرين المحدثين متابِعاً فكرة الزمخشري وغيره من المفسرين القدامى ، القائلين بفكرة التكثر العددي فحسب في مواجهة الموقف العصيب ، فيقول الشيخ عبد القادر المغربي :

« ولما كان قبول الفداء منه يومئذ بعيد الحصول ونجاته من العذاب بهذا الطريق غير مأمول - عطف فعل (ينجيه) على (يفتدي) (بتم) التي تستعمل في التراخي والبعد الزماني أو الاعتباري كما هنا ، كأنه يقول : يود أن يفتدي نفسه بهؤلاء المذكورين وهيهات أن ينجيه ذلك » .^(١)

على أن الذي فات المفسرين في هذا المقام من معنى التفرقة بين مغزى التدرج هنا ، ومغزى التدرج في النص السابق هو مسألة أصيلة في قضية بلاغة عطف المفردات . ولقد كان من المتوقع أن يكون هذا السؤال وارداً ، لأن النصين يتعلقان بوصف أحوال الإنسان يوم القيامة . ومن الملاحظ أن النص الثاني يخلو من الإشارة إلى الأبوة

١ - الشيخ عبد القادر المغربي ، تفسير جزء تبارك ، ص ٤٨ ، الشعب ، القاهرة .

لأنه يتصل بفكرة البحث عن المفدي والمعين . والرجل عادة في هذه الحياة لا يلتمس العون من أبيه في مواقف الخطر ، لمظنة العجز والشيخوخة ، فهو إلى الحاجة إلى الحماية والنصرة والغوث أقرب منه إلى القدرة على بذلها لمن يطلبها ، ولذلك ذكر هناك في النص الأول معطوفاً على الأم حيث يكون مقامه مقام الاستغاثة لا الإغاثة .

وهكذا يختلف نسق المتعاطفات في النص الثاني المتصل بوصف الإنسان في مقام اللهفة والحيرة والبحث عن المقذ هنا وهناك (لاحظ أن التعبير يبدأ بهنا قبل هناك) فمثل هذا الإنسان يلجأ أولاً إلى أقرب الناس إليه ، وهو ابنه ، فإن لم يجد ، فصاحبته ، فأخوه ، فعشيرته ، ثم كل من في الأرض إذا كان في ذلك سبب لنجاته .

وترتيب المتعاطفات على هذا النسق بالإضافة إلى أنه تعبير يناسب من حيث تدرجه حركة الكافر النفسية في ذلك اليوم ، فإنه أيضاً تعبير عن اشتعال الحيرة واتساعها بقلب الكافر ، وتفاقم التشتت الذي يعتريه . وهذا ما يرمز إليه الانتقال من الأدنى إلى الأبعد عاطفياً ومكانياً في ترتيب المتعاطفات ، كما يدل عليه أيضاً العجز عن طلب المعين ، والاضطراب في التماسه اضطراباً شديداً باتساع دائرة البحث عنه درجة بعد درجة حتى تشمل كل الموجودات في هذا اليوم العظيم .

ذلك هو سر اختلاف النسق بين المعطوفات باختلاف
مقام التعبير ، وتحوله من معنى فرار المرء من تحمل
التبعة ، ونجدة المستغيث من أهله ، انشغالا بالنفس -
كما هو الحال في النص الأول - إلى معنى تزايد الحيرة
والتشتت في البحث عن المعين دون جدوى - كما هو
الحال في النص الثاني .

وقد التفت صاحب المنار في مناسبة أخرى إلى نسق
عطفي في القرآن يتصل بمقام آخر . وفيه يتم نسق
المتعاطفات بطريقة ثالثة ، فلا يبدأ النسق هنا بذكر الأخ
فالأبوين فالزوجة فالبنين - كما هو الحال في النص الأول الذي
يعبر عن موقف الانشغال بالنفس عن الآخرين - ولا
هو يبدأ بذكر الأبناء ، فالزوجة ، فالأخ ، فالعشيرة ،
فكل من في الأرض جميعاً - كما في النص الثاني المعبر
عن موقف الاستغاثة وطلب المعين - ولكنه يقدم ترتيباً
ثالثاً يبدأ بذكر الآباء فالأبناء فالإخوة فالزوجة ، فالعشيرة
فالمال ، فالتجارة ، فالمسكن الموافق ، وذلك لهدف بلاغي
يتفق ومقام دعوة المسلمين إلى الجهاد حياً في الله وإعلاء
كلمة الإسلام ، يقول تعالى : « قل إن كان آباؤكم
وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال
اقترفتموها ، وتجارة تخشون كسادها ، ومساكن
ترضونها - أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله

فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين «
(٩ : ٢٤) .

وفي هذه الآية يأمر الله الرسول أن يخاطب الناس في أمر جريمة يقعون فيها أحياناً ، فيحذرهم ويوعدهم إن وقعت منهم ، وهي النكوص عن الجهاد حياً في الدنيا وما فيها . وقد عبر القرآن عن ذلك بأداة الشرط « إن » التي يقول النحويون إن من شأن شرطها أن يكون مشكوكاً في وقوعه أو من شأنه ألا يقع . ولم يرتب القرآن هذه المؤاخذة على أصل حب الإنسان لما ذكر في الآية من مجامع حظوظ الدنيا ولذاتها ، لأن هذا غريزي لا مفر للإنسان منه ، بل رتبها على تفضيل هذه الحظوظ والشهوات الدنيوية في الحب على حب الله ورسوله والجهاد في سبيله الموعود عليه بأنواع السعادة الأبدية في الآخرة .

ولما كان المقام مقام الحب المعارض لحب الله ورسوله والجهاد في سبيله ، وما يخشى من حمله الإنسان على موالاته أهل الكفر في الحرب على المؤمنين ، بدأ بالأب وعطف عليه بالابن فالأخ فالزوجة فالعشيرة وهكذا .

فحب الأبناء للآباء له مناشيء من غرائز النفس وشعورها وعواطفها وعوارضها ومعارفها وطباعها ، وكذلك حب الآباء للأبناء ، فهو أحر وأقوى . ومثل

ذلك. حب الأخوة الذي يلي في المرتبة حب البنوة والأبوة .
ثم هناك إلى جانب ذلك حب الزوجة وهو ضرب خاص
من شعور النفس ليس له في أنواعها ضريب . وحب
العشيرة القائم على العصبية . وهناك بعد ذلك حب الأموال
المقتربة (أي المكتسبة) . وحب التجارة التي يخشى كسادها
إبان الحرب أو تركها من أجلها وحب المساكن المرضية .

تلك ثمانية أنواع من الحب قد تغري الإنسان بالعود
عن الجهاد ، ولكن المؤمن لا يرضى بحب الله بديلاً .
لأن حبه لله فوق كل حب . فهو سبحانه المتصف بكل ما
من شأنه أن يحب من جمال وكمال وبر وإحسان .

على أن نسق المتعاطفات في هذا النص المتصل بالحث
على حمل الرسالة والتحذير من الخضوع للدواعي القعود
عن الجهاد في سبيل الله تعلقاً بغيره ، وأنساً بسواه . لا
يجري وفق مراتب الحب ودرجاته . بل يجري وفق
الغاية التي يهدف إليها النص . فقد روعي فيه الترتيب
الطبيعي الذي يتفق وموقف الخشية من موالات الأعداء
في الحرب على المؤمنين . فهنا يبدأ النص بالأب الذي
يكون في غالب الأحوال مصدر السلطة في نهي أبنائه
عن متابعة الجهاد في مثل هذه الأحوال وخصوصاً في
بدء دعوة الإسلام حيث كان شيوخ مكة يحاربون الإسلام
ويتآمرون عليه ، وينهون أبناءهم عن الدخول فيه ،
والانتصار له ، كيداً للنبي وأصحابه . أما الزوجة وغيرها

مما يعشقه المرء في الدنيا ويتعلق به . فإنها تأتي في مرتبة متأخرة . لأن مثل ذلك أقل تأثيراً في هذا المقام ، وإن كان هذا لا يعني أن الإنسان أقل تعلقاً بها ، فالمهم هنا هو التأثير الذي يحمل الإنسان على النكوص عن دعوة الحق ، والرضا بغير حب الله بديلاً ، ولذلك يقول صاحب المنار :

« ولما تكون زوج الرجل معارضة له في دينه ، وولاية من يدين لله بولايته ، كما يعارضه أبوه وابنه وأخوه من أهل الحرب دون امرأته . وقد روعي الترتيب الطبيعي في علاقة هذه الأصناف الخمسة بالمرء ودرجات اصوبها به في الحياة على طريقة الترقى في قوله تعالى : « يوم يفر المرء من أخيه . وأمه وأبيه . وصاحبه وبنيه » . وهذه الفروق في الترتيب بين الأشياء . واختلافها في المقامات المختلفة هي من دقائق بلاغة القرآن التي تند عن سلائق البشر ومعارفهم في بلاغة الكلام » . (١) .

هذا الجانب النسقي من بلاغة العطف لم يلتفت إليه البلاغيون قط ، ولم يعن ببيانه المفسرون إلا نادراً اقتصاراً على مباحث عطف الجمل ، كما رأينا ، بل إن البلاغيين كانوا على حذر من إقحامه في موضوع عطف الجمل الذي أطلقوا عليه بلاغياً : « باب الفصل والوصل » .

١ - تفسير المنار ، ج ١٠ ، ص ٢٣٠ .

من أجل هذا فإن شارحاً من شراح القزويني ، يرد
شاهداً أورده البلاغيون في باب الوصل على أنه من
عطف المفردات التي لا شأن للبلاغيين به . وقد جاء هذا
في مناسبة كلام للقزويني يتحدث فيه عن الوصل بين
الجمل ، وما يقتضيه من المناسبة والجهة الجامعة بين
المعطوفين ، فقد يكون الجامع بينهما وهمياً . وذلك بأن
يكون بين تصوريهما شبه تماثل كلون يابض ولون صفرة .
فإن الوهم يبرزهما في معرض المثليين . ويستشهد القزويني
على ذلك بالحسن الذي تصادفه في جمع الشاعر بين ثلاثة
أشياء يجمع بينها الوهم وهو قوله :

ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها

شمس الضحا وأبو إسحاق والقمر

فيقول السبكي معقّباً : « وهذا ليس مثالا لما نحن فيه
فإنه من عطف المفردات »^(١)

ويعتذر شارح آخر للقزويني على إيراد هذا المثال
فيقول : « وهذا المثال - ولو كان من عطف المفردات -
يصح الاستشهاد به ، لأنه يشترط الجامع فيها . والجامع
الوهمي موجود فيها ، ويصح أن يكون الجامع بين الشمس

١ - البهار السبكي ، عروس الافراح في شرح تلخيص المفتاح - ج ٢ ،
ص ٩٥ ضمن نصوص كتاب شروح التلخيص ، الطبع ، ١٩٢٧ .

والقمر خيالاً « (١) .

ويعود السبكي إلى تعريف الخيال الجامع بين معطوفين .
فيعرفه بأنه صور تثبت في قوة الخيال . وتصل إليها من
الحواس . وإن كانت تلك الأشياء بحسب ذلك الشخص
لكونه كثير الاستعمال لها في خياله لكثرة مشاهدتها واشتمال
حواسه الظاهرة عليها . وهذا ما يبرر الاختلاف في ثبوت
الصور في الخيالات في رأي السبكي . وفي هذا يقول :

« ورب شيئين يجتمعان في خيال زيد دون خيال
عمرو ، لملاسته لهما دون غيره . أو جريان ذكرهما
في مجاسه دون غيرهما ، وربما كان بين الأمرين جامع
خيالي بالنسبة إلى قوم دون قوم . كقوله تعالى : أفلا
ينظرون إلى الإبل كيف خلقت . وإلى السماء
كيف رفعت . وإلى الجبال كيف نصبت . وإلى
الأرض كيف سطحت (٨٨ : ١٧ - ٢٠) فإن
أكثر انتفاعهم بالإبل ؛ وانتفاعهم بها بالرعي الناشئ
عن المطر النازل من السماء ، المقتضي لتقارب وجوههم
إليها ، ولا بد لهم من مأوى وحصن ، فكثرت نظرهم
إلى الجبال . ولا بد لهم من التنقل من أرض لأرض ،
فذكرت الأرض ؛ فصور هذه الأمور حاضرة في
ذهنهم على الترتيب المذكور ، بخلاف الحاضر (أي
ساكن المدينة) . فإنه إذا تلا الآية قبل تأمل هذه

١ - أبو يعقوب المغربي ، مواهب الفتح في شرح تلخيص المفتاح ،
ص ٩٧ مطبوع ضمن كتاب شروح التلخيص .

الأمر ربما وسوس إليه الشيطان ، فظن أن هذا
الوصل معيب « (١) .

ورغم هذا التفسير الدقيق لبلاغة العطف في تلك
الآيات الذي يعتمد فيه السبكي على من سبقه من البلاغيين ،
نراه يتحدث كالمعتذر عن استشهاده بها في هذا المقام
فهذه الآيات الكريمة ليست مما هو فيه - أي خارجة عن
موضوع بحثه - لأنها من عطف المفردات ، وإنما
استشهد البلاغيون بها في هذا المقام ، لأن عطف المفردات
يعرف به حكم الجمل على هذا الأسلوب بل أولى ،
لأن الاتصال بين المفردات أوضح منه بين الجمل (٢) .

وهكذا لم يلتفت البلاغيون إلى عطف المفردات
إلا على سبيل التقديم والقياس لموضوع بحثهم الذي
هو عطف الجمل ، كما رأينا ، وبذلك فقدت البلاغة
العربية مجالاً واسعاً للبحث والنظر والتقدير الجمالي .
نرجو أن نكشف عن جانب منه في فصول هذا البحث .
ويأتي بعد ذلك السؤال الذي يجب أن نطرحه هنا
وهو : إذا كان البلاغيون قد اختاروا في باب العطف أن
يدور كلامهم حول عطف الجمل دون عطف المفردات ،
فلماذا دار كلامهم في ذلك حول باب « الفصل والوصل »

١ - عروس الافراح ، ص ٢٠٣ .

٢ - نفسه ، ص ١٠٤ .

بصفة خاصة ، ولماذا عدوا هذا الباب أصلاً في البلاغة
وأساساً لها ؟

من الواضح أن البلاغيين قد دخلوا إلى بلاغة العطف
من باب « الفصل والوصل » فحسب . لأنهم بدأوا بقياس
على عطف المفردات وما يترتب عليه من آثار . فظلت
مباحثهم تدور في إطار هذا القياس . دليل ذلك ان عبد
القاهر يبدأ بحثه في هذا الباب - بعد كلامه عن مكانة
معرفة « الفصل والوصل » في علوم البلاغة وأهمية ذلك
لكل بليغ - بتأكيد معنى قياس عطف الجمل على عطف
المفردات ، فذلك هو الأصل الأول الذي يهتدي به في
بحث موضوع الفصل والوصل . وهو يوضح للدارس
منهجياً خطوة بخطوة أسلوبه الخاص في معالجة الموضوع
والوصول إلى قواعده الأساسية ، فيقول :

« واعلم أن سبيلنا أن ننظر إلى فائدة العطف في
المفرد ، ثم نعود إلى الجملة ، فننظر فيها ، ونتعرف
حالتها . ومعلوم أن فائدة العطف في المفرد أن يشرك
الثاني في إعراب الأول ، وأنه إذا أشركه في إعرابه ،
فقد أشركه في حكم ذلك الإعراب : نحو أن المعطوف
على المرفوع بأنه فاعل مثله ، والمعطوف على المنصوب
بأنه مفعول به أو فيه أو له ، شريك له في ذلك » (١) .

١ - عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص ١٤٩ .

هذا هو المبدأ الذي ينطلق منه عبد القاهر ومن تبعه في تحليل علاقة العطف بين الجمل . فإذا كان للجمل المعطوف عليها موضع من الإعراب كان حكمها حكم المفرد ، لأن الجملة لا يكون لها محل من الإعراب حتى تكون واقعة موقع المفرد ، وفي هذه يجري عطف الثانية عليها مجرى عطف المفرد ، ويكون وجه الحاجة إلى الواو ظاهراً لأنها أصل الإشراك في الحكم بين الجملتين . ويضرب عبد القاهر هذه القاعدة المثل بقوله : « فإذا قلت مررت برجل خلقه حسن وخلقه قبيح . كنت قد أشركت الجملة الثانية في حكم الأولى . وذلك الحكم كونها في موضع جر بأنها صفة للنكرة ، ونظائر ذلك تكثر ، والأمر فيه سهل » (١)

وهكذا تبدأ فكرة الوصل في السيطرة على نظرية عبد القاهر وصحبه في موضوع العطف ، لأن الوصل ينتج هنا عن حكم إعرابي بالتشريك تفيده الواو التي تربط بين الجملتين كما يقولون . وإذا بدأ عبد القاهر بفكرة التشريك التي يعبر عنها الوصل . لم يكن بد من المضي إلى مضادها وهو الفصل حيث تسقط واو العطف بين الجملتين فينتفي التشريك الإعرابي ويسقط بذلك ما يمكن تسميته مجازاً بالتشريك البلاغي الذي هو أساس الوصل بين الجمل .

وقد فصل عبد القاهر القول في ذلك على هذا الأساس الذي يقوم على فكرة عطف المفردات . فمع أن عبد القاهر لم يلتفت إلى بلاغة عطف المفردات كما رأينا في صفحات سابقة . فإنه أفاد من التراث النحوي فيما يتصل بهذا العطف في إرساء قواعد نظريته في الفصل والوصل . غير أن هذه الإفادة هي نفسها التي شكلت قيلاً ثقيلًا على النظرية . لأن بحث فكرة عطف الجمل في إطار فكرة التشريك الإعرابي المعروف في عطف المفردات أغرته كما أغرت البلاغيين من بعده ، بالدوران حول مبدأ الاتصال وعدمه بدلا من الدخول في آفاق بلاغية أخرى تتصل بموضوع العطف .

من أجل ذلك ضاق ذوق البلاغيين عن أن يتسع للعطف بين « مرارة النوى وكرم أبي الحسين » في البيت السادس من القصيدة التي يمدح فيها أبو تمام أبا الحسين محمد بن الهيثم فيقول فيها :^(١)

أسقي طلولهم أجش هزيم وغدت عليهم نضرة ونعيم
جادت معاهدهم بعهد سحابة ما عهدها عند الديار ذميم
سفه الفراق عليك يوم تحملوا وبما أراه وهو عنك حلِيم

١ - انظر مثلا ، كتاب الايضاح للقرظيني ، ص ٢٤٧ ، وشروح التلخيص ، لسعد الدين التفتازاني والمغربي والسبكي ، ج ٢ ، ص ١١ .

ظلمتك ظالمة البريء ظلوم والظلم من ذي قدرة مذموم
زعمت هوالك عفا الغداة كما عفا عنها طلال باللوى ورسوم
(لا والذي هو عالم أن النوى صبر وأن أبا الحسين كريم)
مازلت عن سنن الوداد ولا غدت نفسي على إلف سواك تحوم

فقد رأوا في قوله : « هو عالم أن النوى صبر ، وأن
أبا الحسين كريم » (الصبر عصارة شجر شديد المرارة ،
وقيل هو الدواء) عطفاً بغير مناسبة ، إذ لا علاقة في رأيهم
بين كرم أبي الحسين ومرارة النوى ، سواء جعل عطف
مفرد على مفرد كما هو الظاهر ، أو عطف جملة على
جملة باعتبار وقوعه موقع مفعولي عالم لأن وجود الجامع
شرط في عطف المفرد وعطف الجملة على السواء .

وهكذا ظن عبد القاهر والبلاغيون من بعده أن جامع
المتعاطفات - سواء كانت مفردات أو جملا - لا بد
أن يكون مفهوماً ومقررراً لديهم ، وإلا سقط معنى العطف .
وهذا محض تحكم في عالم الشاعر . فالعلاقات الوجدانية
بين الأشياء عند الشاعر العظيم لها ارتباطها الوجداني
الخاص الذي لا يخضع بالضرورة لمنطق عقلي عام .

وقد يكون للعلاقة بين « المر » و « كرم » أبي الحسين
ما يبررها في تجربة أبي تمام مع المملوح . ومع ذلك فإن
بين المتعاطفين من مفاجأة التضاد ، ما يريد الشاعر تحقيقه
في ذهن السامع ، وهو التضاد القائم بين مرارة النوى

وكرم أبي الحسين : والذي يعبر عن مذهب أبي تمام الذي يعتمد فناً على مقابلة الأضداد كما هو معروف . وبين الجملتين « النوى صبر » و « أبا الحسين كريم » من إichاء التراسل بمعنى الواقعية ما لم يلتفت إليه شراح عبد القاهر . ذلك أن علمنا « بأن النوى صبر » ، إذا كان يجري مجرى التقرير والحكم بحسب العرف والتجربة والعادة ، بل بحسب التراث الشعبي والأدبي المتوارث في حقيقة الأمر ، فإن في العطف على هذا المعنى المؤكد بالقسم بقولنا : « وأن أبا الحسين كريم » ما يلقي بظلال هذه المعاني السابقة على الجملة المعطوفة ، بحيث يدخل كرم أبي الحسين في مجال إichاءات الجملة السابقة . وهو مجال ذو جاذبية خاصة : لأنه يدخل في حكم الواقع المقرر المعروف بل والمقسم به . وهذا ما أراد الشاعر أن يبثه في خيال السامع ، وهو مثال لما أسميه في هذه الدراسة : « بتراسل ماهيات المعاني » ، أي الأضواء والظلال التي تكتسبها المتعاطفات لمحض التجاور والارتباط وإichاءات التداعي وما إليها مما يتصل ببنية التعاطف التي يريد الشاعر خلقها .

ذلك بعض ما فات الدرس البلاغي القديم حين شغل بمباحث الاتصال والانفصال في هذا الباب ، فاقصر على ذلك ، واعتبر العطف الوارد في بيت أبي تمام في إطار من فكرة الجهة الجامعة . فلما لم يعثر عليها ظن أن هذا العطف غير مستساغ ، ولذلك رد البلاغيون ما

قال به أنصار أبي تمام الذين أرادوا - دفاعاً عنه - تفسير العطف في هذا البيت بطريقة أخرى فقالوا : إن الجامع خيالي لتفاوتهما في خيال أبي تمام ، أو وهمي ، وهو ما بينهما من شبه التضاد ، لأن مرارة النوى كالضد لحلاوة الكرم ، فكرم أبي الحسين حلو ، ويدفع بسببه ألم احتياج السائل ، والصبر مر ، ويدفع به بعض الآلام . وقال آخرون من أنصار أبي تمام إن الجامع بين الجملتين هو التناسب ، لأن كلا دواء ، فالصبر دواء العليل ، والكرم دواء الفقير ، وقد رأى البلاغيون في كل هذا التأويلات « تكلفات باردة ، إذ المعتبر المناسبة الظاهرة القريبة »^(١) .

وإذن فهم يقرون أن هناك مناسبة ، ولكنها مناسبة غير ظاهرة ، ولكن في مسألة الظهور هذه نظر ، لأن ذلك يختلف باختلاف أحوال النفس والمقام .

والذي أوقع البلاغيين في تيه البحث عن المناسبة الجامعة هو في أصله الانطلاق من معنى التشريك بين الجملتين ، قياساً على التشريك بين المفردين في الإتيان الإعرابي والحكمي .

وعلى أساس من نظرية التشريك الحكمي وانتفائه بين بعض المتعاطفات المفردة حدد البلاغيون مواضع الفصل

١ - شروح التلخيص الهامش ، الإيضاح للقزويني ، ج ٣ ، ص ١١ ، الطبع ، القاهرة .

فقالوا إن الفصل يكون واجباً بين الجملتين في ثلاثة مواضع هي كما يلي :

١- أن يكون بين الجملتين اتحاد تام - أي اتصال كامل . وإنما يتحقق هذا حين تكون الثانية أ : مؤكدة للأولى مثل قوله تعالى : « ذلك الكتاب لا ريب فيه » (٢ : ٢) ، أو تكون ب : بدلا منها كقوله تعالى : « .. اتبعوا المرسلين . اتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون » . (٣٦ : ٢٠ - ٢١) . فإن المراد به حمل المخاطبين على اتباع الرسل . وقوله « اتبعوا من لا يسألكم أجراً ، وهم مهتدون » أوفى بتأدية ذلك ، لأن معناه لا تخسرون معهم شيئاً من دنياكم وتربحون صحة دينكم فينتظم لكم خير الدنيا وخير الآخرة ، أو تكون الجملة الثانية ج : بياناً للأولى ، وذلك بأن تنزل منها منزلة عطف البيان من متبوعه في إفادة الايضاح ، ومثل ذلك قوله تعالى : « فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم : هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى » (٢٠ : ١٢٠) ، فقد فصلت هنا جملة « قال » عما قبلها لكونها تفسيراً وتبييناً لها .

٢- أن يكون بين الجملتين تباين تام ، أي حال الانقطاع لاختلافهما خبراً وإنشاء لفظاً ومعنى كقولهم مثلاً : « لا تدن من الأسد ، يأكلك » ، أو « هل تصلح لي كذا ، أدفع إليك الأجرة » ؟ ، بالرفع فيهما أو

معنى لا لفظاً . كقولك : مات فلان ، رحمه الله .

كذلك من التباين التام بين الجملتين عندهم ألا تكون هناك مناسبة معنوية ، أي ألا يكون بينهما جهة جامعة . وهذه الجهة الجامعة قد تكون عقلية أو خيالية أو وهمية . فمع أن الجملتين المتتابعتين لا تختلفان في هذه الحالة في معنى الخبرية والإنشائية ، فإنه يجب الفصل بينهما لعدم وجود جهة جامعة بينهما . وقد يكون انتفاء الجهة عن المسند إليهما فقط ، كقولك : زيد طويل وعمرو قصير ، حيث لا جامع بين زيد وعمرو من صداقة أو غيرها ، وإن كان بين الطول والقصر جامع التضاد . كذلك قد يكون الانتفاء عن المسندين فقط كقولك : « زيد طويل وعمرو عالم » عند فرض الصداقة بين زيد وعمرو . أو عنهما معاً نحو : « زيد قائم والعالم حسن » . وكل ذلك لا يصلح فيه العطف، لانتفاء الجامع .

٣- أن تكون الجملة الثانية جواباً عن سؤال يفهمه السامع من الأولى . وفي هذه الحالة يقول البلاغيون : إن موجب الفصل بين الجملتين هو شبه كمال الاتصال ، فقد ذهب السكاكي وبعض البلاغيين إلى أن السؤال الذي اقتضته الجملة الأولى ، ويفهم منها بالفحوى أي بقوة. الكلام باعتبار قرائن الأحوال ينزل منزلة السؤال الواقع بالفعل المحقق المصرح به ، وتجعل الجملة الثانية جواباً عن ذلك السؤال . وحيث أن تقطع تلك الجملة

الثانية عن الجملة الأولى . إذ لا يعطف جواب سؤال
على كلام آخر . وعلى هذا فمقتضى منع العطف عند
هؤلاء البلاغيين كون الكلام جواباً لسؤال ، لا تنزيل
الجملة الأولى منزلة السؤال ، كما هو مذهب آخرين
منهم . وبعبارة أخرى تكون الجملة الثانية المنفصلة عن
الأولى جواباً لسؤال وارد في مضمون الأولى ، أو
جواباً لسؤال ينزل منزلة الواقع فيها ، وليس على سبيل
التقدير العقلي فحسب .

تلك هي مواقع الفصل بين الجمل كما صنفها البلاغيون .
فأما الوصل . فإنه يأتي في مواضع القصد إلى إشراك
الجملتين في الحكم الإعرابي ، أو إذا انفقت الجملتان
خبراً أو إنشاءً، وكانت بينهما جهة جامعة، أي مناسبة تامة ،
ولم يكن هناك سبب يقتضي الفصل بينهما . كذلك يجب
الوصل بين الجملتين حين يتعين دفع إيهام خلاف المقصود
كقول البلغاء « لا ، وأيدك الله » . فهنا نجد وصلامع كمال
الانقطاع بين المعطوفين . وقد أورد أحد شراح التلخيص
في ذلك حكاية يرويها البلاغيون في كتبهم عن أبي بكر
الصديق رضي الله عنه إذ مر برجل في يده ثوب ، فقال
له الصديق : « أتبيع هذا ؟ » ، فقال الرجل : « لا يرحمك
الله » ، فقال له الصديق : « لا تقل هكذا ، قل لا ،
ويرحمك الله » . وقد أوضح علماء البلاغة في هذا المقام
أن دفع الإيهام لا يتوقف على خصوص العطف ، بل

لو سكت بعد قوله : لا . أو تكلم بما يدفع الاتصال .
ثم قال رحمك الله ، أو أيدك الله من غير عطف لكان
خالياً عن الإيهام .

وقد عبر عبد القاهر ، منذ أسس نظريته في بلاغة
العطف بين الجمل ، عن تك الأسس التي أخذ بها
البلاغيون من بعده ، وفصلوا بيانها والتمثيل بالشواهد
عليها . وهي تقوم كلها حول فكرة الفصل والوصل
بسبب انطلاقها من علاقة المتعاطفات المفردة . كما بينا . من
قبل ، وفي ذلك يقول عبد القاهر ملخصاً نظريته في الفصل
والوصل :

« وإذا قد عرفت هذه الأصول والقوانين في شأن
فصل الجمل ووصلها فاعلم أنا قد حصلنا من ذلك على
أن الجمل على ثلاثة أضرب :
جملة حالها مع التي قبلها حال الصفة مع
الموصوف ، والتأكيد مع المؤكد ، فلا يكون فيها
العطف ألبة لشبه العطف فيها - لو عطف - بعطف
الشيء على نفسه .

وجملة حالها مع التي قبلها حال الاسم يكون
غير الذي قبله ، إلا أنه يشاركه في حكم ويدخل معه في
معنى ، مثل أن يكون كلا الاسمين فاعلاً أو مفعولاً
أو مضافاً إليه ، فيكون حقها العطف .
وجملة ليست في شيء من الحالين ، بل سيلاً مع التي
قبلها سليل الاسم مع الاسم . لا يكون منه في شيء ،

فلا يكون إياه ولا مشاركاً له في معنى ، بل هو شيء إن ذكر لم يذكر إلا بأمر يفرد به . ويكون ذكر الذي قبله . وترك الذكر سواء في حاله لعدم التعلق بينه وبينه رأساً . وحق هذه ترك العطف ألبتة . فترك العطف يكون : إما للاتصال إلى الغاية .

أو للانفصال إلى الغاية .

والعطف لما هو واسطة بين الأمرين ، وكان له حال بين حالين « (١) .

وهكذا دارت مباحث عطف الجمل حول فكرة الاتصال والانفصال على أساس من القياس على عطف المفردات ، كما هو واضح في هذا النص . بل إن المناسبة الوحيدة - فيما أعلم - والجيدة - فيما أظن - التي تناول فيها يحيى العلوي اليمني صاحب كتاب « الطراز » في القرن الثامن الهجري فكرة عطف المفرد - استدراكاً على ما ذهبت إليه البلاغة العربية من الالتفات عن موضوع عطف المفردات . تعود - متأثرة بمنهج البلاغيين في باب الفصل والوصل - فتبحث علاقة المفردات على هذا الأساس الجرجاني ، وفي هذا يقول يحيى العلوي اليمني :

« فأما عطف المفرد على المفرد فيستفاد منه مشاركة الثاني للأول في الإعراب في رفعه ونصبه وجره بالفاعلية . أو بالمفعولية . أو بالإضافة . وحروف

١ - عبد القاهر الجرجاني . دلائل الإعجاز ، ص ١٦٣ .

الجر . فأما الصفات فالأكثر أنه لا يعطف بعضها على بعض ، كقولك : « مررت بزيد الكريم العاقل الفاضل . وإنما قل العطف فيها لأن الصفة جارية مجرى الموصوف ، ولهذا فإنه يمتنع عطفها على موصوفها » (١) .

وهكذا يناقش العالوي فكرة عطف المفردات في إطار من نظرية الوصل والفصل التي سبق إلى وضعها عبد القاهر فيما يتعلق بالجمل ، فيبحث في باب عطف المفردات عن الجهة الجامعة بين المتعاطفات كما سنرى .

يلاحظ العالوي أن الألفاظ الجارية على الله تعالى قلما يأتي فيها العطف ، وما ذاك إلا لأنها أسماء دالة على الذات باعتبار هذه الخصائص فيها ، فكأنها تجري مجرى الأسماء المترادفة . وذلك كقوله تعالى : « هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم . هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر ، سبحان الله عما يشركون . هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى ، يسبح له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم » (٥٩ : ٢٢ - ٢٤) .

وهكذا جاءت هذه الأسماء الحسنى على جهة التحديد لصفات الله عز وجل من دون ذكر الواو ، لأنها كلها

١ - يحيى بن حمزة العالوي ، الطراز ، ج ٢ ، ص ٢٤ ، مطبعة
المقتطف ، القاهرة ، ١٩١٤ .

تدل على الذات العلية باعتبار هذه الخصائص فيها .
أما في قوله تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن » (٥٧ - ٣) فهنا توصف الذات العلية بوجود سابق على سائر الموجودات من حيث أنها علة وجودها وسبب خلقها ، فالله بذلك أول ، فليس قبله شيء ، كما أنه آخر فليس يبقى بعده شيء ، وهو الظاهر بقدرته إذ لا قدرة إلا وهي فيض منه ، وهو الباطن لأنه أجل من أن يرى بالعين المادية . فهنا يكون العطف وتذكر « الواو » لأن هذه الأسماء تبدو متضادة المعاني في أصل موضوعها . ولهذا جاءت الواو لترفع توهم من يستبعد وجود ذلك في ذات واحدة ، لأن الشيء الواحد لا يكون ظاهراً باطناً من وجه واحد ، فلأجل هذا حسن العطف ، ومثل ذلك العطف الوارد في قوله تعالى : « الأمرون بالمعروف والناهون عن المنكر » (٩ : ١١٢) ، فالصفتان هنا متضادتان أيضاً ، وهذا أوجب العطف .

وهكذا لم يحسن عطف الأسماء عند العلوي في مقام ترديد الصفات قياساً على الفصل المتبع بين الجمل في مقام كمال الاتصال ، ثم حسن في مقام ترديد صفات هي واسطة بين الانفصال التام والاتصال التام ، من حيث أنها تجمعها جهة التضاد ، واتحاد الموصوف ، وذلك قياساً على باب الوصل والفصل في نظرية عبد القاهر التي سيطرت على التفكير البلاغي عند العرب بعده .

ولقد كان لمبحث الفصل والوصل مكانة عالية في دراسات البلاغيين فقد وصف العلم بأسرار ما يصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض ، أو ترك العطف فيها ، والمجيء بها منثورة تستأنف واحدة منها بعد أخرى بأنه من أسرار البلاغة . وقد بلغ من قوة الأمر في ذلك أنهم جعلوه حداً للبلاغة ، فقد جاء عن بعضهم أنه سئل عنها فقال : معرفة الفصل من الوصل ، وذلك لغموضه ودقة مسلكه ، وأنه لا يكمل لإحراز الفضيلة فيه أحد إلا كمل لسائر معاني البلاغة (١) .

وقد نقل صاحب الصناعتين عن الجاحظ أنه قال : إن البلاغة هي معرفة الفصل والوصل (٢) . وقد فسر ذلك بعض شراح التلخيص (أي تلخيص المفتاح للخطيب القزويني) بأنه محمول على المبالغة ، وأن من كمل في هذا الباب ، لا بد أن يكون قد كمل في غيره . وقال غيرهم إن علم الفصل والوصل يتوقف على معرفة ما يجب لكل واحد من الجملتين ، وذلك يتوقف على جميع الأبواب الماضية (٣) .

-
- ١ - عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص ١٤٩ .
 - ٢ - أبو هلال العسكري ، كتاب الصناعتين ، ص ٤٥٨ ، الحلبي ، القاهرة .
 - ٣ - انظر « شروح التلخيص » للفتازاني والمصري والسبكي وغيرهم ، ج ٣ ، ص ٢ ، الحلبي ، ١٩٣٧ .

ومن الطريف هنا أن نلاحظ أن باب : « الفصل والوصل » بصفة خاصة قد ارتبطت بالبلاغة الفارسية منذ عهد الجاحظ ، فقد روى الجاحظ عن بعض الكتاب أنه : « قيل للفارسي ما البلاغة ؟ قال معرفة الفصل من الوصل . وقيل لليوناني : ما البلاغة ؟ قال : تصحيح الأقسام واختيار الكلام . وقيل للرومي : ما البلاغة ؟ قال : حسن الاقتضاب عند البداهة ، والغزارة يوم الإطالة وقيل للهندي : ما البلاغة ؟ قال : وضوح الدلالة ، وانتهاز الفرصة وحسن الإشارة » (١) .

وفي ظني أن هذه العبارات لم تكن محددة الدلالة تماماً من وجهة النظر البلاغية في عهد الجاحظ ، بدليل أن الجاحظ نفسه لا يفسرها تفسيراً علمياً واضحاً ، بل يوردها مقتضبة دون تفصيل . وأكثر من ذلك أن أبا هلال العسكري الذي عاش بعد عصر الجاحظ بما يزيد على قرن كامل (توفي الجاحظ سنة ٢٥٥ هـ وتوفي أبو هلال العسكري سنة ٣٩٥ هـ) حين يورد قول الفارسي بأن البلاغة هي معرفة الفصل من الوصل ، لا يذهب في توضيحها المذهب الذي اصطلح عليه البلاغيون بعد ذلك ، بل يخالط ذلك بكلام عن « مقاطع الكلام وحدوده » ، ثم يروي عن يزيد بن معاوية عبارة توهم أن العرب قد عرفوا اصطلاح

١ - الجاحظ ، البيان والتبيين ج ١ ، ص ٨٨ .

الفصل والوصل منذ وقت مبكر ، وهذا غير صحيح ،
وذلك في قول يزيد : « إياكم أن تجعلوا الفصل وصلًا فإنه
أشد وأعيب من اللحن » ، بل إنه يروي عن أكثم بن
صيفي كلاماً يفهمه في إطار معنى الفصل والوصل بمدلوله
العام ، وذلك إذ يقول : إنه كان إذا كاتب ملوك الجاهلية
يقول لكتابه : « افصلوا بين كل معنى منقضى ، وصلوا
إذا كان الكلام معجوناً بعضه ببعض »^(١) .

ويبدو لي أن هذه الأقوال كانت تعبيراً عن انطباعات
أولية لبعض البلاغيين الأوائل عن آداب تلك الأمم التي
اتصلوا بها . ولذلك لا يجوز أن نبالغ في الاعتداد بها
- كما ذهب بعض الباحثين - في تقدير صفات بلاغة تلك
الشعوب ، وفقاً لهذه الأقوال ، فنظن مثلاً أن باب الفصل
والوصل كان أساس بلاغة الفرس حقاً ، كما توهم العبارة ،
فليس في الدراسات البلاغية للغة الفارسية ما يوحي بذلك .
وإنما تفهم هذه العبارة في حدود معنى ما حكاه العسكري
عن « بزرجمهر » إذ يقول : « إذا مدحت رجلاً ، وهجوت
آخر ، فاجعل بين القولين فصلاً حتى يعرف المدح من
الهجاء ، كما تفصل في كتبك ، إذا استأنفت القول ،

قـ

١ - العسكري ، كتاب الصناعتين ، ص ٤٦٠

وأكملت ما سلف من اللفظ « (١) .

ومع أن خبر اهتمام البلاغة الفارسية بموضوع الفصل والوصل يرد عند الجاحظ منذ القرن الثالث ، في حدود محاولة التعرف على خصائص البلاغة في اللغات المختلفة ، فإن السبكي - وهو من الشراح المتأخرين لتلخيص القزويني - يفهم من قول البلاغيين : « قال الفارسي : البلاغة معرفة الفصل والوصل » ، أن المقصود بالفارسي هنا هو أبو علي الفارسي ، وأنه نقله عن العسكري في الصناعتين ، مع أن النص في كتاب « البيان والتبيين » للجاحظ قبل أن يولد أبو علي الفارسي بما يزيد على ثلاثين سنة ، بل قبل أن يولد العسكري نفسه ، فقد مات الجاحظ سنة ٢٥٥ هـ وولد أبو علي الفارسي ٢٨٨ هـ . ومثل ذلك قوله إنه نقله عن العسكري في الصناعتين ، مع أن صاحب الصناعتين يقول : « قيل للفارسي » ، ثم ينقل عبارة الجاحظ بنصها وهي عبارة لا علاقة لها بأبي علي الفارسي النحوي المشهور الذي اشتغل ببغداد ، وعاصر المتنبّي ، وزار سيف الدولة ومات سنة ٣٧٧ هـ

وليس غريباً أن يهتم البلاغيون بهذا الموضوع كل هذا الاهتمام ، لأن تمييز موضع الوصل من الفصل على ما تقتضيه البلاغة - كما يقول القزويني - « فن عظيم

١ - نفسه .

الخطر ، صعب المسلك ، دقيق المآخذ ، لا يعرفه على وجهه ، ولا يحيط علماً بكنهه إلا من أوتي في فهم كلام العرب طبعاً سليماً ، ورزق في إدراك أسرارهِ ذوقاً صحيحاً ولهذا قصر بعض العلماء البلاغة على معرفة الوصل من الفصل ، وما قصرها عليه ، لأن الأمر كذلك ، وإنما حاول بذلك التنبيه على مزيد غموضه ، وأن أحداً لا يكمل فيه إلا كمل في سائر فنونها ، فوجب الاعتناء بتحقيقه على أبلغ وجه في البيان « (١) .

ولا يملك الباحث الحديث أن يأخذ على القدامى هذا الاهتمام البالغ بموضوع - الفصل والوصل بين أبواب البلاغة العربية ، لأن هذا متصل أعظم الاتصال بالبناء العام للعبارات والفقرات في الكلام ، وهو من أجل ذلك أساس جوهري من الأسس الجمالية لفن القول .

غير أن ما نظن أنه يحتاج إلى نظر في هذا الموضوع - بعد كل الذي قدمه البلاغيون فيه - هو دوران هذا المبحث حول فكرة الاتصال وغير الاتصال بين الجمل دون غير ذلك من القضايا ، ثم محاولة تفعيد ذلك على أساس من العلاقة النحوية بين المفردات المتعاطفة كما بينا من قبل .

١ - القزويني ، الإيضاح ، ج ١ ، ص ٢٤٦ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت .

والسؤال الذي ينبغي أن نطرحه الآن هو : هل بلاغة العطف هي مسألة علاقة العطف بين الجمل فحسب كما وهم البلاغيون أم أن للعطف بلاغة أخرى تدور بين المفردات ؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل يكون سؤالنا في موضوع عطف الجمل هو : أيكون العطف أم لا يكون ؟ أم أن هناك جوانب أخرى لقضايا العطف تحتاج إلى نظر من أجل البحث عن رؤية جديدة تكشف عن جوانب أخرى من بنائية العطف في الجملة العربية تتفق وذوق العربية الأصيل ، كما تناسب في الوقت نفسه ثقافة أصحابها في القرن العشرين .

وفي الفصل التالي من هذا الكتاب يجد القارئ محاولة متواضعة لتأسيس رؤية جديدة في بلاغة العطف من أجل دراسة تحليلية لأساليب العطف في القرآن الكريم تقوم على الاهتمام بجوانب أخرى إلى جانب موضوع الفصل والوصل الذي استغرق جهود القدماء . وفي هذا الصدد لا تفرق هذه المحاولة بين عطف المفردات وعطف الجمل ، فتحنو على هذا ، وتفسح له مجال القول على حساب ذلك ، كما فعلت البلاغة الجرجانية في أصلها الأول ، ثم في امتدادها التاريخي في أعمال السكاكي والقزويني والتفتازاني والسبكي وغيرهم من شراح نظرية النظم قديماً وحديثاً الذين شغلتهم بلاغة التركيب عن بلاغة النسق ، فاهتموا بعطف الجمل دون عطف المفردات .

الفصل الثالث

تراسل ماهيات المعاني في صيغ العطف

الأساس النظري

تقوم هذه الدراسة البلاغية لصيغ العطف في القرآن الكريم على فكرة جديدة نسميها « تراسل ماهيات المعاني » بين المتعاطفات ، يستوي في ذلك الجمل والمفردات. وبذلك تحاول هذه الدراسة أن تستدرك بعض ما فات البحث البلاغي القديم ، حين قصر مباحثه في أسلوب العطف على باب الجمل فحسب ، ثم خص هذا أيضاً بعد ذلك بقضية معينة هي قضية الفصل والوصل وحدها، كما رأينا من قبل . وسوف يجد القارئ في الفصل الأخير من هذا البحث تحليلاً أسلوبياً مفصلاً لبعض صيغ العطف في القرآن الكريم وفقاً لهذا المنهج المقترح. أما في هذا الفصل فإننا نحاول أن نقدم الأساس النظري لهذا المنهج في تفسير العمل الأدبي بصفة عامة قبل الدخول في التطبيق العملي على شواهد البلاغية في القرآن الكريم .

ونبدأ أولاً بالتساؤل عن المقصود بهذا المصطلح المستحدث ، فماذا نعني بفكرة « التراسل » ، وكيف يتم بين الألفاظ ، ولماذا نؤثر أن نسميها هنا: «ماهيات المعاني»؟ وقبل أن ندخل في تفصيل الإجابة عن هذه الأسئلة نبدأ بمثال ، قد يكون « ساذجاً » - كما يقول علماء الكلام -

فلا يقوم به وحده البرهان ، ولكنه مع ذلك أيسر طريق لتوضيح ما نريد في أوجز صورة . فقد يجوز لإنسان أن ينطق بعدد من العبارات ، يعطف في كل منها على الاسم « علي » ، فتختلف لدى السامعين الصورة المتخيلة لهذا الاسم في كل صيغة ، فقد يقول مثلا :

- ١ - أبو بكر وعمر وعثمان وعلي من عظماء التاريخ .
- ٢ - الحسين والحسن وعلي من عظماء التاريخ .
- ٣ - لينين وماركس وعلي من عظماء التاريخ .
- ٤ - حسان بن ثابت وأبو هريرة وخالد بن الوليد وعلي من عظماء التاريخ .

هذه جمل يتحد فيها المسند ، وهو قولنا : « من عظماء التاريخ » ، ولكن يختلف المقصود والتصوير المرتبط بالاسم « علي » باختلاف بنية صيغة العطف التي يرد فيها الاسم . وهذا الاختلاف ينبع من السياق الكلي الذي توضع فيه الكلمة . وهو اختلاف ندركه منذ الوهلة الأولى وبدون جهد من واقع اختلاف بنيات السياق نفسها . ففي كل جملة من هذه الجمل ، ندرك أننا أمام « صيغة » أو « كل » ، أو « وحدة » مستقلة ، ذات إحياء عام قبل الدخول في أي تحليل تجزيئي لعناصر تلك « الصيغة » أو ذلك « الكل » .

ذلك أن المتبادر إلى الذهن من سياق العطف في الجملة الأولى شيء يتعلق بتمجيد الخلافة الراشدة المؤسسة لتاريخ الحضارة الإسلامية ، بعد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم « فعلي » في بنية هذا العطف أحد الخلفاء الراشدين . أما ما يتبادر إلى الذهن في الجملة الثانية فهو متصل بتاريخ آل البيت وبدء ظهور التشيع ، أو ما إلى ذلك ، « فعلي » بهذا العطف من آل البيت ، وأئمة الشيعة . وفي الصيغة الثالثة يحاول المتكلم أن يوحي بتزعة اشتراكية في تاريخ « علي » رضي الله عنه مهما يكن من رأي السامع فيما يقول . وأخيراً نجد في الجملة الرابعة إحياء مخالفاً لكل ما سبق ، لأن العطف فيها يتم بفكرة تكريم صحابة الرسول رضوان الله عليهم ، بغض النظر عن الدور السياسي أو الحربي أو العلمي لكل منهم ، « وعلي » بهذا واحد من هؤلاء الصحابة الأجلاء .

هذا هو الأساس الأولي لفكرة : « ترأسل ماهيات المعاني » التي نقول بها في التفسير الجمالي لصيغ العطف في النصوص الأدبية العالية . وهو أساس واضح ، لأنه يقوم - كما رأينا - على ملاحظة أن البناء الداخلي لصيغة العطف ينتج معنى كلياً عاماً هو الذي ندركه لأول وهلة ولا جدوى من اعتبار مفردات العطف منفصلة بعضها عن بعض ، لأن التغير في أي جزء يؤدي بالضرورة إلى

تغير شامل ، فالسياق يضمني ظلالاً معينة على المعنى يتغير بها المفهوم ضمناً - وليس تصريحاً - وهذا هو الأهم في مجال الفنون القولية . ومعنى ذلك أن هذه الألفاظ بدخولها في بنية جديدة وسياق مختلف تصير جزءاً من كل عام . وهذا الكل هو شيء غير مجموع الألفاظ التي تكون منها فنحن نجد في هذه الصيغ أن البناء الكلي لسياق التعاطف هو وحده الذي يتغير ، فيؤثر ذلك على إدراكنا الفوري للمعنى ، على الرغم من بقاء طبيعة الإسناد على ما هي عليه ، فمن خلال هذا التغير يتم تغير إيهاعات التصور .

وقد تتصل فكرة « التراسل » الداخلي في بنية السياق بالأصل الاشتقاقي لمصطلح « التعاطف » الذي حاولنا التوقف عنده في مقدمة الفصل السابق ، لتبين كيف انصرف النحويون عن دلالة اشتقاقية هامة في أصل الكلمة إلى معنى التشريك الإعرابي ، وما يتعلق به أو لا يتعلق به من التشريك الحكمي بحسب حروف العطف المستخدمة ، وذلك على الرغم من أن دلالة التعاطف اللغوية فيها من التعبير عن التراسل البنائي لسياق المتعاطفات ما يزيد على فكرة التشريك التي وقفوا عندها ، وانفتوا إليها دون غيرها .

مثل هذا التأثير الناشئ عن التكامل الداخلي لبنية الصيغة في « كل » ذي إيهاء عام معروف في عالم الألوان ، يعرفه خبراء التصوير والأزياء والإعلان وغير ذلك . فاللون

الأبيض عند الرسام القدير ، وغيره من العالمين بأسرار بلاغة الألوان هو بحقيقته العلمية ثابت في كل حال . وهو في إطار الترابط الذاتي مع كل منهم ذو إيجاء شخصي وسيكولوجي خاص ، يختلف بحسب التجارب والأحوال اختلافاً ترابطياً ذاتياً لا يصلح وحده مقياساً للجمال أو الفن ، وإنما تنبع قيمة هذا اللون الجمالية عند هؤلاء الخبراء بلغة الألوان ، من وضعه في صيغة أي شكل عام (جشطات) ذي طابع كلي . فهو - معطوفاً في اللوحة على اللون الأسود - غيره معطوفاً على اللون الأحمر^(١) . واللونان معاً في كل حالة منهما أعني الأبيض والأسود ، والأبيض والأحمر ، يبنيان معاً كلا جديداً ذا إيجاء يختلف بحسب الأحوال ، كما يختلف عن جزئيه إذا أخذ كل منهما على حدة .

كذلك فإن السيدة الأنيقة^(٢) تعرف أن وشاحها الأحمر يكتسب إيقاعاً خاصاً على ثوبها الأبيض ، يختلف عن ذلك الإيقاع الذي تجده فيه عندما ترتدي ثوبها الأسود

١ - المقصود بالمعطف المكاني على اللوحة ، كما هو واضح ، توزيع الألوان وإيقاعها فيها .

٢ - الأنق : الإعجاب بالشيء ، وحسن الشيء ، والفرح والسرور . وتأنق في الروضة : سار فيها متتبعا لما يوتقه . وفي أمثالهم : « ليس المتعلق كالتأنق » ، ومعناه : ليس القانع بالعلقة ، وهي البلغة من العيش كالذي لا يقنع إلا بأتق الأشياء ، وأعجبها ، انظر : لسان العرب ، مادة : أنق .

وفي كل حال منهما يكون لديها « كل » جديد ليس في الحقيقة مجموع نتاج جزئية .

وهكذا تختلف إichاءات الألوان باختلاف حقائق معطوفاتها ، أعني تجاورها - تداخلا وخارجاً - كما يختلف « الكل » الناتج عن أي سياق جديد فيها ، مع أنها ثابتة على ما هي عليه من حيث حقيقتها العلمية ، ومع أنها نسبية شخصية لا تحمل مدلولاً جمالياً من حيث ترابطها الذاتي ، بكل فرد على حدة .

تلك هي فكرة الشكل الكلي أو الصيغة التي نقول بها في تفسير أساليب العطف . وهي فكرة تتعلق بالسياق العام ، فلا يستغرقها الانشغال بالبحث التحليلي عن العناصر والجزئيات وقوانين ترابطها وتركيبها ، شأن كل منهج كلي يقول بوحدة الصيغ أساساً للادراك الجمالي ، ويبدأ بإدراك « الكل » المعقد قبل الدخول في تحايل أجزاء بنيته .

وهذا المنهج يختلف عن منهج البلاغيين القدامى في دراسة أساليب العطف الذي هو أقرب إلى الصدور عن فلسفة « ترابطية » من حيث أنهم ينظرون في هذه الأساليب على أساس من تحديد قوانين الترابط التي تجمع بين المتعاطفات . ولقد رأينا مثلاً من هذه النزعة الترابطية - فيما سبق - عند دراستنا لمنهجهم في موضوع : « الفصل والوصل » . فقد ظلت هذه القضية هي القضية الوحيدة

في موضوع العطف ، واكتسبت من الأهمية في تاريخ
البلاغة ما اكتسبت بحيث جاز لبعضهم أن يقصر العلم
بالبلاغة على معرفة الفصل من الوصل .^(١)

وتتجلى هذه النزعة الترابطية في البلاغة الجرجانية
أكثر ما تتجلى عند مناقشتهم لمسألة الجهة الجامعة أو
الرابطية التي يشترطون تحققها في ذهن السامع سلفاً ، حتى
يصح للمتكلم الجمع بين متعاطفين في سياق واحد ، كما
سنرى ذلك مفصلاً فيما بعد .

أما في باب التشبيه ، فقد أكدوا فكرة الترابط مرة
أخرى باسم البحث عن : «الصفة الجامعة بين المشبه والمشبه
به» ، فتحت هذا العنوان كتب يحيى العلوي ، مثلاً ،
صاحب الطراز يقول : «اعلم أن كل من أراد تشبيه شيء
بغيره ، فلا بد من اجتماعهما في وصف يكون دالاً على
الاجتماع ، وعلماً دالاً على المبالغة»^(٢)

ويحصر العلوي هذه الجهات الجامعة في باب التشبيه
في ستة أقسام هي :

- ١ - الأوصاف المحسوسة
- ٢ - الأوصاف التابعة للمحسوسات ، وذلك إما
في الشكل أو المقدار أو الرخاوة .

١ - القزويني ، الإيضاح ، ص ٢٢٦ .

٢ - الطراز ، ج ١ ، ص ٢٧٣ .

- ٣- في الأوصاف العقلية .
- ٤- في الأوصاف الوجدانية
- ٥- في الأمور الخيالية .
- ٦- في الأمور الوهمية

وهكذا نجد الفلاسفة الترابطية هي الأساس الأولي الذي كانت تصدر عنه كثير من النظرات البلاغية القديمة لأنها كانت تعد الصورة الشعرية وسيلة لتوضيح المعنى وشرحه ، ولذلك غلبت على هذه البلاغة تلك التزعة المدرسية التعليمية، التي تجد في فلسفة الترابط أساساً جيداً للابلاغ وتوصيل المعنى ، مع أن الصورة قد تكون أكثر تعقيداً من الفكرة كما هو معروف. وفي قول الشاعر مثلاً

أيقتلني والمشرقي مضاجعي
ومسنونة زرق كأنياب أغوال ؟

نجد الصورة الفنية أشد غموضاً من الفكرة التي يريد الشاعر التعبير عنها ، وذلك لأن الصورة في العمل الأدبي ليست وسيلة لتقريب الشيء الغريب وتحويله إلى شيء مألوف ، بل هي على عكس ذلك قد تحول الشيء المعتاد إلى أمر غريب عندما تقدمه في ضوء جديد ، وتضعه في سياق غير متوقع (١) .

١ - انظر كتاب الدكتور صلاح فضل : نظرية البنائية في النقد الأدبي ، ص ٨٢ ، الانباط ، القاهرة .

وليس من مهمتنا هنا تقديم التفسير النظري الذي تقوم عليه الظواهر الصياغية في مجال الفنون المرئية ، التي سبقت الإشارة إليها في كلامنا - عرضاً - على سبيل التمثيل ، وإنما نحاول فيما يلي من سطور أن نبين الأساس اللغوي والنفسي الذي يفسر فكرة « تراسل ماهيات المعاني » التي نقول بها ، وعلاقتها ببنية الطف كصيغة كلية هي أساس التشكيل الجمالي للجملة . وفي هذه الفكرة محاولة للوصول إلى منهج جديد في التحليل البلاغي للجملة العربية بعد أن سيطرت النظرية الجرجانية وشرحها على ميدان البلاغة العربية قروناً طويلة .

* * *

يتصل الأساس اللغوي الذي تقوم عليه فكرة « التراسل » بمفهوم « الكلمة » ودلالاتها في اللغة الأدبية ، فالكلمة ، كما هو معروف ، ليست معنى معجمياً محدداً عارياً من الظلال والإيحاءات التي تكتسبها من آلاف التجارب الإنسانية في استعمالها عبر التاريخ . إنها ليست رمزاً يشير إلى فكرة ومعنى فحسب ، بل هي نسيج متشعب من صور ومشاعر أنتجت التجربة الإنسانية ، فثبتت في اللفظة ، وارتبطت بها ، فزادت معناها الأصلي حياة وإيحاء ، ولذلك فإن لكل لفظ في حياتنا اليومية حيوية خاصة تسمو على الرصد المعجمي ، بل إن محاولة تفسير النصوص الأدبية عن طريق الاكتفاء بتسجيل القيمة المعجمية لألفاظها - كما يفعل كثير

من النقاد ومؤرخي الأدب في العالم العربي اليوم - يعد وقوفاً عند أهون جانب من إمكانات هذه النصوص ، لأنه جمود عند ذلك الأصل العام المشترك في جميع الاستعمالات اللغوية . غير أن للألفاظ فوق ذلك - أي فوق أصلها المجرد وارتباطها التراثي والشخصي - ظلالاً أخرى تصنفها عليها مجالاتها المختلفة التي تدخلها في سياق كلي وبنوي جديد هو من صنع الأديب أو الشاعر .

وهكذا ننتهي إلى أن التحليل الفني للنصوص في المجال الأدبي ، ينبغي ألا يقنع بالوقوف عند التفسير المعجمي للألفاظ ، ولا بالدلالات الضمنية التي تطوف حولها وتتعلق بها بالإضافة إلى أصلها المعجمي . ذلك أن هذا التحليل المعجمي ، وما قد يتبعه من التحليل الدلالي - على الرغم من أنه عامل هام من عوامل التعبير الأدبي لجابيل قيمته في التلوين الوجداني للمعاني - يعتمد إلى تحليل الألفاظ خارج السياق الموضوعي للنص ، بدراستها في إطارها المعجمي المطلق ، أو في إطارها التراثي والسيكولوجي الخاص . ولنقل ابتداءً في وضوح إن قضية السياق هي في رأينا القضية الأولى في تفسير النص الأدبي ، وأن أي تحليل لمعاني الكلمات خارج سياق هذا النص ، لا يقدم شيئاً يعتد به في مجال التفسير الأدبي ، لأن السياق وحده أو هو الذي يشكل معنى اللفظ تشكيلاً جديداً . كأن البنية الجديدة هي التي تخلق معناه على أقلام الشعراء والأدباء

إذ ينشأ اللفظ في ظلّالها ، ويكتسب إيهاءه الجديد من سياقها .

من أجل ذلك نقول : إن الألفاظ لا تتفاضل في ذاتها فليس هناك كلمة شعرية وأخرى غير شعرية . ولقد استطاع شاعر قديم أن يضع كلمة « جداً » في سياق خاص ، فاكسبت دلالة شعرية متميزة في بنيتها الجديدة حين قال :

وإن الذي بيني وبين بني أبي
وبين بني عمي لمختلف جداً
فإن أكلوا لحمي وفرت لحومهم
وإن هدموا مجدي بنيت لهم مجدداً

كذلك استطاع إيليا أبو ماضي في العصر الحديث أن يعطي كلمة « الطين » إيهاءاً شعرياً خاصاً حين قال :
نسي الطين ساعة أنه طين حقير ، فصال تيهاً وعربد
ومثل هذا ما فعله الشاعر إبراهيم ناجي بكلمة
« العنكبوت » حين قال :

والبلى أبصرته رأي العيان
ويداه تنسجان العنكبوت
صحت : يا ويحك تبدو في مكان
كل شيء فيه حي لا يموت

ولهذا السبب يرى بعض النقاد « أن اللفظ - مهما تكن وضعيته - محدود الكينونة : له ماديته المستقرة فيه . ومهمة الفنان - شاعراً أو ناثراً - أن يطلق قواه الحبيسة في إطار حروفه لتتحول إلى دينامية تستمد حرارتها وحركتها من خلال السياق العام . وعن سبيل هذا الوثائق الوثيق بين اللفظ وما سبقه وما لحقه ينمو خط نفسي يشع بكل العطاء الفني » (١)

ومن الخير أن نسارع ابتداء فنقرر أن المعاني هي حصيلة خبراتنا بتلك الأشياء التي تدل عليها الألفاظ . غير أن معاني هذه الألفاظ وإيحاءاتها القريبة والبعيدة تختلف - كما يقول علماء النفس - باختلاف السن والثقافة والذكاء ، ومدى الاتصال بالناس ، وعلاقتنا بالأشياء بحيث يجب علينا التمييز بين المعنى السيكلوجي والمنطقي للكلمات عند كل تفسير للنص : « فالأول معنى ذاتي خاص بالشخص الذي يحمله ويملكه ، أي أنه مثقل بكثير من الصور الحية والمشاعر والذكريات ، أما المعنى المنطقي ، فهو المعنى الذي يحاول العلم تحديده ، وهو معنى موضوعي محدد » (٢) .

١ - دكتور رجاء عيد ، في البلاغة العربية ، ص ٥٣ ، مكتبة الطليعة ، اسيوط .

١ - د . احمد عزت راجح ، أصول علم النفس ، ص ٣٠٠ ، الطبعة الحادية عشرة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٧ .

والاستخدام الأدبي للألفاظ يعتمد فيما يعتمد على المعنى
السيكولوجي لها - أعني دلالتها الارتباطية الذاتية والجماعية-
ولكنه اعتماد يتجه فنياً بهذه الإيحاءات الخاصة إلى سياق
موضوعي ، كأنه يفك ارتباطها التقليدي . وفي هذا قد
يبدو الكاتب وكأنه يقف عند الجانب المنطقي منها . وتلك
هي مهمة الصناعة الأدبية ، فإن عبقرية الكاتب الخلاقة
إنما تتجلى خير ما تتجلى في وضع هذه الألفاظ ذات الإيحاء
السيكولوجي والتراثي الخاص في « صيغة » جديدة ذات
طابع كلي عام ، تبدو لنا موضوعية عند أول النظر .
وهكذا تصير مهمة الشاعر هي تحويل كل ما هو ذاتي
وخاص من دلالات الألفاظ إلى كلي ذي طابع عام ،
أو هكذا تبدو لنا البنية الجديدة لأول وهلة ، فتبرر
لنا اقتحام عالمه الخاص باسم البحث عن الموضوعي والمطلق
ولا يتم مثل هذا التحويل إلا عن طريق ما يشبه تحدي
الفنان للترابط الخاص ، ونقض الدلالات السيكلوجية
المألوفة بابتكار سياق تنتظم الكلمات في بنائه وتكشف عن
تعاطف بين الأشياء يتم من خلالها العثور على علاقة تضائفي
جديدة بين الموجودات . ويقوم هذا التفسير للابداع الفني
في صيغ العطف على مقاومة آلية التلقي ، وهي المقاومة
التي نستعيد من خلالها إحساسنا بعمق الوجود وجدته ، بعد
أن كادت هذه الآلية تفقدنا الإحساس به . وفي ذلك يقول
أحد البنائين :

« إن الناس الذين يعيشون على الشواطئ ، سرعان ما يتعودون هدير الأمواج ، حتى إنهم لا يحسون بها ، ولا يسمعونها عادة . ولنفس السبب فإننا لا نكاد نسمع كلماتنا نفسها ... وننظر إلى ما نألفه فلا نراه ... ومن هنا يضعف إحساسنا بالعالم ، إذ يكفيننا أن نتعرف عليه ومهمة الفنان محاربة هذا الروتين الآلي بنزع الأشياء من إطارها المألوف ، وتجميع العناصر المختلفة على غير انتظار ، ولذلك فإن الشاعر يعدد إلى كسر القوالب « الاكليشيات » اللغوية ليَجبرنا على تجديد تلقينا للأشياء من خلال التحول المجازي . وهذه هي عملية التشويه الخلاق التي تعيد لنا حدة التصور بعد أن تثلمها العادة ، ونكتشف كثافة العالم المحيط بنا ، بعد أن يغرقه الروتين » (١) .

هذا السياق الجديد الذي يتم للفنان خلقه هو في الحقيقة سر صناعة الكلمة ، وهو الذي تتم عن طريقه تجربة الإبداع الفني بمعناها العام . وليس معنى الخلق الأدبي هنا هو ابتداء دلالات للكلمات من عدم ، فلغة وجود موضوعي جماعي وتراثي مقرر هو الذي يجعل الحوار بين الكاتب وقارئه ممكناً . ولكن المؤلف المبدع هو الذي يغير معطيات الألفاظ بوضعها في سياق خاص عن طريق اكتشاف علاقات من التضاد الوجودي بين الكائنات يعبر عن

١ - نظرية البنائية ، ص ٨٣ .

فكر المؤلف ونفسه دون أن يفقد في الوقت نفسه هذا الإطار اللغوي ، الذي هو وسيلته في التعبير عن ذاته ، خصائصه الذاتية ، وإلا استحال التفاهم ، وصار الإبداع إلى ضرب من العبث الشخصي بمدلولات الألفاظ .

فإذا عرضنا بعد ذلك لممارسة القارئ النفسية للنص الأدبي ، فإننا نجد أنها تقوم على محاولة الكشف من جديد عن دلالة هذه البنية التي توصل إليها الكاتب أو الشاعر عن طريق ابتكار سياق جديد للتعاطف بين الكلمات وهذا الكشف يتم بالتفاعل بين ترابطين يسيران بالكلمة في اتجاهين مختلفين من أجل غاية واحدة . وهذان الترابطان هما :

١ - الترابط الشخصي - أي السيكولوجي والتراثي للكلمات - القائم على مفهوم التفاعل الارتباطي بين الذات والموضوع ، والذي يتم أساساً عن طريقه الاحتفاظ للألفاظ بمخزون شعوري ولا شعوري في ضمير الفرد ، في التراث الجمعي للأمة .

٢ - الترابط الداخلي التابع من البناء الموضوعي للفكرة والذي هو من صنع الكاتب أو الشاعر ، وفيه تبدو الأشياء كأنها تسير وفق منطق عام أو كالعام . وهذا الترابط يتم إبداعه عن طريق ترتيب معين لعلاقات الألفاظ في النص . وكأن التعاطف في السياق الجديد إعادة ترتيب للتضائفات الوجودية بين الكائنات .

وهكذا تظل الألفاظ في النص الأدبي مشدودة في اتجاهين : إلى الخارج أي نحو القارئ بمخزونه التراثي والذاتي المرتبط بها ، وإلى الداخل : أي نحو السياق الذي يحاول الفنان من خلاله أن يوظف هذا المخزون التراثي توظيفاً موضوعياً يتم به الكشف الجديد عن الحياة .

ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن للنص الأدبي جانبين : الجانب الأول تراثي وسيكلوجي ، وهو الجانب الذي يدخل في إطار المشترك العام ، والجانب الثاني موضوعي خاص هو الذي يحاول المؤلف من خلاله خلق سياق جديد يعبر عن نفسه وفكره . ويقوم الابتكار الأدبي في هذه الحالة على التوتر بين الجانبين السابقين ، أي على التوتر الناشئ بين الذاتي والموضوعي ، أو بين العادي والفني لأن الاستسلام في التعبير للذاتي والعادي - وإن كان من الصدق الأخلاقي - لا يدخل في إطار الصدق الفني . ذلك أن الفن الصادق ليس تعبيراً لا إرادياً عن كل ما يعرض لذات الفنان من هواجس وأفكار ، كما أنه ليس فيضاً حراً متدفقاً من العواطف والمشاعر لا يخضع لضوابط وقواعد موضوعية ، وإنما الفن الصادق هو قدرة على تنظيم موضوعي لهذا الفيض الشعوري ، واختيار إرادي واع في أسلوب عرضه . فهو من جهة وسيلة إلى نظرة موضوعية لصور الوجود ، وهو من جهة أخرى ليس حكاية واقعية لهذه الصور ، بل هو كشف ذاتي منظم عنها .

وهكذا تصير صيغة العطف في التعبير الفني تصرفاً لغوياً يقوم على محاولة الكشف عن تضائيف جديد لعلاقات الوجود ، وليس على أساس أنه تمثيل للواقع المألوف . وكل كشف لغوي هو كشف عن واقع جديد يحاول أن يكسر قوالب التصورات الجاهزة في أذهاننا ، ويجبرنا على أن نجدد تلقينا للأشياء عن طريق نقض علاقاتنا السابقة بها ، وبنائها من جديد .

ومعنى هذا مرة أخرى أن قضية الإبداع الفني في الأدب هي قضية خلق البناء اللغوي القادر على الكشف الوجودي ذي الإيحاء المتجدد . ومن أجل ذلك لا تكون الكلمات خارج سياق النص الأدبي سوى رموز لأشياء كلية عامة ذات طابع تراثي ، أو ذاتية خاصة ذات طابع سيكولوجي فردي ، وإنما تكتسب دلالتها الفنية وحقيقتها الموضوعية داخل ذلك الإطار اللغوي الذي نسميه سياق الجملة .

* * *

يؤدي العطف دوراً هاماً في خلق السياق الأدبي ، إذ تكتسب به الكلمات ارتباطاً جديداً يخرج بها عن ارتباطها التراثي المعتاد ، أو يوظف هذا الارتباط التراثي من أجل تحقيق السياق الجديد . وبذلك تصبح جزئيات المتعاطفات المجتمعة في النص غير مساوية في صورتها العامة لجزئياتها

متفرقة خارج النص . ذلك أن الأزهار - مجتمعة في باقتها - ليست هي نفسها متناثرة خارجها . أو لنقل بلغة الرياضيين : إن الأعداد ٤ ، ٦ ، ٢ ، ٨ ليست هي نفسها الأعداد المسلسلة (٢ ، ٤ ، ٦ ، ٨) داخل هاتين الحاصرتين الدالتين على معنى يفيد علاقة «التراسل» الداخلي في هذه البنية أو الصيغة ذات المعنى الكلي .

وهذه الحقيقة تتفق مع ما وصل البنيويون حديثاً في محاولاتهم لتأكيد فكرة البنية واكتفائها بذاتها ، فقد تحدثوا عن « الكل » وخصائصه المتميزة عن خصائص « أجزائه » إذا أخذ كل منها على حدة ، فهم يرون أن البنية تشكل من عناصر ، ولكن هذه العناصر تخضع لقوانين تميز المجموعة كمجموعة. غير أن هذه القوانين المسماة تركيبية لا تقتصر على كونها روابط تراكمية ، لكنها تضي على الكل خصائص المجموعة المغايرة لخصائص العناصر (١) .

إن صيغة التعاطف بالمفهوم الذي تقدمه مجال كلي تحرك فيه المتعاطفات بتراسلها الخاص ، لتكون مجالاً يولياً ذا إحياء جديد. وعلى مفسر النص الأدبي ، من جهته

١ - جان بياجيه ، البنيوية ، ص ٩ ، ترجمة عارف منبينة ، سير أوربي ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٧١ ، وانظر أيضاً ، تود ذكريا ابراهيم ، مشكلة البنية ، ص ٣٣ ، مكتبة مصر .

إذا أراد أن يكشف إيقاع هذا السياق أن يلجأ إلى البحث في أثر « تراسل » ماهيات المعاني بين المتعاطفات في بناء الصيغة الجديدة ، فهذا « التراسل » البنيوي بين المفردات والجمل هو وسيلة الكاتب أو الشاعر للتعبير والإبداع الذاتي ، والخروج بعلاقات التعاطف في جزئيات السياق عن أنماطها التقليدية المتوارثة التي تبذل يومياً في اللغة الدارجة ، وتفقد قدرتها بالتدرج على الكشف والإيحاء .

لذلك فإن دراسة أساليب العطف في النصوص العالية ينبغي أن تتجه إلى إبراز جهد الأديب في خلق السياق الجديد الذي يتم أحياناً على حساب تفكيك البنيات الاعتيادية لصيغ العطف التقليدية . ولقد رأينا من قبل كيف عمد أبو تمام بتفرد الشعري الخاص إلى إبداع صيغة من التعاطف خرج بها عن النسق المعتاد ، فردها البلاغيون لأنهم افتقدوا فيها الوجه الجامع بين المتعاطفين الذي شغلوا دائماً بالبحث عنه كلما صادفوا صيغة من صيغ العطف ، بوصفه الخيط الذي يربط كلا منهما بالآخر ، مع أن هذا بعينه هو الجري وراء المألوف الذي أراد الشاعر نقضه . وهكذا غلبت عليهم نزعتهم الترابطية ، فقالوا : لا علاقة بين مرارة النوى ، وبين كرم أبي التمسين ، وذلك في قول أبي تمام الذي سبقت الإشارة إليه :

لا ، والذي هو عالم أن النوى
صبر ، وأن أبا الحسين كريم

وذلك مع أن أبا تمام قد قصد هنا إلى هذا العطف الخاص الذي يتم من خلاله بناء « صيغة » عطف ذات نسق موضوعي جديد ، يتم فيه تراسل ماهيات المعاني بين « مرارة النوى » و « كرم أبي الحسين » على وجه بنيوي خاص ، من خلال إبداع سياق يعبر عن البنية الخفية الكامنة تحت هذا العرض للواقع الذي قد يبدو عرضاً غير متجانس

غير أن بعض البلاغيين المحدثين لا يزالون يجرون على ما جرى عليه القدماء من ضرورة العثور في كل صيغة من صيغ العطف على وجه يقيم تلك العلاقة الترابطية التي يقولون بها بين المتعاطفات . وقد حاول أحد الدارسين أن يبحث عن علة عجز الشاعر عن العثور على الرابطة المناسبة بين متعاطفاته ، فقال :

« ومرجع هذا العيب عند التحقيق إلى انقطاع أو فتور بعثريان النفس في وقت معالجة القول ، فإذا أحاط بالنفس ما هي فيه من تفكير ومعاناة ، وسيطر الشاعر أو الكاتب على خيالاته وخيالاته ، وهو اجسه . لا يقع في كلامه - والحال كذلك - لفظ يتنافر مع سابقه ، أو ينبو به مكانه ، وإنما ترى ألفاظاً متجانسة . متجانس الفكر والحس ، منصبة كلها بصيغة واحدة ، هي صيغة قلبه في حال معاناته ، فإذا رأيت في الكلام لفظاً غريباً (يعني كما تجد في العطف المستشهد به في بيت أبي تمام السابق) كان ذلك مظهراً من مظاهر انتشار الحس

وعدم السيطرة على الحالة والفكرة . وهذا فتور وتخاذل
وانقطاع . والفضيلة والعيب هنا يتصلان بالموهبة ومدى
سطوتها ، واقتدارها وتمكنها . « (١)

من أجل ذلك عاب هؤلاء المحدثون ، كما عاب
القدماء العطف الوارد في بيت الكميت :
أم هل ظعائن بالعلياء نافعة
وإن تكامل فيها الأنس والشنب ؟

فرددوا فيه ما قاله نصيب من قبل : « باعدت في القول
ما الأنس من الشنب ، ألا قلت كما قال ذو الرمة :

لمياء في شفتيها حوة لعس
وفي اللثات وفي أتيابها شنب؟ » (٢)

وهكذا حكموا بنبو التعاطف بين الأنس والشنب ،
واستقامته بين اللثات والأتياب . وهم يروون في ذلك أن
الكميت حين سمع ذلك خجل لما في شعره من ضعف ،
وهذا الخجل لا يكون إلا لخلل معيب في رأيهم (٣) ،

١ - دكتور محمد ابو موسى ، دلالة التراكيب ، ص ٢٩٢ ، مكتبة وهبية
القاهرة ، ١٩٧٩ .

٢ - أبو الفرج الاصفهاني ، الاغانى ، ج ١ ، ص ٣٤٨ ، والشنب :
رقة وبرد وعدوبة في الاسنان ، واللعس : سواد اللثة والشفة ، أو سواد
في حمرة ، والحوة : سواد يضرب الى الخضرة ، وقيل حمرة تضرب
الى السواد ، يقال رجل احوى وامرأة حواء .

٣ - دلالة التراكيب ، نفسه .

مع أن الصورة في بيت الكميّ أفضل من حيث أنها تخالق سياقاً جديداً يعطي الإحساس ببهجة الحياة في محبوبته ، وكأنهم يفهمون أن مهمة الشاعر هي أن يرصف الألفاظ لتمثل الواقع الخارجي تمثيلاً دقيقاً ، كما في بيت ذي الرمة الذي يبدو فيه العطف مسطحاً ، يعتمد على التذكير بعلاقة مكانية بين اللثات والأنياب والشنب ، فهو لا يتضمن كشفاً ، ولا يبتكر سياقاً يعبر عن إحساس جديد بالوجود وفي مثل هذا العطف الذي يحاكي فيه الشاعر الواقع الخارجي أكثر مما يعيد تركيبه ، يحصل الشاعر على مادته التصويرية كلها جاهزة ، وفق قانون تداعي المعاني ، وتعتمد تجربته الشعرية على المحاكاة ، التي تقوم في جوهرها على التذكير بما هو مألوف في الخارج ، أكثر مما تقوم على الكشف عن المجهول منه . وإعادة صياغة علاقاته الوجودية ، وفقاً لتجربة الشاعر النفسية وفكره .

تختلف فكرة « الجامع » .. التي يقول بها البلاغيون ليصح العطف عندهم عن فكرة « التراسل » التي تقدمها في هذه الدراسة لتفسير بلاغة العطف . ذلك أن « الجامع » عندهم ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل ، ليس إلا وجهاً سيكولوجياً خاصاً أو تراثياً عاماً تشترك به المتعاطفات وفقاً لتصور ترابطي سابق ومتحقق في ذهن القارئ والمخاطب

وهذا التصور المتحقق سلفاً قبل وجود النص هو وحده الذي يبرر العطف ، فمهمة الشاعر أو الأديب الجمالية عندهم هي أن يذكر قراءه بوجه من العلاقة بين المتعاطفين يعرفونه من قبل .

أما « التراسل » الذي نقول به ، فهو خصيصة من خصائص البنية التي تنتج عن سياق العطف في إطار خاص وهو سياق مخترع ومقصود من جانب الفنان . هذا هو الفرق بين المصطلحين : إذ يقولون « بجامع » ترابطي قبلي (أي متحقق قبل إنشاء النص) ، خارجي (أي يستمد ترابطه على أساس سيكولوجي ، أو تراثي من خارج بنية النص) ، ونقول « بتراسل » موضوعي (أي يستمد معناه من « صيغة » النص وبنيته) ومتجدد مرة بعد مرة باكتشاف الفنان لعلاقات الوجود ، وهي العلاقات التي أضلنا عنها التعود البغيض ، وهموم الأنانية : أي رضانا بسياقات العطف الذاتية واليومية التقليدية بين الموجودات .

من أجل هذا ظلت نظريتهم في موضوع « الجامع » بين المتعاطفات تدور في مجال الصواب والخطأ ، دون أن تعنى بموضوع الحسن والقبح ، فهي ذات طابع معياري يستمد أصوله من خارج بنية النص ، ويقوم على مسلمات سابقة عليه ، على الشاعر أو الكاتب أن يجاريها ، وأن يكتب وفقاً لها . ولذلك يقول القزويني مثلاً :

« والجامع بين الجملتين يجب (ولنتأمل معنى
الوجوب المفروض على الفنان هنا) أن يكون باعتبار
المسند إليه في هذه ، والمسند إليه في هذه ، وباعتبار
المسند في هذه والمسند في هذه جميعاً ، كقولك : يشعر
زيد ويكتب ويعطي ويمنع ، وقولك : زيد شاعر
وعمره كاتب ، وزيد طويل وعمره قصير ، إذا كان
بينهما مناسبة ، كأن يكونا أخوين ، أو نظيرين ،
بخلاف قولنا : زيد شاعر وعمره طويل ، كان بينهما
مناسبة أو لا » (١)

فإذا انتهى البلاغيون من تحقيق القول في ترابط الإسناد
- اتحاداً في المسند إليه أو اختلافاً - شرعوا في تحديد
جهات الترابط على أساس الإعتبار العقلي والوهمي والخيالي
من ذلك مثلاً قولهم في تعريف الجامع العقلي . إنه ذلك
الجامع الذي يتحقق في معطوفين يكون بينهما اتحاد في
التصور ، أو يكون بينهما تماثل ، « لأن العقل بتجريده
المثلين عن الشخص في الخارج يرفع التعدد » ، أو يكون
بينهما تضاييف ، كما بين العلة والمعلول ، والسبب والمسبب
والسفل والعلو ، والأقل والأكثر ، « فإن العقل يأبى ألا
يجتمعا في الذهن » .

أما الجامع الوهمي الذي يمكن أن يشكل رابطاً جامعاً
بين المتعاطفات ، فهو يتحقق في رأيهم حين يكون بين

١ - الايضاح ، ص ٢٦٥ .

تصور المعطوفين شبه تماثل : كلون بياض ولون صفرة
فإن الوهم يبرزهما في معرض المثليين ، أو يكون بينهما
تضاد : كالسواد والبياض ، والهمس والجهارة ، أو يكون
بينهما شبه تضاد : كالسمااء والأرض والسهل والجبل ،
والأول والثاني ، « فإن الوهم ينزل المتضادين والشبهين
بهما منزلة المتضايين فيجمع بينهما في الذهن ، ولذلك
تجد الضد أقرب خطوراً بالبال مع الضد » (١) .

وأما الجامع الخيالي ، فإنه يتحقق في رأي البلاغين
القدامي - حين يكون بين تصور المعطوفين تقارن سابق
في الخيال . وهم يلحون على فكرة السبق هذه ، مع علمهم
التام بأن الأسباب إلى الجامع الخيالي مختلفة ، ولذلك
تختلف الصور الثابتة في الخيالات ترتيباً ووضوحاً كما
يقولون ، بل إن بعضهم لا يلبث أن يعبر عما يشبه العجز
عن العثور على معيار حقيقي ضابط لفكرة تقارن الخيال
فليس هناك مقاييس عامة تضبط بها الخيال ، بل يختلف
التصور الخيالي باختلاف التجارب الشخصية للأفراد ،
ثم باختلاف أحوال الأفراد في الأوقات المختلفة . ولذلك
يقول القزويني بعد ذلك منتهياً إلى غير ما بدأ به : « فكم
صور تتعاقب في خيال - وهي في آخر لا تتراعى - وكم
صورة لا تكاد تلوح في خيال ، وهي في غيره نار على
علم » (٢)

١ - نفسه

٢ - نفسه

وإذا كان الأمر كذلك - أي إذا كانت الروابط الخيالية بين المتعاطفات تختلف باختلاف الأشخاص إلى هذا المدى البعيد - فقد كان أولى بهم ، وأقرب إلى طبيعة النظر الفني في التحليل البلاغي ألا يتعلقوا بفكرة الجهة الجامعة التي ألحوا عليها هذا التعالق الشكلي النابع من نزعة ترابطية واضحة ، والهادف إلى رصف الخارج مرة أخرى ومحاكاته لغوياً . ولقد ردوا على هذا الأساس الترابطي كل ما لا يتفق معه من النصوص الجيدة ، وعطلوا بذلك حرية الأديب والشاعر في أن يصطنع بمتعاطفاته ما يشاء من سياق كلي يتجدد به إحساسنا بالحياة من حولنا بتجدد الكشف عن علاقاتها الوجودية ..

ولقد ساق القزويني نفسه مثلاً في ذلك ، ولكنه لم يفد من مغزاه ، بسبب تلك الفلسفة الترابطية التي كانت تسيطر على رؤية البلاغيين لمغزى العطف ، فظلوا لذلك يدورون في فكرة الصواب والخطأ ، وما يرتبط بها من الجهة الجامعة التي يجب أن تكون مقررة لدى المخاطب سلفاً ، ومفروضة فرضاً على الفنان كما قدمنا . وهذا المثل يتعلق بقصة أربعة كانوا يسيرون معاً في سفر ذات ليلة . وكان هؤلاء الأربعة يشتغلون بمهن مختلفة ، إذ كان الأول صاحب سلاح الملك ، والثاني صائغاً والثالث صاحب بقر ، والرابع مقرئ صبية . وبينما كان هؤلاء المسافرون في وحشة الظلام : ومقاساة خوف التخبط والضلال ،

طلع عليهم البدر بنوره ، فأفاض كل منهم في الثناء عليه وشبهه بأفضل ما في خزانة صورته : فشبهه السلاحى بالترس المذهب يرفع عند الملك ، والصائغ بالسبيكة من الإبريز تفر عن وجهها البوتقة ، والبقار بالجبن الأبيض يخرج من قلبه طرياً ، ومقرئ الصبية برغيف أحمر يصل إليه من بيت ذي مروءة ^(١) .

وهكذا اختلفت آفاق الخيال باختلاف التجارب الخاصة ، وعثر كل منهم على جهة جامعة تتصل بتجربته الذاتية . وقديماً لام ابن الرومي لائم فقال له : « لم لا تشبه تشبيه ابن المعتز - وأنت أشعر منه - في مثل قوله » :

كان	آذريونها	والشمس	فيه	بادية
مداهن	من ذهب	فيها	بقايا	غالية

فصاح ابن الرومي : « واغوثاه ، بالله لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، ذلك إنما يصف ماعون بيته ، لأنه ابن الخلفاء ، وأنا أي شيء أصف ، ولكن انظر إذا وصفت ما أعرف أين يقع الناس كلهم مني ، هل قال أحد قط أملح من قولي في قوس الغمام : ^(٢)

١ - نفسه

٢ - ابن رشيقي ، الممودة ، ج ٢ ، ص ٢٢٧ ، وانظر اسرار البلاغة ص ١٥٣ ، الهامش .

وقد نشرت أيدي السحاب مطارفاً
على الأرض دكنا، وهي خضر على الأرض
يطرزاها قوس الغمام بأصفر
على أحمر في أخضر وسط مبيض
كأذيال خود أقبلت في غلائل
مصبغة والبعض أقصر من بعض

وهكذا يتضح لنا أن لكل شاعر خياله الخاص المنطلق
في آفاق تتعلق بتجربته الخاصة وذوقه وثقافته .

من أجل ذلك فليس من الصواب ، أن نظل على متابعة
البلاغيين فيما يقولون به من البحث عن الجهة الجامعة في
كل عطف ، لأن ذلك أشبه بالإجماع على إغلاق باب
الاجتهاد ، إذا جاز التشبيه^(١) ، بل إن فيه من الرغبة في
أسر الشعراء في قوالب فكرية ثابتة على الدوام ما يتعارض
مع طبيعة الإبداع ، وإلا فما معنى أن نعيب عليهم باسم
البلاغة الجرجانية أنهم لم يصوغوا عباراتهم في العطف
على النحو الذي نتوقعه ، أو نتخيله ، أو نتمثله ، سلفاً
بحكم تلك الجهة الجامعة التي ألحوا عليها ، أليس معنى
ذلك أننا نشترط في خيالهم عند بناء صيغة التعاطف أن

١ - أمني وقوف الشاعر عن الابتكار رضا « بالجامع » المقرر سلفاً
كما يقف الفقيه عن الاجتهاد اعتماداً على اجتهاد من سبقه من كبار الأئمة
رضي الله عنهم .

يكون مثل خيالنا ، وإلا لم يكن فناً على الإطلاق ؟
ذلك منطق البلاغيين في بحث أسلوب العطف . وهذا
في رأيي أقسى ما يمكن أن نحاكم به خيال الشعراء على
وجه الخصوص ، لأن الشعراء لا يعرفون التقليد أو المحاكاة
التامة المنفرة التي تثير في نفوسنا إحساساً أشبه بالزيف
والكذب ، بل إن ما يدعو إليه البلاغيون بدورانهم حول
مغزى الترابط وإصرارهم على فكرة الجامع ، إنما يرمي
إلى شيء أقرب إلى التذكر منه إلى الخيال كما قدمنا ،
أو لعله قريب إلى ذلك الخيال الأولي الذي يسميه بعض
النقاد الخيال الأول ، يعنون به تلك القوة الحية والعامل
الأساسي في كل تبين للعالم الخارجي . أما فكرة « التراسل »
التي ندعو إليها في تفسير سياق العطف فهي ترتبط بما
يسميه كلوردج : « الخيال الثاني » الذي يعطي للأشياء سحر
الجددة والحدائثة ويستثير شعوراً جديداً بالحياة ^(١) ، يتولد
عند يقظة العقل من سبات العادة وغفلة الإلف ، ويوجهنا
إلى ما في الوجود من حولنا من لطائف وعجائب وفتنة
وإذ ذاك ننتبه إلى أننا نعيش في كنوز لا تنفذ ولا يدركها
الإعياء ، تضلنا عنها الهموم الشخصية والتعود البغيض .
وهذا قريب مما ذهب إليه بعض زعماء السريالية الفرنسية

١ - دكتور مصطفى ناصف ، الصورة الأدبية ، ص ٢٠ ، مكتبة مصر .

على الرغم من اختلاف منهجهم الفني عما نحن بصدده
إذ كتب يقول :

« فجأة مثل وميض البرق ، نرى الكلب أو العربة
أو المنزل للمرة الأولى ثم لا تلبث العادة أن تمحو هذه
الصورة ، فتداعب الكلب ، أو نستقل العربة ، أو
نسكن المنزل ، لكن بعد أن أصبحنا لا نرى هذه الأشياء
وهذا هو دور الشعر ، يرفع الحجاب بكل معاني الكلمة
ويكشف لنا عن الأشياء التي تحيط بنا ، والتي ترصدها
حواسنا بطريقة آلية . ولتناول أي شيء مألوف ، وننظفه
ونجلوه ، ونضعه في أبهى أشكاله ، فسوف يدهشنا
حينئذ بشبابه وطزاجته وقوته الهائلة هذا هو عمل الشاعر
العظيم » (١) .

وهكذا يمكن أن يستثير سياق العطف ببنائه المبتكر -
الذي لا يرتبط بفكرة « الجهة الجامعة » المقترنة بالإلف
والعادة - عالماً جديداً لم نستطع الوصول إليه حين وقفنا
عند المعهود وقفنا بتركيبات التعاطف المألوفة في حياتنا
اليومية ، والتي يحرص البلاغيون على إثبات وثيقة ترابطها
التقليدي كلما وجدوا إلى ذلك سبيلاً .

والحق أن نظرة البلاغيين التقليدية إلى موضوع الجامع
في أساليب العطف تنبع من موقف شبيه بموقف الترابطين

١ - البنائية ، ص ٨٤ .

من علماء النفس في تفسير ظواهر الإدراك بصفة عامة ،
إذ تقوم رؤيتهم على منهج تركيبى وترى في ترابط الأفكار
المفسر الوحيد لتجميع « الككل » وربطه وشرح وظيفته .
وقد وضعت هذه المدرسة قوانين للترابط شبيهة بتلك
القوانين التي ذهب إليها البلاغيون في البحث عن الجهة
الجامعة بين المتعاطفات وهي : التجاور في الزمان والمكان
والتشابه ، والتناقض .^(١)

غير أن فكرة « التراسل » التي ندعو إليها تحاول أن
تكون نقلة في تفكيرنا البلاغي من الإلحاح على جزئيات
العطف إلى سياقه الكلي العام . وهي بهذا أقرب إلى تفكير
المدرسة الصياغية (الجشتالت) منها إلى المدرسة الترابطية
في تفسير ظواهر الإدراك بصفة عامة ، إذ يقول أصحابها :

« إننا نجد أنفسنا نتعامل بالفعل خلال حياتنا
العقلية مع موضوعات كلية لها شكل خاص ، وحجم
خاص ، وموضوع خاص أيضاً ، وليس مع عناصر
كتلك التي يحاول الترابطيون وأتباعهم إرجاع العقل
إليها . فنحن حتى خلال الخبرة المتجانسة كالنظر إلى
مساحة من السماء الزرقاء إنما نحس بانطباع كلي واحد
وليس بكتلة من النقاط الزرقاء . أفلا يكون البحث
— بعد ذلك — في العناصر مضملاً ؟ »^(٢)

-
- ١ - انظر تفصيل ذلك في كتاب الدكتور زيبور ، مذاهب علم
النفس المعاصر ، ص ٣١١ ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٧١ .
٢ - ج . ل . فلو جل ، علم النفس في مائة عام ، ص ١٦٩ ، ترجمة
لطفى فطيم ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٩ .

وهكذا تنتهي الرؤية الصياغية للوجود إلى أن إدراكنا للأشياء فوري ، ومباشر ، وكلي ، وليس تلاصق إحساسات ابتدائية . ومعنى ذلك فيما يتعلق بموضوع سياق العطف الذي نحن بصددده أن « الكل » ليس تلاصقاً ساذجاً لأجزاء بحيث يجوز لنا البحث عن الجامع بينها ، كما يقول الترابطيون من البلاغيين . ويترتب على ذلك القول بأن لكل جزء وظيفة يقوم بها داخل الكل ، هو الذي نسميه « التراسل » ، وأن جملة العطف - وفقاً لذلك - هي بناء تتعلق في داخله الأجزاء بالكل تعلقاً خاصاً نسميه سياق التعاطف ، دون الوقوف عند جزئيات العطف وحدها والبحث في مبرراتها الترابطية ، ، كما يفعل البلاغيون .

من أجل ذلك فات هؤلاء البلاغيين مغزى السياق الكلي الذي عبر فيه امرؤ القيس عن إحساسه ببهجة الحياة في حبيته ، عن طريق خلق سياق بين متعاطفات ، لا تقوم بينها تلك الرابطة التقليدية التي يفتشون عنها في كل عطف ولكنها تخلق في صيغتها الكلية العامة الإحساس بهذا الشعور وإن كان واحد منها لا يكفي للتعبير عن بعض ذلك وهذا في قوله :

كأن المدام و صوب الغمام وريح الخزامى ونشر القطر
يعل بها برد أنيابها إذا غرد الطائر المستحرق

فقد غلبت على شراح هذا النص تلك النزعة الجزئية التي تقوم على البحث عن العلاقات الخارجية بين العناصر شأن منهج الترابطين جميعاً ، دون أن يحاولوا اكتناه منطق البناء الداخلي لسياق العطف في البيتين ، فقال بعضهم : إن امرأ القيس قد وصف فاهماً بهذه الصفة عند تغير الأفواه بعد النوم ، فكيف تظنها في أول الليل ؟

غير أن هذا التفسير لا يصادف قبولا لدى بعض النقاد المحدثين الذين يرون أن فكرة التصاعد في المبالغة لا تضيف إلى التشبيه وجاهة حقيقية ، وليس من الضروري أن يتجه إلى بيت امرئ القيس : « لكن المبالغة التي تجعل مهمة الإيضاح قريبة تفسد طبائع الصور إفساداً شديداً ، إنما عنى امرأ القيس أن توضع رائحة الفم في سياق وانتراع الرائحة من هذا السياق المائل ، لن يعود علينا إلا بالتيسير المصطنع الذي دأبنا عليه قروناً »^(١)

وهكذا أعطى السياق « ككل » معنى جديداً لا يمكن انتراعه من جزئيات المتعاطفات ، إذا أُنخا كل منها على حدة . وهذا السياق يجعل من رائحة فم المحبوبة جزءاً من نفس الصبح وموسيقاه وبهجة الشعور بالآية . وهو سياق لا تعطي جزئياته منفردة شيئاً من ذلك ، إنما يخلقه الشاعر خلقاً باكتشاف « كل » جديد ذي بنية وجودية خاصة ،

١ - د . مصطفى ناصف ، الصورة الأدبية ، ص ٧٢ ، مكتبة مصر .

يتم من خلالها الكشف عن الكون من حولنا ويتعمق إحساسنا به .

وشبيه بهذا السياق سياق آخر نجده في قول الشاعر الذي سبقت الإشارة إليه :

ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها

شمس الضحى وأبو إسحاق والقمر

وقد وقف البلاغيون عند هذا البيت ، وأقروا حسن ما جاء من عطف على أساس عثورهم على جهة جامعة تلم شمل هذه المتعاطفات ، يسمونها هنا : « الجامع الوهمي » : وهو أن يكون بين تصور المعطوفات شبه تماثل كلون بياض ولون صفرة ، فإن الوهم يبرزهما في معرض التماثلات . على أن بلاغة العطف هنا لا تنبثق من معنى تحقق الجهة الموهومة - أي جامع اللون بين هذه المتعاطفات الثلاثة - كما زعموا - وإنما تنبثق من ابتكار صيغة من التعاطف ذات بناء جديد ، يتم بين متعاطفاتها تراسل معان خاصة . فكل كلمة من المتعاطفات هنا لها خارج إطار السياق ارتباطها الذاتي المختزن في ذهن السامع : فهناك إيحاء الضياء والبهاء ونشاط الحياة ، ووضوح المواجهة في « شمس الضحى » وهناك إيحاء الرقة والسمو والسكون والتفرد في لفظ « القمر » . ولكن الشاعر صنع سياقاً جديداً منهما مع اسم الممدوح له ليحاؤه المتجدد بتجدد شعور الناس ببهجة الشمس وعلو

القمر ، وبذلك لا تكون بلاغة العطف هنا نابعة من وجود
جهة جامعة بين المتعاطفات ، ولكن من بنية السياق الجديد
نفسه ذات الإيحاء الخاص .

وفي البيت التالي للمتنبى نجد عطفًا يصور مثلاً آخر
من صور السياق القادرة على الإيحاء بمعنى كلي :
أميناً وإخلاقاً وغدراً وخسة

وجبناً، أشخصاً لحت لي أم مخازيا ؟

وقد أعطى العطف بين هذه المصادر المنصوبة في مطلع
البيت إيحاء تراكمياً لدى الشراح الذين ذهبوا في تفسيره
مذهبهم في التوضيح والمبالغة على عادتهم ، فقد قالوا :
إنه يهجوهم متسائلاً : أتجمع بين هذه المخازي ، كما تقول
العرب : « أحشفا وسوء كيلة ؟ » ، وذلك مبالغة من الشاعر
في ذمه : « أي كأنك مخاز ومقابح لاجتماعها فيك ووصولها
منك »^(١) . غير أن العطف في مطلع البيت « بالواو » ، وفي
آخره « بأم » يمنح السياق شيئاً أعمق من فكرة تراكم
صفات الشر في المهجو ، والتصاعد في معنى المبالغة الذي
ألحوا عليه توقفاً عند جزئيات المعاني ، بدلا من الإدراك
الكلي لها . والحق أن في ترديد المتعاطفات هنا إيحاء
تشخيصياً بالتهافت والسقوط في تلك الشخصية بحيث تكاد

١ - ديوان المتنبى ، ج ٤ ، ص ٤٣٢ شرح البرقوقى .

تخفي معالمها الحقيقية ، فيحار الشاعر من أي الجهات يصفها ، تحقيراً لها . وهذا التهافت والسقوط إنما هو نتاج تصور كلي لبناء العطف ، لا تنهض بأدائه مفردات العطف إذا أخذ كل منها على حدة خارج هذا السياق الكلي .

ومن جهة أخرى خلق سياق العطف نسقاً منفراً في بيتين لأبي تمام يصفهما ابن الأثير بأنهما من أقبح ما سمع وهما قوله :

وتقاسم الناس السخاء مجزأ
وذهبت أنت برأسه وسنامه

وتركت للناس الإهاب وما بقي
من فرثه وعروقه وعظامه

فقد أراد أبو تمام تجسيد صورة الكرم في ممدوحه ، ففصل القول ، وعطف على كلمة الإهاب بمعطوفات تشكل في تداخلها البنائي وتراسل معانيها صورة أحشاء جمل ذبيح ولذلك يقول ابن الأثير : « والقبح الفاحش في البيت الثاني . وكل هذا التعسف في التشبيه البعيد دندنة حول معنى ليس بطائل ، فإن غرضه أن يقول : ذهب بالأعلى وترك للناس الأدنى ، أو ذهبت بالجيد وتركت للناس الرديء » (١)

١ - ضياء الدين ابن الأثير ، المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر ، ج ٢ ، ص ١٥٤ ، نهضة مصر ، القاهرة .

وقد التفت الشعراء المحدثون إلى المغزى الفني لتراسل المعاني في سياق العطف ، فأفادوا منه ، وألحوا على استخدامه بصورة مبتكرة في قصائدهم . من ذلك مثلاً ما نجده في تلك الصورة الفنية التي يرثي فيها « عبد الوهاب البياتي » زعيماً جزائرياً ، قتله الفرنسيون في زترانته في السجن ، حيث يقول :

« قمر أسود في نافذة السجن ، وليل
وحمامات ، وقرآن ، وطفل
أخضر العينين يتلو
سوره « النصر » وقل
من حقول النور ، من أفق جديد
قطفته يد قديس وثائر
ولדתه في ليالي بعثها شمس الجزائر »^(١)

وسياق هذه المتعاطفات - إذا قيس بمقاييس البلاغة القديمة - لا يستقيم بحال ، إذ اين لنا بالجهة الجامعة التي تربط في الخيال أو في الوهم : على سبيل التماثل ، أو التضاد ، أو كما يقولون ، بين القمر الأسود، والليل الحزين والحمامات ، والقرآن الكريم ، والطفل أخضر العينين الذي يقرأ « سورة النصر » ، والنفل الأبيض القادم من حقول

١ - ديوان عبد الوهاب البياتي ، ص ٢٦٧ من قصيدة : الموت في الظهيرة ، دار العودة ، بيروت .

النور ، حتى يصح الجمع بينها جميعاً في نسق واحد ؟
ولكن قضية الشعر الجديد ، هي قبل كل شيء - قضية
السياق المبتكر الذي يخلقه الشاعر خلاقاً عن طريق التعاطف
بين مفردات تبدو من حيث الأبعاد الذاتية لكل منها في
نفس القارئ - أي بمعناها السيكلوجي الخالص - متباعدة
متنافرة ، ولكنها في سياق هذا العطف تؤلف عن طريق
التراسل بين ماهياتها بناء كلياً ذا إحياء موضوعي جديد .
وهذا الإحياء الجديد يقوم على الثقة بأن ثورة الجزائر
ماضية في طريقها نحو التحرير الشامل ، وأن النصر آت
لا محالة ، على الرغم من ذلك الليل الحزين الذي كان
يخيم على أرض الجزائر في ذلك الوقت ، ولكننا لو
رحنا ننقب في مفردات العطف نفسها عن شيء معين يحمل
هذا المعنى لما عثرنا عليه

ومع أن القمر الأسود في النص رمز الحداد على الشهيد -
كما هو واضح - فإنه قمر له دورته المحددة بزمان معين ،
وغداً بشرق ويملاً الدنيا ضياءً وبهاء . كذلك فإن الليل الطويل
لا بد أن ينجلي عن صباح - شأن كل الليالي الطويلة التي
يقاسيها الإنسان : تلك سنة الحياة والطبيعة ، وإنما يتم
الإحياء الواضح بالأمل خلال هذين الرمزين بفضل
معطوفاتهما التالية : فهناك الحمامات المنطلقات في الفضاء
رمز الحرية والسلام القادمين إلى أرض الجزائر لا محالة .

وهناك كلمة « القرآن » بكل إيحاءاتها التاريخية والفنية ،
معطوفاً عليها خضرة عيني هذا الطفل الوديع الذي جلس
يقرأ سورة النصر على سبيل الابتهاج لله بنجاح الثورة ،
وهذه الخضرة هي البشير بالنعيم والرخاء المأمول والتجدد
المستمر لأجيال الثورة . وأما سورة « النصر » في نفس بناء
العطف ففيها ما فيها من إيحاءات البشري بالفتح ، ومغزى
قداسة الجهاد ، ورعاية الله لهذه الثورة . وأما الفل القادم
من حقول النور ، فإنه رمز الانطلاق إلى عالم لا نهائي
من النقاء والطهر والسلام الأبدي الذي تتطلع إليه الثورة .
وهذه المعاني تتلاقى ظلالها في كل عام عن طريق التراسل
الذي يتم بينها لتكون سياقاً موضوعياً واحداً هو الإيمان
بالثورة رغم هذا الحدث الحزين الذي اسود له وجه
القمر . وامتد ظلام الليل ، فهاج الحمامات الساكنة .
وألجأ الطفل المتهدج إلى القرآن الكريم يبحث في كلماته
عن الخلاص . ومع ذلك فإن واحداً من هذه المتعاطفات
لم يكن وحده قادراً على خلق هذا السياق الذي أراد الشاعر
التعبير من خلاله عن معنى موضوعي عام ، لا تنهض به
جزئيات المتعاطفات .

من أجل ذلك فإن تصاعد الخط الدرامي في أبيات
القصيدة بعد ذلك لا يابث أن يشع معنى الأمل في النصر
في آخر القصيدة حيث يقول الشاعر :

« كان في نافذة السجن مع العصفور يحلم

كان مثلي يتألم

كان سرّاً مغلقاً لا يتكلم

كان يعلم

أنه لا بد هالك

وستبقى بعده الشمس هنالك

في ليالي بعثها ، شمس الجزائر

تلد النائر في أعتاب نائر »

وهكذا نجد أن سياق العطف الكلي سياق خلاق للمعاني
- لا جريباً وراء البحث عن الجهة الجامعة بين تلك
المتعاطفات - وإنما عن طريق إدراك كلي لصيغة العطف
بكل ما تنطوي عليه من تراسل بنائي لماهيات المعاني فيها .
هنا تكون الصورة الكاية وعلاقتها الداخلية لوحدة واحدة
لا مكان فيها للتجزئة إلى عناصر ، كأنها الوحدة العضوية
التي تجمع أجزاء الكائن الحي ، أو كأنها اللحن الذي
يضم مجموعة من النوتات الموسيقية التي لا تعطي متفرقة
شيئاً من روح اللحن أو معناه .

★ ★ ★

ولعلنا الآن في موقف نستطيع فيه أن نجيب عن السؤال
الذي طرحناه في مطلع هذا الفصل وهو: ماذا نقصد بماهيات

المعاني ، ولماذا لا نسميها المعاني بصفة عامة ، وما مغزى هذا التخصيص للماهية في سياق العطف ؟

نقصد بماهيات المعاني تلك العناصر اللغوية التي تعبر عن ماهيات التصورات *Sémantèmes* ، وذلك في مقابل ما يعرف عند اللغويين المحدثين بدوال النسبة *Morphèmes* التي تعبر عن النسب بين هذه الماهيات ، أي النسب التي يقيمها العقل بين دوال الماهية بوصفها عناصر التصور الموضوعية . وقد أوضح أحد علماء اللغة الفرنسيين المحدثين الفرق بين هذين العنصرين المتميزين ، فقال :

« تنتظم كل جملة نوعين من العناصر المتميزة :
أولاً - التعبير عن عدد من المعاني التي تمثل أفكاراً ،
وثانياً - الإشارة إلى بعض العلاقات التي بين هذه الأفكار ، فإذا قلت : « الحصان يجري » ، ففي ذهني فكرة الحصان ، وفكرة الجري ، وقد جمعت بين الاثنين في هذا الإثبات الذي هو : الحصان يجري .
وإذا قلت : « منزل بطرس كبير » ، فإن الأفكار : البيت وبترس ، والكبير تتركب كذلك في الإثبات الذي يكون في جملي ويجب أن نفهم من دوال الماهية : تلك العناصر اللغوية التي تعبر عن ماهيات التصورات . فهنا ماهية الحصان أو ماهية الجري ، ونفهم من دوال النسبة : العناصر التي تعبر عن النسب بين الماهيات : هنا كون الجري المستند إلى الحصان محمولاً على الشخص الثالث المفرد الإخباري . وعلى

ذلك تعبر دوال النسبة عن النسب التي يقيّمها العقل بين
دوال الماهية « (١) » .

ويهمنا من هذه التفرقة بين دوال الماهية ودوال النسبة
فيما نحن بصدد من صيغ العطف أن تراسل ماهيات المعاني
يتم في صورتها اللغوية الأصلية قبل أن يتعلق الذهن بدوال
النسبة التي يتم إدراكها وفقاً لمنطق لغوي وعقلي . كما
سنرى فيما بعد .

فتفي نص امرئ القيس الذي أشرنا إليه من قبل وهو
قوله :

كأن المدام، و صوب الغمام وريح الخزامى ، ونشر القطر
يعل به برد أنيابها إذا غرد الطائر المستحر

نجد ان « التراسل » يتم بين ماهيات المعاني المتعاطفة
بصرف النظر عن الصورة اللغوية التي وردت عليها في
النص . فالمهم هو التمثل الذي يتبادر إلى الذهن من تعاطف
هذه الكلمات . وما يخلقه من جو البهجة والسعادة بالحياة
فخلق التمثل هو مهمة الشعر الأولي ، ويأتي بعد ذلك
إدراكنا لدوال النسبة القائمة بين دوال الماهية بوصفها
عناصر التصور الموضوعية .

١ - ج . فندريس ، اللفظة ، ص ١٠٥ . ترجمة عبد الحميد الدواخلي ،
ومحمد القصاص : مكتبة الانجاء ، القاهرة . ١٩٥٠ .

ومثل هذا ما نجد في بيت المتنبي السابق ، فاللين
والإخلاف والغدر والخسة والعجن ألفاظ ترتبط في البيت
برباط نسبة معين هو العطف المعبر عنه في الجملة باستخدام
الواو ، ثم الاستفهام المعبر عنه بالهمزة في مطلعها ، ثم
النصب الذي ياحق هذه المتعاطفات جميعاً ليشير إلى أنها
منصوبة بعوامل من لفظها حذف وجوباً بحسب ما يقوله
التحليل النحوي للنصب في هذه المصادر : أي أتمين مينا ،
وتخلف إخلافا ، وتغدر غدرا ، إلى آخره .

وهكذا يمكن أن تتعدد دوال النسبة بين دوال الماهية
للتعبير عن المعنى . ولكن ذلك لا يهم كثيراً في سياق
العطف الذي نحس بصدده وإنما الذي يهمنا هو ماهية
المعنى نفسه ، فهو الأكثر أثراً في قرع الحواس والتراسل
مع متعاطفاته . وسواء استخدم الشاعر المصدر أو اسم
الفاعل أو الفعل الماضي أو المضارع ، أو غير ذلك فسوف
يبقى لماهية المعنى قدرتها الخاصة على الإيحاء بالتراسل
مع معطوفاتها ، بصرف النظر عن تغير صورتها الصرفية
بتغير دوال النسبة فيها ، وبهذا لا تعود فكرة النظم هي
الأساس الوحيد للتعبير البليغ ، كما قال عبدالقاهر الجرجاني .

ولقد اعتمد علماء النفس المححدثون في التصنيف
السيكولوجي للألفاظ على هذا التقسيم الذي قال به اللغويون
المحدثون لعناصر الجملة : أي دوال الماهية ودوال النسبة

فقد استطاعوا بدراستهم لظواهر الذاكرة أن يقيسوا كيفية ارتباط الكلمات بالمدخ ، وذلك بعد تجارب نفسية عديدة وأن يكتشفوا أن : الكلمات تقرع الذهن أكثر من دوال النسبة والأسماء أكثر من الأفعال ، والأسماء المشخصة أكثر من الأسماء المجردة . فالكلمات التي تقرع الذهن أكثر من غيرها هي التي توظف على الفور صورة بصرية ولا سيما أسماء الأعلام التي تطلق على أشخاص نعرفهم أو أماكن لنا بها خبرة سابقة (١) .

هذه الحقيقة الأولية لها أهميتها الخاصة في الاستعمال الجمالي للغة ، لأن تراسل ماهيات المعاني يتم قبل إدراك دوال النسبة بينها ، ومن بينها نسبة التعاطف الذي نحن بصده ، بل إن ذلك يتحقق أيضاً في أسلوب العطف المنفي ففي قول القائل : ما أكلت عنبا بل تفاحاً ، تمثل صورة العنب في ذهن المستمع - رغم العطف ببل الذي يفيد الإضراب ونفي ما قبله - وتظل متداخلة في مجال شعوره وتصوره للكلمة الثانية : ذلك أن النفي كالعطف دال من دوال النسبة أي هو علاقة منطقية بين ماهيات المعاني تحتاج إلى جهد عقلي ، وتأتي في مرحلة تالية من مراحل إدراكنا للصورة البصرية لكل من « العنب » و « التفاح » في الذهن فور سماع العبارة .

ويكثر هذا التداخل التصوري في الشعور في عطف
المفردات بصفة خاصة حيث يسبق الإيحاء تراسل ماهيات
المعاني في الذهن المغزى المنطقي لحقيقة العطف ، كدال
من دوال النسبة ، فالعامة في مصر تقول في لغتها ما معناه :
وجهك أم وجه القمر ؟ فتقصد إلى تراسل إيحاء الصورتين
أكثر مما تقصد إلى الاستفهام عن أيهما استفهما مجازيا
كما يقول البلاغيون . ومثل هذا العطف التراسلي شائع
في الشعر الحديث . وفي ظني أن هذا وجه من وجوه
قدراته الإيحائية الجديدة وقربه من القارىء قريبا خاصا
كما رأينا في النص السابق للشاعر عبد الوهاب البياتي .
حين يكون التراسل بين ماهيات المتعاطفات في العبارة
مقصودا يحقق هدفه في خلق السياق المطلوب ، ولكن
إذا تم هذا التراسل من غير هدف ، فقد يعطي عكس
المعنى .

وشبيه بهذا ما نبه إليه فندريس في كلامه عن دالة
النفي في الجملة حيث ذكر أن بعض الكتاب غفلوا عن
هذه الحقيقة ، فوقعوا في أخطاء جسيمة فيما يختص بموسيقا
الكلام ، إذ لا يكفي لجعل القارىء يحس بأثر عكسي
لانطباع ما أن نلصق النفي بالكلمات التي تعبر عن هذا
الانطباع ، لأننا بذلك لا نقضي على الانطباع الذي
نريد تجنبه ، بل نشير الصورة التي نطن أننا قد أبعدناها .

وقد استشهد فندريس على هذه الفكرة بنص لأحد الشعراء الفرنسيين المعاصرين الذي أراد أن يصف حديقة تنقلها وطأة الشمس في ظهيرة يوم قائف من أيام الصيف فقال :

« من بين العصون التي لا تحرك خفقة واحدة من جناح ولا تميل بها نفحة واحدة من رياح تنبعث أشعة كبيرة كأنها سهام الذهب »

وقد علق فندريس على هذه الأبيات بأنها جديرة بأن تعطينا صورة صادقة لخفقان أجنحة الطائر أو لسريان النسيم . وليس في مقدور النفي الذي يستعمله الشاعر أن يقضي على هذه الصورة من ذهن القارئ^(١) .

والحق أن نقد فندريس يمكن أن يكون صحيحاً لو كان الشاعر يقصد فعلاً إلى وصف هذا اليوم القائف على الريقة التي تخيلها فندريس . وربما كانت هذه الصورة المترجمة بين النفي والإثبات التي اختارها الشاعر أنسب للتعبير عما يريد ، إذ للشعراء أعماق لا يجوز التحكم فيها بخيالنا المحدود .

وتتجلى فكرة تراسل ماهيات المعاني في التعاطف المنفي بين المفردات بصفة خاصة ، وذلك على عكس ما

١ - نفسه ص ١٨٠

ما يوهم ظاهر النفي في العبارة الذي قد يفيد الإضراب
يقول الشاعر :

وجهك البدر، لا، بل الشمس، لو لم
يقض للشمس كسفة أو افول

فيقول ابن هشام مفسراً للنفي هنا : « زاد الشاعر
هنا (لا) لتوكيد الاضراب » (١) .

والحق أن هذا الإضراب المؤكد ليس إلا حيلة
فنية تقوم على عملية منطقية ظاهرية ، يلجأ إليها الشاعر ،
لا للتصاعد في معنى العلاء والسمو - كما قد يذهب
البلاغيون القدامى الذين تستهويهم معيارية المبالغة - ولكن
يتأكد ضرب من التراسل بين صورة القمر - مهما بيد نفيه
مؤكداً كما يدعي الشاعر في ظاهر العبارة - وبين صورة
الشمس من حيث ما يرتبط بهما معاً - وهذا من معاني
الكلية في بناء التراسل - من الإيحاء بالبهجة والرفعة
والسمو .

في مثل هذه العبارات لا يعود الإضراب في الحقيقة
نفيًا لما سبقه من متعاطفات ، وإلغاء له ، كما اصطاح
النحويون والبلاغيون على تعريفه ، وإنما هو في التعبير
الفني لا يعدو أن يكون دالة منطقية تعبر عن نسبة عقلية

١ - معنى اللبيب ، ج ١ ، ص ١٢٠ .

بين المتعاطفات ، ولذلك يكون لها الدور الثاني ، بعد دور ماهيات المعاني التي تفرع الذهن ، وتثير على الفور صوراً بصرية وحسية ، في خيال السامع أو القارىء ، وبذلك تتحقق ظاهرة « التراسل » ذات الطابع الكلي حتى في تلك الصيغ التي تحمل متعاطفات منفية .

تلك ملاحظات عامة عن فكرة « التراسل » بين ماهيات المعاني التي نحاول أن نفسر من خلالها بلاغة العطف في النصوص الأدبية الرفيعة . وهي بصفة عامة تنبع عن فلسفة إدراكية خاصة للوجود ، فنحن ندرك أنماط الوجود من حولنا عن طريق علاقة من التضاييف بحيث يبدو كل منها « كلا » ذا سياق عطفى في جميع الأحوال . ولو شئت لقلت إن علاقتنا بالكائنات ليست إلا علاقة تعاطف بالمعنى الوجودى للكلمة ، وليست صيغ العطف إلا تعبيراً لغوياً عن هذه العلاقة . فأنا وأنت أيها القارىء تشكل الآن كلا ذا سياق خاص ، وأنا وزوجتي كل ثان ، وأنا وشجرة البرتقال في حديقتنا كل ثالث ، وهكذا ، ثم إن باقة الأزهار الموضوعة أمامي أراها في سياق تعاطف خاص قد تكون المنضدة التي وضعت عليها أو الصديق الذي أهداها لي . وهكذا ، لا شيء يدركه الإنسان إدراكاً جزئياً منفصلاً عن بيئة التعاطف التي ينبع منها الإدراك

وبذلك يكون التصرف اللغوي في أنساق العطف تعبيراً
عن أنساق جديدة لعلاقات الوجود في ذهن الشاعر أو
الكاتب . ولذلك فإن الفن العظيم هو الذي يطمح إلى
إعادة ترتيب صيغ التعاطف بين الأشياء من حولنا ، بعد
أن كاد تعاطفها اليومي المألوف يضلنا عن مغزاها الحقيقي
وهذا هو معنى الكشف المتجدد الذي يحققه العمل الفني
لأعماق الوجود في نفوس قارئيه .

ذلك هو الأساس النظري لبلاغة العطف في العمل
الأدبي بصفة عامة . وهو أساس يقوم على رؤية بنائية
لطبيعة التفسير الأدبي من جهة ، والإدراك الوجودي من
جهة أخرى ، ولعله أن يكون معيناً على كشف آفاق
جديدة من الإعجاز القرآني في بلاغة العطف ، وإن فاقت
بلاغته كل بيان ، وعزت على كل تحليل .

الفصل الرابع

من أساليب العطف في القرآن الكريم

إذا كانت « صيغة » العطف في النص الأدبي بصفة عامة هي وسيلة من الوسائل البيانية التي يلجأ إليها الكاتب أو الشاعر للكشف عن رؤية أعمق لعلاقة من التضافير الوجودي بين الكائنات يتجدد بها إحساسنا بالحياة من حولنا ، فان « صيغة » العطف في القرآن الكريم هي أسلوب من أساليب البلاغ عن حقيقة الإسلام ، وبيان أهدافه ومراميه في سعادة الإنسان ، بياناً يتعمق به إدراك المسلم لمعنى الوجود وغايته . من أجل ذلك تجري أساليب العطف في القرآن الكريم وفقاً لأنساق خاصة تشكل كل منها بنية متميزة ، أو صيغة خاصة ذات طابع كلي ، تعبر عن حقيقة الإسلام تعبيراً دقيقاً ، وتوحي بمعانيه إحياء عميقاً في النفس الإنسانية .

ولا يملك الباحث في هذا المقام الإلمام الشامل بكل الأنماط العطفية في القرآن الكريم ، ولذلك نكتفي بعرض شواهد منها ، مختارة على أساس موضوعي ، لبيان ما نذهب إليه في أمر تلك البلاغة النسقية التي تقوم على فكرة بنيوية جديدة ، والتي فات البلاغيين الوقوف عندها ، لانصرافهم إلى نظرية النظم التي قال بها عبد القاهر .

ومن المحقق أن قضايا العقيدة والتوحيد . وما يتصل
بها هي من أهم القضايا التي عرض لها القرآن بأنساق
عطفية ذات طابع خاص . فهي أنساق تكشف عند التأمل
البلاغي عن بذية جديدة في صيغ العطف . لم تعرفها العربية
من قبل . كما تكشف عن منهج قرآني في الدعوة
الإسلامية يختلف عن منهج الفلاسفة والمتكلمين ، ومن
ذهب مذهبهم من المفسرين .

فأما من الوجهة الأسلوبية فسوف يلاحظ القارئ أن
صيغ العطف القرآنية المتصلة بموضوع الدعوة إلى الإيمان
تقدم نمطاً قرآنياً خاصاً . يتم فيه العطف بين معنى البر بالوالدين
والدعوة إلى التوحيد بصفة خاصة . كما يتم بين الشكر
والكفر بصفة عامة . وهي أبنية لها مغزاها في التعبير عن
حقيقة الإسلام . ولذلك فإنها أبنية لا يجد الباحث لها
نظيراً في الشعر الجاهلي . ذلك أن النصوص التي بين أيدينا
- مما يصدق نسبه إلى الجاهليين - تعبر عن فكرة الألوهية
في سياق من فكرة التعدد ، وعبادة الأصنام . والقول
بأن الملائكة بنات الله . وغير ذلك مما لا يتصل بحقيقة
الإسلام . فيما عدا ما روي عن بعض الحنفاء الذين بقوا
على آثار مما ورثوه عن ملة أبيهم إبراهيم عليه السلام (١) .

١ - انظر في تفصيل ذلك : المسعودي . مروج الذهب ومعادن
الجوهر ، ج ١ ، ص ٧٨ ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٧٨ .
وانظر أيضا المل والنحل للشهرستاني ، ج ٢ ، ٣٤٧ ، الحلبي ١٩٦٧

فأما النص القرآني فإن الدعوة إلى التوحيد فيه تقوم فيها
تقوم على تأكيد استخدام النمط العظمي الذي أشرنا إليه
لمغزى بلاغي خاص كما سوف نرى .

وأما من حيث مناهج المتكلمين والفلاسفة في الدعوة
إلى الإسلام ، فإن من اليسير على القارئ أن يتبين أنهم قد
داروا في فلك المنطق الأرسطي ، فاصطبغ كلامهم بالجدل
العقلي الذي لا يكاد ينفذ إلى أعماق فطرة الإيمان في الإنسان
من أجل ذلك عبر المتكلمون أنفسهم في كثير من كتبهم عن
شكهم فيما يمكن أن يؤدي إليه جدلهم المنطقي من تحقق
بمعنى اليقين المطلق ، رجوعاً منهم إلى فطرة الإيمان في
النفس التي أشار إليها القرآن الكريم ، وهي فطرة تتفق
ومنطق العقل ، ولكنها لا تعتمد عليه وحده ^(١) .

وربما كان فخر الدين الرازي أكثر المفسرين تأثراً
بهذا المنهج الكلامي في الدفاع عن العقيدة . ففي تفسيره
مثلاً لقوله تعالى : « إياك نعبد وإياك نستعين » (١ - ٤) يجد

١ - يقول عبد الكريم الشهرستاني في مقدمة كتابه : نهاية الأقدام
في علم الكلام ، ص ٤ ، تحقيق الفريد جيوم :
« وإذا كان لا طريق إلى المطلوب من المعرفة إلا الاستشهاد بالأفعال ،
ولا شهادة للفعل إلا من حيث احتياج الفطرة ، واضطرار الخلقة ، فحيثما
كان العجز أشد كان اليقين أوفر وأكد : « وإذا مسكم الضر في البحر ضل
من تدعون إلا إياه » (١٧ - ٦٧) لا جرم أن يجيب المضطر إذا دعاه .
والمعارف التي تحصل من تعريفات أحوال الاضطرار أشد رسوخاً في القلب
من المعارف التي هي نتائج الأفكار في حال الاختيار » .

القارىء بناءً منطقيًا للفكرة التي يعرض لها في تفسير الآية من حيث تقسيمها إلى أصول ، ثم تفريع هذه الأصول إلى جزئيات تستغرق في مجملها الاحتمالات العقلية للقضية ، ليأتي بعد ذلك الاستشهاد التاريخي عليها من واقع معرفة الرازي الواسعة بتاريخ الأديان ، ثم يقول في النهاية :

(إذا عرفت كل هذه التفاصيل فنقول : كل من اتخذ لله شريكاً ، فإنه لا بد وأن يكون مُقَدِّماً على عبادة ذلك الشريك من وجوه : إما طلباً لنفعه ، أو هرباً من ضرره . وأما الذين أصرُّوا على التوحيد وأبطلوا القول بالشركاء والأضداد ، ولم يعبدوا إلا الله ، ولم يلتفتوا إلى غير الله ، فكان رجاؤهم من الله وخوفهم من الله ، ورجبتهم في الله ، ورهبتهم من الله ، فلا جرم لم يعبدوا إلا الله ، ولم يستعينوا إلا بالله ، فلهذا قالوا : « إياك نعبدُ وإياك نستعين » فكان قوله : « إياك نعبد وإياك نستعين » قائماً مقام قوله : لا إله إلا الله (١) .

ويبدو الرازي أكثر قرباً من ألفاظ المتكلمين ومصطلحاتهم في تفسيره لكلمة « القيوم » في قوله تعالى : « الله لا إله إلا هو الحي القيوم » (٢ - ٢٥٥) ، حيث يمتضي في تقديم البرهان الكلامي على وجود الله في تفصيل طويل ، يستقصى فيه كل المسائل المطروحة أو التي يمكن

١ - التفسير الكبير ، ج ١ ، ص ٢٤٥ .

طرحها ، وكل ما يتفرع عنها من فروع ، وكل ما يثار حول الفروع من اعتراضات ومخالفات ، مقدماً الأجوبة على ما يطرح من المسائل ، ليقبل منها ما يقبل ويرفض ما يرفض ، مبيناً الأسباب في كل حالة (١) ، ولينتهي في تلخيص كلامه إلى القول بأن :

« كونه تعالى قيوماً يقتضي أن يكون قائماً بذاته ، وأن يكون مقوماً لغيره . وكونه قائماً بذاته يقتضي الوحدة بمعنى نفي الكثرة في حقيقته . وذلك يقتضي الوحدة بمعنى نفي الضد والند ويقتضي نفي التحيز ، وبواسطته يقتضي نفي الجهة . وأيضاً كونه قيوماً بمعنى كونه مقوماً لغيره يقتضي حلوث كل ما سواه جسماً كان أو روحاً ، عقلاً كان أو نفساً ، ويقتضي استناد الكل إليه وانتهاء جملة الأسباب والمسببات إليه . وذلك يوجب القول بالقضاء والقدر ، فظهر أن هذين اللفظين : « الحي القيوم » كالمحيطين بجميع مباحث العلم الإلهي ، فلا جرم بلغت هذه الآية في الشرف إلى المقصد الأقصى واستوجب أن يكون هو الاسم الأعظم من أسماء الله تعالى » (٢)

-
- ١ - انظر في بيان منهج الرازي في عرض المسائل وتشقيقها كتاب الدكتور عز الدين اسماعيل ، نصوص قرآنية في النفس الإنسانية ، ص ١٠٥ ، النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٥ .
 - ٢ - التفسير الكبير ، ج ٧ ص ٤ .

وللباحث ان يتساءل بعد ذلك عن مدى أثر مثل هذه البراهين الكلامية ، من الوجهة النفسية حين تكون القضية المطروحة هي حقيقة الإيمان الذي هو فلسفة قلبية تقوم على منطق الوجدان وعقلانية الفطرة مما لا يتصل كثيراً بالمنطق الأرسطي الذي احتكم إليه فلاسفة المسلمين ومتكلموهم في جدلهم العقلي في سبيل العقيدة . ولذلك تنبه مفكر كبير مثل الغزالي قبيل عصر الرازي إلى ضرورة الوقوف ضد هذه التيارات الثقافية اليونانية التي كان يراد صياغة الفكر الإسلامي وفق قواها الفلسفية المحدودة ، فقال يصف مثل هذا المنهج الجدلي في الدفاع عن حقيقة التوحيد :

« وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم . وهذا قليل النفع في حق من لا يُسأَم سوى الضروريات شيئاً (أصلاً) ، فلم يكن (علم) الكلام في حقي كافياً ، ولا للدائي الذي كنت أشكوه شافياً . نعم لما نشأت صنعة الكلام ، وكثر الخوض فيه . وطالت المدة تشوق المتكلمون إلى محاولة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور ، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض ، وأحكامهما ولكن لما لم يكن ذلك متصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية التصوي ، فلم يحصل منه ما يبحق بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق ، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري بل لست أشك في حصول

ذلك لطائفة ، ولكن حصولاً مشوباً بالتقليد في بعض
الأمور التي ليست من الأوليات » . (١)

يختلف الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم في التعبير
عن حقيقة التوحيد والدعوة إليها عن مناهج المتكلمين
والفلاسفة ومن تابع طريقتهم من المفسرين . وليس من
هدف هذه الدراسة - فضلاً أن يكون في مقدور صاحبها -
أن تحيط بجوانب البلاغة القرآنية في ذلك ، وإنما نعرض
منها إلى الجانب المتصل بموضوع العطف الذي نحن
بصدده . وسوف يجد القارئ فيها يلي كيف عبر القرآن
بعدد من أساليب العطف عن حقيقة التوحيد ودعا إليها في
إطار صيغة عطف كلية تتضمن معنى الشكر بصفة عامة ،
كما تتضمن معنى البر بالوالدين بصفة خاصة ، وذلك
بصورة نمطية شبه مطردة ، وفي كل صيغة من هذه
الصيغ الكلية يتم التراسل بين ماهيات المعنيين المتعاطفين
في سياق لغوي خاص يعبر عن حقيقة الإسلام ، يقول
تعالى :

١ - المنقذ من الضلال ، ص ٩٣ .

١- واعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وبالوالدينِ
إِحساناً (٤ - ٣٦)

٢- قُلْ تَعَالَوْا أَنبَلُ مَا حَرَّمَ رَبِّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا
تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وبالوالدينِ إِحْسَانًا (٦ - ١٥١)

٣- وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وبالوالدينِ
إِحْسَانًا (١٧ - ٢٣)

٤- وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا . وَإِنْ جَاهَدَاكَ
لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا
(٢٩ - ٨)

٥- وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ
إِلَّا اللَّهَ وبالوالدينِ إِحْسَانًا (٢ - ٨٣)

في هذه النصوص تمثل بنية التعاطف نسقاً تعبيرياً
مطرداً يجمع بين فكرة الأمر بالتوحيد والحث على البر
بالوالدين ، وفي كل نسق من هذه الأنساق يتم تراسل
ماهيات المعاني بين هاتين الحقيقتين ، عن طريق إنشاء
بنية عظمية تجمع بين الأمر بعبادة الله الواحد والإحسان
إلى الوالدين في نسق كلي عام . والعبادة كما يقول الفقهاء
عبارة عن كل فعل وترك يؤتى به لمجرد أمر الله تعالى
بذلك ، وهذا يدخل فيه - كما هو معروف - جميع أعمال
القلوب وجميع أعمال الجوارح ، وذلك يتضمن التوحيد

وما يقتضيه من الإخلاص في العبادة والبعد عن الشرا . أما الإحسان إلى الوالدين فهو أن يقوم بخدمتهما، وألا يرفع صوته عليهما، ولا يخشن في الكلام معهما، ويسعى في تحصيل مطالبهما^(١). والإحسان ، كما يقول اللغويون فوق العدل ، وذلك أن العدل هو أن يعطي الإنسان ما عليه ، ويأخذ ماله ، والإحسان أن يعطي أكثر مما عليه ، ويأخذ أقل مما له^(٢) .

وتأخذ صيغة العطف بين حقيقي التوحيد والبر بالوالدين صوراً لغوية أخرى ، حيث تتم الإشارة إلى بعض الأنبياء أو يرد وصفهم لأنفسهم في القرآن الكريم بأنهم يجمعون بين النعمتين : التوحيد والبر ، كما نجد مثلاً في النصين الآتين :

١ - وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا (١٩) -

(١٤)

٢ - قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا -

وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَمَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي

بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا - وَبَرًّا

بِوَالِدِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا (١٩) :

(٣٠ - ٣٢)

١ - التفسير الكبير ، ج ١٠ ، ص ٩٥ .

٢ - مفردات الفاظ القرآن ، ص ١١٨ .

وقد تأتي الصيغة المعبرة عن تكامل بنية التعاطف بين
المعنيين في صورة الدعاء والاستغفار ، كما نجد مثلاً في
قوله تعالى :

١- رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ
الْحِسَابُ (١٤- ٤١)

٢- رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمَنِّ دَخَلَ بَيْتِي
مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ (٧١- ٢٨)

٣- رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ .
وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ . وَاجْعَلْنِي
مِنْ وِرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ . وَاغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ
مِنَ الضَّالِّينَ (٢٦ : ٨٣ - ٨٦) .

والغفرة : الستر والصفح عن الذنب ، وأصله إلباس
ما يصون عن الدنس . والغفران والمغفرة من الله : هو أن
يصون العبد من أن يمسه العذاب . والمؤمنون مهما تحروا
الحق والعمل الصالح قد يفرط منهم ما يؤاخذون عليه ،
فهم يبتهلون إلى الله ، كما وفقهم للإيمان والتوحيد أن يغفر
لهم ولو لديهم ما قد يبدر منهم ، فحتى في مواقف
الاستغفار لله التي هي مواقف الابتهاال الخاصة بالعبد أمام
الله نجد بنية العطف القرآنية تجمع بين الاستغفار للنفس تعبيراً
عن معنى التعبد والتوحيد ، والدعاء بالغفران للوالدين
اعترافاً بفضلها في هذا المقام العظيم الذي يظن أن ينشغل
فيه المرء بهموه عن غيره .

وهناك بعد ذلك عدد من صيغ العطف التي تجمع بين الشكر - لله بوصفه صورة من صور الإقرار بتوحيده والتعبد له - والشكر للوالدين تعبيراً عن تكريمهما والبر بهما . وقد يأتي ذلك في أسلوب دعاء إلى الله أن يلهم الإنسان ويقدره على شكره تعالى وشكر أبويه ، يقول تعالى :

١ - وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ، حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ ، وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ : رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ (٤٦ - ١٥) .

٢ - رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ (٢٧ - ١٩)

وقد يأتي هذا الجمع بين شكر الله وشكر الوالدين في صيغة العطف القرآنية أمراً مباشراً للإنسان بصفة عامة ، يقول تعالى :

« وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حِمْلًا تَهُمُ أُمُّهُ وَهَنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَمَامِينَ : أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَىٰ الْمَصِيرِ » (٣١ - ١٤)

فالوصية هنا بالأم على أنها حملت طفلها تهن (وهناً على وهن) كقولك : « رجع عوداً على بدء » بمعنى يعود

عوداً على بدء ، فهو في موضع الحال ، والمعنى أنها تضعف
 ضعفاً فوق ضعف ، أي يزداد ضعفها ويتضاعف ، قال
 مجاهد : مشقة وهن الولد ، وقال قتادة : جهد على جهد^(١) .
 وهنا نجد الأمر القرآني بطلب الشكر لله وللوالدين مع
 تخصيص ذكر الأم يجمع بينهما في نسق عاطفي واحد .
 وهكذا تختلف صور التعبير ، كما تختلف مجالات
 العطف ، وتظل ماهيات المعاني هي المحور الذي تدور
 حوله بنية التعاطف ، بحيث يمثل ذلك نسقاً تعبيرياً مطرداً
 يجمع بين الإقرار بحقيقة التوحيد وفضيلة البر بالوالدين
 وفي كل نسق من هذه الأنساق التي يتم فيها تراسل ماهيات
 المعاني بين المتعاطفين ، تكتفي البلاغة الجرجانية عادة بالبحث
 عن الجهة الجامعة بين المتعاطفين ، يقول الزمخشري مثلاً
 في تفسير قوله تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه
 وبالوالدين إحساناً » ، ولقد بالغ سبحانه في التوصية بهما
 حيث افتتحها بأن شفع الإحسان إليهما بتوحيده ونظمهما في
 سلك القضاء بهما معاً^(٢) . وفي قوله تعالى : « وبرا بوالدتي »
 يسوق ابن كثير كلاماً مشابهاً حيث يقول : « وأمرني ببر
 والدتي ، ذكره بعد طاعة ربه ، لأن الله تعالى كثيراً ما يقرن

١ - ابن كثير ، ج ٥ ، ص ٣٨٣ .
 ٢ - الكشاف ، ج ٢ ، ص ٤٤٤ .

بين الأمر بعبادته وطاعة الوالدين ... قال بعض السلف لا
تجد أحداً عاقاً لوالديه إلا وجدته جباراً شقياً» (١) .

وأكثر المفسرين يذهبون إلى تقرير الجامع بين المتعاطفين
في مثل هذه الآيات على أساس من تقرير الفضيلة والرتبة
والمكانة التعبدية بين شعائر الإسلام والثواب عند الله ، وما
إلى ذلك ، كأنهم يقولون : إن أعظم أعمال الإنسان هو
التوحيد ، ثم يليها في الرتبة والثواب تكريم الوالدين .
وهذا حق في جوهر الأمر ، ولكن العطف البلاغي هنا
يجمع بينهما ، لا بقصد فكرة الترتيب التي ألح عليها
المفسرون والنحاة ، ولكن بقصد إنشاء بنية أو صيغة كلية
تعبر تعبيراً جديداً عن علاقة خاصة من علاقات التراسل
بين ماهيتي المعنيين في النفس الإنسانية كما سوف نرى .

وفي العصر الحديث ذهب الشيخ رشيد رضا إلى ما
ذهب إليه المفسرون القدامى من حيث التعلق بفكرة
الترتيب والدرجة في الفضيلة فقال في تفسير قوله تعالى :
« وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين
إحساناً » :

« ليست العناية بأمر الوالدين في الكتب السماوية
لكونها سبب وجود الولد ، كما يقول الناس ، فإنه لا منة
لهما على الولد بهذه السببية ، لأنها لم تكن إكراماً له ولا

١ - ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ج ٤ ، ص ٤٥٥ .

عناية به ، كيف وهو لم يكن معروفاً أو موجوداً
فيكرم ؟ وإنما كانت يباعث الشهوة وإرضاء النفس ، ...
والعلة الصحيحة في وجوب هذا الإحسان على الولد هي
العناية الصادقة التي بذلها في تربيته ، والقيام بشئونه
أيام كان ضعيفاً عاجزاً جاهلاً لا يملك لنفسه نفعاً ، ولا
يقدر أن يدفع عنها ضرراً ، إذ كانا يحوطانه بالعناية
والرعاية ، ويكفلانه حتى يقدر على الاستقلال والقيام
بشأن نفسه . فهذا هو الإحسان الذي يكون منهما عن
علم واختيار ، بل مع الشغف الصحيح والحنان العظيم ،
وما جزاء الإحسان إلا الإحسان . وإذا وجب على الإنسان
أن يشكر لكل من ساعده على أمر عسير فضله ويكافئه بما
يليق به على حسب الحال في المساعدة ، وما كانت
به المساعدة ، فكيف لا يجب أن يكون الشكر للوالدين بعد
الشكر لله تعالى ، وهما اللذان كانا يسعدانه على كل
شيء أيام كان يتعذر عليه كل شيء ؟ » (١)

وهكذا يلتفت صاحب المنار مرة أخرى إلى البحث
عن الجهة الجامعة بين المتعاطفين على أساس من فكرة
الرتبة في الفضيلة والشرف ، فتبدو المسألة عنده ، كما تبدو
عند كثير من المفسرين ، مسألة علاقة منطقية ، ومقارنة
عقلية بين حقيقة التوحيد ، وفضيلة تكريم الوالدين ، من
حيث المكانة التعبديّة في الإسلام والثواب المترتب عليهما .

١ - تفسير المنار ، ج ١ ، ص ٣٦٦

ولكن تأملاً أعمق في نسق هذا العطف الذي يكاد يطرد في القرآن الكريم يكشف عن معنى يتصل بتقرير حقيقة التوحيد ، وتكريم الوالدين بوضعها في بناء عطف ذي سياق خاص . فصيغة العطف في كل نص مما سبق هي تعبير بلاغي أو تصرف لغوي يكشف عن علاقة من التضايغ بين المعنيين عن طريق « كل » جديد تتحرك فيها المتعاطفات بتراسلها الخاص ، وتكون مجالاً بنيوياً ذا إيحاء جديد ، بصرف النظر عن تركيبها اللغوي الذي يسمى بالنظم ، وخصوصاً عندما يلاحظ الباحث هذا المعنى الإيحائي المتصل بمنطق الفطرة الذي يقضي بهذا الجمع المطرد بين الاعتراف بحقيقة التوحيد ، وممارسة تكريم الوالدين في سياق واحد متكرر . وربما كان هذا التكريم من وجهة النظر التربوية خير مران روحي على تمثل هذه الحقيقة وكأن الشرك بالله هو قرين كفر نعمة الوالدين في صميم الفطرة الانسانية .

وإذا كان من المقرر عند بعض علماء الكلام أن بداية الحاجة إلى الإيمان وضرورة معرفة الله تنشأ من ضرورة شكر « النعم » ، فإننا نستطيع أن نقول : إن من يمرن روحياً على شكر نعمة والديه منذ الصغر يكون أقدر على شكر المنعم الأكبر وقت التكليف الديني . وهذا مما يؤكد أيضاً علم النفس الديني ، إذ يقرر المهتمون بتتبع نمو الشعور الديني لدى الأطفال الصغار ، أن صورة الألوهية لديهم

قريبة من صورة الأبوة الحانية المنعمة القادرة على الحماية من الخطر ، وعلى الثواب والعقاب ، بل إن علاقة المقاربة بين الألوهية والأبوة تصل في بعض شطحات صوفية المسلمين إلى مثل قولهم : « الصوفية أطفال في حجر الحق » ، كما تصل في بعض الملل إلى درجة الوقوع في هوة التوحيد اللغوي بينها على سبيل الاشتراك اللفظي . ومن هنا كان في الجنوح عن البر بالوالدين ما يشير أو ينبئ عن ضلال ديني . والعكس صحيح أيضاً ، أي أن الضلال الديني مرتبط بالخروج عن البر بهما . وربما كان في قصة ابن نوح عليه السلام ما يدل على الجمع بين المعصيتين ، فهذا نسق آخر من أنساق التعبير عن الموقف في صورته السلبية ، فقد عصى آباه ، كما عصى الله ، ولذلك يصفه القرآن بأنه « عمل غير صالح » (١١ - ٤٦) « برفع اللام والتنوين على المبالغة في التشبيه كرجل عدل ، كأنه لفساده واجتنابه للصلاح والتزامه السمل غير الصالح نفس العمل ، كما قالت الخنساء في وصف الناقة :

ترتع ما رتعت حتى إذا ادكرت
فانما هي إقبال وإدبار ^(١)

وهكذا نجد أن المسامح مأمور بالبر بوالديه ، لا لأن ذلك من كمال الفضل والمروءة والنبيل ، وجزء الإحسان

١ - المنار ، ج ١٢ ، ص ٨٤ .

بالإحسان ، ومنطق الشعور السوي في العلاقات الإنسانية
فحسب ، بل لأن ذلك مرتبط أيضاً بحقيقة الإيمان بالله في
النفس الإنسانية ، وموصل إليه فاذا لم يتحقق لهذه النفس
قدر كاف من استشعار فضل الوالدين وشكرهما ، فانها قد
تصير عاجزة عن شكر المنعم بالفضل الأكبر ، وهو نعمة
الوجود قبل غيرها من النعم الكثيرة . ومع ذلك فليست
المسألة في هذه الحال ، ، مسألة نتيجة منطقية يقاس فيها
شكر المرء لوالديه (رب البيت وربته) على شكره لله ،
وإنما هي كشف عن علاقة وجودية خاصة في النفس
الإنسانية بين الإقرار بحقيقة التوحيد ، وفضيلة البر بالوالدين
عن طريق إنشاء سياق من التعاطف المعبر عن نظرة كلية
للوجود ، إذ لا يكون هذا الكون بغير فعل المنعم ، كما لا
يكون الإنسان بغير نعمة والديه ^(١) . وتلك هي الفكرة
البنائية الواضحة في صيغ العطف المتصلة بموضوعنا بصفة
عامة . من أجل ذلك تكشف هذه الأنساق المتعاطفة عن
الدعوة إلى تحقق فطري بمعنى شكر المنعم ، وإن تعددت
مظاهر هذه النعمة ، ودرجاتها باختلاف المنعمين . وهذا
في الحقيقة معنى ما أشرنا إليه في الفصل السابق ، من أن
« تراسل ماهيات المعاني بين المتعاطفات » هو الذي يشكل

١ - هذا مع استثناء آدم عليه السلام فقد كان بلا أبوين ، وهيسى
ابن مريم عليه السلام الذي ولد بغير أب ، كما هو معروف .

« طبيعة » « الكل » أو « الصيغة » ، ويجعل من الصورة الكلية ، وعلاقتها الداخلية لوحدة واحدة لا مكان فيها للتجزئة إلى عناصر ، كأنها الوحدة العضوية التي تجمع أجزاء الكائن الحي .

على أساس من هذا الاتجاه في نسق صيغة العطف ، توصل البلاغة القرآنية معنى التوحيد في نفس الإنسان ، بتحقيق معنى الشكر عنده بصفة عامة . ذلك أنه إذا كانت الدعوة إلى توحيد الله وعبادته ، قد سبقت في صيغ التعاطف السابقة في بنية تدور حول فكرة البر بالوالدين بصفة خاصة ، فإنها في نصوص أخرى تبدو أشمل وأعم حيث يصير الكفر هو التقيض الصريح لواجب الشكر لله ، يقول تعالى :

١ - فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون
(٢ - ١٥٢) .

٢ - إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر . وإن تشكروا يرضه لكم (٣٩ - ٧) .

٣ - إننا هدينا السبيل ، إما شاكراً وإما كافرين
(٣ : ٧٦) .

٤ - قال هذا من فضل ربي ليبلونني أشكر أم أكفر ، ومن شكر فإنما يشكر لنفسه . ومن كفر فإن ربي غني كريم (٢٧ - ٤٠) .

٥ - ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم
(٤ - ١٤٧) .

- ٦- وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبِّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ
وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ (١٤-٧) .
- ٧- وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ ، وَمَنْ
يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ
غَنِيٌّ حَمِيدٌ (٣١-١٢) .

وفي هذه النصوص تجري أبنية العطف على نسق المقابلة
بين الشكر والكفر ، فالشكر هو الإقرار بفصل المنعم ،
والكفر نكرانه وستره . قال الراغب الأصفهاني : « والشكر
ثلاثة أضرب : شكر القلب ، وهو تصور النعمة ، وشكر
اللسان وهو الثناء على المنعم وشكر سائر الجوارح
وهو مكافأة المنعم بقدر استحقاقه » (١) .

من أجل ذلك يسوق القرآن الكريم الأمر بشكر نعمة
الله على أنه أمر صريح بالإيمان ، يقول تعالى :

- ١- وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ (٢-١٧٢)
٢- وَاشْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ
(١٦-١١٤)
٣- وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ
أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا (٢٥-٦٢)

وفي تفسير الآية الأخيرة يقول الزمخشري :

١- الراغب الأصفهاني : معجم مفردات الفاظ القرآن ، مادة شكر .

« والمعنى جعلهما ذوي خلفه . أي ذوي عقبية ،
 أي يعقب هذا ذلك وذلك هذا . ويقال الليل والنهار
 يختلفان ، كما يقال يعْتَبَيَان . ومنه قول : « واختلاف
 الليل والنهار » (٢ - ١٦٤) ... والمعنى : لينظر في
 اختلافهما الناظر فيعلم أن لا بد لانتقالهما من حال إلى
 حال وتغيرهما ، من ناقل ومُغَيَّرٍ ، ويستدل بذلك
 على عظم قدرته ، ويشكر الشاكر على النعمة فيهما من
 السكون بالليل والتصرف بالنهار ... أو ليكونا وقتين
 للمتذكرين والشاكرين ، من فاته في أحدهما ورده من
 العبادة قام به في الآخر . وعن الحسن رضي الله عنه :
 « من فاته عمله من التذكر والشكر بالنهار كان له في
 الليل مستعجب ، ومن فاته بالليل كان له في النهار
 مستعجب » (١)

وتدخل كلمة « النعمة » في سياق أنماط العطف المتصلة
 بالدعوة إلى التوحيد ، فهي المقابل الصريح للباطل والبوار
 والكفر ، في مثل قوله تعالى :

١ - أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ بِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ
 (١٦ - ٧٢)

٢ - أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ
 (٢٩ - ٦٧)

١ - الكشاف ، ج ٣ ، ص ٩٩ .

- ٣ - ألم تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا ،
وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ (١٤ - ٢٨)
- ٤ - يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها ، أكثرهم
الكافرون (١٦ - ٨٣)

وفي هذه الآية الأخيرة تأتي « النعمة » بمعنى دين الله
وكتابه ، ولكن في نسق عطفى تتقابل فيه النعمة والكفر .
وقد تأتي كلمة « النعمة » بمعنى الإسلام الذي ألف
بين القلوب فتوافقت ، وصار المؤمنون إخواناً متراحمين
متناصحين مجتمعين على أمر واحد قد نظم بينهم ، وأزال
الاختلاف ، وهو الأخوة في الله ، كما يقول الزمخشري^(١)
وذلك في مثل قوله تعالى :

« واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم
أعداءً فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمة
إخواناً (٣ - ١٠٣)

وإذا كان أصل الإيمان هو الشكر ، فإن أصل الكفر هو
هو الإنكار . والكفر لفظ قرآني له دلالة من وجهة النظر
اللغوية على مفهوم الإيمان في الإسلام بالإضافة إلى المفهوم
الشرعي فيه . ذلك أن مادة « كفر » تتصل في أصلها
اللغوي بالستر . وقد وصف العرب الليل بالكافر لستره

١ - الكشاف ، ج ١ ، ص ٤٥١ .

الأشخاص ، والزراع ، لستره البذر في الأرض ، وقالوا
كفر النعمة ، وكفرها (بالتشديد) للتعبير عن الانحراف
عن أداء شكرها قال الراغب في معجمه : « وأعظم الكفر
جحود الوجدانية أو الشريعة أو النبوة ... والكفران في
جحود النعمة أكثر استعمالاً ، والكفر في الدين أكثر ،
والكفور فيها جميعاً ^(١) » .

كذلك يشير الزمخشري في « أساس البلاغة » إلى
معاني التغطية فيقول :

« كفر السحابُ السماءَ ، وكفر المتاعُ في الوعاء ،
وكفر الليلُ بظلامه ، وليل كافر ، ولبس كافرَ الدروع ،
وهو ثوب يلبس فوقها ، وكفرت الريحُ الرسمَ والفلاحُ
الحبَّ ، ومنه قيل للزراع الكفار ، وفارس مكفّر
ومتكفّر ، وكفر نفسه بالسلاح وتكفّر به ... وغابت
الشمس في الكافر ، وهو البحر ، ورجل مكفر
وهو المحسان الذي تُكفر نعمته » ^(٢) .

وقد حاول الدامغاني - وهو من علماء القرن السابع -
أن يستقرئ وجوه دلالة هذه الكلمة في القرآن الكريم
فبين أنها تأتي بمعان أربعة :

-
- ١ - المفردات ، مادة كفر .
 - ٢ - أساس البلاغة ، مادة كفر .

- ١ - الإنكار في مثل قوله تعالى : « إنَّ الذينَ كَفَرُوا سواءٌ عليهمَ أأنذرتَهُمُ أمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لا يُؤْمِنونَ » (٢-٦) أي جحدوا توحيد الله .
- ٢ - الجحود : في مثل قوله تعالى : « فلمَّا جاءَهُمُ ما عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ » (٢-٨٩) أي جحدوا به .
- ٣ - كفر النعمة : في مثل قوله تعالى : « واشكُروا لي ولا تكفُروا » (٢-١٥٢)
- ٤ - البراءة : في مثل قوله تعالى : « ثُمَّ يومَ القيامةِ يكفُروا ببعضكم ببعضٍ » (٢٩-٢٥) أي يقول : إني تبرأت .^(١)

على أن هذه المعاني جميعاً تلتقي عند أصل مادي واحد هو التغطية والستر ، فاذا تقرر ذلك من جهة ، وتقررت فكرة المقابلة بين الشكر والكفر كما أوضحنا من قبل - من جهة أخرى - اتضح لنا أن حقيقة الإيمان في الإسلام ذات طابع خاص وصار الإسلام دين الفطرة ، بمعنى أن حقيقة التوحيد كامنة في قلب الإنسان ، إذ لا يحتاج المرء معها إلا إلى كشف الغطاء ، ولذلك يقول الله تعالى في وصف حال الكافر يوم القيامة : « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (٥٠-٢٢) ، على معنى إزالة الغشاوة ، ويقول : « الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري » (١٨-١٠١) .

١ - الوجوه والنظائر ، مادة كفر .

وهكذا تتكرر إشارات القرآن الكريم للتعبير عن معنى الغشاوة التي قد ترين على القلب فتحجب عنه حقيقة الإيمان الكامنة بالنظرة الأصيلة فيه ، يقول تعالى : « كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون » (٨٣ - ١٤) بمعنى أن أعمالهم غلبت على قلوبهم فصدت وطبع عليها ، ويقول جل شأنه : « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » (٤٧ - ٢٤) ، وفي تفسير ذلك يقول الزمخشري :

« أم بمعنى بل ، وهمزة التقرير للتسجيل عليهم بأن قلوبهم مقفلة لا يتوصل إليها ذكر . وعن قتادة : إذن والله يجدوا في القرآن زاجراً عن معصية الله لو تدبروه ، ولكنهم أخذوا بالمشابهة فهلكوا . فإن قلت : لم نكرت القلوب وأضيفت الأقفال إليها ؟ قلت : أما التنكير ففيه وجهان : أن يراد على قلوب قاسية مبهم أمرها في ذلك ، أو يراد على بعض القلوب ، وهي قلوب المنافقين ، وأما إضافة الأقفال فلأنه يريد الأقفال المختصة بها ، وهي أقفال الكفر التي استغلت فلا تفتح ، وقرئ : « إقفالها » على المصدر » (١)

وهكذا تفيد المقابلة بين الشكر والكفر في أنساق العطف السابقة ثبوت حقيقة التوحيد في النفس الإنسانية بفطرتها الأولى ، فلا تصير الدعوة إلى الإيمان مجرد جدل

١ - الكشف ، ج ٣ ، ص ٥٣٦ .

منطقي مؤسس على مقدمات عقلية وبراهين فلسفية ، بل تصبح كشفاً روحياً لا يحتاج معه الإنسان إلا أن يخلص النظر إلى أعماقه ، كما يحتاج الشاكر إلى الصدق في تأمل فضل المنعم عليه ، أو كما يشعر الابن البار بفضل والديه . وإذا كان من العسير على الابن أن يتنكر لهذا الفضل إلا بضرب من ظلم النفس ، وتجاهل الحقيقة الكامنة في أعماقه ، فإن الإنسان لا يصير إلى الكفر إلا بضرب من خذلان النفس والتنكر لفطرة الإيمان فيها . فالإنسان مسلم بفطرته الأولى بحكم نقائه الأول وشعوره في باطنه بتحقيق نعم الله الكثيرة عليه ، وأولها نعمة الوجود ، ويصير كفره - إذا كفر - عناداً أو غفلة أو ضلالاً عن الطريق السوي إلى أعماق نفسه لإدراك معنى الشكر على هذه النعمة . ولعل هذا هو معنى الفطرة في مثل قوله تعالى :

« فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ وَلَكِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ » (٣٠-٣٠)

غير أن متكلمي المفسرين الذين يحرصون على أن تظل مقولة الإيمان تدور في مجال الجدل المنطقي فحسب لا يشيرون إلى مغزى الفطرة هنا على الوجه الذي ترجحه ، أي غريزة الإيمان في النفس ، بل يقول الزمخشري مثلاً:

« والمعنى : أنه خلتهم قابلين للترحيب ودين الإسلام
غير نائين عنه ، ولا منكبين له ، لكونه مجاوباً للعقل ،
مساوقاً للنظر الصحيح ، حتى لو تركوا لما اختاروا
عليه ديناً آخر ، ومن غوى منهم فبإغواء شياطين
الإنس والجن ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم : (في
حديث قدسي) « كل عبادي خلقت حنفاء فاجتالتهم
الشياطين عن دينهم ، وأمروهم أن يشركوا بي -
غيري » . (١)

وقريب من هذا ما يذهب إليه الراغب حيث يقول :
وفطرة الله الخلق : هي إيجاد الشيء وإبداعه على هيئة
مترشحة لفعل من الأفعال ، فقوله : فطرة الله التي فطر
الناس عليها ، إشارة منه تعالى إلى ما فطر أي أبداع ، وركز
في الناس من معرفته تعالى ... (أو) من قوتهم على معرفة
الإيمان .

ولعل من الصواب أن نلاحظ أن الزمخشري في
نصه السابق قد وجه معنى الحديث الذي استشهد به في
هذا المقام الوجهة التي يرضاها بوصفه معتزلياً من أهل
العدل والتوحيد ، كما يسمون أنفسهم ، وذلك من حيث

١ - الكشف ، ج ٣ ، ص ٢٢٢ ، وقول الرسول (ص) اجتالتهم
الشياطين : أي استخفتمهم فجالوا معهم في الضلال ، وأصل التجوال
التطواف ، لسان العرب مادة : جول . وفي التفسير بالاجتيال هنا ما
يرجح المعنى الذي نذهب إليه ، من حيث أن الاجتيال يدل على مفارقة
الأصل الثابت في النفس ، والخبط على غير هدى .

تأكيداً لمنطقية المعرفة الدينية ، وتساوقها مع العقل والنظر .
ومع أن ذلك في جملة صحيح ، فإن في حديث الرسول
ما يشير أيضاً إلى ثبوت حقيقة الإيثار غريزة أصلية في قلب
الإنسان لولا عوارض من غواية تعرض له . ولكن الغزالي
من جانبه لا يفوته هذا المعنى حيث أورد حديث الرسول
صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه
يهودانه ، وينصرانه ويمجسانه » ، ثم قال : « فتحرك
باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية ، وحقيقة العقائد
العارضة بتقليدات الوالدين والأستاذين (أي الأساتذة) ،
والتمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقينات ، وفي
تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات »^(١) .

في هذا المجال تأتي أبنية التعاطف البلاغية التي أشرنا
إليها لتكشف عن موقف كلي للإسلام ، لا يتجزأ بجزئيات
متعاطفات الصيغة هو معنى الشكر بصفة عامة ، ويكون
الإخفاق في تحقيق هذا الشكر أو نكرانه ، أو ستر
الاعتراف به وحجبه ، ظلاماً للنفس وعسفاً لحقيقة ما هي
عليه والتواء به واجتبالاً مع الشياطين كما يقول الرسول
الكريم . ويتصل الكفر بظلم النفس لغوياً من حيث أن
الأول مشتق من معنى الحجاب والثاني مشتق من الظلمة
أي عدم النور . ولذلك يقول تعالى : « وجعل الظلمات

١ - المنتقد من الضلال ، ص ٨٢ .

والنور» (٦-١) . والظلام ، تعبير عن الجهل والشرك والضلال ، كما يعبر بالنور عن أضداده . وصيغ العطف القرآنية تجري على نسق المقابلة بين الظلمات والنور أو ما يتصل بهما ، كما تجري على المقابلة بين الكفر والشكر . وأسوأ ما يقع فيه الظالم (لغوياً : المحجوب بحجاب الظلام) هو التنكر لحقيقة فطرة الإيوان في نفسه : «ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه ثم أعرض عنها» (٣٢-٢٢) ، فالإعراض عن التمثل لمعنى «الشكر» لآيات الله في وضوحها وإنارتها وإرشادها إلى سواء السبيل والفوز بالسعادة العظمى بعد التذكير بها (ولنلاحظ أن التذكير لا يكون إلا بشيء مقرر معروف غاب عنا لأسباب عارضة) مستبعد في الحق والعدل ، «كما تقول لصاحبك : وجدت تلك الفرصة ثم لم تنتهزها ، استبعاداً لتركه الانتهاز ، ومنه ثم في بيت الحماسة :

ولا يكشف الغمء إلا ابن حرة
يرى غمرات الموت ثم يزورها

استبعد أن يزور غمرات الموت ، بعد أن رآها ، واستيقننها واطلع على شدتها» (١) .

١ - الكشف ، ج ٣ ، ص ٢٤٦ .

وهكذا يصير التحقق بمعنى الشكر امثالاً طبيعياً
لحقيقة الإيمان الكامنة في النفس ، كما يكون التنكر له
تنكراً لمعاني الفطرة الأصيلة فيها . وعلى فطرة النقاء الحنيفي
الأول يولد بنو الإنسان غير مثقلين بدنس السقوط أو
لعنة الإثم التي يتوارثها الأبناء عن الآباء في بعض الملل
الأخرى ، كما هو معروف ومقرر . فمفهوم الوجود
البشري على هذا الأساس التفاولي الذي تكشف عنه بعض
صنيع العطف : نعمة وخير وكرامة بفضل العناية الإلهية التي
كرمت الإنسان وجعلته خليفة لله في أرضه ، ولا يحتاج
الإنسان لكي يتحقق بكل هذه المعاني الكريمة إلا إلى أن
يكشف عن أعماقه ذلك الستار الذي يحجبه عن عالم
الحقيقة فيها . وبعبارة أخرى لا يحتاج الإنسان إلا إلى أن يقبل
نفسه على نقائها الأول وأن يكون صادقاً معها لكي يتمثل
حقيقة الوجود الكبرى تمثلاً كلياً عاماً لا ينفصل فيه بره
بوالديه - على فضلها - عن شكره للمنعم الأعظم على نعم
لا تعد . وفي تأكيد مغزى الصدق في هذا المجال نقرأ
قوله تعالى :

١ - هذا يومُ يَنْفَعُ الصّادِقِينَ صِدْقُهُمْ (٥ - ١١٩)

٢ - « والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم

المتقون » (٣٩ - ٣٣)

٣ - لِيَسْأَلَ الصّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ وَأَعَدَّ

للكافرين عذاباً أليماً (٣٣ - ٨)

وفي الآية الأخيرة مما سبق يلاحظ القارىء التقابل بين الصدق والكفر . كذلك فان معنى الصدق في هذه الآيات ليس موافقة الرسول فيما دعا إليه فحسب ، كما ذهب أكثر المفسرين ، ولكن يتعدى ذلك إلى الصدق مع النفس أيضاً ، استجابة لحقيقة الإيمان فيها ، وهذا يشمل - فيما يشمل الإبلاغ والأداء عن الرسل ^(١) .

وإذا كان الصدق مع النفس - كما رأينا - هو الأساس المنهجي للدخول في حقيقة الإيمان الذي يحتمل في دلالته اللغوية حس الأمن والأمانة ، فان القرآن يستخدم في الدعوة إلى ذلك ألفاظاً مختلفة تشتق من العبرة والتدبر ، والإبصار ، والنظر والفقہ ، وما إلى ذلك من المعاني التي تؤسس منطقاً وجدانياً للعقيدة يواكب منطق العقل ويؤيده . ويظل الصدق في كل حال النور الذي يهدي إلى فطرة الإيمان فينا ، فهو الذي يكشف حجب الغفلة والضلال ، ويضع الأساس العقلي الأول لنظرة كلية شاملة إلى الوجود .

* * *

إذا كانت أنماط العطف التي عرضنا لها من قبل تعبر عن قضية العقيدة في صورة كلية تكشف عن حقيقة الإسلام كشفاً يتعمق به إدراك المسلم لمغزى وجوده وغايته في الحياة ، إذ تبين عن مصدر الإيمان في أعماق قلبه ، فان

١ - ابن كثير ، ج ٥ ص ٤٢٨ .

هناك أنباطاً أخرى من صيغ العطف تكشف عن كمال هذا الإيـان وصفة المؤمنين . وأكثر هذه الصيغ شيوعاً في القرآن الكريم هي الصيغ التي تجمع بين الإيـان والعمل الصالح ، فهناك نحو خمس وسبعين آية يقترن فيها العمل الصالح بالإيـان (١) . وقد جاء هذا الاقتران بينهما مع وعد الله والبشرى للمؤمنين ، بأن من يعمل صالحاً - وهو مؤمن - فلا يخاف ظلاماً ولا هضماً ، ولا كفران لسعيه ، بل له جزاء الحسنى ، والحياة الطيبة .

كذلك فإن في هذه الأنساق العطفية ما يدل على أن لهؤلاء المؤمنين الذين يعملون الصالحات - وقليل ما هم - الدرجات العلى ، فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، إذ لهم أجرهم عند ربهم ، وهو أجر كريم ، كبير ، غير ممنون .

وتسوق بعض صيغ العطف بين الإيـان والعمل الصالح إلى جانب ما سبق بيانه ذكر الوعد بالمغفرة والرزق الكريم ، وزيادة فضل الله ، والاستخلاف في الأرض . فالمؤمنون الذين يعملون الصالحات هم خير البرية ، وهم

١ - انظر كتاب الدكتور عائشة عبد الرحمن : التفسير البياني للقرآن الكريم ، ج ٢ ، ص ٧٥ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

الذين سيجعل لهم الرحمن ودا ، وهم أصحاب الجنة ،
فظوبى لهم وحسن مآب (١) .

وأكثر أنماط العطف بين الإيمان والعمل الصالح شيوعاً
في القرآن الكريم التعبير بالفعل الماضي عن المعنيين مع
تقديم فعل الإيمان على العمل ، على هذه الصورة : « آمنوا
وعملوا الصالحات » كما نجد في مثل قوله تعالى :

١- والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحابُ
الجنةِ هم فيها خالدونَ (٢ - ٨٢) .

٢- إنَّ الذين آمنوا وعملوا الصالحاتِ يَهْدِيهِمُ
رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الأنهارُ في
جَنَّاتٍ النَّعِيمِ (٩ - ١٠) .

٣- وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيؤفقيهمُ
أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (٣ - ٥٧)

٤- فَمَأْوَاهُمُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ، فَيُدْخِلُهُمْ
رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ (٤٥ - ٣٠)

٥- وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ
مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (٤٨ - ٢٩)

وقد وردت صيغ أخرى للتعبير عن الاقتران بين
الإيمان والعمل الصالح ، ولكن الصيغ السابقة هي الأكثر

١ - نفسه .

شيوعاً في القرآن الكريم ، ولذلك نكتفي بها في هذا المقام على سبيل الاستشهاد . ولقد كانت ظاهرة العطف المتكرر بين « الإيمان والعمل الصالح » موضوع جدل بين الفرق الإسلامية ، فتساءل بعضهم عن معنى العطف هنا : هل الإيمان غير العمل الصالح ؟ أم الإيمان يقتضي العمل الصالح ؟ وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن الأعمال غير داخلية في معنى الإيمان « لأنه لما ذكر الإيمان ثم عطف عليه العمل الصالح ، وجب التغاير ، وإلا لزم التكرار ، وهو خلاف الأصل » (١) .

وفي العصر الحديث ردت صاحبة التفسير البياني فكرة التغاير التي يقول بها الرازي ، كما عرضت لفكرة التأكيد التي ذهب إليها مفسرون آخرون ، وقررت أن معنى العطف المتكرر في القرآن الكريم بين الإيمان والعمل الصالح إيدان على اقترانها : « فليس العطف تكريراً لمجرد التأكيد ، وهو مألوف في العربية ، وإنما يكون فيه تنبيه إلى قيمة عمل الصالحات ، وموضعها من الإيمان ، فكأنه من التخصيص بعد التعميم » (٢) .

ويبدو أن الجدل الطويل الذي قام بين الفرق الإسلامية حول مفهوم الإيمان وعلاقته بالعمل قد نشأ فيها نشأ بسبب

١ - التفسير الكبير ، ج ٢ ، ص ١٢٧ .

٢ - التفسير البياني ، نفسه ، ص ٨٧ .

نظرة البلاغيين والمفسرين التجزيئية للمتعاطفات في بنية العطف ، والبحث في وجه العلاقة بينهما على أساس من الجهة الجامعة التي صدرت عن فاسفة الترابط التي سيطرت على الفكر البلاغي عند العرب . ولو قالوا إن صيغة العطف بنية تعطي مفهوماً كلياً تتراسل فيه ماهيات المعاني - كما نرجح - بين المتعاطفات ، لكانوا أقرب إلى تفسير جمالي ودلالي لصيغ العطف في النص القرآني الكريم . فهنا ينتج البناء الداخلي لصيغة العطف معنى كلياً عاماً هو الذي يدركه القارئ أو السامع لأول وهلة . ولا جدوى حينئذ من جدل الكلاميين حول اعتبار مفردات العطف في مثل هذه النصوص منفصلة بعضها عن بعض ، لأننا أمام مفهوم كلي ، تضيفي ظلال التعاطف فيه على المعنى شيئاً جديداً . ومعنى هذا أن مفهوم الإيثار بدخوله في بنية جديدة ذات سياق يتصل بالعمل الصالح يصير جزءاً في كل عام هو الذي يهدف نسق العطف الجديد إلى الإيحاء بمعناه .

ومن الحق أن نقول إن الإطار التاريخي لعلاقة مفهوم الإيثار بالعمل يتصل بالملابسات السياسية لعصر ما بعد الخلفاء الراشدين ، وسيطرة الأمويين على الحكم ، والصراع بين علي ومعاوية . وخروج الخوارج ، وظهور الشيعة ، وتساؤل الناس عن تعريف المؤمن الحق بعد هذا الخلاف المير بين المسلمين . وكان أول من أثار الكلام في

مفهوم الإيـان هم المرجئة . وقد دعا إلى ذلك البحث - كما يقول أحمد أمين - أنهم رأوا الخوارج يكفرون من عداهم ، والشيعـة يعتقدون بالإمام ركناً أساسياً من أركان الإيـان ، فرأى كثير من المرجئة أن الإيـان هو المعرفة بالله وبرسـله . فمن عرف أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فهو مؤمن . وهذا رد من المرجئة على الخوارج الذين يقولون إن الإيـان معرفة بالله وبرسـله ، والإتيان بالفرائض ، والكف عن الكبائر : فمن آمن بالله ورسـله وترك الفرائض وارتكب شيئاً من الكبائر كان مؤمناً عند المرجئة كافراً في نظر الخوارج . وقد غلا بعض المرجئة أكثر من ذلك فقالوا : « إن الإيـان الاعتقاد بالقلب ، وإن أعلن الكفر بلسانه ، وعبد الأوثان ، أو لزم اليهودية والنصرانية في دار الإسلام ، وعبد الصليب ، وأعلن التثليث في دار الإسلام ، ومات على ذلك فهو مؤمن كامل الإيـان عند الله عز وجل ، ولي الله عز وجل ، من أهل الجنة » (١) . وهكذا عدلت المرجئة في هذا الأصل - كما يقرر ابن تيمية - عن بيان الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين لهم باحسان ، فقد اعتمدوا على رأيهم ، وعلى ما تأولوه بفهم اللغة (٢)

١ - أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ص ٢٨١ ، النهضة المصرية ، الطبعة العاشرة ، والنص عن ابن حزم في الفصل في الملل والنحل .
٢ - ابن تيمية ، الإيمان ، ص ١١٣ ، المكتب الإسلامي ، ١٣٩٢ هـ .

أما المعتزلة ، فقد ذهبوا إلى عكس ذلك ، فقالوا :
إن الأعمال الصالحة والطاعة لله ركن أساسي في حقيقة الإيمان
فمن لم يقم بذلك لم يكن مؤمناً ، يقول الزمخشري مفسراً
لقوله تعالى : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم
ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار في جنات النعيم »
(١٠ - ٩) :

« فإن قلت : فإتد دلت هذه الآية على أن الإيمان
الذي يستحقُّ به العبد الهداية والتوفيق والنور يوم القيامة هو
إيمان متيد وهو الإيمان المتقرون بالعمل الصالح ،
والإيمان الذي لم يقرن بالعمل الصالح فصاحبه لا
توفيق له ولا نور ، قلت : الأمر كذلك . ألا ترى
كيف أوقع الصلة مجموعاً فيها بين الإيمان والعمل ،
كأنه قال : إن الذين جمعوا بين الإيمان والعمل
الصالح .. ، ثم قال بإيمانهم أي بإيمانهم هذا المضموم إليه
العمل الصالح ، وهو بين واضح لا شبهة فيه » (١)

والسؤال الذي يطرحه أهل السنة وعلى رأسهم ابن
تيمية في هذا الصدد هو : إذا قيد الإيمان ، فتمرر بالعمل
الصالح ، فماذا يراد به ؟ وهو سؤال تحليلي يقوم على تجزئة
بنية العطف التي تجمع بين الإيمان والعمل الصالح .
والإجابة عن ذلك عنده هي أنه يراد به ما في التلپ

١ - الكشاف ، ج ٢ ، ص ٢٢٦ .

من الإيمان باتفاق الناس ، ولكن هل يراد به أيضاً المعطوف عليه ، ويكون من باب عطف الخاص على العام ؟ أو لا يكون داخلاً في مسماه ، بل يكون لازماً له على مذهب أهل السنة ؟ أو لا يكون بعضاً ولا لازماً ؟ .

تلك ثلاثة أقوال في الإجابة عن السؤال الناشئ حول علاقة المتعاطفين في مثل قوله تعالى: « آمنوا وعملوا الصالحات » وقد عرض ابن تيمية لها بالتفصيل ، فبين أن عطف الشيء على الشيء في القرآن الكريم يقتضي أحياناً مغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الذي ذكر لها . والمغايرة عند ابن تيمية على مراتب أعلاها أن يكونا متباينين ليس أحدهما هو الآخر ولا جزأه ، ولا يعرف لزومه له كقوله تعالى : « الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام » (٢٥ - ٥٩) . فالسماوات غير الأرض . كذلك فإن التوراة غير الإنجيل وهما غير الفرقان في قوله تعالى : « وأنزل التوراة والإنجيل . من قبل هدى للناس ، وأنزل الفرقان » (٣ : ٣ - ٤) .

تلك هي علاقة المغايرة التي تدل على التباين بين المتعاطفين كما يتصورها ابن تيمية . ويأتي بعد ذلك عنده علاقة اللزوم ، كما نجد في قوله تعالى : « ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله » (٤ - ١٣٦) فإن من كفر بالله ، فقد كفر بهذا كله ، فالمعطوف لازم للمعطوف عليه ،

وكقوله تعالى : « ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق »
(٢ - ٤٢) ، فالعملان متلا زمان :

« فإنه من لبس الحق بالباطل فجعله ما يوسأ به ،
خفي من الحق بقدر ما ظهر من الباطل ، فصار ملبوساً ،
ومن كتم الحق احتاج أن يقيم موضعه باطلاً ، فيلبس
الحق بالباطل ... وكذلك من لم يفعل المأمور فعل بعض
المحظور . ومن فعل المحظور لم يفعل جميع المأمور ...
ومين عطف الملزوم قوله تعالى « أطيعوا الله وأطيعوا
الرسول وأولي الأمر منكم » (٤ - ٥٩) فإنهم إذا
أطاعوا الرسول ، فقد أطاعوا الله ، كما قال تعالى :
« من يطع الرسول فقد أطاع الله » (٤ - ٨٠) .

وإلى جانب علاقتي المغايرة واللزوم بين المتعاطفين هناك
علاقة ثالثة يشير إليها ابن تيمية ، وهي عطف بعض
الشيء عليه ، مثل قوله تعالى : « حافظوا على الصلوات
والصلاة الوسطى » (٢ - ٢٣٨) فالصلاة الوسطى من
الصلوات المأمور بها ، ومثل قوله تعالى : « وإذ أخذنا من
النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى
ابن مريم » (٣٣ - ٧) ، وقوله : « وأورثكم أرضهم
وديارهم وأموالهم وأرضاً لم تطؤوها » (٣٣ - ٢٧) .

وهناك غير ذلك عطف الشيء على الشيء لاختلاف
الصفيتين كقوله تعالى : « سبح اسم ربك الأعلى . الذي خلق
فسوى . والذي قدر فهدى . والذي أخرج المرعى »

(٨٧ : ١ - ٤) . ويشير بعد ذلك ابن تيمية فيما جاء في
الشعر ووصف بأنه عطف لاختلاف اللفظ فقط كقول
الشاعر :

وألفى قولها كذباً ومينا

إلى أن مثل هذا العطف لاختلاف اللفظ لا يأتي في
القرآن الكريم ، يقول ابن تيمية :

« ومن الناس من يدعي أن مثل هذا جاء في كتاب
الله ، كما يذكروه في قوله : « شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا »
(٤٨ - ٥) . وهذا غلط ، فمثل هذا لا يجيء في القرآن ،
ولا في كلام فصيح وغاية ما يذكر الناس اختلاف معنى
اللفظ ، كما ادعى بعضهم أن من هذا قوله :

أَلَا حَبَدًا هِنْدًا وَأَرْضٌ بِهَا هِنْدٌ
وَهِنْدٌ أَتَى مِنْ دُونِهَا النَّأْيُ وَالْبَعْدُ

فزعموا أنهما بمعنى واحد ، واستشهدوا بذلك
على ما ادعوه من أن الشريعة : هي المنهاج ، فقال
المخالفون لهم : النَّأْيُ أعم من البعد ، فإن النَّأْيُ - قل
بعده أو كثر - كأنه مثل المفارقة . والبعد إنما يستعمل فيما
كثرت مسافة مفارقتة . وقد قال تعالى : « وَهُمْ يَنْتَهُونَ
عنه وَيَنْتَوُونَ عنه » (٦ - ٢٦) وهم مذمومون على مجانبته
والتنحي عنه سواء كانوا قريبين أو بعيدين وليس كلهم
كان بعيداً عنه ^(١) »

١ - الايمان ، ص ١٦٩ .

والإيمان عند ابن تيمية يستلزم الأعمال ، فله لوازم وله أصدقاء ، فمن لوازمه العمل الصالح ومن أصداده موادة من حاد الله ورسوله ، يقول تعالى : « لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله » (٥٨ - ٢٢) ومن لوازمه أيضاً حب المؤمنين وتقوى الله والخشوع عند سماع القرآن وطاعة الرسول ، يقول تعالى : « إنها المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ، وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنه » (٢٤ - ٦٢) .

من أجل ذلك فإن علاقة التعاطف بين الإيمان والعمل الصالح عند ابن تيمية هي علاقة اللزوم ، وهو يستشهد على ذلك بعدد من النصوص التي يرد بها على خصومه يرويها عن علماء السلف ، منها مثلاً ما ينقله عن الشافعي في الأم وهو قوله مقررًا إجماع الأمة على : أن الإيمان قول وعمل ونية لا يجزى واحد من الثلاثة إلا بالآخر .

وقد احتج من يقولون بالمغايرة بأن الله فرق بين الإيمان والعمل في مواضع من القرآن الكريم : أي إنهم يتساءلون إذا كانت العلاقة بين الإيمان والعمل الصالح هي علاقة اللزوم ، كما فهم أهل السنة ، فلماذا ذكر الإيمان من غير ذكر العمل في مواضع متفرقة من القرآن الكريم ؟

ويجيب ابن تيمية عن هذا السؤال بالقول بأن الإيمان إذا أطلق أدخلت معه في صيغة العطف الأعمال المأمور بها .

وقد لا تفرق بين الأعمال . وذلك لأن أصل الإيمان هو ما في القلب . والأعمال الظاهرة لازمة لذلك ، فلا يتصور وجود إيمان القلب الواجب مع عدم جميع أعمال الجوارح ، بل متى نقصت الأعمال الظاهرة كان لنقص الإيمان الذي في القلب ، فصار الإيمان متناولاً للملزوم واللازم ، وإن كان أصله ما في القلب . وحيث عطفت عليه الأعمال ، فإنه أريد أنه لا يكفي بإيمان القلب بل لا بد معه من الأعمال الصالحة . ويجري تفسير العطف حينئذ على قولين :

فمن العلماء من يقول: إن المعطوف دخل في المعطوف عليه أولاً ، ثم ذكر باسمه الخاص تخصيصاً له ، لئلا يظن أنه لم يدخل في الأول وقالوا هذا في كل ما عطف فيه خاص على عام . وإلى ذلك ذهبت صاحبة التفسير البياني في العصر الحديث في تفسير عطف الأعمال الصالحة على الإيمان في سورة العصر حيث تقول : « فيه تنبيه إلى قيمة عمل الصالحات وموضعها من الإيمان ، فكأنه من التخصيص بعد التعميم » وقد أشرنا إلى ذلك من قبل .

وآخرون يقولون : بل الأعمال في الأصل ليست من الإيمان ، فإن أصل الإيمان هو ما في القلب ، ولكن هي لازمة له ، فمن لم يفعلها كان إيمانه متفياً ، لأن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم ، لكن صارت بعرف الشارع داخلة في اسم الإيمان إذا أطلق ، فإذا عطف عليه ذكرت

لثلا يظن الظان أن مجرد إيمانه بدون الأعمال الصالحة اللازمة للإيمان يوجب الوعد ، فكان ذكرها تخصيصاً وتنصيماً ، ليعلم أن الثواب الموعود به في الآخرة ، لا يكون إلا لمن آمن وعمل صالحاً ، فلا يكون لمن ادعى الإيمان ولم يعمل ، فالصادق في قوله : « آمنت » لا بد أن يقوم بالواجب الذي يقتضيه الإيمان (١) .

هذا جانب من جهود المسلمين في تفسير بنية العطف التي تكررت في القرآن الكريم وجمعت بين الإيمان والعمل الصالح . والحق أن كلمة الإيمان بدلالاتها اللغوية الأصلية المناقضة للكفر والمسايرة لحس الأمن والأمانة في الإنسان تتحدد دلالاتها بالمجال البنيوي الذي تجيء فيه . فهي في الأنماط التي عرضنا لها من قبل حيث تكون القضية هي قضية الاهتداء الفطري إلى مصدر الإيمان في أعماق الإنسان تجري أبنية العطف بها في أنساق تتصل بالصدق والنور والفطرة السوية وشكر النعمة ، في مقابل نقائضها من الظلام والكفر والضلال .

فأما حيث تصير القضية كمال هذا الإيمان ووسيلة الإنسان للتعبير عنه ، فإن المادة اللغوية لكلمة الإيمان نفسها تدور في مجالات نسقية أخرى تتصل بالعمل الصالح وما إليه من صفات الإيمان . وفي هذه المجموعة الجديدة

١ - ابن تيمية ، نفسه .

من صيغ العطف توحى كل بنية بتراسل خاص بين ماهيات المعاني في المتعاطفين ، وهذا ما عبر عنه ابن تيمية بعلاقات اللزوم بين المتعاطفين ، وإن كنا نظن أن الإيحاء المترتب على صيغة العطف الجامعة بين الإيمان والعمل الصالح تقدم مفهوماً كلياً واحداً هو نتيجة هذا السياق الجديد الذي يشكل معنى الكلمة تشكيلاً خاصاً ، دون الدخول في تفصيلات اللزوم بين المعنيين التي وقف عندها ابن تيمية . وذلك معنى ما أشرنا إليه من قبل من أن صيغة التعاطف بالمفهوم الذي تقدمه مجال كلي تتحرك فيه المتعاطفات بتراسلها الخاص لتكون مجالا بنيوياً ذا إيحاء جديد .



وننتقل بعد ذلك إلى تفسير جانب من أنماط العطف المتصلة بتفصيل حقيقة العمل الصالح ، بعد أن ثبت لنا من خلال المجموعة الأولى من الصيغ التي قدمناها أصل الإيمان في الإنسان وفطرة النقاء الأول التي خلق عليها ، ثم ظهر لنا من خلال المجموعة الثانية أن الإيمان الحقيقي وإن نبع في أصله من القلب وأيده العقل بمنطقه الواضح فإنه لا يكون إيماناً حتى يكتمل بالعمل الصالح . والعمل الصالح في الإسلام يتسع فيه مجال القول مبتدئاً بالفروض الشرعية التي قررها الإسلام ومنتهاً إلى الكلمة الطيبة

التي وصفها الرسول بأنها صدقة ، كما قال : « لا تحقرن من المعروف شيئاً ولو أن تلقى أخاك بوجه طلق » فمجال الخير والعمل الصالح واسع في الإسلام . ولعل من أكثر صيغ العطف المتصلة بهذا المجال شيوعاً في القرآن الكريم صيغة الصلاة والزكاة (١) ، فقد اختار القرآن الجمع بينهما بصورة شبه مطردة بقوا تعالى :

« لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ » . (١٧٧-٢) .

فهنا يلاحظ القارئ ورود الأفعال الدالة على العطاء والصلاة على النسق التالي : ١- وآتى المال على حبه ٢- وأقام الصلاة ٣- وآتى الزكاة . فالصلاة هنا تقع بين عطائين ، كما أن العطاء يقع بين صلاتين في قوله

١- انظر كتاب قضايا انسانية في اعمال المفسرين للمؤلف حيث تورد الاشارة الى هذه الايات في مقام الكلام عن آيات المال في القرآن الكريم وقضية العدالة الاجتماعية ، ص ١٠٩ فما يليها ، النهضة ، ١٩٨٠ .

تعالى : « وأقيموا الصلاة ، وآتوا الزكاة ، واركعوا مع
الراكعين » (٢ - ٤٣)

وهذا العطف في السياق الواحد بين الصلاة وإيتاء
المال - زكاة كان أو صدقة - شائع في القرآن الكريم
ويكاد يكون مطرداً .

يقول تعالى :

- « وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا
لَأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ بِمَا
تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ » . (٢ - ١١٠)

- « إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ - فَصَلِّ لِرَبِّكَ
وَانْحَرِ - إِنْ شَأْنُكَ هُوَ الْأَبْتَرُ » (سورة الكوثر) .

- « الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُؤْتُونَ الصَّلَاةَ
وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ » (٢ - ٣)

- « وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا
تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي
الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ
حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ
إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ » (٢ - ٨٣)

- « وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ
وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ
لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ

وَأَمَنَّاكُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا
 حَسَنًا لَّا كُفْرَانَ عَنْكُمْ سِيَّاتِكُمْ وَلَا دُخْلَانَكُمْ
 جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ
 بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ .
 (١٢ - ٥)

- « فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ
 كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا - قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي
 الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا - وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ
 مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ
 حَيًّا » (١٩ : ٢٩ - ٣١)

- « قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ - الَّذِينَ هُمْ فِي
 صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ - وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ
 مُعْرِضُونَ - وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ »
 (٢٣ : ١ - ٤)

- « إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا - إِذَا مَسَّهُ
 الشَّرُّ جَزُوعًا - وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا - إِلَّا
 الْمُصَلِّينَ - الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ -
 وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ - لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ »
 (٧٠ : ١٩ - ٢٥)

- « قَالُوا لِمَ نَكَ مِنْ الْمُصَلِّينَ - وَلِمَ
 نَكَ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ » (٧٤ : ٤٣ - ٤٤)

- « أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ - فَذَلِكَ
 الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ - وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ

المسكين - فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ - الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ - وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ » (سورة الماعون) .

هذه بعض الآيات التي ارتبط فيها ذكر الصلاة بالزكاة أو الصدقة أو إيتاء المال عموماً ، ولم نرد الاستقصاء التام في جمع هذه الآيات تيسيراً للدرس . ويبقى بعد ذلك أن يتساءل الباحث عن الحكمة الإلهية في العطف بين الزكاة والصلاة في معظم المناسبات .

ومثل هذا التساؤل ، لا يستطيع الباحث أن يهتدي إلى طرحه إلا إذا أخذ بهذا المنهج الموضوعي في التفسير وهو المنهج الذي رأينا شواهد منه فيما سبق ، إذ بفضل هذه النظرة الشاملة إلى آيات المال والصلاة ، استطعنا أن نلاحظ هذا الارتباط الوثيق المتكرر بينهما .

وقد يميل كثير من المفسرين القدامى في تعليل مثل هذه الظاهرة القرآنية إلى القول بالرتبة والشرف والفضيلة يعنون بذلك تقارب فريضتي الزكاة والصلاة شرعاً ومكانة وأهمية في التقرب إلى الله تعالى .

على أننا نستطيع أن نلاحظ إلى جانب ذلك - والله أعلم بمراده - مسألة تربوية أخرى ، وهي دلالة هذا التعاطف شبه المطرد بين الكلمتين على الإيحاء بمعنى

شمول الإسلام لجانبي الحياة الإنسانية : الغيبي والمادي كليهما ، وهذا قريب من مغزى العطف الشمولي الذي رأيناه من قبل بين التوحيد وشكر الوالدين .

فاذا كانت الصلاة مناجاة للرب ، ووقوفاً بين يديه وغيبة تقية عن عالم المحسوس ، فان الزكاة - أو إيتاء المال عموماً - تربط المسلم من جهة أخرى بالواقع الاجتماعي من حوله ، فيرى في صلاحه وسد حاجة المحتاج فيه كمالاته في التعبد للواحد الحق . وهكذا يحيا المسلم حياة وجدانية شاملة لا تنفصل فيها قضية الألوهية عن قضية الإنسان الذي خصه الله بالتكريم بوصفه خليفة الله في أرضه : فأما التكريم فانه واضح في قوله تعالى : « ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » (١٧ - ٧٠) .

وأما الخلافة فانها ترد في قوله تعالى : « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون » (١ - ٣٠) .

وما يجوز لمن تحمل أمانة الخلافة ، وتحققت فيه قداسة التكريم الإلهي أن يعاني ذل الحاجة أو مشقة العوز أو سؤال اللثيم .

وحيث تم مناجاة العبد لربه في خشوع ، وسجوده
بين يديه في الصلاة ، وانشغاله به عما سواه ، يكون العبد
أقدر على تكريم معنى الإنسانية في البشر من حوله ،
وأسرع إلى الاستجابة إلى حاجاتهم ومحاربة جشع الملكية
الطاغية في نفسه نزولا عن حق المال لكل المحتاجين إليه .

ذلك أن الصلاة في جوهرها تطهير للنفس وتزكية
لها ، يقول تعالى : « قد أفلح من زكاهها - وقد خاب من
دساها » (٩١ : ٩ - ١٠) . أي قد فاز من طهرها وخاب
من نقصها وأخفاها بالجهالة والعصيان . إنها لحظات من
التجرد عن عالم المادة والوقوف بأبواب عالم الغيب .
وربما كان في الإخلاص في الصلاة مران للنفس البشرية
الشحيحة على العطاء ، لأن هذا التجرد المطلق الذي
يحاول المصلي أن يتحقق به في صلاته هو الذي يرتفع
به فوق قيود المادة ويعده من جهة أخرى لسمو آخر فوق
غريزة التملك . وبعبارة أخرى إن إيتاء المال في سبيل
الله يقتضي التحقق بدرجة ما من درجات التسامي على
هذه الغريزة . ومن أجل ذلك يرتبط في السياق القرآني
ذكر الصلاة بالزكاة في مقام واحد في آيات كثيرة ،
فيشع كل منهما على الآخر ، إذ ينبعان من أصل واحد
هو التجرد عما سوى الله والانشغال به عما سواه .

ذلك معنى شيوع هذا النمط العطفي بين الصلاة والزكاة في القرآن الكريم حيث تصير بنية العطف هي التي تصنع المجال الجديد الذي يكشف عن حقيقة الإسلام الذي لا تنفصل فيه قضايا الإنسان عن الحقيقة الدينية . وكل نظر في الإسلام فما يتصل بجوهر الإنسانية وغايتها ، فإنه يقوم على معنى من حمل أمانة التوحيد (أي الجانب التعبدي الذي ترمز إليه الصلاة) وخلافة الله في الأرض وعمران الحياة (أي الجانب الاجتماعي الذي ترمز إليه الزكاة) . وهكذا عبرت صيغة العطف عن جانبي الإسلام اللذين لا ينفصلان خير تعبير وكانت وسيلة من وسائل الإعجاز البلاغي في الكشف عن حقيقة الإسلام والإيحاء العميق بمعانيه في نفس المسلم .

هذا جانب من أساليب العطف في القرآن الكريم عرضنا لها على أساس من فكرة تراسل ماهيات المعاني بين المتعاطفات وهي فكرة جديدة تدعو إلى العناية بما أسميه بلاغة النسق بعد أن طال وقوفنا عند بلاغة التركيب التي قال بها عبد القاهر الجرجاني وصحبه طوال عصور الثقافة العربية .

والحمد لله من قبل وبعد .

ثبت المراجع

- ١- إبراهيم ، الدكتور زكريا :
مشكلة البنية ، مكتبة مصر .
- ٢- ابن الأنباري ، أبو البركات :
البيان في غريب إعراب القرآن ، دار الكاتب العربي ، ١٩٦٩ هـ .
- ٣- ابن تيمية ، تقي الدين .
الإيمان ، الطبعة الثانية ، المكتب الاسلامي ، ١٣٩٢ هـ .
- ٤- ابن سينا ، أبو علي الحسين :
الإشارات والتنبيهات ، شرح الطوسي ، دار المعارف ، القاهرة .
- ٥- ابن فارس ، أبو الحسين أحمد :
الصاحي في فقه اللغة ، بدران ، بيروت ، ١٩٦٣ .
- ٦- ابن قتيبة ، أبو محمد عبد الله الدينوري :
تأويل مشكل القرآن ، الحلبي ، القاهرة .

٧- ابن كثير ، الحافظ عماد الدين اسماعيل :
تفسير القرآن العظيم ، دار الأندلس ، بيروت .

٨- ابن المنير ، ناصر الدين أحمد :
الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال ، مطبوع على هامش
تفسير الكشاف للزمخشري ، انتشارات آفتاب ، طهران .

٩- ابن هشام ، أبو محمد عبد الله :
أ- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ، التجارية ، ١٩٥٦ .
ب- مغني اللبيب عن كتب الأعراب ، دار الفكر ، ١٩٦٩ .

١٠- ابن يعيش ، موفق الدين يعيش بن علي :
شرح المفصل : المنيرية ، القاهرة .

١١- اسماعيل ، الدكتور عز الدين :
أ- الأسس الجمالية في النقد الأدبي ، دار الفكر العربي ،
١٩٥٥ .

ب- نصوص قرآنية في النفس الانسانية ، دار النهضة العربية ،
١٩٧٥ .

١٢- الأصفهاني ، الراغب :
معجم مفردات ألفاظ القرآن ، دار الكتاب العربي ، ١٩٧٢ .

١٣- الأصفهاني ، أبو الفرج :
كتاب الأغاني ، طبعة بولاق ، دار صعب ، بيروت .

- ١٤ - أمين ، أحمد :
فجر الاسلام ، الطبعة العاشرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٥ .
- ١٥ - الباقلافي ، أبو بكر محمد بن الطيب :
إعجاز القرآن ، دار المعارف ، ١٩٦٣ .
- ١٦ - ياجيه ، جان :
البنوية ، ترجمة عارف منيمنة ، وبشير أوبري ، منشورات
عويدات ، بيروت ، ١٩٧١ .
- ١٧ - الفتازاني ، سعد الدين :
مختصر تلخيص المفتاح للقزويني ، ضمن كتاب شروح التلخيص ،
عيسى الحلبي ، القاهرة ١٩٣٧ ، وبه :
أ - مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح لابن يعقوب المغربي
ب - عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدين
السبكي .
ج - الإيضاح للخطيب القزويني
- ١٨ - الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر :
البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام هارون ، بيروت .
- ١٩ - الجارم ، علي ومصطفى أمين :
البلاغة الواضحة ، دار المعارف ١٩٥٧ .

- ٢٠- الجرجاني ، الشريف :
التعريفات ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٧١ .
- ٢١- الجرجاني ، عبد القاهر :
أ - أسرار البلاغة ، تحقيق ريتز ، استنبول .
ب - دلائل الإعجاز ، صبيح ، ١٩٦٠ .
- ٢٢- الجندي ، الدكتور درويش :
علم المعاني ، نهضة مصر ، القاهرة .
- ٢٣- الجويني ، الصاوي :
منهج الزمخشري في تفسير القرآن ، دار المعارف ، القاهرة .
- ٢٤- خليل ، الدكتور السيد أحمد :
المدخل إلى دراسة البلاغة ، النهضة العربية ، بيروت .
- ٢٥- الدامغاني ، الحسين بن محمد :
إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم ، دار العلم للملايين ،
بيروت .
- ٢٦- راجح ، الدكتور أحمد عزت :
أصول علم النفس ، الطبعة الحادية عشرة ، دار المعارف ،
القاهرة ، ١٩٧٧ .
- ٢٧- الرازي ، فخر الدين :
التفسير الكبير ، مؤسسة المطبوعات الاسلامية ، القاهرة .

- ٢٨ - رضا ، محمد رشيد :
تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار ، دار المعرفة ، بيروت ،
لبنان .
- ٢٩ - الزجاج ، أبو اسحاق ابراهيم بن سهل :
إعراب القرآن ، المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة ، ١٩٦٣ .
- ٣٠ - الزمخشري ، أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر :
١ - أساس البلاغة ، دار المعرفة ، ١٩٧٩ .
٢ - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه
التأويل ، انتشارات آفتاب ، طهران .
- ٣١ - سيبويه ، أبو بشر عمرو بن عثمان :
الكتاب ، بولاق ، القاهرة ، ١٣١٦ هـ .
- ٣٢ - السيوطي ، الحافظ جلال الدين عبد الرحمن :
المزهر في علوم اللغة ، الحلبي ، القاهرة .
- ٣٣ - الشرقاوي ، الدكتور عفت محمد
قضايا إنسانية في أعمال المفسرين ، دار النهضة العربية ، بيروت
١٩٨٠ .
- ٣٤ - الشهرستاني ، عبد الكريم :
نهاية الإقدام في علم الكلام ، تحقيق ألفريد جيوم ، لندن ،
مطبعة اكسفورد ، ١٩٣٤ .

- ٣٥ - ضيف ، الدكتور شوقي :
البلاغة تطور وتاريخ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ .
- ٣٦ - الطبرسي ، الفضل بن الحسن :
مجمع البيان في تفسير القرآن ، مكتبة دار الحياة ، بيروت .
- ٣٧ - عبد الرحمن ، الدكتورة عائشة :
التفسير البياني للقرآن الكريم ، دار المعارف بمصر ١٩٦٨ -
١٩٧٧ .
- ٣٨ - عتيق ، الدكتور عبد العزيز :
في البلاغة العربية ، علم المعاني ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٤ .
- ٣٩ - العسكري ، أبو هلال :
كتاب الصناعتين ، الحلبي ، ١٩٥١ .
- ٤٠ - العشماوي ، الدكتور محمد زكي :
قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث ، دار النهضة العربية ،
١٩٧٩ .
- ٤١ - العلوي ، يحيى بن حمزة :
الطراز ، المقتطف ، القاهرة ، ١٩١٤ .
- ٤٢ - عيد ، الدكتور رجاء :
البلاغة العربية ، الطليعة ، أسبوط .

- ٤٣ - الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد :
المنقذ من الضلال ، الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ .
- ٤٤ - الفراء ، يحيى بن زياد :
معاني القرآن ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ .
- ٤٥ - فلوجل ، ج . ل :
علم النفس في مائة عام ، ترجمة لطفي فطيم ، دار الطابغة ،
الطبقة الثالثة ، بيروت ، ١٩٧٩ .
- ٤٦ - الكلبي ، محمد بن أحمد بن جزي :
كتاب التسهيل لعلوم التنزيل ، دار الكتاب العربي ، بيروت ،
١٩٧٣ .
- ٤٧ - المغربي ، الشيخ عبد القادر :
تفسير جزء تبارك ، الشعب ، القاهرة .
- ٤٨ - مندور ، الدكتور محمد :
النقد المنهجي عند العرب ، نهضة مصر ، ١٩٤٨ .
- ٤٩ - ناصف ، الدكتور مصطفى :
نظرية المعنى في النقد الأدبي ، دار العلم ، ١٩٦٥ .
- ٥٠ - الواقدي ، أبو عبد الله بن عمر :
المغازي ، مطبعة اكسفورد ، لندن ، ١٩٦٦ .

310-2

