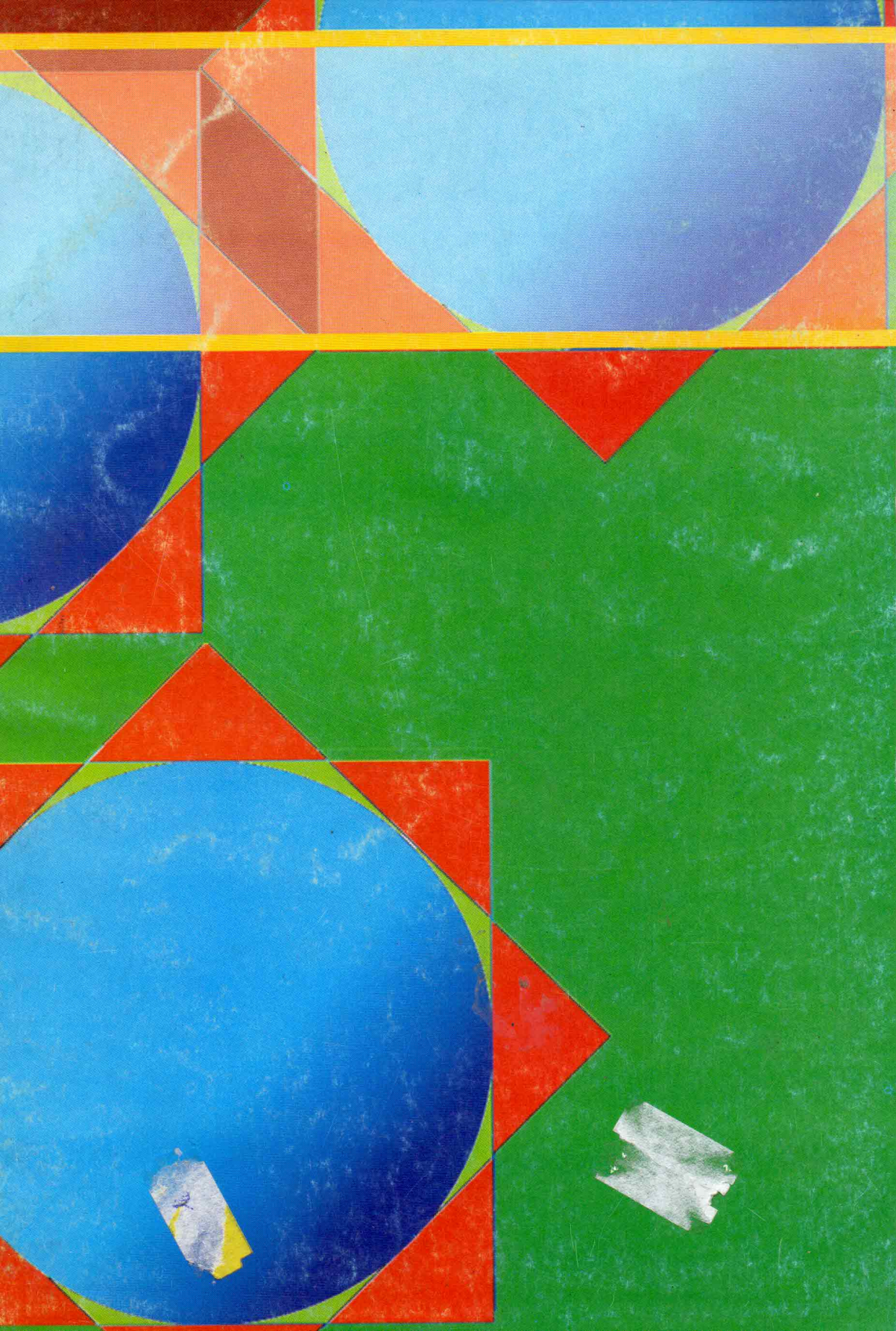


السبح في القرآن

ديفين ج . ستوارت

ترجمه عن الإنجليزية وعلق عليه ودرسه
د . إبراهيم عوض

شركة الأهرام للدعاية والنشر ١٩٩٥



السبع فخر القرآن
السبع فخر القرآن
السبع فخر القرآن
السبع فخر القرآن
السبع فخر القرآن
السبع فخر القرآن
السبع فخر القرآن

السبع فخر القرآن

شركة الأهرام للدعاية والنشر ١٩٩٥

الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م

المركز الطلابي بحرية الطائف بالسعودية

الطبعة الثانية ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م

رقم الإيداع ١٩٩٥/٧٧٣٥

الترقيم الدولي ١-١٥٥-١٦-٩٧٧ ISBN

تصميم: أحمد سامي

السبع في القرآن

ديفين ج . ستيوارت

ترجمه عن الإنجليزية وعلق عليه ودرسه

د . إبراهيم عوض

إهداء

إلى روح الدكتور صفاء خلوصي

رحمة الله .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فى الصفحات التالية ترجمة لمقال المستشرق ديفن ج. ستيرورات : « Saj' in the Qur'an : prosody and Structure » المنشور فى العدد الحادى والعشرين من « Journal of Arabic Literature » (ص / ١٠١ - ١٣٩) . وقد لفت نظرى إليه الزميل الكريم د. سيد فضل وأعطانى صورة منه ، فله الشكر الجزيل . ويلى ذلك دراسة للأفكار الرئيسية فى ذلك المقال .

السجع في القرآن : عروضه وبنائه

منذ العصر الجاهلي حتى القرن العشرين والسجع يشغل مكانا هاما في الأدب والمجتمع العربيين . لقد كان يُسْتَحَدَم في أقوال الكهان والخطب الوعظية والصلوات والأمثال والحكم والرسائل والمقامات والتراجم والتواريخ . ومنذ القرن العاشر إلى القرن العشرين وعناوين الكتب كلها تقريبا تُكْتَبُ سجعا ، كما كانت مقدمات كثير من الأعمال الأدبية تُصَبَّ كاملة في قالب من السجع . باختصار، فإن السجع يشكل ملمعا في غاية الأهمية من ملامح الكتابة العربية ، سواء في ذلك الأدب الراقى والأدب الشعبي .

ومن الغريب أن ظاهرة أدبية بهذا الحجم لم تحظ من قِبَل النقاد العرب القدامى والمحدثين إلا باهتمام جِدَّ ضئيل . ولكنَّ أَوْلًا ما هو السجع ؟ إن الترجمة الإنجليزية الشائعة لهذا المصطلح هي « rhymed prose » . ولكن هل السجع هو هذا فقط : نثر ذو قواف ؟ إن القراءة السريعة لبعض أمثلة النصوص المسجوعة لتبين لنا أن هناك عددا من القواعد الأساسية التي تحكم تأليفه ، ومع هذا فإن النقاد العرب لم يكتبوا عن هذه القواعد إلا القليل الذي لا يكفي ، وذلك بعكس

جهودهم الهائلة في تسجيل قواعد الشعر . لقد خصص السكاكي
(ت ٦٢٦ هـ - ١٢٢٨ م) في « مفتاح العلوم » ، وهو
الكتاب الذي ربما كان أوسع الكتب المدرسية في البلاغة انتشارا
على مدى عدة قرون ، جملتين اثنتين لاغير للكلام عن السجع .
بيد أن النقاد العرب لم يتجاهلوا كلهم السجع إلى هذه الدرجة .
لقد ناقش أبو هلال العسكري (ت بعد ٣٩٥ هـ - ١٠٠٥ هـ)
في « كتاب الصناعتين » السجع بشيء من التفصيل ، مثلما
فعل ضياء الدين بن الأثير (ت ٦٣٧ هـ - ١٢٣٩ م) في
« المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر » والقلقشندي (ت
٨٢١ هـ - ١٤١٨ م) في « صبح الأعشى في صناعة
الإنشا » . وهناك مؤلفات قديمة كثيرة في البلاغة وإعجاز
القرآن قد عالجت هذا الموضوع ، لكنها لم تحظ من الدارسين
الغربيين إلا باهتمام لا يُذكر . أما الدارسون العرب المحدثون فإنهم
فيما يبدو أوعى بما كُتِب في النقد القديم عن السجع ، إلا
أنهم لا يفعلون أكثر من ترديد مقالته أسلافهم دون أن ينقدوا
آراءهم أو يضيفوا إليها . إن هذه المصادر القديمة ينبغي أن
تُدْرَس دراسة فاحصة بغية الوصول إلى تعريف دقيق للسجع
واستخلاص الأسس اللازمة لنقده .

وهذه الدراسة التي نحن بصددّها لن يكون هدفها هو التحليل التاريخي المفصل لتطور النقد السجعي ، وكذلك لن تحاول معالجة بعض الموضوعات المهمة مثل تطور السجع في الجاهلية أو العلاقة بين السجع القرآني وسجع الجاهلية أو تأثير السجع القرآني على الكتاب السجّاعين اللاحقين ، بل سيكون ههما تطبيق القواعد المستقاة من المؤلفات النقدية القديمة على القرآن في محاولة لتحليل بناء السجع القرآني ومن ثم الوصول إلى فهم أفضل للقواعد الشكلية التي تحكم هذا اللون من الكتابة .

إن أكثر أمثلة السجع في العربية دوراننا إنما توجد في القرآن . ولقد حُبِّرتْ صفحات كثيرة حول ما إذا كان في القرآن سجع أو لا . وفي رأي جولدتسهير أن السجع هو أقدم نماذج الكلام الشعري في اللغة العربية ، وأنه يسبق زمنيا الرَّجَز والقصيدَة (١) . وقد كان السجع أحد نماذج الكلام الفصيح المنتشرة في الجزيرة العربية قبل الإسلام ، وكان يستعمل خِصِيصِي في الحُطْب وفي العبارات ذات المضمون الديني أو الغيبي . ولا يخالف العلماء المسلمون في أن القرآن قد أنزل بلغة تتوافق مع تلك التي كانت توسم بالفصاحة في كلام العرب .

وكما يقول ابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦ هـ - ١٠٧٤ م)
 ف « إن القرآن أنزل بلغته العرب وعلى عرفهم وعاداتهم » (٢) .
 ويذهب جولدتسهير إلى القول بأنه ما من عربي كان يمكن أن
 يعترف بأن كلاما ما قد أتى من مصدر إلهي ما لم يكن هذا
 الكلام مصبوبا في قالب من السجع (٣) . وعلى ذلك فمن
 المنطقي أن يكون في القرآن سجع .
 وعلى الضد من ذلك تماما تقف عقيدة إعجاز القرآن .
 وعلى سبيل المثال فإن الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ - ١٠١٣ م)
 في كتابه « إعجاز القرآن » يبذل قصارى جهده في إثبات أن
 القرآن لا يتضمن أى سجع . بل إنه ليعزو هذا الرأى إلى
 الأشعري (٤) . وتقول عقيدة الإعجاز القرآني إنه لا تجوز مقارنة
 القرآن بأى لون من ألوان الكلام البشرى ، إذ فيه تتمثل إحدى
 صفات الله ، ألا وهى الكلام . وإن القول بأن القرآن يتضمن
 سجعا معناه نسبة إحدى الصفات البشرية إلى الله (٥) . لقد
 كان نفى وجود السجع فى القرآن جزءا من عقيدة أعم مفادها أن
 القرآن هو كلام الله لا كلام محمد . وقد كان أعداء محمد
 يحاولون التحقير من شأن رسالته عن طريق وصفها بأنها
 مفتريات شاعر أو كاهن (٦) . وللرد على هذا فإن كثيرا من

العلماء قد أخذوا ينفون أن يكون القرآن سجعا أو حتى يتضمن سجعا ، بالضبط مثلما نفوا وجود الشعر فيه . وقد يُظنُّ أن جمود هذه العقيدة لم يدع للنقاد فرصة لممارسة عملهم ، إلا أنه من المعروف في العلوم الإسلامية أن أعظم التطورات في حقل النقد الأدبي والدراسات البلاغية قد تم إنجازها أثناء المناقشات الخاصة بإعجاز القرآن . كما كان من المستطاع بالنسبة للعلماء المسلمين أن يعتنقوا عدداً كبيراً من الآراء المختلفة حول موضوع السجع دون أن يُتَّهَموا بالهرطقة .

وفي عصر الرسول لم يكن السجع يرتبط فقط بالكلام الفصيح بوجه عام ، بل بأقوال العرافين والكهان كذلك (٧) . وقد نقل لنا النقاد العرب بعضاً من أقوالهم المتشعبة في الغالب بالغموض ، مثل : « السماء والأرض ، والقَرَضُ والفَرَضُ ، والغَمْرُ والبرَضُ » (٨) . وقد كان الاعتقاد الغالب في هؤلاء الكهان أنهم على اتصال بالجن أو بالأرواح الأليفة وأنهم يتمتعون بقدرات سحرية . وقد كانوا يصطنعون السجع لتأدية بعض الأغراض الوثنية ، مثل التنبؤ بالمستقبل ولعن الأعداء وإبعاد الشرِّ . أما في نظر المسلمين فقد كانت أقوال الكهان بطبيعة الحال مضحكة زائفة بل وتوصم بالانحراف والضلال . وكما يقول

الباقلاني في « الكهانة تنافي النبوة » (٩) . وإن الخطر الذي يمثله الكهان بالنسبة للدين ليتضح من خلال ما قام به مسيلمة الكذاب ، وهو كاهن ينتمي إلى بنى حنيفة ، الذين كانوا يسكنون اليمامة ، وكان يعاصر النبي محمداً ، ويَدَّعى أنه هو أيضا نبيّ . كما كان له أتباعه الذين يؤمنون به . وقد بلغ صراع هؤلاء الأتباع مع المسلمين ، الذي بدأ غيباً وفاة محمد ، ذروته في معركة عقرباء في سنة ١٢ من الهجرة ، وفيها قُتل مسيلمة وهُزمت جيوشه (١٠) .

ويدور كثير من المناقشات الخاصة بالسجع في القرآن حول الحديث المعروف بـ « حديث الجنين » . ويورد أبو داود (ت ٢٧٥ هـ - ٨٨٩ م) في « سننه » ثلاث روايات لهذا الحديث . وبرغم وجود بعض الخلافات الطفيفة بين هذه الروايات فإن مضمونها العام هو كالاتى : لقد تنازعت امرأتان من هُذَيْل فضربت إحداهما الأخرى ، وتصادف أن كانت حاملاً ، بعضاً ، وفي رواية أخرى بحجر . وقد أسقطت المرأة الجريح حملها ثم ماتت هي أيضا بعد ذلك . وكان ميعاد ولادتها قد اقترب ، إذ إن الجنين ، وكان ذكراً ، قد أخذ ينبت له شعر . وقد قام نزاع بين أولياء المرأتين حول ما إذا كان يجب دفع دية للجنين

بالإضافة إلى دية المرأة . ثم عُرِضَت القضية على الرسول ،
الذى ما إن أصدر حكمه بدفع دية للجنين حتى اعترض ولّى
الضاربة قائلاً : « كيف أغرم دية من لا شرب ولا أكل ، ولا
نطق واستهل ؟ فمثل ذلك يُطَلَّ » . فأجاب الرسول بقوله إن هذا
الرجل من إخوان الكهان ، للسجع الذى نطق (١١) .
وثمة روايات أخرى أن الرسول قال : « أسَجَعًا كسجع الجاهلية
وكهاتهم ؟ » (١٢) ، « أسَجَعًا كسجع العرب ؟ » (١٣) ،
« أسجعا كسجع الجاهلية ؟ » (١٤) ، « أسجعا كسجع
الكهان ؟ » (١٥) .

لقد صاغ الولى المعترض سؤاله سجعًا ، وعبّر الرسول عن
ضيقه به فى هيئة سؤال عما إذا كان هذا السجع كسجع كهان
الجاهلية . وقد اتكأ كثير من النقاد على هذا الحديث كدليل
على أن الرسول قد أنكر السجع لمجرد أنه سجع . غير أن بعض
النقاد قد خطأوا هذا التفسير لعدة أسباب : فأبو هلال العسكرى
وضياء الدين بن الأثير يقولان إن الرسول لو كان قد انتقد
السجع كسجع لما زاد على أن قال : « أسَجَعًا ؟ » بدلا من
قوله : « أسجعا كسجع الكهان ؟ » . ويرى العسكرى أن
الرسول لم يكن يعبّر عن إنكار للسجع بعامة بل عن إنكار لسجع

الكهان على وجه التخصيص ، « لأن التكلّف فى سجعهم فاشٍ » (١٦) . ويقرر إسحاق بن وهب (ت ؟) أن الرسول إنما أنكر على السائل لأنه جعل كلامه كله سجعاً ، والسجع فى نظره يسوء إذا بُوْلغَ فى استعماله ، ولأن هذا المثال بالذات من السجع متكلف وغير طبيعى مثلما هو الحال فى سجع الكهان . وهو ما عبر عنه بقوله : « وتكلّف فى السجع تكلّف الكهان » (١٧) . أما ابن الأثير فيرى أن الرسول قد قصد الإنكار على طريقة الرجل فى الاحتجاج (١٨) ، وأن معنى كلام الرسول : « أَحْكَمًا كَحُكْمِ الْكُهَانِ ؟ » (١٩) . وفى رأى عبد الصمد بن الفضل الرقاشى ، حسبما جاء عند الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ - ٨٦٨ م) ، أن تخطئة الرسول لذلك الرجل لم تكن بسبب استعماله السجع ، بل للجوئه إلى التحايل تجنباً لدفع الدية : « لو أن هذا المتكلم لم يُرد إلا الوزن (٢٠) لما كان عليه بأس ، لكنه عسى أن يكون أراد إبطال الحق فتشادق فى كلامه » (٢١) .

وقد استخدم النقاد قضية الشكل والمضمون للتدليل على أن القرآن ليس سجعاً . وهم عندما كانوا يفعلون ذلك كانوا يفكرون بالدرجة الأولى فى تلك الأقوال المضحكة الغامضة المعزوة إلى

العرافين . والرّمثاني (ت ٣٨٤ هـ - ٩٩٤ م) هو أحد النقاد الأوائل الذين لجأوا في احتجاجهم إلى هذه الطريقة في كتابه « الثُّكَّت في إعجاز القرآن » ، إذ قال إن « الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع توجب حُسْنَ إفهام المعانى . والفواصل بلاغةٌ ، والأسجاع عيب . وذلك أن الفواصل تابعة للمعانى ، وأما الأسجاع فالمعانى تابعة لها » (٢٢) . وهو يقرر أن استعمال السجع يفرض الفصاحة هو مجهود ضائع ، مثله مثلُ صياغة عِدُّ لكلب من الكلاب (٢٣) . وهو يعرف السجع بأنه قالب شعري لمضمون لا قيمة له . وهو يمثل لذلك بعبارة منسوبة لمسيلمة الكذاب ، وهى : « يا ضفدع ، نَقَى . كم تنقّين ! لا الماء تكذرين ، ولا النهرَ تفارقين » (٢٤) .

ويحاول الرّمثاني أن يبرّر الفكرة القائلة بأن المضمون في الكلام المسجوع هو بالضرورة مضمون لامعنى له ، وذلك عن طريق التحليل اللغوى لكلمة « سجع » . إن السجع ، كما تقول المعاجم ، مشتق من سجع الحمام . ويقول الرّمثاني إن السبب في ذلك هو أن الحمام يكرر أصواتا متشابهة ولكنها خالية من المعنى . وعلى هذا فإنه يرى أن المعنى الأصلي والحقيقى لكلمة « سجع » هو أى كلام فارغ من المعنى له قواف (٢٥) .

ويكشف المثال الذي استشهد به الرماني عن نظرة
للإمكانات متحيزة لمضمون السجع ، وهذا أقل ما يمكن أن يقال
في ذلك . ولكن عمله مع هذا كان له تأثير كبير . ويتبع
الباقلاني ، الذي يعتمد على الرماني ، نفس الطريقة في
الاحتجاج ، ولكن على شكل قياس منطقي . إن الشكل في
القرآن تابع للمضمون ، أمّا في السجع فالمعنى يتبع الشكل .
وعلى ذلك فالقرآن لا يمكن أن يكون سجعاً (٢٦) . إن النتيجة
هنا تتبع منطقياً من مقدماتها ، بيد أن المقدمتين خاطئتان .
إن من السهل على غير المسلم أن يقول إن المقدمة الأولى يمكن
أن تكون خطأ ما دامت هناك أمثلة كثيرة في القرآن على
استخدام الحيل الشكلية التي يتبع فيها المعنى اللفظ على نحو
ما لأسباب جمالية أو بلاغية . ومن ناحية أخرى ، لو سلمنا بأن
القرآن هو كلمة الله بالمعنى الحرفي أفلم يكن الله قادراً على
التعبير عن المعنى المراد وصّبه في ذات الوقت في قالب فني
كالسجع أو الشعر ؟ ومع ذلك فالباقلاني يبدو وكأنه ينظر إلى
آية محاولة للقول بأن الله قد اتبع بعض القواعد الشكلية في
القرآن على أنها محاولة للتضييق من قدرته . أما المقدمة الثانية
فهي فكرة خلافية ، وقد ذكر النقاد القدماء أنها ليست

صحيحة . وقد قلب ابن الأثير فكرة الرماني رأسا على عقب ، إذ ذكر أنه لكي يكون السجع سجعاً جيداً فلا بد أن يتبع الشكل المضمون لا العكس ، وإلاّ كان السجع « كغمد من ذهب على نصل من خشب » (٢٧) . ويؤكد العسكري أن السجع يحسُن إذا لم يكن متكلفاً (٢٨) . ويضيف قائلاً إن السجع القرآني لا يشبه الكلام البشري بسبب أنه يؤدي المعنى المراد بتمامه في قالب من الأناقة مع تبنيه القيود الشكلية . قال : « وكذلك ما في القرآن مما يجري على التسجيع والازدواج (٢٩) مخالفٌ في تمكين المعنى وصفاء اللفظ وتضمن الطلاوة والماء لما يجري مجراه من كلام الخلق » (٣٠) .

ويعترض كثير من النقاد على استخدام مصطلح «السجع» عند الكلام على الأسلوب القرآني ، مع أنهم يقرون بأنه في كثير من الأحيان يشبه السجع . يقول السيوطي إن غالبية العلماء لا يجيزون استعمال كلمة « سجع » للقرآن (٣١) . وفي رأى هؤلاء العلماء أنه ينبغي تسمية خواتم الآيات القرآنية « فواصل » بدلاً من « أسجاع » . ورغم هذا فإن كثيراً من النقاد في ذات الوقت الذي يقولون فيه ذلك يستشهدون بالآيات القرآنية على السجع بأنواعه المختلفة (٣٢) . وهم يقولون إنهم قد اشتقوا كلمة

« فواصل » من سورة « فُصِّلَتْ » (٣/٤١) : « كتابٌ فُصِّلَتْ
آيَاتُهُ قرآناً عربياً لقوم يعلمون » (٣٣) . ويقول التفتازاني (ت
٧٩١ هـ - ١٣٨٩ م) إن كلمة « سجع » لا تُطْلَقُ على القرآن
لأنه ليس سجعاً ، بل « رعاية للأدب وتعظيماً له » مادامت
هذه اللفظة تعنى سجع الحمام ، وهي تسمية لا يليق استعمالها
للأسلوب القرآني (٣٤) . ويقول السيوطي الشيء ذاته عن
مصطلح « السجع » . ونص عبارته : « لأنَّ أصله من
سجع الطير ، فشرف القرآن أن يستعار لشيءٍ منه لفظ أصله
مهمل » (٣٥) .

هذا ، ولم تُحَلَّ حتى الآن مشكلة السجع في القرآن ، ففي
كتاب « Cambridge History of Arabic Literature » نجد فيما يتعلق
بهذه القضية رأيين أشد ما تكون الآراء تباعداً ، إذ بينما يقرر
باريت بجرأة أن « القرآن مكتوب من أوله لآخره سجعاً » (٣٦)
نرى عبدالله الطيّب يقول إن « الاختلاف الإيقاعي الذي يتميز به
(القرآن) عن السجع والرجز والشعر يتأبى على أيّ تفسير لأن
من عقائد الإسلام الأساسية أن القرآن بطبيعته معجز » (٣٧) .
إن الرأي الأول يأخذ فكرة مسبقة ويسير بها إلى غايتها القصوى
مُدْخِلاً النص في قالب محدد سلفاً من خلال دراسة لا تقيم

اعتباراً لأى شىء . أما الثانى فإنه يبذل جهده لإنكار قيمة الدراسة الفاحصة . وإن هذا التعارض ليشير إلى وجود مشكلة خطيرة . إن من الخطأ ، عند تناولنا لمشكلة السجع فى القرآن ومحاولتنا تحديد هذا المصطلح نفسه ، أن نفرض قواعد جاهزة على المادة التى بين أيدينا ، سواء كانت هذه القواعد عربية إسلامية أو غربية استشراقية ، إذ من شأن ذلك ألا يساعدنا على فهم المسألة إلا فى نطاق محدود . إن الأهم من هذا أن نفهم القواعد داخل التراث النقدى المتعلق بالقرآن والسجع . وفى نظرى أن كلام عبد الله الطيب يدل على عدم تنبهه للتنوع فى الآراء المتعلقة بهذه المسألة فى التراث العربى الإسلامى . إنه ليس على وعى بالقواعد بل بالأحرى قد سقط فى شباكها . أليس أكثر إفادةً اتخاذُ عقيدة الإعجاز القرآنى كتحدٍّ يدفع إلى الفحص والمقارنة بدلاً من القول بأنه لاجدوى من التفكير المستقل ؟ أليس هذا هو بالضبط ما فعله نقاد الأدب المسلمون ؟

أحد هؤلاء النقاد من الجانب الآخر المقابل للطائفة التى ينتمى إليها الرمّانى هو ضياء الدين بن الأثير ، إذ كان يقدم دراسة النص القرآنى نفسه من ناحية الشكل على الاعترافات العقيدية مؤكداً أن الجزء الأكبر من القرآن سجع . وهو يقرر أن

كل سورة في القرآن تقريباً تحتوى على شيء من السجع ، وأن كثيراً من السور ، كسورتى « القمر » و « الرحمن » ، مصوغة كلها سجعاً (٣٨) . ويزيد القلقشندى على هذه القائمة سورة « النجم » (السورة الثالثة والخمسين) أيضاً (٣٩) . وليس غريباً أن النقاد العرب القدماء الذين نظروا إلى السجع فى القرآن على أنه سجع هم أولئك الذين خلقوا لنا أفضل تحليلات للسجع وصلت إلينا . ومن هذه التحليلات يبدأ تحليلى أنا .

الهوامش

- 1- Ignaz Goldzieher , Abhandlungen zur arabishen Philologie (Leiden : E.J. Brill , 1986) , 2 : 59 .
- ٢- ابن سنان الخفاجي / سرّ الفصاحة / ط . عبدالمعتال الصعدي / القاهرة / مطبعة محمد علي صبيح / ١٩٦٩ م / ١٦٧ .
(ملاحظة من المترجم للقارىء : المؤلف فى الاقتباسات العربية يكتبها أولاً بالحروف اللاتينية المائلة ، ثم يترجمها بعد ذلك إلى الانجليزية . وأنا أنقل النصّ العربى حسبما أوردته) .
- 3- Introduction to Islamic Theology and Law , trans . Andras and Ruth Hamori , ed. Bernard lewis (Prinston : Prinston University Press, 1981) , 11 .
- ٤- انظر « إعجاز القرآن » / ط . أحمد صقر / القاهرة / دار المعارف / ١٩٥٤ م / ٨٦ - ١٠٠ . وبالنسبة لكلامه عن الأشعرى ، انظر ص ٨٦ .
- ٥- السيوطى / الإتيقان فى علوم القرآن / القاهرة / البابى الحلبي / ١٩٥١ م / ٢ / ٩٧ .
- ٦- بالنسبة لهذا الموضوع ، انظر القرآن / ٣٧ / ٣٦ ، و ٥٢ / ٣٠ ، و ٦٩ / ٤١ .
- ٧- فى الكهانة وارتباطها بالسجع انظر ابن خلدون / المقدمة / ط . كاترمير (Paris Institut imperiale de France , 1858) , 1 : 181 - 5 ; Rosental translation , (New Yourk : Pantheon , 1958) , 1 : 202 - 7 .
- ٨- أبو هلال العسكري / ط . على محمود الجاوى ومحمد أبو الفضل إبراهيم / القاهرة / دار إحياء الكتب العربية / ١٩٥٢ م / ٢٦١ .
- ٩- إعجاز القرآن / ٨٧ .
- 10- See Franz Buhl in *The Encyclopaedia of Islam* , 1st edition , s. v. " Musailima " .

- ١١- السنن / ط . محيى الدين عبدالحميد / القاهرة / دار إحياء السنة النبوية /
١٩٧٠م / ٤ / ١٩٢ - ٣ .
- ١٢- نفسه / ٤ / ١٩٢ .
- ١٣- نفسه / ٤ / ١٩٠ - ١ .
- ١٤- الجاحظ / البيان والتبيين / ط . عبدالسلام محمد هارون / القاهرة /
مكتبة الخانجي / ١٩٦٠ م / ١ / ٢٨٧ - ٩١ .
- ١٥- المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر / القاهرة / مكتبة نهضة مصر /
١٩٥٩ - ١٩٦٢ م / ١ / ٢٧٤ . ومن الطريف أن هذه العبارة الدقيقة التى تنتشر
عادة فى كتب البلاغة لاتوجد فى أشهر كتب الحديث . انظر !. ج . فنسك / المعجم
المفهرس لألفاظ الحديث النبوى / ليدن / بريل / ١٩٣٦ - ١٩٨٨ م / ٢ /
٤٣١ .
- ١٦- كتاب الصناعتين / ٢٦١ .
- ١٧- إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب / البرهان فى وجوه البيان /
ط . أحمد مطلوب وخديجة الحديثى / بغداد / ١٩٦٧ م / ٢٠٨ - ٩ .
- ١٨- المثل السائر / ١ / ٢٧٥ .
- ١٩- نفس المرجع والصفحة .
- ٢٠- المقصود بالوزن هنا ليس هو البحر كما فى الشعر ، بل القالب الصرفى للكلمات
الأخيرة فى الجمل المسجوعة . وسوف نناقش هذه النقطة فيما بعد .
- ٢١- البيان والتبيين / ١ / ٢٨٨ .
- ٢٢- « النكت فى إعجاز القرآن » فى « ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن » /
ط . محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام / القاهرة / المطبعة التيمورية / ١٩٦٩م /
٩٧ .
- ٢٣- نفس المرجع والصفحة .
٢٤. المرجع السابق / ٩٧ - ٩٨ .

- ٢٥- السابق / ٩٨ .
- ٢٦- إعجاز القرآن / ٨٨ .
- ٢٧- المثل السائر / ١ / ٢٧٦ .
- ٢٨- السابق / ٢٦١ .
- ٢٩ سوف أتحدث عن « الازدواج » فيما بعد .
- ٣٠- كتاب الصناعتين / ٢٦٠ .
- ٣١- الإتقان / ٢ / ٩٧ .
- ٣٢- انظر على سبيل المثال محمد بن أبي بكر الرازي / روضة الفصاحة / ط .
أحمد النادى شعلة / القاهرة / دار الطباعة المحمدية / ١٩٨٢ م / ٢١٠ .
- ٣٣- يترجم عبد الله يوسف على هذه بـ « كتاب شُرِّحَتْ آيَاتُهُ تفصيلاً :
A book , whereof the verses are explained in detail " The Meaning of
the Glorious Qur'an / القاهرة / دار الكتاب المصرى / بدون تاريخ / ١٢٨٧ .
ومن الواضح أن النقاد يفسرون كلمة « فَصَّلَتْ » على نحو مختلف .
- ٣٤- الشرح المختصر لتلخيص المفتاح (مطبوع مع « الوشاح على الشرح المختصر »
لمحمد الكرمى) / قم / مطبعة قم / ١٣٧٥ هـ / ٢ / ١٧٥ . ويردّد عبدالمتعال
الصعيدى هذه المقولة دون الإشارة إلى المصدر الذى استقاها منه ، وذلك فى كتابه
« بغية الإيضاح » / ٩٦ / هامش ٢ .
- ٣٥- الإتقان / ٢ / ٩٧ .
- 36- " The Qur'an - I " , in Cambridge History of Arabic Literature :
Arabic Literature to the End of the Ummayyad period , ed. A.F.L.
Beeston et. al. (Cambridge Univ. Press , 1981) , 196 .
- 37- " Pre-Islamic Poetry " , Ibid., 34 .
- ٣٨- المثل السائر / ١ / ٢٧١ .
- ٣٩- القلقشندى / صبح الأعشى فى صناعة الإنشا / القاهرة / المؤسسة المصرية
العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر / ١٩٦٤ م / ٢ / ٢٨٠ .

القافية (*) فى السجع القرآنى

إن الخطوة الهامة ، رغم أنها فى نفس الوقت خطوة أولية ، فى تحديد النسبة المئوية للسجع فى القرآن هى القيام بإحصاء الآيات ذات القوافى . ولقد قمت بدراسة الكلمات التى تقع فى أواخر الآيات فى القرآن كله وسجّلتُ أعداد الآيات المقفاة فى كل سورة على حدة فى الملحق رقم ١ . وقد وجدت أن ٨٥٩% من آيات القرآن هى كذلك . ومع هذا فلا بد من القول بأن هذه الأرقام ليست نهائية ولا حاسمة ، بل هى فى أحسن الأحوال أرقام تقريبية (١) . كذلك فإنه من الخطأ النظر إلى كل شىء مقفّى على أنه سجع . ورغم هذا فإنه من بين سور القرآن المائة والأربع عشرة هناك سورتان اثنتان فحسب تخلوان من القوافى ، وهما سورة « قريش » (١٠٦) وسورة « النصر » (١١٠) ، وثلاث وثلثون سورة كل آياتها مقفاة . وهذه النتائج تبين أن القرآن يتضمن مقدارا كبيرا من السجع ، وأنه سَجَعٌ أكثر منه أى شىء آخر .

وثمة كلمة عن القافية فى القرآن لابد منها هنا (٢) : إن السجع ، كالرّجَزِ وعلى عكس القصيدة ، لا يستلزم قافية واحدة (٣) . أما السجع القرآنى فهو ، وإن تضمن أمثلة على

تعدد القوافى فى السورة الواحدة ، يميل إلى وحدة القافية .
وعلى سبيل المثال فإن آيات سورة « الرحمن » الثمانى والسبعين
جميعها تنتهى بقافية الـ « أن / أم » . وفى هذا فإن السجع
القرآنى يختلف إلى حد كبير عن أشكال السجع المشهورة
الأخرى ، كما هو الحال فى المقامات ورسائل العصور المتأخرة
حيث لانجد القافية الواحدة بهذا الاتساع ، إذ يندر أن تصل إلى
ثمانى أو عشر قوافٍ متتابعة .

لقد عَمِلْتُ قائمة بالقوافى الرئيسية فى كل سورة فى الملحق
رقم ١ . وقد وجدتُ أن أشيخ قافية فى القرآن هى فاصلة الـ
« إين / أون / إيم ، أوم » . ومن القوافى الشائعة أيضا
« إيل / أول » . وكثير من السور الكبرى ، بما فيها سورة
« البقرة » ، قد صيغت كلها تقريبا على قافلة الـ « إين /
أون / إيم / أوم » . وإجمالاً ، فإن هذه القافية تظهر فى
خمس وخمسين سورة من سور القرآن . وهى أحد الأمثلة على
القافية غير التامة المسموح بها أيضا فى الشعر ، إذ إن مَدَّة
« الواو » تتوافق قافويًا مع مَدَّة « الياء » ، وكذلك
« النون » مع « الميم » . ومع ذلك فهناك قوافٍ أخرى غير
تامة فى القرآن لا يُعْتَرَفُ بها فى الغالب كقوافٍ غير تامة . إن

انتشار ال « الدال » و « الباء » و « القاف » فى المواضع التى تكون فيها القوافى بوجه عام منتظمة إلى حد كبير أو يتوقعها القارىء. ترىنا أن هذه الأحرف تتوافق قافويًا فى الغالب ، مثلما هو الحال بين « اللام » و « الراء » . ومثالاً على ذلك ، فإن هذه القوافى الصوامت توجد معا فى سورة « أبى لهب » (١١١) مع ألفاظ الفواصل التالية : « وَتَبَّ / كَسَبَ / لَهَبٌ / حَطَبٌ / مَسَدٌ » ، وفى سورة « الفلق » (١١٣) مع ألفاظ الفواصل : « فَلَقٌ / خَلَقٌ / وَقَبٌ / عَقَدٌ / حَسَدٌ » ، وكذلك فى كثير من السور الأخرى . وهذه القوافى غير جائزة فى الشعر ، وفى حدود علمى فإن السجّاعين المتأخرين لم يستعملوها . ويطلق الرّماني على القوافى التامة « حروف متجانسة » ، وعلى القوافى غير التامة « حروف متقاربة » (٤) . أما السيوطى وغيره من النقاد فيستعملون مصطلح « حروف متماثلة » بدلا من « حروف متجانسة » (٥) . وينقل السيوطى عن بعض النقاد قولهم إن القوافى القرآنية إما حروف متماثلة أو حروف متقاربة (٦) . بيد أن الواقع لا يعضد هذه الدعوى ، فقوافى سورة « النصر » مثلا هى « الله (***) / أفواجًا / توابًا » .

إن القواعد التي تحكم لفظة الفاصلة في السجع غير تلك التي تحكم القافية في الشعر . ومن أهم الفروق بينهما أن السجّاع لابد أن يراعى تسكين القوافي . يقول القزويني (ت ٧٣٩ هـ - ١٣٣٨ م) في « التلخيص » : « الأسجاع مبنية على سكون الأعجاز » (٧) . والشيء ذاته نجده عند السيوطي ، الذي يقول إن « مبني الفواصل على الوقف » (٨) . ويقرر القزويني أن الإعراب من شأنه أن يفسد الفاصلة ، وذلك كما في المثال الذي أورده ، وهو المثل القائل : « ما أبعد منافات ! وما أقرب ماهو آت » . فلو ضبطنا آخر الفاصلتين لكان على « قَاتَ » أن تشكّل فاصلة مع « آتٍ » ، أو (على حسب قواعد التقفية في الشعر) « آتِي » (***). وهناك مثال آخر من القرآن هو سورة « الإخلاص » (١١٢) : « قل هو الله أحد * الله الصّمد * لم يَلِدْ ولم يُولَدْ * ولم يكن له كُفُوًا أَحَدٌ » ، إذ إن هذه السورة لو قرئت بإعراب كامل فإن الكلمات الأخيرة في هذه الحالة لن تشكل مع بعضها البعض فواصل .

ويذكر السيوطي أن بعض القوافي التي تُعَلَّ معيبة في الشعر يجوز أن تكون فواصل في السجع : « وما يُذكَرُ من عيوب القافية من اختلاف الحركة والإشباع والتوجيه فليس بعيب

فى الفاصلة « (٩) . والمقصود بـ « اختلاف الحركة » هو تنوع
المذات فى المقاطع الأخيرة من ألفاظ الفواصل . فمثلا المجرور
يمكن أن يشكل فاصلة مع المرفوع . وهذا فى معظم الحالات
لايؤثر عادة على الفاصلة مادام يُوقَف عليها ، كما ذكرنا
سالفاً . أما « اختلاف الإشباع » و « اختلاف التوجيه »
فتعريفه أنه تنوع فى الحركات القصيرة التى تسبق الروىّ
مباشرة ، حيث إن « الإشباع » يعنى على وجه الخصوص
الحركة التى قبل الروىّ الصائت ، و « التوجيه » الحركة التى
قبل الروىّ الصامت . وسورة « القمر » (٥٤) مثال على ذلك ،
فإن فيها ألفاظ فواصل مثل « قَمَر » و « مُسْتَمِر »
و « نُذِر » .

ويلاحظ السيوطى أيضا أن القرآن فى أحايين كثيرة يتبع
« لزوم ما لا يلزم » ، إذ تتكون الفاصلة من أكثر من حرف
واحد (١٠) . وبين لنا المثالان القرآنيان التاليان هذا : « فأما
اليتيم فلا تقهر * وأما السائل فلا تنهر » (٣٩/٩-١٠) .
وهنا فإن حرفى الفاصلة هما « الهاء » و « الراء » ،
« تذكروا فإذا هم مُبصرون * وإخوانهم يمدّونهم فى الغى ثم لا
يقصرون » (٧/٢٠١ - ٢) . وحروف الفاصلة الثلاثة هنا هى

« الصاد » و « الرء » و « النون » . إن العروض الغربى
يميل فى وصف هذا إلى استخدام لفظة « المقاطع » لا
« الحروف » . إن الفاصلة فى السجع القرآنى هى غالباً مقطع
واحد ، كما فى الآيات ٦ - ١٤ من سورة « العلق » (٩٦) ،
ولكن قد تتضمن فى كثير من الحالات ثلاثة مقاطع ، كما فى
سورة « الزلزلة » (٩٩) ، التى توجد فيها ألفاظ الفواصل
التالية : « زلزالها ، أثقالها ، مالها ، أخبارها ، أوحى
لها » .

الهوامش

- * المؤلف يستخدم كلمة واحدة (هي rhyme) للفاصلة والقافية معًا - المترجم .
- ١- هناك بعض الصعوبات فى تحديد ما يشكل بالضبط فاصلة ، وكذلك فى تقرير ما إذا كان ينبغى أن نأخذ فى الاعتبار القوافى الداخلية أو لا . بالنسبة للقافية فى القصيدة ، انظر سعيد بن مسعدة الأخفش / القوافى / مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم / ١٩٧٠ م ، و S. A. Bonebakker , The Encyclopaedia of Islam , 2nd edition , s. v. " Kafiya " .
- ٢- بالنسبة للقافية فى القرآن ، انظر : Theodor Noldeke, Geshichte des Qurans , revised by Friedrich Schwally (New York : Georg Olms Verlag , 1970) , 1 : 37 - 42 .
- ٣- السيوطى / الإتيقان / ٢ / ٩٧ .
- ٤- النكت / ٩٨ - ٩٩ .
- ٥- الإتيقان / ٢ / ١٠٥ .
- ٦- نفس المرجع والجزء والصفحة .
- ** كتبها المؤلف « أبى » . ومن الواضح أنها غلطة مطبعية - المترجم .
- ٧- جلال الدين محمد القزوينى / التلخيص فى علوم البلاغة / ط. عبد الرحمن البرقوقى / القاهرة / دار الفكر العربى / ١٩٠٤ م / ٤٠٠ .
- ٨- الإتيقان / ٢ / ١٠٥ .
- *** أعل المقصود « آتى » ، بينما « أبى » غلطة مطبعية ؟ - المترجم .
- ٩- الإتيقان / ٢ / ٩٧ .
- ١٠- السابق / ٢ / ١٠٤ - ٥ .

بحث فى عروض السجع

تبدأ التعريفات التقليدية للسجع بالقول بأنه « نثر » أو « منشور » مقسم إلى جمل أو عبارات تنتهى بفاصلة مشتركة . ولهذا السبب ترجم العلماء الغربيون فى أول الأمر مصطلح « السجع » إلى « rhymed prose : نثر مُقْفَى » . وقد حاول البلاغيون القدماء أن يفرضوا « ثنائية النثر والشعر » على ثلاثية الأسلوب الكتابى : « النثر العادى ، والسجع ، والشعر الموزن » ، مما أسفر عن تصنيف السجع قسراً تبع قسم النثر لأنه ينقصه الوزن (*). وقد تنبه كثير من النقاد العرب القدماء إلى أن هذه التصنيفات هى فى كثير من الحالات غير وافية بالمطلوب . إن ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦ م) مثلاً يقرر أن النثر ينقسم إلى صنفين : مُرْسَلٌ ومُسَجَّعٌ (١) ، ولكنه يضيف أنه « قد استعمل المتأخرون أساليب الشعر ومنازعه فى المنشور من كثرة الأسجاع والتزام التقفية » (٢) . والقافية مع ذلك ليست هى الملمح الشعرى الوحيد فى السجع ، فهناك قيود على الطول النسبى للعبارة المسجوعة . وعلى رغم أن السجع يخلو من الوزن الذى يعرفه الشعر فإن فيه وزناً على نحو ما . فكيف إذن نحدد طول العبارة المسجوعة ؟

لقد تنبه العلماء منذ وقت طويل إلى أن فى السجع سمات وزنية . وفى ١٨٩٦م كتب جولدتسيهر أن السجع هو أقدم أشكال الكلام الشعرى فى الأدب العربى ، وطرح نظرية مؤاذاها أن الرَّجَز قد تطور كشكل من أشكال السجع منتظم وزنيا (٣) . وقد كان البحث فى هذه النقطة ، كما هو الحال مع السجع بوجه عام ، بطيئا جدا ، وأسفر على وجه الخصوص عن فشل فى الجمع بين تحليل النصوص والدراسة الفاحصة للمؤلفات النقدية العربية فى السجع . ومما له مَغزَى أن مقال كرنكو عن السجع فى الطبعة الأولى من « دائرة المعارف الإسلامية : The Encyclopaedia of Islam » ليس فيه ذكر لأى من المؤلفات النقدية العربية (٤) . ويقدم لنا كتاب « النشر الفنى فى القرن الرابع » لزكى مبارك ملخصا جيدا لتاريخ السجع واستعمالاته فى القرون الهجرية الأربعة الأولى معتمدا فى ذلك على عدد من المؤلفات النقدية المتاحة (٥) . ولكنه لم يكن مهتما بقضايا السجع وعروضه بل بالموضوعات والأجناس الأدبية التى كان السجع يُسْتَعْمَل فيها ، وإلى أى مدى اسْتُخْدِم فى كتابات المؤلفين المختلفين ، وكذلك إلى أية درجة ساندته الأساليب البلاغية الأخرى . وقد طور ريجى بلاشير ترجمة كلمة « سجع » إلى « نشر مُقَفَّى أو مُوَقَّع :

rhymed or rhythmic prose « متوصّلاً بذلك إلى أفضل ترجمة حتى الآن لهذا المصطلح ، ربما كنتيجة لدراساته للقرآن . قال : « يتميز هذا النثر باستخدام وحدات ذات إيقاع تتسم بوجه عام بالقِصر ، حيث تتكون من أربع تفعيلات إلى ثمانٍ أو عشر وأحيانا أكثر من ذلك ، وتنتهى بـ « une clause » * * . وهذه الوحدات ذات الإيقاع مصنفة إلى مجموعات على شكل سلاسل ذات قافية واحدة . وكل وحدة ذات إيقاع فى هذه المجموعات لا تتضمن بالضرورة نفس العدد من التفعيلات ، كما أن العنصر الأساسى فى آخر المطاف يتكون من الـ « clause » التى تنتهى بفاصلة . ويمكن ترجمة كلمة « سجع » على وجه التقريب إلى « نثر مُقَفَّى ذى إيقاع » (٦) . وفى عام ١٩٧٤ م ضمّن شايندلن (Sheindlin) كتابه « Form and Structure in the Poetry of al-Mu'tamid Ibn 'Abbad » بعض الملاحظات الخاصة بتحليل الوزنى للسجع ، قائلا إن البلاغيين القدماء قد حبّدوا المحافظة على المساواة الإيقاعية بين العبارات المسجوعة . وقد استشهد باثنين من المؤلفات القديمة فى الموضوع ، وهما « كتاب الصناعتين » للعسكرى و « المثل السائر » لابن الأثير (٧) . وفى عام ١٩٧٦ م ذكر عبد الفتاح كيليتو أقوال

النقاد العرب القدماء حول هذا الموضوع قائلا إن « السجع يفترض وجود نَسَقٍ وزنى أقل صلابة بالتأكيد من ذلك الموجود فى الشعر ولكنه مع ذلك يخضع لبعض القواعد التى لم يقصّر البلاغيون فى تقنينها » (٨) . وفى عام ١٩٨١ م أصدر بيير كرابون دى كابرونا دراسة بعنوان : « Le Coran : aux sources de la parole oraculaire » قام فيها بتحليل إيقاعى لعدد من السور المكية ، وذلك دون الاستعانة بأى مصادر قديمة عن السجع (٩) . وفى سنة ١٩٨٢ م وأثناء قيامه بتحليل المقامات المختارة للهمدانى والحريرى عروضيًا وجد حاييم ي . شينين (Hayim Y. Sheynin) أن كيليتو لاتعضده المصادر التى رجع إليها ، وحاول من جهته أن يتوصل إلى مؤلفات أقدم حول الموضوع . لقد درس المؤلفات البلاغية القديمة ، وإن لم يذكر لنا شيئاً عنها ، ولكنه لم يستطع أن يجد أى شىء يتصل بقضايا العروض ، ثم انتهى إلى القول بأن « من الغريب أنه لم يُوضَع أى كتاب فى دراسة البناء العروضى للسجع » (١٠) . وفى عام ١٩٨٥م أكد أدونيس فى كتابه « Introduction a la poetique arabe » على أهمية السجع فى تطور مفهوم الوزن فى الشعر العربى ، وقدم لنا نماذج من السجع مختلفة كما صنّفها البلاغيون

العرب ، وذلك اعتماداً على « كتاب الصناعتين » للعسكري وغيره من المؤلفات (١١) . باختصار ، أبدى عدد من الدارسين المحدثين اهتمامهم باستكشاف خصائص السجع الشعرية وعروضه . وللأسف فإن الدارسين الغربيين ، وإن أنفقوا جهداً كبيراً في دراسة نصوص السجع ، كانوا غافلين إلى حد بعيد عن جهود النقاد العرب القدماء في هذا الموضوع . أما الدارسون العرب المحدثون فإنهم ، وإن كانوا أكثر وعياً بالنقد القديم الخاص بالسجع ، لم يطبقوا معرفتهم بهذه الأعمال النقدية على نصوص السجع الأصلية بغية دفع عجلة الدراسة في هذا المجال إلى الأمام .

الهوامش

* ورد في رسالة « التوابع والزوابع » وصف الأسلوب المسجوع لابن شهيد مؤلفها ، على لسان تابع من التوابع ، بأنه لا هو نشر ولا نظم . وهذا نص العبارة : « إنك لخطيب وحائك للكلام محيد ، لولا أنك مغرم بالسجع ، فكلامك لا نشر ولا نظم » (انظر هامش ١٥ في الدراسة التي تلى هذه الترجمة) - المترجم .

١- المقدمة / ٣ / ٣٢٢ ، وترجمة روزنتال Rosenthal / ٣ / ٣٦٨ .

٢- السابق / ٣ / ٣٢٣ ، وترجمة روزنتال / ٣ / ٣٦٨ .

3- Abhandlungen zur arabischen Philologie , 1 : 59 , 76 .

وفى ص / ٧٦ . فراه يقول : « إن أقدم الأشكال الموزونة من الشعر العربي هو الشكل المستقى بالرّجّز، الذي لم يكن في الواقع إلا السجع المنتظم المقفى (*) » .
* (هذا النص أوردّه المؤلف كما كتبه جولدتسهير بالألمانية - المترجم) .

4- The Encyclopaedia of Islam , 1st edition , s. v. " Sadj " .

5- Zaki Mubarak , La Prose Arabe au IV siecle de l' Hegire (Paris :
78 - 94 , Maisonneuve , 1931) ، والنشر الفنى فى القرن الرابع / القاهرة /

دار الكتاب العربى / ١٩٣٤ م / ١ / ٧٥ - ١٢٣ ، ١٣٧ - ٥٣ .

*** « La clausule » فى البلاغة والعروض اللاتينيين : المقطع أو المقاطع الأخيرة

من الجملة أو البيت أو الفقرة . وقريب من هذا فى العروض العربى

« السبب الخفيف » و « الوتد المجموع » - المترجم (نقلًا عن

« Dictionary of literary Terms » للدكتور مجدى وهبة / مكتبة لبنان /

بيروت / ١٩٧٤م / مادة « clausula ») . وانظر Richard A. Lanham , A.

Handlist of Rhetorical Terms , University of Colifornia Press , 1969 ,

art. " Clausula " , P. 24 .

6- Regis Blachere , Histoire de la literature arabe des origines a la fin
du XV e siecle de J.- C. (paris : Adrien Maisonneuve , 1964) ,

189 . (***)

- (****) هذا الاقتباس قد أورده المؤلف بالفرنسية كما هو فى الأصل - المترجم) .
 7- (Leiden : Brill , 1974) , 58 see n. 88 .
 ومع ذلك فهو يخطئ، قائلاً إن ابن الأثير يجبذ تأليف العبارات المسجوعة من نفس العدد من المقاطع تقريبا وإنه « يلجّ على هذا المطلب أقوى مما يفعل العسكرى » . إن ابن الأثير يرى أن العبارات المسجوعة ينبغي أن تتكون من نفس العدد من الألفاظ ، لكنه لم يشر إلى المقاطع . وسوف نناقش هذا فيما بعد .
- 8- " Le Genre seance : une introduction " , Studia Islamica . 43 (1976) , 29 (****) .
 (*****) أورد المؤلف هذا الاقتباس كما هو فى الأصل الفرنسى - المترجم) . وقد رجع كيليتو فى مقاله هذا إلى بعض المؤلفات القديمة عن السجع ، منها « العمدة » لابن رشيق القيروانى و « أسرار البلاغة » لعبد القاهر الجرجانى ، و « إعجاز القرآن » للباقلانى . ولكنه فى حدود علمى لم يكن ليستطيع أن يستخلص الرأى السابق من هذه الكتب .
- 9- (Publications Orientalistes de France , 1981) .
 وهذا العمل هو أطروحة المؤلف فى جامعة جنيف .
- 10- " A prosodic study of saj ' in Classical Maqamat " , parts I and II (unpublished papers , Univ. of Pennsylvania , 1982) , part I , p. 5 .
 11- Adonis , Introduction a La poetique arabe , trans. Bassam Tahhan and Aann Wade Minkowski (Paris : Editions Sindbad , 1985) , 23 .

وزن السجع القائم على النَّبْرِ

إن ضياء الدين بن الأثير هو واحد من أقدم البلاغيين الذين بحثوا طول العبارات المسجوعة تفصيلاً ، وكذلك هو واحد من القلائل الذي فعلوا ذلك عن طريق الأرقام . وقد اعتمد عليه في هذا الصدد اعتماداً كبيراً كثير من النقاد المتأخرين . وتستلزم المناقشة الآتية لعمله هذا الكلام عن عدد من المصطلحات الهامة : ففي العربية تُسمَّى جملة السجع أو عبارته « سجعة (ج : سجعات) » أو « فصل (ج : فصول) » أو « فقرة (ج : فقَر) » أو « قرينة (ج : قرائن) » (١) . وفي تحليله للغروض السجعية يورد ابن الأثير أمثلة تبين لنا كيف أن طول سجعة ما يقارب ، إن لم يساو تماماً ، طول السجعة المشاركة لها . وهو يسمى هذا بـ « الاعتدال » (٢) . ولكن كيف يحدد طول السجعة ؟ إنه يصف طول السجعة عن طريق عدّ « اللفظات » التي تحتوى عليها . ولانجده في أي مكان من كتابه يذكر « تفاعيل » الخليل . وهذا يدلنا على أن الوحدة الأساسية في الوزن ، على الأقل عنده ، هي اللفظة . إن كل لفظة تمثل تفعيلة أو إيقاعة واحدة في الوزن ، دون اهتمام كثير بطول كل لفظة أو طول تفاعيلها .

ويوحى تحليله بأن للسجع وزنا قائماً على النبر يشكّل فيه تفاعيلهُ النَّبْرُ الواقعُ على الألفاظ . وبعبارة أخرى نقول إن اللفظة في السجع تناظر التفعيلة في الشعر .

وثمة مشابهة كبيرة بين ماجاء في كتاب حاييم شينين الأخير ونظام ابن الأثير ، برغم أن الأول لم يكن على علم بما كتبه الأخير في السجع . لقد اتضح لشينين من خلال التحليل المفصّل لعدد من مقامات الهمداني والحريري أن للسجع نظاماً وزنيا يقوم على النبر . يقول : « إن نظام الوزن في السجع هو نظام نَبْرِيّ ، بمعنى أن سجعاً كل مجموعة مشتركة في فاصلة واحدة تحتوي على ذات العدد من النبرات السَّجعية » (٣) .

وقد يُعْتَرَضُ علىّ بأن عدد اللفظات ربما لا يتطابق تماماً مع عدد الإيقاعات السجعية في سجة ما ، مادامت هناك بعض الألفاظ التي تُكْتَبُ على هيئة كلمات منفصلة ولكن ليس لها نبرها الخاص بها ، وذلك مثل « في » عندما تليها همزة وصل . ومع أن الأمثلة التي يوردها ابن الأثير ليست من الكثرة بحيث تقدم لنا نظاماً كاملاً فإنها تساعدنا في حل بعض المشاكل من مثل وضعية الحروف المتصلة ، وحروف الجر ، وأدوات الاستفهام والشرط والنصب والجزم والعطف ، والضمائر

المتصلة . وعلى سبيل المثال فإنه يذكر أن الآية القرآنية التالية تتضمن ثمانى « لفظات » : « بل كذَّبوا بالساعة وأعتدنا لمن كذَّب بالساعة سعيراً » (١١/٢٤) (٤) ، حيث إن حروف الجر المتصلة مثل « ب ... » و « ل ... » لا تُعَدُّ لفظات مستقلة . ف « بالساعة » كلها تفعيلة واحدة ، كما هو الحال فى « لمن » . كذلك فالحروف المتصلة مع ما بعدها مثل « الواو » لا تُعَدُّ ألفاظاً مستقلة ، وعلى هذا فعبارة « وأعتدنا » هى كلها تفعيلة واحدة . وأخيراً فأدوات مثل « بل » تُعَدُّ تفاعيل مستقلة . وهو يذكر أن الآية القرآنية التالية تحتوى على تسع « لفظات » : « إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيُّظاً وزفيراً » (١٢/٢٥) (٥) . إن حرف الجر « مِنْ » هنا يعتبر تفعيلة مستقلة . وهذا يبين لنا أن الحروف المتصلة مثل « ب ... » و « ل ... » و « و ... » و « ف ... » و « أ ... » وغيرها من حروف الجر والعطف المشبوكة مع ما بعدها من الكلمات ، وكذلك اللواحق ، تُعَدُّ جزءاً من اللفظة التى شُبِّكَتْ فيها . إنها لكونها ليس لها نبر خاص بها لا تُعْتَبَرُ لفظات مستقلة هنا . أما غير ذلك من أدوات الاستفهام والشرط والجر والنصب والجزم ، مثل : « هل ، إن ، لَمْ ، مِنْ ، أن » ،

فَيُنظَرُ إليها على أنها تتمتع بنبر خاص بها ومن ثم تُعَدُّ كلمات مستقلة . وهذا يبين لنا كيف أن نظام ابن الأثير ونظام شينين هما في الحقيقة شيء واحد .

بيد أنه من الصعب التعامل مع كلمات من مثل « في » و « ما » ، اللتين يمكن النظر إليهما على أنهما طويلتان أو قصيرتان حسب موضعهما وطريقة استعمالهما . مثلاً عبارة « في الساعة » لا تختلف عن عبارة « بالساعة » ، إذ إن « في » قد قُصِّرَتْ إلى « في ... » بعد مجيء همزة وصل بعدها ، و « في ... » ليس لها نبر خاص بها فكأنها حرف متصل . ومن ثم فعندما تُقَصَّر « في » إلى « في ... » فلا بد أن تُحْتَسَبَ لفظة واحدة . وبالمثل فإن « ما » عندما تتبعها همزة وصل لابد أن تُعَدَّ جزءاً من اللفظة التالية لها ، كما في الآية الآتية من سورة « القارعة » : « وما أدراك ما القارعة » (٣ / ١٠١) . وفي رأبي أن « ما » الأولى في هذه الآية ينبغي أن تحسب لفظة منفصلة ، أما الثانية فتحسب جزءاً من الكلمة التي تليها .

إن هناك بعض التساهل في تحديد ما إذا كان ينبغي حسابان الشيء « لفظة » واحدة بتعبير ابن الأثير أو ذا

« إيقاع » واحد حسب مصطلح شينين ، أو لا . وفي ألفاظ الفاصلة في أواخر آيات سورة « الزلزلة » (١/٩٩-٥) مثال طيب على هذا : « زلزالها - أثقالها - مالها - أخبارها - أوْحَى لها » . إن عبارتي « ما لها » و « أوْحَى لها » كلتاهما مركبة من كلمتين منفصلتين كل منهما لها بطبيعة الحال نبرها الخاص بها . ومع هذا فمن الواضح أنه بسبب الفاصلة فإن هاتين العبارتين ينبغي أن تُعامَلَا على أنهما وحدتان كلٌّ منهما مكونة من لفظة واحدة أو إيقاع واحد . ومن شأن ذلك أن يفرض علينا الطريقة التي ينبغي أن نقرأهما بها . وإليك مثلاً آخر مشابهها : « فأَمَهُ هاوية - وما أدراك ما هِيَةٌ - نازٌّ حامية » (١٠١/٩-١١) ، حيث إن عبارة « ما هِيَةٌ » المكونة من كلمتين هما : « ما » و « هِيَةٌ » قد أُدِّيَتْ ككلمة واحدة « ما هِيَةٌ » للحفاظ على اعتدال السجع .

وتبقى هناك نقاط كثيرة تحتاج إلى الدراسة . بيد أن النتيجة الأساسية التي خرج بها شينين ، ومن قبله بأكثر من سبعة قرون ابن الأثير ، هي أن اللفظة لا التفعيلة أساس العروض السجعي . وإن تحديد طول « السجعة » باستخدام مصطلح التفاعيل ، كما فعل بلاشير (الذي ذكر في النص

الذى سبق أن أوردناه له فى هذا البحث أن العبارة السجعية تترواح عادة بين أربع تفعيلات و عشر () ، لِيَدُلَّ على خطأ فى فهم أساسيات العروض السجعية . ومن المدهش أن شينين ، وقد قرأ الجزء الخاص بالسجع فى « المثل السائر » ، يخطئ فى القول بأن ابن الأثير ينصح بأن تكون العبارات المسجوعة مكونة من نفس العدد من التفاعيل تقريباً ، وأنه « يلح على ذلك أكثر مما يفعل العسكرى » . لقد أدخل شينين كلمة « التفاعيل » فى النصّ إدخالاً ، وذلك بتأثير ما عنده من فكرة مُسَبَّقة . ويبدو أن انشغاله بالتفعيلة على هذا النحو الملحّ هو نتيجة لما تأصل من عادة عدّ التفاعيل فى الشعر الموزون بسبب الاحترام الزائد للنظام الخليلي وقله الانتباه لنبر اللفظة فى العروض العربى التقليدى (٦) .

الهوامش

- ١- يغلب على ابن الأثير أن يستعمل كلمة « فصل » . ومع ذلك فإن مصطلح « سبعة » هو الذى سوف يُستعمل على مدى هذا البحث .
- ٢- المثل السائر / ١ / ٣٣٣ .
- 3- " A prosodic Study in Saj in Calssical Maqamat " , Part II , p. 115.
ولأن شينين لم يطلع على المصادر العربية التى تتناول هذا الجانب من ظاهرة السجع فإنه قد أطلق على مصطلح « الفصول » عبارة « rhyme syntagmata » ، واختصارها « RS » .
- ٤- المثل السائر / ١ / ٣٣٣ - ٤ .
- ٥- نفس المرجع والصفحة .
- ٦- يُقَدِّم كتاب كمال أبو ديب « فى البنية الإيقاعية فى الشعر العربى » (بيروت / دار العلم للملايين / ١٩٧٤ م) ، الذى يتضمن مناقشة تفصيلية للنبرة ، استثناءً واضحاً من عبارتى الأخيرة هذه .

العبرة المطلعية (*) فى السجع

إن أحد الأمثلة التى ضربها ابن الأثير يمكننا من أن نحدد صفة من صفات السجع فى غاية الأهمية فى التحيل الشكلى للنصوص السجعية . إنه يقول عن قطعة السجع الآتية ، وهى من إنشائه : « الصديق من لم يَعْتَضْ عنك بخالف ، ولم يعاملك معاملة حالف » ، إن كلاً من الجملتين تشتمل على أربع كلمات ، لأن الفصل الأول هو : « لم / يعتض / عنك / بخالف » (١) . وهذا معناه أن كلمتى « الصديق مَنْ » ليستا جزءاً من الفصل ، بل هى عبارة تمهيدية لاتدخل فى بناء السجع . وهذا النموذج من العبرة المطلعية ، وإن لم يكن إجبارياً ، كثير الشيوع فى السجع ، بما فيه السجع القرآنى . وعلى سبيل المثال فإن العبرة المطلعية فى الآيات التالية قد وُضِعَتْ داخل قوسين : « (الحمد لله) رب العالمين * الرحمن الرحيم * مالك يوم الدين ... » (١ / ١ - ٣) .

وقد فات العسكرى أن يفهم وضع العبرة المطلعية ، إذ أورد النص المسجوع التالى لأحد الأعراب فى وصف الجراد : « (فسبحان من يُهْلِكُ) القوىَّ الأكل ، بضعيف المأكول » ، قائلاً إن عبارة « فسبحان من يُهْلِكُ القوىَّ الأكل » أطول من

العبارة التي تليها ، وبهذا خرجت على القاعدة التي تقول بوجوب
 تساوى العبارتين المسجوعتين فى الطول . ثم يمضى قائلاً إن
 هذا جائز لا غبار عليه لكونه ليس إلا جزءاً صغيراً من النص
 المسجوع (٢) . والواقع أن الجملتين ذواتا طول واحد ، وهذا أمر
 يؤكد الطباق والتسوازي الشكلى بين عبارتى : « القَوَى
 الأَكُول » و « الضعيف المأكول » . كذلك لم يستطع التفتازانى
 أن يدرك طبيعة العبارة المطلعية عندما تصدى لشرح نص ورد
 فى « تلخيص » القزوينى ، وإن كان من المؤكد أن هذا الأخير
 لم يشاركه فى الاضطراب الذى وقع فيه . يقول القزوينى متابعاً
 ابن الأثير والعسكرى : « ولا يَحْسُنُ أن تُعْطَى قرينةٌ أقصر منها
 قَصْرًا كثيرًا (***) » ، فيعقب التفتازانى بأن القزوينى قد
 قال : « قَصْرًا كثيرا » كى يتجنب انتقاد بعض الأسجاع القرآنية
 مثل ماجاء فى سورة « الفيل » من كون السجعة الأولى أطول
 من التي تليها : « ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل * ألم
 يجعل كيدهم فى تضليل » (١٠٥/١-٢) (٣) . وعلى رغم
 وجود أسجاع قرآنية تلى فيها سجعةٌ قصيرةٌ سجعةً أطولَ منها ،
 فإن هذا المثال ينبغى ألا يحلّل بهذه الطريقة ، إذ من الواضح
 أن « ألم تر » هى عبارة مطلعية وأن كلتا السجعتين مكونة

من خمس كلمات . .

وقد فهم شينين ظاهرة العبارة المطلعية فهمًا جزئيًا، ولكنه شرحها بطريقة مختلفة . قال : « إن الأغلبية الكبيرة من السجع عبارة عن وحدة ذات فاصلة مشتركة ومكونة من سجعتين . وعندما تكون السجعة الأولى أطول من الثانية فإنها يمكن أن تُقسَّم إلى قسمين الثانى منها مساوٍ للسجعة التالية . وطول السجعة الأولى يكون فى هذه الحالة غير ملائم من الناحية العروضية ، وبالتالي فإنها يمكن أن تتنوع فى حدود واسعة نسبيًا » (٤) . إن تحليل شينين جدّ مقاربٍ لما عند ابن الأثير . وعندما يقسم شينين السجعة إلى قسمين فإن القسم الأول يكون هو العبارة المطلعية والثانى هو السجعة الفعلية . وأكثر معقولة من هذا أن نعدّ العبارة المطلعية (the introductory phrase) كيانا مستقلا ونقول إن السجعة الفعلية تبدأ بعد تلك العبارة . ولقد اخترتُ أن أطلق على هذه الـ « introductory phrase » (***) اسمًا عربيًا من الآن فصاعدًا هو « المطلع » ، أى « introduction » (٥) . وهذا أحد الملامح التى تميز السجع من الشعر ، إذ لا شىء فى الشعر يقع خارج النسق الوزنى للقصيدة ، على حين أن المطلع يقع خارج الإطار

العروضى للسجع .

وإن الحدود التى يمكن أن يتنوع داخلها المطلع فى القرآن ليست كبيرة الاتساع ، بل هى فى الغالب جد قصيرة حيث لا تزيد فى بعض الأمثلة عن كلمة أو اثنتين . وفى الأمثلة التالية من سورة « الزلزلة » (*****) (٩٩) ، لايتجاوز المطلع كلمة مفردة ، أما السجعة التالية لها فثلاث كلمات : « (إذا) زُكِرَتِ الأَرْضُ زُكْرَآهَا * وأخرجت الأَرْضُ أثْقَالَهَا * وقال الإنسان ما لها » (١/٩٩-٣) . وفى المثال الذى أوردناه قبلا من ابن الأثير نجد أن المطلع مكون من كلمتين هما « الصديق من » ، أمّا السجعتان اللتان تليانه فكل منهما مكونة من أربع كلمات : « لم يعتض عنك بخالف ، ولم يعاملك معاملة حالف » . وفى بعض الأحيان يتساوى المطلع طولاً مع السجعة التالية له ، وذلك كما فى مثال سورة « الفاتحة » الذى استشهدنا به فيما سلف ، أو مثلما فى سورة « الإخلاص » : « (قل هو) الله أحد * الله الصمد » (١/١١٢-٢) . إن كل سجعة من هذه السجعات مكونة من كلمتين كالمطلع . وفى النص التالى من سورة « العاديات » : « (أفلا يعلم إذا) (*****) بُعِثِرَ ما

فى القبور * وحُصِّل ما فى الصدور « (١٠٠/٩-١٠) نرى أن طول كل من المطلع والسجعتين التاليتين له هو ثلاث كلمات . ويبدو أن أقوى أطوال المطالع تأثيراً إما أن تكون أقل من طول السجعة التالية أو مساوية له . وأطول الأمثلة التى عَثَرْتُ عليها فى القرآن مساوية تماماً للسجعة التى تليها . وإن أى مطلع أطول من ذلك من شأنه أن يُفْسِد التوازن العروضى بينه وبين العبارات التالية له . وفى القسم الثانى من دراسته عن « المقامات » فإن شينين ، وقد أحسّ بنواحي القصور فى تحليله السابق ، قد اعتبر « المطالع » سجعات منفصلة (٦) . وأظن أنه قد أخطأ فى ذلك : أولاً لأنها ليس بينها قوافٍ مشتركة ، وثانياً لأنها يمكن أن تكون قصيرة للغاية بالمقارنة إلى السجعات التالية لها .

الهوامش

* هذا المصطلح في الأصل الإنجليزي هو « The introductory phrase » -
المترجم .

١- المثل السائر / ١ / ٣٣٤ .

٢- كتاب الصناعتين / ٢٦٢ - ٣ . وانظر أمثلة مشابهة من الحديث النبوي في
ص / ٢٦٤ .

** النص في ط . محمد محيي الدين عبد الحميد / دار الكتاب اللبناني / ط ٥
/ ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م / ٢ / ٥٤٨ هو : « ولا يَحْسُنُ أن تُؤلَى قرينة قرينةً
أقصر منها كثيرا » . وحتى على النص الذي أورده المؤلف ، فالمفروض أن تنصب
« قرينة » و « أقصر » : الأولى على أنها مفعول ثانٍ للفعل « تعطى » ، الذي نائب
فاعله محذوف تقديره « القرينة السابقة » ، والثانية على أنها وصف لها . كذلك
فالصواب في « قَصْرًا » هو « قِصْرًا » . والغريب أن المؤلف قد ترجم العبارة ، رغم
هذه الأخطاء الضبطية التي سقطت فيها ، ترجمة صحيحة ، إذ قال (ص / ١١٧) :
" It is not proper that a much shorter qarinah be made to follow the
pevious qarinah " - المترجم .

٣- الشرح المختصر / ٣ / ١٧٤ .

4- Sheynin , Part II , 115 ,

** وترجمتها ، كما تكرر سالفًا ، هي « العبارة المطلعية » - المترجم .

٥- يمكن الرجوع إلى استعمال مصطلح « مطلع » في الشعر الأندلسي حيث يعنى
« السَّطَط » الاختياري قبل المقطع الأول التام من الموشحة . انظر : James T.
Monroe Hispano- Arabic Poetry (Berkely : Univ. of California Press
, 1974) , 392 .

*** سماها المؤلف «الزلزال» ، والمعروف في تسمية هذه السورة هو اسم
« الزلزلة » - المترجم .

عدد اللفظَات أو التفاعيل في السجعة

من الطرق التي يصنف ابن الأثير السجع على أساسها الاعتماد على طول السجعة (١) . وهو يقدم لنا صنفين من السجع : السجع القصير والسجع الطويل ، ويعرفهما تعريفاً عددياً . ومرة ثانية نراه لا يحدد الطول إلا عن طريق اللفظَات لا التفاعيل ، فالسجع القصير هو ذلك الذي تتكون كلُّ من عباراته من لفظتين (٢) إلى عشر لفظَات ، أما السجع الطويل فهو السجع الذي تتضمن سجعاته إحدى عشرة لفظة فصاعداً . وليس هناك حد معين لطول العبارات السجعية . وفي رأى ابن الأثير أن السجع الطويل غير مضبوط (٣) . وأطول الأمثلة التي يستشهد بها في ذلك المجال ، وهو من سورة « الأنفال » ، يحتوى على تسع عشرة (نص عبارته : « نحو عشرين ») لفظة في كل سجعة . وهذا هو : « إذ يريكم الله في منامك قليلا ولو أراكم كثيرا لفشلتم ولتنازعتم في الأمر ولكن الله سلّم إنه عليهم بذات الصدور * وإذ يريكم وهم إذ اتقيتم في أعينكم قليلاً ويقللكم في أعينهم ليقضى الله أمرا كان مفعولا وإلى الله ترجع الأمور » (٤/٣٤-٤) . ويقسم القزويني في « الإيضاح » السجع من حيث الطول إلى

ثلاث مجموعات : قصير ومتوسط وطويل (٥) ، ولكنه رغم ذلك لا يقدم لنا أية قوائم إحصائية . وهو يستشهد بمثال قرأني على السجع القصير الذي تتكون سجعته من لفظتين : « والمرسلات عُرْفًا * (***) والعاصفات عَصْفًا » (١٧٧/١-٢) . ويتضمن مثال السجع المتوسط ، وهو من سورة « القمر » ، سجتين من أربع كلمات وسبع على التوالي : « اقتربت الساعة وانشقَّ القمر * وإن يروا آية يُعْرِضُوا ويقولوا سِحْرٌ مستمر » (٥٤/١-٢) . أما مثال السجع الطويل الذي يورده القزويني فهو ذلك الذي قدمه ابن الأثير . ويورد القلقشندی هو أيضا المثال ذاته على السجع الطويل ، إلا أنه يقرر أنه أطول شيء وصل إليه السجع في القرآن ، مخالفاً بذلك قول ابن الأثير بأنه لا يوجد حدة معينة لطول السجعة (٦) . وهذا يُمِدُّنا بمقياس آخر ، بالإضافة إلى القافية ، لتحديد كمّ السجع في القرآن ، ويظهر أن القلقشندی يظن أن جميع الآيات التي هي أطول من ذلك ليست سجعا ، وذلك فيما يبدو لأنها لم تحافظ على التوازن والتوازي الموجودين في هذا المثال . إن في القرآن كثيرا من الآيات التي إن كانت تتفق في القافية مع الآيات المحيطة بها فإنها تزيد كثيرا عن تسع عشرة لفظة ، كما أنها

ذات طول متفاوت . فمثلا الآيات رقم ٢٨١ و ٢٨٢ و ٢٨٣ من سورة « البقرة » تنتهى بالفاصلة « أوم » أو « إيم » ، ومع ذلك فأطوالها على الترتيب هي ١٥ و ١٢٧ و ٣٢ لفظة . ومن الواضح أنها ليست سجعاً بمفهوم القلقشندى للسجع .

ويضيف القلقشندى أنه مادام القرآن هو قمة الفصاحة فعلى الكتاب إذن ألا يجعلوا سجعهم يتجاوز المدى الذى فى القرآن (٧) . وهكذا فإنه لا يقول فقط إن فى القرآن سجعاً كثيراً وإنه قد قرأه كله من أجل معرفة ما فيه من سجع ، بل هو أيضا يعلّم القرآن النموذج الذى ينبغى أن يحتذيه كل كتاب السجع . ويمضى القلقشندى فينصح كتّاب الدواوين نصيحة تتعلق بطول السجعات ، قائلاً إن السجعة الأولى فى أى رسالة رسمية ينبغى ألا تمتدّ إلى السطر الثانى ، وذلك كى يمكن معرفة محتوى الرسالة من نظرة واحدة . وفى هذه الحالة ، فإن الطول المقبول للسجعة سوف يعتمد على مقاس الورق المستعمل (٨) .

ويبدى النقاد العرب القدماء ميلاً ملحوظاً للسجعات القصار . ويؤكد ابن الأثير ، كما فعل العسكرى من قبله ، أنه كلما كان السجع أقصر كان أفضل ، لأن القوافى حينئذ ستكون أقرب من بعضها البعض وأكثر إمتاعاً من ثمّ للمستمع . وإن

أفضل نماذج السجع هو النموذج ذو السجعتين . ويسشهد ابن الأثير بالمثال التالى من سورة « المدثر » : « (يا) أيها المدثر * قم فَأَنْذِرْ * وريِّك فكَبِّرْ * وثيابك فطَهِّرْ * والرُّجُزَ فاهْجُرْ » (١٧٤/١-٥) .

وإن قواعد كتابة السجع أقل جمودًا من حيث الطول من قواعد نظم الشعر . ويؤكد النقاد أنه كلما كان السجع أقصر كان أفضل . ورغم ذلك فإن بعض النقاد يُجيزون أن يكون السجع بأى طول ، أما القلقشندى فإنه يصرّ على ألاّ يتجاوز تسع عشرة كلمة ، وهو أقصى شيء بلغه السجع فى القرآن . وهذا أطول جدًا من أى بيت شعرى . ومن النادر مع ذلك أن نجد سجعاً قريباً من هذا الطول فى أى من كتابات الأدباء المتأخرين . وفى ذات الوقت ، فإن السجع قد يتضمن سلسلة من السجعات كل منها مكون من كلمتين ليس غير ، وهذا أقصر من أى شطرة بيت . ونحن نجد فى القرآن وفى الكتاب المسجوعة المتأخرة أن السجع القصير أكثر شيوعاً ، بيد أن المدى فى القرآن أكبر .

الهوامش

- ١- المثل السائر / ١ / ٣٣٥ - ٧ .
- ٢- ينبغي أن نذكر هنا أنه برغم قول ابن الأثير إن أقصر سجع ممكن هو ما تضمن سجعات من كلمتين ، فإن من الممكن أن تكون هناك سجعة من كلمة واحدة لا غير (*) كجزء من بناء أتم ، وذلك كما في الآية الأولى من سورة « الرحمن » (٥٥ / ١-٣) : « الرحمن * * (*) خلق الإنسان * علمه البيان » . والظاهر أن النقاد ، في مناقشتهم لطول السجعة المفردة ، قد حصروا تفكيرهم في الحالات التي تكون فيها السجعات جميعاً ذات طول واحد (* يستطيع القارىء أن يجد عدداً غير قليل من هذا اللون من السجعات في رسالة ابن غرسية الأندلسي الشعوية . وقد دَرَسْتُ هذه الرسالة هي والردود التي كُتِبَتْ ضدها في بحث بعنوان : « رسالة ابن غرسية الشعوية والردود عليها » ، فيُرْجَع إليها . وبالنسبة لآيات سورة الرحمن التي استشهد بها الكاتب في هذا الهامش نراه قد نسي الآية الثانية : « عَلمَ القرآن » - المترجم (.
- ٣- المثل السائر / ١ / ٣٣٧ .
- ٤- نفس المرجع والجزء والصفحة .
- ٥- الإيضاح في علوم البلاغة / ط . محمد عبد المنعم الخفاجي / بيروت / دار الكتب (***) اللبناني / ١٩٤٩م / ٢ / ٥٤٨ - ٩ (***) الصواب : « دار الكتاب اللبناني » - المترجم (.
- *** الصواب : « فالعاصفات عَصفاً » - المترجم .
- ٦- صبح الأعشى / ٢ / ٢٨٧ .
- ٧- المرجع السابق .
- ٨- نفسه .

عدد السجعات فى الوحدة السجعية الواحدة

من التقاليد الشعرية أن تجرى القصيدة من أولها إلى آخرها على نفس القافية والوزن ، ولكن السورة القرآنية أكثر مرونة من القصيدة من حيث القافية ، إذ إنه من الجائز بل من المستحسن تغيير تلك القافية فى السجع . ويؤكد السيوطى هذا الفرق قائلاً : « وما جاء الانتقال فى الفاصلة والقرينة وقافية الأرجوزة من نوع إلى آخر بخلاف قافية القصيدة » (١) . ويذكر ابن سنان الخفاجى أن قد التزمت فى الخطب الدينية والرسائل وغيرها من الكتابات ، إلا أنه يضيف أن من الخطأ كتابة رسالة بكاملها مسجوعة على قافية واحدة ، « لأن ذلك يقع تعرضاً للتكرار وميلاً إلى التكلف » (٢) . وبرغم أن بعض السور تحتوى على عدد كبير من الفواصل فإن الميل إلى الالتزام بالفاصلة الواحدة هو من القوة بمكان فى القرآن . من ذلك أن سورة « الأعراف » (٧) مكونة من ٢٠٦ آية منها ٢٠٣ تنتهى بـ « أون » أو « أوم » أو « إين » أو « إيم » ، وكذلك سورة « المؤمنون » (٢٣) وعددها ١١٨ آية ، وسورة « النمل » (٢٧) وعددها ٩٣ آية ، وسورة « ياسين » (٣٦) وعددها ٨٣ آية ، وسورة « الرحمن » (٥٥)

وعددها ٧٨ آية ، كلها تلتزم تمامًا بقافية واحدة . ومع هذا ،
 وهو ما سوف نوضحه لاحقًا ، فقد استُخدمت أساليب مختلفة
 لخلق تقسيمات في السورة مع الاحتفاظ في نفس الوقت بالقافية
 الواحدة . ومن ناحية أخرى فإن بعض السور القصيرة تحتوي على
 عدة قوافٍ مختلفة ، ومنها سورة « العاديات » (١٠٠) ، التي
 تتضمن أربع قوافٍ متميزة فيما لا يزيد عن إحدى عشرة آية .
 ما هي إذن وحدة السجع الأساسية ؟ إن الوحدة الأساسية
 في الشعر هي البيت . إن البيت الفرد يمكن أن يُعدَّ كيانا
 مستقلا ، ولكن هل الوحدة الأساسية في السجع هي السجعة ؟
 يجيب ابن الأثير على هذا السؤال حين يقرر أن التصريح في
 الشعر يشبه السجع في النثر (٣) . إن التصريح يتطلب أن
 يشترك المصراع الأول والثاني في البيت في قافية واحدة . وهذه
 المقارنة تبين لنا أن كل سجعة تناظر تقريبًا المصراع في بيت
 الشعر . وفي الواقع فإن الباقلاني يستعمل لفظة « مصراع »
 (ج : مصاريع) للدلالة على السجعة في عدة مناسبات (٤) .
 وبالتالي فإن الوحدة الأساسية في السجع هي سجتان ، وهما
 تقابلان بيتًا شعريًا كاملاً . وفي كلامه عن كيفية اتحاد
 العبارات المسجوعة لتكوّن وحدات سجعية لا يقدم لنا ابن الأثير

إلا أمثلة لا تزيد على سجتين أو ثلاث (٥) . ومع أن الوحدة السجعية قد تتكون من سلسلة من ثلاث أو أربع سجمات أو أكثر فإن طريقة النقاد العرب ترينا كيف أنهم يشعرون بأن أشيع ألوان السجع هو المكون من عبارتين . وعند أبي هلال العسكري فإن أساس السجع أن يتكون من سجتين (٦) .

ما هي القواعد التى تحكم أطوال الأجزاء المسجوعة ذات القافية الواحدة ؟ إن كلام العسكري عن عدد السجمات فى الوحدة السجعية هو أصرح ما وقعنا عليه من آراء عند النقاد العرب الذين رجعنا إليهم . إنه يرى أن من الأفضل أن تتكون الوحدة السجعية من سجتين ، وإن كان من الجائز أن تزيد إلى ثلاث أو أربع (٧) ، « فإن جاوز ذلك نُسِبَ إلى التكلُّف » (٨) . وبينما استخدم كثير من كتاب القرن الرابع الهجرى السجتين كقاعدة عامة (٩) فإن الوضع فى القرآن بخلاف ذلك . وقد لاحظ شایندلين أن القرآن نادراً ما يستخدم هذه الشنائية ، على عكس مقامات الهمدانى ، التى تتضمن كثيراً جداً منها ، وكذلك مقامات الحريرى ، التى تكاد أن تكون كلها مقصورة عليها (١٠) . كما لاحظ شينين أن الأغلبية الكبيرة من الوحدات ذوات القوافى المشتركة فى المقامات التى حلَّها

من مقامات الحريرى والهمدانى مكونة من عبارتين مزدوجتين (١١) . ويبدو أن هذين الكاتبين يتبعان النصيحة التى ذكرها العسكرى . وتشير الإحصاءات التى عملها شينين ، بعد تحليله لثلاث مقامات طوال لكل منهما ، إلى أن الوحدات السجعية المكونة من عبارتين تشكّلان عند الهمدانى ٤٨٩٧% ، وأن الوحدات المكونة من ثلاث عبارات تشكّل ٢٩٨٣% ، والمكونة من أربع تشكّل ١١٠٤% ، وأن الوحدات الأطول من ذلك تشكّل ١٠١٦% . أما بالنسبة للحريرى فإن الوحدات ذات العبارتين تشكّل ٤٢٠٢% ، وذات الثلاث ٢٩% ، وذات الأربع عبارات ١٧٥٣% . والسبب هو ما ذكرناه من قبل فى الجزء الثانى من هذه الدراسة من أنه يعدّ العبارات المطلعية سجعاً إضافية .

وإليك الآن بعض وحدات سجعية قرآنية ذات أطوال متنوعة وتحتوى على عبارات سجعية متساوية الطول :

- وحدات ذات عبارتين :

« فَأَثَرُنَ بِهِ نَقَعَا * فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعَا » (١٠٠/٤-٥) .

- وحدات ذات ثلاث عبارات :

« وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا * فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا * فالْمُغِيرَاتِ

صُبْحًا « (١٠٠/١-٣) .

- ذات أربع عبارات :

« (أَلَمْ) نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ *

الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ « (٩٤/١-٥) .

- ذات خمس :

« تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ * مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ

* سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ * وَأَمْرَاتِهِ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ * فِي

جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ « (١١١) .

إن الوحدات السجعية القصيرة ، وخصوصًا المكونة من ثلاث

وخمس سجعيات في الوحدة الواحدة ، كثيرة الشيوع في القرآن .

ومع هذا فكيف يمكننا التوفيق بين رفض العسكري لزيادة

العبارات المسجوعة في الوحدة السجعية الواحدة عن أربع وبين

النص القرآني التالي ، وهو من سورة « التكويد » : « إذا

الشمس كُوِّرَتْ * وإذا النجوم انكدرت * وإذا الجبال

سُيِّرَتْ * وإذا العِشَارُ عُطِّلَتْ * وإذا الوحوش حُشِرَتْ * وإذا

البحار سُجِّرَتْ * وإذا النفوس زُوِّجَتْ * وإذا الموءودة سئلت *

بأى ذنب قُتِلَتْ * وإذا الصحف نُشِرَتْ * وإذا السماء

كُشِطَتْ * وإذا الجحيم سُعِّرَتْ * وإذا الجنة أُنزِلَتْ * علمت

نفسٌ ما أَحَضَرْتِ» (١٤-١/٨١) .

إننا هنا أمام وحدة سجعية مكونة من أربع عشرة عبارة مسجوعة دون أن يكون هناك أى أقسام فرعية ظاهرة . إن القافية واحدة بطول النص كله ، وثمة قدر كبير من التناظر بين العبارات . وهناك نموذج تركيبى واحد مستمر فى الوحدة من بدتها إلى منتهاها .

الهوامش

- ١- الإتيقان / ٢ / ٩٧ .
- ٢- سر الفصاحة / ١٧١ .
- ٣- المثل السائر / ١ / ٣٣٨ .
- ٤- إعجاز القرآن / ٢ / ٩٠ ، ٩٩ .
- ٥- المثل السائر / ١ / ٣٣٣ - ٥ .
- ٦- كتاب الصناعتين / ٢٦٠ .
- ٧- السابق / ٢٦٣ .
- ٨- نفس المرجع والصفحة .
- ٩- زكى مبارك / النشر الفنى فى القرن الرابع / ١ / ١٣٧ . وهو يصف هؤلاء ، الكتاب بأنهم أولئك الذين يصبون كل كتاباتهم تقريبا فى قالب من السجع ، ولا يهجرونه إلا عندما يلجأون إلى الازدواج بدون فواصل . وهؤلاء الكتاب يشملون الهمدانى والصاحب بن عباد والثعالبى والصابى وغيرهم .

10- Sheindlin , op. cit., 57 .

11- Sheynin , part II , p. 115 .

الوحدة السجعية

كيف تتجمع السجعات معاً ؟ إن ابن الأثير لا يتعامل إلاّ مع حالات تُشكّل فيها عبارتان أو ثلاثٌ وحدةً سجعية ، ولا يشير أية إشارة إلى الحدّ الأقصى للسجعات التي تشكل وحدة سجعية . ولكن من الضروري أولاً أن نعرّف الوحدة . إن شينين يتحدث عن الوحدة ذات الفاصلة الواحدة . ولكن هذا التعريف غير كاف ، لأننا في السجع قد نجد مجموعتين من السجعات متميزتين تميزاً واضحاً ولهما مع ذلك نفس الفاصلة . وفي القرآن يوجد أعداد كبيرة من السطور المتتابعة المنتهية بنفس الفاصلة والتي تبلغ الخمسين وزيادة ، ولكن الواضح من بنائها أنها تنقسم إلى كتل أصغر . ومن هنا فإن الفاصلة ليست هي الأساس التجميعي الوحيد في السجع كما يظن شينين وكما توحى عبارة بلاشير التالية : « إن هذه الوحدات الموقّعة تتجمع في شكل سلاسل على أساس من الفاصلة الواحدة » (*). وإن الإتيان بمطلعٍ معناه بدءٌ تلقائى لوحدة جديدة ، مثلما يحدث في كثير من الحالات مع التغيير في طول السجعة . فمثلاً ثلاث سجعات من كلمتين قد تليها سجتان من ثلاث كلمات . إن التغيير في الطول هو في الأساس تغيير في الوزن . وحتى لو

كانت السجعات الخمس كلها لها نفس القافية فإنها ستشكل حينئذٍ وحدتين متميزتين . ولا يستعمل ابن الأثير مصطلحا معينا لهذه الوحدات الأكبر ، بل يشير إلى الوحدات المكونة من سجعيتين بقوله : « الفصلان » أو « السجعتان » ، وإلى الوحدات المكونة من ثلاث سجعات بعبارة « السجعات الثلاث » أو « سجع على ثلاث فقر » (١) . ورغم أنى لا استبعد أن أجد فى الأعمال النقدية الأخرى مصطلحا عربيا فإننى سوف أسمى هذا التجميع بـ « الوحدة السجعية » ، وذلك للتمييز بينه وبين « the saj' phrase : العبارة السجعية » .

وكما قلنا من قبل ، فإن ابن الأثير لا يتعامل إلا مع حالات تشكّل فيها عبارتان سجعيتان أو ثلاث وحدة سجعية . وفى هذا السياق نراه يتحدث عن أشكال أربعة رئيسية (٢) . ويحتوى الشكل الأول على سجعات ذات طول متساوٍ ، ويظهر فى شكل وحدات سجعية مكونة من عبارتين سجعيتين أو ثلاث . وتتضمن الأمثلة التى يستشهد بها ابن الأثير النصين القرآنيين التاليين : « فأما اليتيم فلا تقهر * وأما السائل فلا تنهر » (٩٣/٩-١٠) ، و « العاديات ضبعا * فالموريات قدحا * فالمغيرات صبعا » (١٠٠/١-٣) . ويقول ابن الأثير

إن هذا أفضل أشكال السجع لما فيه من « الاعتدال » . ويتبين من الأمثلة السابقة أن هذا الشكل من أشكال الوحدة السجعية قد يطول فيحتوى على أكثر من ثلاث سجعات متساوية الطول ليصل ، كما هو الحال فى القرآن ، إلى أربع عشرة سجة أو يزيد .

وفى الشكل الثانى فإن السجة الثانية فى الوحدة المكونة من عبارتين تكون أطول قليلاً من الأولى . وللعسكرى كلام مشابه قُصد به أن يكون منطبقاً فى المقام الأول على الوحدات ذات العبارتين . وهو يقول إن السجعتين إذا لم تكونا بنفس الطول فإن الثانية لا بد أن تكون أطول من الأولى (٣) . وعند ابن الأثير فإن هذا يجوز بشرط « أن يكون الفصل الثانى أطول من الأول لا طويلاً يخرج عن الاعتدال » (٤) . فإذا كان أطول منه كثيراً فإنه يكون معيباً . وكمثال على ذلك يورد ابن الأثير النصّ التالى : « بل كذّبوا بالساعة وأعتدنا لمن كذّب بالساعة سعيراً (٨ كلمات) * إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظاً وزفيراً (٩ كلمات) * وإذا ألقوا منها مكانا ضيقا مُقرّتين دَعَوْا هنالك تُبُوراً (٩ كلمات) » (١١/٢٥-١٣) ، قائلًا إن هذه الآيات تتضمن ثمانى كلمات وتسعا وتسعاً على

الترتيب . وهذا يدل على أن كلامه السابق قد قُصِدَ به أن يكون منطبقاً لا على الوحدات ذات العبارتين فحسب بل وعلى الوحدات المكونة من ثلاث عبارات وربما على الوحدات الأطول أيضاً . إن القاعدة العامة المتضمنة في هذا الكلام هي أنه في الوحدات السجعية المكونة من عدة عبارات كلّها ذات طول متساوٍ تقريباً يجوز أن تلي العبارات الأطولُ العباراتِ الأقصرَ منها لا العكس . وعندنا مثال معروف على ذلك من سورة « الفاتحة : « (الحمد لله) رب العالمين * الرحمن الرحيم * مالك يوم الدين « (١ / ١ - ٣) . فالسجعات الثلاث مكونة من كلمتين فكلمتين فثلاث . ولو استخدمنا ألفاظاً عديدة فيمكن أن نفهم من كلام ابن الأثير أن الفروق المسموح بها في الطول هي الفروق المنحصرة في كلمة أو كلمتين . وفي الأمثلة السالفة فإن فروق الطول هي كلمة واحدة ليس إلا . ويورد ابن الأثير مثالا آخر مكونا من سجتين أولاهما إحدى عشرة كلمة والثانية ثلاث عشرة .

وهناك شكل ثالث يسمه ابن الأثير بأنه « عيب فاحش » (٥٥) ، وفيه تكون السجعة الثانية أقصر من الأولى . والنتيجة المنطقية لهذه القاعدة هي أنه لايجوز ، في أية وحدة

كل سجعاتها ذات طول متساوٍ تقريباً ، أن تكون هناك سبعة أقصر من سابقتها . ولا يقدم ابن الأثير أية أمثلة على هذا الشكل . وإن الإنسان ليتساءل : كيف يا ترى كان يمكن أن يحلل سورة « الناس » (١١٤) : « (قل أعوذ) برب الناس * ملك الناس * إله الناس * من شر الوسواس الخناس * الذى يوسوس فى صدور الناس * من الجنة (والناس) » ؟ إن الآيات الثلاث الأولى تشكل وحدة تتطابق مع الشكل الأول المارّ ذكره ، فإن كلا من السجعات الثلاث مكونٌ من كلمتين . أما الآيات الثلاث الأخيرة فإنها تمثل مشكلة ، إذ من الواضح أن الآية الأخيرة أقصر من السابقتين عليها ، فهى مكونة من ثلاث كلمات فى مقابل أربع وخمس فيهما على الترتيب .

أما الشكل الرابع ، وهو أعقد الأشكال ، فهو مكون من سجتين ذواتى طول متساوٍ تليهما سبعة ثلاثة ضعفتها طولاً . وكمثال على ذلك يورد ابن الأثير النص التالى من تأليفه : « (الصديق من) لم يَعْتَضْ عنك يخالف ، ولم يعاملك معاملة حالف ، وإذا بَلَّغْتَهُ أذنه وشايةً أقام عليها حلاً سارق وقاذف » (٦) . وكما يوضح لنا فإن كلا من السجتين الأوليين

تتضمن أربع كلمات ، على حين تتضمن الثالثة عشرًا . ولو أردنا أن نقيس السجع على الشعر لرأينا أن هذا التشكيل يشبه بيتًا من الشعر مصرعًا يتلوه بيت من دون تصريح . وهذا الشكل منتشر في « الرباعي » ، وهو المكون من أربعة مصاريع يتحد أولها وثانيها ورابعها في القافية (٧) . ويذكر القزويني مثالاً على ذلك الشكل ، ولكنه لا يعلق إلا بقوله إن السجعة الثالثة هي أطول من الاثنتين السابقتين عليها . وهذا هو المثال : « خذوه فَعْلُوهُ * ثم الجحيمَ صَلُّوه » (٨) (٣١-٣٠/٦٩) . وهذا المثال يرينا كيف أنه في هذا الشكل من أشكال البناء غالبًا ما تحتوى الآية الواحدة على سجمتين . وثمة مثال مشابه في سورة « الإخلاص » : « لم يَلِدْ ولم يُؤَلَدْ * ولم يكن له كُفُوًا أَحَدٌ » (٤-٣/١١٢) . إن هذا لا يحدث كثيرًا جدا ، ولكنه يبين لنا أن حسابات أعداد السجع القرآني المؤسسة على عدد الآيات فقط لن تكون دقيقة .

ويشير ابن الأثير إلى أن السجعة الثالثة لا بد أن تكون أطول من الأولى والثانية معًا . وهو في كلامه عن المثال القرآني التالي : « (في) سِدْرٍ (***) مخضود * وطلَّح منضود * وطلَّ ممدود » (٣٠-٢٨/٥٦) يقول إن كلا من هذه الآيات

الثلاث مكون من كلمتين ، ولكن لو أننا جعلنا السجعة الثالثة خمس كلمات أو ستاً فلن تكون قبيحة . وهو يقول أيضا إنه لو كانت كلتا السجعتين الأولى والثانية مكونة من أربع كلمات ، كما فى المثال السالف من تأليفه ، فلا بد حينئذ أن تكون الثالثة عَشْرَ كلمات أو إحدى عشرة . ثم يضيف أنه لو جُعِلَت السجعتان الأُولَيَان أطول أو أقصر فلا بدَّ أن يزيد الإنسان السجعة الثالثة أو ينقصها بناءً على ذلك . ومن هذا يظهر أن السجعة الثالثة يمكن أن تكون أطول من السجعتين الأُولَيَيْن معًا من كلمة إلى ثلاث كلمات .

ويذكر القزوينى شكلاً آخر هو امتداد للشكل الرباعى مكونا من ثلاث سجعات ثانيتهما أطول من الأولى ، والثالثة أطول من الثانية (٩) . والمثال الذى يقدمه هو سورة « العصر » (١٠٣) : « والعصر (١) * إن الإنسان لفى حُسْرٍ (***) (٤) * إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر (٩) . » . ولا يعطى القزوينى اسماً خاصاً لهذا البناء ، وعلى عكس ابن الأثير فإنه لا يفرق بوضوح بين الحالات التى تكون فيها السجعة أطول قليلاً من سابقتها وبين مثل هذه الحالة . وسوف نشير إلى هذا الشكل باسم « الشكل

الهرمي « . وهو في القرآن يظهر عادة في الوحدات السجعية ذات السبعات الثلاث ، وبخاصة في بدايات السُّور . وفي الآيات الافتتاحية من سورة « الضُّحَى » مثال آخر على ذلك : « وَالضُّحَى * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى » (٩٣ / ١ - ٣) . ويبدو أن هذا الشكل من البناء نادر للغاية في غير السجع القرآني .

الهوامش

* أورد المؤلف هذه العبارة بنصها الفرنسي - المترجم .

١- المثل السائر / ١ / ٣٣٣ - ٥ .

٢- السابق . وهو يسميها ثلاثة أقسام ، ولكنه يقدم لنا بناءً آخر كقسم فرعى من القسم الثانى .

٣- كتاب الصناعتين / ٢٦٣ .

٤- المثل السائر / ١ / ٣٣٣ .

٥- السابق / ١ / ٣٣٥ .

٦- السابق / ١ / ٣٣٤ .

٧- سبق أن تكلمت عن هذا البناء فى ورقة غير منشورة عنوانها :

" Quickies : Form and Closure in the Limerick , Ruba'i , Tasri »

(University of Pennsylvania , 1988) .

٨- التلخيص / ٣٩٩ ، والإيضاح / ٢ / ٥٤٨ .

** أخطأ المؤلف فجعلها « فى صكّر مخضود » ، إذ كتبها بالحروف اللاتينية

هكذا : « Sadrin » - المترجم .

٩- الإيضاح / ٢ / ٥٤٨ .

** نون المؤلف راء « خسر » هنا . وبهذه الطريقة ضاع السجع منها . وقد رأينا

كيف أنه قد ذكر تحذير البلاغيين من هذا ، ومع ذلك فقد نسى ونون .

فرز الوحدات السجعية

يعتقد شينين أن السبيل الوحيدة لبدء وحدة سجعية جديدة هي تغيير الفاصلة ، ومن هنا كان المصطلح الذي استُعمل للوحدة السجعية « Rhyme Unit (RU) : الوحدة القافية » . وهذا التعريف قد ينفع في تحليل المقامات ، لكنه لا يصلح في تحليل السجع القرآني تحليلاً كافياً ، ففي حالة القرآن هناك وسائل أخرى كثيرة ، إلى جانب تغير الفاصلة ، تستخدم في فرز الوحدات السجعية .

ويحدث التغير في القافية كثيراً جداً ، وتمثل سورة « العاديات » (١٠٠) مثلاً طيباً على هذا الشكل البنائي :
« والعاديات ضَبَّحًا * فالموريات قَدَحًا * فالمغيرات صُبَّحًا *
فأثرن به نقعا * فوسطن به جمعا * إن الإنسان لربه لَكَنُود *
وإنه على ذلك لشهيد * وإنه لِحُبِّ الخير لشديد * (أفلا يعلم
إذا) بُعِثَ ما في القبور * وحُصِّلَ ما في الصدور * إن ربهم
بهم يومئذ لحبير » . إن هذه السورة تنقسم إلى أربع وحدات
سجعية كل منها لها فاصلتها المختلفة . وتتمايز الوحدات
السجعية أيضاً عن طريق طول السجعة ، حيث إن طول سجعات
الوحدة الأولى كلمتان اثنتان ، وطول سجعات الثانية ثلاث

كلمات ، وطول سجعات الثالثة أربع ، أمّا الرابعة فطول سجعاتها ثلاثٌ ماعدا السجعة الأخيرة التي تتألف من خمس كلمات .

وثمة وسيلة أخرى لفرز الوحدات السجعية شائعة للغاية ، ألا وهي التغيير فى طول السجعات بدون التغيير فى الفاصلة . وكون هذه أشيع جدًا فى القرآن منها فى الكتابات السجعية الأخرى مثل المقامات هو وجه آخر من وجوه الميل إلى المحافظة على الفاصلة الواحدة . وسورة « الناس » (١١٤) مثال على ذلك : « (قل أعوذ) برب الناس * ملك الناس * إله الناس * من شرّ الوسواس الخناس * الذى يوسوس فى صدور الناس * من الجنّة والناس » . إن هذه السورة رغم حفاظها من أولها إلى منتهاها على نفس الفاصلة تنقسم إلى وحدتين سجعتين كل واحدة منهما تتألف من سجتين . وكل سجعة من سجعات الوحدة السجعية الأولى عبارة عن كلمتين ، أما الوحدة السجعية الثانية فسجعاتها أطول : أربع وخمس وثلاث كلمات .

وهناك وسيلة بنائية أخرى تظهر كثيرا ، هى استعمال إحدى الآيات كقرار ، كما هو موجود فى سورة « الرحمن » (٥٥)

وسورة « القمر » (٥٤) ، ففي آيات سورة « الرحمن » الثماني والسبعين نجد أن آية « فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ » قد تكررت إحدى وثلاثين مرة مميّزةً ثمانية وعشرين مزدوجاً ومثلثاً داخل السورة . وفي إشارته للمزدوجات على وجه الخصوص يسمى ابن أبي الإصبع (ت ٦٥٤ هـ - ١٢٥٦ م) هذا الشكل العددي « توأمًا » (١) . وهو يشير في أثناء هذا إلى أن الآيتين ، وإن اتفقتا في الفاصلة ، فهما مختلفتان في الطول ، حتى إن الآية الأولى من كل مزدوج لاتتفق في الفاصلة مع الآية الثانية من نفس المزدوج ، بل مع الآية الأولى من المزدوج التالي ، بالضبط مثلما أن الآية الثانية من المزدوج تتفق في الفاصلة مع الآية الثانية من المزدوج التالي ، مما ينتج عنه شيء أشبه ما يكون بنظام القافية المعروف بـ « الأدب » .

وكمثالٍ على ذلك يستشهد ابن أبي الإصبع بالآيات من الثالثة والثلاثين إلى السادسة والثلاثين من هذه السورة : « يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان * فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ * يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ * فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ » . وبناءً على شرحه فإن كل مزدوج هنا يشبه

بيتًا من الشعر يحتوى على قافية داخلية عند نهاية الشطرة
محدثًا أثرًا شبيهًا بما لو كان عندنا بحران شعريّان فى نفس
الوقت .

وفى سورة « القمر » فإن العبارات القرارية تعطينا خمسة
مقاطع متوازية تبين لنا كيف أن خمسًا من الأسم الخالية قد
رفضت الإنصات للإنذار الإلهى ، ومن ثم عوقبت على ذلك . إن
كل شطرٍ من المقطع يبدأ بالفعل « كَذَّبَتْ » ، يليه اسم الجماعة
التي يروى المقطع قصتها بوصفه فاعلاً له ، وهذه الجماعات
هى : قوم نوح ، وعاد ، وشمود ، وقوم لوط ، وقوم فرعون .
وينتهى آخر سطر (*) من كل مقطع بالسؤال البلاغى التالى :
« فهل من مُدَكِّر ؟ » . وإن التنوع فى عدد السطور داخل كل
مقطع هو تنوع كبير (٥-١١ بيتا) ، مثله فى ذلك مثل
عدد الكلمات فى كل سطر (٤ - ١٠ كلمات) ، إلا أن أول
وآخر سطر من كل مقطع يمثلان إطارًا مقفولًا ويميّزان بدء وحدة
مستقلة .

الهوامش

١- تحرير التعبير / القاهرة / لجنة إحياء التراث الإسلامي / ١٩٦٣ م / ٥٢٢ -

٣

« بالإنجليزية : « Lines » ، ويقصد المؤلف بالسطر هنا الآية ، ولكنه ينظر إليها على أنها سطر مستقل كالبيت في الشعر . وهو يكتب كل آية في سطر منفصل -
المترجم .

الوزن فى نهاية السجعة

يولى النقاد انتباها كبيرا للفظة السجعة التى يستعملون لها عدة أسماء ، منها « الفاصلة » (ج : فواصل) ، و « المقطع » (ج : مقاطع) . ولحيرتنا نراهم يستعملون أيضاً مصطلح « القرينة » (ج : قرائن) ، و « السجع » (ج : أسجاع) (١) . وليس مُهمًا فقط أن تحتوى الكلمة على قافية ، بل مهم أيضا أن تكون الفاصلة على وزن كلمات السجعات المجاورة . ويصنف النقاد القدماء السجع بناءً على وجود هذه السمة أو عدمها .

و « السجع المطرف » هو ذلك السجع الذى تتفق فواصله فى القافية دون أن تتفق فى الوزن الصرفى . وهناك شاهد قرآنى يورده القلقشندى وكثير من النقاد هو : « (مالكم لا) ترجون لله وقارا * وقد خلقكم أطوارا » (٧١ / ١٣ - ٤) (٢) . وعلى رغم اتفاق « وقارا » و « أطوارا » فى القافية فليس لهما نفس الوزن الصرفى . ومن ناحية التقطيع العروضى ، ف « وقارا » تتكون من سبب ووتد ووتد ، بينما « أطوارا » تتكون من وتد ووتد ووتد . ويعتبر النقاد هذا اللون من السجع أدنى من « السجع المتوازن » ، الذى تجمع الكلمات

الأخيرة فى سجعاته بين القافية والاشترك فى الوزن الصرفى .
وتضم الأمثلة المأخوذة من القرآن الشاهد التالى : « (فيها)
سُرَّرَ مرفوعة * وأكواب موضوعة » (١٣/٨٨ - ١٤) (٣) . على
أن ليس النقاد كلهم يقولون : « سجع متوازن » ، فالقلقشندى
مثلا لا يستخدم مصطلحا معينا لهذا النوع من السجع ،
مما يشير إلى أنه يعده الأساس الذى تفرع عنه « السجع
المطرّف » (٤) .

ويُظهِر لنا أهمية تأثير الوزن وجودُ نوع من الكتابة ينطبق
عليه كل سمات السجع ما عدا القافية . وهذا النوع يسمى
« ازدواجًا » (٥) أو « موازنة » (٦) . ويعرفه القلقشندى
بقوله : « أن يختلف حرف الروى فى آخر الفقرتين » (٧) . وفى
هذا اللون من الكلام إمّا ألا تكون الفواصل مُقَفَّاة وإمّا أن
تكون مُقَفَّاةً تقفية غير دقيقة ولكنها متفقة فى الوزن الصرفى .
وبعض النقاد يعدون « الموازنة » ضربا من ضروب السجع ذاته ،
وبخاصة إذا كانت قوافيها غير دقيقة ، ويسمونها « سجعًا
متوازنا » (٨) . والبعض الآخر كالعسكرى لا يعتبرونها سجعًا بل
ينظرون إليها على أنها سجع أدنى من ناحية القيمة
الأدبية (٩) . ويسوق القلقشندى وغيره المثال القرآنى التالى :

« ونمارقُ مصفوفة * وزرَابِيٌّ مَبْثُوثَةٌ » (١٥/٨٨-١٦) (١٠) .
إن الوزن الصرفي لكلمتي « مصفوفة » و « مَبْثُوثَةٌ » واحد ،
ومع ذلك فهما غير مُقَفَّاتَيْنِ .

إن فهم « الموازنة » قد يعين على توضيح بعض المصطلحات
الباعثة على الاضطراب . إننا عندما نتحدث عن الشعر فإن
كلمة « وزن » تعنى البحر المستخدم فى القصيدة من أولها إلى
ختامها ، ومن هنا نرى قدامة يستخدم كلمة « موزون » فى
تعريفه الشهير للشعر ، وهو : « كلام موزون مُقَفَّى مقصود » .
وفى هذا النصّ فإنها تعنى الالتزام بأحد بحور الخليل المعروفة .
أما عند الحديث عن السجع فإن كلمة « وزن » تدل على الوزن
الصرفي للفواصل . إن كلمة « موزون » تعنى أن « الفواصل »
ذات وزن صرفي واحد دون أن تكون بالضرورة مُقَفَّاة . وفى هذا
المعنى الأخير استخدمها الجاحظ فى حكايته عن عبد الصمد بن
الفضل الرقاشي ، الذى كان يتكلم دائماً كلامًا مسجوعًا ،
والذى سأله أحدهم عن السرّ فى إيثاره السجع والتزامه القوافي
 وإقامة الوزن ، فكان جوابه أن « ما تكلمت به العرب من جيد
المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون ، فلم يُحَفَظْ من
المنثور عُشْرُه ، ولا ضاع من الموزون عُشْرُه » (١١) . وينكر

ابن رشيّق القيروانى (ت ٤٥٦ هـ - ١٠٦٤ م) أن يكون « السجع » هو « الموزون » ، قائلا انه من بين السمتين اللتين تميزان الشعر، وهما « القافية » و « الوزن » ، فإن السجع قد أخذ القافية وترك الوزن يختص به الشعر (١٢) . ومن الواضح أنه قد استخدم هنا مصطلح « الوزن » بمعناه الدقيق الذى يدل على الالتزام ببحر من بحور الشعر . ويقرق السبكي (ت ٧٧٣ هـ - ١٣٧٢ م) بين مَعْنَى كلمة « الوزن » بتسمية أحدهما بـ « الوزن التصريفى » والآخر بـ « الوزن الشعرى » (١٣) .

إن مجيء نهايات السجع على وزن عَرُوضِيّ واحد ، وإن لم يكن ضروريًا البتة ، يُعَدُّ أمرًا يُحْتَدَى فى السجع ، وهو ما يطلق عليه « الموازنة » ، التى كانت مهمة فى نظر النقاد العرب إلى الحد الذى جعلهم يصنفون أنواع السجع على أساسها . وفى الواقع أن للموازنة من التأثير ما دفع بعض النقاد إلى اعتبارها ضربا من السجع حتى لو لم تكن تصاحبها القافية . إن الأثر المنشود هو تقوية الوزن النبرى من خلال الانتظام العروضى عند الاقتراب من نهاية السجعة ، مما ينتج عنه توافق فى الإيقاعات . وهذه الإيقاعات تشبه إلى حد كبير ما يسمى

بال « clausulae » فى الخطابة اليونانية ، أى إيقاعات البحر الشعرى المستخدمة فى إنهاء الجمل النثرية (١٤) . ولا بد أن بلاشير كان فى ذهنه هذه الـ « clausulae » عندما ذكر أن العبارات السجعية تنتهى بـ « clausulae » . وقد أبدى عمق نظر فى قوله إنه « فى التحليل الأخير فإن العنصر الأساسى يتمثل فى الـ « clausulae » المقفاة » . مرة أخرى ، من المهم أن نشير إلى أن التعبير عن التوافق فى الإيقاعات يتم عن طريق الكلمات لا المقاطع وأن طول الإيقاع المثالى يتمثل فى كلمة واحدة .

الهوامش

- ١- انظر السيوطى / الإتيقان / ٢ / ٩٧ ، حيث يسمّى آخر كلمة من أى عبارة مسجوعة « قرينة السجعة » . وانظر أيضا التفنازاني / الشرح المختصر / ٣ / ١٧٣ ، حيث يقول : « فالحاصل أن السجع قد يُطَلَّق على الكلمة الأخيرة من الفقرة » .
- ٢- صبح الأعشى / ٢ / ٢٨٢ ، وزين الدين محمد بن أبى بكر الرازى (ت فى آخر القرن السابع الهجرى - الثالث عشر الميلادى) / روضة الفصاحة / ٢٠٧ ، وشهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويرى (ت ٧٣٣ هـ - ١٣٣٢ م) / نهاية الأرب فى فنون الأدب / القاهرة / المؤسسة المصرية العامة للتأليف / ١٩٦٤ م / ٧ / ١٠٥ .
- ٣- القزوينى / التلخيص / ٣٩٨ ، والإيضاح / ٢ / ٥٤٧ ، والرازى / روضة الفصاحة / ٢٠٦ .
- ٤- صبح الأعشى / ٢ / ٢٨٢ - ٣ .
- ٥- السابق / ٢ / ٢٨٣ .
- ٦- ابن الأثير / المثل السائر / ١ / ٣٧٧ - ٨٠ .
- ٧- صبح الأعشى / ٢ / ٢٨٣ .
- ٨- النويرى / نهاية الأرب / ٧ / ١٠٤ ، والسيوطى / الإتيقان / ٢ / ١٠٤ .
- ٩- كتاب الصناعتين / ٢٦٣) .
- ١٠- صبح الأعشى / ٢ / ٢٨٣ ، والنويرى / نهاية الأرب / ٧ / ١٥ ، والرازى / روضة الفصاحة / ٢٠٨ . ويقول الرازى إن ذلك يسمى فى النثر « توازنا » ، أما فى الشعر فهو « موازنة » كما فى البيت التالى للبحترى :
فكن مُسَعَّدًا فيهن إن كنتَ غادرا وسر مُبَعَّدًا عنهنَّ إن كنتَ لانما
- ١١- البيان والتبيين / ١ / ١٥٨ .

١٢- ابن رشيح القيرواني / العمدة في صناعة الشعر ونقده / ط . محمد بدر الدين
النعساني الحلبي / القاهرة / مطبعة الخانجي / ١٩٠٧ م / ١ / ١٣٧ .

١٣- بهاء الدين أحمد بن تقي الدين السبكي / عروس الأفراح في شرح تلخيص
المفتاح (مطبوع مع « المختصر » للتفتازاني) / القاهرة / مطبعة بولاق /
١٣١٧ هـ - ١٨٩٩ : ١٩٠٠ م / ٤ / ٤٥٦ .

١٤- بالنسبة لـ « Clausulae » ، انظر : Henri Bornecque , les Clausules
metriques latines , Lille , 1907 .

التوازي العروضيّ الكامل أو شبه الكامل

فى « الموازنة » التى تحدثنا عنها آنفا ينحصر التوازي العروضى فى آخر كلمة فى العبارة السجعية . ومع ذلك فإن النقاد يفضلون التوازي الكامل ، ويعتبرون السجع ذا قيمة أكبر كثيراً لو تحققت فيه هذه السمة . ويسمى القلقشندى وغيره هذا اللون من السجع « ترصيعا » أو « سجعاً مرصعاً » (١) . ويسميه العسكري « سجعا فى سجع » ، مضيفاً أنه أفضل أنواع السجع (٢) . وهو يوصف بأنه سجع فى الوقت الذى يشبه فيه مُعْظَمُ أو كُلُّ الكلمات فى قرينةٍ من القرائن ، من ناحية « الوزن » ، الكلمات المناظرة لها فى السجعة المشتركة معها . ومن بين الأمثلة القرآنية على ذلك النصّان التاليان : « إن إينا إيابهم * ثم إن علينا حسابهم » (* (٨٨/٢٥-٦) ، « إن الأبرار لفى نعيم * وإن الفجار لفى جحيم » (٨٢/١٣-١٤) . وفى هذين المثالين نرى الكلمات قد اشتركت فى قافية واحدة ، وكذلك جاءت على نفس الوزن ، اللهم إلا « الأبرار » و « الفجّار » فى المثال الثانى ، اللتين اختلفتا وزناً . وأيضاً فإن أطوال المقاطع ستكون هى هى نفسها تماماً إذا أسقطنا من الحساب كلمة « ثُمَّ » من السجعة الثانية فى

المثال الأول ، وكلمة « وَ » من السجعة الثانية فى المثال الثانى .

ويتضمن « الترصيع » فى كثير من الحالات قوافى متوازية متعددة وكذلك توازيًا عَرُوضِيًّا . ويقدم العسكرى مثالاً على ذلك قول البصير : « (حتى عاد) تعريضك تصريحاً ، وتمريضك تصحيحاً » ، وأمثلة أخرى من أقوال صاحب بن عباد ، ومنها هذا المثال : « (لكنه عمَد للشوق) فأجرى جياده عُمرًا وقُرْحًا ، وأورى زناده قَدْحًا فَقَدْحًا » . أما المثال التالى للسجع المرصع من كتابات الحريرى فإنه يمضى بالتوازى إلى غايته القصوى : « (فَهُوَ) يطبع الأسجاع بجواهر لفظه ، ويقرع الأسماع بزواجر لفظه » (٣) . ولاتتوازى الكلمات فى هاتين السجعتين توازيًا عَرُوضِيًّا وصرْفِيًّا دقيقًا فحسب ، بل إن كلاً منها تتفق قافويًا مع مناظرتها فى السجعة المشاركة . ويشير شندلين إلى أن الحريرى كان يهتم اهتمامًا خاصًا بكتابة عبارات سجعية من هذا النوع تتحقق فيها المساواة الإيقاعية (٤) . وهو يعتقد أن ذلك النوع من السجع فى كتابات الهمدانى والحريرى هو أكثر مراحل السجع تطورًا فى تاريخ الأدب العربى (٥) . ومن الواضح أن كثيرا من البلاغيين

والكتاب العرب القدماء كانوا يشاركونه هذا الرأي .

فإنه في كتابه "الكتاب العرب القدماء" كانوا يشاركونه هذا الرأي .
فإنه في كتابه "الكتاب العرب القدماء" كانوا يشاركونه هذا الرأي .
فإنه في كتابه "الكتاب العرب القدماء" كانوا يشاركونه هذا الرأي .
فإنه في كتابه "الكتاب العرب القدماء" كانوا يشاركونه هذا الرأي .
فإنه في كتابه "الكتاب العرب القدماء" كانوا يشاركونه هذا الرأي .
فإنه في كتابه "الكتاب العرب القدماء" كانوا يشاركونه هذا الرأي .
فإنه في كتابه "الكتاب العرب القدماء" كانوا يشاركونه هذا الرأي .
فإنه في كتابه "الكتاب العرب القدماء" كانوا يشاركونه هذا الرأي .
فإنه في كتابه "الكتاب العرب القدماء" كانوا يشاركونه هذا الرأي .
فإنه في كتابه "الكتاب العرب القدماء" كانوا يشاركونه هذا الرأي .

الهوامش

١- صبح الأعشى / ٢ / ٢٨٢ ، والرازي / روضة الفصاحة / ٢٠٠ .

٢- كتاب الصناعتين / ٢٦٣ .

* أخطأ المؤلف فضبط باء « حسابهم » بالضم ، مع أنها اسم « إن » - المترجم .

٣- الإيضاح / ٢ / ٥٤٧ ، وأيضا الرازي / ٢٠١ . والعبارة من المقامة الأولى

الصناعية من مقامات الحريري .

4- Form and Structure in the Poetry of al-Mu'tamid Ibn ' Abbad , p. 58 .

٥- السابق .

خاتمة

إن تحليل ماكتبه النقاد العرب القدماء عن السجع وكذلك فحص القرآن من الناحية الشكلية اللفظية قد مكنانا من الوصول إلى تعريف أكمل للسجع . إن السجع ، وإن عُدَّ بوجه عام فرعاً من النثر ، هو ضرب من التأليف متميز عن النثر المرسل والنظم كليهما . وهو يتألف من عبارات مقفاة تسمى « سجعات » (م : سجة) . وتختلف القواعد التي تتعلق بالفاصلة في السجع إلى حدِّ ما عن تلك المتعلقة بالقافية في القصيدة . وأبرز هذه الاختلافات هو أنَّ الفاصلة في السجع يُوقَف عليها عادة بالسكون . ويتطابق السجع مع الوزن النبري ، حيث يغلب على كل سجة أن تحتوى على نفس العدد من نبر الكلمات الموجود في شريكاتها . وعلى ذلك فإن الوحدة الأساسية في العروض السجعي هي اللفظة (ج : لفظات) لا المقطع أو التفعيلة .

إن المطلع هو عنصر بنائى مهم في الوحدة السجعية ، ومع ذلك فإنه لايدخل في البناء العروضى للسجعات نفسها . ورغم شيوعه فإنه ليس سمة ضرورية في السجع ، فكثير من السور القرآنية والنصوص المسجوعة الأخرى تخلو منه . ومع ذلك فإن

عمله محكوم ببعض القيود ، إذ ينبغي ألا يكون أطول من السجعة التالية له .

وإن الإيقاعات المتوازية عروضيا فى أواخر السجعات هى النموذج التى تتطلع إليه الأبصار ، رغم أنها ليست شرطا ضروريا فى السجع . ويتحقق ذلك التوازى العروضى بأن تكون الكلمات المقصودة على نفس الوزن الصرفى . والعادة فى هذه الإيقاعات أن تكون مقتصرة على الفواصل ، أى الكلمات الأخيرة فى السجعات ، رغم أن بعض السجعات يتحقق لها التوازى الكامل أو شبه الكامل .

وقد اخترتُ أن أسمى مجموعات السجعات التى يمكن من ناحية الشكل تمييزها عن السجعات المحيطة بها « وحدات سجعية » . وليس شرطاً أن تسود السَّجْعَ فاصلةً واحدةً ، وإن كان ذلك ممكناً . وتشكّل السجعاتُ مجموعاتٍ ذات فاصلة واحدة ، بيد أن الفاصلة ليست هى الأساس الوحيد فى فرز المجموعات السجعية فى الكتابات المسجوعة ، إذ إن التغير الواضح فى طول السجعة يعلن بداية وحدة سجعية جديدة . ومعظم الوحدات السجعية تحتوى على سلسلة من السجعات ذات طول متساوٍ أو متقارب ، ولكن هناك أشكالا أكثر تعقيداً .

ومن هذه الأشكال شكل الوحدة السجعية الذى أطلّقتُ عليه الشكل الرباعى ، الذى يشبه من الناحية الشكلية مزدوجًا يتبع فى القافية نسق الـ أ ب أ ب أ والذى سميته الشكل الهرمى .

وبرغم النفور الشديد من القول بأن فى القرآن سجعًا فإن معظم البلاغيين العرب كانوا على وعى بأنه يحوى كثيرًا من السجع . وقد مكّنا التحليل الذى قمنا به فى هذه الدراسة من الخروج ببعض الملاحظات الأولية عن الفروق الشكلية بين السجع القرآنى وسجع العصور المتأخرة ، وبخاصة السجع الموجود فى رسائل صاحب بن عباد وابن العميد ومقامات الهمدانى والحريرى . ويميل السجع القرآنى إلى الفاصلة الواحدة أكثر بكثير مما هو فى سجع الكتاب المتأخرين ، ففى القرآن عدد محدود من الفواصل ، من بينها « أُون / إين » ، و « أوم / إيم » ، و « إيل / إير » ، بخلاف ما فى سجع الكتابات المتأخرة من تنوع كبير . كذلك فإن القرآن يستخدم التقفية غير الدقيقة ، وهو ما لا وجود له فى سجع المتأخرين .

ثم إن السجعات فى السجع القرآنى فى كثير من الحالات أطول من نظيراتها فى سجع العصور المتأخرة ، رغم أن هناك ميلًا فى السور المكية القصيرة إلى السجعات القصيرة نوعًا . كما أن طول

الوحدات السجعية فى القرآن أكبر جدا من طول نظيراتها عند السجّاعين المتأخرين . وأيضاً فإن فى تشكيل الوحدات السجعية فى السجع القرآنى درجةً من التنوع أعظم . أقصد الوحدات السجعية المكونة من سجتين قصيرتين إلى حد ما . وأخيراً فإن الوحدات السجعية الموزونة ذات الشكل الرباعى والهرمى أشيَع كثيراً . ويميل السجع المتأخر إلى القيام أساساً على التوازى ، كما صار للفواصل المتعددة فى السجع المتأخر تأثيرات أكثر أهمية مما لها فى القرآن .

ما الذى يعنيه هذا فى ترجمتنا لمصطلح « سجع » ؟ إن الترجمة الإنجليزية التقليدية له على أنه « نثر مُقَفَّى » تقصر كثيراً عن تأدية المعنى المطلوب ، وبالذات لأنها تتجاهل تماماً الخصائص والقواعد الوزنية للسجع . وتمثل ترجمة بلاشير للسجع بأنه « نثر مقفّى وموقّع » البداية لتصحيح هذا الخطأ ، غير أنها احتفظت بالسبب الرئيسى وراء سور الفهم . ألا وهو كلمة « نثر » . إن عبارة « نثر مُقَفَّى » تبدو ، على الأقل فى إنجليزية الحياة اليومية ، وكأنها تناقض فى التعبير . ولايزول هذا التناقض إلا إذا تنبهنا إلى أن التقاليد فى التراث الأدبى العربى القديم قد فرضت على نحو ما أن تكون البحور العروضية

التي استنبطها الخليل بن أحمد هي المقياس الأساسي في التمييز بين الشعر والنثر . إن النظرة العصرية للشعر بوصفه أيّ نصّ يطمح إلى أن ينظر إليه الناس على أنه قصيدة ، أو نظرة واحد مثل جاكوبسون إلى القصيدة على أنها نصّ تحل الوظيفة النموذجية المثالية فيه محلّ الوظيفة التركيبية التعبيرية تسمح لنا بإدخال السجع في مملكة الشعر بسهولة نسبية . على أن هذه ليست على أية حال هي القضية المهمة ، بل المسألة بالأحرى هي أنه في التراث العرّوضيّ العربي كان هناك وعى بالطبيعة « الشعرية » الأعمق في السجع ، تلك الطبيعة التي كان من الصعب على كثير من النقاد أن يعترفوا بها صراحة ، وذلك بسبب ضغط التقاليد المتحكمة من مثل عقيدة إعجاز القرآن وتفوق الشعر الموزون ، والتي أدّت عند نقاد مثل ابن الأثير إلى تحليل للسجع بوصفه نوعا من الشعر النّبّري . وهذا هو الوعي الذي يسمح لنا بأن ننظر إلى السجع على أنه تفاعل بين الوزن النّبّري والقافية والوزن الصرفي . وأيضا فإن هذا الوعي ذاته هو الذي سمح للشاعر أحمد شوقي بأن يؤكد أن « السجع هو شعر العربية الثاني » (١) .

الهوامش

١- أحمد شوقي (ت ١٩٣٢ م) / أسواق الذهب / القاهرة / المكتبة التجارية الكبرى / ١٩٧٠ م / ١١٥ .

الدراسة

يزعم المؤلف أن السجع لم يحظ من النقاد العرب القدامى والمحدثين إلا باهتمام جد ضئيل ، وأن النقاد العرب القدماء لم يكتبوا عن قواعد هذا اللون من الكتابة إلا القليل الذى لا يكفى ، ثم يعود عقب ذلك فيذكر عددا كبيرا من المؤلفات فى البلاغة وإعجاز القرآن قد تناول هذا الموضوع ، مورداً أسماء أصحاب بعض هذه المؤلفات كأبى هلال العسكرى وابن الأثير والقلقشندى . ليس ذلك فقط ، بل إنه ليقول إن دراسته هذه ستقتصر على تطبيق القواعد المستقاة من المؤلفات النقدية القديمة على القرآن الكريم فى محاولة لتحليل بناء السجع فيه والوصول من خلال ذلك إلى القواعد التى تضبط هذا الفن الكتابى . وفى هذا كما يرى القارىء تناقض ، فقد أنكر المؤلف فى البداية أن يكون النقاد العرب ، وبخاصة القدماء ، قد أولوا السجع الأهمية الواجبة ، ثم تنكّر فى النهاية لهذا الذى قاله عن القدماء . أما بالنسبة للنقاد العرب المحدثين فكنا نحب أن يسوق لنا أسماء مؤلفاتهم البلاغية ويثبت لنا أنها خلت من الكلام عن السجع ومن محاولة تطوير مقالته القدماء فيه . ولكنه للأسف لم يفعل ، إنما أرسل دعواه إرسالاً . وعلى أية حال ، فإن

المحدثين قد تناولوا هم أيضاً في مؤلفاتهم البلاغية هذا الفن ودرسوا ما قاله القدماء فيه دراسة محللة ناقدة . ومن هؤلاء د. زكى مبارك فى مؤلفه القيم « النشر الفنى فى القرن الرابع » ، وهو أحد المراجع التى تكرر استشهاد الكاتب بها وأحال عليها واقتبس منها ، ود. أحمد إبراهيم موسى فى كتابه « الصبغ البديعى فى اللغة العربية » ، ود. محمد محمد أبو موسى فى « الإعجاز البلاغى - دراسة تحليلية لتراث أهل العلم » ، ود. حفى شرف فى « الصور البديعية » ، وعبدالستار فوزى فى « السجع وأطوار استعماله فى أدب العرب » ، وعلى الجندي فى « صور البديع - فن الأسجاع » ، ود. ماهر مهدى هلال فى « جرس الألفاظ ودلالاتها فى البحث البلاغى والنقدى » . وليست هذه إلا أمثلة قليلة عارضة ، وإلا فالمكتبة البلاغية العربية الحديثة غنية بالمؤلفات التى تعالج السجع وغيره من أبواب البلاغة . أنكون متجنين إذن على المؤلف إذا قلنا إنه غير مطلع على ماكتبه العرب المحدثون فى هذا الموضوع ، ولذلك فاته أن يشير إليهم ؟ لا أظن .

وأما بالنسبة لقضية وجود السجع فى القرآن أو لا ، فإن

المؤلف فى محاولته لإثبات وجوده فى القرآن يتبع المنطق التالى :

١- لقد كان السجع مستعملا فى الجاهلية فى الخطب وفى الأقوال الدينية . ٢- والعلماء المسلمون متفقون على أن القرآن قد نزل على مقتضى الأسلوب العربى . ٣- وإذن فلا بد أن يكون فى القرآن سجع مثلما كان فى بعض النثر الجاهلى سجع .

والحقيقة ، كما بيّن المؤلف نفسه ، أن هناك من النقاد والبلاغيين العرب القدماء من قالوا بوجود السجع فى القرآن الكريم . لكن الطريقة التى اتبعها المؤلف فى إثبات وجود السجع فى القرآن ليست حاسمة ، لأنه قد فاته شىء مهم ، ألا وهو تعريف « السجع » أولاً . إن الذين ينفون من العلماء وجود السجع فى القرآن الكريم لا يقصدون ، فيما هو واضح ، أنه يخلو من تلك التوافقات الإيقاعية فى أواخر آياته ، بل يقوم نفيهم على أن هذه التوافقات لا تُسمّى ، أو فى رأى بعضهم ينبغى ألا تسمى ، سجعاً . هذا كل ما هنالك . وهذا هو الذى ينبغى مناقشته .

فأما أنها فى رأى بعضهم لا تُسمّى سجعاً فلأنهم يقولون إن السجع يقتضى إخضاع المعنى للفظ ، أو إن السجع هو كلام مُوقَّع يخلو من المعنى ، أو على الأقل يخلو من معنى مفهوم .

ولاندى كيف ذهبوا إلى هذا ولا كيف أتوا به . إنهم بذلك يضيّقون مفهوم السجع تضييقاً بالغاً بحيث لا يَصُدَّق إلا على تلك الأقوال القليلة جدا من أقوال العرافين والكهان فى الجاهلية ، تلك التى لاتحتوى على معنى واضح ، ومقصد قائلها هو التهويل على سامعيه بما فيها من إيقاعات لاتدل على شىء وراءها يُذَكَّر . إنما هى إشارة الرهبة فى نفوس قصّاده وإيهامهم أن هذا من وحى الجنّ وتلقيناتهم له . فهل يمكن أن نحصر السجع فى هذه الدائرة البالغة الضيق ؟ وماذا نفعل حينئذ مع ما أثار عن الجاهليين من خُطَبٍ وأمثال وحِكَمٍ مما تبرز فيه تلك التوافقات الموسيقية المشار إليها بروزا واضحا ؟

أمّا قول المؤلف ، ردّا على من ينكرون وجود السجع فى القرآن للسبب المارّ ذكره ، إن من السهل على غير المسلم أن يبين أن المقدمة التى اعتمد عليها هؤلاء خاطئة وذلك بالإشارة إلى الآيات الكثيرة التى تبع فيها المعنى اللفظَ لأسباب جمالية أو بلاغية ، فهو مرة أخرى زعم مُرْسَلٍ كُنّا نحب لو أنه شفعه بذكره هذه الآيات أو بعضها وتوضيح كيف أن اللفظ فيها قد أخضع المعنى له . إن مقتضى كلامه هو أن هذه الآيات كانت قد أرادت فى الأصل معنى معيّنًا ، ثم إنها لهذا السبب أو

ذاك قد ذكرت مَعْنَى آخر مخالفا لما كانت أرادته . فأين ذاك فى القرآن ؟ صحيح أن فى القرآن مثلا حذفًا ، والتفاتًا من ضمير إلى ضمير أو من زمن إلى زمن ، وتقديمًا وتأخيرًا . لكن هذا موجود فى وسط الآيات بعيدا عن الفاصلة مثلما هو موجود عند التوافقات الإيقاعية فى آخرها ، أى أن هذه التوافقات ليست دائمًا هى السبب فى ذلك . وأيا ما يكن الأمر فإن المعنى لا يتغيّر ، بل كل مافى الأمر هو أن القرآن فى مثل هذه الحالات يتبع أسلوبًا آخر من الأساليب الكثيرة التى تتيحها اللُّغة لأصحابها ، تحقيقًا لغرض بلاغى ، جمالى أو معنوى ، لا يوفره الأسلوب المتروك إلى غيره . أى أن النتيجة فى هذه الحالة هى تقوية المعنى وإبرازه فى ثوبٍ أبهى وأجذب للأنظار وأقوى تأثيراً لا إخضاع المعنى لسلطان اللفظ ، أى التضحية به أو بشىء منه فى سبيل مكسب شكلى كما يزعم الكاتب .

وللدكتور زكى مبارك ملاحظة ذكية يحسن إيرادها هنا ، فقد ذكر أن السجع القرآنى يتخلف أحيانا « كأن تكون القافية نونية فتجىء فى وسط السياق فاصلة ميمية . وفى هذا برهان على أن المعنى هو الأصل » (١) .

ونصل الآن إلى الحجج التى يرتكن إليها من يتخرجون من

القول بوجود السجع في القرآن . ولقد لخص السيوطي ذلك قائلاً
إن أصل هذا اللفظ من « سجع الطير » ، والقرآن أشرف من
أن يستعار لشيء منه لفظاً أصله مهمل ، وأشرف من أن يشارك
غيره من الكلام الحادث في وصفه بذلك ، وهو من صفاته تعالى
فلا يجوز وصفه بصفة لم يرد الإذن بها (٢) .

فأمّا عن أصل لفظة «سجع» فقد جاء في « الصحاح »
أن « السجع هو « الكلام المقفّى ... وقد سجع الرجل سجعاً
وسجّع تسجيعة . وكلام مسجّع ... وسجعت الحمامة ، أى
هدرت . وسجعت الناقة ، أى مدت حينها إلى جهة واحدة . قال
أبو زيد : الساجع : القاصد . وأنشد لذى الرّمّة :
قَطِئْتُ بِهَا أَرْضًا تَرَى وَجْهَ رَكْبِهَا إِذَا مَا عَلَوْهَا مُكْفَأً غَيْرَ سَاجِعِ
أى جائراً غير قاصد » (٣) .

وجاء في « القاموس المحيط » : « السجع : الكلام المقفّى
أو موالة الكلام على روى ... وكَمَنَع : نطق بكلام له فواصل ...
والحمامة : ردّدت صوتها ... وسَجَع ذلك المَسْجَع : قصد ذلك
المقصد . والساجع : القاصد في الكلام وغيره ، والناقة الطويلة
أو المطربة في حينها ، والوجه المعتدل الحسن الخلقة » (٤) .
ونقل صاحب « تاج العروس » (في أثناء شرحه وتعليقه

على ماورد فى « القاموس المحيط » فى هذه المادة) عن المبرد أن « السجع فى كلام العرب أن يأتلف أواخر الكلم على نسق كما تأتلف القوافى » . وقال إنه « من الاستواء والاستقامة والاشتباه لأن كل كلمة تشبه صاحبها . قال ابن جنى : سُمى سجعاً لاشتباه أواخره وتناسب فواصله » . وأورد أيضا عن المبرد قوله : « سجع الحمامة موالاة صوتها على طريق واحد » . ومما قاله : « سَجَعَتِ الناقة سجعاً إذا مدت حينها على جهة واحدة » ، و « سَجَعَتِ القوس : مدت حينها على جهة واحدة ، وهو مجاز . قال يصف قوساً :

وهى إذا أنبضتَ فيها تَسْجَعُ ترنم النحل أبا لايهجعُ
يقول : كأنها تحن حينئذ متشابها ، وهو من الاستواء والاستقامة والاشتباه » (٥) .

ومن هذه النقول الثلاثة (٦) نفهم أن السجع فى الأصل هو صفة فى الكلام ، ثم تُوَسَّعَ فيه فوُصِفَ به صوت الحمام وصوت النوق وصوت القوس . أى أنه لم يكن فى الأصل للحمام ، على عكس قول المتحرجين فى نسبه إلى الأسلوب القرآنى . وحتى لو كان كما يقولون فإنى لا أفهم وجهاً لهذا التحرج ، إذ يكون القول بالسجع فى القرآن حينئذ رغبةً من القائلين فى أن يمدحوا

أسلوبه ويعتبروا عن إعجابهم بجماله ، على سبيل الاستعارة أو التوسّع في استعمال الألفاظ . والقول بأن إطلاق السجع على كلام القرآن يستتبع الإشارة إلى أنه فارغ من المعنى ، كما أن سجع الحمام لامعنى له ، فيه اعتسافٌ شديد ويُحمَل الألفاظ ما لا تحتمل . إن الحمامة عندما تسجع لاتصدر أصواتًا لامعنى لها ، بل هى تعبّر لاشكّ عن أشياء تجيش بها نفسها من فرح أو ألمٍ وإعجابٍ أو قلق مما يعترى الطير من أحاسيس ، أو هى تريد أن تبّلع شيئًا لنظائرها من الحمام . ثم فلنفترض أن سجع الحمام لامعنى له ، فمن قال إن التشبيهات والاستعارات تعنى التطابق التام بين المشبّه والمشبّه به فى كل شىء ؟ إذا قلنا إن « فلانة كالقمر » كان معنى كلامنا بالضرورة أنها فى حجم القمر وشكله وليس لها عينان ولا أنف وفم وخذ وشعر مثلما أنه لا شىء من ذلك له ، وأنها بعيدة عنّا بعد القمر عن الأرض ، وأنها جماد كما أنه هو أيضا جماد ؟ إن هذا أمر مضحك . إننا حين نشبّه امرأة بالقمر إنما نريد التعبير عن شدة إعجابنا بها وابتهاجنا بمرآها وأنها تُدخل السكينة على نفوسنا ويشعرنا وجودها أمامنا بهذه المعانى والمشاعر العلوية التى نحسها عند رؤيتنا للقمر . هذا كل ما هنالك ، وبالمثل ،

فعندما نستعير للقرآن لفظة « السجع » (هذا بافتراض أنها كانت فى الأصل للحَمَام) فمقصدنا التعبير عمّا نشعر به من حلاوة الأسلوب القرآنى وتوقيعاته المشجية والموقظة لكل ما هو عميق ونبيل فى قلوبنا . ونحن حين نقول إن فلانة صوتها كتغريد البلابل نقصد أنه قد بلغ من روعة الجمال مبلغاً لا يُضاهى . ولا يمكن أن يخطر فى بال أحد أننا نقلل من شأنها ، فضلاً عن أن نُحَقِّرها ، حينما نشبهها بطير من الطيور ، بحجة أن الطير أدنى درجات من الإنسان . إن مثل هذا المنطق هو منطق عجيب ملتو . ولو اتبعناه لأبطلنا أبواب التشبيه والاستعارة والكناية والمجاز أو ضيقناها تضيقاً شديداً مُعَنِّتاً ولأسأنا بذلك إلى اللغة إساءةً خطيرة .

ثم ما رأى هؤلاء المتعرجين فى أن الله سبحانه وتعالى قد شبّه بنفسه نوره عز وجلّ بـ « مشكاة فيها مصباح ... » (٧) ؟ وقد اعتمد أبوتمام على ذلك فى الردّ على من حاول أن يوقع بينه وبين الخليفة العباسى لتشبيهه إياه برجل ليس ملكاً ولاصاحب سلطان مثله إذ قال :

لاتنكروا ضرى له منّ دونه مثلاً شروءاً فى الندى والباسِ
فالله قد ضرب الأقل لنوره مثلاً من المشكاة والنّبراسِ
ويمكننا أن نضيف أيضاً قوله تعالى : « ضرب لكم مثلاً من

أنفسكم : هل لكم مما ملكت أيما نكم من شركاء فيما رزقناكم
فأنتم فيه سواءٌ تخافونهم كخيفتكم أنفسكم ؟ « (٨) ، وكذلك
قوله سبحانه فى الحديث عما ينبغى له من توحيد زاغ عنه
القرشيون وغيرهم من العرب حينما زعموا له شركاء : « ضرب
الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سلماً لرجل : هل
يستويان مثلاً ؟ » (٩) .

ينبغى إذن أن نعرف أنه ليس فى إطلاق السجع على
أسلوب القرآن شىء يبعث على الحرج . ونحن حين نريد أن
تتحدث عن الله فلا بد أن نُضطرَّ إلى أن نصطنع فى بعض الأحيان
أسلوباً مجازياً . ووظيفة المجازات تقريب المعنى أو الإحساس
الذى نريد التعبير عنه بتشبيهه بشىء معلوم أو قريب من
المستمع مفهوم له . وما من شىء من ذلك النوع إلا وهو أقلّ
مما ينبغى لجلال الله وكبريائه وعظمته . لكن هذا لا يقدر فى
الاستعارات والمجاز ، إذ الأمر أمر اصطلاح ونية . ونية المتكلم
فى هذه الحالة هى تقريب ما يريد أن يقوله عن عظمة الله
وجلاله . وعلى أية حال ، فهذه هى طبيعة اللفظ وإمكاناتها .
وقد رأينا القرآن يفعل نفس الشىء . ولله المثل الأعلى فى
السموات والأرض . فإذا جرينا على أسلوب القرآن فليس علينا

من بأسٍ . لا ، بل ذلك فى الحقيقة شرف لنا .

هذا عن سجع الحمام . أمّا بالنسبة إلى قول القائلين إنه ينبغي تشريف القرآن عن أن يشارك غيره من الكلام الحادث فى وصفه بالسجع ، فما رأيهم فى أن الله سبحانه أسند لنفسه القول (١٠) والكلام (١١) ، وهما لفظان يُستخدَمان للغة البشرية ؟ ونحن نقول : « اللفظة القرآنية » و « الجملة القرآنية » و « الصورة القرآنية » و « الجنس القرآنى » و « تشبيهات القرآن » ... إلخ ، ولانجد أى حرج فى أن نستعمل هذه التسميات التى نستعملها فى وصف اللغة البشرية أيضا . ولا أظن هؤلاء المتحرجين أنفسهم يستطيعون أن يتجنبوا هذه التسميات وأشباهاها عندما يتحدثون عن لغة القرآن ، وإلا فأى ألفاظ ومصطلحات سيستخدمون ؟ فلم التحرج بالذات من استعمال مصطلح « السجع » للقرآن ، بحجة أنه يوصف به كلام البشر فلا ينبغي من ثم أن يوصف به كلام الله ؟ إن المسألة ليست أكثر من اصطلاح ، ولا مشاحة فى الاصطلاح كما يقولون . وعلى هذا فلا خطأ فى أن نسميه « سجعا » ، مثلما لا حرج فى أن نسميه « فواصل » كما يقترح المتحرجون ، الذين يسهون عن أن « الفاصلة » تُستعمل أيضا لكلام البشر وكتاباتهم .

أما قول عبدالله الطيب إن « الاختلاف الإيقاعى الذى يتميز به القرآن عن السجع والرَّجَز والشعر يتأبى على أى تحليل لأن من عقائد الإسلام الأساسية أن القرآن بطبيعته معجز » (١٢) ففيه إسراف وتحجير . إن كل ما صنعه الله سبحانه معجز لا يستطيع أحد أن يصنعه أو يأتى بمثله . بيد أن ذلك لم يمنع البشر فى كل العصور أن يدرسوا النباتات والحيوانات وحتى أنفسهم وكل ما خلق الله ويحققوا فى دراسته نتائج رائعة تتكاثر مع الأيام وتقدم العلم والبحث . وللفويين والبلاغيين والنقاد العرب دراسات خِصَبَة للقرآن الكريم ألفاظا وعبارات وصورًا وإيقاعات قاموا بها من غير تحرُّج ، فلم تتحرَّج نحن إذن؟ ثم كيف ثبت أن القرآن معجز إذا لم ندرسه ونحلله؟ أم المطلوب أن نؤمن دون مناقشة وفهم وبرهان ؟ كذلك فقد استخدم عبد الله الطيب للقرآن مصطلح « إيقاع » ، وهو مصطلح من مصطلحات اللغة البشرية . والذى وسع هذا المصطلح يَسَعُ مصطلح « السجع » أيضا ، وإن كان السجع القرآنى ، ككل شىء فى القرآن ، نسيج وحده ولا يضاهاى .

هذا ، وقد ذكر المؤلف ، فى أثناء كلامه عن مدى انتشار السجع فى القرآن وأن نحو ٨٦ ٪ منه مكتوب بأسلوب

مسجوع ، أن هناك سورتين تخلوان من الفواصل ، هما سورة « قريش » وسورة « النصر » . فأما سورة « قريش » فبين آيتين من آياتها الأربع (وهما الآيتان الثانية والرابعة) تقفية ، إذ الأولى تنتهى بكلمة « الصيف » والثانية بكلمة « حَوْف » . وأما بالنسبة لسورة « النصر » فإن ختام الآية الثانية فيها هو « أفواجا » وختام الثالثة هو « تَوَابَا » ، والباء والجيم حرفان متقاربان كما قال هو نفسه . ومن المسموح به فى السجع ، كما ذكر هو نفسه أيضا وكما نقل عن العلماء ، أن تكون الفواصل متقاربة ، وحتى لو لم يُقْبَلْ هذا فإن من الممكن النظر إلى هاتين الفاصلتين على أنهما من المقصور ، ويكون التوافق بينهما فى هذه الحالة هو فى مَدَّة الألف لا فى الحرف الذى يسبقها . وقد عدَّ الرُّمَّانِي ، الذى استشهد به الكاتب هنا ، الفواصل المقصورة ضمن الفواصل ذات الحروف المتجانسة ، إذ مثل لها ضمن ما مثل بقوله تعالى : « طه * ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى * إلا تذكرةً لمن يخشى » (١٣) . ومن ذلك أيضا هذا المثال الذى استشهد به على وجود السجع فى كلام الرسول صلى الله عليه وسلم صاحبُ « نقد النثر » : « ويقول العبد : مالى ! مالى ! وما له من ماله إلا ما أكل فأفنى ، أو لبس فأبلى ، أو

أعطى فأمضى « (١٤) . أى أن ملاحظة المؤلف بأن تينك السورتين تخلوان من التقفية هى ملاحظة غير صحيحة . وقد تحدّث المؤلف عن الفاصلة فى السجع القرآنى وذكر بعض الملاحظات الجيدة . ونضيف نحن أنه قلّمَا تخلو سورة قرآنية من تنويع الفاصلة أو على الأقل من كسر للفاصلة الواحدة ولو فى آية واحدة لاغير . بل إن هذا ليقع أحيانا داخل مجموعة الآيات التى تجرى على فاصلة واحدة داخل سورة متنوعة الفواصل .

كذلك فرغم أن المؤلف قد نبّه إلى أن فواصل السجع لا بد أن تُسكّن فقد وجدته فى بعض الفواصل القرآنية ينطقها محرّكة ، فقد كتب مثلا « سعيرا » و « زفيرا » (فى آخر الآيتين ١١ / و ١٢ على التوالى من سورة « الفرقان ») بالحروف اللاتينية هكذا « sa'iran » و « zafiran » ، و « عُرفا » و « عَصْفًا » (فى آخر الآيتين ١ و ٢ من سورة « المرسلات ») على النحو التالى : « 'urfan » و « 'asfan » ، و « حُسْر » (فى الآية الثانية من سورة « العصر ») بالشكل التالى : « Khusrin » ، إلى جانب كسره لراء الفاصلة السابقة عليها ، واللاحقة لها .

ومما يؤخذ على المؤلف أنه أثناء كلامه عن ألفاظ الفواصل القرآنية المكونة من ثلاثة مقاطع قد مثل لها بالألفاظ التالية من سورة « الزلزلة » : « زلزالها ، أثقالها ، ما لها ، أخبارها ، أوحى لها » ، رغم أن « ما لها » تقل مقطعا عن زميلاتها .

وأما بالنسبة لأسلوب الكتابة وتصنيف النقاد والبلاغيين القدماء له إلى نثر وشعر وإحاطهم السجع بالنثر واعتراض المؤلف على ذلك وعدّه السجع صنفاً من الكلام مستقلاً ، فقد يمكن من الناحية النظرية القول بأنه إذا كان الشعر هو الكلام الموزون المقفى ، والنثر هو ما لا وزن فيه ولا قافية ، فإن السجع يكون حينئذ لونا من الكلام ثالثا يختلف عن الشعر في أنه لا وزن له ، كما يختلف عن النثر في أنه ذو قواف .

وقد يؤيد هذا ماورد في « رسالة التوابع والزوابع » من وصف أحد التوابع الذين ورد ذكرهم فيها لأسلوب مؤلفها المسجوع بأنه لا هو نثر ولا نظم . وهذا نصّ العبارة : « إنك لخطيب وحاتك للكلام مُحيد ، لولا أنك مفرم بالسجع ، فكلامك لا نثر ولا نظم » (١٥) . وعلى أية حال ، فقد فات المؤلف هذا النصّ الشديد الأهمية ، وإلا لاستثنى ابن شهيد من

الحُكْمُ الذي أصدره على النقاد والبلاغيين القدماء من أنهم قد حاولوا فَرَضَ ثنائية النشر والشعر على ثلاثية الأسلوب الكتابي : النشر العادي ، والسجع ، والشعر الموزون ، بل ولدفعه ذلك إلى متابعة البحث عن نصوص مشابهة لمؤلفين آخرين ، كقول ابن المقفع إن من البلاغة « ما يكون سجعاً وخطباً ، ومنها ما يكون رسائل » (١٦) ، وقول الجاحظ عن العرب إنهم « قالوا في القصيد والرَّجَزِ والسجع والخطب » (١٧) ، فكأنه قد جعل السجع صنفاً من الكلام مستقلاً ، مثله مثل الشعر والرجز ، وقوله : « وقد يكون الرجل ... له طبع في تأليف الرسائل والخطب والأسجاع ولا يكون له في قرض بيت شعر » (١٨) ، وقوله أيضاً عن بشار : « كان شاعراً راجزاً ، وسجعاً خطيباً ، وصاحب منشور ومزدوج » (١٩) ، وقوله : « ونبدأ على اسم الله بذكر مذهب الشعورية ومن يتحلى باسم التسوية ويمطاعنهم على خطباء العرب بأخذ المِخْصَرَةِ عند مناقلة الكلام ومساجلة الخصوم بالموزون والمقفى ، والمنشور الذي لم يُقَفَّ ، وبالأرجاز عند المَتَّحِ وعند مجاثاة الخَصْمِ وساعة المشاورة وفي نفس المجادلة والمحاورة ، وكذلك الأسجاع عند المنافرة والمفاخرة ، واستعمال المنشور في خطب الحِمَالَةِ وفي مقامات الصُّلْحِ وسلِّ

السخيمة» (٢٠) ، وقوله : « ونحن ... إذا ادعينا للعرب
أصناف البلاغة من القصيد والأرجاز ومن المنثور والأسجاع ومن
المزدوج وما لا يزدوج فمعنا العلم أن ذلك لهم شاهد صادق من
الديباجة الكريمة والرونق العجيب والسبك والنحت ... » (٢١) ،
وكذلك هذين البيتين :

سل الخطباء هل سَبَّحُوا كَسَبَّحِي بُحُورَ القَوْلِ أَوْ غَاصُوا مَقَاصِي
لسانى بالثبِير وبالقوافي وبالأسجاع أمهر فى الفِواص (٢٢)
وفى سؤال من سأل عبدالصمد بن الفضل بن عيسى
الرقاشى : « لم تُؤثِر السجع على المنثور وتُلزم نفسك القوافي
واقامة الوزن ؟ » (٢٣) تمييز واضح بين النثر والسجع .

وفى العبارة التالية للباقلانى عن القرآن أنه « ليس من
قبيل الشعر ولا السجع ولا الكلام الموزون غير المقفَى » (٢٤) ،
ما قد يمكن أن يُفهم منه أنه يَنْظُر إلى السجع على أنه أسلوب
من التعبير مستقلٌ بنفسه . ومثلها فى ذلك قوله : « قد
علمنا أن كلامهم (أى العرب) ينقسم إلى نظم ونثر وكلام
مقفَى غير موزون وكلام موزون غير مُقفَى » (٢٥) .

وحتى صاحب « نقد النثر » ، الذى قسّم العبارة إلى
منظوم ومنثور فقط ، نراه يفرق بين الشعر والنثر بكون الأول
محصوراً بالوزن والقافية والثانى مطلقاً غير محصور (٢٦) .

ولكن إذا كانت العبارة مطلقة من جهة الوزن ومحصورة من جهة القافية (وهذا هو السجع) ففي أى من الخاتتين نضعها ؟ لقد جَعَلَ السَّجْعَ فى الكلام (أى النثر) كالقافية فى الشعر (٢٧) ، ناسياً أنه قد قال قبل ذلك إن القافية تحصر الشعر ، فكان المفروض مادام قد شبّه السجع بها أن يرى فيه أيضاً حصراً للعبارة يخرجها عن مجال النثر .

إلا أن من الممكن أيضاً الردّ على ذلك بأن السجع لو كان لونا من الكلام مستقلاً عن النثر والشعر ما دخل الشعر ، كما فى قول امرئ القيس :

سليم الشطى ، عبّل الشوى ، شنج النسا

وقوله :

فتور القيام ، قطيع الكلام يقتر عن ذى غروبٍ خصِر

وقوله :

ألا عمّ صباحاً أيها الطلل البالى وهل يتعمّن من كان فى العُصْر الخالى

وقول الخنساء :

حامى الحقيقة ، محمود الخليقة ، مهدي الطريقة ، نفاع

وقول أبى تمام :

تديسر معتصم ، بالله منتقم لله مرتقب ، فى الله مرتقب

وقوله أيضاً :

تجلسى به رشدى ، وأثرت به يدى وفاض به ثمدى ، وأورى به زندى ؟

وقول أبي فراس :

باطران المثقفة العوالى تفرّدا بأوساط المعالى
وهذا النوع من السجع يسمّى « تشطيرا »
و « تصريحًا » (٢٨) .

كذلك يمكن الرّة على المؤلف فى جعله السجع لونا من
الكلام ثالثا مختلفا عن الشعر والنثر بأن السجع موجود فى
الإنجليزية والفرنسية وغيرهما من اللغات الأوربية مثلاً (٢٩) ،
فهل يعده أصحاب هذه اللغات فنا كلاميا مستقلا بذاته كما
يريد المؤلف من العرب أن يفعلوا ؟ الجواب : كلا . وهم لهذا
يستعملون للسجع والقافية فى الشعر كلمة واحدة هى « rhyme »
و « rime » . وقد جرى المؤلف على استخدام لفظة « rhyme »
فى حديثه عن الفاصلة فى السجع ، وإن كنت ترجمتها فى بعض
الحالات بالقافية نظرا لأنه يستخدمها أيضا (وهذا طبيعى)
للدلالة على قافية الشعر ، إذ يجوز إطلاق « القافية » على
الفاصلة كذلك فى لغتنا .

هذا ، وإذا دخل السجعُ الشعرَ سُمى بالإنجليزية :
« Internal rhyme » و « Leonine rhyme » وبالفرنسية : « rime
interne » و « rime brisée » و « rime couronnée » و « rime
emperiere » (٣٠) .

ومادام الأمر كذلك فإن تعريف « السجع » كما قال ابن الأثير مثلاً بأنه « تواطؤ الفواصل في الكلام المنشور على حرف واحد » (٣١) وكما تُرجم إلى الإنجليزية بأنه « rhymed prose » وإلى الفرنسية (مثلما فعل بلاشير) بـ « prose rimée et rythmée » هو فيما يخيل إلى تعريف قاصر مادام السجع يدخل الشعر أيضاً كما يدخل النثر ، وينبغي من ثمّ تجريد تعريفه من نسبته إلى النثر أو الشعر . وإن الاكتفاء في ذلك بأنه « توافق الفاصلتين في الحرف الأخير » (٣٢) هو أدق وأوفى بالمراد .

قد يقال إن السجع إذا دخل في الشعر سُمي « توشيحاً » و « تصريحاً » ولم يعد يطلق عليه « سجع » . لكن يمكن أن يجاب بأن هذا مجرد اصطلاح لا يغيّر من حقيقة الأمر شيئاً . ثم إن « التصريح » كما يكون في الشعر يكون في النثر ، كما في المثال التالي : « يطبع الأسجاع بجواهر لفظه ، ويقرع الأسماع بزواجر لفظه » ، حيث تكون الجملتان المسجوعتان متوازنتين أيضاً لا مقفّاتين وحسب (٣٣) . وعلى ذلك فالسجع هو التقفية في النثر ، وكذلك في داخل البيت الشعري أو بين شطريه .

ويقول المؤلف إن كلام ضياء الدين بن الأثير في طول

العبارات المسجوعة يوحى بأن للسجع وزناً قائماً على النَّبْرِ يشكّل فيه تفاعيله النَّبْرُ الواقع على الألفاظ . ولكن من أين أتى المؤلف بذلك ؟ يبدو لى أنه لمّا وجد ابن الأثير فى عدّه لألفاظ كل سبعة يُحَسَّبُ أحياناً اللفظتين أو الثلاثَ لفظَةً واحدةً ، مثل : « فكانت » و « عن الهوى » و « يريكموهم » (٣٤) ، ونظر فاستنتج أن ذلك راجعٌ إلى أن الألفاظ التى أهمل البلاغى العربى رحمه الله حسابها قد أهملها لأنها فى هذه الحالات تخلو من النبر ، تبين له أن ابن الأثير إنما يعد اللفظة إذا كانت منبورة فقط ، أمّا إذا تداخلت مع غيرها وصار للجميع نبر واحد حَسَبَها لفظة واحدة .

هذا ، ويُحَسَّبُ للمؤلف تنبهه لما سمّاه « العبارة المطلعية » أو « المطلع » ، وهو ذلك الجزء الذى يقع فى بداية أول عبارة من العبارات المقفّاة والذى لا يناظره جزء مثله فى كل من العبارات الأخرى المشتركة سجعياً مع العبارة التى بدأت به . لكنه فيما يخيّل إلى ، لم يُصَبِّ فى تعقيبه على أبى هلال العسكرى ، الذى رأى أن الكلمات الآتية : « فسبحان من يهلك » (فى النص التالى : « فسبحان من يهلك القوى الأكل ، بالضعيف المأكول ») قد كسرت التوازى الذى ينبغى

أن يكون بين العبارات السجعية ، إذ ظن المستشرق أن قول الأعرابي « فسبحان من يهلك » هي عبارة مطلعية ، وبالتالي فينبغي ألا ينتظر القارىء نظيراً لها فى العبارة المشتركة مع عبارتها فى السجعة . إن القول بالعبارة المطلعية ، فيما أرى ، إنما يصحّ إذا كان ممكناً تكرير هذه العبارة المطلعية فى أول العبارات التى تشترك فى السجعة مع العبارة التى وردت فيها . والحالة التى نحن بصدها لا تقبل هذا ، إذ لا يمكن أن نقول : « فسبحان الذى يهلك القوى الأكل * فسبحان الذى يهلك الضعيف المأكول » ، على عكس الحال فى قوله تعالى : « الحمد لله رب العالمين * الرحمن الرحيم * مالك يوم الدين » ، الذى يمكن من الناحية التركيبية أن نكرر فيه عبارة « الحمد لله » المطلعية فى بداية الآيتين التاليتين ، فنقول : « الحمد لله رب العالمين * الحمد لله الرحمن الرحيم * الحمد لله مالك يوم الدين » . ومثلاً ذلك العبارة المطلعية فى قوله تعالى : « ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل * ألم يجعل كيدهم فى تضليل * وأرسل عليهم طيراً أبابيل » ، الذى يمكن تركيبياً أن يكون على النحو التالى : « ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل * ألم تر كيف جعل كيدهم فى تضليل * ألم تر

كيف أرسل عليهم طيراً أباييل » ... وهكذا . فعدم تكرار
العبارة المطلعية مع سائر العبارات المشتركة فى نفس السجعة هو
لون من الإيجاز . وعلى هذا فليست مع المؤلف فى عدّه « يا »
الندائية فى قوله تعالى : « يا أيها المدثر * قم فأندر * ... »
مطلقاً .

ثم إن قول المؤلف إنّ « العبارة المطلعية » (أو
« المطلع ») هو « أحد الملامح التى تميز السجع من الشعر ،
إذ لا شئ فى الشعر يقع خارج النسق الوزنى للقصيدة ، على
حين أن المطلع يقع خارج الإطار السجعى » ليس صادقاً على
إطلاقه بل فى الشعر المنظوم على بحور الخليل فقط ، أما
الشعر الجديد الذى يعتمد نظام السطور المتفاوتة فى عدد
التفاعيل فلا يخضع لهذه الملاحظة .

ولكن كيف خطرت للمؤلف فكرة « المطلع » هذه ؟ لقد
رأيت ابن الأثير ، وهو يعدّ الكلمات فى كل من العبارات
السجعية التالية : « الصديق من لم يعتض عنك بخالف ، ولم
يعاملك معاملة حالف ، وإذا بلفته أذنه وشاية أقام عليها حدّ
سارق وقاذف » ، قد جعل العبارة الأولى أربع كلمات مثل
الثانية (٣٥) . وهذا يدل على أنه أهمل عدّ كلمتى « الصديق

من « . فلعل ذلك وأمثاله عند ابن الأثير هو الذى أوحى للمؤلف بفكرة « المطلع » تلك .

وفى محاولته تحديد وحدة السجع الأساسية نرى المؤلف يقفز من تقرير ابن الأثير أن التصريع فى الشعر يشبه السجع فى النثر إلى القول بأن كل سجعة تناظر تقريبًا المصراع فى بيت الشعر . ومادام البيت ، وهو الوحدة الأساسية فى القصيدة ، يحتوى على مصراعين فإنه يستنتج من ذلك أن الوحدة الأساسية فى السجع هى سجعتان ، وأن هاتين السجعتين تقابلان بيتا شعريا كاملاً .

وتعليقنا على ذلك هو أن الشبه الذى لاحظته ابن الأثير بين « التصريع » فى الشعر و « السجع » فى النثر إنما هو شبهة موسيقى لاغير . وبالمناسبة ، فالبلغيون يرون أن « التصريع » ماهو إلا « سجع » (٣٦) . كل ما فى الأمر أنه فى النثر يسمى « سجعًا » ، فإذا كان فى الشعر أطلق عليه « تصريع » . وما رأى المؤلف أيضا فى أن التشابه مع السجع ليس مقصورًا على « التصريع » بين شطرتى البيت الواحد ، بل يشترك مع « التصريع » فى ذلك « التصريع » أو « التشطير » ، وهو أى سجع يتم داخل البيت ولكن ليس بين

الشطرتين ؟ (٣٧) ثم ما رأيه فى أن « التصريح » فى الشعر نادرٌ ، أى أن نصف البيت يسمّى دائماً « شطرةً » ، إلا إذا كان ثمة سجع بين الشطرتين فعندئذ يسمّى « مصراعاً » ؟ وكذلك ما رأيه فى أن البيت الشعري المسجوع الشطرتين لا يحتوى إلا على مصراعين ، فى الوقت الذى كثيراً ما يحتوى السجع على أكثر من عبارتين مسجوعتين واصلًا ، كما هو فى القرآن ، إلى بضع عشرات من العبارات المشتركة فى نفس الفاصلة ، وهو ما لاحظته المؤلف نفسه ؟

إذن فالمقدمة التى بنى عليها المؤلف رأيه فى أن الوحدة الأساسية فى السجع سجعتان هى مقدمة خاطئة . وإذا كان لابد أن نحدد تلك الوحدة الأساسية فلنقل إنها السجعة . وهذه السجعة تقابل البيت فى القصيدة من حيث إن البيت يتماثل مع غيره من الأبيات فى القافية مثلما تتماثل السجعة مع زميلاتها فى الفاصلة . وإذا قيل إن هناك فرقاً بينهما يتمثل فى أن أبيات القصيدة كلها تتبع نفس القافية ، بخلاف النص المسجوع حيث لا يشترط أن تنتهى عباراته كلها بنفس الفاصلة ، فينبغى ألا ننسى أن الأسطر فى الشعر الجديد الجارى على نظام التفعيلة لم تعد كلها تنتهى بنفس القافية كما هو الحال فى

الشعر القديم ، بل إن ثمة قصائد كثيرة في القديم والحديث تتميز بالتنوع في القافية كالموشحات والمخمّسات مثلا .

ذلك ، ولا بد من التنبيه إلى الفرق بين ما يسميه المؤلف « الوحدة الأساسية في السجع » وما يطلق عليه « الوحدة السجعية » : فالأولى في نظره ، كما رأينا ، هي كل سجعتين (مشتركيتين بطبيعة الحال في نفس الفاصلة) ، بينما رأيت أنا أنها هي السجعة الواحدة . أما الوحدة السجعية فهي بوجه عام كل السجعات المشتركة في نفس الفاصلة ، إلى أن تتغير الفاصلة فحينئذ تبدأ وحدة سجعية جديدة ... وهكذا دواليك .

وفي أثناء كلام المؤلف عن العبارات القرآنية المسجوعة ذات الطول المتساوي (والطول هنا أساسه الألفاظ المنبورة كما مرّت الإشارة إلى ذلك) نراه يعدّ منها آيات سورة « المسد » كلها ، مع أن الآية الثانية أكثر من سائر الآيات لفظة ، إذ هي ستة ألفاظ ، على حين أن عدد الألفاظ في كل من الآيات الأخرى خمس فقط . وهذا نص الآية المقصودة : « ما / أغنى / عنه / ماله / وما / كسب » . ومن الواضح أنها ستُّ ألفاظ لا حَمْسٌ كالبواقي . ولا أدري كيف غفل عن ذلك . ولعلّ الإرهاق من كثرة العدّ والإحصاء هو المسؤول عن ذلك ، أو ربّما

أن المؤلف لمَّا وجد عبارة « وماكسب » تُكْتَب كأنها لفظة واحدة عدّها كذلك ، غير متنبه إلى أن لكلِّ مِنْ « وما » و « كسب » نبرها المستقل ، ومن ثم فينبغى أن تُحَسَّب لفظة قائمة بذاتها .

وعند كلام المؤلف عن طول الوحدات السجعية عند أبى هلال العسكري ومتى تكون مقبولة مستحسنة ومتى تكون منسوية إلى التكلف ، وقول أبى هلال إنها إذا زادت عن أربع سجعات كانت متكلّفة (٣٨) ، نجده يختم متسائلاً : « كيف يمكننا التوفيق بين رفض العسكري لزيادة العبارات المسجوعة فى الوحدة السجعية الواحدة عن أربع وبين النصّ القرآنى التالى ، وهو من سورة « التكوير » ؟ ثم يورد الأربع عشر آية الأولى من تلك السورة وكلها على فاصلة واحدة .

وهذا التساؤل ، كما هو واضح ، لامحلّ له ، لأنّ أبى هلال العسكري ليس هو صاحب القرآن حتى نطالبه بأن يكون أسلوب القرآن انعكاسًا لأفكاره النقدية والبلاغية ، أو نبحث عن طريقة للتوفيق بينهما . إنما العسكري بلاغىّ قال رأيه حسب استقصاءاته . وقد يكون نسيّ ، وهو يضع قاعدته تلك ، أن فى القرآن وحدات سجعية تزيد سجعاتها عن الحدّ الذى اعتقد أن

تجاوزه دخول في التكلف ، وإلا لتعرض لذلك ويين لنا رأيه فيه . وليس أبو هلال بدعاً في هذا ، فقد خطأ النحاة بعض الأساليب رغم ورودها في القرآن الكريم . ولو تنبهوا لذلك لرجعوا عمّا قالوا . ذلك أنّ عملهم قائم على استقصاء الأساليب العربية واستنباط القواعد منها ، فاستقصاؤهم في هذه الحالة هو استقصاء ناقص . وبالمثل نقول إن صنيع أبي هلال يدل على أنه استقصاء قاصر . ولو تنبه إلى هذا المثال الذي ذكره المؤلف وغيره من الأمثلة القرآنية المشابهة لعدل عمّا قرره .

ومع ذلك فأخشى أن يكون المؤلف قد قصد هنا إلى غمز القرآن الكريم ، وذلك بالتلميح بأن بلاغياً عربياً مسلماً قد قرّر شيئاً يترتب عليه الحكم بتكلف السجع القرآني في بعض الأحيان . وأحسب أننا بما قلناه قد جلينا عن وجه الحق ويئنا أن تساؤل المؤلف ، أيّا كانت نيته ، ليس له هاهنا محلّ .

وعلى أية حال ، فانشيال السجعات في الآيات المذكورة مع قصرها يوحى بما سيقع يوم القيامة من تتابع الأحداث الكونية الهائلة بسرعة مذهلة لا تترك فرصة للاستعداد لذلك الموقف الهائل العظيم . فليس في الآيات أي تكلف ، بل بالعكس هي قمة في بلاغة التعبير .

ومما يدل على أن ماقلناه هو الصواب أن ابن الأثير ، كما لاحظ المؤلف نفسه ، لم ينصّ على حدّ معين للطول المقبول في الوحدة السجعية . أى أن أبا هلال قد تسرع حين حدّده بأربع سجعات .

وإذا كان موقف ابن الأثير هنا هو الموقف السليم فإنه في موضع آخر لم يكن كذلك ، إذ قال عند حديثه عن « أقسام السجع » مامعناه أنه إذا كانت السجعة الثانية أطول من الأولى كثيراً كان هذا قبيحا معيبا مستكرها (٣٩) . ذلك أنه بكلامه هذا يضع قاعدة عامة لايفرق فيها بين السياقات المختلفة ، التي قد يحسن في بعضها ما استكرهه ، بل وقد يتطلبه تطلباً . وهذا علاوة على أن الأذواق تتفاوت ، فما قد يراه البعض حسنا جميلا قد يجده بعض آخر قبيحاً سيئاً .

وقد وقف المستشرق صاحب الدراسة عند قول ابن الأثير هذا واستخرج منه النتيجة التالية ، وهي « أنه لايجوز ، في أية وحدة كلّ سجعاتها ذات طول متساوٍ تقريباً ، أن تكون هناك سجعة أقصر من سابقتها » ، ثم مضى فطرح تساؤلاً مثل تساؤله السابق أخشى أن يكون مقصده فيه هو لمز القرآن وغمزه ، وكأن كلام ابن الأثير أو غيره هو حجة على القرآن لا

العكس . قال : « وإن الإنسان ليتساءل : كيف ياترى كان يمكن أن يحلل (ابن الأثير) سورة « الناس » : « (قل أعوذ) برب الناس * ملك الناس * إله الناس * من شر الوسواس الخناس * الذى يوسوس فى صدور الناس * من الجنة والناس » ؟ إن الآيات الثلاث الأولى تشكل وحدة تتطابق مع الشكل الأول المازّ ذكره ، فإن كلاً من السجعات الثلاث مكون من كلمتين . أما الآيات الثلاث الأخيرة فإنها تمثل مشكلة ، إذ من الواضح أن الآية الأخيرة أقصر من السابقتين عليها ، فهى مكونة من ثلاث كلمات فى مقابل أربع وخمس فيهما على الترتيب » .

لقد قلنا إن كلام ابن الأثير ليس حجة على القرآن ، بل هو يمثل ذوقه المحدود بحدود ما قام به من استقصاءات فى الأساليب العربية . هذا إذا كان كلام ابن الأثير يتعارض فعلاً مع ما هو موجود فى آيات سورة « الناس » . أمّا وابن الأثير يعيب التفاوت بين السجعتين المتعاقبتين إذا كانت الثانية أطول من الأولى كثيراً ، فليس بين مقالته وبين الآيات أى تعارض ، إذ الفرق كما نرى بين « ملك الناس » مثلاً و « من شر الوسواس الخناس » ليس ذلك الفرق الذى قصده الناقد العربى .

وهذا إذا اتخذنا ذوق ابن الأثير مقياسًا . أمّا إذا اعتمدنا على ذوقنا نحن ورؤيتنا نحن فقد نرى أن هذا التفاوت الطويل بين السجعات المتعاقبة مطلوب في بعض الأحيان ، على الأقل دفعًا للملل الذي قد ينتج في بعض السياقات عن جرى الأسلوب على وتيرة واحدة من أول الوحدة السجعية إلى منتهاها . وفي السورة ، كما هو بيّن ، نلاحظ هذا التنوع بين بعض السجعات وبعض : فبعضها لفظتان ، وبعضها ثلاث ، وبعضها أربع ، وبعضها خمس .

إلّا أن المؤلف ، كما هو ظاهر من كلامه ، يغفل مسألة الذوق تمامًا ، وكأنه بصدد فحص محرك سيارة ، فليس عنده إلا التعليمات والأرقام والنسب التي زودته بها الشركة صانعة المحرك ، وليس أمامه إلّا أن يراعيها بدقة المسطرة . إن الأدب لا يُتناول بهذا الشكل . والذوق الأدبي ليس واحدًا ، وما يقوله ناقدٌ ما ليس هو بالضرورة القول الفصل في الأمر ، وبخاصة إذا كان كلامه مبنيًا على استقراء ناقص للأساليب التي يريد التقنين لها . لقد فات المؤلف ذلك فوقع في هذه الأخطاء الفاحشة .

وكثير من المستشرقين للأسف ينهجون هذا النهج .. نهج الإحصاء الآلي الأعمى البارد ، فيصلون به إلى نتائج عجيبة ما أنزل الله

بها من سلطان !

ومرة أخرى نجد بلاغيا آخر يقول كلامًا يختلف عما رآه ابن الأثير ، إذ يذكر القزويني شكلا آخر من أشكال السجع مكونا من ثلاث سجعات ثانيتهما أطول من الأولى ، والثالثة أطول من الثانية . أى أن هناك تفاوتًا فى الطول بين كل سجعتين متجاورتين . وقد ذكر المؤلف هذا . وكان ينبغى أن ينبهه ذلك إلى أن تساؤله بخصوص آيات سورة « الناس » لا معنى له ولا محل . فالأشكال السجعية متنوعة ، وتنوعها دليل ثراء . وكل كاتب يأخذ منها ويدع بحسب متطلبات سياقه وهدفه . أما التقنين الجامد ففيه إغفال لقيمة « الحيوية » ، التى ينبغى أن يكون الكاتب والناقد منها على ذُكر . وكل هذا للأسف قد غفل عنه المؤلف صاحب الدراسة .

وفى محاولة الباحث لتحديد بداية ونهاية « الوحدة السجعية » نجده يرفض أن يكون الاشتراك فى نفس الفاصلة هو الأساس الوحيد فى ذلك ، ذاكراً وسيلتين أُخريَّين إحداهما هى التغير فى طول السجعات دون أن تتغير الفاصلة . ومثّل لذلك بسورة « الناس » ، حيث إن الآيات الثلاث الأولى تمثّل فى رأيه وحدة سجعية مستقلة عن الوحدة السجعية الأخرى التى

تضم الثلاث الآيات الأخيرة ، وذلك بسبب قصر الآيات الثلاث الأولى وطول الثلاث الأخيرة .

ويظهر لى أن الكاتب قد نسي أن هذا التغيير فى طول السجعات ليس منتظماً دائماً ، حتى إنه لتوجد سبعة واحدة طويلة مثلاً وسط سجعات قصار ، أو يختلف طول كل سبعة عن الأخرى . فما العمل فى هذه الحالة ؟ ثم ما فائدة هذه التفريعات ؟ أم تراه غراماً بالشكل من أجل الشكل والسلام ؟ أمّا الوسيلة الأخرى فهى ، كما يقول ، استعمال إحدى الآيات كقرار ، كما هو الحال فى سورة « الرحمن » وسورة « القمر » ، إذ يتكرر فى الأولى قوله تعالى : « فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ » وفى الثانية قوله : « ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مُدّكر ؟ »

ونحن لانرى بأساً فى تقسيم سورة « القمر » ، بناءً على هذه الآية القرار (كما يسميها الباحث) ، إلى وحدات ، لكنها ليست وحدات سجعية ، بل وحدات قصصية ، فإن كل مجموعة من السجعات تبدأ بقوله تعالى : « ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مُدّكر ؟ » تستقل بحكاية قصة أحد الأنبياء وماجرى له مع قومه والعقاب الذى نزل بهم جزاء كفرهم وبغيهم . أى أن

التقسيم هنا هو تقسيم حسب الموضوع لا حسب السجع .

أما بالنسبة لسورة « الرحمن » فإثنا لا نوافق المؤلف على تقسيمه لها على أى وضع البتة ، وذلك لأنّ قوله تعالى : « فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ » قد تكرر ذكره مراراً قبل أن يكتمل الكلام فى الموضوع التى تكون الآيات بصدده ، كما فى الآيات التالية : « مرج البحرين يلتقيان * بينهما برزخ لا يبغيان * فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ * يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان * فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ * وله الجوار المنشآت فى البحر كالأعلام » ، حيث تتحدث هذه الآيات كلها عن البحر والسفن التى تمخره ، ومع ذلك فقد ذكر قوله تعالى : « فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ » فى خلالها مرتين قبل أن ينتهى الموضوع الذى تتناوله . بل إن نفس الآية فى النص التالى : « فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان * فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ * فيومئذ لا يسألُ عنه ذنبه إنسٌ ولا جان » قد فصلت بين فعل الشرط وجوابه . فكيف بالله نَعُدُّ آية الشرط وحدة مستقلة عن الآية التى فيها جواب هذا الشرط ؟ وفى قوله تعالى : « ولمن خاف مقام ربّه جنتان * فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ ذواتا أفنان ... » (ومثله فى ذلك : « ومن

دونهما جنتان * فبأى إلاء ريكما تكذبان ؟ *
مدهامتان ... ») نجد أن آية « فبأى آلاء ريكما تكذبان ؟ »
قد فصلت بين الموصوف وصفته . إن المؤلف ، بغرامه هذا الغريب
بالتقسيمات والتفريعات دونما أدنى داع ، يركب مركبًا كله
عسف ووعورة !

وبعد ، فهذا بحث حاول فيه كاتبه أن يعيد النظر فى بعض
ما قاله بلاغيونا القدماء ، لكننا رأينا أنه لم يوفق فى أى من
مخالفاته لهم . كذلك حاول تطبيق القواعد التى استخلصها
أولئك البلاغيون على القرآن الكريم ، وقد وفق فى بعض ذلك
وفشل فى بعضه الآخر كما مرّ بيانه . وفى كل الحالات وجدناه
يعتمد المنهج العددي الإحصائى البارد الذى يلغى التدوّق والمبادرة
الشخصية .

ورغم ذلك كله ، فإن هذا البحث يثير عددًا من القضايا
التى حاولنا أن ندلى بدلونا فى مناقشتها والتى ندعو النقاد
والكتاب إلى أن يُبدوا هم أيضا رأيهم فيها . واللّه يهدى إلى
سواء السبيل .

الهوامش

- ١- د. زكى مبارك / النشر الفنى فى القرن الرابع / دار الجيل / بيروت / ١٩٧٥ م / ١ / ٧٩ .
 - ٢- الإبتقان / دار الفكر / بيروت / ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م / ٢ / ٩٧ .
 - ٣- الجوهرى / الصحاح / مادة « سجع » .
 - ٤- الفيروزابادى / القاموس المحيط / مادة « سجع » .
 - ٥- الزبيدى / تاج العروس / مادة « سجع » .
 - ٦- أورد الباقلانى أشياء من هذه النقول فى كتابه « إعجاز القرآن » / تحقيق سيد صقر / دار المعارف / ١٩٧٧ م / ٥٧ .
 - ٧- النور / ٣٥ .
 - ٨- الروم / ٢٨ .
 - ٩- الزمر / ٢٩ .
 - ١٠- البقرة ٣٠ ، ٣١ ، ٣٣ ، ١٢٤ ، ٢٦٠ ، والأنعام / ٧٣ ، والنحل / ٤٠ ، والقصص / ٥١ ، وفُصِّلَتْ / ١١ ، و ق / ٣٠ ، والمزمل / ٥ ، والطارق / ١٣ ، وغير ذلك كثير .
 - ١١- البقرة / ٧٥ ، ٢٥٣ ، والنساء / ١٦٤ ، والأعراف / ١٤٣ ، ١٤٤ ، والتوبة / ٦ ، والشورى / ٥١ ، والفتح / ١٥ ، وغير ذلك .
- 12- Arabic literature to the End of the Ummayyad Period , Cambridge University press , 1983 , p. 34 .
- ١٣- انظر « ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن » / تحقيق محمد خلف الله ود. محمد زغلول سلام / دار المعارف / ط ٢ / ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٨ م / ٩٨ . والآيتان هما الأولى والثانية من سورة « طه » . وبالنسبة ففواصل السورة كلها تقريبا على هذه الألف المملودة .
 - ١٤- نقد النشر / تحقيق د. طه حسين وعبد الحميد العبادى / مطبعة لجنة

- التأليف والترجمة والنشر / القاهرة / ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م / ١٠٧ .
- ١٥- هكذا وردت العبارة في « ظهر الإسلام » للدكتور أحمد أمين (دار الكتاب العربي / بيروت / ط ٥ / ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م / ٢١٢) . لكنها في نشرة دار صادر لـ « رسالة التوابع والزوابع » (تحقيق بطرس البستاني / ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م / ١١٦) قد أتت على النحو التالي : « فكلامك نظم لا نثر » . ولا أظن المعنى هكذا يستقيم ، لأن السجع ليس نظماً بأى حال ، إذ هو لايجزى على أوزان الشعر .
- ١٦- البيان والتبيين / دار الفكر للجميع / بيروت / ١٩٦٨ م / ١ / ٨٢ .
- ١٧- السابق / ١ / ٩٧ .
- ١٨- السابق / ١ / ١٤٢ .
- ١٩- السابق / ١ / ٣٩ .
- ٢٠- السابق / ٣ / ٣٥ .
- ٢١- السابق / ٣ / ٥٠ .
- ٢٢- انظر المرجع السابق / ١ / ١٢٣ .
- ٢٣- السابق / ١ / ١٩٤ .
- ٢٤- إعجاز القرآن / ٥٠ .
- ٢٥- السابق / ٦٢ .
- ٢٦- نقد النثر / ٧٤ - ٧٥ .
- ٢٧- السابق / ١٠٧ .
- ٢٨- انظر مثلاً « الصناعتين » لأبى هلال العسكري / تحقيق على محمد البجاوى ومحمد أبو الفضل إبراهيم / عيسى البابى الحلبي ، ١٩٧١ م / ٢٧٠-٢٧١ ، ٣٩٠ - ٣١٤ ، و « التلخيص فى علوم البلاغة » للخطيب القزوينى / شرح عبدالرحمن البرقوقى / المكتبة التجارية / ط ٢ / ١٣٥٠ هـ - ١٩٣٢ م / ٤٠٠ - ٤٠٣ ، و « الإيضاح فى علوم البلاغة » / شرح د. محمد عبدالمنعم خفاجى / دار الكتاب اللبنانى / ط ٥ / ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م / ٥٤٩ -

- ٥٥١ ، ود. مجدى وهبة / A Dictionary of Literary Terms / مكتبة لبنان /
 ١٩٧٤ م / مادتي « تصريع » و « السجع فى الشعر » / ٢٥٨ .
- ٢٩- السجع فى الإنجليزية والألمانية والفرنسية قد يكون بين حرف أو أكثر فى أوائل
 الكلمات ، وهو مايسمى بالإنجليزية والألمانية : « alliteration » وبالفرنسية
 « alliteration » ، وقد يكون بين نهايات الكلمات كما عندنا . انظر د. مجدى
 وهبة / مادتي « alliteration » / ١٠ و « القافية » / ٤٨ . وانظر كذلك
 كلمتي « alliteration » و « rhyme » فى The Oxford English - Arabic
 Dictionary of Current Usage مثلاً وغيره من المعاجم الإنجليزية العربية ، وكلمة
 « سجع » فى قاموس « المورد : عربى - إنجليزى » لروحي بعلبكي ، وكلمات
 « alliteration » و « rime » و « rimer » فى معجم اللغتين الفرنسية والعربية
 ل Gasselin (الجزء الفرنسى - العربى) وكلمة « reim » فى قاموس اللغتين :
 « ألماني - عربى ، وعربى - ألماني » ل Adolf Wharmund / ح ٢ ، وكذلك
 كلمة « سجع » فى نفس القاموس / ح ١ .
- ٣٠- انظر د. مجدى وهبة / A Dictionary of Literary Terms / ٢٥٧ -
 ٢٥٨ ، ٢٨٠ - ٢٨١ ، ٤٨٣ .
- ٣١- المثل السائر / ١ / ٢٧١ . ومثله فى ذلك الخطيب القزوينى . انظر
 « الإيضاح » / ٥٤٧ ، و « التلخيص » / ٣٩٧ .
- ٣٢- على الجارم ومصطفى أمين / البلاغة الواضحة / نشر محمد أمين دمج /
 ٢٧٣ .
- ٣٣- القزوينى / الإيضاح / ٣٩٨ ، ود. مجدى وهبة / A Dictionary of
 Literary Terms / مادة « التصريع ، السجع المتوازي » / ٢٦٣ - ٢٦٤ .
- ٣٤- انظر ابن الأثير / المثل السائر / ١ / ٣٣٦ - ٣٣٧ فى كلامه عن عدل ألفاظ
 السجع .
- ٣٥- المثل السائر / ١ / ٣٣٤ .

- ٣٦- انظر ابن رشيقي / العمدة / دار الجيل / بيروت / ط ٥ / ١٤٠١ هـ -
١٩٨١ م / ١ / ١٧٢ - ١٧٣ ، وأبو هلال العسكري / كتاب الصناعتين / ٢٧٠ -
٢٧١ ، ٣٩٠ ، والقزويني / الإيضاح / ٥٤٩ ، والتلخيص / ٤٠٢ - ٤٠٣ .
- ٣٧- انظر القزويني / الإيضاح / ٥٤٧ ، وأبو هلال العسكري / كتاب
الصناعتين / ٢٧٠ ، ٣٩٠ .
- ٣٨- انظر « كتاب الصناعتين » / ٢٦٩ .
- ٣٩- المثل السائر / ١ / ٣٣٣ .

syllabic parallelism and sustained parallel rhymes (al-^cAskarī); (2) the inclusion of two (or more) *saj^cahs* within a longer *saj^cah*, producing the rhyme scheme *aab ccb* (al-Qalqashandī).

saj^c muraṣṣa^c— = *saj^c fī saj^c* (1).

saj^c mutamāthil— = *mumāthalah*.

saj^c mujarraf—*saj^c* in which the last words in the *saj^cahs* rhyme but are not of the same morphological pattern.

saj^c mutawāzī—*saj^c* in which the last words in the *saj^cahs* rhyme and are also of the same morphological pattern.

saj^c mutawāzin—for those critics who consider this *saj^c* (many do not and refer to it as *izdiwāj* or *muwāzanah*), a type of *saj^c* in which the final words of the phrase do not rhyme, but are of the same morphological pattern.

saj^c qaṣīr—*saj^c* in which the *saj^cahs* are between two and ten words in length (Ibn al-Athīr).

saj^c ṭawīl—*saj^c* in which the *saj^cahs* are eleven or more words in length (Ibn al-Athīr); *saj^c* in which the *saj^cahs* are between eleven and nineteen words in length (al-Qalqashandī).

taṣṣī^c—(1) the use of internal rhyme in poetry. (2) = *saj² fī saj^c*.

taṣṣī^c—in a line of poetry, making the end of the first hemistich rhyme with the end rhyme, usually at the beginning of a *qaṣīdah*.

tashṭīr—the use of internal rhyme in poetry so that the line contains exactly four rhymes and each hemistich is divided in two.

taṣṣī^c—the use of internal rhyme in poetry, usually two, three, or four rhymes in one line.

lawāzun—(1) = *saj^c mutawāzin*; (2) = *saj^c mutamāthil*.

wazn—(1 = *wazn shi^cri*) one of the traditional quantitative meters of Arabic poetry. (2 = *wazn taṣṣīfi*) the morphological pattern of a word.

APPENDIX 2: SAJ^c TERMINOLOGY

- faṣl* (pl. *fuṣūl*)—a single phrase of *saj^c* ending in a rhyme-word, also termed *saj^cah*.
- fāṣilah* (pl. *fawāṣil*)—the final word of a *saj^cah*. Some critics maintain that only this term should be used to refer to the final words of *āyāt* in the Qur^ān.
- fiqrah* (pl. *fiqar*)— = *saj^cah*.
- ḥarf* (pl. *ḥurūf*)—the rhyme letter or rhyme in *saj^c* phrases.
- ḥurūf mutajānisah/mutamāthilah*—exact rhymes.
- ḥurūf mutaḡāribah*—inexact or near rhymes.
- i‘tidāl*—“balance”, the basic principle of *saj^c* metrics, according to which adjacent *saj^cahs* should be of equal length (i.e. number of words).
- izdiwāj*—A type of composition similar to *saj^c*, in which clauses do not rhyme but end in words having the same morphological pattern.
- kalimah* (pl. *kalimāt*)—the word, the foot or *taf‘īlah* of *saj^c* prosody.
- lafzah* (pl. *lafazāt*)— = *kalimah*.
- manthūr*—opposed to *manzūm*. Any type of composition which does not conform to quantitative meter.
- manzūm*—poetry conforming to quantitative meter.
- masjū‘*— = *saj^c* (1).
- maqā‘ah* (pl. *maqā‘i‘*)— = *fāṣilah*.
- mauzūn*—any type of composition in which the last words of phrases have the same morphological pattern whether they rhyme or not.
- miṣrā‘*—(1) a hemistich in poetry; (2) a *saj^cah* (al-Bāqillānī).
- mumāthalah*—a type of composition in which paired clauses exhibit complete or near complete syllabic parallelism, but do not rhyme.
- mursal*—ordinary or free prose.
- musajja‘*— = *saj^c* (1).
- muwāzanah*—a type of composition in which the final words of the phrases do not rhyme, but are of the same morphological pattern. Also termed *izdiwāj*.
- nathr*— = *manthūr*.
- nazm*— = *manzūm*.
- qarīnah* (pl. *qarā‘in*)—(1) same as *saj^cah*. (2) the final word of a *saj^cah*.
- saj^c*—(1) traditionally, prose (*nathr*) which has rhyme; in my view, a type of rhyming poetry with accentual meter.
- saj^c* (pl. *asjā‘*)—(2) the rhyme words in *saj^c* occurring at the end of *saj^c* phrases.
- sajjā‘*—a writer of *saj^c*.
- saj^cah* (pl. *saja‘āt*)—a phrase of *saj^c* associated with one end rhyme.
- saj^c fi saj^c*—(1) *saj^c* in which *saj^cahs* exhibit complete or near complete

SAJ^c IN THE QUR^oAN

no.	sūrah	āyāt	rhyming	all/none	main rhymes
79	<i>al-Nāzi'āt</i>	46	38		<i>an/ifah/irah/ā/āhā</i>
80	<i>'Abasa</i>	42	35		<i>ā/rah/bā-qā/iḥ/rah</i>
81	<i>al-Takwīr</i>	29	25		<i>rat/as/ūn</i>
82	<i>al-Infjār</i>	19	17		<i>rat/ak/ūn</i>
83	<i>al-Muṭaffifīn</i>	36	36	all	<i>ūn</i>
84	<i>al-Inshiqāq</i>	25	23		<i>all/ak/ūn</i>
85	<i>al-Burūj</i>	22	17		<i>aqqa/iḥūl/ūrā/aCaql/ūn</i>
86	<i>al-Ṭariq</i>	17	14		<i>iq-ib/ir/ī/aydā</i>
87	<i>al-A'īā</i>	19	19	all	<i>ā</i>
88	<i>al-Ghāshiyah</i>	26	21		<i>āCiyah/i'ū'ahl/at/ir</i> <i>/ābahum</i>
89	<i>al-Fajr</i>	30	28		<i>rī'ād/ani/īm/ammāl/ad/i</i>
90	<i>al-Balad</i>	20	20	all	<i>ad/in/ab(d,m)ah</i>
91	<i>al-Shams</i>	15	15	all	<i>āhā</i>
92	<i>al-Layl</i>	21	21	all	<i>ā</i>
93	<i>al-Duḥā</i>	11	10		<i>ā/ar</i>
94	<i>A-lam nashrah</i>	8	8	all	<i>rak/rā/ab</i>
95	<i>al-Tīn</i>	8	8	all	<i>ūn</i>
96	<i>al-'Alaq</i>	19	18		<i>aq/am/ā/āCiyah</i>
97	<i>al-Qadr</i>	5	5	all	<i>ri</i>
98	<i>al-Bayyinah</i>	8	6		<i>ayyinah-ayyimahl/iyah</i>
99	<i>al-Zalzalah</i>	8	6		<i>ārahā-ālahā/arah</i>
100	<i>al-'Ādiyāt</i>	11	11	all	<i>ḥa/'ā/id/ir</i>
101	<i>al-Qāri'ah</i>	11	6		<i>āCi'ah/āCiyah</i>
102	<i>al-Takāthur</i>	8	8	all	<i>ir-ur/ūn</i>
103	<i>al-'Asr</i>	3	3	all	<i>ri</i>
104	<i>al-Humazah</i>	9	8		<i>dah</i>
105	<i>al-Fil</i>	5	5	all	<i>īl</i>
106	<i>Qurayash</i>	4	0	none	---
107	<i>al-Mā'ūn</i>	7	7	all	<i>ūn</i>
108	<i>al-Kawthar</i>	3	3	all	<i>ar</i>
109	<i>al-Kāfirūn</i>	6	2		<i>ūn</i>
110	<i>al-Naṣr</i>	3	0	none	---
111	<i>al-Lahab</i>	5	5	all	<i>ab-ad</i>
112	<i>al-Ikhlāṣ</i>	4	4	all	<i>ad</i>
113	<i>al-Falaq</i>	5	5	all	<i>aq-ab-ad</i>
114	<i>al-Nās</i>	6	6	all	<i>ās</i>

Total āyāt: 6,236
 Totah rhyming āyāt: 5,355
 Percentage: 85.9%

no.	sūrah	āyāt	rhyiming	all/none	main rhymes
39	<i>al-Zumar</i>	75	70		<i>ār/āb-ād/ūn</i>
40	<i>Ghāfur</i>	85	76		<i>īm-in/ir/id-ib</i>
41	<i>Fuṣṣilat</i>	54	46		<i>īm-in/ir/id-ib</i>
42	<i>al-Shūrā</i>	53	47		<i>im/ir/ill/im</i>
43	<i>al-Zukhruf</i>	89	88		<i>ūn</i>
44	<i>al-Dukhān</i>	59	59	all	<i>ūn</i>
45	<i>al-Jāthiyah</i>	30	30	all	<i>ūn</i>
46	<i>al-Aḥqāf</i>	35	35	all	<i>ūn</i>
47	<i>Muhammad</i>	38	35		<i>ālahum</i>
48	<i>al-Fath</i>	29	28		<i>imā-inā</i>
49	<i>al-Hujurat</i>	18	17		<i>ūn</i>
50	<i>Qāf</i>	45	38		<i>id/ib</i>
51	<i>al-Dhāriyat</i>	60	55		<i>rā/ūn</i>
52	<i>al-Tūr</i>	49	47		<i>ūr/i^c/awrāl/ūn</i>
53	<i>al-Najm</i>	62	61		<i>āl/ifah/ūn</i>
54	<i>al-Qamar</i>	55	55	all	<i>ir-ur-ar</i>
55	<i>al-Raḥmān</i>	78	78	all	<i>ān-ām</i>
56	<i>al-Wāqī'ah</i>	96	90		<i>i'ah/ūn</i>
57	<i>al-Ḥadīd</i>	29	19		<i>īm-ir/id/ūn</i>
58	<i>al-Mujādilah</i>	22	16		<i>ir-īm/ūn</i>
59	<i>al-Ḥashr</i>	24	17		<i>ir-īm/ūn</i>
60	<i>al-Mumtahanah</i>	13	8		<i>il-ir-īm</i>
61	<i>al-Ṣaff</i>	14	13		<i>ūn</i>
62	<i>al-Jumu'ah</i>	11	11	all	<i>ūn</i>
63	<i>al-Munāfiqūn</i>	11	11	all	<i>ūn</i>
64	<i>al-Taghābun</i>	18	13		<i>ir-īm</i>
65	<i>al-Ṭalāq</i>	12	10		<i>rā</i>
66	<i>al-Tahrīm</i>	12	11		<i>ir-īm-ūn</i>
67	<i>al-Mulk</i>	30	30	all	<i>ir/ūn</i>
68	<i>al-Qalam</i>	52	52	all	<i>ūn</i>
69	<i>al-Ḥāqqah</i>	52	49		<i>āqqah/iyah/ūhū/ūn</i>
70	<i>al-Ma'ārij</i>	44	36		<i>āC<i>i^c</i>/idāl/iḥī/ā^c/ā/ūn</i>
71	<i>Nūh</i>	28	22		<i>ūn/ārā</i>
72	<i>al-Jinn</i>	28	17		<i>abā-adā</i>
73	<i>al-Muzzammil</i>	20	17		<i>ilāl/īmā</i>
74	<i>al-Muddaththir</i>	56	54		<i>ir/ūr/idāl/ar/ūn/rah</i>
75	<i>al-Qiyāmah</i>	40	39		<i>āmah-ānah/ar/irah /irah-ilah/āq/ā</i>
76	<i>al-Insān</i>	31	30	all	<i>irā-ilā-īmā</i>
77	<i>al-Mursalāt</i>	50	46		<i>rā/al/lī/ūn/ātā/ab</i>
78	<i>al-Nabā'</i>	40	31		<i>ūn/ādā-ābā-āqā</i>

APPENDIX 1: RHYME IN THE QUR^ʿAN

no.	rūrah	āyāt	rhyiming	all/none	main rhymes
1	<i>al-Fāṭihah</i>	7	7	all	ūn
2	<i>al-Baqarah</i>	286	264		ūn/āb-ād/ir-īl
3	<i>Āl ‘Imrān</i>	200	183		ūn/ān-ām/āb-ād-ār
4	<i>al-Nisā^ʿ</i>	176	143		irā-īmā/idā/ūn
5	<i>al-Mā^ʿidah</i>	123	108		ūn/id/ir
6	<i>al-An‘ām</i>	165	159		ūn
7	<i>al-A‘rāf</i>	206	203		ūn
8	<i>al-Anfāl</i>	75	64		ūn
9	<i>al-Tawbah</i>	129	124		ūn
10	<i>Yūnus</i>	109	107		ūn
11	<i>Hūd</i>	123	101		ūn/ir/iz/id-ib
12	<i>Yūsuf</i>	111	107		ūn
13	<i>al-Ra‘d</i>	43	37		ūn/āb-ād-āq/ār-āl
14	<i>Ibrāhīm</i>	52	28		id/ūn/ār-āl
15	<i>al-Ḥijr</i>	99	97		ūn
16	<i>al-Nahl</i>	128	126		ūn
17	<i>al-Isrā^ʿ</i>	111	99		ilā-irā-īmā-inā/idā-ibā
18	<i>al-Kahf</i>	110	110		a(n)
19	<i>Maryam</i>	98	89		iyya/ūn/dā
20	<i>Tāhā</i>	135	134		ā/ī
21	<i>al-Anbiyā^ʿ</i>	112	111		ūn
22	<i>al-Ḥajj</i>	78	36		id/ir/ūn
23	<i>al-Mu‘minūn</i>	118	118	all	ūn
24	<i>al-Nūr</i>	64	59		ūn/āl-ār/āb
25	<i>al-Furqān</i>	77	77	all	ilā-irā/āmā-ānā
26	<i>al-Shu‘arā^ʿ</i>	227	223		ūn
27	<i>al-Naml</i>	93	93	all	ūn
28	<i>al-Qaṣaṣ</i>	88	87		ūn/i-īl
29	<i>al-‘Ankabūt</i>	69	68		ūn/ir
30	<i>al-Rūm</i>	60	58		ūn
31	<i>Luqmān</i>	34	30		ūn/ir
32	<i>al-Sajdah</i>	30	29		ūn
33	<i>al-Aḥzāb</i>	73	60		ilā-irā-īmā-inā
34	<i>Saba^ʿ</i>	54	52		ir/id-ib
35	<i>al-Fāṭir</i>	45	42		ir/ūn/id
36	<i>Yā-Sīn</i>	83	83	all	ūn
37	<i>al-Ṣaffāt</i>	182	180		rālāCid/ūn*
38	<i>Ṣād</i>	88	83		āb-ād-āq/ār/ūn

* C represents a variable consonant.

much longer than those found in later *saj^c*, though the shorter Meccan *sūrahs* tend to have fairly short *saj^cahs*. *Saj^c* units in the Qur^ʿān reach much greater lengths than those found in later *saj^c*. The formation of *saj^c* units in Qur^ʿānic *saj^c* also exhibits a greater degree of variety, *saj^c* units of two rather short *saj^cahs*. Finally, quantitative *saj^c* units of the *rubāʿī* type and the pyramid type being much more common. Later *saj^c* tends to consist primarily of parallelism and multiple rhymes become much more important effects in later *saj^c* than they are in the Qur^ʿān.

What does this imply about our translation of the term *saj^c*? Our traditional English rendering, "rhymed prose", leaves much to be desired, especially since it completely ignores the metrical qualities and constraints of *saj^c*. Blachère's translation, "rhymed and rhythmic prose", begins to make up for this defect; but retains the main source of misunderstanding, the very word "prose". The phrase "rhymed prose" seems, in every-day English at any rate, to be a contradiction in terms. This contradiction is only resolved when we realize that in the classical Arabic literary tradition, convention has somewhat arbitrarily established compliance with the quantitative meters of al-Khalīl as the fundamental criterion of division between poetry and prose. A modern view of poetry as any text which aspires to be seen as a poem, or a view such as that of Jakobson, according to which a poem is a text in which the paradigmatic function of language supercedes the syntagmatic, would allow us to include *saj^c* in the realm of poetry with relative ease. This, however, is not the important issue. The point is rather that within traditional Arabic poetics, there was an awareness of the deeper "poetic" nature of *saj^c* which many critics found difficult to state outright because of the force of conventions such as the doctrine of *iʿjāz al-Qur^ʿān* and that of the supremacy of quantitative poetry, but which, with critics such as Ibn al-Athīr, led to an analysis of *saj^c* as a type of accent poetry. It is this awareness which allows us to see *saj^c* as a complex interplay of accentual meter, rhyme, and morphological pattern, and it is this same awareness which allowed the poet Aḥmad Shawqī to assert: "*Saj^c* is Arabic's second poetry" (*al-saj^cu shiʿru ʿl-arabiyyati ʿl-thāni*).¹²³

Emory University/RRALL

DEVIN J. STEWART

¹²³ Aḥmad Shawqī (d. 1932), *Aswāq al-dhahab* (Cairo: al-Maktabah al-tijāriyah al-kubrā, 1970), 115.

tion distinct from both free prose (*nathr mursal*) and syllabic verse (*naẓm*). It consists of rhyming phrases termed *sajāʿāt* (sing *sajʿah*). The rules governing the rhyme in *saj^c* are slightly different from those governing the rhyme in the *qaṣīdah*, the most noticeable difference being that the rhyme-words in *saj^c* generally end in *sukūn*. *Saj^c* conforms to an accentual meter: each *sajʿah* tends to have the same number of word-accent as its partner *sajʿahs*. Therefore, the fundamental unit of *saj^c* prosody is the word, *lafẓah* (pl. *lafẓāt*), and not the syllable or the *tafʿīlah*.

The *maṭla^c* is an important structural element in *saj^c* unit, yet lies outside the prosodic structure of the *sajʿahs* themselves. Although it is common, it is not a necessary feature of *saj^c*, many *sūrah*s of the Qur^ʿān and other passages of *saj^c* being without it. Nevertheless, it functions within certain constraints, namely that it should be no longer than the following *sajʿah*.

Quantitatively parallel cadences at the ends of *sajʿahs* are a standard although not absolutely necessary feature of *saj^c*. Quantitative parallelism is achieved by requiring the words in question to have the same *wazn* or morphological pattern. It is the norm for these cadences to be restricted to the *fawāsil*, the final word of *sajʿahs*, although some *sajʿahs* maintain complete or near-complete parallelism.

I have chosen to term groups of *sajʿahs* which may be formally distinguished from surrounding *sajʿahs* "saj^c units". Mono-rhyme is not required in *saj^c*, though it is possible. *Sajʿahs* form groups with common rhyme, but rhyme is not the only grouping principle in *saj^c* compositions. A significant change in the length of a *sajʿah* marks a new *saj^c* unit as clearly as does a change in rhyme. Insertion of a *maṭla^c* also marks the beginning of a new *saj^c* unit. Most *saj^c* units contain a series of *sajʿahs* of equal or nearly equal length, but there exist more complex formations including the type of *saj^c* unit which I have termed the *rubāʿī* figure, formally similar to a couplet with *aba* rhyme-scheme, and that which I have termed the pyramid figure.

Notwithstanding considerable reluctance to use the term *saj^c* in reference to the Qur^ʿān, most medieval rhetoricians realize that the Qur^ʿān contains a great deal of *saj^c*. The analysis undertaken in this study makes possible some preliminary observations on the formal differences between Qur^ʿānic and later *saj^c*, especially that of the epistles of al-Ṣāhib ibn ʿAbbād and Ibn al-ʿAmīd and the *maqāmāt* of al-Hamadhānī and al-Ḥarīrī. Qur^ʿānic *saj^c* has a much greater tendency to mono-rhyme than does later *saj^c*. A small number of rhymes, including *ūn/in/ūm/im* and *ill/ir*, are predominant in the Qur^ʿān whereas rhyme in later *saj^c* shows greater variation. The Qur^ʿān allows inexact rhymes which are not found in later *saj^c*. The *sajʿahs* in Qur^ʿānic *saj^c* are in many cases

innal ilaynāl iyābuhum//
thummal innal ʿalaynāl ḥisābuhum// (88:25-6)

and

innal ʿl-abrāral la fil naʿim//
wa innal ʿl-fujjāral la fil jahīm// (82:13-14)

In these examples, the words both rhyme and follow the same pattern, except for the difference of pattern of *abrār/fujjār* in the second example. Syllable lengths are exactly the same, if *thumma* in the second *saj^cah* of the first example and *wa-* in the second *saj^cah* of the second example are discounted.

Tarṣī^c often involves multiple parallel rhymes as well as quantitative parallelism. Al-ʿAskarī gives an example of this by al-Baṣīr:

(hattā ʿāda) taʿriḍukal taṣriḥan//
wa tamriḍukal taṣḥiḥan//

and others by al-Šāḥib Ibn ʿAbbād, including the following:

(lākinnaḥu ʿamada liʿl-shawqi) fa ajrāl jiyādahul ghurrān//
wa qurḥān//
wa awrāl zinādahul qadḥān//
fa qadḥān//

This example of *saj^c muraṣṣa^c* by al-Ḥarīrī takes parallelism to its extreme:

(fa-huwa) yaṭbaʿul ʿl-aṣjāʿal bi jawāhiril lafziḥ//
*wa yaqraʿul ʿl-asmāʿal bi zawājiril waʿziḥ//*¹²⁰

Not only do the words in these two *saj^cahs* exhibit exact quantitative and morphological parallelism, they each rhyme with the corresponding word in the partner *saj^cah*. Scheindlin states that al-Ḥarīrī especially endeavored to write phrases of *saj^c* of this type, with rhythmical equality.¹²¹ Scheindlin believes that this type of *saj^c*, as used by al-Hamadhānī and al-Ḥarīrī, is the most advanced stage of *saj^c* in the history of Arabic literature.¹²² It is clear that many medieval rhetoricians and writers of *saj^c* shared his opinion.

Conclusion

Analysis of medieval criticism on *saj^c* and formal examination of the Qur^ʿān make possible a more complete definition of *saj^c*. *Saj^c*, though generally considered a sub-category of prose (*nathr*), is a type of composi-

¹²⁰ *al-ʿIḍāḥ*, 2: 547; also al-Rāzī, 201. The phrase is from al-Ḥarīrī's *al-maqāmah al-ūlā al-ṣanʿāʿiyyah*.

¹²¹ *Form and Structure in the Poetry of al-Muʿtamid Ibn ʿAbbād*, p. 58.

¹²² *Ibid.*

al-Qayrawānī (d. 456/1064) denies that *saj^c* is *mawzūn*, saying that of the two distinguishing characteristics of poetry, *qāfiyah* "rhyme" and *wazn* "meter", *saj^c* has taken over the rhyme, leaving only meter as the exclusive distinguishing mark of poetry.¹¹⁵ It is clear that he uses the word *wazn* here in the restricted sense of conformation to a quantitative poetic meter. Al-Subkī (d. 773/1372) differentiates between the two meanings of *wazn* by calling one *wazn taṣriḥī* and the other *wazn shi^crī*.¹¹⁶

Conformity to an identical quantitative pattern at the ends of *saj^c* phrases, although not absolutely necessary, is considered a standard feature of *saj^c*. This effect is termed *muwāzanah* and was important enough for medieval critics to classify types of *saj^c* on this basis. Indeed, *muwāzanah* is so effective that some critics consider it a type of *saj^c* even if not accompanied by rhyme. The desired effect is to enhance the accental meter with quantitative regularity when approaching the end of the *saj^cah*, producing matching cadences. These cadences are closely parallel to the *clausulae* of Latin oratory: cadences of quantitative meter used to end prose sentences.¹¹⁷ Blachère must have been thinking of the *clausulae* when he stated that phrases of *saj^c* ended in a "clausule", and he showed insight in stating, "... en dernière analyse, l'élément essentiel est constitué par la clausule rimée". Again, it is important to note that the length of the matching cadences is described in terms of words rather than syllables, and that the standard length of the cadence is one word.

Complete or Near-Complete Quantitative Parallelism

In *muwāzanah*, discussed above, quantitative parallelism is restricted to the last word in a *saj^c* phrase. However, critics prized more complete parallelism, and considered *saj^c* of even higher merit if it had this property. Al-Qalqashandī and others call this type *tarṣī^c* or *saj^c muraṣṣa^c*, "proportioned" *saj^c*.¹¹⁸ Al-ʿAskarī calls it *saj^c fī saj^c* "saj^c within saj^c", adding that it is the best type of *saj^c*.¹¹⁹ It is defined as *saj^c* where most or all of the words in one *qarīnah* are similar in form (*wazn*) to the corresponding words in its partner *saj^cah*. Qur^ʿānic examples include:

¹¹⁵ Ibn Rashīq al-Qayrawānī, *al-ʿUmdah fī ṣināʿat al-shi^cr wa-naqdih*, ed. Muḥammad Badr al-Dīn al-Naʿsānī al-Ḥalabī (Cairo: Maṭbaʿat al-Khānjī, 1907), 1: 137.

¹¹⁶ al-Subkī, Bahāʾ al-Dīn Aḥmad b. Taqīyy al-Dīn, *ʿArūs al-afrāḥ fī sharḥ talkhiṣ al-miftāḥ*, printed with al-Taftazānī's *al-Mukhtaṣar*, (Cairo: Būlāq Press, 1317/1899-1900), 4: 456.

¹¹⁷ On the *clausulae*, see Henri Bornecque, *Les Clausules métriques latines* (Lille, 1907).

¹¹⁸ *Subḥ al-aʿshā*, 2: 282. al-Rāzī, *Rawḍat al-faṣāḥah*, 200.

¹¹⁹ *Kitāb al-ṣināʿatayn*, 263.

uses no special term for this type of *saj^c*, a fact which indicates that he considered it the norm from which *saj^c muṭarraf* deviates.¹⁰⁷

The importance of the effect of *wazn* is illustrated by the existence of a type of composition which conforms to all the characteristics of *saj^c* except that of rhyme. It is called *izdiwāj*¹⁰⁸ or *muwāzanah*.¹⁰⁹ Al-Qalqashandī defines this as follows: ...*an yakhtalifa harfu ʿl-rawiyyi fi ākhiri ʿl-ḥiqratayn*, "...that the rhyme letter at the end of the two *ḥiqrahs* differs."¹¹⁰ In this type of composition, the *fawāsil* either do not rhyme or rhyme inexactly, but have identical pattern. Some critics consider *muwāzanah* a type of *saj^c* itself, especially if it has inexact rhymes, and they term it *saj^c mulawāzin*.¹¹¹ Others, such as al-ʿAskarī, do not consider it *saj^c*, but deem it slightly inferior *saj^c* in literary merit.¹¹² Al-Qalqashandī and others give the following Qur^ʿanic example:

wa namāriqul maṣḥūfah!
wa zarābiyyul mabthūthah! (88:15-16)¹¹³

The words *maṣḥūfah* and *mabthūthah* are of the same morphological pattern, yet they do not rhyme.

An understanding of *muwāzanah* may help clarify some confusing terminology. When speaking of poetry, the word *wazn* is used to refer to the quantitative meter used throughout the verse; thus the use of *mawzūn* in Qudāmah b. Jaʿfar's famous definition of poetry: "*kalāmun mawzūnun muqaffan maqṣūd*". Here it means conforming to one of the established quantitative meters of al-Khalīl. When speaking of *saj^c*, however, *wazn* refers to the morphological pattern of the *fawāsil*. The word *mawzūn* indicates that the *fawāsil* are of the same morphological form without necessarily implying that they rhyme. It is in this latter sense that al-Jāḥiẓ uses the word. He reports an anecdote about ʿAbd al-Ṣamad Ibn al-Faḍl al-Riqāshī, who spoke continually in *saj^c*. Someone asked al-Riqāshī why he preferred to speak in *saj^c*, maintaining *qāfiyah* and *wazn*. He replied, "The good prose (*manthūr*) which the Arabs have spoken is more than the good *mawzūn* which they have spoken, but not a tenth of the prose has been saved, and not a tenth of the *mawzūn* has been lost".¹¹⁴ Ibn Rashīq

¹⁰⁷ *Ṣubḥ al-aʿshā*, 2: 282-3.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 2: 283.

¹⁰⁹ Ibn al-Athīr, *al-Mathal al-sāʿir*, 1: 377-80.

¹¹⁰ *Ṣubḥ al-aʿshā*, 2: 283.

¹¹¹ al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, 7: 104; al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 104.

¹¹² *Kitāb al-ṣināʿatayn*, 263.

¹¹³ *Ṣubḥ al-aʿshā*, 2: 283; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, 7: 15; al-Rāzī, *Rawḍat al-faṣāḥah*, 208. Al-Rāzī makes the distinction that in prose this is called *tawāzun*, but in poetry it is called *muwāzanah*, as in this line by al-Buḥārī:

fa-kun muʿadan fi-hinna in kunta ghādirā wa-sir muḥʿadan ʿan-hunna in kunta lāʿimā.

¹¹⁴ *al-Bayān wa-ʿl-labyīn*, 1: 158.

verb *kadhhabat*, followed by the name of the particular group whose story is related in the strophe—Qawm Nūḥ, ʿĀd, Thamūd, Qawm Lūṭ, and Qawm Firʿawn—as the agent of the verb. The last line of each strophe ends with the rhetorical question: *fa-hal min muddakir* “Then is there any that will receive admonition?”¹⁰³ The variation in the number of lines in each strophe is considerable (5-11 lines), as is the number of words in each line (4-10 words), but the first and last lines of each strophe provide a closed framework and set off an independent unit.

Wazn, or Quantitative Meter at the End of a Saj^cah

Critics pay a great deal of attention to the last word of the *saj^cah*. They use several terms for this word, including *fāṣilah* (pl. *fawāṣil*), *maqṭaʿ* (pl. *maqāṭiʿ*), and, perhaps to our confusion, *qarīnah* (pl. *qarāʿin*) and *saj^c* (pl. *asjāʿ*).¹⁰⁴ Not only is it important for the word to have rhyme (*qāfiyeh*), it is also considered important that the *fāṣilah* be of the same morphological pattern (*wazn*) as those of neighboring *saj^cahs*. Medieval critics classify *saj^c* according to the presence or absence of this property.

Saj^c muṭarraf “lop-sided” or “skewed” *saj^c* is that in which the *fawāṣil* rhyme without having the same pattern. The Qur^ʿanic example given by al-Qalqashandī and many other critics is the following:

(*mā lakum lā*) *tarjūna/ liʾlāhī/ waqāran!*
wa qad/ khalaqakum/ aṭwāran! (71:13-4)¹⁰⁵

Although *waqāran* and *aṭwāran* rhyme, they are not of the same morphological pattern. As regards syllabic quantity, *waqāran* scans short-long-long, but *aṭwāran* scans long-long-long. The critics consider this type of *saj^c* inferior to *saj^c mutawāzī* “parallel *saj^c”, which has both rhyme and identical pattern in the final words of the *saj^cahs*. Examples from the Qur^ʿan include the following,*

(*ṯhā*) *sururun/ marfūʿah!*
wa akwābun/ mawḍūʿah! (88:13-14)¹⁰⁶

Not all critics use the term *saj^c mutawāzī*. Al-Qalqashandī, for example,

¹⁰³ The translation is from Abullah Yusuf Ali, *The Meaning of the Glorious Qurʿan*, 1456.

¹⁰⁴ See al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 97, where he refers to the the last word of a *saj^c*-phrase as *qarīnat al-saj^c*; also al-Taftazānī, *al-Sharḥ al-Mukhtaṣar*, 3: 173, where he states: *fa-ʾl-ḥāṣilu anna ʾl-saj^c a qad yuṣṭaḡu ʿala ʾl-kalimati ʾl-akhīrati mina ʾl-ṣiḡrah*.

¹⁰⁵ *Subḥ al-aṣḥā*, 2: 282; Zayn al-Dīn Muḥammad b. Abī Bakr al-Rāzī (d. end of 7th/13th c.), *Rawḍat al-faṣāḥah*, 207; Shihāb al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd al-Wahhāb al-Nuwayrī (d. 733/1332), *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, (Cairo: al-Muʿassasah al-miṣriyyah al-ʿāmmah li-ʾl-taʾlīf, 1964), 7: 105.

¹⁰⁶ al-Qazwīnī, *al-Talkhīṣ*, 398; *al-Idāh*, 2: 547; al-Rāzī, *Rawḍat al-faṣāḥah*, 206.

Another extremely common device for separating *saj^c* units is change in the length of the *saj^cahs* without change in the rhyme. That this is much more common in the Qur³an than in other *saj^c* compositions such as *maqāmāt* is another aspect of the tendency to maintain mono-rhyme. An example of this is *sūrat al-nās* (114):

(qull/ a^cūdhu!) bi rabbi/ʔl-nās//
mālikil ʔl-nās//
ilāhil ʔl-nās//

min/ sharri/ ʔl-waswāsil ʔl-khannās//
al ladhil yuwawisul fil ʔudūri/ ʔl-nās//
min/ al-jinnatil wa ʔl-nās//

This *sūrah*, though maintaining the same rhyme throughout, breaks up into two *saj^c* units of three *saj^cahs* each. The first *saj^c* unit has *saj^cahs* of two words each, but the second *saj^c* unit has longer *saj^cahs*: four, five, and three words.

A structural device which does not appear often is the use of a refrain *āyah*, as found in *sūrat al-rahmān* (55) and *sūrat al-qamar* (54). In the 78 verses of *sūrat al-rahmān*, the verse *fa-bi-ayyi ālāʔi rabbikumā tukadhhibān?* is repeated 31 times, marking off 28 couplets and 3 tercets within the *sūrah*. Ibn Abī al-Iṣba^c (d. 654/1256), referring to the couplets in particular, calls this type of figure a *tawʔam* "twin".¹⁰² In doing so, he refers to the fact that the two *āyahs*, though they rhyme with each other, are generally of unequal length, so that the first *āyah* of each couplet rhymes not with the second *āyah* of the same couplet, but with the first *āyah* of the next couplet, just as the second *āyah* of the couplet rhymes with the second *āyah* of the next couplet, producing something like the rhyme scheme *abab*. Ibn Abī al-Iṣba^c gives the four *āyāt* 55:33-6 as an example:

yā ma^cshara ʔl-jinni wa ʔl-insi in istata^ctum an tanfudhū min aqṭāri ʔl-samawāti
wa ʔl-arḍi fa^cnfudhū lā tanfudhūna illā bi sultān// fa bi ayyi ālāʔi rabbikumā
tukadhhibān//

yursalu ^calaykumā shuwāzun min nārin wa nuḥāsun fa lā tantaṣirān//fa bi ayyi
ālāʔi rabbikumā tukadhhibān//

According to his interpretation, each couplet here is like one line of poetry with an internal rhyme placed after the hemistich division, creating the effect of having two meters simultaneously.

In *sūrat al-qamar*, refrain phrases create five parallel strophes, describing how five groups of the past rejected the warnings of God and were consequently punished. The first line of each strophe begins with the

¹⁰² *Tahrīr al-tahbīr* (Cairo: Lajnat ihyāʔ al-turāth al-islāmī, 1963), 522-3.

*illaʾ ʾi ladhīnal āmanū wa ʿamilū ʾi-ṣāliḥātī wa tawāṣaw/ bi ʾi-ḥaqqī wa
tawāṣaw/ bi ʾi-ṣabrī//g*

Al-Qazwīnī gives no particular name to this construction, and unlike Ibn al-Athīr, he does not differentiate clearly between cases where a *saj^cah* is slightly longer than the preceding *saj^cah* and cases like this. This will be referred to as the pyramidal construction. In the Qur^ʿān, it usually appears in *saj^c* units of three *saj^cahs*, and especially at the beginning of *sūrah*s. The opening lines of *sūrat al-duḥā* provide another example:

*wa ʾi-duḥā/
wa ʾi-laylī/ idhā/ sajā/
mā/ waddaʿakal rabbukal wa mā/ qalā// (93:1-3)*

This type of construction seems to be extremely rare in non-Qur^ʿānic *saj^c*.

The Grouping of Saj^c Units

Sheynin believes that the only way to begin a new *saj^c* unit is to change the rhyme, hence his term Rhyme Unit (RU) for the *saj^c* unit. This definition may work for the analysis of *maqāmā*, but fails to provide an adequate analysis of Qur^ʿānic *saj^c*. In the case of the Qur^ʿān, many other devices, as well as rhyme change, are used to set apart *saj^c* units.

Change in rhyme is used quite often. *Sūrat al-ʿādiyāt* (100) is a good example of this type of structure:

*wa ʾi-ʿādiyātī/ qabḥan//
fa ʾi-mūriyātī/ qadḥan//
fa ʾi-mughīrātī/ ṣubḥan//*

*fa-atharnal/ biḥil/ naqʿan//
fa-wasaṣnal/ biḥil/ jamʿan//*

*innal ʾi-insānal/ li rabbihī/ la kanūd//
wa-innahul/ ʿatāl/ dhālikal/ la shadhīd//
wa-innahul/ li ḥubbi/ ʾi-khayri/ la shadhīd//*

*(a-fa-lam/ yaʿlam/ idhāl) buʿthiral/ mā/ fiʾl-qubūr//
wa ḥuṣṣīlal/ mā/ fiʾl-ṣudūr//
innal rabbahum/ biḥim/ yawmaʿidhīn/ la khabīr//*

This *sūrah* divides into four *saj^c* units, each with a different rhyme. The *saj^c* units are also distinguished by length of *saj^cah*, the first unit having *saj^cahs* of two word length, the second unit *saj^cahs* of three word length, the third unit *saj^cahs* of four word length, and the fourth unit *saj^cahs* of three word length, except for the final *saj^cah* of five words.

As he explains, the first two *saj^cahs* contain four words and the third *saj^cah* contains ten. If we extend the analogy of *saj^c* to poetry, we see that this formation is equivalent to one line with rhyming hemistichs—that is, with *taṣrī^c*—followed by one line without *taṣrī^c*. This type of formation is commonly found in the *rubā^ci* or “quatrain”, consisting of four hemistichs of which the first, second, and fourth rhyme.⁹⁹ Al-Qazwīnī gives an example of this type, but merely states that here the third *saj^cah* is longer than the first two:

khudhūhu// fa ghullūhu//
*thummal ʿl-jahīmal ṣallūhu//*¹⁰⁰ (69:30-31)

This example shows that often in this type of construction, a single *āyāt* may contain two *saj^cahs*. A similar example is included in *sūrat al-ikhlāṣ*:

lam yalid// wa lam yūlad//
wa lam yakun lahu kufuʿan aḥad// (112:3-4)

This does not happen very often, but it shows that calculations of the number of *saj^cahs* in the Qur^ʿān based merely on the number of *āyāt* will not be exact.

Ibn al-Athīr indicates that the third *saj^cah* must be longer than the first and second *saj^cahs* combined. When speaking of the Qur^ʿānic example,

(*fi*) *ṣadrin/ makhḍūd//*
wa ṣalḥin/ mandūd//
wa ṣillin/ mamdūd// (56:28-30)

he states that these three *saj^cahs* are two words each, but that if one made the third *saj^cah* five or six words, it would not be bad. He also states that if the first and second *saj^cahs* are each four words, as in his own passage cited above, then the third must be ten or eleven words. He then says that if the first two are made longer or shorter, one must increase or decrease the third accordingly. Thus it appears that the third *saj^cah* may be from one to three words longer than the first two *saj^cahs* combined.

Al-Qazwīnī describes an extension of the *rubā^ci* form. In this type, there are three *saj^cahs*, the second of which is longer than the first, and the third longer than the second.¹⁰¹ The example he gives is *sūrat al-ʿaṣr* (103):

waʿl-ʿaṣr// 1
innal ʿl-insāna/ la ṣil khusrin// 4

⁹⁹ I have discussed this construction in an unpublished paper, “Quickies: Form and Closure in the Limerick, *Rubā^ci*, *Taṣrī^c*, and Koranic *Saj^c*” (University of Pennsylvania, 1988).

¹⁰⁰ *al-Talkhīṣ*, 399; *al-Īdāh*, 2:548.

¹⁰¹ *al-Īdāh*, 2:548.

He then states that these *āyāt* contain eight, nine, and nine words respectively. This shows that his previous statement was meant to apply not only to two-phrase units, but also to three-phrase and probably longer units as well. The general rule implied is that in *saj^c* units of several phrases, where all the phrases are of roughly equal length, it is acceptable to have the longer phrases following the shorter ones, but not vice versa. A familiar example of this is from *sūrat al-fātiḥah*:

(*al-ḥamdu li-llāhi*) *rabbil ʿl-ʿālamīn//*
al-raḥmānīl ʿl-raḥīm//
mālikil yawmīl ʿl-dīn// (1:1-3)

Here the three *saj^cahs* consist of two, two, and three words respectively. In numerical terms, it may be inferred from Ibn al-Athīr's statements that acceptable differences in length are those of only one or two words. In the examples above, the differences in length are only one word, and Ibn al-Athīr gives another example of two *saj^cahs* where the first is eleven words and the second is thirteen.

A third type, which Ibn al-Athīr criticizes as being severely flawed (*ʿayb fāḥish*),⁹⁷ has the second *saj^cah* shorter than the first. The logical extension of this rule is that it is not acceptable to have any *saj^cah* shorter than a previous *saj^cah* within a unit where all *saj^cahs* are of roughly equal length. Ibn al-Athīr does not provide any examples of this third type, and one wonders how he would analyze *sūrat al-nās* (114):

(*qul aʿūdhu*) *bi-rabbil ʿl-nās//*
mālikil ʿl-nās//
ilāhil ʿl-nās//

min/ sharril l-waswāsīl ʿl-khannās//
al ladhīl yuwaswīsul fīl ṣudūri/ ʿl-nās/
minal ʿl-jinnatī/ (waʿl-nās)//

The first three *āyāt* form a unit conforming to the first pattern above, as all three *saj^cahs* are of two words. The last three *āyāt* present a problem, because it is obvious that the last *āyah* is much shorter than the two preceding lines—three words as opposed to four and five.

The fourth and most complex pattern is to have two *saj^cahs* of equal length followed by a third about twice as long as the previous *saj^cahs*. As an example of this, Ibn al-Athīr cites the passage of his own composition:

(*al-ṣadīqu man*) *laml yaʿtaḍl ʿankal bi-khālīf//*
wa-laml yuʿāmilkal muʿāmalatal ḥālīf//
*wa-idḥal ballaghat-hul udhnūhul wishḥayatan/ aqāmal ʿalayḥā/ ḥaddal sāri-
qīn/ aw/qādhīf//*⁹⁸

⁹⁷ *Ibid.*, 1: 335.

⁹⁸ *Ibid.*, 1: 334.

they would obviously form two distinct units. Ibn al-Athīr does not use a specific term for these larger units. He refers to units consisting of two *saj^cahs* as *al-faṣlān* or *al-saj^catān*, and units consisting of three *saj^cahs* as *al-saja^cāt al-thalāth* or *saj^c ʿalā thalāth fiqar*.⁹³ While not ruling out the possibility of discovering an Arabic term in other critical works, I will term this grouping the “*saj^c unit*” to distinguish it from the *saj^c phrase* = *saj^cah*.

As stated above, Ibn al-Athīr treats only the cases where two or three *saj^c phrases* form a *saj^c unit*. Within this context, he discusses four major patterns.⁹⁴ The first pattern has *saj^cahs* of equal length. It appears in both two and three-phrase *saj^c units*. Ibn al-Athīr’s examples include the following passages from the Qur^ʿān:

faʿammal ʿl-yatīmal fa lāl taqhar!
waʿammal ʿl-sāʿilal fa lāl tanhar! (93:9-10)

waʿl-ʿādiyātil qabhan!
faʿl-mūriyātil qadhan!
faʿl-mughūrātil ṣubhan! (100:1-3)

Ibn al-Athīr states that this is the best type of *saj^c* because of the balance (*iʿtidāl*) created. The examples given earlier show that this type of *saj^c unit* may be extended to include more than three *saj^cahs* of equal length, reaching, in the case of the Qur^ʿān, fourteen or more *saj^cahs*.

The second pattern has the second *saj^cah* in a two-phrase unit slightly longer than the first. Al-ʿAskarī makes a similar statement meant to apply primarily to two-phrase units. He states that if the two *saj^cahs* are not of the same length, the second must be longer than the first.⁹⁵ According to Ibn al-Athīr, this is acceptable as long as the second *saj^cah* is not so long as to upset the effect of balance: *an yakūna ʿl-faṣlu ʿl-thānī aḥwala min al-awwali lā ḥūlan yakhruju ʿan il-iʿtidāl*.⁹⁶ If it is much longer, it is considered defective. As an example of this, Ibn al-Athīr cites:

ball 1 kadhdhabū 2 biʿl-sāʿatil 3 waʿladnal 4 li-man 5 kadhdhabal 6 biʿl-sāʿatil 7 saʿirāl 8
idhāl 1 raʿathum 2 min 3 makānin 4 baʿidin 5 samiʿūl 6 lahāl 7 taghayyuzan 8 wa-zafīrāl 9
wa-idhāl 1 ulqūw 2 minhāl 3 makānan 4 dayyiqan 5 muqarranīn 6 daʿaw 7 hunālikal 8 thubūrāl 9

(25:11-13)

⁹³ *al-Mathal al-sāʿir*, 1: 333-5.

⁹⁴ *Ibid*. He calls them three types, but presents another construction as a sub-category of the second type.

⁹⁵ *Kitāb al-sināʿatayn*, 263.

⁹⁶ *al-Mathal al-sāʿir*, 1: 333.

sa-yaṣlā nāran/ dhāta/ lahab//
waʾmraʾatuhu ḥammālata ʾl-ḥatab//
fī/ jādihā/ ḥablun/ min/ masad// (111)

Short *saj^c* units such as these, especially those of three and five *saj^cahs* to a unit, are quite common in the Qur^ʿān. However, how can one reconcile al-ʿAskari's disapproval of having more than four *saj^c* phrases in a *saj^c* unit with the following Qur^ʿānic text from *sūrat al-takwīr*?

idhā/ ʾsh-shamsu/ kuwwirat//
wa-idhā/ ʾn-nujūmu/ ʾnkdarat//
wa-idhā/ ʾl-jibālu/ suyyirat//
wa-idhā/ ʾl-ʿishāru/ ʿuffilat//
wa-idhā/ ʾl-wuḥūshu/ ḥushirat//
wa-idhā/ ʾl-biḥāru/ sujjarat//
wa-idhā/ ʾl-nufūsu/ zuwwijāt//
wa-idhā/ ʾl-maʾūdatu/ suʾilat//
bi-ʾayyil/ dhanbin/ qutilat//
wa-idhā/ ʾl-suḥufu/ nushirat//
wa-idhā/ ʾl-samāʾu/ kushīfat//
wa-idhā/ ʾl-jahīmu/ suʿirat//
wa-idhā/ ʾl-jannatu/ uzīfat//
ʿalimat/ najsun/ mā/ aḥḍarat// (81:1-14)

Here, fourteen *saj^c* phrases form a cohesive *saj^c* unit without any clear subdivisions. The rhyme remains constant, and there is a high degree of parallelism between the phrases. One particular syntactic pattern persists throughout the unit.

The Saj^c Unit

How are *sajaʿāt* grouped together? Ibn al-Athīr only treats cases where two or three phrases form a unit, and gives no indication of the maximum number of *sajaʿāt* to form a unit. But first it is necessary to define the unit. Sheynin speaks of a rhyme unit (RU), but this term is insufficient, for the reason that in *saj^c* two or more consecutive but clearly distinct groups of *sajaʿāt* might have the same rhyme. The Qur^ʿān often presents large numbers of consecutive lines ending in the same rhyme, as many as fifty or more, but it is clear from their structure that the lines fall into smaller blocks. Thus, rhyme is not the only grouping principle in *saj^c*, as Sheynin assumes and as Blachère's statement "Ces unités rythmiques sont groupées par séries sur une même rime" implies. Insertion of a *maṭlaʿ* automatically begins a new unit, as do, in most cases, changes in *saj^cah* length. For instance, three *saj^cahs* of two words might be followed by two *saj^cahs* of three words. Change in length is essentially a change in meter. Even if all five *saj^cahs* had the same rhyme,

a unit.⁸⁸ A *say^c* unit with any more than four *say^c*ahs tends to be strained: *fa-in jāwaza dhālika nusiba ilā ʔ-takalluf.*⁸⁹ While many writers of the fourth Islamic century wrote paired *say^c*ahs as a rule,⁹⁰ this was not the case in the Qur^ān. Scheindlin notes that the Qur^ān has little pairing, but that the *maqāmāt* of al-Hamadhānī contain a great deal of pairing, and the *maqāmāt* of al-Ḥarīrī are made up almost exclusively of paired phrases.⁹¹ Sheynin finds that the vast majority of rhyme units in the *maqāmāt* of al-Ḥarīrī and al-Hamadhānī which he analyzed are composed of two paired phrases.⁹² These two writers seem to follow the prescription al-ʿAskarī mentions. Sheynin's statistics, based on an analysis of three long *maqāmāt* of each author, show that for al-Hamadhānī, two-phrase *say^c* units make up 48.97%, three-phrase units 29.83%, four-phrase units 11.04%, and all longer units 10.16%; that for al-Ḥarīrī, two-phrase units make up 42.02%, three-phrase units 29%, four-phrase units 17.53%, and all longer units 11.45%. These results are skewed upwards, because, as mentioned above, in Part II of his study, he treated introductory phrases as additional *say^c*ahs.

The following are Qur^ānic *say^c* units of various lengths containing *say^c* phrases of equal length.

Of 2:

fa-atharnal bihil naq^can//
fa-wasaṭnal bihil jam^can// (100:4-5)

Of 3:

wa-l-ʿādiyāt/ ḡabhan//
fa-l-mūriyāt/ qadhan//
fa-l-mughīrāt/ ṣubhan// (100:1-3)

Of 4:

(a-lam) nashraḥ/ laka/ ṣadrak//
wa-waḡa^cnāl ʿankal wizrak//
al-ladhīlanqadā/ zahrak//
wa-raṣa^cnāl laka/ dhikrak// (94:1-5)

Of 5:

tabbat/ yadāl abī/ lahabin/ wa-tab//
māl aghnāl ʿanhul māluhul wa-mālkasab//

⁸⁸ *Kitāb al-ṣināʿatayn*, 260.

⁸⁹ *Ibid.*, 263.

⁹⁰ *Ibid.*, 263.

⁹¹ Zaki Mubarak, *al-Naṭh al-fannī fī ʔ-l-qarn al-rābiʿ*, 1: 137. Mubarak describes these writers as those who write almost completely in *say^c* and only abandon *say^c* when using pairing without rhyme. They include al-Hamadhānī, al-Ṣāhib Ibn ʿAbbād, al-Thaʿālibī, al-Ṣābī, and others.

⁹² Scheindlin, *op. cit.*, 57.

⁹³ Sheynin, part II, p. 115.

an *āyah* in the Qur^ʿān), the *qarīnah* (the last word in a non-Qur^ʿānic *saj^cah*), and the rhyme word of the *urjūzah* (a poem in *rajaz* meter where the two hemistichs of each line rhyme) may change from one rhyme to another, in contradistinction to the rhyme of the *qaṣīdah*".⁸² Ibn Sinān al-Khafāji states that mono-rhyme has been used in sermons, correspondence, and other writings, but adds that it is a fault to compose an entire letter of *saj^c* with one rhyme because it tends to be repetitive and stilted: *li-ʿanna dhālika yaqaʿu taʿarruḍan li-ʿl-takrāri wa-maylan ilā ʿl-takalluf*.⁸³ Although some *sūrah*s include many rhymes, the tendency to maintain mono-rhyme is quite strong in the Qur^ʿān. *Sūrat al-aʿrāf* (7) has 206 *āyāt*, of which 203 rhyme in *ūn*, *ūm*, *īn*, or *īm*. *Sūrat al-muʿminūn* (23), with 118 *āyāt*, *sūrat al-naml* (27), with 93 *āyāt*, *sūrat yā sīn*, (36) with 83 *āyāt*, and *sūrat al-rahmān* (55), with 78 *āyāt*, all maintain complete mono-rhyme. However, as will be discussed below, various devices are used to create divisions in the *sūrah* while maintaining mono-rhyme. At the other extreme, some short *sūrah*s have several different rhymes. *Sūrat al-ʿādiyāt* (100) has four distinct rhymes in only eleven *āyāt*.

What, then, is the basic unit of *saj^c*? In poetry, the basic unit is the line. A single line may be considered an independent whole, but is the basic unit of *saj^c* one *saj^cah*? Ibn al-Athīr answers this question when he tells us that *taṣriʿ* in poetry is like *saj^c* in prose.⁸⁴ *Taṣriʿ* requires that the first hemistich (*miṣrāʿ*) of a line of poetry rhyme with the second. This comparison shows that each *saj^cah* corresponds roughly to the hemistich in a line of poetry. In fact, al-Bāqillānī uses the term *miṣrāʿ* (pl. *maṣāriʿ*) to refer to the *saj^cah* on several occasions.⁸⁵ Therefore, the basic unit of *saj^c* is two *saj^cah*s, corresponding to one line of poetry. When discussing how *saj^c* phrases are combined to form *saj^c* units, Ibn al-Athār only gives examples containing two or three *saj^cah*s.⁸⁶ Although a series of three, four, or more *saj^cah*s may form a unit, the method of the critics shows that they felt the most common sort of *saj^c*, or "echt" *saj^c*, was that which comes in paired phrases. According to Abū Hilāl al-ʿAskarī, the basis of *saj^c* is two *saj^cah*s.⁸⁷

What are the rules governing the lengths of mono-rhyme sections of *saj^c*? Al-ʿAskarī's statement about the number of *saj^cah*s in a unit is the most explicit of those made by the critics consulted. He believes that it is best to have two, but acceptable to have three or four *saj^cah*s constitute

⁸² *al-Itqān*, 2: 97.

⁸³ *Sīr al-faṣāḥah*, 171.

⁸⁴ *al-Mathal al-sāʿir*, 1: 338.

⁸⁵ *ʿIjāz al-Qurʿān*, 90, 99.

⁸⁶ *al-Mathal al-sāʿir*, 1: 333-5.

found in the Qur²ān.⁸⁰ Thus, not only does he see that the Qur²ān contains a great deal of *saj^c* and claim to have examined the entire Qur²ān for *saj^c*, but he also considers the Qur²ān the appropriate model for all writers of *saj^c*. He goes on to give some practical advice for secretaries concerning length of *saj^cahs*, stating that the first *saj^cah* of the body of an official letter should not carry over on to the second line, so that the content of the letter may be known at a glance. In this case, the acceptable length of the *saj^cah* depends on the size of the paper used.⁸¹

The medieval critics show a marked preference for short *saj^cahs*. Ibn al-Athīr insists, as did al-Askarī before him, that shorter is better, because the end-rhymes are closer to each other and therefore more pleasing to the listener. The best type of *saj^c*, as far as length of *saj^cah* is concerned, is that with two word *saj^cahs*. Ibn al-Athīr gives the following example from *sūrat al-muddaththir*:

(yā) ayyuhā! ʾl-muddaththir!
 qum! fa ʾndhir!
 wa-rabbakal fa-kabbir!
 wa-thiyābakal fa-fahhir!
 wa ʾ-rujzal fa ʾhjur!
 (74:1-5)

The rules governing *saj^c* are less rigid with regard to length than those governing poetry. The critics make it clear that the shorter the *saj^cah*, the better. However, some allow *saj^c* to be of any length, while al-Qalqashandī insists that the limit is nineteen words per *saj^cah*, in keeping with that found in the Qur²ān. This is much longer than any line of quantitative poetry. It is rare, however, to find *saj^c* of anywhere near this length in the compositions of later writers. At the other extreme, *saj^c* may maintain a series of *saj^cahs* of only two words, shorter than any hemistich in quantitative poetry. Both in the Qur²ān and in later *saj^c* we see that shorter *saj^c* is much more common, but the range in the Qur²ān is greater.

Number of Saja^cāt in a Saj^c Unit

It is a norm in poetry that a *qaṣīdah* should maintain the same rhyme and meter throughout, but the *sūrah* is much more flexible than the *qaṣīdah* with regard to rhyme, it being allowable or even desirable to change rhyme in *saj^c*. Al-Suyūfī emphasizes this distinction: *wa jāʾa ʾl-intiqālu fī ʾl-fāsilati wa-ʾl-qarīnati wa-qāfiyati ʾl-urjūzati min nawʿin ilā ākhara bi-khilāfi qāfiyati ʾl-qaṣīdah* "It occurs that the *fāsilah* (the last word of

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

to the length of *saj^c* phrases; according to Ibn al-Athīr, long *saj^c* is without set limit (*ghayr maḍbūf*).⁷⁶ The longest example he gives, from *sūrat al-anfāl*, has nineteen (he states "about twenty") words in each *saj^cah*:

idhl yurīkahumul ʾllāhul fil manāmikal qalīlan/ wa-law/ arākahum/ kathīran/ la-fashiltum/ wa-la-tanāzaʿtum/ fiʾl-amri/ walākinnal ʾllāhal sallamal innahul ʿalīmun/bi-dhātī/ ʾl-ṣudūr//

*wa-idhl yurīkumūhum/ idhl iltaqaytum/ fil aʿyunikum/ qalīlan/ wa-yuqallilukum/ fil aʿyunihim/ li-yaqḍiyal ʾllāhul amran/ kānal maḥʿūlan/ wa-ilāl ʾllāhil tarjīʿul ʾl-umūr//*⁷⁷ (8:43-4)

In *al-ʾIdāh*, al-Qazwīnī divides *saj^c* by length into three groups: short, medium, and long.⁷⁸ He does not, however, give specific numerical indices. He gives a Qur^ʿānic example of short *saj^c* which has *saj^cahs* of two words:

*wa ʾl-mursalātī/ ʿurfan//
wa ʾl-ʿāṣifātī/ ʿaṣfan//* (77:1-2)

The example of medium *saj^c*, from *sūrat al-qamar*, has *saj^cahs* of 4 and 7 words:

*iqṭarabatī/ ʾl-sāʿatul waʾnshaqqal ʾl-qamar//
wa-in/yaraw/ āyatan/ yuʿrīdū/ wa-yaqūlū/ siḥrun/ mustamir(r)//* (54:1-2)

The example of long *saj^c* he gives is that given by Ibn al-Athīr. Al-Qalqashandī also gives the same example of long *saj^c*, but he states this is the greatest length *saj^c* reaches in the Qur^ʿān, disagreeing with Ibn al-Athīr's statement that there is no limit to the length of the *saj^cah*.⁷⁹ This provides another criterion, in addition to rhyme, for the determination of the quantity of *saj^c* in the Qur^ʿān. Al-Qalqashandī seems to think that all *āyahs* longer than this are not *saj^c*, presumably because they do not preserve the balance and parallelism evident in this example. The Qur^ʿān contains many *āyahs* which, although they rhyme with the surrounding *āyahs*, are far longer than nineteen words and also of uneven length. For example, the three *āyahs* 2: 281-3 rhyme in *ūm* or *īm*, yet their lengths are 15, 127, and 32 words, respectively. They are clearly not *saj^c* as al-Qalqashandī understands it.

Al-Qalqashandī adds that since the Qur^ʿān represents the epitome of eloquence, writers of *saj^c* should not write *saj^cahs* any longer than the limit

⁷⁶ *al-Mathal al-sāʿir*, 1: 337.

⁷⁷ *Ibid.*, 1: 337.

⁷⁸ *al-ʾIdāh fi ʿulūm al-balāghah*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Munʿim al-Khafājī (Beirut: Dār al-kutub al-lubnānī, 1949), 2: 548-9.

⁷⁹ *Subḥ al-aʿshā*, 2: 287.

(*idhāl*) *zulsilatil ʿl-arḍul zilzalahāl*
wa-akhrajatil ʿl-arḍul athqalahāl
wa-qālal ʿl-insānul mā lahāl... (99:1-3)

In the example by Ibn al-Athīr mentioned above, the *maṣṭaʿ* is two words (*al-ṣādiq man*), and the following *sajʿahs* four (*lam yaʿtaḍ ʿanka bi-khāliff// wa-lam yuʿāmilka muʿāmalata ḥāliff//*). Sometimes, the *maṣṭaʿ* is as long as the following *sajʿah*, as in the example from *sūrat al-fātiḥah* given above, or in *sūrat al-ikhḫlās*:

(*qull huwal*) *ʿllāhul aḥad//*
allāhul ʿl-ṣamad//... (112:1-2)

Here, the *sajʿahs* are composed of two words each, as is the *maṣṭaʿ*. In an example from *sūrat al-ʿādiyāt*,

(*a-fa-lam/ yaʿlam/ idhāl*) *buʿthiral māl fiʿl-qubur//*
wa-ḥuṣṣilal māl fiʿl-ṣudūr// (100:9-10)

both the *maṣṭaʿ* and the following *sajʿahs* have a length of three words. It seems that the most effective length for the *maṣṭaʿ* is less than or equal to that of the following *sajʿah*. The longest examples I have found in the Qur^ān are just equal in length to the following *sajʿah*. A *maṣṭaʿ* any longer than this would upset the metrical balance between itself and the following phrases. In the second part of his study on *maqāmāt*, Sheynin, sensing the shortcomings of his previous analysis, considered the *maṣṭaʿs* separated rhyme syntagmata (= *sajʿahs*).⁷³ I think he erred in doing so, first because they do not rhyme, and secondly because they may be extremely short in comparison with the following *sajʿahs*.

Number of Words or Feet in a Sajʿah.

One way Ibn al-Athīr classifies *sajʿ* is by length of *sajʿah*.⁷⁴ He gives two major categories, short *sajʿ* (*sajʿ qaṣīr*) and long *sajʿ* (*sajʿ jawīl*), and sets numerical definitions of these. Again, he determines length only in terms of words, rather than syllables or *tafāʿīl*. Short *sajʿ* is that in which the phrases are made up of from two⁷⁵ to ten words each, and long *sajʿ* is that in which the *sajʿahs* have eleven or more words. There is no specific limit

⁷³ *Ibid.*, i-ii.

⁷⁴ *al-Mathal al-sāʿir*, 1: 335-7.

⁷⁵ We should note here that although Ibn al-Athīr states that the shortest possible *sajʿ* is to have *sajʿahs* of two words, it is possible to have a *sajʿah* of only one word as part of a more complete structure, as in the first *āyah* of *sūrat al-raḥman* (55: 1-3): *al-raḥmān // khalaqa ʿl-insān// ʿallamahu ʿl-bayān//*. It appears that in discussing the length of the individual *sajʿah*, the critics limited their thinking to cases where all *sajʿahs* are of equal length.

stand the nature of the introductory phrase in interpreting a passage of al-Qazwīnī's *Talkhīṣ*, although al-Qazwīnī in all likelihood did not share this confusion. Al-Qazwīnī, following Ibn al-Athīr and al-ʿAskarī, states *wa-lā yahsunu an tu 'tā qarīnatun aqṣaru minhā qaṣran kathīran* "It is not proper that a much shorter *qarīnah* be made to follow [the previous *qarīnah*]". Al-Taftazānī explains that al-Qazwīnī said *qaṣran kathīran* "much shorter" to avoid criticizing examples of Qur^ʿanic *saj^c* such as *sūrat al-fīl*, in which the first *saj^cah* is longer than the following ones:

(*a-lam tara*) *kayfal faʿalal rabbukal bi-aṣḥābil ʿl-fīl* (105:1-2)⁷⁰
a-lam/ yaj^call kaydahum/ fīl taḍlīl

Although there are examples of Qur^ʿanic *saj^c* in which a short *saj^cah* follows a longer one, this example should not be analyzed as such; it is clear that *a-lam tara* is an introductory phrase, and that the two *saj^cahs* are five words each.

Sheynin partially understood the phenomenon of the introductory phrase, but explained it differently:

The vast majority of the *saj^c* are RU[rhyme unit = group of *saj^cahs* united by common rhyme] consisting of two RS[rhyme syntagmata = *saj^cahs*]. When the first RS is much longer than the second, it can be divided into two parts, from which the second is equal to the following RS. The length of the first RS in such is prosodically irrelevant. Therefore it can vary in relatively wide limits.⁷¹

Sheynin's analysis is very close to that of Ibn al-Athīr; when Sheynin divides the RS into two parts, the first part is the introductory phrase, and the second is the *saj^cah* proper. It makes more sense to consider the introductory phrase a separate entity, and state that the *saj^cah* proper begins after that phrase. I have chosen to give this introductory phrase an Arabic term to be used for future reference: *maṭla^c*, an introduction.⁷² It is one feature which distinguishes *saj^c* from poetry, because in poetry, nothing falls outside the metrical scheme of the poem, whereas the *maṭla^c* falls outside the prosodic framework of the *saj^c*.

The limits within which *maṭla^cs* in the Qur^ʿan can vary are not so wide. They are often very short, being, in some instances, only one or two words. In the following example from *sūrat al-zilzāl* (99), the *maṭla^c* is only one word, and the following *saj^cah* three:

⁷⁰ *al-Sharḥ al-mukhtaṣar*, 3: 174.

⁷¹ Sheynin, Part II, 115.

⁷² cf. the use of the term *maṭla^c* in the Andalusian poetic tradition, where it indicates an optional *simṣ* before the first full strophe of a *muwashshahah*. See James T. Monroe, *Hispano-Arabic Poetry* (Berkeley: Univ. of California Press, 1974), 392.

‘Askarī’. Scheindlin read the mention of syllables into the text; preconception got the better of him. Obsession with the syllable is presumably a consequence of the ingrained habit of syllable counting in quantitative poetry, an exaggerated reverence for the system of al-Khalīl, and a lack of attention to word accent in traditional Arabic prosody.⁶⁷

The Introductory Phrase in Saj^c

One of Ibn al-Athīr’s examples allows us to define a property of *saj^c* which is extremely important in the formal analysis of *saj^c* texts. Of the following piece of *saj^c*, which he wrote himself,

*al-ṣādiqū man lam ya^ctaq² ^canka bi-khālif,
wa-lam yu^cāmilka mu^camalata hālif,*

he states that each phrase contains four words, because the first *faṣl* is *lam/1 ya^ctaq²/2 ^canka/3 bi-khālif/4*.⁶⁸ This implies that the words *al-ṣādiqū man* are not part of the *faṣl*. They form an introductory phrase, falling outside the ordinary structure of the *saj^c*. This type of introductory phrase, although not obligatory, is very common in *saj^c*, including Qur^ānic *saj^c*. For example, in the following *āyāt*, the introductory phrase has been placed in parentheses:

*(al-ḥamdu lil-lāhi) rabbi ^ʔ-^cālamīn
al-rahmāni ^ʔ-rahī
mālīki yawmi ^ʔ-dīn... (1:1-3)*

Al-Askarī failed to comprehend the use of the introductory phrase. He cites the following *saj^c* passage describing locusts, attributing it to Bedouins (*a^crāb*):

*(fa-subhāna man yuhliku) ^ʔ-qawīyya/ ^ʔ-akūll/
bi-^ʔ-da^cʿifi/ ^ʔ-ma^ʔkūll/*

Al-Askarī states that in this *saj^c*, the phrase *fa-subhāna man yuhliku ^ʔ-qawīyya ^ʔ-akūll* is longer than the following phrase, and thus breaks the rule that the phrases should be of equal length. He goes on to say that since this was only a small part of the *saj^c* passage, it was forgivable and not objectionable.⁶⁹ Actually, the *saj^c* phrases are of equal length, a fact emphasized by the *ṭibāq* and formal parallelism between the two phrases *al-qawīyya ^ʔ-akūll* and *bi-^ʔ-da^cʿifi ^ʔ-ma^ʔkūll*. Al-Taftazānī failed to under-

⁶⁷ One notable exception to this last statement is Kamāl Abū Dīb’s work, *Fī ^ʔ-bunyāk al-īqā^cīyyah fī ^ʔ-shī^cr al-^carabī* (Beirut: Dār l-^cilm li-^ʔ-malāyīn, 1974), which contains a detailed discussion of word stress or accent (*nabrah*).

⁶⁸ *Ibid.*, 1: 334.

⁶⁹ *Kitāb al-ṣinā^catayn*, 262-3. See 264 for other similar examples from the *ḥadīth*.

More difficult to define are words such as *fī* and *mā*, which may be construed as being either long or short, depending on their placement and use. For example, *fīʾl-sāʿati* is no different from *biʾl-sāʿati*, the *fī* being shortened to *fī-* when followed by an elidable hamzah. The *fī-* has no stress of its own, and acts like a proclitic. Therefore, when *fī* is shortened to *fī-* as in *fīʾl-sāʿati*, it must be considered one word. Similarly, *mā* when followed by an elidable hamzah must be considered part of the following word, as in *sūrat al-qāriʿah*:

wa-māl adrāka/ māʾl-qāriʿah// (101:3)

In my opinion, the first of them should be considered a separate word, and the second one should be considered part of the following word.

There is some leeway in determining whether or not something should be considered one "word" using Ibn al-Athīr's terminology, or as having one "beat", to use Sheynin's. The rhyme-words at the ends of the *āyāt* in *sūrat al-zalzalah* (99:1-5) provide an interesting example:

zilzāʾlahā
athqāʾlahā
māʾlahā
akhbāʾrahā
awḥāʾlahā

The two phrases *mā-lahā* and *awḥā-lahā* are each composed of two separate words, each of which would normally have its own word accent. However, it is obvious that for the rhyme, these phrases should be treated as one-word or one-beat units, and this dictates how one should read them. Here is a similar example:

fa-ummuhul hāʾwiyah//
wa-māl adrāka/ māʾhiyah//
nārun/ hāʾmiyah// (101:9-11)

The phrase *māʾhiya* "what it is", consisting of two words, *mā* and *hiya*, is rendered as one word, *māʾhiyah*, to preserve the balance of the *saj^c*.

Many points remain to be studied, but the essential conclusion, reached recently by Sheynin, and by Ibn al-Athīr over seven hundred years ago, is that the word, not the syllable, is the basis of *saj^c* prosody. To describe the length of *saj^c* phrases in terms of syllables, as Blachère does—in the statement cited above, he states that the *saj^c* phrase is generally between four and ten syllables—is to misunderstand the metrical essentials of *saj^c*. It is surprising that Scheindlin, having read the section on *saj^c* in *al-Mathal al-sāʿir*, incorrectly states that Ibn al-Athīr recommended composing *saj^c* phrases of roughly the same number of syllables, and that he "stresses this requirement rather more forcefully than does

word; or the length of its syllables. His analysis implies that *saj^c* has an accent-based meter, where the word stress accents provide the beats. In other words, in *saj^c*, the *lafzah* corresponds to the *taf^cilah* in poetry.

The recent work of Hayim Sheynin shows remarkable agreement with the system of Ibn al-Athīr, although Sheynin was unaware of Ibn al-Athīr's treatment of *saj^c*. A detailed prosodic analysis of a number of the *maqāmāt* of al-Hamadhānī and al-Ḥarīrī convinced Sheynin that *saj^c* conformed to an accentual system of metrics. He writes, "The metrics of *saj^c* is accentual, i.e. all the RS [rhyme syntagmata = *saja^cūl*] of one RU [rhyme unit = group of *saja^cāt* united by common rhyme] usually have the same number of syntagmatic stresses".⁶⁴

It might be objected that the number of words may not correspond exactly to the number of syntagmatic beats in a particular *saj^cah*, since there are certain lexical items which are written as separate words but do not have their own accent, such as *fī* when followed by *hamzat al-waṣl*. Although Ibn al-Athīr's examples are not numerous enough to work out a complete system, they provide help with problems such as the status of proclitics, propositions, particles, attached pronouns. For instance, he states that the following Qur²anic verse contains eight "words":

*bal/1kadhdhabū/2bi[?]l-sā^cati/3wa^ctadna/4li-man/5kadhdhaba/6bi[?]l-sā^cati/7sa^cīran/8 (24:11).*⁶⁵

Here we see that attached prepositions such as *bi-* and *li-* are not considered separate: *bi[?]l-sā^cati* is one foot, as is *li-man*. Proclitics such as *wāw* are not considered separate: *wa^ctadna* is one foot. Finally, particles such as *bal* are considered separate feet. He states that the following verse contains nine "words":

*idhā/1ra[?]athum/2min/3makānin/4ba^cīdin/5sami^cūl/6lahā/7taghayyuzan/8wa-zafīran/9 (25:12).*⁶⁶

Here the preposition *min* counts as a separate foot. This shows that proclitics such as attached prepositions *bi-* and *li-*; and *wa-*, *fa-*, *a-*, etc., together with suffixes, are considered to be part of the word to which they are joined. Since they have no word accent of their own, they will not be considered separate words here. Other particles and unattached prepositions, such as *hal*, *in*, *lam*, *min*, *‘an*, are assumed to carry a word stress of their own and count as separate words. This shows that the system of Ibn al-Athīr and that of Sheynin are virtually identical.

⁶⁴ "A Prosodic Study of *Saj^c* in Classical *Maqāmāt*", Part II, 115. Sheynin, having not located Arabic sources treating this aspect of *saj^c*, terms the *fusūl* "rhyme syntagmata" (RS).

⁶⁵ *al-Mathāl al-sā‘īr*, 1: 333-4.

⁶⁶ *Ibid.*, 1: 333-4.

Sheynin found Kilito's statement unsupported by his sources and tried, independently, to locate earlier scholarship on the issue. He examined medieval works on rhetoric—he does not say which—but failed to find anything related to questions of prosody, and concluded, "Surprisingly, no work has been done on the study of the prosodic structure of *saj^c*".⁵⁹ In his *Introduction à la poésie arabe*, published in 1985, Adonis emphasized the importance of *saj^c* in the development of the notion of meter in Arabic poetry and presented different types of *saj^c* as defined by Arab rhetoricians, drawing on al-ʿAskari's *Kitāb al-ṣināʿatayn* and other works.⁶⁰ In short, a number of modern scholars have shown interest in exploring the poetic qualities and prosody of *saj^c*. Unfortunately, Western scholars, though they have expended great effort on examining *saj^c* texts, have been largely unaware of medieval Arab critics' work on the subject. Modern Arab scholars, while more aware of medieval criticism of *saj^c*, have not yet applied their understanding of these critical works to original *saj^c* texts in order to advance scholarship in this area.

The Accent-Based Meter of Saj^c

Ḍiyāʾ al-Dīn ibn al-Athīr is one of the earliest rhetoricians to discuss the length of *saj^c* phrases in detail and one of the few to do so in numerical terms.⁶¹ Many later critics drew heavily on his work in this regard. The following discussion of his work requires the introduction of some important terms. In Arabic, the single clause or phrase of *saj^c* is termed *saj^cah*, pl. *sajaʿāt*, *faṣl*, pl. *fuṣūl*, *fiqrah*, pl. *fiqar*, or *qarīnah*, pl. *qarāʿin*.⁶² Ibn al-Athīr, in analyzing the prosody of *saj^c*, gives examples showing how the length of one *saj^cah* is very close, if not exactly equal, to the length of its partner *saj^cah*. He terms this effect *iʿtidāl*, "balance".⁶³ But how does he determine the length of the *saj^cah*? He describes the length of the *saj^cah* in terms of "words"; Arabic *lafzah*, pl. *lafazāt*. Nowhere does he mention syllables or the *tafāʿil* of al-Khalīl. This indicates that, at least according to him, the basic unit of the meter is the word. Each word represents one foot, or one beat, in the meter, without much regard to the length of each

⁵⁹ "A Prosodic Study of *Saj^c* in Classical *Maqāmāt*", parts I and II. (Unpublished papers, Univ. of Pennsylvania, 1982), Part I, p. 5.

⁶⁰ Adonis, *Introduction à la poésie arabe*, trans. Bassam Tahhan and Anne Wade Minkowski. (Paris: Éditions Sindbad, 1985), 23.

⁶¹ On *saj^c* in general see *al-Mathal al-Sāʿir*, 1: 271-337. On length of *saj^c* phrases in particular see 1: 333-37.

⁶² Ibn al-Athīr most often uses the term *faṣl*, but the term *saj^cah* will be used throughout this study.

⁶³ *al-Mathal al-Sāʿir*, 1: 333.

centuries and draws on a number of the available critical works.⁵⁴ He is not interested in the questions of form and prosody of *saj^c* but rather the topics and genres in which it was used, to what extent it was used in the composition of various authors, and to what degree it was enhanced with other rhetorical devices. Régis Blachère improved the translation of the term *saj^c* to "rhymed and rhythmic prose" and produced the best definition of *saj^c* to date, probably as a result of his studies of the Qur^ʿan.

Cette prose est caractérisée par l'emploi d'unités rythmiques, en général assez courtes, allant de quatres à huit ou dix syllabes, parfois davantage, terminées par une clausule. Ces unités rythmiques sont groupées par séries sur une même rime. Dans ces groupes, chaque unité rythmique ne comporte pas obligatoirement le même nombre de syllabes et, en dernière analyse, l'élément essentiel est constitué par la clausule rimée. Par approximation, on traduira le mot *saj^c* par prose rimée et rythmée.⁵⁵

In 1974, Scheindlin included some remarks on metrical analysis of *saj^c* in his book *Form and Structure in the Poetry of al-Mu^tamid Ibn ʿAbbād*, stating that the medieval rhetoricians recommended maintaining rhythmical equality between rhyming phrases. He cites two of the most important medieval works on the subject, al-ʿAskarī's *Kitāb al-ṣināʿatayn* and Ḍiyā^ʿ al-Dīn Ibn al-Athīr's *al-Mathal al-sāʿir*.⁵⁶ In 1976, Abd al-Fattah Kilito alluded to medieval Arab critics' statements on this topic: "Le *saj^c* suppose un schéma métrique certes moins rigide que celui de la poésie, mais obéissant néanmoins à certaines règles que les rhétoriciens n'on pas manqué de codifier".⁵⁷ In 1981, Pierre Crapon de Caprona published a work entitled *Le Coran: aux sources de la parole oraculaire*, in which he performed a rhythmical analysis of a number of Meccan *sūrah*s without recourse to any medieval sources on *saj^c*.⁵⁸ While undertaking a prosodic analysis of selected *maqāmāt* by al-Hamadhānī and al-Ḥarīrī in 1982, Hayim Y.

⁵⁴ Zaki Mubārak, *La Prose Arabe au IV^e siècle de l'Hégire* (Paris: Maisonneuve, 1931), 78-94; *al-Nathr al-fannī fī ʿl-qarn al-rābi^c*, (Cairo: Dār al-kātib al-ʿarabi, 1934), 1: 75-123, 137-53.

⁵⁵ Régis Blachère, *Histoire de la Littérature Arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1964), 189.

⁵⁶ (Leiden: Brill, 1974), 58. See n. 88. However, he incorrectly states that Ibn al-Athīr recommended composing *saj^c* phrases of roughly the same number of syllables, and that he "stresses this requirement rather more forcefully than does ʿAskarī". Ibn al-Athīr states that *saj^c* phrases should have roughly the same number of words (*lafẓah*), but does not mention syllables. This will be discussed below.

⁵⁷ "Le Genre séance: une introduction", *Studia Islamica* 43 (1976), 29. Kilito did use some medieval works which deal with *saj^c* in writing this article, including Ibn Rashīq al-Qayrawānī's *al-ʿUmdah*, ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī's *Asār al-balāghah*, and al-Bāqillānī's *Iʿjāz al-Qurʿān*, but to the best of my knowledge, he could not have derived the above statement from these works.

⁵⁸ (Publications Orientalistes de France, 1981). It was the author's thesis at the University of Geneva.

Western poetics would tend to describe this in terms of syllables rather than letters. The rhyme in Qur^ānic *saj^c* is often one syllable, as *ā* in *sūrat al-‘alaq* (96), verses, 6-14, but may embrace as many three syllables, as in *sūrat al-zalzalah* (99), which has the rhyme words *zilzālaha*, *athqālaha*, *mā-lahā*, *akhbārahā*, and *awhālaha*.

Inquiry into the Prosody of Saj^c

Traditional definitions of *saj^c* start with the statement that it is “prose”, *nathr* or *manthūr*, divided into phrases or clauses which end in a common rhyme. For this reason, Western scholars first translated the term *saj^c* as “rhymed prose”. Medieval rhetoricians tried to impose the prose/poetry dichotomy on a triad of composition styles—ordinary prose, *saj^c*, and quantitative poetry—with the result that *saj^c* was somewhat unfairly shoved into the prose category because it lacked quantitative meter. Many medieval critics realized that these categories were in some ways inadequate. Ibn Khaldūn (d. 808/1406), for example, states that prose (*nathr*) falls into two categories: *mursal*, free or ordinary prose, and *musajja‘*,³⁰ but adds that recent authors have used “poetic modes and methods” in their prose, including, among others, *asjā‘* and rhyme: *wa-qad ista‘mala ‘l-muta‘akkkhirūna asālība ‘l-shi‘ri wa-manāzi‘ihi fī ‘l-manthūri min kathrati ‘l-asjā‘i wa-‘ltizāmi ‘l-taqfiyah...*³¹

Rhyme, however, is not the only poetic characteristic of *saj^c*. There are constraints on the relative lengths of the rhyming phrases, and though *saj^c* does not have quantitative meter, it does have meter of a sort. How, does, then, one determine the length of the rhyming phrases?

Scholars have long recognized that *saj^c* has metrical qualities. In 1896, Goldziher stated that *saj^c* was the earliest form of poetic speech in Arabic, and proposed the theory that *rajaz* developed as a form of metrically regular *saj^c*.³² Research in this area, as is the case with the study of *saj^c* in general, has been quite slow, and has been particularly characterized by a failure to combine textual analysis with examination of the medieval critical works on *saj^c*. It is telling that Krenkow’s article on *saj^c* in the first edition of the *The Encyclopaedia of Islam* does not cite any medieval Arabic critical works.³³ Zakī Mubārak’s *al-Nathr al-fannī fī ‘l-qarn al-rābi‘* gives a good overview of the history of *saj^c* and its uses in the first four Islamic

³⁰ *al-Muqaddimah*, 3: 322; Rosenthal translation, 3: 368.

³¹ *Ibid.*, 3: 323; Rosenthal translation, 3: 369.

³² *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, 1: 59, 76. On p. 76, he states: “Die älteste metrische Schema der arabischen Poesie ist das sogenannte *Regez*. Dasselbe ist im Grunde nichts Anderes als *rhythmisch disciplinierter Sag*”.

³³ *The Encyclopaedia of Islam*, 1st edition, s.o. “*Sadj*”.

sukūni ʔ-*a*ʕjāz: “*asjā*^c end regularly in *sukūn*”.⁴⁶ Al-Suyūṭī makes a similar statement: *mabnā* ʔ-*fawāṣili* ʕalā ʔ-*waqf*.⁴⁷ Al-Qazwīnī explains that to complete the *iʕrāb* would ruin the rhyme, as is the case in the example he provides, the proverb *mā abʕada mā fāt// wa-mā aqraba mā huwa āt//*. If one were to include the final vowels, *fāta* would be made to rhyme with *ātin*, or, according to the rules for rhymes in poetry, *ābī*. A similar example from the Qur^ʿān is *sūrat al-ikhhlās* (112):

qul huwa ʔllāhu aḥad//
allāhu ʔṣ-ṣamad//
lam yalid wa-lam yūlad//
wa-lam yakun lahu kufuʿan aḥad//

If this were read with full declension, the resulting final words, *aḥadun*, *ṣ-ṣamadun*, *yūladun*, and *aḥadun*, would no longer rhyme.

Al-Suyūṭī states that some rhymes which are considered defective in poetry are permissible in *saj*^c: *wa-mā yudhkaru min ʕuyūbi ʔ-qāfiyati min ikhtilāfi ʔ-ḥarakati wa-ʔ-ishbāʕi wa-ʔ-tawjih fa-laysa bi-ʕaybin fi ʔ-fāṣilah*.⁴⁸ *Ikhtilāf al-ḥarakah* refers to variation of vowels in the final syllables of the rhyme words. For example, a genitive may rhyme with a nominative. This, in most cases, does not usually affect the rhyme since the rhyme words are read in pause form, as mentioned above. *Ikhtilāf al-ishbāʕ* and *ikhtilāf al-tawjih* are defined as variation in the short vowels immediately preceding the *rawiyy*, the rhyme letter, *al-ishbāʕ* denoting specifically the vowel before a vowelized *rawiyy*, and *al-tawjih* the vowel before a quiescent *rawiyy*. An example of this is *sūrat al-qamar* (54), which includes rhyme words such as *qamar*, *mustamir(r)*, and *nudhur*.

Al-Suyūṭī also notes that the Qur^ʿān often exhibits *luzūm mā lā yalzam* (“adhering to that which is not obligatory”), where the rhyme consists of more than one letter.⁴⁹ The following Qur^ʿānic examples demonstrate this.

fa-amma ʔ-yatīma fa-lā taḥar//
fa-amma ʔ-sāʕila fa-lā tanhar//

(93:9-10. Here the two rhyme letters are *h* and *r*).

tadhakkarū fa-idhā hum mubṣirūn//
wa-ikhwānūhum yamuddūna fi ʔ-ghayyi thumma lā yuqṣirūn//

(7:201-2. Here the three rhyme letters are *s*, *r*, and *n*).

⁴⁶ Jalāl al-Dīn Muḥammad al-Qazwīnī, *al-Talkhīṣ fi ʕulūm al-balāghah*, ed. ʕAbd al-Raḥmān al-Barqūqī (Cairo: Dār al-Fikr al-ʕarabī, 1904), 400.

⁴⁷ *al-Itqān*, 2: 105.

⁴⁸ *Ibid.*, 2: 97.

⁴⁹ *Ibid.*, 2: 104-5.

completely. The results tend to indicate that the Qur^ʿān contains a great deal of *saj^c*, and is probably more *saj^c* than not.

A word about rhyme in the Qur^ʿān is necessary.⁴¹ *Saj^c*, like *rajaz*, and unlike the *qaṣīdah*, does not require mono-rhyme.⁴² Qur^ʿānic *saj^c*, while it does include examples of several rhymes being used in a single *sūrah*, has a tendency towards mono-rhyme. For instance, the seventy-eight verses of *sūrat al-rahmān* (55) all rhyme in *ān/ām*. In this, Qur^ʿānic *saj^c* is quite unlike other common forms of *saj^c*, such as that of the *maqāmāt* and the epistles of later centuries, where a single rhyme is not so persistent, and rarely reaches eight or ten consecutive rhymes.

I have listed the main rhymes for each *sūrah* in Appendix 1. The most common rhyme in the Qur^ʿān is the *īn/ūn/īm/ūm* rhyme; other common rhymes include *ill/ūl* and *ir/ūr*. Many of the longer *sūrahs*, including *sūrat al-baqarah*, are written almost entirely in the *īn/ūn/īm/ūm* rhyme. Altogether, this rhyme appears in fifty-five *sūrahs* of the Qur^ʿān. It is one example of inexact rhyme which is also allowed in poetry, since the long vowel *ū* may rhyme with *ī*, and *n* may rhyme with *m*. There are, however, other inexact rhymes in the Qur^ʿān which are less often recognized as such. The common presence of *d*, *b*, and *q* in environments where rhyme is on the whole quite regular or expected tends to show that these letters often rhyme, as do *l* and *r*. For example, these rhyme consonants are found in conjunction in *sūrat abī lahab* (111) with the rhyme words *wa-tabl/kasabl/lahabl/ḥaṣabl/masadl*, *sūrat al-falaq* (113) with the rhyme words *falaq/khalaq/waqabl/ʿuqad/ḥasad*, and many other passages. These rhymes are not allowed in poetry and, to the best of my knowledge, are not used by later writers of *saj^c*. Al-Rummānī terms the exact rhymes *ḥurūf muta-jānisah* and the inexact rhymes *ḥurūf muta-qāribah*.⁴³ Al-Suyūṭī and other critics use the term *ḥurūf mutamāthilah* instead of *ḥurūf mutajānizah*.⁴⁴ Al-Suyūṭī reports some critics' claim that all *fawāṣil* in the Qur^ʿān are either *ḥurūf mutamāthilah* or *ḥurūf muta-qāribah*.⁴⁵ The evidence does not support this claim: the *fawāṣil* in *sūrat al-naṣr* (110), for instance, are *allāh/afwājān/tawwāban*.

The rules governing the rhyme word in *saj^c* are different from those in poetry. One main difference is that the writer of *saj^c* should observe *taskīn*: i. e., the last words of the *saj^c* phrases should be in "pausal form". In his *Talkhīṣ*, al-Qazwīnī (d. 739/1338) states, *al-asjāʿu mabniyyatun ʿalā*

⁴¹ On rhyme in the Qur^ʿān, see Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, revised by Friedrich Schwally (New York: Georg Olms Verlag, 1970), 1: 37-42.

⁴² al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 97.

⁴³ *al-Nukat*, 98-99.

⁴⁴ *al-Itqān*, 2: 105.

⁴⁵ *Ibid.*

conventions on the material, whether they be Arabic-Muslim or Western Orientalist, for this can only advance our understanding in a limited fashion. It is more important to understand the conventions within the tradition of criticism of the Qur^ʿān and of *saj^c*. Abdulla el Tayib's statement, in my view, reflects a lack of awareness of the variety of opinions held on the issue within the Arabic-Muslim tradition; he is not aware of the conventions, but rather is trapped by them. Is it not more fruitful to take the doctrine of *iʿjāz* as a challenge to investigation and comparison rather than a declaration of the futility of independent thinking? Did not the greatest Muslim literary critics do just that?

One such critic, at the opposite end of the spectrum from critics like al-Rummānī, is Diyā^ʿ al-Dīn ibn al-Athīr, who, placing formal examination of the Qur^ʿānic text itself before doctrinal considerations, affirms that the greater part of the Qur^ʿān is *saj^c*. He states that almost every *sūrah* in the Qur^ʿān contains some *saj^c*, and that many *sūrahs*, including *sūrat al-qamar* (54) and *sūrat al-rahmān* (55), are entirely in *saj^c*.³⁸ Al-Qalqashandī adds *sūrat al-najm* (53) to the list of *sūrahs* entirely in *saj^c*.³⁹ It is not surprising that the medieval critics who so plainly recognize Qur^ʿānic *saj^c* as such are those who have produced the best analyses of *saj^c* that have come down to us. It is with their analyses that my own begins.

Rhyme in Qur^ʿānic Saj^c

An important though admittedly preliminary step in determining the percentage of *saj^c* in the Qur^ʿān is to determine the number of rhyming *āyāt*. I have examined the final words of the *āyāt* of the entire Qur^ʿān and have recorded the numbers of rhyming *āyāt* separately for each *sūrah* in Appendix 1; 85.9% of the *āyāt* in the Qur^ʿān rhyme. These numbers are not final or definitive; they are at best a close approximation.⁴⁰ It is also an error to assume that everything which rhymes is *saj^c*. Nevertheless, of the one hundred and fourteen *sūrahs* in the Qur^ʿān, only two, *sūrat quraysh* (106) and *sūrat al-naṣr* (110), have no rhyme. Thirty-three *sūrahs* rhyme

³⁸ *al-Mathal al-sāʿir*, 1: 271.

³⁹ Aḥmad b. ʿAlī ʿl-Qalqashandī, *Subh al-aʿshā fi šināʿat al-inshā*, (Cairo: al-Muʿassasah al-miṣriyyah al-ʿāmmah li-ʿl-taʿlīf wa-ʿl-tarjamah wa-ʿl-ṭibāʿah wa-ʿl-nashr, 1964), 2: 280.

⁴⁰ There are a number of difficulties involved in deciding exactly what constitutes a rhyme, or whether or not internal rhymes should be considered. On rhyme in the *qāṣidah*, see Saʿīd b. Masʿadah al-Akhfash, *al-Qawāfi* (Damascus: Maṭbūʿat mudiriyyat ihyāʿ al-turrāth al-qadīm, 1970); S. A. Bonebakker, *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, s.v. "Kāfiya".

Many critics, however, make this statement while at the same time using verses from the Qur^ʿān as examples of the various types of *saj^c*.³² They claim to derive the term *fawāṣil* from *sūrat fuṣṣilat* (41:3):

kitābun fuṣṣilat āyātuḥu Qur^ʿānan ʿarabiyyan li-qawmin yaʿlamūn

A book, the verses of which have been divided into sections;³³ a Qur^ʿān in Arabic, for a people who understand.

Al-Taftazānī (d. 791/1389) states that one does not use the word *saj^c* to refer to the Qur^ʿān, not because it is not *saj^c*, but out of respect and veneration (*riʿāyatan li-l-adabi wa-taʿẓīman laḥu*), since the term *saj^c* originally denotes the cooing of pigeons, a rather humble epithet for Qur^ʿānic discourse.³⁴ Al-Suyūṭī makes a similar statement about the term *saj^c*: *li-anna aṣlahu min saj^ci l-ṭayyri ʿa sharufa ʿl-Qur^ʿānu an yustaʿara li-shay^ʿin minhu lafzun aṣluḥu muḥmal*; "Because it derives from the cooing of birds, and the Qur^ʿān is above having an expression the origin of which is trifling used metaphorically to refer to any part of it".³⁵

The problem of *saj^c* in the Qur^ʿān has not been settled. The recent *Cambridge History of Arabic Literature* contains two statements on the issue which could not be farther apart. Paret baldly states; "The Qur^ʿān is written throughout in rhyming proze (*saj^c*)".³⁶ On the other hand, Abdulla el Tayib states.

The rhythmic deviation by which it (the Qur^ʿān) departs from *saj^c*, *rajaz*, and verse eludes all probing because it is a fundamental tenet of Islam that the Qur^ʿān is by nature miraculous.³⁷

The first statement takes a preconception to its furthest limit, forcing the text into a pre-determined mold through insensitive examination, and the second attempts to deny the value of investigation. This contradiction points to a serious problem. In investigating the problem of *saj^c* in the Qur^ʿān and in trying to define *saj^c* itself, it is wrong to impose existing

³² See, for example, Muḥammad b. Abī Bakr al-Rāzī, *Rawḍat al-faṣāḥah*, ed. Aḥmad al-Nāḍī Shuʿlah (Cairo: Dār al-ṭibāʿah al-muḥammadiyyah, 1982), 210.

³³ Abdullah Yusuf Ali translates this as "A Book, whereof the verses are explained in detail". *The Meaning of the Glorious Qur^ʿān* (Cairo: Dār al-kitāb al-miṣrī, n.d.), 1287. The critics obviously interpret the verb *fuṣṣilat* differently.

³⁴ *al-Sharḥ al-mukhtaṣar li-talkhīṣ al-miṣṭāḥ*, printed with Muḥammad al-Karaimī's *al-Wiṣṭah ʿalā al-sharḥ al-mukhtaṣar*, (Qum: Maṭbaʿat Qum, 1375 a.h.), 3: 175. ʿAbd al-Mutaʿāl al-Ṣaʿīdī makes this point without mentioning the source in *Bughyat al-ʿIdāh*, 96, n. 2.

³⁵ *al-Itqān*, 2: 97.

³⁶ "The Qur^ʿān - I", in *Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. A.F.L. Beeston et. al. (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983), 196.

³⁷ "Pre-Islamic Poetry", *Ibid.*, 34.

Al-Rummānī's example evinces a biased view of the possibilities for the content of *saj^c* to say the least, but his work was nevertheless influential. Al-Bāqillānī, who drew on al-Rummānī, argues similarly but syllogistically. In the Qur^ʿān, the form is subordinate to the meaning. In *saj^c* the meaning is subordinate to the form. Therefore, the Qur^ʿān cannot be *saj^c*.²⁶ The conclusion here follows logically from the two premises, but the premises are faulty. It is easy for a non-Muslim to say the first premise might be wrong, since there are many examples of the use of formal devices in the Qur^ʿān where the meaning is somewhat subordinated for aesthetic or rhetorical reasons. On the other hand, if we take the Qur^ʿān to be literally the word of God, could not God have the ability to express the desired meaning and mold it in an artistic form like *saj^c* or poetry at the same time? Al-Bāqillānī, however, would probably have seen any attempt to say that God followed specific formal rules in the Qur^ʿān as an attempt to limit His power. The second premise is a disputed idea, and medieval critics pointed out that it was not necessarily true. In fact, Ibn al-Athīr turns al-Rummānī's idea on its head, stating that in order for *saj^c* to be good, the form *must* be subordinate to the meaning and not vice-versa. If not, the *saj^c* is like a gold scabbard enclosing a wooden blade (*ka-ghimḍin min dhahabī ʿalā naṣṣin min khashabī*).²⁷ Al-ʿAskarī insists that *saj^c* is meritorious if it is not stilted,²⁸ and further states that Qur^ʿānic *saj^c* is unlike human discourse for the very reason that it captures the fullest meaning and achieves elegance while adopting formal constraints.

wa-kadhālika mā fī ʿl-Qurʿāni mim mā yujrī ʿala ʿl-ṭarīqī wa-ʿl-izdiwājī mukhālīfun fī tamkīni ʿl-maʿnā wa-ṣafāʿī ʿl-laḥzī wa-taḍammunī ʿl-ḥalāwati wa-ʿl-māʿī li-mā yajrī majrāhu min kalāmi ʿl-khalq.

Qur^ʿānic discourse which assumes the form of *saj^c* and *izdiwāj*²⁹ is contrary to human discourse which assumes this form in its ability to convey the meaning, its clarity of expression, its sweetness and musicality.³⁰

Many critics object to the use of the word *saj^c* to refer to Qur^ʿānic discourse, while admitting that it is often *saj^c*-like. Al-Suyūṭī states that the majority of scholars do not allow the use of the term *saj^c* in the context of the Qur^ʿān.³¹ In such scholars' view, the final words of Qur^ʿānic verses should be called *fawāṣil* (literally "dividers") rather than *asjā^c*.

²⁶ *Iʿjāz al-Qurʿān*, 88.

²⁷ *al-Mathal al-sāʿir*, 1: 276.

²⁸ *Ibid.*, 261.

²⁹ *Izdiwāj* will be discussed below.

³⁰ *Kitāb al-ṣināʿatayn*, 260.

³¹ *al-Itqān*, 2: 97.

states that the Prophet's censure of his questioner is not because he had used *saj^c*, but rather because he resorted to casuistry to avoid payment:

law anna hādha ʿl-mutakallima lam yurid illā iqāmata ʿl-wazni lamā kāna ʿalayhi baʿsun lākinnaḥu ʿasā an yakūna arāda ibṭālan li-ḥaqqin fa-tashādaqa fī kalāmih.

If the speaker had only wanted to maintain a *wazn*,²⁰ he would not have been subject to reproach, but it seems that he wished to deny a right, and so spoke in an affected manner.²¹

Some critics used the issue of form and meaning to argue that the Qur^ʿān was not *saj^c*. In doing so, they were thinking primarily of the ridiculous or incomprehensible statements attributed to the diviners. One of the early critics who argued this way is al-Rummānī (d. 384/994) in his *al-Nukat fī iʿjāz al-Qur^ʿān*:

al-fawāṣilu ḥurūfun mutashākilatun fī ʿl-maqāṭiʿi tūjību ḥusna ifhāmi ʿl-maʿāni, wa-ʿl-fawāṣilu balāghatun, wa-ʿl-asjāʿu ʿaybun, wa-dhālika anna ʿl-fawāṣila tābiʿatun li-ʿl-maʿāni wa-amma ʿl-asjāʿu fa-ʿl-maʿāni tābiʿatun laḥā.

Fawāṣil are similar letters which occur at the ends of phrases and cause the content to be conveyed well. *Fawāṣil* are [an element of] eloquence, but *asjāʿ* are a defect. The reason for this is that *fawāṣil* are dependent on the content, whereas [in *saj^c*] the content is dependent on the *asjāʿ*.²²

He states that using *saj^c* in order to be eloquent is a waste of effort, like making a necklace for a dog.²³ He thought of *saj^c* as being, by definition, a poetic mold for a worthless message. He gives an example attributed to Musaylimah the Liar:

yā ḍifdaʿu niqqī kam taniqqīn lā ʿl-māʿa tukaddirīn wa-lā ʿn-nahra tufāriqīn.

*O frog, croak away! You croak so much, but you don't muddy the water, and you don't leave the river.*²⁴

Al-Rummānī attempts to justify the idea that in *saj^c* the content is necessarily inane with his interpretation of the etymology of *saj^c*. The term *saj^c*, lexicographers agree, is derived from the cooing of doves. Al-Rummānī states that this is because they repeat sounds which are similar but have no meaning. Therefore, he holds that the original and true meaning of *saj^c* is any nonsense which rhymes.²⁵

²⁰ By *wazn* here, he means not meter as in poetry but the morphological pattern of the final words in the phrases of *saj^c*. This point will be discussed below.

²¹ *al-Bayān wa-ʿl-labyīn*, 1: 288.

²² *al-Nukat fī iʿjāz al-Qur^ʿān*. In *Thalāth rasāʾil fī iʿjāz al-Qur^ʿān*, ed., Muḥammad Khalaf Allāh and Muḥammad Zaghlūt Salām (Cairo: al-Maṭbaʿah al-taymūriyya, 1969), 97.

²³ *Ibid.*, 97.

²⁴ *Ibid.*, 97-98.

²⁵ *Ibid.*, 98.

“Oh Prophet of God! How can I pay blood money for him who has not yet drunk nor eaten, nor uttered a sound nor cried? Is blood money to be paid for such as this?”

(*kayfa aghramu diyata man lā shariba wa-lā akall wa-lā najāqa wa ʿstaha(l)ʿ fa-mithlu dhālika yuʿal(l)ʿ?*)

The Prophet replied, “This man is of the ilk of the *kuhhān* because of the *saj^c* he has spoken”.¹¹

[Other versions give as the Prophet's reply, “Is this *saj^c* like the *saj^c* of the *jāhiliyyah wa-kahānatihim*?”¹² “Is this *saj^c* like the *saj^c* of the *aʿrāb*?”¹³ Is this *saj^c* like the *saj^c* of the *jāhiliyyah*?”¹⁴ “Is this *saj^c* like the *saj^c* of the soothsayers (*kuhhān*)?”¹⁵]

The unwilling guardian phrased his question in *saj^c*, and the Prophet expressed disapproval of this man's *saj^c*, asking if it was like the *saj^c* of the pre-Islamic soothsayers. Many critics have taken this *ḥadīth* as proof that the Prophet disapproved of *saj^c* as such. Several critics refute this interpretation, on a variety of grounds. Both Abū Hilāl al-ʿAskarī and Diyāʿ al-Dīn ibn al-Athīr state that if the Prophet meant to criticize *saj^c* per se, he would have said simply, “*a-sajʿan?*” (“Is this *saj^c*?”) in his reply rather than “*a-sajʿan ka-sajʿi ʿl-kuhhān?*” Al-ʿAskarī's view is that the Prophet was not expressing a negative view of *saj^c* in general, but of the *saj^c* of the *kuhhān* in particular, because their *saj^c* was very stilted or unnatural; *li-ʿanna ʿl-takullufa fī sajʿihim fāshin*.¹⁶ Ishāq Ibn Wahb (d. ?) states that the Prophet criticized the questioner because he spoke completely in *saj^c*—for according to him *saj^c* is not good if over-used—and because this particular example of *saj^c* was unnatural and stilted, like that of the soothsayers: *wa takallafa fī ʿl-sajʿi takallufa ʿl-kuhhān*.¹⁷ Ibn al-Athīr states that the Prophet intended to criticize the man's argument itself.¹⁸ According to him, the Prophet's statement meant *a-ḥukman ka-ḥukmi ʿl-kuhhān*; “Is this a pronouncement like those of the soothsayers?”¹⁹ ʿAbd al-Ṣamad Ibn al-Faḍl al-Riqāshī, as cited by al-Jāhīz (d. 255/868),

¹¹ *al-Sunan*, ed. M. Muḥyī ʿl-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd (Cairo: Dār ihyāʿ al-sunnah al-nabawiyyah, 1970), 4: 192-3.

¹² *Ibid.*, 4: 192.

¹³ *Ibid.*, 4: 190-1.

¹⁴ al-Jāhīz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1960), 1: 287-91.

¹⁵ *al-Mathal al-sāʿir fī adab al-kātib wa-ʿl-shāʿir*, (Cairo, Maktabat nahḍat Miṣr, 1959-62), 1: 274. It is interesting to note that this exact wording, that commonly found in works on rhetoric, is not given in the most popular *ḥadīth* collections. See A. J. Wensinck, *Concordances et indices de la tradition musulmane*, (Leiden: E. J. Brill, 1936-88), 2: 431.

¹⁶ *Kitāb al-ṣināʿatayn*, 261.

¹⁷ Ishāq b. Ibrāhīm b. Sulaymān b. Wahb al-Kātib, *al-Burhān fī wujūh al-bayān*, ed. Aḥmad Maṣlūb and Khadijah al-Ḥadīthī (Baghdad, 1967), 208-9.

¹⁸ *al-Mathal al-sāʿir*, 1: 275.

¹⁹ *Ibid.*, 1: 275.

it is telling of the method of the Islamic sciences that the greatest advances in literary criticism and the study of rhetoric were made in the course of discussions of *iʿjāz al-Qurʿān*, and it was possible for Muslim scholars to hold a wide range of opinions on the issue of *saj^c* without being judged heretical.

In the time of the Prophet, *saj^c* was associated not only with eloquent speech in general, but also with the pronouncements of diviners and soothsayers.⁷ The Arab critics report some of their often cryptic messages: *al-samāʿu wa-ʿl-ard/ wa-ʿl-qardu wa-ʿl-fard/ wa-ʿl-ghamru wa-ʿl-bard* "The sky and the earth, the loan and the debt, the flood and the trickle..."⁸ These soothsayers were frequently thought to be in contact with the *jinn* or familiar spirits and have magical powers. They used *saj^c* to perform pagan functions such as foretelling the future, cursing enemies and warding off evil. To Muslims, the soothsayer's statements were necessarily ridiculous, false, or even heretical. As al-Bāqillānī states, "Soothsaying contradicts the prophecies" (*al-kihānātu tunāfi ʿl-nubuwwāt*).⁹ The danger which the *kuhḥān* could pose to the religion is demonstrated by the career of Musaylimah the Liar, a *kāhin* from the Banū Ḥanīfah tribe in Yamāmah contemporary to the Prophet Muḥammad, who held a rival claim to prophecy and formed his own community of believers. Their conflict with the Muslims, which began shortly after Muḥammad's death, culminated in the battle of 'Aqrabā' in year 12 of the *hijrah*, in which Musaylimah was killed and his forces defeated.¹⁰

Much discussion of *saj^c* in the Qurʿān revolves around a *ḥadīth* known as the *ḥadīth* of the fetus. Abū Dāwūd (d. 275/889) gives three versions of this *ḥadīth* in *al-Sunan*. Though there are slight differences between the versions, the general context is as follows. Two women of the Hudhayl tribe quarreled, and one struck the other, who happened to be pregnant, in the belly with a staff or, according to another version, a stone. The wounded woman had a miscarriage before dying herself. She had been very close to giving birth, for the fetus, a male, had already begun to grow hair. The guardians of the two women disputed as to whether blood money should be paid for the fetus in addition to that paid for the mother. The dispute was brought before the Prophet, and when the Prophet gave the verdict that blood money should be paid for the fetus also, the guardian of the attacker remonstrated:

On soothsaying (*al-kihānah*) and the association of *saj^c* with it, see Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah*, ed. M. Quatremère (Paris: Institut impériale de France, 1858), 1:181-5; Rosenthal translation, (New York: Pantheon, 1958), 1:202-7.

⁷ Abū Hilāl al-ʿAskari, *Kitāb al-sināʿatayn*, ed. ʿAlī Maḥmūd al-Bajāwī and Muḥammad Abū ʿl-Faḍl Ibrāhīm (Cairo: Dār ihyāʾ al-kutub al-ʿarabiyyah, 1952), 261.

⁸ *Iʿjāz al-Qurʿān*, 87.

¹⁰ See Frantz Buhl in *The Encyclopaedia of Islam*, 1st edition, s.v. "Musailima".

The Question of Saj^c in the Qur^ʿān

The most enduring examples of *saj^c* in Arabic are to be found in the Qur^ʿān. Much ink has been spilled over the question of whether or not the Qur^ʿān contains *saj^c*. According to Goldziher, *saj^c* is the oldest type of poetic speech in Arabic, pre-dating *rajaz* and the *qaṣīdah*.¹ It was one of the prevalent types of eloquent speech in pre-Islamic Arabia, and was used specifically in orations and in statements with religious or metaphysical content. Muslim scholars concede that the Qur^ʿān was revealed in language consistent with that which was considered eloquent in the speech of the Arabs; as Ibn Sinān al-Khafājī (d. 466/1074) states, *inna ʿl-qurʿāna unzila bi-lughati ʿl-ʿarabi wa-ʿalā ʿurfihim wa-ʿādatihim*; "The Qur^ʿān was revealed in the language of the Arabs, in accordance with their usage and custom".² Goldziher goes so far as to state that no Arab would have acknowledged utterances as coming from a divine source had they not been presented in *saj^c*.³ It seems logical, therefore, that the Qur^ʿān would contain *saj^c*.

Diametrically opposed to this view is the doctrine of *iʿjaz al-Qur^ʿān*, the "inimitability" of the Qur^ʿān. For example, in his work entitled *Iʿjaz al-Qur^ʿān*, al-Bāqillānī (d. 403/1013) goes to great lengths to show that the Qur^ʿān does not contain *saj^c*, and he even attributes this opinion to al-Ashʿarī.⁴ The doctrine of inimitability holds that the Qur^ʿān may not be compared to any type of sublunary composition, since the Qur^ʿān represents one of God's attributes—His speech. To call the Qur^ʿān *saj^c* would be to impute a mundane attribute to God.⁵ Denial that the Qur^ʿān contained *saj^c* was part of a more general insistence that the Qur^ʿān was God's speech, not Muḥammad's. Enemies of Muḥammad tried to detract from the validity of his messages by labelling them the inventions of a poet or soothsayer.⁶ To counter such attacks, many scholars chose to deny that the Qur^ʿān was a document of *saj^c* or that it contained *saj^c*, just as they denied that it contained poetry. It would appear that the rigidity of this doctrine left no room for the critic to exercise his skill, yet

¹ Ignaz Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, (Leiden: E. J. Brill, 1896), 2: 59.

² Ibn Sinān al-Khafājī, ʿAbd Allāh b. Muḥammad, *Sirr al-faṣāḥah*, ed. ʿAbd al-Mutaʿāl al-Ṣaʿīdī (Cairo: Maṭbaʿat Muḥammad ʿAlī Ṣubayḥ, 1969), 167.

³ *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras and Ruth Hamori, ed. Bernard Lewis (Princeton: Princeton University Press, 1981), 11.

⁴ See *Iʿjaz al-Qur^ʿān*, ed. Aḥmad Ṣaqr (Cairo: Dār al-maʿārif, 1954), 86-100. For the statement about al-Ashʿarī, see 86.

⁵ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fi ʿulūm al-Qur^ʿān*, (Cairo: al-Bābī ʿl-Ḥalabī, 1951), 2: 97.

⁶ On this subject, see Qur^ʿān 37:36, 52:30, 69:41.

SAJ^c IN THE QUR'ĀN: PROSODY AND STRUCTURE

From pre-Islamic times until the twentieth century, *saj^c* has continuously occupied an important place in Arabic literature and in Arab society. It has been used in the sayings of the pre-Islamic *kuhhān*, in sermons and prayers, proverbs and aphorisms, epistles, *maqāmāt*, biographies, and histories. From the tenth until the twentieth century, book titles were almost invariably written in *saj^c*. Introductions to works of many genres were often written entirely in *saj^c*. In short, *saj^c* constitutes an extremely important feature of Arabic writing, including both elite and popular literature. It seems strange that a literary phenomenon of this dimension has received so little attention on the part of medieval and modern Arab literary critics.

What is *saj^c*? The common English translation of the term is "rhymed prose", but is *saj^c* simply that: prose which rhymes? A cursory reading of examples of *saj^c* reveals that there are certain basic rules governing its composition, yet Arab critics wrote very little about these rules in contrast to their monumental efforts to record the rules of poetry. In his *Miftāh al-ʿulūm*, which has been perhaps the most widely used text book of rhetoric for centuries, al-Sakkākī (d. 626/1228) devotes only two sentences to the topic of *saj^c*. However, not all Arab critics ignored *saj^c* to this degree. Abū Hilāl al-ʿAskarī (d. after 395/1005) discusses *saj^c* in some detail in his *Kitāb al-ṣināʿatayn*, as does Ḍiyāʾ al-Dīn ibn al-Athīr (d. 637/1239) in his *al-Mathal al-sāʿir fī adab al-kātib wa-ʿl-shāʿir* and al-Qalqashandī (d. 821/1418) in his *Ṣubḥ al-aʿshā fī ṣināʿat al-inshā*. Many other medieval works on rhetoric and *iʿjāz al-Qurʾān* treat the subject, but have received little attention from Western scholars. Modern Arab scholars appear to be more aware of medieval criticism of *saj^c*, but do little more than report the opinions of their predecessors without criticizing or building on these ideas. These medieval sources ought to be examined in order to reach a satisfactory definition of *saj^c* and to establish norms for the criticism of *saj^c*.

This study will not include a detailed historical analysis of the development of *saj^c* criticism, nor will it attempt to treat important topics such as the development of *saj^c* in the *jāhiliyyah*, the relationship of Qurʾānic *saj^c* to pre-Islamic *saj^c*, or the influence of Qurʾānic *saj^c* on later writers of *saj^c*. It will rather apply rules derived from medieval critical works to the Qurʾān in an attempt to analyze the structure of Qurʾānic *saj^c*, and thereby reach a better understanding of the formal rules governing this type of composition.

JOURNAL OF ARABIC LITERATURE

edited by

M. M. BADAWI, University of Oxford
P. GACHIA, Columbia University, New York
M. C. LYONS, University of Cambridge
J. N. MATTOCK, University of Glasgow
J. E. MONTGOMERY, University of Glasgow
R. C. OSTLE, University of Oxford

SUBSCRIPTIONS

Subscription price of Volume XXII (1991) (ca. 192 pages in two issues): Gld. 82.— (ca. US \$ 47.—) *plus postage and packing.*

Subscription orders will be accepted for complete volumes only, orders taking effect with the first issue of any year. Orders may also be entered on an automatic continuing basis. Cancellations will only be accepted if they are received prior to the publication of the first issue of the year in which the cancellation is to take effect. Claims for replacement of damaged issues or of issues lost in transit should be made within ten months after the publication of the relevant issue and will be met if reserve stock permits. In the case of direct subscriptions, payment should only be made on receipt of an invoice. In no case should a remittance be sent with an order.

Subscription orders may be made via any bookseller or subscription agency, or direct to the publisher: E. J. Brill, Postbus 9000, 2300 PA Leiden, The Netherlands.

For information concerning the availability and price of *back numbers* please consult the publisher's catalogue or contact the publisher direct. Back numbers are only available as complete volumes.

US Postmaster: please send address corrections to *Journal of Arabic Literature*, c/o Expeditors of the Printed Word, Ltd., 2323 Randolph Ave., Avenel, NJ 07001.

STUDIES IN ARABIC LITERATURE

Authors wishing manuscripts to be considered for inclusion in the associated series of monographs, *Studies in Arabic Literature*, should submit them directly to the Editor of the *Journal of Arabic Literature*. Manuscripts should comprise not less than 60,000 words of text. It should be noted that outside financial support may be required for publication.