القضايا البلاغية والأدبية واللغوية عند ابن قُتَيْبة

تأليف

لالو ترجمان أحمد

(LaluTurjiman Ahmad)

(إندونيسي الجنسية)

Editions Al-Adab 1923

42 Opera Square - Cairo Tel:(202)23900868

مكتبة الآداب

٤٢ ميدان الأوبرا - القاهرة - ت: ٢٣٩٠٠٨٦٨

Scanned with CamScanner

بسم الله الرحمن الرحيم

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة العامة
لدار الكتب والوثائق القومية - إدارة الشئون الفنية

- أحمد ، لالو ترجمان (إندونيسي الجنسية) .
. القضايا البلاغية والأدبية واللغوية عند ابن قتيبة
- لالو ترجمان أحمد
. ط١ . القاهرة : مكتبة الآداب ٢٠١٩ .
- ص ، ٢٤سم
رقـــم الإيداع :
الترقيم الدولي : **I.S.B.N: 978977930**
- تدمك :
١-
٢-
٣-
أ. العنوان

الناشر

مكتبة الآداب

أسسها علي حسن عام ١٩٢٣م

٤٢ ميدان الأوبرا - القاهرة (١١١١١)

كافة حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى١٤٤٠هـ = ٢٠١٩م

Editions Al-Adab

42 Opera Square - Cairo (11111)
Tel & fax: (202) 23900868
E-mail:adabook@hotmail.com

تقديم

الدكتور لالو ترجمان، الإندونيسي الجنسية، ذو معرفة جيدة باللغة العربية، وباحث لغوي مجتهد، أشهد له بعديد من الصفات الكريمة والخُلُق الرفيع السَّمْح، والطاقة الكبيرة على العمل.

وهو أيضا واسع الاطلاع واضح المنهج، له خبرة جيدة في البحث العلمي.

وقد بذل الباحث في عرض كتابه (القضايا الأدبية والنقدية عند ابن قتيبة) ووَضْعِهِ في سياقه اللغوي جهدًا يؤهله لينتشر بين الدارسين والباحثين والمهتمين بالتراث اللغوي.

وقد عرض في كتابه هذا فكرةَ النظم في الإعجاز القرآني عند ابن قتيبة، وجهود ابن قتيبة في الدراسات الأدبية وآراءه في القضايا البلاغية والنقدية، وكذلك جهوده في الدراسات اللغوية وآراؤه في التوجيه الإملائي وفقه اللغة والدلالة.

وقد بذل جهدًا عظيمًا في جمع مادته من مصادرَزادت على المائة، وبذل جهدا في تصنيفها وتبويبها، واستخلاص النتائج منها.

ويأتي هذا الكتاب في إطار العناية بالتراث اللغوي العربي، وهذا دَيْدَن معهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة.

د. محمد حسن عبد العزيز

أستاذ علم اللغة بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة

الشكر والتقدير

إنه لمن أمنيات كل من يحب لغة القرآن الكريم ويدرسها ويدرّسها ويشتغل بها، أن يتمكن من الدراسة في إحدى البلدان العربية، أو على الأقل أن يزورها. فمن أسباب سروري كطالب العلم، أن منحت لي فرصة لمواصلة الدراسة في مصر بصفتها منبع العلم ومنارته، والتي بينها وبين إندونيسيا علاقة وطيدة منذ قديم الزمن. ومعهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة في رأيي ورأي بعض زملائي يمثل الجامعات في جميع البلدان العربية باعتباره هيئة تابعة لجامعة الدول العربية في مجال التربية والثقافة والعلوم.

ومما يزيد شكري أن تلك الفرصة الدراسية هي في مرحلة الدكتوراه، فكان ذلك من كبير رجائي منذ أن أقبلتُ على الاشتغال في مجال العلم وانقطعت له. ومرحلة الدكتوراه، كما يقول أستاذي، «أول المطاف للتعلم، وهي رحلة طويلة، هي أول خطوة فيها». وأنا أشكر الله عز وجل على أن استجاب رجائي ودعائي.

وهذا الكتاب في الأصل رسالتي، أتممت كتابتها وقدمتها إلى المعهد لنيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، ولم أتمكن من إتمام كتابتها لولا توفيق الله، ولولا المساعدات التي منحت لي من هنا وهناك، فجدير بي أن أذكر الذين قد أسهموا في إتمامها، وأقدم لهم أجزل شكري وأسمى تقديري:

فضيلة الأستاذ الدكتور محمد حسن عبد العزيز، أستاذ علم اللغة بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، المشرف على الرسالة، الذي بذل لي كل الجهود والعناية بالإشراف والتوجيه والإرشاد. لقد أخذت كثيرا من أوقاته ليلا ونهارا من خلال شغله، بأن حدد لي مواعيد للقاء معه كلما أودّ من فضيلته الاستشراف والاستفسار

ليس فقط في المعهد وكلية دار العلوم ولكن كذلك في بيته، كما أفاض علي بعلومه الواسعة ودلني على أهم المراجع، فإنه لشرف عظيم لي وللرسالة، أن يُشرف عليها ويقوِّمها عالم جليل، وركن ركين، في علم اللغة، مع الاعتراف أنني ما تلقّيت منه إلا القليل من بحر علمه مما يجعلني أحرص دائمًا على الجلوس إلى فضيلته لطلب المزيد من الاستفادة والنهلِ من علمه الواسع العميق. ولست أبالغ أن أقول: منذ أكثر من سنتين أشعر بحضور أستاذي بين يدَيّ كلما أقرأ كتابًا له علاقة بالرسالة ، ثم أحاوره فرِحًا مسرورًا بحوار صامت حينما أجد شيئا جديدا من خلال دراستي. هذا، ولقد فُوجئتُ بأن شجّعني للمناقشة فورًا بعد فراغه من قراءة مسودة الرسالة في وقت ما كنت أثق بنفسي بما في نفسي من قصور. كما لا يغيب عن ذهني استقبال عائلته الحار بوجه طلق وبشاشة كلما أقبلت إلى بيته، فأسأل الله العليَّ العظيم أن يديم عليه الصحة والعافية، وأن يبارك له في أهله وأولاده، وأن يجزيه وإياهم عنِّي وعن طلاب العلم خير الجزاء.

فضيلة الأستاذ الدكتور محمد السيد سليمان العبد، أستاذ العلوم اللغوية بجامعة عين الشمس ورئيس قسم بحوث ودراسات اللغة العربية بالمعهد، الذي قبِل مناقشة الرسالة. وجدت نفسي مدفوعا إلى أن أقول: ما إن ذُكِرَ اسمُ فضيلته بين طلبةِ العلم وأستاذي إلا وسمعتُ منهم أطايِب الحديث وأزكاها عن فضيلته؛ مما جعلني أمتلِئ شوقًا وتوْقًا للقائه والجلوس إليه، والنهلِ من علمه الغزير.أسألُ اللهَ العليَّ المجيد، أن يبارك له في أهله وولدِه إلى يوم الدين.

فضيلة الأستاذ الدكتور صفوت علي صالح أستاذ علم اللغة بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، الذي قبل مناقشة الرسالة. وقد وجدته عالما متقنا، مُتواضعًا، يُحب طلبةَ العلمِ ويحبونَه، فله عظيمُ الشُّكرِ والثناءِ في تقييمِ الرسالة، وإن الرسالة لتشرف بتعليقاته وتعديلاته التي أثرت الدراسة،وكانت التعليقات والتعديلات والملاحظات والأسئلة التي ألقاها أثناء المناقشة تعينني على صياغة الشكل

النهائي للرسالة، أسألُ اللهَ العليَّ المجيد، أن يبارك له في أهله وولدِه إلى يوم الدين.

وحدة تنفيذ وتنظيم مشروع المنحة الدراسية (Project Management Unit BeasiswaMoRA 5000 Doktor) لوزارة الشؤون الدينية لجمهورية إندونيسيا التي منحتني المنحة الدراسية وتكفلت بما كنت أحتاج إليه طوال دراستي في هذه المرحلة.

مدير جامعة «سلطان مولانا حسن الدين» الإسلامية الحكومية بمحافظة بانتن إندونيسيا وعميد كلية أصول الدين والأدب بالجامعة على إذنهما لي بمواصلة الدراسة، وكذلك زملائي في الجامعة الذين شجعوني على هذا الاختيار.

والداي اللذان ربياني تربية حسنة وزرعا في نفسي حبوب الشغف في طلب العلم. فإذا ما نجحت في شيء فهُما في مقدمة من يسعد بنجاحي، لاسيما في مجال العلم. اللهم اغفر لنا ولوالدينا وارحمهما كما ربيانا صغارا.

زوجتي لبني زهرة التي تصاحبني في السراء والضراء، هي رفيقتي تربي معي وَلدَينا، وتتحمل أعباء حياتي بكل اصطبار، فأفوّض إليها كثيرًا من الأمور وخاصة في أوقات كنت أشتغل فيها بإعداد الرسالة.

زملائي وأصدقائي الذين ساعدوني أثناء دراستي في القاهرة، وأذكر منهم خاصة زميلي الكريم د. أأنج سيف الملة الذي دلني على هذا المعهد وسجل لي فيه الأوراق، ود. تشيتشيف توفيق الرحمن الذي حمل أوراقي إلى القاهرة، وزميلي العزيز ريزلدي ستريا ويواها الذي كنت ولم أزل أتناقش معه في الكثير من الأمور الأكاديمية وساعدني كثيرًا في قضاء الحوائج الضرورية في القاهرة.

الأستاذ الشهاوي الذي يسمح لي أن أسكن في بيته مع عائلتي طوال أكثر من سنتين، فقضيت فيه الأوقات لأقوم بعملي هذا.

الأستاذ أحمد علي حسن مدير مكتبة الآداب على قبوله نشر هذا الكتاب.

ولا يقل شكري وتقديري لكل من لم أذكر اسمه وقد أسهم بالمساعدة قليلا أو كثيرًا: لإخوتي، وأهلي، وزملائي، وكل من أسدى إليّ نصيحة، أو بذل لي توجيهًا، أو سهل لي طريقًا، أو أعارني كتابًا، أو دلني على هدى ، أقدّم لهم خالص شكري وأسمى تقديري داعيًا الله عز وجل أن يجزيهم أحسن الجزاء.

القاهرة،١١ سبتمبر ٢٠١٩

لالو ترجمان أحمد

فهرس الموضوعات

تقديم للأستاذ الدكتور / محمد حسن عبد العزيز **٣**

الشكر والتقدير **٥**

الفهرست **٩**

المقدمة **١٥**

التمهيد: ابن قتيبة وتراثه وإشكالية البحث **١٩**

- اسمه ونسبه ومولده ووفاته ٢١
- الظروف التي تحيط بحياته ٢٢
- أساتذته وتلاميذه ومعاصروه ٢٣
- مؤلفاته ٢٥
- إشكاليات البحث ٣٣
- أسئلة البحث ٣٧
- من أهم الدراسات السابقة للموضوع ٣٨

الباب الأول: الإعجاز القرآني عند ابن قتيبة **٣٩**

الفصل الأول: عناية ابن قتيبة بإعجاز القرآن **٤١**

المبحث الأول: أولية الكلام بإعجاز القرآن والقول بالصرفة ٤٢

المبحث الثاني: فكرة الصرفة عند بعض النقاد ٤٣

المبحث الثالث: ابن قتيبة وفكرة النظم في الإعجاز القرآني ٤٧
المبحث الرابع: أسرار النظم القرآني عند ابن قتيبة ٥١
الفصل الثاني: أثر ابن قتيبة فيمن جاء بعده ٥٣
المبحث الأول: الخطابي ومناقشة وجوه الإعجاز ٥٣
المبحث الثاني: الجرجاني وإنضاج نظرية النظم القرآني ٥٣
الباب الثاني: جهود ابن قتيبة في الدراسات الأدبية ٥٧
الفصل الأول: في البلاغة العربية ٥٩
المبحث الأول: المجاز كمركز للدراسة البلاغية ٥٩
المبحث الثاني: البحوث البلاغية عند ابن قتيبة ٦٢
أولا: دور ابن قتيبة في المجاز ٦٢
ثانيا: أنواع المجاز عند ابن قتيبة ٦٩
١- الاستعارة ٦٩
تعريف الاستعارة ٦٩
رأي ابن قتيبة في الاستعارة ٧١
الخلاصة ٨١
٢- الكناية والتعريض ٨١
تعريف الكناية ٨١
بين الكناية والتعريض ٨٣
رأي ابن قتيبة في الكناية ٨٣

الخلاصة ٩٠
٣- التشبيه ٩١
بين الاستعارة والتشبيه ٩١
رأي ابن قتيبة في التشبيه ٩١
الخلاصة ٩٩
٤- مخالفة ظاهر اللفظ معناه وبعض صور البلاغة ١٠٠
الإنشاء عند ابن قتيبة ١٠٢
صور أخرى للأساليب البلاغية في باب «مخالفة ظاهر اللفظ معناه»...
في باب «مخالفة ظاهر اللفظ معناه» ١٠٥
الخلاصة ١١٧
٥- الإيجاز والإطناب عند ابن قتيبة ١٢٠
الإيجاز عماد البلاغة بجانب المجاز ١٢٢
صور الإيجاز عند ابن قتيبة ١٢٤
الإطناب ومكانته من البلاغة ١٢٧
الخلاصة ١٣٠
الفصل الثاني: في النقد الأدبي ١٣١
المبحث الأول: قضية اللفظ والمعنى ١٣١
المبحث الثاني: أضرب الشعر عند ابن قتيبة ١٣٢
المبحث الثالث: أثر ابن قتيبة النقدي فيمن جاء بعده ١٣٥

الباب الثالث: في جهود ابن قتيبة اللغوية **١٣٧**

الفصل الأول: في التوجيه الإملائي **١٣٩**

المبحث الأول: كتابة الهمزة ١٤٢

المبحث الثاني: في الألف اللينة ١٤٨

المبحث الثالث: في الحروف التي تزاد ١٤٩

المبحث الرابع: في حذف الحروف وإثباتها ١٥٠

خلاصة الكلام فيما يستعمل وما يطرد من مقترحاته ١٥٣

الفصل الثاني: في فقه اللغة **١٥٥**

المبحث الأول: الاشتقاق ١٥٥

أولا: تعريف الاشتقاق وأنواعه ١٥٦

ثانيا: رأي ابن قتيبة في الاشتقاق ١٥٧

ثالثا: الخلاصة ١٦٦

المبحث الثاني: التعريب ١٦٧

أولا: التعريب قضية قديمة ويعود من جديد ١٦٧

ثانيا: تعريف التعريب ١٦٩

ثالثا: آراء ابن قتيبة عن التعريب ١٧٠

أ- المعرب في القرآن ١٧٠

ب- معالجة ابن قتيبة للتعريب ١٧١

ج- الخلاصة ١٧٧

الفصل الثالث: في علم الدلالة ١٨٣

المبحث الأول: المشترك اللفظي ١٨٣

أولا: تداخل الحد بين المشترك اللفظي وبين المجاز ١٨٤

ثانيا: أنواع المشترك اللفظي وعوامله ١٨٥

ثالثا: آراء ابن قتيبة في المشترك اللفظي ١٨٧

رابعا: التضاد عند ابن قتيبة ١٩٩

خامسا: مناقشة آراء ابن قتيبة في المشترك اللفظي ٢٠٣

سادسا: الخلاصة ٢١١

المبحث الثاني: الترادف ٢١٢

أولا: الترادف في تراث ابن قتيبة ٢١٢

ثانيا: الترادف بين المثبتين والمنكرين ٢١٣

ثالثا: تقسيم علماء اللغة المحدثين للترادف ومعاييرهم ... في تحقق وقوعه ٢١٥

رابعا: موقف ابن قتيبة من الترادف وآراؤه ٢١٨

أ- ما يشير إلى قبوله للترادف من كلامه ٢١٨

ب- ما يشير إلى رفضه للترادف من كلامه ٢٢٢

خامسا: من وجوه المترادف في معالجة ابن قتيبة للكلمات ٢٢٧

سادسا: عوامل الترادف عند ابن قتيبة ٢٢٨

سابعا: الخلاصة ٢٢٩

الخاتمة.....٢٣١

- الخلاصة ٢٣١

- الدراسات المستقبلية ٢٣٤

المصادر والمراجع ٢٣٥

الملحقات:.....٢٤٥

الملحق ١: قائمة الكلمات من قبيل المشترك اللفظي (POLYSEMY)عند ابن قتيبة ومعانيها في كتاب «تأويل مشكل القرآن» ٢٤٥

الملحق ٢: قائمة الكلمات المتضادة عند ابن قتيبة ...كما وردت في «أدب الكاتب» ٢٧٠

المقدمة

الحمد لله الذي خلق الألسن واللغات، وفضل العربية على سائرها بأن ينزل بها القرآن، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي أوتي جوامع الكلم وهو أفصح العرب والعجم.

وبعد،

كان ابن قتيبة (توفي ٢٧٦ هـ) من أكبر اهتماماتي منذ أن كنت أدرس في مرحلة الماجستير في إندونيسيا، ففي فصل واحد من تلك الفترة الدراسية، كُلّفت أن أكتب مقالة عن مقاييس ابن قتيبة في نقد الشعر باعتبار أنه من أوائل من اهتم ببناء الأسس المنهجية في تاريخ النقد الأدبي العربي، وكان ذلك أول تعارفي على كتابه «الشعر والشعراء» وهو كذلك من المصادر الأساسية لكتابة رسالة الماجستير التي قمت بها فيما بعد عن المقارنة بين رواية الحديث الشريف ورواية الشعر الجاهلي.

وبعد سنوات عدة، قمت ببحث بسيط عن المصطلحات البلاغية في كتاب ابن قتيبة «تأويل مشكل القرآن» أثناء شغلي بعمليات التدريس في جامعة بانتن الإسلامية الحكومية، فوجدت أن العالم اللغوي من أوائل من تلقف فكرة المجاز التي ألقاها أبو عبيدة، وأيدها وتوسع في تطبيقها في معالجة ما أشكل من الآيات القرآنية. وكان المجاز عندئذ لم ينل حظه من الإقبال من قبل العلماء، سيما علماء أهل السنة والجماعة: المذهب الكلامي الذي كان يتمسك به ويدافع عنه. وفي المجاز يقع أكثر غلط المتأولين من علماء المعتزلة مع أنه -في رأيه- من الوجوه الإعجازية للقرآن الكريم من الناحية اللغوية.

ومن كتاب ابن قتيبة «المعارف» تعرّفتُ على سعة علمه، فهو يعلمنا كيف

نتوجه بالإقبال إلى العلوم والمعارف حيثما كان مصدرها، وإليه نسب المقول الشهير: «...ومن أراد أن يكون أديبًا فليتوسع في العلوم» . ومع ذلك فإنه لم يرض بأحوال زمانه عندما رأى كثيرًا من الناس يقبلون بكل ما هو جديد من العلوم الدخيلة والمستحدثة بينما يغفلون ما كان عندهم من معارف أسلافهم وعلومهم وهُمْ لم يحسنوا فهم أسرارها. ففي كتابه «أدب الكاتب» عرفنا ما لا بد لنا من آليات التكيف في مواجهة التغير الزمني بما فيه من تعدد الميول والنزعات، وعلى أقصر الأقوال كان ابن قتيبة –كما يبدو من أقواله في مقدمات كتبه– يدافع عن اللغة العربية وأدبها دفاعًا شديدًا يمكن أن نلاحظ فيه جهوده في الدراسات اللغوية والأدبية.

ولقد خيرَّ ني أول الأمر المشرف الجليل فضيلة الأستاذ الدكتور محمد حسن عبد العزيز –حفظه الله ونفعنا بعلومه– بين الموضوعين للتصدى إلى البحث: «جهود ابن قتيبة» أو «تراث ابن قتيبة» في الدراسات الأدبية واللغوية. ففكرت طويلاً في ذلك، ومن حسن الحظ فقد سبق أن أرشدني إلى القيام بالبحث في قضية المشترك اللفظي عند ابن قتيبة، فعثرت من خلال البحث على أن آراء ابن قتيبة مبثوثة منتشرة بين كتبه، وإن كان قد أفرد بابًا واحدًا من كتابه (تأويل مشكل القرآن) يعالج فيه هذه القضية تحت عنوان «اللفظ الواحد للمعاني المختلفة» إلا أن ما أورده ابن قتيبة في الكتاب من الكلام والأمثلة غير كاف لاستخلاص آرائه بوجه من الشمول، بل لا يغني ذلك عن كتبه الأخرى: (أدب الكاتب) و(غريب القرآن) و(غريب الحديث). ولعل هذه هي نقطة الخلاف بين دراستنا وبين الدراسات السابقة التي تناولت كتب ابن قتيبة مستقلة من كتاب واحد إلى آخر. فإني أودّ أن أتناول الأبحاث في تراث ابن قتيبة على حسب القضايا المتعلقة باللغة والأدب. فاخترت كلمة «التراث» عنوانًا لهذه الدراسة فصار العنوان: «تراث ابن قتيبة في الدراسات الأدبية واللغوية».

وجعلت ترتيب الأبواب والفصول على ما يلي:

المقدمة والتمهيد: وهو عبارة عن المقدمة التمهيدية التي تشتمل على ما في

البحث من الأمور الضرورية ؛ سبب اختيار الموضوع ، وحياة ابن قتيبة ومؤلفاته والبيئة التي عاش فيها ، وإشكالية البحث.

الباب الأول: فكرة النظم في الإعجاز القرآني عند ابن قتيبة، والفكرة مهمة لأنها نقطة الانطلاق لسائر كلامه في الأدب واللغة ومنها ابتدأ مشروع تفكيره.

الباب الثاني:جهود ابن قتيبة في الدراسات الأدبية ، ويشتمل على آرائه في القضايا البلاغية والنقدية كآرائه في المجاز والإيجاز ، ومناقشة في ضوء الدراسات البلاغية الحديثة، ثم يتناول مقاييسه في النقد الأدبي.

الباب الثالث:جهود ابن قتيبة في الدراسات اللغوية ، ويشتمل على آرائه في التوجيه الإملائي وفقه اللغة والدلالة.

التمهيد

ابن قتيبة وتراثه وإشكالية البحث

في عهود يحدث فيها الانقلاب السياسي ينبغي أن نهتم بما حدث من مظاهر العصبية العرقية والتناقض، وهي عهود تتنافس فيها كل لغة أرادت أن تحكم سيطرتها باعتبار أنها من دعائم الهوية، وهي أيضا عهود تنقسم فيها العلوم إلى علوم إسلامية وعلوم دخيلة، وأذاع أصحابها بأنها في أعلى مرتبة فوق غيرها، عاش ابن قتيبة حياة طيبة من أب تركي - لذا لقب بالمروزي-، وهو ممن يرفع صوته في التسوية بين الأمم، ولكنه يدافع عن العربية دفاعًا شديدًا لكونها لغة الدين، ويظاهر بالعلوم الدينية جنبًا إلى جنب مع العلوم الدخيلة والمستحدثة. اتخذه يوهان فك[1] خير تمثيل وتصوير لأحوال الثقافة في ذلك العصر، إذ سجّل أحوال عصره في مقدماته لكتبه التي ألفها.

اسمه ونسبه ومولده ووفاته

اسمه أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري النحوي اللغوي. وقتيبة: بضم القاف وفتح التاء المثناة من فوقها وسكون الياء المثناة من تحتها وبعدها باء موحدة ثم هاء ساكنة، وهي تصغير قتبة بكسر القاف، وهي واحدة الأقتاب، والأقتاب: الأمعاء، وبها سمي الرجل، والنسبة إليه قتبيّ. والدينوري: بكسر الدال المهملة، وبسكون الياء المثناة من تحتها وفتح النون والواو وبعدها راء، هذه النسبة إلى دينور، وهي بلدة من بلاد الجبل عند قرميسين خرج منها خلق كثير،[2] تولى فيها ابن قتيبة القضاء مدة فنسب إليها.

وُلد ابن قتيبة سنة ٢١٣ هـ على أرجح الأقوال كما قال الزركلي،[3] غير أن المؤرخين اختلفوا في مكان ولادته، فذهب فريق منهم إلى أنه ولد في الكوفة، كابن

---

(١) يوهان فك، العربية، بترجمة د. رمضان عبد التواب، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص ١٣٨.

(٢) ابن خلكان (المتوفى: ٦٨١هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، (بيروت: دار صادر، ١٩٩٤)، ج ٣، ص ٤٢.

(٣) خير الدين الزركلي(المتوفى: ١٣٩٦هـ)، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢)، ط١٥،ج ٤، ص ١٣٧.

الأثير وابن النديم،[1] وحذا حذوهما بعض المعاصرين،[2] وذهب فريق آخر، كالخطيب البغدادي[3] وابن خلكان[4] وبعض المعاصرين،[5] أنه ولد في بغداد، إلا أن ما ذكر في الفهرس من أن ابن قتيبة «نزيل بغداد» يشير إلى أنه سكن بها، ولم يولد فيها.

ولم يرد إلينا خبر لماذا ترك ابن قتيبة قضاء الدينور، غير أن ما قيل من أنه «رحل إلى بغداد ليُقرئ فيه كتبه» -إلى حين وفاته في سنة ٢٧٦ هـ على أرجح الأقوال، لدليل على ميله الشديد إلى العلم وحرصه عليه.

الظروف التي تحيط بحياته

كانت بغداد وقتئذ عاصمة الخلافة العباسية، وكان لها شأن كبير، يتجه إليها كثير من الناس . وبغداد – في الفترات التي ترعرع فيها ابن قتيبة- يشهد الانتقال السياسي من الدور الأول إلى الدور الثاني على تقسيم المؤرخين، ففي الدور الأول (١٣٢-٢٣٣ هـ) –وهو دور القوة المركزية حيث تكون الخلافة ذات هيبة ومناعة- حفلت بغداد بنهضة علمية واسعة ولاسيما في عهد الرشيد والمأمون؛ فقد أنشأ المأمون «بيت الحكمة» في بغداد وجعله خزانة كتب ودار نقل وترجمة وعلم. فنشأت بذلك نهضة فكرية من أوسع النهضات، وكان الخلفاء والوزراء

(١) ابن النديم، الفهرست، بتحقيق إبراهيم رمضان، (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م) ، ط٢، ص ١٠٥.

(٢) انظر كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة د. عبد الحليم النجار، (القاهرة: دار المعارف)، ط ٥، ج ٢، ص ٢٢٢؛ د. محمد رمضان الجربي، ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية، ص ٣٠.

(٣) خطيب البغدادي، تاريخ بغداد، بتحقيق د. بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م) ، ج ١١، ص ٤١١.

(٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ٣، ص ٤١.

(٥) الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ١٣٧؛ د. خالد عبد الكريم جمعة، في مقدمة له لكتاب ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود الأرناؤوط، (بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م) ، ج ١، ص ٢٥.

يمدونها بمالهم وجاههم، ويشجعون أرباب العلم والأدب، ويتنافسون في إنشاء الدور لنشر الثقافة، ونقل الآثار الفارسية والهندية واليونانية إلى اللغة العربية.[1]

أما الدور الثاني (٢٣٣-٣٣٤ هـ) من عهد خلافة بني عباس الذي أطلق عليه الفاخوري[2] «دور الجندية» فقد سيطر فيه الجند الأتراك على مقدرات الأمة بأن استقدم الخلفاء عددًا كبيرًا منهم ونظموهم في جيشه، فكان لهم النفوذ والسيطرة، و«ظلت بلاد العراق محكومة بالخلفاء اسمًا وبسلطة الأتراك فِعلاً»[3] . وفي هذا الدور استمر الازدهار العلمي الذي قد ابتدأ منذ عصر سابق، وكانت نتيجة ذلك أن برز كثير من العلماء الكبار في مختلف الفنون.

أساتذته وتلاميذه ومعاصروه

على كبار علماء زمانه تتلمذ ابن قتيبة، ونذكر أشهرهم: والده مسلم بن قتيبة، وأحمد بن سعيد اللحياني، ومحمد بن سلام الجمحي (توفي ٢٣١هـ) صاحب «طبقات الشعراء» ورائد النقاد، وابن راهويه (٢٣٨ هـ)أستاذ البخاري ومسلم والترمذي وغيرهم من كبار المحدّثين، ويحيى بن أكثم (٢٤٢ هـ) قاضي قضاة أهل البصرة، والخزاعي (٢٤٦ هـ)، وأبو حاتم السجستاني (٢٥٥ هـ)، وإبراهيم ابن سفيان الزيادي (٢٤٩هـ)، وأبو عثمان الجاحظ (٢٥٤هـ) صاحب «البيان والتبيين» و«كتاب الحيوان» الكبير، والرياشي (٢٥٧ هـ)، والهمذاني.

وعاصر ابنُ قتيبة عددًا من العلماء البارزين في مختلف العلوم والفنون، وهذا أكبر دليل على تلك النهضة العلمية الشاملة السائدة في عصره، وهؤلاء العلماء أمثال : أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري (٢٧٥ هـ) الذي جمع ما بين أيدينا من أشعار الجاهلية والإسلام، والمفضل الضبي (٢٥٠ هـ) من رواة البصرة الثقات ، وأبي عمر الهروي (٢٥٥ هـ)، وأبي حاتم السجستاني (٢٥٥ هـ)، وأبي

(١) حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي: الأدب القديم، (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٦ م) ، ص ٥١٩.

(٢) حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي، ص ٥٢٠.

(٣) أحمد أمين، ظهر الإسلام، (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٢) ، ص ١٨١.

عثمان المازني (٢٤٩ هـ)، وأبي العباس ثعلب (٢٩١ هـ). ومن الشعراء: الحسين ابن الضحاك (٢٥٠ هـ)، وابن الرومي (٢٨٣ هـ)، والبحتري (٢٨٤ هـ). ومن علماء الحديث : البخاري (٢٥٦ هـ)، وابن ماجة (٢٧٣ هـ)، وأبو داود (٢٧٥ هـ)، ثم من المؤرخين : محمد بن حبيب (٢٤٥ هـ) مولى بني عباس ، واليعقوبي (٢٧٨ هـ) والبلاذري (٢٧٩ هـ)، وغيرهم من علماء الكلام والفلاسفة والمنطقيين ، عددهم غير قليل. فعصر ابن قتيبة هو عصر النشاطات العلمية والفكرية، كما أنه عصر النزاع النحوي بين مدرستي البصرة والكوفة ، وعصر نزاع ديني بين مذهبي المعتزلة وأهل السنة والجماعة. وبرزت مظاهر هذا النزاع قليلا وكثيرًا في آثار ابن قتيبة.

وكان ابن قتيبة صريحًا في الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة-فهو خطيب هذه العقيدة، «وقد سخر قلمه للذود عن أهل السنة... »[١] ولكنه مثل غيره من العلماء والرواة، لم يكن خاليا من التجريح، فقد اتُّهم بالجهمية كما اتهم بالتشبية، واتهمه البيهقيُّ بأنه كان يرى رأي الكرامية، وقال الحاكم: اجتمعت الأمة على أن القتيبي كذاب . قلتُ : هذه مجازفة قبيحة وكلام من لم يخف الله، ونُقل عن الدارقطني أنه قال: كان ابن قتيبة يميل إلى التشبيه.[٢] ثم دافع عنه الذهبي فقال: «وَالَّذِي قيل عنه من التّشبيه لم يصحّ، وإن صحَّ فالنّارُ أَوْلَى به، فَمَا فِي الدِّين مُحاباة.»[٣] ويكفي كتاب «الرد على المشبهة والجهمية»[٤] ، الذي كتبه ابن قتيبة دليلاً على إبطال التهمة.

لم يكن كتاب (الرد) السابق إلا واحدًا من مؤلفات ابن قتيبة الكثيرة، فقد اشتهر

---

(١) د. علي بن نقيع العلياني، عقيدة الإمام ابن قتيبة، (الطائف: مكتبة الصديق، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م) ، ص ٢٦١.

(٢) أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ) ، لسان الميزان، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١) ، ط ٢، ج ٣، ص ٣٥٧.

(٣) شمس الدين الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ) ، تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، تحقيق د. بشار عوّاد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣) ، ج ٦، ص ٥٦٥.

(٤) ينظر ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، وتعليق ودراسة هذا الكتاب لمحققه.كاظم حطيط، مع ابن قتيبة في العقيدة الإسلامية، (الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٠) .

بين العلماء بأنه كثير التصانيف في مختلف نواحي الفنون. وذكر ابن النديم صاحب الفهرست أن كتب ابن قتيبة بالجبل مرغوب فيها[1] ورفع بعض الباحثين عدد الكتب إلى الستين اعتمادًا على ما ورد في الفهرس من العناوين،غير أن هذا مما لا يتفق عليه بعض الباحثين الآخرين. ولعل سبب ذلك يرجع إلى اختلاف حجم الكتب إلى حد بعيد حتى أدخلت بعض رسائله إلى حسبان الكتاب، كما أطلق اسم «الكتاب» على بعض فصول الكتاب مثل ما وجدتُ في كتاب (أدب الكاتب).

ومن أغراض ابن قتيبة من أكثر مصنفاته «أن يُقدِّم إلى الطبقة التي عظمت مكانتها، واتسع نفوذها في ذلك العصر، وهي طبقة الكتاب وأصحاب الدواوين، الذين كانوا طليعة طبقة المنشئين فيما بعد، ما يسد حاجتها من عُدد الثقافة الأدبية والتاريخية...فنصب من نفسه مدافعًا عن القرآن والحديث تجاه مطاعن الفلاسفة وأهل الشك من علماء الكلام»[2].

وبناء على مؤلفات ابن قتيبة، فالذين ترجموا لهذا المؤلف الكبير قديمًا وحديثًا متفقون على أنه كان عالمًا أديبًا، اتصل بنواح كثيرة من المعرفة: من لغة ونحو وشعر وحديث وفقه وتاريخ ومذاهب، ومن الممكن أن نصفه –كما يصفه محمد أحمد خلف الله– بأنه «ممن يمثلون امتزاج الثقافات المختلفة في القرن الثالث الهجري»[3].

مؤلفاته

من أهم مؤلفاته –ونرتّبها على حسب موضوعها– ما يلي:[4]

في مشكلات تتصل بالقرآن الكريم والحديث الشريف :

- كتاب «تأويل مشكل القرآن»[5].

---

(١) ابن النديم، الفهرست، ص ١٠٥-١٠٦.

(٢) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج ٢، ص ٢٢٢.

(٣) محمد أحمد خلف الله، مقدمة كتاب أدب الكاتب، في «بحوث ودراسات في العروبة وآدابها»، (القاهرة: د.ن.، د.ت.) ، ص ٤٨.

(٤) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ص ٢٢٣ وما بعده .

(٥) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، بتحقيق السيد أحمد صقر.

- كتاب «غريب القرآن»[١].
- كتاب «تأويل مختلف الحديث»[٢].
- كتاب «غريب الحديث»[٣].

في العقيدة الإسلامية :

- كتاب «الرد على الجهمية والمشبهة»[٤].

في التاريخ :

- كتاب «الإمامة والسياسة» ويعرف بكتاب «تاريخ الخلفاء».[٥]
- كتاب «عيون الأخبار»[٦].

في الثقافة العامة :

- كتاب «المعارف».
- كتاب «فضل العرب على العجم» ويعرف كذلك بكتاب «التسوية بين

---

(١) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، غريب القرآن، بتحقيق السيد أحمد صقر، (دار الكتب العلمية، ١٩٧٨).

(٢) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، بتحقيق أبي أسامة سليم بن عيد الهلالي السلفي الأثري، (اشترك في نشره دار ابن القيم بالرياض ودار ابن عفان بالقاهرة، ١٤٣٠ هـ/ ٢٠٠٩م) ، ط ٢.

(٣) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، غريب الحديث، بتحقيق د. عبد الله الجبوري، (بغداد: مطبعة العاني، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م) .

(٤) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الرد على الجهمية والمشبهة، بتحقيق د. كاظم الحطيط، (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٠) .

(٥) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة، بتحقيق د. طه محمد الزيني، (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاؤه) ، والدكتور أحمد خلف الله يشك في نسبة الكتاب إلى ابن قتيبة كما أننا لم نجد من كلام المحقق دليلا مقنعا يثبت نسبته إليه سوى أن بروكلمان ذكر مخطوطات الكتاب المنتشرة في المكتبات الكبيرة ويقول عن الكتاب: «المنسوب إليه».

(٦) ابن قتيبة، عيون الأخبار، (بيروت: دار الكتاب العربي معتمدًا على طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٥م) .

العرب والعجم».

في اللغة والنحو :

- كتاب «أدب الكاتب».
- كتاب «تلقين المتعلم من النحو».

في الأدب ونقده :

- كتاب «معاني الشعر الكبير».
- كتاب «الشعر والشعراء».

قال د. عبد الله الجبوري يصف ما في آثار ابن قتيبة من الامتياز: «امتاز ابن قتيبة عن غيره من المؤلفين بالمنهج العلمي الذي يعرف بأنه: منهج يقوم على الاستقراء والتجربة والبحث واستخلاص النتائج، بعد المشاهدة والخبرة.. وهذه حلية قلما نجدها في عالم معاصر له.. وكتبه منسقة، حسنة التأليف واضحة المعالم، تشيع فيها (الوحدة الموضوعية)، كما يقال بلغة النقد الحديث..جمع في تضاعيفها سعة الثقافة، وبراعة التنسيق، وربما كان هذا الصنيع أحد الأسباب في القبول لها ، ولعله أقواها» [1].

وسنصف بعض مؤلفات ابن قتيبة بشيء من التفصيل لنرى مدى أهميتها وقيمتها من الناحية اللغوية والأدبية، ونقتصر على ما سيكون مصادر رئيسية في دراستنا.

١ - كتاب «تأويل مشكل القرآن» :

وهو من أهم مؤلفات ابن قتيبة يعالج فيه ما أشكل من آيات القرآن الكريم عند كثير من الناس، كما يردّ مطاعنَهم في وجوه القراءات وما ادّعِي على القرآن من لحن، قال أبو محمد في مقدمة الكتاب: «إنما يعرف فضلَ القرآن مَن كثر نظره واتسع علمه ، وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب ، وما خص الله به لغتها

(١) عبد الله الجبوري، مقدمة المحقق لكتاب غريب الحديث لابن قتيبة الدينوري، (بغداد: وزارة الأوقاف للجمهورية العراقية، ١٣٩٧ هـ/ ١٩٧٧ م) ، ج ١، ص ١٦-١٧.

دون جميع اللغات؛ فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان واتساع المجال، ما أوتيته العرب خصيصَى من الله لما أرهصه في الرسول، وأراده من إقامة الدليل على نبوته بالكتاب فجعله علمه [معجزته]...»[1] ومن أجل ذلك، تناول الكتاب كثيرًا من القضايا البلاغية واللغوية كالمجاز والإيجاز والكناية والمشترك اللفظي وحروف المعاني.

٢- كتاب غريب القرآن :

وهو في الواقع تكملة لكتاب (تأويل مشكل القرآن)، ذلك أن ابن قتيبة في كثير من الأحيان يقول فيه: «وقد ذكرت في كتاب «تأويل المشكل»[2] .

وكان ابن قتيبة يفسر في الكتاب الكلمات الغريبة من القرآن الكريم بترتيب سور المصحف، وقد افتتحه بذكر أسماء الله الحسنى وصفاتها فأخبر بتأويلها واشتقاقها، ثم أتبع ذلك بتفسير الألفاظ التي يكثر ترددها في القرآن، ثم بدأ بتفسير الغريب على حسب ترتيب السور.

ولم يكن ابن قتيبة يريد بكتابه أن يكون كتابًا في التفسير على النحو المعهود في الاستشهاد بتفسير السلف.[3] ولذلك فإن كتاب غريب القرآن «خليط من منهجي كتب اللغة وكتب التفسير، فهو يضم ظواهرهما معًا. فبينما يفسر الألفاظ لغويًّا، ويستشهد عليها كثيرًا بالأشعار والأحاديث وأقوال العرب، ويبين وزنها أحياناً، يفسرها قرآنياً، فيبين في السور المدني من المكي أحيانًا، ويقتبس أقوال مشهوري المفسرين، وكثيراً ما أحال على كتابه في المشكل.»[4]

---

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، ص ١٢.

(٢) ينظر مثلا ابن قتيبة، غريب القرآن، ص ١٠.

(٣) د. محمد حسن عبد العزيز، مصادر البحث اللغوي، (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، ص ٢٤٥.

(٤) حسين محمد نصار، كتب غريب القرآن الكريم، في برنامج المكتبة الشاملة الإصدار الثاني، ص ٦

٣- كتاب غريب الحديث :

وهو مثل الكتاب السابق غزيرٌ بالمواد اللغوية وخاصة ما كانت غريبة من الأحاديث الشريفة. ابتدأ أبو محمد كلامه عن بعض الألفاظ في الفقه والأحكام واشتقاقها، كالوضوء والاستنجاء والقنوت والآذان... إلخ، ثم تناول ما في الحديث الشريف من ذكر القرآن وغيره من الكتب المقدسة، ولم تكن أقوال النبيﷺ هي وحدها ما تناوله ابن قتيبة ولكن كذلك أقوال كبار الصحابة والتابعين المشهورة.

ومن أغراض ابن قتيبة في تأليف الكتاب «...تبيين الْأَلْفَاظ الدائرة بَين النَّاس فِي الْفِقْه وأبوابه والفرائض وأحكامها ؛ ليعرف من أَيْن أخذت تِلْكَ الْحُرُوف فيستدل بأصولها فِي اللُّغَة على مَعَانِيهَا..مما لا يكمل علم المتفقه والمفتي إلا بمعرفة أصوله»[(١)].

وفي الجملة فإن الكتابين (غريب القرآن والحديث) يتضمنان ثروة من المواد اللغوية، ونحن نستفيد منهما الأمثلة واستخلاص بعض آراء المؤلف في القضايا اللغوية كالمشترك اللفظي والتضاد والترادف والاشتقاق، وغير ذلك.

٤- كتاب تأويل مختلف الحديث :

كتَب ابن قتيبة كتاب (تأويل مختلف الحديث) بعد كتابه السابق (غريب الحديث)[(٢)] ولعله تتمة له، وهذا الكتاب – مع سابقه- من الكتب الثمينة لما فيه

(١) ابن قتيبة، غريب الحديث، ص ١٥١-١٥٢.

(٢) والدليل على ذلك أنه ذكر كتاب (غريب الحديث) عدة مرات، من بينها قال في المقدمة : «وتذكّر أنك وجدت في كتابي المؤلف في «غريب الحديث» بابًا ذكرت فيه شيئًا من المتناقض عندهم، وتأوله، فأملت بذلك أن تجد عندي في جميعه مثل الذي وجدته في تلك من الحجج، وسألت أن أتكلف ذلك محتسبًا للثواب، فتكلفته بمبلغ علمي، وبمقدار طاقتي، وأعدت ما ذكرت في كتابي من هذه الأحاديث؛ ليكون الكتاب تامًّا جامعًا للفن الذي قصدوا الطعن به.« ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، بتحقيق أبي أسامة سليم بن عيد الهلال السلفي الأثري، (القاهرة: دار ابن عفان، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م) ، ط ٢، ص ٧٥ .

من صور مظاهر الاختلاف بين الفرق الدينية حيث تحتج كل فرقة بالأحاديث، «وكل يبني على أصل من روايتهم»[1] مع أن هؤلاء «رضوا بأن يقال: فلان عارف بالطرق، وراوية للحديث؛ وزهدوا في أن يقال: عالم بما كتب، أو عامل بما علم»[2]. فالأحاديث الشريفة المختلف فيها هي ما عني به ابن قتيبة في الكتاب، وهو يعالجها بالعقلية المعتمِدة – من بينها- على اللغة.

٥- كتاب أدب الكاتب :

يمثل أدب الكاتب أهم كتب ابن قتيبة المؤلفة في فن الكتابة لما فيه من توجيهات لغوية يحتاج إليها كتّاب زمانه ؛ كيف يعبرون عن أفكارهم بالنطق والكتابة، كما ينبه إلى الأخطاء اللغوية التي ينبغي اجتنابها. يقول عنه يوهان فك: «إنه أحد الكتب الأساسية الأولى لمبدأ التنقية اللغوية، ولا يزال يدرَّس في العالم العربي حتى اليوم بعناية واجتهاد لغزارة مادته»[3]. وقال خلف الله في تقديمه للكتاب: «والكتاب – على ما نعلم- أول كتاب منظم في الموضوع في تاريخ التأليف العربي، لم تسبقه إلا أقوال أو رسائل توجيهية... ويعد كتاب ابن قتيبة من أمهات كتب الأدب العربي،[4] وإلى هذا يشير ابن خلدون في «مقدمته» في عبارته المشهورة التي يقول فيها: «وسمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول هذا الفن وأركانه أربعة دواوين هي: أدب الكاتب لابن قتيبة ، وكتاب الكامل للمبرد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ ، وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي، وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع عنها»[5].

وفي مقدمة الكتاب يصور ابن قتيبة أحوال زمانه كما في كتابه السابق ذكره، وهو لا يرضى بها. قال في مطلع المقدمة: «فإنِّي رأيت أكثر أهل زماننا هذا عن سبيل

(١) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، جز ١، ص ٥٧.
(٢) المرجع السابق، جز ١، ص ٧٢.
(٣) يوهان فك، العربية، ص ١٤٠.
(٤) محمد خلف الله أحمد، في تقديمه لكتاب «أدب الكاتب» ، ص ٩-١١.
(٥) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون،(القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، ٢٠١٠) ، ص ٦٤٢.

الأدب ناكبين، ومن اسمه متطيِّرين، ولأهله كارهين: أما النَّاشئ منهم فراغب عن التعليم، والشَّادي تارك للازدياد، والمتأدِّب في عنفوان الشباب ناسٍ أو متناسٍ»،[1] ثم وجّه نقده إلى الذي كان «أبعدُ غاياته أن يكون حسن الخط قويم الحروف...ثم يعترض على كتاب الله بالطعن وهو لا يعرف معناه، وعلى حديث رسول الله ﷺ بالتكذيب وهو لا يدري من نقله، قد رضي عوضاً من الله ومما عنده بأن يقال: فلان لطيف وفلان دقيق النظر...»[2].

وهكذا صور ابن قتيبة في خطبة الكتاب كراهته فعل أهل المناظرة من الفلاسفة والمعتزليين ، ومع ذلك لا ينتقدهم إلا على قدر ما يحتاج إليه للدفاع عن علم الكتاب وأخبار الرسول وصحابته وعلوم العرب وآدابها ولغاتها. فلا عجب أن يكون للمقدمة شرح بعنوان «شرح خطبة أدب الكاتب» لعبد الباقي بن محمد (توفي ٣٩٠هـ).[3]

ترجع أهمية الكتاب إلى أنه، كما يقول أستاذنا الدكتور محمد حسن عبد العزيز حفظه الله، «مؤلَّف فريد في بابه من ناحيتين: أنه يحارب اللحن وينقي العربية مما شابها منه، وأنه يعرض العربية الفصحى في أبهى أساليبها وأفصح ألفاظها بطريقة ميسرة وفي أبواب محكمة. ومن ثم فلن يكون غريبًا أن يعتمد عليه المؤلفون الذين جاءوا بعده وكتبوا في لحن العامة أو الخاصة أو في الفصيح والمتخير من الألفاظ»[4].

٦- كتاب الشعر والشعراء :

هو من أمهات مصادر الأدب العربي، وفي مقدمة الكتاب فصّل المؤلف منهجه في ترتيب الشعراء ومقاييس اختيار ما استجاد من أشعارهم، قال: «وكان أكثر قصدي للمشهورين من الشعراء، الذين يعرفهم جل أهل الأدب، وأحوالهم في أشعارهم، وقبائلهم وأسمائهم، والذين يصح الاحتجاج بأشعارهم في الغريب،

---

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٥.

(٢) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٦.

(٣) ينظر بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج ٢، ص ٢٢٢.

(٤) د. محمد حسن عبد العزيز، مصادر البحث اللغوي، (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م) ، ص ٣١٧.

وفي النحو وفي كتاب الله عز وجل، وحديث رسول الله ﷺ»[1].

وعلى هذا الأساس، لم يكن ابن قتيبة يكلف نفسه جمع جميع أشعار الشعراء، كما يحرص على ذلك أكثر الرواة ؛ إذ ذلك من المحال، قال: «ولعلك تظن – رحمك الله– أنه يجب على مَن ألفَ مثل كتابنا هذا ألا يدع شاعرًا قديمًا ولا حديثًا إلا ذكره ودلك عليه، وتُقدِّر أن يكون الشعراء بمنزلة رواة الحديث والأخبار، والملوك والأشراف، الذين يبلغهم الإحصاء ويجمعهم العدد.»[2] ثم روى رواية فيها شيء من المبالغة، ذلك أن أحدًا ذكر أنه يروي لمائة أو ثمانين شاعرًا اسمهم عمرو، فيبدو للأصمعي وخلف الأحمر أنه لم يبلغ ثلاثين شاعرًا.[3]

ومع اقتصار ابن قتيبة على ذكر المشهورين من الشعراء الجاهليين والمخضرمين ومن جاء منهم إلى زمانه، كان الكتاب – الذي ليس بكبير الحجم – يستوفي ما نحتاج إلى معرفته من «أسماء الشعراء وأزمانهم وأقدارهم وأحوالهم في أشعارهم وقبائلهم وأسماء آبائهم، ومن كان يُعرف باللقب أو بالكنية منهم، وعما يستحسن من أخبار الرجال ويستجاد من شعرهم ، وما أخذه العلماء عليهم من الغلط والخطأ في ألفاظهم أو معانيهم، وما سبق إليه المتقدمون فأخذه عنهم المتأخرون»[4].

وليس من المبالغة أن قال عنه د. الطاهر أحمد مكي: «وهو أول منهج يصلنا في العربية على هذا القدر من الوضوح، ففيه حديث عن مادة الكتاب وغاية المؤلف ووسيلته إلى هذا الهدف»[5].

---

(١) ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، (القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٧هـ/ ١٩٦٨م) ، ط ٢، ص ٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٠.

(٣) حدثنا سهل بن محمد حدثنا الأصمعي حدثنا كردين بن مسمع قال: جاء فِتيانُ إلى أبي ضمضم بعد العشاء، فقال (لهم) : ما جاء بكم يا خبثاء؟ قالوا : جئناك نتحدث، قال: كذبتم ، ولكن قلتم كَبِر الشيخ فنتلعبه، عسى أن نأخذ عليه سقطة!! فأنشدهم لمائة شاعر، وقال مرة أخرى: لثمانين [شاعرا] كلهم اسمه عمرو. قال الأصمعي: فعددت أنا وخلف (الأحمر) فلم نقدر على ثلاثين.

(٤) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ٥٩.

(٥) د. الطاهر أحمد مكي، دراسة في مصادر الأدب، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م) ، ط ٨، ص ٢٤٢.

٧- كتاب تلقين المتعلم من النحو :

هو من أهم مؤلفات ابن قتيبة في النحو، ننظر فيه خلاصة رأيه في هذا العلم حيث ألقى فيه المباحث النحوية على طريقة السؤال والجواب بأوضح سبيل. ذلك لأن الكتاب عبارة عن كتاب للمبتدئين من المتعلمين. بيد أن نسبة الكتاب إليه مشكوك فيها جدا.

٨- كتاب عيون الأخبار :

لم يعرج فيه ابن قتيبة على مسائل اللغة والتربية اللغوية إلا عرضًا، فيعقد لمسألة التعبير الصحيح والخاطئ في «باب الإعراب واللحن» من الكتاب. يحتوي الباب على «حكم وأشعار في الإشادة باللغة الصحيحة الفصيحة، والحث على دراسة القواعد والنحو، كما يشتمل على قصص وأمثلة للحن المختلف الأنواع، مثل: الخطأ في النطق، والمخالفة الفاحشة للقاعدة النحوية، والتراكيب العددية المغلوطة، ومخالفة الصواب في قراءة القرآن، وبعض المفارقات الناشئة من سوء الفهم لاصطلاحات النحو.[١]

إشكاليات البحث

لقد أطلنا قليلا في وصف تراث ابن قتيبة وقيمته ، فهو في جملة القول من أمهات المصادر الأدبية واللغوية، بما فيه من القضايا المهمة التي لا يستغني عنها دارسو اللغة والأدب في العربية ، ففي كتاب (تأويل مشكل القرآن) مثلا نرى أنه –مثل غيره من قدماء اللغويين الذين استلهموا في التأليف بالقرآن الكريم- لم يترك الكلام عن قضية إعجاز القرآن التي شاع الجدال حولها في زمانه ولو باختصار شديد، ويطرح من خلال ذلك فكرة النظم القرآني الذي هو سر إعجاز القرآن في رأيه.[٢] ومع أنه لم يوضح ما بِهِ يتبين لنا عجيب النظم القرآني حتى يستقبلها

(١) ابن قتيبة، عيون الأخبار، (بيروت: دار الكتاب العربي) ، وتكلم عنه يوهان فك، العربية، ص ١٤٢

(٢) يذكر ابن قتيبة كلمة النظم التي نسبت إلى القرآن خمس مرات، وفي أول كل منها قال: «...وقطع [الله] منه بمعجز التّأليف أطماع الكائدين، وأبانه بعجيب النّظم عن حيل المتكلّفين، وجعله متلوّا لا يملّ على طول التّلاوة، ومسموعًا لا تمجّه الآذان، وغضًّا لا يخلق على كثرة الرد، وعجيبًا لا تنقضي عجائبه، ومفيدا لا تنقطع فوائده» . ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٣.

الخطابي (٣٨٦هـ) والجرجاني (٤٧١هـ)[١] شيخ علم البلاغة، إلا أنه يؤكد من خلال الكلام على أهمية المجاز للوقوف على تلك الفكرة ، ونعرف من ذلك أن المجاز هو عمود النظم القرآني.

فالمجاز من أكبر ما عني به ابن قتيبة في الكتاب ، وتوسع في تطبيقه حتى إنه لمن الممكن عدّه من أول من يؤيد المجاز الذي سبق لأبي عبيدة (٢٠٩هـ) أن عرّف به قبل ذلك بنصف قرن تقريبًا، قال: «أما المجاز فمن جهته غلط كثير من الناس في التأويل، وتشعبت بهم الطرق واختلفت النحل...»[٢] . وقال في موضع آخر: «ولو لم يكن للراسخين في العلم حظ في المتشابه إلا أن يقولوا (آمنا به كل من عند ربنا) لم يكن للراسخين فضل على المتعلمين، بل على جهل المسلمين...»[٣]. ومن كلامه نرى أنه تأكيد لإمكانية تأويل مشكلات آيات القرآن أو ما تشابه منه عن طريق المجاز، فإن الغلط والخطأ في التأويل يمكن اجتنابه إذا فهم المتأولون مجاز الآيات الذي هو «طرق القول ومآخذه».[٤]

وبالرغم من إقبال اللغويين على المجاز فيما بعدُ إلا أن له مدلولاً عند ابن قتيبة لعله يخالف ما نفهمه اليوم باعتبار أن علم البلاغة في ذلك العصر كان ما يزال في مرحلة التقعيد، ففي يد أبي عبيدة كان المجاز يحتوي على ما لا يقل من ٣٩ فصلا من فصول البلاغة ولم يستقل كل واحد منها ليصير بابًا خاصًّا كما نعرف ذلك اليوم.[٥] وكذلك عند الجاحظ، أستاذ ابن قتيبة ومن رؤساء المعتزلة، لا نجده يبحث عن المجاز إلا شيئًا يسيرًا فقط في كتابه (الحيوان) فلم يتصور منه مفهوم

(١) يقرأ ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، وتعليق المحققين محمد خلف الله أحمد ود. محمد زغلول سلام، (القاهرة: دار المعارف، ٢٠١٥) ، ط ٨ .

(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٠٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٠.

(٥) ينظر في ذلك دراسة قدمها:

John Wansbrough, Majāz al-Qur'ān: Periphrastic Exegesis, in JSTOR, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, (London: University of London, 1970) , Vol. 33, No. 2, p. 248.

المجاز على وجه التحديد ، ولم يزل يتداول بابًا من الأبواب بعضها ببعض تحت اسم المجاز. وربما هكذا شأن المجاز والبلاغة في يد ابن قتيبة- بِغَض النظر عن التقعيد وبعض الإضافات التي قام بها- ما يبدي حاجة ماسة إلى القيام بالدراسة.

وهناك جانب آخر يهتم به اللغويون والنقاد من الدراسات اللغوية والأدبية في تاريخ تراثنا، وهو قضية اللفظ والمعنى التي أثارها الجاحظ، أستاذ ابن قتيبة الذي سبق ذكره. ففي هذه القضية، يختلف النقاد في أيهما أقوى تأثيرًا في صناعة الأثر الأدبي. أما الجاحظ فيرفع من شأن اللفظ ويغض من شأن المعنى، بل إنه ليسقطه إسقاطًا، فليس له فضل ولا مزية، ولا قيمة فنية.[١] وضد هذا الموقف ما أظهره أنصار المعنى الذين يمثلهم ابن الأثير حيث يرى أن المعنى مقدَّم عند العرب وما اهتمامهم باللفظ إلا من أجل المعنى.[٢] ومن خلال المناقشة يذهب ابن قتيبة في مقدمة كتابه «الشعر والشعراء» إلى أن البلاغة غير مقصورة على اللفظ فقط دون غيره ولا على عكسه دون آخر، بل تكون الصورة الفنية في اللفظ والمعنى معا.[٣] ومع ذلك لم يكن واضحًا تصورنا عن مقاييس الجودة والجمال في كل من اللفظ والمعنى.

وشيء آخر يستلفت النظر هو كلام ابن قتيبة عن المشترك اللفظي في كتاب تأويل مشكل القرآن، ففي باب «اللفظ الواحد للمعاني المختلفة» من الكتاب كان ابن قتيبة يقسم معنى اللفظ المشترك إلى ما هو أصل وما هو فرع، مثال ذلك عندما أورد المعاني المختلفة للكلمة التي عدها من المشترك بشيء من التعليل مع الاستشهاد بالقرآن الكريم أو الحديث الشريف أو كلام العرب، قال: «**وهذه فروع ترجع إلى أصل واحد**»[٤] غير أن هذا التقسيم يُدخل المجاز في حد المشترك. فكأن ابن قتيبة لم يفرق بين المشترك اللفظي وبين المجاز. وكذلك عندما يذكر لفظ الأمة بمعنى الدين، فهذا عند د. إبراهيم أنيس من قبيل المجاز لا

(١) شوقي ضيف، في الأدب والنقد، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩) ، ص ٦٥ .

(٢) عبد الكريم مجاهد، الدلالة اللغوية عند العرب، ص ٧٥.

(٣) انظر ابن قتيبة، الشعر والشعراء، (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٣ هـ) ، ص٦٥.

(٤) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٤٤١-٤٤٢.

المشترك اللفظي. وقال د. أنيس: «إذا اتضح أن أحد المعنيين هو الأصل وأن الآخر مجاز له، فلا يصح أن يعد هذا من المشترك اللفظي في حقيقة أمره»[١].

وكذلك عندما وضع صاحب (الفهرست) ترجمة ابن قتيبة في أول باب «أسماء وأخبار جماعة من العلماء النحويين ممن خلط المذهبين»[٢] وأن أبا الطيب صاحب المراتب انتقد ابن قتيبة على هذا التخليط فقال: «إنه خلط بحكايات عن الكوفيين لم يكن أخذها عن ثقات، وكان يتسرع في أشياء لا يقوم بها نحو تعرضها لتأليف كتبه»[٣]. بينما يرى بروكلمان أن تخليط المذهبين لا يقوم به إلا من عرف أصول المذهبين معرفة دقيقة.ولم يتضح لنا كيف يكون منهج ابن قتيبة في النحو البغدادي الذي هو على رأسه.

ثم إذا تتبعنا ما في كتاب ابن قتيبة (أدب الكاتب) وخاصة في قضية التضاد حيث أورد فيه أكثر من ثلاثين كلمةً من هذا النوع، وجدنا -كما وجد الأستاذ محمد خلف الله- أنه في كثير من الأحيان لم يأت بالشواهد. ولا يخفى عليّ من خلال قراءتي للكتاب كثرة تخطئته للناس وتلحين العامة وهو يجري على رأي القلة أو الرأي المرجوح في اللغة والنحو، وعلى النقيض من ذلك أن كثيرًا مما كان يعده ابن قتيبة مرجوحًا أو من لحن العامة قد ثبت على الزمن وعاش إلى اليوم في بعض البيئات العربية اللسان، بل ربما ثبتت له الغلبة على ما كان يعد أفصح أو أصح في الصدر الأول، وعلى هذا الأساس، فلهذه الظاهرة -على حد تعبير أستاذنا- «خطرها»[٤] للقارئ الحديث إذا اعتمد على ما فيه من التصحيح والتخطئة دون الرجوع إلى الاستدراكات -مثل ما للجواليقي والبطليوسي من الشرح والتعليق- ولا إلى المعاجم المطولة والحديثة. وهذا يتطلب استكشاف

(١) د. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص ٢١٤.

(٢) ابن النديم، الفهرست، ص ١٠٥.

(٣) أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي (توفي ٣٥١هـ)، مراتب النحويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م)، ص ٨٥.

(٤) د. محمد خلف الله أحمد، مقدمة أدب الكاتب في بحوث ودراسات في العروبة وآدابها، (القاهرة: د.ن، د.ت.)، ص ٧٥.

معايير ابن قتيبة في التخطئة والتصحيح.

وبغض النظر عن المشكلات، فإن كل ذلك لا يقلل من جهود ابن قتيبة في تطوير الدراسات اللغوية والأدبية. والمشكلات التي عرضناها قبل قليل – بالإضافة إلى ما لم نذكرها– هي من الأشياء الضروريةالتي تستحق الدراسة حتى تُستكشف لنا بنيةُ أفكاره بوجه شامل، فإن ذلك سوف يكشف لنا كيف اشترك العالم اللغوي الناقد في بناء النظريات الأدبية واللغوية في مراحلها الأولى. فإن الحاضر لا يأتي إلا من الماضي، وتقدم الدراسات الأدبية واللغوية مما نشاهده اليوم لا يقوم إلا على الخطوات الأولية التي رسمها العلماء القدماء حيث كان ابن قتيبة واحدا منهم .

أسئلة البحث :

بناء على إشكاليات البحث، يمكن صياغة أسئلة البحث :

ما ملامح أو منهج التفكير البلاغي واللغوي لدى ابن قتيبة؟ وما أثر السياق الفكري والاجتماعي السائد في عصره في تشكيل هذا المنهج ؟ وإلى أي مدى تأثر بالسابقين عليه وأثّر في من جاء بعده؟ وما الأسس العلمية التي يقوم عليها هذا المنهج؟

وهذه أسئلة رئيسية تسعى الدراسة إلى إجابتها، وتندرج تحتها أسئلة أخرى جزئيةتعين على حل المشكلات. ومن تلك الأسئلة الجزئية:

١. ما موقف ابن قتيبة في قضية إعجاز القرآن ؟ وكيف استدل بأسرار النظم على الإعجاز القرآني ؟ وإلى أي مدى أثّر في البلاغيين واللغويين في هاتين القضيتين ؟

٢. ما رأي ابن قتيبة في مفهوم المجاز ؟ وكيف استدل بالموروث العربي في توجيه الدلالة المجازية في القرآن الكريم، خلافًا لتأويل المتكلمين في عصره ؟

٣. ما موقف ابن قتيبة من قضية اللفظ والمعنى في الصياغة الأدبية ؟ وكيف أثر رأيه في تصنيفه لأضرب الشعر ؟

٤. ما المعايير التي اعتمد عليها ابن قتيبة في الصواب اللغوي والتوجيهات

الإملائية ؟

٥. ما موقف ابن قتيبة من قضايا الاشتقاق بأنواعه المختلفة ؟

٦. كيف أسهمت معرفة ابن قتيبة باللغات الأخرى وبالشعر العربي القديم في تشكيل آرائه عن قضية التعريب بوجه عام وتفصيل أو معالجة الكلمات المعربة بوجه خاص ؟

٧. كيف يمكن تقييم مذهب ابن قتيبة في معالجة المعنى من خلال آرائه عن قضية المشترك اللفظي والمترادف في ضوء علم اللغة الحديث ؟

من أهم الدراسات السابقة للموضوع :

لقد حاول بالفعل بعض الباحثين بيان آراء ابن قتيبة اللغوية والأدبية، وتقع نقاط الاختلاف –قليلا كان أو كثيرًا، بين تلك الدراسات وبين ما نقوم به في هذا العمل.

ومن بينها: أولا، ما يرتكز على الجهود اللغوية التي بذلها ابن قتيبة دون الالتفات إلى جهوده الأدبية كالذي كتبه د. عمر مسلم العكش بعنوان: «ابن قتيبة وجهوده اللغوية»، والكتاب أصلاً أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في جامعة دمشق سنة ١٩٩٣. وثانيا؛ ما يرتكز على آراء ابن قتيبة الأدبية دون اللغوية كالذي كتبه د. محمد رمضان الجربي بعنوان: «ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية» سنة ٢٠١٠. وثالثا ؛ ما يتجه إلى كتاب من كتب ابن قتيبة كمركز للدراسة، كالذي كتبه مجدي إبراهيم محمد إبراهيم بعنوان: «الظواهر اللغوية في أدب الكاتب» سنة ٢٠٠٠، وهو في الأصل رسالة لنيل الدكتوراه في جامعة الأزهر بالقاهرة تحت إشراف وتقديم د. رمضان عبد التواب.

هذا بالإضافة إلى الدراسات في آراء ابن قتيبة التي تُضم إلى بحوث أخرى.

الباب الأول

الإعجاز القرآني عند ابن قتيبة

الفصل الأول

عناية ابن قتيبة بإعجاز القرآن

إن قضية إعجاز القرآن الكريم من القضايا التي تنال نصيبها من الاهتمام الكبير من قبل البلغاء واللغويين، فلكل فريق منهم آراؤه التي قد تختلف وتتعارض -إلى حد ما- مع آراء غيره. ولم يزل تعارض الآراء وتناقضها حول هذه القضية مستمرًّا، وهذا ما يصوره الشيخ الرافعي جيدًا عندما يقول: «لقد أبعد القوم في المقايسة، وأمعنوا في المذاكرة، وأطالوا في الخصومة، وفخموا ما شاؤوا، ومضغوا من الكلام ما ملأ أفواههم، وجاؤوا بما هو لَعمري فلسفة ومنطق؛ بيد أنهم في كل ذلك إنما توافوا على صنيع واحد من الرد بعضهم على بعض ، فمن فلج بحجته فقطع خصمه عن المعارضة، وأفحمه دون المناضلة كان الرأي في الإعجاز ما رآه هو، وكان أكبر البرهان على صوابه عجز خصمه على تخطئته... وهذه سبيل من الكلام لا يزال أذاها حاضرًا، وسالكها حائرًا، فإنه ما يندفع إليها رأيان متناقضان إلا كان أقواهما معتبرا صوابا بحتًا، لا بقوته ولكن بضعف الآخر، وإن كان هو في نفسه خطأ صراحًا وفسادًا صرفًا أو جهلاً وإحالة». [1]

وفي هذا الباب سيلمِّح الكاتب إلى قضية إعجاز القرآن، وليس ذلك من أجل كشف حقيقته ولا ترجيح أصح الأقوال، ولكن لنرى كيف تنبني عليه دراسات القدماء للظواهر اللغوية والأدبية، راجيًا أن يفسح لنا ذلك سبيلاً إلى مراعاة مدى عناية ابن قتيبة بالاشتراك في المناقشة حتى تتولد منه أفكاره عن الموضوعات الأدبية واللغوية ؛ إذ ليس من شك أن القرآن الكريم هو الذي يستلهم منه العلماء في دراساتهم.

(١) مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م) ، ط ٣، ص ١٤١.

المبحث الأول: أولية الكلام عن معجزة القرآن والقول بالصرفة

إن الكلام عن الإعجاز قد ظهر قديما عندما تفرق المسلمون إلى فرق كلامية؛ فقد ذكر الرافعي أن الجعد بن درهم، مؤدب مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، كان أولَ من صرح بخلق القرآن وأن فصاحتَه غيرُ معجزة، وأن الناس يقدرون على مثلها وعلى أحسن منها.[1] وإذا كان الجعد بن درهم أولَ من صرح بالقول بخلق القرآن وبأنه غير معجز، فإن أول من جَهَرَ بالقول بالصرفة من المتكلمين المعتزلة أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هاني النظام[2] المتوفى سنة بضع وعشرين ومائتين.

رأى النظام «أن الله ما أنزل القرآن ليكون حجة على النبوة، بل هو كسائر الكتب المنزلة لبيان الأحكام من الحلال والحرام» ،ولم يعارضه العرب لأن الله تعالى صرفهم عن ذلك، وسلب علومهم فيه. وعلى حد تعبير الشهرستاني، إن القرآن في رأي النظام معجز «من جهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به جبرًا وتعجيزًا، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظمًا». [3]

ورأي النظام في الصرفة يؤيده الرماني (المتوفى سنة ٣٨٤ هـ)، فقد رأى الرماني أن وجوه إعجاز القرآن هي: «ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة، والتحدي للكافة، والصرفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة». [4] ومن بين هذه الوجوه، ليس شيء أكثر

(١) ينظر مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م) ، ط ٣، ص ١٤٤؛وهذا الخبر وارد في كتابه الآخر، تاريخ آداب العرب، ج٢، ص ١٤٣.

(٢) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، (مؤسسة الحلبي) ، ص ٥٧؛ ونقله حسن عبد الفتاح أحمد، عناية المسلمين بإبراز وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف) ، ص ٢٣.

(٣) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: ٥٤٨هـ) ، الملل والنحل، (مؤسسة الحلبي) ، ج ١، ص ٥٧.

(٤) أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (توفي ٣٨٦ هـ) ، النكت في إعجاز القرآن، في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق وتعليق محمد خلف الله أحمد ود. محمد زغلول سلام، (القاهرة: دار المعارف، ٢٠١٥) ، ط ٨، ص ١٠٩.

جدالاً منه من القول بالصرفة حتى يستحق حظه من الاهتمام. والصرفة عند رأيه: «هي صرف الهمم عن المعارضة، وعلى ذلك كان يعتمد بعض أهل العلم في أن القرآن معجز من جهة صرف الهمم عن المعارضة، وذلك خارج عن العادة كخروج سائر المعجزات التي دلت على النبوة، وهذا عندنا أحد وجوه الإعجاز التي يظهر منها للعقول». [1]

وقول النظام والرماني عند الزركشي معقول ؛ إذ «لا يصحّ التحدّي بشيء مع جهل المخاطب بالجهة الّتي وقع بها التحدّي ، ولا يتّجه قول القائل لمثله إن صنعت خاتمًا كنت قادرًا على أن تصنع مثله إلّا بعد أن يُمكّنَه من الجهة التي تدّعي عجز المخاطب عنها». [2] وكما أن الله خاطب العرب بلسانهم، فالمفسرون يفسرون القرآن بما وصل إليهم من كلام العرب شعرًا أو نثرًا، أليس الأسلوب القرآني جاريًا على سنن كلام الفصحاء من العرب؟ فإذا اتضح ما يتم الإعجاز به، فما هو المانع عن المعارضة لمثل القرآن أو سورة مثله؟

وللأسف، لم نجد بيانًا كافيًا شاملاً من الرماني كيف تكون علاقة الصرفة بالمعجزة في ناحية، وكيف يكون تباين أسلوب القرآن الكريم مع ما لغيره من أصناف الكلام. بيد أنه يضع القرآن في أعلى مرتبة من البلاغة من دون بيان كافٍ عما تتميز به بلاغة القرآن. وبغض النظر عن ذلك، لقد أخذ نصيبه من الاهتمام ممن جاء بعده، خاصة أنهم يخالفون رأيه.

المبحث الثاني: نقد فكرة الصرفة عند بعض النقاد

وتصدى لرد فكرة الصرفة في إعجاز القرآن كثير من العلماء، قال د. مصطفى مسلم، «ولعل أول من تولى الرد على القول بالصرفة هو الجاحظ تلميذ النظام، فإلى جانب تناوله موضوع إعجاز القرآن في إشارات مقتضبة في بعض كتبه الأدبية

(١) الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١١٠.

(٢) أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ) ، البرهان في علوم القرآن، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م) ، ط ١، جزء ٢، ص ٩٣.

ككتاب (الحيوان) وكتاب (البيان والتبيين)، فقد ألف كتابًا سماه (نظم القرآن) ليتعرّف القارئ من خلال بيان المعاني الغزيرة في الآيات القرآنية ذات الكلمات القليلة على نظم القرآن الكريم وتفرّده بنمط معيّن لا يتوفّر في كلام غيره». [1]

وتبعه بعد ذلك علماء كثيرون، ومن أبرزهم الخطابي والباقلاني والجرجاني، فيرى الخطابي (٣٨٨ هـ) أن من وجوه الإعجاز حسن نظم القرآن وحسن تأليفه ما لا يكون على مقدور البشر ولا يمكن لهم الإتيان بمثله ولو بسورة . قال الخطابي في وجه إعجاز القرآن الكريم: «إن القرآن إنما صار معجزًا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنًّا أصح المعاني، من توحيد له عَزّت قدرته، وتنزيه له في صفته، ودعاء إلى طاعته، وبيان بمنهاج عبادته، من تحليل وتحريم وحظر وإباحة، ومن وعظ وتقويم وأمر بمعروف ونهي عن منكر، وإرشاد إلى محاسن الأخلاق، وزجر عن مساوئها، واضعًا كل شيء منها موضعه الذي لا يُرى شيء أولى منه، ولا يُرى في صورة العقل أمر أليَق منه، مودعًا أخبار القرون الماضية وما نزل من مثلات الله بمن عصى وعانَدَ منهم، منبِّئًا عن الكوائن المستقبلة في الأعصار الباقية من الزمان، جامعًا في ذلك بين الحجة والمحتج له، والدليل والمدلول عليه، ليكون ذلك أوكد للزوم ما دعا إليه، وإنباءً عن وجوب ما أمر به ونهى عنه». [2]

ويُفهم من كلام الخطابي أن النظم القرآني هو النقطة المهمة للإعجاز، وهي التي تميز بينه وبين أصحاب الصرفة، إذ أخذ الخطابي طرفًا من آراء النظام والرماني في كون القرآن لبيان الأحكام ، كما أخذ فكرة الأنباء القرآني بالمستقبل كوجه من وجوه الإعجاز.

ويفهم كذلك من كلامه أن النظم القرآني هو مما يميز بين معجزة القرآن وما

(١) د مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، (دمشق: دار القلم، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م) ، ط ٣، ص٤٦.

(٢) أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، بيان إعجاز القرآن، في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، بتحقيق محمد خلف الله أحمد ود. محمد زغلول سلام، (القاهرة، دار المعارف، ٢٠١٥) ، ط ٢، ص ٢٧.

سواه من الكتب المقدسة. وقال الباقلاني(٤٠٣ هـ): «ليس شيء من ذلك (أي التوراة والإنجيل) بمعجز في النظم والتأليف، وإن كان معجزًا فيما يتضمن من الإخبار عن الغيوب». [١] وقال ردًّا لمذهب الصرفة: «ومما يبطل ما ذكروه من القول بالصرفة أنه لو كانت المعارضة ممكنة -وإنما منع منها الصرفة- لم يكن الكلام معجزًا، وإنما يكون المنع هو المعجز، فلا يتضمن الكلام فضيلة على غيره في نفسه». [٢] ويريد بهذا أن يثبت كون القرآن معجزًا ذاتيًّا.

أما عبدالقاهر الجرجاني (٤٧١ هـ) فقال: «إن كانت العرب مُنِعت منزلة من الفصاحة قد كانوا عليها، أن يعرفوا ذلك من أنفسهم -كما قدمت- ولو عرفوه لكان يكون قد جاء عنهم ذكر ذلك، ولكانوا قد قالوا للنبي ﷺ: إنا كنا نستطيع قبل هذا الذي جِئتَنَا به، ولكنك قد سحرتنا واحتَلْت في شيء حال بيننا وبينه، فقد نسبوه إلى السحر في كثير من الأمور كما لا يخفى، وكان أقل ما يجب في ذلك أن يتذاكروه فيما بينهم، ويشكوه البعض إلى البعض، ويقولوا : ما لنا قد نقصنا في قرائحنا، وقد حدث كلول في أذهاننا. فبقي أن لم يروَ ولم يذكر أنه كان منهم قول في هذا المعنى، لا ما قل ولا ما كثر، دليل أنه قول فاسد، ورأي ليس من آراء ذوي التحصيل». [٣] ويجري على هذا المعنى قول الرافعي: «لو كانوا قد صرفوا عن معارضته، لم يكن من قبلهم من العرب مصروفين عنه؛ لأنهم لم يتحدوا به، فكان من الجائز أن نعثر في كل العرب الأقدمين على ما يشبه القرآن ، وذلك ما لم نجده في تاريخ أدبهم». [٤] وفي موضع آخر قال الجرجاني: «لولا أنهم حينَ سَمعوا القرآنَ، وحين تحدوا إلى معارضته، سمعوا كلامًا ما سمعوا قط مثله، وأنهم رازوا أنفسهم فأحسسوا بالعجزِ عن أنْ يأتوا بما يُوازيه أو يُدانيه أو يقَعُ قريبًا منه لكان

(١) أبو بكر بن محمد بن الطيب الباقلاني(المتوفى سنة ٤٠٣ هـ) ، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، (القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٩) ، ط ٧، ص ٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٣) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، الرسالة الشافية، في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله أحمد ود. محمد زغلول سلام، (القاهرة، دار المعارف، ٢٠١٥) ، ط ٢، ص ١٤٨-١٤٩.

(٤) الرافعي، إعجاز القرآن، ص ٣٢؛ وانظر د. أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، ص ٤٥.

مُحالاً أن يدعَوا معارضته وقد تحدوا إليه، وفرعوا فيه، وطُولبوا به، وأن يتعرضُوا لِشَبا الأَسِنَّة، ويقتحموا موارد الموت». [1] وواضح من كلام الجرجاني على مدى تطابق القرآن بكلام البشر لكنه يثبت وجود التفاوت والتباين بينهما حتى عجز الناس من الإتيان بمثله.

والسؤال لم يزل قائمًا: عماذا عجزوا؟ أعن معان من دقَّة مَعانيه وحُسنها وصحّتها في العقول؟ أمْ عن ألفاظ مثل ألفاظه؟ فإنْ قلتُم: «عن الألفاظ»، فماذا أَعْجَزَهم منَ اللفظ، أمْ ما بهرهم منه؟

فأجاب الجرجاني هذا السؤال قائلا: «قلنا: أعجزتهم مزايا ظهرتْ لهم في نظمِهِ، وخصائصُ صادفوها في سياق لفظه، وبدائعُ راعَتْهم من مبادئ آيهِ ومقاطِعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها، وفي مضرب كلِّ مثلٍ، ومساقِ كل خبر، وصورة كل عظة وتنبيه، وإعلامٍ وتَذكير، وترغيب وترهيبٍ، ومع كل حجة وبرهان، وصفة وتبيان ». [2]

والاعتراض على القول بالصرفة يستند -كما يفهم من هؤلاء العلماء- إلى نسبة الإعجاز لا إلى القرآن ذاته، ولكن إلى الصرفة ، وإلى أن القول بالصرفة يبطله التاريخ. وكذلك لما كانت المعجزة هي برهان على صدق الرسالة، فالقول بالصرفة لا يفترض أن يكون القرآن برهانًا على صدق النبي محمد ﷺ. وردًّا على ذلك، اطمأن هؤلاء العلماء الثلاثة إلى فكرة النظم القرآني لما أنها تنظر إلى أن الإعجاز راجع إلى حسن تأليفه ذاتيًّا ما لا يوجد مثله في كلام البشر.

وقال صاحب البرهان: الَّذي عليه الجمهور والحذَّاق وهو الصحيح في نفسه أن التَّحدّي إنما وقع بنظمه وصحة معانيه وتوالِي فصاحة ألفاظه ، ووجه إعجازه أن اللَّه أحاط بكل شيءعلمًا ، وأحاط بالكلام كلّهِ عِلْمًا ، فإذا تَرَتبت اللفظة من القرآن عَلِم بإحاطته أيّ لفظة تصلح أنْ تَلِيَ الأولى ويتبيّنُ المعنى بعد المعنى ، ثم كذلك من أوّل القرآن إلى آخره ، والبشرُ معهم الجَهلُ والنّسيان والذُّهول، ومعلوم

(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٣٨.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٩.

بالضرورة أنّ أحدًا من البشر لا يحيط بذلك ، وبهذا جاء نظم القرآن في الغاية القصوى من الفصاحة ، وبهذا النطق يبطل قول من قال: إن العرب كان في قدرتها الإتيان بمثله فلما جاءهم النَّبِي ﷺ صرفوا عن ذلك وعجزوا عنه.[1]

ومما يؤكد هذا ما قاله الرافعي -وهو ممن تأثر إلى حد بعيد بعبد القاهر الجرجاني- «إن للقرآن أسلوبًا مباينًا بنفسه لكل ما عُرف من أساليب البلغاء في ترتيب خطابهم، وتنزيل كلامهم ، وليس في أسلوبه شيء يغضُّ من موضعه، أو يذهب بطريقته، أو يدخله في شبه من كلام الناس، أو يرده إلى طبع معروف من طباع البلغاء». [2] وقال في موضع آخر: «فأهم خصائص ارتقاء الأسلوب كائن في التميز والتفرد، ولو جاء القرآن على مثل كلام العرب في الطريقة والمذهب، وفي الصفة والمنزلة- لما صلح أن يكون سببًا لما أحدثه، ولذهب مع كلام العرب، ثم لتدافعتْه العصور والدول إن لم يذهب، ثم لبقي أمره كبعض ما ترى من الأمور الإنسانية لا ينفرد ولا يستعلي». [3]

المبحث الثالث: ابن قتيبة وفكرة النظم في الإعجاز

إن قضية إعجاز القرآن الكريم هي حقا من أكبر ما عني به ابن قتيبة، ومن خلال ذلك طرح فكرة النظم القرآني ، ويمكن أن نعده من أوائل من اهتم بهذه الفكرة بعد الجاحظ، وهو كذلك ممن سبق الخطابي والباقلاني والجرجاني، إنه من هذه القضية ابتدأ مشروع تفكيره في الدراسات الأدبية واللغوية، لقد ذكر كلمة «النظم» حوالي أربع مرات في كتابه الرئيسي (تأويل مشكل القرآن) ما يشير بقوة إلى عنايته الفائقة بها.

وأول ما نذكره منها أن ابن قتيبة بدأ كلامه في مقدمة الكتاب بأن القرآن معجز لأن الله عز وجل «...قطع منه بمعجز التأليف أطماع الكائدين، وأبانه بعجيب

(١) الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ) ، البرهان في علوم القرآن، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م) ، ط ١، جز ٢، ص ٩٧.

(٢) مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن الكريم والبلاغة النبوية، ص ٢٦٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٣١٨.

النظم عن حيل المتكلِّفين، وجعله متلوًّا لا يُملُّ على طول التلاوة ومسموعًا لا تمجه الآذان، وغضًّا لا يخلق على كثرة الرد، وعجيبًا لا تنقضي عجائبه، ومفيدًا لا تنقطع فوائده، ونسخ به سالف الكتب، وجمع الكثير من معانيه في القليل من ألفاظه». [1] ويفهم من الكلام أن الرجل يرى إعجاز القرآن يقع في نظمه.

ومن العجب -في رأي ابن قتيبة- أن هناك من الملحدين من يتهمون القرآن بفساد النظم، ثم حكى عن أفعالهم قائلا: «قد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون... ثم قضوا عليه بالتناقض، والاستحالة في اللحن، وفساد النظم، والاختلاف..». [2] وهذا الاعتراض لا شك يأتي ممن جهل بأسرار نظم القرآن، ما دفع ابن قتيبة إلى تأليف الكتاب. وقال في موضع آخر يردد الكلمة : «وقد بيّنت ما غمض من معناه لالتباسه بغيره، واستتار المعاني المختلفة تحت لفظه، وتفسير (المشكل) الذي ادُّعي على القرآن فساد النّظم فيه». [3]

وبعد أن ذكر ابن قتيبة كلامه عن عظمة القرآن بأنه عجيب النظم، أخذ يعرض الأحوال التي يمكن بها التعرف على فضل القرآن، قال: «وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب، وما خص الله به لغته دون جميع اللغات؛ فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان واتساع المجاز ما أوتيته العرب خصيصَى من الله، لما أرهصه في الرسول وأراده من إقامة الدليل على نبوته بالكتاب، فجعله عَلَمَه كما جعل علَمَ كل نبي من المرسلين من أشبه الأمور بما في زمانه المبعوث فيه». [4]

ولم يترك ابن قتيبة الكلام عن خصيصى العرب في الكلام مبينًا ذلك بالأمثلة، وهي على ما أرى مبادئ أوليةٌ طوّرها من جاء بعده. فللعرب -كما لاحظ ابن قتيبة في هذه المبادئ الأولية- ألفاظ مبنية على ثمانية وعشرين حرفا «ليس في كلام

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٣.
(٢) المرجع السابق، ، ص ٤ (من مكتبة الشاملة، في باب الباء مكان اللام) .
(٣) المرجع السابق، ص ٦٨ (من مكتبة الشاملة، في باب ما ادعي على القرآن من لحن) .
(٤) المرجع السابق، ص ١٢.

العجم حرف ليس في كلامها إلا معدولاً عن مخرجه شيئًا»[١] ؛ ولها «الإعراب» الذي جعله الله وشيًا لكلامها وحلية لنظامها[٢] ؛ ولها أن تفرق بين المعنيين بحركة البناء في الحرف الواحد[٣] ؛ولها أن تفرق بين المعنيين المتقاربين بتغيير حرف في الكلمة حتى يكون تقارب ما بين اللفظين كتقارب ما بين المعنيين[٤] ؛ ولها الاشتقاق بأن يكتنف الشيءَ معانٍ فيشتق من كل معنى منها اسم من اسم ذلك الشيء[٥] ؛ ولها الشعر الذي أقامه الله تعالى لها مُقام الكتاب لغيرها وجعله لعلومها مستودعًا ولآدابها حافظًا ولأنسابها مقيِّدًا ولأخبارها ديوانًا..[٦] ؛ وللعرب مجازات في القول، ومعناه طرق القول ومآخذه.[٧] هذه هي خصيصى للعرب الذين نزل عليهم القرآن، ثم أكد ابن قتيبة بعد ذلك أنه «بكل هذه المذاهب نزل القرآن».[٨] ومن الواضح أن هذه المباحثات تدور حول الإعجاز القرآني.

ومما سبق عرضه تبدو لنا نقاط مهمة، أولها أن فكرة النظم القرآني –وهي فكرة لجأ إليها الخطابي والباقلاني والجرجاني على النقيض من فكرة الصرفة التي اقترحها النظام ودعمها الرماني– هي مما أسهم ابن قتيبة في اقتراحها وإشاعتها وتعزيزها ؛ إذ يأتي كلامه عن الفكرة في مطلع الكتاب لتكون محور الكلام، حيث أكد أن ما في القرآن الكريم من حسن النظم وعجيب التأليف هو جانب مهم يكاد

---

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥، مثال ذلك كلمة «لَعِنَة، يقال: رجلُ لعنة (بكسر العين) إذا لعنه الناس، ويقال لَعَنة (بفتح العين) إذا كان هو الذي يلعنهم. وسنعود إلى هذا في الكلام عن المشترك اللفظي.

(٤) المرجع السابق، ص ١٦، مثال ذلك كلمة «هامدة» للنار إذا طفئت، و«خامدة» إذا سكن اللهبُ وبقي من جمرها شيء، وهذا إشارة إلى الاشتقاق الكبير الذي كان دور ابن جني في إنضاج فكرته.

(٥) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٧، وذلك كاشتقاق العرب من البطن للخميص «مُبَطَّن» وللعظيم البطن إذا كان خِلقة «بطين» وإذا كان من كثرة الأكل قيل «مِبْطان»، وللمنهوم «بَطِنٌ» وللعليل البطن «مَبطُوْن».

(٦) المرجع السابق، ص ١٧–١٨.

(٧) المرجع السابق، ص ٢٠.

(٨) المرجع السابق، ص ٢١.

يكون أول ما يتضح من خلاله إعجاز القرآن الكريم. ورغم ذلك لم يناقش ابن قتيبة آراء العلماء حول قضية الإعجاز، لكن في كلامه الذي عرضناه إثارة للقضية من وجهة نظر أهل السنة الذين يقولون إن إعجاز القرآن راجع لجمال نظمه، وسموّ تأليفه على سائر كلام العرب...ويطالعنا برأيه في القضية ليرد على الملاحدة الذين اتهموا القرآن بالتناقض والاستحالة وفساد النظم والاختلاف وغير ذلك من ناحية، ومن جهة أخرى ليرد على المعتزلة[1] الذين رأوا أن من وجوه إعجاز القرآن الصرفة، وذلك بأن صرف الله العرب عن معارضته مع كونهم قادرين على الإتيان بمثله.

صحيح أن ابن قتيبة لم يكن أول من اقترح الفكرة، فقد سبقه في القول بالنظم أستاذه الجاحظ (توفي ٢٥٥ هـ) بتأليف كتاب يحمل عنوانه هذه الكلمة: «نظم القرآن». ومع ذلك يشك بعض الباحثين بموقف الجاحظ من ذلك إذ روي عنه أنه يذهب إلى الصرفة.[2] وبعبارة أخرى، لم يكن واضحًا موقف الجاحظ من الفكرتين (الصرفة والنظم) المتناقضتين تمام التناقض. وللأسف الشديد لم يصل إلينا هذا الكتاب البالغ الأهمية إلا أن يقول عنه الباقلاني: «وقد صنف الجاحظ كتابًا في نظم القرآن، لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله، ولم يكشف عما يلتبس في أكثر هذا المعنى».[3] ومما يشير إلى أن الجاحظ يذهب إلى النظم، ما نقل عنه من قوله: «وفرق ما بين نظم القرآن وتأليفه ونظم سائر الكلام وتأليفه، فليس يعرف فروق النظر واختلاف البحث إلا من عرف القصيد من الرجز، والمخمس من الأسجاع، والمزاوج من المنثور، والخطب من الرسائل، وحتى يعرف العجز العارض الذي يجوز ارتفاعه من العجز الذي هو صفة في الذات. فإذا عرف صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام، ثم لم يكتنف بذلك حتى يعرف عجزه، وعجز أمثاله عن مثله، وأن حكم البشر حكم واحد في العجز الطبيعي، وإن تفاوتوا

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن،ص ٢٢؛ ويقارن د. محمد رمضان الجربي، ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية، (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١٠) ، ص ٩٧.

(٢) ينظر مثلا: محمد سميح الخالدي، الصرفة، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الشرعية) المجلد الثاني عشر – العدد الثاني، ص ٣١٤.

(٣) راجع الباقلاني:إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، (القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٩) ، ط ٧.

في العجز العارض». [1] وقال: «ألا ترى أنا نزعم أن عجز العرب عن مثل نظم القرآن حجة على العجم من جهة إعلام العرب العجمَ أنهم كانوا عن ذلك عجزة» [2]. وفي حين آخر، قال الجاحظ ما يدل على أنه يذهب إلى الصرفة: «ذكرنا من صرف أوهام العرب عن محاولة معارضة القرآن، ولم يأتوا به مضطربًا ولا ملفّقا ولا مستكرهًا». [3] فمع اعتراف الجاحظ بتباين نظم القرآن مع سائر ألوان الكلام، لم يكن ذلك من الجهة التي يرى منها ابن قتيبة وغيره نظمَ القرآن.

وثاني النقاط أن ما تركه القرآن من أثر في النفوس وهو ما توسع الخطابي في الكلام عنه، شيء لا يمكن فصله عن فكرة النظم التي سبق لابن قتيبة طرحها. ففي تطور النقد الأدبي نجد امتدادًا لهذه الفكرة جليًّا في نظرية التلقي عند النقاد الحديثيين.

وثالثًا، عندما تكلم ابن قتيبة عن خصيصى العرب في لغتهم كان يطرح بعض جوانب لغوية مما صار لها مصطلحات خاصة من أمثال : المشترك اللفظي والتضاد والترادف وما إلى ذلك، وهذه أشياء لا يمكن فصلها عن مشروع فكرة ابن قتيبة عن النظم القرآني. وسنعود إلى كل هذه المباحثات بما هو أكثر تفصيلاً في موضعها إن شاء الله.

المبحث الرابع : أسرار النظم القرآني عند ابن قتيبة .

نعيد كلام ابن قتيبة سابقًا أن الله عز وجل «...قطع منه بمعجز التأليف أطماع الكائدين، وأبانه بعجيب النظم...إلخ» [4] فإن هذا الكلام يوضح موقفه من وجه إعجاز القرآن حيث خالف مذهب المعتزلة الذي يتمسك بفكرة الصرفة. وقول ابن قتيبة السابق يمكن أن نعدّه إشارة تلقي ضوءًا كاشفًا يتضح من خلاله رأيه عن الإعجاز القرآني الذي يرجع إلى حسن النظم وعجيب التأليف.. وأسرار النظم

(١) نقله د. بدوي طبانة، البيان العربي، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٨) ، ط ٢، ص ١٣.
(٢) أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، (بيروت: دار مكتبة الهلال، ١٤٢٣ هـ) ، جز ٣، ص ١٩٨.
(٣) أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ) ، ط ٢، ج ٦، ص ٤٥٥.
(٤) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٣.

القرآني نفسها تتجلى عند ابن قتيبة فيما يأتي:[1]

ما فيه من الجمال التوقيعي الفريد والنسق الصوتي البديع، الناشئ من تقسيم الحركة والسكون فيه تقسيمًا عادلاً، وهذا ما يشير إليه بقوله: «وجعله متلوًّا لا يمل على طول التلاوة، وغضًّا مسموعًا لا تمجُّه الآذان». [2]

ما فيه من معانٍ خالدة ، وما حواه من علوم خارجة عن متناول البشر. وهذا هو معنى قوله: «لا يخلق عن كثرة الرد، وعجيبًا لا تنقضي عجائبه، ومفيدًا لا تنقضي فوائده». [3]

ما فيه من المعاني البلاغية التي تعتمد على دقة التعبير وإجادة التصوير بأسلوب يثير الخيال، ويحفز على العمل، وهذا واضح من كلامه عن الإيجاز والمجاز.

(١) د. محمد رفعت أحمد زنجير، مباحث في البلاغة وإعجاز القرآن، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧ م) ، ص ١٤٣.

(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٣.

الفصل الثاني

أثر ابن قتيبة فيمن جاء بعده

المبحث الأول: الخطابي ومناقشة وجوه الإعجاز

من الطريف في رسالة الخطابي أنه أثبت في آخر رسالته وجهًا آخر للإعجاز ذهل عنه الناس، وهو ما صنعه القرآن بالقلوب وما أثّر في النفوس،[1] وهذه الفكرة وجدناها تمامًا في كلام ابن قتيبة حين يصف القرآن إذ جعله الله «...متلوًّا لا يمل على طول التلاوة ومسموعًا لا تمجُّه الآذان..».[2]، ويلاحظ أن هذه هي الفكرة التي دار حولها بحث عبد القاهر الجرجاني في أسرار البلاغة إذ اعتبر مصدر البلاغة في الكلام تأثيره في النفوس. ونحن نرى هذا المذهب في نظرية التلقي (reception) في علم التأويل ونترك الكلام عنه كي لا تتوسع الدراسة.

المبحث الثاني: الجرجاني وإنضاج نظرية النظم القرآني

أصبحت فكرة النظم القرآني – التي سبق لابن قتيبة اقتراحها وجهًا من وجوه إعجاز القرآن – نظريةً طبقها واسعًا إمام البلاغة عبد القاهر الجرجاني في كتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، وذلك بعد أن نضج العلم والتأليف والإبداع في القرن الخامس الهجري، بحيث تكاملت فيه شتى علوم العربية كالنحو والبلاغة وفقه اللغة، وجمعت الأشعار وألفت المعاجم. وكان الجرجاني قد اعترف بسابقيه، إذ قال: «وقد علمت إطباق العلماء على تعظيم شأن «النظم» وتفخيم قدره، والتنويه بذكره، وإجماعَهم أن لا فضل مع عدمه، ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقم له».[3]

---

(١) كلمات المحققين للرسائل، ص ١٤.

(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٣.

(٣) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، بحقيق محمود محمد شاكر، (جدة: دار المدني، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م)، ص ٨٠.

ومع أن القدماء قد أعظموا من شأن النظم القرآني، إلا أنهم لم يقدّموا ولم يكشفوا الملامح الخاصة للبلاغة القرآنية، فحروف القرآن هي نفس الحروف التي استعملها العرب، وألفاظه هي ألفاظهم، وأساليبه في التركيب والبلاغة هي أساليبهم. ومن هذه النقطة انطلق عبدالقادر الجرجاني.[1]

رأى الجرجاني أن النظم هو توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم من علاقات. قال في كتابه دلائل الإعجاز: «واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمله على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نُهِجتْ، فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت، فلا تخل بشيء منها»[2] وهذا الكلام يرينا الربط بين النظم والنحو، «فلست بواجد شيئًا يرجع صوابه إن كان صوابًا وخطؤه إن كان خطأ، إلى «النظْم»، ويدخل تحت هذا الاسم، إلا وهو معنى من معاني النحو قد أُصيب به موضعُه... فلا ترى كلامًا قد وُصف بصحّة نظم أو فسادِه، أو وُصف بمزية وفضل فيه، إلاّ وأنت تجد مرجع تلك الصحَّة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل، إلى معاني النَّحو وأحكامه، ووجدتَه يدخل في أصل من أصوله، ويتَّصل ببابٍ من أبوابه». [3]

ومن أمثلة ذلك تفصيله لقوله تعالى: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾ ، قال: فإذا قلنا عن لفظ «اشتعل» إنها في أعلى المرتبة من الفصاحة لم نوجب تلك الفصاحة لها وحدها، ولكن موصول بها الرأس، معرفًا بالألف واللام، ومقرونًا إليهما الشيب منكرًا منصوبًا، فليست الفصاحة صفة للفظ «اشتعل» وحدها.

يقول الدكتور محمد عبدالمطلب: وإذا كانت وحدات اللغة هي الألفاظ، وإعمال النحو يخلق من هذه الألفاظ تراكيب متجددة، فإن عبدالقاهر يستطيع بمقدرته النحوية والبلاغية أن يقدم أطراف نظريته في النظم؛ فهو يرى أن الألفاظ ليست إلا رموزًا للمعاني المقررة، والإنسان يعرف مدلول اللفظ المفرد أولاً، ثم

(١) ينظر د. أحمد درويش، دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث، (القاهرة: دار غريب، ١٩٩٨)، ص ٩٦ وما بعدها.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٨١.

(٣) المرجع السابق،ص ٨١-٨٢.

يعرف هذا اللفظ الذي يدل عليه ثانيًا، فالألفاظ سمات لمعانيها، ولا يُتصور أن تسبق الألفاظ معانيها، فذلك ضرب من المحال. [1]

وختامًا لهذا الفصل، نكتفي بالإشارة إلى أكثر من بحث مهم في فكرة النظم عند الجرجاني ، بحثًا كافيًا شاملاً، منها ما ألفه الدكتور محمد عبدالمطلب بعنوان «البلاغة والأسلوبية» ، وما كتبه الدكتورأحمد درويش بعنوان «دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث»[2] . والذي نريد أن نقول إن أية نظرية لا تأتي من فراغ، فقد طبق الجرجاني فكرة النظم التي أرساها ابن قتيبة سابقًا وشرحها شرحًا كافيًا مقنعًا حتى صارت نظريةً نسبت إليه. وعلى أي حال، فإننا –كما يقول د. محمد عبد المنعم خفاجي– «لا نذهب إلى أن رد البلاغة والإعجاز إلى النظم هو الجديد عند عبد القادر، ولكن الجديد عنده هو شرحه لنظرية النظم هذا الشرح الجديد حقًّا، وتطبيقه عليها، هذه التطبيقات النقدية البيانية الواسعة، وفرق على أية حال بين أية نظرية في استنباتها، وبينها في قمة ازدهارها». [3] وهذا أمر اعترف به الجرجاني نفسه.

(١) د. محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، (القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر–لونجمان، ١٩٩٤) ، ص ٥٠.

(٢) يقرأ د. أحمد درويش، دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث، (القاهرة: دار غريب، ١٩٩٨) .

(٣) د. محمد عبدالمنعم خفاجي، مدارس النقد الأدبي الحديث، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥ م) ، ص ١٠٣.

الباب الثاني

جهود ابن قتيبة في الدراسات الأدبية

الفصل الأول

في البلاغة العربية

لقد أشرنا قبل قليل إلى سبق المتكلمين في الحديث عن البلاغة العربية واستطلاعهم بها، ولاحظنا ولو بلمحة سريعة كيف أثار المتكلمون قضية الإعجاز القرآني كمحور كلامهم عن البلاغة العربية، فوضعوا التعريفات الخاصة بها وضربوا الأمثلة الجيدة للأسلوب البليغ، وأكثروا من الموازنة بين التعبير الجيد والتعبير الرديء نثرًا وشعرًا، وكان القرآن يمدهم بأبلغ الأمثلة وأرفعها؛ لأنه الكتاب المعجز المبين، وهم ما اندفعوا إلى الحديث عن البلاغة إلا ليظهروا في الناس خصائص إعجازه، وليكشفوا من نوره ما تعامت عنه بعض العيون المريضة، وقد تركوا الحقل الأدبي والبلاغي ثريًّا خصبا.[1]

المبحث الأول: المجاز كمركز للدراسة البلاغية

كان أبو عبيدة (توفي ٢٠٩ هـ) أقدم الذين كتبوا في البيان وساروا في هذا السبيل، فخدموا البيان عن طريق خدمة الكتاب، فكَتب أبو عبيدة (كتاب مجاز القرآن) الذي عالج فيه كيفية التوصل إلى فهم المعاني القرآنية، باحتذاء أساليب العرب في الكلام وسننهم في وسائل الإبانة عن المعاني، حين أحس بحاجة الناس إلى وصل حاضر اللغة بسالفها..[2]

وقال د. بدوي طبانة : «ولم يكن السلف من العرب والمسلمين في حاجة إلى جهد يبذل في سبيل إدراك معاني القرآن، علمًا بأنهم كانوا عربًا، وكان لسانهم عربيًّا،

(١) د. عبد الفتاح لاشين، بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار وأثره في الدراسات البلاغية، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٣) ، ص ٥.

(٢) د. بدوي طبانة، البيان العربي، دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٨ م) ، ص ١٧.

فاستغنوا بعلمهم ومعرفتهم عن السؤال عن معانيه، وعما فيه مما وجدوا مثله في كلام العرب من وجوه البيان ؛ لأن ما في القرآن هو مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب، ومن الغريب والمعاني، ولهذا فاض كتاب أبي عبيدة بمأثور القول من منثور كلام العرب ومنظومهم، للتوصل بهذا المأثور إلى تفهم المعاني القرآنية».[1] فالمجاز عند أبي عبيدة أقرب إلى التفسير اللغوي لما غمض من آيات القرآن.

وكلمة المجاز في كتاب (مجاز القرآن) لم يكن معناها كما عرفها علماء البلاغة فيما بعد، وهو الكلمة المستعملة في غير ما وضع لها بقرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي لعلاقة المشابهة كما في المجاز اللغوي،[2] أو لعلاقة غير المشابهة كما في المجاز المرسل،[3] أو إسناد الشيء إلى ما ليس بحقه كما في المجاز العقلي،[4] وإنما المجاز على ما عني به أبو عبيدة هو المعبر والممر والطريق[5]: المعنى الواسع عرفه من المعنى اللغوي. قال د. فؤاد سزكين محقق الكتاب: «إن كلمة المجاز عنده [يعني أبي عبيدة] عبارة عن الطرق التي يسلكها القرآن فى تعبيراته، فإنه يستعمل فى تفسيره للآيات هذه الكلمات: «مجازه كذا»، و«تفسيره كذا»،

(١) د. بدوي طبانة، البيان العربي، ص ١٧، وليس معنى هذا إغفال ما نقله التاريخ من ظواهر عدم معرفة الصحابة بعض المعاني القرآنية حتى لجؤوا إلى الرسول ﷺ ليسألوه ما غمض عليهم والتبس. ولذلك انتقد أحمد أمين ما ذهب إليه ابن خلدون من أن الصحابة كانوا كلهم يفهمون القرآن ويعلمون معانيه في مفرداته وتركيبه. وسبب ذلك –على ما قال أمين– «لأن نزول القرآن بلغة العرب لا يقتضي أن العرب كلهم يفهمونه في مفرداته وتراكيبه؛ ... فليس كل كتاب مؤلف بلغة يستطيع أهل اللغة كلهم أن يفهموه، ...لأن فهم الكتاب لا يتطلب اللغة وحدها، وإنما يتطلب درجة عقلية خاصة تتفق ودرجة الكتاب في رقيه؛ وهكذا شأن العرب أمام القرآن». أحمد أمين، فجر الإسلام، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢) ، ص ٢١٦، وبهاذا أود أن أقول إن فهم القرآن أصعب ما يكون عند من جاء بعد عصر الصحابة إلا من وعى به ودرسه وفهم أساليب العرب في كلامهم. والله أعلم.

(٢) ينظر على سبيل المثال: السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ضبط وتدقيق وتوثيق يوسف الصميلي، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.) ، ص ٢٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٥٦.

(٥) د. بدوي طبانة، البيان العربي، ص ١٨.

و«معناه كذا»، و«غريبه»، و«تقديره»، و«تأويله» على أن معانيها واحدة أو تكاد.[١] فكان معنى «مجاز القرآن» طريق الوصول إلى المعاني القرآنية، يستوي عنده أن يكون طريق ذلك تفسير الكلمات اللغوية التي تحتاج إلى تفسير بالجملة الشارحة، أو بالمرادف المفسر من المفردات، وما كان عن طريق الحقيقة بمعناها، أو طريق المجاز بمعناه عند البلاغيين.[٢]

ويدل على هذا أن المجاز اتسع مدلوله عند أبي عبيدة فيشتمل على كثير من أبواب البلاغة. فأبواب البلاغة التي تندرج تحت المجاز – على حسب الدراسة التي قام بها وانسبروف-[٣] لا تقل عن تسعة وثلاثين بابً، منها الاختصار، والحذف، وما كُفّ عن خبره استغناء عنه، والواحد بمعنى الجمع، والجمع بمعنى الواحد، والتقديم والتأخير وما إلى ذلك.

ومهما يكن من أمر فقد كانت دراسة أبي عبيدة للمجاز في أسلوب القرآن مقدمة لبحوث المتأخرين في المجاز كعنصر مهم من عناصر البيان، وسرعان ما أشاع الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) مصطلح المجاز بمعناه المقابل للحقيقة.[٤]

كان الجاحظ في مقدمة القائلين بالمجاز بالمفهوم الذي استُقِرّ عليه لدى البلاغيين.[٥] ويمضي قدمًا في بلورة المصطلح، يتضح ذلك من السياقات التي استخدم فيها لفظ المجاز، ومن السياقات الأخرى التي وضع فيها المجاز مباشرة مقابل الحقيقة: «لاسم الموجود موضوعان: أحدهما حقيقة، والآخر مجاز، فالحقيقة ما كان من الله، والمجاز المشتق له من هذا الاسم».[٦]

---

(١) د. فؤاد سزكين، مقدمة التحقيق لكتاب أبي عبيدة، مجاز القرآن، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٨١ هـ) ، ص ١٩.

(٢) د. بدوي طبانة، البيان العربي، ص ١٨.

(3) John Wansbrough, Periphrastic Exegesis, in JSTOR, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, (London: University of London, 1970) , Vol. 33, No. 2, p. 248.

(٤) د. عشري محمد الغول، المجاز في التراث العربي، المصطلح وتطور المفهوم، ص ٢١.

(٥) عبد الواحد علام، مدخل إلى البلاغة العربية، (القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٨٩ م) ، ص ٣٠.

(٦) أبو عثمان الجاحظ، البخلاء، بتحقيق أحمد العوامري وعلي الجارم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣ هـ-١٩٨٣) ، جز ٢، ص ١٢٢، ونقله د. عشري محمد الغول، المجاز في التراث العربي، المصطلح وتطور المفهوم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٦) ، ص ٧١ .

المبحث الثاني: البحوث البلاغية عند ابن قتيبة

أولا: دور ابن قتيبة في المجاز

لابن قتيبة دور مهم في التطوير المصطلحي للمجاز، ويمكن أن ننظر إلى ذلك في ناحيتين: أولاً: أنه من أوائل من قام بتعزيز المجاز. قال د. عشري محمد الغول «أما دور ابن قتيبة في تطور مفهوم المجاز فيتمثل في تعزيز الدلالة الاصطلاحية للمجاز بمعناه المقابل للحقيقة، في وقت كانت فيه الدراسات المجازية في أمسّ الحاجة إلى تأييد شيخ أهل السنة لها».[1] وفي سبيل ذلك، فقد قام ابن قتيبة بتعزيز ما فعله أستاذه الجاحظ للمصطلح بصفته مقابلاً للحقيقة، كما أنه أخذ عن أبي عبيدة أنواع المجاز المختلفة. وهذا لم يمنع أن يكون ابن قتيبة قد أضاف شيئًا جديدًا لأنواع المجاز أو قد فصَّل شيئًا منها بحدود معينة.

ودور ابن قتيبة في المجاز لا يمكن فصله عن الظروف التي أحاطته في زمانه، فإنه يشدد القول بالمجاز ويقويه حتى يطمئن إليه في وقت لا يتجه إليه أكثر علماء أهل السنة والظاهرية بالإقبال، فقد ذكر الشنقيطي بعض أسماء الذين يرفضون المجاز، منهم : ابن خويز منداد من أعلام الفقه المالكي ، وابن القاص من أتباع الفقه الشافعي، وغيرهما من علماء الظاهرية..[2] وشُبْهتهم أَن الْمُتكلم لا يعدل عن الحقيقة إِلى الْمجاز إِلا إِذا ضاقت بِهِ الحقيقة فيستعير ، وهو مستحيل على الله سبحانه.[3]

وبالإضافة إلى أن ابن قتيبة يستظهر بأهمية المجاز في فهم معاني الآيات القرآنية، كان «يعمد في كثير من الأحيان إلى إعمال فكره، فيهديه البصر السليم والإدراك الصحيح للمعنى الكريم الذي لا يؤثر فيه طعن طاعن أوشبهة مشتبه»[4] ، فيرد على

---

(١) د. عشري محمد الغول، المجاز في التراث العربي، المصطلح وتطور المفهوم، ص ٢٢.

(٢) الشنقيطي، منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، (جدة: دار عالم الفوائد، دون تاريخ) ، ص ٦، أما من أبرز المتأخرين الذين يرفضون المجاز فابن تيمية وتلميذه ابن القيم.

(٣) أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى سنة ٧٩٤ هـ) ، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م) ، جز ٢، ص ٢٥٥.

(٤) بدوي طبانة، البيان العربي، ص ٢٢.

من قال بفساد المجاز، ويبرهن أنه «ولو كان المجاز كذبًا، وكلّ فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً- كان أكثر كلامنا فاسدًا؛ لأنا نقول: نبت البقلُ، وطالت الشّجرة، وأينعت الثمرة، وأقام الجبل، ورخص السّعر»[1].

وفي سبيل المحاولة على تأييد المجاز استظهر ابن قتيبة بأهميته في فهم معاني الآيات القرآنية ، ويبدو من خلال ذلك جهوده، ونظرًا إلى الأمثلة التي أوردها يتجلى أنه كان على دراية بحدود المجاز المقابل للحقيقة، فإنه استخدم المجاز للإطلاق على النصوص التي لا يراد معانيها من ظواهر ألفاظها، والتي صرفت عن دلالتها الحقيقية إلى دلالة أخرى مجازية. وتلك المحاولة تبدو فيما يأتي:

أولا: أن يبرهن أن المجاز هو مما يفرق بين القرآن وبين غيره من الكتب السماوية، حتى «لا يقدر أحد من التراجم على أن ينقله إلى شيء من الألسنة كما نُقل الإنجيل عن السريانية وإلى الحبشية والرومية، وترجمت التوراة والزبور، وسائر كتب الله تعالى بالعربية ؛ لأن العجم لم تتسع في المجاز اتساع العرب»[2]. يعني أن الكتب الأخرى لم تكن مثل اتساع القرآن في المجاز. .

وثانيا: وهذا لا ينفي وقوع المجاز في الكتب المقدسة المتقدمة أن المجاز هو مما وقع فيه غلط الأمم السابقين. ونقتطف هنا كلام ابن قتيبة في هذا الصدد ، قال: «وأما المجاز فمن جهته ؛ وقع غلط كثير من الناس في التأويل، وتشعبت بهم الطرق، واختلفت النحل: فالنصارى تذهب في قول المسيح عليه السلام في الإنجيل: أدعو أبي، وأذهب إلى أبي، وأشباه هذا، إلى أبوّة الولادة.

ولو كان المسيح قال هذا في نفسه خاصة دون غيره، ما جاز لهم أن يتأولوه هذا التأويل في الله – تبارك وتعالى عما يقولون علوًّا كبيرًا- مع سعة المجاز، فكيف وهو يقوله في كثير من المواضع لغيره؟ كقوله حين فتح فاه بالوحي: (إذا تصدقتَ فلا تُعلِم شمالَك بما فعلت يمينُك، فإن أباك الذي يرى الخفيات يجزيك به علانيةً، وإذا صليتم فقولوا: يا أبانا الذي في السماء لِيتقدس اسمُك، وإذا صمت

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، (المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث) ، ص ٨٥.
(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢١.

فاغسلْ وجهَك وادهن رأسك لئلا يعلم بذلك غير أبيك)».[1] فقد رد ابن قتيبة اعتقاد النصارى الذين يعدون أبوة الأب أبوة الولادة، ولم يجد بأسًا في تخطئتهم على أنهم أخذوا بظاهر اللفظ من الكلام وألغوا حقه من المجاز.

ثم قال ابن قتيبة: «وقد قرأوا في الزبور أن الله تبارك وتعالى قال لداود عليه السلام: (**سيولد لك غلام يُسَمّى لي ابنًا وأُسَمّى له أبًا**). وفي التوراة أنه قال ليعقوب عليه السلام: (أنت بِكْرِي).[2] فقال ابن قتيبة في تعليقه: «وتأويل هذا أنه في رحمته وبره وعطفه على عباده الصالحين، كالأب الرحيم لولده».[3] وقال عقب ذلك: «وكذلك قال المسيح للماء: (هذا أبي) وللخبز (هذا أمي)؛ لأن قوام الأبدان بهما، وبقاء الروح عليهما، فهما كالأبوين اللذين منهما النشأةُ، وبحضانتهما النماءُ».[4] يظهر من كلام ابن قتيبة أن كلمة «الأب» في العبارات السابقة إنما هي مجاز من نوع الاستعارة لوجود علاقة المشابهة بين الأب بمعناه الحقيقي وبين الأب بمعناه المجازي في الرحمة والبر والعطف وما إلى ذلك. وهذا يجري مجرى كلام العرب التي «... تسمي الأرض أُمّا؛ لأنها مبتدأ الخلق وإليها مرجعهم، ومنها أقواتهم، وفيها كفايتهم».[5]

ثالثا: يبرهن ابن قتيبة أن المجاز هو مما يقع فيه غلط كثير من علماء الكلام. وقد كان ابن قتيبة متفائلاً بأن المجاز قادر على تنقية الآيات القرآنية مما يشوبها من التأويلات الخارجة عن مذهب السلف كتلك التي فهمتْها الجهمية والمشبهة والمعتزلة. أما الجهمية والمشبهة فهم الذين يحملون الآيات القرآنية على ظاهر معناها. وعلى النقيض من ذلك مذهب من اتسع في المجاز اتساعًا بالغًا حتى يكاد اللفظ لا يكون له نصيبًا من الحقيقة في المعنى. وعن هذا الفريق الأخير قال ابن قتيبة: «ذهب قوم في قول الله وكلامه إلى أنه ليس قولاً ولا كلامًا على الحقيقة،

(١) المرجع السابق، ص ١٠٣.
(٢) المرجع السابق، ص ١٠٣.
(٣) المرجع السابق، ص ١٠٣.
(٤) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٠٤.
(٥) المرجع السابق، ص ١٠٤.

وإنما هو إيجاد للمعاني، وصرفوه في كثير من القرآن إلى المجاز».[1] وهذا مما يعكس جليًّا وجهة نظر المعتزلة، ففي أحد أصول المعتزلة – وهو التوحيد- نفى المعتزلة صفات الله تعالى، «وألحقوا بالمجاز كلام الله تعالى إذ نفوا عنه الكلام سبحانه؛ لذلك قالوا بأن القرآن محْدَث مخلوق، وليس كلام الله ، وكذلك كلام الله تعالى لموسى ومخلوقاته».[2]

نقل ابن قتيبة تأويل المعتزلة في ذلك ليناقشه : «وقال بعضهم [إشارة إلى المعتزلة] في قوله [سبحانه وتعالى] للملائكة ﴿ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ﴾: هو إلهام منه للملائكة، كقوله: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ أي : ألهمها. وكقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾، وذهبوا في الوحي ههنا: إلى الإلهام.

وقالوا في قوله للسماء والأرض: ﴿ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾: لم يقل الله ولم يقولا، وكيف يخاطب معدومًا؟ وإنما هذا عبارة لكَوَنّاهُمَا فَكَانَتَا. قال الشاعر حكاية عن ناقته:

تَقُوْلُ إِذَا دَرَأْتُ لَهَا وَضِيْنِي: أَهَذَا دِيْنُهُ أَبَدًا وَدِيْنِيْ؟
أَكُلُّ الدَّهْرِ حِلٌّ وَارْتِحَالٌ؟ أَمَا يُبْقِيْ عَلَيَّ وَلَا يَقِيْنِيْ؟

وهي لم تقل شيئًا من هذا، ولكنه رآها في حال من الجَهَد والكَلَال، فقضى عليها بأنها لو كانت ممن تقول لقالت مثل الذي ذكر».[3]

وهكذا رأينا ابن قتيبة يورد الأمثلة من النصوص القرآنية التي ساقها المعتزلة ليبرهنوا على موقفهم، ولم يجد بأسًا أن يستظهر وجهة نظرهم بأن يأتي بالشواهد من الشعر ومنثور كلام العرب في بضع صفحات كتابه حتى جاء بوجهة نظره. فقال: «إن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر ولا توكَّد بالتكرار. فتقول: أراد

(١) المرجع السابق، ص ١٠٦.
(٢) د. جمال حسين أمين، الدليل اللغوي بين المعتزلة والأشاعرة، (القاهرة: دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠١٢م) ، ص ٤١٣.
(٣) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٠٦-١٠٧.

الحائط أن يسقط، ولا تقول: أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة، وقالت الشجرة فمالت، ولا تقول: قالت الشجرة فمالت قولاً شديدًا. والله تعالى يقول: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ فوكد بالمصدر معنى الكلام، ونفى عنه المجاز. وقال: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ فوكد القول بالتكرار، ووكد المعنى بإنما.

وأما قول من قال منهم: إن قوله للملائكة: ﴿ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ﴾ إلهامٌ، ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ أي: إلهامًا، فلا ننكر أن القول قد يسمى وحيًا، والإيماء وحيًا، والرمز بالشفتين والحاجبين وحيًا، والإلهام وحيًا، وكل شيء دللتَ به فقد أوحيت به، غير أن إلهام النحل تسخيرها لاتخاذ البيوت، وسلوك السبل والأكل من كل الثمرات... فالوحي الأول: ما أراه الله تعالى الأنبياء في منامهم؛ والكلام من وراء الحجاب: تكليمه موسى؛ والكلام بالرسالة: إرساله الروحَ الأمينَ بالروح من أمره إلى من يشاء من عباده، ولا يقال لمن ألهمه الله: كلمه الله، لما أعلمتُك من الفرق بين الكلام والقول... وأما تأولهم في قوله جل وعز في للسماء والأرض: ﴿ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهًا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾: إنه عبارة عن تكوينه لهما..».[1]

وبالرغم من أن ابن قتيبة يقف– إلى حد ما– موقفًا سواء بينه وبين أنصار المعتزلة في قبولهما للمجاز، إلا أنه لم يتوسع في المجاز اتساع المعتزلة فيناقش آراءهم. وقال د. جمال حسين أمين: «إن بين المعتزلة والأشاعرة فرقًا في درجة استعمال المجاز؛[2] إذ توسع المعتزلة فيه حتى عدوا أكثر اللغة مجازا لا حقيقة، وعدوا القرآن ليس بكلام الله وإنما إيجاد للمعنى على سبيل المجاز. بينما كان فريق من الأشاعرة وأهل الحديث – وابن قتيبة من هذا الفريق– أثبتوا هذه الصفات الخبرية كما هي، والإيمان بها كما وردت في القرآن والحديث من غير تشبيه ولا تعطيل، محتاطين لديهم من غير نفي ما أثبته الله تعالى لنفسه.

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١١١-١١٢.

(٢) د. جمال حسين أمين، الدليل اللغوي بين المعتزلة والأشاعرة، ص ٤١٢.

وعلى ندرة ما وصل إلينا من كتب المعتزلة في ذلك الزمن، فالبيانات التي عرضها ابن قتيبة تفيدنا ضوءًا كاشفًا على تأويلاتهم. إن المجاز عندهم لم يقتصر على حده المقابل للحقيقة كما خططه الجاحظ، بل كان قد استُعمِل استعمالاً واسعًا لدعم آرائهم الاعتقادية.

وهذا ابن جني (توفي ٣٩٢ هـ) خير مثال في توسعه في الحمل على المجاز، بالرغم أنه جاء بعد ابن قتيبة بأكثر من قرن، وأنه من الممكن أن نرى من خلال أقواله كيف صرف المعتزلة الآيات القرآنية عن ظاهرها حتى تستقر على ما يلائم أصولهم. ففي كتابه الخصائص عقد بابًا مستقلاً أفاض فيه الكلام عن المجاز بعنوان: «باب في أن المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة». قال: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة. وذلك عامة الأفعال؛ نحو : قام زيد وقعد عمرو، وانطلق بشر، وجاء الصيف، وانهزم الشتاء. ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية، فقولك: قام زيد، معناه: كان منه القيام أي هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام؛ وكيف يكون ذلك وهو جنس يُطبِّق جميع الماضي وجميع الحاضر وجميع الآتي من الكائنات من كل مَن وُجِد منه القيام. ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد (في وقت واحد) ولا في مائة ألف سنة مضاعفة القيامُ كله الداخل تحت الوهم؛ هذا محال عند كل ذي لب. فإذا كان كذلك علمت أن (قام زيد) مجاز لا حقيقة، وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير».[1]

ثم يحمل ابن جني هذه العقلية إلى اعتقاد المعتزلة قائلا: «وإذا كان كذلك فمثله : قعد جعفر، وانطلق محمد، وجاء الليل، وانصرم النهار. وكذلك أفعال القديم سبحانه؛ نحو خلق الله السماء والأرض ، وما كان مثله؛ ألا ترى أنه -عز اسمه- لم يكن منه بذلك خلق أفعالنا، ولو كان حقيقة لا مجازًا لكان خالقًا للكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا عز وعلا. وكذلك عِلم الله قيامَ زيد مجاز أيضا؛ لأنه ليست الحال التي علم عليها قيام زيد هي الحال التي علم عليها قعود عمرو،

(١) أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، بتحقيق محمد علي النجار، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٦) ، جزء ٢، ص ٤٤٧-٤٤٨.

ولسنا نثبت له سبحانه علمًا؛ لأنه عالم بنفسه..».[1]

وهكذا، لقد أدّى المجاز للمعتزلة خدمة جليلة، ذلك أنه قد أزال التناقض الظاهري بين العقل والنقل، ولقد ردّ المعتزلة ذلك الصنيع للمجاز، وقال د. محمد عشري الغول: «فكانت محاولتهم لبحث المجاز في البلاغة العربية محاولة ذات أبعاد خطيرة: إيجابية وسلبية، تتمثل الأولى فيما أدت إليه تلك المحاولة من إثراء للبحث المجازي وتوضيح حدوده وقوانينه، وتتمثل الثانية في أن النظرة المنطقية للمجاز قد حوّلته إلى علاقة بين أصل مفترض وفرع ظاهري، وجعلت النقلة بينهما أشبه ما تكون بحركة منطقية، وكأن المجاز قد تحول إلى عملية من عمليات القياس المنطقي أو نوع من أنواع الاستدلال العقلي».[2] ولعل هذا الأخير جانب من الجوانب الذي يفرق بين المعتزلة وبين أهل السنة، فإذا كانت المعتزلة تتميز بقوة الاستدلال العقلي، فإن أهل السنة – على ما قال البعض- يتميزون بالتوازن بين العقل والنقل.

وأمر آخر مهم من بيان ابن قتيبة ؛ أنه أفادنا بالحد الذي يتبين لنا الفرق بين الحقيقة والمجاز في كتاب الله تعالى: وذلك أن القول قد يقع فيه المجاز وأن المجاز لا تخرج منه المصادرُ ولا توكد بالتكرار.

وناحية ثانية ننظر فيها دور ابن قتيبة ؛ هي أنه أول من قدم للمصطلح تعريفًا وقسمه إلى أنواع ؛ قال : «للعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه. ففيها الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص للعموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة ستراها في أبواب المجاز، إن شاء الله تعالى».[3] وعن هذا يقول د. بدوي طبانة: «إنه يفتح باب البحث البلاغي على مصراعيه، ويصل

(١) المرجع السابق، جزء ٢، ص ٤٤٩.
(٢) د. عشري محمد الغول، المجاز في التراث العربي، ص ١٦١.
(٣) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٠-٢١.

بمعرفة صاحبه وفطنته وعمق ذوقه البياني إلى كثير من الأصول التي يبدأ منها البحث البلاغي، أو التي ابتدأ منها فعلاً، والتي أصبحت فيما بعد من أصول المباحث البلاغية، التي جدَّ المتأخرون في حصرها وفي تصنيفها ووضعها في القالب العلمي، التي تسلط على الدراسة البيانية أحقابًا طويلة، وامتد سلطانه إلى أيامنا».[1]

ثانيا: أنواع المجاز عند ابن قتيبة

قال ابن قتيبة: «للعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه. ففيها الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص للعموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة ستراها في أبواب المجاز، إن شاء الله تعالى».[2]

ونظرًا إلى أنواع المجاز التي قدمها ابن قتيبة، وجدنا أن منها ما استقر اصطلاحها حتى اليوم ، ومنها ما تغير وأطلق عليه البلاغيون مصطلحًا آخر. وسنبحث كل واحد من هذه الأنواع على الوجه التالي:

١ - الاستعارة

تعريف الاستعارة

الاستعارة مأخوذة من الاستعارة الحقيقية، وهي: نقل الشيء من حيازة فرد إلى فرد آخر، وقد نقل علماء البيان هذا الاسم من حقيقته إلى المجاز بالاستعارة، وهي نقل اللفظ من معنى عرف به في اللغة إلى معنى آخر لم يُعرف. ويقول د. عبد الفتاح لاشين: «ومن استقراء ما أثر عن علماء البيان نرى – فيما نعلم- أن أول من أطلق عليها اسم الاستعارة هو أبو عمرو بن العلاء (توفي ١٥٤ هـ)... غير أن اصطلاح الاستعارة ورد أول ما ورد عند الجاحظ وهو لم يضعها تحت علم من علوم البلاغة

(١) د. بدوي طبانة، البيان العربي، ص ٢٣.
(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٠-٢١.

التي عرفت فيما بعد، وهذا التعريف [تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه] ساذج غير محدد، فهو لا يمنع المجاز المرسل – مثلا – إذ هو تسمية الشيء باسم غيره».[1]

وظل معنى الاستعارة يتردد على ألسنة العلماء والنقاد بعد الجاحظ، كابن قتيبة (توفي ٢٧٦ هـ)، والمبرد (٢٨٥ هـ)، وثعلب (٢٩١ هـ)، وقدامة بن جعفر (٣٧٧ هـ)، والقاضي الجرجاني (٣٦٦ هـ)، والرماني (٣٨٤ هـ) وغيرهم ، حتى جاء عبد القاهر (٤٧١ هـ) فكان من أدقهم في تعريفها،[2] فقال: «الاستعارة أن تريد تشبيه الشيء فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه».[3]

وعند المتأخرين، الاستعارة هي استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل فيه، مع قرينة صارفة عن إرادة المعنى الأصلي،[4] أو على حد تعبير السكاكي «هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعيًا دخول المشبه في جنس المشبه به دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به».[5] وعلى هذا، فليست الاستعارة إلا تشبيهًا مختصرًا؛ ولكنها أبلغ منه ؛ كقولك: رأيت أسدًا في المدرسة، فحذفت المشبه (رجلاً) والأداة (الكاف) ووجه الشبه (الشجاعة) وألحقته بقرينة (المدرسة) لتدل على أنك تريد بالأسد شجاعًا.

وباعتبار ما يذكر من طرفيه (المشبه أو المشبه به) تنقسم الاستعارة إلى اثنتين: الاستعارة التصريحية أو المصرَّحة والاستعارة المكنية أو بالكناية. فالأولى هي ما

(١) د. عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٨ م) ، ص ١٥٨–١٦٠.

(٢) د. عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، ص ١٦٠.

(٣) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٥٣.

(٤) السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، بضبط وتدقيق وتوثيق د. يوسف الصميلي، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.) ، ص ٢٥٨.

(٥) يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (المتوفى: ٦٢٦هـ)، مفتاح العلوم، بضبط وتعليق نعيم زرزور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م) ، ط ٢، ص ٣٦٩.

صرح فيها بلفظ المستعار؛ والثانية هي ما لم يصرح فيها بلفظ المستعار وأشير إليه بشيء من لوازمه.[1]

رأي ابن قتيبة في الاستعارة

تكلم ابن قتيبة عن المجاز بوصفه مخالفًا للحقيقة، وفصل له أنواعه؛ ثم عقد لها أبوابًا، فبدأ بباب الاستعارة «لأن أكثر المجاز يقع فيه».[2] ومعنى هذا أن المجاز قد أصبح بمثابة الجنس الذي تندرج تحته أنواع عديدة، وأن الاستعارة صارت مقدمة هذه الأنواع، وقد اقتفى البلاغيون أثر ابن قتيبة في ذلك.[3]

استأنف ابن قتيبة كلامه عن الاستعارة بقوله :

«فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة، إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى، أو مجاورًا لها، أو مشاكلاً. فيقولون للنبات: نوء ؛ لأنه يكون عن النوء عندهم. قال رؤبة بن العجاج:

وَجَفَّ أَنْوَاءُ السَّحَابِ الْمُرْتَزَقْ

أي جفّ البقل.

ويقولون للمطر: سماء ؛ لأنه من السماء ينزل، فيقال: ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم.

قال الشاعر:

إِذَا سَقَطَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوْا غِضَابَا

ويقولون: ضحكت الأرض: إذا أنبتت ؛ لأنها تبدي عن حسن النبات، وتنفتق عن الزهر، كما يفترّ الضاحك عن الثغر، ولذلك قيل لطلع النخل إذا انفتق عنه كافوره:الضّحك، لأنه يبدو منه للناظر كبياض الثغر. ويقال: ضحكت الطّلعة،

(١) د. عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، ص ١٦٣.
(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٣٤.
(٣) د. عشري محمد الغول، المجاز في التراث العربي المصطلح وتطور المفهوم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٦) ، ص ٤٧ .

ويقال: النّور يضاحك الشمس؛ لأنه يدور معها».[1]

ومما يفهم من مقتطف كلام ابن قتيبة سابقًا أنه أشار إلى وجود التطور اللغوي على سبيل استعارة لفظ لمعنى جديد، رغم أنه لم يذكر الغرض من ذلك إلا في قلة نادرة كما سنرى عند الكلام عن المشترك اللفظي، إلا أننا نعرف من كلامه أن العرب فعلوا ذلك واعتادوا أن يفعلوه، وهذا مما يدل على نظرته المرهفة إلى الظواهر اللغوية.

والسؤال: كيف تتم الاستعارة حتى يصلح أن نقول له استعارة ونفرق بينها وبين غيرها من أنواع المجاز؟ نحن نلاحظ أن ابن قتيبة يرى الاستعارة بمعناها العام. ففي المثال الأول استعير النوء لمعنى النبات لأن الأول سبب للثاني، وكذلك في المثال الثاني حيث استعير السماء لمعنى المطر لأن السماء محل للمطر، وفي المثال الثالث استعيرت كلمة الضحك للأرض وكان حقه للإنسان، فكأن الأرض ضحكت كما ضحك الإنسان.

يتضح لنا أن ابن قتيبة لم يفرق بين هذه المناسبات أو العلاقة بين المنقول عنه وبين المنقول إليه، فكل ما له علاقةٌ سببيةً كانت أو مجاورة أو مشاكلة بين المنقول عنه وبين المنقول إليه هو استعارة في رأي ابن قتيبة.

وهذه الفكرة هي ما جرى عليه الآمدي عندما بيّن النهج العربي في أسلوب الاستعارة وأن العرب إنما تستعير لمعنى ما ليس له إذا كان يقاربه أو يدانيه أو يشبهه في بعض أحواله، فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشيء الذي استعيرت له وملائمة لمعناه موازنة.[2] وأهم شيء ذكره الآمدي عن الاستعارة هو أن للعرب نهجًا خاصًا في أسلوبها، وأنها تراعي قرب الشبه وظهور المشاكلة والمناسبة بين المستعار له ومنه، وأن على البليغ أن يحافظ على هذا النهج ولا يتعداه حتى تكون استعاراته جميلة غير قبيحة ومفهومة غير غامضة[3].

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٤٥.

(٢) خطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، (بيروت: دار الجيل) ، ط ٣، جزء ٣، ص ٢٣١.

(٣) المرجع السابق، جزء ٣، ص ٢٣١.

وهذا فيما نعلم، يختلف إلى حد ما عن الاستعارة التي حددها المتأخرون في وجود الشبه بين المستعار له وبين المستعار منه، وما سوى الشبه من العلاقات فهو مجاز مرسل.

وفي تعريفهم: الاستعارة هي اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مانعة من إرادة المعنى الأصلي لوجود علاقة المشابهة بين المعنى الأصلي وبين المعنى المجازي. ونحن نعرف من بيان المتأخرين أن الاستعارة في الأصل تشبيه حُذف أحدُ طرفيه. وعلى هذا الأساس، فالاستعارة تكون في المثال الثالث فقط مما ذكر ابن قتيبة سابقًا، وهو من نوع الاستعارة المكنية، أما المثال الأول فمجاز مرسل علاقته السببية، والثاني فمجاز مرسل بالعلاقة المكانية. ومع ذلك، كان ابن قتيبة يعد كلًّا من الأمثلة الثلاثة من باب الاستعارة.

وإطلاق الاستعارة بهذا المفهوم العام يتضح أكثر عندما يطبّقها ابن قتيبة عند تحليل الآيات القرآنية، مستدلًّا بالرأي ومستشهدًا بكلام العرب من الشعر كان أم النثر. ومن ذلك قال:

«ومنه قوله عز وجل: أ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ﴾ [الأنعام: ١٢٢]. أي كان كافرًا فهديناه وجعلنا له إيمانًا يهتدي به إلى سبل الخير والنجاة، ﴿كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢] أي: في الكفر. فاستعار «الموت» مكان الكفر، و«الحياة» مكان الهداية، و«النور» مكان الإيمان.[1]

وقال ابن قتيبة:

«فمن الاستعارة في كتاب الله قوله عز وجل: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] أي: عن شدّة من الأمر، كذلك قال قتادة. وقال إبراهيم: عن أمر عظيم. وأصل هذا أنّ الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناته والجدّ فيه- شمّر عن ساقه، فاستعيرت الساق في موضع الشدة.

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٤٠؛ غريب القرآن، جزء ١، ص ١٥٩.

وقال دريد بن الصّمّة:

كَمِيْشُ الْإِزَارِ خَارِجٌ نِصْفُ سَاقِهِ صَبُوْرٌ عَلَى الْجَلَّاءِ طَلَّاعُ أَنْجَدِ

وقال الهذليّ:

وَكُنْتُ إِذَا جَارِيْ دَعَا لِمَضُوْفَةٍ أُشَمِّرُ حَتَّى يَنْصُفَ السَّاقَ

وقال أيضًا يمثل الاستعارة:

«ومن الاستعارة: اللسان يوضع موضع القول؛ لأن القول يكون بها. قال الله عز وجل، حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَٱجۡعَل لِّي لِسَانَ صِدۡقٖ فِي ٱلۡأٓخِرِينَ﴾ [الشعراء: ٨٤] أي : ذكرًا حسنًا، وقال الشاعر:

إني أتتني لسانٌ لا أُسَرُّ بها من علو لا عَجَبٌ منها ولا سَخَرُ

أي: أتاني خبرٌ لا أُسَرّ بها».[٢]

وهكذا يمضي ابن قتيبة يوضح المجاز المرسل في الأدب العربي والقرآن الكريم، فقد عد كل ذلك من باب الاستعارة؛ لأن تعريفه للاستعارة المتقدم ذكره شامل لها وللمجاز المرسل، بل تجاوز ذلك حتى أدخل أمثلة كثيرة للكناية تحت هذا الباب، وعدها منه بالرغم أنه عقد بابًا منفردًا للكناية.

والسبب في ذلك، إما أن يكون ابن قتيبة –كما يقول د. الجربي– «لم يفطن للفرق بين الكناية والاستعارة، وأن القرينة في الاستعارة مانعة من إرادة المعنى الأصلي، وأن القرينة في الكناية غير مانعة كما يقول المتأخرون»[٣] ، وإما يلمّح إلى التقسيم في الاستعارة بين ما هي تصريحية وما هي مكنية. اسمعه يقول:

«ومنه قوله [عز وجل]: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرۡ﴾ [المدثر: ٤] أي طهّر نفسك من الذنوب، فكنى عن الجسم بالثياب؛ لأنّها تشتمل عليه.قالت ليلى الأخيلية وذكرت إبلا:

(١) المرجع السابق ، ص ١٣٧.

(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٤٦.

(٣) د. محمد رمضان الجربي، ابن قتيبة، ص ١٥٦.

رَمَوْهَـا بِـأَثْوَابٍ خِفَـافٍ فَـلَا تَـرَى لَهَـا شَـبَهًا إِلَّا النَّعَـامَ الْمُنَفَّـرا»[1]

نحن نلاحظ من المثال السابق أمرين:

أن استخدام كلمة «كنى» يشير إلى أن ابن قتيبة قد اتجه إلى تقسيم الاستعارة إلى ما هي تصريحية وما هي مكنية. فالتصريحية عند ابن قتيبة يندرج تحتها مـا نعرفـه اليوم باسم المجاز المرسل كما ذكرنا. أما المكنية أو الاستعارة بالكناية فاسـتعارة لفظٍ كني به عن معنى، فهي في المثال السابق بأن يشبه الثياب بـالنفس، بـأن تطهـر النفس من الذنوب كما ينقى الثوب مما يشوبه. كأن النفس شـبه بالإنسـان ولـيس من قبيل الكناية، إذ لو كان المثال السابق مـن قبيـل الكنايـة لأدخلـه تحـت بـاب الكناية التي أفرد لها ابن قتيبة بابًا خاصًّا.

ويجري على هذا المثال في نفس الصدد «أن العرب تقول: «أخي وأخـوك أيُّنـا أبْطَشُ؟ يريدون: أنا وأنت نصطرع فننظر أينا أشدّ؟ فيكني عـن نفسـه بأخيـه ؛ لأن أخاه كنفسه.

ولكن من الممكن جدًّا أن يكون من الكناية، ومما يؤيد هذا الرأي –فضلا عما ذكر سالفًا– ما ورد في تفسير الطبري أن «ابن عباس يقول: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ قال: مـن الإثم، ثم قال: نقيّ الثياب في كلام العرب».[2] وكذلك ما روي عن أبـي رَزِيـن في قوله [تعالى]: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ قال: عملك فأصلحه، وكـان الرجـل إذا كـان خبيـث العمل، قالوا: فلان خبيـث الثيـاب، وإذا كـان حسـن العمـل قـالوا: فـلان طـاهر الثياب.[3] وهذا لا يمنع أن يكون المعنى هو المعنى الأصلي بأن تطهر الثـوب مـن النجاسات، كما ورد في تفسير الكشاف. قال الزمخشري: «﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ أمر بـأن تكون ثيابه [ﷺ] طاهرة من النجاسات ؛ لأنّ طهـارة الثيـاب شـرط في الصـلاة لا تصح إلا بها، وهي الأولى والأحـب في غيـر الصـلاة، وقبـيح بـالمؤمن الطيـب أن

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٤٢.

(٢) أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيـق أحمـد محمـد شـاكر، (القـاهرة: مؤسسـة الرسالة، ١٤٢٠ هـ – ٢٠٠٠ م)، ط ١، جز ٢٣، ص ١٠.

(٣) الطبري، جامع البيان، جز ٢٣، ص ١٢.

يحمل خبثًا».[1] قول ابن قتيبة «لأنها تشتمل عليه» أي لأن الثياب تشمل معنى النفس فضلاً عن معناها الأصلي الحسي، فكأن ابن قتيبة ينظر في الآية إلى دلالة الاحتمال كما يجري في الكناية. وهذا يدل على احتياط ابن قتيبة في التفسير حيث يرى أن الكناية قابلة للمعنى الأصلي للكلمة.لكن د. الجربي يقول: «ومعلوم أنه [المثال السابق] مجاز مرسل علاقته المجاورة أو الحالية».[2] ثم ينقل قول د. كامل الخولي: «ومن ذلك ندرك بجلاء مدى اضطراب ابن قتيبة ، فقد أورد الآية على أنها استعارة، ثم صرح بأنها كناية ، وواضح أنها لا هذه ولا تلك ، وإنما هي: مجاز مرسل علامته [علاقته] المجاورة».[3]

وبغض النظر عن حقيقة الأمر –هل المثال من قبيل الاستعارة المكنية أو الكناية أو المجاز المرسل– فمن الجدير أن وضع رأي ابن قتيبة في موضع من التاريخ، فإنه أول من أفرد بابًا خاصًّا للاستعارة ولم يسبقه إليه أحد من البلاغيين، ولم يرد في التاريخ تحديدها بعلاقة المشابهة إلا بعد أن جاء الشيخ عبد القاهر الجرجاني (توفي ٤٧١ هـ) أي بعد قرنين اثنين. وكذلك فإن مصطلح المجاز المرسل لم يكن موجودًا في عهد ابن قتيبة. فمن البديهي أن يتداخل المصطلح في حده مع آخر، نعده إفراد باب الاستعارة التي تندرج تحت المجاز يمكن أن نعده من إسهاماته في تطوير هذا العلم.

ومن أمثلة الاستعارة عند ابن قتيبة كلمة «ذنوب» في قوله عز وجل: ﴿ فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُواْ ذَنُوبًا مِّثْلَ ذَنُوبِ أَصْحَٰبِهِمْ ﴾ [سورة الذاريات: ٥٩]، فقال ابن قتيبة: «أي حظًّا ونصيبًا. وأصل الذَّنوب: الدلو، فاستعير في موضع النصيب، وقال الشاعر:

إِنَّا إِذَا نَازَعَنَا شَرِيْبٌ لَنَا ذَنُوْبٌ وَلَهُ ذَنُوْبُ[4]

(١) جار الله الزمخشري (المتوفى: ٥٣٨هـ) ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ) ، ط ٣، جز ٤، ص ٦٤٥.

(٢) د. محمد رمضان الجربي، ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية، (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١٠) ، ص ١٧٠.

(٣) د. محمد رمضان الجربي، ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية، ص ١٧٠ نقلا عن كتاب أثر القرآن في تطور البلاغة العربية.

(٤) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٥٠؛ غريب القرآن، جزء ١، ص ٤٢٣.

وهذا المثال في منظور البلاغة المتأخرة يمكن أن نعده من باب الاستعارة المكنية، وإجراء الاستعارة يكون بتشبيه النصيب أو الحظ بالماء، ولكن الماء غير مذكور ورمز إليه بالذنوب أو الدلو الذي هو مكانه ويُؤخذ به. فالقرينة محلية.

ومن أمثلة الاستعارة المكنية عند ابن قتيبة –وهو لم يصرح بذلك– الآية القرآنية التي ساقها المعتزلة، وهي التي نرى من خلالها موقف ابن قتيبة المتين المقابل لموقف المعتزلة، ألا وهي الآية التي تقول: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]. فقالت المعتزلة: لم يقل الله ولم يقولا، وكيف يخاطب الله معدومًا؟ فأجاب ابن قتيبة قائلاً: «إنما هو عبارة لتكوينهما فكانتا» مستشهدًا بقول الشاعر حكاية عن ناقته:

تقولُ إذا درأتُ لـه وضيني ... أهذا دينه أبدًا ودِيني

أكلُّ الدَّهر حِلٌّ وارتحال ... أما يبقى عليَّ ولا يقيني

«هي لا تقول شيئًا من هذا، ولكنه رآها في حال من الجهد والكلال، فقضى عليها بأنها لو كانت ممن يقول لقالت مثل الذي ذكروا، كقول الآخر:

شَكَى إِلَيَّ جَمَلِيْ طُوْلَ السُّرَى

والجمل لم يشك ولكنه خبّر عن كثرة أسفاره وإتعابه جمله، وقضى على ذلك الجمل بأنه لو كان متكلمًا لاشتكى ما بِه».[1]

فالسماء والأرض من مخلوقات الله الصامتة الجامدة التي لا تنطق ولا تبين، لكنها لو كانت ممن ينطق، لنطقت، وكانت في الانقياد والخضوع كالحي المتكلم.[2] وهذا، كما يقول سيد قطب «لون من ألوان التصوير، يمكن أن نسميه «التشخيص» يتمثل في خلع الحياة على المواد الجامدة والظواهر الطبيعية، هذه الحياة التي ترتقي فتصبح حياة إنسانية، ويهب لهذه الأشياء كلها عواطف آدمية،

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٠٧.

(٢) د. عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، ص ٢١٢.

وخلجات إنسانية تشارك بها الآدميين، وتأخذ منهم وتعطى».[1] ومن خلال هذا التشخيص نحن نرى أن هناك تشبيهًا مضمرًا في النفس نتيجة لعمق العاطفة وسعة الخيال، حيث شبهت السماء والأرض في انقيادهما وخضوعهما وطاعتهما لله بإنسان يتميز بصفة القول والإتيان، ولم يذكر الإنسان الذي شبه به السماء والأرض، وإنما رمز إليه بشيء من لوازمه: القول والإتيان. فهو عند -البلاغيين والنقاد القدماء- من باب الاستعارة المكنية أو الاستعارة بالكناية.

وجدير بالتنبيه هنا أن إطلاق اسم الاستعارة في هذا المثال يؤدي إلى الاضطراب، إذ المؤدَّى هو استعارة كلمتي السماء والأرض لمعنى الإنسان كما نفهم من الاستعارة، وليس كذلك. فالسماء والأرض ليستا مستعارتين، وإنما المستعار فعل القول الذي هو من صفة الإنسان ثم نسب إليهما. فالتشخيص إذن أدق تطبيقًا في هذا المثال.

وإذا تتبعنا آراء النقاد والبلاغيين وجدنا منهم من يقتطف ثمرة رأي ابن قتيبة في الاستعارة بهذا التعريف العام، خذا مثلاً الآمدي (توفي ٣٧٠ هـ) الذي قال: «وإنما استعارت العرب المعنى لما هو له، إذا كان يقاربه، أو يناسبه، أو يشبهه في بعض أحواله، أو كان سببًا من أسبابه، فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشيء الذي استعيرت له، وملائمة لمعناه».[2] فالاستعارة كما يفهم من هذا الكلام شاملة للمجاز اللغوي وللمجاز المرسل وللمجاز العقلي والكناية، حتى جاء عبد القاهر يوضحها ويفرق بينها بتعريف مانع أدق. قال: «فالاستعارة: أن تُريدَ تشبيهَ الشيءِ بالشيءِ، فَتَدعَ أنْ تُفْصحَ بالتشبيهِ وتُظْهرَه، وتجيءَ إلى اسمِ المشبَّه بهِ فتعيرَه المِشبَّهَ وتُجْرِيَه عليه. تُريدُ أن تَقول: رأيتُ رجلاً هو كالأسدِ في شجاعتهِ وقوةِ بطشِه سَواء»، فتَدَعُ ذلك وتقولُ: «رأيتُ أسدًا».

(١) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، (القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م)، ط ١٧، ص٧٣.

(٢) أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، بتحقيق السيد أحمد صقر، (القاهرة: دار المعارف)، ط٤، جز ١، ص ٢٦٦.

وضَرْبٌ آخرُ من «الاستعارة»، وهو ما كان نحو قوله:

إذْ أَصْبَحتْ بيدِ الشَّمال زِمامُها

هذا الضربُ، وإن كان الناسُ يَضمُّونه إلى الأَوَّل حيث يذكرونَ الاستعارةَ، فليس سَواءً. وذاكَ أنكَ في الأولِ تجعلُ الشيءَ الشيءَ ليس به، وفي الثاني للشّيءِ الشيءَ ليس له.

تفسيرُ هذا: أنك إذا قلتَ: «رأيتُ أسدًا»، فقد ادّعيت في إنسان أنه أسد، وجعلته إياه، ولا يكون الإنسان أسدًا. وإذا قلت: «إذا أصبحت بيد الشَّمال زمامها»، فقد ادّعيتَ أن للشّمال يدًا، ومعلوم أنه لا يكون للريح يد».[1] ثم قال:«..إن الاستعارة إنما هي ادعاء معنى الاسم للشيء لا نقل الاسم عن الشيء. وإذا علمت أنها ادعاء معنى الاسم للشيء علمت أن الذي قالوه من أنها تعليق للعبارة على غير ما وضعت له في اللغة ونقل لها عما وضعت له كلام قد تسامحوا فيه ؛ لأنه إذا كانت الاستعارة ادعاء معنى الاسم لم يكن الاسم مُزالاً عما وُضع له بل مقرًّا عليه».[2]

ونستنتج من كلام الجرجاني أن الاستعارة هي ادعاء معنى المشبه به (المستعار منه) للمشبه (المستعار له)، كما نستنتج أنه قد أوحى بالتفريق بين نوعي الاستعارة: التصريحية والمكنية مثلما سبق لابن قتيبة أن أشار إليه.

والاستعارة المكنية هي من مذاهب العرب في الكلام، ويبدو هذا عند ابن قتيبة في معرض كلامه عن قول الله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ وَمَا كَانُوا۟ مُنظَرِينَ﴾ [الدخان: ٢٩]، قال: «تقول العرب إذا أراد تعظيم مهلك رجل عظيم الشأن، رفيع المكان، عام النفع، كثير الصنائع: «أظلمت الشمس له، وكسف القمر لفقده وبكته الريح والبرقُ والسماء والأرض»[3] ..وبعد أن استشهد ابن قتيبة

(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، بتحقيق محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م) ، ط ٣، ص ٦٧.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٣١٤.

(٣) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٦٧.

بمنظوم كلام العرب، أكد أن هذا مذهب من مذاهب العربلا وهم يريدون المبالغة في وصف المصيبة به، وأنها قد شملت وعمت ، «وهكذا يفعلون في كل ما أرادوا أن يعظموه ويستقصوا صفته».[1]

والذي يلفت أنظارنا أن ابن قتيبة يعرض لنا طريقًا آخر في معالجة الآية السابقة وهو الاختصار، فمقولة «ما بكت السماء» في قول الله تعالى ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [الدخان: ٢٩] يمكن أن يكون اختصارًا لقول: ما بكت أهل السماء. قال ابن قتيبة: أراد [عز وجل]: فما بكى عليهم أهل السماء ولا أهل الأرض. فأمام السماء والأرض مقام أهلهما، كما قال تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، أراد: أهل القرية».[2] وهي في منظور البلاغة المتأخرة من قبيل المجاز المرسل بالعلاقة المحلية.

ونحن نستفيد من كلام ابن قتيبة، أن الاستعارة المكنية أو التشخيص عند بعض المتأخرين- هي من مذاهب العرب في القول، وقد اعتاد العرب أن يستخدموها في كلامهم، وهي مما أجاد فيه التصوير القرآني ، رغم أن ابن قتيبة لم يطلق عليها تسمية محددة إلا أن أدخلها تحت الاستعارة بوجه عام، لكنه قد نوه باتساع العرب في استخدامه. بل أضاف إلى ذلك بقوله:«وكان بعض أهل اللغة يأخذ على الشعراء أشياء من هذا الفن، وينسبها فيه إلى الإفراط، وتجاوز المقدار، وما أرى ذلك إلا جائزًا حسنًا على ما بيناه من مذاهبهم».[3] وشيء آخر نلاحظه من معالجة ابن قتيبة للآيات أنه أفاض باختيار كيفية التحليل إياها، ففي حين يقول: الاستعارة ، وفي حين آخر يقول : الاختصار.

ومما نلاحظ من رأي ابن قتيبة في الاستعارة أنه قد يذكر الغرض من الاستعارة، ويكون ذلك على حسب سياق الآية التي يفسرها، فالسياق له دوره المهم في تحديد المعنى. ففي معرض تفسيره للآية: ﴿مَا يَمْلِكُونَ مِن

(١) المرجع السابق،ص ١٦٨.
(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٦٩.
(٣) المرجع السابق، ص ١٧٣.

فِطْمِيرٍ﴾ [الفاطر: ١٣]، قال: «القطميرُ: الفُوفَةُ التي تكون في النَّواةِ. وفي التفسير: أنه الذي بين قِمَعِ الرُّطَبةِ وبين النَّواة. وهو من الاستعارة في قلة الشيء وتحقيره».[١] فالتحقير هو الغرض من الاستعارة على ما وقع بينهما من وجه الشبه في القلة. واستخدام الاستعارة في مثل هذه الآية أبلغ وأوقع في القلب من التشبيه. والسبب في ذلك، كما يقول الشيخ المراغي: «لأننا مهما بالغنا في التشبيه فلا بد من ذكر الطرفين، وهذا اعتراف بتباينهما، وأن العلاقة بينهما ليست إلا التشابه والتداني فلا تصل حد الاتحاد، إذ جعلك لكل منهما اسمًا يمتاز به دليل على عدم امتزاجهما واتحادهما، بخلاف الاستعارة فإن فيها دعوى الاتحاد والامتزاج، وأن المشبه والمشبه به صارا شيئًا واحدًا يصدق عليهما لفظ واحد، فإن قلت: رأيت بحرا يعطي البائس والمحتاج، كنت قد جعلت الجواد والبحر شيئًا واحدًا حتى صح أن تسمي أحدهما باسم الآخر، ولولا ما أقمت من الدليل «القرينة» على ما تريد، لما خطر ببال المخاطب غير البحر الذي تعرف بهذا الاسم».[٢]

الخلاصة:

وخلاصة القول أن ابن قتيبة قد أدرك أن الاستعارة من أهم أنواع المجاز وأكثرها وقوعًا في كلام العرب، وأنها مما يفسح مجالاً للتطور اللغوي، والاستعارة عند ابن قتيبة هي استعارة كلمة لمعنى جديد إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى، أو مجاورًا لها، أو مشاكلا. وهذا التعريف شامل للاستعارة والمجاز المرسل والكناية. وقد لمح ابن قتيبة إلى تقسيم الاستعارة إلى ما عُرف فيما بعد بالاستعارة المصرحة والاستعارة بالكناية.

٢- الكناية والتعريض

تعريف الكناية

الكناية باب من الأبواب المهمة في فن البيان ، وعرفها السكاكي بقوله: «الكناية هي ترك التصريح بذكر الشيء على ما ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور

(١) ابن قتيبة، غريب القرآن، جزء ١، ص ٣٦٠.
(٢) الشيخ أحمد بن مصطفى المراغي، علوم البلاغة: البيان والمعاني والبديع، ص ٢٦٠.

على المتروك..».[1] أو بتعريف آخر الكناية: «لفظ [أو عبارة] أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه حينئذ».[2] يعني بذلك أن الكناية من الممكن حملها على المعنى الأصلي. وبعبارة أوضح من ذلك –على حد تعبير السيد أحمد الهاشمي: «الكناية في اللغة ما يتكلم به إنسان ويريد به غيره، وهي مصدر كَنَيْتُ، أو كَنَوْتُ بكذا عن كذا، إذا تركت التصريح به. واصطلاحًا: لفظ أريد به لازم معناه مع قرينة لا تمنع من إرادة المعنى الأصلي».[3] كقولك: طويل النجاد، أي طويل القامة، وفلانة نؤوم الضحى، أي مرهفة مخدومة غير محتاجة إلى السعي بنفسها في إصلاح المهمات، وذلك أن وقت الضحى وقت سعي النساء العرب في أمر المعاش، وكفاية أسبابه، فلا تنام فيه من نسائهم إلا من يكون لها خدم ينوبون عنها في السعي لذلك.

فما هو الفرق بين الكناية والمجاز إذن؟

يشترك الكناية والمجاز في ضرورة وجود قرينة تدل على المعنى المقصود من كل منهما، أي على المعنى الكنائي في الكناية، وعلى المعنى المجازي في المجاز، لكن ثمة فرقًا جوهريًّا بين القرينتين، وفي هذا الفرق الجوهري بين القرينتين يمكن التفرقة بين الكناية والمجاز.[4]

وقد لخص السكاكي[5] الفرق بين الكناية والمجاز من وجهين: أحدهما: أن الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها، فلا يمنع في قولك «طويل النجاد» أن تريد طولَ نجاده، من غير ارتكاب تأول مع إرادة طول قامته. ويفهم من ذلك أن «قرينة الكناية سهلة ومتسامحة ومرنة، وهي لذلك توافق على ازدواجية الأداء وثنائية

(١) أبو يعقوب محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م)، ص ٤٠٢.

(٢) عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م)، ط ١٧، جـ ٣، ص ٥٣٨؛ د. عبده عبد العزيز قلقيلة، البلاغة الاصطلاحية، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٢ هـ-١٩٩٢ م)، ط ٢، ص ١٠٠.

(٣) السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، بضبط وتوثيق وتدقيق د. يوسف الصميلي، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.)، ص ٢٨٦-٢٨٧.

(٤) د. عبده عبد العزيز قلقيلة، البلاغة الاصطلاحية، ص ١٠٠.

(٥) السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤٠٣؛ ونقله د. بدوي طبانة، البيان العربي، ص ٣٤٠.

المعنى».[1] والمجاز ينافي ذلك، فلا يصح في نحو «رعينا الغيث» أن تريد معنى الغيث، وفي نحو قولك: «في الحمام أسد» أن تريد معنى الأسد من غير تأويل، ولذلك كان في المجاز قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، بعكس الكناية فلا قرينة فيها تمنع من إرادة الحقيقة.[2] والفرق الثاني: أن مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم، ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم.

بين الكناية والتعريض

لم يترك علماء البلاغة التفرقة بين الكناية والتعريض لكثرة وقوعهما في التعبير. فالدكتور بدوي طبانة مثلا، يُظهِر الفرق بينهما في أوجه ثلاثة:

(١) أن الكناية واقعة في المجاز، معدودة منه، بخلاف التعريض فلا يعدّ منه، وذلك لأن التعريض مفهوم من جهة القرينة، فلا تعلق له باللفظ، لا من جهة حقيقته، ولا من جهة مجازه.

(٢) أن الكناية كما تقع في المفرد، فقد تكون واقعة في المركب، بخلاف التعريض، فإنه لا موقع له في باب اللفظ المفرد، كقوله تعالى: «﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ﴾ فقد كني بالنعجة عن المرأة.

(٣) أن دلالة الكناية مدلول عليها من جهة القرينة والإشارة، ولا شك أن كل ما كان اللفظ يدل عليه فهو أوضح مما يدل عليه اللفظ، إن علم بدلالة أخرى.[3]

رأي ابن قتيبة في الكناية

لقد ورد مصطلح الكناية في بعض تراث ابن قتيبة. وتكلم ابن قتيبة عن الكناية ليعالج بها بعض ما أشكل من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة، ولكنه لم يأت بتعريفها.

ومن ذلك ما ورد في كتاب (تأويل مختلف الحديث) من حديث شريف فيه

(١) د. عبده عبد العزيز قلقيلة، البلاغة الاصطلاحية، ص ١٠٠.
(٢) د. بدوي طبانة، البيان العربي دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية، ص ٣٤٠.
(٣) د. بدوي طبانة، البيان العربي دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية، ص ٣٥٥.

لفظ النفس. ونص الحديث: «عن النبي ﷺ أنه قال: لَا تَسُبُّوا الرِّيْحَ؛ فَإِنَّهَا مِنْ نَفَسِ الرَحْمَن» والحديث له علاقة وثيقة بالعقيدة، فليس من العجب أن يسأل عنه ابن قتيبة رأيه في الحديث، قيل له: وينبغي أن تكون الريح عندكم غير مخلوقة؛ لأنه لا يكون من الرحمن جل وعز شيء مخلوق. فقال ابن قتيبة: «ونحن نقول: لم يُرد بالنفس ما ذهبوا إليه، وإنما أراد أن الريح من فرج الرحمن عز وجل وروحه. يقال: اللهم نفِّس عني الأذى».(١)

يرى ابن قتيبة أن مثل هذا الحديث «من باب الكناية؛ لأنه [ﷺ] أراد الأنصار فأكنى عنهم باليمن».(٢) واستدل في ذلك بما حق في التاريخ من أن النبي ﷺ كان في شدة وكرب، وأنه بعد ذلك يجد الفرج من قبل الأنصار، وهم من اليمن، فالريح من فرج الرحمن تعالى وروحِه، كما كان الأنصار من فرج الله تعالى. وهذا يتناسب مع حديث آخر إذ قال النبي ﷺ: إِنِّيْ لَأَجِدُ نَفَسَ رَبِّكُمْ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ.(٣) ومثل هذا، أن الله فرّج عن نبيه ﷺ بالريح يوم الأحزاب، وقال تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا﴾ [الأحزاب: ٩] .

ويفهم من كلام ابن قتيبة سابقًا أنه يعد النفس في الحديث من الكناية، ومع ذلك فإنه يرفض أن يكون النفس بمعناه الأصلي الحسي، تحنبًا للتجسيم، فليس للكناية هنا أي فرق بينها وبين المجاز من ناحية جواز إرادة المعنى الوضعي. والسؤال: لماذا عد ابن قتيبة الحديث من قبيل الكناية؟ والجواب: لعله يرى الحديث من جهة التعبير، إذ المنع يكون من سب الريح سبًّا قد يؤدي إلى سب التفريج، فيقع المنع منهما على سبيل الكناية. أما المجاز ففي كلمة النفس وحدها، وابن قتيبة لا يصرح بذكر المصطلح البلاغي.

وفي كتاب (تأويل مشكل القرآن)، عقد ابن قتيبة هذا الموضوع تحت «باب

(١) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص ٣٩٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٠٠.

(٣) حديث صحيح أخرجه أحمد في المسند (٢: ٥٤١) ، ثنا عصام بن خالد ثنا حريز عن شبيب أبي روح أن أعرابيًا أتى أبا هريرة فقال: يا أبا هريرة حديثنا عن النبي ﷺ؛ فذكر حديثا الحديث فقال: قال النبي ﷺ: «ألا إن الإيمان يمان، والحكمة يمانية: وأجد نفس ربكم من قبل اليمن».

الكناية والتعريض»، ولم يأت بتعريفهما، بيد أنه فرّق بين أنواعهما. وأول نوع منها هو الكُنية. قال: «الكناية أنواع ولها مواضع: فمنها أن تكني عن اسم الرجل بالأبوة؛ لتزيد في الدلالة عليه إذا أنت راسلتَه أو كتبتَ إليه؛ إذ كانت الأسماء قد تتفق، أو لتعَظِّمه في المخاطبة بالكنية؛ لأنها تدل على الحُنكة وتخبر عن الاكتمال».[1] الكنية إذنْ تكون للتمييز بين أشخاص وأفراد ذوي اسم مشترك فيها، فضلا عن كونها للتعظيم.

ولكن،«إن كانت الكنية للتعظيم، فما باله [عز وجل] كنى أبا لهب وهو عدوه، وسمى محمدا، ﷺ، وهو وليه ونبيه؟» ولا شك أن هذا السؤال يأتي من أهل الظاهر الذين ذهبوا إلى أن الكنية كذبٌ ما لم يكن الولد مسمى بالاسم الذي كني به عن الأب، وتقع للرجل بعد الولادة. فأجاب ابن قتيبة عن هذا بقوله: «إن العرب كانت ربما جعلت اسم الرجل كنيته، فكانت الكنية هي الاسم» مثل أبي عمرو بن العلاء، وأبي سفيان بن العلاء . وعقد لهذا الصدد بابًا خاصًّا في كتابه (المعارف)، وقال فيه: «...وربما كان للرجل الاسم والكنية، فغلبت الكنية على الاسم؛ فلم يعرف إلا بها، كأبي سفيان، وأبي طالب، وأبي ذر، وأبي هريرة. ولذلك يكتبون: علي بن أبو طالب، ومعاوية بن أبو سفيان؛ لأن الكنية بكمالها صارت اسمًا...فبأي شيء عرف الرجل جاز أن تذكره به من غير أن تكذب في ذلك».[2]

ومما نلاحظ من كلام ابن قتيبة سابقًا أنه رأى الكناية كمطلق الخفاء في الإشارة إلى المعنى المراد، ورأى أن الكُنية نوع من أنواعها. ومعلوم أن بين الكناية والكنية فرق، فالأولى لفظ أريد به لازم معناه وهي من أبواب علم البيان، أما الثانية فهي ما يبدأ بأبٍ أو أمٍّ وهي من أبواب النحو. ولا أدري لماذا جعل ابن قتيبة الكنية نوعًا من أنواع الكناية؟ ولكن كلامه أفادنا شيئًا من الإشارة إلى أنه ينظر إلى الكنية من حيث الغرض الذي من أجله يأتي الكلام، ففي الكنية إخفاء لاسم رجل لغرض التمييز بين أصحاب اسم مشترك أو زيادة الدلالة عليه ، كما أنها تأتي

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٥٦.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٧-٢٦٠.

لغرض التعظيم، ومن هذا المنظور فهي أبلغ من التصريح.

ونوع آخر من الكناية عند ابن قتيبة هو التعريض، قال «ومن هذا الباب التعريض، والعرب تستعمله في كلامها كثيرًا، فتبلّغ إرادتها بوجه هو ألطف وأحسن من الكشف والتصريح، ويعيبون الرجل إذا كان يكاشف في كل شيء، ويقولون [في رجز غير منسوب]:

لا يحسن التعريضَ إلا ثلبا»[1]

ثم مثّل للتعريض بكثير من المرويات والآيات القرآنية، قال: «ومن هذا الباب قول الله عز وجل: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]. والمعنى: إنا لضالون أو مهتدون، وهو جل وعز يُعلم أن رسوله المهتدي وأن مخالفه الضال، وهذا كما تقول للرجل يكذبك أو يخالفك: إن أحدنا لكاذب، وأنت تعنيه، فكذّبتَه من وجه هو أحسن من التصريح».[2]

ثم أخذ ابن قتيبة مثالاً آخر، وهو قوله عز وجل: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾ [يونس: ٩٤]، فقال: «فيه تأويلان، أحدهما: أن تكون المخاطبة لرسول الله ﷺ، والمراد غيرُه من الشُّكّاك؛ لأن القرآن نزل عليه بمذاهب العرب كلهم، وهو قد يخاطبون الرجلَ بالشيء ويريدون غيره، ولذلك يقول متمثلهم: «إياك أعني واسمعي يا جارة». ومثله قوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الأحزاب: ١]. الخطاب للنبي ﷺ، والمراد بالوصية والعظةِ المؤمنون».[3]

ويفهم من كلام ابن قتيبة أن التعريض عنده هو إلقاء الكلام إلى رجل وهو يريد الآخر، أو وصف ما عند الغير وهو يريد وقوع ذلك في المخاطب. ومعنى هذا أن ابن قتيبة يلمح في التعريض إلى أهمية السياق في فهم الكلام ، فالسياق له دور هام في تحديد المعنى المراد؛ إذ إن التعريض من نوع الكناية اللطيفة. وهذا كما ظهر

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ، ص ٢٦٣.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٩.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٧٠.

من تعليقه عقب الآية التي مثلها للتعريض في كتابه (غريب القرآن)، وهي قول الله عز وجل: ﴿ٱنظُرۡ كَيۡفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ﴾ [المائدة: ٧٥]، فقال ابن قتيبة عقب ذلك: «وهذا من ألطف ما يكون من الكناية»،[١] فالخطاب في هذه الآية للنبي ﷺ، بيد أن المراد الكفرة من اليهود والنصارى.

وفي حين آخر، خلط ابن قتيبة بين التعريض والتورية، ويظهر ذلك من خلال كلامه عن التعريض، فبعد أن مثّل للتعريض عدّ المثال من التورية. قال ابن قتيبة: «وقد جاء في القرآن التعريض، فمن ذلك ما خبر الله سبحانه من نبأ الخصم: ﴿إِذۡ دَخَلُواْ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنۡهُمۡۖ قَالُواْ لَا تَخَفۡۖ خَصۡمَانِ بَغَىٰ بَعۡضُنَا عَلَىٰ بَعۡضٖ فَٱحۡكُم بَيۡنَنَا بِٱلۡحَقِّ وَلَا تُشۡطِطۡ﴾ [ص: ٢٢]، ثم قال: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِي لَهُۥ تِسۡعٞ وَتِسۡعُونَ نَعۡجَةٗ وَلِيَ نَعۡجَةٞ وَٰحِدَةٞ فَقَالَ أَكۡفِلۡنِيهَا وَعَزَّنِي فِي ٱلۡخِطَابِ﴾ [ص: ٢٣]، ثم قال ابن قتيبة: إنما هو مثل ضربه الله سبحانه له، ونبهه على خطيئته به، ووَرَّى عن النساء بذكر النعاج، كما كنى الشاعر عن جارية بشاة، وكنى الآخر عن النساء بالقُلُص».[٢]

ومن التعريض ما سمّاه ابن قتيبة بالمعاريض. ويستدل بما جاء عن ابن عباس في قوله تعالى حكاية عن موسى ﷺ: ﴿لَا تُؤَاخِذۡنِي بِمَا نَسِيتُ﴾ [الكهف: ٧٣]: لم يَنْسَ ولكنها من معاريض الكلام. أراد ابن عباس أنه لم يقل: إني نسيتُ، فيكون كاذبًا، ولكنه قال: لا تؤاخذني بما نسيت، فأوهمه النسيان، ولم ينس ولم يكذب. ثم قال ابن قتيبة: «لهذا قيل: إن في المعاريض من الكذب لمندوحةً».[٣]

ويقول: «ومنه قول إبراهيم ﷺ: ﴿إِنِّي سَقِيمٞ﴾ [الصافات: ٨٩]، أي سأسقم؛ لأن من كُتب عليه الموتُ لابد أن يسقم. ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٞ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾

---

(١) ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، بتحقيق السيد أحمد صقر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م) ص ١٤٥. وقال السيد أحمد صقر محقق الكتاب معلقًا على ما عده ابن قتيبة من الكناية: «ليس في هذا كناية، وإنما يريد: انظر يا محمد كيف نبين لهؤلاء الكفرة، من اليهود والنصارى، الدلائل والحجج على بطلان ما يقولون في أنبياء الله، وفي افترائهم على الله وادعائهم أن له ولدًا، وشهادتهم لبعض خلقه بأنه لهم رب وإله، ثم لا يرتدعون مع قطع الحجج لأعذارهم».

(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٦٦-٢٦٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦٧.

[الزمر: ٣٠]، أي: ستموتون ويموتون».[١]

وهكذا مرّ ابن قتيبة بتقسيم الكناية إلى الكنية والتعريض والتورية وسوَّى بين الثاني والثالث، ولكن حد الكناية لم يكن واضحًا عنده، ففي كتاب (غريب الحديث)، فسر قوله عز وجل: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: ٤] بأن قال: «أي طهّر نفسك من الذنوب فكنى عن الجسم بالثياب؛ لأنها تشتمل عليه».[٢] عد هذه الآية من قبيل الكناية بعد أن وضعها في كلامه عن الاستعارة.[٣] ومن الجدير بالذكر أن مفهوم الكناية عند ابن قتيبة لم يكن مستقرًّا بحد فاصل ولم يختلف بعيدًا عما كان عند أبي عبيدة (٢٠٧ هـ) قبله.

ونحن نلاحظ مما سبق أن ما أطلق عليه ابن قتيبة مصطلح الكناية بمعناها اللغوي هي المفهوم الذي الْتقطه من سيبويه، بينما العدول عن المخاطب إلى الغائب في المثال السابق (من خلال تفسيره لسورة الأحزاب : ١) هو الفكرة التي أخذها عن أبي عبيدة؛ ولكن ابن قتيبة خطا خطوة أبعد ما تكون منهما فنوّه إلى قسمي الكناية (الكنية والتعريض)، ولكن لم يكن لديها تعريف واضح وليس بينهما فرق حاسم.

بيد أن ابن قتيبة أفادنا شيئًا من البيان كيف يتم التعريض، فالتعريض عنده يكون بإتيان أطراف القول أو البعض منه ولا يفصح كله. وهذا كما استخدم كلمة الرس والرهمسة للتعريض بالشتم، جاء في كتاب (غريب الحديث) «حَدِيث الْحجَّاج إِن النُّعْمَان بن زرْعَة دَخل عَلَيْهِ حِين عرض النَّاس على الْكفْر فَقَالَ لَهُ الْحجَّاج: أَمن أهل الرس والرهمسة أَو من أهل النَّجْوَى والشكوى أَو من أهل المحاشد والمخاطب والمراتب فَقَالَ: أصلح الله الْأَمِير بل شَرّ من ذَلِك كُله أجمع فَقَالَ: وَالله لَو وجدت إِلَى دمك فا كرش لشربت الْبَطْحَاء مِنْك. بَلغنِي عَن أَبي الْيَقظَان.

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٦٧.
(٢) ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، ص ٤٩٥.
(٣) راجع المثال في باب الاستعارة سابقا..

قال ابن قتيبة: «الرس هَاهُنَا: التَّعْرِيض بالشتم ، وَإِنَّمَا قيل لذَلِك: رس لِأَن الشاتم يرس القَوْل أَي: يأتى مِنْهُ بالأطراف وَالْبَعْض وَلَا يفصح بِهِ كُله ، يُقَال: بَلغنِي رس من خبر وذرو من خبر إِذا بلغك طرف مِنْهُ».[1]

ثم نقل ابن قتيبة حديثا آخر بأن قال: «وجاء عَن سيار بن سَلامَة أَنه لما قتل الْوَلِيد قَالَ: «إِنَّكُم لترسون خَبرًا إِن كَانَ حَقًّا لَا يبْقى أهل من وبر وَلَا مدر إِلَّا دخل عَلَيْهِم مِنْهُ مَكْرُوه». والرهمسة نَحْو ذَلِك. يُقَال حَدِيث مرهمس ومرهسم وَمَا رهمسوا حَدِيثهمْ لخَبر ورهسموا.وَأَرَادَ الْحجَّاج: أَنْت مِمَّن يَشْتمنِي وَرَاء رسًا ورهمسة أَو من أهل النَّجْوَى والشكوى أَي: مِمَّن يشكو مَا هُوَ فِيهِ ويقدح فِي السُّلْطَان ، ويناجي أَي: يسَارُّ بِالتَّدْبِيرِ عَلَيْهِ وَطلب الْفِتْنَة. وَهَذَا نَحْو قَول حُذَيْفَة: إِن الْفِتْنَة تنْتج بالنجوى وتلقح بالشكوى».[2]

لقد انقضى حوالي أربعة قرون حتى يكون للكناية تعريف يطمئن إليه البلاغيون المتأخرون، ففي تاريخ تطور البلاغة العربية،[3] وجدنا ضياء الدين بن الأثير (٦٣٧ هـ) الذي أعطى للمصطلح حده حتى يستقر على مثل ما نفهمه اليوم، فقد تناول ابن الأثير الأسلوب الكنائي تحت اسم «الكناية والتعريض»، وقد صدر كلامه بعتابه الشديد على العلماء إذ خلطوا بين الكناية والتعريض، ولم يفرقوا بينهما، ولم يحددوا لكل منهما حدودا فاصلة. فالكناية عند ابن الأثير هي لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز، بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز،[4] ويكون ذلك بـ« ... أن تراد الإشارة إلى معنى، فيوضع لفظ لمعنى آخر، ويكون ذلك اللفظ مثالا للمعنى الذي أريدت الإشارة إليه»[5] أما التعريض فهو كما قال: «اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم بالوضع

(١) ابن قتيبة، غريب الحديث، جزء ٣، ص ٧٠٧.

(٢) المرجع السابق، جزء ٣، ص ٧٠٨.

(٣) لتتبع التطور المصطلحي للكناية، ينظر د. عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، ص ٢٤٧ وما بعدها.

(٤) ينظر ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، بتحقيق حمد الحوفي وبدوي طبانة، (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، د.ت.) ، جزء ٣، ص ٧٠.

(٥) ابن الأثير، المثل السائر، جزء ٣، ص ٥٩.

الحقيقي والمجازي، فإنك إذا قلت لمن يُتوقَّع صلته ومعروفه بغير طلب: والله إني لمحتاج، وليس في يدي شيء، وأنا عريان، والبرد قد آذاني، فإن هذا وأشباهه تعريض بالطلب، وليس هذا اللفظ موضوعًا في مقابلة الطلب لا حقيقة ولا مجازًا، وإنما دل عليه من طريق المفهوم».[1]

وبغض النظر عن هذا وذاك فقد كان البلاغيون ولم يزالوا يردّدون آراء ابن قتيبة ويُضيفون عليها شيئا من البيان والتفصيل، ففي كتبهم وجدناهم يضعون هذا الباب تحت اسم «الكناية والتعريض» مثل ما سبق لابن قتيبة فعلُه ، ذلك. ومن هؤلاء ابن المعتز (ت ٢٩٦ هـ) في كتابه «البديع»،[2] وأبو هلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ) في كتابه «الصناعتين»،[3] والسكاكي (ت ٦٢٦ هـ) في كتابه «مفتاح العلوم»،[4] وابن الأثير (ت ٦٣٧ هـ) في كتابه «المثل السائر». من هذه الناحية نحن نرى مساهمته في إشاعة المصطلح وتطويره بأن وضع له أنواعه حتى تبعه من جاءوا فيما بعد. فهو أول من وضع التعريض في إطار الكناية.

الخلاصة:

ومما سبق، يمكننا أن نأتي بخلاصة الكلام على ما يأتي:

١. الكناية في رأي ابن قتيبة لم تزل تطلق على معناها اللغوي وهو مطلق الإخفاء والستر لغرض من الأغراض على حسب السياق.

٢. نوّه ابن قتيبة إلى أهمية السياق في فهم الكناية.

٣. الكناية عند ابن قتيبة على أنواع: منها الكُنية والتعريض والتورية.

---

(١) المرجع السابق، جزء ٣، ص ٥٦.

(٢) ينظر أبو العباس، عبد الله بن محمد المعتز، البديع في البديع، (القاهرة: دار الجيل، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م) ، ط ١، ص ١٦٠ وما بعدها.

(٣) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، بتحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العنصرية، ١٤١٩ هـ) ، ص ٣٦٨ وما بعدها. قال في تعريف الكناية والتعريض: «أن يكنى عن الشيء ويعرّض به ولا يصرح، على حسب ما عملوا باللّحن والتّورية عن الشيء».

(٤) ينظر السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤٠٢ وما بعدها.

٤. ابن قتيبة أول من وضع هذا الموضوع تحت اسم «باب الكناية والتعريض».

٥. ومع ذلك، لم يكن واضحًا عنده الفرق بين الكناية والمجاز، كما لم يكن هناك فرق حاسم بين أنواع الكناية الثلاثة، هذا على الرغم من أنه قد صرح بأن التعريض يكون بإتيان أطراف القول أو البعض منه ولا يفصح به كله.

٣-التشبيه

بين الاستعارة والتشبيه

التشبيه محور من المحاور الرئيسية في علم البيان ، فهو أسلوب تُشَكِّل به الصور البيانية، والبلاغيون المتأخرون يضعون هذا المبحث مقدمًا على غيره، إذ به يعرف المجاز، فالاستعارة ترك الإفصاح بالتشبيه عن طريق حذف أحد طرفيه.

وربما هذا هو السبب لعدم إقحام ابن قتيبة التشبيه والتمثيل في ضمن كلامه عن المجاز من خلال كتابه «تأويل مشكل القرآن» ، ولا يجعله مبحثًا مستقلاً مثلما فعل بالأخرى كالاستعارة والكناية وما إلى ذلك... أضف إلى ذلك أنه قلّ ما يذكر كلمة التشبيه، كأن يذكر الكلمة منفردة عن التمثيل فقط أربع مرات في كتبه. ولعل سبب ذلك أن التشبيه، على الرغم من مكانته في علم البيان، إلا أن نصيبه في كشف المعنى قليل إذا قارنّاه بالمجاز، ومهما كانت له صفة تتسم ببلاغة القول، لكن المعنى ظاهر من خلال الكلام ، وذلك بأن التشبيه لابد أن يذكر فيه طرفاه: المشبه والمشبه به. أما الاستعارة فتشبيه حذف طرفيه ما يحتاج إلى إعمال الفكر لكشفه. وهذا الأخير هو مهامة التفسير، وابن قتيبة ينصب نفسه مفسِّرًا لما غمض من النصوص الدينية.

رأي ابن قتيبة عن التشبيه

ليس معنى ذلك أن يُحطَّ ابن قتيبة من قدر التشبيه في صناعة الكلام، إذ جَعل الإصابة في التشبيه ميزان الجمال في الشعر، وليس فقط في الشعر ولكن في صناعة الكلام البياني ككل، فكان يُبدي رأيه في الموضوع بأن يقول: «وليس كل الشعر

يُختار ويحفظ على جودة اللفظ والمعنى، ولكنه قد يختار على جهات وأسلوب: منها الإصابة في التشبيه». ثم يمثل للمصيب في التشبيه يقول شاعر في القمر:

بدأن بنا وابن اللّيالى كأنّه حسام جلت عنه القيون صقيل

فما زلت أفنى كلّ يوم شبابه إلى أن أتتك العيس وهو ضئيل[1]

وفي مكان آخر من كتابه (الشعر والشعراء)، أورد ابن قتيبة بيت شعر لامرئ القيس:

كأنّ قلوب الطّير رطبًا ويابسًا لدى وكرها العُنّاب والحَشَفُ البالي

فأخرج وجوه الجيد من الشعر فقال في الشعر: «شبّه شيئين بشيئين فى بيت واحد وأحسن التشبيه».[2]

ومما استقبحه ابن قتيبة من التشبيه بيتان للنابغة الذبياني:

فَإِنَّكَ كَاللَّيْلِ الَّذِيْ هُوَ مُدْرِكِيْ وَإِنْ خلت أَنَّ الْمُنْتَأَى عَنْكَ وَاسِعُ

خَطَاطِيْفُ حجْنَ فِيْ حِبَالٍ مَتِيْنَةٍ تُمُدُّ بِهَا أَيْدٍ إِلَيْكَ نَوَازِعُ

فقال أبو محمّد: «رأيت قومًا يستجيدونه. وهو عندي غير جيّد في المعنى ولا التشبيه».[3]

والتشبيه عند ابن قتيبة كما لحظنا لا يختلف عما ذكره البلاغيون عن معنى المصطلح وهو «مشاركة أمر لأمر في معنى بأدوات معلومة»[4]، أو بتعريف آخر هو «إلحاق أمر بأمر في صفة أو أكثر بأداة من أدوات التشبيه ملفوظة أو ملحوظة».[5]

وإدراك ابن قتيبة التشبيه بهذا المفهوم واضح – على سبيل المثال- من خلال

(١) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، (المكتبة الشاملة)، جزء ١، ص ٨٥.
(٢) المرجع السابق، جزء ١، ص ١٣٤.
(٣) المرجع السابق، جزء ١، ص ١٦٩.
(٤) السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٢١٩.
(٥) عبده عبد العزيز قلقيلة، البلاغة الاصطلاحية، ص ٣٩.

تفسيره للآية الكريمة في وصف النار: ﴿إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ ﴿٣٢﴾ كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ ﴿٣٣﴾﴾ [المرسلات: ٣٢-٣٣] قال ابن قتيبة: «فمن قرأه بتسكين الصاد، أراد القصر من قصور مياه الأعراب. ومن قرأه القصر شبّهه بأعناق النخل، ويقال: بأصوله إذا قطع. ووقع تشبيه الشّرر بالقصر في مقاديره، ثم شبّهه في لونه بالجمالات الصّفر وهي السود، والعرب تسمى السّود من الإبل صفرا».[1]

ويفهم من كلامه أنه يرينا إجراء التشبيه، وذلك بأن يشبه الشرر (وهو المشبه) بالقصر (وهو المشبه به). ثم يأتي تشبيه ثانٍ أكمل وأكثر أركانًا، وابن قتيبة يشرح لنا وجه الشبه. وطبقا لمقياس الجمال في الكلام وأهميته في تفسير النصوص كان اهتمام ابن قتيبة بالتشبيه أكثر ما يكون في الإصابة في التشبيه، ويعنى ذلك أن وجه الشبه هو أول ما ينبغي أن ينال نصيبه من الاهتمام.

فيقول –مثلا– في قوله تعالى: ﴿وَأَزْوَاجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ﴾ [الأحزاب: ٦] «أي كأمهاتهم في الحرمات»[2]، فهذا عند المتأخرين من التشبيه البليغ، وقد بيّن ابن قتيبة وجه الشبه وهو الحرمات. ويقول في قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧] «لأن المرأة والرجل يتجردان ويجتمعان في ثوب واحد يتضامان فيكون كل واحد منهما للآخر بمنزلة اللباس». وهذا تشبيه بليغ كذلك باعتبار أن الأداة ووجه الشبه غير مذكوريْن، والبلاغيون يقسمون التشبيه باعتبار الأداة إلى مرسل ومؤكد، والمرسل هو الذي ذكرت فيه الأداة، والمؤكد ما حذفت منه الأداة.[3] وابن قتيبة لم يسمه بهذا الاسم ولا ذاك، ومع ذلك فقد قدّر الأداةَ ووجهَ الشبه. وأداة التشبيه عند ابن قتيبة –كما أوحى من كلامه السابق– هو الكاف.

وفي مناسبة أخرى، أفادنا ابن قتيبة بأداة التشبيه في موضع مستقل، وذلك من خلال بيانه عنها تحت باب «حروف المعاني وما شاكلها من الأفعال التي لا تنصرف». فقال في مادة (كأن):

---

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، جزء١، (مكتبة شاملة) ص ١٩٧.

(٢) المرجع السابق، (المكتبة الشاملة)، ص ٧٠.

(٣) د. بدوي طبانة، البيان العربي، ص ٢٣٣.

«كأنّ: تشبيه، وهي: (أنّ) أدخلت عليها كاف التشبيه الخافضة، ألا ترى أنك تقول: شربت شرابًا كعسل، وشربت شرابًا كأنه عسل، فيكونان سواء؟!وقد يخفف كأنّ ويحذف الاسم فيكون كالكاف، قال الشاعر يصف فرسًا:

جُمُوْمُ الشَّدِّ شَائِلَةُ الذَّنَابِي وَهَادِيْهَا كَأن جذع سحوْقِ

أراد: كَجذْع».[1]

والأكثر في متناول ابن قتيبة أن يُردف التشبيه بالتمثيل بأن يقول مثلا: «هذا تشبيه وتمثيل» أو على عكس ترتيب الكلمتين، وذلك عندما تكلم عنهما من خلال بيانه عن معاني بعض الأحاديث، مثال ذلك حديث روي عن ابن عباس أنه قال: «الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْأَرْضِ، يُصَافِحُ بِهَا مَنْ شَاءَ مِنْ خَلقِهِ». فقال ابن قتيبة: «إن هذا تمثيل وتشبيهٌ. وأصله: أنّ الملك كان إذا صافح رجلاً، قَبّل الرّجل يده، فكأنَّ الحجر للَّه تعالى بمنزلة اليمين لِلْمَلِكِ تُسْتَلَمُ وَتُلْثَمُ».[2]

في لمحة سريعة، إن قول ابن قتيبة يفتح بابًا حيث فُهم من كلامه أنه يشبّه الخالقَ سبحانه وتعالى بالملك من خَلقِه الذي مدّ يمينَه لرعيته. هنا وقع غلط متّهميه حيث لم يروا أن كلمة «التشبيه» في كلامه ورد كمصطلح بلاغي أو قلْ أسلوبًا من الأساليب البلاغية.

وليس هذا من المدهش إذا تتبعنا ما مر بنا من مدلول كلمة التشبيه عند

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، (مكتبة شاملة) ، ص ٢٨١، ومن المؤكد جدًا أن قول ابن قتيبة هذا هو ما يرجع إليه ابن فارس (ت ٣٩٥ هـ) ويضم كلامه إليه حين يقول: «وقال قوم في كأن: هي (إنّ) دخلت عليها كاف التشبيه ففتحت وقد تخفف». ينظر أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها، (د.م.: محمد علي بيضون، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م) ، ط ١، ص ١١٧، وقال د. محمد حسن عبد العزيز، «وقد اختلف النحاة القدامى في (كأن) فقد عدها الخليل بن أحمد مركبة من (كاف التشبيه + أن) ثم صار مع أنَّ كلمة واحدة، ويعد سيبويه الكاف زائدة للتشبيه... والذي ذكره ابن جني هو ما نحن عليه، فكأن أداة لمجرد التشبيه». د. محمد حسن عبد العزيز، الربط بين الجمل في اللغة العربية المعاصرة، (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٣) ، ص ٢٢٧-٢٢٨.

(٢) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، (المكتبة الشاملة) ، جز ١، ص ٣١٣؛ وهذا البيان وجدناه في كتاب غريب الحديث له، (المكتبة الشاملة) الجزء ٢، ص ٣٣٧ .

القدماء. فكان سابقه أبو عبيدة مثلا، يستعملُ كلمة التشبيه لا في المعنى المصطلحي ، فتارة يستعمل الكلمة لمعناها اللغوي، وذلك عندما يفسر قوله تعالى: ﴿يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ﴾[التوبة: ٣١] فقال أبوعبيدة: «ومجاز المضاهاة مجاز التشبيه».[١] وتارة أخرى يستعمل كلمة التشبيه للدلالة على الاستعارة المكنية، وهذا عندما فسر قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ ﴾ [النور: ٤٥] قال: «فهذا من التشبيه لأن المشي لا يكون على البطن إنما يكون لمن له قوائم فإذا خلطوا ما له قوائم بما لا قوائم له جاز ذلك».[٢]

وإجراء الاستعارة المكنية في الآية الكريمة: أن يشبه الكافر بالحية أو نوع آخرمن الدواب، ولا تذكر الحيّة إلا لوازمها وهي كونها تمشي على البطن. وليس لنا بعد ذلك أن نحكم بأن أبا عبيدة مخطئ إذ إن الاستعارة أساسها التشبيه. فالذي يمكن أن نقول هو أن مدلول التشبيه في زمن أبي عبيدة لم يكن مستقرًّا كما نعرفه اليوم، وهو لا يذكر الكلمة (التشبيه) في كتابه «مجاز القرآن» إلا مرتين كما ذكرتُ. وهذا بالإضافة إلى القصة التي تتعلق بالتشبيه ومن شأنها ألّف كتابه، إذ سئل في مجلس الفضل بن الربيع عن التشبيه في قوله تعالى: ﴿ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴾ [الصافات: ٦٥]، وإنما يقع الوعد والإيعاد بما قد عرف مثله، وهذا لم يعرف. فقال أبو عبيدة: إنما كلم الله العرب على قدر كلامهم، أمَا سمعت قول امرئ القيس:

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال

وهم لم يروا الغول قط، ولكنهم لما كان أمرُ الغول يهولهم أُوعِدوا به».[٣] فالتشبيه كمصطلح بياني لم يجد حده عند أبي عبيدة.

وعندما أتي الجاحظ أستاذ ابن قتيبة أفاد إلى حد كبير، وألقى ضوءًا على جملة من

---

(١) أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمى البصري، مجاز القرآن، بتحقيق محمد فؤاد سزغين، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٨١ هـ) ، ص ٢٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٨.

(٣) د. عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن الكريم، ص ٢٥.

قضايا التشبيه مما أعان المتأخرين على إتمام الصورة من بعده. ومع ذلك، لم يضع حدودًا واضحًا للتشبيه.[1]

وبفضل ابن قتيبة كان التشبيه مصطلحًا خاصًّا في فن البيان، وحينما جاء المبرّد (ت ٢٨٥ هـ) بعده بحوالي عشرين سنة، عقد بابًا مستقلاً يتناول الموضوع في كتابه «الكامل» وبدأ الباب بقوله: «فأحسن ما جاء بإجماع الرواة قول امرئ القيس في كلام مختصر، أي بيت واحد ، من تشبيه شيء في حالتين بشيئين مختلفين. وهو قوله:

كَأَنَّ قُلُوْبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا لَدَى وَكْرِهَا العِنّابُ وَالْحَشْفُ الْبَالِيَ[2]

قد اتضح مفهوم التشبيه عند المبرد من خلال قوله والمثال الذي عرضه، فالتشبيه عنده هو هذا المعنى الذي نعرفه في فن البيان.

وعلى الجملة، يتصور لنا السبب الذي من شأنه تأتي التهمة إلى ابن قتيبة بكونه من المشبهة في العقيدة ، إذ التشبيه كمصطلح بلاغي لم يفشُ حينئذ، بينما يختار بعضُ من جاء بعده مصطلحًا آخر ليطلقه على هذه الظاهرة البيانية في الآيات القرآنية المتعلقة بالتوحيد، وهذا صاحب كتاب «الطراز» يشير إليها بالتخييل، قال: «هذه الأخبار وما شاكلها مما يدل على الأعضاء والجوارح يجب حمله على ما ذكرناه من التخييل».[3]

ووجدنا نصًّا آخرا اتخذه ابن قتيبة مثالا لهذا النوع من الظاهرة البيانية، ونص الحديث: عَنْ أَبِي ذَرٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شِبْرًا، تَقَرَّبْتُ مِنْهُ ذِرَاعًا، وَمَنْ تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعًا، تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا، وَمَنْ

(١) ينظر المرجع السابق، ص ٢٦.

(٢) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، جز ٣، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م) ، ط ٣، ص ٢٥، ونقله د. عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، ص ٢٦.

(٣) يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلويّ الطالبي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، (بيروت: المكتبة العنصرية، ١٤٢٣هـ) ، جز ٣، ص ٦ .

أَتَانِي يَمْشِي، أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً».[1] فقال أبو محمد بن قتيبة: «إن هذا تمثيلٌ وتشبيهٌ، وإنما أراد: من أتاني مسرِعًا بالطاعة، أتيتُه بالثَّواب أسرع من إتيانه، فَكَنَّى عن ذلك بالمشي وبالهرولة».[2] ثم أتى بنظير ذلك ليستوفي حظه من البيان، الحديث القدسي : « كما يقال فُلَانٌ مُوضِعٌ فِي الضلال -والإيضاع: سَيْرٌ سَرِيعٌ- لا يراد به أنه يسير ذلك السير، وإنّما يراد أنّه يُسْرِع إلى الضلال، فَكَنَّى بالوضع عن الإسراع. وكذلك قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ سَعَوْا۟ فِىٓ ءَايَـٰتِنَا مُعَـٰجِزِينَ﴾ [الحج: ٥١]، وَالسَّعْيُ: الإسراع فِي المشي، وليسَ يراد أنّهم مشوا دائمًا، وإنما يراد: أنهم أسرعوا بِنيّاتِهم وأعمالهم، وَالله أعلم».[3]

وكلمة «كنى بـ..». كما نص عليها ابن قتيبة سابقا تذكّرنا بالاستعارة. وكما لاحظنا في المبحث السابق، كثيرًا ما يذكر العالِم تلك الكلمة ليشير بها إلى ما نعرفه اليوم بالاستعارة المكنية. وعلى هذا الأساس وذاك، يمكن أن نستنبط أن ما يسميه ابن قتيبة بـ «التمثيل والتشبيه» معًا هو ليس إلا ما يطلق عليه البلاغيون المتأخرون « الاستعارة التمثيلية» والاستعارة التمثيلية هي أن تكون مركبة،[4] وذلك –على حد قول الدكتور بسيوني عبدالفتاح فيود- «بأن تستعار هيئة مركبة لهيئة أخرى، فيكون التركيب كله تمثيلاً لهيئة طويت».[5]

والبلاغيون يقحمون المثَل داخل التشبيه، وعدّوْه نوعًا من أنواعه باعتبار وجه الشبه فيه، فالتشبيه التمثيلي –على ما قال د. عبد الفتاح لاشين- «هو ما يكون وجه الشبه فيه وصفًا مركبًا منتزعًا من متعدد... والتركيب المراد عند البلاغيين: هو الصورة المتكاملة من مجموع الألفاظ المستخدمة للكشف عن الغرض

(١) حديث رواه البخاري ومسلم، والترمذي، وابن ماجه وأحمد.

(٢) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، (المكتبة الشاملة) ، جز ١، ص ٣٢٧.

(٣) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، (المكتبة الشاملة) ، جز ١، ص ٣٢٧.

(٤) ينظر مثلا: د. عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء القرآن الكريم، ص ١٨٦.

(٥) د. بسيوني عبد الفتاح فيود، من بلاغة النظم القرآني، دراسة بلاغية تحليلية لمسائل المعاني والبيان والبديع في آيات الذكر الحكيم، (القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ١٤٣٤ هـ-٢٠١٣م)، ص ٢٨٦.

المقصود».[1]

وابن قتيبة قد تكلم عن التشبيه التمثيلي، وعلى الرغم من أنه لم يسمه بهذا الاسم كما فعل المتأخرون، إلا أن الأسلوب مما أفاض فيه كتابه لكثرة وقوعه في القرآن الكريم. ولكن لا يختفي على الأنظار مدى اضطرابه، ففي حين يطلق المثل وهو يريد به الاستعارة التمثيلية، نجده يُطلق المثل ويريد به التشبيه التمثيلي.

ونقتطف قول ابن قتيبة التالي لنشير إلى ذلك. فسّر قولَه عز وجل: ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ ﴾ [البقرة: ٢٦٦]

فقال ابن قتيبة: «هذا مثل ضربه الله، تبارك وتعالى، للمنافقين والمرائين بأعمالهم لا يريدونه بشيء منها.

يقول: يردون يوم القيامة على أعمال قد محقها الله وأبطلها، ووكلهم في ثوابها إلى من عملوا له، أحوج ما كانوا إلى أعمالهم، فمثلهم كمثل رجل كانت له جنّة فيها من كل الثمرات، وأصابه الكبر فضعف عن الكسب، وله أطفال لا يجدون عليه ولا ينفعونه، فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت، ففقدها أحوج ما كان إليها، عند كبر السن، وضعف الحيلة، وكثرة العيال، وطفولة الولد. وهو معنى قول ابن عباس وغيره.

وقد ضرب الله لهم قبل هذا مثلاً فيه هذا المعنى بعينه، فقال: ﴿كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٌ فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا ۖ لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا۟ ﴾[البقرة: ٢٦٤] .

يريد سبحانه: أنه محق كسبهم، فلم يقدروا عليه حين حاجتهم إليه، كما أذهب المطر التراب عن الصّفا، ولم يوافق في الصّفا منبتًا.

ثم ضرب مثلاً للمخلصين، فقال: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ

(١) د. عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، ص ٥٤.

مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ [البقرة: ٢٦٥] أي: تحقيقًا من أنفسهم، فقال: كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ ، وأحسن ما تكون الجنان والرّياض: على الرّبا، أَصابَها وابِلٌ وهو: أشدّ المطر، فأضعفت في الحمل، ثم قال: ﴿فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ ﴾ [البقرة: ٢٦٥] أي:أصابها طلّ، وهو: أضعف المطر. فتلك حالها في النّزل وتضاعف الثمر، لا ينقص بالطّل عن مقدارها بالوابل».

نلاحظ أن ابن قتيبة لم يزل يستعمل كلمة المثل بدلا من الاستعارة كما في الآية ٢٦٦ من سورة البقرة، كما أنه يستعمل كلمة المثل بدلا من التشبيه التمثيلي كما في الآية ٢٦٤ و٢٦٥ من سورة البقرة، وإذا تتبعنا ترتيب الآيات بتمامها ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٌ فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا ۖ لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّمَّا كَسَبُواْ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٦٤﴾ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٦٥﴾ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٦٦﴾ ﴾، وجدنا أن الله سبحانه وتعالى يأتي بالتشبيهات ثم يأتي أخيرًا بأسلوب أبلغ وأكثر تأثيرًا في القلوب وهو الاستعارة، وذلك باستعارة كلمة جنة في قول تعالى: ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ ﴾... إلخ . فهذا استعارة تمثيلية «لأحوال المنافقين والمرائين بأعمالهم لا يريدونه بشيء منها». ومن ثم نفهم السبب وراء تسمية ابن قتيبة الاستعارة بالمثل، وذلك باعتبار الآيات بكمالها. وهو في ذلك قد أعمل فكره كناقدٍ في ملاحظة وجوه الشبه بين المشبه والمشبه به حتى يكون المعنى واضحًا بين أيدي القراء.

الخلاصة

ختامًا لهذا المبحث، وبعد إعادة بناء فكرة ابن قتيبة في التشبيه ، يمكن أن نقول إن ابن قتيبة قد وضع أساسًا لمن جاء بعده فيما يتعلق بالتشبيه، إذ إن مدلول التشبيه عنده قد وجد حدّه في الإطار البلاغي ، وهو الواقع الذي فشل أن يفهمه

من يتهمه بالتشبية عقيدةً. وإن كان لم يخص في كتبه فصلاً خاصًّا بتناول الموضوع، إلا أنه قد اهتم به اهتماما بالغا، حيث استخرج بعض أدواته (الكاف وكأن ومثل) وقدّر وجوه الشبه في كل التشبيهات التي أوردها ، كما جعل الإصابة في التشبيه معيارًا لجودته. وبمرور الزمن وتطور الدراسة البلاغية، تتغير بعض المصطلحات البلاغية، فالذي سماه ابن قتيبة بـــ «التمثيل والتشبيه» يتطابق مع الاستعارة التمثيلية، وهكذا المثل هو عند البلاغة المتأخرةِ تشبيهٌ تمثيلي. والله أعلم.

٤ - «مخالفة ظاهر اللفظ معناه»

وما في الباب من الصور البلاغية

اللفظ يدل على عين من الأعيان أو معنى من المعاني ويسمى الإفراد، وقد ينقل عن ذلك للدلالة على المثنى أو الجمع من باب المغايرة ومخالفة الاصطلاح، وهذا يكون لمعنى يحسن فيها أو تلميحًا إلى معنى بعيد أو خروجًا عن المألوف أو مبالغة في التكثير أو تجديدًا في الخطاب لإثارة المتلقي فيعمل فكره في سبب العدول فيه عن الأصل، ولا يعد هذا مطعنًا في اللغة بل جمالاً فيها للتعدد في اللفظ الواحد وتنوع الأساليب، ويعد سرًّا من أسرار التعبير فيها، ووراء ذلك علة في المعنى يطلبها الخروج عن الاصطلاح العام، ويحسن هذا فيما ليس فيه لبس أو إبهام مما يدركه المتلقي بوعيه اللغوي.[(١)]

لخص الشيخ أحمد مصطفى المراغي مظاهر الخروج عن مقتضى الظاهر قائلا: «وقد يخرج البليغ عن مقتضى ظاهر الحال، فعلى المخاطب أن يبحث عن سبب العدول، مستعينًا بالقرائن، ويسمى ذلك: الخروج عن مقتضى الظاهر»[(٢)]، ثم استخرج منها المراغي بعض الأساليب مما يعرفه البلاغيون: منها أسلوب الحكيم، والالتفات، والإضمار في مقام الإظهار وعكسه، والتعبير عن المستقبل بلفظ الماضي، والقلب، والتغليب، ووضع الخبر موضع الإنشاء وعكسه،

(١) د. محمود عكاشة، الحمل على اللفظ والمعنى في القرآن الكريم، ص ١٣٧ وما بعدها.

(٢) أحمد مصطفى المراغي،علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م) ، ط ٣، ص ١٤٠.

والانتقال من الماضي إلى المضارع.[1]

ومن أهم هذه المظاهر وضع الخبر موضع الإنشاء ، وعكسه وضع الإنشاء موضع الخبر؛ لكثرة وقوعهما في الكلام ولوضوح خروجهما عن مقتضى الظاهر. والشيخ المراغي -مثل غيره من البلاغيين المتأخرين-يضعون أساليب الإنشاء ليندرج تحت فن المعاني كما فعل به السكاكي (المتوفى: ٦٢٦هـ) من قبلُ بوصفه مقابلا للخبر،[2] بما يتسم بعدم احتمالها الصدق أو الكذب. وهم فضلا على ذلك يقسّمون الإنشاء إلى ما هو الطلبي وما هو غير الطلبي، واهتموا بدراسة الإنشاء الطلبي «ووجههم في ذلك أنه كثير الاعتبارات وتتوارد عليه المعاني ما يجعله من الأساليب الفنية ذات العطاء والتأثير».[3]

وأقسام الإنشاء الطلبي عند أكثر البلاغيين: الأمر والنهي والاستفهام والنداء والتمني. وأصل الأمر طلب الفعل على وجه الاستعلاء، كما أن أصل النهي طلب الترك على وجه الاستعلاء، وكذلك الاستفهام هو في الأصل طلب الفهم، أما النداء فهو طلب الإقبال ، وأما التمني فهو طلب حصول الشيء على سبيل المحبة مع أن الشيء في التمني لا يتوقع دائمًا حصوله. وقد تخرج هذه الأساليب عن معناها الأصلي وعندئذ يصير المعنى مجازيًّا. والذي يحدد المعنى هو سياق الجملة.

وفي هذا المبحث آثرنا أن نرى إلى أي مدى اهتم ابن قتيبة بجوانب هذه الظواهر اللغوية لعلّنا نستخلص آراءه وفضله في بناء النظريات مع العلم بأنه من أوائل من لعب الدور في بناء فكرة المجاز وتأييدها، وهذه المظاهر اللغوية كلها عنده من قبيل المجاز.

---

(١) ينظر المراغي، علوم البلاغة، ص ١٤٠-١٤٨.

(٢) السكاكي، مفتاح العلوم، بتعليق نعيم زرزور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م) ، ط ٢، ص ٣٠٧.

(٣) د. عبد الحفيظ حسن، علم المعاني دراسة نظرية تطبيقية، (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤٣١ هـ-٢٠١٠ م) ، ص ١٥٧.

الإنشاء عند ابن قتيبة

عقد ابن قتيبة بابًا سماه باب «مخالفة ظاهر اللفظ معناه»، وهذا الباب واسع المنال حيث تندرج تحته مباحث: منها صيغة الدعاء ، ومنها الأمر والاستفهام، ومنها اللفظ العام بمعنى الخاص والعكس، ومنها التعميم والتخصيص وغير ذلك كما سنرى. ونستشفُّ أولاً من اسم الباب الذي أطلق عليه ابن قتيبة أنه لا يزال في إطار المجاز لما يحتمل عليه من المعاني المخالفة لظاهر اللفظ. وثانيًا أن لهذا الباب أهميته في ملاحظات ابن قتيبة للظواهر اللغوية في القرآن الكريم حين لما يتعرض لتهمة الملحدين بفساد نظم القرآن واحتياجها إلى التأويل على السواء.

ومما ذكره ابن قتيبة من قبيل الإنشاء غير الطلبي الدعاء على جهة الذم لا يراد به الوقوع: كقول الله عز وجل: ﴿قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ﴾ [الذاريات: ١٠]، و﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾ [عبس: ١٧]، و﴿قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة: ٣٠] وأشباه ذلك.(١)

لم يكن معنى الأفعال الماضية في هذه الآيات حدوثها في الوقت الماضي وإن كان لا يمنع ذلك تحققها، وإنما هي عبارة عن الذم، وهي ما أطلق عليها النحاة أفعال الذم» . وقال الزجاج: «معنى (قُتِل) ههنا لُعِن».(٢) وقال عنه جار الله الزمخشري: «دعاء عليهم، كقوله تعالى ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾ وأصله الدعاء بالقتل والهلاك، ثم جرى مجرى: لعن وقبح»(٣).

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٧٥؛ نقل ابن فارس هذ الكلام، ثم علق على ذلك بقوله: لا يجوز لأحد أن يطلق فيما ذكره الله، أنه دعاء لا يراد به الوقوع، بل هو دعاء عليهم أراد الله وقوعه بهم فكان كما أراد؛ لأنهم قتلوا وأهلكوا وقوتلوا ولعنوا، وما كان الله ليدعو على أحد فتحيد الدعوة عنه. قال: تَبَّتْ يَدَا أَبِيْ لَهَبٍ، فدعا عليه ثم قال: وَتَبّ، أي وقد تب وحاق به التباب. وابن قتيبة يطلق إطلاقات منكرة ». ابن فارس، الصاحبي، ص ١٦٩.

(٢) أبو إسحاق الزجاج إبراهيم بن السري بن سهل، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م) ، جزء ٥، ص ٢٤٦.

(٣) أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ) ، ط ٣، جزء ٤، ص ٣٩٧.

ومنه قول رسول الله ﷺ للمرأة:« عَقْرَى حَلْقَى» أي عقرها الله، وأصابها بوجع في حلقها. وقد يراد بهذا أيضا التعجب من إصابة الرجل في منطقه، أو شعره، أو رميه، فيقال: قاتله الله ما أحسن ما قال، وأخزاه الله ما أشعره، ولله دره ما أحسن ما احتج به[1].

وفي الاستفهام والأمر لم يذكر ابن قتيبة صيغهما كما تكلم عنهما البلاغيون المتأخرون من حيث إنهم يذكرون صيغهما ويستقصون معانيهما ويميزون بين المعاني البلاغية وبين المعاني المجازية، فمن المعاني المجازية للاستفهام عندهم:[2] التعجب، والتنبيه، والوعيد أو التخويف، والأمر، والاستبطاء، والنهي، والتقرير، والنفي، والتحقير والتعظيم، وما إلى ذلك. كما ذكروا المعاني البلاغية للأمر، منها: الدعاء، والالتماس، والإرشاد، والتهديد، والتعجيز، والإباحة، والإكرام، والتأديب، والإذن، وغير ذلك . ومع عدم ذكر ابن قتيبة لصيغ الاستفهام والأمر، فقد ذكر بعض معانيهما أو أغراضهما، ومن معاني الاستفهام عنده التقرير، كقوله سبحانه: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[المائدة: ١١٦]، ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾ [طه: ١٧]، و﴿مَاذَآ أَجَبْتُمُ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: ٦٥]، ﴿قُلْ مَن يَكْلَؤُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ مِنَ ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [الأنبياء: ٤٢].[3]

ومن أغراض الاستفهام عند ابن قتيبة التعجب، كقوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ ۝٢﴾ [النبأ: ١، ٢]، كأنه قال: عمّ يتساءلون يا محمد؟ ثم قال: عن النبأ العظيم يتساءلون. ومنها التوبيخ، كقوله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٦٥].[4]

وفي باب حروف المعاني من كتابه أفادنا بأدوات الاستفهام وما لها من المعاني،

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٧٦.

(٢) ينظر مثلا: أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة، ص ٧٨-٧٩؛ السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٦٤-٧٩.

(٣) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٧٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٨٠.

فمثلا يقول: «(هل) تكون للاستفهام، ويدخلها من معنى التقرير والتوبيخ ما يدخل الألف التي يُستفهَم بها». وقد مضى ذكر أمثلة هذا المعنى. ثم يقول: «والمفسرون يجعلونها في بعض المواضع بمعنى «قد»، كقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ﴾ [سورة الإنسان: ١]، أي: قد أتى... ويجعلونها أيضا بمعنى «ما» [النافية] في قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [سورة الأنعام: ١٥٨]... وهو عند أهل اللغة تقرير»[(١)].

وكذلك حينما يتكلم ابن قتيبة عن «كيف»، يقول: «كيف بمعنى: على أي حال. تقول: كيف أنت؟ تريد بأي حال أنت؟ وتقع بمعنى التعجب في مثل قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾...[سورة البقرة: ٢٨][(٢)].

أما الأمر فمن معانيه (أو قُل أغراضه) عند ابن قتيبة: التهديد، كقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾[فصلت: ٤٠]، ومنها: التأديب، كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، ﴿وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ﴾[النساء: ٣٤][(٣)].

ومنها للإباحة كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]. ومن الأمر ما هو فرض، كقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣][(٤)].

والملاحَظ من كلام ابن قتيبة أنه قد فرق بين الإنشاءين: الطلبي وغير الطلبي وإن كان لم يصرح بذلك. وفي الإنشاء الطلبي، وإن كان لا يذكر أنواعه إلا الاستفهام والأمر، فقد صنّف المعنى إلى نوعين: المعنى الحقيقي (كمعنى الفرض لصيغة الأمر) والمعنى غير الحقيقي، أو المعنى المجازي على ما قال البلاغيون. ومن المعانى المجازية التي ذكرها ابن قتيبة للاستفهام في كتابه التقرير والتعجب

(١) المرجع السابق، ص ٥٣٨-٥٣٩.
(٢) المرجع السابق، ص ٥٢٠.
(٣) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٨٠.
(٤) المرجع السابق، ص ٢٨١.

والتوبيخ، أما معاني الأمر المجازية عنده فمنها التهديد والتأديب والإباحة. وطبعًا، هذا على سبيل المثال لا الحصر. ثم نستشف من كلامه أن السبب لإقحامه الإنشاء الطلبي في إطار المجاز أنه يرى المجاز طرقَ القول المقابلة للحقيقة، فاللفظ – وكذا التركيب- الذي يخرج عن ظاهر معناه مجاز عنده.

صور أخرى للأساليب البلاغية في باب «مخالفة ظاهر اللفظ معناه»

وما زلنا بصدد باب (مخالفة ظاهر اللفظ معناه) من كتاب (تأويل مشكل القرآن)، ونجد فيه مظاهر أخرى للمعاني، كما نجد مظاهر البيان والبديع، وعدّ ابن قتيبة من المجاز هذه الظواهرَ: لفظ عام يراد به خاص، وجمع يراد به واحد أو اثنان، وواحد يراد به جميع، وأن تصف الجميع صفة الواحد، وأن يوصف الواحد بالجمع. وإذا تتبعناها، وجدنا أن هذه مما يعدها البلاغيون من المجاز المرسل. وأشهر العلاقات في المجاز المرسل عند العلماء : السببية، والمسببية، والكلية، والجزئية، واللازمية، والملزومية، واعتبار ما كان، واعتبار ما يكون، والحالية، والمحلية، والعموم، والخصوص، وإقامة صيغ مقام أخرى،[1] وليس فقط المجاز المرسل، لكننا وجدنا كذلك أساليب أخرى قد تمّ لدى البلاغيين المتأخرين تسمية بعضها.

ومما يمثله ابن قتيبة لمخالفة ظاهر اللفظ معناه– على حسب ترتيبه في الكتاب بعد ما سبق- :

١ -**الجزاء عن الفعل بمثل لفظه والمعنيان مختلفان**، نحو قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٤، ١٥] ، أي: يجازيهم جزاء الاستهزاء. وكذلك: ﴿سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة: ٧٩]، ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤]، ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] ، هي من المبتدئ سيئة، ومن الله، جل وعز، جزاء. وقوله: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]:فالعدوان الأول: ظلم، والثاني: جزاء، والجزاء لا يكون

(١) أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة، ص ٢٥٠-٢٥٤.

ظلمًا، وإن كان لفظه كلفظ الأول[1].

وهذا عند البلاغيين من قبيل المشاكلة، وهي باب من المحسنات المعنوية في فن البديع، وجاء تعريفها عندهم: «أن يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته».[2] وأمثلته كثيرة متوفرة في القرآن وكلام العرب، فمن الحديث الشريف قوله ﷺ: «إِنَّ اللهَ لَا يَمَلّ حَتَّى تَمَلُّوا»، أي: إن الله لا يقطع عنكم نعمه وفضله حتى تملوا عن مساءلته. فقد وضع: لا يمل، موضع: لا يقطع عنكم ثوابه.[3]

٢-أن يأتي لفظ عام يراد به خاص، كقوله تعالى: ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٣]، وحكاية عن موسى: ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ولم يُرِد كل المسلمين والمؤمنين؛ لأن الأنبياء قبلهما كانوا مؤمنين ومسلمين، وإنما أراد مؤمني زمانه ومسلميه. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤] ولم يُرد كل الشعراء.[4]

وفي بعض كتب التفسير ما يؤيد كلام ابن قتيبة بأن الكلمات في الآيات الكريمة تأتي لإرادة الخصوص، فكلمة «أول المسلمين» عام، ولكن معناه خاص: أول المسلمين من هذه الأمة،[5] كما أن «الشعراء» عام يشمل كل الشعراء مؤمنين كانوا أو كافرين، ولكن المراد في هذه الآية الكافرون من الشعراء دون المؤمنين، بدليل أنه جاء بعد ذلك استثناء: إلا الذين آمنوا...ـ إلخ.[6] وهذا هو ما يتكلم عنه

---

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٧٧.

(٢) أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٢٩٩؛ وينظر المراغي، علوم البلاغة، ص ٣٢٤؛ والسكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤٢٤.

(٣) المراغي، علوم البلاغة، ص ٣٢٤.

(٤) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٨١.

(٥) ينظر ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، (القاهرة: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م)، ط١، ج ١٢، ص ٢٨٣.

(٦) روى الطبري «..عن أبي الحسن سالم البراد مولى تميم الداريّ، قال: لما نزلت: (وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ) جاء حسَّان بن ثابت وعبد الله بن رواحة، وكعب بن مالك إلى النبيّ ﷺ وهم يبكون، فقالوا: قد علم الله حين أنزل هذه الآية أنا شعراء، فتلا النبيّ ﷺ: (إِلا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا)». ابن جرير الطبري، جامع البيان في=

الإمام الشافعي في كتابه (الرسالة) تحت باب «ما نزل من الكتاب عامَّ الظاهر يراد به كله الخاص»[1].

وبعد معرفة المعنى المراد من إطلاق الألفاظ العامة في الآيات الكريمة، فمن الممكن اعتبار الأسلوب من قبيل المجاز المرسل، ونوع العلاقة: العموم، وهي كون الشيء شاملاً لكثيرين.[2] والقرينة : حالية، وهي كون الأنبياء مؤمنين ومسلمين قبل النبي محمد ﷺ في الآيتين الأوليين، وكون حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة وغيرهما من شعراء النبي لا يتبعهم الغاوون.

٣- جمع يراد به واحد واثنان، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور :٢] : واحد واثنان فما فوق... وقوله: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] ، وهما قلبان. وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ﴾ [النور: ٢٦] ، يعني عائشة وصفوان بن المعطّل. وقال: ﴿بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ٣٥]، وهو واحد، يدلك على ذلك قوله: ارْجِعْ إِلَيْهِمْ [النمل: ٣٧][3].

٤- واحد يراد به جميع، كقوله: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ ضَيْفِى فَلَا تَفْضَحُونِ﴾ [الحجر: ٦٨] ، وقوله: ﴿إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٦]. وقوله: ﴿نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ [الحج: ٥]..والعرب تقول: فلان كثير الدرهم والدينار، يريدون : الدراهم والدنانير.وقال الشاعر (عامر الحصفي):

هُمُ الْمَوْلَى وَإِنْ جَنَفُوْا عَلَيْنَا ... وَإِنَّا مِنْ لِقَائِهِمِ لَزُوْرُ[4]

=تأويل القرآن، ج ١٩، ص ٤٢٠؛ وفي تفسير ابن كثير: «قوله تعالى: وَالشُّعَراءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغاوُونَ، قال عليُّ بن أبي طلحةَ عن ابن عباس: يَعْنِي الْكُفَّارَ يتبَعُهم ضُلَّالُ الإنسِ والجن، وكذا قال مجاهد رحمه اللّه وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم وغيرُهما». ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد حسين شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ) ، ج ٦، ص ١٥٦.

(١) ينظر محمد بن إدريس الشافعي، كتاب الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، (القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م) ، ط ١، ص ٥٨-٦١.

(٢) أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة، ص ٢٥٣.

(٣) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٨٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٨٤.

وقد سبق أبو عبيدة إلى تناول هذا المبحث، ويعده من قبيل«مجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد الذي له جماع منه ووقع معنى هذا الواحد على الجميع»[1]، ولكنه لم يأت إلا بمثال واحد دون أن يستشهد بكلام العرب مثل ما فعل ابن قتيبة، فيأتي دور ابن قتيبة شارحًا له مؤيدًا ذلك بالشواهد.

ووضع الواحد موضع الجمع في العبارات السابقة – على ما قال جار الله- «لأنه يفيد الجنس»[2].

٥- **أن تصف الجميع صفة الواحد**، نحو قوله: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ﴾ [التحريم: ٤]. ويقول ابن قتيبة مستشهدًا على ذلك بسنن العرب في كلامهم: «وتقول: قومٌ عَدْلٌ. قال زهير بن أبي سلمى:

من يَشْتَجِرْ قَوْمٌ يَقُلْ سَرَوَاتُهُمْ هُم بَيْنَنَا فَهُمُ رِضًا وَهُمُ عدل»[3]

وهذا عند أبي عبيدة: مجاز ما جاء من لفظ خبر الجميع على لفظ الواحد[4].

٦- **أن يوصف الواحد بالجمع**، نحو قولهم: برمة أعشار وثوب أهدام وأسمال، ونعل أسماط، أي: غير مطبقة. قال الشاعر:

جَاءَ الشِّتَاءُ وَقَمِيْصِيْ أَخْلَاقُ

وهذه (رقم ٣-٦) عند بعض البلاغيين من قبيل التغليب، أخذًا لقول السكاكي بأنه باب «واسع يجري في كل فن»،[5] وذو شعب كثيرة، وأكثر البلاغيين يضعونه تحت فن المعاني. والتغليب هو إعطاء أحد المتصاحبين أو المتشابهين حكم الآخر بجعله موافقًا له، إجراء للمختلفين مجرى المتفقين ، فهو من خروج الكلام عن مقتضى الظاهر؛ لأن الشيء يُعطَى حكم غيره، ويجعل موافقًا له في

(١) أبو عبيدة، مجاز القرآن، ص ٩.
(٢) الزمخشري، الكشاف، جز ٣، ص ٢٣٢.
(٣) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٨٥.
(٤) أبو عبيدة، مجاز القرآن، ص ٩.
(٥) ينظر السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٢٤٢.

الهيئة أو في المادة[1].

٧- أن يجتمع شيئان ولأحدهما فعل فيجعل الفعل لهما

كقولـه سـبحانه: ﴿ يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَقُصُّونَ ﴾ [الأنعـام: ١٣٠] والرسل من الإنس دون الجن.[2] يقول الزمخشري: «واختلف في أن الجن هل بعث إليهم رسل منهم، فتعلـق بعضـهم بظـاهر الآيـة ولم يفـرق بـين مكلفـين ومكلفين أن يبعث إليهم رسـول مـن جنسـهم، لأنهـم بـه آنـس ولـه آلـف. وقـال آخرون: الرسل من الإنس خاصة، وإنما قيل رسل منكم لأنه لمـا جمـع الـثقلان في الخطاب صحَّ ذلك وإن كان من أحدهما»[3].

هذا الذي يصطلح عليه السكاكي بـــ«الجمع» هو من المحسنات المعنوية في فن البديع، وهو «أن تدخل شيئين فصاعدًا في نوع واحد».[4] ثم يمثله بقوله تعـالى: عز وعلا : ﴿ٱلۡمَالُ وَٱلۡبَنُونَ زِينَةُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا ﴾ [سورة الكهـف: ٤٦]، جمـع سـبحانه بين المال والبنون في كونهما زينة الحياة الدنيا، كما جمع بين الجن والإنس في كـون الرسل يأتون إليهما.

٨- أن يجتمع شيئان فيجعل الفعل لأحدهما، أو تنسبه إلى أحدهما وهو لهما:

كقولـه: ﴿ وَإِذَا رَأَوۡاْ تِجَٰرَةً أَوۡ لَهۡوًا ٱنفَضُّوٓاْ إِلَيۡهَا ﴾ [الجمعـة: ١١]. وقولـه: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرۡضُوهُ ﴾ [التوبـة: ٦٢]. وقولـه: ﴿وَٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلۡخَٰشِعِينَ ﴾ [البقـرة: ٤٥]. وقـال: ﴿عَنِ ٱلۡيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٞ ﴾ [ق: ١٧] أراد: عن اليمين قعيد وعن الشمال قعيد.[5] ثم استشهد ابن قتيبة ببيت من الشـعر،

(١) د. بسيوني عبد الفتاح فيود، من بلاغة النظم القرآني، (القاهرة: مؤسسة المختار، ٢٠١٣م)، ص١٤١؛ المراغي، علوم البلاغة، ص ١٤٧.

(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٨٦.

(٣) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ)، ط ٣، جز ٢، ص ٦٦.

(٤) السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤٢٤.

(٥) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٨٨.

قال الشاعر (عمرو بن امرئ القيس):

نَحْـــنُ بِـــمَا عِنْـــدَنَا وَأَنْـــتَ بِـــمَا عِنْـــدَكَ رَاضٍ وَالـــرَّأْيُ مُخْتَلِـــفُ

وهذا عند السكاكي يسميه باللف والنشر، وهو كذلك من المحسنات المعنوية، واللف والنشر على ما يعرف السكاكي هو «أن تلف بين شيئين في الذكر ثم تتبعهما كلامًا مشتملاً على متعلق بواحد وبآخر من غير تعيين ثقة بأن السامع يريد كلا منهما على ما هو له»[1].

٩- أن تخاطب الشاهد بشيء ثم تجعل الخطاب له على لفظ الغائب:

كقوله عز وجل: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم بِرِيحٖ طَيِّبَةٖ وَفَرِحُواْ بِهَا﴾ [يونس: ٢٢]، وقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ﴾ [الحجرات: ٧] ثم قال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾ [الحجرات: ٧].

قال الشاعر (النابغة الذبياني):

يـــا دار ميّـــة بالعليـــاء فالسّـــند أقوت وطال عليها سالف الأبـد[2]

وهذا عند البلاغيين من باب الالتفات أو الاستطراد. وهو -كما عرفه القزويني: «التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة [التكلم والخطاب والغيبة] بعد التعبير عنه بطريق آخر منها»[3]، أو كما عرفه ابن المعتز من قبل -ولعله هو أول من يسميه هذا الاسم من البلاغيين لقرب زمانه من زمن ابن قتيبة- : «هو انصراف المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار، وعن الإخبار إلى المخاطبة ، وما يشبه ذلك، ومن الالتفات الانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر».[4]

والمثال في الآية الكريمة من نوع الالتفات من الخطاب في ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم بِرِيحٖ طَيِّبَةٖ﴾ إلى الغيبة في ﴿وَفَرِحُواْ بِهَا﴾.

---

(١) السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤٢٤.

(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٨٩.

(٣) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، جزء ٢، ص ٨٦.

(٤) ابن المعتز (المتوفى سنة ٢٩٦ هـ) ، البديع في البديع، (دار الجيل، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م) ، ص١٥٢.

١٠- أن تجعل خطاب الغائب للشاهد[١]

كقول الهذلي:

يَـا وَيْـحَ نَفْسِـيْ كَـانَ جِـدَّةُ خَالِـدٍ وَبَيَاض وَجْهِكَ لِلتُّرَابِ الْأَعْفَـرِ[٢]

وهذا كذلك من باب الالتفات، وهو من الغائب في (كَانَ جِدَّةُ خَالِدٍ) إلى الخطاب في (وَجْهِكَ).

١١- أن يخاطب الرجل بشيء ثم يجعل الخطاب لغيره[٣]:

كقوله: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ﴾ [هود: ١٤]، الخطاب للنبي، ﷺ، ثم قال للكفار: ﴿فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[هود: ١٤] يدلك على ذلك قوله: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [هود: ١٤][٤].

وهذا أيضا من الالتفات، وهو مثل قوله تعالى في سورة الفاتحة: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٤-٥]، فيكون الالتفات من الغيبة في ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ إلى الخطاب في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

ولما سُئل: لم عدل عن لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب؟ قال الزمخشري مجيبًا: «هذا يسمى الالتفات في علم البيان، قد يكون من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى التكلم».[٥] ثم قال: «وذلك على عادة افتنانهم [أي العرب] في الكلام وتصرفهم فيه، ولأنّ الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب، كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع، وإيقاظًا للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد»[٦].

---

(١) نقله ابن فارس في الصاحبي.
(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٩٠.
(٣) نقله ابن فارس في الصاحبي.
(٤) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٨٩.
(٥) الزمخشري، الكشاف، جزء ١، ص ١٣.
(٦) المرجع السابق، جزء ١، ص ١٤.

ومما يجدر الاهتمام به اختلاف البلاغيين في تصنيف الالتفات حيث أقحمه بعضهم في إطار علم المعاني كما فعل السكاكي[1] والقزويني، وأقحمه البعض الآخر في علم البيان كما فعل الزمخشري، بينما يعده البلاغيون المتأخرون من المحسنات المعنوية في علم البديع.

وكان هذا الأسلوب ومما لم يسمه ابن قتيبة بأي اسم، وأدخله في مجموعة ظواهر العدول عن مقتضى الظاهر على نحو ما فعل بالاستفهام والأمر والمشاكلة والتغليب وغيرها من الأساليب. وهذا ما يمكن أن يعد من جهوده في تفريع المجاز إلى أبواب أو فصول. ونقول هذا على الرغم مما لا يخفي على الأنظار من أنه أخذ مبحث الالتفات عن أبي عبيدة الذي يعبّر عنه بقوله: مجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد، ثم تركت وحوّلت مخاطبته هذه إلى مخاطبة الغائب.[2]

١٢ - أن تأمر الواحد والاثنين والثلاثة فما فوق أمرَك الاثنين: فتقول: افعلا.

قال الله تعالى: ﴿أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [ق: ٢٤]، والخطاب لخزنة جهنم، أو زبانيتها.

قال الفراء: والعرب تقول: ويلك ارحلاها وازجراها، وأنشد لبعضهم:

فقلتُ لِصاحِبي لا تَحْبَسانَا بِنَزْعِ أُصُوْلِهِ وَاجْتَزَّ شِيحَا[3]

وقال جار الله: «أَلْقِيا خطابٌ من الله تعالى للملكين السابقين: السائق والشهيد، ويجوز أن يكون خطابًا للواحد على وجهين: أحدهما قول المبرد: أن تثنية الفاعل نزلت منزلة تثنية الفعل لاتحادهما، كأنه قيل: ألق ألق: للتأكيد. والثاني: أنّ العرب أكثر ما يرافق الرجل منهم اثنان، فكثر على ألسنتهم أن يقولوا: خليليّ وصاحبيّ، وقفا وأسعدا، حتى خاطبوا الواحد خطاب الاثنين»[4].

وفي بيت امرئ القيس وجدنا ما يشهد على ذلك، قال الشاعر:

---

(١) السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٢٠٢ .
(٢) أبو عبيدة، مجاز القرآن، ص ١١ .
(٣) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٩١.
(٤) الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٣٨٧.

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيْبٍ وَمَنْزِلِ بِسِقطِ اللِّوى بينَ الدَّخُولِ فحَوْمَلِ[1]

١٣- أن يخاطب الواحد بلفظ الجميع:

كقوله سبحانه: ﴿قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ﴾ [المؤمنون: ٩٩]، يقول ابن قتيبة: وأكثر من يخاطب بهذا الملوكُ ؛ لأنّ من مذاهبهم أن يقولوا: نحن فعلنا، يقوله الواحد منهم يعني نفسه، فخوطبوا بمثل ألفاظهم. يقول الله عز وجل: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ﴾ [يوسف:٣] ، و ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، ومن هذا قوله عز وجل: ﴿عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ﴾[يونس: ٨٣][2].

ومثل هذه الفكرة موجود في (مجاز القرآن)، وسبق لأبي عبيدة أن يقوله وعبّر عنه بـــ «مجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع الذي له واحد منه، ووقع معنى هذا الجميع على الواحد».[3] كما ورد في كتاب (البرهان في علوم القرآن) للزركشي وجعله وجهًا من وجوه المخاطبات والخطاب في القرآن، فقال في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ﴾ ، «أي: ارجعني، وإنما خاطبَ الواحدَ المعَظَّمَ بذلك لأنه يقول: نَحْنُ فَعَلْنَا ، فعلى هذا الابتداء خُوطِبُوا بما في الجواب»[4] .

١٤- أن يتصل الكلام بما قبله حتى يكون كأنه قول واحد، وهو قولان.

كقوله تعالى: ﴿يَٰوَيْلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا﴾، وانقطع الكلام، ثم قالت الملائكة: ﴿هَٰذَا مَا وَعَدَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَصَدَقَ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ يس: ٥٢]. وكقوله تعالى حكاية عن ملأ فرعون: ﴿يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ﴾ ، هذا قول الملأ، ثم قال فرعون: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف: ١١٠].[5]

---

(١) أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، جمهرة أشعار العرب، تحقيق علي محمد البجادي، (القاهرة: نهضة مصر) ، ص ١١٣.

(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٩٣.

(٣) أبو عبيدة، مجاز القرآن، ص ٩.

(٤) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م) ، ج ٢، ص ٢٣٥ .

(٥) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٩٤.

١٥- أن يأتي الفعل على بنية الماضي وهو دائم، أو مستقبل:

كقولـه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمـران: ١١٠]، أي: أنـتم خيـر أمّـة. وقولـه: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[المائـدة: ١١٦]، أي: وإذ يقـول الله يـوم القيامـة. يـدلك عـلى ذلـك قولـه سـبحانه: ﴿هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾[المائـدة: ١١٩]. وقولـه: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النحل: ١] ، يريد يوم القيامة. أي: سيأتي قريبًا فلا تستعجلوه. وقولـه: ﴿قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ [مريم: ٢٩]، أي: من هو صبيّ في المهد.

وكـذلك قولـه: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النسـاء: ١٣٤]، وكـذلك قولـه: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢٧]. إنما هـو: الله سـميع بصـير، والله عـلى كـل شـيء قـدير، وقولـه: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾ [فاطر: ٩]، أي: فنسوقه، في أشباه لهذا كثيرة في القرآن.

وقريب من هذا، القصص القرآني عن النزاع بين المستضـعفين والمسـتكبرين وبين الشيطان ومتبعيه في الحياة الآخرة[1] وهي من حيث الزمان لم تقع بعـد، لكـن القرآن عبر عن تلـك الصـورة بصـيغة الماضـي (وبـرزوا، وقـال الشـيطان، فقـال الضعفاء). والوقوف على سر ذلك ليس بعسير كما قـال د. خلـف الله، فـالقرآن لا يقصد من هذه الصورة أن يعلم الناس شيئًا تتعلق به عقيدة ما، أو شيئًا ما سيحدث بين هؤلاء ، «...وإنما يريد أن يصـلح نفوسـهم بهـدايتها إلى مـا ينتظرهـا في العـالم الآخر من مؤاخذة ومسؤولية ومحاكمـة ومـا إلى ذلـك ،وهـو يصـل إلى هـذا مـن الطريق الأدبي البليغ وما يتبعـه مـن اهتـزازات عاطفيـة وانفعـالات نفسـية... إن التعبير بالماضي هنا يدل عقليًّا على الوقوع قبل زمن الكلام ويدل عاطفيًّا أو بلاغيًّا

(١) وذلك في قوله تعالى: ﴿وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ ٱلضُّعَفَٰٓؤُا۟ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓا۟ إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ ۚ قَالُوا۟ لَوْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ لَهَدَيْنَٰكُمْ ۖ سَوَآءٌ عَلَيْنَآ أَجَزِعْنَآ أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِن مَّحِيصٍ ﴿٢١﴾ وَقَالَ ٱلشَّيْطَٰنُ لَمَّا قُضِىَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ ۖ وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى ۖ فَلَا تَلُومُونِى وَلُومُوٓا۟ أَنفُسَكُم ۖ مَّآ أَنَا۠ بِمُصْرِخِكُمْ وَمَآ أَنتُم بِمُصْرِخِىَّ ۖ إِنِّى كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ ۗ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٢﴾﴾ (٢٢) [سورة إبراهيم: ٢١-٢٢].

أدبيًّا أو فنيًّا على حقيقة الحدث، وأنه لا بد كائن ولا مفر».[1]

وزاد على هذا ابن فارس وهو عكسه: الفعل المضارع وهو ماض، ومثّله بقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم﴾ [المائدة: ١٨] ثم قال: «المعنى: فَلِم عذَّب آباءكم بالمسخ والقتل؟ لأن النبي ﷺ لم يؤْمَر بأن يحتجّ عليهم بشيء لم يكن لأن الجاحد يقول: إني لا أعذَّب، لكن احتج عليهم بما قد كان».[2]

واستعمال صيغة الماضي لمعنى الحال أو المستقبل يكون لإثارة اليقين على السامع عن الحدوث ، أو كما قال الشيخ المراغي : للدلالة على تحقيق وقوعه،[3] وكذلك استخدام المضارع على الماضي يكون لإثارة حضور السامع عند الأحداث (استحضار الأحداث) فكأنما يشعر ويدخل فيها. وفي ضوء علم السرد، من الممكن مقارنة كل من هذين النوعين بما يسميه علماء السرد تحول الصيغة الزمنية،[4] وما ذكره ابن قتيبة يطابق «الحاضر المأثور» (generic present).والحاضر المأثور يعرض ما يبدو أنه حقائق عامة مشتركة أو تقارير تدعي الصلاحية العامة. فكونه تعالى سميعًا بصيرًا حقيقة واقعية لا ترتبط بالزمان، كما أن سقاية المطر للنبات حقيقة عامة في الماضي والحاضر والمستقبل. وما ذكره ابن فارس يقابل الحاضر التاريخي (historical present)، حيث تكون الصيغة الزمانية الحالية المحلية في الخطاب الزمني الماضي.

١٦- أن يجيء المفعول به على لفظ الفاعل:

كقوله سبحانه: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ [هود: ٤٣]، أي : لا معصوم من أمره.وقوله: ﴿خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦﴾ [الطارق: ٦]، أي: مدفوق.وقوله: ﴿فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٢١]، أي: مرضيّ بها.وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا

(١) د. محمد خلف الله أحمد، الفن القصصي في القرآن الكريم، ص ١٦٥.
(٢) ابن فارس، الصاحبي، ص ١٦٧.
(٣) المراغي، علوم البلاغة، ص ١٤٤.
(٤) ينظر يان مانفريد، علم السرد، ترجمة أماني أبو رحمة، (دمشق: دار نينوى، ٢٠١١م) ، ص ١١٤.

ءَامِنًا ﴾ [العنكبوت: ٦٧]، أي: مأمونًا فيه. وقوله: ﴿ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً ﴾ [الإسراء: ١٢]، أي: مبصرًا بها. والعرب تقول: ليل نائم، وسرّ كاتم، قال وعلة الجرميّ:

ولما رأيت الخيل تترى أثايجا علمت بأنّ اليوم أحمس فاجر

أي: يوم صعب مفجور فيه.

١٧ - أن يأتي فعيل بمعنى مُفعل:

نحو قوله: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [البقرة: ١١٧]، أي: مبدعها. وكذلك: ﴿ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ١٠]، أي: مؤلم.

١٨ - وفعيل، يراد به فاعل:

نحو: حفيظ، وقدير، وسميع، وبصير، وعليم، ومجيد، وبديء الخلق، أي بادئه، من قولك: بدأ الله الخلق. وبصير في هذا المعنى من بصر، وإن لم يستعمل منه فاعل إلا في موضع واحد، وهو قولهم: أريته لمحًا باصرًا، أي: نظرًا شديدًا باستقصاء وتحديق.

١٩ - أن يأتي الفاعل على لفظ المفعول به، وهو قليل:

كقوله: ﴿ إِنَّهُۥ كَانَ وَعْدُهُۥ مَأْتِيًّا ﴾ [مريم: ٦١]، أي: آتيًا.

هذه الصور البلاغية (من رقم ١٦-١٩) من قبيل المجاز المرسل عند بعض البلاغيين، وتكون بإقامة الصيغ مقام أخرى، «وتسمى هذه العلاقة بالتعلق الاشتقاقي.»[(١)] وقال السيد أحمد الهاشمي: «إن أغلب ضروب المجاز المرسل والعقلي لا تخلو من مبالغة بديعة، ذات أثر في جعل المجاز رائعًا خلابًا، فإن إطلاق الكل على الجزء مبالغة، ومثله إطلاق الجزء وإرادة الكل، كما إذا قلت: «فلان فم» تريد أنه شَرِهٌ يلتهم كلَّ شيء، أو «فلان أنف» عندما تريد أن تصفه بعظم الأنف، فتبالغ فتجعله كله أنفًا».[(٢)]

(١) أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة، ص ٢٥٤.
(٢) السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٣٣٩.

وفي الجملة، كل هذه من مظاهر خروج اللفظ عن معناه الأصلي، ولقد نقل بعض هذه الآراء ابنُ فارس في كتابه (الصاحبي) دون أن ينسبه إلى قائله (ابن قتيبة). ومن ذلك إطلاق الواحد و إرادة الجمع، والجمع و إرادة الواحد والاثنين، وإيصاف الجميع بصفة الواحد، ومخاطبة الواحد بلفظ الجميع، ومخاطبة الواحد خطاب الجمع، وتحويل الخطاب من الغائب إلى الشاهد، ومخاطبة المخاطب ثم جعل الخطاب لغيره أو يُخْبر عن شيء ثم يُجعل الخبر المتصِل به لغيره، والشيئان ينسب الفعل إليهما وهو لأحدهما، ونسبة الفعل إلى أَحد اثنين وهو لهما، وأمر الواحد بلفظ أمر الاثنين، والفعل الذي يأتي بلفظ الماضي وهو راهنٌ أو مستقبل، وبلفظ المستقبل وهو ماضٍ، كل هذا عنده من سنن العرب في كلامها، وكلها وردت في كلامه عن المجاز.[1]

الخلاصة

هذه المخالفة إنما هي لظاهر الحال، فالكلام وإن خالف ما يقتضيه الظاهر فإنه قد وافق ما يقتضيه المعنى ويتطلبه. ولما كانت البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وأن لكل مقام مقالاً، ولكل حال كلام يناسبها ويلائمها، ومجيء الكلام مطابقًا لمقتضى الحال هو الأصل، وقد يخالف هذا الأصل فيأتي الكلام خارجًا ومخالفًا لما يقتضيه ظاهر الحال، فإن تلك المخالفة لا تكون إلا لأسرار ومقاصد يقصد إليها البلاغي.[2]

وصور مخالفة ظاهر اللفظ معناه عند ابن قتيبة كما يبدو من دراستنا لها هي: المجاز المرسل، والالتفات، والإنشاء غير الطلبي (في الذم) والإنشاء الطلبي (في الاستفهام والأمر)، والتغليب، والتعبير عن المستقبل بلفظ الماضي، وعن الماضي بلفظ المضارع، والمشاكلة وغير ذلك. وكما يبدو، بعضها استقرت مصطلحاتها من زمن ابن قتيبة حتى الآن، وبعضها ما تزال تتغير. والواضح، إن هذه الصور البلاغية تتوزع إلى فنون البلاغة الثلاثة، فمنها ما ينضم إلى فن البيان (كالمجاز المرسل)، ومنها

(١) ينظر ابن فارس، الصاحبي، ص١٦١- ١٦٧.

(٢) د. بسيوني عبد الفتاح فيود، من بلاغة النظم القرآني، (القاهرة: مؤسسة المختار، ٢٠١٣م)، ص١٢٧.

ما ينضم إلى فن المعاني (كالإنشاء الطلبي وغير الطلبي والالتفات)، ومنها ما ينضم إلى فن البديع (كالتغليب، والمشاكلة، والجمع، واللف والنشر).

وكذلك لا يخفى علينا جهود ابن قتيبة في هذا الفن، فإنه -وإن كان قد أخذ بعض هذه الأفكار من سابقه (أبي عبيدة)- استطاع أن يصنف هذه الأساليب تحت مسمّى العدول عن مقتضى الظاهر، ما يطلق عليه اسم مخالفة ظاهر اللفظ معناه، ثم قام بدراستها على الشكل التطبيقي بدلاً من النظري مستشهدًا رأيه بكلام العرب من منثوره وشعره، فهي جميعًا -كما قال في مستهل كلامه عن المجاز- مِن «مذاهب العرب في الكلام».

ولكثرة أنواع هذه الأساليب، رأيت أن يكون من المستحسن وضع التلخيص على شكل الجدول كالتالي:

الرقم	تسمية ابن قتيبة	ما هو عند البلاغيين	الفن الذي يندرج تحته
١	الدعاء بمعنى الذم	أفعال الذم	علم المعاني: نوع من الإنشاء غير الطلبي
٢	الاستفهام	الاستفهام	علم المعاني: نوع من الإنشاء الطلبي
٣	الأمر	الأمر	علم المعاني: نوع من الإنشاء الطلبي
٤	الجزاء عن الفعل بمثل لفظه والمعنيان مختلفان	المشاكلة	علم البديع، من نوع المحسنات المعنوية
٥	أن يأتي لفظ عام يراد به خاص	المجاز المرسل	علم البيان
٦	جمع يراد به واحد واثنان	التغليب	علم المعاني
٧	واحد يراد به جميع	التغليب	علم المعاني
٨	أن تصف الجميع صفة الواحد	التغليب	علم المعاني

الرقم	تسمية ابن قتيبة	ما هو عند البلاغيين	الفن الذي يندرج تحته
٩	أن يوصف الواحد بالجمع	التغليب	علم المعاني
١٠	أن يجتمع شيئان ولأحدهما فعل فيجعل الفعل لهما	الجمع	علم البديع من نوع المحسنات المعنوية
١١	أن يجتمع شيئان فيجعل الفعل لأحدهما، أو تنسبه إلى أحدهما وهو لهما	اللف والنشر	علم البديع من نوع المحسنات المعنوية
١٢	أن تخاطب الشاهد بشيء ثم تجعل الخطاب له على لفظ الغائب	الالتفات: من الخطاب إلى الغائب	علم المعاني
١٣	أن تجعل خطاب الغائب للشاهد	الالتفات: من الغيبة إلى الخطاب	علم المعاني
١٤	أن يخاطب الرجل بشيء ثم يجعل الخطاب لغيره	الالتفات: من الغيبة إلى الخطاب	علم المعاني
١٥	أن تأمر الواحد والاثنين والثلاثة فما فوق أمرك الاثنين: فتقول: افعلا	التغليب	علم المعاني
١٦	أن يخاطب الواحد بلفظ الجميع	التغليب	علم المعاني
١٧	أن يتصل الكلام بما قبله حتى يكون كأنه قول واحد، وهو قولان	-	

الرقم	تسمية ابن قتيبة	ما هو عند البلاغيين	الفن الذي يندرج تحته
١٨	أن يأتي الفعل على بنية الماضي وهو دائم، أو مستقبل	مجيء فعل ماض للحال أو المستقبل	
١٩	أن يجيء المفعول به على لفظ الفاعل	مجاز مرسل: التعلق الاشتقاقي	علم البيان
٢٠	أن يأتي فعيل بمعنى مفعل	مجاز مرسل: التعلق الاشتقاقي	علم البيان
٢١	فعيل، يراد به فاعل	مجاز مرسل: التعلق الاشتقاقي	علم البيان
٢٢	أن يأتي الفاعل على لفظ المفعول به، وهو قليل	مجاز مرسل: التعلق الاشتقاقي	علم البيان

٥- الإيجاز والإطناب عند ابن قتيبة

يمثل هذا الموضوع جزءًا مهمًا من بنيان فكرته عن النظم القرآني. وسنقتطف مما ورد في كتبه ما يلي:

«قيل لعمرو بن عبيد: ما البلاغة؟ فقال: ما بلّغك الجنّة، وعدل بك عن النار؛ قال السائل: ليس هذا أريد؛ ... فقال عمرو: فكأنّك إنما تريد تخيّر اللفظ في حسن إفهام، قال السائل: نعم؛ قال: إنك إن أردت تقرير حجّة الله في عقول المكلّفين، وتخفيف المؤونة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين، بالألفاظ المستحسنة في الآذان، المقبولة عند الأذهان، رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم، بالموعظة الحسنة من الكتاب والسّنة، كنت قد أوتيت

فصل الخطاب، واستوجبت على الله جزيل الثواب».[1]

«سئل بعض الحكماء عن البلاغة، فقال: من أخذ معاني كثيرة فأدّاها بألفاظ قليلة، أو أخذ معاني قليلة فولّد فيها ألفاظًا كثيرة. بلغني عن أبي إسحاق الفزاريّ قال: كان إبراهيم يطيل السكوت، فإذا تكلّم انبسط، فقلت له ذات يوم: لو تكلّمت! فقال: الكلام على أربعة وجوه، فمنه كلام ترجو منفعته وتخشى عاقبته، فالفضل منه السلامة؛ ومنه كلام لا ترجو منفعته ولا تخشى عاقبته، فأقلّ ما لك في تركه خفة المؤونة على بدنك ولسانك؛ ومنه كلام لا ترجو منفعته وتخشى عاقبته، وهذا هو الدّاء العضال؛ ومن الكلام كلام ترجو منفعته وتأمن عاقبته، فهذا الذي يجب عليك نشره؛ قال: فإذا هو قد أسقط ثلاثة أرباع الكلام».[2]

يقال: ربّ طرف أفصح من لسان. قال أعرابيّ: [بسيط]

إن كاتمونا القِلى نمَّتْ عيونهمُ والعينُ تظهر ما في القلب أو تصِفُ[3]

ويقال: أبلغ الكلام ما سابق معناه لفظه.[4]

قال الأصمعيّ: البليغ من طبّق المفصل وأغناك عن المفسّر.[5]

ويقال: الصّمت أبلغ من عيّ ببلاغة. ونحوه قول الشاعر: [متقارب]

أرى الصَّمتَ أدنى لبعضِ الصَّواب وبعض التَّكلُّمِ أدنى لعيّ

وقال جعفر البرمكيّ: إذا كان الإكثار أبلغ كان الإيجاز تقصيرًا، وإذا كان الإيجاز كافيًا كان الإكثار عيّا. قال ابن السماك: العرب تقول: العيّ الناطق أعيا من العيّ الصامت.[6]

---

(١) ابن قتيبة، عيون الأخبار، جزء ٢، ص ١٨٦-١٨٧ (المكتبة الشاملة).
المرجع السابق، جزء ٢، ص ١٩٦.
(٣) المرجع السابق، جزء ٢، ص ١٩٦.
(٤) ابن قتيبة، عيون الأخبار، جزء ٢، ص ١٨٩.
(٥) المرجع السابق، جزء ٢، ص ١٨٩.
(٦) المرجع السابق، جزء ٢، ص ١٩٠.

وحكى ابن قتيبة في معرض كلامه عن البلاغة: «سئل بعض الحكماء عن البلاغة، فقال: من أخذ معاني كثيرة فأدّاها بألفاظ قليلة، أو أخذ معاني قليلة فولّد فيها ألفاظًا كثيرة».[1]

وفي أوائل كتاب (تأويل مشكل القرآن) ورد كلام ابن قتيبة عن الإيجاز والإطناب، يقول: «إن القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها، ومذاهبها في الإيجاز والاختصار، والإطالة والتوكيد، والإشارة إلى الشيء، وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلا اللّقِن، وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خفي».[2] وفي موضع آخر، قال في الإيجاز والإطناب: «فالخطيب من العرب، إذا ارتجل كلامًا في نكاح، أو حمالة أو تحضيض، أو صلح، أو ما أشبه ذلك – لم يأت به من باب واحد، بل يفتن: فيختصر تارة إرادة التخفيف، ويطيل إرادة الإفهام، ويكرر تارة إرادة التوكيد، ويخفي بعض معانيه حتى يغمض على أكثر السامعين، ويكشف بعضها حتى يفهمه بعض الأعجميين، ويشير إلى الشيء ويكني عن شيء».[3]

الإيجاز عماد البلاغة بجانب المجاز

«قال معاوية لصحار العبديّ: ما تعدّون البلاغة فيكم؟ قال: الإيجاز».[4]

لا شك أن هذا الكلام عن الإيجاز وذاك نقله ابن قتيبة عن الجاحظ،[5] وللجاحظ فضل في هذا الباب، إذ اهتم به اهتمامًا بالغًا وخص له كتابًا مفصلاً – وللأسف– لم يصل إلينا، قال: «ولي كتاب جمعت فيه آيًا من القرآن؛ لتعرف بها فصل ما بين الإيجاز والحذف، وبين الزّوائد والفضول».[6]

ويستقر تعريف الإيجاز الذي ساقه الجاحظ ويتداول بين البلاغيين والنقاد

---

(١) المرجع السابق، جزء ٢، ص ١٩٦.

(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٥٨ (المكتبة الشاملة).

(٣) المرجع السابق، ص ١٣.

(٤) ابن قتيبة، عيون الأخبار، جزء ٢، ص ١٨٨.

(٥) أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٤٢٣ هـ)، جزء ١، ص ٩٨.

(٦) أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ)، جزء ٣، ص ٤١.

وهو «الجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة،»[1] ورأى أن الإيجاز ما هو بالحذف[2] ولكن ليس كل حذف إيجازًا، وإنما الإيجاز ترك الفضول في الكلام.[3]

وتلقف ابن قتيبة آثار الجاحظ، ووجدنا أنه أفاض الكلام عنه باهتمام لعله لا يقل عن قدر اهتمام أستاذه به، وفرق بينه وبين المجاز وجعله عماد البلاغةإلى جنبه، وصدرَ كلامه عن الموضوع في مطلع كتابه ما يدل أنه من أهم الموضوعات البلاغية عنده لما تتميز به لغة العرب، وهو كذلك من وجوه إعجاز القرآن من جهة نظمه بأنه «...جمع الكثير من معانيه في القليل من لفظه، وذلك معنى قول رسول الله ﷺ: «**أُوْتِيْتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ**».[4]

ثم أفاض في مقدمة الكتاب بأمثلة الإيجاز من آيات القرآن الكريم، مكملا ذلك بالأشعار في نفس المعنى أو قريبة منها. وبذلك استخرج ابن قتيبة بلاغة الإيجاز القرآنية وروعة تعبيره ، ومن أمثلة ذلك: يقول ابن قتيبة: «فإن شئت أن تعرف ذلك فتدبّرْ قوله سبحانه: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، كيف جمع له بهذا الكلام كل خلق عظيم؛ لأن في أخذ العفو: صلة القاطعين، والصفح عن الظالمين، وإعطاء المانعين، وفي الأمر بالمعروف: تقوى الله، وصلة الأرحام، وصون اللسان عن الكذب، وغض الطرف عن الحرمات. وإنما سمي هذا وما أشبهه عرفًا أو معروفًا لأن كل نفس تعرفه، وكل قلب يطمئن إليه. وفي الإعراض عن الجاهلين: الصبر، والحلم، وتنزيه النفس عن مماراة السفيه، ومنازعة اللجوج».[5]

رغم أن ابن قتيبة لم يكن أول من تكلم عن الإيجاز، إلا أن هذا المثال الذي جاء به ابن قتيبة وكان هو أول من يعرضه على ما أعرف عرضًا بلاغيًّا كاملاً

(١) المرجع السابق، جزء ٣، ص ٤٢.
(٢) المرجع السابق، جزء ٣، ص ٣٥.
(٣) المرجع السابق، جزء ٣، ص ٤٢.
(٤) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٣-٤.
(٥) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ، ص ٤-٥.

بالشرح- تناقله العلماء والباحثون ويرددونه، وهذا بجانب المثال الآخر الذي أورده، وهو قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [البقرة: ١٧٩]، فقال ابن قتيبة يفسر الآية: «يريد أن سافك الدم إذا أقيد منه ارتدع من كان يهُمّ بالقتل. فكان في القصاص له حياة وهو قتل. وأخذه الشاعر فقال:

أَبْلِغْ أَبَا مَالِك عَنِّيْ مُغَلْغَلَةً ... وَفِي الْعِتَابِ حَيَاةٌ بَيْنَ الاقْوَامِ

يريد أنهم إذا تعاتبوا أصلح ما بينهم العتاب فكفوا عن القتل، فكان في ذلك حياة. وأخذه المتمثلون فقالوا: بعض القتل إحياء للجميع. وقالوا: القتل أقل للقتل».[1]

ولا يكتفي ابن قتيبة بهذا القدر، بل عقد بابًا لتناوُل الإيجاز تناولاً يدل على فائق اهتمامه بهذا الموضوع، كما عقد للإيجاز باب «الحذف والاختصار»، ونظرًا إلى عنوان الباب ، يتبادر إلى الذهن أنه يخصصه للكلام عن الإيجاز من نوع الحذف دون القصر ، إذ النوع الثاني قد عرضه في مستهل الكتاب عرضًا تطبيقيًّا بنصيب متوافر كما ننقل بعضه بعد قليل، ولا أدري لماذا لا يدخله ابن قتيبة تحت باب واحد مع ما عُرِف من حسن تنظيمه في صناعة الكتاب؟!

صور الإيجاز عند ابن قتيبة

وبغض النظر عن ذلك فقد فرّع صور إيجاز الحذف على النحو التالي:

١-أن تحذف المضاف وتقيم المضاف إليه مقامه وتجعل الفعل له.

بيد أن ابن قتيبة أدخل في باب الحذف والاختصار كثيرًا من الأمثلة التي يصلح أن تكون من قبيل المجاز العقلي عند البلاغة المتأخرة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مِّن قَرْيَتِكَ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَتْكَ ﴾ [سورة محمد: ١٣]، قال ابن قتيبة: «أَيْ أَخْرَجَكَ أَهْلُهَا».[2] ومن ذلك قوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ﴾ [سورة السبأ: ٣٣]، فقال ابن قتيبة

(١) المرجع السابق، ص ٦-٧.

(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢١٠.

مفسرًا معناه: «أي مكركم في الليل والنهار».[1]

٢- أن تُوْقِع الفعل على شيئين وهو لأحدهما وتضمر للآخر فعله (وابن قتيبة أعاد ذكره في باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه، وهو عند السكاكي اللف والنشر).

٣- أن يأتي بالكلام مبنيًّا على أن له جوابًا، فيحذف الجواب اختصارًا لعلم المخاطب به.[2] وقد ذكر البلاغيون المتأخرون هذا المظهر من إيجاز الحذف، وحذف جواب الشرط – على ما قال المراغي- إما أن يحذف لمجرد الاختصار، وإما أن يحذف للدلالة على أنه شيء لا يحيط به الوصف ، أو لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن فلا يتصور شيئًا إلا والأمر أعظم منه.

ويطالعنا محقق الكتاب بقول يوضح فضل ابن قتيبة، قال مشيرًا إلى قول ابن قتيبة سابقًا: «نقل هذا أبو هلال العسكري في الصناعتين ص ١٣٦ ولم يشر إلى ابن قتيبة ولا إلى كتابه بأي إشارة !»[3] ونحن لا نعرف هل قرأ كتاب ابن قتيبة أم لم يقرأه، ولكن الواضح أن هذا يشير إلى ملاحظة ابن قتيبة المرهفة لهذا الأسلوب.

٤- ويرى ابن قتيبة أن الإيجاز قد يكون بحذف الكلمة أو الكلمتين.[4]

بيد أنه قد يردد بعض الأمثلة التي سبق له أن عرضها عند كلامه عن موضوع آخر، فعلى سبيل المثال أدخل قوله تعالى: ﴿عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾ تحت باب إيجاز الحذف[5] على حين عده من باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه. وهذا مثلما فعل بالمجاز، فقد أدخل مثالا أو أمثلة تحت باب الاستعارة وعدها منها ثم يذكر في موضع آخر أنها من الكناية تارة ، التورية تارة أخرى، ولنا مع ذلك أن نتوقع أن ابن قتيبة يريد أن يرينا تنوع الطرق في النظر إلى الظاهرة اللغوية.

ثم يمضي ابن قتيبة يبين صور الاختصار من أسلوب الإيجاز قائلا:

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٤.

(٣) السيد أحمد صقر، كلماته في هامش كتاب تأويل مشكل القرآن الذي حققه، ص ٢١٤ .

(٤) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢١٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٢١٨.

٥- «وقد يشكل الكلام ويغمض بالاختصار والإضمار...[١] ومن الاختصار القسم بلا جواب إذا كان في الكلام بعده ما يدل على الجواب»[٢] ومثّل لذلك بقوله تعالى: ﴿قٓ ۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡمَجِيدِ ۝١ بَلۡ عَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٞ مِّنۡهُمۡ فَقَالَ ٱلۡكَٰفِرُونَ هَٰذَا شَيۡءٌ عَجِيبٌ ۝٢ أَءِذَا مِتۡنَا﴾ نبعث، ثم قالوا: ﴿ذَٰلِكَ رَجۡعُۢ بَعِيدٞ﴾ أي: لا يكون».[٣]

٦- «ومنه: أن تحذف (لا) من الكلام والمعنى إثباتها. كقوله سبحانه: ﴿تَٱللَّهِ تَفۡتَؤُاْ تَذۡكُرُ يُوسُفَ﴾ [يوسف: ٨٥] أي: لا تزال تذكر يوسف. وهي تحذف مع اليمين كثيرًا. قال الشاعر:

فَقُلْتُ يَمِيْنَ اللهِ أَبْرَحُ قَاعِدًا وَلَوْ ضَرَبُوْا رَأْسِيْ لَدَيْكِ وَأَوْصَالِيْ

وهي تُحذف مع اليمين كثيرًا.

ومنه قوله: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ أَن تَضِلُّواْ﴾ [النساء: ١٧٦]، أي: لئلا تضلوا. و﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَا﴾ [فاطر: ٤١]، أي: لئلا تزولا. وقوله: ﴿كَجَهۡرِ بَعۡضِكُمۡ لِبَعۡضٍ أَن تَحۡبَطَ أَعۡمَٰلُكُمۡ﴾ [الحجرات: ٢]، أي: لا تحبط أعمالكم.

٧- ومن الاختصار أن تضمر لغير مذكور، كقوله جل وعز: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتۡ بِٱلۡحِجَابِ﴾ [ص: ٣٢] يعني: الشمس، ولم يذكرها قبل ذلك. وقوله: ﴿وَلَوۡ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُواْ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهۡرِهَا مِن دَآبَّةٖ﴾ [فاطر: ٤٥]، يريد: على الأرض.[٤]

٨- ومن ذلك حذف الصفات، كقول الله سبحانه: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمۡ أَو وَّزَنُوهُمۡ يُخۡسِرُونَ﴾ [المطففين: ٣] أي: كالوا لهم أو وزنوا لهم. وقوله: ﴿وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١٨.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٣.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٤.
(٤) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٢٦.

سَبْعِينَ رَجُلًا ﴾ [الأعراف: ١٥٥] . أي: اختار منهم.[١] والذي يعني ابن قتيبة بالصفات هنا هو تلك الحروف التي تتعدى بها الأفعال أو التي تأتي بعد تمام الجملة فجعل الاسم المجرور مفعولاً.

هذه هي صور الإيجاز من نوع الحذف والاختصار عند ابن قتيبة، واستطاع ابن قتيبة أن يستخرجها بعد ملاحظته الآيات القرآنية مستشهدًا بما جاء عن العرب من الأشعار الجاهلية.

وظاهرة الحذف في الكلام يفصلها أيضًا في ثنايا كلامه عن تفسير سورة القاف، ومن ذلك:

١-قولهم: والله أفعل ذاك، يريدون: لا أفعل.

٢- حذف الحرف والشطر من الكلمة، مثل: لَمْ يَكُ (من: لم يَكُنْ)، لم أُبَلْ (من: لم أبالِ)، ولاكِ أفعل كذا (من: ولكنْ)، ويا صاحِ (من: يا صاحب)، ويا حارِ (يريدون: يا حارث)، وبينا (من: بينما)

٣- وقال الفرّاء في قولهم: سترى: إنما أرادوا: سوف ترى، فحذفوا الواو والفاء، وكذلك أمثالها، كقولك: سيكون كذا، وسيفعل كذا، تأويلها عنده: سوف يكون، وسوف يفعل. وقال (الفراء) في الآن: إنما هو أصله الأوان.[٢]

الإطناب ومكانته من البلاغة

ومع موقع الإيجاز الفائق في البلاغة العربية، أدرك ابن قتيبة أنه ليس كل كلام قصير بليغًا، وإنما الكلام البليغ هو الذي يتلاءم مع مقتضى الحال، قال: «وقال [أبرويز] له (أي كاتبه) أيضا: «واجمعْ الكثير مما تريد في القليل مما تقول » يريد الإيجاز. وهذا ليس بمحمود في كل موضع، ولا بمختار في كل كتاب، بل لكل مقام مقال، ولو كان الإيجاز محمودًا في كل الأحوال لجرده الله تعالى في القرآن، ولم يفعل الله ذلك ولكنه أطال تارة للتوكيد، وحذف تارة للإيجاز، وكرر تارة

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٨.
(٢) ينظر في تفسيره لسورة ق.

للإفهام، وعلل هذا مستقصاة في كتابنا المؤلَّف في تأويل مشكل القرآن».[1]

وقد أفرد ابن قتيبة بابًا سماه «باب تكرار الكلام والزيادة فيه» في كتابه (تأويل) يتناول فيه الكلام عن الإطناب يرِد مباشرًا بعد باب «الإيجاز والاختصار». وسنرى فيه صور الإطناب في رأيه.

ومن ذلك: التكرار أو التكرير. يقول: «وأما تكرار الكلام من جنس واحد وبعضه يجزئ عن بعض، كتكراره في: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ وفي سورة الرحمن بقوله: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾، فقد أعلمتك أن القرآن نزل بلسان القوم، وعلى مذاهبهم. ومن مذاهبهم التكرار إرادة التوكيد والإفهام، كما أن من مذاهبهم الاختصار: إرادة التخفيف والإيجاز؛ لأن افتنان المتكلم والخطيب في الفنون وخروجه عن شيء إلى شيء- أحسن من اقتصاره في المقام على فن واحد».[2]

ثم أفادنا أبو محمد بن قتيبة فائدة أخرى للتكرار إلى جنب التوكيد والإفهام، قال: «وأما تكرار المعنى بلفظين مختلفين، فلإشباع المعنى والاتساع في الألفاظ»[3]، ومثّل لذلك بقول القائل: «آمرك بالوفاء، وأنهاك عن الغدر». والأمر بالوفاء هو النّهي عن الغدر. و «آمركم بالتّواصل، وأنهاكم عن التّقاطع»، والأمر بالتواصل هو النهي عن التّقاطع.[4] هذا عند بعض اللغويين من التعبير المماثل أو الجملة المترادفة (paraphrase) التي سيأتي كلامنا عنها إن شاء الله.

ومن ذلك ذكر الخاص بعد العام لإفادة فضل موقعه، ويمثله ابن قتيبة «بقوله سبحانه: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ [الرحمن: ٦٨]، والنخل والرّمان من الفاكهة، فأفردهما عن الجملة التي أدخلهما فيها، لفضلهما وحسن موقعهما. وقوله سبحانه: ﴿حَٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨] وهي منها، فأفردها بالذّكر ترغيبا فيها، وتشديدًا لأمرها، كما تقول: إيتني كل يوم، ويوم

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ١٩.
(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٣٥ .
(٣) المرجع السابق، ص ١٥١.
(٤) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٥١.

الجمعة خاصّة». هنا يكون الإطناب بذكر الخاص بعد العام، وذلك لإفادة موقعه. وهو عند البلاغيين إطناب من نوع التكرار في العبارة.

ومن الإطناب عند ابن قتيبة ما جاء للزيادة في التوكيد، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٧] لأن الرجل قد يقول بالمجاز: كلمت فلانًا، وإنما كان ذلك كتابًا أو إشارة على لسان غيره، فأعلمنا أنهم يقولون بألسنتهم. ومثله قوله تعالى: ﴿يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: ٧٩] لأن الرجل قد يكتب بالمجاز، وغيره الكاتب عنه.[١] وهذا كقولنا: رأيته بعيني، وقبضته بيدي، ووطئته بقدمي، وذقته بلساني[٢]..إلخ.

ومن صور الإطناب عند ابن قتيبة أن تزاد «لا» في الكلام، والمعنى طرحها لإباء في الكلام أو جحدٍ، كقول الله عز وجل: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]. أي: ما منعك أن تسجد. فزاد في الكلام (لا) لأنه لم يسجد. وقوله سبحانه: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٩] يريد: وما يشعركم أنها إذا جاءت يؤمنون، فزاد (لا) لأنهم لا يؤمنون إذا جاءت.[٣]

ثم استخرج ابن قتيبة صور زيادة الحروف في الكلام مبينا فائدتها، كـ «لا» والبَاءِ ومِنْ واللَّام والكَاف وعَلَى وعَنْ وإن (الثقيلة والخفيفة) وإِذْ ومَا ووَاوِ النَّسق، قال: «والبَاب تزاد في الكلام، ومعناها: إلقاؤها، كقوله تعالى: كقوله سبحانه: ﴿تَنۢبُتُ بِٱلدُّهْنِ﴾ [المؤمنون: ٢٠]. وقوله: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١] أي: اسم ربك.

«ومن قد تزاد في الكلام أيضا، كقوله: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ﴾ [الذاريات: ٥٧] أي: ما أريد منهم رزقا. وتقول: ما أتاني من أحد، أي: أحد.

و (اللام) قد تزاد، كقوله سبحانه: ﴿لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٤].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤١.

(٢) المراغي، علوم البلاغة، ص ١٩٨.

(٣) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٤٤.

و(الكاف) قد تزاد، كقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]».[1]

كما استخرج بعض الكلمات التي قد تزاد في الكلام كالْوَجْه والاِسْم. قال: «ومما يزاد في الكلام: (الوجه)، يقول الله عز وجل: و﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] أي: إلا هو... و (الاسم) يزاد، قال: أبوعبيدة: بِسْمِ اللَّهِ إنما هو بالله، ﴿تَبَارَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾ [الرّحمن: ٧٨]، أي: تبارك ربّك.[2]

الخلاصة

وهكذا يمضي ابن قتيبة يفسر الآيات القرآنية ويطرح من خلالها آراءه عن الإيجاز والإطناب. وكلاهما جزء مهم من بنيان البلاغة العربية، إذ إن البلاغة عنده مطابقة الكلام لمقتضى الحال، فقد يأتي الكلام البليغ تارة موجزا إرادة التخفيف كما يأتي تارة أخرى مطنبًا لإرادة التوكيد والإشباع.

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٥٠.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٥.

الفصل الثاني
في النقد الأدبي

المبحث الأول: قضية اللفظ والمعنى

هذه القضية قد نالت حظها من الاهتمام البالغ لدى النقاد في القرن الثالث الهجري، وهي التي تتولد عنها قضايا فرعية أخرى في النقد والبلاغة (وخاصة البديعية)، وباعتبارهما من قضايا النقد الأدبي، يمكن تصنيف النقاد إلى اثنين: أنصار اللفظ وأنصار المعنى. وذلك «أن حركة الشعر الحديث، والبديع، وما استحدثه الكتاب العباسيون من أساليب جديدة في الكتابة ، دفعت النقاد إلى دراسة هذه الأساليب باعتبارها فنونًا من القول سواء كانت شعرًا أم نثرًا، واعتبروا البديع ضربًا من التفنن يعمد إليه المحدثون ليخرجوا عن الحصار الذي فرضه عليهم القدماء، أو ليتحرروا من نير القديم في الشعر والنثر».[1]

رأى أنصار اللفظ – وعلى رأسهم الجاحظ- أن المعاني مبذولة في الطريق، وأن المعول على الألفاظ أي الأسلوب، والقدرة على تلوينه ، والتفنن في التعبير حتى يأتي الشاعر أو الكاتب بالبديع الذي لا يسبق إليه.

وإذا كان اللفظ مهمًّا في الصناعة البديعية، فالمعنى أهم من ذلك، وما اللفظ – عند أنصار المعنى- إلا خدم له، والمخدوم أولى من الخادم.

وفي هذا الظل نرى توسط ابن قتيبة. يرى ابن قتيبة أن اللفظ والمعنى هما عنصران أساسيان في الصناعة الأدبية، وما اللفظ عند ابن قتيبة إلا النظم والتأليف، وعندما أشار إلى «حسن اللفظ» إنما قصد بذلك صحة الوزن وحسن الروي واللفظ المتخير، وأحيانًا أشار بذلك إلى الأسلوب. وصفات الحسن في اللفظ

(١) محمد زغلول سلام، تاريخ النقد الأدبي، ص ٦٦.

تتمثل في كثرة الماء والرونق، والسهولة وحسن المخارج، وبُعدها عن التعقيد والاستكراه، وقربها من إفهام العوام.[1] أما المعنى فمفهومه عنده الفكرة التي يحويها البيت أو الأبيات. وعلى هذا فاللفظ والمعنى كما يراه ابن قتيبة تشبه ما يسميه بعض النقاد بقضية الشكل والمضمون، فاللفظ كالجسم، والمعنى روحه.

المبحث الثاني: أضرب الشعر عند ابن قتيبة

لعل هذه هي العقلية التي يمكن أن يقاس عليها وتتبادر إلى الذهن مباشرة عندما نسمع ابن قتيبة يقسم الشعر على أساس اللفظ والمعنى إلى أربعة أقسام. يقول: «تدبّرت الشعر فوجدته أربعة أضرب»[2].

١-ضرب منه حسن لفظه وجاد معناه، كقول القائل في بعض بني أميّة:

فى كفّه خيزران ريحه عبق من كفّ أروع فى عرنينه شمم

يغضي حياء ويغضى من مهابته فما يكلّم إلّا حين يبتسم

يقول ابن قتيبة: «لم يقل فى الهيبة شيء أحسن منه».[3]

وكقول أوس بن حجر:

أيّتها النّفس أجملي جزعا إنّ الّذي تحذرين قد وقعا

«لم يبتدئ أحد مرثية بأحسن من هذا».[4]

وكقول أبي ذؤيب:

والنّفس راغبة إذا رغّبتها وإذا ترد إلى قليل تقنع

هنا يكون النقد مبنيًّا على الذوق الفطري الخاص، يعكس مقياس النقد الذي يتسم بصفتة ذاتيًّا تأثريًّا.

---

(١) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ٥٠.
(٢) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ٦٥.
(٣) المرجع السابق، ص ٦٦.
(٤) المرجع السابق، ص ٦٦.

٢- وضرب منه حسن لفظه وحلا، فإذا أنت فتّشته لم تجد هناك فائدة فى المعنى، ومثل له ابن قتيبة بأبيات لعقبة بن كعب بن زهير بن أبي سلمى:

ولـمّا قضينا من منى كـلَّ حاجـةٍ ومسَّح بالأركان من هو ماسحُ

وشدّت على حدب المهارى رحالنا ولا ينظرُ الغادي الذي هو رائح

أخـذنا بـأطرافِ الأحاديـث بيننـا وسالت بأعناقِ المطيِّ الأباطحُ

يقول ابن قتيبة: «هذه الألفاظ كما ترى، أحسن شيء مخارج ومطالع ومقاطع، وإن نظرت [إلى] ما تحتها من المعنى وجدته: ولما قطعنا أيّام منى، واستلمنا الأركان، وعالينا إبلنا الأنضاء، ومضى الناس لا ينتظر الغادي الرائح، ابتدأنا فى الحديث، وسارت المطيّ في الأبطح».[١] وفحوى هذه الأبيات أن الشاعر ورفاقه أدوا مناسك الحج، وطافوا طواف الوداع، وشدوا رحالهم على المهارى، ومضوا في طريقهم دون أن ينتظر أحد منهم الآخر، وأخذوا يتبادلون أطراف الأحاديث والإبل جادة في السير في الأباطح.[٢] فسر الإبداع والجمال في هذه الأبيات هي جمال ألفاظها، وحسن صياغتها، وعذوبة موسيقاها، أما معناها عند ابن قتيبة فتافهة، لا طائل تحتها.

في الأبيات السالفة الكثير من استخدام الأساليب البديعية، وفيها من الإيجاز والمبالغة والاستعارتين: التصريحية والمكنية، وفيها المجاز العقلي وجمال النظم وبراعة التصوير، بيّن كل ذلك الإمام الجرجاني.[٣]

وأثنى عليها قدامة بن جعفر ووصف ألفاظها بالسماحة والسهولة والفصاحة والخلو من الغرابة والوحشية، رغم خلوها من سائر نعوت الشعر، وأسباب الجودة، سوى الصياغة اللفظية.

وقال أبوهلال العسكري: «ليس تحت هذه الأبيات كبير معنى، وهي رائعة معجبة».

---

(١) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ٦٨.

(٢) د. محمد رمضان الجربي، ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية، ص ١٩٢.

(٣) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٢٦-٢٩.

وأبو هلال العسكري متأثر بالجاحظ الذي كان يرى أن الألفاظ أهم من المعنى. يقول في ذلك: «والمعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العجمي والبدوي والقروي، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير الألفاظ وسهولتها وسهولة المخرج، وفي صحة الطبع، وجودة السبك. فإنما الشعر صياغة، وضرب من الصبغ، وجنس من التصوير».[1]

ويقول في موضع آخر: «إذا كان المعنى شريفًا، واللفظ بليغًا، وكان صحيح الطبع، بعيدًا عن الاستكراه، ومنزهًا عن الاختلال، مصونًا عن التكلف ، صنع في القلب صنيع الغيث في التربة الكريمة».[2] وهذا يعنى أن الجاحظ في الواقع لا يهمل جانب المعنى إهمالاً تامًّا، فقد عرض للمعاني وذكر منها الغريب والعجيب، والشريف الكريم، والبديع المخترع، وكيف يتنازعها الشعراء، وليس هذا التنازع إلا لأن المعنى له قيمته عند الشعراء، وله وزنه في تقدير النص الأدبي.[3] ثم قال بعد ذلك: «حق المعنى أن يكون الاسم له طبقًا ويكون الاسم له لا فاضلاً ولا مفضولا، ولا مقصرًا، ولا مشتركًا، ولا مضمنًا».[4]

وهذه الفكرة بارزة في كلام ابن قتيبة حين يعرض الضرب الثالث من الشعر:

٣- وضرب منه جاد معناه وقصرت ألفاظه عنه، ويمثله ابن قتيبة بقول النابغة الذبياني للنعمان:

خطاطيفُ حجن فى حبالٍ متينةٍ تمدُّ بها أيدٍ إليك نوازعُ

ثم يقول ابن قتيبة: «رأيت علماءنا يستجيدون معناه، ولست أرى ألفاظه جيادًا ولا مبيّنة لمعناه ؛ لأنّه أراد: أنت فى قدرتك علي كخطاطيف عقّف يمدّ بها، وأنا كدلو تمدّ بتلك الخطاطيف. وعلى أني أيضًا لست أرى المعنى جيّدًا».[5] ويفهم من كلامه أن يكون هناك الترابط الوثيق بين اللفظ والمعنى وهو ما يعرف بنظرية

(١) أبو عثمان الجاحظ، كتاب الحيوان، جزء ٣، ص ٤٠-٤١.
(٢) الجاحظ، البيان والتبيين، جزء ١، ص ٧٣.
(٣) د. محمد رمضان الجربي، ابن قتيبة ومقاييسه، ص ١٩٥.
(٤) الجاحظ، البيان والتبيين، جز ١، ص ٧٩.
(٥) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ٦٩.

النظم أو العلاقات عند الجرجاني، ولابد أن تكون جودة المعنى مبنية على جودة اللفظ.

وبهذا، يؤكد د. الجربي سبق ابن قتيبة على الجرجاني في نظرية النظم، وأن ترتيب الألفاظ في النطق وفق ترتيب المعاني في الذهن هو سر الإبداع والخلود في الأساليب العربية ، وهو بهذا العمل الجليل يكون مصدر إلهام، ونقطة انطلاق لنظرية النظم عند عبدالقاهر الجرجاني، فالفكرة وجدت عنده والجرجاني فصلها ووضحها وأتم بناءها وأضاف إليها.[1]

٤- وضرب منه تأخّر معناه وتأخّر لفظه. كقول الأعشى فى امرأة:

وفوها كأقاحيّ غذاه دائم الهطل

كما شيب براح بما رد من عسل النّحل

ومثل هذا الشعر عند ابن قتيبة «بيّن التكلّف رديء الصنعة. وكذلك أشعار العلماء، ليس فيها شيء جاء عن إسماح وسهولة».[2]

المبحث الثالث: أثر ابن قتيبة النقدي فيمن جاء بعده

لقد نقد منهج ابن قتيبة في تقسيم الشعر بناء على التفصيل بين اللفظ والمعنى محمد زغلول سلام ؛ حيث عده «نظرة جزئية سطحية جافة، مجردة؛ لأنه حولها إلى قضية منطقية بعد أن أثارها الجاحظ في البيان والتبيين باعتبارها قضية ذوقية، وناقشها من خلال النصوص التي عرضها، ولم يقصد تقسيمًا معينًا كما فعل ابن قتيبة».[3]

ولكن الأستاذ بعد ذلك لم ينس فضل ابن قتيبة في إثارة مناقشة مستفيضة فيما بين النقاد، يقول: «ومع هذا كله، لا ينبغي أن نغمط الباحثين والبلاغيين جهودهم في هذا الميدان، وإن كانت تدون في ميدان ضيق، لكنهم على أية حال خرجوا

(١) د. محمد رمضان الجربي، ابن قتيبة، ص ١٩٦.

(٢) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ٧١.

(٣) محمد زغلول سلام، تاريخ النقد الأدبي، ص ٦٨.

ببحوث قيمة في الألفاظ المفردة والمركبة، باعتبارها أصواتًا مكونة من مجموعة حروف، فبحثوا خصائصها الصوتية، وما يدخل عليها من العلل والمحسنات وتقصوا ذلك أيما تقصٍّ..».[1] ثم يشير إلى بحوث قدامة بن جعفر الذي تستهويه طريقة ابن قتيبة فيفرد أبوابًا لعيوب اللفظ ومحاسنه ، كما يفرد لكل منهما بالنسبة للمعنى. وكذلك أشار الأستاذ إلى ما فعل ابن سنان الخفاجي (٤٦٦ هـ) في (سر الفصاحة)، والجرجاني (٤٧١ هـ) في (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) وضياء الدين ابن الأثير (٦٣٧ هـ) في (المثل السائر).

وأثر ابن قتيبة على قدامة بن جعفر (٣٣٧ هـ) واضح؛ إذ بنى تقسيمه لعلم الشعر على التقسيم الذي اقترحه ابن قتيبة سابقًا مع الزيادة والتكملة. فللشعر عنده أربع دعائم: اللفظ والمعنى والوزن والقافية، ثم يتركب منها أربع أخرى مؤتلفة منها هي: ائتلاف اللفظ مع المعنى، وائتلاف اللفظ مع الوزن، وائتلاف المعنى مع القافية. ثم يمضي يتكلم عن صفات يمدح بها الشعر، وصفات يذمه بها ، بناء على هذا التقسيم.

(١) المرجع السابق، ص ٦٩.

الباب الثالث

في جهود ابن قتيبة اللغوية

الفصل الأول

في التوجيهات الإملائية

أفاض ابن قتيبة في كتابه (أدب الكاتب) الكلام عن التوجيهات الإملائية مشيرا إلى ذلك بـ« تقويم اليد» ويسمي به هذا الجزء من الكتاب، وترجع أهميته إلى أنه من أوائل ما أُلّف في قواعد الإملاء، و كانت عملية الإبداع العلمي في ذلك العصر في تطور بارز بتشجيع الخلفاء العباسيين. والإملاء مما لا يستغني عنه كاتب، فربما جهِل علمًا من العلوم طول حياته ولا ينقص ذلك من قدره، بخلاف الإملاء، فالخطأ فيه يدل على عيب لصاحبه وعدم معرفته بأصول الكلمات ويؤدي إلى نقص فيه. وتقويم اليد يعرضه ابن قتيبة لكتّاب زمانه الذين كانت لهم مكانة مرموقة في جوار الحكومة.

وسرعان ما تلقف أثرَ ابن قتيبة هذا من جاء بعده من القدماء بتأليف كتاب مثله؛ ألّف الصولي (٣٣٦ هـ) كتابًا بعنوان «أدب الكتّاب» ثم ألف بعده الزجاجي (٣٤٠ هـ) كتاب «الجمل» تناول فيه القواعد الإملائية، وابن درستويه (٣٤٧ هـ) «كتاب الكتاب»، وابن جني (٣٩٢ هـ) كتاب «عقود الهمز»، وأبو عمرو الداني (٤٤٤ هـ) بكتابيه «المحكم في نقط المصاحف» و«المقنع في رسم مصاحف الأمصار». هذا إلى جنب الجهود التي بذلها العلماء العرب ويبذولونها حتى الآن بتأليف الكتب والمنشورات وعقد البحوث والمؤتمرات مما يطول الكلام فيه.

ومما يمكن ملاحظته من عرض ابن قتيبة عن الموضوع، أنه يبني توجيهاته الإملائية في الزيادة والإسقاط على مبدأين: الاستخفاف والاستثقال، وقد نص بهذا في مستهل كلامه قائلا: «الكتّاب يزيدون في كتابة الحرف ما ليس في وزنه؛ ليفصلوا بالزيادة بينه وبين المشْبِه له، ويسقطون من الحرف ما هو في وزنه، استخفافًا واستغناء بما أُبقِي عما أُلقِي، إذا كان في الكلام دليل على ما يحذفون من

الكلمة».[1] وفي موضع آخر قال: «وأما ما ينقصون للاستخفاف فحروف المد واللين وغيرها».[2]

كما اقترح ابن قتيبة أن «تحذف الألف من الأسماء الأعجمية نحو: إبرهيم، وإسمعيل، وإسرئيل وإسحق، استثقالاً لها».[3]

وكما هو معروف، أن مثل هذه الأسماء تكتب فيها الألف : إبراهيم، وإسماعيل، وإسرائيل، وإسحاق. فلماذا يصر ابن قتيبة على القول بإسقاط الألف مع أنه يمنعه في غيرها من أسماء الأعلام مثل حَامِد وجَابِر وسَالِم؟ يقول ابن قتيبة: «وما كان على [وزن] فَاعِل – مثل صلح وخالد وملك [يعني صالح وخالد ومالك]- فإن حذف الألف منه حسن وإثباتها حسن، وإذا جاء منها أسماء ليس يكثر استعمالها – نحو جابر، وحاتم، وحامد، وسالم- فلا يجوز حذف الألف في شيء منها».[4]

يبدو من كلام ابن قتيبة في كثير من المواضع أنه يعتمد على ما كتبت به مصاحف القرآن الكريم، مثلا قال: «ألا ترى أنهم قد أجمعوا على ذلك في كتاب المصحف، وأجمعوا عليه». وقال عن رسم كلمة (ابن) المتصل بالاسم فتثبت الألف: «إذا كان خبرًا كقولك (أظن محمدًا ابن عبد الله)...وفي المصحف: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ﴾[التوبة: ٣٠] كُتِبا بالألف لأنه خبر».[5]

بيد أن اعتماد ابن قتيبة على المصحف لا يمنعه من مخالفته، فكلمة (الصلوة) و(الزكوة) و(الحيوة) تكتب بالواو اتباعا للمصحف، ولكنه يفضّل أن تكتب بالألف. يقول: «قال بعض أصحاب الإعراب إنهم كتبوا هذا بالواو على لغات

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق الدالي، ص ٢١٣.
(٢) المرجع السابق، ص ٢١٥.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٨-٢٢٩.
(٤) المرجع السابق، ص ٢٣٤.
(٥) المرجع السابق، ص ٢١٦.

الأعراب، وكانوا يميلون في اللفظ بها إلى الواو شيئا؛ ويقال: بل كتبت على الأصل، وأصل الألف فيها واو. ولولا اعتياد الناس لذلك في هذه الأحرف الثلاثة وما في مخالفة جماعتهم لكان أعجب الأشياء إلي أن يكتب هذا كله بالألف..».[1] وكذلك قال في موضع آخر: «والملائكة إثبات الألف فيها حسن؛ وحذفها حسن. وهي مكتوبة في المصحف بغير ألف».[2]

وأحيانًا، نرى أن الاستثقال والاستخفاف اللذين يبني عليهما ابن قتيبة اقتراحه لا يسعفان من الالتباس، ومثال ذلك اقتراحه حذف الألف في بعض الأسماء إذا سبقها (ال) التعريف استخفافًا، في مثل (السلم عليكم) و(عبد السلم).[3] وفي المصحف آية: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ ﴾ [البقرة: ٢٨٠] كما فيه: ﴿ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَى ٱللَّهِ يَوۡمَئِذٍ ٱلسَّلَمَۖ وَضَلَّ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ ﴾ [النحل: ٨٧]، يبدو أن إسقاط الألف من (السلام) قد يؤدي إلى الالتباس وخاصة عند المبتدئين.

على أن الكلام عن قواعد الإملاء يتمحور حول ما يتعلق بالهمزة، والألف اللينة، وزيادة حرف أو نقصه من الكلمة. وبعض آراء ابن قتيبة ومقترحاته عن ذلك حقّا قد تناولها الأستاذ محمد أحمد خلف الله في تقديمه لكتاب (أدب الكاتب) لابن قتيبة مشيرًا إلى أن بعضها مستخدم في عصرنا، كما لخص د. رمضان عبد التواب بعض توجيهات ابن قتيبة الإملائية وخاصة ما يتعلق بالهمزة.[4] ولنا أن نوزع تلك المقترحات على حسب ما توافق وما لا توافق القواعد الإملائية التي تم إصدارها بعد الدراسة والتمحيص من قبل المجامع اللغوية أو الأفراد من الباحثين الذين يعنون بها، وهذا مع الاعتراف بصعوبته لاختلاف الآراء فيما بينهم وأن لكل فريق ما يؤيده ويتبع سبيله، وسيجد القارئ ما يفرق بين هذه الدراسة

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب،ص ٢٣٠.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٣.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٣٠.
(٤) د. رمضان عبد التواب، مشكلة الهمزة العربية، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م)، ٥٤-٥٧.

وبين ما قبله من كيفية التناول والعرض والنتيجة.

وهذه أهم آراء ابن قتيبة في الإملاء.

المبحث الأول: كتابة الهمزة

نورد فيما يلي مستخلص آراء ابن قتيبة عن الهمزة:

١-يرى ابن قتيبة أن تحذف همزة الوصل في (بسم الله) في أول الكلام، وإذا توسطت كلامًا فتثبت الهمزة. ثم يفصل القول في أحكام ألف «ابن»، يقول: «فإذا كان متصلاً بالاسم وهو صفة كتبته بغير ألف». هذا بخلاف ما إذا كان خبرًا أو النسبة إلى غير أبيه فألحقت الألف، مثل: (وكان زيدٌ ابنَ عمرو، وهذا محمدٌ ابنُ أخي عبد الله).[١]

والقاعدة تقول: «ترسم الهمزة في أول الكلمة ألفًا، سواء أكانت همزة وصل أم همزة قطع».[٢] والاسم والابن كلاهما من الأسماء العشرة[٣] التي تقع فيها همزة الوصل. و«اسم» في البسملة (بسم الله) تحذف فيها الألف وتبقى في الآخَر، مثل (باسمك اللهم). وتنقص ألف (ابن) إذا وقع مفردا نعتا بين علمين مباشرين أولهما غير منون، وثانيهما مشهور بالأبوة ولو ادعاءً بشرط ألا يكون أول سطر...ولا تحذف من نحو: (رحم الله الحسن والحسين ابني علي) لأنه مثنى، ولا من نحو: (قال محمدٌ هو ابن مالكٍ)، لعدم المباشرة.

ويرى ابن قتيبة إثبات الألف فيما تقع فيه همزة الوصل (مثل: مصدر الفعل الخماسي) المسبوق بلام التعريف، يقول: «فإن جاءت ألف ولام من نفس الحرف وليستا للتعريف، نحو الألف واللام اللتين في (التقاء، والتفات، والتباس) ثم أدخلت عليهما لام الصفة؛ أثبتَّ الألف، نحو قولك: (بالتقائنا، ولالتفاتنا،

---

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢١٥-٢١٧.

(٢) عبد السلام محمد هارون، قواعد الإملاء وعلامات الترقيم، (القاهرة: دار الطلائع، ٢٠٠٥)، ص٧.

(٣) الأسماء العشرة: اسْمٌ، واسْتٌ، وابْنٌ، وابْنَةٌ، وابْنُمٌ، وامْرُؤٌ، وامْرَأَةٌ، -وكذا مثنى هذه الأسماء السبعة- واثْنَانِ، واثْنَتَانِ، وايْمُنُ اللهِ.

ولالتباس الأمر عليّ، وبالتباسه)؛ لأنهما من نفس الحرف، وليستا بزائدتين، فإن أدخلت الألف واللام الزائدتين للمعرفة على الألف واللام اللتين من نفس الحرف، لم تصف الحرف بياء الصفة ولا لام الصفة، لم تحذف شيئًا، فكتبتَ (الالتقاء) و(الالتفات) والالتباس)، فإن وصلتهما بياء الصفة، لم تحذف، فكتبتَ (بالالتقاء) و(بالالتفات) و(بالالتباس)، فإن وصلت بلام الصفة حذفتَ، فكتبت (للالتقاء) و(للالتقاء) و(للالتفات) و(للالتباس)».

٢- ويرى ابن قتيبة أن الهمزة إن كانت في الوسط ساكنة، وقبلها فتحة، كُتبت على ألف، مثل: «رأس»، وإن كان قبلها كسرة، كتبت على ياء، مثل: «شئت»، وإن كان قبلها ضمة كتبت على واو، مثل: «لؤم».[١]

وهذا يوافق ما نجري عليه في قاعدة رسم الهمزة ، وهو أن تكتب على حرف مناسب لحركة الحرف الذي قبلها: فتكتب على ألف إذا كان ما قبلها مفتوحًا مثل: يأمر، يأخذون، يأكلان، يأتلف؛ وتكتب على واو إذا كان ما قبلها مضمومًا مثل: مؤمن، رؤية، يؤذي؛ وتكتب على ياء إذا كان ما قبلها مكسورًا مثل: بئر، ذئبان.[٢]

٣- وإن كانت الهمزة في الوسط مضمومة أو مكسورة وبعدها واو، يكتفى بواوٍ واحدة، وتحذف الهمزة؛ مثل: (اقرؤا) و (قرؤا) وهم (يقرؤن) و(يملؤن) و(مستهزؤن) و(مقرؤن) و(مخطؤن).[٣] وقال ابن قتيبة عن هذا الحذف: «عليه المصحف ومقدمو الكتاب».[٤]

وهذا يخالف ما نجري عليه، ذلك لأن الهمزة إن كان بعدها واو المد كتبت الهمزة مفردة إذا كان الحرف الذي قبلها لا يوصل بما بعده، مثل: بدءوا-قرءوا-

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٦٢، وهذه العبارة من د. رمضان عبد التواب، مشكلة الهمزة العربية، ص ٥٤ في تلخيصه رقم ١.

(٢) عبد العليم إبراهيم، الإملاء والترقيم في الكتابة العربية، (القاهرة: مكتبة غريب) ، ص ٤٦؛ و د. أيمن أمين عبد الغني، الكافي في قواعد الإملاء والكتابة وفقًا لقرارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (القاهرة: دار التوفيقية للتراث، ٢٠١٢) ، ص ٨٢.

(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص٢٦٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٦٤.

تبوءوا-يبدءون-ابدءوا-يقرءون-لن يبرءوا- دءوب-رءوف-رءوم. وكتبت الهمزة على نبرة إذا كان الحرف الذي قبلها يوصل بما بعده، مثل: صئول، سئول، قئول، كئود، سئوم، نئوم، يئول، نئوب، يئوده، يئوس، مئونة، لجئوا، أنشئوا، أخطئوا، لا يعبئون، يطئون، ينشئون، يلجئون، الجئوا، اربئوا.[1]

ولكن ابن قتيبة يعقب على ذلك ويعرض رأيًا آخر يستحسنه قائلا: «وبعض الكتاب بياء قبل الواو؛ مثل: (مستهزئون) و(مقرئون) وذلك حسن».[2] وهذا هو الذي يكثر استعماله الآن، ولعل السر في ذلك للتفرقة بين المد في (مستهزئون) وبين عدمها في (مستهزؤن) إذ الكتابة العادية اليومية يصعب عليها وضع علامة المد (ؤن) كما في المصحف.

٤- وإن كانت الهمزة في الآخر قبلها فتحة، كتبت على ألف في الرفع؛ نحو: (هذا الملأ) و(هو يقرأ)، وفي النصب؛ مثل: (رأيت الملأ) و(عرفت الخطأ)، وفي الخفض؛ مثل: (مررت بالملأ) و(أقررت بالخطأ).[3]

٥- وإن كانت الهمزة في الآخر قبلها ضمة، كُتبت على واو مطلقًا؛ مثل: (لم يوْضُؤ الرجل) و(لن يوضؤ الرجل) و(مررت بأكمؤك).

وإن كانت قبلها كسرة، كتبت على ياء مطلق؛ مثل: (هو يقرئك السلام)، و(هذا قارئنا) و(يريد أن يستقرئك).

وهذان (رقم ٤ و ٥) يجريان مجرى القاعدة: «أن الهمزة إذا كان ما قبلها متحركًا رسمت على حرف يناسب حركة ما قبلها» فتُكتب على الألف إذا كان الحرف الذي قبله مفتوحًا؛ وتكتب على الواو إذا كان الحرف الذي قبلها مضمومًا؛ وتكتب على ياء إذا كان الحرف الذي قبلها مكسورًا.[4]

---

(١) عبد العليم إبراهيم، الإملاء والترقيم في الكتابة العربية، ص ٥٠.

(٢) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٦٤.

(٣) المرجع السابق،ص ٢٦٢.

(٤) عبد العليم إبراهيم، الإملاء والترقيم في الكتابة العربية، ص ٥٧؛ ود. أيمن أمين عبد الغني، الكافي في قواعد الإملاء والكتابة وفقا لقرارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ص ٩٤.

٦- وإن كانت الهمزة في الآخر قبلها ساكن، تحذف في الرفع، مثل: (يوم ينظر المر) و(لكم فيها دف) و(مل الأرض ذهبا)، وفي الخفض؛ مثل: (وإن من شي إلا يسبح بحمده)، وفي النصب غير المنوَّن؛ نحو: (يُخرج الخب). وتلحقها ألف في النصب المنون؛ نحو: (برأت برا) و(قرأت جزا).[١]

هذا على خلاف ما نعرفه الآن، فإن الهمزة تكتب منفردة على السطر إذا كان الحرف الذي قبلها ساكنا، مثل: (عِبْء) و(جُزْء)، و(بطْء) و(نَشْء) و(كُفْء) و(المَرْء) و(بَدْء) و(قَرْء).[٢] لكن ابن قتيبة ليس منفردا في هذا الرأي، فإنه يستشهد بما جاء في المصحف -ولابد من التنبيه أن المحصف لم يكن على الصورة التي نراها في كتابة تلك الآيات. ولعل السبب في إسقاط الهمزة من الكتابة في المصحف لأن في تحقيقها -بصرف النظر عن أصالتها في اللغات السامية كلها- ثقلا، وإخراجها كالتهوع على ما قال د. رمضان عبدالتواب عن سيبويه، وهذا تؤيده ظاهرة الإبدال في العربية، فليس من المستحيل أن لم يُنطق بها على صورتها الأصلية إلا القبائل النجدية وبخاصة تميم وقيس، أما القبائل الحجازية، وعلى رأسها قبيلة قريش، فإنها كانت تسقط الهمزة من نطقها في غير أول الكلمة في غالب الأحيان.[٣] وعلى هذا الأساس، من الممكن جدًّا - على سبيل الافتراض- أن تكون (المرء، والدفء، والملء، والشيء) كما في الآيات القرآنية، على لغة قريش حتى استثقلوها وأسقطوها من الكتابة. والله أعلم.

وهناك رواية تجري على هذا التفسير وهو ما نُقل عن ابن عبدالبر، قال: «قول من قال: نزل القرآن بلغة قريش، معناه عندي: في الأغلب؛لأن لغة غير قريش موجودة في جميع القرآن، من تحقيق الهمزة وغيرها، وقريش لا تهمز».[٤]

٧- ومن هذا نفهم السبب وراء اقتراح ابن قتيبة أن تحذف الهمزة إذا كان قبل

---

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٦٦.

(٢) د. أيمن أمين عبد الغني، الكافي في قواعد الإملاء والكتابة وفقا لقرارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ص ٩٤.

(٣) يقرأ د. رمضان عبد التواب، مشكلة الهمزة العربية، ص ٢٤-٢٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٧.

هاء التأنيث ياء؛ مثل: (الهيّة) و(الفية)، أو واو؛ مثل: (السوّة) ، أو ألف، مثل: (الجرأة) بمعنى: الجراءة. وعندئذ يحدث اجتماع الحركتين ما يسمى بـ(Hiatus)، وهو أن تتوالى حركتان من غير توسط صامت بينهما، مثل (seeing, neo, way out).

أما دون ذلك، فتكتب الهمزة ألفا قبل هاء التأنيث؛ مثل: (المرأة) و(الكمأة) و(الجرأة) و(النشأة).[1]

٨- وفي اختلاف القدماء في الهمزة المتطرفة التي تصير وسطًا مع هاء الضمير، قال ابن قتيبة: «وكان بعض كتاب زماننا يدع الحرف على حاله بالألف»[2] ، وقال في موضع آخر: «وكان المختار في الرفع أن تترك الحرف على حاله مكتوبًا بالألف، ويختار في الخفض مثل ذلك».[3] وعلى هذا فإن بعض الكتاب كان يكتب الهمزة على ألفٍ مطلقًا في الرفع؛ مثل: «هو يشنأه» و«الله يكلأه» و«هذا ملأهم»، والنصب؛ نحو: «رأيت ملأهم» و«عرفت خطأهم»، والخفض؛ نحو: «مررت بملأهم» و«سمعت بنبأهم».

هذا يعكس رأي ابن قتيبة وإن كان حكاية عن بعض كتاب زمانه، إذ قال بعد ذلك: «هذا المذهب المتقدم» ، ينظر الرقم ٤ أعلاه.

والبعض الآخر كان يكتب الهمزة على ألف في النصب؛ نحو: «لن أقرأه»، وعلى واو في الرفع؛ نحو: «هل أتاك نبؤهم»، وعلى ياء في الجر؛ نحو: «مررت بملئهم».

٩- أما مهموز العين من الأفعال في الماضي، فإن كانت همزته مفتوحة كتبت بالألف؛ مثل: «سأل» و«زأر»، وإن كانت مضمومة كتبت بالواو؛ مثل: «لَؤُم» و«بؤُس»، وإن كانت مكسورة كتبت بالياء، مثل: «سئم» و«يئس». وهذا ما نجري عليه.

بيد أن ابن قتيبة يرى في المضارع أن حذف الهمزة منه أجود، كما في

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٦٧.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٢.
(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٦٣.

المصحف؛ نحو: «يسل» و«يزر» و«يسم» و«يس» و«يلم» و«يبس». ولا أدري لأي سبب يفرق ابن قتيبة بين الماضي وبين المضارع؟ فإذا كان ذلك يرجع إلى تمسكه بالمصحف، فقد صدر منه ما يخالفه، بل وصف موقف غيره من الكتاب قائلا: «وقد أبدل منها بعضهم».[1] نحو: «يسأل» و«يزأر» و«يسأم» و«ييأس» و«يلؤم» و«يبئس».

١٠- أما مهموز اللام المضارع وقبل الهمزة ياء أو واو، كتبت الكلمة بواوين في صيغة: تَفْعَلُون؛ مثل: (تسوون) و(تنوون) و(أنتم مسوون). كما تكتب بياء واحدة وواوٍ واحدة في صيغة تُفْعِلون؛ نحو: (تُسيون)، يعني: (تسيئون). قال: «تكتبه إذا أردت تَفْعُلُوْن (تسوؤن) و(تنوؤن) بواوين؛ لأنها ثلاث واوات فحُذفت واحدة، وكذلك (أنتم مسوؤن) فإذا أردت تُفعِلون مِن أساء قلت: تسيؤن بياء واحدة وبواو واحدة؛ لأنهما واوان فحذفت واحدة».[2]

وهذا أيضا مما لا نجري عليه إذ لا يوافق المنطوق، فإن الأغلب في الكتابة أن تكون موافقة للمنطوق، فتكتب: (تسوئون) و(تسيئون) و(تنوؤون) من دون حذف أي واحد من الواوات الثلاث.

١١- وقد أبدى ابن قتيبة رأيه فيما اختلف الكتاب فيه من الكلمات التالية:

(أ) مؤونة وشؤون ورؤوس وسَؤول ويؤوس، قال عنها ابن قتيبة: «بعضهم كتبه بواوين، وبعضهم بواو واحدة: مونة وشون وروس وسول ويوس»، ثم عقب بقوله: «وكلها حسن».

(ب) كلمة «المودة» [الموءودة] قال عنها ابن قتيبة: «إنها في المصحف بواو واحدة، ولا أستحب للكاتب أن يكتبها إلا بواوين؛ لأنها ثلاث إحداهن همزة مضمومة تبدل منها واوًا. فإن حذفت اثنتين أجحفت بالحرف».[3]

(ج) ليم وريس وبيس وزير، قال عنها ابن قتيبة: إن بعضهم كتبها بياء واحدة

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٦.

(٢) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٦٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦٥.

اتباعا للمصحف، وبعضهم بياءين: لئيم ورئيس وبئيس وزئير، قال عنها ابن قتيبة: «هو أحب إلي».

ومقترح ابن قتيبة هذا، وما قبله، يبدو من خلالهما مخالفة ابن قتيبة للمصحف وإن كان حريصًا على التمسك به.

(ث) في صيغة الجمع على «أَفْعُل» المهموز العين؛ مثل: أفؤُس وأرؤُس وأسؤق، قال ابن قتيبة: «إن كتابة الهمزة بواو واحدة أحب إليّ، والحذف جائز، مثل: أفس وأرس وأسق».

المبحث الثاني: في الألف اللينة

الألف اللينة هي ألف ساكنة مفتوح ما قبلها، مثل ألف: كتاب، وعصا، وعاد، ويخشى، وإلى، وعلى. وهي لا تأتي في أول الكلمة؛ لأنها ساكنة، وإنما تقع في وسط الكلمة، أو في آخرها.

يرى ابن قتيبة أنه إذا كانت الهمزة تكون عينًا واللام ياءً أو واوًا، تكتب فَعَل من ذلك كله بألف وياء بعدها، نحو (رأى) و(نأى) و(شأى) و(بأى) و(أوى). وإنما كتبتَ بنات الواو منه بالياء لأنك كرهت الجمع بين ألفين، وتكتب يَفْعَل منه مثل (ينأى) ويشأى) و(يبأى) بياء بعد ألف[1] ويحكي ابن قتيبة عن كتاب زمانه قائلا: «وكان بعضهم يكتبه بغير ألف (يَنْئَى) و(يَشْئَى) كما كتب (يسئل) و(يسئم) بلا ألف، ولا أحب ذلك لأن هذا معتلّ موضع اللام من الفعل؛ فلا يجمع عليه مع الاعتلال الحذف».[2]

ورأيُ ابن قتيبة هذا لا يختلف عما نحن عليه الآن، فإن هناك قاعدتين كليتين تقولان:

١- ما كانت فاؤه أو عينه واوًا كتب بالياء، نحو وعى، ووقى، والجوى، والهوى.

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٦٨.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٨.

٢- ما كانت عينه همزة كتب أيضًا بالياء، نحو: بأى (من البأو، وهو الفخر)، وشأى (من الشأو بمعنى السبق)، وفأى (من الفأو بمعنى الضرب). وذلك لأنهم كرهوا في هذا اجتماع الألفين.[١]

المبحث الثالث: في الحروف التي تزاد[٢]

١- تزاد الألف وسطًا في (مائة) مفردة ومركبة .

ويقول ابن قتيبة: «و(مائة) زادوا فيها ألفا، ليفصلوا بينها وبين (منه)، ألا ترى أنك تقول: (أخذت مائة) و(أخذت منه)، فلو لم تكن الألف لالتبس على القارئ».[٣]

٢- وتزاد الألف طرفًا بعد واو الجمع، قال: «وزادوا ألف الفصل بعد الواو ليفرق بها بين واو الجميع وواو النسق».[٤]هذا هو الرأي الذي يذهب إليه ابن قتيبة وقد بيّنه في موضع آخر من الكتاب.

٣- ومما يزاد في الكتابة من الحروف عند ابن قتيبة الواوُ، وذلك بأن تدخل في (عَمْرو) -في حال رفعه وجره؛ فرقا بينه وبين (عُمَر)، «فإذا صرت إلى حال النصب لم تلحق به واوًا؛ لأن (عَمْرًا) ينصرف، و(عُمَر) لا ينصرف.

٤- وتزاد الواو في (أولئك) و(أولى) و(أوخي)، قال ابن قتيبة: «(أولئك) زيد فيها واو؛ ليفرق بها بينها وبين (إليك)، و(أولى) أيضًا بواو».ويقول: «وتكتب (يأُوخَيَّ) مصغرًا بواو مزيدة؛ ليفرق بها بينها وبين (يَا أَخِيْ) غير مصغر».

وكما يبدو، كل هذه المقترحات من الزيادة في الكتابة يستمر استعمالها حتى الآن.

---

(١) عبد السلام محمد هارون، قواعد الإملاء وعلامة الترقيم، ص ٢٣.
(٢) عبد السلام محمد هارون، قواعد الإملاء وعلامة الترقيم، ص ٢٣.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٤٦.
(٤) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

المبحث الرابع: في حذف الحروف وإثباتها

١- يرى ابن قتيبة أن الألف في أول الكلمة تحذف في البسملة خاصة، أما فيما سوى ذلك فتثبت الألف.

٢- تحذف الهمزة في (ابن) إذا كان صفة للاسم الذي قبله.

٣- الألف في الوسط تحذف من الأسماء الأعجمية المستعملة ويُسمَّى بها كثيرًا، نحو: (إبرهيم، وإسمعيل، وإسرئيل، وإسحق، وسليمن، وهرون).

وقد سبق الكلام عن البسملة والابن وهذه الأسماء الأعجمية في أحكام الهمزة. ولكن كلام ابن قتيبة مثير للاهتمام ، ويقول في (صلح، وخلد، وملك): «وما كان على [وزن] فاعل فإن حذف الألف منه حسنٌ وإثباتها حسن، وإذا جاء منها أسماء ليس يكثر استعمالها –نحو جابر، وحاتم، وسالم- فلا يجوز حذف الألف في شيء منها».[1] هذا يعكس ميل الناس في كتابة الهمزة عند القدماء، ثم يأتي ابن قتيبة يفصل القول في ذلك على ثلاثة اعتبارات: أولاً، وقوع هذه الأسماء الأعجمية في المصحف فيقترح عدم المخالفة؛ وثانيًا، فكرة الاستثقال والاستخفاف فيقترح الحذف للاستخفاف؛ وثالثًا، ندرة استعمال الأسماء العربية الأصل فيقترح إثبات الألف مخافة اللبس.

٤- وبناء على هذا، يرى أن الألف في الوسط من الأسماء على وزن فاعل تحذف إذا أدخلها الألف واللام، مثل (الحرث)؛ يعني: (الحارث)، وإذا انتفى الألف واللام أثبتت الألف.

يقول: «وقال بعض أصحاب الإعراب: إنهم كتبوه بالألف عند حذف الألف واللام لئلا يشبه (حَرْثًا) فيلتبس به، ثم أدخلوا الألف واللام فحذفوا الألف حين أمنوا اللبس؛ لأنهم لا يقولون الحرث، وهو اسم رجل».[2]

٥- تحذف الألف في (الرحمن) مع إثبات الألف واللام، «وإذا حذفت الألف

---

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٠.

واللام فأحب إليّ أن يعيدوا الألف فيكتبوا: رحمن الدنيا والآخرة».[1]

٦- تحذف الألف في (السلم عليكم) و(عبد السلم)؛ يعني السلام عليكم وعبد السلام.

٧- يقترح ابن قتيبة ألا تحذف الألف في «كل جماعة ليس بينها وبين واحدها إلا الألف؛ لئلا يشبه الجميع الواحدَ، نحو (مساكين، ومساجد، ودراهم). «لا يجوز أن تحذف الألف فيظن أنه مِسْكين».

وهذا رأي حسن يمكن أن يعكس تقنيات الكتابة في عصر ابن قتيبة حيث لا يفرّق أحيانًا بين المفرد والجمع، ولكن بعد ذلك يقول:

«إذا كانت في موضع لا يقع فيه الواحد كتبت بغير ألف، فإن كانت في موضع يجوز أن يتوهم فيه الواحد أثبتّ الألف».

هذا الكلام الأخير –ولو كان تحت اسم الاستخفاف- يثير الاضطراب عند قراءة النص حيث لا يكون هناك دليل على المد أو عدمه. ولكن مع ذلك، ليس من الطريف أن نقول إن هذا هو أول محاولة يقوم بها ابن قتيبة في التوجيه الإملائية، وجدير بالذكر أن دليل الرسم في ذلك العصر لم يزْل يعتمد على ما يراه الكتّاب خفيفا، لا على حسب الصوت، أما مخافة الالتباس فذلك باعتبار قراءة النص من وجهة نظر القراء.

٨- تستوي كتابة (الملائكة) بين إثبات الألف وحذفها. يقول: «والملائكة إثبات الألف فيها حسن؛ وحذفها حسن ، وهي مكتوبة في المصحف بغير ألف».[2] ونحن الآن نكتب الكلمة بالألف.

٩- تحذف الألف في العدد إذا كان مضافًا؛ أما إذا كان مفردًا فتثبت الألف، نحو (ثلثة وثلثون وثمنية)،[3] يعني: ثلاثة وثلاثون وثمانية.

---

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٣٠.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٣.
(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٣٣.

١٠-تحذف الألف من «ما» الاستفهامية.

يقول ابن قتيبة: «تقول: عمّ تسأل، وفِيْم ترغب، وفيم جئت، ولم تكلمت، وبِمَ، وحَتَّامَ، وعَلَامَ، نحذف الألف في الاستفهام؛ فإذا كان الكلام خبرًا أثبتّ الألف فقلتَ: سَلْ عما أردت، وتكلم فيما أحببت».[١]

والقاعدة تقول: تحذف الألف من ما الاستفهامية إذا سبقت بحرف جر، مثل: فيم تفكر؟ لم سافرت؟ عم تسأل؟ مم تعبت؟ بم تكتب؟ علام عولت؟ حتام تنتظر؟ إلام الخلف بينكم؟ أو سبقت بمضاف، مثل: بمقتضام تصرفت هذا التصرف؟[٢]

١١-تحذف الألف من «ها» الإشارية إذا اتصلت بضمير، «وتكتب (هأنتم) و(هأنت) و(هأنا) بألف واحدة وتحذف واحدة».[٣]

١٢-تحذف واحدة من الواوين والثلاثة إذا اجتمعن، «وتكتب (طاوُس) و(ناوس) و(داوُد) بواو واحدة استخفافًا؛ إذ كان ما بقي دليلاً على ما ذهب».[٤] «فإذا اجتمعت ثلاث واوات حذفت واحدة واقتصرت على اثنين، نحو قول الله تعالى: ﴿لَوَّوْا۟ رُءُوسَهُمْ﴾، وكذلك إن كان ما قبل الواو الأولى مضمومًا، نحو (أنتم تَسوؤُن زيدًا) و(تنوؤن بالأيدي) و(أنتم مَغْزُوُّون) و(مَدعُوُّون) تكتب هذا كله بواوين وتسقط واحدة».[٥]

وهذا مما يجري عليه الأستاذ عبدالسلام هارون وعبدالعليم إبراهيم.

ويمضي ابن قتيبة يفصل القول في ما نُقص منه الياء لاجتماع الساكنين، ويقول: «تكتب (قاضٍ، وغازٍ، ورامٍ، ومهتدٍ، ومفترٍ، ومُشْتَرٍ) وكل ما أشبه هذا في

(١) المرجع السابق، ص ٢٤١.
(٢) عبد العليم إبراهيم، الإملاء والترقيم في الكتابة العربية، ص ٧٧.
(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٢٨.
(٤) المرجع السابق، ص ٢٤٢.
(٥) المرجع السابق، ص ٢٤٢.

حال الرفع والخفض بلا ياء، استثقالا لمجيء الضمةبعد الكسرة والياء، ومجيء كسرة بعد كسرة وياءٍ، لأن أكثر العرب إذا وقفوا وقفوا بغير ياء؛ فإذا صرت إلى النصب أتممته فقلت: (رأيت قاضيًا، ورأميًا، ومهتديًا، ومشتريًا)».[1]

خلاصة الكلام في ما يستعمل وما يطرد اليوم من مقترحات ابن قتيبة :

لاحظنا مما سبق أن الكثير من توجيهات ابن قتيبة الإملائية يعتمد على فكرة الاستخفاف والاستثقال في الرسم، وقد يتعارض ذلك مع الخوف من الالتباس من وجهة نظر القراء. وجملة مقترحات ابن قتيبة في كتابة الهمزة وحذف بعض الحروف هي مما نجري عليها الآن، إلا شيئًا يسيرًا منها، وذلك مثل:

١- حذف الهمزة إذا كان قبل هاء التأنيث ياء، مثل: الهيّة (الهيئة)، أو واو، مثل: السوّة (السوءة)، أو ألف، مثل: الجرأة (الجراءة).

٢- كتابة الألف مطلقًا للهمزة المتطرفة التي تصير وسطًا مع هاء الضمير في الرفع، مثل (هو يشنأه) والنصب، مثل (رأيت ملأهم)، والخفض، مثل: (مررت بملأهم) .

٣- حذف الهمزة في مهموز العين من الفعل المضارع، دون الماضي، مثل: يسل (في يسأل)، ويسم (في يسأم)...

٤- حذف إحدى الواوات في مهموز اللام المضارع وقبل الهمزة ياء أو واو، مثل: تسوون (في تسوؤون)، وتسيون (في تسيئون) .

٥- حذف الألف في الوسط من الأسماء الأعجمية المستعملة ويُسمَّى بها كثيرا، نحو: (إبرهيم، وإسمعيل، وإسرئيل، وإسحق، وسليمن، وهرون).

٦- حذف الألف في الوسط من الأسماء على وزن فاعل إذا دخلتها الألف واللام، مثل (الحرث)؛ يعني: (الحارث)، وإثبات الألف إذا انتفى الألف واللام.

---

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٤٥.

٧- حذف الألف في (السلم عليكم) و(عبد السلم)؛ يعني السلام عليكم وعبد السلام.

٨- حذف الألف في العدد إذا كان مضافًا؛ أما إذا كان مفردًا فتثبت الألف، نحو: (ثلثة وثلثون وثمنية)، يعني: ثلاثة وثلاثون وثمانية.

الفصل الثاني
في فقه اللغة

المبحث الأول: الاشتقاق

من وسائل تنمية اللغة العربية الاشتقاق، وهو في العربية يعد أهمها في توليد الألفاظ، ولهذا عني به لغويو العرب قديما وحديثا، وأفردوه بالتأليف في كتب مستقلة، أو في فصول طوال من مؤلفاتهم، منهم قديما: الأصمعي وقطرب، وأبو الحسن الأخفش، وأبو نصر الباهلي، والمفضل بن سلمة، والمبرد وابن دريد والزجاج، وابن السراج، والرماني، والنحاس، وابن خالويه، وابن جني. ومنهم حديثا: الأستاذ محمد المبارك، والأستاذ سعيد الأفغاني، والشيخ عبدالقادر المغربي.[1]

وشعرت أنه تجب الإشارة هنا إلى أهم المراجع وأحدثها فيما يتعلق بالاشتقاق بالإضافة إلى ما ذكرنا، منها ما كتبه د. محمد حسن عبد العزيز بعنوان: «العربية الفصحى المعاصرة».[2] وترجع أهمية الكتاب إلى أنه يعالج الاشتقاق معالجة شاملة لجوانبه وما للغة العربية المعاصرة من المميزات والضوابط فيه عند مواكبة متطلبات العصر الحديث في شتى ميادين العلم ومختلف أنواع إنتاج الحضارة، كما يعالج أيضا قضايا لغوية أخرى كالتعريب والنحت وتيسير النحو مما لا يستغني عن معرفته دارسو اللغة العربية وباحثوها.

يقول الأستاذ عن الاشتقاق القياسي، إنه «من حيث هو مبدأ توليدي لا معياري فحسب – أدى دورًا عظيمًا في إنشاء نظام من المصطلحات في العصر

(١) محمد الأنطوكي، فقه اللغة، ص ٤٢٠.

(٢) يقرأ د. محمد حسن عبد العزيز، العربية الفصحى المعاصرة قضايا ومشكلات، (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١١ م).

العباسي الزاهي لعلوم هذا العصر، وفي عصر النهضة العربية عاد هذا المبدأ إلى سابق عهده؛ ليسهم بأعظم دور في توفير جهاز مصطلحي متكامل للعلوم الحديثة، وما يزال واعدًا بدور أكبر في تعريب العلوم تعريبًا كاملاً. وليس دوره في ألفاظ الحضارة والشؤون العامة بأقل من هذا الدور. إن الاشتقاق إذًا رمز لحيوية اللغة، وسبيل لتطورها، تستمد منه جوهر حياتها وتسترفد عناصر النمو والخلود».[1]

أولا: تعريف الاشتقاق وأنواعه

والاشتقاق في التعريف هو أخذ لفظ من آخر مع تناسب بينهما وتغيير في اللفظ، كأخذ (عالم) من (علم) و(مكتب) من (كتب).[2] أو بعبارة أخرى: «هو نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنى وتركيبا وتغاييرهما في الصيغة، أو يقال هو تحويل الأصل الواحد إلى صيغ مختلفة لتفيد ما لم يستفد بذلك الأصل».[3]

وما هو الأصل في هذا التعريف؟ هذا محل الخلاف بين العلماء قديمًا وحديثًا، فيقترح بعضهم تعريفًا آخر، وهو «أخذ كلمة من جذر مع تناسب بينهما في المعنى واللفظ».[4] والجذر أدق في التعريف حيث يشمل المصدر والفعل.

والاشتقاق عند معظم اللغويين على ثلاثة أنواع: الاشتقاق الصغير أو الأصغر، والاشتقاق الكبير، والاشتقاق الأكبر. ويزيد بعضهم على هذه الأنواع نوع آخر وهو الاشتقاق الكبّار.

والاشتقاق الصغير أو الأصغر هو ما ينصرف إليه لفظ الاشتقاق عند إطلاقه، كاشتقاق (ضارب) و(مضروب) من (ضرب)، واشتقاق (كاتب) و(مكتوب) من (كتب) وهلم جرًّا. ويشترط في هذا النوع من الاشتقاق أن يتفق المشتق والمشتق منه في الأحرف الأصلية وفي ترتيبها، وفصائل الكلمات الناتجة منه عشر: الفعل

(١) د. محمد حسن عبد العزيز، العربية الفصحى المعاصرة، ص ١٢٥.
(٢) محمد الأنطوكي، فقه اللغة، ص ٤٢١.
(٣) عبد القادر بن مصطفى المغربي، الاشتقاق والتعريب، (القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٠٨)، ص ٩؛ ويقارن السيوطي، المزهر في اللغة وأنواعها، ص ٢٧٥.
(٤) محمد حسن عبد العزيز، العربية الفصحى المعاصرة، ص ١٢٥.

الماضي، والفعل المضارع، وفعل الأمر، واسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة باسم الفاعل، واسم التفضيل، واسم الزمان، واسم المكان، واسم الآلة.

أما الاشتقاق الكبير فيسمى بالقلب أيضًا،[1] وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في المعنى، واتفاق في الأحرف الأصلية دون ترتيبها، مثل (جذب) و(جبذ)، فإن الحروف في المشتق هي عينها في المشتق منه، والمعنى فيها متناسب، وإنما الفرق بينهما أن الباء في الأول بعد الذال، على عكس الثاني، وهذا ما عنوه بالقلب في هذا المقام. وعندهم أن اللفظ الأكثر تداولاً هو الأول أو المشتق منه، وغيره هو المشتق.

أما الاشتقاق الأكبر ويسمى الإبدال أيضا، فهو أن يكون بين اللفظين تناسب في المعنى ومخارج الحروف المختلفة، مثل: (نعق ونهق) فالمعنى متقارب إذ هو في كل منهما الصوت المستكره، وليس بينهما تناسب في اللفظ لأن في كل من الكلمتين حرفًا لا يوجد نظيره في الأخرى، غير أن الحرفين المختلفين فيهما (العين في الأولى والهاء في الثانية) متناسبان في المخرج، فإن مخرجهما جميعًا الحلق.

أما الاشتقاق الكبار وجمهور العلماء يسمونه بالنحت، فهو أن تعمد إلى كلمتين أو جملة فتنزع من مجموع حروف كلماتها كلمة فذة تدل على ما كانت تدل عليه الجملة نفسها، مثل: «حوقل» من «لا حول ولا قوة إلا بالله».[2]

ثانيا: رأي ابن قتيبة عن الاشتقاق

يقرر ابن قتيبة أن الاشتقاق من خصيصى العرب، ويذكر ذلك من خلال كلامه عن مزايا العربية التي نزل بها القرآن. قال: «وقد يكتنف الشيء معان فيشتق لكل معنى منها اسم من اسم ذلك الشيء، كاشتقاقهم من البطن للخميص: «مُبَطَّن»، وللعظيم البطن إذا كان خلقة: «بطين»، فإذا كان من كثرة الأكل قيل: «مِبْطان»،

(١) المغربي، الاشتقاق والتعريب، ص ١٤.
(٢) المرجع السابق، ص ٢١ .

وللمنهوم: «بَطِن» وللعليل البطن: مبطون».[1] وبهذا الكلام يخالف طائفة ادعت أن الكلم كله أصل.

ويبدو أيضًا بلمحة سريعة – وبصرف النظر عن النطاق الأوسع-أن ابن قتيبة يرى أن المشتقات (مُبَطَّن، وبَطِيْن، ومِبْطَانٌ، وبَطِنٌ، ومَبْطُوْن) اشتقت من اسم العين (البطن)،[2] وبهذا أخذ طرفًا من آراء البصريين.

رأى البصريون أن أصل الكلمة هو المصدر، ومن حجتهم في ذلك أن المصدر بسيط، أي يدل على الحدث فقط (أو اسم للحدث)، بخلاف الفعل فإنه يدل على الحدث والزمن. ويؤيد الأستاذ عبد الله أمين هذا المذهب بأن العرب اشتقت من أسماء الأعيان، إلى جانب اشتقاقها من المصادر.[3]

ولكن ابن قتيبة يرفض كون المصدر أصلاً للمشتقات، بدليل أنه سمى بابًا من كتابه «باب المصادر المختلفة من الصدر الواحد» حيث ذكر فيه كثيرًا من أمثلة الاشتقاق الصغير، وعلى سبيل المثال قال فيه: «وجدتُ في الغضب «مَوْجِدة، » ووجدتُ في الحزم «وَجْدًا»، ووجدتُ الشيءَ «وِجْدَانًا ووُجُودًا»، وافتقَرَ فلان بعد «وُجْدٍ». ومن ذلك: «نَحَلَ جسمه يَنْحَلُ نُحُولاً»، ونَحَلْتُهُ من العطيَّة أنْحَلُه «نُحْلاً، ونِحْلَةً»ونحلتُهُ القول أنحله نَحْلاً ». وبذكر المصادر كأنه يريد أن يدلل على أن

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٧.

(٢) ومما يؤيد هذه الفكرة دراسة قام بها د. حسين علي الزراعي الذي يقول: ومن الطبيعي أن الأسماء هي الأصل والأفعال والمصادر مشتقة منها. ينظر د. حسين علي الزراعي، بناء الكلمة وتحليلها، مقاربات في اللسانيات الحاسوبية، (الجزائر: دار التنوير، ٢٠١٣)، ص ٧٤ وما بعده.

(٣) ويقول مدللا على هذا الرأي: «ولا شك أن كل اسم من أسماء الأعيان، هو أصل المشتقات من مادته؛ إذ لا يعقل أن الفعل: تأبل: أي اتخذ إبلا، قد وضع قبل أن يوضع لفظ: إبل نفسه، ولا فعل: تأرّضَ، أي لصق بالأرض، وضِع قبل لفظ الأرض، ولا الفعل: تبنى: أي اتخذ ابنا، وضع قبل لفظ ابن... وأوضح من هذا دليلا وأقوى حجة على أن العرب اشتقوا من أسماء الأعيان، كما اشتقوا من المصادر، أنهم عربوا أسماء أعجمية، ثم اشتقوا منها مصادر وأفعالاً ومشتقات؛ إذ لا يعقل أن يكون العرب، قد اشتقوا كل ذلك من مواد الأسماء الأعجمية، قبل أن يعربوها...عربوا اللجام، ثم اشتقوا منه: ألجم الفرس». نقله د. رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، ص٢٩٢.

الجمع لا يمكن أن يكون أصلاً للواحد.

وكلمة الصدر في عنوان الباب هي تسمية الكوفيين للأفعال،[1] وهم يرون أن الأصل في المشتقات هو الفعل؛ لأن المصدر يجيء بعده في التصريف؛ فيقال مثلاً: ضربَ يضربُ ضربًا.[2]

بناء على هذا فليس من العجب أن ينقد ابن السيد البطليوسي عدم استقرار ابن قتيبة في هذا الباب إذ أدخل فيه بضع أفعال ماضية مختلفة الأوزان بعضها عن بعض. فمثلا قال ابن قتيبة: «أوَيْت له «مَأوِيَةً، وإيَّةً» أي: رَحِمته، وأويتُ إلى بني فلانٍ آوِي «أُوِيًّا»، وآويتُ فلانًا «إيوَاءَ».[3] ثم قال المفسر: «قد قال في باب فَعَلْت وأفعلت باتفاق معنى: أويته وآويته: بمعنى، وأويت إلى فلان: مقصور لا غير».

ومثال آخر، قال ابن قتيبة: «عَبَر الرؤيا يَعْبُرُهَا عِبَارَةً، وعَبَرَ النهرَ يَعْبُرُه عُبُوْرا، وعَبِرَ الرجلُ يَعْبَرُ عَبَرًا، إذا استعبر، والعَبَر سُخْنة العين، يقال: لأمِّه العَبَرُ».[4] هنا يختلف الوزن بين (عَبَرَ وعَبِرَ) وإن كانت الكلمة من مادة (العين والباء والراء). هل أغفل ابن قتيبة هذا الاختلاف أو أورده بقصد؟

ومن ذلك: «سَكَرَتْ الريحُ سُكُورًا، أي: سكنتْ بعد الهبوب، وسكَرْتُ البثقَ أسْكُرُه سُكْرًا: إذا سددته. وسَكِرَ الرجل يَسْكَرُ سُكْرًا وسَكْرًا».[5] فقال البطليوسي: «هذا مخالف لترجمة الباب؛ لأنه ترجم الباب بالمصادر المختلفة عن الصدر الواحد، وهذان صدران مختلفان، أحدهما: فَعَل مفتوح العينِ، والثاني فعِل مكسور العين. فإن احتج له محتج بأنه أراد أنهما فعلان متفقان في أنهما ثلاثيان وإن اختلفا في كسر العين وفتحها، انتقض عليه ذلك، فإنه قد ذكر في هذا الباب:

---

(١) قال محقق الكتاب بهامش عنوان الباب بأن الأصل يعني به ابن قتيبة الفعل، ونصُّه: «الصدر أي: الفعل وهو من تسمية الكوفيين». الدالي في الهامش رقم (٢) ، أدب الكاتب، ص ٣٣٣.

(٢) د. رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م) ، ص ٢٩١.

(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٣٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٣٤.

(٥) المرجع السابق، ص ٣٣٤.

بلى وأبلى، وحمي وأحمى، وسفر وأسفر، ونزع ونازع، وعجز وعجّز. وهذه كلها صدور مختلفةَ، بعضها ثلاثي وبعضها رباعي، وبعضها أكثر من ذلك».[1]

واستمر ابن السيد نقده لابن قتيبة قائلا: «وقد ذكر أيضًا في هذا الباب «فرس» جواد: بين الجُودة والجَودة، وهذا مصدر لا صدر له. والذي ينبغي أن يعتذر له به، أن يقال: إنها وإن اختلفت أوزانها فهي مشتقة من أصل واحد، وبعضها متشبث ببعض، فلم يكن أن يذكر واحد منها دون صاحبه».[2]

وكما هو ملحوظ فإن نقد ابن السيد ينبني على ما يفهمه هو من منظور المذهب الكوفي بأن «الصدر»-بافتراض أنه أصل المشتقات- في تعبير ابن قتيبة هو الفعل، وهذا يحتاج إلى نظر.

وأنا أرى أن الصدر في تعبير ابن قتيبة لا يعني المصدر كما مضى بنا قبل قليل لامتناع الجمع أصلاً للواحد؛ ولا يعني الفعل كما ادعاه البطليوسي، بدليل اختلاف أوزان الفعل واختلاف أبنيتها، وإنما يعني الحروف الأصلية (في الفاء والعين واللام، وقد تكون مع الحروف الزائدة) التي تتركب منها الكلمة، أو بعبارة أخرى هو المادة اللغوية التي يأتي من جملة تراكيبها المعنى المشترك. ومما يبرر ما نقول:

١- ذلك الاختلاف في أوزان الفعل وأبنيتها.

٢- اختلاف الأبنية لصيغة واحدة كما في شتى العناوين من كتاب أدب الكاتب، وقال ابن قتيبة في آخر المطاف: «وإنما تجيء هذه المصادر مخالفة للأفعال -وإن اختلفت أبنيتها- [فهي] واحدة في المعنى»[3] . ومن هنا يمكن أن نقول إن نظرة ابن قتيبة للكلمة هي نظرة المعجميين التي تتأسس على المعنى للمادة اللغوية.

---

(١) ابن السيد البطليوسي، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، تحقيق الأستاذ مصطفى السقا ود. حامد عبد المجيد، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٦) ، جزء ٢، ص ١٤٥.

(٢) المرجع السابق، جزء ٢، ص ١٤٦.

(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٦٣٠.

وإذا صح ما انتهينا إليه فذلك يتناسب مع فكرة الجذر، وفي كلام اللغويين المعاصرين ما يؤيده، فمثلا يقول د. محمد حسن عبدالعزيز: «تتداول الألفاظ بالعربية بالاشتقاق غالبًا حيث تصب الجذور الثلاثية والرباعية في قوالب أو صيغ أو أوزان، وينتج عن تلك العملية ألفاظ، لكل لفظ منها: ١) معنى معجمي وهو معنى الجذر، و٢) معنى صرفي وهو معنى القالب أو الصيغة».[١]

وبناء على هذا، يمكن أن نقول إن ابن قتيبة قد فرّق بين هذين المعنيين. فمعنى الجذر يتمثل في هذه الأمثلة التي ساقها والتي قال عنها: «وإنما تجيء هذه المصادر مخالفة للأفعال –وإن اختلفت أبنيتها– [فهي] واحدة في المعنى» ؛ أما معنى الصيغة فذلك الذي يتولد من اختلاف الصيغِ من جذر واحد.

ثم أنه لا يرى بأسًا أن ينقل كلامًا يجري فيه الاشتقاق من اسم الأعيان المعربة، فمثلاً قال عن إبليس: «فيه قولان: قال أبوعبيدة: هو اسم أعجمي ولذلك لا يصرف. وقال غيره: هو «إفْعِيل» من أبْلَسَ الرجل إذا يَئِسَ. قال الله جل ثناؤه: ﴿أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ﴾ [سورة الأنعام: ٤٤] أي: يائسون. [كذلك قال ابن عباس في رواية أبي صالح عنه] ؛ قال: ولما لعنه الله وغضب عليه أبْلَس من رحمته أي: يئس [منها] فسماه [الله عز وجل] إبليس».[٢]

والراجح، كما قال الأستاذ د. محمد حسن عبد العزيز، أن هذا الضرب لا يحكم على أمثلته بأنها مشتقة، فإذا وافق لفظ أعجمي لفظًا عربيًّا في حروفه فليس أحدهما مأخوذًا من الآخر، فإبليس ليس بعربي، وإن وافق أبلس الرجل: إذا انقطعت حجته، أو من أبلس يبلس أي يئس..».[٣]

ويعني بهذا أنه مع الاعتراف بأعجمية كلمة إبليس، لكنه يتوسع في اشتقاقيتها ويأخذ بالمادة اللغوية أصلاً للمشتقات.

ولا ينتهي ابن قتيبة بالكلام عن المادة اللغوية التي ترجع إلى معنى مشترك،

(١) د. محمد حسن عبد العزيز، العربية الفصحى المعاصرة، ص ١٢٩.
(٢) ابن قتيبة، غريب القرآن، ص ٢٣ (المكتبة الشاملة) .
(٣) د. محمد حسن عبد العزيز، التعريب في القديم والحديث، ص ٧٤.

فقد تكلم أيضا عن اختلاف تركيب تلك المادة اللغوية، مما يؤيد ادعاءنا، ونحن نستنبط ذلك من أقواله عن تقديم حرفٍ وتأخيرِ آخر ويعني بذلك القلب الذي يعده اللغويون اشتقاقًا كبيرًا، واهتم به ابن قتيبة – كما اهتم بالاشتقاق الأكبر – اهتمامًا استطاع من خلاله تحليل معنى الكلمات، وذلك من خلال كلامه عن الاستعارة[1]، ونقتطف كلامه ما يلي:

«فكما يستعيرون الكلمة فيضعونها مكان الكلمة لتقارب ما بينهما، أو لأنّ إحداهما سبب للأخرى، فيقولون للمطر: سماء؛ لأنه من السماء ينزل ، ويقولون للنبات: ندى؛ لأنه بالندى ينبت، ويقولون: ما به طرق، أي ما به قوّة، وأصل الطّرق: الشحم، فيستعيرونه مكان القوّة؛ لأنّ القوّة تكون عنه.

كذلك يستعيرون الحرف في الكلمة مكان الحرف فيقولون: «مدهته» بمعنى:(مدحته)؛ لأن (الحاء) و (الهاء) يخرجان جميعًا من مخرج واحد.

ويقولون للقبر: جدث وجدف، ويقولون: ثوم وفوم ومغاثير ومغافير لقرب مخرج (الفاء) من (التاء) .

ويقولون: هرقت الماء وأرقته، ولصق ولسق، وسحقت الزعفران وسهكته، وغمار الناس وخمارهم.

في أشباه لهذا كثيرة يبدلون فيها الحرف من الحرف، لتقارب ما بينهما.

...وكذلك يقدمون الحرف في الكلمة وسبيله التأخير، ويؤخرون الحرف وسبيله التقديم، فيقولون: جذب وجبذ، وبئر عميقة ومعيقة، وأحجمت عن الأمر وأجحمت، وبتلت الشيء، أي قطعته وبلّته، وما أطيبه وما أيطبه. ورجل أغرل وأرغل، واعتقاه الأمر واعتقاء، واعتام واعتمى، في أشباه لهذا كثيرة».[2]

هذا، ومما نقلنا يُفهم أن ابن قتيبة ممن يقر بالاشتقاق الكبير والأكبر على السواء ، فالأول كما في المثال: (جذب) و(جبذ) وهما كلمتان من نفس الحروف

(١) ويجب أن نشير هنا إلى أن الاستعارة في رأي ابن قتيبة تشمل كل أنواع المجاز كما تحدثنا عنه في الكلام عن الاستعارة سابقا.

(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٨٤ (المكتبة الشاملة) .

(الجيم والذال والباء). يقول ابن فارس عن التركيب الأول: الجيم والـذَّال والبـاء أصل واحد يدلّ على بتر الشّيء. يقال جَذَبْتُ الشّيءَ أَجْذِبُهُ جَذْبًا. وجـذَبْتُ الْمُهْـرَ عَنْ أُمِّهِ إِذَا فَطَمْتَهُ، ويقال : ناقةٌ جَاذِبٌ، إذا قلّ لبنُها، والجمع جَواذبُ. وهو قياس الباب؛ لأنّه إذا قلّ لبنها فكأنها جَذَبَتْه إلى نفسها. وقد شذَّ عن هذا الأصل الجذب، وهو الجُمَّار الْخَشِنُ، الواحد جَذَبَةٌ».[1] ثم يقول عن الثاني: :«الْجِيمُ وَالْبَاءُ وَالذَّالُ لَيْسَ أَصْلًا؛ لِأَنَّهُ كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ مَقْلُوبَةٌ، يُقَالُ جَبَذْتُ الشَّيْءَ بِمَعْنَى جَذَبْتُهُ».[2] وهذه الظاهرة من القلب أو الاشتقاق الكبير هو عند ابن قتيبـة التقـديم والتـأخير، وهـو تقديم حرف وتأخير آخر.

وعلى جانب التقديم والتأخير، يسمي ابن قتيبة هذه الظاهرة أيضًا بالإبـدال ثـم ينص بأنه المقلوب، مما يثير الاضطراب لدى القارئ. فمـثلا عقـد أبوابًـا متتابعـة تحمل اسم الإبدال في عنوانها، حشد فيها أمثلة القلب، منها بـاب المبْـدَل، وبـاب إبدال الياء من أحد الحرفين المثلين إذا اجتمعا، وباب الإبدال من المشدد، وباب ما أبدل من القوافي. ويقول في أحد هذه الأبواب:«ومن المقلوب «جَذَبَ وجَبَـذَ»، «اضمحلَّ الشـيء وامضـحلَّ»، «أَحْجَمْـت عـن الأمـر» و «أَجْحَمْـت»، «طَمَـسَ الطريق وطَسَمَ» إذا دَرَسَ، «ثَنِتَ اللحم ونَثِتَ» إذا أنتن، «أَنَـى الشـيء يَـأْنِى» مثـل أَتَى يأتي، و «آنَ يَئِين» إذا حان، «بئرٌ عَميقَة ومَعِيقَة»...إلخ»[3] وهكذا.

ومن ذلك قوله:«تَكَمْكَم الرجل» من الكُمَّة، وهي القَلَنْسُوة، والأصل تَكَمَّـم، و« تَمَلْمَلَ على فراشه »والأصـل«تَمَلَّـلَ»، مـن المَلَّـة، وهـي الرَّمـاد الحـارّ، قـال الشاعر:

باتَتْ تُكَرْكِرُهُ الجَنُوبْ

وأصله «تُكَرِّره» من التكرير، وقول الفرزدق:

ويخلفنَ ما ظنَّ الغَيُورُ المُشَفْشَفُ

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة، ص ٤٤٠.
(٢) المرجع السابق، ص ٥٠١.
(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤٩٢-٤٩٣.

أي: المهزول هو من «شَفَّته الغَيْرة» و «شَفَّة الحزن» وأصله المُشَفف»، و«فَكُبْكبوا فيها » (هي «فَكُبِّبُوا») من كَبَبْت الرَّجل على وجهه».[1]

ويطالعنا قول البطليوسي في هذا الصدد حين يصدق ابن قتيبة من منظور اللغة في ناحية، ويخطئه من منظور النحو في ناحية أخرى. قال: «ذهب ابن قتيبة في هذا الباب [أي: باب المبدل] مذهب أهل اللغة، فجميع ما ذكر فيه من المبدل. وذلك غير صحيح على مقاييس النحويين؛ لأن البدل عندهم لا يصح إلا في الحروف التي بينها تجاور في المخارج، أو تناسب في بعض الأحوال، وأما مثل «أَشَرْت العود ونشرته ووشرته»، و«جاحفت عنه وجاحشت»، ولبج به ولبط به»، فلا يرونه بدلاً، وإنما هي ألفاظ تتقارب صيغها ومبانيها، وتتدانى أغراضها ومعانيها.

وقد جمع النحويون حروف البدل، وحصروها، وعددها عندهم اثنا عشر حرفًا يجمعها قولنا: إن طال وجدي همت، وجمعها أبو علي البغدادي في قولك: طال يوم أنجدته، كما جمعوا الحروف التي يحكم عليها بالزيادة، فجعلوها عشرة، يجمعها قولنا: هويت السمان، وقوله (أسلمني وتاه). وجعلوا للزيادة والإبدال مواضع مخصوصة لا تعدوها، ولا يحكمون على حرف أنه بدل من غيره، ولا زائد إلا بدليل وقياس، يعرف ذلك من أحكم صناعة التصريف».[2]

أما الاشتقاق الأكبر -وابن قتيبة يعبر عنه بالاستعارة كما نستشف من بداية كلامه سابقا- فيكون عن سبيل استعارة حرف يبدل به حرف آخر من الكلمة، كاستعارة الهاء في (مده) وأصلها الحاء (مدح). ثم يأتي بتعليله قائلا: «لأن (الحاء) و (الهاء) يخرجان جميعًا من مخرج واحد». وهذا كما يقول ابن فارس: «(مَدَهَ) الميم والدال والهاء ليس بأصل، لأنّ هَاءَه عن حَاءٍ».[3]

نعم، في موضع آخر يقدم ابن قتيبة نظريته أن التقارب الصوتي ينتج التقارب الدلالي كما سنعرضه في موضوع الترادف. ونأتي هنا ببعض أمثلة توضح ما رآه عن

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤٩٢.
(٢) ابن السيد البطليوسي، الاقتضاب، جزء ٢، ص ٢٥٣.
(٣) ابن فارس، مقاييس اللغة، جزء ٥، ص ٣٠٨.

الاشتقاق الأكبر، منها:

قال في كلمة «مهيمن» وهو صفة من صفات الله عز وجل: «وكأن الأصل، «مُؤَيْمِنٌ»؛ ثم قُلّبت الهمزة هاء: لقُرب مَخرجهما؛ كما تُقلب في «أَرَقتُ الماء»، فيقالُ: هَرَقت الماء. وقالوا: ماءٌ مُهَرَاق؛ والأصل: ماءٌ مُراق. وقالوا: «إبْرِيَةٌ وهِبْرِيَةٌ، وأَيْهاتَ وهَيْهَاتَ، وإيَّاكَ وهِيَّاكَ. فأبدلوا من الهمزة هاء».[1]

وقال في الوصر: « وَالْأَصْل: إصر. ثمَّ قلّبت الْهمزَة واوًا كَمَا قَالُوا: إرث وَورث، وَهُوَ من: ورث. وَقَالُوا إكاف ووكاف. ووسادة، وإسادة. وَقَالُوا للستر: أجاج ووجاج».[2]

ونلتفت إلى كتابه الآخر وهو أدب الكاتب، حيث عقد فيه بابًا بعنوان: «باب الأسماء المتقاربة في اللفظ والمعنى»، وهو فيه يُظهر التقارب الدلالي بين الأسماء المتقاربة في أداء كيفية النطق. مثال ذلك: القبض والقبص، وصرح وصرخ، والرجز والرجس، والنضح والنضخ... إلخ. وقد حشد في هذا الباب ما يقرب ست عشرة (١٦) كلمة من هذه الأمثلة. وهو مع ذلك، يلتمس الفروق الدلالية أكثر من الارتباط الدلالي أو تناسب المعنى بين المشتقات. فمثلا قال في القبض والقبص: «القَبْضُ بجميع الكف، والقَبْصُ بأطراف الأصابع». وقال في الخضم والقضم: «الخَضْمُ بالفم كله، والقَضْمُ بأطراف الأسنان، قال أبو ذَرّ رحمه الله: تَخْضِمونَ ونَقْضَمُ والمَوْعِدُ الله».[3] وجدير بالذكر هنا أن من ذلك المبلغ ما يخرج عن باب الاشتقاق الأكبر أو الإبدال، إذ أدخل ابن قتيبة ما يصلح أن يكون من باب الاشتقاق الصغير وما يصلح أن يكون من الاشتقاق الكبير؛ مثال الأول الشروب والشريب في قوله: «(الماء الشروب) الملح الذي لا يشرب إلا عند الضرورة، و(الشريب) الذي فيه شيء من عذوبة وهو يشرب على ما فيه». أما مثال الثاني فهي ككلمتي الخصر والخرص كما في قوله: «(الخصِرُ) الذي يجد البرد؛ و(الخرِصُ)

(١) ابن قتيبة، غريب القرآن، جزء ١، ص ١٢ (المكتبة الشاملة) .
(٢) ابن قتيبة، غريب الحديث، جزء ٢، ص ٥٠٩ (المكتبة الشاملة) .
(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٠٠.

الذي يجد البرد والجوع».[1]

ويمضي ابن قتيبة يقر بالاشتقاق الكبار أو النحت عند بعض اللغويين، ولكن ذلك على أبسط صوره، وربما لم يكن يدخل في حد النحت الذي يعرّفه من بعده من اللغويين بأنه «أن تعمد إلى كلمتين أو جملة فتنزع من مجموع حروف كلماتها كلمة فذة تدل على ما كانت تدل عليه الجملة نفسها»[2]، مثل (حوقل) أي: قال: لا حول ولا قوة إلا بالله. ومع ذلك فقد وضع بعض ضوابطه، منها معرفة المخاطب ما يعنى به، اسمعه يقول:

«والكتّاب يزيدون في كتابة الحرف ما ليس في وزنه ليفصلوا بينه وبين المشبه له، ويسقطون من الحرف ما هو في وزنه استخفافا واستغناء بما أبقي عما ألقي إذا كان فيه دليل على ما يحذفون من الكلمة، والعرب كذلك يفعلون، ويحذفون من الكلمة واللفظ نحو قولهم: لم يكُ، وهو يريدون لم يكن، ولم أبل، وهم يريدون لم أبال، ويختزلون من الكلام ما لا يتم الكلام في الحقيقة إلا به استخفافًا وإيجازًا إذا عرف المخاطبُ ما يعنون به».[3]

وباستخدام البرامج عند الحاسوب، نتمكن من البحث عن الأمثال التي يعدها اللغويون من النحت، ولكني ما وجدت إلا واحدًا منها، وهو كلمة (العقابيل) التي يقول عنها الأنطوكي إنها من نوع النحت النسبي، وهي البثور التي تظهر على الشفة عقبى الحمى، من عقبى الحمى أو عقبى العلة،[4] وهي جمع العقبول. وابن قتيبة لا يقول شيئًا عنها إلا أن «العَقَابيل بقايا المرض».[5]

ثالثا: الخلاصة

يقر ابن قتيبة بوقوع الاشتقاق على أنواعه الأربعة : الاشتقاق الصغير والاشتقاق الكبير والاشتقاق الأكبر والاشتقاق الكبار (النحت). كما يعد

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٠١.
(٢) المغربي، الاشتقاق والتعريب، ص ٣١.
(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢١٣.
(٤) محمد الأنطوكي، فقه اللغة، ص ٤٣٠.
(٥) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ١٤٣ .

الاشتقاق من مزايا اللغة العربية.

يرى في الاشتقاق الصغير أنه يمكن الاشتقاق من اسم الأعيان (مثل: بطن)، ويرى أن أصل المشتقات هو الجذر أو المادة اللغوية الأصلية التي ترجع إلى معنى أو أكثر. وعلى هذا، فقد فرق بين المعنيين: معنى الجذر ومعنى الصيغة.

يسمي الاشتقاق الكبير بأسماء مختلفة، منها التقديم والتأخير (في الحروف)، والإبدال، والمقلوب.

يسمي الاشتقاق الأكبر (أو الإبدال عند أكثر اللغويين) مرة بالاستعارة (استعارة حرف موضع حرف في المادة اللغوية) ومرة أخرى بالتقليب. ويرى أن من سبب وقوع الاشتقاق الأكبر التقارب المخرجي بين الحرفين في أصل المادة اللغوية فقد يؤدي ذلك إلى التقارب الدلالي.

أنه لا يتطرق إلى النحت أو الاشتقاق الكبار إلا أن يتعرض لذكر أبسط صوره، وذلك إلى حد قصر كلمة أو جملة (مثل: لم يك). وإن كان يذكر مثالاً لما يعده البعض نحتًا فإن ذلك خارج كلامه عن هذا الموضوع.

المبحث الثاني: التعريب

أولاً: الكلام عن التعريب قضية قديمة ويعود من جديد

من المعلوم أن اللغة العربية من أثرى اللغات القدامى في العالم لما فيها من ثروة متمثلة في جذور الكلم وكثرة الصيغ ، ما نتمكن به من صياغة كلمة جديدة تتفق مع الإنتاجات الثقافية والحضارية والمعرفية، بيد أن ذلك لا يمنع من دخول كلمة أو كلمات جديدة من أصل أعجمي إلى العربية عبر العصور، وهذا يؤكد قول اللغويين بأن اللغة كائن حي تتطور مع تطور الناطقين بها وتنحط مع انحطاطهم. وهذه حقيقة لغوية لعلها لا يرفضها أحد من اللغويين.

والكلام عن قضية التعريب في تراثنا العربي ظهر من قديم الزمن وخاصة فيما يتعلق ببعض الكلمات التي اتهمت بعجمتها في القرآن الكريم، والكلام الذي نسب إلى ابن عباس الصحابي رحمه الله قد أثار مناقشة حارة بين العلماء القدامى

فوقفوا موقفين متناقضين: فريق يرى الكلمات عربيةً، وفريق يراها من أصل أعجمي ثم تم تعريبها وصارت عربية.

وقد بذل العلماء كل جهودهم لدراسة حقيقة الكلمات التي ادعي عجمتها في القرآن، والقدماء من اللغويين كانوا على الأكثر يبحثونها مع الاستشهاد بما جاء عن الجاهليين من أشعار فيها ألفاظ توافقها باعتبار أن الشعر أصعب في تغيير أو تزييف مفرداته نسبيًا من النثر، فتدوين الأشعار الجاهلية وصدر الإسلام لا يخلو من هذا الغرض –وإن لم يقتصر عليه– مثل ما فعل القرشي (ت ١٧٠ هـ) صاحب مجموع الأشعار القديمة (جمهرة أشعار العرب) وغيره من الرواة كالجمحي صاحب (الطبقات) وابن قتيبة صاحب (الشعر والشعراء)، وهذا ما صرح به القرشي في مستهل كتابه ثم أبدى رأيه عن القضية. قال: «هذا كتاب جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، الذين نزل القرآن بألسنتهم، واشتقت العربية من ألفاظهم، واتخذت الشواهد في معاني القرآن وغريب الحديث من أشعارهم، وأسندت الحكمة والآداب إليهم... ونحن ذاكرون في كتابنا هذا ما جاءت به الأخبار المنقولة، والأشعار المحفوظة عنهم، وما وافق القرآن من ألفاظهم، وما روي عن رسول الله، ﷺ، في الشعر والشعراء».[(١)]

وفي العصر الحديث، تعود مناقشة المعربات في القرآن الكريم من جديد، وخاصة عند المستشرقين، وفي مقدمتهمArthur Jeffery، حيث اهتم اهتماما بالغا بنقد المصادر العربية، قال: «إن اللغويين قد أصدروا أفضل الأحكام حين عالجوا الألفاظ الفارسية، وربما تكشف معرفتهم بالألفاظ الفارسية عن أصولهم الفارسية». ومع هذا فإنه يعتقد أن نجاحهم في معالجة الألفاظ القرآنية المعربة كان ضئيلا لا سيما إذا قورنت أحكامهم بالمباحث الفيلولوجية الحديثة...[(٢)]

ثم قام الأستاذ محمد حسن عبد العزيز بدراسة شاملة لما يتعلق بالتعريب في

(١) أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي (المتوفى: ١٧٠هـ) ، جمهرة أشعار العرب، بتحقيق علي محمد البجادي، (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، دت) ، ص ١١.

(٢) د. محمد حسن عبد العزيز، التعريب في القديم والحديث، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٠) ، ص ٤٨.

كتابه (التعريب في القديم والحديث)، وليس ذلك مقتصرًا على المعربات في القرآن الكريم فحسب–ويعالج فيه ما وصل إليه جيفري من نتائج- ولكن كذلك ظواهر التعريب عبر العصور من العصر الجاهلي إلى عصرنا الحاضر، كما فحص المعربات في شتى ميادين العلم وضوابط العلماء والمجامع اللغوية في التعريب.

وكان ولم يزل من أهم أغراض إنشاء مجمع اللغة العربية سنة ١٩٣٢ أن يجعل اللغة العربية وافية بمطالب العلوم والفنون، ومن ثم كان من أهم أعماله ما حدد من أصول تتصل بوضع المصطلحات وما أخرجه من معاجم وقوائم في مختلف العلوم والفنون.

وفي كتاب آخر من مؤلفات الأستاذ (الوضع اللغوي في الفصحى المعاصرة) صور ما حدث في مطلع القرن الحديث من صراع بين أنصار التعريب وأنصار التوليد (التوسيع)، يمثل الأول الشيخ محمد الخضري، ويمثل الثاني الشيخ أحمد الإسكندري. وكانت المناظرة بينهما شكلاً من الصراع بين موقفين فكريين مختلفين من الحضارة الغربية الوافدة بعامة ومن آثارها اللغوية بخاصة. يقول الأستاذ: «ولكن الإنصاف يقتضينا أن نقول إنها لم تكن صراعًا بين موقفين متناقضين أحدهما يمثل الغاية في التحديث والآخر يمثل الغاية في المحافظة، بل كانت بين طرفين يمثل كل منهما الاعتدال في التحديث والمحافظة»[(١)].

ثانيا: تعريف التعريب

التعريب هو نقل اللفظ الأعجمي إلى العربية بتغيير أو بدون تغيير، وتسمي العرب اللفظَ الأعجمي الذي أدخلته في لغتها معْربًا ومُعرَّبا، ويقال فيه: عرّبته العرب وأعربته. وليس لازمًا في المعرب أن تتفوه به العرب على منهاجها – كما قال الجوهري- فما أمكن حمله على نظيره حملوه عليه، وربما لم يحملوه على نظيره بل تكلموا به كما تلقوه[(٢)].

(١) د. محمد حسن عبد العزيز، الوضع اللغوي في الفصحى المعاصرة، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٣ هـ-١٩٩٢)، ص ٧٤.

(٢) د. محمد حسن عبد العزيز، التعريب في القديم والحديث، ص ٤٧.

والباحثون المحدثون يختلفون في حدود التعريب، ومع ذلك فهم متفقون على أنه لا ينبغي إطلاقه إطلاقًا عامًّا دون قيد، وحدود هذا القيد – بشكل عام- هي عدم وجود ما يرادفه من التراث المصطلحي القديم، واستعصاء ترجمته ترجمة ملائمة[1].

ثالثا: آراء ابن قتيبة عن التعريب

أ- المعرب في القرآن

لعل قضية الألفاظ المعربة في القرآن من أحرى ما يتعلق بالتعريب عند قدامى اللغويين، ويدل على هذا كثرة الكتب المؤلفة التي تحمل هذا العنوان كما أشرنا إلى بعض منها.

وعلى هذا فلا نجد لابن قتيبة في كتابه «أدب الكاتب» كلاما طويلا عن الكلمات التي ادعي أعجميتها في القرآن الكريم، إلا أن يضم كلامه إلى ما قاله الأسلاف، قال: «ولم يكن أبو عبيدة يذهب إلى أن في القرآن شيئا من غير لغة العرب، وكان غيره يزعم أن «القسطاس» الميزان بلغة الروم، و«الغساق» البارد المنتن بلسان الترك، و«المشكاة» الكوة بلسان الحبشة، و«السجيل» بالفارسية، و«سنك» و«كل» أي: حجارة وطين، و«الطور» الجبل بالسريانية، و«اليم» البحر بالسريانية. وروي عن ابن عباس أنه قال: «التنور» بكل لسان عربي وعجمي».[2]

ومن هنا نعرف أن ابن قتيبة ممن ادعى عربية الكلمات القرآنية رغم أنها أعجمية الأصل.

وفي الكلام الذي نقله ابن قتيبة من أبي عبيدة (٢١٠ هـ) وابن عباس الصحابي -رضي الله عنه- رأيان متناقضان، فيرى أبو عبيدة نفي الكلمات الأعجمية الأصل في القرآن الكريم، إذ قال: «من زعم أن في القرآن شيئًا من ألفاظ العجم فقد أكبر؛لأنه عز وجل يقول : ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ ، قال : ومن زعم أن (طه) بالنبطية

(١) المرجع السابق، ص ٢٩٢.
(٢) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤٩٦.

فقد أكبر، وإن لم يُعلم ما فيه، وهو اسم للسورة وشعار له، قال: وقد يوافق اللفظ اللفظَ ويقاربه ومعناهما واحد، أحدهما بالعربية والآخر بالفارسية أو غيرها، فمن ذلك (الإستبرق) بالعربية هو الغليظ من الديباج وبالفارسية (استبره) ، و(الفرند) و(كوز) فهو بالفارسية والعربية واحد، وأشباه هذا كثير».[1] وأما ما نسب إلى ابن عباس وتبعه عكرمة ومجاهد وغيرهما فمؤداه اشتمال القرآن على كلمات أعجمية الأصل[2].

ب- معالجة ابن قتيبة للتعريب

يحرص ابن قتيبة على حشد الكلمات المعرَّبة التي شاعت في زمانه، ويبلغ عدد الكلمات إلى خمس وستين كلمة، معظمها من الفارسية، وغيرها يتوزع إلى لغات الرومية والنبطية والحبشية والتركية. وبعد الإحصاء وجدنا الكلمات الفارسية تبلغ ٥١ كلمة (٧٨ ٪)، ثم الرومية ٧ كلمات (١٠.٧ ٪)، ثم النبطية ٥ كلمات (٧.٦ ٪)، والحبشية كلمة واحدة (١.٥ ٪)، والتركية كلمة واحدة (١.٥ ٪).

على أن أكثر المعربات تتأصل من الفارسية، هذا ما اعترف به اللغويون نتيجةَ احتكاك العرب مع الفرس زمنًا طويلاً. ويقول د. محمد حسن عبد العزيز: «يؤكد الباحثون أن تأثر العربية باللغة الفارسية كان أقوى من تأثير اللغات غير السامية الأخرى عليها لقوة الاتصال بين العرب والفرس قبل الإسلام» ، حتى لنجد كثيرًا من تلك الألفاظ في أشعار الشعراء الجاهليين. «ولم يكن استعمال الفارسية مقصورًا على تلك المناطق التي اتصلت بالفرس اتصالاً مباشرًا كعرب الحيرة ، بل كان ثمة جالية فارسية نزلت المدينة من قديم العهد، ونشرت بعض ألفاظها بين أهلها».[3]

فلا شك أن وفرة الكلمات المعربة من اللغة الفارسية وجدناها في أدب الكاتب، ويستعين ابن قتيبة في ذلك بمعرفته الدقيقة باللغة الفارسية أكثر من

(١) أبو عبيدة، مجاز القرآن، ص ١٧.
(٢) السيوطي، المزهر، جزء ١، ص ٢١١ .
(٣) د. محمد حسن عبد العزيز، التعريب في القديم والحديث، ص ٢٢-٢٣.

معرفته بغيرها من اللغات. ومما يشير إلى ذلك أنه في أغلب الأحيان يعقب الكلمات المعربة بكلمات الأصل في اللغة الفارسية، وهو ما لا يفعله بالكلمات المعربة من اللغات الأخرى غير الفارسية. ومن أمثلة ذلك، قال: «والبَرَق الحمَلُ، وأصله بالفارسية بَرَه، والسرَق الحريرُ، وأصله بالفارسية سَرَه أي: جيد، واليَلْمَق القَباء، وأصله بالفارسية يَلْمَه، والمُهْرَقُ الصحيفةُ، وهي بالفارسية مُهْرَه...الخ»[1].

والأمثلة التي عرضها ابن قتيبة سابقًا تعطينا صورة عن مذهب العرب في التعريب ما يؤكد ما قاله اللغويون عن الإبدال، «ومن ضوابطه قلب هاء السكت المتطرفة (ويسميها سيبويه الحرف الذي لا يثبت في كلامهم إذا وصلوا) قافًا، كما في (جوسق: القصر) و(جردقة: الرغيف) و(كربق: الحانوت) و(باشق: الصقر) فأصولها على الترتيب: جوسه وكرده وكربه وباشه».[2] وعلى هذا النمط تكون الأمثلة التي ذكرها ابن قتيبة سابقا.

وقد يجاوز ذلك إلى أن يذكر معنى الكلمات في لغة الأصل (الفارسية)، ومن أمثلة ذلك، قال:« والسَبِيْجُ بَقِيْرة، وأصله بالفارسية شبي، وهو قميص». وكذلك عندما يشرح كلمة السمرج، قال: «أصله بالفارسية سِهْ مَرَّه، أي: استخراج الخراج في ثلاث مرات».[3] وكذلك قوله عن القيروان: «[هو]معظم الجيش، والكاروان بالفارسية جماعةُ الناس والقافلة».[4] ويبدو أن ابن قتيبة يسير هذا المسلك في الكلمات التي لم تكن مشهورة متداولة عند عامة الناس، أما الكلمات المعربة العادية فقد لا يذكر الكلمات الأصلية في اللغة الأصل ولا معناها، قال: «والصرد والجرم: البرد والحر، والْمَرْجُ، والعَسْكَرُ والدَيْدَبَان، والْخَنْدَق، والْمَوْزَج، والْمُوقُ، هذه فارسية، كلها عُربت».[5]

وهكذا يفعل ابن قتيبة بما عُرّب من النبطية، يذكر الكلمة الأصلية في اللغة

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤٩٦.
(٢) د. محمد حسن عبد العزيز، التعريب في القديم والحديث، ص ٦٨.
(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤٩٨.
(٤) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤٩٩.
(٥) المرجع السابق، ص ٥٠١.

الأصل، قال: «ومِرْعِزّي وهو بالنبطية مِرْنِـزَّيْ، والصِّـيْق الـريح، وأصـله بالنبطيـة زيقا».[1] ومثال آخر: نقل قول الأعشى للنعمان:

..... حَتَّـــى مَـــاتَ وَهُـــوَ مُحَـــرْزَق

ثم قال ابن قتيبة: «قالوا: هو بالنبطية هرزوقا، أي: محبوس، أو نحو ذلك».[2]

بخلاف المعربات من أصل الرومية أو غير ذلك مـن اللغـات فلـم يـذكر ابـن قتيبة معناها في اللغة الأصل ، بل لا يـذكر الكلمـات الأصـلية التـي عُرّبـت منهـا. فمثلا عندما ذكر المعرب من الرومية، قال: «الإِسْفِنْط والأَسْفِنْد الخمر، وأحسبها بالرومية»، فيتضح أنه لا يتأكد من أصل الكلمة إلى حد اليقـين. ويقـول في موضـع آخر: «الطسْت والتَوْر والقُمْقُم بالرومية». وكذلك المعربة من الحبشية والتركيـة، لا يذكر ابن قتيبة الكلمات الأصلية.

كل هذا يقرر مرة ثانية احتكاك العرب بالفرس أكثر من احتكاكهم بغيرهم مـن الأمم ما يتطلب من كل دارس في زمان ابن قتيبة معرفة لغتهم.

وتدل المعلومات التي عرضناها من ثقافة ابن قتيبة، أنه يعرف اللغـة الفارسـية معرفة واسعة حتى استطاع أن يذكر جذر الكلمات الفارسـية مـع معانيهـا، وربمـا كانت معرفته إياها أكثر من معرفته اللغـة الأخـرى كالنبطيـة والروميـة والحبشـية والتركية. فالحكاية التي عرفت من استخدام كلمة (قالوا) عنـد كلامـه عـن كلمـة المحرزق النبطية الأصل تشير إلى أن ابن قتيبة غير متأكد بذلك، كما أنـه اسـتخدم تعبير (وأحسبها) عند كلامه عن الكلمات المعربة عن الرومية.

ومما تجدر الإشارة إليه مع سعة معرفة ابن قتيبة بالفارسية، أنه أغفل الأصـالة العربية لبعض الكلمات، وسرعان مـا عـدها مـن الأعجمـي الأصـل وتـم عليهـا التعريب ، مما يدفعنا إلى القول بأنه بالغ في هـذا الجانـب، وفي الواقـع لـيس عليـه شيء أن يعدها من أصل أعجمي، ولكن ذلك يؤدي إلى إغفال بُعد لغـوي آخـر في تحليل اللغة وهو المشترك اللفظي.

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٠١.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠٢.

كي نبرهن على هذه الدعوى، نأخذ مثالين قرّر ابن قتيبة أنهما من أصل فارسي، وهما كلمتا (المرج) و(العسكر).

(المـرْج) أصـلها في العربيـة: القلـق والاضـطراب، ويلـزم مـن قلـق الشـيء واضطرابه فساده وعدم صلاحيته للانتفاع به. يقول أستاذنا الجليل: «لا شيء مـن أقوال اللغويين يدل على أن المرج بهـذا المعنـى فارسـي الأصـل، فهـو إذًا عربـي محض».[1] أو بتعبير آخر: أن للكلمة جذرًا في العربية بمعناه يستدل بـه اللغويـون على عربيتها.

أما (مرج) الفارسية فهي من (مرغ) وقد عربت في زمن الجاهليـة واسـتعملت كسائر ألفاظهم العربية. يقول ابـن سـيده البطليوسـي: والمـرج الأرض المغيضـة الواسعة المتربة المعشاب، وأصله فارسي. وقد جـرى في كلامهـم وصـرف. قـال العجاج ووصف عيرًا وأُتُنًا:

وقد رعى مرج ربيع ممرجا

(والممرج: المرعى)

ثم يقول الأستاذ: «ولا شيء من أقوال اللغويين يدل على أن المرج بهذا المعنى عربي الأصل».[2]

فالمرج إذًا كلمة تتفق في لفظها مع كلمة عربية تختلف معها في المعنـى، وهـي صـورة مـن المشـترك اللفظـي تعـرف في علـم اللغـة الحـديث بـ (هومـونيمي Homonymy).

وهكذا شأن كلمة (العسكر) التي تأتي في العربية بمعنى الشدة والجـدب. وقـد عرف العرب هذه المادة (عسكر) واستعملوها في معان خاصة، ثم عادوا فعرفوها من طريق اللغـة الفارسـية عنـدما سـمعوا الفـرس يقولـون (لشـكر) أي الجـيش المحـارب فعربوهـا وقـالوا (عسـكر). فهـي بهـذه الصـورة مـن المعنيـين مـن

(١) د. محمد حسن عبد العزيز، التعريب في القديم والحديث، ص ٨١.
(٢) المرجع السابق، ص ٨٢.

الهومونيمي.

ومؤدى ذلك، لا أجد من كلام ابن قتيبة ما نستشف منه أنه يرى التعريب عاملا من عوامل المشترك اللفظي كما سيأتي الكلام عنه في مبحث (المشترك اللفظي عند ابن قتيبة).

لكن ابن قتيبة لا يكتفي بهذا القدر في دراسة اللغة العربية، فقد استعان بمعرفته الواسعةبشعر العرب في ملاحظة العربية في زمانه، إذ إنه يستشهد كثيرًا في الكلمات المعربة بما عرَف من الشعر القديم ليدل على أن الكلمات قد تم تعريبها عند العرب ويستعملونها. وقد حرص ابن قتيبة على الاستشهاد بأشعار فحول الشعراء الجاهليين كامرئ القيس، والأعشى، ولبيد، وأوس بن حجر، والأعشى، والمثقب العبدي، وأبي دؤاد الإيادي، بيد أن ذلك لا يمنعه من الاستشهاد بأشعار الشعراء الإسلاميين، كالحجاج الراجز، ورُؤبة، والعجاج، والفرزدق، والكميت. وهؤلاء أورد اسمهم وحكى عنهم ابن قتيبة في كتابه الشعر والشعراء ويعدهم من الذين صح الاحتجاج بكلامهم في اللغة. ومن أمثلة ذلك، اسشهد في عربية الدست الفارسية الأصل بشعر الأعشى:

قَدْ عَلِمَتْ فَارِسٌ وَحِمْيَرُ وَالْأَعْرَابُ بِالدَّسْتِ أَيُّكُمْ نَزَلَا

واستشهد بقول امرئ القيس في كلمة قَيْرَوَان التي تأتي لمعنى معظم الجيش ما يلي:

وَغَارَةٍ ذَاتِ قَيْرَوَانٍ كَأَنَّ أَسْرَابَهَا الرِّعَالُ[1]

ومن أمثلة استشهاد ابن قتيبة بشعر الشعراء الإسلاميين ما يأتي فيه كلمة القوش بمعنى صغير من أصل فارسية في شعر رؤبة:

..... فِيْ جِسْمِ شَخْتِ الْمَنْكِبَيْنِ قُوْشِ[2]

وفي بعض الأحيان، ينقل ابن قتيبة عن بعض اللغويين كلامهم عن بضع

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤٩٩.
(٢) المرجع السابق، ص ٥٠٢.

الكلمات المعربة كابن عباس –وقد نقلنا رأيه قبل هذا– وأبي عبيدة والفراء، ومن أمثلة ذلك قال: «قال لبيد:

قُرْدَمَانِيًّا وَتَرْكًا كَالْبَصَل

وعن أبي عبيدة هو قباء مَحْشُوّ، ورُوي عن غيره أنه قال: هي دروع، وأصله بالفارسية كَرْدُمَاند، ومعناه عُمِل وبقي».[1]

ومما لاحظنا من كلام ابن قتيبة أنه أورد لنا بعض المعربات ، وفي اللغة العربية ما يقابلها في المعنى، وفي أكثر الأحيان كان التعريب عن مجرد الحاجة، وهذا طبيعي، لكن العرب «يصطنعون التعريب في أحيان أخرى ولا حاجة تدعوهم إلى ذلك، لوجود مقابلات عربية تغني عما يعربون، وإنما كانوا يعربون مع ذلك إيثارًا للألطف من الألفاظ أو حبًّا في التظرف والتأنق».[2] وهذا يؤكده أستاذنا قائلا: «ولم يقتصر اقتراض العرب من لغات جيرانهم على ما يحتاجون إليه بل اقترضوا ألفاظًا لديهم ما يشير إليها كالورد والنرجس والياسمين واللوبيا والخوخ، ففي لغتهم: الحوجم والعبهر والسجلاط والدجر والفرسك».[3]

والغالب أن الألفاظ المقترضة تدل على أشياء أو مفاهيم غير معروفة في بيئة اللغة المقترضة، وهى قضية لم تغب عن أذهان علماء العربية قديما، ومما ساقه الأستاذ محمد حسن عن هذا ما ذكره الخُوَّبي وهو يتحدث عن فوائد ذكر المعرب في القرآن:

«وذلك (إستبرق) فإن أراد الفصيح أن يترك هذا اللفظ، ويأتي بلفظ آخر لم يمكنه؛ لأن ما يكون مقامه إما لفظ واحد أو ألفاظ متعددة، ولا يجد العربي لفظًا واحدًا يدل عليه؛ لأن الثياب من الحرير عرفها العرب من الفرس، ولم يكن لهم بها

---

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٩٧.

(٢) محمد الأنطوكي، فقه اللغة، ص ٤٥١.

(٣) د. محمد حسن عبد العزيز، التعريب في القديم والحديث، ص ٢٤؛ ونص الأستاذ أن السيوطي أفرد لهذا النوع فصلا خاصا في كتابه (المزهر في علوم اللغة وأنواعها) بعنوان: «فصل في المعرب الذي له اسم في لغة العرب». ينظر السيوطي، المزهر، بتحقيق فؤاد علي منصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م) ، جزء ٢، ص ٢٢٦-٢٢٩.

عهد، ولا وُضِع في اللغة العربية للديباج الثخين اسم، وإنما عربوا ما سمعوا من العجم، واستغنوا به عن الوضع لقلة وجوده عندهم وندرة تلفظهم به».[1]

ج- الخلاصة

ختامًا لهذا المبحث، سنعرض قائمة المعربات كما وردت في أدب الكاتب كما يلي:

رقم	الكلمة	المعنى/ الشاهد	الكلمة الأصلية والمعنى	أصل الكلمة
١	الزرجون	الخمر	زَرْكُون: لون الذهب	الفارسية
٢	الخندريس	الخمر		الرومية
٣	الإسْفِنْط/ الأسْفِنْد	الخمر		الرومية
٤	السَجَنْجَل	المرآة		الرومية
٥	البَرْنَسَاء	الخَلق: «ما أدري أي البرنساء هو»		النبطية: ابن الإنسان
٦	القَفْشَلِيْل	المغرفة	كَفْلَجِيْز	الفارسية
٧	الكَرْد	العنق، قال الفرزدق: وكنا إذا القَيْسِيّ نَبَّ عَتُوْدُه، ضربن دون الأنثيين على الكرد	كُردَن	الفارسية
٨	الزور	القوة		
٩	الدستُ	الصحراء: قال الأعشى	دَشْتٌ	الفارسية

(١) المرجع السابق، ص ٥١، نقلا عن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، جزء ٢، ص ١٢٨.

		قد علمتْ فارس وحمير وال، أعرابُ بالدست أيكم نزلا		
١٠	القسطاس	الميزان	–	الرومية
١١	الغَسّاق	البارِد المُنْتِن	–	التركية
١٢	المِشْكَاةُ	الكُوّة	–	الحبشية
١٣	السِجِّيل	–	–	الفارسية
١٤	سَنكٌ وكِلٌّ	حجارة وطين	–	–
١٥	الطور	الجبل	–	السريانية
١٦	اليَمّ	البحر	–	السريانية
١٧	التَّنُّوْر	وجه الأرض	–	بلسان عربي وعجمي
١٨	البَرَق	الحمَل[1]	بَرَه	الفارسية
١٩	السَرَق	الحرير	سَرَه (أي: جيد)	الفارسية
٢٠	اليَلْمَق	البقاء	يَلْمَه	الفارسية
٢١	المُهْرَق	الصحيفة	مُهْرَه	الفارسية
٢٢	البلاس	المِسْحُ، قال لبيد: فَخْمَةً ذَفْرَاء تُرْتَى بالعُرا، قُرْدَمَانِيًّا وَتَرْكًا كَالْبَصَل	بلاس	الفارسية
٢٣	قُرْدَمَان	قباء محشو	كردماند	الفارسية

(١) يقول ابن قتيبة في موضع آخر: «وأصل البرق: الدهَش، يقال: بـرِق الرجـل يبـرقُ برقًـا، ومـن قـرأ (بَرَقَ) أراد: بريقه إذا شخص». ابن قتيبة، غريب القرآن، جـزء ١، ص ٤٩٩. وإذا صـح مـا قـال، فهذا لدليل على أن للتعريب دورًا في إيجاد المشترك اللفظي من نوع homonymy.

٢٤	بَارِيْ؛ بُوْرِي	قال العجاج: كالخُصّ إذ جلّله الباري	البُوْرِيَاء	الفارسية
٢٥	السَبِيْج	بقيرة	شبي: القميص	الفارسية
٢٦	البَرْدَج	السبي	بَرْدَه	الفارسية
٢٧	السمرجا	إخراج الخراج ثلاث مرات	سِهْ مَرَّة	الفارسية
٢٨	الرَّهْوَج	المشي السهل	رهوار	الفارسية
٢٩	البَهْرَجُ	الباطل يُقَال: بهرج السُّلْطَان دم فلَان أَي: أبْطلهُ وأهدره.(١)	نَبَهْرَه	الفارسية
٣٠	البالغاء	الأكارع	بايها	الفارسية
٣١	الأُلُوَّة	العود	لُوَّه	الفارسية
٣٢	السِفْسِيْر	السمسار	–	الفارسية
٣٣	المُقَمْجَر والقَمَنْجَر	القوّاس	كَمَانْكَر	الفارسية
٣٤	الجودياء	الكساء	–	النبطية أو الفارسية
٣٥	القَيْرَوَان	الجيش أو معظمه	كارْوَان: جماعة الناس والقافلة	الفارسية

(١) ابن قتيبة، غريب الحديث، جزء ٣، ص ٧٠٦.

٣٦	البَالَة	الجراب	بَالَه	الفارسية
٣٧	الجُدّاد	الخيوط المعقَّدَة	كُداد	النبطية
٣٨	الدِيَابُوْذ	ثوْبٌ يُنْسَج على النِيْرَيْن	دوابوذ	الفارسية
٣٩	اليرنْدَج	جلد أسود	رَندَه	الفارسية
٤٠	الكُرّزُ	البازي	كُرَّه	الفارسية
٤١	مِرعِزِّي	–	مِرْنِزّي	النبطية
٤٢	الصِيْق	الرِيْح	زِيْقَا	النبطية
٤٣	الطَّسْت	–	–	الرومية
٤٤	التَوْر	–	–	الرومية
٤٥	القُمْقُم	–	–	الرومية
٤٦	البستان	البستان	–	الفارسية المعربة
٤٧	الطابِق	–	–	الفارسية
٤٨	الطَاجِن	–	–	الفارسية
٤٩	الهَاوُن	–	–	الفارسية
٥٠	الصَرْد والجَرْم	البرد والحر	–	الفارسية
٥١	المَرْج	–	–	الفارسية المعربة
٥٢	العسكر	–	–	الفارسية المعربة
٥٣	الديدبان	–	–	الفارسية

				المعربة
٥٤	الخندق	–	–	الفارسية المعربة
٥٥	المُوْق	–	–	الفارسية المعربة
٥٦	الفُرَانِق	–	بروانه	الفارسية
٥٧	السَّدِيْر: سِهْ دِلِي	قبة في ثلاث قباب متداخلة	سَادِلِي	الفارسية المعربة
٥٩	قُرْبُز	جُرْبُز	–	–
٦٠	قَسِّيّ (رجل قسي)	القسوة؛ (فضة) رديئة صلبة ليست بلية	قاش	الفارسية المعربة
٦١	مُحَرْزَق	محبوس	هُرْزُوق	الفارسية
٦٢	قُوْشٌ	صغير	كُوْجَك	الفارسية المعربة
٦٣	الدَّرَابِنَة (ج)	البوّابون	دربَان (مف)	الفارسية
٦٤	الدَخْرَان	الثوب	تخت دار، أي: يمسكه التَّخْت	الفارسية
٦٥	الخَوَرْنَق	موضع الشرب قال الأسود بن يعفر: ماذا أؤمّل بعد آل محرّق ... تركوا منازلهم وبعد إياد أهل الخورنق والسّدير وبارق ... والقصر ذي الشّرفات من سنداد	الخُوْرَنْكَاه	الفارسية المعربة

التفصيل		
عدد الكلمات من الفارسية	٥١	النسبة المئوية: ٧٨ ٪
عدد الكلمات من الرومية	٧	النسبة المئوية: ١٠،٧ ٪
عدد الكلمات من النبطية	٥	النسبة المئوية: ٧،٧ ٪
عدد الكلمات من السريانية	٢	النسبة المئوية: ٣،٠٧ ٪
عدد الكلمات من الحبشية	١	النسبة المئوية: ١،٥٣ ٪
عدد الكلمات من التركية	١	النسبة المئوية: ١،٥٣ ٪

الفصل الثالث

في علم الدلالة

المبحث الأول: المشترك اللفظي

المشترك اللفظي ظاهرة من الظواهر اللغوية ، ذلك لأن الناس في حاجة إلى التعبير معنى لعلهم لم يجدوا له لفظًا مسبقًا، وأن الكلمات التي يعرفونها قد تكون غير كافية الأداء المعاني حتى يتطور مدلول كلمة من الكلمات ويتجدد على حسب استعمالها ، وقد يستعيرون كلمة للتعبير عن ما في ذهنهم من معان وأفكار ؛ وبتعبير آخر، «إذا كانت المعاني كثيرة لا تتناهى فمن الطبيعي أن يوجد المشترك، وأن يكثر النقل: فالعراق أصله في كلام العرب شاطئ البحر، وسميت العراق بذلك لهذا الملحظ..».[1] وقال د. صبحي الصالح: لولا تنوع الاستعمال لما تنوع معناه، ولكن الصورة وحدها تماثلت في المشترك ، بينما تغايرت طرائق استعمالها إما لتغاير البيئات اللغوية وإما لتفاوت المستعملين في مدى ولوعهم بالمجاز أو إيثارهم الحقيقة.[2]

هذه الظاهرة كان يقرّ بِها اللغويون العرب منذ قديم الزمن، وألفوا فيها وخصصوا كتبهم ،[3] وفي مقدمتهم مقاتل بن سليمان البلخي (توفي ١٥٠ هـ) بكتابه «الأشباه والنظائر في القرآن الكريم»، وموسى بن هارون (توفي ١٧٠ هـ)

(١) توفيق محمد شاهين، المشترك اللغوي نظرية وتطبيقا، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٠) ، ط ١ ص٤٣، وهذا الكلام نقل عن ابن دريد في شرح مقصورة ابن دريد.

(٢) د. صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٩) ، ص ٣٠٢.

(٣) ينظر د. عبد العال سالم مكرم، المشترك اللفظي في ضوء غريب القرآن الكريم. (القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٩) .

بكتابه «الوجوه والنظائر»،[1] ويحيى بن سلام (توفي ٢٠٠ هـ) بكتابه «التصاريف »، كما أن هناك من تبع سبيلهم أمثال المبرد (توفي حوالي ٢٧٥ هـ) بكتابه «ما اتفق لفظه واختلف معناه»، والحاكم الترمذي (توفي في حدود ٣٢٠ هـ) بكتابه «تحصيل نظائر القرآن الكريم»، والثعالبي (توفي ٤٢٩ هـ) بكتابه «الأشباه والنظائر»، والدامغاني (توفي ٤٧٨ هـ) بكتابه «الوجوه والنظائر في القرآن»، وابن الجوزي بكتابه «نزهة الأعين النواظر» وابن العماد (توفي ٨٨٧ هـ) بكتابه «كشف السرائر». وهذا بالإضافة إلى الأبواب والفصول التي أفردها بعض اللغويين من كتبهم.

أولا: تداخل الحد بين المشترك اللفظي وبين المجاز

ليس فقط القدماء الذين لفتت أنظارهم هذه الظاهرة اللغوية، فقد نالت نصيبها من الاهتمام من قبل اللغويين المعاصرين، وهؤلاء لا يتفقون على فكرة واحدة يطمئنون إليها. ومن أسباب ذلك ما يعود إلى اختلاف آرائهم عن الصلة الواردة بين معاني الكلمات، فيرى بعضهم أنه لا بد من وجود صلة بين المعنى الوضعي وبين أنواع المعاني الأخرى، بينما يرى البعض الآخر أن وجود الصلة بينهما يُخرج كون اللفظ من المشترك،[2] فإذا وجدت الصلة صلح للكلمة أن تكون من المجاز بدلاً من المشترك اللفظي.

ويزداد الأمر غموضا عندما يقال«إن عمود المشترك اللفظي هو الدلالة التي تتطور، والتطور نفسه مرتبط بعلاقتين تحكمانه وهما علاقة المجاورة

(١) فيه كلام من د. أحمد مختار عمر عن تسمية الأشباه والنظائر عند العلماء للدلالة على المشترك، قال: «إن كلمة «الوجوه» في مفهوم المقاتل وهارون والدامغاني وغيرهم تعني ما يعنيه اللغويون بالمشترك اللفظي، أما النظائر فتعني الألفاظ المتواطئة المترادفة... يبدو لي أن كل مشترك لفظي يحمل في داخله ترادفًا، فإذا قلنا إن اللسان في القرآن الكريم على أربعة أوجه: اللغة والدعاء والعضو والثناء الحسن، فمعنى هذا أن اللسان له أربعة وجوه أو أربعة معان فهو مشترك لفظي. وهو في نفس الوقت يملك عدة نظائر أو مترادفات. فاللسان مع اللغة يكون ترادفًا وهو مع الدعاء يكون ترادفًا ثانيا وهكذا..». د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٨) ، ط٥، ص ١٤٩.

(٢) ينظر د. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٤) ، ط ٤، ص ٢١٤ وما بعده.

والمشابهة...،»[1] هذا يشير قويًّا إلى تلاؤم المشترك مع المجاز. أليست علاقة المجاورة هي التي تحد المجاز المرسل كما أن علاقة المشابهة تكون حدًّا للمجاز اللغوي أو الاستعارة؟ بينما قال القزويني في تعريف المجاز : هو «ما استعمل فيما وضع له لا في اصطلاح به التخاطب ... دخل المشترك في الحد».[2]

خص ابن قتيبة في كتبه أبوابًا مختلفة لتناول هذه قضية المشترك اللفظي، وهو مع ذلك مِن أوائل مَن تحدث عن فكرة المجاز في مرحلة نشأتها اقتداء بأبي عبيدة، وكان يؤيدها ويتوسع في تطبيقها من خلال تفسيره للآيات القرآنية، ولعل هذه النقطة هي التي تميزه من غيره عن اللغويين في عصره أو من جاء قبله وبعده، بيد أن آراءه عن المشترك لم يكن واضحة بعد، واكتفى بأن يورد أمثلة من الكلمات التي عدها من المشترك اللفظي وذكر معانيها بشيء من التعليل مع الاستشهاد من القرآن الكريم أو الحديث الشريف أو كلام العرب، ما يفسح لنا مجالاً للاستكشاف.

وبالقراءة السريعة للأمثلة التي أوردها ابن قتيبة، نستخلص أنه يقسم المعنى إلى ما هو أصل وما هو فرع، والسؤال: هل يستوي المجاز في رأي ابن قتيبة والمشترك اللفظي، أو هو عامل من عوامله؟ وما هو الفرق الحاد بينهما في رأيه؟

هذا أمر، وهناك أمور أخرى تتعلق بالمشترك اللفظي يختلف فيها اللغويون بحسب وجهة نظرهم، منها التضاد والتفرقة بين الهومونيمي والبوليزيمي. وفي هذا المبحث، سنحاول استخلاص آراء ابن قتيبة عن قضية المشترك اللفظي وما يتفرع منها من أمور، ويتم ذلك عن طريق استكشافها واستخلاصها من خلال الأمثلة التي أوردها، ثم بحثها على ضوء الدراسات الحديثة.

ثانيا: أنواع المشترك اللفظي وعوامله

قال ابن فارس (توفي ٣٩٥ هـ) في «الصاحبي»: «الاشتراك أن تكون اللفظة

(١) د. عبد العال سالم مكرم، المشترك اللفظي في ضوء غريب القرآن، (القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٩)، ص ٩-١٠.

(٢) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ص ٢٠٣.

محتملة لمعنيين أو أكثر».[1] بيد أن هذا الكلام يشتمل على ما نعرفه في علم المعاني من أن الفعل الماضي قد يحتمل معنى الخبر والإنشاء، كما أن أساليب الإنشاء (صيغة الأمر والنهي والاستفهام والنداء والتمني) قد تحتمل معنى أصليًّا ومعنى بلاغيًّا. ثم قال السيوطي في تعريف المشترك نقلاً عن أهل الأصول: «هو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة».[2]

وهناك مصطلحان في علم اللغة الحديث لا بد أن نكون على بينة منهما، وهما: ١) تعدد المعنى و٢) الاشتراك اللفظي. فالأول هو من نوع التغير في المعنى للفظ واحد، ولذا يطلق عليه في الدراسة الحديثة تسمية تعدد المعنى (Polysemy)، وهو الذي جاء في تعريف السيوطي وغيره من اللغويين العرب –وابن قتيبة من هؤلاء– بأنه «اللفظ الواحد الدال على معنيين فأكثر» عندما يقولون بالمشترك اللفظي. أما الثاني فهو من نوع التغير في اللفظ، كأن يكون هناك لفظان من أصل مختلف فيتحدان في صيغة واحدة، ويطلق عليه اسم الاشتراك اللفظي (Homonymy). قال د. فهمي حجازي: «الاشتراك اللفظي (Homonymy) لا يعني اختلاف الدلالة في إطار الكلمة الواحدة، وذلك أن وجود معنيين اثنين أو أكثر للصيغة اللغوية الواحدة يدل على وجود كلمتين أو أكثر... ويعني هنا أن كلمتين مختلفتين تغير نطقهما عبر الزمن، وأصبحتا تنطقان نطقًا واحدًا، مثل (see) يرى و(sea) بحر؛ النطق واحد والمعنى مختلف».[3]

بيد أن الكاتب يفضّل أن يجمعَ بين كل من هذين النوعين (تعدد المعنى والاشتراك اللفظي) تحت عنوان كبير: المشترك اللفظي، كما يفضل أن يُدخلَ

(١) أحمد بن فارس بن زكريا (سوف يذكر فيما بعدُ بابن فارس)، الصاحبي في فقه اللغة، بتحقيق أحمد صقر، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.ت.)، ص ٤٥٦، ونقله جلال الدين السيوطي (سوف يذكر فيما بعد بالسيوطي) في المزهر في علوم اللغة، (د.م.: المكتبة الأزهرية، ١٣٢٥هـ)، ص ٣٦٢.

(٢) السيوطي، المزهر في علوم اللغة، ص ٢١٧.

(٣) د. محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللغة، (القاهرة: دار قباء، د.ت.)، طبعة جديدة منقحة، ص ١٨٧-١٨٨.

التضادَ فيها باعتبار أنه من نوع المشترك،[1] وهو «اللفظ الواحد لمعنيين متضادين». ومن سنن العرب في الأسماء «..أن يسموا المتضادين باسم واحد».[2] وسنشير إلى التفرقة بين هذه الأنواع في كلام خاص لكل منها.

وأسباب المشترك اللفظي كثيرة متعددة، منها: ١) المجاز، وفيه يتحول استعمال الكلمة من معناها الحقيقي إلى معنى مجازي، ومنها ٢) الاقتراض من لغات أخرى، إذ يحدث أن يدخل اللغة ألفاظ أعجمية تشبه في صورتها ونطقها ألفاظًا أخرى في اللغة الأصلية المقترضة، ومنها ٣) اختلاف اللهجات، حيث يكون للفظ الواحد معنى بعينه عند قبيلة ومعنى آخر مغايرٌ له عند قبيلة أخرى، ومنها ٤) التطور الصوتي، إذ يحدث أن تتغير بعض أصوات الكلمة فتتطابق مع كلمة أخرى أصيلة لم يصبها مثل هذا التغير.[3] وللدكتور أحمد مختار عمر تلخيص أكثر تفصيلاً لأسباب المشترك اللفظي عند اللغويين القدامى،[4] وسنرى ذلك من خلال بحثنا في آراء ابن قتيبة.

ثالثا: آراء ابن قتيبة في المشترك اللفظي

لقد أفرد ابن قتيبة أبوابا في بعض كتبه تناول فيها قضية المشترك اللفظي -هذا بالإضافة إلى الأمثلة المتناثرة فيها خارج الأبواب وسنتعرض لذكر شيء منها- ومن بينها ما يأتي في كتابه (تأويل مشكل القرآن) بعنوان: «باب اللفظ الواحد للمعاني المختلفة». فإن اسم الباب يشير قويًّا إلى تعدد المعنى(polysemy)، ما يدل على أن ابن قتيبة من الذين يثبتون وقوعه على الرغم أنه -مثل لغويي عصره- لا يأتي بمصطلح المشترك اللفظي ولا تعدد المعنى.

وحرصًا على خدمة القرآن الكريم، كان ابن قتيبة يستخرج من آياته الكلمات من هذا النوع ويقوم ببيان معانيها، وهي ما يتردد ذكرها في القرآن الكريم، ككلمة

(١) جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة، (د.م.: المكتبة الأزهرية، ١٣٢٥ هـ) ، ص ٢٢٨
(٢) السيوطي، المزهر، ص ٢٢٨.
(٣) د. فتح الله سليمان، دراسات في علم اللغة، (القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠١٤) ، ط ٢، ص٤٩-٥٠.
(٤) ينظر د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ١٥٩-١٦٢.

القضاء، والهدى، والأمة، والعهد، والإل، والقنوت، والدين، والمولى، والضلال، والإمام، والصلاة، والكتاب، والسبب والحبل، والظلم، والبلاء، والرجز والرجس، والفتنة، والفرض، والخيانة، والإسلام، والإيمان، والضر، والحرج، والروح، والوحي، والفرح، والفتح، والكريم، والمثل، والزوج، والرؤية، والنسيان، والصاعقة والصعق، والأخذ، والسلطان، والبأس والبأساء، والخلق، والرجم، والسعي، والمحصنات، والمتاع، والحساب، والأمر.[1] وهذه الكلمات كلها من نوع تعدد المعنى.

وفي هذا الموضع سوف نكثر من ذكر الأمثلة مما في كتب ابن قتيبة لنستخلص منها آراءه على سبيل الاستقراء. وندع الآن ابن قتيبة يشرح كلمة القضاء نموذجًا، وهذا اللفظ هو أول مثال يعالجه في الباب من كتابه (تأويل مشكل القرآن). يقول:

«القضاء: أصل قضَى: حتَمَ، كقول الله عز وجل: ﴿فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ﴾ [الزمر: ٤٢] أي: حتمه عليها. ثم يصير الحتم بمعان، كقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]أي: أمر؛ لأنه لما أمر حتم بالأمر. وكقوله: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الإسراء: ٤]، أي: أعلمناهم؛ لأنه لما خبرهم أنهم سيفسدون في الأرض، حتم بوقوع الخبر. وقوله: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢]، أي: صنعهن؛ وقوله: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]، أي: فاصنع ما أنت صانع؛ ومثل قوله: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ ٱقْضُوٓاْ إِلَىَّ وَلَا تُنظِرُونِ﴾ [يونس: ٧١]، أي: اعملوا ما أنتم عاملون ولا تُنظرون. قال أبو ذئيب:

وَعَلَيْهِمَا مَسْرُوْدَتَانِ قَضَاهُمَا ... دَاوُدُ أَوْ صَنُعُ السَّوَابِغِ تُبَّعُ

أي: صنعهما «داود» و«تُبَّع»

وقال الآخر في عمر بن الخطاب، رضي الله عنه:

(١) ينظر ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر، ص ٤٣٩- ٥١٥.

قَضَـيْتَ أُمُـوْرًا ثُـمَّ غَـادَرْتَ بَعْـدَهَا بَـوَائِجَ فِـيْ أَكْمَامِهَـا لَـمْ تُفَتَّـقِ

أي: عملت أعمالاً ؛ لأن كل من عمل عملاً وفرغ منه فقد حتمه وقطعه.

ومنه قيل للحاكم: قَاضٍ؛ لأنه يقطع على الناس الأمور ويحتم. وقيل: قُضِيَ قضاؤُك. أي: فُرغ من أمرك. وقالوا للميت: قد قضى أي: فرغ. **وهذه فروع ترجع إلى أصل واحد»**.[1]

يبدو من منهج ابن قتيبة في معالجة الكلمات أنه يعيدها أولاً إلى أصل معناها - وإن كان لم يلتزم بهذا المنهج. وبعد أن يورد المعنى الوضعي للكلمة في الآية القرآنية يخطو إلى ذكر المعاني الجديدة مع تعليل انتقال المدلول.

فالمعنى عنده نوعان: الأصل والفروع، فالمعنى الأصلي هو الذي يتفرع منه المعاني المختلفة وتدور حوله، وهو المعنى الذي تشترك فيه المعاني الفرعية. فمعنى الحتم الذي هو المعنى الأصلي لكلمة (القضاء) يقع في كل من معاني الأمر والإعلام والصنع والعمل والفراغ.

ومن أمثلة المشترك اللفظي عند ابن قتيبة كلمة «الهدى» التي تأتي لمعان. قال:

«الهدى : أصل هدى : أرشد، كقوله: ﴿عَسَىٰ رَبِّيٓ أَن يَهۡدِيَنِي سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ [القصص: ٢٢] .

وقوله: ﴿وَٱهۡدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ﴾ [ص: ٢٢] ، أي: أرشدنا.

ثم يصير الإرشاد بمعان، كقوله: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيۡنَٰهُمۡ﴾ [فصلت: ١٧] ، أي: بيّنا لهم.

وقوله: ﴿أَوَلَمۡ يَهۡدِ لَهُمۡ كَمۡ أَهۡلَكۡنَا﴾ [السجدة: ٢٦] ، أي: أو لم يبيّن لهم.

وقوله: ﴿أَوَلَمۡ يَهۡدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [الأعراف: ١٠٠] ، أي: ألم يبيّن لهم.

فالإرشاد في جميع هذه بالبيان.

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٤٤١-٤٤٢.

ومنهـا إرشـاد بالـدعاء، كقولـه: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعـد: ٧]، أي: نبـيّ يدعوهم.

وقوله: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ [الأنبياء: ٧٣]، أي: يـدعون، ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، أي: تدعو.

ومنها إرشاد بالإلهام، كقولـه: ﴿الَّذِيَ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طـه: ٥٠]، أي: صورته من الإناث، ثم هدى أي: ألهمه إتيان الأنثى، ويقـال: طلـب المرعـى وتوقّى المهالـك، وقولـه عـز وجـل: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعـلى: ٣]، أي: هـدى الذكر بالإلهام لإتيان الأنثى.

ومنها إرشاد بالإمضاء، كقوله: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ [يوسـف: ٥٢]، أي: لا يمضيه ولا ينفذه، ويقال: لا يصلحه. **وبعض هذا قريب من بعض**».[1]

وفي المثال السابق، تأتي كلمة هدى لمعنى الإرشاد وهو أصل معناها، ثم تـأتي معانيها الفرعية وهي البيان والدعوة والإلهام والإمضاء. وكل هذه المعاني الفرعية تكون طرقًا لحصول المعنى الأصلي. فالإرشاد يتحصل بـــ:

(البيان)

(الدعوة)

(الإلهام)

(الإمضاء)

ومن أمثلة ذلك كلمة «الأمة»، قال:

«أصل الأمة: الصّنف من الناس والجماعة، كقولـه عـز وجـل: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾، أي: صـنفًا واحـدًا في ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ﴾ [البقـرة: ٢١٣]. وكقولـه عـز وجل: ﴿إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ [الأنعام: ٣٨]، أي: أصناف، وكل صـنف مـن الـدواب

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٤٤٣-٤٤٤.

والطير مثل بني آدم في المعرفة بالله، وطلب الغذاء، وتوقّي المهالك، والتماس الذّرء، مع أشباه لهذا كثيرة.ثم تصير الأمّة: الحين، كقوله عز وجل: ﴿وَٱدَّكَرَ بَعۡدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: ٤٥]، وكقوله: ﴿وَلَئِنۡ أَخَّرۡنَا عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابَ إِلَىٰٓ أُمَّةٖ مَّعۡدُودَةٖ﴾ [هود: ٨]، أي: سنين معدودة.كأنّ الأمّة من الناس القرن ينقرضون في حين، فتقام (الأمّة) مقام (الحين) ثم تصير الأمّة: الإمام والرّباني، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةٗ قَانِتٗا لِّلَّهِ حَنِيفٗا﴾ [النحل: ١٢٠]. أي: إمامًا يقتدي به الناس؛ لأنه ومن اتبعه أمّة، فسمّي أمّة لأنه سبب الاجتماع.

وقد يجوز أن يكون سمّي أمّة لأنه اجتمع عنده من خلال الخير ما يكون مثله في أمة. ومن هذا يقال: فلان أمّة وحده، أي: هو يقوم مقام أمة.وقد تكون الأمة: جماعة العلماء، كقوله: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، أي: يعلمون.والأمّة: الدّين، قال تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ﴾ [الزخرف: ٢٢] أي:على دين...

والأصل أنه يقال للقوم يجتمعون على دين واحد: أمة، فتقام الأمة مقام الدين، ولهذا قيل للمسلمين: أمّة محمد، ﷺ، لأنهم على أمر واحد، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ﴾ [المؤمنون: ٥٢]. مجتمعة على دين وشريعة، قال الله عز وجل: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ﴾ [النحل: ٩٣]، أي: مجتمعة على الإسلام».[1]

من كلام ابن قتيبة يظهر أن كلمة الأمة أصل معناها الصنف من الناس والجماعة، ثم تتفرع من ذلك المعاني الفرعية وهي : الحين والإمام وجماعة من العلماء والدين، وكل هذه المعاني الفرعية تحتمل معنى الاجتماع.

وأوضحُ ما يمثل رأي ابن قتيبة في تفريع المعنى إلى ما هو أصلي وما هو فرعي هو قوله في لفظة «الكتاب»إذ يقول:

أصل الكتاب ما كتبه الله في اللوح مما هو كائن، ثم **تتفرع منه معان ترجع إلى**

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٤٤٥-٤٤٦.

هذا الأصل، كقولـه: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِى﴾ [المجادلـة: ٢١] أي: قضـى الله ذلك وفرغ منه، وقوله: ﴿لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾ [التوبـة: ٥١] أي: قضـى الله لنـا، وقولـه: ﴿لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ﴾ [آل عمـران: ١٥٤]، أي: قُضِي؛ لأن هذا قد فُرِغ منه حين كُتِب.

ويكون كُتِب بمعنى فُرِض، كقوله: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ، أي: فرض...

ويكون كتب بمعنى جعـل، كقولـه: ﴿كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلـة: ٢٢]، وقولـه: ﴿فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [آل عمـران: ٥٣ والمائـدة: ٨٣] وقال: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

وتكون كتـب بمعنـى أمـر، كقولـه ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٢١] أي: أمركم أن تدخلوها. ويقال: كتـب ههنـا أيضًـا: جعـل، يريـد: أدخلوا الأرض التي كتبها الله لولد إبراهيم عليه السلام، أي: جعلها لكم.(١)

غير أن ابن قتيبة في بعض الأحيان يدع الكلمات مـع معانيهـا المختلفـة بـدون التلميح إلى الأصل من بينها، أو بعبارة أخرى أنه لا يُرْجع جميع الكلمات إلى أصـل معناها، كأنه يشير إلى أن للكلمات معاني تختلف على حسب استعمالها في مختلف المواقف والسياقات.

ومثال ذلك: كلمة العهد ؛ يقول ابن قتيبة: «الأمان عهد، قال الله تعالى : ﴿فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾ [التوبة: ٣] ، واليمين: عهد، قال الله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ﴾ [النحل: ٩١]، والوصية: عهد، قـال الله تعـالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [يس: ٦٠]، والحفاظ: عهد، قال ﷺ: إنَّ حُسْـنَ العَهْـدِ مِـنَ الإيْمَـانِ (أخرجه الحاكم). والزمان: عهد، يقال: كان ذلك بعهد فـلان، والعهـد: الميثـاق ومنه قوله تعالى لإبراهيم عليه السـلام: ﴿قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]. أي: لا ينال ما وعدتك من الإمامة الظـالمين

(١) المرجع السابق، ص ٤٦٢-٤٦٣.

من ذريتك. والوعد من الله: الميثاق».[1]

نعم، وفي أمثلة أخرى يظهر أن **ابن قتيبة يدرك التطور في المعنى نتيجةً لاستعمال الكلمة في مواقف مختلفة**، وذلك في قوله عن لفظة التيمم التي تأتي في الأصل لمعنى التعمد: «التيمم بالصعيد أصله التعمد، يقال: تيممتك وتأممتك، قال الله عز وجل: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾: أي: تعمدوا ترابًا طيبًا، ثم كثر استعمالهم هذه الكلمة حتى صار التيمم مسح الوجه واليدين بالتراب».[2] وهذا المثال من نوع التطور الدلالي حيث يتم عليه تضييق المعنى.

وهكذا كلمة الوضوء، وأصل معناها النظافة والحسن، وكانت الكلمة في أوائل الإسلام عامة كما تشهد به بعض الأحاديث الشريفة ، فتشمل الوضوء مما مست النار وهو غسل اليد والفم بعد الفراغ من الطعام لينظفا ويطيب ريحهما، والوضوء قبل الطعام وهو غسل اليد قبل الأكل، والوضوء من مس الذكر والفرج والدبر والإبط وهو غسل اليد بعد مس إحداها. وبعد أن أصبحت الصلاة مشروعة صارت الكلمة لمعنى خاص كما حدده الله تعالى في كتابه العزيز.[3]

ومن ذلك ما ذكره في كتاب (غريب القرآن)[4] وهي كلمة «النفاق»، فبعد أن كان يشرح مدلول الكلمة، قال:«والنفاق لفظ إسلامي لم تكن العرب قبل الإسلام تعرفه».[5] ومعنى هذا أن كلمة النفاق «اسم إسلامي لم تعرفه العرب بالمعنى المخصوص به، وهو الذي يستر كفره ويظهر إيمانه؛ وإن كان أصله في اللغة معروف».[6] وهكذا تكون المصطلحات الدينية الأخرى شأنها شأن الكلمات التي قد تم لديها تضييق المعنى أو توسيعه.

---

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٤٤٧-٤٤٨.

(٢) ابن قتيبة، غريب الحديث، ص ١٦١.

(٣) ينظر ابن قتيبة، غريب الحديث، بتحقيق د. عبد الله الجبوري، (بغداد: مطبعة العاني، ١٣٧٩هـ-١٩٧٧م) ، جزء ١، ص ١٥٣ وما بعدها في مادة الوضوء.

(٤) ينظر عن قيمة الكتاب في الدراسات اللغوية، د. محمد حسن عبد العزيز، مصادر البحث اللغوي، (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٨) ، ص ٢٤٥ وما بعدها.

(٥) ابن قتيبة، غريب القرآن، ص ٢٩.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٩، كلمة المحقق.

ومثال آخر لفظةُ «الرجم» التي هي في الأصل كانت تستعمل لقتل بني آدم أخاه بطريق الرمي بالحجارة. فالرمي هو المعنى الأصلي للفظة، ثم توسع معناها على حسب استعمالها في مواقف أخرى، فتصير لمعنى الشتم، والقذف، والظن، واللعن والطرد. قال ابن قتيبة :

الرجم: أصله الرّمي، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ﴾ [الملك: ٥] أي مرامي،ثم يستعار فيوضع موضع القتل؛ لأنهم كانوا يقتلون بالرّجم. وروي أنّ ابن آدم قتل أخاه رجمًا بالحجارة، وقتل رجمًا بالحجارة، فلما كان أول القتل كذلك، سمّي رجمًا وإن لم يكن بالحجارة، ومنه قوله تعالى: ﴿لَنَرْجُمَنَّكُمْ﴾ [يس: ١٨] ، أي: لنقتلنكم، وقال: ﴿وَإِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ أَن تَرْجُمُونِ﴾ [الدخان: ٢٠] ، أي: تقتلون. وقال: ﴿وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ﴾ [هود: ٩١] أي: قتلناك.

ويوضع موضع الشتم ؛ لأن الشتم رمي، ولذلك يقال: قذف فلان فلانًا: إذا شتمه، وأصل القذف: الرمي، ومنه قول أبي إبراهيم له: ﴿لَأَرْجُمَنَّكَ﴾[مريم: ٤٦]، أي: لأشتمنك.

ويوضع موضع الظن، ومنه قوله: ﴿رَجْمًا بِالْغَيْبِ﴾ [الكهف: ٢٢] ، أي: ظنًّا. ويقال: رجم بالظّنّ، كأنه رمى به.

والرّجم: اللعن، والطّرد: لعن، ومنه قيل: ذئب لعين: أي: طريد ، وإنما قيل للشيطان: رجيم، أي: طريد؛ لأنه يطرد برجم الكواكب.[1]

والذي يلفت أنظارنا في المثال السابق قوله «ثم يستعار فيوضع موضع القتل»، فهوبذلك يشير قويًّا إلى أنه **يدرك الاستعارة كعامل آخر من عوامل المشترك اللفظي** ، علاوة على استعمال الكلمة في مواقف مختلفة، ومما يؤيد هذا قوله: «والعرب تسمي الشيء باسم غيره إذا كان مجاورًا له أو كان منه بسبب، على ما بيّنتُ في باب تسمية الشيء باسم غيره».[2] وقال في موضع آخر: «والعرب تسمي

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مكتبة شاملة، ص ٢٧٤.

(٢) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢١. والواقع، هذا الباب غير موجود في كتابه «أدب الكاتب، ولا في كتبه الأخرى. ولعله يعني به أقواله المبثوثة في ثنايا المباحثة في نفس الصدد، وذلك عند كلامه عن الاستعارة في كتابه (التأويل) . راجع الفصل عن الاستعارة.

الدم نفسًا لاتصال النفس به على مذهبهم في تسمية الشيء بما اتصل به أو جاوره أو كان سببًا له».[١] وهذا الرأي يؤيده ابن فارس حين يقول: «قال علماؤنا [ولعله يرجع إلى كلام ابن قتيبة كما يبدو في هامش الكتاب من تعليق المحقق]: العرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا كان مجاورًا له أو كان منه بسبب، وذلك قولهم: التيمم لمسح الوجه من الصعيد، وإنما التيمم الطلب والقصد، يقال: تيمّمْتُك وتأممتك، أي تعمّدْتُك».[٢] ومثل ذلك عندما ينقل ابن فارس كلام الأصمعي، يقول: «أصل الورد :إتيان الماء، ثم صار إتيان كل شيء وردًا. والقرب طلب الماء، ثم صار يقال ذلك لكل طلب. فيقال «هو يقرب كذا»، أي: يطلبه، «ولا تقرب:كذا».[٣]

وهكذا نرى من الأمثلة أن المعاني المختلفة (الفروع) لكلمة واحدة هي أداة أو سبب للمعنى الأصلي في رأي ابن قتيبة، أوعلى عبارة البلاغيين- هناك علاقة سببية بين المعنى الأصلي وبين المعاني البلاغية أو المجازية. وبالمجاز قد يتوسع المعنى أو يضيق.

وأدرك ابن قتيبة أن من أسباب اختلاف المعنى **الكناية**، وذلك مثل كلمة الشغار في النكاح المنهيّ عنه في الإسلام،[٤] فكان «أصل الشغر للكلب وهو أن يرفع إحدى رجليه ويبول فكني بذلك عن النكاح إذا كان على هذا الوجه وجعل له علمًا».[٥] وهكذا كلمة الزنا، إذ «قيل للزِّنَا سفاح لِأَن الزَّانِيَيْنِ يتسافحان يسفح هَذَا المَاء أَي يصبهُ ويسفح هَذَا إما النُّطْفَة وَإما المَاء الَّذِي يغتسلان بِهِ ، فكني بذلك عَن الزِّنَا وَجعل لَهُ علمًا».[٦]

وتوسع ابن قتيبة في موضوع المشترك اللفظي لتشمل ما يسمى في علم اللغة

(١) ابن قتيبة، غريب القرآن، بتحقيق أحمد صقر، (القاهرة: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨) ، ص ٢٥.
(٢) ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص ١١٠.
(٣) المرجع السابق، ص ١١٢.
(٤) النكاح الشغار هو أن يزوج الرجل امرأة هو وليها رجلاً على أن يزوجه الآخر ويعقد بينهما النكاح من غير مهر.
(٥) ابن قتيبة، غريب الحديث، جزء ١، ص ٢٠٧.
(٦) المرجع السابق، ص ٢٠٧.

الحديث بمصطلح (homonymy)، ففي كتابه (أدب الكاتب) ما يشير إلى ذلك من العناوين و منها:

«باب الحرفين اللذين يتقاربان في اللفظ وفي المعنى» .

«باب الحروف التي تتقارب ألفاظها وتختلف معانيها» .

«باب أسماء يتفق لفظها وتختلف معانيها»(homophony) .

«باب المصادر المختلفة عن الصدر الواحد» .

وعلماء اللغة الحديث وضعوا شروطًا ثلاثة لابد من توافرها حتى يصلح إطلاق الكلمتين على المشترك اللفظي من هذه الصورة، وإذا فات أحد الشروط فهو من المشترك غير تام:

٢. أن لا تكون بين المعاني علاقة.

٢. اتحاد صيغ الكلمتين.

٣. تساوي الصيغ في المستوى النحوي.[١]

وبعض اللغويين يفرقون بين الكلمتين المتحدتين في الصيغة، فإذا اختلفا الصوت مهما اتحدت الصيغة، سمّوا ذلك بـــ (Homograph)[٢] وذلك مثل كلمة (bow) وتنطق مثل (go) بمعنى القوس ، وكلمة (bow) وتنطق مثل (cow) بمعنى السجود، ومثل lead (metal) و lead (dog's lead).[٣] هذا على النقيض من homophony وهو ما يختلف في الكتابة ويستوي أو يكاد في النطق مثل rite مع right؛ و site مع sight.

ومن أمثلة ذلك من (باب الحرفين اللذين يتقاربان في اللفظ وفي المعنى- وفيه اثنان وسبعون كلمة من هذ النوع-) كلمة «عظم الشيء» بضم عين الكلمة

(1)John Lyons, LinguisticSemantics: An Introduction, (New York: Cambridge University Press, 1995) , p. 55

(2) Charles W. Kreidler, Introducing English Semantics, (London: Routledge, 1998) , p. 52

(3)Richard F. Palmer, Semantics, A New Outline, p. 68

وفتحها، فالأول بمعنى أكثره، والثاني بمعنى نفسه، ومنها «كِبر الشيء» بمعنى معظمه، وكُبره: أكبره. ومنها «الجهد» بضم الجيم بمعنى الطاقة وبفتحها المشقة.[1] و«الضر» بفتح الضاد وضمها، فالأول ضد النفع، كقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي نَفۡعًا وَلَا ضَرًّا﴾ [الأعراف: ١٨٨] أي: لا أملك جر نفع ولا دفع ضر، أما بالضمة فبمعنى الشِدة والبلاء، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَإِن يَمۡسَسۡكَ ٱللَّهُ بِضُرّٖ﴾ [الأنعام: ١٧].[2]

أما الاشتراك اللفظي من (باب الحروف التي تتقارب ألفاظها وتختلف معانيها) فلا يقل عدده عن ثلاثين كلمة، أمثال الإربة بمعنى الحاجة والأُربة بمعنى العُقدة، والرمة بمعنى القطعة من الحبل والرمة بمعنى العظام البالية، والشِعار ما ولِيَ الجلد من الثياب، والشَعار الشجرة. ومنه الوَقر بمعنى الثِقَل في الأذن، والوِقْر الحِملُ؛ والغَرْب الدلو العظيمة، والغَرَب الماء الذي بين البئر والحوض؛ والرَوْع الفزع، والرُّوع النَّفْس؛ واللُوح العطش، واللَوح الهواء.[3]

ومثال آخر من كتاب (تأويل مشكل القرآن): كلمة الروح والريح، والمَيل والمِيل، وحَمل الشجرة وحمل المرأة، وأشباه ذلك كثر نوردها في الملحق.

والأمثلة التي ساقها ابن قتيبة سابقًا يمكن عدها من الاشتراك التام (complete homonymy)، حيث توافر الشروط الثلاثة، وهي –باستثناء الروح والريح- أقرب إلى نوع (Homograph) حيث يستوي فيها في الكتابة مع اختلاف بسيط (أو تقارُب) في أداء الصوت.

ولا يكتفي ابن قتيبة بهذا القدر، وقد حشد الكلمات تحت ظاهرة أخرى للغة العربية في «باب أسماء يتفق لفظها وتختلف معانيها» وهي ما يطلق عليه علماء اللغة الحديث مصطلح (homophony). ومن أمثلة ذلك:

«هوى النفس، مقصور بالياء، والهواء: الجو ممدود.

---

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٢٨.
(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٤٨٣.
(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٢٢-٣٢٥.

ورجا البئر مقصور بالألف، والرجاء من الطمع ممدود.

والصفا الصخر مقصور بالألف، والصفاء من المودة والشيء الصافي ممدود.

الثَّرى الترابُ النديّ مقصور بالياء، والثراء الغنى ممدود.

والغنى من السعة مقصور بالياء، والغناء من الصوت ممدود.

والْمَلَا من الأرض مقصور بالألف، والملاء من قولك : غَنِيٌّ مَلِيء ممدود». إلخ.[1]

ثم عقد ابن قتيبة «باب المصادر المختلفة عن الصدر الواحد» حشد فيه كلمات لعلها من المميزات الخاصة باللغة العربية دون غيرها من اللغات، فبعضها يمكن أن ندخله تحت homograph وبعضها الآخرى من قبيل homophony. ومن أمثلة ذلك:

«وجدت في الغضب موجدة، ووجدت في الحزن وَجدًا، ووجدت الشيء وِجدانًا ووُجُوْدًا، وافتقر فلان بعد وُجْد».

ووجب القلب وجيبًا، ووجبت الشمس وجوبًا، ووجب البيع جِبَة.

وغَلَتِ القدرُ غَلْيًا، وغَلَيَانًا، وغَلَوْتُ في القول غُلُوًّا، وغَلَا السِّعر غَلَاءً، وغَلَوْتُ بالسهْم غَلْوًا.

وكَلَّ بصرُه كِلّةً وكُلُوْلًا، وكذلك اللسانُ، وكَلّ السيفُ كِلَّة إذا لم يقطع، وكَلَّ من الإعياء يَكِلُّ كَلَالًا.

وبَرَأتُ مِن المرض بُرْءًا، وبرأ الله الخلق يَبْرَؤُهُم بَرْءًا. إلخ.[2]

ومن أسباب الاشتراك في اللفظ عند ابن قتيبة الإبدال. ونقتطف كلامه في ذلك من كتابه (غريب الحديث) «وَفِي حَدِيث آخر ذكر فِيهِ أَنه شقّ عَن قلبه وجئ بطست رهرهة .قَالَ أَبُو حَاتِم سَأَلت الْأَصْمَعِي عَن ذَلِك فَلم يعرفهُ وَلست أعرفهُ

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٩٩.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٣٣.

أَنا أَيْضًا وَقد التمست لهَذَا الْحَرْف مخرجًا فَلم أَجِدهُ إِلَّا من مخرج وَاحِد وَهُوَ أَن تكون الْهَاء فِيهِ مبدلة من حاء وَهِي تبدل مِنْهَا لقرب مخرجها ، تَقول مدحته ومدهته ، وَهَذَا الْأَمر مُهِمّ لي ومحم بِمَعْنى ، وَاحِد فَكَأَنَّهُ أراد : جِيءَ بطست رحرحة ، وَهِي الواسعة فأبدل من الْحَاء هَاء. يُقَال : إِنَاء رحراح إِذا كَانَ وَاسِعًا»[1] .

رابعًا: التضاد عند ابن قتيبة

كما أثبت ابن قتيبة المشترك اللفظي، أثبت أيضًا وقوع الأضداد. ففي كتاب المعرفة من (أدب الكاتب)، تكلم ابن قتيبة عن «ما يضعه الناس غير موضعه»، وأخذ مثالا لذلك كلمة «الطرَب» حيث يرى الناس أنه انفعال يصيب الرجل في الفرح دون الجزع، فقال ابن قتيبة: «إنما الطرَب خِفة تصيب الرجل لشدة السرور أو لشدة الجزع» ، واستدل ببيتين من الشعر ؛ فالمعنى الأول (خفة لشدة السرور) كما ورد في قول النابغة الجعدي:

وأراني طَرِبًا في إثرهم ... طَرَبَ الوَالِهِ أو كالمُختَبَل

أما الثاني بمعنى الجزع فكما قال أبو جنة حكيم بن عبيد:

فَقُلْنَ : لقد بكيتَ ، فقلتُ : كلَّا ... وهل يبكي من الطرَب الجليدُ

وأفرد ابن قتيبة بابًا في كتابه يعالج فيه بعض الكلمات المتضادة ويسمي الباب «تسمية المتضادين باسم واحد»، وبه اختتم كتاب المعرفة من كتابه.[2] ونظرًا إلى مضمون الباب، فليس لنا أن نستخلص آراءه عن التضاد إذ إنه ما ألقى في الباب إلا الكلمات المتضادة مع معانيها دون تلميح إلى عواملها، ومع ذلك، لعل في وسعنا أن ننظر إلى بعض الكلمات وتحليلها على حسب ما استقصاه العلماء.

لقد لخص د. أحمد مختار عمر[3] أهم ما قيل من أسباب حول نشوء هذه

(١) ابن قتيبة، غريب الحديث، ص ٣٨٠.
(٢) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٠٨.
(٣) ينظر د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ٢٠٤-٢١٤.

الظاهرة، فمنها اختلاف اللهجة، فأحد المعنيين لحي من العرب، والآخر لحي غيره. مثال ذلك في (أدب الكاتب) كلمة «الجون» التي تأتي في لغة حي من العرب بمعنى الأبيض، وفي لغة أخرى بمعنى الأسود. رغم أن ابن قتيبة لم ينص باختلاف اللهجة في تضاد الكلمة، إلا أن هذه الظاهرة قد تدوولت بين اللغويين في عصره.

ومنها ما يعود إلى عامل اجتماعي، كالتفاعل والتشاؤم والتهكم.[1] وعنه تكلم ابن قتيبة في «باب المقلوب» من كتابه (تأويل مشكل القرآن). قال: «ومن المقلوب أن يوصف الشيء بضد صفته للتصيير والتفاؤل، كقولهم للديغ: «سليم»، تطيّرًا من السقم وتفاؤلاً بالسلامة، وللعطشان:«ناهل» أي: سينهل... [كما يكون المقلوب] للمبالغة في الوصف، كقولهم للشمس: «جونة»؛ لشدة ضوئها ، وللاستهزاء كقولهم للحبشي: «أبو البيضاء»، وللأبيض: «أبو الجون»[2].

ومن أسباب التضاد عند اللغويين إرادة الزيادة في تقوية التعبيرية وهي تنبت عن العامل النفسي عند المتكلم، وفي هذا يقول محمد الأنطوكي: «ونحن كثيرا ما نعبر عن الشيء باسم ضده زيادة في تقوية التعبيرية، وإثارة لاهتمام السامع، ألا ترى إذا أعجِبنا بشخص قلنا عنه: «ابن كلب – شيطان ملعون – قرد أشمط ...إلخ؟ وإذا استحسنا شيئًا قلنا عنه إنه «فظيع»؟ وقد حدثنا التاريخ أن أحد خلفاء العرب في الأندلس سمى إحدى جواريه (قبيحة) لشدة حسنها وجمالها. ولعل من هذا القبيل ما ذكره علماء البلاغة مما سموه بالمدح في معرض الذم».[3]

ونحن إذا تتبعنا هذا الباب (باب المقلوب) وجدنا فيه ما نستضيء به في آراء المؤلف عن التضاد، فقد نص بعد ذلك أن من المقلوب «أن يسمى المتضادان باسم واحد، والأصل واحد».[4] قوله «والأصل واحد» يشير إلى أن بعض الكلمات المتضادة وُضعَت أصلاً لمعنى واحد، وهو بهذا يرفض رأي من قال إن

(١) د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ٢٠٤ .
(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٨٥.
(٣) محمد الأنطاكي، الوجيز في فقه اللغة، (حلب: دن، ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٩م) ، ط ٣، ص ٣٩٦.
(٤) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٨٦.

أصل الأضداد كأصل الألفاظ الأخرى وضعها العرب بالوضع الأول للدلالة على المعنيين المتضادين، فمن المحتمل أن تكون فكرة ابن قتيبة في أصل الوضع هذه هي ما يستند إليه ابن سيده (توفي ٤٥٨ هـ) حين يقول: «أما اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين فينبغي ألا يكون قصدًا في الوضع ولا أصلاً».[١]

ومن الأمثلة التي ساقها فيه ابن قتيبة، كلمة «صريم» التي تأتي بمعنى الصبح والليل، وردت الكلمة في قوله تعالى: ﴿فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ﴾ [سورة القلم: ٢٠]، «أي سوداء كالليل؛ لأن الليل ينصرم عن النهار، والنهار ينصرم عن الليل».[٢] وكذلك «السدفة» للظلمة والضوء، قال: «وأصل السدفة السُترة، فكأن الظلام إذا أقبل سترٌ للضوء، والضوء إذا أقبل سترٌ للظلام».[٣] ومن ذلك كلمة «صارخ» للمغيث وللمستغيث، «...لأن المستغيث يصرخ في استعانته، والمغيث يصرُخ في إجابته».[٤]

ومنه كلمة «شارٍ» للمشتري وللبائع على السواء، «... لأن كل واحد منهما اشترى، وكذلك قولهم لكل واحد منهما: «بائع»؛ لأنه باع وأخذ عِوَضًا مما دفع، فهو شارٍ وبائع».[٥] واستدل في هذا بقوله عز وجل: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍۭ بَخْسٍ دَرَٰهِمَ﴾ [سورة يوسف: ٢٠]، أي: باعوه، وبقوله تعالى: ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ﴾ [سورة البقرة: ١٠٢]، وبقول ابن مُفَرِّغ:

وَشَرَيْتُ بُرْدًا لَيْتَنِي مِنْ بَعْدِ بُرْدٍ كُنْتُ هَامَه

و«برد» : غلام كان له فباعه وندم على بيعه.[٦]

ومن ذلك «.. قالوا للكبير «جَلَلٌ» وللصغير «جَلَل»؛ لأن الصغير قد يكون

(١) نقلا عن د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ٢٠٤.
(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٨٧.
(٣) المرجع السابق، ص ١٨٧.
(٤) المرجع السابق، ص ١٨٧.
(٥) المرجع السابق، ص ١٨٨.
(٦) المرجع السابق، ص ١٨٩.

كبيرًا عند ما هو أصغر منه، والكبير يكون صغيرًا عند ما هو أكبر منه، فكل واحد منهما صغير كبير. ولهذا جُعلتْ «بعض» بمعنى «كل» لأن الشيء يكون كله بعضًا للشيء، فهو بعضٌ وكلٌ».[١]

ومما سبق يتضح أن ابن قتيبة في تعليله للكلمات المتضادة يردّها إلى أصل معناها مثل ما صنع في بعض الكلمات المشتركة من نوع تعدد المعنى (polysemy)، وهذا يعنى أنه أدرك أن إرادة الاتساع في الكلام هي من أسباب التضاد، ويكون ذلك كما يقول د. أحمد مختار عمر «إذا وقعت الكلمة على معنيين متضادين مع أن الأصل لمعنى واحد»،[٢] وهذا مثل كلمتي «الطرب» و«الصارخ» كما ذكرنا.

وقد كان محقق الكتاب (أحمد صقر) يراجع كل الكلمات على بعض مؤلفات تراث اللغة وخاصة كتاب (الأضداد) لابن الأنباري (توفي ٣٢٨ هـ) وهو عبارة عن أكبر كتب ألفت في هذا الموضوع، ونستفيد من مراجعة المحقق إياه في معرفة كيف كان ابن الأنباري يبني آراءه على ما نَقَلَ من كلام ابن قتيبة. وإذا صح هذا التعبير، فمن الممكن عد ابن قتيبة من الذين يبالغون في التوسيع، بناء على ما قال د. أحمد مختار عمر في وصف ابن الأنباري.

وعلاوة على ذلك، لما كان شرط الأضداد عند المضيقين للأضداد «أن يكون استعمال اللفظين في المعنيين في لغة [لهجة] واحدة»[٣] فابن قتيبة أثبت الكلمات المتضادة المعنى بين لهجتين مختلفتين من الاتضاد ، وإن كان ذلك بدون نص صريح منه عن ذلك الاختلاف، وذلك مثل كلمة «الجون»[٤] كما ذكرنا.

وسبب آخر لوقوع التضاد هو المجاز، إما المجاز المرسل وإما المجاز العقلي.[٥] نعم، كأن ابن قتيبة أقر بهذا العامل، ودليل ذلك أن (باب المقلوب) وما

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٨٩.
(٢) د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ٢٠٦.
(٣) المرجع السابق، ص ١٩٦، نقلا عن قول السيوطي، المزهر، ص ٣٩٦.
(٤) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ١٣٦.
(٥) د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ٢٠٨.

فيه من أمثلة الكلمات المتضادة، يقع في ضمن كلامه عن المجاز من كتاب (تأويل مشكل القرآن) رغم أنه يكرر ذكرها في كتابه الآخر (أدب الكاتب).

ومن أسباب التضاد عند اللغويين اختلاف الأصل الاشتقاقي لكل من المعنيين المتضادين،[١] ومثال ذلك من كتاب ابن قتيبة كلمة «البلاء» التي تعني الاختبار في الخير وفي الشر، وهي من «بلوت وبليت بلاء»[٢].

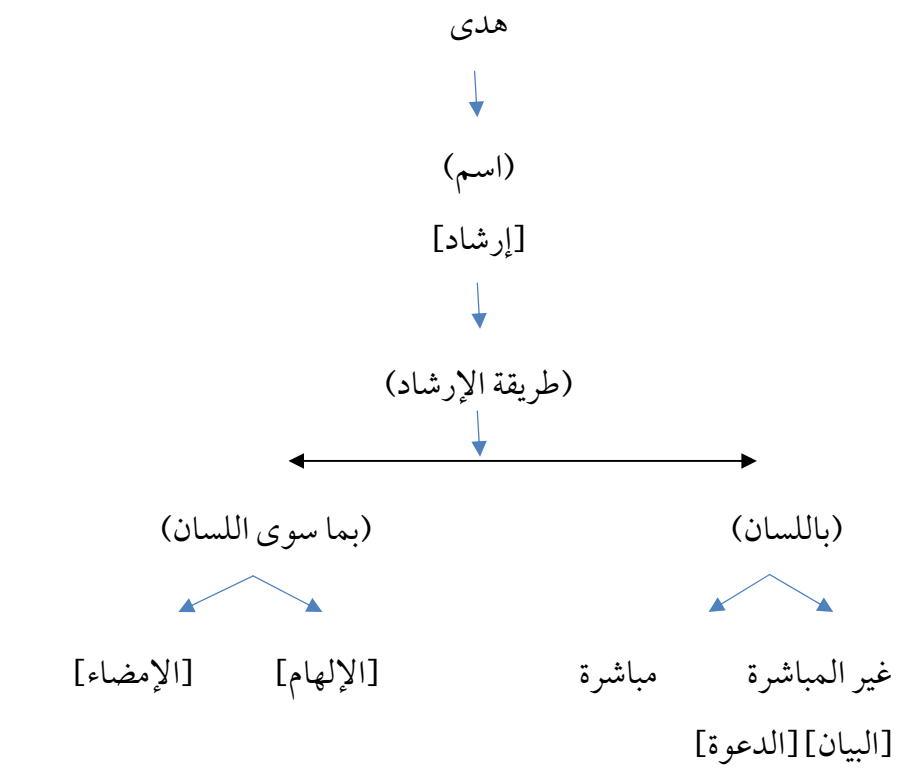
ومن أسباب ذلك – وفيه ننظر توسع ابن قتيبة في القضية- دلالة الصيغة على الفاعلية والمفعولية فيتعلق ببعض الصيغ التي جاءت بالمعنيين،[٣] وهذا ما نعرفه في مصطلح علم البلاغة بالمجاز العقلي، وأمثال هذا نجده كثيرًا في نفس الباب (باب المقلوب)، من كتاب (تأويل) فضلاً عن ما خصّ تحت عنوان: (باب أفعلت وأفعلت بمعنيين متضادين) من كتابه (أدب الكاتب).

خامسا: مناقشة آراء ابن قتيبة في المشترك اللفظي

وفي ضوء الدراسات الحديثة، وجدنا باحثين تتناول بحوثهم التطور المدلولي للكلمة. فإن كان ابن قتيبة يوزع المعنى إلى ما هو أصلي وما هو فرعي، فهذا ليس بعيدًا عما قاله (Nida)، فالمعنى عند (Nida) نوعان: المعنى المركزي والمعاني الفرعية أو الهامشية، ثم ذكر أن المعاني الفرعية تتصل بالمعنى المركزي وبعضها ببعض عن طريق وجود عناصر مشتركة معينة وروابط من المكونات التشخيصية. والمعنى المركزي عنده هو الذي يتصل بمعنى الكلمة إذا وردت منفردة مجردة عن السياق، وهو الذي يربط عادة المعاني الأخرى الهامشية.[٤] وعلى هذا التقسيم، يمكننا إعادة النظر في بعض الأمثلة التي أوردها ابن قتيبة. فلفظة القضاء تأتي أصلاً لمعنى الحتم، وهو المعنى المركزي للكلمة، وهو كذلك الذي يربط كلا من المعاني الهامشية: الأمر والإعلام والصنع والعمل والفراغ. وكذلك كلمة الهدى

(١) د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ٢١٠.
(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٤٦٩.
(٣) د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ٢١٣.
(٤) نقلا عن المرجع السابق، ص ١٦٢

التي بهذا التحليل تكون على الصورة التالية:



ويلتقي رأي ابن قتيبة بما ذهب إليه ستيفن أولمان في وقوع المشترك كنتيجة للاستعمال في مواقف مختلفة، وهذا النوع من العامل يمثله أولمان بكلمة (Operation) التي هي في الأصل تأتي في مجال الطب (عملية جراحية) ثم توسع استعمالها لتشمل عملية استراتيجية أو تجارية في سوق الأوراق المالية، فتغيرُّ المعنى -كما يقول أولمان- «يبدأ بمجرد حدوث التغيير في تطبيق الكلمة واستعمالها».[1] وقريب من هذا رأى بالمر[2] من أنه قد يكون للكلمة معنيان أو

(١) ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة د. كمال بشر، (القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٧٥)، ص١١٥.

(2)F. R. Palmer, Semantics A New Outline, (Cambridge: Cambridge University Press, 1976) , p. 65-66

أكثر، وهي في الأغلب الكلمات التي تدل على معنى عام ويتضمن المعاني الخاصة،[1] مثل كلمة to eat، فالكلمة تستعمل لأكل المأكولات الجافة كما تستعمل لأكل المأكولات غير الجافة كالحساء كما في (eating steak; eating soup). وفي موقف آخر، تستعمل الكلمة فيما يعني عملية المضغ في (eating toffee) وعملية المص في (eating sweets)، فكلمة (الأكل) لها معاني مختلفة تختلف على حسب نوع المأكولات وكيفية أكلها.

والطريق الثاني إلى تعدد المعنى عند أولمان– ونحن نلمس فيه ما يؤيد رأي ابن قتيبة– هو الطريق القصير، وذلك يتحقق في الاستعمال المجازي حيث يكون بين المدلولين علاقة مباشرة، ويمثله أولمان بكلمة (crane) التي هي الطير، وسوف يظل يدعى الطير بهذا الاسم بالرغم من أن اللفظ نفسه قد أطلق على تلك الآلة المعهودة التي تستعمل في رفع الأحمال الثقيلة، والمعتاد أن يعيش المعنى القديم جنبًا إلى جنب مع المعنى الجديد.[2]

وكان ابن قتيبة قد ألمح إلى أن المجاز من عوامل المشترك اللفظي بقوله: «والعرب تسمي الشيء باسم غيره إذا كان مجاورًا له أو كان منه بسبب، على ما بيّنتُ في باب تسمية الشيء باسم غيره».[3] وفي موضع آخر قال: «والعرب تسمي الدم نفسًا لاتصال النفس به على مذهبهم في تسمية الشيء بما اتصل به أو جاوره أو كان سببًا له».[4]

غير أن المجاز هو نقطة الانطلاق لاختلاف العلماء في المشترك كما أشرنا إليه في مقدمة هذا البحث، بالرغم من دوره في اكتساب معنى جديدٍ، فإن نقل المعنى على سبيل المجاز وحده – في رأي من يرفض المشترك– لم يكن كافيًا لإطلاق الاشتراك على اللفظ؛ إذ إن المشترك اللفظي في تعريف د. إبراهيم أنيس: «هو

(١) الكلمات التي تحتمل المعنى العام يطلق عليه اسم (superordinate) بينما يطلق على الكلمات الخاصة تحتها اسم (Hyponymy) . ينظر بالمر في نفس المرجع، ص ٧٦.
(٢) ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص ١١٦.
(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢١.
(٤) ابن قتيبة، غريب القرآن، ص ٢٥.

اللفظ الواحد للمعاني المختلفة لا على سبيل المجاز». قال: «إذا اتضح أن أحد المعنيين هو الأصل وأن الآخر مجاز له، فلا يصح أن يعد هذا من المشترك اللفظي في حقيقة أمره».[1] وعلى هذا الأساس يتبنى د. إبراهيم أنيس مذهب ابن درستويه[2] في أن أكثر الألفاظ التي يعدها اللغويون من المشترك ليست منه، فالمعاني المختلفة للكلمة إنما هي معنى واحد «وقد لعب المجاز دوره في كل هذه الاستعمالات».[3] بناء على هذا، فالألفاظ المشتركة في رأيه قليلة العدد لا تكاد تجاوز العشرات.

وتأييدًا لرأيه، نوه د. أنيس إلى كلمة «الأمة» - وهي إحدى الكلمات التي عدها ابن قتيبة من المشترك- ومن بين معانيها : الدين، يذهب د. أنيس إلى أنها ليست منه، بدليل: «يندر أن تصادفنا كلمة «أمة» التي استعملت في القرآن بمعنى جماعة من الناس وبمعنى الحين في قوله تعالى ﴿وَٱدَّكَرَ بَعۡدَ أُمَّةٍ﴾ ، وبمعنى الدين في قوله تعالى ﴿إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ﴾ ».[4] فليس الدين ولا الحين في رأيه إلا معنيين مجازيين.

والملاحَظ مما سبق أن الروابط أو العلاقة بين المعنيين – بين المعنى الأصلي وبين المعاني الفرعية- هي نقطة الخلاف بين د. إبراهيم أنيس وأولمان سابقًا. فالأول يرى أن وجود العلاقة بين المعنيين يمنع حسبان اللفظ من المشترك، بينما يرى الثاني أنه لا بد أن يكون بين المعنيين رابط يربطهما، فالارتباط بين المعنى القديم والحديث هو –في رأيه- ظاهرة عامة واحدة تسود النماذج المتباينة التي لا حصر لها من الأمثلة. قال: «سوف نجد هناك دائمًا نوعًا من الارتباط – وإن كان ارتباطًا بعيدًا- بين المعنى القديم والجديد».[5] هذا الارتباط -أو العلاقة في

(١) د. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص ٢١٤.

(٢) ينظر موقف ابن درستويه من المشترك اللفظي وتحليله لكلمة «العين» في السيوطي، المزهر، ص٢٢٦.

(٣) ينظر إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص ٢١٤ وقارن أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ١٥٧.

(٤) د. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص ٢١٥.

(٥) ستيفان أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص ١٦٤.

مصطلح البلاغيين- الذي يحكم عملية التغير هو في رأيه الأساس الذي ينبني عليه التقسيم النسبي. ومع ذلك ليس كل مجاز مشتركًا لفظيًا، إنما المجاز هو إحدى الوسيلتين لاكتساب اللفظ معنى جديدًا.

ولكن بمرور الزمن، فإن تكرار هذا الاستخدام المجازي يتحول بدوره إلى ظاهرة لغوية مألوفة، وهنا يطلق البلاغيون على مثل هذا الاستخدام المجازي كلمة «الحقيقة العرفية» ودخل في عداد ما يسمى بـ «المجازات الميتة».[1] وهذا نجده في قول القدامى مثل ابن جني -كما سبق في كلامنا عن المجاز- الذي بالَغَ في التوسع في المجاز حتى أكدّ أن أكثر اللغة في الأصل مجازات كثرت وشاعت حتى نُسي أصلها المجازي.[2]

وبعد هذا يمكننا القول بأن اختلاف الموقف بين اللغويين – يمثلهم أولمان ود. أنيس- ناتج عن اختلاف وجهة النظر، فبينما كان أولمان ينظر إلى المشترك بالمنهج الوصفي في دراسة الظواهر اللغوية، ينظر د. أنيس إليه من المدخل التاريخي.[3]

عودًا إلى ابن قتيبة الذي نحن بصدد آرائه، فالسؤال الذي يطرح نفسه: هل الألفاظ التي أوردها ابن قتيبة مستعملة استعمالاً مجازيًّا أم أن المعاني الهامشية لتلك الألفاظ قد شاعت لدى العرب عندئذ؟ إن كلام د. إبراهيم أنيس يليق أن نأخذه بعين الاعتبار، فإن وجود الآية القرآنية التي ترد ألفاظها للمعاني الهامشية لا

(١) ينظر مثلا د. محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، ص ٦٩.

(٢) ابن جني، الخصائص، جزء ٢، ص ٤٤٩.

(٣) يقرأ: نزعة كل المنهجين في الدراسة الدلالية في د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة؛ ولمحمد الأنطاكي تعليق نقد به المنهج التاريخي في تناول الألفاظ المشتركة مستندًا إلى رأي فندريس ويقول: «...إن المجاز وإن كان هو السبب في خلق جزء كبير من المشترك اللفظي في اللغة، إلا أنه سريعًا ما يُنسَى ويصبح المعنى الجديد الذي دخل اللفظ عن طريق المجاز لا يقل في حقيقته عن المعنى الأول الذي كان له. ونحن إذا أردنا أن نحدد معنى الكلمة أو معانيها فعلينا أن ننظر إلى استعمالاتها كما هي اليوم، لا إلى تاريخها». محمد الأنطاكي، الوجيز في فقه اللغة، (د.م.: د.ن، ١٩٦٩)، ط ٣، ص ٣٩١. ومع ذلك، فإننا بصدد الكلام عن الكلمات التي تعد من المشترك اللفظي في عصر ابن قتيبة، وقد مضت عليها عدة قرون.

يكفي لأن نحكم لها بأنها من المشترك اللفظي، ومع ذلك فإن تفتيش استعمال الألفاظ للمعاني الهامشية في الآثار اللغوية – لا في المعاجم اللغوية كما منع ذلك د. إبراهيم أنيس- أمر يصعب على كل باحث، وابن قتيبة لم يأت بالبيان ولا الاستشهاد بالآثار اللغوية القديمة إلا آية أو آيتين من القرآن الكريم ليشير بها إلى معنى من معاني الكلمات.

يرى الكاتب أن ابن قتيبة أقرب إلى المؤيدين للمشترك منه إلى المنكرين، ودليل ذلك أنه يفرق بين المجاز و بين المشترك اللفظي، ففي كتابه (تأويل مشكل القرآن) أفرد بابًا مستقلاً لكل من هذين الموضوعين. فلو كانت الأمثلة التي ساقها من المجاز فلقد أشار إلى ذلك في بابه، يعنى ذلك أنه أثبت كون الكلمات من المشترك بعد أن كانت مستعملة استعمالاً مجازيًّا، أو بعبارة أخرى- رغم أنه يسلّم بوجود العلاقة بين المعاني، لكنه يرى أن قد شاع استعمال الكلمات لمعانيها الجديدة في ذلك الزمن، وعلى حد تعبير د. طاهر حمودة: «يشيع استعماله في مدلول مجازي أو أكثر، وتبقى سائر الدلالات مستعملة».[1] أما ندرة مصادفتنا لاستعمال تلك الكلمات لمعانيها الجديدة فلعلّ المعاني الجديدة تستمر وتحيا مع المعنى القديم، وإلا، فتعود الكلمات بمدلولها القديم دون المعنى الجديد.

ومن القضايا التي شغل بها العلماء قضية التضاد، وهي امتداد لاختلاف موقفهم من المشترك اللفظي باعتبار أن التضاد هو وجود معنيين مختلفين لكلمة واحدة. وقلّ ما نجد هذه الظاهرة في اللغات الأخرى -بالرغم من عدم استحالته- كما يجدر أن يلتفت إليها اللغويون في الغرب. أما اللغويون العرب، فنحن أمام الجواليقي –شارح كتاب أدب الكاتب- الذي يرفض وقوعه. يتتبع الجواليقي كل الألفاظ المتضادة التي أوردها ابن قتيبة في هذا الباب، ويناقشها مثبتًا أن ما يبدو على ظاهرها من تضاد إنما يرجع إلى دلالتها النسبية.

وقد ابتدأ الجواليقي كلامه بالنقل عن ثعلب الشيباني حيث قال: «المحققون من علماء العربية ينكرون الأضداد ويدفعونها، قال أبوالعباس أحمد بن يحيى [وهو

(١) د. طاهر حمودة، دراسة المعنى، ص ٨٧.

ثعلب]: «ليس في كلام العرب ضد؛ لأنه لو كان فيه ضد لكان الكلام محالاً، لأنه لا يكون الأبيض أسود ولا الأسود أبيض، وكلام العرب وإن اختلف اللفظ فالمعنى يرجع إلى أصل واحد، مثل قولهم «التلعة» وهو ما علا من الأرض، وهي ما انخفض لأنها مسيل الماء إلى الوادي، فالمسيل كله تلعة، فمرة يصير إلى أعلاه فيكون تلعة، ومرة ينحدر إلى أسفله، فيكون تلعة، فقد رجع الكلام إلى أصل واحد وإن اختلف اللفظ».[1]

وكما ذكر في لفظ «تلعة» التي تدل على مجرى الماء النازل من أعلى الوادي، والهابط إلى الأرض، وكذلك «الصارخ» وهي بمعنى المستغيث وبمعنى المغيث لأنه صراخ منهما، و«الجون» الذي هو بمعنى الأبيض والأسود، وإنه إذا اشتد بياض الشيء حتى يعشي البصر رؤي كالأسود..وهكذا[2].

وهذا يدل على أن «القضية في الحقيقة قديمة ترجع إلى عصر ما قبل ابن قتيبة، فقد اعتقد قدماء اللغويين والنحويين بوجود التضاد في اللغة، وكان منهم أبو عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد ويونس بن حبيب وتلاميذهم، وعبر سيبويه عن ذلك صراحة، وتلاه قطرب على ما نقل عنه ابن الأنباري.على أن هناك فريقًا من اللغويين أنكر وجود الأضداد، ويتمثل لنا موقف هؤلاء فيما كتبه الجواليقي حول هذا الموضوع وهو يستند في إنكاره للأضداد إلى ثعلب الشيباني أحد أعلام الكوفة في النحو واللغة (ت ٢٩١ هـ).[3]

ويقول د. محمود علي مكي، في تقديمه لكتاب شرح أدب الكاتب، «نرى من هذا كيف ينكر ثعلب – ومعه الجواليقي- فكرة وجود الأضداد إنكارًا قائمًا على الجدل العقلي؛ إذ إن اللغة موضوعة للإبانة والإيضاح، وليس من المعقول أن يتواضع الناس على اللفظ للدلالة على الشيء وضده لأن في هذا تناقضًا واستحالة.

(١) موهوب الجواليقي، شرح أدب الكاتب، تحقيق د. طيبة حمد بودي، (الكويت: جامعة الكويت، ١٩٩٥م/ ١٤١٥هـ)، ص ٢٠٥.

(٢) كلمات د. محمود على مكي (أستاذ الأدب العربي في جامعة القاهرة) في تقديمه لكتاب الجواليقي، شرح أدب الكاتب، ص ٤٣.

(٣) د. محمود على مكي، في الجواليقي، شرح أدب الكاتب، ص ٤٣.

وقد كرر هذه الحجة ابن درستويه (ت ٣٤٧ هـ) في شرحه لكتاب الفصيح لثعلب على ما نقل عنه السيوطي في (كتاب) المزهر»[١].

أما البطليوسي فإنه توقف عن القضية قائلاً: «وقوم من النحويين ينكرون هذا الباب، ويقولون: لا يجوز أن يسمى المتضادان باسم واحد؛ لأن ذلك نقض للحكمة، ولهم في ذلك كلام طويل كرهتُ ذكره؛ لأنه لا فائدة في التشاغل به».[٢]

وبغض النظر عن اختلاف اللغويين في أصل الوضع للكلمة والنظر إلى هذه الظاهرة اللغوية، إلا أن اللغويين المحدثين يتفقون أو يكادون يتفقون على دور السياق في تحديد المعنى، فإذا كانت القرينة تلعب دورًا في إثبات المجاز بأنها تصرف معنى كلمة ما من المعنى الأصلي إلى المعنى المجازي، فالسياق هو الذي يحدد معنى الكلمة من قبيل المشترك اللفظي. وقد نص مجمع اللغة العربية بالقاهرة على ما يلي: «أيًّا ما كان سبب التضاد والاشتراك واختلاف اللغويين حولهما، فإن ما ثبت من كلمات التضاد والاشتراك اللفظي ليست كثيرة، ويعول في تحديد معناها على السياق والقرينة، ووجودها في المعجم قد يحتاج إليه في فهم النصوص القديمة، وليس فيها مع ذلك عبء على اللغة وليست العربية بدعًا في ذلك..»[٣]

ودور السياق في تحديد المعنى للمشترك اللفظي هو مما لا يغفله ابن قتيبة رغم أنه لا ينص على هذا الدور، ومما نستشف ذلك منه: أولا:

يرى ابن قتيبة أن الكلمات قد تتغير معانيها باستعمالها في مختلف المواقف والسياقات، وبعض أقواله يؤيد ذلك، بأن يقول مثلا: «فتقام مقام كذا » .يقول: «...كأنّ الأمّة من الناس القرن ينقرضون في حين، فتقام (الأمّة) مقام

(١) د. محمود علي مكي، في الجواليقي، شرح أدب الكاتب، ص ٤٣.

(٢) عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، الاقتضاب في شرح أدب الكاتب، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب وزارة الثقافة جمهورية مصر العربية، ١٩٨٣) ، جزء ٢، ص ١١٨.

(٣) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، كتاب في أصول اللغة، أخرجها وضبطها وعلق عليها محمد خلف الله أحمد ومحمد شوقي أمين، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٣٨٨ هـ-١٩٦٩م) ، ص ٧٣.

(الحين)...»[1] . وكذلك عندما يشرح كلمة «المائة» في قول النبي ﷺ: «تَجِدُوْنَ النَاس كَإِبِلٍ مِائَةٍ لَيْسَ فِيْهَا رَاحِلَةٌ» (حديث أخرجه مسلم)، يقول ابن قتيبة: «الإبل المائة: هي الرّاعية، وإنما يجتمع منها في المرعى الواحد مائة، فتقام المائة مقام القطيع. يقال: لفلان إبل مائة. وهي أيضا هنيدة. وإذا كان الإبل مائة ليست فيها راحلة تشابهت في المناظر؛ لأن الراحلة تتميز منها بالتمام وحسن المنظر، فأراد: أنهم سواء في الأحكام وفي القصاص، ليس لشريف فضل على غيره»[2].

وكلمة «المقام» عند القدماء قد تطلق على السياق. يقول ابن قتيبة في موضع آخر: «والعرب تقيم الشيءَ، مقامَ الشيء إذا كان مثله، أو شبيهًا به، أو كان سببا له»[3] .فإذا كانت الكلمة قد تتغير معانيها باستعمالها في مختلف السياقات فالعكس سواء: لابد من مراعاة السياق في تعيين معنى الكلمة من بين معانيها المختلفة.

سادسًا: الخلاصة

خلاصةً لما سبق عرضه يمكننا أن نقول إن ابن قتيبة كان يقرّ بوجود المشترك اللفظي، ونلاحظ أنه ممن توسع في القضية في ناحيتين: أولا، إقراره بوقوع أنواع المشترك اللفظي ليشمل تعدد المعنى (polysemy) والاشتراك اللفظي (homonymy) والتضاد، وثانيًا، شمول كثير من عواملها ما يلي:

١. استعمال الكلمة في مواقف مختلفة.

٢. التطور الدلالي.

٣. المجاز (الاستعارة، والمجاز المرسل، والمجاز العقلي).

٤. الكناية.

٥. الإبدال.

---

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٣.

(٣) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص ٣٤٥.

وهذه تنطبق على تعدد المعنى والاشتراك اللفظي، أما عوامل الأضداد عند ابن قتيبة فهي:

٦. التفاعل والتشاؤم والتهكم (في إطار العامل الاجتماعي).

٧. إرادة الزيادة في تقوية التعبيرية (العامل النفسي عند المتكلم).

٨. إرادة الاتساع في الكلام.

٩. المجاز (إما المجاز المرسل وإما المجاز العقلي).

١٠. اختلاف الأصل الاشتقاقي لكل من المعنيين المتضادين.

١١. دلالة الصيغة على الفاعلية والمفعولية.

ويظهر بعد الدراسة أن ابن قتيبة قد تنبه بأهمية السياق في تحديد المعنى من بين معاني المشترك اللفظي.

المبحث الثاني: الترادف

الكلام عن المترادف لا ينفصل عن الكلام عن المشترك اللفظي، ذلك لأن كل مشترك لفظي يحمل في داخله ترادفًا. ولذلك أطلق القدماء لفظ النظائر للدلالة على المترادف، فإذا قيل إن كلمة اللسان في القرآن تأتي لأربعة معان وهي: اللسان المعروف واللغة والدعاء والثناء الحسن، فيكون اللسان مع اللغة ترادفًا، وهو مع الدعاء ترادف ثان ، ومع الثناء الحسن ترادف ثالث. وهكذا.. ومعنى هذا -كما قال د. أحمد مختار عمر- أن للفظ نظائر أو مترادفات عدة، ويصح أن تحمل هذه الكتب اسم «الوجوه والنظائر» مشيرة بالوجوه إلى المعاني المتعددة للفظ وبالنظائر إلى الألفاظ المتعددة للمعنى.[1]

أولا: الترادف في تراث ابن قتيبة

لا نجد في تراث ابن قتيبة مصطلح الترادف الذي يفهمه العلماء بأنه تعدد الكلمات لمعنى واحد، مثل: المسكن والدار والبيت والمنزل، ومن الفعل مثل:

(١) د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ١٤٩.

قعد وجلس، ونام ورقد وهجع، إلخ... فإن من أقدم الكتب العربية التي حملت اسم الترادف كان كتاب أبي الحسن علي بن عيسى الرماني (ت ٣٨٤ هـ) وعنوانه «كتاب الألفاظ المترادفة والمتقاربة في المعنى» كما يبدو أن من أقدم من أطلق اسم الترادف على هذه الظاهرة أبا الحسين أحمد بن فارس (ت ٣٩٥ هـ) في كتابه «الصاحبي».[١] ومعنى ذلك، أنه قد مضت مائة وبضع سنوات بعد ابن قتيبة حتى ظهر المصطلح، ومع ذلك، فإن الإشارات إلى هذه الظاهرة قد ظهرت منذ زمن أقدم، إذ أشار إليها سيبويه في «الكتاب» وتوسع ابن قتيبة في الكلام عنه كما سنعرضه في هذا المبحث بمشيئة الله.

وآراء ابن قتيبة عن الترادف سنبحثها على ضوء الدراسات الحديثة في علم الدلالة.

ثانيا: الترادف بين المثبتين والمنكرين

وبقدر ما اختلف العلماء في المشترك اللفظي، اختلفوا في ظاهرة الترادف في اللغة العربية، ومن الممكن تصنيفهم على حسب موقفهم منه إلى المثبتين، والمنكرين، والمعتدلين بين الإنكار والإثبات.

ومن اللغويين الذين يؤيدون وقوعه استدلوا بأن المسمى قد يُطلق عليه اسمان مختلفان بينهما عند الوضع، ثم شاع استعمال هذين الاسمين بين الناس، وهذا «مبني على كون اللغات اصطلاحية» كما يقول به السيوطي في المزهر. ومما يؤيد هذا الكلام أن المضمون قد يدلل على ذاته بألفاظ مختلفة، وفي الغالب، كما يقول فولمرت، يرجع أحد الألفاظ المتنافسة إلى لغة أخرى أو تنوع لغوي، مثل لغة متخصصة، أو لغة جماعة أو لهجة[٢].

وعلى هذا فالترادف أمر معروف في كل الألسن، إلا أنه في العربية أكثر منه في

(١) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، جزء ٢، ص ١٨٩؛ د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص٢١٦.

(٢) يوهانس فولمرت، دروس أساسية في علم اللغة، بترجمة وتعليق أ.د. سعيد حسن بحيري، (القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، ٢٠١٢)، ص ٢٩١.

غيرها، لذلك عده بعضهم من أبرز خصائصها. ومن تراثنا اللغوي وجدنا أن من العلماء من ألفوا في هذا الصدد وخصصوا كتبًا في أسماء شيء واحد، فقد ألف ابن خالويه كتابًا في أسماء الأسد وكتابًا آخر في أسماء الحية،[1] كما توصل دوهامر (De Hammer) إلى جمع أكثر من ٥٦٤٤ لفظًا لشؤون الجمل، رفيق الأعرابي في الصحراء ومؤنسه في وحشته.[2] ولكن، هل هذا المبلغ من العدد كله أسماء للجمل وذلك للأسد وتلك للحية؟ هذا أمر مبدئي يختلف فيه غيرهم.

ثم «استدل أصحاب المقالة (المثبتين للترادف) بأنه لو كان لكل لفظة معنى غير معنى الأخرى لما أمكن أن يعبر عن شيء بغير عبارته، وذلك أنا نقول في (لا ريب فيه): (لا شك فيه)، فلو كان «الريب» غير «الشك» لكانت العبارة عن معنى الريب بالشك خطأ، فلما عبر هذا بهذا عُلم أن المعنى واحد».

وعلى الرغم من الاعتراف بثروة اللغة العربية، فقد أنكر ابن فارس من قبلُ ظاهرة الترادف، ويرى أن للمسمى اسمًا واحدًا، أما ما سواه فهو صفات. لاحظ ابن فارس ظاهرة وقوع الأسماء على المسميات، ولخص أنه قد يسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة، نحو السيف والمهند والحسام، ثم ذهب إلى أن «الاسم واحد وهو «السيف» وَمَا بعده من الألقاب صفات، وأن كل صفة منها معناها غير معنى الأخرى».[3] وقال: «فإنا نقول: إنما عبر عنه عن طريق المشاكلة، ولسنا نقول إن اللفظتين مختلفتان، فليلزمنا ما قالوه، وإنما نقول إن في كل واحدة منهما معنى ليس في الأخرى»[4].

والسؤال الأساسي الذي لابد أن يبنى عليه كل موقف: ما هو تعريف الترادف؟ هل كل كلمتين لهما علاقة دلالية على المسمى تدخلان في حسبان المترادف؟

---

(١) محمد الأنطاكي، الوجيز في فقه اللغة، ط ٣، ص ٣٩٨ .

(٢) نقلا عن د. صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص ٢٩٣ .

(٣) أبو الحسين أحمد بن فارس (المتوفى: ٣٩٥ هـ) ، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق السيد أحمد صقر، (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، د.ت.) ، ط ٧، ص١١٤ .

(٤) أحمد بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص ٦٠.

ونقل السيوطي قول الإمام فخر الدين الرازي –ولعله هو الأشهر– بأن المترادف: «هو الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد».[1] وشرح ذلك التعريف بأن يقول: « واحترزنا بالإفراد عن الاسم والحدِّ فليسا مُترادفين، وبوَحْدة الاعتبار عن المتباينين كالسيف والصارم فإنهما دَلاَّ على شيءٍ واحد لكنْ باعتبارين: أحدُهما على الذَّات والآخر على الصفة، والفرقُ بينه وبين التوكيد أنَّ أحد المترادفين يُفيدُ ما أفاده الآخر كالإنسان والبشر ، وفي التوكيد يفيد الثاني تقوية الأول»[2].

ولاحظنا أن في قول أصحاب المقالة جانِبا من الحق، ومع ذلك فقد أصاب ابن فارس–ومن سار في دربه–حين يلتمس الفروق اللغوية بين الاسمين. وإلى هذا ألقى أبو هلال العسكري (توفي ٣٩٥ هـ) عنايته بتأليف كتاب «الفروق اللغوية». قال د. محيى الدين محسب: «فقد طرح أبو هلال العسكري في الكتاب أساسًا منهجيًّا؛ وهو أن ألفاظ اللغة لا تتطابق دلاليًّا. وهو يقدِّم –في الوقت نفسه– تطبيقًا لهذا الأساس يتسم بالسعي نحو الشمول، وينطوي على إدراك عدد من الآليات التي تقوم عليها العلاقات الدلالية»[3].

ويبدو من أقوال العلماء أنهم ينقسمون إلى المثبتين للترادف وإلى المنكرين. والمثبتون إما أن يكونوا من المتضيقين وإما المتوسعين في الإثبات، فالمتضيقين –من أمثال الرازي– كانوا يرون قصر الترادف على ما يتطابق فيه المعنيان بدون أدنى تفاوت.

ثالثا: تقسيم علماء اللغة المحدثين للترادف ومعاييرهم في التحقق لوقوعه

وقسّم علماء اللغة الحديث الترادف إلى أقسام: ١) الترادف الكامل، ٢) وشبه الترادف، ٣) والتقارب الدلالي، ٤) والاستلزام، ٥) واستخدام التعبير المماثل، ٦)

(١) جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ) ، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، بتحقيق فؤاد علي منصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٨ م) ، جزء ١، ص ٣١٦.

(٢) السيوطي، المزهر، ص ٣١٦.

(٣) د. محيي الدين محسب، التحليل الدلالي في الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري، (القاهرة: دار الهدى للنشر والتوزيع، ٢٠٠١) ، ص ٦.

والترجمة، ٧) والتفسير[١].

أنكر أكثر اللغويين وجود المترادف الكامل أو التام، وإن كان منهم من يرى عدم استحالته، يرى أولمان -على سبيل المثال- أن الترادف التام ألفاظ متحدة المعنى وقابلة للتبادل فيما بينها في أي سياق[٢] وهو نادر الوقوع، والأكثر وقوعًا أنصاف وأشباه المترادفات، فالأخيرة لا يمكن استعمالها في السياق الواحد أو الأسلوب الواحد دون تمييز بينها.[٣] المترادفات -كما في الإنجليزية- تقع عقب اختلاف البيئة واللهجات (هي تلك الكلمات المقابلة من أصل فرنسي) فيتحد معناها في زمن ما، وقابلة للتغير تاريخيًّا[٤].

واللغويون المحدثون معنيون باقتراح وسائل ووضع المعايير لاختبار لفظين ادُّعي ترادفهما، منها ما يسمى بالحقول الدلالية، ثم من أحدثها ما يسمى بـ«اختبار الاستبدال» الذي يفترض أن المترادفات التامة أو الحقيقة هي التي تتبادل كل المواضع أو السياقات. وقد تبين أن عند إجراء هذا الاختبار أنه لا توجد كلمات مترادفة بهذا المعنى، وكل ما هنالك أن بعض الكلمات تتبادل بعض المواضع أو السياقات، فالكلمتان: deep و profound قد يستخدمان لوصف الكلمة sympathy، ولكن باستعراض السياقات سوف نجد أن deep تجيء وحدها فحسب مع water. وهذا معناه أن الكلمة deep تصاحب الكلمة water على حين لا تجيء profound معها. ومع ذلك يقرر الأستاذ د. محمد حسن عبد العزيز أن «اختبار المصاحبة لا يمكن أن يكون فاصلاً في الحكم؛ إذ لا يمكن الاعتماد على المصاحبة وحدها إلا إذا انضمت إليها قرائن أخرى تعين على الحكم الدقيق».[٥]

ومن المحدثين من وضع شروطًا خاصة للترادف، والدكتور إبراهيم أنيس مثلا

---

(١) ينظر د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ٢٢٠-٢٢٢.

(٢) ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص ٩٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٨.

(٤) المرجع السابق، ص ١٠٠.

(٥) د. محمد حسن عبد العزيز، المصاحبة في التعبير اللغوي، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٠هـ)، ص ٥٤.

وضع الشروط الآتية: ١) اتحاد العصر، و٢) اتحاد البيئة اللغوية، و٣) الاتفاق في المعنى بين الكلمتين اتفاقًا تامًّا، و٤) اختلاف الصورة اللفظية للكلمتين.[١]

ويقول د. أحمد مختار عمر: «إذا أردنا بالترادف التطابق التام الذي يسمح بالتبادل بين اللفظين في جميع السياقات، دون أن يوجد فرق بين اللفظين في جميع أشكال المعنى (الأساسي والإضافي والأسلوبي والنفسي والإيحائي)، ونظرنا إلى اللفظين في داخل اللغة الواحدة، وفي مستوى لغوي واحد، وخلال فترة زمنية واحدة، وبين أبناء الجماعة اللغوية الواحدة، فالترادف [التام] غير موجود على الإطلاق».[٢] ويمضي بعض اللغويين يطلقون تسمية المترادف على الكلمات من قبيل أشباه الترادف من هذا التقسيم.

وشبه الترادف يقع حين يتقارب اللفظان تقاربًا شديدًا لدرجة يصعب معها – بالنسبة لغير المتخصص- التفريق بينهما، ولذا يستعملها الكثيرون دون تحفظ، مع إغفال هذا الفرق. ويمكن التمثيل لهذا النوع في العربية بكلمات مثل: عام- سنة-حول... وثلاثتها قد وردت في مستوى واحد من اللغة وهو القرآن الكريم، ويحمل على هذا النوع كثير من الكلمات التي توصف بالترادف مثل answer مع reply، وill مع sick، و own مع possess.

أما التقارب الدلالي (semantic relation) فيتحقق حين تتقارب المعاني، لكن يختلف كل لفظ عن الآخر بملمح مهم واحد على الأقل. ويمكن التمثيل بهذا النوع بكلمات كل حقل دلالي على حدة، وبخاصة حين نضيّق مجال الحقل ونقصره على أعداد محدودة من الكلمات، ومثال ذلك في العربية: «حلم ورؤيا» وهما من الكلمات القرآنية.

ونكتفي بهذا القدر من البيان التمهيدي للترادف واختلاف العلماء فيه، راجين أن نقدر على تحديد موقف ابن قتيبة في منظور هذا الاختلاف بين علماء اللغة الحديث، ونضع افتراضات لعل ذلك يوصلنا إلى تحديد موقفه: فإذا كان ابن قتيبة

(١) د. إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، ص ١٧٨ وما بعدها.
(٢) د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ٢٢٦-٢٢٧.

يعد التقارب الدلالي من الترادف دون أن يلتمس الفروق الدلالية فمعنى ذلك أنه من المتوسعين في قبوله؛ أما إذا كان يعُد الترادف ذلك التبادل بين الكلمات في أي سياقات فمعنى ذلك أنه من المنكرين له؛ ثم إذا كان يريد بالترادف ما يسميه اللغويون الحديثون بشبه الترادف، فهو من المعتدلين. وسنعود إلى الكلام عن أنواع الترادف الأخرى (الاستلزام، والتعبير المماثل، والترجمة، والتفسير) حسبما نجدها في البحث.

رابعا: موقف ابن قتيبة من الترادف وآراؤه

إنه ليس من السهل معرفة موقف ابن قتيبة بالضبط من الترادف، ولعل ذلك يرجع إلى سببين: أولا، أن مصطلح الترادف لم يظهر في عصره وهو لم يخص بابًا خاصًّا يتكلم فيه عن القضية مثل ما صنع للمشترك اللفظي، فلو كان أفادنا بالتعريف -مثلما عرض ابن فارس والرازي وغيرهما من اللغويين- لاستعنا به على تحديد موقفه. وثانيا، حُيّرنا بما وجدنا من كلامه في بعض كتبه، ففي حين يشير قويًّا إلى ما يمكن أن نستشف منه أنه يقبل الترادف، وفي حين آخر يشير إلى عكسه.

وفي هذا المبحث سوف نحاول استخلاص آراء ابن قتيبة عما يتعلق بالترادف من خلال قبوله في ناحية ورفضه في ناحية أخرى، كما نحاول بقدر المستطاع كشف آرائه عن العوامل التي تؤدي إلى ظهوره، ولعل ذلك سيعيننا في معرفة موقفه بوجه شامل عن القضية، وأنا أرى أن كل هذا سيكون مهمًّا في معرفة علاقته بفكرة النظم القرآني. والسؤال: إلى أي حدّ كان ابن قتيبة يقبل الترادف بصفته مفسرًا للقرآن وإلى أي مدى يرفضه بصفته لغويًّا يعرف دقائق لغوية؟ أو بتعبير أدق: أي نوع من أنواع الترادف الذي قَبِل وما الذي رفضه؟

أ- ما يشير إلى قَبول ابن قتيبة للترادف من كلامه

من خلال تفسير ابن قتيبة للآيات أو الأحاديث في كتبه وخاصة «غريب القرآن» و«تأويل مشكل القرآن» و«غريب الحديث» و«أدب الكاتب»، تشير بعض أقواله قويًّا إلى أنه يعترف بوجود اتحاد المعنى بين اللفظين، والدليل على ذلك أنه يردف كلمة بكلمة أخرى ثم يصرح بتساويهما بأن يقول «واحد» و«بمعنى واحد»

و«كذلك» و«كل» و«مثلها» و«نحوها»،[1] ومعنى ذلك أنه يثبت وقوع الترادف. ومن ذلك:

كلمتا: (مدح) و(مده)، يقول ابن قتيبة: «والهاء تبدل من الحاء لقرب مخرجيهما، تقول: مدحته ومدهته، بمعنى واحد».[2]

وجاء في لسان العرب: «مده: مَدَهَه يَمْدَهُه مَدْهًا: مِثْلَ مَدَحه... وَقِيلَ: المَدْه فِي نَعْتِ الهيئةِ والجمالِ، والمَدْحُ فِي كُلِّ شيءٍ. وَقَالَ الْخَلِيلُ بْنُ أَحمد: مَدَهْتُه فِي وَجْهِهِ ومدَحْتُه إِذَا كَانَ غَائِبًا، وَقِيلَ: المَدْهُ والمَدْحُ واحدٌ».[3]

يبدو أن لكل لفظ ظلاً خاصًّا، فيختلف اللفظان من ناحية الخصوص أو العموم بحيث يكون المدح أعم (hyperonymy) من المده، ومن ناحية استخدامهما عند الخطاب أو الغيبة. وهذا على الرغم من أنهما ينتميان إلى حقل دلالي واحد وهو الثناء .

والخلاف بين كلام ابن قتيبة وما نُقل في (اللسان) أن الثاني أدق في تفريق الدلالة بين اللفظين، ومن الصعب طبعًا الحكم على أرجح القولين إلا بعد استقصاء مدلول اللفظين في الاستعمال القديم عند منثور الكلام أو منظومه. لكن إذا أخذنا كل ما أورده ابن منظور في الحسبان فيكفينا ذلك لأن نعرف أن ابن قتيبة من الذين يقرون بوقوع المترادف في اللغة على أوسع معناه.

وهناك أمر آخر يمكن أن نستشفه من كلام ابن قتيبة، وهو أنه يعترف بالإبدال كعامل للترادف. يقول د. فريد عود حيدر: «من أسباب الترادف التطور الصوتي بالقلب والإبدال. فمن القلب: جبذ وجذب، ونأى وناء. ومن الإبدال: هتلت السماء وهتنت، والحثالة والحفالة لرديء الأشياء، وجدث وجدف للقبر».[4] وهنا يكون القلب لقرب المخرج بين المدح والمده.

---

(١) يقارن عمر مسلّم العكش، ابن قتيبة وجهوده اللغوية، ص ٥٢٠.

(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، (المكتبة الشاملة) ، ص ٢٦٨، وذلك عند كلامه عن قول الله تعالى: + وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبالِ بُيُوتًا فارِهِينَ (١٤٩)_ [الشعراء: ١٤٩] أي: أشرين بطرين.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ١٤١٤ هـ) ، ط ٣، جزء ١٣، ص ٥٤٠.

(٤) د. فريد عوض حيدر، علم الدلالة، ص ١٥١.

ومما يدل على قبول ابن قتيبة للترادف أنه يقول: «(عَتَا) و(عَسَا)، بمعنى واحد».[1] و«(مدَدتُ) و(مططْتُ)؛ بمعنى واحد».[2] قال صاحب اللسان: «ومَتَّ فِي السَّير: كمَدَّ. والمَتُّ: المَدُّ، مَدُّ الحَبْل وَغَيْرِهِ. يُقَالُ: مَتَّ ومَطَّ، وقَطَلَ ومَغَطَ، وشبَحَ، بِمَعْنًى وَاحِدٍ. ومتَّ الشيءَ مَتًّا: مدَّه. وتَمَتَّى فِي الحَبْل: اعْتَمَدَ فِيهِ ليَقْطَعَه أَو يَمُدَّه».[3] وهذا كذلك يكون لقرب المخرج بين الكلمتين.

ومن ذلك: «(مُهمّ) و(محم) بِمَعْنى وَاحِد».[4] قال صاحب اللسان: «وحَمَّني الأَمرُ وأَحَمَّني: أَهَمَّني. واحْتَمَّ لَهُ: اهْتَمَّ. الأَزهري: أَحَمَّني هَذَا الأَمر واحْتَمَمْتُ لَهُ كَأَنَّهُ اهْتِمَامٌ بِحَمِيمٍ قَرِيبٍ؛ وأَنشد اللَّيْثُ:

تَعَزَّ عَلَى الصَّابةِ لَا تُلامُ ... كأَنَّكَ لَا يُلِمُّ بِكَ احْتِمامُ

واحْتَمَّ الرجلُ: لَمْ يَنَمْ مِنَ الْهَمِّ».[5] هنا يكون اتحاد المعنى مبنيًّا على عامل قرب المخرج على سبيل الإبدال، وأشرنا إليه عند الكلام عن الاشتقاق.

وجاء في (أدب الكاتب) باب فَعَلْتُ - بفتح العين - في الواو والياء بمعنى واحد، مثال ذلك: «كَنَوْتُ الرجل وكَنَيْته، ومَحَوْتُ الكتاب أمحوه ومَحَيْته أمْحَاه، وحَثَوْتُ التراب أحْثُوه وحَثَيْتُه أحثِيه، وحَنَوْتُ العود وحَنَيْته، ونَقَوْتُ العظم ونَقَيْته: إذا استخرجت نِقْيَهُ، وهو المخّ، وعَزَوْتُ الرجل وعَزَيْته: إذا نَسَبْتَه إلى أبيه، وهَذَوْتُ وهَذَيْتُ، وقَنَوْتُ الغَنم وقَنَيْتُها...إلخ»[6].

ومن ذلك: أقْلَلْتُ وقَلَّلْتُ وأكثَرْتُ وكثَّرْت بمعنًى واحد.[7] وقد تأتي فَاعَلْتُ وفَعَّلت بمعنى واحد، قالوا: « ضَعَّفْتُ وضَاعَفْتُ » و«بَعَّدْتُ وبَاعَدْتُ » و «نَعَّمت

(١) ابن قتيبة، غريب القرآن، ت. أحمد صقر، (المكتبة الشاملة) ، ص ٢٧٢، وذلك عند الكلام عن قوله تعالى: ﴿مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا﴾ أي: يَبَسًا.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠١.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، جزء ٢ ص ٨٨.

(٤) ابن قتيبة، غريب الحديث، ت. د. عبد الله الجبوري، (المكتبة الشاملة) ، ص ٣٨٠.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، جزء ١٢، ص ١٥٢.

(٦) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤٧٢.

(٧) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٥٤.

ونَاعَمْتُ » ويقال: امرأة مُنَعَّمة، ومُنَاعَمَة[1].

ومن ذلك «باب ما يهمز أوله من الأفعال ولا يهمز بمعنى واحد».ومن أمثلة ذلك:« أَرَّشْت بينهم وورَّشت »، « وَكَّدت عليهم وأكَّدْتُ ». قال الله جل ثناؤه: (ولا تَنقُضوا الأيمانَ بعدَ تَوْكيدها)، و«ورّخت الكتاب وأرَّخْتُه»، و «وَقّتُّ وأقّتُّ» من الوقت، و«آكَفت المحار وأوْكَفته» وهو الإكاف والوِكاف، و «أوْصَدت الباب وآصَدتُهُ». وقرئ (موصَدَةٌ) بالهمز وغير الهمز، و « أوْسَدْت الكلب وآسَدْتُه » إذا أغرَيْتَه بالصيد..إلخ»[2].

وهذا كله ما يشير إليه ابن قتيبة بـ«بمعنى واحد».

ومن ذلك: «التلاوة والرواية» وهما عند ابن قتيبة شيء واحد.[3] ويكون ذلك من خلال تفسيره لقول الله عز وجل: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ ﴾ قال، «أي: ما تَرْوِيه الشياطين على مُلْك سليمان. والتلاوة والرواية شيء واحد».[4] ومن ذلك قوله: «و(الفُلك) و(السفن) واحد».[5] ومنه قوله: (المُرَاغَمُ) و (المُهَاجَرُ) واحد. تقول: راغمت وهاجرت [قومي] وأصله: أن الرجلَ كان إذا أسلم خرج عن قومه مُرَاغِمًا لهم ، أي: مُغَاضِبًا، ومهاجرًا، أي: مقاطعًا من الهجران. فقيل للمذهب: مراغم، وللمصير إلى النبي ﷺ: هجرة – لأنها كانت بهجرة الرجل قومه».[6] ومنه: «القاسية والعاتية والعاسية واحد، وهي اليابسة.[7] وكذلك قوله: «﴿شِرْعَةً ﴾ وشَرِيعة هما واحد».[8] ومنه قوله في الآية: «﴿وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلْأَلْقَٰبِ ﴾أي لا تَتَداعوا بها، و «الألقاب» و «الأنْباز» واحد».[9]

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٦٥.
(٢) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤٧٤.
(٣) ابن قتيبة، غريب القرآن، ص ٥٩.
(٤) المرجع السابق، ص ٥٩.
(٥) المرجع السابق، ص ٦٧.
(٦) المرجع السابق، ص ١٣٤.
(٧) المرجع السابق، ص ١٤٢.
(٨) المرجع السابق، ص ١٤٤.
(٩) المرجع السابق، ص ٤١٦.

وقال: «الضَّبْع» و «الضَّبْح» واحدٌ في السَّيْر؛ يُقال: ضَبَعَتِ الناقةُ وضَبَحتْ»[1].

ومن ذلك: «والكشح والقرب وَالْخصر وَاحِد وَهُوَ مِمَّا يَلِي الخاصرة».[2] ومنه قوله: و(مِخْلَبُه) و(ظُفْرُه) واحد.[3]

إلى هنا، فإذا نظرنا إلى الأمثلة التي ساقها ابن قتيبة في هذه المجموعة فهي من نوع أشباه/ أنصاف الترادف عند علماء اللغة الحديث. ثم إذا اعتبرنا أقواله (بمعنى واحد؛ وكذلك؛ وكل؛ ومثلها؛ ونحوها) أنه يعني بها اعترافه المترادف فإن ذلك إلى هذا الحد (أشباه المترادف).

ب- ما يشير إلى رفض ابن قتيبة للترادف من كلامه

مع اعتراف ابن قتيبة بالترادف، فإنه يلتمس الفروق اللغوية. ولعل الأقرب من متناولنا هو تلك التي تتقارب معناه ولكن بينها فروق دقيقة لا يكاد الناس في عصره يفرقون بين كل زوج منها، يحشدها ابن قتيبة في «كتاب المعرفة» من كتابه (أدب الكاتب) كـ(الكذب) و(الخلف). يقول ابن قتيبة: «الكذب فيما مضى، وهو أن تقول: فعلت كذا ولم تفعله. والخلف لما يستقبل، وهو أن تقول: سأفعل كذا، ولا تفعله».[4]

ومن ذلك التفرقة بين (الفقير) و(المسكين)، قال ابن قتيبة: «وقد فرق الله تعالى بينهما في آية الصدقة فقال: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [التوبة: ٦٠]، فجعل لكل صنف سهمًا؛ والفقير: الذي له البلغة من العيش، والمسكين: الذي لا شيء له».[5]

ومن ذلك (الحمد) و(الشكر)، لا يكاد الناس يفرقون بينهما، «فالحمد الثناء على الرجل بما فيه من حسن، تقول: حمدتُ الرجل، إذا أثنيتَ عليه بكرم أو حسبٍ

(١) المرجع السابق، ص ٥٣٥.
(٢) ابن قتيبة، غريب الحديث، ص ٣٤٥.
(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ١٧١.
(٤) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣٣.
(٥) المرجع السابق، ص ٣٤.

أو شجاعة وأشباه ذلك، والشكر له: الثناء عليه بمعروف أولَاكَه؛ وقد يوضع الحمد موضع الشكر؛ فيقال: حمدتُه على معروفه عندي، كما يقال: شكرتُ له. ولا يوضع الشكر موضع الحمد فيقال: شكرت له على شجاعته».[1]

ومن ذلك (الأعجمي) و(العجمي)، و(الأعرابي) و(العربي) لا يكاد عوام الناس يفرقون بينهما؛ فالأعجمي: الذي لا يُفصِح وإن كان نازلاً بالبادية، والعجمي: منسوب إلى العجم وإن كان فصيحًا. والأعرابي: هو البدوي، والعربي: منسوب إلى العرب وإن لم يكن بدويًّا.[2]

يبدو من كلام ابن قتيبة أن لكل واحد من اللفظين في الأمثلة ظلاً خاصًّا من المعنى يميز بينه وبين زوجه، وهذه الأمثلة من قسم التقارب الدلالي عند اللغويين المحدثين ، وابن قتيبة قد أدرك هذه الظاهرة اللغوية.

وليس حديثه فقط عن التقارب الدلالي، فإنه صنّف الكلمات إلى متقاربة في اللفظ والمعنى معًا. ومن أمثلة الأسماء المتقاربة في اللفظ والمعنى: (النضخ) و(النضح)؛ يقول: فالنضخ أكثر من النضح، ولا يقال من النضخ فَعَلْت»،[3] ومن ذلك: «(القبض) بجميع الكفّ، و(القبص) بأطراف الأصابع. وكذلك (الخضم) بالفم كله، و(القضم) بأطراف الأسنان، وكذلك (الرجز): العذاب، و(الرجس): النتن.[4]

وكذلك تفسيره للفظين اللذين يتقاربان ويلتبس معناهما وربما وضع الناس أحدهما موضع الآخر، وابن قتيبة يوضح الفروق بينهما، ومن ذلك: «عُظمُ الشيءِ أكثرُه، وعَظْمُه نفسُه». ومن ذلك: الجهدُ الطاقةُ، تقول: هذا جُهدي أي طاقتي، والجَهدُ المشقةُ، تقول: فعلتُ ذلك بِجَهد، وتقول: واجْهَدْ جَهدَك». ومن ذلك: عُرْض الشيءِ إحدى نواحيه، وعَرض الشيء خلافُ طُوْلِه».[5]

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٦.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٩-٤٠.
(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٠٠.
(٤) ينظر المرجع السابق، ص ٢٠١ .
(٥) المرجع السابق، ، ص ٣٠٧.

ونستفيد من كلام ابن قتيبة من خلال أمثلته أن التقارب الصوتي قد ينتج نسبيا تقاربا دلاليا. ولعل هذا من جهوده الدلالية[1] كما أن من العلماء من يعد تقارب المخرج عاملاً من عوامل الترادف، لكن ذلك على سبيل الإبدال أو القلب كما مضى في الكلام عن المدح والمده، وهذا غيره. وجدير بالذكر أن هذا في حيز كلام ابن قتيبة في الفروق اللغوية.

ثم عقد باب (نوادر من الكلام المشتبه) فسر فيه الكلمات التي تخفي دلالتها عند الناس ووضح الفروق بينها، ومن ذلك: «(التقريظُ) مدحُ الرجل حيا، و(التأبينُ) مدحُه ميتًا». ومن ذلك الفرق بين (الأحماء) و(الأختان)، قال ابن قتيبة: «وكل شيء من قبل الزوج –مثل الأب والأخ– فهم («الأحماء»)، واحدهم حَمًا، مثل قَفًا، وحموه مثل أبوه، وحَمْءٌ مهموز ساكن الميم، وحَمٌ محذوف اللام مثل أب، وحماةُ المرأة أم زوجها، لا لغة فيها غير هذه. وكل شيء من قبل المرأة («الأختان»)، و«الصهر» يجمع هذا كله».[2]

وهكذا رأينا ابن قتيبة، فإنه بمعرفته الدقيقة بالعربية استطاع أن يفرق بين معاني الكلمات المتقاربة التي لا يكاد الناس يفرقون بينها، وهذا يدل على أنه كان يلتمس الفروق اللغوية للألفاظ أكثر من قبوله للترادف وإن كان لا ينكره.

وفي نفس الجزء من كتابه وجدنا أنه قد قام بتصنيف الكلمات التي تنتمي إلى حقل دلالي معين موضحا الفروق الدلالية بينها؛ فمثلا قد ذكر الفروق في الأسنان والأفواه والأطفال والسفاد تحت باب «معرفة ما في خلق الإنسان من عيوب الخلق». وفي باب فروق في الأطفال، فرق بين الجرو والفرخ والطفل. قال: «ولد كل سبعٍ جرْوٌ، وولد كل ذي ريشٍ فرخٌ، وولد كل وَحشية طفلٌ. هذا جملة هذا الباب». ثم الفروق في ولد الناقة؛ قال: «وولد الناقة في أول النتاج رُبَع، والأنثى رُبَعةٌ، والجميع رِبَاع، وفي آخر النتاج هُبَع، والأنثى هبعةٌ، ولا يُجمَع هبع هباعًا، وهو في ذلك كله حُوَارٌ».[3] وهكذا...

---

(١) يقارن د. عمر مسلم العكش، ابن قتيبة وجهوده اللغوية، ص ٥٢٧.

(٢) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢٠٢-٢٠٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٤.

وفي الجملة، من الممكن أن نقول إن ابن قتيبة يقر بالترادف في اللغة، ويدل على ذلك تعبيرُه بـ(معنى واحد...إلخ)، ولكن الذي يعنيه بالترادف هو مجرد اتفاق المعنى في الملامح العامة وأنه يمكن التبادل بينهما في بعض السياقات، وهو من قبيل أنصاف الترادف عند أكثر اللغويين، وأنه مع ذلك يلتمس إلى التفرقة الدقيقة بين الكلمات وخاصة في الكلمات المتقاربة الدلالة. ومعنى هذا أن ابن قتيبة كان من المعتدلين في قبول الترادف حيث لا يتوسع فيه، ولا ينكره إنكارًا تامًا.

وقد طبق د. فريد عوض حيدر نظرية الحقول الدلالية على ألفاظ المعاملات المادية في القرآن الكريم التي ادُّعي ترادفها، وتبلغ الألفاظ ٣٧٥ لفظا مقسومة إلى اثني عشر حقلا دلاليا، وتوصل إلى نتيجة أن الترادف وقع في حقلين دلاليين فقط ككلمتي (يخسر) و(ينقص) اللتين وردتا في نفس السياق اللغوي بمعنى واحد وهو النقص،[1] وبناء على هذا اقترح قبول الترادف والنظر إليه على أنه غير تام بما فيه من التسهيل للمفسرين والشارحين، قال: «لا مفر لنا من التسامح والتجوز في قبول مصطلح الترادف والنظر إليه دائمًا على أنه غير تام، فلا بد من وجوده، وإن كان هذا على غير الحقيقة والتمام، وإن كان ترادفًا نسبيًّا أو شبه ترادف؛ لأن تقارب الألفاظ في الدلالة على الشيء الواحد على اختلاف نسب هذا التقارب هو الذي يعين المفسرين والشارحين، والمعلمين على اختلاف تخصصاتهم، على تفسير النصوص تفسيرًا يكفل الفهم للمتلقين، ولولا هذا الترادف المتسامَح فيه ما كان هناك فهم للغة، وما تحقق الكشف عن معاني الكلمات الغامضة، ولو لا هذا الترادف المتسامح فيه، لأدى ذلك إلى نوع من الجمود في اللغة».[2] وهذا الكلام يؤكد ما قاله السيوطي قديمًا عن فائدة الترادف: «...أن تكثر الوسائل إلى الإخبار عما في النفس، فإنما ربما نسي أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به...والتوسع في

(١) وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُخۡسِرُواْ ٱلۡمِيزَانَ﴾ [الرحمن: ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنقُصُواْ ٱلۡمِكۡيَالَ وَٱلۡمِيزَانَ﴾[هود: ٨٤]. ينظر د. فريد عوض حيدر، علم الدلالة، نظرية تطبيقية، (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١٦)، ص ١٤٦-١٤٧.

(٢) د. فريد عوض حيدر، علم الدلالة، ص ١٤٨.

سلوك طرق الفصاحة وأساليب البلاغة في النظم والنثر»[1].

خامسا: من وجوه الترادف في معالجة ابن قتيبة للكلمات

على أن اللغويين اختلفو ، إلى درجة ما، في الاعتراف بالترادف اختلافًا يرجع إلى عدم اتفاقهم على المقصود بالترادف من ناحية ونوع المعنى المقصود من ناحية أخرى، فقد وضع بعضهم التفرقة بين أنواعه (إلى الترادف التام وأشباه الترادف والتقارب الدلالي والتعبير المماثل والترجمة والتفسير)، وابن قتيبة قد فعل بعضًا من ذلك.

وكما أنه التمس الفروق الدلالية بين الكلمات المتقاربة المعنى، كان يفعل ذلك في التعبير المماثل معبرًا بتكرار المعنى. يقول: «وأما تكرار المعنى بلفظين مختلفين، فلإشباع المعنى والاتساع في الألفاظ»[2] ، ومثّل لذلك يقول القائل: «آمرك بالوفاء، وأنهاك عن الغدر». والأمر بالوفاء هو النّهي عن الغدر، و«آمركم بالتّواصل، وأنهاكم عن التّقاطع،» والأمر بالتواصل هو النهي عن التّقاطع.[3] ونلحظ أن المعنى الذي يعنى به ابن قتيبة هنا هو ذاك الذي يتحصل من الجملة أو الأسلوب وليس من الكلمة المفردة. والتعبير المماثل أو الجمل المترادفة (paraphrase) تكون حين تحمل جملتان نفس المعنى في اللغة الواحدة.

وقد قسم Nilsen هذا النوع من الترادف أقسامًا، منها:[4] .

١ – التحويلي: وذلك بتغيير مواقع الكلمات في الجملة، وبخاصة في اللغات التي تسمح بحرية كبيرة، وذلك بقصد إبراز كلمة معينة في الجملة دون أن يتغير المعنى العام لها. مثال ذلك:

– دخل أحمد الحجرة ببطء.

– الحجرة دخلها أحمد ببطء.

---

(١) السيوطي، المزهر، ص ٤٢٠.

(٢) تاويل مشكل القرآن، ص ١٥١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥١.

(٤) د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ٢٢٢.

- ببطء دخل أحمد الحجرة.

٢- التبديل أو العكس، وذلك مثل قولك:

- اشتريت من أحمد آلة كاتبة بمبلغ ١٠٠٠ جنيه.

- باع أحمد لي آلة كاتبة بمبلغ ١٠٠٠ جنيه.

٣- الاندماج المعجمي، وذلك مثل التعبير عن التجمع: covered with cement بكلمة cemented، أو عن التقبيل: to touch with the lips بكلمة واحدة هي: to kiss.

والمثال الذي ساقه ابن قتيبة هو من قسم التبديل أو العكس ، وهو في فن المعاني يمكن أن يكون من قبيل الإطناب.

وفي كلام أولمان جانب من الصواب حين يقول: «وبالرغم من الاتساع في التعبير بالترادف والحكمة هي تجنب تكرار اللفظ، إلا أن هناك «أخطارًا خفية» يجب التنبه لها، فإن مجرد التنويع في الأسلوب باستعمال المترادفات قد يصبح تنويعا مصطنعا لا روح فيه.[1] وكأن ابن قتيبة من قديم الزمن قد تنبه لهذا، إذ إن تكرار المعنى في رأيه يكون للإشباع فيه بالعلاوة على الاتساع في اللفظ فليس من البلاغة عنده الإفراط في التكرار دون قصد.

ومثال آخر عن شدة التماس ابن قتيبة إلى الفروق الدلالية أنه في تفسير قوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ [الرحمن: ٦٨] قال:«والنخل والرّمان من الفاكهة، فأفردهما عن الجملة التي أدخلهما فيها، لفضلهما وحسن موقعهما». وفي قوله سبحانه: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨] قال ابن قتيبة: «وهي [أي الصلاة الوسطى] منها، فأفردها بالذّكر ترغيبًا فيها، وتشديدًا لأمرها، كما تقول: إيتني كل يوم، ويوم الجمعة خاصّة».

في الآية الأولى من المثالين السابقين تنتمي كلمتا النخل والرمان إلى حقل دلالي واحد وهو الفاكهة، ونوع العلاقة الدلالية علاقة التضامن، كما أن الصلاة الوسطى

(١) ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص ١٠٠.

تشتمل عليها الصلوات ، ولكن الإشباع في المعنى يكون في الإشارات إلى فضل كل من الكلمات المتضمَّنة.

سادسًا: عوامل الترادف عند ابن قتيبة

فضلا عن عاملي التطور الصوتي إما بالقلب وإما بالإبدال، يرى ابن قتيبة أن هناك عوامل أخرى لوقوع الترادف بين الكلمتين:

ومن ذلك أنه قد يعزو الترادف إلى اللهجات العربية. مثال ذلك قوله: «والمخلاف لأهل اليمن: كالرستاق لغيرهم».[1] وقوله: وأهل الحجاز يسمون الدبس: الصقر والعفار».[2]

وقد أدرك ابن قتيبة الدخيل كعامل الترادف، واستعان في ذلك بثقافته الواسعة ومعرفته كثيرًا من اللغات، وفي باب (ما تكلم به العامة من الكلام الأعجمي) ذكر بعض الألفاظ المترادفة من اللغات الأخرى التي تدخل العربية، ومن أمثال ذلك: «(الزَرْجُون) الخمرُ، وأصله بالفارسية زَرْكُوْن ، أي: لون الذهب... (السَّجَنْجَل) المرآة، بالرومية فيما أحسب، و(البَرْنَسَاء) الخلق، وأصلُه بالنَّبَطية ابنُ الإنسان... و(القَنْشَليل) المغرفةُ، وأصله بالفارسية كفجليز، و(الكَرْد) العنق، وأصله بالفارسية كُرْدَن».[3]

وحرص ابن قتيبة على تتبع الدلالة اللغوية، وأدرك أن لها إسهامًا في وقوع الترادف على سبيل المجاز، ومن ذلك قال: «و(الحشُّ) الكَنِيفُ، وأصله البستان، وكانوا يقضون حوائجهم في البساتين، فسمي الكنيف حُشًّا. و(الكنيف) أصله الساتر، ومنه قيل للترس : كنيف، أي: ساتر، وكانوا قبل أن يُحدِثُوا الكُنُف يقضون حوائجهم في البَرَاحات والصَّحارِي، فلما حفروا في الأرض آبارًا تَستُر الحدث سميت كُنُفًا.[4] هذا ما يعده اللغويون مجازًا ميتًا، حيث كثر استعماله حتى لا

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ١٠٢.
(٢) ابن قتيبة، غريب الحديث، جزء ١، ص ٥٥٠.
(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ٤٩٥.
(٤) المرجع السابق، ص ٦٥.

يشعر الناس باستعارته.

الخلاصة

ومما يمكن تلخيصه من الدراسة:

أولا: يقر ابن قتيبة بوجود الترادف في اللغة، وما يعنيه ابن قتيبة باتحاد المعنى (بتعبيره: «واحد» و«بمعنى واحد» و«كذلك» و«كل» و «مثلها» و«نحوها» و«هو») يرجع إلى:

١- اتحاد المعنى الأساسي بين الكلمتين.

٢- اتحاد صفات تمييزية أساسية بين الكلمتين.

٣- اتحاد المعنى باختلاف التعبير (paraphrase).

ثانيا: حرص ابن قتيبة على التماس الفروق اللغوية بتصنيف الكلمات إلى حقل دلالي لها، بل فسر دلالة الألفاظ المتقاربة لفظًا ومعنى تفسيرًا نلحظ فيه جهوده في هذا المجال، وعلى هذا، كان موقفه معتدلاً بين القبول والإنكار.

ثالثا: عوامل الترادف عند ابن قتيبة:

١- التقارب في المخرج على سبيل القلب والإبدال.

٢- اختلاف اللهجة.

٣- الدخيل.

٤- التطور الدلالي على سبيل المجاز.

الخاتمة

الخلاصة

وبعد،

فهذه جملة أفكار ابن قتيبة (ت ٢٧٦) وآرائه وجهوده في الدراسات الأدبية واللغوية، نقدمها للقارئ الكريم المحب للغة العربية من خلال دراساتنا في تراثه، وكان التراث ولم يزل يحفظ لنا مواد غزيرة ثمينة لها أهميتها البالغة.

والنتائج التي توصلتْ إليها هذه الدراسة تدل على أن ابن قتيبة بأفكاره وآرائه كان قادرًا على معالجة المشكلات التي تتعلق بالقضايا الأدبية واللغوية في زمانه، وآراؤه البلاغية والنقدية تتسم بصفة الاعتدال والوسطية، وهذه الصفة هي من الملامح التي تتفق وعقيدته الدينية في منهج التفكير، ومما يدل على ذلك:

أولا: أنه يقف موقفًا سواء بينه وبين غيره من العلماء في أن القرآن معجز من الناحية اللغوية، بيد أنه يخالف الذين يرون أن السبب في ذلك يرجع إلى الصرفة وهي أن صرف الله همة العرب وقدرتهم على الإتيان بمثله، وبدلاً من ذلك طرح فكرة النظم القرآني وهي فكرة ينتهي إليها سائر آرائه في الدراسات الأدبية واللغوية. والنظم القرآني في رأيه يتميز بما فيه من الأساليب واختيار الكلمات بما لا يوجد مثيل له في كلام البشر معنىً وأثرًا في القلوب. وهذه الفكرة هي ما تلقفه لاحقوه كالخطابي (ت ٣٨٨ هـ) والباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) والجرجاني (٤٧١هـ).

ثانيا: أنه من كبار علماء العربية الذين أسهموا في تحليل صور المجاز في الخطابات العربية ؛ كان له رأي في إعادة صياغة مفهوم المجاز، ووضع حدودًا للدلالة فرّق بها بين أنواع المجاز، واستطاع بذلك أن يضع نفسه بين المشبهة الذين يأخذون بظاهر اللفظ من آيات التجسيم في القرآن الكريم ، وبين المعتزلة الذين يرون أن القرآن إيجاد للمعاني وليس كلام الله. أما ابن قتيبة فإنه يؤكد أن

القرآن كلام الله، ويقع فيه مجازات أطلق على صورها مصطلح الأساليب أول ما أطلق بالمعنى الذي نعرفه اليوم. ومن صور المجاز عنده الاستعارة والتشبيه والكناية ومختلف صور خروج اللفظ عن ظاهر معناه، وذلك مع الاختلاف في المدلول المصطلحي لهذه الأساليب بينه وبين ما نعرفه اليوم. وإلى جانب المجاز هناك الإيجاز والإطناب يكونان معه عماد البلاغة العربية.

وثالثا: أنه يتوسط بين أنصار اللفظ وبين أنصار المعنى؛ يرى أن مزية الكلام ليس في اللفظ فقط دون المعنى، وليس في المعنى دون اللفظ، وإنما الجودة في اللفظ والمعنى معًا. وكل أصناف الكلام مهما جادت ألفاظها وأساليبها البلاغية في رأيه لا يستجاد ولا يستحسن منها إلا ما جاد فيه المعنى. وعلى هذا، استطاع أن يصنف الشعر على أربعة أضرب: ١) ما جاد لفظه ومعناه، و٢) ما حسن لفظه وليس هناك فائدة في المعنى، و٣) ما جاد معناه وقصرت ألفاظه عنه، و٤) ما تأخر معناه وألفاظه.

ورابعا: أنه في التوجيهات الإملائية يبني بعض مقترحاته على رسم المصحف القرآني وإن لم يمنع ذلك من خلافه، كما يعتمد على فكرة الاستخفاف والاستثقال وإن كان ذلك قد يتعارض مع الخوف من الالتباس من جهة نظر القراء. وأثر السياق الزمني واضح في هذه الفكرة، فإننا نتصور صعوبة الرسم اليدوي في القرن الثالث الهجري.

خامسا: أنه يقر بالاشتقاق بأنواعه المختلفة مع أنه يأخذ طرفًا من آراء الكوفيين وطرفًا من آراء البصريين وخاصة في أصل الكلمات، وهذه هي السمة البارزة لدى مذهب بغداد الذي خلّط بين المذهبين السابقين.

وسادسًا: أنه في قضية المعربات في القرآن، يقر بأن في القرآن الكريم كلماتٍ أعجميةَ الأصل، ومع ذلك يرى أن الكلمات قد تمّ تعريبها لدى العرب القدامى. ومعرفته الواسعة بالموروث العربي القديم من أشعار العرب الجاهلية وكذلك معرفته باللغات الأخرى معرفة جيدة وخاصة اللغة الفارسية منها، كل ذلك ساعده على تشكيل موقفه من هذه القضية حتى استطاع على الدفاع عن القرآن ضد

الملحدين الذين يطعنون القرآن الكريم بأنه ليس قرآنًا عربيًّا ويدعونه بفساد النظم.

وسابعًا: أنه يقر بوقوع المشترك اللفظي في اللغة العربية، ويرى أن للكلمة أصلاً في المعنى، فالمعنى عنده نوعان: معنى أصلي ومعنى فرعي. ولكنه فرّق بينه وبين المجاز، فإن المجاز في رأيه سبب من أسباب المشترك اللفظي، والفرق بينهما: أن المجاز كلمة يأتي معناها على سبيل الاستعارة، أما المشترك اللفظي فما ثبت معناه أو معانيه الجديدة جنبًا إلى جنب مع المعنى الأصلي القديم بكثرة الاستعمال المجازي وتكراره، والذي يحدد المعنى في المشترك اللفظي سياق الكلمة (كما أن الذي يصرف المعنى عن المعنى الأصلي في المجاز وجودُ القرينة). وهذا الموقف هو ما عليه أكثر اللغويين الحديثين.

وثامنًا: أنه في قضية الترادف يقر به إقرارًا، ومع ذلك فإنه يلتمس إلى الفروق الدلالية بين الكلمتين اللتين ادعي ترادفهما. فإقراره بالترادف يكون مما يطلق عليه العلماء في علم اللغة الحديث «أنصاف الترادف» أو «شبه الترادف» ، لا الترادف التام. وهذا يمكنه من التفريق الدقيق بين الكلمات وتصنيفها تحت حقل دلالي لها.

وبهذه النتائج، فليس من العجب أن يقتطف ثمرة أفكاره من جاء بعده من العلماء واللغويين أساسًا في التطوير النظري والتطبيقي، ومما يثير الإعجاب أنه قد انقضى أكثر من ألف سنة، وما وصل إليه ابن قتيبة من الملاحظات والنظريات قد تتفق والنظريات الحديثة التي نشهد تطورها البارز في زماننا. خذ مثلاً ما مر بنا من قضية المشترك اللفظي والترادف ؛ كان ابن قتيبة يقسم معنى الكلمة من قبيل المشترك اللفظي إلى أصل وإلى فرع، كما يشير إلى عوامله ودور السياق في تحديد المعنى، وكذلك ما فعل بالترادف، فكانت معرفته الدقيقة عن الدقائق اللغوية تمكنه من ملاحظة أقسام المترادفات وتصنيف الكلمات تحت حقل دلالي معين مثلما شاع لدى الباحثين اليوم تحت اسم « نظرية الحقول الدلالية».

وبكل هذا، تؤيد الدراسة ما قاله الأستاذ خلف الله من أن ابن قتيبة عالم أديب

اتصل بنواحٍ كثيرة من المعرفة: من لغة ونحو وشعر... إلخ، ونستدرك على ذلك فنقول إنه أديب ولغوي على السواء...

الدراسات المستقبلية

على أن مشكلات البحث كثيرة والمقدرة محدودة، ففات الدراسة بعض القضايا المهمة كما أشرت في التمهيد.

فمن تلك القضايا التي يمكن أن تُستدرك في الدراسات المستقبلية، قضية القياس عند رأي ابن قتيبة، وترجع أهمية البحث في هذه القضية إلى أنها تعكس الفكرة اللغوية الأصولية لمذهب بغداد الذي جاء ابن قتيبة على رأسه.

ومن ذلك معايير ابن قتيبة في التخطئة والتصويب اللغوي، علمًا بأن كتبه وخاصة (أدب الكاتب) مليئة بهذه القضية. وأهمية الدراسة في هذه القضية ترجع إلى أن مؤلفات ابن قتيبة كانت موجهة لأصحاب الطبقة العليا من طبقات العلماء في عصره. فدراسة آرائه عن هذه القضية سوف تكشف لنا الأسس الفكرية التي كان يبني عليها أحكامه اللغوية ، هذا مع العلم بأن بعض الظواهر اللغوية التي كانت خطيئة في رأيه قد جرت عند عامة الناس في زمن طويل، هي مقبولة مستخدمة ومستحسنة عندهم. وكذلك بالعكس، فبعض ما استحسنه قد صار متروكًا في زماننا.

على أي حال، نودّ أن نقول في هذا الموضع إن تراث ابن قتيبة يمثل ثروة فكرية عظيمة قيمة لا جرم تزيد افتخارنا بما تركه لنا قدماء أسلافنا، فنستفيد منها على مدى ما يمكن أن نكشفها.

المصادر والمراجع

العربية

- إبراهيم،(عبد العليم)، الإملاء والترقيم في الكتابة العربية، (القاهرة: مكتبة غريب).

- ابن الأثير، (ضياء الدين)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، بتحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، د.ت.)، جزء ٣.

- ابن جني، (أبو الفتح عثمان)، الخصائص، بتحقيق محمد علي النجار، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٦)، جزء ٢.

- ابن المعتز، البديع في البديع، (القاهرة: دار الجيل، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م)، ط١.

- ابن فارس، (أحمد بن زكريا)، الصاحبي في فقه اللغة، بتحقيق أحمد صقر، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.ت).

- ابن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق.

----------، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، تعليق ودراسة هذا الكتاب لمحققه د.كاظم الحطيط، «مع ابن قتيبة في العقيدة الإسلامية»، (الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٠).

----------، تأويل مشكل القرآن، بتحقيق السيد أحمد صقر، (دم: دن، دت).

----------، تأويل مختلف الحديث، بتحقيق أبي أسامة سليم بن عيد الهلالي السلفي الأثري، (اشترك في نشره دار ابن القيم بالرياض ودار ابن

عفان بالقاهرة، ١٤٣٠ هـ/ ٢٠٠٩م)، ط ٢.

----------،الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨).

----------، عيون الأخبار،(بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ)، جزء ٢.

----------، غريب الحديث، بتحقيق د. عبد الله الجبوري، (بغداد: مطبعة العاني، ١٣٧٩هـ-١٩٧٧م)، جزء ١.

----------، غريب القرآن، بتحقيق السيد أحمد صقر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م).

- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد حسين شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ)، جزء ٦.

- ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ١٤١٤ هـ)، ط ٣، جزء ١.

- الزجاج،(أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل)، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م)، جزء ٥.

- أبو عبيدة، مجاز القرآن، بتحقيق محمد فؤاد سزغين، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٨١ هـ).

- أحمد، (حسن عبد الفتاح)، عناية المسلمين بإبراز وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف).

- أولمان، (ستيفن)، دور الكلمة في اللغة، ترجمة د. كمال بشر، (القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٧٥).

- الآمدي، (أبو القاسم الحسن بن بشر)، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، بتحقيق السيد أحمد صقر، (القاهرة: دار المعارف)، ط٤، جزء ١.

- أمين، (أحمد)، فجر الإسلام، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢).

- أمين، (د. جمال حسين)، الدليل اللغوي بين المعتزلة والأشاعرة، (القاهرة: دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠١٢م).

- الأنطاكي، (محمد)، الوجيز في فقه اللغة، (حلب: دن، ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٩م)، ط ٣.

- أنيس، (د. إبراهيم)، دلالة الألفاظ، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٤)، ط٤.

----------، في اللهجات العربية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٢).

- الباقلاني، أبي بكر بن محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، (القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٩)، ط ٧.

- بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ترجمة د. عبد الحليم النجار، (القاهرة: دار المعارف)، ط ٥، جزء ٢.

- البطليوسي، (ابن السيد)، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، تحقيق الأستاذ مصطفى السقا ود. حامد عبد المجيد، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٦).

- الجاحظ، (أبو عثمان)، البيان والتبيين، (بيروت: دار مكتبة الهلال، ١٤٢٣ هـ)، جزء ٣.

----------، الحيوان، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ)، ط ٢، جزء ٦.

----------، البخلاء، بتحقيق أحمد العوامري وعلي الجارم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣ هـ-١٩٨٣)، جزء ٢.

- الجربي، (د. محمد رمضان)، ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية،

(القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١٠).

- الجرجاني، (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن)، الرسالة الشافية، في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله أحمد ود. محمد زغلول سلام، (القاهرة، دار المعارف، ٢٠١٥)، ط ٢.

- الجرجاني، (عبد القاهر)، دلائل الإعجاز، بتحقيق محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م)، ط ٣.

- الجواليقي، شرح أدب الكاتب، تحقيق د. طيبة حمد بودي، (الكويت: جامعة الكويت، ١٩٩٥م / ١٤١٥هـ).

- حجازي (د. محمود فهمي)، مدخل إلى علم اللغة، (القاهرة: دار قباء، د.ت.)، طبعة جديدة.

- حسان، (د. تمام)، اللغة العربية معناها ومبناها، (القاهرة: عالم الكتب، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م)، ط ٥.

- حسن، (د. عبد الحفيظ)، علم المعاني دراسة نظرية تطبيقية، (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤٣١ هـ-٢٠١٠ م).

- الخالدي، (محمد سميح)، الصرفة، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الشرعية) المجلد الثاني عشر – العدد الثاني.

- الخطابي، (أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم)، بيان إعجاز القرآن، في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، بتحقيق محمد خلف الله أحمد ود. محمد زغلول سلام، (القاهرة، دار المعارف، ٢٠١٥)، ط ٢.

- خفاجي، (د. محمد عبد المنعم)، مدارس النقد الأدبي الحديث، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥ م).

- خلف الله ، (محمد أحمد)، الفن القصصي في القرآن الكريم، (بيروت: سينا للنشر، ١٩٩٩)، ط ٤.

----------، تقديم كتاب أدب الكاتب لابن قتيبة، في «بحوث ودراسات في العروبة وآدابها»، (القاهرة: دن، دت).

- درويش، (د. أحمد)، دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث، (القاهرة: دار غريب، ١٩٩٨).

- الرافعي، (مصطفى صادق)، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م)، ط ٣.

- الرماني، (أبو الحسن علي بن عيسى)، النكت في إعجاز القرآن، في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق وتعليق محمد خلف الله أحمد ود. محمد زغلول سلام، (القاهرة: دار المعارف، ٢٠١٥)، ط ٨.

- الزراعي، (د. حسين علي)، بناء الكلمة وتحليلها، مقاربات في اللسانيات الحاسوبية، (الجزائر: دار التنوير، ٢٠١٣).

- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م)، جزء ٢.

- الزمخشري،(جار الله)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ)، ط ٣.

- زنجير، (د. محمد رفعت أحمد)، مباحث في البلاغة وإعجاز القرآن، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧ م).

- السكاكي، مفتاح العلوم، بضبط وتعليق نعيم زرزور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م)، ط ٢.

سليمان، د. فتح الله، دراسات في علم اللغة، (القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠١٤)، ط ٢.

- السيوطي، (جلال الدين)، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، بتحقيق فؤاد علي منصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٨ م)، جزء ١.

----------، الإتقان في علوم القرآن، جزء ٢.

- الشافعي، (الإمام محمد بن إدريس)، كتاب الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، (القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م)، ط ١.

- شاهين، (توفيق محمد)، المشترك اللغوي نظرية وتطبيقا، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٠).

- الشنقيطي، منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، (جدة: دار عالم الفوائد، دون تاريخ).

- الشهرستاني، الملل والنحل، (مؤسسة الحلبي)، جزء ١.

- الصالح، (د. صبحي)، دراسات في فقه اللغة، (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٩).

- الصعيدي، (عبد المتعال)، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م)، ط ١٧.

- الطالبي، (يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم الحسيني العلويّ)، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، (بيروت: المكتبة العنصرية، ١٤٢٣هـ)، جزء ٣.

- طبانة، د. بدوي، البيان العربي، دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٨ م).

- الطبري، (ابن جرير)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، (القاهرة: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م)، ط١، ج ١٢.

- عبد التواب، (د. رمضان)، فصول في فقه العربية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م).

----------، مشكلة الهمزة العربية، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م).

- عبد العزيز (د. محمد حسن)، التعريب في القديم والحديث، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٠).

----------، الوضع اللغوي في الفصحى المعاصرة، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٣ هـ-١٩٩٢).

----------، الربط بين الجمل في اللغة العربية المعاصرة، (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٣).

----------، العربية الفصحى المعاصرة قضايا ومشكلات، (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١١ م).

----------، المصاحبة في التعبير اللغوي، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٠هـ).

----------، مصادر البحث اللغوي، (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٨).

- عبد الغني، (د. أيمن أمين)، الكافي في قواعد الإملاء والكتابة وفقا لقرارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (القاهرة: دار التوفيقية للتراث، ٢٠١٢).

- عبدالمطلب، (د. محمد)، البلاغة والأسلوبية، (القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان، ١٩٩٤).

- العسكري، (أبو هلال)، كتاب الصناعتين، بتحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العنصرية، ١٤١٩ هـ).

- عكاشة، (د. محمود)، الحمل على اللفظ والمعنى في القرآن الكريم.

- علام، (عبد الواحد)، مدخل إلى البلاغة العربية، (القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٨٩ م).

- عمر، (د. أحمد مختار)، علم الدلالة، (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٨)، ط٥.

- الغول، (د. عشري محمد)، المجاز في التراث العربي، المصطلح وتطور

المفهوم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٦).

- فولمرت، (يوهانس)، دروس أساسية في علم اللغة، بترجمة وتعليق أ.د. سعيد حسن بحيري، (القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، ٢٠١٢).

- فيود، (د. بسيوني عبد الفتاح)، من بلاغة النظم القرآني، دراسة بلاغية تحليلية لمسائل المعاني والبيان والبديع في آيات الذكر الحكيم، (القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ١٤٣٤ هـ- ٢٠١٣ م).

- القرشي، (أبو زيد محمد بن أبو الخطاب)، جمهرة أشعار العرب، تحقيق علي محمد البجادي، (القاهرة: نهضة مصر).

- القزويني، (خطيب)، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد عبدالمنعم خفاجي، (بيروت: دار الجيل)، ط ٣، جزء ٣.

- قطب، (سيد)، التصوير الفني في القرآن، (القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م)، ط ١٧.

- قلقيلة (د. عبده عبد العزيز)، البلاغة الاصطلاحية، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٢ هـ-١٩٩٢ م)، ط ٢.

- لاشين، (د. عبد الفتاح)، البيان في ضوء أساليب القرآن، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م).

----------، بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار وأثره في الدراسات البلاغية، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٣).

- مانفريد، (يان)، علم السرد، ترجمة أماني أبو رحمة، (دمشق: دار نينوى، ٢٠١١م).

- المبرد، الكامل في اللغة والأدب، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م).

- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، كتاب في أصول اللغة، أخرجها وضبطها وعلق

عليها محمد خلف الله أحمد ومحمد شوقي أمين، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٣٨٨ هـ-١٩٦٩ م).

- محسب، (د. محيي الدين)، التحليل الدلالي في الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري، (القاهرة: دار الهدى للنشر والتوزيع، ٢٠٠١).

- المراغي، (أحمد مصطفى)،علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)، ط ٣.

- مسلم، د. مصطفى، مباحث في إعجاز القرآن، (دمشق: دار القلم، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م)، ط ٣.

- المغربي، (عبد القادر بن مصطفى)، الاشتقاق والتعريب، (القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٠٨).

- مكرم، (د. عبد العال سالم)، المشترك اللفظي في ضوء غريب القرآن الكريم. (القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٩).

- هارون، عبد السلام محمد، قواعد الإملاء وعلامات الترقيم، (القاهرة: دار الطلائع، ٢٠٠٥).

- الهاشمي، (السيد أحمد)، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، بضبط وتوثيق وتدقيق د. يوسف الصميلي، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.).

الأجنبية

- KeesVersteegh, Landmarks in Linguistic Thought III, the Arabic Linguistic Tradition, (London: Routledge, 1997)

- Kreidler, Charles W., Introducing English Semantics, (London: Routledge, 1998)

- Lyons, John, LinguisticSemantics: An Introduction, (New York: Cambridge University Press, 1995)

- Palmer, F. R., Semantics A New Outline, (Cambridge: Cambridge University Press, 1976)

الملحق (١)

قائمة كلمات من قبيل المشترك اللفظي (POLYSEMY) عند ابن قتيبة ومعانيها في كتاب «تأويل مشكل القرآن»

رقم	المشترك اللفظي	المعاني	وجه استعمال الكلمة / الاستشهاد	انتقال المعنى
١	القضاء	١) الحتم (أصل المعنى)	﴿فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ﴾ [الزمر: ٤٢]	أي حتمه عليها.
		٢) الأمر	﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ﴾ [الإسراء: ٢٣]	لأنه لما أمر حتم بالأمر.
		٣) الإعلام	﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الإسراء: ٤]	لأنّه لمّا خبّرهم أنهم سيفسدون في الأرض، حتم بوقوع الخبر.
		٤) الصنع	﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢]؛ ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]	أي: صنعهن .
		٥) العمل	﴿فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ ٱقْضُوٓا۟ إِلَىَّ﴾ [يونس: ٧١]	أي اعملوا ما أنتم عاملون ولا تنظرون .
		٦) الفراغ	قيل للحاكم: قاض، وقيل: قضي قضاؤك.	أي فرغ من أمرك، لأنّه يقطع على الناس الأمور ويحتم.
٢	الهدى	الإرشاد (أصل المعنى)	﴿عَسَىٰ رَبِّىٓ أَن يَهْدِيَنِى سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ [القصص: ٢٢]، أي: يرشدني	
		التبيين	﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾ [فصلت: ١٧]؛ ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا﴾	يكون الإرشاد بالتبيين والدعوة والإلهام والإمضاء .

			[السجدة: ٢٦] أي أو لم يبيّن لهم.	
		الدعاء/ الدعوة	﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعد: ٧]، أي نبيّ يدعوهم.	
		الإلهام	﴿ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، أي صورته من الإناث، ثم هدى أي ألهمه إتيان الأنثى	
		الإمضاء	﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي كَيۡدَ ٱلۡخَآئِنِينَ﴾ [يوسف: ٥٢]، أي لا يمضيه ولا ينفذه.	
٣	الأمة	الصنف من الناس والجماعة (أصل المعنى)	﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [البقرة: ٢١٣]. ﴿إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم﴾[الأنعام: ٣٨]، أي: أصناف، وكل صنف من الدواب والطير مثل بني آدم في المعرفة بالله، وطلب الغذاء، وتوقّي المهالك، والتماس الذّرء، مع أشباه لهذا كثيرة.	
		الحين	﴿وَلَئِنۡ أَخَّرۡنَا عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابَ إِلَىٰٓ أُمَّةٖ مَّعۡدُودَةٖ﴾ [هود: ٨]. أي: سنين معدودة.	كأنّ الأمّة من الناس القرن ينقرضون في حين، فتقام (الأمّة) مقام (الحين).
		الإمام الرباني	﴿إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةٗ قَانِتٗا لِّلَّهِ حَنِيفٗا وَلَمۡ يَكُ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ قانتاً لِلَّهِ حَنِيفاً [النحل: ١٢٠]. أي: إماما يقتدي به الناس.	لأنه ومن اتبعه أمّة، فسمّي أمّة لأنه سبب الاجتماع. وقد يجوز أن يكون سمّي أمّة: لأنه اجتمع عنده من خلال الخير ما يكون مثله في أمة. ومن هذا يقال: فلان أمّة وحده، أي: هو يقوم مقام أمة.
		جماعة العلماء	﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ	-

			إِلَى ٱلْخَيْرِ ﴾ [آل عمران: ١٠٤] . أي: يعلمون.	
		الدين	﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف: ٢٢، ٢٣] أي: على دين. قال النابغة: حَلَفْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رِيْبَةً ... وَهَلْ يَأْثُمَنْ ذُوْ أُمَّةٍ وَهْوَ طَائِعُ؟ أي: دين.	والأصل أنه يقال للقوم يجتمعون على دين واحد: أمة، فتقام الأمة مقام الدين، ولهذا قيل للمسلمين: أمّة محمد، ﷺ؛ لأنهم على أمر واحد، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [المؤمنون: ٥٢]. مجتمعة على دين وشريعة. وقال الله عز وجل: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [النحل: ٩٣]، أي: مجتمعة على الإسلام.
٤	العهد	الأمان	﴿فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ﴾[التوبة: ٤].	
		اليمين	﴿ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ ﴾ [النحل: ٩١]	
		الوصية	قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ ﴾ [يس: ٦٠]	
		الحفاظ	قال ﷺ: «إنّ حسن العهد من الإيمان» (أخرجه الحاكم)	
		الزمان	يقال: كان ذلك بعد فلان.	
		الميثاق	قوله تعالى لإبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ	

			﴿لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] أي: لا ينال ما وعدتك من الإمامة، الظالمين من ذريتك.	
٥	الإل	الله تعالى	﴿لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً﴾ [التوبة: ١٠]، قال مجاهد: يعني الله عز وجل.	
		الرحم	قال حسّان بن ثابت : لعمرك إن إلّك في قريش ... كإلّ السّقب من رأل النّعام أي: رحمك فيهم، وقرباك منهم.	
		العهد	ويقال للعهد: (إلّ).	لأنّه بالله يكون.
٦	القنوت	القيام (أصل المعنى)	سئل النبي ﷺ صلعم: أي الصلاة أفضل؟ قال: طول القنوت، أي: طول القيام.	
		الصلاة	قال تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا﴾ [الزمر: ٩]؛ قال صلعم: «مَثَلُ الْمُجَاهِدِ فِيْ سَبِيْلِ اللهِ كَمَثَلِ القَانِتِ الصَّائِمِ» (أخرجه مسلم) أي المصلي الصائم.	لأنها بالقيام تكون الصلاة
		الدعاء		لأنّه إنما يدعو به قائما في الصلاة قبل الركوع أو بعده
		الإمساك عن الكلام في الصلاة	قال زيد بن أرقم: كنا نتكلم في الصلاة حتى نزلت: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البقرة:٢٣٨] ، فنهينا عن الكلام وأمرنا بالسكوت	لأن الإمساك عن الكلام يكون في القيام، لا يجوز لأحد أن يأتي فيه بشيء غير القرآن.

		الإقرار بالعبوديّة	كقوله: ﴿ وَلَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ﴾ [الروم: ٢٦]	
		الطاعة	كقوله: ﴿ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، أي المطيعين والمطيعات؛ ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً ﴾ [النحل: ١٢٠]، مطيعا لله	قال ابن قتيبة: «ولا أرى أصل هذا الحرف إلا الطاعة، لأنّ جميع هذه الخلال: من الصلاة، والقيام فيها، والدعاء وغير ذلك- يكون عنها» .
٧	الدين	الجزاء	﴿ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾ [الفاتحة: ٤] أي: يوم الجزاء والقصاص. يقال: دنته بما صنع، أي: جزيته بما صنع. وكما تدين تدان.	
		الملك والسلطان	قال زهير بن أبي سلمى: لئن حللت بخوّ في بني أسد ... في دين عمرو وحالت دوننا فدك أي: في سلطانه. ويقال من هذا: دنت القوم أدينهم، أي: قهرتهم وأذللتهم، فدانوا أي: ذلّوا وخضعوا.	
		الحساب	﴿ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ [التوبة: ٣٦]؛ ﴿ يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ ٱللَّهُ دِينَهُمُ ٱلْحَقَّ ﴾ [النور: ٢٥]، أي: حسابهم.	
٨	المولى	المعتِق والمعتَق (من المتضادة)		
		عصبة الرّجل		
		ولي من القرابة	﴿ وَإِنِّى خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِىَ مِن	

			﴿وَرَآءِى﴾ [مريم: ٥] . أراد: القرابات. وحديث : «أيّما امرأة نكحت بغير أمر مولاها فنكاحها باطل» (أخرجه الترمذي) .	
		وليّ المؤمنين	﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد: ١٤]	
		الحليف	قال النابغة الجعدي: موالي حلف لا موالي قرابة ... ولكن قطينا يسألون الأتاويا.	
٩	الضلال	الحيرة والعدول عن الحق والطريق	يقال: ضل عن الطريق.أضلّ (فعل)	
		النسيان	﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢] أي: إن نسيت واحدة ذكّرت الأخرى.	
		الهلكة والبطلان	﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [السجدة: ١٠] . أي: بطلنا ولحقنا بالتراب.	
		أضل: قَبَرَ	ويقال: أضلّ القوم ميّتهم، أي: قبروه. قال النابغة الذبياني: وآب مضلّوه بعين جليّة أي: قابروه.	
١٠	الإمام	ما ائتممتَ به (أصل المعنى)	﴿قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]. أي: يؤتمّ بك، ويقتدى بسنّتك.	
		الكتاب	﴿يَوْمَ نَدْعُواْ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَٰمِهِمْ﴾[الإسراء: ٧١] أي: بكتابهم الذي جمعت فيه	يؤتم بما أحصاه.

			أعمالهم في الدنيا. ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: ١٢] يعني: كتابا، أو يعني: اللّوح المحفوظ.	
		الطريق	﴿وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [الحجر: ٧٩] أي: بطريق واضح.	يؤتم به ويستدل .
١١	الصلاة	الدعاء (أصل المعنى)	﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾[التوبة: ١٠٣]	
		الرحمة والمغفرة: الصلاة من الله	﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦]	
		الدين	قال تعالى حكاية عن قوم شعيب: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَآ﴾ [هود: ٨٧]	
١٢	الكتاب	ما كتبه الله في اللوح وهو كائن (أصل المعنى)		
		القضاء	﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِي﴾ [المجادلة: ٢١]، أي قضى؛ ﴿لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾ [التوبة: ٥١]؛ ﴿لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ﴾[آل عمران: ١٥٤]	لأنّ هذا قد فرغ منه حين كتب
		الجعل	﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة:	

			٢٢]؛ ﴿فَٱكۡتُبۡنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٥٣].	
		الأمَرَ	﴿ٱدۡخُلُواْ ٱلۡأَرۡضَ ٱلۡمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِي كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡ﴾ [المائدة: ٢١].	
		الفرض	﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ﴾ ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ﴾ [البقرة: ١٨٠]، ﴿وَقَالُواْ رَبَّنَا لِمَ كَتَبۡتَ عَلَيۡنَا ٱلۡقِتَالَ﴾ [النساء: ٧٧].	
١٣	السبب	الحبل (كل شيء وصلت به إلى موضع أو حاجة تريدها: سبب)	تقول: فلان سببي إليك، أي: وصلني إليك.	
		الطريق	قال عز وجل: ﴿فَأَتۡبَعَ سَبَبًا﴾ (الكهف: ٨٥)	لأنّك بسلوكه تصل إلى الموضع الذي تريده .
		الباب	أسباب السماء، أي: أبوابها قال عز وجل-حكاية عن فرعون: ﴿لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ ٣٦ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ (سورة غافر: ٣٦-٣٧). وقال زهير بن أبي سلمى: وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ الْمَنَايَا يَنَلْنَهُ ... وَلَوْ نَالَ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسُلَّمِ	لأن الوصول إلى السماء يكون بدخول الباب.
	الحبل	حبل الذي يربط به	قال أبو زيد: نَاطَ أَمْرُ الضِّعَافِ فَاجْتَعَلَ اللَّيْلَ كَحَبْلِ الْعَادِيَةِ الْمَمْدُوْدِ؛	- يريد: أن مسيره اتصل الليل كله، فكان كحبل ممدود.

			وقال امرؤ القيس: إِنِّيْ بِحَبْلِكَ وَاصِلٌ حَبْلِيْ ... وَبِرِيْشِ نَبْلِكَ رَائِشٌ نَبْلِيْ	- يريد به امرؤ القيس: إني واصل بيني وبينك، وأصل هذا يكون في البعيرين: يكونان مفترقين وعلى كل واحد منها حبل، فيقرنان بأن يوصل حبل هذا بحبل هذا.
		٢) الأمان	- قال عز وجل: ﴿ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓاْ إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ ﴾ (سورة آل عمران: ١١٢)، وقال الأعشى: - وَإِذَا تُجَاوِزُهَا حِبَالُ قَبِيْلَةٍ ... أَخَذَتْ مِنَ الْأُخْرَى إِلَيْكَ حِبَالُهَا.	لأن الخائف مستتر مقموع، والآمن منبسط بالأمان متصرف، فهو حبل إلى كل موضع/ يريده.
		٣) عهد أو كتاب	قال عز وجل: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ ﴾ (سورة آل عمران: ١٠٣)	لأنه وصلة لكم إليه وإلى جنته .
١٤	الظلم	وضع الشيء غير موضعه (أصل المعنى)	يقال: مَنْ أَشْبَهَ أَبَاهُ فَمَا ظَلَمَ، أي: فما وضع الشبه غير موضعه. - ظلم السفاء: أن يُشرَب قبل إدراكه . - ظلم الجزور: أن يعتبط أو ينحز من غير علة . - أرض مظلومة: حفرت وليس موضع حفر . - يقال: الزمْ الطريق، أي: لا تعدل عنه .	
		٢) الشرك	يقول الله سبحانه ﴿ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ (سورة لقمان: ٥٦)، وقال: ﴿ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ ﴾ (سورة الأنعام: ٨٢)	لأن من جعل لله شريكًا فقد وضع الربوبية غير موضعها .
		٣) النقصان	قال تعالى: ﴿ وَمَا ظَلَمُونَا	

			وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ ﴾ (سورة البقرة: ٥٧)، أي ما نقصونا. وقال: ﴿ءَاتَتۡ أُكُلَهَا وَلَمۡ تَظۡلِم مِّنۡهُ شَيۡـٔٗا ﴾(سورة الكهف: ٣٣) أي لم تنقص منه شيئا. ومنه يقال: ظلمتك حقك، أي: نقصتك. وقال تعالى: ﴿وَلَا يُظۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا ﴾ (سورة مريم: ٦٠)، وقال: ﴿لَا تُظۡلَمُ نَفۡسٞ شَيۡـٔٗا ﴾ (سورة يس: ٥٤)	
		٤) الجحد	قال الله تعالى: ﴿وَءَاتَيۡنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبۡصِرَةٗ فَظَلَمُواْ بِهَا ﴾ (سورة الإسراء: ٥٩)، أي: جحدوا بأنها من الله تعالى. وقال تعالى: ﴿بِمَا كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَظۡلِمُونَ ﴾ (سورة الأعراف: ٩)، أي: يجحدون.	
١٥	البلاء	١) الاختبار (أصل المعنى)	قال الله جل وعلا: ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا ﴾ (سورة النساء: ٦)، أي: اختبروهم، وقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡبَلَٰٓؤُاْ ٱلۡمُبِينُ ﴾ (سورة الصفات: ١٠٦)، يعنى ما أمر به إبراهيم من ذبح ابنه صلوات الله عليهما. وقال: ﴿وَبَلَوۡنَٰهُم بِٱلۡحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾ (سورة الأعراف: ١٦٨)	
		٢) اختبار في الخير وفي الشر	قال تعالى: ﴿وَنَبۡلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلۡخَيۡرِ فِتۡنَةٗ ﴾ (سورة الأنبياء: ٣٥)	يكون في الشر لنعلم كيف صبركم؛ وفي الخير لنعلم كيف شكركم .
		- اختبار في الخير	يقال: أَبْلَيْتُهُ أُبْلِيْهِ إِبْلَاءً، قال	

			تعالى: ﴿وَفِي ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ (سورة البقرة: ٤٩)، أي: نعمة عظيمة، وقال تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُم مِّنَ ٱلْءَايَٰتِ مَا فِيهِ بَلَٰٓؤٌا۟ مُّبِينٌ﴾ (سورة الدخان: ٣٣)	
١٦	الرجز	١) العذاب	قال الله تعالى حكاية عن قوم فرعون: ﴿لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا ٱلرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ﴾ (سورة الأعراف: ١٣٤)	
		٢) كيد الشيطان	قال الله تعالى: ﴿وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ (سورة الأنفال: ١١)	لأنه سبب العذاب .
		٣)الأوثان	وقال تعالى: ﴿وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ﴾ (سورة المدثر: ٥)، يعنى الأوثان.	سماها رجزًا لأنها تؤدي إلى العذاب .
	الرجس	١) النتن	–	
		الكفر والنفاق	قال الله تعالى: ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾ ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾ (سورة التوبة: ١٢٥) أي كفرا إلى كفرهم، أو نفاقا إلى نفاقهم. وقال تعالى: ﴿وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (سورة يونس: ١٠٠).	لأنهما نَتَنَ .
١٧	الفتنة	١) الاختبار (اصل المعنى)	يقال: فتنت الذهب في النار: إذا أدخلتَه إليها لتعلم جودته من رِدائته. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ (سورة العنكبوت: ٣)، أي اختبرناهم. وقال	

			تعالى لموسى عليه السلام: ﴿وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا﴾ (سورة طه: ٤٠)	
		٢) الجواب	وقال: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَن قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ (سورة الأنعام: ٢٣)، أي: جوابهم.	لأنهم حين سُئِلوا اختُبِر ما عندهم بالسؤال، فلم يكن الجواب عن ذلك الاختبار إلا هذا القول .
		٣) التعذيب	قال تعالى﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ (سورة البروج: ١٠)، وقال: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ﴾ (سورة الذاريات: ١٣)؛ أي يعذبون. ﴿ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ﴾ [الذاريات: ١٤] أي يقال لهم: ذوقوا فتنتكم، يراد هذا العذاب بذاك.	
		٤) الصدّ والاستزلال	قال عز وجل: ﴿وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ (سورة المائدة: ٤٩)، أي يصدوك ويستزلوك، وقال تعالى: ﴿وَإِن كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ (سورة الإسراء: ٧٣)	
		٥) الإشراك والكفر والإثم	قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ (سورة البقرة: ١٩٣)، أي: شركٌ، وقال تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (سورة البقرة: ١٩١) يعنى الشرك .	

			وقال: ﴿أَلَا فِي ٱلْفِتْنَةِ سَقَطُوا﴾ (سورة التوبة: ٤٩) أي في الإثم وقال: ﴿وَلَٰكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ (سورة الحديد: ١٤)، أي كفرتم وآثمتموها.	
		٦) العبرة	قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (سورة يونس: ٨٥)، وقال: ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (سورة الممتحنة: ٥)، أي: يعتبرون أمرهم بأمرنا؛ فإذا رأونا في ضر وبلاء ورأوا أنفسهم في غبطة ورخاء- ظنوا أنهم على حق، ونحن على باطل.	
١٨	الفرض	١) وجوب الشيء (أصل المعنى)	فرضتُ عليك كذا، أي أوجبته. قال تعالى: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾ (سورة البقرة: ١٩٧) أي: أوجبه على نفسه .	
		٢)الإلزام	﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيٓ أَزْوَٰجِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٥٠] أي: ألزمناهم	
		٣) التبيين، وهذا عند بعض المفسرين	قال تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا﴾ [سورة النور: ١]، أي: بَيَّنَّا.	وقد يجوز في اللغة أن يكون فرضناها: أوجبنا العمل بما فيها.
		٤)الإنزال	﴿إِنَّ ٱلَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص: ٨٥] . قال المفسرون: فيه أنزل عليك القرآن.	وقد يجوز في اللغة أن يكون أوجب عليك العمل بما فيه.

		٥)الإحلال	﴿ مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ ﴾ [الأحزاب: ٣٨] . قال المفسرون: فيما أحل الله له.	وقد يجوز في اللغة أن يكون: ما أوجب له من النكاح، يعني: نكاح أكثر من أربع.
	الفريضة	١) الصلاة المكتوبة		
		٢) سهام الميراث		
١٩	الخيانة	١) أن يؤتمن الرجل على شيء، فلا يؤدي الأمانة فيه (أصل المعنى عام)	قال النمر بن تولب: وَإِنّ بَنِيْ رَبِيْعَةَ بَعْدَ وَهْبٍ ... كَرَاعِي الْبَيْتِ يَحْفَظُهُ فَخَانَا	
		٢) سارق	قال النّمر بن تولب: وإنّ بني ربيعة بعد وهب ... كراعي البيت يحفظه فخانا	وليس كل سارق خائن، والقطع يجب على السارق، ولا يجب على الخائن، لأنه مؤتمن.
		٣) نقض العهد	﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً ﴾ [الأنفال: ٥٨]	لأن ناقض العهد أمِن بالعهد وسُكِن إليه، فغَدَرَ ونكث.
		٤) عصيان المسلمين	﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمْ ﴾ [الأنفال: ٢٧] . يريد المعاصي. ﴿ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ ﴾ [البقرة: ١٨٧] أي:تخونونها بالمعصية.	لأنّ العاصي مؤتمن على دينه.
٢٠	الإسلام	١) الدخول في السّلم، أي: في الانقياد والمتابعة.	﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا ﴾ [النساء: ٩٤] أي: انقاد لكم وتابعكم. – والاستسلام مثله. يقال: سلّم فلان لأمرك واستسلم	

			وأسلم. أي: دخل في السّلم. - كما تقول: أشتى الرجل: إذا دخل في الشتاء، وأربع: دخل في الربيع، وأقحط: دخل في القحط.	
		٢) متابعة وانقياد باللّسان دون القلب	﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات: ١٤] أي: أنقذنا من خوف السيف؛ ﴿ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا ﴾ [آل عمران: ٨٣]، أي: انقاد له وأقرّ به المؤمن والكافر.	
		متابعة وانقياد باللسان والقلب	﴿ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [البقرة: ١٣١]؛ ﴿ فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ﴾ [آل عمران: ٢٠] أي: انقدت لله بلساني وعقدي.	
٢١	الإيمان	١) التصديق (أصل المعنى عام)	﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴾ [يوسف: ١٧] وقال: ﴿ ذَٰلِكُم بِأَنَّهُۥٓ إِذَا دُعِىَ ٱللَّهُ وَحْدَهُۥ كَفَرْتُمْ ۖ وَإِن يُشْرَكْ بِهِۦ تُؤْمِنُوا۟ ﴾ [غافر: ١٢]، أي: تصدّقوا.	
		٢) تصديق باللسان دون القلب، كإيمان المنافقين.	﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ﴾ [المنافقون: ٣]، أي آمنوا بألسنتهم وكفروا بقلوبهم، كما كان من الإسلام انقياد باللسان دون القلب.	
		٣) تصديق باللسان والقلب.	﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ ﴾ [البينة: ٧]، كما	

			كان من الإسلام انقياد باللسان والقلب.	
		٤) تصديق ببعض وتكذيب ببعض.	﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾ [يوسف: ١٠٦]، يعني مشركي العرب.	إن سألتهم من خلقهم؟ قالوا: الله، وهم مع ذلك يجعلون له شركاء. وأهل الكتاب يؤمنون ببعض الرّسل والكتب، ويكفرون ببعض.
٢٢	الضَّر	ضد النفع	﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ﴾ [الأعراف: ١٨٨]	
		الشدة والبلاء	﴿ وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ ﴾ [الأنعام: ١٧]، ﴿وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ ﴾ [البقرة: ١٧٧]	
		الهول	﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ﴾ [الإسراء: ٦٧].	
		المرض	كقول أيوب عليه السّلام: أ﴿أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلضُّرُّ ﴾ [الأنبياء: ٨٣]	
		النقص	﴿لَن يَضُرُّوا۟ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيُحْبِطُ أَعْمَٰلَهُمْ ﴾ [محمد: ٣٢]	
٢٣	الحرج	الضيق (أصل المعنى)	﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[الحج: ٧٨] أي: ضيق.	
		الشك	﴿فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ ﴾ [الأعراف: ٢]، أي شك.	لأنّ الشّاكّ في الشيء يضيق صدرا به.
		الإثم	﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ ﴾ [النور: ٦١] أي: إثم.	
٢٤	الروح	روح الأجسام		

		الـذي يقبضـه الله عند الممات.		
		جبريـل عليـه السلام	﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾ [الشـعراء: ١٩٣، ١٩٤]؛ و﴿ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ﴾ [البقـرة: ٢٥٣].	
		النّفخ	قـال ذو الرّمـة وذكـر نـارا قدحها: فلمّا بدت كفّنتها وهي طفلة ... بطلساء لم تكمـل ذراعـا ولا شبرا وقلـت لـه: ارفعهـا إليـك وأحيها ... بروحـك واقتتـه لها قيتة قدرا وظـاهر لهـا مـن يـابس الشّحت واستعن ... عليهـا الصّبا واجعـل يـديك لهـا سترا	لأنه ريـح تخـرج عـن الرّوح.
		المسيح	﴿ فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا ﴾ [الأنبياء: ٩١]، يعني نفخة جبريل.	المسـيح: روح الله، لأنـه نفخـة جبريـل في درع مـريم. ونسـب الرّوح إلى الله لأنه بأمره كان.
		كلام الله	﴿ يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ﴾ [غـافر: ١٥]؛ ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ﴾ [الشورى: ٥٢]	كـلام الله: روح؛ لأنـه حيـاة مـن الجهـل وموت للكفر .
	الرَّوح	١) رحمة	﴿ وَلَا تَاْيْـَٔسُوا۟ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ ﴾ [يوسـف: ٨٧]، أي: مـن رحمته.	سـمّاها روحـا لأنّ الرّوح والرّاحة يكونان بها.
	الـروح	رحمة ورزق	﴿ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ ﴾ [الواقعة:	

	والريحان		٨٩]	
٢٥	الوحي	كلّ شيء دللت بـه من كلام أو كتـاب أو إشارة أو رسالة.	﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ ﴾ [النسـاء: ١٦٣]	
		الإشارة والإيماء	﴿فَأَوۡحَىٰٓ إِلَيۡهِمۡ أَن سَبِّحُواْ بُكۡرَةٗ وَعَشِيّٗا ﴾ [مريم: ١١]	
		إعلام في المنام	﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ ﴾ [الشورى: ٥١]	
		إعلام بالوسوسـة من الشيطان	﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ ﴾ [الأنعـام: ١٢١]؛ ﴿شَيَٰطِينَ ٱلۡإِنسِ وَٱلۡجِنِّ يُوحِي بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٖ زُخۡرُفَ ٱلۡقَوۡلِ غُرُورٗا ﴾ [الأنعام: ١١٢]	
		الأمر	﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوۡحَىٰ لَهَا ﴾ [الزلزلة: ٥]، أي: أمرها.	
٢٦	الفرح	المسرّة	﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم بِرِيحٖ طَيِّبَةٖ وَفَرِحُواْ بِهَا ﴾ [يـونس: ٢٢] أي: سرّوا.	
		الرضا	﴿كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ ﴾ [المؤمنـون: ٥٣، والروم: ٣٢] أي: راضون.	لأنه عن المسرة يكون
		البطر والأشر	﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَرِحِينَ ﴾ [القصـص: ٧٦]؛ ﴿إِنَّهُۥ لَفَرِحٞ فَخُورٌ ﴾ [هـود: ١٠]؛ ﴿ذَٰلِكُم بِمَا كُنتُمۡ تَفۡرَحُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾ [غافر: ٧٥].	لأن ذلـك عـن إفـراط السرور .
٢٧	الفتح	أن يُفتَح المغلق	﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ	

			أَبْوَٰبُهَا ﴾ [الزمر: ٧٣]	
		النّصر	﴿ فَإِن كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ [النساء: ١٤١]؛ ﴿ فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ ﴾ المائدة: ٥٢].	لأن النصر يفتح الله به أمرا مغلفا.
		القضاء	﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْفَتْحُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٨﴾ قُلْ يَوْمَ ٱلْفَتْحِ لَا يَنفَعُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِيمَٰنُهُمْ ﴾ [السجدة: ٢٨، ٢٩].	لأن القضاء فصل للأمور، وفتح لما أشكل منها .
٢٨	الكريم	الشريف (أصل المعنى) والفاضل	﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣] أي: أفضلكم. ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ ﴾ [الإسراء: ٧٠] أي: شرفناهم وفضّلناهم.	
		الصّفوح	﴿ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ ﴾ [النمل: ٤٠]	الصفوح من الشرف والفضل .
		الكثير الكرم	﴿ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴾ [الأنفال: ٤]	
		الحسن	﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلْأَرْضِ كَمْ أَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴾ كَرِيمٍ [الشعراء: ٧]	والحسن من الفضل .
٢٩	المثل	الشّبه	﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا ﴾ [الجمعة: ٥]	
		العبرة	﴿ فَجَعَلْنَٰهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْءَاخِرِينَ ﴾ [الزخرف: ٥٦] أي: عبرة لمن بعدهم.	
		الصّورة والصّفة	﴿ مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ فِيهَآ أَنْهَٰرٌ ﴾ [محمد: ١٥] أي: صفة الجنة.	

٣٠	الضرب	الضرب باليد	﴿فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤]	
		المسير	﴿إِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٩٤]؛ ﴿وَءَاخَرُونَ يَضۡرِبُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [المزمل: ٢٠].	
		التّبيين والوصف	﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا﴾ [النحل: ٧٥]؛ ﴿فَلَا تَضۡرِبُواْ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡثَالَ﴾ [النحل: ٧٤] أي: لا تصفوه بصفات غيره ولا تشبهوه.	
٣١	الزوج	الصّنف	﴿خَلَقَ ٱلۡأَزۡوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلۡأَرۡضُ﴾ [يس: ٣٦] يعني: الأصناف؛ ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ كَمۡ أَنۢبَتۡنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوۡجٖ كَرِيمٍ﴾ [الشعراء: ٧] أي: من كل صنف حسن.	
		القرين	﴿وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا﴾ [النساء: ١]	
٣٢	الرؤية	المعاينة	﴿وَإِذَا رَأَيۡتَ ثَمَّ رَأَيۡتَ نَعِيمٗا﴾ [الإنسان: ٢٠] أي: عاينت.	
		العلم	﴿أَوَلَمۡ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ كَانَتَا رَتۡقٗا﴾ [الأنبياء: ٣٠] أي: ألم يعلموا.	
٣٣	النسيان	ضد الحفظ	﴿لَا تُؤَاخِذۡنِي بِمَا نَسِيتُ﴾ [الكهف: ٧٣].	
		الترك	﴿وَلَقَدۡ عَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبۡلُ فَنَسِيَ﴾ [طه:١١٥]، أي: ترك.	
٣٤	الصاعقة	الصعق: الموت	﴿فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ	

	والصعق		﴿وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الزمر: ٦٨]	
		الصاعقة: العذاب	﴿أَنذَرْتُكُمْ صَٰعِقَةً مِّثْلَ صَٰعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾ [فصلت: ١٣]	
		نار من السحاب	﴿وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ﴾ [الرعد: ١٣]	سمّيت صاعقة، لأنها إذا أصابت قتلت.
٣٥	الأخذ	الأخذ باليد (أصل المعنى)		
		القبول	﴿وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي﴾ [آل عمران: ٨١] أي: قبلتم عهدي؛ إِنْ أُوتِيتُمْ هذا فَخُذُوهُ [المائدة: ٤١] أي: فاقبلوه.	
		الحبس والأسر	﴿فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُۥٓ﴾ [يوسف: ٧٨] أي: احبسه؛ ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ﴾ أي: ائسروهم وَاحْصُرُوهُمْ [التوبة: ٥] أي: احبسوهم.	
		التعذيب	﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ﴾ هود:١٠٢] أي: تعذيبه؛ ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ﴾ [العنكبوت: ٤٠] أي: عذبنا.	
٣٦	السلطان	الملك والقهر	﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي﴾[إبراهيم: ٢٢].	
		الحجّة	﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ	

			بِـَٔايَـٰتِنَا وَسُلْطَـٰنٍ مُّبِينٍ ﴾ [غافر: ٢٣] أي: حجة.	
٣٧	البـــــأس والبأساء	الشدة	﴿فَأَخَذْنَٰهُم بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ﴾ [الأنعام: ٤٢]	
	البأس	الشدة بالعذاب	﴿ فَلَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا ﴾ [غافر: ٨٤] أي: عذابنا.	
		الشدّة بالقتال	﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [النســـاء: ٨٤]	
٣٨	الخلق	التقــدير (أصــل المعنى)	قيـل: خالقـة الأديـم. قـال زهير: ولأنت تفري ما خلقـت ... وبعض القـوم يخلـق ثـمّ لا يفري.	
		التّخرّص	﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الشـــــعراء: ١٣٧] أي: خرصهم للكذب.	
		التّصوير	﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ ﴾ [المائــدة: ١١٠] أي: تصوّره.	
		الإنشاء والابتداء	﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ زَوْجَهـــــا [الأعراف: ١٨٩].	
		الدّين	﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾ [الــروم: ٣٠]، أي: لــدين الله؛ ﴿وَلَـَٔامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ﴾[النســـاء: ١١٩]، أي: دينه	
٣٩	الرجم	الرّمـــي (أصـــل المعنى)	﴿وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَـٰطِينِ ﴾[الملك: ٥]، أي: مرامي.	

		القتل	﴿لَنَرْجُمَنَّكُمْ﴾ [يس: ١٨]، أي: لنقتلنكم.	يستعار فيوضع موضع القتل، لأنهم كانوا يقتلون بالرّجم. وروي أنّ ابن آدم قتل أخاه رجما بالحجارة، وقتل رجما بالحجارة، فلما كان أول القتل كذلك، سمّي رجما وإن لم يكن بالحجارة.
		الشتم	قول أبي أبراهيم له: ﴿لَأَرْجُمَنَّكَ﴾ [مريم: ٤٦]، أي: لأشتمنك.	لأن الشتم رمي، ولذلك يقال: قذف فلان فلانا: إذا شتمه. وأصل القذف: الرمي.
		الظن	﴿رَجْمًۢا بِٱلْغَيْبِ﴾ [الكهف: ٢٢]	كأنه رمى به.
		اللعن والطّرد	يقال: ذئب لعين: أي: طريد. وإنما قيل للشيطان: رجيم، أي: طريد.	لأنه يطرد برجم الكواكب.
٤٠	السعي	الإسراع في المشي (أصل المعنى)	﴿وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ﴾ [القصص: ٢٠]، أي: يسرع في مشيه.	
		المشي	﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ﴾ [الصافات: ١٠٢]، يعني: المشي.	
		العمل	﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾ [الإسراء: ١٩]	
		الجِد	﴿وَٱلَّذِينَ سَعَوْ فِىٓ ءَايَٰتِنَا مُعَٰجِزِينَ﴾ [الحج: ٥١ وسبأ: ٥]، أي: جدّوا في ذلك.	
٤١	المحصنات	الإحصان: أن يحمى الشيء		

		ويمنع منه.		
	المحصنات من النساء	ذوات الأزواج	﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤].	لأن الأزواج أحصنوهنّ، ومنعوا منهن.
		الحرائر وإن لم يكنّ متزوجات	﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥]؛ ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] يعني: الحرائر.	لأن الحرّة تحصن وتحصن، وليست كالأمة.
		العفائف	﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ [النور: ٤] يعني: العفائف.	
٤٢	المتاع	المدّة	﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [البقرة: ٣٦]؛ ﴿وَإِنْ أَدْرِى لَعَلَّهُۥ فِتْنَةٌ لَّكُمْ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [الأنبياء: ١١١].	
		الآلات التي ينتفع بها	﴿وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ﴾ [الرعد: ١٧].	
		المنفعة	﴿نَحْنُ جَعَلْنَٰهَا تَذْكِرَةً وَمَتَٰعًا لِّلْمُقْوِينَ﴾ [الواقعة: ٧٣]	
٤٣	الحساب	الكثير	﴿جَزَآءً مِّن رَّبِّكَ عَطَآءً حِسَابًا﴾ [النبأ: ٣٦]، أي: كثيرا.	
		الجزاء	﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم﴾ [الغاشية:٢٦]، أي: جزاءهم.	
		المحاسبة	﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨]	
٤٤	الأمر	القضاء	﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ [السجدة: ٥]،	وهذا كله وإن اختلف فأصله واحد.

			أي: يقضي القضاء؛ ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] أي: القضاء.	ويكنى عن كل شيء: بالأمر، لأن كلّ شيء يكون فإنما يكون بأمر الله، فسميت الأشياء: أمورًا؛ لأن الأمر سببها، يقول الله تعالى: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ الشورى:٥٣]
		الدّين	﴿فَتَقَطَّعُوٓاْ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ﴾ [المؤمنون: ٥٣]، أي: دينهم؛ ﴿حَتَّىٰ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٤٨]	
		القول	﴿إِذْ يَتَنَٰزَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ﴾ [الكهف: ٢١]، يعني: قولهم.	
		العذاب	﴿وَقَالَ ٱلشَّيْطَٰنُ لَمَّا قُضِيَ ٱلْأَمْرُ﴾ [إبراهيم: ٢٢]، أي: وجب العذاب.	
		القيامة	﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النحل: ١] وقال تعالى: ﴿وَتَرَبَّصْتُمْ وَٱرْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ ٱلْأَمَانِيُّ حَتَّىٰ جَآءَ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾ [الحديد: ١٤] أي: القيامة أو الموت.	
		الوحي	﴿يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢].	
		الذنب	﴿فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا﴾ [الطلاق: ٩]، أي: جزاء ذنبها.	

الملحق (٢)

قائمة الكلمات المتضادةعند ابن قتيبة كما وردت في «أدب الكاتب»

م	الكلمات المتضادة	المعنى	مصدر الاستشهاد
١	الجَون	الأسود والأبيض	قول الشاعر الخطيم الضبابي: يبادر الجونة أن تغيبا
٢	الصريم	الليل والصبح	-
٣	السُدفة	الظُلمة والضوء، أو اختلاط الضوء والظلمة كوقت بين طلوع الفجر إلى الإسفار	-
٤	الجَلَل	الشيء الكبير والشيء الصغير	-
٥	النَبَل	الصغار والكبار	قول الشاعر حضرمي بن عامر الأسدي: أفرح أن أُزرَأ الكرام، وأن ❋ أُورَث ذودا شصائصا نبلا
٦	الناهِل	العطشان والريّان	قول الشاعر النابغة: ... ❋ يَنْهَل منها الأَسَلُ الناهِلُ
٧	الماثِل	القائم واللاطِئ بالأرض	قول الشاعر زهير بن أبي سلمى: ... ❋ فمنها مستبين وماثل أي: دارس
٨	الصارخ	المستغيث والمغيث	-
٩	الهاجد	المصلي بالليل والنائم أيضا	-

١٠	الرَهْوَة	الارتفاع والانحدار	–
١١	التلعة	مجرى الماء من أعلى الوادي وهي ما انهبط من الأرض	–
١٢	الظن	اليقين والشك	–
١٣	الخَشِيب	السيف الذي لم يُحكَم عمله وهو الصقيل	–
١٤	الإهماد	السرعة في السير والإقامة	–
١٥	الخناذيذ	الخِصيان من الخيل والفحول	قول الشاعر ابن أبي خازم: وخنذيذٍ ترى أبو غُرْمُول منه * كَطَيِّ الزِقِّ علّقه التِجارُ
١٦	الأقراء	الحِيَضُ والأطهار	–
١٧	المُفْرِع في الجبل	المُصعِد والمنحَدِر	–
١٨	وراء	قدّامَ وخَلْفَ	قول الله عز وجل: ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾
١٩	فوق	على ودُوْن	قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾، قال أبي عبيدة: أي دونها، وقال الفراء: يعني الذباب والعنكبوت
٢٠	الحَيُّ خُلُوفٌ	غُيَّبٌ ومتخلِّفون	–
٢١	أسرَرْتُ الشيء	أخفيته وأعلنته	–

٢٢	رَتَوْتُ الشيء	سَدَدته وأرخيته	–
٢٣	أخفيت الشيء	أظهرته وكتمته	–
٢٤	شَعَبْتُ الشيء	جمعتُه وفرّقتُه	ومنه سميت المنيةُ شَعُوْبَ ؛ لأنه تُفَرِّقُ .
٢٥	طَلَعْتُ على القوم طلعت عنهم	أقبلت عليهم حتى يروني غبتُ عنهم حتى لا يروني	–
٢٦	بِعْتُ الشيءَ	بِعْتُه واشتريته	–
٢٧	شَرَيْت الشيء	اشتريته وبعته	–