مجلة العلوم العربية

مجلة علمية فصلية محكمة

العدد الرابع والأربعون
رجب ١٤٣٨هـ

عمادة البحث العلمي
Deanship of Academic Research

www.imamu.edu.sa
e-mail: journal@imamu.edu.sa

رقم الإيداع :٣٥٦٣ / ١٤٢٩ بتاريخ ١٩ / ٠٦ / ١٤٢٩هـ
الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٤١٩٨ ـ ١٦٥٨

بسم الله الرحمن الرحيم

المشرف العام
معالي الأستاذ الدكتور / سليمان بن عبد الله أبا الخيل
مدير الجامعة

نائب المشرف العام
الدكتور / محمود بن سليمان آل محمود
وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس التحرير
الدكتور / عبد الرحمن بن عبد العزيز المقبل
عميد البحث العلمي

مدير التحرير
الدكتور / أحمد بن محمد عبد الله هزازي
وكيل عمادة البحث العلمي للنشر العلمي

أعضاء هيئة التحرير

أ.د. سعد عبد العزيز مصلوح
الأستاذ في قسم اللغة العربية بكلية الآداب – جامعة الكويت

أ.د. عبد العزيز بن صالح العمار
الأستاذ في قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي بكلية اللغة العربية

أ.د. عبد الكريم بن علي عوفي
الأستاذ في قسم اللغة العربية وآدابها بكلية العلوم الإنسانية
جامعة الملك خالد

أ. د. عبد الله بن سليم الرشيد
الأستاذ في قسم الأدب – كلية اللغة العربية

أ.د. محمد محمد أبو موسى
الأستاذ في قسم البلاغة والنقد بكلية اللغة العربية – جامعة الأزهر

أ. د. محمد بن نافع العنزي
الأستاذ في قسم علم اللغة التطبيقي بمعهد تعليم اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

د. هشام عبد العزيز محمد الشرقاوي
أمين تحرير مجلة الجامعة – عمادة البحث العلمي

قواعد النشر

مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (العلوم العربية) دورية علمية محكمة، تصدر عن عمادة البحث العلمي بالجامعة. وتُعنى بنشر البحوث العلمية وفق الضوابط الآتية :

أولاً : يشترط في البحث ليقبل للنشر في المجلة :

١- أن يتسم بالأصالة والابتكار، والجدة العلمية والمنهجية، وسلامة الاتجاه .

٢- أن يلتزم بالمناهج والأدوات والوسائل العلمية المعتبرة في مجاله .

٣- أن يكون البحث دقيقاً في التوثيق والتخريج .

٤- أن يتسم بالسلامة اللغوية .

٥- ألا يكون قد سبق نشره .

٦- ألا يكون مستلاً من بحث أو رسالة أو كتاب، سواء أكان ذلك للباحث نفسه، أم لغيره .

ثانياً : يشترط عند تقديم البحث :

١- أن يقدم الباحث طلباً بنشره، مشفوعاً بسيرته الذاتية(مختصرة) وإقراراً يتضمن امتلاك الباحث لحقوق الملكية الفكرية للبحث كاملاً، والتزاماً بعدم نشر البحث إلا بعد موافقة خطية من هيئة التحرير .

٢- أن يكون البحث في حدود (٥٠) صفحة مقاس (A 4) .

٣- أن يكون حجم المتن (١٧) Traditional Arabic، والهوامش حجم (١٤) وأن يكون تباعد المسافات بين الأسطر (مفرد) .

٤- يقدم الباحث نسخة مطبوعة من البحث، ونسخة حاسوبية مع ملخص باللغتين العربية والإنجليزية، لا تزيد كلماته عن مائتي كلمة أو صفحة واحدة .

ثالثاً: التوثيق :

١- توضع هوامش كل صفحة أسفلها على حدة .

٢- تثبت المصادر والمراجع في فهرس يلحق بآخر البحث .

٣ - توضع نماذج من صور الكتاب المخطوط المحقق في مكانها المناسب .

٤ - ترفق جميع الصور والرسومات المتعلقة بالبحث، على أن تكون واضحة جلية .

رابعاً : عند ورود أسماء الأعلام في متن البحث أو الدراسة تذكر سنة الوفاة بالتاريخ الهجري إذا كان العَلَم متوفى .

خامساً : عند ورود الأعلام الأجنبية في متن البحث أو الدراسة فإنها تكتب بحروف عربية وتوضع بين قوسين بحروف لاتينية، مع الاكتفاء بذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة .

سادساً : تُحكَّم البحوث المقدمة للنشر في المجلة من قبل اثنين من المحكمين على الأقل.

سابعاً : تُعاد البحوث معدلة، على أسطوانة مدمجة CD أو ترسل على البريد الإلكتروني للمجلة .

ثامناً : لا تعاد البحوث إلى أصحابها، عند عدم قبولها للنشر .

تاسعاً : يُعطى الباحث نسختين من المجلة، وعشر مستلات من بحثه .

عنوان المجلة :

جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة العلوم العربية

الرياض ١١٤٣٢- ص ب ٥٧٠١

هاتف : ٢٥٨٢٠٥١ - ناسوخ (فاكس) ٢٥٩٠٢٦١

www. imamu.edu.sa

E.mail: journal@imamu.edu.sa

المحتويات

مختصر الأضداد لابن الأنباري لتقيِّ الدِّين بن عبدالقادر التَّميمي(١٠١٠هـ) وترتيبه لحَسَن بن تَقِيِّ الدِّين التَّميمي **د. سعود بن عبدالله آل حسين**	١٣
الجهود البلاغية في تفسير ابن أبي الربيع السبتي **د. عمر بن عبد العزيز المحمود**	٢٣١
القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية في الخطاب القرآني : صورة الدنيا أنموذجا **د.** بلقاسم محمد حمام	٣٦١
بائية الأخنس بن شهاب التغلبي : " فمن يك أمسى في بلاد مقامه " دراسة بلاغية تحليلية **د. عبد الهادي أحمد سيد عبد العال**	٤٦١

مختصر الأضداد لابن الأنباري

لتقيِّ الدِّين بن عبدالقادر التَّميمي(١٠١٠هـ)

وترتيبه لحَسَن بن تَقِيِّ الدِّين التَّميمي

د. سعود بن عبدالله آل حسين

قسم النحو والصرف وفقه اللغة – كلية اللغة العربية

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مختصر الأضداد لابن الأنباري لتقيِّ الدِّين بن عبدالقادر التَّميمي(١٠١٠هـ) وترتيبه لحَسَن بن تَقِيِّ الدِّين التَّميمي

د. سعود بن عبدالله آل حسين
قسم النحو والصرف وفقه اللغة – كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

تكتسب الآثار العلمية أهميتها من أمور كثيرة منها : ضخامة الجهد، وإتقان العمل، وإصابة الهدف، وقد اجتمعت هذه الأمور في كتاب لغوي لابن الأنباري، هو كتاب الأضداد، فهو أكبر الكتب المعنية بجمع الفاظ هذه الظاهره، وأحفلها بالنقاش، وأكثرها ثروة من الشواهد والنصوص، مما جعل الجهود خلال تاريخ علم اللغة الطويل تنصرف إليه، بالاستفادة منه والصدور عنه، ومن أبرزها جهد بذله أحد علماء القرن العاشر، هو تقي الدين التميمي المتوفى سنة ١٠١٠ هـ، فقد اختصر الكتاب، وخلصه من كثير من الاستطرادات والنصوص، التي قد يحول تكاثفها بين القارئ وبين الوصول بسرعة إلى الدلالة المتضادة، ولم يقف جهد التميمي عند هذا، بل إنه أبدى موقفا من بعض ألفاظ هذه الظاهرة، فتعقب ابن الأنباري في بعض المسائل، وحقق فيها، مما يجعلنا أمام نص له إسهامه في تاريخ نقاش ألفاظ هذه الظاهرة، وقد اتصل بهذا الجهد جهد آخر، بذله ابن المختصر حسن بن تقي الدين التميمي، الذي رتب المختصر، وخطا به خطوة تقربه لطلاب العلم، وحين اطلعت على المختصر في صورته التي بقي عليها بعد ترتيبه، رأيت صرف جهدي إلى تحقيقه، خدمة للعربية وللمهتمين بظواهرها، وإحياء تراثها، وكان اعتمادي في التحقيق على نسخة فريدة محفوظة بمكتبة تشستربتي في دبلن، برقم ٥٠٦٠ في ٩٢ ورقة، ومنها مصور في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، والنسخة واضحة الخط مكتوبة بقلم النسخ، سليمة من العيوب، وهي حديثة النسخ، ويبدو أن ناسخها هو مير حسن الزهدي بن خليل باشا، في ٢٧ رمضان سنة ١٢٦٢ هـ، وعليها تملكات لعدة أشخاص، وقد اعتمدت في التحقيق على عدد من مصادر ألفاظ هذه الظاهرة، أبرزها كتاب الأضداد لابن الأنباري، وعلى مراجع كثيرة، أفدت منها في خدمة النص، وخدمة قارئه.

تقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اقتفى أثره إلى يوم الدين، أما بعد: فإن لغة العرب قد حازت من العالمية، وسعة الانتشار، على منزلة عَلِيَّة، ومكان مرموق بين اللغات، منذ أن جاء الإسلام، وانتشرت دعوته، وعلت كلمته، وآمن الناس به، ولم يقف أثر الإسلام على العربية عند حدود إكسابها العالمية، ووقايتها من آثار التشعب اللهجي، بل تجاوز ذلك إلى أن أضحت منذ زمن مبكر - بصفة ليس لها نظير بين اللغات - ميدانا للبحث، ومستهدفة بالوصف والتقعيد، واحتشاد الطاقات والجهود، لجمع ألفاظها، وتدوين معجمها، وحفظ نصوصها؛ مما جعلنا بعد مضي أربعة عشر قرنا، وبعد تعاقب الدارسين على تعدد مشاربهم واختلاف مناهجهم، نقف أمام تراث عظيم، ما حُفظ منه وطُبع مع عظمته، لا يقلل من أهمية مالم يحقق ومالم يطبع.

وإذا كانت الآثار المؤلفة تكتسب أهميتها من أمور: أبرزها وثاقة المادة، وضخامة الجهد وإتقان العمل، وإصابة الهدف، فإن "كتاب الأضداد" لأبي بكر بن الأنباري من بين الكتب التي تحقق لها من بين معجمات الموضوعات مالم يتحقق لكثير من نظائره، فإذا عدت المؤلفات في ميدان الأضداد، كان هو بلا شك أعظمها، وأهمها على الإطلاق، وأوسعها مادة وأغزرها شواهد، وأكثرها تحقيقاً، وهذه الصفات والمزايا أقصد ضخامة المادة، وغزارة الشواهد وعمق النقاش، والتحقيق في كثير

من القضايا الدلالية واللفظية، قد صرف إليه عيون الباحثين وجعله موضع اهتمامهم، ومستَقْطَب جهود، تمثلت في اختصاره، وترتيبه، والتأثر بما اشتمل عليه من مادة علمية. وكان من أبرز الجهود التي اتصلت بهذا العمل العلمي الرائد، ما قام به أحد رجال القرن العاشر الهجري، القاضي تقيُّ الدين التميمي، وابنه حسن، فقد اختصره القاضي تقيُّ الدين، ثم رتَّب المختصر ابنه حسن، وعند اطلاعي على مخطوطة هذا العمل، وجدت في إحيائها، وتحقيقها، ونشرها، فوائد جميلة، وعوائد جزيلة، فالمُخْتَصَر هذا، أحد الجهود العلمية لواحدٍ من أشهر علماء القرن العاشر، وأكثرهم تحقيقاً، يظهر هذا بوضوح خلال ما أضافه في هذا المختصر من تعليقات على ما أورده ابن الأنباري، تفصح عن اقتدار علمي، وتمكن لغوي ومعرفة ثاقبة بقضايا اللغة، وليس هذا فحسب، بل إن الرجل استطاع تخليص كتاب الأضداد مما شابه من إسهاب أحيانا، واستطراد أحيانا، فأضحى بعد اختصاره أقرب متناولاً، وأيسر مؤونة لطالب اللغة، فرأيت صرف جهدي إلى تحقيق هذا المختصر، خدمة للغة العربية والمهتمين بقضاياها، وإسهاما في إحياء تراث الأمة، وما اتصل به من جهود في العصور المتأخرة، والله سبحانه أسأل أن يوفق ويجزل المثوبة، إنه سميع قدير، وبالإجابة جدير وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

* * *

القسم الأول : الدراسة

التمهيد :

المبحث الأول

ظاهرة الأضداد في العربية

استرعى انتباه العلماء في فترة مبكرة من تاريخ العربية، وجود ألفاظ تدل على معنيين متناقضين متضادين، فأفردوها برسائل جامعة لشتاتها وثار بينهم الجدل حين استعرضوا أمرها، فتحولت الظاهرة إلى قضية استدعت انقسام العلماء وتناظرهم وحجاجهم[١].

والأضداد كما عرفها أبو الطيب اللغوي:

(جمع ضد، وضد كل شيء ما نافاه، نحو البياض، والسَّواد، والبُخلُ، والشَّجاعة، والجُبن، وليس كل ما خالف الشيء ضداً له، ألا ترى أن القُوَّة والجهل مختلفان، وليسا ضدين، وإنما ضد القوة الضعف، وضد الجهل العلم، فالاختلاف أعم من التضاد، إذا كان كلٌّ متضادين مختلفين، وليس كُلٌّ مختلفين ضِدَّين)[٢]، وهو في مصطلح اللغويين: اللفظ الدال على معنيين متضادين[٣].

ويؤخذ من خلال هذا التعريف، أن الحكم على كلمة بالتضاد يستوجب توافر شرطين يتصلان باللفظ والدلالة[٤]:

---

١ - انظر: المزهر ١/٣٨٧، علم الدلالة ١٩٤.

٢ - فقه اللغة د. وافي ١٨٦.

٣ - الأضداد ١/١.

٤ - وضحت هذا في الأضداد عند الفيروز أبادي ص ١٣٠.

١- وحدة اللفظ، دون اختلاف في الشَّكل، وعدد الحروف.

٢- دلالة على معنيين متباينين متعاكسين.

وهذان الشرطان، هما في نظري ما يجب أن يُلْتفت، ويحتكم إليه عند جمع ألفاظ هذه الظاهرة، لكن التآليف المعقودة لهذا الغرض قد تجاوزت هذا، وأهملته غالباً كما سيأتي.

وقد اختلفت آراء العلماء في هذه الظاهرة، التي تحولت بفعل الجدل بين العلماء إلى قضية، فانقسم الناس حيالها قسمين:

قسم أنكرها، وأورد الحجج الداعمة لإنكاره، وأَلَّف في إبطالها رسائل، ومن هؤلاء ابن درستويه الذي يقول: " النَّوء: الارتفاع بمشقة وثقل، ومنه قيل للكوكب قد ناء إذا طلع، وزعم قوم من اللغويين، أن النوء السقوط أيضا، وأنه من الأضداد، وقد أوضحنا الحجة عليهم في ذلك في كتابنا الذي عملناه في إبطال الأضداد"[١].

كما ورد إنكارها عند غيره من القدماء، والمحدثين، في منهج تَعَسُّفي وصل إلى حد طلب حذفها من المعجم العربي[٢].

أما القسم الآخر، فهو من أقرَّ بها، وهم أغلب علماء العربية، سواء منهم من أفردها بمؤلف[٣] وخَصَّها بتدوين، أو من لم يَخُصَّها بمؤلف، ولكنه وضَّح ألفاظها عند تحديده للمعاني والدلالات في المعاجم.

---

١ - تصحيح الفصيح ١٦٦/١ ، المزهر ٣٩٦/١.

٢ - انظر الأضداد عند الفيروز أبادي ١٢٤ فقد ناقشت هذه الآراء وبينت فسادها، ولاسيما رأي أحمد أمين الذي يقترح حذف ألفاظ الأضداد من المعجم.

٣ - انظر معجم المعاجم ٢٩٣ فقد وضح حركة التأليف في هذه الظاهرة.

والفريقان أي من خَصَّها بتأليف، ومن لم يفردها بمؤلف، لم يتخلصا - كما أتصور – قديماً وحديثاً من سلبياتٍ أحاطت بالحديث عن ألفاظ هذه الظاهرة منها:

١- عدم وجود معيار دلالي للحكم بالضِّدِّية عند من ألفوا في هذه الظاهرة، أو حكموا على ألفاظها، ولأجل هذا تداخل الكلام بين المشترك والأضداد، وبين ما هو مختلف، وما هو ضد.

٢- اختلاط الأمور المتعلِّقة بمنشأ الحكم بالتضاد، فحيناً يكون منشؤه النظر إلى الدلالة المعجمية العرفية وهذا هو الصواب، وحينا يكون منشؤه النظر في الدلالات التي منشؤها الأسلوب والتضمن والالتزام. ولم يقف الأمر عند هذا، بل إن منشأ الحكم بالأضداد عند بعض العلماء أحيانا قد صار منشؤه متعلقاً بالعروبة والعجمة.

٣- عدم التفريق بين الدلالة الثابتة للكلمة في المعجم، وبين الدلالة التي استظهرها المفسر وحكم بها، والأمران مختلفان تماما، فالأولى منشؤها العُرْف، والثانية منشؤها القراءة والاستنتاج والتفسير، وهو عمل فردي غالباً.

٤- تناسي الفروق اللفظية فيحكم بالضدية بين كلمات غير متفقة في اللفظ.

إن هذه الأمور في نظري سلبيات صاحبت الكلام والجدل حول هذه الظاهرة وجمع ألفاظها فحصل التزَّيد غير المقبول في جمع ألفاظها[1].

* * *

١ - أشرت إلى هذا التزيد في الأضداد عند الفيروز أبادي، كما ألمح إليه الرافعي رحمه الله في تاريخ آداب العرب ١/١٣٠ و د. شوقي ضيف رحمه الله في تاريخ الأدب ١/١٢٩، و د. إبراهيم أنيس في "اللهجات العربية" ٢٠٤، و د. أحمد مختار عمر في "علم الدلالة" ١٩٧.

المبحث الثاني

ابن الأنباري وكتابه "الأضداد"

١/ ابن الأنباري:

يعد أبو بكر محمد بن القاسم بن بَشَّار بن الحسن بن بَيان بن سَمَّاعة الأنباري، من أبرز علماء القرن الرابع الهجري، فقد ولد في شهر رجب سنة ٢٧١هـ، ونشأ ببغداد، وبها تعلم وأخذ عن أكابر علمائها وشيوخها، وساعدته قدرة عجيبة على الحفظ، على أن يكون من أوسع العلماء رواية، وأكثرهم دراية، وتفننا، وتبحرا في العلوم، يشهد بذلك من عاصروه، وتدل عليه ما في آثاره الموجودة من كثرة الاستشهاد، وسعة التحقيق، وكثرة الاستدراك على سابقيه، ومعاصريه يقول أبو علي القالي:

"كان شيخنا يحفظ فيما قيل ثلاثمائة ألف بيت شاهد في القرآن"[١]، وقال محمد بن جعفر التميمي "ما رأينا أحفظ من ابن الأنباري ولا أغزر بَحْرا".

وكان مع سعة الحفظ، وغزارة العلم، موثوقا في نقله، ثَبْتاً فيما يخبر به، يقول الأزهري - رحمه الله - متحدثاً عن طبقة من العلماء الثقات عاصرهم "ومنهم أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري النحوي، وكان واحد عصره، وأعلم من شاهدت بكتاب الله ومعانيه وإعرابه ومعرفة اختلاف أهل العلم في مشكله، وله مؤلفات حِسان في

---

١ - تاريخ الاسلام ٢٤٨/٢٤ ، العبر في خبر من غبر ٣١/٢.

علم القرآن، وكان صائناً لنفسه مقدَّماً في صناعته، معروفاً بالصدق، حافظاً حَسَنَ البيان، عَذْبَ الألفاظ، لم يذكر لنا إلى هذه الغاية من الناشئين بالعراق وغيرها أحد يخلفه، أو يسدُّ مسده"[1].

وقد روى عن عدد كبير من العلماء، أبرزهم والده القاسم بن محمد بن بشار[2]، وأحمد بن يحي[3] وهشام بن الكلبي[4]، ومحمد بن المرزبان[5]، وأبو علي المَرْوزي[6].

وقد تعلم على يديه، وتخرج في مدرسته، وروى عنه كثير من علماء القرن الرابع الهجري، ولعلي لا أعدو الصواب، إن قلت إن أغلب من كان لهم الأثر في الحركة اللغوية في القرن الرابع قد تتلمذوا على يديه، وتخرجوا في مدرسته، ومنهم أبو منصور الأزهري، وأبو علي القالي، وابن خالويه، وأبو أحمد العسكري، وأبو القاسم الزجاجي، والمعافى بن زكريا النهرواني، وأبو جعفر النحاس[7].

وقد مات - رحمه الله - سنة ٣٢٨هـ ليلة عيد النحر[8].

---

١ - تهذيب اللغة ١/٢٤.
٢ - تاريخ العلماء النحويين١٢٧.
٣ - تاريخ بغداد ٦/٤٤٨.
٤ - تاريخ دمشق ٣٨/١٨٢.
٥ - تاريخ بغداد ١٦ /٣٥٩.
٦ - المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ١٣/٢٧.
٧ - انظر للاستزادة من معرفة تلاميذه مقدمة الزاهر ١/٢١.
٨ - تاريخ بغداد ٤/٢٢٩ ، معجم الأدباء ٦/٢٦١٧.

وقد ترك كتبا كثيرة[1]، منها إيضاح الوقف والابتداء، والزاهر في معاني كلمات الناس، والمذكر والمؤنث، وشرح القصائد السبع الطوال، والأضداد، والهاءات في كتاب الله، وغيرها.

وقد ذكر بعض العلماء سمة عامة لمؤلفات ابن الأنباري رحمه الله، فقد قال مُحمَّد بن جعفر: "مات ابن الأنباري فلم نجد من تصنيفه إلا شيئا يسيرا، وذلك أنه كان يملي من حفظه"[2] وقال ياقوت الحموي - رحمه الله - "كان أبو بكر بن الأنباري يملي كتبه المصنفة، ومجالسه المشتملة على الحديث، والتفسير، والأخبار، والأشعار، كلٌّ ذلك من حفظه"[3].

وما ذكره هذان العالمان، ليس بغريب على التراث العربي بل له نظائر، فقد ذكر ذلك عن ابن دريد في الجمهرة[4]، لكن الكتب التي وضعت إملاء من حفظ ستكون عرضة بلا شك - في نظري - لأمور:

١- الاستطراد الذي قد يفرضه حال المملي والمستملِي وتساؤله مع المؤلف.

---

١ - انظر تفصيل الحديث عنها في الزاهر ٢٤/١، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ٢١٤/٢، تاريخ التراث العربي المجلد ٢٧٠/١/٨.

٢ - إنباه الرواة ٢٠٤/٣.

٣ - معجم الأدباء ٢٦١٥/٦.

٤ - بغية الوعاة ٧٧/١.

٢- اختلاف نسخ الكتاب واضطرابها نتيجة لاختلاف المستملين وتباين قدراتهم.

وهذان الأمران لا يظهران في كل مؤلفات ابن الأنباري - رحمه الله – حسب علمي لكنهما يظهران بشكل واضح في كتاب الأضداد، الذي أنا بصدد تحقيق مختصره كما سيأتي.

٢/ كتاب الأضداد:

ألف أبو بكر بن الأنباري كتاب الأضداد، في مرحلة شهدت نضوج الأعمال المعجمية على اختلاف مناهجها، وتعدد مشاربها، وتباين أغراض مؤلفيها، وقد ظهر قبله من الكتب المؤلفة في موضوع الأضداد، كتب كثيرة من أشهرها وأعظمها أثراً كتاب الأصمعي، و السجستاني، وابن السكيت، و قطرب، وقد وصل كتاب ابن الأنباري بين الكتب المؤلفة في هذا الشأن الذروة، فهو أعظم الكتب التي ألفت قبله، من حيث المادة اللغوية، والاستشهاد والاحتجاج، والتمثيل، وسعة النقاش، كما أن الكتب التي جاءت بعده، دونه في كل هذه الأمور يقول الخطيب البغدادي متحدثا عن مؤلفات ابن الأنباري "وكتاب الأضداد ما رأيت أكبر منه"[١].

ويقول ياقوت وهو يعدِّد كتبه: "وكتاب الأضداد وما أُلِّف في الأضداد أكبر منه"[٢]

---

١ - تاريخ بغداد ٤/٢٩٩.

٢ - معجم الأدباء ٦/٢٦١٧.

وقد وصف مُحمَّد أبو الفضل إبراهيم - رحمه الله - في تحقيقه لكتاب الأضداد المادة العلمية التي حواها الكتاب فقال:

"ولكن أعظم هذه الكتب خطراً، وأوسعها كلماً، وأحفلها بالشواهد، وأشملها للعلل، هو كتاب أبي بكر مُحمَّد بن القاسم الأنباري، فإنه أتى على جميع ما أُلِّف قبله، وأربى عليه، وجاء بالعجيب من أراجيز العرب، وشواهد الشعر، والحديث، والقرآن، في كثرة بالغة، وإسهاب كثير، مع عذوبة المورد، ووضوح التعبير، وإشراق الدلالة، واطراد التنسيق، وسهولة الأسلوب، وأعانه على كل ذلك كثرة محفوظه، ووفرة روايته، ووضوح الفكرة في عقله، مع دقة التعليل، وقوة الحجاج، ثم استطرد لشرح الشواهد شرحا أبان فيه المعنى الدقيق، وكشف النقاب عن اللفظ الغريب"[1].

وكلام المحقق هذا كلام قد صدق فيه حينما وصف:

١- كثرة الشواهد وغزارتها وتنوعها.

٢- كثرة ألفاظ الضدية التي جمعها الكتاب إذا قورنت بغيره.

٣- وجود إسهاب واستطراد يلفت الانتباه في كثير من المواضع.

فكثيرا ما استدعته النصوص التي يورد للحديث عن أشياء لم يعقد الكلام لأجلها، وانظر كلامه في الإقهام، وأخلف، وأورق، وأنصار، وذعور، ولا، واللحن، فقد تجاوز الحديث عن الضدية في هذه الألفاظ، إلى الحديث عن ما في النصوص الواردة من القضايا.

---

١ - مقدمة الأضداد ج.

وأما عن وصفه للمادة العلمية بالقوة، وللحجج بالوضوح وللدلالة بالإشراق، فلست معه في هذا الكلام على إطلاقه، بل ما أصدق عبارة ابن تيمية - رحمه الله - حينما قال: "وابن الأنباري هو من أكثر الناس كلاماً في معاني الآي المتشابهات، يذكر فيها من الأقوال مالم ينقل عن أحد من السلف، ويحتج لما يقوله في القرآن بالشاذ من اللغة، وقصده بذلك الإنكار على ابن قتيبة، وليس هو أعلم بمعاني القرآن، والحديث، وأتبع للسُّنة من ابن قتيبة، ولا أفقه في ذلك، وإن كان ابن الأنباري من أحفظ الناس للغة، لكن باب فقه النصوص غير باب حفظ ألفاظ اللغة"[1]. ويقول د. محمد حسين آل ياسين عن جهد ابن الأنباري في جمع مادة كتابه: "نراه مندفعا إلى الإحصاء غير الواعي واللَّم غير المنظم ليكون هذا مجالا للمكاثرة بالمادة والمفاخرة بالعلم والتوسع بالرواية والنقل"[2]، ويقول عن شروحه: "وقد جاءت شروحه غاية في الإفاضة والاكتظاظ بالاستطرادات والتعليقات التي لا تمت إلى فكرة الأضداد بصلة"[3].

ولقد شعرت بهذا وأنا أحقق المختصر، وأعارضه بالأصل الذي وضعه ابن الأنباري وكنت متردداً في البوح به؛ نظراً لمكانة ابن الأنباري، وعندما قرأت كلام ابن تيمية - رحمه الله - عن ابن الأنباري وكلام المحدثين الذي لا يخلو من مبالغة ظهر ما يصدقه من بعض ما قيل عن

---

١ - مجموع الفتاوى ١٧/٤١١.

٢ - الأضداد ٤٣٦.

٣ - السابق ٤٣٢.

كتاب الأضداد خاصة، فقد اضطرب منهج المؤلف، فمرة إيجاز يصل إلى حد الإبهام، ومرات إطناب، وإسهاب، وتعرض لما لم يُعقد من أجله الكلام، وتعسف في فرض الضدية على ما لا يمكن أن يقبل فيه القول بالتضاد، فرغم أنه أخرج من الأضداد ما ليس منها، ودقق، واشترط أحياناً، إلا أنه حشد قواه لجمع ما لا يمكن قبول إدخاله في ألفاظ هذه الظاهرة.

فقد ردَّ الحكم على كلمة بَدَّن وبَدُن بالتضاد فقال:

"قال قطرب: من الأضداد قولهم بَدُن الرجل، إذا حمل اللَّحم والشَّحم، وبَدَّن تبديناً إذا أسنّ وكَبِر وضَعُف. قال أبو بكر: وليس الأمر عندي على ما ذكر قطرب؛ لأن بَدَّن لفظه يخالف لفظ بَدُن، وما لا يقع إلا على معنى واحد، لا يدخل في حروف الأضداد"[1].

لن يعدم القارئ وجود أمثلة لهذا التدقيق والاستدراك من ابن الأنباري - رحمه الله - على سابقيه، الذين جمعوا لهذه الظاهرة ألفاظا لا يمكن أن يكون حشدها وعَدُّها في الأضداد مقبولاً، إلا أنه سرعان ما انفلت الزمام من يده، فجمع، وحكم على كثير من الألفاظ بالتضاد، وهي ليست منها، وقد تمثل ذلك في:

١- عدِّ كثير من الألفاظ من الأضداد مع أن توجيه دلالتها إلى الضدية هو نتيجة لمعطيات تفسير النصوص، وهذه الدلالة غير عُرفية معجمية، فهي لا تعود إلى العرف المتفق عليه بين من تكلموا بالكلمة من

---

١ - الأضداد ٤٠٤ وانظر كلامه عن ربع وخاف.

العرب، بل تعود إلى الأسلوب، وما اقتضاه النص وتفسيره، فقد جعل كلمة "مُوْدٍ" من الأضداد[1] بمعنى تام الأداة كامل السلاح، وبمعنى المُشْرِف على الهلاك والمُشْرِف على الهلاك ليس بمَعْزل عن النجاة، وليس في الكلمة ما يوحي بالضدية، ومن هذا جعله كثيراً من الحروف من الأضداد مثل "لا" و "ما" و "هل" ومعاني الحروف في غيرها لا في ذواتها، وكذلك فعل في بعض الأدوات مثل "إذ" و"إذا".

٢- حكم بالتضاد على ألفاظ نتيجة اختلاف أصلها أعربية أم أعجمية، فقد عدَّ كلمة يَعْقوب بمعنى فَرْخ الحَجَل وهي عربية ، ويَعْقوب الاسم العلم، وهو أعجمي، من الأضداد وكذا فعل في "أيوب" و "إسحق" والحكم بالتضاد منشؤه الدلالة والمعنى فقط، ولا علاقة له بالأصالة في العربية أو الاستعارة من اللغات الأخرى.

٣- تناسى - رحمه الله - اشتراط تعاكس المعنى وعدم إمكان اجتماعه، فأدخل في الأضداد ما هو من المشترك وأمثلة هذا في الكتاب كثيرة وانظر ما قرَّره عن:

اعتذر، وأَرَمَّ، وأرديتُ، وأَطْلَب، وسَمَل، والرُّوح، والسَّاجِد، وفَادَ، والمُعْصِر، والمَسِيح.

٤- تناسى - رحمه الله - اشتراط اتحاد اللفظ للحكم بالضدية، وقد رَدَّ هو كلمات اختلف لفظها وعدَّ إدراجها في الأضداد من الخطأ مثل "بَدُن" و "بَدّن" كما سبق لكنه غَفَل عن هذا، فأدخل كلمات

---

١ - الأضداد ٤٣٩.

مثل اشتريت وشَرَيت، وأرجأتِ الناقةُ، وأرجأتُ أنا الأمر، وحَلَّق ماءُ، الركية وحَلَّق الطائرُ.

٥- حكم بالضدية على ألفاظ ما زالت على عموم معناها، ولم تتخصص، فحكم بالتضاد على كلمة "أَنْصار" و "أَرُونان" و "أَفْرط" و "انقَبض" و "الفِلْذ".

٦- أدخل في الأضداد ما تضادت معانيه من النصوص، فأدخل "ما ظلمتك وأنت تنصفني" و "زيد أعقل الرجلين" وكثير مثلهما في الأضداد، والتضاد متعلق بدلالة الألفاظ، لا بدلالة الجمل والنصوص وقابليتها للتفسير بأحد الوجهين المتناقضين.

ولم يقف الأمر عند هذا، بل إن الكتاب يشتمل على حشد للأقوال وتَعَنُّت واضح وتكلُّف بيِّن في إخضاعها لما يريد الاستشهاد له[1]؛ مما جعلني أقول إن ابن تيمية - رحمه الله - لم يتجاوز الإنصاف حينما قال كلامه الذي أوردته سابقاً وهذا ملحوظ في بعض المواقع في الكتاب ومنها تكلفه في تأويل بيت أسماء بن خارجه.

مَنْطِقٌ صَائبٌ وتَلْحَنُ أحيا ❖❖❖ ناً وخيرُ الحديثِ ما كان لَحْنا

فقد حمل اللَّحْن على الصَّواب، ولم يَقُل به سواه - فيما أعلمَ - وراح يطلب العلل، وكل ذلك رغبةً في الردِّ على ابن قتيبة، وقد رد عليه المُخْتَصِر كما سيأتي في الكتاب "لَحَن".

---

١ - أشار د. إبراهيم أنيس - رحمه الله - إلى تعسف أبي الأنباري - رحمه الله - في اللهجات العربية ٢٠٥، وكذلك د. محمد حسين آل ياسين في الأضداد ١١٨، و د. أحمد مختار عمر في علم الدلالة ١٩٧.

إن هـذين الأمـرين: التزيـد والتكلـف في إخـضاع النـصوص لمـا يـراد الاستشهاد له من ألفاظ هذه الظاهرة، لم يكن مقصورا على ابن الأنباري ولا محصورا في كتابه، بل هو ظاهر في كتاب قطرب وغيره[1] ولم أجد - حسب علمي - أكثر تحقيقاً وسلامة في الحكم على ألفاظ هذه الظاهرة من الزَّبيدي - رحمه الله - في تاج العروس حين استدرك كثيرا على من ألفوا في جمع ألفاظها، فقد استدرك الحكم بالضدية، وتعقب كلام المتقدمين على ألفاظ كثيرة[2].

وقد طبع كتاب ابن الأنباري عدة طبعات، الطبعة الأولى بتحقيق المستشرق هوتسما في ليدن سنة ١٨٨١م، وقد وصف هذه الطبعة مُحمَّد أبو الفضل إبراهيم بأنها "طبعة علمية جديدة، ووضع له فهارس منوَّعة وعُني بإخراجه عناية مشكورة، ثم عن هذه الطبعة نشر في مصر سنة ١٣٢٥هـ في طبعة لم تخل من الخطأ والتحريف"[3]. ولم أطلع على هاتين الطبعتين.

ثم طبعته حكومة الكويت بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، معتمدا على صورة من نسخة محفوظة للكتاب بليدن، وقد بذل المحقق وُسْعه في ضبط الألفاظ، وتنسيق الطباعة وترقيم الكلمات، ووضع للكتاب فهارس، وخرَّج النصوص، ثم طبع الكتاب في القاهرة سنة ٢٠٠٩م في

---

١ - انظر الأضداد في القاموس المحيط ١٣٩.

٢ - انظر: تاج العروض مادة: "عجب" و "عزب" و "نجب" و "سجد" و "سود" و "عند" و "حذذ".

٣ - الأضداد (المقدمة) ذ.

دار الحديث بالقاهرة بتحقيق الشربيني شريدة، وقد وصف منهجه في التحقيق[1] إلا أنه لم يوضح السبب الذي دعاه إلى إعادة تحقيق الكتاب، ولا الهدف الذي أراد الوصول إليه وقد اعتمدت هذه الطبعة عند تخريج كلمات الأضداد؛ لأنها آخر طبعة للكتاب ولأنها متداولة الآن بين أيدي طلاب العلم، مع أن المحقق لم يقدم للكتاب جديداً في منهج التحقيق، ولم يقدم للقارئ خدمة، ولم يُضف لمادة الكتاب ما يستحق أن يشار إليه، بل قد أساء إلى الكتاب إساءة تتمثل في:

١- حذف الفهارس التي وضعها محمد أبو الفضل إبراهيم، وهي ذات فائدة للقارئ والباحث.

٢- تداخلت الألفاظ فأدخل كلمة في كلمة، فقد أدخل مثلاً كلمة "قد ضاع الرجل وغيره" في "طبخت اللحم" وأدخل كلمة "الإقهام" في "الشَّوى".

٣- اضطراب منهجه فمرات يرقم المعاني المتضادة ومرات يتركها دون ترقيم.

٤- أطال الحواشي بالتعريف لأعلام لم يردوا في النص، فإذا قال ابن الأنباري قال الشاعر عيَّن الشاعر، ثم عرَّف به في منهج لم يسبق إليه.

* * *

١ - الأضداد ١٣.

المبحث الثالث

المُخْتَصِر والمُرَتّب

١/ المُخْتَصِر:

إن مختصِر كتاب الأضداد لابن الأنباري، هو الرجل الزاهد العالم القاضي تقي الدين بن عبدالقادر التميمي الغَزِّي المِصْري الحنفي، لم تحدد المصادر سنة ميلاده، ولكنها ذكرت سنة وفاته، وأنه مات كهلاً لم يُعَمَّر طويلاً[١].

ولم أجد في مصادر ترجمته ذكراً لأسماء شيوخه، أو طلابه الذين انتفعوا بعلمه وغزير معرفته.

وقد شهد له كل من عرف به من معاصريه، بعلو كعبه في العلم وبراعته وثقافته الموسوعية التي لا تقف عند تخصص واحد. يقول الشهارب الخفاجي وهو صديقه وقرينه عندما ما ترجم له "العالم الفاضل الأديب الجم الفائدة المُفْتَن"[٢].

ويقول شيخ الإسلام زكريا مقرضا الطبقات السَّنية:

لله درُّ مؤلفٍ فاقَ الوَرَى

بفرائدٍ فغدا فريدَ زمانهِ

---

١ - انظر ترجمته في ريحانة الألباء ٢/٢٧، خلاصة الأثر ١/٤٧٩، كشف الظنون ١/١١٦، ١٥٢، ٣٨٥، ٣٩٤.

٢/١٠١٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١٨٣٨، ٢٠٤٩، ٢٠٥٠، كما ترجم له د. عبدالفتاح الحلو - رحمه الله - في مقدمة الطبقات السنية.

٢ - ريحانة الألباء ٢/٢٧-٣١.

فجزاه ربُّ العالمين بلُطْفهِ
طبقاتِ عِزٍّ في فسيحِ جِنانهِ[1].

ويقول د. عبدالفتاح الحلو - رحمه الله – وهو محقق أكبر نتاج علمي خلفه التميمي: "كانت ثقافة التقي التميمي ثرة فياضة، أخذ من منابع عدة، ولم يقتصر على الفقه علماً يصل عن طريقه إلى منصة القضاء، وإنما أتقن علوم اللسان، ويتضح هذا من إيثاره إيراد القصائد والنكت الأدبية في كتابه الطبقات السنية، واعتذاره عن ذلك بأنه أحب ألا يخلو كتابه من الأدب، وأتقن أيضاً علم التاريخ والمقدمة التي قدم بها لكتابه الطبقات السنية وما حوت من إرشادات للمؤرخ ومعالم لقارئ التاريخ تغني عن الحديث عن ذلك"[2].

ولقد اتضحت لي مقدرة هذا العالم، وتبريزه، في كثيرٍ من المواضع في مختصَر الأضداد، فقد أبان اقتداره على التلخيص، والوفاء بالدلالات، وأعربت ثقافته وردوده على سابقيه، واستدراكه عليهم، عن عالم فاضل محقق، كما أن مصادر ترجمته قد ذكرت له أشعاراً تنبئ عن مَلَكةٍ شعريةٍ وقدرةٍ أدبية، ومن قصائده قصيدتان كفيلتان - في نظري - بجعله في عداد الشعراء، منها قصيدته التي قالها في الخليفة العثماني مراد خان والتي مطلعها:

دانتْ لهَيْبتك الأيامُ والأممُ

---

١ - نفحة الريحانة ٣/٦٠.

٢ - الطبقات السنية ١/٤.

وقد أطاعكَ فيها السيفُ والقلمُ[1].

وقصيدته التي مطلعها:

لي في الغرامِ بمن أهوى صَبَاباتُ

لها نِهاياتُ من يهوى بداياتُ[2].

وقد وجدته يقول عن هذه القصيدة؛ مما يدل على تواضع جَمٍّ، وخلق رفيع، وإلغاء لحقوق النفس، عند حديثه عمن مدحه بها يقولَ: "وقد مدحه العبد الفقير إلى الله تعالى، جامع هذه الطبقات، بقصيدته تائية عندي أنها من الشعر الجيد أو المقبول، وإن لم تكن عند الغير كذلك"[3].

وقد عاش بمصر، وولي بها القضاء، ثم انتقل إلى بلاد الروم، وولي القضاء في قونية وفُوَّة.

وقد مات - رحمه الله - كهلاً، بعد حياة لا تخلو من مُنَغِّصات، وَتَبرُّم، وضِيْق حال أظهرها في شعره، وألمح إليها صديقه الشِّهاب الخفاجي[4].

سنة ١٠٠٥هـ على حد قول صاحب كشف الظنون[1]. وأما المجي - رحمه الله - فقد حدد تاريخ وفاته، ذاكراً اليوم والشهر والسنة؛ مما يجعله في نظري أرجح. فقد قال:

---

١ - خلاصة الأثر ١/٤٧٢.

٢ - الطبقات السنية ١/٣٣٤.

٣ - السابق.

٤ - ريحانة الألياء ٢/٢٧. وانظر خلاصة الأثر ١/٤٨٠.

"وكانت وفاة التميمي بمصر يوم السبت خامس جمادي الآخرة، سنة عشر وألف، وهو في سنِّ الكُهُولة- رحمه الله -"[٢].

وقد ألف من الكتب كما تذكر مصادر ترجمته:

١- تذكرة تقي الدين التميمي[٣].

٢- حاشية على شرح الألفية لبدر الدين بن مالك[٤].

٣- الطبقات السنية في تراجم الحنفية، وهو مطبوع بتحقيق د. عبدالفتاح الحلو.

٤- مختصر الأضداد، وهو موضوع التحقيق في صورته التي بقيت بعد أن أعاد ترتيبه ابنه الحسن.

٥- مختصر ذيل اليتيمة[٥].

٦- مختصر يتيمة الدهر[٦].

٧- السيف البَرَّاق في عُنق الولد العاق[٧].

٢/ المرتِّب:

تولى ترتيبَ مُخْتَصَر الأضداد الذي وضعه تقي الدين التميمي ابنه حسن، وقد خلت المصادر التي اطلعتُ عليها من إلماحةٍ إليه، وليس

---

١ - ١١٦/١.

٢ - خلاصة الأثر ٤٨٠/١.

٣ - كشف الظنون ٣٨٥/١.

٤ - السابق ١٥٢/١.

٥ - السابق ٢٠٥٠/٢.

٦ - السابق ٢٠٤٩/٢.

٧ - السابق ١٠١٧/٢.

له من جهدٍ علمي - حسب علمي - إلا هذا الجهد المتعلّق بترتيب مُخْتَصَر أبيه، وقد أفصحت أبيات في مقدمة عمله هذا، أنه رام اللَّحاق برَكْب أبيه، والتحلّي بصفاته، واستعداده بالجِدِّ لتحصيل ما وصل إليه والده، من مجدٍ في العلم طَريفٍ وتالد.

ويبدو أنه ممن طلب العلم بأُخَرة بعد أَوْبَةٍ ورجعةٍ من صُدُود، يظهر هذا من وصف أبيه له بالعقوق عفا الله عنهما، حين قال:

حنسٌ نونه مقدمةٌ ❖❖❖ لعن الله من يؤخرها

يقول حاجي خليفة: وقد أَلَّف فيه رسالة "السَّيف البرَّاق في عُنق الولد العاقّ"[1].

ويتضح من خلال عمله في مختصَر الأضداد أنه لم يبلغ في العلم مبلغاً مرموقاً، يظهر ذلك من الخلل الذي لحق بالمختصَر، جراء فُقدان مادة لغوية أتصور أنها سقطت من المختَصِر عند إعادة ترتيبه، كما أن عمله في الترتيب، لا يفصح عن تمكُّن من العلم؛ ولذلك لم يصل ترتيبه بالقارئ إلى الهدف المرجو، بل وقف به عند حدود جمع الألفاظ بحسب أول حروفها.

* * *

١ - كشف الظنون ٢/١٠١٧.

المبحث الرابع

الكتاب المحقق (مختصر الأضداد) ومنهج مؤلفَيه

يبدو أن تباين منهج ابن الأنباري في التعامل مع شرح ألفاظ الأضداد، وتقرير معانيها، هو الذي أملى على التميمي وضع هذا المختصَر، فالقارئ لكتاب الأضداد لابن الأنباري سيجد هذا جلياً، وسيقف على ألفاظ كثيرة، استوعب فيها الشرح، والاستشهاد، والنقاش استيعابا قلَّ نظيره في الكتب الموضوعة في الأضداد، وقد قال في مقدمته "وقد جمع قوم من أهل اللغة الحروف المتضادة صنفوا في إحصائها كتباً نظرت فيها فوجدت كلَّ واحد منهم أتى من الحروف بجزء، و أسقط منها جزءا وأكثرهم أمسك عن الاعتلال لها، فرأيت أن أجمعها في كتابنا هذا على حسب معرفتي، ومبلغ علمي، ليستغني كاتبه والناظر فيه عن الكتب القديمة المؤلَّفة في مثل معناه، إذ اشتمل على جميع ما فيها ولم تعدم منه زيادة الفوائد، وحسن البيان واستيفاء الاحتجاج، واستقصاء الشواهد".

أقول إن هذا الاستيفاء، والاستقصاء، واستيعاب الشواهد الظاهر، في كثير من ألفاظ الأضداد عند ابن الأنباري، والاختصار، وعدم التطويل في التفسير، وإيراد الشواهد، والاحتجاج في ألفاظ كثيرة أخرى ربما كان هو الدافع لتقِيّ الدين التميمي لعمل هذا المختصَر، فحين يجده القارئ في كلمة بَعْل وثَنِيّ يكتفي بتحديد الدلالة فيقول:

"وبَعْل: حَرْف من الأضداد، يقال: رَجُل بَعْل للذي يَفْزع من أعدائه، فيُلقي سلاحه ومتاعَه، ويحمل على القوم فيقاتلهم، ويقال:

بَعْل وللذي يَفْزَع فيُلْقي سلاحه، ويهرب"[1]، ويقول في الثَّني: ومن حروف الأضداد الثَّني يقال: ناقة ثَنيّ إذا وضعت بطنين، ويقال للذي في بطنها ثَنِيّ"[2]، في حين نجده مع كلمات أخرى يكتب صفحات طويلة لإثبات التضاد في بعض الكلمات، وانظر حديثه عن اللحن الذي استغرق ثماني صفحات من ٢٧٠ إلى ٢٧٨، مع تكلُّف ظاهر في قسر بعض النصوص، واستطراد إلى ما لا جدوى منه، أقول: ربما كان هذا التباين في منهج ابن الأنباري عند التعامل مع المادة اللغوية، هو الذي أغرى المختصِر بعمل هذا المختصر للتخلُّص من الاستيعاب، والاستقصاء الذي لا يرتضيه كلُّ المؤلفين، وقد قال ابن المختَصِر في المقدمة "وكان كتاب الأضداد لابن الأنباري كتاباً فريداً، وتأليفاً في معناه مُبْدَعاً وحيداً، لم تّسْمَح قريحة بمثاله، ولم يَنْسِج ناسجٌ على منواله، غير أن فيه طولاً مستغنى عن كثير منه، فربما ملَّه لذلك من رغب في تحصيله، وأعرض عنه، فلذلك اختصره المولى الأفخم"[3].

إن طبيعة الاختصار توجب في الأعمال المعجمية - من وجهة نظري - الاحتفاظ بأمرين هما:

١- الكلمات اللغوية التي عُقد الحديث عنها.

٢- المعاني والدلالات اللغوية العُرفية التي تدل عليها الألفاظ.

---

١ - الأضداد ٣٤٥.

٢ - السابق ٣٣٩.

٣ - مقدمة المختصر.

وحين نضع هذا المختصَر إزاء هذين الأمرين، فإننا سُرْعان ما نتبين أنه أسقط كثيراً من الألفاظ والنصوص التي قال ابن الأنباري بالتضاد فيها، بغض النظر عن الموقف من دخول تلك الألفاظ والنصوص في الأضداد، وعدمه، ولذلك فُقِد الحديث في هذا المختصَر عن الألفاظ والنصوص الآتية:

الظَّن، رَجوت، خِلت، عسى، النِّد، الضِّد، اللَّمْق، ضِعف، نُؤْت، الخَفْض، الإهماد، إن، الغادر، الدُّخلل، "لم أضرب عبدالله ولم يضربني"، "فلان لا مسافر ولا مقيم"، لائق، "والله الذي رفع السماء بغير عمد"، "إنكم أنت المحزون ....."، " أتعرف رسما ....."، اجلعبّ، الإشْرارة، الصَّفَر، أأزمعت من آل ليلى ابتكارا ....."، "إلا إبليس كان من الجن"، وقال الله إني منزلها عليكم ....."، ويسألونك عن ذي القرنين ....."، "فَعُول"، أم خَنُّور، "العاديات ضبحا"، خذمت النعل، الشجاعة، يهوي، رسَسَت، الأَسفى، ناقة، زَعُوم، طه، سِلْف، النّقد، نجد، الثُّلة، بَلج، النحِيض، قد أرجات الناقة.

إن إسقاط مثل هذه الألفاظ والنصوص، يعد خللاً في عمل المختصِر، إن كانت حقاً من صنعه، لكني أقول باحتمال سقوطها من عمل المرتِّب، وهو ابن المؤلف لأن قدرة المختصِر العلمية ودِقَّة ملاحظاته التي سجَّلها على ابن الأنباري وغيره، تجعلني أستشعر أن من قام بالترتيب هو من أحدث ذلك السَّقْط.

أما محاكمة الاختصار، إلى الأمر الثاني، وهو الحفاظ على الدلالات التي من أجلها حكم بالتضاد، فإني وجدت المختصِر دقيقاً فيها، ولذلك

لم تحوجني الزيادة لإيضاحها من ابن الأنباري إلا قليلاً نادراً، في مثل كلمة "أحوى"، فقد ذكر المعنى الأول، وهو النبات الخَضِر الرَّيان، وأسقط المعنى الثاني؛ مما دعاني إلى إضافته، وهو النبات المُسْوَدُّ الجاف، وكذلك "بَرِح" فقد ذكر المعنى الأول للكلمة، وهو الظُّهور، وأسقط المعنى الثاني، وهو الاستتار، والخفاء، مما أحوجني إلى إضافته من الأصل.

ولكن هذا الأمر قليل الوقوع في الكتاب، فالمحافظة على دلالات الألفاظ المتضادة في هذا المختصَر في محلِّ عناية، وفي مستوى من الوفاء بها متميز، رغم أن تكاثف النصوص في أضداد ابن الأنباري قد يحول دون تَبيِّنها بسرعة.

على أن في الكتاب أمراً يلفت الانتباه وهو عدم وقوف المختصِر عند حدود ما تفرضه وظيفة الاختصار، لكني وجدته يتجاوز ذلك فيتدخل في المادة العلمية، فوجدته يضيف أحيانا ما لم يكن في الكتاب، فعند حديثه عن كلمة "أُمّة" أضاف معنى "الجماعة" وهو ليس في ابن الأنباري، وغير الشاهد أيضا فأورد الآية ﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾ بدل الآية ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾.

وأحيانا يخرج تماماً عن ما في الكتاب، ففي كلمة "العاقل" لم يقف عند حدود ما أورد ابن الأنباري، بل وقف معقِّبا عليه فقال: أقول إن عَدَّ ما وقع من الكلمات الواردة على غير حقيقتها مراداً بها التهكم والاستهزاء غير ممكن الحَصْر، ولا قابلٍ للضبط، وذكر البعض وإغفال البعض ترجيحٌ بلا مرجح، وتخصيصٌ بلا مُخَصِصٍ" وفي كلمة اللَّحن

التي أطال ابن الأنباري الحديث فيها راداً ما أثبته الجاحظ، وابن قتيبة، من دلالة يُحمل عليها قول أسماء بن خارجة:

مَنْطِقٌ صائبٌ وتَلْحنُ أحيا ❖❖❖ ناً وخير الحديثِ ما كان لَحْنا

ردَّ المختصِر على ما قال ابن الأنباري، وضعَّفه؛ مما يدلل على قدرة هذا العالم وفطنته مع تأخُّر زمنه، وانظر كلامه عن توجيه دلالة "إذا فَزِعوا".

الجهد الثاني: وهو الترتيب

إن الترتيب في الأعمال اللغوية، هو أحد متطلبات الصَّنعة المعجمية، وقد رتبت المعجمات العربية العامة، لكن معجمات الموضوعات لم تحظ في الغالب بترتيب، ومنها كتب الأضداد، فما رُتِّب منها هو القليل النادر، وقد حظي هذا المختصَر بترتيب قام به ابن المختصِر حسن بن تقي الدين التميمي، ولم أقف له على ترجمة، ولا على كتب علمية تنسب إليه، إلا هذا الجهد المتصل بترتيب مختصَر أبيه لكتاب الأضداد لابن الأنباري كما قلت سابقا، وقلة جهوده العلمية هي التي جعلتني أنسب ما سقط من مادة علمية لغوية إليه؛ لأن هذا ممكن الحصول عند إعادة ترتيب المادة، وهو غير مستبعَد في نظري؛ لأن قدرة المرتِّب العلمية - فيما يبدو لي - ليست في مُكْنة والده، وقد أقام ترتيبه للأضداد على أساس الأخذ بلفظها دون اعتبار للأصلي والزائد، فالكلمة تحت الحرف الأول منها، يعد إسقاط الألف واللام، سواء كان أصليا أم زائدا، فقد جمع ما في أوله همزة أو ياء .. إلخ ...في مكان، ولكنه وقف عند هذا الحد، ولم يرتب ما في أوله همزة بحسب الحرف الثاني والثالث، فجاء

عمله ناقصاً لا يغني عن وضع فهرس لألفاظ الكتاب، يعين القارئ على معرفة مواضع الألفاظ، ولا أوافق د. محمد حسين آل ياسين في عمل التقي وابنه، حسين قال: "وخلاصة القول في الكتابين الذي يجب أن يعدا كتاباً واحداً، أنهما لم يأتيا بجديد في موضوع الأضداد، لا من حيث المادة، ولا من حيث المنهج"[1]؛ لأن هذين العملين أقصر الاختصار، والترتيب، لا يتوقع فيهما أن يأتيا بجديد من ناحية ألفاظ الظاهرة المستهدفة، ولا في منهج معالجتها، لكن المتوقع منهما أن يأتيا بجديد حول كتاب الأضداد نفسه، وذلك بتقليصه من الاستطراد الزائد، والحشو المتعب، ومناقشة بعض الآراء وإبداء جديد فيها، وهذا هو المتحقق.

* * *

١ - الأضداد ٤٩٧.

المبحث الخامس

مظاهر الاختصار

سبق أن ألمحت إلى أمرين متصلين بتأليف أبي بكر بن الأنباري أثبتهما من جاء بعده وهما أن أغلب كتبه دُوِّن عن إملاء على طلابه كما قال مُحمَّد بن جعفر في النص الذي أوردت سابقاً، والثاني: ما قاله ابن تيمية عن ابن الأنباري حينما أشار إلى تعنته في الاحتجاج وتطلّب المعاني، وهذان الأمران في نظري إذا صحبهما اقتدار على الحفظ، وقدرة على استحضار الأمثلة، والشواهد، ينتج عنهما بلا شك شيء من الاستطراد الذي يشعِّب القول، ويتعب القارئ، والاستطراد واضح جلي في كتاب ابن الأنباري، ففي كلامه مثلا عن أرديت بعد أن حدد الدلالة، واستشهد، استطرد لذكر الهمز والتسهيل والتليين في كلمات أخرى، لا علاقة لها بالكلمة التي عقد الكلام لها فقال:

ومثل هذا قول العرب قرأت بتحقيق الهمز وقرأت بتليين الهمزة، وقريت بترك الهمز والانتقال عنه إلى التشبيه بـ "قضيت" و "رميت" وكذلك يقال: "اقرأ رقعتي" بالتحقيق و"اقرا رقعتي" بالتليين و "اقر رقعتي" بالترك، وهو أقل الثلاثة، وكذلك لم يجئ فلان، ولم "يجي" بتسكين الياء، ولم "يَجِ" بحذف الياء، وهي أقلها ويقال: "صحيفة مَقْروءة" و "امرأة مَشْنوءة على التحقيق، و "صحيفة مَقْروّة" و "امرأة مشنوّة" على التليين، و "صحيفة مقرية" و "امرأة مشنية" على الانتقال عن الهمز والتشبيه بـ "مقضية" و "مَرْمِية".

أخبرنا أبو العباس عن سلمة عن الفراء قال: سمع الرؤاسي مَنْ سَمع نُصَيباً الشاعر وكان فصيحاً يقول: قد قَرَتُ"

إن هذا الاستطراد في نظري سببه قدرة ابن الأنباري على الحفظ، واستحضار النصوص، وتقرير المسائل، وهو أمر لا يعود على تقرير معاني "أرديت" والحكم على التضاد فيها بشيء، وهو استطراد بَيِّن، وقد حذفه المختصِر، وهناك نوع من الاستطراد سببه شرح النصوص الواردة استشهادا، فابن الأنباري يأتي بالنصوص شواهد وأدلة، ثم يستطرد لشرح ما في تلك النصوص، ومن أمثلته حديثه عن الثَّغْب، والضِّدية فيه، فبعد أن قررَّ معناه أورد بيت الشاعر:

سُحَيراً وأعناقُ المَطِيِّ كأنَّها

مَدَافعُ ثُغْبانٍ أَضَرَّ بها الوَصْلُ

ثم مضى ابن الانباري يشرح معنى قوله "أضَرّ بها" وقد حذفه المختصِر، وفي كلمة "أشكيت" مضى ابن الأنباري يتكلّم عن كلمةٍ وردت في شاهد، وهي "الحوايا" استطرادا لشرح الكلمة، وكذلك فعل في "المشمولة"، فبعد الحديث عنها، استطرد لشرح الكلمة "لم أند" والاستشهاد لمعانيها بنحو من حديثه عن الكلمة التي عقد الكلام لأجلها.

وتخليص الكتاب من هذه الاستطرادات، وأشباهها، والوقوف عند حدود المادة العلمية التي لأجلها أُلف الكتاب، مزية تحمد للمختصِر، على أني لا أزعم أن المختصِر قد حذف كلَّ الاستطرادات، بل بقي منها شيء- انظر الكلمات الآتية - أكرى ، أورق، الصابئ.

الاختصار بتقليل الشواهد والنصوص، فقد رزق ابن الأنباري قدرةً على الحفظ ، وقد قَرَّر معاصروه هذا، كما تقدم في ترجمته، وقدرته تلك، قد مكَّنته من استحضار الشواهد، والتكثر منها وهو غالبا في كتابه هذا لا يكتفي بشاهد واحد، أو اثنين، بل يحشد كثيرا من الشواهد الشعرية والنثرية، ولا أستطيع أن أقول: إن منهج المختصِر كان بحذفها، أو بحذف بعضها بل كان بين هذا وذاك.

ففي كلمة "أسررت" حذف شاهدا، وأبقى اثنين، وأحيانا يحذفها تماما مثل شاهد كلمة "أَمِين" و "فَرَط" و "اشترى" و "أَشُد" و "تحلحل" وهذا هو الغالب، وحينا يبقيها كلَّها كما في شواهد ضدية كلمتي "إذ وإذا" و "أخضر" و "بعث".

* * *

المبحث السادس

التقويم

إن الناظر في هذا العمل العلمي سيتضح له بجلاء عند مقارنته بالأصل، بروز محاسن ومآخذ عليه، شأنه شأن أي عمل علمي آخر، ومن محاسن هذا العمل:

١- بروز شخصية المؤلف، وعدم وقوفه عند حدود ما قاله ابن الأنباري، بل إنه قد أضاف إضافات، وعلّق تعليقات، تَنِمُّ عن قدرة علمية، ومعرفة لغوية، جعلته يقف من بعض ما أورده ذلك العالم المتقدم، الذي شهد له الكثيرون بالتبريز والتفوق، موقف المستدرك المُعَقِّب.

٢- اقتدار المؤلف على تخليص الكتاب مما شابه من الاستطراد، والتكثُّر من الأمثلة، والتزيُّد من الشواهد، وتقريب المادة العلمية من القارئ، وتسهيل المهمة عليه، والخلوص بالكتاب إلى الغاية التي من أجلها أُلِّف.

٣- حافظ المؤلف على دلالة الألفاظ التي عقد الكتاب للحديث عنها، وهذه القدرة مَحْمَدة للمؤلف؛ لأن الاختصار في الأعمال اللغوية، قد لا يتحقق مع بقاء دلالات الألفاظ على ما هي عليه في الأصل، بل ربما مال بها المختصِر عما كانت عليه، فلقد رأيت الفيروز أبادي رحمه الله يجعلنا أمام دلالات مقررة للألفاظ، وهي في نصوص اللغويين قبله في موضع احتمال، وذلك عندما تخفف بحذف "وقال" أو

"وقيل" أو "يقال"[1]، من دلالات كانت في موضع احتمال، فصارت بعد حذف ما يشعر بالاحتمال، في موقع المقرر المجمع عليه، ولا يكاد في هذا المختصر يظهر هذا.

المآخذ:

ظهر لي مأخذان على الكتاب، أتصور أنهما جميعاً من عملُ مُرَتِّب الكتاب "ابن المؤلف" وهما:

١- سقوط ألفاظ لغوية ونصوص، مما أورد ابن الأنباري، مما حكم عليه بالتضاد، وهذا خلل بين، إذ عمل المؤلف اختصار، وليس باقتصار، وقد وضحت مرجحاً أن هذا من عمل المرتِّب، ولا يعقل أن يكون من عمل المختصِر الذي احتفظ بدقة العمل في الدلالات، ثم يُسقط في الألفاظ، ولعل الله يظفرنا بنسخة من المختصَر فيحولُ الظنُّ يقينا.

٢- وقوف المرتِّب في ترتيبه عند وضع الألفاظ ترتيباً بحسب الحرف الأول منها فقط، وعدم تجاوز ذلك إلى ترتيب الألفاظ بحسب الحرف الثاني والثالث.

وهذان المأخذان، وإن كان لهما أثر في مستوى الكتاب، إلا أنهما لا يذهبان بمحاسنه التي تجعل من نشره إسهاما في إبراز جهود السالفين، وخدمة للباحثين في علم اللغة وتاريخه.

---

١ - قارن الحديث في اللسان عن النزعة والتلعة بما هو عليه في القاموس. مادة ترع، وتلع.

القسم الثاني: التحقيق

١/ وصف النسخة:

ليس لمختصر تقي الدين التميمي لكتاب ابن الأنباري نسخة محفوظة - فيما أعلم- ، ولكن النسخة الموجودة، هي نسخة المختصر الذي قام بترتيبه حسن بن تقي الدين، الموجود منها نسخة واحدة محفوظة بمكتبة تشستربتي في دبلن في إيرلندا ٥٠٦٠ ف في ٩٢ ورقة كل ورقة من وجهين عدا الورقة الأخيرة، وفي مكتبة جامعة الإمام مُحمَّد بن سعود الإسلامية مصور عنها ، والنسخة مكتوبة بخط النسخ، ومرقمة صفحاتها ترقيماً يدوياً، واضحة الخط، سليمة من الخرم، ليس عليها تاريخ، ويظهر من خلال علامات الترقيم أنها حديثة النسخ، وعليها تملكات لعبدالله أرسلان ولعبد القادر محمد أمين، ومدونة عليها هذه العبارة التي تشعر باسم الناسخ "مَنْ مَنَّ مِنْ مَنٍّ مَنّاً على يد الفقير إلى آلاء ربه القدير مير حسن الزهدي بن خليل باشا هداه الله سواء الطريق، وأذاقه حلاوة التحقيق، وأماته على كتابه وسنة رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم سنة ١٢٦٢ في ٢٧ رمضان"، ولكن يظهر من بعض التعديلات فيها أنها نسخة مقابلة بأصل ففي مواضع من النسخة وجدت الكاتب يكتب كلمة ثم يضرب عليها مصوباً في المتن نفسه في ٧٨/أ قال " وقال ال نابغة بن ذبيان" ثم ضرب على أل بخطين. وفي ٧٨/ب كتب: المفرَّح: المسرور المثقل والمفرح المثقل" وضرب على المثقل الأولى بخطوط لتسلم العبارة.

وفي ٨٦/ب كتب: قال المؤلف: "إذا قيل مراه حقَّه، فمعناه جحده، وضربه، ودفعه، واستخرج مكروهه" ثم ضرب بخطوط على "ضربه" لتسلم العبارة.

٢/ توثيق نسبة الكتاب:

يتضح من خلال مقدمة الكتاب، أن مؤلف المختصر تقي الدين التميمي، وأن من قام بالترتيب هو ابنه حسن، وقد أفصحت عن هذا مقدمة الكتاب إفصاحاً لا يدع مجالاً للشك، ثم إن الكتاب ذكره حاجي خليفة[1] فقال:

ومُخْتصَر كتاب ابن الأنباري للقاضي تقي الدين عبدالقادر التميمي المصري، ثم رتَّب هذا المُخْتصَر ولده ... حسن على الحروف، وأول المرتَّب "حمداً لمن بحكمته الباهرة" وهذا هو أول المخطوط.

٣/ منهج التحقيق:

في تصوري أن من يحقق تراثنا واقع بين ثلاثة حقوق واجبة، كل منها يتطلب عملا معينا:

١- حُقَّ المؤلف، فمن حَقِّه على المحقق أن يحتفظ بما كتب، إن كان لا يعارض حقائق العلم وروايات النصوص الصريحة.

٢- حُقَّ الرواية والعلم، وهذه تقتضي أن لا يُبقي الخطأ في أصل الكتاب المحقق إن ثبت أنه خطأ جليّ ترفضه قواعد العلم، وروايات النصوص.

---

١ - كشف الظنون ١/١١٦.

٣- حُقَّ القارئ اليوم، وهذا يتطلب من المحقق خدمة النص المحقق، بما يزيل إبهام الغامض منه ويوثّق نصوصه، ويكشف بالفهارس ما تضمنه.

ولأجل إيماني بهذا فقد عملت في تحقيق الكتاب بالمنهج الآتي:

١- قابلت النسخة بأصل كتاب ابن الأنباري؛ للتأكد من سلامة المادة العلمية، بعد الاختصار.

٢- كتبت النصوص بحسب القواعد الإملائية المشهورة اليوم.

٣- ضبطت من النص ما يحتاج إلى ضبط.

٤- وضعت الزيادات والساقط بين معقوفين.

٥- ذكرت اسم السورة ورقم الآية.

٦- خرجت النصوص، والأقوال، وعزوت ما أمكن عزوه، ووثقتها من كتب التراث.

٧- خرجت ألفاظ الأضداد الواردة من كتب الأضداد؛ لأدل القارئ على الاتفاق والاختلاف بين اللغويين في الحكم عليها.

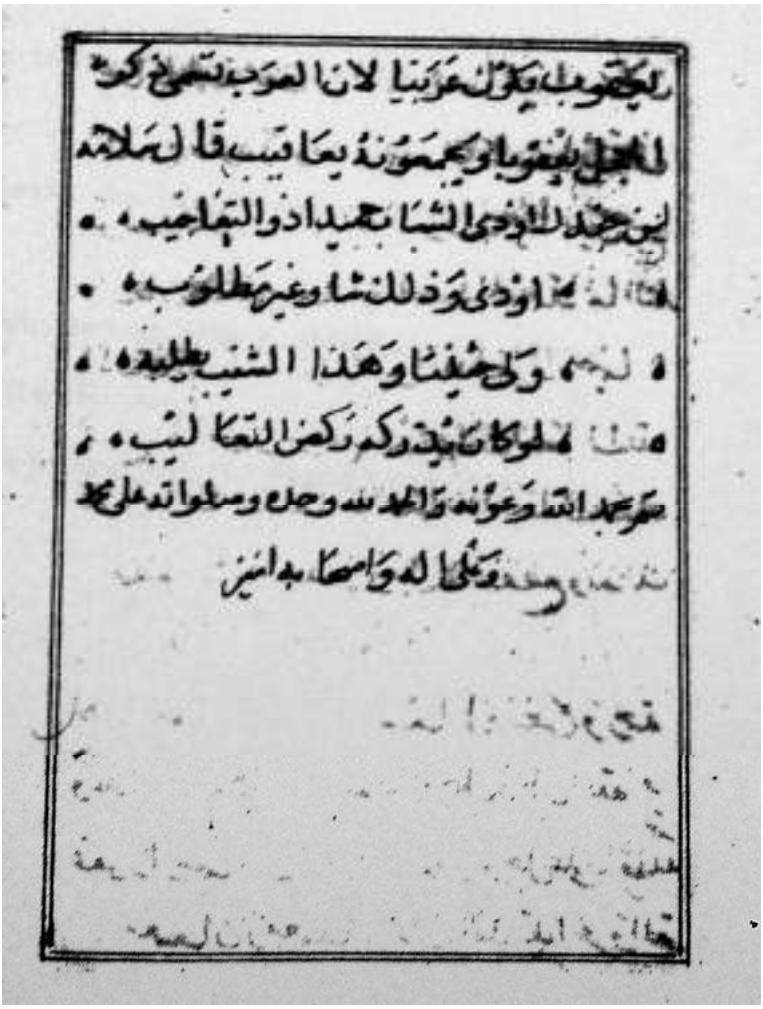
٨- حاكمت ما أورد من ألفاظ الأضداد بحسب معيارين، هما اتفاق اللفظ، وتناقض الدلالة لأدل القارئ على سلامة الحكم بالتضاد أو عدمه.

هذه هي أهم معالم المنهج الذي اتبعته في التحقيق، مبتغيا تحقيق ثلاثة أغراض هي:

سلامة النص، وسلامة مقتضى العلم، وخدمة القارئ، راجياً من الله أن لا يحرمني أجر المجتهد المصيب.

والحمد لله رب العالمين

الورقة الأولى من المخطوط



الورقة الأخيرة من المخطوط

القسم الثالث

النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدًا لمن بحِكْمته العَلِيّة الباهرة وقُدرته الجَلِيّة القَديمة القاهرة، جمع وناسب بين الأضداد، وأتقن اختراع الموجودات طِبْقَ إرادته، وأحكم خَلْق الكائنات وِفْقَ أمره وعنايته، فكانت كما شاء وأراد، أبرَزَ من بديع الحِكَم، وأظهر من عجائب مصنوعاته في القِدَم، ما تحيرت فيه عقولُ الأمم، فلا مُعَقِّبِ لقضائه، ولا رادّ، أَلَّف بين الأرواح، وناسب بين الصُّور والأشباح، في علمه الأزلي قبل الإيجاد، وصل، ومنح، وأعطى، وأوهب[1]، وبالعطاء سمح/٣أ، فله الحُكم في العباد، أجزل لهم نعمه، وأسبغ على عباده عطاءه وكرمه، وعمَّهم بوافر جُوده وزاد، أحمده وأشكره على تَفَرُّده بالجلال، وتَفَضُّله بالعطاء، والإفضال، وتَنَزُّهه عن النظير، والمثال، وتَقَدُّسه عن الشبيه، والضِد، والفِكْر، والخيال، الذي أرسل أعظم الأنبياء، بلسان عربي حَيَّرت فصاحته الألباب، وأنزل عليه كتاباً أعجز فصحاء عدنان، وبلغاء قحطان عن أقصر سُورةٍ من سُوَره، وهم أهل اللَّسَن والخطاب، وخصّه بالبيان المُبْدِع، والتِّبيان المعجز، وجعله محيطاً بما في سائر الكتب على غاية الإيجاز، والإطناب، وأَطَنَّ في مسامع العالم العلويَّ والسفليِّ جلالةَ معانيه، وغُرَرَ ألفاظه ومبانيه، فأفحم الأعجام منه والأعراب/٣ب.

---

١ - قال في التاج: وهب "أوهب لك الشيء: أمكنك أن تأخذه وتناله".

المانُّ على الولد باقتفائه سَيْرَ أبيه، والمنعم على من وفَّقه بإحياء مآثر والده، ليمتدّ مع العلم والتُّقَى ذكرهما النَّبيه، مانح فهمِ العلمِ وتمييزِ المعاني مَنْ اصطفاه واختاره، فاتحُ أقفال المُشْكلات على يَدَي من جعل التقوى شِعاره، وصلاةً وسلاماً دائمين دائبين لازمين لازبين على أشرف الكائنات، نتيجةُ الكون وخُلاصته، وأنموذجُ غَيْب الأسماء والصفات، وهيكلُ أشعَّة نور الذات، سرُّ العالم العُلوية والسُّفلية عَرْشا وفَرْشا، شمس أفلاك المعارف السَّنِيَّة، ومبدأ الإبداع والإنشاء، لَوْح القُدُس المرقوم، قُدُس الروح الظاهر المكتوم، رسول الرُّسل الكرام، ونبي الأنبياء الممجَّدين الفِخَام[1]، سيِّدنا ومولانا محمد الكونين[2]، وأَحْمد الثقلين/٤أ، أَفْصَح من نَطَق بالضاد، وأبلغ من أَعْجَز صياقع الفصحاء من كلِّ باد، المبعوث بأوضح السُبل، وهادي العباد على حين فَتْرة من الرسل، أجلُّ من جَمّلَ الله به تعالى وبرسالته سماء وأرضا، والذي خَلَق لإظهار جلاله وسُؤدَدِه الموجودات[3]، وفرض على كل مخلوق طاعته فرضاً، من رَفع له مع ذكره العليِّ ذكرا، وشرح له بأنواع المعارف والعلوم صدرا، وأوجب له طاعة وأمرا، ونصره على أعدائه بالرُعب شهرا، صلى الله عليه وسلم وعلى آله فرسان الهيجا إذا دُعيت: نَزالِ،

---

١ - لا شك أن محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل الرسل والأنبياء، ولم يرد أنه صلى الله عليه وسلم رسول الرسل ولا نبي الأنبياء.

٢ - المراد بالكونين: الدنيا والآخرة. انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان ١/١٢٣.

٣ - العبارة في الأصل "والذي خلق لإظهار جلاله وسودد الموجودات" وأظن أن ما أثبت هو القراءة الصحيحة.

وليوث الوغى إذا حَمي الوطيس، وتزاحمت الأبطال مُشَنِّفي مسامع الدهر بأحاديثه المُزْرية بعقود اللآل، ومنوقِّي حِبَر الفخر بأخباره التي بهرت وأخجلت البدور العوال، ما ترنحت أعطاف البان بنَسَمات/٤ب الشَّمال، وتمايلت عرائس الرياض برياح البُكور والآصال، أما بعد: فيقول أضعف العباد وأحوجهم إلى عفو ربه الكريم الجواد، الراجي مزيد المِنَّة والفضل يوم التناد، المفتقر إلى عفو ذي الجود واللُّطْف والمِنَن، مادِّ كفِّ الضراعة حَسَن ابن المرحوم تقي الدين بن عبدالقادر التميمي الأشعري غفر الله تعالى بفضله ذنوبه، وستر جرائمه وعيوبه: لما كانت مواهب الله تعالى على زمنٍ ليست مقصورة، وفي طائفة معينةٍ لم تكن موقوفةً، ولا محصورةً، وأوجد الله تعالى في تضاعيف الأزمنه أقواماً قُوّاماً بخدمة العلوم العقلية والشرعية وحُفَّاظاً[1] حُفَّاظاً[2] على القيام بحقوقها المرعية، سيما من أنجبه أَصْل في المعالي عريق، وأنتجه من عُنصر تَقْصُر عن/٥أ اكتناه فضله عقول أولي التصوُّر والتصديق، اقتضى في المعارف والمعالي أثر والده، واستعدَّ بالجِد والجهد لتحصيل طريف المجد وتالده، وكان كتاب الأضداد لابن الأنباري كتاباً فريداً، وتأليفاً[3] في معناه مَبْدَعاً[4] وحيداً، لم تسمح قريحة بمثاله، ولم يَنسِجْ ناسجٌ على منواله غير أن فيه طولا مستغنى عن كثير منه، فربما ملَّه لذلك من رغب

---

١ - من الحفظ.
٢ - من المحافظة.
٣ - في الأصل "تأليف" بالرفع.
٤ - في الأصل "مبدع وحيد".

في تحصيله، وأعرض عنه؛ فلذلك اختصره المولى الأفخم، والعلامة الأوحد الأعظم، حُجَّة الأدب والبالغُ بفضله أقصى الرتب، الوالد المرحوم تقي الدين أفندي التميمي رَوَّح الله تعالى رُوحه في الجِنان، وأغدق عليه سحائب عفوه والغفران، لكنه لكونه غير مرتَّب قد يعسر على الأنفس/٥ب تعاطيه، ولا يسهل الأخذ منه على طالبيه؛ لعدم قاعدة في الأخذ منه يرجع الناظر فيه إليها، ويعتمد الراغب في الأخذ منه عليها، فاستخرت الله تعالى ورتبته على ترتيب الحروف؛ ليكون بذلك إن شاء الله تعالى أعظم مرغوب مألوف، فجاء بحمد الله تأليفاً[1] يا له من تأليف! وتصنيفاً[2] يا له من تصنيف!، حوى من الأساليب أحسنها، ومن براعات العبارات أجلَّها وأعلاها وأبينها، ومن دُرَر البحار الملتقطات جواهرها، ومن غُرَر الفوائد الفرائد زَواهرها، وارتقى من المجد المؤثَّل الرتبة العليا، ونال مآثرها، وجمع من البدائع الرائقة، والنكات الفائقة، أوَّلها وآخرها، والله تعالى أرجو وأسأل، وإلى جَناب/٦أ عِزّه وكرمه أتضرعُ، وبأعظم أحبابه أتوسل، أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وسبباً للفوز بجِنان النعيم، وعليه سبحانه الاعتماد، وإلى أبواب كرمه التفويض والاستناد، إنه ولي ذلك والقادر على ما هنالك، لا ربَّ غيره، ولا مأمول إلا خَيْرُه، وها أنا أَشْرع في المقصود، بعون الملك المعبود، فأقول: قال ابن الأنباري في أول كتابه الأضداد:

---

١ - في الأصل "تأليف".

٢ - في الأصل تصنيف.

هذا كتاب ذكر الحروف التي تُوقعها العرب على المعاني المتضادة، فيكون الحرف منها مُؤَدياً لمعنيين مختلفين[1]، ويظن أهل البِدَع والزَّيغ والإزراء بالعرب أن ذلك كان منهم لنقصان حكمتهم، وقلَّة بلاغتهم، وكثرة الالتباس في محاوراتهم وعند اتصال مخاطباتهم فيسألون/٦ب عن ذلك، ويحتجُّون بأن الاسم منبىءٌ عن[2] المعنى الذي تحته. ودالٌ عليه، وموضِّحٌ تأويله، فإذا اعتور اللفظة الواحدة معنيان مختلفان، لم يعرف المخاطَب أيَّهما أراد المخاطِب، وبطل بذلك معنى تعليق الاسم على المسمى، فأجيبوا عن هذا الذي ظنوه وسألوا عنه، بضروب من الأجوبة، منها: أن كلام العرب يصحِّح بعضه بعضا، ويرتبط أولُّه بآخره، ولا يُعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه، واستكمال جميع حروفه، فجاز وقوع اللفظة على المعنيين المتضادين؛ لأنها يتقدمها ويأتي بعدها ما يدل على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر، ولا يُراد بها في حال التكلم والإخبار إلا معنى واحدٌ، فمن ذلك قول الشاعر/٧أ:

كلُّ شيءٍ ما خلا الموتَ جَلَلْ ❖❖❖ والفتى يّسْعى ويُلهيه الأملْ[3]

فدلَّ ما تقدم قبل "جلل" وتأخر بعده، على أن معناه: كُلُّ شيء ما خلا الموت يسير، ولا يتوهم ذو عقل وتمييز، أن الجلل ههنا معناه عظيم ....."

---

١ - في الأضداد "مؤديا عن معنيين".

٢ - في الأصل "على".

٣ - البيت للبيد وهو في ديوانه ١٩٩.

ثم قال[1] رحمه الله تعالى: وقال بعض أهل اللغة: الضِّد يقع على معنيين متضادين، ومجراه مجرى النِّد، يقال: فلان ضِدي أي خلافي، وهو ضدي أي مثلي، ثم قال: وهذا عندي قول شاذ لا يُعمل به؛ لأن المعروف من كلام العرب العَقل ضد الحُمْق، والإيمان ضد الكفر، والذي ادَّعى موافقة الضِّد للمِثْل لم يُقم عليه دليلاً تَصِحُّ به حجَّته، والله تعالى أعلم.

* * *

١ - القائل ليس ابن الأنباري، وإنما هو تقي الدين التميمي فليس هذا القول في الأضداد.

حرف الألف

الأَمين[1]: يقال: فلانٌ أَميني، أي مُؤْتَمِني، وفلان أَميني/٧ب أي مُؤْتَمَني، الذي ائتمنتُه[2] على أمري.

أَسْرَرت[3]: يكون بمعنى كَتَمْتُ، وهو الغالب، ويكون بمعنى أظهرت.

وقيل[4]: إن من الثاني قوله تعالى: ﴿وَأَسَرُّوا۟ ٱلنَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ﴾[5].

واستدلوا بقوله:

ولما رأى الحجّاجَ جرَّدَ سيفَه ❊❊❊ أَسَرّ الحروريُّ الذي كان أضمرا[6]

---

١ - ابن الأنباري ٤٩، الأصمعي٥١، السجستاني ١٠٣، ابن السكيت ٢٠٤، أبو الطيب ٩، الصغاني ٢٢٣، المعجم المفصل ٧٠.

٢ - في ابن الأنباري ص ٤٩ "أئتمنه".

٣ - ابن الأنباري ٦٣، قطرب ٨٩، المعجم المفصل ٤٨.

٤ - القائل كما في ابن الأنباري ٦٣ "أبو عبيدة وقطرب" وقد رد أبو حاتم في الأضداد ١٠٣ وانطونيوس بطرس في المعجم المفصل ٤٩، كلامهما في حمل الآية على الإظهار، وضعف الشاهد بإدخال الاحتمال عليه، فقال ص٤٩ في المعجم المفصل "لعله قال أظهرا"، وأما ابن عطية فقد أنكر أن تكون أسر بمعنى أخفى، وقد رد عليه ابن عاشور في التحرير ٢١٠/٢٢، ولكن أبا حيان في البحر المحيط ٧٣/٦ أورد شاهداً آخر، والتبريزي كما في البحر المحيط ٤٠٨/٧ يقول: لا يستعمل في الغالب إلا في الإخفاء، وهذا ما قال به صاحب الدر المصون ٢٢١/٦، كذلك الألوسي في روح المعاني ٩/٩ الذي زاد بأنه لا موجب للعدول عنه.

٥ - سبأ ٣٣.

٦ - البيت في بعض المصادر للفرزدق كما في الجمهرة ١٢١/١ والتهذيب سرر ٢٠١/١٢، اللسان سرر ٣٥٧/٤ وقد قال شمر بن حمدويه كما في التهذيب: إنه لم يجده للفرزدق، وقد رجعت لديوانه ولم أجده.

معناه: أظهر.

أَفْرط[1]: يقال أَفْرطْتُ الرجل، إذا قَدَّمتُه، وأَفْرطتُه، إذا أَخَّرتُه ونسيتُه.

اشْتَريت: يقال: اشْتَريت الشيءَ، على معنى قَبضته، وأعطيتُ ثمنه، ويقال: اشتريته إذا بِعَتَه ويقال: شَرَيت الشيء، إذا بعتَه أو ابْتَعْتَه.[2]

أَكْرى: يقال: أكْرَى، إذا طال[3]، وأَكْرى، إذا قَصُر[4]، ويقال أيضا: أَكْريتُ العَشَاء، إذا أَخَّرتُه، قال الحطيئة:

وأكريتُ العَشَاءَ إلى سُهيلٍ ❖❖❖ أو الشِّعْرى فطالَ بِي الكِراءُ[5]

---

١ - عدت الكلمة من الأضداد في ابن الأنباري ٩٦ والصغاني ٢٤١ ويبدو أن عموم معنى الكلمة الذي أشار إليه ابن فارس في المقاييس فرط ٤٩٠/٤ وهو التنحي والتجاوز، هو السبب، فقيل للمتقدم: فرط، وقيل للمتأخر: فرَط.

٢ - قال بالتضاد فيها ابن الأنباري ٩٦ الأصمعي ٥٥٩ السجستاني ١٠٦، ابن السكيت ١٨٥، الصغاني ٢٣٤، وفسر ابن الأنباري قوله تعالى في سورة البقرة ١٦ "**أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ**" بمعنى باعوا - والذين يبيعون الضلالة لا يقال عنهم "فما ربحت تجارتهم" وابن الأنباري والصغاني خلطا الكلام عن دلالة كلمة اشترى بالكلام عن كلمة شرى، والحق هو ما قاله د. محمد المنجد في التضاد في القرآن الكريم ١٥٨ وهذا هو الراجح في نظري؛ لأننا أمام صيغتين شرى واشترى، وقد اشترط ابن الأنباري اتحاد الصيغة في القول بالضدية كما في الأضداد ٣٩٤ ولكنه سها عنه هنا.

٣ - في ابن الأنباري ١٠٩ أطال.

٤ - في ابن الأنباري ١٠٩ قَصَّر، وقيل: إن التضاد فيها على دلالة زاد ونقص، كما قال ابن السكيت في اصلاح المنطق ١٧٧/١، وكذا عنه في التهذيب١٨٧/١٠، وكذا في المخصص ١٧٧/٤، وشمس العلوم ٥٨١٧/٩، وغريب الحديث لابن الجوزي ٢٨٨/٢.

٥ - في ديوان الحطيئة ٥٤، ومعنى أكرى في البيت هو أخرَّ، ولا شاهد فيه على إطالة وتقصير، وابن الأنباري أورده استطرادا، والمؤلف قد أبقى عليه في هذا المختصر، ولا شاهد فيه.

أراد أَخَّرت.

أَطْلَب[1]: يقال: أطْلبتُ الرجلَ، إذا/[أ8] أعطيتُه ما يَطْلب، وأطْلبتُه إذا عرَّضتَه للطلب ولم تُعْطِه، ويقال: أَطْلبَ الماءُ، إذا حان له أن يُطْلب.

أَخْفيتُ[2]: يقال: أَخْفَيتُ الشيء إذا سترتُه، وأَخْفَيته إذا أظهرتُه، ويقال خَفَيتُ الشيء إذا أظهرتُه، ولا يقع على الستر والتغطية، أي بغير الألف، ومنه خَفا البرقُ يَخْفو إذا ظهر.

[انقبض][3]: انقبض الرجل، إذا تَجَمَّع، وانقبض، إذا ظهر وسعى في أموره، قاله بعض البصريين[4].

إذ وإذا[5]: إذ للماضي وإذا للمستقبل، وهذا هو المشهور فيهما، ويكون إذ للمستقبل وإذا للماضي، إذا شُهِر المعنى، ولم يقع فيه لبس،

---

١ - عدت الكلمة من الأضداد في ابن الأنباري ١١٣، الأصمعي ٥٦، السجستاني ١٢٢، ابن السكيت ٢٠٧، أبو الطيب ٤٥٧، الصغاني ٢٣٧، وليس من معنيين متضادين متعاكسين في الكلمة، بل الكلمة من المشترك لأن معنييها يمكن اجتماعهما، وأطلبته: أجبت ما طلب لا تضاد أطلبته: حملته على الطلب، فليست دلالتهما على التعاكس.

٢ - ابن الأنباري، الأصمعي ٢١، قطرب ٨٧، ابن السكيت ١٧٧، السجستاني، أبو الطيب ٢٣٧/١، الصغاني ٢٢٨، المعجم المفصل ٣٦.

٣ - ما بينهما زيادة، وقد عدت من الأضداد عند السجستاني ١٣٥، ابن الأنباري ٢٩٠، أبو الطيب ٥٨٤/٢، المعجم المفصل ٧٢، ويبدو أن الدلالة العامة للكلمة كما قال في المقاييس فيص ٥٠/٥ وهي التجمع، هي سبب دلالتها على المعنيين فالمنقبض في بيته مجتمع منزو، والمنقبض في حاجته وأمره مجتمع القوى والهمة، وليس من تضاد في الكلمة، وإنما هي من المشترك.

٤ - لعل المراد أبو حاتم فالقول في الأضداد ١٣٥.

٥ - عدها من الأضداد ابن الأنباري ١٥٠، المعجم المفصل ٤١ وهذه الكلمة في عدها من الأضداد نظر؛ لأن كلمات الأضداد خاصة والمشترك عامة تحمل الدلالتين أصالة، ووظيفة السياق تكون تخصيص الكلمة بأحد المعنيين، أما هاتان الكلمتان فالسياق هو=

فمن الأول قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾[1] ﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ فَزِعُواْ فَلَا فَوْتَ ﴾[2]. ﴿ وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ﴾[3] معناه وإذ يقول الله يا عيسى بن مريم/٨ب.

وقول أبي النجم:

ثم جزاه الله عنَّا إذ جَزى ❊❊❊ جناتِ عَدْنٍ في العَلالِيِّ العُلا[4]

أراد إذا جزى، وقال بعض أهل العلم[5]: إنما جاز أن يكون إذ بمعنى إذا في قوله تعالى:

﴿ وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ﴾[6] لأنه لما وقع في علم الله تعالى أن هذا كائن لا محالة، كان بمنزلة المشاهد الموجود، فخُبرَّ عنه بالمعنى، كما قال تعالى: ﴿ وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ ﴾[7] وهو يريد "وينادي"، ومن الثاني ما رواه قطرب وهو قوله:

=الذي يمنحهما الدلالة أصلا لأنهما من الأدوات، يقول فرنك بالمر: "الألفاظ فارغة الدلالة، أو الألفاظ الصيغية نحو هو، الذي، من ... تحمل مضموناً ومضمونها نحوي لا حقيقي؛ لأن تحقق هذه الدلالة مرهون بارتباط الكلمة بكلمات أخرى، أو بجملة كاملة، ولهذا ينبغي ألا تدرس أمثال هذه الألفاظ دلاليا حين تأتي مفردة" مدخل إلى علم الدلالة ٨٠.

١ - سبأ ٣١.

٢ - سبأ ٥١.

٣ - المائدة ١١٦.

٤ - ديوان أبي النجم ٢٨٦.

٥ - هكذا قال ابن الأنباري ١٥١ ولم أستطع تحديد القائل.

٦ - المائدة ١١٦.

٧ - الأعراف ٤٤.

ونَدْمانٍ يزيدُ الكأسَ طيباً ❖❖❖ سقيتُ إذا تغوَّرتِ النجومُ[١]

أراد إذ تَغَوَّرت، ورواه غيره "سقيتُ وقد تَغَوَّرت" وتكون[٢] إذا بمعنى إنْ فتجزم المستقبل[٣]، ومنه قوله:

واستغْنِ ما أغناكَ ربُّك بالغِنى ❖❖❖ وإذا تُصَبْك خَصاصةٌ فَتَجَمَّلِ/٩أ[٤]

أَمَمُ[٥]: يقال: أمر أمَمُ، إذا كان عظيما، وأمر أمَمٌ، إذا كان صغيرا، ويقال الأمم القَصْد والقُرْب، قال:

يا ليت شِعْري عنكِ والأمرُ أَمَمْ[٦]

---

١ - في بعض المصادر هو للبرج بن مسهر الطائي كما في الأزمنة والأمكنة ٣٠٨/١، شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٨٩١/١ والتذكرة الحمدونية ٣٥٢/٨، والتنبيهات على أغاليط الرواة ١٣/١ وفي منتهى الطلب ٣٥٥/١ هو لعمر ابن شأس.

٢ - من "وتكون إذا بمعنى إن" إلى آخره كلام استطرادي، لا علاقة له بالحديث عن التضاد في الكلمة، وكان حرياً بالاختصار بحذفه.

٣ - انظر شرح التسهيل لابن مالك ٢١١/٢، فقد خص الجزم بها في الشعر.

٤ - البيت لعبد قيس بن خفاف البرجمي في الأصمعيات ٢٣٠، المفضليات ٣٨٥/١.

٥ - الكلمة من الأضداد في ابن الأنباري ١٥٥، السجستاني ١٣٤، الصغاني ٢٤٥، المعجم المفصل ٦٨ وفي جميع الشواهد يظهر أنها بهذا المعنى "القصد والمقاربة" فإن كان الشيء قصداً مقارباً قيل: أمم، وإن كان سوى ذلك قيل: ليس بأمم، وهذا هو المعنى الذي أثبته اللغويون للكلمة في المعاجم.

٦ - غير منسوب في بعض المصادر كما في جمهرة اللغة أمم ٢٣٨/١ وفي أخرى نسب للهذلي كما في الصحاح أوس، وفي شرح أشعار الهذليين ٥٧٥ هو لعمرو ذي الكلب الهذلي.

أي قَصْد.

الأَوْنُ[1]: يقال: الأَوْنُ: [2] الرِّفْق والدَّعَة، والأَوْنُ للتعب، والمؤونة[3] منه مأخوذة، ويجوز أن تكون مأخوذةً من الأَيْن، وهو التَّعَب أيضا، كما قالوا مَضُوفَة من الضِّيافة، وقد ذكر المُصَنِّف تعريف كلٍ منهما فَلْيراجع.

أَوْزعت[4]: يقال: أوزعتُ الرجلَ إذا أغريتهُ بالشيء وأمرتهُ به، وأوزعتُه إذا نهيتُه وحبسته عنه، كذا قال بعض أهل اللغة[5]، قال المؤلف: والصحيح عندنا أن يكون أَوْزَعتُ بمعنى أمرت وأَغْريت، ووَزَعْتُ بمعنى حَبَسْت قال النابغة[6]:

على حينِ عاتبتُ المشيبَ على الصِّبا/٩ب

وقلت ألَمَّا أَصْحُ والشيبُ وازعُ

---

١ - ابن الأنباري ١٦٣، السجستاني ١٥١، قطرب ١٤٣، الصغاني ٢٢٣، المعجم المفصل ٧٨.

٢ - في الأصل "الأون للرفق".

٣ - من كلمة "المؤونة" إلى آخر الفقرة استطراد أثبته المختصر.

٤ - هي من الأضداد عند ابن الأنباري ١٧٣، قطرب١٣٥، السجستاني١٥٠، الصغاني ٢٤٧، المعجم المفصل٧٧.

٥ - هو قطرب. انظر الأضداد ١٣٥.

٦ - ديوانه ٣٢.

وقال الحسن[1] لما ولي القضاء وكثر الناس عليه: "لابد للناس من وَزَعَة" أي من شُرَط يكفُّونهم عن القاضي.

أَرَمَّ[2]: يقال أَرَمَّ العظم إذا بلي، وأرَمَّ العظم إذا صار فيه مُخٌّ، والرِّمة: البِّلى، والرِّمة: السِّمَن، ومن المعنى الأول قولهم "جاء بالطِّمِّ والرِّمِّ" أي جاء بالرَّطْب واليابس، والرُّمَّة: بضم الراء قِطعة حَبْلٍ تُشدُّ في رِجْل الجَدْي أو الحَمَل، وقول: أخذت الشيء برُمَّته. معناه تاماً وافياً لم يُنْتقص منه، وأصله من قولهم أخذت الجَدْي برُمَّته، أي بالحبل المشدود في رِجْله. ويقال: حبلٌ أَرْمام[3] إذا كان متقطعاً بالياً.

أَصْفَر[4]: الأصفر شبه ضد، إذ ربما أوقعته العرب على الأسود، حتى قيل: إن البقرة في قوله/[10أ] تعالى: ﴿صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا﴾[5] كانت

---

١ - هو الحسن البصري رحمه الله والقول منسوب له في كثير من المصادر منها تأويل مختلف الحديث ٢٣٢/١، معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣٨٣/٤، غريب القرآن (نزهة القلوب) ٥٣٦/١.

٢ - الكلمة معدودة في الأضداد عند ابن الأنباري ٨٠، السجستاني ١٤٨، الصغاني ٢٣١، المعجم المفصل ٤٦، والرِّم: هو الثري والرِّم: هو المخ أيضا، كما في التاج رمم ٢٨٤/٢٢ والفعل من الكلمتين هو أرم، والكلمة من المشترك لا الأضداد.

٣ - في الأصل "آرام" وما أثبت عن ابن الأنباري.

٤ - ابن الأنباري ١٩٤، أما السجستاني فقد قال بالضدية ٥٦ وكذلك الفيروز أبادي في القاموس المحيط- صفر- والاشتراك والتضاد في القرآن ١٤٤، ولا ضدية في الكلمة؛ لأن الصفرة في النعم لاتزال معروفة اليوم، وهي ليست بسواد خالص ولا بصفره خالصة، بل هو سواد تعلوه صفرة، وقول الفراء رحمه الله في اللسان ٤٦٠/٤ والتاج صفر ٣٢٦/١٢ "الصفر: سود الإبل لا يرى أسود من الإبل إلا وهو مشرب صفرة" غير صحيح فالسود في الإبل لون خالص متميز، والصفر هي ما أشرب سوادها صفرة.

٥ - البقرة ٦٩.

سوداء، والذين فسروا قوله تعالى: ﴿ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا ﴾ وقالوا إنها ليست بسوداء[1] احتجوا بأن الفُقُوع: خُلُوص الصُّفْرة، فكيف توصف بالسَّواد؟ واحتج من قال: إنها سوداء بأن الفُقُوع قد توصف به الصُّفْرة والبَياض والسَّواد، فيقال: أصفر فاقع، وأسود فاقع، وأبيض فاقع، وأخضر فاقع.

وروي عن اللحياني أنه قال: يقال في الألوان كلها [فاقع][2] وناصع: خالص.

أَرْوَنان[3]: شِبه ضد، يقال: يومٌ أَرْوَنان إذا كان صعباً وإذا كان سهلاً أيضا، وكذلك إذا كان فيه خير وإذا كان فيه شرّ.

إنْ[4] **المكسورة الهمزة الساكنة النون:** يقال: إنْ قام عبدالله ويراد به ما قام عبدالله، وحكى الكسائي[5] "إن أحدٌ خيراً من أحدٍ/١٠ب إلا بالعافية" معناه ما أحد.

---

١ - رواية عن الحسن البصري كما في الأضداد لابن الأنباري ١٩٤، فتح القدير ١/١١٥.

٢ - زيادة من ابن الأنباري لابد منها؛ لأن الكلام عن فاقع.

٣ - هي من الأضداد في السجستاني ١٤٨، ابن الأنباري، الصغاني ٢٣١، الفيروز أبادي – انظر الأضداد في القاموس المحيط ١٦٩، المعجم المفصل ٤٧، وفي الأضداد قطرب ٧٨، قال الأصمعي: الأرونان العجب، فإن كان هذا فليس ثمت ضدية؛ لأن العجب مما هو مثل في الصعوبة والسهولة، وكذلك قال ابن دريد في الجمهرة أرن ٣/١٢٣٩.

٤ - ابن الأنباري٢٢١، الصغاني ٢٢٣ وعد هذه الكلمة وأمثالها من الأضداد في نظري دليل على التزيد غير المقبول من ألفاظ الظاهرة فالوحدة الدلالية "إن" أصالة أداة ربط لا تحمل الدلالتين، ثم يأتي السياق مميزا كما في ألفاظ التضاد الأخرى – وإنما السياق هو الذي أكسبها هذا المعنى أو ذاك، والمعاني التي يخرج إليها الكلام بفعل مقتضيات المقام الحالي والمقالي وأنواع السياق الأخرى ليست من العمل المعجمي.

٥ - حكاية الكسائي في التذييل والتكميل ٤/٢٧٨.

ويقال: إن قام عبدالله بمعنى قد قام، وقال جماعة من العلماء[1] في تفسير قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ﴾[2] معناه فذكر قد نفعت الذكرى، وكذلك قالوا في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰهُمْ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمْ فِيهِ﴾[3] معناه: في الذي قد مكنا كم فيه، وقال الفراء: لا تكون إنْ بمعنى قد حتى تدخل معها اللام أو ألا، فإذا قالت العرب إنْ قام لعبدالله، وألا إنْ قام عبدالله، فمعناه قد قام عبدالله.[4]

أَرْدَيت[5]: يقال: أَرْدَيت الرجل إذا أهلكته، ويقال: قد رَدِي الرجل يَرْدَى ردىً إذا هلك.

وقال علي بن أبي طالب[6] كرَّم الله وجهه:

ولا تصحبْ أخا الجهلِ ❖❖❖ وإياكَ وإياهُ/١١أ

فكمْ منْ جاهلٍ أَرْدى ❖❖❖ حليماً حينَ آخاهُ

---

١ - منهم مقايل، وانظر تفسيره ٦٦٩/٤.

٢ - الأعلى ٩.

٣ - الأحقاف ٢٦.

٤ - لم أقف عليه في معاني القرآن، لكن الفراء حمل الآية على النفي أي في الذي لم تمكنهم فيه - معاني القرآن ٥٦/٢، وينظر الجنى الداني ٢١٥.

٥ - الكلمة في ابن الأنباري ٢٣٩، الصغاني ٢٣٠، المعجم المفصل ٤٤ والكلمة بمعنى الهلاك مشتقة من التردي وهو السقوط وبمعنى المعونة مشتقة من الردء بعد تسهيل الهمزة وهو الظهير والمعين، ولا تضاد بين الهلاك والمعونة فهي من المشترك اللفظي.

٦ - البيتان في ديوانه ٢٠٥.

وقال تعالى: ﴿وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّىٰ﴾[1] معناه إذا هلك، قال بعضهم[2] معناه إذا تردى في النار ويقال: أرديت الرجل، إذا أعنته، قال تعالى: ﴿فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِيٓ﴾[3] معناه: عونا.

ما أَسَرَّني[4]: يقول السّارّ: ما أسرني لفلان، إذا كان هو يُوقِع له السُّرور، ويقول المسرور: ما أَسَرَّني بلقائك "قال الفراء: بناء أفعل في التعجب يكون للفاعل كقولك: ما أحسنَ عبدَالله، وما أجمله!! إذا كان هو الموصوف بالحسن والجمال، قال وقد يكون للمفعول في الشيء الذي يراد ديمومته، إذا انكشف المعنى، ولم يدخله لبس كقولهم: ما أعرف فلاناً بالخير، وما أشهره في/[11ب] الناس، وما أكساه وما أعراه. قال وسُمع: "أصْوب مِني للمُصَاب"[5].

وقال أيضا: ومن هذا قولهم: " أَعْرى من مِغْزل"[6] و "أكسى من بَصَلة"[7] ويجوز ما أَقْعَده لمن لَزِمته الزَّمانة إذا عرف المخاطَبُ المراد: انتهى ملخصا[8].

---

١ - الليل ١١.
٢ - القول لقتادة في تفسير الطبري ٤٧٦/٢٤، معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٥/ ٣٣٦.
٣ - القصص ٣٤.
٤ - ابن الأنباري ٢٥٣، السجستاني ١١٤، الصغاني ٢٣٣ المعجم المفصل ٤٩.
٥ - حكاية ابن الأعرابي - انظر التاج - صوب.
٦ - من أمثال العرب وهو في مجمع الأمثال ٥٤/٢.
٧ - من أمثال العرب وهو في مجمع الأمثال ١٦٩/٢، البصائر والذخائر ٢٠٤/٢.
٨ - في الأصل مخلصا.

أَشْكيت[1]: يقال: أَشْكَيتُ الرجل، إذا أَقمتَ على الأمر الذي يشكوه منك، وأشكيتُ الرجل إذا أقلعتَ عن الذي يشكوه، رُوي عن خَبَّاب رضي الله تعالى عنه: أنه قال: شَكَوْنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم شدَّة الحَرِّ في أكفِّنا وجباهنا فلم يُشكِنا "[2] قال المؤلف: معنى قوله: فلم يُشْكنا: فلم يَنْزِع عن الأمر الذي شَكَوناه إليه.

أَشُدُّه[3]: يقال: بَلَغ فلانٌ أشدَّه، إذا بلغ ثماني عشرة سنة[4].

وبلغ أشُدَّه: إذا بلغ أربعين سنة، قال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ/١١٢أ وَبَلَغَ أَرۡبَعِينَ سَنَةً﴾[5]، وحُكي أن الأَشُدَّ ثلاث وثلاثون

---

١ - في ابن الأنباري ٢٥٤، الأصمعي ٥٧، السجستاني ١٠٦، ابن السكيت ٢٠٦، الصغاني ٢٣٤، ولا صحة للقول بالضدية في هذه الكلمة، فلا شاهد يدل على أن هذه الصيغة تحمل معنيين متضادين وقد بحثت فلم أقف على أن "أشكيت" تكون للإقامة على ما يشكى منه بل هي فقط عند زيادة الهمزة تكون للإزالة، فمعنى إزالة الشكوى وسلبها راجع إلى الهمزة، وعدم الإزالة لا يعود للصيغة ذاتها، وإنما هو عائد إلى النفي في حديث خباب، وعائد إلى "لو" الامتناعية في قول الشاعر: وتشتكى لو أننا نشكيها، فلا شاهد لمن قال بالضدية.

٢ - بهذا اللفظ في السنن الكبرى البيهقي ١٥٢/١ و ١٥٤، وشرح السنة للبغوي ٢٠١/٢ وبلفظ آخر في صحيح مسلم ٤٣٢/١، مسند الإمام أحمد ٥٣٠/٣٤.

٣ - في ابن الأنباري ٢٥٥، الصغاني ٢٣٣، ولا ضديه في الكلمة فالأشد هو القوة والاكتمال أما أن يكون الاكتمال في السن الثامنة عشرة أو الثالثة والثلاثين أو الاربعين فهذا لا علاقة له بدلالة الكلمة الأصلية.

٤ - في الأصل " ثماني عشر".

٥ - الأحقاف ١٥.

سنة، والاستواء أربعون سنة، قال الفراء[1]: "واحد الأَشُدِّ شَدٌّ، وأَشدَّ، كقولهم فَلْس وأَفْلُس، وبَحْر وأَبْحُر".

وقال يونس: واحد شُدّ كقولهم: فلان وُدِّي، والقوم أَوُدِّي. ويروى عن الأخفش أن واحد شِدَّة كقولهم نِعْمة وأَنْعُم.[2]

الإِقْهام[3]: يقال للجُوع: إَقْهام، ولعدم اشتهاء الطعام إِقْهام، يقال: قد أَقْهم عن الطعام إقهاماً، وأقهى إقهاءً، إذا لم يشتهِهْ، ويقال: رجل قَهِمٌ إذا كان كذلك، وإنما سميت الخمرة قهوة؛ لأنها تُقْهي صاحبها عن الطعام والشراب.

أَخْلَفْت[4]: يقال: أَخْلَفْت مَوْعِدَ فلان، إذا وعدتَه ولم تَفِ له، ويقال: أخلفتُ مَوْعِده إذا وعدني ولم يفِ لي/١٢ب، وتأويله صادفتُ وَعيده خُلْفا، وهذا كقولهم: أَقْفَرتُ الموضِع إذا صادفته قَفَارا، وأخليته إذا وجدتَه[5] خاليا.

---

١ - لم أقف عليه في معاني القرآن.

٢ - القول ليونس، كما في ابن الأنباري ٢٥٦ وهو لأبي عبيدة في جمهرة اللغة ١/١١٥.

٣ - في ابن الأنباري ٢٦٢، ابن السكيت١٧١، الأصمعي١٥، الصغاني ٢٤٣، المعجم المفصل٦٤. ولا تضاد بين الجوع وعدم اشتهاء الأكل، فالكلمة من المشترك، وقد ذهب الأزهري إلى أن سبب هذا يعود إلى: أن من جعل الإقهام شهوة ذهب به إلى الهقم، وهو الجائع، ثم قلبه فقال: قهم ثم بنى الإقهام منه" انظر تهذيب اللغة قهم ٦/٦.

٤ - في ابن الأنباري ١٦٥، الأصمعي ٥٧، السجستاني ١٢٧، ابن السكيت ٢٠٨، الصغاني ٢٢٩، المعجم المفصل ٣٩.

٥ - في الأصل "أوجدته".

الأُمَّة[1]: يقال: الأُمَّه[2] للرجل الذي يُؤْتَمُّ به، ويكون علماً في الخير.

كقوله عز وجل: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا﴾[3] ويقال: الأُمَّه للجماعة، كقوله عز وجل: ﴿أُمَّةٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ﴾[4] ويقال: الأُمَّه أيضا للواحد المنفرد بالدِّين، قال سعيد بن زيد بن عمرو بن نُفَيل: قلت يا رسول الله إن أبي قد كان على ما رأيت وبلغك، أفلا تستغفرُ له. قال: بلى، فإنه يبعثُ يومَ القيامة أمةً وحده".[5]

أَوْرَق[6]: يقال: قد أَوْرَق الرجل، إذا أصاب وَرِقا أو وَرَقا، وأَوْرَق الصائد إذا أَخْفَق، وتفسير أخفق: لم يُصِب شيئا، ومنه حديث النبي/١٣أ صلى الله عليه وسلم: أيَّما سَرِيَّة غَزَت فأَخْفَقَتْ فلها أجرُها

---

١ - في ابن الأنباري ٢٩٦، الصغاني ٢٢٣، المعجم المفصل ٦٧ قال الأخفش: هو في اللفظ واحد والمعنى جمع وانظر الصحاح - أمم، ومختار الصحاح أمم، ولا تضاد بين الجماعة وبين الفرد الذي يمثل جماعة.

٢ - في الأصل للأمة.

٣ - النحل ١٢٠.

٤ - القصص ٢٣.

٥ - في مسند الإمام أحمد ١٨٧/٢، المعجم الكبير للطبراني ١٥١/١.

٦ - في ابن الأنباري ٢٩٩، السجستاني ١٢٩، الصغاني ٢٤٧، ولا تضاد بين إصابة المال والإخفاق في الصيد بل اشتراك يقول ابن فارس موضحا "إيراق الصائد": أورق الصائد من الورق، وذلك لأن الصائد يلقي حبالته ويغيب عنها ويأتيها بعد زمان وقد سقط الورق على الحبالة فلا يهتدي لها " معجم المقاييس ١٣/٦، ولقط "أوراق الرجل" مختلف عن "أوراق الصائد".

مرتين"[1] أي لم تغنم، ولم تُصِبْ من أعدائها سَلَباً، والوَرِق والرِّقَة: الفِضَّة، والوَرِق عند العرب: المال، والمال: الإبل والغنم، والوَرَق أيضا: الضِّعاف من الناس، والوَرَق: أيضا: الدَّمّ.

أَوْ[2]: تكون بمعنى الشكِّ، في قولهم يقوم هذا أو هذا.

أي يقوم أحدهما، وتكون عاطفةً في الشيء المعلوم، الذي لاشك فيه، كقول جرير[3]:

نالَ الخلافَةَ أو كانتْ له قدراً ❊❊❊ كما أتى ربَه موسى على قَدَرِ

أراد وكانت، وقال توبة بن الحُمَيِّر[4]:

وقد زعمتْ ليلى بأنِيَ فاجرٌ ❊❊❊ لنفسي تُقاها أو عليها فُجُورها

أراد وعليها، وقال أبو عبيدة[5] في قوله تعالى/١٣ب ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[6] معناه وإنا لعلى هدى، وإنكم في ضلال مبين، فأقام أو مقام الواو[7]؛ لأن المسلمين ما شَكُّوا في أنهم على هدى، وأنشد:

---

١ - الذي في مصنف ابن أبي شيبه ٢٠٥/٤ "أيما سرية خرجت فرجعت وقد أخضعت فلها أجرها مرتين" وباللفظ المذكور في مجمل اللغة ٢٩٦/١، شمس العلوم ١٨٦٨/٣، الإصابة ٣٠٢/٥.

٢- في ابن الأنباري ٣٠٥، الصغاني ٢٢٣، ولا تضاد بين التخيير والشك، والعطف بل اشتراك.

٣ - ديوانه ٤١٦.

٤ - ديوانه ٣٨.

٥ - الذي في الأصل "أبو عبيد" والقول لأبي عبيدة في مجاز القرآن ١٤٨/٢.

٦ - سبأ ٢٤.

٧ - في الأصل "ولأن".

فلـو كـان البكـاءُ يـردُّ شـيئًا بكيـتُ علـى بُجَـير أو عِفَـاقِ

علـى المَـرَأَين إذ هلكـا جميعـا لـشأنهما بـشجوٍ واشـتياقِ[1]

أراد علـى بُجَـير وعِفَـاق فأقـام أو مقـام الـواو، ويجـوز أن تكـون أو دخلت في هـذه الآيـة علـى غير شـك لَحِقَ المسلمين فيما هـم عليه، بل لمعنى الاستهزاء بالمشركين، كما قال أبو الأسود[2]:

يقـولُ الأرذلـون بنـو قـشَيرٍ[3] طـوالَ الـدَّهرِ مـا تنـسى عليـا

بنـو عـمِّ الـنبيِّ وأقـربوه أحـبُّ النـاسِ كلـهمُ إليـا

فـإنْ يـكُ حـبُّهمْ رَشَـداً أصـبْهُ ولـيس بمخطـىءٍ إن كـان غيَّـا/١٤أ

"روي أن معاوية كتب إلى زياد كتابا، وقال للرسول إنك سترى إلى جانبه رجلاً فقل له: إن أمير المؤمنين يقول لك قد شككت في قولك: فإن يك حبهم ... البيت. فلما قدم الرسول على زياد، ورأى عنده أبا الأسود الدؤلي قال له ذلك، فقال: قل له: لا علم لك بالعربية، قال الله عز وجل: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾[4] أفترى رَبَّنا شَكَّ؟ فسكت معاوية لما بلغه احتجاج أبي الأسود"[5] وقال الفراء[6]

---

١ - قال ابن بري في اللسان ٢٥٤/١٠ عفق، التاج – عفق ١٦٤/٢٦، هما لمتمم بن نويرة وهما في ديوانه ١٢٤.

٢ - في مجاز القرآن ١٤٨/٢ وديوانه ١٥٣، ٢٩٣.

٣ - في الأصل "قريش" وما أثبت هو ما في ابن الأنباري ٣٠٦ وديوان أبي الأسود ١٥٣.

٤ - سبأ ٢٤.

٥ - بلفظ قريب في نور القبس ٢/١ وبرواية أخرى في تاريخ دمشق ٢٠١/٢٥.

٦ - في معاني القرآن ٣٦٢/٢ بصياغة مختلفة.

وغيره: معنى الآية أن المؤمنين أَدْخلَوا "أو" في كلامهم وهم لا يشكُّون، فيما هم عليه من الهدى على جهة الترفُّق بالمشركين والاستمالة لهم إلى طاعة الله تعالى، كما يقول الرجل للرجل إذا كذب: قلْ إن شاء الله تعالى، ومعناه: كذبت، إلا أنه حسَّن اللفظ، وتكون أو بمعنى/١٤ب التخيير، كقولك للرجل: جالسْ الفقهاء أو النحويين، فمعناه إن جالست الفقهاء أصبت، وإن جالست النحويين أحسنت، وإن جالست الفريقين فأنت مُصِيب أيضا، وتكون أو بمعنى بَلْ كقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ (١) معناه، بل يزيدون، قال ابن عباس(٢): كانوا مائة ألف وبضعة وعشرين ألفا، قال الشاعر:

بَدتْ مثلَ قَرْن الشمسِ في رَوْنق الضُّحى
وصورتِها أو أنتِ في العينِ أملحُ (٣)

معناه: بل أنت.

[أَقْسَمت]: (٤) "أَقْسمتُ أن تذهب معنا" يحتمل مذهبين أحدهما: أقسمتُ أن لا تذهب معنا، والآخر أن تذهب معنا، وكذلك نشدتك الله أن تذهب معنا يحتمل المعنيين جميعا، وكذلك /١٥أ أحْلِف أن تذهب.

---

١ - الصافات ١٤٧.

٢ - قوله في تفسير الطبري ١٩/٦٣٧.

٣ - لذي الرمة في ديوانه ١٨٥٧.

٤ - زيادة، والكلمة في ابن الأنباري ٣٣١، المعجم المفصل ٦٤ والكلمة لا تحمل المعنيين إطلاقا فهي لا تدل على معنى إيجابي وسلبي دلالتها على القسم والتأكيد. والفعل وتركه راجع إلى أداة النفي وتقديرها.

قال الفراء: من أجاز مع هذه الأفاعيل الوجهين جميعاً لم يُجز مع الظنِّ والعلم وما أشبهها إلا وجهاً واحداً، فمن قال: ظننت أن تذهب معنا لم نحمله على معنى الجَحْد؛ لأنه لا دليل عليه ههنا، وصلح تقديرُ الجحد مع الأفاعيل الأول؛ لأنها جواب وفيها معنى تحريج، والتحريج يدلُّ على معنى الجَحْد المنويِّ، فمتى قال القائل: نشدتك الله أن تقوم، وأقسمت عليك أن تقوم. فتأويلهما أُحرِّج عليك أن لا تفعل. فلهذه العلَّة من تأويل الجواب والتحريج، ما فهم معنى الجحد، وهو غير ظاهر ولا منطوق به.

قال المؤلف: وربما حذفوا "لا" و "أَنْ" جميعا، وهو ينوونهما، وقد يحذفون أنْ، ويبقون لا/١٥ب.

كقول الشاعر:

احفظْ لسانَك لا تقولُ فتبتلى ❖❖❖ إن البلاءَ موكلٌ بالمنطقِ [١]

ومن الأول قول أبي النجم[٢]:

أوصيكَ أن تحمدكَ الأقاربُ ❖❖❖ ويرجعَ المسكينُ وهوَ خائبُ

أراد وأنْ لا يرجع المسكين، فحذف الحرفين جميعا ، وقال تعالى: ﴿وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾[٣] "فمعناه لئلا تميد بكم،

---

١ - منسوب لأكثم بن صيفي في اللباب في قواعد اللغة ٢٨٤ ودونما نسبه في المحاسن والأضداد ٤٢/١، تاريخ بغداد ٣٤٥/١٣، حياة الحيوان الكبرى ٣٥٧/١.

٢ - ديوانه: ٦٦ برواية "لا يرجع".

٣ - النحل ١٥.

فاكتفى بأن من لا"، وقال أيضا: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟﴾[1] "معناه أن لا تضلوا فاكتفى بأَنْ من لا"، وقال بعض الناس[2] في قوله تعالى: ﴿إِنِّىٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِى وَإِثْمِكَ﴾[3].

إنّ معناه: إني أريد أن لا تبوء بإثمي، فحذف لا على ما مضى من التفسير. قال المؤلف: وهذا خطأ عند الفراء/[16أ] لأن "لا" لا تضمر مع الإرادة، كما لا تضمر مع العلم والظن، وقال آخرون[4]: معنى الآية: إني أريد بطلان أن تبوء بإثمي وإثمك، فحذف البطلان، أو الزوال، أو الدفع، أو ما أشبههن، وأقام أم مقام الساقط، كما قال: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[5]، قال المؤلف: وفي هذا القول عندي بُعْدٌ؛ لأن المحذوف ليس بمشهور، ولا بَيِّن الموضع، فالقول الأول هو المختار عندنا؛ لما مضى من الاحتجاج له، وإقامة الدليل عليه، والله تعالى أعلم.

إِرَةٌ[6]: للحُفرة التي تُشْعَل فيها النار للخَبزْ، ويقال: إرَة للنار بعينها، وقال النضر بن شميل يقال للنار: إرة، وللحُفْرة: وِئْرَة.[7]

---

١ - النساء ١٧٦.

٢ - هكذا في الأضداد لابن الأنباري ٣٣٣، ونقل عنه في زاد المسير في علم التفسير ١/٥٣٨ دون تحديد قائل، والقول مرسل أيضاً في البحر المحيط ٤/٢٣١، الدر المصون ٤/٢٤١.

٣ - المائدة ٢٩.

٤ - القول غير مسند لمعين في تفسير القرطبي ٦/١٣٧ وقد رده - رحمه الله – وضعفه، كما ضعفه ابن الأنباري في الأضداد.

٥ - يوسف ٨٢.

٦ - في ابن الأنباري ٣٣٨، الأصمعي ٤٥ ابن السكيت ١٩٩، الصغاني ٢٢٢، المعجم المفصل ٤٣.

٧ - في ابن الأنباري "وللحفرة إرة" وما أثبت هو ما في الأصل، وفي العين ٨/٣٠٦ "ويقال إرة في وِرة، فالإرة النار بعينها، والوِرة الحفُرْة" وعلى هذا لا تضاد بين النار وموضع إشعالها بل اشتراك، ولم أقف على القول منسوباً للنظر في غير الأضداد ٣٣٨.

[اَعْتَذر][1]: اعْتَذَر الرجل إذا أتى بعُذْر، واعتذر إذا لم يأت بعذر، قال تعالى: ﴿لَّا تَعْتَذِرُوا۟﴾[2] فَدَلَّ بهذا/١٦ب على أَنَّهم اعْتذروا بغير عُذْرٍ صحيح، ويقال: قد عَذَّر الرجل في الحاجة إذا قَصَّر فيها، وقد أَعْذَر إذا بالغ ولم يقصر، من قولهم: "قد أعذر من أنذر"[3] أي قد جاء بمَحْض العُذر من أنذرك المَخُوف، ويقال: قد أَعْذر الرجل يُعْذِر، وعَذَر يَعْذِر إذا كَثُرت ذنوبُه، حتى يتبيَّن عُذرُ من يعاقبه، ويصحَّ أنه غير ظالم، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يَهْلَك الناس حتى يُعذِروا من أنفسهم"[4] ومنه قولهم: من يَعْذِرُني من فلان.

ومنه قوله:

أُريدُ حياتَهُ ويُريد قتلى ❖❖❖ عَذَيرَك من خَليلك من مُرادِ[5]

ويقال: قَد عَذَر فلانٌ الصبيَّ يَعْذِره، وأَعذَرَه يُعْذِرُهُ إذا خَتَنه[6].

---

١ - ما بينهما زيادة والكلمة في ابن الأنباري ٣٣٩، والصغاني ٢٣٨، والاعتذار هو طلب العذر سواء كان ما يريد أن يعذر لأجله صدقا أم كذبا، وليس من تضاد في الكلمة أو اشتراك.

٢ - التوبة ٩٤.

٣ - في تهذيب اللغة ١٨٤/٢، الزاهر ١٨٢/١، الأمثال لأبي عبيد ٢٢٦.

٤ - في مسند الإمام أحمد ٢٢٢/٢٠ و ٣٧ / ١٨٢ شرح السنة للبغوي ٣٤٩/١٤، وهو لعمر بن معد يكرب الزبيدي، وهو في شعره ٩٦.

٥ - في ابن الأنباري ٣٤١ "أريد حباءه" وما أثبت هو ما في الأصل، وهو هكذا في كثير من المصادر الأدبية "حياته" مثل العقد الفريد ١٠٩/١ والبصائر والذخائر ١٣١/٨، وهو لعمرو بن معد يكرب في شعره ٩٦.

٦ - في الأصل "أختنه".

أَسِد[1]: يقال: أَسِد الرجل يَأْسَد، إذا جَزِع وجَبُن، وأَسِد يأْسَد، إذا اسْتَأْسَد وجَسَر/[17أ]

وكان كالأسد في الإقدام.

الأَيِّم[2]: يقال: امرأة أَيِّم، إذا كانت بِكْراً لم تُزَوَّج، وامرأة أَيِّم، إذا مات عنها زوجها، ويقال: قد آمت المرأة، إذا مات عنها زوجها، ورجل أَيْمان وأَيِّم، والمرأة أَيِّمَة وأَيْمَى، قال الشاعر:

فأُبْنا وقد آمت نساءٌ كثيرةٌ ❊❊❊ ونسوةُ سَعْدٍ ليس فيهنَّ أَيِّمُ[3]

وقال جميل[4]:

ألا ليت شِعْري هل أبيتنَّ ليلةً ... بوادي القُرى إنِّي إذنْ لسعيدُ

وهلْ أَلْقَيَنْ سُعْدى به وهو أيِّمٌ ... وما رَثَّ من حَبْل الوِصَالِ جَديدُ

قال الأحنف: "لا أناةَ عندي في ثلاث: الصلاة/[17ب] إذا حضرت حتى أَقْضِيها، وحَمِيمٌ إذا مات حتى أُواريه، وأَيِّمٌ إذا خطبها كُفْء حتى أُنْكِحَها" وإنما لم يدخلوا الهاء في أَيِّم، وهو وصف للمرأة؛ لأَنّ النِّساء يوصفن بهذا أكثر من الرجال، فكن أغلبَ، فأُجْري مُجْرى حَائضٍ

---

١ - في ابن الأنباري ٣٤٢، السجستاني ٢١٩، الصغاني ٢٤٢، الأضداد عند الفيروز أيادي ١٥١، المعجم المفصل ٤٨.

٢ - ابن الأنباري ٣٤٩، الصغاني ٢٢٣، المعجم المفصل ٧٩.

٣ - دونما نسبة في العقد الفريد ٤٣/١، وفي شمس العلوم ٤٥٨٣/٧ منسوب لعمرو بن معد يكرب، وليس في شعره.

٤ - في ديوانه ٦٥.

وطالق وطامِثٍ وما أشبههن، مما لا يحتاج فيه إلى إدخال علامة تدل على التأنيث.

[أَنْصار][1]: قومٌ أَنْصار للذين نصروا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وآمنوا بالله تعالى ورسوله، ويقال: قومٌ أَنْصار للنصارى، ويقال: قوم نَصارَى للكفَّار، الذين يجعلون لله تعالى ولدا، ويكفرون به، ويقال: قوم نَصَارى، للذين نصروا عيسى عليه السلام، وكانوا على منهاج الحق، يعترفون بأن عيسى عبدٌ من عبيد الله عز وجل، ويشهدون/[18أ] لمحمد صلى الله عليه وسلم بالتصديق، والصابئون قوم مؤمنون، سموا صابئيين لخروجهم من الباطل إلى الحق[2]، يقال لمن خرج من دين إلى دين: صابِىء، من ذلك أن قريشاً كانت تسمِّي النبي صلى الله عليه وسلم صابئا، ويقولون لمن دخل دينه عليه السلام: قد صبأ، فإن قال قائل: إن كان هؤلاء كلهم مؤمنين فما الفائدة في قوله: "من آمن بالله"[3]؟

فيقال له: معناه من دام منهم على الإيمان فله أجره عند ربه.

---

١ - ما بينهما زيادة – والكلمة من الأضداد في ابن الأنباري ٣٥٦، الصغاني٢٤٦، المعجم المفصل ٧١، والكلمة لا تحمل معاني متضادة لأنها باقية على معناها العام، وهو التأييد والنصرة – وكل من أيد أحداً فهو ناصر له على حق أو باطل، وفي القرآن "**نَحْنُ أَنصَارُ اللَّهِ**" وفيه "**وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ**".

٢ - لم أقف على من قال إن الصابئة خرجت من باطل إلى حق، وتسمية الكفار لمحمد صلى الله عليه وسلم "صابئ" لا حجة فيه فهو في نظرهم "صابىء" والمسلم لا يقال له "صابىء".

٣ - من الآية ٦٢ – البقرة.

الأَحْمر[1]: شبه ضِدّ، يقال: أَحْمر للأحمر، ويقال: رجل أَحْمر، إذا كان أبيض، قال أبو عمرو بن العلاء: أكثر ما تقول العرب في الناس: أَسْود وأَحْمر، قال: وهو أكثر من قولهم: أَسْود وأَبْيض.

أَخْضر[2]: شِبه ضد، يقال: أَخْضَر للأَخْضَر وأَخْضَر/١٨ب للأَسْود، وقال بعض اللغويين[3]: "إنما قيل للأَخْضَر: أَسْود؛ لأن الشيء إذا اشتدت خُضْرته رُئي أَسْود" وليس هو من الأضداد في شيء.

أَسْود[4]: شِبه ضَد، يقال: أَسْود للأسود، ويقال: درهم أَسْود، إذا كان أبيض خالص الفِضَّة جيِّدَها، روي أن الأعمش سئل عن حديث فأبى أن يحدِّث به، فلم يزل أصحاب الحديث يداورونه[5] حتى استخرجوه منه، فضرب لهم مثلا، فقال: جاء قَفَّافٌ بدراهم إلى صيرفي يُريه إياها، فقَفّ منها الصيرفي سبعين درهما، فلما وزنها القفَّاف عرف النُّقْصَان، فقال:

عجبتُ عَجِيْبَةً من ذِئْبِ سُوءٍ ... أصابَ فريسةً من ليثِ غابِ

وقفَّ بكفِّه سبعينَ منها ... تنقّاها من السُّودِ الصِّلابِ

---

١ - في ابن الأنباري ٣٦٠، الصغاني ٢٢٨، المعجم المفصل ٣٣، القاموس حمر – التاج – حمر – ولا تضاد بين الحمرة والبياض بل اشتراك.

٢ - ابن الأنباري٣٦٠، الصغاني ٢٢٨، المعجم المفصل ٣٤.

٣ - لعل المقصود ابن قتيبة فالقول في أدب الكاتب ١١٦، وهو في الزاهر ١/ ١٩٢.

٤ - في ابن الأنباري ٣٦٢، الصغاني ٢٣٣، المعجم المفصل ٥١، والكلمة في القاموس سود من الأضداد باعتبار ولادة غلام أسود أو سيِّد " وقد رد ضديته باعتبار هذا المعنى الزبيدي في التاج سود ٢٢٦/٨.

٥ - في الأصل "يدارون " وما أثبت هو ما في ابن الأنباري٣٦٢.

فإن أُخدعْ فقد يُخدعْ ويؤخذْ عتيقُ الطيرِ من جَوِّ السَّحابِ[1]/١٩أ

وقال بعضهم: ليس الأسود من الأضداد في شيء؛ لأن الدِّرهم إذا وُصِف بالسَّواد؛ فإنما يذهب به إلى أنه قديم الفِضَّة جيِّدها، وأنه قد تغيّر لونه وأسودَّ بعض الاسْوداد؛ لمرور الأيَّام والليالي به.

الأَعْور[2]: يقال: أَعْور للذاهبة إحدى عينيه، وأَعْور للصحيح العينين، يقال: غراب أَعْور لصحّة بَصَره، ويقال بَصير[3]: للذي يُبْصر بعينيه، وبَصير للأعمى، وإنما قيل للأعمى بَصير على جهة التفاؤُل له بالإبصار، كما قيل للمَهْلَكة مَفازة وللَّديغ: سَليم.

أَغَار[4]: قد أغار الرجل إلى القوم، إذا أغاثهم، وأعانهم، وقاتل عنهم، وقد أغار على القوم إغارة، إذا قصدهم مُغْتَرِّين فقتلهم، وسلبهم، وانتهبهم.

أَضَبَّ[5]: أَضَبَّ القوم إضْباباً، إذا تكلموا، وأضبُّوا/١٩ب إضْباباً، إذا سكتوا.

---

١ - في مسند ابن الجعد ١٢٢ المحدث الفاضل ٥٧٩ الجامع لأخلاق الراوي ٢٠٩/١ سير أعلام النبلاء ٣٤٥/٦، ١٨/ ٥٣٨، في الجليس والأنيس ٢٨/١ بلا نسبه، وفي تاج العروس – قفف ٢٧٤/٢٤ للأعمش.

٢ - ابن الأنباري ٣٧٦، المعجم المفصل ٦١.

٣ - ابن الأنباري ٣٧٦، السجستاني ١٣٨.

٤ - في ابن الأنباري ٣٧٧، الصغاني ٢٤٠، وفي المعجم المفصل ٦١ "أغار القوم" وهو خطأ؛ لأنه لا يتعدى بنفسه، والكلمة تتعدى بعلى كثيرا، وقد أثبت ابن سيدة تعديها بإلى في معنى النصرة عن أبي عبيد في المخصص ٤٦٤/٢. ولا تضاد في الكلمة، ولا اشتراك لأنها تدل على المعنيين باختلاف حرف التعدية "على وإلى".

٥ - في ابن الأنباري ٣٧٩، السجستاني١٣١، المعجم المفصل ٥٨.

استقصيت[1]: "استقصيتُ الحديث" استقصاءً، إذا اختصرتهُ، فحدثتُ من أوَّله، أو من وسطه أو من آخرْهُ، و "استقصيته استقصاء" إذا لم تدع منه شيئا، قاله قطرب.[2]

[أَمْعَن][3]: أَمْعَن بِحقّي إمعاناً، إذا أقرَّ به، وإذا هَرَب به.

الأَكْمه[4]: يقال للذي تلده أُمّه، أعمى، وللأعمى وإن ولد بصيرا، ويقال: كَمِه الرجلُ، إذا عَمي، وعن مجاهد[5]: "الأَكْمه الذي يُبْصِر بالنهار، ولا يُبْصِر بالليل".

الأَخْضر[6]: في صفة الرجل، يقال: رجلٌ أخضر، إذا مُدح بالخِصْب، والعطاء، والسخاء، ورجلٌ أَخْضر، إذا كان لئيماً، قال الفضل بن عباس بن عُتْبة بن أبي لَهَب في المعنى الأول:

---

١ - ابن الأنباري ٣٨٥، الصغاني٢٤٢، المعجم المفصل ٤٨، ولم أقف على دلالتي الكلمة في المعجم.

٢ - في الأضداد ١١٧.

٣ - ما بينهما زيادة – والكلمة في ابن الأنباري ٣٨٥، السجستاني ١٣٤، الصغاني٢٤٥ المعجم المفصل ٦٨– ودلالة الكلمة في نوادر أبي مسحل ٤٩/١.

٤ - في ابن الأنباري ٣٨٥، المعجم المفصل ٦٦، ولا تضاد بين من ولد أعمى، وبين من عمي بعد أن كان مبصراً، وقد قال الخليل في العين كمه٣٨٣/٣. الكمه: العمى الذي يولد عليه ابن آدم، وقد جاء في الشعر من عرض حادث، وقد جعل الجوهري في الصحاح – كمه – المعنى الثاني على جهة الاستعارة.

٥ - القول في تفسير الآية "وأبرىء الأكمه" في تفسير مجاهد ٢٥٢، تفسير الطبري ٤٢٨/٦ وهذا المعنى محل تساؤل فكل بني آدم لا يبصرون إلا في ضياء.

٦ - في ابن الأنباري ٣٨٩، أبو الطيب ٢٢٩/١، الصغاني ٢٢٨، القاموس المحيط – خضر، المعجم المفصل ٣٥ وإن كانت الكلمة بمعنى السواد والخضرة، فالراجح فيها ما نقله ابن=

وأنا الأَخْضَرُ من يَعْرفني ❊❊❊ أخضرُ الجِلْدةِ في بيتِ العرب[1]/٢٠أ

أراد أنا المُخْصِب السَّخِي المُعْطِي، وقال جرير[2] في المعنى الثاني:

كسا اللؤمُ تيماً خُضْرةً في جُلودها ❊❊❊ فويلُ لتَيْمٍ من سرابيلها الخُضْرِ

فالخُضرة عند العرب: اللؤم، ومن المعنى الأول قول العرب: أباد الله خَضْراءهم أي خِصْبهم ونعيمهم؛ لأن الخُضْرة عند العرب الخِصْب، ويقال: أباد الله خَضْراءهم أي سوداءهم، والخُضْرة عند العرب السَّواد، ويقال: أباد الله غَضْراءهم بالغين، أي حُسْنَهم وبَهْجَتهم.

قالت الخنساء:

احْثوا الترابَ على مَحَاسنه ❊❊❊ وعلى غَضَارة وجهه النَّضْرِ[3]

أَعْبل[4]: أَعْبَل الشجرُ، إذا سقط ورقه، وأَعْبلَ، إذا أخرج ثَمَره.

[أَلِيَتْ][5]: أَلِيَتْ المرأةُ تَأْلَى، إذا عَظُمت أَلْيتها/٢٠ب وأَلِيَت الشاة، إذا قُطِعَت أليتُها، قاله قطرب، ورده المؤلف، بأن كل واحد من الحرفين مفرد بمعنى واحد، ولا يقع على معنيين متضادين.

=الأنباري عن بعض اللغويين، وأنها ليست من الأضداد. وإن كانت بمعنى الخصب واللؤم، فهي من المشترك؛ لأنه لا تضاد بين المعنيين، فذو الخصب قد يكون لئيما.

١ - البيت للفضل بن عباس في كثير من المصادر منها الكامل للمبرد ٢٠٢/١، الفاخر ٣، الجليس الصالح ٥٠٦/١.

٢ - في ديوانه ٥٩٦.

٣ - ليس في ديوان الخنساء، وهو في الفاخر ٥٣ دونما نسبه، وكذا في مجمع الأمثال ١٠٤/١ وفي زهر الآداب ٤٦٠/٢ ضمن قصيدة لأعرابية ترثي ابنها عمرا.

٤ - في ابن الأنباري ٤٠٤، السجستاني ١٤٢، الصغاني ٢٣٨، المعجم المفصل ٥٩ والمعنيان ثابتان في الجمهرة – بلع ٣٦٦/١ التهذيب ٢٤٨/٢ دون حكم بضدية.

٥ - ما بينهما زيادة، والكلمة في ابن الأنباري ٤١٠، المعجم المفصل ٦٧ ولم أجدها في الأضداد لقطرب.

أَفْلَتَ[1]: قد أَفْلَتَ الرجلُ الرجل، إذا تخلَّص منه فلم يُطْقه ولم يَلْحَقْه، وقد أفلت الرجلُ الرجلَ إذا أَنْقَذه، وخَلَّصه، وسلَّمه مما كان وقع فيه، ويقال أيضا قد انفلت فلان من فلان، إذا سَلِم منه.

أَفَاد[2]: "قد أفادَ الرجلُ مالاً" إذا استفاده هو، وقد أفادَ مالاً، إذا كسَّبَه غيرَه، فهو مُفيد في المعنيين جميعا، قال الراجز:

مُتْلِفُ مالٍ ومُفيدُ مالِ.[3]

إسحَق[4]: يكون أعجميا مجهولَ الاشتقاق فيمنع الإجراء في باب المعرفة، بثقل التعريف/[21أ] والعُجْمة، ويكون عربياً من أَسْحَقه الله تعالى إسحاقاً أي أبعده إبعاداً، ومنه قوله تعالى: ﴿فَسُحْقًا لِّأَصْحَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾[5] أي بعداً لهم.

---

١ - في ابن الأنباري ٤١٢، السجستاني ١٢٢، الصغاني ٢٤١ ولا تضاد في هذه المعاني فكلها "تخلص" والكلمة باقية على معناه الأصلي، يقول ابن فارس في المقاييس فلت ٤٤٨/٤: "الفاء واللام والتاء: كلمة صحيحة تدل على تخلص في سرعة".

٢ - في ابن الأنباري ٤١٢، السجستاني ١٠٩، الصغاني ٢٤٢، القاموس المحيط فيد، المعجم المفصل ٦١.

٣ - دونما نسبه في الكامل للمبرد ٣٣/٤، تهذيب اللغة ١٥٠/١٥ وهو للقتال الكلابي في ديوانه ٨٣.

٤ - في ابن الأنباري ٤١٨ والمعجم المفصل ٤٨ وجعل الكلمة من الأضداد خطأ لأن الحكم بالضدية مبني على الدلالة لا على أصل الكلمة.

٥ - سورة الملك ١١.

أيوب[1]: يكون أعجمياً مجهولَ الاشتقاق، ويكون عربياً يجري في حال التعريف والتنكير مَجْرى قَيُّوم من قام يقوم، ويكون فَيْعولاً من آب يؤوب، إذا رجع، قال المؤلف: ولا يقاس على هذه الأسماء الثلاثة أعني إسحق ويعقوب وأيوب غيرها من الأسماء الأعجمية، مثل إدريس وغيره؛ لأنه لم يسمع من العرب إجراء سوى هؤلاء الثلاثة في باب المعرفة، ومُحال أن يُعمل من هذا بالقياس ما تُنكره[2] العرب ولا تعرفه.

أَرْجَأْتُ[3]: قد أَرْجَأْتُ الناقةُ إذا دنا نِتاجها، وقد أرجأتُ الأمرَ إذا أَخَّرته، قال تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ﴾[4] /٢١ب أي مؤخَّرون.

أَحْوَى[5]: من الأضداد أو مما يشبهها، يقال: أَحْوى للأخضر من النبات الطَّري الريَّان [وأَحْوى للنبات الذي اسودَّ وجَفّ].[6]

---

١ - ابن الأنباري ٤١٨ – وجعل الكلمة من الأضداد خطأ لأن الحكم بالضدية راجع إلى الدلالة لا إلى أصل الكلمة وموقعها في اللغات.

٢ - في ابن الأنباري ٤١٨ "تَنَكُّبه".

٣ - ابن الأنباري ٤٢٢، السجستاني ١٥٢، المعجم المفصل ٤٤ والفعلان إحدهما من الرجاء والآخر من الإرجاء وصياغة جملتيهما متباينة فأرجت الناقة، فعل وفاعل وأرجات الأمر، فعل وفاعل ومفعول، فليس التركيب بواحد حتى يمكن القول بالضدية.

٤ - التوبة ١٠٦.

٥ - ابن الأنباري ٣٦٥، الصغاني ٢٢٨، المعجم المفصل ٣٣ ولا تضاد، فما كان ريان من النبات ضرب إلى سواد، وما جف وبلي فإنه يسودَّ.

٦ - ما بينهما زيادة يقتضيها النص من ابن الأنباري.

حرف الباء

بَسْل[1]: يقال: بَسْل للحلال، وبَسْل للحرام، ويكون بَسْلُ بمعنى آمين.

بَرَّد[2]: يقال بَرَّد الشيء على المعنى المعروف، ويقال: بَرَّد الشيء إذا سخَّنه، واحتجوا بقول الشاعر:

عافتْ الشُّربَ في الشتاء فقُلنا ❖❖❖ بَرِّديه تصادفيه سَخِينا [3]

أي سخِّنيه، قال المؤلف: فإذا صَحَّ هذا القول صَلُح أن يقال للحَرِّ بارد، وأن يقع البَرد على الحَرّ إذا فهم المعنى، وللبرد معنيان آخران: أحدهما النوم، والثاني: الثبات، قال الشاعر:

اليومّ يومٌ بارِدٌ سَمُومُهُ ❖❖❖ من عَجِزَ اليوم فلا نَلُومُهُ[4]/٢٢أ

بِعْتُ[5]: يقال: بِعْتُ الشيءَ على المعنى المعروف، وبعته إذا ابتعتَه، ومنه ما رُوي أنه قيل لجرير: مَنْ أشعرُ الناس؟ قال الذي يقول:

---

١ - ابن الأنباري ٨٤، السجستاني ١٠٣، قطرب ٤٨ و١٨١، الصغاني ٢٢٤، القاموس المحيط – بسل، المعجم المفصل ٨٨.

٢ - ابن الأنباري ٨٦، قطرب، الصغاني ٢٢٤، المعجم المفصل ٨٧ والرأي الصواب ما قاله ابن أبي ثابت رحمه الله في الدلائل ٥١٥/٢: وزعم بعض أهل العربية أنك تقول بردت الماء من الإبراد وبردته من الإسخان، وقال هو من الأضداد، وأورد بيتا يغلط فيه: عافت الشرب .. وإنما هو بَلْ رِدِيه فأدغم اللام، وكذا في الأضداد لأبي الطيب ٨٦/١، المحكم برد ٣١٩/٩ وانظر بحوث ومقالات في اللغة ١٤٩.

٣ - البيت في المراجع السابقة بلا نسبة، وهو كذلك في الجليس والأنيس ٤٨٣/١، الفتح على أبي الفتح ٤٢/١.

٤ - في كثير من المصادر بلا نسبه انظر الفاخر ١٦، والجليس والأنيس ٤٨٣/١، سمط اللآلىء ٢٥٤/١.

٥ - في ابن الأنباري ٦٨، الأصمعي ٣٦، السجستاني ١٤٨، ابن السكيت ١٨٤، أبو الطيب ٤٠/١، المعجم المفصل ٨١.

ويأتيكَ بالأخبارِ مَنْ لم تَبعْ له ❊❊❊ بتاتاً ولم تَضربْ له وقتَ موعدِ[1]

أراد من لم تشتر له، والبَتَات: الزاد، وقال كثير[2]:

فيا عَزَّ ليتَ الناسَ إذ حالَ بيننا

وبينكِ باعَ الوُدَّ لي منك تاجرُ

أراد شَرى.

البين[3]: يكون بمعنى الفِراق وبمعنى الوِصَال، فإن كان بمعنى الفراق فهو مصدر بان يبين بَيْنا[4]، إذا ذهب، قال الله تعالى: ﴿**لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ**﴾[5] أي وصلكم وقال:

لقد فَرَّقَ الواشينَ بيني وبينَها/[٢٢ب]

وقَرَّتْ بذاك الوَصْلِ عيني وعينُها[6]

أراد لقد فَرَّق الواشين وَصْلي ووَصْلُها، وقال الآخر:

لَعَمْرُكِ لولا البينُ لانقطع الهَوَى ❊❊❊ ولولا الهوى ما حَنَّ للبينِ آلفُ[7]

---

١ - البيت لطرفة بن العبد وهو في ديوانه ٤١.

٢ - في ديوانه ٣٦٩.

٣ - ابن الأنباري ١٠١، الأصمعي ٥٢، ابن السكيت ٢٠٤، الصغاني ٩٩، المعجم المفصل ٩٩.

٤ - في الأصل "بيننا" وما أثبت عن ابن الأنباري.

٥ - الأنعام ٩٤، وهذه قراءة ابن كثير، وأبي عمرو، وعاصم، وابن عامر وحمزة. انظر كتاب السبعة في القراءات ٢٦٣.

٦ - البيت بلا نسبة في السابقة، وهو في درة الغواص ٧٦.

٧ - بلا نسبة في الجليس والأنيس ٢١١/١ وهو لقيس بن ذريح في ديوانه ١٠٩.

بَيْضةُ البَلَد[1]: يقال للرجل، إذا مُدح: بيضةُ البلد، أي واحدُ أهله، والمنظور إليه منهم، ويقال له، إذا ذُمَّ أيضا [بيضة البلد][2]، أي هو حقير مَهينٌ، كالبيضة التي تُفْسِدها النعامة، فتتركها مُلقاةً لا تَلْتَفِتُ إليها.

بَعْد[3]: يكون بمعنى التأخير، وهو الذي يفهمه الناس، ولا يحتاج مع شهرته إلى ذكر شواهد له، ويكون بمعنى قبل، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ﴾[4]

فمعناه عند بعض الناس[5] من قَبْل الذّكْر؛ لأن الذِّكْر القرآن/ ٢٣أ.

وقال أيضا: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا﴾[6] فمعناه، والأرض قبل ذلك دحاها[7]؛ لأن الله تعالى خلق الأرض قبل السماء، والدليل على هذا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾[8] قال: ويجوز أن

---

١ - ابن الأنباري ١٠٣، السجستاني ١١٧، الصغاني ٢٢٤، القاموس المحيط – بيض – المعجم المفصل ٩٨.

٢ - زيادة للتوضيح.

٣ - ابن الأنباري، السجستاني ١٤٥، الصغاني ٢٢٤، المعجم المفصل ٨٩، الاشتراك والتضاد في القرآن ١٤١.

٤ - الأنبياء ١٠٥.

٥- حمل على هذا المعنى عند كثير من المفسرين مثل الطبري في تفسيره ٢٠٩/٢٤، تفسير الثعلبي ١٢٨/١٠، تفسير البغوي ١٦٦/٢.

٦ - النازعات ٣٠.

٧ - هكذا قال مكي في الهداية ٨٠٤٢/١٢.

٨ - فصلت ١١.

يكونَ معنى الآية، والأرض مع ذلك دحاها، كما قال تعالى: ﴿عُتُلٍّۭ بَعۡدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ﴾[1] أراد مع ذلك.

بَثْر[2]: ماء بَثْر، إذا كان كثيرا، وإذا كان قليلا، قاله أبو عبيدة، وقال ابن السكيت: يقال عطاء بَثر، إذا كان كثيرا، وعطاءٌ بَثْر، إذا كان قليلاً.

بَرِح[3]: يقال: بَرِحَ الخفاءُ، إذا ظهر، قال أبو العباس: أصل بَرِح صار في بَرَاح من الأرض، وهو البارز المنكشف والخَفَاء: المَستور المَكْتوم، فإذا قال القائل: بَرِح الخفاء: معناه ظهر المكتوم/٢٣ب ويستعمل بَرِح بمعنى زال أيضا، وهو كثيرٌ مشهور، ويكون منفياً تارة، وهو الأكثر، ومثبتاً أخرى، [وبرح الخفاء استتر وخفي][4].

بَعْض[5]: يكون بمعنى بعض الشيء، ويكون بمعنى كلِّه، وقال بعض أهل اللغة[6]، ومن الثاني قوله تعالى حاكيا عن عيسى عليه

---

١ - القلم ١٣.

٢ - ابن الأنباري ٣١٦، الأصمعي٣٤، ابن السكيت ١٨٨، السجستاني ١٤، الصغاني ٢٢٣.

٣ - ابن الأنباري ١٧٥، قطرب ١٠٧، الصغاني ٢٢٤.

٤ - زيادة من ابن الأنباري للتوضيح وتتميم الكلام.

٥ - ابن الأنباري ٢١٤، الصغاني ٢٢٤، المعجم المفصل ٩٢، والقول بالضدية ليس قاطعا مادام النص الذي وردت فيه يقبل الحمل على معنى مغاير، إما بالحمل على توضيح الاختلاف الحاضر، وليس الاختلاف الغائب كما حكى ابن الأنباري عن بعض اللغويين، أو البعض يراد به الاختلاف في الدين وليس الاختلاف في أمر الدنيا كما في تفسير أحمد حطيبه الدرس رقم ٤/٤٥٦ (المكتبة الشاملة).

٦ - هو أبو عبيدة. وانظر مجاز القرآن ٩٤/١ و ٢٠٥/٢، تفسير السمعاني ١١٣/٥.

السلام: ﴿وَلِأُبَيِّنَ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى تَخْتَلِفُونَ فِيهِ﴾[1]. معناه كلّ الذي تختلفون فيه[2]، ونازع البعض في ذلك، وأجاب عن الآية، وعما أورده من الشواهد، وهو في الأصل فليراجع.

البَيِّع[3]: يقال للمُشْتري والبائع.

البَعْل[4]: يقال لما تَسْقيه السماء: بَعْل، ويقال لما يَشْرب بعُروقه: بَعْل، قاله قطرب، وقال أبو عبيد: "قال الأصمعي: البَعْل: ما شَرِب بعُروقه من غير سَقْي سماء ولا غيرها، فإذا سَقَتْه السماءُ فهو العِذْي"[5] ورَدَّ عليهما/[٢٤أ] ابن قتيبة[6] فقال: البَعْل، وغير البَعْل، وسائر الشجر يشرب الماء بعروقه، والعِذي والمَسْقِي: يَشْرب الماء بأعاليه!!! فأين هذا الذي لا تَسْقيه سماء ولا غيرها؟ أفي أرض لم تمطر قط، أم في كِنّ؟ هذا ما لا يُعرف!!! قال المؤلف: رَدُّ ابن قتيبة على أبي عبيد والأصمعي هو المخطئ فيه، لا أبو عبيد ولا الأصمعي؛ لأنهما رحمة الله عليهما لم يذهبا إلى أن البَعْل يكون في كِنٍ لا يصيبه مطر، أو في أرض لا تُغاث،

---

١ - الزخرف ٦٣.

٢ - ما بينهما زيادة.

٣ - ابن الأنباري ٢٣٠، الأصمعي ٣٦، السجستاني ١٤٨، ابن السكيت ١٨٤، الجمهرة ٣٦٩، أبو الطيب ١/٤٠، المعجم المفصل ٩٩.

٤ - ابن الأنباري ٢٥٧، قطرب ٩٠، المعجم المفصل ٩٢.

٥ - في غريب الحديث ١/٦٧.

٦ - رد ابن قتيبة رحمه الله متوجه إلى أنه لا يرى فرقا بين البعل والعذي قال ابن قتيبة: لم أرهم يختلفون أن البعل العذي بعينه. انظر كشف المشكل من حديث الصحيحين ٢/٥٧٠، وما قاله ابن قتيبة هو ما يراه أبو عمرو كما في الصحاح - بعل، وابن الأنباري - رحمه الله- على عادته مع ابن قتيبة مولع بنقض آرائه وستأتي أمثلة.

وإنما أرادا أن البَعْل يجتذب بعروقه من الثرى ما يغنيه عن المطر، فإذا أصابه المطر لم يكن مضطراً إليه؛ لأن الذي تُؤَدِّيه عُروقُه إليه من الثَّرى يُغنيه عنه، وإذا انقطع المطر فتغيَّر[1] لانقطاعه سائر النبات، لم يتغير البَعْل لاكتفائه بما/٢٤ب يشرب من الثرى.

البِكْر[2]: يقال: امرأة بِكْر قبل أن يَدخل بها الرجل، ويقال لها: بِكر بعد أن يدخل بها، ويقال للولد الأول: بِكر، ولأبيه بِكر، ولأمه بِكر.

بَعْل[3]: يقال: رجلٌ بَعْل للذي يَفْزَع من أعدائه، فيُلقي سلاحه ومتاعه، فيحمل على القوم فيقاتلُهم، ويقال بَعْل، للذي يَفْزَع فيُلقي سلاحه ويَهْرب.

بَلْهاء[4]: يقال: امرأة بَلْهاء، إذا كانت ناقصة العَقل فاسدة الاختيار والتمييز، وامرأة بَلْهاء إذا كانت كاملةَ العقلِ، عفيفةً صالحةً لا تَعْرفُ الشَّر، ولا تعلم الرِّيَب، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "أهل الجنة أكثرهم البُلْه"[5]، فلم يُرِدْ بالبُله الناقِصِي العُقُول؛ لأن مَنْ عَبَدَ الله بعَقْل/٢٥أ ومعرفةٍ أفضلُ عنده ممن عَبَده بجهلٍ وجُنون، وإنما أراد صلى

---

١ - في الأصل "فيغير".
٢ - في ابن الأنباري ٢٧٧، السجستاني ١٤٦، الصغاني ٢٢٤، المعجم المفصل ٩٥.
٣ - ابن الأنباري ٣٤٥، السجستاني ١٤٦، قطرب ١٤١، الصغاني ٢٢٤، المعجم المفصل ٩٥.
٤ - ابن الأنباري ٣٥٠، الصغاني ٢٢٤، وفيات الأعيان ٤٦٥/٤، المعجم المفصل ٩٦.
٥ - لم أقف عليه في كتب متون الأحاديث، وإنما هو في غريب الحديث لابن قتيبة ٣٣١/١، الفائق ١٢٨/١ النهاية – بله.

الله عليه وسلم "أهل الجَنَّة أكثرهم السالمي الصَّدْر الذين لا يَعرفون الشَرّ" والعرب تمدح المرأة بالبَلَه، وهي تذهب إلى مثل هذا المعنى.

البُحْتُر[1]: البُحْتُر بالحاء والهاء، يقال للرجل القصير وللعظيم بُحْتر وبهتر قاله قطرب، وقال المؤلف: ما علمنا أحداً وافقه على المعنى الثاني، والله تعالى أعلم.

بَدَّن[2]: إذا حَمَل اللَّحمُ والشَّحم، وبَدَّن تبدينا: إذا أَسَنَّ وكَبِر وضَعُف، قاله قطرب، قال المؤلف: وليس الأمر عندي على ما ذكر؛ لأن بدَّن لفظة يخالف لفظ بَدُن، وما لا يقع إلا على معنى واحد لا يدخل في حروف الأضداد/ ٢٥ب.

حرف التاء

[تهيَّب][3]: تهيبتُ الطريق وتهيبني الطريق: بمعنى، كذا قيل، قال المؤلف: وهذا عندي مما يُقلب؛ لأن اللبس يُؤْمن في مثله، فيقال: تهيبني الطريق؛ لأنه معلوم أن الطريق لا يتهَّيبُ أحدا، وقال: والقَلْب معروف في كلام العرب عند بيان المعنى، ثم أورد لذلك شواهد منها قوله:

---

١ - ابن الأنباري ٣٧٢، قطرب ٩٠، الصغاني ٢٢٤، المعجم المفصل ٨٤.

٢ - ابن الأنباري ٤٠٤، قطرب ١٣٨، السجستاني ١٥٠، المعجم المفصل ٤٠٤.

٣ - ما بينهما زيادة، ابن الأنباري ١٢٩، الأصمعي ٤٩، ابن السكيت ٢٠٢، السجستاني ١٢٨، المعجم المفصل ١١١. وعد هذه الكلمة من الأضداد تزيد ووهم – لأن الجملة وإن تغيرت تركيبا نحويا عن طريق قلب الإسناد إلا أن معناها واحد في الحالين.

فديتُ بِنَفْسه نَفْسي ومالي ❖❖❖ ولا آلوكَ إلا ما أُطِيقُ[1]

معناه فَديتُ نَفْسَه بنفسي، وقوله :

تَرَحَّل بالشبابِ الشيبُ عنَّا ❖❖❖ فليتَ الشَّيبَ كان به الرحيلُ[2]

أراد ترحَّل الشبابُ بالشيب فقَلبَ.

التصغير[3]: من الأضداد ، يدخل لمعنى التحقير، ويدخل لمعنى التعظيم، المعنى الأول مشهور ولا يحتاج إلى شاهد، والثاني منه قول الأنصاري يوم السَّقِيفة : "أنا جُذَيلها المُحَكَّك وعُذَيقها المُرَجَّب"[4]

قول لبيد[5] :

وكُلّ أناسٍ سوفَ تَدخلُ بينهم

دويهيةٌ تَصْفَرُّ منها الأناملُ

فصغَّر الداهية مُعَظِّماً لها لا مُحَقِّراً لشأنها، والتصغير يكون على ثمانية أوجه: إحدهن من تصغير العين لنقصانٍ فيها ، كقولك: هذا حُجَير، إذا كان صغيراً، وكذلك هذه دُويرة، إذا لم تكن كبيرة واسعة، ويكون التصغير على جهة تحقير المُصَغَّر في عين المخاطَب، وليس به نَقْصٌ/٢٦ب في ذاته ولا صِغَر، كقول القائل: ذهبت الدنانيرُ فما بقي منها

---

١ - للعباس بن مرداس في ديوانه ١٢٩.

٢ - لأبي حية النميري في ديوانه ١٦١.

٣ - ابن الأنباري ٣١٧، المعجم المفصل ١٠٤.

٤ - في صحيح البخاري ١٦٨/٨، مسند الإمام أحمد ٤٥٣/١ مصنف ابن أبي شيبة ٤٣١/٧.

٥ - ديوانه ٢٥٦.

إلا دُنَينيرٌ واحد، والدينار كامل الوزن، وكذلك هلك القوم فما بقي منهم إلا أهل بُيَيْت، والبيت المصغرُّ لا نقص فيه ولا تغيير، ثانيهن: على معنى التعظيم، وقد مضى شرحه، ثالثهن: على معنى الذمِّ كقولهم: يا فُوَيسق، يا خُبَيِّث، رابعهن: على معنى الرحمة، والإشفاق، والعَطْف، كقولهم للرجل: يا بُنيّ، يا أُخَيّ، وللمرأة: يا أُخَيَّة، لا يقصد في هذا قصد التصغير، والتحقير، وإنما يراد به الرحمة، والمحبة، قال أبو زُبَيْد[1]:

يا ابن أُمِّي ويا شقيقَ نَفْسي

أنت خَلَّيتني لدهرٍ شَديد/٢٧أ

ومنه قولهم يا عُمَيْمَة أَدْخَلَكَ الله الجنة، الخامس: تصغير المحلِّ على جِهَة التقريب له، كقولهم: هذا فُويق هذا، وهذا دُوين الحائط، السادس: أن يصغَّر الجمع بتصغير الواحد، فتقول في تصغير الدراهم: دُريهمات، السابع: أن يُصَغَّر الجمع بتصغير أوَّلِه[2] كقولهم في تصغير الفُلُوس والبُحُور: أُفَيْلس، وأُبَيْحر، فيصغرونهما بتصغير الأَفْلُس، والأَبْحر؛ لأنهما على القِلّة في هذا الباب، هكذا في الأصل، في العَدِّ ثمانية وفي الردِّ سبعة.[3]

---

١ - في الأصل "أبو زيد" وما أثبت من ابن الأنباري ٣١٧ والبيت في ديوانه ٤٨.

٢ - في الأصل "أوله" وما أثبت عن ابن الأنباري.

٣ - المقصود أنها تصير إلى سبعة بجعل تصغير الجمع غرضاً واحداً.

التَّسْبِيد[1]: يقال: سَبَّد الرجل شَعْره إذا حَلَقه واستأصله، وقد سَبَّد شعره إذا طوَّله وكثَّره حكاهما قطرب، ويقال أيضا: قد سَبَّد شعره وسبَته بالتاء والدال مع التخفيف[2] إذا/٢٧ب حلقه، وغنما سُمِّي يوم السبت يوم السبت لقطع الأعمال فيه[3]، فهذا مُوافقٌ لحَلْق الشَّعْر؛ لأنَّ ذلك قطعٌ له، ويحكى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: أنه دخل مكة مُسَبِّداً شعره"[4] أي حالقاً شعره، والله تعالى أعلم.

تَأَثَّم[5]: يقال: قد تأثم الرجل إذا أتى ما فيه المَأْثم، وتأثَّم تَجَنَّب المَأْثم، كما يُقال: قد تَحَوَّب الرجل إذا تجنَّب[6] الحُوب، ولا يُستعمل تَحَوَّب في المعنى الآخر، والحُوب: الإثم العظيم، ويقال: قد حاب الرجل يَحُوب حُوباً فهو حائب إذا أَثِم، والحَائب في لغة بني أسد: القاتل[7]، ويقال أيضا: قد تَحوَّب إذا تغيَّظ وتندّم، والحَوبة الفَعْلة من الحُوب بمنزلة القَومة من القيام، والحَوْبة أيضا الأم.[8]

---

١ - ابن الأنباري ٣٣١، قطرب ١٤٤ وذكر المعنيين في تهذيب اللغة ٢٥٨/١٢ سيد، دون حكم بضدية.

٢ - هكذا قال كراع النمل في المنجد ٢٢٣.

٣ - هكذا قال أيضا في الزاهر ١٣٧/٢، وقيل غير هذا وانظر الجمهرة ٢٥٤/١.

٤ - لم أقف عليه عند غير ابن الأنباري.

٥ - في ابن الأنباري ٢٠٣، قطرب ١٠٤، المعجم المفصل ١٠١.

٦ - في الأصل جنب، وما أثبت عن ابن الأنباري٠

٧ - عن الفراء في تهذيب اللغة حوب ١٧٥/٥، الزاهر٣٢/٢.

٨ - قال الخطابي سميت الأم حوبة، لما في تضييعها من الحَوب والإثم – غريب الحديث ٦٠٧/١.

تَصدَّق[1]: يقال: /[٢٨أ] قد تصدَّق الرجل إذا أعطى، وهو المعروف المشهور عند أكثر العرب، ويقال: قد تصدَّق إذا سأل، وهو قليل في كلامهم، ومنه قول بعضهم:

لا أُلفينَّك ثاوياً في غُربةٍ ... إنَّ الغريبَ بكلِّ سهمٍ يُرشقُ

والناسُ في طَلِب المِعاش وإنما ... بالجَدِّ يُرزق منهمُ من يُرْزقُ

وَلَوَ انهم رُزقوا على أَقْدارهم ... أَلْفيتَ أكثَرَ مَنْ ترى يَتَصَدَّق

ما الناسُ إلا عاملانِ فعاملٌ ... قد ماتَ من عَطَشٍ وأخرُ يَغْرَقُ[2]

تَحَنَّثَ[3]: يقال: تَحَنَّث الرجلُ، إذا أتى الحِنْث، وتَحَنَّث، إذا تَجَنَّب الحِنْث، وهو مثل تَأَثَّمَ، والحِنْث في كلام العرب: الإثم العظيم.

تَوَسَّد[4]: يقال: قد/[٢٨ب] توسَّد فلان القرآن، إذا نام عليه، وجعله كالوِسَادة له، فلم يُكْثر تلاوته، ولم يَقُم بحقِّه، ويقال: قد تَوَسَّد القرآنَ، إذا قام به في الليل، وأَكْثَرَ تلاوتَه فصار كالوِسادة، وبدلاً منها وكالشِّعار والدِّثار، قاله ابن قتيبة، وروي أنه ذُكِر شُريح[5] الحضرمي عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "ذاكَ رجلٌ لا يَتَوَسَّدُ

---

١ - ابن الأنباري ٢١٢، السجستاني ١٣٥، الصغاني ٢٣٥، المعجم المفصل ١٠٤.

٢ - الثاني دونما نسبه في اللسان – صدق - ، حياة الحيوان ٤٨/١ وفي الفلاكة والمفلكون ١٣٢/١ وفي جواهر الأدب ٤٢٨/٢ هي لصالح بن عبدالقدوس وهي في ديوانه.

٣ - ابن الأنباري ٢١٣، الصغاني ٢٢٨، المعجم المفصل ١٠٢.

٤ - ابن الأنباري ٢١٩، الصغاني ٢٤٧، المعجم المفصل ١١٣.

٥ - في الأصل "سرح" وما أثبت عن ابن الأنباري، وشريح الحضرمي هو ابن أبي وهب الحميري صحابي جليل انظر الاستيعاب ٧٠٢/٢، أسد الغابة ٦٢٦/٢.

القرآن"[1] قال ابن قتيبة: "يجوز أن يكون هذا مدحاً، وذمّا منه صلى الله عليه وسلم، على ما مضى من التفسير"، قال المؤلف: "والقول عندنا في تَوَسَّد القرآن" أنه لا يكون إلا ذمّا[2]؛ لأن متوَسِّد القرآن هو النائم، والجاعل له كالوسادة، فإذا قام به في الليل، وأكثر تلاوته في النهار، لم يُشْبَّه/[29أ] بالنيام، وإذا زال عنه شَبَه النِّيام، لم يُوصَف بالتوَسُّد؛ لأن التوسُّد من آلات النوم.

التَّلْعَة[3]: يقال لما ارتفع من الوادي وغيره تَلْعة، ويقال لما سَفُل وجرى الماء فيه لانخفاضه تَلْعة، وجمع التَّلْعة تَلْعات وتِلاع، قال زهير[4]:

وإِنِّي مَتَى أَهْبِطْ مِنَ الأَرْضِ تَلْعَة ❖❖❖ أَجِدْ أَثَراً قَبْلِي جَدِيداً وعافِيَاً

قال المؤلف: فالتَّلْعةَ في هذا البيت، تحتمل المعنيين جميعا.[5]

وقال بعض الأعراب:

---

١ - في مسند الإمام أحمد ٥٠٠/٢٤ و ٥٠٢، السنن الكبرى للنسائي ١١٧/٢.

٢ - ما قاله ابن قتيبة قال به عدد من العلماء انظر تهذيب اللغة ٢٦١/١٢ و ٢٨/١٣، الفائق ٥٩/٤، النهاية ١٨٣/٥، حاشية السيوطي على سنن النسائي ٢٥٧/٣، حاشية السندي على سنن النسائي ٢٥٧/٣.

٣ - ابن الأنباري ٢٥٢، الأصمعي ٢٠، ابن السكيت ١٧٥، السجستاني ١٠٩، قطرب ٨١، القاموس المحيط – تلع، المعجم المفصل ١١٠.

٤ - في ديوانه ٢٨٥.

٥ - قال بهذا عدد كبير من اللغويين، وقد رد القول بضديتهما أحد رواة الأعراب، وهو أبو مضر أخو أبي العميثل فقال: هي مسيل الماء من أعلى الوادي إلى أسفله. انظر اللسان – تلع ٣٧/٨، التاج تلع ٣٩٦/٢٠.

إذا أَشرَف المحْزونُ من رأسِ تَلْعَة
على شِعبِ بوَّانٍ أفاقَ من الكَرْبِ
وألهاه بطــنٌ كالحــريرةِ مَسُّـــه
ومُطَّردٌ يجري من الباردِ العذبِ/[٢٩ب]
وطيـبُ ثمـارٍ في رياضِ أريضـــةٍ
وأغصانُ أشجارٍ جناها على قُربِ
فبالله يا ريحَ الشَّـــمال تحمّلـــي
إلى شِعْب بَوّان سلامَ فتًى صَبِّ[١]

تَلَحْلَح[٢]: يقال: قد تَلَحْلَح الرجلُ، إذا قام في الموضع وثَبَت، وتَلَحْلَح، إذا زال وذهب، قال الفراء: المراد بتَلَحْلَح على المعنى الثاني تَحَلْحَل، فقدم اللام، كما قالوا جَذَب وجَبَذ، وعاث في الأرض وعثا، وقال غيره: إذا كان تَلَحْلَح بمعنى أقام وثبت، فأصله تلحَّحَ من الإلحاح فاستثقلوا الجمع بين حاءات، فأبدلوا من الثانية لاما، كما قالوا: قد صَرْصَر الباب، وأصله صَرَّرَ فأبدلوا صادا، ويقال: قد تَحَلْحَل الرجل، إذا زال وذهب، وأصله تَحلَّل، فأبدلوا من/[٣٠أ] اللام الثانية حاء، كما قالوا: قد تَكَمْكَم، إذا لبس الكُمَّة، وهي القَلَنْسُوة، وأصله تَكَمَّم، وحَثْحَثت الرجل أصله حَثَثْتُه، وتَمْلَمل الرجل أصله تَمَلَّل، من المَلَّة وهي الرَّماد الحار، وموضع الخَبْز، فيقال: قد تَمْلَمل إذا أكثر

---

١ - في الزاهر ١/٥٠١ دونما نسبة، وكذا في معجم البلدان ١/٥٠٣.
٢ - ابن الأنباري ٢٦٨، الصغاني ٢٤٤، المعجم المفصل ١٠٨.

التقلُّب على فراشه من الهمِّ والحُزْن، حتى كأنه متقلبٌ على الجمر، وكَفْكَفتُ [الرجل][1] إذا صرفْتَه عن الشيء، وأصله كَفَّفْته، وتَبَشْبَش من البَشَاشة، ويقال: قد بَثْبَثْتُ إذا استخرجتَ ما عنده، وأصله بَثَثْتُ من البَثِّ، ويقال: قد تَكَعْكَع الرجل، وأصله تَكَعَّع، من قولهم قد كَعَعْتُ عن الأمر.

التَّبِيْع[2]: التَّابِع والمتبوع أيضا.

التَّفَطُّر[3]: أن لا يخرجَ من لَبَن/ ٣٠ب الناقة شيء، والتَّفَطُّر: الحَلْب والتَّفَطُّر: الانشقاق.

(تَغَشْمَر)[4]: تغشمر الرجلُ، إذا رَكب الباطل، وإذا ركب الحق، حكاه قطرب، وهو في الشرِّ أعرف وأشبه.

التَّفِل[5]: المُنْتِن والطَّيِّب أيضا، والنَّتِن قاله قطرب، وقال المؤلف: والمعروف في كلام العرب التَّفَل: النَّتَن، والتَّفِل المُنتن.

تَرِب[6]: تَرِبَ الرجل إذا افتقر، وأَتْرب إذا استغنى، قاله قطرب، قال المؤلف: وهذا عندي ليس من الأضداد؛ لأن تَرِب يخالف لفظ

---

١ - زيادة من ابن الأنباري لإقامة النص.
٢ - ابن الأنباري ٣٨٠، الصغاني ٢٢٥، المعجم المفصل ١٠٢.
٣ - ابن الأنباري ٣٨١.
٤ - ابن الأنباري ٣٨٦ ، قطرب ١١٨، الصغاني ٢٤٠.
٥ - ابن الأنباري ٣٩٧ ، قطرب١٢١، الصغاني٢٢٥ ، المعجم المفصل ١٠٧.
٦ - ابن الأنباري ٣٨٨، الصغاني ٢٢٥ ، القاموس المحيط – ترب – المعجم المفصل ١٠٣.

أَتْرب، فلا يكون تَرِبَ من الأضداد؛ لأنه [يقال][1]: ترب إذا لَصِق بالتراب من شِدَّة الفقر، وأترب إذا استغنى فهو مُتْرِب.

التَّقْرِيظ[2]: يقال: قَرَّظْتُ الرجل، إذا أثنيت عليه ومدحته، وقرّظته/[31أ] إذا ذَمَمْتُه، قاله قطرب، وقال المؤلف: والمعروف عند أهل اللغة[3]: التقريظ مدح الحَيّ، والتأبين مدح الميت، وربما قيل: أَبَّنْتُ الرجل إذا مدحته، وهو حَيّ لم يَمت، وهو قليل، إنما يقال على جهة الاستعارة، وقد أخذه بعض المحدثين، ولم يُسْتَحْسن منه، فقال في مدح القاسم[4] بن عيسى:

طَالت مساعيكَ حتى ما لها صفةٌ ❊❊❊ فأمسكَ الناسُ عن مدحٍ وتأبينِ[5]

التَّوَّاب[6]: هو الله جَلَّ اسمه؛ لأنه يتوب على عباده، والتَّوَّاب الذي يتوب من ذنوبه.

---

١ - زيادة لتكميل العبارة.

٢ - ابن الأنباري ٣٩٧، قطرب ١٢٤، الصغاني ٢٤٢.

٣ - انظر كتاب الفروق ٥١.

٤ - هو أبو دلف القاسم بن عيس العجلي أحد قواد المأمون والمعتصم توفي ببغداد سنة ٢٢٦هـ. انظر ترجمته في وفيات الأعيان ٧٣/٤، سير أعلام النبلاء ٥٤٣/٨.

٥ - لم أقف عليه عند غير ابن الأنباري.

٦ - ابن الأنباري ٤١٧، السجستاني ١٣١، الصغاني ٢٢٥، المعجم المفصل ١١٣، وليس من تضاد فالتوبة إزالة الذنب ومحوه، والله سبحانه يزيل الذنب بالمغفرة، والعبد يزيل الذنب بالحسنة بعد السيئة.

حرف الثاء المثلثة

ثوب قَشيب[1]: يقال للجَديد والخَلَق.

ثَلَلْتُ عَرْشَه[2]: قد ثَلَلْت عَرْشه إذا أصلحتَه، قاله قطرب/[31ب] وقال المؤلف: ليس عندي كما قال إذ كان ثَلَلْتُ يخالف لفظ أَثْللت، والمعروف عند أهل اللغة ثَلَلْتُ عرشه أهلكتُه، يقال قد ثُلّ عَرشُ فلان، وثَلَّ عرشه، وأَثَلَّ الله عرشَه إذا أَهْلَكَه[3]، والثَلَل: هو الهلاك.

الثَّنِيّ[4]: يقال: ناقة ثَنِيّ، إذا وضعت بَطْنين، ويقال لِلَّذي في بطنها ثَنِيّ.

ثَغْب[5]: قال ابن السكيت: هو ماء يجتمع من حفائر يحفرها السيل، إذا انحدر من عَلُ، فيكون كالدِّبار، وهي بلغة أهل المدينة: الجَداول[6] يُغادر السيل فيها ماءً تَصَفِّقُه الرياح فيصفو[7] ويَبْرد، قال: فيقال:

---

١ - ابن الأنباري ٣٧٣، الأصمعي ٥٩، الصغاني٢٤٢، القاموس المحيط – قشب – المعجم المفصل ٢٥٣، قال أبو الطيب ٥٨٨/٢ قال أبو حاتم: ولا أعرف القشيب بمعنى الخلق. وقد حكاه عدة علماء ولا أحسبه إلا صحيحا.

٢ - ابن الأنباري ٣٩٤، قطرب ١٢٥، المعجم المفصل ١١٦.

٣ - وأثل الله عرشه إذا عظَّمه وكثَّره – المقاييس ثلل ٥٩/١.

٤ - ابن الأنباري ٣٣٩، الأصمعي ٤٦، ابن السكيت ١٩٩، الصغاني ٢٢٦، المعجم المفصل ١١٦، ولا تضاد في الكلمة فيما يظهر لي لأنه وصف للناقة في حالة لقاحها بالثاني.

٥ - ابن الأنباري ٣٥٩، الأصمعي ٤٨، ابن السكيت ٢٠١، الصغاني ٢٢٥، المعجم المفصل ١١٥.

٦ - قوله "وهي بلغة أهل المدينة الجداول" زيادة من المختصر على ما في ابن الأنباري.

٧ - في الأصل "فيصفر" وما أثبت عن ابن الأنباري ٣٥٩.

للماء ثَغْب، وللموضع الذي هو فيه ثَغْب، وقال غيره: الثَّغْب: الغَدير من الماء وفيه لغتان ثَغْب وثَغَب/[٣٢أ]، وجمعه ثُغْبان، قلت: أثقالها جمع ثُقل، إذا كان الميت في وَسَط الأرض، فهو ثُقْلٌ لها، وإذا كان فوقها، فهو ثُقْلٌ عليها.

حرف الجيم

جَلَل[١]: يقال: جَلَلْ لليسير، وجَلَل للعظيم، قال الشاعر:

كُلُّ المصيباتِ إن جَلَّتْ وإن عَظُمتْ
إلا المصيباتِ في دينِ الفَتَى جَلَلُ
والشعرُ شيءٌ يَهِيمُ الناطقـــون به
منه غثاءٌ ومنه صَادقٌ مَثَلُ[٢]

أراد كُلُّ المصيباتِ يسيرة، ويأتي جَلل بمعنى أَجْلّ فيقال: فعلت هذا من جَلَلِك أي من أَجْلِك.

الجَوْن[٣]: يقال للأبيض جَوْن، وللأسود جَوْن. ويقال للشمس جَوْنَة، وللنهار جَوْن.

---

١ - ابن الأنباري ١١٧، الأصمعي ٩، ابن السكيت ١٦٧، السجستاني٨٤، الصغاني ٢٢٦، القاموس المحيط – جلل، المعجم المفصل ١٢٢.

٢ - هما للنابغة الشيباني، وهما ديوانه ٢٠٣، والثاني برواية "والشعر شتى".

٣ - ابن الأنباري ١٤٢، الأصمعي ٣٦، ابن السكيت ١٨٩، السجستاني٩١، الصغاني ٢٢٧، المعجم المفصل ١٢٨.

جَدَا[1]: يقال جَدَا/٣٢ب فلانٌ فلاناً إذا سأله، وجَدَاه إذا أعطاه، ويقال في المستقبل: يَجْدُو، وفي الدائم جَادٍ، فمن الأول والثاني قول الشاعر:

جَدَوتُ أناساً مُوسِرين فما جَدَوا[2] .....

جُدّ[3]: قال قطرب: يقال للبئر الكثيرة الماء جُدّ، وللقليلة أيضا، وقال غيره: الجُدُّ عند العرب: البئر الجيدة الموضع من الكَلأ، والجُدُّ في غير هذا: الرجل العظيم الجَدِّ في الناس.

ويقال: قد جَدَّ الرجل يَجَدُّ إذا صار ذا جَدٍّ في الناس، والجَدُّ: الحَظّ قال الشاعر:

ولقد يُجدُّ المرءُ وهو مُقَصِّرٌ ❖❖❖ ويخيبُ سَعْيُ المرءِ غيرَ مقصّرِ[4]

الجَرَبَّة[5]: يقال: عِيالٌ جَرَبَّة، إذا كانوا يأكلون/٣٣أ كثيراً، فكأنهم يَقْوَون بذلك، وعِيَال جَرَبَّة إذا كانوا ضعفاء قاله قطرب.

---

١ - ابن الأنباري ٢٣٢، أملي القالي٣٢٦/٢، الصغاني ٢٢٦، لسان العرب جدو ١٣٤/١٤، المعجم المفصل ١٢٠.

٢ - عجزه: "ألا الله فاجدوه إذا كنت جاديا" وهو بلا نسبة في أمالي القالي ٣٢٦/٢. وإيضاح شواهد الإيضاح ٥٥٢/١، كتاب الأفعال ١٨٨/١، أساس البلاغة – جدو – لسان العرب جدو ١٣٤/١٤، تاج العروس جدو ٣٢٩/٢٧.

٣ - ابن الأنباري ٢٣٨، قطرب ١٤٩، أبو الطيب ١٧٤/١، الصغاني ٢٢٦، القاموس المحيط – جدد، المعجم المفصل ١١٩، وقد حققت في عدم ضديتها في الأضداد في القاموس المحيط ١٥١.

٤ - البيت في الزاهر ٢٠/١، دونما نسبة، ومع ثلاثة أخر بلا نسبة في لباب الآداب ٣٦١.

٥ - ابن الأنباري ٢٤٤، قطرب ١١٢، المعجم المفصل ١٢١.

الجَدِيد[1]: يقال جَدِيدٌ للجَديد الذي يعرفه الناس، وجَدِيد للمقطوع، قال الوليد بن يزيد[2]:

أبى حُبِّي سُليمى أن يَبِيْدا ❖❖❖ وأصبحَ حَبْلُها خَلَقًا جَديدا

أراد خلَقَا مقطوعاً، وأصله "مَجْدُودا" فَصُرف عن مفعول إلى فَعِيل، كما قالوا: مَطبوخ وطَبِيخ، ومَقْدُور وقَدِير، وقال بعض اللغويين[3]: معناه وأضحى حبلها خَلَقاً عندها، جديداً عندي؛ لأني لم أَمَلَّها كما مَلَّتني، ولم أَنوِ قَطِيْعتها كما نوت قَطِيْعتي.

الجَبْر[4]: يقال: جَبْر للمَلِك، وجَبْر للعبد، وقولهم جبرئيل معناه عبدالله، فالجَبْر العبد، والأيل والإلّ/٣٣ب الربوبية.

وقال بعض المفسرين[5]: الإلُّ هو الله تعالى، واحتج بقوله تعالى: ﴿لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً﴾[6] قال: معناه لا يرقبون الله، ولا ذِمَّته، ويحكى عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه "أن المسلمين لما قدموا عليه من قتال مُسَيْلِمة استقرأهم بعض قرآنه، فلما قرؤوا عليه

---

١ - ابن الأنباري ٣٦٤، الصغاني ٢٢٦، المعجم المفصل ١٢٠.

٢ - ليس في ديوانه، وهو في كثير من المصادر اللغوية والأدبية منها الكامل ١٠١/٢ أدب الكاتب ٢٩٢ ، مقاييس اللغة – جدد ٤٠٧/١، المحكم جدد ١٨٦/٧، وليس من تضاد بين الجديد وبين المقطوع، وكلمة جديد لم ترد بمعنى جديد و خلق، لكنها بمعنى الجديد والمقطوع.

٣ - لم أقف على هذا القول عند غير ابن الأنباري.

٤ - ابن الأنباري ٣٩٩، الصغاني ٢٢٦، القاموس المحيط – جبر.

٥ - هو سعيد بن جبير – كما في تفسير الثعلبي ١٤/٥، تفسير السمرقندي ٤١/٢، تفسير البغوي ٢١٩/٢.

٦ - التوبة ١٠.

عَجِب، وقال: إن هذا كلام لم يخرج من إلِّ"[1] أي من رُبوبية، وقال بعض المفسرين[2]: جبريل: معناه عبدالله، وإسرافيل معناه عبدالرحمن، وكل اسم فيه إيل فهو مُعَبَّد لِلَّه عزَّ وجلّ.

حرف الحاء المهملة

الحَمِيمْ[3]: للحارّ والبارد، قاله بعض الناس، ولم يذكر له شاهداً، والأشهر فيه الحارُّ، قال تعالى/[34أ]: ﴿حَمِيمًا وَغَسَّاقًا﴾[4]

فالحَمِيم: الحارّ، والغَسَّاق: البارِد الذي يُحْرِق كما يُحْرِق الحارّ، والحَمِيم أيضا: القريب في النَّسَب.

حَرْف[5]: يقال للرجل القَصِير حَرْف، ويقال للنَّاقة العظيمة حَرْف، وقال بعض البصريين: يقال للناقة الصغيرة: حَرْف أيضا، وإنما قيل للعظيمة: حَرْف لشدَّتها وصلابتها تشبيها بحَرْف الجبل، أو لسرعتها تشبيهاً بحرف السَّيف في مَضَائه، قال الشاعر وأراد المعنى الثاني:

---

١ - غريب الحديث لأبي عبيد ١/١٠٠، الفائق ٤/١٨.

٢ - أسند إلى ابن عباس في تفسير الرازي ٣/٦١١ وقدر رده السوسي قائلا: إنه لا يصح لوجهين أحدهما: أنه لا يعرف في أسماء الله إيل، والثاني: أنه لو كان كذلك لكان آخر الاسم مجرورا.

٣ - ابن الأنباري ١٧٢، السجستاني ١٥٢، الصغاني ٢٢٨، المعجم المفصل ١٣٧، وانظر الأضداد عند الفيروز أبادي ١٦٧.

٤ - النبأ ٢٥.

٥ - ابن الأنباري ٢٣١، السجستاني ٩٦، الصغاني ٢٢٧، المعجم المفصل ١٣٢، وليس من تضاد لأن الحرف هي الناقة الضامر صغيرة أو كبيرة – انظر تهذيب اللغة حرف ٥/١٢.

وإذا خَلِيلُ لم يَدُمْ لكَ وَصْلُهُ ❖❖❖ فاقْطَعْ لُبانَتهُ بِحَرْفٍ ضامِرِ[1]

الحَزَوَّر[2]: يقال للغلام اليافع الذي قارب الاحتلام: حَزَوَّر، وللشيخ حَزَوُّر، وقال ابن السكيت: يقال للرجل الذي قد انتهى شبابه: حَزَوَّر، قال/[34ب] الأحنف بن قيس:

إنَّ أحقَّ الناسِ بالمَنِيَّه ❖❖❖ حَزَوَّرٌ ليست له ذُرِّيَهْ[3]

أراد بالحَزَوَّر هنا الشيخ.

حَافِل[4]: يقال: الناقة حَافِل، إذا ذهب اللَّبن من ضَرْعها، فلم يبق منه إلا اليسير، ويقال: امرأة حافل، إذا امتلأ ضَرْعها باللبن، ويقال: وادٍ حَافل، وشُعْبَةٌ حَافِل إذا كثر سَيْلُهما.

الحِرْفَة[5]: يقال: قد أَحْرف الرجل إحْرافاً، إذا نما ماله وكَثُر، والاسم منه الحِرْفة، والحِرْفة عند الناس، الفَقْر وقِلَّة الكَسْب، وليست من كلام العرب، إنما تقولها العامة.

---

١ - بلا نسبة في الزاهر ٣٠٢/١، اللسان – رجل ٢٧١/١١، وفي الصداقة والصديق ٢٠٤، لثعلبة بن صعير المازني وكذا في المفضليات ١٢٩.

٢ - ابن الأنباري ٢٥٠، ابن السكيت ١٧٥، السجستاني ١٨٨، أبو الطيب الصغاني ٢٢٧ ٠ وانظر تعليقي على الكلمة في الأضداد في القاموس المحيط ١٥٤.

٣ - بلا نسبة في تهذيب اللغة حزر ٢٠٧/٤، اللسان حزر ١٨٧/٤، التاج حزر ٨/١١، وهو في ديوانه ٢٣٧.

٤ - ابن الأنباري ٣٠٨، الصغاني ٢٢٧، المعجم المفصل ١٣٢.

٥ - ابن الأنباري ٣٧٥، المعجم المفصل ١٣٢، والتي بمعنى الفقر وقلة الكسب هي "الحُرفة" بضم الحاء كما في التهذيب حرف ١٣/٥، فهما كلمتان لا واحدة الحِرفة والحُرْفة، ولكن العوام كسروا الحاء فاتحد اللفظ.

الحَوْمَان[1]: المكان السَّهل يُنْبِتُ العَرْفَج، والحَوْمَانة الموضع الغَليظ الخَشِن، وجمعها حَوَامِين، ويجوز أن يقال في جمعها حَوْمَان فيكون بين/[35أ] الجمع والواحد الهاء، كما قالوا نَخْل ونَخْلة وتَمْر وتَمْرة، قال زهير[2]:

أَمِن أُمِّ أَوفى دِمنَةٌ لَم تَكَلَّمِ ❖❖❖ بِحَومانَةِ الدُرّاجِ فَالمُتَثَلَّمِ

[حَمَأْتُ][3]: حَمَأْتُ الرَّكِيةَ حَمْأةً، إذا أخرجتَ منها الحَمْأة، و أحمأْتُها إحْماء، إذا جعلت فيها الحَمْأة، قاله قطرب، وردّه المصنف بكون اللفظ مختلفا، وتقدم نظيره.

[حَرَس][4]: حرسَ الشيء حفظه، وحَرَسَه: سَرَقه من المرعى، وفي الحديث "لا قَطْعَ في حَرِيْسَه الجَبَل"[1] أي في الشَّاة يَسْرِقُها الرجل من الجبل، فلا يلزمه قَطْع؛ لأنه اختلسها من غير حِرْز ولا مَعْقِل.

---

١ - ابن الأنباري ٣٨٠، السجستاني ١٣٩، المعجم المفصل ١٣٨، وليست الكلمة من الأضداد؛ لأن منابت العرفج لا تكون في سهول إطلاقا، وإنما تنبت في الأماكن الغلاظ، ولا تنبت في رمال، ولا في قيعان، وأفضل تعريف للحومان الذي ينبت فيه العرفج، أنه المكان الغليظ المنقاد الذي ليس فيه إكام ولا أبارق- وانظر الجراثيم لابن قتيبة ٣٩/٢ تهذيب اللغة حمن، وحوم ٧٨/٥ و ١٨٠.

٢ - ديوانه ٤.

٣ - ما بينهما زيادة والكلمة في ابن الأنباري ٤٠١، قطرب ١٤١، المعجم المفصل ١٣٥، وإخراج الكلمة من الأضداد كما فعل ابن الأنباري هو الأرجح لاختلاف الصيغة فعل وأفعل.

٤ - ما بينهما زيادة، والكلمة في ابن الأنباري ٤١٦، السجستاني١٣١، الصغاني ٢٢٧، وقد علل ابن فارس في المقاييس التسمية تعليلا يبعدها عن الأضداد انظر المقاييس حرس ٣٨/٢.

[حَلَّق][٢]: قد حَلَّق ماء الرَّكية، إذا تَسَفَّل ونزل، وقد حَلَّق الطائر في الهواء، إذا علا وارتفع/[٣٥ب].

حرف الخاء المعجمة

خِنْذِيذ[٣]: يقال خَنْذِيد للفَحْل وللخَصِيّ، قاله أبو عبيدة[٤]، وقيل: الخِنْذِيذ: الفَائِق من كلِّ شيء، وقيل: الكَريم، وقيل: الضَّخْم.

خَلّ[٥]: يقال فَصيلٌ خَلٌّ، إذا كان سَمينا، وبعيرٌ خَلٌّ للذي لم يصادف رَبيعاً عامَهُ، فهو أَعْجَف.

خائف[٦]: يقال رَجُلٌ خائفٌ، إذا كان يخافُ غيره، وسبيلٌ خائفٌ، إذا كان مَخُوفا.

خِفْتُ[٧]: يكون بمعنى الشَّكّ، ويكون بمعنى اليقين، ومعنى الأول ظاهر، أما الثاني فمنه قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ

---

١ - في سنن النسائي ٨/٨٤، سنن الدارقطني ٤/٢٦٣.

٢ - ما بينهما زيادة، والكلمة في ابن الأنباري ٤٢٢، السجستاني ١٥٤، المعجم المفصل ١٣٥، ولا ضدية في الكلمة لأنها لا تكون بالمعنيين للشيء نفسه.

٣ - ابن الأنباري ٨٠، السجستاني ٨٧، الصغاني ٢٢٩، الأضداد في القاموس المحيط ١٥٤ قال في التاج – خنذ ٩/٤٠٥ كل ضخم من الخيل وغيره خنذيه، فخرج بذلك من الأضداد.

٤ - لم أقف عليه في غير الأضداد.

٥ - ابن الأنباري ٣١٨، الأصمعي ٤٣، ابن السكيت ١٩٦، الصغاني ٢٢٩، المعجم المفصل ١٤٦.

٦ - ابن الأنباري ١٥٧، الصغاني ٢٢٩، المعجم المفصل ١٣٩، ولا ضدية في الكلمة لأنها لا تقال بالمعنيين للشيء نفسه.

٧ - ابن الأنباري ١٧١ قطرب، الصغاني ٢٢٩، المعجم المفصل ١٣٩.

﴿إِعۡرَاضًا﴾[1] قال أبو عبيدة وقطرب: معناه عَلِمَت[2]، وبعض العرب يجعل الخوف بمعنى الرجاء، فيقول: "أتيت فلاناً فما خِفْت أن ألقاه/[36أ] فلقيته" يريد فما رجوتُ، ويجعل الرجاء بمعنى الخَوْف، قال:

وأعْتَقْنا أُسَارى من نُمَيرٍ ❖❖❖ لخَوفِ الله أو نَرْجو العِقَابا[3]

خَجِل[4]: قال ابن السكيت: خَجِلَ الرجلُ، إذا مَرِحَ، وخَجِل، إذا كَسِل، ويقال: وادٍ خَجِلٌ إذا كان كثيرَ النبات، لا يكادون أصحابه يبرحون منه؛ لكمال خِصْبه، ويقال نبات مُخْجِل، إذا كان كثيرا.

خَبَتِ النار[5]: يقال: خَبَت النار، إذا سكنَت، وخبت، إذا حَمِيت، وفُسِّر بالمعنيين قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا خَبَتۡ زِدۡنَٰهُمۡ سَعِيرًا﴾[6] أما المعنى الثاني فظاهر، وأما الأول فاختُلف في توجيهه، فقال أبو عبيدة[7]: إنه ليس في سُكُونها راحة لهم؛ لأن النار يسكن لَهَبها ويتضرم جَمْرها/[36ب] فتكون أشد إيلاما، وقال غيره: إنما الخُبُو للأبدان؛ لأن نار جنهم لا تسكن البَتَّة؛ لأن الله تعالى قال: ﴿لَا يُفَتَّرُ عَنۡهُمۡ﴾[8] والتأويل

---

١ - النساء ١٢٨.
٢ - لم أقف عليه في مجاز القرآن، وقاله أيضا مقاتل بن سليمان انظر تفسير مقاتل ٢/٥٨٩.
٣ - لم أقف عليه في غير الأضداد.
٤ - ابن الأنباري ١٨٦، الأصمعي ١٥، ابن السكيت ١٧٦، الصغاني ٢٢٨، المعجم المفصل ١٤٣.
٥ - ابن الأنباري ٢٠٩، الصغاني ٢٢٨، المعجم المفصل ١٤١.
٦ - الإسراء ٩٧.
٧ - لم أقف على قوله في مجاز القرآن.
٨ - الزخرف ٧٥.

كلما خَبَتْ الأبدان زدناهم سعيرا، أي إذا احترقت جلودهم ولحومهم فأَبْدلهم الله تعالى جلوداً غيرها ازدادَ تسعيرُ النار في حال عملها في الجُلُود، قال بعض أهل اللغة[1]: الخَبْو لا يكون إلا بمعنى السكون، ولا يدع أن تسكن في حال يأمرها الله سبحانه وتعالى بالسكون فيها، ولا يبطله قوله: ﴿لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ﴾؛ لأن معناه لا يُفَتَّر عنهم من العذاب الذي حُكِم عليهم به، في الأوقات التي حكم عليهم بالعذاب فيها، فأما الوقت الذي تسكن فيه النار، فهو خارج من هذا المذكور/[37أ] في الآية الأخرى، قال: ويدل على صحة هذا القول، أنه لو حَكَم رجل على رجلٍ بأن يعذب أوَّل النهار وآخره، وأن لا يعذب في وسطه، لجاز له أن يقول ما نقصته من العذاب شيئا، وهو لم يُعذَّب وسط النهار؛ لأنه يريد ما نقصته من العذاب الذي حكمت عليه شيئا، وقال بعضهم: تأويل الآية، كلما أرادت أن تخبو زدناهم سعيرا، فهي على هذا لا تخبو؛ لأن القائل إذا قال أردت أن أتكلم فمعناه لم[2] أتكلم، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾[3] معناه إذا أردت قراءة القرآن؛ لأن الاستعاذة حكمها أن تسبق القراءة، وقال

---

١ - لم أقف عليه في كتب اللغة، والذي في تفسير الطبري ٥٦١/١٧ أنه مذهب ابن عباس رضي الله عنه، فقد قال: "خبوها أنها تسعر بهم حطبا فإذا أحرقتهم فلم يبق منها شيء صارت جمرا تتوهج فإذا بدلوا خلقا جديدا عاودتهم".

٢ - في الأصل " أن " وما أثبت عن ابن الأنباري.

٣ - النحل ٩٨.

بعضهم[1]: تأويل الآية كلما خبت/٣٧ب كان خبوها الزيادة في الالتهاب، وما كان خبوه هكذا فلا خبوَ له، كما تقول سألت فلاناً أن يزورني، فكانت زيارته إياي قطيعتي، أي جعل القطيعة بَدَلَ الزيارة، ومن كانت زيارته قطيعةً فلا زيارة له، ومثله ما لفلانٍ عيبٌ غيرَ السخاء، معناه مَنِ السخاءُ عيبُه فلا عيب فيه، وقول النابغة[2]:

ولا عيبَ فيهم غيرَ أن سيوفَهم ❊❊❊ بهن فُلُولٌ من قراعِ الكتائبِ

الخُلُوف[3]: يقال: قَومٌ خُلُوفٌ إذا كانوا مُقيمين، وخُلُوف إذا كانوا ظاعنين.

خَانَ[4]: ويقال خانَ النعيمُ فلاناً، وخانَ الدهرُ النعيمَ فلاناً، فيكون النعيم فاعلا في حال، ومفعولاً في حال، وخانَ/٣٨أ غير مُتَغَيِّر اللَّفظ، قال الأعشى[5]:

وخانَ النعيمُ أبا مالكٍ ❊❊❊ وأيُّ امرىءٍ صالحٍ لم يُخَنْ

ويروى "وخان النعيمُ أبا مالك" على معنى وخان الزمانُ أبا مالك النعيمَ.

---

١ - في مجاز القرآن ١/٣٩١ "أي تأججا".

٢ - ديوانه ٤٤.

٣ - ابن الأنباري ٢٤٣، الأصمعي ٢٢٩، ابن السكيت ٢٠٧، السجستاني ١٤٨، المنشي ٤٥، الأضداد في القاموس المحيط ١٦١، المعجم المفصل ١٤٦.

٤ - ابن الأنباري ٣٠٤، الصغاني ٢٢٩، المعجم المفصل ١٤١.

٥ - ديوانه ٦٥.

الخَشِيْب[1]: يقال: سَيفٌ خَشيبٌ، إذا كان صقيلاً، وسيف خشيبٌ، إذا بُرِدَ ولم يُصْقَلْ.

الخَابِط[2]: النائم، والخَابِط الذي يَخْبِط الأرضَ بيديه، ورجليه.

حرف الدال المهملة

الدائم[3]: يقال للسَّاكن: دائم، وللمتحرك دائم، ويقال قد دوَّم الطائر في السماء، إذا تَحَرَّك ودار، وقال الأصمعي: لا يقال دوَّم إلا في السماء.

دِعْظَاية[4]: يقال رجلٌ دِعْظَاية، إذا كان طويلا، ودِعْظَايةٌ، إذا كان قصيرا.

دَلْوٌ يَدِيَّة[5]/٣٨ب وأَدِيَّة، إذا كانت وَفْقاً ليست واسعة ولا ضَيِّقة، ودلو يَدِيَّة إذا كانت واسعة، ويقال أيضا: ثوبٌ يَدِيٌّ إذا كان واسع الكُمِّ، وإذا كان ضَيَّقا.

---

١ - ابن الأنباري ٣٤٥، الأصمعي ٤٤، ابن السكيت ١٩٨ ، الصغاني ٢٢٨، المنشي ٣٣، المعجم المفصل ١٤٥.

٢ - ابن الأنباري ٣٧٩، قطرب ٩٩، الصغاني ٢٢٨، المعجم المفصل ١٣٩.

٣ - ابن الأنباري ١٠٩، السجستاني ١٢٩، المعجم المفصل ١٥٠، وإذا كانت الديمومة في الماء سكونا، وفي الطائر حركة فأين التضاد؟ ابن قتيبة في غريب الحديث ٢٣٥/١ يقول: تدويم الطائر إنما سمي بذلك لسكونه، وتركه الخفقان بجناحيه.

٤ - ابن الأنباري ٢٣٠، الصغاني ٢٢٩.

٥ - ابن الأنباري ٢٨٩، السجستاني ١٠٤، الصغاني ٢٤٨، المعجم المفصل ٣٢٧.

الـدُّرَع[1]: قـال قطـرب: يقـال دُرَعٌ للَّيـالي الـتي صُـدُورها بـيض وأعجازها سُود، وبالعكس أيضا، وواحدة الـدُّرَع دَرْعـاء قـال: ويقـال شَاة دَرعاء، إذا كان مُقَدَّمُها أبيض، ومُؤَخَّرها أسود. وبـالعكس، وتابعـه علـى هـذا مجموعـة البـصريين، قـال المؤلـف: فالـذين يقولـون: دُرْع بتسكين الـراء يـذهبون إلى أن الواحـدة دَرْعـاء، والـذين يقـول دُرَع بفـتح الـراء يقولـون الواحـدة دُرْعَـة، وقـد يقـول/[39أ] بعـضهم: واحـدةٌ الـدُّرَع دَرْعاء، وهذا الجمع على غير قياس.

دَهْوَر[2]: يقال: دَهْوَر الرجل إذا أكل، ودَهْوَر إذا أحدث.

حرف الذال المعجمة

ذَعُـوْر[3]: يقـال: فـلانٌ ذَعُـور، أي ذَاعِـر، وذَعُـور، أي مَـذْعُور، وأنشد هنا استطرادا:

لَوْ مَلَكَ الْبَحْرَ وَالْفُرَاتَ مَعاً ❖❖❖ مَا نَالَنِي مِنْ نَدَاهُمَا بَلَـلا
فِعَالُـــهُ عَلْقَـمٌ مَغَبَّتُـــهُ ❖❖❖ وَقَوْلُـهُ لَوْ وَفى بِهِ عَسَـلا[4]

أراد بـ "نَالَنِي" أعطاني، ونَصَب العَسَلَ على معنى كان عَسَلاً.

---

١ - ابـن الأنبـاري ٢٩٣، قطـرب ١٢٣، السجـستاني ٩٨ الـصغاني ٢٢٩، المعجـم المفـصل ١٤٩.

٢ - ابن السكيت ٣٧١، قطرب ٨١، المعجم المفصل ١٥٠ ولا تضاد في الكلمة لأن الدهورة هي جمع الشيء ثم قذفه في مهواة. تهذيب اللغة – دهر ١١٠/٦.

٣ - ابن الأنباري ٧٨، ٣٦٨، قطرب ٨٣، الأصمعي ٥٥، ابن السكيت ٢٠٧، السجستاني ١١، الصغاني ٢٣٠.

٤ - بلا نسبة في الزاهر ٤٥٧/١، أساس البلاغة تول ٣٠٩/٢.

الذَّفْر[1]: يقال شَمَمت للطيب ذَفْراً وللنَّتَن ذَفْرا، والذَّفَر حِدَّة الريح فيهما جميعا، والذَّفْر بتسكين الفاء مع الدال لا يقال إلا في النَّتَن، ومنه قولهم للدنيا: أم ذَفْر[2]، وللأَمَة يا ذَفَارِ/٣٩ب.

حرف الراء

رَتَوْت[3]: قال أبو عَمرو: يقال: رَتَوْت الشيء إذا قَوَّيتُه، ورَتَوْتُه إذا ضَعَّفْته ونَقَّصْته، والرَّتْو أيضا: الجَمْع والشَّدّ، والرَّتو أيضا: الخَطْو، والرَّتْوة: الخَطْوة، يقال: رَتَوْتُ إذا خَطَوْت.

الرَّبيبة[4]: قال قطرب: يقال رَبِيبَةٌ لِلَّتي تُرَبِّب، ورَبِيْبَة للتي تُرَبَّب، وإذا كانت الرَّبيبة التي تُرَبِّب فالوجب فيها أن يقال: امرأة رَبِيْب، وجارية رَبِيْب بغير هاء، كما يقال: امرأة قَتِيل، وكَفٌّ خَضِيب، إلا أنهم زادوا الهاء لما جعلوها اسما مفردا، كما قالوا هي قتيلةُ بني فلان، والرَّبِيْبَة ابنة امرأة الرجل من غيره، والرَّبيب ابن امرأته من غيره، ويقال/٤٠أ لزوج أُمِّ الرَّبِيْب رَبّ، وكان مجاهد يكره أن يتزوج الرجل امرأة رَابِّه.

---

١ - ابن الأنباري ١١٥، الأصمعي ٥٨، قطرب ١١٣، السجستاني ٩٦، الصغاني ٢٣٠، المنشي ٤٦.

٢ - انظر ما يعول عليه.

٣ - ابن الأنباري ١١٦، الأصمعي ٤٢، ابن السكيت ١٩٦، قطرب ١٠٣، السجستاني١٣٠، الصغاني ٢٣٠، المنشي ٤٩، الأضداد عند الفيروزأبادي ١٧١، المعجم المفصل ١٥٥.

٤ - ابن الأنباري ١٧٦، الأصمعي ٥١، ابن السكيت ٢٠٤، قطرب ١٠٢، السجستاني ١٢٠، المعجم المفصل ١٥٣.

رَهْو[1]: يقال: رَهْو ورَهْوة للمنخفض، ورَهْوٌ ورَهْوة للمرتفع، ومنه قول رؤبة:

إذا علونا رَهْوةً أو خَفْضَا

أراد بالرَّهْوة الارتفاع، ومن الأول قَول أبي العَبَّاس النُّميري[2]:

دَلَّيْتُ رِجْلَيَّ في رَهْوةٍ .....

يريد في انخفاضٍ، ويقال أيضا للساكن رَهْو، وللواسع رَهْو، وللطائر الذي يُقَال له الكُرْكِي: رَهْو.

رَاغ[3]: يقال راغ فلانٌ على القوم، إذا أقبل عليهم، وراغ عنهم، إذا وَلَّى عنهم وذهب: قاله قطرب، ومنعه الفراء[4].

الرَّاوِية[5]: شِبه ضِدّ، يقال للمَزَادَة رَاوية، وللبعير الذي يَحْمل المَزَادة رَاوِية.

رَكُوْب[6]/٤٠ب: يقال للَّذي يَركَب، وللمَرْكُوب، وللطريق الذي يُرْكب.

---

١ - ابن الانباري ١٨٢، الأصمعي ١١، قطرب ١١٢، ابن السكيت ١٦٩، السجستاني ٩٣، الأضداد في القاموس المحيط ١٧١، المعجم المفصل ١٦١.

٢ - ديوانه ٨٠

٣ - ابن الأنباري ١٨٧، قطرب ١٤٨، المعجم المفصل ١٥٢، ويعود التعبير عن المعنيين إلى اختلاف حرف الجر ولذا فلا أرى الكلمة من الأضداد.

٤ - لم أقف على هذا الرأي منسوباً للفراء في غير الأضداد.

٥ - ابن الأنباري ١٩٨، الأصمعي ٤٦، قطرب ٨٣، ابن السكيت ٢٠٠، المعجم المفصل ١٥٢.

٦ - ابن الأنباري ٣٦٨، قطرب ٨١، ٨٥، الأصمعي ٥٥، ابن السكيت ٢٠٧، الصغاني ٢٣١، المعجم المفصل ١٦١.

الرَّغُوث[1]: يقال للتي[2] يَرْغَثُها وَلَدٌ، ويقال للوَلد أيضا، فيكون للفاعل والمفعول.

[رَبَع][3]: رَبَع الرجلُ رَبْعًا إذا أقام، والرَّبْعَة: السَّير الشديد، قاله قُطْرب، قال المؤلف: وهذا عندي ليس من الأضداد؛ لأن الرَّبْعة لا تقع على الإقامة إلا بإبطال هذا اللفظ، والانتقال منه إلى لفظ آخر[4]، وإنما يكون الحرفُ من الأضداد إذا وقع على معنيين متضادين ولفظه واحد في البابين، فإذا اختلف اللفظان بطل أن يكون الحرفُ من حروفِ الأضداد.

رَعِيب[5]: رجلٌ رَعِيب العين ومَرْعُوبها، وقد رَعَب يَرْعَب رُعْبا، يقال ذلك للشُّجاع وللجبَان/[41أ].

[رَجُل][6]: ومما يَجْري مَجْرى الأضداد قولهم: رَجُل، للرجل الواحد، ورَجُل، للجماعة من الرَّجّالة واحدهم رَاجِل، فيجري مجرى قولهم راكب ورَكْب، وشارِب وشَرْب، وصاحب وصَحْب، ويقال: جاء القوم رَجَّالة، ورَجْلَى، ورَجَالى، ورُجَلاء[7] بمعنى، وكذلك

---

١ - ابن الأنباري ٣٦٩، قطرب ٨٣، السجستاني ١١٢، المعجم المفصل ١٦٠.
٢ - في الأصل للذي.
٣ - ما بينهما زيادة. والكلمة في ابن الأنباري ٣٧٦، قطرب٩٦، المعجم المفصل ١٥٣.
٤ - المقصود أننا أمَام لفظين، رَبْع للإقامة من رَبَع، ورَبْعَة للسير الشديد من ارتبع - انظر تهذيب اللغة - ربع - ٢٢٥/٢.
٥ - في الأصل بالغين، وما أثبت عن ابن الأنباري ٤١٢، قطرب ١٣٩، ١٦٠.
٦ - ابن الأنباري ٤١٦، المعجم المفصل ١٥٩.
٧ - العبارة في الأصل فيها تكرار لكلمتي " ورجالى ورجلا ".

رُجَّالا، قال تعالى: ﴿يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾[1] ويقرأ رُجَّالا[2] على مثال صُوَّام، وقُوَّام، ويقال: جاء عبدالله راجِلاً، ورَجْلان بمعنى.

الرُّوْح[3]: رُوْح الإنسان، يقال: هي النفس، ويقال: هي غيرها، فالرُّوح التي في الإنسان يكون بها النَفَس، والتقلُّب في النوم، والتحرُّك، والنَّفْس هي التي يقع بها العقل، والمشي، وقالوا: إذا أنام الله الرجل قبض نَفْسَه، ولم يقبض رُوْحَه، والرُّوح أيضا: جبريل عليه السلام/[41ب].

والرُّوح: خَلْقٌ من خلق الله عز وجل، لهم أيدٍ وأرجل، يشبهون الناس وليسوا بناسٍ، وروي عن مجاهد أنه قال "الرُّوح خَلْقٌ مع الملائكة لا تراهم الملائكة، كما لا ترون أنتم الملائكة"[4] والرُّوح: حَرْف استأثر الله تعالى بعلمه، ولم يُطْلع عليه أحداً من خلقه، وهو قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ﴾[5] وروي عن علي رضي الله عنه أنه قال: "الروح مَلَك من الملائكة، له سبعون ألفَ وجه، لكل وجهٍ سبعون ألفَ لسان، لكل لسان سبعونَ ألفَ لغةٍ، يسبح الله تعالى بتلك اللغات

---

١ - الحج ٢٧.

٢ - هذه قراءة ابن عباس رضي الله عنه ومجاهد وغيرهما - أنظر المحتسب ٨٩/٢.

٣ - ابن الأنباري ٤٢٣، المعجم المفصل ١٦٣، والكلمة ليست من الأضداد، فليس من معانيها ما هو متضاد بل هي من المشترك.

٤ - في الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٣٣٣/٥ عن ابن ثابت الأنباري ولم أقف عليه في غيره.

٥ - الإسراء ٨٥.

كلها، يُخْلق من كل تسبيحة مَلَك يَطير مع الملائكة إلى يوم القيامة"[1] والله تعالى أعلم.

حرف الزاى/ا٤٢

الزَّاهق[2]: يقال للميِّت: زَاهق، ويقال للسَّمين: زَاهق، ويقال: فَرسٌ زاهق، إذا حَسُنت حاله وحَمَل اللحم، ويقال: زَهَق الرجل، إذا مات، أو شَارف الموت، وزَهَق الباطل معناه بَطَل، وقال بعض أهل اللغة: يقال أيضا للمُقَدَّم: زاهق.

زَنَأ[3]: يقال: قد زَنَأ في الجبل يَزْنَأ زَنْأً وزُنُوا، إذا صَعَد فيه، ويقال: قد زَنَأ، إذا لَصِق بالأرض فلم يَبْرحْ.

زال[4]: يقال: قد زَال المكروه عن فلان، وقد زال الله المكروه عنه بمعنى أزال.

---

١ - في كثير من التفاسير منها تفسير الطبري ١٧/٥٤٤، المحرر الوجيز لابن عطيه ٣/٤٨١، غرائب القرآن (تفسير النيسابوري) ٤/٣٨٢.

٢ - ابن الأنباري ١٨٧، وقطرب ١٢٣، السجستاني ١٣٠، الصغاني ٢٣٢، الأضداد عند الفيروزأيادي ١٦٣، المعجم المفصل ١٦٥، والمختصر قد جارى ابن الأنباري فلم يذكر المعنى الذي به تكون الكلمة من الأضداد وهو الشديد الهزال من الدواب.

٣ - ابن الأنباري ٢٩٨، الصغاني ٢٣١، المعجم المفصل ١٦٧.

٤ - ابن الأنباري ٣٠٣، المعجم المفصل ١٦٤، ولا ضديه في المعنى فهو واحد سواء أسند الفعل إلى المكروه أو إلى مزيل المكروه وهو الله سبحانه.

زيد أَعْقل[1] **الرجلين**: إذا كان أحدهما عاقلاً، والآخر أَحْمق، فأما المعنى الأول، فلا يُحتاج فيه إلى شاهد؛ لشهرته عند عَوامِّ الناس، وخواصِّهم، وأما المعنى الآخر فشاهده قوله تعالى: ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا / ٤٢ب﴾[2] قال الفراء: قال بعض المشيخة: يروى[3] أنه يُفْرغ من حساب الناس في النصف من ذلك اليوم، ثم يُقِيل أهل الجنة في الجنة، وأهل النار في النار، قال الفراء: وأصحاب الكلام إذا اجتمع لهم عاقل، وأحمق، لا يقولون: هذا أعقل الرجلين، إلا أن يكون الرجلان أحدهما أزيدَ عقلاً من الآخر، قال: فقول الله عز وجل ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا﴾ يدُلك على خطَئهم؛ لأن أهل النار ليس في مستقرهِّم شيء من الخير"[4].

الزُّبْية[5]: يقال للحَفِيرة التي تجعل مَصْيدة للأسد: زُبْية، ويقال في جمعها: زُبَى، ويقال لَأَكْمة مرتفعة من الأرض: زُبى، فاعلم.

---

١ - ابن الأنباري ٣٣٦، وقد أزال المحقق المعنى الثاني الذي عدت الكلمة لأجله عند ابن الأنباري من الأضداد، وهو "إذا كانا عاقلين إلا أن أحدهما أكثر عقلا من الآخر" وقد أشار محمد أبو الفضل ابراهيم في التحقيق الأول إلى أن هذا المعنى ساقط عند ابن الأنباري، وقد زاده هو من ابن السكيت، ولا ضدية في الكلمة، وأسلوب التفضيل يستعمل عند زيادة المعنى في طرف على طرف، وعند توافر المعنى في طرف وانعدامه في طرف آخر، كما في الآية "أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا".

٢ - الفرقان ٢٤.

٣ - في الأصل "يرون".

٤ - في معاني القرآن ٢٦٦/٢.

٥ - ابن الأنباري ٣٥٤، الأصمعي ٥٥، ابن السكيت ٢٠٦، السجستاني ١٨٧، الصغاني ٢٣١، قال في التاج زبي ٢٠٩/٣٤ وحفرة الأسد إنما تحفر في موضع عال- وعلى هذا فلا ضدية في الكلمة.

زَجُـور[1]: الزَّجُـور: يقـال للناقـة الـتي لا تَـدُرّ حتـى تُزْجَـر وتُضْرب[2]، ويقال/٤٣أ للزَّاجِر.

الزَّوْج[3]: الـزَّوْج للاثـنين، وللواحـد، قالـه قطـرب، قـال المؤلـف: وهذا عنـدي خطأ، لا يُعـرف الـزَّوج في كـلام العـرب للاثـنين، إنمـا يقـال للاثنين: زوجان، بهذا نزل كتاب الله تعالى، وعليه أشعار العرب، فمـن ادَّعى أن الزوج يقع على الاثنين، فقـد خـالف كتـاب الله تعـالى، وجميـع كـلام العـرب إذ[4] لم يوجـد فيهمـا شـاهدٌ لـه، ولا دليـلَ علـى صـحة تأويله[5].

حرف السين المهملة

سَواء[6]: يكون سَواء غيرَ الشيء، ويكون سَواء الشيءَ، فإذا كانت بمعنـى غَيْـر وكَـسرتَ الـسين أو ضـممتها قَـصَرْتَ، وإذا فتحتهـا مَـدَدْت، وينشد في المعنى الثاني قوله/٤٣ب.

[تَجانَفُ عن جَوِّ اليمامةِ ناقتي ❊❊❊ وما عَدَلَتْ من أهلها بسِوَائكا[7]

---

١ - ابن الأنباري ٣٦٩، السجستاني ١١٢، المعجم المفصل ١٦٦.
٢ - تحديد دلالة الزجور في المحكم زجر ٢٨٩/٧ واللسان زجر والتاج زجر "تخلو من كلمة "تُضْرب" وقيدت في رواية بالضرب حينما تمنع فصيلها الدر مع معرفتها به.
٣ - ابـن الأنبـاري، قطـرب ١٠٣، الـصغاني ٢٣٢، المعجـم المفـصل ١٦٨ وفي المنـشي ٣٧ (باعتبار الذكر والأنثى)، والاشتراك والتضاد في القرآن ١٤٤.
٤ - في الأصل إذا.
٥ - في التهذيب زوج ١٠٦/١١ أن ابن شميل كان يقول بهذا، وقد أورد الأزهري أن النحاة على غير هذا.
٦ - ابـن الأنبـاري ٥٦، الأصـمعي ٤٤، ابـن الـسكيت ١٩٨، الـصغاني ٢٣٣، المنـشي ٥٠، المعجم المفصل ١٨٢.
٧ - ما بينهما ساقط من الأصل، وقد زدته من ابن الأنباري، والبيت للأعشى وهو في ديوانه ١٣٩.

السَّامِد[1]: اللاهي، والسَّامِد: الحزين، وقال بعض أهل اللغة[2]: السُّمود: الحزن، والتَّحَيُّر وأنشد:][3]

رَمَى الْحَدَثَانُ نِسْوَةَ آلِ حَرْبٍ بِمِقْدَارٍ سَمَدْنَ لَهُ سُمُودَا

فَرَدَّ شُعُورَهُنَّ السُّودَ بِيضًا وَرَدَّ وُجُوهَهُنَّ الْبِيضَ سُودَا[4]

وقيل: السُّمود: الغَضَب، وقيل التكبُّر، وقيل: الغَفْلة، وقيل: القِيام في الصَّفِّ، والمؤذِّنُ يقيم الصلاة.

السَّارِب[5]: يكون للمتواري وللظاهر، الأول من قولهم قد انسرب الرجل، إذا غاب وتوارى عنك، فكأنه دخل سَرْبا، والثاني من قولهم سَرَب الرجل يَسْرُب سَرْباً، إذا ظهر.

السَّمِيع[6]: يقال: السَّميع للذي يُسْمَع، والسَّمِيع للذي يُسْمِع غيره، والأصل فيه مُسْمَع، فصُرِف عن مُفْعَل إلى فَعيل، قال تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[7] أي مُؤلِم مُوجِع.

وقال الشاعر:

أَمِنْ رَيْحَانَةَ الدّاعِي السّمِيعُ ❊❊❊ يُؤَرِّقُنِي وأَصْحَابِي هُجُوعُ[8]

---

١ - ابن الأنباري ٦٠، قطرب ٧٣، السجستاني ١٤٣، المعجم المفصل ١٧٤.
٢ - روي هذا عن اللحياني في التهذيب سمد ٢٦٣/١٢.
٣ - ما بينهما زيادة من ابن الأنباري.
٤ - سمد ٢٦٣/١٢.
٥ - في الأصل "الساري" والكلمة في ابن الأنباري ١٠٢، المعجم المفصل ١٧٤.
٦ - ابن الأنباري ١١٠، السجستاني ١٣٣، المعجم المفصل ١٨١.
٧ - البقرة ١٠.
٨ - لعمرو بن معدي كرب في ديوانه ١٤٠.

أراد المُسْمِع.

السَّليم[1]: يقال سَليم للسَّالم، وسَليم/٤٤أ للمَلْدُوغ، قال الأصمعي وأبو عبيد: "إنما سُمِّي الملدوغ سليماً على جهة التفاؤل بالسَّلامة، كما سميت المَهْلكة مَفَازة"[2] وروي عن بعض العرب أنه قال: إنما سُمِّي الملدوغ سليماً؛ لأنه مُسْلَمٌ لما به، قال المؤلف: الأصل فيه مُسْلَمٌ فصُرِف عن مُفْعَل إلى فَعِيل، كما قال الله تعالى: ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ﴾[3] أراد المُحْكَم.

السُّدْفَة[4]: هي الظُّلمة عند بني تميم، والضَّوء عند قَيس، يقال أَسْدف إذا أَظْلم، وأَسْدف إذا أَضاء، قال الأصمعي ويقال: أَسْدِف أي تَنَحَّ عن الضوء، وقال غيره: أهل مكة يقولون للرجل الواقف على البيت: أَسْدِفْ يا رجل. أي تَنَحّ عن الضوء، حتى يبدو لنا، ورُوي أن العرب تَذْهَب بالسُّدْفَة أيضا إلى معنى الباب.

[سَمَل][5] سملَ فلانٌ بين القوم /٤٤ب: شِبه ضد، ويقال ذلك إذا أصْلَح بينهم، وسَمَل فلانٌ عينَ فلانٍ بحَدِيدة إذا فقأها.

---

١ - ابن الأنباري ١٣٦، قطرب ٧٩، السجستاني ١١٤، الصغاني ٢٣٣، المعجم المفصل ١٧٩.

٢ - وكذا قال المبرد في الكامل ١/ ٩٤.

٣ - يونس ١.

٤ - ابن الأنباري ١٤٥، الأصمعي ٣٥، ابن السكيت ١٨٩، قطرب ٧٩، السجستاني ٨٦، الصغاني ٢٣٢.

٥ - ما بينهما زيادة والكلمة في ابن الأنباري ٣١١، والسجستاني ١٣٣، المعجم المفصل ١٨٠، والكلمة من المشترك ولا تضاد بين المعاني فيها.

الساجد[1] : المُنْحني عند بعض العرب، وهو في لغة طيء: المُنتصِب، والإسجاد في غير هذا: فُتور النَّظر، وغَضُّ الطَّرْف، يقال قد أَسْجَدَت المرأة، إذا غَضَّت طَرْفَها، ويقال: قد سَجَدت عينُها، إذا فَتَر نَظَرُها، ويكون السُّجود بمعنى الخُشُوع، والخضوع، والتذلُّل، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ﴾[2] فسجود الشمس والقمر على جهة الخُشُوع، والتذلُّل، ومثل هذا قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾[3] معناه أن أثر صَنْعة الله تعالى موجودة في الأشياء كلِّها حيوانها، ومواتها، فما لم تكن له آله النطق، والتسبيح، وُصِف بذلك/[45أ] على جهة التشبيه بمن يَنْطِق ويُسَبِّح؛ لدلالته على خالقه وبارئه، قال جرير[4]:

لَمّا أَتَى خَبَرُ الزُّبَيْرِ تَضَعضَعَتْ ❊❊❊ سُوْرُ المَدِيْنَةِ وَالجِبَالُ الخُشَّعُ

سَمِعَ[5]: شِبه ضدٍ، يكون بمعنى وقع الكلام في أُذنه، أو قَلْبه، ويكون سَمِع بمعنى أجاب، ومنه قولهم[6]: "سَمِع الله لمن حمده".

---

١ - ابن الأنباري ٣١٩، الأصمعي ١٤٣، ابن السكيت ١٩٦، الصغاني ٢٣٢، المنشي ٣٨، المعجم المفصل ١٧٠، الأضداد في القاموس ١٥٢، باعتبار الخضوع والانتصاب، قال في التاج سجد ١٧٢/٨ قال شيخنا "وقد يقال" لا ضدية بين الخضوع والانتصاب كما لا يخفى".

٢ - الحج ١٨.

٣ - الاسراء ٤٤.

٤ - ديوانه ٩١٣.

٥ - ابن الأنباري ١٧٠، المعجم المفصل ١٧٩، وفي المنشي ٤٤ " بمعنى السَّامِع أو المُسْمَع ".

٦ - في الأصل " قوله تعالى " وهو خطأ.

قال بعض أهل اللغة[1] يكون سَمِع بمعنى أجاب ، وأجاب بمعنى سَمِع ، وجعل منه قوله تعالى : ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ﴾[2] وقول الرجل : دعوتُ من لا يجيب ، أي من لا يسمع ، ومن الأول قوله :

دَعَوْتُ اللهَ حَتى خِفْتُ أَنْ لا
يَكُونَ اللهُ يَسْمَعُ مَا أَقُولُ[3]/٤٥ب

أراد يجيب ما أقول ، وقال جماعة من المفسرين ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ﴾ فيما الخِيرَة له فيه ، لأنه يَقْصِد بالدعاء صَلاحَ شأنه ، فإذا سأل ما لا صلاح له فيه ، كان صَرْفُه عنه إجابةً له في الحقيقة"[4].

السَّاحِر[5] : يقال : سَاحر للمذْموم المُفْسِد ، ويقال سَاحر للمَمْدُوح العالم.

قال الله عز وجل : ﴿وَقَالُواْ يَٰٓأَيُّهَ ٱلسَّاحِرُ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ﴾[6] أراد يا أيها العالم الفاضل ؛ لأنهم لا يخاطبونه بالذمِّ والعَيب في حال حاجتهم إلى دُعائه لهم واستنقاذه إياهم من العذاب ، والهَلَكة ، قال

---

١ - هذا هو قول ابن الأنباري نفسه في الزاهر ١/٥٩.

٢ - البقرة ١٨٦.

٣ - هو بلا نسبة في الزاهر ١/٦٠ ، اللسان – سمع ٨/١٦٣ وفي نوادر أبي زيد ١٢٤ لشمير بن الحارث الضبي وكذا في غريب الحديث للخطابي ١/٣٤٢ ، ربيع لأبرار ٢/٣٨٦ ، خزانة الأدب ٥ ، ١٨٠.

٤ - في الآية أقوال أخرى انظرها في تفسير الخازن ١/١١٥.

٥ - ابن الأنباري ٣٥٨ ، الصغاني ٢٣٢ ، ولا تضاد في الكلمة والمعاني التي ذكرت للكلمة هي معان مجازية ليست بمعجمية.

٦ - الزخرف ٤٩.

المؤلف: ومما يفسر تفسيرين قوله صلى الله عليه وسلم: "إن من البيان سحراً"[1] أحدهما: إن من البيان ما يصرف قلوب السَّامعين/٤٦أ إلى قبول ما يَسْمعون ويضطرُّهم إلى التصديق به، وإن كان فيه غير حَقّ، بدليل قصة الزِّبْرِقان بن بدر، وعمرو بن الأهتم عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي معروفة[2]، قال مالك بن دينار: " ما رأيت احداً أبينَ من الحجاج بن يوسف، إن كان ليرقى المنبر، فيذكر إحسانه إلى أهل العراق وصَفْحَه عنهم، وإساءتهم إليه، حتى أقول في نفسي إني لأَحْسبه صادقاً، وإني لأُظُّنهم ظالمين له"[3]، والتأويل الآخر: إن من البيان ما يُكْسِبُ المَأْثَم، مثل ما يُكْسِب السحرُ صاحبه، يدُّل على هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إنما أنا بشرٌ، وإنكم تختصمون[4] إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحنَ بحجته، فمن قضيت له بشيء من حقِّ أخيه، فإنما أقطعُ/٤٦ب لهُ قِطْعةً من النار"[5] فدلَّ صلى الله عليه وسلم بهذا على أن الرجل ببيانه وحُسْن عبارته يجعل الحقَّ باطلا، والباطل حقا، فهذا الذي يَكْسب من الأوزار ببيانه ما يَكْسب الساحرُ بِسِحْره.

---

١ - مسند الامام أحمد ٤٨٦/٤، سنن أبي داوود ٣٠٣/٤.

٢ - القصة مفصلة في تاريخ المدينة لابن شبة ٥٢٤/٢ المغازي للواقدي ٩٧٩/٣.

٣ - في بغية الطلب في تاريخ حلب ٢٠٧٤/٥ ، البيان والتبيين ١٨٤/٢.

٤ - في الأصل "يجتمعون".

٥ - في موطأ مالك تحقيق الأعظمي ١٠٤٠/٤ ، السنن الكبرى للنسائي ٤٠٦/٥.

[سُمْتُه][1]: سُمْتُه بعيري سَوْماً إذا عَرَضْته[2] عليه ليشتريه، وسُمتُه بعيري سَوْماً إذا أردت اشتراءه منه، وكذلك اسْتَمْتُه البعيرَ استياما.

حرف الشين المعجمة

شَعَبْتُ[3]: يقال شَعَبْتُ الشيء، إذا جمعته وأصلحته، وشَعبتُه إذا فَرَّقْته، وتسمّى المنيةُ شعوباً؛ لأنها تُفَرِّق، ويقال قد أَشْعَب الرجلُ، إذا مات، أو ذهب ذهاباً لا يَرْجع منه، ومن المعنى الأول قوله:

وإنّ طَبِيباً يَشعَبُ القَلبَ بَعدَما /[47أ]

تَصَدّعَ مِن وَجدٍ بِهَا لَكَذوبُ[4]

أراد: يجمع.

شَوَه[5]: يقال فَرَسٌ شَوْهاء، إذا كانت حَسَنة الخَلْق، ولا يقال في هذا المعنى للذَّكَر أَشْوه، ويقال للإنسان إذا وَصَف حُسْنَ الإنسان: لا تُشَوِّه عليه، أي لا تُبالغ في وَصْف حُسْنه، فتصيبه بالعين، سُمِع في معنى

---

١ - ما بينهما زيادة، والكلمة في ابن الأنباري ٤٠٨، قطرب ١٤٤، السجستاني ١٥١، الصغاني ٢٣٣.

٢ - في الأصل "أعرضته".

٣ - ابن الأنباري ٧٣، الأصمعي ٧، ابن السكيت ١٦٦، قطرب، ١١٢، السجستاني ١٠٨، الصغاني ٢٣٤، المعجم المفصل ١٨٨، والمنشي ٣٤ وجعل التضاد في الكلمة خاصاً بدلالتها على الإصلاح والإفساد، وأما شعب بمعنى افترق واجتمع، فليس بضد عنده؛ لأنها بهذا المعنى لغة قوم، وهذا مرجوح لأن اللغات لم تعد بمعزل بعد اختلاط العرب في الإسلام، وكل ما قالته العرب الفصحاء أسهم في المعجم العربي.

٤ - البيت كما في ابن الأنباري لابن الدمينة وهو في ديوانه ١١٥.

٥ - ابن الأنباري ٣١٠، الأصمعي ٣٢، ابن السكيت ١٨٦، السجستاني ١٣٧، الصغاني ٢٣٥، المعجم المفصل ١٩٣.

الحُسْن هذان الحرفان، ويقال في ضده: فَرَسٌ أَشْوه، إذا كان قبيحاً، وشَوْهاء، إذا كانت كذلك، ويقال خَلْقُ فلانٍ مُشَوَّه، من معنى القُبح، وجاء في الحديث "حثا رسول الله صلى الله عليه وسلم يومَ بدرٍ حَثْوةً من تُراب، فَنَفخها في وُجوه المشركين، وقال: شاهت الوجوه"[1] أراد قَبُحت، يقال: شاه وُجْه فلان يَشُوه شَوْها، وشَوْهَة، إذا قَبُح.

الشَّنَق[2]: يقال للأَرْش/٤٧ب: شَنَقٌ، في الجراح، والشِّجاج، نحو أَرْش الآمَّة من الشِّجاج والمُنَقِّلَة، والدَّامِغة[3]، وغيرها مما يُحْكم فيه بالأَرْش، والشَّنَق ما يكون لغواً مما يزيد على الفَريضة في باب الزكاة، وعلى الدِّية في باب الدِّيات، وهو أنه كان من عادة من يَتَحَمَّل الديات من سادات العرب، ويقوم بها عن غيره، أن يُعطي بزيادة ثلاثة، أو خمسة، وما أشبه ذلك ليدلّ بالزيادة على سُهولة الأمر عليه، وأن الذي فعل لم يَكْرُثه، ولم يُؤَثِّر في ماله، وبهذا يَتَبَيَّن فساد ما قاله ابن قتيبة من إنكاره أن يكون في الديات إشناق، قال؛ لأن الديات ليس فيها شيء يزيد على عَدٍّ من عَدَدِها، أو جنسٍ من أجناسها فيَلْغَى، قال: وإنما أشناق الديات أَجناسُها نحو بنات المَخَاض، وبنات اللَّبوُن/٤٨أ والحِقَاق،

---

١ - بعدة صِيغ في مسند الإمام أحمد ٤/٤٨٧، المعجم الكبير للطبراني ٢/٢٠٣ و ٧/٢٩٨.

٢ - ابن الأنباري ٣٢٩، الصغاني ٢٣٤، المعجم المفصل ١٩١، ولا تضاد بين الشنق بمعنى الدية، والشنق بمعنى الزيادة عليها، فالكلمة كما أظن من المشترك، وقد قال الفيروز أبادي بالضدية فيها على معنى اشتفّ، بمعنى أخذ الأرش، أو وجب عليه الأرش. انظر الأضداد عند الفيروز أبادي ١٦٤.

٣ - انظر في دلالة أسماء الشجاج هذه كتاب حلية الفقهاء لابن فارس ١٩٦.

والجِذاع، يسمى كُلُّ جنسٍ منها شَنَقاً؛ لأنه يُشْنَق أي يُشَدَّ، فسُمِّي باسم الذي يُشَدُّ به، كما سموا الإبل قَرَناً، وأصله الحَبل الذي يَضُمُّها أو يجمعها.

الشِّفُّ[1]: يقال للزيادة: شِفّ، وللنُّقْصان: شِف.

الشَّرَف[2]: يقال للارتفاع والانحدار: شَرَف قاله قطرب.

الشَّرَى[3]: يقال لشِرار[4] المال: شَرَى، ويقال لكرام الإبل وخيار مَسانِّها: شَرَى، وواحد الشَّرَى شَرَاة، والشَّرَى في غير هذا الغَضَب، يقال: قد شَرِي الرجل يَشْرَى شَرَىً إذا استطار غَضباً، والشَّرَى الذي يَخْرج بالجِلد، يقال منه شَرِيَ يَشْرَى شَرَىً، والشَّرَى: اسم موضع[5] تُنسب إليه الأُسُود، والشَّوَى بالواو يوافق معنى الشَّرَى في الباب الذي يكون فيه ذمّاً، يقال: هذا شَوَىً من المال أي رُذَال/٤٨ب، ويكون شَوَى بمعنى هَيِّن، فيقال: كل ذلك شَوَى ما سَلِم لك دينك أي هين، قال الشاعر:

وكنتُ متى الأيامُ أَحْدَثْنَ نكبةً
أقول شَوَىً ما لم يُصِبْن صَمِيمي[6]

---

١ - ابن الأنباري ٢٠٠، الأصمعي ١٣٨، ابن السكيت ١٩٢، السجستاني ١٤٠، الأضداد في القاموس المحيط ١٦٣، المنشي ٤٥، المعجم المفصل ١٨٩.

٢ - ابن الأنباري ٢٣٥، قطرب ٩١، الصغاني ٢٣٤، ولم أقف على الشرف بمعنى الانحدار في المعجمات.

٣ - ابن الأنباري ٢٦٠، الأصمعي ١٨، ابن السكيت ١٧٤، الصغاني ٢٣٤، الفيروز أبادي ١٧٣، المعجم المفصل ١٨٦.

٤ - في الأصل "شرار".

٥ - قال ياقوت هو بتهامة – معجم البلدان ٣/٣٣٠.

٦ - في شرح أشعار الهذليين ٧٤٤ لأبي البريق الهذلي.

والـشَّوَى: جِلْـدة الـرأس، والـشَّوَى: الأطـراف نحـو اليـدين، والرِّجلين.

شِـمْتُ[1]: يقـال: شِـمْت السيفَ، إذا أَغْمدتـه، وشِـمته أيـضا، إذا أخرجته من غِمْده، قال الفراء: يقال: "أَغْمَدتُ السيفَ وغَمَدْته"[2]

حرف الصاد المهملة

صَار[3]: يقال: صُرْتُ الشيء، إذا جمعته، و صُرْتُه، إذا قَطَّعْته[4] وفَرَّقْته.

صَـرَى[5]: يقـال: صَـرَى الـشيء، إذا جمعـه، وصَـراه، إذا قَطَّعـه وفَرَّقَه.

الصَّرِيخ[6] **والصَّارخ**: يقال صَارِخ وصَريخ للمُغاث/٤٩أ، وصَارخ وصَريخ للمُسْتَغيث.

---

١ - ابـن الأنبـاري ٢٨٧، الأصـمعي ٢٠، ابـن الـسكيت ١٧٦، السجـستاني ٩٤، قطـرب ١٢٩، الأضداد عند الفيروز أبادي ١٦٨، المعجم المفصل ١٨٤.

٢ - انظر فعلت وأفعلت للجواليقي ٥٧.

٣ - في ابن الأنباري ٥١، قطرب ١٣٢، الصغاني ٢٣٦، المعجم المفصل ١٩٤.

٤ - هذا قول ابن عباس رضي الله عنهما، كما قال ابن الأنباري، وهو قول مقاتل كما في تفسيره ٢١٨/١، وقد أنكر بعض الكوفيين، ومنهم الفراء أن تكون الكلمة مضمومة الصاد بمعنى التقطيع، وقد رد عليه البصريون كما في تفسير الطبري ٤٩٧/٥ و ٥٠١، وسياق الآية ينصره: فالمعنى فخذ أربعة من الطير فقطّعن ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا، وهو أقوى من: فخذ أربعة من الطير، اجمعهن، ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا.

٥ - ابن الأنباري ٥٥، الأصمعي ١٢، ابن السكيت ١٧٢، الصغاني ١٩٧، المعجم المفصل ١٩٧.

٦ - ابـن الأنبـاري ١٠٧، الأصـمعي ٥٣، ابـن الـسكيت ٢٠٨، قطـرب ١٣٨، السجـستاني ١٠٥، الصغاني ٢٣٥، الأضداد عند الفيروز أبادي ١٥١.

الصَّرِيم[1]: يقال لِلَّيل: صَرِيم، وللنهار: صَرِيم؛ لأن كُلَّ واحد منهما يَتَصَرَّم من صاحبه.

صَرْعَان[2]: يقال للغدَاة، ويقال للعَشِيِّ، قاله قطرب، وقال غيره[3]: الصَّرْعَان: الغدَاة والعَشِيّ جميعاً، ولا يقع على واحد منهما دون صاحبه، كما يقال للّيل والنَّهار: المَلَوان والفَتَيان والرِّدْفان[4] والعَصْران والجَدِيدان والأجَدَّان، وابنا سُبَات، ومن لطيف ما أنشد بعض المُمَاطِلين بأداء ما عليه من الدَّين قوله:

وأَمْطُلُهُ العَصْرَين حتى يَمَلَّني
ويَرْضَى بِنِصْفِ الدَّينِ والأنفُ راغمُ[5]

الصَّرَد[6]: يقال: صَرِدَ السَّهْم يَصْرَد صَرَداً، إذا/٤٩ب أخطأ، وصَرِدَ، إذا أصاب، ويقال: سهم مُصْرِد، إذا كان مُصِيبا، وسَهْمٌ مُصْرِدٌ، إذا كان مُخْطئا.

---

١ - ابن الأنباري ١١١، الأصمعي ٤١، ابن السكيت ٢٠٨، قطرب ١٢١، الصغاني ٢٣٥، المنشي ٤٨، الأضداد عند الفيروز أبادي ١٦٨، المعجم المفصل ٢٠٠.

٢ - ابن الأنباري ٢٣٣، قطرب ١١٠، المعجم المفصل ١٩٩، وزاد قطرب معنى آخر وهو "الصرعان: ناحيتا الوادي أوله وآخره".

٣ - في الأصل البردقان وما أثبت عن ابن الأنباري وهو الصواب.

٤ - بلا نسبة في مصادر منها الزاهر ١٧٠/٢، تهذيب اللغة ١١/٢، غريب الحديث للخطابي ١٨٧/١.

٥ - ابن الأنباري ٢٣٣، قطرب ١١٠، المعجم المفصل ١٩٩، وزاد قطرب معنى آخر وهو "الصرعان: ناحيتا الوادي أوله وآخره".

٦ - ابن الانباري ٣٨، الأصمعي٦٠، الصغاني ٢٣٥، المنشي ٣٨، المعجم المفصل ١٩٨، الأضداد عند الفيروزأبادي ١٥٢.

الصلاة[1]: يقال للمُصَلَّى من مساجد المسلمين: صَلاَة، ويقال لكنيسة اليهود: صَلاة، قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ ﴾[2] أراد لا تقربوا المُصَلَّى، وهذا تفسير أبي[3] عبيدة وغيره، وقال عَزّ ذكره: ﴿ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ ﴾[4] والصلوات عنى بها كنائس اليهود، واحدتها صَلاة، وقال بعض المفسرين[5]: "الكنيسة بالعبرانية يقال لها: صَلُوتا، فعربتها العرب، فقالت: صَلاة" وقال بعض الشعراء:

واتْقِ الله والصَّلاةَ فدَعْها/[50أ]

إن في الصَّومِ والصَّلاةِ فَسَادا[6]

أراد بالصَّلاة الكنيسة، وبالصَّوم ما يخرج من بطن النَّعام، ويقال: قد صام الظَّليمُ إذا فعل ذلك، وقال بعض المفسرين[7] المراد بالصَّلاة في الآية الصَّلاة المعروفة، فقيل له كيف تُهْدمُ الصَلاة؟ فقال تهديمها: تعطيلها، وأخرجه من باب المجاز، على مثل قول العرب: قد طَعِمْتُ

---

١ - ابن الأنباري ٣٥٤، الصغاني ٢٣٦، المعجم المفصل ٢٠٤، ولا تضاد لأن الكلمة اسم للمكان موضع العبادة.

٢ - النساء ٤٣.

٣ - في الأصل " أبو ".

٤ - الحج ٤٠.

٥ - منهم الطبري كما في تفسيره ١٨/ ٦٥٠، والزجاج كما في معاني القرآن ٣/ ٤٣٠، والواحدي كما في تفسيره ٣/ ٢٧٣.

٦ - البيت بلا نسبة في التاج – صوم.

٧ - لم أقف على من قال بهذا من المفسرين.

الماء بمعنى ذقته، وعلى مثل قولهم، قد آمنت محمداً أي صدَّقته، وقال الشاعر:

إذا تَغَنّى الحَمامُ الوُرقُ هيّجَني

ولو تغربّتُ عنَها أُمَّ عَمّارِ[1]

نَصَب أمَّ عَمَّار بهَيَّجني لأنه في معنى ذكرني.

صَفَحْتُ[2]: صَفَحْتُ القومَ أصفحهم إذا سقيتُهم من أي شراب/٥٠ب كان، وصَفَحْتُهم أَصْفَحهم صحفاً إذا سألوك فلم تُعْطِهم.

حرف الضاد المعجمة

الضَّرَاء[3]: يقال: هو يمشي الضَّرَاء، إذا كان يَمْشي في المَوْضِع البارِز المُنكشِف، ويقال أيضا: هو يمشي الضَّرَاء، إذا كان يمشي في الموضع المُسْتَتِر، الذي تَسْتُره الأشجار، فعلى هذا الضَرَاء: ما سَتَر الانسان من الأشجار خاصة[4].

ضَاع[5]: شِبْه ضِدّ، يقال: ضَاع الرجل وغيره [إذا غاب وفُقِد، وضاع][6] إذا ظهر، وتَبَيَّن ويقال: قد ضَاعت رائحة المِسْك إذا ظَهَرت، وتبينَّت، وقد انْضَاع الفَرْخُ يَنْضَاع إذا تحرَّك.

---

١ - للنابغة الذبياني وهو في ديوانه ١٤٩.

٢ - ابن الأنباري ٤١٢، الصغاني ٢٣٥ ولا تضاد في الكلمة؛ لأنها في العفو والمسامحة تتعدى بعن فيقال "صفح عن القوم" – انظر تهذيب اللغة – صفح ١٥١/٤ القاموس المحيط – صفح.

٣ - ابن الأنباري ٧١، الأصمعي ١١، ابن السكيت ١٦٩، قطرب ١١٢، الصغاني ٢٣٦، المعجم المفصل ٢٠٧.

٤ - هذا التفسير مرتبط بالنص المحذوف وهو "لا يُدَبّ له الضراء ولا يُمْشى له الخمر".

٥ - ابن الأنباري ٣١٥، وقد أدخلها المحقق في طبخ، السجستاني ١٣٨، الصغاني ٢٣٦، المعجم المفصل ٢٠٦

٦ - زيادة من ابن الأنباري لتكميل النص.

حرف الطاء المهملة/ا٥١

طَرِب[١]: يقال: طَرِب الرجل إذا فَرِحَ، وطَرِب إذا حَزِن، فمن الأول قوله:

فَلا خَيرَ فِي الدُّنيا إذ أَنتَ لَم تَزُرْ
حَبيباً وَلَم يَطرَبْ إِلَيكَ حَبيبُ[٢]

ومن الثاني قوله:

وأَرَانى طَرِباً فِي إِثْرِهِمْ
طَرَبَ الوَالِهِ أَو كالمُحْتَبَلْ[٣]

بالحاء المهملة، أي كالذي يقع في حِبالة الصائد، كذا قيل.

قال المؤلف: ولم يُصِبْ هذا القائل عندي؛ لأن الطَّرب ليس هو الفَرَح ولا الحُزْن، وإنما هو خِفَّة تلحق الإنسان في وقت فَرَحه، وحزنه، فيقال: قد طَرِب إذا استخف، قال بعض الأعراب/ا٥١ب:

وما هاجَ هذا الشوقَ إلا حمائمٌ لهُنَّ بِسَاقٍ رَنَّةٌ وعَويلُ
تَجاوَبْنَ في عَيْدانَةٍ مُرْجَحِنَّةٍ مِنَ السِّدْرِ رَوّاها المَصِيفَ مَسِيلُ
فأطربْنني حتى بكيتُ وإنما يَهِيجُ هَوى جُمْلٍ عليَّ قليلُ[٤]

---

١ - ابن الأنباري ١٣٢، الأصمعي ٥٨، الصغاني ٢٣٧، الأضداد عند الفيروز أبادي ١٤٧، المعجم المفصل ٢١١، المنشي ٣٥.

٢ - لابن الدمينة وهو في ديوانه ١١٨.

٣ - للنابغة الجعدي، وهو في ديوانه ٩٣.

٤ - دونما نسبة في الزاهر ١/١٧٥، والبيت الثاني في تهذيب اللغة عود ٣/٨٥، اللسان عود ٣/٣٢٣ تاج العروس عود ٨/٤٤٠.

قال الوالد: عفا الله تعالى عنه، ورحمه، وستر عليه اجتراحَه، واجترامه، وندمه أقول: إن الصواب ما قيل أولاً من أن الطَّرَبَ من الأضداد، قال صاحب القاموس[1]: "الطَّرَب مَحرَكة: الفَرَحُ والحُزْن ضِد" ومن حفظ حجةٌ على من لم يحفظ، ولا حجةَ[2] له في البيت فإن من الجائز أن يكون "فأطربنني" أي أحزنَّني، بل هو الظاهر والمُتَعيَّن، وأحسن/[٥٢أ] ما سمعت في الجمع بين المعنيين قول مولانا أحمد جلبي[3] بن مولانا قاضي القضاة حَسَن أفندي أدام الله تعالى عِزَّه وإقباله، وقد سمع شخصاً يُغنِّي بصوت يُحَرِّك الجمادْ، وينظر بوجهٍ يَجْلبُ الهمومَ، والأنكادْ:

يا لَقَوْمي مِنْ مُغَنٍّ لَحْنُه للوَجْد مُعْرِبْ
وُجُهُهُ وجهٌ قبيحٌ فهو في الحالين مُعْرِبْ

طَبَخْتُ[4]: شبهُ ضدٍ، تقول طَبَخْتُ اللحم إذا طَنْجَرته في القِدْر، وطَبَخْتُه إذا شَوَيتَه في التَّنُّور، ويقال: قد طَبَخَتْ فلاناً[5] الشمسُ إذا غَيَّرته.

---

١ - مادة طرب.

٢ - لا وجه لنفي الاحتجاج بالبيت فقد أورده ابن الأنباري شاهدا على الخفة المصاحبة وقت الحزن.

٣ - لم أقف له على ترجمة.

٤ - ابن الأنباري ٣١٤، السجستاني ١٣٥، الصغاني ٢٣٧، المعجم المفصل ٢١١، ولا تضاد في الكلمة إطلاقا؛ لأن الطبخ هو الإنضاج في قدر أو شواء- انظر العين طبخ ٢٢٤/٤.

٥ - في الأصل "فلان".

الطِّب[1]: يقال الطّبُ لِعلاج السِّحْر وغيره من الآفات والعلل، ويقال: الطِّب للسِّحْر، ورجلٌ مَطْبوب إذا كان مَسْحورا. /[52ب]

قال الشاعر:

فإنْ تَسألوني بالنِّساء فإنّني ❖❖❖ خبيرٌ بأدواءِ النِّساء طَبيبُ[2]

فالطَّبيب هنا الحاذق، وإنما قيل للمُعالِج طَبيب لحِذْقه، وما ألطف قول المجنون[3]:

أَراني إِذا صَلَّيتُ يَمّمتُ نَحوَها
بِوَجهي وَإِن كانَ المُصَلّى وَرائِيا
وَما بِيَ إِشراكٌ وَلَكِنّ حُبّها
كَعودِ الشَجى أَعيا الطَبيبَ المُداوِيا

طَلّ[4]: يقال: طَلَّ فلانٌ دمَ فلانٍ إذا أبطله، وطُلَّ دمُ فلان إذا أُبْطِل، والاختيار طُلَّ دَمُه، وقد يقال: طُلَّ دَمُه وأُطِل دَمُه، وأطَلَّ الله دَمَه، وطَلَّ الله دَمَه، ومن/[53أ] جملة ما أورده هنا استطراداً، بيتٌ قالته أم الخِيار لأبي النَّجم، تعاتبه بأنه لا يطاول في النكاح ويُسرعُ في الإنزال، وهو:

لقد فَخَرتَ بقصيرِ شَبْرُهْ
يَجِيءُ بعدَ فَعلتينِ قَطْرُه[5].

---

١ - ابن الأنباري، الصغاني ٢٣٧، المعجم المفصل ٢١٠.
٢ - لعلقمة بن عبيدة وهو في ديوانه ٣٥.
٣ - في ديوانه ٢٢٨.
٤ - ابن الأنباري ٣٠٤، الصغاني ٢٣٧، المعجم المفصل ٢١٢.
٥ - في غريب الحديث لابن قتيبة ٥٨١/٢، الفائق في غريب الحديث ٢٥٩/٢.

والشَّبْر: معناه: النِّكاح.

طَلَعْتُ[1]: يقال: طَلَعْتُ على القوم طُلوعاً، إذا أقبلتَ عليهم حتى يروك، طَلَعْتُ عليهم طُلوعاً إذا انصرفتَ عنهم حتى لا يروك.

الطاحي[2]: المُنْضَجِع والطَّاحي: المُرْتفع، قاله قطرب، قال المؤلف: وليس الطَّاحِي عندي من الأضداد؛ لأنه لا يقال طَاحٍ للمُنْخفض، وإنما يقال مَطْحُو ومَطْحِيّ قال الله تعالى: ﴿**وَٱلْأَرْضِ وَمَا طَحَىٰهَا**﴾[3] فمعناه/٥٣ب وما بَسَطها، فإن ذهب إلى أن الطَّاحِي: الخافض، والطاحِي: المنخفض قياساً على قول العرب: نائم للإنسان النائم، ونائم للَّيل المَنُوم فيه كانا ضدين.

[**طلعت**][4]: طَلَعْتُ على الرَّجل أقبلتُ عليه، وطَلَعْتُ عليه أدبرتُ عنه.

---

١ - ابن الأنباري ٣٣٥، ٤٠٤، الأصمعي ٣٣، ابن السكيت ١٩٣، قطرب ١٣١، السجستاني ١٤٣، الصغاني ٢٣٧، المنشي ٤٤، المعجم المفصل ٢١٣، وانظر الأضداد عند الفيروزأبادي هامش ١٦٠. وإن اتفق حرف التعدية في المعنيين بعلى، فهي ضد، وإن اختلف فاستعمل مع الإقبال على، ومع الإدبار عن، فلا ضدية.

٢ - ابن الأنباري ٣٩٨، قطرب ١٢٥، السجستاني ١٤٩، الصغاني ٢٣٧.

٣ - الشمس ٦.

٤ - زيادة، والمختصر تابع المؤلف، فأورد الكلمة مرتين لاختلاف المثال: طلعت على القوم، وطلعت على الرجل.

حرف الظاء المعجمة

ظاهر[1]: يقال ظَاهُر هذا الكلام ظاهرٌ عنك، أي زائل عنك ويقال: النِّعْمة ظاهرةٌ عليك أي لازمة لك.

الظَّعِيْنة[2]: شبه ضد، يقال للمرأة في الهودج ظَعينة، وقد يقال للمرأة وهي في بيتها: ظَعينة، [قال بعض أهل اللغة: لا يقال للمرأة ظَعينة][3] إلا إذا كانت في هَوْدَج على جمل.

ظِهْرِيّ[4]: يقال ظِهْرِيّ للمُعِين، وهو بمعنى الظَّهير، أي المُعين، ويقال: ظِهْرِيّ للمُطَّرح/[٥٤أ] الذي لا يُلتفت إليه فيقول القائل:

جعلتني ظِهْرياً، وجعلتَ حاجتي ظِهْرِيةً أي مُطَّرحة ويقال: سألت فلاناً حاجة فَظَهَّر بها، إذا ضَيَّعها ولم يلتفت إليها، وجعلها على ظَهْر، أي مُطَّرَحَة على ضيَاع، ومن لطيف ما يحكى أن امرأةً جاءت إلى الفرزدق فقالت: إن ابني مع تميم بن زيد القَيْنِي بالسِّند، وقد اشتقت إليه، فإن رأيت أن تكتب إليه في أن تُقْفِلَه[5] إليَّ، فوعدها ذاك، ثم لم يفعل، فوجهت إليه بامرأة ابنها وكانت جميلة، فسألته الذي سألته هي أولا، فسُقِط في يده، وكتب إلى تميم:

---

١ - ابن الأنباري ٧٧، قطرب ١٤١، المعجم المفصل ٢١٤، واختلاف حرف التعدية مخرج للكلمة من الأضداد.

٢ - ابن الأنباري ١٩٧، الأصمعي ٤٦، ابن السكيت ٢٠٠، الصغاني ٢٣٧، المعجم المفصل ٢١٤، ولا تضاد بين المعنيين فالظعينة المرأة في بيتها أو في الهودج.

٣ - من ابن الأنباري.

٤ - ابن الأنباري ٢٨٣، قطرب ١٢٧، الصغاني ٢٣٨.

٥ - الذي في الأصل "تنقله" وما أثبت عن ابن الأنباري وهو الصواب.

تميمَ بن زيدٍ لا تكونَنَّ حاجتي
بِظَهْرِ فلا يَخْفى عليّ جوابُها/٥٤ب
أتتني فَعاذتْ يا تميمُ بغالبٍ
وبالحُفرةِ السّافي عليَّ تُرابُها
فهَبْ لي خُنيساً واتخذ فيه مِنةً
أهَبْهُ لأمٍ ما يَسُوغ شرابُها[1]

فلما ورد الشعرُ على تميم أشكل عليه الاسم، فقال: أقْفِلُوا كلَّ من اسمه خُنَيس، أو حُبَيْش، أو حُنيش، أو حُشَيْش، أو خُشَيْش، فعدَّوا فكانوا ثمانين رجلا. وأراد الفرزدق بقوله "لا تكونَنَّ حاجتي بظهرٍ" لا تَطَّرِحْها.

الظِّهار[2] **والبِطَانة**: يكون كل واحدٍ منهما بمعنى الآخر؛ لأن كلاً منهما قد يكون وجهاً، ويقال: رأيت ظَهر السماء، ورأيت بطن السَّماء للذي تراه منها، وكذلك ظهرُ الكواكب وبطنُ الكواكب/٥٥أ.

حرف العين المهملة

عَسْعَس[3]: يقال: عَسْعَس الليلُ إذا أدبر، وعَسْعَس إذا أقبل.

---

١ - في ديوان الفرزدق ١٤٥/١ برواية مختلفة، فالأول برواية: .... لا تهونن حاجتي ❖❖❖ لديك ولا يعيا علي جوابها، والثاني برواية: أتتني تهادى بعدما مالت الطلا بها ❖❖❖ وعندي رداح الجوف فيها شرابها، والثالث: ... لحوبة أم.

٢ - ابن الأنباري ٣٥٧، السجستاني ١٤٥، الصغاني ٢٣٨، المعجم المفصل ٢١٦.

٣ - ابن الأنباري٤٧، الأصمعي ٧، ابن السكيت ١٦٧، قطرب ١٢٢، الصغاني ٢٣٩، المنشي ٤٢، المعجم المفصل ٢٢٤.

عَنْوة[1]: يقال أَخَذ الشيءَ عَنْوةً، إذا أخذه غَصْباً وغَلبة، وأخذه عَنْوةً، إذا أخذه بمحبَّة ورِضى من المأخوذ منه، قال كثير[2]:

فَمَا أَخَذُوهَا عَنْوَةً عَنْ مَوَدّةٍ

ولكنْ بِضَربِ المَشْرَفِيّ اسْتِقَالَهَا

عفا[3]: يقال: عَفا الشيءُ، إذا نَقَص ودَرَس، وعفا إذا زاد، ويقال عفا فلانٌ فلاناً، إذا سأله، والتمس نَائله، وجمع العافي عَافون، وعُفَاة.

العَيِّن[4]: يقال عَيِّنٌ للخَلَق، كالقِرْبة التي قد تهيَّأت مواضع منها للتَّثَقُّب من/٥٥ب الإخلاق، وطيء تقول عَيِّن للجديد.

عَائذ[5]: يكون للفاعل ويكون للمفعول، يقال رجل عائذ بفلانٍ بمعنى فاعل، ويقال: ناقةٌ عائذ أي حديثة النِّتاج، وهي مفعولة؛ لأن ولدها يَعُوذ بها، وجمعها عُوْذ، ومثله عَارِف أي مَعْروف، وعارف إذا كان فاعلا، وما هو بحازم الرأي أي بمحْزُوم الرأي، وطَلَّقها تطليقةً بائنةً أي مُبَانة، وما عنده بائِتة ليلة أي مُبَيَّتَةُ ليلة، واللهم لا تجعل النار

---

١ - ابن الأنباري ١٠٥، السجستاني ١٢٦، ديوان الأدب ٩/٤، المحكم ٣٦٥/٢، شمس العلوم ٤٧٧٨/٧، المعجم المفصل ٢٣١.

٢ - ديوانه ٨٠.

٣ - ابن الأنباري ١١٤، الأصمعي ٨، ابن السكيت ١٦٧، قطرب ١١٤، السجستاني ٩٢، الصغاني ٢٣٩، المنشي ٥٠، المعجم المفصل ٢٢٦.

٤ - ابن الأنباري ٣١٩، الأصمعي ٤٣، ابن السكيت ١٩٧، الصغاني ٢٤٠.

٥ - ابن الأنباري ١٥٨، قطرب ٣٠ و ٣١، الصغاني ٢٣٩، المعجم المفصل ٢١٩.

صائِري أي مَصيري، وطاعمٌ وكاسٍ إذا كان فاعلا، وإذا كان مُطْعَماً[1] مَكْسُوّا، ومنه قوله:

دعِ المكارمَ لا ترحلْ لبُغيَتِها ❊❊❊ واقعدْ فإنّك أنتَ الطَّاعمُ الكاسي[2]/٥٦أ

أراد المُطْعَم المَكْسُو، ورجل نائم وليل نائم إذا كان مَنُوماً فيه، ورجل عازمٌ وأمر عازمٌ أي مَعزومٌ عليه، وليلٌ أعمى إذا كان يُعْمِي الناس، ونهارٌ أَعْمى إذا لم يُبْصِر الناس فيه، والرَّاحلة الفاعلة، و[الراحلة][3] المَرْحُولة، والحَالِقة: الفاعلة والحَالقة المَحْلُوقة.

عاصم[4]: يقال: الله تعالى عاصمٌ لمن أطاعه، ويقال رجل عاصمٌ أي مَعْصُوم، إذا فُهم المعنى، قال تعالى: ﴿ **قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ** ﴾ معناه لا مَعْصُوم اليوم من أمر الله إلا المرحوم، ويجوز أن يكون عاصِم بمعنى فاعل، وتكون[5] [من][6] في موضع نصبٍ، أو رفعٍ[7] على الاستثناء المنقطع.

---

١ - في الأصل "طاعما" وما أثبت عن ابن الأنباري وهو الصواب.

٢ - للحطيئة في ديوانه ٢٨٤.

٣ - في الأصل "والفاعلة".

٤ - ابن الأنباري ١٦١، الصغاني ٢٣٩، المعجم المفصل ٢٢١.

٥ - الشمس ٦ .في الأصل " يكون ".

٦ - زيادة من ابن الأنباري تقتضيها العبارة.

٧ - النصب على الاستثناء والرفع على البدلية من موضع عاصم. انظر مشكل إعراب القرآن لمكي ٣٦٦/١.

عَزَّرتُ[١]: يقال عَزَّرتُ الرجل إذا أَدَبْته/٥٦ب وعَنَّفْتُه، ولُمْتُهُ، ومنه قول الفقهاء "يجب عليه التعزير" ويقال عَزَّرت الرجل، إذا عظَّمته وكَرَّمته، ومنه قوله تعالى: ﴿لِّتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ﴾[٢] أراد بتعزِّروه تُكَرِّمُونه وتعظِّمونه.

عَزَرْتُ[٣]: بفتح الزاي المخَفَّفة: يقال عَزَرْتُ الرجل عَزْراً، إذا أكرمتُه، وعَزَرْتُه إذا لُمته وعَنَّفْته، ويروى عن قتادة أنه قرأ "وعَزَرُوه"[٤] بالتخفيف أي عَظَّموه.

العَقُوق[٥]: يقال عَقُوق[٦] للحامل، وعَقُوق للحائل، قاله قطرب وقال غيره: العَقُوق والنَّتُوج التي تَبَيَّن حَمْلُها[٧] ونِتَاجُها يقال: قد أَعَقَّت النَّاقَة فهي عَقُوق، إذا تَبَيَّن حَمْلُها، وقد أَنْتَجتْ فهي نَتُوج إذا تَبَيَّن نِتَاجُها، ويقال: قد نُتِجَت النَّاقة/٥٧أ، ولا يقال نَتَجَتْ[٨] الناقة.

---

١ - ابن الأنباري ١٨١، قطرب ٩٠، الصغاني ٢٣٩، المعجم المفصل ٢٢٣، وفي الأضداد عند الفيروزأبادي "التعزيز" التحقير والتعظيم.

٢ - الفتح ٩.

٣ - ابن الأنباري ١٨٢، الصغاني ٢٣٨، المعجم المفصل ٢٢٣.

٤ - وهي أيضا قراءة سليمان التميمي والجحدري انظر المحتسب ٢٦١/١، الكامل في القراءات العشر ٥٣٣/١.

٥ - ابن الأنباري ٢١٨، قطرب ٩٧، السجستاني ١٣٨، الصغاني ٢٣٩، الأضداد عند الفيروزأبادي ١٦٣.

٦ - في الأصل "عقول".

٧ - قال الخليل رحمه الله في العين عقق ٦٣/١: إذا نبتت العقيقة على ولدها في بطنها فهي مُعق وعَقُوق".

٨ - انظر تهذيب اللغة – نتج ٧/١١، والزاهر ١٠٠/١.

العَاقل[1]: شبه ضد، يقال للعاقل: يا عاقل، ويقال للجاهل يا عاقل، يريدون "يا عاقل" عند نفسك. قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ صُبُّوا۟ فَوْقَ رَأْسِهِۦ مِنْ عَذَابِ ٱلْحَمِيمِ ۝٤٨ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ۝٤٩﴾[2] معناه عند نفسك. فأما عندنا فلستَ عزيزاً ولا كريماً، وكذلك قوله فيما حكاه عن مخاطبة قوم شعيبٍ شعيباً بقولهم: ﴿إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ﴾[3] أرادوا أنت الحليم الرشيد عند نفسك. أقول: إن عَدَّ ما وقع من الكلمات الواردة على غير حقيقتها مراداً بها التهكم والاستهزاء غيرُ ممكن الحَصْر، ولا قابل للضبط، وذكرُ البعضِ وإغفالُ البعض/٥٧ب ترجيحٌ بلا مُرَجِّح، وتخصيصٌ بلا مخصصٍ، والأحسن أن يقال: إن كل ما أتى من هذا القبيل يكون مما يشبه الأضداد[4]، ولا بأس بذكر ضابط له وهو كما قال ابن حجة[5] في شرح بديعيته "عبارة عن الإتيان بلفظ البشارة في موضع الإنذار، والوعد في مكان الوعيد، والمدح في معرض

---

١ - ابن الأنباري ٢٨٦، المعجم المفصل ٢٢١.

٢- الدخان ٤٨، ٤٩.

٣- هود ٨٧.

٤ - المختصر نقد ابن الأنباري في ذكر كلمة، وإهمال كلمات، ووافقه في الحكم على أنها تشبه الأضداد، ودلالة هذه الألفاظ ونظائرها على المعنيين، إنما وقعت مع وجود القرينة الصارفة، والسياق هو السبب في حملها على تلك المعاني فالدلالة فيها بلا غية، وليست معجمية، والأولى إخراجها من المتضاد لغة.

٥ - هو أبو بكر تقي الدين بن علي بن عبدالله الحموي صاحب تصانيف مشهورة منها ثمرات الأوراق ولد سنة ٧٦٧هـ ومات سنة ٨٣٧هـ، الضوء اللامع ٢٤٣/١١، شذرات الذهب ٣٢٠/٩.

الاستهزاء"[1] ثم ذكر لذلك بعض الأمثلة، منها قوله تعالى: ﴿بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٣٨﴾﴾[2]، ومنها ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾[3]، ومنها ما نقله عن الزمخشري في تفسير[4] قوله تعالى: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾[5] إنه على سبيل التهكم، فإن المُعَقِّبات/٥٨أ هم الحَرَس من خَوَل السُلطان، يحفظونه على زَعْمه من أمر الله تعالى، مع أنهم لا يحفظونه من أمره إذا جاء، ومنها قوله عليه الصلاة والسلام: بَشّر مالَ البخيل بحادثٍ أو وارث"[6]، ومنها ما أورده من بعض الأبيات، في بعض الحِدْبان وهو:

لا تَظُنِّي حَدْبَةَ الظَّهرِ عيباً
فهي في الحُسْنِ من صِفاتِ الهلالِ
وكذاك القِسيُّ مُحْدوباتٌ
وهي أنْكَى من الظُّبَا والعَوالي

وختمها بقوله:

---

١ - خزانة الأدب وغاية الأرب ٢١٥/١.
٢ - النساء ١٣٨.
٣ - الدخان ٤٩.
٤ - الكشاف ٥١٧/٢.
٥ - الرعد ١١.
٦ - هذا ليس من كلام المصطفى صلى الله عليه وسلم، ولم أقف عليه في كتب الحديث، وأسند إلى المصطفى صلى الله عليه وسلم في تحرير التحبير ٥٦٩/١، وهومن كلام عبدالله بن المعتز كما في البخلاء للخطيب البغدادي ٢٢٢/١، الآداب الشرعية والمنح المرعية ٣١٨/٣، الجليس والأنيس ١٥٨/١، التمثيل والمحاضرة ٤٤٠/١، وفي أسمى المطالب في سير علي بن أبي طالب٥٣٦٢/١ هو من كلام علي رضي الله عنه.

وإذا لم يكنْ من الهجرِ بُدٌّ

فعسى أن تزورني في الخيالِ[1]/٥٨ب

قال: وقيل أن أَظْرف ما نُظِم في التهكم، قول حَماد عَجْرد في ابن نُوْح:

يا بن نوح يا أخا الحِلْس ويا ابن القَتَبِ

ومن نَشَا والدُه بين الرُّبا والكُثُبِ

يا عَربيْ يا عربيْ يا عربيْ يا عربي[2]

عَصُوب[3]: لِلَّتي لا تَدُّر حتى يُعْصَب أَنْفُهاُ، وللعَاصب أيضا.

العاقل[4]: يُقال: رجلٌ عاقلٌ إذا كان حَسَن التمييز، صَحيح العقل، والتَّدْبير، ويقال: وَعْلٌ عاقل، وهو مما لا يَعْقِل، يُراد به قد عَقَل نَفْسه في الجَبَل، فما يَبْرحُ منه، ولا يَطْلُب به بَدَلا.

---

١ - منسوبة لابن الذروي في تحرير التجبير ٥٦٩/١، نهاية الأرب ١٧٩/٧، خزانة الأدب وغاية الأرب لابن حجة ٢١٦/١ والأول منها في هذه المصادر "لا تظنَنَّ".

٢ - في العمده ٧٧/٢، تحرير التحبير ٥٧٠/١، وخزانة الأدب لابن حجة ٢١٦٨.

٣ - ابن الأنباري ٣٦٩، قطرب ٨٣، السجستاني ١١٢، المعجم المفصل ٢٢٦، والذي أثبته ابن الأنباري من دلالة الكلمة على الناقة المعصوبة الأنف، هو ما قال به أبو زيد كما في تهذيب اللغة عصب ٣٠/٢، والذي قال به غيره مثل ابن قتيبة في الجراثيم١٨٤/٢، وغريب الحديث ٣٧٦/٢، وابن سيدة في المخصص ١٤٨/٢، والزمخشري في أساس البلاغة - عصب، وابن الأثير في النهاية - عصب، هي الناقة التي لا تَدُرُّ حتى يُعْصب فَخِذاها. وهذا هو المعروف المشهور إلى الآن، فَيُعصب فَخِذَ الناقة بحبل فوق ثفنتيها ثم تحلب، وأما عَصْب الأنف فيكون في حالات نادرة عند ترئيم الناقة غيرَ ولدها.

٤ - ابن الأنباري ٣٨٣ – ولا تضاد في الكلمة فهي مرة صفة للرجل، ومرة صفة للوعل.

حرف الغين المعجمة

غَرِضْتُ[1]: يقال غَرِض الرجل غَرَضاً، إذا ضَجِر من الشيء وملَّه، وغَرِض غَرَضاً، إذا اشتاق/[٥٩أ] إليه وأراده، فأما معنى الضَّجَر، فإنه لا يحتاج فيه إلى شاهد؛ لشُهْرته عند الناس، وأما المعنى الآخر، فإن أهل اللغة أنشدوا فيه:

من ذا رسولٌ ناصحٌ فمبلغٌ
عني عُلَيّةَ غيرَ قِيلِ الكاذبِ
أَنِّي غَرِضْتُ إلَى تَنَاصُفِ وَجْهِهَا
غَرَضَ المُحِبِّ إلى الحَبِيبِ الغائِبِ

معناه اشتقت إلى وَجْهها، والتَّناصُف: الحُسْن يقال: وجه مُتَنَاصِف، ومُتَقَسِّم، وبَشِير، إذا كان حَسَناً.

الغَابِر[2]: يقال: غَابِر للماضي، وغَابِر للباقي.

غَفَر: يقال: غَفَر المريضُ يَغْفِر إذا نُكِس في وَجَعه، ويقال له أيضا: غَفَر يَغْفِر إذا بَرَأ، وقال في القاموس[3] "غَفَره يَغْفِره/[٥٩ب] سَتره، وغَفَر الله تعالى له ذنبه يَغْفِرُه غَفْراً، غَطَّى عليه، وعفا عنه، ثم قال: وغَفَر المريضُ: نُكِس، كغُفِر بالضم".

---

١ - ابن الأنباري ١٣٧، قطرب ١٤٩.

٢ - ابن الأنباري ١٦٢، الأصمعي ٥٨، السجستاني ١٥٣، الصغاني ٢٤٠، المعجم المفصل ٢٣٣، المنشي ٤١، والأضداد عند الفيروزأبادي ١٥٦.

٣ - مادة غفر.

غَرِيْم[1]: يقال لمن له الدَّين، ولمن عليه الدَّين.

الغَانِية[2]: يقال غانية للمرأة التي استغْنَت بزَوْجها، ويقال غَانِية للشَّابَّة الجَميلة التي تَسْتَغْني بجمالها عن الزِّينة، وإن كانت لا زوجَ لها، والأول أكثر في كلام العرب، وقال عُمارة بن عَقِيل: الغواني: "الشباب اللاتي يُعْجِبْن الرِّجال، ويُعْجِبُهنَّ الرجال"[3].

غَمُوز[4]: للنَّاقة التي إذا غُمِزَ ضَرْعُها دَرَّت، وللغَامِز أيضا.

حرف الفاء

الفَارِي[5]: يقال لِلَّذي يَقْطَع الأَدِيم فَارِ/[60أ] ولِلَّذي يَخْرِزه فَارٍ، ويقال للمزادة المَخْروقة: مَفْرِيَّة، قاله المؤلف: وبعض أصحابنا.

يقول: إنما سُمِّي الفَرَّاءُ فَرَّاءً؛ لأنه كان يُحْسن نَظْم المسائل، فَشُبِّه بالخَارِز الذي يَخْرِز الأديم، وما عُرِفَ ببيع الفِرَاء ولا شرائها قط، وقال بعضهم سمي فَرَّاءً لقَطْعه[6] الخصومَ بالمسائل التي يُعْنَت بها، من قولهم: قد فَرى إذا قَطَع، وقال الكسائي[7]: أَفْرى يُفْري إذا أفْسد، وفَرَى يَفْرِي إذا أصلح، والصحيح أنه يقال: فَرَى للإصلاح والإفساد.

---

١ - ابن الأنباري ٢٣٤، الأصمعي ٢٤، ابن السكيت ١٧٩، قطرب ٩٧، المعجم المفصل ٢٣٦.

٢ - ابن الأنباري ٣٤٨، المعجم المفصل ٢٣٤.

٣ - لم أقف عليه في غير الأضداد.

٤ - ابن الأنباري ٣٦٩، قطرب ٨٣، المعجم المفصل ٢٣٧.

٥ - ابن الأنباري ١٩٢، الأصمعي ٥٤، ابن السكيت ٢٠٥، المعجم المفصل ٢٤١.

٦ - في الأصل "لقطه".

٧ - لم أقف عليه في غير الأضداد.

فَوْق[1]: يكون بمعنى أَعْظَم، كقولك هذا فَوقَ فلان في العِلم والشَّجاعة، إذا كان الذي فيه منهما يزيد على ما في الآخر، ويكون فوقَ بمعنى دون، كقولك إن فلاناً/[٦٠ب] لقصيرٌ، وفوق القصير، وإنه لقليلٌ، وفوق القليل، وإنه لأحمق، وفوق الأحمق، أي هو دون المذموم باستحقاقه الزيادة من الذمِّ، ومن هذا المعنى، قوله تعالى: ﴿ *إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَآ ﴾[2] يقال: معنى قوله فما فوقها: فما دونها، ويقال: معناه فما هو أعظم منها، واختاره الفراء[3]، وقال قطرب[4]: لا يكون بمعنى دون إلا مع الوصف، لا مع الاسم، كقولهم: إنه لقليلٌ وفوقَ القليل، ولا يجوز في مثل قولهم: هذه نملةٌ وفوقَ النَّملة أن تكون بمعنى دون، وَردّ قولَ المفسرين في الآية، وغلَّطه المؤلف: بأن البعوضة وصف للمَثَل/[٦١أ] وما: توكيد، والتقدير مثلاً بعوضةٌ فما دونها، ثم قال: فإن كان الأمر على ما ذكره من قاعدته، لزمه إجازة هذا المعنى في الآية لما ذكر.

---

١ - ابن الأنباري ٢٨٠، السجستاني ١٠١، قطرب ١٣٣، الصغاني ٢٤١، المنشي ٤٦، المعجم المفصل ٢٤٤، ولا تضاد في الكلمة في تصوري؛ لأنها بحسب ما تضاف إليه زيادة ونقصا، فإذا قيل: فوق العظيم فهو أعظم، وإذا قيل فوق الأقصر فهو قصير، ولم تخرج عن معناها الأصلي.

٢ - البقرة ٢٦.

٣ - في معاني القرآن ١/ ٢١.

٤ - في الأضداد ١٣٤ .

فَزِع[1]: يقال فَزِع الرجل، إذا أغاث، وفَزِع، إذا استغاث، قال زهير[2]:

إذا فَزِعُوا طارُوا إلى مُسْتَغيثهمْ

طِوالَ الرماح لا ضِعافٌ ولا عُزْلُ

أراد بـ"فزعوا" استغاثوا، وأرادوا أن يُنْصَروا، وكذا قال المؤلف، وفيه نظر؛ فإن المُسْتغيث هو طالب الغَوْث، ومُسْتغيثهم هو المُسْتَغِيث بهم، ومعنى البيت إذا فَزِعوا أي أغاثوا طَارُوا إلى من اسْتَغَاث بهم ونصروه وهم طِوالُ الرِّماح، وليس فيهم ضعيف[3]، ولا أَعْزَل. وهذا ظاهر/[٦١ب] لا محيدَ عنه.

فَرَّع[4]: يقال فَرّعَ الرجلُ وأفْرع إذا أَصْعَد، وإذا انحدر.

الفَجُوع[5]: يكون للفَاجع والمَفْجوع.

الفارِض[6] **والفَوارض**: يقال الفَارض للبقر العِظام اللاتي لَسْن بصغار ولا مِراض، ويقال: الفَارِض للمِراض، وقد يقال: فَارِض لغير

---

١ - ابن الأنباري ٣٠٩، السجستاني ١٢١، الصغاني ٢٤١، المنشي ٤٤، المعجم المفصل ٢٤٣، وفي الأضداد عند الفيروز أبادي ١٦٠ "المفَزَّع الشجاع والجبان ضد".

٢ - في ديوانه ١٠٢.

٣ - في الأصل "طويل" وهو خطأ.

٤ - ابن الأنباري ٣٣٥، الأصمعي ٣٤، ابن السكيت ١٨٨، الصغاني ٢٤١، المعجم المفصل ٢٤٢.

٥ - ابن الأنباري ٣٦٨، الأصمعي ٥٥، ابن السكيت ٢٠٦، قطرب ٨٢، السجستاني ١١١، الصغاني ٢٤٠، المعجم المفصل ٢٤٢.

٦ - ابن الأنباري ٣٨٣، الأضداد عند الفيروزأيادي ١٥٨، المعجم المفصل ٢٤٠.

البقر[1]، وقال تعالى: ﴿بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾[2] أراد بالفارض المُسِنّة وبالبِكْر الصغيرة، وبالعَوَان التي هي بين الصغيرة والكبيرة، ويقال: امرأة عَوَان إذا كانت ثَيِّباً، وحَرْبٌ عَوانٌ إذا قُوتل فيها مَرَّة بعد مرة، وحاجة عَوَان إذا طُلبت مَرّة بعد مَرّة.

[فاد][3]: فَادَ يَفِيد إذا هلك وإذا تَبَخْتَر في مِشيته.

الفَلْذ[4]: العَطاءُ القليل، والفَلْذ/[62أ] العَطاءُ الكثير قاله بعض البصريين.

حرف القاف

قُرْء[5]: القُرْء يقال للطُّهر، وهو مذهب أهل الحجاز، وللحَيض وهو مذهب أهل العراق، والجمع أَقْراء وقُرُوء، يقال أقرأتْ المرأة إذا دنا حَيْضها، وأَقْرأت، إذا دنا طُهْرها، وروي أقرأتْ، إذا حاضتْ، وأقرأتْ، إذا طَهُرت.

---

١ - كذا قال أيضا في المحكم فرض ١٨٤/٨.

٢ - البقرة ٦٨.

٣ - ما بينهما زيادة، والكلمة في ابن الأنباري ٤٠٨، قطرب ١٤٧، السجستاني١٤٨، الصغاني ٢٤١، المعجم المفصل ٢٣٨، ولا تضاد في الكلمة؛ لأن المعنيين غير متعاكسين، فضد الموت الحياة، وليس التبختر، وهو من المشترك.

٤ - ابن الأنباري ٤٢١، السجستاني ١٤٦، المعجم المفصل ٢٤٤، والكلمة كما قال الخليل في العين فلذ ١٨٦/٨ مصدر بمعنى كسرك قطعة من كبد أو ذهب أو فضة، فهي عامة تكون قليلة، وكثيرة، وصغيرة، وكبيرة بحسب السياق الذي وردت فيه- فأين التضاد؟

٥ - ابن الأنباري ٤٢، الأصمعي ٥، ابن السكيت، قطرب، السجستاني ٩٩، الصغاني ٢٤٢، المعجم المفصل ٢٤٨، وقد ذكر في القاموس قرأ "أنها تضم وتفتح".

قَسَط[1]: يقال: قَسَط، إذا عَدَل، وقَسَط، إذا جَار، والجَوْر أغلب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلْقَٰسِطُونَ فَكَانُوا۟ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا ﴿١٥﴾﴾[2] ويقال أَقْسَط الرجلُ بالألف، إذا عَدَل لا غير، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾﴾[3].

قَانع[4]: يقال رجلٌ قَانع، إذا كان راضياً بما هو فيه، لا يسأل أحداً، ورجل/٦٢ب قَانع، إذا كان سائلا، قال تعالى: ﴿وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ﴾[5] فالقَانع السائل، والمعتّر الذي يُعَرِّض بالمسألة ولا يُصَرِّح، والقُنُوع: المَسْألة، وربما استعمل في معنى القَنَاعة.

قَلَص[6]: يقال قَلَص الشيءُ، إذا قَصُر وقَلّ، وقَلَصَ الماءُ، إذا جَمّ وزاد، ومن الأول قولهم قَلَصَ الظِّلُ، إذا قَلَّ وقَصُر، ومن الثاني قولهم: هذه قَلْصَةُ الماء، أي جَمَّته، وكَثْرته.

القَرِيع[7]: يقال فلانٌ قَريع بني فلان؛ إذا كان سيِّدَهم، وكذلك هو مَقْرُوع بني فلان، والقَرِيع من الإبل أيضاً: الكريم الذي يُنْتَخَبُ

---

١ - ابن الأنباري ٧٩، الأصمعي ١٩، قطرب ١٠٧، ابن السكيت ١٧٤، الصغاني ٢٤٢، المعجم المفصل ٢٥٢.

٢ - الجن ١٥.

٣ - الممتحنة ٨.

٤ - ابن الأنباري ٨٩، الأصمعي ٤٩، ابن السكيت ٢٠٢، قطرب٩٥، السجستاني ١١٦، الصغاني ٢٤٣، المعجم المفصل ٢٤٦.

٥ - الحج ٣٦.

٦ - ابن الأنباري ٢٠٥، الأصمعي ١٤، ابن السكيت ١٧٠، الصغاني ٢٤٣، المعجم المفصل ٢٥١.

٧ - ابن الأنباري ٢١١، الأصمعي ١٧، الصغاني ٢٤٢، المعجم المفصل ٢٥١.

للفِحْلة، والقَرِيع أيضاً منها: المَرْدُول الذي يُقْرَع أنفه، رغْبَةً عن فِحْلَته، ويقال له المُسَدَّم/٦٣أ، وقول الناس: نادمٌ سَادم[١] مأخوذ من هنا[٢]، يراد به قد مُنع من التَّصَرّفُ، وفاته الرأي، وضاقت عليه الحِيلة، ويقال: السَّادم هو المُتَغَيِّر العَقْل، أو كالمتغير العَقْل.

الإِقهَام[٣]: يقال للجُوع: إِقْهام، ولعدم اشتهاء الطعام: إقهام، يقال: قد أَقْهَم عن الطعام إِقْهاما، وأقهى إقهاء، إذا لم يشْتَهه، ويقال رجل قَهِم، إذا كان كذلك، وإنما سُمِّيت الخَمْرة قَهْوة؛ لأنها تُقْهي صاحبها عن الطعام[٤]، والشراب.

قعَد[٥]: يقال عند بعض اللغويين: قَعَد الرجل إذا جلس، وقَعَد يشتمنى بمعنى قام يشتمنى، قال الفراء أنشدنى بعض بنى عامر:

لا يُقْنِعُ الجَارِيَةَ الخِضَابُ ولا الوِشَاحاتُ ولا الجِلبابُ/٦٣ب

من دون أن تَلْتقي الأَرْكابُ ويَقْعُدَ الفَعْلُ له لُعابُ[٦]

---

١ - من الإتباع: انظر الاتباع للقالي ٨٢.

٢ - وقال ابن دريد في الجمهرة ٦٤٨/٢ "السَّدَم: الحُزن، ومن ذلك قالوا: نادم سادم، وقال قوم: بل السادم مأخوذ من المياه الأسدام وهي المتغيرة".

٣ - ابن الأنباري ٢٦٢، الأصمعي ١٥، ابن السكيت ١٧١، الصغاني ٢٤٣، المعجم المفصل ٦٤.

٤ - وقال الخليل – قهي ٦٤/٤: "لأنها تقهي الإنسان أي تشبعه، تذهب بشهوة الطعام".

٥ - ابن الأنباري ٢٧٧، قطرب ١٣٩، السجستاني ١٥٠، الصغاني ٢٤٢، الأضداد عند الفيروزأبادي ١٥٣، المعجم المفصل ٢٥٣، ولا تضاد في الكلمة فيما أرى؛ لأن قعد يشتمني بمعنى بدأ أو استمر" ولا علاقة لها بالقيام ضد الجلوس، وهذا ما قال به الفراء " قعد فلان يشتمني أي طفق " وانظر تهذيب اللغة قعد ١٣٧/١.

٦ - دونما نسبة في قطرب ١٣٩ وهو في المجمل ٣٩٦/١ الصحاح – ركب، اللسان – ركب ٤٣٤/١.

جعل "يقعد" بمعنى ضِدِّه.

والأَرْكاب: مواضع المذَاكِير، وأحدها رَكَب. انتهى

وقال في الصحاح[1]: الرَّكَب بالتحريك: مَنْبت العَانة.

قال الخليل[2]: هو للمرأة خاصة، وقال الفراء[3]: هو للرجل والمرأة، وأنشد: "لا يُقْنِع....."

والفَعْل بالفتح، قال في الصحاح[4]: مَصْدر فَعَل يَفْعَل، وكأنه هنا أَطْلق المصدر وأراد به اسم الفاعل، وهو الظاهر.

القَنِيص[5]: يقال القَنِيص للقَانص، ويقال للمفعول أيضا: قَنِيص، ويكون أيضا بمعنى الفِعْل والمَصْدر.

قوم أنصار[6]: لِلَّذين نصروا/[٦٤أ] رسولَ الله صلى الله عليه وسلم وآمنوا بالله تعالى ورسوله، ويقال: قوم أَنْصار، للنصارى، ويقال: قوم نَصَارى، للكُفَّار الذين يجعلون لله ولداً، ويكفرون به، ويقال: قومٌ نَصَارى، للذين نَصَروا عيسى عليه السلام، وكانوا على مِنْهاج الحقِّ، يعترفون بأن عيسى عبدٌ من عَبيد الله عزَّ وجلَّ، ويشهدون لمحمد صلى الله عليه وسلم بالتصديق.

---

١ - ركب.

٢ - في العين – ركب ٥/٣٦٤.

٣ - في معاني القرآن ٢/٢٧٤.

٤ - مادة – فعل.

٥ - ابن الأنباري ٢٩٠، الأصمعي ٢٤، ابن السكيت ١٧٩، المعجم المفصل ٢٥٥ .

٦ - ابن الأنباري ٣٥٦، الصغاني ٣٤١، المعجم المفصل ٧١ .

[قَمُؤَتْ][1]: قَمُؤَتْ الإبل قُمُوءاً، إذا سَمِنت، والقامِيء: الناعم، قَمُؤ الرجل، إذا صَغُر جِسْمه، فهو قَمِيء، كما قال الشاعر:

تبيّن لي أن القماءة ذِلَّةٌ ❊❊❊ وأن أعزاءَ الرجال طِوَالها[2]

[القَلْت][3]: القَلْتَ في كلام اهل الحجاز: نُقْرة في الجبل/٦٤ب يجتمع فيها الماء، فيغرقُ فيها الجَمَل، والفِيل لو سقطا فيها، والقَلْتُ: في لغُة تميم وغيرهم: نُقْرة صغيرةٌ في الجبل يجتمع فيها الماء، وهي مؤنثة يقال في تصغيرها قُلَيْتَة، وفي جمعها قِلاَت.

أَرَاح[4]: قد أَرَاحَ الرجلُ إذا استراح، وقد أراحَ إذا مات.

حرف الكاف

كان[5]: يقال كانَ للماضِي، وكانَ للمستقبل، ومنه قوله:

---

١ - ما بينهما زيادة على الأصل، والكلمة في ابن الأنباري ٤٠٣، قطرب ١٣١، السجستاني ١٣٢، الصغاني ٢٤٣، المعجم المفصل ٢٥٥.

٢ - دونما نسبة، وبراوية "طوالها" في المحكم – طول ٢٣٥/٩، المخصص ١١/٥، اللسان – طول ٤١٠/١١، التاج – طول ٣٩١/٢٩.

٣ - ما بينهما زيادة في ابن الأنباري ٤٢١، السجستاني ١٤٩، المعجم المفصل ٢٥٣، ولا تضاد في الكلمة إذ هي بمعنى واحد "حفرة يحفرها الماء في الصخر كبرت أم صغرت". وانظر العين قلت ١٢٨/٥.

٤ - ابن الأنباري ٣١٦، السجستاني ١٣٤، الصغاني ٢٣١، المعجم المفصل ٤٣، ولا وجه في نظري لجعل الكلمة من الأضداد لأن الكلمة لا تحمل معنيين متغايرين إذ دلالتها على الاستراحة من العناء فقط.

٥ - ابن الأنباري ٨٢، الصغاني ٢٤٤، المعجم المفصل ٢٥٦، وعد الكلمة من الأضداد في وجهة نظري من التزيد، ومعنى الكلمة اللغوي واحد وهو الدلالة على الحدث وانصرافها عن الماضي إلى التعبير عن الحدث في المستقبل من أثر الوظيفة السياقية، وليس من أثر الدلالة المعجمية، وانظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢٩١/٣.

فأدركتُ منْ قد كانَ قبليْ ولمْ أدعْ

لمنْ كانَ بعديْ في القصائدِ مَصْنعا[1]

أراد لمن يكون بعدي ، قاله أبو عبيدة[2]. قال: وتكون زائدة كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا / ٦٥أ رَّحِيمًا ﴿٩٦﴾﴾[3]، معناه والله غفور رحيم.

الكَأْس[4]: شِبه ضِدّ، يقال للإناء: كأس، والشراب الذي فيه كأس، وقال الفراء[5]: "الكأس: الإناء بما فيه، فإذا شُرب الذي فيه، لم يُقَلْ له كأس، بل يُرَدّ إلى اسمه الذي هو اسمه من الآنية"، وقال بعض المفسرين[6]: الكأس: الخَمْر، يذهب إلى أنها اسم للإناء، والخَمْر، ولهذا المعنى أُنِّث، قال تعالى: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍۭ بَيْضَآءَ لَذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ﴾[7] وقال الشاعر:

وَما زَالَتِ الكأْسُ تَغْتَالُنَا

وَتَذْهَبُ بِالأوّلِ الأوّلِ[8]

---

١ - بلا نسبة في خزانة الأدب ٢/١٠ برواية "مصعدا" وفي زاد المسير ٤٥٦/٢ بلا نسبة، وفي باهر البرهان ٨٨٧/٢ وهو لجرير وهو في ديوانه ٩٠٤ برواية "وأدركت".

٢ - لم أقف عليه في مجاز القرآن.

٣ - النساء ٩٦.

٤ - ابن الأنباري ١٩٦، الأصمعي ٤٦، ابن السكيت ٢٠٠، الصغاني ٢٤٣، المعجم المفصل ٢٥٦، ولا تضاد بين الشيء وما فيه.

٥ - في معاني القرآن ٢١٧/٣.

٦ - هو الضحاك بن مزاحم الهلالي كما في تفسير الطبري ١٠٢/٢٢ و ٢٩٨، الدر النثير ٣٩٨/٨.

٧ - الصافات ٤٥، ٤٦.

٨ - بلا نسبة في البحر المحيط ٨٨/٩، المحرر الوجيز ٤٧٢/٤، الدر المصون ٣٠٦/٩، لسان العرب غول ٥٠٩/١١، تاج العروس غول ١٢٨/٣٠.

الكَرِي[1]: يقال للمُكْتَرِي والمُكْتَري منه.

حرف اللام

لا[2]: تكون بمعنى الجَحْد، وهو الأشهر فيها، وتكون/٦٥ب بمعنى الإثبات، وهو المُسْتَغرب عند عوام الناس منها، فكونها بمعنى الجَحْد، لا يحتاج إلى شاهد، وكونها بمعنى الإثبات قوله تعالى: ﴿وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿٩٥﴾﴾[3] معناه أنهم يرجعون، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾﴾[4] معناها أنها إذا جاءت يؤمنون، وإذا جعلت لا اسما، كان فيها وجهان، أحدهما أن يقال: لا بالتسكين في الرفع والنصب والجر، والوجه الآخر، أن يقال: أعجبني لاءٌ[5]، وفَرَرْت من لاءٍ، وكرهتُ لاءً، ومثل لا نعم، إذا حُكِيت، قال الشاعر:

وَلَيْسَ يَرْجِعُ فِي لاَ بَعْدَمَا سَلَفَت
مِنْهُ نَعَمْ طَائِعًا حُرٌّ مِنَ النّاسِ[6]/٦٦أ

---

١ - ابن الأنباري ٢٣٠، الأصمعي ٥١، ابن السكيت ١٨٠، السجستاني ١٠٢، الصغاني ٢٤٣، المعجم المفصل ٢٥٧.

٢ - ابن الأنباري ٢٤٤، الصغاني ٢٤٨، المعجم المفصل ٢٥٨، والمعنى الثاني الذي عدت به الكلمة من الأضداد معنى سياقي لا معجمي، فلا وجه في نظري لعد الكلمة من الأضداد، وقد قيل إن "لا" في الآيتين زائدة وصلة، وانظر معاني القرآن للفراء١/٣٧٤.

٣ - الأنبياء ٩٥.

٤ - الأنعام ١٠٩.

٥ - قال الخليل في العين ٣٥٠/٨ "وإذا جعلت" لا اسما قلت وهذه لاء " فتمدها لتتم الكلمة اسما.

٦ - دونما نسبة في الجليس والأنيس ٤١٩/١ ، اللسان خمس ٦٨/٦.

وقال الآخر:

كأنكَ في الكتابِ وجدتَ لاءً

مُحَرِّمَةً عليكَ فلا تَحِلُّ[1]

وتكون لا للتأكيد أيضاً، ومنه قوله:

مُوَرّثُ المَجْدِ لا يَغتالُ هِمّتَهُ

عَنِ الرّئاسَةِ لا عَجْزٌ وَلا سَأَمُ[2]

أراد لا يَغْتال هِمَّته عجز، وقال الفراء[3]: إنما تكون لا زائدة إذا تقدَّم الجَحْد، كقول الشاعر:

ما كانَ يَرْضَى رسولُ اللهِ دِيْنَهُمُ

والطيبانِ أبو بكرٍ ولا عمرُ[4]

أراد أبو بكر وعمر. وقال الكسائي وغيره[5] في تفسير قوله تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾[6] معناه أقسم بيوم ولا زائدة. وقال الفراء[7]/٦٦ب: لا تكون لا زائدة في أول الكلام، وهي في الآية ردٌ على الكفرة، إذ

---

١ - في الأصل "محركة" ولا وجه له، والبيت في العقد الفريد ٣٨/٤ بلا نسبة، وكذا في ضرائر الشعر لابن عصفور ٧٧ وفي الأوراق ٢٥٢/١ (قسم أخبار الشعراء) هو لأحمد بن أبي سلمة الكاتب.

٢ - لزهير في ديوانه ١٦٣.

٣ - في معاني القرآن ٣٧٤/١.

٤ - لجرير في ديوانه ٢٠١.

٥ - انظر جمال القراء وكمال الإقراء ٧١٠/١ "وقد نسب القول إلى البصريين عموما والكسائي".

٦ - القيامة ١.

٧ - في معاني القرآن ٢٠٧/٣.

جعلوا لله تعالى وَلداً، وشريكاً، وصاحبةً، فردَّ الله تعالى عليهم قولهم فقال "لا": وابتدأ بقوله: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾.

اللَّحْن[1]: يقال للخطأ لَحْن، وللصواب لَحْن، فأما المعنى الأول فلا يحتاج إلى شاهد، وأما الثانى فشاهده قوله تعالى: ﴿وَلَتَعۡرِفَنَّهُمۡ فِي لَحۡنِ ٱلۡقَوۡلِۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ أَعۡمَٰلَكُمۡ﴾[2] معناه في صواب القول، وروى الأصمعي عن عيسى بن عمر قال: قال معاوية للناس: "كيف ابن زياد فيكم؟ قالوا: ظَرِيف على أنه يَلْحَن. قال فذاك أظرف له"[3] ذهب معاوية إلى أنَّ يَلْحَن: يَفْطَن ويُصِيب، وروي عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال: "تعلموا الفرائض والسُّنَّة واللَّحْن" /٦٧أ كما تتعلمون القرآن"[4] فيجوز أن يكون اللَّحن الصواب، ويجوز أن يكون الخطأ يُعرف فيُجْتَنَب، وحَدَّث يزيد بن هارون بهذا الحديث، فقيل له: ما اللحن؟ فقال: النحو[5]

---

١ - ابن الأنباري ٢٧٠، الصغاني ٢٤٤، المعجم المفصل ٢٦٣، وعد الكلمة من الأضداد في نظري تزيد؛ لأن اللحن في الأصل كما قال الخليل في العين لحن ٢٢٨/٣ "ما تميل إليه بقولك" والفِطْنة ميلٌ بالكلام عن جهته، والخطأ في القول ميل بالكلام عن جهته، وأما اللحن بمعنى الصواب فمعنى غير ثابت في المعجم.

٢ - محمد ٣٠.

٣ - في الزاهر ٣٠٥/١، أمالي القالي ٥/١، اتفاق المباني وافتراق المعاني ١٢٥/١، خزانة الأدب ١٩٨/٦.

٤ - في غريب الحديث للخطابي ٥٤٠/٢، الزاهر ٣٠٦/١، أساس البلاغة لحن ١٦٤/٢، سمط اللآلىء ١٨/١، النهاية – لحن، ولم يحمل أحد من هؤلاء كلمة لحن على الصواب، إلا ابن الأنباري رحمه الله.

٥ - في اتفاق المباني وافتراق المعاني ١٣٥/١، وحمل كلام عمر رضي الله عنه على إرادة علم النحو فيه تكلف ظاهر.

وقال عمر بن عبدالعزيز: "عَجِبْتُ لمن لاحن الناس، كيف لا يعرف جوامع الكلم"[1] أراد بـ "لاحن" فَاطَن[2]: ويقال: رجل لَحِن ولاَحِنٌ من الفِطْنة، والصواب، ورجل لاَحِنٌ من الخطأ لا غير، وقال القَتَّال[3]:

ولَقَدْ لحنتُ لكمْ لكيما تَفْقَهُوا
وَوَحَيتُ وَحْياً ليس بالمُرتابِ

واللَحْن أيضا يكون بمعنى اللُغة، يقال: لِلَحْن اليمن مثلاً، أي بلغتهم، وقال بعض الأعراب:

وَمَا هَاجَ هَذَا الشّوْقَ إلاَّ حَمَامَةٌ/٦٧ب
تَبَكَّتْ على خضراءَ سُمْرٍ قيُودُها
هتوفُ الضُّحَى معروفةُ اللَّحنِ لم تَزَل
تَقُودُ الهوى من مُسْعَدٍ ويقودُها[4]

وقال الآخر يذكر حمامتين:

باتا على غُصنِ بانٍ في ذُرى فننِ
يُرَدِّدان لحوناً ذاتَ ألوانِ[5]

---

١ - في غريب الحديث لأبي عبيد ٢/٢٣٢، آمالي القالي ١/٥، اتفاق المباني ١/١٢٥، الفائق ٣/١٠٩.
٢ - في الأصل " ظن " وما أثبت عن ابن الأنباري.
٣ - في ديوانه ٣٦.
٤ - هما لعلي بن عميرة الجرمي، كما في سمط اللآلىء ١٩، اتفاق المباني ١٢٧، وبلا نسبة في أمالي القالي ١/٥.
٥ - بلا نسبة في غريب الخطابي ٢/٥٤١، الزاهر ١/٣٠٨، اتفاق المباني ١٢٧، أمالي القالي ١/٦، التنبيه على أغاليط أبي علي ١٦، اللسان لحن ١٣/ ٣٨١.

وقال الشاعر:

وحديثٍ أَلَذُّه هُوَ مما

تشتهيه النفوسُ يوزنُ وزنا

منطقٌ صائبٌ وتلحنُ أحيا

ناً وخيرُ الحديثِ ما كَانَ لحنا[1]

قال أبو العباس[2]: أراد بـ تلحن تُصيب، وتَفْطن، وأراد بقوله: ما كان لحنا: ما كان صوابا/[68أ] وقال ابن قتيبة: اللَّحْن في هذا البيت الخطأ[3]، وهذا الشاعر استملح من هذه المرأة ما يقع في كلامها من الخطأ. قال المؤلف: وقوله عندنا مُحَالٌ؛ لأن العرب لم تزل تَسْتَقْبح اللَّحن من النساء، كما تَسْتقبحه من الرجال، ويستملِحُون البارع من كلام النساء، كما يستملحونه من الرجال، الدليل على هذا قول ذي الرمة يصف امرأة:

لها بَشَرٌ مثل العقيقِ ومنطقٌ

رخيمُ الحواشي لا هُراءٌ ولا نَزْرُ[4]

---

١ - لمالك بن أسماء بن خارجه في ديوانه.

٢ - المراد به ثعلب كما في العشرات ١/١٣٢.

٣ - وقد قال بهذا الجاحظ كما في البيان والتبيين ١/١٣٧، وابن دريد كما في عيون الأخبار ٢/١٧٧، وابن قتيبة اقتفى أثر ابن دريد ونقل عنه في عيون الأخبار، وتبنى مذهبه في غريب الحديث ٢/٤١٩.

٤ - في ديوانه ٥٧٧ "مثل الحرير".

فوصفها بحُسن الكلام، واللَّحْن لا يكون عند العرب حُسناً، إذ كان بتأويل الخطأ؛ لأنه يَقْلب المعنى ويُفسد التأويل الذي[1] يَقْصد له المتكلم، قال: ولم تزل العربُ تصفُ النساء بحُسْنِ المنطق/٦٨ب وتَسْتَملح مِنهنَّ رواية الشعر، وأن تَقْرض منه البيت والأبيات، فإذا قَدَرت على ذلك زاد في مغانيها، وتناهت عند من يَشْغَف بها، والدليل على هذا ما يروى عن عَزَّة، وبثينة، وليلى الأَخْيلية، وعفراء بنت مُهَاصر، من قول الشعر، وأن ذلك كان يزيد في مَحَبَّة أصحابهن لَهُنّ، فليلى الأخيلية[2] تقول في[3] توبة بن الحُميِّر حين قال:

عَفا الله عنها هِلْ أبيتنَّ ليلةً
من الدَّهرِ لا يَسْري إليّ خيالُها
وعنه عَفا ربى وأصلحَ حالَه
فعزَّ علينا حاجـــــةٌ لا ينالُها[4]

وليلى صاحبة المجنون تقول:

أَلا لَيتَ شِعرى وَالخُطوبُ كَثيرَةٌ /٦٩أ
مَتى رَحلُ قَيسٍ مُستَقِلٌّ فَراجِعُ
بِنَفسِيَ مَن لا يَستَقِلُّ بِنَفسِهِ
وَمَن هُوَ إِن لَم يَحفَظِ اللَهُ ضائِعُ[5]

---

١ - في الأصل "التي".
٢ - ديوانها ١٠٠.
٣ - زيادة.
٤ - ديوانه ٨٤.
٥ - الشعر لليلى في الشعر والشعراء ٥٥٣/٢، سمط اللآلىء ٧٥/٢، مصارع العشاق ٣٣/١، وقيل هو لليلى الأخيلية، أو لليلى العامرية، وانظر أشعار النساء ٣٧/١، ٨٨.

وعفراءُ بنت مُهاصر تَرْثي عُروةَ بن حزام:

ألا أيها الرَّكبُ المخبُّون ويحكمْ
بحقِ نعيتُم عروةَ بنَ حزامِ
فلا نفعَ الفرسانَ بعدك غارةٌ
ولا رجعوا من غيبةٍ بسلامِ
وقُلْ للحَبَالى لا يُرَجِّين غائباً
ولا فَرِحَاتٍ بعده بغُلامِ[1]

وقالت بُثَينة ترثي جميلا:

وإن سُلُوّي عن جميلٍ لَسَاعةٌ
من الدهرِ ما حانَتْ ولا جاء حِيْنُها/٦٩ب
سواءٌ علينا يا جميلَ بنَ معمرِ
إذا مِتَّ بأساءُ الحياةِ ولينُها[2]

ثم كان الناس على هذا إلى وقتنا، أو قبل وقتنا، إذا عُرف من المرأة فصاحةٌ واقتدارٌ على قول الشعر حَلَتْ في قلوب الرجال، وكان ذلك منها زائداً في كَمَالها، ومن قَدَر على قول الشعر حُكم له بمعرفة أكثر الإعراب ويجتنب اللحن، وكيف يكون الخطأ في الكلام مستحسناً والعرب تَقرِّب المعربين وتَنْتَقص اللاحنين وتبعدهم، فعمر بن الخطاب

١ - في الشعر والشعراء ٦١١/٢، بلاغات النساء ١٩٣/١، الأغاني ٢٤/ ١٣١، مصارع العشاق ٣٢٠/١.

٢ - في آمالي القالي ٢٠٢/١، مصارع العشاق ٥٩/٢.

رضي الله تعالى عنه يقول لقوم استقبح رميهم ما أسوأَ رميكم!! فيقولون نحن قوم متعلمين. فيقول لحنكم أشدُّ عليَّ من فَساد رميكم، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم/٧٠أ يقول: "رحم الله امرأ أصلح من لسانه"[١] وكان ابن عمر يضرب بَنِيْه على اللَّحن، وقال محمد بن علي بن الحسين رضي الله عنهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعربوا الكلام كي تُعربوا القرآن"[٢] وقال عمر بن عبدالعزيز رحمه الله تعالى: إن الرجل يكلِّمني في الحَاجة فيستوجبها فيلحن فأردُّه عنها، وكأني أقْضِم حبَّ الرمَّان الحَامض؛ لبغضي استماع اللحن، ويكلمني آخر في الحاجة لا يستوجبها فيعرب فأجيبه إليها؛ التذاذاً لما أسمع من كلامة" وقال رحمه الله تعالى أيضا: أكاد أُخْرس[٣] إذا سمعت اللَّحن "ولحن محمدُ بن سعد بن أبي وقاص في بعض الأوقات لَحْنةً فقال: حَسٍّ[٤]، إني لأجد حرارتها في حَلقي، وقال العتبي/٧٠ب عن أبيه: استأذن رجل من عِلْية أهل الشام على عبدالملك بن مروان وبين يديه قومٌ يلعبون بالشَطْرنج[٥] فقال: يا غلام غَطِّها، فلما دخل الرجل وتكلم لَحَن،

---

١ - الملاحن ٧٢، التيسير بشرح الجامع الصغير ٣١/٢، المقاصد الحسنة ٢٨٥/١، كنز العمال ٢٥١/١٠.

٢ - وهو حديث موضوع كما في الفوائد المجموعة ٢٦١/١.

٣ - في الأصل "أخرس" وفي هامش الصفحة قال: لعلها "أضرس" وقد أثبت ما في الأضداد.

٤ - في الأصل "حسن" والذي أثبت عن الأضداد، وهي كلمة تقال عن لذعة نار أو نحوها. انظر تهذيب اللغة حسس ٢٦٢/٣.

٥ - في الأصل "الشطرنجي".

فقال عبدالملك: يا غلام اكشف عنها الغِطاء ، ليس للأَحِن حُرمة "[1] ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: ولِمَ لا يَسْتَثْقِلون ما يَقْلب معنى الكلام، ويُوهم المخاطَب غيرَ مُراد المخَاطِب، يدُّل على هذا أن ابنة أبي الأسود الدؤلي قالت لأبيها في يوم حارّ: يا أَبَتِ ما أشدُّ الحَرِّ وهي تريد التعجب، فلم يسبق إلى قلب أبي الأسود ما أرادت إذ كان خطأ، فقال لها: يا بُنَيَّة حَرُّ تِهامة، فقالت: يا أَبَتِ ما استفهمتك، إنما أتعجب من شِدَّة الحَرّ/[٧١أ] فقال قولي إذاً ما أَشَدَّ الحر[2]!! ودخل رجل إلى عبدالعزيز بن مروان فشكى إليه خَتَنَه، فقال: ومن خَتَنَك؟ فقال خَتَنَني الخَتَّان، فقيل لعبدالعزيز: أيها الأمير لم يفهم عنك قَوْلَك، قال: فأَفْهموه، فقيل له من خَتَنُك؟ قال: خَتَني فلانٌ، فاستحيا عبدالعزيز، وألزم نفسه أن لا يجلس للناس حتى يعرف من العربية ما يصلح كلامه، ويزيل اللَّحن منه، هذا ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من الردِّ على ابن قتيبة، وأقول أنا والله أعلم: إن الحقَّ مع ابن قتيبة، وأنَّ ما ذكره المؤلف، وأطال فيه من الردِّ عليه وتهجين ما ذهب إليه ظاهر التكلُّف، بَيِّن التَعَصُّب، فإنه لا بِدع أن يَسْتَحْسِن الشخص ممن يحبُّه ما هو قبيح/[٧١ب] من غيره، مستهجَنٌ في حَدِّ ذاته، بقَطع النَّظَر عما يَعْرض له من المُحَسِّنات والمُزَيِّنات له من جهة أخرى، وقد جرت عادة العُشَّاق

---

١ - لم أقف عليها في غير الأضداد لابن الأنباري.

٢ - في كثير من المصادر بألفاظ متقاربة منها: أخبار النحويين البصريين ١٥، تاريخ العلماء النحويين ١٦٧ تاريخ دمشق ١٩٠/٢٥.

والمتيمين وأهل المحبة أن يَعُدُّوا الإساءة من المحبوب إحسانا، والعقاب غفرانا، والقبيح جميلا، ومن الجائز أن تكون هذه المحبوبة ممن تربَّى في الحضرة، وتطبَّع بطباع أهلها، وجرى على عادتهم، ومشى على طريقتهم في ترك التكلُّف، وعدم التقعُّر، واجتناب حوشي الألفاظ، وارتكاب ما عسى أن تَنْفِر منه الطباع، وهو مراعاة الإعراب في سائر المحاورات، وفي جميع المطارحات، فحصل بسبب ذلك في كلامها بعض اللحن اليسير، فاستحسنه الشاعر منها، وعدَّه من جملة/[٧٢أ] محاسنها، وجعله من خير الحديث، ولا يلزم من ذلك مَدْحه اللَّحن في حدّ ذاته، ولا أنه مستحسن في كلِّ أحد، ولا مقبولٌ في كل كلام، على أن ظاهر معنى البيت يدل على ما ذُكر بل هو صريح فيه ، فإنه قال: منطق صائب أي هو منطق صائب من صاب يصوب صيبوبةً إذا قصد ولم يجز، أو من صاب السهم القرطاس يَصِيْبه صَيْباً، وهي لغةٌ في أصاب[١]، وعلى كل حال فالمراد منه عدم الخطأ في المنطق، وكونه يُصيب الغرض في المعاني، كما يُصيب السهمُ الرَّمية، ولا يقال: إن المراد بكونه صائباً أي مُؤَثِّرا في القلوب كتأثير السَّهم في الرميَّة، ومؤلماً لقلب سامعه بما اشتمل عليه من العتاب، والإيعاد، والتهديد/[٧٢ب]، وما أشبه ذلك، لأن البيت الأول يأباه وهو قوله: وحديث ألذة ..... إلى آخره.

---

١ - انظر تهذيب اللغة صوب ١٢/١٧٧، المحكم ٨/٣٨٧.

فتعين أن يكون المراد بصائِب عدم الخطأ في القول، وكونه صحيح الإعراب، مؤثرا في النفوس بلذَّته، وحُسْن موقعه من الإعراب، فإن غيَر المُعْرَب على ما ذكره المؤلف لا يُستحسن أصلا وليس له في القلوب موقع، ولو كان من فمِ يوسف الزَّمان أو بَلِقيس الأوان، ثم قال الشاعر: وتلحن أحيانا أي، والحال أنها تلحن أحيانا، أي في بعض الأحيان، إذا تقرر ذلك فيكون معنى البيت على ما قاله المؤلف، من أن اللحن هنا بمعنى الصواب[1] والفِطنة لها منطق صوابٌ لا خطأ فيه، وتُصيب وتَفْطَن في بعض/٧٣أ الأوقات، فتتكلم بما[2] لا خطأ فيه، وهذا كلامٌ فاسدُ المعنى لا مَحلَّ له، ينقضُ أَوَّلُه آخرَه، ويَرُدُّ آخره على أولِّه. والله أعلم بالصواب وإليه المَرْجع والمآب.

---

١ - في أول كلام المؤلف انتصار لمذهب ابن قتيبة، وابن دريد، والجاحظ في تفسير بيت مالك بن أسماء، وفي آخر استدراكه عود إلى مذهب أبي بكر بن الأنباري، ولعل الاستدراك الأول للمختصر والاستدراك الثاني للمرتب. وعلى كل حال فسياق القصيدة المقالي والحالي، ينصر ما ذهب إليه الجاحظ، ومن تبعه فالقصيدة هي:

حبذا ليلنا بتل بَوَنىً حين نُسقى شرابنا ونغنى

في أول القصيدة منطق صائب، وضد الصواب الخطأ، والمرأة في تل بَوَنىً، وهو في غوطة دمشق، فيه أبنية للنصارى كما في معجم البلدان٢/٥٠٢، وهذا المكان ليس مما تتوقع فيه الفصاحة، والقائل قد شرب وثمل، كما في سياق القصيدة- فهل يتوقع منه أن يستحسن الإعراب أم يستملح اللثغة والخطأ؟ وهل يمكن حمل اللحن على التعريض لا التصريح، والشاعر في تلك الحال، في تصوري أن كلام ابن الأنباري رحمه الله هو المرجوح، والراجح ما ذهب اليه ابن قتيبة وابن دريد والجاحظ والله أعلم.

٢ - في الأصل "فيما".

حرف الميم

مُعَبَّد[1]: يقال: بعيرٌ مُعَبَّد إذا كان مُذَلَّلاً قد طُلي بالهَنَاء من الجَرب حتى ذهب وَبَره، وهو بمنزلة الطريق المُعَبّد، الذي سلكه الناس، فأثَّروا فيه، وصارت له جادَّة، ويقال بعير مُعَبّد، إذا كان مُكَرَّما.

المَوْلى[2]: يقال للمُنْعِم المُعْتِق مَولى، ويقال للمُنْعَم عليه المُعْتَق مولى، وله سوى هذين ست معانٍ[3]: الأَوْلى بالشيء والوَلِي وابن العم والحَليف والجَار والصِّهر.

المَسْجُور[4]/٧٣ب: يقال المَسْجُور للمَمْلُوء والمَسْجُور للفَارغ، ومن الأول قوله تعالى: ﴿وَٱلْبَحْرِ ٱلْمَسْجُورِ﴾ يريد المملوء، ومن الثاني ما روي أن امرأة من أهل الحجاز قالت: إن حوضكم لَمَسْجور وما كانت فيه قَطْرة، وقيل في معناه وجهان: أحدهما إن حَوْضكم لفارغ، والثاني إنه لملآن على جهة التفاؤل، كما قالوا للعطشان: رَيَّان، وللمَهْلَكة: مَفازة.

---

١ - ابن الأنباري ٤٩، الأصمعي ١٧، ابن السكيت ٢٠٩، السجستاني ١٣٧، الصغاني ٢٣٨، الأضداد عند الفيروزأبادي ١٥٢، المعجم المفصل ٢٨٨.

٢ - ابن الأنباري ٦٣، الأصمعي ٢٤، ابن السكيت ١٨٠، السجستاني ١٣٩، الصغاني ٢٤٧، المعجم المفصل ٢٩٩.

٣ - ولها معان أخر انظرها في النهاية – ولي.

٤ - ابن الأنباري ٧٥، الأصمعي ١٠، ابن السكيت ١٦٨، السجستاني ١٢٦، المعجم المفصل ٢٨٢، وفي الأضداد عند الفيروزأبادي ١٥٥ "المسجور: الموقد والساكن، ضد".

مُتَفَكِّه[1]: يقال: رجل مُتَفَكِّه إذا كان مُتَنَعِّما مَسْرورا، ورجل مُتَفَكِّه إذا كان حَزيناً متندِّماً، قاله بعض أهل اللغة. ويأتي التفكُّه بمعنى التعجُّب، ويقال: فَكِهٌ لمن يأكل الفاكهة وفَاكِهٌ لمن كَثُرت عنده، ويأتيان بمعنى "مُعْجباً بالشيء".

المُسْتَخْفي[2]: يكون الظاهر ويكون المتواري/[٧٤أ] الأول من قولهم خَفَيْتُ الشيء إذا أظهرتُه، والثاني من قولهم قد استخفى الرجل إذا تَوارى.

المأتم[3]: يقال للنساء المجتمعات في الحُزن مَأْتم، وللمجتمعات في الفَرَح مأتم، كذا قال قطرب. وقال غيره[4]: المأتم ليس من الأضداد؛ لأنه إنما يراد النساء المجتمعات، فاجتماعهن في الفرح كاجتماعهن في الحزن، قال أبو عطاء السِّندي[5] يرثي ابن هبيرة:

أَلا إِنّ عيناً لم تَجُد يَوْم وَاسِط
عَلَيْك بجاري دَمْعها لجمودُ

---

١ - ابن الأنباري ٨٨، المعجم المفصل ٢٧٥، وفي الأضداد عند الفيروزأبادي ١٧٠ "تفكه" أكل الفاكهة وتجنب عن الفاكهة – ضد".

٢ - ابن الأنباري ١٠١، قطرب ٨٧.

٣ - ابن الأنباري ١٣٣، قطرب ١٣٠، السجستاني ١٤٢، الصغاني ٢٢٢.

٤ - ممن قال بهذا الحريري في درة الغواص ١٦٨، وكراع النمل في المنجد ٣٢٤/١، وكذا قال أبو حاتم كما في المخصص ٢٢٦/١.

٥ - هو أفلح بن يسار الأسدي. شاعر كوفي من مخضرمي الدولتين، انظر أخباره في فوات الوفيات ٢٠١/١، الوفي بالوفيات ١٧٦/٩ والبيتان له في أمالي القالي ٢٧١/١، الشعر والشعراء ٧٥٧/٢، شرح ديوان الحماسه للمرزوقي ٥٦٦/١.

عشيةَ قامَ النائحاتُ وشُقِّقتْ

جيوبٌ بأيدي مأتمٍ وخدودُ

أقول: ولا شاهد في البيت لمن يقول: إن المأتم/٧٤ب ليس بضد، فإن المعنى وشُقِّقت جيوبٌ، وخدودٌ، بأيدي نساء مجتمعات للحُزن، وأنشد أيضاً منكرُ الضدية قول الشاعر يصف حَمامةً:

تَبَكَّتْ على سَاقٍ ضُحياً فلم تَدَعْ

لبَاكيةٍ في شجوها مُتَلَوَّما

فهاجَ حمامَ الغَيْضَتينِ نُواحُها

كما هَيَّجَتْ ثَكْلى على النَّوحِ مأتما[1]

ولا شاهد فيه أيضا، فإن المعنى كما هَيَّجَتْ الثكلى من النوح نساءً مجتمعاتٍ للحُزن، قال المؤلف: والعامة تخطئ، فتتوهم أن المأتم الاجتماع في الحُزن خاصة، وقد عَرَّفْتُك مذاهب العرب فيه. انتهى.

المفازة[2]: تقع على المَنْجَاة، وعلى المَهْلَكة، قال تعالى: ﴿**فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ** /٧٥أ **مِّنَ ٱلْعَذَابِ**﴾[3] أي بمَنْجَاة من العذاب، وهي مَفْعَلة من الفَوْز، وإنما سميت المهلكة مَفازة، على جهة التفاؤل لمن دخلها بالفوز، كما قيل للأسود: أبو البيضاء، وللعَطْشان: ريّان؛ أو لأن من دَخَلها هَلك من قول العرب: قد فَوّز الرجلُ، إذا مات.

---

١ - لحميد بن ثور الهلالي وهي في ديوانه ٢٦.

٢ - ابن الأنباري ١٣٥، الأصمعي ٣٨، ابن السكيت ١٩٢، قطرب ١٠٣، الصغاني ٢٤١.

٣ - آل عمران ١٨٨.

المُقْوَرّ[١] في لغة الهلاليين: السَّمين، وفي لغة غيرهم المَهْزول.

مَقْتَوين[٢]: يقال: رجلٌ مَقْتَوينٌ، إذا كان خادماً، ورجل مَقْتَوينٌ، إذا كان مالكاً، فمن الأول قوله:

تَهَدَّدْنا وأوعدْنا رُويداً
متى كُنّا لأمِّك مَقْتَوينا[٣]

قال أبو عبيد: قال رجل[٤] من بني الحِرماز: إن هذا اللفظ يستوي فيه المذكر والمؤنث/٧٥ب والمفرد والمثنى والجمع.

مُقْوٍ[٥]: يقال: رجلٌ مُقْوٍ إذا كانت رِكابه قَوِيَّةً، وحالُه حَسَنةً، ورجلٌ مُقْوٍ، إذا ذهب زاده وعَطَبَتْ رِكابه، من قولهم قد أَقْوى المنزل، إذا خلا من أهله، قال النابغة:[٦]

يا دار ميةَ بالعليا فالسَّنَدِ ❖❖❖ أقوتْ وطالَ عليها سالفُ الأبدِ

والمنزلُ القَوَاء: الذي لا أنيسَ به، وربما قُصِر القَواء في الشعر، قال:

وإني لأختار القَوَا طاويَ الحشا
مُحاذرةً من أن يُقال لئيمُ[٧]

---

١ - ابن الأنباري ٣١٩، الأصمعي ٤٤، ابن السكيت ١٩٧، الصغاني ٢٤٣، المعجم المفصل ٢٩٢.
٢ - ابن الانباري ١٥٤، المعجم المفصل ٢٩٢.
٣ - لعمرو بن كلثوم في ديوانه ٧٩.
٤ - هو أبو عون الحرمازي كما في التهذيب – قتو ٩/ ١٩٧.
٥ - ابن الأنباري ١٥٤، الأصمعي ٨، ابن السكيت ١٦٧، السجستاني ٩٣، الصغاني ٢٤٣، المعجم المفصل ٦٥، وفي الأضداد عند الفيروزأبادي ١٧٢ "أقوى: استغنى وافتقر، ضد".
٦ - ديوانه ١٤.
٧ - بلا نسبة في الجليس والأنيس ١/ ١٨٥، وبرواية "القرى" وكذا في ضرائر الشعر لابن عصفور ١٦٤، وخزانة الأدب ٨/ ٤٢٢، وهو لحاتم الطائي في ديوانه ١٨٤، وهو فيه "لقد كنت أطوي البطن والزاد يشتهى ❖❖❖ مخافة يوماً أن يقال لئيم".

وقد رواه الكسائي والفراء برفع "يقال" وعدم إعمال أن فيه[1] على حَدِّ قوله:

يا صاحبيَّ فَدتْ نَفْسي نفوسَكُمَا /[٧٦أ]
وحيثُما كنتُما لاقيتُما رَشَدا
أن تحملا حاجةً لي خَفَّ مَحْمِلُها
تَسْتَوجبا نعمةً عندي بها ويدا
أن تقرآن على أسماءَ ويحكما
مني السلامَ وأن لا تُشْعِرا أحدا[2]

مِثْل[3]: يقال مثْل للمُشبه للشيء والمُعادل له، ويقال مِثْل للضِّعْف[4] فيكون واقعا على المِثْلين كما تقدم، قال الفراء والدليل على أن المِثْل يقع على المِثْلَين أن الرجل يقول: وعنده عَبْدٌ أحتاج إلى مِثْلَي عَبْدَي فمعناه أحتاج إلى ثلاثة؛ لأنه غير مُسْتَغْنٍ عن عبده، ويقول أحتاج إلى مثل هذا الألف يريد أحتاج إلى ألفين.

---

١ - قال في خزانة الأدب ٤٢٢/٨، " فإن جاء شيء منه في الكلام حفظ ولم يقس عليه".

٢ - في كثير من المصادر اللغوية والنحوية بلا نسبة منها: الإنصاف في مسائل الخلاف ٤٥٩/٢، المنصف ٢٧٨/١، المحكم ٣٧٧/٨.

٣ - ابن الأنباري ١٦٥، الأصمعي ٣١، ابن السكيت ٣١٠، السجستاني ١٢٤، المعجم المفصل ٢٧٦، ولا تضاد بين الشيء وضعفه وضعفيه – فهي معان مشتركة لا متضادة.

٤ - في الأصل "للضعيف".

مَنِيْن[1]: يقال حَبْل مَنينٌ، إذا كان ضَعِيفاً قد ذهبت/٧٦ب مُنَّتُه، أي قُوَّته، ويقال: حَبْل مَنينٌ إذا كان قوياً، والمُنَّة أيضا تقع على معنيين مُتضادين، يقال للقُوَّة مُنَّة، وللضعف مُنَّة، وسميت المَنُون مَنُوناً؛ لأنها تذهب بمُنة الإنسان وتُضْعِفه، والمنون تؤنثها العرب في حال على معنى المَنِيَّة، وتذكّرها على معنى الدَّهر، وتجعلُها جمعاً على معنى المنايا، وكان الأصمعي يروي بيت أبي ذؤيب[2]:

أمِنَ المنونِ ورَيبهِ تتوجعُ

والدهرُ ليس بمُعْتبِ من يجزِعُ

ويقول: أراد بالمنون الدهر، ورواه غيره: أَمِنَ المنون ورَيَبها، على معنى المَنِيَّة.

مَشْمُولة[3]: من الأضداد يقال: خَلائقٌ مَشْمُولة إذا كانت مباركةً حسنةً، وخلائقُ مَشْمُولةً إذا كانت نَكِدَة/٧٧أ مَشْؤومة.

المُتَظَلِّم[4]: " يقال للظَّالم مُتَظَلِّم، وللمَظْلوم: متظلِّم، ومن الأول قوله:

تَظَلَّمَنِي مَالِي كَذَا وَلَوَى يَدِي ❊❊❊ لَوَى يَدَهُ اللَّهُ الَّذِي هُوَ غَالِبُهُ[5]

---

١ - ابن الأنباري ١٨٩، السجستاني ٩٠، الصغاني ٢٤٥، المعجم اللمفصل ٢٩٦، الأضداد عند الفيروزأبادي ١٧٠.

٢ - في شرح أشعار الهذليين ١/٤.

٣ - ابن الأنباري ٢٠١، الأصمعي ١٨، ابن السكيت ١٧٣، الصغاني ٢٣٤، المعجم المفصل ٢٨٥.

٤ - ابن الأنباري ٢٢٣، الأصمعي ٥٢، ابن السكيت ٢٠٥، قطرب ١٢٦، الصغاني ٢٣٨، المعجم المفصل ٢٧٤.

٥ - بلا نسبة في عيون الأخبار ٣/٩٨، المحكم ١٠/٢٤.

أراد ظلمني.

مـا[1]: تكـون اسمـاً للـشيء، وتكـون جَحْـداً لـه، وتكـون مزيـدةً للتوكيـد، يقـول القائـل: طعامُـك مـا أكلـتُ، وهـو يريـد طعامُـك الـذي أكلتُه فتكون ما اسماً للطعام، ويقول طعامَك ما أكلتُ وهو يريد طعامُك لم آكل، وتقول: طَعامَك ما أكلتُ، وهو يريـد طعامَـك أكلـتُ، فيؤكـد الكلام بما، وتقول أيضا: عبدالله ما قام، على جَحْد القيام، وعبدالله ما قام، على إثباته، وما زيدت للتوكيد، فكَونُ ما جَحْداً لا يحتاج/٧٧ب إلى شاهد؛ لشهرته وبيانه، وكونها اسماً شاهده قوله تعالي: ﴿مَاعِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَاعِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾[2]، وكونهـا مزيـدةً شـاهده قولـه عـز وجـل: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمْ أُغْرِقُواْ﴾[3] معنـاه مـن خطايـاهم. وقولـه أيـضا: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَـٰقَهُمْ﴾[4] معناه بنقضهم ميثاقهم، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾[5] معنـاه مـثلاً بعوضـةً، قـال نابغة[6] بني ذبيان:

---

١ - ابـن الأنبـاري ٢٢٧، الـصغاني ٢٤٤، المعجـم المفـصل ٢٧٠، ولـيس بـين المعـاني الـتي ذكرها تضاد، والسياق والنبر هو المسؤول عن تحولها من معنى لآخر، والحرف معناه في غيره لا في نفسه.

٢ - النحل ٩٦.

٣ - نوح ٢٥.

٤ - النساء ١٥٥.

٥ - البقرة ٢٦.

٦ - في ديوانه ٢٣٠.

الْمَـرْءُ يَهْـوَى أَنْ يَعِيـ ... ـشَ وَطُولُ عَيْشٍ مَا يَضُرُّهْ
تَفْنَـى بَـشَاشَتُهُ وَيَبْـ ... ـقَى بَعْدَ حُلْوِ الْعَيْشِ مُـرُّهْ
وَتَـصرَّفُ الأَيَّـامُ حَتْـ ... ـتَى مَا يَرَى شَيْئًا يَسُرُّهُ
كَمْ شَامِتٍ بِي إِنْ هَلَكْـ ... ـتُ وَقَائِـلٍ لِلَّـهِ دَرُّهُ

أراد وطولُ عيشٍ يضُّره، فأكَّد بما، ويجوز أن تكون ما/[٧٨أ] بمعنى الذي، والتأويل وطولُ عيش الذي يَضُرُّه، كما قال أبو صخر الهذلي[١]:

هجرتُكِ حتى قلتِ ما يعرفُ القِلَى ... وزرتُكِ حتى قُلتِ ليس له صَبْرُ

أراد حتى الذي يعرفه القِلى، ولو كان جحداً لفسد معنى البيت.

المُفْرَح[٢]: المَسْرور، والمُفْرَح: المُثْقَل بالدَّين، يقال: قد أَفْرحَ فلاناً الدَّينُ إذا أَثْقله، قال الشاعر:

إذا أَنْتَ لَمْ تَبْرَحْ تُؤَدّي أَمَانَةً ... وَتَحْمِلُ أُخْرَى أَفْرَحَتْك الْوَدَائِعُ[٣]

---

١ - في شرح أشعار الهذليين ٩٥٧. وفي آمالي القالى ٤١٥٠/١ برواية "لا يعرف" وفي سمط اللآلىء ٤٠٣/١ هو لأبي صخر، وخرج البيت على النفي، وقال: وقد قيل إن ما هاهنا بمعنى الذي، وهذا ليس بشيء لا في المعنى ولا في صناعة الكلام؛ لأن مقابلة النفي بالنفي أولى. وتخريج البيت على غير النفي أولى، كما فعل ابن الأنباري؛ لأن تخريجه في نظري على النفي سيجعل الكلام هجرتك وقلوتك حتى قلت ما يقلى ولا يهجر؟ وهذا فاسد معنى.

٢ - ابن الأنباري ٢٢٨، قطرب ٨٠، المعجم المفصل ٢٩٠، ولا تضاد بين المعنيين – الفرح والمثقل بالدين – لأن الاعتبار في الحكم بالضدية على تعاكس المعنيين لا تعاكس لازمهما.

٣ - دونما نسبة في كثير من المصادر منها تفسير القرطبي ٣١٣/١٢، البحر المحيط٥١١/٨، العين ٢١٣/٣، غريب الحديث لأبي عبيد ٣١/١، الزاهر ٤٣٥/١، وفي المؤتلف=

أراد أَثْقلتك الودائعُ، ويقال قد فَرِح الرجل إذا سُرَّ، فهو فَرِح، وفَرَّحْته أنا، وأَفْرحته، فهو مُفْرَح ومُفَرَّح، ويقال: قد فَرِح، إذا بَطِر فهو فَرِح، إذا/٧٨ب كان أَشِراً، قال تعالى: ﴿لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ [١] أراد الأَشِرين.

المُفَزَّع[٢]: يقال للشُّجاع وللجبان، قال الفراء: إذا قيل للشجاع مُفَزَّع فمعناه تَوَقُّع الإفزاع به، وإذا قيل للجبان: مُفَزَّع، فمعناه يَفْزَع من كلِّ شيء، كما قيل للغالب والمغلوب: مُغَلَّب، ويأتي فُزِّع بمعنى جُلِّي الفَزَع.

المُعْصِر[٣]: في لغة قيسٍ وأسدٍ التي دنت من الحَيض، وفي لغة الأَزْد التي وَلَدت أو تَعَنَّست، وعن الأصمعي أنها التي أدركت، وعن الكسائي التي راهقت العِشْرين.

مَاتت المرأة بجُمَع[٤]: يقال لها ذلك إذا ماتت عذراء لم تُنْكَح، وإذا ماتت وفي بطنها وَلَد، وجاء في الحديث ومن الشهداء "أن تموت المرأة بجُمَع"[٥] أي تموت وفي بطنها ولد/٧٩أ؛ وإنما قيل للتي تموت عَذْراء:

=والمختلف للآمدي ٨٠ منسوب لبيهس العذري، وفي تصحيفات المحدثين ١/١٦١ عن ابن الأعرابي أن البيت مصنوع.

١ - القصص ٧٦.

٢ - ابن الأنباري ٢٣٠، السجستاني ١٤٥، الصغاني ٢٤١، المعجم المفصل ٢٩١.

٣ - ابن الأنباري ٢٤٩، قطرب ١٠٨، المعجم المفصل ٢٨٨، ولا تضاد بين المعاني المثبتة فضد دنو الحيض دنو الطهر، والتي أدركت ضدها عدم الإدراك.

٤ - ابن الأنباري ٢٧٨، الصغاني ٢٢٦، المعجم المفصل ١٢٤.

٥ - عمدة القارئ ١٤/١٢٦.

ماتت بجُمَع ؛ لأنها ماتت على حالها في اجتماع السلامة لها، ويقال بهيمة جَمْعَاء، إذا كانت سليمةً من الآفات.

مِنْ[1]: تكون لبعض الشيء، وتكون لكلِّه، فكونها للتبعيض لا يحتاج إلى شاهد، وكونها بمعنى كُلّ، شاهده قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾[2] معناه كل الثمرات، وقوله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾[3] معناه يغفر لكم ذنوبكم، وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[4] معناه وعدهم الله كلَّهم مغفرة؛ لأنه قدم وصف قوم يجتمعون في استحقاق هذا الوعد، قال المؤلف: والعرب تقول قطعت من الثوب قميصاً، وهم/٧٩ب لا ينوون القميص قُطع من بعض الثوب دون بعض، إنما يَدُلُّون بمن على التجنيس، كقوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ﴾[5] معناه فاجتنبوا الأوثان التي هي رِجْس، واجتنبوا الرِّجْس من جنس الأوثان، إذ كان يكون من هذا الجنس، ومن غيره من الأجناس، قال تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ﴾[6] فمن ليست هاهنا تبعيضا؛ لأنه لا يكون بعض القرآن شفاءً، وبعضه غيرَ شفاء، فمن تحتمل تأويلين:

---

١ - ابن الأنباري ٢٨١، المعجم المفصل ٢٩٤، وعد "من" ضمن الأضداد في نظري من التزيد غير المقبول؛ لأن الحروف معانيها في غيرها لا في ذواتها.

٢ - محمد ١٥.

٣ - الأحقاف ٣١.

٤ - الفتح ٢٩.

٥ - الحج ٣٠.

٦ - الإسراء ٨٢.

أحدهما التجنيس، أي ينزل الشفاء من جهة القرآن، والثاني أن تكون مزيدة للتوكيد، كقوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾[1] قال رحمه الله تعالى: وكان بعض أصحابنا[2] يقول /٨٠أ من ليست مزيدة للتوكيد في قوله تعالى: ﴿مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ وفي قوله: ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾[3] وقال أما قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾[4] فإن من تبعيض؛ لأن العموم في جميع الثمرات لا يجتمع لهم في وقت واحد، إذ كان قد تقدَّم منها ما قد أُكل وزال، وبقي منها ما يُستقبل ولا يَنْفذ أبدا، فوقع التبعيض بهذا المعنى، وقال وقوله تعالى: ﴿يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ معناه يغضوا بعض أبصارهم، قال: ولم يحظر علينا كلُّ النظر، إنما حُظِر علينا بعضه، فوجب التبعيض من أجل هذا التأويل، قال: وقوله: ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾ من هاهنا مُجَنِّسة، وتأويل الآية يغفر لكم من إذنابكم وعلى إذنابكم، أي/٨٠ب يغفر لكم من أجل وقوع الذنوب منكم، كما يقول الرجل اشتكيت من دواءٍ شربته، أي من أجل الدواء، وقال بعض المفسرين[5]: من في قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[6] مُبَعِّضه لأنه ذكر

---

١ - النور ٣٠.

٢ - هو أبو البركات الأنباري في أسرار اللغة العربية ١٩٤.

٣ - الأحقاف ٣١.

٤- محمد ١٥.

٥ - لم أقف على صاحب هذا الرأي، ولكن ابن الأنباري في الزاهر رد القول بالتبعيض ١٧/١، وكذا القرطبي في تفسيره ٢٩٥/١٦.

٦ - الفتح ٢٩.

أصحاب نبيه صلى الله عليه وسلم، وكان قد ذكر قبلهم الذين كفروا فقال: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾[1] وقال بعد "منهم" أي من هذين الفريقين، ومن هذين الجنسين.

مَرْحباً[2]: شبهُ ضد، يقال مرحباً بفلان إذا أحبوا قُرْبه، ومرحباً به إذا لم يريدوا قُربه، فمعناه على هذا التأويل لا مرحباً به ومنه قوله/[٨١أ]

مَرْحباً بالذي إذا جاءَ جاءَ الـ ❖❖❖ خير أو غاب غاب عن كلِّ خيرِ[3]

هذا هجاء وذم، معناه مرحباً بالذي إذا جاء غاب عن كل خير، جاء الخيرُ أو غاب. انتهى معنى. فيكون قوله جاء الخير أو غاب جملة معترضة بين إذا جاء، وبين غاب الثانية، وفيه نظر؛ فإن الظاهر من البيت المدح، وإنَّ "مرحباً" فيه على المعنى المشهور، وما ذكره المصنف من التقديم والتأخير خلاف الظاهر، ومؤد إلى التعقيد في اللفظ والمعنى، ويجوز أن تكون عن في البيت بمعنى الباء، كما قال بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣﴾[4] أي بالهوى فيصير معنى البيت حينئذ مرحبا بالذي إذا جاء جاء الخير معه، وإذا غاب غاب بالخير/[٨١ب] معه، يعني أن الخير مصاحبٌ له حيث كان، ويجوز أن تكون "عن" على بابها ويكون المعنى

---

١ - الفتح ٢٦.

٢ - ابن الأنباري ٢٨٥ ، الصغاني ٢٣٠ ، المعجم المفصل ٢٨٠ .

٣ - دونما نسبة في البصائر والذخائر ٤/٢١٩ ، المجموع اللفيف٤٥١ ، ربيع الأبرار ٢/١٧٣ وقد اختلف في هذا المصادر على أي المعنيين يحمل الهجاء أم الذم، وقد حقق المؤلف فيه تحقيقا لم أجده عند غيره.

٤ - النجم ٣.

إذا غاب غاب عن كل خير، أي ترك عندنا كلَّ خير، وانصرف عنه، وقد قيل في قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَحۡبَبۡتُ حُبَّ ٱلۡخَيۡرِ عَن ذِكۡرِ رَبِّي﴾[1]، إن عن متعلقه بحال محذوفة، أي منصرفاً عن ذكر ربي، وأما هنا فلا حاجة إلى تقديرٍ؛ لأن متعلق عن مذكور وهو غاب، وحينئذ يكون البيت في غاية المدح، أي أن المذكور إذا جاء جاء الخير، وإذا[2] انصرف ترك عندنا كلَّ خير، فمجيئه يكون عن نعمة، اللهم إلا أن يكون البيت من جملة أبيات أو من جملة قصيدة في هجو إنسان تدلُّ سوابقها ولواحقها على أن المراد بمعنى البيت التهكم والاستهزاء، فيستقيم ما قاله المصنف، وَيُتَكَلَّف له في/[٨٢أ] الإعراب ما تَكَلَّف، وهو ليس بمعلوم، وكان عليه أن يذكره حتى يتم الاستشهاد له بالبيت، والله تعالى أعلم بالصواب. قال المؤلف: والمرحب معناه الدعاء، قال الأصمعي: تأويل مرحباً وأهلاً وسهلاً لقيت مَرْحباً أي سَعةً، ولقيت أَهْلاً كأهلك، ولقيت سهلاً في أمورك أي سَهَّلها الله تعالى عليك ولك، قال: وإنما سميت الرَّحْبة رَحْبةً لاتساعها، وقال الفراء: مرحباً وأهلاً وسهلاً حروف وضعت في موضع المصدر، ذهب إلى أن التأويل رَحَّب الله تعالى بك ترحيباً، وأَهَّلك الله تعالى تأهيلاً، وسهَّل أمورك تسهيلاً، فأقيمت الأسماء مقام المصادر[3].

---

١ - ص ٣٢.

٢ - في الأصل "وإذا وإذا"

٣ - كذا قال ابن الأنباري عن الأصمعي والفراء في الزاهر ١/٢٢٤.

ما ظلمتك[1] **وأنت تُنْصِفني**: يَحْتمل معنيين مُتَضادين/٨٢ب أحدهما ما ظلمتك وأنت أيضاً لم تظلمني، بل مذهبك إنصافي واستعمال ما أستعمِلُهُ من ترك الظُّلم لك والجنف عليك، والثاني ما ظلمتك لو أنصفتني، فأما إذا لم تُنْصِفني فإني أكافؤك بمثل فِعْلك، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾[2]، يفسر أيضاً بتفسيرين متضادين أحدهما وما كان الله تعالى معذبهم وأولادهم يستغفرون، أي قد وقع في علمه تعالى أن يكون لهم ذُرِّية تعبده وتستغفره[3] فلم يكن ليوقع بهم عذاباً يجتثُّ أصلَهم، إذ علم ما علم من صلاح أولادهم، وعبادتهم له جلَّ وعلا، والثاني: وما كان الله تعالى معذبهم لو كانوا يستغفرون، فأما إذ كانوا لا يستغفرون فإنهم مستحقون/٨٣أ لضُروب العذاب التي لا يقع معها البَوار والاصطلام، بل يكون كما وقع بهم من عذاب الجَدْب في السنين التي لحقتهم، فأكلوا فيها الجِيف، وكعذاب السَّيف والأَسْر الذي لحقهم يوم بدر وغيره، والله تعالى أعلم بحقيقة ذلك كلِّه وأحكم.

---

١ - ابن الأنباري ٢٧١، الصغاني ٢٣٨، المعجم المفصل ٢٧١، وجعل هذه العبارة من الأضداد فيما أتصور- من التزيد غير المقبول، لأن الدلالة هنا ليست معجمية، بل نحوية مردها إلى السياق والقول بالضدية متعلق بالألفاظ ودلالتها المعجمية.

٢ - الأنفال ٣٣.

٣ - في الأصل "تستغفر له".

مُوْدٍ[1]: يقال: رجلٌ مُؤْدٍ بالهمزة إذا كان تامَّ الأداة كامل السلاح، ويقال رجل مُوْدٍ بلا همز إذا كان هالكاً، وقد أودى يُوْدي إيداء، ويجوز ترك الهمز من مُؤْد، فتكون الهمزة واواً ساكنة لانضمام ما قبلها، كما قالوا: الرجل يُوْمن، والأصل يُؤْمن، فلما سكنت الهمزة وانضم ما قبلها غلبت الضمة عليها فجعلتها واواً، كما تغلب الكسرة على الهمزة الساكنة فتجعلها ياءً في قولهم الذِّيب والبِير، وتَغْلب الفتحة على الهمزة/٨٣ب الساكنة فتحوِّلها ألفا في قولهم الراس والكاس وآدم وآخر.

المُشِيح[2]: يقال قد أشاح الرجل يُشِيح إشاحةً، إذا فَزِع وحَذِر، وقد أشاح يُشيح فهو مُشِيح إذا جَدَّ وجَسَر، قال الشاعر:

وإِعْطائي على العلاَّتِ مالي ❖❖❖ وضَرْبي هامةَ البطل المُشيحِ[3]

أراد بالمُشيح الجادَّ المُنْكمِش، أقول: إن صاحب الحماسة البصرية[4] روى صدر البيت:

وإقدامي على المكروه نفسي ..... إلخ

وهو من أبيات قالها عمرو بن الإطْنابة الأنصاري[1]، لا بأس بإيرادها، وهي:

---

١ - ابن الأنباري ٤٣٩، السجستاني ١٢٢، المعجم المفصل ٢٧٤. والكلمة في الأصل مهموزة، وكذلك في هذه المصادر، وقد أثبتها بالصورة التي تكون بها من المشترك" أي في حال التسهيل" وعد الكلمة من المشترك أولى؛ لأن تام السلاح ليس ضداً للهالك.

٢ - ابن الأنباري ٣٠٠، السجستاني ١٢٥، قطرب ١٢٦، المعجم المفصل ٢٨٠.

٣ - البطل.

٤ - ٨٦/١.

أَبَتْ لِي عِفَّتِي وأَبَى بَلائِي ❖❖❖ وأَخْذِي الحَمْدَ بالثّمَنِ الرّبيحِ/٨٤أ

وبعده "البيت" وبعده هو:

وَقَوْلِي كلّما جَشَأَتْ وجاشَتْ ... مَكانَكِ، تُحْمَدِي أَو تَسْتَرِيحِي

لأُكْسِبَها مآثِرَ صالِحات ... وأَحْمِي بَعْدُ عن عِرْضٍ صَحِيحِ

بِذِي شُطَبٍ كمِثْلِ المِلْحِ صافٍ ... ونَفْسٍ ما تَقِرُّ على القَبيحِ

مَرَى(٢): يقال مَرَاه حَقَّه إذا دفعه عنه وجحده، ومراه مائة دينار إذا أعطاه ونَقَده إياها، قاله بعض البصريين(٣)، ثم قال المؤلف: إذا قيل مراه حَقَّه فمعناه جحده ودفعه واستخرج مَكْروهه وغصبه من قول العرب: مَرَيتُ الناقة أَمْريها إذا حلبتُها واستخرجتُ لبنها، ويقال مرت الريحُ السحاب إذا استخرجتُ ما فيه من/٨٤ب المطر، ويقال قد مَرُو الرجل إذا صارت له مُرُؤَّة، ومراني الطعام وأمراني(٤)، وقال بعض النحويين(٥): يقال: أمراني الطعام، ولا يقال مَرَاني بغير ألف في الإفراد

---

١ - نعته المؤلف بالأنصاري وقد فعل هذا من قبله سيبويه كما في الكتاب ٩٦/٣، ابن السيرافي في شرح أبيات سيبويه ١٧٩/٢ ، الحماسة البصرية ٢/١ زهر الأكم ١٥٢/٢ ، شمس العلوم ١١٠٢/٢ ، شرح التصريح على التوضيح٣٨٥/٢ وهو خزرجي جاهلي لا أنصاري، وانظر من اسمه عمرو من الشعراء ١٠/١. والأبيات له في كثير من المصادر منها الاختيارين ١٥٩ الأمالي ٢٥٨/١ ، التذكرة الحمدونية ٦٧/٢.

٢ - ابن الأنباري ٣٠٢، السجستاني ١٣٦، المعجم المفصل ٢٧٩.

٣ - لعله يريد أبا حاتم السجستاني.

٤ - بالتسهيل من مرأني - وأمرأني.

٥ - هو ابن السكيت، كما في إصلاح المنطق ١١٤ و ٢٢٧، وكذا ابن فارس في الإتباع والمزاوجه ٦٩ ، وقال به الفراء، كما في الصحاح مرأ، والقاضي عياض في المشارق=

حتى تتقدم هَنَأني، وقال ابن الأعرابي وغيره[1] يقال بالألف، وبغير ألف مطلقا، ويقال مارى فلانٌ فلاناً، إذا جادله واستخرج كلٌّ واحدٍ منهما من صاحبه مكروهاً وشراً.

مَسِيح[2]: المَسِيح يقال لعيسى بن مريم عليه السلام، ويقال للدجَّال، وبعضهم[3] فرَّق بينهما بتشديد السِّين في الدَّجَّال، وأجراه مجرى قولهم فِسِّيق وسِكِّيْر وخِمِّير، وقال إبراهيم النَّخَعي[4] في اسم المَسيح عليه السلام: إنه بمعنى الصِّدِّيق، وقال ابن عباس: "سُمّي بذلك؛ لأنه كان لا يَمْسح بيده ذا عَاهةٍ إلا/[85أ] بَرِئ"[5] وقيل في معناه غير ذلك[6].

مُشِبّ[7]: يقال للمُسِنّ، ويقال للشابِّ.

=٢/٢٧٠، وقد رد هذا المبرد كما في الفروق اللغوية ٢٩٦ فقال: هذا الكلام لو كان له وجه لكان قمينا أن يأتي فيه بعلَّة، وهل يكون فعل على شيء إذا كان وحده، فإذا كان مع غيره انتقل لفظه، والمراد واحد.

١ - كذا حكاها الجوهري عن شيخه - الصحاح - مرأ.

٢ - ابن الأنباري ٣٧١، الصغاني ٢٤٥، المعجم المفصل ٢٨٤. وجعل الفيروزأبادي الكلمة من الأضداد في القاموس المحيط - مسح - على معنى" أن يخلق الله الشيء مباركا أو ملعونا" انظر الأضداد عند الفيروزأبادي ١٥١.

٣ - هو أبو الهيثم كما في النهاية في غريب الحديث مسح، وقد رد هذا البغوي في شرح السنة ١٥/٦٤ وقال هما بلفظ واحد.

٤ - وكذلك ابن الأعرابي كما في تهذيب اللغة مسح ٤/٢٠٢.

٥ - دون نسبة لابن عباس في تفسير النسفي ١/٢٥٥، وشرح السنة للبغوي ١٥/٦٤.

٦ - انظر تهذيب اللغة مسح ٤/٢٠٥.

٧ - ابن الأنباري ٤٠٣، قطرب ١٣١، الصغاني ٢٣٣، المعجم المفصل ٢٨٥.

مُرْتَدّ[1]: للذي يرتَدُّ الشيءَ، ومُرْتَدّ للذي يرتدَّ منه الشيء، فإذا كان للفاعل فأصله مرتَدِدٌ فاستثقلوا الجمع بين حرفين متحركين من جنس واحد، فأسكنوا الدال الأولى، وأدغموها في التي بعدها، وإذا كان للمفعول فأصله مُرْتَدَدٌ، ففعلوا مثل ما فعلوا في الباب الأول، واستوى اللفظان من أجل الإدغام.

المُزْداد[2]: يكون للفاعل الذي يريد الزيادة، وللمفعول الذي يُراد منه الزيادة، فإذا كان للفاعل فأصله مزتَيِد فصارت الياء ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها، واستوى اللفظان لاعتلال الياء، وجعلوا بدل التاء في موضعها الدال/٨٥ب قال الفراء[3]: جعلوا الدال عَدْلاً بين الزاي والتاء، فلما كانت أشبه بالزاي من التاء، أبدلوها من التاء.

المِجْمَر[4]: الذي يجعل فيه النار، والمِجْمر: البخور.

المِنْجاب[5]: يقال رجلٌ مِنْجاب، إذا كان قوياً، ورجل مِنْجابٌ، إذا كان ضعيفاً.

---

١ - ابن الأنباري ٤١٣، الصغاني ٢٣٠، المعجم المفصل ٢٨٠.

٢ - ابن الأنباري ٤١٣، الصغاني ٢٣٢، المعجم المفصل ٢٨١.

٣ - في معاني القرآن ١/٢١٦.

٤ - ابن الأنباري ٤٢١، السجستاني ١٥٦، المعجم المفصل ٢٧٩، وليس بين المكان وما فيه تضاد.

٥- ابن الأنباري ٤٢٣، السجستاني ٩٠، الصغاني ٢٤٥، المعجم المفصل ٢٩٦، غريب الحديث لأبي عبيد ١/٧٩.

حرف النون

النَّبَل[1]: يقال نَبَل للجِلَّة العِظَام، ونَبَل للصِّغار، ومن الثاني قوله صلى الله عليه وسلم في الغائط "اتقوا الملاعن، وأَعِدُّوا النَّبَل"[2] فالملاعن: الطُّرقات والمواضع التي يُلعن الناس من قَذَّرها، والنَّبَل: حجارة الاستنجاء؛ سميت نَبَلاً لصِغَرها، وأنكر ابن قتيبة هذا، وقال: إنما هو وأعدوا النُّبَل بضم النون[3]، قال: والنُّبَل جمع نُبْلة/[86أ] والنُّبلة: ما انتبلت من الأرض من حَجَر، أي تناولت، فالنُّبلة اسم المتناوَل بمنزلة الغُرفة اسما للمغروف، والحُسْوة للشيء الذي يُحْسَى. انتهى

وقد خطّأه في هذا المؤلف رحمه الله تعالى من ثلاثة أوجه أوردها في الأصل[4]، فليراجع.

النَّاهِل[5]: يقال للعَطْشان نَاهِل، وللريان نَاهِل، وزعموا أن الأصل فيه للرِّي، وإنما قيل للعَطشان ناهل تفاؤلاً بالرِّي، والنَّهَل الشُّرب الأول، والعَلَل الشُّرب الثاني، ويقال لشُرْب الغَداة: الصَبوح، ولشُرْب العَشيّ: الغَبوق، ولشُرب نصْف النهار: القَيْل، ولشرب أول الليل:

---

١ - ابن الأنباري ١٢١، الأصمعي ٥٠، ابن السكيت ٢٠٣، السجستاني ١٣٣، الصغاني ٢٤٥، الأضداد عند الفيروزأبادي ١٦٦، المعجم المفصل ٣٠٧.

٢ - لم أقف عليه في كتب الحديث ولكنه في غريب الحديث لأبي عبيد ١/٧٩، وهو في العين ٤/٢٦١، "استمخروا الريح وأعدوا النبل".

٣ - في إصلاح الغلط ، وكذا قال الأصمعي كما في غريب الحديث لأبي عبيد ١/٧٩.

٤ - في الأصل "مورودة فليراجع".

٥ - انظر تهذيب اللغة مسح ٤/٢٠٥. ابن الأنباري ١٤٧، الأصمعي ٣٧، قطرب ٩١، ابن السكيت ١٩١، السجستاني ٩٩، الصغاني ٢٤٦، المعجم المفصل ٣٠٥.

الفَحْمة، والقَيْل: هو شُرْب الليل إلى السَّحَر، ولشراب السَّحر: الجَاشِرِيَّة، والله تعالى أعلم.

نحن[1]: شِبْه ضد يقع على الواحد/٨٦ب والاثنين والجمع والمؤنث والأصل في هذا أن يقول الرئيس الذي له أتباع يغضبون بغضبه، ويرضون برضاه، ويقتدون بأفعاله: أَمَرنا ونَهينا وغَضِبنا ورَضِينا؛ لعلمه أنه إذا فعل شيئاً فعله أتباعه، ولهذه العلَّة قال تعالى "أرسلنا وخلقنا ورزقنا" ثم كثر استعمال العرب لهذ الجمع، حتى صار الواحد من عامة الناس يقول وحده: قمنا وقعدنا والأصل ذاك. ويقال أيضا للملك في خطابه: قد أمرتم، وقد غَضبتم، لمثل العلة المتقدمة، قال تعالى: ﴿رَبِّ ٱرْجِعُونِ﴾[2] أراد يا رب أرجعني.

أي رُدَّني إلى الدنيا فجَمَع الفعل[3] وهو يخاطب واحداً لا شريك له.

نَسَل[4]: يقال: قد نَسَل إذا ظهر وخرج، وقد نَسَل الشعرُ إذا سَقَط، وقد نَسَل/٨٩ب إذا نَبَت، ومن غير المعنيين المذكورين قوله تعالى: ﴿مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ﴾[5] فمعنى يَنْسِلون هاهنا يُسْرِعون.

---

١ - ابن الأنباري ٢١٥، المعجم المفصل ٣٠٩.

٢ - المؤمنون ٩٩.

٣ - كذا في الأصل، وكذلك في الأضداد، وهو تسمح في العبارة لأن الفعل لا يجمع بل الفاعل.

٤ - ابن الانباري ٢٩٧، الصغاني ٢٤٦، المعجم المفصل ٣١٤، والكلمة بدلالتها الجامعة وهي انسلال الشيء من شيء كما في المقاييس ٤٢٠/٥، ولم أقف على نسل بمعنى نبت، ولكن الحيوان والطيور لا تنسل شعرا أو ريشا إلا وقد نبت سواه - وليس في هذا تضاد.

٥ - الأنبياء ٩٦.

الناس[1]: يقال ناسٌ للناس، وناسٌ من الجِنّ، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى يُوَسۡوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾[2] أي الذي يُوسوس في صدور الناس، جِنَّتِهم وناسهم، قال الفراء: حدَّث بعض العرب قوماً فقال: جاء قوم من الجنِّ فوقفوا، فقيل: من أنتم؟ فقالوا: نحن ناسٌ من الجن"[3].

النَّهِيك[4]: يقال للشُّجاع والقَوي: نَهُك نَهاكةً، إذا قَوى واشتدَّ، فهو نَهيك، والنَّهيك الذي قد نَهِكه المرض، وأصله مَنْهوك، يقال: نَهِكه المرض يَنْهَكُه، وأَنْهَكَه السلطان عقوبةً، وحُكِي: نَهِكَه السلطان بغير ألف أيضا.

النَّحَاحَة[5]/٨٧ب: النَّحَاحَة يقال في السَّخاء، ويقال في البُخْل.

نَسِيتُ[6]: يكون بمعنى غفلتُ عن الشيء، ويكون بمعنى تركتُه متعمداً من غير غَفْلة لحقتني فيه، فأما كونه بمعنى الغَفْلة[7] فلا يحتاج إلى

---

١ - ابن الأنباري ٣٤٦، الصغاني ٢٤٦، المعجم المفصل ٣٠٥، وليس من تضاد بين ناس من البشر وناس من الجن وإدراج الكلمة ضمن الأضداد تزيد في نظري.

٢ - الناس ٥ ، ٦.

٣ - في تفسير الطبري ٧١١/٢٤، تفسير القرطبي ٢٦٤/٢٠، البحر المحيط ٨٥/١ قال في أضواء البيان ١٨١/٩: إن ورد اللفظ مطلقا فلا يراد به إلا الإنس وأما إن قيد فلا مانع من استعماله، فيقال: "ناس من الجن".

٤ - ابن الأنباري ٣٧٤، قطرب ٩٥، المعجم المفصل ٣١٦.

٥ - ابن الأنباري ٣٩٨، السجستاني ١٤٩، الصغاني ٢٤٥، المعجم المفصل ٣٠٩.

٦ - ابن الأنباري ٤٠٢، السجستاني ١٥٦، الصغاني ٢٤٦، المعجم المفصل ٣١٤، التعبير بنسي في معنى ترك الشيء متعمدا جاء عن طريق المشاكلة، وهو ليس بمعنى معجمي وإنما هو معنى أسلوبي بلاغي.

٧ - في الأصل "الفعل".

شاهد، وشاهد الثاني قوله تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾[1] معناه فترك إثابتهم ورحمتهم متعمداً؛ لأنه جَلّ وعلا عن الغَفْلة والسَّهو، وتأويل "نسوا الله" تركوا العمل لله عزَّ وجلّ بتعَمُدٍ لا بغفله أيضا؛ لأن الله عز وجل لا يؤاخِذُ بالنسيان، ولا يُعاقب عليه، وقوله تعالى: ﴿فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾[2] معناه ترك ما أمرناه متعمداً، فأُخرج من الجنة لذلك.

النَّعْف[3]: لما ارتفع عن بَطْن المَسِيل، والنَّعْف لما انخفض من الجبل/[88أ].

حرف الهاء

الهاجد[4]: يقال للنائم هاجِد، وللسَّاهر هاجِد.

هَلْ[5]: يكون استفهاماً عما يجهله الإنسان ولا يعلمه، فيقول: هَلْ قام عبدالله؟ ملتمساً للعلم وزوال الشَّكِّ، ويكون بمعنى قد، في حال العلم واليقين وذهاب الشكِّ، وقال جماعة من أهل العلم[6] ومنه قوله

---

١ - التوبة ٦٧.

٢ - طه ١١٥.

٣ - ابن الأنباري ٤٢١، السجستاني ١٥٤، المعجم المفصل ٣١٥، وليست الكلمة من الأضداد لكونها لا تطلق على مكانين مرتفع ومنخفض، بل هي اسم لمكان واحد، ففي التهذيب - نعف ٦/٣ "النعف ما انحدر عن غلظ الجبل، وارتفع عن مجرى السيل".

٤ - ابن الأنباري ٦٩، الأصمعي ٤٠، ابن السكيت ١٩٤، السجستاني ١٢٣، الأضداد عند الفيروزأبادي ١٥٣، المعجم المفصل ٣١٧.

٥ - ابن الأنباري ٢٢٤، الصغاني ٢٤٨، المعجم المفصل ٣١٩. وعد هذا الحرف ضمن الأضداد في وجهة نظري تزيد لأن المعاني المتواردة عليها تعود للسياق.

٦ - منهم المبرد في المقتضب ٤٣/١، والمرادي في الجنى الذاتي ٢٦٨.

عز وجل ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ﴾[1] قالوا: والإنسان هنا آدم عليه السلام، والحين الأربعون سنة، كان الله عز وجل خلق صورة آدم، ولم ينفخ فيه الروح أربعين سنة، وقوله صلى الله عليه وسلم في بعض غزواته: "هلْ بلَّغتُ هلْ بلَّغتُ" فمعناها قد بلغت[2]، وقال بعض أهل اللغة[3]: إذا دخلت هل على الشيء المعلوم/٨٨ب فمعناه الإيجاب، والتأويل ألم يكن كذا وكذا؟ على جهة التقرير والتوبيخ، ومن معانيها الجحد أيضا وهو معنى لها معروف يخالف المعنيين الأولين، قال الله عز وجل: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم﴾[4] معناه ما ينظرون، وقال الشاعر:

فَهَلْ أنا إلا من غَزيةَ إن غَوَتْ
غَويتُ وأن تَرْشُدْ غَزيةُ أَرْشُدِ[5]

وأنشد الفزاء أيضاً:

يقول إذا اقلولى عليها وأَقْرَدت
ألا هَلْ أَخُو عَيْشٍ لذيذٍ بدائمِ[6]

---

١ - الإنسان ١.
٢ - انظر عمدة القاري ١٣/١٥٦، كشف المشكل من حديث الصحيحين ٢/٨.
٣ - لم أتمكن من تحديده.
٤ - الزخرف ٦٦.
٥ - هو لدريد بن الصمة في ديوانه ٤٧.
٦ - هو للفرزدق في ديوانه ٨٦٣.

وهذا البيت في حَقّ شخصٍ من الأعراب، كان مشهوراً بإتيان الأُتُن، وقال أبو الزوائد الإعرابي[1] وقد تزوَّج امرأة فوجدها عجوزاً/٨٩أ:

عجـوزٌ تُرَجِّـي أن تكـونَ فتيـةً ... وقد لَحِبَ الجنبان واحدَوبَ الظَّهرُ

تـدسَّ إلى العطَّـارِ مِيْـرة أهلِـها ... وهلْ يُصْلِحُ العطارُ ما أفسدَ الدهرُ

ومـا راعـني إلا خِـضابٌ بِكَفِّهـا ... وكُحْـلٌ بعينيهـا وأثوابهـا الـصُفْرُ

وزُوِّجْتهـا قبـلَ المحـاقِ بليلـةٍ ... فكـانَ محاقـاً كُلُّـه ذلـك الـشَّهْرُ

فأجابته:

عِـدمتُ الـشيوخَ وأبغـضْتُهمْ ... وذلـك مـن بِعـضِ أفعاليـهْ

تُـرَى زوجـةُ الـشيخِ مُغْـبرةً ... وتَـضْحَى لـصحبتِه قَاليـهْ/٨٩ب

فـلا بـاركَ الله في دَلِّـه ... ولا في عُـرُوقِ اسـته البَالِيـهْ

حرف الواو

الوَامِق[2]: يقال: فلان وامق، إذا كان مُحِبّاً ومُحَبّاً

وَراء[3]: يقال: وراءَك، أي خلفك، ووراءك، أي أمامك، ويأتي وراء بمعنى وَلَد الوَلَد، والوَرَى مقصوراً الخَلْق، ودَاء يُفْسِد الجوف.

---

١ - نسبت له في الأضداد لابن الأنباري ٢٢٦، وكذا في الحماسة البصرية ٣١٥/٢، وبلا نسبة في عيون الأخبار ٤٥/٤، وفي بلاغات النساء ٩٩ منسوبة لأبي العاج الكلبي.

٢ - ابن الأنباري ٤٩، والصغاني ٣٢٣، المعجم المفصل ٤٢٣.

٣ - ابن الأنباري ٩٣، الأصمعي ٢٠، وابن السكيت ١٧٥، قطرب ١٠٥، المعجم المفصل ٣٢٤، وانظر الأضداد عند الفيروزآباي ١٧٣، فقد قال بضديتها في موضع وتردد في=

وَثَب[1]: يقال: وَثَبَ الرجلُ إذا نهض وطَفَر من موضع إلى موضع، وحِمْيَر تقول: وثب الرجل إذا قعد، قال الأصمعي وغيره: دخل رجلٌ على ملكٍ من ملوكِ حِمْيَر، وكان الملك جالساً في موضعٍ مُشْرفٍ فارتقى إليه، فقال له الملك: ثِبْ، يريد اجلس، فطَفَر، فسقط، فاندقت عنقه، فقال الملك: من دَخَلَ ظَفَارَ حَمَّر[2]، أي تكلم/[90أ] بلسان حِمْيَرَ، وظَفَار اسم مدينة باليمن، ينسب إليها الجَزْعُ الظَّفَاري.

حرف الياء

يكون[3]: يقال: يكونُ للمستقبل، ويكون للماضي، ومنه قول الصَّلَتان يرثي المُغيرة بن المُهَلَّب:

إن السَّماحةَ والمروءة ضُمِّنا ... قبراً بِمَرْو على الطريقِ الواضحِ

فإذا مررتَ بقبره فاعقرْ به ... كُوْمَ الجِلادِ وكلَّ طِرْفٍ سابحِ

=موضع آخر، قال أبو حيان في البحر المحيط ٤١٩/٦، "وقيل: ليس من الأضداد" وقال الزبيدي في التاج ورى ١٩٤/٤٠.

"والذي صرح به المحققون أنه في الأصل مصدر جعل ظرفاً، فقد تضاف إلى الفاعل فيراد به ما يتوارى به وهو خلف، وإلى المفعول فيراد به ما يواريه وهو قدام".

١ - ابن الأنباري، الأصمعي ٤٥، ابن السكيت ١٩٩، قطرب ١١٨، الصغاني ٢٤٧، المعجم المفصل ٣٢٣.

٢ - الحكاية في الأضداد للأصمعي ٤٥، وهو في عدد من المصادر بألفاظ متقاربة انظر الصاجي ٢٧، المزهر ٢٠٣/١، تاج العروس وثب ٣٢٩/٤.

٣ - ابن الأنباري ٣٢٧، المعجم المفصل، ٣٢٧، وعَدُّ الكلمة من الأضداد في نظري تزيد لا مبرر له؛ لأن العبرة بالمعنى الأصلي في الحكم بالأضداد، أما المعنى السياقي الذي تنصرف له الكلمة ببعض الأدلة السياقية فلا تعد به الكلمة من الأضداد، ومعنى الصيغة "يفعل" للدلالة على الحال.

وانـضحْ جَوانـبَ قـبرة بـدمائها فَلَقَـد يكـونُ أخـا دمٍ وذبـائحِ[1]

أراد: فلقد كان. قاله أبو عبيدة[2] قال المؤلف: الذي نذهب إليه، أن كـان ويكـون لا يجـوز أن يكونـا علـى خـلاف ظاهرهمـا، إلا إذا وضـح المعنى/٩٠ب وأُمن اللَّبس، فـلا يجـوز لقائـل أن يقـول كـان عبـدالله قائمـاً، بمعنى يكـون عبـدالله، وكـذلك محـال أن يقـول يكـونُ عبـدالله قائمـاً بمعنـى كان عبدالله، لأنَّ هـذا مـا لا يُفْهـم، ولا يقـوم عليـه دليـل، فـإذا انكـشف المعنى حمل أَحَد الفعلينِ على الآخر، كقوله جل اسمه: ﴿كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا﴾[3]

معناه: مَنْ يكـونُ في المَهْـد فكيـف نكلمـه؟ فـصلح الماضـي في موضـع المستقبل لبيان معناه وأنشد الفراء[4]:

فَمَنْ كانَ لا يأتيكَ إلى لحاجةٍ
يرُوحُ لها حتى تُقَضَّى ويغْتدي
فإني لآتيكـم تَشَكُّرَ مـا مضى
من الأمرِ واستيجابَ ما كانَ في غدِ[5]

---

١ - في بعض المصادر هي للصلتان كما في الزاهر ٢/٧٠، تفسير الطبري ١٧/١٣٩، تفسير الثعلبي ٦/٢٦، وفي العقد الفريد ٦/٢٢٦ هي لنصيب، والأغلب جعلها لزياد الأعجم وهي في شعره ٨٨.

٢ - لم أقف عليه في مجاز القرءان.

٣ - مريم ٢٩.

٤ - في معاني القرآن ١/١٨٧٠.

٥ - الثاني في السابق دون نسبة، وهما في ديوان الطرماح ٥٧٢.

أراد ما يكون في غَدٍ، وقال تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ / ٩١أ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ﴾[١] فمعناه: ينادي؛ لأن المعنى معلوم، وقول أبي عبيدة[٢] كان زائدة في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾[٣] ليس بصحيح؛ لأن كان لا تُلغى مبتدأة ناصبةً للخبر، وإنما التأويل المبتدأ عند الفراء[٤] وكائن الله غفوراً رحيماً، فصلح الماضي في وضع الدائم؛ لأن أفعال الله - عز وجل - تخالف أفعال العباد، فأفعال العباد تنقطع، ورحمة الله - عز وجل - لا تنقطع، وكذلك مغفرته، وعلمه، وحكمته.

وقال غير الفراء[٥]: كأنَّ القوم شاهدوا لله تعالى مغفرةً، ورحمةً، وعلماً، وحكمةً، فقال الله عز وجل: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾ أي لم يزل الله عزَّ وجلَّ على ما شاهدتم.

يومٌ مَعْمَعانٌ[٦] **ومعمعاني:** إذا كان شديدَ الحَّر والقَرِّ/ ٩١ب.

يَعْقُوب[٧]: يكون عربياً، لأن العربَ تُسَمِّي ذكر الحَجَل يعقوباً، ويجمعونه يعاقيب، قال سَلامة بن جَنْدل[٨]:

---

١ - الأعراف ٥٠.
٢ - لم أقف عليه في مجاز القرآن.
٣ - النساء ٩٦.
٤ - لم أقف عليه في معاني القرآن.
٥ - هو سيبويه كما في معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/٢٥و٩٥، وفي زهرة التفاسير ٢/٦٦٢ دلالة "كان" على الوجود والاستقرار.
٦ - ابن الأنباري ٣١٦، السجستاني ١٣٥، المعجم المفصل ٢٨٩.
٧ - ابن الأنباري ٤١٧، المعجم المفصل ٣٢٧، والمعنى الثاني المضاد عند ابن الأنباري، هو كونه علماً أعجمياً، وعد ابن الأنباري للكلمة من الأضداد تزيد ظاهر؛ لأن الحكم بالضدية راجع إلى الدلالة لا إلى أصل الكلمة.
٨ - في ديوانه ٨٨.

أودى الشَّبابُ حميداً ذو التَّعاجِيبِ
أَوْدى وذلك شَأْوٌ غيرُ مطلوبِ
وَلَّى حثيثاً وهذا الشَّيبُ يَطْلُبه
لو كانَ يُدْرِكُه رَكْضُ اليعاقِيبِ[1]

تم بحمد الله وعونه والحمد لله وحده
وصلواته على محمد وعلى آله وأصحابه. آمين/[92].

* * *

١ - في الأصل "التعاليب" وما أثبت هو الصواب.

المصادر والمراجع

١- اتفاق المباني وافتراق المعاني للدقيقي، تحقيق: يحيى جبر، دار عمان، الأردن، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٢- أخبار النحويين البصريين للسيرافي، تحقيق: طه الزيني، مكتبة الحلبي، القاهرة.

٣- أدب الكاتب لابن قتيبة، تحقيق: الدالي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢م.

٤- أسرار اللغة العربية لابن الأنباري، ط١، دار الأرقم، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

٥- أسمى المطالب في سير علي بن أبي طالب، للصلابي، مكتبة الصحابة، الشارقة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٦- أشعار النساء للمرزباني، تحقيق: هلال ناجي، ط١، دار عالم الكتب، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٧- إصلاح المنطق لابن السكيت، تحقيق: أحمد شاكر وزميله، ط١، دار المعارف، مصر، ١٩٨٧م.

٨- أضواء البيان، للشنقيطي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٩- الإتباع لأبي علي القالي، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة.

١٠- الإتباع والمزاوجة لابن فارس، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.

١١- الأزمنة والأمكنة للمرزوقي، مجلس دائرة المعارف، حيدر أباد، ١٣٣٢هـ.

١٢- الاستيعاب لابن عبدالبر، تحقيق: علي البجاوي، مطبعة نهضة مصر.

١٣- الاشتراك والتضاد في القرآن الكريم، أحمد مختار عمر، ط١، عالم الكتب، ١٤٢٣هـ.

١٤- الإصابة لابن حجر، تحقيق: عادل عبد الموجود وزميله، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.
١٥- الأصمعيات، تحقيق: أحمد شاكر وزميله، ط٥، دار المعارف، مصر.
١٦- الأضداد عند الفيروزأبادي، لسعود بن عبدالله آل حسين، بحث منشور ضمن مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد ٩ شوال ١٤٢٩هـ.
١٧- الأضداد لابن الأنباري، تحقيق: الشربيني شريدة، دار الحديث، القاهرة، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
١٨- الأضداد لابن الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دائرة المطبوعات والنشر بالكويت، ١٩٦٠م.
١٩- الأضداد لابن السكيت ضمن ثلاثة كتب في الأضداد، نشر: أوغست هفتر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١٢م.
٢٠- الأضداد لأبي الطيب اللغوي، تحقيق: د. عزة حسن، المجتمع العلمي بدمشق، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.
٢١- الأضداد للأصمعي ضمن ثلاثة كتب في الأضداد، نشر: أوغست هفتر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١٢م.
٢٢- الأضداد لأبي حاتم السجستاني ضمن ثلاثة كتب في الأضداد، نشر: أوغست هفتر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١٢م.
٢٣- الأضداد لقطرب، تحقيق: حنا حداد، ط١، دار العلم، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.
٢٤- الأضداد للصغاني ثلاثة كتب في الأضداد، نشر: أوغست هفتر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١٢م.
٢٥- الأضداد للمنشي، تحقيق: محمد آل ياسين، ط١، مطبعة المعارف، بغداد، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

٢٦- الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري، ط١، المكتبة العصرية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
٢٧- البحر المحيط، لأبي حيان التوحيدي، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.
٢٨- بحوث ومقالات في اللغة، د. رمضان عبدالتواب، ط٣، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، مكتبة الخانجي.
٢٩- البخلاء للخطيب البغدادي، ط١، دار ابن حزم، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
٣٠- البصائر والذخائر، للتوحيدي، تحقيق: د. وداد القاضي، ط١، دار صادر، بيروت.
٣١- البيان والتبيين للجاحظ، تحقيق: عبدالسلام هارون، ط٤، مكتبة الخانجي، القاهرة.
٣٢- التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.
٣٣- التذكرة الحمدونية، لمحمد بن الحسن بن حمدون، ط١، دار صادر، بيروت، ١٤١٧هـ.
٣٤- التضاد في القرآن الكريم، محمد المنجد، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٧م.
٣٥- التنبيهات على أغاليط الرواة، لعلي بن حمزة البصري، تحقيق: الميمني.
٣٦- التيسير بشرح الجوامع الصغير، لزين الدين المناوي، ط٣، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
٣٧- الجامع لأخلاق الراوي، تحقيق: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض.
٣٨- الجليس والأنيس (الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي)، للمعافي بن زكريا النهرواني، تحقيق: الجندي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٣٩- الجنى الداني للمرادي، تحقيق: فخر الدين قباوة وزميله، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
٤٠- الحماسة البصرية، للبصري، تحقيق: مختار أحمد، عالم الكتب، بيروت.
٤١- خزانة الأدب وغاية الأرب لابن حجة الحمودي، تحقيق عصام شقيو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٤م.
٤٢- الدر المصون، للسمين الحلبي، تحقيق: د. أحمد الخراط، دار القلم، دمشق.
٤٣- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، للسيوطي، دار الفكر، بيروت.
٤٤- الدلائل، لابن أبي ثابت، تحقيق: د. محمد القناص، ط١، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
٤٥- الزاهر، لابن الأنباري، تحقيق: حاتم الضامن، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
٤٦- السنن الكبرى، للبيهقي، ط٣، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
٤٧- الشعر والشعراء، لأبي قتيبة، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٣هـ.
٤٨- الصحاح، للجوهري، تحقيق: أحمد عطار، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
٤٩- الصداقة والصديق، لأبي حيان التوحيدي، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، ط١، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
٥٠- الطبقات السنية في طبقات الحنفية، لتقي الدين التميمي، تحقيق: د. عبدالفتاح الحوار، دار الرفاعي، الرياض.
٥١- العبر في خبر من غبر، الذهبي، تحقيق: محمد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٢- العمدة، لابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، ط٥، دار الجيل، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
٥٣- العين، للخليل بن أحمد، تحقيق: د. مهدي المخزومي وزميله، دار الرشيد، ١٩٨٢م.
٥٤- الفاخر، للمفضل بن سلمة، تحقيق: عبدالعليم الطحاوي، ط١، ١٣٨٠هـ/١٩٦١م.
٥٥- الفائق، للزمخشري، تحقيق: علي البجاوي وزميله، ط٢، عيسى اليابي الحلبي.
٥٦- الفتح على أبي الفتح، لابن فورجه، تحقيق: عبدالكريم الجيلي، ط٢، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧م.
٥٧- الفلاكة والمفلكون، لشهاب الدين الدلجي، مطبعة الشعب، مصر، ١٣٢٢هـ.
٥٨- القاموس المحيط، للقيروزأبادي، ط٢، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
٥٩- الكامل في القراءات العشر، للهذلي، تحقيق: جمال الشايب، ط١، مؤسسة سما للتوزيع والنشر، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
٦٠- الكامل، للمبرد، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار نهضة مصر، القاهرة.
٦١- المجموع اللفيف، للأفطسي الطرابلسي، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٥هـ.
٦٢- المحاسن والأضداد، للجاحظ، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٢٣هـ.
٦٣- المحتسب، لابن جني، ط، وزارة الأوقاف، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
٦٤- المحدث الفاصل، لأبي محمد الامهرمزي، تحقيق: محمد الخطيب، ط٣، دار الفكر العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٦٥- المحرر الوجيز، لابن عطية، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ.
٦٦- المحكم، لابن سيدة، تحقيق: مصطفى السقا وزميله، ط١، مطبعة اليابي الحلبي، ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م.
٦٧- المخصص، لابن سيدة، ط١، المطبعة الأميرية، بلاق، ١٣١٦هـ.
٦٨- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي، دار الفكر.
٦٩- المعجم المفصل في الأضداد، د. أنطونيس بطرس، دار الكتب العلمية، بيروت.
٧٠- المغازي، للواقدي، تحقيق: مارسدن جونس، ط٣، دار الأعلمي، بيروت، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
٧١- المفضليات، للمفضل الضبي، تحقيق: أحمد شاكر وزميله، ط٧، دار المعارف، مصر.
٧٢- المقاصد الحسنة، للسخاوي، تحقيق: محمد عثمان، دار الكتب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
٧٣- المقتضب، للمبرد، تحقيق: د.محمد عضيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩٩هـ.
٧٤- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، للجوزي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
٧٥- المنجد، لكراع النمل، تحقيق: أحمد مختار عمر، ط٢، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٨٨م.
٧٦- المنصف، لابن جني، ط١، دار إحياء التراث القديم، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م.
٧٧- المؤتلف والمختلف، للآمدي، تحقيق: ف- كرنكو، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

٧٨- النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير، تحقيق: د. الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت.
٧٩- الوافي بالوفيات، لابن آيبك الصفدي، تحقيق: د. أحمد الأرنؤوط وزميله، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
٨٠- إنباه الرواة على أنباه النحاة، ط١، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٤هـ.
٨١- إيضاح شواهد الايضاح للقيسي، تحقيق: محمد الدعجاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.
٨٢- باهر البرهان في معاني مشكلات القرآن، تحقيق: سعاد بابقي، نشر جامعة أم القرى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
٨٣- بحوث ومقالات في اللغة، د. رمضان عبدالتواب، ط٣، مكتبة الخانجي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
٨٤- بلاغات النساء لابن طيفور، مطبعة مدرسة عباس، القاهرة، ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م.
٨٥- تاج العروس، للزبيدي، ط١، المطبعة الخيرية، ١٣٠٦هـ.
٨٦- تاريخ آداب العرب، للرافعي، دار الكتاب العربي، القاهرة.
٨٧- تاريخ الأدب العربي، لشوقي ضيف، دار المعارف.
٨٨- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للذهبي، تحقيق: بشار عواد معروف، ط١، الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م.
٨٩- تاريخ العلماء النحويين، للتنوخي، تحقيق: د. عبدالفتاح الحلو، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨١م.
٩٠- تاريخ المدينة، لابن شيه، تحقيق: فهيم شلتوت، ١٣٩٩هـ.
٩١- تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، المكتبة السلقية، المدينة المنورة.
٩٢- تاريخ دمشق، لابن القلانسي، تحقيق: سهيل زكار، ط١، دار حسان، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٩٣- تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، تصحيح: محمد النجار، مكتبة الكليات الأزوية.
٩٤- تصحيح الفصيح، لابن درستويه، تحقيق: د. الجبوري، بغداد، ١٩٧٥م.
٩٥- تصحيفات المحدثين، للعسكري، تحقيق: محمود ميره، ط١، المطبعة الحديثة، القاهرة، ١٤٠٢هـ.
٩٦- تفسير البغوي، تحقيق: عبدالرزاق المصري، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ.
٩٧- تفسير الثعلبي، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.
٩٨- تفسير الخازن، تحقيق: محمد علي شاهين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.
٩٩- تفسير السمعاني، تحقيق: ياسر إبراهيم وزميله، ط١، دار الوطن، الرياض، ١٤١٨هـ.
١٠٠- تفسير الطبري، تحقيق: أحمد شاكر، دار المعارف، مصر.
١٠١- تفسير القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٠٢- تفسير فخر الدين الرازي، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ.
١٠٣- تفسير مجاهد بن جبر، تحقيق: محمد أبو النيل، ط١، دار الفكر الإسلامي، مصر، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
١٠٤- تهذيب اللغة للأزهري، تحقيق: د. عبدالسلام هارون، المؤسسة المصرية العامة.
١٠٥- جمال القراء وكمال الإقراء، لعلي بن محمد الهمداني، تحقق: د. مروان العيطة وزميله، ط، دار المأمون، دمشق، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

١٠٦- جمهرة اللغة، لابن دريد، تحقيق: رمزي البعلبكي، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م.
١٠٧- جواهر الأدب، لأحمد الهاشمي، مؤسسة المعارف، بيروت.
١٠٨- حاشية السندي، علي ابن ماجه، دار الجبل، بيروت.
١٠٩- حاشية السيوطي على سنن النسائي، ط٢، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
١١٠- حياة الحيوان الكبرى، للدميري، دار الفكر، بيروت.
١١١- خزانة الأدب وغاية الأرب، لابن حجة الحموي، تحقيق: عصام شقيو، دار مكتبة الهلال، ٢٠٠٤م.
١١٢- خلاصة الأثر، للمجي، دار صادر، بيروت.
١١٣- درة الغواص، للحريري، تحقيق: عرفات مطرجي، ط١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
١١٤- ديوان ابن الدمينة، تحقيق: د. أحمد راتب النفاخ، ط١، دار العروبة، القاهرة، ١٩٥٩م.
١١٥- ديوان أبي الأسود، تحقيق: محمد حسين آل ياسين، ط١، ١٩٨٢م.
١١٦- ديوان أبي النجم، تحقيق: سجيع الجبيلي، ط١، دار صادر، بيروت، ١٩٩٨م.
١١٧- ديوان الأعشى، تحقيق: د. محمد محمد حسين، نشر مكتبة الأدب، القاهرة.
١١٨- ديوان الخطيئة، دار صادر، بيروت، ١٩٨١م.
١١٩- ديوان الخنساء، تحقيق: أنور سويلم، ط١، دار عمار، ١٩٨٨م.
١٢٠- ديوان العباس بن مرداس، تحقيق: عبدالله الجبوري، ط١، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٦٨م.
١٢١- ديوان الفرزدق، شرح: د. علي مهدي زيتون، ط١، دار الجبل، ١٤١٧هـ/١٩٩٩٧م.

١٢٢- ديوان القتال الكلابي، تحقيق: احسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٣٨١هـ/١٩٦١م.
١٢٣- ديوان النابغة الذبياني، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار المعارف، مصر.
١٢٤- ديوان ثوية في الحمير، تحقيق: خليل العطية، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٨م.
١٢٥- ديوان جران العود، تحقيق: حمودي القيسي، ط١، وزارة الثقافة، العراق، ١٩٨٢م.
١٢٦- ديوان جرير، تحقيق: نعمان طه، ط٣، دار المعارف بمصر، ودار صادر، بيروت.
١٢٧- ديوان جميل - شعر الحب العذري - جمع: د. حسين نصار، ط٢، مكتبة مصر، ١٩٦٧م.
١٢٨- ديوان حاتم الطائي، تحقيق: عادل جمال، ط٢، مكتبة الخافجي، القاهرة، ١٩٩٠م.
١٢٩- ديوان حميد بن ثور، صنعة الميمني، الدار القومية للطباعة، القاهرة.
١٣٠- ديوان دريد بن الصمة، تحقيق: محمد البقاعي، دار قتيبة، ١٩٨١م.
١٣١- ديوان ذي الرمة، تحقيق: د. عبد القدوس أبو صالح، ط١، مؤسسة الإيمان، بيروت، ١٩٨٢م.
١٣٢- ديوان زهير بن أبي سلمى، نشر الدار القومية، القاهرة، ١٩٦٤م.
١٣٣- ديوان طرفة، دار صادر، بيروت، ١٩٨٠م.
١٣٤- ديوان علي بن أبي طالب، جمع: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت
١٣٥- ديوان قيس بن ذريح، تحقيق: إيميل يعقوب، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧م.

١٣٦- ديوان لبيد بن ربيعة، تحقيق: إحسان عباس، إصدار وزارة الإرشاد، الكويت، ١٩٦٢م.
١٣٧- ديوان متمم بن نويرة، جمع: ابتسام الصقار، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٨م.
١٣٨- ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، للزمخشري، تحقيق: د. سليم النعيمي، مطبعة العاني، بغداد.
١٣٩- روح المعاني، للألوسي، تحقيق: علي عطية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.
١٤٠- ريحانة الألباء وزهرة الحياة الدنيا، للخفاجي، تحقيق: د. عبدالفتاح الحلو، ط١، عيسى اليابي الحلبي، ١٣٨٦هـ/١٩٦٧م.
١٤١- زهر الآداب، للحصري القيرواني، تحقيق: علي البجاوي، ط٢، عيسى اليابي الحلبي، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
١٤٢- زهر الأكم، للبيوسي، تحقيق: محمد حجي وزميلة، ط١، دار الثقافة، المغرب، ١٤٠١هـ/١٩٨٠م.
١٤٣- زهرة التفاسير، محمد أبو زهره، دار الفكر العربي.
١٤٤- سمط اللآلئ، للبكري، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٤٥- سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.
١٤٦- سنن النسائي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، ط٢، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
١٤٧- سير أعلام النبلاء، للذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
١٤٨- شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي، تحقيق: محمود الأرنؤوط، ط١، دار ابن كثير، دمشق، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

١٤٩- شرح أبيات سيبويه، لابن السيرافي، تحقيق: محمد الريح، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.
١٥٠- شرح أشعار الهذليين، تحقيق: عبدالستار فراج وزميله، مكتبة دار العروبة، القاهرة.
١٥١- شرح التصريح على التوضيح، لخالد الأزهري، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
١٥٢- شرح السنة، للبغوي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط٢، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
١٥٣- شرح ديوان الحماسة، للمرزوقي، نشر: أحمد امين وزميله، ط٢، مطبعة لجنة التأليف، ١٩٦٨م.
١٥٤- شعر النابغة الجعدي، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
١٥٥- شعر زياد الأعجم، تحقيق: د. يوسف حسين بكار، ط١، دار المسيرة، ١٩٨٣م.
١٥٦- شعر عمرو بن معد يكرب الزبيدي، جمع: مطاع طرابيشي، مطبوعات مجمع دمشق، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.
١٥٧- شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، لنشوان الحميري، تحقيق: حسين العمري وزميله، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٩م.
١٥٨- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث، بيروت.
١٥٩- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، للسخاوي، دار مكتبة الحياة، بيروت.
١٦٠- عمدة القارئ، للعيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٦١- عيون الأخبار، لابن قتيبة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨م.
١٦٢- غرائب القرآن ورغائب الفرقان للنيسابوري، تحقيق: الشيخ زكريا عمبرات، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ.

١٦٣- غريب الحديث، لابن الجوزي، تحقيق: عبدالمعطي قلعجي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
١٦٤- غريب الحديث، لابن قتيبة، تحقيق: د. عبدالله الجبوري، وزارة الأوقاف، العراق.
١٦٥- غريب الحديث، لأبي عبيد، ط١، دار المعارف العثمانية، حيدر أباد، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.
١٦٦- الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم، القاهرة.
١٦٧- فعلت وأفعلت، للجواليقي، تحقيق: ماجد الذهبي، دار الفكر، دمشق.
١٦٨- فوات الوفيات، لابن شاكر الكتبي، تحقيق: إحسان عباس، ط١، دار صادر، بيروت.
١٦٩- كتاب الأفعال، لابن القطاع، ط١، عالم الكتب، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
١٧٠- كتاب السبعة في القراءات، لابن مجاهد، تحقيق: د. شوقي ضيف، ط٢، ١٤٠٠هـ.
١٧١- كشف الظنون، حاجي خليفة، ط٣، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٩٩٧م.
١٧٢- كشف المشكل من حديث الصحيحين، لابن الجوزي، تحقيق: د. علي البواب، دار الوطن، الرياض.
١٧٣- كنز العمال، لعلاء الدين القادري، تحقيق: بكري حياتي، ط٥، نشر مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
١٧٤- لباب الآداب، لأسامة بن منقذ، تحقيق: أحمد شاكر، ط٢، مكتبة السنة، القاهرة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
١٧٥- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت.
١٧٦- مجاز القرآن، لأبي عبيدة، تحقيق: فؤاد مزكين، مكتبة الخافجي، مصر.

١٧٧- مجمع الأمثال، للميداني، تحقيق: محي الدين عبدالحميد، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
١٧٨- مجمل اللغة، لابن فارس، تحقيق: زهير سلطان، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
١٧٩- مجموع الفتاوى، لابن تيمية، تحقيق: عبدالرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
١٨٠- مدخل إلى علم الدلالة، فرنك بالمر، ترجمة: د. خالد جمعة، ط١، دار العروبة، الكويت، ١٩٩٧م.
١٨١- مسند أبي الجمعة، تحقيق: عامر حيدر، ط١، مؤسسة نادر، بيروت، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
١٨٢- مسند الإمام أحمد، ط١، دار صادر، بيروت، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
١٨٣- مشارق الأنوار، للقاضي عياض، المكتبة العتيقة.
١٨٤- مشكل إعراب القرآن، لمكي، تحقيق: د. حاتم الضامن، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ.
١٨٥- مصارع العشاق، لابن السراج الفاري، دار صادر، بيروت.
١٨٦- مصنف ابن أبي شيبه، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط١، مكتبة الرشيد، الرياض، ١٤٠٩هـ.
١٨٧- معاني القرآن وإعرابه، للزجاج، تحقيق: عبدالجليل شلبي، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
١٨٨- معاني القرآن، للفراء، تحقيق: أحمد نجاتي وزميله، ط١، دار الكتب المصرية، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.
١٨٩- معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عباس، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
١٩٠- معجم البلدان، ياقوت الحموي، ط٢، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م.

١٩١- معجم المعاجم، أحمد الشرقاوي إقبال، ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

١٩٢- معجم المؤلفين، لكحالة، مكتبة المثنى، بيروت، ودار إحياء التراث، بيروت.

١٩٣- مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الكتب العلمية، إيران.

١٩٤- موطأ الإمام مالك، تحقيق: الأعظمي، ط١، أبو ظبي، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٢م.

١٩٥- نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة، للمجي، تحقيق: عبدالفتاح الحلو، ط١، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م.

١٩٦- نهاية الأرب، للتويري، ط١، دار الكتب، القاهرة، ١٤٢٣هـ.

١٩٧- نوادر أبي زيد، تحقيق: محمد عبدالقادر أحمد، ط١، دار الشروق، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

١٩٨- وفيات الأعيان، لابن خلكان، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الثقافة.

Some of these references and sources as follow :

١. Subscribe and contrast in the Holy Quran, Ahmed Mokhtar Omar, I ١, the world of books ٠,١٤٢٠

٢. Reform of logic to Ibin skeet, achieve: Ahmed Shaker and his colleague, i ١, Knowledge House, Egypt, ١٩٨٧.

٣. Alosamaaat, achieve: Ahmed Shaker and his colleague, ٥t, Dar Almaarif, Egypt.

٤. Opposites to Abu Hatem Sijistani within three books in opposites, published : Auguste Hfter, the Catholic press, Beirut, ١٩١٢.

٥. Opposites to Osamai within three books in opposites, published : Auguste Hfter, the Catholic press, Beirut, ١٩١٢.

٦. Opposites to Ibin Al- Anbari, achieve: Mohamed Abou El Fadl Ibrahim, the Press and Publications Department in Kuwait, ١٩٦٠.

٧. Opposites to Ibin Al- Anbari, achieve: Sherbini Sherida, Dar al-Hadith, Cairo, ١٤٣٠/٢٠٠٩.

٨. Opposites to Bin skeet within three books in opposites, published : Auguste Hfter, the Catholic press, Beirut, ١٩١٢.

٩. Opposites to Abu Tayeb Al-Lagawi achievement: d. Azza Hassan, the scientific community in Damascus, ١٣٨٢/١٩٦٣.

١٠. Opposites to Sgana three books in opposites, published : Auguste Hfter, the Catholic press, Beirut, ١٩١٢.

١١. Opposites for Al-Fayroozabaadi, research published within the University of Imam Muhammad bin Saud Islamic University Magazine, Issue ٩ October ١٤٢٩.

١٢. Opposites to Qtrb, achieve: Hanna Haddad, i ١, Dar science, ١٤٠٥ H / ١٩٨٤.

١٣. Opposites to Munshi, achieve: Mohammed Al Aaseben, i ١, Knowledge Press, Baghdad, ١٣٩٤ H / ١٩٧٤ AD.

١٤. The statement lights, the Chinguetti, Dar Al-Fikr, Beirut, ١٤١٥ H / ١٩٩٥ AD.

١٥. Bahir Alburhan in the meanings of the Qur'an problems, achieve: Suad Babaqi, the deployment of Umm Al Qura University, ١٤١٩ H / ١٩٩٨ AD.

١٦. Ocean, sea, Abu Hayyan monotheistic, achieve: Sidqi Mohammad Jamil, Dar Al-Fikr, Beirut, ١٤٢٠.

١٧. Researches and articles in language, d. Oft Tawab.

١٨. The interpretation of the various talk to Abu Qutaiba, Correction: Mohammed al-Najjar, colleges Alozoah library.

١٩. Bride crown for Zubeidi, i ١, the printing press charitable ٠.١٣٠٦ e.

٢٠. Eloquent correct Ibn Darostoah, achieve: d. Jubouri, Baghdad, ١٩٧٥.

٢١. Tsahavat of Muhaddithеen , for Alaskri , achieve: Mahmoud Mira, ١st, modern printing press, Cairo, ١٤٠٢.

٢٢. Antagonism in the Koran, Mohammed upholstered, Dar Contemporary Thought, ٢٠٠٧.

٢٣. Alerts on Ogalait narrators, Ali Hamza bin Basri, achieve: Maimani.

٢٤. Refine the language of Azahari, achieve: d. Salam Haroun, Egyptian General Corporation.

٢٥. Altayseer in explaining Aljawami Alsageer, to Zinedine Manaawi, i ٣, Imam Shafi'i Library, Riyadh, ١٤٠٨ H / ١٩٨٨ AD.

٢٦. Language Gathering , Ibn Duraid, achieving: and Mzee Baalbaki, i ١, Dar Al Ilm, Beirut, ١٩٨٧.

٢٧. Jana Dani to Moradi, achieve: Fakhruddin Kieoh and his colleague, i ١, Dar scientific books, Beirut, ١٤١٣ H / ١٩٩٢ AD.

٢٨. Jewels literature, Ahmed al-Hashimi, Knowledge Foundation, Beirut.

٢٩. Al dor Al-Manthoor, for the resettlement, Dar Al-Fikr, Beirut.

٣٠. Directories, Ibn Abi Thabit achieve: Muhammad sniper, i ١, Obeikan Bookstore, Riyadh, ١٤٢٢ H / ٢٠٠١ AD.

٣١. Zahr Alakam, for Pewsey, achieve: Haji Mohammad and his colleges , i ١, the House of Culture, Morocco, ١٤٠١ H / ١٩٨٠.

٣٢. Flower interpretations, Muhammad Abu Zahra, Dar Arab Thought.

٣٣. Samt Alaali , for Bakri, Dar scientific books, Beirut.

٣٤. Sibawayh explain verses, Ibn seraphic, achieve: Mohammad wind, colleges Azhar Library, ١٣٩٤ H / ١٩٧٤ AD.

٣٥. Explaining Alhzlian poems , achieving: Faraj Abdul Sattar and his colleague, House Arabism Library, Cairo.

٣٦. explaining Altsrehi Ala Tawdih , Khaled al-Azhari, i ١, Dar scientific books, Beirut, ١٤٢١/٢٠٠٠.

٣٧. Explanation Dywan Alhamasa , to Marzuki, published : Ahmed Amin and his colleague, ٢nd, Press Committee publishing , ١٩٦٨.

٣٨. Explanation Sunnah , the Bgoa, achieving Shoaib al-Arna'oot, ٢nd, Islamic office, Damascus, ١٤٠٣/١٩٨٣.

٣٩. Poetry and poets, Abu Qutaiba, Dar al-Hadith, Cairo, ١٤٢٣.

٤٠. Shams of Sciences and medicine Arabs talk, to Nashwan Humairi, achieve: Hussein Al Omari and his colleague, Dar Al-Fikr, Damascus, ١٩٩٩.

٤١. Asahah, to Al-Jawhri achieve: Ahmed Al Attar, ٣t, Dar Al Ilm, Beirut, ١٤٠٤ H / ١٩٨٤.

٤٢. Friendship and Friend, Abu Hayyan Altwhidi , achieve: Ibrahim Kilani, i ١, Dar Alfikr Almoasir , Beirut, ١٤١٩/١٩٩٨.

٤٣. Sahih Muslim, achieve: Mohamed Fouad Abdul Baki, Heritage Revival house , Beirut.

٤٤. Sunni Classes in Hanfyah Classes, to Nagi Al Din Tamimi, achieve: d. Fattah Al- Hawar, Dar al-Rifai, Riyadh.

٤٥. Lessons in the good of others, Alzahbi , achievement: Mohamed Zaghloul, Dar scientific books, Beirut.

٤٦. The Mayor, to bin Rashed Cyrene, achieve: Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, ٥th Floor, Dar-Algeal, ١٤٠١ H / ١٩٨١.

٤٧. Mayor of the reader, to Aynee , Revival of Arab heritage House , Beirut.

٤٨. The eye, Tto Khalil bin Ahmed, achieve: Mehdi Makhzoumi and his colleague, Dar Al-Rasheed, ١٩٨٢.

٤٩. The eyes of the good people , Ibn Qutaiba, scientific books House , Beirut ٠.١٤١٨ m.

٥٠. Gareeb Alhadith, to Abi Obaid, i ١, the Ottoman Knowledge House, Hyderabad ٠.١٣٨٤ AH / ١٩٦٤.

٥١. Gareeb Alhadith to Ibn algosia , achieve: Abdalmattiy Qalaji, i ١, scientific books house , Beirut, ١٤٠٥ H / ١٩٨٥.

٥٢. Gareeb Alhadith, to Ibn Qutaiba, achieve: Alahbura Abdullah, the Ministry of Awqaf, Iraq.

٥٣. Alfaiq, Zmkhcri, achieve: Ali Bedjaoui and his colleague, ٢t, Issa al-Halabi Alape.

٥٤. Alfakhir, to Al-mofadal ibn Salamah, achieve: Aleem Eltahawy, i ١.١٣٨٠ AH / ١٩٦١.

٥٥. Alfath Ala Abi Alfath , Ibn Vorjh, achieve: Abdul Karim Jili, ٢t, House of Cultural Affairs, Baghdad, ١٩٨٧.

٥٦. Alqamoos Almoheet, for Kirozobadi, ٢t r, Resalah Est, ١٤٠٧ H / ١٩٨٧.

❊ ❊ ❊

183. SaHeeH Muslim. (n.d.). M. AbdulBaaqi (Ed.). Beirut: Daar IHyaa' Al-Turaath.
184. Salamah, M. (1961). Al-Faakhir. A. Al-TaHaawi (Ed.). (n.p.).
185. SharH ash`aar Al-Hudhliyyeen. (n.d.). A. Farraaj, et al. (Eds.). Cairo: Daar Al-`Uroobah.
186. Shi`r Al-Naabighah Al-Ja`di. (1964). Al-Maktab AL-Islaami.
187. Shi`r Ziyaad Al-A`jam. (1983). Y. Bakkaar (Ed.). Daar Al-Maseerah.
188. Tafseer Al-Khaazin. (1415). M. Shaaheen (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-`Ilmiyyah.
189. Tafseer Al-Sam`aani. (1418). Y. Ibraaheem, et al (Ed.). Riyadh: Daar Al-WaTan & Daar Al-Thaqaafah.
190. Tafseer al-Tha`labi. (2002). Beirut: Daar IHyaa' Al-Turaath Al-Arabi.
191. Taqi Al-Deen Al-Timeemi. (n.d.). Al-Tabaqaat Al-Sunniyyah fi Tabaqaat Al-Hanafiyyah. A. Al-Hawaar (Ed.). Riyadh: Daar Al-Rifaa`i.
192. Taraabeeshi, . (1974). Shi`r Amr Ibn Ma`d Yakrub Al-Zubaidi. Majma` Dimashq.
193. `Umar, A. (1423). Al-Ishtiraak wa al-taDHaad fi Al-Quran Al-Kareem. Aalam Al-Kutub.
194. Ya`qoob, E. (1987). Diwaan Qays Ibn DhuraiH. Beirut: Daar Al-Kitaab Al-Arabi.
195. Zaitoon, A. (1997). Diwaan Al-Farazdaq. Daar Al-Jabal.
196. Zarzoor, N. (n.d.). Diwaan Ali Bin Abi Taalib. Beirut: Daar Al-Kutub Al-`ilmiyyah.

* * *

167. Ibn Taymiyyah. (1995). Majmoo` al-fataawa. A. Qaasim (Ed.). King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran.
168. Ibn Ubaid. (1964). Ghareeb al-Hadeeth. Hyderabad: Daar Al-Ma`aarif Al-`Uthmaaniyyyah.
169. Inbaah al-ruwaat `ala anbaah al-nuHaat. (1424). Al-Maktabah Al-`ASriyyah.
170. Jamaal, A. (1990). Diwaan Haatim Al-Taa'I (2nd ed.). Cairo: Maktabat Al-Khaaniji.
171. Jareer. (n.d.). Diwaan Jareer (3rd ed.). N. Taha (Ed.). Egypt: Daar Al-Ma`aarif & Beirut: Daar Saadir.
172. KaHHaalah. (n.d.). Mu`jam al-mu'allifeen. Beirut: Maktabat Al-Muthanna & Daar IHyaa' Al-Turaath.
173. Khaleefah, H. (1997). Kashf al-zhunoon (3rd ed.). Tehran: Al-Maktabah Al-Islaamiyyah.
174. Kurraa` Al-Naml. (1988). Al-Munajjid (2nd ed.). A. Mukhtaar (Ed.). Egypt: `Aalam Al-Kutub.
175. Makki. (1405). Mushkil i`raab Al-Quran (2nd ed.). H. Al-DHaamin (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.
176. MuaTTaa Al-Imaam Maalik. (2002). Al-A`zhami (Ed.). (n.p.).
177. MuSannaf Ibn Abi Shaybah. (1409). K. Al-Hoot (Ed.). Riyadh: Maktabat AL-Rasheed.
178. Musnad Abi Al-Jum`ah. (1990). A. Haidar (Ed.). Beirut: Mu'assasat Naadir.
179. Musnad Al-Imaam AHmad. (1969). Beirut: Daar Saadir.
180. NaSSaar, H. (1967). Diwaan Jameel: Shi`r al-Hubb al-`adhri (2nd ed.). Maktabat MiSr.
181. Palmer, F. (1997). Madkhal ila `ilm al-dalaalah. Kh. Jum`ah (Trans.). Kuwait: Daar Al-`Uroobah.
182. QuTrub. (1912). Al-ADHdaad. H. Haddaad (Ed.). Daar Al-`Ilm.

151. Ibn Maajah. (n.d.). Haashiyat Al-Sindi. Beirut: Daar Al-Jabal.
152. Ibn Manzhoor. (n.d.). Lisaan Al-Arab. Beirut: Daar Saadir.
153. Ibn Mirdaas. (1968). Diwaan Al-Abaas bin Mirdaas. A. Al-Jabboori (Ed.). Beirut: Daar Al-Kitaab Al-Jadeed.
154. Ibn Mujaahid. (1400). Kitaab al-sab`ah fi al-qira`aat (2nd ed.). Sh. DHaif (Ed.). (n.p.).
155. Ibn Munqidh. (1987). Lubaab al-aadaab (2nd ed.). A. Shaakir (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Sunnah.
156. Ibn Qutaibah. (1418). `Uyoon al-akhbaar. Beirut: Daar Al-Kutub Al-`Ilmiyyah.
157. Ibn Qutaibah. (n.d.). Ghareeb al-Hadeeth. A. Al-Haboori (Ed.). Iraq: Wizaarat Al-Awqaaf.
158. Ibn Qutaybah. (1423). Al-Shi`r wa al-shu`araa. Cairo: Daar Al-Hadeeth.
159. Ibn Qutaybah. (1982). Adab al-kaatib. Al-Daali (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.
160. Ibn Qutaybah. (n.d.). Ta'weel mukhtalaf al-Hadeeth. M. Al-Najjaar (Ed.). Maktabat Al-Kulliyyaat Al-Azwiyyah.
161. Ibn Rasheeq Al-Qayrawaani. (1981). Al-`Umdah (5th ed.). M. AbdulHameed (Ed.). Daar Al-Jeel.
162. Ibn Seedah. (1958). Al-MuHkim. M. Al-Saqaa, et al (Ed.). MaTba`at Al-Yaabi Al-Halabi.
163. Ibn Seedah. (1316). Al-MukhaSSaS. Balaaq: Al-MaTba`ah Al-Ameeriyyah.
164. Ibn Shaakir Al-Kutubi. (n.d.). Fawaat al-wafayaat. I. Abbaas (Ed.). Beirut: Daar Saadir.
165. Ibn Shabbah. (1399). Taareekh al-madeenah. F. Shaltoot (Ed.). (n.p.).
166. Ibn Tayfoor. (1908). Balaaghaat al-nisaa'. Cairo: MaTba`at Madrasat `Abbaas.

136. Ibn Al-Sukayt. (1987). ISlaaH al-manTiq. A. Shaakir, et al (Eds.). Cairo: Daar Al-Ma`aarif
137. Ibn ATiyyah. (1422). Al-MuHarrir al-wajeez. A. Abulshaafi (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-`Ilmiyyah.
138. Ibn Darastawayh. (1975). TaS-HeeH al-faSeeH. Al-Jaboori (Ed.). Baghdad.
139. Ibn Duraid. (1987). Jamharat al-lughah. R. Al-Ba`labki. Beirut: Daar Al-`Ilm li Al-Malaayeen.
140. Ibn Faaris. (1984). Mujmal al-lughah. Z. SulTaan (Ed.). (n.p.).
141. Ibn Faaris. (n.d.). Al-Itbaa` wa al-muzaawajah. K. MuSTafa (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Khaanji.
142. Ibn Faaris. (n.d.). Maqayees al-lughah. A. Haroon (Ed.). Iran: Daar Al-Kutub Al-`Ilmiyyah.
143. Ibn Forjah. (1987). Al-FatH `ala Abi Al-FatH. A. Al-Jeeli (Ed.). Baghdad: Daar Al-Shu'oon Al-Thaqaafiyyah.
144. Ibn Hajar. (1415). Al-ISaabah. `A. Abdulmawjood, et al (Eds.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
145. Ibn Hajjah Al-Humoodi. (2004). Khizaanat al-adab wa ghaayat al-arb. `I. Shaqyo (Ed.). Beirut: Daar wa Maktabat Al-Hilaal.
146. Ibn Hijjah. (2004). Khizaanat al-adab wa ghaayat al-arab. I. Shaqyoo (Ed.). Daar Maktabat Al-Hilaal.
147. Ibn Jabr. (1989). Tafseer Mujaahid Ibn Jabr. M. Abu Al-Neel (Ed.). Egypt: Daar Al-Fikr Al-Islaami.
148. Ibn Jinni. (1954). Al-MunSif. Daar IHyaa' Al-Turaath Al-Qadeem.
149. Ibn Jinni. (1999). Al-MuHtasib. Wizaarat Al-Awqaaf.
150. Ibn Khallakaan. (n.d.). Wafayaat al-a`yaan. I. Abbaas (Ed.). (n.p.).

123. Ibn Al-Anbaari. (1999). Asraar al-lughah Al-Arabiyyah. Daar Al-Arqam.
124. Ibn Al-Anbaari. (2003). Al-InSaaf fi masaa'il al-khilaaf. Al-Maktabah Al-`ASriyyah.
125. Ibn Al-Anbaari. (2009). Al-ADHdaad. Sh. Al-Shirbeeni (Ed.). Cairo: Daar Al-Hadeeth.
126. Ibn Al-Atheer. (n.d.). Al-Nihaayah fi ghareeb al-Hadeeth. Al-Tanaaji (Ed.). Beirut: Al-Maktabah Al-`Ilmiyyah.
127. Ibn Al-Dumainah. (1959). Diwaan Ibn Al- Dumainah. A. Al-Naffaakh (Ed.). Cairo: Daar Al-`uroobah.
128. Ibn al-Imaad. (1986). Shadharaat al-Dhahab fi akhbaar min dhahab. M. Al-Arna'ooT (Ed.). Damascus: Ibn Katheer.
129. Ibn Al-Jawzi. (1985). Ghareeb al-Hadeeth. A. Qal`aji (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-`Ilmiyyah.
130. Ibn Al-Jawzi. (n.d.). Kashf al-mushkil min Hadeeth al-SaHeeHain. A. Al-Bawwaab (Ed.). Riyadh: Daar Al-WaTan.
131. Ibn Al-Qalaansi. (1983). Taareekh Dimashq. S. Zakkaar (Ed.). Daar Hassaan.
132. Ibn Al-QaTTaa`. (1983). Kitaab al-af`aal. Aalam Al-Kutub.
133. Ibn Al-SarraaH Al-Faari. (n.d.). MaSaari` al-`ush-shaaq. Beirut: Daar Saadir.
134. Ibn Al-Seeraafi. (1974). SharH abyaat Seebawayh. M. Al-ReeH (Ed.). Maktabat Al-Kulliyaat AL-Azhariyyah.
135. Ibn Al-Sukayt. (1912). Al-ADHdaad. A. Hefter (Ed.). Beirut: Catholic Press.

109. Baahir al-burhaan fi ma`aani mushkilaat Al-Quran. (1999). S. Baabqi (Ed.). Umm Al-Qura University.
110. Bin `Aashoor, M. (1984). Al-TaHreer wa al-tanweer. Tunisia: Al-Daar Al-Toonisiyyah li Al-Nashr.
111. BuTrus, A. (n.d.). Al-Mu`jam al-mufaSSal fi al-aDHdaad. Beirut: Daar Al-Kutub Al-`Ilmiyyah.
112. DHayf, Sh. (n.d.). Taareekh al-adab Al-Arabi. Daar Al-Ma`aarif.
113. Diwaan Tarafah. (1980). Beiirut: Daar Saadir.
114. Diwaan Zuhair Ibn Abi Sulma. (1964). Cairo: Al-Daar A-Qawmiyyah.
115. Fayroozabaadi. (1987). Al-Qaamoos al-muHeeT (2nd ed.). Mu'assasat Al-Risaalah.
116. Hamdoon, M. (1417). Al-Tadhkirah Al-Hamdooniyyah. Beirut: Daar Saadir.
117. Ibn `Ali Al-Qaali. (n.d.). Al-Itbaa`. K. MuSTafa (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Khaanji.
118. Ibn Aaybik Al-Safdi. (2000). Al-Waafi bi al-wafiyyaat. A. Al-Arnaa'ooT, et al (Eds.). Beirut: Daar IHyaa' Al-Turaath.
119. Ibn Abdulbir. (n.d.). Al-Istee`aab. A. Al-Bajaawi (Ed.). Egypt: MaTba`at NahDHah.
120. Ibn Abi Thaabit. (2001). Al-Dalaai'l. M. Al-QannaaS (Ed.). Riyadh: Maktabat Al-Obeikan.
121. Ibn Al-Anbaari. (1960). Al-ADHdaad. M. Ibraaheem (Ed.). Kuwait: Daa'irat al-maTboo`aat wa al-nashr.
122. Ibn Al-Anbaari. (1992). Al-Zaahir. H. Al-DHaamin (Ed.). Mu'assasat Al-Risaalah.

95. Al-SayooTi. (n.d.). Al-Muzhir fi `uloom al-lughah wa anwaa`iha. Daar Al-Fikr.
96. Al-Seeraafi. (n.d.). Akhbaar al-naHawiyyeen Al-BaSriyyeen. T. Al-zayni (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Halabi.
97. Al-Sharqaawi, A. (1987). Mu`jam al-ma`aajim. Daar Al-Gharb Al-Islaami.
98. Al-ShinqeeTi. (1995). ADHwaa' al-bayaan. Beirut: Daar Al-Fikr.
99. Al-SuyooTi. (1986). Haashiyat Al-SuyooTi `ala sunsn Al-Nisaa'i (2nd ed.). Aleppo: Maktabat Al-MaTboo`aat Al-Islaamiyyah.
100. Al-Tabari. (n.d.). Tafseer Al-Tabari. A. Shaakir (Ed.). Egypt: Daar Al-Ma`aarif.
101. Al-Tanookhi. (1981). Taareekh al-`ulamaa' al-naHawiyyeen. A. Al-Hulo (Ed.). Riyadh: Al Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University.
102. Al-TawHeedi. (n.d.). Al-BaSaa'ir wa al-dhakhaa'ir. W. Al-QaaDHi (Ed.). Beirut: Daar Saadir.
103. Al-Tuwairi. (1423). Nihaayat al-'irab. Cairo: Daar Al-Kutub.
104. Al-Waaqidi. (1989). Al-Maghaazi (3rd ed.). M. Jones (Ed.). Beirut: Daar Al-A`lami.
105. Al-Zajjaaj. (1988). Ma`aani Al-Quran wa i`raabuh. A. Shalabi (Ed.). Beirut: Aalam Al-Kutub.
106. Al-Zamakhshari. (n.d.). Al-Faa`iq (2nd ed.). A. Al-Bajaawi (Ed.). `Iessa Al-Yaabi Al-Halabi.
107. Al-Zamakhshari. (n.d.). Rabee` al-abraar wa nuSooS al-akhyaar. S. Al-Nu`aimi (Ed.). Bahdaad: MaTba`at AL-`aani.
108. Al-Zubaydi. (1306). Taaj al-`aroos. Al-MaTba`ah Al-Khatyriyyah.

82. Al-QaaDHi IyaaDH. (n.d.). Mashaariq al-anwaar. Al-Maktabah Al-`ateeqah.
83. Al-Qaadiri. (1981). Kanz al-`ummaal (5th ed.). B. Hayaati (Ed.). Mu'assasat Al-Risaalah.
84. Al-Qaysi. (1987). IeeDHaaH shawaahid al-ieeDHaaH. M. Al-Da`jaani (Ed.). Beirut: Daar Al-Gharb Al-Islaami.
85. Al-QurTubi. (n.d.). Tafseer Al-QurTubi. Beirut: Daar IHyaa' Al-Turaath Al-Arabi.
86. Al-Raafi`i. (n.d.). Taareekh aadaab Al-Arab. Cairo: Daar Al-Kitaab Al-Arabi.
87. Al-Raazi. (1420). Tafseer Fakhr Al-Deen Al-Raazi (3rd ed.). Beirut: Daar IHyaa' Al-Turaath Al-Arabi.
88. Al-Saghaani. (1912). Al-ADHdaad. A. Hefter (Ed.). Beirut: Catholic Press.
89. Al-Sakhaawi. (1985). Al-MaqaaSid al-Hasanah. M. `Uthmaan (Ed.). Beirut: Daar Al- Kutub Al-Arabi.
90. Al-Sakhaawi. (n.d.). Al-DHaw' al-laami` li ahl al-qarn al-taasi`. Beirut: Daar Maktabat Al-Hayaat.
91. Al-Salaabi. (2004). Asma al-maTaalib fi sayr Ali bin Abi Taalib. Shariqah: Maktabat Al-SaHaabah.
92. Al-Sameen Al-Halabi. (n.d.). Al-Durr al-maSoon. A. Al-KharraaT (Ed.). Damascus: Daar Al-Qalam.
93. Al-Saqqaar, I. (1968). Diwaan Mutammam Ibn Nuwairah. Baghdad: MaTba`at AL-Irshaad.
94. Al-SayooTi. (n.d.). Al-Durr al-manthoor fi al-tafseer bi al-ma'thoor. Beirut: Daar Al-Fikr.

69. Al-Marzooqi. (1968). SharH diwaan al-Hamaasah (2nd ed.). MaTba`at Lajnat AL-T'aleef.
70. Al-Matmani, S. (n.d.). Diwaan Humaid Ibn Thawr. Cairo: Al-Daar Al-Qawmiyyah.
71. Al-Maydaani. (n.d.). Majma` al-amthaal. M. AbdulHameed (Ed.) Beirut: Daar AL-MA`rifah.
72. Al-Mibrad. (1399). Al-MuqtaDHib. M. `UDHaymah (Ed.).Al-Majlis Al-A`la li Al-Shu'oon Al-Islaamiyyah.
73. Al-Mibrad. (n.d.). Al-Kaamil. M. Abu Al-FaDHl (Ed.). Cairo: Daar NajDHat MiSr.
74. Al-Mirzibaani. (1995). Ash`aar al-nisaa'. H. Naaji (Ed.). Daar Aalam Al-Kutub.
75. Al-MiSri, A. (1420). Tafseer Al-Baghawi. A. Al-MiSri (Ed.). Beirut: Daar IHyaa' Al-Turaath Al-Arabi.
76. Al-Munajjid, M. (2007). Al-TaDHaad fi Al-Quran Al-Kareem. Daar Al-Fikr Al-Mu`aaSir.
77. Al-Munshi. (1974). Al-ADHdaad. M. Aal Yaasseen (Ed.). Baghdad: MaTba`at Al-Ma`aarif.
78. Al-Muraadi. (1992). Al-Juna al-daani. F. Qayaawah, et al (Eds.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-`Ilmiyyah.
79. Al-Nahrawaani, M. (2005). Al-Jalees wa al-anees. Al-Jundi (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-`Ilmiyyah.
80. Al-Naisaaboori. (1416). Gharaa'ib Al-Quran wa raghaa'ib al-furqaan. Z. Umairaat (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-`Ilmiyyah.
81. Al-Nisaa'i. (1986). Sunan Al-Nisaa'i (2nd ed.). A. Abu Ghaddah (Ed.). Aleppo: Maktabat Al-MATboo`aat Al-Islaamiyyah.

55. Al-JaaHizh. (n.d.). Al-Bayaan wa al-tabyeen (4th ed.). A. Haaroon (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Khaanji.
56. Al-Jaami` li akhlaaq al-raawi. M. Al-TaHHaan. Riyadh: Maktabat Al-Ma`aarif.
57. Al-Jawaaleeqi. (n.d.). Fa`alt wa af`alt. M. Al-DHahabi (Ed.) Damascus: Daar Al-Fikr.
58. Al-Jawhari. (1984). Al-SaHHaaH (3rd ed.). A. ATTaar (Ed.). Beirut: Daar Al-`Ilm lil Malaayeen.
59. Al-Jawzi. (1992). Al-Muntazhim fi taareekh al-mulook wa al-umam. Beirut: Daar Al-Kutub Al-`Ilmiyyah.
60. Al-Kallaabi. (1961). Diwaan al-qattaal Al-Kallaabi. M. Abu Al-FaDHl (Ed.). Egypt: Daar Al-Ma`aarif.
61. Al-Khaffaaji. (1967). RayHaanat Al-Albaa' wa zahrat al-Hayaat al-dunyaa. A. Al-Hulu (Ed.). IEsaa Al-Baabi Al-Halabi.
62. Al-Khansaa'. (1988). Diwaan Al-Khansaa'. A. Suwailim (Ed.). Daar Ammaar.
63. Al-KhaTeeb Al-Baghdaadi. (2000). Al-Bukhalaa'. Daar Ibn Hazm.
64. Al-KhaTeeb Al-Baghdaadi. (n.d.). Taareekh Baghdaad. al-Madīnah al-Munawwarah: Al-Maktabah Al-Salafiyyah.
65. Al-Majji. (1968). NafHat al-rayHaanah wa rashHat Tilaa' al-Haanah. A. Al-Hulu (Ed.). Cairo: Daar IHyaa' Al-Kutub Al-Arabi.
66. Al-Majji. (n.d.). KhulaaSat al-athar. Beirut: Daar Saadir.
67. Al-Manaawi, Z. (1988). Al-Tayseer bi sharH al-jawaami` al-Sagheer (3rd ed.). Riyadh: Maktabat Al-Imaam Al-Shaafi`i.
68. Al-Marzooqi. (1332). Al-Azminah wa al-amkinah. Hyderabad: Daa'irat al-ma`aarif Al-`Uthmaaniyyah.

41. Al-Dhahabi. (2003). Taareekh Al-Islaam wa wafiyyaat al-mashaaheer wa al-a`laam. B. Ma3roof (Ed.). Al-Gharb Al-Islaami.
42. Al-Dhahabi. (n.d.). Al-`Ibar fi khayr min ghayr. M. Zaghlool (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-`Ilmiyyah.
43. Al-Dumairi. (n.d.). Hayaat al-Haywaan al-kubra. Beirut: Daar Al-Fikr.
44. Al-Farraa'. (1955). Ma`aani Al-Quran. A. Najaati, et al. (Eds.) Daar Al-Kutub Al-MiSriyyah.
45. Al-Haashimi, A. (n.d.). Jawaahir al-adab. Beirut: Mu'assasat Al-Ma'aarif.
46. Al-Hadhli. (2007). Al-Kaamil fi al-qiraa'aat al-`ashr. J. Al-Shaayib (Ed.). Mu'assasat Sama.
47. Al-Hamadaani, A. (1997). Jamaal al-qurraa' wa kamaal al-'iqraa'. M. Al-`eeTah, et al. (Eds.). Damascus\Beirut: Daar Al-Ma'moon.
48. Al-Hamawi, Y. (1993). Mu`jam al-udabaa'. I. Abbaas (Ed.). Beirut: Daar Al-Gharb Al-Islaami.
49. Al-Hamawi, Y. (1995). Mu`jam al-buldaan. (2nd ed.). Beirut: Saadir.
50. Al-Hareeri. (1998). Durrat al-ghawwaaS. A. MaTarji (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Kutub Al-Thaqaafiyyah.
51. Al-Himyari, N. (1999). Shams al-`uloom wa dawaa' kalaam al-arab min al-kuloom. H. Al-Umari, et al. (Ed.). Damascus: Daar Al-Fikr.
52. Al-HuSari. (1969). Zahr al-aadaab (2nd ed.). A. Al-Bajaawi (1969). IEsaa Al-Baabi Al-Halabi.
53. Al-HuTai'ah. (1981). Diwaan Al-HuTai'ah. Beirut: Daar Saadir.
54. Al-JaaHizh. (1423). Al-MaHaasin wa al-aDHdaad. Beirut: Daar wa Maktabat Al-Hilaal.

27. Al-Azhari, Kh. (2000). SharH al-taSreeH `ala al-tawDHeeH. Beirut: Daar Al-Kutub Al-`Ilmiyyah.
28. Al-Azhari. (n.d.). Tah-dheeb al-lughah. A. Haroon (Ed.). Al-Mu'assasah Al-MiSriyyah Al-`Aammah.
29. Al-Baghawi. (1983). SharH al-sunnah (2nd ed.). Sh. Al-Arnaa'ooT (Ed.). Damascus: Al-Maktab AL-Islaami.
30. Al-Bakri. (n.d.). SamT al-la'aali'. Beirut: Daar Al-Kutub Al-`lmiyyah.
31. Al-BaSri, A. (n.d.). Al-Tanbeehaat `ala aghaaleeT al-ruwaat. Al-Maymani (Ed.). (n.p.).
32. Al-BaSri. (n.d.). Al-Hamaasah Al-BiSriyyah. M. AHmed (Ed.). Beirut: `Aalam Al-Kutub.
33. Al-Bayhaqi. (2003). Al-Sunan al-kubra (3rd ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-`Ilmiyyah.
34. Al-Bayoosi. (1980). Zahr al-akamm. M. Hijji (Ed.). Morocco: Daar Al-Thaqaafah.
35. Al-Biqaa`i, M. (1981). Diwaan Duraid Ibn Al-Summah. Daar Qutaibah.
36. Al-DaarquTni. (2004). Sunan Al-DaarquTni. Sh. Al-Arnaa'ooT (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.
37. Al-Dalji, Sh. (1322). Al-Falaakah wa al-muflikoon. Egypt: MaTba`at Al-Sha`b.
38. Al-Daqeeqi. (1985). Ittifaaq al-mabaani wa iftiraaq al-ma`aani. Y. Jabr (Ed.). Jordan: Daar Ammaan.
39. Al-DHabi, M. (n.d.). Al-MifDHaliyyaat (7th ed.). A. Shaakir, et al (Ed.). Cairo: Daar Al-Ma`aarif.
40. Al-Dhahabi. (1986). Siyar a`laam al-nubalaa' (4th ed.). Sh. Al-Arnaa'ooT (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.

14. Abu Zaid. (1981). Nawaadir Abi Zaid. A. AHmad (Ed.). Beirut: Daar Al-Shurooq.
15. Abultawwaab, R. (1995). BuHooth wa maqaalaat fi al-lughah (3rd ed.). Maktabat Al-Khaanji.
16. AHmed, Kh. (1982). Al-`Ayn. M. Al-Makhzoomi, et al (Ed.). Daar Al-Rasheed.
17. Al-`Askari. (1402). TaS-Heefaat al-muHditheen. M. Meerah (Ed.). Cairo: Al- MaTba`ah Al-Hadeethah.
18. Al-`oud, J. (1982). Diwaan Jarraan Al-`oud. H. Al-Qaisi (Ed.). Iraq: Wizaarat Al-Thaqaafah.
19. Al-A`shaa. (n.d.). Diwaan Al-A`shaa. M. Husain (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Adab.
20. Al-Aamidi. (1991). Al-Mu'talif wa al-mukhtalif. F. Krenkow (Ed.). Beirut: Daar Al-Jeel.
21. Al-AfTasi Al-Taraabulsi. (1425). Al-Majmoo` al-lafeef. Beirut: Daar Al-Gharb Al-Islaami.
22. Al-Aloosi. (1415). RooH al-ma`aani. A. ATiyyah (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-`ilmiyyah.
23. Al-ASma`i. (1912). Al-ADHdaad. A. Hefter (Ed.). Beirut: Catholic Press.
24. Al-ASma`iyyaat. A. Shaakir, et al (Eds.). Cairo: Daar Al-Ma`aarif.
25. Al-ATiyyah, Kh. (1968). Diwaan Tawbah Ibn Al-Humair. Baghdad: MaTba`at Al-Irshaad.
26. Al-Ayni. (n.d.). `Umdat al-qaari'. Beirut: Daar IHyaa' Al-Turaath AL-Arabi.

List of References:

1. Aal Husayn, S. (1429). Al-ADHdaad `ind Al-Fayroozabaadi. Journal of Al Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University, (9).
2. Abbaas, I. (1962). Diwaan Labeed Ibn Rabee`ah. Kuwait: Wizaarat Al-Irshaad.
3. Abi Al-Tayyib Al-Lughawi. (1963). Al-ADHdaad. A. Hasan (Ed.). Damascus: Al-Mujtama` al-`ilmi.
4. Abi Haatim Al-Sijistaani. (1912). Al-ADHdaad. A. Hefter (Ed.). Beirut: Catholic Press.
5. Abi Hayyaan Al-TawHeedi. (1420). Al-BaHr al-muHeeT. S. Jameel (Ed.). Beirut: Daar Al-Fikr.
6. Abi Hayyaan Al-TawHeedi. (1998). Al-Sadaaqah wa al-Sadeeq. I. Al-Keelaani (Ed.). Beirut: Daar Al-Fikr Al-Mu`aaSir.
7. Abi MuHammad Al-Amharmazi. (1404). Al-MuHdith Al-FaaSil (3rd ed.). M. Al-KhaTeeb (Ed.). Beirut: Daar Al-Fikr Al-Arabi.
8. Abu Al-Aswad. (1982). Diwaan Abi Al-Aswad. M. Al-Yaaseen. (n.p.).
9. Abu Al-Najm. (1998). Diwaan Abi Al-Najm. S. Al-Jubaili (Ed.). Beirut: Daar Saadir.
10. Abu Hilaal Al-Askari. (n.d.). Al-Furooq al-lughawiyyah. M. Daleem (Ed.). Cairo: Daar Al-`Ilm.
11. Abu SaaliH, A. (1982). Diwaan Dhi Al-Rummah. Beirut: Mu'assasat Al-Iemaan.
12. Abu Ubaidah. (n.d.). Majaaz Al-Quran. F. Mazkeen (Ed.). Egypt: Maktabat Al-Khaaniji.
13. Abu Zahrah, M. (n.d.). Zahrat al-tafaaseer. (Daar Al-Fikr A-Arabi.

Investigating and Editing MukhtaSar Aladhdad li Ibn Al-Anbari by Taqieldeen Abdulqader Al-Tamimi (1010AH) by Arranged Hasan Taqieldeen Al-Tamimi

Dr. Saud Abdullah Al-Husain
Department of Grammar, Morphology and Philology
Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Abstract:

The significance of academic work stems from the magnitude of the effort, mastery of work and achievement of the goal. All these were found in a linguistics book by Ibn Al-Anbhari (Aladhdad "Opposites"), which is the largest book concerned with collecting phrases illustrating this phenomenon, the most controversial, and the richest in terms of evidence and texts. This has, through history, motivated the linguistic study of this book benefiting from it and publishing excerpts from it. The most prominent study was accomplished by one of the scholars of the 10th century: Taqieldeen Al-Tamimi(1010 AH). He summarized the book and excluded many digressions and passages, which could prevent the reader from understanding oppositness in meaning. Al-Tamimi's effort surpassed this as he expressed his opinion regarding some of the phrases illustrating this phenomenon. He also traced Al-Anbari's opinions and edited some of the issues,which makes his text a valuable contribution to the history of the editing of phrases exemplifying this phenomenon.

A further effort was exerted by Ibn Al-MukhtaSar Hassan Ibn Taqieldeen Al-Tamimi who had his own contribution in this regard. He edited Al-MukhtaSar in a way that made it easier to study by scholars. When I had a look at Al-MukhtaSar in its final version, I decided to edit it as a contribution to Arabic language and for those interested in its phenomena and in the revival of its heritage. In my editing, I depended on a unique version preserved at Chester Beatty Library in Dublin (no.5060) in 92 pages. A copy of it is found at Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University. The copy is clear and written in calligraphy. It is modern and free of any mistake. Its copyist seems to be Mir Hasan Al-Zuhdi Ibn Khalil Pasha (27th of Ramadan in 1262 AH). The copy is owned by several people. I depended during my editing on many references on phrases related to this phenomena, the most prominent of which is Al-Anbaris' book (Aladhdad "Opposites") and many other references. I made use of them to serve the reader and the text.

الجهود البلاغية
في تفسير ابن أبي الربيع السبتي

د. عمر بن عبد العزيز المحمود
قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي - كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الجهود البلاغية في تفسير ابن أبي الربيع السبتي

د. عمر بن عبد العزيز المحمود

قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي - كلية اللغة العربية

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

اجتهد الباحثون في بيان الجهود البلاغية التي قدَّمها العلماء في شرحهم وتفسيرهم لكتاب الله ﷻ، غير أنَّ جُلَّ هذه البحوث كانت منصرفةً إلى علماء المشرق العربي؛ نظراً لشهرتهم وكثرة مؤلفاتهم في ميدان التفسير، فجاءت هذه الدراسة لتضيء نموذجاً من جهود علماء المغرب والأندلس في استثمار الفنون البلاغية في تفسير القرآن الكريم.

وقد سعت هذه الدراسة إلى التعريف بالقضايا البلاغية والجهود البيانية التي بذلها ابن أبي الربيع في تفسيره، تلك القضايا والجهود التي كانت حاضرةً في هذا المنجز، فعقدتُ العزم على التأمل في هذا التفسير، ومحاولة استكناه الجهود البلاغية التي قدَّمها المؤلف في هذا الأثر المتميز، وحاولتُ بيان كيف كان السبتي يستثمرها ويُفيد منها في فهمه للنظم الحكيم.

وكان من أهم الأهداف التي سعت الدراسة إلى تحقيقها: التعريف بالجهود البلاغية المبذولة في هذا التفسير وتقييمها، والكشف عن المنهج البلاغي الذي سار عليه ابن أبي الربيع في هذا المصنَّف، كما كانت الدراسة تتغيا الإفصاح عن شخصيته البلاغية من خلال ما قدَّمه من جهود، وبيان طريقة المغاربة في استثمار الفنون البلاغية في تفسير القرآن الكريم.

تقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فقد اعتنى العلماء منذ القدم بكتاب الله ﷻ، يتدارسون خصائص نظمه، ويستجلون طرائق أساليبه، ويوضِّحون وجوه التعبير فيه، فعرضوا لحقائقه ومجازاته، وتشبيهاته واستعاراته، وكناياته وبدائعه، إلى غير ذلك من فنونه وأسراره التي لا تنقضي.

وقد اجتهد الباحثون في بيان الجهود البلاغية التي قدَّمها العلماء في شرحهم وتفسيرهم لكتاب الله ﷻ، وحاولوا إبراز استثمارهم للفنون البلاغية في الكشف عن إعجاز القرآن الكريم وبلوغه القمة العليا من الفصاحة والبلاغة، غير أنَّ جُلَّ هذه البحوث كانت منصرفةً إلى علماء المشرق العربي؛ نظراً لشهرتهم وكثرة مؤلفاتهم في ميدان التفسير، ولم ينل علماء المغرب والأندلس سوى نزرٍ يسيرٍ من هذه الدراسات.

ولهذا سعيتُ إلى البحث عن تفسيرٍ للذكر الحكيم يكون من إنتاج أولئك العلماء، فوقعتُ على هذا الأثر النفيس الذي يظهر عناية المغاربة بالقرآن الكريم وعلومه، لابن أبي الربيع السبتي، الذي شرع فيه بتفسير القرآن، غير أنَّ المنية عاجلته قبل أن يتمه.

ولعل شهرة المغاربة بالنحو والقراءات، وعدم بروز اسم ابن أبي الربيع ضمن كوكبة المفسرين، وظهور هذا السفر الثمين غير مكتمل، كل ذلك كان من أسباب انصراف الباحثين عن دراسة القضايا البلاغية والجهود البيانية التي بذلها فيه، تلك القضايا والجهود التي رأيتها حاضرةً

في هذا التفسير، إذ لاحظتُ براعة السبتي في استثمارها والإفادة منها في فهمه للنظم الحكيم، فعقدتُ العزم على التأمل في هذا التفسير، ومحاولة استكناه الجهود البلاغية التي قدَّمها المؤلف في هذا الأثر المتميز.

وكان من أهم الأهداف التي سعت الدراسة إلى تحقيقها: التعريف بالجهود البلاغية المبذولة في هذا التفسير وتقييمها، والكشف عن المنهج البلاغي الذي سار عليه ابن أبي الربيع في هذا المصنَّف، كما تتغيا الدراسة الإفصاح عن شخصيته البلاغية من خلال ما قدَّمه من جهود، وبيان طريقة المغاربة في استثمار الفنون البلاغية في تفسير القرآن الكريم.

ولتحقيق ذلك فقد جعلتُ هذه الدراسة مُكوَّنةً من مُقدِّمةٍ وتَمهيدٍ وثلاثة مباحث، أمَّا التمهيد فقد عرَّفتُ بإيجازٍ في فقرته الأولى بابن أبي الربيع السبتي، كاشفاً عن اسمه ونسبه ونشأته، وذاكراً أهم شيوخه وتلاميذه، ومفصحاً عن مكانته العلمية وأهم مؤلفاته، وخاتماً بوفاته، وأضأتُ في فقرته الثانية بإيجاز عن تفسيره، موثقاً نسبته إليه، ومفصحاً عن أهم مصادره وشواهده، غير مغفل ملامح منهجه وقيمته العلمية، أما مباحث الدراسة الثلاثة فقد قسمت حسب طبيعة الدراسة البلاغية على النحو الآتي:

المبحث الأول: جهوده في النظم والتركيب.

المبحث الثاني: جهوده في التصوير والبيان.

المبحث الثالث: جهود في البديع والإيقاع.

وختمتُ بخاتِمةٍ بيَّنتُ فيها أبرز النتائج التي توصَّلتْ إليها هذه الدراسة، راجياً من المولَى القدير أن يَجعلها خالصةً لوجهه، إنه وليُّ ذلك والقادر عليه، والحمد لله ربِّ العالمين.

* * *

تمهيد:

أ- ابن الربيع السبتي:

- **اسمه ونسبه ونشأته:**

هو أبو الحسين عبيدالله بن أحمد بن عبيدالله بن محمد بن عبيدالله بن أبي الربيع القرشي، يرجع نسبه إلى عثمان بن عفان ﷺ، أصله من قرطبة من بني أمية، ولد سنة ٥٩٩هـ واستوطن إشبيلية وعاش فيها حتى سقطت عام ٦٤٦هـ، فانتقل إلى سبتة التي ألقى فيها عصا التسيار، وظل مكباً على التعليم، ولم تُعرف له رحلات إلى المشرق أو العواصم المغربية كغيره من أقرانه وتلاميذه[١].

- **شيوخه وتلاميذه:**

تلقى ابن أبي الربيع العلم عن جماعة من كبار علماء عصره، بلغ عددهم ١٢ شيخاً كما ورد ذكرهم في برنامجه الذي جمعه أبو القاسم بن الشاط الأنصاري، ولعلَّ قلَّتهم راجعةٌ إلى عدم مغادرة السبتي إشبيلية وقت الطلب، ولأنه تصدَّر للإقراء مبكراً، إذ روي أنَّ شيخه الشلوبين أذن له في الاشتغال، وصار يرسل له الطلبة الصغار، ويحصل منهم ما يكفيه، فإنه كان لا شيء له[٢]. ومن أبرز شيوخه: أحمد بن محمد

(١) انظر في ترجمته: الذيل والتكملة: ١٠٥/٦، عنوان الدراية: ٣١٨، ملء العيبة: ١٠٨/٣.

(٢) انظر: بغية الوعاة: ١٢٥/٢.

العزفي، وابن بَقِي، وابن سِتارى، والشلطيشي، والدبَّاج، وأبو علي الشلوبين، وأبو الفتوح العبدري، وغيرهم[1].

أما تلاميذه فقد كانوا كثيرين كثرة لافتة، ولعل سبب ذلك تصدِّيه للإقراء مبكرا في وقتٍ لم يتجاوز فيه ٢٥ عاماً، ومن أشهر تلاميذه: أبو إسحاق الإشبيلي، وابن الحاج التجيبي، وابن الزبير الغرناطي، وأحمد الكلاعي، وأبو القاسم القبتوري، وعبدالملك الفشتالي، وابن الشاط الأنصاري، وغيرهم[2].

- **ثقافته ومكانته العلمية وعقيدته:**

كانت ثقافة ابن أبي الربيع متنوعةً متينة، فقد ذكر في برنامجه[3] أنه درس ٤٠ كتاباً تشمل علوماً مختلفة كالقرآن والحديث والفقه والأصول والفرائض، إضافةً إلى الأدب والنحو واللغة التي أخذت نصيباً وافراً من اهتمامه، كما حظيت القراءات باهتمام خاص منه.

ومع أنه لم يكن العالم الوحيد في سبتة، إلا أنه كان أبرزهم وأكثرهم تمكناً من علوم العربية والقراءات والفقه، بدليل إجماع العلماء الذين ترجموا له على الثناء عليه، ولعل أشهر ما جاء في ذلك ما ذكره تلميذه

---

(١) انظر في ترجمتهم على الترتيب: البرنامج: ٢٦٠، نيل الابتهاج: ٦٣، التكملة: ٩٠٧/٢، ٨٨٨/١، غاية النهاية: ٥٢٨/١، صلة الصلة: ٧٠، بغية الوعاة: ٢٤٤/٢، ولمزيد بيان انظر: مقدمة تحقيق البسيط: ٢٧/١ وما بعدها.

(٢) انظر في ترجمتهم على الترتيب: غاية النهاية: ٨/١، ملء العيبة: ١٢٧/٢، الديباج المذهب: ١٨٨/١، الإحاطة: ٢٨٧/١، بغية الوعاة: ٥٥٥/١، درة الحجال: ١٤٨/٣، الديباج المذهب: ١٥٢/٢، ولمزيد بيان انظر: مقدمة تحقيق البسيط: ٥١ وما بعدها.

(٣) برنامج التجيبي: ١٧.

التجيبي الذي قال عنه: "شيخ الأستاذين، وإمام المقرئين، وخاتمة المعربين، العلامة الأوحد، الحافظ النحوي، اللغوي، الفرضي، الحسابي المتفنن"[١].

أما عقيدته فإنَّ أقواله تكشف في الغالب عن أنه سلفي، ينتصر لمذهب أهل السنة والجماعة، ويرد على الفرق الضالة، كما يُرجَّح أن يكون مذهبه الفقهي مالكيا.[٢]

- **مؤلفاته:**

رغم اتفاق مَن ترجموا للسبتي على براعته في الفقه والفرائض، إلا أنَّ أحداً منهم لم يذكر له كتباً في هذين الفنين، واقتصرت الكتب المذكورة على العربية والتفسير، وهي سبعة[٣]: البسيط في شرح جمل الزجاجي، وشرحٌ آخر أوجز منه، وتقييدٌ على كتاب سيبويه، وكتاب (كان ماذا) الذي صنَّفه لبيان خطأ هذا التركيب ونحوه، والكافي في الإفصاح عن مسائل كتاب الإيضاح، والملخص في ضبط قوانين العربية، وتفسير القرآن الكريم ميدان هذه الدراسة، وسأفرد الفقرة الثانية من هذا التمهيد للحديث عنه بإيجاز.

- **وفاته:**

توفي ابن أبي الربيع السبتي يوم الجمعة، السادس عشر من صفر من عام ٦٨٨هـ، عن عامر ناهز التسعين عاما، ودفن بالمقبرة الكبرى بسفح جبل الميناء[٤].

---

(١) برنامج ابن أبي الربيع: ٤٧٣.
(٢) انظر في تفصيل ذلك: مقدمة تحقيق تفسيره: ١٨ وما بعدها.
(٣) انظر: مقدمة تحقيق البسيط: ٧٠ وما بعدها.
(٤) انظر: صلة الصلة: ٨٣، اختصار الأخبار: ١٦.

ب- تفسير القرآن الكريم:

- **توثيق نسبته إليه:**

نصَّ تلميذه التجيبي أنَّ هذا التفسير هو آخر آثاره تصنيفا، وأنه بدأ فيه بفاتحة الكتاب حتى الآية ١٠٩ من سورة المائدة، وعاقه عن إتمامه منيته[١]، إلا أنَّ المحققين لم يعثروا إلا على جزءٍ منه، ينتهي عند الآية ١٢٨ من سورة البقرة، هذا بالإضافة إلى وجود اسمه على النسخة الفريدة منه، وتشابه أسلوبه مع مؤلفاته الأخرى كالملخص والبسيط.

- **مصادره:**

تعدَّدت المصادر التي نهل منها السبتي في تأليف تفسيره، فأفاد من كتب التفسير، خاصة الكشَّاف والمحرَّر، إضافةً إلى معاني الفراء والأخفش والزجاج، كما أفاد من كتب الحديث والفقه والسير؛ كصحيحي البخاري ومسلم وموطأ مالك والتلقين وسيرة ابن هشام، ونهل أيضاً من كتب النحو واللغة كالكتاب والإيضاح وإصلاح المنطق والفصيح، ومن كتب القراءات كالإدغام الكبير، إضافة إلى الدواوين الشعرية كديوان امرئ القيس[٢].

---

(١) انظر: برنامج التجيبي: ٥٠.

(٢) راجع نماذج من ذلك في تفسيره على الترتيب: ١٥٧، ١٢١، ٣١، ٥١، ٢٩٦، ٢٧٤، ٨١، ١١٢، ١٥٦، ١٠٥، ١٩٦، ٤١، ولمزيد بيان انظر: مقدمة التحقيق: ٣٧ وما بعدها.

- **منهجه:**

لم يضع المؤلف مقدمة يكشف فيها عن منهجه، إلا أن المتأمل فيه يمكن تلمس بعض الملامح المنهجية التي طبقها، من أوضحها عنايته باللغة والنحو والقراءات، وكثرة الردود والاعتراضات والتنظير والاستطراد، كما كان مهتماً بالتفسير بالمأثور، حذراً جداً من التفسير بالرأي، ولا يأخذ منه إلا ما وافق النقل، ومن منهجه الاعتناء بالقضايا العقدية والأحكام الفقهية[1]، وبالمباحث البلاغية التي تقوم هذه الدراسة على الكشف عن جهوده فيها.

- **شواهده:**

تنوعت المصادر التي استقى السبتي منها شواهده في تفسيره، جاء في صدارتها القرآن الكريم الذي كان يستشهد به على كثير من القضايا اللغوية وشرح غريب الشعر وبعض الأغراض البلاغية، كما استقى شواهده من الحديث والأثر، ومن الأمثال والأقوال.

كما كان للنصوص الشعرية نصيبٌ من هذا الاستشهاد، إلا أنه لم يكن بتلك الكثرة، آخذين في الاعتبار ما وصلنا من تفسيره، إذ بلغ عدد الأبيات المستشهد بها ٣٣ بيتا، كان لامرئ القيس قرابة نصفها، كما حرص على نسبة الشواهد إلى أصحابها غالباً، متفاوتاً في إيراد البيت

(١) انظر: تفسير السبتي ١٢٤، ١٠٢، ٤٣٠، ١٨٧، ولمزيد بيان انظر: مقدمة التحقيق: ٥٧ وما بعدها.

كاملاً أو جزء منه، مهتماً بتفسير غريبه وبيان موضع الشاهد منه، كما كان يكرر البيت الواحد في المواضع المتشابهة[1].

- **قيمته العلمية:**

استطاع السبتي أن يقدم في هذا الكتاب تفسيراً متميزاً يمزج فيه بين الكتب المعنية بالتفسير والتوضيح وأسباب النزول، والكتب المهتمة بإعراب الآيات، وقد طغت فيه علوم اللغة والنحو والإعراب مما جعل تفاصيلها تنثال على ذهنه حيت تمر به مسألة خاصة بها، بل إن الكتاب يكاد يكون معجماً لغوياً قرآنياً يتضمَّن تحليلاً مفصلاً لكلمات القرآن وأصولها واشتقاقها وتطورها واستعمالاتها.

كما كان لهذا التفسير فضل السبق بتسليطه الضوء على الكشاف والمحرر، سابقاً بذلك البحر المحيط، إضافةً إلى كونه مصدراً مهماً للقراءات القرآنية وتوجيهها، هذا مع غناه بشواهد العربية من شعرٍ وأقوالٍ ولغات، كثيرٌ منها نادرٌ قليلُ التداول، كما يتميز التفسير بقدرة مؤلفه على الترجيح والتعليل والمناقشة والاعتراض بذهن الناقد البصير والعالم الفذ، مما يفيد طالب العلم، ويكشف له عن طرق البحث ومنهجه[2].

أما ما يمكن أن يؤخذ على التفسير فهو مبالغته المفرطة في قضايا خارجة عن التفسير، كقضايا النحو واللغة، إضافةً إلى ما فيه من أخطاءٍ

---

(١) انظر: مقدمة التحقيق: ١٢٥ وما بعدها.

(٢) انظر: المرجع السابق: ١٥٦.

يسيرة في بعض الآيات القرآنية، وعدمِ الدقة في العزو إلى بعض القراءات، وخلطٍ يسيرٍ في الإحالة[1].

* * *

(١) انظر: تفسير السبتي: ٦٨، ١٦٧، ٤٨٧، ٣٠٢، وانظر: مقدمة التحقيق: ١٥٧.

المبحث الأول: جهوده في النظم والتركيب

بذل ابن أبي الربيع السبتي جهوداً كبيرة في البحث عن الجماليات والأسرار البلاغية التي تختبئ وراء النظم القرآني وتراكيبه، وحاول أن يبرزها في أوضح صورة وأقصر عبارة، ولم يكد يترك باباً من أبواب علم المعاني الذي يختصُّ بهذا النوع من الجماليات إلا توقَّف عنده وأشار إليه في سياق تفسيره للآيات الكريمة.

وقد لاحظت في دراستي لهذا التفسير أنَّ جهوده في هذا المبحث تفوق بكثير جهوده التي بذلها في مباحث التصوير والإيقاع، ولعلَّ هذا راجعٌ إلى ثلاثة أسباب:

الأول: سببٌ عام، يرجع إلى سعة علم المعاني وتعدد أبوابه، وهذا أمرٌ معلومٌ لدارسي البلاغة، ومن ثم فلا غرو أن تكون معالجاته للفنون المنضوية تحت لوائه أكثر وأبرز.

الثاني: أنَّ حضور هذه الفنون في الآيات التي تناولها في هذا التفسير كان الأبرز، إذ تناول سورة الفاتحة والبقرة حتى الآية ١٢٨، والمتأمل في هذه الآيات يجد أنَّ حضور التصوير الفني والبديعي أقل لأسباب ليس هذا مجال الحديث عنها[1].

(١) راجع ما درسه العلماء في الفروق بين المكي والمدني، وانظر: مناهل العرفان: ١/١٦، البرهان: ١/١٨٨، الإتقان: ١/٤٧، مباحث في علوم القرآن: ١٨١، خصائص السور والآيات المدنية: ٣٥.

الثالث: لا بد أن نتذكر أنَّ المؤلف نحويٌّ في المقام الأول، ومعلومٌ أنَّ علم المعاني أقرب علوم البلاغة الثلاثة من النحو، ومن هنا كان هذا الاهتمام.

ولعلي في هذا المبحث أضيء بإيجاز أهم الجهود التي بذلها ابن أبي الربيع فيما وصلنا من تفسيره، مبيناً طريقة تعامله معها، وكيفية معالجته لها.

الخبر والإنشاء:

لن أخوض في الحديث عن مفهوم هذين المصطلحين والفروق بينهما، فقد أشبع البلاغيون هذه القضية بحثاً ودراسة[1]، وقد تنبه السبتي إلى الفرق بين هذين المفهومين، من خلال إشارته إلى قضية مهمة، وهي مجيء أحدهما بلفظ الآخر، كما نجد ذلك في سياق وقوفه عند قوله ﷻ: ﴿قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ﴾ (البقرة: ١٢٦)، حيث ذكر أنه "قرئ في غير السبع (فَأَمْتِعْه) و(اضْطَرَّهُ) بوصل الألف، فهذا أمرٌ من (أَمْتَعَ) و(اضْطرَّ)، وهذا اللفظ لفظ الأمر، والمعنى الإخبار"[2]. والمؤلف هنا يشير إلى أنَّ معنى الإخبار في الفعلين لا يزال قائما، رغم مجيئهما على صيغة الأمر، مستحضراً آياتٍ أخرى صيغت على الأسلوب نفسه، ومؤكداً على وفرة هذا الأسلوب في القرآن وكلام

(١) انظر: أدب الكاتب: ٤، نهاية الأرب: ٧٤/٧، البلاغة فنونها وأفنانها: ١٠٣/١، البلاغة الاصطلاحية: ١٢٩.

(٢) تفسير السبتي: ٦٠٦، وهي قراءة ابن عباس. انظر: معاني القرآن للفراء: ٧٨/١، المحرر الوجيز: ٣٥٦/١.

العرب، ومنبهاً على أنَّ العكس واردٌ أيضا، يقول السبتي: "كما قال تعالى: ﴿وَلْنَحْمِلْ خَطَٰيَٰكُمْ﴾ (العنكبوت: ١٢)، المعنى: ونحمل خطاياكم، وبمنزلة قوله تعالى﴿وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ مِن قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوٓاْ أَجَلًا مُّسَمًّى﴾ (غافر: ٦٧)، وهذا في القرآن وفي كلام العرب كثير، اللفظ لفظ الأمر، والمعنى خبر، وهذا كما يوجد اللفظ لفظ الخبر والمعنى طلب"[١].

واللافت هنا أنَّ السبتي لا يشير إلى أغراضٍ بلاغية من مجيء أحد الأسلوبين بمعنى الآخر، كما نرى عند البيضاوي الذي قال عن آية العنكبوت: "وإنما أمروا أنفسهم بالحمل عاطفين على أمرهم بالاتباع مبالغةً في تعليق الحمل بالاتباع، والوعد بتخفيف الأوزار عنهم إن كانت تشجيعاً لهم عليه"[٢]، ويبدو أنَّ اهتمامه بالجوانب النحوية كان يغلب على تفسيره، ولهذا لا غرو أن يتجاوز الجماليات البلاغية في بعض المواضع، مكتفياً بالإشارة إلى الظاهرة الأسلوبية وحجم حضورها في الذكر الحكيم.

أما حديثه عن الإنشاء فأشير هنا إلى أنَّ البلاغيين أولوا عنايةً كبيرةً بأساليب الإنشاء الطلبي، وبحثوا في المعاني التي يمكن أن تخرج إليها، وقد أدرك السبتي أهمية هذه الأساليب، فتوقَّف عند كثيرٍ منها، وحاول أن يستكنه بعض جمالياتها.

---

(٢) تفسير السبتي: ٦٠٦.

(٣) أنوار التنزيل: ١٩٠/٤، وانظر: روح المعاني: ٣٤٦/١٠، التحرير والتنوير: ٢٢٠/٢٠.

ومن نماذج ذلك وقوفه عند الاستفهام الوارد في قوله ﷻ: ﴿قَالُوٓاْ أَنُؤۡمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُۗ﴾ (البقرة: ١٣)، حيث ذكر أنَّ هذا الاستفهام منهم "فيه إنكار، وهو بمنزلة:

أطـــرباً وأنـــت قِـــنَّـــسْـــرِيُّ[١]

فظاهره الاستفهام، وهو في الحقيقة إخبار مؤكد، وفي ضمنه: لا نفعل مثلما يفعل هؤلاء السفهاء"[٢]، وابن أبي الربيع هنا يشير إلى أنَّ الاستفهام في عبارة المنافقين يحمل دلالتين؛ فهو يدلُّ أولاً على الإنكار، ثم هو في حقيقة الأمر خبرٌ مؤكدٌ يتضمَّن معنى النفي، أي أنهم ينكرون ما يؤمرون به من الإيمان، وينفون العمل به.

ولا يتوقف المؤلف عند هذا، بل يضيف كاشفاً عن مقصودهم من هذا الأسلوب، فيذكر أنهم إذا أُمروا بالإيمان "قالوا: هذا لا يكون منا! أنفعل كما يفعل السفهاء، فجعلوا لجهلهم مَن ترك النفاق جاهلاً، ومَن أخذ نفسه بالنفاق جعلوه عالماً، كأنه يطلب الصلاح من الفئتين، ويكون معاشراً لهؤلاء بظاهره، ومعاشراً لأولئك بما خفي ولم يظهر للمؤمنين"[٣]، وهي دلالاتٌ لم تكن لتبرز لولا مجيء عبارتهم بهذا الأسلوب.

ويتنبه السبتي إلى دلالات التعجب التي يمكن أن يفيدها الاستفهام، كما نجد ذلك في تفسيره لقوله ﷻ: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ

(٤) البيت للعجاج في ديوانه: ٣١٠.
(٥) تفسير السبتي: ٢٦٦.
(١) تفسير السبتي: ٢٦٦.

وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾ (البقرة: ٣٠)، حيث ذكر أنَّ استفهامهم "هذا على جهة التعجب من أن يستخلف أحدا، ويُنعم عليه بذلك، فيقابله بالفساد والسفك، وهما معصيتان"[١]، واللافت هنا أنَّ السبتي يؤكد على أنَّ هذا الاستفهام تعجبيٌّ لا إنكاري، إذ لا يمكن أن يصدر هذا عن الملائكة في خطابهم له ﷻ، وهو ما تنبه إليه بعض المفسرين، فذكر أنَّ "غرضهم من ذلك السؤال لم يكن هو الإنكار، ولا تنبيه الله على شيء لا يعلمه، فإنَّهذا الاعتقاد كفر، وإنما المقصود... أنَّ الإنسان إذا كان قاطعاً بحكمة غيره، ثم رآه يفعل فعلاً لا يهتدي ذلك الإنسان إلى وجه الحكمة فيه، استفهم عن ذلك متعجِّبا"[٢].

ويضيف السبتي موضحاً الأسباب التي جعلت الملائكة تطرح هذا الاستفهام التعجبي، وكيف ورد هذا الاحتمال لديهم، فيقول: "وعلموا ذلك - والله أعلم- ممن كان قبلهم، فإنهم لما استُخلفوا أفسدوا وسفكوا، فتعجبوا من معصيتهم مع نعمة الله عليهم"[٣]، وهو أحد الأقوال التي ذكرها أبو حيان في ذلك، وبه قال كثير من المفسرين[٤].

ولا يغفل السبتي في تفسيره التنبيه على كلِّ دلالةٍ يمكن أن يخرج إليها الاستفهام في الآية الكريمة، فنراه يشير تارةً إلى غرض التقرير[٥]، ونراه

---

(١)المصدر السابق: ٣٧٧.

(٢) غرائب القرآن: ٢١٧/١، وانظر: الكشاف: ١٢٥/١، إرشاد العقل السليم: ٨٢/١.

(٣) تفسير السبتي: ٣٧٧.

(٤) انظر: البحر المحيط: ٢٢٩/١، معالم التنزيل: ١٠٢/١، بحر العلوم: ٤٠/١.

(٥) انظر: تفسير السبتي: ٥٦٩.

تارةً أخرى يؤكد على دلالة التوبيخ[1]، وفي موضعٍ ثالثٍ لا يرى مانعاً من اجتماع الغرضين: التقرير والتوبيخ في استفهام واحد[2]، وهكذا يحرص صاحب التفسير على بيان الدلالات التي يفيدها الاستفهام في الآية الكريمة، معتمداً في ذلك على السياق والمقام والمشهد، ومنطلقاً من الغرض إلى فهم الآية ومن ثم عرضها وتفسيرها.

وتكشف بعض النماذج عن وعي السبتي بخروج أسلوب الأمر عن حقيقته إذا دلَّ السياق على ذلك، كما نرى في وقوفه عند قوله ﷻ: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ (البقرة: ٢٥)، حيث يقول معقباً على أصل البشارة ودلالاتها: "والبشارة إنما تكون في الخير، هذا أصلها، وإن جاءت في غير ذلك فيكون بحكم الاتساع، فقوله: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (آل عمران: ٢١) جاء على الاتساع"[3]، واللافت هنا حرص السبتي على بيان الأصول الدلالية للفظة، كي يمكن للقارئ استيعاب الطريقة التي خرجت من خلالها عن هذا الأصل.

ومع أنَّ المؤلف لم ينص على الدلالات البلاغية التي خرج إليها الأمر كالسخرية والاستهزاء والتهكم إلا أنه أدرك أن هذا الأسلوب خرج عن حقيقته، وهو ما عبر عنه بالاتساع، وهو مصطلح يستخدمه كثير من المفسرين مرادفاً للمجاز أو ما هو ضد الحقيقة في الاستعمالات اللغوية،

(١) انظر: المرجع السابق: ٤٩٩، ٥١٥، ٥٢١.
(٢) انظر: المرجع السابق: ٥٧٠.
(٣) المرجع السابق: ٣٣٩.

خاصة أولئك الذين لم يجعلوا من استكناه الجماليات البلاغية هدفاً أساساً في تفاسيرهم، ولهذا أطلق بعضهم على مثل هذا الأسلوب الاستعارة العنادية، ومن ثم كان من الطبعي ألا يستقصي ابن أبي الربيع هذه الدلالات ولا ينص عليها كما يفعل البلاغيون المتخصصون في تحليلاتهم.

ولا يتجاوز السبتي هذا الموضع دون أن يستحضر من كلام العرب ما يتشابه مع هذا الاستعمال القرآني القائم على الاتساع، وهو منهجٌ يكاد يلتزمه عند كلِّ أسلوبٍ بلاغيٍ يرد في آيةٍ كريمة، يقول: "كما قالت العرب: عتابه السيف[1]، أطلق على السيف عتاب؛ لأنه قام مقامه في هذا الموطن، وعليه جاء:

وبلدةٍ ليس بها أنيسُ إلا اليعافيرُ وإلا العيسُ[2]

سميت بالأنيس؛ لأنها قامت مقام الأنيس"[3].

التقديم والتأخير:

أولى البلاغيون عنايةً كبرى بهذا الباب، ويكفي استحضار عبارة الجرجاني لاستيعاب أهميته، يقول عنه بأنه: "بابٌ كثير الفوائد، جمُّ المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفترُّ لك عن بديعة،

---

(١) انظر: الكتاب: ٣/٥٠، الحلبيات: ١٩٥.

(٢) البيتان لجران العود النميري في ديوانه: ٥٢.

(٣) تفسير السبتي: ٣٣٩.

ويفضي بك إلى لطيفة..."[1]، وذكر ابن النقيب أنَّ من أهداف العرب في هذا الباب الدلالة على تمكنهم في الفصاحة وقوة الملكة في البلاغة[2]، والعلماء يبحثون فيه كثيراً من القضايا المتصلة به[3]؛ كالتقديم والتأخير بين جزأي الجملة، وبين المعمولات وبين المفردات وبين الجمل، وغيرها، كما أشاروا إلى كثيرٍ من فوائده وأغراضه.

ولابن أبي الربيع جهوده البارزة في الوقوف عند شواهد قرآنية من هذا الباب، إذ تكشف بعض مواضع من تفسيره عن اهتمامه باستكناه الجماليات المختبئة وراء هذا الأسلوب القرآني؛ وعياً منه بأهمية التنبه إليه في النظم الكريم، كما نرى في وقوفه عند قوله ﷻ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٥)، إذ نراه يقف عند تقديم الضمير (إياك) على الفعلين (نعبد) و(نستعين)، يقول: "وفيها هنا معنى الاختصاص، أي: لا أعبد غيرك، كما حُكي عن العرب: (إياك أعني واسمعي يا جارة)[4]، المعنى: لا أعني غيرك، والتقديم يكون على هذا المعنى في

(١) دلائل الإعجاز: ١٠٦.

(٢) انظر: مقدمة ابن النقيب: ١٦٦.

(٣) انظر: مفتاح العلوم: ١٩٤، شروح التلخيص: ١/٣٨٩- ٤٤٧، المثل السائر: ٢/٢٣٩، التبيان في البيان: ١/١٧٢، الطراز: ٢٣٠ وما بعدها، البرهان في علوم القرآن: ٣/٣٠٣.

(٤) ورد هذا المثل في: الفاخر: ١٥٨، الأمثال: ٦٥، مجمع الأمثال: ١/٤٩، المستقصى: ١/٤٥٠.

المبتدأ، قال الله سبحانه: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ﴾ (البروج: ١٣)، أي: لا يبدئ غيره ولا يعيد، أي: هو الذي اختصَّ بهذا"[١].

والمؤلف في هذا النص يشير إلى غرض مهم ورئيس من أغراض التقديم، وهو الاختصاص، الذي يتجلى في نظم هذه الآية الكريمة، حيث يعي تماماً أن المقام مقام إثبات عبودية للمولى ﷻ، ومثل هذه المقامات ينبغي أن يكون الاختصاص فيها حاضراً في كل صورة، فلا نعبد غيرك، لأنه لو قال: نعبدك، لاحتمل الأمر: ونعبد سواك، فلما تقدَّم المفعول أفاد ذلك أن العبادة خاصة له منفية عن سواه.

وقد تنبه بعض المفسرين إلى أسرار بلاغية أكثر من ذلك لهذا التقديم، فهذا البيضاوي يقف طويلاً عنده ويفتش عن جمالياته فيقول: "قدَّم المفعول للتعظيم، والاهتمام به، والدلالة على الحصر...، وتقديم ما هو مقدَّم في الوجود، والتنبيه على أنَّ العابد ينبغي أن يكون نظره إلى المعبود أولاً وبالذات، ومنه إلى العبادة، لا من حيث إنها عبادةٌ صدرت عنه، بل من حيث إنها نسبةٌ شريفةٌ إليه ووصلةٌ سنيةٌ بينه وبين الحق، فإنَّ العارف إنما يحق وصوله إذا استغرق في ملاحظة جناب القدس وغاب عمَّا عداه، حتى إنه لا يلاحظ نفسه ولا حالاً من أحوالها إلا من حيث إنها ملاحظةٌ له ومنتسبةٌ إليه"[٢]، ولعله أكثر المفسرين عمقاً وتفصيلاً في استكناه جماليات هذا التقديم.

---

(١) تفسير السبتي: ١٨٢.

(٢) أنوار التنزيل: ٢٩/١.

كما أنَّ ابن أبي الربيع يحرص في تفسيره لهذه الآية على استحضار أساليب العرب وطريقتهم في الكلام، لبيان أنَّ هذا القرآن نزل بلغتهم وهذا أدعى في التحدي، وليزيد ذلك من بيان دلالات الآية ومعناها وكيف جاء نظمها وصياغتها، ولهذا فهو يورد من أمثالهم ما جاء فيه مثل هذا التقديم، ويفيد الغرض نفسه.

ثم يشير السبتي إلى أنَّ دلالة التخصيص التي أفادها هذا التقديم يمكن أن يؤديها المبتدأ، ومع أنه لم يفصِّل في ذلك إلا أنه يُفهم من الشاهد الذي أورده أنه يقصد المبتدأ الثاني الذي يسميه بعضهم ضمير الفصل، إذ يرى أنَّ مجيء هذا المبتدأ في مثل هذا النظم يفيد الاختصاص والحصر، فلا أحد غيره ﷻ يبدئ ويعيد.

وإلى هذا ذهب البقاعي الذي يقول رابطاً هذه الآية بما قبلها: "ولما كان هذا البطش لا يتأتى إلا لكامل القدرة، دلَّ على كمال قدرته واختصاصه بذلك بقوله مؤكداً لما لهم من الإنكار: (إنه)، وزاد التأكيد بمبتدأ آخر ليدلَّ على الاختصاص فقال: (هو) أي: وحده، (يبدئ) أي: يوجد ابتداء أي خلق أراد على أي هيئةٍ أراد، (ويعيد) أي: ذلك المخلوق بعد إفنائه في أي وقتٍ أراده، وغيره لا يقدر على شيءٍ من ذلك"[1]، وخالفهما صاحب التحرير[2] الذي لم يلحظ أيَّ معنى للقصر هنا؛ لأنه

(١) نظم الدرر: ٣٦١/٢١.

(٢) انظر: التحرير والتنوير: ٢٤٨/٣٠.

ليس في المقام ردٌّ على من يدَّعي أنَّ غير الله ﷻ يبدئ ويعيد، ومن ثم فإنَّ فائدة ضمير الفصل التقوِّي وتحقيق الخبر.

ولا يقنع المؤلف بهذا الحديث عن التقديم؛ لأنه يستشعر أهمية هذا الباب والأغراض التي يؤديها في النظم الكريم، ولهذا فهو يستطرد لبيان دلالاتٍ أخرى يمكن أن يفيدها هذا الأسلوب في الآية، فيقول: "وقد يحتمل التقديم أن يكون للتعظيم، وقد يكون للاعتناء، وقد يكون للتصرُّف وبيان قوة العامل، وقد يكون للاختصاص، وهذا المعنى يتمحَّض في النكرة، تقول: شرٌّ أهرَّ ذا ناب[1]، أي: ما أهرَّ ذا ناب إلا شر، وتقول: شيءٌ ما جاء بك، معناه: ما جاء بك إلا شيء، والتقديم هنا لا يكون إلا على هذا المعنى؛ لأنَّ المبتدأ نكرة، ولا يُبتدأ بالنكرة إلا في مواضع منها الاختصاص"[2].

وهذا النص يشير بوضوح إلى شدَّة اعتناء السبتي بهذا الأسلوب، ووعيه بدلالاته، وإيمانه أنه لا مانع من أن تتزاحم الأغراض في شاهدٍ واحد، فيذكر التعظيم والاهتمام والتصرُّف وبيان قوة العامل، ثم يعود إلى الاختصاص مرة أخرى، ويذكر أنه يتمحَّض غرضاً حين يكون المقدَّم في الكلام نكرة، مستحضراً من أمثال العرب وكلامهم ما يوضح ذلك.

ويقف المؤلف عند تقديمٍ آخر لاحظه في الآية، مبيناً السر البلاغي فيه، يقول: "وقُدِّمتْ العبادة على الاستعانة؛ لأنَّ العبادة يُتوسَّل بها إلى

---

(١) انظر: مجمع الأمثال: ١/٣٧٠، المستقصى: ٢/١٣٠، مجالس العلماء: ١٢٦، الملخص: ١/١٦٠.

(٢) تفسير السبتي: ١٨٢، ١٨٣.

الاستعانة، فهي أولى بالتقديم"[1]، وإلى مثل ذلك ذهب البيضاوي الذي ذكر أنَّ في هذا دليلاً على أنَّ تقديم الوسيلة على طلب الحاجة أدعى إلى الإجابة[2]، وتوسَّع ابن عاشور فذكر "أنَّ العبادة تقرُّبٌ للخالق تعالى فهي أجدر بالتقديم في المناجاة، وأما الاستعانة فهي لنفع المخلوق للتيسير عليه فناسب أن يُقدِّم المناجي ما هو من عزمه وصنعه على ما يسأله مما يعين على ذلك، ولأنَّ الاستعانة بالله تتركب على كونه معبوداً للمستعين به، ولأنَّ من جملة ما تطلب الإعانة عليه العبادة، فكانت متقدِّمةً على الاستعانة في التعقُّل"[3]، ولم يغفل الأخيران الجماليات الإيقاعية المترتبة على هذا التقديم، حيث اتفقت به فواصل السورة المبنية على الحرف الساكن المتماثل أو القريب في مخرج اللسان.

ويتنبه السبتي إلى تقديم الجمل وتأخيرها في القصة القرآنية، فلا يتجاوز ذلك في تفسيره دون أن يشير إليه، منطلقاً من حقيقة إعجاز القرآن الكريم ودقته في نظمه وترتيبه، كما نرى في وقوفه عند قوله ﷻ: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ (البقرة: ٣٤)، إذ لفت نظره هذا الترتيب العجيب بين الأفعال الصادرة عن إبليس في ختام الآية، فيقول: "فإن قلتَ: فما وجه تقدُّم (أبى) ثم جيء بعده بـ(استكبر)، ثم جاء بعده (وكان من الكافرين)، والأمر على ما ذكرتُ لك؟ قلتُ: المقابل لترك السجود

(١) المرجع السابق: ١٨٤.
(٢) انظر: أنوار التنزيل: ١/ ٢٩.
(٣) التحرير والتنوير: ١/ ١٨٦.

(أبى)، فكأنَّ قائلاً قال: ولم أبى؟ فقال: لأنه استكبر، وكأنَّ قائلاً قال: ولم استكبر؟ فقال: لأنه كان من الكافرين، أي: قُدِّر عليه أن يموت كافراً"[1].

وواضحٌ أنَّ المؤلف يحاول هنا أن يستجلي أسرار النظم في هذا الآية، ويسعى إلى استكناه الجماليات وراء مجيء هذه الجمل على هذا الترتيب، إذ يرى أولاً أنَّ مجيء (أبى) في صدارة هذه الجمل لأنَّ دلالتها هي المقابلة لترك السجود المأمور به، ثم يُقرِّر ثانياً أنَّ كلَّ واحدةٍ منها مسببةٌ عن الأخرى، فقد أبى إبليس لأنه استكبر، واستكبر لأنه كان كافرا، وبهذا الترتيب يتضح المعنى، ويُكشف عن الدلالة، ويتحقق المراد من الإخبار.

ويضيف ابن أبي الربيع مؤكداً أنَّ التقديم في مثل هذا النظم الكريم يحمل خصائص ينبغي الكشف عنها، فيقول: "فبهذه الملاحظة جاء (أبى) و(استكبر) و(كان من الكافرين)، لا على أنَّ الواو لا تقتضي الترتيب، لكن للتقديم مزيَّة فيُحتاج إلى معرفتها، ألا ترى قوله ﷺ: (ابدؤوا بما بدأ الله به) حين نزلت: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ (البقرة: ١٥٨)، فسألوا: بأيهما نبدأ؟ فقال ﷺ: (ابدؤوا بما بدأ الله به)"[2].

وقد توقف عند هذا الترتيب بعض المفسرين الذي خصوا حديثهم بتقديم الإباء على الاستكبار دون الجملة الأخيرة، فذهب بعضهم إلى أنه قدَّم الإباء لأنه من الأفعال الظاهرة، فهو واضحٌ ظاهر الأثر، بخلاف

---

(١) تفسير السبتي: ٣٩٢.

(٢) تفسير السبتي: ٣٩٢، وانظر الحديث في: الموطأ، (كتاب الحج): ٢٥٦، سنن النسائي (باب الحج): ٢٣٩/٥.

الاستكبار فإنه نفسانيٌّ من أفعال القلوب[1]، وزاد آخرون أنَّ ذلك أكثر تناسباً مع المقصود، إذ"المقصود الإخبار عنه بأنه خالف حاله حال الملائكة، فناسب أن يبدأ أولاً بتأكيد ما حكم به عليه في الاستثناء أو بإنشاء الإخبار عنه بالمخالفة، فبدأبذلك على أبلغ وجه"[2]، وذهب فريقٌ ثالثٌ إلى أنَّ ترتيب الجمل جاء "على حسب ترتيب مفهوماتها في الوجود، وذلك هو الأصل في الإنشاء، أن يكون ترتيب الكلام مطابقاً لترتيب مدلولات جمله"[3]، ومهما يكن فلا أرى مانعاً من اجتماع كل هذه الأسرار في هذا النظم الكريم، ويبقى اللافت هنا وعي السبتي بمجيء هذه الجمل وفق هذا الترتيب، وحرصه على الوقوف عنده، والسعي إلى الإفصاح عن جمالياته.

خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر:

تحدَّث البلاغيون عن هذا الخروج، وأشاروا إلى العديد من الصور التي يمكن أن تمثله، فذكروا تنزيل المنكر منزلة المنكر وعكسه، ووضع المضمر موضع المظهر وعكسه، كما أشاروا إلى الالتفات، والأسلوب الحكيم، والقلب، والتعبير عن المستقبل بلفظ الماضي، وعن الماضي بلفظ المضارع، وغيرها[4].

---

(١) انظر: إرشاد العقل السليم: ١/٨٩، الدر المصون ١/٢٧٧، ٢٧٨، فتح البيان ١/١٣٣، روح البيان: ١/١٠٤، المحرر الوجيز: ١/١٢٥، الجواهر الحسان: ١/٢١٧.

(٢) البحر المحيط: ١/٢٤٨، ٢٤٩، وانظر: روح المعاني: ١/٢٣٣.

(٣) التحرير والتنوير: ١/٤٢٧.

(٤) انظر: شروح التلخيص: ١/٤٤٨.

والمتأمل في تفسير ابن أبي الربيع يلحظ أنه مدرك تماماً لهذا الخروج، من خلال استيعابه لطريقة كلام العرب الذين يعتمدون على كثير من هذه الصور في الصياغة والتعبير، ومن النماذج التي تؤكد ذلك وقوفه عند قوله ﷻ: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ (البقرة: ١٧)، إذ توقف عند لفظة (بنورهم)، منبهاً إلى أنَّ الضمير كان ينبغي أن يكون مفرداً وفقاً لظاهر الكلام، يقول: "وأعاد ضمير الجمع ولم يتقدَّم إلا المفرد، فمن الناس من قال: النون محذوفة[١]، والأصل: الذين، كما قال:

وإنَّ الذي حانتْ بفلْجٍ دماؤُهُم[٢]

وكما قال:

أبني كُليبٍ إنَّ عمَّيَّ اللذا قتلا الملوك وفكَّكا الأغلالا[٣]

وهذا يبعد؛ لقوله: (استوقد)، ولو كان كذا لقال: (استوقدوا)، وحذفُ هذه النون لم يأتِ إلا في الشعر"[٤].

---

(١) ممن ذهب إلى ذلك: الزمخشري في الكشاف: ١/١٩٦، والعكبري في التبيان: ١/٣٣، والشوكاني في فتح القدير: ١/٥٥، وانظر في بيان ذلك: الدر المصون: ١/١٥٦، البحر المحيط: ١/٧٧.

(٢) البيت للأشهب بن رُمَيلة، وعجزه: (همُ القومُ كلُّ القوم يا أمَّ خالدِ). انظر: شعره (ضمن القسم الرابع من "شعراء أمويون": ٤/٢٣١، وانظر: طبقات فحول الشعراء: ٢/٥٨٥، السمط: ١/٣٥، الخزانة: ٢/٢٠٩، وانظر أيضاً: الكتاب: ١/١٨٦، مجاز القرآن: ٢/١٩٠، معاني القرآن للأخفش: ١/٨٥، المقتضب: ٤/١٤٦.

(٣) البيت للأخطل، انظر: شعره: ١/١٠٨.

(٤) تفسير السبتي: ٢٨٨.

وواضحٌ أنَّ السبتي هنا لم يقنع بما ذهب إليه بعضهم من أنَّ نون (الذي) محذوفة، حتى لو ورد حذفها عن العرب؛ لأنَّ الفعل بعد ذلك جاء مفرداً (استوقد)، كما أنَّ كلمة (حوله) تؤيد ذلك أيضا، ويقرر أنَّ هذا الحذف لم يأت إلا في الشعر، وكأنه يلمح إلى أنَّ مثل هذا الحذف تقتضيه الضرورة الشعرية، والقرآن مُنزَّهٌ عن أن يضطرَّ إلى شيء؛ لأنه ليس مقيداً بوزنٍ ولا قافية، فهذا أحد المفسرين يقرِّر أنَّ "ما رُوي عن بعض النحاة من جواز حذف نون (الذين) ليس بالمرضيِّ عند المحققين"[1]، ولهذا كان لا بد للسبتي من وقوفٍ عند هذا العدول العجيب.

ويضع المؤلف احتمالين لهذه المخالفة، يقول بعد أن بين عدم قناعته باحتمالية حذف نون (الذين): "فيمكن أن يكون على تقدير: كمثل الجمع الذي، وجاء (ذهب الله بنورهم) لأنَّ الجمع كثير، ويمكن أن يكون الذي استوقد وإن كان واقعاً على واحد، قد وقع على الجميع؛ لأنه لم يرد مستوقداً واحداً وإنما هو عام، فعاد الضمير جمعاً لذلك"[2]، وهو هنا يحاول أن يكشف عن بعض الأسرار التي جاء هذا الخروج لتحقيقه، فقد يكون النظم قدَّر (الجمع) فوصفه بـ(الذي) لأنه مفرد جنسا، ثم أعاد له الضمير مجموعا، ، وقد يكون المقصود أنَّ الاستيقاد عامٌّ واقعٌ على الجميع.

---

(١) روح المعاني: ١/١٦٦.

(٢) تفسير السبتي: ٢٨٩.

وقد تنبه إلى هذه الاحتمالات بعض المفسرين الذين ربما أفادوا من كلام ابن أبي الربيع، فهذا الألوسي يقول مفصلاً في سرِّ هذا العدول: "فالوجه أن يُقال إنه نظر إلى ما في (الذي) من معنى الجنسية العامة؛ إذ لا شبهة في أنه لم يرد به مستوقداً مخصوصاً، ولا جميع أفراد المستوقدين، والموصول كالمعرف باللام، يجري فيه ما يجري فيه، واسم الجنس وإن كان لفظه مفردا قد يُعامل معاملة الجمع... أو يقال: إنه مُقدَّرٌ له موصوف، مفرد اللفظ مجموع المعنى؛ كالفوج والفريق، فيحسن النظام، ويُلاحظ في ضمير(استوقد) لفظ الموصوف، وفي ضمير (بِنُورِهِمْ) معناه"[1].

ومن النماذج التي تدعم وعي السبتي بطريقة العرب في هذا الخروج ما يجده المتأمل في سياق تفسيره لقوله ﷻ: ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (البقرة: ٣٣)، حيث ذكر أنَّ مِن العلماء[2] مَن ذهب إلى أنَّ المخاطب هنا إبليس وحده، أما كيف يستقيم ذلك والخطاب موجَّهٌ إلى جماعة فيجيب عن ذلك بقوله: "وقد قيل إنَّ هذا راجعٌ لإبليس؛ لأنَّ إبليس كان قد اختلط بالملائكة، يعمل أعمالهم، ويستقرُّ في مستقرهم، حتى صار كأنه واحدٌ منهم، والعرب تفعل ذلك، وتخبر عن الجماعة بما أصله أن يكون للواحد، فتقول: أنتم فعلتم كذا، وإن كان الذي فعله واحدٌ منهم"[3].

---

(١) روح المعاني: ١/١٦٦.

(٢) منهم عبدالله بن مسعود ﷺ، انظر: جامع البيان: ١/٤٩٨، المحرر الوجيز: ١/١٧٦.

(٣) تفسير السبتي: ٣٨٨.

ثم يستحضر المؤلف آيات من القرآن جاء فيها هذا الخروج ؛ رغبةً في منح هذا القول مزيداً من القناعة، فيقول: "وقد أُخذ على هذا قوله تعالى: ﴿نَسِيَا حُوتَهُمَا﴾ (الكهف: ٦١)، والناسي إنما كان الفتى، ومنه قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ﴾ (الحجرات: ٤)، والمنادي منهم واحد"(١)، وهكذا فإنه ليس بغريبٍ على القرآن الكريم أن يخرج على خلاف مقتضى الظاهر في نظمه المعجز، ويخاطب المفرد بضمير الجماعة، جرياً على أسلوب العرب وطريقتهم في الكلام.

غير أنَّ ابن أبي الربيع لا يتجاوز هذه الإشارة إلى بيان الأسرار البلاغية والجماليات التي أدَّت إلى هذا الخروج، وهذا أمرٌ طبعيٌّ في ظلِّ استحضارنا لطبيعة تفسيره والطريقة التي سار عليها فيه، ومدى عنايته بمثل هذه الوقفات مقارنةً بوقفاته النحوية واللغوية الغالبة، ومع هذا فإنَّ إشارته إلى هذه الأساليب مما يُحمد له، ويمنح تفسيره أهميةً بلاغيةً لا تُنكر.

وتشبه هذه الوقفة وقفته الأخرى عند قوله ﷻ: ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ (البقرة: ٣٦)، إذ توقف عند الخطاب والمخاطب في هذه الآية، مبيناً إمكانية حملها على مثل هذا الخروج في أحد الأقوال، يقول السبتي: "جاء اللفظ جمعاً؛ لأنَّ المراد - والله أعلم- آدم وحواء والحية وإبليس، ويمكن أن يكون اللفظ لفظ جمع والمعنى التثنية، ويرجع إلى آدم وحواء، كما قال تعالى﴿هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ﴾ (الحج:

(١) تفسير السبتي: ٣٨٨.

١٩)"[١]، وهو حين يورد مثل هذه الأقوال فإنه يعتمد في صحة توجيهها على ما عرفه من أساليب العرب، وعلى ما جاء به القرآن الكريم الذي نزل بلغتهم وأتى على طريقتهم.

ومن صور الخروج التي توقف عندها السبتي، وحرص على الإشارة إليها وضع الظاهر موضع المضمر، كما جاء في سياق تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ ﴾ (البقرة: ٥٩)، إذ لاحظ أنَّ النظم القرآني عمد إلى تكرار جملة (الذين ظلموا) مع أنه كان يمكن إضمارها، يقول في بيان ذلك: "وكرَّر هنا (الذين ظلموا)، ولم يجئ: فأنزلنا عليهم؛ تعظيماً للظلم وسوء عاقبته"[٢].

والسبتي في هذه اللفتة البلاغية يؤكد على المقصد الأهم من هذا الخروج، إذ لاحظ أنَّ ظاهر الكلام يستدعي الإضمار؛ لأنَّ النظم قريب عهدٍ بالصلة والموصول، وأدرك أنَّ في إظهارهما مرةً أخرى تكراراً مقصوداً لتحقيق قيمةٍ دلاليةٍ في غاية الأهمية، وهي لفت النظر إلى عِظَم الجرم الذي ارتكبوه، والتنبيه إلى سوء عاقبته وفظاعة مصيره.

ولم يفت هذا الخروج بعض المفسرين الذين تنبهوا إلى شيء من هذه الدلالات وغيرها، فهذا أحدهم يقول: "وفي تكرير (الذِينَ ظَلَمُوا) ووضع المظهر موضع المضمر، زيادةٌ في تقبيح أمرهم، وإيذانٌ بأنَّ إنزال

(١) المرجع السابق: ٣٩٩، ٤٠٠.
(٢) المرجع السابق: ٤٤٥.

الرجز عليهم لظلمهم، وهو أن وضعوا غير ما أُمروا به مكان ما أُمروا به"[1]، وهذا آخر يؤكد أنَّ في هذا الخروج "تنصيصاً عليهم وتخصيصاً لهم؛ ليعلم أنَّ سبب أخذهم وانتقامهم إنما هو ظلمهم"[2]، ولم يتجاوز ثالثٌ هذا الموضع دون أن يشير إلى أنَّ فيه تهويلاً لظلمهم من حيث وضع الظاهر موضع المضمر، وهو مفيدٌ لذلك، إذ هو من قبيل الإشهار لهذا المعين مع إمكان الاختصار بالإضمار[3]، وكلها دلالاتٌ وجمالياتٌ أدَّاها هذا العدول الأسلوبي، وأضافت إلى الآية الكريمة مزيداً من البلاغة والإعجاز.

ويبرز الالتفات بوصفه أشهر صور الخروج التي توقف عندها ابن أبي الربيع، إذ عمد إلى الإشارة إليه والتنبيه عليه في كلِّ مرةٍ يلاحظ وروده في النظم الكريم، كما نرى في وقوفهعند قوله ﷻ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٥)، إذ أدرك هنا أنَّ الكلام خرج على خلاف مقتضى الظاهر من خلال تبدُّل الضمائر بالنظر إلى الآيات الثلاث السابقة، يقول المؤلف: "وفي هذا الخروجُ من الغيبة إلى الخطاب؛ لأنه لو جرى على أول الكلام لكان: (إياه نعبد وإياه نستعين)، لكنه انتقل من الغيبة إلى الخطاب، وهذا من فصيح كلام العرب، قال امرؤ القيس:

تطاولَ ليلُك بالإثمدِ ونام الخَليُّ ولم ترقُدِ

هذا على الخطاب، ثم قال في البيت الثاني:

---

(١) غرائب القرآن: ٢/٢٩٥.

(٢) الفواتح الإلهية: ١/٣٤.

(٣) انظر: الانتصاف: ١/١٤٣.

وباتَ وباتــتْ لــه ليــلــــةٌ كليلةِ ذي العائرِ الأرمَدِ

فانتقل من الخطاب إلى الغيبة، ثم قال في البيت الثالث:

وذلك مــن نبــأ جاءنــي وخُبِّرتُهُ عن أبي الأسـودِ[1]

انتقل إلى المتكلم، ويُسمَّى هذا الالتفات، وهو كثيرٌ في القرآن، قال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم﴾ (يونس: ٢٢)، انتقل من الخطاب إلى الغيبة، وهو كثيرٌ في القرآن، وهذا من فصيح كلام العرب كما ذكرتُ لك"[2].

ووقوف السبتي هنا يؤكد اهتمامه بهذا الأسلوب العجيب، وحرصه على بيان الطريقة التي حدث من خلالها، وكيف سيكون نظم الكلام دونه، كما أنَّ في حديثه هذا وعياً بغرابة هذا الفن البلاغي من خلال مخالفته للأصل، ولعل هذا ما جعله يؤكد للقارئ في أكثر من موضع أنَّ مثل هذا الخروج المتعمد من فصيح كلام العرب، وأنَّ القرآن يستخدمه بكثرة، ولأجل هذا نراه يستحضر أبياتاً لأشهر الشعراء الجاهليين، ويتوقف عندها مبيناً كيف تنقَّل في الكلام بين الضمائر الثلاثة، ثم يستدعي آيةً من القرآن حصل فيها مثل هذا الخروج.

ونرى عناية السبتي بهذا الأسلوب من خلال وقوفه عند موضوع آخر ورد فيه الالتفات، وذلك حين تعرَّض لقوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ٢١)، حيث

---

(١) ديوانه: ٨٤.

(٢) تفسير السبتي: ١٨٣.

لاحظ أنَّ أسلوب هذه الآية مختلفٌ عن الآيات التي قبلها من حيث حضور المخاطب وغيابه، يقول عن النداء في صدر الآية: "وفي هذا إقبالٌ على جميع الخلق بالأمر بعبادته؛ لأنه سبحانه ذكر أولا المؤمنين، ثم ذكر الكافرين، ثم ذكر المنافقين، وذكرهم بالغيبة، ثم أقبل على جميعهم، وهذا يُسمَّى الالتفات، ولا يكون إلا لمعنى، وهو في القرآن كثير، وفي كلام العرب كثير"[1].

وفي هذا النص يضيف المؤلف - على كلامه السابق عن الالتفات- أمرين في غاية الأهمية، الأول: أنَّ الالتفات عنده لا ينحصر في آية أو يقع بين آيتين، بل ربما يقع بالنظر الكلي إلى المشاهد السابقة، وكيف جاء الخطاب فيها، لأنه عدَّ هذه الآية من الالتفات بالنظر إلى الخطاب في الآيات العشرين السابقة، حيث كان يتحدث بضمير الغائب عن المؤمنين في أول خمس منها، ثم عن الكافرين في آيتين بعدها، ثم عن المنافقين في البقية، ثم التفت إليهم جميعاً بالخطاب في هذه الآية.

أما الثاني فيُلحظ في إفصاحه عن وجود فائدةٍ دلاليةٍ لهذا الأسلوب، وكأنه يشير إلى أنَّ قيمة الالتفات لا تتوقَّف عند التلوين في الكلام والخروج به من رتابة الضمير الواحد أو لتنشيط القارئ لمتابعة الكلام، وإنما يضيف إلى النص قيمةً دلاليةً يقصدها القرآن، ولعل في عبارته هذه حثاً للمتلقي أن يبحث وراء الأسرار الكامنة لهذا الأسلوب البديع، رغم

(٢) المرجع السابق: ٣١٣.

أنه لا يتوقف عندها، ولا يشير إلى شيءٍ منها، إذ لم يكن هذا من صلب اهتمامه في تفسيره.

وقد أدى اهتمام السبتي بالقراءات القرآنية إلى تتبع الالتفاتات الناتجة عنها، ومن ثم الإشارة إليها، كما نرى في وقوفه عند قول الحق ﷻ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ (البقرة: ٦١)، إذ يقول في معرض حديثه عن الآية: "وقُرئ في غير السبع (تقتلون)[1] على الخطاب، وفيه الانتقال من الغيبة إلى الخطاب، وهذا النوع كثيرٌ في كلام العرب، وفي القرآن، ويُسمَّى الالتفات"[2]، ويُلحظ هنا نصُّه على المصطلح الذي وُضع لهذا الأسلوب، وتأكيده أكثر من مرة على وفرته في القرآن الكريم وكثرة استخدامه، وعلى أنه من فصيح كلام العرب وطريقتهم في الكلام.

الإيجاز والإطناب:

الإيجاز هو التعبير الوافي عن المعنى المراد بلفظٍ قليل، والإطناب التعبير الوافي عن المعنى المراد بلفظ كثير، وكلٌّ ذلك لفائدة[3]، وقد أشبعهما البلاغيون بحثاً ودراسة، والمهم هنا هو التذكير أنَّ لكلٍّ منهما مواضع تحسن فيه، ومن ثم فإنَّ تمدُّح البلغاء بالإيجاز وقصر البلاغة عليه ليس

---

(١) هي قراءة الحسن، انظر: التحصيل: ١/١٨٨، المحرر الوجيز: ١/٢٤٠، البحر المحيط: ١/٢٣٦.

(٢) تفسير السبتي: ٤٥٤.

(٣) انظر: معجم المصطلحات البلاغية: ١/٢٢٤، ٣٤٤، طرق التعبير الأدبي: ٥٧- ٦٩، ٢١٠.

على إطلاقه، ويوضح لنا ابن قتيبة هذا بقوله: "لو كان الإيجاز محموداً في كل الأحوال لجرَّده الله تعالى في القرآن، ولم يفعل الله ذلك، ولكنه أطال تارةً للتأكيد، وحذف تارةً للإيجاز، وكرَّر تارةً للإفهام"[1]، ومع هذا فإنَّ المتأمل في تراثنا الأدبي يلحظ احتفاء العرب بالإيجاز، حتى كان مقياساً من المقاييس البلاغية والنقدية[2]، غير أنه يظلُّ للسياق والمقام وحال المخاطب الكلمة الفصل في تفضيل أحدهما على الآخر.

وللسبتي وقفاتٌ عديدةٌ تفصح عن وعيه بهذه الأساليب، وطريقة استخدام القرآن لها، وما تحمله من قيمةٍ دلاليةٍ وجماليةٍ في الآية، ومن نماذج ذلك ما ذكره في تفسير الحروف المقطعة مطلع سورة البقرة ﴿الٓمٓ﴾، إذ ذهب إلى أنَّ تفسيرها ينبغي أن يكون على طريقة كلام العرب الذين عُرف عنهم الاكتفاء بالحرف الواحد عن الكلمة إذا عُلم ذلك منها[3].

ولتأكيد ذلك يستحضر نصوصاً شعرية جاء فيها مثل هذا الحذف، فيورد أبياتاً من قصائد متفرقة، كقول الشاعر:

فقلتُ لها: قفـي قالتْ: قافْ[4]

---

(١) أدب الكاتب: ١٩.

(٢) انظر: مقاييس البلاغة: ٢٢٥، طرق التعبير الأدبي: ٦٩ وما بعدها.

(٣) انظر: تفسير السبتي: ٢٠١.

(٤) هذا البيت منسوب للوليد بن عقبة، انظر: الأغاني: ١٨١/٤، شرح شواهد الشافية: ٢٧١.

فـ(قاف) مأخوذة من (أقف)، لكنها استغنتْ عنها وجاءتْ بالحرف المنطوق به، وقد يأتي في كلامهم الإتيان بحرفٍ واحدٍ من حروف الكلمة على حاله، كقوله:

من خيرِ خيراتٍ وإنْ شراً فا

ولا أريـــدُ الشـــرَّ إلا أنْ تـــا[1]

ففي الأول (فا) أي: فشراً، وفي الثاني (تا) أي: تشاء.

وتأسيساً على هذا يعقب السبتي بقوله: "فإذا صحَّ ما ذكرته، وأنَّ هذا منزعٌ من منازع كلام العرب، تفعله عند البيان ومعرفة المخاطب ما يريد منه... فيكون الألف من (أنا)، واللام من (الله)، والميم من (الملك)"[2]، وقد وافقه ابن عطية الذي قال بعد أن أورد مثل هذه الشواهد: "فليس كونها في القرآن مما تنكره العرب في لغتها، فينبغي إذا كان من معهود كلام العرب، أن يطلب تأويله ويلتمس وجهه"[3].

والحقُّ أنَّ المفسرين اختلفوا كثيراً في دلالات هذه الحروف[4]، وأرى أنَّ الأسلم ردُّ مرادها إلى علم الله ﷻ، والشاهد هنا تفسير السبتي لهذه الحروف من خلال الإيجاز، نظراً إلى طريقة العرب ونظامهم في الكلام،

---

(٣) البيتان لقيم بن أوس الراجز، انظر: نوادر أبي زيد: ٣٨٦، الكامل: ٥٣١/٢، سر الصناعة: ٨٣/١.

(٤) تفسير السبتي: ٢٠٣.

(٥) المحرر الوجيز: ٨٣/١.

(٦) انظر: جامع البيان: ٢٠٥/١، معاني القرآن للزجاج: ٥٥/١، الصاحبي: ١٦١، الجامع لأحكام القرآن: ١٥٤/١.

على أنه ينبغي التنبيه هنا إلى أنَّ ما ذكره المؤلف من الاكتفاء بالحرف عن الكلمة هو في الحقيقة لغةٌ معزوَّةٌ إلى قبيلة بني سعد[1]، وليس عاماً في كلام العرب ومتواتراً عنهم في كل لهجة.

ويتنبه ابن أبي الربيع إلى الإيجاز بالحذف في قوله ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ (البقرة: ٣)، حيث يرى أنَّ إعرابها يحتمل وجوهاً أحسنها "أن يكون خبراً عن مبتدأ محذوف، لـمَّا قال تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢) قال: هم الذين يؤمنون بهذا، وحذف المبتدأ للعلم به؛ ليُعلِم سبحانه أنَّ مَن خاف واتقى فعنده يكون الخير كله"[2]، ولعلَّ استحسان المؤلف لهذا الوجه راجعٌ لما فيه من إيجاز، ويظهر في تعقيبه التأكيد على سبب الحذف، وهو العلم به، وفي هذا مراعاةٌ للمخاطب الذي سيدرك المبتدأ المحذوف من خلال السياق.

ويتنبه المؤلف إلى حذف المفعول به، بوصفه صورةً من صور الإيجاز الذي يحمل بألفاظه القليلة معاني كثيرة، كما نرى في سياق تعقيبه على قوله ﷻ: ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾ (البقرة: ١٧)، إذ أشار إلى الإيجاز الحاصل من حذف المفعول به من الفعل (يبصرون) في ختام الآية الكريمة، فيقول: "والمفعول محذوف، أي: لا يبصرون شيئا، وقلما يظهر مثل هذا؛ لأنه غير مقصود قصده، والمعنى لا يبصرون شيئاً لا قريباً ولا بعيداً ولا حقيراً ولا جليلاً ولا صغيراً ولا كبيراً، ولا يبصرون جملة،

(١) انظر: لسان العرب: ١٥/٤٣٠، اللهجات في الكتاب: ٥٧٤.
(٢) تفسير السبتي: ٢١١.

وهذا نظير قوله تعالى: ﴿فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ﴾ (البقرة: ١٥)، أي يعمهون عن كلِّ شيءٍ من الخير"[١].

وواضحٌ من هذا النص عناية السبتي بمثل هذه الأساليب القرآنية وبيان جمالياتها، إذ يشير هنا إلى العموم الذي أفاده حذف المفعول، وكيف أنه أضاف إلى الآية قيمةً دلاليةً من خلال المبالغة في عدم الإبصار، دلالةً على قبح فعلهم وسوء عاقبتهم، واللافت هنا كشفه عن قلة ظهور المفعول به في مثل هذه السياقات، إشارةً إلى أنَّ الكلام البليغ ينبغي أن يسلك هذا المسلك في نظمه؛ لأنَّ الحذف فيه أبلغ في الدلالة وأكثر في المعنى.

كما يلحظ في النص السابق عناية السبتي بتوضيح القيمة الجمالية لهذا الإيجاز، وبيان السرِّ وراء عمد القرآن إليه، وهو أنَّ النظم الكريم لم يقصد أمراً معينا لا يمكن لهؤلاء المنافقين إبصاره، ليكون شاملاً لكلِّ شيء، دلالةً على شدة هذه الظلمات، واستحالة اهتدائهم، وعدم قدرتهم على إبصار شيءٍ أياً كان، ويستحضر في هذا السياق آيةً مشابهةً جاء فيها الأسلوب نفسه ليكوِّن هذا النظم المعجز.

ويشير السبتي إلى الإيجاز والاختصار الذي يعمد إليه القرآن الكريم في نظم بعض آياته، بل يجعله سبباً من أسباب مجيء الآية بهذا التركيب، كما نرى في سياق تفسيره لقوله ﷻ: ﴿وَإِذِ ٱبۡتَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٖ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ (البقرة: ١٢٤)، إذ يقول في ذلك: "فإن قلت: فلِمَ لمْ يكن: وإذ ابتلى

(١) المرجع السابق: ٢٩١، ٢٩٢.

ربُّ إبراهيم؟ قلتُ: فُعل هذا طلباً للاختصار، والاختصار في كلام العرب من فصيحه ومن حسنه"[1]، وواضح هنا أنَّ السبتي يعي قيمة الإيجاز، من خلال تقريره بأنَّ القرآن قد يغير في أصل تركيب الجملة تحقيقاً لهذا الأسلوب البديع.

أما الإطناب ففي تفسير السبتي من المواضع ما يؤكد اهتمامه به، وعنايته بالإشارة إلى أغراضه وفوائده، يتضح ذلك في وقوفه عند قوله ﷻ: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِم﴾ (الفاتحة: ٧)، حيث أوضح أنَّ هذه الجملة "بدلٌ من الصراط الأول، وأُبدل منه ليُعلم أنَّ الصراط المستقيم لا يقدر عليه إلا من أنعم الله عليه، ومن وُكل على نفسه لا يمشي عليه"[2].

والسبتي يشير هنا إلى فائدةٍ بلاغيةٍ مهمةٍ من فوائد الإطناب الذي أفادته هذه الآية، وهي الإيضاح بعد الإبهام، وكأنَّ سائلاً سأل: ما الصراط المستقيم الذي ندعو الله أن يهدينا إليه؟ فأطنب موضحاً أنه صراط الذين أنعم عليهم، يقول الشوكاني موضحاً: "انتصب (صراط) على أنه بدلٌ من الأول، وفائدته التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير، ويجوز أن يكون عطف بيان، وفائدته الإيضاح"[3].

ويقف ابن أبي الربيع عند فائدةٍ بلاغيةٍ أخرى من فوائد الإطناب في سياق تفسيره لقوله ﷻ: ﴿وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ﴾ (البقرة: ٤)، إذ لاحظ أنَّ هذه الصفة التي وصف بها القرآن المؤمنين يمكن أن تكون داخلةً تحت صفةٍ

(١) تفسير السبتي: ٥٩٦.
(٢) المرجع السابق نفسه.
(٣) فتح القدير: ٢٩/١.

أخرى سبق ذكرها، متسائلاً عن سبب هذا التكرار ومجيباً عنه، يقول السبتي: "فإن قلتَ: قد دخل ﴿وَبِٱلْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ تحت قوله: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾؟ قلتُ: خُصَّ بالذكر كما جاء ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾(الرحمن: ٦٨)، وإن كانت النخل والرمان داخلةً تحت الفاكهة؛ تعظيماً ليقين الآخرة، فلأنه مَن لم يغفل عنها، وصار ذاكراً لها في كل أحواله، انصرف عن الباطل كله أو أكثره، ولزم ما أُمر به أو أكثره، ومَن غفل عنها ولم تكن في خاطره متمكنة، غلب عليه الهوى والفساد، وترك ما أُمر، وفعل ما نُهي"[(١)].

وهذه لفتةٌ بلاغيةٌ دقيقةٌ من المؤلف، حيث تنبه إلى أنَّ الإيمان بالغيب عامٌّ في كل ما أخبر به المولى ﷻ مما لا يمكننا معاينته، وأنَّ في الإطناب - بتخصيص الإيمان بالآخرة بالذكر فيما بعد رغم دخوله تحت هذا العموم- إشارةً واضحةً على أهميته بما أفاض الحديث عنه، يقول صاحب التحرير: "وإنما خصَّ هذا الوصف بالذكر عند الثناء عليهم من بين بقية أوصافهم لأنه ملاك التقوى والخشية التي جُعلوا موصوفين بها"[(٢)].

ويتخذ السبتي من آية الرحمن المذكورة في النص السابق أنموذجاً لتوضيح طريقة مجيء الخاص بعد العام، ولهذا نراه يستحضرها في كل موضعٍ يجيء فيه هذا الأسلوب، كما نرى في تفسيره لقوله ﷻ:

---

(١) تفسير السبتي: ٢٢٢.

(٢) التحرير والتنوير: ١/ ٢٣٩.

﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ ﴾ (البقرة: ٩٦)، إذ ينبه هنا على أنَّ الذين أشركوا داخلون في عموم الناس، وأنَّ في إطناب القرآن بإعادة ذكرهم في هذا السياق "تعظيماً لحرصهم في الدنيا، ومنافرتهم المنية، لأنهم لا يعتقدون بعدها داراً ولا جزاءً"[1]، ثم يستحضر آية الرحمن السابقة ويعلق عليها هذه المرة بقوله: "والنخل والرمان قد دخلا تحت الفاكهة، لكنهما ذُكرا للاختصاص؛ لأنَّ النخل والرمان أعظم الفواكه، وهذا كثيرٌ في كلام العرب"[2]، كما استحضرها مرَّةً ثالثةً حين عقَّب على قوله ﷻ: ﴿ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ ﴾ (البقرة: ٩٨)، حيث قال: "وذكر سبحانه ميكائيل وجبريل وإن كانا قد دخلا في قوله تعالى: ﴿وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ ﴾ تشريفاً لهما، وإعلاماً بقدرهما عنده... وهذا النوع كثيرٌ في كلام العرب"[3].

ويحرص السبتي على استكناه جماليات الإطناب في الآيات التي يلحظ فيها حضور هذا الأسلوب البديع؛ حثاً للقارئ على التنبه للدلالات الدقيقة المستفادة من هذه الزيادات التي تثري المعنى وتمنح الآية أبعاداً جماليةً لا يتنبه إليها إلا من أوتي حظاً في بلاغة التدبُّر وعمق التأمُّل.

---

(١) تفسير السبتي: ٥٤١.

(٢) المرجع السابق نفسه

(٣) المرجع السابق: ٥٤٨.

فمن ذلك وقوفه عند قوله ﷻ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ (البقرة: ٦١)، إذ نراه هنا يولي عنايةً خاصة بالفائدة التي أضافتها عبارة (بغير الحق)؛ دفعاً لتوهم أنها زائدة، يمكن أن يتم المعنى دونها، لأنه ربما قيل: لا شك أنَّ النبيين لا يُقتلون بحق، وإنما يُقتلون بالباطل؛ لأنهم معصومون، فما فائدة هذه الزيادة؟ يقول المؤلف: "وإنما جاء هنا (بغير الحق) - والله أعلم- تنبيهاً أنَّ القتل لا يكون إلا بالحق، ولا يكون بغير حق، ومن قُتل بغير الحق فقد ظُلم وتُعدِّي عليه، والمعنى: ويقتلون النبيين بغير الوجه الذي ينبغي أن يُقتَل به بنو آدم"[1].

وهذه دلالةٌ لطيفةٌ تنبه إليها السبتي من هذا الإطناب البليغ، تفيد قاعدةً عامةً في كل قتل، أراد القرآن بيانها من خلال هذه الزيادة، كما أنها تحمل دلالاتٍ أخرى تنبه إلى بعضها الزمخشري الذي قال بعد أن عرض للآية الكريمة: "فإن قلت: قتل الأنبياء لا يكون إلا بغير الحق، فما فائدة ذكره؟ قلت: معناه أنهم قتلوهم بغير الحق عندهم؛ لأنهم لم يقتلوا ولا أفسدوا في الأرض فيقتلوا، وإنما نصحوهم ودعوهم إلى ما ينفعهم فقتلوهم، فلو سئلوا وأنصفوا من أنفسهم لم يذكروا وجهاً يستحقون به القتل عندهم"[2].

---

(١) تفسير السبتي: ٤٥٦.

(٢) الكشاف: ١/١٤٦.

وأختم بهذا النموذج الذي يشير فيه السبتي إلى أهم الأغراض البلاغية التي يفيدها التكرار، حيث يقول في سياق تفسيره لقوله ﷻ: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ﴾ (البقرة: ٤٧)، حيث أفصح عن سبب تكرار النداء رغم مروره قبل بضع آيات فيقول: "وكرَّر تعظيماً للأمر وتهويلاً له، والتكرار يكون على هذا المعنى، وقد يكون على جهة الاستطابة للذكر، وليس هذا هنا"[1]، وواضحٌ ما في هذا النص من عنايةٍ بالتكرار وأسراره البلاغية، كما أنَّ فيه وعياً من المؤلف بأنَّ المعيار في اختلاف الدلالات المستفادة من هذا الأسلوب راجعٌ في المقام الأول إلى السياق والمقام الذي يرد فيه.

هذه أبرز الجهود البلاغية التي بذلها ابن أبي الربيع السبتي في مجال النظم التركيب، حيث بيَّنتْ لنا النماذج السابقة حجم عنايته بالمباحث البلاغية التي تعالج طريقة بناء الكلام وتركيبه، كالاستفهام والأمر والتقديم والحذف والإيجاز والإطناب، كما كشفتْ هذه النماذج عن عنايته بالصور التي يخرج فيها الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، ورأينا في كل ذلك كيف كان يعتني بالقيمة الدلالية والجمالية التي تفيدها هذه الأساليب البلاغية؛ رغبةً في إبراز إعجاز القرآن الكريم، وتأكيداً لبلوغه مرحلةً عاليةً من البلاغة والفصاحة والبيان.

* * *

(١) تفسير السبتي: ٤٢٢.

المبحث الثاني: جهوده في البيان والتصوير

يلحظ المتأمل في تفسير ابن أبي الربيع جهوداً بارزةً في مجال البيان والتصوير، إذ كان يولي اهتماماً خاصاً بالصور الفنية القرآنية التي تتضمنها آيات الذكر الحكيم، ويحاول أن يكشف عن شيءٍ من جمالياتها التي أضافت إلى الآية ثراءً في المعنى والدلالة.

وقبل أن أقف مع مباحث التصوير التي تناولها السبتي لا بد أن أذكر هنا أنَّ الدراسات البلاغية والنقدية في العصر الذي عاش فيه قد وصلتْ إلى مرحلةٍ مقبولةٍ من النضوج والوضوح، وتحدَّدتْ كثيرٌ من المصطلحات المتصلة بهما، ومع هذا فإنَّ المؤلف لم يكن يسيطر عليه هاجس المصطلح، إذ لم يكن وروده فيه مقصوداً لذاته، أضف إلى ذلك اهتمامه الكبير بالنحو والإعراب فضلاً عن تفسير القرآن الهدف الأساس من التأليف، ولهذا ينبغي على القارئ ألا يتوقع من المؤلف إطلاقاً دقيقاً للمصطلحات البلاغية على مفهومها وفق ما استقرَّ عند البلاغيين المتأخرين.

التشبيه:

التشبيه هو الدلالة على مشاركة أمرٍ لآخر في معنى بأداة تشبيه ظاهرة أو مقدَّرة[1]، وقد أشار العلماء إلى بلاغته وقيمته، كالزمخشري الذي أشار إلى أنَّ له شأناً ليس بالخفي في إبراز خبيَّات المعاني، وأنه يريك المتخيل في صورة المتحقق، والمتوهم في معرض المتيقن، والغائب كأنه

(١) انظر: الإيضاح: ١/ ٨٠.

مشاهد، كما أن فيه تبكيتاً للخصم، ولذلك أكثر منه المولى ﷻ في القرآن، وفشا في كلامهﷺ، وكلام الأنبياء والحكماء[1]، ولعبدالقاهر كلامٌقيمٌ في هذا السياق[2].

ويبدو في تفسير السبتي مواضع تؤكد عنايته بهذا الفن البياني المهم، وتكشف عن حرصه على الإشارة إليه وبيان جمالياته، كما نرى في سياق تفسيره لقوله ﷻ: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ (البقرة: ١٧)، إذ توقف عند هذه الصورة المعجزة، وعمد إلى تفصيل جزئياتها، حتى يمكن للمتلقي استيعاب مقصود القرآن من هذا التشبيه التمثيلي، يقول السبتي: "هؤلاء المنافقون المشبهون بالمستوقد بالنار، هم الذين أظهروا الإيمان بلفظهم، وهم في ضمائرهم كفار... فإذا أطلع الله تبارك وتعالى المؤمنين على نفاقهم وكفرهم في الباطن فقد زال عنهم ما يرتجون من المؤمنين إذا فتح عليهم، وإظهارهم النفاق يشبه استيقادهم النار، وإطلاع الله تعالى عليهم يشبه الإطفاء والذهاب بنورهم، فمثل حالهم كمثل حال الذي استوقد نارا، ثم ذهب الله بنورها"[3].

وبمثل هذا الكشف والبيان يحرص السبتي على الكشف عن تفاصيل الصورة البيانية، وعياً منه بأنَّ الوقوف عند هذه التفاصيل من صميم

(١) انظر: الكشاف: ٧٢/١

(٢) انظر: أسرار البلاغة: ١١٥.

(٣) تفسير السبتي: ٢٩٤.

عمل المفسر، إذ لا يمكن أن يتكشَّف معنى الآية الكريمة ما لم يقف مع هذا التشبيه، ويجلي دلالاته وجمالياته.

وينبه السبتي في هذه الصورة البيانية إلى أنه لا إشكال في مجيء المثال الأول مضافاً إلى الجمع، والثاني مضافاً إلى المفرد؛ لأنَّ المقصود منها "تشبيه المثل بالمثل، من غير نظرٍ إلى صاحب المثل، وقد يكون هذا في المفرد بالمفرد، وفي الجمع بالمفرد"[1]، وهو في هذا التعقيب يشير إلى الأنواع التي يمكن أن يأتي عليها التشبيه من حيث النظر إلى إفراد أو جمع الطرفين: المشبه والمشبه به، وأنَّ المتلقي ينبغي أن ينظر دائماً إلى الصورتين والعلاقة بينهما، دون أن يهتم بعدد الأشخاص الذين ضُرب فيهم المثل.

ولأنَّ التشبيه التمثيلي بشكلٍ خاصٍّ يحتاج إلى مزيد تأمُّلٍ ودِقَّةٍ في النظر، نراه حريصاً على الإفصاح عن تفاصيله وبيان جزئياته، كما نلحظ في تفسيره لقوله ﷻ: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ﴾ (البقرة: ١٩)، إذ رأى أنَّ عليه الوقوف عند جزئيات هذه الصورة البيانية الزاخرة بالتفاصيل، يقول: "فالصيِّب هنا في مقابلة القرآن، والظلمات في مقابلة الشُبَه التي تأتيهم عند إيثار الدنيا على الآخرة... والبرق في مقابلة الآيات الباهرة، والرعد في مقابلة ما في القرآن من الخوف والوعيد للكافرين والمنافقين، وجعل الأصابع في الآذان مقابلٌ لإعراضهم وعدم استماعهم للوعيد

(٢) المرجع السابق نفسه.

والتهديد"[1]، فتأمل كيف حدَّد لكلٍّ جزئيةٍ من جزئيات المشبه ما يقابله من جزئيات المشبه به؛ لتتضح الصورة، ويتكشَّف التشبيه، ويحصل الفهم والاعتبار.

واللافت أنَّ المؤلف بعد هذا يعقب بقوله: "ولا يشترط في التشبيه أن يكون هكذا، وقد يُشبَّه شيءٌ ليس له صفات بشيءٍ له صفات، كما تقول: صوت زيدٍ كصوت رجلٍ طرأت عليه أمور"[2]، والحقُّ أنَّ في جملته الأولى نوعاً من الغموض، ولعله أراد أنه لا يشترط في كلِّ تشبيهٍ أن يكون بهذا التفصيل الدقيق، إشارةً منه إلى أنَّ القرآن عمد إلى هذا النوع لبيان إعجازه وتصرفه في أفانين القول، كما يحتمل أن يكون قد قصد أنه لا يشترط في كلِّ تشبيهٍ تمثيليٍّ أن تكون أجزاء المشبه مقابلةً تماماً لأجزاء المشبه به كما لاحظه في هذه الآية الكريمة، أما جملته الثانية فيشير بها إلى جواز تشبيه المطلق بالمقيد.

ويفصح موضعٌ آخر في معالجته لصور البيان في تفسيره عن اهتمامٍ بالغٍ بالتفريق الدقيق بين مصطلحاته وما تدلُّ عليها من مفاهيم، إذ نرى في ذلك الموضع تنبيهه للفرق بين التشبيه والاستعارة، حين يعرض لقوله ﷻ: ﴿ صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ ﴾ (البقرة: ١٨)، حيث يقول في سياق تفسيره لهذه الآية: "ويُسمَّى هذا التشبيه، ولا يُسمَّى الاستعارة، وإنما تُسمَّى الاستعارة إذا لم يُذكر المشبه وطُوي ذكره جملة، كما قال:

---

(١) المرجع السابق: ٣٠٣.

(٢) تفسير السبتي: ٣٠٣.

لدى أسدٍ شاكي السِّلاح مُقَذَّفٍ"[1]

وواضحٌ ما في هذا النص من تفريقٍ بين أهم وأشهر فنين في علم البيان، إذ يقرِّر هنا أنَّ هذا الشاهد داخلٌ تحت باب التشبيه، ولا يجوز أن يُعدَّ من الاستعارة؛ لأنَّ الاستعارة يجب أن يحذف منها أحد الركنين، بينما في التشبيه يجب أن يبقيا، والمشبه هنا ليس محذوفاً جملةً كما يظهر، بل موجودٌ مقدَّر، وتقديره (هم).

وكأنَّ ابن أبي الربيع يستثمر هذا الموضع ليبين أنَّ الحذف نوعان، حذفٌ نحويٌّ يظهر في التقدير، وحذفٌ غير نحويٍّ لا يظهر حتى بالتقدير، وأنَّ الحذف الحاصل في الآية من النوع الأول، إذ التقدير (هم) صمٌّ بكمٌ عميٌ، بدليل أنَّ إعراب (صم) خبرٌ لمبتدأ محذوف، ومن ثم فإنَّ المشبه في الحقيقة موجودٌ لكنه مُقدَّر، بينما في الاستعارة محذوفٌ جملة، كما في بيت زهير الذي مثَّل به المؤلف، إذ شبَّه الشاعرُ الممدوحَ الشجاعَ بالأسد وحذف المشبه فلم يوجد حتى بالتقدير النحوي.

وقد نبه إلى هذا القزويني الذي ذكر أنَّ المشبه إذا لم يكن مذكوراً في الكلام ولا مقدَّراً كقولنا: عنَّت لنا ظبيةٌ ولقيت أسداً، فلا خلاف بين العلماء في أنَّ هذا استعارة وليس بتشبيه، أما إذا كان المشبه مذكوراً في الكلام أو مقدَّراً وكان المشبه به خبراً عنه فهو تشبيه[2]، ومع كل هذا التفريق الدقيق بين المصطلحات إلا أنَّ ذلك لم يمنع السبتي من أن يقع في

(١) المرجع السابق: ٢٩٥، والبيت لزهير بن أبي سلمى، ديوانه: ٨٤، وعجزه: (لَهُ لِبَدٌ أظفارُهُ لم تُقَلَّمِ).

(٢) بغية الإيضاح: ٩٦/٣.

بعض المواضع في خلط بين المصطلحات كما سيأتي بيانه في بقية جزئيات هذا المبحث.

ويتوقف ابن أبي الربيع في أحد المواضع عند كاف التشبيه، ليبحث في بعض قضاياها بحثاً موجزاً استدعاه سياق تفسيره، كما نرى في وقوفه عند قوله ﷻ: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ (البقرة: ١٧)، حيث يتحدَّث عن أصل وضعها ومراحل استعمالها فيقول: "الكاف أصلها التشبيه، فتقول: زيدٌ كعمرو، والأصل: زيدٌ شبيهٌ بعمرو، ثم وُضعتْ الكاف موضع الباء في هذا الموضع، ولم توضع مكان الباء في غير هذا الموضع استغنوا بها عن شبيه؛ للعلم بذلك، ثم اتسعوا فيها فجعلوها توكيداً للتشبيه، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، والمعنى: ليس مثله شيء، وليست هنا للتشبيه؛ لأنه تعالى لا مثل له"[(١)].

فالمؤلف يكشف هنا عن الدلالة الأصل التي وضعها العرب للكاف، ويبين كيف حلَّتْ محلَّ (الباء) و(شبيه)، ثم يفصح عن التوسع الذي حصل في استعمالها، حيث اتسعوا في ذلك فجعلوها تأكيداً للتشبيه كآية الشورى التي يؤكد السبتي أنَّ الكاف فيها جاءت وفق هذا التوسع، نظراً لخصوصية الدلالة.

وقد تعددت أقوال المفسرين في كاف آية الشورى، إلا أنَّ ما ذكره المؤلف هو ما عليه أغلبهم[(٢)]، ومنهم ابن عطية الذي ذكر أنَّ "الكاف

(١) تفسير السبتي: ٢٨٠.

(٢) انظر: جامع البيان: ٥٠٩/٢١، بحر العلوم: ٢٣٨/٣، إعراب القرآن: ٥١/٤.

مؤكدةٌ للتشبيه، فبقي التشبيه أوكد ما يكون، وذلك أنك تقول: زيد كعمرو، وزيد مثل عمرو، فإذا أردت المبالغة التامة قلت: زيد كمثل عمرو، ومن هذا قول أوس بن حجر:

وقتلى كمثلِ جُذوع النخيـ ـلِ يغشاهُمُ سيلٌ مُنهمِرْ[1]

ومنه قول الآخر:

سعدُ بن زيدٍ إذا أبصرتَ فضلهُمُ ما إن كمثلهِمُ في الناسِ من أحدِ[2]

فجرت الآية في هذا الموضع على عرف كلام العرب"[3].

ويستطرد المؤلف في الحديث عن هذه الأداة التشبيهية المهمة، وكيف أنها تخرج أحياناً من الحرفية إلى الاسمية، ويجره هذا إلى التنبيه على بعض الأدوات التي جاءت أسماء، يقول: "وقد تستعمل اسماً قليلاً؛ لأنَّ معناها معنى (مثل)، قال امرؤ القيس:

وَرُحنا بِكَابنِ الماءِ يُجنَبُ وَسْطُنا[4]

ويقال مِثْل ومَثَل ومثيل، كما يُقال: شِبْه وشَبَه وشبيه، فإذا أشبه الشيءُ الشيءَ فمثلُ هذا هو مثلُ هذا، فلذلك جاء ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى﴾؛ لأنهم إذا أشبهوا المستوقد صار ما يُمثَّل به أحدهما يُمثَّل به

---

(١) ديوانه: ٣٠.

(٢) لم أهتد إلى قائله.

(٣) المحرر الوجيز: ٢٨/٥.

(٤) ديوانه: ١٣٧، وعجزه: (تُصوَّبُ فيه العينُ طوراً وترتقي).

الآخر"[1]، وهي وقفاتٌ دقيقةٌ - وإن كانت موجزة- عند هذه الكاف التي تربط طرفي التشبيه حين تكون حاضرةً في الكلام.

ويشير السبتي في أحد مواضع تفسيره إلى دقة تشبيهات القرآن والأغراض التي يؤديها من خلاله، كما في وقوفه عند قوله ﷻ: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ (البقرة: ٢٢)، حيث أشار إلى أنَّ القرآن شبه السماء بالبناء، وفي آيةٍ أخرى بالسقف، وهي قوله ﷻ: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾ (الأنبياء: ٣٢)، ثم قال: "وسماها سبحانه هنا بناء، وسماها سقفا، والمعنى واحد؛ لأنها شبيهةٌ بالبناء وشبيهةٌ بالسقف، وهذا كله لا يطلق على السماء إلا على الاعتبار، تقول: انظر إلى هذا السقف؛ لأنك في حال الاعتبار، ولا تقول: جرت النجوم في السقف، إلا عند إرادة الاعتبار، فهذا كله جاء على طريقة التشبيه"[2].

والسبتي هنا يؤكد على دقة اختيار القرآن للمشبه به، وأنَّ ذلك يتحدَّد أحياناً حسب الغرض الذي جيء بالتشبيه لتحقيقه، فالسماء لا تُشبَّه بالسقف أو البناء إلا إذا كان الغرض من ذلك الاعتبار، ولفت النظر إلى قدرة الله ﷻ، والدعوة إلى التأمل في عجيب خلقه، وهي لفتةٌ بيانيةٌ دقيقةٌ في هذا الباب.

---

(٤) تفسير السبتي: ٢٨١.

(٥) المرجع السابق: ٣١٧.

المجاز العقلي:

يقول عبدالقاهر عن هذا النوع من المجاز بأنه "كلُّ جملةٍ أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من العقل بضربٍ من التأويل"[(١)]، ويُسمَّى مجازاً حكمياً وإثباتياً وإسناديا[(٢)]، وهو كنزٌ من كنوز البلاغة، ومادة الشاعر المفلق والكاتب البليغ في الإبداع والإحسان والاتساع في طرق البيان[(٣)].

وتكشف بعض النماذج التي تمر بالمتأمل عن وعي السبتي بهذا النوع من المجاز، وحرصه على الإشارة إليه، إذ يدرك أنَّ معنى بعض الآيات لا يمكن فهمها إلا من خلال استيعاب هذا النوع من المجاز، كما نرى في وقوفه عند الآية الرابعة من سورة الفاتحة، حيث يقول فيها: "وجاء ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ (الفاتحة: ٤) على طريقة: نهاره صائم وليله قائم في الاتساع؛ لما كان فيه نسبٌ إليه، إما بالفاعلية أو بالمفعولية، على جهة الاتساع"[(٤)].

وبإيجازه المعهود يشير السبتي إلى دلالات هذه الآية، وأنها جاءت على المجاز العقلي، جرياً على كلام العرب، مستحضراً منه ما اشتهر عنهم فيه، حتى اتخذه أنموذجاً يكرره في كثير من المواضع؛ دلالةً على أنه يقصد المجاز العقلي دون أن ينصَّ على مصطلحه، مكتفياً بالاتساع وما

---

(١) أسرار البلاغة: ٣٨٥.

(٢) انظر: دراسات تحليلية للفصاحة والبلاغة والإسناد: ١٢١.

(٣) انظر: دلائل الإعجاز: ٢٩٥.

(٤) تفسير السبتي: ١٨٠.

فيه نسب إليه بكذا ونحو ذلك، واللافت هنا إشارته إلى بعض علاقاته التي يمكن أن يحتملها، إذ أشار إلى الفاعلية والمفعولية بوصفهما علاقاتٍ محتملةً في المجاز العقلي الذي تضمَّنته هذه الآية.

وقد كشف البيضاوي عن هذا المجاز بقوله: "أضاف اسم الفاعل إلى الظرف إجراءً له مجرى المفعول به على الاتساع كقولهم: يَا سَارِقَ اللَّيْلَةَ أَهْلَ الدار، ومعناه، ملك الأمور يوم الدين"(١)، وأضاف صاحب البحر مفصلاً في طريقة حدوثه وأسراره البلاغية فقال: "كأنه قال: مالك أو ملك الأمر في يوم الدين، لكنه لما كان اليوم ظرفاً للأمر، جاز أن يتسع فيتسلط عليه الملك أو المالك؛ لأنَّ الاستيلاء على الظرف استيلاءٌ على المظروف، وفائدة تخصيص هذه الإضافة- وإن كان الله تعالى مالك الأزمنة كلها والأمكنة ومن حلها والملك فيها- التنبيه على عظم هذا اليوم بما يقع فيه من الأمور العظام والأهوال الجسام من قيامهم فيه لله تعالى، والاستشفاع لتعجيل الحساب، والفصل بين المحسن والمسيء، واستقرارهما فيما وعدهما الله تعالى به، أو على أنه يومٌ يرجع فيه إلى الله جميع ما ملكه لعباده وخوَّلهم فيه، ويزول فيه ملك كل مالك"(٢).

ومن النماذج التي تؤكد على اهتمام السبتي بهذا النوع من المجاز في تفسيره ما يراه المتأمل في تفسيره لقوله ﷻ: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ (البقرة: ١٠)، فقد توقف عند وصف العذاب بأنه (أليم)،

---

(٥) أنوار التنزيل: ١/٢٨.

(١) البحر المحيط: ١/٤٠.

وأوضح أنَّ المفسرين ذكروا لذلك معنيين؛ الأول: أن تكون بمعنى مؤلِم، وعقَّب أنَّ هذا يكون قليلا، ونظيره: سميعٌ بمعنى مُسمِع، واستحضر بيتاً لعمرو بن معدي كرب يقول فيه:

أمِنْ ريحانةَ الدَّاعي السميعُ يؤرِّقني وأصحابي هُجُوعُ[1]

الثاني: أنه من أَلِم العذاب فهو أليم، فنُسب الألم للعذاب، وهو في الحقيقة بمن حلَّ به العذاب، وهذا على جهة الاتساع، كما قالوا: (جَدَّ جِدُّه)، غير أنَّ السبتي يستبعد هذا القول لسببين؛ الأول: قلة (فعيل) في (فَعِل)، وإنما يوجد (فعيل) في (فَعُل)، الثاني: أنَّ الاتساع هنا بعيد؛ لأنَّ العذاب لا يتألم بل هو المؤلم[2].

ثم يعود ابن أبي الربيع إلى قول العرب (جَدَّ جِدُّه) ويؤكد أنَّ قولهم هذا "على معنى عظُم جِدُّه وكثُر، فالبيِّن عندي أنَّ (أليم) بمعنى (مؤلم)، كما قالوا سميعٌ بمعنى مُسمِع، ويكون قد جاء على هذا القليل، وهو في الحقيقة على وجهها وليس فيه اتساعٌ بعيد، فلا اللفظ جاء على الكثير، ولا الاتساع جاء على وجهه"[3].

والملاحظ في هذا النموذج أنَّ السبتي لا يرى في نسبة الألم إلى العذاب مجازاً أو اتساعاً، بل جاء الإسناد فيه حقيقيا؛ لأنَّ معنى أليم هنا مؤلم، حتى لو كانت دلالة الوزن على ذلك قليلة، إلا أنها أقوى من القول بالمجاز في هذا الإسناد في رأيه، ويبدو أنه يعتمد في ذلك على ذوقه؛ لأنَّ

---

(١) ديوانه: ١٤٠.

(٢) انظر: الكشاف: ١/١٧٨، أنوار التنزيل: ١/٤٥.

(٣) تفسير السبتي: ٢٥٣.

الأدلة التي استند عليها في ترجيح القول الأول وتبعيد الثاني غير قوية، فكما أنَّ مجيء (فعيل) في (فَعِل) قليل، فكذلك مجيء أليم بمعنى مؤلم قليلٌ كما أقرَّ بذلك.

أما القول بأنَّ العذاب لا يتألم بل هو المؤلم فهذا تضييقٌ على اللغة وتحجيرٌ على ما فيها من اتساع، ويبدو هذا الدليل ضعيفاً غير مقنع، خاصة إذا استحضرنا احتفاء المؤلف بالمجاز العقلي في نماذج سابقة وقادمة، مما يجعل رأيه هذا غريباً، ولذا رأيتُ أنَّ ميله إلى استبعاد المجاز هنا راجعٌ- ربما- إلى ذوقه الخاص.

ثم إني لا أدري لِمَ لَمْ يتسع أفق السبتي في هذا الموضع فيذهب إلى احتمال القولين، خاصةً أنه لا مانع من الجمع بينهما، وقد فعل ذلك كثير من المفسرين، يقول السمين في دره المصون: "وأليم هنا بمعنى مُؤْلِم، كقوله:

ونَرْفَعُ مِنْ صدورِ شَمَرْدَلاتٍيَصُكُّ وجوهَها وَهَجٌ أليمُ[1]

ويُجمع على فُعَلاء كشريف وشُرَفَاء، وأَفْعال مثل: شريف وأَشْراف، ويجوزُ أن يكونَ فعيل هنا للمبالغة مُحَوَّلاً من فَعِلَ بكسرِ العين، وعلى هذا يكون نسبةُ الألم إلى العذاب مجازاً؛ لأنَّ الألم حَلَّ بمَنْ وَقَعَ به العذابُ لا بالعذاب، فهو نظيرُ قولهم: شِعْرٌ شاعِرٌ"[2]، على أنَّ

(١) البيت لذي الرمة، ديوانه: ٦٧٧.

(٢) الدر المصون: ١/١٣٠، وانظر: التحرير والتنوير: ١/٢٨٢.

منهم[1] مَن اكتفى بالقول الأول الذي استحسنه السبتي وأوضح أنه البيِّن عنده.

ويحرص السبتي على عدم تجاوز أيِّ نظمٍ قرآنيٍّ يتضمَّن هذا النوع من المجاز دون أن يشير إليه، مستحضرا من كلام العرب ما جاء على أسلوبه، كما نرى في وقوفه عند قوله ﷻ: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٦)، إذ نبه هنا على إسناد الربح إلى التجارة، وأنه من المجاز العقلي، يقول: "لما ابتدأ بالشراء قابل بالربح، وأسند الربح للتجارة، كما جاء: نهاره صائم وليله قائم، والمراد بالخسارة الذين اشتروا، لكن نُسب إلى التجارة كما نُسب الصيام للنهار والقيام لليل، وكما قال تعالى: ﴿بَلۡ مَكۡرُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ (سبأ: ٣٣)، المعنى - والله أعلم: مكرهم في الليل والنهار، وأنشد سيبويه:

أمَّا النهارُ ففي قيدٍ وسلسلةٍ والليلُ في بطنِ منحوتٍ من الساجِ[2]

جعل النهار في القيد والسلسلة، وجعل الليل في بطن منحوت، ومعناه: منجور، والساج خشب، وهذا النوع في كلام العرب كثير، وهو في كلام القرآن متسع، وسيتكرر الكلام فيه بحسب ما يعرض"[3]، واللافت هنا حرص السبتي على تفسير هذا الإسناد، وكشفه عن مجيئه

(١) انظر: معاني القرآن للفراء: ٣٢/١، معاني القرآن للزجاج: ٨٦/١.

(٢) مختلف النسبة، فقد نسبه المبرد إلى رجل من أهل البحرين، انظر: الكامل: ١٣٥٦/٣، ونسبه ابن السيرافي إلى الجرنفش الطائي، انظر: شرح أبيات سيبويه: ١٦١/١، وورد غير منسوب عند سيبويه، انظر الكتاب: ١٦١/١.

(٣) تفسير السبتي: ٢٧٧، ٢٧٨.

على أسلوب العرب من خلال استحضار بعض نصوصهم، وكأنه بهذا يريد أن يؤكد إعجاز هذا النظم الإلهي، إذ تحداهم أن يأتوا بمثله مع أنه جاء على طريقتهم في الكلام.

ويوضح السمرقندي جماليات هذا النظم بقوله: "فقد أضاف الربح إلى التجارة على وجه المجاز، والعرب تقول: ربحتْ تجارة فلان، وخسرتْ تجارة فلان، وإنما يريدون به أنه ربح في تجارته، والله تعالى أنزل القرآن بلغة العرب على ما يتعارفون فيما بينهم؛ فلذلك قال: (فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ)، أي فما ربحوا في تجارتهم"[1].

وأختم بهذا النموذج الذي يؤكد حرص ابن أبي الربيع على تفسير آيات الذكر الحكيم وفق هذه الأساليب البلاغية إذا جاء نظم الآية عليها، إذ يقف عند قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا﴾ (البقرة: ١٢٦)، ويفسِّر بدقة طلب إبراهيم عليه السلام وقصده بكون البلد آمنا، فيقول: "أي: يأمن فيه الطير والوحش، فنُسب الأمن للبيت، والمعنى ما فيه من الطير والوحش، أي: التي يأمن أن تُصاد، هذا بمنزلة: نهاره صائم وليله قائم، والمعنى: مَن فيه صائم، ومَن فيه قائم؛ لأنه نُسب إلى الليل والنهار للملازمة، وهذا في كلام العرب كثير"[2]، ثم يورد البيت الذي أنشده سيبويه آنف الذكر.

---

(٣) بحر العلوم: ١/٣٠.

(٤) تفسير السبتي: ٦٠٣.

وإضافةً إلى حرصه على تحليل هذا الأسلوب في هذا النموذج فإنَّ اللافت هنا إشارته إلى نوع العلاقة في المجاز العقلي، وهي الملازمة، وإن كان البلاغيون لم يذكروا هذه العلاقة إلا مع المجاز المرسل، إلا أنه يقصد بها في هذا السياق العلاقة الزمانية، من جهة النظر إلى الملازمة الحاصلة بين الزمان: الليل أو النهار، والقائم أو الصائم فيهما.

المجاز المرسل:

وهو أحد نوعي المجاز اللغوي الذي عرَّفه البلاغيون بأنه الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته، فإن كانت العلاقة بين ما استعمل فيه اللفظ وما وُضع له قائمةً على التشبيه فهو استعارة، وإلا فهو مجازٌ مرسل[1].

والمتأمل في تفسير السبتي يرى بوضوح إدراكه لهذا الأسلوب البلاغي ووعيه بأهميته في كلام العرب، ويلحظ الجهود التي بذلها في استثماره في تفسير كثيرٍ من آيات الذكر الحكيم، ومن النماذج الدالة على ذلك ما جاء في حديثه عن الإيمان ومفهومه حين تعرَّض لمطلع سورة البقرة، حيث قال: "الإيمان التصديق بالقلب، ثم يطلق على عمل الجوارح؛ لأنها في الأغلب والأكثر مسبَّبةٌ عن التصديق بالقلب"[2]. وواضحٌ ما في هذا الكلام من وعي بالمجاز المرسل وعلاقاته، وهو هنا يشير إلى علاقة المسبَّبية

(١) انظر: الإيضاح: ١٢/٥، ٢٠.

(٢) تفسير السبتي: ٢١١.

التي سوغت إطلاق الإيمان على عمل الجوارح ؛ إذ إنَّ عملها مسبَّبٌ عن التصديق بالقلب.

وفي موضع آخر نجد ابن أبي الربيع يستعين بعلاقة السببية في تفسير إحدى الآيات، وذلك حين تعرَّض لقوله ﷻ: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ (البقرة: ٩)، فقد أوضح في البداية أنَّ المقصود من مخادعتهم للمولى ﷻ مخادعتُهم لرسوله ﷺ والمؤمنين، مشيراً بذلك إلى ما رواه ابن عطية عن أحد التابعين بقوله: "المعنى: يخادعون رسول الله، فأضاف الأمر إلى الله تجوزاً لتعلُّق رسوله به"[1]، وبما أنَّ (فاعَل) يكون بين اثنين، فقد توقف عند حقيقة مخادعة المؤمنين لهم، فقال: "ولما عاملهم الرسول والمؤمنون على ظاهرهم سمَّى ذلك خداعا، لأنه يقابل فعلهم، وسُمي باسمه، ومع ذلك إنَّ مقابلة المؤمنين لهم بالبرِّ والكرامة سببُهُ ما أظهروا من (الإيمان)[2]، ألا ترى أنَّ المؤمنين لو علموا باطنهم وأنه على خلاف ظاهرهم لم يعاملوهم بذلك، فما أظهروا سببٌ في برِّ المؤمنين بهم"[3].

ويوضح ابن عاشور معنى مخادعة المولى ﷻ والمؤمنين لهؤلاء المنافقين بقوله: "وأما تأويل معنى خداع الله تعالى والمؤمنين إياهم فهو إغضاء المؤمنين عن بوادرهم، وفلتات ألسنهم، وكبوات أفعالهم وهفواتهم، الدال جميعها على نفاقهم، حتى لم يزالوا يعاملونهم معاملة المؤمنين،

(١) المحرر الوجيز: ١/١١١، وانظر: الجامع لأحكام القرآن: ١/١٩٥.
(٢) في المتن (النفاق)، ولعله وهمٌ من المؤلف أو المحقق، إذ لا يستقيم الكلام إلا بما أثبتُّ.
(٣) تفسير السبتي: ٢٤٥.

فإنَّ ذلك لما كان من المؤمنين بإذن الرسول ﷺ... كان ذلك الصنيع بإذن الله فكان مرجعه إلى الله"[1].

ثم يكشف السبتي عن أنَّ نسبة الخداع للمؤمنين هو من إطلاق السبب على المسبب، ويوضح أنَّ ذلك جاء على طريقة العرب ونظمهم في الكلام، يقول: "وقد يُسمَّى السبب باسم المسبب، ألا ترى أنهم يطلقون على الربيع: السماء؛ لأنه منه يكون، وألا ترى أنهم يقولون للنبات: ندى، لأنه منه يكون، والندى: المطر"[2].

ثم يربط المؤلف هذه الطريقة بما جاء عليه النظم الكريم، فيقول: "فمن أجل ذلك جاء (يخادعون) - والله أعلم- وإن كان الخداع من المنافقين، فمعك هنا شيئان: المقابلة والسببية، وكلاهما يوجب إطلاق الفعل على جهة الاتساع، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ (البقرة: ١٤، ١٥)، معناه: يقابلهم، ومعنى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ﴾ (الأنفال: ٣٠)، ومعنى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ (النساء: ١٤٢)، هذه كلها أطلقت للمقابلة، وتسمية الشيء باسم ما يقابله"[3]، فهو يرى أنَّ كل هذه الآيات إنما جاءت من باب إطلاق السبب على المسبَّب، كما يلحظ هنا أنه أطلق عليها المقابلة، ولعله يقصد بها المشاكلة بمفهومها عند البلاغيين المتأخرين كما سأشير إلى ذلك في المبحث الثالث.

---

(١) التحرير والتنوير: ١/٢٧٥.

(٢) تفسير السبتي: ٢٤٥.

(٣) المرجع السابق نفسه.

ولا ينبغي أن نتجاوز هذا الرأي دون أن نشير إلى ما فيه من مخالفةٍ لمذهب أهل السنة الذين يرون أنَّ نسبة هذه الصفات إلى المولى ﷻ ليس عبثاً أو عيباً أو ظلماً على الإطلاق، بل هما في مقامهما حقٌّ وعدل، فليس فيهما مجاز، وقد زلَّ كثيرٌ من العلماء في هذا؛ كالعز بن عبدالسلام وابن النقيب والقزويني والزركشي[1]، إذ رأوا مثلاً أنَّ المكر المضاف إلى الله ﷻ ليس على حقيقته، وإنما هو مجازٌ عن العقوبة؛ لأنه سببٌ لها، فهو من التجوز بلفظ السبب عن المسبَّب، وقد أفاض في بيان هذه المسألة وكشف حقيقتها كثيرٌ من العلماء والمفسرين[2].

وإذا كان السبتي تعرَّض للمجاز المرسل بإيجاز ولعلاقته بحسب ما يقتضيه السياق فإننا نجده في موضع آخر يستطرد ويطنب في بيانه وتفصيل علاقاته، مما يكشف عن ثقافة متينة بهذا الفن البلاغي، كما نرى ذلك في سياق تفسيره لقوله ﷻ: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ (البقرة: ٢٢)، حيث ذكر أنَّ المراد بالسماء السحاب، وأنه سمي باسم السماء لمجاورته إياه، ثم استدعى ذلك حديثه الطويل عن بقية العلاقات.

يقول السبتي مستفيضاً: "والشيء يُسمَّى باسم الشيء إذا كان مجاوراً له، ويُسمَّى الشيء باسم الشيء إذا كان مسبباً عنه، ويُسمَّى الشيء باسم الشيء إذا كان سبباً له، ويُسمَّى الشيء باسم الشيء إذا كان يسدُّ مسدَّه ويقوم مقامه، ويُسمَّى الشيء باسم الشيء إذا كان يشبهه، كما هنا في

(١) انظر: مجاز القرآن: ٢٠٩، مقدمة ابن النقيب: ٣٦، الإيضاح: ٤٠٠، البرهان: ٣٨١/٢.
(٢) انظر: جامع البيان: ١٦٦/١، تفسير القرآن العظيم: ١٨٤/١، الإيمان: ١٠٦، إعلام الموقعين: ٢١٧/٣.

الأرض، فمثال المجاورة تسمية المطر سماء؛ لأنها مجاورة للسحاب، وتسمية الشيء بمسببه قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗا﴾ (يوسف: ٣٦)، والمعصور هو العنب، فسماه خمراً لأنه يؤول إليه، فالخمر مسبَّبٌ عنه، وتسمية الشيء باسم سببه تسميتهم النبات: ندى، ثم اتسعوا فسمي الشحم ندى؛ لأنه من النبات يكون، فالندى أصله في المطر القليل، ثم سمي النبات ندى، لأنه مسبَّبٌ عنه، ثم سُمِّي الشحم ندى؛ لأنه مسبَّبٌ عن النبات"[1].

فالسبتي في هذا النص يشير إلى خمسة أنواعٍ من العلاقات التي يمكن أن تكون بين ما استعمل فيه اللفظ وما وُضع له، وهي المجاورة، والمسببية، والسببية، وما يسد مسده، والمشابهة، ممثلاً على معظمها بما يكشف عن مقصوده منها، ولعلي أقف قليلاً عند هذا النصِّ البلاغي المهم لأدون بعض الملاحظات عليه، إذ إنه من النصوص النادرة التي نظَّر فيها السبتي لبعض القضايا البلاغية في تفسيره.

أول هذه الملاحظات ذكره المشابهة ضمن هذه العلاقات، ومعلومٌ أنَّ هذه العلاقة خاصةٌ بالاستعارة، ولعلَّ حديثه هنا كان عن المجاز اللغوي بصورةٍ عامة، وإذا تجاوزنا ذلك إلى المثال الذي استدعاه لهذه العلاقة وجدناه لا يستقيم مع المجاز اللغوي، إذ إنَّ الأسلوب الذي يشير إليه في الآية ﴿ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا﴾ تشبيهٌ لا مجازٌ لغوي، لأنَّ الركنين موجودان، بل إنه قال فيها وفي تشبيه السماء بالبناء: "فهذا كله جاء على

(١) تفسير السبتي: ٣١٨، ٣١٩.

طريق التشبيه"[1]، ولعله لم يكن في سياق تفريقٍ دقيقٍ بين هذه الأساليب بقدر ما كان يريد أن يبين أنَّ إطلاق الفراش على الأرض هو من تسمية الشيء بما يشبهه.

ومن الملاحظات على هذا النص إشارته إلى علاقة ما سماه بـ(إذا كان يسد مسده ويقوم مقامه)، والحقُّ أن البلاغيين لم يذكروا علاقةً بهذا النص، وأحسب أنَّ عبارة السبتي واسعةٌ تصلح لكثيرٍ من العلاقات، فالسماء تسدُّ مسدَّ السحاب وتقوم مقامه وكذا يمكن أن يقال في العلاقة بين الخمر والعنب، وبين الندى والنبات، ومما زادها عموماً أنه لم يمثل لها بمثالٍ يساعدنا على معرفة مقصوده منها على وجه التحديد.

ومن الملاحظات هنا تمثيله لعلاقة المسببية بآية الخمر، بدعوى أنَّ الخمر مسبَّبٌ عن العنب، والأقرب في رأيي أن تكون العلاقة في الآية اعتبار ما سيكون، بالنظر إلى أنَّ الخمر كان عنباً في السابق، والبلاغيون[2] حين يذكرون هذه العلاقة يستشهدون لها بهذا الآية.

أما آخر الملاحظات فتمثيله على السببية بتسميتهم الشحم ندى، والمقصود من ذلك أنَّ المطر ينبت النبات، فتأكل منه الدابة، فيتكوَّن عندها الشحم، فصار المطر سبباً غير مباشرٍ في إيجاد الشحم، يقول ابن قتيبة: "والعرب تُسمِّي النَّبت ندى لأنه بالمطر يكون، وتسمِّي الشحم ندى لأنه بالنَّبت يكون، قال ابن أحمر:

---

(١) تفسير السبتي: ٣١٧.

(٢) انظر: بغية الإيضاح: ٤٧٠/٣، البلاغة العربية: ٢٨٠/٢.

كَثَوْرِ العَذَابِ الفَرْدِ يضرِبُهُ النَّدَى تَعَلَّى النَّدَى في مَتْنهِ وتَحَدَّرَا[1]

فالندى الأول: المطر، والندى الثاني: الشحم"[2]، ويضيف شارح كتابه: "وهذا يُسمَّى التدريج، ومعناه: أن يدرجالشيء من حالٍ إلى حال، فيُسمَّى الشيء باسم ما هو سبب له، فمنه ما يُسمَّى بالسبب الأقرب، ومنه ما يُسمَّى بالسبب الأبعد"[3]، ولا شك أنَّ تسمية الشحم ندى من هذا النوع الأخير.

ويختتم السبتي حديثه عن هذه العلاقات برأيٍ في استدلال أحدهم على إحدى هذه العلاقات، فيورد البيت:

إذا نزل السماءُ بأرض قومٍ رعيناهُ وإن كانوا غِضَابا[4]

ويذكر أنَّ بعض المتأخرين[5] استدل عليه بتسمية المطر سماء، ثم يعقب عليه بقوله: "يظهر لي أنَّ هذا القول ضعيف؛ لأنَّ قوله: (إذا نزل السماء بأرض قوم) فليست هنا في هذا البيت واقعةً على النبات، إنما هي واقعةٌ على المطر، وقوله: رعيناه، الهاء تعود على النبات لا على السماء، وعاد على النبات وإن لم يتقدم ذكره؛ لأنَّ نزول المطر بالأرض يكون عنه النبات، وهذا بمنزلة قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ

---

(١) البيت لعمرو بن أحمد الباهلي، ديوانه: ٨٤.

(٢) أدب الكاتب: ٩٧.

(٣) الاقتضاب: ٨١/٣.

(٤) البيت لمعاوية بن مالك الكلابي، انظر: أدب الكاتب: ٧٧، أمالي القالي: ١٨١/١، المفضليات: ١٢٣١/٣.

(٥) يقصد ابن عطية، انظر: المحرر الوجيز: ١٤٢/١.

﴿ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ (النساء: ٨)، المعنى: من المال، ولم يذكر المال؛ لأنَّ القسمة تقتضي المال"[١].

والحقُّ أنَّ كلام المؤلف هنا فيه نوع من الغموض، ولم يتبين لي تحديداً ما القول الضعيف في نظره، هل كان يقصد أنَّ تسمية المطر سماء ضعيفة؟ لا يمكن؛ لأنه أقرَّ ذلك في النص السابق حين تحدث عن علاقة المجاورة، بل صرَّح هنا أنها واقعةٌ على المطر لا النبات.

وهنا لا بد من استحضار قول هذا المتأخر لعل مراده يتبين، قال ابن عطية بعد أن بين أنَّ المقصود بالسماء المطر: "فتُجوِّز أيضاً في (رعيناه)، فبتوسط المطر جعل السماء عشبا"[٢]، ولعل ما أثار انتباه السبتي قول ابن عطية أنَّ في (رعيناه) تجوزاً، ظناً منه أن الضمير يعود إلى المطر المسمى سماء؛ لأنَّ المطر لا يُرعى، وهنا يقرر السبتي أنَّ الضمير يعود إلى النبات لا المطر، وإن لم يتقدَّم ذكره، مستشهداً من القرآن ما جاء فيه مثل هذا الأسلوب، ومن ثمَّ فإنَّ استخدام الشاعر للفظة (رعيناه) جاء على حقيقته دون تجوز أو توسع.

ويستمر احتفاء ابن أبي الربيع بالمجاز المرسل وعلاقاته في كثيرٍ من مواضع تفسيره، حتى إنه لا يكاد يتجاوز أسلوباً من أساليبه إلا توقف عنده وأشار إليه وكشف عن العلاقة فيه، فهو يشير إلى علاقة اعتبار ما سيكون في تفسيره لقوله ﷻ: ﴿فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢) حيث

(١) تفسير السبتي: ٣١٩، ٣٢٠.
(٢) المحرر الوجيز: ١/١٤٢.

قال: "والرزق يطلق على المرزوق، ويطلق على المصدر، والظاهر أنه واقعٌ على المرزوق، وسُمِّي رزقاً لأنه يؤول إلى هذا"[1]، وإلى الملازمة في تفسير قوله ﷻ: ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ (البقرة: ٢٤)، إذ ذكر أنَّ الإخبار عن الوقود بالناس والحجارة يحتمل وجهين أحدهما "أن يكون جعل الناس والحجارة وقوداً لما كان الاتقاد بهما، كما تقول: زيدُ زين البلد، وأُطلق الزين عليه، وهو في الأصل مصدر، كما تقول: حياةُ المصباح السليطُ، ويسمى الشيء باسم ما يلازمه، وقد مضى الكلام في الاتساع في الكلام وأنه يكون على وجوه هذا أحدها، وهو تسمية الشيء بما يلازمه"[2].

ونجده يشير إلى المسببية في تفسيره لقوله ﷻ: ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (البقرة: ٣٥)، إذ يقول: "أي: فتأكلا منها فتكونا من الظالمين، فأقيم المسبَّب مقام السبب"[3]، وإلى السببية في وقوفه عند قوله ﷻ: ﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ (البقرة: ٣٦) حيث يقول: "فأخرجهما إبليس، ففي (أخرج) ضمير يعود عليه، وإنما المخرِج حقيقةُ الأكل، لكن إبليس كان سبباً في الأكل بإغوائه، فأُقيم السبب مقام المسبَّب"[4]، وإلى الجزئية في تفسيره لقوله ﷻ: ﴿وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ (البقرة: ٤٣) إذ قال: "وذكر الركوع وهو يريد الصلاة كلها... فعبَّر بالركوع سبحانه على الصلاة

---

(١) تفسير السبتي: ٣٢١.
(٢) المرجع السابق: ٣٣٥.
(٣) المرجع السابق: ٣٩٦.
(٤) المرجع السابق: ٣٩٩.

جملتها"[1]، وغيرها من النماذج التي تؤكد عنايته بالمجاز المرسل وعلاقاته، واستثماره لها في تفسير كثيرٍ من آيات الذكر الحكيم.

الاستعارة:

وهي النوع الثاني من المجاز اللغوي كما بينتُ آنفا، وقد أشار إلى قيمتها الجمالية كثيرٌ من البلاغيين حين لفت نظرهم ما فيها من خيالٍ وتصويرٍ جميل، "فإنك ترى بها الجماد حياً ناطقا، والأعجم فصيحا، والمعاني الخفية بادية جلية، وترى المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنها جُسِّمت حتى رأتها العيون، والأوصاف الجسمانية عادت روحانيةً لا تدرك إلا بالأفكار والظنون، وهذا ابتكارٌ يُحدِث في نفوس السامعين أجمل الأثر"[2].

وقد ظهر اهتمام ابن أبي الربيع بهذا الأسلوب في عددٍ من مواضع تفسيره، وأول ما يلفت الانتباه في معالجاته لشواهد الاستعارة أنه كان واعياً بمفهومها وبالفرق بينها وبين التشبيه كما نصَّ على ذلك في تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ ﴾ (البقرة: ١٨)، حيث قال: "ويُسمَّى هذا التشبيه ولا يُسمَّى الاستعارة، وإنما تُسمَّى الاستعارة إذا لم يُذكر المشبه وطُوي ذكره جملة، كما قال:

لدى أسدٍ شاكي السِّلاح مُقَذَّفٍ"[3]

---

(١) المرجع السابق: ٤١٤.

(٢) علم البيان: ٢٠٦، وانظر: أسرار البلاغة: ٤٢، البلاغة العالية: ٨٩.

(٣) تفسير السبتي: ٢٩٥، وسبق تخريج البيت في صفحة ٣٢ من هذه الدراسة.

غير أنَّ أمرين غريبين لفتا نظري وأنا أتأمل في تطبيقاته على هذه الأسلوب، الأول: أنه لم يذكره بهذا المصطلح بعد هذا الموضع، بل كان يشير إلى أنَّ في الآية اتساعاً أو توسعاً دون أن ينصَّ على الاستعارة، الثاني: أنه خلط بين الاستعارة والتشبيه في أحد المواضع، حيث تعامل مع أحد الشواهد على أنه تشبيهٌ رغم أنه استعارة، بل توسع في ذلك وبدأ يتحدَّث عن أنواع التشبيه وأعلاها قيمة.

ويتضح ذلك حين نقرأ ما ذكره في سياق تفسيره لقوله ﷻ: ﴿وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٣)، إذ فصَّل في المعاني اللغوية التي تدل عليها لفظة (دون)، فذكر أنَّ لها ثلاث دلالات، الأولى التقصير عن الغاية وهو الأصل فيها، والثاني أن تأتي على طريق التشبيه والاتساع، والثالث أن تأتي بمعنى الغير.

وهنا يتوقف عند الدلالة الثانية مفصلاً فيها فيقول: "وقد يُتسع فيها فيقال: قاتل زيدٌ دون ماله، وقاتل زيدٌ دون عياله؛ لأنَّ المقاتل لزيد طالبٌ ماله وعياله، وزيدٌ يمنعه من ذلك، فقد صار المال والعيال كأنهما في مكان مرتفع، والذي يطلب أحدهما في أسفل من ذلك المكان لا يصل إليه الأعلى، فهذا على طريق التشبيه، فيصير المطلوب أخذه كأنه في ارتفاع، والطالب لم يأخذه ولم يصل إليه، كأنه في مكان أسفل لا يقدر الوصول إلى الأعلى، وهذا تشبيه المعنى بالمحسوس، وهو أعلى التشبيه"[1].

(١) المرجع السابق: ٣٢٦.

ثم يستدعي شاهداً من القرآن الكريم على بيان قيمة تشبيه المعنى بالمحسوس، فيقول: "ونظيره قوله سبحانه: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ﴾ (الأنبياء: ١٨)، لما كان الباطل يضمحل عند وجود الحق، ولم يكن له أثر، شبَّه الحقَّ بحجر مصمت، وشبَّه الباطل بإناء مجوف، فإذا نصب ذلك الحجر على تلك الإناء انكسرت ولم يبق لها، فشبَّه هذا المعنى بهذا المرئي المحسوس، والتشبيهات على أربعة أوجه، أعلاها تشبيه المعاني بالمحسوسات"[1]. وواضحٌ هنا أنَّ السبتي يتحدث هنا عن الاستعارة، لكنه لم يذكرها بنصها، ولعله لم يقصد في هذا الموضع أن يسمي الفنون البلاغية بأسمائها بقدر ما كان يريد أن ينبه على أهمية تشبيه المعقول بالمحسوس، سواء أكان ذلك في الاستعارة أو التشبيه، فالاستعارة قائمةٌ على التشبيه كما هو معلوم.

وقد استشهد كثيرٌ من البلاغيين بآية الأنبياء هذه على استعارة المحسوس للمعقول، فهذا السكاكي يوضح الصورة الفنية في الآية فيقول: "فأصل استعمال القذف والدمغ في الأجسام، ثم استُعير القذف لإيراد الحق على الباطل، والدمغ لإذهاب الباطل، فالمستعار منه حسي والمستعار له عقلي"[2]، وكان أبو هلال قد كشف قبله جماليات هذه الاستعارة بقوله: "حقيقته: بل نورد الحقَّعلى الباطل فيذهبه، والقذف أبلغ من الإيراد؛ لأنَّ فيه بيان شدَّة الوقع، وفي شدَّة الوقع بيان القهر،

(١) تفسير السبتي: ٣٢٧.

(٢) مفتاح العلوم: ١/ ٣٩٠، وانظر: الطراز: ١/ ١٨٧.

وفي القهر هاهنا بيان إزالة الباطل على جهة الحجة، لا على جهة الشكّ والارتياب، والدمغ أشدُّ من الإذهاب؛ لأنَّ في الدمغ من شدَّة التأثير وقوة النكاية ما ليس في الإذهاب"[1].

ومن النماذج التي تبين اهتمام السبتي بالاستعارة ما جاء في وقوفه عند قوله ﷻ: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ (البقرة: ٧)، حيث بين أنَّ الختم هو الطبع، أي "طبع الله على قلوبهم لا يعقلون، فجاء على التشبيه والاتساع... فكأنَّ قلوبهم لما لم يعقلوا بها سُترتْ وغُطِّيتْ بشيء كثيف يمنع الدخول إليها"[2]، ومع أنَّ بعض المفسرين[3] توقف طويلاً عند هذه الصورة، إلا أنَّ السبتي يوجز في بيانها بأدق عبارة وأوضح تفسير، دون الدخول في متاهات الأقوال والمصطلحات الذي قد يؤدي إلى تشتت المتلقي وخفاء المراد.

ويتوقف السبتي عند شاهدٍ آخر من شواهد الاستعارة، ساعياً إلى الكشف عن تفاصيل نظمها وتركيبها، واستكناه الدلالات والجماليات التي أضافتها في الآية، وذلك حين يتعرَّض لقوله ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٧)، إذ يقول في سياق تفسيره: "والنقض جاء على جهة الاتساع، لما كانوا يطلقون على العهد (حبال)،

(١) كتاب الصناعتين: ٢٧٢/١.
(٢) تفسير السبتي: ٢٣٢.
(٣) انظر: روح المعاني: ١٣٤/١، التحرير والتنوير: ٢٥٥/١.

كأنهم اشتدوا عند المعاهدة وارتبطوا، فأتوا بـ(ينقض) عند مخالفة العهد وزواله، كأنه حبلٌ نُقِض"[1].

وواضحٌ أنَّ المؤلف هنا يشير إلى نوعٍ من أنواع الاستعارة وإن لم يصرِّح به، وهي الاستعارة المكنية التي حُذف منها المشبه به ورُمز إليه بشيءٍ من لوازمه، والمشبه به المحذوف هنا الحبل، والنقض من لوازمه، وإثبات النقض للعهد يجعل هذا الشاهد استعارةً تخييليةً أيضاً على مذهب الخطيب[2]، ولعل أشهر مَنْ توقَّف عند هذه الاستعارة الزمخشري في كشافه الذي أفصح فيه عن تفاصيلها وطريقة تركيبها فقال: "فإن قلتَ: من أين ساغ استعمال النقض في إبطال العهد؟قلتُ: من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة؛ لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين، ومنه قول ابن التيهان في بيعة العقبة: (يا رسول اللَّه؛ إنّ بيننا وبين القوم حبالاً ونحن قاطعوها، فنخشى أنَّ اللَّه ﷻ أعزّك وأظهرك أن ترجع إلى قومك)[3]، وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها، أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار، ثم يرمزوا إليه بذكر شيءٍ منروادفه، فينبهوا بتلك الرمزة على مكانه"[4]، ويلحظ أنَّ السبتي عمد إلى تجاوز هذه المصطلحات ليصف هذا الأسلوب بوصف عام وهو الاتساع.

---

(١) تفسير السبتي: ٣٦٥.

(٢) انظر: بغية الإيضاح: ١٣٨/٣.

(٣) أخرجه أحمد في المسند: ٤٦١/٣.

(٤) الكشاف: ١١٩/١.

ويتنبَّه ابن أبي الربيع إلى الاستعارة التمثيلية وقيمتها الدلالية والجمالية، فيقف عندها ويشير إليها في سياق تفسيره لقوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا بَعُوضَةٗ﴾ (البقرة: ٢٦)، حيث يقول في بيان ذلك: "أي: لا يترك ضرب الأمثال؛ لأنَّ فيها بياناً للمعاني وإيضاحاً لها بالمحسوسات، والقرآن نزل بكلام العرب، والعرب كانت تضرب الأمثال، وكانت تضرب الأمثال بالحقير والجليل، وبالصغير وبالكبير، على حسب ما يكون موضحاً للمعنى، ومبيناً له، وكاشفاً عن حقيقته، ألا تراهم قالوا: أجرأُ من ذباب، وقالوا: أجمعُ من ذرَّة، وقالوا: أسمعُ من قُراد، وقالوا: أصردُ من جرادة، وقالوا: أضعفُ من فراشة، وقالوا: آكَلُ من السوس، وقالوا: أضعفُ من بعوضة"[1]. وواضح أنَّ السبتي هنا يؤكد على أهمية ضرب الأمثال الذي تقوم عليه الاستعارة التمثيلية، وذلك بالكشف عن وظيفتها الجمالية التي تتمثل في بيان المعاني وإيضاحها بالمحسوسات، وهذا يتعاضد مع كلامه السابق، حين ذكر أنَّ التشبيهات على أربعة أوجه، أعلاها تشبيه المعاني بالمحسوسات.

ثم هو يشير هنا أيضاً إلى إعجاز القرآن الكريم في استخدام هذه الأمثال، حين يفصح عن أنَّ العرب كانت تضرب الأمثال، وأنَّ القرآن الكريم نزل بلغتهم، ومع هذا لم يتمكنوا من مجاراته في ذلك، ويستحضر لتأكيد هذا مجموعةً من أمثالهم المشهورة التي تتشابه في

(١) تفسير السبتي: ٣٥٣، وانظر هذه الأمثال في: جمهرة الأمثال: ١/٢٦٤، ٢٧٠، ٤٣٤، ٤٨٠، ٢/٨، ١/١٦٤، ٢/٨، مجمع الأمثال: ١/١٨١، ١٨٨، ٣٤٩، ٤٢٧، ٨٦، المستقصى: ١/٤٦، ٥١، ١٧٣، ٢٠٧، ٢١٦.

اختيارها للحشرات الضعيفة الحقيرة مع ما استخدمه القرآن الكريم في هذه الآية.

ولا يكتفي السبتي بهذا الوقوف، بل يضيف مبيناً مزيداً من جماليات هذا النوع من الاستعارة، وصلته الوثيقة بمفهوم البلاغة والفصاحة، فيقول: "فانظر إلى هذه الأشياء على حقارتها كيف تتضح بها المعاني وتتجلى وتنكشف ويتحصل منه ما يراد من كشف المعنى وإيضاحه، فكيف يترك ضرب المثل بهذا كله عند إرادة المعاني وإبدائها؟ وهل الفصاحة والبلاغة إلا في إبداء المعاني وإظهارها في الألفاظ، فإذا سمعتَ اللفظ كأنك رأيتَ المعنى عيانا"[1]، وهو تنظيرٌ نادرٌ في كتابه، يشعرك أنك بإزاء كتابٍ بلاغي، يعقد فصلاً في الاستعارة التمثيلية وأهميتها في القرآن الكريم وكلام العرب.

وأختم بهذا النموذج الذي يشير فيه المؤلف إلى الاستعارة بالحرف، ويكشف عن الدلالات التي أفادها هذا الأسلوب، وذلك في تفسيره لقوله ﷻ: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ (البقرة: ٥)، إذ لاحظ أنَّ النظم الكريم استخدم حرف الجر (على) بطريقةٍ غير مألوفة نظراً إلى السياق والدلالة، يقول: "وجاءت (على) في هذا الموضع لتعلم أنَّ مَن صفته التقوى، وتحصَّل له الإيمان بالغيب، وبما تضمنته الكتب، هو قد استقرَّ على الهداية، يتصرَّف عليها حيث شاء، وعلى جهة التشبيه والتمثيل، كما تقول في ضد ذلك: اقتعد فلان غارب الهوى، وركب الجهل، وهذه

(١) تفسير السبتي: ٣٥٤.

كلها إنما جاءت على جهة التمثيل والتشبيه والاتساع، أي أنه في جميع أحواله لا يفارقه الهدى، فكأنها مطيةٌ امتطاها، وسار عليها"[1]. ويبدو في وقوف السبتي هذا حرصٌ على مثل هذه الصور الدقيقة التي ربما أفادها حرف الجر حين يستعمل في سياقٍ معين، ولذا فهو يفصح هنا عنها حين يشبه الهداية بالمطية المركوبة التي تمكَّن منها صاحبها، ويؤكد على الدلالات التي أفادها هذا الاستخدام العجيب، إذ يشير إلى الاستقرار والتصرف المطلق وعدم المفارقة.

والحقُّ أنَّ هذه اللفتة البيانية تُحسب للسبتي، إذ إنها دقيقةٌ لا يلتفت إليها كثيرٌ من المفسرين، حتى أولئك الذين اعتنوا بالبلاغة وحاولوا الوقوف عند أساليبها في تفاسيرهم أكثر من السبتي، ومع هذا نجده يقف هذه الوقفة البيانية التي لا يقفها إلا المتضلعون في البلاغة، أصحاب الحس المرهف والذوق البياني السليم، فهذا الزمخشري مثلاً يشير إلى الاستعارة هنا بقوله: "ومعنى الاستعلاء في قوله: (عَلى هُدىً) مثلٌ لتمكُّنهم من الهدى، واستقرارهم عليه، وتمسُّكهم به، شُبِّهت حالهم بحال مَن اعتلى الشيء وركبه، ونحوه: هو على الحق وعلى الباطل، وقد صرَّحوا بذلك في قولهم: جعل الغواية مركباً، وامتطى الجهل، واقتعد غارب الهوى"[2]، والملاحظ في كلام السبتي كما أسلفت مراراً أنه لا

(١) تفسير السبتي: ٢٢٢.

(٢) الكشاف: ١/ ٤٤، ٤٥، وانظر: أنوار التنزيل: ١/ ٤٠، مفاتيح الغيب: ٢/ ٢٧٩.

يذكر الاستعارة باسمها، وإنما يسميها التشبيه والاتساع والتمثيل، وكلها مصطلحاتٌ مستخدمةٌ في ذلك الوقت للدلالة على عموم الصور البيانية.

الكنايـة:

الكنايـة هـي لفـظ أطلـق وأريـد لازم معنـاه، مـع جـواز إرادة المعنـى الحقيقي[1]، وهذا الأسلوب أصلٌ من أصول علم البيان و"وادٍ من أودية البلاغة، ومقتلٌ من مقاتل علم البيان، وغايةٌ لا يصل إليها إلا من لطف طبعه، وصفت قريحته"[2]، يقول الجاحظ: "ومن البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة أن تدع الإفصاح بها إلى الكناية عنها، إذا كان الإفصاح أوعر طريقة، وربما كان الإضراب عنها صفحاً أبلغ في الدرك، وأحق بالظفر"[3].

وقد أدرك السبتي أهمية هذا الأسلوب، ووعى قيمته في الدلالة على المعنى وجمال الإفصاح عنه، فسعى إلى الوقوف عند تطبيقاته القرآنية في تفسيره، ومن نماذج عنايته بالكنايات القرآنية التي مرَّت به ما جاء في سياق تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ ﴾ (البقرة: ١١٢)، إذ يقول عن هذه الآية: "وقوله (وجهه) فيه اتساع، وأصل هذا أن يقال في المتوجه إلى شيء، ألا ترى أنَّ من قصد مكة شرفها الله فقد جعل وجهه إليها، وجعل غيرها خلف ظهره ودبر أذنيه، وكذلك من قصد المدينة جعل وجهه إلى جهة المدينة، وجعل غيرها خلف ظهره، ثم

(١) انظر: الإيضاح: ١٥٨/٥.
(٢) الأسلوب الكنائي: ٨٧.
(٣) البيان والتبيين: ٨٨/١.

قيل هذا لمن يقصد شيئاً ويترك غيره، وهو نظير: فتي السن، وما جرى مجراه في الاتساع"[1].

وواضحٌ هنا أنَّ السبتي يشير إلى الأصول اللغوية لهذه الكناية وكيف جاء نظمها وتركيبها، فإسلام الوجه للشيء كنايةٌ عن القصد إليه وترك ما سواه، وهو هنا يطلق عليها الاتساع بوصفه مصطلحاً عاماً تدخل في مفهومه كثيرٌ من الفنون البلاغية التي تشترك في كونها خرجت من أصل دلالتها اللغوية إلى معنى آخر.

ومن المواضع التي تؤكد اهتمامه ببيان دلالات الكناية في الآية القرآنية بوصفه عمليةً من عمليات الكشف والتفسير ما يراه المتأمل في وقوفه عند قوله ﷻ: ﴿نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ﴾ (البقرة: ١٠١)، إذ يبين أنَّ جملة (وراء ظهورهم) "من الاتساع، بمنزلة: فتي السن، اتسع فيه حتى قيل فيما لا سن له، وكذلك هنا حتى قيل في كل متروك: تركه وراء ظهره، أو رمى به في غير ذلك، وأصله فيما رمى به وراء الظهر تركاً له وعدم اعتناءٍ به، فصاروا بذلك شبيهين بقومٍ لا يعلمون؛ لأنَّ فعلهم فعل مَن لا يعلم"[2].

فالسبتي هنا لا يتجاوز هذه الجملة دون أن يكشف عن مجازيتها، وأنها مما يُتسع فيه، فليس المقصود وراء الظهر حقيقة، وإنما هو كناية عن عدم الاعتناء وقلة الاهتمام، ويلاحظ هنا أنَّ السبتي يحرص على بيان

---

(٢) تفسير السبتي: ٥٧٩.

(٣) المرجع السابق: ٥٥٣.

أصول هذا المعنى وكيف خرج من حقيقته إلى الاتساع، ويمكن أن يعد هذا النموذج من قبيل الاستعارة التمثيلية كما تشير عبارته الأخيرة، وهذا صاحب التحرير يقول عنها: "(وراء ظهورهم): تمثيلٌ للإعراض؛ لأنَّ مَن أعرض عن شيءٍ تجاوزه فخلَّفه وراء ظهره، وإضافة الوراء إلى الظهر لتأكيد بعد المتروك، بحيث لا يلقاه بعد ذلك، فجعل للظهر وراء وإن كان هو هنا بمعنى الوراء"(١).

وقد ترد المصطلحات غير دقيقة عند السبتي، فنجده في أحد المواضع يطلق الكناية على أحد أنواع الاستعارة، وهو أمر طبعيٌّ في ظل عدم استقرارها بشكل نهائي، وبالنظر إلى اهتمامه وطريقة تفسيره، ومثال ذلك حين يتعرَّض لقوله ﷻ: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ ﴾ (البقرة: ١٦)، حيث استدعى قوله ﷻ: ژ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ژ (الإسراء: ٢٤) بوصفها شبيهةً بهذه الآية في الأسلوب، ثم قال: "ومثل هذا قوله:

فلما رأيتُ النَّسْرَ عزَّ ابن دأْيةٍ وعشَّشَ في وَكْريهِ جاشَ له صدري(٢)

كنَّى بالنسر عن الشيب، وكنَّى بابن دأية عن السواد، وهو الغراب، ومعنى عزَّ: غلب، فقوله: عشَّش كأنه جاء لموافقة النسر وابن داية؛ لأنهما صاحبا العش، وكذلك قوله: ﴿ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ ﴾، شُبِّه بالطائر الذي يخفض جناحيه على فرخه ويقيه بذلك"(٣).

---

(١) التحرير والتنوير: ١/٦٢٦.

(٢) البيت للكميت، الفاضل: ٤٧.

(٣) تفسير السبتي: ٢٧٩.

وواضح هنا الخلط المصطلحي الذي وقع فيه السبتي في تحليله لهذا البيت، إذ إنَّ الشاعر يستعير النسر للشيب والغراب للسواد، ومع هذا فإنَّ المؤلف يطلق على هذا الاستعمال كناية، وقد كان أبو السعود أكثر دقة حين تحدث عن هذا البيت، حيث قال مبيناً تفاصيل الاستعارة فيه وما تضمَّنته من ترشيح: "فإنَّ لفظ الوَكرين مع كونه مستعاراً من معناه الحقيقي الذي هو موضعٌ يتخذه الطائر للتفريخ للرأس واللحية أو للفَوْدين أعني جانبي الرأس ترشيحٌ باعتبار معناه الأصلي لاستعارة لفظِ النسر للشيب، ولفظ ابن دأية للشعر الأسود، وكذا لفظُ التعشيش مع كونه مستعاراً للحلول والنزول المستمِرَّين ترشيحٌ لتينك الاستعارتين بالاعتبار المذكور"[1].

وهكذا يفصح هذا المبحث عن جهود ابن أبي الربيع السبتي في مباحث علم البيان وفنون التصوير، إذ كشفت نماذجه عن حجم العناية التي نالتها هذه المباحث والفنون من المؤلف، من خلال استثماره لقيمتها الدلالية والجمالية في الكشف عن إعجاز القرآن وبلاغته، ومن خلال إيضاح المعنى وبيان الدلالات التي تتضمنها الآية الكريمة، حيث يلحظ الناظر أنَّ السبتي لم يكد يترك فناً من فنون البيان إلا توقف عند نماذجه، وسعى إلى تجلية جمالياته، وبيان أثره في إعجاز القرآن وفصاحته، مهتماً بالأصول اللغوية والحقيقية لهذه الأساليب قبل الكشف عن طريقة التوسع فيها وخروجها إلى المجاز.

* * *

(١) إرشاد العقل السليم: ١/٤٩.

المبحث الثالث: جهوده في البديع والإيقاع

لم يُغفل ابن أبي الربيع السبتي في تفسيره الفنون البديعية التي تزخر بها آيات الذكر الحكيم، إذ حرص في العديد من المواضع على الوقوف عند هذه الفنون، والإشارة بإيجاز إلى شيءٍ من جمالياتها، ولعل ما يلفت النظر في تطبيقاته أنه لم يدقّق كثيراً في مصطلحاتها، صارفاً جهده على مفهومها وما أضافته من إيقاعٍ على الآية الكريمة، ولعلَّ هذا راجعٌ إلى ما سبق أن ذكرتُ من أنَّ المصطلحات في ذلك العصر لم تستقر تماما، إضافةً إلى أنَّ جهوده الرئيسة كانت منصبَّةً على تفسير القرآن وبيان معانيه.

وسأتناول في هذا المبحث بعض الفنون البديعية التي مرَّت بابن أبي الربيع في تفسيره فتوقف عندها وأشار إليها، ولعل المتأمل سيلحظ قلة هذه الفنون، ولعل هذا راجعٌ إلى ندرة استخدامها في الآيات التي تعرَّض لها في تفسيره، فضلاً عما أشرتُ إليه مراراً من أنَّ المؤلف لم يكن يهدف إلى استكناه الجماليات البلاغية في القرآن بقدر ما كان يتجه إلى تفسير القرآن والكشف عن معانيه، مولياً القضايا النحوية والقراءات اهتماماً خاصا.

المشاكلة:

عرَّف البلاغيون المشاكلة بأنها ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً أو تقديرا[1]، ولعل هذا الفنَّ البديعيَّ هو أكثر الفنون التي

(١) انظر: مفتاح العلوم: ٤٢٤، الإيضاح: ٤٩٣، التلخيص: ٨٩، معجم البلاغة: ٣١٦.

تناولها السبتي في تفسيره حسب فهمه للآية وتوجيهه لها، غير أنَّ اللافت في تطبيقاته على شواهدها أنه لم يذكر المصطلح الخاص بها، وإنما كان يطلق عليها المقابلة.

ولعل أول النماذج التي يمكن الإشارة إليها في هذا السياق ما سبق أن تناولته في المبحث السابق، حين توقف المؤلف عند قوله ﷻ: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ (البقرة: ٩)، إذ أشرتُ هناك إلى أنَّ السبتي يرى أنَّ نسبة الخداع للمؤمنين هو من إطلاق السبب على المسبب، ورأيناه في التحليل يذكر المقابلة حيث يقول: "ولما عاملهم الرسول والمؤمنون على ظاهرهم سمَّى ذلك خداعا، لأنه يقابل فعلهم، وسُمي باسمه، ومع ذلك إنَّ مقابلة المؤمنين لهم بالبرِّ والكرامة سببُهُ ما أظهروا من (الإيمان)"[1].

ثم نراه ينص على مصطلح (المقابلة) صراحة، ويرى أنه مشتركٌ مع السببية في صياغة هذه الآية الكريمة، فيقول: "فمن أجل ذلك جاء (يخادعون) - والله أعلم- وإن كان الخداع من المنافقين، فمعك هنا شيئان: المقابلة والسببية، وكلاهما يوجب إطلاق الفعل على جهة الاتساع، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ (البقرة: ١٤، ١٥)، معناه: يقابلهم، ومعنى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ﴾ (الأنفال: ٣٠)،

(١) تفسير السبتي: ٢٤٥، وفي المتن (النفاق)، ولعله وهمٌ من المؤلف أو المحقق، إذ لا يستقيم الكلام إلا بما أثبتُّ.

ومعنى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ (النساء: ١٤٢)، هذه كلها أطلقت للمقابلة، وتسمية الشيء باسم ما يقابله"[١].

والمتأمل في تعقيب السبتي على هذه الآية يلحظ أنه لا يقصد المقابلة بمفهومها البلاغي الذي استقرَّ عند البلاغيين المتأخرين الذين يرون أنَّ تعريفها "أنَّ يؤتى بمعنيين متوافقين أو معانٍ متوافقةٍ ثم بما يقابلها على الترتيب"[٢]؛ لأنَّ مفهومها لا يتحقق في هذه الآية الكريمة، وإنما الذي يتحقَّق هو المشاكلة، وقد أشرتُ في موضعٍ سابق[٣] من هذه الدراسة إلى مخالفة هذا الرأي لمذهب أهل السنة الذين يرون أنَّ نسبة هذه الأفعال إلى الله ﷻ حقيقيٌّ لا مجاز فيه ولا مشاكلة.

ولم يكن السبتي الوحيد الذي كان يطلق على مثل هذه الأساليب المقابلة، فهذا ابن البناء يستحضر آياتٍ قرآنيةً من هذا النوع ثم يعقب عليها بقوله: "وهذا النوع كله يُقصد به المقابلة وتحقيق المساواة في المعادلة، فلذلك استُعير للمعنى الثاني اللفظ عن المعنى الأول"[٤]، ومثله فعل السبكي[٥]، ولعل هؤلاء العلماء وأمثالهم حين يطلقون المقابلة على أمثال هذه الآيات لا يقصدون المعنى الاصطلاحي بل الدلالة اللغوية.

---

(١) تفسير السبتي: ٢٤٥.

(٢) الإيضاح: ٥٠٣/٢، وانظر: نقد الشعر: ١٤١، مفتاح العلوم: ٤٢٤، البديع في نقد الشعر: ١٢٨.

(٣) انظر صفحة ٢٩٤ من هذا البحث.

(٤) الروض المريع: ١٦٤.

(٥) انظر: عروس الأفراح: ٢٣٧/٢.

وفي موضع آخر نجده يكرر التسمية نفسها، فيطلق على ما عُرف عند بعض البلاغيين بالمشاكلة اسم المقابلة، وذلك حين تعرَّض لقوله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾ (البقرة: ١٥)، حيث قال عنها: "هذا الإطلاق إنما جاء للمقابلة، كما جاء: ﴿وَيَمۡكُرُونَ وَيَمۡكُرُ ٱللَّهُ﴾ (الأنفال: ٣٠)، وقال الشاعر:

ألا لا يَجْهَلَنْ أحدٌ علينا فنجهلَ فوقَ جهلِ الجاهلينا[١]

فسمى مقابلة جهلهم باسمه، وهذا كثير"[٢].

وواضحٌ هنا أنَّ المؤلف يطلق على المشاكلة اسم المقابلة، ويستحضر بيت عمرو الذي يستشهد به البلاغيون على هذا الفن، غير أنَّ هذا الموضع يختلف عن سابقه في طريقة المعالجة، إذ يبدو السبتي فيه أكثر انفتاحاً وتقبلاً لأقوالٍ أخرى في هذه النسبة؛ إذ يورد رأياً آخر في هذه القضية فيقول: "ومنهم من قال[٣]: لما كان سبحانه يملي لهم في نفاقهم، ويأمر المؤمنين بمعاملتهم على ظاهر أمرهم، فهم يُخيَّل لهم أنهم مكرمون، وهم في الحقيقة معذبون في الدرك الأسفل من العذاب، فسُمِّي هذا استهزاء"[٤]، وهذا هو رأي الطبري ومن تبعه من المفسرين، إذ رأى

---

(١) البيت لعمرو بن كلثوم، معلقته: ١١٧، شرح القصائد السبع: ٤٢٦.

(٢) تفسير السبتي: ٢٧٣.

(٣) انظر: جامع البيان: ١/٣٠١، غرائب التفسير: ١/٢٢، المحرر الوجيز: ١/١٢٥.

(٤) تفسير السبتي: ٢٧٤، ويبدو بعد قوله هذا كلامٌ مهمٌ يبين رأيه من زاوية أخرى، لكن عدم وضوح بعض الكلمات - إثر قصٍ في المخطوط لم تتمكن معه المحققة من تبينها- جعل كلام المؤلف غامضاً مبهما.

أنَّ الاستهزاء في كلام العرب هو إظهار المستهزئ للمستهزأ بها من القول والفعل ما يرضيه ظاهراً، وهو بذلك من قيله وفعله به مورثه مساءة باطناً... وكذلك معنى الخداع والسخرية والمكر"[1]، وهو توجيهٌ لطيفٌ لا يلغي من نسبة هذه الأوصاف إلى المولى ﷻ، ويحاول أن يبين المقصود منها.

ويقع السبتي في هذا الإشكال العقدي نفسه في آيةٍ أخرى في تفسيره، وذلك حين يتوقف عند قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا بَعُوضَةٗ فَمَا فَوۡقَهَاۚ﴾ (البقرة: ٢٦)، إذ يقول في سياق تفسيره لهذه الآية: "فإن قلتَ: وكيف جاء (يستحيي) في حق الله وهو سبحانه لا يتغير، والاستحياء تغيرٌ وانقلابٌ من حالٍ إلى حال، وهذا محالٌ في حقه سبحانه؟ قلتُ: إنما جاء هذا مقابلاً لكلام الكفار؛ لأنهم قالوا: ليس هذا من كلام الله؛ لأنَّ هذا يستحيا من أن يُقال، فقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ﴾، فجاء بهذا مقابلاً لكلامهم، كما قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾ مقابلاً لقولهم: ﴿إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ﴾، ولا يأتي على الانفراد، وهذا كثيرٌ في كلام العرب، والقرآن نزل بكلام العرب، والمعنى -إذا حقَّقته- : فإنَّ الله لا يترك ضرب الأمثال، بما يكون فيه بيانٌ للمعاني وإيضاحها، لكنه قال: يستحيي، مقابلاً لكلامهم"[2].

(١) جامع البيان: ١/١٦٦.
(٢) تفسير السبتي: ٣٥٤.

ولا يخفى ما في هذا التوجيه من مخالفةٍ لعقيدة أهل السنة والجماعة في الصفات المنسوبة إلى الله ﷻ، وقد وقع في هذا الإشكال بعض البلاغيين، إذ استشهدوا بهذه الآية على المشاكلة، يقول الرعيني: "نسب عدم الحياء إلى الله تعالى على جهة المشاكلة؛ لأنه جاء جواباً، وروي أنَّ الكفار لما نزلت هذه الآية قالوا: ما يستحي ربُّ محمدٍ أن يضرب الأمثال بالذباب؟.. الأصل: إنَّ الله تعالى لا يمتنع أو نحوه، فيقول على جهة المشاكلة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا﴾، فذكر المشاكِل ولم يذكر المشاكَل، وهو قول الكفار"[1].

وواضح من توجيه السبتي والرعيني وغيرهما أنهم يريدون تنزيه المولى ﷻ عن الحياء، بناءً على أنَّ ما لا يجوز على الله إثباتاً فلا يطلق عليه نفياً، وظناً منهم أنَّ إطلاق هذه الصفة توهم نقصاً، تعالى وتقدَّس عنه ﷻ، وكأنهم لم يسمعوا بحديث النبي ﷺ: "**إنَّ ربكم حييٌّ كريمٌ، يستحي من عبده إذا رفع يديه أن يردهما صفراً خائبتين**"[2]، وقوله ﷺ: "**إنَّ الله ﷻ حييٌّ ستير، يحبُّ الحياء والستر**"[3].

فالحديثان واضحان في إثبات الحياء لله ﷻ ونسبة هذه الصفة إليه على وجه الحقيقة، إذ لا وجود للمشاكلة هنا، مما يدلُّ على أنه ﷻ يوصف بالحياء على الحقيقة، إلا أنه حياءٌ يليق به، ليس كحياء المخلوقين، يقول

---

(١) طراز الحلة: ٤١٨، وانظر: التبيان: ٣٩٩/٢.

(٢) أخرجه أبو داود: ح١٤٨٨، وحسنه الترمذي: ح٣٥٥٦، وابن ماجه: ح٣٨٦٥، وصححه الحاكم: ٤٩٧/١.

(٣) أخرجه أبو داود: ح٤٠١٢، والنسائي: ٤٠٦، وصححه الألباني: ٣٦٧/٧.

ابن القيم: "وأما حياء الربِّ تعالى من عبده فذاك نوعٌ آخر، لا تدركه الأفهام، ولا تُكيِّفُهُ العقول، فإنه حياءُ كرمٍ وبرٍّ وجودٍ وجلال"[1]، وعلى كلٍّ فإنَّ الشاهد في كلام السبتي هو توجيهه للآية على أنها من المشاكلة، مع أنه لا يذكرها إلا بمصطلح المقابلة، ولعلَّ مصطلح المشاكلة لم يكن قد عُرف واستقرَّ في عهد المؤلف، ولهذا فهو يشير إلى ما يراه من شواهدها بما يعبر عن مفهومها، وليس أدلَّ على ذلك من استخدام لفظ المقابلة، وذلك أنَّ المتكلم يسمي الشيء باسم غيره لعلاقة المقابلة التي بينهما.

المقابلة:

أشار السبتي إلى المقابلة بمفهومها البلاغي الذي بينته آنفا، وتوقف عند بعض شواهدها، وحاول أن يستكنه بعض جمالياتها المستفادة من السياق الذي وردت فيه، مع الإشارة إلى أنَّ هذه الشواهد لا تتحقق فيها المقابلة حرفياً، تلك التي تكون فيها كل كلمة مقابلةً للكلمة الأخرى، وإنما المقصود المقابلة العامة بين المشاهد، فمن ذلك ما جاء في سياق تفسيره لقوله ﷻ: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ (البقرة: ٢٥)، حيث لاحظ أنَّ هذه الآية تأتي مباشرةً بعد الحديث عن جزاء الكفار وما أُعِدَّ لهم من العذاب الشديد، فقال: "ولما ذكر الله تعالى ما للكافرين من العذاب، ذكر ما للمؤمنين من

(١) مدارج السالكين: ٢/٢٥٠، وانظر: تحفة الأحوذي: ٩/٣٨١، التوجيه البلاغي: ٥٤٧.

النعيم؛ للترهيب والترغيب، وكذلك إذا نظرتَ الكتاب العزيز تجد أحدهما مقروناً بالآخر، ليكون العبد خائفاً وراجيا"[1].

واللافت في هذا التعقيب أنَّ السبتي يسعى من خلاله إلى عقد الصلات وإنشاء الروابط بين المشهدين: مشهد جزاء الكافرين الذين شكُّوا في القرآن فتحدَّاهم المولى بأن يأتوا بسورةٍ منه، وهدَّدهم بالنار إن لم يفعلوا، ومشهد نعيم المؤمنين الذين أمر الله ﷻ نبيه ﷺ أن يزف لهم البشرى بالخلود في جناتٍ تجري من تحتها الأنهار.

وهنا يكشف المؤلف عن جماليات مجيء ذلك المشهد العقابي في أعقاب هذا المشهد الثوابي، وأنَّ ذلك يبعث في النفوس شعورين متناقضين لا بد منهما، وهما الرهبة والرغبة، فبالأول يكون العبد خائفا، وبالثاني يكون راجيا، ويضيف السبتي أنَّ القرآن دائماً ما يقرن بين هذه المتقابلات، ويجمع بين تلك المتضادات، ولهذا يؤكد البلاغيون والنقاد على أهمية المقابلة في هذه السياقات.

فهم يرون أنَّ هذا الفن البديعي يؤدي "دوراً كبيراً في الأسلوب القرآني، فهي من الأساليب القادرة على مخاطبة قوى النفس جميعها، وذلك بتحريك قوة العقل، وتنشيط قوة الشعور، وتفعيل غريزة حبِّ الاستطلاع؛ وذلك لتلبية حاجات النفس المتطلعة دائماً إلى المتعة

(١) تفسير السبتي: ٣٤٢.

الوجدانية والنكتة العقلية، والراغبة في الأسلوب الجميل والمعنى العميق"[1].

وإذا كان السبتي لم يصرح بمصطلح المقابلة في النموذج السابق فإننا نجده في نموذج آخر يصرح به، ويغوص في دقائق المقابلة القرآنية التي تضمنتها الآية، ويتأمل في جزئياتها، مستنبطاً منها بعض القواعد الشرعية، كما يرى المتأمل في وقوفه عند قوله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ (البقرة: ٨٢)، إذ يقول عنها: "جاء هذا في مقابلة: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾، ففيه إشارةٌ إلى أنَّ السيئة المذكورة الكفر؛ لأنه في مقابلة: **(الذين آمنوا)**، وقوله: **(عملوا)** مقابلٌ لقوله سبحانه: **(وأحاطت به خطيئته)**، وهذه المقابلة تدل على ما ذكرته، وهو أنَّ الكفار مخاطبون بفروع الشريعة، كما كان الإيمان والأعمال الصالحات يثاب عليها صاحبها، فهذه السيئة والخطيئات يعاقب عليها صاحبها"[2].

وهذا النموذج يكشف عن دِقَّة فهم السبتي، وكيفية استثماره للمقابلة بين الآيتين في استنباط أحكام وتقرير قواعد مهمة في الشريعة، ولعله بهذا أراد أن يرد على المعتزلة الذين فسروا الخطيئة هنا بالكبيرة، وبنوا على ذلك ما يخدم معتقدهم المعروف من أنَّ صاحب الكبيرة مخلدٌ في النار[3].

---

(١) المقابلة في القرآن الكريم: ٢٢٨.

(٢) تفسير السبتي: ٥٠٢، ٥٠٣.

(٣) انظر: متشابه القرآن: ١/٩٧، ٢٩٢.

ولهذا يذكر القصَّاب في وقوفه عند هذه الآية أنَّ قوله: **(بلى من كسب سيئة)** "ينبئ أنَّ الخطيئة هاهنا الشرك، لقوله: **(والذين آمنوا وعملوا الصالحات)**، فدلَّ على أنَّ الكاسب السيئة والمحاط به لم يؤمن"[1]، ويقول ابن عطية: "يدلُّ هذا التقسيم على أنَّ قوله **(مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً)** الآية في الكفار لا في العصاة، ويدلُّ على ذلك أيضا قوله: **(أَحاطَتْ)**؛ لأنَّ العاصي مؤمنٌ فلم تحط به خطيئته، ويدلُّ على ذلك أيضاً أنَّ الردَّ كان على كفارٍ ادعوا أنَّ النار لا تمسُّهم إلا أياماً معدودةً فهم المراد بالخلود"[2]، ولم يفت على ابن المنير أن يستدرك ذلك على الزمخشري في حاشيته على الكشاف[3].

ومع هذا فقد يستخدم السبتي المقابلة بدلالتها اللغوية كما رأينا ذلك حين تحدث عن المشاكلة، إذ هو في أحد المواضع يطلقها على الترشيح في الاستعارة، كما نجد في تفسيره لقوله ﷻ: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ﴾ (البقرة: ١٦)، إذ يقول عنها: "لما ابتدأ بالشراء قابل بالربح"[4]، وواضحٌ هنا أنه لا يقصد المقابلة بمفهومها البلاغي، بل يقصد الترشيح الذي يطلقه البلاغيون على ما يتلاءم مع المشبه به في الاستعارة، يقول أبو حيان عن هذه الآية: "لما صوَّر الضلالة والهدى مشترى وثمنا، رشَّح هذا المجاز البديع بقوله تعالى: (فما ربحتْ تجارتهم)، وهذا من باب ترشيح المجاز،

---

(١) نكت القرآن: ١/١٢٤.

(٢) المحرر الوجيز: ١/١٧١.

(٣) انظر: الانتصاف: ١/١٥٨.

(٢) تفسير السبتي: ٢٧٧.

وهو أن يبرز المجاز في صورة الحقيقة، ثم يحكم عليه ببعض أوصاف الحقيقة، فينضاف مجازٌ إلى مجاز"[1].

اللف والنشر:

عرَّف البلاغيون هذا الفن بقولهم: "أن تلف بين شيئين في الذكر، ثم تتبعهما كلاماً مشتملاً على متعلق بواحدٍ وبآخر من غير تعيين؛ ثقةً بأنَّ السامع يرد كلاً منهما على ما هو له"[2]، وقد وجدتُ موضعاً واحداً في تفسير السبتي يشير فيه إلى هذا الفن البديعي ويتوقف عنده، وذلك حين تعرَّض لتفسير قوله ﷻ: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ (البقرة: ١٢٠)، حيث قال مبيناً ما في الآية من جماليات: "المعنى: لن ترضى عنك اليهود حتى تتبع ملتهم، ولا النصارى حتى تتبع ملتهم، فهذا النوع من اللف، وهو من فصيح كلام العرب؛ لأنه قد تحصَّل من مجموعي كلامهم أنهم لا يرضون عنك حتى تزول عن الحق الذي أنت عليه إلى الباطل الذي تبعوه"[3].

فالسبتي هنا يكشف عن اسم هذا الفن البديعي، ولعله أراد الإيجاز فاكتفى بجزء من لقبه الاصطلاحي، كما نبه هنا على أنه من فصيح كلام العرب، وكأنه يريد أن يؤكد على جمال هذا الأسلوب، وأنَّ هذا مما يزيد من إعجاز النظم الكريم، حيث تحدَّاهم الله ﷻ بأن يأتوا بمثل القرآن مع أنه من جنس كلامهم وبنفس أسلوبهم.

---

(١) البحر المحيط: ١/١١٩.

(٢) مفتاح العلوم: ١/٤٢٥.

(٣) تفسير السبتي: ٥٩٣.

والبلاغيون يستشهدون بهذه الآية على القسم الثاني من اللف والنشر وهو ما يكون ذكر المتعدد فيه على الإجمال، وذلك أنَّ الضمير في (قالوا) لأهل الكتاب من اليهود والنصارى، فذكر الفريقين على وجه الإجمال بالضمير العائد إليهما، ثم ذكر ما لكلٍّ منهما، أي: قالت اليهود: لن يدخل الجنة إلا من كان هودا، وقالت النصارى: لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى، فلفَّ بين القولين إجمالاً؛ ثقةً بقدرة السامع على أن يردَّ إلى كلِّ فريقٍ قوله، وأمناً من الالتباس، وذلك لعلمه بالتعادي بين الفريقين، وتضليل كلِّ واحدٍ منهما لصاحبه بدعوى أنَّ داخل الجنة هو لا صاحبه[1]، إلا أنَّ السبكي قرَّر أنَّ هذه الآية ليست من اللف والنشر في شيء[2]، مفصِّلاً في أسباب ذلك بما ليس هذا موضع التفصيل فيه.

الفاصلة:

توقف البلاغيون المعاصرون عند هذا المصطلح، وحاولوا تحديد مفهومه[3]، فأوضح بعضهم أنَّ الفاصلة "تلك الكلمة التي تختم بها الآية من القرآن"[4]، ولعلَّ أوضح التعريفات وأكثرهما شمولاً وبياناً وتحديداً ما ذكره بعض المعاصرين حيث قال: "الفاصلة هي الكلمة التي ينتهي بها معنى الجملة، ويحسن السكوت عليها، فهذه الكلمة فاصلة؛ لأنها تنبئنا

---

(١) انظر: علم البديع: ١٧٨.

(٢) انظر: عروس الأفراح: ٢/٢٤٩.

(٣) من أولئك د. محمد الحسناوي في (الفاصلة في القرآن)، ود. السيد خضر في (الفواصل القرآنية)، وغيرهما.

(٤) من بلاغة القرآن: ٧٥.

بأنَّ معنى الجملة قد انتهى، ولأنها تعطينا فرصة الوقوف لإراحة النفَس عند القراءة، ولأنها تفصل بين معنيين إما فصلاً تاماً، أو فصلاً غير تام"[1].

وقد وجدتُ السبتي في بعض مواضع تفسيره يشير إلى جماليات الفاصلة القرآنية، ومناسبتها للآية التي وقعت في خاتمتها، كما جاء في سياق تفسيره لقوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ٢١)، حيث توقف المؤلف عند فاصلة الآية **(لعلكم تتقون)** مبيناً أنها راجعةٌ إلى قوله: (اعبدوا)، معللاً ذلك بقوله: "فإنَّ العبادة لله تعالى تنهى عن الفحشاء والمنكر، قال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُ﴾ (العنكبوت: ٤٥)، فإذا كانت العبادة تنهى عن الفحشاء والمنكر فيكون عنها التقى والخوف، والتقى والخوف زمام الخير كله"[2].

ثم يستحضر السبتي مجموعةً من الآيات التي جاء الأمر فيها بالتقوى، ويعقب عليها بقوله: "وهذا كثيرٌ في القرآن، فالتقوى والخوف فيهما الخير كله، فيكون المعنى هنا في حق المؤمنين: دوموا على ذلك لعلكم تنالون درجة التقى لله والخوف منه"[3].

والشاهد هنا عناية السبتي بالفاصلة القرآنية التي انتهت بها الآية، وسعيه إلى بيان صلتها بمضمون الآية ودلالاتها، ودقة النظم الكريم في

---

(١) البديع تأصيل وتجديد: ٤١.

(٢) تفسير السبتي: ٣١٤.

(٣) المرجع السابق: ٣١٥.

اختيارها، إذ يبين أنَّ إيثار التقوى هنا مرتبطٌ بالعبادة المأمور بها في أول الآية، وذلك أنَّ العبادة سببٌ في الابتعاد عن الفحشاء والمنكر، وهذا الابتعاد يؤدي إلى التقوى والخوف.

وفي نموذج آخر نرى السبتي يتوقف عند إحدى الآيات ليبين جماليات الفاصلة التي ختمت بها، وذلك حين تعرَّض لقوله ﷻ: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (البقرة: ٥)، حيث قال عن فاصلة هذه الآية ومناسبتها لما قبلها: "قرن الفلاح بالهدى؛ لأنَّ من امتطى الهدى وصار به في أحواله كلها فأفعاله باقيةٌ لا تنقطع عنه يجتني ثمرها، والفلاح والفلح البقاء"[1]، فهو هنا يكشف عن دقة موضع هذه الفاصلة، والدلالات الدقيقة التي تؤديها في هذا السياق، حيث إنها نتيجةٌطبعيةٌ وتلقائيةٌ لما جاء في صدر الآية، فامتطاء الهدى والثبات عليه يؤدي إلى بقاء الأفعال الخيرة وعدم انقطاعها، وهذا هو الفلاح.

رد العجز على الصدر:

ذكر البلاغيون في مفهوم هذا الفن بأنه "أن يُجعل أحد اللفظين المكررين أو المتجانسين أو الملحقين بهما في أول الفقرة، والآخر في آخرها"[2]، وبهذا المعنى أورده جلهم، غير أنَّ الخلاف فيما بينهم كان في

(١) المرجع السابق: ٢٢٣.
(٢) الإيضاح: ٢/٥٥٩.

التسمية، فمنهم من سماه التصدير، ومنهم من أطلق عليه الترديد، ومنهم من لقبه رد الأعجاز على ما تقدَّمها[1].

وقد ألفيتُ في تفسير السبتي أحد المواضع التي يشير فيها المؤلف إلى هذا الفن، ولكن في سياق النفي لا الإثبات، وذلك حين تعرَّض لتفسير قوله ﷻ: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعۡلَمُونَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلٗاۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرٗا وَيَهۡدِي بِهِۦ كَثِيرٗاۚ﴾ (البقرة: ٢٦)، فبعد أن بين السبتي أهمية ضرب الأمثال، واختلاف الآراء في قائل الجملة الأخيرة من الآية نراه يقول: "يظهر لي أنَّ قوله ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرٗا وَيَهۡدِي بِهِۦ كَثِيرٗاۚ﴾ (البقرة: ٢٦) من كلامه سبحانه، وهو الهادي المضل، لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون، وكل ذلك عدلٌ منه، وليس في هذا ردُّ الأواخر على الأوائل، ولو كان كذلك لكان: (يهدي به كثيراً ويُضِلُّ به كثيراً)؛ لأنَّ الذين آمنوا العالمون بأنه الحقُّ من ربهم مهديون، والذين كفروا القائلون: ماذا أراد الله بهذا، ضالون"[2].

ويبدو أنَّ السبتي هنا يفهم ردَّ الأعجاز على الصدور بمفهومٍ واسعٍ لا يتقيد بالقيود التي فرضها البلاغيون المتأخرون؛ لأنَّ هذا الفن عندهم من الفنون اللفظية التي يلزم فيها تكرر اللفظ في البداية والنهاية، أما في هذه الآية فليس فيها شيءٌ من ذلك، بل فيها ردٌّ في المعنى أو النتيجة، وبناءً

(١) انظر: العمدة: ٣/٢، خزانة الأدب: ٢٦٣/٢، المنزع البديع: ٤٠٤، البديع في نقد الشعر: ٥١، البديع: ٦٢.
(٢) تفسير السبتي: ٣٦٢، ٣٦٣.

على هذا الفهم ينفي المؤلف أن تكون هذه الآية من رد الأعجاز على الصدور، لاختلال الترتيب، ففي صدر الآية كان الحديث عن المؤمنين ثم الكافرين، وفي نهايتها تقدَّم الضلال على الهداية، فصار الأول عائداً على الثاني، والثاني عائداً على الأول، ومن ثم فكأنه يشترط لهذا الفن أن يتوفر فيه الترتيب، وإلا فهو ليس منه، ولعل السبتي من أوائل العلماء الذين فهموا هذا الفن بهذا الفهم العام واشترطوا له الترتيب، ولعل هذا الشاهد وأمثاله أقرب إلى أن تكون نماذج لفن اللف والنشر الذي أشرتُ إليه آنفا.

ولهذا يقول ابن عاشور عن هذه الجملة بأنها "بيانٌ وتفسيرٌ للجملتين المصدرتين بأمَّا على طريقة النشر المعكوس؛ لأنَّ معنى هاتين الجملتين قد اشتمل عليهما معنى الجملتين السالفتين إجمالاً، فإنَّ علم المؤمنين أنه الحق من ربهم هدى، وقول الكافرين: ماذا أراد الله ...إلخ ضلال"[1].

ويستحضر ابن أبي الربيع آيةً كريمة جاء فيها مثل هذا الأسلوب، مع اختلال في الترتيب، يقول في ذلك: "ونظير هذا قوله سبحانه: ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ ﴾ (آل عمران: ١٠٦)، فليس في هذا رد الأعجاز على الصدور، وأكثر ما يقع هذا بردِّ الأعجاز على الصدور، وهو في القرآن كثير، وستراه فيما يُستقبل إن شاء الله، فقد صحَّ من هذا أنَّ ردَّ الأعجاز على الصدور قد يكون، وهو الأكثر،

(١) التحرير والتنوير: ١/٣٦٥.

وقد يكون غيره"[1]، وواضح هنا أنَّ هذا التحليل يؤكد ما ذكرتُ من أنه يشترط وجود الترتيب في هذا الفن حسب مفهومه له؛ لأنه بدأ بوجوه المؤمنين المبيضة ثم وجوه الكافرين المسودَّة، ثم عند التفصيل قدَّم الثاني على الأول.

هذه هي أهم الفنون البديعية التي يمكن ملاحظتها بوضوح في تفسير السبتي، وقد رأينا كيف أفصحتْ النماذج السابقة عن عنايته بها واهتمامه بالتوقف عندها، حيث أشار إلى المشاكلة والمقابلة واللف والنشر والفاصلة ورد العجز على الصدر، ساعياً إلى بيان شيء من جمالياتها بإيجاز بما يخدم السياق الذي يتحدث فيه، وقد لاحظنا الخلط المصطلحي الذي وقع فيه حين يسمي هذه الفنون، وهو خلطٌ متوقع في ظلِّ عدم استقرار المصطلحات البلاغية في الفترة التي عاشها المؤلف.

* * *

(١) تفسير السبتي: ٣٦٢، ٣٦٣.

الخاتمة

سعتْ هذه الدراسة إلى الكشف عن جهود ابن أبى الربيع السبتيالبلاغية في تفسيره للقرآن الكريم، حيثُ حاولتْ أن تضىء أهم الجهود التى قدَّمها المؤلف في الجانب البلاغى حين كان يقوم بعملية تفسير آيات الذكر الحكيم وشرحها، وأفصحتْ عن المنهج البلاغى الذي سار عليه في معالجاته البيانية، وكيف استثمر الفنون البلاغية في إبراز إعجاز القرآن الكريم، وبلوغه هذه المرحلة العليا من الفصاحة والبلاغة والبيان، كما حاولتْ أن تقدِّم تقييماً دقيقاً لهذه الجهود، وقد انتهتْ الدراسة إلى مجموعةٍ من النتائج التى يمكن إجمالها في الآتى:

١- كان ابن أبى الربيع السبتى من أبرز العلماء المغاربة، إذ أسهم تنوع ثقافته وجودة عرضه وقوة شخصيته في تقديم تفسير متميز، يحمل كثيراً من الإضافة والإبداع.

٢- مع أنَّ ابن أبى الربيع لم يكن بلاغيا، ولم يكن إبراز الجانب البلاغى هدفاً من أهدافه الرئيسة في التفسير، إلا أنَّ جهوده البلاغية برزتْ بشكل واضح، إذ حرص على الإشارة إلى العديد من الفنون البلاغية التى يستدعيها سياق التفسير، ساعياًإلى الكشف عن بعض جمالياتها، وأثرها الدلالى على مضمون الآية الكريمة.

٣- أوضحتْ الدراسة العناية التى أولاها السبتى بالفنون الخاصة بالنظم والتركيب، فرأيناه يفرِّق بين الخبر والإنشاء، ويهتمُّ ببيان الأغراض البلاغية للأساليب الإنشائية، ويسعى إلى استكناه بعض جماليات التقديم والتأخير، وشيءٍ من أسرار الإيجاز والإطناب.

٤- أولى السبتي عنايةً خاصةً بخروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، إذ حاول أن ينبه على صور متعددةٍ من هذا الخروج، كالالتفات ووضع الضمير موضع الظاهر وعكسه، ساعياً إلى بيان ما في بعضها من أسرار.

٥- أبرزتْ الدراسة جهود السبتي في مجال التصوير والبيان بشكل واضح، إذ أفصحتْ النماذج المدروسة عن اهتمامه البالغ بالتشبيه، فأشار إلى أركانه، وفرَّق بينه وبين الاستعارة، وحاول أن يستجلي جمالياته التي أضافت على الآية إعجازاً فوق إعجاز.

٦- كشفتْ الدراسة حرص ابن أبي الربيع على الوقوف عند المجاز العقلي، وسعيه إلى تلمُّس تفاصيله واستكناه جمالياته، كما أوضحتْ النماذج المدروسة اهتمامه البالغ بالمجاز المرسل ووقوفه عند علاقاته المختلفة، إضافةً إلى ما أفصحت عنه النماذج من استثماره لأساليب الاستعارة في تفسير آيات الذكر الحكيم.

٧- لم يغفل السبتي الوقوف عند فنون البديع والإيقاع، حيث أكدتْ الدراسة اهتمامه بها، والإشارة إليها متى مرَّ به آيةٌ تحمل أحدها، فرأيناه يقف عند المشاكلة والمقابلة واللف والنشر وغيرها، ساعياً إلى إبراز أثرها على السياق القرآني.

٨- أظهرتْ الدراسة وقوع السبتي في بعض الخلط المصطلحي للفنون البلاغية، حيث رأيناه يطلق على بعضها مصطلحات لا تتفق مع المفهوم الذي اتفق عليه البلاغيون المتأخرون كما في المشاكلة والمقابلة، مع أنه كان دقيقاً في بعض الأحيان في التفريق كما لاحظناه في تفريقه بين

التشبيه والاستعارة، كما كان يستخدم مصطلحات فضفاضة للدلالة على بعض الفنون البلاغية كالتوسع والمجاز.

هذا، ومن أبرز التوصيات التى يمكن تدوينها هنا ضرورة العناية بإبراز الجهود البلاغية للعلماء والمفسرين، والكشف عن الجديد الذي أضافوه في هذا السياق، كما توصى الدراسة بعقد المقارنات والموازنات بين الجهود البلاغية التى قدَّمها علماء المشرق في التفسير والجهود التى قدَّمها علماء المغرب، والسعى إلى رصد مواضع الاختلاف والاتفاق بينها، ومن ثم تقييمها وبيان أسباب ذلك.

* * *

ثبت المصادر والمراجع

١- **الإتقان في علوم القرآن**، السيوطي، تحقيق: محمد إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٢- **الإحاطة في أخبار غرناطة**، لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: محمد عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

٣- **اختصار الأخبار عما كان بسبتة من سني الآثار**، محمد الأنصاري، تحقيق: عبدالوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، (د.ط)، ١٣٨٩هـ.

٤- **أدب الكاتب**، ابن قتيبة، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعاد، مصر، الطبعة الرابعة، ١٣٨٢هـ.

٥- **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (تفسير أبي السعود)**، أبو السعود العمادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

٦- **أسرار البلاغة**، عبدالقاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه: محمود شاكر، مطبعة المدني: القاهرة، دار المدني: جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٧- **الأسلوب الكنائي: نشأته وتطوره وبلاغته**، محمود شيخون، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ.

٨- **إعراب القرآن**، أبو جعفر النحاس، تحقيق: زهير زاهد، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ.

٩- **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ابن قيم الجوزية، مراجعة: طه عبدالرؤوف، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.

١٠- **الأغاني**، أبو الفرج الأصفهاني، شرح: عبد علي مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

١١- **الاقتضاب في شرح أدب الكتاب**، البطليوسي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.
١٢- **الأمالي**، أبو علي القالي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
١٣- **الانتصاف من الكشاف** (بهامش الكشاف)، ابن المنير، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.
١٤- **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ناصر الدين البيضاوي، إعداد وتقديم: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، (د.ت).
١٥- **الإيضاح في علوم البلاغة**، الخطيب القزويني، تحقيق: د. محمد عبد المنعم خفاجي ود. عبد العزيز شرف، دار الكتاب المصري: القاهرة، ودار الكتاب اللبناني: بيروت، الطبعة السادسة، ١٤٢٠هـ.
١٦- **الإيمان**، ابن تيمية، تحقيق: الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، (د.ط)، ١٤٠٦هـ.
١٧- **بحر العلوم**، السمرقندي، تحقيق: علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
١٨- **البحر المحيط**، أبو حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأول، ١٤١٣هـ.
١٩- **البديع تأصيل وتجديد**، د. منير سلطان، منشأة المعارف بالإسكندرية، (د.ط)، ١٩٨٦م.
٢٠- **البديع في نقد الشعر**، أسامة بن منقذ، تحقيق: أحمد بدوي وحامد عبدالمجيد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، (د.ط)، ١٣٨٠هـ.

٢١- **البديع**، ابن المعتز، شرحه وحققه: عرفان مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٢- **برنامج ابن أبي الربيع**، جمع تلميذه ابن الشاط، تحقيق: عبدالعزيز الأهواني، مجلة معهد المخطوطات، المجلد الأول.

٢٣- **برنامج التجيبي**، القاسم التجيبي السبتي، تحقيق: عبدالحفيظ منصور، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٨١م.

٢٤- **البرهان في علوم القرآن**، الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

٢٥- **البسيط في شرح جمل الزجاجي**، ابن أبي الربيع السبتي، تحقيق: عياد بن عيد الثبيتي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٧هـ.

٢٦- **بغية الإيضاح**، عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، مصر، الطبعة السابعة، ١٤١٠هـ.

٢٧- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ.

٢٨- **البلاغة الاصطلاحية**، عبدالعزيز قلقيلة، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ط)، ١٤٠٧هـ.

٢٩- **البلاغة العالية**، علي زايد، مكتبة الشباب، مصر، (د.ط)، (د.ت).

٣٠- **البلاغة العربية: البيان والبديع**، طالب الزوبعي، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٣١- **البلاغة فنونها وأفنانها**، فضل حسن عباس، دار الفرقان، عمَّان، الطبعة السادسة، ١٤٠٥هـ.

٣٢- **البيان والتبيين**، الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ.

٣٣- **التبيان في إعراب القرآن**، أبو البقاء العكبري، تحقيق: سعد كرم الفقي، دار اليقين، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٤- **التبيان في علم البيان**، الطيبي، تحقيق ودراسة: د. عبد الستار زموط، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٣٥- **التحرير والتنوير**، الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٦- **التحصيل لما في التفصيل الجامع لعلوم التنزيل**، أبو العباس المهدوي، تحقيق: علي هرموش، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلة أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٣٧- **تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي**، المباركفوري، ضبطه: عبدالرحمن عثمان، دارالفكر، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

٣٨- **تفسير القرآن العظيم**، ابن كثير، مكتبة دار الفيحاء، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٩- **تفسير القرآن الكريم**، ابن أبي الربيع السبتي، تحقيق: صالحة بنت راشد آل غنيم، عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

٤٠- **التفسير الكبير**، الفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ.

٤١- **التكملة لكتاب الصلة**، ابن الأبارالقضاعي، نشره: عزت الحسيني، مطبعة السعادة، مصر، (د.ط)، ١٣٧٥هـ.

٤٢- **التوجيه البلاغي لآيات العقيدة في المؤلفات البلاغية في القرنين السابع والثامن الهجريين**، يوسف العليوي، عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٤٣- **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: د. عبد الله التركي، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٤٤- **الجامع لأحكام القرآن**، القرطبي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٤٥- **جمهرة الأمثال**، العسكري، تحقيق: أحمد عبدالسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٤٦- **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، عبدالرحمن الثعالبي، تحقيق: محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٤٧- **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، عبدالقادر البغدادي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، (د.ت).

٤٨- **خصائص السور والآيات المدنية**، عادل أبو العلاء، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٤هـ.

٤٩- **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، السمين الحلبي، تحقيق: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٥٠- **درة الحجال**، ابن القاضي، تحقيق: محمد أبو النور، دار التراث: القاهرة، المكتبة العتيقية: تونس، الطبعة الأولى، ١٣٩٠هـ.

٥١- **دلائل الإعجاز**، عبد القاهر الجرجاني، قرأه و علق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

٥٢- **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، ابن فرحون المالكي، تحقيق: محمد أبو النور، دار التراث، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

٥٣- **ديوان العجاج**، رواية عبدالملك الأصمعي، تحقيق: عزة حسن، مكتبة دار الشرق، (د.ط)، ١٩٧١م.

٥٤- **ديوان امرئ القيس**، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، ١٣٩٢هـ.

٥٥- **ديوان أوس بن حجر**، تحقيق: محمد يوسف نجم، دار بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠ه

٥٦- **ديوان جران العود النميري**، رواية أبي سعيد السكري، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٥٠هـ.

٥٧- **ديوان ذي الرمة**، تحقيق: عبدالقدوس أبو صالح، مجمع اللغة العربية، دمشق، (د.ط)، ١٣٩٢هـ.

٥٨- **ديوان زهير بن أبي سلمى**، دار الكتب المصرية، القاهرة، (د.ط)، ١٣٦٣هـ.

٥٩- **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، ابن عبدالملك المراكشي، تحقيق: محمد بن شريفة وإحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

٦٠- **روح البيان**، إسماعيل حقي البروسوي، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، الطبعة السابعة، ١٤٠٥هـ.

٦١- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، الألوسي، قرأه وصححه: محمد حسين العرب، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

٦٢- **الروض المريع في صناعة البديع**، ابن البناء المراكشي، تحقيق: رضوان بنشقرون، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، (د.ط)، ١٩٨٥م.

٦٣- **سر صناعة الإعراب**، ابن جني، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٣٨٥هـ.

٦٤- **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، الألباني، دار المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، (د.ط)، (د.ت).

٦٥- **سمط اللآلئ في شرح أمالي القالي**، أبو عبيد البكري، تحقيق: عبدالعزيز الميمني، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، ١٣٥٤هـ.

٦٦- **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

٦٧- **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ.

٦٨- **سنن النسائي**، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ.

٦٩- **سنن النسائي**، عناية: عبدالفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٦هـ.

٧٠- **شرح أبيات سيبويه**، السيرافي، تحقيق: محمد هاشم، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٥هـ.

٧١- **شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات**، أبو بكر الأنباري، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار المعارف، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

٧٢- **شرح شواهد الشافية**، عبدالقادر البغدادي، تحقيق: محمد نور الحسن وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٥هـ.

٧٣- **شروح التلخيص**، مطبعة عيسى البابي وشركاه، مصر، (د.ط)، (د.ت).

٧٤- **شعر الأخطل**، السكري، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ.

٧٥- **شعر الأشهب بن رميلة**، ضمن القسم الرابع من (شعراء أمويون)، نوري القيسي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٧٦- **شعر عمرو بن أحمد الباهلي**، تحقيق: حسين عطوان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٧٧- **شعر عمرو بن معدي يكرب**، تحقيق: مطاع الطرابيشي، مجمع اللغة العربية، دمشق، (د.ط)، ١٣٩٤هـ.

٧٨- **الصاحبي في فقه اللغة**، ابن فارس، تحقيق: مصطفى الشويمي، مؤسسة بدران، بيروت، (د.ط)، ١٣٨٢هـ.

٧٩- **صلة الصلة**، ابن الزبير، تحقيق: أ. ليفي بروفسنال، مكتبة خياط، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

٨٠- **طبقات فحول الشعراء**، ابن سلام الجمحي، تحقيق: محمود شاكر، مكتبة المدني، القاهرة، (د.ط)، ١٩٧٣م.

٨١- **طراز الحلة وشفاء الغلة**، أبو جعفر الغرناطي، تحقيق وتقديم: د. رجاء السيد الجوهري، مؤسسة الثقافة الجامعية، (د.ط)، (د.ت).

٨٢- **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، يحيى بن حمزة العلوي، مراجعة وضبط وتدقيق: جماعة من العلماء، مكتبة المعارف، الرياض، (د.ط)، ١٤٠٠هـ.

٨٣- **طرق التعبير الأدبي: دراسة بلاغية ورؤية نقدية**، محمود شاكر القطان، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٨٤- **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح**، بهاء الدين السبكي، تحقيق: د. خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٨٥- **علم البديع: دراسة تاريخية وفنية لأصول البلاغة ومسائل البديع**، بسيوني فيود، مؤسسة المختار: القاهرة، دار المعالم الثقافية: الأحساء، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

٨٦- **علم البيان: دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية**، بدوي طبانة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣٩٧هـ.

٨٧- **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، ابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٢م.

٨٨- **عنوان الدراية فيمن حل من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، الغريني، تحقيق: رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ط)، (د.ت).

٨٩- **غاية النهاية في طبقات القراء**، ابن الجزري، عني بنشره: ج. برجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، (د.ت).

٩٠- **غرائب التفسير وعجائب التأويل**، محمود الكرماني، تحقيق: شمران العجلي، دار القبلة للثقافة الإسلامية: جدة، مؤسسة علوم القرآن: بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٩١- **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، الحسن بن محمد النيسابوري، تحقيق ومراجعة: إبراهيم عطوه عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٩١هـ.

٩٢- **الفاخر**، المفضل بن سلمة، تحقيق: عبدالعليم الطحاوي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ.

٩٣- **الفاصلة في القرآن**، د. محمد الحسناوي، دار عمار، الأردن، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

٩٤- **الفاضل في اللغة والأدب**، المبرد، تحقيق: عبدالعزيز الراجكوتي، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

٩٥- **فتح البيان في مقاصد القرآن**، أبو الطيب القِنَّوجي، تقديم ومراجعة: عَبد الله الأنصَاري، المَكتبة العصريَّة للطبَاعة والنّشْر، صَيدَا - بَيروت، (د.ط)، ١٤١٢هـ.

٩٦- **فتح القدير**، الشوكاني، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، ١٤٠٣هـ.

٩٧- **الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية**، نعمة الله بن محمود النخجواني، دار ركابي للنشر، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٩٨- **الفواصل القرآنية دراسة بلاغية**، د. السيد خضر، مكتبة الإيمان، المنصورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٩٩- **الكامل**، المبرد، تحقيق: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

١٠٠- **كتاب الأمثال**، القاسم بن سلام، تحقيق: عبدالمجيد قطامش، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، (د.ط)، ١٤٠٠هـ.

١٠١- **كتاب الصناعتين**، أبو هلال العسكري، تحقيق: د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ.

١٠٢- **الكتاب**، سيبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

١٠٣- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، جار الله محمود الزمخشري، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

١٠٤- **لسان العرب**، ابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١٠٥- **اللهجات في الكتاب لسيبويه أصواتا وبنية**، صالحة آل غنيم، منشورات جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

١٠٦- **مباحث في علوم القرآن**، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة التاسعة عشرة، ١٩٩٦م.

١٠٧- **متشابه القرآن**، القاضي عبدالجبار، تحقيق: عدنان زرزور، مكتبة دار التراث، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

١٠٨- **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، ابن الأثير، تحقيق: الشيخ كامل محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٠٩- **مجاز القرآن**، أبو عبيدة، تعليق ومقابلة: محمد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

١١٠- **مجالس العلماء**، أبو القاسم الزجاجي، تحقيق: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

١١١- **مجمع الأمثال**، أبو الفضل الميداني، تحقيق: محمد عبدالحميد، مطبعة السنة المحمدية، (د.ط)، ١٣٧٤هـ.

١١٢- **المحرر الوجيز**، ابن عطية الأندلسي، تحقيق: المجمع العلمي بفارس، (د.ط)، ١٤١١هـ.

١١٣- **مدارج السالكين**، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

١١٤- **المسائل الحلبيات**، أبو علي الفارسي، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم: دمشق، دار المنارة: بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

١١٥- **المستقصى في أمثال العرب**، الزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

١١٦- **مسند أبي داود الطيالسي**، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

١١٧- **مسند الإمام أحمد**، شرح: أحمد محمد شاكر، مطبعة الحلبي، الطبعة الثانية، (د.ت).

١١٨- **معالم التنزيل**، البغوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١١٩- **معاني القرآن وإعرابه**، الزجاج، تحقيق: عبدالجليل شلبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٢٠- **معاني القرآن**، الأخفش، تحقيق: عبدالأمير أمين الورد، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

١٢١- **معاني القرآن**، الفراء، عالم الكتب، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ.

١٢٢- **معجم البلاغة العربية**، بدوي طبانة، دار المنارة، جدة، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ.

١٢٣- **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، د. أحمد مطلوب، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الثانية، (د.ت).

١٢٤- **معلقة عمرو بن كلثوم بشرح ابن كيسان**، تحقيق: محمد البنا، دار الاعتصام، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

١٢٥- **مفتاح العلوم**، أبو يعقوب السكاكي، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.

١٢٦- **المفضليات**، المفضل الضبي، تحقيق: أحمد شاكر وعبدالسلام هارون، دار المعارف، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

١٢٧- **المقابلة في القرآن الكريم**، د. بن عيسى باطاهر، دار عمار، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٢٨- **مقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء**، حامد الربيعي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٢٩- **المقتضب**، المبرد، تحقيق: محمد عظيمة، عالم الكتب، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

١٣٠- **مقدمة التفسير**، ابن النقيب، تحقيق: زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٣١- **ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة**، ابن رشيد السبتي، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الشركة التونسية للتوزيع، (د.ط)، ١٩٨٢م.

١٣٢- **الملخص في ضبط قوانين العربية**، ابن أبي الربيع السبتي، تحقيق: علي الحكمي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

من بلاغة القرآن، أحمد أحمد بدوي، مطبعة دار نهضة، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

١٣٣- **مناهل العرفان في علوم القرآن**، محمد الزرقاني، تحقيق: محمد قطب ويوسف محمد، المكتبة العصرية، بيروت، (د.ط)، ١٤٢٢هـ.

١٣٤- **المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع**، السجلماسي، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ.

١٣٥- **الموطأ**، الإمام مالك، رواية الليثي، دار النفائس، بيروت، الطبعة السادسة، ١٤٠٢هـ.

١٣٦- **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، البقاعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٣٧- **نقد الشعر**، قدامة بن جعفر، تحقيق: محمد خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

١٣٨- **نكت القرآن الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام**، محمد القصاب، تحقيق: علي التويجري، دار ابن القيم: الدمام، دار ابن عفان: القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٣٩- **نهاية الأرب في فنون الأدب**، شهاب الدين النويري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، (د.ط)، (د.ت).

١٤٠- **النوادر في اللغة**، أبو زيد الأنصاري، تحقيق: عبدالقادر أحمد، دار الشروق، بيروت، (د.ط)، ١٤٠١هـ.

١٤١- **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، أحمد بابا التنبكتي، تحقيق: عبدالحميد الهرامة، دار الكاتب، طرابلس، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

* * *

133. *She`r `Amro Ibn Ma`d Yakrib*.(1394). M. AlTaraishi (Ed.). Damascus: Academy of the Arabic Language.

134. *ShrooH AltalkheeS*. (n.d.). Egypt:MaTba`at Isa Albabi wa Shurakah.

135. Sibawaih. (n.d.). *Alkitab*. A. Haroon (Ed.). Beirut: Dar Alkutub Al`elmyah.

136. Sultan,M.(1986). *Albade' taSeel wa tajdeed*. Alexandria:Manshaat Alma`aref.

137. *Sunan Alnisa'i*. (1384). Beirut: Dar Alfikr.

138. *Sunan Alnisa'i*. (1406). A. Abu Ghudah (Ed.). Aleppo: Maktabat AlmaTbu`at Alislamyah.

139. *Sunan altirmithi* (2nd ed.).(1398). A. Shaker(Ed.). Egypt:Maktabat wa MaTba`at MuSTafa Albabi AlHalabi.

140. *Sunan Ibn Majah*.(n.d.).M.Abdul Baqi (Ed.). Beirut: Almaktabat AlaSyah.

141. Tabanah, B. (1418). *Mu`jam albalaghah al`arabiah* (4th ed.). Jeddeh: Dar Almanarah.

142. Tabanah,B.(1397).`Ilm albayan.: *Derasah tareekhiah faniah fi uSool albalaghah al`arabiah* (3rd ed.). Cairo: Maktabat Alanglo AlmiSryah.

143. Zaid, A. (n.d.). *Albalaghah alalyah*. Egypt: Maktabat Alshabab.

* * *

120. IbnAl-KhaTeeb,L.(n.d.). *AleHaTah fi akhbar QurnaTah*. M. Enan(Ed.).Cairo:Maktabat Alkhanji.

121. IbnQayyem Aljawziah.(1414). *Madarij alsalikeen* (2nd ed.). M. Albaghdadi (Ed.). Beirut: Dar Alkitab Al`arabi.

122. Ja'far, Q. (n.d.). *Naqed alshe'r*. M. Khafaji (Ed.). Beirut: Dar Alkutub Al`ilmyah.

123. Khudhr, A. (1420). *AlfawaSel alQuraniah derasah balaghyah*. Mansoura: Maktabat Al'iman.

124. Malik. (1402). *AlmuwaTTa'* (6th ed.). Allithi (Ed.). Beirut: Dar Alnafaes.

125. MaTloob, A. (n.d.). *Mu`jam almuSTalaHat albalaghiah wa taTwuriha* (2nd ed.). Beirut: Maktabat Lubnan.

126. *Mu`alaqat Amro Ibn Kulthoom bi sharH Ibn Kisan*. (1400). M. Albanna (Ed.). Beirut: Dar Ale`teSam.

127. Munqeth, U. (1380). *Albade' fi naqed alshe`ir*. A. Badawi & H. Abdulmajeed (Eds.). Cairo: MaTba`at MuSTafa Alhalabi wa Awladuh.

128. *Musnad Abu Dawood AlTayalisi*.(n.d.). Beirut: Dar Alma`rifah.

129. *Musnad Alimam Ahmad* (2nd ed.). A. Shaker (Ed.). MaTba`at AlHalabi.

130. Qalqilah, A. (1407). *Albalaghah aleSTelaHyah*. Cairo: Dar Alfikr Alarabi.

131. Shaykhoon, M.(1389). *Alusloob alkenaei: Nashatuhu wa taTauruhu wa balaghatuhu*. Cairo: Maktabat Alkulyat Alazharyah.

132. *She`r `Amro Ibn Ahmad Albahli*. (1413). H. ATwan (Ed.). Beirut: Dar Alkutub Al`ilmyah.

109. Ibn Alqadhi. (1390). *Durat AlHejal*. M. Abu Alnoor.Cairo: Dar Alturath & Tunis: Almaktabat Al'atyqah.

110. Ibn AlshaT.(n.d.). *Barnamaj Ibn Abi Alrabi`*. A.Al-Ahwani (Ed.). Majalat Ma`had AlmakhTuTat.

111. Ibn Alzubair. (n.d.). *Silat alSilah*. L.Professonal (Ed.). Beirut: Maktabat KhayaT.

112. Ibn Ashoor,A.(1421). *AltaHreer wa altanweer*. Beirut:Muasasat Altareekh Al`arabi.

113. Ibn Faris.(1382). *AlSaHibi fi fiqh allughah*. M. Alshuaimi (Ed.). Beirut: Muasasat Badran.

114. Ibn Katheer. (1414). *Tafseer alQuran al`aDHeem*. Maktabat Dar Alfayha'.

115. Ibn Mandhour. (2000). *Lisan al`arab*. Beirut: Dar Sader.

116. Ibn Qutaybah (1382). *Adab alkateb* (4th ed.). M. Abdulhameed (Ed.). Egypt: MaTba`atAlsa`adah.

117. Ibn Salam, A. (1400). *Kitab al'amthal*. A. QaTamesh (Ed.). Makkah: MarkazalbaHth Al`elmi wa EHya' Alturath Al'islami at Umm Al-Qura University.

118. Ibn Salamah, A. (1380). *Alfakhir*. A. Abdul`aleem (Ed.). Beirut: Dar EHya' Alkutub Al`arabiah.

119. Ibn Taymyyah.(1406). *Al'iman*. Alalbani (Ed.). Beirut: Almaktab Al'islami.

97. Bin Almu`taz. (1422). Albade`. A. MaTraji (Ed.).Beirut: Muasasat Alkutub Althaqafiah.

98. Bin Jini. (1385). Sir Sena1at ale`rab.H. Hindawi (Ed.). Damascus: Dar Alqalam.

99. *Diwan Aws Ibn Hejr*. (1400). M.Najm (Ed.). Dar Beirut.

100. *Diwan Emru' Alqays*. (1392). Beirut: Dar Beirut for Printing and Publishing.

101. *Diwan Thi Alrimah*.(1392). A. AbuSaleh (Ed.). Damascus: Academy of Arabic Language.

102. *Diwan Zuhair Ibn Abi Sulma*. (1363). Cairo: Dar Alkutub AlmiSryah.

103. Fayood, B. (1418). *`Ilm albadee`: Derasah tareekhiah wa faniah li uSool albalaghah wa masael albadee`* (2nd ed.). Cairo: Muasasat Almukhtar & Alahasa: Dar Alma`alem Althaqafiah.

104. Ib Qayyim Al-jawzyah. (1973). *E`lam almuaqeyeen an rab alalameen*. T. Abdularaouf (Ed.). Beirut: Dar Aljeel.

105. Ibn Al'atheer. (1419). *Almathal alsaer fi adab alkatib wa alsha`er*. K. Uwaidhah (Ed.).Beirut: Dar Alkutub Al`ilmyah.

106. Ibn Aljazri. (n.d.). *Ghayat alnehayah fi tabaqat alqurra'* (2nd ed.). G. Bergstrasser (Ed.). Beirut: Dar Alkutub Alelyah.

107. Ibn Almutheer. (1426). *AlenteSaf min alkashaf(bi hamesh alkashaf)* (2nd ed.). Kh. ShayHa (Ed.). Beirut: Dar Alma'rifah.

108. Ibn Alnaqeeb. (1415). *Muqademat altafseer*.Z.Ali (Ed.). Cairo: Maktabat Alkhanji.

86. Alzajjaj. (1408). *Ma`ani alQuran wa E`rabuh*. A.Shalabi (Ed.). Beirut: Alam Alkutub.

87. Alzajjaji, A.(n.d.). *Majalis al`ulama'*. A.Haroon (Ed.). Cairo: Maktabat Alkhanji.

88. Alzamakhshari, J.(1426). *Alkash-shaf an Haqa'iq altanzeel wa `uyoon al'aqaweel fi wujuh altaweel* (2nd ed.). Kh. ShiHa (Ed.). Beirut: Dar Alma`rifah.

89. Alzamakhshari. (1408). *AlmustaqSa fi amthal al`arab*. (2nd ed.). Beirut: Dar Alkutub Al`ilmyah.

90. Alzarkashi. (n.d.).Alburhan fi `uloom alQuran. M. Ibrahim (Ed.). Beirut: Almaktabah Al`aSryah.

91. Alzarqani, M. (1422). *Manahel Al`irfan fi `uloom alQuran*. M. QuTub & Y. Muhammad (Ed.).Beirut: Almaktaba Al`aSryah.

92. Alzauba`I,T. (1996). *Albalaghah al`arabiah: albayan wa albadei`*. Beirut: Dar Alnahdhat Al`arabiah.

93. Amarakishi, I.(n.d.). *Althail wa altakmilah li kitabai altakmilah wa alSilah*. M. SHarifah. & E. Abbas (Eds.). Beirut: Dar Althaqafah.

94. Amubarakfouri.(n.d.). *TuHfat alaHuthi sharH jame` Altermeethi*. A. Othman. Beirut: Dar Alfikr.

95. Badawi, A. .(n.d.). *Min balaghat alQuran*. Cairo: MaTba`at Dar Nahdhah.

96. BaTaher, I. (1420). *Amuqabalah fi alQuran alkareem*. Jordan: Dar Ammar.

76. Alsijelmasi. (1401). *Almanze' albadee` fi tajnees asaleeb albadee`*. A. Alghazi (Ed.). Rabat: Maktabat Alma`aref.

77. Alsirafi.(1395).*SharH abyat Sibawayh*. M. Hashem (Ed.). Cairo: Maktabat Alkulyat Alazharyah.

78. Alskaki, A. (1407). *MiftaH al`uloom* (2nd ed.). N. Zarzoor (Ed.). Beirut: Dar Alkutub Al`ilmyah.

79. Alskri, A.(1350). *Diwan jaran alud alnamiri*.Cairo: Dar Alkutub AlmiSryah.

80. Alskri. (1399). *She`r alakhTal* (2nd ed.). F. Qabawah (Ed.). Beirut: Dar Al'afaq Aljadeedah.

81. Altabari, M. (1424). *Jame` albayan `an ta'weel aye alQuran*. A. Alturki (Ed.). Dar `Alam Alkutub.

82. Altanbakti, A. (n.d.). *Nayl alebtehaj bi taTreez aldebaj* (2nd ed.). A. Alharamah (Ed.). Tripoli: Dar Alkatib.

83. AlTebi.(1416). *Altebyan fi `elm alQuran. A.ZamouT* (Ed.). Beirut: Dar Aljeel.

84. Altha`alebi, A.(1417). *Aljawaher alhesan fi tafsir alQuran*. M. Alfadheli (Ed.). Beirut: Almaktabat Al`aSryah.

85. Alulaywi,Y. (1429). *Altawjeeh albalaghi li ayat alaqeydah fi almualafat albalaghyah fi alqarnayn alsabe` wa althamen alhejryain*. Riyadh: Deanship of Academic Research at Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University.

65. Alsabti, A. (1430). *Tafseer AlQuran alkareem*. S.Alqunaim (Ed.). Riyadh: Deanship of Academic Research at Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University.

66. Alsabti, A. (1981). *Barnamaj Altajibi*. A. Mansour (Ed.). Libya: Aldar Al`arabiah li Alkitab.

67. Alsabti, I. (1405). *AlmulakhaS fi dhabeT qawaneen al`arabiah*. A. AlHakami (Ed.). (n.p.).

68. Alsabti, I. (1982). *Mil' alaybah bima jume`a bi Tul alghaybah fi alwijhatu alwajeeha ila alHaramain Makkah wa Taibah*. M. Ibn Alkhawjah (Ed.). Alsharikah Altunisiah for Publishing.

69. Alsabti,I.(1407).*AlbaSeeT fi sharH Jumal alzajjaji*. A. Althubaiti (Ed.). Beirut: Dar Algharb Al'islami.

70. AlSaeydi,A.(1410). *Bughyat aleydhaH* (6th ed.). Egypt: Maktabat Aladaab.

71. AlSaleH, S.(1996). *MabaHeth fi `uloom alQuran* (19th ed.).Beirut: Dar

72. Alsamarqandi. (1413). *BaHr al`uloom*. A.Muawwadh (Ed.).Beirut: Dar Alkutub Al`ilmyah.

73. AlsayuTi. (1384). *Bughyat alwu'`t fi tabaqat al-lughawieen wa alnuHat*. M. Ibrahim (Ed.). MaTba'at Isa Alhalabi.

74. Al-SayuTi.(1426). *Alitqan fi `uloom alquran*. M.Ibrahim(Ed.). Beirut: Almaktabah Al`aSryah.

75. Alshawkani.(1403). *FatH Alqadeer*. Beirut: Dar Alfikr.

55. AlqaSSab, M. (1424). *Nukat Alquran Aldalah ala albayan fi anwa` al`uloom wa al'aHkam*. A. Altuwaaijri (Ed.).Dammam: Dar Ibn Qayyem & Cairo: Dar Ibn Affan.

56. Alqattan,M. (1998). *Turuq alta`beer al'adabi: Derasah balaghyah wa ru'yah naqdiah*. Beirut: Dar Alfikr Alarabi.

57. Alqaysi, N. (1405). *She`r AlAsh-hab Ibn Ramilah*, in the fourth Section of "*Shu`ara' omawioon*". Beirut: Dar Alfikr.

58. Alqazwini, A.(1420). *AleydhaH fi uloom albalaghah* (6th ed.). M.Khafaj & A. Sharaf (Eds.). Cairo: Dar Alkitab AlmiSri & Beirut: Dar Alkitab Alubnani.

59. Alqinwji, A.(1412).*FatH albayan fi maqaSed alQuran*. A. Al'anSari (Ed.). Sidon & Beirut: Almaktabah Al`aSryah for Printing and Publishing.

60. AlqurnaTi, A. (n.d.).*Teraz alHullah wa shefa' alghullah*. R. Aljawhary (Ed.). Muasasat Althaqafah Aljami`yah.

61. Alqurtubi. (1407). *Aljame` li AHkam AlQuran*. Beirut: Dar Alfikr.

62. Alrabi`I, H. (1416). *Maqayees albalaghah bain aludaba' wa al`ulama'*. Makkah: Umm Al-Qur University.

63. Alrazi, F. (1417). *Altafseer alkabeer* (2nd ed.). Beirut: Dar EHya' Alturath Al`arabi.

64. Alsabki,B.(1422). *`Aroos alafraH fi sharH talkheeS almuftah*. KH. Khaleel (Ed.). Beirut: Dar Alkutub Al`ilmyah.

45. Almubarrad. (1406). *Alkamel*. M. Aldali (Ed.).Beirut: Muasasat Alrisalah.

46. Almubarrad. (1995). *Alfadhel fi al-lughah wa aladab* (2nd ed.). A. Alrajektwi (Ed.). Cairo: Dar Alkutub AlmiSryah.

47. Almubarrad. (n.d.). *Almuqtadhab*. M. Adheemah (Ed.). Beirut: Alam Alkutub.

48. Al-NaH-Has, A.(1409). *E'rab AlQuran* (3rd ed.). Z.Zahed (Ed.). Beirut: `Alam Alkutub.

49. Alnaisabouri, A.(1391). *Ghareb alQuran wa raghaeb alfurqan*. I. Awadh (Ed.).MaTba`at MuSTafa Albabi Alhalabi.

50. Alnakhjwani, N. (1419). *AlfawateH al'elahyah wa almafateH alghaybiah almuwaDHeHah li alkali alQuraniah wa alHekam alfurqaniah*. Egypt: Dar Rikabi for Publishing.

51. Alnuwairi, Sh. (n.d.). *Nehayat alarb fi funoon aladab*. Ministry of Culture and National Guidance, the General Egyptian Institution for Publication and Translation.

52. Alqadha'ei,I.(1375). *Altakmelah li kitab alSelah*. E. Alhusaini (Ed.). Egypt: MaTba`at Alsa`adah.

53. Alqairawani,I.(1972). *Al`umdah fi maHasen alshe`r wa adabeh wa naqdeh* (4th ed.). M. Abdulhameed (Ed.).Beirut: Dar Aljeel.

54. Alqali, A.(n.d.).*Alamaali*. Beirut: Dar Alafaaq aljadeedah.

35. AlHasnawi, M. (1421). *AlfaSilah fi AlQuran alkareem* (2nd ed.). Jordan: Dar Ammar.

36. AljaHedh. (1405). *Albayan wa altebyan* (5th ed.). A. Haroon (Ed.). Cairo: Maktabat Alkhanji.

37. AljamHi, I. (1973). *Tabaqat FuHool Alshu`ara'*. M. Shaker (Ed.). Cairo: Maktabat Almadani.

38. Aljarjani, A.(1412). *Asrar albalaghah*. M. Shaker(Ed.). Cairo: MaTba`at Almadani & Jeddeh: DarAlmadani.

39. Aljarjani,A.(1410). *Dalael ale`jaz* (2nd ed.). M.Shaker (Ed.). Cairo: Maktabat Alkhanji.

40. Alkarmani, M. (1408). *Gharaeb altafseer wa `ajaeb alta'weel*. Sh. Alajli (Ed.). Jeddeh: Dar Alqiblah li althaqafah alislamiah & Beirut: Muasasat Uloom AlQuran.

41. Almahdawi, A. (n.d.). AltaHSeel lima fi altafSeel aljame' li `uloom altanzeel. A. Harmoosh (Ed.).Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University, MA thesis presented to the College of Fundamantals of Religion.

42. Almaidani,A.(1374). *Mujama` alamthal*. M. Abdulhameed (Ed.). MaTba`at Alsunnah AlmuHammadiah.

43. Almaliki,I. (n.d.). *Aldibaj almuthah-hab fi ma`refat A`yan al-math-hab*. M. Abulanoor (Ed.). Cairo: Dar Alturath.

44. Almarakishi, I.(1985). Alrudh almure' fi Sena`at *albade`* R. Binshaqroon(Ed.). Casablanca: Dar Alnashr Almaghribiah.

24. Albairusi,I. (1405). *RuH albayan* (7th ed.).Beirut: Dar EHya' Alturath Alislami.

25. Albakri,A.(1354). *SamT alla'ale'fi sharH amali alqali*. A. Almaimani (Ed.). Committee of Authorship, Translation and Publishing.

26. AlbaTlyusi. (1973). *Aleqtedhab fi shareH adab alkuttab*.Beirut: Dar Aljeel.

27. AlbayDHawi, N.(n.d.). *Anwar altanzeel wa asraar alta'weel*. M. Almareshli (Ed.). Beirut: Dar EHyaa Alturath al'islami.

28. Albiqa`i. (1415). *Nadhem aldurar fi tanasub al'ayat wa alsuwar*. Beirut: Dar Alkutub Al`ilmyah.

29. Aldhabi,A. (n.d.). *almufadhaliat*. A. Shaker & A. Haroon (Eds.). Cairo: Dar Alma`arif.

30. Alfarisi, A. (1407). *Almasa'el Alhalabiat*. H. Hinawi (Ed.). Damascus: Dar Alqalam & Beirut: Dar Almanarah.

31. Alfarra'.(1403). *Ma`ani AlQuran* (3rd ed.). `Alam Alkutub.

32. Algharini. (n.d.). *`Unwan aldarayah fiman Hala min al`ulama' fi almi'ah alsabe` bi bijayah*. R. Bunar (Ed.). Algeria: Alsharikah alwaTaniah for Publishing and Distribution.

33. Alghunaim,S. (1405). Al-*lahajat fi alkitab li Sibawaih aSwatan wa bunyatan*. Makkah: Umm Al-Qura University.

34. Alhalabi.(1406). *Aldur almaSun fi `uloom alkitab almaknoon*. A. AlkharraT (Ed.).Damascus: Dar Alqalam.

12. Alalusi.(n.d.). *RuH alma`ani fi tafsir alQuran alkareem* al`aDHeem waalsabe' almathani. M. Al`arab (Ed.). Beirut: Dar Alfikr.
13. Alanbari, A. (1400). *SharH alqaSaed alSabe' alTewal aljahelyat*. A.Haroon (Ed.). Egypt: Dar Alma'aref.
14. Alandalusi, A. (1413). *AlbaHr almuHeeT*. Beirut: Dar Alkutub Al'ilmyah.
15. Alandalusi,I.(1411). *Almuharer almajeez*. Almujamma' al`ilmi bi Faris (Ed.). (n.p.).
16. AlanSari, A. (1401*). Alnawader fi allughah*. A. Ahmad (Ed.). Beirut: Dar Alshurooq.
17. Al-AnSari, M.(1389). *EkhteSar alakhbar amma kanbi sabtat min sani alathar*. A.Mansour(Ed.). Rabat: AlmaTba`at Almalakyah.
18. Al-ASfahani, A. (1407). *Al-aghani* . A. Muhana (Ed.). Beirut: Dar Alkutub Al`lmyyah.
19. Alaskari.(1408).*Jamharat alamthal*. A.Abdulsalam (Ed.).Beirut: Dar Alkutub Al`ilmyah.
20. AlaSma'I,A. (1971). *Diwan al`jjaj*. A.Hasan (Ed.). Maktabat Dar Alsharq.
21. Albaghawi. (1414). *Ma`alem Altanzeel*. Beirut: Dar Alkutub Al`ilmyah.
22. Albaghdadi, A. (1395). *SharH Shawahid Alshafiah*. M. Alhasan,et al. (Eds.). Beirut: Dar Alkutub Al`ilmyah.
23. Albaghdadi, A.(n.d.). Khezanat aladab wa lub libab lisan al`arab. Beirut: Dar Sader.

List of References:

1. Abbas,F.(1405). *Albalaghah fununeha wa afnaneha* (6th ed.).Amman: Dar Alfurqan.
2. Abduljabbar, A.(n.d.). *Mutashabeh alQuran*. A. Zarzoor (Ed.). Cairo: Maktabat Dar Alturath.
3. Abu Obaidah. (n.d.). *Majaz alQuran*. M.Sazkeen (Ed.). Cairo: Maktabat Alkhanji.
4. Al`alawi, Y.(1400). *AlTeraz almutadhamin li asrar albalaghah wa `uloom Haqaeq ale`jaz*. Group of scholars (Eds.). Riyadh: Maktabat Alma`arif.
5. Al`askari, A. (1401). *Kitab alSina`atain*. M. QumayHah (Ed.). Beirut: Dar Alkutub Alelmyah.
6. Al`emadi,A.(n.d.). *Ershad al`aqel alsaleem elamazaya alQuran alkareem*. Beirut: EHyaa Alturath Al`arabi.
7. Al`ilm li Almalayeen.
8. Al'akbari,A. (1422). *Altebyan fi E`raab alQuran*. S. Alfiqi (Ed.). Dar alyaqeen.
9. Alakhfash. (1405). Ma`ani alQuran. A. Ameen Alwird (Ed.). Beirut: `Alam Alkutub.
10. Al'ala', A.(1404). *KhaSaeS alsuwar wa alayat alQuranyah*.Makkah: Umm Al-Qura University.
11. Alalbani.(n.d.). *Silsilat Al'aHadeeth AlSaHeeHah*. Riyadh: Dar Alma`aref for Printing and Publishing.

Rhetorical Efforts in Ibn abi Alrabi`e Al-Sabti's Exegesis (Tafsir)

Dr. Omar Abdulaziz Al-Mahmoud
Department of Rhetoric, Criticism and Islamic Approach to Literature
College of Arabic Language
Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic Uniersity

Abstract:

Researchers have worked hard to present scholars' rhetorical efforts in their exegesis and explanation of the Quran. However, most of the research was done by Levant scholars due to their known reputation and writings in the field of exegesis. Thus, this study highlights a model of efforts exerted by scholars in Andalusia and Maghrib in employing rhetorical arts in explicating the Holy Quran.

This study introduces rhetorical questions and efforts exerted by Ibn abi Alrabi`e in exegesis. I decided to reflect on this exegesis and show the rhetorical efforts exerted by the author in his outstanding work. Moreover, I attempted to show how Al-Sabti invested those efforts and used them in his understanding of the Divine sequencing of words.

The most significant aims of this study are: to introduce rhetorical questions and works in eloquence exerted by Ibn abi Alrabi`e in the explication of the Quran, revealing his rhetorical personality which appeared through his efforts and showing the Arab Maghrib scholars' method of employing rhetorical arts in their explication of Quran.

القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية
في الخطاب القرآني صورة الدنيا أنموذجا

د. بلقاسم محمد حمام
قسم اللغة العربية - كلية الآداب
جامعة الملك فيصل بالأحساء

القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية
في الخطاب القرآني صورة الدنيا أنموذجا

د. بلقاسم محمد حمام
قسم اللغة العربية - كلية الآداب
جامعة الملك فيصل بالأحساء

ملخص البحث:

تنطلق دراستي هذه من مسلمة مفادها أن الحجاج سمة أساسية في اللغة الطبيعية بكل أشكالها (العادية والفنية)، بل هي أساس وظائف اللغة، بما فيها الوظيفة الإبلاغية، وسمة الحجاجية في اللغة الطبيعية –على خلاف سمة البرهنة في لغة المنطق- تستثمر كل مؤهلات اللغة (مؤهلات التركيب، ومؤهلات التداول) لتحقيق الإقناع، ولذلك فهي تكتسب صفة (القيمة)، والقول بالقيمة الحجاجية يعني تسليمي بالبعد الحجاجي في الخطاب القرآني من جهة، كما يعني أن التغير في هذه القيمة الحجاجية أمر طبيعي بالنظر إلى أن المتلقي للخطاب القرآني _ولكل خطاب_ هو إنسان تتحكم فيه الظروف المحيطة بالخطاب، كما يؤدي العامل النفسي وظيفة محورية في تحديد الجرعة المناسبة من الحجاج للوصول إلى درجة الاقتناع، وهو ما حرصت على بيانه في هذه الدراسة من خلال الصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا في الخطاب القرآني، التي تميزت بإحكام الجانب القيمي للحجاج في الملفوظ، من خلال العوامل الحجاجية، والعلاقات الحجاجية، والسلالم الحجاجية

الكلمات المفتاحية: الخطاب القرآني، الحجاج، القيمة، العلاقات الحجاجية، العوامل الحجاجية.

تقدمة:

إن ظاهرة اللغة ظاهرة معقدة، بل هي من الظواهر التي تزداد جوانبها تفلتا كلما ازدادت الدراسات حولها، كما تزداد اتساعا كلما حاول الباحثون تحديدها، وضبط أبعادها، وهذه الخاصية ليست لغير اللغة، وذلك أنها ظاهرة كونية عجيبة، لم يفلح الإنسان إلى حد الآن في تفسيرها التفسير الشافي، ولذلك فهي لا تنقضي عجائبها، ولا ينضب مجال دراستها، ولا غرو في ذلك وهي العنصر الذي اختزل كل مزايا الكون، لا أقول في حاضره فقط، وإنما في ماضيه ومستقبله أيضا، فاللغة هي الوسيلة الوحيدة التي تعبر عن هذا الكون، وتخرجه إلى الوجود، ولولاها لكان الوجود عدما، ومن هذا الوجود الإنسان، هذا الكائن الذي جعله الله تعالى سليل الكون الكبير كما قال الجاحظ (ت٢٥٥ه)[1]، كون صغير جرما ولكنه غني بعناصره وأسراره، ثري في عطاياه، اختار طوعا أن يظهر من خلال اللغة، وهو الكائن الوحيد الذي طوعها، ولكن دون أن يروضها كلية، ففيها جوانب كثيرة تند عن التطويع، ولكن محاولاته لا تنفك تتوالى، إذ هو كائن عنيد، وهكذا جُبل، جُبل ألا ييأس، ولذلك فهو من فجر التاريخ يلاحق هذه اللغة ليكشف أسرارها، ومازال يحاول، وقد نجح ولم يفلح، نجح في كشف جوانب متعددة منها، ولكنه لم يفلح في أن يحيط بكل جوانبها، وذلك لا يعود

---

١ ينظر، الجاحظ، عمرو بن بحر، أبو عثمان، (المتوفى: ٢٥٥هـ)، الحيوان، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٢٤ هـ، ج١، ص١٣٩.

إلى قصور في وسائله فقط، وإنما يعود في جانب منه إلى الطبيعة المعقدة للغة، هذه الطبيعة المعقدة جعلت الدراسات المختلفة تتنوع، بل وتتعارض كذلك، إذ لا نكاد نجد إجماعا تاما على قضية تتصل بها، وإنما هي مقاربات لا يجمعها إلا أنها تهدف إلى الوصول إلى الحقيقة.

ومن الجوانب التي ناقشها الباحثون وأطالوا السجال فيها هي وظيفة اللغة، وهل للغة وظيفة واحدة أو وظائف متعددة؟، وليس من هدفي الخوض في هذه المسألة، وإنما سأنطلق من أن للغة أكثر من وظيفة تؤديها، وقد كان التركيز في السابق على وظيفة التبليغ، وما يندرج تحتها من مسارات، ولكن الباحثين في العصر الحديث توصلوا إلى أن اللغة إلى جانب وظيفة التبليغ فإن لها مهمة أخرى لا تقل أهمية عن الأولى، وهي الوظيفة الحجاجية، وكما توّلت البلاغة القديمة _عربية وغربية_ الكشف عن الوظيفة الأولى، توّلت البلاغة الجديدة _عربية وغربية_ الكشف عن الوظيفة الثانية.

وتقرر اتجاهات لسانية متعددة اليوم –مثل التداولية، وتحليل الخطاب- أن الوظيفة الحجاجية في اللغة هي الوظيفة الأساس، وكل ما عداها تبع لها، ولا يتحقق إلا من خلالها، وهذا المنحى تثبته الاتجاهات التداولية بخاصة، مخالفة بذلك الدراسات اللغوية القديمة، بل مخالفة حتى الدراسات الحديثة السابقة لها كالبنيوية مثلا، وتنطلق هذه الدراسات من ربط اللغة عامة، وظاهرة الحجاج خاصة بمقاصد المتكلم من جهة، وبالمقام التواصلي بكل عناصره الظاهرة والضمنية من جهة ثانية، وقد جاء في مفهوم الحجاج "أنه فاعلية تداولية جدلية، فهو تداولي؛ لأن

طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين العناية مقتضيات الحال من معارف مشتركة، ومطالب إخبارية، وتوجيهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيا في إنشاء معرفة عملية، إنشاء موجها بقدر الحاجة، وهو أيضا جدلي؛ لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع، وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة"[1].

ولا تنفك صفة الحجاجية عن أنواع النصوص الخِطابية بما في ذلك الخطاب الأدبي منها، إذ هو ينطوي على صور حجاجية متنوعة، ولا عجب في ذلك؛ لأن "الإقناع واحد من الحالات الأساسية للتواصل، وذلك تبعا لكون القصد هو التعبير عن احساس أو حالة أو نظرة خاصة إلى العالم، أو إلى الذات، أو الإخبار، أي الوصف الموضوعي إلى أقصى درجة لمقام ما، أو بالإضافة إلى ذلك الإقناع، أي التوجه إلى المستمع بالمبررات المقبولة لتبني رأي ما"[2]، وكما يرى بيير أوليرون (Pierre Oléron) أن "وصف الأحداث، وعرض الصور هما أحيانا حجج ضمنية، لدعم أطروحات يستعين المدافعون عنها بتركها رهينة الخفاء"[3].

ومن ثم أصبح ينظر إلى الحجاج على أنه البعد الأساس في اللغة الإنسانية، الذي يجب أن يدرس من داخلها؛ لأنه لا ينفك عنها في أي

---

١ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠م، ص٦٥.

٢ Breton Philippe, L'argumentation dans la ommunication,Paris,Ed la Découverte, Paris, ١٩٩٦,p٤.

٣ Oléron, Pierre, L'argumentation, Paris, PUF, ١٩٨٣, p١٨.

مستوى من المستويات، إنْ في مستوى الحوار والتخاطب، وإنْ في مستوى الوصف، ونقل الأخبار[1]، ولا فرق بين هذه المستويات في خاصية الحجاجية، إلا في الدرجة والآليات، بل إن كثيرا من الدارسين يقصرون خاصية (الحجاجية) على اللغة الإنسانية، لا يعدونها إلى غيرها، فالحجاج لغوي الطبيعة، ولغوي الوسائل، وذلك ما جعل شايم بيرلمان (Chaïm Perelman) يقصي من مجال الحجاج كل وسيلة غير لغوية، يقول: "هناك مقومات أخرى تستخدم لكسب الاستمالة، وهي مقصية من دراستنا، يتعلق الأمر هنا بتلك التي نصنفها ضمن مقومات الفعل المباشر، من قبيل المداعبة، والصفع مثلا، غير أننا بمجرد أن نبادر إلى تناول الصفع أو المداعبة موضوعين للاستدلال، وبمجرد ما نعد أو نذكر بهما، فإننا نكون بصدد مقومات حجاجية مندرجة في دائرة بحثنا"[2].

ومما عمل عليه التداوليون المحدثون، هو تمييز الحجاج Argumentation عن البرهان Demonstration، بجعل الحجاج ينتمي إلى

---

١ من هنا يظهر عدم الدقة في تقسيم بعض اللسانيين الخطاب إلى أصناف كما فعل ورليش في كتابه تصنيف النصوص، إذ قسمها إلى: وصف، وقص، وعرض، وحجاج، وإيعاز، ينظر: Werlich, Egon, Typologie des textes, Heidelberg: Quelle & Meyer, ١٩٧٥، كما يقسمها بنوا رونو Benoit Renaud إلى النص الخبري Informatif، والنص التحليلي Analytique، والنص التوجيهي Editorial، والنص الدراسة Essai، والنص الرأي texte d'opinion، والنص الحجاجي Argumenté، ينظر: RENAUD, Benoit, Le texte argumenté. Théorie, exemple, exercices, corrigés, Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, ١٩٨٣>

٢ Perelman Chaïm, Rhétoriques, p. p. Michel Meyer, Éditions de l'Université de Bruxelles, ١٩٨٩., p٦٥.

مجال اللغة الطبيعية، بينما ينتمي البرهان إلى مجال الفلسفة والمنطق، وبينهما اختلافات كثيرة وجذرية[1]، على رأسها أن البرهان له طبيعة صورية تعتمد المنطق والرياضيات، ونتيجته تكون قطعية، إما صوابا وإما خطأ، بينما الحجج في مجال الحجاج _بالنظر إلى طبيعته اللغوية_ لا يحكمها الصواب والخطأ، ولا ترتبط فيه النتائج بالمقدمات ارتباطا إلزاميا، ثم إن المتلقي للبرهان لا يملك الحرية في رده أو نقضه، على عكس المتلقي في مجال الحجاج، إذ يمكنه أن يناقش الحجة المقدمة له، أو يرفضها، أو يعدلها إذا لم تنسجم مع تصوراته، أو كانت تفتقر إلى الفاعلية الحجاجية، ولذلك كان الحجاج والاستدلال ظاهرتين من مستويين مختلفين، فأساس الاستدلال هو علاقة اعتقادات المتكلم بحالة الأشياء، أي ترابط الأحداث والوقائع في الكون، أما الحجاج فهو موجود في الخطاب، وفي الخطاب فحسب[2]، ولأجل لفت الانتباه إلى هذا التمايز والتغاير جاءت التداولية المدمجة[3] لتضع لهذا المجال قواعده ومبادئه.

---

١ مع العلم أن بينهما تداخل أيضا، جعل بعض الدارسين يرى صعوبة الفصل بينهما، خاصة ما يسمى الاستدلال البياني –كما يرى الحبيب أعراب- "فالاستدلال (المرادف للقياس أيضا- لا يخرج عن حظيرة التشبيه والوصف والاستعارة، ومن ثم فهو ليس عملية عقلية استنباطية محضة، بل عملية تخاطبية" الحبيب أعراب، (الحجاج والاستدلال الحجاجي، ص٦٢)،

٢ ينظر: شكري مبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، منشورات كلية الآداب، منوبة، ١٩٩٩م، إشراف حمادي صمود، ص٣٦٢.

٣ هو اتجاه أرسى دعائمه كل من أ. ديكرو (O. Ducrot) وج.ك. أنسكومبر (J. C. Anscombre)، وهو اتجاه حديث في التداولية ينطلق من مسلمة أن الحجاج من صميم اللغة، ولا يتصور وجودها بعيدا عنه، ويدمج هذا الاتجاه الدلالة (المكون اللغوي) والتداولية (المكون التواصلي)، وتتميز –كما جاء في القاموس الموسوعي للتداولية- بعدة=

والحجاج من حيث مفهومه عند أصحاب نظرية الحجاج هو جهد إقناعي متجذر في كل لغة، من حيث إن الخطاب يستهدف إقناع من يتوجه إليه[1]، فهو إذن "كل قول موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها"[2]، بل هو عند بعضهم كـ(كريستان بلانتان) (Christian Plantin) يتسع مفهومه فلا ينحصر في مباني اللغة وتراكيبها، بل يمتد إلى الجوانب المعرفية، فتصبح المحاجة "وجها معرفيا، أن تحاجج يعني أن تمارس فكرا صائبا، وبواسطة الإجراء التحليلي والائتلافي نبني مادة، ثم نطرح قضية للنقد، إننا نفكر ونفسر ونبرهن بواسطة الحجاج والعلل والدلائل، كما نقدم الدوافع، وبهذا تكون خلاصة المحاججة اكتشافا، حيث تنتج إبداعا أو لا شيء أقل من المعرفة"[3]، وفي هذا

=أطروحات منها أن اللسان ليس شفرة وضع بعناية إيصال معلومات، بل هو نظام لغوي وضع لغاية التواصل، وأن العلاقة بين الأقوال هي علاقة حجاجية (ص٨٥)، وأن العلاقة بين الأقوال هي علاقة حجاجية لا استنتاجية، بمعنى أن المعلومات المفيدة لفهم الأقوال عند التواصل هي حجاجية لا إبلاغية، ومن ثم تصبح القيمة الإبلاغية للقول ثانوية بالنسبة إلى قيمته حجاجية (ص٩٢)، والحجاج في مجال التداولية المدمجة –كما يرى ديكرو- هو الحجاج الفني، لا الحجاج العادي (ص٩٢). جاك موشلر، ووآن ريبول، القاموس الموضوعي للتداولية، ترجمة مجموعة من الأساتذة بإشراف عزالدين المجدوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، دار سيناترا، ط٢، ٢٠١٠م.

١ ينظر: Meyer Michel, Logique, langage et argumentation, Paris,. Hachette, ١٩٨٢, p١٣٦.

٢ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، المركز العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨م، ص٢٢٦.

٣ كريستيان بلانتان، Christian Plantin لغة المحاججة واللغة الواصفة، ترجمة نصيرة الغماري، ص٢. وهذا الجزء المترجم عبارة عن الفصل الثالث من كتاب المؤلفة بعنوان" المحاجة " / L' argumentation, Editions Le Seuil, ١٩٩٦

المستوى يتحد الحجاج مع اللغة ومع الخطاب، فاللغة _كما يرى أوستين_ ليست وسيلة تخاطب وتفاهم فقط، وإنما هي فوق ذلك وسيلة تأثير في العالم[١].

والخطاب[٢] كما جاء عند بنفنست (Benveniste Émile): "هو كل قول يفترض متكلما وسامعا، مع توافر مقصد التأثير بوجه من الوجوه"[٣]، ويرى طه عبد الرحمن "أن الأصل في تكوثر الخطاب هو صفته الحجاجية، بناء على أنه لا خطاب بغير حجاج"[٤]، ومن هنا يتبين لنا أن الحجاج لا ينفك عن الخطاب، وهو في الوقت نفسه يعتمد على ما يسميه اللسانيون التداوليون (منطق اللغة)، وهو تلك القواعد الداخلية التي تحكم تسلسل الخطاب وتناميه، كما تحكم توالي الأقوال

---

١ ينظر: أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، ترجمة عبد القادر قينيني، إفريقي الشرق، ١٩٩١م، ص ٦.

٢ من الذين بينوا الفرق في محور الملفوظية بين الخطاب الأدبي والخطاب العادي فرنان هالين(Fernand Hallyn)، الذي عقد فصلا من كتابه "التداولية" للنظر في الملفوظ الأدبي باعتباره عملا لغويا مقارنة بالملفوظ العادي، فتوصّل إلى أنّ له خصائص منها أنّ الملفوظية الأدبية تمارس قوتها ضمن عدد غير محدّد من السياقات لدى عدد غير محدود من الأشخاص، فهي مجعولة لإعادة تحقّق لانهائي، على عكس الملفوظية العادية التي تتعلق بإنجاز عملية ذات مقصد محدّد تنتهي بإنجازه، كما أن من خصائص الملفوظية في الخطاب الأدبي التفنن في استعمال أداة اللغة. ينظر: فرناند هالين (Fernand Hallyn)، التداولية، ترجمة عز الدين العوف، مجلة الآداب العالمية عدد ١٢٥، سنة ٢٠٠٦. ص ٦٩.

٣ Benveniste Émile, Problèmes de linguistique générale, éditions Gallimard. ١٩٩٥,tome ١, p٢٤١.

٤ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٨م، ص٢١٣.

وتتاليها[1].وانطلاقا من قناعتي من تلازم الحجاج واللغة والخطاب، أحاول في هذا البحث استجلاء الملامح الحجاجية في الخطاب القرآني، بوصف القرآن الكريم - فضلا عن كونه خطابا. ومن ثم فهو شديد الصلة بالحجاج ككل خطاب- خطابا حجاجيا من طراز فريد، سواء من حيث المساق العام الذي ظهر فيه، أو من حيث الآليات الحجاجية المتنوعة والكثيرة التي استعملها، ففي محور المساق العام نزل القرآن منجما أو مفرقا على حسب مقامات الحوار والسجال مع المخاطبين، سواء أكانوا موالين أم معارضين، وما ذلك إلا دليل على حجاجيته، هذا من جهة، ثم هو من جهة أخرى أثار كل القضايا الخلافية التي تهتم بنفس الإنسان ببعديها الذاتي والاجتماعي، ثم هو في باب الآليات الحجاجية يستعمل كما هائلا منها، بشكل نظمي موفرا فيها التنوع، وموفرا لها الفاعلية، وحينما نتكلم عن حجج القرآن فإننا نقصد بالطبع الحجج اللغوية، كما تنظر إليها التداولية المدمجة؛ لأن القرآن الكريم استعمل إلى جانب الحجج اللغوية، حججا عقلية، وحججا تاريخية، وغيرها.

ولقد توافرت في الخطاب القرآني كل الملامح التي حددها اللسانيون التداوليون للخطاب الحجاجي، وهي:

---

١ ينظر: العزاوي أبو بكر، من المنطق إلى الحجاج، مجلة فكر ونقد، العدد٦١، السنة السابعة، سبتمبر٢٠٠٤م، ص٣٣. حوار أجراه معه حافظ إسماعيل علوي.

- القصد المعلن: أي القصد إلى التأثير في المتلقي، وقد عبر عنه بعضهم بالوظيفة الإيحائية.
- التناغم: بحيث يتم بحسب تسلسل دقيق.
- البرهنة: إذ هو يوظف الأدلة بجميع أنواعها توظيفا من خلال اللغة.
- الحوارية: بوصفها عاملا مذكيا لهدف الإقناع، والحوارية - شأنها شأن الحجاجية- متوفرة في جل الخطابات[1].

كما أضاف بعض التداوليين سمة الحوارية، (أو التحاورية) للنص الحجاجي[2]، ومما امتاز به الحجاج في النص القرآني أنه ينتمي إلى الاستدلال الطبيعي في مقابل الاستدلال البرهاني، وأنصار النوع الأول لا يرون في الثاني قوة وخصوصية، إذ "قد تستوفي برهانية الدليل ولا يحصل معها اقتناع المخاطَب... [ومن ثم] فالحجة الجدلية - البالغة على ما قد يشوبها من اعتلال في الصورة- خير من البرهان الصحيح غير المقنع"[3]، ثم إنه مما يميز الاستدلال الحجاجي الطبيعي عن الاستدلال الصوري، هو كون الأول يشتمل على معان شتى، ودلالات مختلفة، "يكسبها الطواعية الكافية لجعلها تستجيب لأغراض التبليغ التي لا

---

١ ينظر: RENAUD, Benoit, Le texte argumenté. p١٧. .

٢ ينظر: الدريدي سامية، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة، بنيته وأساليبه، جدارا للكتاب العالمي، عمّان الأردن، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط١، ١٤٢٨هـ ٢٠٠٨م، ص٢٨.

٣ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص٦٦.

تحصى"[1]، وهذا المنحى الاستدلالي اللغوي الطبيعي سار على نهج العرب، وقوانين اللسان العربي، ولذلك قال السيوطي (ت٩١١هـ): "لم ينزل القرآن والسنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال، لا على مصطلح اليونان، ولكل قوم لغة واصطلاح"[2]، وهو عين ما قاله الطبري (٣١٠هـ): من أنه " غير جائز أن يخاطب جل ذكره أحدا من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحد منهم رسولا برسالة إلا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه؛ لأن المخاطب والمرسل إليه، إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه، فحاله - قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده- سواء، إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئا كان به قبل ذلك جاهلا. والله جل ذكره يتعالى عن أن يخاطب خطابا أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه؛ لأن ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك متعال. ولذلك قال جل ثناؤه في محكم تنزيله: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا **بِلِسَانِ** قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (سورة إبراهيم٤)، وقال لنبيه محمد ﷺ: ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (سورة النحل٦٤)، فغير جائز أن يكون به مهتديا، من كان بما يهدى إليه جاهلا"[3].

---

١ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ، ص٩٨.

٢ السيوطي جلال الدين (ت٩١١هـ)، صون المنطق والكلام، تحقيق علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرزاق، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، دت، دط، ص٤٨.

٣ الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر (المتوفى: ٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ج١، ص١١.

ومما ازدان به البعد الحجاجي في الخطاب القرآني صدقُه، إذ" أن نجاعة الخطاب الحجاجي لا تعني البتة صدقه، بل تعني توظيفا ذكيا لشروط النجاعة"[1]، ولكن الخطاب القرآني - إضافة إلى الملامح التي حددها اللسانيون- ملمح الصدق، من منطلق ألا مصلحة مترتبة عليه تعود إلى المتكلم، بل إن كل المصالح المبتغاة من قِبَله تعود إلى المتلقي. ومن ثم فإنه لا يمكن أن نتكلم عن البعد المغالطي فيه؛ لأنه خطاب جاء يدافع عن قضية صحيحة، بطرق مباشرة.

وانطلاقا من هذه المقدمات جاءت **فكرة هذه الدراسة** مركزة على القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية في الخطاب القرآني، ونقصد بالقيمة الحجاجية ذلك المجال الذي تتحرك فيه الصورة هبوطا وصعودا، هذا التحرك تتحكم فيه عوامل كثيرة ومتعددة، والقول بالقيمة الحجاجية يعني تسليمنا بالبعد الحجاجي في الخطاب القرآني من جهة، كما يعني أن التغير في هذه القيمة الحجاجية أمر طبيعي بالنظر إلى أن المتلقي للخطاب القرآني _ولكل خطاب_ هو إنسان تتحكم فيه الظروف المحيطة بالخطاب، كما يؤدي العامل النفسي وظيفة محورية في تحديد الجرعة المناسبة من الحجاج للوصول إلى درجة الاقتناع، وقد آثرنا التركيز على القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية فقط، ولم يكن اختيارنا هذا تعسفيا، وإنما جاء من رؤية خاصة لحجاجية هذا النوع من الصور، لما يتوافر فيه من أبعاد إقناعية ثرية ومذهلة، وقد اخترنا أنموذجا من هذه الصورة

---

١ ينظر السابق، ج١، ص١٤.

التشبيهية، وهو ذلك المتعلق بالدنيا، لما رأينا من تنوع في البعد الحجاجي على كل مفاصله، وذلك ما رشحه عندنا أن يكون النموذج للقيمة الحجاجية للصورة في الخطاب القرآني.

أسباب اختيار الموضوع: لقد كان وراء اختيارنا هذا الموضوع أسباب متعددة منها:

١. الرغبة في البحث في الخطاب القرآني لما له من طبيعة لغوية فريدة، ومؤهلات حجاجية متكاملة.

٢. ما لحظناه من توافر للبعد الحجاجي في الصورة التشبيهية في الخطاب القرآني، خاصة المتعلق منه بموضوع الحياة الدنيا.

٣. اقتناعنا بأن جانب (القيمة الحجاجية) إذا ما درس دراسة حديثة في مجال الخطاب القرآني، ستكون له نتائج جيدة، ومفيدة.

عناصر البحث: وسنتناول هذه الفكرة من خلال العناصر الآتية:

أ. مفهوم الصورة التشبيهية.

ب. القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية.

ج. القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا في الخطاب القرآني.

د. العلاقات الحجاجية في الصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا في الخطاب القرآني.

وسنتبع في دراسة هذه العناصر **منهج** وصفي تحليلي واستخراج ما فيها من آليات لغوية ترفع من القيمة الحجاجية للصورة المقصودة

بالدراسة، ثم تحليلها وبيان الوظيفة التي تؤديها كل وسيلة من هذه الوسائل.

الدراسات السابقة: لقد تناولت دراسات متعددة حجاجية الصورة عموما والصورة التشبيهية خصوصا، سواء في الخطاب القرآني، أو في غيره من أنواع الخطابات الفنية الأخرى، ولما كانت دراستنا تنصب على القيمة الحجاجية في نوع خاص من الصور التشبيهية - وهو ذلك المتعلق بموضوع الحياة الدنيا- فإننا لم نظفر بدراسة في هذا المجال، فمن الدراسات التي تناولت العد الحجاجي في الصورة دراسة العيد بلبع بعنوان (الرؤية التداولية للاستعارة)[1] إذ ميّز بين المعنى الحرفي والمعنى القصدي للاستعارة كما نادى به (سيرل)، الذي اعتمد على المعنى الحرفي للوصول إلى المعنى الاستعاري، كما تعرض الباحث للأبعاد التي أضافتها مجموعة من الباحثين الغربيين للاستعارة من أمثال (جيري مرجان)، و(ماري يونج)، اللذان ربطا المعنى الاستعاري بما هو خارج اللغة، ووصلا إلى نتيجة مفادها أن الاستعارة تجب دراستها في إطار سياقها الثقافي، الكامن في لغتها الأصلية، كما طرح الكاتب علاقة الاستعارة بمبادئ (جرايس) الكم والكيف. ثم ذكر الأبعاد التي أثرت المجال الاستعاري بفضل الدراسات التي تتبعت الاستعارة في خطابات متنوعة كالخطاب السياسي (لاكوف Lakoff)، والمجال الاقتصادي (تونيي

---

١ بلبع عيد: الرؤية التداولية للاستعارة، مجلة علامات، عدد٢٣، مكناس، ٢٠٠٥م، ص ٢٣.

فيول Tony Veole)، ويثمن الكاتب هذه الأبعاد التداولية الجديدة التي أثرت المجال الاستعاري في الدرس الغربي، مناديا بإخراجها من سلطة النصوص الأدبية في المجال العربي، كما نجد من الدراسات المميزة لظاهرة الاستعارة دراسة سعاد أنقار، بعنوان (البلاغة والاستعارة من خلال كتاب فلسفة البلاغة لريتشاردز)[1] حيث عرضت الباحثة لأهم القضايا التي أثارها (ريتشاردزI.A.Richards)، منها ما يتعلق بالمعنى (كخرافة المعنى الخاص)، وتفاعل اللغة والفكر، كما أكد على تضافر السياقات المختلفة في قراءة الاستعارة، وكذا الوظيفة المحورية للمتلقي في إضفاء الدلالات والإيحاءات للصورة الاستعارية، من خلال إمكاناته العقلية، وقدراته التخيلية، وقد ذكرت الكاتبة أن المؤلف لم يعتد بظاهرة بلاغية سوى الاستعارة لأنها في رأيه أسمى المظاهر البلاغية التي تستطيع أن ترقى إلى مستوى التصوير اللغوي، كما يؤكد ريتشاردز على أن الاستعارة تقوم على التفاعل لا على الاستبدال، ومن ثم فهو لا يرتضي ربطها بالجوانب الحسية كما فعل سابقوه، بل نادى بتعدد المعنى في الاستعارة، ومن الدراسات المميزة في المجال نفسه دراسة وسيمة نجاح بعنوان: (الاستعاري في خطب علي بن أبي طالب السياسية)[2]، ركزت فيها الباحثة على ما قدمته مجموعة من الباحثين الغربيين، الذين تجاوزوا النمط الدراسي الكلاسيكي للاستعارة، الذي تبدو فيه الاستعارة ترفا

١ أنقار سعاد، البلاغة و الاستعارة، عالم الفكر، عدد٣، المجلد٣٧، يناير ٢٠٠٩م، ص١٧١.
٢ نجاح وسيمة، الاستعاري في خطب علي بن أبي طالب السياسية، حوليات الجامعة التونسية، عدد٤٨ ، ٢٠٠٤م، ص٢٤٣.

فنيا، والنظر إليها على أساس أنها آلية تمتاز بحضور دائم، وفعّال في الخطاب اللغوي، ثم درست الباحثة الاستعارة في خطب الأمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، من خلال أنواع ثلاثة للاستعارة: الاستعارات الاتجاهية (هي تلك التي تعتمد الاتجاهات بين أطرافها مثل أعلى وأسفل)، والاستعارات البنيوية (هي التي تبني تطورا استعاريا بواسطة تصور آخر مجاله المواد والأشياء الفزيائية، وقد ربطت الباحثة استعارات المدونة بمرجعيات التصورات لدى منشئ الاستعارة (التصورات العامة، والتصورات الجزئية)، وخلصت إلى أن الاستعاري في الخطب السياسية للإمام علي تتكون من أبعاد ثلاثة: العبارات الاستعارية، والتصورات الاستعارية، والنسقية التي تنظمهما. كما نجد من الدراسات القريبة من دراستنا هذه دراسة حسن المودن (حجاجية المجاز والاستعارة)[1]، تكلم فيها بداية عن حجاجية المجاز في الدرس البلاغي القديم، خاصة عند عبد القاهر الجرجاني، والسكاكي، ثم ركز على الوظيفة الاستدلالية للمجاز عندهما، وحددها في نوعين، نوع يتعلق بالمجاز على مستوى المفردة، وهو ذا بعد لغوي، ونوع يتعلق بالمجاز على مستوى الجملة، وهو ذو بعد عقلي، وبين أن الفصل بين نظام العقل ونظام اللغة غير ممكن كما يتضح جليا في ما ورد عند السكاكي، ثم انتقل الباحث إلى الكلام عن الوظيفة النفسية للمجاز، وهو البعد الذي يميز الاستدلال البياني، الذي لا

١ المودن حسن، حجاجية المجاز و الاستعارة ،ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٠م، ج٣، ص١٥٥.

يخاطب في المتلقي عقله وذهنه فقط، بل يخاطب النفس والانفعال أيضا، ومن ثم ركز علماء البلاغة على قوة التأثير النفسي والانفعالي للصور البيانية، ثم ينتقل الكاتب إلى بيان حجاجية الاستعارة في الدراسات المعاصرة، وقد ركز في الجانب العربي على دراسة طه عبد الرحمن، وفي الجانب الغربي على كتاب بيرلمان، الأول في دراسته (الاستعارة بين المنطق ونظرية الحجاج)، والثاني في كتابه (إمبراطورية البلاغة)، فطه عبد الرحمن يرى أن الاستعارة في الفكر الجرجاني خصوصا تقوم على مبدأين هما الدعوى، والاعتراض، والمبدأ الأول يقوم على مبادئ ومقتضيات، والثاني على مجموعة من الافتراضات، كما عرج الكاتب باختصار على جهد كل من جابر عصفور وكمال أبو ديب، أما بيرلمان فقد بيّن الكاتب أن مجهوده –ومعه كوكبة من الدارسين من أمثال تيتيكا، وآموسي- إعلاءه للبعد الحجاجي في الاستعارة ليساوي أو يفوق الوظيفة البيانية والفنية فيها، عكس ما كان مستقرا في البلاغة الكلاسيكية، ومن الدراسات المهمة أيضا في مجال حجاجية الصورة، دراسة الحبيب أعراب (الحجاج والاستدلال الحجاجي)[1]، بعد المدخل أعطى الكاتب المعنى اللغوي للحجاج، ثم الحجاج ومعناه في نظرية الحجاج عند مجموعة من الدارسين منهم (مايير M.Meyer)، والحجاج حسب الباحث ملازم لكل خطاب على وجه الإطلاق، وقد تتبع مفهوم

١ أعراب الحبيب، الحجاج و الاستدلال الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، ج٣، ص ٣٠.

الحجاج وعلاقته باللسانيات والتداولية والبلاغة، والخطابة، والقضاء، والفلسفة، كما بحث حقيقة الاستدلال الحجاجي من حيث المفهوم والمنهجية، وكذا من حيث التجليات والمسوغات، ومن الدراسات التي تعلقت بالبعد الحجاجي للاستعارة دراسة ميشيل لوكيرن، بعنوان: الاستعارة والحجاج، وقد ميّز فيها الباحث بين الاستعارة والرمز، ثم اقترح تقسيما ثنائيا للاستعارة، استعارة حجاجية، واستعارة شعرية، وقال موضحا لهما "فالاستعارات الحجاجية هي التي تعرفنا أوثق معرفة بالدلالات العامة للغة، أما الاستعارات الشعرية فتفيدنا عن لهجة الشاعر الخاصة أكثر مما تفيدنا عن اللغة"[1].

كما أن هناك دراسة لعلي عمران، بعنوان: (حجاجية الصورة الفنية في الخطاب الحربي (خطب الإمام علي أنموذجا)[2]، وقد ركز فيها الكاتب على الصورة القائمة على علاقة التشبيه (التشبيه والاستعارة)، كما درس وظائف الصورة، ومنها الوظيفة الحجاجية، وأخيرا نذكر دراسة عبد الله صولة، في الباب الثالث ضمن كتابه: الحجاج في القرآن الكريم من خلال خصائصه الأسلوبية[3]، حيث عالج الباحث الحجاج في الخطاب القرآني ضمن ثلاث مستويات، مستوى المعجم (الكلمة المفردة)، وفي

---

١ ميشيل لوكيرن، الاستعارة و الحجاج، ترجمة عبد الطاهر وعزيز، مجلة المناظرة، الرباط ،العدد٤، ١٩٩١م، ص٨٩.

٢ طبعة دار نينوى، دمشق، ٢٠٠٩ م.

٣ صولة عبد الله، الحجاج في القرآن الكريم، من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، طبعة دار الفارابي، بيروت لبنان، ط٢، ٢٠٠٧م.

مستوى السياق اللغوي (التركيب اللفظي)، وفي مستوى الصورة، وفي هذا المجال تتبع الكاتب مظاهر الحجاج على محورين، محور مادة الصورة، ومحور شكل الصورة.

وتأتي دراستنا هذه لتفيد مما سبق، ولكنها تركز على البعد الضمني لظاهرة الحجاج أكثر من تركيزها على جهة أخرى، كما أنها ستركز على نوع معين من الصور التشبيهية، وهو ذلك المتعلق بموضوع الحياة الدنيا في الخطاب القرآني.

* * *

مفهوم الصورة التشبيهية[1]:

لما كان هدف البحث هو الصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا في الخطاب القرآني، فإننا نرى من الضروري بيان المقصود من الصورة التشبيهية، وتحديد ما يدخل تحتها، ويندرج فيها من جزئيات، وسأنطلق من مصطلح (التشبيهية) للوصول إلى بيان حقيقتها، فالتشبيه علاقة بين أكثر من عنصر، أي عنصرين فأكثر، اشتركا في جوانب واختلفا في جوانب أخرى، بغض النظر عن نسبة هذا التشابه والاختلاف، وإذا أنعم الناظر في الصور البلاغية يجد مجموعة منها تقوم على هذا الأساس[2]، أساس التشابه، وهذه الصور هي: التشبيه، والتمثيل، والاستعارة، واشتراك هذه الصور في الأساس التشبيهي لا يعني بحال من الأحوال تطابقها، بل

---

١ من المفيد أن نذّكر القارئ الكريم أن مفهوم الصورة في الدراسات البلاغية القديمة دار حول فكرتي (الاستبدال) و (تقديم المعنوي في شكل حسي)، أما في الدراسات الحديثة فكان هناك اتجاهات ثلاثة مختلفة في نظرتها للصورة، الاتجاه الأول هو الاتجاه الدلالي، الذي يرى أن الصورة تنشأ عن العلاقة الناتجة عن التحولات بين قطبي العلامة اللغوية (الدال والمدلول)، ومن ثم فهي تركز على المفردة الواحدة، والاتجاه الثاني هو الاتجاه التركيبي، الذي يرى أن الصورة لا بد أن تدرس حسب محور التأليف الذي تدمج فيه الألفاظ التصويرية مع غيرها من الألفاظ الأخرى وفق علاقات معجمية وتركيبية، والاتجاه الثالث هو الاتجاه التداولي، ويعد (سورل) رائدا له، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الصورة تتحقق بتفاعل ثلاث عناصر: (أ) و(ب) و(ج)، حيث (أ) و (ب) يمثلان طرفي الصورة، و(ج) يمثل مراد المتكلم، ومن ثم فقد أضاف هذا الاتجاه البعد السياقي، بما فيه قصد المتكلم، إلى مفهوم الصورة. ينظر الزمالي كمال، حجاجية الصورة في الخطابة السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٢م، من ص ١٤ إلى ص٣١.

٢ هناك أساسات متعددة تخضع لها الصورة، منها أساس التشبيه كما في الاستعارة، وأساس المجاورة كما في الكناية.

إن لكل واحدة منها خصائص تؤثر بشكل مباشر على الوظيفة الحجاجية لها، ويمكن تبيّن بعض الفروق بالرجوع مثلا إلى ما ورد عند عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١ه) في أسرار البلاغة، حيث يجعل التشبيه نوعين، تشبيه لا نحتاج في إدراكه إلى كبير عناء ؛ لأنه مباشر، إذ يقام فيه المشبه مقابل المشبه به، وهو التشبيه المفرد، سواء أكان حسيا، أم كان عقليا، وتشبيه نحتاج في إدراكه إلى شحن الذهن، وإعمال الفكر ؛ لأنه ليس بيِّنا بنفسه، بل يتطلب تحصيله ضربا من التأويل، وهو ما اصْطُلِح عليه بالتمثيل، ويكون بذلك كل تمثيل تشبيها، وليس كل تشبيه تمثيلا[1]، ومما يمتاز به التمثيل عن التشبيه _مفردا أو مركبا_ أن أجزاءه متداخلة إلى الحد الذي لا يمكن الفصل بينها، كما يمكن الفصل بين المشبهات في قول الشاعر:

النَّشْرُ مِسْكٌ والوُجُوهُ دَنَانِيرُ وأَطْرَافُ الأَكُفِّ عَنَمْ[2]

بينما في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ (الجمعة ٥)، نكون قد شبهنا صورة بصورة، بالرغم من أن كل صورة منها مكوَّنة من أجزاء إلا أننا لا يمكن أن نعقد التمثيل بفصل هذه الأجزاء عن بعضها، بل إن خصوصية الصورة التمثيلية هنا تكمن في تلاحم الأجزاء المختلفة لكل طرف، لتكوّن طرفا

١ ينظر: الجرجاني: أبو بكر عبد القاهر (ت٤٧١هـ)، أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ص ٩٥.

٢ السابق، ص ١٠٩.

مركبا غير قابل للتجزيء، وهذا ما نجده أيضا عند الخطيب القزويني مثلا، إذ يركز في التفريق بينهما على وجه الشبه، فالتشبيه التمثيلي هو ما كان وجه الشبه فيه وصفا منتزعا من متعدد[1]، وعليه نقول إنه "وإن كان للتشبيه المفرد روعته وجماله، وبساطته ووضوحه، فإن التمثيل أحفل منظرا، وأوسع مدى من التشبيه المفرد، كما أن روعته في البيان وقوة الايضاح"[2]، فإذا كان التشبيه قائما على تشابه بين طرفين، فإن التمثيل قائم على تشابه في العلاقة، أي أن التشابه فيه بين علاقتين، علاقة أجزاء المشبه، وعلاقة أجزاء المشبه به[3].

ويبدو أن اختلاف طبيعة كل من التشبيه والتمثيل، بالرغم من اتفاقهما في الأساس الذي يقومان عليه، وهو مقابلة طرف مجهول بطرف آخر معلوم، له وظيفة في اختلاف طبيعة الهدف، والأثر في كل منها.

ثم تأتي الاستعارة، وهي صورة تقوم في أساسها على مقابلة طرف مجهول بطرف آخر معلوم، مثلها في ذلك مثل التشبيه والتمثيل، ومن ثم عدها عبد القاهر الجرجاني ضربا من التشبيه[4].

---

١ ينظر: القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن (ت٧٣٩هـ)، الايضاح في علوم البلاغة، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م، ١٤٢٤هـ، ص١٩٠.

٢ عبد التواب صلاح الدين، الصورة الأدبية في القرآن الكريم، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، القاهرة، ط١، ١٩٩٥م، ص٥٣.

٣ ينظر صولة عبد الله، ص٥٤٩.

٤ ينظر، الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، الصفحات: ٢٠، ٥٥، ٢٤٢.

ولكن هذه المقابلة غير مباشرة، وغير ظاهرة، بل هي خفية ومتوارية، وفيها يعمد مستعملها إلى حذف أحد الطرفين المتقابلين، والإبقاء على الآخر، وهذا ما يجعلها ترتقي في سلم التجريد فوق التمثيل، ومن ثم فهي تحتاج إلى جهد أكبر، وكدّ مضاعف لإدراكها وتحليلها، ومن هنا جاءتها الخصوصية، فالاستعارة تفيد العينية، عكس التشبيه الذي يفيد الغيرية[1]، والاستعارة تقوم على مبدأ الاستبدال، عكس التشبيه والتمثيل اللذين يقومان على أساس عدم الاستبدال.

وعليه فإن من أهم الفوارق الموجودة بين هذه الصور الثلاث هي (درجة التجريد[2])، وهي خاصية كلما زادت نسبتها في نوع معين ازدادت الحاجة في فهمه إلى إعمال الذهن، واستدعاء قدرات غير طبيعية عند المتلقي، ومن ثم كان ترتيبها كالآتي: التشبيه، ثم التمثيل، ثم الاستعارة، وهو الترتيب نفسه الذي ارتضاه عبد القاهر الجرجاني حينما قال مبينا أهمية دراسة هذه الصور الثلاث، وأنها السبيل إلى تحقيق غرضه من الكتاب، وهو التوصل إلى بيان أمر المعاني كيف تتفق، وكيف تختلف، ومن أين تجتمع وتفترق[3]، وقال: "وهذا غرض لا ينال وجهه...إلا بعد مقدمات تقدم، وأصول تمهد...وأول ذلك وأولاه واحقه

---

١ ينظر: عصفور جابر، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ١٩٩٢م، ص١٧٥.

٢ من ظلال مفهوم التجريد هنا ما أراده الجرجاني بـ: التأويل، والتخييل، والطلب والمكابدة.

٣ ينظر: الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٢٦.

أن يستوفيه النظر ويتقصاه القول على التشبيه، والتمثيل والاستعارة"[1]، وصفة التجريد متوافرة في كل من التشبيه والتمثيل والاستعارة، كما يرى الجرجاني أن التشبيه "قياس والقياس يجري في ما تعيه القلوب، وتدركه العقول، وتستوفى فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والآذان"[2]، إلا أن صفة التجريد هذه تختلف نسبتها في كل نوع من الأنواع الثلاثة، بشكل تصاعدي، بحيث تزداد كلما انتقلنا من التشبيه إلى التمثيل، إلى الاستعارة، وآية ذلك أنه مما يتميز به التمثيل عن التشبيه مثلا هو أن التمثيل لا يحصل إلا من جهة الكلام لا من أفراده، كما يقول عبد القاهر الجرجاني: "ينبغي أن تعلم أن المثل الحقيقي والتشبيه الذي هو الأولى، بأن يسمى تمثيلا لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح، ما تجده لا يحصل لك إلا من جملة من الكلام، أو الجملتين، أو أكثر، حتى إن التشبيه كلما كان أوغل في كونه عقليا محضا كانت الحاجة إلى الجملة أكثر"[3]، ولذلك "فهو يحوجك إلى طلبه بالفكرة وتحريك الخاطر والهمة في طلبه"[4]، أما الاستعارة فمما لاحظته على عبد القاهر الجرجاني، هو كثرة تكراره ذكر الفروق الموجودة بينها وبين التشبيه والتمثيل في أكثر من موضع من كتابه الأسرار[5]، إذ قرر أنها تفوق الاثنين في (المبالغة)، كما تختلف عنهما في

---

١ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٢٧.
٢ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٢٠.
٣ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص١٠٨.
٤ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص١٣٩.
٥ تنظر الصفحات: ٢٤٢، و٢٩٩.

كونها من المجاز[1]، وهما من الحقيقة، والاستعارة تتميز عن التشبيه في كونها تجعل المشبه هو المشبه به، بمعنى أنها تريك الشيئين شيئا واحدا، بينما هما في التشبيه متغايران بالرغم من اقترانهما، كما أنها تتميز، بل يجب أن تتميز على حد قول الجرجاني عن التمثيل لـ"أن الاستعارة لا بد أن تفيد حكما زائدا على المراد بالتمثيل، إذ لو كان مرادنا بالاستعارة هو المراد بالتمثيل لوجب أن يصح إطلاقها في كل شيء يقال فيه إنه تمثيل ومثل"[2]، وعليه فهي تفضله ببعد المبالغة والاختصار[3].

وفي مستوى الاستعارة تتجلى لنا بوضوح ماهية الحجاج التي تقوم على" كونه ينطوي على قدر من الالتباس في الوظيفة، هذا الالتباس الذي لا نجد له نظيرا في غيره من طرق الاستدلال، ولولا تضمن الحجاج لهذا الالتباس لما تميزت طريقه عن طرق البرهان،[4]، ومعنى الالتباس هنا غير معنى المغالطة أو تعدد أوجه التأويل للملفوظ الواحد، وإنما يعني أن ينبني الحجاج على اعتبارين، هما: (اعتبار الواقع) و(اعتبار القيمة)[5]، ومن ثم عُدَّ الالتباس من المزايا اللغة الطبيعية؛ لأنه يجعلها تستجيب

١ ينظر الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٣٣٢.
٢ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٢٣٨.
٣ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٢٤٠.
٤ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص٢٣٠.
٥ ينظر طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص٢٣٠.

لأغراض التبليغ الكثيرة[1]، ولذلك كانت "الاستعارة هي أدل ضروب المجاز على الحجاج"[2].

وحينما أقرر أن الصور الثلاث تشترك في (البعد التشبيهي) وتفترق في (البعد التجريدي) فإنني أهدف إلى إثبات حقيقتين متعلقتين بالجانب الحجاجي في هذه الأنواع الثلاث من الصور:

الحقيقة الأولى: أن البعد الحجاجي متوافر فيها ثلاثتها؛ لأن قاعدته الأساسية هي التشبيه، والتشبيه صنو القياس. وأقصد قياس التمثيل، ويسميه الأصوليون القياس الأصولي، "ولما كان القياس لا تتحدد صلاحيته إلا بالاقتران بمجال قريب أو بعيد يرفع عنه الالتباس، أو يحد منه، فإن فائدته ليست حمل الخبر ونقله لمن لا يعلمه نقلا مستقلا، كما لو كان قناة يعقد فيها الخبر من لدن المخبر ويحل من لدن المخبر به، وإنما مرجع فائدته أن المخاطب يستفيد منه دلالة سلوكية معينة، ينبغي أن يتقيد بها عاجلا أو آجلا"[3]، والآليات القياسية التمثيلية هي أفضل المسالك العقلية في إغناء الخطاب الطبيعي، وإعطائه صفة (الكثافة)، التي يمكن من خلالها للمتلقي أن يفرع ويولّد المقولات والدلالات، ولذلك "نعتقد أن فهم التمثيل على هذا النحو يجعله آلة لنسج خيوط خطابٍ مَّا

---

١ ينظر طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص٢٩.

٢ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص٢٣٣.

٣ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، ص١١١.

مكون من عدة أجزاء، لكون الجزء لا يعني شيئا إلا بانتظامه في الكل الذي يصنعه التمثيل"[1].

الحقيقة الثانية: أن درجة الحجاج _مع وجودها_ تختلف من صورة لأخرى، بحسب نسبة التجريد الذي يتوافر فيها، ومن أدلة ذلك ما جاء عند عبد القاهر الجرجاني بعدما ميز بين التشبيه والتمثيل، قال: "إذا أتى التمثيل حجاجا كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر"[2]، وحينما تكلم عن الاستعارة قال في مزاياها: "أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتى يخرج من الصدفة الواحدة عدد من الدرر، فإنك لترى بها الجماد حيا ناطقا، والأعجم فصيحا، والأجسام الخرس مبينة، والمعاني الخفية بادية جلية، إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خفايا العقل، كأنها قد جسمت حتى رأتها العيون، وإن شئت لطفت الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية، لا تنالها إلا الظنون"[3]، أي إن الاستعارة لها من القدرات الإقناعية ما يتجاوز إثبات الدعوى، إلى إمكانية تغيير حقيقة الأشياء، وربما هذا ما يعرف عند النقاد بالمغالطة.

* * *

١ خطابي محمد، لسانيات النص المدخل إلى انسجام الخطاب، المركز العربي، بيروت، ط١، ١٩٩١م، ص١٢٧.

٢ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٩٠.

٣ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٣٢.

القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية[1]:

إن القرآن الكريم نظام جامع؛ لأنه أراد أن يستوعب كل الأنظمة الأخرى في عمومها، وخصوصها، فيحكمها ويوجهها، ومن أهم هذه الأنظمة:

- نظام الإنسان في علاقته بالله، ودينه (أي العقيدة).
- نظام الإنسان في علاقته بالحياة والمجتمع (أي الشريعة).

وهما نظامان لا انفصال فيهما للدين عن الدنيا، ولا الآخرة عن الأولى"[2]

ومن ثم كان البعد الحجاجي لا ينفك عن الخطاب القرآني كما سبقت الإشارة، إذ بالنظر إلى هدف القرآن الكريم، وبالنظر كذلك إلى الوسط الذي نزل فيه، ندرك _بما لا يدع مجالا للشك_ أنه خطاب إقناعي بامتياز؛ لأن هدفه كان تصحيح وضع قائم على أسس تصورية

---

١ يرى كثير من المحدثين ومنهم (بيرلمان) أن الحجاج لا يمكن أن يستغني عن البعد التشبيهي، بدليل أننا كثيرا ما نجد أنفسنا مضطرين في التعامل اليومي إلى تقويم أشياء كثيرة انطلاقا من البعض الآخر، فقولنا: (خد أحمر كالتفاحة) أو (إنه جميل كأدونيس) فإننا نعمل على تشبيه وقائع مع بعضها البعض بشكل يبدو أكثر دلالة على البرهنة والاستدلال. ينظر: Chaïm Chaïm Perelman Chaïm, et Lucie Olbrechts-Tyteca, Traité de argumentation: La nouvelle rhétorique, Universite De Bruxelles, ٢eme Edition, ٢٠٠٨.,p٣٢٦. ، ولذلك وضع بيرلمان التشبيه ضمن الحجج شبه المنطقية، ؛ لأنه في نظره يقوم على مبدأ القياس (Mesure)، والعلاقة بين الطرفين قد تكون واقعية، وقد تكون متخيلة، (ينظر السابق.

٢ المصفار محمود، سيميائية القرآن بين الحجاج والإعجاز، شركة المنى، صفاقس، تونس، ٢٠٠٨م، ص٥٥.

خاطئة، كما أن المخاطَبين كانوا على درجة كبيرة من العناد والمواجهة، "والقرآن إضافة إلى كونه خطابا متوجها إلى متلق فعلي أو محتمل، فهو مسرح تتجادل فيه الذوات، ويحاجج بعضها بعضا، فتكثر فيه حكاية أقوال المتخاصمين والمتخاطبين على اختلافهم"[1]، وعليه نلحظ ملامح الحجاج في كل جزئية من جزئياته، وذلك حتى في شقه الذي يستهدف أتباعه ومناصريه، هؤلاء الأتباع الذين يعانون من ضغوط معنوية ومادية، داخلية وخارجية تحاول إبعادهم عن الصراط المستقيم، الذي آثروه، فاستعمل معهم الخطاب القرآني منهج الحجاج لتثبيت الإيمان في قلوبهم وترسيخه.

وقد استعمل القرآن الكريم أنواعا متعددة من الآليات الحجاجية[2] من مثل الحجج العقلية، والحجج الموضوعية، والحجج التاريخية، والحجج اللغوية بجميع صورها، فـ" قد اشتمل القرآن العظيم على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحذير يبنى من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله قد نطق به"[3]

---

١ عمران قدور، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٢م، ص٢٨.

٢ ممن تعرض لأدلة القرآن الكريم السيوطي في كتابه الإتقان في باب (علم جدل القرآن النوع ٦٨، تنظر ص ٦٧٩.

٣ السيوطي جلال الدين (ت٩١١هـ)، الإتقان في علوم القرآن، خرّج أحاديثه العلامة شعيب الأرنؤوط، اعتنى به الشيخ مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة، ناشرون، بيروت لبنان، ط١، ١٤٢٩- ٢٠٠٨، ص٦٧٩.

وتمثل الصورة آلية من أهم آليات الحجاجية في الخطاب القرآني، وقد تميزت بمجموعة من الخصائص، منها التناسق الفني، والإبداع في عرض المشاهد، والإيجاز، وقوة البيان، ودقة الجمال، ووحدة الصورة، والإقناع العقلي، والإمتاع الوجداني[1]، ولعل الخاصية الأخيرة هي أهم الخصائص تجسدا في الصورة التشبيهية في الخطاب القرآني، وما الخصائص السابقة لها إلا دعائم حجاجية لها، بل حتى البعد الجمالي فيها، هو بعد - في نظري- معزز من معززات الوظيفة الإقناعية فيها[2].

وهذا البعد الحجاجي في الصورة التشبيهية كان واضحا في أذهان القدماء، ويتضح ذلك من خلال أقوالهم، فهذا ابن الأثير (ت٦٣٨هـ) مثلا يقول: " فهي أنك إذا مثلت الشيء بالشيء فإنما تقصد به إثبات الخيال في النفس بصورة المشبه به أو بمعناه، وذلك أوكد في طرفي الترغيب فيه، أو التنفير عنه، ألا ترى أنك إذا شبهت صورة بصورة هي أحسن

---

١ ينظر صلاح الدين عبد التواب، الصورة الأدبية في القرآن الكريم، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان الجيزة، مصر، ط١، ١٩٩٥م، ص من ١١٦إلى ١٧٩.

٢ يذكر الدارسون للصورة وظائف متعددة، مثل (الوظيفة المعرفية)، ويسميها روبول بالوظيفة التعليمية؛ لأنها توضح الحقائق الغامضة، و(الوظيفة الجمالية) التي تحقق المتعة عند المتلقي وعند المتكلم على السواء، من خلال العوالم المبتكرة بواسطتها، وهذه الوظيفة تحكمها عوامل كثيرة ذكرها العلماء في أبواب شروط التشبيه، وشروط الاستعارة، وغيرهما، و(الوظيفة التوجيهية)، وهي التي تعمل على توجيه سلوك المتلقي من خلال تحسين أو تقبيح المشبه، وفيها يظهر البعد الاجتماعي والأخلاقي، و(الوظيفة الحجاجية) التي تسعى إلى الانتصار لفكرة مبتكرة، أو موقف طريف، وهي في رأي تجمع كل الوظائف السابقة. (ينظر في ذلك: Olivier Reboul, Introduction à la rhétorique, Paris, PUF, coll. «PremierCycle », ١٩٩١, p١١.

منها كان ذلك مثبتا في النفس خيالا حسنا يدعو إلى الترغيب فيها، وكذلك إذا شبهتها بصورة شيء أقبح منها كان ذلك مثبتا في النفس خيالا قبيحا يدعو إلى التنفير عنها، وهذا لا نزاع فيه"[1]. وهذا الرماني (ت٣٨٦هـ) حينما يعرض أغراض التشبيه الأربعة، يخرجها في مظهر الحجة والاستدلال: " الأول إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، ففي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (النور٣٩) ...الثاني ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة كقوله تعالى﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا ۖ﴾(الحديد ٢٠)...والثالث إخراج ما لا يعرف بالبديهة إلى ما يعرف بها. كما في قول تعالى﴿مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا﴾ (الجمعة ٥)...الرابع إخراج ما لا قوة له في الصفة على ما له قوة فيها كقوله تعالى﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾ (الرحمن ٢٤)"[2]، كما يرى عبد القاهر أن الحجاج في التشبيه متأت من كون التشبيه يخرج

---

١ ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين نصرالله بن محمد بن محمد بن عبدالكريم الموصلي (ت٦٣٨ه)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق : محمد محيي الدين عبدالحميد، الناشر : المكتبة العصرية - بيروت، ١٩٩٥ م، ج٢، ص٩٩.

٢ الرماني أبو الحسن علي بن عيسى(ت٣٨٦هـ)، ثلاث رسائل في إعجار القرآن، حققها وعلق عليها خلف الله أحمد، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط٣، دت، ص٨١.

بـالنفس "مـن الخفـي إلى الجلـي"[1]، ومـن معقـول إلى محـسوس "والعلـم المستفاد من طرق الحواس، أو المركوز فيها من جهة الطبع وعلى حدّ الـضرورة، بفـضل المـستفاد مـن جهـة النظـر والفكـر في القـوة والاستحكام"[2]، ويوضح ذلك أكثر بقوله: " فأنت إذن مع الشاعر وغير الشاعر إذا وقع المعنى في نفسك غير ممثل ثم مثله كمن يخبر عن شيء من وراء حجاب ثم يكشف عنه الحجاب"[3]، والتشبيه في عمومه يأتي عقب دعوى يدعيها منتج الخطاب، ثم يأتي لها بدليل وحجة لإثباتها، وهذه الدعوى في الخطاب اللغوي تسمى (المعنى)، وقد جعل عبد القاهر الجرجاني هذا (المعنى) الذي يسبق الحجة نوعين:

- معنى غريب، أو جديد على المتلقي، ينتظر منه المخالفة فيه، أو المعارضة، أو الرفض.
- معنى مألوف أو معروف عند المتلقي، فلا ينتظر منه المخالفة فيه[4].

وكلا النوعين حينما يأتي التشبيه أو التمثيل بعدهما، فإنه يأتي بصورة الحجة، بالرغم من أن وظيفة الحجة تختلف باختلاف نوع المعنى الذي يسبقها، فمع الأول تكون الوظيفة الحجاجية هي إثبات المعنى ودفع إنكار المنكر، ونفي الريب والشك، وفي الثاني تكون الوظيفة تثبيت المعنى وتقريره وترسيخه في نفس المتلقي وعقله، على حسب الشكل

---

١ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص١٢١.
٢ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص١٢١.
٣ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص١٢٢.
٤ ينظر الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص١٢٢.

والهيئة والقوة والضعف التي يراها صاحب الخطاب [1]، وذلك بسبب "أن الأوصاف التي يرد السامع فيها بالتمثيل من العقل إلى العيان والحس، وهي في أنفسها معروفة مشهورة صحيحة لا تحتاج إلى الدلالة عليها على أنها هل هي ممكنة موجودة، أم لا، فإنها وإن غنيت من هذه الجهة عن التمثيل بالمشاهدات والمحسوسات، فإنها تفتقر إليه من جهة المقدار؛ لأن مقاديرها في العقل تختلف وتتفاوت"[2].

إذن تقوم الصورة التشبيهية في عمومها على مبدأ الادعاء والاعتراض، فالذات المتكلمة تدعي المطابقة أو الجمع بين طرفين لسحب حكم أحدهما على الآخر، بينما يتمثل الاعتراض عند الذات المؤولة التي لا تسلم بهذا الجمع، بل تعارضه وتناقضه، ولذلك قال بيرلمان (Perelman Chaïm): "يؤدي التمثيل وظيفة في الابتكار والتدليل والحجاج عبر عمليات التطوير والتجديد التي يسمح بها"[3]، وبالرغم من أن فلاسفة العقل يفضلون الاستنباط على التمثيل، إلا أنني أرى أن التمثيل لا يخلو من استنباط، بينما يخلو الاستنباط من التمثيل، ومما أسجله أيضا أن الفلاسفة الذين حاربوا التمثيل وازدروه بالنظر إلى أنه آلية عقلية بسيطة وساذجة، لم يستطيعوا الفكاك منه في التعبير عن أفكارهم، فـ"الفلاسفة الذين يتحمسون لمنطق البرهان يفكرون تمثيليا

---

١ ينظر الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص١٢٥.

٢ ينظر الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص١٢٥.

٣ Perelman C., Logique et argumentation, Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles, ١٩٦٨, p٣٥.

عندما يحللون الظواهر الثقافية والحضارية، بالرغم من احتقارهم للمعارف المستندة إلى التمثيل، مثل اللغة والفقه والجدل، فالفارابي مثلا وهو يفكر في المدينة يقارنها بالمنزل والبدن[1].

وسأتناول القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية في القرآن الكريم المتعلقة بالدنيا من جوانب ثلاثة، تكون متداخلة ومتكاملة، الجانب الأول هو مادة الصورة، والجانب الثاني هو شكل الصورة، والجانب الثالث الوسط الخِطابي للصورة، ولقد ذكر الجانبين الأول والثاني عبد الله صولة حين تعرض لحجاجية الصورة في القرآن الكريم، فقال موضحا بُعْدَهما: "إن الحجاج بواسطة الصورة في القرآن مداره في رأينا على مادة هذه الصورة من ناحية، وعلى شكل الصورة من ناحية أخرى"[2]، والمقصود بمادة الصورة المضمون المعتمد الهادف إلى الإقناع، وأهم ما في هذا المضمون هو اعتماده "عالم خطاب متلقيه الأول، والمقصود بعالم الخطاب هنا مجمل كفاءات المتلقين المعرفية والنفسية والثقافية والعقدية"[3]، ويقصد بشكل الصورة بناؤها والمظهر اللغوي الذي يستعمل من خلاله مجموعة من الآليات اللغوية وسائل للحجاج والإقناع، وقصدي بالجانب الثالث وهو (الوسط الخَطابي) الحضن اللغوي والسياقي الذي يحيط

---

١ بعزاتي بناصر، الصلة بين التمثيل والاستنباط، ضمن كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق حمو النقازي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ط١، ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م، ص٣٣.

٢ صولة عبد الله، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص٤٩٦.

٣ صولة عبد الله، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص٤٩٦.

بالصورة، وهذا المحيط يوفر ممهدات مناسبة تهيئ نفسية المتلقي لاستقبال الحجة، وكثيرا ما نجد المفسرين حين تعرضهم للآليات اللغوية في الصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا يذكرون تأثير الوسط اللغوي السابق واللاحق، على الصورة نفسها؛ لأن هذا الحضن يسهم بشكل فعّال في إظهار حجاجية هذه الصورة، ويتحكم في قيمتها الحجاجية.

* * *

القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا في القرآن الكريم:

إن من أهم القضايا التي عالجها القرآن الكريم قضية موقف الإنسان من الدنيا، وصفا وتوجيها، وصفا حين بيّن العلاقة التي تربط هذا الإنسان بالحياة، وكيف أنها تخرج عن مسارها لتتحول إلى مصدر ضرر، بل مصدر هلاك له، وتوجيها من خلال رسم المعالم الصحيحة التي يجب أن تؤطر هذه العلاقة، وتصحح مسارها، بحيث تصب في مصلحة الإنسان، وعملية التصحيح هذه ليست سهلة لسببين اثنين:

السبب الأول: الميل الفطري للإنسان تجاه الحياة الدنيا، وقد عبر عنه القرآن الكريم بالإرادة والحب والإيثار، ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾ (الأنفال٦٧)، ﴿كَلا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾ (القيامة ٢٠)، ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (الأعلى١٦).

السبب الثاني: أن الدنيا في حد ذاتها تغري، لما لها من مباهج ومفاتن، وشهوات، وانطلاقا من ذلك ندرك سبب تشديد القرآن الكريم على إحداث التوازن في هذه العلاقة بين الإنسان والدنيا، وهذا التشدد أخذ مظاهر عديدة منها:

- أن التحذير منها كان من بداية نزول القرآن، واستمر إلى آخر وقت نزوله، بدليل أننا نجد ذلك في القرآن المكي (الأنعام ٣٢، العنكبوت ٦٤، يونس ٢٤، الكهف٤٥)، كما نجده في القرآن المدني (محمد٣٦، الحديد٢٠، البقرة٣٨)، على السواء.

- أن التحذير جاء خطابا للجماعة ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ (الحديد٢٠)، كما جاء خطابا للفرد ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ﴾ (طه١٣١).

- أن التحذير كما جاء للكافرين، جاء للمؤمنين، أي جاء للناس كافة ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾(آل عمران ١٤).

- أن التحذير منها كان منهج الرسل جميعهم، فهذا سيدنا شعيب يقول: ﴿ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ (العنكبوت٣٦)، وهذا مؤمن آل فرعون يقول: ﴿يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ﴾ (غافر٣٩).

وأشير هنا إلى حقيقة مهمة جدا، وهي أن التحذير من الدنيا لم يأت لتشويهها، أو التنفير منها، أو الدعوة لتركها واعتزالها، بل إن الحياة في التصور الإسلامي "حكمة وصواب، ولذلك لما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٣٠)، ولولا أنها حكمة وصواب لما قال ذلك؛ ولأن الحياة خلقه، كما قال: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ ﴾ (الملك: ٢)، وأنه لا يفعل العبث على ما قال: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ (المؤمنين: ١١٥)، وقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ﴾ (ص٢٧) ؛ ولأن الحياة نعمة بل هي أصل لجميع النعم، وحقائق الأشياء لا تختلف بأن كانت في الدنيا أو في الآخرة؛ ولأنه تعالى

عظم المنة بخلق الحياة فقال: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾(البقرة: ٢٨)، فأول ما ذكر من أصناف نعمه هو الحياة، فدل مجموع ما ذكر على أن الحياة الدنيا غير مذمومة، بل المراد أن من صرف هذه الحياة الدنيا لا إلى طاعة الله، بل إلى طاعة الشيطان ومتابعة الهوى، فذاك هو المذموم "[1]، فالخطاب القرآني لا يريد من الدنيا أن تأخذ أكثر من حجمها في نفس الإنسان، ولا أن تظهر بغير مظهرها، فهي تتصف بالقصر من جهة، وبسرعة الزوال من جهة أخرى، وهي محدودة بحياة الفرد في حقيقة أمرها، فكل من مات فقد انتهت الحياة بالنسبة إليه، ومن ثم فهي لا تعدو بعض السنوات، ولذلك كانت الحياة الحقيقية (العليا) هي الآخرة ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت٦٤)، وعليه فالحياة في التصور الإسلامي" تمتد في الزمان، فتشمل هذه الفترة المشهودة- فترة الحياة الدنيا- وفترة الحياة الأخرى التي لا يعلم مداها إلا الله والتي تعد فترة الحياة الدنيا بالقياس إليها ساعة من نهار! وتمتد في المكان، فتضيف إلى هذه الأرض التي يعيش عليها البشر دارا أخرى: جنة عرضها كعرض السماوات والأرض ونارا تسع الكثرة من جميع الأجيال التي عمرت وجه الأرض ملايين الملايين من السنين! وتمتد في العوالم، فتشمل هذا الوجود المشهود إلى وجود مغيب لا يعلم حقيقته كلها إلا الله ولا نعلم نحن عنه إلا ما أخبرنا به الله. وجود

---

١ الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٤هـ)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٠ هـ، ج٢٩، ص٤٦٣.

يبدأ من لحظة الموت، وينتهي في الدار الآخرة. وعالم الموت وعالم الآخرة كلاهما من غيب الله. وكلاهما يمتد فيه الوجود الإنساني في صور لا يعلمها إلا الله "[1].

ولتحقيق علاقة سليمة وصحيحة بين الإنسان وبين الحياة الدنيا –في خضم الدواعي الكثيرة التي تسعى لتشكيل علاقة مشوهة بين الإنسان والدنيا، وبين ضرورة توجيه الإنسان إلى الحياة الأخرى- اتبع القرآن الكريم استراتيجية حجاجية لتحقيق هذا الهدف، وكان من مظاهرها:

- كثرة الصور التشبيهية (تشبيه، تمثيل، استعارة)، وتنوعها.
- تعدد صور المشبه به، أو المعادل الموضوعي للدنيا، إذ شبهت في الخطاب القرآني بـ: اللعب، وباللهو، وبالماء، وبالغيث، وبالسلعة، وبالحرث، وبالزهرة[2].
- تنوع الآليات الحجاجية داخل الصورة التشبيهية.

هذا، وسأناقش هذه المظاهر بشكل عام مركّزا على المظهر الأخير، بوصفه من صميم البحث، فبالنسبة إلى المظهر الأول، وهو تعدد الصور التشبيهية المتعلقة بالدنيا وتنوعها، نلاحظ أن الخطاب القرآني استعمل كل الطرق الممكنة في عملية التشبيه حتى يجعل متلقيه يقتنع بالتصور الذي يحمله تجاه الحياة الدنيا، وقد أشرت قبل إلى أن عملية التشبيه في حد ذاتها

---

١ قطب سيد إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: ١٣٨٥هـ)، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت- القاهرة، الطبعة: السابعة عشر - ١٤١٢ هـ، ج٢، ص ١٠٦٩.

٢ تنظر الآيات: الأنعام٣٢، والكهف٤٥، آل عمران١٨٥، النساء٧٤، الشورى٢٠، طه١٣١.

قياس، والقياس من أهم الطرق الإقناعية، كما ذكرت أن الطاقة الحجاجية تختلف بحسن نوع الصورة وطبيعتها، من حيث القوة، ومن حيث الجهة، فالطاقة الحجاجية في التشبيه العادي غير تلك الموجودة في التشبيه التمثيلي، غير تلك المتوافرة في الاستعارة، ومن كمال الخطاب القرآني أنه استعمل الأنواع الثلاثة في موضوع الدنيا، فالتشبيه العادي كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴾ (آل عمران ١٨٥)، والتشبيه التمثيلي كما في قوله عز من قائل: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا﴾ (يونس ٢٤)، والاستعارة كما في قوله عز وجل: ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾ (النساء ٧٤)، وهذا نفسه يعد مظهرا من مظاهر الحجاج، فالمتلقي حينما تُعْرَض عليه فكرة ما، بصور مختلفة، يكون ذلك أدعى له بالتسليم بها؛ لأنها تزداد وضوحا كلّما تكررت مقابلاتها، كما أن هذا التنويع من شأنه أن يعطي المتلقي جرعات مختلفة من الحجج، يقوم تنوعها بإحداث عملية الإقناع من خلال التفاعل التكاملي بينها، شأنها في ذلك شأن الوصفة الطبية التي تحتوي على مجموعة من الأدوية المختلفة، ولكنها متكاملة في القضاء على المرض، الذي لا ينهزم إلا بتفاعل الأدوية المختلفة، حيث إن كل دواء يقوم بوظيفته في إضعاف المرض من ناحية، داخل جسم المريض، كذلك هذا التنويع في الصور

شأنه أن يوهن من الصورة المزيفة، التي تستقر عادة في عقل الإنسان وقلبه للدنيا وملذاتها.

كما أنني لحظت أن هذه الصور باختلاف طبيعتها، جاءت موزعة في الخطاب القرآنيّ كلِّه، مكيه ومدنيه، وهي وسيلة من وسائل الإقناع أيضا، إذ كلما التفت المتلقي إلى جهة في الخطاب القرآني وجد آية أو جزءِا من آية يعرض للدنيا، ويبيّن حقيقتها، وهنا يمكن الإشارة إلى أن كثرة توارد الصور على ذهن الإنسان هي من وسائل التأثير، ويمكن تشبيه ذلك _مع حفظ الفارق_ بما تقوم به الشركات التجارية في التسويق لمنتجاتها، إذ تعمد إلى محاصرة (المستهلك المستهدف) بأن تجعله أينما التفت إلا ووقع بصره على مشهد إعلاني لمنتوجها، ومن ثم فهي تتفنن في اختيار الأماكن والأحجام والألوان، وغيرها؛ لأنها تعلم أن هذا المستهلك إن لم يقتنع بالمنتوج لأول مرة، فإنه _بتأثير المشاهدة المتكررة، وكذا السماع المتجدد_ يخضع لتأثيرها، ويقتنع بمنتوجها.

أمّا بالنسبة للمظهر الثاني، وهو تشبيه الدنيا بمجموعة من العناصر، وهي: اللعب واللهو، والماء، والغيث، والحرث، والسلعة، فيظهر فيه ما يعزز القيمة الحجاجية لهذه الصورة، وذلك من خلال حسن اختيار المقابل، هذا المقابل الذي يمثل أشهر الأشياء الموجودة في البيئة المادية للمتلقي، بل البيئة الخاصة جدا، فالإنسان عموما سواء أكان المتلقي زمن نزول القرآن الكريم، أم المتلقي في كل زمان، لا تخلو بيئته من هذه المقابلات، يلمحها في بيته (اللهو واللعب)، ويلمحها خارج بيته وهو يمارس حياته المعيشية (الحرث والسلعة)، يلحظها فيما ينزل من السماء

(الماء والغيث)، كما يلمحها فيما يخرج من الأرض (الحرث، والزهر)، يلحظها في كل ما يحيط به، وهذا مما يزيد الصورة قوة في الإقناع من خلال التوارد، ولذلك كان "من وظائف المجاز الحجاجية التي اقترنت عند القدماء بفكرة الاستبدال تجسيد المعاني وجعلها مرئية مشاهدة، وجعل حضورها في ذهن السامع أقوى"[1].

والمقصود من الصورة التشبيهية عموما هو أن يصل المتلقي إلى قناعة حَمْل المشبه على المشبه به، وإشراكه في خصائصه ومميزاته، أو يجعل المشبه مكان المشبه به، بمعنى أن يقوم بعملية الاستبدال، ولن يقوم المتلقي للصورة بذلك إلا إذا توافر عنده عنصران:

- العنصر الأول: نجاح المتكلم في ربط المشبه بالمشبه به المناسب، الذي يكون قادرا على تمثيل القناعة التي يريد أن يحمل المتلقي عليها بخصوص المشبه، ، وعادة ما تكون مخالفة لما في تصوره، ومن هنا نرى تسرع من يذهب إلى أننا يجب ألا "نقدر التشبيه بنفاسة عناصره، بل بقدرته على التصوير والتأثير"[2]، إذ إن قوة التأثير والتصوير في الصورة التشبيهية تتعلق بجملة من العناصر من بينها طبيعة المشبه به ونفاسته، وهذا ما أقام عليه عبد الله صولة دراسة حجاجية الصورة القرآنية، إذ رأى أنها تستمد قوتها الاستدلالية من خلال مادتها، ومن خلال شكلها.

---

١ صولة عبد الله، الحجاج في القرآن، ص ٤٩٢.
٢ بدوي أحمد، ص١٤٦.

• العنصر الثاني: مدى معرفة المتلقي واستئناسه بالمشبه به؛ لأنه هو الجزء المعلومة عناصره والمواصفات، وهذه المعرفة هي التي تمكنه من عملية الاسقاط أو الاستبدال، وعملية الاستبدال هذه هي التي تنشئ البعد الحجاجي في الصورة[1]، ولذلك يرى بيرلمان (Perelman Chaïm) أن هذا النوع من الحجج لا يمكن أن يحقق غاياته الحجاجية وفعاليته، إلا إذا كان مبنيا على عناصر تشبيهية تلائم السامع[2]، ولا يتوافر كل ذلك إلا إذا كان الحجاج منبثقا من عالم المتلقي، مراعيا مقام التخاطب، مما يتيح للمتلقي إعمال كامل طاقته في التفكير والتفكيك والتركيب، وفحص صدق ادعاء حمل الطرف الأول على الطرف الثاني، إضافة إلى ذلك تتيح هذه الخاصية تفاعل المتلقي مع الحجة؛ لأن الحجة تستند في قوتها على تلقي المخاطب لها، وفهمها الفهم المناسب، وتحديد درجتها الحجاجية، وفي غياب ذلك يكون الاخفاق من جهتها لا من جهة المتلقي، وحينما أقول المتلقي فإنني أقصد المتلقي الفعليّ، كما أقصد المتلقي الضمنيّ، فالمتلقي الفعلي هو ذلك الذي جاءت الحجة نابعة من سياقه ومقامه المعيشي، الذي تستثمره الحجة في زيادة قوة الإقناع فيها، وهو لا يستطيع إنكاره أو الانفكاك منه، أو قلب حقائقه، وهذا النوع من المتلقين لا يعتمد كثيرا بناء الصورة وحده، ليحدث عنده الإقناع، وإنما

---

١ "إن وظيفة المجاز الاستدلالية الناشئة عن بنيته الاستبدالية هي الفكرة الرائجة في الدراسات الحجاجية الحديثة في الغرب" صولة عبد الله، الحجاج في القرآن، ص٤٩٢.

٢ ينظر: Chaïm Perelman, et Lucie Olbrechts-Tyteca, Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique,p٣٣٠.

يعتمد عليها بشكل جزئي ؛ لأن الواقع المعيش يعززها، ويصدق ما جاء فيها من معان، بينما يعرض المتلقي الضمني - وهو الذي لا ينتمي إلى السياق الطبيعي للصورة الحجاجية- ذلك بالتركيز على الصورة التشبيهية نفسها، من خلال ما ذكره العلماء من وجوب (إعادة النظر) واتباع العلم، وفهم مذاهب العرب في كلامها، وأذكّر هنا بأن القيمة الحجاجية للصورة لا تتأثر، فهي نفسها عند المتلقي الفعلي والمتلقي الضمني، وإنما الذي اختلف هو الجهة التي تستمد منها الصورة قوتها الحجاجية.

هذا ما حققته الصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا في القرآن الكريم، من خلال دقة اختيار المقابِلات، وهي كلها مقابلات محسوسة، مستمَدَّة في عمومها من الطبيعة، هذه الطبيعة التي لا تزول ولا تحول، بل هي مع الإنسان في كل مكان، وفي كل زمان، لا تختص بجيل دون جيل، ولا لطبقة دون أخرى، وقد انتبه لهذه الخاصية في الصورة القرآنية القدماء قبل المحدثين، ولذلك قال السيوطي في الإتقان - بعدما أورد صور التشبيه باعتبار الطرفين، وهي أربعة أنواع: تشبيه الحسي بالحسي، وتشبيه العقلي بالعقلي، وتشبيه الحسي بالعقلي، وتشبيه العقلي بالحسي- : "ومثال الرابع لم يقع في القرآن الكريم ... لأن العقل مستفاد من الحس، فالمحسوس أصل للمعقول، وبتشبيهه به يستلزم جعل الأصل فرعا، والفرع أصلا، وهو غير جائز"[1]، ومن هنا ندرك كيف أن القدماء

---

١ السيوطي، الإتقان، ج٣، ص١٤٢.

كانوا على وعي تام بالبعد الإقناعي في الصورة التشبيهية التي تقوم على تصوير المعقول بالمحسوس، وهو ما أجمع عليه المحدثون كذلك[1]، وانطلاقا من هذا فإن بعض الباحثين يقصر وظيفة التشبيه على التوضيح والتأثير، نافيا الوظائف الأخرى التي نسبها إليه القدماء من مثل الاستطراد، وبيان أن وجود المشبه ممكن، وما إلى ذلك[2].

إذن لجأ القرآن الكريم في تصوير الدنيا إلى عالم المتلقي، ينتقي له ما يجسد المعاني التي أرادها القرآن لتلتصق بالحياة من مثل المظهر الخادع، والعمر القصير، وليس وجيها ما ذهب إليه بعض المفسرين في تفسير ذلك بأنه كان نزولا عند طبيعة العربي في زمن نزول الوحي، هذا العربي الذي لم يكن يملك من المؤهلات الفكرية والعقلية والتخيلية شيئا يرشحه لتلقي الصور المعقولة والمتصورة، فـ"العرب بتوغل الأمية والجهل فيهم أصبحوا لا تهتدي عقولهم إلا بما يقع تحت الحس، أو ينتزع منه"[3]، وإنما الأنسب أن يقال إن الإنسان _أي إنسان_ يتخذ من عالمه المحسوس مرجعا يتلقى منه معارفه، ولا يوجد شيء له قوة التأثير والإقناع لهذا الإنسان أكثر من

---

١ ينظر مثلا: بدوي أحمد، من بلاغة القرآن، نهضة مصر، القاهرة، دط، ٢٠٠٥م، ص١٥٠، ومحبوب الله سيف الرحمن، الإعجاز البياني في ضوء النصوص القرآنية، أطروحة دكتوراه، الجامعة القومية للغات الحديثة، إسلام آباد، باكستان، ٢٠٠٨م، ص١٨٩.

٢ ينظر بدوي أحمد، من بلاغة القرآن، ص١٤٦

٣ ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (ت١٣٩٣هـ)، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤دط، هـ، ج١، ص٦٦.

عالمه المادي، ومن الأدلة على ذلك أن العناصر التي يستعملها الخطاب القرآني لبيان قيمة الدنيا وحقيقتها، ما زالت إلى يومنا هذا تدل على ذلك، في ثقافتنا، وفي ثقافة الغرب على السواء، عند المؤمن وعند الكافر، عند العالِم وعند الأمي، فالكل يرى كيف أن لحظات اللهو وساعات اللعب تنقضي سريعا كأن لم تكن، والكل يرى الأرض تزهو وتتزين، ثم ترتد جرداء لا شيء فيها، ويتكرر هذا المشهد مرارا وتكرارا[1]، وقد غطت المقابلات التشبيهية للدنيا في الخطاب القرآني محاور حياة الإنسان جميعها من زراعة، وتجارة، واجتماع، كما أنها غطت حياة الإنسان منفردا، وحياته مع الجماعة التي ينتمي إليها، ولذلك كانت "أمثال القرآن في تناص صريح أو ضمني، جلي أو خفي مع أمثال عربية أو غير عربية سائرة، وهذا من شأنه أن يجعلها ذات وقع حجاجي فعال"[2].

---

١ وقد أصاب P. Ricoeur حين ذكر أن مثل هذا الرمز له أبعاد حسية ثلاثة "أنه في الوقت نفسه كوني cosmique، أي أنه يستمد صورته من هذا العالم الظاهر للعيان الذي يحيط بنا، وهو كذلك حُلمي ominique أي أنه ينغرس في الذكريات والحركات التي تظهر في أحلامنا، التي تمثل _كما أبرز ذلك Fraud _ بجلاء القسم الحسي لحياتنا الأكثر حميمية، وأخيرا هو شعري Poétique أي أن الرمز يستخدم اللغة الأكثر تدفقا، والأكثر حسية"، Durand Gilbert, L'imagination symbolique, Presses Universitaires de France, ١٩٦٤, p١٣.

٢ صولة عبد الله، الحجاج في القرآن، ص٥٥٦.

والمظهر الثالث: الذي ارتكزت عليه الصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا في القرآن الكريم لتحقيق بُعْد الإقناع اللازم هو تنوع الآليات الحجاجية[1] داخل هذه الصورة، وجودة عرضها، وحسن تنسيقها، وشدة تضافرها في تحقيق البعد الاستدلالي فيها، ولّما كان من المتعذر تتبع هذه الآليات في كل صورة تشبيهية متعلقة بالدنيا في الخطاب القرآني، فقد فضلت التركيز على صورتين اثنتين فقط، الأولى وردت في سورة يونس الآية الرابعة والعشرون، وهي قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ

---

١ سواء في ذلك العوامل الحجاجية، أو الروابط الحجاجية، والعوامل الحجاجية هي مورفيمات إن وجدت في ملفوظ تحول الامكانات الحجاجية له وتوجها، وتضم أدوات من قبيل: ربما، تقريبا، كاد، قليلا، ما/إلا، ...كما تضم معظم أدوات القصر، ولتوضيح وظيفة العوامل الحجاجية في زيادة القيمة الحجاجية للملفوظ نأخذ المثالين الآتيين:

الساعة تشير إلى الثامنة، أسرع.

الساعة لا تشير إلا إلى الثامنة، لا تسرع.

إذ يحتمل الملفوظ الأول (أسرع) و(لا تسرع)، بينما لا يحتمل الملفوظ الثاني إلا استنتاجا واحدا، بعد دخول أداة القصر عليه، وهو لا داعي للسرعة، أما الروابط الحجاجية فهي مورفيمات تمثلها أدوات العطف والظروف، وتكمن وظيفتها في الربط بين وحدتين دلاليتين فأكثر، وتمنح الملفوظ الصفة الحجاجية، فلو أخذنا مثال: (هذا التلميذ كسول، إذن سيرسب في الامتحان)، لوجدناه يتكون من حجة (هذا التلميذ كسول)، ونتيجة (سيرسب في الامتحان)، ورابط تربط بينهما وهو (إذن)، والروابط الحجاجية أنواع متعددة، منها الروابط المدرجة للحجج (حتى، بل، لكن، مع ذلك...)، وروابط مدرجة للنتائج (إذن، لهذا...)، روابط التعارض الحجاجي (بل، لكن، مع ذلك...)، روابط التساوق الحجاجي (حتى، لاسيما...)، ينظر: Moeschler Jacques: Argumentation et Conversation, Éléments pour une analyse pragmatique du discours. Langues et apprentissage des langues. Hatier, Paris, ١٩٨٥, p٦٢.

الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾، والآية الثانية هي الآية العشرون من سورة الحديد، ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾، وقد بنيت اختياري هذا على أسباب متعددة على رأسها ثراء هاتين الصورتين، وتنوع آلياتهما الحجاجية بشكل ملفت للنظر، وكذلك تمثيلهما لنوعي الوحي المكي والمدني. مع الإشارة إلى أنه لكل صورة وردت في الخطاب القرآني متعلقة بالدنيا لها خصائصها الحجاجية، وآلياتها الاستدلالية، وطرقها الإقناعية، كما أن كل صورة من هذه الصور جاءت متناسقة مع السياق النظمي والفكري والمعرفي الذي يحيط بها.

إن السياق الذي جاءت فيه آية سورة يونس كان سياقا عاما، المخاطب فيه جميع الناس؛ لأن القضايا المطروحة قضايا مصيرية، وعلى رأسها الإعراض عن أوامر الله تعالى، ومحاولة التنصل منها، وهذا يؤدي إلى الاختلاف، وما يترتب عليه من فساد في العلاقات، وتعدٍ على الحرمات وما إليه، ومن ثم جاء الخطاب القرآني لهذا الإنسان بشكل عام في الآية السابقة للآية التي نحن بصدد دراستها: ﴿فَلَمَّا أَنجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰ أَنفُسِكُم مَّتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (يونس ٢٣)،

وهو خطاب يتضمن بيان حقيقة الدنيا بأنها متاع، ثم جاءت الآية الموالية لتفصيل هذا الحكم، والتدليل عليه، واقناع المتلقي به، ولذلك كانت الآية المشتملة على الصورة التشبيهية "تتنزل منزلة البيان لجملة متع الحياة الدنيا"[1]، وهذا ما يزيد في القوة الحجاجية للصورة، خاصة إذا كانت تشبيها تمثيليا، كما هو الحال في هذا الموضع، الذي يزداد حجاجية إذا جاء بعد المعنى، أو المعاني، ويسميها المحدثون من علماء الحجاج (الدعوى)، والصورة التشبيهية تقوم على فكرة ادِّعاء العلاقة بين طرفين، وهذا الادِّعاء هو ما يقوي حجاجيتها، ومن ثم فهو يسلك في باب المجاز، والمجاز " لم يكن مجازاً؛ لأنه إثبات الحكم لغير مستحقه؛ بل لأنه ثبت لما لا يستحق تشبيهاً ورداً له إلى ما يستحق وأنه ينظر من هذا إلى ذاك وإثباته ما أثبت للفرع الذي ليس بمستحق يتضمن الإثبات للأصل الذي هو المستحق فلا يتصور الجمع بين شيئين في وصف أو حكم من طريق التشبيه والتأويل حتى يبدأ بالأصل في إثبات ذلك الوصف والحكم له، وعليه يفهم قول عبد القاهر الجرجاني: " مما اتفق العقلاء عليه أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبهة، وكسبها منقبة، ورفع من أقدارها... فإن كان مدحا كان أبهى وأفخم وأنبل في النفوس وأعظم ... وإن كان ذما كان مسه أوجع وميسمه ألذع ووقعه أشد وحده أحد، وإن كان حجاجا كان برهانه أنور وسلطانه أقهر وبيانه أبهر، وإن

---

١ ابن عاشور، ج١١، ص١٤١.

كان افتخارا كان شأوه أبعد وشرفه أجد ولسانه ألد، وإن كان اعتذارا كان إلى القبول أقرب وللقلوب أخلب وللسخائم أسل ...وإن كان وعظا كان أشفى للصدر وأدعى إلى الفكر وأبلغ في التنبيه والزجر وأجدر بأن يجلي الغياية ويبصر الغاية ويبرئ العليل ويشفي الغليل"[1]، والملاحظ في الآية أنها تضمنت تحذيرا شديدا، هدفه كسر سَورة الكبرياء والتعالي التي تقود إلى البغي، هذا الكبرياء وهذا التعالي زائفان وزائلان، ولن يمرا دون حساب ولا عقاب، وفي خضم هذه السَّورة وهذا التعالي، المدعوم بالعناد، تأتي الصورة التشبيهية تحمل من القوة ما يكفي لكسر هذا الجبروت الذي استولى على النفوس، وذلك من خلال الآليات الحجاجية اللغوية، وكذا من خلال التفصيل الذي اعتمدته، هذا التفصيل الذي يطيل من زمن تعامل المتلقي مع الخطاب، ليعطي لآلياته الوقت الكافي لتفعل مفعولها في نفسية المخاطَب.

والآلية الأساس التي اعتمدتها الآية هي تشبيه حالة الحياة الدنيا بحالة الماء، "فيما يكون به من الامتاع ثم الانقطاع"[2]، وهو تشبيه تمثيلي، شبه فيه المعقول، وهو حالة الدنيا التي تستوي نضرة زهية، وتنتهي خربة

---

١ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص١١٥.

٢ البغدادي أبو القاسم عبد الله بن محمد بن الحسين ابن ناقيا (ت٤٨٥هـ)، الجمان في تشبيهات القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور ومحمد رضوان الدايه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المطبعة العصرية، الكويت، ١٩٦٨م، ١٣٨٧هـ، ص٩٩.وقيل المشبه به هو النبات بدل الماء.

مخزية، بالمحسوس وهو حالة الماء الذي يخالط النبات[1]، فيصيره خضرا فاتنا، يستفيد منه كل حي، عاقل وغير عاقل، ويجمع إلى ذلك حسن المنظر، وروعة المشهد، فيستغرق الناس في جماله حتى ينسيهم أنه بعد كل تمام نقص، وأن دوام الحال من المحال، بل إنهم يسعون ـ من فرط ما يرون من روعة المظهر ـ بكل ما أتوا من قوة للحفاظ عليه بكل ذلك البهاء، ويتكلفون لذلك، حتى يقع في خلدهم أنهم أدركوا مُنَاهم، وحققوا مبتغاهم، فتنقلب الحال من العمارة إلى الخراب، ومن النضارة إلى الذبول.

والملاحظ أن التشبيه أمعن في تفصيل جزء المشبه به، ليتحقق اقناع المتلقي من خلال طول المشهد، وإعطائه الفرصة في لوحة طويلة زمنيا وسياقيا للمح الصفات الحقيقية للدنيا، وهي غير الصفات التي تتراءى للمنخدع، ولم يكن تشبيه الدنيا بالماء جزافا، وإنما جاء نظرا لمكانة الماء ووظيفة في حياة الإنسان، بل في حياة الأرض وما عليها من حيوان وجماد، والماء كما نعلم بالرغم من نفاسته، فإنه يفتقر إلى الذوق واللون والرائحة، وذلك ما جعله يدخل في تكوين كل ما في الأرض، يتغلغل في

---

١ يذكر الرازي أن عبارة (اختلط به نبات الأرض) تحتمل وجهين: " أحدهما: أن يكون المعنى فاختلط به نبات الأرض بسبب هذا الماء النازل من السماء؛ وذلك لأنه إذا نزل المطر ينبت بسببه أنواع كثيرة من النبات، وتكون تلك الأنواع مختلطة، وهذا فيما لم يكن نابتا قبل نزول المطر. والثاني: أن يكون المراد منه الذي نبت، ولكنه لم يترعرع، ولم يهتز وإنما هو في أول بروزه من الأرض ومبدأ حدوثه، فإذا نزل المطر عليه، واختلط بذلك المطر، أي اتصل كل واحد منهما بالآخرة اهتز ذلك النبات وربا وحسن، وكمل واكتسى كمال الرونق والزينة"، مفاتيح الغيب، ج١٧، ص٢٣٦.

ثنايا الأجسام، فيصل إلى أعماقها، ويتمكن منها، ويكسبها الحياة، ولكنها حياة غير دائمة، وهو يشبه تغلغل حب الدنيا في النفس، وظهور ذلك من خلال مواقف الإنسان وتصرفاته، كما أشار السيوطي إلى أن وجه الشبه بين الدنيا والحياة، أمران: "أحدهما: أن الماء إذا أخذت منه فوق حاجتك تضررت وإن أخذت قدر الحاجة انتفعت به فكذلك الدنيا، والثاني: أن الماء إذا طبقت عليه كفك لتحفظه لم يحصل فيه شيء فكذلك الدنيا"[1].

وقد استعملت الآية مجموعة من الآليات الحجاجية اللغوية[2]، في مقدمتها لفظة (إنما)[3] التي تصدرت الصورة، وقد ذهب أكثر من عالم إلى أنها ليست للحصر؛ "لأن الله تعالى ضرب للحياة الدنيا أمثالا غير

---

١ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص٥٠٨.

٢ يميز ديكرو بين نوعين من المكونات اللغوية التي تحقق الوظيفة الحجاجية، أما النوع الأول فهو ما يربط بين الأقوال من عناصر نحوية، مثل أدوات الاستئناف (الواو، والفاء، ولكن..) ويسميه (روابط حجاجية)، وأما النوع الثاني فهو ما يكون داخل القول الواحد من عناصر تدخل على الإسناد مثل الحصر والنفي، والمكونات معجمية تحيل في الغالب إحالة غير مباشرة، مثل (منذ) الظرفية، و(تقريبا) و (على الأقل)..الخ، ويسميه (عوامل حجاجية)"، أهم نظريات الحجاج في التقاليد العربية، ص٣٧٦، ورغم أنني تعاملت مع النوعين على أنهما نوع واحد.

٣ تنظر أحكام (إنما) في ابن هشام، أبو محمد عبد الله جمال الدين ٠ت٧٦١ه)، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٤١١ه، ١٩٩١م.ج١، ص ٣٣٦.

هذا"[1] ، ولكنني لا أرتاح لذلك، بل أرى أن القصر لم يفارقها في هذا الموضع.

وتَصَدُّر (إنما) للخطاب هنا دليل على أن المخاطبين يعتقدون عكس ما تثبته، بل هي إيذان بأن الخطاب خطاب حجاج ومجادلة، وليس خطاب وصف وتقرير؛ لأنها تقوم بوظيفتين، وظيفة نفي، ووظيفة إثبات، نفي لما استقر في عقول هؤلاء من نظرة غير صحيحة عن الدنيا، ثم هي إثبات للحكم البديل، وذلك ما جعل "الكلام ذا طابع حجاجي واضح، في حين أن غياب (إنما) يجعله لمجرد الإبلاغ والإعلام، وتكتفي اللغة بوظيفتها الإعلامية fonction informative لا تتعداها إلى الحجاجية l'argumentativité "[2] ، ولقد خصص عبد القاهر الجرجاني مبحثا كاملا لـ(إنما)، وبالرغم من أنه أكّد ما ذهب إليه البلاغيون قبله[3]، من أن وظيفتها الأساسية الحصر، إلا أنه فرق بينها وبين الحصر بالنفي والاستثناء(ما/إلا)، إذ إن هناك ملفوظات لا تقبل (إنما)، من مثل: ﴿مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (آل عمران - الآية ٦٢)، ولا في قولنا: ما أحد إلا وهو

---

١ أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، البحر المحيط في التفسير، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، دط، ١٤٢٠ هـ، ج٦، ص٣٦، وينظر الرازي، مفاتيح الغيب، ج١٢، ص٣٨٦.

٢ الناجح عز الدين، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، ٢٠١١م، ص٥٦.

٣ ينظر الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي أبو بكر (ت٤٧١هـ)، دلائل الإعجاز، المحقق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، ط٤، ٢٠٠٤م، ص٣٢٨.

يقول ذاك، فلا يصح أن تقول: (إنما من إلهٍ الله)...إذ لو قلت: (إنما من إلهٍ الله)... قلت ما لا يكون له معنى، كذلك في مواضع تصلح فيها (إنما)، ولا يصلح فيها (ما/إلا)، كقولنا: إنما هو درهم لا دينار، ومن الفروق الوظيفية بين إنما والنفي والاستثناء في القصر أن (إنما) لا يخاطب بها إلا من له علم بموضوع الحديث، وهو لا يدفعه ولا يرفضه، وإنما يجلب القصر بـ(إنما) لتذكيره وتجديد القناعة عنده، وهذه صورة من صور الحجاج والإقناع؛ لأن المتلقي قد لا يكون في الأساس معترضا على القضية محل القصر في المستوى النظري، وإنما يكون اعتراضه في مستوى الممارسة، فالإنسان الذي تراه يسيء إلى أخيه مثلا، وتقول له: إنما هو أخوك، فأنت بذلك تحاول أن تجدد عنده القناعة بالأخوة التي تربطه به، وهي قناعة لم تغب عنه، وإنما خفّت في نفسه، حتى تجرأ على ظلم هذا الأخ، كذلك في الآية التي بين أيدينا، المخاطبون يعلمون أن الحياة الدنيا قصيرة الأمد، سريعة الزوال، ولكنهم في خضم الحياة يغفلون عن هذه الحقيقة، فتنحصر في نفوسهم، فيقع منهم الاغترار بالدنيا، وهو محل الإنكار، فيأتي الحجاج بـ(إنما) ليجدد هذه القناعة، وينفي عنها ما علق بها، حتى يستقيم سلوك الإنسان مع هذه الحياة.

كما أشار الجرجاني كذلك إلى الوظيفة الثانية لـ(إنما) وهي وظيفة لها تعلق بالوظيفة الأولى وهي (الادعاء) أن صفة ما هي من قبيل الأمر المشهور في الموصوف، كما في قول عبيد الله بن قيس الرقيات:

إِنَّمَا مُصْعَب شِهابٌ مِنَ اللـــ ـــهِ تَجَلَّتْ عَنْ وَجْهِهِ الظَّلْمَاءُ

وفي هذا الموضع يمكن "أن نقول ما مصعب إلا شهاب ؛ لأنه ليس من المعلوم على الصحة ، وإنما ادعى الشاعر أنه فيه كذلك"[1] ، كما أن القيمة الحجاجية لـ(إنما) تكمن في الوظيفة المزدوجة التي تقوم بها ، "فهي تفيد في الكلام بعدها إيجاب الفعل لشيء ونفيه عن غيره"[2] ، فـ(إنما) في الآية تثبت للحياة الدنيا صفة الزوال السريع ، وتنفي عنها الدوام والاستمرارية ، بمعنى إثبات للأول ونفي للثاني ، وهذا عين الحجاج[3].

كما أن هناك بعدا حجاجيا آخر في الآية يعود إلى الوظيفة الجدلية لـ(إنما) ، إذ فيها نوع من التعريض الممزوج بالعجب مما تصوره المخاطبون من أمر الدنيا ، وهو ما لم يكن لهم الحق ولا العذر في التفكير فيه ، وهو توهمهم دوامها واستمرار نضارتها ، وهذا الأمر نستفيده من قول الجرجاني : " اعلم أنك إذا استقريت وجدتها أقوى ما تكون وأعلق ما ترى بالقلب ، إذا كان لا يراد بالكلام بعدها نفس معناه ، ولكن التعريض بأمر هو مقتضاه ، نحو أنا نعلم أن ليس الغرض من قوله تعالى : ﴿إنما يتذكر أولو الألباب﴾ (الرعد : ١٩) (الزمر : ٩) ، أن يعلم السامعون ظاهر معناه ، ولكن أن يذم الكفار ، وأن يقال إنهم من فرط العناد ومن غلبة الهوى عليهم ، في حكم من ليس بذي عقل ، وإنكم إن طمعتم منهم في أن ينظروا ويتذكروا ، كنتم كمن طمع في ذلك من غير أولي

---

١ الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص٣٣١.

٢ الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص٣٣٤.

٣ وهو عند البلاغيين قصر صفة على موصوف ، أي نفيها عما سواه.

الألباب"[1] ، وهذا التعريض لا يبقى إذا ذهبت (إنما) ؛ لأن التعريض جاء نتيجة تضمين (إنما) الكلام معنى النفي بعد الإثبات، والتصريح بامتناع الدوام للدنيا.

كما يتبين لنا ونحن نقرأ الآيات السابقات للصورة التشبيهية أنها سارت بوتيرة منتظمة ثابتة: وإذا أذقنا/فلما أنجاهم/، بينما ارتفع مستوى التلفظ بتصدير الآية بلفظة (إنما)، التي توحي بتغير في طبيعة الخطاب، من الوصف الذي تستعمل فيه الوتيرة الهادئة، إلى الحجاج الذي يقتضي رفع وتيرة الأداء، والزيادة في درجة النبر، وتغيير صفة النغمة من نغمة معتدلة، إلى نغمة صاعدة[2] ، وقد بدأ هذا التغير مع نهاية الآية السابقة للصورة، في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰ أَنفُسِكُم، مَّتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (يونس ٢٣)، وجاء بـ(إنما) في بداية الصورة التشبيهية ؛ ليحافظ على هذه الدرجة التي بدأت في الآية السابقة لها، وذلك مما يزيد

---

١ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٣٥٤.

٢ يفرق الدارسون بين التنغيم والنغمة، فالنغمة هي درجة ارتفاع الصوت أو انخفاضه في مستوى الكلمة، وهناك لغات نغمية تستعمل ثلاث نغمات: مستوية، وهابطة، وصاعدة، من مثل السويدية، والفنلندية، والصينية، وغيرها، وهذه النغمة تؤدي وظيفة التمييز الدلالي على مستوى الكلمات، أما التنغيم فهو من الفونيمات فوق التركيبية، ويعني الارتفاع أو الانخفاض في طبقة أو درجة الصوت، ويرتبط ذلك بتذبذب الوترين الصوتيين اللذين يحدثان الرنين الموسيقي. ينظر: محمد العياشي، نظرية إيقاع الشعر العربي، المطبعة العصرية، تونس، دط، دت، ص٤٢.

من حضور الذات المتكلمة، وتمكينها من بَسْط هيمنتها على الذات المتلقية.

والآلية الحجاجية البارزة في هذه الصورة، هي تدعيم الصورة الرئيسة بصور تشبيهية ثانوية (فرعية)، تؤدي وظيفة الإذكاء الحجاجي، والمد القيمي للإقناع، ورفع مستوى الاستدلال في الصورة الأساسية، إذ كانت الصورة الأساسية هي تشبيه حالة الدنيا بين النضارة والانتكاسة، بحالة الماء الذي يتحول إلى خضرة وألوان زاهية، ثم ما يلبث أن يعود حطاما، ولكن جاء ذلك في ثناياها صور أخرى التحمت مع الصورة الأم، وهذا ما أدركه عبد القاهر الجرجاني، فقال تعليقا على الصورة نفسها: "ألا ترى...كيف كثرت الجمل فيه، حتى إنك ترى في هذه الآية عشر جمل إذا فصلت، وهي وإن كان قد دخل بعضها في بعض حتى كأنها جملة واحدة، فإن ذلك لا يمنع من أن تكون صورة الجمل معنا حاصلة تشير إليها واحدة واحدة، ثم إن الشبه منتزع من مجموعها...حتى إنك لو حذفت منها جملة واحدة من أي موضع كان، أخل ذلك بالمغزى من التشبيه"[1].

ومن الصور الفرعية الداعمة للصورة الأصلية قوله تعالى: ﴿ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ ﴾ (يونس٢٤)، وفيه استعارة مكنية، حيث شبهت الأرض، وهي عنصر من عناصر المشبه به - على أساس أن المشبه به مركب- بالعروس التي تتزين وتتحلى، وقد وقعت

١ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٨٧.

الاستعارة في الفعلين (أخذت وازينت)، كما نجد استعارة أخرى في قوله (حصيدا) "إذ عبر بحصيد عن التآلف استعارةً، جعل ما هلك من الزرع بالآفة قبل أوانه حصيدا علاقة ما بينهما من الطرح على الأرض"[1]، ولم يعد خافيا على أحد القيمة الحجاجية للاستعارة، بعدما نادى بيرلمان (Perelman Chaïm) بعدم الفصل بين الجانب الإمتاعي فيها، والجانب الحجاجي، كما يؤكد ماكس مولر اعتماد كل اللغات على الاستعارة بهذا البعد، ومما يجعل الحجاج يختلف من حيث قوته هو أن الاستعارة تختلف عن التشبيه من حيث إنها تضعنا أمام لوحة واحدة، عكس التشبيه الذي يضعنا أمام لوحتين، لوحة واحدة يقوم المتلقي بتحويلها في الباطن إلى لوحتين متقابلتين[2]، وذلك ما يجعلها تتمايز عن غيرها من الآليات البلاغية الحجاجية بميزتين، الأولى: هي العمق الدلالي والبعد الإيحائي، والثانية هي إشراك المتلقي في بنائها، ثم في تفكيكها، وهاتان العمليتان هما اللتان تقودانه إلى إظهار الجانب الاستدلالي فيها، كما أن درجة الادعاء[3] _وهو من أهم عناصر العملية الحجاجية _ تزداد بشكل كبير في الاستعارة؛ لأنها كما قلت سابقا لا تكرس التمايز بين

---

١ التوحيدي أبو حيان، البحر المحيط، ج٦، ص٣٩، " وقيل: يجوز أن تكون تشبيها بغير الأداة والتقدير: فجعلناها كالحصيد" نفسه.

٢ ينظر الدسوقي محمد، البنية التكوينية للصورة الفنية، دار العلم والإيمان، مصر، ٢٠٠٩م، ص١٨٠.

٣ ينظر طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص٣٠٤، وقد أقر الكاتب أن أول من استخدم آليات حجاجية لوصف الاستعارة هو عبد القاهر الجرجاني، من خلال إدراجه مفهوم الادعاء بمقتضياته التداولية الثلاثة: التقرير والتحقيق والتدليل.

الطرفين، بل على العكس من ذلك فهي تدّعي التطابق والتلاؤم التامين بين المشبه والمشبه به، ومن ثَمَّ غدت "نوعا خاصا من الاستدلال العقلاني، ومن الفضائل المعرفية والإدراكية البعيدة عن الإلغاز والتعمية"[1].

هذا، إضافة إلى بعض العوامل الحجاجية التي أدت وظيفة في تدعيم البعد الإقناعي، والسمة الحجاجية لهذه الصورة، وهي تنكير لفظة (ماء) واستعمال حرف العطف (حتى) دون الواو أو الفاء، واستعمال لفظة (الظن) لما هو يقين بوصفهم هم.

إضافة إلى عوامل حجاجية دلالية كما في (لقوم يتفكرون)، إذ الخطاب لهم بهذه العبارة فيه غمز لهم بأنهم عطلوا عقولهم، التي تشابه عليها الأمر، فأصبحت ترى الزائل خالدا، والزائف بهرجا، ومن كانت هذه حاله ينتفي عنه التفكير، وينتفي عنه العلم، بل ينتفي عنه أيضا العقل، بدليل أن الآيات التي تعرضت لحقيقة الدنيا، كانت تختم بـــ: ﴿لقوم يتفكرون﴾ (يونس٢٤)، ﴿لو كانوا يعلمون﴾ (الأنعام٢٣)، ﴿أفلا يعقلون﴾ (القصص٦٠).

والنموذج الثاني للصورة التشبيهية للدنيا في القرآن الكريم، التي سأحللها مركّزا على آلياتها الحجاجية التي تذكي فيها البعد الاستدلالي، وترفع من نسبة الإقناع فيها بدرجات كبيرة، هي قوله تعالى: ﴿ اعلموا

---

١ الصاوي أحمد، مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنقاد والبلاغيين، منشأة المعارف، مصر، ١٩٩١م، ص٩٠.

أَنَّمَا الحياة الدنيا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأموال والأولاد كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الكفار نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَكُونُ حُطَاماً وَفِي الآخرة عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ الله وَرِضْوَانٌ وَمَا الحياة الدنيآ إِلاَّ مَتَاعُ الغرور﴾ (الحديد ٢٠).

إن الموضوع الذي تطرقه هذه الآية المدنية هو الموضوع نفسه الذي أثارته الآية المكية السابقة من سورة يونس، وهو بيان حقيقة الدنيا، وتصحيح النظرة التي استقرت في نفوس المتلقين، وهي نظرة زائفة خداعة، جاءت من جراء حب الإنسان الفطري للحياة ونسيانه الموت، وغفلته عن الدار الآخرة، إضافة إلى طبيعة الحياة الدنيا التي تقوم على الملذات والشهوات، هذا من حيث الموضوع، كما اتفقت الآيتان في الاستراتيجية العامة في الخطاب، وهي استراتيجية المحاججة، هذه المحاججة لها محور ولها أطراف، المحور هو الصورة التشبيهية (التشبيه التمثيلي) للدنيا، والأطراف هي الآليات الحجاجية المساعدة، سواء أكانت حجاجية، أم بلاغية، أو منطقية، هذا من جهة الاتفاق بين الآيتين.

ولكن هناك جوانب اختلاف بينهما (اختلاف تنوع)، في مستوى الآليات الحجاجية المستعملة، وسيظهر هذا الاختلاف من خلال تحليل ما استعملته آية الحديد من وسائل إقناعية، وهي كالآتي:

- افتتاحها بفعل من أفعال الكلام وهو (اعلموا)، الذي هو فعل إنجازي طلبي من فئة الطلبيات لما فيه من دعوة و حث ضمني على طلب المعرفة بحقيقة الشيء، و التنبيه إلى قيمته الحجاجية، وفي السياق القرآني

يمكن النظر إليه أيضا بوصفه فعلا حكميا –أيضا- لطبيعته التقريرية بخاصة إذا ربطنه بهوية المنجز، وقد جاء ليؤدي وظيفة تنبيه المتلقي إلى أهمية ما سيلقى إليه من خطاب، وهذا التنبيه هو أحسن مقدمة للحجاج الذي سيأتي في الصورة، وقد تقرر عند القدماء " أنه ليس إعلامك الشيء بغتة غفلا، مثل إعلامك له بعد التنبيه عليه والتقدمة له؛ لأن ذلك يجري مجرى تكرير الإعلام في التأكيد والإحكام"[1]، بل إن أولى عتبات الإقناع هو حسن افتتاح الخطاب، فـــ: "الابتداء البديع البارع يكون داعياً إلى الإصغاء إلى ما بعده من الكلام، ألا ترى أن الله تعالى قال: (حم، ألم، وطسم، وكهيعص). فيقرع الأسماع شيء بديع، ليس لها بمثله عادة فيكون ذلك داعياً لها إلى الاستماع، ولذلك استحسن من الابتداءات في الكتب (الحمد لله)؛ لأن النفوس تتوق إلى تمجيد الله - عز وجل - والثناء عليه، وتميل إلى معرفة ما يأتي بعده من الكلام."[2]، كما يزداد الأمر تأكيدا إذا علم المتكلم من المخاطب نوعا من الغفلة، وهذا ما عناه الرازي في قوله: "الحكيم إذا خاطب من يكون محل الغفلة أو من يكون مشغول البال بشغل من الأشغال يقدم على الكلام المقصود شيئا غيره ليلتفت المخاطب بسببه إليه ويقبل بقلبه عليه، ثم يشرع في

---

١ الجرجاني عبد القاهر، دلائل الاعجاز ص١٣٣.

٢ ابن الأثير، نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، الجزري، أبو الفتح، ضياء الدين، (المتوفى: ٦٣٧هـ)، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تحقيق: مصطفى جواد وجميل سعيد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م، ص١٩١.

المقصود"[1]، وترتبط أهمية التنبيه الحجاجية بأمرين اثنين، درجة غفلة المتلقي، وأهمية ما سيلقى إليه فـ" موقع الغفلة كلما كان أتم والكلام المقصود كان أهم، كان المقدم على المقصود أكثر. ولهذا ينادى القريب بالهمزة فيقال: أزيد والبعيد بيا فيقال: يا زيد، والغافل ينبه أولا فيقال ألا يا زيد"[2]، وقد أكدت الدراسات الحديثة أيضا على أهمية ظاهرة التنبيه في تلقي الخطاب خاصة على يد ماليونفسكي Malionowsky (Bronislaw)، الذي ابتكر مصطلح (التشارك الانتباهي Phatic comunion)، وهو عنده يشمل كل الملفوظات التي توجد أو تعزز الروابط العاطفية بين المتخاطبين[3]، ثم تطور هذا المفهوم على يد اللساني الروسي ياكبسون، حيث صار ينظر إليه على أنه وظيفة مهمة من وظائف اللغة الست، وسماها (الوظيفة التنبيهية)[4]، وهي "الوظيفة الاتصالية التي تنعدم علاقاتها بالمرجع أو بالمرسل أو بالمتلقي، ولا هدف لها إلا التأكيد

---

١ الرازي، التفسير الكبير، ج٢٥، ص٢٢. كما يذكر أن وسائل التنبيه كثيرة: " قد يكون ذلك المقدم على المقصود صوتا غير مفهوم كمن يصفر خلف إنسان؛ ليلتفت إليه، وقد يكون ذلك الصوت بغير الفم كما يصفق الإنسان بيديه؛ ليقبل السامع عليه"، ج٢٥، ص٢٤.

٢ الرازي، التفسير الكبير ج٢٥، ص٢٤.

٣ ينظر: جفري سامسون، مدارس اللسانيات التسابق والتطور، ترجمة محمد زياد كبة، مطابع جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤١٧هـ، ص٢٣٧.

٤ ينظر: ياكبسون رومان، قضايا الشعرية، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٨م، ص٢٧، لقد حدد ياكبسون وظائف اللغة انطلاقا من عناصر المقام التواصلي، فكانت الوظائف الآتية: الوظيفة التعبيرية، الوظيفة المرجعيّة، الوظيفة التأثيريّة أو الإقناعيّة، الوظيفة اللغوية، والوظيفة الشّعريّة.

على إقامة الاتصال واستمراره، وتثبيته، أو إيقافه"[1].كما أنه يدل على أن ما قبله مبني على ما بعده، وبالرجوع إلى السياق القرآني الذي سبق هذه الآية نجده يتكلم مع المؤمنين بشيء من التعنيف الممزوج بالرأفة والرحمة ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلُ﴾ (الحديد١٦)، وهذا التعنيف جاء من احتمال أن يكون مصير المؤمنين _بسبب غفلتهم_ كمصير الذين أوتوا الكتاب من قبلهم، وقد قست قلوبهم فتجرؤوا على محارم الله ظلما وعدوانا، ولذلك جاء بعد هذا الخطاب الراقي فعل إنجازيّ هو الفعل نفسه الذي افتتحت به الآية التي ستأتي بعد قليل في هذا السياق ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾(الحديد١٧)، ثم جاءت آيتنا التي تعلم المؤمنين بحقيقة الدنيا، مصدّرة بـ(اعلموا)، وهو فعل يجعل السياق كله سياقا خِطابيا حيا، كما أنه يؤذن ببداية أجواء الاستدلال والإقناع، كما أن فيه تعريضا بغفلة المخاطب عن أمر مهم[2]، وهي طريقة متبعة في الخطاب القرآني، بل في كل نصوص العربية شعرها ونثرها[3].

- إطالة وصف المشبه (الدنيا): إن السياق القرآني قبل أن يصور حالة الدنيا بين نضارتها وعمرانها، وبين تلاشيها وخرابها، وقبل أن يعقد العلاقة بين طرفي التشبيه، وهما حالة الحياة الدنيا، وحالة الغيث، جاء بأسلوب القصر بـ(إنما)، وقد سبق الكلام عنها في الآية السابقة،

١ نسيم عون، الألسنية محاضرات في علم الدلالة، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٥م، ص٧٥.
٢ ينظر الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج١٩، ص٣١٤.
٣ وقد قدم الطاهر بن عاشور نماذج من الشعر والنثر على هذه الظاهرة، ينظر السابق.

لقصر مجموعة من الصفات على الدنيا، وهي: اللعب، واللهو، والزينة، والتفاخر، والتكاثر، وهذا القصر المتعدد في أجزائه، جاء غاية في الالتحام، ليكون هذا الالتحام، وهذا التتابع وسيلة من وسائل الإقناع، وكأن أصل الخطاب هو: (أنما الحياة الدنيا لعب)، و(أنما الحياة الدنيا لهو)، و(أنما الحياة الدنيا زينة)، وهكذا، وهذا التعدد لا ينافي القصر، بالرغم من أن القصر يعني إثبات الشيء ونفي ما عداه، ولكن الطريقة التي جاءت بها الآية تبين أن جميع العناصر المذكورة من جنس بعضها، أو كما قال بعض المفسرين أنها معبرة عن المراحل المختلفة للإنسان في هذه الحياة، فالإنسان وهو طفل لا يرى في الحياة إلا اللعب، وفي مرحلة الشباب لا يراها إلا لهوا وزينة، وفي مرحلة الكهولة والشيخوخة لا يراها إلا تكاثرا وتفاخرا، ففي كل طور يغلب على الإنسان نوع من هذه الصفات[1].

وأشير هنا إلى أن اقتران الحياة الدنيا باللعب واللهو في الخطاب القرآني تكرر أربع مرات وذلك في الآيات الآتية: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام٣٢)، ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ﴾(العنكبوت٦٤)، ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ﴾(محمد٣٦)، ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَكُونُ

---

١ ينظر الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢٧، ص٤٠٠.

حُطَاماً﴾ (الحديد٢٠)، هذا التكرار بدأ بالعهد المكي (الأنعام والعنكبوت) واستمر إلى العهد المدني (محمد والحديد)، وقد أشار المفسرون وغيرهم إلى الفرق بين اللعب واللهو[١]، كما تكلموا عن سبب تقديم اللهو عن اللعب في سورة العنكبوت[٢].

---

١ ينظر الرازي، مفاتيح الغيب، ج٢٥، ص٧٥، وقد قال في التفريق بينهما أبو هلال العسكري: "إنه لا لهو إلا لعب، وقد يكون لعب ليس بلهو؛ لأن اللعب يكون للتأديب كاللعب بالشطرنج وغيره، ولا يقال لذلك لهو، وإنما اللهو لعب لا يعقب نفعا، وسمي لهوا؛ لأنه يشغل عما يعني من قولهم: ألهاني الشيء أي: شغلني، ومنه قوله تعالى: ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾ (التكاثر ١)"، العسكري أبو هلال، الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، مصر، دت، دط، ص ٢٥٤، ويقول ابن فارس في اللهو: " كل شيء شغلك عن شيء، فقد ألهاك. ولهوت من اللهو. ولهيت عن الشيء، إذا تركته لغيره. والقياس واحد وإن تغير اللفظ أدنى تغير"، ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ج٥، ص٢١٣، كما يذكر صاحب اللسان أن " اللَّعِبُ واللَّعْبُ، ضد الجد... ويقال لكل من عمل عملا لا يجدي عليه نفعا إنما أنت لاعب" ابن منظور لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، دت، م٥، ص٤٠٣٩.، وفي موضع آخر في مادة (ل هـ ا) يسوي بينهما قائلا : " اللهو ما لهوت به ولعبت... واللهو اللعب" م٥، ص٤٠٨٩، رغم أنه يلمح إلى ما يميز اللهو بقوله: "اللهو ما لهوت به ولعبت به وشغلك من هوى وطرب ونحوهما وفي الحديث ليس شيء من اللهو إلا في ثلاث أي ليس منه مباح إلا هذه؛ لأن كل واحدة منها إذا تأملتها وجدتها معينة على حق أو ذريعة إليه"، ج٥، ص ٤٠٨٩.

٢ ينظر الرازي، التفسير الكبير، ج٢٢، ص١٢٠، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢١، ص٣١، ورشيد رضا، محمد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (المتوفى: ١٣٥٤هـ)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م، ج٧، ص ٣٠٧.

كما أذكر أن الصفة الأولى المقصورة على الدنيا هي (اللعب)، ولم يكن ذلك جزافا؛ لأن المتلقي حين تعرض عليه مجموعة من الصفات للشيء الواحد، فإنه سينظر إليها من خلال الصفة الأولى التي تتقدم الخطاب؛ لأنها هي التي تشكل نظرته لباقي الصفات وتوجهها، وهنا يأتي الجانب النفسي ليؤدي وظيفته في تهيئة المتلقي للاقتناع بما يلقى إليه، و(اللعب) كما هو مستقر في جميع الثقافات، يطلق على ما يكون الهدف منه الترفيه على النفس، وقتل الوقت عند من لا يدرك للوقت قيمة، بدليل أنه ارتبط بسن الطفولة، وهي مرحلة لا يميز فيها الفرد بين ما ينفعه وما يضره، وعليه فهو غير محاسَب على أفعاله؛ لأنه خارج سن التكليف، وقد قال الراغب الأصفهاني (ت٤٢٥هـ)، فيه: " لعب فلان إذا كان فعله غير قاصد به مقصدا صحيحا"[١]، وهو كذلك " طلب المسرة والفرح بما لا يحسن أن يطلب به"[٢]، ولذلك كان "اللعب أعرق في قلة الجدوى من اللهو" [٣]، ويتفق كل ذلك مع التصور الحديث للعب عند الكبار طبعا؛ لأن اللعب عند الأطفال له أسبابه، وله نتائجه، وهو ضرورة حياتية بالنسبة لهم، إذ يرى المحدثون من الغرب: أن "اللعب هو

١ الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد المشهور بالراغب الأصفهاني، (ت٤٢٥هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار العلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م، ص٧١٤.

٢ الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المحقق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة١، ١٤١٥ هـ، ج٤، ص١٢٦.

٣ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢١، ص٣١.

النشاط الوحيد الذي لا يهدف الإنسان حين يمارسه إلى غرض محدد سوى المتعة الناجمة عن اللعب ذاته"[1]، بل هو فوق ذلك "سلوك ينطوي على تناقض ظاهري، فهو استكشاف لما هو مألوف، ومِران على ما أصبح تحت سيطرتنا بالفعل، وعدوان ودي، وجنس بلا جماع، واهتياج للاشيء، وسلوك اجتماعي غير محدد بنشاط نوعي مشترك أو ببناء اجتماعي، وادعاء لا يقصد به الخداع، هذا هو اللعب"[2]. ومن الملاحظ أن القرآن الكريم في إيراده لمادة (ل،ع،ب) كان دائما يربطها بالكفار والمشركين، ومن كان في حكمهم، كما في قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ * لاَهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسَرُّواْ النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾(الأنبياء ٢- ٣)، وقوله: ﴿أَوَ أَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَن يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ (الأعراف ٩٨)، كما ربطها بمفهومي (الاستهزاء)[3]، و(الخوض)[4]، اللذين انصبا على (الدِّين) و(الصلاة)، وعليه تكتمل الصورة المستهجنة (للعب)، فتتضافر عوامل

---

١ ميلر سوزان، سيكولوجية اللعب، ترجمة حسن عيسى، عالم المعرفة، رقم ١٢٠، الكويت، ١٩٨٧م، ص٧.

٢ السابق، ص٢٩٨.

٣ "الاستهزاء "أن الانسان يستهزأ به من غير أن يسبق منه فعل يستهزأ به من أجله" الفروق اللغوية، ص٢٥٤.

٤ جاء في لسان العرب: " أصل الخوض المشي في الماء وتحريكه ثم استعمل في التلبس بالأمر والتصرف فيه... والخوض اللبس في الأمر والخوض من الكلام ما فيه الكذب والباطل "، ج٢، ص١٢٩٠.

التنفير منه، ومن ثم ينسحب ذلك على ما اقترن به اللعب، وهو الحياة الدنيا.

كما أن صفة (اللعب) كانت ملازمة لكلمة (اللهو) في كل الآيات التي تعلقت بالدنيا، وكانت لفظة اللعب تتقدم دائما - إلا في سورة العنكبوت- على كلمة اللهو، وفسر هذا التلازم على أنه تنبيه "على أن انشغالهم باللعب الذي معناه السخرية والاستهزاء معلل باللهو الذي معناه الذهول والغفلة، فإنهم أقدموا على اللعب للهوهم، وذهولهم عن الحق"[1].

وبعد هذا التمهيد تأتي الصورة المركزية التي" شبهت هيئة أهل الدنيا في أحوالهم الغالبة عليهم والمشار إلى تنويعها بقوله: لعب ولهو إلى آخره بهيئة غيث أنبت زرعا، فأينع ثم اصفر ثم اضمحل وتحطم، أي تشبيه هيئة هذه الأحوال الغالبة على الناس في الحياة في كونها محبوبة للناس مزهية لهم وفي سرعة تقضيها بهيئة نبات جديد أنبته غيث فاستوى واكتمل وأعجب به من رآه فمضت عليه مدة فيبس وتحطم."[2]، وهذا التمثيل كما يقول ابن عاشور بالرغم من أنه يصور هيئة مركبة بهيأة مثلها إلا أننا لا يمكن أن نقابل أطرافه المتعددة بعضها ببعض، فنشبه أول أطوار الحياة وإقبالها بالنبات عقب المطر (تشبيه الناس المنتفعون بإقبال الدنيا

---

١ الرازي، مفاتيح الغيب، ج٢٢، ص١٢٠. ينظر كذلك كلامه، ج٢٥، ص٧٥.
٢ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢٧، ص٤٠٤.

بالزارع (الكفار)، وتشبيه اكتمال أحوال الحياة بهيجان الزرع، ونشبه إدبار الدنيا باصفرار الزرع وتهيئته للفناء[1].

والملاحظ على أجزاء هذه الصورة أنها _كسابقتها_ مأخوذة من بيئة المخاطبين، فهم الأدرى بها، يغدون ويروحون عليها، ويتكرر هذا المشهد أمامهم مرات ومرات، وهو حري أن يجعلهم يقتنعون بهذا الوصف (الدنيا زائفة وزائلة)، وقد أشرت فيما مضى إلى الوهج الاستدلالي المتوافر في التشبيه التمثيلي بخاصة، ولذلك كان "التمثيل أخص أنواع التشبيه هيئة بهيئة، فهو أوقع في النفوس، وأجلى للمعاني"[2]، وتنعقد العلاقة بين الطرفين من خلال أداة التشبيه، ولفظة المثل[3]، ولكنه يرتكز كثيرا على أداة التشبيه (الكاف)، ويفسر لنا ابن عاشور ذلك بقوله بأنّ الترتيب الموجود في طرفي التشبيه هو السبب في عدم الاكتفاء بلفظة المثل، " إذا أرادوا تشبيه حالة مركبة بحالة مركبة أعنى وصفين منتزعين من متعدد أتوا في جانب المشبه والمشبه به معا أو في جانب أحدهما بلفظ المثل، وأدخلوا الكاف ونحوها من حروف التشبيه على المشبه به منهما، ولا يطلقون ذلك على التشبيه البسيط، فلا يقولون: مثل فلان كمثل الأسد، وقلما شبهوا حالا مركبة بحال مركبة

---

١ ينظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢٧، ص٤٠٥.

٢ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٢٤٤.

٣ أشير هنا إلى أن التشبيه التمثيلي يخضع لما يخضع له التشبيه العادي من تقسيمات، بحيث يكون منه المجمل والمفصل والمؤكد والبليغ، ينظر في ذلك محبوب الله سيف الرحمن، الإعجاز البياني في ضوء النصوص القرآنية، ص١٢٨.

مقتصرين على الكاف كقوله تعالى: ﴿ إِلَّا كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ﴾ (الرعد: ١٤)، بل يذكرون لفظ المثل في الجانبين غالبا نحو الآية هنا"[١]، ثم يوضح ذلك أكثر بقوله: " وذلك ليتبادر للسامع أن المقصود تشبيه حالة بحالة لا ذات بذات ولا حالة بذات، فصار لفظ المثل في تشبيه الهيئة منسيا من أصل وضعه ومستعملا في معنى الحالة، فلذلك لا يستغنون عن الإتيان بحرف التشبيه، ولو كان ذلك مع وجود لفظ المثل، فصارت الكاف في قوله تعالى: كمثل دالة على التشبيه وليست زائدة كما زعمه الرضي في «شرح الحاجبية»، وتبعه عبد الحكيم، عند قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ﴾ (البقرة: ١٩) وقوفا مع أصل الوضع وإغضاء عن الاستعمال، ألا ترى كيف استغني عن إعادة لفظ المثل عند العطف في قوله تعالى: ﴿أو كصيب﴾، ولم يستغن عن الكاف"[٢]، ثم إن لفظة المثل "شاع إطلاقها على الحالات العجيبة والغريبة، إن لم تربط بين طرفين في التشبيه كما في قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوا وَّعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ﴾ (الرعد ٣٥).

- السلم الحجاجي: مما يبين القوة الحجاجية للصورة التشبيهية في هذه الآية، توافر (السلم الحجاجي)، وهو مجموعة من القولات تعتمد علاقة ترتيبية، متوافر فيها شرطان أساسيان:

---

١ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٣٠٣.

٢ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٣٠٤.

١- الشرط الأول: كل قول يقع في مرتبة مّا من السلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى جميع المقولات التي دونه.

٢- الشرط الثاني: كل قول كان في السلم دليلا على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلا أقوى عليه[١]. ولذلك رأى ديكرو أنه يمكن أن نفهم معطيات السلم الحجاجي من خلال المثال الآتي: نقول بأن الجملتين (أ) و(ب) تنتميان إلى حقل استدلالي حجاجي متشابه، يعرف بالملفوظ (د)، عندما يعتبر المتكلم أن (أ) و(ب) حجج لمصلحة (د)"[٢].

والسلم الحجاجي يعتمد منطق التدرج في عرض الحجج، بحيث يكون هذا التدرج من الأسس المهمة لرفع القوة الحجاجية للملفوظ وزيادتها ؛ لأنه يجعل مجموعة من الحجج تتجه لإثبات نتيجة واحدة، ولإنجاز هذا السلم الحجاجي لا بد من توافر كفاءة استدلالية عالية عند صاحب الدعوى، ولا يملك المتلقي أمام السلم الحجاجي المحبوك حبكا جيدا إلا التسليم والإذعان، وقد ظهر لنا السلم الحجاجي في الآية الكريمة من خلال تصدرها بفعل إنجازي، ذي قوة تنبيهية كبيرة (اعلموا)، ثم استعمال أداة القصر (إنما)، دون النفي والاستثناء، ثم التفصيل في الطرف الأول (المشبه)، بتعدد الصفات (لعب، لهو،

---

١ ينظر طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص٢٣٠.

٢ Ducrot Oswald, Les Échelles argumentatives, edition, Minuit, Paris, ١٩٨٩, p١٧.

زينـة...)، ثـم الإتيـان بوسـيلتين لعقـد العلاقـة بـين طـرفي الـصورة، والوسـيلتان هما (الكـاف) و (مَثَـل)، ثـم اسـتعمال لفظـة (الغيـث) دون لفظة (الماء)، ثم العرض الجيد للمراحل التي يمر عليها المشبه به، ومن الملاحظ أن هناك فرقا أساسيا بين الآية الأولى والآية الثانية فيما يتعلق باستعمال السلم الحجاجي، إذ الآية في سورة يونس عرضت مجمل الحكم على الدنيا (الدعوى)، ثم عرضت الأدلة الحجاجية لإثبات صحتها، إذ جاء قبلها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰ أَنفُسِكُم مَّتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾(يونس٢٣)، أمّا في آية الحديد فقد جاءت هذه العبارة بعد عرض الحجج والأدلة على ثبات الوصف في آخر الآية ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (الحديد٢٤)، مع الفرق في عرض هذه الدعوى، إذ جاء في آية سورة الحديد بشكل حجاجي أكثر من آية سورة يونس، تناسبا مع ترتيب الحجج في آية سورة الحديد، فكل هذه العوامل الحجاجية زادت من القوة الإقناعية للملفوظ، كما أنها ساعدت على الوصول إلى السلم الحجاجي؛ لأنها قامت بوظائف إقناعيه ثلاث، هي: أولا القضاء على تعدد الاستلزامات والنتائج، والقضاء على المسالك

التأويلية، التي تضعف الحجة، ثانيا: ضمان تسلسل الخطاب وتماسكه، وثالثا تقوية التوجيه نحو النتيجة[1].

كما أنني لاحظت أن فكرة السلم الحجاجي قد توافرت أيضا في مستوى الآيات التي شبهت الحياة الدنيا باللعب واللهو، حيث تدرجت السياقات في عرض الحجج لإثبات حقيقة الدنيا، وجاء هذا التدرج من البسيط إلى المركب، ولعل في عرض الآيات الأربع ما يوضح ذلك:

(الأنعام٣٢) ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾

(العنكبوت ٦٤) ﴿وَمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾

(محمد الآية ٣٦)﴿ إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾

(الحديد ٢٠) ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾.

إذ جاء في الآية الأولى القصر بالنفي والاستثناء، ثم أضيف إليه في الآية الثانية اسم الإشارة (هذه)، وقد حاول الرازي (ت٦٠٤ه) تعليل ذلك بقوله: " لأن المذكور من قبل هاهنا أمر الدنيا، حيث قال تعالى:

---

١ ينظر: الناجح عز الدين، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص٣٥.

﴿فأحيا به الأرض من بعد موتها﴾ (البقرة: ١٦٤)، فقال هذه والمذكور قبلها هناك [يقصد آية سورة الأنعام] الآخرة، حيث قال: ﴿ياحسرتنا على ما فرطنا فيها وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم﴾ (الأنعام: ٣١)، فلم تكن الدنيا في ذلك الوقت في خاطرهم فقال: وما الحياة الدنيا"[١]، ولكن تعليل الجانب الحجاجي فيها جاء على لسان الطاهر بن عاشور، إذ يقول: " وقد زادت هذه الآية بتوجيه اسم الإشارة إلى الحياة وهي إشارة تحقير وقلة اكتراث"[٢]، وقد ظهر لي أن السياق العام في آية الأنعام كان سياق حكاية حال الكافرين يوم القيامة، وكيف أنهم سيندمون على كل ما بدر منهم، أما السياق في آية العنكبوت فهو سياق مواجهة وتبكيت، ولذلك تكررت فيه عبارة (ولئن سألتهم) قبل الآية، مع الإشارة إلى أن الآيتين مكيتان.

ثم تأتي آية سورة محمد التي استعاضت عن النفي والاستثناء في إفادة القصر بلفظة (إنما)، وقد بينت القيمة الحجاجية لها في مقابل ما يماثلها في إفادة القصر.

ثم تأتي آية سورة الحديد، التي احتفظت بأداة القصر (إنما)، ثم أضافت إليها ما بيّنته من تضافر الصور، وزيادة التفاصيل، وغيرها، والآيتان الأخيرتان مدنيتان.

---

١ الرازي، محمد فخر الدين (٦٠٤ه)، مفاتيح الغيب، ج٢٥، ص٢٧.
٢ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢١، ص٣١.

وكل ما سبق يعني أن عملية الحجاج ما فتئت تتصاعد أداتها مع تقدم الخطاب القرآني من المرحلة المكية إلى المرحلة المدنية، بل في المرحلة نفسها كان ينتقل بالمتلقي من درجة حجاجية إلى درجة حجاجية أقوى.

ثم إن هناك جانبا آخر لفت النظر إليه في تفسير القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا في الخطاب القرآني، تلك الصورة التي اعتمدت السلم الحجاجي سواء داخل الصورة ذاتها، أو داخل الخطاب ككل، وهو أن هذا التدرج والتنوع في البعد الاستدلالي مناسب تماما لمواقف الناس من الدنيا، بل مناسب لمواقف الفرد نفسه، هذه المواقف التي تختلف من مرحلة عمرية إلى مرحلة عمرية أخرى، ومن حالة إلى أخرى، بحيث يكون الشباب أكثر اغترارا بالدنيا من الشيوخ، والأغنياء أكثر حرصا عليها من الفقراء، كما أن علاقة الفرد بالدنيا تختلف من ظرف إلى آخر، ومن حالة نفسية إلى أخرى، ومن ثم نوّع الخطاب القرآني في قوة الحجج التي ساقها لتصحيح النظرة تجاه الحياة الدنيا، ليضمن تغطيته لجميع هذه الأصناف،.

وأشير هنا إلى أن السلم الحجاجي يعتمد في كثير من جوانبه سُلَّمِية أنظمة اللغة، فالبلاغة مثلا تقوم على تراتبية معينة في جانب الصور (تشبيه، تمثيل، استعارة)، بل في الصورة الواحدة نجد درجات بحسب قوة الدلالة، فالتشبيه مثلا يمكن أن يرتب من القوي إلى الأقوى كالآتي: التشبيه التام، ثم المفصل، ثم المؤكد، ثم المجمل، ثم المقلوب، ثم التمثيلي، ثم الضمني، وأصناف الخبر في علم المعاني كذلك تصنف بالمعيار نفسه إلى: ابتدائي، ثم طلبي، ثم إنكاري، باعتبار المؤكد، وفي

المجال النحو نجد أداة أقوى من أداة في الباب الواحد، ففي الشرط مثلا ليس هناك أقوى من (إن)، وفي النفي ما فيه أقوى من (لا)، كما أنه في باب الجمل نجد الجملة الاسمية أقوى من الجملة الفعلية، وغير ذلك كثير[1].

العلاقات الحجاجية في الصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا في الخطاب القرآني من خلال الآيتين: لقد حكم الخطاب الحجاجي في الآيتين مجموعة معقدة من العلاقات، تحكمها عدة أمور منها: اللغة، والمضمون، وقصد المتكلم، وشكل الخطاب، وغيرها، ويعبر عنها بالروابط والعوامل الحجاجية، التي أشرت إليها سابقا، وقد جاءت بصورتين ظاهرة وضمنية، ومن هذه العلاقات:

- علاقة التتابع الطبيعي: وتظهر هذه العلاقة في عرض المراحل المختلفة والمتتابعة لحياة النبات، كيف يكون بذرة في التراب، ثم تنمو، ثم تزدهر وتزهو، كذلك يمثلها الماء في دورته من السحاب، إلى أن يتحول إلى خضرة وألوان زاهية.

- علاقة السببية: "تعد هذه العلاقة من أبرز العلاقات الحجاجية وأقدرها على التأثير في المتلقي"[2]، وفيها تجعل بعض الأحداث سببا لأحداث أخرى، وتكون أفعالٌ أسبابا لأفعال تصير نتائج لها، وهي علاقة شبه منطقية، فالصفات التي جاءت في سياق الآيتين للدنيا تشكل

---

١ ممن أشار إلى هذه الفكرة الناجح عز الدين، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص ١٢١.

٢ الدريدي سامية، الحجاج في الشعر العربي القديم، من الجاهلية إلى القرن الثاني الهجري، ص٣٢١، وأشير إلى أنني استفدت هذه العلاقات من هذا المرجع نفسه.

سببا كافيا لصدق الحكم عليها بأنها خداعة، ولا تستحق كل هذا الاهتمام.

- علاقة الاقتضاء: وفيها يعقد بين الحجة والنتيجة علاقة تلازم، إذ تقتضي الأولى الثانية، كما تقتضي الثانية الأولى، وأقدر الروابط الحجاجية على توفير هذا النوع من الصلات هي أدوات الشرط المختلفة، وما في معناها، وذلك ما عبر عنه النحاة بتعلق جملة الجواب بجملة الشرط، فإذا كانت الدنيا بهذا الوصف المنفر، وكانت الآخرة بذاك الوصف المحفز، فإنه من العقل تفضيل الثانية على الأولى.

- علاقة الاستنتاج: والاستنتاج عملية يقوم بها المتلقي غالبا، من خلال المعطيات التي تتوافر بين يديه، وقد يتصدى لها المتكلم قصد توفير الجهد على المتلقي من جهة، وليضمن سرعة الوصول إلى هدفه من الرسالة من جهة أخرى، ومما يمثل هذه العلاقة لفظيا هو الرابط (إذن)، ولا يسع قارئ الآيتين إلا أن يقول: إذن أقدم الآخرة على الأولى.

- علاقة التناقض: إذ يلجأ صاحب الخطاب إلى التركيز على نقيض القضية التي هو بصددها، ليثبت للمتلقي صحة قوله من جهة لم يتوقع أن يأتي منها حجة، وقد مثل هذا الجانب في الآيتين _وفي غيرهما من الآيات في موضوع الدنيا _ مقابلة الدنيا بالآخرة، وكيف أن إحداهما على نقيض الأخرى تماما، ولا يتم اقتناع المتلقي بالصورة الحقيقية للدنيا إلا إذا أُحْضِرت أمامه نقيضتها وهي (الآخرة)، وإذا نحن عدنا إلى سياق الآيتين، فإننا نلاحظ أنه في الآية الأولى (آية سورة يونس) تمت الإشارة إلى الدار الآخرة، قبل الآية وبعدها، قبلها بقوله تعالى: ﴿ثم إلينا

مرجعكم﴾، وبعدها بقوله: ﴿والله يدعو إلى دار السلام﴾، ودار السلام هي الجنة بإجماع المفسرين[1]، وتكرر الأمر نفسه في آية سورة الحديد، إذ تمت الإشارة إلى الآخرة قبل الآية وبعدها، قبل الآية بذكر (الجحيم)، وبعدها بذكر (الجنة).

* * *

١ ينظر مثلا: الطاهر بن عاشور، ج١١، ص١٤٤، وأبو حيان، ج٦، ص٤٠.

نتائج البحث:

من خلال هذا التحليل للبعد الحجاجي، والقيمة الإقناعية في الصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا، يمكنني أن أسجل أهم ما امتاز به في النقاط الآتية:

- قيام الحجاج في الخطاب القرآني من خلال العينة المدروسة على مبدأ القياس.

- أنه ينتمي إلى الاستدلال الطبيعي في مقابل الاستدلال البرهاني.

- أنه موجه للإنسان باعتباره إنسانا _مؤمنا أو كافرا_، ومن ثم فهو يقتضي منه مقاربة الصورة مقاربة عقلية لغوية، عقلية من خلال الوقائع الخارجية التي يراها ويحياها، ولغوية من خلال الأسلوب اللغوي المتنوع والمتناسق مع الإطار الدلالي والأسلوبي للخطاب ككل، كما أنه يخاطب الإنسان سواء كان مقتنعا سلفا بفحوى الحجة، أو منكرا، فإن كان مقتنعا عززت عنده هذا الاقتناع، وذلك من صور الحجاج، وإن كان منكرا أرجعه عن رأيه إلى ما تريد الصورة إثباته.

- أنه منبثق من عالم المتلقي، مراعيا مقام التخاطب، مما يتيح له إعمال كامل طاقته في التفكير والتفكيك والتركيب، وفحص صدق ادعاء حمل الطرف الأول على الطرف الثاني.

- كونه فيه مستويان، المستوى الأول هو الصورة التشبيهية برمتها في مظهرها الخارجي تشبيها كانت أو تمثيلا، أو استعارة، وهي آلية من آليات الحجاج في الخطاب القرآني، والمستوى الثاني هو المستوى الداخلي

المتمثل في المعجم والروابط الحجاجية والأفعال اللغوية (العدول الدلالي، الالتفات، الحذف، الاختصار، التضمين، التكرار).

- كونه غير محدد من جهة قمته، بل هو محدد فقط من جهة القاعدة، أي أن المتلقي _أيا كان_ يتحصل على جرعة من الحجاج، ثم إن هذه الجرعة قابلة للزيادة والنماء، بحسب تفاعل هذا المتلقي من خلال مؤهلاته العقلية واللغوية والتواصلية مع هذه الصورة، ولذلك فقد قسم ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ) دلالة الخطاب إلى نوعين: "حقيقية وإضافية، فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين في ذلك"[1]، وهذا يتناسب تناسبا كبيرا مع حالة الأفراد في تعلقهم بالدنيا، وتحصيل ملذاتها، إذ كل شيء في ذلك نسبي، فكل فرد بتفاعله مع الصورة التشبيهية يضاعف من قوتها الحجاجية لتناسب درجة إقباله على الدنيا واغتراره بها، ومن ثم لا يكون هناك من هو غير معني بها وبحجاجيتها.

- قيامه على أساس تضافر الصور لتأدية وظيفة الإقناع، مع الاختيار الأمثل، والترتيب المتناسق.

---

١ ابن القيم محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية أبو عبد الله (ت ٧٥١ ه)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق مشهور آل سليمان، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٣هـ، ج١، ص٣٨٤.

- أن هذه الصورة التشبيهية توافر فيها جميع مواصفات الخطاب الإقناعي، من قصدية وتأثير وبيان واقناع.

- تحكمت في هذه الصورة مجموعة من العلاقات، عززت من درجة حجاجيتها، من مثل: علاقة التتابع الطبيعي، وعلاقة الاقتضاء، وعلاقة التناقض.

* * *

قائمة المصادر والمراجع

- ابن الأثير(نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، الجزري، أبو الفتح، ضياء الدين، المتوفى: ٦٣٧هـ)، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دط، الناشر: المكتبة العصرية - بيروت، ١٩٩٥ م.
- ابن الأثير(نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، الجزري، أبو الفتح، ضياء الدين، المتوفى: ٦٣٧هـ)، **الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور**، تحقيق: مصطفى جواد وجميل سعيد، دط، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م.
- أعراب الحبيب، **الحجاج و الاستدلال الحجاجي**، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٠م.
- الألوسي (شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي المتوفى: ١٢٧٠هـ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، المحقق: علي عبد الباري عطية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ هـ.
- أوستين جون، **نظرية أفعال الكلام العامة**، ترجمة عبد القادر قينيني، دط، إفريقيا الشرق، ١٩٩١م.
- بدوي أحمد أحمد، **من بلاغة القرآن، دط، نهضة مصر**، القاهرة، ٢٠٠٥م.
- بعزاتي بناصر، **الصلة بين التمثيل والاستنباط، ضمن كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه**، تنسيق حمو النقازي، ط١، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م.

- البغدادي (أبو القاسم عبد الله بن محمد بن الحسين ابن ناقيا ٤٨٥هـ)، **الجمان في تشبيهات القرآن**، تحقيق عدنان محمد زرزور ومحمد رضوان الدايه، دط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المطبعة العصرية، الكويت، ١٩٦٨م، ١٣٨٧هـ.
- بلانتان كريستيان، Christian Plantin **لغة المحاججة واللغة الواصفة**، ترجمة نصيرة الغماري، ص٢. وهذا الجزء المترجم عبارة عن الفصل الثالث من كتاب المؤلفة بعنوان" المحاجة " / L' argumentation, Editions Le Seuil, ١٩٩٦.
- الجاحظ (عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، المتوفى: ٢٥٥هـ)، **الحيوان**، ط٢، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤٢٤ هـ.
- الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر ت٤٧١هـ)، **أسرار البلاغة**، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، دط، مطبعة المدني، القاهرة.
- الجرجاني (عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي أبو بكر المتوفى ٤٧١هـ)، **دلائل الإعجاز**، المحقق: محمود محمد شاكر، ط٤، مكتبة الخانجي، مصر، ٢٠٠٤م.
- أبو حيان (محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي المتوفى: ٧٤٥هـ)، **البحر المحيط في التفسير**، المحقق: صدقي محمد جميل، دط، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠ هـ.
- خطابي محمد، **لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب**، ط١، المركز العربي، بيروت، ١٩٩١م.

- الدريدي سامية، **الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة، بنيته وأساليبه**، ط١، جدارا للكتاب العالمي، عمّان الأردن، علم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ١٤٢٨هـ ٢٠٠٨م.
- الدسوقي محمد، **البنية التكوينية للصورة الفنية**، دط، دار العلم والإيمان، مصر، ٢٠٠٩م.
- الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري المتوفى: ٦٠٤هـ)، **مفاتيح الغيب**، ط٣، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ١٤٢٠ هـ.
- الراغب (أبو القاسم الحسين بن محمد المشهور بالراغب الأصفهاني ت٤٢٥هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دط، دار العلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م.
- رشيد رضا (محمد بن علي القلموني الحسيني المتوفى: ١٣٥٤هـ)، **تفسير المنار**، دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م.
- الرماني (أبو الحسن علي بن عيسى ت٣٨٦هـ)، **ثلاث رسائل في إعجار القرآن**، حققها وعلق عليها خلف الله أحمد، ومحمد زغلول سلام، ط٣، دار المعارف، مصر، دت.
- الزمالي كمال، **حجاجية الصورة في الخطابة السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه**، دط، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٢م.
- سامسون جفري، **مدارس اللسانيات التسابق والتطور**، ترجمة محمد زياد كبة، دط، مطابع جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤١٧هـ.

- السيوطي جلال الدين (ت٩١١هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، خرّج أحاديثه العلامة شعيب الأرنؤوط، ط١، مؤسسة الرسالة، ناشرون، بيروت لبنان، ١٤٢٩- ٢٠٠٨م.
- السيوطي (جلال الدين ت٩١١هـ)، **صون المنطق والكلام**، تحقيق علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرزاق، دط، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، دت.
- الصاوي أحمد، **مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنقاد والبلاغيين**، دط، منشأة المعارف، مصر، ١٩٩١م.
- صلاح الدين عبد التواب، **الصورة الأدبية في القرآن الكريم**، ط١، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان الجيزة، مصر، ١٩٩٥م.
- صولة عبد الله، **الحجاج في القرآن الكريم، من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، طبعة دار الفارابي، بيروت لبنان، ط٢، ٢٠٠٧م.
- الطبري (محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر المتوفى: ٣١٠هـ)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
- طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م، ص٢١٣.
- طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٠م.
- ابن عاشور (محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي المتوفى١٣٩٣هـ)، **التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»**، دط، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.

- عبد التواب صلاح الدين، **الصورة الأدبية في القرآن الكريم**، ط١، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، القاهرة، ١٩٩٥م.
- العسكري (الحسن بن عبد الله أبو هلال، ٣٩٥ه)، **الفروق اللغوية**، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دط، دار العلم والثقافة، القاهرة، مصر، دت.
- عصفور جابر، **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب**، ط٣، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٢م.
- عمران علي، **حجاجية الصورة الفنية في الخطاب الحربي (خطب الإمام علي أنموذجا)**، دط، مطبعة دار نينوى، دمشق، ٢٠٠٩ م.
- عمران قدور، **البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني**، دط، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٢م.
- عون نسيم، **الألسنية محاضرات في علم الدلالة**، دط، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٥م.
- العياشي محمد، نظرية إيقاع الشعر العربي، دط، المطبعة العصرية، تونس، دت.
- ابن فارس (أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دط، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن ت٧٣٩هـ)، **الايضاح في علوم البلاغة**، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م، ١٤٢٤هـ.
- قطب (سيد إبراهيم حسين الشاربي المتوفى: ١٣٨٥هـ)، **في ظلال القرآن**، ط٧، دار الشروق، بيروت- القاهرة، ١٤١٢ هـ.

- ابن قيم الجوزية (شمس الدين أبو عبد الله محمد الزُّرعي ت٧٥١ه)، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق مشهور آل سليمان، ط١، دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ.
- مبخوت، شكري، نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، دط، منشورات كلية الآداب، منوبة، ١٩٩٩م، إشراف حمادي صمود.
- محبوب الله سيف الرحمن، **الإعجاز البياني في ضوء النصوص القرآنية**، أطروحة دكتوراه، الجامعة القومية للغات الحديثة، إسلام آباد، باكستان، ٢٠٠٨م.
- المصفار محمود، **سيميائية القرآن بين الحجاج والإعجاز**، دط، شركة المنى، صفاقس، تونس، ٢٠٠٨م.
- ابن منظور(محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدين الرويفعى الأفريقى، ت ٧١١ه)، **لسان العرب**، دط، دار المعارف، القاهرة، دت.
- المودن حسن، **حجاجية المجاز و الاستعارة**، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٠م.
- موشلر جاك، وآن ريبول، **القاموس الموضوعي للتداولية**، ترجمة مجموعة من الأساتذة بإشراف عزالدين المجدوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، دار سيناترا، ط٢، ٢٠١٠م.
- الناجح عز الدين، **العوامل الحجاجية في اللغة العربية**، دط، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، ٢٠١١م.

- ميلر سوزان، **سيكولوجية اللعب**، ترجمة حسن عيسى، عالم المعرفة، رقم ١٢٠، الكويت، ١٩٨٧م.
- ابن هشام (أبو محمد عبد الله جمال الدين ت٧٦١ه)، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٤١١ه، ١٩٩١م.ج١، ص ٣٣٦.
- ياكبسون رومان، **قضايا الشعرية**، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، دط، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٨م.

الدوريات:

- أنقار سعاد، **البلاغة و الاستعارة**، عالم الفكر، عدد٣، المجلد٣٧، يناير٢٠٠٩م.
- بلبع عيد، **الرؤية التداولية للاستعارة**، مجلة علامات، عدد٢٣، مكناس، ٢٠٠٥م.
- فرناند هالين (Fernand Hallyn)، **التداولية**، ترجمة عز الدين العوف، مجلة الآداب العالمية، عدد ١٢٥، سنة ٢٠٠٦.
- العزاوي أبو بكر، **من المنطق إلى الحجاج**، مجلة فكر ونقد، العدد٦١، السنة السابعة، سبتمبر٢٠٠٤م. حوار أجراه معه حافظ إسماعيل علوي.
- لوكيرن ميشيل، **الاستعارة و الحجاج**، ترجمة عبد الطاهر وعزيز، مجلة المناظرة، الرباط، العدد٤، ١٩٩١م.
- نجاح وسيمة، **الاستعاري في خطب علي بن أبي طالب السياسية**، حوليات الجامعة التونسية، عدد٤٨، ٢٠٠٤م.

المراجع الأجنبية:

- Benoit Renaud, Le texte argumenté. Théorie, exemple, exercices, corrigés, Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, ١٩٩٣.
- Benveniste Émile, Problèmes de linguistique générale, éditions Gallimard. ١٩٩٥.
- Breton Philippe, L'argumentation dans la ommunication,Paris,Ed la Découverte, Paris, ١٩٩٦.
- Ducrot Oswald, Les Échelles argumentatives, edition, Minuit, Paris, ١٩٨٩.
- Durand Gilbert, L'imagination symbolique, Presses Universitaires de France, ١٩٦٤.
- Meyer Michel, Logique, langage et argumentation, Paris,. Hachette, ١٩٨٢.
- Moeschler Jacques: Argumentation et Conversation, Éléments pour une analyse pragmatique du discours. Langues et apprentissage des langues. Hatier, Paris, ١٩٨٥.
- Oléron, Pierre, L'argumentation, Paris, PUF, ١٩٨٣.
- Olivier Reboul, Introduction à la rhétorique, Paris, PUF, coll. «PremierCycle », ١٩٩١.
- Perelman C., Logique et argumentation, Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles, ١٩٦٨.

- Perelman Chaïm, Rhétoriques, p. p. Michel Meyer, Éditions de l'Université de Bruxelles, ١٩٨٩.
- Perelman Chaïm,et Lucie Olbrechts-Tyteca, Traité de argumentation: La nouvelle rhétorique, Universite De Bruxelles, ٢eme Edition, ٢٠٠٨.

❊ ❊ ❊

58. Taha, A. (1998). Allisaan wa almiizaan aw alyakawthur al`aqli. Beirut. AL-Markaz AL-Thaqafi Alarabii.

59. Taha, A. (2000). Fi uSool alHiwaar wa tajdeed `ilm alkalaam. Casablanca (2nd ed.). AL-Markaz AL-Thaqafi Alarabii.

* * *

47. Miller, S. (1987). Saykolojiyat alla`ib. H. Hasan (Trans.). Kuwait: Alam AL-Ma'rifah.

48. Moshelr. J., & Anne, R. (2010). Alqamoos almawzoo`i litadaawuliyah. (2nd ed.). E. Almajdoob,et al(Trans.). Tunisia: Dar Sinatra.

49. Najaah, W. (2004). Alisti`aari fi khutab Ali Ibn Abi Taalib alsiyaasiyah. Hawliyaat AL-Jaami`a AL-Tuunisiya,(48).

50. Omraan, A. (2009). Hijajiyat alSurah alfaniyyah fi alkhiTtaab alQurani.Bamascus:Dar Nainawi.

51. Omran. Q. (2012). Albud altadaawuli wa alhijaajii fi alkhiTaab alQurani. Irbid: 'Alam AL-kutub AL-Hadeeth.

52. Osfoor, J.(1992). AlSurah alfaniyah Fi alturath alnaqdi wa albalaghi ind alarab. Beirut: Almarkaz Althaqafi Alarabi.

53. Qutb, S. (1412). Fi zilaal alQuran (7th ed.). Cairo: Dar AL-Shurooq.

54. Rashid, R. (1990). Tafseer almanaar. Cairo: General Egyptian Book Organization.

55. Saamsun, J. (1417). Madaaris al-lisaaniyaat altasabuq wa altatawr. Riyadh. King Saud University Press.

56. Salaheldi,. A. (1995) AlSurah aladabiah Fi alQuran alkareem. AL-jizah: Al-Sharikah AL-'aalamiyyah li Alnasherr.

Scientific journals

57. Sulah. A. (2007). AL-Hijaj fi alquran alkareem min khilaali aham khassaaissihi al-usluubiyyah. Beirut: Daar AL-Faaraabi.

36. Ibn AL-Atheer, N.(1956). AL-Jaami` al-kabeer fi sina`at al-mandhoom min alkalam wa almanthoor. M. Jawad & J. Sa`eed (Ed.). Matba`at AL-Majmma` AL-Arabi AL-"Iraqi.
37. Ibn AL-Atheer, N.(1995). AL-Mathal al-saa'ir fi adab al-kaatib wa al-sha`air. M. Abdulhameed (Ed.). Beirut: Al-maktabah AL-Asriyah.
38. Ibn Faris, A. (1979). Mu`jam Maqayees alughah. A.Haroo (Ed.). Beirut: Dar AL-Fikr.
39. Ibn Manzur, M.(n.d.). Lisān alarab. Cairo: Daar AL-Ma'arif.
40. Ibn Qayyim Al-Jawziyya. (1423). I`laam almuwaqi`een `an rabi al`alameen. M. Alsulaiman (Ed.). Riyadh. Dar Ibn AL-Jawzi.
41. Jakobson, R. (1988). Qazaya alshi`riyah. M. Alwali & M. Hanoon (Trans.). Casablanca: Dar Tubqal.
42. John, A. (1991). Nazariyat afa'al AL-kalam. AL-'aamma. A.Ginini(Ed.). Ifriqia Alsharq.
43. KHiTabi , M. (1991). Lisaaniyaat al-nnas madkhal ila insejam alkhetab. Beirut. AL-Markaz AL-Arabi.
44. Lucerne, M. (1991). Alisti`aarah wa alhHijaj. AL-Munazarah. Rabaat, (4).
45. Mabkhoot, SH. (1999). Nazariyat AlHijaj fi allughah. H. Samood (Ed.). Manouba: Publications of Faculty of Arts.
46. Mahboob, A. (2008). Ali`jaz albayani fi dhaw alnuSuS alQuraniyah (doctoral dissertation). National University of Modern Languages, Islamabad.

24. Al-Ṭabarī, M. (2000). Jaami` al-bayaan fi ta'weel alquran. A.Shaker (Ed.).Beirut: Mu' assat AL-Rissalah.
25. Al-Zammaali, K. (2012). Hijajiyat AlSurat fi al-khiTaabah al-siyasiya lada al-imam Ali radhia Allah `anh. Irbid: `Alam Alkutub Alhadeeth.
26. Anaqaar, S. (2009). Albalaaghah wa alisti`aarah. Alam AL-Fikr, 37 (3).
27. Awn, N. (2005). Alalsuniyah: MuHadharaat fi `ilm Aldilalah. Beirut. Daar AL-Faraabii.
28. Badawi, A. (2005). Min balaaghat alquran.Cairo: Daar AL-NahDHa.
29. Balba', E. (2005). Alru'ya altaadawuliyah li alesti`arah. Alamat, (23).
30. BanaSer, B. (2006). Al-silah bayna al-tamtheel wa al-istinbaaT. Within the book "AltaHajeej Tabii`atehu wa majalaatuhu wa wadhaaifuhu. Rabat: College of Arts and Humanities.
31. Bin Hisham, A. (1991). Mughni allabeeban kutub ala`areeb. M.Abdulhameed (Ed.). Beirut: AL-Maktabah AL-'Asriyah.
32. Christian, P. (1996). Lughat al-muhaajajah wa al-lughah al-waSifah. (n.p.).
33. Fernand, H. (2006). Altadawuliyah. Aladaab Al`alamiyah, (125).
34. H. Alawi(Ed.). Irbid: Alam AL-Kutub AL-Hadith.
35. Ibn `Ashoor, M.(1984). AltaHreer wa altanweer " TaHreer alma`na alsadeed wa tanweer al`aqel aljadeed min tafseer alkitab almajeed". Tunisia: AL-Daar AL-Toonisiya Li alnasher.

12. AL-Jaahiz, A. (1424). ALHayawaan. (2nd ed.). Beirut: Daar AL-Kutub AL-'ilmiyyah.
13. Al-Jarjānī, A. (2004). Dala'il ali`jaz (4th ed.). M. Shaker (Ed.).Cairo: Matabat AL-KHanji.
14. Al-MaSfar, M. (2008). Simyaiyat alQuran bayna alHijaj wa ali`jaz. Sfax: Sharikat AL-Mona.
15. AL-Mudan, H. (2010).Hijajiyat almajaaz wa alisti`aarah.
16. AL-Naajih. E. (2011). Al`awaamil alHijajiyah fi allughah al`arabiyah. Sfax: Maktabat `Alaaedin.
17. Al-Qazwini, J. (2003). AlidhaaH fi `uloom albalaghah. I. Shamseldin (Ed.). Beirut: Daar AL-Kutub AL-`ilmiyyah.
18. Alraaghib, A. (2009). Mufradat alfaz al Quran. S. Dawoodi (Ed.). Damascus: Daar AL-'ilm & Beirut: Aldar Alshamiah.
19. Al-Rāz, M.(1420). MafateeH alghayb (3rd ed.). Beirut: Dar IHya' AL-Turaath AL-Arabi.
20. AL-Rumaani, A.(n.d.). Thalathu rasael fi i`jaaz alQuran (3rd ed.). KH. Ahmad & M. Zaghlool (Eds.). Egypt: Daar AL-Ma`arif.
21. AL-Saawi. A. (1991). Mafhuum AL-Isti'aara fi buHuth al-lughawiyeen wa al-nukaad wa al-balaaghiyeen. Egypt: Munsha'at AL-Ma`aarif.
22. AL-SayuTi, .J. (n.d.). Sawn al-mantiqwa al-kalaam. S. Alnash-shar & S. Abdulrazzaq (Eds.).Silselat IHya' Alturath Alislami.
23. AL-SayuTi, J. (2008). Alitqan fi `ulum alQuran. Beirut: Mu'asasat AL-rissalah Nasheroon.

List of References:

1. Abdu AL-Tawwab. S. (1995). AlSurah aladabiya fi alquran alkareem. Cairo: AL-sharikah AL-Misriyah AL-'AAlamiyah li alnnashr Longman.
2. Abu Hayyan, A. (1420). AlbaHr al-muHeeTfi al-tafseer. S.Jameel (Ed.). Beirut: Daar AL-Fikr.
3. AHabeeb, A. (2010). Alhijaj wa al-istidlaal al-hijaji. H. Alawi (Ed.). Irbid: Alam Alkutub AlHadeeth.
4. A-Jarjānī, A. (n.d.). Asrar albalaghah. M. Shaker (Ed.).Cairo: MaTaba'at AL-Madany.
5. Al- Aloosy, A. (1415). RooH al-ma`ani fi tafseer al-Quran al-azheem wa al-sab` al-mathaani. Beirut. Daar AL-Kutub AL-`lmiyyah.
6. AL-Aiyaashii, M. (n.d.). Nazariyyat iqaa` alshi`r al`arabi. Tunisia: AL-MaTba`ah AL-`Asriyyah.
7. AL-Askari, A. (n.d.). Alfurooq allughawiyah. M.Saleem (Ed.). Cairo: Daar AL-'ilmwa AL-THaqafa.
8. AL-'Azzaawi, A. (2004). Mina Almantiq i a AL-Hijaaj. Fikr, (61).
9. Albaghdadi, A. (1968). Al-juman fi tashbiihaat alQuran. A.Zarzoor & M. Aldayah (ds.). Kuwait: AL_Matba'a AL-'asriyah.
10. Alduraidi, S. (2008). Alhijaj fi alshi'ar al-'arabi alqadeem min aljahlyat ila alqarn althani li alhijrah bunyatuhu wa aslaibuhu. Amman:Jadara li alkitab al'alami & Irbid: Elm Alkutub AlHadeeth.
11. AL-Dusuqi, M. (2009). Albunyah al-takwiniyah li alSurah alfaniyyah. Egypt: Daar AL-"ilm wa AL-Iman.

Argumentative Value of Image Simile in Quranic Discourse: The image of Life as Example

Dr. Balqasem Muhammad Hamam
Department of Arabic Language
College of Arts
King Faisal University-Al-Ahsa

Abstract:

This study is based on the claim that argumentation is a basic feature of ordinary language in all its manifestations (ordinary and figurative). It is the basic function of language, including the function of communication. This characteristic of language as argumentation (contrary to the proof features of the language of logic) invests all language strategies (structural and rhetorical) to achieve persuasion. Therefore, it acquires the attribute of (value). Accepting the argumentative value means accepting the argumentative dimension in Quranic discourse. It also means that any change to this argumentative value is common because the receiver of that discourse and any discourse is a human being influenced by discourse contextual circumstances. The psychological factor also plays a crucial function in determining the appropriate measure of argumentation in order to reach convincement.This is exactly what I endeavoured to show in the current study through the image simile of "alDunia" life in Quranic discourse. This image is characterized by controlling the value aspect of uttered argumentation, through the factors, relationships and scales of argumentation.

Key Words: Quranic Discourse, Argumentation, Value, Argumentative Relationships, Argumentative Factors

بائية الأخنس بن شهاب التغلبي

" فمن يك أمسى في بلاد مقامه " دراسة بلاغية تحليلية

د. عبد الهادي أحمد سيد عبد العال

قسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب والفنون

جامعة حائل

بائية الأخنس بن شهاب التغلبي

" فمن يك أمسى في بلاد مقامه " دراسة بلاغية تحليلية

د. عبد الهادي أحمد سيد عبد العال

قسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب والفنون

جامعة حائل

ملخص البحث:

إن معايشة نتاج المفلقين من فصحاء بيان العربية وتحليله بلاغيا هو المسار الطبعي للبحث البلاغي في زماننا ؛ لأن الجانب التقعيدي قد توفرت عليه عقول لم تترك فيه مجالا لإضافات إلا قليلا.

كما أنه أقرب المناهج في رصد خصائص اللغة، وأقدر الوسائل على كشف ما وراء الكلمة والصورة والأسلوب من خطرات ومكنونات وهواجس في نفس المبدع ؛ فإن مناقدة الكلمة والخصوصية والتركيب والصورة والأسلوب إنما هي غوص في أعماق النفس ، وتنقيب في منطوق العقل والقلب والوجدان التي صاغها في لغته التي تخالط نفسه، وتحمل آماله وآلامه وكل ما أحسه ؛ من أجل ذلك يسعى البحث إلى تحليل قصيدة الأخنس بلاغيا ؛ للتعرف على طريقته في بنائها، ثم كشف دلالاتها، ومدى التلاؤم بين نسيجها، مع المقارنة بين ما عليه النظم وما يحتمله، وبينه وبين غيره ما تَيَسَّر...

تقدمة:

الحمد لله رب العالمين، حمدا توجبه سوابغ نعمه، ولنعمة واحدة لا يوفيها بعض حقها حمد الحامدين، دهر الداهرين، وأبد الآبدين، وصلِّ اللهم وسلِّم وبارِك وأنعِم على سيد الأولين والآخرين، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد ، ، ،

فإنه من المركوز في الطباع أن الشعر ديوان الأمم، ومرآة حياتها، بكل دقائقها وجلائلها، ما لها وما عليها، ومن ثَمَّ ترى في شعر العرب صورة العربي، بما له = من قيم رفيعة تعتز بها الإنسانية على مر عصورها، من الكرم، والنجدة، والشجاعة، والإقدام، والذود عن الديار، ومراعاة حق الجار، وصيانة حرماته... = وما عليه من تصرفات عدوانية لا ترتبط بتلك المكارم، ولا تنحاز إليها، مثل: الإغارات، وانتهاك الحرمات، ووأد البنات... وكلها انحدارات لا يشفع لها - إلا وجود الخير والشر في حياة البشر = فضلا عن وصف كل ما يتصل به - العربي - من صحراء، وجبال، وأوابد ... .

ومعلوم- أيضا أن الشعر هو الميدان الذي تنازعوا فيه قصب السبق على البيان؛ ومن ثم كان جديرا بالوقوف معه والنظر فيه لمعرفة كيف فكر القوم؟ وكيف أداروا معانيهم، ففجروا ينابيع اللسان، وصقلوا نظومه - أصواتا، ومفردات، وجملا - حتى استوى واكتمل وتهيأ لحمل كلام الله الخاتم الخالد إلى عباده ؟.

ومعلوم - أيضا - أن تحليل النص بلاغيا باب رحب فسيح نحو التذوق البلاغي؛ لأنه المسار الطبعي للبحث؛ إذ إن الجانب التقعيدي قد توافرت

عليه عقول من الدقة والإحكام بحيث لم تترك فيه مجالا لإضافات إلا قليلا، يشهد لهذا قول بعضهم: "الجد في استخلاص المزايا البلاغية للأساليب أجدى في خدمة العلم من الوقوف أمام القواعد تبويبا وتقسيما ومناقشة" [1]..

فضلا عن كون التحليل البلاغي للنص هو روح الإمام عبد القاهر في أسراره ودلائله الذي بقي من فكره فسيحا متراحبا يتسع مداه ليشمل ويستوعب الدراسات البلاغية إلى آخر الزمان[2] .

كما أن التحليل البلاغي أقرب المناهج في كشف خصائص اللغة التي تتمثل فيها خصائص الأمة الناطقة بها في كل مقوماتها: عقدية، وفكرية، ونفسية، واجتماعية[3]...، وأقدرها على كشف ما وراء الكلمة والصورة من خطرات وهواجس ووساوس، يقينا أن مناقشة الكلمة والخصوصية والتركيب إنما هي إبحار خلال مقاصد النفس واهتماماتها، وتنقيب في صميم ناطقية الإنسان- عقله، وقلبه، ووجدانه - التي صاغها في لغته التي تخالط نفسه، وتحمل آماله، وآلامه، وكل ما أحسه من خير، وشر، وهدى، وضلال ...

---

(١) من أساليب القرآن المجاز العقلي د عبدالرازق محمد فضل٢، مطبعة التركي من دون.

(٢) ينظر: التصوير البياني دراسة تحليلية لمسائل البيان أ د أبو موسى٢٣ط الثانية١٤٠٠ه-١٩٨٠م مكتبة وهبة، البحث البلاغي بين النظرية والتطبيق أ د/علي عبدالحميد أحمد عيسى ١ط الثانية - ٢٠٠٨- ٢٠٠٩م.

(٣) ينظر: أسس التحليل البلاغي في التراث العربي أد/علي عبدالحميد أحمد عيسى أ - ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م.

ولا سبيل إلى ذلك إلا بالرجوع إلى النبع الأول للبيان، إلى التذوق المستضيء بهوادي النظوم العربية، ومعايشة نتاج المفلقين من فصحاء هذا اللسان؛ لأن بيانهم يمثل الصورة المثلى لسنن الأمة في بناء بيانها، بدءا بالحرف وصوته، وانتهاء بالنص ونظمه، حتى تتجلى لنا طرائق القوم في صوغ كلامهم، والتعبير عن أغراضهم، عسى أن تكون في ذلك العصمة من الوقوع في براثن مناهج التحليل التي تنكبت السنن اللاحب (الواضح) الذي أصّله الأئمة في دراسة بيان العربية في تذوق النصوص وتحليلها، وانحرفت بها في بنيات معوجة، أوقعت سالكيها في دياجير الاضطراب والوسوسة، وحالت بينهم وبين غاياتها، فأضحت طلاسم لا يهتدي في خواتيمها إلى شيء ذي بال تلتقي حوله الأذواق، وتقر له العقول؛ لأنها نبتت في غير ديارنا ونُسل منهاجها من واقع بيان يغاير واقع بياننا...، وعليه فمهما كانت صالحة مصلحة ما في بيان قومها، فإنها ليست إلا عقيما في بياننا لا تنتج إلا شؤما وإلباسا وتعمية، ولست بذلك مُجَرِّماً أو مُحَرِّماً قراءة ما يُتّخذ من مناهج درس علوم اللسان الأعجمي، وما تنتجه عبقرياتهم في شتى العلوم، شريطة أن يكون ذلك بقلب عربي وذوق عال وحس مرهف، إن وجد مالا يتعاند مع عقيدتنا وأخلاقنا وهويتنا ومنهاج لساننا، وكان نافعا في فقه بياننا، فله أن يستهدي به ويسترشد، فإن الحكمة ضالة المسلم يبحث عنها ويقتنيها وينميها....[1].

(١) ينظر في ذلك: شذرات الذهب دراسة عربية في بيان القرآن الكريم أ.د محمود توفيق محمد=

ولذلك فقد حاولت في هذا البحث تحليل قصيدة الأخنس بن شهاب التغلبي (فمن يك أمسى في بلاد مقامه ...) بلاغيا ؛ للتعرف على طريقة الشاعر في بناء قصيدته - مفرداتها ، وتراكيبها ، وأخيلتها - ومدى التلاؤم بين نسيجها ، وما تأثر به في نظمه من مؤثرات في محيطه العام والخاص ، مع المقارنة بين ما عليه النظم وما يحتمله ، وبينه وبين غيره ما تيسر ، فضلا عن كشف ما في القصيدة من الدلالات النفسية والعادات العربية ...

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يأتي في :

- مقدمة تحدثت فيها عن أهمية الموضوع وأسباب اختياره والمنهج الذي سرت عليه فيه.
- أَعْقَبَهَا تعريفٌ موجز بالشاعر.
- ذكرت بعده نص القصيدة ، ثم بينتُ أنها جاءت على أربعة أجزاء : **الأول :** مطلعها وجاء في الأبيات(١–٦) ، **الثاني :** التخلص إلى ذكر غوايته وما كان من حاله في صباه ، ثم ما صار إليه ، وجاء في الأبيات(٧ ، ٨ ، ٩) ، **الثالث :** ما وطَّأ به للفخر بقومه من ذكر خصيصة كل قوم ، وما تميز به موقعهم ، وجاء ذلك في الأبيات(١٠– ١٩) ، **الرابع :** ما ختم به من الفخر بقوة قومه وشجاعتهم وعزتهم وهو الغرض الرئيس من القصيدة ، وجاء ذلك في الأبيات (٢٠ - ٢٩).

=سعد ٤ ، ٣ ، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ ، مطبعة الوفاء – شبين الكوم.

- ثم بينت بعد ذلك صلة المطلع بالمقصد في القصيدة، ثم علاقات الجمل ومعاقد الكلام فيها.
- ثم قمت بعد ذلك بتحليل كل جزء من أجزاء القصيدة وتفسيره بلاغيا.

وقد كان منهجي في الدراسة يتمثل في تحديد عدد أبيات كل جزء(دون إعادة ذكر الأبيات مكتفيا بذكر نص القصيدة كاملا في أول البحث) ثم تفسيرها بلاغيا مُجَلِّيا أبرز ما استخدمه الأخنس فيها ليبوح بمكنونات نفسه، ويكشف عن ضميره، محاولا المقارنة بين النظم الماثل للتحليل وبين ما يحتمله من نظوم متشابهة في إبراز الغرض المراد من الكلام والكشف عن مقتضيات الأحوال؛ لبيان مدى بلاغة المتكلم، وتحديد مرتبته فيها، مُعَرِّجا على ما في كل بيت من اختلاف في الرواية، مرجحا – من وجهة نظري – ما أراه الأنسب بالسياق والغرض.

على أنه لم يكن من هَمِّ البحث (إذ لم يكن عنوانه المسائل البلاغية في القصيدة) رصد جميع ما في القصيدة من خصائص بلاغية، أو الوقوف عند كل كلمة وأسلوب وخصيصة، إنما همُّهُ تفسير القصيدة وشرحها بلاغيا، وهذا ما عناه بـ (دراسة بلاغية تحليلية) في عنوان البحث.

- ثم ختمت الدراسة بخاتمة لخصت فيها أهم النتائج التي توصل البحث إليها، ثم ثبت بأهم المصادر التي استقيته منها.

* * *

التعريف بالشاعر

الأخنس بن شهاب التغلبي (٦٩ ق. هـ - ٥٥٥ م)، أحد الشعراء والفرسان[١]، وهو الأخنس بن شهاب بن شريق بن ثمامة بن أرقم بن عدي بن معاوية بن عمرو بن غنم بن حزابة بن الحارث بن نمير بن أسامة بن بكر بن معاوية بن تغلب بن وائل.

شاعر جاهلي " قبل الإسلام بدهر[٢] " من أشراف تغلب ورؤسائها وشجعانها، وقد شهد حرب البسوس، وله فيها شعر، بل كان شاعر قومه فيها، وقد أخطأ صاحب القاموس حينما عدّه من الصحابة إذ ربما اشتبه عليه الأخنس بن شريق [٣].

وعده د/ علي الجندي من الأمراء الشعراء، وذكر أنه من سادات تغلب[٤].

---

(١) المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء الآمدي ١/ ٩ : موقع الوراق الإلكتروني : http://www.alwarraq.com (الشاملة).

(٢) خزانة الأدب، البغدادي ٣: ١٦٩ بولاق ١٢٩٩ هـ، المفضليات للمفضل الضبي (أبو العباس المفضل بن محمد الضبي) بشرح أبي محمد القاسم بن محمد بن بشار الأنباري، ٤١٠، تحقيق كارلوس يعقوب لايل، مطبعة الآباء اليسوعيين – بيروت – ١٩٢٠م.

(٣) تراجم شعراء الموسوعة الشعرية ١/ ٥١٧ مصدر الكتاب : (http://www.cultural.org.ae) (الشاملة)

(٤) في تاريخ الأدب الجاهلي ١/ ٢٨٢ دراسة وتحقيق: د علي الجندي الناشر: مكتبة دار التراث طبعة دار التراث الأول ١٤١٢هـ - ١٩٩١م

وهو فارس (العصا)[1]، وفارس (زِيَمْ)، قال ابن هذيل: "زِيَمْ فرس الأخنس بن شهاب التغلبي، وكان من مشهوري فرسان العرب، ولها يقول:

هذا أوَانُ الشدَّ فاشتدّي زِيَمْ ❖ لا عَيْشَ إلا الطَّعْنُ في يوم البُهَمْ[2]

وفارس (الحَرُونُ)، قال الشمشاطي: "وفي بني تَغْلب فَرَسٌ يُقال لهَا: العَصَا، وفارسُهَا الأَخنسُ بن شِهاب، وكانت له زِيَمٌ، والحَرُونُ، وهو ابنُ الأَثاثيّ بن الخُزَز بن ذي الصُوفة بن أَعوجَ اشتراهُ مُسلمٌ من أَعرابيٍّ بالبصرة بأَلف دينارٍ وكانَ له ابنٌ يُقال له البِطَانُ أَهْداهُ إلى الحَجّاج ووَلَدَ البِطَانُ البطِينَ ووَلَد البَطِينُ الذَّائدَ، وولدَ الذَّائدُ أَشقرَ مَرْوان، فأَصلُ هذه الخُيولِ زادُ الرَّكْب كما ذُكِر[3].

وله إغارات كثيرة وبطولات وأيام، ومن أيامه المشهورة التي قاد فيها تغلب (يَومُ الشَّرِيَّة)، وهو يَوْمٌ لبني تَغلِبَ على بني فَزارَة[4].

---

(١) تراجم شعراء الموسوعة الشعرية ١/ ٥١٧ .

(٢) الفرسان وأشعار الشجعان، ابن هذيل ١/٣٦: موقع الوراق الإلكتروني (http://www.alwarraq.com)

(٣) الأنوار ومحاسن الأشعار للشمشاطي (باب أسنان الخيل) ١/ ٥٠ موقع الوراق الإلكتروني (http://www.alwarraq.com) الشاملة.

(٤) وسببه أن الأخنس كان يُغْير على كَلْبٍ وغيرهم، فبلغه أن حَمَل بن بَدْرٍ الفزَارِيّ تكَلَّم فيه بكلٍّ قبيحٍ، فعَزمَ الأَخنسُ على غَزْوِ بني فَزَارَة، فجمع خَيْلاً من أَخلاطِ بني تَغلِبَ، فغزَاهم، فقاتلوهُ بالشَّرِيّةِ قتالاً شديداً، وانفَرَدَ يَزيدُ بن بَدْرٍ، وكان فارسَ الجميع يومئذٍ، فحمَلَ عليه الأَخْنَسُ، فطعنَه فصرعَهُ وأَسرَهُ، واستَحَرّ القتلُ في بني فَزَارَةَ، وولّى حَمَلُ بنُ بَدْرٍ، فَنَادَاه الأَخْنَسُ: إلى أَيْن يا حَمَلُ ؟ وقال:

عُودِي فَزَارَ ولا تَجْزَعِي ❖ فإنّا أُنَاسٌ لنَا مَرْجِعُ =

ومنها (يَومُ غَبْغَب) وهو يومٌ لبني مُعاوية بن عمرٍو على بني فَزارة[1]، وتوفي بعد حرب البسوس[2].

=وأَصابَ الأَخْنَسُ الأَسارَى والنِّسَاءَ، وبَذَلَتْ بنو فَزارَةَ في يَزيدَ من الدِّيَةِ أَلْفَ بَعِيرٍ، وبَعثُوا بذلك وُفُوداً، فقالَ الأَخنسُ: ما الّذِي بذَلْتم في صاحِبِكم بأَغْنَى من ذُبَابِ خَيْلِكم، فواللهِ لا يَكُون أَمْرِي فيكم أَمَماً، فبَكَى الوَفْدُ وقالوا: كَبَا بِك جَدُّ قَوْمِك يا يَزيدُ! ولم يَشُكّ في قَتْله بنو تَغلِب وبنو فزارَة، ثُمَّ دعَا به الأَخْنَسُ فأَطْلقَه مَنّاً عليه، وحمَلَه، وكان قَبْلَ ذلِك مُكْرِماً له، فقالَ الأَخْنَسُ في ذلِك:

أَلَمْ تَرَنِ مَنَنْتُ على يَزِيدٍ ❖ ولمْ أُشْمِتْ به حَمَلَ بْنَ بَدْرِ

....

ولو غَيْرِي يُنَازِلُه يَزِيدٌ ❖ لأَقْعَصَهُ بنَابٍ أَوْ بظُفْرِ

وقال يزيدُ بن بَدْرٍ يشكُر الأَخْنَسَ بن شِهَابٍ:

جَزَى اللهُ عَنّي والجَزَاءُ بكَفِّه ❖ أَبا الغَمْرِ أَعْنِي الأَخْنَسَ بنَ شِهَاب

....

فأَطْلَقَني من بَعْدِ ما ظَنَّ قَوْمُه ❖ وقَوْمِيَ ظَنّاً لم يَكُنْ بصَوَابِ

ينظر: الأنوار ومحاسن الأشعار للشمشاطي١/ ٢٨، ٢٩موقع الوراق الإلكتروني (http://www.alwarraq.com) الشاملة.

(١) خرجَ فيه الأَخنَسُ بنِ شِهَابٍ فِي خَيلٍ من بني تَغلِبَ، فأَغار علَى بني فَزَارَة يومَ (غَبْغَب)، فاقتَتَلُوا قِتَالاً شديدا، وحمَلَ الأَخْنَسُ على حُذَيفةَ بنِ بَدْرٍ فطَعنَه فأَرْداهُ عن فَرَسه، وتَنادَتْ فَزَارةُ فخَلَّصَتْه من المعرَكة، وصَبَروا حتى كَثُر القتلُ بين الفريقَيْن، ثمّ انْهَزمت فَزَارةُ، وقُتِل عدد غير قليل من فرسانهم، وأَصاب الأَخْنَسُ سَبْياً ونَعماً، وقالَ في ذلك:

صَبحْنَا فَزَارةَ قَبْلَ الشُرُوقِ ❖ بشُمِّ العَرَانِينِ مِن تَغْلِبِ

بكُلِّ فتًى غَيْرِ رِعْدِيدةٍ ❖ يُرَوِّي السِّنانَ إلى الثَّعْلَب

....

وأُبْنَا بكُلّ فَزَارِيَّةٍ ❖ مُهَفْهَفَةِ الكَشْحِ كالرَّبْرَبِ

وأُبْنَا بقَرْنٍ لَنا نَاطِحٍ ❖ وآبُوا بقرْنٍ لَهُمْ أَعْضَبِ

ينظر: الأنوار ومحاسن الأشعار ١/ ٤٣، ٤٤.

(٢) الأعلام للزركلي١/ ٢٧٧، طبع دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، الطبعة الخامسة عشرة ٢٠٠٢م، تراجم شعراء الموسوعة الشعرية١/ ٥١٧.

نص القصيـــدة[1]

١- فَمَـنْ يَـكُ أَمْـسَى فِـي بـلادٍ مُقَامُـهُ ❖ يُـسَائِلُ أَطْـلالاً بِهَـا لا تُجَـاوِبُ [2]

٢- فلابْنَـةَ[3] حِطَّـانَ بِـنْ عَـوْفٍ[4] مَنَـازِلٌ ❖ كما نَمّقَ[5] العُنْـوَانَ في الـرَّقِّ كاتِـبُ

٣- ظَلَلْـتُ بهـا أُغْـرَى وأُشْـعِرُ سُـخْنَةً ❖ كما اعتادَ محموماً بِخَيْبَرَ صالِبُ[6]

٤- تَظَـلُّ بهـا رُبْـدُ النَّعَـامِ كأَنَّهـا ❖ إِمـاءٌ تُزجَّـى بالعَـشِيِّ حَوَاطِـبُ[7]

٥- خَلِيْلَـيَّ عُوْجَـا مِـن نجـاءِ شِـمِلَّةٍ ❖ عليها فتى كالسَّيْفِ أَرْوَعُ شَاحِبُ [8]

٦- خَلِـيلاَيَ هَوْجـاءُ النَّجَـاءِ شِـمِلَّةٌ ❖ ودُو شُـطَبٍ لا يَجْتَويـهِ المُـصَاحِبُ

---

(١) هـذه روايـة المفـضل الـضَّبِّي: المفـضليات، ٤١٠ ومـا بعـدها، غـير أنـه لا يوجـد فيهـا البيـت الأول، ولا البيت الخامس، وهناك روايات أخرى سأعرض لها - إن شاء الله - في مكانها عند التحليل، وأبين الوجه فيها.

(٢) هذا البيت في شرحي المرزوقي والتبريزي على ديوان الحماسة، والقصيدة في المفضليات تبدأ بالبيت الثاني (فلابنة حطان ...)، ينظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي٧٢٠ نشره أحمد أمين/عبدالسلام هارون - طبع دار الجيل- بيروت، الطبعة الأولى١٤١١هـ_١٩٩١م، شرح ديوان الحماسة للتبريزي ١٢٣/٢ طبع عالم الكتب بيروت من دون.

(٣) هذا البيت مطلع القصيدة في المفضليات، به تبدأ، وسيأتي الحديث عن ذلك عند التحليل - إن شاء الله -

(٤) في رواية المرزوقي والتبريزي(فلابنة حطان بن قيس) بدل (عوف).

(٥) في رواية التبريزي (كما رَقَّشَ العنوان في الرق كاتب)، بدل (نمق)١٢٣/٢ .

(٦) رواية المرزوقي والتبريزي(وقفت بها أبكي وأُشْعَرُ ...) المرزوقي٧٢١، والتبريزي ١٢٣/٢ .

(٧) هذا البيت كاملا لا يوجد في رواية المرزوقي. انظر٧٢١. أما عند التبريزي فجاء قبل قوله: (وقفت بها أبكي وأُشْعَرُ ...)، وجاء الشطر الأول منه عنده (تَمْشِي بها حُوْلُ النعام كأنها) التبريزي١٢٣/٢.

(٨) هذا البيت كاملا لا يوجد إلا في رواية التبريزي ١٢٤/٢.

٧- وقد عِشْتُ دَهْراً والغُوَاةُ صَحَابَتِي ❖ أُولئكَ خُلْصَانِي الَّذِين أُصاحِبُ

٨- رَفيقاً لِمَنْ أَعْيَا وقُلِّدَ حَبْلُهُ ❖ وحاذَرَ جَرَّاهُ الصَّدِيقُ الأَقارِبُ[1]

٩- فأَدَّيْتُ عَنِّي ما اسْتَعَرْتُ من الصِّبَى ❖ ولِلمالِ عندِي اليومَ رَاعٍ وكاسِبُ

١٠- لِكلِّ أُناسٍ من مَعَدٍّ عِمارَةٌ ❖ عَرُوضٌ إِليها يَلْجَؤُونَ وجانِبُ[2]

١١- لُكَيْزٌ لها البَحْرَانِ والسِّيفُ كُلُّهُ ❖ وإِنْ يأتِهَا بأسٌ منَ الهِنْدِ كارِبُ

١٢- تَطَايَرُ عن أَعْجازِ حُوشٍ كأَنَّها ❖ جَهَامٌ أَرَاقَ ماءَهُ فهو آئِبُ

١٣- وبَكْرٌ لها ظَهْرُ العِرَاقِ وإِنْ تَشَأْ ❖ يَحُلْ دُونَها منَ اليمامَةِ حاجِبُ

١٤- وصارتْ تَمِيمٌ بينَ قُفٍّ ورَمْلَة ❖ لها مِنْ حِبال مُنْتَأَى ومَذَاهِبُ

١٥- وكَلْبٌ لها خَبْتٌ فَرَمْلَةُ عَالِجٍ ❖ إِلى الْحَرَّةِ الرَّجْلاَءِ حَيثُ تُحارِبُ

١٦- وغَسَّانُ حَيٌّ عِزُّهُمْ في سِوَاهُمُ ❖ يُجَالِدُ عَنْهمْ مِقْنَبٌ وكتَائِبٌ

١٧- وبَهْرَاءُ حَيٌّ قد عَلِمْنا مكانَهمْ ❖ لهم شَرَكٌ حَوْلَ الرُّصَافَةِ لاَحِبُ

١٨- وغارتْ إِيَادٌ في السَّوَادِ ودُونَها ❖ بَرَازِيقُ عُجْمٌ تَبْتَغِي مَنْ تُضَارِبُ

---

(١) في رواية المرزوقي والتبريزي: (قرينة من أَسْفَى وقُلِّد حبله ...) المرزوقي٧٢٣، التبريزي٢/١٢٤.

(٢) الأبيات من (١٠إلى٢٠) لا وجود لها في رواية المرزوقي، ينظر: المرزوقي٧٢٣، ومن (١١إلى١٩) لا وجود لها في رواية التبريزي انظر: التبريزي٢/١٢٤، وهذا البيت جاء عند التبريزي٢/١٢٤بعد قوله:

تَرَى رَائِدَاتِ الخيلِ حَوْلَ بُيُوتِنا ❖ كَمِعْزَى الحِجَازِ أَعْجَزَتْها الزَّرَائِبُ

١٩ـ ولَخْـمٌ مُلُـوكُ النَّـاسِ يُجْبَـى إِلَـيْهُمُ ❖ إِذَا قَـالَ مـنهم قائِـلٌ فَهْـوَ واجِـبُ

٢٠ ـ ونحـــن أُنـــاسٌ لا حِجَـــازَ بأَرْضِـــنا ❖ مع الغَيْـثِ ما نُلْقَى ومَنْ هو غالِبُ

٢١ـ تَـرَى رَائِـدَاتِ الخيـلِ حَـوْلَ بُيُوتِنـا ❖ كَمِعْـزَى الحِجَـازِ أَعْجَزَتْهـا الزَّرَائِـبُ

٢٢ ـ فيُغْـبَقْنَ أَحْلاَبـاً ويُـصْبَحْنَ مِثلَهـا ❖ فَهُـنَّ مـنَ التَّعْـدَاءِ قُـبٌّ شَـوَازِبُ

٢٣ـ فوَارِسُـها مِـنْ تَغْلِـبَ ابْنَـةِ وائـلٍ ❖ حُمـاةٌ كُمَـاةٌ لـيسَ فيهـا أَشَـائِبُ

٢٤ـ هُـمُ يَـضربونَ الكَـبْشَ يَبْـرُقُ بَيْـضُهُ ❖ علـى وجهِـهِ مـنَ الـدِّماءِ سَـبَائِبُ

٢٥ ـ بِجَـأْوَاءَ يَنْفِـي وِرْدُهـا سَـرَعانَهَا ❖ كأَنَّ وَضِيحَ البَيْضِ فيها الكَوَاكِبُ[1]

٢٦ـ وإِنْ قَـصُرَتْ أَسـيافُنا كـانَ وَصْـلُها ❖ خُطَانَـا إِلى القَـوْمِ الَّـذِين نُـضارِبُ

٢٧ـ فلِلَّـه قَـوْمٌ مِثْـلُ قَـوْمِيَ سُـوقَهُ[2] ❖ إِذَا اجتَمَعتْ[3] عند الملوكِ العَصائِبُ

٢٨ ـ أَرَى كـلَّ قـومٍ يَنظـرون إِلـيهِمُ ❖ وتقْـصُرُ عمّـا يَفْعَلُـونَ الـدَّوائبُ[4]

٢٩ـ أَرَى كـلَّ قـومٍ قـارَبُوا قَيْـدَ فَحْلِهِـمْ ❖ ونحـنُ خَلَعْنـا قَيْـدَهُ فَهْـوَ سَـارِبُ

---

(١) هذا البيت لا وجود له في رواية المرزوقي ولا في رواية التبريزي، انظر: المرزوقي٧٢٧، التبريزي ١٢٦/٢.

(٢) في رواية المرزوقي والتبريزي(عصابة) مكان (سُوْقَة)، المرزوقي ٧٢٨، التبريزي١٢٦/٢.

(٣) في رواية المرزوقي (إذا حَفَلَتْ) مكان (اجتمعت)، انظر: المرزوقي٧٢٧.

(٤) هذا البيت لا وجود له في رواية المرزوقي ولا في رواية التبريزي، انظر: المرزوقي٧٢٨، التبريزي١٢٦/٢.

المتأمل في القصيدة يجدها على أربعة أجزاء:

الأول: ما ذكره في مطلعها من الوقوف على الأطلال التي درست وخلت من الأحباب، فسكنها رُبْدُ النعام التي لا تجد من يزعجها، يسائل تلك الديار ولا تجيب، وقد تركه الخلان ولم يوافقوه فتركه ذلك محموما....، وجاء في الأبيات (١ – ٦):

الثاني: ما ذكره عقب هذا المطلع من التخلص إلى ذكر غوايته وما كان من حاله في صباه، ثم ما صار إليه، وجاء في الأبيات (٧، ٨، ٩):

الثالث: ما وطَّأ به للفخر بقومه من ذكر خصيصة كل قوم، وما تميز به موقعهم مما يوفر لهم الحماية، ويمنعهم من الأعداء، وجاء ذلك في الأبيات (١٠ – ١٩):

الرابع: ما ختم به من الفخر بقوة قومه وشجاعتهم وعزتهم- وهو الغرض الرئيس من القصيدة - ؛ إذ لا يحتجزون بشيء، وحرمتهم محمية، ودروبهم آمنة...، وجاء ذلك في الأبيات (٢٠ - ٢٩):

صلة المطلع بالمقصد في القصيدة:

هذه القصيدة قالها الأخنس في الفخر بقومه وشجاعتهم وعزتهم ومنعتهم، ووصفهم بأنهم شجعان أقوياء أُصلاء ينتجعون بل يجترئون على الابتعاد عن منازلهم، وعلى انتزاع المراعي والأماكن انتزاعا من غيرهم، ويأخذون من الأرض ما يريدون، وأنهم كلما وقع الغيث في بلد صاروا إليه، وغلبوا أهله عليه.

ولهذا تجد المطلع متلاقيا مع هذا الغرض، متجانسا معه، تدبر قوله:

فَمَنْ يَكُ أَمْسَى فِي بلادٍ مُقَامُهُ ❖ يُسَائِلُ أَطْلالاً بِهَا لا تُجَاوِبُ

أي: من انتجع واجترأ على الابتعاد عن منازل قومه، فأمست إقامته في بلاد الأحبة يسائل ديارهم ولا تجيبه – على رواية (في بلادٍ مُقَامُهُ)، أو من أمسى في بلاد مستصلحة للإقامة مستوطنة عامرة بأهلها وأرزاقها – على رواية (في بلادِ مقامةٍ) بالإضافة، وهذا لا يكون إلا من الأقوياء الشجعان الأعزة أمثاله وقومه....

وبهذا أضحى المطلع معرضا تجلَّت فيه قدرة الشاعر[1] على تلخيص قضيته، والوشاية بما يريد، واستدراج المتلقي لما يأتي بعدُ من البوح الصريح بهاتيك القوة وتلكم العزة ...

علاقات الجمل ومعاقد الكلام:

المتأمل في القصيدة يجد ارتباطا وثيقا بين هذا المطلع: (فَمَنْ يَكُ أَمْسَى فِي بلادِ مُقَامُهُ) وبين أجزاء القصيدة؛ حيث ألمح فيه إلى أنه شجاع قوي له من العزة والمنعة ما يجعله قادرا على الانتجاع والابتعاد عن منازل قومه، والانتقال والمكث حيث يريد، وفعل ما يريد، لا يمنعه من ذلك مانع.

وهذه هي الروح التي تسري في القصيدة، والخيط الدقيق الذي يربط كل أجزائها؛ إذ تجد هذه الروح في المطلع في(فَمَنْ يَكُ أَمْسَى فِي بلادِ مُقَامُهُ)، وتجدها – أيضا – فيما وصف به نفسه وراحلته:

خَلِيْلَيَّ عُوْجَا مِن نجاءِ شِمِلَّةٍ ❖ عليها فتى كالسَّيْفِ أَرْوَعُ شَاحِبُ

---

(١) يقول د/ أبو موسى: "... وكأن المقدمات هي المعارض والمعاني التي تتجلى فيها قدرات الشعراء..." مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني ١٢٧الطبعة: الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، مكتبة وهبة.

كما تجدها عقب المطلع فيما ذكره من التخلص إلى ذكر غوايته وما كان من مصاحبة الغواة:

وقد عِشْتُ دَهْراً والغُوَاةُ صَحَابَتِي ❖ أُولئكَ خُلْصَانِي الَّذِين أُصاحِبُ

فالغواية ومصاحبة الغواة – على ما فيهما من السوء – من أقوى دلائل العزة والمنعة؛ إذ الضعيف لا يستطيع الغواية ولا يقدر على مصاحبة الغواة، ومن ثم فهو عزيز لا يمنعه أحد عن فعل ما يفعل، ولا يثنيه عن فعل ما يريد، بل يخافه الجميع، ويحذرون جرائره، وهذا ما جاء به قوله:

رَفيقاً لِمَنْ أَعْيَا وقُلِّدَ حَبْلُهُ ❖ وحاذَرَ جَرَّاهُ الصَّدِيقَ الأَقارِبُ

كما تجد هذه الروح أو هذا الخيط الدقيق فيما أثبته لكل قوم، من أن لهم جانبا إليه يلجؤون، وحاجزا به يحتمون وعن الأعداء يحتجزون:

لِكلِّ أُناسٍ من مَعَدٍّ عِمارَةٌ ❖ عَرُوضٌ إِليها يَلْجَؤُونَ وجانِبُ

بينما باح بهذه الروح وأعلنها صريحة مدوِّية الجزء الأخير من القصيدة:

ونحن أُناسٌ لا حِجَازَ بأَرْضِنا ❖ مع الغَيْثِ ما نُلْقَى ومَنْ هو غالِبُ

وما بعده، الذي بين فيه أن لهم الغلب دائما؛ لامتلاكهم أدواته من الفرسان الشجعان الأصلاء ذوي العزائم القوية الماضية، الذين إذا قصرت سيوفهم وصلوها بخطاهم، والذين لا يقتلون إلا السادة الرؤوس الكماة المقبلين، والذين لا يملك الأعزة العظماء تجاه مفاخرهم وأفعالهم إلا أن ينظروا مشدوهين إليها، مُعْجَبين بشدة بها، بعد أن تقصر أفعالهم عن مجاراتها.

ثم تنكشف هذه الروح، ويبرز هذا الخيط الدقيق في البيت الأخير الذي عاد فيه على ما بدأ به من عزتهم ومنعتهم، حتى إذا قيد كل قوم

فحلهم، خلع قومه قيد فحلهم فهو سارب لا يجرؤ لعزتهم أحد على اعتراضه.

ولهذا تجد إحكاما في ربط معاقد الكلام عن طريق وجوه ثلاثة:

١ – أن القصيدة بُنيت وتفرعت على معنى واحد يسري فيها جميعها، ويربط كل أجزائها، هو عزتهم ومنعتهم، فهي كلها تدور حول هذا المعنى، وتسري فيها هذه الروح.

٢ – عن طريق الترابط التام وشدة التلاحم بين أجزائها، وتسلسلها، وترقيها في الدلالة على مرادها حتى انتهت بما يصل إلى غاية ما به وله بدأت.

٣ – عن طريق حروف العطف؛ إذ تجد الواو فيها تربط أجزاء القصيدة، وتضم أحداثها، فهي جميعها في نسق بيان عزتهم ومنعتهم وشجاعتهم وقوتهم.

تحليل القصيدة:

الجزء الأول: مطلعها، ويشمل الأبيات (١ – ٦):

أول ما يلحظ في هذه القصيدة الاختلاف [١] في رواية أبياتها، وثراؤه وتعدد جوانب القول فيه، إذ تجد في البيت الواحد ضروبا متنوعة وأفنانا مختلفة؛ تجده في اللفظة المفردة (في مادتها أو في بنائها)، كما تجده في

(١) وهذا الاختلاف يرجع إلى عوامل متعددة، ليس هذا موضع استقصاء لها، منها: اختلاف الرواة - والاعتماد على الحفظ – وتنقيح الشعر وتجويده....

البيت كله سواء في ترتيبه داخل القصيدة، أو في روايته على غير وجهه المرويّ به أولاً، وسأبين ذلك في كل بيت في موضعه ـ إن شاء الله تعالى ـ

١ـ فَمَنْ يَكُ أَمْسَى فِي بلادٍ مُقَامُهُ ❖ يُسَائِلُ أَطْلالاً بِهَا لا تُجَاوِبُ

هذا البيت لم يرد في رواية المفضل، والقصيدة عنده تبدأ بـ (فلابنة حطَّان .... البيت)، والاستهلال بأسلوب الشرط (فَمَن...) تشويق لما يأتي بعده من الجواب، وزيادة في التنبيه عليه، ولفت الانتباه إليه؛ اهتماما به، وتعظيما لشأنه.

ولهذا فإن رواية المرزوقي والتبريزي بالاستهلال بالشرط، والمجيء بـ (فلابنة حطان...) جوابا للشرط (فمن يك...) أقوى من رواية المفضل التي تبدأ مباشرة بـ (فلابنة حطان)...

والمعنى: من كان الوقوف على ديار الأحبة من دينه في الهوى ومذهبه وأكبر همه، حتى صار يسائلها ولا تجيبه، وقد أمسى مُقَامُهُ في بلادهم، فلابنة حطان بن عوف منازلٌ وقفت بها مقيما رسم مَن ثَبَتَ عهدُهُ في الهوى، ولم يُغَيِّرْه تقاذفُ الأحبة والنوى، مُظْهِرا التلهُّف والتَّحَسُّر بسبب ما تقادم من أيام الوصال بالبكا، وقد أُبْطِنْتُ جَوَى اعتادني منه حُمَّى معها صداعٌ سَخُنَت منها بشرتي، وَحُمّت لها رُوْحِي ومُهجتي، كما يعتاد الصالب محموما بخيبر – التي تُوصَفُ حُمّاها بالشدة –

وقضيت حق الهوى فيها، ولي فيها ما يزيد على كل مذهب، ويعَفِّي على كل عادة [1].

ويُرْوَى - على الإضافة - (في بلادِ مُقَامَةٍ) وعليه يكون اسم (أمسى) ضميره المُسْتَكِنُّ فيه، والمُقامَةُ: الإقامةُ، أي: في بلادٍ مُسْتَصْلَحَةٍ للإقامةِ مُسْتَوْطَنَةٍ[2] عامرة بأهلها وأرزاقها.

وهذه الرواية أنسب بقوله - بَعْدُ - في الفخر بقومه:

ونحن أُناسٌ لا حِجَازَ بأَرْضِنا ❖ مع الغَيْثِ ما نُلْقَى ومَنْ هو غالِبُ

وقوله:

أَرَى كلَّ قومٍ قاربُوا قَيْدَ فَحْلِهِمْ ❖ ونحنُ خَلَعْنا قَيْدَهُ فَهْوَ سَارِبُ

ووصفهم بأنهم أقوياء ينتجعون، بل يجترئون على الابتعاد عن منازلهم، وعلى انتزاع المراعي والأماكن انتزاعاً من غيرهم، ويأخذون من الأرض ما يريدون، ويبقى الأذلاء مقيمين في مواضع مختصة بهم، فلا يجترئون على الانتجاع بعيداً عنها، فالجماعة القوية كلما وقع الغيث في بلد صارت إليه، وغلبت عليه أهله.

والتعبير بالمضارع (يسائل) للدلالة على تكرار تلك المسائلة والإلحاح فيها، وهو ما يوحي بشدة الشوق، وفرط الوجد، فضلا عن استحضار تلك الصورة الذي ينبئ عن علوقها في ذهنه، وعدم مفارقتها لقلبه.

---

(١) ينظر: شرح ديوان الحماسة للمرزوقي٧٢١.

(٢) ينظر: السابق نفسه، والصفحة أيضا.

وإسناد المسائلة إلى الأطلال (يسائل أطلالا) تشخيص لها، ولكأنها أهل لأن تُسْألَ وتُجِيْبَ، لكنها تأبى إلا السكوت (لا تجاوبُ)، وهو ترشيح للتشخيص في (يسائل).

وتنكيرها (أطلالا) لعظيم مكانتها في نفسه، وقربها من قلبه، فضلا عن الدلالة على كثرتها، وهو ما يؤكد تهدم البلاد وبلاها.

٢- فلابْنَة حطّانَ بنْ عَوْفٍ مَنَازِلٌ ❖ كما رَقَّشَ العُنْوَانَ في الرَّقِّ كاتِبُ

(فلابنة حطان بن عوف منازل ...) هي رواية المفضل، أما المرزوقي والتبريزي فعندهما (فلابنة حطان بن قيس ...) وهي كذلك في معجم البلدان[١]، ولم أعثر على شيء لكلتيهما[٢].

و(فلابنة حطان بن عوف ...) جواب الشرط، وجاء بالجواب مُطْنَبا مطوّلا؛ ليدل على تحققِه وثبوته، لاسيما وأن الكلام في شأن المحبوب، وهذا من مواطن التّكَثُّر والإطالة.

ومن ثَمّ قدم المسند (لابنة حطان ...) على المسند إليه (منازلٌ) لإرادة الاختصاص؛ لأن ذلك مناط البكاء والوقوف، وسبب الوجد والشوق، وهو أن تكون تلك منازلها، من دون غيرها، ولهذا – أيضا – نكَّرها؛ تعظيما لشأنها، وتفخيما لأمرها.

---

(١) ينظر: معجم البلدان: ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله ٢/٢١٠ طبع دار الفكر – بيروت من دون.

(٢) ابنة حطان بن عوف، وابنة حطان بن قيس.

وقوله: (كما رقش...) موضعه من الإعراب رفع؛ لأنه صفة لـ (منازل)، وكان الواجب أن يقول: كعنوان مرقش من يد كاتب في الرق، لكنه طوَّل الكلام للتأكيد، يبين ذلك أن (ما) والفعل (رقَّش) في تقدير المصدر أي: (كترقيش الكاتب)[1].

ووَصَفَ المنازلَ وما تبقَّى من آثار الديار بقوله: (كما رقَّش العنوان بالرّقِّ كاتبُ) حيث شبهها بالكتابة - وهو مألوف في طرائقهم - لكنه طوّل الكلام تحقيقا للتشبيه، فصار ظاهره كأنه شبّه آثار الديار بتنميق الكاتب خَطَّه إذا عنون كتابا[2]، لكن المراد تشبيه بقايا الديار المهدّمة والأطلال المبعثرة، بالرقش الذي ينمقه الكاتب إذا خطَّ عنوانا، والاختلاف الذي يكون في هذا الخط، من حروف مختلفة الأشكال والأحجام والأوضاع، أو بكتابة درست فبقي بعضها وخفي بعضها؛ ليريَك حالة البلى التي أصابت الديار؛ لبعد العهد بها.

وهذا التشبيه على حَدِّ قول امرئ القيس:

لَهَا مَتْنَتَان خُطَّاتَا كَمَا ❖ أَكَبَّ على سَاعِدَيْه النَّمِر[3]

---

(١) انظر شرح اختيارات المفضل للخطيب التبريزي٢/٩٢٣ صنعه د فخر الدين قباوة الطبعة: الثانية، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

(٢) ينظر: شرح ديوان الحماسة للمرزوقي٧٢١.

(٣) ينظر: ديوان امرئ القيس٧١، من قصيدة مطلعها:

أحار ابن عمرو كأني خَمِرْ❖ ويعدو على المرء ما يأتمرْ

ضبطه وصححه الأستاذ مصطفى عبدالشافي، الطبعة: الخامسة، ٢٠٠٤- ١٤٢٥هـ، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان.

إذ قال: كما أكب على ساعديه النمر، وأراد كأن عليها نمرا باركا لإشرافها[1].

وقول أبي ذؤيب الهذلي في وصف الإبل:

هَبَطْنَ بَطْنَ رُهَاطٍ وَاعْتَصَبْنَ كَمَا ❖ يَسْقِي الجِذْوْعَ خِلَالَ الدُّوْرِ نَضّاحُ[2]

قال المرزوقي: " ألا ترى أن المراد تشبيه الإبل وقد دخلت في السراب بجذوع النخل مَسْقِيَّةٍ في أصولها الماء، فجاء ظاهره كأنه شبّه الإبل بسقي النّضّاح للجذوع؛ لأن معنى كما يَسْقِي كَسَقْيِ، كما أن معنى كما نمق(في قوله: كما نمق العنوان في الرّق كاتب) كتنميق[3].

و(رقَّش) - في رواية المفضل - من الترقيش وهو الكتابةُ والتنقيط[4]، وتحسين الكلام وتزويقه من تَرَقَّشَت المرأةُ إذا تَزَيّنت[5]، قال ابن فارس: "الراء والقاف والشين أصلٌ يدلُّ على خُطوطٍ مختلفة"[6]، و"الرَّقْش: تنقيط الخطوط والكتاب[7]، والرقْش: النَّقْش، وحيّة رقشاء:

---

(١) انظر شرح اختيارات المفضل للخطيب التبريزي٢/٩٢٣.

(٢) ينظر: ديوان الهذليين١/٤٦ دار الكتب١٣٦٩هـ.

(٣) ينظر: شرح ديوان الحماسة للمرزوقي٧٢١.

(٤) ينظر: اللسان (ر ق ش).

(٥) ينظر: تهذيب اللغة: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري(ر ق ش) تحقيق: محمد عوض مرعب، طبع دار إحياء التراث العربي- بيروت الطبعة: الأولى٢٠٠١م، واللسان (ر ق ش).

(٦) معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا،(ر ق ش) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، الطبعة: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، مصدر الكتاب (موقع صيد الفوائد الإلكتروني).

(٧) ينظر: اللسان (ر ق ش).

فيها ألوان من سواد وحمرة وغيرهما، والرقشاء: دوَيبَّة تكون في العشب شبيهة فيها حُمرة وصُفرة..." [1].

وتشبيه الرسوم والأطلال برقش القلم كثير معروف، ومنه قول المرقش الأكبر، وبه سمي:

الدّارُ قَفْرٌ والرُّسُومُ كَمَا ❖ رَقَشَ فِي ظَهْرِ الكِتَابِ قَلَمْ [2]

و(نَمَّق العنوان) في روايتي المرزوقي والتبريزي: حَسَّنَه وزَيَّنَه بالكِتابةِ وجَوّده [3]، قال ابن فارس: النون والميم والقاف أُصَيلٌ يدلُّ على تحسينِ شيء وتجويده، ونَمَقْتُ الكتاب ونَمَّقْتُه: نقَشتُه وصَوَّرْتُه، قال النابغة الذبياني:

كَأَنَّ مَجَرَّ الرّامِسَاتِ ذُيُولَها ❖ عليه حَصِيرٌ نَمَّقَتْهُ الصَّوَانِعُ [4]

---

(١) ينظر: جمهرة اللغة: ابن دريد (ر ق ش): تحقيق د/ رمزي منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى١٩٨٧م، اللسان(ر ق ش)، مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي(ر ق ش)، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، طبعة جديدة، ١٤١٥ه - ١٩٩٥م (الشاملة).

(٢) البيت في دوانه٦٧، تحقيق كارين صادر، دار صادر بيروت – لبنان، الطبعة الأولى١٩٩٨م، وفي جمهرة اللغة: ابن دريد (ر ق ش): تحقيق د/ رمزي منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

(٣) ينظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي، وتهذيب اللغة: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي- بيروت - الطبعة الأولى ٢٠٠١م، واللسان (ن م ق).

(٤) ديوانه ص٣١ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الثانية، دار المعارف – القاهرة – من دون، من قصيدة مطلعها: عفا ذو حسًى مِن فَرْتَنَى فالفوارعُ❖ فَجَنْبَا أَرِيكٍ فالتِّلاعُ الدّوافعُ.

واصطفاء (رقَّشَ) في رواية المفضل، و(ثَمَّقَ) عند المرزوقي والتبريزي يوحي بمدى عظمة هذه المنازل في نفسه، فهي على بلاها وخرابها لا تزال في نظره جميلة، مُنَمّقَة، حسنة المنظر، وعلى أبدع ما يكون.

٣- ظَلِلْتُ بها أُعْرَى وأُشْعَرُ سُخْنَةً كما اعتادَ محموماً بِخَيْبَرَ صالِبُ

أي: مكثتُ أمام هذه الأطلال مقيما بها رسم من ثبت عهده في الهوى، ولم يغيّره النوى، في لهفة وتحسُّر لما بان من دُرُوسها، وقد أَبْطَنْتُ جوى اعتادني منه حُمَّى سَخُنَت منها بشرتي، وحُمَّتْ لها روحي ومهجتي، وأصابتني منها رِعدة، كما تُعاوِد الحُمَّى التي معها صداع محموما بخيبر الموصوفة حماها بالشدة[١]، لما أصابني من الغَمِّ والتذكُّر[٢].

و(ظَلِلْتُ بها...) رواية المفضل، واصطفاؤها يدل على أن مُكْثَهُ ورِعْدَتَهُ وحُمّاهُ كانت بالنهار، ذكر ابن منظور أن العرب لا تقول: ظَلَّ يَظَلُّ إلا لكل عمل بالنهار، كما لا يقولون: بات يبيت إلا لكل عمل بالليل.... وسُمِعَ: ظلّ ليله....، وظَلِلْتُ أعملُ كذا – بالكسر – ظلولا إذا عملته بالنهار دون الليل...[٣].

وعند المرزوقي والتبريزي في شرح الحماسة (وقفت بها...) وهو عندي أقوى في الدلالة على شدة الوجد وأثره؛ لما في وقفت من الدلالة على

---

(١) ينظر: شرح الأنباري لديوان المفضليات٤١١، شرح ديوان الحماسة للمرزوقي٧٢٢، شرح اختيارات المفضل للتبريزي٢/٩٢٣.

(٢) ينظر: شرح ديوان الحماسة للتبريزي٢/١٢٤.

(٣) ينظر لسان العرب لابن منظور، وتهذيب اللغة للأزهري (ظ ل ل).

التَّمَكُّثِ من دون تقييد أو تحديد بليل أو نهار، قال ابن فارس: " الواو والقاف والفاء أصل واحد يدل على تَمَكُّث في شيء "[1].

فضلا عما يُشْعِرُ به الوقوف من التعظيم والإجلال لهذه المنازل حتى وإن كانت أطلالا وبقايا، ولأهلها حتى وإن هجروها وغابوا عنها، والضمير في (بها) يعود على المنازل.

وقوله: (وقفت بها أَعْرَى) رواية المفضل، أي: يصيبني ويلازمني البرد والرِّعْدَةُ من الحُمَّى، قال ابن فارس: " العين والراء والحرف المعتل أصلان صحيحان متباينان يدل أحدهما على ثبات وملازمة وغشيان، ويدل الآخر على خلو ومفارقة، فالأول قولهم: عراه أمر إذا غشيه وأصابه..."[2] والعُرواء: الرعدة، مثل الغُلْواء، وقد عَرَتْهُ الحُمَّى، وهي قِرَّةُ الحمّى وَمَسُّهَا في أول ما تأخذ بالرعدة....، ويقال: عَرَاهُ البردُ، وعَرَتْهُ الحمى، وهي تَعْرُوْهُ: إذا جاءته بنافض وأخذته الحمى بعروائها...، قال الأصمعي: إذا أخذت المحموم قِرّة ووجد مَسّ الحمى فتلك العرواء..."[3].

وهي أقوى من رواية المرزوقي والتبريزي (وقفت بها أبكي) وأدل على شدة الوجد، فضلا عن أنها تتلاقى مع ما عُطِفَ عليها (وأُشْعَرُ سُخْنَة) لفظيا، فكلاهما مبني لما لم يُسَمّ فاعلُه، ومعنويا؛ إذ إن الرِّعْدة

---

(١) مقاييس اللغة لابن فارس (و ق ف).

(٢) مقاييس اللغة (ع ر و).

(٣) اللسان (ع ر ا).

التي أصابته ولازمته والتي عبّرَ عنها بـ (أُعْرَى) مسببة عن الحمّى الشديدة التي دَلّ عليها قوله: (أُشْعَرُ سُخْنَة).

و(أُشْعَرُ سُخْنَة) أي: أُبْطن حرارة شديدة، وحُمّى قوية، تصيبني بنافض ترتعد منه فرائصي، فلا أملك قواي، ومن ذاك أُخِذَ الشِّعَار، وهو الثوب الذي يلي البدن[1].

وعلى هذا المعنى يكون الشعار- عند الأنباري – ما يلي البدن من الداخل، وهذا التفسير أقوى في الدلالة على عظيم الخطب وجليل المصاب وشدة الحمى، غير أن اللغة لا تساعده، فالمشهور أن الشعار هو ما يلي الجسد من الثياب (أي: من الخارج لا من الداخل)، قال ابن فارس: " والشعار ما ولي الجسد من الثياب؛ لأنه يَمَسُّ الشّعْرَ الذي على البشرة[2]"، وقال ابن منظور: " ... وأَشْعَرَ الهمُّ قلبي: لَزَقَ به كلزوق الشعار من الثياب بالجسد[3]".

و(سُخْنَة)، أي حَرّا، أو حمى، أو فضل حرارة يجدها من وجع[4]، قال ابن فارس: " السين والخاء والنون أصل واحد صحيح مطرد يدل على حرارة في الشيء[5]".

---

(١) ينظر شرح الأنباري للمفضليات ٤١١ .
(٢) المقاييس (ش ع ر) .
(٣) اللسان (ش ع ر) .
(٤) اللسان (س خ ن) .
(٥) المقاييس (س خ ن) .

وفي قوله: (أُشْعَرُ سُخْنَة) استعارة تمثيلية شَبّه فيها حاله وما هو عليه من حمى وفضل حرارة وصداع بمن أُلْبِسَ الحمى فأخذته منها قِرّة وجاءته بنافض ولازمته الرعدة واشتد عليه الألم.

ثم شبه هذه الحالة باعتياد الحمى المصحوبة بالصداع الشديد محموما بخيبر- الموصوفة حماها بالشدة - .

وبناء الفعلين(أُعْرَى، وأُشْعَر) لما لم يسم فاعله يصور ضعفه ووهنه أمام آلام هذه الرعدة وتلكم الحمى، فهو معهما مسلوب الإرادة.

٤- تَظلُّ بها رُبْدُ النَّعَامِ كأنَّها ❖ إِماءٌ تُزجَّى بالعَشِيِّ حَوَاطِبُ

يتوجع من خلاء الديار وخوائها واستبدالها بسكانها وحشا، حيث شبه النعام – وهي أنفر الوحش – في سكونها في مرعاها ورفقها بنفسها في مشيها؛ لأمنها مما يزعرها ويزاحمها بإماء راجعات إلى الحي بالعشي مُعْيَيَات مثقلات بما جمعت من الحطب[1]، وهذا البيت لم يروه المرزوقي في شرح الحماسة، وهذا الترتيب على رواية المفضل، أما في شرح الحماسة للتبريزي فهو مُقَدّم على سابقه "وقفت بها أبكي وأشعر سخنة .....البيت ".

وترتيب المفضل أنسب - من وجهة نظري – بحال الشاعر؛ إذ الذي يعنيه ويهمه في الدرجة الأولى أن يقدم الحديث عن حاله وما يشعر به تجاه هذه المنازل، تتمة لما بدأ به مما يقصد به نفسه في قوله:

فَمَنْ يَكُ أَمْسَى فِي بلادٍ مُقَامُهُ ❖ يُسَائِلُ أَطْلالاً بِهَا لا تُجَاوِبُ

---

(١) ينظر شرح اختيارات المفضل للتبريزي٢/٩٢٤ .

ثم يذكر بعد ذلك حال الأشياء من حوله مما يكشف عن الخلاء والخواء والفراغ الذي يعبر عنه مشي النعام – أكثر الوحش نفورا – على تؤدة وأناة من دون من يروعها، كمشي الإماء الحواطب المُعْيَيَات، تُساق وليس لهن سائق غيرهن، كأنهن يَسُقْنَ أنفسهن من شدة تعبهن، كما تقول: فلان يجر نفسه[1].

أما تقديم هذا البيت (تظل بها ربد النعام ..... البيت) على (وقفت بها أبكي .... البيت) في رواية التبريزي في شرح الحماسة، فإنه – من وجهة نظري – لا يتساوق مع هذا المعنى ولا يلائمه؛ لأنه وإن كان للبيت بما قبله على هذه الرواية صلة تتمثل في أنه توجع من استبدال الدار بسكانها الوحش، فهو من باب آخر فصل بين جزئي الحديث عن حاله وما يشعر به تجاه هذه المنازل، وانتقال إلى الحديث عن حال الأشياء الأخرى من حوله، ثم عود إلى الحديث عن حاله في (وقفت بها أبكي...) وهذا كفيل – فيما أرى – بتفوق رواية المفضل بتأخير هذا البيت ليتصل الحديث عن حال نفسه، فضلا عن كونه أولى بالتقديم على حال غيره.

وروى التبريزي في شرح الحماسة (تُمَشَّى بها) بالبناء للمجهول: أي تُساقُ، مكان (تظل بها...)، وهي أقوى وأنسب – فيما أرى – في التعبير عن البطء الشديد، الذي يتلاقى ويتلاءم مع تشبيه ربد النعام التي تتحرك بتؤدة وأناة ولا يوجد من يزعجها فتعجل، بالإماء الحواطب العائدات بالعشي بعد أن أرهقهن الاحتطاب اليوم كلَّه.

---

(١) ينظر شرح ديوان الحماسة للتبريزي١٢٣ .

فضلا عن أثرها الكاشف الذي يدني المشبه من المشبه به، ويجعله مرآة له تصفه أحسن وصف، بسبب وضوح الجامع، وتوافر الأوصاف بدقة في الطرفين، فهنا في المشبه (مشي للنعام) بالبناء للمجهول، وهناك في المشبه به (تزجية للإماء) بالبناء للمجهول كذلك، والمعوّل عليه قوة الصلة بين الطرفين، والوقوع على الرابط المحكم، والجامع البين، الذي يعظم فيه الشبه، ويقوى بين الطرفين، حتى كأنهما يصيران شيئا واحدا، لا مجرد قرب بين الطرفين في الجنس.

بخلاف (تظل بها) التي تدل على مجرد التمكث بها، والبقاء فيها، من دون أن يكون هناك ما يقابل تزجية الإماء الحواطب.

إضافة إلى ذيوع التعبير بمادة (المشي) وكثرته في التعبير عن الخواء والخلاء، قال الحطيئة:

عَفَا مَسْحَلان من سُلَيْمَى فَحَامِرُه ❖ تُمَشّى بِهِ ظِلْمَانُهُ وَجَآذِرُه(١)

وقال الشماخ:

وَدَوِيّة قَفْرٍ تَمَشَّى نَعَامُهَا ❖ كَمَشْيِ النّصَارَى فِي خِفَافِ الأَرَنْدَلِ(٢)

وفي رواية المفضل(تُمَشَّى بها رُبْدُ النعام).

---

(١) البيت مطلع قصيدة يهجو فيها الزبرقان بن بدر ويمدح بغيضا، في ديوانه بشرح ابن السكيت والسكري والسجستاني، تحقيق نعمان أمين طه١٨٠، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، من دون، وفي اللسان (م ش ى).

(٢) ينظر اللسان (م ش ى)، ولم أعثر على البيت في ديوان الشماخ ولا في ملحقاته، تحقيق صلاح الهادي، دار المعارف مصر من دون.

والربدة كما قال ابن فارس: لون يخالط سواده كدرة غير حسنة [1]، وإضافة رُبْد إلى النعام من إضافة البعض إلى الكل؛ لأن النعام كلها رُبْد على حد قول المرقش الأصغر:

تُزَجِّي به خُنْسُ النِّعَاجِ سِخَالَهَا ❖ جَآذِرُهَا بالجَوِّ وَرْدٌ وَأَصْبُحُ[2]

والنعاج كلها خُنْس[3]، وعليه فليس في التعبير بـ (ربد) كبير فائدة.

أو من إضافة الصفة للموصوف، وعليه فهو يخصص نوعا من النعام لعله كان مشهورا في هذه البيئة. بخلاف (حُوْل النعام) في رواية التبريزي

---

(١) ينظر المقاييس (ر ب د).

(٢) ينظر شرح اختيارات المفضل٢/٩٢٥، وهذا البيت رقم (٢) من المفضلية (٥٦)، وفي ديوان المرقشين ٨٧، تحقيق كارين صادر، الطبعة الأولى، دار صادر بيروت١٩٩٨م.

(٣) والخَنَس: ارتفاعُ أرنبةِ الأنْف. ينظر: المبهج لابن جني١/١٧موقع الوراق الإلكتروني: (http://www.alwarraq.com)، الاشتقاق: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد ٣٠٥ تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة: الثالثة، مكتبة الخانجي - القاهرة / مصر (الشاملة)، قال ابن منظور: "الخُنُوس: الانقباضُ، والاستخفاء، خَنَسَ من بين أَصحابه يَخْنِسُ ويَخْنُسُ بالضم خُنُوساً وخِناساً وانْخَنَس: انقبض وتأخر، وقيل: رجع، وأَخْنَسَه غيره: خَلَّفَه ومَضَى عنه ....، والخَنَسُ في الأَنف: تأَخره إِلى الرأْس وارتفاعه عن الشفة، وليس بطويل، ولا مُشْرِف، وقيل: الخَنَسُ قريب من الفَطَسِ وهو لُصُوق القَصَبة بالوَجْنَةِ وضِخَمُ الأَرْنَبَةِ، وقيل: انقباضُ قَصَبَة الأَنف وعِرَض الأَرنبة، وقيل: الخَنَسُ في الأَنف تأَخر الأَرنبة في الوجه وقِصَرُ الأنف، وقيل: هو تأَخر الأَنف عن الوجه مع ارتفاع قليل في الأَرنبة، والرجل أَخْنَسُ، والمرأَة خَنْساءُ، والجمع خُنْسٌ، وقيل: هو قِصَرُ الأَنف ولزوقه بالوجه، وأَصله في الظباء والبقر" اللسان (خ ن س)، وينظر التهذيب لابن فارس (خ ن س).

في شرح الحماسة، فهي: جمع حائل، وهي التي لم تحمل سنة أو سنتين أو سنوات، وحالت الناقة والفرس والنخلة والمرأة والشاة وغيرهن إذا لم تحمل[1].

الذي ينبئ اصطفاء التعبير بها عن قوة هذه النعام وشدتها، فضلا عن عدم وجود ما يعوِّقُ إسراعها؛ إذ لا فراخ لها تنتظرها أو تتمهل لأجلها في سيرها (فهي حُوْلٌ مضى عليها دهر لم تلد)، وهو أسلوب كنائي يؤكد خواء هذه الديار التي صارت خاوية خالية من الأهل، ليس فيها مَنْ أو ما يروِّع هذه النعام، فهي تمشي مطمئنة، في أناة وتؤدة على قوتها وعدم وجود ما يمنع من سرعتها، كمشي الإماء المعييات المحتطبات يرجعن إلى أهاليهن بالعشي يسقن أنفسهن، ليس لهن سائق غيرهن، وقد أعيين[2].

ويؤكد هذه المشية المطمئنة بأناة وتؤدة أشياء:

١ - وصف الإماء بـ (الحواطب)؛ لأن الاحتطاب يعييهن فيؤثر في مشيتهن، ذلك أن حملها يثقل فتمشي مثل النعامة [3].

٢- بناء الفعل(تُزَجَّى) لما لم يسم فاعله الذي يدل على أنهن يُسَقْنَ، والواقع والحقيقة أنهن ليس لهن سائق من غيرهن، فالمكان خالٍ خربٍ إلا منهن، وذلك ما يوحي بشدة بطئهن، حتى لكأنهن يسقن أنفسهن من شدة تعبهن[4]، كما يُقالُ: يجر فلان نفسه.

---

(١) ينظر اللسان (ح و ل).

(٢) ينظر شرح الأنباري للمفضليات٤١٢، شرح ديوان الحماسة للتبريزي١٢٣.

(٣) ينظر شرح الأنباري للمفضليات٤١١.

(٤) ينظر شرح ديوان الحماسة للتبريزي١٢٣.

٣- القيد " بالعشي" قال الأنباري: " وإنما خص العشي ؛ لأن الإماء المحتطبات يرجعن فيه إلى أهاليهن وقد أعيين فهن يمشين على تؤدة [١] " بل يُسَقن سوقا.

٥ - خَلِيْلَيَّ عُوْجَا مِن نجاءِ شِمِلَّةٍ ❖ عليها فتى كالسَّيْفِ أَرْوَعُ شَاحِبُ

هذا البيت لم يرد عند المفضل ولا عند المرزوقي، وانفردت به رواية التبريزي في شرح الحماسة، وفيه ينادي رفيقيه أن يرجعا إليه ليعيناه في الوقوف على هذه الديار (خليلي عوجا)، ويبين لهما أنه لن يؤخرهما كثيرا، فناقته (نجاء) سريعة (شِمِلَّةٍ) خفيفة، وهو فتى جميل رشيق مهزول كالسيف، وهما كذلك، فما إن يركبوا يصلوا....

ولهذا ناسبه حذف ألف التثنية من (خليلي) ؛ لأنهما ما زالا قريبان منه، لم يبرحا مكانهما، أو يبتعدا عنه.

ولكن يبدو أنهما خذلاه ولم يريا مساعدته في الوقوف على الديار[٢]، ومن ثمَّ أظهر لهما أن في ناقته السريعة وسيفة المُشَطَّب بعض الغنية عنهما، فتوجه إليهما مخاطبا مرة أخرى، مثبتا ألف التثنية بما فيها من مد الصوت الذي يشعر بابتعادهما عنه، قائلا: خليلاي، إن لي ناقة سريعة خفيفة أسير عليها، وسيفا مُشَطَّبا، لا يكرهه من كان له لصرامته، وثقة حامله به[٣] ...

---

(١) ينظر شرح الأنباري للمفضليات٤١٢.

(٢) ينظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي٧٢٢، والتبريزي٢/١٢٤.

(٣) ينظر شرح الأنباري للمفضليات٤١٢.

٦ ـ خَلِيلاَيَ هَوْجاءُ النَّجَاءِ شِمِلَّةٌ ❖ وذُو شُطَبٍ لا يَجْتَوِيهِ المُصَاحِبُ

والهوجاء هي التي تركب رأسها في سيرها[١]، قال ابن منظور: " الهوجاء من الإبل الناقة التي كأن بها هوجا من سرعتها... والسريعة التي لا تتعهد مواطئ مناسمها من الأرض..."[٢]

وقال ابن فارس: " الهاء والواو والجيم كلمة تدل على تَسَرُّع وتَعَسُّف...، والهوجاء: الناقة السريعة، كأن بها هوجا" [٣].

و(النجاء): الذهاب والانكشاف من المكان[٤]، والخلاص من الشيء، والسرعة في السير[٥].

و(هوجاء النجاء) أي: ناقة في نجائها وسرعة مَرِّها هوج واضطراب[٦].

وتكرار وصف الناقة بكونها (نجاء، شملة) لأن هذه الصفات لموصوف واحد هو ناقته، فضلا عما فيه من تأكيد سرعتها وخفتها، ومن ثم الاعتماد عليها، والغنية بها عن الرفقاء مع السيف المشطب.

وشُطب السيف: طرائقه التي في متنه، واحدتها شُطَبة، وسيف شطب: فيه طرائق، وذو شُطَب كناية عن السيف.

---

(١) ينظر شرح الأنباري للمفضليات ٤١٢.
(٢) ينظر اللسان (ه و ج).
(٣) ينظر مقاييس اللغة (ه و ج).
(٤) ينظر مقاييس اللغة (ن ج و).
(٥) ينظر اللسان (ن ج ا).
(٦) ينظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٧٢٣، والتبريزي٢/١٢٤.

و(لا يجتويه المصاحب) أي: لا يكرهه حامله، قال ابن فارس: " الجيم والواو والياء أصل يدل على كراهة الشيء، يقال: اجتويت البلاد إذا كرهتها، وإن كنت في نعمة [1] "

الجزء الثاني: ما ذكره عقب المطلع من التخلص إلى ذكر غوايته، وما كان من حاله، ثم ما صار إليه، وذلك في الأبيات (٧ – ٩):

٧- وقد عِشْتُ دَهْراً والغُوَاةُ صَحَابَتِي ❖ أُولئكَ خُلْصَانِي الَّذِين أُصاحِبُ

٨- رَفيقاً لِمَنْ أَعْيَا وقُلِّدَ حَبْلُهُ ❖ وحاذَرَ جَرَّاهُ الصَّدِيقُ الأَقارِبُ

٩- فأَدَّيْتُ عَنِّي ما اسْتَعَرْتُ من الصِّبَى ❖ ولِلمالِ عندِي اليومَ رَاعٍ وكاسِبُ

إذ يذكر ما تعاطاه من البطالة أيام صباه، فيبين أنه عاش زمنا طويلا متباعد الأطراف فيما مضى من عمره يصاحب ويعاشر أهل الغواية، وأرباب البطالة والخسارة، لا يؤاخي غيرهم، ولا يصاحب سواهم، فهؤلاء أصحابه الذين يخلص لهم الود[2].

والتعبير بـ (دهرا) في قوله: "وقد عشت دهرا" ينبئ عن طول المدة التي عاشها في هذه الغواية ومرافقة هؤلاء الغواة.

و(الغواة) جمع غاو، وهو الضليل من الناس[3]، وفي قوله: " والغواة صحابتي" أسلوب قصر (بتعريف الطرفين) يشهد أنه لا يصاحب ولا يصافي غيرهم، ولا يؤاخي سواهم، وهو ما يؤيده التعبير بـ

(١) مقاييس اللغة (ج و ي).
(٢) ينظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٧٢٣.
(٣) ينظر شرح اختيارات المفضل للأنباري ٩٢٥/٢.

(خلصاني) في الشطر الثاني "أولئك خلصاني الذين أصاحب" التي تنبئ عن إخلاصه مودتهم من دون غيرهم، فضلا عن اصطفاء صيغة المصدر (خلصان) كالشكران والكفران، وهو ما يزيد المعنى وكادة وقوة فوق وكادته وقوته المستقاة من مادة الكلمة.

غير أن اصطفاء التعبير عنهم باسم الإشارة (أولئك) الموضوع للبعيد في (أولئك خلصاني) يشي بتغير حاله، وبعدهم منه، بعد أن كانوا من دون غيرهم خالصته وكل أصحابه...

ثم يبين في قوله: " رفيقا لمن أعيا.... البيت " – في رواية المفضل - صفة هؤلاء الذين رافقهم وصاحبهم، وديدنهم بما يشرح به قوله: " والغواة صحابتي"، ويفيد من نهايات الغي ما لا يستفاد من ظاهره ومطلقه، فذكر أنه كان رفيقا لمن أعيا عُذّاله، وخُلِّيَ واختياره، حتى أُهْمِلَ تَبَرُّما به، وتُرِكَ يفعل ما يشاء؛ لأنه لا حيلة فيه، وتَبَرّأَ منه أهله وأقاربه خوفا من جرائره وجناياته التي يجنيها عليهم[1].

ورواية المرزوقي والتبريزي(قرينة من أسفى وقلد حبله) مكان (رفيقا لمن أعيا...) وهي – فيما أرى – أقوى في الدلالة على الملازمة والغواية لسببين:

السبب الأول: أن كلمة (قرينة) أقوى في الدلالة على الملازمة من (رفيقا) التي في رواية المفضل؛ لأن القرينة فعيلة بمعنى مفعولة من

(١) ينظر شرح الأنباري للمفضليات٤١٤، ٤١٣، شرح ديوان الحماسة للمرزوقي٧٢٣، ٧٢٤، والتبريزي٢/١٢٤، وشرح اختيارات المفضل٢/٩٢٦.

الاقتران، وقرنت الشيء بالشيء: وصلته به، والقرينة: المصاحب[1]، قال ابن فارس: "القاف والراء والنون أصلان صحيحان، أحدهما: يدل على جمع شيء إلى شيء، والآخر: شيء ينتأ بقوة وشدة.

فالأول: قارنت بين الشيئين، والقران: الحبل يُقرن به شيئان، ... والقرون التي إذا جرت وضعت يديها ورجليها معا، والقرينة: نفس الإنسان، كأنهما قد تقارنا، وقرينة الرجل: امرأته، ...، والقارن: الذي معه سيف ونبل[2] ..."

أما (رفيقا) التي وردت في رواية المفضل فهي أقل في الدلالة على الملازمة والمصاحبة، قال الليث: الرفقة يسمون رفقة ما داموا منضمين في مجلس واحد ومسير واحد، فإذا تفرقوا ذهب عنهم اسم الرفقة، والرفقة: القوم ينهضون في سفر يسيرون معا وينزلون معا ولا يفترقون[3].

وقال ابن فارس: " الراء والفاء والقاف أصل واحد يدل على موافقة ومقاربة بلا عنف...، والرفقة: الجماعة ترافقهم في سفرك، واشتقاقه من الباب للموافقة، ولأنهم إذا تماشوا تحاذوا بمرافقهم...."[4]

السبب الثاني: أن (أسفى) في روايتي المرزوقي والتبريزي أكثر اعتلاقا بالغرض الرئيس من هذا الجزء من القصيدة، وأقوى في الدلالة على الغواية من (أعيا) التي هي رواية المفضل؛ لأن (أسفى) من السفا، وهو

---

(١) ينظر اللسان (ق ر ن).
(٢) المقاييس (ق ر ن).
(٣) ينظر اللسان (ر ف ق).
(٤) المقاييس (ر ف ق).

الخفة في كل شيء، والجهل[1]، قال ابن فارس: " السين والفاء والحرف المعتل أصل يدل على خفة في الشيء، والسفاء- مهموز - : السفه والطيش[2].

وقوله: " وحاذر جراه الصديق الأقارب" تأكيد لغوايته وطيشه ومصاحبته الغواة حتى حذر منه أقرب الأقرباء وخافوا من جناياته وما يجره عليهم من البلاء والضرر....

أما قوله:

فأَدَّيْتُ عَنِّي ما اسْتَعَرْتُ من الصِّبَا ❖ ولِلمالِ عندِي اليومَ رَاعٍ وكاسِبُ

فهو انتقال لبيان ما صار إليه حاله بعد ما كان من غوايته وطيشه، إذ رفض ما كان قد قصر وقته عليه، وصرف همه إليه، من سلوك طريق الجهل، والجري في ميادين اللهو، واستبصر حتى عرف من الرشاد ما حمله على رد مستعار الغي، واطراد مستعاد الباطل، فصار يحفظ من المال ما كان يضيعه، ويصحب من الحزم ما كان يُخَلِّفه، ويجمع من العدة للحوادث ما كان يهمله ويفرِّقه[3].

وقوله: "فأديت عني ما استعرت من الصبا"، أي: نَحّيت عن نفسي ما كانت فيه من الغواية، والجهل، والغي، وأقلعت عن كل ذلك لما كبرت سني وزال عني الصبا.

---

(١) اللسان (س ف ا).

(٢) المقاييس (س ف و).

(٣) ينظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٧٢٤.

والتعبير بـ (عن) في "فأديت عني" يظهر المُؤَدَّى في صورة ما وجب عليه [1].

والتعبير بـ (ما استعرت من الصبا) يصور ما كان منه من الجهل والطيش والسفه، وعدم المسئولية والغواية كأنه عارية فرَدّها، مما يوحي أن الغواية والسفه ليسا من معدنه وطبعه، إنما هما حالتا طيش طارئ لم يتمكنا منه، ثم أقبل على ماله يصلحه ويرعاه ويطلب الزيادة فيه، فكأنه بتركه الغي والجهل والغواية رد ما استعار من الصبا[2].

الجزء الثالث: ما ذكره من خصيصة كل قوم، وما تميز به موقعهم الذي يوفر لهم الحماية، مما وطَّأ به للفخر بقومه، وذلك في الأبيات (١٠ - ١٩).

وهذا الجزء لم يرد إلا عند المفضل في المفضليات، ولا يوجد منه شيء في شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ولا التبريزي، وقد جاء في عشرة أبيات:

حيث أجمل في البيت الأول من هذا الجزء:

١٠ - لِكلِّ أُناسٍ من مَعَدٍّ عِمارَةٌ ❖ عَرُوضٌ إِليها يَلْجَؤُونَ وجانِبُ

---

(١) ينظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٧٢٤، والتبريزي٢/١٢٤.

(٢) ينظر شرح المفضليات للأنباري ٤١٤.

اختصاص كل جماعة أبوية بمكان محدد تنتمي إليه، ومدى طبيعي جغرافي تمتلكه، يحقق لها أمنا معاشيا مناسبا، سواء أكانت من أهل المدر سكان القرى، أم من أهل الوبر سكان البوادي[1].

فذكر أن لكل قبيلة أو طائفة من قبائل مَعَدّ أو طوائفهم هضبة عز يتحصنون فيها[2]، وناحية يأوون إليها، وحرز يحتمون به، ، إلا بني تغلب فإن حرزهم السيوف البواتر[3].

وفي هذا الإجمال الذي يعقبه التفصيل، وذلك الإبهام الذي يتلوه الإيضاح تشويق لما يرد بعده من الفخر بقومه، يسهم في استثارة المتلقي وتنبيهه إلى الإصغاء لما يخاطب به، يخلع على الخبر أهمية بالغة تجعل المستمع يترقب، بل يتعجل الإيضاح والتفصيل، ويثير فيه النشاط والانتباه اللذين يتطلبهما الخبر، حتى إذا ما فُصِّل المجمل بعد ذلك ووُضِّح المبهم صادف نفسا مُهيأة مستعدة.

فضلا عما في التفصيل بعد الإجمال من تأكيد المعنى وتمكينه في نفس السامع فضل تمكن، من خلال عرضه في صورتين مختلفتين، فإن المعنى إذا ألقي على سبيل الإجمال تشوفت نفس السامع إلى معرفته على سبيل

---

(١) ينظر الانتماء في الشعر الجاهلي د/ فاروق أحمد أسليم ٢٢٠/١، من منشورات اتحاد الكتاب العرب ١٩٩٨م.

(٢) ينظر شرح اختيارات المفضل للتبريزي ٩٢٦/٢.

(٣) ينظر اللسان والمقاييس (ع ر ض) .

التفصيل، فتتوجه إلى ما يرد بعد ذلك الإجمال، فإذا ألقى مفصلا تمكن فيها فضل تمكن "[1].

والعمارة: القبيلة والعشيرة، وهي بالفتح والكسر، فمن فتح فلالتفاف بعضهم على بعض كالعمامة، ومن كسر فلأن بهم عمارة الأرض، وهي فوق البطن من القبائل، أولها الشعب، ثم القبيلة، ثم العمارة، ثم البطن، ثم الفخذ[1].

وقيل: إن العمارة هي الحيُّ العظيم يطيق الانفراد[2]، وسمي بذلك لما فيه من جلبة وصياح [3] و(عمارةٍ) بالجر بدل من (أُناسٍ) و(عروض) مبتدأ مؤخر، خبره شبه الجملة (لكل أناس...).

و (العروض) هي الناحية [4]، والحي العظيم الكبير[5].

و(الجانب) يقال في معناه (جَنْب)[6]، والجنب: القطعة من الشيء تكون معظمه، أو شيئا كثيرا منه، قال رؤبة: الناس في جَنْبٍ وكنا جَنْبا[7]

.....

(١) ينظر: الإيضاح للخطيب ٢٢٨ تحقيق د/ عبد القادر حسين، طبع مكتبة الآداب، من دون.

(١) ينظر اللسان (ع م ر).

(٢) ينظر شرح الأنباري للمفضليات٤١٤ ، وشرح اختيارات المفضل للتبريزي ٩٢٦/٢.

(٣) ينظر المقاييس (ع م ر) .

(٤) ينظر اللسان والمقاييس (ع ر ض)

(٥) ينظر شرح اختيارات المفضل للتبريزي ٩٢٦/٢.

(٦) ينظر شرح اختيارات المفضل للتبريزي ٩٢٦/٢.

(٧) ينظر ديوانه ص١٢ اعتنى بتصحيحه وترتيبه وليم بن الورد البروسي، دار ابن قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع/ الكويت، الصحاح للجوهري، تاج العروس للزبيدي (أ ل ب) .

ثم أخذ يفصل بعد ذلك، فذكر ما تختص به (لُكَيْزٌ[1]) في قوله:

١١ - لُكَيْزٌ لها البَحْرَانِ والسِّيفُ كُلُّهُ وإِنْ يأتِهَا بأسٌ منَ الهنْدِ كارِبُ

١٢ - تَطَايَرُ عن أَعْجازِ حُوشٍ كأَنَّها جَهَامٌ أَرَاقَ ماءَهُ فهو آئبُ

والبحران: البلاد المعروفة باسم البحرين الآن[2]، حيث امتلكت أماكن من السواحل الشرقية للجزيرة العربية على شواطئ الخليج العربي، وكان في بادية البحرين خلق كثير منهم[3].

وهذا ما عبر عنه بقوله: (لُكَيْزٌ لها البَحْرَانِ والسِّيفُ كُلُّهُ)، أي: والشاطئ كله، إذ السيف: ضفة البحر[4]، على الرغم من الأخطار الشديدة التي كانت تصل إليها من الهند[5]، وهو ما عبر عنه بقوله: (وإِنْ يأتِهَا بأسٌ منَ الهنْدِ كارِبُ) تلك الأخطار التي إذا جاءتهم تطايروا وتسابقوا إلى الشر والحرب لدفعها من فوق إبل حُوْشيةٍ لم تُرَضْ، فلكأنها سحاب عظيم أَسْقَطَ ماءه، بل أراقه بشدة، فهو راجع؛ ليصور سرعة اندفاعهم التي تعاور وتعاضد في الدلالة عليها:

---

(١) بطن من عبدالقيس، هو لكيز بن أقصى بن عبدالقيس بن أقصى بن دُعْمِي بن جُدَيْلَة بن أسد بن ربيعة بن نزار. ينظر شرح الأنباري للمفضليات٤١٥، وهامش شرح اختيارات المفضل للتبريزي٢/٩٢٨، وأدب الخواص(فصل في ذكر اشتقاق العرب) للوزير المغربي١/١٧، موقع الوراق الإلكتروني (http://www.alwarraq.com)

(٢) ينظر هامش شرح اختيارات المفضل للتبريزي ٢/٩٢٨.

(٣) ينظر الانتماء في الشعر الجاهلي د/ فاروق أحمد أسليم ١/٢٩٠.

(٤) ينظر شرح الأنباري للمفضليات٤١٤، وشرح اختيارات المفضل للتبريزي ٢/٩٢٨.

(٥) ينظر الانتماء في الشعر الجاهلي د/ فاروق أحمد أسليم ١/٢٩٠.

- اصطفاء (تطاير)، ثم جعله – هذا التطاير – من على شواهق (أعجاز حُوْشٍ): إبل ضخمة لم تُرَوَّض.

- ثم تشبيهها بالسحاب؛ ليحقق الضخامة والتطاير والسقوط من مرتفع، فيعطي مزيدا من السرعة.

- ثم التعبير بـ (أراق ماءه) ليدل على قوة التطاير، ويؤكد تلك السرعة.

- ثم التتميم بـ (فهو آئب) وكانه راجع إلى أصله ليمنحه مزيدا من السرعة، وليضفي عليه بُعْدَاً معنوياً ورغبة قلبية في هذا التطاير وهاتيك السرعة بعد الحديث عن الأبعاد الحسية.

والتعبير بـ (تَطَايَرٌ عن أَعْجازِ حُوشٍ) دليل على أنهم كانوا أصحاب إبل لا خيل[1].

وذكر في قوله:

١٣ - وبَكْرٌ لها ظَهْرُ العِرَاقِ وإِنْ تَشَأْ ❖ يَحُلْ دُونَها منَ اليمامَةِ حاجبُ

أن (بكراً[2]) لها ظهر العراق، أي: بره وما علا وارتفع منه، فالظهر من الأرض ما غَلُظ وارتفع وما انكشف أو برز، والظهر: طريق البر[3]، وأنها إن أرادت أن يمنعها مانع من اليمامة قدرت على ذلك، فإن لها في اليمامة من يمنع من ضيمها، يقصد بني حنيفة بن لُجَيم، أخي عجل بن لجيم بن صعب بن علي بن بكر بن وائل[4].

---

(١) ينظر شرح اختيارات المفضل للتبريزي ٢/٩٢٩.

(٢) من أشهر قبائل ربيعة تنسب إلى بكر بن وائل بن قاسط بن هنب بن أقصى بن جديلة بن أسد بن ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان. ينظر: أدب الخواص (فصل في ذكر اشتقاق العرب) للوزير المغربي ١/١٧، وهامش شرح اختيارات المفضل للتبريزي٢/٢٢٩.

(٣) ينظر اللسان والمقاييس (ظ ه ر).

(٤) ينظر شرح الأنباري للمفضليات ٤١٥.

ويروى (لها بر العراق وإن تَخَف ...) أي: إن أتاها خوف وأرادت أن يمنعها منه مانع من اليمامة قدرت على ذلك [١].

١٤ ـ وصارتْ تَميمٌ بينَ قُفٍّ ورَمْلَةٍ ❖ لها مِنْ حِبال مُنْتَأًى ومذَاهِبُ

أما تميم[٢] فإن لها بعدا ومذاهب عن عدوها، فلا يَسْطِيْعُ أن يصل إليها؛ لمزية موقعها بين (قُفٍّ): ما ارتفع من الأرض، وصلبت حجارته، أو خشُن وغلُظ، وغاصت بعض حجارته في بعض، فترادف بعضها إلى بعض بحيث لا يخالطها من اللين والسهولة شيء[٣]، ورملة مدين بالشام[٤].

١٥ ـ وكَلْبٌ لها خَبْتٌ فَرَمْلَةُ عَالِجٍ ❖ إِلى الْحَرَّةِ الرَّجْلاَءِ حَيثُ تُحارِبُ

أما كلب[٥] فإن منازلها (خَبْت)، والخبت: الخفي المطمئن من الأرض، أو ما اطمأن من الأرض وغَمُضَ منها فإذا خَرَجْتَ منه أَفْضَيْتَ إلى سعة[٦]، ورمال العالج: ما تراكم منها، ودخل بعضه في بعض[٧].

---

(١) ينظر شرح الأنباري للمفضليات ٤١٥.

(٢) قبيلة عربية تُنْسَبُ إلى تميم بن مرة بن أَدّ بن طابخة بن إلياس بن مضر. ينظر شرح الأنباري لمفضليات ٤١٥، وشرح اختيارات المفضل ٢/ ٩٣٠.

(٣) ينظر اللسان (ق ف ف).

(٤) ينظر اللسان (ر م ل).

(٥) قبيلة ذات بطون كثيرة يرجع نسبها إلى كلب بن وبرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة. ينظر: نسب معد واليمن الكبير لابن الكلبي١٦/ ٣٢٠ تحقيق محمود فردوس العظم، مكتبة النهضة – دمشق، من دون تاريخ، هامش شرح اختيارات المفضل للتبريزي ٢/ ٩٣٠.

(٦) ينظر اللسان (خ ب ت).

(٧) ينظر اللسان (ع ل ج).

و(الحِرَّةُ) من الأرضين: الصلبة الغليظة التي تُلْبَسُ حجارة سود نخرة[1]، ويقال لها اللابة، قال الأصمعي: وإنما سمي الحجاز حجازا لكثرة الحرار فيه؛ لأن أهل الحرة يحتجزون بها من الخيل[2].

و(الرجلاء) صفة للحرة، أي: الغليظة الصلبة الشديدة التي لا تعمل فيها خيل ولا إبل، ويصعب المشي فيها، ولا يسلكها إلا راجل[3].

١٦ - وغَسَّانُ حَيٌّ عِزُّهُمْ في سِوَاهُمُ ❖ يُجَالِدُ عَنْهمْ مِقْنَبٌ وكتَائِبٌ

أما غسان[4] فقد كانت الروم تتولاهم وتقاتل عنهم، فعزهم في غيرهم، والمِقْنَب: الجماعة، والجمع مقانب، والكتائب جمع كتيبة[5]، وفي هذا البيت يدين الأخنس التبعية؛ لأنها تفقد أصحابها العزة، ومن يفتقد العزة يفتقد القدرة على قيادة الناس وسياستهم[6].

١٧ - وبَهْرَاءُ حَيٌّ قد عَلِمْنا مكانَهمْ ❖ لهم شَرَكٌ حَوْلَ الرُّصَافَةِ لاَحِبُ

---

(١) ينظر اللسان (ح ر ر).

(٢) ينظر شرح الأنباري للمفضليات ٤١٦.

(٣) ينظر اللسان، والمقاييس(ر ج ل).

(٤) بطون شتى من الأزد، وقيل إن فيهم من غير الأزد، وهو في الأصل اسم ماء في تهامة نزل به عرب من الجنوب، فنسبوا إليه، فكانوا الغسانيين. ينظر جمهرة أنساب العرب لابن حزم ١/٤٧٢، تحقيق لجنة من العلماء، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

(٥) ينظر شرح الأنباري للمفضليات ٤١٦.

(٦) ينظر الانتماء في الشعر الجاهلي١/٣٥٢.

أما بهراء[1] فهم حيٌّ قد علمنا مكانهم: دارهم ومحلتهم، أو مكانهم من العز والإباء[2]، فإن لهم شَرَكاً حول الرصافة لاحب، أي: طريق ومورد واضح مذلل من ناحية الرصافة يجاورونه ويأمنون أعداءهم[3].

١٨ ـ وغارتْ إِيَادٌ في السَّوَادِ ودُونَها ❖ بَرَازِيقُ عُجْمٌ تَبْتَغِي مَنْ تُضَارِبُ

أما إياد[4] بن نزار بن معد فقد خالطوا بشدة أهل الحضر، وشاركوهم قراهم[5]، وهو ما يؤكده اصطفاء (غارت)، أي: دخلت بشدة، فغور كل شيء قعره وعمقه وبعده، ويقال: غار إذا أتى الغور[6].

و(السواد): سواد العراق وما حوالي الكوفة والبصرة من القرى، سُمِّيَ بذلك لكثرة نخله، وعلو خضرته، والخضرة تقارب السواد[7].

---

(١) قبيلة من اليمن تنسب إلى بهراء بن عمرو بن الحاف بن قضاعة، وهم رهط المقداد بن عمرو، ولم يذكر الإخباريون لها بطونا عديدة .... ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام د/ جواد علي ٨/١٤، دار الساقي، الطبعة الرابعة ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م، أدب الخواص(فصل في ذكر اشتقاق العرب) ١/١١٧.

(٢) ينظر شرح اختيارات المفضل للتبريزي ٢/٩٣١.

(٣) ينظر شرح اختيارات المفضل للتبريزي٢/٩٣١، والشَّرَك: المورد والطريق لا تخفى عليك، ولا تستجمع لك، فأنت تراها وربما انقطعت، غير أنها لا تخفى عليك، ولهذا وصفها بقوله: (لاحب) أي: واضح. ينظر اللسان (ش ر ك).

(٤) قبائل كثيرة من العرب تنسب إلى إياد بن نزار بن معد بن عدنان من أجداد العرب في الجاهلية. ينظر الأعلام ٢/٣٢الطبعة الخامسة عشرة، دار العلم للملايين بيروت – لبنان ٢٠٠٢م.

(٥) ينظر شرح اختيارات المفضل للتبريزي٢/٩٣٢.

(٦) ينظر اللسان والمقاييس (غ و ر).

(٧) ينظر شرح الأنباري للمفضليات للتبريزي٤١٧، واللسان (س و د).

ويمكن أن يكون المقصود بـ (السواد) سواد الناس، أي: عامتهم ومعظمهم، والسواد: العدد الكثير من الناس، سمي بذلك؛ لأن الأرض تسودُّ له[1]، وهذا المعنى يتلاقى مع مخالطتهم أهل الحضر، ومشاركتهم قراهم، غير أن السياق لا يساعده إذ هو في مقام بيان موطن كل قوم وما يوفره لقاطنيه من الحماية.

و(دونها برازيق) أي: كتائب ومواكب وجماعات (عُجْم): أقوياء كالصخور الصلاب يطلبون من يجاذبهم لحرصهم على القتال والدفاع[2]، ونهاة يمنعون الناس[3]، وقد كان يقال لهم(الطبق) لشدة إطباقهم بالشر والغرام على الناس[4].

١٩ - ولَخْمٌ مُلُوكُ النَّاسِ يُجْبَى إِلَيْهُمُ ❖ إِذَا قالَ منهم قائِلٌ فَهْوَ واجِبُ

أما (لَخْم[5]) فلا يخفى على أحد سطوتهم واستيلاءهم ونفاذ أمرهم، فهم الملوك، والناس لهم تَبَعٌ، يقفون عند أمرهم ونهيهم[6].

---

(١) ينظر اللسان والمقاييس (س و د).

(٢) ينظر شرح اختيارات المفضل للتبريزي٢/٩٣٢.

(٣) ينظر اللسان (ب ر ز ق).

(٤) ينظر أدب الخواص(فصل في ذكر اشتقاق العرب) للوزير المغربي١/١٧.

(٥) قبيلة عربية تنسب إلى لخم بن عدي بن الحارث بن أد، وكان اسم لخم مالك، ومنهم بنو نصر قوم النعمان بن المنذر ملك الحيرة. ينظر أدب الخواص(فصل في ذكر اشتقاق العرب) للوزير المغربي١/١٧.

(٦) ينظر شرح اختيارات المفضل للتبريزي ٢/٩٣٣.

الجزء الرابع: ما ختم به من الفخر بقوة قومه وشجاعتهم وغلبتهم وعزتهم، وهو الغرض الرئيس من القصيدة، فهم لا يحتجزون بمانع، ولا يحتمون بموقع، بل يمتلكون دلائل العزة والقوة وأدوات الحرب؛ لأنهم غَزَّاءون أرباب غارات، فخيولهم القوية الضوامر قد ضاقت محابسها ومرابطها لكثرتها، كما أن فوارسها أصلاء تغلبيون حماة كماة، لم يتكثّروا بغيرهم، أو يعتزوا بسواهم، فليس فيهم هُجْنَةٌ تشوبهم، ولا خلطاء من سواهم، ولذلك فهم عند اللقاء والطعان يطلبون الرؤساء، وفي السلم لا يتجاسر أحد على التعرض لأسبابهم، أو التبسُّط في أحميتهم، فسروبهم آمنة، وأموالهم وإن عَزَبَتْ في مراعيها محمية[1]، وجاء ذلك في الأبيات(٢٠- ٢٩):

وعلاقة الأبيات بما قبلها جلية واضحة، فبعد أن بيّن أن لكل قبيلة موطنا تتحصن فيه، وموقعا تحتمي به، ذكر أنهم مختلفون عن الجميع بما لهم من عزة، وما يوصفون به من شجاعة وقوة، ثم أخذ يفصل دلائل هذه العزة، وأدوات تلك القوة والمنعة على النحو التالي:

١- أنهم لا حجاز لهم يحتمون به، بل يحمون أنفسهم؛ لآنهم غزّاءون أرباب غارات، لهم من القوة والغلب ما يجعلهم يأخذون من الأرض ما يريدون، وذلك في قوله:

٢٠ - ونحن أُناسٌ لا حِجَازَ بأَرْضِنا ❖ مع الغَيْثِ ما نُلْقَى ومَنْ هو غالِبُ

(١) ينظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٧٢٥ وما بعدها.

أي: نحن أعزة أقوياء، ليس بأرضنا جبل أو غيره نحتجز به، ومع ذلك لا يغلبنا أحد، فنحن مُفْضُون مُصْحِرون لا نخاف أحدا فنمتنع منه[1].

و(مع الغيث ما نُلقَى) أي: مع الغيث وحيث نزل نُلْقَى، أي: تجدنا، و(ما) صلة، فلنا الغلبة دائما، ونحن مع الغيث حيث أَغَنّ، ومع الغلب حيث عَنَّ[2]، فكلما وقع الغيث في بلد صرنا إليه، وغلبنا أهله عليه، فنحن – أبدا – الذين لهم الظفر والغلبة [3]، والذين ينتجعون ويجترئون على الابتعاد عن منازلهم، وعلى انتزاع المراعي والأماكن انتزاعا من غيرهم، ومن هو غالب كذلك[4]، أي: والذي له الظفر والغلبة فهو أبدا مع الغيث[5].

وهذا جار على عادة القوم في الفخر بعزهم وغلبتهم واقتدارهم على النزول بكل مكان مَخُوْف للانتجاع فيه، فهذا بشر بن أبي خازم الأسدي يقول:

نَحُلُّ مَخُوْف كُلِّ حِمَىً وثَغْرٍ ❖ ومَا بَلَدٌ نَلِيْهِ بِمُسْتَبَاحِ[6]

---

(١) ينظر المعاني الكبير لابن قتيبة الدينوري١/ ١٣٠، موقع الوراق الإلكتروني (http://www.alwarraq.com)، شرح الأنباري للمفضليات ٤١٨.

(٢) ينظر أدب الخواص١/ ١٧.

(٣) ينظر شرح الأنباري للمفضليات ٤١٨، وشرح اختيارات المفضل للتبريزي ٢/ ٩٣٢.

(٤) ينظر شرح اختيارات المفضل للتبريزي ٢/ ٩٣٣.

(٥) ينظر المعاني الكبير لابن قتيبة١/ ١٣٠، وشرح الأنباري للمفضليات ٤١٨.

(٦) ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي ٤٥، قدم له وشرحه مجيد طراد، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥/١٩٩٤م.

وها هم بنو عامر يقول شاعرهم:

إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ ❖ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غِضَابَاً[1]

ويتفق عمرو بن كلثوم التغلبي[2]، وعمرو بن شأس الأسدي[3]، فيقول كلاهما:

وإِنَّا النَّازِلُونَ بِكُلِّ ثَغْرٍ .....

وهذا خدَّاش بن زهير العامري يقول:

وَقَدْ عَلِمَتْ قَيْسُ بن غَيْلَانَ أَنَّنَا ❖ نَحُلُّ إِذَا خَافَ القَبَائِلُ بِالثَّغْرِ[4]

وهذا ذباب بن معاوية العكلي يقول:

ونحن أُناسٌ لا حِجَازَ بِأَرْضِنَا ❖ نَلُوْذُ بِهِ إِلَّا السُّيُوفُ البَوَاتِرُ[5]

٢- من دلائل العزة وأدوات المنعة والقوة أنهم يملكون الكثير من الخيل القوية المُضَمَّرَة المعدة للحرب، وأنها قريبة منهم، وذلك في الأبيات (٢١، ٢٢):

---

(١) أشعار العامريين الجاهليين د/ عبدالكريم يعقوب٥٤، دار الحوار اللاذقية ١٩٨٢م.

(٢) ديوان عمرو بن كلثوم التغلبي٩٧، د/ علي أبو زيد، دار سعد، دمشق ١٩٩١م.

(٣) ديوان عمرو بن شأس الأسدي٦٤، د/ يحيى الجبوري، مطبعة الآداب، النجف الأشرف ١٩٧٦م.

(٤) البيت له في ديوانه ٤٧ من قصيدة مطلعها:

إذا ما الثريا أشرقت في قتامها * فويق رؤوس الناس كالرفقة السفر

صنعه يحيى الجبوري، مطبوعات مجمع اللغة العربية – دمشق ١٤٠٦ه ١٩٨٦م، وله في أشعار العامريين الجاهليين د/ عبدالكريم يعقوب٣٥، دار الحوار اللاذقية ١٩٨٢م.

(٥) أدب الخواص للوزير المغربي١/١٧، موقع الوراق الإلكتروني، ولم أعثر لذباب هذا على ديوان.

٢١ - تَرَى رَائِدَاتِ الخيلِ حَوْلَ بُيُوتِنا ❖ كَمِعْزَى الحِجَازِ أَعْجَزَتْها الزَّرَائِبُ

أي: نحن لعزتنا ومنعتنا وبأسنا نقتني الكثير من الخيل، ولهذا ترى المختلفات منها تسرح، وترود المراعي، تكثر الذهاب والجيئة حول بيوتنا، ولا تُعْلَفُ في البيوت لكثرتها المفرطة، وهذا مذهب من مذاهب العرب في إثبات العزة والنجدة، يقول الجرجاني: " وللعرب في وصف السلاح والخيل مذهبان: فإذا وصف شاعرهم خيل قومه، وأداة رهطه، وسلاح عشيرته وما ادخره من عتاد، واقتناه من رباط، فإنما يريد: إننا أهل حرب ومغارات، ولنا النجدة والمنعة، وأنا فينا العز والقهر، ولنا الغلبة والفضل..."[1].

وقد زاد الأخنس على ذلك بأن شبهها في الكثرة بمعزى الحجاز التي لا يتخذ لها - لفرط كثرتها- محابس، بل تترك سائمة، وهذا ما أفاده القيد (أعجزتها الزرائب).

هذا فضلا عما يشي به إطلاقها سائمة من الدلالة على عزهم ومنعتهم، فهي مع كونها مُخَلَّاةً لا يخافون عليها سلب سالب، ولا طمع طامع، ولا يجرؤ أحد على ذلك.

ثم ما في قوله: (حول بيوتنا) من الدلالة على الاهتمام بشأنها، وعدم الاستخفاف بها، قال الأنباري: " لأنا لا نُذِيْلُ الخيل من الإذالة، وهي الاستخفاف والإهانة، يريد لا نستخف بها، ولكنا نقربها من

(١) الوساطة بين المتنبي وخصومه، علي عبد العزيز الجرجاني ٤٣٧، ٤٣٦ دار النهضة.

البيوت[1] ؛ إعزازا لها ، ولئلا تَبْعُد عنا أوان الحاجة لِقَصْدٍ أو مَنْعٍ ؛ لأننا غزاءون أرباب غارات[2].

وعلى هذه الطريقة قول سلمة بن الخرشب :

يَسُدُّون أَبْوَابَ القِبَابِ بِضُمَّرٍ ❖ إِلَى عنن مُسْتَوْثِقَاتِ الأَوَاصِرُ[3]

كما يُلحظ في البيت تكرار صيغة الجمع (رائدات الخيل ، بيوتنا ، معزى الحجاز ، الزرائب) وهو ما ينبئ عن كثرة ما يملكون من خيل وعروض....

٢٢ - فَيُغْبَقْنَ أَحْلاَباً وَيُصْبَحْنَ مِثلَها ❖ فَهُنَّ منَ التَّعْدَاءِ قُبٌّ شَوَازِبُ

أي : إنها تُعْدَى في الغداة والعشي ، فيُجْعَل غبوقهن وصبوحهن عَدْواً ، فتعدو أول النهار وآخره لتضْمُر[4] ، و(أحلابا) يريد به حلبات العَدْو ، وكأنها إذا عَرِقَتْ فقد حَلَبَها العَدْوُ ، ويشهد لهذا قوله بعد : (فهن من التعداء قبٌّ شَوَازِبُ) ، أي : ضوامر الخواصر[5].

---

(١) ينظر شرح الأنباري للمفضليات ٤١٨ ، وشرح اختيارات المفضل للتبريزي ٢/٩٣٣.

(٢) ينظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٧٢٥.

(٣) البيت في بحث بعنوان (شعر سلمة بن الخرشب الأنماري جمع وتحقيق ودراسة ٨٣٦ ، للباحثين عبدالله عمر شحادة ، وليلى توفيق العمري ، منشور في مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية المجلد ٤٢ ، العدد ٣ ، لعام ٢٠١٥م ، ينظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٧٢٥.

(٤) ينظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٧٢٥.

(٥) ينظر شرح الأنباري للمفضليات٤١٨ ، وشرح اختيارات المفضل للتبريزي ٢/٩٣٣.

وعلى هذا يكون استعار الصبوح والغبوق للعَدْوِ أول النهار وآخره، والحَلْب للعرق[1]، على حد قول علقمة بن عبدة الفحل:

تُرَادُ على دِمَنِ الحِيَاضِ فَإِنْ تَعِفْ ❖ فَإِنَّ المُنَدَّى رِحْلَةٌ فَرُكُوْبُ[2]

والتندية أن تُرْعَى في الوِرْد بعد السقي شيئا ليُعْرَضَ عليها الماء ثانية[3].

وقول أبي تمام:

بِسَوَاهِمٍ لُحْقِ الأَيَاطِلِ شُزَّبٍ ❖ تَعْلِيفُهَا الإِسْرَاجُ وَالإِلْجَامُ[4]

ويجوز أن يكون المقصود أنها إيثارا لها تُسْقَى اللبن غدوا وعشيا[5]، على حد قول الشاعر:

نُطْعِمُهَا اللَّحْمَ إِذَا عَزَّ الشَّجَرْ ❖ وَالْخَيْلُ فِي إِطْعَامِهَا اللَّحْمَ ضَرَرْ[6]

---

(١) ينظر شرح اختيارات المفضل للتبريزي٢/٩٣٣.

(٢) ينظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي٧٢٥، والبيت في ديوان علقمة بشرح الأعلم الشنتمري ٢٨ قدم له ووضع هوامشه وفهارسه الدكتور حنا نصر الجتي، الطبعة: الأولى، دار الكتاب العربي بيروت، ١٤١٤ه / ١٩٩٢م.

(٣) ينظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٧٢٥.

(٤) البيت في ديوانه بشرح الخطيب التبريزي٢ /١٣٣، قدم له راجي الأسمر، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي بيروت ١٤١٤ه ١٩٩٤م، من قصيدة طويلة له يمدح فيها المأمون، مطلعها:

دِمَنٌ أَلَمّ بها فقال سلام ❖كم حلّ عقدة صبره الإلمام؟، وفي شرح ديوان الحماسة للمرزوقي٧٢٥.

(٥) ينظر شرح اختيارات المفضل للتبريزي ٢/٩٣٥.

(٦) ينظر اللسان (ل ح م)، ويبدو أن هذه الأبيات للنمر بن تولب العكلي من قصيدة يمدح فيها النبي – صلى الله عليه وسلم – من الرجز، أولها: إنا أتيناك وقد طال السفر

نقود خيلا ضُمّراً فيها ضرر

نطعمها اللحم إذا عزّ الشجر

والخيل في إطعامها اللحم عَسَرْ =

يريد باللحم: اللبن، ويكون (أحلابا) جمع حَلَب مصدر حَلَبْتُ، والمراد به المحلوب، ويكون قوله: (فهن من التعداء ...إلخ) كلاما مستأنفا، والمعنى: أنها تُصْنَعُ، وتُضَمّرُ، وتُتَعَهّدُ بكل ما يصلحها، ويقويها، ويعودها الجراء[1].

وفي استخدام نون النسوة في الخيل - ومعلوم أنه لا يستخدم إلا في العاقلات - إكرام لهذه الخيل، وبيان لعزتها ومكانتها عندهم، وإشادة بها تنزيلا لها منزلة العاقلات التي يتوجب تعهدهن صباحا ومساءً.

و(قُبٌّ شوازب) أي: ضوامر الخصر صلاب غير مهزولات، فالقبب: دقة الخصر وضمور البطن، والخيل القب: الضوامر لذهاب شحومها والصلابة فيها[2]، و(الشوازب) الصلاب غير المهزولات، جمع شازب، وهو الضامر وإن لم يكن مهزولا، والمكان الشازب: الصلب[3].

٣- من دلائل العزة وأدوات المنعة والقوة ومقوماتها أن فرسانهم أصلاء، وأنهم حماة كماة، ومن ثم فهم يطلبون منازلة الرؤساء، ومضاربة الرؤوس والسادة والعظماء، وذلك في الأبيات (٢٣- ٢٥):

٢٣ - فوَارسُها مِنْ تَغْلِبَ ابْنةِ وائلٍ ❖ حُماةٌ كُمَاةٌ ليسَ فيها أَشَائِبُ

=ديوان النمر بن تولب العكلي٧٨، ٧٧ تحقيق د/ محمد نبيل طريفي، الطبعة: الأولى، دار صادر بيروت، ٢٠٠٠م.

(١) ينظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٧٢٦، والتبريزي١٢٥/٢.

(٢) ينظر اللسان والمقاييس (ق ب ب).

(٣) ينظر اللسان والمقاييس (ش ز ب).

يبين هنا أنهم لم يتكثروا بغيرهم، فجميع فوارسهم من أصل واحد، تغلبيون، ليس فيهم هجنة تشوبهم ولا خلطاء من سواهم، وأنهم (حماة): مَنَعَةٌ، جمع حام، وهو المانع من حمى الشيء إذا منعه[1]، (كماة): شجعان، مستعدون للنزال، متقلدون دروعهم وأسلحتهم، جمع كَمِيّ، وهو الشجاع المتكمِّي في سلاحه؛ لأنه كَمّى نفسه، أي: سترها بالدروع والبيضة [2]، قال ابن فارس: " الكاف والميم والحرف المعتل يدل على خفاء شيء ...، ولذلك سمي الشجاع الكَمِيُّ[3].

وبين (حماة) و(كماة) جناس ناقص أضفى على الكلام نغما موسيقيا، وطلاوة تلذ لها الأذن وتطرب لها النفس، فضلا عما فيه تقوية المعنى وتوكيده.

وقوله: " ليس فيها أشائب" أي: ليس فيهم أخلاط من سواهم، ولا غرباء، جمع أشابة، وهي الأخلاط من الناس[4] الذين جمعوا من شيء إلى شيء على رداءة فيهم وهجنة تشوبهم[5]، والجملة تأكيد معنوي لقوله قبل: " فوارسها من تغلب ابنة وائل" .

وعليه قول النابغة الذبياني:

---

(١) ينظر شرح الأنباري للمفضليات ٤١٩.

(٢) ينظر اللسان (ك م ي).

(٣) ينظر المقاييس (ك م ي).

(٤) ينظر اللسان والمقاييس (أ ش ب).

(٥) ينظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٧٢٧، والتبريزي١٢٥/٢.

وَثِقْتُ لَهُ بِالنّصْرِ إِذْ قِيْلَ: قَدْ غَزَتْ ❖ قَبَائِلُ مِنْ غَسّانَ غَيْرُ أَشَائِبِ[1]

٢٤- هُمُ يَضربونَ الكَبْشَ يَبْرُقُ بَيْضُهُ ❖ على وجهِهِ منَ الدِّماءِ سَبَائِبُ

ولأنهم أصلاء تغلبيون حماة كماة، فهم لا يطلبون في الحرب بالقتل والنكاية الأوساط أو العجزة أو العُذَّل أو السُّقَّاط أو المدبرين، إنما يطلبون الكماة المدججين بكامل أسلحتهم حتى الخوذة، المقبلين عليهم، فيضربونهم على رؤوسهم فتسيل الدماء طرائق على وجوههم، وهذا على حد قول بشّامة بن الغدير:

مِنْ عَهْدِ عَادٍ كَانَ مَعْرُوفًا لَنَا ❖ أَسْرُ المُلُوكِ وَقَتْلُهَا وَقِتَالُهَا[2]

وتقديم المسند إليه الضمير (هم) على الخبر الفعلي المثبت (يضربون) يفيد التأكيد والتقوية؛ لأن الشاعر لم يرد أن يقصر الضرب عليهم دون غيرهم، ولا أن يدّعي لهم الانفراد، ويجعل هذا الضرب لا يكون إلا منهم، بل المراد تنبيه السامع لقصدهم بالحديث قبل ذكر الحديث؛ ليحقق الأمر ويؤكده، وليكون أبعد من الشك؛ لأن الاسم لا يؤتى به معرى من العوامل إلا لحديث قد نوي إسناده إليه، فإذا جئتَ بالحديث بعده - وقد وطّأتَ له، وقدمتَ الإعلام فيه - فقد عُلِمَ ما جئتَ به، فدخل على القلب دخول المأنوس به، وقبله قبول المهيأ له، المطمئن

(١) البيت في ديوان النابغة الذبياني٤٢ (سابق) من قصيدته المشهورة في مدح عمرو بن الحارث الأعرج، التي مطلعها: كليني لهم يا أميمة ناصب ❖وليل أقاسيه بطيء الكواكب وهو له في اللسان والمقاييس (أ ش ب).

(٢) ينظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٧٢٧.

إليه، وذلك لا محالة أشد لثبوته، وأنفى للشبهة، وأمنع للشك، وأدخل في التحقيق؛ لأن إعلامك الشيء بعد التنبيه عليه، والتقدمة له يجري مجرى تكرير الإعلام في التأكيد والإحكام، ولهذا يكثر مجيء هذا الأسلوب فيما سبق فيه إنكار منكر، أو تكذيب مُدّعٍ، أو فيما اعترض فيه شك، أو فيما القياس في مثله ألا يكون، أو في كل شيء كان خبرا فيه على خلاف العادة، وعمّا يُسْتَغرَب من الأمر...، ويحسُنُ في الوعد والضمان، وفي المدح والفخر؛ لأن من شأن من تعده وتضمن له أن يعترضه الشك في تمام الوعد وفي الوفاء به، فهو أحوج شيء إلى التأكيد، ومن شأن المادح أن يمنع السامعين من الشك فيما يمدح به، ويباعدهم من الشبهة، وكذلك المفتخر...[1].

و(الكبش) في الأصل فحل الضأن، وكبش القوم: رئيسهم وحاميهم وسيدهم والمنظور إليه فيهم، وكبش الكتيبة: قائدها وعظيمها ورئيسها، على حد قول القائل:

ثُمّ مَا هَابُوا وَلَكِن قَدّمُوا ❖ كَبْشَ غَارَاتٍ إِذَا لَاقَى نَطَحْ[2]

و(يبرق بيضه) أي: تلمع خوذته، سميت الخوذة بذلك؛ لأنها على شكل بيضة النعام[3]، أو لأنها تجمع شعر الرأس[4]، وهي حال من

(١) ينظر دلائل الإعجاز للشيخ الإمام عبدالقاهر الجرجاني ٩٩ – ١٠٣، تحقيق محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.

(٢) ينظر مقاييس اللغة (ك ب ش).

(٣) ينظر اللسان (ب ي ض).

(٤) ينظر مقاييس اللغة (ب ي ض).

(يضربون الكبش) تؤكد تميزه واستعداده، مما يشي بشجاعتهم وقوتهم، فهم لا يضربون إلا البطل المغوار القائد المجهز بآلات الحرب وأدواتها، مقبلا غير مدبر، وهذا ما يدل عليه قوله بعد: " على وجهِهِ منَ الدِّماءِ سَبَائِبُ)، وهي حال من (يبرق بيضه)[1]، وخص الوجه بالذكر؛ لأنه بطل مقبل، والذي يُضْرَبُ في رأسه مقبلا فالدم في وجهه، فضلا عن كونه أسجع للمضروب وأنكى[2].

و(السبائب) الطرائق، واحدتها سبيبة، وأسابيُّ الدم: طرائقه، قال يعقوب: الواحدة إسباءة، والأسابيُّ ألوان الدم، ويقال: إنه ما كان من أثر الدم إلى الطول، وإن كان الدم مثل فرسن البعير فهو الجَدِيَّة، والجمع جدايا، والبصيرة ما استدللت بها على الرَّمِيّة، والورق من الدم: الرّشُّ منه...، وقال أحمد: الجَدِيّة: الطريقة من الدم لها عَرْضٌ، فإذا استدَقَّتْ فهي إسباية، فإذا كانت مستديرة فهي ورقة، والبصيرة: القطعة من الدم تستدل بها على القتيل ليس لها حد تكون صغيرة وكبيرة[3].

٢٥ - بِجَأْوَاءَ يَنْفِي وِرْدُها سَرَعانَهَا ❖ كأَنَّ وَضِيحَ البَيْضِ فيها الكَوَاكِبُ

هذا البيت لم يرد في شرح المرزوقي والتبريزي للحماسة، وقد قال عنه أبو هلال العسكري: " إنه من أجود ما قيل في كثرة الجيش[4]"

---

(١) ينظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٧٢٧.

(٢) ينظر شرح الأنباري للمفضليات٤١٩، وشرح اختيارات المفضل للتبريزي٢/٩٣٦.

(٣) ينظر شرح الأنباري للمفضليات٤١٩.

(٤) انظر ديوان المعاني للإمام اللغوي الأديب أبي هلال العسكري٢/٦٨، دار الجيل بيروت، من دون.

والمعنى أي: بكتيبة كثيرة الدروع، كأن بريق الدروع فيها الكواكب، (ينفي سرعانها) المبادرون إلى ورود حياض الموت (وردَها) أي: من يرد بعدهم، ويمنعونهم من الازدحام معهم حتى يقضون وطرهم، أي: يتقدمون لا يضبطهم ماء واحد من كثرتهم، ولا يهابون شيئا[1]، على حد قول أوس بن حجر:

بِأَرْعَنَ مِثْلِ الطَّودِ غَيرِ أُشَابَةٍ ❖ تَنَاجَزَ أُولَاهُ وَلَمْ يَتَصَرَّمِ[2]

يريد ينفد أوله، ولا ينقضي آخره[3].

٤- من دلائل العزة وأدوات المنعة والقوة ومقوماتها لديهم أنهم يملكون عزائم قوية، وهمم عالية، حتى إذا قصرت سيوفهم وصلوها بخطاهم، ولهذا يظهر من عزهم وفخرهم ومجدهم في مجالس الملوك والعظماء ما يستحقون به التعجب من فعالهم، وذلك في الأبيات(٢٦ – ٢٨):

٢٦- وإِنْ قَصُرَتْ أَسيافُنا كانَ وَصْلُها ❖ خُطَانَا إِلى القَوْمِ الَّذِين نُضارِبُ

قال الأنباري نقلا عن ثعلب: " هذا البيت تتنازعه الأنصار، وقريش، وتغلب، وزعمت علماء الحجاز أنه لضرار بن الخطاب الفهري أحد بني محارب من قريش[4]".

---

(١) ينظر المعاني الكبير لابن قتيبة ٢٣٢/١، شرح الأنباري للمفضليات٤٢٠، وشرح اختيارات المفضل للتبريزي ٩٣٦/٢.

(٢) ديوان أوس بن حجر ١٢٠، بيروت ١٩٦٠م.

(٣) ينظر هامش شرح اختيارات المفضل للتبريزي٩٣٧/٢.

(٤) ينظر شرح الأنباري للمفضليات٤٢٠.

ومعناه أنه إذا ضاق مجال الحرب عن مضاربة الأقران بالسيوف خطونا إليهم، وجعلنا خطانا إلى المضروبين وصلا لها، حتى نصل إليهم فنضربهم[1]، وأقدمنا عليهم، ومددنا أبواعنا بضرب الهام متى عجزت السيوف، ولم تصل إليهم[2].

ومثله قول كعب بن مالك الأنصاري – رضي الله عنه – :

نَصِلُ السُّيُوفَ إِذَا قَصُرْنَ بِخَطْوِنَا ❖ قِدْمَاً وَنُلْحِقُهَا إِذَا لَمْ تَلْحَقِ [3]

وعلى طريقته قول بشامة بن حزن النهشلي :

إِذَا الكُمَاةُ تَنَحّوْا أَن يصِيبَهُمُ ❖ حَدُّ الظُّبَاتِ وصَلْنَاهَا بِأَيْدِيْنَا [4]

وأخذه مسلم بن الوليد وزاد عليه :

إِذَا قَصّرَ الرُّمْحُ لَمْ يَمْشِ الخُطَا عَدَدَا ❖ أَو عَرّدَ السّيْفُ لَمْ يَهْمُم بِتَعْرِيْدِ [5]

---

(١) ينظر زهر الأكم في الأمثال والحكم، اليوسي١/١٠٠، موقع الوراق الإلكتروني (http://www.alwarraq.com) .

(٢) ينظر شرح اختيارات المفضل للتبريزي ٢/٩٣٧ .

(٣) البيت في ديوانه٢٤٥، تحقيق سامي مكي العاني، الطبعة: الأولى، ١٣٨٦ه ١٩٦٦م، مطبعة المعارف بغداد، من قصيدة له يوم الخندق مطلعها:

من سرّه ضَرْبٌ يمعمع بعضه ❖بعضا كمعمعة الأباء المُحْرَق

وفي شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٧٢٨، البيان والتبيين٣/٢٦، وبدون نسبة في زهر الأكم في الأمثال والحكم لليوسي ١/١٠٠.

(٤) البيت له في ديوانه ١٥٩، تحقيق د/ سامي الدهان، الطبعة الثالثة، دار المعارف من دون، وفي خزانة الأدب للبغدادي٣/٢٤، ١٦٧المطبعة الأميرية ١٢٩٩، الكامل للمبرد ٩٨، ٩٩، شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٧٢٨.

(٥) ينظر صبح الأعشى في صناعة الإنشا للقلقشندي٢/٣٣٣، تحقيق د/ يوسف علي طويل، الطبعة الأولى، دار الفكر دمشق ١٩٨٧م، والمثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير ٢/٣٦٢، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٩٥م.

غير أن بيت الأخنس – في رأيي - أقواها جميعا ؛ لاصطفاء التعبير بـ (إنْ) التي جاءت على أصلها من إرادة الندرة والقلة، ومرجع هذا إلى أن متعلق الشرط عنده عزيز ونادر، فإن قومه أهل حرب وطعان، ومن ثم لا تنبوا سيوفهم ...، وهذا هو الأصل في (إنْ) فإنها تكون في موضع الشك في حدوث الشرط، وتوهمه وظنه[1].

بخلاف غيره فقد عبروا جميعهم بـ (إذا) التي تكون في المقطوع بوقوعه، غير المشكوك فيه، وهو ما يشي أن سيوفهم قد تنبوا عن مضاربها، أو تُعَرِّدُ عن ضريبتها، وأن رماحهم قد تَقْصُرُ، ومن ثم فهو أقل دلالة على الشجاعة، وأضعف في التعبير عنها.

وإيثار (كان وصلها) في الجواب في غاية البلاغة ؛ إذ هو يتلاقى مع قوله: (قَصُرَت) في الشرط، فما يقصُرُ يحتاج إلى ما يصله، ومن ثم فإنه يريد أن يقول: إن سيوفنا لا تقصر عن ضريبتها، وإن حدث ذلك على سبيل الندرة والعزة، وصلتها خطانا إلى أعدائنا، وإقدامنا وشدة بأسنا.

٢٧ - فلِلَّه قَوْمٌ مِثْلُ قَوْمِيَ سُوقَةً ❖ إِذَا اجتَمَعتْ عند الملوكِ العَصائِبُ

أي: إذا اجتمعت الطوائف من الناس عند الملوك فافتخروا، وذكروا مآثرهم فأي قوم قومي في ذلك الوقت[2]، إذ يظهر من عزهم وفخرهم في مجالس الملوك ما يُسْتَحَقُّ به التعجب منهم[3].

---

(١) ينظر: مفتاح العلوم للسكاكي٢٤٠ تحقيق نعيم زرزور، الطبعة الأولى، دار صادر بيروت من دون، والإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني ٥٣، وشروح التلخيص ٣٩/٢ وما بعدها.

(٢) ينظر شرح الأنباري للمفضليات ٤٢٠.

(٣) ينظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٧٢٨.

وقوله: (فلله قوم مثل قومي) تعجيب وتحضيض، أي: ناهيك بهم من قوم[1]، ونسبة القوم إلى الله تعالى تفخيم لشأنهم، وتعظيم لهم، و(سوقة) انتصب على الحال[2]، أي: لله هم من سوقة ما أعظم مقدارهم من السوقة إذا اجتمعت الناس وتفاخروا عند الملوك، والسوقة: مَن هم دون السادة[3].

وفي رواية المرزوقي والتبريزي في شرح الحماسة (عصابة) مكان (سوقة)، وهو ما يتلاقى مع كلمة (العصائب) في عجز البيت " إِذَا اجتَمَعتْ عند الملوكِ العَصائِبُ" .

غير أن سوقة في رواية المفضل أنسب بالمعنى، وأكثر اعتلاقا بحال الفخر، وأعلى كعبا في الدلالة على المبالغة فيه؛ لأنه إذا كانت السوقة منهم كذلك، فما بالنا بالسادة والقادة منهم؟ !، إنهم أدعى إذا فخروا بعزهم أن يأتوا بما لا يكاد يُصَدّق، لا بما يُتَعَجّبُ منه فحسب...

٢٨ - أَرَى كُلَّ قومٍ يَنْظُرُوْنَ إِلَيْهِمُ ❖ وتَقْصُرُ عمّا يَفْعَلُونَ الذَّوائبُ

هذا البيت لم يرد في رواية المرزوقي ولا التبريزي في شرح الحماسة، وهو - من وجهة نظري - تعليل لما ورد في سابقه من التعجيب من عزهم ومجدهم، فهم المقدمون عند السلاطين، والناس لهم تبع، ينظرون تَنَجُّزَهَم حاجاتهم وحاجات غيرهم، وأن السادة وإن عَزُّوا في أنفسهم فإنهم إذا حضروا معهم عجزوا عن بلوغ شأوهم، والوصول إلى

(١) ينظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٧٢٨.

(٢) ينظر شرح اختيارات المفضل للتبريزي ٩٣٨/٢ .

(٣) ينظر شرح الأنباري للمفضليات٤٢٠ ، وشرح اختيارات المفضل للتبريزي٩٣٨/٢ .

مكانتهم، ومن ثَمَّ فهم ينظرون إليهم إكبارا لهم، وتعجبا من عِزِّهم ومنعتهم، غير أنهم لا يستطيعون مجاراتهم، وتقصر السادة عن أفعالهم..[1].

٥- من دلائل العزة وأدوات المنعة والقوة ومقوماتها لديهم وصف عزهم وعظيم حشمتهم في قلوب من سواهم، وذلك في البيت (٢٩).

٢٩ - أَرَى كلَّ قومٍ قاربُوا قَيْدَ فَحْلِهِمْ ❖ ونحنُ خَلَعْنا قَيْدَهُ فَهْوَ سَارِبُ

وهو عود على ما بدأ به الفخر بقوة قومه وشجاعتهم وغلبتهم، وذلك انك إذا رأيت الناس يقيمون في مواضع مختصة بهم، ولا يجترئون على النقلة منها إلى غيرها خوفا من الغارة عليهم، ويقيدون فحولهم تقييدا مقاربا، ويحفظون مراعيها حفظا ملاحظا، مخافة أن تَسْرُب في المرتع، وتبعد عن المَجْمَع، وتتبعها الإناث فتقرب من المغير عليه، وتمكن الطامع منها، فنحن لعزنا، وعظيم حشمتنا في قلوب غيرنا نأخذ من الأرض ما نريد، ونُخَلِّي الفحولة، ولا نقيدها، فهي تذهب في الأرض، وتسرح حيث شاءت، لا يتجاسر أحد على التعرض لها، فهي وإن أطلقت مراعيها محمية، وسروبها آمنة؛ لأن عزّنا يحميها، ويذب عنها، ويقصر الأيدي دونها[2].

---

(١) ينظر شرح الأنباري للمفضليات٤٢١، وشرح اختيارات المفضل للتبريزي٢/٩٣٨.

(٢) ينظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي٧٢٩، ٧٢٨، والتبريزي٢/١٢٦، وشرح اختيارات المفضل للتبريزي٢/٩٣٩.

وخـص الفحـل ؛ لأن سـائر الإبـل تتبعـه ، ويجـوز أن يـراد بالفحـل الرئيس ، والمعنى أن كل قوم لا يبعدون عن رئيسهم خوفا من الأعداء ، أما نحن فلا نخاف الأعداء ؛ لأنه لا يجسر علينا لعزتنا أحد[1].

* * *

(١) ينظر شرح ديوان الحماسة للتبريزي ١٢٦ .

الخاتمة

حملت هذه الوريقات شيئا من الدراسة العربية لبيان من شعرها المعجب، يقينا أن معايشة نتاج المفلقين من شعراء هذا اللسان وتحليله على أسس منهج النظم عند شيوخ هذا العلم الشريف - من أهل العربية - يهدي إلى نتائج تساعد في فقهه وتذوقه .

- بين البحث كيف انتظمت القصيدة في سلك واحد يجمعه غرضها الذي ألمح إليه في مطلعها، وأكدته نهايتها، والذي سرى في كل جزئياتها، وكيف تلاءم مطلعُها مع مقصدها، وكيف عاد آخرها على أولها، فجاءت نهايتها ناطقة بما به وله بدأت.
- بين البحث كيف تناسلت معاني القصيدة وتفرعت أفكارها وأبياتها من معنى واحد، فجاءت وحدة متكاملة مترابطة، تمتد وتنمو ولا تبعد عن الأصل الذي يربط أجزاءها ويقوم بناءها ؛ إذ هي كلها في بيان عزتهم ومنعتهم....، وإن قام ذلك على المقارنة بين قبائل معد الذين اتخذ كل منهم من موقعه حاجزا وحصنا، وبين قومه المفضون المصحرون الذين لا يحتجزون بشيء، ولا يحتمون بمانع ؛ إبلاغا في إظهار عزهم ومنعتهم.
- بين البحث دقة الأخنس في اختيار ألفاظه القريبة من حاله وبنائه، فتناغمت وتناسقت على نهج يسير في مجرى المعنى الذي انبثقت منه القصيدة، واتسمت بالسهولة، والبعد عن الغريب المتكلف الذي يكد السمع، أو يعكِّر الصفو، وهو ما يتناسب ومعاني الفخر.

- نبه البحث إلى الفروق الموجودة بين الروايات المتعددة في القصيدة مرجحا ما يتناسب وبناءها ويقوي مرادها .
- أثبت التحليل دقة نظم القصيدة، وترابط أجزائها، وتنوع بنائها وأساليبها وتآزرها في كشف مكنونات نفس قائلها، والإبانة عن مرادها.

سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك، لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه، عدد خلقه، وزنة عرشه، ورضاء نفسه، ومداد كلماته، والحمد لله رب العالمين .

* * *

ثبت بأهم المصادر والمراجع.

- أدب الخواص(فصل في ذكر اشتقاق العرب) للوزير المغربي، موقع الوراق الإلكتروني (http://www.alwarraq.com) .
- أسس التحليل البلاغي في التراث العربي أد/علي عبدالحميد أحمد عيسى ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م.
- الاشتقاق: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد.
- أشعار العامريين الجاهليين د/ عبدالكريم يعقوب، دار الحوار اللاذقية ١٩٨٢م.
- الأعلام خير الدين الزركلي، طبع دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، الطبعة الخامسة عشرة ٢٠٠٢م.
- الانتماء في الشعر الجاهلي د/ فاروق أحمد أسليم، من منشورات اتحاد الكتاب العرب ١٩٩٨م.
- الأنوار ومحاسن الأشعار للشمشاطي، موقع الوراق الإلكتروني (http://www.alwarraq.com) الشاملة.
- البحث البلاغي بين النظرية والتطبيق أ د/علي عبدالحميد أحمد عيسى الطبعة: الثانية - ٢٠٠٨- ٢٠٠٩م
- تراجم شعراء الموسوعة الشعرية، مصدر الكتاب: (http://www.cultural.org.ae) (الشاملة)
- التصوير البياني دراسة تحليلية لمسائل البيان أ د أبو موسى الطبعة: الثانية١٤٠٠ه- ١٩٨٠م مكتبة وهبة.
- تهذيب اللغة: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، طبع دار إحياء التراث العربي- بيروت الطبعة: الأولى٢٠٠١م.

- جمهرة اللغة: ابن دريد، تحقيق د/ رمزي منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.
- خزانة الأدب للبغدادي، المطبعة الأميرية ١٢٩٩، ومطبعة بولاق ١٢٩٩ هـ.
- ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، قدم له راجي الأسمر، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي بيروت ١٤١٤ه ١٩٩٤م.
- ديوان الحطيئة بشرح ابن السكيت والسكري والسجستاني، تحقيق نعمان أمين طه، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، من دون.
- ديوان امرئ القيس، ضبطه وصححه الأستاذ مصطفى عبدالشافي، الطبعة: الخامسة، ٢٠٠٤- ١٤٢٥هـ، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان.
- ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي، قدم له وشرحه مجيد طراد، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥/١٩٩٤م.
- ديوان خداش بن زهير العامري صنعه يحيى الجبوري، مطبوعات مجمع اللغة العربية – دمشق ١٤٠٦ه ١٩٨٦م.
- ديوان رؤبة بن العجاج، اعتنى بتصحيحه وترتيبه وليم بن الورد البروسي، دار ابن قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع/ الكويت.
- ديوان علقمة بشرح الأعلم الشنتمري، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه الدكتور حنا نصر الحتي، الطبعة: الأولى، دار الكتاب العربي بيروت، ١٤١٤ه / ١٩٩٢م.
- ديوان عمرو بن شأس الأسدي، د/ يحيى الجبوري، مطبعة الآداب، النجف الأشرف ١٩٧٦م.

- ديوان عمرو بن كلثوم التغلبي، د/ علي أبو زيد، دار سعد، دمشق ١٩٩١م.
- ديوان كعب بن مالك الأنصاري، تحقيق سامي مكي العاني، الطبعة: الأولى، ١٣٨٦ه ١٩٦٦م، مطبعة المعارف، بغداد.
- ديوان المرقشين، تحقيق كارين صادر، الطبعة الأولى، دار صادر بيروت١٩٩٨م.
- ديوان المعاني للإمام اللغوي الأديب أبي هلال العسكري، دار الجيل بيروت، من دون.
- ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الثانية، دار المعارف – القاهرة – من دون.
- ديوان مسلم بن الوليد، تحقيق د/ سامي الدهان، الطبعة الثالثة، دار المعارف من دون.
- ديوان النمر بن تولب العكلي، تحقيق د/ محمد نبيل طريفي، الطبعة: الأولى، دار صادر بيروت، ٢٠٠٠م.
- ديوان الهذليين، دار الكتب ١٣٦٩هـ .
- زهر الأكم في الأمثال والحكم، اليوسي، موقع الوراق الإلكتروني (http://www.alwarraq.com) .
- شذرات الذهب دراسة عربية في بيان القرآن الكريم أ.د محمود توفيق محمد سعد الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ، مطبعة الوفاء – شبين الكوم.
- شرح اختيارات المفضل للخطيب التبريزي، صنعه د فخر الدين قباوة الطبعة: الثانية، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- شرح ديوان الحماسة للتبريزي، طبع عالم الكتب بيروت من دون..

- شرح ديوان الحماسة للمرزوقي نشره أحمد أمين/عبدالسلام هارون- طبع دار الجيل– بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ_١٩٩١م.
- شعر سلمة بن الخرشب الأنماري جمع وتحقيق ودراسة، للباحثين عبدالله عمر شحادة، وليلى توفيق العمري، بحث منشور في مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية المجلد ٤٢، العدد ٣، لعام ٢٠١٥م.
- صبح الأعشى في صناعة الإنشا للقلقشندي، تحقيق د/ يوسف علي طويل، الطبعة الأولى، دار الفكر دمشق ١٩٨٧م.
- الفرسان وأشعار الشجعان ابن هذيل، موقع الوراق الإلكتروني (http://www.alwarraq.com)
- في تاريخ الأدب الجاهلي، دراسة وتحقيق: د علي الجندي الناشر: مكتبة دار التراث طبعة دار التراث الأول ١٤١٢هـ - ١٩٩١م
- القاموس المحيط للفيروزآبادي.
- لسان العرب لابن منظور .
- المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء الآمدي، موقع الوراق الإلكتروني: http://www.alwarraq.com .
- المبهج لابن حسني، موقع الوراق الإلكتروني: (http://www.alwarraq.com).
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٩٥م.
- مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، طبعة جديدة ١٤١٥ه - ١٩٩٥م (الشاملة).

- مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجابي، الطبعة: الأولى ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، مكتبة وهبة.
- المعاني الكبير لابن قتيبة الدينوري، موقع الوراق الإلكتروني (http://www.alwarraq.com).
- معجم البلدان: ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله، طبع دار الفكر – بيروت، من دون.
- معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، الطبعة: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، مصدر الكتاب (موقع صيد الفوائد الإلكتروني).
- مفتاح العلوم للسكاكي تحقيق نعيم زرزور، الطبعة الأولى، دار صادر بيروت بدون.
- المفضليات للمفضل الضَّبِّي (أبو العباس المفضل بن محمد الضبي) بشرح أبي محمد القاسم بن محمد بن بشار الأنباري، تحقيق كارلوس يعقوب لايل، مطبعة الآباء اليسوعيين – بيروت – ١٩٢٠م.
- من أساليب القرآن المجاز العقلي د عبدالرازق محمد فضل، مطبعة التركي من دون.

المصادر والمراجع باللغة اللاتينية.

- Adab El - khwas llwzeer Almgrby Mwkeh alwarraq alalktrony.
- Asos Althlel Alblagy fe Altrath Alaraby Dr-Ali abdelhmed Ahmed Esa.
- Al- eshtqaq: Abo Bakr Mohamed bn Alhassan bn doreid.

- Ashar Alaamreyin Algahleyin- D Abdelkreym yaqoob- Dar Alelm Llmlaeyin Allathqyah ١٩٨٢.
- Al - aalam hkayr alden Alzrekly- tabaa Dar Alelm Llmlaeyin- bayrot – Lobnan_ Altabaa Alkhamsah Ashra ٢٠٠٢.
- Al - antma fi Alsher Algahly D faroq Ahmed Asleem- men Manshorat Etthad Elkttab Alarab ١٩٩٨.
- Al - anwar wmhassen Alashaar Llshamahaty- mawqa alwarraq Alalktrony(Alshamla).
- Al - bhth Alblaqy Bain Alnthreia w Altatbeq Dr-Ali abdelhmed Ahmed Esa Altabaa (٢) ٢٠٠٨ - ٢٠٠٩.
- Tragom shoara Almawsoaa Alsherey - http://www.cultural.org.ae
- Al - taswer Albayany Drasah tahleleah Lmsaeel Albayan A.D Abo mosa- Altabaa (٢) ١٤٠٠- ١٩٨٠- laktbat wahbah.
- Tahtheb Alloqah Abo Mansor Mohamed Bn Ahmed Alazhary –Tahqeq Mohamed Awad Moraeb TabaDar Ehyaa Eltorath Alaraby – Bayrot –Altaba (١) ٢٠٠١.
- Jamhrat Alloqaa Abn Doreid Taheqe D. ramzy Albalabky - Dar Alelm Llmlaeyin- bayrot – Lobnan_ Altabaa (١) ١٩٨٧.

- Khzanat Eladab Llbagdady- Almatbaa Alamereiya ١٢٩٩- wa wmatbaa boolaq ١٢٩٩.
- Abi Tammam Bsharh Elkhteeb Eltbreizy – qaddam Lh Rajy Elasmar- Altabaa (٢) Dar Elktab Elaraby BayrooT ١٤١٤ h ١٩٩٤ m.
- Dewan Alhotaiaa Bsharh Abn Elsekkeet walsokkry welsegestany- tahqeq Noman Ameen Taha – matbaat mostafa elbaby Elhalaby Bmasr Mn Duon.
- Dewan Emree Elqees Dabath Wsahhah Mostafa Elbaby Elhalaby Eltabaa Elkhamsa ٢٠٠٤- ١٤٣٥ – Manshuorat Mohamed Ali Baidwn Dar Elktb Elalmeyiah Baeirot – Lobnan.
- Dewan Beshr Bn Abi khazem Elasady Qadam Lh Wsharh Mgeed Traad Dar Elaraby Baeirot Eltabaa (١) ١٤١٥- ١٩٩٤.
- Dewan Khdash Bn Zoheer Elaamry Sanah Yahya Elgabbory Matbuoaat Mogammaa Allgaa Elarabeyih Demashq ١٤٠٦ – ١٩٨٦.
- Dewan roobah Bn Elaggag Eetana Btasheehh Wtarteebh Wleyam Bn Elward Elbroosy Dar Ebn Qotaibaah Lltebaah Walnashr Waltawzee – Alkowyet.

- Dewan Alqama Bshah Elaalam Elshantmry Qaddam Lh Wwadaa Hawmshah Wfaharesah D. Hanna Nassr Elhety Dar Elaraby Baeirot ١٤١٤- ١٩٩٢.
- Dewan Aamro Bn shaas Elasady D. yahya Elgabbory Matbaat Elaadab Elnagaf Elashraf ١٩٧٦.
- Dewan Aamro Bn Kalthuom Eltaqlbi D. Ali Abo zeed Dar saad Dmeshq ١٩٩١.
- Dewan Kaab Bn Malek Elanssary Tahqeq Samy Mekky Elaany Altabaah (١) ١٣٨٦- ١٩٦٦ Matbaat Elmaaref Bagdad.
- Dewan Elmoraqqeshayn Taqeq Kareen Sader Eltabaah (١) Dar Sader Bayrot ١٩٩٨.
- Dewan Elmaany – Aby Hlaal Elaskry Dar Elgeel Bayrot Mn Don.
- Dewan Elnnabggah Elthobyany Tahqeq Mohamed Abo Elfadl Abraheem Eltabaah (٢) Dar Elmaarf Elqahrah Mn Don.
- Dewan Moslem Bn Elwaleed Tahqeq D. Samy Eldahan Eltabaah (٣) Dar Elmaaref Mn Don.
- Dewan Elnamer Bn Tawlab Elaokly Tahqeq D. Mohaed Nabeel Toreyfy Eltabaah (١) Dar Sader Baeirwot ٢٠٠٠.
- Dewan Elhozaleyin Dar Elkotob ١٣٦٩.

- Zohr Elakam Fe Elamehal Welhekam Elyuosy http://www.alwarraq.com.
- Shatharat El –thahab Drash Arabyiah Fe Bayan Al –qoraan El – kareim A.D mahmod Tawfeq saad Eltabaah (١) ١٤٢٢ Matbaat Alwfaa – Shbeen El – koom.
- Sharh Akhtyarat El – mofadal Llkhateyb El – breezy Sanaah Fakhr El – deen Qbawah Eltabaah (٢) Dar El – ktb El – almeyh Baroot – Lobnan ١٤٠٧ – ١٩٨٧.
- Sharh Diwan El – hamasah Tabaa Aalam El – ktb Baroot Mn Doon
- Sharh Diwan El – hamasah Llmarzoqy Nashrh Ahmed Ameen- AbdEl- salam Haroon –Tabaa Dar El – geel Baroot El – tabaa (١) ١٤١١- ١٩٩١.
- Sher Salamh Bn Elkhrshab El – Anmary Gamaa w Tahqeq WDrast Llbahthein Abd Allah Omar Shhadah W Laylah Tawfeeq El – omry Bahth Mnshoor Fe Magallt Drasat El – olom El – ensaneyih W El - agtmaeyiah El – mogallad (٤٢) El – adad(٣) Laam ٢٠١٥.
- Sobh El – aasha Fe Senaat El – ensha Ll – qalqashndy Tahqeq D. Yosef Ali El – taweel El – Tabaa(١) Dar El – fekr Demeshq ١٩٨٧.

- Al – firsan W Ashaar El – shogaan Ebn Hozeil.alwarraq.com
- Fe Tareekh El-adab El- gahly Drasah W Tahqeq D. Ali El-gendy Maktabat Dar El- torath Tabaa Dar El- torath El-awal ١٤١٢ – ١٩٩١.
- Al- qamoos El – moheit Llfayrozaabady.
- Lsaan El – rab Lebn Manthoor.
- Al – motalf W El- mokhtalef Fe Asmaa El – shoaraa El-aamdy alwarraq.com.
- AL- mobheg Lebn Genny alwarraq.com.
- Al – mathal El – saeer Fe Adab El - katb W Elshaeer Lebn El – atheer Tahqeq Mohamed Mohey El- deen Abdelhameed El – maktabahEl – aasreyah Bayroot ١٩٩٥.
- Mokhtar El –sahah Mohamed Ben Aby Bakr El- razy Tahqeq Mahmood Khater Maktabat Lobnan Nashroon Bayroot Tabaa Gdedah ١٤١٥ – ١٩٩٥(El- shamlah).
- Madkhal Ela Ktabay Abdel-qaher El-gorgany Eltaba (١) ١٤١٨- ١٩٩٨ Maktbat Wahbah.
- El- many El- kabeer Lebn Qotaybah El- daynawry El-warraq. Com.

- Mogaam El-boldan yaqoot Elhamawy Tabee Dar Elfekr Bayroot Men Doon.
- Maqaeyys El- logaa Ebn Eares Tahqeq Abd El- salam Haroon Dar El- Fekr El- Tabaa (١) ١٣٩٩- ١٩٧٩ Masdar El-ketab (Mawqea Saeyd El- fawaeeed El- Elktroony)
- Moftaah El- oloom Llsakaky Tahqeq Naeem Zazoor El-tabaa(١) Dar saader Bayroot Bdoon.
- El- Mofadleyat Llmofaddal El- dabby Bsharh El- Anbary Tahqeq Karlos yaqoob Laeyl Mabaat El- Aabaa El-yasooeyyn Bayroot ١٩٢٠.
- Men Asaleeb El- Qoraan El- Mgaaz El- Aqly D- Abdelrazeq Mohamed Fadl Matbaat El- Torkey Men Doon.

❊ ❊ ❊

34. Fadhel, A. (n.d.). Min asaleeb alQuran almajaz al'aqli. MaTba'at Alturki.
35. Fi tareekh aladab aljahili. (1991). A. Aljundi (Ed.). Dar Alturath.
36. Ibn Duraid, A. (n.d.). Aleshteqaq. (n.p.).
37. Ibn Duraid. (1987). Jamharat alughah. R.Alba'labki (Ed.).Beirut: Dar Alelm li almalayeen.
38. Ibn Huthail. (n.d.). Hiliat alfursan wa she'ar alshuj'an. Rerieved from http://www.alwarraq.com
39. Ibn Jini. (n.d.). Almubhej. Retrieved from http://www.alwarraq.com
40. Ibn Mandhour. (n.d.). Lisan alarab.(n.p.).
41. Ibn Zakaria.(1979). Mu'jam maqayees allughah. A. Haroon (Ed.). Dar Alfikr.
42. Isa, A. (2008). Usus altaHleel albalaghi fi alturath alarabi. (n.p.).
43. Isa, A. (2009). AlbaHth albalaghi bayn alnadhariat wa altaTbeeq (2nd ed.). (n.p.).
44. Khezanat aladab albaghdadi. (1299). AlmaTba'at Alamiriah & MaTba'at Bulaq.
45. Madkhal ila kitabi Abdulqaher Aljarjani.(1998). Maktabat Wahbah.
46. Sa`ad, M. (1422). Shatharat althahab derasah arabiah fi bayan alQuran alkareem. Shibin El Kom: MaTba'at Alwafa'.
47. SharH diwan alHamasah li Almarzuqi. (1991). A.Haroon (Ed.). Beirut: Dar Aljeel.
48. SharH diwan alHamasah li Altabrizi. (n.d.). `AlamAlkutub.
49. She`r Salamah Ibn Alkharshab Alanmari. (2015). A. ShaHHaadah & L.Alamri (Ed.). Journal of Studies of Social and Human Sciences, 42 (3).
50. Tarajem shu'ra' almawsu'ah alshe'riah. Retrieved from http://www.cultural.org.ae
51. Ya'qoob, A. (1982). Ash'ar alamerieen aljahlieen. Latakia: Dar AlHewar.

* * *

17. Alyusi. (n.d.). Zahr alakam fi alamthal wa alHikam. Retrieved from http://www.alwarraq.com
18. Alzarkali, KH. (2002). Ala'lam (5th ed.). Beirut: Dar Alelm li almalayeen.
19. Asleem,F. (1998). Alentema' fi alshe'r aljahli. Arab Writeers Union.
20. Bin Alatheer.(1995). Almathal alsaer fi adab alkatib wa alsha`er. M. Abdulhameed. Beirut: Almaktabah AlaSryah.
21. Diwan Abi Tammambi SharH alkhaTeeb Altabrizi (2nd ed.). (1994). R. Alasmar (Ed.). Beirut: Dar Alkitab Alarabi.
22. Diwan Alhathlieen (1369). Dar Alkutub.
23. Diwan AlhuTayat bi sharH Bin Alsakeet wa Alsukri wa Alsajistani.(n.d.). N. Taha (Ed.). MaTba'at MuSTafa Albabi Alhalabi wa Awladuh.
24. Diwan Almurqasheen. (1998). K.Sader (Ed.). Beirut: Dar Sader.
25. Diwan Alnabighah Althubiani (2nd ed.). (n.d.). M. Ibrahim (Ed.). Cairo: Dar Alma'arif.
26. Diwan Alnimr Ibn Tawlab Alalki. (2000). M.Tarifi (Ed.). Beirut: Dar Sader.
27. Diwan Alqamah bi sharH Ala'lamAlshantamri. (1992). H. AlHiti (Ed.). Beirut: Dar Alkitab Alarabi.
28. Diwan Bishr Ibn Abi Khazem Alasadi.(1994). M.Terad (Ed.). Beirut: Dar Alkitab Alarabi.
29. Diwan Emru' Alqays (5th ed.). (2004). M.Abdulshafi (Ed.). Beirut: Dar Alkutub Alelmyah.
30. Diwan Ka'ab Ibn Malik AlanSari.(1966). M. Alani (Ed.). Baghdad:MaTba'at Alma'arif.
31. Diwan Khudash Ibn Zuhair Alamiri. (1986). Y.Aljabori (Ed.). Publication of the Academy of Arabic Language.
32. Diwan Muslim Ibn Alwaleed (3rd ed.). S.Alddahhan (Ed.). Dar Alma'arif.
33. Diwan Ruaiah Ibn Alajaj. (n.d.). W.Albarusi (Ed.). Kuwait: Dar Ibn Qutaibah for Pubication and Distribution.

List of References:

1. Abo Zaid, A. (1991). Diwan Amro Ibn Kulthoom Altaghlubi. Damascus: Dar Sa'ad.
2. Abu Musa. (1980). AltaSweer albayani derasah taHleeliah li masael albayan (2nd ed.). Maktabat Wahbah.
3. Adab AlkhwaS (FaSl fi thikr ishteqaq alarab) li alwazeer Almaghribi, Retrieved from http://www.alwarraq.com
4. Alamdi.(n.d.). Almu'talef wa almukhtalef fi asma'alshu'ra'. Retrieved from http://www.alwarraq.com
5. Alaskari, A.(n.d.). Diwan alma'ani. Beirut: Dar Aljeel.
6. Alazhari, M. (2001). Tahrheeb alughah. M. Mur'eb (Ed.). Beirut: Dar IHya' Alturath Alarabi.
7. Aldainwri, I. (n.d.). Alma'ani alkabeer. Retrieved from http://www.alwarraq.com
8. Aldhabbi, A. (1920). Almufadhlyat. A. Alanbari (Ed.). K. Layel (Ed.). Beirut: MaTba'at Alaba' Alyusu'eyeen.
9. Alfayrooz Abadi. (n.d.). Alqamoos almuHeeT. (n.p.).
10. AlHamawi, Y.(n.d.). Mu'jam albuldan. Beirut: Dar Alfikr.
11. Aljabbori, Y. (1976). Diwan Amro Ibn Shas Alasdi.Najaf: MaTba'at Aladab.
12. Alqalqadhandi. (1987). SubH Ala'sha fi Sena'at alensha'. Y.Taweel (Ed.).Damascus: Dar Alfikr.
13. Alrazi, M. (1995). Mukhtar alSiHaH. M.KhaTer (Ed.). Beirut: Maktabat Lubnan Nasheroon.
14. AlshemshaTi. (n.d.). Alanwar wamaHasen alash'ar. Retrieved from http://www.alwarraq.com
15. Alsikaki.(n.d.). MiftaH aluloom. N. Zarzoor (Ed.). Beirut: Dar Sader.
16. Altabrizi, A. (1987). SharH ekhtiarat almufadhdhal (2nd ed.). F. Qabawah (Ed.). Beirut: Dar Alkutub Alelmyah.

The "b" Rhymed Verse by Al-Akhnas Ibn Shehab Al-Taglubi Opening with "Faman yaku amsa fi biladen muqamahu" (he who becomes a dweller of the place he settles in) Analytical and Rhetorical Study

Dr. Abdulhadi Ahmad Sayed Abdulal
Department of Arabic Language and Literature
College of Arts and literature
University of Hail

Dr.

Abstract:

Familiarity with the linguistic product of creative Arab literary and linguistic minds and its rhetorical analysis is, nowadays, the natural approach to rhetorical study and research, as the traditional rule inventory available to old scholars has left very little room for addition in this field.

It is also the most appropriate approach in monitoring language properties and detecting hidden meanings behind the words, images and style of the author. Exploring the above is in fact diving into the creative mind, heart and conscience penned by the author in his own language which is intertwined with the self. The language carries his hopes, pains and entire feelings.

For this reason, this study seeks to analyse the poem of Al-Akhnas rhetorically; to learn his unique style of construction, then to reveal the hidden meanings of this poem and study appropriateness in its texture comparing the actual and potential realization of the verse on the one hand, and comparing between the verse and other verses on the other.

III. Documentation:

1. Footnotes should be placed in the footer area of each page respectively..

2. Sources and references must be listed at the end.

3. Sample images of the verified/edited manuscript should be inserted in their respective areas.

4 - Clear pictures and graphs that are related to the research should be included in appendices.

IV. In case the author is dead, the date of his death, in Hijri calendar, is used after his name in the main body ofthe research.

V. Foreign names of authors are transliterated in Arabic script followed by Latin characters between brackets. Full names are used for the first time the name is cited in the paper.

VI: Submitted articles for publication in the journal are refereed by two reviewers, at least.

VII. The modified articlesshould be returned on a CD-ROM or via e-mail to the journal.

VIII. Rejected articleswill not be returned to authors.

IX. Authors are given two copies of the journal and fifteen reprints of their article.

Address of the Journal:

All correspondence should be sent to the editor of the Journal of Arabic Studies:

Riyadh,11432 P.O. Box 5701
Tel: 2582051 - Fax 2590261
www. imamu.edu.sa
E.mail: arabicjournal@imamu.edu.sa

Criteria of Publishing

The Journal of Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University for Arabic Studies is a peer reviewed journal published by the Deanship of Scientific Research on UniversityCampus.It publishes scientific research according to the following regulations:

I.Acceptance Criteria:

1. Originality, innovation, academic rigor, research methodology and logical orientation.
2. Complying with the established research approaches, tools and methodologies in the respective disciplines.
3. Accurate documentation.
4. Language accuracy.
5. Previously published submissions are not allowed.
6. Submissions must not be extracted from a paper, a thesis/dissertation, or a book by the author or anyone else.

II.Submission Guidelines:

1. The author should write a letter showing his interest to publish the work, coupled with a short CV and a confirmation that the author owns the intellectual property of the work entirely and that he will not publish the work without a written agreement from the editorial board.

2. Submissions must not exceed 50 pages (A4).

3. Submissions are typed in Traditional Arabic, in 17-font size for the main text, and 14-font size for footnotes, with single line spacing.

4. A hard copy and soft copy must be submitted with an attached abstract in Arabic and English that does not exceed 200 words or one page.

Editor –in- Chief

Prof. Sa`ad Abdulaziz Maslouh
Professor -Department of Arabic Language–College of Arts
Kuwait University

Prof. Abdulaziz Ibn Saleh Al-Ammar
Professor of Rhetoric, Criticism and Approach to Islamic Literature –College of Arabic Language-Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Prof. Abdulkareem Ibn Ali Awfi
Professor of Arabic Language and Literature - College of Humanities-King Khalid University

Prof. Abdullah SaleemAl-Rasheed
Professor, Department of Literature, College of Arabic Language

Prof. Muhammad Muhammad Abu Musa
Professor -Department of Rhetoric and Criticism –Faculty of Arabic Language- Al-Azhar University

Prof. Muhammad Ibn Nafi` Al-Enizi
Professor -Department of Applied Linguistics –Arabic Language Teaching Institute-Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Dr. HishamAbdulaziz Mohammed Al-Sharqawy
Secretary Editor of the Journal of Arabic Studies, Deanship of Scientific Research

Chief Administrator

H.E. Prof. Sulaiman Abdullah Aba Al-khail
Rector of the University

Deputy Chief Administrator Editor –in- Chief
Dr. Mahmoud Ibn Sulaiman Almahmoud
Vice Rector for Graduate Studies and Scientific Research

Editor –in- Chief
Dr. AbdulrahmanAbdulaziz Al-Muqbel
Dean of Scientific Research

Managing Editor
Prof. Ahmed Ibn Mohamed Abdallah Hazzazi
Vice-dean, Deanship of Scientific Research and publishing