الجمـــهوريـــة الجزائـــريـــة الديـــمقراطيـــة الشعبيـــة
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي
الشعبة: دراسات لغوية

تخصص: اللغة والدراسات القرآنية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في العلوم

موسومة:

توجيه القراءات القرآنية عند البلاغيين
- الكشاف للزمخشري أنموذجا -

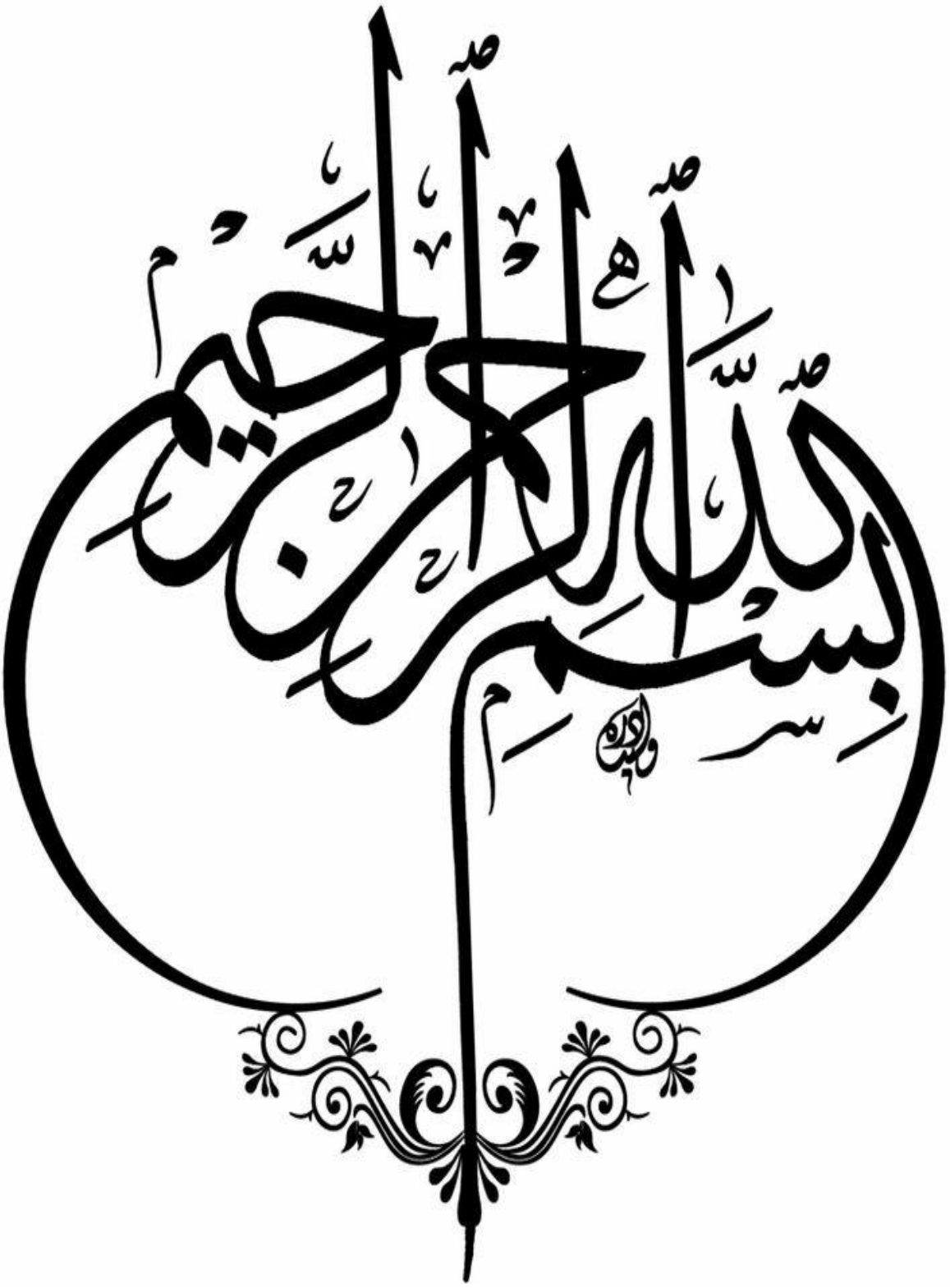
إعداد الطالبة:
عصماني مختارية

إشراف الأستاذ:
أ.د. عبد الجليل مصطفاوي

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د. أحمد قريش	أستاذ التعليم العالي	جامعـــة تلمســـان	رئيسا
أ.د. عبد الجليل مصطفاوي	أستاذ التعليم العالي	جامعـــة تلمســـان	مشرفا
د وهيبة بن حدو	أستاذة محاضرة "أ"	جامعـــة تلمســـان	عضوا
أ.د. فاطمة الصغير	أستاذة التعليم العالي	المركز الجامعي مغنية	عضوا
د. وهيبة وهيب	أستاذة محاضرة "أ"	المركز الجامعي مغنية	عضوا
أ.د. أمينة طيبي	أستاذة التعليم العالي	جامعـــة سيدي بلعباس	عضوا

السنة الجامعية: 1442-1443هـ/2021-2022م


بسم الله الرحمن الرحيم

عن أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إنّما الأعمال بالنيات، وإنّما لكلّ امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله؛ فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه" .

رواه البخاري ومسلم.

شكر وتقدير

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا ، وبيّن لنا فيه معنى الاستقامة ولم يتركنا لهوى النفس وقصور العقل ، فله الحمد حمدا كثيرا مباركا فيه كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه ، وعلى نبيّه الحبيب المصطفى الهادي الأمين أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

ربّ أوزعني أن أشكرك وأشكر عبادك الذين أكرموني بنبل أخلاقهم وجزالة عطائهم فلم يبخلوا عليّ بعزيز ولا نفيس وغمروني برحابة وسعة صدورهم ، فلم يبدوا لي ما أكره وأبغض ، فلأستاذي الكريم الأستاذ الدكتور مصطفاوي عبد الجليل جزيل الشكر وكل الامتنان فقد كان سببا في إتمام هذا البحث واكتماله.وأشكر أستاذي الدكتور خير الدين سيب لإنشائه هذه الشعبة المباركة التي انتميت إليها "شعبة اللغة والدراسات القرآنية" فجزاهما الله عنّي خير الجزاء وأنزلهما منزلة عالية كما يحبّان ويرجوان.

وأشكر جلّ أساتذتي الكرام "أساتذة قسم الأدب واللغة" من علّموني أن أقدّر اللغة العربية وأبذل الوقت والجهد والعمر في سبيل خدمتها ، فلهم جميعا بلا استثناء كل الامتنان وجزاهم الله عنّي خير الجزاء ورفعهم إلى الدرجة التي يأملونها ويشتهونها .

وفي الأخير أشكر كل عائلتي على تحمّلها معي عناء هذا العمل ، ولكلّ من أسدى إليّ خدمة وسهّل لي صعبا عظيم الشكر والامتنان.

وأرجو من الله العليّ أن يرزقهم ما لا يخطر على قلب بشر.

إهداء

إلى من تجرّع مرارة الكأس ليسقيني قطرة حبّ. . . . إلى من كلّت أنامله ليقدّم لنا

لحظة سعادة. . .إلى من حصد الأشواك عن دربي ليمهّد لي طريق العلم

والمعرفة. . . إلى القلب الكبير والدي رحمه الله برحمته الواسعة

إلى من أرضعتني الحبّ والحنان. . . إلى رمز الحبّ وبلسم الشفاه. . . إلى القلب

الناصع بالبياض والصفاء. . . إلى روحك الطاهرة والدتي الغالية.

إلى القلوب الصافية والنفوس الرقيقة والبريئة التي أحاطت حياتي بالدفء

والسعادة.

إليهم جميعا أهدي ثمرة هذا العمل

عصماني مختار رانية

مقدمة

الحمد لله جلّ ثناؤه، تباركت صفاته وأسماؤه، أنزل الكتاب هداية للعالمين إلى يوم الدين، وإعجازا للثقلين غير مدافعين ولا معاجزين، وتبيانا لكلّ شيء إلى أبد الآبدين.

والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، لم ينطق عن الهوى، وما كان على الغيب بضنين، بلّغ الرسالة الشاملة، وأدّى الأمانة الكاملة، لم ينقص من القرآن حرفا، و لم يغمض من بيان الذكر طرفاً.

أما بعد:

كان من حكمة الله تعالى وتيسيره على الأمة، أن رخّص قراءة كتابه العزيز على سبعة أحرف كلها شاف كاف، وكان من نتيجة ذلك هذه القراءات المتواترة التي حفظها لنا الأئمة الثقات، وقيّض للاهتمام بها كوكبة من العلماء عنوا بنقلها والتثبت بروايتها، كما عنوا بتوجيهها والاحتجاج لها أو بها كلّ بحسب متّجهه ومنـــزعه، فاتخذ منها اللغوي شاهدا على قاعدته أو حجة لمذهبه، واعتضد بها الفقهاء في استنباط الأحكام أو في ترجيح حكم على آخر، وتوسّل المتكلم ببعض وجوهها في إثبات مذهبه أو في ردّ مذهب غيره، وكانت وسيلتهم جميعا إلى ذلك هي التحليل النحوي لعناصرها، وبزغ من خلال هذه الاتجاهات في التوجيه توجيه آخر كان يعنى بالبحث في معانيها وتلمس الأوجه البلاغية المترتبة على تغايرها واختلافها، غير أنّ هذا الاتجاه لم يأخذ حظه الوافر من العناية والاهتمام والإفراد بالبحث والدراسة والتحليل مثلما كان حال التوجيه اللغوي والنحوي الذي أفردت له مؤلفات كثيرة يطول إحصاؤها وتعدادها، بينما كان التوجيه البلاغي مجرّد إشارات تظهر أحيانا من بين ثنايا التوجيهات اللغوية والنحوية، تبين لنا أهمية التركيز على هذا النوع من الدراسات، وضرورة العناية بها، وتوجيه الباحثين المتخصصين إليها. ولعلّ أهم سبب إلى ذلك أنّ: الدراسات البيانية تمتاز على غيرها بأنها أكثر دقة وعمقا، فهي لا تقف عند حدود الألفاظ وعلاقاتها بعضها مع بعض، ولكنها تتعدى ذلك إلى الغوص في المعاني، والكشف عما وراء دلالات الألفاظ الظاهرة من استعارات وتشبيهات وكنايات ومجازات ودقة في المعنى كامنة وراء أساليب

التقديم والتأخير والحذف والذكر والتعريف والتنكير والفصل والوصل والقصر والإيجاز والإطناب والمساواة وغير ذلك من الأساليب.

لذلك كان اختياري لموضوع "توجيه القراءات القرآنية" عند البلاغيين "الكشاف" "للزمخشري أنموذجاً"، لأنّ الدراسات مهما بلغت أوجّها تحتاج إلى من يثيرها ببحوث عميقة تتناسب وتحديات العصر الذي وجدت فيه، وتتلوّن بصبغته وتتهيكل بهيكله وتتشكّل بأشكاله، وبناء على هذا تحتاج الدراسات القرآنية إلى نوع هذه الدراسة لترسّخ في أذهان باحثي هذا العصر ضرورة امتزاج البلاغة بالدراسات النحوية من جانب، وبالقراءات القرآنية من جانبٍ آخر وفق الرؤية التي تُبنى عليها العلاقات بين علوم اللغة ،مثلا علم المعاني موضوعه يقترب من النحو، إذ عرّف **الجرجاني** "بأنه توخي معاني النحو" و"علم البيان" موضوعه يقترب من فقه اللغة، ويتقاطع مع مفهوم "الفصاحة" الشاملة كرؤية لغوية عامة، وعلم البديع الذي يقترب من هذا المفهوم أيضا لاعتماده على عدم التنافر في التأليف أو المعاظلة والكراهة في السمع والتعقيد اللفظي.

هذا كله جعلني أرغب في خوض غمار هذا الموضوع، وتداعت بواعث الرغبة تنير لقناعتي قيمة الفكرة وأهميتها في مجال البحث البلاغي، فانعقد الهدف على تجلية مسائلها والتنقيب عن ذخائرها المكنونة عن طريق تتبع الظواهر البلاغية التي بثها علماء السلف في معرض توجيههم للقراءات القرآنية المتواترة والشاذة، ورصدها ثم الوقوف على طرائقهم في الإشارة إليها أو تحليلها والاعتماد الكليّ في ذلك على "رؤية الزمخشري الخالصة في بيان الأثر الجمالي لتنوع المعاني على الموضع الواحد وتصوير الأغراض البلاغية التي يُمليها السياق ويقتضيها المقام.

غير أن الدراسات البيانية تمتاز على غيرها بأنها أكثر دقّة ولكنها تتعدى ذلك إلى الغوص على المعاني،والتعمق في ما وراء دلالات الألفاظ وكل ذلك لا يتأتى إلا عن ذوق سليم ،وليس كلّ واحدٍ وإن بذل جهداً يُمكن أن يصبح بيانياً بلاغياً، لأنّ من

متطلبات البيان أن تهضم علوم اللغة، وفي مقدمتها علم النحو، إضافة إلى ضرورة اكتساب صفات ذوقية لا تأتي إلا بالدربة والمران والمراس في قراءة كلام العرب من شعرٍ ونثرٍ، حتى يكتسب البياني شفافية تؤهّله لإدراك دقائق المعاني ولطائف النكات والإشارات، وهذا ما أشار إليه الإمام الزمخشري (ت: 538ه) في مقدمة كشافه وهو يبيّن شروط المفسر وصفاته.

ومن أهداف هذه الدراسة:

– إظهار عناية الزمخشري بالبلاغة القرآنية أيما عناية، وجعل إدراكها هو المدخل الحقيقي لفهم معجزة النبي – صلى الله عليه وسلّم – المتمثلة في القرآن الكريم، وبيان أن البلاغة وسيلة إيضاح لهذا النص بعد أن تباعد الناس من عهد الرسالة.

– بيان الصلة الوثيقة بين القراءات وعلم التفسير، وأنها آلة من آلاته وأساس من أسس تعاطيه، فليس التفسير هو معرفة معاني القرآن الكريم فحسب، بل هو – أيضاً – بيان لأسرار إعجازه، بل إن نفس معرفة معانيه لا تتم إلا لمن تمت له آلة البلاغة وعرف وجوه الأساليب وخصائصها المعنوية، وحذق الأسباب المعينة على تمييز صور الكلام البيانية.

– البحث عن الصور البيانية والأساليب البلاغية التي تدلّ عليها وجوه القراءات المختلفة، وبيان روعة التنوع في الأداء الفني الجمالي، ودور هذا التنوع في تصوير الأغراض البلاغية التي يمليها السياق ويقتضيها المقام.

ولتحقيق هذه الأهداف **اعتمدت على كتب** البلاغة والقراءات، وكتب اللغة والاحتجاج والتوجيه، وكتب علوم القرآن والتفسير. فمن كتب البلاغة كتاب "دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة" لعبد القاهر الجرجاني ، و"المثل السائر" لابن الأثير، و"مفتاح العلوم" للسكاكي،و"الإيضاح" للقزويني، وغيرها. ومن كتب التفسير "جامع البيان" للطبري، و الاعتماد الكلي على "الكشاف" للزمخشري، ثم "البحر المحيط" لأبي حيان الأندلسي، وغيرها من التفاسير المهمة، ومن كتب معاني القرآن والاحتجاج والتوجيه،

معاني الفراء والزجاج والأخفش ،والحجة لابن خالويه والمحتسب لابن جني وغيرها من ذخائر اللغة والبيان.

هذا، وقد طفق بعض المحدثين يلفتون النظر إلى أثر التغاير القرائي في اختلاف المعاني، وصلته بالإعجاز البياني البلاغي في القرآن الكريم، مثل الرافعي في كتابه "إعجاز القرآن والبلاغة النبوية". أما الدراسات الحديثة، فنجد "التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية" لصاحبه الدكتور أحمد سعد محمد، و"الوجوه البلاغية في توجيه القراءات القرآنية المتواترة" لصاحبه أحمد الجمل، وغيرها من البحوث التي تناولت التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية.

واقتضت طبيعة الموضوع إتّباع **المنهج الوصفي**، واستعنت بالمنهج الاستقرائي أثناء الجمع للمادة العلمية من خلال تفسير "الكشاف"، وكتب القراءات المختلفة، حيث قمت باستقراء اختلاف القراءات العائد إلى الجانب البياني، ثمّ رصدها في مجموعات حسب موضوعها، كما استعنت بآلتي التحليل والاستنباط المتأني العميق لاستخراج المعاني ودلالاتها وأسرار التنوع في صيغ القراءات.

أما خطّة البحث، فأملتها المادة العلمية التي وزّعت على مدخل وثلاثة فصول، حيث كان **المدخل** بعنوان: **"حياة الزمخشري وإنتاجه الفكري"**.

أما **الفصل الأول**، فخصصته للمصطلحات **"الفصاحة في كلام العرب"**، ثم التعريف بالقراءات القرآنية وعلاقتها بالفصحى، ثم مصطلح التوجيه وعلاقته بالقراءات القرآنية.

ثمّ كان **الفصل الثاني** الذي وسم بـــ: **أهمية البلاغة في توجيه النصوص والوقوف على أغراضها**. المبحث الأول تضمّن مصطلح الفصاحة والبلاغة ،كما كان المبحث الثاني مقارنة بين البلاغة والفصاحة ومفهوم المقام.

أما **الفصل الثالث**، فخصصته **للتغاير القرائي وأثر ذلك في "الكشاف"**، فدرست ظاهرة الحذف في فواتح السور وسورة الفاتحة.

أما **الخاتمة**، فقد حوت أهم النتائج المتوصّل إليها والمستنبطة من خلال الدراسة المعمقة للظواهر البلاغية في تفسير الكشاف.

ولا يسعني في نهاية هذه المقدمة، إلاّ أن أتوجّه بالشكر الجزيل إلى أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور مصطفاوي عبد الجليل على ما بذله من جهدٍ في تصويب الرسالة ومتابعتها، ونصائحه القيّمة، كما أتوجّه بالشكر إلى كلّ الأساتذة في قسم اللغة، وأخصّ منهم أعضاء لجنة المناقشة.

والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

عصماني مختارية

تلمسان، في 15 ديسمبر 2020م

الموافق لـ 29 ربيع الثاني 1442هـ.

مدخل:

ترجمة الزمخشري وحياته العلمية

المبحث الأول: تعريف الزمخشري وإضاءة على عصره.

أولا: تعريف الزمخشري وترجمته.

أ- نسبه.

ب- مولده.

ج- أسرته.

ثانياً: إضاءة على عصر الزمخشري.

أ- الحالة السياسية.

ب- الحالة الاجتماعية.

ج- الحالة العلمية في عصر الزمخشري.

المبحث الثاني: مراحل حياته وإنتاجه العلمي.

أولاً: نشأته ومراحل حياته العلمية والثقافية.

أ- رحلاته، شيوخه وتلاميذه.

ب- وفاته.

ج- أخلاقه وثقافته.

د- عقيدته ومذهبه.

ثانياً: مكانته العلمية.

أ- إنتاجه ومؤلفاته.

ب- ثناء العلماء عليه.

مدخل: ترجمة الزمخشري وحياته العلمية

تناول كثير من الباحثين قدماء ومحدثين شخصية **الزمخشري** بالترجمة والدرس، لذلك فإنّ تفصيل القول في ترجمة هذا العالم يعدّ من التكرار الذي لا طائل من ورائه، غير أنّي وجدت لزاما عليّ ذكره في سطور مع الإحالة على الدراسات التي تناولته لمن أراد الاستزادة.[1]

من الضروري أن يطّلع القارئ على بعض جوانب شخصية الزمخشري من حيث: مترلته العلمية، وآراء العلماء فيه، خصوصاً في تفسيره الكشاف، وفكره المعتزلي وانعكاسه على موقفه – في كثير من الأحيان — من القراءات القرآنية، لذلك سأقف على المحاور التالية:

المبحث الأول: تعريف الزمخشري وإضاءة على عصره

أولا: تعريف الزمخشري وترجمته

أ– نسبه:

هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر الزمخشري الخوارزمي الإمام الكبير في التفسير، والحديث والنحو واللغة وعلم البيان، يكنّى بأبي القاسم، لم تذكر كتب التراجم له كنية غيرها. لقّب بجار الله لأنّه أقام في مكة المكرّمة سنين مجاوراً بيت الله الحرام، واشتهر بهذا اللقب، وذكرت له كتب التراجم لقبا آخر هو: "**فخر خوارزم**"، ولكن شهرته بالأول أكثر.[2]

---

[1] ينظر: ابن خلكان،لابي العباس شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت لبنان، دار صادر،1977م- 1397ه ، ج168/5، وأيضا: الذهبي شمس الدين محمد ابن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه، شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، بيروت لبنان، مؤسسة الرسالة، ط1 ،1405ه-1985م ،ج151/20 وما بعدها. وأيضا: القفطي جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مصر، دار الفكر العربي ومؤسسة الكتاب الثقافية بيروت لبنان،ط1406،1ه-1986م ، ج265/3 وما بعدها.

وأيضا: السمعاني، ابي سعيد عبد الكريم محمد بن منصور التميمي، الأنساب،اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه، الشيخ عبد الرحمان بن يحيى المعلمي اليماني، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط1، 1397ه-1977م، ج315/6-316.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ج315/6-316. وأيضا: السيوطي ابو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر، طبقات المفسرين،تحقيق علي محمد عمر،دار النوادر الكويتية ،المملكة العربية السعودية ،دط، 1431ه-2010م، ص121.

ب- مولده:

ولد الإمام الزمخشري يوم الأربعاء السابع والعشرين من رجب سنة سبع وستين وأربعمائة من الهجرة النبوية الموافق لـــ: 1075م من التاريخ الميلادي في بيئة خوارزم بإحدى قراها "زمخشر"[1]، وإليها ينتسب هذا الإمام العظيم. قال السمعاني في الأنساب: "الزمخشري: بفتح الزاي والميم، وسكون الفاء المعجمة، وفتح السين المعجمة، وفي آخرها الراء. هذه النسبة إلى زمخشر، وهي قرية من قرى خوارزم كبيرة...والمشهور في هذه القرية أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري اللغوي كان يضرب به المثل في علم الأدب والنحو لقي الأفاضل والكبار وصنّف تصانيف في التفسير وشرح الحديث وفي اللّغة ... وكانت ولادته بزمخشر في رجب سنة سبع وستين وأربعمائة"[2]، وعليه فالإمام الزمخشري من بلاد العجم أو ما يسمى ببلاد ما وراء النهر، وهي بلاد إيران[3] وما حولها، ولم تذكر كتب التراجم شيئا غير ما سبق.

ج- أسرته:

نشأ الزمخشري في بيت علم ودين، بين أبوين تدثرا بدثار الصلاح والتقى.

ولم تتطرق كتب التراجم للحديث عن أسرته ولا نعرف عن هذه الأسرة إلا ما ذكره الزمخشري عنها شعرا أو نثرا، فقد ذكر أن مؤيد الملك (ت: 494ه) سجن والده الشيخ عمر بن محمد بن أحمد الزمخشري (ت: 488ه)، فاستعطفه الزمخشري وتوسل إليه أن يطلقه مستشفعا بفضله وتقواه، حيث يقول:[4]

---

[1] ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، دار الفكر للطباعة والنشر، ط3، 1400ه-1980م، ج92/7. وأيضاً: القفطي، إنباه الرواة عن أنباء النحاة، ج266/3.

[2] ينظر: السمعاني، الأنساب، ج315/6. وايضا: ابن خلكان ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ،ج173/5،وأيضاً: ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، لبنان، دار صادر، 1399هـ-1979م، ج147/3.

[3] ينظر : حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي الجزء الرابع العصر العباسي الثاني في الشرق ومصر والمغرب والأندلس بيروت ،دار الجيل، القاهرة مكتبة النهضة المصرية ط14، 1416ه-1996ه، ج4-99

[4] ينظر: مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري وبيان إعجازه، مصر، مكتبة الدراسات الأدبية، دار المعارف، ط2، 1968م، ص 25. في تفسير القرآن

أكفى الكفاةَ مؤيّدُ الملكِ الذي * خضعَ الزمان لعزّه وجلالهِ**

ارحم أبي لشبابه ولفضله * وارحمهُ للضعفاءِ من أطفالهِ**

وعندما رزئ بفقد والده رثاه بالقصيدة التالية منوها عن صلاحه واستقامته بقوله:[1]

فَقَدْتُهُ فاضِلا فاضَتْ مآثِرُهُ * العلمُ والأدبُ المأْثورُ والورَعُ**

هذه الأبيات يذكر الزمخشري فيها شيئا من صفات والده، ولابدّ أن تكون هذه الصفات تعكس صورة الزمخشري كلها، فأبوه صاحب فضلٍ وعلمٍ وأدبٍ،ـــ فهو إمام مسجد البلدة ويتصف كذلك بالتقوى والورع، وفي تعاملاته مع الآخرين وتصرفاته يظهر الرشد والاتزان، واسع الصدر حليم حريص على تقوى الله، يعمل لما بعد الموت لا يغترّ بالدنيا و زينتها.

هذه هي صفات والده المعلم الأول له، الشخص الذي أثّر فيه ودفعه نحو طلب العلم ودراسة القرآن، أما والدته فقد كانت شديدة العطف رقيقة القلب، وكانت مجابة الدعوة ،هذا ما يُلتمس في القصة التي حكاها الزمخشري بقوله: "كنت في صباي أمسكت عصفوراً ربطته بخيط في رجله، فأفلت من يدي فأدركته وقد دخل في خرق فجذبته، فانقطعت رجله في الخيط، فتألمت والدتي وقالت قطع الله رجلك كما قطعت رجله".[2]

فقطعت رجله عندما سقط عن دابته، والأسرة بصفة عامة كانت أسرة متدينة، ملتزمة بآداب الشرع وتعاليمه، وهو ما أشاد به الزمخشري في الأبيات التالية:[3]

هاتِ التي شُبِّهت بشِمْسِ ضُحى * لو عارَضَتْها لغطَّتْها بإشْراقِ**

استغفر الله أنِّي قدْ نُسِبْتُ بها * ولم أكنْ لمحيّاها بذوَّاقِ**

ولم يذُقْها أبِي قَبْلا ولا أَحَدا * من أُسْرَتِي واتِّفاقُ الناس مِصْدَاقي**

---

[1] ينظر: مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري وبيان إعجازه ، 26.

[2] ينظر: ابن خلحان، وفيات الأعيان، ج169/5.

[3] ينظر: مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري وبيان إعجازه ، المرجع السابق، ص 24.

ثانياً: إضاءة على عصر الزمخشري

على بصيص ضئيل من النور لقلة المراجع المسعفة والنصوص المؤيدة، نحاول تلمس السبيل إلى معرفة بيئة الزمخشري التي أنجبته، فمما يساعد على فهم شخصيته معرفة أحوال العصر الذي عاش فيه وعايشه، فإن الإنسان يتأثر بمجتمعه ويؤثر فيه.

أ- الحالة السياسية:[1]

عاش جار الله في الثلث الأخير من القرن الخامس والثلث الأول من القرن السادس الهجريين. كانت تلك الفترة من التاريخ فترة ضعف وفتور للخلافة العباسية بعد رحلة طويلة من الصراعات، فلم يبق من خلافة بني العباس إلا مجرّد رموز يشار بها إليها.

ومما يدلّ على هذا التفكك أنّ عدد الخلفاء من العباسيين في زمن وحياة الزمخشري قد بلغ خمسة من الخلفاء:

1. المقتدى بالله: عبد بن محمد بن القائم (467ه-487ه).[2]
2. المستظهر بالله: أحمد بن المقتدي (487ه-512I).
3. المسترشد بالله: الفضل بن المستظهر (512ه-529ه).
4. الراشد بالله: المنصور بن المستظهر (529ه-529ه).
5. المقتفي بالله: محمد بن المستظهر (529ه-555ه).[3]

وكانت نتيجة هذا الضعف والتفكك ظهور دويلات إسلامية متعددة، ففي بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية تعاقب في الاستيلاء على النفوذ والسلطان في الخلافة بعد آل بويه: الأتراك السلاجقة وكانوا يلقبون بالسلاجقة العظماء. وقد أسس دولتهم "ركن الدين طغرل (429ه-522ه)[4]، وقد عاصر الزمخشري من سلاطين هذه الدولة جمعا منهم:

---

[1] ينظر: الزمخشري، رؤوس المسائل، المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية، دراسة وتحقيق، عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الاسلامية، ط2، 1428هـ-2007م، ص 16 وما بعدها.

[2] ينظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي،ج31/4

[3] ينظر: المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[4] ينظر: ابن الأثير علي بن محمد الكامل في التاريخ، تحقيق خليل مأمون، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ط1، 1422هـ-2002م، ج171/5.

1- جلال الدين أبو الفتح ملكشاه (465ه-485ه،1072م-1092م): فقد وُلِد الزمخشري في عصره الذي عدّ من أزهى عصور الدولة السلجوقية.[1]

2- غياث الدين أبو شجاع محمد بن أبي الفتح ملكشاه (498ه-511ه): وقد اتصل به الزمخشري ومدحه منوها بأفعاله وسجاياه التي خدم بها الإسلام.[2]

3- معز الدين أبو الحارث سنجر (511ه-552ه).[3]

وكان من الدويلات التي حكمت البلد ان في ظلّ الخلافة المتدهورة:

1- الدولة الفاطمية، وكانت في أرض مصر والشام (279ه-568ه).[4]

2- دولة المرابطين، وكانت على أرض المغرب والأندلس (448ه-541ه)[5]، وفي ظلّ هذه الأحوال السياسية المتردية، قام الصليبيون بغارات عشواء على ديار الإسلام، محاولين النيل من أسسه وتقويض دعائمه، فكانت أولى حملاتهم على الشام سنة 491ه، حيث سقطت مدينة "القدس" في أيديهم سنة 492ه.[6]

وفي إطار التفكك والضعف للخلافة العباسية ظهرت دولة عرفت بالخوارزمية، حيث مسقط رأس الزمخشري ومكان إقامته، امتدّ حكمها من خراسان إلى ما وراء النهر، وتنسب هذه الدولة إلى مدينة خوارزم، وتطلق على منطقة شاسعة تقع في الجنوب من نهر جيحون وشمالي شرق خراسان[7]. جاء في الموسوعة: خوارزم إمبراطورية في العصور الوسطى بوسط آسيا، عاصمتها: أورجنش، غزاها "جنكيس خان" (1218م)[8]، دخلها

[1] ينظر: ابن الأثير علي بن محمد الكامل في التاريخ، ج284/8 وما بعدها. وأيضاً: الأصفهاني عماد الدين، تاريخ دولة آل سلجوق، بيروت لبنان، دار الجيل، د ط. د ت، ص 64 وما بعدها.

[2] ينظر: الأصفهاني، تاريخ دولة آل سلجوق، ص 64 وما بعدها (المرجع نفسه).

[3] ينظر: المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[4] ينظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج168/4.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ج116/4.

[6] ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: الشيخ عبد القادر الأرنؤوط،ووالدكتور بشار عواد معروف، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،قطر،1436ه-2015ه،ج155/12-156.

[7] ينظر:ياقوت عبد الله الحموي، معجم البلدان، تحقيق:فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية،بيروت لبنان ،ط20011،2م، مادة "خوازم".ج487/2

[8] ينظر: الموسوعة العربية الميسرة، معهد الدراسات العربية، مادة "خوازم". وأيضاً: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج92/4 وما بعدها.

الإسلام عام 93ه، بعد أن فتحها القائد العظيم "قتيبة بن مسلم الباهلي" (ت: 96ه)[1]. عمرت هذه الدولة في هذه المنطقة من سنة 470ه حتى سنة 689ه.[2]

ومن الأسر التي حكمت خوارزم أسرة "أنوشتكين" حيث تعاقب عليها في أثناء حياة الزمخشري ثلاثة من خلفائها، وهم:[3]

1. أنوشتكين (470–551ه).
2. قطب الدين محمد بن أنوشتكين (490–521ه).
3. أتسز بن محمد (521–551ه).

وخوارزم منطقة معروفة بخصوبة أراضيها، فقامت بدورٍ كبيرٍ في تطور الحضارة في أواسط آسيا منذ أقدم العصور[4]. وفي خوارزم يقول ابن بطوطة: "خوارزم ... لها الأسواق المليحة، والشوارع الفسيحة والعمارة الكثيرة والمحاسن الأثيرة، وهي ترتج بسكانها لكثرتهم وتموج بهم موج البحر"[5]، وهي ثغر من ثغور الإسلام عرضة لغزوات غير المسلمين، وكان لهذا أثره في الحماس الديني الذي ينشأ عليه أبناؤها.[6]

ب– الحالة الاجتماعية:

كان المجتمع في عصر الزمخشري مكوناً من أجناس مختلفة، أهمها: الجنس العربي، الفارسي، التركي، وأجناس أخرى ممّن يسكنون المدن والقرى والخيام من مختلف القوميات والشعوب. كان المجتمع على فئات متفاوتة باعدت بينها موازين الحياة[7]، يسودها الدين الإسلامي، ولم تخل من أقليات من اليهود والنصارى الذين كانت لهم الحرية والأمن والأمان في ممارسة شعائرهم، وتقلّد مناصب كبيرة في الدولة، وعمل التجارة وغيرها،

[1] ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج125/4.

[2] ينظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام والديني والثقافي والاجتماعي، ج92/4.

[3] ينظر: المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[4] ينظر: ينظرك ياقوت الحموي، معجم البلدان، مادة "خوارزم".ج487/2

[5] شمس الدين الطنجي ، رحلة ابن بطوطة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، دار إحياء العلوم، بيروت لبنان،ط1، 1417ه–1997م ج10/3

[6] ينظر: الجويني، منهج الزمخشري، ص 18.

[7] ينظر: أحمد أمين، ظهر الإسلام،دار الكتاب العربي،بيروت لبنان،ط3–دت، ج3/130 وما بعدها.

وكانت اللغة العربية هي اللغة السائدة، غير أنه بسبب اندماج هذه الأمم المتفرّقة – ذات النوازع المختلفة في مجتمع واحد – ظهرت عادات وأخلاق غير إسلامية، وظهور نِحل ومذاهب هدامة مختلفة، ومن ثمّ كثُر الخلاف بين أصحاب النحل والأهواء حول الأديان وحول الاعتزال والمسائل الكلامية، مما أدى إلى فتن ومحن، من أهمها ما حدث من الفتن الطائفية بين الشيعة والسنة سنة 482ه، مما أدى إلى إزهاق الكثير من الأرواح، وتكرر أمثال هذه الحوادث بعد كلّ فترة دون انقطاع.[1]

ومن أغرب تلك الفتن ما كان يستعر بين أهل السنة أنفسهم، وبالأخص بين الحنابلة والأشاعرة مثلما حدث سنة 447ه، حيث وقعت بينهما فتنة عظيمة، حتى تأخر الأشاعرة عن الجُمعات خوفاً من الحنابلة[2]. كما ظهرت جماعة الباطنية فأخافوا البلاد والعباد وقتلوا ونهبوا وعاثوا في الأرض فسادا[3]، وبلغ بهم التمرّد إلى قتل الخلفاء والوزراء إلى أن كفى الله تعالى الناس شرّهم على يد السلطان محمد بن ملكشاه (م 511ه) فقضى عليهم.[4] كل هذه الأمور مجتمعة أدّت إلى انتشار الفوضى والاضطراب.[5]

هذا ولا تختلف الحالة الاجتماعية في خوارزم عن جارتها من المناطق الاسلامية بيد أنّ أهلها كانوا شديدي التمسك بأمور الدين. وينوه ياقوت الحموي بهذا قائلاً: "وما أظنّ كان في الدنيا لمدينة خوارزم نظير ... ملازمة أسباب الشرائع والدين".[6]

وكانوا أهل جهاد دائم، وعلى ثغر من ثغور الإسلام: "وقد اكتنفها أهل الشرك، وأطافت بها قبائل الترك، فغزوا أهلها معهم دائم، والقتال فيما بينهم قائم، وقد أخلصوا في

[1] ينظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا،دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1- 1412ه- 1992م ج10/198-285. ينظر أيضا: الزمخشري، رؤوس المسائل، مقدمة المحقق، ص 16.

[2] ينظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ،ج10/286،

[3] ينظر: المرجع نفسه، ج9/150، ج10/95.

[4] ينظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج10/95.

[5] ينظر: الحياة الاجتماعية بالتفصيل، أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج3/130.

[6] ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج2/486.

ذلك نياهم، وأمحصوا عن طويّاهم، وقد تكفّل الله بنصرهم في عامة الأوقات، ومنحهم الغلبة في كافة الوقعات ...".[1].

وقد كان لهذه البيئة الدينية أثر عظيم في الحماس الديني الذي نشأ عليه أبناؤها. وصف المقدسي أهلها بأنهم أهل فهم وعلم وفقه وقرآن وأدب[2]. كان الاعتزال هو العقيدة السائدة فيهم، حتى أنه ليندر أن نجد خوارزميا غير معتزلي.[3]

فبيئة خوارزم كانت مرتعاً للاعتزال، والواقع – كما سجّل التاريخ – أن الاعتزال كان آنذاك ومنذ القرن الثالث على وجه التحديد حين ولي الحكم "المتوكل" سنة 232ه قد بدأ يندثر اسمه في الأقطار التي غلب عليها أهل السنة خاصة بعد ظهور مذهب الأشاعرة الذي اتّخذ موقفاً وسطا بين السنة والاعتزال. يقول ابن خلكان: "وكانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعري فحجرهم في أقماع السمسم".[4]

والمقدسي الذي جاب العالم الإسلامي في القرن الرابع يجلي هذه الحقيقة، فهو لم يجد في الشام إلا قليلا من المعتزلة وكانوا في خفية[5]، وفي الأندلس لم يعثر لهم على أثر، فقد كان أهل الأندلس جميعا مالكيّين، وكانوا إذا وقعوا على معتزلي أو شيعي ربما قتلوه.[6]

لكن إذا حمل ذكر المعتزلة في الأقطار التي سيطر عليها أهل السنة فقد ذاع اسمهم في الأقطار التي حكمها الشيعة، ذلك أن المعتزلة منذ القرن الرابع حالفوا الشيعة الذين كان يحكم منهم "بنو بويه" في فارس سنة 332ه. يقول المقريزي: "إن مذهب الاعتزال فشا تحت ظلّ الدولة البوهية في العراق وخراسان وما وراء النهر".[7]

---

[1] الزمخشري، ربيع الأبرار، بيروت لبنان، دار المعرفة، طبعة 1994م. وأيضاً: الجويني، منهج الزمخشري، ص 18.

[2] ينظر: المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة ،مصر،ط1411،3ه-1991م ،ص266

[3] ينظر: أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط3،ص 24 و25.

[4] ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج587/1.

[5] ينظر: المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص 179.

[6] ينظر: المرجع نفسه، ص 236.

[7] ينظر: الجويني، منهج الزمخشري، ص 18.

ومن ثمّ بدأ الاعتزال ينحسر عن البصرة وبغداد إلى المشرق، حتى إنّ المقدسي (ت: 391ه) وجد أكثر الشيعة في بلاد العجم معتزلة وأكثر فقهائهم من المذاهب الثلاثة على الاعتزال.[1]

في الريِّ يتابعون الرأي الاعتزالي في خلق القرآن حتى لتقع العصبيات بينهم في ذلك[2]. وفي خوزستان ألفى معظم السكان معتزلة.[3]

وفي بيئة الاعتزال نشأ الزمخشري متحمسا لهذا المذهب مذيعا لتعاليمه حتى ليروى عنه أنه كان إذا قصد صاحبا له واستأذن عليه في الدخول يقول لمن يأخذ له الإذن: قل له أبو القاسم المعتزلي بالباب[4]. فكان من أعلام المعتزلة قويا في مذهبه، مجاهراً به واسع العلم كبير الفضل، غاية في الذكاء.[5]

ج- الحالة العلمية في عصر الزمخشري:

رغم ما كان في هذا العصر من حروب وأحداث داخلية وخارجية وُجِد هناك حركات علمية ونهضات أدبية ازدهرت فيها الحضارة والعلوم والآداب، خلّد التاريخ مآثرها ومفاخرها، أهمها بناء المدارس في أنحاء أقطار العالم الإسلامي، وحظيت هذه الصروح العلمية باهتمام الملوك والأمراء والوزراء وتنافسهم في تشييدها وإحضار أفاضل العلماء لها، وتشجيع الطلاب على التحصيل فيها. وبهذا ولد الزمخشري في بلاد خوارزم ونشأ في وقت حكم السلاجقة لبلاد المشرق الإسلامي، وتحديدا في عهد السلطان جلال الدنيا والدين "أبو الفتح ملكشاه"الذي امتدّ حكمه ما بين عامي(465ه- 485ه) وقد عرف عن السلطان " ملكشاه" حبّه للعلم والعلماء، وتقديمه لأهل العلم، وأعانه على ذلك وزيره "نظام الملك"[6] الذي كان يقدم العلماء والأدباء والأئمة، فهو من أهل الدين والعلم

[1] ينظر: المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص 439.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 395 و396.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص416.

[4] ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج108/2.

[5] جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق:محمد ـــبو الفضل إبراهيم، ط1، 1427ه-2006م ج279/2.

[6] هو أبو علي الحسين بن علي إسحاق: "نظام الملك"، أقدر وزراء الإسلام بعد يحي اليركمي، من أهل الدين والعلم والحكمة والدهاء حليما جوادا، كان وزيرا لـــ "ألب أرسلان"، والدملكشاة ثم لملكشاه، توفي مقتولا سنة 485ه. ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج348/2.

والورع والجود، عُرِف بحسن إدارته ودهائه وحنكته وعلمه، في عهده أنشأ المدارس في الأمصار المختلفة لتعليم الأدب والقرآن والحديث وأجرى الجرايات العظيمة لهذه المدارس، وكان هو يدرس العلم وأملى الحديث ببغداد وخراسان[1].

يقول العماد الأصفهاني: "وفي أيامه نشأ للناس أولاد نجباء وتوّقف على تهذيب الأبناء الآباء ليحضروهم في مجلسه ويحظوا بتقريبه، فإنه كان يرشح كل أحد لمنصب يصلح له بمقدار ما يرى فيه من الرشد والفضل، ومن وجد في بلد قد تميز وتبحّر في العلم بنى له مدرسة ووقف عليها وقفا وجعل فيها دارا للكتب، وفي عصره نشأت طبقات الكتاب الجياد، وفرغوا المناصب وولوا المراتب، ولمبابه مجمع الفضلاء وملجأ العلماء، وكان نافذ البصيرة ينقب عن أحوال كل منهم ويسأل عن تصرفاته وخبرته ومعرفته، فمن تفرس فيه صلاحية الولاية ولاّه، ومن رآه مستحقا لرفع قدره رفعه وأعلاه، ومن رأى الانتفاع بعلمه أغناه ورتّب له ما يكفيه من جدواه حتى يتطلع إلى إفادة العلم ونشره وتدريس الفضل وذكره، وربما سيّره إلى إقليم خال من العلم ليحي به عاطله ويحي به حقه ويموت به باطله."[2] ولم يقتصر هذا الاهتمام على الأمراء والوزراء فقط، بل كان العلماء وعامة الناس يسهمون في هذا العمل الجليل.[3]

وكان إلى جانب هذه المدارس حلقات التدريس في المساجد، ومجالس الجدل والمناظرات في النوادي، يؤمّها عدد كبير من طلاب العلم وعشاق المعرفة، حتى رجالات الدولة. كما كان لهم الاهتمام الكبير بالكتب والمكتبات التي تضمّ شتى العلوم والفنون، وكان للخوارزميين الحظ الأوفر في هذا النشاط العلمي الجليل إذ كانت البيئة الخوارزمية تتسم بنشاط كبير في مختلف ميادين العلم والمعرفة[4]. ويصور هذا المقدسي (ت: 597ه) في وصف أهل خوارزم إذ يقول: "أهل فهم وفقه وقرائح وأدب، وقل إمام في الفقه والأدب

[1] ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ ، ج8/348-352.

[2] الأصفهاني، تاريخ دولة آل سلجوق، ص 54.

[3] ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى،تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود الطناحي،دار إحياء الكتب العربية،دط،دت، ج256/4

[4] ينظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياس والديني والثقافي والاجتماعي ي ، ج31/4.

والقرآن لقيته إلا وله تلميذ خوارزمي"[1]، وهكذا كانت جميع المدن الإسلامية حافلة بمدارس ومكتبات علمية عظيمة. ومن ثمّ كان عصر الزمخشري عصرا ذهبيا في النتاج الفكري، وعصر خير وبركة في العطاء العلمي، أنجب هذا العصر علماء وأدباء أفذاذ، كانوا أئمة في العلوم النقلية والعقلية، وظهرت فيه المعاجم التاريخية والموسوعات الأدبية، ونمت فيه الحركة العقلية، يظهر هذا جلياً بنظرة عابرة إلى بعض أعلام هذا العصر وأثرهم الفكري. فمثلاً في التفسير: "ابن عطية الأندلسي": "عبد الحق غالب" (ت: 542ه)، وفي القراءات وعلوم القرآن: "الشاطبي" القاسم بن فيرة (ت: 590ه) وفي علوم اللغة: "الجرجاني" عبد القادر بن عبد الرحمن (ت: 471ه) "الراغب الأصفهاني": حسين بن محمد (ت: 502ه) "ابن الشجري": هبة الله بن علي (ت: 542ه)[2]، وغيرهم كثير وهكذا امتلأ عصر الزمخشري بأساطين العلم وأئمته الذين رفعوا لواء الدين عاليا خفاقا.

وقد طبع إقليم خوارزم الخصب الذي تتنوع مناظره بين مزارع ومياه وصحاري أهله بطابعه، فكان لطبيعته الجميلة ووفرة أسباب المعيشة والترف فيه، كان لهذا كلّه أثره في صفاء أخيلة أدبائه وملهما لهم ببنات الشعر وعقايل النثر، فتخرج منه جماعة من الأدباء الشعراء، أفرد لأهل القرن الرابع منهم صاحب "يتيمة الدهر" "الثعالبي" بابا في كتابه[3]. وترجم ياقوت البعض آخر حتى عصره، وذكر آخرين السيوطي. وأثبت إقليم خوارزم – الذي كان يحكم موقعه عاملاً مؤثرا في العاطفة الدينية لأهله – جماعة من المحدّثين ذكر الخطيب البغدادي من عاش منهم حتى القرن الرابع. وهناك جماعة من العلماء خرّجهم إقليم خوارزم جمعوا بين علم العربية والأدب والعلوم الدينية.[4]

[1] ينظر: الزمخشري، رؤوس المسائل، مقدمة المحقق، ص 20.

[2] المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص 284 و285.

[3] ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج9/93 – 94. وأيضاً: السيوطي، بغية الوعاة، ج1/526.

[4] ينظر: الجويني، منهج الزمخشري، ص 27.

المبحث الثاني: مراحل حياته وإنتاجه العلمي

أولاً: نشأته ومراحل حياته العلمية والثقافية

بدأت حياة الزمخشري العلمية في بلدة زمخشر، حيث بدأ بتعلم القراءة والكتابة على يد أبيه إمام مسجد البلدة، ومن ثمّ حفظ القرآن على يد أبيه وبعض شيوخ بلدته. وبعد أن أخذ من علماء بلدته دفعته نفسه الطموح للسعي في طلب العلم والاستزادة منه على الرغم من الظروف الصعبة التي كان يعيشها من فقر الأسرة وفقدان إحدى رجليه إلا أنّ كلّ ذلك لم يكن حائلاً بين الفتى قوي الإرادة والشكيمة متوقد الذكاء. فبدأت رحلاته لطلب العلم بين العواصم العلمية المختلفة في شتى بلاد العالم الإسلامي.

أ- رحلاته، شيوخه وتلاميذه:

انتقل الزمخشري من بلدته زمخشر إلى مدينة خوارزم العاصمة العلمية والثقافية لذلك الإقليم، وفيها التقى أبا مضر محمود بن جرير الضبيّ الأصفهاني المعتزلي (ت: 507ع)، الذي كان يلقب بفريد العصر، ووحيد دهره وأوانه في علم اللغة والنحو، يضرب به المثل في أنواع الفضائل. أقام بخوارزم مدة وانتفع الناس بعلومه ومكارم أخلاقه، وأخذوا عنه علما كثيرا، تخرج عليه جماعة من أكابر العلماء في اللغة والنحو، وهو الذي أدخل على خوارزم مذهب المعتزلة ونشره فاجتمع عليه الخلق لجلالته وتمذهبوا بمذهبه.[1]

فالصبيٌّ هذا كان مبرزا في علم اللغة والنحو، وقد انتفع الزمخشري بمقدرة أستاذه في هذه الناحية، وأسهم التلميذ من جانبه بنشاط عظيم في اللغة والنحو، فهذه الشخصية العالمة سنراها تنعكس على تلميذه الزمخشري فينشأ صورة ثانية من أستاذه، وفيها كذلك آثار العوامل الأخرى التي كوّنتها.نشأ الزمخشري نشأة أدبية لغوية كلامية، وكان أثر أستاذه الضبي فيه من هذه النواحي أثرا قويا[2]. فلم يتوان الضبي في مساعدة الزمخشري،

---

[1] ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج123/19 و124.

[2] الضبي: وهو محمود بن جرير الضبي الأصفهاني أبو مضرّ النحوي (ت: 507ه)، وهو معتزلي متكلم، كان داعياً كبير الاعتزال في وقت انحسر فيه الاعتزال عن معظم الأقطار العربية الإسلامية، وانحجز في الأقطار التي يغلب عليها اسم الشيعة، بل آخر ما نسمعه عن الاعتزال نسمعه في خوارزم التي نشر فيه "الضبي" الاعتزال، فلم تكن الصلة بينه وبين الزمخشري صلة العلم، ولكن كان يرعى تلميذه ويعينه بالمال إن احتاج ويدفع عنه الخطوب والمحن إن ألمت به، ثم إن أستاذه "الضبي" الصلة بينه وبين "ساج الملك" والمعتزلة منذ بدء نشأتهم كانوا يمكنون لمذهبهم بالاتصال بالسلطان الحاكم، و"الضبي" كمعتزلي سار سيرة أسلافه فاتصل بالوزير "نظام الملك"، وفي أغلب الظن أنه وصل الزمخشري

فقدّم له العلم والأدب كما قدّم له كلّ عون في شق طريقه في الحياة، ووسّع عليه ما ضاق من سبل عيشه، وخفّف عنه شدائد حياته، فكان الضبي للزمخشري الأب والأستاذ يساعده بماله ويتعهده بعلمه وأدبه، وحين شبّ الزمخشري وآنس أستاذه منه رشدا وكفاءة قدّمه لوزراء الدولة من أسرة "نظام الملك" وساعدت مكانة الضبي عند هذه الأسرة الزمخشري في توطيد صلته بهم وبغيرهم من السادة والحكام.[1]

ومن هنا انطلق الزمخشري في رحلة حياته في طريقين متوازيين:

– الأولى: طريق العلم والتعليم التي نشأ عليها، وأخذها من أسرته وبيئته، فقد توافر للزمخشري أعلام في الفكر الإسلامي تتلمذ عليهم وتخرج لهم، واستقى من منابعهم، ولم يقتصر على التلقي على شيوخ بلدة معينة بل يجوب البلاد ويستفيد من علمائها بأدب وتواضع، فلم ير غضاضة في أن يتتلمذ – في شيخوخته وأستاذيته – على من يراه أهلا ومحلا للعلم والفضل، ومن أبرز شيوخه:

الشيخ أبو الحسن عليّ بن المظفّر النيسابوري الضرير كما ذكره ياقوت الحموي والسيوطي[2]، والشيخ السديد الخياطي، وقد أخذ عنه الفقه.[3]

– الثانية: طريق الوصول إلى السلطة والمنصب الذي يساعده في حياته ومعاشه، ويحقق له منزلة اجتماعية، ويساعده كذلك في نشر مذهب الاعتزال الذي حرص على نشره بحماسة واعتداده به متأثراً بشيخه الضبي.

فأخذ الزمخشري يتّصل بالوزراء ويمدحهم ويثني عليهم، فمدح وزير الدولة "نظام الملك" ومدح أبناءه من بعده، ثم وسع اتصالاته بكبار رجال الدولة، وارتحل إليهم في خراسان وأصفهان، ومدح كذلك الخليفة العباسي ببغداد المستظهر بالله[4]، وجماعة من

به لأنه خير تلاميذه في العلم وفي رعاية الاعتزال من بعده. ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج123/19 و124. وأيضاً: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج108/2.

[1] ينظر: الجوبني، منهج الزمخشري، ص 27 – 312. وأيضاً: ضيف مضر، عالم الكتب، ط1، 1414هـ-1994م، ص 58 – 61.

[2] ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج119/9-120. وأيضاً: السيوطي، بغية الوعاة، ج279/2.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ج100/2.

[4] المستظهر بالله: هو الخليفة العباسي أحمد بن عبد الله بن القائم أبو العباس، كان ممدوح السيرة ليّن الجانب كريم الأخلاق، يفعل الخير، يحب الشعراء والأدب، توفي سنة 512هـ. ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج81/10-82.

سلاطين الدولة السلجوقية، والدولة الخوارزمية، وغيرهم من كبار الشخصيات في زمانه، ولكنه مع كلّ هذا لم يصل إلى بغيته ومطلبه الذي يريده من السلطة والجاه، وهو كذلك في أثناء رحلاته كان يجلس إلى العلماء والأدباء يأخذ عنهم علوم اللغة والأدب والنحو والتفسير، وبقي على هذه الحالة من التنقل بين البلدان يأخذ العلم ويمدح الحكام والسلاطين حتى سنة 512ه، حيث مرض في هذه السنة مرضاً شديداً وسماها السنة المنذرة، فرجع الزمخشري عن طريق مدح الحكام والسلاطين التي لم يحقق فيها مقصده وخابت فيها آماله، فلم ينل من السلاطين شيئا، في حين أنه حقق نجاحا في طريق العلم ونبغ في علوم مختلفة على رأسها علوم العربية من النحو واللغة والشعر والأدب.

نستطيع القول أن هذه السنة التي سماها **الزمخشري** الناهكة أو المنذرة كما جاء في مقاماته[1]، حدّدت مسيرة حياته، وهي طريق العلم، والغاية من ذلك رضا الله تعالى لا قربة السلطان أو الحصول على مغنم دنيوي، بل عاهد الله تعالى إن عافاه من مرضه ومنّ عليه بالصحة أن لا يطأ عتبة السلطان، وأن يربأ بنفسه ولسانه عن قول الشعر فيهم، وأن يعف عن ارتزاق عطاياهم، أو اقتراض صلاتهم، ويجدّ في إسقاط اسمه ومحوه من الديوان، وأن يعنّف نفسه، وأن يعتصم بحبل الله ويتمسك ويتبتّل إلى ربه ويتنسك، وأن يدرس من العلوم التي هو بصددها إلا ما هو مهيب بدراسته إلى المدى ردّاع له عن معايشة الهوى، وأن يشغل نفسه بدراسة كتاب الله العظيم وسنّة نبيّه الكريم عليه أفضل الصلاة وأتمّ التسليم[2]. ولزم بيته بعد أن شفاه الله تعالى وأقبل على أمور دينه وآخرته، ومكث أربع سنوات ألف خلالها كتباً مهمة هي: "المفصل في صناعة الإعراب" و"الفائق في غريب الحديث الشريف" و"خصائص العشرة الكرام البررة"[3]،

بعد هذه السنين الأربع قرّر الإمام الزمخشري أن يشدّ الرحال إلى بلده الحرام مهاجراً إلى ربّه تعالى تاركاً ملوك الدنيا، وافداً على ملك الملوك، عاقداً العزم أن يقيم في

[1] ينظر: الزمخشري، المقامات للزمخشري، بيروت لبنان، دار المعرفة، د ت، ص 7– 10.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص 9-10.

[3] ينظر: ضيف الله عبد الستار، جاز الله محمودبن عمر الزمخشري–حياته وشعره–، عالم الكتب، القاهرة– مصر،طه–1414،1ه–1994م ص 71.

حرم الله حتى يحين أجله راجياً الله تعالى أن يقبل ثبوته ويغفر ذنبه. وفي طريقه إلى مكة المكرمة مرّ ببغداد[1]، ولقي علماءها ومشايخها، وأخذ عنهم علوم اللغة والفقه والتفسير والحديث. ومن المشايخ الذين أخذ عنهم في رحلته هذه الفقيه الدمغاني (ت: 540ه)، والتقى أيضاً أبا محمد الخشاب، وهو من أعلم معاصري الزمخشري بالعربية من أهل بغداد، وكان عارفاً بعلوم الدين له كتاب في النحو، توفي سنة 567ه[2]، والتقى كذلك بابن الشجري، وهو هبة الله بن علي أبو السعدان الشريف المعروف "بابن الشجري" من أئمة العلم باللغة والأدب وأصول العرب. من مؤلفاته: "الحماسة"، "الأمالي"، توفي سنة 542ه[3]. كما سمع الحديث من أبي الخطاب نصر بن البطر (ت: 494ه)، ومن شيخ الإسلام أبي منصور الحارث البغدادي، ومن أبي سعد السفاني، وغيرهم من علماء بغداد.[4]

ثم واصل رحلته إلى بيت الله الحرام، ودخل مكّة سنة 512ه، وفيها التقى بالشريف الأمير عليّ بن عيسى بن حمزة بن وهاس العلوي (ت: 526ه)، كان شريفاً جليلاً عالما من شرفاء مكة ذا فضل غزير، وله تصانيف مفيدة، برع في علوم الأدب والنحو والحديث[5]، وهو من العلماء الذين أخذ منهم الزمخشري، وأخذ هو من الزمخشري، ولقي منه العناية والرعاية والإكرام، وفي مكة المكرمة مكث عامين التقى فيهما مجموعة من العلماء ونافسهم وحاورهم وناظرهم، من هؤلاء العلماء الشيخ عبد الله بن طلحة بن محمد بن عبد الله اليابري الأندلسي (ت: 518ه)، من أهل "يابرة" من بلاد الأندلس، نحوي أصولي فقيه قرأ عليه الزمخشري بمكة كتاب سيبويه[6]، حرص الزمخشري على التنقل والارتحال في

[1] ينظر: أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، القسطنطينية، سنة 1286هـ، ج17/3.

[2] ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج369/1.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ج169/6. وينظر أيضاً: ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،دار الفكر، القاهة مصر،دط، 1418ه -1998م ج407/2.

[4] ينظر: السيوطي، طبقات المفسرين، ص 41. وينظر: الجويني، منهج الزمخشري، ص 35.

[5] ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج288/5.

[6] ينظر: السيوطي، بغية الوعاة، ج64/2.

بلاد الإسلام طلباً للعلم، فزار بقعة من أرض العرب، يقول: "وطئت كلّ تربة في أرض العرب"[1].

وبعد ذلك عاود الزمخشري الحنين لبلاده خوارزم، فشدّ الرحال إليها وعاود الحنين إلى المنصب ومجالسة السلاطين، فالتقى السلطان "محمد بن أنورشتكين" حاكم خوارزم، ويلقّب "خوارزمشاه" فمدحه ونال عنده حظوة وإكراماً، ومن بعده مدح ابنه "اتسز"، ولقي عنده ما لقيه عند أبيه، ومع كل ذلك "اسمتر" الحنين والشوق في قلبه إلى مكة المكرمة فلم يقاوم هذا الشوق، وترك الدنيا بعد أن فتحت له أبوابها وعاد إلى جوار بيت الله الحرام سنة 526ه، وبذلك تغلّب الزمخشري على نفسه التي طلبت الدنيا أكثر من مرة، وجاور في حرم الله مرة أخرى وداوم هذا الجوار مدة أطول من مدة إقامته في الجوار الأول ألف فيها تفسيره "الكشاف"، وفي جواره الثاني لقي من "ابن وهاس" ما عوّده منه من كرم الوفادة[2]، وبإشارته ألف الزمخشري تفسيره "الكشاف" وهو واسطة عقد مؤلفاته وكفى به شرفا وفخراً.[3]

وبعد أن بلغ هذا المجد في مجال العلم وطارت سمعة "الكشاف" في طول البلاد وعرضها، وبعد أن تجاوزت مصنفات الزمخشري السبعين في شتى العلوم تتناقلها أيدي العلماء وطلبة العلم حنّ إلى بلده خوارزم، وذلك بعد سنة 528ه، وهي السنة التي انتهى فيها من تفسيره، وفي هذه الفترة ازداد زهده في الدنيا وأقبل على الله تعالى بكلّ جوارحه، ومع ذلك لم يمنعه ذلك من طلب العلم والرحلة في سبيله، ومما يدلّ على حرصه واهتمامه بالعلم ما حكاه القفطي عن الإمام أبي أيمن زيد بن الحسين الكندي قال: "قدم إلينا [الزمخشري] بغداد سنة 533ه، ورأيته عند شيخنا أبي منصور الجواليقي[4] – رحمه الله مرتين قارئاً عليه بعض كتب اللغة من فواتحها مستجيزا لها".[1]

---

[1] جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري ،أساس البلاغة، تحقيق:محمد باسل عيون السود، بيروت- لبنان ،دارالكتب العلمية،ط 1 ،1419ه – 1998 مادة –ترب- ج92/1

[2] ينظر: الجويني، منهج الزمخشري، ص 40.

[3] ينظر: الزمخشري، الكشاف، المطبعة الشرفية،، الطبعة الأولى، سنة 1307هـ، ج3/1.

[4] هو موهوب أبو طاهر أحمد الجواليقي، كان إماما في فنون الأدب، وهو من مفاخر بغداد، درّس الأدب في المدرسة النظامية بعد الخطيب التبريزي، كان ثقة دينا متواضعا، وكان من أهل السنة، وله عدد من المصنفات المفيدة مثل: "شرح أدب الكاتب" و"المعرب من الكلام

ويظهر من هذه الرواية مدى حبّ الزمخشري للعلم، وتحصيله والاستزادة منه، حيث لم يأنف أن يجلس جلسة الطالب المستزيد مع ما وصل إليه من مكانة علمية عظيمة.[2]

نعم هذا شأن العالم الشغوف بالعلم الذي لم يترك فرصة تفوته دون أن يعيش مع العلم طلبا أو تدريساً، كيف لا وهو من هجر الدنيا وزينتها، وهجر النساء والولد استجابة لهذا الدافع.

ثم يعود إلى بلاده خوارزم بعد ذلك زاهداً في كلّ شيءٍ بعد أن بلغ هذه المكانة العظيمة في الدنيا أراد أن يرفع مكانته في الآخرة فعزف عن كلّ شيء حتى عن العلم والتدريس إلا من تلاوة القرآن الكريم والعبادة.

ب- وفاته:

أقام الزمخشري بخوارزم بعد رجوعه من مكة المكرمة إلى أن توفاه الله تعالى ليلة عرفة سنة 538ه – 1143م بجُرجانية[3]، وأوصى أن تكتب على قبره هذه الأبيات:

يا من يرى مدّ البعوض جناحها * في ظلمة الليل البهيم الأليل**
ويروى عروق نياطها في نحرها * والمخ في تلك العظام النحل**
اغفر لعبدٍ تاب من فرطاته * من كان منه في الزمان الأول[4]**

ج- أخلاقه وثقافته:

كان الزمخشري أبيّ النفس معتزا بها، يأنف الضّيم ومن ثمّ كان شديد الاعتداد برأيه والثقة بنفسه والصلابة فيما يذهب إليه من آراء، والتمسك بما يعتقد أنه الحق، ولكن هذا لم يمنعه من قبول الحق، والرجوع إليه إذا تبيّن له واقتنع بأن الصواب مع غيره، يقول

الأعجمي"، توفي ببغداد سنة 539هـ. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج424/4. وأيضاً: السيوطي، بغية الوعاة، ج308/2. وأيضاً: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج207/19.

[1] القفطي، إنباه الرواة، ج270/3. وأيضاً: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج340/2.

[2] محمد محمود بني دومي، القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري – دراسة نقدية – مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن الكريم، جامعة اليرموك، أربد الأردن، 1426هـ-2005م، ص 20.

[3] ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج173/5.

[4] ينظر: المرجع نفسه والصفحة نفسها.

تلميذه رشيد الدين الوطواط(578ه) عنه: "وقد جرى بيني وبينه في حياته وأوقات راحته مما يتعلّق بفنون الآداب وأقسام علوم العرب مسائل أكثر من أن يُحصى عددها أو يستقصى أمدها رجع فيها إلى كلامي، ونزل على قضيتي وأحكامي، فالسعيد من إذا سمع الحق سكنت شقائق لجاجه، وسكنت صواعق حجاجه ... وأنا ذكرت هذا القدر اليسير ليعلم فتيان هذه الخطة أنّ هذا الإمام كان صبورا على مرارة الحق، وحرارة الصدق مع أنه ربّ هذه البضائع، وصاحب هذه الوقائع، فهو مع الحقّ ولو على نفسه"[1].

هذا هو حق الوفاء بين الشيخ وتلاميذه، وهذه صورة جميلة لما ينبغي أن يكون عليه العلماء وطلبة العلم في كلّ زمان، فالعلم رحم بين أهله. ويقول في مقاماته: "تعمّ يا أبا القاسم إن سمعتم يقولون: ما أكثر فضلك فقل: إن فضولي أكثر، وما أغزر أدبك فقل: إنّ قلة أدبي أغزر"[2].

وكان على حظ كبير من التدين والزهد والبعد عن الشبهات والعزوف عن الدنيا، حتى إنّ بعض مؤرخيه لم يجدوا فيه مطعناً إلا الاعتزال، يقول ابن حجر: "إنه صالح لكنه داعية إلى الاعتزال".[3]

لقد كان الزمخشري فاقداً لإحدى رجليه ولابدّ أن لذلك أثره في نفسه، فهو ضعيف يريد أن يتقوى، ومن ثمّ اتجهت طاقته للعلم يأخذ منه مستفيدا، ويعطي الناس مفيدا، فدرس الكلام وعلومه والحديث والتفسير وأدواته واللغة والنحو، والأدب وفنونه، وهكذا ألمّ بثقافة واسعة المدى.[4]

وقد تنوعت ثقافته، ففي النحو وجدناه رأسا، له مجالسه وتلاميذه ومصنفاته، وفي البلاغة كذلك وفي الشعر والأدب، وفي العروض والحديث الشريف والفقه والتفسير، والمواعظ والأمثال وغيرها من ألوان العلم، ولا عجب في ذلك تفرّغ كلياً لطلب العلم،

[1] رسائل البلغاء عني بجمعها محمد كرد علي،دار الكتب العلمية الكبرى، ط1331،2ه- 1913م،ص296 .

[2] ينظر: مقامات الزمخشري، ص 101.

[3] ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق: محمد المرعشلي، بيروت لبنان، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1415هـ-1995م، ج4/6.

[4] ينظر: رؤوس المسائل، المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية ، مقدمة المحقق، ص 44.

وارتحل في سبيل ذلك إلى أقاصي البلاد، وقد حاز لقب "فخر خوارزم" من أهل العلم وحقّ لخوارزم أن تفخر بالزمخشري.[1]

لقد عكست مؤلفات الزمخشري شخصيته الثقافية لأنه ما ألف من فنٍّ من فنون العلم إلا بعد أن بلغ فيه مبلغا ساميا، فإذا صنّف فيه كتابا قلت يكفيه لو أنه لم يصنّف غيره، ومثال ذلك تفسيره "الكشاف" الذي ظهرت فيه معالم شخصيته، ، فإذا تناولت أي جزء من تفسيره هذا وجدت الزمخشري اللغوي، والنحوي، والبلاغي، والشاعر، والفقيه، وصاحب القراءات والواعظ، وهكذا في كلّ كتبه ومصنفاته. يقول الجويني: "لقد ظهرت ثقافة الزمخشري في كشافه فبان فيه رجلا لغويا مقتدرا متكلما منطقيا جدلا، وذواقة مرهف الحس لجمال النص القرآني، وهذه الخصائص ولاشكّ وليدة ثقافته التي ثقفت حياته كلها، فتفسيره انعكاس لما تمثله من هذه الثقافات"[2].

د- عقيدته ومذهبه:

كان الزمخشري معتزلي العقيدة، مجاهرا بذلك، مفتخراً بها ومدافعاً عنها بكلّ قواه. وأول ما صنّف كتابه "الكشاف" كتب استفتاح الخطبة: "الحمد لله الذي خلق القرآن"، فيقال: إنه قيل له: متى تركته على هذه الهيئة هجره الناس ولا يرغب أحد فيه، فغيّره بقوله: "الحمد لله الذي جعل القرآن"، وجعل عندهم بمعنى خلق ... ورأيت في كثيرٍ من النسخ "الحمد لله الذي أنزل القرآن"، وهذا إصلاح الناس لا إصلاح المصنّف".[3]

والحق أن الزمخشري لم يكن يخفي اعتزاله بل كان يعدّه نعمة ومفخرة له ولأهل خوارزم وميزه ومنقبه على غيرها من العواصم العلمية الأخرى التي لم ينتشر فيها مذهب الاعتزال انتشاره في خوارزم، بل هو رأس فضائلها، وهو "المذهب السديد مذهب أهل العدل والتوحيد[4] الباحثين فيه بقوة السواعد الرامين عنه بالنبل الصوارد الشافين فيه دقائق

---

[1] محمد محمود بني دومي، القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري – دراسة نقدية – ، ص 35.

[2] ينظر: الجويني، منهج الزمخشري، ص 79 و80.

[3] ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج10/5 – 11.

[4] فكرهم الاعتقادي ظهر على شكل أصول خمسة اتفق عليها علماء المعتزلة هي أساس الفكر الاعتزالي وهي:

الأصل الأول: التوحيد: وهو عندهم يقوم على العلم بأنّ الله واحد لا ثاني له في القدم، فالله تعالى لا يوصف بصفات الخلق الدالة على حدوثهم ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، وهو أهمّ الأصول التي قام عليها مذهب الاعتزال، ونتيجة للتشدّد في أصل التوحيد نفوا الرؤية عن

الشعر، وذلك في كلّ زمان وخاصة في زماننا فقد أزهر الله فيهما ما شاء من السرج وأطال فيها ألسنة الحجج".[1]

وكان **الزمخشري** حنفي المذهب ترجم له علماء الحنفية في مدونات طبقاتهم، منهم القرشي (ت:775ه) في الجواهر المضيئة[2]. ويختلف الزمخشري الحنفي عن الزمخشري المعتزلي، فهو متسامح مع مخالفيه في مسائل الفقه، ولم يمنعه كونه حنفياً أن يتقبّل مذاهب

الله تعالى في الدنيا وفي الآخرة، وحكموا بكفر من يقول بها، ونفوا صفة القدم عن القرآن الكريم فقالوا بخلقه، وأنّ الصفات ليست شيئاً غير الذات، ودفعهم هذا الاعتقاد إلى تأويل آيات رؤية الله تعالى في الآخرة، وأولوا كذلك الآيات المتشابهة عندهم في ذلك بل أوجبوا تأويلها. ينظر: أحمد محمود كامل، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن، بيروت، لبنان، دار النهضة العربية، ط1، 1403هـ-1983م، ص 6 و7.

الأصل الثاني: العدل: بنوا عليه أن الله تعالى أفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح، ولم يخلق الشر، وأنّ العباد يخلقون أفعالهم خيرها وشرها. ينظر: الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ص 301 و496، فلم يرد الله تعالى إلا ما أمر به شرعاً وأنّ الإنسان يمتلك الاختيار وحرية الإرادة في أفعاله، ذلك لأن القول بأنّ الإنسان مجبر في أفعاله يستلزم نسبة الظلم إلى الله تعالى حسب رأيهم، وقرروا أن تحديد الحسن والقبح امر موكول إلى العقل في استنباط الأحكام.

الأصل الثالث: الوعد والوعيد: معناه من أطاع الله تعالى والتزم أوامره يدخل الجنة لا محالة إذ لا يصحّ أن يخلف الله وعده، ومن اقترف معصية، ولم يلتزم أوامر الله تعالى يدخل النار لا محالة، وفي هذا الأصل نجدهم ينفون الشفاعة على اعتبار أنها تتنافى مع الوعيد، لذلك فقد أوّلوا جميع الآيات التي أثبتت ظاهرها الشفاعة، وقرروا أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار استنادا إلى الوعيد الإلهي، إلا أن عذابه أخف من عذاب المشرك والكافر لأنه يعدّ فاسقاً، وليس بمشرك ولا كافر، فالله تعالى يجازي من أحسن بالإحسان ومن أساء بالعذاب ولا يغفر لمرتكب الكبيرة ما لم يتب حتى لا يسقط وعده ووعيده. انظر: المرتضى، ص 117-119. وانظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج253/3.

الأصل: المنزلة بين المنزلتين، هذا لأصل هو سبب ظهور مذهب الاعتزال إذ اتخذوا من خلاله مذهبا وسطا بين الخوارج والمرجئة ويتعلّق هذا الأصل بمرتكب الكبيرة فلا نسميه مؤمنا ولا نسميه كافرا، لأنّه ليس بمؤمن وليس بكافر هو في منزلة بين الإيمان والكفر، اصطلحوا على تسميته (فاسق). انظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج253/3.

الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وهذا واجب عند جميع المسلمين إلاّ أنّ المعتزلة افترقوا عن غيرهم أنّهم رفعوا وجوبه إلى مرتبة أصول الدين في حين أنّ غيرهم يراه من فروع الدين وأنّ تطبيق هذه الفريضة تبدأ باللسان ثمّ اليد ثمّ السيف عند غير المعتزلة. أمّا المعتزلة فيرون وجوب استعمال السيف في تطبيق هذا الأصل من أصول الدين بالإضافة إلى الوسائل الأخرى، والمعروف عندهم: كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عيه، انظر: المرتضى، ص 117-119.

وقد سلك المعتزلة شتى السبل لتقرير أصولهم هذه وإذا خالفهم نصّ صريح ردوه إلى كان من السنّة غير المتواترة أو أولوه وحرفوه عن ظاهره إذا كان قرآنا.

[1] الزمخشري، الباب التاسع من مخطوط ربيع الأبرار، مكتبة بلدية الإسكندرية، ج231/1، عين الجويني، منهج الزمخشري، ص 20.

[2] ينظر: لقرشي، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية،تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو،هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الرياض- المملكة العربية السعودية،ط1413،2ه- 1993م ج160/2 و161.

الآخرين، وربما أدى به الأمر إلى ترجيح آراء مخالفيه[1]، على العكس مع مخالفيه في العقيدة حيث سلك معهم أسلوب التقريع والتسفيه والتجريح.[2]

هـــ- تلاميذه:

كان الزمخشري مدرسة علمية ينشر فيها علمه ويبيّن تعاليمه، وكان للمكانة العلمية التي وصل إليها وللثقافة الواسعة التي أسفرت عنها أسفاره ومصنفاته الأثر الكبير في توجيه أنظار طلاب العلم إليه، فقد عرف الطلاب قدره العلمي في مختلف العلوم التي برع بها، وحرصوا على الأخذ عنه والسماع منه طلب إجازته فهو بحق مدرسة تقصد. يذكر صاحب "إنباه الرواة" أن الزمخشري ما دخل بلداً إلا واجتمع عليه طلاب العلم، فأخذوا منه وتتلمذوا عليه"، كما يكشف عن إقبال أهل العلم عليه، فيقول: "وأقام الزمخشري بخوارزم تُضرب إليه أكباد الإبل، وتحطّ بفنائه رحال الرجال، وتحدى باسمه مطايا الأمل".[3]

يذكر ياقوت الحموي أن الزمخشري قدم بغداد في طريقه إلى الحج، فاجتمع الناس حوله ليسمعوا منه[4]، ويكشف السمعاني عن انتشار تلاميذ الزمخشري في الأمصار الإسلامية وانتسابهم لمدنٍ كثيرة، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على انتشار علم الزمخشري وذيوع سمعته في الأمصار. يقول السمعاني: "وظهر له جماعة من الأصحاب والتلاميذ، وروى لي عنه أبو المحاسن إسماعيل بن عبد الله الطويلي بطبرستان، وأبو المحاسن عبد الرحيم ابن عبد الله البزّار بأبيورد، وأبو عمرو بن حسن السمسار بزمخشر، وأبو سعد أحمد بن محمود الشاشي بسمرقند، وأبو طاهر سامان بن عبد الملك الفقيه بخوارزم وجماعة سواهم".[5]

---

[1] ينظر: الزمخشري، الكشاف، في تفسير الزمخشري لقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾، ج179/1.

[2] ينظر: المصدر نفسه، في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾، ج179/1.

[3] القفطي، إنباه الرواة، ج266/3.

[4] ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج98/7.

[5] السمعاني، الأنساب،ج316/6

ومن تلامذته: أبو الحسن علي بن محمد بن علي العمراني الأديب الملقب بحجة الأفاضل وفخر المشايخ، وقد قرأ هذا الأدب على الزمخشري فصار من أكبر أصحابه وأوفرهم حظا، وكان آيةً في الدين والصلاح والزهد. توفي سنة 560ه.[1]

ومنهم محمد بن أبي القاسم البقالي الخوارزمي أبو الفضل الملقب بزين المشايخ النحوي الأديب، أخذ عن الزمخشري الفقه الحنفي، وعلم الإعراب وسمع منه الحديث الشريف، وكان – رحمه الله – إماما في الأدب وحجة في لسان العرب، وجلس بعده في مكانه يعلّم الناس، وكان جمّ الفضائل حسن الاعتقاد كريم النفس، من مصنفاته: "مفتاح التنزيل في التفسير، وتقويم اللسان في النحو، والإعجاب في الإعراب، وبالبداية في المعاني والبيان، وغيرها. توفي سنة 562ه.[2]

ومنهم الموفق بن أحمد بن أبي سعد إسحاق أبو المؤيّد، كان متمكناً في العربية غزير العلم، فقيهاً، فاضلاً وأديباً شاعراً، قرأ على الزمخشري في مكة المكرمة، وأخذ العربية عنه بخوارزم. من مصنفاته: مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة، ومناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب. توفي سنة 567ه.[3]

ومنهم: أبو يوسف يعقوب بن عليّ بن محمد بن جعفر البلخي ثم الجندلي، أحد أئمة الأدب والعربية، وقد أخذ عن الزمخشري ولزمه.[4]

ومما يدلّ على علوّ مكانته في الأوساط العلمية، استجازة أكابر علماء ذلك العصر، منهم:

– الحافظ أبو الطاهر أحمد بن محمد السلفي (ت: 576ه)، الذي قال عنه ابن خلكان: "كان أحد الحفاظ المكثرين قصده الناس من الأماكن البعيدة، وسمعوا عنه وانتفعوا به، ولم يكن في آخر عمره في عصره مثله".[5]

---

[1] ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج373/5. وينظر أيضاً: السيوطي، بغية الوعاة، ص 371.

[2] ينظر: السيوطي، بغية الوعاة، ص 401.

[3] ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج274/7.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ج274/7.

[5] ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج105/1 و106، ج256/4.

– ومحمد بن عبد الملك البلخي، المعروف بالأديب رشيد الوطواط (ت: 578ه)، وكان من أبرع معاصريه في النظم والنثر[1]. وأجاز لأبي طاهرت بركات بن إبراهيم الخشوعي، وكذلك السيدة أم المؤيّد زينب بنت عبد الرحمن الشعري.[2]

هذه بعض ثمار الشجرة اليانعة "الزمخشري" بل هؤلاء أبناؤه الذين استغنى بهم عن النسل والذرية، منحهم حبّه ورعايته ووده ورغبتهم في علمه بما رزقه الله تعالى من خلقٍ وصلاحٍ.

ثانياً: مكانته العلمية

أ– إنتاجه ومؤلفاته:

أفرغ الزمخشري شطراً كبيراً من حياته للعلم والتأليف، ذلك لأنه منذ أوّل الأمر ابتعد عن كلّ مشغلة، اعتزل النساء ونسلهنّ، ولكنّه وهب نفسه للعلم، فالتلاميذ والتأليف خير من النسل، يقول في ذلك:

وَحَسْبِي تَصانِيفِي وحَسْبِي رُوّاتُها * بَنِينَ بِهِمْ إلَيَّ مَطالبي**[3]

ويشهد على ذلك ما خلفه من مؤلفات شتى في اللغة والنحو والأمثال والتفسير، وغريب الحديث والفقه والعروض فضلا عن ديوان الشعر.

وكان لنبوغ الزمخشري وذكائه وحرصه على العلم والتدريس والتصنيف وتفرغه حتى عن الزوجة والولد أكبر الأثر في كثرة نتاجه العلمي كما وكيفاً. لقد أحصى العلماء ما يزيد عن سبعين مصنفاً للإمام الزمخشري، ومنهم من أوصلها إلى التسعين وأكثر من ذلك، وهذه الكثرة تعكس بلا شك جانبا مهما من سعة ثقافته وغزارة علمه.[4]

وشملت المصنفات التي خلفها الزمخشري مختلف الفنون والعلوم السائدة في عصره، فألف في تفسير القرآن الكريم، وفي الحديث الشريف، وفي النحو واللغة والبلاغة، وفي الأدب شعراً ونثراً، وفي الرقائق والنصائح، وفي الأمثال والعروض، وغيرها من العلوم التي

[1] ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج103/1

[2] ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج171/5.

[3] ديوان الأدب عن الجويني، منهج الزمخشري، ص 49.

[4] ينظر: محمد محمود بني دومي، القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري، ص 36 و37.

برع بها، فهو بحق صاحب المصنفات البديعة المشهورة التي انتشرت في كلّ بقاع الأرض، وأخذ منها كل من جاء بعده كلّ في فنه.[1]

لكن لم يصلنا من مصنفات الزمخشري إلا ما يقلّ عن نصفها والباقي في عداد المفقود، ولم يطبع من هذا النصف إلا نصفه، فالباحث أو الدارس لتراث الزمخشري لا يستطيع أن يقف إلا على ربع نتاجه العلمي، لكن هذا الربع على قلته مقارنة بالنتاج كلّه يكشف عن جبل من جبال العلم شهد له بالسبق والتقدم القاصي والداني. فمن هذه المصنفات:

– **الكشاف** عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، وهو كتاب التفسير المشهور، وهو خلاصة ما وصل إليه الزمخشري في فنون العلم المختلفة، فنجد فيه اللغة، والذكاء وعمق التفكير، وحسن الاستنباط، وقد بلغ هذا التفسير في نفوس العلماء مبلغاً عظيماً حتى وصلت شروحه وتعليقاته ومختصراته، والردود عليه بما يربو على ستة وثلاثين مصنفاً.[2]

– **الفائق** في غريب الحديث: قال ابن حجر في ثنائه على الكتاب: "وكتابه الفائق في غريب الحديث من أنفس الكتب لجمعه المتفرق في مكان واحد مع حسن الاختصار وصحة النقل"[3]. وهذه شهادة من أهل الاختصاص في الحديث الشريف للزمخشري وكتابه الفائق.

– **المفصل** في النحو: وهو كتاب في النحو والإعراب من أبرز كتب الزمخشري وأهمها، وقد جعل الزمخشري كتابه المفصل على أربعة أقسام: الأول في الأسماء، والثاني في الأفعال، والثالث في الحروف، والرابع في المشترك من أحوالها، ويكشف تقسيمه هذا عن عبقرية الزمخشري في النحو، وطول باعه في هذا الميدان، وقد صار هذا الكتاب (المفصل)

[1] ينظر: محمد محمود بني دومي، القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري، ص 36 و37،وأيضاً: الزمخشري، رؤوس المسائل، مقدّمة المحقق ص 45 وما بعدها.

[2] ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج155/20.

[3] ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج54/6.

العمدة في النحو والإعراب في أسلوبه المحكم[1]. ونتيجة لإقبال طلبة العلم على مفصل الزمخشري عكف العلماء على شرحه والاعتناء به، وقد ذكر ياقوت الحموي أنّ الزمخشري شرح كتابه "المفصل" ووضع له حاشية، سمي الشرح: "شرح مشكلات المفصل"، او: "حاشية على المفصل"[2].

– **الأنموذج** في النحو: وهو مختصر من كتابه المفصل، وضعه الإمام الزمخشري للمبتدئين في علم النحو.[3]

– **أساس البلاغة:** وهو معجم في اللغة العربية رتبه الزمخشري حسب الحرف الأول وما يليه من حروف الهجاء، وهو من أبرز الكتب اللغوية التي خلفها الزمخشري وفيه ثروة لغوية كبيرة، ويزخر بأبيات الشعر والشواهد، ومن مميزات هذا الكتاب أنه كان يذكر المعنى المجازي للمفردات بالإضافة إلى المعنى الحقيقي.[4]

– **مقامات الزمخشري:** وهي خمسون مقامة في النصح والإرشاد موجهة كلها إلى نفسه، ألّف هذه المقامات بعد أن شفي من مرضه في السنة المنذرة، يعظ نفسه في هذه المقامات، ويبدأ كلّ مقامه بقوله: "يا أبا القاسم"، ومن أسماء هذه المقامات: مقامة العمل، مقامة التقوى، مقامة الراشد، مقامة الرضوان، وهي مقامات نثرية، وقد يختم المقامة بأبيات شعرية من شعره تتصل بموضوع المقامة.[5]

وقد شرح الزمخشري هذه المقامات في كتاب مستقل شرحا مفصلا، تناول فيه قضايا اللغة والبلاغة والنحو، واستشهد بآيات من القرآن وأحاديث من السنة المطهرة.[6]

---

[1] ينظر: السيوطي، بغية الوعاة ،ج280/2.

[2] ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج97/7. وأيضاً: السيوطي، بغية الوعاة، ج280/2.

[3] الزمخشري، الأنموذج في النحو، شرح جمال الدين الأرديني، القاهرة، مصر، مكتبة الآداب، د ت.

[4] ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة

[5] الزمخشري ،مقامات الزمخشري،مقدمة المحقق،ص 7

[6] ينظر : محمد محمود بني دومي ، القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري،ص31

ب- ثناء العلماء عليه:

لقد استوجبت الخصائص الخلقية والعلمية التي اتصف بها العلامة الزمخشري ثناء العلماء والأدباء عليه قديما وحديثا، وقد خلّده التاريخ عبر القرون لما كان له من مكانة مرموقة في الأوساط العلمية. فالإمام الزمخشري يعدّ إمام عصره في اللغة بلا مدافع. ويكاد الذين ترجموا للزمخشري يجمعون على أنه واسع العلم، كثير الفضل غاية في الذكاء وجودة القريحة، إمام في اللغة والنحو وعلم البيان تشدّ إليه الرحال في فنونه. هو من أشهر مفسري العصر العباسي الثاني (447ه-656ه) من أئمة المعتزلة ، وربما كان هذا سر ّإعجاب المستشرق جولد تسيهر صاحب المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن ،فكان إمام عصره في التفسير والحديث واللغة "تشدّ إليه الرحال في فنونه"،ومن مؤلفاته الكشاف الذي قال فيه ابن خلكان إنه" لم يصنف قبله مثله"فقد خلّف تراثا إسلاميا يشيد بعلوّ كعبه في شتّى الثقافات الإسلامية.[1] يقول فيه السمعاني: "كان يضرب به المثل في علم الأدب والنحو"[2]. ويقول ابن خلكان: "كان إمام عصره غير مدافع تشدّ إليه الرحال في فنونه"[3]. وفيه يقول ابن الأنباري: "كان نحوياً فاضلاً"[4]، ويقول عنه ياقوت الحموي: "كان إماما في التفسير والنحو واللغة والأدب واسع العلم كبير الفضل متفننا في علوم شتى"[5].

ومما ينقله القفطي عن الإمام أبي اليمن زيد بن الحسين الكندي، قوله: "كان الزمخشري أعلم فضلاء العجم بالعربية في زمانه، وأكثرهم اكتساباً واطلاعا على كتبها، وبه ختم فضلائهم"[6]. وقال القفطي – أيضاً – في ترجمة الزمخشري: "كان ممن يُضرب به المثل في علم الأدب والنحو واللغة، وصنف التصانيف في التفسير وغريب الحديث، والنحو وغير ذلك، ودخل خراسان، وورد العراق، وما دخل بلداً إلا اجتمعوا عليه، وتتلمذوا له

[1] ينظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي،ج92/4

[2] السمعاني، الأنساب، ج315/6.

[3] ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج107/2.

[4] ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ج469/1.

[5] ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج126/19.

[6] القفطي، إنباه الرواة، ج270/3.

واستفادوا، وتحط بفنائه الرجال، وتحدى باسمه مطايا الرجال"[1]. وقال السيوطي عنه: "كان واسع العلم، كثير الفضل، غاية في الذكاء وجودة القريحة، متفننا في كلّ علمٍ"[2]. ويحكي ابن الأنباري رأي ابن الشجري، فيقول: "قدم إلى بغداد للحج فجاءه شيخنا الشريف ابن الشجري مهنّئاً بقدومه فلما جالسه أنشد الشريف:[3]

كانتْ مُساءَلَةُ الركْبانِ تُخْبرُني * عَنْ أحمدَ بْنُ دُؤَادَ أطْيَبَ الخَبَرِ**

حتىَّ التضقَيْنا فلا والله ماَ سَمِعَتْ * أُذُني بِأَحْسَنَ مِمَّا قدْ رَأى بضصَرِي**

ومدحه الشريف بن وهاس:[4]

جميعُ قُرَى الدنْيَا سِوَى القرْيةِ التي * تَبَوَّءَها دَارًا فِداء زَمَخْشَرَا**

وأَحَرّ بأَنْ تَزْهَى زَمَخْشَرَا بِامْرِئٍ * إذا عُدّ في أُسْدِ الشَّرَى زمنا سَرَا**

ويقول الزمخشري في نفسه:[5]

ألَمْ تَرَ أنيِّ حَيْثُمَا كُنْتُ كَعْبَةً * يَحُفُّونَ بي كالطَّائِفِينَ طَوَائِفا**

فَشَرْقِيُّهُمْ يهوى إلى النورِ قابِساً * وغَرْبِيّهُمْ يَسْعَى إلى البَحْرِ غَارِفا**

ويقول أيضاً: "**وإني في خوارزم كعبة الأدب**".[6]

وقد انقطع للعلم وأخلص له فجلّ فيه وذاع فضله وعظم في أعين الناس حتى أثنى عليه العلماء كلّهم ممن ترجموا له.

---

[1] القفطي، إنباه الرواة، ج265/3 و266.

[2] السيوطي، بغية الوعاة، ج279/2.

[3] ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ج470/1 و471.

[4] القفطي، إنباه الرواة، ج268/3.

[5] مخطوط ديوان الأدب للزمخشري، ص 79، نقلاً عن الجويني، منهج الزمخشري، ص 45.

[6] المصدر نفسه، ص 8، نقلاً عن الجويني، منهج الزمخشري، ص 45.

الفصل الأول:

الفصاحة في كلام العرب وعلاقتها بتوجيه القراءات القرآنية

المبحث الأول: الفصاحة والتوجيه

أولاً: مفهوم الفصاحة بيانا وتأصيلا وعلاقاتها بكلام العرب

ثانيا:مصطلح التوجيه، مفهومه، منهجه واتجاهاته

المبحث الثاني: القراءات القرآنية مفهومها مصطلحاتها علاقتها بالقرآن الكريم

أولا: مفهوم القرآن والقراءات وحقيقة العلاقة بينهما:

ثانيا: فروق مهمة بين مصطلحات القراءات القرآنية

ثالثا: الأحرف السبعة وعلاقتها باختلاف القراءات:

ليس من الميسور دراسة لغة ما، ومستوى من المستويات اللغوية، دراسة علمية ما لم تكن هذه الدراسة مبنية على التحليل، فالكلام سلسلة من الأصوات يعتمد عليها في التحليل اللغوي.

وقد أدرك الرعيل الأوّل من علمائنا القدماء أهمية دراسة اللغة، فألوها عناية فائقة بدءا بالقراء الأوائل، و**الخليل** و**سيبويه**(ت:180ه)، ثم **الكسائي** و**الفراء**، وغيرهم من علماء والقراءات، فأخذوا بالتركيز على أهميتها في بيان الأداء القرآني والاحتجاج لأوجه القراءات القرآنية المختلفة، وغدت كتب القراءات ومعاني القرآن مصدرا زاخرا بعلم اللغة منذ النشأة الأولى للدراسات العلمية.

المبحث الأول: الفصاحة والتوجيه

أولاً: مفهوم الفصاحة بيانا وتأصيلا وعلاقاتها بكلام العرب

إنّ الذي حدّد مفهوم **الفصاحة** هم النحاة واللغويّون، وظلت "**الفصاحة**" من مصطلحاتهم – فيما يبدو – حتى نهاية القرن الرابع الهجري، وذلك هو الوقت الذي انتهى به عصر الاستشهاد، وبالوصول إلى ذلك الوقت تكون "الفصاحة" قد انتهت – بزعم النحاة واللغويين – فلما قلّ استعمال هذا اللفظ بعد ذلك في مصطلحاتهم أخذه البلاغيون فوسعوا مدلوله ليشمل اللغة الأدبية على ألسنة هذه القبائل والكلم المفرد إذ اتخذت الفصاحة عندهم معنى جديدا هو الخلو من التنافر والغرابة والكراهة في السمع ومخالفة القياس.[1]

كان النحاة يصفون بعض القبائل بالفصاحة ويضنون بهذا الوصف على البعض الآخر، وكذلك وجدوا بعض الأفراد فصيحا ذا سليقة ورأوا واستخرجوا منه القواعد بأنه "**كلام العرب الفصيح**" أو "**الكلام الفصيح**"، وكان هذا الفصيح ضالتهم المنشودة

[1] ينظر: تمام حسان، الأصول دراسة ابستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، النحو، فقه اللغة، البلاغة، الدار البيضاء المغرب،ط1411ه-1991م، ص 110 و111.

التي أخرجت بعضهم إلى الصحراء. أما وصف اللفظ المفرد بالفصاحة فذلك من مصطلح البلاغيين.[1]

وكان النحاة يسمون المادة المسموعة "**الفصيح**" ويقصدون بذلك النصوص المأثورة التي تتسم بالنقاء اللغوي رغم التأثّر بلغات الأمم المجاورة، ويستتبع ذلك بالطبع أن يكون قائلوها من العرب الفصحاء، وكانت هذه المصادر تقع في ثلاثة أنواع: القرآن الكريم، الحديث النبوي الشريف، كلام العرب الفصحاء، شعراً كان أم نثراً.[2]

أ) **السماع**: المسموع "الفصيح" أو النقل والمنقول

السماع لغة: ما سمعت به، فشاع وتكلم به[3] **واصطلاحا**: "هو الكلام العربي الفصيح المنقول النقل الصحيح الخارج عن حدّ الكلام العربي إلى حدّ الكثرة"[4]. ويعدّ السماع الأصل الأول من أصول النحو والدليل الأول من أدلته الاحتجاجية، فإليه تستند في تقرير الأحكام النحوية، أو إثبات صحة قاعدة، أو استعمال كلمة أو تركيب[5]. والمنقول هو المسموع من كلام العرب الفصيح بطريق **الرواية** أو **المشافهة** وما دمنا قد سمينا المنقول مسموعا فإننا نستطيع – أيضاً – أن نسمي "**النقل**" السماع وإن كان السماع أشمل في الحقيقة من النقل لأنه ربما اشتمل على الرواية وهي "النقل" وعلى مشافهة الأعراب وهي "**قد تكون بالرحلة والوفادة**".[6]

وجاء في الاقتراح أنّ **السماع**: مصدر سمعه، وسمع إليه، وله، ومنه سمعا وسماعا إذا أدرك الأصوات بالحاسة المعلومة، وعرّف الصرفيون السماع في الاصطلاح بأنه: "ما

---

[1] ينظر: تمام حسان، الأصول دراسة ابستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، النحو، فقه اللغة، البلاغة، ص 111.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 104.

[3] ابن منظور، لسان العرب، بيروت لبنان ،دار صادر،ط4، 2005م ،مادة (سمع).

[4] عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري،الإغراب في جدل الإعراب،و لُمَع الأدلة، تحقيق:سعيد الأفغاني،دمشق،دار الفكر، ط1، 1377ه-1957م،ط2، بيروت،1391ه-1971م ،ص 83 و84.

[5] ينظر:علي أبو المكارم، أصول التفكير النحوي، القاهرة،مصر،دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ،2007م،ص 31. كواكب محمود الزبيدي ،أثر معاني القرآن للأخفش الأوسط في الكشاف للزمخشري،دراسة نحوية،مذكرة لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها كلية التربية،جامعة بغداد،سنة 1424ه-2004م، ص 70.

[6] ينظر: تمام حسان، الأصول، ص 70 و71.

تقرر به وجود شيء بالوقف، بحيث لو قطع النظر عن الوقف، لم يقم به ضابط يشعر به ويرشد إليه، وخلافه القياس.[1]

وبهذا تقرر أن السماع "**النقل**" عن العرب وهو الدليل الأول المعتبر وأن ما عداه من الأدلة متفرع عنه، ويقوى بمدى قوّة ارتباطه به، وأنّ منطق اللغة وطبيعتها واعتمادها على الحسّ والذوق يؤيد ذلك ويجعل القياس المقبول ما كان قريبا من الفطرة بعيدا عن تعقيد المناطقة ومتاهات الفلسفة، والإيغال في التعليل والسفسطة. وهو ينقسم قسمين: تواتر وآحاد، فالتواتر يتحقق بالقرآن الكريم، وما تواتر من الحديث وكلام العرب شعرا كان أم نثرا. والآحاد ما تفرّد بنقله بعض أهل اللغة و لم يوجد فيه شرط التواتر. والتواتر يفيد العلم القطعي بينما الرواية الآحاد تفيد غلبة الظنّ عند جمهور العلماء.[2]

وقد أشار السيوطي للمعنى الاصطلاحي للسماع بقوله: "وأعني به ما ثبت في كلام من يوثق بفصاحته، فشمل كلام الله تعالى، وهو القرآن، وكلام نبيه صلى الله عليه وسلم، وكلام العرب قبل بعثته وفي زمنه، وبعده، إلى أن فسدت الألسنة بكثرة المولدين نظما ونثراً عن مسلم أو كافر"[3]، فهذه ثلاثة أنواع لابدّ لها من الثبوت، وتتفرع إلى خمسة مصادر أساسية، هي مصادر السماع أو النقل، وهي: القرآن الكريم والقراءات القرآنية، والحديث الشريف، والنثر في ضوء حيزٍ زماني ومكاني معيّن، والشعر خلال فترة زمنية معيّنة.[4]

ب- مصادر السماع: ومعلوم أنّ **القرآن الكريم** هو الأصل الأول لتواتره، وأنه أحيط بالعناية والنقل الصحيح، وتحقق فيه شرط التواتر تحققا لا ريب فيه، ولا نزاع حوله، وأنّ النحويين لا يختلفون في ذلك، وإن ناقشوا بعض قراءاته، فهم لا يرتابون في

---

[1] ينظر:جلال الدين السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو، قرأه وعلق عليه :محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية،دط،1426ه، 2006م، الهامش، ص 73.

[2] ينظر: ابن الأنباري، لمع الأدلة، ص 83 و84. وأيضاً: إبراهيم عبد الله رفيدة، النحو وكتب التفسير، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، دار الكتب الوطنية بنغازي، ط2، 1399ه-1999م، ج92/1.

[3] السيوطي، الاقتراح، ص 73 وما بعدها.

[4] ينظر: المصدر نفسه، الهامش، ص 73.

جعله المصدر الأول من مصادر الدراسة النحوية. وقد تأكّد ذلك لأن نشأة النحو كانت في رحاب القرآن الكريم وبدواعي الحفاظ عليه، فهو أصل النحو نشأةً وموضوعاً[1]. يقول السيوطي: "فكلّ ما ورد أنه قرئ به جاز الاحتجاج به في العربية، سواء كان متواتراً، أو آحادا، أم شاذا.

وقد أطبق الناس عن **الاحتجاج** بالقراءات الشاذة في العربية إذا لم تخالف قياسا معلوما، بل لو خالفته يحتج بها في مثل ذلك الحرف بعينه، وإن لم يجز القياس عليه، كما يحتج بالمجتمع على وروده ومخالفته القياس في ذلك الوارد بعينه، ولا يقاس عليه، نحو: استحوذ[2]. ويأبى[3]، وما ذكرته من الاحتجاج بالقراءة الشاذة لا أعلم فيه خلافا بين النحاة، وإن اختلف في **الاحتجاج** بها في الفقه. ومن ثمّ احتجّ على جواز إدخال لام الأمر على المضارع المبدوء بتاء الخطاب بقراءة "بذلك فلتفرحوا" كما احتج على إدخالها على المبدوء بالنون بالقراءة المتواترة ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّبِعُواْ سَبِيلَنَا وَلۡنَحۡمِلۡ خَطَٰيَٰكُمۡ وَمَا هُم بِحَٰمِلِينَ مِنۡ خَطَٰيَٰهُم مِّن شَيۡءٍۖ إِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ ١٢﴾[4] [سورة العنكبوت، الآية 12]، واحتج على صحة تول من قال:

---

[1] ينظر: إبراهيم عبد الله رفيدة، النحو وكتب التفسير، ج72/1.

[2] قال تعالى: ﴿ٱسۡتَحۡوَذَ عَلَيۡهِمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ﴾ [سورة المجادلة، الآية 19] بتصحيح الواو، فإنّ قياس إعلالها بالنقل والقلب، أي نقل حركة الواو إلى الحاء، وقلب الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها. ينظر: هامش الاقتراح، السيوطي، ص 76.

[3] قال تعالى: ﴿وَيَأۡبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ﴾ [سورة التوبة، الآية 32] بفتح العين، وهي الباء، والقياس كسرها كـ (رمى، يرمي)، إذ ليس في العربية "فَعَلَ، يَفْعَلُ" بفتح الماضي، وهو غير حلقي اللام، إلا هذا الحرف الفذّ. ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

[4] قال تعالى: ﴿قُلۡ بِفَضۡلِ ٱللَّهِ وَبِرَحۡمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلۡيَفۡرَحُواْ هُوَ خَيۡرٞ مِّمَّا يَجۡمَعُونَ﴾ [سورة يونس، الآية 58]، إدخال لام الأمر لا ينافي في كونه قليلا، بل هي حجة على من منع ذلك من أصله، ورام إبطاله، ورادّه عليه مقاله، وقد قرأ بها سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعض الصحابة الكرام. ينظر: المصدر نفسه، ص 76. وأيضا: ابن جني أبو الفتح بن عثمان ، المحتسب في تبيين القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1419ه-1998م ج313/1.

إنّ "**الله**" أصله "**لاه**" بما قرئ شاذا: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٨٧﴾﴾ [سورة الزخرف، الآية 87].[1]

ويذكر "تمام حسان" أنه حين نقول "**القرآن**" لا نعني النص الشمولي الكلي الموحد المتجانس للكتاب الحكيم، لأن النحاة لو فهموا باللفظ هذا المعنى لما كان لأحدٍ منهم أن يجادل في الاحتجاج بآية واحدة من أفصح نصّ بالعربية، ولا أن يخضع هذا النص لأقيسة اخترعها النحاة وجرّدوها تجريدا، وإنما نقصد بالقرآن عددا من القراءات التي قد تكون بين إحداها والأخرى خلاف في صوت أو لفظ أو تركيب نحوي لآية من آيات القرآن، وينبغي إلى القول إنّ هذه القراءات جميعا منسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وهو الذي يقول: "نزل القرآن على سبعة أحرف". والمعروف أنّ ألفاظ "السبعة ومضاعفاتها تفيد مطلق الكثرة لا خصوص العدد"[2]، والقرآن الكريم يعدّ النص الأرقى للغة العربية، والأصل الأول في الاعتماد عليه بالاستشهاد على جميع المسائل صغيرها وكبيرها، "وهو النص الموثوق بصحته كلّ الوثوق"فهو فوق مستوى التأويلات ،وأنّ فصل الرأي فيه صحة الاستشهاد النحوي والبلاغي بظاهره من غير نظر إلى قلّة أو كثرة كما يقول الإمام مالك [3]. وقد أجمع علماء العربية على الاحتجاج به في اللغة والنحو والصرف، وعلوم البلاغة، وقراءاته جميعا الواصلة إلينا بالسند الصحيح حجّة لا تضاهيها حجة.[4]لأنّ القراءات كلها شواهد نحوية فصيحة، وهي خير وأقوم من الشواهد الشعرية، وأنّ كل ما يجيء في القرآن قويّ فصيح ،بل هو أسمى مراتب القوّة والفصاحة.

[1] السيوطي، الاقتراح، ص 73 وما بعدها.

[2] ينظر: تمام حسان "الأصول"، ص 104. وأيضا: ابن الجزري شمس الدين ، النشر في القراءات العشر ، دار الصحابة للتراث، طنطا مصر، ط1، 2002م ، ج10/1.

[3]ينظر: عباس حسن ،اللغة والنحو بين القديم والحديث،دار المعارف ،مصر،1966م،ص103-104 . كواكب محمود الزبيدي ،أثر معاني القرآن للأخفش الأوسط في الكشاف للزمخشري ، ص 70.

[4] ينظر:أبو بكر محمد بن سهيل بن السراج النحوي البغدادي (ت: 316ه)، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، ص 77.

كلام العرب:يعدّ كلام العرب مصدرا مهما من مصادر الدرس النحوي، ودليلا من أدلّته المعتمدة في البحث عن الحقائق اللغوية والنحوية وتقعيد القواعد الخاصة بها. ويقصد به: "كلام القبائل العربية الموثوق بفصاحتها وصفاء لغتها، من منثور ومنظوم قبل بعثته صلى الله عليه وسلم وفي زمنه، وبعده، إلى أن فسدت الألسنة بدخول الأعاجم، وكثرة المولدين وفشو اللحن".[1] والمقصود بكلام العرب "**ما ثبت عن الفصحاء الموثوق بعربيتهم**"[2].

ولقد كان السعي إلى الاحتجاج بكلام العرب هو الداعي الذي دعا رواة اللغة للرحلة إلى الصحراء. يقولون إنّ الاستماع إلى العرب الوافدين على الحاضرة قد بدأ في وقت مبكر عن بدء الرحلة إلى الصحراء، وينسبون قوما إلى هذا الاستماع منهم: **الشعبي** (ت: 105ه)، و**الحضرمي** (ت: 117ه)، و**قتادة السدوسي** (ت: 117ه) وأبو **عمرو الشيباني** (ت: 120ه)، وأبان بن تغلب (ت: 141ه)، **وعيسى بن عمرو الثقفي** (ت: 149ه)، و**أبو عمرو بن العلاء** (ت: 154ه) وسائر متقدمي الرواة.

وينسبون إلى **يونس** أنه أول من رحل إلى البادية، فقد روي عن **يونس بن حبيب** البصري (ت: 182ه) عن **الحضرمي**، ولزم أبا عمرو، وأخذ عن **عيسى**، وعاصر **الخليل** و**سيبويه**، وكان أوّل من رحل إلى البادية لمشافهة الأعراب الفصحاء، فسمع وروى وتفرّد بآراء في النحو خالف بها هؤلاء جميعا. وكذلك رحل **خلف** و**الخليل** و**أبو زيد** ثم **النضر بن شميل** والكسائي، واتصلت الرحلة إلى القرن الرابع الهجري[3]. لقد عني علماء العربية الأوائل باستقراء كلام العرب وتتبعه "فقد روي أنّ **الكسائي** سأل **الخليل**: "من أين أخذت علمك هذا؟" فأجابه: " من بوادي الحجاز ونجد وتهامة"[4]. ونقل **ياقوت**

[1] أبو بكر محمد بن سهيل بن السراج النحوي البغدادي، الأصول في النحو، ص 77.

[2] السيوطي، الاقتراح، ص 13.

[3] ينظر: تمام حسان، الأصول، ص 109.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 38. وأيضا: القفطي، إنباه الرواة، ج258/2.

الحموي أن **الكسائي** "خرج إلى الحجاز فأقام في البادية حتى حصل من ذلك ما ذكر أنه أفنى عليه خمس عشرة قنينة من الحبر غير ما حفظه"[1].

هذا ما قبل سيبويه وقبل أن تتطور الدراسة النحوية إلى مدارس، وفي هذا العهد كان المتصدرون لوضع القواعد النحوية ومقاييسها اللغويون الذين كان لهم فضل في جمعها[2]. ومن مظاهر الحركة النحوية في هذه الفترة أنها كانت ممتزجة بالحركة اللغوية، فليس هناك فواصل أو حدود تحول بين التقاء هاتين الحركتين، وذلك أمر لا يتنافى مع طبيعة هذه الفترة، فأبو عمرو ويونس والخليل كانوا رواة اللغة يجوبون الجزيرة العربية، ويرحلون إلى البادية لتلقي اللغة من مصادرها الأولى، وقد تمّ لهم ما أرادوا. وفي ضوء ما جمعوا حاولوا أن يضعوا القواعد، ويرسموا الأسس ويوضحوا الأساليب، فالصلة إذن بين النحو واللغة قائمة ومتشابكة. يقول **عبد اللطيف البغدادي** في الصلة بينهما ما نصه: "اعلم أن اللغوي شأنه أن ينقل ما نطقت به العرب ولا تتعداه، وأما النحوي فشأنه أن يتصرّف فيما ينقله اللغوي ويقيس عليه ومثالها المحدّث والفقيه، فشأن المحدث نقل الحديث برمته، ثمّ إنّ الفقيه يتلقاه، ويتصرف فيه، ويبسط فيه علله ويقيس عليه الأمثال والأشباه."[3]

ومن أمثلة ولوع **أبي عمرو** باللغة وشدّة حبّه لها، وشغفه بها، ما رواه متحدثاً عن تحريه وضبطه لأصولها، قال: "كنت هاربا من الحجاج بن يوسف، وكان يشتبه عليّ "فرجة" هل هو بالفتح أو بالضم فسمعت قائلا يقول:

رُبّما تَجْزَعُ النفُوسُ مِنَ الأمْرِ * لَهُ فَرْجَة كَحَلِّ العُقال**

[1] ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج168/13.

[2] ينظر: عبد العال سالم مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، دار المعارف، القاهرة، مصر، د. ت. ص 68.

[3] عبد القادر بن عمر البغدادي ،خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ، دار صادر، بيروت،ط1،ج1/3-4 ، ينظر:أحمد أمين ،ضحى الإسلام مطابع الهيئة العامة للكتب،القاهرة،مصر،1998م،ج277/2.

بفتح الفاء من "**فرجة**"، ثم قال: ألا إنه قد مات **الحجاج** قال **أبو عمرو**: فما أدرى بأيهما كنت أشدّ فرحا بقوله: "فرجة، أو قوله: مات الحجاج"[1].

والكلام الذي استشهد به النحويون واللغويون قسمان:

القسم الأول: الشعر: اعتمد النحـــاة على الشعر في تقعيـــد اللغة اعتمادا كثيرا وكبيرا، بدءاً من كتاب **سيبويه**، وحتى العصـــور المتأخرة، حتى إنّ ذهن القارئ يميل عند سماعه كلمة الشاهد إلى الشاهد الشعري، فإذا عدنا إلى أوائل المفســـرين "**ابن عباس**" – رضي الله عنه – وجدناه قد اشتهر برجوعه إلى الشعر العربي القديم، وربما كان خير دليل على ذلك اشتهار مسائل **نافع بن الأزرق**[2]، التي سألها **ابن عباس**، وقد ذكر **السيوطي** الكثير من المسائل ختمها بقوله: "هذا آخر مسائل نافع بن الأزرق، وقد حذفت منها يسيرا، نحو بضعة عشر سؤالا، أسئلة مشهورة، وأخرج الأئمة أفرادا منها بأسانيد مختلفة إلى **ابن عباس**". وكانت معظم المسائل تدور على نهج واحد إذ ابتدأها نافع بن الأزرق، حين قال لنجدة بن عُوَيْمِر: "قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن بما لا علم له به" فقاما إليه فقالا: "إنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله، ففسرها لنا، وتأتينا بمصادقة من كلام العرب فإنّ الله تعالى إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين"، فقال ابن عباس: "**سلاني عما بدا لكما**"، فبدأ نافع يسأل: أخبرني عن قوله تعالى ويورد الآية، فيجيب ابن عباس: "أما سمعت قول فلان". يقصد الشاعر، وينشد البيت. وهذا العرض يبين ويكشف مكانة الشعر الذي كان أساس المسائل كلها، فالحوار في كلّ مسألة يتوقف على سؤال هو: "أكانت العرب تعرف المعنى أم لا"، فإذا عرفته انتهت المسألة بغلبة ابن عباس على نافع، فحين ينشد "ابن عباس" البيت يصمت الجميع، لأن

[1] ينظر: مجلة الأزهر العدد24 -1953م من مقال: جهود المسلمين في النحو والبلاغة للأستاذ محمد عرفة، ص58.وينظر أيضا: عبد العال سالم مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، ص 60.

[2] ينظر :جلال الدين السيوطي، "الإتقان في علوم القرآن"، تحقيق سعيد المندوه لبنان، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1416هـ - 1996م. ج55/2، نافع بن قيس الحنفي، أبو راشد خارجي ينسب إلى الأزارقة ، ينظر:ابوالفتح محد عبدعبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل تحقيق:عبد العزيز محمد الوكيل،مؤسسة الحلبي وشركاؤه،للنشر والتوزيع،القاهرة- مصر،دط،1387ه-1968م،ص

الشعر قول العرب، يقطع بأن المعنى صحيح. وقد استشهد السلف بالشعر على غريب اللغة وتركيبها متمثلة في النص الأرقى، "القرآن الكريم"، فقد روى عن ابن عباس أنه كان يقول: "إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر فإنه ديوان **العرب**"[1]، و لم يكن موقف السلف هذا في حفاظهم على الشعر مجرّد تقدير لقيمته الفنية فحسب، وإنما كان خدمة للنصّ القرآني نفسه، وهكذا كان اهتمام السلف يدور حول النصوص، وأولها النص القرآني بالطبع، ثم يأتي من بعده الحديث وما عداه من **النصوص**.[2]

وقد قسم الشعراء الذين يستشهد بشعرهم على طبقات أتى على تفصيلها **البغدادي**، وهذه الطبقات **هي**:[3]

– **الطبقة الأولى**: الشعراء الجاهلون، وهم الذين عاشوا وماتوا قبل الإسلام، من أمثال امرؤ ألقيس والأعشى.

– **الطبقة الثانية**: المخضرمون، وهم الذين عاشوا في الجاهلية وأدركوا الإسلام، من أمثال لبيد وحسان.

– **الطبقة الثالثة**: المتقدمون، ويقال لهم الإسلاميون، وهم الذين كانوا في صدور الإسلام، من أمثال جرير والفرزدق.

– **الطبقة الرابعة**: المولدون، ويقال لهم المحدثون، وهم من جاؤوا بعدهم إلى زماننا، من أمثال بشار بن برد وأبي نواس.

فالطبقتان (الأوليتان) يستشهد بشعرهما

جاء في مقدمة خزانة الأدب:الأمر الأوّل :الكلام الذي يصحّ الاستشهاد به في اللّغة والنحو والصرف.[4]

---

[1] عبد الرحمان جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة تحقيق: محمد احمد جاد المولى بك، ومحمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون، دار التراث القاهرة،ج 55/2

[2] ينظر: تمام حسان، الأصول،ص 48

[3] ينظر: عبد القادر بن عمر البغدادي ،خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ،ج30/1

[4] البغدادي: خزانة الأدب، ج/1 المقدمة 5-8

"**قال الأندلسي** في شرح بديعة رفيقه **ابن جابر** ،علوم الأدب ستة: اللّغة والصرف والنحو،والمعاني والبيان والبديع،والثلاثة الأُوّل لا يستشهد عليها إلا بكلام العرب، دون الثلاثة الأخيرة فإنّه يستشهد فيها بكلام غيرهم ،إذ هو أمر راجع إلى العقل ،ولذالك قبل من أهل هذا الفنّ الاستشهاد بكلام **البحتري، وأبي تمّام، وأبي الطيّب** وهلمّ جرا."

وبناء على هذا فإن الطبقتان (الأوليتان) يستشهد بشعرها إجماعا، وأمّا (الثالثة) فالصحيح صحة الاستشهاد بكلامها، وأما (الرابعة) فالصحيح أنّه لا يستشهد بكلامها مطلقا؛ وقيل يستشهد بكلام من يوثق به منهم، واختاره **الزمخشري**، وتبعه الشارح المحقق(شارح الكافية للشريف الرضيّ) فإنّه استشهد بشعر أبي تمام في عدّة مواضع من هذا الشرح.

واستشهد **الزمخشري** أيضا في تفسير أوائل البقرة من الكشاف ببيت من شعر،وقال:" وهو وإن كان محدثا لا يستشهد بشعره في اللّغة فهو من علماء العربية، فأجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه.ألا ترى إلى قول العلماء: الدليل عليه بيت الحماسة، فيقنعون بذلك لوثوقهم بروايته وإتقانه"

وفي **الاقتراح** " أجمعوا على أنّه لا يحتجّ بكلام المولّدين والمحدثين في اللّغة العربيّة. وفي الكشاف ما يقتضي تخصيص ذلك بغير أئمّة اللّغة وروّتها، فإنّه استشهد على مسألة بقول أبي تمّام الطائيّ وأوّل الشعراء المحدثين بشّار بن برد، وقد احتجّ سيبويه ببعض شعره تقرّبا إليه،لأنّه كان هجاه لتركه الاحتجاج بشعره، ذكره **المرزباني** وغيره.ونقل عن ثعلب عن الأصمعي أنّه قال:" خُتِم الشعر بإبراهيم بن هَرْمة وهو آخر الحجج"

أما القسم الثاني يشمل النثر وأقوال العرب الفصحاء وأمثالهم وحكمهم ولغتهم، وهو رافد مهم من روافد الاحتجاج النحوي، غير أنّ الاستشهاد به لم يكن كبيرا قياسا بالشعر، وهذه القلة تأتي نتيجة ما للشعر من منزلة عظيمة في نفوس العرب في عصري الجاهلية والإسلامية.

ثانيا: مصطلح التوجيه، مفهومه، منهجه واتجاهاته

التوجيه أصله الوجه، وهو يحمل عدّة معانٍ في أصله اللغوي، جاء في كتاب العين: "الوجه مستقبل كلّ شيء. والجهة: النحو، أخذت كذا، أي نحوه".[1]

أ: التعريف اللغوي والاصطلاحي

1- التوجيه لغة:

في مقاييس اللغة: "**وَجُهَ**: الواو والجيم والهاء أصل واحد يدلّ على مقابلة لشيء. والوجه مستقبل لكلّ شيء والوجهة كل موضع استقبلته، قال تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ ﴾ (البقرة، الآية 148)، ووجهت الشيء: جعلته على جهة، وأصل جهته وجْهته ...".[2]

وجاء في مفردات غريب القرآن: "**وجه**: أصل الوجه الجارحة، قال تعالى: ﴿ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ ﴾، و﴿ وَتَغْشَىٰ وُجُوهَهُمُ ٱلنَّارُ ﴾". ولما كان أول ما يستقبلك وأشرف ما في ظاهر البدن، استعمل في مستقبل كلّ شيء وفي أشرافه ومبدئه. فقيل وجه كذا ووجه النهار".[3]

وفي اللسان: "**وجه كلّ شيء مستقبله**، يقال: هذا الرأي أي هو الرأي نفسه. والوجه والجهة بمعنى، ووجه الكلام السبيل الذي تقصده".[4]

ويقال للقصد وجه، وللمقصِد **جِهة وَوُجْهَةٌ**، وهي حيث نتوجه للشيء، قال تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾ (سورة البقرة، من الآية 148) إشارة إلى الشريعة. ووجهت الشيء، أرسلته في جهة واحدة فتوجّه.[5]

---

[1] ينظر: التوجيه الصوتي والصرفي للقراءات الشاذة (عند ابن جني)، رسالة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير، ص9

[2] أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2008م، ط2، مادة (وجه)، ج622/2.

[3] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت لبنان، ص 514.

[4] ، ابن منظور، لسان العرب ، مادة (وجه)، ج161/15.

[5] ينظر: للأصفهاني،المفردات في غريب القرآن، ص 514.

والجهة الجانب والناحية .. والموقع الذي تتوجه إليه وتقصده (ج) جهات، ويقال: ما له جهة في هذا الأمر: لا يبصر وجه أمره كيف يأتي له. وفعلت كذا على جهة كذا، على نحوه وقصده.[1]

والجهة الناحية – والسنن والصحة: يقال ليس لكلامك وجه.[2] قال الزمخشري (ت: 538ه): "وليس لكلامك هذا وَجْهُ صحة"[3]، وربما عبّر عن الذات **بالوجه**، وتقول وجهي إليك، قال: من البسيط:

أستغفِرُ اللهَ ذَنْبًا لَسْتُ مُحْصِيهِ * رَبَّ العِبَادِ إليهِ الوَجْهُ وَالعَمَلُ**

فإلى الله تتوجّه الوجوه والأعمال الصالحة"[4].

وفي قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ ﴾، فقد قيل أراد به الجارحة واستعارها، كقولك فعلت كذا بيدي، وقيل أراد بالإقامة تُجري الاستقامة، وبالوجه التوجّه، والمعنى أخلصوا العبادة لله في الصلاة، وعلى هذا النحو، قوله تعالى: ﴿فَإِنۡ حَآجُّوكَ فَقُلۡ أَسۡلَمۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّهِ ﴾[5].

أمّا **التوجيه**، فهو مصدر للفعل "**وجَّه**"، وأصله من الوجه ووجه الكلام، السبيل الذي تقصد به "ويقال خرج القوم، **فوَجَّهُوا** الناس الطريق تَوَجُّها، إذا وطِئُوه وسلكوه حتى استبان أثر الطريق لمن يسلكه. والعرب تقول: **وجّه** الحجر جِهَةَ مالَه، **وِجْهَةَ** ماله،

[1] ينظر: إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية الإدارة العامة للمجمعات وإحياء التراث، مكتبة الشروق الدولية ، مصر العربية ،ط1 ،1425ه- 2004م، 1016.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص 1016.

[3] الزمخشري، أساس البلاغة، بيروت لبنان، مكتبة لبنان ناشرون،ط1، 1996م، (وجه)، ص 894.

[4] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج622/2.

[5] وفي قوله تعالى: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ﴾ قيل ذاته، وقيل أراد بالوجه ههنا التوجه إلى الله تعالى بالأعمال الصالحة. ينظر: الأصفهاني، مفردات غريب القرآن ص 513.

يضرب للأمر مثلا إذا لم يستقم من جهة أن يوَجَّهَ له تدبير من جهة أخرى، وأصل هذا في الحجر يوضع في البناء، فلا يستقيم فيقلب على وجه آخر فيستقيم"[1].

و**الوجه** عند الراغب الأصفهاني (ت: 503ه) استعارة للمذهب والطريق[2]. ووجوه القرآن معانيه.[3]

وقد انتقلت تلك المدلولات اللغوية إلى المعنى الاصطلاحي للتوجيه.

2: التوجيه اصطلاحاً:

ترد كلمة (**الوجه**) بمعانٍ متفاوتة حسب استعمالاتها عند اللغويين أو البلاغيين أو المفسرّين، أو علماء توجيه القراءات، فهي بمعنى المذهب أو الطريق أو السبيل الذي نصل به إلى المقصود، فكلّ عنصر لغوي لابدّ أن يكون له أصل يرجع إليه أو هو بمعنى الأنواع والأقسام للشيء الواحد أو المعاني المتعددة للفظ الواحد.[4]

قد جاء مصطلح (**التوجيه**) متأخرا عن (**الوجه**)، فالوجه استعمله العلماء الأوائل بمعنى (**التوجيه**) في القراءات، أرادوا به إيجاد وجه في العربية لما اختاره القارئ من ألفاظ اللغة أو حالة إعرابية في عنصر من عناصر التركيب، فنراه يدور حول بيان الوجه المقصود من القراءة، أو تلمس الأوجه المحتملة التي يجري عليها التغاير القرائي في مواضعه[5]. فالتوجيه يشمل كل لفظ أو تركيب يراد إرجاعه إلى أصله اللغوي. و**توجيه** القراءات يرمي إلى الكشف عن الوجه اللغوي الذي اختاره القارئ لنفسه، فالقراءات لها من لغات العرب أصل ولا يخرج عن سنن العربية.[6]

---

[1] أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، 1387ه-1967م، د ط، باب (ه م ع)، ج352/6. وأيضا ينظر: المعجم الوسيط، ص 1016.

[2] الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص 514.

[3] ينظر: المعجم الوسيط، ص 1016.

[4] ينظر: طه صالح أيمن آغا، التوجيه اللغوي للقراءات القرآنية، عند الفراء – معاني القرآن، بيروت لبنان، ط1، 1428ه-2007، ص 18.

[5] ينظر: المصدر نفسه ص 18. وأيضا: أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، القاهرة، مكتبة الآداب، ط1، 1421ه-2000م، ص 24.

[6] ينظر: طه صالح أمين آغا، التوجيه اللغوي للقراءات القرآنية، عند الفراء – معاني القرآن، ص 21.

وقد اقترن مصطلح **التوجيه** بالقراءات القرآنية بعد أن كان مصطلحا عاما، وهذا مظهر من مظاهر الاتساع في استعمال المصطلح، فهو يشمل أيضاً توجيه الألفاظ والعناصر اللغوية كما عند العروضيين والبلاغيين.[1]

و**الزركشي** (ت. 794ه) يجعل النوع الثالث والعشرين من علوم القراءات في (معرفة توجيه القراءات وتبيين وجه ما ذهب إليه كلّ قارئ) ويرى أنه فنّ نبيل، به تعرف جلالة المعاني وجزالتها، وقد اعتنى الأئمة به وأفردوا فيه كتباً منها كتاب "**الحجة**" لأبي علي الفارسي، وكتاب "الكشف" لمكي بن أبي طالب (ت:437ه)، وكتاب "**الهداية**" للمهدوي (ت:430ه)، وكلّ منها قد اشتمل على فوائد. وقد صنفوا في توجيه القراءات الشاذة، ومن أحسنها كتاب "**المحتسب**" لابن جنّي(ت:392ه)، وكتاب "أبو البقاء" وغيرها ...

وفائدته كما قال **الكواشي**(ت:680ه): "أن يكون دليلا على حسب المدلول عليه، أو مرَجِّحا".[2]

ويقول **الزركشي**(ت:794ه) في توجيه القراءة الشاذة: "وتوجيه القراءة الشاذة أقوى في الصناعة من توجيه المشهورة، ومن أحسن ما وضع فيه كتاب "المحتسب لأبي الفتح" إلا أنه لم يُستوف، أوسع منه كتاب أبي البقاء **العكبري**(ت:616ه)، وقد يستبشع ظاهر الشاذ بادي الرأي فيدفعه التأويل، كقراءة ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾ ﴾ (سورة فاطر، من الآية 28)، وتأويله أن الخشية هنا بمعنى الإجلال والتعظيم، لا الخوف".[3]

[1] ينظر: المصدر نفسه، ص 18.

[2] ينظر: الزركشي محمد بن بهادر عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1428ه-2007م، ج232/1.

[3] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج234/1. وينظر:محمد محمود بني دومي ، القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري دراسة نقدية، ص35

وقال **الزمخشري**: "كأنه قال: إنما يخشاه مثلك ومن على صفتك: ممن عرفه حقّ معرفته وعلّمه كنه علمه ... فإن قلت: فما **وجه** قراءة من قرأ: ﴿ إِنَّمَا تَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَـٰٓؤُا۟ ﴾ وهي قراءة عمر بن عبد العزيز. ويُحكى عن أبي حذيفة، قلت: الخشية في هذه القراءة استعارة، والمعنى: إنما يجلّهم ويعظّمهم، كما يجلّ المهيب المخشيّ من الرجال بين الناس وبين جميع عباده"[1]. والقراءات المتواترة بنصب لفظ الجلالة (الله) مفعولا به مقدّما، ورفع العلماء فاعلا مؤخرا.[2]

3- مصطلحات أخرى مرادفة لمصطلح التوجيه:

وقد ذاعت لهذا الفنّ أسماء أخرى طالما يوافقها المرء مؤلفات وعبارات المهتمين بعلم توجيه القراءات القرآنية مثل "**حجة القراءات**" و"**وجوه القراءات**" و"**معاني القراءات**" و"**إعراب القراءات**"، واجتمعت هذه الأسماء كلها تحت مصطلح (**الاحتجاج**) الذي كان أعمّها دلالة وأشيعها انتشاراً في محيط الدراسات اللغوية.[3]

والاحتجاج في اللغة، "حجّ" الحاء والجيم أصول أربعة: فالأول القصد، وكلّ قصدٍ حجّ... ثمّ اختصّ بهذا الاسم القصد إلى البيت الحرام للنُسك. ومن الباب (المَحَجّة)، وهي جادة الطريق، قال من الطويل:

ألا بَلِّغا عَنِي حُرَيْثا رِسالَةً * فَإِنَّكَ عَنْ قَصْدِ المَحَجَّة أنْكَبُ**

وممكن أن تكون "**الحُجَّة** مشتقة من هذا لأنها تُقصد، أو بها يُقصد الحق المطلوب. يقال: **حاجَجْتُ فلانا فحَجَجْتُهُ أي غلبته بالحُجَّة**، وذلك الظفَرُ عند الخصومة، والجمع **حُجَجٌ**، والمصدر **الحِجَاج**".[4]

---

[1] الزمخشري جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق ودراسة: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوّض، الرياض السعودية، مكتبة العبيكان، 1418ه-1998م، ج593/3.

[2] ينظر: عبد الله سليمان محمد، التوجيه اللغوي والنحوي للقراءات القرآنية في تفسير الزمخشري، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، تخصص اللغة العربية،جامعة الموصل،1423ه-2002م، ص 21.

[3] ينظر: المصدر نفسه،والصفحة نفسها.

[4] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج278/1.

والحجَّة الدلالة المبنية للمحَجَّة أي القصد المستقيم الذي يقتضي صحة أحد النقيضين، فقال تعالى: ﴿قُلۡ فَلِلَّهِ ٱلۡحُجَّةُ ٱلۡبَٰلِغَةُۖ ﴾، وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِي ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا ٱسۡتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمۡ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمۡ ﴾ (سورة الشورى، من الآية 16)، وقوله تعالى: ﴿ لَا حُجَّةَ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمُۖ ﴾ (سورة الشورى، من الآية 15)، أي لا احتجاج لظهور البيان.[1]

وجاء في اللسان: "**الحُجَّة**: البرهان، وقيل **الحجَّة**: ما دُوفِع به الخصم، وقال الأزهري: الحُجَّة: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة".[2]

و**الاحتجاج** في لغة العرب: "**افتعال**" وهو مأخوذ من "**الحجّة**" التي هي البرهان والدليل، قال تعالى: ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيۡكُمۡ حُجَّةٌ ﴾ (سورة البقرة، من الآية 150)[3]. فالاحتجاج على ذلك: هو تلمس الحجّة، ثم الإبانة عنها وإيضاحها[4]. وما يستخلص من كتب **الاحتجاج** من معناه يدل على بيان كلّ قارئ فيما اختاره من قراءة. وأكثر هذه الوجوه لغوية لذلك انبرى العلماء المحتجُّون لتوضيح حججهم، ولعلّ الداعي إلى سلوك هذه المنهج هو بيان اختيار القارئ للقراءة بهذا الوجه، والبرهنة على صحة القراءات الصحيحة، ردا على من يرتاب في صحتها، كما ساعد ذلك على بيان ثراء المعاني للقرآن الكريم، وتنوّع دلالته الناجمة عن تنوع القراءات.[5]

---

[1] ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص 107 و108.

[2] ابن منظور، لسان العرب، ج38/4.

[3] ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ج390/3. وأيضاً: التعريفات، الجرجاني علي بن الحسيني الجرجاني الحنفي، تحقيق: نصر الدين التونسي، القاهرة مصر، شركة القدس للتصدير، ط1، 2007م، ص 82.

[4] ينظر: محمد بن أحمد عبد العزيز الجمل ،الوجوه البلاغية في توجيه القراءات القرآنية المتواترة، قدمت هذه الرسالة لنيل درجة الدكتوراه ،تخصص التفسير وعلوم القرآن الكريم، جامعة اليرموك، إربد الأردن، 1426ه-2005م،ص205..

[5] ينظر: عبد البديع النيراني، الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات، دمشق سوريا، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ط1، 1427ه-2006م، ص 13.

فهو بذلك "**فنّ يعنى بالكشف عن وجوه القراءات وعللها وحُججها، وبيانها والإيضاح عنها**"[1]. فالاحتجاج هو الإتيان بدليل من لغة العرب لإثبات صحة القراءة أو تقويتها لدفع مطاعن الخصوم والمشككين، وقد يكون الدليل من القراءات أو من لغة العرب شعرها ونثرها، أو غير ذلك[2]. وسمي هذا الضرب من التأليف **احتجاجا** لأن أكثر من ألّف فيه كان يفتتح بيان وجوه القراء بقوله: "**وحجة من قرأ بكذا**".[3]

وبناء على ما سبق لا يكاد يخلو مفهوم **الاحتجاج** عن سابقه كبير اختلاف سوى أن بعض علمائنا المتأخرين قد آثروا مصطلح الاحتجاج. وأظنّ الذي جعلهم على ذلك حسبما يتبادر إلى الذهن هو شيوعه في مجال الدرس اللغوي وارتباطه بأكثر من مصدر من مصادره، فعمدوا إلى تمييز القراءات من ذلك بمصطلح "**التوجيه**"، بل ذهبوا إلى تخصيصه بالبحث عن وجوه المعاني المترتبة على اختلاف القراءات.[4]

ب- تطور فنّ التوجيه ودواعي التأليف فيه:

1- تطوّر فنّ التوجيه من ملاحظات إلى مؤلفات:

بعد أن حسم المصحف الخلاف في قراءة القرآن الكريم، ووحّد الأمة حول رسم المصحف لم يلبث أن شرعت القراءات تملأ الدنيا من جديد بتعداد وجوهها المفرط، وكان من الضرورة بمكان أن يقوم العلماء بتوعية الأمة بأمر قراءة كتابهم، دفعاً للخلاف، وذلك بتوجيهها توجيها يكشف عن وجوه القراءات متواترها وآحادها وشاذّها.[5]

---

[1] أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، ص 23.

[2] ينظر: احمد مصطفى الشهير بطاش كبري زادة،موسوعة المصطلحات مفتاح السعادة، ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق: علي دحروج، بيروت لبنان، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 1998م، ج332/2.

[3] ينظر: عبد البديع النيراني، الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات، ص 13.

[4] ينظر: ، أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية،ص 24.

[5] ينظر: طه صالح أمين آغا، التوجيه اللغوي للقراءات القرآنية، ص 21.

و لم يغفل العلماء عموماً عن **توجيه** القراءات، بل قام أجلّه منهم بتوجيه القراءات في دروس ومؤلفات شتى كلما سنحت لهم الفرصة، فمنهم من ألف كتاباً للذود عن تلك المفردات، ومنهم من خصّص باباً أو فصلاً في كتاب.[1]

وقد بزغت بواكير هذا الفنّ في هيئة ملاحظات أولية تروي عن بعض الصحابة والتابعين والقراء مفرّقة لا تستوعب قراءة بعينها، ولا عددا من القراءات، وإنما ترد عند الحاجة، ويدعو إليها اختيارهم وجها قرائيا على الآخر، وكانت تعتمد في الغالب على حمل لفظ القراءة على نظيره من القرآن الكريم[2]، ثم أخذت تتجه مع ذلك إلى شيء من التعليل والتفسير[3]. فكانت **التوجيهات** في أوّل أمرها بسيطة تعتمد على حمل قراءة على أخرى، ثم أخذت تتجه إلى شيء من التفسير والتعليل، ثم أخذت بعد ذلك تتطور وأصبحت فيما بعد **توجيها** مبنيا على التحليل والتعليل والاستشهاد بالشواهد.[4]

وارتقى التأليف في **الاحتجاج** للقراءات من نظرات متناثرة رويت عن بعض الصحابة وأئمة القراء إلى وضع مؤلفات استوعبت القراءات أجمع. وأكثر الصحابة ممن روي عنهم هذا الضرب من النظر: "ابن عباس (ت. 68ه)، ومنه قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (سورة البقرة، من الآية 259).

قال ابن زنجلة (ت:403): "قرأ حمزة والكسائي: "قال: **أعلم أنّ الله على كلّ شيء قدير**"، جزما على الأمر من الله، وحجتهما قراءة ابن مسعود: "**قيل اعلم أنّ الله على كلّ شيء قدير**". وكان ابن عباس يقرؤها أيضاً: "**قال اعلم**"، ويقول هو خبر أمر إبراهيم إذ قيل له: ﴿ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (سورة البقرة، من الآية 260).[5]

---

[1] ينظر: أبو زرعة، المقدمة ، لحجة في القراءات"،. وأيضا طه صالح أمين آغا،أ: التوجيه اللغوي لقراءات القرآنية، ص 21.

[2] ينظر: أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، ص 24.ـــ

[3] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[4] ينظر: التوجيه الصوتي والصرفي للقراءات الشاذة (عند ابن جني)، رسالة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير، ص9

[5] أبي منصور الأزهري، معاني القراءات،تحقيق: عبده مصطفى درويش وعوض بن محمد القوزي،ط1،د م،1412ه- 1991م،ص

ومنه قوله تعالى: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ (سورة البقرة، من الآية 285)، قرأ حمزة والكسائي وخلف: "**وكتابه**" بالإفراد، وقرأ الباقون: "**وكتبه**" بالجمع، قال **ابن منصور**: عن ابن عباس، أنه قرأ: "**كتابه**"، وقيل له في قراءته فقال: " **كتاب**" أكثر من "**كتب**". قال **أبو منصور**: ذهب به إلى الجنس، كما قال: كثر الدرهم والدينار في أيدي الناس. ومن قرأ "**كتبه**" فهو مثل: **حمار، وحُمُرُ، وغلافٌ وغلفٌ**".[1]

ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾ (سورة الإسراء، الآية 102)، قرأ الكسائي: "**لقد علمتُ**" بالضمّ، وقرأ الباقون: "**لقد علمتَ**" بالفتح، قال ابن خالويه (ت:370ه): "وبلغ ابن عباس وابن مسعود أنّ عليا قرأ: "لقد علمتُ" فقالا: "**لقد علمتَ**" بالفتح، لأنّ الله تعالى قال: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا﴾ (سورة النمل، من الآية 14).[2]

وأكثر الأئمة القراء ممن روي عن هذا الضرب من النظر، أبو عمرو بن العلاء (ت. 154ه)، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ﴾ (سورة آل عمران، من الآية 15)، قال ابن زنجلة: "ذكر أبو بكر بن مجاهد في كتابه عن أبي عبد الرحمن اليزيدي عن أبيه قال: "لقيني الخليل بن أحمد في حياة أبي عمرو، قال لي: لِم قرأ: ﴿أَءُلْقِيَ ٱلذِّكْرُ﴾ (سورة القمر، من الآية 25)، و"**أؤنزل**" (ص 8)، ولم يقرأ: "**أؤنبئكم**"، قال: فلم أدر ما أقول له، فرحت إلى أبي عمرو فذكرت له ما قال الخليل، فقال: فإذا لقيته، فأخبره أن هذا من "**نبّأت**" وليس من "**أنبأت**"، قال: فلقيته فأخبرته.

---

[1] الزجاج أبي إسحاق إبراهيم بن السريّ، معاني القرآن وإعرابه، شرح وتحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، القاهرة، دار الحديث، د ط، 1426ه-2005م، ج1/313. وأيضاً: أبو بكر بن مجاهد،الحجة للقرّاء السبعة أئمة الأمصار بالحجاز والعراق والشام ، تحقيق: بدر الدين قهوجي حوبيباتي، دار المأمون للتراث ، بيروت- لبنان،ط1، 1404ه- 1984م ج3/96

[2] ابن خالويه (ت. 370ه)، إعراب القراءات السبع وعللها، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1413ه-1992م، ج1/384.

بقول أبي عمرو فسكت"[1]. ومعنى هذا الاحتجاج أنّ الهمزة في "**أؤنبؤكم**" عارضة في المضارع، وليست ثابتة في الماضي والمصدر، والهمزة في "**أؤنزل**" ثابتة في الماضي والمصدر لفظاً، وفي المضارع تقديراً، لأنّ (**أنزل**) أصله: "**أؤنزل**" فلما لزمت كانت أثقل، وكان الفصل معها أوجب إذا دخلت عليها همزة الاستفهام.[2]

ومن قوله تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ﴾، قرأ أبو عمرو: "**خطاياهم**"، وقرأ الباقون: "**خطيئاتهم**"، قال ابن خالويه: "فأما قراءة أبي عمرو فإنّ ابن مجاهد حدّثني عن ابن عباس عن ابن أخي الأصمعي عن عمه قال: "أبو عمرو: إنّ قوماً كفروا ألف سنة، كانت لهم خطيئات؟ لا بل خطايا ! يذهب أبو عمرو إلى أنّ التاء والألف للجمع القليل، وهو السلامة في المؤنّث، و(**خطايا**) جمع التكسير، وهو الأكثر ..."[3]. قال سيبويه: "وقد يجمعون بالتاء وهم يريدون الكثير"[4].

وفي كتب اللغة والأصول والتفسير جملة وافرة من توجيه القراءات والاحتجاج لها يتبلّغ بها اللغويون إلى الاستشهاد على بعض قواعدهم، أو إلى ترجيح وجه لغوي على آخر، ويعتضد بها الفقهاء في استنباط الأحكام، ويستعين بها المفسرون على بيان المعاني التي تتضمنها الآي.[5]

وعلى رأس المائة الرابعة، يأتي ابن مجاهد (ت. 324ه) فيختار سبع قراءات لسبعة من مشاهير قراء الأمصار، ويضمنها كتابه (السبعة في القراءات)، ويذكر أن له كتاب آخر في الشواذ من القراءة[6]. وأيضاً ما كان موقف العلماء من تسبيعه السبعة، فقد

---

[1] ابو زرعة عبد الله بن محمد بن زنجلة، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة ،بيروت– لبنان ،دط،1418ه-1997م،ص155 .

[2] ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، بيروت القاهرة، مطابع الشروق، د ط، د ت، ص 305. وأيضاً: "الحجة"، لابن زنجلة، ص 726. وأيضاً: ابن خالويه، إعراب السبع، ج397/2.

[3] ابن خالويه، "الحجة"، ص 353. وأيضاً: ابن زنجلة، حجة القراءات، ص 726. وأيضاً: ابن خالويه، إعراب السبع. ج397/2.

[4] الكتاب، سيبويه، تحقيق: إميل بديع يعقوب، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط2، ت: 2009، ج578/3.

[5] ينظر: أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية ،ص24

[6] ينظر: ابن جني، المحتسب في تبيين شواذ القراءات والايضاح عنها، ج35/1.

فتحت مكانة الرجل العلمية الباب لدراسات مستقبلية في توجيه القراءات والاحتجاج لها، تمحورت حول ما في كتابه من مرويات، فكانت "**الحجة**" لابن خالويه (ت. 370ه) و"الحجة" لابن فارس (ت. 377ه)، و"**المحتسب**" لابن جنّي (ت. 392ه)، و"**الكشف**" لمكي بن أبي طالب (ت. 437ه) وغيرها مما عرّج بالفنّ من مرحلة الملاحظات الأولية أو المتفرّقة إلى مرحلة الاستقلال والنضج، فاتضحت بذلك معالمه وترسّخت أصوله.[1]

2- دواعي التأليف في علم التوجيه:

إنّ الدافع الأهمّ لظهور وتطوّر علم **الاحتجاج** للقراءات وتوجيهها هو ما لاقاه القرآن الكريم من خلال القراءات والتشكيك بها، أو من خلال اتهام القراء والرواة باللحن والخطأ والكذب[2]، كما أنّ من الباحثين من يرى أنّ دوافع التأليف والاحتجاج أمران:

أ- توضيح أركان القراءة الصحيحة:

- صحة السند،
- موافقة العربية ولو بوجه،
- موافقة أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا.

ب- الدفاع عن القراءات، ولاسيما المتواترة ضدّ من توهّم أنّ فيها لحنا.[3]

في كلا الأمرين نظر: أما الأول فإن كتب الاحتجاج لم تُعن بنقد أسانيد القراءات التي تعرّض لها، وهي حينما يحتجّ برسم المصحف لا تفعل ذلك لتوضيح موافقة القراءات لمرسوم الخطّ، بل لترجيح قراءة على أخرى.[4]

---

[1] ينظر: أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، ص 25. وأيضاً: محمد محمود الدومي ،القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري،ص203.

[2] ينظر:عبد البديع النيرباني، الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات،ص14

[3] ينظر:المرجع نفسه والصفحة نفسها .

[4] ينظر: عبد البديع النيرباني، الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات،ص14.

وأما الآخر، فهو لا يفسّر سوى الاحتجاج لمشكل القراءات، مما تكلّم فيه بعض اللغويين وغيرهم وهو يزداد إذا قيس بما وراءه مما لم يختلف على صحّته لفظا ومعنى.[1]

كما أنّ هناك من يرى أنّ فهم بعض النحاة والمفسّرين الذين وجدوا بعض القراءات تخالف قواعدهم وأقيستهم النحوية فسلكوا طريق الطعن في القراءة أو اتهام القارئ بالوهم أو الراوي بعدم دقّة النقل، فردوا كثيراً من القراءات المتواترة رضوخا تحت وطأة القواعد اللغوية والأقيسة النحوية، على أنّ هناك ممن ألّف في الاحتجاج من ضعّف وخطّأ ولحّن، ووهّم وردّ بعض القراءات المتواترة.[2]

إزاء هذا الطعن والتشكيك في القراءات وقف علماء القراءات والمفسرين مدافعين منافحين يذودون عن حياض القرآن الكريم وقراءاته فألّفت كتب الاحتجاج للقراءات القرآنية وتوجيهها سلك فيها أصحابها طريقي القياس والنظر، وأعملوها فيما هو ثابت بالنقل والأثر متصدّين لتلك المطاعن مبيّنين في الوقت ذاته معاني هذه القراءات بما يكشف عن إعجاز القرآن الكريم وقراءاته.[3]

وهناك من يرى أنّ كلّ ما في الأمر أنّ كتب القراءات، إما كانت كتب رواية يراعى فيها الاختصار من المعاني والعلل فجاءت كتب الاحتجاج، وهي كتب دراية تشرح ما اختصر فيها.

قال مكي بن أبي طالب (ت. 437ه) في مقدمة كتابه "**الكشف**": "كنت قد ألفت بالمشرق كتابا مختصراً في القراءات السبع ... وسميته "**كتاب التبصرة**"، وهو فيما اختلف فيه القراء السبعة المشهورون، وأضربت فيه عن الحجج والعلل ومقاييس النحو في القراءات واللغات طلباً للتسهيل وحرصاً على التخفيف، ووعدت في صدره أنّ سأؤلف كتابا في علل القراءات التي ذكرتها في ذلك الكتاب "**كتاب التبصرة**"، أذكر فيه حجج

[1] ينظر: أبو منصور الأزهري معاني القراءات، ج317/2. وأيضاً: ابن خالويه، إعراب السبع، ج101/1، 179.

[2] ينظر: عبد البديع النيراني، الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات، ص 15.

[3] ينظر: محمد محمود الدومي، القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري، ص 204.

القراءات ووجوهها، وأسميته "**كتاب الكشف عن وجوه القراءات** ..."[1]، ثمّ قال موازناً بين الكتابين: "فهذا الكتاب، كتاب فهم وعلم ودراية، والكتاب الأول كتاب نقل ورواية[2]." ومما يشهد أنّ الدافع للتأليف في الاحتجاج إنما كان شرح كتب القراءات لما انطوت عليه من إنجازات، أن أكثر كتب الاحتجاج بُنِيَ على كتاب في القراءات جُعل متنا له"[3].

3- المؤلفات في الاحتجاج وفوائدها:

لقد كثر التجاء النحويين إلى التأويل بعد سيبويه وهو التجاء يغذّيه الخلاف النحوي والاحتجاج للقرآن والقراءات. في هذه الفترة تطالعنا مؤلفات الاحتجاج للقراءات السبعة والقراءات الشاذة، كما تطالعنا كتب إعراب القرآن.[4]

وقد أحصى بعض الباحثين بضعة وسبعين كتاباً في الاحتجاج[5]، وأشهرها:

- كتاب "في وجوه القراءات" لهارون بن موسى الأعور (ت. 170ه): قال أبو حاتم السجستاني: "كان أول من سمع بالبصرة في وجوه القراءات وألفها، وتتبع الشاذ منها، فبحث عن إسناده هارون بن موسى الأعور".[6]

- "**القراءات**" لأبي القاسم بن سلام (ت. 224ه): جمع فيه قراءات خمسة وعشرين قارئاً مع الأئمة السبعة[7]، على أنّ كتباً أخرى كان لها حظّ في الاحتجاج للقراءات دون أن تكون أفردت له منها بعض كتب العربية، وكتب معاني القرآن

---

[1] "مكي بن أبي طالب القيسي، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: تحقيق: الشيخ عبد الرحيم الطرهوني، القاهرة، دار الحديث، د ط، ت 1428ه-2007م، ج1/3-4.

[2] المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] عبد البديع النيراني، الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات، ص 15.

[4] ينظر: عبد الفتاح أحمد الحموز، التأويل النحوي في القرآن الكريم، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1404ه-1984م، ص 81 و82.

[5] ينظر: أبو العباس أحمد بن عمار المهدوي ، "شرح الهداية"، تحقيق ودراسة : حازم سعيد حيدر ، الرياض ، مكتبة الرشد ، د.ط ، 1415هـ ، مقدمةالمحقق ج29/1

[6] ينظر: ، ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، تحقيق: برجستراسر، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1427ه-2006م، ج348/2.

[7] ينظر: ابن الجزري شمس الدين، النشر في القراءات العشر، تحقيق: أنيس مهرة، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط3، 2005م، ج34/1.

وإعرابه، وكتب التفسير، وكتب القراءات. فمن كتب العربية: "**الكتاب**" لسيبويه (ت. 180ه).[1]

والأصول في النحو لأبي بكر بن السراج (ت. 316ه)[2] وغيرها من كتب النحو. ومن كتب معاني القرآن وإعرابه: "**معاني القرآن للفراء**" (ت. 207ه) و"**التبيان في إعراب القرآن**" للعكبري (ت. 616ه).[3]

وممّن اهتمّ أيضاً بتوجيه القراءات والاحتجاج لها علماء التفسير، فقلّما نجد تفسيراً لم يعتن مؤلّفه بتوجيه القراءات والاحتجاج لها، بل إنّ غالب المفسرين اعتنوا بذلك عناية شديدة، فهذا ابن جرير الطبري يخصص مئات الصفحات في تفسيره لتوجيه القراءات والاحتجاج لها، "**جامع البيان في تفسير الكتاب**" لابن جرير الطبري (ت. 310ه)[4]. وكذلك فعل ابن عطية في كتابه: "**المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**"، والزمخشري في "**الكشاف**"، والرازي في كتابه " مفاتيح الغيب"، وغيرهم من المفسّرين.

ومن كتب القراءات: كتاب "**السبعة في القراءات**" لابن مجاهد (ت. 324ه)، و"**النشر في القراءات العشر**" لابن الجزري (ت. 833ه، و"**إتحاف فضلاء البشر بقراءات القراء الأربعة عشر** لأحمد بن محمد البنا" (ت. 1114ه).

وبهذا فقد حققت الكتب المتخصصة في القراءات أهدافها في الحفاظ على القراءات من كيد الكائدين، وأثْرَت اللغة العربية بمباحثها الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، وأعطت القراءات قيمتها التي لا تقدّر بثمن، فهي خزين لغة هذه الأمة التي احتوتها وحمتها من الضياع في غمرة التاريخ.[5]

---

[1] ينظر: سيبويه، الكتاب، ج50/1.

[2] ينظر: أبو بكر بن السراج، الأصول في النحو

[3] ينظر: عبد البديع النيراني، الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات، ص 23.

[4] ينظر: طه صالح أمين آغا، التوجيه اللغوي للقراءات القرآنية عند الفراء – معاني القرآن، ص 21.

[5] ينظر: أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، ص 21.

كما صار اختلاف القراءات حجة لأهل اللغة، فقد أصبح الكشف عن فوائد تعدّد القراءات وبيان مرجعها مجالا خصباً من مجالات البحث في توجيه القراءات وغاية من غاياته منذ مرحلة باكرة من تاريخه[1]. هذه الفوائد التي تجاوزت رخصة التيسير والتخفيف على الأمة في جانب الأداء الصوتي الذي تختلف فيه اللهجات.

ج- منهج الموجهين واتجاهاتهم في توجيه القراءة القرآنية:

1- الفرق بين منهج اللغويين والقراء في توجيه القراءة:

نقل تمام حسان طائفة من عبارات فيها "**التوجيه**" من كتب النحو، كتب استعمل فيها "الوجه" في العنوان، وكتب معاني القرآن، وتفاسير كان لها نصيب في توجيه القراءات، وكتب القراءات التي ذكر فيها توجيه بعض القراءات[2]. فذكر أنّ "التوجيه" ورد بين تعدد "الوجه" أو "متعين" منفرد محلى بـــ "ال" العهدية، أي الذي لا وجه غيره، ويتعذّر التوجيه لتعذّر القياس أو الـــتأويل.[3]

وبعد أن بيّن أنّ **التوجيه** ردّ الشيء إلى أصله للوصول به إلى ما يقصده القارئ؛ فكلّ ما له أصل له وجه في العربية. عرّف أنّ "التوجيه اللغوي" هو: "تحديد وجه ما للحكم"[4]. وهو إما توجيه استدلال أو توجيه تأويل. **فالتوجيه** الاستدلالي يكون على وجه السماع (النقل) أو على وجه القياس بحمل لفظ على لفظ، أو حمل لفظ على معنى، فيسمى "**الوجه**" حملا، أو يكون بتعليل القياس بعلّة أو طرد أو شبه أو قاعدة. أمّا التأويل فيكون بالردّ إلى أصله عندما يكون العنصر اللغوي ذا أصل قريب لا يتطرّق إليه الوهم، أو يكون بتخريج العنصر اللغوي لردّه إلى الصواب، إذا كان أصله وهما يتطلب التحديد، أو ممتنعا يتطلّب التوسيع.[5]

---

[1] ينظر: طه صالح أمين آغا، التوجيه اللغوي للقراءات القرآنية – عند الفراء – "معاني القرآن"، ص 20 – 23.

[2] ينظر:المرجع نفسه والصفحة نفسها .

[3] ينظر: تمام حسان، الأصول في النحو، ص 232.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 231.

[5] ينظر: تمام حسان، الأصول في النحو، ص 232.

من خلال هذه التعريفات يتبّين أنّ معظم الموجّهين يسلكون منهجا يعتمد على مبدأ الدراية وإعمال الفكر، ومردّ ذلك يعود في شيء منه إلى أنّ الاحتجاج للقراءات أو توجيهها في المقام الأول توثيق القراءات ونفي الشبهة عنها أو الشك في سلامتها، وقد كان للقراءات القرآنية السبعة والشاذة أثر قويّ في الإكثار من التأويلات، إما لإبعادها عن الضعف والشذوذ، وإما لإخضاعها للأصول النحوية خوفا عليها من الانهيار، ولذلك تطالعنا كتب الاحتجاج للقراءات سبعيّها وشاذها.[1]

وكان العصر الذي استقامت فيه طريقته (**منهج الدراية**) عصر نظر وبحث، يقوم على إقامة الحجة والتماس العلّة لمجابهة ما شاع آنذاك من زندقة وإلحاد في شؤون الإسلام وكتابه[2]. لذلك كان "التوجيه" عند الشريف الجرجاني (ت. 816ه): "إيراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين، أو هو إيراد الكلام على وجه يندفع به كلام الخصم"[3]. ولما كانت أوجه التغاير القرائي لغوية في الأساس؛ كان طبيعيا أن يعتمد الموجهون ولاسيما اللغويون منهم بركن موافقة القراءة العربية، لا بوصفه مناط قوة لها فحسب[4]. بل لأنه صار عندهم مجالا خصباً للتعليل والتحليل الذي يتضمّن في الغالب تلمس الوجوه اللغوية التي يجري عليها، وهي وجوه تنوعت بحسب تنوع أوجه التغاير القرائي ما بين وجوه نحوية تتعلّق بمواقع الكلمات وتغاير وظيفتها داخل تراكيبها، وصرفية تتعلّق بوزن الكلمات واشتقاقها، وصوتية تتعلّق بطرق الأداء ودلالة تتصل بمدلول اللفظ في سياقه. واستعان الموجهون في تحليل ذلك كلّه بنظائره القرآنية، وبما عنّ لهم من لهجات العرب وأقوالها بمعارف أخرى، كأسباب النـــزول، ومناسبته، ومعرفة التفسير والغريب، ومراعاة سياق الآي، والمقام الذي وردت فيه القراءة.[5]

---

[1] ينظر: عبد الفتاح أحمد الحموز، التأويل النحوي في القرآن الكريم، ج32/1.

[2] ينظر: أبو علي الفارسي، مقدمة "الحجة" ج28/1.

[3] الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 37.

[4] ينظر: تمام حسان، الأصول، ص 98 ،99.

[5] ينظر: أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، ص 29.

ولابدّ في هذا المقام من الإشارة إلى قضية في غاية الأهمية، وهي أنّ "**الاحتجاج**" و"**التوجيه**" للقراءات لا يعني ثبوت صحة القراءة و جواز الصلاة بها؛ لأنّ دليل صحّة القراءة هو صحة سندها وثبوت تواترها. يقول سعيد الأفغاني: "وأكرر التنبيه هنا إلى أنّ كلمة "**الحجة**" في المؤلفات لا يراد بها الدليل، لأنّ دليل القراءة صحة إسنادها وتواترها، وإنما يراد بها وجه الاختيار، لماذا اختار القارئ لنفسه قراءته من بين القراءات الصحيحة المتواترة التي أتقنها؟ يكون هذا الوجه تعليلا نحويا حينا، ولغويا حينا آخر، ومعنويا تارة، ونقليا تارة يراعي أخبارا أو أحاديث استأنس بها في اختياره، فهي تعليل الاختيار لا دليل صحة القراءة، إذ القراءة صحيحة في نفسها لتواترها لا لعِلل اختيار قراءتها"[1].

بينما نجد معظم القراء يسلكون طريق **الرواية**، ويبرز الفرق بين مسلك القراء والموجّهين في اعتبار الركن الثالث من أركان ضبط القراءة، وهو موافقتها لوجه من وجوه العربية حسبما تمليه القواعد في النحو أو التصريف. بينما نجد أئمة القراء كما يقول أبو عمرو الداني (ت. 444ه): "لا تعمل في شيء من حروف القرآن على **الأفشى** في اللغة و**الأقيس** في العربية، بل على **الأثبت** في الأثر، و**الأصحّ** في النقل والرواية، إذا ثبت عنهم لم يردّها قياس عربية ولا فشو لغة، لأن القراءة سنّة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها"[2]. فموافقة العربية شرط لقبول القراءة إذا كانت بطريقة الآحاد، أما إذا كانت متواترة فإنها تصير حجة يستدلّ بها لا لها.[3]

وقد عبّر **الفراء** (ت. 207ه) عن منهج القرّاء في القراءة بقوله: "والقرّاء لا تقرأ بكلّ ما يجوز في العربية فلا يقبحنّ عندك تشنيع مشنّع مما لم يقرأه القراء بما يجوز ..."[4].

---

[1] سعيد الأفغاني، مقدمة تحقيق كتاب "حجة القراءات" لابن زنجلة، ص 34 و35.

[2] ينظر: ابن الجزري شمس الدين، النشر في القراءات العشر، ج1/10 و11.

[3] ينظر: أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، ص 28.

[4] الفراء أبي زكرياء يحي، معاني القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1423ه-2002م، ج1/245.

2- اتجاهات ومذاهب التوجيه:

ليس مستغرباً أن نجد **الاتجاه اللغوي** هو الغالب في توجيه القراءات والاحتجاج بها، وإن كان ثمة اتجاهات أخر في الواقع عالة عليه أو ثمرة من ثمار النظر فيه، وقد تهيّأ من هذه الاتجاهات على سبيل الإشارة ما يُمكن **تسميته بالتوجيه الفقهي**، وهو اتجاه يستعين بالقراءات على فقه الأحكام واستنباطها، كما يتوسل بالتغاير القرائي إلى القول بالتخيير بين حكمين أو الجمع بينهما.[1]

ويبرز من هذه الاتجاهات ما يُمكن تسميته **بالتوجيه المذهبي**، وهو اتجاه يتخذ من بعض القراءات وليجة لإثبات مذهب في العقيدة أو يوجّهها صوب الانتصار له[2]. وقد حاولت بعض الفرق الإسلامية كالمعتزلة والشيعة والجبرية أن تؤوّل النصوص القرآنية التي لا تتفق مع معتقداتهم، ولعلّ أكثر الفرق تأويلا في التنزيل المعتزلة. وتأخذ الخلافات المذهبية الدينية دوراً في تغذية التأويل، فالمعتزلة يلجؤون إلى تأويل كلّ ما يخالف معتقداتهم، والقول نفسه مع غيرهم من الفرق الإسلامية[3]. ومما أوّله المعتزلة قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ (سورة القمر، الآية 49)، فهم يذهبون إلى أنّ في الحياة ما هو مخلوق لله، وما هو مخلوق لغير الله، وأهل السنة على خلاف هذا المذهب، فكلّ ما في هذا الكون مخلوق لله سبحانه. وقد اتّخذ المعتزلة دليلا على مذهبهم قراءة "**أبي السمال**" الشاذة برفع "**كلّ**" على أنّ قوله "**خلقناه**" في موضع (النعت) لـــ (شيء) والخبر شبه الجملة من قوله (**بقدر**)، لأن المعنى على مذهبهم: "إنّ كلّ شيء مخلوق لنا بقدر"، وهو تقدير يشير إلى أنّ مخلوقا ما يضاف إلى غير الله، وهو قوله: "خلقناه" في موضع الخبر على أنّ شبه الجملة في موضع الحال.[4]

---

[1] ينظر: أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، ص 29.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص 30.

[3] ينظر: عبد الفتاح الحموز، التأويل النحوي في القرآن الكريم، ج1/ ص 81 و82.

[4] ينظر: ابن جني، المحتسب في تبيين شواذ القراءات والايضاح عنها، وأيضاً: سيبويه، الكتاب، ج147/1. وأيضاً: عبد الفتاح الحمور، التأويل النحوي في القرآن الكريم، ج27/1-29.

أما التوجيه البلاغي فهو: اتجاه يُعنى بالإشارة إلى الوجوه البلاغية المترتبة على تغاير القراءات واختلافها، وتلمس دورها في إثراء بلاغة القرآن بوصفها وجهاً من وجوه إعجازه[1]. والسرّ في هذا أنّ الاختلاف بين القراءات المتواترة لا يبلغ بحال مبلغ التضاد بين معانيها، وإنما مبلغه كما يقول ابن قتيبة (ت. 276ه) هو التغاير والتنوع. وقد كان للاتجاه البلاغي فضل تعلق في مبحث الإيجاز، وتنوع الربط بين المفردات.

ولعلّنا نتجاوز حدود الترجيح بين القراءات في مقام الاختيار والتوجيه إلى استشراف القيم البلاغية الكبرى التي تترتّب على تغاير القراءات وتنوعها من حيث اللفظ إلى استقصاء مقامات الخطاب وتكييف المعاني مع وجازة التعبير عنها[2]. ومع أنّ مصطلح التوجيه من المصطلحات التي استعملت في علوم عديدة كما سبق بيانه، فهو في العروض يطلق على حركة ما قبل الروي المقيّد كما في قول امرئ القيس: "أنّى أفرّ"، مع قوله: "**جميعا صُبُرْ**"، وقوله: "**والنوم قرّ**"[3]. وهو في البلاغة مرادف "**الإبهام**" وقد يختلط **بالتورية**[4]. غير أنّ مصطلح التوجيه عند الراغب الأصفهاني: "إخراج اللفظ من معنى إلى آخر لمناسبة بينهما"[5]. فإنّ مصطلح التوجيه قد حمل معه المعاني اللغوية لوجود مناسبة بينهما[6]. فهو في ذلك "تقليب اللفظ على وجوهه حتى يستقيم مع بقية الألفاظ في النظم تبعاً لسنن العربية"[7]. وبهذا، فالموجه كالحجار الذي يقلّب الحجر على وجوهه حتى يستقيم وضعه في المكان المطلوب، وهكذا يقوم الموجّه بقلب الحرف على وجوهه إلى أن يترل في موضعه المخصّص، فتتعلّق الكلمات ببعضها البعض.[8]

---

[1] ينظر: التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، أحمد سعد محمد، ص 30 و31.

[2] ينظر المصدر نفسه، ص 31.

[3] ينظر: المعجم الوسيط، ص 1015.

[4] ينظر: أحمد مطلوب،معجم المصطلحات البلاغية وتطورها ، ص 386.

[5] الراغب الأصفهاني، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص 550.

[6] ينظر: طه صالح أمين آغا، التوجيه اللغوي للقراءات القرآنية – عند الفراء – معاني الفراء، ص 18.

[7] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[8] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

المبحث الثاني: القراءات القرآنية مفهومها مصطلحاتها علاقتها بالقرآن الكريم

حتى نستطيع أن نبرز العلاقة بين القراءة القرآنية والبلاغة العربية؛ لابدّ من إجلاء الغموض عن بعض المصطلحات الشرعية التي لها علاقة وطيدة بالمصطلحات الخاصّة بالقراءة القرآنية، ومدى علاقتها بنشأة البلاغة العربية التي نمت وترعرعت على أيدي اللغويّين العرب الذين أدركوا أهمية دراسة المفردات داخل السياق، كما أدركوا ضرورة توظيف هذه الدراسة لمعرفة بعض الظواهر السياقية التي لا يمكن أن تتجلى وتتكشف دون اللجوء إلى دراسة لا تقف عند حدود الألفاظ وعلاقاتها بعضها مع بعض، ولكنّها تتعدى ذلك إلى الغوص في المعاني، والكشف عمّا وراء دلالات الألفاظ

أولا: مفهوم القرآن والقراءات وحقيقة العلاقة بينهما:

للوقوف على المعاني المختلفة لمادة (ق.ر.أ)، ولتفسير الاستعمال اللغوي للفظة (قرآن) ارتأيت العودة إلى أمهات مصادر اللغة لإجلاء المعاني، وإظهارها حتى يتضح المفهوم ويقترب من الأذهان.

أ: تعريف القرآن والقراءات:

1- معاني كلمة (قرأ):

جاء في معجم مقاييس اللغة، **قري**: القاف والراء والحرف المعتل أصل صحيح يدل على جمع واجتماع، من ذلك القرية سميت قرية لاجتماع الناس فيها. ويقولون قريت الماء في المقراة: جمعته، وذلك الماء المجموع قريّ، "**وإذا همز هذا الباب كان هو والأصل سواء**"[1].

القرء: ويضم: الحيض والطهر، وهو من الأضداد، والجمع أقراء وقروء وأقرؤ، أو جمع الطهر: قروء، وجمع الحيض أقراء[2].

---

[1] أبو الحسن أحمد ابن فارس، "معجم مقاييس اللغة"، ج39/2 مادة (قرأ).

[2] الفيروز أبادي، "القاموس المحيط" ، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ، 1995م، ج30/1، مادة (قرأ).

وأصل هذا اللفظ واشتقاقه مختلف فيه[1]، فجاء في الجمهرة[2]، أقرأت المرأة إقراء، فهي مقرئ واختلفوا في ذلك فقال قوم: هو الطهر وقال قوم، هو الحيض وكل مصيب، لأن الإقراء هو الجمع والانتقال من حال إلى حال، فكأنه انتقال من حيض إلى طهر وهو الأصح والأكثر ويجوز أن يكون انتقالا من طهر إلى حيض وتقول أقرأت النجوم إذا تدلت لتغرب.

قال الشاعر:

إِذَا مَا الثُرَيَّا أَقرَأَتْ لأُفُولِ[3].

فجعل إقراءها انتقالها من حال إلى حال من الشرق إلى الغرب[4]. وقال أبو عبيدة: "**أصله من دنو وقت الشيء**"[5]، وروى الأزهري[6]، عن الشافعي[7]،" أن القرء اسم للوقت فلما كان الحيض يجيئ لوقت والطهر يجيئ لوقت جاز أن تكون الأقراء حيضا وأطهارا"[8]، ولهذا يقال: هذا قارئ الرياح لوقت هبوبها، وأنشد أهل اللغة للهذلي:

شنئتُ العَقْرَ عَقْرَ بَنِي شَلَيْلٍ إِذَا هَبَّتْ لِقَارِيهَا الرِّيَاحُ[9].

---

(1) ينظر: محي الدين بن شرف النووي، "تهذيب الأسماء واللغات"، بيروت، لبنان دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 1416هـ، 1996م، ج265/3، مادة (قرأ).

(2) ينظر: ابن دريد، "جهرة اللغة"، بيروت، لبنان، دار صادر، ط1، 1344هـ، ج276/1، مادة (أفا).

(3) المرجع نفسه، ج272/3، مادة (أظماك).

(4) ينظر: ابن دريد، "جمهرة اللغة"، ج276/3، مادة (أفا).

(5) معمر ابن المثنى، "مجاز القرآن"، تحقيق محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، دط-دت، ج74/1.

(6) هو محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي: أبو منصور أحد الأئمة في اللغة والأدب نسبة إلى جده الأزهر غلب عليه التبحر في العربية، فمن مؤلفاته "تهذيب اللغة"، كان مولده سنة 282 للهجرة، وفاته سنة 370 للهجرة، ينظر: الزركلي، "الأعلام"، ج309/5.

(7) محمد ابن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف، الإمام العلم أبو عبد الله الشافعي، أحد الأئمة الأربعة، عند أهل السنة، وإليه نسبة الشافعي كافة، ولد سنة خمسين ومائة بغزة، وقيل بعسقلان ثم حمل إلى مكة وهو ابن سنتين، كان أعرف الناس بالفقه والقراءات، قال عنه الإمام أحمد بن حنبل: "ما أحد ممن بيده محبرة أو ورق إلا والشافعي في رقبته منه". توفي سنة أربع ومائتين بمصر، ينظر: الزركلي، "الأعلام"، ج62/2، وينظر أيضا: ابن الجزري "غاية النهاية"، ج86/2-87.

(8) الأزهري أبو منصور محمد بن أحمد: "تهذيب اللغة"، حققه وقدم له وراجعه: عبد السلام هارون ، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دط، 1387هـ - 1967م، ج272/9.

(9) البيت من الوافر وهو لعامر بن مالك بن الحارث الهذلي في شرح أشعار الهذليين، ولسان العرب ، مداة (عقر) ، في (قرأ) منسورب لمالك بن الحارث الهذلي، وبلا نسبة في المحتسب، إميل بديع يعقوب، "المعجم المفصل في شواهد اللغة العربية"، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ، 1996م، ج83/2، وهو في تفسير القرطبي :

كَرِهْتُ العَقْرَ عَقْرَ بَنِي شَلَيْلٍ إِذَا هَبَّتْ لِقَارِئِهَا الرِّيَاحُ

العقر: اسم موضع، وشليل : جدّ جرير بن عبد الله البجلي. القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد ، "الجامع أحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان"، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي ، د.م، مؤسسة الرسالة ، ط1، 1427هـ/2006م، ج225/2.

أي لوقت هبوبها، ولهذا يقال: "**أقرأت النجوم إذا طلعت، وأقرأت إذا أفلت**"[1].

وقال قوم: أصل القرء الجمع، يقال ما قرأت الناقة سلى قط أي ما جمعت في رحمها ولدا قط، قال عمرو ابن كلثوم الثعلبي[2].

ذِرَاعَيْ عَيْطَلٍ أَدْمَاءَ بَكْرٍ هَجَانِ اللَّوْنِ لَمْ تَقْرَأْ جَنِيناً[3].

أي لم تجمع رحمها ماء الفحل[4].

2- معاني المصادر (قراءة – قرآن):

والقراءة: الكتاب قرأه، وقراءة وقرآنا: نطق بالمكتوب فيه أو ألقى النظر عليه و لم يجهر بالكلام، وأقرأه إقراء: جعله يقرأ السلام: أبلغه إياه، ولا يقال أقرأه إلا إذا كان السلام مكتوبا، والقراءة: مصدر، وعند القراء أن يقرأ القرآن تلاوة أي متتابعا أو أداء، أي أخذا عن المشايخ[5].

والقراءة (ضم الحروف) والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل، وليس يقال ذلك لكل جمع، لا يقال قرأت القوم إذا جمعتهم، ويدل على ذلك أنه لا يقال للحرف الواحد إذا تُفوّه به قراءة[6]، كما سميت القراءة تلاوة لأنها ضم لأصوات الحروف، في الذهن لتكون الكلمات التي ينطق بها[7].

جاء في لسان العرب عن ابن الأثير قوله : تكرّر في الحديث ذكر القراءة والاقتراء والقارئ والقرآن، والأصل في هذه اللفظة الجمع، وكل شيء جمعته فقد قرأته[8]، أما القرآن: فقد

---

(1) النووي، "تهذيب الأسماء واللغات"، ج265/3.

(2) عمرو بن كلثوم بن مالك بن عتاب، من بني تغلب، شاعر جاهلي من أصحاب المعلقات، توفي نحو 40 ق.م، ينظر: الزركلي، "موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين"، بيروت، لبنان، دار الجبل، ط1، 1427هـ، 2006م،ج84/5، وأيضا: كامل سليمان الحبوري، معجم الشعراء، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ، 2003م، ج4، ص 103.

(3) البيت من الوافر، وهو لعمرو بن كلثوم، ينظر: إميل بديع يعقوب، "المعجم المفصل في شواهد اللغة العربية"، ج68/7 ، وينظر أيضا : الزوزني، "شرح المعلقات العشر" ، بيروت ، منشورات مكتبة الحياة ،د.ط، 1411هـ-1991م، ص 203 – 204.

(4) الزوزني، "شرح المعلقات العشر" ، ص 203 – 204.

(5) ينظر: الفيروز أبادي، "القاموس المحيط"، ج30/1-31.

(6) ينظر: فيروز أبادي، "القاموس المحيط"، ج30/1-31، وأيضا: الراغب الأصفهاني مفردات ألفاظ القرآن الكريم، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ، 1997م، ص 446 مادة (قرأ).

(7) ينظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، "المعجم الوسيط " ، إسطنبول، دار الدعوة، دط-دت، ج722/2.

(8) ينظر: ابن منظور لسان العرب، بيروت لبنان، دار صادر، ط2005/4، ج129/2، مداة (قرأ).

اختلفوا فيه، فقيل، هو اسم غير مشتق، من شيء، بل هو اسم خاص بكلام الله تعالى، وقيل: مشتق من القري، وهو الجمع. وجاء في لسان العرب: القرآن التنـــزيل العزير، وقرأه يقرؤه وقراءة وقرآنا، فهو مقروء، ومعنى القرآن معنى الجمع، وسمي قرآنا لأنه يجمع السور؛ فيضمّها وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴾ (القيامة : 17)، أي جمعه وقراءته ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴾ (القيامة : 18)، أي قراءته، قال ابن عباس -رضي الله عنه-: "**فإذا بيناه لك بالقراءة فاعمل بما بيناه لك**"[1].

روي عن **الشافعي** قوله: "**قرأت القرآن على إسماعيل بن قسطنطين**[2]، وكان يقول: **"القرآن اسم وليس بمهموز، ولم يؤخذ من "قرأت" ولو أخذ من "قرأت" كان كلّما قرئ قرآنا ولكنّه اسم للقرآن، مثل التوراة والإنجيل، يهمز قرأت، ولا يهمز القرآن**"[3]. وقال **الواحدي**: قول الشافعي هو اسم لكتاب الله، يعني أنه اسم علم غير مشتق، كما قال جماعة من الأئمة. وقال: وذهب آخرون إلى أنه مشتق من قرنت الشيء بالشيء إذا ضممته إليه فسمي بذلك لقران السور والآيات والحروف فيه.[4]

وقال **القرطبي**[5]: "القران بغير همز مأخوذ من القرائن؛ لأن الآيات منه يصدق بعضها بعضا، ويشابه بعضها بعضا فهي حينئـــذ قرائن"[6]. وأما الذين همزوا فاختلفوا، فقالت طائفة: إنه مصدر القـــراءة. قال أبو الحسن الليحـــاني[7]: "يقال قرأت القـــرآن فأنا أقرأه قراءة، وقرأ قرآنا وهو الاسم"، فقوله وهو الاسم يعني أن القـــرآن يكون مصدر لقرأت

---

(1) ابن منظور فيروز أبادي، "القاموس المحيط"، ج50/1 وأيضا: الراغب الأصفهاني، "مفردات ألفاظ القرآن الكريم"، ص 446.

(2) ينظر: النووي، "تهذيب الأسماء واللغات"، ج263/3، مادة (قرأ).

(3) أبو عبد الله محمد بن عبد الحاكم النيسابوري ، "المستدرك على الصحيحين" ، تحقيق: حمدي الدمرداش، صيدا ن لبنان ، المكتبة العصرية، ط1، 1420هـ/2000م، رقم الحديث : 2905 ، ج1098/3.

(4) ينظر: الزركشي بدر الدين، "البرهان في علوم القرآن"، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1428هـــ، 2007م ، ج196/1، وأيضا : القرطبي ، "الجامع لأحكام القرآن" ، ج30/2-31..

(5) هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي أبو عبد الله القرطبي من كبار المفسرين، من مؤلفاته "الجامع لأحكام القرآن"، يعرف بتفسير القرطبي توفي سنة 671هـــ، ينظر: الزركلي "الأعلام"، ج322/5.

(6) ينظر: الزركشي بدر الدين، "البرهان في علوم القرآن"، ج196/1، وأيضا : القرطبي ، "الجامع لأحكام القرآن" ، ج30/2-31..

(7) هو علي ابن المبارك قيل: ابن الخازم، أبو الحسن غلام الكسائي، لم يحدد تاريخ وفاته، ينظر: ابن النديم أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب المعروف بالوراق ، "الفهرست"، تحقيق : رضا تجدد، ص 23.

ويكون اسما لكتاب الله تعالى. **أما قطرب**[1]، فقد قال قولا ثانيا: "ويسمى قرآنا لأن القارئ يظهره ويبينه ويلقيه من فيه آخذا من قول العرب: ما قرأت النـــاقة سلى قط أي ما رمت بولد"، وتأويله ما حملت قط، والقرآن يلفظه القارئ من فيه ويلقيه فسمي قرآنا، ومعنى قرأت القرآن لفظت به[2]. وقال بعض المتأخرين: لا يكون "القرآن" و"قرأ" مادة بمعنى جمع لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴾ ، فغاير بينهما، وإنما مادة "قرأ" بمعنى أظهر وبين، والقارئ يظهر القرآن ويخرجه، والقرء الدم لظهوره وخروجه، والقرء الوقت فإن التوقيت لا يكون إلا بما يظهر[3].

ب: القرآن والقراءات في الاصطلاح:

1- الأصل الشرعي لكلمة (قراءة):

لبيان الأصل الشرعي لكلمة (قراءة) لابد من التساؤل عن تعدّد قراءات القرآن في عهد النبيّ – صلى الله عليه وسلم– وللإجابة عن هذا التساؤل لابد من الإشـــارة إلى الاختلافات بين الصحابة –رضوان الله عليهم– زمن النبي – صلى الله عليه وسلم،كالذي حدث بين عمر بن الخطاب، وهشام بن حكيم –رضي الله عنهما– فعن عمر[4]،**"سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فكدت أساوره في الصلاة، فتربصت حتى سلم، فلببته بردائه فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال" أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: كذبت، فإن رسول الله – صلى الله عليه وسلم– قد أقرأنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله –**

---

(1) محمد بن المستنير بن أحمد، أبو علي، الشهير بقطرب، نحوي، عالم بالأدب واللغة، من أهل البصرة وقطرب لقب دعاه له أستاذه سيبويه فلزمه، من كتبه معاني القرآن ، ينظر: الزركلي ، "الأعلام"، ج95/7.

(2) ينظر: النووي، "تهذيب الأسماء واللغات"، ج263/3، وأيضا : الزركشي، "البرهان في علوم القرآن"، ج169/1.

(3) ينظر: الزركشي، "البرهان في علوم القرآن" ، ج195/1.

(4) هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عدي بن كعب رضي الله عنه وردت الرواية عنه في حروف القرآن، استشهد سنة ثلاث وعشرين وكانت خلافته عشر سنين وستة أشهر وعشرة أيام، ذكر أنه ولد بثلاث عشرة سنة بعد عام الفيل، ينظر: العسقلاني شهاب الدين: الإصابة في تمييز الصحابة، بيروت لبنان، دار صادر، دط، دت، ج518/2، وأيضا: ابن الجزري "غاية النهاية"، ج522/2.

صلى الله عليه وسلم- فقلت: إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: (أرسله، إقرأ يا هشام)، فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (كذلك أنزلت) ثم قال: (اقرأ يا عمر)، فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: (كذلك أنزلت، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسر منه)" [1].و"عن أبيّ بن كعب[2]، قال: **كنت في المسجد فدخل رجل يصلي فقرأ قراءة أنكرتها عليه. ثم دخل آخر فقرأ قراءة سوى قراءة صاحبه فلما قضينا الصلاة دخلنا جميعا على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقلت: إن هذا قرأ قراءة أنكرتها عليه ودخل آخر فقرأ سوى قراءة صاحبه فأمرهما رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقرأ فحسّن النّبي -صلى الله عليه وسلم- شأنهما فسقط في نفسي من التكذيب ولا إذ كنت في الجاهلية، فلما رأى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ما قد غشيتني ضرب في صدري، ففضت عرقا وكأنما أنظر إلى الله عزّ وجلّ فرقا، فقال لي: "يا أُبَيّ! أرسل إلي: أن اقرأ القرآن على حرف فرددت إليه: أن هوّن على أمتي فرد إلي الثانية: اقرأه على حرفين فرددت إليه: أن هون على أمتي فرد إلي الثالثة: اقرأه على سبعة أحرف فلك بكل ردّة رددتكها مسألة تسألنيها فقلت: اللهم! اغفر لأمتي اللهم! اغفر لأمتي وأخرت الثالثة ليـــوم يرغب إلي الخلق كلهم حتى إبراهيم -صلى الله عليه وسلم-"**[3].

---

[1] البخاري، "صحيح البخاري"، كتاب فضائل القرآن، رقم : 69 ، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، رقم : 05، رقم الحديث : 4706، الجزائر، دار الهدى، دط، 1992م، ج4/1909-1910.

[2] أبيّ بن كعب بن قيس بن زيد بن معاوية بن عمرو بن مالك بن النجار أبو المنذر الأنصاري المدني، سيد القراء بالاستحقاق وأقرأ هذه الأمة على الإطلاق، قرأ النبي صلى الله عليه وسلم، القرآن العظيم وقرأ عليه النبي صلى الله عليه وسلم القرآن للإرشاد والتعليم، قال أبي: عرض النبي صلى الله عليه وسلم القرآن وقال: "أقرؤكم عن أبي بن كعب"، قرأ عليه من الصحابة، ابن عباس وأبو هريرة وعبد الله بن السائب، اختلف في موته أختلافا كثيرا فقيل: سبعة عشر وقيل: سنة ثلاث وثلاثين وقيل قبل مقتل عثمان بجمعة أو شهرو على رأي ابن الجزري أن هذا الأخير أشبه بالصواب، ينظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ج1/34-35، وأيضا ينظر: الذهبي،" طبقات القراء من كتاب معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار"، حققه وفهرس له وضبط أعلامه وعلق عليه: محمد سيد جاد الحق، مصر، دار الكتب الحديثة، ط1، 1431ه-1969م. ج1/32-33.

[3] صحيح مسلم بشرح النووي، القاهرة، مصر، مكتبة الصفا، ط1-1424هـ، 2003م، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب بيان أن القرآن أنزل على سبعة أحرف وبيان معناه، رقم الباب : 48 ، رقم الحديث : 273، ج6/83.

وعلى هذا فإنّ الصحابة –رضوان الله عليهم– أطلقوا لفظ (قراءة) على ما تخيّره القرّاء من تلاوات النبي –صلى الله عليه وسلم– من القرآن الكريم. وهي اختيارات متفرقة تلقوها من المعصوم –صلى الله عليه وسلم– في مناسبات متعدّدة، إذ لم يجتمع للصحابي مذهب مستقل في الأصول والفرش[1]، لأنّ القراءات لم تكن قد وجدت سبيلها إلى التدوين بعد.

كما يكشف الحديث عن الإذن الشرعي الصادر من النّبي –صلى الله عليه وسلم– والذي يأذن فيه للصحابة برواية القرآن الكريم عنه مع التفاوت في الأداء أصولا وفرشا، لكنّ النبي –صلى الله عليه وسلم– لم يقسم هذه الاختيارات التي أذن بها إلى وجوه محسوسة بل ترك لأصحابه الاختيار منها، بحسب ما تلقوه واستقامت عليه ألسنتهم[2].

ولو قدر أن يكون في عهد الصحابة من يهتم بحسم مسائل القراءة على الوجه الذي نهجته الشيوخ فيما بعد، لانتهى إلى الأمر ذاته الذي انتهوا إليه ولكنه –صلى الله عليه وسلم– مات وأمر الاختيار هذا مشاع في الأمة، يتخير منه القراء ما يرغبون، بشرط أن يكونوا قد سمعوه من المعصوم –عليه الصلاة والسلام–[3].

فخلاصة القول أنّ الرسول –صلى الله عليه وسلم– أول شيخ إقراء، تلقى الوجوه جميعا عن جبريل، عن رب العزة جل جلاله وتباركت آلاؤه، وأنه –صلى الله عليه وسلم– أقرأها كما تلقاها. وعلى هذا فأقوى مستند شرعي للإقراء بالقراءات لا يقف عند حدود ما أوردناه من نصوص السنة الشريفة، وهي في أعلى درجة الصحة، بل إن أقوى مستند لهذا الوجه إنما هو ذلك التواتر الذي تؤدى به هذه القراءات، وهو الذي لا رتبة فوقه من التواتر، والذي مازالت جماهير الأمة تتلقاه وتلقيه منذ عصر النبوة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

---

(1) فرش الحروف: وهو مصدر فرش بمعنى نشر، والقراء يسمعون ما قل دوره من حروف القراءات المختلف فيها فرشا، لأنها لما كان منثورة في أماكنها من السور فهي كالمفروشة بخلاف الأصول لأن الأصل الواحد منها ينطوي على الجميع، وسمي بعضهم الفرش فروي مقابلة للأصول، ينظر، أحمد بن محمد البنّا ، "إتحاف فضلاء بالقراءات الأربعة عشر المسمى " منتهى الأماني والمسرات في علوم القراءات ، تحقيق : شعبان محمد إسماعيل ، بيروت ، لبنان ، القاهرة ،ـــ مصر ، عالم الكتب ، ط1 ، 1407هـــ-1987م، ج1/355.

(2) ينظر: محمد الحبش، "القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية"، دمشق سوريا، دار الفكر، ط1، 1419هـــ، 1999م، ص 33.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص33.

2- القراءات في الاصطلاح:

- تعريفات العلماء للقراءات القرآنية:

للعلماء تعريفات متعددة لكنها في الغالب متقاربة:

● **قول أبي حيان الأندلسي**[1]، (ت 745هـ) وكان ذلك في درج الحديث عن علم التفسير: "**التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية، والتركيبية ومعانيه التي تحمل عليها حال التراكيب وتتمات لذلك ... وقولنا يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن هذا هو علم القراءات**"[2].

وبما أن التعريف جاء به عرضا حين تعرضه لذكر أدوات علم التفسير فاقتصر حينما ذكر الألفاظ على النطق والأداء، فكان تعريفه بذلك أقرب إلى موضوع علم التجويد منه إلى تعريف القراءات لذا لا ينظر إليه كحد يطلب فيه كونه جامعا مانعا[3].

● **تعريف الزركشي**[4]، (ت 794هـ): قال الإمام الزركشي: "**هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف وكيفيتها، من تخفيف، وتثقيل وغيرها**"[5].

فيستخلص من هذا التعريف أن القراءات تختص بالمختلف فيه من ألفاظ القرآن الكريم، بينما نجد علماء القراءات يوسعون في دائرة شمول القراءات إلى المتفق عليه أيضا، وذلك في تعريفهم لعلم القراءات.

---

(1) هو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي الأندلسي أثير الدين أبو حيان الأندلسي من كبار علماء العربية والتفسير، ولد سنة 654هـ - 1256م، وقد وضع عشرات التصانيف في شتى العلوم التي حدقها من نحو ولغة وتفسير وقراءات وحديث وفقه وتراجم وتاريخ وبلاغة ونقد كلها تدل على صحة إطلاعه وقدرته على الاستعاب والتبحر، ينظر: موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، ج7/383-384.

(2) أبو حيان الأندلسي، "البحر المحيط"، القاهرة، مصر، دار الكتاب الإسلامي، ط2، 1413هـ، 1992م، ج1/13.

(3) ينظر: سيب خير الدين، "القراءات القرآنية- نشأتها أقسامها- حجيتها " الجزائر، الدار الخلدونية، دط، 2005م، ص 16.

(4) الزركشي هو محمد بن بهادر عبد الله الزركشي، بدر الدين أبو عبد الله، ولد سنة خمس وأربعين وسبع ومائة هجرية تركي الأصل، مصري، المولد والوفاة، يعد الإمام الزركشي من العلماء الأصوليين في فقه الشافعية وأديبا فاضلا، ومصنفا محررا، في عدة فنون، توفي سنة 794هـ - 1392م، ينظر: موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب المسلمين، ج11/130-131.

(5) الزركشي، "البرهان في علوم القرآن"، ج1/223.

● **تعريف ابن الجزري**[1]، (ت 833هـ) قال ابن الجزري: القراءات **"علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها معزوّا لناقله"**[2].

فهو في تعريفه هذا يشترط النقل والسماع، وذلك لأن "القراءة سنة متبعة" ولأجل ذلك قال: "وليحذر القارئ الإقراء بما يحسن في رأيه دون النقل، أو وجه إعراب أو لغة، دون رواية"[3]. ثم إن هذا الشرط أي النقل والسماع يشمل القراءات المتواترة والمشهورة والشاذة، ذلك أن القراءات المعزوة لناقلها إما أن تكون متواترة أو مشهورة أو شاذة.

● **وفي تعريف زكريا الأنصاري**[4]. (ت 925هـ) نقف على شرط آخر، هو تطبيق المنقول أو المسموع على القرآن الكريم تلاوة وأداء، فيقول: "القراءة بالكسر وتخفيف الراء المهملة هي عند القراء: أن يقرأ القرآن سواء كانت القراءة تلاوة بأن يقرأ متتابعا، أو أداء بأن يأخذ من المشايخ ويقرأ"[5].

● **تعريف السيوطي**[6].(ت 911هـ) فعرف القراءة حين حديثه عن أسانيد القراءات فقال: **"ومما يشبه هذا التقسيم الذي لأهل الحديث تقسيم القراء أحوال الإسناد إلى قراءة،**

---

(1) شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن محمد الدمشقي المعروف بابن الجزري، وهو من كبار علماء الشافعية وحفاظها في عصره ألف في التجويد والحديث والتاريخ، والفقه والنحو، ولكن اشتهر في علم القراءات، فهو مقرئ الممالك الإسلامية بلا منازع من مؤلفاته "النشر في القراءات العشر"، منجد المقرئين"، "غاية النهاية في طبقات القراء". كان مولده سنة 751هـ - 1350م، أما وفاته فكانت في 833هـ - 1429م، ينظر: موسوعة أعلام الأدباء العرب والمسلمين، ج259/5 وأيضا ابن الجزري، "غاية النهاية"، ج217/2 وما بعدها.

(2) ابن الجزري، "منجد المقرئين ومرشد الطالبين"، الجزائر، دار البلاغ للنشر والتوزيع، ط1، 1424هـ - 2003م، ص 17.

(3) المصدر نفسه والصفحة.

(4) هو العلامة زكريا ابن محمد الأنصاري السنيكي المصري الشافعي أبو يحي الملقب بشيخ الإسلام، ولد سنة ست وعشرين وثمان مائة في سنيكا، أخذ عن جماعة منهم البلقيني، الشرف السبكي، وقرأ في معظم الفنون له عدة تصانيف منها الدقائق المحكمة، فتح الرحمن، في التفسير، وغيرها من الكتب القيمة توفي سنة 926هـ. ينظر: موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب المسلمين، ج447/2.

(5) محمد علي التهانوي ، "موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم" ، تحقيق : علي دحروش ، ترجمة : جورج زناتي ، بيروت ، لبنان ، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م ، ج1312/2.

(6) الحافظ جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن الكمال بن أبي بكر الأسيوطي الشافعي عالم موسوعي، صرح أنه ولد بالقاهرة سنة 849هـ، 1445م شرع في التصنيف سنة 866هـ، وهو في السابعة عشر من عمره، إلى أن وافته المنية سنة 911هـ - 1505م، ويمكن تقسيم مؤلفاته إلى قسمين: العلوم الدينية وما يتصل بها، العلوم اللغوية وما يتصل بها، ينظر، موسوعة الأعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، ج654/13-655.

ورواية، وطريق، ووجه، فالخلاف إن كان لأحد الأئمة السبعة أو العشرة أو نحوهم واتفقت عليه الطرق والروايات فهو قراءة"[1].

فالقراءة عند السيوطي ما خالف فيه إمام من الأئمة السبعة أو العشرة أو نحوهم غيره، مع اتفاق الطرق والروايات عليه، فيؤخذ عليه عدم تحديده لماهية القراءة من حيث إطلاقها، بل نظر إليها من زاوية الرواية والوجه والطريق، وهو ما عبر عنه قوله: " تقسيم القراء أحوال الإسناد إلى قراءة ..." [2].

● **تعريف طاش كبري زاده**[3].(ت 962هـ): فقال: **"هو علم يبحث فيه عن صور نظم كلام الله تعالى من حيث وجوه الاختلافات المتواترة، ومباديه مقدمات تواترية ... والغرض منه تحصيل ملكه ضبط الاختلافات المتواترة ... وقد يبحث فيه عن صور نظم الكلام من حيث الاختلافات الغير متواترة الواصلة إلى حد الشهرة، ومباديه مقدمات مشهورة أو مروية عن الآحاد الموثوق بهم"**[4].

اقتصر التعريف على الاختلافات سواء أكانت متواترة أم غير متواترة، وبناء على ذلك فالأرجح أنه أراد بالشهرة ما يقابل التواتر، فيدخل في الآحاد وإن خص الآحاد بالوثوق.

● **تعريف الزرقاني**[5] (ت 1376هـ): **"القراءات في الاصطلاح مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفا به غيره في النطق بالقرآن الكريم، مع اتفاق الروايات والطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في نطق هيئاتها"**[6].

فالزرقاني -أيضا- حصر القراءات في الاختلافات بين القراء، كما اقتصر على اختلاف النطق والهيئة في الحروف، بينما الخلاف في الواقع يتجاوز ذلك.

---

(1) جلال الدين السيوطي، "الإتقان في علوم القرآن"، تحقيق سعيد المندوه لبنان، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1416هـ - 1996م.

(2) ينظر: سيب خير الدين، "القراءات القرآنية"، ص 18.

(3) أحمد مصطفى الشهير بطاش كبري زادة: مؤرخ تركي الأصل، مستعرب توفي سنة 962هـ، ينظر الزركلي ، "الأعلام"، ج257/1.

(4) أحمد مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده، "موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم"، تحقيق: على دحروج، لبنان، بيروت مكتبة، لبنان ناشرون، ط1، 1998م، ج1/ 807.

(5) الزرقاني عبد العظيم: هو محمد ابن عبد العظيم الزرقاني من علماء الأزهر بمصر، توفي سنة 1376هـ، ينظر الزركلي، "الأعلام"، ج405/6.

(6) الزرقاني، "مناهل العرفان"، دار إحياء الكتب العربية، دط-دت، ج405/1.

– وخلاصة القول فيما ذكر من تعريفات حول مفهوم القراءات يتضح أن العلماء فيها على مذهبين.

المذهب الأول: يعتبر القراءات ذات مدلول واسع، فهي تشمل الحديث عن ألفاظ القرآن المتفق عليها والمختلف فيها، ومن أصحاب هذا المذهب: ابن الجزري.

والمذهب الثاني: يرى أصحابه أن مفهوم القراءات مقصورة على ألفاظ القرآن المختلف فيها، وممن ذهب إلى هذا المذهب الزركشي في البرهان، والزرقاني في مناهل العرفان.

كما نخلص في ضوء هذه التعريفات إلى:

أنّ القراءة هي: النطق بألفاظ القرآن كما نطقها –صلى الله عليه وسلم– أو كما نطقت أمامه فأقرّها سواء كان النطق باللفظ المنقول عنه صلوات الله عليه وسلامه؛ فعلا أو تقريرا، واحدا أو متعددا فالتعريف يعني أن القراءة قد تأتي سماعا لقراءة النبي –صلى الله عليه وسلم– أو نقلا لقراءة قرئت أمامه فأقرها، كما أن القراءات قد تروى لفظا واحدا،وهو ما يعبر عنه بالمتفق بين القراء، وقد تروى أكثر من لفظ واحد، وهو المعبر عنه بالمختلف فيه بين القراء.

ج: علاقة القرآن بالقراءات:

1– تعريف القرآن في الاصطلاح:

قبل التعرض لعلاقة القرآن بالقراءات نقف عند تعريف القرآن الكريم باعتباره كلام الله تعالى قد يطلق ويراد به (الكلام اللفظي) فقد أطلق الأصوليون والفقهاء "القرآن" على الكلام اللفظي[1]. لأنّ غرضهم الاستدلال على الأحكام وهو لا يكون إلا بالألفاظ، وعلى هذا فالقرآن عندهم هو: **"اللفظ المنـــزل على البني –صلى الله عليه وسلم– من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس"**[2].

ومن أطلقوا عليه اللفظ المترل اختلفوا في تعريفه، فمنهم من أطنب بذكر جميع خصائصه ومنهم من اختصر فأوجز، ومنهم من اقتصد فتوسط.

---

[1] ينظر: الزرقاني، "مناهل العرفان"، ج1/9 وما بعدها.

[2] المرجع نفسه، ج1/11.

فالذين أطنبوا عرّفوه "**بأنّه الكلام المعجز المنزل على النبي –صلى الله عليه وسلم– المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته**"[1].

فهذا التعريف قد جمع بين الإعجاز والتنزيل على النبي –صلى الله عليه وسلم– والكتابة في المصاحف، والنقل بالتواتر، والتعبد بالتلاوة، وذلك لأن المقام مقام إيضاح وبيان فكان لأجله الإطناب والإسهاب.

أما من اختصر: اقتصر على ذكر وصف واحد، هو الإعجاز، وذلك لكون الإعجاز في نظره الآية الكبرى على صدق النبي –صلى الله عليه وسلم– فالقرآن الكريم المسموع والمكتوب :" **هو كلام الله القديم العزيز العليم ، وليس شيء منه كلاما لغيره من المخلوقين**"[2] قال تعالى :﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾ (الشعراء 192-195) والدليل على أنّ القرآن كلام الله : هو عجز الإنس والجنّ عن الإتيان بمثل أقصر سورة منه ،و هذا هو المراد بإعجاز القرآن:عجز البشر الإتيان بمثله،ببلاغته،أو تشريعه أو مغيّباته[3] .قال تعالى:﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٤﴾ ﴾ (البقرة 23-24) وهناك من أضاف إلى جانب الإعجاز الإنزال وكانت حجته؛ أن ما عدا هذين الوصفين ليس من الصفات اللازمة للقرآن بدليل أنه –أي القرآن– تحقق بهما دون

---

[1] الزرقاني، "مناهل العرفان"، ج12/1.

[2] وهبة الزحيلي" التفسير المنير":ج28/1-29

[3] ينظر: المصدر نفسه، ونفس الصفحة.

سواهما على عهد النبوة. ومنهم من اقتصر على وصفي النقل في المصاحف والتواتر، لأنهما يكفيان في تحصيل الغرض، وهو بيان القرآن وتمييزه عن جميع ما عداه[1].

والذين توسطوا؛ منهم من عرض لإنزال الألفاظ، وللكتابة في المصاحف وللنقل بالتواتر فحسب، موجها رأيه بأن المقصود هو تعريف القرآن لمن لم يدركه زمن النبوة، وأن ما ذكره من الأوصاف هو من اللوازم البينة لأولئك الذين لم يدركوها[2].

ومن الذين توسطوا من عرض للإنزال والنقل بالتواتر والتعبد بالتلاوة فقط، مستندا أن ذلك هو الذي يناسب عرض الأصوليين، وعرفوه بأنه: "**اللفظ المترل على النبي –صلى الله عليه وسلم–، المنقول عنه بالتواتر، المتعبد بتلاوته**"[3]. فخرج بالمترل على النبي –صلى الله عليه وسلم– ما لم يترل أصلا مثل كلامنا، ومثل الحديث النبوي، وما نزل على غير النّبي –صلى الله عليه وسلم– كالتوراة والإنجيل، وخرج بالمنقول تواتر جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراءات الغير المتواترة، سواء أكانت مشهورة نحو قراءة ابن مسعود (متتابعات) عقيب قوله تعالى: ﴿ **فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ** ﴾ (البقرة: 196) أم كانت أحادية كقراءة ابن مسعود أيضا لفظ "متتابعات" عقيب قوله سبحانه ﴿ **وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** ﴾ (البقرة: 185)، فإن شيئا من ذلك لا يسمى قرآنا، ولا يأخذ حكمه. وخرجت الأحاديث القدسية إذا تواترت بقولهم "**المتعبد بتلاوته**"[4].

بناء على هذا التعريف فيمكن القول أن القرآن يختلف عن القراءات بخاصية النقل المتواتر، ولذلك اختلفت آراء العلماء حين تعرضوا للحديث عن حقيقة العلاقة بين القرآن والقراءات.

---

(1) ينظر، الزرقاني "مناهل العرفان"، ج13/1.

(2) ينظر: المرجع نفسه ، ج13/1.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ونفس الصفحة.

(4) المرجع نفسه ، ونفس الصفحة.

2- حقيقة علاقة القرآن بالقراءات:

يرى **الإمام الزركشي** (ت 794هـ) أنّهما حقيقتان متغايرتان ودليله: أنّ "**القرآن هو الوحي المنـــزل على محمد -صلى الله عليه وسلم- للبيان والإعجاز. والقراءات: اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في الحروف وكيفيتها من تخفف وتشديد وغيرها**"[1]. "**ولابد فيها من التلقي والمشافهة؛ لأن فيها أشياء لا تحكم إلا بالسماع والمشافهة**"[2].

ويرى بعض المحدثين أنهما أي القراءات والقرآن حقيقتان بمعنى واحد، من ذلك ما ذكره الدكتور محمد سالم محيسن[3]. معقبا على رأي الإمام الزركشي: ولكني أرى أن الزركشي مع جلالة قدره، قد جانبه الصواب في ذلك وأرى أن كلا من (القرآن، والقراءات) حقيقيتان بمعنى واحد، يتضح ذلك بجلاء من تعريف كل منهما، ومن الأحاديث الصحيحة الواردة في نزول القراءات.فسبق القول أن القرآن مصدر مرادف للقراءة، إذن هما حقيقتان بمعنى واحد.

كان النبي -صلى الله عليه وسلم- عند أضاة بني غفار[4] ، فأتاه "جبيرل"-عليه السلام- فقال: "**إن الله يأمرك أن تقرئ أمتك القرآن على حرفين، فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وأن أمتي لا تطيق ذلك، ثم أتاه الثانية فقال: "إن الله يأمرك أن تقرئ أمتك القرآن على حرفين"، فقال: "أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطبق ذلك" ثم جاء الثالثة فقال: "إن الله يأمرك أن تقرئ أمتك القرآن على ثلاثة أحرف، فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك". ثم جاء الرابعة قال: "إن الله يأمرك أن تقرئ أمتك القرآن على سبعة أحرف، فأيما حرف قرؤوا عليه فقد أصابوا**"[5]. إلى غير ذلك من

---

(1) الزركشي، "البرهان في علوم القرآن"، ج14/1.

(2) منصور كافي، "علم القراءات-مفهومه- نشأته، مصدره-اقسامه-ومدارسه"، عنابة ، دار العلوم للنشر والتوزيع، د.ط، 1929هـ/2008م، ص21. وقد أحاله على البرهان ، لكنّي لم أجده.

(3) محمد سالم محيسن: عالم بالقراءات له مصنفات عدة منها، القراءات وأثرها في العلوم العربية، من علماء الأزهر، معاصر.

(4) الأضاة: الماء المستنقع من سبل أو غيره ويقال هو غدير صغير، ويقال: هو مسيل الماء إلى الغدير، وغفار: قبيلة من كنانة، موضع قريب من مكة، ينظر: ياقوت الحموي، "معجم البلدان"، لبنان، بيروت، دار صادر، دط-دت، ج214/1.

(5) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب صلاة المسافرين، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف، رقم الباب : 48 ، رقم الحديث 274، ج84/6.

الأحاديث الصحيحة التي تدل دلالة واضحة على أنه لا فرق بين كل من "القرآن" و"القراءات"، إذ كل منهما الوحي المترل على نبينا محمد -صلى الله عليه وسلم- [1]. وهكذا بالرجوع إلى رأي الدكتور سالم محيسن نجده يساوي بين القرآن والقراءات من حيث كونهما وحي منـــزل؛ لكن هذه الخصية ليست وحدها كافية للمقارنة بين القرآن والقراءات، إذ لابد من التعرض للخصائص الأخرى التي تضمنها التعريف بالإضافة إلى الإنزال لابد من إضافة الإعجاز، والكتابة في المصاحف، كذا النقل عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، نقلا متواترا. فإذا حاولنا المقارنة بينهما من خلال هذه الخصائص فلا شك أننا نجد تغايرا كبيرا أو تقاطعا جزئيا.

– **من حيث الإنزال**[2]: بلا شك أن القراءات الصحيحة نزلت؛ والقطع بنـــزولها حاصل؛ لأنها كانت في العرضة الأخيرة حيث كان جبريل – عليه السلام – يعارض النبيّ -صلى الله عليه وسلم- كلّ سنة في شهر رمضان ،ففي صحيح البخاري قال مسروق عن عائشة عن فاطمة رضي الله عنهما :" **أسرّ النبيّ إليّ أنّ جبريل كان يعارضني بالقرآن كلّ سنة ، وأنّه عارضني العام مرّتين ،ولا أراه إلاّ حضور أجلي** "[3] أو تحقق نزول القراءات الصحيحة وإن لم تكن في هذه العرضة الأخيرة قال تعالى: ﴿ قُلۡ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلۡقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلۡحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهُدٗى وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ ١٠٢ ﴾ ، أما شواذ القراءات فإنه لم يتحقق نزولها، قال: ابن الجزري: "**القراءة الشاذة ولو كانت صحيحة فإنه لم يتحقق، نزولها في نفس الأمر، فإنها مما كان أذن في قراءته ولم يتحقق إنزاله**"[4].

– **من حيث الإعجاز**: فإذا رجعنا إلى تعريف القراءات نجده يشمل المتواترة والشاذة وقد اجتمعت الأمة على عدم قرآنية القراءات[5] الشاذة ولعلّ هذا الذي يقصده الإمام الزركشي

---

(1) ينظر: محمد سالم محيسن، "القراءات القرآنية وأثرها في علوم العربية"، لبنان، بيروت، دار الجيل، ط1، 1418، 1998، ج17/1، 18.

(2) عبد العلي المسؤول، "الإيضاح في علم القراءات"، الأردن، عالم الكتب الحديث، ط1، 1428هـ، 2008م، ص 47.

3 الزركشي ،"البرهان في علوم القرآن "ج164/1.

(4) ابن الجزري، "النشر في القراءات العشر"،ج23/1،

(5) ارجع إلى تعريف القراءات من هذا البحث.

حين قال: "**ولست في هذا أنكر تداخل القرآن بالقراءات، إذ لابد أن يكون الارتباط بينهما وثيقا، غير أن الاختلاف على الرغم من هذا يظل موجودا بينهما، بمعنى أن كلا منهما شيء يختلف عن الآخر لا يقوى التداخل بينهما على أن يجعلها شيئا واحد، فما القرآن إلا: التركيب واللفظ، وما القراءات إلا اللفظ ونطقه، والفرق بين هذا وذلك واضح بيّن**"[1].

فإذا حاولنا تبسيط رأي **الزركشي** فنقول: لقد فرق بين القرآن والقراءات بزيادة **التركيب** إلى جانب اللفظ حيث أشار إلى التغاير، كما ذكر **اللفظ ونطقه** حين ذكر القراءات. وبناء على هذا يمكن حصر مواطن التفاضل في اللفظ، ومواطن التغاير في التركيب، وهو من خصوصية القرآن، ونطق الألفاظ وهو خاص بالقراءات، ولقد تكلم **الجرجاني**[2]، في إعجاز القرآن في الألفاظ فقال: "**فإن قلتم: (عن الألفاظ)، فماذا أعجزهم من اللفظ، أم ما بهرهم منه؟ فقلنا: أعجزهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آية ومقاطعها ومجاري ألفاظه ومواقعها ... فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، ولفظه ينكر شأنها، أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أحرى وأخلق، بل وجدوا اتساقا بهر العقول، وأعجز الجمهور ...**" [3].

وعلى هذا فالإعجاز في نظم الألفاظ، وليس فيها لأن الفصاحة: "**خصوصية في نظم الكلم وضم بعضها إلى بعض على طريقة مخصوصة، أو على وجوه تظهر بها الفائدة**"[4]. وقال **الجرجاني**: "**فقد اتضح إذن اتضاحا لا يدع للشك مجالا، أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث كلم مفردة، وأن الفضيلة وخلافها، في ملاءمة معنى**

---

(1) منصور كافي، "علم القراءات، مفهومه- نشأته- مصدره- أقسامه ومدارسه"، ص 22، وقد أحاله على "البرهان" للزركشي ، ج318/1، ولم يذكر الطبعة وتحقيقها غير أني لم أعثر في البرهان على هذا القول.

(2) الجرجاني أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني: أعجب المؤرخون بعلمه وخلقه وأدبه فأسلوبه أسلوب العلماء الذين تعنيهم دقة العبارة ووضوح الفكرة، وليس أسلوب الأديب التي تنساب عباراته كالماء الرقراق، من مؤلفاته "أسرار البلاغة"، و"دلائل الإعجاز"، كانت وفاته 471هـ -1078م، ينظر: "موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين"، ج175/5-177.

(3) الجرجاني، "دلائل الإعجاز"، تحقيق: محمود محمد شاكر، مصر، القاهرة، مطبعة المدني، دط-دت، ص 36.

(4) المصدر نفسه، ص 36.

اللفظة لمعنى التي تليها، وما أشبه ذلك، مما لا تعلق له بصريح اللفظ"[1]. وعلى هذا فالإعجاز خاص بالتركيب وليس باللفظ، إذن فهو من خصائص القرآن وليس من خصائص القراءة.

إذا كانت القراءات الصحيحة أو المتواترة مرادفة للقرآن وهي متعبد بتلاوتها، فلا غرو في كونها معجزة بأقصر سورة منها. وأما شواذ القراءات فإنه لم يتحقق نزولها على قلب الرسول -صلى الله عليه وسلم-، ومن ثم فلا ينبغي وصفها بالإعجاز[2].

- من حيث الكتابة في المصاحف والنقل عن النبـــيّ -صلى الله عليه وسلم- لقد كان للنبي -صلى الله عليه وسلم- كتاب يكتبون الوحي، وكان يضع الدستور لكتاب الوحي في رسم القرآن وكتابته، ومن ذلك قوله لمعاوية وهو من كتبة الوحي: "ألق الدواة، وحرف القلم، اِنْصِبِ الباء، وفرّق الشين، ولا تعوّر الميم، وحسن الله، ومدّ الرحمن، وجوّد الرحيم، وضع قلمك على أذنك اليسرى، فإنه أذكر لك"[3].

ثم جاء أبو بكر فكتب القرآن بهذا الرسم في صحف، ثم حذا حذوة عثمان -رضي الله عنهما- في خلافته، فاستنسخَ تلك الصحف في مصاحف على تلك الكتبة، وأقر أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم-، عمل أبي بكر وعثمان -رضي الله عنهم أجمعين- وانتهى الأمر بعد ذلك إلى التابعين وتابعي التابعين[4].

كما وجه عثمان إلى كل مصر مصحفا، وحرق ما عدا ذلك من المصاحف، فعند ذلك اجتمع الناس في الأمصار على مصحف عثمان، وقرأ أهل كل مصر من قراءتهم[5]. التي كانوا عليها بما يوافق خط المصحف، وتركوا من قراءاتهم ما خالف خط المصحف وعلى هذا يمكن القول أن هناك علاقة ناشئة بين الرسم العثماني والقراءات المتواترة. وهذه الأخيرة حاضرة في ذاكرة الحفاظ التي كانت تتلقى هذه القراءات، وهذا أعلى درج التواتر، ثم إنها حاضرة أيضا في الوثيقة الكتابية وصحف أبي بكر التي جمعها مما كتب زمن النبي صلى اله

---

(1) الجرجاني، "دلائل الإعجاز"، ص 46.

(2) ينظر: عبد العلي المسؤول، "الإيضاح في علم القراءات"، ص 47.

(3) الزرقاني، "مناهل للعرفان"، ج370/1.

(4) ينظر: الزرقاني، "مناهل للعرفان"، ج370/1.

(5) ينظر: مكي بن أبي طالب، "الإبانة، عن معاني القراءات"، تحقيق :عبد الفتاح إسماعيل شلبي، مصر، مطبعة الرسالة، دط-دت، ص 43.

عليه وسلم، ثم في نسخ عثمان التي نسخها من هذه الصحف التي وزعها على الأمصار، وأن ما زيد على المصاحف العثمانية هو من قبيل القراءات الشاذة التي استكتبها بعض الصحابة أو التابعين لأنفسهم على سبيل التفسير.

بناء على ما سبق فيتضح أن للعلاقة القائمة بين الرسم العثماني والنقل المتواتر دورا أساسيا في إثبات القرآنية، حتى يعرف الكتاب بأنه: "القرآن المنزل على رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، المنقول عنه نقلا متواتر بلا شبهة"[1]. فإن القول بأنه (نقلا متواترا) احتراز عما اختص بمثل مصحف أبيّ، ومصحف ابن مسعود، مما نقل بطريق الآحاد.

د: أركان القراءات وأقسامها:

1- أركان القراءات:

إنّ القراء وضعوا مقاييس للقراءة المتواترة، ليميزوا بها المتواتر من الشاذ وأقدم المقاييس، مقياس ابن مجاهد ثم تلاه مقياس ابن خالوية فمقياس مكي بن أبي طالب، ثم مقياس الكواشي، وأخيرا مقياس ابن الجزري الذي استقر عليه العرف القرائي حتى اليوم.

-المقاييس القرآنية عند العلماء:

- مقياس **ابن مجاهد** المتوفى سنة 324هـ ، وهو[2]:

- أن يكون القارئ مجمعا على قراءة من قبل أهل مَصره.

- أن يكون إجماع أهل مصره على قراءته قائما على أساس من توفّره على العلم بالقراءة واللغة أصالة وعمقا.

- مقياس **ابن خالوية** المتوفى سنة 370هـ، وهو[3]:

- مطابقة القراءة للرسم.

- موافقة القراءة للعربية.

- توارث نقل القراءة.

---

(1) محمد بن علي الأنصاري النشار، "البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة " ، تحقيق : علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، لبنان، عالم الكتب دط، 1428هـ، 2006م، مقدمة التحقيق، ج1/10.

(2) عبد الهادي الفضلي، "تاريخ القراءات القرآنية"، ص 109.

(3) المصدر نفسه، ص 109 وما بعدها، وأيضا : ابن خالويه ، "الحجة" ، ص 61-62.

● مقياس **مكي بن أبي طالب** المتوفى سنة 437هـ، وهو[1]:

- قوة وجه العربية في القراءة.
- مطابقة القراءة للرسم.
- اجتماع العامة عليها.

● مقياس **الكواشي** المتوفى سنة 680هـ، وهو[2]:

- صحة السند.
- موافقة العربية.
- مطابقة الرسم.

● مقياس **ابن الجزري** المتوفى سنة 833هـ، وهو[3]:

- صحة السند.
- موافقة العربية مطلقا.
- مطابقة الرسم ولو تقديرا.

- الموازنة بين المقاييس القرآنية:

والموازنة بين المقاييس تقودنا إلى النتائج التالية:

إن **مقياس ابن مجاهد** ينظر إلى القارئ نفسه، ويقومه مباشرة، ولعله يرى أن تقويم القارئ تقويم لقراءته، بينما تنظر المقاييس التي تليه إلى القراءة مباشرة وتقومها.

- اتفاق المقاييس على اشتراط (مطابقة الرسم) و (موافقة العربية)، مع اختلاف يسير بين **مكي بن أبي طالب** حيث اشترط قوة الوجه في العربية، وبين **ابن الجزري** حيث وسع في شرط موافقة العربية إلى ما يشمل كل الوجوه في العربية؛ قوية كانت أو سواها، كما وسع أيضا في شرط مطابقة الرسم بقوله: "ولو تقديرا". ويعني فيه إدخال مثل قراءة "مالك" بالألف التي يحتملها رسم "ملك" بتقدير الألف.

---

(1) مكي بن أبي طالب، "الإبانة عن معاني القراءات"، ص 18 وما بعدها، وينظر أيضا: الزركشي، "البرهان في علوم القرآن"، ج229/1، وينظر أيضا: علي النوري الصفاقسي، "غيث النفع في القراءات السبع"، تحقيق : جمال الدين محمد شرف، مصر، دار الصحابة للتراث بطنطا، دط، 1425هـ - 2004م، ص 10.

(2) الزركشي، "البرهان في علوم القرآن"، ج229/1.

(3) ابن الجزري، "منجد المقرئين"، ص 39، وأيضا: "النشر في القراءات العشر"، ج09/1.

– أما الشرط الثالث والذي كان عند **ابن مجاهد** بإجماع أهل مَصر القارئ، وهو شرط فيه شيء من التوسعة في مقابل ما تطور إليه عند **ابن أبي طالب** الذي فسّر (العامة) باتفاق أهل المدينة والكوفة، أو باتفاق أهل الحرمين الشريفين (مكة والمدينة) [1].

بينما أشار **ابن خالوية** إلى (صحة السند) لأن تواتر النقل لا يعني إلا صحة السند، أما **ابن مجاهد وابن أبي طالب** يشيران بـــ (إجماع أهل مصر، أو المصريين) بـــ (اتفاق العامة) إلى (صحة السند) أيضا، لأنهما التزما الرواية بتدوين القراءات في كتبهما، ولأن اتفاق أهل مصر أو المصريين على القراءة، وكذلك اتفاق العامة عليهما، يعني الاتفاق على روايتهما وبلوغ الرواية مبلغ التواتر أو الشهرة المفيدة للعلم على الأقل[2]. ومن كل هذا يمكن القول أن أركان القراءة المتواترة هي:

– صحة السند، مطابقة الرسم، موافقة العربية.

وجاء في "غيث النفع": أنّ المعوّل عليه هو التواتر، فهو مذهب الأصوليين وفقهاء المذاهب الأربعة والمحدثين والقراء، فالتواتر شرط في صحة القراءة، ولا تثبت بالسند الصحيح غير المتواتر، ولو وافقت رسم المصاحف العثمانية والعربية. وقال الشيخ **أبو محمد مكي**: القراءة الصحيحة ما صح سندها إلى النبي –صلى الله عليه وسلم– وساغ وجهها في العربية ووافقت خط المصحف، وتبعه على ذلك بعض المتأخرين ومشى عليه ابن الجزري في نشره وطيبته قال فيها:

فَكُلُّ مَا وَافَقَ وَجْهَ نَحْوٍ وَكَانَ للرَّسْمُ احْتِمَالاً يَحْوِي
وَصَحَّ إِسْنَاداً هُوَ القُرْآنُ فَهَذِهِ الثَّلاَثَــةُ الأَرْكَــانُ
وَحَيْثُمَا يَخْتَلُّ رُكْنٌ أَثْبِتِ شُذُوذَهُ لَوْ أَنَّهُ فِي السَّبْعَةِ[3].

وهذا قول محدث لا يعول عليه ويؤدي إلى تسوية غير القرآن بالقرآن ولا يقدح في ثبوت التواتر اختلاف القراءة، فقد تتواتر القراءة عند قوم دون قوم، فكل من القراء إنما لم

(1) ينظر: الزركشي، "البرهان في علوم القرآن"، ج229/1.

(2) ينظر: عبد الهادي الفضلي، "تاريخ القراءات القرآنية"، ص 111.

(3) ابن الجزري، "طيبة النشر في القراءات العشر"، ص 7.

يقرأ بقراءة غيره لأنّها لم تبلغ على وجه التواتر، ولذا لم يعب أحد منهم على غيره قراءته، لثبوت شرط صحتها عنده وإن كان هو لم يقرأ بها لفقد الشرط عنده[1].

2- أقسام القراءات:

وعلى ما تقدم ذكره عن أركان القراءات الصحيحة التي تعتبر مقياس في التفرقة بين القراءات وتصنيفها إلى أقسام نورد بعض التقسيمات لدى العلماء لإجلاء الغطاء عن كل قسم من هذه الأقسام.

- تقسيمات العلماء:

* **تقسيم ابن جنّي**[2]. المتوفي سنة 392هـ: جاء في المحتسب عن ابن جنّي أنّ "**القراءات على ضربين:**

- ضرب اجتمع عليه أكثر قراء الأمصار، وهو ما أودعه أبو بكر أحمد بن مجاهد كتابه الموسوم "بقراءات السبعة" وهو بشهرته غان عن تحديده.

- وضرب تعدى ذلك فسماه أهل زماننا شاذا، أي خارجا عن قراءة القراء السبعة، إلاّ أنّه مع خروجه عنها نازع بالثقة إلى قرائه محفوف بالروايات من أمامه وورائه"[3].

وعلى هذا فالقراءات عند ابن جنّي قسمان:

- القسم الأول: ما اجتمع عليه أكثر قراء الأمصار.

- القسم الثاني: تعدى ذلك، فسمّاه أهل زمانه شاذا، والشاذ في مصطلحهم ما خرج عن قراءة القراء السبعة[4].

* **تقسيم ابن مكي** 437هـ، قال مكي بن أبي طالب[5]:فإن سأل سائل فقال: فما الذي يقبل من القراءات الآن، فيقرأ به؟ وما الذي لا يقبل، ولا يقرأ به؟ وما الذي يقبل، ولا يقرأ به؟ فالجواب:أنّ جميع ما روي من القراءات على ثلاثة أقسام:

---

(1) ينظر: علي النوري الصفاقسي، "غيث النفع في القراءات السبع"، ص 11.

(2) ابن جنّي أبو الفتح عثمان نحوي لغوي من أعلام النحو في القرن الرابع الهجري من آثاره كتاب: "الخصائص"، و"سر صناعة الإعراب"، ينظر: "موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين"، ج486/5.

(3) أبو الفتح عثمان بن جني، "المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها"ج102/1-103.

(4) ينظر: مكي بن أبي طالب، "الإبانة عن معاني القراءات"، ص 18.

(5) ينظر: المصدر نفسه، ص 19.

– قسم يقرأ به اليوم، وذلك ما اجتمع فيه ثلاث خلال، وهي:أن ينقل عن الثقات إلى النبي – صلى الله عليه وسلم– ويكون وجهه في العربية التي نزل بها القرآن شائعا، ويكون موافقا لخط المصحف. فإذا اجتمعت فيه هذه الخلال الثلاث قرء به، وقطع على مغيبه وصحته وصدقه، لأنه أخذ عن إجماع من جهة موافقته لخط المصحف، وكفر من جحده.

والقسم الثاني: ما صح نقله في الآحاد، وصح وجهه في العربية، وخالف لفظه خط المصحف، فهذا يقبل، ولا يقرأ به لعلّتين:

إحداهما: أنه يؤخذ بإجماع، وإنما أخذ باختيار الآحاد ولا يثبت قرآن يقرأ به بخبر الواحد.

والثانية: أنه مخالف لما قد اجتمع عليه، فلا يقطع على مغيبه وصحته وما لا يقطع على صحته لا تجوز القراءة به، ولا يكفر من حجده، وبئس ما صنع إذ جحده.

والقسم الثالث: هو ما نقله غير ثقة، أو نقله ثقة ولا وجه له في العربية، فهذا لا يقبل وإن وافق خط المصحف.

● **تقسيم ابن الجزري**[1]: لقد قسم ابن الجزري القراءة إلى أقسام ثلاثة:

– القسم الأول: هو القراءة المتواترة، وهي عنده:كل قراءة وافقت العربية مطلقا، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديرا، وتواتر نقلها. هذه القراءة المتواترة المقطوع بها.

ومعنى العربية (مطلقا) أي: ولو بوجه من الإعراب نحو قراءة حمزة "والأرحام"[2]، بالجر وقراءة أبي جعفر "ليجزى قوما"[3].

ومعنى (أحد المصاحف العثمانية): واحد من المصاحف التي وجهها عثمان رضي الله عنه، إلى الأمصار، كقراءة ابن كثير في التوبة "جنات من تحتها الأنهار"[4]، بزيادة "من" فإنها لا توجد إلا في مصحف مكه.

---

(1) ينظر، ابن الجزري، "منجد المقرئين"، ص 39 وما بعدها.

(2) سورة النساء (1)، قرأها بالجر حمزة وحده والباقون بالفتح، ينظر: علي النوري الصفا قسي، "غيث النفع"، ص 140.

(3) سورة الجاثية (14): قرأها: "ليجزى" أبو جعفر وحده، وذلك يضم الياء وفتح الزاي، وقرأ ابن عامر، وحمزه، والكسائي، وخلف: بالنون، والباقون بفتح الياء وكسر الزاي، ينظر: البذور الزهرة، للنشار، ج2، 292-293.

(4) سورة التوبة، آية (100): قرأ المكي بزيادة "من" قبل "تحتها" والباقون بحذفها، ينظر : "غيث النفع""، للصفاقسي، ص 230.

ومعنى و (لو تقديرا) ما يحتمله رسم المصحف كقراءة من قرأ "مالك يوم الدين"[1]، وفعل بها ما فعل باسم الفاعل مما حذفت منه الألف للاختصار.

ونعني بالتواتر: ما رواه جماعة عن جماعة كذا إلى منتهاه، يفيد العلم من غير تعيين عدد.

– القسم الثاني: القراءة الصحيحة وهي على قسمين:

الأول: ما صح سنده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط، كذا إلى منتهاه، ووافق العربية والرسم. وهذا على ضربين:

– ضرب استفاض نقله وتلقاه الأئمة بالقبول، كما انفرد به بعض الرواة وبعض الكتب المعتبرة، وهذا الضرب يلحق بالقراءة المتواترة، وإن لم يبلغ مبلغها.

– وضرب لم تتلقه الأمة بالقبول و لم يستفض، فالذي يظهر من كلام كثير من العلماء جواز القراءة به والصلاة به.

– والقسم الثاني: من القراءة الصحيحة: ما وافق العربية وصح سنده وخالف الرسم كما ورد في الصحيح من زيادة ونقص، وإبدال كلمة بأخرى ونحو ذلك مما جاء عن أبي الدرداء، وعمر وابن مسعود وغيرهم، فهذه القراءة تسمى اليوم شاذة لكونها شذت عن رسم المصحف المجمع عليه. وأما ما وافق المعنى والرسم أو أحدها من غير نقل فلا تسمى شاذة بل مكذوبة يكفر متعمدها.

- الخلاصة في أقسام القراءات:

وعلى ما سبق يمكن تقسيم القراءات في ضوء توفرها على الأوصاف التي مرّ ذكرها (صحة السند، وموافقة العربية، ومطابقة الرسم) إلى ثلاثة أقسام[2]:

أ– متواتر وما يلحق بها من الصحيحة.

ب– والصحيحة التي شذت عن رسم المصحف فتسمى شاذة.

ج– والمكذوبة وهي التي لا نقل فيها.

– فالمتواترة: وهي ما سبق تعريفها عند ابن الجزري.

---

(1) سورة الفاتحة، قرأ، عاصم، وعلي بإثبات ألف بعد الميم والباقون بحذفها، ينظر: "غيث النفع " للصفاقسي.

(2) راجع تقسيم ابن الجزري في الصفحات السابقة من هذا للبحث.

- والصحيحة: تقسم إلى قسمين[1]:
- الجامعة للأركان الثلاثة.
- والشاذة.

فأما الجامعة للأركان الثلاثة فيعرفها ابن الجزري بـــ "ما صح سنده" بنقل العدل الضابط عنه الضابط كذا إلى منتهاه، ووافق العربية والرسم، وتقسم إلى قسمين أيضا هما:

1- المستفيضة: وهي التي استفاض نقلها وتلقتها الأمة بالقبول. ويمثل لها ابن الجزري بما انفرد به بعض الرواة وبعض الكتب المعتبرة، وبمراتب القراءة في المد[2]، وهذا القسم يلحقه بالقراءة المتواترة وإن لم يبلغ مبلغها، وذلك لاستفاضته واقترانه بما يفيد العلم باتصاله برسول الله – صلى الله عليه وسلم– الذي هو الأساس في اعتبار القراءة قرآنا[3].

2- غير المستفيضة: وهي التي لم تستفض في نقلها، ولم تتلقها الأمة بالقبول، وهذا القسم موضع خلاف في قبوله عند المقرئين والأكثر على قبوله. وهي التي سبق تعريفها عند **ابن الجزري** بـــ "ما وافق العربية ، وصح سنده، وخالف الرسم"، وقد مثل له بما ورد من إسناد صحيح من زيادة أو نقص أو إبدال كلمة بأخرى ونحو ذلك مثل ما جاء عن أبي الدرداء[4]، وعمر وابن مسعود وغيرهم من الصحابة –رضوان الله عليهما–[5].

---

(1) ينظر: عبد الهادي الفضلي، "تاريخ القراءات القرآنية"، ص 57.

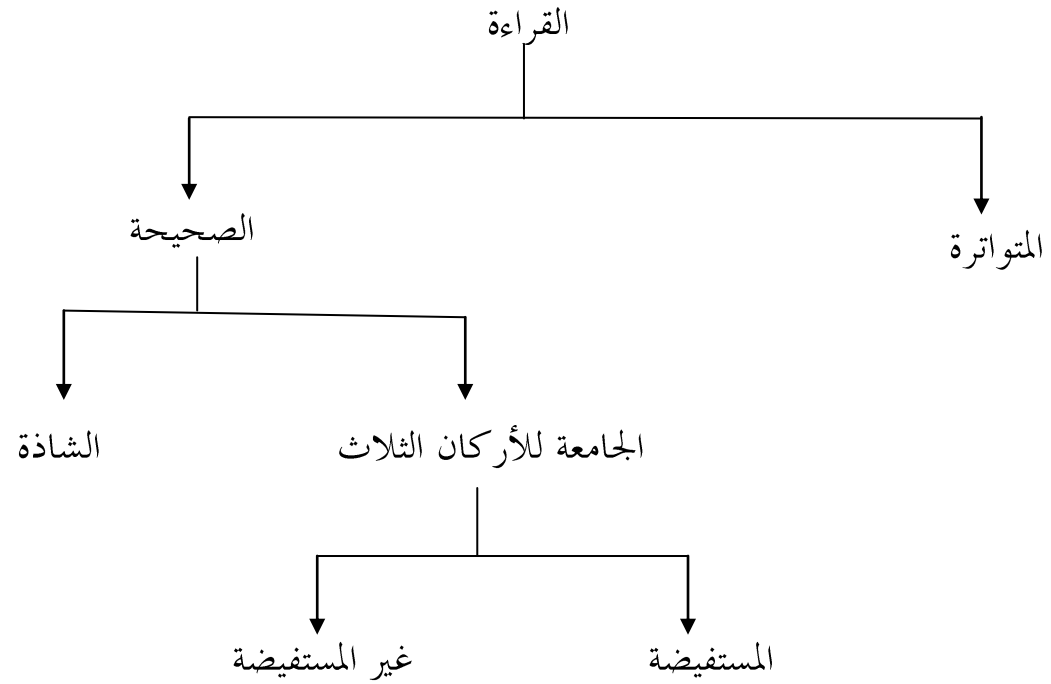
(2) ينظر: ابن الجزري، "منجد المقرئين"، ص 40 وما بعدها.

(3) نفسه، ابن الجزري، "منجد المقرئين"، ص 40 وما بعدها، ينظر أيضا: عبد الهادي الفضلي، "تاريخ القراءات القرآنية"،ص 57.

(4) عويمر بن زبد ويقال: ابن عبد الله ويقال/ ابن ثعلبة ويقال ابن عامر بن غنم أبو الدرداء الأنصاري، الجزري، حكيم هذه الأمة وأحد الذين جمعوا القرآن حفظا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، بلا خلاف، عرض عليه عبد الله بن عامر اليحصبي فيما قطع به الداني ورويناه عن الجماعة، توفي سنة اثنين وثلاثين ولم يخلف بعده بالشام مثله، ينظر: "غاية النهاية"، ج535/1.

(5) ينظر: ابن الجزري، "منجد المقرئين"، ص 41 وأيضا: عبد الهادي الفضلي، "تاريخ القراءات القرآنية"، ص 57-58.

وخلاصة القول: نمثله في هذا الرسم البياني:



ثانيا: فروق مهمة بين مصطلحات القراءات القرآنية

من الكلمات التي يكثر دورانها في كتب القراءات، كلمة القراءة، الرواية، الطريق، الوجه، ولمعرفة دلالة هذه المصطلحات عند علماء القراءات ارتأيت أن أتتبع معاني هذه المصطلحات في كتب القراءات.

أ: (**القراءة–الراوية– الطرق**)

1– القراءة:

هي كل خلاف نسب من إمام من أئمة القراءات مما أجمع عليه الرواة والطرق عنه، نحو قوله تعالى: ﴿ مَـٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ (الفاتحة:04)، فكلمة "ملك" تقرأ بحذف الألف، وهي قراءة، أبي جعفر ونافع وابن كثير وأبي عمرو، وابن عامر وحمزة، وتقرأ بإثبات الألف: "مالك" وهي قراءة عاصم والكسائي ويعقوب وخلف، ورواه هؤلاء الأئمة المذكورين لم يختلفوا مع بعضهم في نقل قراءة هذه الكلمة، فمن ثم نسبت القراءة إلى شيخ

كل واحد منهم، وكثر عن الخلاف المذكور بـــ "قراءة" فقيل: قراءة نافع، وقراءة ابن كثير ... وهكذا[1].

2- الروايات:

- **الروايات في اللغة** جمع رواية، وهي كلمة مشتقة من مادة (روي) وهذا اللفظ يستعمل للدلالة على:

- حمل الشيء: تقول العرب، وإن فلانا لراوية الديات، أي حاملها، ويروي الماء أي يحمله، وهم رواة الأحاديث أي: حاملوها.

- النقل: رويت على أهلي: نقلت لهم الماء، يطلق الرواية، على البعير أو البغل الذي يسقى عليه[2].

- **وفي الاصطلاح:** هي كل خلاف مختار ينسب للراوي عن الإمام مما اجتمع عليه الرواة[3]. ومصدر الروايات هو الوحي، فليس للقرّاء في الروايات إلاّ النقل. جاء في حديث ابن الجزري عن عمر ابن الخطاب وزيد بن ثابت -رضي الله عنهما- أن القراءة سنة متبعة بأخذها الآخر عن الأول، فاقرؤوا كما علمتم[4].

فالرواية كل خلاف ينسب إلى الأخذ عن إمام من أئمة القراءة ولو بواسطة كرواية ورش عن نافع، ورواية حفص عن عاصم[5]. وقولهم: (ولو بواسطة) وذلك لإدخال الرواة الذين شهروا قراءة الإمام و لم يأخذوا عنه مباشرة، بل بواسطة، كالدوري والسوسي، اللذان أخذا القراءة عن أبي عمرو بواسطة اليزيدي.

---

(1) ينظر: الصفاقسي، "غيث النفع"، ص 20.

(2) ابن فارس، "معجم مقاييس اللغة"، ج494/1، مادة (روي).

(3) ينظر: الصفاقسي، "غيث النفع"، ص 20.

(4) ينظر: "النشر في القراءات العشر"، لابن الجزري، ج17/1.

(5) ينظر: ابن الجزري، "منجد المقرئين"، ص 41 وأيضا: عبد الهادي الفضلي، "تاريخ القراءات القرآنية"، ص 57-58.

- ورواة القراء العشرة على أقسام ثلاثة[1]:

– القسم الأول: من أخذ عن الإمام مباشرة وهم: قالون وورش عن نافع، وشعبة وحفص عن عاصم، وأبو الحارث والدوري عن الكسائي، وابن وردان وابن جماز عن أبي جعفر ورويس وروح عن يقعوب الحضرمي، وإسحاق وإدريس عن خلف.

– القسم الثاني: من بينه وبين الإمام أكثر من واحد وهم: الدوري والسوسي عن اليزيدي عن أبي عمرو، وخلف وخلاد عن سليم[2]. عن حمزة.

– القسم الثالث: من بينه وبين الإمام أكثر من واحد وهم:

* البزّي وقنبل، قرأ البزّي على عكرمة وإسماعيل القسط وقنبل علي القواس على وهب على القسط، وقرأ القسط على شبل ومعروف، وكلاهما قرأ على ابن كثير.

* هشام وابن ذكوان، أخذ هشام القراءة عن عراك[3]، وابن ذكوان عن أيوب بن تميم[4]، وكل من عراك وأيوب عن يحي بن الحارث الذماري[5]. عن ابن عامر.

وقد يكون الواحد منهم راويا لقراءتين، كالدوري يروى عن أبي عمرو وعن الكسائي قرائتهما، كما قد يكون للراوي رواية وينفرد هو بقراءة، كـــ (خلف) يروي قراءة حمزة وله قراءة تعرف بـــ (اختيار خلف) [6].

3– الطرق:

- والطرق في اللغة: جمع طريق، وهي كلمة مشتقة من مادة (طرق)، وهذا اللفظ يستعمل للدلالة على السبيل الواسع الذي يمر عليه الناس[7].

- وفي الاصطلاح: كل خلاف مختار ينسب للأخذ عن الراوي، ومصدر الطرق هو الوحي أيضا، فما ينسب لمن أخذ عن الرواة وإن سفل فهو طريق، فتقول: إثبات البسملة قراءة المكي

---

(1) ينظر: ابن الجزري، "منجد المقرئين"، ص 41 وأيضا: عبد الهادي الفضلي، "تاريخ القراءات القرآنية"، ص 57-58.

(2) ينظر: علي الصفاقسي ، "غيث النفع"، ص 20.

(3) ينظر: ابن الجزري، "النشر في القراءات العشر"، ج1/53-54.

(4) ينظر: علي الصفاقسي ،"غيث النفع"، ص 20.

(5) ينظر: ابن الجزري، "النشر في القراءات العشر"، ج1/54.

(6) ينظر: المصدر نفسه، ج1/53-54.

(7) ينظر: ابن منظور ، "اللسان" ، ج10/220 ، مادة (طرق).

ورواية قالون عن نافع وطريق الأصبهاني عن ورش[1]. كما نقول: الفتح في لفظ الضاد (ضعف) في سورة الروم آية (54) هي قراءة حمزة ورواية شعبة عن عاصم، وطريق عبيد بن الصباح عن حفص[2]. ويقال: (طريق) كذلك للقراء، مؤلفي الكتب، فيقال: طريق الداني، وطريق مكي بن أبي طالب[3]، وطريق الشاطبي[4]، وطريق ابن الجزري ونحو ذلك.

كما يقال للمؤلف (طريق) مثل طريق (التيسير) لأبي عمرو الداني أو الشاطبية (المستنير)، (النشر) لابن الجزري، وغيرها من الكتب المؤلفة في القراءات القرآنية، ومثال ذلك ما ورد في (النشر) عند ذكر طريق الرواة للقراءة: أبي ربيعة عن البزّي: طريق النقاش عن أبي ربيعة: الأولى: عنه طريق عبد العزيز الفارسي من طريقي (الشاطبية) والتيسير)[5].

والخلاف الواقع في كلمة ما؛ من حيث القراءة أو الرواية أو الطريق: يسمى بالخلاف الواجب فلابد أن يأتي القارئ بجميع ذلك ولو أخذ بشيء منه كان نقصا في روايته[6]. ومثاله كأن يقرأ: القارئ برواية ورش "مالك" بالألف فهو خروج عن الرواية.

- الوجـــه :

وهو ما يرجع إلى تقييم القارئ، كثلاثة، البسملة بين السورتين لمن يبسمل، حيث يجوز لكل من فصل بين السورتين بالبسملة ثلاثة أوجه:

- الوقف على آخر السورة الأولى وعلى البسملة.

---

(1) ينظر: "غيث النفع"، ص 20، و"النشر في القراءات العشر"، لابن الجزري، ج2/207-208.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج2/263-264.

(3) مكي بن أبي طالب، هو محمد بن طالب حموش بن محمد بن مختار القيسي، القيرواني الأصل، القرطبي مسكنا، الإمام العلامة المحقق العارف، المتبحر في علوم القرآن والعربية، أستاذ القراء والمجودين والعالم بمعاني القراءات .... ولد بالقيروان في 7 شعبان 355هـــ، تتلمذ على يد أبو الطيب ابن غلبون، من مؤلفاته كتاب، التبصرة في القراءات وكتاب، الكشف عن وجوه القراءات السبع، و(الإبانة عن معاني القراءة) توفي سنة 437هـــ وقد ناهز الثمانية والثمانين سنة. ينظر : ياقوت الحموي ، "معجم الأدباء" ، دار الفكر للطباعة والنشر، ط3، 1400هـــ/1980م، ج10/167-169.

(4) هو القاسم بن فيره بن خلف بن أحمد الشاطبي الرعيني، الضرير العلامة أحد الأعلام الكبار، ولد في آخر سنة 538هـــ، بشاطبة من الأندلس، قرأ ببلده القراءات وأتقنها على أبي عبد الله محجمد بن أبي العاص النفزي ثم رحل إلى الحج فسمع من أبي طاهر السلفي بالإسكندرية وغيره، وجلس للإقراء فقصده الخلائق من الأقطار من مؤلفاته، حرز الأماني ووجه التهاني، المعروف بالشاطبية، توفي رحمه الله سنة 590 هـــ بالقاهرة. ينظر : "موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين" ، ج7/383-384.

(5) ينظر: النشر والقراءات العشر، لابن الجزري، ج1/98.

(6) ينظر: "غيث النفع"، ص 20، 30.

- الوقف على آخر السورة الأولى ووصل البسملة بأول السورة الثانية.
- وصل آخر السورة الأولى بالبسملة مع وصل البسملة بأول السورة الثانية فلا يقال في هذا: ثلاث قراءات ولا ثلاث روايات ولا ثلاث طرق، بل ثلاثة أوجه، ودراية فقط فأي وجه أتى القارئ أجزأ في تلك الرواية، ولا يكون إخلال بشيء منها، ولذا سمي خلاف الأوجه بـــ (الخلاف الجائز) [1].

- الاختيار:

الاختيار: في الاصطلاح هو "الحرف الذي يختاره القارئ من بين مروياته مجتهدا في اختياره".

وكانت مرحلة نشوء الاختيار في القراءات بداية من النصف الثاني من القرن الأول الهجري والنصف الأول من القرن الثاني الهجري، حيث قام كل فرد من القراء في تلكم الفترة بالنظر فيما رواه من حروف قرآنية مختلفة واختار من بينها حروفه على أساس من مقياس معين انتهجه في الموازنة والاختيار، قد يرجع إلى مستوى وثاقة السند، وقد يرجع إلى قوة الوجه في العربية، وقد يرجع إلى مطابقة الرسم، وربما يرجع إلى عوامل أخرى. ثم بعد اختياره يتبناه فينسب إليه ويسمى اختياره وحرفه[2]. وعبارة القرطبي التالية تعطي صورة واضحة عن معنى الاختيار وذلك حيث قال في تفسيره "وهذه القراءات المشهورة هي اختيارات أولئك الأئمة القراء، وذلك أن كل واحد منهم اختار مما روى وعلم وجهه من القراءات ما هو الأحسن عنده والأولى، فالتزمه طريقة ورواه وأقرأ به واشتهر عنه وعرف به، ونسب إليه، فقيل، حرف نافع وحرف ابن كثير"[3].

فالاختيار في القراءات يؤكد أنّ اجتهاد القراء لم يكن في وضع القراءات -كما يتوهم البعض- وإنما في اختيار الرواية. وفرّق بين الاجتهاد في اختيار الرواية والاجتهاد في وضع القراءة.

---

(1) ينظر: ابن الجزري، "النشر " ، ج1/98-99 وأيضا: الصفاقسي، "غيث النفع"، ص 20-30-31.

(2) ينظر: عبد الهادي الفضلي، "تاريخ القراءات القرآنية"، ص 105-106.

(3) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان" ، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي ، وشارك في تحقيق هذا الجزء : محمد رضوان عرقسوس ، مؤسسة الرسالة ، ط1 ، 1427هـ/2006م، ج1/46.

فالقارئ اختار القراءة وداوم عليها ولزمها، حتى اشتهر بها وقصد إليه فيها فنسبت إليه[1]. وهذا ما يدل عليه قول ابن الجزري حيث قال بأن نسبة القراءة إلى القارئ بأنها: إضافة اختيار ولزوم لا إضافة اختراع:

"وكذلك إضافة الحروف والقراءات إلى أئمة القراءة ورواتهم، المراد بها أنّ ذلك القارئ وذلك الإمام اختار القراءة بذلك الوجه من اللغة حسبما قرأ به، فآثره على غيره وداوم عليه ولزمه حتى اشتهر وعرف به، وقصد فيه وأخذ عنه، فلذلك أضيف إليه دون غيره من القراء، وهذه الإضافة اختيار ودوام ولزوم لا إضافة اختراع ورأي واجتهاد"[2].

ومن القراء الذين اشتهروا ونسبت إليهم القراءة، القراء العشرة الذين تواترت قراءاتهم.

ب- القراء العشر و القراءات السبع:

1- القراء العشر:

- **نافع المدني:** الإمام نافع بن أبي نعيم أبو رويم ويقال: أبو نعيم أحد القراء السبعة والأعلام، ثقة صالح، أصله من أصفهان أخذ القراءة عرضا عن جماعة من تابعي أهل المدينة وهو عبد الرحمن بن هرمز الأعرج وأبو جعفر يزيد بن القعقاع وشيبة بن نصاح، قال: أبو قرة "سمعته يقول: "قرأت على سبعين من التابعين" وانتهت إليه رياسة القراءة إلى المدينة وكان عالما بوجوه القراءات متبعا لآثار الأئمة، قال: رجل ممّن قرأ على نافع: إن نافعا كان إذا تكلم يشم من فيه رائحة المسك، مات سنة تسع وستين ومائة[3]. وراوياه، **عثمان بن سعيد ورش** وقيل: سعيد بن عبد الله بن عمرو بن سليمان الملقب بورش، شيخ القراء المحققين وإمام أهل الأداء المرتلين ولد سنة عشر ومائة[4]، وراويه الثاني، **عيسى بن مينا بن وردان** الملقب بقالون، كان أصما شديد الصمم، فكان ينظر إلى شفتي القارئ ويرد عليه اللحن والخطأ، توفي قبل سنة عشرين ومائة[5].

---

(1) ينظر: عبد الهادي الفضلي، "تاريخ القراءات القرآنية"، ص 106.

(2): ابن الجزري، "النشر"، ج51/1.

(3) ينظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ج288/2-289.

(4) ينظر: المصدر نفسه ، ج446/1.

(5) ينظر: المصدر نفسه ، ج543/1.

- **عبد الله بن كثير المكي.** هو عبد الله بن كثير بن عمرو ابن عبد الله بن زادان بن فيروزان بن هرمز الإمام أبو معبد المكي الداري إمام أهل مكة في القراءة، اختلف في كنيته على ستة أقوال: فقيل: كنيته أبو معبد، وقيل: كنيته أبو بكر، وقيل: كنيته أبو عبّاد، وقيل: كنيته أبو المطلب، وقيل: كنيته أبو سعيد، وأشهرها أبو معبد.

سمي داريا لأنه كان عطارا والعرب تسمى العطار داريا نسبة إلى دارين موضع بالبحرين يجلب منه الطيب، وقيل: لأنه كان من بني الدار بن هانئ بن حبيب بن نمارة من لخم رهط تميم الداري[1].

قال الأصمعي[2]: الذي لا يبرح داره هو الداري، فلا يطلب معاشا والصحيح الأول لأنه كان من أبناء فارس الذين بعثهم كسرى في السفن إلى صنعاء فطردوا الحبش منها. لم يختلف في أن ابن كثير، رحمه الله تعالى ولد بمكة زادها الله شرفا في خمس وأربعين في أيام معاوية بن أبي سفيان[3]. ولقي بها عبد الله بن الزبير[4]. وأبا أيوب الأنصاري[5]، وأنس بن مالك[6]، ومجاهد بن جبير، ودرباس،

---

(1) تميم بن أوس بن خارجة: ينسب إلى الدار بن هانئ من لخم، كما في اللباب أبو رقية صحابي مشهور، سكن بيت المقدس بعد مقتل عثمان، رضي الله عنه، وقيل مات سنة أربعين للهجرة، ينظر ابن حجر العسقلاني، "تقريب التهذيب"، ج113/1.

(2) عبد الملك بن قريب أبو سعيد الأصمعي الباهلي البصري: إمام اللغة وأحد الأعلام فيها، وفي العربية والشعر والأدب وأنواع العلم، مات سنة ست عشرة أو خمس عشرة ومائتين عن إحدى وتسعين سنة، ينظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ج419/1.

(3) معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس الأموي: تولى الخلافة عام الجماعة سنة إحدى وأربعين للهجرة، واستمر خليفة عشرين سنة حيث توفي سنة ستين، ينظر: السيوطي جلال الدين، "تاريخ الخلفاء"، تحقيق: قاسم الشماعي الرفاعي، ومحمد العثماني، لبنان، دار الأرقم بن أبي الأرقم، دط-دت، ص 155-158.

(4) عبد الله بن الزبير بن العوام بن عبد العزى القرشي الأسدي: ولد عام الهجرة كان أول مولود في الإسلام بالمدينة، من المهاجرين، وخالته عائشة، رضي الله عنها، قتل في ذي الحجة سنة ثلاث وسبعين، ينظر: العسقلاني ابن حجر، "تقريب التهذيب"، ج415/1، وينظر أيضا: العسقلاني شهاب الدين، "الإصابة في تمييز الصحابة"، "غاية النهاية في طبقات القراء"، ج376/1، ج1/ 419وينظر: أيضا: ابن خلكان، "وفيات الأعيان"، ج71/3، وما بعدها.

(5) أبا أيوب الأنصاري خالد بن زيد بن كليب بن ثعلبة، من بني النجار، صحابي شهد العقبة وبدر وأحد والخندق، وسائر المشاهد، فلما توفي دفن في حصن القسطنطينية سنة 52هـ-682م، له 155 حديثا، ينظر: الزركلي، "موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين"، ج295/2.

(6) أنس بن مالك بن النضر الأنصاري الخزرجي، خادم رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، صحابي مشهور، توفي سنة اثنين وتسعين وقيل ثلاث وتسعين وقيل جاوز المائة.

ينظر: ابن حجر العسقلاني "تقريب التهذيب"، ج84/1 وينظر أيضا: ابن الجزري، غاية النهاية، ج156/1.

مولى بن عبـــــاس[1]، وروى عنهم، ونشأ بها ثم سافر إلى العراق وأقام بها، مدة ثم رجع إلى مكة وأم بأهلها إلى أن توفي سنة عشرين في أيام هشام بن عبد الملك[2]، وقد بلغ من العمر يومئذ خمسا وسبعين سنة، قال ابن مجاهد: "ولم يزل عبد الله هو الإمام المجتمع عليه في القراءة بمكة حتى مات سنة عشرين ومائة"، وقال سفيان بن عيينة[3]: "حضرت جنازة ابن كثير الداري سنة عشرين ومائة"[4]. **وقد نشر القراءة راويان** هما:

وابن كثير مكة له بلد * بز وقنبل له على سند**[5].

أحمد بن عبد الله بن القاسم بن نافع **بن أبي بزّة** بشار مولى عبد الله بن السائب المخزومي، وأبو بزة فارسي، وقيل همداني، أسلم على يد السائب بن صفي المخزومي[6]، والبزّة الشدة ومعنى أبو بزة أبو شدة والمعروف أن البزة من قولهم بزهُ بزّة إن سلبه مرة، ويقال: إن نافعا هو أبو بزّة الإمام أبو الحسين البزّي المكّي مقرئ مكة ومؤذن المسجد الحرام، ولد سبعين ومائة، قرأ على أبيه وعبد الله بن زياد عكرمة بن سليمان، ووهب بن

---

(1) هو عبد الله بن عباس بن هشام، أبو العباس الهاشمي بحر التفسير وحبر الأمة عرض القرآن كله على أبي بن كعب وزيد بن ثابت، وقيل أن قرأ على علي بن أبي طالب رضي الله عنه، عرض عليه القرآن مولاه درباس وسعيد بن جبير وغيرهم، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين، مات سنة ثمان وستين بالطائف وهو أحد المكثرين من الصحابة وأحد العبادلة من فقهاء الصحابة.

ينظر: الذهبي، "طبقات القراء من كتاب معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار"، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، مصر، دار الكتب العلمية، ط1، 1431هـ، 1969م، ج1/41-42.

(2) هشام بن عبد الملك بن مروان بن الحكم بن العاص بن أمية، ولد سنة نيف وسبعين واستخلف بعد أخيه زيد سنة خمس ومائة، ومات سنة 125هـ.

ينظر: السيوطي، "تاريخ الخلفاء"، ص 198-201.

(3) سفيان **بن عيينة، بن أبي عمران بن ميمون أبو محمد الهلالي الكوفي ثم المكي الأعور** المشهور، ولد سنة سبع ومائة وعرض القرآن على حميد بن قيس الأعرج وعبد الله بن كثير، توفي أول رجب سنة ثماني وتسعين ومائة ينظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ج1/280.

(4) ينظر : ابن الجزري ، "غاية النهاية في طبقات القراء ، ج1/396 وما بعده ، وأيضا : شمس الدين الذهبي ، "سير أعلام النبلاء"، ج1/395 وما بعدها، وأيضا : ابن خلكان ، "وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ج1/442.

(5) ينظر: ابن الجزري ، "شرح طيبة النشر في القراءات العشر"، "تحقيق": أنس مهرة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 205، ص 09.

(6) السائب بن أبي السائب، صفي بن عابد بن عبد الله بن عمر بن مخزم المخزومي، كان شريك النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة ثم أسلم، ينظر: العسقلاني، "تقريب التهذيب"، ج1/282.

واضح، كما روي عنه القراءة قنبل، وتوفي **البزّي** في سنة خمسين ومائتين عن ثمانين سنة[1].

أما الراوي الثاني: فهو عبد الرحمن بن خالد بن محمد بن سعيد بن جرجة أبو عمر المخزومي مولدهم المكّي الملقب **بقنبل:** شيخ القراء بالحجاز، ولد سنة خمس وسبعين ومائة وأخذ القراءة عرضا عن أحمد بن محمد بن عون النّبال[2]، وهو الذي خلفه في القيام بمكة وروى القراءة عن البزّي. اختلف في سبب تلقبه قنبلا فقيل: اسمه وقيل: لأنّه من بيت بمكة يقال لهم القنابل، وقيل: لاستعماله دواء يقال له: قنبيل، معروف عند الصيادلة لداء كان به، فلما أكثر منه عرف به، وحذفت الياء تخفيفا. طعن في السن وشاخ، وقطع الإقراء قبل موته بسبع سنين، وقيل: بعشر سنين، مات سنة إحدى وتسعين ومائتين عن ست وتسعين سنة[3].

- **أبو عمرو بن العلاء البصري:** زبان بن العلاء بن العريان بن عبد الله بن عمرو بن تميم أبو عمرو التميمي المازني البصري أحد القراء السبعة ولد سنة ثمان وستين، قرأ على جماعة كثيرة فليس في القراء السبعة أكثر شيوخا منه، سمع أنس بن مالك وغيره، وكان أعلم الناس بالقرآن والعربية، ولد بمكة ونشأ بالبصرة ومات بالكوفة، توفي سنة 154هـ[4].

وراوياه الدوري والسوسي عن اليزيدي، **فالدوري:** هو أبو عمر حفص بن عمر المقرئ الضرير ونسبته إلى الدور، موضع ببغداد بالجانب الشرقي وكان إمام القراءة في عصره، وهو أول من جمع القراءات، توفي سنة ست وأربعين ومائتين على الصواب[5].

السوسي هو أبو شعيب صالح بن زياد ونسبته إلى السوس موضع بالأهوار، كان ثقة، ضابطا من أجل أصحاب اليزيدي، توفي أول إحدى وستين ومائتين[6].

---

(1) ينظر ترجمته: في ابن الجزري، "غاية النهاية"، ج1/109، 110 وينظر أيضا: الذهبي، "طبقات القراء"، ج1/143-148.

(2) أحمد بن محمد بن عون القواس أبو الحسن المقرئ من الطبقة العاشرة، مات سنة خمس وأربعين بعد المآئتين، ينظر: ابن حجر العسقلاني، "تقريب التهذيب"، ج1/25.

(3) ينظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ج2/126، 147، وينظر أيضا: الذهبي، "طبقات القراء"، ج1/186، 187.

(4) ينظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ج1/264-265.

(5) ينظر: المصدر نفسه ، ج2/33.

(6) ينظر: المصدر نفسه ، ج1/232.

- **عبد الله بن عامر الشامي:** هو عبد الله بن عامر اليحصبي، كنيته أبو نعيم، إمام مسجد دمشق وقاضيها، تابعي لقي واثلة بن الأسقع، قيل: أنه قرأ على عثمان رضي الله عنه توفي بدمشق سنة 115هـ مولده سنة إحدى وعشرين وقيل غير ذلك[1].

وراوياه **هشام ابن عمار** بن نصير السلمي القاضي الدمشقي وكنيته أبو الوليد، أخذ قراءة ابن عامر عرضا عن عراك بن خالد المري، عن يحي بن الحارث الذمري عن ابن عامر وكان عالم أهل دمشق وخطيبهم، توفي سنة 215هـ ومولده 153هـ[2].

وراويه الثاني: **ابن ذكوان** وهو عبد الله بن أحمد بن بشير ابن ذكران القرشي الدمشقي وكنيته أبو عمرو، أخذ القراءة عن أيوب ابن تميم التميمي عن يحي بن الحارث الذماري عن ابن عامر كان شيخ الإقراء بالشام وإمام جامع دمشق، ولد سنة 173هـ وتوفي سنة 242هـ[3].

- **عاصم بن أبي النجود الكوفي:** هو أبو بكري عاصم بن أبي النجود ابن أبي بهدلة، مولى ابن خزيمة بن مالك بن النضر أخذ القراءة عن أبي عبد الرحمن عبد الله بن حبيب السلمي وقرأ أبو عبد الرحمن على عثمان وعلي ابن أبي طالب وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم، وكان عاصم قد جمع بين الفصاحة، والإتقان، والتحرير، والتجويد وكان أحسن الناس صوتا بالقرآن، توفي آخر سنة 129هـ وقيل غير ذلك[4].

وراوياه، أبو بكر شعبة، وحفص، **فشعبة** هو أبو بكر بن عياش بن سلم الأسدي وكان إماما كبيرا عالما، عاملا، توفي سنة 193هـ، ومولده سنة 95هـ[5].

أما **حفص:** فهو أبو عمر حفص بن سليمان بن المغيرة البزار، يعرف بـ (حفيص) وكان أعلم أصحاب عاصم بقراءته فهو ربيبه ابن زوجته، توفي سنة 180هـ ومولده سنة 90هـ[6].

---

(1) ينظر: ابن الجزري، "غاية النهاية، ج1/80-81.

(2) ينظر: المصدر نفسه ، ج2/309-310.

(3) ينظر: المصدر نفسه ، ج2/363-364.

(4) ينظر: المصدر نفسه"، ج2/316-317.

(5) ينظر: المصدر نفسه ، ج2/229-230.

(6) ينظر: المصدرنفسه ، ج2/237-238.

- **حمزة الزيات الكوفي:** هو حمزة بن حبيب بن عمارة الزيات أحد القراء السبعة أخذ القراءة عرضا عن سليمان الأعمش وغيره وإليه صارت الإمامة في القراءة بعد عاصم والأعمش وكان شيخه إذا رآه أقبل يقول: هذا حبر القرآن، توفي سنة 156هـ[1].

وراوياه: خلف وخلاد عن سليم عنه فخلف هو أبو محس خلف بن هشام بن طالب البزار البغدادي أحد القراء العشرة وأحد الرواة، عن سليم عن حمزة كان إماما كبيرا، عالما ثقة زاهدا، مات سنة 229هـ وكان مولده سنة 150هـ[2].

وراويه الثاني: خلاد ابن خالد أبو عيسى الكوفي إمام في القراءة أخذ القراءة عرضا عن سليم وهو من أضبط أصحابه وأجلهم، توفي سنة 220هـ[3].

- **الكسائي الكوفي:** هو علي بن حمزة بن عبد الله أبو الحسن الكسائي الإمام التي انتهت إليه رئاسة الإقراء بالكوفة أخذ القراءة عرضا عن حمزة قال: عنه الشافعي: "من أراد أن يتبحر في النحو فهو عيال على الكسائي"، اختلف في تاريخ وفاته، 189هـ[4].

وراوياه: أبو الحارث والدوري، أبو الحارث الليث البغدادي عرض على الكسائي وهو من جلة أصحابه، توفي سنة 240هـ[5].

- **أبو جعفر يزيد ابن القعقاع المدني:** هو أبو جعفر يزيد ابن القعقاع المخزومي المدني القارئ، أحد القراء العشرة، تابعي جليل، أتى به إلى أم سلمة وهو صغير فمسحت على رأسه ودعت له بالبركة، أقرأ الناس بمسجد الرسول -صلى الله عليه وسلم- بالمدينة، قال: ابن معين: "كان إمام أهل المدينة في القراءة"، فسمي القارئ بذلك، اشتهر بروايتين، ابن وردان وابن جماز، توفي سنة 130هـ[6].

فعيسى بن وردان أبو الحارث المدني، إمام مقرئ، حاذق، عرض على أبي جعفر وشيبة ثم عرض على نافع، مات في حدود 160هـ.

---

(1) ينظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ج246/2-247.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج248/1.

(3) ينظر: المصدر نفسه ، ج477/1.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ج33/2.

(5) ينظر: المصدر نفسه، ج334/2.

(6) ينظر: المصدر نفسه، ج543/1.

أما راويه الثاني: ابن جماز فمقرئ جليل ضابط عرض على أبي جعفر وشيبة، ثم عرض على نافع، مات بعد 170هـ[1].

- يعقوب الحضرمي البصري: هو يعقوب بن إسحاق بن يزيد عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي أحد القراء العشرة وإمام أهل البصرة ومقرؤها، أخذ القراءة عرضا عن سلام الطويل، ومهدي بن ميمون وغيرهما فكان عالما بالعربية ووجوهها والقرآن واختلافه، مات سنة 205هـ **وراوياه: رويس وروح**[2].

- رويس: هو أبو عبد الله محمد بن المتوكل اللؤلؤي البصري المعروف برويس، كان إماما في القراءة ضابطا مشهورا من أحدق أصحاب يعقوب مات سنة مائتين وثمان وثلاثين[3].

أما راويه الثاني: فهو أبو الحسن روح بن عبد المؤمن بن عبدة الهذلي مولاهم البصري النحوي، كان ثقة ضابطا مقرئا حاذقا من أوثق أصحاب يعقوب، مات سنة مائتين وخمس وثلاثين [4].

- خلف: هو أبو محمد خلف بن هشام بن ثعلب البزار، ولد سنة خمسين ومائة وحفظ القرآن وهو ابن عشر سنين، وكان إماما جليلا، عالما ثقة، زهدا، مات سنة مائتين وتسع وعشرين[5].

2- القراءات السبع:

المراد بها القراءات المنقولة عن الأئمة السبع السابق ذكرهم قال: مكي "إنما كانوا سبعة لوجهين أحدهما: أن عثمان -رضي الله عنه- كتب سبعة مصاحف ووجه بها إلى الأمصار فجعل عدد القراء على عدد المصاحف.

والثاني: أنه جعل عددهم على عدد الحروف التي نزل بها القرآن وهي سبعة على أنه لو جعل عددهم أكثر أو أقل لم يمتنع ذلك"[6].

---

(1) ينظر: ابن الجزري، "غاية النهاية، ج285/1.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج337/2-338.

(3) ينظر: ابن الجزري، "طيبة النشر"، ص 13.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 13.

(5) ينظر: المصدر نفسه، ص 13.

(6) الزركشي، "البرهان في علوم القرآن"، ج227/1.

وكان يقصد بقوله هذا أبو بكر ابن مجاهد فهو أول من اقتصر على هؤلاء السبعة سنة ثلاثمائة وتابعه الناس في ذلك ولحقه المحققون وذلك لأنّه لم يكن متسع الرواية والرحلة كغيره[1].

وقال مكي: أن سبب اشتهار هؤلاء السبعة دون غيرهم، أن عثمان -رضي الله عنه- لما كتب المصاحف، ووجهها إلى الأمصار، وكان القراء في العصر الثاني والثالث كثيري العدد، فأراد الناس أن يقتصروا في العصر الرابع على ما وافق المصحف، فنظروا إلى الأئمة المشهورين بالفقه، والأمانة في النقل والحسن في الدين، الذين اشتهر أمرهم وأجمع أهل مصرهم على عدالتهم، فأفردوا من كل مصر وجه إليه عثمان، -رضي الله عنه- مصحفا إماما، فكان أبو عمرو من أهل البصرة، وحمزة، وعاصم، من أهل الكوفة وسوادها، والكسائي من العراق، وابن عامر من أهل الشام، ونافع من أهل المدينة، كما كان ابن كثير من أهل مكة، فاشتهرت إمامتهم وطال عمرهم في الإقراء وارتحل إليهم الناس من البلدان[2].

ثالثا: الأحرف السبعة وعلاقتها باختلاف القراءات:

أ- المعنى اللغوي والشرعي لكلمة حرف:

1- اللغوي:

جاء في مقاييس اللغة: الحاء والراء والفاء ثلاثة أصول: حد الشيء والعدول وتقدير الشيء: فأما الحد فحرف كل شيء حده، أي طريقة واحدة، وذلك أن العبد يجب عليه طاعة ربه تعالى عند السراء والضراء، فإذا أطاعه عند السراء وعصاه عند الضراء فقد عبد على حرف، ألا تراه قال تعالى: ﴿ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ ﴾ (الحج : 11) وكذلك بعد قوله تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ ﴾ (الحج :11). أي على وجه إن تغير عليه تغير عن عبادته وطاعته[3].

---

(1) ينظر: الزركشي، "البرهان في علوم القرآن"، ج226/1.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج228/1.

(3) ينظر: ابن فارس، "مقاييس اللغة"، مادة (حرف)، ج42/2، 43.

والوجه الثاني من معنى الأحرف: أن يكون -صلى الله عليه وسلم- سمى القراءات أحرفا على طريق السعة؛ كنحو ما جرت عليه عادة العرب في تسميتهم الشيء باسم ما هو منه، وما قاربه وجاوره فلذلك سمي النبي -صلى الله عليه وسلم- القراءة حرفا، وإن كان كلاما كثيرا، من أجل أن منها حرف قد غير نظمه وأو كسر أو قلب إلى غيره، وذلك على عادة العرب بتسمية الشيء باسم جزئه كما يسمون القصيدة "قافية" إذا كانت القافية منها[1].

2- الأصل الشرعي لكلمة حرف:

لقد تواتر الخبر عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بأن القرآن أنزل على سبعة أحرف، روى ذلك من الصحابة -رضوان الله عليهم- ما يقرب من اثنين وعشرين صحابيا سواء كان ذلك مباشرة عنه -صلى الله عليه وسلم- أو بواسطة[2]. وهذا قبس من هذه الأحاديث: "عن ابن شهاب (ت 124 هـ) قال حدثني عبيد الله بن عبد الله (ت 98 هـ): أن ابن عباس -رضي الله عنهما- حدثه: أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: "أقرأني جبريل على حرف، فراجعته، فلم أزل أستزيده ويزيدني، حتى انتهى إلى سبعة أحرف"[3].

"وعن أبيّ بن كعب قال: كنت في المسجد فدخل رجل يصلي فقرأ قراءة أنكرتها عليه، ثم دخل آخر فقرأ قراءة سوى قراءة صاحبه، فلما قضينا الصلاة دخلنا جميعا على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقلت: إن هذا قرأ قراءة أنكرتها عليه، ودخل آخر فقرأ سوى قراءة صاحبه، فأمرهما رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقرآ فحسن النبي -صلى الله عليه وسلم- شأنهما، فسقط في نفسي من التكذيب ولا إذ كنت في الجاهلية فلما رأى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ما قد غشيني ضرب في صدري ففضت عرقا وكأنما أنظر إلى الله عز وجل فرقا فقال لي: "يا أبيّ! أرسل إليّ: أن اقرأ القرآن على حرف فرددت إليه: أن هوّن

---

(1) ينظر: الداني، "جامع البيان في القراءات السبع"، تحقيق: عبد الرحيم الطرهوني، ويحي مراد، القاهرة، مصر، دار الحديث، دط، 1427هـ - 2006م، ج1/103-104.

(2) مقدمة التحقيق، جامع البيان للداني، ص 8.

(3) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، رقم الكتاب : 69 ، باب نزول القرآن على سبعة أحرف، رقم باب : 05 ، رقم الحديث : 4705، ج4/1909.

على أمّتي فردّ إليّ الثانية: اقرأه على حرفين فرددت إليه: أن هوّن على أمّتي، فردّ إليّ الثالثة: اقرأة على سبعة أحرف فلك بكل ردّة رددتكها مسألة تسألنيها فقلت: اللهم اغفر لأمتي اللهم! اغفر لأمتي، وأخرت الثالثة ليوم يرغب إلي الخلق كلهم حتى إبراهيم -صلى الله عليه وسلم-" [1].

وقد اختلف أهل العلم في معنى هذه الأحرف السبعة اختلافا كثيرا، حتى إنه لا يعلم في السنة حديث بلغ فيه الاختلاف ما بلغ بهذا الحديث، فقد ذكر فيه السيوطي نحوا من أربعين قولا[2].

- المقصود بالأحرف السبعة [3]:

اختلف أهل العلم في حقيقة السبعة، وهل العدد مراد أم لا؟ فقال قوم: إن الأحرف السبعة مرادة بعينها، فهي سبعة أحرف حقيقية وقال قوم: إن المراد مجاز السبعة: وهو التسهيل والتيسير والسعة، ولفظ السبعة يطلق على إرادة الكثرة في الآحاد، كما يطلق السبعون في العشرات والسبعمائة في المئين، ولا يراد العدد المعين[4].

واختلفوا في تحديد هذه السبعة إلى معنيين:

الأول: راجع إلى التأويل والمعنى، أي سبعة أوجه من أوجه الاختلاف في المعنى والتأويل.

والثاني: راجع إلى الألفاظ والاختلاف في هيئة النطق، وقد يكون للمعنى تعلق فيه، لكنه غير مقصود.

- المقصود بها لغات:

ذهب معظمهم إلى أنها لغات من لغات العرب أي لهجات، واختلفوا في تعيينها، فقال أبو عبيد: قريش وهذيل وثقيف وهوزان وكنانة ولغات على جميع ألسنة العرب[5].

---

(1) صحيح مسلم، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه، رقم الباب : 48، رقم الحديث : 273، ج83/6.

(2) ينظر: السيوطي، "الإتقان"، ج131/1، وينظر: أيضا: ابن الجزري، النشر، ج31/1.

(3) ينظر : خير الدين سيب ، "الفروق الصرفية والنحوية بين القراءات القرآنية وأثرها في اختلاف الأحكام"، رسالة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في الأدب واللغة، تلمسان ، 1416هـ/1996م، ص 15 وما بعدها.

(4) ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير"، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، دط، 1997م، ج57/1.

(5) ينظر: الصفاقسي، "غيث النفع"، ص 7.

وهناك من جعلها من عموم العرب وهم: قريش وهذيل، وتميم الرباب، والأزد، وربيعة، وهوزان، وسعد بن بكر من هوزان وبعضهم يقول: قريش، وبني درام، والعليا من هوزان وهم سعد بن بكر، وجسم من بكر، ونصر بن معاوية وثقيف.

قال أبو عمرو بن العلاء: أفصح العرب عليا هوزان، وسفلى، تميم وهم بنو دارم.

وبعضهم يعد خزاعة ويطرح تميما، وقال بعض آخر هي لغات قبائل من مضر وهم قريش وهذيل، وكنانة، وقيس، وضبة، وتميم الرباب وأسد بن خزيمة، وكلها من مضر[1].

وقد جاء في "غيث النفع" أنّ هذا القول أولى بالصواب، ويشهد له المعنى والنظر.

أما المعنى: فقد قال الداني: "الأحرف الأوجه"، أي أن القرآن على سبعة أوجه من اللغات ... هذه الأوجه المختلفة من القراءات المتغايرة من اللغات أحرف، على معنى أن كل شيء منها أوجه.

وأما النظر: فإن حكمة إتيانه على سبعة أحرف، التخفيف والتيسير على هذه الأمة في التكلم بكتابهم، كما خفف عليهم في شريعتهم وهو كالمصرح به في الأحاديث الصحيحة كقوله: "أسأل الله معافاته ومعونته" ، وكقوله : "إنّ ربّي أرسل إليّ أن اقرأ القرآن على حرف فردت إليه أن هوّن على أمتي ولم يزل يردد حتى بلغ سبعة أحرف" لأنه –صلى الله عليه وسلم– أرسل إلى الخلق كافة، وألسنتهم مختلفة غاية التخالف كما هو مشاهد فينا، ومن كان قبلنا مثلنا، وكلهم مخاطب بقراءة القرآن، قال تعالى: ﴿ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (المزمل: 20)، فلو كلفوا كلهم النطق بلغة واحدة لشق ذلك عليهم فتعسر؛ إذ لا قدرة لهم على ترك ما اعتادوه وألفوه من الكلام إلا بتعب شديد وجهد جهيد، وربما لا يستطيعه بعضهم ولو مع الرياضة الطويلة، وتذليل اللسان، كالشيخ والمرأة، فاقتضى يسر الدين أن يكون على لغات[2].

---

[1] ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير"، ج57/1.

[2] ينظر: علي الصفاقسي، "غيث النفع"، ص 7.

-المقصود بها أوجه:

والبعض الآخر جعلها سبع أوجه وذلك بعد استقرائه لاختلافات القراءات صحيحها وشاذها، وإن كانت هذه القراءات في حقيقتها ما هي إلا نموذج حي يمثل هذه اللغات وإن اختلفت فيما بينها، فاختلافها لا يكاد يتجاوز هذه الأوجه.

يقول ابن الجزري: "قد تتبعت صحيح القراءات وشاذها وضعيفها ومنكرها، فإذا هي يرجع اختلافها إلى سبعة أوجه لا يخرج عنها":

1- وذلك إما في الحركات بلا تغير في المعنى والصورة نحو "البخل" بأربعة أوجه، "ويحسب" بوجهين.

2- أو بتغيير في المعنى فقط نحو: "فتلقى آدم من ربه كلمات".

3- وإما في الحروف بتغيير المعنى لا الصورة نحو" تبلو وتتلو".

4- وعكس ذلك نحو: "بصطة وبسطة" ونحو "الصراط والسراط".

5- أو بتغييرهما نحو: "فامضو، فاسعوا".

6- وإما في التقديم والتأخير نحو: "فيقتلون، ويقتلون" بفتح ياء المضارعة مع بناء الفعل للفاعل في إحدى الكلمتين، وبعضها مع بناء الفعل للمفعول في الكلمة الأخرى.

7- أو في الزيادة والنقصان نحو: "أوصى ووصى"، فهذه سبعة لا يخرج الاختلاف عنها"[1].

3- الاختلاف الأدائي للقراءات القرآنية:

ذكر **ابن الجزري** اختلاف الإظهار، والفتح، والتحقيق، والتسهيل، والإبدال والنقل مما يعبر عنه بالأصول فقال: هو ليس من الاختلاف الذي يتنوع معه اللفظ والمعنى، لأن هذه الصفات المتنوعة في أدائه لا تخرجه عن أن يكون لفظا واحدا، ولئن فرض، فيكون من الأول -ولعلّه يقصد الاختلاف في الحركات بلا تغيير في المعنى والصورة- ثم ذكر بعد ذلك أن الإمام الكبير أبي الفضل الرازي قد حاول تفسير الأحرف، كما ذكر أنه وقف على كلام **ابن قتيبة** غير أنه أخذ عليه غياب هذا الأمر، أي اختلاف القراءات في الأداء الذي لا يتغير معه اللفظ والمعنى، فغيب بذلك، وفوت أكثر أصول القراءات، كالإدغام والإظهار والإخفاء،

[1] ابن الجزري، "النشر"، ج32/1.

والإمالة والتفخيم، وبين بين والمدّ والقصر، وبعض أحكام الهمز، كذلك الروم والاشمام على اختلاف أنواعه، وكل ذلك من اختلاف القراءات وتغاير الألفاظ مما اختلف فيه أئمة القراءة، وقد كانوا يترافعون بأقل من ذلك إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- ويرد بعضهم على بعض كما جاء محققا ومبينا في باب الهمز والنقل والإمالة في النشر وغيرها من كتب القراءات.

ثم استدرك **ابن الجزري** على نفسه فقال: "بأنه يمكن أن يكون ذلك من القسم الأول فيشمل السبعة كما قرره"[1]. قاصدا بذلك الاختلاف في إعراب الكلمة أو في حركة بنائها بما يزيلها عن صورتها في الكتاب ولا يغير معناها، نحو قوله تعالى: ﴿ **هَؤُلاء بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ** ﴾ (هود: 78) "واطهرَ لكم"، و﴿**وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ**﴾ (سبأ: 17)، "وهَلْ يُجَازَى إلاَّ الكَفُور"، ﴿ **وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ** ﴾ (النساء: 37) و(الحديد :24) وبالبَخَل ﴿ **فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ** ﴾ (البقرة: 28) وَمَيْسُرَة[2].

في حين يرى **الزرقاني:** أن القول "باختلاف الإظهار والإدغام والروم" لا يمثل عذرا حقيقيا لإهمال هذا الوجه، لأن المسألة ليست مسألة أسماء وعناوين يترتب عليها أن يكون اختلاف اللهجات في اللفظ الواحد تخرجه من أن يكون واحدا أو لا تخرجه، بل المسألة مسألة رعاية أمر واقع تختلف به القراءات فعلا، ويمكن أن يكون مثار النزاع السابق الذي دبّ بين الصحابة في اختلاف القراءات، كما يمكن أن يكون أيضا مثار للنـــزاع في كل عصر ومصر بين القراء، إذ لم يعلموا أن الجميع من عداد السبعة التي نزل عليها القرآن الكريم، وذلك لأن تحريف القرآن يحرم بمس صورته وطريق أدائه وكيفية لهجاته، كما يحرم بما يمس جوهره وتغيير حروفه وكلماته وحركاته وترتيبه، ثم إن الحكمة البارزة في نزول القرآن على سبعة أحرف لا تتحقق على الوجه الأكمل إلا بحسبان هذا الوجه: وهو اختلاف اللهجات؛ بل قد يكون أولى بالحسبان وأحرى بالرعاية في باب التخفيف والتيسير؛ لأنه قد يسهل على

---

(1) ينظر: ابن الجزري، "النشر"، ج32/1.

(2) ينظر: ابن قتيبة، "تأويل مشكل القرآن"، تحقيق: السيد أحمد الصقر، القاهرة، مصر، مكتبة دار التراث، دط، 1427هـ - 2006م، ص 93.

المرء أن ينطق بكلمة من غير لغته في جوهرها، ولا يسهل عليه أن ينطق بكلمة من غير لغته نفسها بلهجة غير لهجته، وطريقة في الأداء غير طريقته، واختلاف القبائل العربية فيما مضى، كان يدور على اللهجات في كثير من الحالات[1].

وكذلك اختلاف الشعوب الإسلامية وأقاليم الشعب الواحد منها الآن، يدور في كثير من الحالات على اختلاف اللهجات، فتخفيف الله على الأمة بنزول القرآن على سبعة أحرف، لا يتحقق إلا بملاحظة الاختلاف في هذه اللهجات، ولعل ذلك ما جعل صاحب التحرير والتنوير يقول: إن المراد بالأحرف السبعة لهجات العرب في كيفيات النطق، كالفتح والإمالة، والمدّ والقصر، والهمز والتخفيف على معنى أن ذلك رخصة للعرب مع المحافظة على كلمات القرآن، وهذا أحسن الأجوبة في نظره[2].

وهذا أيضا ما جعل **ابن قتيبة** (ت: 276هـ) يقول: إن من تيسير الله تعالى على الأمة أمر نبيه بأن يقرئ كل قوم بلغتهم وما جرت عليه عادتهم، فالهذلي يقرأ "حتى حين" (المؤمنون: 54)، و(الصافات: 174-178)، و(الذاريات: 43) بإبدال الحاء في "حتى" عينا لأنه هكذا يلفظ بها ويستعملها.

والأسدي يقرأ: "تعلمون" و"تعلم" و﴿ **وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ** ﴾ (آل عمران: 106) و﴿ **أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ** ﴾ (يس: 60) بكسر حرف المضارعة فينطقها: "تعلمون" و "تعلم" و"تسود" و"ألم إعهد" أما التميمي فيهمز، والقرشي لا يهمز، والآخر يقرأ: ﴿ **وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ** ﴾ (البقرة: 11) وغيرها، و﴿ **وَغِيضَ الْمَاءُ** ﴾ (هود: 44) بإشمام الضم مع الكسر، و﴿ **هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا** ﴾ (يوسف: 65) بإشمام الكسر مع الضم، و﴿ **مَا لَكَ لا تَأْمَنَّا** ﴾ (يوسف: 11) بإشمام الضم مع الإدغام، وهذا لا يطوّع به كل لسان[3].

---

(1) ينظر: الزرقاني، "مناهل العرفان"، ص 154.

(2) ينظر: الزرقاني، "مناهل العرفان"، ص 154-155، وأيضا : الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير"، ج58/1.

(3) ينظر: ابن قتيبة، "تأويل مشكل القرآن"، ص 95.

ولو أنّ كل فريق من هؤلاء أمر أن يزول عن لغته وما جرى عليه اعتياده طفلا وناشئا وكهلا، لاشتد ذلك عليه، وعظمت المحنة فيه، ولم يمكنه إلا بعد رياضة للنفس طويلة، وتذليل للسان، وقطع للعادة، فأراد الله برحمته ولطفه، أن يجعل لهم متسعا في اللغات، ومتصرفا في الحركات، كتيسيره عليهم في الدين حيث أجاز لهم على لسان رسوله -صلى الله عليه وسلم- أن يأخذوا باختلاف العلماء من صحابته في فرائضهم، وأحكامهم، وصلاتهم، وصيامهم، وزكاتهم وحجهم، وطلاقهم وعتقهم، وسائر أمور دينهم[1].

ولكنّ الذي يمكن قوله: إن نزول القرآن على سبعة أحرف لم يفض إلى تواتر كل هذه الأحرف، وذلك لأن ما نقل من القراءات إنما نقل بقناتين اثنين:

- قناة النقل بالعرض والسماع بالاعتماد على من قام بذلك من الأئمة.
- قناة النقل بالرواية المحضة، وهو ما يسميه الداني بـــ "القراءات المنقولة عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- نقل الأحاديث التي لا يجوز إثبات قرآن بها"[2].

فللقراءة خصوصية لا يوجد مثلها في الحديث، فإن الأثر في القراءة يراعي فيه الجانب اللفظي، ويجب أن ينقل بهذا اللفظ؛ أي كما سمع وإلا فليست قراءة، بخلاف الحديث. ولذلك تشدد العلماء في أقدم العصور في رواية القراءة، فلم يكتفوا بالرواية البحتة بل التزموا التلاوة والمشافهة سواء كانت بالعرض أو بالسماع للفظ الذي ينطق به القارئ فقط مع العرض عليه[3].

وهذا ما جعل **ابن الجزري** يأخذ على ابن الحاجب[4]. (ت: 646هـــ) تفرقته بين التواتر اللفظي دون التواتر الأدائي. ذلك حين تعرض إلى المعاني التي اشتملت عليها الأحرف السبعة، فحصرها في معنيين:

الأول: ما اختلف لفظه واتفق معناه.

---

(1) ينظر: ابن قتيبة، "تأويل مشكل القرآن"، ص 95.

(2) ينظر: أبو عمرو الداني، "جامع البيان"، ج124/1، وما بعدها.

(3) ينظر: المصدر نفسه ونفس الصفحة.

(4) ابن الحاجب، أبو عمرو بن الحاجب، هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، جمال الدين، ابن الحاجب، فقيه مالكي من كبار العلماء بالعربية، ولد سنة 570هـــ، وتوفي سنة 646هـــ، ينظر: "وفيات الأعيان"، ج314/1، وأيضا ابن الجزري، "غاية النهاية"، ج508/1، وأيضا: الزركلي، "الأعلام"، ج211/4.

والثاني: ما اختلف لفظه ومعناه.

أمّا الباقي –مما اختلف فيه – ما اتحد لفظه ومعناه مما تتنوع صفة النطق به؛ كالمدات وتخفيف الهمزات والإظهار والإدغام والروم والإشمام وترقيق الراءات وتفخيم اللامات، ونحو ذلك مما يعبر عنه القراء بالأصول، فهو ليس من الاختلاف الذي يتنوع فيه اللفظ أو المعنى، لأن هذه الصفات المتنوعة لا تخرجه عن أن يكون لفظا واحدا[1].

فقول ابن الحاجب، بأن السبعة متواترة فيما ليس من قبيل الأداء جعل ابن الجزري يرد عليه فيقول: وإن أصاب –أي ابن الحاجب– في تفرقته بين الخلافين، فهو واهم في تفرقته بين الحالتين: نقله وقطعه بتواتر الاختلاف اللفظي دون الأدائي بل هما في نقلهما واحد، وإن ثبت تواتر ذلك كان تواتر هذا من باب أولى؛ إذ اللفظ لا يقوم إلا به؛ أولا يصح إلا بوجوده، وقد نص على تواتر ذلك كله أئمة الأصول[2].

وبعد هذا فلا غرابة من القول بأن ما جاء من اجتهاد العلماء حول تفسير أحاديث الأحرف السبعة لا يخرج عن المعاني التي اشتملت عليها، والتي حصرها ابن الجزري في معنين، وإن كان يرى أن معانيها من حيث وقوعها وتكرارها شاذا وصحيحا لا تكاد تنضبط من حيث التعداد:

الأول: ما اختلف لفظه واتفق معناه.

الثاني: ما اختلف لفظه واختلف معناه.

فلا يبقى إلا ما اتحد لفظه ومعناه مما تتنوع صفة النطق به، وهذا المعنى الأخير يجعلنا نتصور أن أغلب الاختلافات ما بين القراءات القرآنية تخص المستوى الصوتي للغة، وفي ذلك تتجلى الحكمة في نزول القرآن على أكثر من حرف، وإجازة المسلم في أن يقرأ القرآن بالقدر الذي تقولبت عليه الأجهزة العضوية التي يمكن أن يوظفها في إنتاج الأصوات بلهجته، وبهذا فإن أي تغيير صوتي يشير إلى طبيعة اللهجة المعينة في اعتياد أصحابها على نطق الأصوات

---

[1] ينظر: ابن الجزري، "النشر"، ج36/1، وما بعدها.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ج36/1، وما بعدها.

بكيفية خاصة، من غير تغير في الدلالة، وهذا التغير نتيجة طبيعية لبيئة اجتماعية، وجغرافية محددة[1].

كما أن هذا التغيير الصوتي أو بالأحرى هذا الاختلاف الأدائي للألفاظ القرآنية ينبأ بأن للأصوات فيما بينها نحوا خاصا وعلاقاتها تحكمها قواعد وأصول معينة تتجلى في ظواهر صوتية تعتبر أصولا وقواعدا تحكم هذه العلاقات التي تجمع الأصوات، وهي متواترة حتما لأن تواتر اللفظ مرتبط بتواتر أدائه كما قرره ابن الجزري.

ب: القراءات القرآنية وعلاقتها بالفصحى واللهجات العربية.

تكمن في القراءات القرآنية على المستوى الصوتي ظواهر وقضايا صوتية كثيرة، تختلف من قراءة قرآنية إلى قراءة أخرى، ومن الثابت أيضا أن أغلب الاختلافات ما بين القراءات القرآنية تخص المستوى الصوتي للغة، وفي ذلك تتجلى الحكمة من نزول القرآن على أكثر من حرف، وإجازة المسلم في أن يقرأ القرآن بالقدر الذي تقولبت عليه الأجهزة العضوية التي يمكن له أن يوظفها في إنتاج الأصوات بلهجته، وهذا الذي تعود عليه العربي ضمن حيز جغرافي معين إنما أوجبته الظروف الطبيعية والاجتماعية، لذلك الحيز الجغرافي حتى صار عادة وجزءا لا ينفك عن الناطق ولا ينفك هو عنه، إذ أن أفراد القبائل العربية المختلفة لا يمكن لهم أن يغيروا حناجرهم، وألسنتهم وشفاههم، وغيرها من الأجهزة التي توظف لإنتاج الأصوات ليقرؤوا القرآن الكريم كما كان يتلوه النبي -صلى الله عليه وسلم-، ومن لهج بلهجته من قريش[2]، فقرأ هؤلاء كما كانوا يتكلمون، "فأمالوا حيث لم تمل قريش، ومروا حيث لم تكن تمر، وقصروا حيث لم تقصر، وسكنوا، وأدغموا، وأخفوا، ونقلوا"[3].

ورصد أية ظاهرة لغوية يعني العناية باللغة ذاتها، فنشطت همة العلماء العرب لجمع المادة اللغوية للغة العربية، والتي تتمثل في اللهجات المختلفة باختلاف البيئات والقبائل العربية،

---

(1) ينظر: هادي نهر، "التفسير اللغوي، الاجتماعي للقراءات القرآنية"، عمان الأردن، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي، ط1، 1429هـ - 2008م، ص 55 وما بعدها.

(2) ينظر، هادي نهر، "التفسير اللغوي، ص 55-56.

(3) طه حسين، "في الشعر الجاهلي"، تونس ، دار المعارف للطباعة والنشر ، د.ط، د.ت ، ص 49.

وذلك عن طريق الرواية الشفوية، من أهل اللغة الأصليين ووضعوا حدودا لعملية جمع المادة، فحددوا البيئة المكانية وكذلك الزمانية، وحددوا القبائل التي يصح الأخذ عنها[1].

1: القراءات القرآنية وعلاقتها الفصحى:

وهي النموذج الذي يمثل اللغة العامة المشتركة التي يمكن أن تتعامل بها كل القبائل في إطار معايير محددة من القواعد الصوتية والصرفية والتركيبة والدلالية[2]. وهي اللغة الأدبية التي خطب بها الخطباء، وشعر بها الشعراء، ونزل بها القرآن الكريم، ولم تكن لغة سليقة بتكلمها الناس دون شعور بخصائصها، بل كان المتكلم بها يشعر كل الشعور بنواحي القوة والجمال فيها، وهي التي تتمثل واضحة المعالم في النصوص الكثيرة التي تنتظم فيما تنتظم شعرا تعارفوا على تسميته بالشعر الجاهلي، وأرخوا له بقرن ونصف قبل البعثة المحمدية، وتنتظم أيضا نثرا يتمثل في خطب وأمثال. وهي تلك اللغة التي تصورها القراءات القرآنية أصدق تصوير، وهذه اللغة فيما تؤكده طبيعة الأشياء، لم تكن متوحدة توحدا كاملا، بل كانت لها لهجات كثيرة تختلف فيما بينها اختلافا يكبر أو يصغر حسبما يكون بينها من تقارب أو تباعد. لكن هذه اللهجات المختلفة لم تكن لتمنع من وجود لغة مشتركة عامة يصطنعها أصحابها فيما يعنّ لهم من فن أو من جد القول[3].

والرأي فيما يوافق طبيعة التطور اللغوي، أن شبه الجزيرة العربية كانت بها لهجات كثيرة مختلفة تنسب كل لهجة منها إلى أصحابها، وإلى جانب هذه اللهجات كانت هناك لغة عربية مشتركة تكونت على الزمن بطريقة لا سبيل إلى تباينها، وهذه اللغة المشتركة لا تنسب إلى قبيلة بذاتها لكنها تنسب إلى العرب جميعا مادامت النصوص الشعرية والنثرية لا تكاد تختلف فيما بينها، وهذه النصوص ليست قرشية أو تميمية أو هذلية فقط، بل هي من قبائل مختلفة مما يدل على أن هذه اللغة المشتركة هي التي كان الأدباء يصنعونها في فنهم القولي،

---

(1) ينظر: محمد محمد داوود، "العربية وعلم اللغة الحديث"، القاهرة، مصر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، دط، 2001، ص 66.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 80.

(3) ينظر: إبراهيم أنيس، "في اللهجات العربية"، القاهرة، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، دط، 2003م، ص 38، وأيضا ينظر : عبد الجليل مرتاض، "دراسات سانتكسية للهجات العربية القديمة"، أطروحة جامعية علمية للحصول على درجة دكتوراه دولة في اللسانيات ، تلمسان، 1414هـ/1994م، ص91 وما بعدها ، وينظر أيضا : زغوان أمحمد ، "مثال العربية اللغوي ولسان قريش"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية ، سعيدة، المركز الجامعي ، العدد07، 2005م، ص 80 وما بعدها.

وهي بالطبع ليست باللغة ذاتها التي كانوا يتحدثون بها في بيعهم وشرائهم وهزلهم، ومع وجود هذه اللغة المشتركة احتفظت اللهجات المختلفة ببعض خصائصها، فقريش لها خصائصها اللهجية، كما أن لتميم أو لطيء أو لغيرها خصائصها اللهجية، ولقد دخل كثير من هذه الخصائص اللغة الفصحى كما تمثله لنا القراءات القرآنية[1].

ومع دخول بعض هذه الخصائص إلى اللغة الفصحى فإن خصائص لهجة قريش ليست هي الغالبة على غيرها وليس أدل على ذلك من ظاهرة الهمز التي في العربية، فالمعروف أنّ أهل الحجاز، ومنهم قريش يجنحون إلى تخفيف الهمزة، وغيرهم من قبائل العرب يحققونها، فالهمز إذن ليس قرشيا، وهو الغالب مع ذلك على التسهيل في الشعر الجاهلي، وهو السائد، أيضا في القراءات القرآنية حتى إن ابن كثير وهو قارئ مكة كان يهمز[2].

2- اللهجة:

اللهجة في الاصطلاح العلمي الحديث هي مجموعة من الصفات اللغوية التي تنتمي إلى بيئة خاصة، ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة، وبيئة اللهجة هي جزء من بيئة أوسع وأشمل تضم عدة لهجات؛ لكل منها خصائصها، ولكنها تشترك جميعا في مجموعة من الظواهر اللغوية التي تيسر اتصال أفراد هذه البيئات بعضهم ببعض، وفهم ما قد يدور بينهم من حديث فهما يتوقف على قدر الرابطة التي تربط هذه اللهجات[3].

وتلك البيئة الشاملة تتألف من عدة لهجات، هي التي اصطلح على تسميتها باللغة، فالعلاقة بين اللغة واللهجة هي العلاقة بين العام والخاص، فاللغة تشمل عادة على عدة لهجات، لكل منها ما يميزها. وجميع هذه اللهجات تشترك في مجموعة من الصفات اللغوية، والعادات الكلامية التي تؤلف لغة مستقلة عن غيرها من اللغات.

---

(1) ينظر: عبده الراجحي، "اللهجات العربية في القراءات القرآنية"، عمان الأردن، دار الميسرة للتوزيع والنشر، ط1، 1428هـ، 2008م، ص 54.

(2) ينظر: عبده الراجحي، "اللهجات العربية في القراءات القرآنية"، ص 61 ، وينظر أيضا : محي الدين سالم ، "الهمزتين بين التحقيق والتخفيف في القراءات القرآنية" ، مجلة الآداب، جامعة منتوري قسنطينة ، الجزائر ، العدد 07 ، 1425هـ/2004م، ص 226 وما بعدها.

(3) ينظر: إبراهيم أنيس، "في اللهجات العربية"، ص 15.

وقد كان القدماء من علماء العربية يعبرون عما نسميه الآن باللهجة بكلمة "اللغة" حينا، و"باللحن"[1] حينا آخر، ويظهر هذا واضحا جليا في المعاجم العربية، وكثيرا ما يشير أصحاب المعاجم إلى لغة تميم، ولغة طيء، ولغة هذيل، ولا يريدون بمثل هذا التعبير سوى ما يعرف الآن بكلمة (لهجة). فاللغويون العرب عادة "ما يعبّرون عن اختلاف الاصطلاحات الدلالية بين العرب باللغات ، وقد يعنون بها ضمنيا اللهجات على الرغم من أنّ هذا المصطلح الأخير لم يعرف لديهم أيضا ، وبذلك تكون اللغة العربية عندهم مركّبة من لغات"[2].

ولكل لهجة صفات تتميز بها، يمكن أن تلخص في النقاط الآتية[3]:

- اختلاف في مخرج بعض الأصوات اللغوية.
- اختلاف في وضع أعضاء النطق مع بعض الأصوات.
- اختلاف في مقياس بعض أصوات اللين (ما يسمى بالحركات طويلها وقصيرها).
- تباين في النغمة الموسيقية للكلام.
- اختلاف في قوانين التفاعل بين الأصوات المتجاورة، حين يتأثر بعضها ببعض.

هذه هي أهم الصفات التي تتميز بها لهجات اللغة الواحدة، وليس من الضروري أن توجد كل هذه الفروق ممثلة في لهجات لغة من اللغات. فلما جاء الإسلام، وأراد أن يتألف قلوب العامة والخاصة معا، سمح بأن يقرأ القرآن الكريم ببعض تلك الصفات التي لم يكن في مقدور العامة غيرها. والقرآن الكريم وإن نزل بلهجة موحدة، وهي اللغة الأدبية أبيح في قراءته الخروج عن تلك اللغة الموحدة تيسيرا على عامة العرب، وتأليفا لقلوبهم، وهذا هو معنى الحديث الشريف: "أنزل القرآن على سبعة أحرف"[4].

---

[1] لا يقصد باللحن "الخطأ" للتفريق بين مفهومين ، ينظر : عبد الجليل مرتاض ، "بوادر الحركة اللسانية الأولى عند العرب" ، بيروت ، لبنان ، مؤسسة الأشرف للطباعة والنشر والتوزيع، 1988م، ص 61 وما بعدها.

[2] عبد الجليل مرتاض ، "اصطلاح المصطلح في اللغة العربية"، مجلة المصطلح، تصدر عن المخبر ، تلمسان، 10 مارس 2002 ، ص 13.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 41.

[4] ينظر: إبراهيم أنيس، "في اللهجات العربية"، ص 17-41.

ودون أن نخوض كثيرا في مسائل فرعية عن هذا البحث، نقول: لقد جاء القرآن الكريم بالصورة الصوتية المثلى لما كانت عليه اللغة العربية في العصر الجاهلي، وظلت هذه الصورة تنتقل بالرواية الشفوية حتى العصر الحاضر بمستوى من الدقة لم يحظ به نص لغوي آخر، مما أدى إلى استقرار أصوات اللغة العربية إلى حد كبير. فالتلقي الشفهي هو الأساس في انتقال القرآن الكريم من جيل إلى جيل بداية من سيدنا محمد –صلى الله عليه وسلم– وصولا إلى زماننا الحاضر، وهكذا حتى تقوم الساعة[1]. والذي نقل من القراءات إنما نقل بطريقتين[2]:

– قناة النقل بالرواية المحضة، وهو ما يسميه الداني: "القراءات المنقولة عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم–، نقل الأحاديث التي لا يجوز إثبات قرآن بها"[3].

– قناة النقل بالعرض والسماع بالاعتماد على من قام بذلك من الأئمة.

فأهم وسيلة لإثبات القراءة هي الإسناد الصحيح، والقراءة لا تنقل نقل الأحاديث، يقول أبو عمرو الداني: "وأئمة القراءة لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل، والرواية إذا ثبتت عندهم لا يردها قياس عربية ولا فشو لغة، لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها"[4].

وتبقى خاصية (**المشافهة**) هي الفيصل، لأن اللغة العربية بلغاتها ولهجاتها تشكل كما هائلا؛لا يمكن أن نحكم بها على القراءات، لأن القرآن وإن نزل على سبعة أحرف، فإن قراءاته سنة متبعة محدودة العدد، وليست على إطلاقها بأن يقرأ كل واحد بلهجته كما ذهب الخاطئون في فهم القراءات، وقد عبر الفرّاء عن منهج القراء في القراءة بقوله:

---

(1) ينظر: محمد محمد داوود، "العربية وعلم اللغة الحديث"، ص 45.

(2) ينظر: أبو عمرو عثمان، "جامع البيان في القراءات السبع"، ج190/1.

(3) المصدر نفسه، ج190/1.

(4) المصدر نفسه ونفس الصفحة، وأيضا: ابن الجزري ، "النشر"، ج10/1.

"والقراء لا تقرأ بكل ما يجوز في العربية، فلا يقبِحَنَّ عندك تشنيع مشنّع مما لم يقرأه القراء بما يجوز"[1].

ولهذا السبب نالت اللهجات العربية في القرآن الكريم اهتمامات اللغويين والباحثين في علوم القرآن، وذلك لاعتبارين هما:

1- قوة الصلة بين اللهجات العربية، والقراءات القرآنية، حيث كانت القراءات تيسيرا على القبائل المختلفة في عاداتها النطقية، ويؤكد هذه الحقيقة أحاديث الأحرف السبعة التي سبق أن ذكرناها بالتفصيل.

2- إن من أوثق الشواهد التي يمكن الاعتماد عليها في دراسة اللهجات هي القراءات القرآنية المشهور منها والشاذ، لأنها تعبر عن الواقع الحي للظواهر الصوتية والصرفية والنحوية للهجات العربية.

وعلى هذا فإن القرآن بقراءاته هو القاعدة الصلبة للنطق العربي الصحيح لجملة أصوات اللغة، ولقد كان سليما ما توصل إليه بعض المحدثين حين قالوا: أن من أهم خصائص العربية أصوات الحروف فيها؛ لأن جوهر الصوت العربي بقي واضحا، وهو ما يتمثل في قراءة القرآن الكريم، وإخراج الحروف الصامتة إخراجا يكاد يكون واحدا[2]. وذلك لأن اللغة العربية تستمد أصولها من القرآن، بل تبقى أصولها ثابتة في القرآن، وأولويات هذه الأصول هي الأصوات؛ لأنّ الأصوات أصل اللغات، ولا غرابة بعد هذا أن يكون استقراء ملامح الظاهرة الصوتية في التراث العربي الإسلامي يوصلنا إلى أن القرآن الكريم هو المنطلق الأساس فيها[3].

---

(1) أبو زكريا يحيى الفراء، "معاني القرآن"، ج245/1.

(2) ينظر: هادي نهر، "التفسير اللغوي الاجتماعي للقراءات القرآنية"، ص 56.

(3) ينظر: طه صالح أمين آغا، "التوجيه اللغوي للقراءات القرآنية عند القراء في معاني القرآن، ص 30.

الفصل الثاني:

أهمية البلاغة في فهم النصوص والوقوف على أغراضها

المبحث الأول: مصطلح الفصاحة و البلاغة

أولاً: الفصاحة في اللفظ والتركيب:

ثانياً: البلاغة في اللغة والاصطلاح

المبحث الثاني: مقارنة بين البلاغة والفصاحة ومفهوم المقام

أولا: مقارنة بين البلاغة والفصاحة:

ثانيا: الفرق بين بلاغة الكلام وبلاغة المتكلم

ثالثا: شروط البلاغة والفصاحة:

رابعا: البلاغة الحديثة:

خامسا: علاقة النحو بالبلاغة ومفهوم المقام:

كلمة **البلاغة** من الكلمات التي شاع استعمالها في كتب الأدب، وكانت هي والفصاحة صنوين تستعملان معا أو تستعمل الواحدة في موضع الأخرى، لأن الكلام المتحقق بهاتين الخِلْيَتين ظافر بشرف لا يدانيه شرف. ومن هنا قال المصطفى – صلى الله عليه وسلم –: "**أنا أفصح العرب بيد أني من قريش**"[1]، وقال أيضاً: "**أنا أفصح من نطق بالضاد**"، فقد روي أنّ أبا بكر – رضي الله عنه – قال: "ما بالك يا رسول الله أفضلنا و لم تخرج من بين أظهرنا"[2]. وفي التنزيل: ﴿وَأَخِي هَـٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا ﴾ (سورة القصص، من الآية 34)، أي أبين مني قولاً

المبحث الأول: مصطلح الفصاحة و البلاغة

غاية ما يُقال في هذا الباب أنّ "**الفصاحة**" هي الظهور والبيان في أصل الوضع اللغوي، يقال: "**أفصح الصبح**"، إذ ظهر ثم إنّهم يقفون عند ذلك ولا يكشفون عن السر فيه.[3]

أولاً– الفصاحة في اللفظ والتركيب:

للناس في تفسير الفصاحة والبلاغة أقوال مختلفة، ويُمكن الإشارة إلى الفرق بينهما باعتبار الموصوف بهما "**الكلام والمتكلم**"، حيث يمكن القول أنّ كلّ واحدة منهما تقع صفة لمعنيين: أحدهما: الكلام، كما في قولك: "**قصيدة فصيحة**، أو بليغة" و"**رسالة فصيحة، أو بليغة**"[4]، والثاني: المتكلّم، كما في قولك: "**شاعر فصيح**، أو بليغ" و"**كاتب فصيح، أو بليغ**". والفصاحة خاصة تقع صفة للمفرد، فيقال: "**كلمة فصيحة**"، ولا يقال: "**كلمة بليغة**".[5]

---

[1] الكافي في علوم البلاغة العربية: المعاني – البيان – البديع، عيسى علي العاكوب وعلي سعيد الشتوني، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ط1، 1993م. ص25.

[2] أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة – البيان والمعاني والبديع –، صيدا بيروت لبنان، المكتبة العصرية، 1435ه-2014م، ص 37.

[3] ينظر: ابن الأثير المثل السائر،ج92|1.

[4] ينظر: الإمام الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد السعدي فرهود، محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة، دار الكتاب المصري، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط6، 1420ه-1999م، ص 77.

[5] ينظر: المصدر نفسه، ص 78.

أ- تعريف الفصاحة في اللغة والاصطلاح:

أمّا الفصاحة لغة، فتدلّ على جملة معاني تدور جميعاً في فلك البيان والوضوح. جاء في مقاييس اللغة: "الفاء والصاد والحاء أصلٌ يدلّ على خلوص في شيء في شيء ونقاء من الشوب، من ذلك اللسان الفصيح: الطليق، والكلام الفصيح: العربي".[1] والأصل أفصح اللبن سكنت رغوته وأُخِذت عنه، قال الشاعر:

وتَحْتَ الرّغْوَةِ اللَّبَنُ الفَصِيحُ

ويقولون: **أفْصَحَ الصبحُ، إذا أبْدا ضوءَه وكلُّ واضِحٍ مُفْصِحٌ.**

فأفْصَحَ الرجل: تكلّم بالعربية، وفَصُح: جادت لغته حتّ لا تلين.[2] وفي سياق الحديث عن الكلام والمتكلّم يقولون: الفصاحة: البيان، واللفظ الفصيح ما يدرك حسنه بالسمع.

وفَصُح الأعجمي: تكلّم بالعربية وفُهِم عنه، أو كان عربياً فازدادت فصاحته.[3]

ويُستفاد من الدلالة اللغوية أن الفصاحة تعني: الانكشاف والظهور والوضوح في الأشياء، أما في الصنعة الكلامية فتعني انكشاف دلالة الكلام، وظهور حسنه لمتلقّيه.[4] وعند البلاغيين، يوصف بصفة الفصاحة ثلاثة أشياء: الكلمة والكلام والمتكلّم.

ب- فصاحة الكلمة:

جاء عن **ابن الأثير** (ت:637ه): "ثبت أنّ الفصيح من الألفاظ هو الظاهر البيّن: وإنما كان ظاهراً بيِّناً لأنه مألوف الاستعمال. وإنّما كان مألوف الاستعمال لمكان حسنه، وحسنه مدرك بالسمع. والذي يدرك بالسمع إنما هو اللفظ، لأنّه صوت يتألف من

[1] ابن فارس، مقاييس اللغة، (فصح)، ج2/ 356.

[2] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[3] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[4] ينظر: علي عاكوب، الكافي في علوم البلاغة، ص 25.

مخارج الحروف فما استلذَّه السمع منه فهو الحسن، وما كرهه فهو القبيح. والحسن هو الموصوف بالفصاحة، والقبيح غير موصوف بالفصاحة، لأنَّه ضِدُّها لمكان قبحه"[1].

نجد ابن الأثير يجعل الفصاحة من صفات اللفظ المألوف الاستعمال لمكان حسنه، وحسنه مدرك بالسمع، ومن هنا فإن للمفردة الفصيحة صفات تتّصف بها وتُعْرَف من خلالها:

* **مألوفة الاستعمال**: إن هذه الألفاظ قد اتّصفت بالفصاحة لدورانها في الكلام الفصيح الظاهر البّين. والظاهر البّين هو ما كانت ألفاظه مفهومة لا يُحتاج في فهمها إلى استخراج من كتاب لغة، وإنّما كانت بهذه الصفة لكونها مألوفة الاستعمال بين أرباب النظم والنثر، ودائرة في الكلام دون غيرها من الألفاظ، ذلك لمكان حسنها.

إنّ أرباب النظم والنثر غربلوا اللغة باعتبار ألفاظها، وسبروا وقسموا، فاختاروا الحسن من الألفاظ فاستعملوه، ونفوا القبيح منها فلم يستعملوه، فكان حسن الألفاظ سبب في استعمالها دون غيرها، واستعمالها دون غيرها سبب في ظهورها وبيانها، فالفصيح من الألفاظ هو الحسن.[2]

لكنّ سؤالاً يتبادر إلى الذهن يستدعي معرفة الوجه الذي من خلاله علم أرباب النظم والنثر الحسن من الألفاظ حتى استعملوه، وعلموا القبيح منها حتىً نفوه ولم يستعملوه. إنّ الذوق السليم هو العمدة في معرفة حسن الكلمات وسلاستها، وتمييز ما فيها من وجوه البشاعة ومظاهر الاستكراه؛ لأنّ الألفاظ أصوات.[3] يقول **ابن الأثير**: "إنّ هذا من الأمور المحسوسة التي شاهدها من نفسها، لأن الألفاظ داخلة في حيّز الأصوات، فالذي يستلذّه السمع منها ويميل إليه هو الحسن، والذي يكرهه وينفر عنه هو القبيح. ألا ترى أنّ السمع يستلذّ صوت البلبل من الطير، وصوت الشحرور، ويمل إليهما، ويكره صوت الغراب وينفر عنه. والألفاظ جارية هذا المجرى فإنه لا خلاف في أنّ لفظة

[1] ابن الأثير، المثل السائر، ج92/1.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ج91/1.

[3] ينظر: علي الجارم و مصطفى أمين البلاغة الواضحة-البيان المعاني البديع- دار المعارف،مصر،2008م.ص5

"**الْمُزْنة**" و"**الدِّمْنَة**" حسنة يستلذّها السمع، وأنّ لفظة "**البُعاق**" قبيحة يكرهها السمع. وهذه اللفظات الثلاثة من صفة المطر، وهي تدلّ على معنى واحد، ومعنى هذا فإنّك ترى لفظتيّ "**المُزْنَة**" و"**الدَّمْنَة**" وما جرى مجراهما مألوفة الاستعمال، وترى لفظة "**البُعاق**" وما جرى مجراهما متروكا لا يستعمل، وإن استعمل فإنما يستعمله جاهل بحقيقة الفصاحة، ومن ذوقه غير سليم ... وإن كان عربيا محضاً من الجاهلية الأقدمين"[1].

فالذي يطرب لصوت البلبل، وينفر من أصوات البوم والغراب ينْبو سمعه عن الكلمة إذا كانت غريبة متنافرة الحروف.

يقول **الجرجاني** (ت: 474ه): "وهل يقع وهم وإن جهد أن تتفاضل الكلمتان المفردتان، من غير أن تنظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف، والنظم، بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشية، أو أن تكون حروف هذه أخفّ، وامتزاجها أحسن مما يكدّ اللسان أبعد".[2]

والكلام الفصيح ما كان واضح المعنى، سهل اللفظ جيّد السُّبُك، ولهذا أوجب أن تكون كلّ كلمة فيه جارية على القياس الصرفي بيّنة في معناها مفهومة عذبة سلسة، وإنّما تكون الكلمة كذلك إذا كانت مألوفة الاستعمال بين النابهين من الكتاب والشعراء، لأنها تتداولها ألسنتهم، و لم تجرّبها أقلامهم إلا لمكانها من الحسن باستكمالها جميع ما تقدّم من نعوت الجودة وصفات الجمال[3]، ففصاحة المفرد تتحقّق بسلامته من أربعة عيوب:

1. **خلوصه من تنافر الحروف.**
2. **غرابة اللفظ.**
3. **مخالفة القياس وأصل الوضع.**
4. **الكراهة في السمع.**

[1] ينظر: ابن الأثير، المثل السائر، ج1/ 91-92.

[2] ينظر، عبد القادر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق، أبو فهر محمود محمد شاكر، مصر، مطبعة المجني، ط3، 1413ه-1992م، ص 45.

[3] ينظر: أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة، ص 16.

- **تنافر الحروف:**

فالتنافر منه ما تكون الكلمة بسببه متناهية في الثقل على اللسان، وعسر النطق بها.[1] وغالباً ما يكون مبعث ذلك تقارب مخارج حروف الكلمة. غير أنّ هناك من يرى أنه لا ضابط لذلك غير الذوق السليم، والشعور الذي ينشأ من مزاولة أساليب البلغاء، ولبس منشؤه تقارب مخارج حروفه، ونحوه، وتجد لفظ (**مَلَعَ**) بمعنى أسرع متباعد المخارج وهو متنافر. ولا طول الكلمات لأنه إن صحّ في نحو: (**صهصلق**) – الشديد من الأصوات – و(**خنشليل**) – السيف، وما جرى مجراهما فليس يصحّ في نحوه: ﴿ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾، ﴿ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ﴾[2].

وهناك من جعل ضابطا إجمالياً أساسه المشاهدة، وهو في أنّ أصول الأبنية لا تحسن إلا في الثلاثي وفي بعض الرباعي، نحو: **عذْب** – **عَسْجَد**، أما خماسي الأصول فهو (**صَهْصَلِقٌ**) و(**جَحْمَرِش**) وما جرى مجراهما فإنه قبيح، ومن ثمّ لا يوجد شيء من هذا الضرب في القرآن الكريم إلا ما كان معرّبا من أسماء الأنبياء، كإبراهيم وإسماعيل.[3]

والتنافر ضربان:

1- **شديد** يصعب معه النطق بالكلمة، كلفظ "**الظشّ**" الموضع الخشن، و"**الضَّمَعْمَعْ**" صغير الرأس، و"**الهُعْجُخ**، فقد رُوِيَ انّ أعرابياّ سُئِلَ عن ناقته ، فقال: تركتها ترعى"**الهَجْخَع**" وقد تكون هاته الكلمة مخترعة للتدليل على ثقل بعض نماذج الكلم.[4]

[1] ينظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 78.

[2] ينظر: أحمد مصطفى المراغي: علوم البلاغة – البيان والمعاني والبديع –، ص 16. وينظر: علي عاكوب، الكافي في علوم البلاغة، ص 26. وأيضاً: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص77، 78.

[3] ينظر:المصدر نفسه، ص 78-79.

[4] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

2- **ومنه ما هو دون ذلك خفيف**، حيث لا يوجد الناطق صعوبة كبيرة في نطق الكلمة، كلفظ "**النّقْنَقَة**" صوت الضفادع، و"**النُّقاخ**" الماء العذب، و"**مُسْتَشْزِر**" في قول امرئ القيس يصف شعر حبيبته:

غَدَائِرُهُ مُسْتَشْزَرَاتٍ إِلَى العُلا[1]

فمراد الشاعر، وفور شعرها وجمال وضعه، وقد لاحظ بعض الدارسين أنّ في صوت "**مُسْتِشْزَرَاتٍ**" تصويراً دقيقاً لمعانيها، أي أنّ التفشي الذي نلحظه في صوت (الشين) وانتشار الهواء وامتلاء الفم عند النطق به توحي بانتشار الشعر وتشعّبه وذهابه في كلّ وجهة.[2]

– الغرابة:

أن تكون الكلمة وحشية لا يظهر معناها، ولا مألوفة الاستعمال عند خُلَّصِ العرب، لا عند المُوَلَّدين لأنّ كثيراً مما في المعاجم غريب عندهم، ومصدر الغرابة أمران:

أولاً: عدم تداول الكلمة في كلام العرب الفصحاء، مما يقضي التنقيب عن معناها في معاجم اللغة، وكتبها المبسوطة، كما روى عن عيسى بن عمر النحوي: (ت:149ه) أنه سقط عن حمار، فاجتمع عليه الناس، فقال: "**مَالَكُمْ تَكَأْكَأْتُمْ عَلَيَّ تَكَأْكُؤُكُمْ عَلَى ذِي جَنَّةٍ؟ اِفْرَنْقِعُوا عَنِي**"[3].

وكلفظة "**جُحَيْش**" بمعنى فريد مستبدّ برأيه في قول تأبّط شرّاً يصف ابن عم له بكثرة الترحال:

---

[1] الغدائر = الذوائب، ومستشرزات = مرتفعات. بقية البيت: **تضل العقاس في مُثنى صومُرْسل**. وهو من أبيات في وصف شعر المرأة، من معلقة امرئ القيس بن حجر الكندي الشاعر الجاهلي، تضل:تختفي، العقاس :الضفائر، المثنى = المفتول، المرسل = المتروك دون فتل، ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 78، وأيضاً: المراغي، علوم البلاغة، ص 16، وأيضاً: الزوزني،شرح المعلقات السبع الطوال: تحقيق: عمر فاروق الطبّاع دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، ص 37. .

[2] ينظر: علي عاكوب، الكافي في علوم البلاغة، ص 27.

[3] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 78-79.

يَظَلُّ يَمومَاةٍ وَيُمْسِي بِغَيْرِها * جُحَيْشاً وَيَعْرَوْرِي ظُهُورَ المَسَالِكِ**[1]

وربّما لا يُدرك معناها "**كجَحْلَنْجَع**"، جاء في اللسان: قال أبو تراب: "كنت سمعت من **أبي الهُمَيْسع** حرفاً وهو "**جَحْلَنْجَع**"، فذكرته **لشَمْر بن حمدويه**، وتبرأت إليه من معرفته، وكان **أبو الهميسع** من أعراب **مُدْين** لا تفهم ...".[2]

وجاء عن ابن الأثير: ومن الغريب ما يعاب استعماله في النثر دون النظم كلفظ (**مُشَمْخَر**) في أبيات "بِشْر" في وصف الأسد:

وأطلقت المهند من يميني * فقدّ له من الأضلاع عشرا**

فخرّ مضرجا بدمٍ كأني * هدّمت به بناء مشمخراً**[3]

ليؤكّد بعد ذلك أنّ كل ما يسوغ في الكلام المنثور يسوغ استعماله في المنظوم دون العكس؛ وذلك ما استنبطه ودلّه عليه الذوق.[4]

ثانياً: احتياجها إلى التخريج على وجه بعيد حتى يفهم منها المعنى المقصود، ذلك لصعوبة إدراك المراد منها في السياق الذي ترد فيه، نحو: (مسرّجاً) وصفا للأنف في قول رؤبة بن العجاج:[5]

أَيَامَ أَبْدَتَ وَاِضَحا مُفَلّحاً * أَعَزّ تَرَفًا وَطَرْفًا أَبْرَحا**

ومُقْلَةً وَجانبا مُزَجَجَا * وفاحِما ومَرْسَنا مُسَرَّجا**

فالمرسن الأنف، ولا يدري ماذا أراد بوصفه بمسرّج، ومن ثمّة اختلف أئمة اللغة في تفسيره، ابن دريد قال: "هو من قولهم للسيوف **سُرَيْجِيَّة** أي منسوبة إلى حدّاد يسمى **سُرَيْجا**، فهو يريد تشبيهه بالسيف **السُرَيْجيّ** في الدقة والاستواء[6]. وابن سيدة (ت: ...)

---

[1] اليموماة: المفازة، اعروري: الفرس ركبه عريان.

[2] ينظر: ابن منظور اللسان،(جحلم) ج553/1.

[3] قدّ: قطّع، المضرّج: الملطخ بالدم، الشمخر: العالي.

[4] ينظر: المراغي،علوم البلاغة، ص 17 – 18.

[5] العجاج من رجاز العهد الأموي، والبيت غزل، الفاحم : الشعر الأسود، والمرسّن: الأنف وأصله موضع الرسن من الدابة.

[6] يُنظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 79. ويُنظر: المراغي، علوم البلاغة، ص 18.

صاحب المحكم قال: "هو من قولهم: سَرِج وجهه بالكسر أي حسُن، وسرّج الله وجهه وبهَّجه، وحسّنه"[1].

– مخالفة القياس:

مخالفة القياس كما في قول الشاعر:

الحَمْدُ للهِ العَليِّ الأَجْلَلِ[2]

فإنّ القياس "**الأجلّ**" بالإدغام، وقد جاءت مخالفة القياس اللغوي من فك الإدغام لضرورة الشعر[3]. فالعلم بقواعد اللغة أمر لازم، وقد أشار إليه القزويني في "تلخيص المفتاح"، عمدة كتب البلاغة المتأخرة عندما اعتبر فكّ الإدغام في كلمة "**الأجل**" نفياً للفصاحة لأنّه خروج عن قواعد اللغة.[4]

– الكراهة في السمع:

"وهي خلوصة مما ذكر، ومن الكراهة في السمع بأن تمجّ الكلمة ويتبرّأ من سماعها، كما يتبرّأ من سماع الأصوات المنكرة، فإنّ اللفظ من قبيل الأصوات منها ما تستلذّ النفس سماعه، ومنها ما تكره سماعه".[5]

وتمجّ الأسماع الكلمة وتأنف منها الطباع لوحشيتها وغلظتها، كلفظ "**الجِرَشِيُّ**" بمعنى النفس في قول **المتنبي**، أبي الطيب يمدح **سيف الدولة**:[6]

مُبارَكُ الاسْمِ أَغَرُّ اللَّقَبِ * كَرِيمُ الجِرشيِّ شَرِيفُ النَّسَبِ**

و"**كالنُّقاخِ**" فيما أنشده، **شَمْر**:[7]

وأَحْمَقُ مِمَّن يَلْعَقُ المَاءَ قَالَ لي: * دَعْ الخَمْرَ واشْرَبْ مِنْ نُقّاخٍ مُبرّد**

---

[1] ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة،ص 79.

[2] من أرجوزة لأبي النجم العجلي، واسمه الفضل بن قدامة الراجز الأموي.

[3] يُنظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة ،ص 79، وأيضاً المراغي، علوم البلاغة، ص 19.

[4] ينظر: حلمي مرزوق، في فلسفة البلاغة – علم المعاني –دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004م، ص 22.

[5] ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 80.

[6] مبارك الاسم، لأن اسمه عليّ من العلوّ، وأغرّ اللقب، أي مشهوره لأنه سيف الدولة.

[7] يلعق: يلحس، النقاخ: عذب الماء.

لكنّ البصير بصنعة الكلام يعلم أنّ استثقال الطبع لما يسمع، إنما يُتصوّر من جهة غرابة الكلمة ووحشيتها.[1]

وجملة القول أنّ **فصاحة الكلمة** تعني أن تكون ليّنة سهلة النطق، تتجاوز أصواتها تجاوزاً هادئاً تتجاوب فيه وتلتقي أنغامها، وأن تكون مألوفة جرت على الألسنة ورنّت أصداؤها في محافل الشعر والأدب، وأن تكون واردة على قواعد تصريف الكلمات.[2]

ج- فصاحة الكلام (التركيب)

يُراد بالكلام ما يشمل المركب التام والناقص، ويمكن تسميته بفصاحة التركيب، ويشترط البلاغيون في فصاحة التركيب فوق جريان الكلمة على القياس الصحيح وسهولتها، كذا سلامتها من عيوب الكلمة التي تقدّم ذكرها، بالإضافة إلى تأليف المفردات فيما بينها، تساوقها وسهولة إدراك العقل معناها. **وفصاحة الكلام** تكون بسلامته من كلّ ما يتعلّق به معناه، وينبهم مغزاه، وإلا كان مردوداً خارجاً عن حدود البلاغة ورسوم الفصاحة، ولو احتوى على أجلّ المعاني وأشرفها، وإنّما يتمّ له ذلك إذا عرّي عن الأشياء الآتية:

أولا- تنافر الكلمات مجتمعة، ويدخل فيه كثرة التكرار، وتتابع الإضافات، يقول القزويني في الإيضاح: "فصاحة الكلام هي خلوصه مما ذُكِر، ومن كثرة التكرار، وتتابع الإضافات".[3]

ثانياً- ضعف التأليف في التعقيد اللفظي والتعقيد المعنوي.

- تنافر الكلمات: تنافر الحروف داخل السياق، وهو وصف في كلمات التركيب الواحد، ينشأ عنه تعثّر اللسان في النطق به لصعوبة تدفّق كلماته على اللسان مجتمعة. ومصدره إما تجاور كلمات متقاربة الحروف، وإما تكرار كلمة واحدة، وقد عُلِم بالاستقراء أن منشأ التنافر ما تكون الكلمات بسببه متناهية في الثقل على اللسان،

[1] ينظر: المراغي، علوم البلاغة، ص 20.

[2] ينظر: علي عاكوب، الكافي في علوم البلاغة، ص 30.

[3] ينظر: القزويني، الايضاح في علوم البلاغة، ص 84.

وعسر النطق به؛ لصعوبة تدفّق كلماته على اللسان مجتمعة متتابعة، وذلك حرف أو حرفين من كلمة في المنثور أو المنظوم، وهو **قسمان**:[1]

*__ما اشتدّ ثقله وتناهى__ كالذي أنشده الجاحظ من قول الشاعر:

وقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ * وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَبْرٍ قَبْرُ**

قال الجاحظ: "فتفقّد النصف الأخير من هذا البيت، فإنك ستجد بعض ألفاظه يتبرّأ من بعض[2]، فأنت ترى أنّ قاقاته وراءاته قلقة نابية، وكأنها سلسلة تتبرّأ بعض حلقاتها من بعض[3]. وقد قيل أنّ هذا البيت لا يتهيّأ لأحد أن ينشده ثلاث مرات متواليات دون أن يتتعتع؛ لأن اجتماع كلماته وقرب مخارج حروفها، يحدث ثقلا ظاهراً مع أنّ كلّ كلمة لو أُخِذت وحدها كانت غير مستكرهة ولا ثقيلة.[4]

* __ما كان فيه بعض الثقل__ كقول أبي تمام:

كَرِيمٌ مَتَى أَمْدَحْهُ أَمْدَحْهُ وَالوَرَى * جَمِيعاً، وَمَهْما لُمْتُهُ لُمْتُهُ وَحْدِي**[5]

فمن البلغاء من يرى أن الفصاحة ليست سوى التلاؤم اللفظي وتعديل مزاج الحروف، حتى لا يتلاقى في النطق حروف تثقل على اللسان، كالذي أنشده الجاحظ، ويرى أن الكلام في ذلك على طبقات، فمنه المتناهي في الثقل المفرط فيه، كالذي مضى ومنه ما هو أخفّ منه كقول أبي تمام السابق، ومنه ما يكون فيه بعض الكلفة على اللسان، إلا أنه لا يبلغ أن يعاب به صاحبه ويشهّر أمره. ويرى أن الكلام إذا سلم من ذلك وصفا من شوبه، كان الفصيح المشاهد به والمشار إليه، وأن له غاية إذا انتهى إليها كان الإعجاز.[6]

---

[1] ينظر: أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: درويش جويدي، صيدا بيروت، المكتبة العصرية، 1423ه-2003م، ج65/1. وأيضاً: المراغي، علوم البلاغة، ص 24. وأيضاً: القزويني،الإيضاح في البلاغة، ص 81.

[2] ينظر: عبد القادر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 57.

[3] ينظر: المراغي، علوم البلاغة، ص 24.

[4] ينظر: علي الجارم، البلاغة الواضحة، ص6.

[5] ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج65/1. وأيضاً: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 81.

[6] ينظر: عبد القادر الجرجاني،دلائل الإعجاز، ص 58.

ويكون التنافر أيضاً في إيراد أفعال تتبع بعضها بعضاً بدون عطف، سواء اختلفت بين المضي والاستقبال.

وفي إيراد صفات متعددة على طريق واحدة، كمن، وإلى، وفي، وعن، وتتابع الإضافات.[1]

– **ضعف التأليف**: هو أن يكون تأليف الكلام مخالفاً لما اشتهر من قوانين النحو المشهورة، وقواعد اللغة المطردة، كرجوع الضمير على متأخر لفظاً ورتبة وحكماً، في قول حسان بن ثابت رضي الله عنه، يرثي مطعم بن عديّ أحد رؤساء المشركين، وكان يدافع عن النبي صلى الله عليه وسلّم:

ولَوْ أَنَّ مَجْداً أَخْلَدَ الدَّهْرُ وَاحِداً * مِنَ النَّاسِ أَبْقَى مَجْدَهُ الدَّهْرُ مُطْعِما**

فإنّ الضمير في "**مجده**" راجع إلى "**مطعما**" وهو متأخر في اللفظ وفي الرتبة لأنه مفعول به، فالبيت لذلك غير فصيح لضعف تأليفه[2]. جاء في الإيضاح: "فالضعف في قولنا: "**ضرب غلامُه زيداً**" فإن رجوع الضمير إلى المفعول المتأخر لفظاً ممتنع عند الجمهور لئلا يلزم رجوعه إلى ما هو متأخر لفظاً ورتبة"[3].

– **التعقيد**: أن لا يكون الكلام ظاهر الدلالة على المعنى المراد به. ولذلك سببان: أحدهما يرجع إلى خلل في النظم والتركيب، وهو التعقيد اللفظي، وثانيهما يرجع إلى المعنى وهو التعقيد المعنوي.[4]

* **التعقيد اللفظي**: وهو أن يختلّ نظم الكلام، ولا يدري السامع كيف يتوصّل منه إلى معناه[5]. وحقيقته أن تكون الألفاظ مرتبة لا على وفق ترتيب المعاني فيفسد نظام الكلام وتأليفه ويكون خفيّ الدلالة عن المعنى المراد بسبب تأخير الكلمات أو تقديمها عن

[1] ينظر: المراغي، علوم البلاغة، ص 24 و25.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص 26.

[3] ينظر:الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 80 و81.

[4] ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 81. ينظر: المراغي، علوم البلاغة، ، ص 26.

[5] ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 82.

مواطنها الأصلية، أو بالفصل بين الكلمات التي يجب أن تتجاور ويتّصل بعضها ببعض ونحو ذلك، كتقديم الصفة على الموصوف، والصلة على الموصول، أو غير ذلك مما ينشأ عن صعوبة فهم المراد.[1]

وهو مذموم مرفوض عند أهل البيان، لأنه يوجب اختلال المعنى واضطرابه، وذلك ضدّ الفصاحة التي هي ظهور وإبانة، وتَتِمة قال **العتّابي**: "الألفاظ أجساد والمعاني أرواح، وإنما تراها بعين القلوب، فإذا قدّمت منها مؤخراً أو أخرت منها مقدما، أفسدت الصورة وغيّرت المعنى، كما لو حوّل رأس إلى موضع يدٍ أو يد إلى موضع رجل، فإذا الخلقة تتحوّل والحلية تتغيّر"[2].

وهو على ضربين:

أ- شديد: وأكثر من استعمله **الفرزدق**، وكأنّه يقصده، فمن ذلك قوله يمدح **إبراهيم المخزومي** خال هشام بن عبد الملك:[3]

وما مِثْلُهُ فِي الناسِ إلَّا مُمَلَّكًا * أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوُه يُقَارِبُه**

جاء **في الإيضاح**: "كان حقّه أن يقول: وما مثله في الناس حي أبوه يقاربه أبوه، فإنه مدح **إبراهيم بن هشام** بن إسماعيل المخزومي خال هشام بن عبد الملك بن مروان، فقال: "وما مثله – يعني إبراهيم الممدوح – في الناس حيّ يقاربه، أي أحد يشبهه في الفضائل، إلا مملكا، يعني هشاماً، أبو أمه،أي أبو أم هشام أبوه، أي أبو الممدوح، فالضمير في **"أمه"** للمملك، وفي **"أبوه"** للممدوح، ففصل بين **"أبو أمه"** وهو مبتدأ و**"أبوه"**وهو خبره ب **"حي"**وقد فصل بين **"حيّ"**و**"يقاربه"** وهو نعت **"حيّ"** ب "أبوه"،وهو أجنبي، وقدم المستثنى على المستثنى منه، فهو في غاية التعقيد[4]. فقد عقّد المعنى

[1] ينظر:المراغي،علوم البلاغة، ص 26.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 27.

[3] إميل يعقوب ،المعجم المفصل في شواهد اللغة، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1471ه- 1996م، ج198/1

[4] ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 82.

وصار به إلى التعمية دون الإفصاح، فكلّ ما أراده أنه ليس مثل هذا الممدوح في الناس يماثله في الفضائل إلا ملكاً هو ابن أخت الممدوح.

وبهذا التعقيد خفيف الدلالة لعدم ترتيب الألفاظ وفق ترتيب المعاني في الذهن وذلك بسبب:

- **الفصل بين المبتدأ والخبر "أبو أمه – أبوه" بـــ "حيّ".**
- **الفصل بين الصفة "يقاربه" والموصوف "حيّ" بـــ "أبوه".**
- **قدّم المستثنى "مملّكاً" على المستثنى منه وهو "حي".**[1]

قال **الرماني** (384ه): "قد اجتمع في البيت أساليب الأشكال الثلاثة: سوء الترتيب، وبه تغيّر نظام الكلام، وسلوك الطريق الأبعد في قوله: **أبو أمه أبوه**". وكان يجزيه أن يقول خاله، وإيقاع مشترك الألفاظ في قوله: "**حيّ يقاربه**"؛ لأنها لفظة تشترك فيها القبيلة، والحيّ من سائر الحيوان بالحياة".[2]

ومثله قول الشاعر:

فَأَصْبَحَتْ بَعْدَ خَطِّ بَهْجَتِها * كَأَنَّ قَفْرًا رُسُومَها قَلَماً**

يريد فأصبحت بعد بهجتها قفرا كأنّ قلما خطّ رسومها، ففصل بين الفعل الناقص وخبره، وبين كأنّ واسمها.[3]

ونخلص من هذا إلى القول أنّ التعقيد اللفظي هو عدم وضوح دلالة الكلام لخلل في نظمه، والتركيب الذي ينطوي عليه غير فصيح "فالكلام الخالي من التعقيد اللفظي: ما سلم نظمه من الخلل، فلم يكن فيه ما يخالف الأصل – من تقديم أو تأخير، أو إضمار، أو غير ذلك – إلا وقد قامت عليه قرينة ظاهرة لفظية أو معنوية"[4].

---

[1] ينظر: المراغي، في علوم البلاغة، ص 27.

[2] ينظر: ابن الأثير، المثل السائر، ص ح94/1 وينظر: المراغي،في علوم البلاغة، ص 27.

[3] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[4] ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 82.

– **التعقيد المعنوي:** وهو أن يعمد المتكلّم إلى التعبير عن معنى فيستعمل فيه كلمات في غير معانيها الحقيقية فيسيء اختيار الكلمات للمعنى الذي يريده، فيضطرب التعبير ويلتبس الأمر.[1]

وهو أن يكون انتقال الذهن من المعنى الأول إلى المعنى الثاني (**معنى المعنى**) كما يسميه **عبد القاهر الجرجاني:** الذي هو لازمه والمراد به ظاهراً[2]. فيكون خفاء دلالة الكلام على المعنى المراد من أجله ما عاقها من اللوازم البعيدة والكنايات المفتقرة إلى وسائط، أو اللوازم القريبة الخفية العلاقة، مع عدم ظهور القرائن الدالة على المقصود، فيعجز الكلام عن أداء المعنى، ومثاله **قول العباس بن الأحنف:**[3]

سَأَطْلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِتَقْرَبُوا * وتَسْكُبُ عَيْنَايَ الدُمُوعَ لِتَجْمُدَا**

يُشير **عبد القاهر الجرجاني** إلى أنّ معنى البيت: "إنيّ اليوم أطيب نفس بالبعد والفراق، وأوطنها على مقاساة الأجزاء والأشواق، وأتجرّع غُصصها، وأتحمّل لأجلها حزنا يُفيض الدموع من عيني؛ لأتسبب بعد ذلك إلى وصل يدوم ومسرّة لا تزول، فإنّ الصبر مفتاح الفرج، ولكلّ بداية نهاية، ومع كلّ عسرٍ يسراً.[4]"

فالأحنف يحتمل الفراق وآلامه، ويوطّن النفس على الحزن والأسى علّه يحظى بوصل يدوم، وسرور لا ينقطع، فطالما نال الصابرون أمانيهم، وفرجت كروبهم، وهذا المعنى مطروق لهجت به ألسن الشعراء والكتاب[5]. إلا أنّ **ابن الأحنف** لم يتم له ما أراد على سنن قويم، فإنه كنّى عما قصد بكنايتين أصاب في أولاهما، وأخطأ في أخراهما وجه الحقيقة، ولم يسلك الطريق الواضح والرمز والإيماء البيّن[6]. يقول **الخطيب القزويني:**

[1] ينظر: علي الجارم، البلاغة الواضحة،.7

[2] ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 82.

[3] الأحنف، من شعراء الغزل في العصر العباسي.

[4] ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 269.

[5] ينظر: المراغي،علوم البلاغة، ص 28.

[6] ينظر: المراغي،علوم البلاغة، ص 28.

"كنّ بسكب الدموع عما يوجبه الفراق من الحزن، أصاب من شأن البكاء أن يكون كناية عنه، كقولهم: أبكاني، وأضحكني، أي أساءني وسرّني، كما قال **الحماسي**:[1]

أَبْكَانِي الدَّهْرُ وَيَا رُبَّمَا * أَضْحَكَنِي الدَّهْرُ بِمَا يُرْضي**

ثم طرد ذلك في نقيضه، فأراد عما يوجبه دوام التلاقي من السرور والجمود، لظنّه أنّ الجمود خلوّ العين من البكاء مطلقاً من غير اعتبار شيء آخر، وأخطأ؛ لأن الجمود خلوّ العين من البكاء في حال إرادة البكاء منها، فلا يكون كناية عن المسرّة، وإنما يكون كناية عن البخل، كما قال الشاعر:

أَلَا إِنّ عَيْناً لَمْ تَجُدْ يَوْمَ وَاسِطٍ * عَلَيْكَ بِجَاري دَمْعِهَا لَجَمُودُ**[2]

ولو كان الجمود يصلح أن يراد به عدم البكاء في حالة المسرّة لجاز أن يدعى به للرجل، فيقال: لازلت عينك جامدة، كما يقال: لا أبكي الله عينك، وذلك مما لا يشكّ في بطلانه، وعلى ذلك قول أهل اللغة: "**سنة جماد**" لا مطر فيها، و"**ناقة جماد**"، لا لبن فيها، فكما لا تُجعل السنة والناقة جمادا إلا على معنى أن السنة بخيلة بالقطر، والناقة لا تسخو بالدرّ، لا تجعل العين جمود إلا وهناك ما يقضي إرادة البكاء منها، وما يجعلها إذا بكت محسنة موصوفة بأنها قد جادت، وإذا لم تبك مسيئة وموصوفة بأنها قد ضنت".[3]

والمحصلة أنه أراد التعبير بجمود العين عن معنى السرور فأخطأ السبيل، لأنّ العرب تستخدم جمود العين لتعبّر عن عدم بكائها، وسكبها للدمع عندما يريد من ذلك صاحبها.

وللعرب تعبيران جميلان عن حالين للعين؛ عند إرادة البكاء على عزيز، أنّ تنهلّ الدموع عند إرادة البكاء ويسمون ذلك "**الإسعاد**" كأنهم يشيرون إلى مساعدة العين

[1] نسبة إلى الحماسة، وهي مختارات أبي تمام من شعر السابقين، وصاحب هذا البيت حطان بن المعلّى الشاعر الإسلامي والشعر في الحماسة شرح ديوان الحماسة –أبو تمام– يحيى ابن علي التبريزي،عالم الكتب،بيروت–لبنان،دط–دت، ج152/1.

[2] واسط بلدة بالعراق كانت عندها موقعة مات فيها "ابن هبيرة"، فرثاه أبو العطاء السندي بقصيدة: ينظر شرح الحماسة للتبريزي، ج151/2.

[3] ينظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 83 و84.

وإسعافها بالدمع المطلوب، والثاني: أن تنضب مع إرادة الإنسان أن تنهل وتسخو، ويسمون هذا "**الجمود**"[1]، ولذلك قالت الخنساء:

أَعَيْنَيَّ جُودَا وَلا تَجْمُدَا * أَلا تَبْكِيَانِ لِصَخْرِ النَّدَى**

وبهذا، فإن الكلام الخالي عن التعقيد المعنوي هو: ما كان الانتقال من معناه الأول إلى المعنى الثاني الذي هو المراد به ظاهراً، حتى يخيّل إلى السامع أنه فهمه.[2]

د- فصاحة المتكلم:

أما فصاحة المتكلم فهي: "ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح"[3].

عند شرح تعريف "**السكاكي**" (ت:626ه) ذكر **القزويني** أنّه قال "**ملكة**" و لم يقل "**صفة**" ليشعر أن الفصاحة من الهيئات الراسخة، ذلك حتى لا يكون المعبّر عن مقصوده بلفظ فصيح، فصيحا إلا إذا كانت الصفة التي اقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح راسخة فيه.وقال: "**يقتدر بها**" و لم يقل: "**يعبّر بها**" ليشمل حالتي النطق وعدمه. وقال: "**بلفظ فصيح**" ليعمّ المفرد والمركّب.[4]

وعنى بذلك أن يكون المتكلّم قادرا دائما على التعبير عما يشاء من الأفكار والمقاصد في الوقت الذي يشاء بألفاظ فصيحة. ويفهم من السياقات التي تخلع فيها العرب الصفة على المتكلّم؛ أنّ الفصيح عندهم هو ذلك المتكلّم القادر على التصرف في فنون الكلام متى شاء ذلك وبأداء لغوي فصيح، فالفصاحة تقتضي أمرين أساسيين: صفاء في الذهن يدرك المناسبة بين الفكر ثم يسراً في تشكيل هذه الفكر في قوالب كلامية تبيّن عن هذه الفكر خير إبانة.[5]

---

[1] ينظر: علي عاكوب، الكافي في البلاغة، ص 35.

[2] ينظر: الخطيب القزويني، الايضاح في علوم البلاغة، ص 84.

[3] ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم،ضبطه وكتب هوامشهوعلق عليه:نعيم زرزور،دار الكتب العلمية،بيروت- لبنان،ط 2،1407ه - 1987م،ص200.

[4] ينظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 86.

[5] ينظر: علي عاكوب ، الكافي في علوم البلاغة، ص 36 و37.

وبهذا يتمكّن من يتّصف بالفصاحة صياغة ضروب من مديح وهجاء، وخطب محيّرة، ورسائل منمقة في الوعظ والإرشاد، والمفاخرات والنافرات، ولن يبلغ شاعر أو ناثر هذه المنزلة، إلا إذا كان ملما باللغة كثير الاطلاع على كتب الأدب، محيطا بأسرار أساليب العرب، حافظاً لعيون كلامهم من شعر جيّد وأثر مختار، عالما بأحوال الشعراء والخطباء، ومجالس الملوك والأمراء، محيطا بعادات العرب وأخبار أيامهم.[1]

ثانياً: البلاغة في اللغة والاصطلاح

أ: في اللغة

بلغ: الباء واللام والغين أصل واحد، وهو الوصول إلى شيء، يقول بلغت المكان، إذا وصلت إليه. وقد تسمى المشارفة بلوغا بحق المقاربة، قال تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ...﴾ (سورة الطلاق، من الآية 2)، ومن هذا الباب قولهم: أحمق بِلْغٌ، وبَلْغٌ، إنه مع حماقته بلغ ما يريده.

و**البُلغة** ما يُتبلغ به من عيش، كأنه يراد أنه يبلغ رتبة المكثر إذا رضي وقنع. وقولهم: بلغ الفارس، يراد به أنه يمدّ يده بعنان فرسه ليزيد في عدوه. وقولهم: تبلّغت القلة بفلان إذا اشتدّت، فلأنه تناهيها به وبُلوغُها الغاية.[2]

والبلاغة في اللسان: "**الانتهاء والوصول**، يقال: بَلَغَ يَبْلُغ بُلوغا وبَلاغا؛ وصل وانتهى؛ وتبلّغ بالشيء وصل إلى مراده: والبلاغ: ما يُتبلغ به ويُتوصل إلى الشيء المطلوب"[3].

ب- وفي المعنى الاصطلاحي:

البلاغة التي يحمد بها فصيح اللسان لأنه يبلغ بها ما يريده.[4] فالبلاغة الفصاحة، ورجل بليغ: حسن الكلام فصيحه يبلغ بعبارة لسانه كنه ما في قلبه. وقد بلغ بلاغة:

---

[1] ينظر: المراغي، علوم البلاغة، ص 31.

[2] ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (بلغ)، ج156/1.

[3] ينظر: ابن منظور، اللسان، مادة (بلغ)، ج420/8.

[4] ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (بلغ)، ج156/1.

صار بليغا[1]. وليس في هذا القول غير المعنى العام للكلمة؛ فهي – أولاً – الانتهاء والوصول إلى الغاية، وهي – ثانياً – الفصاحة، أي أنّ الكلمتين مترادفتين، وهذا رأي معظم اللغويين والبلاغيين الأوائل.[2]

ولو تلمسنا هذه اللفظة في التراث العربي لرأيناها شائعة معروفة، وقد وردت لفظة "**بليغ**" في قوله تعالى: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَعْلَمُ ٱللَّهُ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلًۢا بَلِيغًا ﴿٦٣﴾ ﴾ (سورة النساء، الآية 63)، يقول الراغب الأصفهاني في تفسيرها: البلاغة تقال على وجهين، **أحدهما**: أن يكون بذاته بليغاً، وذلك بأن يجمع ثلاثة أوصاف: صواباً في موضوع لغته، وطبقا للمعنى المقصود، وصدقا في نفسه. ومتى اخترم وصف من ذلك كان ناقصاً في البلاغة.

والثاني: أن يكون بليغاً باعتبار القـــائل والمقول له، وهو أن يقصد للقائل أمرا فيرده على وجه حقيق أن يقبله المقول له. وقولـــه تعالى: ﴿وَقُل لَّهُمْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلًۢا بَلِيغًا ﴾ يصح حمله على المعنيين.[3]

ولعلّ أوّل من تردّد من معنى البلاغة في سؤال معاوية بن أبي سفيان لصحار بن عيّاش[4]، فقد قال له: "ما هذه البلاغة التي فيكم؟ قال: "شيء تجيش به صدورنا فنقذفه على ألسنتنا"، فقال له معاوية: "وما الإيجاز؟ قال: أن تجيب فلا تبطئ، وتقول فلا تخطئ".[5]

---

[1] ينظر: ابن منظور، اللسان، مادة (بلغ)ج420/8.

[2] ينظر: محمد حسين أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات القرآنية، دارا لكتب العلمية،بيروت–لبنان،دط،د ت ،ص54

[3] ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 60.

[4] هو صحار بن عياش بن شرحبيل بن منقذ العبدي من عبد القيس، خطيب مقوه أصحابي، كان شبعة عثمان، وشهد صقين مع معاوية، سكن البصرة حيث توفّي سنة 40ه–660م. ينظر: ترجمة في : العسقلاني شهاب الدين: الإصابة في تمييز الصحابة،ج512/2،

[5] ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج68/1.

وفي كتاب "**البيان والتبيين**" تعريفات كثيرة للبلاغة عند العرب وغيرهم، فقد قيل للفارسي: ما البلاغة؟ قال: معرفة الوصل من الوصل، وقيل لليوناني: ما البلاغة؟ قال: حسن الاقتضاب عند البداهة، والغزارة يوم الإطالة. وقيل للهندي: ما البلاغة؟ قال: وضوح الدلالة وانتهاز الفرصة وحسن الإشارة[1]. وقال بعض أهل الهند: "جماع البلاغة: "البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة"[2].

وفسرّها **عمرو بن عبيد**: (ت: 144ه) تفسيراً دينياً إجابة عن سؤال عن مفهوم البلاغة، فقال: "فكأنّك تريد تخيّر اللفظ في حسن الإفهام؛ وقال: "إنك إذا أوتيت تقرير حجة الله في عقول المكلفين وتخفيف المؤونة على المستمعين وتزيين تلك المعاني في قلوب المريد بالألفاظ المستحسنة في الآذان المقبولة عند الأذهان رغبة في سرعة استجابتهم ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة. كنت قد أوتيت فصل الخطاب، واستحققت على الله جزيل الثواب".[3]

ولم يعرّفها **الجاحظ** (ت: 255ه) بعد أن ذكر كثيراً من تعريفاتها، واكتفى بأن اختار قولا أعجبه: "وقال بعضهم - وهو من أحسن ما اجتبيناه ودوناه – لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك".[4]

وليس في هذا التعريف ما يشير إلى المعنى الاصطلاحي الذي حدّده البلاغيون، والجاحظ في كلّ ما ذكر لا يضع بين الفصاحة والبلاغة حدا فاصلاً، فكثيراً ما تأتيان مترادفتين، وهما عنده البيان بمعناه الواسع قبل أن يقيده المتأخرون.[5]

وللمبرّد (ت: 285ه) رسالة صغيرة سماها "**البلاغة**" أجاب عن رسالة أحمد بن الواثق الذي يسأله: "أيّ البلاغتين أبلغ؟ أبلاغة الشعر أو بلاغة الخُطَبِ والكلام المنثور

[1] ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج63/1.

[2] ينظر: المصدرنفسه والصفحة نفسها.

[3] ينظر: المصدر نفسه ، ج78/1.

[4] ينظر: المصدر نفسه، ج78/1.

[5] ينظر:محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية، ص 54.

والسجع؟ وأيتهما عندك – أعزك الله – أبلغ؟" فأجاب **المبرّد**: "إنّ حقّ البلاغة إحاطة القول بالمعنى واختيار الكلام وحسن النظم حتى تكون الكلمة مقاربة أختها ومعاضدة شكلها، وأن يقرّب بها البعيد، ويحذف منها الفضول"[1].

ومصطلح البلاغة في هذه الرسالة لا يعني العلم المعروف، وإنما هو تحديد لبعض معانيها، غير أنّ المبرّد يعتبر أوّل من أطلق "البلاغة" على بعض رسائله[2]. ويظهر مصطلح البلاغة بوضوح في كتاب "الصناعتين" لأبي هلال **العسكري** (ت: 395ه) الذي قال: "إنّ أحقّ العلوم بالتعلّم وأوّلها بالتحفّظ بعد معرفة الله – جلّ ثناؤه – علم البلاغة ومعرفة الفصاحة"[3]. وقال: "البلاغة من قولهم: بلغت المكان إذا انتهيت إليها وبلّغتها غيري، ومبلغ الشيء منتهاه، والمبالغة في الشيء: الانتهاء إلى غايته، فسميت البلاغة بلاغة؛ لأنها تنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه، وسميت **البُلغة بُلْغَة** لأنك تتبلّغ بها فتنتهي بك إلى ما فوقها، وهي البلاغ أيضاً"[4]. وأبدى رأيه في تعريفها، وحدّدها بقوله: "البلاغة: كلّ ما تبلغ به قلب السامع فتمكّنه في نفسه كتمكّنه في نفسك، مع صورة مقبولة ومعرض حسن"[5].

وحاول ابن سنان **الخفاجي** (ت. 466ه) أن يحدّد البلاغة ويرسم معالمها، غير أنّه لم يأت بالكلمة الفاصلة والتعريف الجامع المانع. ولم يكن وحده الذي فعل ذلك، فقد مرت بالبلاغة تعريفات كثيرة نقلها **الجاحظ** في "**البيان والتبيين**" وأبو **هلال العسكري** في كتاب "**الصناعتين**"، ولذلك أشار إلى اضطراب القوم في حدّها والوقوف على كنهها، فقال: "وقد حدّ الناس البلاغة بحدود إذا حققت كانت كالرسوم والعلائم، وليست بالحدود الصحيحة فمن ذلك قولهم: "**لمحة دالة**" وهذا وصف من صفاتها، فأما

[1] ينظر: محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية، ص 59.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص 55.

[3] ينظر: أبو هلال الحسن بن عبد سهيل العسكري، الصناعتين،مطبعة علي صبيح ،مصر،ط2،دت، ص 6.

[4] ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها. وينظر أيضاً: أحمد مطلوب،معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان ناشرون،ط 2-2000، ص 404.

[5] ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها. وينظر أيضاً: أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية، ص 404.

أن يكون حاصراً لها وحدّاً يحيط بها فليس ذلك بممكن لدخول الإشارة من غير كلام يتلفّظ به تحت هذا الحد"[1].

المبحث الثاني: مقارنة بين البلاغة والفصاحة ومفهوم المقام

أولا: مقارنة بين البلاغة والفصاحة:

إنّ عناصر البلاغة **لفظ ومعنى وتأليف**، يقول **الخطابي** (ت:388ه) "البلاغة: **لفظ قائم، ومعنى حامل، و رباط لها ناظم**"[2]. وفي كتاب "**الصناعتين**" رأيان، **الأول**: أنّ البلاغة والفصاحة ترجعان إلى معنى واحد، وإن اختلف أصلاهما، لأنّ كلّ واحدٍ منهما إنما هو الإبانة عن المعنى والإظهار له. **والثاني**: أنّ الفصاحة والبلاغة مختلفتان، ذلك أنّ الفصاحة تمام آلة البيان، فهي مقصورة على اللفظ، لأنّ الآلة تتعلّق باللفظ دون المعنى، والبلاغة إنّما هي إنهاء المعنى إلى القلب فكأنها مقصورة على المعنى.[3]

أمّا ابن سنان **الخفاجي** (ت: 466ه) لم يعرّف **البلاغة** وإنّما فرّق بينهما وبين **الفصاحة**، فقال: "والفرق بين الفصاحة والبلاغة، أنّ الفصاحة مقصورة على وصف الألفاظ، والبلاغة لا تكون إلا وصفاً للألفاظ مع المعاني. لا يقال في كلمة واحدة لا تدلّ على معنى يفضل عن مثلها بليغة، وإن قيل فيها فصيحة، وكلّ كلام بليغ فصيح، وليس كل فصيح بليغاً".[4]

لقد وضع **ابن سنان** حدا فاصلاً بين المصطلحين، وحصر الفصاحة في الألفاظ والبلاغة في المعاني والألفاظ، وأصبحت **الفصاحة** شطر البلاغة وأحد جُزْأيها. وهذه التفاتة حسنة، ولكّنه أطلق الفصاحة على موضوعات البلاغة وسمي كتابه "**سرّ الفصاحة**"، ومعنى ذلك أنّها تشمل الألفاظ والمعاني، وقد أوضح ذلك بقوله: "وفي

---

[1] ينظر: ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، شرح وتصحيح:عبد المتعالي الصعيدي،مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده،مصر،1996م،ص 60.

[2] الخطابي –الرماني– عبد القاهر الجرجاني:ثلاث رسائل في إعجاز القرآن في الدراسات القرآنية والنقد العربي،تحقيق محمدخلف الله ومحمد زغلول سلام،دار المعارف،مصر،ط3،1976م ،ص28.

[3] ينظر: أبو هلال العسكري، كتاب "الصناعتين"، ص 7.

[4] ينظر: ابن سنان الخفاجي، سرّ الفصاحة، ص 60.

البلاغة أقوال كثيرة غير خارجة عن هذا النحو، وإذا كانت الفصاحة شطرها وأحد جزأيها، فكلامي على المقصود – وهو **الفصاحة** – غير متميز إلّا في الموضع الذي يجب بيانه من الفرق بينهما على ما قدمت ذكره، فأما ما سوى ذلك فعام لا يختصّ، وخليط لا ينقسم"[1]. فابن سنان حينما ينتقل إلى تأليف الكلام يظلّ مرتبطاً بالحديث عن الألفاظ، لأن البلاغة أن توضع الألفاظ موضعها حقيقة أو مجازا، تقديما أو تأخيرا، قلبا أو حشوا أو غير ذلك مما فصل فيه.[2]

أما **عبد القاهر الجرجاني** (ت: 471ه–474ه) فهل البلاغة عنده صفة اللفظ أو المعنى، جاء في **الإيضاح**: "فالبلاغة صفة راجعة إلى اللفظ باعتبار إفادة المعنى عند التركيب، وكثيراً ما يُسمّى ذلك فصاحة [فتكون مرادفة للفصاحة] أيضاً، وهو مراد الشيخ عبد القاهر بما يقرّره في "**دلائل الإعجاز**" من أنّ الفصاحة صفة راجعة إلى المعنى دون اللفظ، كقوله في أثناء فصل منه: "علمت أنّ الفصاحة والبلاغة وسائر ما يجري في طريقهما أوصاف راجعة إلى المعاني، وإلى ما يدلّ عليهما بالألفاظ دون الألفاظ نفسها"[3]. غير أنّ هناك من يرى أن **عبد القاهر** لم يفرّق بين المصطلحين؛ لأنّه يُعبّر بهما عن "فضل القائلين على بعض من حيث نطقوا أو تكلّموا وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أن يعلموهم ما في نفوسهم، ويكشفوا عن ضمائر قلوبهم"[4]. والفصاحة والبلاغة والبيان تأتي مترادفة عنده، ومعنى ذلك أنّ الحدود بينها لم تتّضح، وأنّ هذه المصطلحات لم تستعمل وتأخذ معناها الدقيق.[5]

يقول **عبد القاهر**: "ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى "الفصاحة" و"البلاغة" و"البيان" و"البراعة" وفي بيان المعنى من هذه العبارات، وتفسير

[1] ينظر: سنان الخفاجي، سرّ الفصاحة، ص 61.

[2] ينظر: أبو موسى، البلاغة القرآنية في كشاف الزمخشري، ص 57.

[3] ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 87.

[4] ينظر: عبد القادر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 35. وينظر: محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية، ص 57.

[5] ينظر: محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في كشاف الزمخشري، ص 57.

المراد بها، فأجد بعض ذلك كالرمز والإيماء، والإشارة في خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليُطلب، وموضع الدفين ليُبحث عنه فيخرج، وكما يفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه، وتوضح لك القاعدة لتبني عليها. ووجدت المعول على أنّ ههنا نظما وترتيبا وأنّ سبيل هذه المعاني في الكلام الذي هي مجاز فيه، سبيلها في الأشياء التي هي حقيقة فيها"[1].

جاء في علوم البلاغة عن **المراغي** أن المتقدمون كالإمام عبد القاهر ومن لفّ لفّه يرون أن الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة ألفاظ مترادفة لا تتصف بها المفردات، وفي ذلك إشارة في مواضع عدة منها قوله: "ومن المعلوم أنه لا معنى لهذه العبارات – يقصد البلاغة والفصاحة والبيان مما يعبر عن فضل بعض القائلين على بعض من حيث نطقوا وتكلموا وأخبروا السامعين على الأغراض والمقاصد – وسائر ما يجري مجراها مما يفرد فيه اللفظ بالنعت والصفة وينسب فيه الفضل والمزية إليه، غير وصف الكلام بحسن الدلالة وتمامها من الجهة التي هي أصحّ لتأديته، ويختار له اللفظ الذي هو أخصّ به وأكشف وأتمّ له وأحرى بأن يكسبه نُبلا ويظهر فيه مزية"[2].

ولم تأخذ لفظة البلاغة دلالتها عند **الفخر الرازي** (ت: 606ه)، فهي: "بلوغ الرجل بعبارته منه ما في قلبه مع الاحتراز عن الاختصار المخلّ والإطالة المملّة"[3]. غير أنه ربط الفصاحة والبلاغة بالمعنى، ونحا منحى عبد القاهر في فهمها[4]. فقال في "نهاية الايجاز": "وأكثر البلغاء لا يكاد يفرق بين البلاغة والفصاحة بل يستعملونهما استعمال الشيئين المترادفين على معنى واحد في تسوية الحكم بينهما"[5]. ويشهد لذلك قول

[1] ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 35.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص 36

[3] ينظر: فخر الدين الرازي، نهاية الايجاز في دراية الإعجاز،تحقيق:بكري الشيخ أمين،دار العلوم للمعلمين، بيروت–لبنان،دط،1985م ، ص 9.

[4] ي محمد أبو موسى، نظر: البلاغة القرآنية في كشاف الزمخشري، ص 58.

[5] ينظر: فخر الدين الرازي ،نهاية الايجاز، ، ص 9

الجوهري في الصحاح: الفصاحة: البلاغة. وعلى هذا الرأي فمرجعها وما شاكلها إلى النظم والكلام دون الألفاظ المجرّدة والكلمات المفردة.[1]

والمتأخرون كأبي يعقوب يوسف **السكاكي** (ت: 626ه)، **وابن الأثير** (ت: 637ه)، ومن شابههما؛ يرون إخراج الفصاحة من كنف البلاغة، ويجعلونها اسما لما طابق مقتضى الحال مع الفصاحة، وعلى هذا الرأي فالبلاغة كلّ والفصاحة جزؤه، وعليه أيضاً فالفصاحة من صفات المفرد كما هي من صفات المركب، وإلى هذا أشار صاحب الصناعتين[2]. وأما البلاغة فإن أصلها في وضع اللغة من الوصول والانتهاء، يقال: بلغت المكان، إذا انتهيت إليه، ومبلغ الشيء منتهاه، وسمّي الكلام بليغاً من ذلك، أي قد يبلغ الأوصاف اللفظية والمعنوية.[3]

والبلاغة عند **ابن الأثير** شاملة للألفاظ والمعاني، وهي أخصّ من الفصاحة، كالإنسان من الحيوان، فكلّ إنسان حيوان وليس كل حيوان إنسان[4]. "فكلّ كلام بليغ فصيح، وليس كلّ كلام فصيح بليغاً"[5]. وفرّق بينها وبين الفصاحة عبر الخاص والعام، فهي لا تكون إلاّ اللفظ والمعنى، بشرط التركيب، فإنّ اللفظة الواحدة لا يُطلق عليها اسم البلاغة، ويُطلق عليها اسم الفصاحة، إذ يوجد فيها الوصف المختصّ بالفصاحة وهو الحسن. وأما وصف البلاغة فلا يوجد فيها؛ لخلوها من المعنى المفيد الذي ينتظم كلاما[6]. ويرى **ابن الأثير** أن الفصاحة لو كانت لأمر يرجع إلى المعنى لكانت هذه الألفاظ في الدلالة عليه سواء، ليس منها حسن ومنها قبيح، ولما لم يكن كذلك علمنا أنها تخصّ اللفظ دون المعنى.[7]

---

[1] ينظر: المراغي،علوم البلاغة – البيان والمعاني والبديع، ص 15.

[2] ينظر: المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] ينظر: ابن الأثير، المثل السائر، ج94/1.

[4] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[5] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[6] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[7] ينظر: المصدر نفسه، ج92/1.

وقد افترض سؤالا للدلالة على رأيه، فحواه: "لا لفظ إلا بمعنى فكيف فصلت بين اللفظ والمعنى؟"[1]، كان الجواب أنّ الفصل ليس بينهما وإنما خصّ اللفظ بصفة هي له، والمعنى يجيء فيه ضمنا وتبعاً.[2]

أما **السكاكي** (ت: 626ه) حينما قسم البلاغة ووضع معالمها في كتابه "مفتاح العلوم" عرّفها تعريفاً دقيقاً فقال: "هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حدا له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها، وإيراد التشبيه والمجاز والكتابة على وجهها"[3]. وبهذا التعريف أدخل مباحث علم المعاني وعلم البيان، وأخرج مباحث علم البديع، لأنه وجوه يُؤتى بها لتحسين الكلام، وهي ليست من مرجعي البلاغة[4]. ولم يعرّف الفصاحة واكتفى بتقسيمها إلى قسمين: قسم راجع إلى المعنى، وقسم راجع إلى اللفظ، ويجعلها لازمة للبلاغة التي حصر مرجعيها في المعاني والبيان[5]. وقد أشار **القزويني** إلى ذلك بقوله: "وجعل الفصاحة غير لازمة للبلاغة وحصر مرجع البلاغة في الفنين، ولم يجعل الفصاحة مرجعاً لشيء منهما.[6]

وقال **التافتازاني**: "لم يجعل البلاغة مستلزمة للفصاحة، وجعل مرجعها في المعاني والبيان دون اللغة والصرف والنحو".

ورأى أنّ مرجعها إلى هذه العلوم جميعاً لا إلى مجرّد المعاني والبيان[7]. غير أنّ **السكاكي** يرى البلاغة بمرجعيها والفصاحة بنوعيها "ممّا يكسو الكلام حلّة التزيين ويرقية أحسن درجات التحسين".[8]

---

[1] ينظر: ابن الأثير، المثل السائر، ج92/1.

[2] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[3] ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم،200.

[4] ينظر: احمد مطلوب ،معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ص 405.

[5] ينظر: السكاكي مفتاح العلوم،ص201.

[6] ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، ص 249.

[7] ينظر: البلاغة القرآنية في كشاف الزمخشري، محمد أبو موسى، ص 59.

[8] ينظر: مفتاح العلوم، السكاكي، ص 200.

ثانيا: الفرق بين بلاغة الكلام وبلاغة المتكلم

كان **الخطيب القزويني** (ت: 739ه) آخر من وقف على البلاغة من المتأخرين وميّز بين بلاغة الكلام وبلاغة المتكلّم، فقال عن بلاغة الكلام: هي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته.

ومقتضى الحال مختلف؛ فإن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التنكير يباين مقام التعريف، ومقام الإطلاق يباين مقام التقييد، ومقام التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الذكر يباين مقام الحذف، ومقام القصر يباين مقام خلافه، ومقام الفصل يباين مقام الوصل، ومقام الإيجاز يباين مقام الإطناب والمساواة، وكذا خطاب الذكي يباين خطاب الغبيّ"[1].

و"**لكل كلمة مع صاحبتها مقام، إلى غير ذلك**"[2].

ويرجع ارتفاع شأن الكلام بمطابقته للاعتبار المناسب الذي عنده هو مقتضى الحال. "وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب وانحطاطه بعدم مطابقته له. فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب"[3]. وفي التعريف ثلاثة أشياء تستدعي التحديد، وهي: "الحال، و"مقتضى الحال" و"مطابقة الكلام لمقتضى الحال".

ولن يطابق الحال إلا إذا كان وفق عقول المخاطبين، واعتبار طبقاتهم في البيان وقوة المنطق. فللسوقة كلام لا يصحّ غيره في موضعه والغرض الذي ينبني له، ولسراة القوم والأمراء فنّ آخر لا يسدّ مسدّه سواه[4]. ولقد أفصح عن ذلك **الحطيئة**، حيث خاطب عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – فقال:

تَحَنّنْ، عَلَيَّ هَدَاكَ المَلِيكُ * فَإِنَّ لِكُلِّ مَقَامٍ مَقَالْ**

[1] ينظر: الايضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، ص 86.

[2] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[3] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها .

[4] ينظر: المرجع نفسه والصفحة نفسها ،.

قال صاحب **الصناعتين**: "ربما غلب على سوء الرأي وقلة العقل على بعض علماء التربية فيخاطبون السوقي والمملوك الأعجمي بألفاظ أهل نجد والسراة؛ كأبي علقمة، إذ قال لطبيب: "أرى رسيسا في أسخاني وأرى وجعاً فيها بين الوابلة إلى الأطرة من ديات العنق"، فقال له الطبيب (متهكما): هي من وجع القرشي، قال له: "وما يبعدنا منهم يا عديٌّ نفسه؛ نحن من أرومة واحدة ونجل واحد، قال الطبيب: "كذبت وكلما خرج هذا الكلام من جوفك كان أهون لك، قال: بل لك الهوان والخسارة والسباب"[1].

* **الحال**: المقام وهو الأمر الذي يدعو المتكلم إلى إيراد خصوصيّة في التركيب[2].

ويعرّفه البلاغيون بأنه: الأمر الحامل للمتكلم على إيراد كلامه في صورة خاصة.[3]

فيراعي البليغ في كلامه طبيعة من يسوق حديثه إليه والظرف المحيط به، والجو النفسي الذي يعيش تحت وطأته، إذ يعدّ الكلام دائماً على نحو يناسب فيه الإطار الذي يقال فيه، ويأخذ صوراً مختلفة تبعاً لطبيعة المتلقي.

وكثيراً ما تتردّد في مواقف الفهم مثلا: "اللبيب من الإشارة يفهم" و"الحر تكفيه الإشارة ..."، فهذه الأوضاع المختلفة الصياغة والتي تصبّ في قوالب خاصة تسمى: "أحوالا" و"مقامات" أو "سياقات".[4]

* **مقتضى الحال**: (الاعتبار المناسب)، وهو الصورة المخصومة التي تورد عليها العبارة[5]. كما يعرّفونه البلاغيون بأنه: "الكلام الكلي الموسوم بطابع خاص"[6]، وفي هذا التعريف يبين أنّ الذين نقّبوا في كلام البلغاء وفي البيان والمعاني من القرآن الكريم، يتبين لهم أنّ للكلام صوراً خاصة ذات صياغات محدّدة وهيئات ثابتة، وأنّ كلّ صورة وصياغة

---

[1] الرسيس: ابتداء الحمى إذا افتر الجسم والأسخاخ، منابت الأسنان، والوابلة: طرف الكتف، والأطرة: كل ما أحاط بشيء وديات العنق: فقراها. أبو هلال العسكري ، الصناعتين،124.

[2] ينظر: المراغي، علوم البلاغة، ص 32.

[3] ينظر: عيسى علي عاكوب، الكافي في علوم البلاغة العربية، ص 38.

[4] ينظر: المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[5] ينظر: المراغي،علوم البلاغة، ص 32.

[6] ينظر: المرجع نفسه والصفحة نفسها

تستخدم في حالة خاصة، ومقام محدّد.[1] فهناك ترابط متين بين هذه الصور والصياغات والهيئات الكلامية وبين الأحوال والمقامات التي تقال فيها، فسميت الصور والصياغات والهيئات مقتضيات كلامية للأحوال لأنها أملتها واقتضتها.

فمثلاً الكلام المؤكّد بأية طريقة من طرق التأكيد هو مقتضي حال الإنكار عند المتلقي. والكلام الموجز المختصر هو مقتضى حال الذكاء عند المتلقي، والكلام المطنب المسهب هو مقتضى حال الغباء وصعوبة الفهم عند المتلقي وغير ذلك مما لا حصر له من صور الكلام، وكلها أحوال لحال المتلقي، ومن هنا جاءت الحكمة: "كلموا الناس على أقدار عقولهم، أو حسب عقولهم".[2]

وخلاصة القول أن **مقتضى الحال** هو: كيفية كلامية يعرفها المتكلم ويعرف الحال التي تقتضيها عند المخاطب، وتبقى في ذهنه في صورة فكرة كامنة وتصور عقلي؛ حتى إذا جاءت الحال التي تقتضيها أثناء التخاطب أخرج كلامه وفقا لها، وقاعدتها العامة وقانونها السائر لكلّ كلمة مع صاحبتها مقام.[3]

*** مطابقة الكلام لمقتضى الحال:**

وهو إيراد الكلام على تلك الصورة إذا اعتبرنا أن "المقتضى" هو الصورة المخصوصة التي تورد عليها العبارة، أي هو تطبيق المتكلم في كلامه ما تفرضه عليه حالة مخاطبه من مقتضى[4]. فكون المخاطب منكرا يوم البعث حال يقتضي التأكيد، والتأكيد مقتضى، وكونك تخاطبه بقولك: "إنّ يوم الساعة لاشكّ فيه" مطابقة لمقتضى الحال، ومقام الذكر يباين مقام الحذف لأنّ لكلّ منهما من الاعتبارات واللطائف ما يخالف ضدّه.[5]

---

[1] ينظر: عيسى علي عاكوب، الكافي في علوم البلاغة، ص 38.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 39.

[3] ينظر: المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[4] ينظر: المراغي،علوم البلاغة، ص 32.

[5] ينظر: القزويني،الإيضاح في علوم البلاغة، ص 89.

وعليه، فمقتضى الحال أو الاعتبار المناسب يختلف باختلاف الحال وفقا للقانون البلاغي العام: **لكل مقام مقال**، الذي يساوي: **لكل حال مقتضى**، فيصبح العكس، فتقول: لكل مقال حال يقال فيها، فحال الإنكار عند المخاطب مقتضاها الكلام المؤكّد، وحال الذكاء مقتضاها الكلام الموجز ... وهكذا.[1]

*** بلاغة المتكلم:**

وأما بلاغة المتكلم: "فهي ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ"[2]، فهي ملكة يقتدر بها على التصرف في فنون الكلام وأغراضه المختلفة ببديع القول وساحر البيان، ليبلغ المخاطب غاية ما يريد[3]. من تأليف كلام بليغ، مطابق لمقتضى الحال، وسلم من نواقض الفصاحة في أي معنى قصده، والملكات هي الصفات الراسخة التي تحصل بتكرار الشيء.[4]

وقرّر **القزويني** أنّ كلّ كلام بليغ – كلاما كان أو متكلما – فصيح، وليس كل فصيح بليغ[5]. غير أنّه جاء عن أبي **هلال العسكري** أنّ: البلاغة من صفة الكلام لا من صفة المتكلم، ولذلك لا يجوز أن يسمى الله – عز وجلّ – بليغا، إذ لا يجوز أن يوصف بصفة موضوعها الكلام. وتسميه المتكلم بأنه بليغ توسع، وحقيقته أنّ كلامه بليغ كما نقول: "رجل محكم" ونعني أن أفعاله محكمة، قال تعالى: ﴿حِكۡمَةُۢ بَٰلِغَةٞۖ﴾ [سورة القمر، الآية 5]، فجعل البلاغة من صفة الحكمة و لم يجعلها من صفة الحكيم، إلا أنّ كثرة الاستعمال جعلت تسمية المتكلم بأنه بليغ كالحقيقة.[6]

---

[1] ينظر: عيسى علي عاكوب، الكافي في علوم البلاغة، ص 41.

[2] القزويني، الإيضاح، ص 89.

[3] ينظر: المراغي، في علوم البلاغة، ص 34 و35.

[4] ينظر: علي عاكوب، الكافي في البلاغة، ص 42.

[5] ينظر: القزويني، الإيضاح، ص 89.

[6] ينظر: أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص 7.

يقول **المأمون** عن البليغ: "من كان كلامه في مقدار حاجته ولا يجيل الفكرة في اختلاس ما صعب عليه من الألفاظ ولا يعتمد الغريب الوحشي ولا الساقط السوقي".[1]

ويقول **الخليل**: "كل من أدّى إلى قضاء الحاجة فهو بلاغة فإن استعطت أن يكون لفظك لمعناه طبقا ولتلك الحال وفقا، وآخر كلامك لأوله مشابها وموارده لمصادره موازنة؛ فافعل واحرص أن تكون لكلامك متهما وإن ظرف"[2].

إنّ **ملكة البلاغة** لا يصل إليها إلا من أحاط بأساليب العرب خبرا، وعرف سنن تخاطبهم واعتذارهم وشكرهم، ليلبس لكل حال لبوسها، ويراعي الخصائص والمقتضيات التي تناسبها[3]. لذلك ذكر **القزويني** أنّ البلاغة في الكلام مرجعها إلى **الاحتراز عن الخطأ** في تأدية المعنى المراد، وإلى تمييز الكلام الفصيح من غيره بالرجوع إلى **متن اللغة**، أو التصريف والنحو، وأن تمييز الكلام الفصيح يدرك بالحس، وهو ما عدا التعقيد المعنوي، ثم جعل ما يحترز به عن الخطأ "**علم العاني**"، وما يحترز به عن التعقيد المعنوي: "**علم البيان**"، وما يعرف به تحسين الكلام بعد رعايته تطبيقه على مقتضى الحال وفصاحته "**علم البديع**"، فالبلاغة عنده ثلاثة: علم المعاني، وعلم البيان، ثم علم البديع.

ولم يخرج البلاغيون المتأخرون عن هذا التعريف والتقسيم، وأصبح مصطلح البلاغة يضم هذه العلوم الثلاثة.[4]

نقل عن **الجاحظ** قوله: "والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والقروي والبدوي، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج، وصحة الطبع، وكثرة الماء وجودة السبك.[5]

---

[1] أبو هلال العسكري، الصناعتين، ، ص 423.

[2] إبراهيم بن المدثر، الرسالة العذراء، ص 48، عن مقدمة الإيضاح للقزويني.

[3] ينظر: المراغي في علوم البلاغة، ص 35.

[4] ينظر: القزويني، الإيضاح، ص 88 و89.

[5] الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق فوزي عطوي، دار صعب، بيروت لبنان، ط4، 1998.

أما **بشر بن المعتمر** فقد حدّد **للبلاغة منازل ثلاث:** "وكنّ في ثلاث منازل، فإنّ أولى الثلاث: "أن يكون لفظك رشيقا عذبا وفخما سهلا، ويكون معناك ظاهرا مكشوفا وقريبا معروفا، إمّا عند الخاصة إن كنت للخاصة قصدت، وإمّا عند العامة إذا كنت للعامة أردت، والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتضح أن يكون من معاني العامة، وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام مقال".[1]

يفهم من هذا أنّ البلاغة تشمل التفكير في المعاني التي في النفس والذهن ثم اختبار القوالب الكلامية التي تصوّر هذه المعاني خير تصوير مراعياً في صياغته شرطا البلاغة الأساسيان، مطابقة مقتضى الحال والفصاحة.

والسؤال المطروح في ختام الكلام عن بلاغة الكلام وبلاغة المتكلم، كيف يتسنى ويتأتى تجنّب العيوب المخلّة بالفصاحة وتحقيق شروط البلاغة؟

ثالثا: شروط البلاغة والفصاحة:

كان الأجداد يكسبون الفصاحة والبلاغة بالعيش بين ظهراني الفصحاء في مجتمع يقيم كبير وزن لمن يسوي كلامه وينفي عنه أقذاء الرطانة والهُجْنة. وهم من ثم يرضعونها مع حليب أمهاتهم ويتنفّسونها مع أنسام صحرائهم، أما اليوم وقد بعد بنا العهد عن صفاء اللغة، وضجّت مجتمعاتنا بالرطانة، فثمة وسائل تمكّننا من تنمية ملكة الفصاحة والبلاغة ونتحاشى العيوب التي بمنطقنا، فعلينا معرفة ما يتداوى به من هذه العيوب.[2]

حين ألّف **السكاكي** في القرن السابع الهجري (ت: 626ه) كتاباً في العلوم التي يحتاج إليها الأديب في أدبه والناقد في نقده فضلا عن الحاجة إلى التماس وجوه البلاغة التي صار بها القرآن معجزاً، والعلوم التي رآها لازمة للأدب وصناعته ونقده على السواء، هي

[1] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 66.

[2] ينظر: المراغي، علوم البلاغة، ص 44.

علم الصرف وعلم النحو، فاختصّ بهما القسمين الأولين من كتابه "**مفتاح العلوم**"، ذلك لأنه نظر إلى البناء الأدبي نظرة تحليل فردّه إلى عناصره الأولى.

فالأديب أو الناقد محتاج إلى العلم بطبائع الحروف والألفاظ ومعانيها حتى يضع كلّ ذلك في مواضعه إذا كان أديباً، ويمدحها أو يذمها بحق إذا كان ناقداً، ومرجع ذلك كلّه إلى علم الصرف، لأنه العلم الذي يبحث في الحروف ومخارجها فيقف على المجهور منها والمهموس، والرخو والشديد، وما شابه ذلك من صفاتها التي لها اعتبارها في تحسين الألفاظ وتقبيحها.[1]

فعلم الصرف هو العلم الذي يوقف على أبنية الكلمة وأوزانها واشتقاقاتها، والمجرّد والمزيد والإدغام وغيره، والفوارق المختلفة بين الصيغ المختلفة، وتحرير معناها مما لا ينكر أثره في دقة التغيير، كالفرق بين جموع التكسير والقلة، وهو المعيار الذي أعمله **النابغة** حين نقده لشعر **حسان**:

لَنَا الجَفْنَاتُ يَلْمَعْنَ فِي الضُّحَى * وَأَسْيَافُنَا يَقْطُرْنَ مِنْ نَجْدَةٍ دَماً**

ففضّل عليه **الأعشى** ،فلما ثار **حسان**، قال له **النابغة**: "إنك قلت الجفنات فقلّلت العدد، ولو قلت "الجفان" لكان أكثر".[2]

يريد أنّ: "الجفنات جمع قلّة والمقام هنا مقام فخر وزهو، فكيف يفتخر ويزهو بالقليل".[3]

قس عليه قول الشاعر:

إِذَا مُدَّتْ الأَيْدِي إِلَى الزَّادِ لَمْ أَكُنْ * بِأَعْجَلِهِمْ، أَبْشَعُ القَوْمِ أَعْجَلُ**

يريد أن يقول: إذا الناس تسابقوا للطعام من جوع فلن أسرع معهم، لأن ذلك جشع لا يليق بالفضل والسيادة، وضبط النفس من لوازم الفضل وصفات السيادة، إلاّ أنّه

[1] ينظر: حلمي مرزوق، في فلسفة البلاغة – علم المعاني – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004، ص 22 و23.

[2] أبو الفرج الأصفهاني ،كتاب الأغاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنانن دط ،دت، ج9/ 340.

[3] القزويني، شرح التلخيص في علوم البلاغة،دار الجيل، بيروت – لبنان،ط2،1982م ،ج160/1

قال: لم أكن بأعجلهم، و"**أعجل**" هنا من أفعال التفضيل، وأفعال التفضيل تدلّ على زيادة المعنى، أي "**أكثر عجلة**" فإذا نفى صيغة التفضيل، كأنّه نفى عن نفسه زيادة العجلة لا العجلة، وإنما يريد نفي مطلق العجلة ليدخل في زمرة المتباطئين أو المالكين لزمام أنفسهم.[1]

وبهذا، فالاهتمام بالكلمة المفردة لكونها اللبنة الأولى في البناء الأدبي، فإذا انضمت إلى صاحبتها خرجنا من المفرد إلى المركّب في بناء الجملة لتأدية أصل المعنى مطلقاً.[2]

ويتضح أن العلوم التي اشتمل عليها "**كتاب السكاكي**" كلّ علمٍ فيها لازم من لوازم الأدب، فالكتاب– إذن – حين سماه "**مفتاح العلوم**" كان يعني العلوم الأدبية التي لها صلة بالأدب، يقول: "وسميته "مفتاح العلوم" وجعلت هذا الكتاب في ثلاثة أقسام: القسم الأول في علم الصرف، والقسم الثاني في علوم النحو والقسم الثالث في علمي المعاني والبيان".[3]

فهذه العلوم، هي العلوم الأصول، وما عداها تابع لها، يقول: "والذي اقتضى عندي هو أن الغرض الأقدم من علم الأدب لّما كان هو الاحتراز عن الخطأ في كلام العرب، وأردت أن أحصّل هذا الغرض، وأنت تعلم أن تحصيل الممكن لك لا يتأتى بدون معرفة جهات التحصيل واستعمالاتها".[4]

ذلك لأنّ مثارات الخطأ إذا تصفحناها ثلاثة: المفرد، التأليف. كون المركب مطابق لما يجب أن يتكلم به، وهذه الأنواع بعد علم اللغة هي المرجع إليها في كفاية ذلك، ما لم يتخط إلى النظم.[5]

فعلما الصرف والنحو يُرجع إليها في المفرد والتأليف، ويرجع إلى علمي المعاني والبيان في التأليف.

ولما كان علم الصرف هو المرجوع إليه في المفرد أو فيما هو في حكم المفرد والنحو بالعكس من ذلك (أي رجع إليه في المركب).

---

[1] ينظر: حلمي مرزوق، فلسفة البلاغة، ص 22 و23.

[2] ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 33.

[3] المصدر نفسه، ص 25.

[4] المصدر نفسه،والصفحة نفسها.

[5] ينظر: المصدر نفسه، ص 25.

وطباق المُؤَلَّفِ للمعنى متأخر عن نفس التأليف (أي مطابقة الكلام المؤلَّف للمعنى)، ومؤدى هذا القول جميعه أن اللفظ المفرد هو الأصل الأول في صرح الأدب، والصرف صاحبه، فيقدّم على غيره من العلوم، ثم تعقبه الجملة أو التأليف فيعقبه النحو، ثم يأتي تطابق الكلام لمقتضى الحال فيأتي المعاني، والبيان ثالث الثلاثة.[1]

وخلاصة القول أن الاحتراز من الخطأ في كلام العرب يحقق شروط البلاغة والفصاحة، لذلك نجد في تصانيف البلاغيين كيفية تحصيل الطرق الممكنة للتغلب على عيوب الكلام:

1- **مخالفة القياس:** يمكن تجنّبه بالاطلاع على علم التصريف، فهو كفيل بمعرفة سنن المفردات العربية ونهج استعمالها، فمثلا **نافع** بن أبي نعيم، وهو من أكابر القراء السبعة قدراً وأفخمهم شأناً، قال في "**معائش**": معائش بالهمز مع أن الياء – ظنّ أنّ مفردها "**فعيلة**" فجمعها على "**فعائل**" وليس كذلك بل هي "**مفعِلة**"، فأصلها "**معيشة**" بكسر الياء فياؤها ليست كياء "**صحيفة**" فلا تقلب في الجمع همزة فياؤها ليست زائدة لأنها من العيش، فعيب عليه ذلك حتى أنّ أبا **عثمان المازني** قال: "إن نافعا لم يدر ما العربية".[2]

2- **ضعف التأليف والتعقيد اللفظي:** يتباعد عنهما بملاحظة قواعد النحو هو الباعث عن كيفية استعمال المركبات على وجه الصواب.[3]

3- **الغرابة:** يسهل التباعد عنها بالاطلاع على متن اللغة، فإذا تتبّع المتكلم مشهور الكتب وأحاط بمعاني المفردات المأنوسة عرف أنّ ما سواه يفتقر إلى بحثٍ وتنقير، أو تخريج على وجهٍ بعيدٍ.[4]

---

[1] ينظر: حلمي مرزوق، فلسفة البلاغة، ص 26.

[2] وساق **ابن جنّي** على حالة الهمز المرتجل أمثلة كثيرة منها: **مصائب، ومعائش... وسأقيها، وسوق**... وذكر أيضا من بينها: **أجوه وأقتت**، ولكن للقياس عليهما، وكثير من هذه الأمثلة جاءت عند المتأخرين في الهمز الشاذ، وبعضه في الهمز الجائز، وعلى أية حال فقد كان ابن جنّي مرحلة أدت إلى تاليتها، حيث أخذ المتأخرون في تصنيف الظواهر بمقياس الوجوب والجواز والشذوذ. ينظر: عبد الصبور شاهين، "القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث"، القاهرة مصر، مكتبة الخانجي، دط، دت ،ص 122-123

[3] ينظر: المراغي، علوم البلاغة، ص 44.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 44.

4- **التعقيد المعنوي:** يمكن التجافي عنه بدراسة علم المعاني.[1]

5- **الأحوال ومقتضياتها:** تعلم من دراسة علم المعاني.[2]

6- **التنافر:** وملاك معرفته الذوق السليم والشعور النفسي.[3]

7- **وجوه تحسين الكلام** الذي تكسوه طلاوة وتكسبه رقة بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ووضوح الدلالة، تعرف من علم البديع.[4]

رابعا: البلاغة الحديثة:

حينما أطلّ فجر النهضة الحديثة حاول الباحثون التجديد في الدراسات الأدبية، وكان للبلاغة نصيب منه، ومن أشهر الذين عنوا بذلك **"أمين الخولي"** الذي أطلق على البلاغة **"فن القول"** وسماه غيره **"فنّ الكتابة"** أو **"فنّ التأليف الأدبي"** أو **"فنّ الإنشاء"** أو **"علم الأساليب"** أو **"فنّ الأنواع الأدبية"**، وحجتهم أنّ مصطلح **"البلاغة"** قدرت من كثرة تداوله بين الأجيال، وأصبح مقترناً بألوان الأدب القاتمة التي خلفتها العهود المظلمة.

ولو عدنا إلى المصطلحات الجديدة التي حاول الدارسون أن يربطوا البلاغة بها ويقضوا على المصطلح القديم لرأيناهم غير موفقين، لأنّ مصطلحاتهم لا تحمل المعاني الكثيرة التي تحملها لفظة **"البلاغة"** القديمة، فلا **"فنّ القول"** ولا **"علم الأساليب"** ولا **"فن الإنشاء"** تغني عن هذا المصطلح أو تضمّ مباحثه وأقسامه كلّها، لأنّ لكلّ مصطلح منها دلالته في لغته التي استعمل فيها، وأنّ بعضها فقد محتواه بعد ترجمته وأصبح يضيق بالبلاغة العربية ذات الإرث العريق.[5]

وقد آثر بعضهم مصطلح **"البلاغة"** على هذه المصطلحات "لقد وسعت مجالات البحث البلاغي الحدث إلى حدود أرحب أفقاً، وسعت من حدود اللفظة والجملة إلى

---

[1] ينظر: المراغي، علوم البلاغة، ص44.

[2] ينظر: المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] ينظر: المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[4] ينظر: المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[5] ينظر: علي الجارم، البلاغة الواضحة، ص 6.

المجالات الرحبة، وصارت تشمل ما يكفل تبيين إبداع الأديب أو جمال أدبه. وليلاحظ أخيرا أنّ **البلاغة** كمصطلح فني أدبي حديث تشمل الأسلوب وعمله، إلا أنّها إلى جانب ذلك تتضمن الطاقة الأدبية أو الملكة أو المقدرة على التعبير عند الأديب كما أنها تقصدها، وبذلك تتميز عن مصطلح أسلوب أو علم الأسلوب. وبالفعل إذا قارنا بين مصطلحي "بلاغة" و"**علم الأسلوب**" وجدنا أنّ مصطلح "**بلاغة**" يضعنا أمام ملكة التعبير الأدبي ثم التعبير الأدبي، كما يضعنا أمام أصول الأدب وجماله، بينما مصطلح "**أسلوب**" مصطلح حديث يقصد طريقة في التعبير خاصة بالأدب. يضاف إلى ذلك أنّ مصطلح "**بلاغة**" يشمل أيضاً بحث الذوق الذي ظلّ الأقدمون ينوّهون به، وهو أساسي أيضاً في بحث المحدثين. الأمر الذي يقرّبنا من المجالات المختلفة للدراسة الأدبية وللتعبير الأدبي ومطابقته مقتضيات أحوال المخاطبين والجمهور"[1].

وبذلك يبقى مصطلح "**البلاغة**" محتفظاً بمعناه البلاغي القديم ومحتواه الأدبي الجديد، جامعا كثيراً من المباحث التي لا يمكن أن تضمها المصطلحات كالفصاحة أو دراسة الألفاظ وعلم المعاني وعلم البيان وعلم البديع. أما التعبير الأدبي والملكة على إنشائه أو نقده فقد عبّر عنها **القزويني** تعبيراً دقيقاً حين قال: "وأما بلاغة الكلام فهي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته" و"أما بلاغة المتكلم فهي ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ"، وفي هاتين العبارتين إشارة إلى الملكة الأدبية والتعبير الأدبي، ويضاف إلى ذلك أنّ مصطلح "**أسلوب**" لا يشمل البلاغة كلّها بل يخصّ بعضها أو يكون أشدّ ارتباطا بقسم من موضوعاتها، وهي "**علم المعاني**"، أما ما يبحث في علمي البيان والبديع فهو "**فنون بلاغية**"، وهي تسمية ليست أخيرة ولكنها أقرب إلى روح البلاغة العربية التي تضمّ الأساليب والفنون وغيرها.[2]

وفي الأخير، يُمكن تعريف البلاغة بأنها تأدية للمعنى الجليل واضحاً بعبارة صحيحة فصيحة، لها في النفس أثر خلاب، مع ملائمة كلّ كلام للموطن الذي يقال فيه،

[1] مجلة الأديب البيرونية، السنة، 29 أيلول 1979م، ص 4.

[2] ينظر: أحمد مطلوب، أساليب بلاغية، الفصاحة – البلاغة – المعاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1980م، ص 62.

والأشخاص الذين يخاطبون. فليست البلاغة إلا فنّ من الفنون تعتمد على صفاء الاستعداد الفطري ودقة إدراك الجمال، وتبيين الفروق الخفية بين صنوف الأساليب.

وللمران يد لا تجحد في تكوين الذوق الفني، وتنشيط المواهب الفاترة، ولابدّ من قراءة طرائف الأدب والملء من نميره الفياض، ونقد الآثار الأدبية والموازنة بينهما، وأن يكون له من الثقة بنفسه ما يدفعه إلى الحكم بحسن ما يراه حسنا ويقبح ما يعدّه قبيحا.[1]

وليس هناك من فرّق بين البليغ والرسام إلا أنّ هذا يتناول المسموع من الكلام، وذلك يشاكل بين المرئي من الألوان والأشكال، أما في غير ذلك فهما سواء، فالرسام إذا همّ برسم صورة فكر في الألوان الملائمة لها، ثمّ في تأليف هذه الألوان بحيث تجتلب الأبصار وتثير الوجدان، والبليغ إذا أراد أن ينشئ قصيدة أو مقالة أو خطبة فكّر في أجزائها، ثمّ دعا إليه من الألفاظ والأساليب أخفها على السمع، وأكثرها اتصالا بموضوعه. ثم أقواها أثراً في نفوس سامعيه وأروعها جمالا، فعناصر البلاغة إذا لفظ ومعنى وتأليف للألفاظ يمنحها قوة وتأثيرا وحسنا، ثم دقة في اختيار الكلمات والأساليب على حسب مواطن الكلام ومواقعه وموضوعاته، وحال السامعين والنزعة النفسية التي تتملكهم وتسيطر على نفوسهم.[2]

وأما الذوق فقد اهتمّ به البلاغيون وأقاموا أحكامهم عليه، ولا يخلو كتاب بلاغي أو نقدي من الرجوع إليه أو التحدّث عنه، ومن ذلك الفصل الذي ختم به عبد القادر الجرجاني في كتابه "**دلائل الإعجاز**"، وقرّر أنّ العمدة في إدراك البلاغة هو الذوق والإحساس الروحاني، وأنّه لابدّ من تهذيبه بالوقوف على مواطن الجمال في الأدب، ولن يفهم الأدب ولن يهتزّ له من عدم الذوق وفقد الإحساس والشعور مهما أوتي من علم البلاغة وقواعدها، ومهما كدّ ذهنه وأجهد عقله.[3]

[1] ينظر: علي الجارم، البلاغة الواضحة، ص 8

[2] ينظر: المرجع نفسه.

[3] ينظر: أحمد مطلوب، أساليب بلاغية، ص 62.

خامسا: علاقة النحو بالبلاغة ومفهوم المقام:

أ- علاقة النحو بالبلاغة:

من العلوم التي رآها **السكاكي** (ت. 626ه) لازمة للأدب وصناعته ونقده على السواء هي علم الصرف وعلم النحو – كما ذكرناه سابقاً – اختص بهما القسمين الأولين من كتابه "**مفتاح العلوم**" ذلك لأنه نظر إلى البناء الأدبي نظرة تحليل، فردّه إلى عناصره الأولى فإذا بها الجمل المتعاقبة، وإذا بالجملة واحدتها الكلمة أو اللفظ المفرد، وإذا باللفظ واحدته الحرف فالأديب أو الناقد محتاج إلى العلم بطبائع الحروف ومخارجها، والألفاظ ومعانيها وأنواعها واشتقاقاتها حتى يضع كلّ ذلك في مواضعه".[1]

العلم – إذن – بقواعد اللغة أمر لازم، وهذا ما أشار إليه القزويني **في "تلخيص المفتاح"** عمدة كتب البلاغة المتأخرة عندما اعتبر فكّ الإدغام في كلمة "**الأجلل**" من قول الشاعر:

سبحان العليّ الأجلل

حيث اعتبره نفياً للفصاحة، لأنه خروج عن قواعد اللغة، هذا هو القسم الأول من كتاب **السكاكي** الذي اختصّه بالكلمة المفردة أو اللبنة الأولى في البناء الأدبي، فإذا انظمّت الكلمة إلى صاحبتها خرجنا من المفرد إلى المركّب، أو قل صرنا إلى الجملة، وعلم النحو هو المرجع في بناء الجملة لتأدية أصل المعنى مطلقاً.[2] وإذا جهله الأديب عجز عن إقامة المعنى أصلاً وهو – حينئذٍ – أعجز في البلاغة، لأنّ المعنى البلاغي مبني على المعنى النحوي، وإذا فسد الأصل في البناء طبيعي أن يفسد ما يقوم مقامه.

ومن المتواتر بين النقاد أن يقول **الفرزدق**:

ومَثَلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمَلَّكًا * أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ**

[1] ينظر: حلمي مرزوق، في فلسفة البلاغة، ص 22 و23.

[2] ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 33.

منفيّ عن البلاغة، ساقط في موازين الفصاحة، فلما جاء الجرجاني ردّ هذا القبح أو الفساد إلى فساد التركيب النحوي، والرجوع بالضمائر إلى غير أصحابها فغمّ على الناس المعنى واحتاج القول إلى تخريج وتوضيح، وتمام قول الجرجاني: "فلا كلاما قد وصف بصحة النظم أو فساده، أو وصف بمزية وفضل فيه إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه ..."[1].وبهذا تحدّث عن فساد النظم حين يعمد الشاعر إلى المعاظلة بإفساد الكلام بسوء ترتيبه ويظهر ذلك حين نعيد الكلمات إلى ترتيبها الطبيعيّ ، وهو "وما مثله في الناس حيّ يقاربه إلاّ مملّكا أبو أمه أبوه"وخرج من ذالك إلى تطبيق نظريته في جمال النظم.[2]

إنّ **الجرجاني** أنفق من الجهد شيئاً كثيراً ليؤكّد أنّ البلاغة هي النحو، وأنّ النحو هو البلاغة، فجنح بالبلاغة إلى النحو في أقلّ تقدير؛ لأنّ معنى النظم الذي عليه مدار البلاغة هو التعليق النحوي ليس غير[3]. ومؤدّى هذا القول جميعه أنّ اللفظ المفرد هو الأصل الأول في صرح الأدب، ثم تعقبه الجملة والتأليف، فيعقبه النحو، ثم يأتي تطابق الكلام لمقتضى الحال فيأتي المعاني والبيان ثالث ثلاثة.[4]

لقد أشارت الدراسة اللسانية إلى الترابط بين المعاني النحوية والمعنى الدلالي، وهي إشارة يُعتقد أنّ **عبد القاهر** الجرجاني تفطّن إليها قبل ظهور هذه الدراسات اللسانية التي اتسمت بالتعمق إلى درجة التعقيد في منهجها الوصفي والتحليلي.

وتجب الإشارة إلى ما يعتبره أساتذة اللغة نقطة ضعف في النحو العربي، وهو ارتباطه الشديد بطابع الصناعة حتى إنه يُعرف أحيانا باسم "صناعة النحو" ثمّ خلوّه من الارتباط بالمضمون الذي يقصده هؤلاء، هو مضمون علم المعاني، فهم يقولون إنّ علمي النحو والمعاني لا يُمكن الفصل بين أحدهما وبين الآخر، إلا مع التضحية بالمعاني على مستوى

[1] ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 67.

[2] شوقي ضيف ، البلاغة تطور وتاريخ،دار المعارف،مصر،ط-،1995م، ص 170

[3] ينظر: حلمي مرزوق، في فلسفة البلاغة، ص 26.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 26.

العلمين جميعاً، ويوغلون في المحاججة فيقولون إنّ ما تركه لنا عبد القاهر الجرجاني من دراسات في دلائل الإعجاز وغيره يعتبر إشارات ذكية إلى الطريق الذي كان على النحاة أن يسلكوه بدراستهم النحو، وبخاصة ما قام به من دراسة (**النظم**) في اللغة العربية. هذه العبارات الصادقة كانت تدعو إلى الغوص في خضمّ المشكلة بإيضاح الطريقة التي يمكن بها مزج معطيات علم النحو بمعطيات علم المعاني لنصل منهما معا ممتزجين إلى تنظيم دراسته الفصحى على أساسٍ جديد يعنى بالتركيب كما تعنى بالتحليل، وتختصّ بمعاني الجمل كما تختصّ بمعاني الأبواب الفرعية التي في داخل الجمل.[1]

وبهذا، يصبح العلم الجديد الذي يأتي من امتزاج النحو والمعاني (مضمون) لأنّه يصبح شديد الارتباط بمعاني الجمل ومواطن استعمالها، وما يُناط بكلّ جملة منها من معنى[2]. يقول شيخ البلاغيين: "إنّ الكلام لا يستقيم، ولا تحصل منافعه التي هي دلالات على المقاصد إلا بمراعاة أحكام النحو فيه من الإعراب والترتيب الخاص، كما لا يجدي الطعام ولا تحصل المنفعة المطلوبة منه، وهي التغذية ما لم يصلح بالملح"[3].

وهكذا يخرج **الجرجاني** مفهوم النحو من التحرّك في دائرة حرجة إلى منهج قادر على اكتناه التحوّلات الدلالية، وهذه إشارة إلى إعادة النظر في مفهوم النحو فلم يعد يقتصر على علامة الإعراب والترتيب الخاص بالنسق.

فالنحو إبداع، وقضية الإبداع في النحو كانت غريبة إلى حدٍّ ما على أذهان الباحثين قبل **عبد القاهر** الذي كان على مرمى خطوات قصار من الزعم بأنّ القرآن الكريم أبدع في ذات النحو، وخلق أنظمة خاصة به، وسلك إلى المعاني طرائق نحوية لم يكن للأدب بها عهد واضح، فعربية البلاغة القرآنية تعني عنده بالضرورة ما أفادت اللغة العربية على يد القرآن العظيم من خلق وإبداع.

---

[1] ينظر: تمام حسان، العربية مبناها ومعناها، القاهرة مصر، عالم الكتب، 1425ه-2004م، ص 336.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 337.

[3] ينظر: عبد القادر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق: أبو فهر، محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر، 1412ه-1991م، ط1، ص 55.

فالحذف ونكته، والمجاز والاستعارة وغيرها، تدخل في إطار أسماه ابن جنّي "**شجاعة العربية**" وهو المصطلح الذي تتجه دلالته رأسا إلى تحدي البنيات التركيبية المبنية بناء عاديا خاضعا للقواعد النحوية التي لم تكن دخيلة على التراكيب العربية وأساليبها، وإنّما نمت وترعرعت في أحضانها، واستمدّت قوتها الضابطة التي كان هدفها الأساس هو حماية اللغة العربية من تحريف صيغها وتراكيبها وأساليبها، وتسوية جمالها بسبب انتقالها إلى ألسنة ليست عربية سليقة. فكأني بمبدي البنيات التركيبية التي اخترقتها "**شجاعة العربية**" ينشدون توسع قدرات اللغة العربية لتكون قادرة على التعبير عن أسرار المعبّرين بها وعقولهم[1].

وبهذا، فإنّ من المؤكّد أنّ **الدراسة البلاغية** للتراكيب العربية المؤلّفة للنصوص ذات الصبغة الإبداعية تنبني على الوضع التركيبي والإعرابي الذي يقتضيه علم النحو، إذ إنّ إدراك المعنى السطحي للتراكيب ثمّ المعنى العميق عبر **دلالة بلاغية** يستدعي الاستعانة بالأنظمة النحوية التي نظر إليها **عبد القاهر الجرجاني** على أنها إبداع نحوي، يقول: "فلا ترى كلا ما قد وصف بصحة نظم أو فساده، أو وصف بمزية وفضل فيه، إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية ، وذلك الفضل إلى **معاني النحو** وأحكامه"[2].

فالأنظمة النحوية إذا لا توقفنا على البنية الفاسدة للتركيب فحسب، بل تهدينا إلى دلالات عميقة لأن البلاغي يتبع ترتيب عناصر البنية التركيبية ترتيبا يحكمه النظام النحوي الذي يخفي في ثناياه مزايا ومعاني دقيقة لا تتجلى إلا للفاحص الآخذ بناصية اللغة وقواعدها.

يرى الدكتور **تمام حسان**[3] أنّ النظام النحوي للغة العربية الفصحى ينبني على الأسس الآتية:

1- طائفة من المعاني النحوية العامة التي يسمونها معاني الجمل أو الأساليب.

---

[1] ينظر: عبد القادر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، ص 55..وأيضا، ابن جني ،الخصائص،ج140/2

[2] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 83.

[3] ينظر: تمام حسان، اللغة، معناها ومبناها، ص 178.

2- مجموعة من المعاني النحوية الخاصة أو معاني الأبواب المفردة كالفاعلية والمفعولية والإضافة ... الخ.

3- مجموعة من العلاقات التي تربط بين المعاني الخاصة حتى تكون صالحة عند تركيبها لبيان المراد منها، وذلك كعلاقة الإسناد والتخصيص (وتحتها فروع) وهذه العلاقات في الحقيقة قرائن معنوية على معاني الأبواب الخاصة كالفاعلية والمفعولية.

ولعلّ أذكى محاولة لتفسير العلاقات السياقية في تاريخ التراث العربي إلى الآن هي ما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني صاحب مصطلح (**التعليق**)، وقد كتب دراسته الجادة في كتابه "**دلائل الإعجاز**" تحت عنوان (**النظم**)، ولكن عبد القاهر أورد في هذه الدراسة أربعة مصطلحات هي: النظم، البناء، الترتيب والتعليق.[1]

أما **النظم** فقد جعله عبد القاهر للمعاني، أي أنّ النظم في معناه عنده هو تصوّر العلاقات النحوية بين الأبواب، كتصور علاقة الإسناد بين المسند إليه والمسند، وتصور علاقة السببيّة بين الفعل والمفعول لأجله، وغيرها من العلاقات. يقول **عبد القاهر**: "وإذ قد عرفت أنّ مدار أمر النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه فاعلم أنّ الوجوه والفروق كثيرة ليس لها غاية تقف عندها ونهاية لا نجد لها ازدياد بعدها.

ثمّ اعلم أنّ ليست المزية بواجبة لها في نفسها، ومن حيث هي على الإطلاق ولكن يعرض بسبب أغراض المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها من بعض"[2]. ثمّ يقول: "واعلم أن توخي معاني النحو فيما بين الكلم قد بلغت في الوضوح والظهور والانكشاف إلى أقل غاية وإلى أن يكون الزيادة عليه كالتكليف له لا يحتاج إليه فإنّ النفس تنازع إلى تتبع كلّ ضرب من الشبهة ..."[3].

[1] ينظر: تمام حسان، اللغة، معناها ومبناها، ص 189.

[2] ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 69. وينظر: تمام حسان، اللغة ومعناها ومبناها، ص 189.

[3] ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 282.

وبناء على هذا، فإن **النظم** كما فهمه **عبد القادر** هو **نظم المعاني النحوية** في نفس المتكلم لا بناء الكلمات في صورة جملة، ويمكن فهم ذلك من عبارتين هما رأيه، الأولى: "إنّ مدار أمر **النظم** على معاني النحو"، والثانية: "أنه لا معنى **للنظم** غير أنّه توخي معاني النحو فيما بين الكلم".

وأما أخطر شيء تكلّم فيه **عبد القاهر** على الإطلاق فلم يكن النظم ولا البناء ولا الترتيب، وإنما كان (**التعليق**) وقد قصد به إنشاء العلاقات بين المعاني، فمن عبارته المشهورة التي يرى بها أنّ الكلمات في النص: "**يأخذ بعضها بحجر بعض**"، وكذلك قوله: " هذا هو السبيل فلست بواجد شيئاً يرجع صوابه إذا كان صوابا، أو خطؤه إذا كان خطأ إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم إلا وهو من معاني النحو قد أصيب به موضعه، ووضع في حقه أو عُومِل بخلاف هذه المعاملة واُستعمل في غير ما ينبغي له. فلا ترى كلاما قد وُصف بصحة نظم أو فساده، أو وصف بمزية أو فضل فيه إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه، ووجدته يدخل في أصل من أصوله ويتصل بباب من أبوابه"[1].

ب- فكرة المقام في البلاغة العربية:

يرى الدكتور **تمام حسان** أن البلغاء في إطار شكلية البلاغة فطنوا إلى أنّ اللغة ظاهرة اجتماعية وأنها شديدة الارتباط بتقاليد الشعب الذي يتكلمها، وأنّ هذه الثقافة في جملتها المختلفة التي يسمون كلا منها مقاما. **فمقام** الفخر غير مقام المدح، وهما يختلفان عن مقام الدعاء أو الاستعطاف أو التمني أو الهجاء، وهلم جرا.[2]

فكان من رأي البلاغيين أنّ: "**لكل مقام مقال**"، لأنّ صورة المقال تختلف في نظر البلاغيين بحسب "**المقام**" ومن عباراتهم الشهيرة في هذا الصدد قولهم: "**لكل كلمة مع صاحبتها مقام**"[3].

[1] ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 65.

[2] ينظر: تمام حسان، اللغة ومنعاها ومبناها، ص 337.

[3] ينظر: المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وفكرة "**المقام**" عنده – أي تمام حسان – هي المركز الذي يدور حوله علم الدلالة الوصفية، وهو الأساس الذي ينبني عليه الشقُّ أو الوجه الاجتماعي من وجوه المعنى الثلاثة، وهو الوجه الذي تتمثل فيه العلاقات والأحداث، والظروف الاجتماعية التي تسود ساعة أداء المقال.[1]

وللوصول إلى المعنى الشامل في صورته الشاملة لابدّ من استخدام الطرق التحليلية التي تقدمها فروع الدراسات اللغوية المختلفة، وهي الصوتيات والصرف والنحو، أي الفروع الخاصة بتحليل المعنى الوظيفي، ثمّ المعجم، وهو الخاص بالمعنى المعجمي.[2]

ثمّ إنّ اجتلاء المعنى على المستوى الوظيفي (الصوتي والصرفي والنحوي)، وعلى المستوى المعجمي فوق ذلك لا يعطي إلا "معنى المقال أو المعنى الحرفي كما يسميه النقاد، أو معنى ظاهر النص كما يسميه الأصوليون، وهو معنى فارغ تماماً من محتواه الاجتماعي والتاريخي منعزل عن كلّ ما يحيط بالنص من القرائن الحالية، وهي القرائن ذات الفائدة الكبرى في تحديد المعنى.[3]

ثمّ للوصول للمعنى الشامل أو لاكتمال "المعنى الدلالي الأكبر"، ومعنى هذا أننا حين نفرغ من تحليل الوظائف على مستوى الصوتيات والصرف والنحو، فإنّ الحقائق التي نصل إليها بواسطة التحليل على هذه المستويات حقائق جزئية بالنسبة إلى المعنى الدلالي، ووضوح معاني المفردات لا يكشف حتى عن المعنى الحرفي أو ظاهر النص أو المقال؛ لأن الذي لدينا هو "**المفردات**" وليس "**النص**"، ذلك لأنّ معنى "**ظاهر النص**" يحتاج إلى الوظائف (المعنى الوظيفي) كما يحتاج إلى العلاقات العرفية بين المفردات ومعانيها (المعنى المعجمي)، إذ منهما معا يكون معنى المقال. وانفراد العلاقات العرفية بين المفردات ومعانيها بالوجود يجعل الأمر بحاجة إلى معنى (**المقام**) أو المعنى الاجتماعي الذي هو شرط لاكتمال المعنى الدلالي.[4]

---

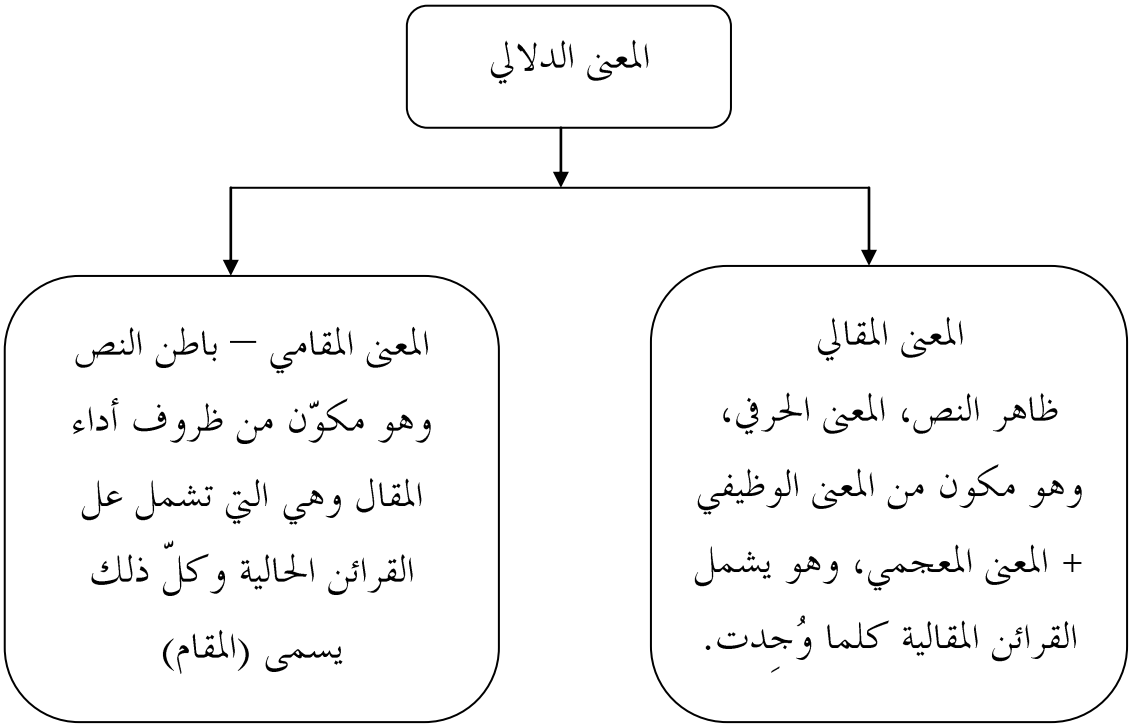
[1] ينظر: تمام حسان، اللغة ومنعاها ومبناها، ص 338.

[2] ينظر: المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] ينظر: المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 343.

لذلك، فإن المفسّرين قد فطنوا منذ زمن سحيق في القدم إلى الفرق بين ظاهر القرآن وباطنه، فكان همهم لهذا الفرق، تفريقا منهم بين المعنى المقالي والمعنى المقامي. فإذا كان المعنى الدلالي يعتمد على هاتين الدعامتين فإنّ الشكل التالي يوضح العلاقة بينهما:[1]



وبهذا، فإنّ مرسل الخطاب غايته من صياغة مختلف البنيات التركيبية هي التواصل بين المتكلم والمتلقي، وهو تواصل لن يتمّ إلا إذا حققت تلك الصياغة نسقا لغوياً يكون سياقا للكلام، فيحتمل ما يروم المتكلم تبليغه، لكن ذلك النسق اللغوي تبنيه العناصر المترابطة بناء تتحكم فيه تقنيات خاضعة لضوابط تعوّد على مراعاتها اللسان العربي.[2]

[1] ينظر: تمام حسان، اللغة ومنعاها ومبناها، ، ص 345.

[2] المرجع نفسه، ص 343

الفصل الثالث:

ظاهرة الحذف في تفسير الزمخشري

المبحث الأول: الحذف، بيانه، شروطه وغاياته.

أوّلاً: مفهوم الحذف وتأصيله.

أ- المعنى اللغوي. ب- المعنى الاصطلاحي.

ثانياً: الحذف، الإضمار والإيجاز والعلاقة بين المصطلحات الثلاثة.

أ- الحذف والإضمار. ب- الحذف والإيجاز.

ج- العلاقة بين المصطلحات الثلاثة.

ثالثاً: شروط الحذف وغاياته.

أ- شروط الحذف. ب -غاياته وأغراضه.

المبحث الثاني: التغاير القرائي وأثره في بلاغة الحذف في تفسير الزمخشري

أولا- الحذف في سورة الفاتحة:

أ- سورة الفاتحة: ب- القراءات

ج- بلاغة القراءة د- المفاضلة بين بلاغة القراءتين

ثانياً: الحذف في فواتح السور

أ- حروف وأسماء: ب - مبنية أم معربة

ج - القراءات في فواتح السور د- بلاغة القراءة

ثالثا: حذف المبتدأ – حذف المسند إليه

أ:القراءات:ب- بلاغة القراءة

رابعا: حذف المضاف

أ:القراءات ب: بلاغة القراءة

ارتبطت أكثر العلوم الإسلامية بالقرآن الكريم ارتباطا وثيقا، وظهر علم النحو لَمّا بدأ بعض الناس يلحنون في قراءة القرآن، وظهر علم الكلام للردّ على طعنات الشّعوبيين في بعض الآيات القرآنية، كما نشأت باقي العلوم اللغوية والدينية في ظلال القرآن ونمت تحت دوحه، ولكن علم واحد من علوم اللغة ارتبط بالقرآن ارتباطا لم ينفكّ منه منذ نشأته إلى حين استوائه ونضوجه وهو علم البلاغة، إذ أنّ القرآن ومحاولة إثبات إعجازه بيانيا، كانت موضوعا حافزا للتأليف البلاغي عند جمهور علماء المسلمين على اختلاف منازعهم ومشاربهم م لغويين وأدباء، كل بما يملك من وسائل الثقافة وبما يتاح له تجمعهم جميعا غاية واحدة او هدف واحد ألا وهو إثبات التفوّق البياني لهذا النص على سائر ما اهتدى إليه العرب في القول.

المبحث الأول: الحذف بيانه، شروطه وغاياته

أولاً:مفهوم الحذف وتأصيله

أ- المعنى اللغوي:

"الشيء يحذفه حذفاً: قطعة من طرفه، والحجّام **يحذّف** الشَعْرَ، من ذلك: **الحُذافة**: ممّا **حُذِف** من الشيء فطُرح، وخصّ **الليحاني** به **حُذافة** الأديم".[1]

وفي **الصحاح**: "**حذف** رأسه بالسيف **حذْفا** ضربه فقطع منه قطعه. و**الحذْف** الرمي عن جانب والضرب عن جانب ... و**حَذَفَه** بالعصا وبالسيف **يحْذِفُه حذْفا وتحذّفه**: ضربه أو رماه بها"[2].

وجاء عن **الأزهري**: **الحذْف** قطف الشيء من الطرف: كما **يُحذف** ذنب الدابة، و**تحْذيف** الشعر تطريرُه وتسويته، وإذا أخذت من نواحيه ما تسوّيه فقط **حذَّفْته**، قال امرؤ القيس:

لها جَبْهَةٌ كَسَرَاةِ المِجَنّ * حَذَّفَهُ الصَّانِعُ المُقْتَدِرُ**

[1] ابن منظور، لسان العرب، مادة (حذف)، ج39/9. وأيضاً ينظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ص 162.

[2] الجوهري، الصحاح،

وهذا البيت أنشده **الجوهري** على قوله **حَذَّفَه تحذيفاً** أي هيّأه وصنعه.[1] **والحذْف** في اللغة الإسقاط، ومنه **حذَف** الشعر أخذ منه.[2] وفي **الحديث: حذْف** السلام في الصلاة سنّة، هو تخفيفه وترك الإطالة فيه، ويدلّ عليه حديث النخعيّ: التكبير جزم والسلام جزم فإنه إذا جزم السلام وقطعه فقد خفّفه و**حذَّفه**.[3]

ومن **المجاز: حذَفَه** بجائزة: وصله بها، وتقول: أكل فما أبقى **حُذَافة** وشرب فما ترك شُفَافة. و**حَذَّف** الصانع الشيء: سوّاه تسوية حسنة، كأنّه **حَذَفَ** كلّ ما يجب **حَذْفه**، حتى خلا من كلّ عيب وتَهَذَّبَ، ومنه فلان **محذّفُ** الكلام. و**حَذَفَ** الخطيب الكلام: هذّبه وصفّاه.[4]

ب- وفي الاصطلاح:

إسقاط جزء الكلام أو كلّه لدليل.5 أو هو: "**إسقاط** كلمة يخلف منها يقوم مقامها"6. أو هو: "عبارة عن **حذف** بعض لفظه لدلالة الباقي عليه"7.

و**الحذف** من دقائق اللغة، وعجيب سرّها، وبديع أساليبها، أنّك قد ترى الجمال والروعة تتجلى في الكلام إذا أنت حذفت أحد ركني الجملة أو شيئاً من متعلقاتها، فإن أنت قدّرت ذلك المحذوف وأبرزته صار الكلام إلى غثّ سفساف ونازل ركيك لا صلة بينه وبين ما كان عليه أولاً.[8]

---

[1] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (حذف)، ج40/9.

[2] ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج73/3.

[3] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (حذفه)، ج40/9.

[4] ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، ج177/1. وينظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ص 162.

[5] ينظر: المراغي، في علوم البلاغة، ص 76.

[6] ا رسالتان في اللغة، أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، (ت. 388ه)، تحقيق: إبراهيم السامرائي، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، دط، 1984، ص 70.

[7] خزانة الأدب، تقي الدين أبو بكر علي بن عبد الله الحموي (ت. 837ه)، تحقيق: عصام شعيتو، دار مكتبة هلال، بيروت لبنان، ط1، 1987، ج275/1.

[8] ينظر: المراغي، علوم البلاغة، ص 76.

و**الحذف** خلاف الأصل، وعليه ينشأ فرعان، أحدهما: إذا دار الأمر بين الحذف وعدمه كان الحمل على عدمه أولى لأنّ الأصل عدم التغيير، والثاني إذا دار الأمر بين قلّة المحذوف وكثرته كان الحمل على قلّته أولى[1].

والحذف على ضربين:

1- **ضرب يظهر فيه المحذوف عند الإعراب**، كقولهم: أهلا وسهلا، فإن نصب الأهل والسهل يدلّ على ناصب محذوف يقدّر بنحو: جِئتَ أهلا ونَزَلْت مكانا سهلا، وليس لهذا الحذف من الحسن والأريحية ما تجده في قسمه الثاني.[2]

2- **ضرب لا يظهر بالإعراب**، وإنما تعلم مكانه إذا أنت تصفحت المعنى وجدته لا يتمّ إذا لم يراع ذلك المحذوف، كما يقال: فلان يحلّ ويعقد، ويعطي ويمنح، إذ من البيّن أنّ المعنى يحلّ الأمور ويعقدها، ويعطي ما يشاء ويمنع ما يشاء، ولكن لا سبيل إلى إظهار ذلك المحذوف ولو أظهرته؛ أزلت تلك البهجة وضاع ما تشعر به من رواء وجمال.[3]

وذكر ابن **رشيق** (**ت:462ه**) في باب "الإشارة"[4] نوعان من الحذف[5]، ومثّل له بقول **نعيم بن أوس** يخاطب امرأته:

إن شِئْتِ أَشْرَفْنَا جَمِيعًا فَدَعَا * اللهَ كُلٌّ جُهْدَهُ فَأَسْمَعَا**

---

[1] ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج73/3.

[2] ينظر: المراغي، علوم البلاغة، ص 76.

[3] ينظر المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[4] ينظر:أبوعلي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في صناعة الشعر ونقده، حققه وعلق عليه:النبوي عبد الواحد شعلان،مكتبة الخانجي، القاهرة- مصر،دط، دت ،ج310/1.

[5] وللحذف دلالتان، الأولى ما ذكره البلاغيون في باب الايجاز بالحذف، الثانية: ما ذكره علماء البديع المتأخرون. قال الوطواط (ت. ...): "وتكون هذه الصنعة بأن يطرح الشاعر أو الكاتب حرفا أو أكثر من حروف المعجم من نثره ونظمه"، رشيد الدين محمد العمري، المعروف بالوطواط،حدائق السحر في دقائق الشعر، ص 166. وينظر: أحمد مطلوب معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ص 475.

ومثاله ما كانوا يروونه من أنّ واصل بن عطاء (ت. ...) كان يلثغ بالراء، فقيل له كيف تقول: "اطرح رمحك واركب فرسك"، فقال: "ألق قناتك وأعل جوادك"، وهذا ما أشار إليه الجاحظ من إطراح واصل بن عطاء لحرف الراء. ينظر: معجم المصطلحات البلاغية، أحمد مطلوب، ص 457. وأيضاً: البيان والتبيين، الجاحظ، ج16/1-18.

بالخَيْرِ خَيْراً وَإِنْ شَراً فآ * ولاَ أُرِيدُ الشرَّ إلَّا أَنْ تَآ**[1]

كذا رواه **أبو زيد الأنصاري**[2]، وساعده من المتأخّرين عليّ بن سليمان الأخفش (ت. ...) قال: "لأن الرجز يدلّ عليه" إلا أنّ رواية النحويين: "وإن شراً فآ" و"إلا أن تآ" قالوا: يريد "وإن شرّاً فشرّ، وإلا أن تشائي" وأنشدوا:

ثُمَّ تَنَادَوا بَعْدَ تِلْكَ الضَّوْضَا * مِنْهُمْ بِهَاتِ وَهَلْ وَيَايَا**
نَادَى مُنَادٍ أَلَاتَا * قَالُوا جَمِيعاً كُلُّهُمْ بَلَى فَا**

وأنشد الفراء :

" قُلْتُ لَهَا قُومِي فَقَالَتْ ... قاف.

يريد: قُمتُ"[3] قال سيبويه (ت. 180ه): "هذا باب ما يكون في اللفظ من الأغراض: "اعلم أنهم ممّا يحذفون الكلم – وإن كان أصله في الكلام غير ذلك – ويحذفون ويعوّضون، ويستغنون بالشيء عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يستعمل حتى يصير ساقطاً، فممّا حُذف وأصله في الكلام غير ذلك: "لم يكُ" و"لم أدر" وأشباه ذلك"[4]. وهو

---

[1] إميل يعقوب، المعجم المفصّل في شواهد اللغة العربية، ج11، ج40/1.

وجاء في اللسان:

إن شـــئت أشـــرفنا كلانـــا فـــدعا *** الله جهـــــدا، ربّـــــه، فأسمعـــــا

بـــالخير خـــيرات، وإن شـــرّا فـــأى *** ولا أريـــــد الشـــــرّ إلا تـــــأى

ينظر: ابن منظور، اللسان (حذف)، ج288/15.

[2] الأنصاري أبو زيد سعيد بن أوس بن ثابت (122ه/740م – 215ه/830م)، هو سعيد بن أوس بن ثابت الخزرجي، لغوي، راوٍ، نحوي، اختلف في سنتي مولده ووفاته، فقد حدّد الزركلي مولده في سنة 119ه/737م، وذهب ... إلى سنة 120ه/738م، أما وفاته فعيّنها الزركلي بسنة 215ه/830م. كان جدّه ثابت بن بشر أحد الصحابة الستة الذين جمعوا القرآن في حياة النبي صلى الله عليه وسلّم، وكان أبوه من رواة الحديث. أخذ اللغة والنحو والقراءة والحديث والشعر عن عدد من رجالات عصره، منهم: عيسى بن عمرو، أبو عمرو بن العلاء وغيرهم. ينظر: موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1425ه-2004م.

[3] ابن جنى أبو الفتح عثمان بن حث النحوي: الخصائص، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط3، 1429ه – 2008م ،ج141/2. وأيضاً: أحمد مطلوب، معجم مصطلحات البلاغة، ص 457.

[4] سيبويه، الكتاب، ج50/1.

يشير بذلك إلى أنّ الحذف عرض في الكلام، وأنّ الأصل هو عدم الحذف، وأنّ الحذف خلاف الأصل. وقال في موضعٍ آخر: "وما حذف في الكلام لكثرة استعمالهم كثير، ومن ذلك: هل من طعام؟ أي: هل من طعام في زمان ومكان، وإنما تريد: هل طعام، فـــ "من طعام" في موضع "طعام"، كما كان "ما آتاني من رجل" في موضع "ما آتاني رجل"، ومثله جوابه: "ما من طعام""[1]. فهذا حذف حين كثر استعمالهم إياه في الكلام.[2]

وقد قسّم ابن مضاء (ت. 592ه) المحذوفات إلى ثلاثة أقسام:[3]

أ- **محذوف لا يتمّ الكلام إلا به**، حذف لعلم المخاطب به كقولك لمن رأيته يعطي الناس: زيدا، أي: أعط زيدا، فالفعل "أعط" محذوف على أنه مراد.

وجعل من ذلك قوله تعالى: ﴿... وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ...﴾ (سورة البقرة، من الآية 219)، وقوله: ﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ ٱللَّهِ نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَـٰهَا ﴾ (سورة الشمس، الآية 13)، وذكره أنّ المحذوفات في كتاب الله لعلم المخاطبين بها كثيرة جدا، وهي إذا أظهرت تمّ بها الكلام، وحذفها أوجز وأبلغ عنده.[4]

ب- **محذوف لا حاجة بالقول إليه**، بل هو تام دونه، وإن أظهر كان عياً كقولك: أزيداً ضربته؟ قالوا: إنه مفعول بفعل مضمر، تقديره: أضربت زيداً؟ ومسؤولية هذا النوع من الحذف تعود بصفة خاصة إلى فلسفة العامل، فليس للنحاة دليل عليه إلا قولهم: إنّ زيداً لابدّ له من ناصب، إن لم يكن ظاهراً، فمقدّر ولا ظاهر، فلم يبق إلا الإضمار، وقد علّق على ذلك – ابن مضاء – بقوله: "ويا ليت شعري ما الذي

[1] سيبويه، الكتاب، ج128/2.

[2] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[3] ينظر: ابن مضاء القرطبي، الردّ على النحاة، تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1428ه-2007م، ص 15-17.

[4] ينظر: المصدر نفسه، ص 72. وينظر أيضاً: عبد الفتاح الحموز، التأويل النحوي في القرآن الكريم، ص 97-98.

يضمرونه في قولهم: أزيداً مررت بغلامه؟ وقد يقول القائل منا ولا يتحصّل له ما يضمر، والقول تام مفهوم.[1]

ج- **محذوف إذا ظهر تغيّر الكلام عما كان عليه قبل إظهاره** نحو: يا عبد الله، وغير ذلك من المناداة المنصوبة، فإذا أظهر الفعل، تغيّر النداء عما كان عليه، وصار النداء خبراً، إذ التقدير: أدعو عبد الله.[2]

ممّا تقدّم يظهر أن ابن مضاء(592ه) أبقى وأقرّ نوعاً واحداً من الحذف، وهو الحذف الذي يكون واضحاً يشعر به القارئ بمجرّد القراءة للنص الأدبي، وهذا النوع من الحذف هو الذي يخرج لأغراض بلاغية، وبهذا تتّحد المحذوفات النحوية بالمحذوفات البلاغية.[3]

ومن الإضمار ما يسمّى: "الإضمار على شريطة التفسير"، وذلك من قولهم: "أكرمني وأكرمت عبد الله"، أي: أكرمني عبد الله وأكرمت عبد الله، ثم ترك ذكره استغناء بذكره في الثاني.

ومما يُشبه ذلك، مجيء المشيئة بعد "لو" وبعد حرف الجزاء موقوفة معدّاة إلى شيء كقوله تعالى: ﴿... وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمۡ عَلَى ٱلۡهُدَىٰۚ ...﴾ (سورة الأنعام، من الآية 35)، والتقدير: لو شاء الله أن يجمعهم على الهدى لجمعهم، إلاّ أنّ البلاغة في الحذف، ومتى كان مفعول المشيئة أمراً عظيماً أو بديعاً غريباً كان الأولى ذكره وإلّا فالحذف أولى. مثال الأوّل قوله:

وَلَوْ شِئْتُ أَنْ، أَبْكِي دَمًا لَبَكَيْتُهُ * عَلَيْهِ وَلَكِنَّ سَاحَةَ الصَّبْرِ أَوْسَعُ**

[1] ينظر: ابن مضاء القرطبي، الردّ على النحاة، ص 15-17.

[2] ينظر: ابن مضاء القرطبي، الردّ على النحاة، ص 72-115.

[3] ينظر: حيدر حسين عبيد الحذف بين النحويتين والبلاغيين – دراسة تطبيقية – دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1434ه-2013م، ص 23.

لما كانت مشيئة الإنسان أن يبكي دما أمراً عظيماً عجيباً كان الأولى التصريح به. ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿... فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخۡتِمۡ عَلَىٰ قَلۡبِكَۗ ...﴾ (سورة الشورى، من الآية 24). وقد ترك الكناية إلى التصريح لما فيه من زيادة الفخامة كقول البحتري:

قَدْ طَلَبْنَا فَلَمْ نَجِدْ لَكَ فِي السُّؤْ* دَدِ وَالمَجْدِ وَالمَكَارِمِ مِثْلا**

المعنى قد طلبنا لك مثلاً ثم حُذِف لأن المدح إنما يتمّ بنفي المثل، فلو قال: قد طلبنا لك مثلاً في السؤدد والمجد فلم نجده لكان أوقع نفي الوجود على ضمير المثل، فإنّ **الكناية** لا تبلغ مبلغ التصريح، ولهذا قيل: "**وبالحق أنزلناه وبه نزل**"، و"**قل هو الله أحد وهو الصمد**" لذهبت **الفخامة** التي في قوله تعالى: ﴿وَبِٱلۡحَقِّ أَنزَلۡنَٰهُ وَبِٱلۡحَقِّ نَزَلَۗ ...﴾ (سورة الإسراء، من الآية 105)، وقوله تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ (سورة الإخلاص، الآيتين 1 و2).[1]

ثانيا: الحذف والإضمار والإيجاز والعلاقة بين المصطلحات الثلاثة

أ- الحذف والإضمار:

يقول الجرجاني في باب الحذف: "وأنا أكتب لك بديئاً أمثلة مما عرض فيه الحذف، ثمّ أنبّهك على صحة ما أشرت إليه، وأقيم الحجة من ذلك عليه. أنشد صاحب الكتاب:

اعْتَادَ قَلْبُكَ مِنْ لَيْلَى عَوَائِدَهُ* وَهَاجَ أَهْوَاءَكَ المَكْنُونَةَ الطَّلَلُ**

رَبْعٌ قِوَاءٌ أَذَاعَ المُعْصِرَاتِ بِهِ* وكُلُّ حَيْرَانَ سَارٍ مَاؤُهُ خَضِلُ**[2]

قال: أراد "ذلك ربعٌ قواء أو هو ربعٌ" وكما يضمرون المبتدأ فيرفعون، فقد يضمرون الفعل فينصبون، كبيت الكتاب أيضاً:

[1] ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 146 ،وينظر أيضاً: معجم مصطلحات البلاغة، ص 130 و131.

[2] نسبها البغدادي في شرح شواهد المغني لعمر بن أبي ربيعة، وليس في ديوانه. والقواء: المكان القفر، أذاع المعصرات به: وهي الرياح العاصفات ذات الغبار والرهج. وأذاع به: ذهب به وطمست معالمه، حيران صفة لمحذوف هو السحاب المتردّد، سار: يسير ليلا، ماؤه خضل: يحمل ماء غزيرا، ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، الهامش، ص 146.

دِيَّارَ مَيَّةَ إِذْ مِيُّ تُسَاعِفُنَا * وَلَا يَرَى مِثْلَهَا عُجْمٌ وَلَا عَرَبُ**[1]

أنشده بنصب (ديار)، على إضمار فعل، كأنّه قال: أُذكر ديار ميّة.ويذكر الجرجاني في موضع آخر:" ومن المواضع التي يطّرد فيها حذف المبتدأ ...".[2]فنجد قد استعمال مصطلح "الحذف" مرّة، ثم الإضمار مرّة أخرى بنفس المعنى حين قال: "كما يضمرون المبتدأ ... حذف المبتدأ".

و فرّق **الزركشي** في "**البرهان**" بين الحذف والإضمار قائلاً: "والفرق بينه وبين الإضمار أن شرط المضمر بقاء أثر المقدّر في اللفظ، نحو: ﴿يُدۡخِلُ مَن يَشَآءُ فِي رَحۡمَتِهِۦۚ وَٱلظَّٰلِمِينَ أَعَدَّ لَهُمۡ عَذَابًا أَلِيمَۢا﴾ (سورة الإنسان، الآية 31)، ﴿وَيُعَذِّبَ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ﴾ (سورة الأحزاب، من الآية 24)، ﴿ٱنتَهُواْ خَيۡرًا لَّكُمۡۚ﴾ (سورة النساء، من الآية 171)، أي ائتوا أمراً خيراً لكم. وهذا لا يشترط في الحذف"[3]. قال **الشريف الجرجاني** (ت. 816ه) الإضمار: "إسقاط الشيء لفظا لا معنى، وترك الشيء مع بقاء أثره"[4].

ويدلّ على أنّه لابدّ في الإضمار من ملاحظة المقدّر باب الاشتقاق فإنه من أضمرت الشيء، أخفيته، حيث جاء في **معجم مقاييس اللغة**: "الضاد والميم والراء أصلان صحيحان: أحدهما يدلّ على دقّة الشيء والآخر يدلّ على غيبة وتستّر. ومن هذا الباب: أضمرت في ضميري شيئاً، لأنّه يُغيّبُه في قلبه وضميره"[5]. والشيء أخفاه، ويقال: أضمر في نفسه أمرا: عزم عليه بقلبه.[6]

---

[1] ينظر: المصدر نفسه، ص 146 و147.

[2] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[3] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج72/3.

[4] الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، دط، 2004م، ص 27.

[5] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج52/2.

[6] ينظر: المعجم الوسيط، ص 243 و244. وأيضاً: الراغب الأصفهاني، معجم مفردات غريب القرآن، ص 299.

وأمّا الحذف، فمن حذفت الشيء قطعته، وهو يشعر بالطرح، بخلاف الإضمار، ولهذا قالوا: (أن) تنصب ظاهرة ومضمرة. وردّ ابن ميمون قول النحاة: إنّ الفاعل يحذف في باب المصدر، وقال: "الصواب أن يقال: يُضمر ولا يُحذف، لأنّه عمدة في الكلام"[1].قال ابن جنّي في "**خاطرياته**" من اتصال الفاعل بالفعل: "أنّك تضمره في لفظ إذا عرفته نحو: قم، ولا تحذفه كحذف المبتدأ؛ ولهذا لم يُجزِ عندنا ما ذهب إليه الكسائي في "ضربني" و"ضربت قومك".[2]

و**المحذوف** هو: الذي يستغنى عنه، فهو الذي لا يظهر أثره. وهذا تحديد غير دقيق عند **ابن مضاء** (ت:592ه):إذ يقول: "والنحويون يفرّقون بين **الإضمار** و**الحذف**، ويقولون، أعني حذّاقهم، إنّ الفاعل يُضمر ولا يُحذف، وإن كانوا يعنون بالضمير ما لابدّ منه، وبالمحذوف ما قد يستغنى عنه فهم يقولون هذا ينتصب بفعل محذوف ولا يجوز إظهاره، والفعل الذي بهذه الصفة لابدّ منه، ولا يتمّ الكلام إلا به، وهو الناصب، فلا يوجد منصوب إلا بناصب، وإن كانوا يعنون بالمضمر الأسماء، ويعنون بالمحذوف الأفعال، ولا يقع الحذف إلّا في الأفعال أو الجمل لا في الأسماء، فهم يقولون في قولنا: "الذي ضربت زيدٌ، إنّ المفعول محذوف تقديره: ضربتُه، فإن فرّق بينهما بما هو مقطوع، بأنّ المتكلم أراده، وبما يظنّ أنّ المتكلّم أراده ويجوز ألا يُريده فهو فرق، لكنّ إطلاق النحويّين لهذين اللفظين لا يأتي موافقاً لهذا الفرق"[3].

وجاء في **حاشية الشهاب**: "قوله قولٌ مضمر"، أي: **محذوف**، وفرّق بينهما بأنّ **المضمر** يقال فيما كان له أثر ظاهر أو مقدّر ..."[4]. وذكر **الشهاب** أنّ **الحذف** أعمّ من **الإضمار**، وقد يستعمل كلّ منهما بمعنى الآخر: "وعبّر بالإضمار دون الحذف لأنّهم

---

[1] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج72/3.

[2] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج73/3.

[3] ابن مضاء القرطبي، الردّ على النحاة، ص 83-84.

[4] شهاب الدين احمد بن محمد عمر الخفاجي، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي المسماة:عناية القاضي وكفاية الراضي،تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي،دار الكتب العلمية،بيروت- لبنان،دط،دت،ج426/6.

فرّقوا بينهما بأنّ الإضمار مع بقاء الأثر، لأنّه يُشعر بوجود مقدّر له، والحذف أهمّ منه، وقد يستعمل كلّ منهما بمعنى الآخر كما يُعلم بالاستقراء"[1].

ويُمكن موافقة **الشهاب** في هذه المسألة لأنّه لا يوجد نحويّ التزم بهاذين المصطلحين، ولذلك نجد أنّ **الحذف** يوضع موضع **الإضمار**، والقول نفسه بالنسبة للإضمار، و(ضربا) في قوله تعالى: ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبَاۢ بِٱلْيَمِينِ ﴿٩٣﴾﴾ (سورة الصافات، الآية 93) عند **أبي حيان** منصوب بفعل محذوف: فهو مصدر فعلٍ محذوف [2]. وقيل: "رسولا" منصوب بفعل محذوف، أي: "بعثت رسولا أو رُسُلاً"[3]، والجار والمجرور الذي يخلو من أثر العامل يتعلّق بفعل مضمر عند **أبي حيان**. والأجود أن يتعلّق قوله تعالى: ﴿بِٱلْبَيِّنَٰتِ ...﴾ (سورة النحل، من الآية 44)، بمضمر يدلّ على ما قبله[4].

ويُطالعنا **أبو حيان** بهذين المصطلحين في موضع واحد: "﴿... أَن لَّوْ يَشَآءُ ...﴾ (سورة الرعد، من الآية 31) جواب قسم محذوف، أي: وأقسموا لو شاء الله لهدى الناس جميعاً، ويدلّ على إضمار هذا القسم وجود (أن) مع (لو) "[5].

كما يطالعنا **الزمخشري** بهذين المصطلحين أيضاً في موضع واحد: "فإن قلت بما تعلقت الباء؟ قلت بمحذوف تقديره: باسم الله أقرأ وأتلو؛ لأن الذي يتلو التسمية مقروء، كما أنّ المسافر إذا حلّ أو ارتحل فقال: بسم الله والبركات معنى: بسم الله أحل وبسم الله أرتحل، وكذلك الذابح وكلّ فاعل يبدأ في فعله بـــ (بسم الله) كان مُضْمِراً ما جعل التسمية مبدأً له، ونظيره في حذف متعلق الجار قوله عزّ وجلّ: ﴿فِى تِسْعِ ءَايَٰتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِۦٓ﴾ (سورة النمل، الآية 12).[6]

---

[1] شهاب الدين، حاشية الشهاب، ج1/179-180.

[2] ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج7/166.

[3] المصدر نفسه.ج5/286

[4] ينظر: المصدر نفسه، ج5/286.

[5] ينظر: المصدر نفسه، ج5/392.

[6] ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1/100.

وقوله:(نَزَّلَه)﴿قُلۡ مَن كَانَ عَدُوّٗا لِّجِبۡرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلۡبِكَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَهُدٗى وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ ٩٧﴾(سورة البقرة، 98)، للقرآن، ونحو هذا الإضمار- أعني إضمار ما لم يسبق ذكره- فيه فخامة لشأن صاحبه، حيث يجعل لفرط شهرته كأنّه يدلّ على نفسه، ويكتفي عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته[1].

ويبدو أنّ **الموجّهين**، وبخاصة أصحاب **الاتجاه اللغوي** يفرّقون في الاستعمال بين مصطلحي **الحذف والإضمار**، في عباراتهم بمعنى إسقاط اللفظ وبقاء معناه في التركيب، فبينما يرد الإضمار في عباراتهم بمعنى إسقاط اللفظ وبقاء معناه في التركيب، يرد الحذف دالّا على ذلك المفهوم لما بين المصطلحين من عموم ومعنى، والمقصود بالمعنى هاهنا هو المعنى الوظيفي، أو الأثر الإعرابي الذي يتركه اللفظ تبعاً لنظرية العامل.[2]

والذي جعلنا نقرّر هذا كون البلاغيين ما زالوا يتلبثون بهذه التفرقة بين المصطلحين، ويتّخذون من علامات الإعراب **أدلّة مقالية** على تعيين **المحذوف** من الكلام وتقديره.[3]

وكأنّ ذلك عندهم مقدّمة أولية للبحث في بلاغة ومعرفة دواعيه، كما فعل بعض حذّاق النحاة وموجّهي القراءات عندما أشاروا إلى بعض ظواهر **الحذف والإضمار** المترتبة على وجه التغاير الإعرابي بين القراءات، سوى أنّهم اكتفوا بدلالة الكلام والحمل على المعنى مسوغا للحذف وعلّة له دون أن يشيروا إلى دواعٍ بلاغية أخرى له.[4]

وقد بيّن **ابن هشام الأنصاري** (ت. 761ه) بدقة الحذف الذي يركّز النحويون على بيانه، فقال: "الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة وذلك بأن يجد خبرا بدون مبتدأ، أو بالعكس، أو شرطاً بدون جزاء أو العكس، أو معطوف بدون معطوف عليه، أو معمولا بدون عامل، نحو: ﴿... لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ...﴾ (سورة العنكبوت،

[1] ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج302/1.

[2] ينظر في بيان ذلك: ابن مضاء القرطبي، الردّ على النحاة، ص 92-93. وأيضاً ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج103/3.

[3] ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج111/3-112.

[4] ينظر: أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، ص 259-260.

الآية 61)، ونحو: ﴿ ... قَالُواْ خَيۡرًاۗ ...﴾ (سورة النحل، الآية 30)، ونحو: خبر عافاك الله، وأمّا قولهم في النحو: ﴿... سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلۡحَرَّ ...﴾ (سورة النحل، الآية 81) أنّ التقدير: و البرد، ونحو: ﴿وَتِلۡكَ نِعۡمَةٞ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنۡ عَبَّدتَّ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴾ (سورة الشعراء، الآية 22)، أنّ التقدير: و لم يعبدني، ففضول في فنّ النحو، وإنّما ذلك للمفسّر، وكذا قولهم: يحذف الفاعل لعظمته، وحقارة المفعول أو بالعكس، أو للجهل به أو للخوف عليه أو منه، ونحو ذلك، فإنه تطفل منهم على صناعة البيان.[1]

وبذلك يوضّح **ابن هشام** ما يدخل من دراسة الحذف ضمن تخصّص النحوي، وما يدخل ضمن البلاغي، في حين تتركّز دراسة النحوي على ما تقتضيه الصناعة النحوية، فهم لا يدرسون البناء الفني للجملة بقدر ما يركّزون على إعراب الكلام.[2]

ب– الحذف والإيجاز:

الواو والجيم والزاء كلمة واحدة، يقال: "**كلام وَجْز** ووجيز، وَجُزَ الكلام وجَازَة و وَجَزاً، وأَوْجَزَ: قلّ في بلاغة، وأَوْجَزَه اختصره. وقال: أَوْجَزَ فلان إيجازا في كلّ أمْر، وأمْرٌ وَجِيزٌ أي: خفيف مقتصر."[3]

والأصل: وَجُزَ وأَوْجَزَ بمعنى واحد، وأَوْجَزَ في منطقه (يَجَزُ) وَجْزاً و وُجُوزاً: أسرع فيه واختصره. والكلام قصّره وقلّله، فهو واجز. وأوجز الكلام: قل في بلاغة، وفي الأمر أسرع فيه و لم يطل، وفي كلامه قلّله واختصره. (وَجُزَ) في منطقه (لِيُوجِزَ) وَجْزًا و وَجَازَة، وَجَزَ فيه، والكلام: قَصُرَ في بلاغة فهو وَجِيزٌ.[4]

[1] ينظر: ابن هشام الأنصاري، مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، دط، 2005، ج306/2.

[2] ينظر: حيدر حسين، الحذف بين النحويين والبلاغيين، ص 22 و28.

[3] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج621/2. وأيضاً ينظر: ابن منظور، اللسان (وجز).

[4] ينظر: المعجم الوسيط، ص 1014.

جاء في **الكتاب** في باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام، والإيجاز والاختصار: "ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ﴾ (سورة يوسف، الآية 82)، إنّما يريد: أهل القرية، فاختصر، وعمل الفعل في "القرية" كما كان عاملا في "الأهل" لو كان هاهنا"[1]. وذلك بحذف المضاف تخفيفا "لأن حذف المضاف ضرب من الاتساع"[2]. وفي **التبيان** قوله: "أي أهل القرية، وجاز حذف المضاف، لأنّ المعنى لا يلتبس"[3].

و في **البرهان** أنّ الإيجاز: "عبارة عن اللفظ القليل الجامع للمعاني الجمة بنفسه"، فهو أن يكون اللفظ أقلّ من المعنى مع الوفاء به وإلا كان إخلالا يفسد الكلام[4]. أو هو: "قلّة عدد اللفظ مع كثرة المعاني"[5]. وعن **الجاحظ** (ت:255 ه) هو: "وأحسن ما كان قليله يغنيك عن كثيره"[6]. غير أنّه ذكر في موضع آخر: "والإيجاز ليس يعني قلّة عدد الحروف واللفظ، وقد يكون البيان من الكلام من أتى عليه فيما يسع بطن طومار[7]، فقد أوجز: وكذلك الإطالة. وإنّما ينبغي له أن يحذف بقدر ما لا يكون سبباً لإغلاق ولا يردّد وهو يكتفي الإفهام بشرطه، فما فَضُل عن المقدار فهو الخطل"[8].

نجد **الجاحظ** قد ربط بين الإيجاز والحذف بقدر ما لا يكون سببا لإغلاق.

و جعل **الرماني** (ت:384ه) للإيجاز باب، وعرّفه بقوله: "تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى، وإذا كان المعنى يمكن أن يعبّر عنه بألفاظ كثيرة، ويُمكن أن يعبّر عنه بألفاظ قليلة،

---

[1] سيبويه، الكتاب، ج272/1.

[2] ابن جنى أبو الفتح عثمان بن حث النحوي: الخصائص، ج142/2.

[3] العكبري، التبيان في إعراب القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، دط، 1432ه-2010م، ج65/2.

[4] ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج73/3.

[5] الجاحظ، البيان والتبيين، ج249/2.

[6] المصدر نفسه، ج83/1. وأيضاً: أحمد مطلوب، معجم مصطلحات البلاغة، 203-204.

[7] الطومار = الصحيفة.

[8] الجاحظ، الحيوان، عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، د ط، 1416ه-1996م، ج91/1.

فالألفاظ القليلة إيجاز، والإيجاز على وجهين: حذف وقصر، فالحذف إسقاط كلمة والاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام، والقصر بنية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف"[1].

وقال **السكاكي** (ت:626هـ) في الإيجاز والإطناب والمساواة: "أما الإيجاز والإطناب، فكونهما نسبيين، لا يتيسر الكلام فيهما إلا بترك التحقيق، والبناء على شيء عرفي، مثل جعل كلام الأوساط على مجرى متعارفهم في التأدية للمعاني فيما بينهم – ولابدّ من الاعتراف بذلك – مقيسا عليه، ولنسميه متعارف الأوساط، وأنه في باب البلاغة لا يحمد منهم ولا يذمّ.

فالإيجاز هو أداء المقصود من الكلام بأقلّ من عبارات متعارف الأوساط، والإطناب هو أداؤه بأكثر من عبارته، سواء كانت القلّة أو الكثرة راجعة إلى الجمل، أو إلى غير الجمل. ثم قال: الاختصار لكونه من الأمور النسبية، يُرجع في بيان دعواه إلى ما سبق تارة، وإلى كون المقام خليقا بأبسط مما ذُكر أخرى"[2].

وفي مناقشته لكلام **الجاحظ** ذكر **القزويني** أنّ فيه نظر، لأن كون الشيء نسبياً لا يقتضي أن لا يتيسّر الكلام فيه إلا بترك التحقيق والبناء على شيء عرفي، ثم البناء على متعارف الأوساط، والبسط الذي يكون المقصود جديراً به، ردّ إلى جهالة، فكيف يصلح للتعريف؟والأقرب أن يقال: المقبول من طرف التعبير عن المعنى: هو تأدية أصل المراد بلفظ مساو له، أو ناقص عن وافٍ، أو زائد عليه لفائدة.[3]

وأسلوب **الإيجاز** من أهمّ خصائص اللغة العربية، فقد كان العرب لا يميلون إلى الإطالة والإسهاب، وكانوا يعدّون الإيجاز هو البلاغة، فأكثرهم **ابن صفيّ** رأى أن البلاغة

[1] –الرماني–الخطابي– عبد القاهر الجرجاني:ثلاث رسائل في إعجاز القرآن في الدراسات القرآنية والنقد العربي،النكت في إعجاز القرآن، الرماني، ص 76

[2] الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 297.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ص 298.

هي الإيجاز[1]. وكان **جعفر بن يحي** يقول لكتابه: "إن قدرتم أن تجعلوا كتبكم توقيعات فافعلوا"[2].

قال **أبو عبيدة**: "العرب تختصر الكلام ليخفوه لعلم المستمع بتمامه فكأنه في تمام القول"[3]، وعدّ ابن المقفع الإيجاز هو البلاغة[4]. وقد كان العرب يولعون بهذه الصفة، حيث سأل معاوية صُحار بن عياش العبدي[5]: "ما تعدّون البلاغة فيكم؟ قال: **الإيجاز**، قال له **معاوية**: وما الإيجاز؟ قال صُحار: أن تجيب فلا تبطئ، وتقول فلا تخطئ"[6].

كان لهذه الصفة التي أولع العرب بها أن اهتمّ البلاغيون والنقاد بأسلوب **الإيجاز** فوضعوا له حدوداً وأقساما، وبيّنوا مواضعه[7]. قال **ابن جنيّ**: "إنّ الإطالة والإيجاز: هما في كلّ كلام مستقل بنفسه، ولو بلغ الإيجاز غايته لم يكن له بدّ من أن يعطيك تمامه وفائدته مع أنّه لابدّ فيه من تركيب الجملة، فإن نقصت عن ذلك لم يكن هناك استحسان ولا استعذاب"[8].

وقال أيضا: "إن العرب إلى الإيجاز أميل وعن الإكثار أبعد"[9]، وضرب مثلا بالقرآن الكريم وما فيه من الحذف الذي يجعل الكلام موجزاً.[10]

وتحدّث **ابن رشيق** عنه فذكر تعريف **الرماني(ت:384ه)** إذ قال عن **الإيجاز**:" هو العبارة عن الغرض بأقلّ ما يُمكن من الحروف"[11]، وعقد له **ابن الأثير** (ت:637ه) فصلا في

---

[1] ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج78/1. وينظر أيضاً: أو هلال العسكري، الصناعتين، ص 173.

[2] الجاحظ، البيان والتبيين، ج78/1.

[3] أبو عبيدة، مجاز القرآن، ج111/1.

[4] الجاحظ، البيان والتبيين، ج79/1.

[5] هو صُحار بن عياش بن شراحبيل بن منقذ العبدي من عبد قيس خطيب مفوّه، صحابي، كان شيعة عثمان – رضي الله عنه – شهد صفين مع معاوية، سكن البصرة، حيث توفي سنة 40ه-660م. ينظر: ترجمته في شهاب الدين العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة.

[6] الجاحظ، البيان والتبيين، ج98/1. وأيضاً: الجاحظ، الحيوان، ج91/1.

[7] ينظر: ابن جنيّ، الخصائص، ج30/1، 83 و86. وأيضاً: أحمد مطلوب، معجم مصطلحات البلاغة العربية، ص 204.

[8] ينظر: ابن جني، الخصائص، ج30/1، 83 و86.

[9] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[10] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[11] ابن رشيق القيرواني، العمدة، ج25/1. وأيضاً: الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص 70.

"**المثل السائر**"، وفصلاً في "**الجامع الكبير**"، فقال في تعريفه: "هو حذف زيادات الألفاظ"[1]، ثم ذكر بعد ذلك أنّ "حدّ الإيجاز هو دلالة اللفظ على المعنى من غير أن يزيد عليه، والتطويل هو ضدّ ذلك، وهو أن يدلّ على المعنى بلفظ يكفيك بعضه في الدلالة عليه"[2].

هذه التعريفات كلها لا تخرج عن القول بأنّ **الإيجاز** هو التعبير عن المعنى بألفاظ قليلة تدلّ عليه دلالة واضحة، و**الإيجاز** عدّة أنواع تحدّث عنها المتقدمون ولكنهم أجمعوا على تقسيمه إلى إيجاز قصر، وإيجاز حذف. جاء في البرهان: "الإيجاز وهو قسم من الحذف، ويسمى إيجاز القصر، فإن الإيجاز عندهم قسمان: وجيز بلفظ، وجيز بحذف"[3].

جاء في الإيضاح: "والإيجاز قسمان:

- **إيجاز قصر**: وهو ما ليس بحذف، كقوله تعالى: وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾ (سورة البقرة، الآية 179)، فإنه لا حذف فيه، مع أنّ معناه كثير، يزيد على لفظه ...

القسم الثاني: **إيجاز الحذف** وأنواعه: إيجاز الحذف وهو ما يكون بحذفٍ والمحذوف إمّا جزء جملة، أو جملة، أو أكثر من جملة"[4].

وإيجاز الحذف سماه **أبو عبيدة**: "**مجاز المختصر**"[5]، وسماه **الجاحظ**: "**الإيجاز المحذوف**"، وسماه: "**الكلام المحذوف**"[6]، و يكون بحذف كلمة أو جملة، أو أكثر مع قرينة تعيّن المحذوف، أو هو كما قال **ابن الأثير**: "ما يحذف منه المفرد والجملة لدلالة فحوى الكلام على لفظه"[7]، وقال أيضاً: "الإيجاز بالحذف عجيب الأمر شبيه بالسحر ... والأصل

[1] ابن الأثير، المثل السائر، ج71/2. وأيضاً: الجامع الكبير، ص 122.
[2] ابن الأثير، المثل السائر، ج74/2.
[3] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج143/3.
[4] الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 307.
[5] ينظر: أبو عبيدة، مجاز القرآن، ج98/2.
[6] ينظر: الجاحظ، الحيوان، ج75/3. وأيضاً: البيان والتبيين، ج350/1.
[7] ابن الأثير، المثل السائر، ج78/2.

في المحذوفات جميعا على اختلاف ضروبها أن يكون في الكلام ما يدلّ على المحذوف فإن لم يكن هناك دليل على المحذوف فإنّه لغو من الحديث لا يجوز بوجه ولا سبب"[1].

وقد عقد له **ابن جنيّ** باباً في **الخصائص** سماه "**باب شجاعة العربية**"، حيث قال:" قد حذفت العرب الجملة، والمفرد والحركة. وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه، وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته. فأما الجملة فنحو قولهم في القسم: والله لأفعلنّ، وتا الله لقد فعلت، وأصله أقسم بالله فحذف الفعل والفاعل، وبقي الحال – من الجار والجواب – دليلاً على الجملة المحذوفة، وكذلك الأفعال في الأمر والنهي والتحضيض، نحو قولك: زيدا، إذا أردت: اضرب زيدا أو نحوه. ومنه إياك، إذا حذّرته، أي احفظ نفسك ولا تضيعها، والطريق الطريق، وهلاّ خيراً من ذلك، وقد حذفت الجملة من الخبر، نحو قولك: القرطاس والله، أي أصاب القرطاس. وخَيْرَ مَقْدَمٍ، أي قَدِمْتَ خَيْرَ مَقْدَمٍ، وكذلك الشرط في نحو قوله: الناس مَجْزِيُّونَ بأفعالهم إن خيراً فخيراً،وإن شّرا فشرّ؛ أي إن فعل المرء خيرا جُزِيَ خيرا، وإن فعل شرّاً جُزِيَ شرّاً، ومنه قول التغلبيّ:

إِذَا مَا الْمَاءُ خَالَطَهَا سَخِينا[2]

(أي فشربنا سخيناً)، وعليه قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ ﴾ (سورة البقرة، من الآية 60)، أي فضرب فانفجرت، وقوله عزّ اسمه: ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ ... ﴾ (سورة البقرة، من الآية 196)، أي فحلف فعليه فدية".

وإنّما تُحذف الجملة من الفعل والفاعل لمشابهتها المفرد؛ لكون الفاعل في كثيرٍ من الأمر بمنزلة الجزء من الفعل؛ نحو: ضربت، ويضربان، وقامت هند، و﴿لَتُبْلَوُنَّ فِيٓ

[1] المصدر نفسه، ج81/2.

[2] البيت من الوافر، وهو لعمرو بن كلثوم في ديوانه، ص 64. وأيضاً: في معلّقته في: الزوزني، شرح المعلقات السبع الطوال، ص 189.

أَمۡوَٰلِكُمۡ ...﴾ (سورة آل عمران، من الآية 186)، وحبّذا زيدٌ، وما أشبه ذلك ممّا يدلّ على شدّة اتصال الفعل بالفاعل، وكونه كالجزء الواحد. وليس كذلك المبتدأ والخبر. وأمّا حذف المفرد فعلى ثلاثة أضرب: اسم وفعل وحرف.[1]

ج- العلاقة بين المصطلحات الثلاثة:

لبيان العلاقة بين **الحذف** و**الإضمار** و**الإيجاز** تحدّث **الزركشي** في **البرهان** عن الحذف، فقال: "هو إسقاط جزء الكلام كلّه لدليل. وأما قول النحويين: الحذف لغير دليل، ويسمى اقتصاراً، فلا تحرير فيه؛ لأنه لا حذف فيه بالكلية، كما سنبيّنه فيما يلتبس به الإضمار والإيجاز"[2]. فنجده قد استعمل المصطلحات الثلاثة ليذكر فيما بعد الفرق بينهم بقوله: "والفرق بينهما أنّ شرط الحذف والإيجاز أن يكون في الحذف ثمّ مقدّر؛ نحو: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ...﴾ (سورة يوسف، من الآية 82) بخلاف الإيجاز، فإنه عبارة عن اللفظ القليل الجامع للمعاني الجمّة بنفسه"[3]، فنجده قد ذكر مصطلحين اثنين فقط، الحذف والإيجاز؛ وفرّق بينهما باشتراط مقدّر في الحذف بخلاف الإيجاز، وهنا ترد مسألة أخرى لابدّ من الإشارة إليها لتوضيح الأمر وبيانه، إذ نجد **الزركشي** قد ربط بين الحذف والمجاز، ذاكراً على لسان إمام الحرمين في "**التلخيص**" عن بعضهم: "إنّ الحذف ليس بمجاز، إذ هو استعمال اللفظ في غير موضعه، والحذف ليس كذلك"[4].

وعن ابن عطية (ت:546ه) في تفسير سورة يوسف: "وحذف المضاف هو عين المجاز أو معظمه، وهذا مذهب سيبويه وغيره من أهل النظر، وليس كلّ حذفٍ مجازا"[5]، وقال **الزنجاني**: في "**المعيار**": "إنما يكون مجازاً إذا تغيّر بسببه حكم؛ فأما إذا لم يتغيّر به

[1] ينظر: ابن جني، الخصائص، ج2/140-141.

[2] ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3/73.

[3] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[4] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[5] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

حكم، كقولك: زيد منطلق وعمرو، بحذف الخبر؛ فلا يكون مجازا إذا لم يتغيّر حكم ما بقي من الكلام"[1].

والتحقيق أنّه إن أريد بالمجاز اللفظ في غير موضعه فالمحذوف ليس كذلك، لعدم استعماله، وإن أريد بالمجاز إسناد الفعل إلى غيره – وهو المجاز العقلي – فالحذف كذلك[2]. وبهذا، فإنّ الحذف من دقائق اللغة، وعجيب سرّها، وبديع أساليبها، أنّك قد ترى الجمال والروعة تتجلى في الكلام إذا أنت حذفت أحد ركني الجملة أو شيئاً من متعلقاتها، فإن أنت قدّرت ذلك المحذوف وأبرزته صار الكلام إلى غثّ سفساف ونازل ركيك لا صلة بينه وبين ما كان عليه أوّلاً[3].

قال **الجرجاني** عنه في **دلائل الإعجاز**: "هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنّك ترى به ترك الذكر، أفصح من الذكر والصمت عن الإفادة، أزيد من الإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتمّ ما تكون بيانا إذا لم تبيّن، وهذه جملة قد تنكرها حتى تخبر، وتدفعها حتى تنظر"[4].

وجاء عن **الباقلاني** "والحذف أبلغ من الذكر؛ لأنّ النفس تذهب كلّ مذهب في القصد إلى الجواب".[5] وفي **النكت**: "ومنه حذف الأجوبة، وهو أبلغ من الذكر، وما جاء منه في القرآن كثير كقوله جلّ ثناؤه: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ رَبَّهُمۡ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا ...﴾ (سورة الزمر، من الآية 73) كأنّه قيل حصلوا على النعيم المقيم الذي لا يشوبه التنغيص والتكدير، وإنّما صار الحذف في مثل هذا أبلغ

[1] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[2] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج73/3.

[3] ينظر: المراغي، علوم البلاغة، ص 76.

[4] الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 146.

[5] ابو بكر محمد بن الطيب الباقلاني،إعجاز القرآن،تحقيق:السيد أحمد صقر،دار المعارف،مصر،دط،2009م، ص 396-397.

من الذكر لأنّ النفس تذهب فيه كلّ مذهب، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمّنه البيان"[1].

[1] الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص 76-77.

ثالثاً: شروط الحذف وغاياته وأسبابه

أ- شروط الحذف:

لما كان الحذف اقتطاعاً من الجملة العربية، وتغييبا لبعض أجزائها التي لا يتمّ المعنى إلا بها فإنّ ذلك الاقتطاع ينبغي أن لاّ يكون كيفما اتفق، وإلا عاد تشويها للجملة ونقصاً في أداء المعنى وإخلالا في الكلام، ولذلك وضع العلماء قواعد للحذف، وهي شروطه.[1]

ومن **شرط الحذف** أن يكون في الكلام ما يدلّ على المحذوف وإلا كانت تعمية وألغازاً. و"أن تكون في المذكور دلالة على المحذوف، إمّا من لفظه أو سياقه، وإلا لم يُتمكّن من معرفته، فيصير اللفظ مخلا بالفهم. ولئلا يصير الكلام لغزاً فيهجّن في الفصاحة، وهي معنى قولهم: لابدّ أن يكون فيما أبقى دليل على ما ألقى"[2]. كما أنّ من شرط حسنه أنّه متى أُظْهِر المحذوف زال ما كان في الكلام من البهجة والطلاوة.[3]

والدلالة قد تكون **مقالية** و**حالية**، فالمقالية قد تحصل من إعراب اللفظ، وذلك كما إذ كان منصوباً، فيعلم أنّه لابدّ له من ناصب وإذا لم يكن ظاهراً لم يكن بدّ من أن يكون مقدراً، نحو: أهلا وسهلا ومرحبا، أي: وجدت أهلا، وسلكت سهلا، وصادفت مرحبا.و منه قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ...﴾ (سورة الفاتحة، من الآية 2) على قراءة النصب. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ ...﴾ (سورة النساء، من الآية 1)، والتقدير: احمدوا الحمد، واحفظوا الأرحام، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبۡغَةًۖ ...﴾ (سورة البقرة، من الآية 138)، و﴿ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ ...﴾ (سورة الحج، من الآية 78)[4].

[1] ينظر: حيدر حسين، الحذف بين النحويين والبلاغيين، ص 43.

[2] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج78/3.

[3] ينظر: المراغي، علوم البلاغة، ص 76.

[4] ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج78/3.

و**الحالية** قد تحصل من النظر إلى المعنى والنظر العلم؛ فإنّه لا يتمّ إلا بمحذوف، وهذا يكون أحسن حالاً من النظم الأوّل لزيادة عمومه، كما في قولهم: "فلان يحلّ ويربط، أي يحلّ الأمور ويربطها، أي ذو تصرّف. وقد تدلّ الصناعة النحوية على التقدير"[1].

وقد حاول **ابن هشام الأنصاري** (ت: 761ه) جمع تلك الشروط في ثمانية، أحدهما وجود دليل حالي؛ كقولك لمن رفع سوطا: زيدا بإضمار "اضرب" أو مقالي، كقولك لمن قال: من أضرب: زيدا، وإذا كان المحذوف فضلة فلا يشترط لحذفه وجدان الدليل، **ولكن يشترط ألا يكون في حذفه ضرر معنوي**، كما في قولك:ما ضربت إلا زيداً، أو صناعي، كما في قولك: زيدٌ ضربته، وقولك: ضربني وضربته زيد.[2]

جاء في **البرهان** أنّ هذا الشرط يُحتاج إليه إذا كان المحذوف الجملة بأسرها، نحو: ﴿قَالُواْ سَلَـٰمًا ۖ﴾ (سورة هود، من الآية 69)، أي: سلّمنا سلاما، أو أحد ركنيها نحو: ﴿قَالَ سَلَـٰمٌ قَوۡمٌ مُّنكَرُونَ﴾ (سورة الذاريات، من الآية 25)، أي: "سلام عليكم أنتم قومٌ منكرون"، فحذف خبر الأولى ومبتدأ الثانية. وأما إذا كان المحذوف فضلة فلا يشترط لحذفه دليل؛ ولكن يشترط ألاّ يكون في حذفه إخلال بالمعنى أو اللفظ، كما في حذف العائد المنصوب ونحوه.

كما يشترط **ابن مالك** في حذف الجار أمن اللبس، ومنع الحذف في نحو: رَغِبْتُ أن تفعلَ، أو عنْ أن تفعلَ، لإشكال المراد بعد الحذف.[3]

ويرى أحد الدارسين أن **للحذف شرطين** بَيَّنَهما بقوله: "إنّ الحذف جائز في كلّ ما يدلّ الدليل عليه بشرط ألا يتأثّر المعنى بحذفه. ويريدون بالدليل: القرينة الحسية، ومنها

[1] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج78/3.

[2] ينظر: حيدر حسين عبيد، الحذف بين النحويين والبلاغيين، ص 44. وأيضاً: ابن هشام، "مغنى اللبيب"، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، دط، 1987م، ج259/2-265.

[3] ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج79/3.

اللفظية أو العقلية التي تُرشد إلى لفظ المحذوف ومعناه، وإلى مكانه في جملته، ويريدون بعدم تأثر المعنى بقاءه على حاله قبل الحذف فلا ينقص ولا يصيبه لبس أو خفاء"[1].

وذهب آخر إلى نفس الرأي، إذ قال: "لابدّ عند وقوع الحذف من دليل يدلّ على المحذوف، يتمثّل في قرينة أو **قرائن مصاحبة حاليه** أو **عقلية**، أو **لفظية**، فالقرينة الدالة تعدّ أهمّ شروط الحذف يليها في الأهمية ألاّ يؤدي الحذف إلى لبس في المعنى".[2]

ب – أغراض الحذف وأسبابه، غاياته ومقاماته:

ذكر **سيبويه** (ت:180ه) أنّ الكلام قد يحذف اختصارا لأنّ في الإطالة ملالة للسامع، من ذلك أنّه عقد بابا قال فيه: "هذا باب ما يكون فيه المصدر حينا لسعة الكلام والاختصار، وذلك قولك: "متى سِير عليه؟ فتقول: مَقْدَمُ الحاجِ، وخُفُوقُ النجْمِ وخِلافَةُ فُلاَن، وصَلاَةُ العصر، فإنّما هو: زَمَنُ مقدم الحاج، وحِين خُفُوق النجم، ولكنّه على سعة الكلام والاختصار"[3].

كما ذكر–ايضا– حذف الفعل لدلالة الحال إذا كان الفاعل له مباشرا إيّاه، أو متلبّسا بالفعل، فقال: "هذا باب ما جرى من الأمر والنهي على إضمار الفعل المستعمل إظهاره إذا علمت أنّ الرجل مستغن عن لفظك بالفعل، وكذلك قولك: زيدا، وعمرا، ورأسه، وذلك أنّك رأيت رجلاً يضرب أو يشتم، أو يقتل، فاكتفيت بما هو فيه من عمله أن تلفظ بعمله، فقلت: زيداً، أي أوقع عملك بزيد"[4].وذكر **المبرّد** (ت:285ه) اختصار الكلام بالحذف خشية الإطالة المفضية إلى السآمة.[5]

والحذف مقامات عامة في الطرفين والمتعلقات، ومقامات خاصة بالمتعلقات من المفعول به، وغيره. أما الأولى، فمنها قصد الاختصار والاحتراز عن العبث لوجود

[1] عباس حسين، النحو الوافي، حباس حسين، دار المعارف، مصر، ج46/1.

[2] طاهر سليمان حمودة، ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، دط، 1982م-1403ه، ص 103.

[3] سيبويه، الكتاب، ج283/1-284.

[4] المصدر نفسه، ج253/1.

[5] ينظر: أبو العباس يزيد المبرد، المقتضب،تحقيق:محمد عبد الخالق عظيمة،القاهرة- مصر،ط1415،3ه- 1994م ج337/2.

القرينة، وهي نكتة عامة في جميع مقامات الحذف كما هو ظاهر، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا هِيَهۡ ۝١٠ نَارٌ حَامِيَةُۢ ﴾ (سورة القارعة، من الآية:11)، أي هي نار حامية، ومثل قوله تعالى: ﴿يَحۡلِفُونَ بِٱللَّهِ لَكُمۡ لِيُرۡضُوكُمۡ وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرۡضُوهُ إِن كَانُواْ مُؤۡمِنِينَ ۝٦٢﴾ (سورة التوبة، الآية 62)، أي والله أحقّ أن يرضوه ورسوله كذلك، ويجوز أن يكون: أحق أن يرضوه خبر عنهما، وتوحيد الضمير لأنّه لا تفاوت بين رضا الله ورضا رسوله.[1]

وحذف المسند إليه يتوقّف على أمرين: أحدهما وجود ما يدلّ عليه عند حذفه من قرينة، والأمر الآخر وجود المرجّح للحذف على الذكر. أما الأمر الأوّل وهو وجود القرينة الدالة على المسند إليه عند حذفه فمرجعه إلى علم النحو، وأما الأمر الثاني وهو المرجّح لحذفه فمردّه إلى البلاغة.[2]

وكما توجد دواعٍ لحذف المسند إليه كذلك توجد دواع ترجح حذف المسند، سواء أكان خبراً أو فعلاً إذا دلّ عليه دليل، ومن أهمّ دواعي حذف المسند – **الفعل** – الاحتراز عن العبث بعدم ذكر ما لا ضرورة لذكره[3]. جاء في **مفتاح العلوم**: "واعلم أنّ للفعل، ولما يتعلّق به من اعتبارات مجموعها راجعٌ إلى: الترك والإثبات، والإظهار والإضمار، والتقديم والتأخير ... أما الحالة المقتضية لترك الفعل، فهي أن تغني قرائن الأحوال عن ذكره، ويكون المطلوب هو الاختصار، أو إتباع الاستعمال الوارد على تركه... وتلك القرائن كثيرة"[4]، و في **دلائل الإعجاز**: "وكما يضمرون المبتدأ فيرفعون، فقد يضمرون الفعل فينصبون كبيت الكتاب:

دِيَارَ مَيَّةَ إِذْ مَيٌّ تُسَاعِفُنَا * وَلاَ يرَى مِثْلها عَجَمٌ و لا عَرَبُ**

[1] ينظر: عبد المتعالي الصعيدي، البلاغة العالية – علم المعاني – ص 64.

[2] ينظر: عبد العزيز عتيق،في البلاغة العربية –علم البيان–دار النهضة العربية للطباعة والنشر ،بيروت– لبنان،ط1985،1405،1م، ص 129.

[3] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[4] السكاكي، مفتاح العلوم، ص 225.

أنشده بنصب "ديار" على إضمار فعل، كأنّه قال: أُذكر ديّار ميّة"[1]. ومما ذكر في حذف الفعل، باب يسمى: باب إقامة المصدر مقام الفعل. وممّا ذكره **ابن الأثير** في هذا الباب: "وإنما يفعل ذلك لضرب من المبالغة والتوكيد، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ﴾، أصله: فاضربوا الرقاب ضربا، فحذف الفعل، وأقيم المصدر مقامه. وفي ذلك اختصار مع إعطاء معنى التوكيد المصدري"[2].

وقد تحدّث **الزركشي** عن أسباب الحذف وغاياته، فذكر منها مجرّد الاختصار والاحتراز عن العبث بناء على الظاهر، نحو: الهلالَ والله – أي هذا – فحذف المبتدأ استغناء عنه بقرينة شهادة الحال، إذ لو ذكره مع ذلك لكان عبثا من القول. ومنها أنّ الزمان يتقاصر عن الإتيان بالمحذوف، وأنّ الاشتغال بذكره يفضي إلى تفويت الهمّ، وهذه في فائدة باب التحذير، نحو: إياك والشرّ، والطريق الطريق، الله الله ....

ومنها التفخيم والإعظام، قال **حازم القرطاجنيّ** في "**منهاج البلغاء**": "إنما يحسن الحذف ما لم يشكل به المعنى، لقوة الدلالة عليه، أو يقصد به تعديد أشياء، فيكون في تعدادها طول وسآمة، فيحذف ويكتفي بدلالة الحال عليه. وتترك النفس تجول في الأشياء المكتفى بالحال عند ذكرها على الحال. قال: وبهذا القصد يؤثر في المواضع التي يراد بها التعجّب والتهويل على النفوس، ومنه قوله تعالى في وصف أهل الجنة: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾ (سورة الزمر، من الآية 73)، فحذف الجواب، إذ كان وصف ما يجدونه ويلقونه عند ذلك لا يتناهى، فجعل الحذف دليلا على ضيق الكلام عن وصف ما يشاهدونه، وتُركت النفوس تقدّر ما شأنه، ولا يبلغ ما ذلك كنه ما هنالك، لقوله عليه الصلاة والسلام: "لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر"[3].ومنه قوله عزّ وجلّ: ﴿فَغَشِيَهُم مِّنَ ٱلۡيَمِّ مَا غَشِيَهُمۡ ﴾ (سورة طه، من الآية

[1] ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 147.

[2] ابن الأثير، المثل السائر، ص 289.

[3] الزركشي، البرهان في علم القرآن، ج74/3.

78)، لا يعلم كنهه إلا الله، قال **الزمخشري**: "وهذا من باب الاختصار ومن جوامع الكلم المحتملة مع قلّتها للمعاني الكثيرة"[1].

ومنها التخفيف لكثرة دورانه في كلامهم، كما حذف حرف النداء، في نحو: ﴿يُوسُفُ أَعۡرِضۡ عَنۡ هَٰذَاۚ﴾ (سورة يوسف، من الآية 29) وغيره. قال سيبويه: "العرب تقول لا أدر، فيحذفون الباء، والوجه "لا أدري"، لأنّه رفع ... ويقولون: "لم يك" فيحذفون النون، كلّ ذلك يفعلونه استخفافاً لكثرته في كلامهم."[2]

ومنها "أن يحذف صيانة له، كقوله تعالى: ﴿قَالَ فِرۡعَوۡنُ وَمَا رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ (سورة الشعراء، من الآية 23) إلى قوله تعالى: ﴿إِنَ كُنتُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ (سورة الشعراء، من الآية 28) حذف المبتدأ في ثلاثة مواضع: قبل ذكر الربّ، أي: هو ربّ السماوات، والله ربكم، والله ربّ المشرق، لأنّ موسى عليه السلام استعظم حال فرعون وإقدامه على السؤال تهيّبا وتفخيما، فاقتصر على ما يستدلّ به من أفعاله الخاصة به، ليعرّفه أنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"[3].

ومنها صيانة اللسان عنه: كقوله تعالى: ﴿صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ﴾ (سورة البقرة، من الآية 18) – أي هم – ومنها: كونه لا يصلح إلا له، كقوله تعالى: ﴿عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ (سورة المؤمنون، من الآية 92).[4]

ومنها "شهرته حتى يكون ذكره وعدمه سواء: قال **الزمخشري**: وهو نوع من دلالة الحال التي لسانها أنطق من لسان المقال، كقول **رؤبة**: خير، جواب من قال: كيف

[1] الزركشي، البرهان في علم القرآن، ج75/3.

[2] المصدر نفسه، ج75/3.

[3] المصدر نفسه، ج76/3.

[4] ينظر: لمصدر نفسه والصفحة نفسها.

أصبحت؟ فحذف الجار، وعليه حمل قراءة حمزة: ﴿تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ﴾ (سورة النساء، من الآية 1)، لأنّ هذا مكان شُهِر بتكرير الجار، فقامت الشهرة مقام الذكر"[1].

ومنها ضيق المقام عن إطالة الكلام بسبب توجع أو تضجّر، كقول **الشاعر**:

قَالَ لِي كَيْفَ أَنْتَ؟ قُلْتُ عَلِيلٌ * سَهَرٌ دَائِمٌ وَحُزْنٌ طَوِيلُ**

أي: أنا عليل، وحالي سهر دائم وحزن طويل.[2]

ومنها تعيين المحذوف وعدم احتمال غيره حقيقة أو ادّعاء، وهذا يكثر في مقام المدح والفخر، وغيرها كقوله تعالى: ﴿قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأۡسٗا شَدِيدٗا مِّن لَّدُنۡهُ وَيُبَشِّرَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمۡ أَجۡرًا حَسَنٗا ۝٢﴾ (سورة الكهف، الآية 2)، أي لينذر الكافرين، فحذفهم لأنّ الإنذار لا يكون إلاّ لهم، وذكر المؤمنين تشريفا لهم، وإنّ كان التبشير أيضا مختصا بهم، وكقول الشاعر:

لَسْتُ إِذَا صَعِدَ المَنَابِرَ أَوْ نَضَا * قَلَمًا شَأَى الخُطَبَاءَ والكِتَابَا**[3]

ومنها صون المحذوف عن اللسان تعظيما له، أو صون اللسان عنه تحقيرا له كقول الأقيشر الأسدي في ابن عم له، موسر سأله فمنعه ثمّ لكمه على وجهه:

سَرِيعٌ إِلَى ابْنِ العمِّ بِلَطْمِ وَجْهِهِ * وَلَيْسَ إِلَى دَاعِي النَّدَى بِسَرِيعِ**

حَرِيصٌ عَلَى الدُّنْيَا مُضَيِّعٍ لِدِينِهِ * وَلَيْسَ لِمَا فِي بَيْتِهِ بِمُضَيِّعِ**[4]

ومنها اتّباع الاستعمال الوارد بالحذف، كقولهم في المثل: "رَمْيَةٌ مِنْ غَيْرِ رَامٍ" – أي هذه رمية – فينطق بها كما ورد لأنّ الأمثال لا تُغَيَّر. وكذلك اتّباع الاستعمال الوارد على ترك نظائره كما في الرفع على المدح أو الذّم، أو نحوهما، فإنّ المسند إليه لا

[1] ينظر: الزركشي، البرهان في علم القرآن، ج76/3.

[2] ينظر: عبد المتعالي الصعيدي، البلاغة العالية – علم المعاني – ص 64 وما بعدها. وينظر أيضا: أحمد مطلوب، أساليب بلاغية، ص 161 وما بعدها.

[3] ينظر: عبد المتعالي الصعيدي، البلاغة العالية – علم المعاني – ص 65.

[4] ينظر: المصدر نفسه، ص 66. وينظر: أحمد مطلوب، أساليب بلاغية، ص 161 وما بعدها.

يكاد يُذكر في ذلك، فيقولون بعد أن يذكروا الممدوح، غلام من شأنه كذا وكذا، أو: فتى من شأنه كيت وكيت.[1]

ومنها المحافظة على السجع كقولهم: "من طالت سريرته حُمِدت سيرته"، فلو قالوا: "حمِد الناس سيرته لفات هذا السجع"[2].

ومنها رعاية الفاصلة، نحو: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾ (سورة الضحى، الآية 3)، أي: وما قلاك.[3]

ومن أهمّ دواعي حذف المسند الاحتراز عن العبث بعدم ذكر ما لا ضرورة لذكره، ويكثر ذلك في جواب الاستفهام، أي إذا جاءت الجملة المحذوفة – المسند – جوابا لسؤال محقق نحو قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٥﴾﴾ (سورة لقمان، الآية 25)، أي ليقولنّ: خلقهنّ الله.[4]

أمّا الحالة المقتضية لترك مفعوله فهو: القصد إلى التعميم والامتناع على أنّ يقصره السامع على ما يذكر معه دون غيره مع الاختصار، وأنّه أحد أنواع سحر الكلام، حيث يتوصل بتقليل اللفظ إلى تكثير المعنى، كقولهم في باب المبالغة: فلان يعطي ويمنع، ويصل ويقطع، ويبني ويهدم، ويغني ويعدم، وقوله عز وجل: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَـٰمِ ﴾ (سورة يونس، من الآية 25)، أي يدعو كلّ أحد، أو يدعو جميع عباده. أو القصد إلى نفس الفعل بتنزيل المتعدي منزلة اللازم، نحو: فلان يعطي، إلى معنى يفعل الإعطاء أو القصد إلى مجرّد الاختصار، لنيابة قرائن الأحوال عن ذكره كقوله عزّ وجلّ: ﴿ أَرِنِىٓ

[1] ينظر: عبد المتعالي الصعيدي، البلاغة العالية – علم المعاني – ص 66.

[2] المصدر نفسه– ص 66.

[3] ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج75/3. وأيضاً ينظر: أحمد مطلوب، أساليب بلاغية، ص 167.

[4] ينظر: عبد العزيز عتيق، علم المعاني، ص 129.

أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ ﴾ (سورة الأعراف، من الآية 143)، أي أرني ذاتك[1]. لذلك قيل إنّ من شأن العرب الإيجاز وتقليل الكثير إذا عرف معناه.[2]

ومن ذلك – أيضاً – ما أقيم من الأحوال المشاهدة مقام الأفعال الناصبة، نحو قولك إذا رأيت قادما: خير مقدم – أي قدمت خير مقدم – فنابت الحال المشاهدة مناب الفعل الناصب. وكذلك قولك للرجل يهوي بالسيف ليضرب به: عَمْرا، أي اضرب عمرا، وللرّامي: الهَدَفَ إذا أرسل.وإذا سمعت صوتا: "القرطاس وَالله: ،أي أصاب القرطاس[3]. ومنها موقعه في النفس على الذكر؛ ولهذا قال شيخ الصناعتين **عبد القاهر الجرجاني**: "ما من اسم حذف في الحالة التي ينبغي أن يحذف فيها إلا حذفه أحسن من ذكره". ولله درّ القائل:

إِذَا نَطَقَتْ جَاءَتْ بِكُلِّ مَلِيحَةٍ * وَإِنْ سَكَتَتْ جَاءَتْ بِكُلِّ مَلِيح**[4]

ج– غايات الحذف ومقاماته في القرآن الكريم:

إنّ أساليب الحذف وغاياته تتعدّد في الموضع الواحد في القرآن الكريم، وذلك من عظمة القرآن الكريم لأنّه كتاب لا يخاطب طبقة واحدة من الناس، بل نزل للناس كافّة يقرؤه العاميّ منهم والمتعلّم والعالم والعابد، وبناء على ذلك فإنّ كلاّ منهم يتأثّر ويتذوّق ويفهم غاية تختلف عمّا يلتمسه الآخر، فالعاميّ مثلا قد يفهم من حذف ما أنّه لمجرّد الاختصار لأنّه معلوم، في حين لا يقنع طالب العلم بذلك بل يفتشّ عن غاية أسمى، والعالم قد تظهر له عدّة غايات عند التأمّل، ويفهم العابد أنّ كثرة المحذوفات ما هي إلاّ نوع من الجذب النفسي للمرتّل للآيات، من أجل العروج بروحه وجعلها مستغرقة مع

[1] ينظر: أحمد مطلوب، أساليب بلاغية، ص 167. وأيضاً: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 229.

[2] ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج13/1.

[3] ينظر: ابن جني، الخصائص، ج285/1.

[4] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج74/3.

تلك المعاني دون الإكثار من الألفاظ التي قد تنبّه من ذلك الاستغراق فيصبح الخشوع ويقلّ التذوق للمعاني والتلذّذ بالألفاظ.[1]

غير أنّهم يؤكّدون أنّ العماد في تلك الغايات هو الذوق الأدبي والذوق، الأدبي يختلف قوّة وضعفا من أديب وآخر، فما يظهر لمتلقي أو ناقد أو بلاغي قد لا يظهر لغيره، وبحسب رهافة حسّ كلّ منهم، ومقدار الفحص الباطني الذي يغوص فيه من أجل الكشف عن تلك الغايات، وهذا لا يعني الذوق الفطري المجرّد عن المعرفة، وإنّما هو الذوق المستند إلى قاعدة المحلّق في أجواء التأمّل الدقيق والعميق.[2]

و لبيان المعرفة الدقيقة والعميقة ببلاغة الحذف ذكر **السكاكي** في **مفتاح العلوم** – حين تكلّم عن الحالة المقتضية لترك الفعل – إنّ هذا التركيب متى وقع موقعه رفع شأن الكلام في باب البلاغة إلى حيث يناطح السِّماك، وموقعه أن يصل من بليغٍ عالمٍ بجهات البلاغة بصيرٍ بمقتضيات الأحوال، ساحر في اقتضاب الكلام، ماهر في أفانين السحر، مطّلع من كلّ تركيب على خافِ معناه وفصوص مستتبعاته، فإنّ جوهر الكلام البليغ مثله مثل الدرّة الثمينة لا تَرى درجتها تعلو، ولا قيمتها تغلو، ولا تجري في مساومتها على سننها ما لم يكن المستخرج لها بصيراً بشأنها، والراغب فيها خبيراً بمكانها. وثمن الكلام أن يُوفي من أبلغ الإصغاء، وأحسن الاستماع حقّه وأن يلقى من القبول له، والاهتزاز بأكمل ما استحقّه، ولا يقع ذلك ما لم يكن السامع عالماً بجهات حسن الكلام، ومعتقداً بأنّ المتكلّم تعمّدها في تركيبه للكلام عن علم منه، فإنّ السامع إذا جهلها لم يميّز بينه وبين ما دونه، وربّما أنكره، وكذلك إذا أساء بالمتكلّم اعتقاده، ربّما نسبه في تركيبه ذلك إلى الخطأ، وأنزل كلامه مترلة ما يليق به من الدرجة النازلة.[3]

ولذلك جعل **الرماني** البلاغة على **ثلاثة طبقات**، منها ما هو أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة، فما كان في

[1] ينظر: حيدر حسين، الحذف بين النحويين والبلاغيين، ص 43.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 42.

[3] ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 227.

أعلاها طبقة فهو معجز، وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن، كبلاغة البلغاء من الناس. وليست البلاغة إفهام المعنى، لأنّه قد يَفْهَمُ المعنى متكلّمان أحدهما بليغ والآخر عييّ، ولا البلاغة – أيضاً – بِتَحَقُّق اللفظ على المعنى وهو غثّ مستكره ونافر متكلّف، وإنّما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ. فأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن، وأعلى طبقات البلاغة للقرآن خاصّة، وأعلى طبقات البلاغة معجزة للعرب والعجم، كإعجاز الشعر المُفْحِم، فهذا معجز للمُفْحِم خاصّة كما أنّ ذلك معجز للكافّة.[1]

رابعا: مفهوم القرينة وعلاقتها بالحذف:

أجمع علماء البلاغة، ومن سلك مسلكهم على وجوب توافر **قرينة** تهدي إلى المحذوفات في التركيب. فما المقصود بالقرينة؟ القرينة في اللغة: فَعِيلَة بمعنى الفاعلة مأخوذ من المُقَارَنَة، وفي الاصطلاح: أمر يُشير إلى المطلوب.[2]

والقرينة إما **حالية** أو **عقلية** أو **معنوية**.

أ– القرينة الحالية:

"هي الظروف الملابسة للنصّ اللغوي، أو ما يسمىّ بسياق الحال، إنّها جملة من العناصر المكونة للموقف الكلامي، وتشمل الكلام المنطوق وشخصية المتكلم والسامع وتكوينهما الثقافي وشخصيات من يشهد الكلام غير المتكلم والسامع إن وجدوا، وهل يشاركون في الكلام، أم يقتصر دورهم على الشهود، والأشياء والموضوعات المتصلة بالكلام وموقفه، وأثر الكلام والعوامل والظواهر الاجتماعية ذات العلاقة بالسلوك اللغوي لمن يشارك في الموقف الاجتماعي ...".[3]

وقد ذكر سابقا في طيات هذا البحث رأي الدكتور **تمام حسان**، أنّ اللغة ظاهرة اجتماعية، وهي شديدة الارتباط بتقاليد الشعب الذي يتكلّمها، وأنّ الثقافة اللغوية

[1] ينظر: الرماني، النكت، ص 75 و76.

[2] ينظر: محمود السعران، "علم اللغة مقدمة للقارئ العربي"، القاهرة، مصر، دار الفكر العربي، ط2، 1997م ص 337.

[3] الجرجاني، التعريفات، ص 175.

يُمكن تحليلها بواسطة حصر أنواع المواقف الاجتماعية المختلفة التي يسمّي البلغاء كلاّ منها مقاما.[1]

فمثلا، إنّ مرسل الخطاب الذي يروم الإيجاز البلاغي المتضمّن لدلالات بلاغية وغاية فنيّة، يرسل خطابه في تضاعيف تراكيب لغوية خالية من بعض العناصر خلوا تسوغه قرائن ودلائل طُبع على إدراكها متلقي الخطاب حسب مقتضى الحال، فيسدّ ذلك الفراغ بما أوحت له به تلك القرائن والدلائل من عناصر تساهم في جعل المعنى مكتملا مع مقاربة الدلالة العميقة للألفاظ المحذوفة، بحيث ينهال المعنى عليه والدلالات التي كانت محتجبة باجتناب ما حُذِف في التركيب.[2]

غير أنّ إدراك المحذوف ودلالته لا يتوقّف على فطنة المخاطب وإلمامه بقرائن الحذف ودلائله فحسب، بل لابدّ من تأكّد مرسل الخطاب من أنّ التركيب لا يكتنفه لبس أو غموض. وهو الشرط الذي أكّد على تحقّقه النحويون والبلاغيون يتقدّمهم **سيبويه** الذي يقول: "وإنّما أضمروا ما كان مُظْهِرا استخفافا، ولأنّ المخاطب يعلم ما يعني".[3]

وبهذا، فإنّ القرينة الحالية لا تهدي فقط إلى تقدير العناصر المحذوفة من التراكيب، ولكنّها تستصحب "أسباب النزول" التي ترتّب عنها ورود "النصّ" فتهدي إلى إدراك ما خفي من دواعي إبداع "النصّ" ومقاصده إدراكا لا توجّه التوجيه السليم إلاّ القرائن الحالية، ويتجلّى هذا في كتب التفسير، لأنّ سمات بلاغة القرآن الكريم هذا النوع من الأسلوب (أسلوب الحذف) الإعجازي الذي يخفي أحداثا ومواقف واعتقادات في ثنايا تراكيبه البلاغية – على مستوى المعنى العام للنصّ – لا يدلّنا عليه إلاّ القرائن الحالية.[4]

---

[1] ينظر: تمام حسان، اللغة، معناها ومبناها، ص 337. وينظر: الصفحات المتقدمة من البحث.

[2] ينظر: بوجمعة جمي، ظاهرة الحذف في شعر البحتري، ص 47 و48.

[3] سيبويه، الكتاب، ج224/1. وأيضاً: بوجمعة جمي، ظاهرة الحذف في شعر البحتري، ص 47 و48.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 59.

ب- القرائن المعنوية ومفهوم التعليق:

إنّ **عبد القاهر** حين نصّ على أنّ معاني النحو التي تسمىّ أبوابا وأحكامه التي هي ضوابط العلاقات السياقية؛ فإنّه يشير بذلك إلى أهمية "**التعليق**"، ويلقي ضوء على ما يقصده بهذا المصطلح.[1]

وذكر **الزمخشري** هذا المصطلح في قوله: "فإن قلت: لِمَ قدّرت المحذوف متأخراً قلت لأنّ الأهمّ من الفعل والمتعلّق به هو المتعلّق به، لأنّهم كانوا يبدؤون بأسماء آلهتهم، فيقولون: "باسم اللات، باسم العزّى""[2].

ويُمكن التمثيل لذلك بأن نسوق جملة: "هذا محرّم شرعاً"، لأنّ فهم المنصوب هنا يتوقّف على **القرينة المعنوية** التي تؤخذ عادة من السياق بمعرفة القرائن الحالية التي في "المقام". فإذا فهمنا من المقام معنى "السببية" كان هذا المعنى قرينة معنوية على أنّ المنصوب مفعول لأجله، وإذا فهمنا منه معنى "الواسطة" كانت الواسطة قرينة معنوية على أنّ المنصوب هنا إنما هو على نزع الخافض، وإذا فهمنا معنى "الظرفية" فالنصب كذلك على نزع الخافض، فالمعنى الوظيفي يحدّده النظام في اللغة والموقف في السياق، كما يحدّده العرف الاعتباطي للمعنى المعجمي الذي يربط بين الكلمة ومدلولها، فكذلك يعين "المقام" على تحديد هذه المعاني جميعها بما يستفاد منه من القرائن المعنوية.[3]

وبناء على ما سبق، فإنّه لا يمكن الاستغناء عن إحكام المعرفة بأبواب النحو، لأنّ بمعرفته يستفاد علم كثير وتستقطب مؤونة عظيمة. لذلك عنى النحويون بالصناعة اللفظية وتحليل ألفاظ الكلام، وبيان العلاقة من تلك الألفاظ من فاعليه، ومفعوليه، وسوى ذلك. فالكلام يتركّب عندهم من أجزاء متلازمة، فما لم يكن منها ظاهراً ملفوظا فهو مقدّر، وبناء على ذلك فلا خلاف بين النحاة على إقرار الحذف من حيث المبدأ، وعلى ضرورة تقديره للوصول إلى المعنى، أو لغير ذلك من مقتضيات الصيغ

[1] ينظر: بوجمعة جمي، ظاهرة الحذف في شعر البحتري، ص 59.

[2] الزمخشري، الكشاف، ج102/1.

[3] ينظر: تمام حسان، اللغة، معناها ومبناها، ص 354.

والتراكيب، ولكنّهم قد يختلفون في بعض المواضع، أو في ذات المقدّر المحذوف، أو قدره.[1]

ولذلك نذكر – قبل التفصيل في ظاهرة الحذف في تفسير الزمخشري – أنّ انطلاق البحث عند أهل العربية من قاعدة مهمة تُعرف "**بأصل الوضع**"، وهي قاعدة تفترض أنّ التركيب لابدّ أن يشمل في أبسط صوره على طرفين يقال لهما "المسند والمسند إليه"، أو ما يُعرف بالقرينة المعنوية "**الإسناد**" – ثمّ ما يلحق بها ممّا يكمل به معنى الكلام، وما يطلق عليه مصطلح "الفضلة أو القيد"، فإذا ما اقتضى "**المقام**" – ما عناه البلاغيون حين تكلموا عن مقتضى الحال باعتباره جزء من المقام أو غايات الأداء– وطبيعة الكلام الاستغناء عن شيء منهما ساعدهم اعتبار ذلك الأصل – في مقام الضبط و التحليل – على معرفة المستغنى عنه وتقديره، وبيان مواضعه.[2]

وقد اعتدّ **البلاغيون** بذلك المبدأ في غير قليل من الأساليب التي عرضوا لها، ويبدو ذلك في عبارة "**المتعارف**" و"**أصل المراد**" التي وردت في تعريفهم للإيجاز والإطناب، فقالوا: إنّ الإيجاز هو: "أداء المقصود من الكلام بأقلّ من عبارات متعارف الأوساط والإطناب هو أداؤه بأكثر من عباراتهم".[3]

وأيا ما كان خلافهم في مفهوم (عبارة المتعارف) بإرجاعها تارة إلى المقام، وتارة إلى العرف، فإنّها تقف بإزاء قاعدة **أصل الوضع**، التي اتّخذوها مِهادا أوّليّا في بحثهم البلاغي ووِزانا لبيان معايير الإطناب والإيجاز الذي يعدّ الحذف أحد طرائقه المشهورة.[4]

وكذلك **الموجهون** لظاهرة الذكر والحذف أشاروا إلى كثير من صورها المعهودة في بعث اللغة والبلاغة التي ترتّبت على تغاير القراءات وتوجيهها، وذلك من خلال وجهين من وجوه القراءة، أحدهما: ما تحقّق فيه الذكر أو الحذف نصّا بأن تحذف إحدى

[1] ينظر: طاهر سليمان حمود، ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص 23.

[2] ينظر: تمام حسان، اللغة، معناها ومبناها، ص 370. وأيضاً: أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، ص 256.

[3] السكاكي، مفتاح العلوم، ص 155. وأيضاً: القزويني، شرح التلخيص، ج160/3.

[4] ينظر: أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، ص 256.

القراءات ما تذكره الأخرى، أما الآخر وكان أكثرها شيوعاً، فهو ما دلّ تغايره الإعرابي أو التصريفي على أنّ ثمّة محذوفاً يجوز تقديره في الكلام جريا على أصله في العربية.[1]

والواقع أنّ تناولهم لظواهر الذكر والحذف هاهنا قد غلب عليه الطابع اللغوي، ولا غرابة في ذلك إذ كان كثير منهم لغويّين في الأساس، وأسهموا بطريقة أو بأخرى في تبعيج النحو وفلسفة قواعده، فبدت عليهم آثار الصنعة، ولكنّ كوكبة منهم حاولت تجاوز هذا النطاق، فراحت تفتّش عن سرّه، وتذكر علّته بالتصريح حينا والتلميح أحيانا، مدركة في الوقت نفسه أنّ القيمة البلاغية لظاهرة الحذف في القرآن الكريم – كما هي في العربية – لا تقف عند حدود هذه الفائدة العامّة المتمثّلة في الإيجاز والاقتصاد في التعبير التي ربّما تشير إليها معظم المحذوفات، بل تعدّتها إلى الدلالة على قيّم بلاغية أُخَرْ تّستفاد من السياق وقرائن الأحوال.[2]

ج– الدليل المقالي – الإعرابي – وأهميته في الحذف:

إنّ أهمّ دليل يهدي إلى تحديد العناصر المحذوفة من التراكيب العربية على مستوى البنية التركيبية التي تتحكّم في بنائها ضوابط لغوية ونحوية وصرفية تبعاً للهدف من الخطاب، هو ما اصطلح عليه **بالدليل الإعرابي**، فالجملة العربية المركّبة تركيبا سليما ومفيدا تلتحم عناصرها بتقنية بيّنها اللغويون والنحويون في مصطلحات لغوية ونحوية وصرفية، فإذا حذف أحد عناصرها يظهر فراغ فيتّجه إليها رأسا عقل من له دراية بطريقة بناء الجملة، فيتذوّق أثر صياغتها في النفس وتتجلّى دلالتها البلاغية بعد تقدير المحذوف.[3]

فقد أوضح **السيوطي** مصدر اشتقاق الإعراب ومعناه بقوله: "إنّه مشتقّ من قوله: عَرَبَتْ مَعِدَةٌ الفَصِيلِ إذا فسدت".[4] وأَعْرَبْتُهَا أي أصلحتها، والهمزة للسلب، كما تقول:

[1] ينظر: أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، ص 256.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 256.

[3] ينظر: بوجمعة جمي، ظاهرة الحذف في شعر البحتري، ص 60.

[4] ابن منظور، اللسان "عرب".

أَشْكَيْتُ الرجل إذا أزلت شِكايته، والمعنى على هذا أنّ **الإعراب** أزال عن الكلام التباس معانيه."[1] فمفهوم "**الإعراب**" باعتباره مصطلحا نحويا له دلالة لغوية هي الإبانة للمعاني التي كان مآلها الغموض لو لم تساعد الحركات الإعرابية على كشفها. يقول **السيوطي**: "الإعراب الذي هو البيان"، إلى أن يقول: "إنّ الإعراب يبيّن معنى الكلمة كما يبيّن الإنسان عمّا في نفسه".[2]

وذكر **ابن هشام** تراكيب متنوعة للحذف الذي يهدي إليه الدليل الإعرابي والدليل المقالي، فقال بعد إشارته لشرط وجود دليل حالي: "أو مقالي، كقولك لمن قال: من أضرب؟ زيدا، ومنه: ﴿۞ وَقِيلَ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ مَاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمۡۚ قَالُواْ خَيۡرٗاۗ ﴾ (سورة النحل، من الآية 30)، وإنما يحتاج إلى ذلك إذا كان المحذوف الجملة بأسرها – كما مثلنا – أو أحد ركنيها، نحو: ﴿إِذۡ دَخَلُواْ عَلَيۡهِ فَقَالُواْ سَلَٰمٗاۖ قَالَ سَلَٰمٞ قَوۡمٞ مُّنكَرُونَ ﴾ (سورة الذاريات، الآية 25)، أي سلام عليكم أنتم قوم منكرون، فحذف خبر الأولى، ومبتدأ الثانية".[3]

فالدليل الإعرابي يكون حاضراً دائماً في أذهاننا أثناء تقدير المحذوف الذي له علاقة بهذا الدليل على الرغم من "أنّ الإعراب في مجمله كيان مجرّد يُدرك بالعقل، ويُحَصَّل بالعقل، ويطبّق بالعقل، أي بالتفكير في قواعده وأحكامه وحالاته".

فعلى الرغم من أنّ حالات الحذف لا تخضع للقوانين اللغوية، إلا أنّها ليست خطأ في الإعراب لأنّ المحذوف يمكن تقديره بعد الاستعانة بقرينة أو دليل، وما يوحي به السياق. وبعد إعادة هذا المحذوف إلى موقعه في التركيب تصبح البنية التركيبية مكتملة

[1] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان،دط،دت، ج105/1.

[2] السيوطي، كتاب الأشباه والنظائر في النحو، ج107/1. وينظر أيضاً: بوجمعة جمي، ظاهرة الحذف في شعر البحتري – دراسة بلاغية – ، ص 64.

[3] ابن هشام، مغنى اللبيب، ص 787.

العناصر خاضعة للقوانين اللغوية، فيرجع إلى صياغتها الأصلية التي يسهل على المتلقّي فهم معناها.[1]

يقول **يحي بن حمزة العلوي** (669-ه749): "ويظهر المحذوف من جهتين:

أحدهما: من جهة الإعراب على معنى أنّ الدال على المحذوف هو من طريق الإعراب، ويقول: **وثانيهما**: لا من جهة الإعراب، وهكذا كقولنا: فلان يعطي ويمنع، ويصل ويقطع، فإنّ تقدير المحذوف لا يظهر من جهة إعرابه، وإنّما يكون ظاهراً من جهة المعنى؛ لأنّ معناه: فلان يعطي المال، ويمنع الذمار[2]، ويصل الأرحام، ويقطع الأمور برأيه ويفصلها".[3] فالدليل الإعرابي يلازم قراءة الأفعال: "يعطي ويمنع، ويصل ويقطع"، فقيل تحديد المعنى المستوحى من مفعول كلّ منها نحسّ بوجود ثغرة بعدها في التركيب سببها تعوّدنا على انتظار ورود المفعول في سياق التركيب، وإذا حذف تشعر بتوقّف امتداد ذلك السياق توقفا مفاجئاً، كأنّ المعنى المستوحى من السياق أصيب ببتر على الرغم من أنّ المتكلّم يهمّه التركيز على العطاء، غير أنّ المتلقي لا يلبث أن يتوقّف حسّه اللغوي إلى معرفة الشيء المعطى، وكذا المنتفع بالعطاء فيضطرّ إلى التصوّر العام للعنصرين المحذوفين. وبعد الاستدلال بالدليل الإعرابي على وجود محذوف تظهر الحاجة إلى تحديده، فيستعين فاحص التركيب بالدليل الإعرابي نفسه، وبقرائن أخرى.[4] "لا من جهة الإعراب"[5]،

فالإعراب قيمة كبرى في الإبانة عن المعاني الوظيفية التي تعتور الكلمات داخل سياقها. ومصداق ذلك ما صرّح به **الزجاجي** (ت. 337ه) من "أنّ الأسماء لما كانت تصورها المعاني، وتكون فاعلة ومفعولة، ومضافا إليها، و لم يكن في صورها وأبنيتها أدّلة على هذه المعاني، فقالوا: ضرب زيد عمراً، فدلّوا برفع زيد على أنّ الفعل له، وينصب

[1] ينظر: بوجمعة جمي، ظاهرة الحذف في شعر البحتري، ص 18.

[2] الذمار: كل ما يلزمك حفظه وحياطته وحمايته، والدفع عنه، ابن منظور، اللسان، (ذمر).

[3] يحي بن حمزة العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز،مطبعة المقتطف،مصر،دط،1994م، ، ج92/2 و93.

[4] ينظر: بوجمعة جمي، ظاهرة الحذف في شعر البحتري، ص 62 و63.

[5] يحي بن حمزة العلوي، الطراز، ج92/2 و93.

عمرو على أنّ الفعل واقع به، وكذلك سائر المعاني ... ليتّسعوا في كلامهم ويقدّموا الفاعل إذا أرادوا ذلك أو المفعول عند الحاجة إلى تقديمه، وتكون الحركات دالة على المعاني"[1].

إنّ **الإعراب** المرتبط شكلاً بالحركات الإعرابية الظاهرة و المقدّرة – حسب بنية اللفظة على مستوى الصوت والرسم – لا ينفصل عما يفيده ترابط الألفاظ في التركيب، وإنّما يكسبه تنظيما صوتياً وثيق الصلة بالمعنى، وموحّدا لإطار هذا المعنى الذي يعبّر عنه عنصر داخل نسقه اللغوي بتشابه موقعه في التركيب مع موقع عنصر آخر في تركيب آخر، يقول **السيوطي** في هذا الصدد: "جُعِلَتْ حركات الإعراب فيها – أي في الأسماء – تنبئ عن هذه المعاني"[2].

فإنّ **علامة الإعراب** تظهر في البنية السطحية لمكوّنات البنية التركيبية ظهورا مرتبطا بدلالتها، لكنّ أبعاد هذه الدلالة تكون أعمق عندما يكشف ما توحي به تحوّلات عناصر التركيب من مواضعها الأصلية، من معان عميقة، وأسرار لطيفة ذات مذاقات حسنة.[3]

وقد أشار **ابن جنيّ** إلى أهمية علامة الإعراب داخل تواصل العناصر المكوّنة للتراكيب العربية المؤلّفة للتواصل النصّي، فقال: "إنّ أصل المفعول أن يكون فضلة وبعد الفاعل، كضرب زيد عمراً، فإذا عناهم ذكر المفعول قدّموه على الفاعل، فقال: ضرب عمراً زيدٌ، فإن ازدادت عنايتهم به قدّموه على الفعل الناصب له، فقالوا: عمرا ضرب زيد، فإن تظاهرت العناية عقدوه على أنّه ربّ الجملة، وتجاوزوا به حدّ كونه فضلة، فقالوا: عمرٌ ضربه زيد".[4]

[1] السيوطي، كتاب الأشباه والنظائر في النحو، ج107/1.

[2] الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص 69 و70. وأيضاً: الزجاجي، الجمل، ص 260.

[3] ينظر: بوجمعة جمي، ظاهرة الحذف في شعر البحتري، ص 63.

[4] ابن جنيّ، المحتسب، ج65/1.

إنّ هذه الآراء والشواهد دليل على تحكّم **العلامة الإعرابية** في تجسيم معنى التراكيب العربية، بل إنّ الحركة الإعرابية شأنها شأن أيّ فونيم في الكلمة قيمة وأثرا في الإفصاح والإبانة عمّا في النفس من معنى، فإذا قال المتكلّم – مثلاً – "الأسدُ" بالضمة، فإنّ السامع يدرك أنّه قد أراد نقل الخبر ليس غير، ولكنّه إن قال: "الأسدَ" بالفتحة، فإنّ المعنى يتغيّر إلى معنى التحذير الذي هو في ذهن المتكلّم، ويريد أن يفصح عنه.

وفي الأخير، ينبغي ألاّ نغالي في تقدير علاقة **حركات الإعراب** بالمعنى البلاغي، إذ إنّ بعض ظواهر الإعراب ليس لها بذلك المعنى كبير تعلّق، فلا يمكن إنكار صلة تلك الحركات بالمعاني الوظيفية من فاعلية ومفعولية وغير ذلك؛ لأنّها وُضعت أصلا للوفاء بهذه المهمّة، ومن ثمّة يصبح لمقولة "**الإعراب فرع المعنى**" المأثورة عن القدماء[1] قيمتها العلمية، لأنّها تنصّ صراحة على أنّ حركات الإعراب بمجرّدها لا تدلّ على المعاني الوظيفية أو الدلالية التي تعتري الكلمة داخل سياقها، ولكنّها فرع لذلك، ودالّ من دواله بمعونة القرائن المقالية والحالية التي لا تلابس السياق.[2]

فأهمية **الحركات الإعرابية** في تحديد معاني حذف التراكيب العربية، واعتمادها دليلا هاديا إلى ما حُذِف منها حقيقة لا تحتاج إلى استدلال، "فالإعراب وثيق الصلة بالمعنى من جهتين، الأول: هذه القراءات المتعددة التي قرئ بها القرآن الكريم، وكان لكلّ منها توجيه في معاني الآيات التي قرئت بها. الثاني: وجود أساليب لا يتّضح معناها إلا بالإعراب"[3].

إنّ بعض المباني التركيبية المتضمّنة للحذف لا يتمّ الاهتداء إلى موضعه بالدليل الإعرابي المرتبط بتقنية تركيب الجملة العربية تركيباً جامعاً لضوابط لغوية، ونحوية وصرفية لأنّ مكوّنات تلك البنية التركيبية – على مستوى ترابط كلّ مكونات النسق اللغوي – مكتملة، لم يحذف منها أي عنصر، وإنّما يُدرك ما حُذِف بعد فحص العقل للمعنى الذي

[1] ينظر: أحمد سعيد محمد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، ص 93.

[2] ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج235/1. وأيضاً: السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج329/1.

[3] ينظر: بوجمعة حمي، ظاهرة الحذف في شعر البحتري، ص 63.

يوحي به التركيب فحصاً يهديه إلى وجود نقص في نسق البنية التركيبية لا يحدّد معناه تحديداً سليماً ودقيقاً إلاّ بتقدير ما حُذف منه وهي حالة بلاغية تتعلّق بالقرينة العقلية.[1]

وقد يظهر المحذوف بالإعراب كقولنا: "أهلاً وسهلا"، فإنّ نصب الأهل والسهل يدلّ على ناصب محذوف، وليس لهذا من الحسن ما للذي لا يظهر بالإعراب، وإنّما يظهر بالنظر إلى تمام المعنى، كقولنا: "فلان يحلّ ويعقد"، فإنّ ذلك لا يظهر المحذوف فيه بالإعراب، وإنّما يظهر بالنظر إلى تمام المعنى أي يحلّ الأمور ويعقدها"[2].

والذي يظهر بالإعراب يقع في المفردات من المحذوفات والذي لا يظهر بالإعراب يقع في الجمل من المحذوفات كثيراً.[3]

المبحث الثاني: التوجيه البلاغي للحذف في تفسير الزمخشري

لقد قدّم الزمخشري صورة رائعة لتفسير القرآن الكريم، حيث حاول تعمّق مسالك التنزيل والكشف عمّا ينطوي فيه من كمال وجلال بذوق أدبي مرهف وحسّ فني يقيم الجمال البلاغي، فإذا كانت قيمة الحذف في البلاغة قد وصلت أعلى ذروتها عند الجرجاني من حيث الصكّ والتنظير فإنها بلغت رقيّها العملي وتطورّها الفني عند الزمخشري في تفسيره من حيث التطبيق.

أولا– الحذف في سورة الفاتحة:

أ– سورة الفاتحة:

لقد رصدت القراءات من ظواهر تغاير إعراب المصدر النائب عن فعله، الذي ذهب أهل اللغة إلى أنّ الأصل فيه النصب[4]. لكنّه قد يعدل عنه إلى الرفع للدلالة على أوجه بلاغية تستفاد من السياق، يتبدّى ذلك واضحاً مما تردّد في توجيه قراءتي الرفع والنصب[5] لكلمة

---

[1] ينظر: بوجمعة جمي، ظاهرة الحذف في شعر البحتري، ص19.

[2] ينظر: ابن الأثير، المثل السائر، ج1/ 269.

[3] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[4] ينظر: سيبويه، الكتاب، ج311/1، وأيضاً: المبرّد، المقتضب، ج219/3-220.

[5] اتفق الجمهور على رفعها غير أنها رويت بالنصب عن سفيان بن عينة، ورؤية بن العجاج. ينظر:ابن خالويه، مختصر شواذ القرآن من كتاب البديع،مكتبة المتنبّي، القاهرة – مصر، دط، دت ،ص6.

"**الحمد**" من قوله تعالى: ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣﴾ (سورة الفاتحة، الآية من 01 إلى 03)، حيث عدلت القراءة العامة عن النصب إلى الرفع لقيمة يتمثّلها البلاغيون في الدلالة على التعميم وثبات المعنى واستقراره[1].

ب- القراءات:

قرأ هارون العتكي[2]، ورؤبة[3]، وسفيان بن عيّنة "**الحمد** "بالنصب[4]. جاء في **الكشاف**: "وارتفاع الحمد بالابتداء وخبره الظرف الذي هو "الله، وأصله النصب الذي هو قراءة بعضهم بإضمار فعله على أنّه من المصادر التي تنصبها العرب بأفعال مضمرة في معنى الإخبار، كقولهم شكراً وكفراً، وعجباً وما أشبه ذلك، ومنها "سبحانك" و"معاذ الله" يترلونها مترلة أفعالها ويسدّونها مسدّها كالشريعة المنسوخة والعدل بها عن النصب إلى الرفع على الابتداء للدّلالة على ثبات المعنى واستقراره، ومنه قوله تعالى: ﴿... قَالُواْ سَلَٰمٗاۖ قَالَ سَلَٰمٞۖ ...﴾ (سورة هود، الآية 69) رفع السلام الثاني للدلالة على أنّ إبراهيم- عليه السلام- حيّاهم بتحيّة أحسن من تحيّتهم، لأنّ الرفع دال على معنى ثبات السلام لهم دون تجدّده وحدوثه، والمعنى "**فنحمد الله حمداً**"، ولذلك قيل "**إياك نعبد**" و"**إياك نستعين**" لأنّه بيان لحمدهم كأنّه قيل كيف تحمدون فقيل: "**إياك نعبد**"[5].

ذكر الزمخشري أنّ القراءة جاءت على سنن العرب في كلامها في كون "**الحمد**" مصدر، ومن عادة العرب نصبه بفعل مضمر، والعدول عن النصب إلى الرفع لغاية بلاغية.

---

[1] ينظر: أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي، ص 94.

[2] هارون العتكي: هو هارون بن موسى أبو عبد الله الأعور العتكي البصري الأزدي مولاهم علامة صدوق نبيل له قراءة معروفة، مات قبل المائتين. ينظر: ابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء، ج348/2.

[3] رؤبة بن العجاج التميمي الراجز من أعراب البصرة، وكان رأساً في اللغة، ورؤبة بالهمز قطعة من خشب يشعب بها الإناء جمعها رئات، والروبة بالواو – خميرة اللبن – وروبة أيضاً قطعة من الليل، توفي سنة خمس وأربعين ومائة. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج162/6.

[4] ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج182/1.

[5] الزمخشري: الكشاف، ج8/1

ولبيان ذلك نقارن بين القراءتين من حيث اللغة والإعراب،ثم البلاغة.

1- من حيث اللغة والإعراب:

ذكر **سيبويه** "هذا باب يختار فيه أن تكون المصادر مبتدآت مبنيا عليها ما بعدها، وذلك قولك الحمدُ لله، والعجبُ لك، والويلُ له، وإنّما استحبّوا الرفع فيه لأنّه صار معرفة وهو خبر (أي غير إنشاء) فتقوى في الابتداء (أي) أنّه لّما كان خبرا لا دعاء، وكان معرفة بـــ -الـــ- تهيّأت فيه أسباب الابتداء لأنّه في معنى الإخبار يهيّئ جانب المعنى للخبرية، وكونه معرفة يصحّح أن يكون مبتدأ، بمنزلة **عبد الله**، و**الرجلُ**، والذي نعلم – من المعارف – لأنّ الابتداء إنّما هو خبر وأحسنه إذا اجتمع معرفة ونكرة أن نبدأ بالأعرف وهو أصل الكلام. وليس كلّ حرفٍ (أي تركيب) يصنع به ذاك، كأنّه ليس كلّ حرف (أي كلمة من هذه المصادر) يدخل فيه الألف واللام، فلو قلت: **السعيُ لك والرعيُ لك** لم يجز (يعني يقتصر فيه على السماع). واعلم أنّ "**الحمد**" لله وإن ابتدأته ففيه معنى المنصوب، وهو بدلٌ من اللفظ بقولك **أحمد** الله[1]. فالحمد مرفوع بالابتداء في جميع القراءات المروية، وقولك "لله" خبره فلام الله متعلّق بالكون والاستقرار العام كسائر المجرورات المخبّر بها، وهو هنا من المصادر التي أتت بدلاً عن أفعالها في معنى الأخبار.[2]

جاء في البحر المحيط: "ويكون في حالة النصب من المصادر التي حُذِفَت أفعالها وأُقيمت مقامها، وذلك في الأخبار نحو شكراً لا كفراً، وقَدَّر بعضهم العامل للنصب فِعْلاً غير مشتقّ من الحمد: أي أقول الحمد لله أو الزموا الحمد لله كما حذفوه في نحو: اللهمّ ضبعاً وذئباً، والأوّل هو الصحيح لدلالة اللفظ عليه".[3]

وكلام **سيبويه** أفصح كلام عن أطوار هذا المصدر في كلام العرب واستعمالهم.

فأصله النصب على المفعولية المطلقة على أنّه بدل من فعله على أنّه من المصادر التي حُذِفت أفعالها وأقيمت مقامها، وذلك في الأخبار، وتقدير الكلام "**نحمد حمداً لله**"، فلذلك

[1] ينظر: سيبويه، الكتاب، ج1/393-394. وينظر أيضاً: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1/157.

[2] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[3] أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، القاهرة مصر، دار الكتاب الإسلامي، ط2، 1413ه-1992م، ج1/131.

التزموا حذف أفعالها معها، وقدّر بعضهم العامل للنصب "الزموا الحمد لله كما حذفوه من نحو: اللهم ضبعاً وذئباً[1]. وهذا ما أشار إليه صاحب الكشاف بقوله: "وأصله النصب بإضمار فعله ..."[2].

قال سيبويه: هذا باب ما ينصب من المصادر على إضمار الفعل غير المستعمل إظهاره، وذلك قولك: "سقيا ورعيا، ونحو قولك: "خيبة" و"نفيار" ... و"بؤسا" ... و"بُعدا وسُحقا"، ونحو قول ابن ميادة من الطويل:

تَفَاقَدَ قَوْمِي إِذْ يَبِيعُونَ مُهْجَتِي * بِجَارِيةٍ بَهْراً لَهُمْ بَعْدَهَا بَهراً**

رأي: **تبا**

وقال من (الخفيف):

ثم قَالُوا: بِحُبِّهَا قُلْتُ: بَهْراً * عَدَدَ النَّجْمِ وَالحَصَى وَالتُّرَابِ**

كأنّه قال: "**جُهدا**"، أي: جهدي ذلك.

إنّما ينتصب هذا وما أشبهه إذا ذُكر مذكور فدعوت له أو عليه، على إضمار الفعل. كأنّك قلت: "سَقَاك الله سقياً" و"رَعاك الله رعياً"، و"خَيّبَك الله خيبة". فكلّ هذا وما أشباهه على هذا ينتصب. وإنّما اُختُزِل الفعل هاهنا لأنّهم جعلوه بدلا من اللفظ بالفعل، كما جُعِل الحذر بدلا من "اِحذر"، وكذلك هذا كأنّه بدل من "سقاك الله" و"رعاك الله" ومن "خيّبك الله ..."[3].

يقول **السيرافي** تعليقا على كلام سيبويه: "يعني أنّ هذه المصادر لم يذكرها الذاكر لتخبر عنها بشيء، كما يُخبر عن (زيد) إذ قال: "زيد قائم" أو "عبد الله قائم". وهذا معنى قوله: "لِيَبْنِي عليه كلاماً" ... يعني: تَبْني عليه خبراً، و لم تجعل هذه المصادر أيضاً خبرا لابتداء محذوف، فترفعها، وهذا معنى قوله إنّك لم تجعله مبنيا على اسم مضمر"[4].

---

[1] ينظر: سيبويه، الكتاب، ج373/1.

[2] محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج157/1.

[3] سيبويه، الكتاب، ج373/1.

[4] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

ذكر سيبويه في باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره من المصادر في غير الدعاء، من ذلك قوله: "حمداً شكراً لا كفراً" و"عجباً" و... وإنّما ينتصب هذا على إضمار الفعل كأنّك قلت: "أحمدُ الله حمداً" و"أشكرُ الله شكراً" وكأنّك قلت: "أعجب عجباً" ... وإنّما اختزل الفعل هاهنا لأنّهم جعلوا هذا بدلاً من اللفظ بالفعل، كما فعلوا ذلك في باب الدعاء كأنّ قولك: "حمداً" في موضع "أحمدُ الله"، وقولك "عجباً منه" في موضع "أعجبُ منه" ...

وقد جاء بعض هذا رفعا يُبتدأ ثم يُبنى عليه. وزعم يونس أن رؤبة بن العجاج كان يُنشد هذا البيت رفعا، وهو لبعض مُدْحِج، وهو هنيّ بن أحمر الكناني (من الكامل):

عجبٌ لِتِلْكَ قَضِيَّةٍ وَإِقَامَتِي * فِيكُمْ عَلَى تِلْكَ قَضِيَّةٍ أَعْجَبُ**[1]

وصف **سيبويه** هذا النوع من الحذف باختزال الفعل فيه، لأنّهم جعلوا هذا بدلاً من اللفظ بالفعل، وبهذا فالاختزال قسم من أقسام الحذف التي ذكرها البلاغيون في الحذف القرآني، إذ استقرّ الوضع على جعله ثمانية أقسام، كما صرّح به **الزركشي** وتابعه **السيوطي**، ولكن مع بعض الاختلاف والاختصار[2]، والاختزال في الفعل كما عرّفه **الزركشي** بقوله: "الافتعال من خزله، قطع وسطه، ثم في الاصطلاح إلى حذف كلمة أو أكثر، وهي إما اسم أو فعل، أو حرف"[3].

ج- بلاغة القراءة:

"الحمد لله رب العالمين"، الحمد: هو الثناء على الجميل الاختياري من نعمة وغيرها، والمدح هو الثناء على الجميل مطلقاً، تقول: حمدت زيداً على علمه وكرمه، ولا تقول حمدته على حسنه، بل مدحته، وقيل هما أخوان.[4]

---

[1] سيبويه، الكتاب، ج1/393-394. وينظر أيضاً: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1/157.

[2] ينظر: حيدر حسين، الحذف بين النحويتين والبلاغتين، ص 78.

[3] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3/93.

[4] ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل،اعداد وتقديم:محمد عبد الرحمان المرعشلي، دار إحياء التراث العربي،ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت- لبنان،دط،دت،ج1/23

"فالمدح والحمد – إذن – أخوان، وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها. تقول: حمدت الرجل على إنعامه، وحمدته على حسنه وشجاعته. وأمّا الشكر فعلى النعمة خاصة، وهو بالقلب واللسان والجوارح؛ قال من (الطويل):

أَفَادَتْكُمْ النَّعْمَاءُ مِنّي ثَلَاثَةً * يَدِي وَلِسَانِي والضَّمِيرَ الْمُحَجَّبا**

والحمد باللسان وحده، فهو إحدى شُعبِ الشكر، ومنه قوله- عليه الصلاة والسلام- "الحمد رأس الشكر، ما شكر الله عبدٌ لم يحمده"، وإنّما جعله رأس الشكر؛ لأنّ ذكر النعمة باللسان والثناء باللسان، والحمد نقيضه الذمّ، والشكر نقيضه الكفران[1].

ويُكْمُن سرّ الفارق البلاغي بين وجهي الرفع والنصب في "الحمد" في الإشعار الذي يوصلنا نطقا باللسان وإفصاحا عمّا يخفيه القلب، ولذلك صرّح ابن المنير (ت. 689ه) من "أنّ في النصب إشعار بالفعل، وفي صيغة الفعل إشعار بالتجدّد والطروّ، ولا كذا الرفع، فإنّما يستدعي اسماً، ذلك الاسم صفة ثابتة ألا ترى أنّ المقدّر مع النصب: نحمدُ الله حمداً، ومع الرفع الحمد ثابت لله أو مستقر"[2].

جاء في **التحرير والتنوير**: "ومن شأن بلغاء العرب أنّهم لا يعدلون عن الأصل إلاّ وهم يرمون إلى غرض عدلوا لأجله، والعدول عن النصب هنا إلى الرفع ليتأتىّ لهم الدلالة على العموم المستفاد من التقديم وليس واحد من هذه الثلاثة يمكن الاستفادة منه لو بقي المصدر منصوباً إذ النصب يدلّ على الفعل المقدّر، والمقدّر كالملفوظ فلا تكون الجملة اسمية إذ الاسم فيها نائب عن الفعل، فهو ينادي عن تقدير الفعل فلا يحصل الدوام. ولأنّه لا يصحّ معه اعتبار التقديم فلا يحصل الاهتمام. لأنّه وإن صحّ اجتماع الألف واللام مع النصب كما قُرِئَ بذلك، وهي لغة تميم كما قال سيبويه"[3].

---

[1] ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج112/1.

[2] ينظر: البيضاوي ،ج24/1

[3] قال سيبويه :" ومن العرب من ينصب بالألف واللام نمنّ لك قولك :" الحمدَ لله " ينصبها عامة بني تميم ، وسمعنا ناسا من العرب كثيرا يقولون :" الترابَ لك والعجبَ لك " فتفسير نصب هذا كتفسيره حيث كان نكرة ،كأنك قلت:" حمدا وعجبا" ثمّ جئت ب" لك" لتبيّن من تعني ، ولم تجعله مبنيا عليه فتبتدئه" الكتاب، ج394/1

فالتعريف حينئذٍ لا يكون دالاً على عموم المحامد لأنّه قدّر الفعل أحمد، بهمزة المتكلم فلا يعمّ إلا تحميدات المتكلم دون تحميدات جميع الناس، وإن قدّر الفعل نحمد وأريد بالنون جميع المؤمنين بقرينة "اهدنا الصراط المستقيم"،**وبقرينة** ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ فإنّما يعمّ محامد المؤمنين أو محامد الموحدين كلّهم، كيف وقد حمد أهل الكتاب اللهَ تعالى، وحمده العرب في الجاهلية، إذ قال أمية بن أبي الصّلْت:

الحَمْدُ لِلَّهِ حَمْداً لاَ اِنْقِطَاعَ لَهُ * فَلَيْسَ إِحْسَانُهُ عَنَّا بِمَقْطُوعِ**

أمّا إذا صار الحمد غير جار على فعلٍ فإنّه يصير الإخبار عن جنس الحمد بأنّه ثابت لله فيعمّ كلّ حمدٍ".[1]

ونلحظ أنّ دلالة التعميم فطن إليها الموجّهون من استقراء كلام سيبويه (ت: 180ه) واستكناه فحواه، يقول النحاس (ت: 338ه): "ويقال الحمد خبر، وسبيل الخبر أن يفيد فما الفائدة في هذا؟ الجواب عن هذا: أنّ سيبويه قال: إذا قال الرجل: "الحمدُ لله" بالرفع ففيه من المعنى مثل ما في قوله: "حمدت الله حمدا، إلاّ أنّ الذي يرفع الحمد يخبر أنّ الحمد منه ومن جميع الخلق لله تعالى، والذي ينصب الحمد يخبر أنّ الحمد منه وحده لله تعالى".[2]

د- المفاضلة بين بلاغة القراءتين:

يقرأ "الحمد" بالنصب على أنّه مصدر فعل محذوف أي "أحمدّ الحمد"؛ والرفع أجود، لأنّ فيه عموما في المعنى[3]. جاء في معاني القرآن: "الحمد" رفع بالابتداء وقوله "لله" إخبار عن الحمد، والاختيار في الكلام الرفع، فأمّا القرآن فلا يقرأ فيه "الحمد" إلاّ بالرفع، لأنّ السنّة تُتَّبع في القرآن ولا يلتفت فيه إلى غير الرواية الصحيحة التي قد قرأ بها القرّاء المشهورون بالضبط والثقة والرفع القراءة، ويجوز في الكلام أن تقول: "الحمدَ" تريد

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج158/1.

[2] النحاس، معاني القرآن، ج11. وكذلك: النحاس، إعراب القرآن، ج169/1.

[3] ينظر: العكبري، البنيان، ج11/1.

أحمد الله الحمد فاستغنيت عن ذكر "أحمد"؛لأنّ حال الحمد يجب أن يكون عليها الخلق، إلاّ أنّ الرفع أحسن وأبلغ في الثناء على الله عز وجلّ.[1]

وقراءة الرفع أمكن في المعنى، ولهذا أجمع عليها السبعة لأنّها تدلّ على ثبوت الحمد واستقراره لله تعالى. ومعنى اللام في "لله" للاستحقاق، ومن نصب فلابدّ من عامل تقديره أحمد الله أو حمدت الله، فيتخصّص الحمد بتخصّص فاعله وأشعر بالتجدد والحدوث، واللام في قراءة النصب للبيتين.[2]

ومع أنّ قراءة النصب وإن كانت شاذّة إلاّ أنّها مجدية لأنّها دلّت على اعتبار عربي في تطور هذا التركيب المشهور، وأنّ بعض العرب نطقوا به في حال التعريف و لم ينسوا أصل المفعولية المطلقة. فقد ثبت وبان أنّ قوله "**الحمد لله**" أبلغ من "**الحمد**" بالنصب، وأنّ الحمد لله بالنصب والتعريف أبلغ من "**حمد الله**" بالتنكير، وإنّما كان الحمد لله بالرفع أبلغ لأنّه دال على الدوام والثبات[3].و في **الكشاف**: "إنّ العدول عن النصب إلى الرفع للدّلالة على ثبات المعنى واستقراره، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالُواْ سَلَـٰمًا قَالَ سَلَـٰمٌ﴾ رفع السلام الثاني للدّلالة على أنّ إبراهيم – عليه السلام – حيّاهم بتحية أحسن من تحيتهم"[4].

جاء في تفسير **الدرّ المصون**: "وقراءة الرفع أمكن وأبلغ من قراءة النصب، لأنّ الرفع في باب المصادر التي أصلها النيابة عن أفعالها يدلّ على الثبوت والاستقرار بخلاف النصب فإنّه يدلّ على التجدّد والحدوث، ولذلك قال العلماء: "إنّ جواب خليل الرحمن عليه السلام في قوله تعالى حكاية عنه: ﴿ قَالَ سَلَـٰمٌ ﴾ [سورة هود، الآية 69].

[1] الزجاج، معاني القرآن، ج51/1.

[2] ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج131/1.

[3] ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج158/1. وأيضاً: الزمخشري، الكشاف، ج1/ص 8 وما بعدها.

[4] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

أحسن من قول الملائكة: ﴿قَالُوا سَلَـٰمًا ۖ﴾ امتثالا لقوله تعالى: ﴿فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ﴾[1] [سورة النساء، الآية 68] ووجه تفضيل "**سلام**" أنّ المحذوف اسم، أي: سلامي سلام وهذا يفيد الثبوت، أمّا "**سلاما**" فالمحذوف فعل، أي: أسلم سلاما، وهذا يفيد التجدد والانقطاع.[2]

وإن كان معظم الموجّهين قد حملوا التغاير بين الرفع والنصب على ذلك الوجه الشائع، تبعاً لتقدير المحذوف في كلّ منهما من حيث الاسمية والفعلية، وقاسوا عليه معنى المفاضلة بين السلامين في آيتي هود والذاريات، فإنّ السهيلي (ت: 581ه) يلتمس لتغاير إعراب السلامين في آية الذاريات، فائدة بلاغية أخرى لا علاقة لها بتلك المفاضلة بينهما.[3]

فالأوّل قد ورد منصوبا "لأنّه لم يقصد الحكاية، ولكنّه جعله قولا حسنا وسماه سلاما، لأنّه يؤدي معنى السلام في رفع الوحشة ووقوع الأنس، وحكى عن إبراهيم – عليه السلام – وقد أمِرنا بالإتباع والاقتداء به، فحكى لنا قوله، ولم يحك لنا قول أضيافه، إذ لا فائدة في تعريف كيفيته، وإنّما الفائدة في تبيين قول إبراهيم وكيفية تحيته، ليقع الاقتداء به، وأُخبر عن قول الأضياف على الجملة لا على التفصيل، وعن قول إبراهيم – عليه السلام – مفصلا محكيا لهذه الحكمة والله أعلم".[4]

إنّ مردّ هذه الفائدة يعود إلى توخّي معنى من معاني النحو، ولأنّ (قلت) وما يتصرّف عنها – قياسا على ما مهّده النحاة – قد وقعت في كلام العرب على أن يحكى بها ما كان كلاما لا قولا، وعلى ذلك ردّ السلام الأوّل منصوبا في جانب الأضياف، لينبئ عن ترجمة قولهم بمعناه على تقدير: قالوا قولا سلاما أيّا كان لفظه، إذ لا فائدة في

[1] السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون،تحقيق، احمد محمد الخرّط،دار القلم، دمشق،دط،دت، ج40/1.

[2] ينظر: المصدر نفسه، الهامش، ج40/1.

[3] ينظر: أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي، ص 95.

[4] نتائج الفكر في النحو، ص 415. وينظر أيضاً: أبو عبيدة، مجاز القرآن، ج291/1، ج226/1.

تعريف كيفيته، وورد كلام إبراهيم – عليه السلام – في ردّه عليهم مرفوعا على سبيل الحكاية بنصبه ولفظه، ليقع الاقتداء به.[1]

ثانياً: الحذف في فواتح السور

أ- حروف وأسماء:

أمّا هذه الحروف المقطعة أوائل السور، فجمهور المفسّرين على أنّها حروف مركّبة ومفردة، وغيرهم يذهب إلى أنّها أسماء عُبِّر بها عن حروف المعجم التي ينطق بالألف واللام منها في نحو: قال، والميم في نحو: ملك، وبعضهم يقول: إنّها أسماء السور قاله: "زيد بن أسلم"، وقال قوم: إنّها فواتح للتنبيه والاستئناف؛ ليعلم أنّ الكلام الأوّل قد انقضى، قال مجاهد: هي في فواتح السور كما يقولون في أول الإنشاد لشهير القصائد "بل" و"لا بل" نحا هذا النحو "أبو عبيدة" و"الأخفش" وقال: "الحسن": "هي أسماء السور وفواتحها". وروي عن "ابن عباس" وقوم: هي حروف متفرّقة دلّت على معان مختلفة، وهؤلاء اختلفوا في هذه المعاني[2]. قال ابن عطية (ت:546ه): "والصواب ما قاله الجمهور في تفسير هذه الحروف، ونتلمّس لها التأويل لأنّا نجد العرب قد تكلّمت بالحروف المقطعة نظما ووضعا بدل الكلمات التي الحروف منها كقول الشاعر:

قُلْتُ لَهَا قِفِي فَقَالَتْ قَافُ

أراد قالت: وقفت. وكقول الشاعر:

بِالخَيْرِ خَيْرَاتٌ وَإِنْ شَرٌّ فا * وَلاَ أُرِيدُ الشَّرَّ إِلاَّ أَنْ تآ**

أراد وإن شرا فشرّ، وأراد إلاّ أن تشاء، والشواهد في هذا كثيرة، فليس كونها في القرآن مما تنكره العرب في لغتها، فينبغي إذا كان معهود كلام العرب أن يُطلب تأويله ويلتمس وجهه".[3] قال أبو عبيدة: ""الم" افتتاح، مبدأ كلام، شعار للسورة".[4]

---

[1] ينظر: أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي، ص 96.

[2] ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج156/1.

[3] المصدر نفسه، ج159/1.

[4] أبو عبيدة، مجاز القرآن، ج28/1.

وقد أطال **الزمخشري** وغيره الكلام في هذه الحروف في طيات تفسيره، حيث قال: "اعلم أنّ الألفاظ التي يتهجى بها أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التي منها رُكِّبت الكلم؛ فقولك: ضاد – اسم سمّي به"ضه" من ضرب إذا تهجيته ... وقد روعيت في هذه التسمية لطيفة، وهي حروف وحدان، والأسامي عدد حروفها مرتق إلى الثلاثة، اتجه لهم طريق إلى أن يدلّوا في التسمية على المسمّى فلم يغفلوها، فجعلوا المسمّى صدر كلّ اسم منها كما ترى، إلاّ الألف فإنّهم استعاروا الهمزة مكان مسمّاها، لأنّه لا يكون إلا ساكنا".[1]

وبهذا فقد قضى لها **الزمخشري** بالاسمية، حيث قال: "فإن قلت: لم قضيت لهذه الألفاظ بالاسمية؟ وهلاّ زعمت أنّها حروف كما وقع في عبارات المتقدّمين؟ قلت: قد استوضحت بالبرهان النيّر أنّها أسماء غير حروف، فعلمت أنّ قولهم خليق، بأن يصرف إلى التسامح، وقد وجدناهم متسامحين في تسمية كثير من الأسماء التي لا يقدح إشكال في اسميتها كالظروف وغيرها بالحروف، مستعملين الحرف في معنى الكلمة، وذلك أنّ قولك: "ألف" دلالة على أوسط حروف "قال"، "قام"، دلالة "فرس" على الحيوان المخصوص لا فضل فيها يرجع إلى التسمية بين الدلالتين؛ ألا ترى أنّ الحرف: ما دلّ على معنى في غيره، وهذا كما ترى دال على معنى في نفسه ...".[2]

ثمّ هذه الحروف المقطعة كلّ واحد منها اسم، والدليل على أنّها أسماء أنّ كلاّ منها يدلّ على معنى في نفسه، وهي مبنية لأنّك لا تريد أن تخبر عنها بشيء[3]. جاء في "**التبيان**" في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ﴾ هذه الحروف المقطعة كلّ واحد منها اسم؛ فألف اسم يعبّر به عن مثل الحرف الذي في "قال"، وكذلك ما أشبهها. والدليل على أنّها أسماء أنّ كلاّ منها يدلّ على معنى في نفسه. وهي مبنية؛ لأنّك لا تريد أن تخبر عنها بشيء؛ وإنّما

[1] الزمخشري، الكشاف، ج128/1.

[2] المصدر نفسه، ج128/1.

[3] ينظر:العكبري، إملاء ما منّ به الرحمان من وجوه الإعراب، ج10/1.

يحكى بها ألفاظ الحروف التي جُعلت أسماء لها، فهي كالأصوات؛ نحو؛ غاق، في حكاية صوت الغراب".[1]

ب- مبنية أم معربة:

حكمها - ما لم تليها العوامل – أن تكون ساكنة الأعجاز موقوفة كأسماء الأعداد، فيقال: "ألف لام ميم"، كما يقال: "واحد اثنان ثلاثة"، فإذا وليتها العوامل أدركها الإعراب. تقول: هذه ألف، وكتبت ألفاً، ونظرت إلى ألف، وهكذا كل اسم عمدت إلى تأدية ذاته بحسب، قبل أن يحدث فيه بدخول العوامل شيء من تأثيراتها فحقك أن تلفظ به موقوفا، وكيف تلقيتها أغفالا من سمة الإعراب؟ فتقول: "دار غلام، جارية، ثوب، بساط".[2]

يقول **أبو عبيدة**: "سُكِّنت الألف واللام والميم لأنّه هجاء ولا يدخل في حروف الهجاء إعراب، قال أبو النجم العجلي:

أَقْبَلْتُ مِنْ عِنْدِ زِيَّادٍ كَالخَرِفْ

أَجُرُّ رِجْلَيَّ بِخَطٍ مُخْتَلِفْ

كَأَنَّمَا تَكْتُبَانِ لاَمْ أَلِفْ

فجزمه لأنّه هجاء".[3]

وهي موقوفة الآخر لا يقال إنَها معرّبة لأنّها لم يدخل عليها عامل فتعرب، ولا يقال إنّها مبنية لعدم سبب البناء، لكنّ أسماء حروف المعجم قابلة لتركيب العوامل عليها فتعرب[4]. وقد اختار **الزمخشري** إعرابها حين قال: "فإن قلت: من أيّ قبيل هي من

[1] المصدر نفسه، ج19/1.

[2] ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج128/1.

[3] أبو عبيدة، مجاز القرآن، ج28/1.

[4] ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج156/1.

الأسماء، أمعرّبة أو مبنية؟ قلت: بل هي أسماء معربة، وإنّما سُكِّنت سكون "زيد وعمرو، وغيرهما" من الأسماء، حيث لا يمسّها إعراب لفقد مقتضيه وموجبه ..."[1].

كما ذكر أنّها على ضربين، فقال: "فإن قلت: قد تبيّن أنّها أسماء لحروف المعجم وأنّها من قبيل المعربة، وأنّ سكون أعجازها عند الهجاء لأجل الوقف، فما وجه وقوعها على هذه الصورة فواتح السور؟ قلت: فيه أوجه:

أحدهما – وعليه إطباق الأكثر –: أنّها أسماء السور. وقد ترجم صاحب الكتاب الباب الذي كسره على ذكرها في حدّ ما لا ينصرف بـــ: "باب أسماء السور" وهي في ذلك على ضربين: أحدهما ما لا يتأتّى فيه إعراب، نحو: "**كهيعص**" و"**المر**"".[2]

جاء في **الكتاب**: "وأما "**كهيعص**" و"**المر**" فلا يكنّ إلا حكاية. وإن جعلتها بمنزلة "**طاسين**" لم يجز؛ لأنّهم لم يجعلوا "**طاسين**" ... "حضر موت" ولكنّهم جعلوها بمنزلة "هابيل" و"قابيل" و"هارون"".[3]

فهذا النوع محكي ليس إلاّ[4]. وقد تكلّم المعربون عن هذه الحروف، فقالوا لم تعرب حروف التهجّي لأنّها أسماء ما يلفظ فهي كالأصوات فلا تعرب إلاّ إذا أخبرت عنها أو عطفتها فإنّك تعربها، وقد تكلّم النحويون على ما يمكن إعرابه منها وما لا يمكن، وعلى ما إذا أعرب فمنه ما يمنع الصرف، ومنه ما لا يمنع الصرف، وتفصيل ذلك في علم النحو.[5]

والثاني: "ما يتأتّى فيه الإعراب، وهو إمّا أن يكون اسماً فرداً كـــ: (**ص، وق، ون**) أو أسماء عدّة مجموعها على مفرد كـــ: (**حم، وطس، ويس**) فإنّها موازية لـــ "قابيل" و"هابيل"، وكذلك "**طسم**" يتأتّى فيها أن تفتح نونها، وتصير ميم مضمومة إلى

[1] الزمخشري، الكشاف، ج129/1.
[2] الزمخشري، الكشاف، ج130/1.
[3] سيبويه، الكتاب، ج286/3.
[4] ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج130/1.
[5] ينظر: السيوطي، همع الهوامع، ج35/1. وأيضاً: أبو حيان، البحر المحيط، ج159/1.

"**طس**" فيجعلا اسما واحدا. جاء في **الكتاب**: "وأمّا "**طسم**" فإن جعلته اسماً لم يكن بدّ من أن تحرّك النون، وتصير ميماً كأنّك وصلتها إلى "**طسن**" فجعلتها اسماً بمنزلة "دراب جرد" و"بعلبك" وإن شئت حكيت وتركت السواكن على حالها"[1].

فهذا النوع سائغ فيه الأمران: الإعراب، والحكاية قال قاتل "محمد بن طلحة السجاد: وهو شريح بن أوفي العبسي من الطويل:

يُذَكِّرُنِي حَامِيمَ وَالرُّمْحُ شَاجِرٌ * فَهَلاَّ تَلاَ حَامِيمَ قَبْلَ التَّقَدُّمِ**

فأعرب حاميم ومنعها الصرف، وهكذا كلّ ما أعرب من أخواتها؛ لاجتماع سببي منع الصرف فيها، وهما: العلمية والتأنيث.[2]

قال **الزمخشري**: "فإن قلت: هل لهذه الفواتح محلّ من الإعراب، قلت: نعم لها محلّ فيمن جعلها أسماء للسور لأنّه عنده كسائر الأسماء الأعلام. فإن قلت: ما محلّها؟ قلت: يحتمل الأوجه الثلاثة، أمّا الرفع: فعلى الابتداء، وأمّا النصب والجرّ، فلما مرّ من صحة القسم بها وكونها بمنزلة: الله، والله على اللغتين. ومن لم يجعلها أسماء للسور، لم يتصوّر أن يكون لها محلّ في مذهبه، كما لا محلّ للجمل المبتدأة وللمفردات المعدّدة"[3].

وذكر **أبو حيان في البحر المحيط** أنّ **الزمخشري** وغيره أطال الكلام على هذه الحروف بما ليس يحصل منه كبير فائدة في علم التفسير، ولا يقوم على كثيرٍ من دعاويه برهان، وقد تكلّم المعربون على هذه الحروف فقالوا: "لم تعرب حروف التهجيّ لأنّها أسماء ما يلفظ فهي كالأصوات، فلا تعرب إلاّ إذا أخبرت عنها أو عطفتها فإنّك تعربها، ويحتمل محلّها الرفع على المبتدإ، وعلى إضمار المبتدإ، والنصب بإضمار فعل، والجرّ على إضمار حرف القسم، هذا إذا جعلناها اسما للسور، وأمّا إذا لم تكن اسماً للسور فلا محلّ

[1] سيبويه، الكتاب، ج286/3. وأيضاً: الزمخشري، الكشاف، ج130/1.
[2] ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج129/1.
[3] ينظر: المصدر نفسه، ج140/1 و141.

لها لأنّها إذ ذاك كحروف المعجم أُورِدت مفردة من غير عامل فاقتضت أن تكون مستكنة كأسماء الأعداد أوردتها لمجرّد العدّ بغير عطف"[1].

ج- القراءات في فواتح السور:

﴿الٓمٓ﴾

في موضع (الم) ثلاثة أوجه، أحدهما الجرّ على القسم، وحرف القسم محذوف، وبقي عمله بعد الحذف، لأنّه مراد، فهو كالملفوظ به كما قالوا: "الله لأفعلنّ" في لغة من جرّ، والثاني: موضعها نصب، وفيه وجهان: أحدهما على تقدير حذف القسم كما تقول: "الله لأفعلنّ"، والناصب فعل محذوف تقديره: "التزمت الله، أي اليمين به، والثاني: هي مفعول بها تقديره "أُتل" "الم".[2]

والوجه الثالث: موضعها رفع بأنّها مبتدأ وما بعدها الخبر[3]، في ﴿صٓ﴾: ويقرأ بفتح الدال، أحدهما جعله اسما للسورة ولم يصرفه، أي: "اتل صاد"[4]، ويقرأ بالكسر والتنوين على أنّه جعل صادا اسما للسورة، وجرّه على القسم[5].

قال **الزمخشري**: فإن قلت: "فما وجه قراءة من قرأ: "ص وق ون مفتوحات[6]، قلت: الأوجه: أن يقال: ذاك نصب وليس بفتحٍ، وإنما لم يصحبه التنوين لامتناع الصرف على ما ذكرت، وانتصابها بفعل مضمر[7]، نحو "أذكر"، وقد أجاز سيبويه مثل ذلك في: ﴿حمٓ﴾ و﴿طسٓمٓ﴾ و﴿يسٓ﴾ لو قُرئ به. وحكى أبو سعد **السيرافي** أنّ بعضهم قرأ:

---

[1] أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج159/1، وينظر: السيوطي، همع الهوامع، ج35/1.

[2] ينظر: العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ج19/1، وأيضا: إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، 10/1.

[3] المصدر نفسه والصفحة نفسها

[4] ينظر: أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشواذ، تحقيق محمد السيد عزز، ج386/2.

[5] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[6] على أنها منصوبة على القسم، وجعل الواو عاطفة على مذهب الخليل، وسيبويه في أمثاله، لأنه انتصاب المقسم به إنما نشأ عن حذف حرف الجرّ الذي هو أصل في القسم. ينظر: الزمخشري، كالشاف، الهامش، ج133/1.

[7] ينظر: أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشواذ، ج386/2.

"يس" ويجوز أن يقال: حرّكت لالتقاء الساكنين، كما قرأ من قرأ: ﴿وَلَا ٱلضألين﴾. فإن قلت: هلاّ زعمت أنّها مقسّم بها[1] وأنّها حذف حرف الجرّ، وإعمال فعل القسم. قال **ذو الرمة** من الطويل:

ألا رُبّ مَنْ قَلْبِي لَهُ الله ناصح

وقال آخر من الطويل:

فذَانِّكَ أَمَانَةُ اللهِ الثَّرِيدُ

قلت: "إنّ القرآن والقلم بعد هذه الفواتح محلوف بهما، فلو زعمت ذلك لجمعت بين قسمين على مقسّم واحد، وقد استكرهوا ذلك".[2]

كما جاء في **الكتاب** في: باب ما يكون ما قبل المحلوف به عوضا من اللفظ بالواو. وتقول: "**نعمِ اللهَ لأفعلنّ**" و"**أي اللهَ لأفعلنّ**" لأنّهما ليسا ببدل. ألا ترى أنّك تقول: "**إيْ والله**" و"**نعمِ والله**".

وقال **الخليل** في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ۝٢ وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰٓ ۝٣﴾ [سورة الليل، الآيات 1، 2 و3]، الواوان الأخريان ليستا بمنزلة الأولى، ولكنّهما الواوان اللّتان تضمّان الأسماء إلى الأسماء في قولك: "مررت بزيد وعمرو"، والأولى بمنزلة الباء والتاء، ألا ترى أنّك تقول: "**واللهِ لأفعلنّ**"، "**واللهِ لأفعلنّ**"، فتدخل واو العطف عليهما كما تدخلها على الباء والتاء.

قيل **للخليل**: فلم لا تكون الأخريان بمنزلة الأولى؟ فقال: إنّما أقسم بهذه الأشياء على شيءٍ واحدٍ، ولو كان انقضى قسمه بالأول على شيء لجاز أن يستعمل كلاما آخر فيكون كقولك: "**بالله لأفعلنّ**"، و"**بالله لأخرجنّ اليوم**". ولا يقوى أن تقول: "وحقك

[1] ينظر: أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشواذ، ج386/2.

[2] ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج132/1 وما بعدها.

وحقّ زيد لأفعلنّ"، والواو الآخرة واو قسم، لا يجوز إلا مستكرها؛لأنّه لا يجوز هذا في محلوف إلاّ وتحْلف بهما على المحلوف الأوّل.[1]

وتقول: "وحياتي ثمّ حياتك لأفعلنّ"، فثمّ ههنا بمنزلة الواو. هذا ولا سبيل فيما نحن بصدده إلاّ أنّ تجعل الواو للعطف، لمخالفة الثاني للأوّل في الإعراب، فإنْ قيل فقدرها مجرورة بإضمار الباء القسمية لا بحذفها فقد جاء عنهم: "**اللهَ لأفعلنّ**" مجروراً، ونضيره قولهم : "لاهٍ أبوك غير أنّها فُتحت في موضع الجرّ لكونها غير مصروفة، واجعل الواو للعطف؛ حتى يستتب لك المصير إلى نحو ما أشرت إليه. قلت: هذا لا يبعد عن الصواب، وبعضّده ما رووا عن **ابن عباس**، رضي الله عنهما، أنّه قال: "أقسم الله بهذه الحروف"[2].

وقد منع **الزمخشري** أن يكون "**ص**" منصوباً على القسم لما تقدّم، وأجاز أن يكون "**حم**" في الحديث "**حَمِ لا يُنْصَرُونَ**"، منصوبة على القسم، بخلاف "**حم**" في القرآن، فتلك يتعيّن أن يكون نصبها على إضمار الفعل، أو مجرورة على القسم. وأمّا النصب مع القسم فلا يُجيزه إلاّ في الحديث، والفرق عنده أنّ المانع في إجازته في القرآن مجيء المعطوف بعده مخالفاً له في الإعراب، إذِ المعطوفات كلّها مجرورة، ويتعذّر عنده القسم في الثواني من جمع قسمين على مقسم واحد، ولا كذلك الحديث فإنّه لم يأت بعده ما يأباه.[3]

وإنّما جاز مع القسم فيما لا يعقبه معطوف مجرور، فأمّا ما يعقبه معطوف مجرور مثل: **ص وق ون**، فإنّه لا يجيز فيه النصب مع القسم البتّة، ويحمله على إضمار فعل، أو على أنّ الفتح في موضع الجرّ.[4]

---

[1] ينظر: سيبويه الكتاب،ج553/3

[2] ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج133/1 وما بعدها.

[3] ينظر: المصدر نفسه، الهامش، ج134/1 و135.

[4] ينظر: المصدر نفسه، ج141/1.

قاف: وقرأ الثقفي: "**قافَ**" بفتح الفاء، وقرأ "**قافِ**" بالكسر الحسن، وابن أبي إسحاق. قال **أبو الفتح** (ت: 392ه) يحتمل قافَ بالفتح أمرين: أحدهما أن تكون حركته بالتقاء الساكنين، كما أنّ من يقرأ: "قاف" بالكسر كذلك، غير أنّ من فتح أتبع الفتحة صوت الألف؛ لأنّها منها، ومن كسر فعلى أصل التقاء الساكنين، والآخر أن يكون "قاف" منصوبة الموضع بفعل مضمر، غير أنّه لم يصرفها لاجتماع التعريف والتأنيث في معنى السورة.[1]

د- بلاغة القراءة:

من بلاغة الحذف في فواتح السور أن تردَ السور مصدّرة بالحروف أنفسها، وللكشف عن بلاغة القراءات يجيب **الزمخشري** عن أسئلة يطرحها:

- ما معنى تسمية السورة بهذه الألفاظ خاصّة؟
- ما بالها مكتوبة في المصحف على صور الحروف أنفسها على صور أساميها؟
- ما وجه اختصار كلّ سورة بالفاتحة التي اختصّت بها؟
- لِمَا جاءت مفرّقة على السور؟

ليجيب عن أوّل سؤال يقول: "كأنّ المعنى في ذلك الإشعار، بأنّ الفرقان ليس إلا كلمات عربية معروفة التركيب من مسميات هذه الألفاظ، كما قال عزّ من قائل: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ﴾ [سورة يوسف، الآية 2].[2]

أمّا إجابته عن السؤال الثاني، قال: "لأنّ الكلمة لما كانت مركّبة من ذوات الحروف، واستمرت العادة متى تَهجّيت ومتى قيل للكاتب: أكتب: "**كِيت وكيت**" أن يلفظ بالأسماء، وتقع في الكتابة الحروف أنفسها عمل على تلك الشاكلة المألوفة في كتابة

[1] ينظر: أبو الفتح عثمان بن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والايضاح عنها، ج281/2.
[2] الزمخشري، الكشاف، ج135/1 و136.

هذه الفواتح، وأيضاً فإنّ شهرة أمرها، وإقامة ألسن الأسود والأحمر لها، وأنّ اللافظ بها غير متهجاة لا يحلى بطائل منها، وأنّها بعضها مفرد لا يخطر ببال غير ما هو عليه من مورده، أمنت وقوع اللبس فيها، وقد اتفقت في خطّ المصحف أشياء خارجة عن القياسات التي بُني عليها علم الخطّ والهجاء، ثمّ ما عاد ذلك بضير ولا نقصان، لاستقامة اللفظ، وبقاء الحفظ، وكان إتّباع خطّ المصحف سنّة لا تُخالف".[1]

هذا وجه من الوجوه الثلاثة التي أجاب بها **الزمخشري** عن السؤال الثاني المتمثل في كتابة فواتح السور.

وتكلّم **الخليل** عن فواتح السور في المصحف على صور الحروف أنفسَها لا على أساميها، وسأل أصحابه فقال: "كيف تقولون إذا أردتم أن تلفظوا بالكاف التي في "لك" والباء التي في "ضرب"؟ فقيل: نقول: "باء، كاف"، فقال: إنّما جئتم بالاسم، ولم تلفظوا بالحرف، وقال: أقول: "كِهْ، بِهْ"[2] ليبيّن في ذلك الفرق بين اسم الحرف والتهجّي به.

أمّا الوجه الثاني الذي يجيب به **الزمخشري** عن سؤاله: "أن يكون ورود هذه الأسماء هكذا مسرودة على نمط التعديد، كالإيقاظ وقرع العصا لمن تحدّى بالقرآن وبغرابة نظمه، وكالتحريك للنظر في أنّ هذا المتلوّ عليهم وقد عجزوا عنه عن آخرهم كلام منظوم من عين ما ينظمون منه كلامهم، ليؤدّيهم النظر إلى أن يستيقنوا أن لم تتساقط مقدرتهم دونه، ولم تظهر معجزتهم عن أن يأتوا بمثله بعد المراجعات المتطاولة، وهم أمراء الكلام، وزعماء الحوار، وهم الحرّاس على التساجل في اقتضاب الخطاب، والمتهالكون على الافتتان في القصيد والرجز، ولم يبلغ من الجزالة وحسن النظم المبالغ التي بزّت بلاغة[3] كل ناطق، وشقّت غبار كل سابق، ولم يتجاوز الحدّ الخارج من قوى

[1] الزمخشري، الكشاف، ج135/1 و136.

[2] المصدر نفسه، ج129/1.

[3] قوله "على التساجل"، أي التفاخر بأن يصنع مثل صنعه في جري أو سقي، وأصله من السَّجْل: بمعنى الدّلو الذي فيه الماء، واقتضاب الخطب: ارتجالها: أفاده الصحاح، ينظر: الزمخشري، الكشاف، الهامش، ج137/1، وينظر أيضاً: ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (سجل)، ج588/1.

الفصحاء، و لم يقع وراء مطامح أعين البصراء، لأنّه ليس بكلام البشر، وأنّه كلام خالق القوى والقدر"[1].

وفي هذا الوجه يؤكّد **الزمخشري** أنّ القرآن الكريم إنّما نزل بلسان العرب، مصبوبا في أساليبهم واستعمالاتهم، ويثبت بالدليل والبرهان في الوجه الثالث أنّ النطق بالحروف أنفسَها من دلائل الإعجاز، فيقول: "أن ترد السور مصدّرة بذلك، ليكون أوّل ما يقرع الأسماع مستقلا بوجه من الإعراب، وتقدّمه من دلائل الإعجاز، وذلك أنّ النطق بالحروف أنفسها كانت العرب فيه مستوية الأقدام: الأميّون وأهل الكتاب، ومن تعلّم منهم، وكان مستغربا مستبعدا من الأميّ التكلّم بها استبعاد الخط والتلاوة، كما قال عزّ وجلّ: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾، فكان حكم النطق بذلك – مع اشتهار أنّه لم يكن ممّن اقتبس شيئاً من أهله – حكم الأقاصيص المذكورة في القرآن، التي لم تكن قريش ومن دان بدينها في شيء من الإحاطة بها، في أنّ ذلك حاصل له من جهة الوحي، وشاهد بصحة نبوّته، وبمنزلة أن يتكلّم بالرطانة من غير أن يسمعها من أحد"[2].

وذكر **الطاهر بن عاشور** في تفسيره[3] أنّ هاته الحروف أقسم الله تعالى بها كما أقسم بالقلم تنويها بها، لأنّ مسمياتها تألفت منها أسماء الله تعالى وأصول التخاطب والعلوم قاله **الأخفش**، وقد وهَّن هذا القول بأنّها لو كانت مقسما بها لذكر حرف القسم، إذ لا يحذف إلا مع اسم الجلالة عند البصريّين، وبأنّها قد ورد بعدها في بعض المواضع قسم نحو: ﴿نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ و﴿حمٓ ﴿١﴾ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢﴾﴾.

[1] بزت بلاغته: أي غلبت وسُلِبت، يقال: بززت الرجل، أي سلبته من هذا لأنّه فعل وقع ببزه (سلاحه)، كما يقال: رأسته، ضربت رأسه، ينظر: الممصدر نفسه، مادة (بزّ)، ج97/1.

[2] ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج138/1.

[3] ينظر محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج112/1

قال صاحب **الكشاف**: "وقد استكرهوا الجمع بين قسمين على مقسم واحد حتى قال **الخليل** في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ۝٢﴾، أنّ الواو الثانية هي التي تضمّ الأسماء للأسماء، أي واو العطف. والجواب عن هذا أنّ اختصاص الحذف باسم الجلالة مختلف فيه، وأنّ كراهية جمع قسمين تندفع بجعل الواو التالية لهاته الفواتح واو العطف على أنّهم قد جمعوا بين قسمين، قال النابغة:

وَاللهِ وَاللهِ لَيَنْعَمُ الفَتَى الــ * حَارِثُ لاَ النُكُسُ والخَامِلُ**

ثمّ فصّل القول في حقيقة هاته الحروف، فذكر أنّ الأرجح من تلك الأقوال التي قيلت في بيان معنى فواتح السور ثلاثة أقوال، وهي كون تلك الحروف لتبكيت المعاندين وتسجيلا لعجزهم عن المعارضة، أو كونها أسماء للسور الواقعة هي فيها، أو كونها أقساما أقسم بها لتشريف قدر الكتابة وتنبيه العرب الأميّين إلى فوائد الكتابة لإخراجهم من حالة الأمية.[1]

لذلك قال **الزمخشري** إثر حديث طويل عن الصفات الصوتية لهاته الحروف : "ثمّ إذا استقريت الكلم وتراكيبها، رأيت الحروف التي ألغى الله ذكرها من هذه الأجناس المعدودة مكثورة بالمذكورة منها، فسبحان الذي دقّت في كلّ شيء حكمته. وقد علمت أنّ معظم الشيء وجلّه يترل مترلة كلّه، وهو المطابق للطائف التترل واختصاراته، فكأنّ الله عزّ اسمه عدد على العرب الألفاظ التي منها تراكيب كلامهم إشارة إلى ما ذكرت من التبكيت لهم وإلزامهم الحجّة إياهم".[2]

ويجعل **الزمخشري** الغرض الأهمّ لفواتح السور هو التنبيه، تنبيه العرب الأميّين، فقد جاء على لسانه: "فهلاّ عُدِّدَت بأجمعها في أوّل القرآن؟ ومالها جاءت مفرّقة على السور؟" ليجيب بعد ذلك أنّ الغرض من ذلك هو إعادة التنبيه وتكريره على أنّ المُتحدّى به مؤلف منها لا غير، وتجديده في غير موضع واحد أوصل إلى الغرض، وأقرّ له

[1] ينظر: الطاهر بن عاشور، ج112/1.

[2] الزمخشري، الكشاف، ج139/1.

في الأسماع والقلوب من أن يفرد ذكره مرّة، وكذلك مذهب كل تكرير جاء في القرآن مطلوب به تمكين المكرّر في النفوس وتقريره.[1]

و بيّن كذلك أنّ الغرض من فواتح السور واختصاص كلّ سورة بالفاتحة التي اختصت بها هو "التمييز"، ومن ثم يسأل عن سبب ووجه اختصاص كل سورة بالفاتحة التي اختصّت بها، ليجيب بعد ذلك، أنّه إذا كان الغرض هو التنبيه – والمبادئ كلّها في تأدية هذا الغرض سواء لا مفاضلة – كان تطلب وجه الاختصاص ساقطا، كما إذا سمى الرجل بعض أولاده "زيدا" والآخر "عمرا" لم يقل له: لم خصّصت ولدك بزيد وذاك بعمر؟ لأنّ الغرض هو – التمييز –، وهو حاصل أيّة سلك؛ ولذلك لا يقال: لم سُمّي هذا الجنس بالرجل وذلك بالفرس؟ ولم قيل للاعتماد الضرب؟ وللانتصاب القيام؟ ولنقيضه القعود؟[2]

ثالثا: حذف المبتدأ – حذف المسند إليه:

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَـٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَـٰكُمْ ۚ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلاً غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ ﴿٥٩﴾ ﴾ [سورة البقرة، الآيتين 58 و59].

أ:القراءات:

1- الرفع:

جاء في الكشاف: "**حِطّةٌ**" فِعْلَة من الحطّ كالجلسة والركبة، وهي خبر[3] مبتدأ محذوف، أي مسألتنا حطّة، أو أَمْرُك حطّة.

[1] ينظر: المصدر نفسه، ج140/1.

[2] ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج140/1.

[3] ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج272/1، وأيضا: ابن عطية، المحرر الوجيز.

وقوله تعالى: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ يقرأ في المشهور بالرفع، أي سؤالنا حطة.[1]

والحِطَّة: اسم للهيئة من الحطة كالجلسة والقِعْدة، وقيل هي لفظة أُمروا بها ولا تدري معناها، وقيل: هي التوبة، وأنشد:[2]

فَازَ بِالحِطَّةِ التِي جَعَلَ اللَّ * هُ بِهَا ذَنْبَ عَبْدِهِ مَغْفُورَا**

وذكر الأخفش "**وقولوا حطة**"، أي: قولوا: "لتَكُنْ مِنْكُم حِطَّة لِذُنُوبِنَا كما تقول للرجل: "سَمْعُكَ إليَّ"، كأنّهم قيل لهم: قولوا يا ربّ ليكن منك حطّة لذنوبنا"[3].

وزعم **يونس** أنّه قيل لهم: "**قولوا حِطَّة**"، أي: تكلّموا بهذا الكلام؛ كأنّه فرض عليهم أن يقولوا هذه الكلمة مرفوعة.[4]

وجاء في "**التبيان**": "**حِطَّة**" خبر مبتدأ محذوف، أي سؤالنا حطّة، وموضع الجملة نصب بالقول.[5]

وقال **ابن عطية**: "**حِطَّةٌ**" فعلة من حطّ بحطّ، ورفعه على خبر ابتداء، كأنهم قالوا سؤالنا حطّة لذنوبنا، هذا تقدير الحسن بن أبي الحسن.

وقال الطبري: التقدير دخولنا الباب كما أمرنا حطّة، وقيل أمروا أن يقولواها مرفوعة على اللفظ.

وقال عكرمة: أمروا أن يقولوا "لا إله إلا الله لتحطّ بها ذنوبهم".

قال ابن عباس: قيل لهم استغفروا وقولوا ما يحطّ ذنوبكم.[6]

قال أبو جعفر: وأمّا على تأويل عكرمة فالواجب أن تكون القراءة بالنصب في "حطّة" لأن القوم إذا كانوا أُمروا أن يقولوا: "لا إله إلا الله"، أو أن يقولوا "نستغفر الله"،

---

[1] ينظر: أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشواذ، ج161/1.

[2] ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج217/1، وأيضاً: السمين الحلبي، الدر المصون، ج375/1.

[3] الأخفش، معاني القرآن، ج102/1 – 103.

[4] المصدر نفسه، ج103/1.

[5] ينظر: أبو البقاء العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ج58/1، وأيضا: ابن عطية المحرر الوجيز، ج150/1.

[6] ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج150/1.

فقد قيل لهم: قولوا هذا القول، ف: "**قولوا**" وقع حينئذٍ على "**الحطّة**" لأنّ الحطّة على قول عكرمة هي قول: "لا إله إلا الله"[1].

وإذ كانت هي قول "لا إله إلا الله"، فالقول عليها واقع كما لو: أمر رجلٌ رجلاً يقول الخير، فقال له: قل خيراً نصبا و لم يكن صوابا أن يقول له: "قل خير" إلا على استكراه شديد.

في إجماع القَرَأَة على رفع "**الحِطَّة**" بيان واضح على خلاف الذي قاله عكرمة من التأويل الذي رُوِي عن الحسن وقتادة.[2]

وردّا على قول **ابن عطية** السابق يقول **السمين الحلبي**: وقول ابن عطية: "وقيل: أُمِروا أن يقولوها مرفوعة على هذا اللفظ"[3]، يعني على الحكاية، فعلى هذا تكون هي وحدها من غير تقدير شيء معها في محلّ نصب بالقول، وإنّما منع النصب حركة الحكاية.[4]

وقد اختلف أهل العربية في المعنى الذي من أجله رُفِعت "الحطّة"، فقال بعض نحويّي البصرة: رفعت "الحطّة" بمعنى: "قولوا: ليكن منك حطة لذنوبنا كما يقول الرجل: "سمعك إليّ"، وقال آخرون منهم: هي كلمة أمرهم الله أن يقولوها مرفوعة، وفُرِض عليهم قيلها كذلك.

وقال بعض نحويّي الكوفيين: رفعت "الحطة بضمير، وقال آخرون منهم: هي مرفوعة بضمير معناه الخبر كأنّه قال: "قولوا ما هو حطّة" فتكون حطّة حينئذ خبرا لـــ "ما".[5]

---

1 ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج38/1.

[2] قال أبو جعفر: قال الحسن وقتادة: "أي أحطط عنا خطايانا". ينظر:أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان على تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمود محمد شاكر، دار ابن الجوزي، القاهرة- مصر، ط1، 2008م ج105/2. ايضا:أحمد خالد بابكر،القراءات عند ابن جرير الطبري في ضوء اللغة والنحو ،رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية،جامعة أم القرى المملكة العربية السعودية،1403ه- 1982 ص30

[3] ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، ج374/1.

[4] ينظر: المصدر نفسه ونفس الصفحة.

[5]محمد بن أحمد عبد العزيز الجمل ،الوجوه البلاغية في توجيه القراءات القرآنية المتواترة،ص300

2- **النصب**:

قرأ **إبراهيم ابن أبي عبلة**: "حطّة" بالنصب[1]، وفيها وجهان، أحدهما: أنّها مصدر نائب عن الفعل، نحو: ضربا زيدا، والثاني: أن تكون منصوبة بالقول، أي: قولوا هذا اللفظ بعينه، كما تقدّم في وجه الرفع، فهي على الأوّل[2] منصوبة بالفعل المقدّر، وذلك الفعل المقدّر ومنصوبه في محلّ نصب بالقول. ورجّح **الزمخشري** هذا الوجه فقال: "والأصل النصب بمعنى: حُطَّ عنّا ذنوبنا حِطَّةً...

وقرأ ابن أبي عبلة بالنصب على الأصل، وقيل: معناه: أمرنا حطّة، أي نحطّ في هذه القرية ونستغفر فيها، فإن قلت: هل يجوز أن تنصب حطّة في قراءة من نصبها بـــ "قولوا" على معنى: قولوا هذه الكلمة؟ قلت: لا يبعد"[3].

---

[1] ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج150/1، وأيضا، السمين الحلبي، ج375/1. وقد ورد نصب "حطّة" في القراءة الشاذة، قرأ به إبراهيم بن أبي عبلة، وذكرها الأخفس والعكبري، والسمين الحلبي من غير إسناد، ينظر: علي محمد علي النوري،الأحكام النحوية، والقراءات القرآنية جمعا وتحقيقا و دراسة من سورة الفاتحة الى غاية سورة الكهف ،رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في النحو والصرف،جامعة أم القرى،1410ه-1990م،ص 250.

[2] والثاني: هو مفعول به، أي نسألك حطة. ينظر: أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشواذ، ج162/1.

[3] جوز الفراء والطبري والزجاج، ومكي بن أبي طالب في قوله جلّ ثناؤه: ﴿**وَقُولُواْ حِطَّةٌ**﴾ أن يقال: "وقولوا حطة" بالنصب، والنصب قيل على المفعولية على إعمال القول، وقد اختلفوا في ذلك فجوّزه الفراء ومكي والزمخشري وابن الأنباري ، محمد بن أحمد عبد العزيز الجمل ،الوجوه البلاغية في توجيه القراءات القرآنية المتواترة،ص300، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان على تأويل آي القرآن، ج105/2 ينظر: علي محمد علي النوري،الأحكام النحوية، والقراءات القرآنية جمعا وتحقيقا و دراسة من سورة الفاتحة الى غاية سورة الكهف، ص 249.

قال أبو زكريا: وبلغني: "أن ابن عباس قال: أمروا أن يقولوا: لو نستغفر الله، فإن يك كذلك ينبغي أن تكون "حطّة" منصوبة في القراءة؛ لأنك تقول: قلت: لا إله إلا الله، فيقول القائل: قلت كلمة صالحة، وإنما تكون الحكاية إذا صلح قبلها إضمار ما يرفع أو يخفض أو ينصب، فإذا ضممت ذلك كله فجعلته كلمة فتقول: قلت كلاما حسنا، ثم تقول قلت: زيد قائم، فيقول قلت كلاما. وتقول قد ضربت عمرا، فيقول أيضا: قلت كلمة صالحة. الفراء، معاني القرآن، ج38/1.

وقال مكي ابن أبي طالب: "ولو أعملت الفعل لنصبت". مكي بن أبي طالب القيسي، مشكل إعراب القرآن،تحقيق:حاتم صالح الضامن،دط،1405ه- 1984م، ج38/1.

وقال ابن الأنباري: "ومن نصب "حطّة" أعمل الفعل. عبد الرحمان بن محمد بن الأنباري، البيان في إعراب غريب القرآن، ج83/1.

غير أنّ أبا حيان منع إعمال القول في هذا الموضع من جهة المعنى، وخالف سابقيه، وردّ على جار الله في تجويزه له على أحد توجيهاته للنصب، وكأن الزمخشري بدع، فيما ذهب إليه. ينظر: علي محمد علي النوري،الأحكام النحوية، والقراءات القرآنية جمعا وتحقيقا و دراسة من سورة الفاتحة الى غاية سورة الكهف، ص 248.

والأجود أن تنصب بإضمار فعلها، وينتصب محلّ ذلك المضمر بـــ "قولوا".[1] وبهذا فهي منصوبة على المفعول المطلق، أو ما يسمىّ بالنصب على المصدر بمعنى: "حطّ عنا ذنوبنا حطةً" أو "أحطط عنا ذنوبنا حطة"، وكذلك وجه الأخفش والزجاج والزمخشري في أجود الوجهين، والعكبري وأبو حيان، واستحسنه هذا الأخير، وردّ ما عداه.[2]

جاء في **معاني القرآن** للأخفش: "وقرئت نصبا على أنّه بدل من اللفظ من الفعل. وكلّ ما كان بدلاً من اللفظ، فهو نصب بذلك الفعل، كأنه قال: "أحطط عنا حطة"، فصارت بدلا من "حُطَّ" وهو شبيه بقولهم: "سمعٌ وطاعةٌ" فمنهم من يقول: سمعاً وطاعةً" إذ اجعله بدلاً من: "أسمع سمعاً" و"أطيع طاعة"، فإذا رفع، فكأنه قال: "أمري سمع وطاعة" وقال **الفرزدق**:

أَنَاخُوا بِأَيْدِي عُصْبَةٍ وسُيُوفَهُمْ * عَلَى أُمَّهَاتِ الهَامِ ضَرْباً شَامِيّا**[3]

...ومثله: ﴿ قَالُواْ مَعْذِرَةً ﴾ [سورة الأعراف، الآية 164]، كأنّهم قالوا: "موعظتنا إياهم معذرة"، وقد نصب على "نعتذر معذرة" ...[4]

لأنّ كل مصدر وقع موقع "فَعَلَ" و"يُفعل" جاز نصبه، ومن شأن العرب إذا وضعوا المصادر مواضع الأفعال وحذفوا الأفعال، أن ينصبوا المصادر، كما قال الله تبارك

قال أبو حيان بعد أن أورد تجويز الزمخشري في توجيه النصب على إعمال القول: "وما جوّزه ليس بجائز لأن القول لا يعمل في المفردات، إنما يدخل على الجمل للحكاية، فيكون في موضع المفعول به؛ إلا إذا كان المفرد مصدرا نحو: قلت قولا، أو صفة لمصدر، نحو: قلت حقا، أو معبّرا به عن جملة نحو: قلت شعرا، أو قلت خطبة، على أن هذا القسم يحتمل أن يعود إلى المصدر، لأن الشعر والخطبة نوعا من القول، فصار كالقهقري من الرجوع، و"حطة" ليس واحد من هذه، ولأنك إذا جعلت "حطة" منصوبة بلفظ "قولوا" كان ذلك من الإسناد اللفظي وعُري من الإسناد المعنوي، والأصل هو الإسناد المعنوي. وإذا كان من الإسناد اللفظي لم يترتّب على النطق به فائدة أصلا إلا مجرّد الامتثال للأمر بالنطق بلفظ، فلا فرق بينه وبين الألفاظ الغُفُل التي لم توضع لدلالة على معنى، ويبعد أن يترتب الغفران للخطايا على النطق بمجرد لفظ مفرد لم يدلّ به على معنى الكلام". أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج222/1.

[1] الزمخشري، الكشاف، ج272/1.

[2] ينظر: الزجاج، معاني القرآن، ج126/1، وأيضاً: الأخفش، معاني القرآن، ج96/1.

[3] البيت للفرزدق، وهو في ديوانه،شرحه وضبطه:علي فاغور، دار الكتب العلمية،بيروت لبنان،ط1407،1ه- 1987م، ج385/2، من قصيدة يمدح بها يزيد بن عبد الملك، ورواية الديوان، أناخوا بأيدي طاعة سيوفهم...

[4] ينظر: الأخفش، معاني القرآن وإعرابه، ج103/1.

وتعالى: ﴿قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ أَن نَّأۡخُذَ ﴾ [يوسف، ص 79]، معناه والله أعلم. نعوذ بالله أن نأخذ، ومثله في النور: ﴿ قُل لَّا تُقۡسِمُواْۖ طَاعَةٌ مَّعۡرُوفَةٌ ﴾ [النور، الآية 54]، الرفع على:" ليكن منكم ما يقوله أهل السمع والطاعة".[1]

ب- بلاغة القراءة:

يقول **الزمخشري**: "... وإنّما رُفعت لتعطي معنى الثبات"، كقوله من الرجز:

..... *** صَبْرٌ جَمِيلٌ فَكِلاَنَا مُبْتَلَى

والأصل صبراً، على اصبر صبراً، ... والأجود أن تنصب بإضمار فعلها، وينتصب ذلك المضمر بـــ "قولوا"[2].

ففي الرفع دليل على اسمية الجملة التي تعطي معنى الثبات بحذف المسند إليه. جاء في الإيضاح **للقزويني**: "أمّا حذفه – أي المسند إليه – لمجرّد الاختصار والاحتراز عن العبث بناء على الظاهر، وإمّا لذلك مع ضيق المقام.

وإمّا لتخييل أنّ في تركه تعويلاً على شهادة العقل، وفي ذكره تعويلاً على شهادة اللفظ من حيث الظاهر، وكم بين الشهادتين.[3]

... وإمّا لاعتبار آخر مناسب، لا يهدي إلى مثله إلا العقل السليم، والطبع المستقيم، كقول الشاعر:[4]

---

[1] ينظر" الفراء، معاني القرآن، ج38/1.

[2] الزمخشري، الكشاف، ج272/1.

[3] لأن الدلالة العقلية لا تختلف بخلاف الدلالة الوضعية، والتخييل يوجب نشاط السامع وتوجه عقله نحو المسند إليه زيادة، لأن العقل يرشد إلى اللفظ والقرينة دلالتها عقلية، ودلالة العقل أقوى لتوقف دلالة اللفظ على دلالة العقل من غير عكس. فإنه عند الذكر والحذف يتشارك العقل واللفظ في الدلالة، ينظر: عصام الدين الحنفي، الأطول، شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1422ه/2001م، ج286/1.

[4] شاهد لحذف المسند إليه على سبيل الاختصار عن العبث مع ضيق المقام، ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغةالهامش،ص120 يصور الشاعر غيرة محبوبته التي التقاها مصادفة خوفا عليه من قومها الغيارى، ورحمة به على تجشمه الأهوال فلقنته جوابا إذا ما سأله أحد عن سبب مجيئه، وهو النسب أو المعرفة بالحي. والشاهد فيه قوله: "حنان" المرفوع بتقدير مبتدأ، أي: أمري حنان"، وهو نائب عن المصدر الواقع بدلاً من الفعل. ينظر سيبويه، الكتاب، الهامش، 383/12 وما بعدها.

قَالَ لِي: كَيْفَ أَنْتَ؟ قُلْتُ: عَلِيلٌ * سَهَرٌ دَائِمٌ وَحُزْنٌ طَوِيل**

لم يقل: أنا عليل لئلاّ يتبدّل ما عبّر به السائل عن ذاته بما يعبّر به عن نفسه[1]. بحذف المسند إليه، والذكر هو الأصل في المسند إليه الذي لا يعدل عنه إلاّ بسبب، أو مقتضى للحذف[2]. ولا يتوقّف اقتضاء الذكر على انتقاء مقتضى الحذف، بل يكفي انتقاء القرينة[3].

جاء في "**الإيضاح**": وقيام القرينة شرط في الجميع: أي في جميع أغراض الحذف، لأنّه لا يصحّ الحذف إلاّ مع القرينة، واعتبار البلاغة إنّما يكون بعد اعتبار الصحة.[4]

فالذكر لكونه أصلاً لا يوجب نكتة زائدة على كونه أصلاً[5]، والحذف لمخالفة الأصل يوجب نكتة باعثة عليه، معتدّا بها، فالحذف أعرف وأقوى في اقتضاء المعاني الزائدة على أصل المعنى التي هي مقاصد في علم المعاني.[6]

والنكتة هنا والمقام مقام وضع المضمر موضع المظهر، يقول سيبويه في باب "ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره من المصادر في غير الدعاء": "وسمعنا بعض العرب الموثوق به، يقال به: "كيف أصبحت؟ فيقول: "حمدُ الله وثناءٌ عليه"، ولو نصب لكان الذي في نفسه الفعل، و لم يبتدأ ليبنى عليه، ولا يكون مبنياً على شيء هو ما أظهر.

وهذا مثل بيت سمعناه من بعض العرب الموثوق به يرويه من الطويل:

فَقَالَتْ حَنَانٌ مَا أَتَى بِكَ هَهُنَا * أَذُو نَسَبٍ أَمْ أَنْتَ بِالحَيِّ عَارِف**

لم ترد تَحَنَّنْتَ ولكنّها قالت: "أمرنا حنان"، أو: ما يُصيبنا حنان. وفي هذا المعنى كلّه معنى النصب. ومثله في أنه على الابتداء وليس على فعل، قوله عز وجلّ: ﴿ قَالُوا

---

[1] ينظر: عصام الدين الحنفي، الأطول: شرح تلخيص مفتاح العلوم، ج286/1.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ج288/1.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ج289/1.

[4] ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 122. وينظر أيضاً: عصام الدين الحنفي، الأطول، ج289/2.

[5] وكأن المفتاح جعله نكتة مبتذلة، وإن كان قد جعل القزويني له نكتة غريبة لا تنالها إلا أيدي نظر الخواص، لأنه لا يحتاج إلى معرفة أنه ليس في المقام شيء من مقتضيات الحذف، وهذه شأن الأنظار الجليلة، ينظر: المصدر نفسه،ـــ ج289/1.

[6] ينظر: المصدرنفسه والصفحة نفسها.

مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ ﴾ [سورة الأعراف، الآية 164]، لم يريدوا أن يعتذروا اعتذارا مستأنفا من أمر ليموا عليه، ولكنهم قيل لهم: "إن تعظون قوماً"؟ قالوا: "موعظتنا معذرة إلى ربكم""، ولو قال رجل لرجل: "معذرة إلى الله وإليك من كذا وكذا"، يريد اعتذاراً لنصب. ومثل ذلك قول الشاعر من الرجز:

يَشْكُو إِلَيَّ جَمَلِي طُولَ السَّرَى * صَبْرٌ جَمِيلٌ فَكِلاَنَا مُبْتَلَى**[1]

والنصب أكثر وأجود، لأنّه بأمره.

ومثل الرفع: "فصبر جميل والله المستعان"، كأنه يقول: الأمر صبر جميل"[2].

والذي يُرفع عليه "حنانٌ" و"صبرٌ" وما أشبه ذلك لا يستعمل إظهاره، ويترك إظهاره كترك إظهار ما يُنصب فيه. ومَثَلُه قول بعض العرب: "من أنت زيدٌ"، أي من أنت كلامُك زيدٌ، فتركوا إظهار الرافع كترك إظهار الناصب، ولأنَ فيه ذلك المعنى، وصار بدلا من اللفظ بالفعل.[3]

وذكر **سيبويه** في موضع آخر: "ومن العرب من يقول: سمعٌ وطاعةٌ، أي أمري سمعٌ وطاعةٌ، بمنزلة: فقالت: حنانٌ ما أتى بك ههنا؟ وكما قال: سلامٌ. والذي يَرتفع عليه "حنانٌ" و"سمعٌ وطاعةٌ" غير مستعمل، كما أنَ الذي ينتصب عليه لبيك وسبحان الله غير مستعمل".[4]

والجودة في قراءة الرفع تتمثل وتظهر في قول السيرافي تعليقاً على البيت السابق، ما ملخَّصه: نصب صبر في البيت أجود، لأنّ الجمل كان شاكياً لطول السّرى، فأمره

[1] السرى: السير ليلا، والشاهد فيه قوله: "صبرٌ جميلٌ"، حيث رفع "صبر" على أنه خبر لمبتدأ محذوف، وقيل: هو مبتدأ خبره محذوف بتقديره: وصبر جميل كائن (أو أفضل)، وقيل: هو مبتدأ أناب مناب الفعل والفاعل، فلا يحتاج إلى خبر. ينظر: سيبويه، الكتاب، الهامش، ج1/384.البيت للملبّد بن حرملة في شرح أبيات سيبويه ج1-317

[2] سيبويه الكتاب، ج1/384

[3] ينظر: المصدر نفسه، ج1/383 وما بعدها.

[4] ينظر: المصدر نفسه، ج1/249.

صاحبه بالصبر، والذي في الآية إخبار يعقوب بصبرٍ حاصلٍ أو سيكون عند فقدان يوسف.[1]

والفضل بين الرفع والنصب أن الناصب دعا له، كأنّه قال: رحمتك يا ذا الرحمة، وقوله: حنان ما أتى بك هاهنا؟

إنّما أراد: أمرنا حنان، كقوله عز وجلّ: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ﴾ [سورة الرعد، الآية 35]، فالتقدير فيما يُتلى عليكم مثل الجنة، ثم قال: فيها، وفيها ...[2]

ويرجَّح **الزركشي** قراءة الرفع ويذكر أنّها أولى لوجود قرينة حالية، فيذكر أنّ قوله تعالى: ﴿ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۖ ﴾ [سورة يوسف، الآية 18]: "يحتمل حذف الخبر، أي أجمل، أو حذف المبتدأ، أي فأمري صبر جميل. وهذا أولى لوجود قرينة حالية – هي قيام الصبرية – دالة على المحذوف، وعدم قرينة حالية أو مقالية تدلّ على خصوص الخبر، وأن الكلام مسوق للإخبار بحصول الصبر له وإتصافه به، وحذف المبتدأ يحصل ذلك دون حذف الخبر، لأنّ معناه أنّ الصبر الجميل، أجمل من ... لأنَّ المتكلّم متلبّس به.

وكذلك بقوله من لم يكن وصفاً له، ولأنّ الصبر مصدر و المصادر معناها الإخبار، فإذا حُمِل على حذف المبتدأ فقد أجري على أصل معناه، من استعماله خبراً، وإذا حُمِل على حذف الخبر فقد أُخرج عن أصل معناه.[3]

وفي القراءة القرآنية: ﴿ وَقُولُواْ حِطَّةٌ ﴾ نكتة أخرى إضافة إلى ما ذكرته من كلام الزركشي والسرافي في ترجيح قراءة الرفع ودلالته، يقول النحاس: "الرفع أولى لما حكى عن العرب في معنى بدّل". قال أحمد بن يحي: "يقال: بدّلته أي غيّرته و لم أُزِل عينه، وأَبْدَلْتُه، أَزَلتُ عينه وشخصه كقوله:

عَزْلُ الأَمِيرِ لِلأَمِيرِ المُبَدَّلِ[1]

[1] ينظر: سيبويه، الكتاب، الهامش، ج385/1.

[2] ينظر: المبرّد، المقتضب، ج225/3.

[3] ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج97/3.

وقال تعالى: ﴿ ٱئۡتِ بِقُرۡءَانٍ غَيۡرِ هَٰذَآ أَوۡ بَدِّلۡهُۚ﴾ [سورة يونس، الآية 19].

ولحديث ابن مسعود[2]: "قالوا حطة" تفسير الرفع يعني أنّ الله تعالى قال: ﴿فَبَدَّلَ﴾ الذي يقتضي التغيير لا زوال العين، وهذا المعنى يقتضي الرفع لا النصب[3]، فوجّه ترجيح الرفع أنّ الله تعالى قد ذمّهم لأنّه أمرهم بلفظ معين، أي أن يقولوا: أمرنا حطة، ولكنّهم بدّلوا هذا اللفظ وإن حافظوا على جوهره، ووجه تضعيف النصب أنّ التقدير فيه: قولوا أيَّ شيء من الأشياء، فكيف يقول بعد ذلك "بدّل" الذي لا يقتضي إزالة العين.[4]

غير أنّ **الزمخشري** يفصل في هذا الأمر، ويبين أن التبديل لو كان في معنى "حطة" لما كان هناك تغيير، لكنّ التغير كان في جوهر الكلمة لفظاً ومعنى، لذلك استحقوا صفة الفاسقين. يقول الزمخشري: "فبدّل الذين ظلموا "قولا"، أي وضعوا مكان "حطة"، "قولا" غيرها، يعني: أنّهم أُمِروا بقول معناه التوبة والاستغفار، فخالفوه إلى قول ليس معناه معنى ما أمروا به، ولم يمتثلوا أمر الله، وليس الغرض أنّهم أُمروا بلفظ بعينه وهو لفظ "الحطة"، فجاءوا بلفظ آخر، كما لو قالوا مكان "حطة": نستغفرك ونتوب إليك، أو اللّهم أعف عنّا، وما أشبه ذلك، وقيل: قالوا مكان "حطة": حنطة، وقيل: قالوا بالنبطية: "حطا سمقاثا" أي: حنطة حمراء، استهزاء منهم بما قيل لهم، وعدولا عن طلب ما عند الله إلى طلب ما يشتهون من أغراض الدنيا وفي تكرير "الذين ظلموا": زيادة في تقبيح أمرهم وإيذان بأن أنزل الرّجْز عليهم لظلمهم ... ورُوِي أنّه مات منهم في ساعة بالطاعون أربعة وعشرون ألفاً، وقيل سبعون ألفاً".[5]

---

[1] البيت لأبي النجم، وهو في تفسير القرطبي، ج410/1، وإعراب القرآن للنحاس، ج178/1.

[2] ينظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان على تأويل آي القرآن، ج105/2.

[3] ينظر: السمين الحلبي، الدرّ المصون، ج375/1.

[4] ينظر: المصدرنفسه، ج375/1.

[5] الزمخشري، الكشاف، ج286/1

غيرأنّه يكفي بالامتثال للأمر بالنطق عبادة إذا جاء به التكليف أدرك معنى المنطوق به أو لم يدرك، وحسب كلمة "حطة" أن يدلّ على الخضوع والانصياع. وإذا قالها المكلّف بقولها مستشعراً معناها: أفلا يترتب على امتثاله ذلك غفران للخطايا، وقد ضَمِن المكلِّف سبحانه له ذلك.[1]

وجاء في **البرهان**: "وقوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوۡلاً غَيۡرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمۡ﴾ [سورة البقرة، الآية 59]، أي وفعلا غير الذي أمروا به، لأنّهم أمروا بشيئين: بأن يدخلوا الباب سجدا. وبأن يقولوا حطة، فبدّلوا القول في: "حطة"، وبدّلوا الفعل بأن دخلوا يزحفون على أستاههم، ولم يدخلوا ساجدين، والمعنى: إرادتنا حطّة، أي: حطّ عنّا ذنوبنا"[2]، وهذا القسم من الحذف سمّاه **الزركشي** في البرهان بالاكتفاء، وهو أن يقضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط، فيُكتفَى بأحدهما عن الآخر، ويخصّ بالارتباط العطفي غالبا، فإنّ الارتباط خمسة أنواع: وجوي، ولزميّ، وخبري، وجوابي، وعطفي.ثم ليس المراد الاكتفاء بأحدهما كيف اتفق، بل لأنّ فيه نكتة تقتضي الاقتصار عليه.[3]

رابعا: حذف المضاف:

قال تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتۡ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلۡحِجَارَةِ أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةًۚ وَإِنَّ مِنَ ٱلۡحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنۡهُ ٱلۡأَنۡهَٰرُۚ وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخۡرُجُ مِنۡهُ ٱلۡمَآءُۚ وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَهۡبِطُ مِنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ﴿٧٤﴾﴾ [سورة البقرة، الآية 74].

[1] ينظر: علي محمد علي النوري،الأحكام النحوية، والقراءات القرآنية جمعا وتحقيقا و دراسة من سورة الفاتحة الى غاية سورة الكهف، ص 249.

[2] ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج85/3.

[3] المصدر نفسه، ج82/3.

أ- القراءات:

فقوله: ﴿فَهِيَ كَٱلۡحِجَارَةِ﴾، فهي في قسوتها مثل الحجارة،﴿ أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةٗۚ ﴾، منها و"أشدّ" معطوف على الكاف، إمّا على معنى أو مثل بـــ أشدّ قسوة، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، وتعضّده قراءة الأعمش بنصب الدال عطفاً على الحجارة، وإمّا على: أو هي في أنفسها أشدّ قسوة والمعنى: أنّ من عرف حالها شبهها بالحجارة، أو بجوهر أقسى منها وهو الحديد مثلاً، أو من عرفها شبّهها بالحجارة، أو قال: هي أقسى من الحجارة.[1]

و"أشدّ" تُرْفَع على خبر المبتدأ، إنما هو: "وهي أشدّ قسوة"[2] و"أشدّ" مرفوع لعطفه على محلّ "كالحجارة"، أي فهي مثل الحجارة أو أشدّ.[3]

وفي إعراب ﴿فَهِيَ كَٱلۡحِجَارَةِ﴾ الكاف في موضع رفع خبر لـــ "هي" تقديره: فهي مثل الحجارة "أو أشدّ" مرتفع بالعطف على الكاف.[4] أو أنه: "أو أشدّ" اسم معطوف على الكاف في كالحجارة مرفوع بالضمة وهو ممنوع من الصرف، ويجوز إعرابه خبر لمبدأ محذوف تقديره هي.[5]

والجمهور على الرفع، وقُرِئ بفتح الدال وهو في موضع جرّ، والتقدير أو كأشدّ من الحجارة[6]، على أنّه مجرور عطفاً على الحجارة تقديره أو كأشدّ من الحجارة.[7]

جاء في **معاني الزجاج** أنّ من قرأ فرفع "أشدّ" فذلك بإضمار "هي" كأنّه قال: أو هي أشدّ قسوة، ومن نصب فهو على خفض في الأصل بمعنى الكاف، ولكنّ "أشدّ" **أفعل**

[1] ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج286/1.

[2] ينظر: الأخفش، معاني القرآن، ج115/1.

[3] ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، ج436/1.

[4] ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج166/1.

[5] ينظر: بهجت عبد الواحد صالح، الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، دار الفكر والتوزيع، د ط، د ت، ج90/1.

[6] ينظر: العكبري، إعراب القراءات الشواذ، الهامش، ج177/1.

[7] ينظر: العكبري، إعراب القراءات الشواذ، الهامش، ج177/1.

لا ينصرف لأنّه على لفظ الفعل، وهو نعت فَفُتِح وهو في موضع جرّ[1]. وقُرِئ "أشدّ" بالفتح وهي قراءة **الأعمش** و**أبي حيوة** كما في الشواذ[2].

وقد جوّز **النحاس** و**القرطبي** في قوله عزّ وجلّ: ﴿أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةً﴾، فتح الدال في "أشدّ" عوضا من الكسر على الأصل؛ لأنّه صفة على وزن **أفعل** أشبه الفعل فلم ينصرف. وفتحه بالعطف على موضع "الحجارة" وتقدير الكلام أو كأشدّ من الحجارة.[3] فيجوز على ما قاله أن يكون مجرورا بالمضاف المحذوف تُرك على حاله، كقراءة: ﴿ وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلۡأٓخِرَةَ﴾ [سورة الأنفال، الآية 67]، وهي قراءة **ابن جماز** كما في المحتسب[4]. بجرّ الآخرة، أي ثواب الآخرة، فيحصل من هذا أنّ فتحة الدال يُحتمل أن تكون للنصب وأن تكون للجرّ.[5]

وبهذا، فإن توجيه **الزمخشري** قراءة الرفع على أنّ "أشدّ" معطوف على الكاف إمّا على معنى، "أو مثل" بـــ "أشدّ قسوة" فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، وتعضّده قراءة الأعمش بنصب الدال عطفاً على الحجارة، وإمّا على أو هي في أنفسها أشدّ فهي مثل الحجارة أو أشدّ قسوة، وبهذا فإنّ "أشدّ" مرفوع لعطفه على محلّ "كالحجارة"، أي: فهي مثل الحجارة أو أشدّ. والكاف يجوز أن تكون حرفا فتتعلّق بمحذوف وأن تكون اسماً فلا تتعلق بشيء، ويجوز أن تكون خبر مبتدإ محذوف، أي: أو هي أشدّ.[6]

وقد ردّ أبو **عبد الله بن أبي الفضل** في **منتخبه** على **الزمخشري** قوله إنّه معطوف على الكاف فقال: "هو على مذهب الأخفش، لا على مذهب سيبويه لأنّه لا يجيز أن

[1] ينظر: الزجاج، معاني القرآن، ج141/1.

[2] ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج429/1.

[3] ينظر: علي محمد علي النوري،الأحكام النحوية، والقراءات القرآنية جمعا وتحقيقا و دراسة من سورة الفاتحة الى غاية سورة الكهف، ص 275، وأيضاً: أبو البقاء العكبري، التبيان، ج68/1.

[4] ينظر: ابن جني، المحتسب، ج281/1.

[5] ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، ج437/1.

[6] ينظر: المصدر نفسه، الهامش، ج436/1 و437. وينظر أيضاً: الأخفش، معاني القرآن، ج115/1.

يكون اسماً إلاّ في الشعر، ولا يجيز ذلك في الكلام فكيف في القرآن، فأولى أن يكون أشدّ خبر مبتدإ مضمر: أي وهي أشدّ"[1].

وما ذهب إليه **الزمخشري** صحيح، ولا يريد بقوله معطوف على الكاف أنّ الكاف اسم، إنّما يريد معطوفا على الجارّ والمجرور[2]، لأنّه في موضع مرفوع فاكتفى بذكر الكاف عن الجار والمجرور.[3] وبهذا فإنّ الكاف المفيدة معنى التشبيه حرف وفاقا لسيبويه وجمهور النحويين خلافا لمن ادّعى أنّها تكون اسماً في الكلام، وهو عن الأخفش فتعلّقه هنا بمحذوف، والتقدير فهي كائنة كالحجارة خلافا لابن عصفور، إذ زعم أنّ كاف التشبيه لا تتعلّق بشيء.[4]

ذكر **أبو حيان الأندلسي** تعليقا على توجيه **الزمخشري**: "وعطف أو أشدّ على قوله كالحجارة، فهو عطف خبر على خبر من قبيل عطف المفرد كما تقول: زيدٌ على سفر أو مقيم، فالضمير الذي في أشدّ عائد على القلوب ولا حاجة إلى ما أجازه الزمخشري من أنّ ارتفاعه يحتمل وجهين آخرين أحدهما أن يكون التقدير: "أو هي أشدّ قسوة فيصير في عطف الجمل. والثاني أن يكون التقدير أو مثل أشدّ فحذف مثل وأقيم أشدّ مقامه، ويكون الضمير في أشدّ، إذ ذاك غير عائد على القلوب، إذ كان الأصل أو مثل شيء أشدّ قسوة من الحجارة، فالضمير في أشدّ عائد على ذلك الموصوف بأشدّ المحذوف، ويعضد هذا الاحتمال الثاني قراءة الأعمش بنصب الدال عطفاً على كالحجارة قاله الزمخشري، وينبغي أن لا يصار إلى هذا إلا في هذه القراءة خاصة، وأما على قراءة الرفع فلها التوجيه السابق الذي ذكرناه ولا إضمار فيه فكان أرجح"[5].

---

[1] أبو حيان،البحر المحيط، ج429/1.

[2] ينظر: المصدرنفسه، ج429/1.

[3] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[4] ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج429/1 .

[5] ينظر: المرجع نفسه، ج428/1 و429.

ب- بلاغة القراءة:

في التوجيه الأول، تكون الجملة "أو أشدّ" بالرفع معطوفة على ""فهي كالحجارة" أي "أو هي أشدّ من الحجارة" على حذف المبتدأ، ويكون "أشدّ" خبر المبتدأ محذوف تقديره "هي"، فحذف المبتدأ لترك المجال للخبر والاهتمام به، أو لجعل المبتدأ في الذهن يتصوره دائما متجدد الحضور ومستغرقه. والضمير في"أشد" عائد على القلوب، قال ابن عباس: "المراد قلوب ورثة القتيل، لأنهم حيث حيي قال: إنهم قتلوه وعاد إلى حال موته أنكروا قتله، وقالوا: كذب بعدما رأوا هذه الآية العظمى، لكن نفذ حكم الله تعالى بقتلهم، قال عبيدة السلماني: ولم يرث قاتل من حينئذ"[1]. جاء في البحر المحيط: "والضمير في قلوبكم ضمير ورثة القتيل قاله ابن عباس، وهم الذين قتلوه وأنكروا قتله، وقيل قلوب بني إسرائيل جميعا، قست بمعاصيهم وما ارتكبوه قاله أبو العالية وغيره"[2] *.

"ثم قست قلوبهم من بعد ذلك" إنّ قلوب هؤلاء القوم وصفت بالقسوة، لأنّ صدور هذا الخارق العظيم الخارج عن مقدار البشر فيه من الاعتبار والعظات ما يقتضي لين القلوب والإنابة إلى الله تعالى والتسليم لأقضيته، فصدر منهم غير ذلك من غلظ القلوب، وعدم انتفاعها بما شاهدت، والتعنت والتكذيب حتّ نقل أنّهم بعدما حييَ القتيل وأخبر بمن قتله قالوا كذب.[3]

---

[1] ابن عطية، المحرر الوجيز، ج166/1.

[2] أبو حيان الأندلسي، ج428/1.

*جاء في تفسير ابن عطية: قال أبو العالية يقال أنه كان في بني إسرائيل شيخ موسر، فقتل ابنه بنو أخيه ليرثوه، وطرحوه على باب مدينة ثم جاؤوا يطالبون بديته، أمرهم الله أن يذبحوا بقرة، ويضربوه ببعضها ليحيا فيخبرهم بقاتله، فتعجبوا من بقرة ميتة يُضرب ببعضها ميت فيحيا، فسألوه عن صفة تلك البقرة العجيبة الشأن الخارجة عما عليه البقر، عن النبي صلى الله عليه وسلم: "لو اعتبروا أدنى بقرة فذبحوها لكفتهم، ولكن شددوا فشدد الله عليهم". الحديث أخرجه الطبري في التفسير، ج206/2، رقم 1245. ينظر: الكشاف، ج281/1.

والاستقصاء شؤم، فقد كانت البقرة التي تناولها الأمر بقرة من شق البقر غير مخصوصة، ولتطويلهم المفرط وكثرة استكشافهم ما كادوا يذبحونها، وما كادت تنتهي سؤالاتهم، وما كان ينقطع خيط إسهابهم فيها وتعمقهم انقلبت البقرة مخصومة بلون وصفات فذبحوا المخصوصة فضربوه فحيي. وروي أنهم لما ضربوه قام بإذن الله وأوداجه تسخب دما وقال: قتلني فلان وفلان لابني عمه، ثم سقط ميتا فأخذا وقتلا ولم يورث قاتل بعد ذلك. قال القشيري أراد الله أن يحيي ميتهم ليفصح بالشهادة على قاتله، فأمر بقتل حيوان لهم فجعل سبب حياة مقتولهم بقتل حيوان لهم، صارت الإشارة منه أنّ من أراد حياة قلبه لم يصل إليه إلا بذبح نفسه، فمن ذبح نفسه بالمجاهدات حيي قلبه بأنوار المشاهدات. ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج281/1 وما بعدها، وأيضاً: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج427/1.

[3] ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج427/1 و428.

لذلك، وصفت قلوب هؤلاء القوم بالقسوة، فيذكر الزمخشري أنّ معنى "ثمّ قست" استبعاد القسوة من بعد ما ذكر ممّا يوجب لين القلوب ورقّتها ونحوه: ﴿ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ ﴾ وصفت القلوب بالقسوة والغلظ مثلا لنبوّها عن الاعتبار، وأنّ المواعظ لا تؤثّر فيها، فهي في قسوتها كالحجارة أو أشدّ قسوة منها.[1]

و"قست" أي صلبت وجفّت، وهي عبارة عن خلوّها من الإنابة والإذعان لآيات الله تعالى[2]. جاء في معاني القرآن: تأويل "قست" في اللغة غلظت وييست وصلبت، فتأويل القسوة في القلوب ذهاب اللّين والرحمة والخضوع والخشوع منه. ومعنى "من بعد ذلك" أي من بعد إحياء الميت بعضو من أعضاء البقرة، وهذه آية عظيمة كان يجب على من يشاهدها أن يلين قلبه ويخضع لقدرة الله تعالى.[3]

فكنّى عزّ وجلّ بالقسوة عن نبوّ القلب عن الاعتبار وأنّ المواعظ لا تحول فيها، وأتى بمن في قوله تعالى: ﴿ مِّنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ ﴾ إشعاراً بأنّ القسوة كان ابتداؤها عقيب مشاهدة ذلك الخارق، ولكنّ العطف بثمّ يقتضي المهلة واستبعاد القسوة بعدما ذكر ما يوجب لين القلوب ورقّتها، فيتدافع معنى ثمّ ومعنى من، فلابدّ من تجوّز في أحدهما، والتجوّز في تمّ أولى لأنّ سجاياهم تقتضي المبادرة إلى المعاصي بحيث يشاهدون الآية العظيمة فينحرفون إثرها إلى المعصية عنادا وتكذيبا، وشبّهت قلوبهم بالحجارة؛ إذ الحجر لا يتأثّر بموعظة، ويعني أنّ قلوبهم صلبة لا تخلخلها الخوارق، كما أنّ الحجر خلق صلبا. وفي ذلك إشارة إلى أنّ اعتياص قلوبهم ليس لعارض بل خلق ذلك خلقاً أوّليا كما أنّ صلابة الحجر كذلك.[4]

أمّا التوجيه الثاني: أنّ يكون التقدير "أو مثل أشدّ" فحذف مثل وأقيم أشدّ مقامه، ويكون الضمير في أشدّ قسوة غير عائد على القلوب إذ كان الأصل أو مثل شيء أشدّ

[1] ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1/286.
[2] ينظر: ابن عطية، المحرّر الوجيز، ج1/166.
[3] ينظر: الزجاج، معاني القرآن، ج1/140.
[4] ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج1/427 و428.

قسوة من الحجارة، فالضمير في أشدّ عائد على ذلك الموصوف بأشدّ المحذوف ويعضد هذا الاحتمال الثاني قراءة الأعمش بنصب الدال عطفا على كالحجارة، وينبغي ألا ينظر إلى هذا إلاّ في هذه القراءة خاصّة. جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةً ﴾، وكأنّ قلوبهم على قسمين قلوب كالحجارة قسوة، فأجمل ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتۡ قُلُوبُكُم ﴾ ثم فصّل ونوّع إلى مشتبه بالحجارة أو إلى أشدّ منها.[1]

فبيّن عزّ وجلّ كيف كانت قلوبهم أشدّ قسوة وأصلب من الحجارة، وأعلم – سبحانه – أن الحجارة تتفجّر منها الأنهار ومنها ما يشقق فيخرج منه الماء، يعني العيون التي تخرج من الحجارة ولا تكون أنهارا، ومنها ما يهبط من خشية الله، قال تعالى: ﴿لَوۡ أَنزَلۡنَا هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ عَلَىٰ جَبَلٖ لَّرَأَيۡتَهُۥ خَٰشِعٗا مُّتَصَدِّعٗا مِّنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۚ وَتِلۡكَ ٱلۡأَمۡثَٰلُ نَضۡرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ٢١ ﴾ [سورة الحشر، الآية 21][2]. والمعنى أنّ من الحجارة ما فيه خروق واسعة يتدفّق منها الماء الكثير الغزير، ومنها ما ينشقّ انشقاقا بالطول والعرض فينبع منه الماء أيضاً، ومنها ما يهبط فيتردّى من أعلى الجبل. والخشية مجاز على انقيادها لأمر الله تعالى وأنّها لا تمتنع على ما يريد فيها، وقلوب هؤلاء لا تنقاد وتفعل ما أمرت به.[3]

فالتأويل: اعلموا أنّ قلوب هؤلاء إن شبّهتم قسوتها بالحجارة فأنتم مصيبون، أو بما هو أشدّ فأنتم مصيبون[4]. والعرف في "أو" أنّها للشكّ، واُختلف في معنى "أو" هنا، فقالت طائفة: هي بمعنى الواو، كما قال تعالى: ﴿ ءَاثِمًا أَوۡ كَفُورٗا ﴾ [سورة الإنسان، الآية 24]، أي وكفورا. وقالت طائفة هي بمعنى بل،كقوله تعالى: "شبّهوها بالحجارة تصيبوا، أو بأشدّ من الحجارة تصيبوا".

[1] ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج1/427 و428.
[2] ينظر: الزجاج، معاني القرآن، ج1/143.
[3] ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1/287.
[4] ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج1/166.

وقالت فرقة: هي على بابها في الشّك. ومعناه: عندكم أيّها المخاطبون وفي نظركم، أو لو شاهدتم قسوتها لشككتم أهي كالحجارة أو أشدّ من الحجارة، وقالت فرقة: إنّما أراد الله تعالى أن فيهم من قلبه كالحجر، وفيهم من قلبه أشدّ من الحجر، فالمعنى هي فرقتان كالحجارة أو أشدّ.[1]

وأوّل هذه الآية **الزجاج** فقال: "اعلموا أنّ قلوب هؤلاء إن شبهتم قسوتها بالحجارة فأنتم مصيبون أو بما هو أشدّ فأنتم مصيبون"[2]، فنوع مشبّه بالحجارة، ونوع أشدّ منها، فإذا كان كذلك، كان مشاركا في مطلق القسوة ثم امتاز بالأشدّية.[3] وممّا يؤكّد مطلق القسوة دلالة الجمع في الحجارة، حيث جمعت الحجارة و لم تفرد، فيقال كالحجر فيكون أخصر، إذ دلالة المفرد على الجنس كدلالة الجمع، لأنّه قوبل الجمع بالجمع، لأنّ قلوبهم جمع، فناسب مقابلته بالجمع، ولأنّ قلوبهم متفاوتة في القسوة، كما أن الحجارة متفاوتة في الصلابة، فلو قيل كالحجر لأفهم ذلك عدم التفاوت، إذ يتوهم فيه من حيث الإفراد ذلك.[4]

وفي تأويل **الزمخشري** لهذه الآية ﴿ أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةٗۚ ﴾ نكتة، حيث أوّلها على أنّ قلوبهم في قسوتها إمّا على معنى "أو" مثل أشدّ قسوة، فحذف المضاف وأُقيم المضاف إليه مقامه، أو هي في أنفسها أشدّ قسوة، والمعنى: أنّ من عرف حالها شبّهها بالحجارة أو بجوهر أقسى منها وهو الحديد مثلا، أو من عرّفها شبّهها بالحجارة، أو قال: هي أقسى من الحجارة فإن قيل: لم قيل: أشدّ قسوة، وفعل القسوة ممّا يخرج منه أفعل التفضيل وفعل التعجب، كان الجواب: لكونه أبين وأدلّ على فرط القسوة.

ووجه آخر، وهو ألاّ يقصد معنى الأقسى، ولكنّ قصد وصف القسوة بالشدّة، كأنّه قيل: اشتدّت قسوة الحجارة، وقلوبهم أشدّ قسوة، وفي قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ مِنَ ٱلۡحِجَارَةِ

[1] ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج166/1.

[2] الزجاج، معاني القرآن، ج141/1.

[3] ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج428/1.

[4] ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

﴾، بيان لفضل قلوبهم على الحجارة في شدّة القسوة، وتقرير لقوله تعالى: ﴿ أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةٗۚ ﴾[1].

وتأكيدا على ما قاله **الزمخشري** جاء في تفسير أبي حيّان قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلۡحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنۡهُ ٱلۡأَنۡهَٰرُۚ﴾ لما شبّه تعالى قلوبهم بالحجارة في القسوة ثمّ ذكر أنّها أشدّ قسوة، أو بيّن أنّ هذا التشبيه إنّما هو بالنسبة لما علمه المخاطب من صلابة الأحجار، وأخذ يذكر جهة كون قلوبهم أشدّ قسوة، والمعنى أنّ قلوب هؤلاء صلبة التخلخل، وأنّها متقاربة في قبول ذلك على حسب التقسيم الذي أشار إليه تعالى، فقد فُضّلت الأحجار على قلوبهم في أن منها ما يقبل التخلخل، وأنّ قلوب هؤلاء في شدّة القساوة.[2]

[1] ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج286/1.

[2] ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج429/1.

الخاتمة

حاولت هذه الدراسة أن تتبع الظواهر البلاغية التي بثّها علماء السلف، في ثنايا توجيههم للقراءات المتواترة وغير المتواترة، خاصّة في تفسير **الزمخشري** "الكشاف"، وبيان أثرها في البحث البلاغي الخالص، حتى تقع موقعها المناسب في حركة تأصيل البلاغة وتجديدها، وقد توصلت في أثناء ذلك إلى مجموعة من النتائج، أجملها فيما يأتي:

إنّ الفصاحة مصطلح غائر في التراث اللغوي، بدأ مع اللغويين والنحويين وانتهى إلى البلاغيين، فالنحاة واللغويون سبقوا البلاغيين إلى تحديد بعض مفهومات "**الفصاحة**".

و لم يكن للأوّلين من النحاة واللغويّين موقف محدّد يفرّقون به في نطاق الاستعمال بين فصاحة الكلمة وفصاحة الكلام، إذ كان يكفيهم أن يقال: إنّ ما جاء به المتكلم الفصيح فهو فصيح. أمّا البلاغيون فلم تكن فكرة "**الفصاحة**" عندهم مرتبطة "بالنقاء" والبعد عن مخالطة الأعاجم والتأثّر بهم فحسب، وإنّما أضافوا إلى ذلك اعتبارات أخرى تتعلق بالعلاقة الطبيعية بين الرمز ومعناه.

وقد أخذ النحاة هذه اللغة الفصحى من مبعثين الرواية والمشابهة، ونظرا لما لاقاه القرآن الكريم من خلال القراءات والتشكيك بها، أو من اتهام خلال اتهام القراء والرواة باللحن والخطأ والكذب ظهر علم التوجيه، أو علم الاحتجاج للقراءات وتوجيهها.

ردا على من يرتاب في صحتها، فالاحتجاج بذلك هو الإتيان بدليل من لغة العرب لإثبات صحة القراءة أو تقويتها لدفع مطاعن الخصوم والمشككين، وقد يكون الدليل من القراءات أو من لغة العرب بشعرها ونثرها أو غير ذلك، كما يساعد على بيان ثراء المعاني للقرآن الكريم وتنوّع دلالته الناجمة عن تنوع القراءات.

ومعظم الموجهين يسلكون منهجا يعتمد على مبدأ الدراية وإعمال الفكر، ومردّ ذلك يعود في شيء منه إلى أنّ الاحتجاج للقراءات وتوجيهها في المقام الأول توثيق القراءات ونفي الشبهة عنها أو الشك في سلامتها.

والاتجاه اللغوي هو الغالب في توجيه القراء والاحتجاج لها، أمّا التوجيه البلاغي يعنى بالإشارة إلى الوجوه البلاغية المترتبة على تغاير القراءات واختلافها وتلمس دورها

في إثراء بلاغة القرآن بوصفها وجها من وجوه إعجازه، والسر في الاختلاف بين القراءات المتواترة لا يبلغ بحال مبلغ التضاد بين معانيها وإنّما مبلغه كما يقول ابن قتيبة (ت: 276هـ) هو التغاير والتنوع.

إنّ السيّاق القرآني ومقام الآي هما الحكم في التفريق بين معاني الصيغ في مقام الاختبار والتوجيه. وهذا يؤكّد ما يتردّد على أذهاننا من أنّ مسلك جمهور القراء في اختباراتهم لم يكن اعتباط كيفما اتفق. وإنّما رموا استيفاء المعاني التي تحملها الآيات بقراءتها واعتبار ملابساتها الحالية التي تمثّلت في مناسباتها المقالية المتمثلة في سياقاتها في السورة نفسها، ثم في القرآن كلّه، هذا بالإضافة إلى الأخذ بمبدأ الرواية وتصحيح السند.

من الواضح أنّ بلاغة **الكشاف** كانت نهاية مرحلة متميّزة في الدراسة البلاغية إذ هي الامتداد الحقّ لدراسة **عبد القاهر الجرجاني** هذه الدراسة التي يشعرنا صاحبها أنّ ينشئ القول إنشاء ويبسط الفكر بسطا. ويعدّ تفسيره "**الكشاف**" من أهمّ التفاسير للقرآن الكريم، فقد لاقى هذا التفسير رواجاً في عصره وما تلاه من عصور، فهو أكثر التفاسير عناية بالبلاغة القرآنية، و**الزمخشري** أوّل من حاول تطبيق نظرية النظم للشيخ **عبد القاهر الجرجاني** من خلال تفسيره للقرآن الكريم. كما عنى بإعجاز القرآن الكريم، وهذا هو الذي رفع هذا التفسير إلى سماء المجد.

إذا كان الزمخشري قد طبّق كثيرا ممّا قرّره الأستاذ – عبد القاهر – فقد أضاف أصولا بلاغية هامة لم يعرض لها عبد القاهر، ونمّى كثيرا من الأصول السابقة وكرّر كثيرا من المسائل والتطبيقات في الدرس البلاغي ليست أمرا هينا، لأنّها ترتكز فيها قدرة البليغ ومهارته.

فقواعد البلاغة وأصولها يمكن أن تجمع في صفحات والمهمّ هو التطبيق والنظر المثبت في النص المدروس وتحليل تركيبه وإبراز محاسن صياغته ودلالات خصوصياته، والذي على ذلك الحس المرهف، والذوق المتمرّس البصير، فإذا تخلف الذوق كانت أصول علمية شاحبة كما هي في المفتاح.

وليس التطبيق في المسائل البلاغية كالتطبيق في مسائل النحو والعروض، وذلك لأنّه يسهل على النحوي أن يطبق فكرا وأصولا نحوية على نص يدرسه، ويصعب على البلاغي أن يطبق أصولا بلاغية على نص يدرسه، وتحديد المراد من الخصائص البلاغية فتأتي إلاّ بالحسّ الأدبي، ولهذا كان تذوّق النصّ الأدبي جزء من منهج الدراسة البلاغية، ولهذا أشار عبد القاهر والزمخشري حين ذكر الطبع المتهيء والقريحة الوقادة.

ولهذا أقول أنّ تطبيقات الزمخشري في كشافه بعض الأصول البلاغية المقررة في زمانه يمكن أن تعتب من إضافاته ما دام يصفي عليها من حسّه وذوقه، وشيء آخر يعطي هذه التطبيقات أهمية وأصالة، ذلك أنّ هذه الأصول البلاغية التي قرّرها عبد القاهر كانت كأنّها متكررة أو قلقة بين معاصريه، ولذلك كان يشكو كثيرا من جهل الناس بما يقول، وعجزهم عن استيعابه وتمثله، فأتاحت تطبيقات الزمخشري لها قوةّ ومكانة، وتثبتها في البيئة العلمية، وأظهرت قدرتها على تحديد المزايا البلاغية لأسلوب القرآن في صورة دقيقة وشاملة.

لقد قدّم الزمخشري صورة رائعة لتفسير القرآن الكريم، حيث حاول تعمّق مسالك التنزيل والكشف عمّا ينطوي فيه من كمال وجلال بذوق أدبي مرهف وحسّ فني يقيم الجمال البلاغي، فإذا كانت قيمة الحذف في البلاغة قد وصلت أعلى ذروتها عند الجرجاني من حيث الصكّ والتنظير فإنها بلغت رقيّها العملي وتطورّها الفني عند الزمخشري في تفسيره من حيث التطبيق.

قائمة المصادر والمراجع

* **القرآن الكريم.**

أولا: المؤلفات:

1- المصادر:

1. ابن الأثير علي بن محمد الكامل في التاريخ، تحقيق خليل مأمون، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ط1، 1422هـ-2002م.
2. ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،دار الفكر، القاهة مصر،دط، 1418ه -1998م
3. ابن الجزري شمس الدين ، النشر في القراءات العشر ، دار الصحابة للتراث، طنطا مصر، ط1، 2002م، ج10/1.
4. ابن الجزري شمس الدين، النشر في القراءات العشر، تحقيق: أنيس مهرة، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط3، 2005م.
5. ابن الجزري، "منجد المقرئين ومرشد الطالبين"، الجزائر، دار البلاغ للنشر والتوزيع، ط1، 1424هـ - 2003م
6. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، تحقيق: برجستراسر، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1427ه-2006م
7. ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ببيروت لبنان، ط1- 1412ه- 1992م.
8. ابن النديم أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب المعروف بالوراق ، "الفهرست"، تحقيق : رضا تجدد.
9. ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، دار إحياء العلوم، بيروت لبنان،ط1، 1407ه.
10. ابن جني أبو الفتح بن عثمان ، المحتسب في تبيين القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1419ه-1998م.

11. ابن جنى أبو الفتح عثمان بن حث النحوي: الخصائص، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط3، 1429ه – 2008م ،ج141/2 عبد العزيز عتيق،في البلاعة العربية –علم البيان–دار النهضة العربية للطباعة والنشر ،بيروت– لبنان، ط1، 1405.
12. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق: محمد المرعشلي، بيروت لبنان، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1415هـ–1995م.
13. ابن خالويه (ت. 370ه)، إعراب القراءات السبع وعللها، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1413ه–1992م.
14. ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، بيروت القاهرة، مطابع الشروق، د ط، د ت.
15. ابن خالويه، مختصر شواذ القرآن من كتاب البديع،مكتبة المتنبّي، القاهرة – مصر، دط، دت
16. ابن خلكان،لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت لبنان، دار صادر،1977م- 1397ه.
17. ابن دريد، "جهرة اللغة"، بيروت، لبنان، دار صادر، ط1، 1344هـ
18. ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، شرح وتصحيح:عبد المتعالي الصعيدي،مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده،مصر،1996م
19. ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: الشيخ عبد القادر الأرنؤوط، والدكتور بشار عواد معروف، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،قطر،1436ه–2015ه.
20. ابن منظور، لسان العرب، بيروت لبنان ،دار صادر،ط4، 2005م
21. أبو العباس أحمد بن عمار المهدوي ، "شرح الهداية"، تحقيق ودراسة : حازم سعيد حيدر ، الرياض ، مكتبة الرشد ، د.ط ، 1415ه
22. أبو الفتح محد عبد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسةالحلبي وشركاؤه، للنشر والتوزيع، القاهرة– مصر، دط،1387ه–1968م.

23. أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، القسطنطينية، سنة 1286هـ.
24. أبو الفرج الأصفهاني ،كتاب الأغاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنانن دط ،دت.
25. أبو بكر بن مجاهد،الحجة للقرّاء السبعة أئمة الأمصار بالحجاز والعراق والشام ، تحقيق: بدر الدين قهوجي حوبيباتي، دار المأمون للتراث ، بيروت- لبنان،ط1، 1404ه-1984م.
26. أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، دط، 2009م.
27. أبو بكر محمد بن سهيل بن السراج النحوي البغدادي (ت: 316ه)، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة.
28. أبو تمام- شرح ديوان الحماسة –يحيى ابن علي التبريزي، عالم التب، بيروت-لبنان،دط-دت، ج152/1
29. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان على تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمود محمد شاكر، دار ابن الجوزي، القاهرة- مصر، ط1، 2008م
30. أبو حيان الأندلسي، "البحر المحيط"، القاهرة، مصر، دار الكتاب الإسلامي، ط2، 1413هـ، 1992م.
31. أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، القاهرة مصر، دار الكتاب الإسلامي، ط2، 1413ه-1992م.
32. أبو زرعة عبد الله بن محمد بن زنجلة، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، دط،1418ه- 1997م.
33. أبو زكرياء يحي، معاني القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1423ه-2002م
34. أبو عبد الله محمد بن عبد الحاكم النيسابوري، "المستدرك على الصحيحين"، تحقيق: حمدي الدمرداش، صيدا ن لبنان ، المكتبة العصرية، ط1، 1420ه/2000م

35. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: درويش جويدي، صيدا بيروت، المكتبة العصرية، 1423ه-2003م

36. أبو علي الفارسي، "الحجة للقراء السبع"، حققه : بدر الدين قهوجي ، بشير جويباني ، راجعه ووقفه : عبد العزيز رباح ، أحمد يوسف الدقاق، دمشق ، بيروت ، د.ط ، د.ت

37. أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، 1387ه-1967م، د ط.

38. أبو منصور الأزهري، معاني القراءات،تحقيق: عبده مصطفى درويش وعوض بن محمد القوزي،ط1،د م،1412ه- 1991م

39. أبو هلال الحسن بن عبد سهيل العسكري، الصناعتين، مطبعة علي صبيح، مصر، ط2، دت.

40. أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2008م، ط2.

41. أحمد بن محمد البنّا، "إتحاف فضلاء بالقراءات الأربعة عشر المسمى" منتهى الأماني والمسرات في علوم القراءات، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت، لبنان، القاهرة-مصر، عالم الكتب ، ط1 ، 1407هـ-1987م.

42. الأصفهاني عماد الدين، تاريخ دولة آل سلجوق، بيروت لبنان، دار الجيل، دط. د ت

43. الإمام الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد السعدي فرهود، محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة، دار الكتاب المصري، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط6، 1420ه-1999م.

44. البخاري، "صحيح البخاري"، كتاب فضائل القرآن، رقم : 69 ، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، رقم : 05، رقم الحديث : 4706، الجزائر، دار الهدى، دط، 1992م.

45. جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري ،أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت- لبنان ،دارالكتب العلمية،ط 1 ،1419ه – 1998.

46. الجرجاني علي بن الحسيني الجرجاني الحنفي، التعريفات، تحقيق: نصر الدين التونسي، القاهرة مصر، شركة القدس للتصدير، ط1، 2007م.
47. الجرجاني، "دلائل الإعجاز"، تحقيق: محمود محمد شاكر، مصر، القاهرة، مطبعة المدني، دط-دت.
48. جلال الدين السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو، قرأه وعلق عليه :محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية،دط،1426ه، 2006م.
49. جلال الدين السيوطي، "الإتقان في علوم القرآن"، تحقيق سعيد المندوه لبنان، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1416هـ - 1996م.
50. جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق:محمد ـــبو الفضل إبراهيم، ط1، 1427ه-2006م.
51. جلال لدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت، ج105/1
52. الحموي، معجم البلدان، بيروت، لبنان، دار صادر، 1399هـ-1979م.
53. الخطابي –الرماني- عبد القاهر الجرجاني:ثلاث رسائل في إعجاز القرآن في الدراسات القرآنية والنقد العربي، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام،دار المعارف، مصر، ط3، 1976.
54. الذهبي شمس الدين محمد ابن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه، شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، بيروت لبنان، مؤسسة الرسالة، ط1 ،1405ه-1985م.
55. الذهبي، "طبقات القراء من كتاب معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار"، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، مصر، دار الكتب العلمية، ط1، 1431هـ، 1969م
56. الراغب الأصفهاني مفردات ألفاظ القرآن الكريم، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ، 1997م
57. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط: محمد سيد كبلاني، دار المعرفة، بيروت لبنان

58. رسائل البلغاء للزمخشري، د. ط.، 1365هـ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق: محمد المرعشلي، بيروت لبنان، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1415هـ-1995م.

59. الزجاج أبو إسحاق إبراهيم بن السريّ، معاني القرآن وإعرابه، شرح وتحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، القاهرة، دار الحديث، د ط، 1426ه-2005م.

60. الزركشي بدر الدين، "البرهان في علوم القرآن"، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1428هـ، 2007م

61. الزركلي، "موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين"، بيروت، لبنان، دار الجبل، ط1، 1427هـ، 2006م

62. زكريا يحيى الفراء، "معاني القرآن"، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1423هـ، 2002م، ج245/1.

63. الزمخشري جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق ودراسة: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوّض، الرياض السعودية، مكتبة العبيكان، 1418ه-1998م.

64. الزمخشري، الأنموذج في النحو، شرح جمال الدين الأرديني، القاهرة، مصر، مكتبة الآداب، د ت

65. الزمخشري، الكشاف، المطبعة الشرفية،، الطبعة الأولى، سنة 1307هـ.

66. الزمخشري، المقامات للزمخشري، بيروت لبنان، دار المعرفة.

67. الزمخشري، رؤوس المسائل، المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية، دراسة وتحقيق، عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، ط2، 1428هـ-2007م.

68. الزمخشري، ربيع الأبرار، بيروت لبنان، دار المعرفة، طبعة 1994م.

69. الزوزني، "شرح المعلقات العشر" ، بيروت ، منشورات مكتبة الحياة ،د.ط، 1411ه-1991م

70. السمعاني، ابي سعيد عبد الكريم محمد بن منصور التميمي، الأنساب،اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه، الشيخ عبد الرحمان بن يحيى المعلمي اليماني، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمابية، ط1، 1397ه-1977م.

71. السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون،تحقيق، احمدمحمد الخرّط،دار القلم، دمشق،دط،دت

72. سيبويه، الكتاب، سيبويه، تحقيق: إميل بديع يعقوب، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط2، ت: 2009م

73. السيوطي أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر، طبقات المفسرين،تحقيق علي محمد عمر،دار النوادر الكويتية، المملكة العربية السعودية، دط، 1431ه-2010م.

74. السيوطي جلال الدين، "تاريخ الخلفاء"، تحقيق: قاسم الشماعي الرفاعي، ومحمد العثماني، لبنان، دار الأرقم بن أبي الأرقم، دط-دت.

75. شمس الدين الطنجي، رحلة ابن بطوطة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، دار إحياء العلوم، بيروت لبنان،ط1، 1417ه-1997م

76. شهاب الدين أحمد بن محمد عمر الخفاجي، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي المسمات:عناية القاضي وكفاية الراضي،تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي،دار الكتب العلمية،بيروت- لبنان،دط،دت

77. صحيح مسلم بشرح النووي، القاهرة، مصر، مكتبة الصفا، ط1-1424هـ، 2003م

78. طبقات القراء من كتاب معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، حققه وفهرس له وضبط أعلامه وعلق عليه: محمد سيد جاد الحق، مصر، دار الكتب الحديثة، ط1، 1431ه-1969م.

79. العباس يزيد المبرد، المقتضب،تحقيق:محمد عبد الخالق عظيمة،القاهرة-مصر،ط1415،3ه- 1994م

80. عبد الرحمان جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة تحقيق: محمد احمد جاد المولى بك، ومحمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون، دار التراث القاهرة

81. عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري،الإغراب في جدل الإعراب،و لُمَع الأدلة، تحقيق:سعيد الأفغاني،دمشق،دار الفكر، ط1، 1377ه-1957م،ط2، بيروت،1391ه-1971م

82. عبد القادر بن عمر البغدادي ،خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب دار صادر بيروت، ط1

83. عصام الدين الحنفي، الأطول، شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1422ه/2001م.

84. علي النوري الصفاقسي، "غيث النفع في القراءات السبع"، تحقيق : جمال الدين محمد شرف، مصر، دار الصحابة للتراث بطنطا، دط، 1425هـ - 2004م

85. فخر الدين الرازي، نهاية الايجاز في دراية الإعجاز،تحقيق:بكري الشيخ أمين،دار العلوم للمعلمين، بيروت-لبنان،دط،1985م.

86. الفرزدق، وهو في ديوانه،شرحه وضبطه:علي فاغور، دار الكتب العلمية،بيروت لبنان، ط1، 1407- 1987

87. الفيروز أبادي، "القاموس محيط" ، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ، 1995م

88. القرشي، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية،تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو،هجر للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان، الرياض- المملكة العربية السعودية،ط2،1413ه-1993م

89. القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد ، "الجامع أحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان"، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي ، د.م، مؤسسة الرسالة ، ط1، 1427ه/2006م

90. القفطي جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مصر، دار الفكر العربي ومؤسسة الكتاب الثقافية بيروت لبنان،ط1،1406ه-1986م.

91. محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دم، دار سحنون للنشر والتوزيع، دط، 1997م

92. محمد بن علي الأنصاري النشار، "البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة " ، تحقيق : علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، لبنان، عالم الكتب دط، 1428هـ، 2006م

93. محي الدين بن شرف النووي، "تهذيب الأسماء واللغات"، بيروت، لبنان دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 1416هـ، 1996م،

94. معمر ابن المثنى، "مجاز القرآن"، تحقيق محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، دط-دت.

95. المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط3،1411ه-1991م.

96. مكي بن أبي طالب القيسي، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: تحقيق: الشيخ عبد الرحيم الطرهوني، القاهرة، دار الحديث، د ط، ت 1428ه-2007م

97. مكي بن أبي طالب القيسي، مشكل إعراب القرآن،تحقيق:حاتم صالح الضامن،دط،1405ه- 1984م.

98. مكي بن أبي طالب، "الإبانة، عن معاني القراءات"، تحقيق :عبد الفتاح إسماعيل شلبي، مصر، مطبعة الرسالة، دط-دت

99. ياقوت الحموي، معجم الأدباء، دار الفكر للطباعة والنشر، ط3، 1400ه-1980م.

100. ياقوت عبد الله الحموي، معجم البلدان، تحقيق:فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية،بيروت لبنان ،ط1،2001م، مادة "خوازم".

101. يحي بن حمزة العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، مطبعة المقتطف، مصر، دط، 1994م.

2- المراجع:

1. إبراهيم أنيس، "في اللهجات العربية"، القاهرة، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، دط، 2003م.
2. إبراهيم عبد الله رفيدة، النحو وكتب التفسير، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، دار الكتب الوطنية بنغازي، ط2، 1399ه-1999م.
3. إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية الإدارة العامة للمجمعات وإحياء التراث، مكتبة الشروق الدولية ، مصر العربية ،ط1 ،1425ه-2004م.
4. إبراهيم مصطفى وآخرون، "المعجم الوسيط " ، إسطنبول، دار الدعوة، دط-دت.
5. أحمد أمين ،ضحى الإسلام مطابع الهيئة العامة للكتب،القاهرة،مصر،1998م
6. أحمد أمين، ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط3-دت.
7. أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، القاهرة، مكتبة الآداب، ط1، 1421ه-2000م.
8. أحمد محمدالحوفي، الزمخشري،الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط3،دت
9. أحمد مصطفى الشهير بطاش كبري زادة، موسوعة المصطلحات مفتاح السعادة، ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق: علي دحروج، بيروت لبنان، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 1998م
10. أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة – البيان والمعاني والبديع -، صيدا بيروت لبنان، المكتبة العصرية، 1435ه-2014م.
11. إميل بديع يعقوب، "المعجم المفصل في شواهد اللغة العربية"، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ، 1996م
12. تمام حسان، الأصول دراسة ابستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، النحو، فقه اللغة، البلاغة،الدار البيضاء المغرب،ط1411ه-1991م

13.حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي الجزء الرابع العصر العباسي الثاني في الشرق ومصر والمغرب والأندلس بيروت ،دار الجيل، القاهرة مكتبة النهضة المصرية ط14، 1416ه-1996ه.

14.حلمي مرزوق، في فلسفة البلاغة – علم المعاني –دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004م

15.الزرقاني، "مناهل العرفان"، دار إحياء الكتب العربية، دط-دت.

16.سيب خير الدين، "القراءات القرآنية- نشأتها أقسامها- حجيتها " الجزائر، الدار الخلدونية، دط، 2005م.

17.شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ،دار المعارف،مصر،ط-،1995م.

18.طه حسين، "في الشعر الجاهلي"، تونس ، دار المعارف للطباعة والنشر ، د.ط، د.ت

19.طه صالح أيمن آغا، التوجيه اللغوي للقراءات القرآنية، عند القراء – معاني القرآن، بيروت لبنان، ط1، 1428ه-2007م.

20.عباس حسن، اللغة والنحو بين القديم والحديث، دار المعارف ، مصر، 1966م.

21.عبد البديع النيراني، الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات، دمشق سوريا، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ط1، 1427ه-2006م.

22.عبد الجليل مرتاض ، "بوادر الحركة اللسانية الأولى عند العرب" ، بيروت ، لبنان ، مؤسسة الأشرف للطباعة والنشر والتوزيع، 1988م.

23.عبد العال سالم مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، دار المعارف، القاهرة، مصر، د. ت

24.عبد العلي المسؤول، "الإيضاح في علم القراءات"، الأردن، عالم الكتب الحديث، ط1، 1428هـ، 2008م

25.عبد الفتاح أحمد الحموز، التأويل النحوي في القرآن الكريم، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1404ه-1984م

26.عبده الراجحي، "اللهجات العربية في القراءات القرآنية"، عمان الأردن، دار الميسرة للتوزيع والنشر، ط1، 1428هـ، 2008م.

27.علي أبو المكارم، أصول التفكير النحوي، القاهرة،مصر،دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ،2007م.

28.علي الجارم ومصطفى أمين البلاغة الواضحة-البيان المعاني البديع- دار المعارف،مصر،2008م

29.عيسى علي العاكوب وعلي سعيد الشتوني، الكافي في علوم البلاغة العربية: المعاني – البيان – البديع، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ط1، 1993م.

30.كامل سليمان الحبوري، معجم الشعراء، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ، 2003م

31.محمد الحبش، "القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية"، دمشق سوريا، دار الفكر، ط1، 1419هـ، 1999م

32.محمد الحبش، "القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية"، دمشق سوريا، دار الفكر، ط1، 1419هـ، 1999م.

33.محمد حسين أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات القرآنية، دارا لكتب العلمية،بيروت- لبنان،دط،د ت

34.محمد سالم محيسن، "القراءات القرآنية وأثرها في علوم العربية"، لبنان، بيروت، دار الجيل، ط1، 1418، 1998

35.محمد علي التهانوي ، "موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم" ، تحقيق : علي دحروش ، ترجمة : جورج زناتي، بيروت ، لبنان ، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م.

36.محمد محمد داوود، "العربية وعلم اللغة الحديث"، القاهرة، مصر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، دط، 2001

37.محمود السعران، "علم اللغة مقدمة للقارئ العربي"، القاهرة، مصر، دار الفكر العربي، ط2، 1997م

38.مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري وبيان إعجازه، مصر، مكتبة الدراسات الأدبية، دار المعارف، ط2، 1968م.

39.منصور كافي، "علم القراءات–مفهومه– نشأته، مصدره–اقسامه–ومدارسه"، عنابة ، دار العلوم للنشر والتوزيع، د.ط، 1929ه/2008م،

40.هادي نهر، "التفسير اللغوي، الاجتماعي للقراءات القرآنية"، عمان الأردن، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي، ط1، 1429هـ - 2008م

ثانيا: الأطروحات:

1. أحمد خالد بابكر، القراءات عند ابن جرير الطبري في ضوء اللغة والنحو ،رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية، جامعة أم القرى المملكة العربية السعودية،1403ه- 1982 .
2. عبد الجليل مرتاض، "دراسات سانتكسية للهجات العربية القديمة"، أطروحة جامعية علمية للحصول على درجة دكتوراه دولة في اللسانيات ، تلمسان، 1414ه/1994م.
3. علي محمد علي النوري،الأحكام النحوية، والقراءات القرآنية جمعا وتحقيقا ودراسة من سورة الفاتحة إلى غاية سورة الكهف ،رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في النحو والصرف،جامعة أم القرى، 1410ه-1990.
4. محمد بن أحمد عبد العزيز الجمل ،الوجوه البلاغية في توجيه القراءات القرآنية المتواترة، قدمت هذه الرسالة لنيل درجة الدكتوراه ،تخصص التفسير وعلوم القرآن الكريم، جامعة اليرموك، إربد الأردن، 1426ه-2005م.
5. محمد محمود بني دومي، القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري – دراسة نقدية – رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن الكريم، جامعة اليرموك، أربد الأردن، 1426هـ-2005م.
6. عبد الله سليمان محمد، التوجيه اللغوي والنحوي للقراءات القرآنية في تفسير الزمخشري، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، تخصص اللغة العربية،جامعة الموصل،1423ه-2002م،الأردن،1426ه-2005م.
7. كواكب محمود الزبيدي، أثر معاني القرآن للأخفش الأوسط في الكشاف للزمخشري،دراسة نحوية،مذكرة لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها كلية التربية، جامعة بغداد، سنة 1424ه-2004م.

ثالثا: المقالات:

1. عبد الجليل مرتاض، "اصطلاح المصطلح في اللغة العربية"، مجلة المصطلح، تصدر عن المخبر، تلمسان، 10 مارس 2002.

2. محمد عرفة، مجلة الأزهر العدد24 -1953م من مقال: جهود المسلمين في النحو والبلاغة.

3. محي الدين سالم، "الهمزتين بين التحقيق والتخفيف في القراءات القرآنية"، مجلة الآداب، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، العدد 07 ، 1425هـ/2004م.

فهرس المحتويات

مقدمة..... أ

مدخل: ترجمة الزمخشري وحياته العلمية 1

المبحث الأول: تعريف الزمخشري وإضاءة على عصره..... 2

أولا: تعريف الزمخشري وترجمته 2

أ- نسبه: 2

ب- مولده: 3

ج- أسرته: 3

أ- الحالة السياسية: 5

ب- الحالة الاجتماعية: 7

ج- الحالة العلمية في عصر الزمخشري: 10

المبحث الثاني: مراحل حياته وإنتاجه العلمي 13

أولاً: نشأته ومراحل حياته العلمية والثقافية 13

أ- رحلاته، شيوخه وتلاميذه: 13

ب- وفاته: 18

ج- أخلاقه وثقافته: 18

د- عقيدته ومذهبه: 20

هـ- تلاميذه: 22

ثانياً: مكانته العلمية 24

أ- إنتاجه ومؤلفاته: 24

ب- ثناء العلماء عليه: 27

الفصل الأول: الفصاحة في كلام العرب وعلاقتها بتوجيه القراءات القرآنية 29

المبحث الأول: الفصاحة والتوجيه 30

أولاً: مفهوم الفصاحة بيانا وتأصيلا وعلاقاتها بكلام العرب 30

ثانيا:مصطلح التوجيه، مفهومه، منهجه واتجاهاته..... 40

أ: التعريف اللغوي والاصطلاحي 40

1- التوجيه لغة: 40

2: التوجيه اصطلاحاً: 42
3- مصطلحات أخرى مرادفة لمصطلح التوجيه: 44
ب- تطور فنّ التوجيه ودواعي التأليف فيه: 46
1- تطوّر فنّ التوجيه من ملاحظات إلى مؤلفات: 46
2- دواعي التأليف في علم التوجيه: 50
3- المؤلفات في الاحتجاج وفوائدها: 52
ج- منهج الموجهين واتجاهاتهم في توجيه القراءة القرآنية: 54
1- الفرق بين منهج اللغويين والقراء في توجيه القراءة: 54
2- اتجاهات ومذاهب التوجيه: 57
المبحث الثاني: القراءات القرآنية مفهومها مصطلحاتها علاقتها بالقرآن الكريم 59
اولا: مفهوم القرآن والقراءات وحقيقة العلاقة بينهما: 59
أ: تعريف القرآن والقراءات: 59
1- معاني كلمة (قرأ): 59
2- معاني المصادر (قراءة – قرآن): 61
ب: القرآن والقراءات في الاصطلاح: 63
1- الأصل الشرعي لكلمة (قراءة): 63
2- القراءات في الاصطلاح: 66
ج: علاقة القرآن بالقراءات: 69
1- تعريف القرآن في الاصطلاح: 69
2- حقيقة علاقة القرآن بالقراءات: 72
د: أركان القراءات وأقسامها: 76
1- أركان القراءات: 76
2- أقسام القراءات: 79
ثانيا: فروق مهمة بين مصطلحات القراءات القرآنية 83
أ: القراءة-الراوية- الطرق 83
1- القراءة: 83

2- الروايات: 84
3- الطرق: 85
- الوجـــه :..... 86
- الاختيار:..... 87
ب: القراء العشر و القراءات السبع: 88
1- القراء العشر:..... 88
2- القراءات السبع:..... 94
ثالثا: الأحرف السبعة وعلاقتها باختلاف القراءات: 95
أ- المعنى اللغوي والشرعي لكلمة حرف: 95
3- الاختلاف الأدائي للقراءات القرآنية: 99
ب: القراءات القرآنية وعلاقتها بالفصحى واللهجات العربية. 104
الفصل الثاني: أهمية البلاغة في فهم النصوص والوقوف على أغراضها 110
المبحث الأول: مصطلح الفصاحة و البلاغة..... 111
أولاً- الفصاحة في اللفظ والتركيب: 111
أ- تعريف الفصاحة في اللغة والاصطلاح: 112
ب- فصاحة الكلمة: 112
- تنافر الحروف: 115
- الغرابة:..... 116
- مخالفة القياس:..... 118
- الكراهة في السمع:..... 118
ج- فصاحة الكلام (التركيب) 119
د- فصاحة المتكلم:..... 126
ثانياً: البلاغة في اللغة والاصطلاح 127
أ: في اللغة 127
ب- وفي المعنى الاصطلاحي: 127
المبحث الثاني: مقارنة بين البلاغة والفصاحة ومفهوم المقام..... 131

أولا: مقارنة بين البلاغة والفصاحة: 131
ثانيا: الفرق بين بلاغة الكلام وبلاغة المتكلم..... 136
* مطابقة الكلام لمقتضى الحال:..... 138
* بلاغة المتكلم: 139
ثالثا: شروط البلاغة والفصاحة:..... 141
رابعا: البلاغة الحديثة:..... 145
خامسا: علاقة النحو بالبلاغة ومفهوم المقام:..... 148
أ- علاقة النحو بالبلاغة: 148
ب- فكرة المقام في البلاغة العربية: 153
الفصل الثالث: ظاهرة الحذف في تفسير الزمخشري 156
المبحث الأول: الحذف بيانه،شروطه وغاياته 157
أولاً:مفهوم الحذف وتأصيله 157
أ- المعنى اللغوي: 157
ب- وفي الاصطلاح: 158
ثانيا: الحذف والإضمار والإيجاز والعلاقة بين المصطلحات الثلاثة..... 163
أ- الحذف والإضمار: 163
ب- الحذف والإيجاز: 168
ج- العلاقة بين المصطلحات الثلاثة: 174
ثالثاً: شروط الحذف وغاياته وأسبابه 177
أ- شروط الحذف: 177
ب - أغراض الحذف وأسبابه، غاياته ومقاماته: 179
ج- غايات الحذف ومقاماته في القرآن الكريم: 185
رابعا: مفهوم القرينة وعلاقتها بالحذف: 187
أ- القرينة الحالية:..... 187
ب- القرائن المعنوية ومفهوم التعليق: 189
ج- الدليل المقالي – الإعرابي – وأهميته في الحذف:..... 191

المبحث الثاني: التغاير القرائي وأثره في بلاغة الحذف في تفسير الزمخشري 197
أولا- الحذف في سورة الفاتحة: 196
أ- سورة الفاتحة: 196
1- القراءات: 197
2- بلاغة القراءة: 200
3- المفاضلة بين بلاغة القراءتين: 202
ثانياً: الحذف في فواتح السور..... 205
أ- حروف وأسماء: 205
ب- مبنية أم معربة: 207
ج- القراءات في فواتح السور: 210
د- بلاغة القراءة:..... 213
ثالثا: حذف المبتدأ – حذف المسند إليه: 217
أ- القراءات: 217
1- الرفع:..... 217
2- النصب:..... 220
ب- بلاغة القراءة: 222
رابعا: حذف المضاف: 227
أ- القراءات: 228
ب- بلاغة القراءة: 231
الخاتمة..... 236
قائمة المصادر والمراجع 240
فهرس المحتويات..... 255

ملخص:

يتناول هذا البحث التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية في تفسير الكشاف للزمخشري ويدور حول بلاغة القراءات ومعانيها المستفادة من خلال التوجيه البياني لها، كما يبيّن الصور البيانية والأساليب البلاغية التي تدلّ عليها وجوه القراءات المختلفة وبيان روعة التنوع في الأداء الفني الجمالي. لتنوع المعاني على الموضع الواحد بتصوير الأغراض البلاغية التي يمليها السياق ويقتضيها المقام تظهر الصلة الوثيقة بين القراءات والبلاغة والقراءات وعلم التفسير، هذا الأخير الذي تعدّ القراءات القرآنية آلة من آلاته وأساسا من أسس تعاطيه لأنّ التفسير ليس هو فقط معرفة معاني القرآن الكريم فحسب، بل هو أيضا بيان لأسرار إعجازه، ثمّ إنّ معرفة معانيه لا تتمّ إلاّ لمن تمّت له آلة البلاغة وعرف وجوه الأساليب وخصائصها المعنوية، وحذق الأسباب المعينة على تمييز صور الكلام البيانية لأنّ المعرفة بالبلاغة وأنماطها وأساليبها لا تكشف فقط عن وجود الإعجاز البلاغي في القرآن، بل تكشف أيضا عن خفايا معانيه وحيثياتها وذخائرها المكنونة.

الكلمات المفتاحية: القراءات القرآنية، التوجيه، البلاغة، التفسير، علم المعاني، علم البيان، علم البديع.

Résumé :

La présente recherche porte sur l'aiguillage rhétorique des lectures coraniques dans l'interprétation (tafsir) de la Zamakhshari, et tourne autour la rhétorique des lectures et leur signification tirées à travers leur aiguillage illustratif. Il démontre aussi les figures de style et styles rhétoriques pour l'aiguillage de ce que les facettes des différentes lectures signifient, et démontre aussi la splendeur de la diversité dans la performance artistique et esthétique à cause de la diversité des significations pour le même emplacement, à travers l'illustration des objectifs rhétoriques, dictés par le contexte et renforcés par le contexte, il apparaît l'étroite relation entre les lectures et la rhétorique, d'une part, et entre les lectures et l'interprétation (tafsir), d'autre part. Ce dernier, pour lequel les lectures coraniques sont considérées une des outils et bases de son exercice, du fait que l'interprétation (tafsir) n'est pas seulement de connaître les sens des versets du Saint Coran, mais aussi de démontrer les secrets de son inimitabilité.

Aussi, la connaissance de ses sens n'est accessible que pour celui qui maîtrise la rhétorique et connait les facettes de styles et leur caractéristiques morales, et les facteurs qui aident à distinguer les figures de langage, car la connaissance de la rhétorique, ses modes et styles ne révèle pas seulement l'existence de l'inimitabilité rhétorique dans le Coran, mais aussi les secrets de ses sens et de ses munitions couchées.

Mot clés: lecture coranique; Aiguillage; la rhétorique; interprétation (tafsir); la sémantique; science d'illustration; science de l'inventivité (originalité).

Abstract :

This research deals with Rhetorical guidance for Quranic readings in the interpretation of scout By Al-Zamakhshari. It revolves around the rhetoric of readings and their learned meanings through its rhetorical guidance. As it turns out that the rhetorical picture and the rhetorical methods that denote by different faces of readings and the remarkable diversity in artistic and aesthetic performance. Then, for the variety of meanings on the one's position by depicting the objects dictated by the context and required by the setting and it shows the close connection between readings, rhetoric, readings, and the science of interpretation. This latter, which is the Quranic readings are considered as a tool in between its tools and the base of the basis of its use because the interpretation does not just know the meanings of the Holy Quran only, it is also a statement of the secrets of the Quranic miracles, then knowing its meaning it is only done for those who have the tool of rhetoric He knew the forms of the styles and their moral characteristics masters the specific reasons to distinguish rhetorical speech pictures because knowledge of rhetoric and its patterns and methods not only reveals the faces of the rhetorical miracles in the Quran but also reveals the secrets of its meanings and its hidden relics.

Key words: Quranic readings, directing, rhetoric, interpretation, semantics, the science of statement, the art or science of figures of speech.

ملخص

الحمد لله جلّ ثناؤه، تباركت صفاته وأسماؤه، أنزل الكتاب هداية للعالمين إلى يوم الدين، وإعجازا للثقلين غير مدافعين ولا معاجزين، وتبيانا لكل شيء إلى أبد الآبدين.

والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، لم ينطق عن الهوى، وما كان على الغيب بضنين، بلغ الرسالة الشاملة، وأدى الأمانة الكاملة، لم ينقص من القرآن حرفا، ولم يغمض من بيان الذكر طرفاً.

أما بعد:

فقد كان من حكمة الله تعالى وتيسيره على الأمة، أن أنزل كتابه على سبعة أحرف كلها شاف كاف، وكان من نتيجة ذلك هذه القراءات المتواترة التي حفظها لنا الأئمة الثقات، وقيّض الاهتمام بها كوكبة من العلماء عنوا بنقلها والتثبت بروايتها، كما عنوا بتوجيهها والاحتجاج لها أو بها كلّ بحسب متجهه ومترعه، فاتخذ منها اللغوي شاهدا على قاعدته أو حجة لمذهبه، واعتضد بها الفقيه في استنباط الأحكام أو في ترجيح حكم على آخر، وتوسل المتكلم ببعض وجوهها في إثبات مذهبه أو في ردّ مذهب غيره، وكانت وسيلتهم جميعا إلى ذلك هي التحليل اللغوي والنحوي لعناصرها، وبزغ من خلال هذه الاتجاهات في التوجيه توجيه آخر كان يعنى بالبحث في معانيها وتلمس الأوجه البلاغية المترتبة على تغايرها واختلافها.

وفق الرؤية التي تُبنى عليها العلاقات بين علوم اللغة ،مثلا علم المعاني موضوعه يقترب من النحو، إذ عرّف الجرجاني "بأنه توخي معاني النحو" و"علم البيان" موضوعه يقترب من فقه اللغة، ويتقاطع مع مفهوم "الفصاحة" الشاملة كرؤية لغوية عامة، وعلم البديع الذي يقترب من هذا المفهوم أيضا لاعتماده على عدم التنافر في التأليف أو المعاظلة والكراهة في السمع والتعقيد اللفظي إلى آخره...

غير أن الدراسات البيانية تمتاز على غيرها بأنها أكثر دقّة ولكنها تتعدى ذلك إلى الغوص على المعاني،والتعمق في ما وراء دلالات الألفاظ وكل ذلك لا يتأتى إلا عن ذوق سليم وليس كلّ واحدٍ وإن بذل جهداً يُمكن أن يصبح بيانياً بلاغياً، لأن من متطلبات البيان أن تهضم علوم اللغة، وفي مقدمتها علم النحو، إضافة إلى ضرورة اكتساب صفات ذوقية، لا تأتي إلا بالدربة والمران والمراس في قراءة كلام العرب من شعرٍ ونثرٍ، حتى يكتسب البياني

شفافية تؤهّله لإدراك دقائق المعاني ولطائف النكات والإشارات، وهذا ما أشار إليه الإمام الزمخشري (ت: 538ه) في مقدمة كشافه وهو يبيّن شروط المفسر وصفاته.

هدف الدراسة التنقيب عن رؤية الزمخشري الخالصة في بيان الأثر الجمالي لتنوع المعاني على الموضع الواحد وتصوير الأغراض البلاغية التي يُمليها السياق ويقتضيها المقام. وإظهار عنايته بالبلاغة القرآنية، وجعل إدراكها هو المدخل الحقيقي لفهم معجزة النبي – صلى الله عليه وسلّم – المتمثلة في القرآن الكريم، وبيان أن البلاغة وسيلة إيضاح لهذا النص بعد أن تباعد الناس من عهد الرسالة. البحث عن الصور البيانية والأساليب البلاغية التي تدلّ عليها وجوه القراءات المختلفة، وبيان روعة التنوع في الأداء الفني الجمالي، ودور هذا التنوع في تصوير الأغراض البلاغية.

مدخل: ترجمة الزمخشري وحياته العلمية

من الضروري أن يطلع القارئ على بعض جوانب شخصية الزمخشري من حيث: مترلته العلمية، وآراء العلماء فيه، خصوصاً في تفسيره الكشاف، وفكره المعتزلي وانعكاسه على موقفه – في كثير من الأحيان — من القراءات القرآنية، لذلك وقفت على المحاور التالية:

تعريف الزمخشري وإضاءة على عصره

أولا– نسبه:

هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر الزمخشري الخوارزمي الإمام الكبير في التفسير ، والحديث والنحو واللغة وعلم البيان، يكنّى بأبي القاسم، لم تذكر كتب التراجم له كنية غيرها. لقّب بجار الله لأنه أقام في مكة المكرّمة سنين مجاوراً بيت الله الحرام، واشتهر بهذا اللقب، وذكرت له كتب التراجم لقبا آخر هو: "فخر خوارزم"، ولكن شهرته بالأول أكثر.

ثانياً: إضاءة على عصر الزمخشري

أ– الحالة السياسية:

عاش جار الله في الثلث الأخير من القرن الخامس والثلث الأول من القرن السادس الهجريين. كانت تلك الفترة من التاريخ فترة ضعف وفتور للخلافة العباسية بعد رحلة طويلة من الصراعات، فلم يبق من خلافة بني العباس إلا مجرّد رموز يشار بها إليها.

وفي إطار التفكك والضعف للخلافة العباسية ظهرت دولة عرفت بالخوارزمية، حيث مسقط رأس الزمخشري ومكان إقامته، امتدّ حكمها من خراسان إلى ما وراء النهر، وتنسب هذه الدولة إلى مدينة خوارزم، وتطلق على منطقة شاسعة تقع في الجنوب من نهر جيحون

وشمالي شرق خراسان. جاء في الموسوعة: خوارزم إمبراطورية في العصور الوسطى بوسط آسيا، عاصمتها: أورجنش، غزاها "جنكيس خان" (1218م) ، دخلها الإسلام عام 93ه، بعد أن فتحها القائد العظيم "قتيبة بن مسلم الباهلي" (ت: 96ه). عمرت هذه الدولة في هذه المنطقة من سنة 470ه حتى سنة 689ه.

ب- الحالة الاجتماعية: كان المجتمع في عصر الزمخشري مكوناً من أجناس مختلفة، أهمها: الجنس العربي، الفارسي، التركي، وأجناس أخرى ممّن يسكنون المدن والقرى والخيام من مختلف القوميات والشعوب. كان المجتمع على فئات متفاوتة باعدت بينها موازين الحياة، يسودها الدين الإسلامي، و لم تخل من أقليات من اليهود والنصارى الذين كانت لهم الحرية والأمن والأمان في ممارسة شعائرهم، وتقلّد مناصب كبيرة في الدولة، وعمل التجارة وغيرها، وكانت اللغة العربية هي اللغة السائدة، غير أنه بسبب اندماج هذه الأمم المتفرّقة – ذات النوازع المختلفة في مجتمع واحد – ظهرت عادات وأخلاق غير إسلامية، وظهور نِحل ومذاهب هدامة مختلفة، ومن ثمّ كثُر الخلاف بين أصحاب النحل والأهواء حول الأديان وحول الاعتزال والمسائل الكلامية، مما أدى إلى فتن ومحن. وفي بيئة الاعتزال نشأ الزمخشري متحمسا لهذا المذهب مذيعا لتعاليمه حتى ليروى عنه أنه كان إذا قصد صاحبا له واستأذن عليه في الدخول يقول لمن يأخذ له الإذن: قل له أبو القاسم المعتزلي بالباب. فكان من أعلام المعتزلة قويا في مذهبه، مجاهراً به واسع العلم كبير الفضل، غاية في الذكاء.

ج- الحالة العلمية في عصر الزمخشري: رغم ما كان في هذا العصر من حروب وأحداث داخلية وخارجية وُجِد هناك حركات علمية ونهضات أدبية ازدهرت فيها الحضارة والعلوم والآداب، خلّد التاريخ مآثرها ومفاخرها، أهمها بناء المدارس في أنحاء أقطار العالم الإسلامي، وحظيت هذه الصروح العلمية باهتمام الملوك والأمراء والوزراء وتنافسهم في تشييدها وإحضار أفاضل العلماء لها، وتشجيع الطلاب على التحصيل فيها. وبهذا ولد الزمخشري في بلاد خوارزم ونشأ في وقت حكم السلاجقة لبلاد المشرق الإسلامي، وتحديدا في عهد السلطان جلال الدنيا والدين "أبو الفتح ملكشاه"الذي امتدّ حكمه ما بين عامي(465ه- 485ه).

كان عصر الزمخشري عصرا ذهبيا في النتاج الفكري، وعصر خير وبركة في العطاء العلمي، أنجب هذا العصر علماء وأدباء أفذاذ، كانوا أئمة في العلوم النقلية والعقلية، وظهرت فيه المعاجم التاريخية والموسوعات الأدبية، ونمت فيه الحركة العقلية، يظهر هذا جلياً بنظرة

عابرة إلى بعض أعلام هذا العصر وأثرهم الفكري. فمثلاً في التفسير: "ابن عطية الأندلسي": "عبد الحق غالب" (ت: 542ه)، وفي القراءات وعلوم القرآن: "الشاطبي" القاسم بن فيرة (ت: 590ه) وفي علوم اللغة: "الجرجاني" عبد القادر بن عبد الرحمن (ت: 471ه) "الراغب الأصفهاني": حسين بن محمد (ت: 502ه) "ابن الشجري": هبة الله بن علي(ت: 542ه)، وغيرهم كثير وهكذا امتلأ عصر الزمخشري بأساطين العلم وأئمته الذين رفعوا لواء الدين عاليا خفاقا.

الفصل الاول: الفصاحة في كلام العرب وعلاقتها بتوجيه القراءات القرآنية

أولاً: مفهوم الفصاحة بيانا وتأصيلا وعلاقاتها بكلام العرب

ومن عجب أن الذي حدّد مفهوم الفصاحة هم النحاة واللغويون، وظلت "الفصاحة" من مصطلحاتهم – فيما يبدو – حتى نهاية القرن الثاني الهجري، وذلك هو الوقت الذي انتهى به عصر الاستشهاد، وبالوصول إلى ذلك الوقت تكون "الفصاحة" قد انتهت – بزعم النحاة واللغويين – فلما قلّ استعمال هذا اللفظ بعد ذلك في مصطلحاتهم أخذه البلاغيون فوسعوا مدلوله ليشمل اللغة الأدبية على ألسنة هذه القبائل والكلم المفرد إذ اتخذت الفصاحة عندهم معنى جديدا هو الخلو من التنافر والغرابة والكراهة في السمع ومخالفة القياس.

أ) **السماع**: المسموع "الفصيح" أو النقل والمنقول، **السماع لغة**: ما سمعت به، فشاع وتكلم به **واصطلاحا**: "هو الكلام العربي الفصيح المنقول النقل الصحيح الخارج عن حدّ الكلام العربي إلى حدّ الكثرة". ويعدّ السماع الأصل الأول من أصول النحو والدليل الأول من أدلته الاحتجاجية، فإليه تستند في تقرير الأحكام النحوية، أو إثبات صحة قاعدة، أو استعمال كلمة أو تركيب. والمنقول هو المسموع من كلام العرب الفصيح بطريق الرواية أو المشافهة وما دمنا قد سمينا المنقول مسموعا فإننا نستطيع – أيضاً – أن نسمي "النقل" السماع وإن كان السماع أشمل في الحقيقة من النقل لأنه ربما اشتمل على الرواية وهي "النقل" وعلى مشافهة الأعراب وهي "قد تكون بالرحلة والوفادة".

وبهذا تقرر أن السماع "النقل" عن العرب وهو الدليل الأول المعتبر وأن ما عداه من الأدلة متفرع عنه، ويقوى بمدى قوّة ارتباطه به، وهو ينقسم قسمين: تواتر وآحاد، فالتواتر يتحقق بالقرآن الكريم، وما تواتر من الحديث وكلام العرب شعرا كان أم نثرا. والآحاد ما تفرّد بنقله بعض أهل اللغة ولم يوجد فيه شرط التواتر. والتواتر يفيد العلم القطعي بينما الرواية الآحاد تفيد غلبة الظنّ عند جمهور العلماء.

ب- مصادر السماع: ومعلوم أنّ **القرآن الكريم** هو الأصل الأول لتواتره، وأنه أحيط بالعناية والنقل الصحيح، وتحقق فيه شرط التواتر تحققا لا ريب فيه، ولا نزاع حوله، وأنّ النحويين لا يختلفون في ذلك، وإن ناقشوا بعض قراءاته، فهم لا يرتابون في جعله المصدر الأول من مصادر الدراسة النحوية. وقد تأكّد ذلك لأن نشأة النحو كانت في رحاب القرآن الكريم وبدواعي الحفاظ عليه، فهو أصل النحو نشأةً وموضوعاً. يقول السيوطي: "فكلّ ما ورد أنه قرئ به جاز الاحتجاج به في العربية، سواء كان متواتراً، أو آحادا، أم شاذا. وقد أطبق الناس عن الاحتجاج بالقراءات الشاذة في العربية إذا لم تخالف قياسا معلوما، بل لو خالفته يحتج بها في مثل ذلك الحرف بعينه، وإن لم يجز القياس عليه، كما يحتج بالمجتمع على وروده ومخالفته القياس في ذلك الوارد بعينه.

والقرآن الكريم يعدّ النص الأرقى للغة العربية، والأصل الأول في الاعتماد عليه بالاستشهاد على جميع المسائل صغيرها وكبيرها، "وهو النص الموثوق بصحته كلّ الوثوق"فهو فوق مستوى التأويلات ،وأنّ فصل الرأي فيه صحة الاستشهاد النحوي والبلاغي بظاهره من غير نظر إلى قلّة أو كثرة كما يقول الإمام مالك. وقد أجمع علماء العربية على الاحتجاج به في اللغة والنحو والصرف، وعلوم البلاغة، وقراءاته جميعا الواصلة إلينا بالسند الصحيح حجّة لا تضاهيها حجة. لأنّ القراءات كلها شواهد نحوية فصيحة،وهي خير وأقوم من الشواهد الشعرية، وأنّ كل ما يجيء في القرآن قويّ فصيح ،بل هو أسمى مراتب القوّة والفصاحة.

كلام العرب:يعدّ كلام العرب مصدرا مهما من مصادر الدرس النحوي،ودليلا من أدلّته المعتمدة في البحث عن الحقائق اللغوية والنحوية وتقعيد القواعد الخاصة بها.ويقصد به: "كلام القبائل العربية الموثوق بفصاحتها وصفاء لغتها،من منثور ومنظوم قبل بعثته صلى الله عليه وسلم وفي زمنه،وبعده،إلى أن فسدت الألسنة بدخول الأعاجم، وكثرة المولدين وفشو اللحن".

والمقصود بكلام العرب "ما ثبت عن الفصحاء الموثوق بعربيتهم"، حتى وإن كانوا من الأطفال والمجانين والفتاك والصعاليك، لأن الجرح والتعديل لا ينطبق على الفصيح الذي قال، وإنما ينطبق على الرواية تماما كما كانت الحال بالنسبة للقراءات والأحاديث.

وقد قسم الشعراء الذين يستشهد بشعرهم على طبقات أتى على تفصيلها البغدادي، وهذه الطبقات **هي**:- الطبقة الأولى: الشعراء الجاهلون، وهم الذين عاشوا وماتوا قبل الإسلام، من أمثال امرؤ ألقيس والأعشى.

– الطبقة الثانية: المخضرمون، وهم الذين عاشوا في الجاهلية وأدركوا الإسلام، من أمثال لبيد وحسان.

– الطبقة الثالثة: المتقدمون، ويقال لهم الإسلاميون، وهم الذين كانوا في صدور الإسلام، من أمثال جرير والفرزدق.

– الطبقة الرابعة: المولدون، ويقال لهم المحدثون، وهم من جاؤوا بعدهم إلى زماننا، من أمثال بشار بن برد وأبي نواس.

فالطبقتان (الأوليتان)يستشهد بشعرهما

جاء في مقدمة خزانة الأدب:الأمر الأوّل :الكلام الذي يصحّ الاستشهاد به في اللّغة والنحو والصرف.

"قال الأندلسي في شرح بديعة رفيقه ابن جابر ،علوم الأدب ستة: اللّغة والصرف والنحو،والمعاني والبيان والبديع،والثلاثة الأُوّل لا يستشهد عليها إلا بكلام العرب، دون الثلاثة الأخيرة فإنّه يستشهد فيها بكلام غيرهم ،إذ هو أمر راجع إلى العقل ،ولذالك قبل من أهل هذا الفنّ الاستشهاد بكلام البحتري، وأبي تمّام، وأبي الطيّب وهلمّ جرا."

وبناء على هذا فإن الطبقتان (الأوليتان) يستشهد بشعرها إجماعا، وأمّا (الثالثة) فالصحيح صحة الاستشهاد بكلامها، وأما (الرابعة) فالصحيح أنّه لا يستشهد بكلامها مطلقا؛ وقيل يستشهد بكلام من يوثق به منهم، واختاره الزمخشري، وتبعه الشارح المحقق(شارح الكافية للشريف الرضيّ) فإنّه استشهد بشعر أبي تمام في عدّة مواضع من هذا الشرح.

واستشهد الزمخشري أيضا في تفسير أوائل البقرة من الكشاف ببيت من شعر،وقال:" وهو وإن كان محدثا لا يستشهد بشعره في اللّغة فهو من علماء العربية، فأجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه.ألا ترى إلى قول العلماء: الدليل عليه بيت الحماسة، فيقنعون بذلك لوثوقهم بروايته وإتقانه"

وفي الاقتراح " أجمعوا على أنّه لا يحتجّ بكلام المولّدين والمحدثين في اللّغة العربيّة. وفي الكشاف ما يقتضي تخصيص ذلك بغير أئمّة اللّغة وروّتها، فإنّه استشهد على مسألة بقول أبي تمّام الطائيّ وأوّل الشعراء المحدثين بشّار بن برد، وقد احتجّ سيبويه ببعض شعره تقرّبا إليه،لأنّه كان هجاه لتركه الاحتجاج بشعره، ذكره المرزباني وغيره.ونقل عن ثعلب عن الأصمعي أنّه قال:" خُتِم الشعر بإبراهيم بن هَرْمة وهو آخر الحجج"

أما القسم الثاني يشمل النثر وأقوال العرب الفصحاء وأمثالهم وحكمهم ولغتهم، وهو رافد مهم من روافد الاحتجاج النحوي، غير أنّ الاستشهاد به لم يكن كبيرا قياسا بالشعر،

وهذه القلة تأتي نتيجة ما للشعر من منزلة عظيمة في نفوس العرب في عصري الجاهلية والإسلامية.

ثانيا:مصطلح التوجيه، مفهومه، منهجه واتجاهاته

أ: **التعريف اللغوي والاصطلاحي**

التوجيه أصله الوجه، وهو يحمل عدّة معانٍ في أصله اللغوي، جاء في كتاب العين: "الوجه مستقبل كلّ شيء. والجهة: النحو، أخذت كذا، أي نحوه.

التوجيه اصطلاحاً: ترد كلمة (**الوجه**) بمعانٍ متفاوتة حسب استعمالاتها عند اللغويين أو البلاغيين أو المفسرّين، أو علماء توجيه القراءات، فهي بمعنى المذهب أو الطريق أو السبيل الذي نصل به إلى المقصود، فكلّ عنصر لغوي لابدّ أن يكون له أصل يرجع إليه أو هو بمعنى الأنواع والأقسام للشيء الواحد أو المعاني المتعددة للفظ الواحد.

قد جاء مصطلح (**التوجيه**) متأخرا عن (**الوجه**)، فالوجه استعمله العلماء الأوائل بمعنى (**التوجيه**) في القراءات، أرادوا به إيجاد وجه في العربية لما اختاره القارئ من ألفاظ اللغة أو حالة إعرابية في عنصر من عناصر التركيب، فنراه يدور حول بيان الوجه المقصود من القراءة، أو تلمس الأوجه المحتملة التي يجري عليها التغاير القرائي في مواضعه. فالتوجيه يشمل كل لفظ أو تركيب يراد إرجاعه إلى أصله اللغوي. و**توجيه** القراءات يرمي إلى الكشف عن الوجه اللغوي الذي اختاره القارئ لنفسه، فالقراءات لها من لغات العرب أصل ولا يخرج عن سنن العربية. وقد اقترن مصطلح **التوجيه** بالقراءات القرآنية بعد أن كان مصطلحا عاما، وهذا مظهر من مظاهر الاتساع في استعمال المصطلح، فهو يشمل أيضاً توجيه الألفاظ والعناصر اللغوية كما عند العروضيين والبلاغيين.

– مصطلحات أخرى مرادفة لمصطلح التوجيه:

وقد ذاعت لهذا الفنّ أسماء أخرى طالما يوافقها المرء مؤلفات وعبارات المهتمين بعلم توجيه القراءات القرآنية مثل "**حجة القراءات**" و"**وجوه القراءات**" و"**معاني القراءات**" و"**إعراب القراءات**"، واجتمعت هذه الأسماء كلها تحت مصطلح (**الاحتجاج**) الذي كان أعمّها دلالة وأشيعها انتشاراً في محيط الدراسات اللغوية ،فهو بذلك "**فنّ يعنى بالكشف عن وجوه القراءات وعللها وحُججها، وبيانها والإيضاح عنها**". فالاحتجاج هو الإتيان بدليل من لغة العرب لإثبات صحة القراءة أو تقويتها لدفع مطاعن الخصوم والمشككين، وقد يكون الدليل من القراءات أو من

لغة العرب شعرها ونثرها، أو غير ذلك. وسمي هذا الضرب من التأليف **احتجاجا** لأن أكثر من ألّف فيه كان يفتتح بيان وجوه القراء بقوله: "**وحجة من قرأ بكذا**".

وبناء على ما سبق لا يكاد يخلو مفهوم **الاحتجاج** عن سابقه كبير اختلاف سوى أن بعض علمائنا المتأخرين قد آثروا مصطلح الاحتجاج. وأظنّ الذي جعلهم على ذلك حسبما يتبادر إلى الذهن هو شيوعه في مجال الدرس اللغوي وارتباطه بأكثر من مصدر من مصادره، فعمدوا إلى تمييز القراءات من ذلك بمصطلح "**التوجيه**"، بل ذهبوا إلى تخصيصه بالبحث عن وجوه المعاني المترتبة على اختلاف القراءات.

ب– تطور فنّ التوجيه ودواعي التأليف فيه:

دواعي التأليف في علم التوجيه: إنّ الدافع الأهمّ لظهور وتطوّر علم **الاحتجاج** للقراءات وتوجيهها هو ما لاقاه القرآن الكريم من خلال القراءات والتشكيك بها، أو من خلال اتهام القراء والرواة باللحن والخطأ والكذب، كما أنّ من الباحثين من يرى أن ّدوافع التأليف والاحتجاج أمران:

أ– توضيح أركان القراءة الصحيحة:

- صحة السند،
- موافقة العربية ولو بوجه،
- موافقة أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا.

ب– الدفاع عن القراءات، ولاسيما المتواترة ضدّ من توهّم أنّ فيها لحنا.

إزاء هذا الطعن والتشكيك في القراءات وقف علماء القراءات وعلماء تفسير القرآن الكريم مدافعين منافحين يذودون عن حياض القرآن الكريم وقراءاته فألّفت كتب الاحتجاج للقراءات القرآنية وتوجيهها سلك فيها أصحابها طريقي القياس والنظر، وأعملوها فيما هو ثابت بالنقل والأثر متصدّين لتلك المطاعن مبيّنين في الوقت ذاته معاني هذه القراءات بما يكشف عن إعجاز القرآن الكريم وقراءاته.

المؤلفات في الاحتجاج وفوائدها: لقد كثر التجاء النحويين إلى التأويل بعد سيبويه وهو التجاء يغذّيه الخلاف النحوي والاحتجاج للقرآن والقراءات. في هذه الفترة تطالعنا مؤلفات الاحتجاج للقراءات السبعة والقراءات الشاذة، كما تطالعنا كتب إعراب القرآن.

ج- منهج الموجهين واتجاهاتهم في توجيه القراءة القرآنية:

الفرق بين منهج اللغويين والقراء في توجيه القراءة: نقل تمام حسان طائفة من عبارات فيها **"التوجيه"** من كتب النحو، كتب استعمل فيها "الوجه" في العنوان، وكتب معاني القرآن، وتفاسير كان لها نصيب في توجيه القراءات، وكتب القراءات التي ذكر فيها توجيه بعض القراءات. فذكر أنّ "التوجيه" ورد بين تعدد "الوجه" أو "متعين" منفرد محلى بـــ "ال" العهدية، أي الذي لا وجه غيره، ويتعذّر التوجيه لتعذّر القياس أو الـــتأويل.

من خلال هذه التعريفات يتبّين أنّ معظم الموجّهين يسلكون منهجا يعتمد على مبدأ الدراية وإعمال الفكر، ومردّ ذلك يعود في شيء منه إلى أنّ الاحتجاج للقراءات أو توجيهها في المقام الأول توثيق القراءات ونفي الشبهة عنها أو الشك في سلامتها، وقد كان للقراءات القرآنية السبعة والشاذة أثر قويّ في الإكثار من التأويلات، إما لإبعادها عن الضعف والشذوذ، وإما لإخضاعها للأصول النحوية خوفا عليها من الانهيار، ولذلك تطالعنا كتب الاحتجاج للقراءات سبعيّها وشاذها.

وكان العصر الذي استقامت فيه طريقته (**منهج الدراية**) عصر نظر وبحث، يقوم على إقامة الحجة والتماس العلّة لمجابهة ما شاع آنذاك من زن بينما نجد معظم القراء يسلكون طريق **الرواية**، ويبرز الفرق بين مسلك القراء والموجّهين في اعتبار الركن الثالث من أركان ضبط القراءة، وهو موافقتها لوجه من وجوه العربية حسبما تمليه القواعد في النحو أو التصريف. بينما نجد أئمة القراء كما يقول أبو عمرو الداني (ت. 444ه): "لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر، والأصحّ في النقل والرواية، إذا ثبت عنهم لم يردّها قياس عربية ولا فشو لغة، لأن القراءة سنّة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها". فموافقة العربية شرط لقبول القراءة إذا كانت بطريقة الآحاد، أما إذا كانت متواترة فإنها تصير حجة يستدلّ بها لا لها.

وقد عبّر **الفراء** (ت. 207ه) عن منهج القرّاء في القراءة بقوله: "والقرّاء لا تقرأ بكلّ ما يجوز في العربية فلا يقبحنّ عندك تشنيع مشنّع مما لم يقرأه القراء بما يجوز ...".

اتجاهات ومذاهب التوجيه: الاتجاه اللغوي هو الغالب في توجيه القراءات والاحتجاج لها، وإن كان ثمة اتجاهات أخر في الواقع عالة عليه أو ثمرة من ثمار النظر فيه، وقد تهيّأ من هذه الاتجاهات على سبيل الإشارة ما يُمكن **تسميته بالتوجيه الفقهي**، وهو اتجاه يستعين بالقراءات

على فقه الأحكام واستنباطها، كما يتوسل بالتغاير القرائي إلى القول بالتخيير بين حكمين أو الجمع بينهما.

ويبرز من هذه الاتجاهات ما يُمكن تسميته **بالتوجيه المذهبي**، وهو اتجاه يتخذ من بعض القراءات وليجة لإثبات مذهب في العقيدة، **أما التوجيه البلاغي** فهو: اتجاه يُعنى بالإشارة إلى الوجوه البلاغية المترتبة على تغاير القراءات واختلافها، وتلمس دورها في إثراء بلاغة القرآن بوصفها وجهاً من وجوه إعجازه. والسرّ في هذا أنّ الاختلاف بين القراءات المتواترة لا يبلغ بحال مبلغ التضاد بين معانيها، وإنما مبلغه كما يقول ابن قتيبة (ت. 276ه) هو التغاير والتنوع. وقد كان للاتجاه البلاغي فضل تعلق في مبحث الإيجاز، وتنوع الربط بين المفردات.

ثالثا: القراءات القرآنية مفهومها مصطلحاتها علاقتها بالقرآن الكريم

أ: مفهوم القرآن والقراءات وحقيقة العلاقة بينهما:

قبل التعرض لعلاقة القرآن بالقراءات نقف عند تعريف القرآن الكريم باعتباره كلام الله تعالى قد يطلق ويراد به (الكلام اللفظي) فقد أطلق الأصوليون والفقهاء "القرآن" على الكلام اللفظي. لأنّ غرضهم الاستدلال على الأحكام وهو لا يكون إلا بالألفاظ، وعلى هذا فالقرآن عندهم هو: "**اللفظ المنـــزل على البني –صلى الله عليه وسلم– من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس**".

ومن أطلقوا عليه اللفظ المترل اختلفوا في تعريفه، فمنهم من أطنب بذكر جميع خصائصه ومنهم من اختصر فأوجز، ومنهم من اقتصد فتوسط.

ومن الذين توسطوا من عرض للإنزال والنقل بالتواتر والتعبد بالتلاوة فقط، مستندا أن ذلك هو الذي يناسب عرض الأصوليين، وعرفوه بأنه: "**اللفظ المترل على النبي –صلى الله عليه وسلم–، المنقول عنه بالتواتر، المتعبد بتلاوته**". فخرج بالمترل على النبي –صلى الله عليه وسلم– ما لم يترل أصلا مثل كلامنا، ومثل الحديث النبوي، وما نزل على غير النّبي –صلى الله عليه وسلم– كالتوراة والإنجيل، وخرج بالمنقول تواتر جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراءات الغير المتواترة، سواء أكانت مشهورة نحو قراءة ابن مسعود (متتابعات) عقيب قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ ﴾ (البقرة: 196) أم كانت أحادية كقراءة ابن مسعود أيضا لفظ "متتابعات" عقيب قوله سبحانه ﴿ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ (البقرة: 185)، فإن شيئا من ذلك لا يسمى قرآنا، ولا يأخذ حكمه. وخرجت الأحاديث القدسية إذا تواترت بقولهم "**المتعبد بتلاوته**".

بناء على هذا التعريف فيمكن القول أن القرآن يختلف عن القراءات بخاصية النقل المتواتر، ولذلك اختلفت آراء العلماء حين تعرضوا للحديث عن حقيقة العلاقة بين القرآن والقراءات.

حقيقة علاقة القرآن بالقراءات: يرى **الإمام الزركشي** (ت 794هـ) أنهما حقيقتان متغايرتان ودليله: أن **"القرآن هو الوحي المنـــزل على محمد –صلى الله عليه وسلم– للبيان والإعجاز. والقراءات: اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في الحروف وكيفيتها من تخفف وتشديد وغيرها". "ولابد فيها من التلقي والمشافهة؛ لأن فيها أشياء لا تحكم إلا بالسماع والمشافهة".**

ويرى بعض المحدثين أنهما أي القراءات والقرآن حقيقتان بمعنى واحد، من ذلك ما ذكره الدكتور محمد سالم محيسن. معقبا على رأي الإمام الزركشي: ولكني أرى أن الزركشي مع جلالة قدره، قد جانبه الصواب في ذلك وأرى أن كلا من (القرآن، والقراءات) حقيقيتان بمعنى واحد، يتضح ذلك بجلاء من تعريف كل منهما، ومن الأحاديث الصحيحة الواردة في نزول القراءات.فسبق القول أن القرآن مصدر مرادف للقراءة، إذن هما حقيقتان بمعنى واحد.

ب: أركان القراءات

إنّ القراء وضعوا مقاييس للقراءة المتواترة، ليميزوا بها المتواتر من الشاذ وأقدم المقاييس، مقياس ابن مجاهد ثم تلاه مقياس ابن خالوية فمقياس مكي بن أبي طالب، ثم مقياس الكواشي، وأخيرا مقياس ابن الجزري الذي استقر عليه العرف القرائي حتى اليوم.

ج: القراءات القرآنية وعلاقتها الفصحى:

وهي النموذج الذي يمثل اللغة العامة المشتركة التي يمكن أن تتعامل بها كل القبائل في إطار معايير محددة من القواعد الصوتية والصرفية والتركيبة والدلالية. وهي اللغة الأدبية التي خطب بها الخطباء، وشعر بها الشعراء، ونزل بها القرآن الكريم، ولم تكن لغة سليقة بتكلمها الناس دون شعور بخصائصها، بل كان المتكلم بها يشعر كل الشعور بنواحي القوة والجمال فيها، وهي التي تتمثل واضحة المعالم في النصوص الكثيرة التي تنتظم فيما تنتظم شعرا تعارفوا على تسميته بالشعر الجاهلي، وأرخوا له بقرن ونصف قبل البعثة المحمدية، وتنتظم أيضا نثرا يتمثل في خطب وأمثال. وهي تلك اللغة التي تصورها القراءات القرآنية أصدق تصوير، وهذه اللغة فيما تؤكده طبيعة الأشياء، لم تكن متوحدة توحدا كاملا، بل كانت لها لهجات كثيرة تختلف فيما بينها اختلافا يكبر أو يصغر حسبما يكون بينها من تقارب أو تباعد. لكن هذه اللهجات المختلفة لم تكن لتمنع من وجود لغة مشتركة عامة يصطنعها أصحابها فيما يعنّ لهم من فن أو من جد القول.

الفصل الثاني: : أهمية البلاغة في فهم النصوص والوقوف على أغراضها

اولا: مصطلح الفصاحة و البلاغة

كلمة البلاغة من الكلمات التي شاع استعمالها في كتب الأدب، وكانت هي والفصاحة صنوين تستعملان معا أو تستعمل الواحدة في موضع الأخرى، لأنّ الكلام المتحقق بهاتين الخِلْيَتين

ظافر بشرف لا يدانيه شرف. ومن هنا قال المصطفى – صلى الله عليه وسلم –: "أنا أفصح العرب بيد أني من قريش"، وقال أيضاً: "أنا أفصح من نطق بالضاد"، فقد روي أنّ أبا بكر – رضي الله عنه – قال: "ما بالك يا رسول الله أفضلنا و لم تخرج من بين أظهرنا". وفي التنزيل: ﴿وَأَخِي هَـٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا ﴾ (سورة القصص، من الآية 34)، أي أبين مني قولاً. وغاية ما يُقال في هذا الباب أنّ "الفصاحة" هي الظهور والبيان في أصل الوضع اللغوي، يقال: "أفصح الصبح"، إذ ظهر ثم إنهم يقفون عند ذلك ولا يكشفون عن السرّ فيه.

أ– الفصاحة في اللفظ والتركيب:

للناس في تفسير الفصاحة والبلاغة أقوال مختلفة، ويُمكن الإشارة إلى الفرق بينهما باعتبار الموصوف بهما "الكلام والمتكلم"، حيث يمكن القول أنّ كلّ واحدة منهما تقع صفة لمعنيين: أحدهما: الكلام، كما في قولك: "قصيدة فصيحة، أو بليغة" و"رسالة فصيحة، أو بليغة"، والثاني: المتكلّم، كما في قولك: "شاعر فصيح، أو بليغ" و"كاتب فصيح، أو بليغ". والفصاحة خاصة تقع صفة للمفرد، فيقال: "كلمة فصيحة"، ولا يقال: "كلمة بليغة".

والكلام الفصيح ما كان واضح المعنى، سهل اللفظ جيّد السبُك، ولهذا أوجب أن تكون كلّ كلمة فيه جارية على القياس الصرفي بيّنة في معناها مفهومة عذبة سلسة، وإنّما تكون الكلمة كذلك إذا كانت مألوفة الاستعمال بين النابهين من الكتاب والشعراء، لأنها تتداولها ألسنتهم، و لم تجرّبها أقلامهم إلا لمكانها من الحسن باستكمالها جميع ما تقدّم من نعوت الجودة وصفات الجمال، ففصاحة المفرد تتحقّق بسلامته من أربعة عيوب:

خلوصه من تنافر الحروف، غرابة اللفظ، مخالفة القياس وأصل الوضع، الكراهة في السمع.

ب: البلاغة في اللغة والاصطلاح. في اللغة :بلغ: الباء واللام والغين أصل واحد، وهو الوصول إلى شيء، يقول بلغت المكان، إذا وصلت إليه. وقد تسمى المشارفة بلوغا بحق المقاربة، قال تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ...﴾ (سورة الطلاق، من الآية 2)، ومن هذا الباب قولهم: أحمق بِلْغٌ، وبَلْغٌ، إنه مع حماقته بلغ ما يريده.

– **وفي المعنى الاصطلاحي:** البلاغة التي يحمد بها فصيح اللسان لأنه يبلغ بها ما يريده. فالبلاغة الفصاحة، ورجل بليغ: حسن الكلام فصيحه يبلغ بعبارة لسانه كنه ما في قلبه. وقد بلغ بلاغة: صار بليغا. وليس في هذا القول غير المعنى العام للكلمة؛ فهي – أولاً – الانتهاء والوصول إلى

الغاية، وهي – ثانياً – الفصاحة، أي أنّ الكلمتين مترادفتين، وهذا رأي معظم اللغويين والبلاغيين الأوائل.

ثانيا: مقارنة بين البلاغة والفصاحة ومفهوم المقام

أ: مقارنة بين البلاغة والفصاحة:

إنّ عناصر البلاغة لفظ ومعنى وتأليف، يقول الخطابي (ت: ...): "البلاغة: لفظ قائم، ومعنى حامل، أو رباط لها ناظم". وفي كتاب "الصناعة" رأيان، الأول: أنّ البلاغة والفصاحة ترجعان إلى معنى واحد، وإن اختلف أصلاهما، لأن كلّ واحدٍ منهما إنما هو الإبانة عن المعنى والإظهار له. والثاني: أنّ الفصاحة والبلاغة مختلفتان، ذلك أنّ الفصاحة تمام آلة البيان، فهي مقصورة على اللفظ، لأن الآلة تتعلّق باللفظ دون المعنى، والبلاغة إنما هي إنهاء المعنى إلى القلب فكأنها مقصورة على المعنى.

جاء في علوم البلاغة عن المراغي أن المتقدمون كالإمام عبد القاهر ومن لفّ لفّه يرون أن الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة ألفاظ مترادفة لا تتصف بها المفردات، والمتأخرون كأبي يعقوب يوسف السكاكي (ت: 626ه)، وابن الأثير (ت: 637ه)، ومن شابههما؛ يرون إخراج الفصاحة من كنف البلاغة، ويجعلونها اسما لما طابق مقتضى الحال مع الفصاحة، وعلى هذا الرأي فالبلاغة كلّ والفصاحة جزؤه، وعليه أيضاً فالفصاحة من صفات المفرد كما هي من صفات المركب، وإلى هذا أشار صاحب الصناعتين. وأما البلاغة فإن أصلها في وضع اللغة من الوصول والانتهاء، يقال: بلغت المكان، إذا انتهيت إليه، ومبلغ الشيء منتهاه، وسمّي الكلام بليغاً من ذلك، أي قد يبلغ الأوصاف اللفظية والمعنوية.

ب: الفرق بين بلاغة الكلام وبلاغة المتكلم كان الخطيب القزويني (ت: 739ه) آخر من وقف على البلاغة من المتأخرين وميّز بين بلاغة الكلام وبلاغة المتكلّم، فقال عن بلاغة الكلام: هي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته.

ومقتضى الحال مختلف؛ فإن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التنكير يباين مقام التعريف، ومقام الإطلاق يباين مقام التقييد، ومقام التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الذكر يباين مقام الحذف، ومقام القصر يباين مقام خلافه، ومقام الفصل يباين مقام الوصل، ومقام الإيجاز يباين مقام الإطناب والمساواة، وكذا خطاب الذكي يباين خطاب الغبيّ".

و"لكل كلمة مع صاحبتها مقام، إلى غير ذلك".

ويرجع ارتفاع شأن الكلام بمطابقته للاعتبار المناسب الذي عنده هو مقتضى الحال. "وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب وانحطاطه بعدم مطابقته له.

فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب". وفي التعريف ثلاثة أشياء تستدعي التحديد، وهي: "الحال، و"مقتضى الحال" و"مطابقة الكلام لمقتضى الحال".

الفصل الثالث: الحذف بيانه،شروطه وغاياته

أولاً:مفهوم الحذف وتأصيله أ- المعنى اللغوي وفي الاصطلاح :

"الشيء يحذفه حذفاً: قطعة من طرفه، والحجام يحذف الشعر، من ذلك، الحُذافة: مما حُذِف من الشيء فطرح، وخصّ الليحاني به حذافة الأديم". وفي الاصطلاح :إسقاط جزء الكلام أو كلّه كدليل...أو هو "إسقاط كلمة بخلف منها يقوم مقامها". أو هو: "عبارة عن حذف بعض لفظه لدلالة الباقي عليه".

والحذف من دقائق اللغة، وعجيب سرّها، وبديع أساليبها، أنّك قد ترى الجمال والروعة تتجلى في الكلام إذا أنت حذفت أحد ركني الجملة أو شيئاً من متعلقاتها، فإن أنت قدّرت ذلك المحذوف وأبرزته صار الكلام إلى غث سفساف ونازل ركي والحذف على ضربين:

1- ضرب يظهر فيه المحذوف عند الإعراب، كقولهم: أهلا وسهلا، فإن نصيب الأهل والسهل يدلّ على ناصب محذوف يقدّر بنحو: جئت أهلا ونزلت مكانا سهلا، وليس لهذا الحذف من الحسن والأريحية ما تجده في قسمه الثاني.

2- ضرب لا يظهر بالإعراب، وإنما تعلم مكانه إذا أنت تصفحت المعنى وجدته لا يتمّ إذا لم يراع ذلك المحذوف كما يقال: فلان يحل ويعقد، ويعطي ويمنح، إذ من البيّن أن المعنى يحلّ الأمور ويعقدها، ك لا صلة بينه وبين من كان عليه أولاً.

ويرى أحد الدارسين أن للحذف شرطين بينهما بقوله: "إنّ الحذف جائر في كلّ ما يدلّ الدليل عليه بشرط ألا يتأثّر المعنى بحذفه. ويريدون بالدليل: القرينة الحسية، ومنها اللفظية أو العقلية التي ترشد إلى لفظ المحذوف ومعناه، وإلى مكانه في جملته، ويريدون بعدم تأثر المعنى بقاءه على حاله قبل الحذف فلا ينقص ولا يصيبه لبس أو خفاء".

وذهب آخر إلى نفس الرأي، إذ قال: "لابدّ عند وقوع الحذف من دليل يدلّ على المحذوف، يتمثّل في قرينة أو قرائن مصاحبة حاليه أو عقلية، أو لفظية، فالقرينة الدالة تعدّ أهمّ شروط الحذف يليها في الأهمية ألا يؤدي الحذف إلى لبس في المعنى".

ب:**غايات الحذف ومقاماته في القرآن الكريم:**

يرى بعض الباحثين أن أساليب البحث وغاياته تتعدد في الموضع الواحد، وذلك من عظمة القرآن الكريم لأنه كتاب يخاطب طبقة واحدة من الناس، بل نزل للناس كافة يقرؤه العامي منهم والمتعلم والعالم والعابد، وبناء على ذلك فإن كلا منهم يتأثر ويتذوق ويفهم غاية تختلف عما

يلتمسه الآخر، فالعاميّ مثلا قد يفهم من حذف ما أنه لمجرّد الاختصار لأنه معلوم، في حين لا يقنع طالب العلم بذلك بل يفتش عن غاية أسمى، والعالم قد تظهر له عدة غايات عند التأمّل، ويفهم العابد أن كثرة المحذوفات ما هي إلا نوع من الجذب النفسي للمرتل للآيات، من أجل العروج بروحه وجعلها مستغرقة مع تلك المعاني دون الإكثار من الألفاظ التي قد تنبه من ذلك الاستغراق فيصبح الخشوع ويقلّ التذوق للمعاني والتلذّذ بالألفاظ.

غير أنهم يؤكّدون أنّ العماد في تلك الغايات هو الذوق الأدبي والذوق الأدبي يختلف قوة وضعفا من أديب وآخر، فما يظهر لمتلقي أو ناقد أو بلاغي قد لا يظهر لغيره، وبحسب رهافة حس كل منهم، ومقدار الفحص الباطني الذي يغوص فيه من أجل الكشف عن تلك الغايات، وهذا لا يعني الذوق الفطري المجرّد عن المعرفة، وإنما هو الذوق المستند إلى قاعدة المحلّق في أجواء التأمل الدقيق والعميق.

المبحث الثاني: التغاير القرائي وأثره في بلاغة الحذف في تفسير الزمخشري

لقد قدّم الزمخشري صورة رائعة لتفسير القرآن الكريم، حيث حاول تعمّق مسالك التنزيل والكشف عما ينطوي فيه من كمال وجلال بذوق أدبي مرهف وحس فني يقيم الجمال البلاغي، فإذا كانت قيمة الحذف في البلاغة قد وصلت أعلى ذروتها عند الجرجاني من حيث الصكّ والتنظير فإنها بلغت رقيّها العملي وتطورّها الفني عند الزمخشري في تفسيره من حيث التطبيق.

أولا– الحذف في سورة الفاتحة.ثانياً: الحذف في فواتح السور، أما هذه الحروف المقطعة أوائل السور، فجمهور المفسرين على أنها حروف مركبة ومفردة، وغيرهم يذهب إلى أنها أسماء عُبِّر بها عن حروف المعجم التي ينطق بالألف واللام منها في نحو: قال والميم في نحو ملك، وبعضهم يقول: إنها أسماء السور قاله: "زيد بن أسلم"، وقال قوم: إنها فواتح للتنبيه والاستئناف؛ ليعلم أن الكلام الأول قد انقضى، **ثالثا: حذف المبتدأ – حذف المسند إليه: رابعا: حذف المضاف.** حاولت هذه الدراسة أن تتبع الظواهر البلاغية التي بثها علماء السلف، في ثنايا توجيههم للقراءات المتواترة وغير المتواترة، خاصة في تفسير الزمخشري "الكشاف"، وبيان أثرها في البحث البلاغي الخالص، حتى تقع موقعها المناسب في حركة تأصيل البلاغة وتجديدها

- ***Introduction*** :

All praises be to Allah the greatest and the highest, his characteristics and names are blessed, he get down the the book (the Holly Qur'an) for mankind guidance into the judgment day, and miraculous into both of humans and jinn who are neither defenders nor miraculous, and clarification for everything forever.

And Prayers and peace be upon the messenger (our prophet) who was sent a mercy for mankind, who did not speak due to fancy or desire, and he did not know the unseen, he delivered the whole message, and he performed the complete honesty, he did not miss a letter from Qu'ran, and he did not blink an aspect from its clarification.

After that ;

Due to Allah's wisdom and his facilitation to the Islamic nation, he get down his book (the Holly Qur'an) on seven letters, all are sufficient, enough and healed, so the result was these frequented recitations which trustworthy imams protected for us, and a group of scientists took care of them , and conveyed them with verification of its narration. They also did its guidance and its protest into it and by it, everyone according to his direction or his stripped, so that, the linguist took it as an evidence for his base or a proof for his doctrine or idiology and **Al-Faqih** brace up with it in the deduction of judgments or in the weighting the use of one judgment more than another one, and the speaker begged with some of its faces in proving his doctrine or idiology or in opposing the other's doctrine, and all of them used the instrument of the linguistic and syntactic analyzing of its elements, and through these directions in guidance, another direction appeared that was concerned with the search in its meanings and touching the consequential rethorical aspects which are on its change and difference, however, this direction did not take its good luck of care and attention and uniqueness of search and study and analyzing like the linguistic and syntactic guidance which was specialized many books cannot be counted, while, the rhetorical direction is just a set of signs and banners sometimes appear among the folds of syntactic and linguistic guidances, they show into us the importance of concentration on that kind of studies and investigations, and the necessity of caring about them, and the guidance of the specialist researchers into them. And the main factor is that the rhetorical studies are characterized by its high degree of accuracy and depth, since, it does not stop only in the limits of

words and the relationships with each others, but, it transcends that to diving on the meanings, and the detection about what semantics are behind the visible words as metaphors and figurative language and the meaning accuracy which are latent behind the presentation and delay methods and elimination and mention, and separation and connection, and shortness and redundancy and equality in addition to many other techniques and methods.

For that, my choice was on this topic « Qur'anic readings Guidance » of rhetoricians ***« Al-Kachef »for « AlZamakhchari » as a sample,*** because though the studies reached their highest point of excellence, they always need to someone who stirs them with deep researches which are adequate with the present time challenges that were found in, and that are colourful by its tincture and structured by its structure and formed with its form , and based on this,Qur'anic studies need the kind of this study in order to establish the necessity of mixing rhetoric with linguistic studies on the one hand, and with the Qur'anic readings on the other hand, according to a vision that is the base on which the relationships between the sciences of language are constructed.

For example, the topic of the science of meanings (Semantics) is close to syntax(grammar science), since, « ***Aljourjani »*** defined it as « it is to be careful about (or to guess) the meanings of grammar », also the topic « the science of rhetoric » is close to philology (jurisprudence of language), and it intersects with the concept of the whole « eloquence » as a general linguistic vision. In addition, the science of rhetoric ***(Albad'ii)***, which is also close to this concept because it is based on non-dissonance in compilation or disagreement and dislike in hearing and verbal complexity ……etc(Tammam Hassan, page 340).

All of that made me driven by a burning desire to delve into this topic, and illuminated motives collapsed into my conviction of the value of the idea and its importance in the field of rhetorical research, so that, the purpose was set to clarify its issues and explore its repertoire by following the rhetorical phenomena broadcast by the scholars of the Salaf (ancient scientists) in the course of guiding them to the frequent and anomalous readings of Qur'an and observing them, then identifying their ways of referring to them or analyzing them, and the total dependence in that on ***Al-Zamlakhchari***'s pure vision in explaining the aesthetic impact of the diversity of meanings on the one place and depicting the rhetorical purposes dectated by the context and required by the place.

However,graphic studies are distinguished over others in that they are more accurate, but, they go beyond that to delving into the meanings and delving deeper into what is behind the semantics of the atturances, and each of them does not come except from a sound taste, and not everyone that makes an effort can become graphically rhetorical because one of the requirements of the statement is to digest the linguistic sciences, for most of which is the science of grammar in addition to the necessity of the acquisition of some taste qualities do not come except with the training, the path,and the anchors in reading the words of the Arabs in poetry and prose, therefore, the rhetoric acquires transparency that qualifies him to comprehend the subtleties of meanings and the subtleties of jokes and signs and this is Imam ***« Al-Zamakhchari »***reffered to in his introduction to his ***Kashef***, which explains the conditions and attributes of the interpreter.

And among the objectives of this study :

-Showing *Al-Zamakhchari* 's keenness on Qur'anic rhetoric and making its awareness the real entrance to understand the miracle of the prophet Mohammed (peace be upon him) or may God's prayers and peace be upon him, represented in the Noble Qur'an, and clarifying that rhetoric is a means of clarification for this text after people distanced or separated from the era of the message and companions.

-Explanation of the close connection between the readings and the science of interpretation, and that it is one of its tools and one of the foundations of its use. The interpretation is not only the knowledge of the meanings of the Holly Qur'an, but it is also a statement of the secrets of its miraculousness. Rather, the same knowledge of its meanings is complete only for those who have the instrument of rhetoric, who knows the faces of the methods and their moral characteristics, and the subtlety of the specific reasons for distinguishing Graphic Speech images.

-Looking for graphic images and rhetorical methods indicated by the faces of the different readings, and showing the statement of the splender of diversity in artistic and aesthetic performance, and the role of this diversity in depicting the rhetorical purposes dictated by the context and required by the place.

To achieve those goals, ***I relied on books*** of the rhetoric, readings, language books,protest and guidance, books on the sciences of the Qur'an and interpretation.Since, among the books of rhetoric there was the book of ***« Dala'il al-I'jazz and Asrar al-Balagha » byABD al-Qaher al- jourjani », and « Al-mathal Alsa'ir » or « The example of Ibn al-Atheer », and « Miftah al-Ulum » by « Al-Sakaki »,and « Al-idah » or clarification by « Al-qazwini »*** and others, and among the interpretation books there were : ***« Jami'al-Bayan » by « Al-tabari », and the total reliance on « Al- Kachaf » for «Al-Zamakhchari», and then «Al-Bahr Al-Mohait»by«Abu Hayan Al-Andalusi », in adition to many other important interpretations,*** and from the books of meanings of the Qur'an and the protest and guidance of the meanings of the reciters ; « ***the meanings of Al-fir'aa and Al-Zujaj and Al-Akhfash » , and the argument « Al-Hujja » by « Ibn Khalouaih »and « Al-Mohtasib » by « Ibn Jinni »*** and other glorifications of the language and the statement.

This and some modernists have drawn attention to the effect of reading variation in different meanings, and its connection to the graphical rhetorical miracle in the Holy Qur'an such as ***« Al-Rafi'i »*** in his book ***« The miracle of the Qur'an and the prophetic Rhetoric ».*** While the modern studies, we find ***« Rhetorical Guidance for Qur'anic readings »*** for its owner ***Dr « Ahmed Sa'ad Mohamed »***, and ***« Rhetorical faces in directing frequent Qur'anic readings »*** for its author ***« Ahmed Al-Jamal »,*** and many other researches that dealt with **rhetorical Guidance for Qur'anic readings**.

And the nature of the subject required following the descriptive approach, and I used the inductive approach during intercourse for the scientific material through the interpretation of ***« El-Kechef »,*** and the different books of readings, where I extrapolated the diference in readings which is due to the graphic side, and then monitored them in groups according to their subject, I also used the tools of analysis and deep careful deduction to extract the meanings and their connotations and the secrets of diversity in the readings formulas.

As for the research plan, it was dictated by the scientific material that was distributed into an introduction and three (3) chapters, where the entry was entitled ***« Al-Zamakhshari's life and his intellectual production ».***

As for the first chapter, it was devoted to the difficult terms ***« The eloquence in the speech of Al-Arab »,*** then the definition of ***the Qur'anic readings*** and their relationship to ***the formal Arabic***, then the term «***guidance »*** and its relation with ***the Qur'anic recitations.***

Then,was the second chapter which marked the importance of rhetoric in directing texts and standing on their purposes . The first topic included the two terms ***eloquence*** and ***rhetoric,*** and the second topic was a comparison between ***rhetoric***, ***eloquence***, and ***the concept of the place***.

As for the third chapter, I devoted it to the reading variation and its impact on ***« Al- Kachef »,*** so I studied the phenomenon of omissions in the openings of the Qur'anic Surahs and Surat ***Al-Fatiha***.

As for the conclusion, it contained the most important results that were reached and derived through an in-depth study of rhetorical phenomena in the interpretation of ***« Al-Kachef ».***

At the end of this introduction, I can only express my sincere thanks to my supervisor professor, ***pro.Dr,*** for his efforts in correcting and following up the thesis and his valuable pieces of advice. I also thank all the professors in the Department of Language, especially the members of the discussion commitee.

And God is behind the intent and he guides the way, and may God's prayers and peace be upon our Master the prophet Muhammad and all his family and companions.

OSMANI Mokhtariya

Tlemcen, in December15th, 2020.

Corresponding to Rabi'i Al –Thani 29, 1442.

- ***Conclusion :***

This study tried to follow the phenomena of the Salaf Scholars in the folds of their guidance to the frequent and non- continuous readings, especially in the recitation of ***« Al-Zamakhshari » « Al-Kachef »,*** and clarifying its impact on pure rhetorical research until it falls into its appropriate position in the movement of rooting and renewing rhetoric. In the meantime I reached a number of conclusions, which we will summarize in the following :

- Eloquence is a deep- rooted term in the linguistic heritage, starting with linguists and grammarians and ending with rhetoricians. Since, grammarians and linguists preceded the rhetoricians in defining some of the concepts of « ***eloquence »,*** so, they clarified what was meant by « ***the formal »*** language, and what is meant by « ***the eloquent «*** from the Arabs, and they mentioned the reasons that led them to take their position on the idea of eloquence, and to choose the time of eloquence, and the place of the eloquent tribes. The first grammarians and linguists did not have a specific position by which they could differentiate between the eloquence of the word and the eloquence of speech, as it was enough for them to say that what came from the eloquent speaker is eloquent. While the rhetoricians, the idea of eloquence for them was not related to purity and staying away from mixing with foreigners and being affected by them only, but they added to that other considerations related to the natural relationship between the symbol and its meaning.

- That is because the rhetoricians, after they differentiated between the eloquence of the word and the eloquence of the speech, and they were satisfied with the observance of the morphological and grammatical analogy, and they stipulated that it will be free from strangeness and ***« hatred in hearing »*** and for speech to be free from ***« verbal complexity »*** and ***« moral escalation »,*** and they both have to be without ***« phonemic dissonance »***, so the eloquence of the linguists is an eloquence of ***« environment »*** and the eloquence of rhetoricians is an eloquence of ***« taste »***, just as being intimate and the length of the habit is an extreme measure of eloquence for linguists.

- Imam ***« Al-Zamakhshari »*** is one of the most prominent figures of interpretation, and his interpretation of ***« Al-Kachef »*** is one of the most important interpretations of the Holly Qur'an, since, it was spread in its time and its following times, because it was the most interested interpretation of Qur'anic rhetoric, and the first which tried to apply the theory of ***« Al-Cheikh Abd Al-kaher Al- Djorjani »*** through his interpretation of the Noble Qur'an, as he referred to me by the inimitability of the Noble Qur'an, and this is what raised this interpretation to the sky of the glory.

- The Qur'anic context and the station of the verse are the rulling in the differentiation between the meanings of formulas in the place of testing and guidance, and this confirms what is circulating in our minds that the conduct of the audience of readers in their tests is arbitrary as it may be. In its article occasions represented in its contexts in the Surah itself and then in the whole Qur'an, this is in addition to adopting the principle of the narration and correcting the chain of transmission.

- It is true that the Noble Qur'an was revealed in the language of the Arabs in conformity with their methods, but the truth that must remain in our minds is that unique system in which its words were organized, these innovative aspects in which its methods acted, and those new situations in which its meanings preceded it, so that it would be imagined to those who look closely at them. It is different from it and it was formulated in a new language. If we add to this the variation of its reading and the diversity of its meanings, it increases richness to richness and wideness to its capacity, and it is what crowned Arabic with the highest aspirations in terms of wording, style and meaning.