

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الآداب والحضارة الإسلامية

قسم اللغة العربية



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- قسنطينة -

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

النموذج الجمالي في القراءة عند علماء الإعجاز
وأثره في النقد الأدبي العربي القديم
حتى القرن السابع الهجري

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في اللغة العربية والدراسات القرآنية

إشراف الأستاذ الدكتور:

رابح دوب

إعداد الطالبة:

سميرة دمبحري

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الرئيسية	الصفة
أ.د/ ذهبية بورويس	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	رئيسا
أ.د/ رابح دوب	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	مشرفا ومقررا
أ.د/ صالح خديش	أستاذ	جامعة عباس لغرور - خنشلة	عضوا
أ.د/ شادية شقروش	أستاذ	جامعة العربي التبسي - تبسة	عضوا
د/ عبد الناصر بن طناش	أستاذ محاضر أ	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	عضوا
د/ بلخير أرفيس	أستاذ محاضر أ	جامعة محمد بوضياف - المسيلة	عضوا

السنة الجامعية: 2016/2017م

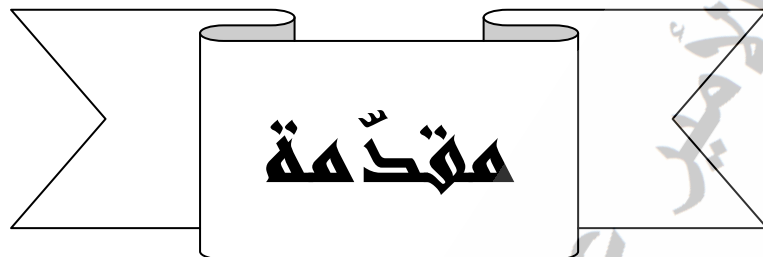
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأميرة الأميرة
للعلوم الإسلامية

شكر وعرّفان:

أستاذي المشرف، الدكتور رابح دوب، لكم منّي كلّ الشكر والامتنان
والعرّفان. أسأل المولى - عزّ وجلّ - أن يجزيكم عنّي خير الجزاء.

جامعة الجزائر
عبد القادر للعلوم الإسلامية



جامعة الأمير
عبد القادر للعُلم الإسلامي

يجري الأسلوبُ القرآنيُّ على نسقٍ عجيبٍ، يُميّزه اللفظُ الجميلُ والمعنى العميقُ والصياغةُ الدقيقةُ والنظمُ المحكمُ ، ممّا أبلغه الغايةُ في الجمالِ والحسنِ، خاصّةً وأنّه إلى جانبِ هذه المزايا، جمعَ عددًا غيرَ قليلٍ مِنَ الأحكامِ والحِكمِ، والقصصِ والأخبارِ، والوعدِ والوعيدِ والتبشيرِ والإنذارِ، وجميعِ ما تنتظمُ به شؤونُ الخلقِ، دونَ تفاوتٍ أو إخلالٍ بجمالياتِ اللّغةِ والأسلوبِ.

و قد عرفَ العربُ الخُلصُ مدى عجزهم أمامَ هذا البيانِ والجمالِ والدقّةِ والإحكامِ، فأعرضوا عن معارضتهِ وزهدوا في ذلك، مع توفّرِ الدواعي والأسبابِ واستحكامِ العداوةِ بينهم وبينَ المسلمينِ الأوائلِ. غيرَ أنّ توافدَ العناصرِ الأعجميةِ على البلادِ العربيةِ ، بعدَ مُضيِّ ربحٍ من الزّمنِ في العصرِ الأمويِّ ، أدّى إلى ظهورِ تياراتٍ فكريّةٍ متأثّرةٍ بالتّقافاتِ القديمةِ للوافدين؛ هنديةٍ وفارسيّةٍ ويونانيّةٍ وغيرها. فبدأ هؤلاء الذين لم يتغلغلِ الإيمانُ في قلوبهم بإثارةِ الشُّبهاتِ حولَ القرآنِ بل الطّعنِ في مصداقيّتهِ، فانبرى عددٌ كبيرٌ من علماءِ الإسلامِ في الردِّ عليهم، وذلك بالاعتمادِ على مُدارسةِ القرآنِ والانتصارِ له، علماً أنّ الرُّدودَ كانتُ مختلفةً من عالمٍ إلى آخر، ولكنها كانتُ جميعها تسعى إلى إثباتِ أنّ القرآنَ مُعجزةٌ، ولو كانَ ذلك بصيغٍ متعدّدةٍ ومعانٍ كثيرةٍ .

ولعلَّ الإعجازَ البلاغيَّ في القرآنِ الكريمِ كانَ أحدَ أهمِّ الأسلحةِ التي أشهرها علماءُ الإسلامِ في أوجهِ الملحدينَ والطّاعنينَ، فلقد كانتِ العلاقةُ وثيقةً بينَ الإعجازِ والبلاغةِ القرآنيّةِ ، بل لقد نشأ أحدهما في ظلالِ الآخرِ وكانَ له فضلٌ عليه، فوقفَ العلماءُ على مواضعِ الجمالِ في النّصِّ القرآنيِّ ، يتتبعونها موضعاً موضعاً، ويعرضونها فنّاً فنّاً، فقدّموا أروعَ التّأليفِ في هذا المجالِ، مُحققينَ بدلَ الغرضِ عدّةَ أغراضٍ ، إذ أفتحوا المُشكّكَ وكشفوا ما يتمتّعُ به القرآنُ من جمالياتٍ على مستوى اللفظِ والجملةِ وحتّى الصّورةِ البيانيةِ واللونِ البديعيِّ ، فكانتِ ثمرةُ هذا الفنِّ أي البلاغةِ هي استيعابُ أسرارِ الإعجازِ القرآنيِّ.

ثمَّ إنّ البلاغةَ القرآنيّةَ ، اتّخذها فلاسفةُ الإسلامِ أداةً للوصولِ إلى المُتلقينَ على اختلافِ أنواعِهِمْ ، ولأنّهم كانوا معتزلةً أو أشاعرةً أو من أهلِ السُنّةِ ، يعرفون أنّها تصلحُ أن تكونَ

مقياساً للنصّ القرآنيّ وللکلام البشريّ على حدّ سواء، فقد اختاروا مصطلح النّظم معياراً لتحليلاتهم التّطبيقية ولفرض الاختلاف الحاصل بين النّصين الإلهيّ والبشريّ ، ولدعم العملية الإبداعية التي تعتمد على الأركان الثلاثة : المبدع - النصّ - المتلقّي، ومن ثمة أصبحت البلاغة القرآنيّة مفتاحاً يلجُ به القارئ عالم الإعجاز الواسع.

فمما لا شكّ فيه أنّ للقرآن دوراً كبيراً في تطوّر البلاغة العربيّة وفي شحذ ذوق القارئ العربيّ بعد دعوته إلى تأمل الجمال في هذا النصّ المقدّس . كما امتدّ هذا التّأثير إلى ميدان آخر؛ هو النّقد العربيّ ، فمن المعروف أنّ القرون السّبعة الأولى شهدت نشأة هذا العالم الذي لم تكتمل ملامحه وأصوله إلاّ بفضل جهود عدد كبير من علماء البلاغة والإعجاز الذين جهّدوا في الكشف عن أسرار البيان العربيّ لدحض مزاعم المعارضين له، فارتقوا بالبحث إلى وضع مقاييس نقدية عالية المستوى ، كان الهدف منها تمييز جيّد الكلام البشريّ من رديئه.

وبناءً على ما تقدّم ، حملت رسالتي عنوان :

النموذج الجماليّ في القراءة عند علماء الإعجاز وأثره في النّقد الأدبيّ العربيّ القديم حتّى القرن السّابع الهجريّ .

وقد اخترت هذا الموضوع رغبةً منّي في المساهمة ولو بالنّزر القليل في إحياء التّراث الإسلاميّ وإنارة جزء من تاريخنا العريق . ثمّ إنني رغبت في البحث في أنفع العلوم وأشرفها و أنبلها، فكان القرآن الكريم هو المطلوب و المنية . فلعلّ الله تعالى أن يوفّقني فيما رجوته من هذا البحث فأفيد به نفسي أولاً ومن يطلّع عليه من طلبة العلم بعد إخراجهم.

أمّا عن أهميّة الموضوع ، فتجلّت في المساهمة في الكشف عن مدى نجاح هؤلاء العلماء في التّوفيق بين الإعجاز والبلاغة والوصول بهما مقترنين إلى القارئ العربيّ، عبر أسلوبٍ غضّ وفنّياتٍ متدقّة لا تُنبئ عن وعظٍ مباشر. كما حاولت الدّراسة أن تُبرز بعض جوانب تأثير ما كتبه الإعجازيون في مسار النّقد العربيّ واهتمامات رُوّاده، فكان أن قفر هذا

العلم قفزةً نوعيّةً، من مجرد ملاحظاتٍ عابرةٍ وعارضةٍ إلى اكتشافِ الأثرِ النفسيِّ في المتلقّي واتّخاذِ النّظمِ أساساً نقدياً في دراسةِ النّصِّ القرآنيِّ، بل تقديم آلياتٍ إجرائيّةٍ كفيّلةٍ بمعالجة الخصائصِ الجماليّةِ لهذا النّصِّ ثمّ للنّصِّ البشريِّ .

وانطلاقاً من ذلك ، طرح البحثُ سؤالينِ رئيسيينِ مهمّين، انضوت تحتها أسئلةٌ فرعيّةٌ كانت كالاتي :

* عمّ أسفرت مساعي الإعجازيين عند تباحثِ النّصِّ القرآنيِّ ؟ وهل تمكّنوا من الوصولِ إلى القارئِ وخلقِ علاقةٍ الألفةِ بينهما فنّيّاً لا عقائديّاً فقط ؟ وما مدى نجاحهم عند استعمالِ أدواتٍ إجرائيّةٍ جديدةٍ قياساً إلى عصرها، في الاستدلالِ على أنّ القرآنَ هو أعلى مراتبِ البيانِ ؟

* ما مدى مساهمةِ القراءاتِ الإعجازيّةِ في تطوّرِ النّقدِ العربيِّ ؟ وما هي الأدواتُ التي وفّرتها لمعالجةِ القيمِ الجماليّةِ في الأدبِ العربيِّ خلالِ القرونِ السّبعةِ الأولى ؟ ولمّ أصبح النّظْمُ قراءةً أساسيّةً عند علماءِ الإعجازِ ؟ وكيف ألقى ذلك بظلاله على تعاملِ النّقادِ مع النّصِّ البشريِّ ؟

وقد مكنتني هذه التّساؤلاتُ من تحديدِ وجهةِ البحثِ وتقسيمه وتفريعه وفق ما تقتضيه الموضوعاتُ المطروحةُ خلاله ، فكان أن قسمته إلى مدخلٍ وأربعةِ فصولٍ، كانت كالاتي:

* فصل تمهيديّ : تناولتُ خلاله مفاهيمَ مصطلحاتٍ أساسيّةٍ في البحثِ، هي: الجماليّةُ والتلقّي والإعجازُ ، معرّجةً على جماليّةِ التلقّي في النّقدِ العربيِّ وعلاقتهِ بالمؤلفاتِ الإعجازيّةِ .

* الفصل الأوّل : وتمّت عنونته ب: جمالياتُ القراءةِ في الدّراساتِ الإعجازيّةِ .

وقد تناولتُ خلاله الجمالياتِ البلاغيّةِ التي توصلَ إليها الإعجازيون عند دراسةِ النّصِّ القرآنيِّ.

* الفصل الثاني : و كان بعنوان : نظرية الإعجاز القرآني و أثرها في النقد القديم في القرنين الثالث و الرابع .

وقد بسطت فيه الحديث عن أهم المؤلفات التي وضعها علماء الإعجاز ، وعن الوسائل الإجرائية التي استخدموها بغرض الوصول إلى المتلقي ، ثم مدى توفيقهم في تحريك عجلة النقد العربي .

* الفصل الثالث : وأختير له من العناوين : معايير نقد النص الأدبي عند علماء الإعجاز في القرن الخامس الهجري .

وتم تخصيصه للحديث عن النضج الذي عرفته الدراسات الإعجازية والنقدية في القرن الخامس، على أيدي علماء أجلاء، هم: القاضي عبد الجبار وعبد القاهر الجرجاني وابن حزم الأندلسي .

* الفصل الرابع : و كان بعنوان : اتجاهات القراءة الإعجازية ، بين الشرح والتلخيص وتحسين أوجه الكلام ، في القرنين السادس والسابع .

وتعرضت خلاله إلى الجمود الذي عرفته الدراسات الإعجازية والنقدية في القرن السادس ، وكيف شكّل الرمخشري والفخر الرازي استثناءً بوضعهما لمؤلفات تشرح أعمالاً سابقة ، على درجة من الجودة والإتقان . كما تناولت خلال هذا الفصل توجه علماء القرن السابع نحو تشجيع التحسين اللفظي ، وكان ابن أبي الإصبع العدواني المصري في مقدمة هؤلاء ، وذلك بوضعه لكتاب " بديع القرآن " والذي تتبّع فيه مواضع البديع في كتاب الله عزّ وجلّ .

* أما الخاتمة ؛ فاستعرضت خلالها أهم النتائج المتوصل إليها في البحث .

وقد اخترت لهذا البحث منهجين ، هما : التاريخي والوصفي التحليلي ، فلقد اضطررتي التشعب الذي وسم البحث إلى استخدام الاثنين . أما الأول فلأجل توثيق الحقائق التاريخية



وتفسير بعضها ، خاصةً وأنّ العملَ كان ممتدًّا على مدى سبعةِ قرونٍ من الزّمن، في حين وُظِّفَ الثّاني أي الوصفيّ التحليليّ بغرضِ وصفِ النّصوصِ وتحليلِ مضامينها واستكشافِ العلاقاتِ بين مكوّناتها ، فالوصفُ هو عمادُ الدّراساتِ اللغويّةِ القديمةِ والحديثةِ على حدٍّ سواء.

وبالنّسبةِ للمصادر التي أخذتُ منها مادّةُ البحثِ ، فكان عددها كبيرًا ، وأذكرُ منها على سبيلِ المثالِ لا الحصرِ : " البيان والتّبيين " للجاحظ ، " النّكت في إعجاز القرآن " للرّماني ، " بيان إعجاز القرآن " للخطابي ، " إعجاز القرآن " للباقلاني، و"دلائل الإعجاز" للجرجاني وغيرها . أمّا عن المراجع التي استعنتُ بها على تحليلِ المادةِ ، فكان أهمّها : "البلاغةُ تطوّرٌ و تاريخٌ " لشوقي ضيف ، " المعجزةُ الكبرى " لمحمّد لأبو زهرة ، "تاريخُ النّقدِ الأدبيّ عند العرب " لإحسان عبّاس ، " أثرُ القرآنِ في تطوّرِ النّقدِ العربيّ " لمحمّد زغول سلام ، "ظلالُ القرآن " لسيد قطب ، "المباحثُ البلاغيّةُ في ضوءِ قضيةِ الإعجازِ القرآنيّ " لأحمد جمال العمري ، " النّقدُ الأدبيّ، دراساتٌ نقديةٌ و أدبيةٌ حول إعجازِ القرآن " لصلاح الدّين محمّد عبد التّواب و" النّقدُ و الإعجازُ " لمحمّد تحريشي ، وغيرها. علمًا أنّها تناولتُ جزئيّاتٍ من موضوعِ بحثي ولكنّها اختلفت عنه في الطّرح والرّؤية وحتى في اختيارِ الإطارِ الزّمنيّ للعمل .

وككُلِّ بحثٍ ، كانَ لا بُدَّ من مواجهةِ بعضِ الصّعوباتِ التي تمثّلتُ أساسًا في تشعُّبِ أبحاثه وتعسّرِ اختيارِ المصادرِ التي سوف يتمُّ الاعتمادُ عليها، هذا مع وفرةِ المادّةِ المدروسةِ وكثرةِ المؤلّفاتِ. زدَ على ذلكِ صعوبةُ التّعاملِ مع النّصِّ القرآنيّ الذي يحتاجُ إلى فهمِ آياته ومعانيه في سياقها والاحتياطِ من التّأويلِ الخطأ.

وفي الأخير ، لا يسعُنِي إلّا أن أتقدّمَ بأسمى عباراتِ الشّكر والامتنانِ للأستاذ المشرفِ على هذه الرّسالةِ ؛ الدّكتور رابح دوب ، فقد كانَ نِعْمَ العَوْنُ ونِعْمَ السّندُ.



كما لايفوتني أن أتوجه بالشكر لأعضاء لجنة المناقشة الموقرة ، اذ تحمّلوا عناء قراءة هذه الرسالة بغية تقييمها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



- 1- فلسفة الفنّ وعلم الجمال.
- 2- نظرية القراءة وجمالية التلقي.
- 3- حول مفهوم الإعجاز القرآني وإثباته للردّ على القائمين بالصّرفة.

أولاً : فلسفة الفنّ وعلمُ الجمال :

1- مفاهيمُ الجمالِ والجماليةِ عند علماءِ الغرب :

اختلفت الآراء حول مفهوم الجمال وتعددت، فمن النقاد من رأى بأنه ما يكون لدينا فيه شعورٌ، فيكفي مثلاً أن نصف الشيء بالجمال " إذا ما أيقظ شعوراً بالفرح "1. أما عز الدين إسماعيل فرأى أن الناس يختلفون في تقدير الجمال قائلاً: " أن الأشياء تكون جميلةً وغير جميلةً في الواقع من فردٍ لآخر "2، ولم يفت هذا الناقد أن يردّ سبب الاختلاف إلى الأذواق3.

والمؤكد أن للجمال نوعين، هما: الجمال الطبيعي والجمال الفني، فأما بالنسبة للجمال الطبيعي فهو " الشيء الذي تتوافر له صفةُ الجمال "4، وهو مرتبطٌ غالباً بالمشحوس " كأن يكون غروب شمسٍ أو زهرةً من الأزهار أو أي منظرٍ صغيرٍ أو كبيرٍ في الطبيعة "5، والإنسان يميل بطبعه إلى الجمال، بل هو دائم البحث عن كل ما هو جميلٌ، " وهو تارة يرى الجمال نظاماً وعظمةً، وتارة يرى فيه إعجاباً ومُتعةً، وطوراً يُؤخذ بما فيه من دقة الشكل وتناسق النسب، وبما يُثيره في النفس من سموٍ ورفعةٍ، وحيناً يغرق في تصوير مداه وأثره "6.

والحديث عن الجمال قديمٌ في النقد الغربي، فقد ذهب أفلاطون إلى أن كلَّ جمالٍ حسيٍّ أو خلقيٍّ أو عقليٍّ يردُّ إلى المثال الأزلي الخالد أو بعبارةٍ أخرى إلى الجمال

1- يادكار لطيف الشهرزوري : جماليات التلقي في السرد القرآني . ط01. دار الزمان للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، 2010م . ص 17.

2- عز الدين إسماعيل : الأسس الجمالية في النقد العربي . ط 03. دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1974م . ص 77.

3- يُنظر المرجع نفسه ، ص 79 .

4- محمد بركات حمدي : دراسات في الأدب . ط 01. دار وائل للنشر ، عمان ، 1999م . ص 230.

5- شوقي ضيف : في النقد الأدبي . ط 04. دار المعارف ، القاهرة ، د ت . ص 77.

6- سيد صديق عبد الفتاح : الجمال كما يراه الفلاسفة و الأدباء . ط01. دار الهدى ، القاهرة ، 1414هـ / 1994م . ص322.

المطلق"¹، بمعنى أنّ الأشياء الجميلة مُجرّدُ صورٍ لِمَا هو موجودٌ في عالمِ المُثل، ثم إنّ "الجمالَ في المثالِ جمالٌ مُطلقٌ، أمّا في الأشياءِ فهو نسبيٌّ"²، ولذا فالقُبْحُ مُحتمَلٌ فيما هو موجودٌ في الحقيقةِ وغيرُ واردةٍ في المثالِ. كما أنّ الجمالَ عند أفلاطون يلتقي بالخيرِ، وقد عبّرَ عن ذلك قائلاً: "مبدأُ الخيرِ يرتدُّ إلى قانونِ الجمالِ"³.

أمّا تلميذه أرسطو، فأنكرَ وجودَ عالمِ المُثل الذي آمنَ به أفلاطون وكلُّ أنصاره من قبل؛ "وجعلَ الجمالَ في تناسقِ التكوِينِ"⁴، بمعنى أنّ شكلَ الشيءِ كلّما كان مُنسجماً مُتناسقاً مُتناسقَ التكوِينِ، كلّما حازَ قبولاً في النفسِ الإنسانيةِ فعُدَّ جميلاً، وهو بذلك أولى عنايةً لمهارةِ الفنّانِ و قدرتهِ على المحاكاةِ. هذا ويرى عزّ الدين إسماعيل أنّ أرسطو اكتفى بوضعِ نظريةٍ عن الفنِّ لا الجمالِ - على غرارِ أستاذه - والمعروف أنّ هنالك "فرقاً كبيراً بين فكرةِ الجمالِ وبين نظريةِ الفنِّ"⁵، وعليه فقد نفى أن يكونَ للإغريقِ دورٌ في نشأةِ النظريةِ الجماليةِ، مع أنّه اعترفَ أنّهم اعتنوا بالجمالِ عنايةً فائقةً، وأنّ مُحاوراتِ أفلاطون ضمّت عدداً غيرَ قليلٍ من المفاهيمِ الجماليةِ المُتناثرةِ هنا وهناك⁶، خاصّةً وأنهم - أي الإغريق - أولوا الجمالَ والخيرَ و الحقيقةَ؛ الاهتمامَ ذاته، وهذا ما أخذهم عليه بعضُ النقادِ في العصرِ الحديثِ، والذين فرّقوا بين هذه المفاهيمِ الثلاثةِ، فقدّموا الحقَّ والخيرَ على أنّهما غائبان، أمّا الجمالُ عندهم فغايةٌ موضوعه وليست له غايةٌ أخرى، ومن ثَمّةً يكونُ "سرورنا بالجمالِ سروراً بلا سببٍ ولا منفعةٍ"⁷.

¹ - شوقي ضيف : في النّقد الأدبي ، ص 77 .

² - عزّ الدين إسماعيل : الأسس الجمالية في النّقد العربي ، ص 37 .

³ - عبد العزيز جادو : ألوان من الجمال و الغزل . دط . دار المعارف ، القاهرة ، دت . ص 94 .

⁴ - شوقي ضيف : في النّقد الأدبي ، ص 77 .

⁵ - عزّ الدين إسماعيل : الأسس الجمالية في النّقد العربي ، ص 15 .

⁶ - المرجع نفسه ، ص ن .

⁷ - عباس محمود العقاد : مراجعات في الآداب و الفنون . ط 01 . دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1403هـ / 1983م .

ووضع بومجارتن [1714م - 1762م] مصطلحاً لهذا الشعور هو "الإستطيقا" والذي تناوله غيره من الفلاسفة مثل كانط وهيجل وكروتشه، وأكد كلٌ منهم بطريقته أنّ الجمال غير الجمالية ، وأنّ جمال الطبيعة غير جمال الفن ، والذي نما وتطور إلى أن أصبح فرعاً من فروع الفلسفة، فقال بعض المعاصرين: "إنّه آخر طفلٍ من الأطفال الذين ولدتهم الفلسفة"¹. أمّا كانط فيقرن بين الجمال وكمال الصورة ويستبعد المضمون ويهتم فقط بكيفية التعبير عن هذا المضمون، وهو بذلك يمثّل المدرسة الألمانية التي فصلت بين الجمال والأخلاق، ويقدم الاستطيقا على أنّها ما يحقّق الغاية الأسمى مُتمثّلةً في الإحساس باللذّة، وهو إحساس حُرّ لا يتعلّق بشئٍ كالنغمة التي تولّد شعوراً بالجميل مثلاً².

أمّا هيجل ، وهو أحد أهمّ فلاسفة علم الجمال في العصر الحديث، فقد ضمّن كتابه (فلسفة الجمال) قواعد هذا العلم ، والذي يعني عنده الفنّ الجميل لا الشئ الجميل، ويختلف رأيه عن ذلك الذي وجدناه عند أفلاطون، فهو يؤكّد على أنّ "جمال الفنّ هو أرقى من جمال الطبيعة"³، مُعتبراً أنّ الفنّ "جمالٌ متولّد من الرّوح وتُعاد ولادته من جديد"⁴، بمعنى أنّ الجمال يصدر عن الإنسان إلى عالمه الطبيعيّ ، وهذا ما خالف فيه أفلاطون. ثمّ إنّ هيجل يرى أنّ "الفنّ هو إدراك الرّوح الحسيّ للمثل الأعلى للجمال في صورهِ المختلفة"⁵، أي أنّ الجمال يتعلّق بالشكل والمضمون على حدّ سواء، وهو بذلك ينتقد النزعة الشكلية عند كانط وأتباعه ، كما أنّه "أتاح الفرصة لتفسير الفنون تفسيراً اجتماعياً"⁶، ذلك أنّه ربط تطوّرها بتطوّر المجتمعات فكرياً ودينيّاً .

¹ - عزّ الدين إسماعيل : الأسس الجمالية في النقد العربي ، ص 16 .

² - يُنظر شوقي ضيف : في النقد الأدبي ، ص 77.

³ - فريدريك هيجل : علم الجمال و فلسفة الفنّ . ط 01. تر مجاهد عبد المنعم مجاهد . مكتبة دار الكلمة، القاهرة، 2010م . ص 26 .

⁴ - المرجع نفسه ، ص ن .

⁵ - شوقي ضيف : في النقد الأدبي ، ص 78 .

⁶ - المرجع نفسه ، ص ن .

ولهيجل أثر كبير في كثيرٍ ممّن جاءوا بعده ، ومن هؤلاء بنديتو كروتشيه [1866-
 1952] ، أحد أبرز علماء الجمال المعاصرين ، وواضع كتاب (الإستيقا) سنة 1912م،
 وهو لا ينكر تأثره وغيره من الفلاسفة بهيجل ، بل إنّه يُصرّح بأنّ " الفلسفة لن تتقدّم إلاّ إذا
 ارتبطت نوعاً من الارتباط بفلسفة هيجل"¹، مع أنّه لا يتفقّ معه في جميع القضايا المطروحة
 في ميدان الجمالية، من ذلك مثلاً التفسير الاجتماعي للفنون، فكروتشيه يؤكّد اختلاف الفنّ
 عن الفلسفة، وهو يرفض تحديد الغاية من العمل الفنيّ " فإنّما الفنّان فنّان لا أكثر، أي
 إنسان يُحبُّ و يُعبّر... ليس الفنّان من حيث هو فنّان ، عالمًا ولا فيلسوفًا ولا أخلاقياً"²،
 كما يرى كروتشيه أنّه يتوجّب على الناقد أن يقف أمام العمل الفنيّ موقف المتعبّد لا القاضي
 " فما هو إلاّ فنّان آخر، يُحسُّ ما أحسّه الفنّان الأوّل، فيعيشُ حدسه"³ ولا يختلف عنه إلاّ
 في مستوى الوعي الذي يغيبُ عند الأوّل ويكونُ حاضرًا بطبيعة الحال عند الناقد.

¹ - بنديتو كروتشيه : المجلد في فلسفة الفنّ . ط 01. تر: سامي الدروبي . المركز الثقافي العربي ، بيروت - الدار

البيضاء ، 2009م . ص 10.

² - المرجع نفسه ، ص 14.

³ - المرجع نفسه ، ص ن .

2- علمُ الجمالِ عند العرب :

كانت للنقاد العرب القدامى نظراتٌ جماليةٌ مهمّةٌ، وإن اختلفَ المحدثونَ حولَ ذلك، فمنهم من رأى أنّ الجمالَ عند العربِ كان مقتصرًا على الموجوداتِ الماديّةِ المرئية؛ المرأةِ والنّاقةِ والفرسِ، وتلك "كانت المعرفةُ الأولىّةُ السّاذجةُ التي يشتركُ فيها جميعُ النَّاسِ... واستبعدوا بذلك أن يكونَ العربيُّ في تلكِ العصورِ المتقدّمةِ قد عرفَ الجمالَ ذلكَ النوعَ من المعرفةِ"¹، وفنّدَ آخرونَ ما ذهبَ إليه هؤلاءُ مُستشهرينَ بالشّعْرِ الجاهليِّ وما بلغه من جودةِ ورقِيٍّ، وأنّ العربيَّ لم يبلغَ ما بلغه في هذا الشّعْرِ، إلّا أثناءَ رحلةِ بحثه المُضنيةِ عن الجمالِ، والذي أرادَ الوصولَ إليه بنتقيجهِ للقصائدِ وتهذيبها لتخرجَ للمتلقينَ في أبهى صورةٍ، ثم إنّ إدراكَ صفاتِ العالمِ الجماليةِ وتجسيدها - فنّيًا - أمرٌ مرهونٌ دائمًا بِمقدارِ فهمِ الإنسانِ للعالمِ إلّا أنّ المُهمَّ في الفنِّ ليس تجسيدُ الجمالِ في مادّتهِ فحسب، بل من المهمِّ أيضًا تجسيدُ الفنّانِ لموقفه من هذه المادّةِ تجسيدًا يستندُ إلى خصائصها الجمالية²، أي أنّه يقدّمُ عُصارةَ فكره ومواقفه من واقعِهِ وكذا مبادئه، وذلك عند وصفهِ للظواهر الطّبيعيةِ من حوله.

ولأنّ الدّراساتِ التي تناولتِ الفكرَ الجماليَّ عند العربِ قديمًا كانت قليلةً، ظلَّ هذا الفكرُ شبهَ مجهولٍ، ولذلك " كثيرًا ما يُظلمُ من العربِ المهتمّين بعلمِ الجمالِ"³.

وإذا انتقلنا للعصرِ الإسلاميِّ، نجد أنّ القرآنَ الكريمَ فتحَ آفاقًا واسعةً أمامَ الباحثينَ، إذ أنه دعا العقولَ الواعيةَ إلى البحثِ عن الجمالِ وتدبّرِ آياتِ قدرتهِ سبحانه، فقال عزّ وجلّ:

" أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ

كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾ " [الغاشية : 17 - 20] ، وقال: " أَفَلَمْ

¹ - عزّ الدين إسماعيل : الأسس الجمالية في التقدّ العربي ، ص 130.

² - فؤاد المرعي : الوعي الجمالي عند العرب قبل الإسلام . ط01. دار الأبيدية ، دمشق ، 1989م . ص 24 .

³ - سعد الدين كليب: القبح هو أحد المفاهيم الجمالية . سلسلة الإبداع في دائرة الضوء ، دار الحوار للنشر و التوزيع ،

اللاذقية ، 1986م . ص 162.

يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴿٦٦﴾ " [ق : 06] ، وقال سبحانه أيضا : " يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ مَا عَرَكَ بَرِّيكَ الْكَرِيمِ ﴿٦٧﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّنَكَ فَعَدَلَكَ ﴿٦٨﴾ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴿٦٩﴾ " [الانفطار : 6-8] .

ثم ظهر بعد ذلك في العصور الذهبية للتاريخ العربي الإسلامي، عدد كبير من العلماء الذين اهتموا بالجمال، خاصة أولئك الذين مارسوا الفلسفة، فكتبوا في الشعر والموسيقى أفكارا مهمة، تُضاف إلى رصيدهم في علم الجمال، وكان ذلك في الفترة التي نقلوا فيها الفلسفة اليونانية إلى العربية وأظهروا ولعا بنظرية المحاكاة وتتبعوا خطوات أرسطو في النظر إلى الفنون الجميلة . ولعل أبو حيان التوحيدي كان أشهر من مثل فلسفة الجمال عند العرب، وكانت له أفكار واعية عنها طرحها في كتابيه (المقابسات) و(الإمتاع والمؤانسة)، ففي الأول منهما أقام مقارنة بين جمال الطبيعة وجمال الفن، ورأى أن الصناعة تُحاكي الطبيعة وتقص أثرها وتتبع رسمها، ولكنها " تُستَمَلَى من النفس و العقل ، وتُملَى على الطبيعة "1، ومن ثمة كانت حاجة الطبيعة إلى الفن، إذ أنه يزيدُها جمالا، والفنان في ذلك كله يستعين بمقدرته الإبداعية وأحاسيسه وخيالاته ليلبغ مرحلة الخلق، وعليه فالمحاكاة لا تعني إعادة تصوير الواقع كما هو، بل هي إعادة إنتاج له.

أما بالنسبة للقاضي الجرجاني (ت 392هـ) ، فيرى في كتابه (الوساطة) أن صورة الشيء قد تبلغ الكمال في تناسق الأجزاء والتتام الخلق، ومع ذلك فإنها فلا تقع في النفس موقع صورة شيء آخر تكون دونها في المزايا المذكورة سابقا، والسبب عند القاضي الجرجاني

1- أبو حيان التوحيدي : المقابسات . ط02 . تحقيق : حسن السندوبي . دار سعاد الصباح ، الكويت ، 1992م . ص

أن "موقعها في القلب أطف ، وهي بالطبع أليق"¹ ، وهو بذلك يُراعي الجانب الذاتي في نظرته الجمالية للعمل الأدبي " فكأن الجمال عنده كامن في النفس، لا ظاهر في الشكل"².

ولا يختلف الأمدي عن القاضي الجرجاني في تلك النظرة الجمالية، وإن جمع بين الذاتية والموضوعية ، فقد رأى أن الناقد باستطاعته أن يُميّز بين شيئين متقاربين في الجمال، مُعتمداً على ما أوتي من قوة تمييز فطرية أيضاً وعلى ما اكتسب بطول ملبسته للفن "فقد يتقارب البيتان الجيدان التادران، فيعلم أهل العلم بصناعة الشعر أيهما أجود إن كان معناه واحداً، أو أيهما أجود في معناه إن كان معناه مختلفاً"³، وكان موضوعياً " حين رأى أن العمل الأدبي لا يُحكّم له بالجودة إلا إذا اجتمعت فيه صفات معينة... أكسبته هذا الجمال"⁴، وكان ذاتياً "حين رأى أن الحكم يكون منبعثاً عن الذوق الواعي"⁵؛ بمعنى أن الناقد يعجز عن الكشف عما يعود إليه الفضل في هذا الجمال.

وما ذهب إليه الناقدان كان تقريباً ما تناوله الغربيون في الإستطبيقا حينما تحدثوا عن الجمال الفني والجمال الطبيعي ، وهذا دليل على أن " نقدنا القديم طاف حول نظرة الجمال بدرجة عالية من الذوق والوعي والتعمق، بينما لم يطف حولها النقد الحديث إلا متأخراً"⁶.

¹ - ينظر الجرجاني ، علي بن عبد العزيز : الوساطة بين المتبني و خصومه . دط . تحقيق و شرح : محمد أبو الفضل إبراهيم و علي محمد البجاوي . مطبعة عيسى البابي الحلبي و شركاه ، القاهرة ، 1386 هـ / 1966 م . ص 412.

² - صلاح الدين محمد عبد التواب : النقد الأدبي ، دراسات نقدية و أدبية حول إعجاز القرآن . دط . دار الكتاب الحديث، القاهرة ، 1423 هـ / 2003 م . ص 107.

³ - الأمدي ، أبو القاسم الحسن بن بشر : الموازنة بين شعر أبي تمام و البحتري . ط 04 . تحقيق أحمد صقر . دار المعارف ، القاهرة ، دت . ج 01 . ص 413 .

⁴ - صلاح الدين محمد عبد التواب : النقد الأدبي ، ص 109 .

⁵ - المرجع نفسه ، ص ن .

⁶ - محمد بركات حمدي : دراسات في الأدب ، ص 232.

3- الإعجاز القرآني وعلم الجمال الأدبي :

كانَ الدَّاتِيُونَ مِنَ النُّقَادِ العَرَبِ أَكْثَرَ تَأَثُّراً بِالقُرْآنِ الكَرِيمِ، فَرَفَضُوا أَنْ تُوضَعَ قَوَاعِدُ جَمَالِيَّةٍ تُسَهِّمُ فِي الكَشْفِ عَنِ إِعْجَازِ كِتَابِ اللهِ العَزِيزِ، وَإِنَّمَا اِكْتَفَوْا بِالكَشْفِ عَنِ أَسْرَارِهِ وَخَبَايَاهِ، وَكَانَ عُلَمَاءُ الإِعْجَازِ عَلَى رَأْسِ هَؤُلَاءِ النُّقَادِ، وَلِذَا فَقَدَ اسْتَبَعَدُوا جَانِبَ البَدِيعِ وَاكْتَفَوْا بِالبَحْثِ فِي المَوَاضِعِ الَّتِي تَضُمُّ مَظَاهِرَ الجَمَالِ وَالجَلَالِ مَعًا، كَمَا أَنَّهُمْ اسْتَبَعَدُوا القِرَاءَةَ الفَلَسْفِيَّةَ لِلنَّصِّ القُرْآنِيِّ .

وَإِنْ اتَّفَقَ مَعْظَمُهُمْ عَلَى أَنَّ كَلَامَ الخَالِقِ يَزِيدُ جَمَالًا بِمَرُورِ الأَيَّامِ، بِمَعْنَى أَنَّهُ تَزِيدُ حَلَاوَتُهُ مَعَ كَثْرَةِ التَّرْدَادِ وَيَسْتَحْلِي جَمَالُهُ بِطَوِيلِ المُعَادَلَةِ، وَكَلَامُ المَخْلُوقِينَ مَهْمَا جُمِلَتْ عِبَارَتُهُ أَوْ مَعَانِيهِ يُمَلُّ تَرْدَادُهَا وَفِي أَحْسَنِ الأَحْوَالِ يَفْتَرُّ الإِحْسَاسُ بِجَمَالِهَا¹.

وَلَقَدْ اعْتَمَدَ النُّقَادُ العَرَبِ الذِينَ رَفَعُوا رَايَةَ الجَمَالِ الدَّاتِي، عَلَى طَرِيقَةِ القُرْآنِ، وَلِذَا نَاصَرُوا البَحْثِي الَّذِي تَمَيَّزَ شَعْرُهُ بِحُسْنِ التَّائِي وَقُرْبِ المَأْخِذِ وَاخْتِيَارِ الكَلَامِ وَوَضْعِ الأَفَاطِ فِي مَوَاضِعِهَا، وَأَنْ يورَدَ المَعْنَى بِاللفظِ المَعْتَادِ فِيهِ المَسْتَعْمَلِ فِي مِثْلِهِ وَأَنْ تَكُونَ الاسْتِعَارَاتِ وَالتَّمثِيلَاتِ لاثِقَةً بِمَا اسْتُعِيرَتْ لَهُ وَغَيْرِ مَنَافِرَةٍ لِمَعْنَاهُ...²، وَذَلِكَ كَانَ السَّبَبَ فِي تَفْضِيلِهِمْ إِيَّاهُ عِنْدَ المَقَارَنَةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَبِي تَمَامٍ ، فَلَقَدْ تَقَدَّمَ عَلَيْهِ عِنْدَهُمْ " بِحُسْنِ عِبَارَتِهِ وَسِلَاسَةِ كَلَامِهِ وَعَذُوبَةِ أَلْفَاطِهِ وَقَلَّةِ تَعَقُّدِ قَوْلِهِ"³.

وَبَعْدَ مَضِيِّ رَدْحٍ مِنَ الزَّمَنِ، تَعَرَّضُوا لِلْفَنُونِ البَلَاغِيَّةِ الوَارِدَةِ فِي كِتَابِ اللهِ، وَبَحَثُوا دَوْرَهَا الجَمَالِيَّ، فَتَوَصَّلُوا إِلَى صِيَاغَةِ مَقَابِييسِ نَقْدِيَّةٍ، نَاقَشُوا خِلَالَهَا أَهْمِيَّةَ الطَّبَعِ وَالدُّوقِ

¹ - مصطفى الصّاوي الجويني : جماليات المضمون و الشكل في الإعجاز القرآني . دط . منشأة المعارف، الإسكندرية، 1402هـ / 1982م . ص 128.

² - الأمدي : الموازنة ، ج 01 ، ص 423 .

³ - الباقلائي ، أبو بكر محمد بن الطيب : إعجاز القرآن . ط03 . تح : السيد أحمد صقر . دار المعارف، القاهرة، دت . ص 243.

والنظم . وقد عدَّ عزَّ الدين إسماعيل هذه الأمور كلّها " مقدّماتٍ فلسفيةً جماليةً رائعةً في النّقد العربيّ، تتيحُ للأدبِ أكبرَ قدرٍ من الحرّيةِ في التعبير عن نفسه دونَ عنايةٍ بالقيودِ الخارجيةِ المفروضةِ"¹، حتّى أصبحَ فنُّ القولِ محطَّ اهتمامِ جميعِ علماءِ تلكِ العصورِ الذهبيّةِ ، وكان القرآنُ الكريمُ مُلهماً للدراساتِ الجماليةِ العربيّةِ القديمةِ، وإن كان له أثرٌ عميقٌ في تناولِ المسائلِ الفنيّةِ كما كان له أثرٌ في تناولِ مسائلِ علمِ الكلامِ وقضايا المنطقِ أيضاً.

¹ - عزَّ الدين إسماعيل : الأسس الجمالية في النّقد العربي ، ص 167 .

ثانياً : نظرية القراءة و جمالية التلقي .

1- مقدمة في نظرية القراءة :

ظهرت نظرية القراءة في ألمانيا، وهذا بعد ظهور نظريات نقدية أخرى اهتمت جميعها بتناول النص الأدبي من زاوية أخرى لا تتمحور حول المؤلف فقط، فجاءت هذه النظريات الجديدة وعلى رأسها نظرية التلقي لتؤكد على أن للمتلقي دوراً إيجابياً هو الآخر في تقييم النص، لأنه " شريك للمؤلف في تشكيل المعنى، وهو شريك مشروع لأن النص لم يكتب إلا من أجله"¹.

وقد كان النقد القديم يتناول النص الأدبي من خلال مؤلفه فحسب، فيدرس علاقته بجنسه وعقله ووطنه وعصره وأسرته وثقافته وبيئته الأولى وأصحابه الأذنين ونجاحه الأول، وأول لحظة بدأ عندها يتحطم، وخصائص جسمه وعقله وبخاصة نواحي ضعفه². ومثل هذا الاتجاه عرفته أوروبا في القرن التاسع عشر عند هيبوليت تين وسانت بوف برونتيار.

أما نظرية القراءة فظهرت منذ ستينيات القرن العشرين " وهي ثمرة جهد جماعي لمدرسة كونستانس للدراسات الأدبية في ألمانيا الغربية آنذاك"³، و كان على رأس المنظرين في هذه المدرسة ؛ هانس روبرت ياوز و ولفجانج إيزر .

فقد ألقى ياوز درساً افتتاحياً بجامعة كونستانس سنة 1967م تحت عنوان (تاريخ الأدب تحدُّ للنظرية الأدبية)، انتقد خلاله الاتجاهات الموجهة لدراسة الأدب حينها، من ذلك

¹ - عبد الناصر حسن محمد : نظرية التلقي بين ياوز و إيزر . دط . دار النهضة العربية ، القاهرة ، 2002م . ص

02.

² - يُنظر عدنان حسين قاسم : الاتجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشعر العربي . دط . الدار العربية للنشر والتوزيع، القاهرة ، 2001م . ص 42.

³ - يادكار لطيف الشهرزوري : جماليات التلقي في السرد القرآني، ص 18 .

الشكلانية " التي تفصلُ فصلاً مطلقاً بين السيرورة التاريخية و السيرورة الأدبية "1، كما انتقدَ الماركسية لأنها "تدرسُ النصَّ الأدبيَّ بوصفه إنتاجاً لقوى تاريخية خالصة"2، وكذلك البنيوية لأنها "تختزلُ الوجودَ التاريخيَّ للإنسانِ في تحقيقِ بنياتٍ ذاتِ طبيعةٍ اجتماعيةٍ بدائيةٍ من جهة، وتختزلُ العملَ الأدبيَّ من الجهة الأخرى في التعبيرِ الرمزيِّ أو الأسطوريِّ عن هذه البنياتِ"3، وذلك عبر التّفكيكِ وإعادة التّركيبِ.

أمّا نظريةُ القراءةِ والتّلقّي ف جاءتْ كبديلٍ إجرائيِّ " يتّضحُ فيه دورُ المتلقّي في بناءِ المعنى وإنتاجه وتغذية التّحليلِ اللسانيِّ"4، لتختلفَ بذلك عن جميعِ النظريات التي ظهرت بعدَ البنيوية وعارضتها، فلم تهتمَّ بالقراءة فقط بل بالفهم أيضاً، على اعتبار أنه يُمثّلُ " عمليةَ بناءِ المعنى وإنتاجه وليس الكشف عنه أو الانتهاء إليه"5.

كما طرحَ يابوس مفهوماً إجرائياً جديداً هو: (أفق انتظار القارئ) أو ما يُعرفُ ب: (أفق التوقّعات)، وإن استخدمَ مصطلحاتٍ كانت معروفةً في الفلسفة الألمانية "فأخذَ مفهومَ (الأفق) من غادامير مُركباً معه كلمة (الانتظار)، وقد أخذها من مفهوم (خيبة الانتظار) عند كارل بوبر"6، مؤظفاً بذلك مفاهيمَ فلسفيةً لخدمةِ الأدب، فكانَ لنظريةِ القراءةِ الفضلُ في تشغيلِ المفاهيم غير الأدبية في مجالِ الأدبِ7. و أفقُ التوقّعاتِ يعني أنّ القارئ يكونُ بإمكانه إعادةَ إعادةَ بناءِ هذا الأفقِ "فالعملُ الأدبيُّ يسعى باستمرارٍ إلى مُخالفةِ المعايير التي نحملها عن موضوعه، والزّمنُ يفعلُ الفعلَ ذاته في معاييرنا، و تُغيّرُ هذه العواملُ مجتمعةً معايير العمل

1- المرجع السابق ، ص 18-19 .

2- المرجع نفسه ، ص 19 .

3- المرجع نفسه ، ص ن .

4- بشرى موسى صالح : نظرية التلقي ، أصول و تطبيقات . ط 01. المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، 2001 م . ص 33 .

5- المرجع نفسه ، ص 43 .

6- عبد الناصر حسن محمد : نظرية التلقي بين يابوس و إيزر ، ص 18 .

7- بشرى موسى صالح : نظرية التلقي ، أصول و تطبيقات ، ص 45 .

الأدبي نفسه"¹، و تتشكّل بذلك لحظة الخيبة؛ حيثُ يخيبُ ظنُّ المتلقّي في مطابقة المعايير التي يمتلكُ مع المعايير التي تضمّنها النصُّ الأدبيُّ.

أمّا آيزر فيُعدُّ من أشهر مُنظري مدرسة كونستانس الألمانية والتي أطرت نظرية التلقّي، وقد وضع مقالاً بعنوان: " بنية الجاذبية في النصّ " كان له تأثيرٌ كبيرٌ في تحديد معالم هذه النظرية. كما انطلق هو الآخر من معارضة المناهج البنيوية، وأكّد على أهميّة دور القارئ في العملية الإبداعية " لأنّ النصّ ينطوي على عددٍ من الفجوات التي تستدعي قيام المتلقّي بعددٍ من الإجراءات لكي يكون المعنى في وضعٍ يُحقّقُ الغايات القصوى للإنتاج"²، وهو بذلك ركّز على علاقة النصّ بالقارئ مثل زميله ياوس، سوى أنّه اختلف معه في بعض النقاط، فهذا الأخير تشبّث بالتاريخ الأدبيّ كمُنطلقٍ له، بينما اهتمّ آيزر بقضية بناء المعنى وطرق تفسير النصّ، ثم أعطى تفسيراً خاصاً لما يدعوه بالقارئ الضمني فقال: "إنّ مفهومه هو بنية نصية تتطلّع إلى حضورٍ مُتلقٍّ ما، دون أن تُحدّده الضرورة"³، ويرى أنّ "جنوره مزروعةٌ بثباتٍ في بنائية النصّ"⁴. ويختلفُ القارئ الضمني عن أنواع الفراء السابقين، إذ ليس له وجودٌ حقيقيٌّ " إنّه مجسّدٌ كلّ الاستعدادات المسبقة الضرورية بالنسبة للعمل الأدبيّ لكي يُمارس تأثيره"⁵.

¹ - المرجع السابق ، ص 40 .

² - عبد الناصر حسن محمد : نظرية التلقي بين ياوس و آيزر ، ص 24 .

³ - المرجع نفسه ، ص 53 .

⁴ - روبرت سي هولب : نظرية الاستقبال ، مقدّمة نقدية . ط 01. تر: رعد عبد الجليل جواد . دار الحوار للنشر والتوزيع ، اللاذقية، 1992م . ص 104 .

⁵ - وولف غانغ إيزر : فعل القراءة ، نظرية جمالية التّجاوب . تر: حميد لحمداني و الجلاي الكدية . منشورات مكتبة المناهل ، فاس ، 1994م . ص 30 .

إذا فالقارئ في نظرية التلقي " اتخذ حيزًا كبيرًا بقضائه على النظرة القديمة التي سيطرت عليه، في زمنٍ ليس بقصير، نظرة تقوم على السلبية والاستهلاك¹، فالنتائج المرجوة من العمل الأدبي تتحقق إن وجد قارئ نشيط لا يكتفي بالانفعال بل ينتقل إلى المشاركة النقدية.

¹ - صباحي حميدة : المفاهيم التأويلية و الظاهرانية المؤثرة في جمالية التلقي . مجلة قراءات ، جامعة بسكرة ، عدد جويلية 2010م . ص 02 .

2- جمالية التلقي في النقد العربي القديم :

كان الشاعر يُنقح قصيدته ويُهذّبها خشية انتقادات القارئ، فحضوره " يُورّق الشاعر ويدفعه إلى إجادة صنيعة الذي تأرجح بين الارتجال العبقري والتجويد الذي يستعبد صاحبه فلا يخرج على الناس إلا وقد استدار الحول وتهذبت القصيدة"¹، فالمتلقي إذاً كان أحد عناصر العملية التواصلية إلى جانب المبدع والنص، وإن كان حينها مجرد سامع يتلقى القصائد التي ينشدّها الشعراء، غير أنّه كان يتمتّع بقسطٍ من البلاغة والفصاحة، ولذا حصل على الاهتمام الكبير من المبدع، ولنا في المفاضلة التي عرفناها عند أمّ جندب حين حكمت بين زوجها امرئ القيس وصديقه علقمة الفحل؛ مثلاً جيداً يؤكد " أنّ النقد الدوقي الفردي لبنة أساسية من لبنات النقد الدوقي القبلي"²، وذلك بالاعتماد على مقاييس فنية معينة .

أمّا بمجئ الإسلام ، فتحول القرآن الكريم إلى مؤطرٍ لعملية التلقي، ذلك " أنّه ينقل السامع من الجمود إلى الحركة، من كونه مُنفعلاً إلى فاعلٍ يتجاوب بعقله وأحاسيسه مع الخطاب القرآني ويدفعه للمساهمة في إنتاج معنى النص"³، وليس غريباً مثل ذلك، فالمعروف أنّ الدراسات النقدية والمناهج الإجرائية التي عرفها العرب، كانت كلها تحت تأثير أسلوبه ومنهجه " فالتاريخ يُحدثنا أنّ دراسات القرآن كانت العامل الأكبر في العناية بتدوين اللغة وجمع الشعر ورواية الفصح وبحث طرائق اللغة في التعبير وأساليبها في البيان"⁴. وكذلك الأمر بالنسبة للنظريات النقدية كنظرية القراءة، إذ اكتسب المسلمون بفضل القرآن مستوى عالٍ لبلاغة التلقي، خاصة وأنّه تحدّاهم بأن يأتيوا بمثله فعجزوا، وفي ذلك دلالة

¹ - الحبيب مونسي : القراءة والحداثة ، مقارنة الكائن و الممكن في القراءة العربية . منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000م . ص 11 .

² - هند حسين طه : النظرية النقدية عند العرب . د ط . دار الرشيد للنشر ، بغداد ، 1981م . ص 16 .

³ - شارف مزاري : جمالية التلقي في القرآن الكريم ، أدبية الإيقاع الإعجازي نموذجاً . د ط . منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2009م . ص 163 .

⁴ - محمد زغلول سلام : أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري . ط 01 . مكتبة الشباب، القاهرة، 1372هـ / 1952م . ص 10 .

"على أنّ بلاغة التلقي لا تقل عن بلاغة الإرسال في علاقة التواصل الأدبي بين الناس"¹. كما أولى النقاد العرب الأوائل أهمية كبيرة للقارئ، وذلك يتضح عند تناولهم لمقتضى الحال والمقام، فجعلوا من ذلك منهجاً إجرائياً مهماً في العملية الإبداعية، على اعتبار أنّ ذلك لا يتحقق إلا بوجود المتلقي، فقد أعطى الجاحظ القارئ مكانة متميزة في العملية الإبداعية حينما قال: " فإن أردت أن تتكلف هذه الصناعة وتنسب إلى هذا الأدب، فقرضت قصيدة أو حبرت خطبة أو ألفت رسالة ، فأياك أن تدعوك ثقتك بنفسك ، أو يدعوك عجبك بثمرة عقلك إلى أن تنتحلّه و تدّعيه ، ولكن اعرضه على العلماء في عرض رسائل أو أشعار أو خطب، فإن رأيت الأسماع تُصغي له و العيون تُحدقُ إليه، ورأيت من يطلبه ويستحسنه فانتحلّه... فإن عاودت أمثال ذلك مراراً فوجدت الأسماع عنه منصرفه والقلوب لاهية، فخذ في غير هذه الصناعة واجعل رائدك الذي لا يكذبك حرصهم عليه أو زهدهم فيه "²، ومثل هذا القول يؤكد اهتمام الجاحظ بالقارئ ، فنجاح المبدع في الوصول إليه هو نجاح العمل الإبداعي.

¹ - عبد المالك مرتاض : نظرية البلاغة ، متابعة لجماليات الأسلبة العربية . ط 01. هيئة أبو ظبي للثقافة و التراث ، أبو ظبي ، 1432هـ / 2011 م . ص 202 .

² - الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ : البيان و التبيين . دط . تح : درويش جويدي . المكتبة العصرية، بيروت ، 1423هـ / 2003م . ج 01 . ص 128 .

3- الإعجاز القرآني و نظرية القراءة :

وبحلول القرن الرابع الهجري، عرف الفكر النقدي لدى العرب نضجاً كبيراً ، وهذا راجع أساساً لرقى الحياة العقلية والفكرية في هذا العصر، ومع أنّ نظرية التلقي لم تتطور في تلك الآونة التطور الذي عرفته خلال العصر الحديث، إلا أنّ الدراسات التي خصّصت لعلم الكلام والبلاغة والإعجاز اهتمت بمحاور العملية الإبداعية الثلاثة؛ المبدع- النصّ- المتلقي، ولم تهمل أيّاً منها، بل إنّه أولت القارئ الاهتمام الكبير وذلك عند محاولة إقناعه بإعجاز النصّ القرآني.

وهذا الباقلاني يلحّ على أنّ المتلقي لا بدّ وأن يكون على مستوى مُعيّن من البلاغة، فيقول: " من كان من أهل اللسان العربيّ ، إلا أنّه ليس يبلغ في الفصاحة الحدّ الذي ينتهي إلى معرفة أساليب الكلام ووجه تصرف اللغة، وما يعدّونه فصيحاً بليغاً بارعاً من غيره، فهو كالأعجمي في أنّه لا يمكنه أن يعرف إعجاز القرآن"¹، كما تحدّث عن المتلقي الذي يكون على قدر من الفهم والاستيعاب وعلى معرفة باللسان العربيّ " فهو يعرف القدر الذي ينتهي إليه وسع المتكلم من الفصاحة، ويعرف ما يخرج عن الوسع ويتجاوز حدود القدرة ... كما يميّز بين جنس الخطب والرسائل والشعر، وكما يميّز بين الشعر الجيد والرديء"². وإن كان من المبالغة أن نتحدّث عن نضج نظرية القراءة في هذا القرن، إلا أنّ مثل هذا الكلام يدعم ما ذهب إليه نقاد كثر، رأوا بأنّه ينبغي أن يفهم القارئ معنى النصّ وأن يتدوّق جمالياته. ولذلك أصرّ علماء القرن الرابع على أن تُمثّل البلاغة حلقة وصل بين المبدع والمتلقي، فقال الرّماني أنّها "إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ، فأعلاها طبقة في الحُسن

¹ - الباقلاني : إعجاز القرآن ، ص 113 .

² - المصدر نفسه ، ص ن .

بلاغة القرآن¹، فالبلاغة عنده، إضافة إلى أنها وجه من وجوه الإعجاز القرآني، فهي أيضا أحسن وسيلة اتصال بين محاور العملية الإبداعية؛ المبدع - النص - المتلقي.

كما كان لجهود عبد القاهر الجرجاني في قضية اللفظ و المعنى؛ دور كبير في جمالية التلقي العربية، وقد شغلت هذه القضية جميع العلماء في القرن الرابع خاصة، فانقسموا بين مناصر للفظ وبين حليف للمعنى، فجاء الإمام ليضع نظريته الشهيرة في النظم؛ حيث أكد على التحامهما وعلى أهمية القارئ في الكشف عن المعنى المقصود بدل تلقيه جاهزاً، وذلك عند وضعه لما يُعرف بالمعنى ومعنى المعنى، وقد قال في تعريفهما: "وتعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي نصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يُفْضِي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"²، فقرن الجرجاني بذلك بين العملية الإبداعية وبين الاستجابة الحاصلة عند المتلقي، وهذا تقريباً ما دعت إليه نظرية جمالية التلقي الحديثة.

و مع ذلك، فقد اتفق علماء الإعجاز على أن النص القرآني لا يُفْتَحُ إلا أمام المتلقي الذكي الذي يكون قادراً على مناقشة المعنى وتأويل المفاهيم.

¹ - الزماني ، أبو الحسن علي بن عيسى : النُّكْت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للزماني والخطابي و الجرجاني) . ط 03 . تحقيق : محمّد خلف الله و محمّد زغلول سلام . دار المعارف ، القاهرة ، دت . ص 75-76 .

² - عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز في علم المعاني . ط 03 . تحقيق : محمّد رشيد رضا . دار المعرفة ، بيروت ، 1422هـ / 2001م . ص 177 .

ثالثاً : حول مفهوم الإعجازِ القرآنيِّ وإثباته للردِّ على القائلينَ بالصِّرفَةِ .

1- مفهوم الإعجاز :

1-1) لغة :

قال ابن منظور : " العَجْرُ نقيضُ الحزم، عَجَرَ عن الأمرِ يَعْجِرُ... وعَجَرَ فلانٌ رأيَ فلانٍ، إذا نسبَه إلى خلافِ الحزم، كأنه نسبَه إلى العَجْرِ... والتَّعْجِيرُ التَّنْثِيْبُ"¹.

ولم يختلفِ الأمرُ عند الرَّمْخِشْرِي، إذ قال: "طلبتهُ فأعجَرَ، وعاجَرَ إذا سبقَ فلم يُدركْ... وعَجَرَ فلانٌ عن العملِ إذا كَبُرَ"².

أمَّا الرَّاغِب الأصفهاني فقال: "عَجْرُ الإنسانِ مُؤَخَّرُهُ، قال تعالى: "تَنزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ" [القمر:20] ، والعَجْرُ أصلُه التَّأخُّرُ عن الشَّيْءِ، وحصولُه عند عَجْرِ الأمرِ أي: مؤخَّره... وصارَ في التَّعَارُفِ اسماً للفُصُورِ عن فعلِ الشَّيْءِ وهو ضدُّ القدرةِ... وأعجرتُ فلاناً وعَجَّرتُهُ وعاجرتُهُ جعلتُهُ عاجزاً"³.

وفي الحديثِ الشَّرِيفِ " كلُّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ حَتَّى العَجْرُ والكَيْسُ"⁴ ، والمَقْصُودُ بالعَجْرِ هنا الحُمُقُ والبَلَادَةُ، أمَّا الكَيْسُ فيُقْصَدُ به الذِّكَاءُ والْفِطْنَةُ .

¹ - ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم : لسان العرب . دط . دار صادر ، بيروت ، دت . مج 05 . مادة: عجز . ص 369 .

² - الرَّمْخِشْرِي ، جار الله محمود بن عمر بن أحمد : أساس البلاغة . ط 01 . تحقيق : محمَّد باسل عيون السَّود . دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1419هـ / 1998م . ج 01 . ص 635-636 .

³ - الرَّاغِب الأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد : المفردات في غريب القرآن . دط . مكتبة نزار مصطفى الباز ، مكة المكرمة ، دت . ص 419 .

⁴ - ابن منظور : لسان العرب ، ج 05 ، ص 369 .

وأوجز ابن فارس هذه الآراء، فقال: " أن العينَ والجيمَ والزَّايَ تدلُّ على أصليْن: أحدهما الضَّعْفُ ، والآخرُ مؤخَّرُ الشَّيْءِ"¹.

والمُتمعَّنُ فيما سبق من تعريفاتٍ، يكتشفُ أنَّ دلالاتِ مادةِ العجزِ فيها، لم تخرجْ عن مفهومينِ اثنتينِ هما: الضَّعْفُ والتَّأخُّرُ، وهما - كما هو معروفٌ- مُتلازمان " لأنَّ من تأخَّرَ عن غيره إنَّما يرجعُ ذلكَ إلى تقصيره"².

والظاهرُ أنَّ الأصفهاني تفوَّقَ في إبرازِ دلالةِ اللفظِ أيَّما تفوَّقَ، فكانَ ما ذهبَ إليه الأقربُ إلى الصَّوابِ والإقناعِ، ولا غرابةَ في ذلكَ : "فكتابه المفرداتِ من خيرِ المعاجم القرآنية"³.

ومن الباحثينِ المُحدَثينِ من ابتعدَ عن المفاهيمِ التَّقليديةِ المعروفةِ، وقَدَّمَ مفهومًا حديثًا للفظِ "العجزُ": فعندَ إمعانِ النَّظرِ في أصلِ كلمةِ (العجز) وتعريفاتها واستعمالاتها واشتقاقاتها نجدُ أنَّها تحمِلُ معنيينِ مُتضادَّينِ هما: العجزُ والقدرةُ " فأعجازُ النَّخلِ: أواخرها، وهي أقوى جزءٍ فيها لأنَّها تحملُ كلَّ ما فوقها، وأعجازُ الليلِ: أواخره وهي اللحظاتُ التي تسبقُ الفجرَ، وهي أشدُّ أجزاءِ الليلِ ظلامًا وحُلوكَةً وسوادًا. وأعجازُ الإبلِ أقوى ما فيها لأنَّها تحمِلُ عليها الأحمالُ والأثقالُ، وعَجَزُ البيتِ أقوى من صدره لأنَّ فيه القافية التي تربطه مع باقي أبياتِ القصيدة"⁴.

¹ - ابن فارس ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا : معجم مقاييس اللغة . دط . تحقيق : عبد السلام هارون . دار الفكر ، بيروت ، 1399 هـ / 1979 م . ج04 . مادة : عجز . ص232.

² - فضل عباس : محاضرات في علوم القرآن . ط01. دار النَّفائس للنشر و التوزيع ، عمَّان ، 1427هـ/2007م . ص54.

³ - فضل عباس وسناء عباس : إعجاز القرآن الكريم . ط07 . دار النَّفائس للنشر والتوزيع ، عمَّان ، 1429 هـ/2009م . ص13.

⁴ - صلاح الخالدي : البيان في إعجاز القرآن ، ص 20-21 ، نقلا عن فضل عباس و سناء عباس : إعجاز القرآن الكريم ، ص 13 .

ثم يذهب هذا الباحث إلى الجمع بين المتناقضين بقوله : " ويتمثل في أعجاز النخل معنى الإعجاز، وهو عجز القوي أو اجتماع الضعف مع القوة ، فعجز النخلة هو أقوى شيء فيها لأنه يحمل ما فوقه من جسمها، ولكن هذا العجز القوي يضعف ويعجز عن الثبات والصمود أمام العواصف الشديدة ولذلك ينقرض ويسقط ما يحمل، ويكون خاويًا ملقى على الأرض" ¹. والمتصفح لهاذين التعريفين، لا يكاد يجد سببًا يدفع هذا الباحث إلى مثل هذه الدلالات البعيدة عن بعضها والتي لا تخدم البحث الخاص بلفظة " الإعجاز"، بل إنه ربما يبتعد بقارئه عن المقصود والمراد .

2-1) اصطلاحًا :

لمعرفة المفهوم الاصطلاحي لكلمة "إعجاز"، وجب الاطلاع أولاً على مفهوم المعجزة، وهي اسم الفاعل من مصدر " الإعجاز"، والمعروف أنّ هذا اللفظ لم يرد في القرآن الكريم، وإنما نجد بدلاً عنه ألفاظاً أخرى تحمل بعضاً من معانيه الكثيرة أي أنها "تدل على جزء من معناها الذي يشمل أكثر من معنى جزئي واحد، وهذا الجزء يُقابل كلمة الدليل أو الحجة، بمعنى أنّ حادثة من الحوادث هي دليل نبوة أحد الأنبياء أو دليل الألوهية ولا يدل على أكثر من ذلك" ². ولذلك فقد عرف علماء اللغة هذا المصطلح بتعريفات متماثلة، كان أشهرها ما مفاده أنّ المعجزة : " أمرٌ خارقٌ للعادة، مقرونٌ بالتحدي، سالمٌ عن المعارضة" ³.

والمعجزة نوعان: أحدهما حسيّ ماديّ والآخر معنويّ يعتمد على العقل، فأما الحسيّ فهو ما عاشه الأنبياء السابقون وقدموه كإثبات على مصداقية نبوتهم، وهي على العموم تمثلت في جملة من القصص التي حدثت لهم ومعهم، مثلما حدث مع سيدنا موسى - عليه

¹ - المرجع السابق ، ص40 ، نقلًا عن فضل عباس و سناء عباس : إعجاز القرآن الكريم ، ص 13 .

² - نعيم الحمصي : فكرة إعجاز القرآن - منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر. ط0 . مؤسسة الرسالة ، بيروت، 1400هـ/1980م . ص07.

³ - السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر : الإتيان في علوم القرآن . دط . منشورات مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة المنورة ، 1426هـ . ج 05 . ص 1873.

السّلام - فقد قدّم لقومه وغيرهم من معاصريه جملةً من الدلائل كانت عبارةً عن أدلةٍ محسوسةٍ تُثبتُ صدقه، من ذلك مثلاً تحويلُ العصا إلى أفعى بإذنِ الله، مصداقاً لقوله تعالى: "فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ" [الأعراف:107] أوقوله: "فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ" [طه:20]. وكذلك سيّدنا عيسى - عليه السّلام - والذي أجرى سبحانه على يديه مُعجزاتٍ حسية كثيرة؛ كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص والنّفخ في قطعةٍ من طينٍ فتكونُ طيراً بإذنِ الله: "وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ" [آل عمران:49]، وهذا لأنّ الإنسان القديم لا يقتنع إلاّ بما يرى أو بما تصل إليه حواسه، ومثّل هذه المعجزات الحسية ما يُعطي الدليل على البلادة الذهنية للأجيال الغابرة التي كانت لا تطمئن أو تستيقن إلاّ إذا حسّت إحساساً واقعياً ملموساً¹.

هذا عن مُعجزات الأنبياء السابقين، أمّا مُعجزة رسولنا الكريم - صلّى الله عليه وسلّم - فكانت من النوع الثّاني، أي المعنويّ العقليّ، فلم ترتبط بحوادثٍ وقصصٍ تعتمدُ في إدراكها على الحسّ: إنّها مُعجزة القرآن الكريم الذي "لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ" تنزيلٌ مِّن حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٥١﴾ [فُصِّلَتْ : 42]، وقد عدّها الباحثون مُعجزةً قائمةً بذاتها منفصلةً عن شخصِ النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - : "اكتسبت صفةً البقاء، فلم يفترن دوامها في هذه الدّنيا بدوامه"².

¹ - أمير عبد العزيز : إعجاز القرآن . ط01. جامعة النجاح الوطنية ، نابلس ، 2007 م . ص12.

² - أحمد عمر أبو حجر : التفسير العلمي للقرآن في الميزان . ط01 . دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - دمشق ، 1411 هـ / 1991 م . ص128.

وحين طالب العربُ الرسولَ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بمعجزاتٍ حسيّةٍ، رفضَ الخالقُ عزَّ وجلَّ تلبّيتهما: " وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ ^ط قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ " [العنكبوت: 50] .

وتتميّزُ المعجزةُ - عموماً - بصفاتٍ ثلاثٍ هي :

- تحدّي البشر بإمكانية معارضتها أو الإتيانِ بمثلها، وهذا متوقّفٌ في القرآنِ الكريمِ مصداقاً لقوله تعالى: " وَإِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ " [البقرة : 23] .

- وصفةٌ أخرى هي تحدّيها لعاملِ الزّمنِ، فالقرآنُ الكريمُ ، كما سبقَ وأن تمّت الإشارةُ إليه، لم يقترنَ بوجود الرسول - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بل اكتسبَ صفةَ البقاءِ بعد وفاته أزماناً طويلةً ، وكما قالت بنتُ الشاطي أنه " من إعجازِ القرآنِ أن يظلَّ مطروحاً على الأجيالِ، تتواردُ عليه جيلاً بعد جيلٍ، ثم يبقى أبداً رحبَ المدى سخيّ المورد ، كلّما حسبَ جيلٌ أنه بلغَ منه الغايةَ ، امتدَّ الأفقُ بعيداً وراءَ كلِّ مطمح ، عاليًا يفوتُ طاقةَ الدارسين " ¹.

- وتتمثّل الصّفةُ الأخيرةُ في أنّ المعجزةَ لا بُدَّ وأن تُناسبَ مستوى مُتلقيها ، وهذا ما تحقّقَ في القرآنِ الكريمِ بوضوحٍ ، فالعربُ أصحابُ البلاغةِ والفصاحةِ والدّوقِ الرّفيعِ ، تلقّوا القرآنَ الكريمَ، فأقبلوا على دراسته وشرحه ، فثبتَ لهم صدقُه وكماله.

هذا عن المعجزةِ ، أمّا مصطلحُ " الإعجاز " فلم يكن معروفاً في عهده - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ولا في عهدِ الصحابةِ والتّابعينَ، فقد استخدمَ القرآنُ الكريمَ كلماتٍ تدلُّ على هذا المعنى دون اللفظِ، كسلطانٍ وبرهانٍ وآيةٍ ، من ذلك ما وردَ في قوله تعالى :

¹-عائشة عبد الرحمن : الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق . دط . دار المعارف ، القاهرة ، 1391هـ / 1971م.

"وَأُورِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" [البقرة : 73] وقوله: " فَأَتُونَا بِسُلْطَنٍ مُّبِينٍ ﴿١﴾ "

[إبراهيم:10] ، وقوله عزّ و جلّ: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ

نُورًا مُّبِينًا" [النساء:174]، فمصطلح الإعجاز لم يظهر أغلب الظنّ قبل القرن الثاني

الهجريّ ، وإنما نشأ في بيئة المتكلمين الذين كانوا يدافعون عن القرآن الكريم ويردّون أباطيل الملاحدة (كما سيتمّ تناوله لاحقاً) .

والباحث في تاريخ هذا اللفظ ، يجد أنّ الطّبري (ت 247هـ) ألف كتاباً عنونه بـ:

"الأسلوب والبلاغة" في الرّبع الثاني من القرن الثالث الهجريّ، غير أنّه لم يستخدم فيه

مصطلح "معجزة" أو أيّ كلمةٍ أخرى مشتقة منها، وكان يُفضّل استعمال كلمة " آية ". وكان

لا بُدّ من انتظار مطلع القرن الرابع الهجريّ حتّى نعتّر على هذه الكلمة في كتاب: "إعجاز

القرآن" لمحمّد بن يزيد الواسطي (ت 306 هـ)، والذي استخدم كلمة (معجزة) والتي شيئاً

فشيئاً حلّت محلّ " آية " أو أيّ مصطلحٍ آخر يحمل دلالة: الخارق، وذلك في باقي المؤلفات

التي اختصّت بقضايا الإعجاز.

وقال الزركشي : " هو علمٌ جليلٌ ، عظيمُ القدرِ ، لأنّ نبوّة النبيّ - صلى الله عليه

وسلم - معجزتها الباقية القرآن "1.

فالإعجاز يتمحور حول أمرين هما: "ضعف القدرة الإنسانية في محاولة المعجزة ومزاولته

على شدة الإنسان واتّصال عنايته، ثم استمرار هذا الضعف على تراخي الزمن وتقدمه"2.

1- الزركشي : البرهان ، ص383.

2- مصطفى صادق الرافعي : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية . دط . المكتبة التوفيقية ، القاهرة ، 1997م . ص 139.

فالتأسُّ كُلُّهُم عَاجِزُونَ، سِوَا تَوَفَّرَتْ لَدَيْهِمُ الْقُدْرَةُ أَوْ انْعَدَمَتْ، قَدِيمًا وَحَدِيثًا، عَنِ الْإِتْيَانِ بِمَثَلٍ هَذَا الْقُرْآنِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْمَقْصُودُ هُوَ تَعْرِيفُهُمْ بِعَجْزِهِمْ فَحَسْبُ، بَلِ الْغَايَةُ هِيَ التَّكْثِيرُ عَلَى أَنَّ الَّذِي جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - حَقٌّ لَا مِرَاءَ فِيهِ.

وقد تحدَّى القرآنُ - بادئ الأمر - العربَ بما تفوقوا فيه واشتهروا به، فهو معجزةٌ بلاغيةٌ جاءت في أعلى درجات البيان: "فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ" [الطور: 34]، وحين قالوا افتراه، قال عزَّ وجلَّ: "أَمْ يَقُولُونَ أَفْتَرَنَاهُ قُلْ فَاتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ" [هود: 13]، فلما عجزوا قال عزَّ وجلَّ: "أَمْ يَقُولُونَ أَفْتَرَنَاهُ قُلْ فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" [يونس: 38]، ولكنَّ العربَ عجزوا أيضًا، فتحدَّاهم القرآنُ للمرَّةِ الأخيرة، فقال: "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" [البقرة: 23]. وهذه المراحلُ الثلاثُ التي مرَّت بنا، كان العربُ هم المقصودون فيها بالتحدي، أمَّا المرحلةُ الرَّابِعةُ والأخيرةُ، فنُمثلُها الآيةُ الكريمةُ التي تحدَّى فيها القرآنُ الكَرِيمُ النَّاسَ جَمِيعًا: "قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا" [الإسراء: 88].

والتحدِّي المطلوبُ لا يتضمَّنُ الإتيانَ بحقائقٍ مثل تلك الموجودة في القرآن ولا الحكَمُ التي تضمَّنُها بين دفتيه، بل فقط تقديم ما يُشبهُ نظمه وأسلوبه، فلم يأتَ لهم ذلك، بل لقد عبَّرَ بعضهم عن ذلك بصريح العبارة، فهذا الوليدُ بن المغيرة، أحدُ مشاهير فصحاء العرب، سئلَ عن القرآن، فقال: "قد عرفنا الشَّعْرَ كُلَّهُ هَزَجَهُ وَرَجَزَهُ وَقَرِيضَهُ وَمَقْبُوضَهُ وَمَبْسُوطَهُ، فما هو بالشَّعْر!... وما هو بساحرٍ، قد رأينا السُّحَارَ وَسِحْرَهُمْ، فما هو بنفثِهِ ولا عُقْدَهُ..."

والله إن لقوله لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإن أسفله لمغدقٌ، وإن أعلاه لمثمرٌ، وإنه ليعلو وما يُعلى عليه سمعتُ قولاً يأخذُ القلوبَ" ¹، وجُبير بن مطعم الصحابي (ت 57هـ) "أسلم لما سمع قراءة النبي - صلى الله عليه وسلم - للطور؛ حيث انتهى إلى قوله: "إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ" [الطور: 7]، قال: خشيتُ أن يُدرِكَنِي العذابُ وفي لفظٍ: كاد قلبي يطير، فأسلم" ².

وقد صنّفَ الباحثون مثل هذه الأقوال في خانة: الأثر النفسي للقرآن، "فهو يملكُ على الإنسان أمره، ويستأثر بلبه، حتى ليؤثره على الولد والأهل والعشيرة" ³. فالقرآن استولى على نفوس المؤمنين، أما المشركون الذين انبهروا بجمال نظمهِ وبديع كلامهِ، فتجنّدوا لمنع الفصحاء الوافدين إلى مكة من الاستماع إليه، خشية التأثير به وبالتالي الإذعان للإسلام، وقد قال تعالى في ذلك: "وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا هَذَا الْقُرْآنَ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ

تَغْلِبُونَ" [فصّلت: 26]، ولنا في السيرة النبوية لابن هشام أمثلة عديدة تُبيّن نجاح المشركين مع بعض القادمين إلى مكة، مثل الأعشى الذي عاد أدرجته ولم يُسلم ⁴، وإخفاقهم مع غيره ممن كتب له الله اعتناق الإسلام كالطّفيّل بن عمرو الدّوسي الذي حاول القرشيون أن يحولوا بينه وبين الاستماع للقرآن، ولكنّه سمع بالصدفة بعض آي الكتاب العزيز فأسلم ⁵.

وفي كتب التاريخ، محاولات قليلة لبعض الشعراء أو الكُتّاب المشاهير الذين عزموا على الإتيان بمثل ما جاء في القرآن، ففشلوا فشلاً ذريعاً، ومن هؤلاء ليبيد بن ربيعة الذي "سمع أن محمّداً يتحدّى الناس بكلامه، فقال بعض الأبيات ردّاً على ما سمع، وعلّقها على

¹ - الزركشي: البرهان، ص 393.

² - المرجع نفسه، ص 391.

³ - أحمد جمال العمري: المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، نشأتها وتطورها حتى ق 7هـ. د ط.

مكتبة الخانجي، القاهرة، د ت. ص 21.

⁴ - يُنظر: ابن هشام، أبو محمّد عبد الملك الحميري البصري: السيرة النبوية. د ط. تعليق: عمر عبد السلام تدمري.

دار الكتاب العربي، بيروت، 1410هـ/ 1990 م ج 02. ص 37 - 38 - 39.

⁵ - يُنظر: المرجع نفسه، ص 35.

باب الكعبة، وكان التعليق على باب الكعبة امتيازاً لم تدركه إلا فئة قليلة من كبار الشعراء، وحين رأى أحد المسلمين هذا أخذته العزة فكتب بعض آيات الكتاب الكريم وعلقها إلى جوار أبيات لبيد، ومرّ لبيد بباب الكعبة في اليوم التالي، ولم يكن قد أسلم بعد، فأذهلته الآيات القرآنية حتى أنه صرخ من فوره قائلاً: والله ما هذا بقول بشرٍ وأنا من المسلمين¹.

وفي التاريخ كذلك أمثلة عن هذا التحدي الفاشل، أبطالها أناس ادّعوا النبوة مثل: مسيلمة الكذاب الذي ظهر في اليمامة في بني حنيفة، وقد زعم أن له قرآناً نزل عليه من السماء: "بيد أن قرآنه إنما كان فصولاً وجُملاً بعضها ممّا يرسله، وبعضها ممّا يترسل به في أمرٍ إن عرض له، وحادثة إن اتفقت، ورأي إذا سُئل فيه، وكلها ضروب من الحماقة يُعارض بها أوزان القرآن في تراكيبه، ويجنح في أكثرها إلى سجع الكهان، لأنه كان يحسب النبوة ضرباً من الكهانة"². وكذا الأسود العنسي الذي "كان رجلاً فصيحاً معروفاً بالكهانة والسجع والشعر"³، وقد قُتل قبل وفاته - صلى الله عليه وسلم - وابن الرواندي الذي يُقال أنه كان من المعتزلة، ثم خالفهم فنبذوه، فألحد وجعل يطعن في الإسلام، وألف كتباً في ذلك أشهرها: "الفريد" و"الزمردة" و"قضيبي الذهب" و"المرجان"... وكلها كتبٌ يعترض فيها على ما جاء في القرآن، وإنها "فيما وُصفت به ظلماتٌ بعضها فوق بعض، وكلها اعتراضٌ على الشريعة والنبوة بمنزل تلك السخافة التي لا يبعث عليها عقلٌ صحيحٌ ولا يُقيم وزنها علمٌ راجحٌ"⁴.

¹ - محمد الصالح الصديق: البيان في علوم القرآن. ط 01. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1994م. ص 241.

² - الزايعي: إعجاز القرآن، ص 174.

³ - المرجع نفسه، ص 176.

⁴ - المرجع نفسه، ص 182.

كما تردّد في الكتب القديمة أنّ عبد الله بن المقفّع أقبلت عليه جماعة من الملاحدة والزنادقة أزعجهم تأثير القرآن في الناس وطلبوا منه معارضة القرآن، فزعموا أنّه اشتغل بمعارضة القرآن مدة ثمّ مزّق ما جمع و استحيا لنفسه من إظهاره¹.

ولأنّ ابن المقفّع كان متّهماً عند بعض معاصريه في دينه، لذا نسبوا إليه هذه المعارضة الفاشلة. ويدافع الرافعي عن الرجل، ويرى أنّ الروايات المنسوبة إليه في معارضة القرآن مكذوبة² " وأنّ ابن المقفّع من أبصر الناس باستحالة المعارضة لا لشيء من الأشياء إلاّ لأنّه من أبلغ الناس².

وممن عارضوا القرآن أيضا : المتنبّي، فقد ادّعى الثبوة في صباه، واتّبعه في ذلك كثير من بني كلب قومه. وقيل أنّه ألف كلاما زعم أنّه قرآن أنزل عليه، ومما يُنسب إليه: "والنجم السّيار والفلك الدوّار، واللّيل والنّهار، إنّ الكافر لفي أخطار، امض على سنّتك واقف أثر من قبلك من المرسلين فإنّ الله قامع بك زيغ من ألد في دينه وضلّ عن سبيله"³ ومثل هذا الكلام حسب الرافعي " لم يكن في طبقة شعر ولا في وزن ما يؤثّر عنه من فصول النثر"⁴، وإن لم يُبيد الشبهة عنه: " فليس يمنع سقوط ذلك الكلام الذي نُسب إليه من أن تكون نسبته إليه صحيحة"⁵.

كما زعم البعض أنّ أبا العلاء المعريّ عارض القرآن بكتاب سماه: "الفصول والغايات في مجارة السور والآيات"، ومما جاء فيه " أقسم بخالق الخيال، والريح الهابّة بليل، بين الشّريط مطع سهيل، إنّ الكافر لطويل الويل، وإنّ العمر لمكفوف الذّيل، تُعدّ مدارج السّيل، وطالع التّوبة من قبل، تتجّ وما إخالك بناج"، ولفظة (ناج) هي الغاية، وما جاء قبلها فصل

¹ - المرجع السابق ، ص 178 .

² - المرجع نفسه ، ص ن .

³ - المرجع نفسه ، ص 184.

⁴ - المرجع نفسه ، ص ن .

⁵ - المرجع نفسه ، ص ن .

مسجوع، بمعنى أنه يبدأ بالتفصيل ثم ينتهي إلى الغاية ، ومنه كان العنوان : الفواصل والغايات، وكانت معارضة القرآن الكريم الذي تنتهي آياته بالفواصل¹.

ومع أن الرافعي أعلن تصديقه لما نسب إلى المتنبّي ولكنه لم يفعل مع المعري، قائلاً: "وتلك ولا ريب فزيرة على المعري أرادها بها عدو حاذق، لأن الرجل أبصر بنفسه وبطبيعة الكلام الذي يعارضه"².

ومن كل ما سبق، يتضح أن القرآن الكريم عجب النظم بديع الاتساق، عجز عن معارضته حتى أفصح العرب وأبلغهم، فقد حاولوا مع ما أوتوا من قدرة على نظم الشعر وسبك النثر، ولكنهم عجزوا، فنبت إعجاز القرآن، مع أنه كان في مستوى استيعابهم " فلا قيمة منطقية لحجة تكون فوق إدراك الخصم ، فهو ينكرها عن حسن نية أحياناً"³، ولكنه أعجز العرب الذين حاولوا معارضته على أن يأتوا بمثله .

ولما كانت حركة الفتوح الإسلامية واحتكاك العرب بغيرهم من الأجناس، تعرض الإسلام لحمات تشكيك من أصحاب الديانات القديمة، فحاول بعض هؤلاء أن يطعنوا في كتاب الله وبحثوا فيما تشابه منه ابتغاء الفتنة، فظهرت آراء غريبة، أشهرها القول بالصرفة.

¹ - المرجع السابق ، ص 185.

² - المرجع نفسه ، ص ن.

³ - سعيد عطية علي مطاوع : الإعجاز القصصي في القرآن . ط01 . دار الآفاق العربية ، القاهرة ، 2006م . ص

2- القولُ بالصِّرفَةِ :

لقد تمّ تناولُ إعجازِ القرآنِ من وجهين :

- إعجازٌ مُتعلِّقٌ بنفسِهِ .

- إعجازٌ بصرفِ النَّاسِ عن معارضته¹.

هذا لأنَّ الباحثينَ في الدِّراساتِ القرآنيَّةِ القديمةِ ، وعلى رأسهم المتكلِّمونَ، اتَّفَقُوا حولَ قضيةِ إعجازِ القرآنِ واختلفُوا حولَ طريقةِ ذلكِ.

وحدث وأن اطلَّعَ بعضُ الفلاسفةِ من علماءِ الكلامِ المسلمينَ على أقوالِ البراهمة² في كتابهم " الفيدا "³ والذي اشتمَلَ على أشعارٍ، اعتقدُوا أنَّهم مصروفُونَ عن الإتيانِ بمتلِّها، لأنَّ "كريشنا " صرَّفَهُمْ على أن يأتُوا بمتلِّها، مع أنَّه كانَ في مقدورهم أن يفعلُوا ذلكِ .

وحيثما تمَّ الانفتاحُ في العصرِ العباسيِّ على الثقافاتِ الأخرى، تلقَّفَ الفلاسفةُ المسلمونَ مثلَ هذا القولِ وغيره ، فزعمُوا أنَّ الإعجازَ بالصِّرفَةِ، والصِّرفَةُ تعني أنَّه كان في العربِ من يستطيعُ مُعارضةِ القرآنِ والإتيانِ بمتلِّه لولا أن الله صرَّفَهُمْ عن ذلكِ. والقولُ بالصِّرفَةِ ظهرَ أوَّلَ الأمرِ عند شيخٍ من شيوخِ علمِ الكلامِ، هو النِّظامُ أحدُ رؤوسِ المعتزلةِ، فكان أوَّلَ من جهرَ بمتلِّ هذا القولِ: " لا أوَّلَ من فكَّرَ فيه أو أوَّلَ من ابتدأَ القولَ فيه "⁴، فبعضُ الباحثينَ يعتقدُ " أن هذه الخاطرةُ وُلِدَتْ أوَّلًا في رأسِ الجعديِّ بن درهمٍ مُؤدِّبِ مروان بن محمَّدٍ آخرِ خلفاءِ بني أمية "⁵.

¹- يُنظر الرِّكشي : البرهان ، ص384 .

²- البراهمة ، فئة هندوسية ، إلههم كريشنا ، يعتقدون أنَّه خلَقهم من جوهر رأسه أو من فمه .

³- الفيدا : هو كتاب البراهمة المقدَّس .

⁴- أبو زهرة : المعجزة الكبرى ، القرآن . دط . دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1390 هـ / 1970 م . ص81.

⁵ - أحمد بسام ساعي : المعجزة ، إعادة قراءة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم . ط01 . المعهد العالمي للفكر الإسلامي ،

فرجينيا (وم أ) ، 1433 هـ / 2012 م . ص37.

وقد رأى النّظام " أن الله تعالى ما أنزل القرآن ليكون حجةً على النبوة ، بل هو كسائر الكتب المنزلة لبيان الأحكام من الحلال والحرام، والعرب إنما لم يعارضوه لأن الله تعالى صرفهم عن ذلك وسلب علومهم به "1، بمعنى أن الله تعالى منع العرب أن يأتوا بمثل هذا القرآن، ولو تركهم لفعلوا، علماً أنه لم يصلنا شيء من مؤلفاته، وإنما عرفنا رأيه من كتب أخرى.

ويرى النّظام أن الإعجاز في القرآن، مردّه الإخبار عن الغيوب أما نظمه فمقدور عليه " لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم "2، فهو مؤمن بأن القرآن من عند الله، ودليله في ذلك ما نقله من أخبار الغيب، كقوله عزّ وجلّ : " الم ﴿١﴾ غلبت الروم ﴿٢﴾ " [الروم : 1-2] .

واتبع النّظام كثيرون، أمثال المرتضى الشيعي الذي رأى " أن الله سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة ليجيبوا بمثل القرآن "3، مع العلم أنهم أصحاب بيان وبلاغة وفصاحة.

وهناك من رأى بأن الجاحظ قال بالصرفة، خاصةً وأنه كان في صباه وشبابه متأثراً بأستاذه النّظام، وقد قال في الجزء الرابع من كتابه " الحيوان ": "ومثل ذلك ما رفع من أوهام العرب وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحدّاهم الرسول بنظمه، ولذلك لم نجد

1- الرزّازي ، فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسين : نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز . دط . مطبعة الآداب ، القاهرة ، 1367 هـ . ص 05 .

2- أحمد الرّفاعي شرفي : مقالات الإسلاميين في الأدب والتّقد . ط01 . دار ابن حزم ، بيروت، 2009م . ص50 .

3- متاع القطن : مباحث في علوم القرآن . ط03 . مكتبة المعارف للنشر و التوزيع ، الرياض ، 1421هـ / 2000م . ص 268 .

أحدًا طمعَ فيه، ولو طمعَ فيه لتكلفه ولو تكلفَ بعضهم ذلك، فجاء بأمرٍ فيه أدنى شبهة لكثُر القيلُ والقالُ ...¹.

ويقولُ في الكتابِ نفسه، أي الجزء الرابع من " الحيوان " عن كتاب الله العزيز: "يدلُّنا على أنه صدقٌ، نظمُه البديع الذي لا يقدرُ على مثله العبادُ"²، وهنا يُقرُّ الجاحظ بأنَّ القرآنَ مُعجَزٌ بنظمه البديع الذي لن يتوصَّلَ البشرُ إلى محاكاته وإنَّ حاولوا، وهذا الرأيُّ مناقضٌ لِمَا قالَ سابقًا.

وللجاحظ قولٌ آخر يدحضُ القولَ الأولَ، إذ ينتقدُ فيه أستاذَه النَّظَّامَ ويعيبُ عليه سوءَ قياسه: " إثمًا كانَ عيبُه الذي لا يُفارقُه ؛ سوءَ ظنِّه .. فلو كان بدلَ تصحيحه القياسَ التمسَ تصحيحَ الأصلِ الذي كانَ قاسَ عليه أمرَه على الخلاصِ، ولكنه كان يظنُّ الظنَّ ثمَّ يقيسُ عليه وينسى أنَّ بدءَ أمره كانَ ظنًّا، فإذا أنقنَ ذلكَ وأيقنَ، جزمَ عليه "³.

وكُتِبُ الجاحظ- عُمومًا- تُوكِّدُ انبهارَه بالقرآنِ الكريمِ وبكلِّ ما جاءَ فيه من أخبارٍ صحيحةٍ ونظمٍ بديعٍ وأسلوبٍ مُشوّقٍ. ومع أنَّه تحدّثَ عن الصِّرفَةِ، غيرَ أنَّ آراءَه جاءتْ مختلفةً عمَّا قال النَّظَّامُ: " فأساسُ نظريةِ الإعجازِ وعمودُ القولِ فيه بلاغتهُ أولاً، أمَّا القولُ بالصِّرفَةِ فإنَّما يأتي في المرتبةِ الثانيةِ، فهو دليلٌ يُضافُ إلى دليلِ عجزِ العربِ عن محاكاةِ القرآنِ في أسلوبه ونظمه "⁴، وإنَّ كانَ بعضُ الباحثين يري بأنَّ القولَ بالصِّرفَةِ " يرجعُ في حقيقتهِ إلى إنكارِ الإعجازِ، ولكن تحتَ ستارِ خادعٍ من القولِ به، وربما كان ذلكَ لاقتناءِ غضبِ السُّلطةِ أو الجمهورِ "⁵.

¹ - الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر : الحيوان . ط 02 . تحقيق : عبد السلام هارون . مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، 1385 هـ / 1966 م . ج 04 . ص 89 .

² - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 90 .

³ - المصدر نفسه ، ج 02 ، ص 229 - 230 .

⁴ - فضل عباس وسناء عباس : إعجاز القرآن الكريم ، ص 37 .

⁵ - نعيم الحمصي : فكرة إعجاز القرآن ، ص 55 .

ورأى الخفاجي رأيَ النَّظَامِ إذْ قَالَ: " وَإِذَا عُدْنَا إِلَى التَّحْقِيقِ وَجَدْنَا وَجَهَ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ؛ صَرَفُ الْعَرَبِ عَنْ مَعَارِضِهِ، بَأَنَّ سُلْبُوا الْعُلُومَ الَّتِي بَهَا كَانُوا يَتِمَكَّنُونَ مِنَ الْمَعَارِضَةِ فِي وَقْتِ مَرَامِهِمْ ¹. كما ذهبَ إلى أبعدَ من ذلك حينما قال: " متى رجعَ الإنسانُ إلى نفسه، وكان معه أدنى معرفةٍ بالتأليفِ المختارِ، وجدَ في كلامِ العربِ ما يُضاهي القرآنَ في تأليفه ²."

وَمِمَّنْ نُسِبَ إِلَيْهِ الْقَوْلُ بِالصَّرْفَةِ أَيْضًا ، ابنُ حزمِ الأندلسيِّ (ت456هـ) الذي قال : " لم يُقُلْ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ إِنَّ كَلَامَ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى مُعْجَزٌ ، لَكِنْ لَمَّا قَالَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَجَعَلَهُ كَلَامًا لَهُ ، أَصَارَهُ مُعْجَزًا وَمَنْعَ مِنْ مُمَاتَلَّتِهِ ، وَهَذَا بَرَهَانٌ كَافٍ لَا يَحْتَاجُ إِلَى غَيْرِهِ " ³. وَإِنْ كَانَ مِثْلُ هَذَا الرَّأْيِ غَرِيبًا مِنْ ابْنِ حَزْمٍ ، فَهَنَّاكَ مِنْ رَأْيِ أَنَّهُ - بِمِثْلِ هَذَا الْقَوْلِ - أَثْبَتَ إِعْجَازَ الْقُرْآنِ وَلَمْ يَعْتَقُقِ الصَّرْفَةَ " وَهَلْ يُرَادُ مِنْ إِثْبَاتِ الْإِعْجَازِ لِلْقُرْآنِ إِلَّا إِثْبَاتُ أَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى ⁴."

¹ - ابن سنان الخفاجي ، أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد : سرّ الفصاحة . ط01 . دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1402هـ / 1982هـ . ص 100 .

² - يُنظر : المرجع نفسه ، ص 99 .

³ - ابن حزم : أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي : الفصل في الملل والأهواء والنحل . ط 02 . تحقيق : محمد إبراهيم نصر و عبد الرحمن عميرة . دار الجيل ، بيروت ، 1416هـ / 1996م . ج 03 . ص 29 .

⁴ - الزّافعي : إعجاز القرآن ، ص146 .

3- بطلان الصرفة :

الصرفة قولٌ فاسدٌ¹، ودليل ذلك لأي مؤمنٍ قوله سبحانه وتعالى: "قُلْ لِّينِ اجْتَمَعَتْ
الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ
لِبَعْضٍ ظَهِيرًا" [الإسراء: 88] ، فحتى لو تعاونوا على التحدي فإنهم سيعجزون لا محالة.

وقد أبهر القرآن العربَ أجمعينَ وأثارَ أسلوبه إعجابهم " فلو كانوا صُرفوا على ما ادّعاه،
لم يكن من قبلهم من أهل الجاهلية مصروفين عمّا كان يعدلُ به في الفصاحة والبلاغة
وحسن النظم وعجيب الرّصف، لأنّهم لم يُحدّثوا به، ولم تلزمهم حجّته. فلمّا لم يوجد في كلام
من قبله مثله، علم أنّ ما ادّعاه القائل بالصرفة ظاهر البطلان"²، ثمّ إنّ القائلين بالصرفة
يرون بأنّ الله صرفَ أذهانَ العربِ وقلوبهم على أن يأتوا بمثله أيام نزول الوحي، فكان
منطقيًا إذاً "وقد رُفعت الصرفة المؤقتة... وانصرفت الفترة الاستثنائية أن يقلدوه (أي المدعون
والمنكرون) وأن يأتوا بسورة بل بسورٍ عديدةٍ مثله "³، فلمَ لم يحدث ذلك ؟

ووصفَ الله تعالى القرآنَ بأوصافٍ تجعلُ النَّاسَ كلَّهم - على مرِّ الزّمان - يعجزون
عن الإتيانِ بمثله " وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمٌ بِهِ الْمَوْتُ بَلِّغَ
لِلَّهِ الْأَمْرَ جَمِيعًا " [الرعد: 31] . وممّا يبطلُ القولَ بالصرفة أيضا أنّ العربَ كانت لهم
دواعي كثيرةٌ لمعارضة القرآن ولكنّهم لم يفعلوا " ولا مُسَوِّغٌ لهم في ذلك سوى عجزهم عن
الإتيانِ بمثله ، لتفوّقه وعلوّ قدره "⁴.

¹- يُنظر: الزركشي: البرهان، ص 385.

²- الباقلائي: إعجاز القرآن، ص 30 .

³- أحمد بسام ساعي: المعجزة، ص 37.

⁴- وليد قصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة. دط. دار الثقافة، الدوحة (قطر)، 1405هـ/1985م. ص 317.

ودليلُ بطلانها كذلك أنّ مَنْ اتَّبَعُوا النَّظَامَ كَانُوا قَلَّةً وَأَنَّ " المعتزلة أنفسهم أول من رفضه (أي القول بالصرفة) وردّه على النظام وأكفره فيه، واستنكره أيضاً جمهورُ المسلمين، وردُّوا عليه ردوداً منطقياً مُقنعةً "¹، ذلك أنه رأيٌ ميّتٌ على حدّ قولِ الرَّافعي².

ومهما يكن من بطلانِ الصِّرفةِ ، فقد كانت أحدَ أهمّ الأسبابِ في قيامِ عددٍ كبيرٍ من العلماءِ بالبحثِ عن وجوهِ الإعجازِ الكثيرةِ التي يستدلُّون بها على آرائهم المدافعةِ عن كتابِ الله العزيز، وكانت كذلك مدعاةً لتأليفِ عددٍ هائلٍ من المؤلفاتِ لتأكيدِ بطلانِها وفسادِها ولتأكيدِ الإعجازِ القرآنيّ .

¹ - المرجع السابق ، ص 318.

² - يُنظر: الرَّافعي : إعجاز القرآن ، ص 149.

4- نبذة تاريخية عن دور علماء الإعجاز في الدفاع عن القرآن و ردّ المطاعن:

من أهمّ علماء الإسلام المدافعين عن القرآن الكريم، والرادين عنه مطاعن المُلحدين والمُشكّكين والقائلين بالصرفة:

1- الرّماني : (ت 384 هـ) صاحبُ كتاب: " النُكتُ في إعجازِ القرآنِ "، وقد جعلَ البلاغة " على ثلاثِ طبقاتٍ : منها ما هو في أعلى طبقةٍ ، ومنها ما هو في أدنى طبقةٍ، ومنها ما هو في الوسائطِ ... فما كانَ في أعلاها طبقةً فهو معجزٌ وهو بلاغةُ القرآن "1.

وقد رأى بعضُ المحدثين أنّ " الذين جاءوا من بعده نقلوا عنه على الرّغم أنّهم لم يُحيلوا عليه بالاسم ولا على كتابه بذكرِ عنوانه "2.

2- الخطّابي (ت 388هـ) : له كتاب شهيرٌ في الإعجاز هو : " بيانُ إعجازِ القرآنِ "، وقد ذكرَ فيه أنّ العربَ عجزوا عن الإتيانِ بمثلِ القرآنِ " لأنّه جاءَ بأفصحِ الألفاظِ في أحسنِ نظومِ التّأليفِ، مُضمّنًا أحسنَ المعاني "3. وقد كان الخطّابي يتعرّضُ لمناقشةِ بعضِ المسائلِ المنتشرةِ في عصره، من ذلك مثلاً : ادّعاءُ بعضِ المتجرّئين أنّ ألفاظًا لم تكن مناسبةً للمواضع التي وردتُ فيها في القرآنِ الكريم، فتصدّى الخطّابي لهؤلاء بأنّ سعى خلفَ التّحليلِ الدّلالي للفظةِ التي تكونُ محلّ نقاشٍ، ثم استشهدَ لإثباتِ رأيه بأبياتٍ من الشّعْرِ وأقوالِ المقتدرين من اللغويين، والأمثلةُ على ذلك كثيرةٌ 4.

3- الباقلاّني (ت 403هـ) : كان للباقلّاني دورٌ هو الآخر في الدّفاعِ عن إعجازِ القرآنِ بكتابه: "إعجازُ القرآنِ"، وذلك بعدما رأى من نقشٍ لضعفِ الوازعِ الدّيني وتجرؤِ

1- الرّماني : النُكتُ في إعجازِ القرآنِ ، ص 75 .

2- عبد المالك مرتاض : نظرية البلاغة ، ص 81.

3- الخطّابي ، حمّد بن محمّد بن إبراهيم بن الخطّاب البستي : بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) . ص 27 .

4- يُنظر الخطّابي : بيان إعجاز القرآن ، ص 29- 30 - 31 .

الكثير من الملاحظة على الطعن في كتاب الله، وكذا تقصير العلماء المعنيين بهذه القضية في الدفاع عنه بما يكفي من المؤلفات، فهو لا يذكر من المدافعين عن القرآن بتأليفهم إلا الجاحظ، ولكنه يُكْرَرُ كُتِبَ الرّماني والخطّابي.

ولا يفوته أن يردّ على القائلين بالصّرفة، فيقول أنّه لو كان الإعجاز بالصّرفة " لم يكن الكلام مُعْجَزًا، و إنّما يكونُ المنعُ هو المعجَزُ، فلا يتضمّنُ الكلامُ فضيلةً على غيره في نفسه" ¹.

ويقومُ الباقلاني بمجموعةٍ من المقارناتِ بين آياتِ من القرآن الكريم وأشعارٍ عربيةٍ، ليخلصَ إلى نتيجةٍ مفادها أنّ القرآن هَزَمَ العربَ بما هو من لسانهم ولم يأتِ بأعجميٍّ.

4- عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ): له كتابٌ شهيرٌ هو: "دلائل الإعجاز" وضعه كذلك للردّ على الطّاعنين في إعجاز القرآن وعلى من قال بالصّرفة. وقد كانت نظريته في الإعجاز مختلفةً عما أورده سابقوه من العلماء، إذا قدّم الإعجاز القرآني من خلال مفهوم النّظم فقط، ومفادُ هذه النّظرية أنّ " نظم الكلم ... تقتفي في نظمها آثار المعاني وتُرتّبها على حسب ترتيب المعاني في النّفس، فهو إذن نظمٌ يُعتبرُ فيه حال المنظوم بعضه مع بعضٍ، وليس هو النّظم الذي معناه ضمُّ الشّيء إلى الشّيء كيف جاء واتّفق " ². وكان النّظم عند الجرجاني هو وجهُ الإعجاز القرآني الوحيد، " والظاهر أنّه قد تأثر في بعض نواحي تفكيره البلاغيّ والنقديّ بالثقافة الإغريقية، ولا سيّما بحوث أرسطو" ³، ذلك أنّ طريقة تحليله وتأليفه كانت مختلفةً عما جاء عند غيره، فكان يعرضُ الفكرة ويُناقشها من جميع جوانبها ثم يعرضُ الخاتمة التي يصلُ إليها. ولقد فصلّ وتوسّع في إثبات النّظرية، مُوردًا شواهد كثيرةً من الشّعْر والنثر تُؤيّدُ وجهة نظره.

¹ - الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 30.

² - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 51.

³ - أحمد جمال العمري: المباحث البلاغية، ص 234.

وفي التاريخ الإسلامي ، مؤلفات أخرى كثيرة تجنّد أصحابها عند تأليفها للدفاع عن القرآن الكريم وإثبات إعجازه، من ذلك : (تنزيه القرآن عن المطاعن) للقاضي عبد الجبار، (الإحكام في أصول الأحكام) لابن حزم الأندلسي، (بديع القرآن) لابن أبي الإصبع العدواني و(مُعْتَرِكُ الأَقْرَانِ فِي إعْجَازِ القرآن) لجلال الدين السيوطي.

5- وجوه الإعجاز:

وجوه الإعجاز هي المزايا والصفات التي اشتمل عليها القرآن والتي تدلُّ على أنه من عند الله تعالى، وقد اتفق معظم الباحثين على أنها تتلخص في النقاط الآتي ذكرها:

1- فصاحته التي سمت عمّا عرفه العرب، ونظمه البديع المخالف لكلّ نظم معهود في لسان العرب .

2- اختلافه عن الشعر ، وقد قال تعالى في ذلك : "وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ" [يس: 69] .

3- أسلوبه البديع والذي اختلف أيضا عن أساليب العرب.

4- إخباره عن أمور مستقبلية تمّ تحققها بفضل الله : "لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ" [الفتح: 27] .

5- إخباره عن قصص الأنبياء السابقين له - صلى الله عليه وسلم- وعن أخبار الأمم الغابرة، كلّ ذلك على لسان نبيّ أميّ ماكان يتلو من قبله من كتاب .

6- ومن وجوه الإعجاز في كتابه العزيز أيضا: دقّة الاستخدام اللغويّ في وضع كلّ كلمة وكلّ حرف في موضعه .

7- وكذلك ما توصل إليه المحدثون، من أنّ القرآن تضمّن حقائق علمية لا مراء فيها، وهذا ما أثبتته العلوم على مرّ العصور .

8- هذا دون أن نُغفل جانبَ الحكمة في القرآن الكريم ، و " التي لم تجرِ العادة بأن تصدر في كثرتها وشرفها من آدمي¹ .

9- ومن وجوه إعجازه أيضا " التَّناسُبُ في جميع ما تضمَّنه ظاهراً وباطناً من غير اختلاف"²، ودليل ذلك قوله عزَّ وجلَّ: " ^ج وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا " [النساء : 82] .

ولم يختلف ما توصل إليه الباقلاني من وجوه الإعجاز القرآني كثيراً عما سبق:

1- فالقرآن - حسبهُ - يتجاوزُ قدرةَ البشرِ في النظم والأسلوبِ والبلاغةِ، ومثلُ هذا الوجه ذكره سابقوه ومعاصروه، غيرَ أنَّ الباقلاني تعرَّضَ إلى ذلك بكثيرٍ من التفصيل أكثرَ من غيره، وأهمُّ ما جاءَ في ذلك أنَّ القرآنَ الكريمَ - على طولِهِ - حافظٌ على الأسلوبِ الجميلِ نفسه من بدايته إلى نهايته ، ولم يكنْ هنالك من أثرٍ أدبيٍّ عربيٍّ جارَى القرآنَ في ذلك .

2- كما أنه تناولَ بالشرحِ اختلافَ أسلوبِ القرآنِ عما عهدَهُ العربُ وعرفوه من أساليب .

3- وتحدَّثَ الباقلاني عن اشتمالِ كتابِ الله العزيزِ على أخبارِ الأممِ الماضيةِ وكذا تنبؤاتِ مستقبليةٍ تمَّ تحقُّقُها ، وكلَّ ذلك جاءَ على لسانِ نبيٍّ أميٍّ كما هو مُسلَّمٌ به .

4- وتناولَ الباقلاني أيضاً إصابةَ القرآنِ الكريمِ عندَ تناوله للحكم والأوامرِ والنواهي والوعدِ والوعيدِ والقصصِ ، وهذا أمرٌ لا يُجيدُهُ أحسنُ الشعراءِ وأشهرُ الكتَّابِ ، فإنَّ أصابَ أحدهمُ في أمورٍ كثيرةٍ ممَّا ذُكِرَ ، فلاشكَّ أنَّه سيتعزَّرُ ولو في موضوعٍ واحدٍ ممَّا سبق .

5- ويقولُ الباقلاني أنَّ القرآنَ الكريمَ أعطى آراءً جديدةً بأساليبٍ لم تكن مألوفةً ، وفي رأيه أنَّ ذلك يفوقُ قدرةَ البشرِ الذين تَعوَّدوا على تقديم آراءٍ معروفةٍ في صياغةٍ جديدةٍ .

¹ - محمد أبو زهرة : المعجزة الكبرى ، ص 93 .

² - المرجع نفسه ، ص ن .

6- ومن أغرب ما ذكره الباقلاني أيضا من وجوه الإعجاز القرآني، أن أسلوب القرآن الكريم تفوق على أسلوب الجن أيضا، متحججا بقوله: " فإن قيل : هذه دعوى منكم، وذلك أنه لا سبيل لنا إلى أن نعلم عجز الجن عن الإتيان بمثله ... قيل: إن هذا الكلام خرج على ما كانت العرب تعتقده من مخاطبة الجن وما يروون لهم من الشعر، ويحكون عنهم من الكلام ... فهو في الفصاحة لا يتجاوز حد فصاحة الإنس، ولعله يقصر عنه"¹، فأين هو من الكلام الإلهي؟

7- ومن أهم ما ذكره الباقلاني من وجوه الإعجاز أن لغة القرآن سهلة ومفهومة، ومع ذلك تصعب مجاراتها.

أما الخطابي ، فقال في كتابه: " بيان إعجاز القرآن " ؛ "فخرج من هذا أن القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف، مضمنا أصح المعاني من توحيد له -تعالى- ودعاء إلى طاعته، وبيان بمنهاج عبادته، من تحليل وتحريم، وحظر وإباحة، ومن وعظ وتقويم، وأمر بمعروف ونهي عن منكر، وإرشاد إلى محاسن الأخلاق وزجر عن مساوئها، واضعا كل شيء منها موضعه الذي لا يرى شيء أول منه، ولا يرى في صورة العقل أمرا أليق به منه، مودعا أخبار القرون الماضية وما نزل من مثلات الله بمن عصى وعاند منهم ، مُنبئا عن الكوائن المستقبلية في الأعصار الماضية من الزمان، جامعاً في ذلك بين الحجة والمحتج له، والدليل والمدلول عليه، ليكون ذلك أوكدا للزوم ما دعا إليه، وإنباء عن وجوب ما أمر به ونهى عنه. ومعلوم أن الإتيان بمثل هذه الأمور، والجمع بين شتاتها حتى تنتظم وتتسق، أمر تعجز عنه قوى البشر، ولا تبلغه قدرتهم فانقطع الخلق دونه، وعجزوا عن معارضته بمثله"². فما أحسن هذا القول الذي أوجز فيه صاحبه كل مزايا القرآن وكل وجوهه التي جعلت منه معجزا بفصيح لفظه وبديع نظمه وصحة الحقائق التي

¹ - الباقلاني : إعجاز القرآن ، ص 39 .

² - الخطابي : بيان إعجاز القرآن ، ص 27 - 28 .

حمل، سواء ما حدث منها في الماضي أو تلك التي أنبأ عنها، وتشريعه الذي جعل للإنسان غايةً من وجوده، ففرق بينه وبين المخلوقات الأخرى، مُعجراً بالحقائق العلمية التي تضمنتها والتي اهتدى إليها البشر حديثاً والتي لازالت العقول النيرة بصدد البحث عنها.

6 - أنواع الإعجاز في القرآن الكريم .

(1-6) الإعجاز العلمي :

يحظى اليوم هذا النوع من الإعجاز باهتمام كبير من الباحثين المتخصصين في هذا المجال، ذلك أن الإعجاز البلاغي الذي كان يمثل حجة قوية دحضت مزاعم المشركين بداية نزول الوحي وادعاءات الطاعنين فيما بعد، لم يعد يُمارس التأثير ذاته على الشعوب من غير العرب، خاصة و أن القرآن رسالة سامية نزلت لجميع البشر، ولذا فإن هذا النوع من الإعجاز في عصر العلم "هو الذي يفحم أعداء الإسلام ويقطع عليهم الكلام إلى معارضة أو مناهضة"¹.

علمًا أنه لا يُعقل أن تتضمن كل سورة أو كل آية على حدة نظرية علمية كما يحاول إثباته بعض الباحثين، ذلك أن "من يفسرون القرآن الكريم بما يُطابق مسائل العلم، ويحرصون على أن يستخرجوا منه كل مسألة تظهر في أفق الحياة العلمية، يُسيئون إلى القرآن من حيث يظنون أنهم يُحسنون صنعاً"²، فالتطور الذي يواكب الاكتشافات العلمية قد يُقوض أركانها ليستبدلها بأخرى، ومن ثمّة نكون قد أسأنا - والعياذ بالله - للقرآن الكريم وجعلناه كأبي كتاب بشري قابل للتفنيد. وهؤلاء تحدث عنهم فضل عباس بكثير من الاستهزاء، فقال عنهم: "يرقصون طرباً ويفرحون جلاً حينما يستشفون من قُرب أو بُعد موافقة آية من كتاب الله لمسألة علمية، حتى لو كانت لا تزال نظرية، ليثبتوا أن القرآن كتاب

¹- أحمد عمر أبو حجر : التفسير العلمي للقرآن في الميزان ، ص 129.

²- مناع القطان : مباحث في علوم القرآن ، ص 278.

الله¹. ولذا فالإعجاز العلمي يعني إخبار القرآن الكريم بحقائق أثبتتها العلوم الحديثة أخيراً، ولم يكن من الممكن إدراكها زمن الرسول - صلى الله عليه وسلم - كما أنّ هذه الاكتشافات لأبد وأن تكون مُرسخة غير قابلة للإبطال مُستقبلاً، حتى لا يُترك مجالاً للطاعنين للتشكيك في مصداقية كتاب الله العزيز.

وانطلاقاً من هذه الفكرة ، انقسم العلماء في موضوع الإعجاز العلمي في القرآن الكريم فريقين؛ الأول منهما يُجيزُ هذا النوع من الإعجاز والآخر يرفضه.

فأما الذين يُجيزونه، فقد دعا أكثرهم إلى البُعد عن التّأويل، بمعنى ألاّ تُحمَل المفردة القرآنية بمعانٍ ودلالاتٍ غير حقيقتية، حتى فقط تخدم الفرضية العلمية المقصودة، وعليه طالبوا بالألّا يُفسر القرآن الكريم إلاّ بيقين، وأنه ينبغي أن يبتعد الباحث عن النظريات التي لا تزال موضع جدلٍ أو بحثٍ.

وحجج هؤلاء العلماء الذين يُجيزون الإعجاز العلمي، تتمثل في أنّ القرآن الكريم تضمّن حقائق علمية مختلفة عن الكون والمخلوقات والطبيعة، وأنه لم يظهر أيّ خطأ على توالي العصور يخصّ هذه المعلومات، كما أنّ البشر اليوم نزعوا النزعة المادية، فلا تراهم يؤمنون بالظاهرة إلاّ إذا توفرت الأدلة العلمية الملموسة على ذلك ، والإعجاز العلمي قادرٌ على توفير كثيرٍ منها.

وإثبات الإعجاز العلمي في القرآن الكريم قديمٌ يعود إلى العصر العباسي، فقد حاول الأقدمون إثبات أنّ كتاب الله معجزة علمية لما اشتمل عليه من حقائق، ومن هؤلاء: الجاحظ في كتبه.

أما في العصر الحديث ، فحاول بعض الباحثين إثبات بعض الاكتشافات العلمية الحديثة في القرآن الكريم وأعابوا على الأقدمين تركيزهم على الجانب البياني دون غيره. ومن

¹ - فضل عباس : محاضرات في علوم القرآن ، ص 88.

هؤلاء : عبد الرحمن الكواكبي الذي يرى بأنهم (أي الأقدمين) " اقتصروا على ما قاله فيها بعض السلف قولاً مُجملاً من أنها قُصورُ الطّاقةِ عن الإتيانِ بمثله في فصاحته وبلاغته " ¹، كما أنه تأسفَ على اقتصارهم على الجانبِ الغيبيّ الذي يُؤكّدُ تحقيقَ بعضِ التنبؤاتِ المستقبلية: " وأنه أخبرَ عن أنّ الرومَ من بعدِ غلبهم سيغلبون " ². وتمنى الكواكبي لو أنه توقّرتُ للعلماءِ حينها حُرِيّةُ التّأليفِ، " لأظهروا في ألوفِ من آياتِ القرآنِ ألوفَ آياتٍ من الإعجازِ ... ولجعلوا الأمةَ تؤمنُ بإعجازه عن بُرهانٍ وعيانٍ لا عن تسليمٍ وإذعانٍ " ³.

ويعرضُ الكواكبي بعضَ الحقائقِ العلميّةِ، التي يرى أنها وردتْ بالتّصريحِ أو الإشارةِ في القرآنِ الكريمِ، من ذلك مثلاً تلك الحقيقةُ الواردةُ في قوله تعالى : "أولم يرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا" [الأنبياء : 30]. ومفادها " أن الأرضَ منفقةٌ في النظامِ الشمسيِّ " ⁴، وأوردَ مثلاً آخرَ كشفَ من خلاله عن حقيقةٍ علميةٍ لا غُبارَ عليها، مفادها " أن مادةَ الكونِ هي الأثير " ⁵، وقد ذكرَ عزّ وجلّ ذلك في سورةِ فُصِّلَتْ : " ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ " [فُصِّلَتْ : 11] وكذلك قوله تعالى : " وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ " [المؤمنون : 12]، ومثّلُ هذه الآيةِ حسبِ الكواكبي اشتملتُ على معجزةٍ قرآنيةٍ مفادها : " أنّ العالمَ العضويّ ، ومنه الإنسانُ ترقى من الجمادِ " ⁶.

¹ - عبد الرحمن الكواكبي : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد . دط . دار كلمات عربية للترجمة والنشر ، القاهرة،

2011م . ص 32.

² - المرجع نفسه ، ص ن.

³ - المرجع نفسه ، ص ن.

⁴ - المرجع نفسه ، ص ن.

⁵ - المرجع نفسه ، ص ن.

⁶ - المرجع نفسه ، ص 33.

أما الفريقُ المعارضُ فيضُمُّ عددًا كبيرًا من العلماءِ والمفكرينَ البارزينَ، وعلى رأسهم سيّد قطب، وقد سيءَ هؤلاءِ لما لاحظوه من تكلفٍ في تأويلِ الآياتِ القرآنيةِ بغرضِ إثباتِ الإعجازِ العلميِّ في القرآنِ الكريمِ، خاصّةً وأنّ المؤلفينَ في هذا البحثِ عادةً ما يعتمدونَ المناهجَ غيرَ العلميّةِ، فيهمَلونَ التوثيقَ ولا يُحيلونَ ما أرادوا إثباته إلى مراجعٍ علميةٍ مُتخصّصةٍ أو علماءٍ معروفين.

وينقسمُ المعارضونَ أنفسهمَ قسمينَ: الأولُ منهما يُمتثلُه من يرفضونَ التّأويلَ وبالتّالي التّفسيرَ العلميَّ رفضًا قاطعًا، وكان غرضهم من ذلك هو الابتعادُ بكتابِ الله تعالى عمّا يُسيءُ إليه ولا يخدمه بل يُعرّضه لأنّ يُصبحَ تابعًا - والعياذ بالله - للعلومِ الحديثةِ التي قد تنهارُ إنْ هي لم تُثبتْ فعاليتها ونجاحتها لِتَحُلَّ محلّها أخرى قد تكونُ مُناقضةً لها تمامًا. فالقرآنُ الكريمُ عند هؤلاءِ " هو كتابٌ هدايةٍ، والله عزّ وجلّ لم يُنزلهُ ليكونَ كتابًا يتحدّثُ فيه إلى النّاسِ عن نظرياتِ العلومِ ودقائقِ الفنونِ وأنواعِ المعارفِ " ¹.

فهذا الفريقُ إذاً يرفضُ أن تُفسرَ آياتُ القرآنِ بحقائقٍ علميةٍ ولو كانت ثابتةً، بحجّةٍ أنّ ذلك لم يكن معروفًا عند السلفِ الصّالحِ، كما أنّ تفسيرَ القرآنِ الكريمِ على ضوءِ ما اكتسبه الإنسانُ من معارفٍ حديثةٍ هو " نوعٌ من التّفسيرِ بالرّأي الذي لا يجوز استنادًا إلى أقوالٍ منسوبةٍ لرسولِ الله - صلى الله عليه وسلّم - منها قوله : من قال في القرآنِ برأيه فأصاب فقد أخطأ، ومن قال في القرآنِ بغيرِ علمٍ فليتبوأ مقعده من النار " ²، ويستدلّونَ على رأيهم الرّافضِ هذا بأقوالٍ أخرى كثيرةٍ للصّحابةِ والتّابعينَ - رضي الله عنهم - مُستخدمينَ دائمًا لفظة (رأي)،

¹ - محمّد السيّد أرناؤوط : مجالات الإعجاز في القرآن الكريم. ط 01. الأندلس الجديدة للنشر والتوزيع ، القاهرة ،

1430هـ / 2009م . ص 91.

² - زغلول راغب محمّد النجار : مدخل إلى دراسة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم و السنّة النبوية الطاهرة. ط 02. دار

المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1433هـ / 2012م. ص 85.

والتي يرى بعض المحدثين أنّ المقصود بها هو: "الهوى لا الرأى المنطقيّ المبنيّ على الحجة الواضحة والبرهان المقبول"¹.

وقد كان سيّد قطب ممّن رفضوا المبالغة في إخضاع آيات القرآن كلّها للتفسير العلميّ " لأنّ القرآن قد جاء لِمَا هو أكبر من تلك المعلومات الجزئية ، ولم يَجِئْ ليكونَ كتابَ علمِ فلكيّ أو كيميائيّ أو طبّيّ " ². كما أنّه يُعبّر عن كرهه لمحاولة تحميل الآيات أكثر ممّا تتحمّله، ويرى أنّه " من الخطأ المنهجيّ أن نُعلّق الحقائق النهائيّة القرآنيّة بحقائق غير نهائيّة"³، أي ما توصّلت إليه العلوم الحديثة من نظريات واكتشافات قابلة للتّعديل أو النّقض والإبطال نهائيّاً.

وقد أدرج ما أسماه بتعليق الإشارات القرآنيّة العامّة بما يصلُ إليه العلم من نظريات مُتجدّدة مُتغيّرة ضمن معانٍ ثلاثٍ، ذكرها في تفسيره الشّهير: " ضلال القرآن "، وهي:

1- الهزيمة الداخليّة التي تُخيّل لبعض النّاس أنّ العلم هو المهيمنُ والقرآن تابعٌ، "على حين القرآن كتابٌ كاملٌ في موضوعه، ونهائيٌّ في حقائقه، والعلم ... كلُّ ما يصلُ إليه غير نهائيٍّ ولا مطلقٍ"⁴.

2- سوء فهم طبيعة القرآن ووظيفته، فالقرآن يدعو الإنسان إلى التّفكير في الطّبيعة والكون من حوله " لا ليتسلّم المعلومات الماديّة جاهزاً " ⁵ دون بحثٍ وتجريبٍ وتطبيقٍ .

¹ - المرجع السابق ، ص 86.

² - سيّد قطب : في ضلال القرآن . ط 32 . دار الشّروق ، بيروت - القاهرة ، 1423هـ / 2003م . مج 01 . ج 02 . ص 181 .

³ - المرجع نفسه ، مج ن ، ج ن ، ص 182 .

⁴ - المرجع نفسه ، مج ن ، ج ن ، ص ن .

⁵ - المرجع نفسه ، مج ن ، ج ن ، ص ن .

3-التأويلُ المستمرُّ - مع التملُّ والتكلفِ - لنصوصِ القرآن، وهذا المعنى هو أكثرُ ما يكرههُ سيّد قطب، ذلك " أنّها نحمّلها و نلهثُ بها وراء الفروضِ والنظرياتِ التي لا تثبت ولا تستقرُّ"¹.

غيرَ أنّه بعد كلّ ذلك، يطرحُ عن نفسه ما اتُّهمَ به من أنّه يُعارضُ البحثَ عن الحقائقِ العلميّةِ في القرآنِ الكريم، فيقولُ: " ولكن هذا لا يعني ألاّ ننتفعَ بما يكشفهُ العالمُ من نظرياتٍ ومن حقائق، عن الكونِ والحياةِ والإنسانِ في فهمِ القرآن، ولقد قالَ اللهُ سبحانه: "سُنِّرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ" [فُصِّلَتْ : 53] "².

ويضربُ سيّد قطب أمثلةً عن بعضِ الاكتشافاتِ العلميّةِ التي حاولَ المتخصّصونَ في الإعجازِ العلميِّ إثباتها في القرآنِ الكريم، مع أنّ ذلك - على حدّ قوله - لا يصحُّ علمياً، من ذلك مثلاً قوله : " يقولُ القرآنُ الكريمُ : " وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ" [المؤمنون : 12] ، ثمّ توجدُ نظريّةٌ في النشوءِ والارتقاءِ لوالاس وداروين تفترضُ أنّ الحياةَ بدأتْ خليّةً واحدةً، وأنّ هذه الخليّة نشأتْ في الماء، وأنّها تطوّرتْ حتّى انتهتْ إلى خلقِ الإنسانِ ... فنحملُ نحن هذا النصَّ القرآنيّ ونلهثُ وراءَ النظريّة لنقول: هذا هو الذي عناه القرآن... لا"³. ويواصلُ سيّد قطب رفضه لهذه العلاقة ، خاصّة وأنّ هذه النظريّة ليست ثابتةً ككُلِّ النظرياتِ التي تتعلّقُ بالنشوءِ ولا زالت إلى يومنا هذا تبعثُ الشكوكَ في أنفسِ مُتلقّيها، زدْ على ذلك أنّ الغربيين - وهم من اكتشفوها - نقضوها عدّةَ مراتٍ وعبرَ كثيرٌ منهم عن بطلانها " بينما الحقيقةُ القرآنيّةُ نهائيّةٌ ، وليس من الضّروري أن يكون هذا معناها"⁴.

¹ - المرجع السابق ، مج ن ، ج ن ، ص ن .

² - المرجع نفسه ، مج ن ، ج ن ، ص 183 .

³ - المرجع نفسه ، مج ن ، ج ن ، ص ن .

⁴ - المرجع نفسه ، مج ن ، ج ن ، ص ن .

وقد سبق وأن اعتمد الكواكبي هذه النظرية العلمية للتأكيد على جانب من الإعجاز العلمي القرآني .

كما ألفت بعض المتخصصين في نوع من أنواع الإعجاز العلمي ، يُعرف بالإعجاز العددي في القرآن الكريم، ومن هذه المؤلفات : كتاب: " الإعجاز العددي في القرآن الكريم" لمؤلفه: "عبد الرزاق نوفل" ، صدر في بداية السبعينيات وقد انطلق فيه من قوله تعالى: "كَتَبْنَا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ تَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ" [الزمر :23]، فجمع قوائم كثيرة ضمّنها عددًا كبيرًا من المثاني التي بُنيت عليها لغة القرآن الكريم إذ اكتشف " أن عدد ألفاظ الليل بعدد ألفاظ النهار، وعدد ألفاظ الجنة بعدد ألفاظ النار، وعدد ألفاظ الملائكة بعدد ألفاظ الشياطين"¹، بل اكتشف أن اللفظ " شهر" ورد اثني عشرة مرة (12) في القرآن الكريم، أما اللفظ (يوم) فورد (365) مرة ...

6-2) الإعجاز التشريعي :

يُعدُّ القرآن الكريم مُعجزةً تشريعيةً ، فمع أن الإنسانية عرفت - على مرّ العصور - أنظمةً وشرائعَ حاولت من خلالها تسيير حياتها ، ولكنها لم ترقَ إلى مرتبة القرآن الكريم في إعجازه التشريعي. ومع أن هذا التشريع لم يأت تفصيليًا، إلا أنه تميّز بقدر كبير من المرونة، وهذا حتى يُناسب التغيرات الكبيرة التي تطرأ على حياة الإنسانية على مرّ العصور، على خلاف التشريعات البشرية التي يُناسب الواحد منها بيئته التي وُضع فيها لا غير، فحتى القانون الرّماني الذي جاء نتيجةً لإصلاحات شارك فيها كبار رجال العلم والفلسفة والقانون على مدى ثلاثة عشر (13) قرناً، وكان مرجعيةً مدنيةً لكلّ الشعوب التي تبحث عن المثالية القانونية، إلا أنه لم يكن على قدرٍ من المرونة التي تُؤهلُه لأن يكون بمرتبة كتاب الله العزيز

¹ - أحمد بسام ساعي : المعجزة ، ص 30 .

"فما اشتمل عليه القرآن من أحكام تتعلق بتنظيم المجتمع وإقامة العلاقات بين آحاده على دعائم من المودّة والرحمة والعدالة ، لم يسبق به في شريعة من الشرائع الأرضية"¹.

ومن التشريعات القرآنية ؛ العبادات وهي : الصلاة والزكاة والصيام والحج وغيرها، والمعاهدات كالبيع والإجارة والعقود، ومنها ما يتصل بالعقوبات التي تطال من يرتكب مخالفة أو جريمة في حق غيره ، وهو ما يُعرف اليوم بالقانون الجنائي .

أما التعبير التشريعي في القرآن ، فيقف أمامه جهابذة اللغة والقانون مُندهشين ، فهذا سيّد قطب يقول : " حيث تتجلى الدقة العجيبة في الصياغة القانونية حتى ما يُبدل لفظ بلفظ ولا تقدم فقرة عن موضعها أو تُؤخر "².

ويواصل التعبير عن إعجابه قائلاً: "لا تطغى هذه الدقة المطلقة في الصياغة القانونية على جمال التعبير وطلاوته"³؛ حيث تظل هذه التشريعات الربانية مُعبّرة عن جوانب عديدة في الآن نفسه؛ دينية وجمالية وقانونية " فيرتبط التشريع بالوجدان الديني ربطاً لطيف المدخل، عميق الإيحاء، قوي التأثير، دون الإخلال بترابط النص من ناحية الدلالة القانونية"⁴.

وفي طليعة التشريع القرآني ؛ التنصيص على القصاص من اعتدى على غيره، وقد قال الله تعالى في ذلك: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ^طأَحْرًا بِأَحْرٍ وَأَلْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى ^ع فَمَنْ عَفَى لَهُ ^د مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ " [البقرة : 178]، وقد سنّ سبحانه وتعالى لأجل ذلك ما يُعرف بالحدود التي

¹ - محمّد أبو زهرة : المعجزة الكبرى ، ص 385.

² - سيّد قطب : ظلال القرآن ، مج 01 ، ج 03 ، ص 334.

³ - المرجع نفسه ، مج ن ، ج ن ، ص ن.

⁴ - المرجع نفسه ، مج ن ، ج ن ، ص ن.

بموجبها يتم حفظ الكليات الخمسة الضرورية للحياة الإنسانية : النفس والدين والعرض والمال والعقل¹. وممن تُطبق عليهم الحدود ؛ السارق الذي تُقطع يده إن توقرت فيه الشروط للقطع و" هي أن يبلغ المال المسروق التصاب، وأن يكون محفوظاً في حزرٍ مكين يصعب اقتحامه، وأن يكون السارق غير مضطرب ولا محتاج"².

وكذلك الذي يرمي الشريفة العفيفة بهتاناً ولا يستند إلى حجة بائنة ، فالتشريع القرآني يُطالب بعقاب هذا الفاسق "الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" [النور : 4].

أما العقود ، فأمر سبحانه وتعالى المسلمين بضرورة الوفاء بآدائها: "يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ" [المائدة : 1].

كما جاء نظام المواريث القرآني في غاية الدقة والتوازن ، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَوَلِدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَةٌ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ" [النساء : 11].

فمثل هذا الكمال لا يمكن للباحث أن يعثر عليه في أي كتاب بشري ولو بلغ مُنتهاه في التوازن والدقة، فالإعجاز التشريعي إذاً حقيقة لا مرأى فيها، وهو لا يقل أهمية عن أنواع الإعجاز الأخرى، فقد سنَّ قوانين تنظّم المجتمعات وتقرّر حقوق وواجبات الأفراد، فكان

¹ - متاع القطان : مباحث في علوم القرآن ، ص 289.

² - أمير عبد العزيز : إعجاز القرآن ، ص 129.

القرآن الكريم بذلك مُعجزةً تشريعيةً تتحدّى القوانينَ والمقتنينَ والفلسفةَ والفلاسفةَ، كما تحدّى اللغويينَ¹.

3-6 (الإعجازُ البيانيُّ :

يُعدّ الإعجازُ البيانيُّ بشقيهِ اللغويِّ والبلاغيِّ من أهمِّ وجوهِ الإعجازِ في القرآنِ الكريمِ، ولم يجرؤْ أحدٌ على نفي ذلك عنه ، فحتّى النّظام - ومن رأى رأيه بالصّرفة - أقرّ بأنّ كتابَ الله مُعجزةٌ بيانيةٌ ؛ فهو " إن لم يُعطه مرتبةُ السّموّ والارتفاع على كلّ نوعٍ من أنواع القولِ عندَ البشريّ فإِنَّه لم يجرّدْه من فضلِ البلاغةِ"².

كما أنّ الإعجازَ البيانيِّ هو أهمُّ وجوهِ الإعجازِ ، ذلك أنّه عامٌّ في القرآنِ كلّهُ " لا تخلوُ منه سورةٌ على قصرِها، بل هو في كلّ آيةٍ من الآياتِ القرآنيةِ"³، على خلافِ الوجوهِ الأخرى، بما في ذلك العلميِّ والتشريعيِّ، فإنّها لا تُدرِكُ في كلّ القرآنِ الكريمِ بل في بعضِ مواضعِهِ دونَ أخرى.

ولدراسةِ الإعجازِ البيانيِّ أوجهٌ كثيرةٌ منها : بيانهُ وفصاحتهُ، ومنها ما هو مُتعلّقٌ بالنّظم، ووجهٌ ثالثٌ مُرتبطٌ بالإيجازِ والبلاغةِ⁴.

فأمّا الوجهُ الأوّلُ، أي ذاك المُتعلّقُ بالبيانِ والفصاحةِ، فكما هو واضحٌ من المصطلحِ له علاقةٌ بالإيضاحِ، "فالبيانُ ما بيّنَ به الشيء من الدّلالةِ وغيرها، وبيانَ الشيء بيانًا: اتّضحَ فهو بيّنٌ ... وأبنته أنا أي أوضحتهُ واستبانَ الشيء: ظهرَ"⁵، وقد ورد اللفظُ في قوله تعالى:

¹ - فضل عبّاس : محاضرات في علوم القرآن ، ص 68.

² - وليد قصّاب : التّراث النّقدي والبلاغي للمعتزلة ، ص 324.

³ - فضل عبّاس : محاضرات في علوم القرآن ، ص 58.

⁴ - سيتمّ التطرّق لهذه الأوجه في فصول لاحقة إن شاء الله .

⁵ - ابن منظور : لسان العرب ، مج 13 ، مادة : بين ، ص 67 .

"رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ" [الطلاق: 11]، كما ورد أيضا في قوله عز وجل:
"الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ" [يوسف: 1].

ويُعرّفُ الجاحظُ لفظَ "البيان" قائلا إنه "الدلالةُ الظاهرةُ على المعنى الخفي"¹.

ولا تختلفُ الفصاحةُ عن البيان، "فهي من حيث الدلالة شديدةُ الشبه بالبيان حتى قيل إنَّ الفصاحةَ تعني البيان وهو الظهورُ في المعنى ووضوحه، أو هي سلامة الألفاظ من الإبهام وسوء التآليف"².

والقرآنُ الكريم يقعُ في المرتبة الأولى من حيث الفصاحة والبيان إذ لا يدركه أيُّ كلامٍ بشريٍّ، فمهما سما الإنسانُ بوضوح فكرته وفصاحته، فإنّه لا محالة سيتعثّر في بعضِ مواضع كلامه، فتخونه فصاحته ومقدرته اللغوية.

أما الوجهُ الإعجازيُّ المتعلّقُ بالنّظم، فالمقصودُ به "هو ذلكم الترتيب الذي كان لكلمات القرآن في جملها من جهة، واختيار هذه الكلمات من جهةٍ أخرى، ثم ترتيب الجمل والآيات في السّورة، وتلك قضيةٌ كان يُدركها العربيُّ عند نزول القرآن بدوقه وسليقته"³.

ويُجملُ الباقلاني القولَ في النّظم قائلا: "والذي يشتملُ عليه بديعُ نظمه المتضمّن للإعجازِ وجوهٌ: منها ما يرجعُ إلى الجملة، وذلك أنّ نظم القرآن على تصرّف وجوهه وتباينِ مذاهبه، خارجٌ عن المعهودِ من نظام جميع كلامهم، ومُباينٌ للمألوف من ترتيب خطابهم،

¹ - الجاحظ: البيان والتبيين، ج 01، ص 56.

² - المرتضى الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق: تاج العروس من جواهر القاموس. ط 02. مجموعة من المحقّقين. منشورات مطبعة الكويت، الكويت، د. ت. ج 17. ص 18.

³ - فضل عباس: محاضرات في علوم القرآن، ص 58.

وله أسلوبٌ يختصُّ به، ويتميزُ في تصرّفه عن أساليبِ الكلامِ المعتاد¹، فالقرآنُ الكريم ليس شعراً ولا هو سجعٌ ولا خطبةٌ، وهذا لاختلافه الكبير عن هذه الألوانِ الفنية.

ويختلفُ القرآنُ عن الشعر، أقله أنه غيرُ مُقيّدِ بوزنٍ ولا قافيةٍ، وهما - كما هو معروف - شرطانِ أساسيانِ لأبَدٍ من توفّرهما في الشعرِ وإلاّ استحالَ نثراً. والقرآنُ ليس بسجعٍ، لأنّه إن كانَ كذلك " لكانَ غيرَ خارجٍ عن أساليبِ كلامهم، ولو كانَ داخلًا فيها لم يقعَ بذلك إعجازٌ " ²، والقرآنُ الكريم - بناءً على ذلك - غيرُ مسجوعٍ " لأنّ اللفظَ يقعُ فيه تابعًا للمعنى " ³، أمّا السجعُ من الكلامِ " فيتبعُ المعنى فيه اللفظَ الذي يؤدي السجعَ " ⁴.

ومن الباحثين من اعتبرَ أنّ " الكلمةَ القرآنيةَ هي أساسُ النظمِ " ⁵، وهذا يرجعُ أساسًا إلى دقّةِ اختيارِ الكلمةِ دونَ غيرها " فكلُّ كلمةٍ تحملُ معنى خاصًا بها، لا تسدُّ غيرها مسدّها " ⁶، أي أنّ كلّ كلمةٍ تردُّ في موضعها المناسبِ.

أمّا وجهُ الإعجازِ والبلاغةِ، فهو مُبهرٌ حقًا، فقد يعمدُ الإنسانُ إلى الإيجازِ، فيكونُ كلامه في أحيانٍ كثيرةٍ غيرَ مفهومٍ أو غيرَ مؤدِّ لمعناه الذي أرادَه صاحبه، أمّا القرآنُ الكريم فيعرضُ في أوجزِ لفظٍ قضايا كثيرةً ومعانٍ عميقةً وقصصًا وحكمًا ومواعظَ: " فتقرأُ القطعةَ من القرآنِ فتجدُ في ألفاظها من الشّفوفِ والملاسةِ والإحكامِ والخلوّ من كلّ غريبٍ عن الغرضِ ما يتسابقُ به مغزاها إلى نفسك دونَ كدِّ خاطرٍ ولا استعدادِ حديثٍ ... وهكذا يُخيّلُ إليك أنّك أحطتَ به خُبرًا ووقفتَ على معناه محدودًا، هذا ولو رجعتَ إليه كَرَّةً أخرى لرأيتك

¹ - الباقلائي : إعجاز القرآن ، ص 35 .

² - المصدر نفسه ، ص 57 .

³ - المصدر نفسه ، ص 58 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁵ - فضل عباس : محاضرات في علوم القرآن ، ص 59.

⁶ - المرجع نفسه ، ص ن .

منه بإزاء معنى جديد غير الذي سبق إلى فهمك أول مرة¹. ومثال ذلك هذه الآية الكريمة المعجزة: " لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ" [التوبة : 128]، فهذه الآية الكريمة مع أنها قصيرة كما يبدو لأول وهلة، غير أنها تضمنت المعاني الغزيرة والأخبار العديدة، فقد صورت "طبيعة رسول الله - صلى الله عليه وسلم- وحرصه على المؤمنين ورافته بهم ورحمته"²، كل ذلك في أوجز لفظ، ومثل هذه الميزة - أي غزارة المعاني وإيجاز اللفظ - منتشرة بشكل كبير في القرآن الكريم.

وتوجد هذه الخاصية أيضا في قوله تعالى: " أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا" [الإسراء : 78]، فهذه الآية جمعت الأمر بتأدية الصلوات الخمس، بدءا بصلوة الظهر التي تكون بعد دُلوِكِ الشَّمْسِ أي ميلها عن وسط السماء، ثم الصلوات الثلاث المُتَعاقِبَة وهي العصر والمغرب والعشاء، وذلك ما ورد في قوله تعالى: " إلى غسق الليل " أي جوفه واشتداد ظلمته، ثم الصلاة الخامسة وهي الفجر، وذلك ما جاء في قوله تعالى: " وقُرْآنَ الْفَجْرِ"³.

كانت هذه خاصية الإيجاز في القرآن الكريم، وقد جعلته، إلى جانب خواص أخرى، في أعلى مراتب البلاغة والكمال، وسيتم تناول بعض هذه الجماليات في الفصل الموالي.

¹ - محمد عبد الله الدراز : النبأ العظيم ، نظرات جديدة في القرآن . د ط . منشورات دار الثقافة ، الدوحة ، 1405هـ /

1985 م . ص 117 .

² - سيد قطب : في ظلال القرآن ، مج 03 ، ج 11 ، ص 1715.

³ - أمير عبد العزيز : إعجاز القرآن ، ص 54.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



أولاً : البلاغة العربية في ظلال القرآن الكريم.

ثانياً : علم المعاني في القرآن الكريم.

ثالثاً : علم البيان في القرآن الكريم.

رابعاً : علم البديع في القرآن الكريم.

تمهيد :

يُعرَّفُ لِلُّغَةِ مستويان في الاستعمالِ هما: المستوى العادي والمستوى الفنيّ، فأما المستوى العادي فالمقصودُ به هو تلك الألفاظ التي يَستخدِمُها النَّاسُ جميعُهُم، وهي كما عرّفها ابنُ جَنِّي: "أصواتٌ يُعبَّرُ بها كلُّ قومٍ عن أغراضِهِم"¹، أما المستوى الفنيّ فهو عدولٌ عن المستوى العادي إلى استعمالٍ فنيّ غيرِ مُعتادٍ، فهناك ضربٌ من اللغة "لا تصلُ منه إلى الغرضِ بدلالةِ اللفظِ وَحَدَهُ، ولكن يدلُّك اللفظُ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللُّغة، ثمَّ تجدُ لذلك المعنى دلالةً ثانيةً تصلُ بها إلى الغرضِ ومدارُ هذا الأمرِ على الكنايةِ والاستعارةِ والتَّمثيلِ"². وهذا ما نجدُه في البلاغةِ العربيةِ باسمِ المجازِ، وهو "كلُّ كلمةٍ جُرَّتْ بها ما وقعتْ له في وضعِ الواضعِ إلى ما لم تُوضعْ له، من غيرِ أن تستأنفَ فيها وضعاً لملاحظةِ بين ما تجوزُ بها إليه وبين أصلها الذي وُضِعَتْ له في وضعِ واضعها... ومعنى الملاحظةِ هو أنها تستندُ في الجملةِ إلى غير هذا الذي تُريده بها الآن"³.

وقد بُنيَ القرآنُ الكريمُ على اللغةِ الحقيقيَّةِ وعلى اللغةِ المجازيَّةِ كذلك، فكما قال السيوطي في الإتيان: "لا خلافَ في وقوعِ الحقائقِ في القرآنِ...وأما المجازُ فالجمهورُ أيضاً على وقوعه فيه، وأنكره جماعةٌ... وشبهتهم أنَّ المجازَ أخو الكذبِ، والقرآنُ مُنرَّةٌ عنه... وهذه شبهةٌ باطلةٌ، ولو سقطَ المجازُ من القرآنِ سقطَ منه شطرُ الحُسْنِ، فقد اتَّفَقَ البلغاءُ

¹ - ابن جَنِّي، أبو الفتح عثمان: الخصائص . ط02 . تح: محمد عليّ النّجار . دار الكتب المصرية، القاهرة، 1371هـ/ 1952م . ج01 . ص33.

² - الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 177.

³ - عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة . دط . تح: محمّد الفاضلي . المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، 1424هـ/ 2003م . ص 260.

على أنّ المجازَ أبلغُ من الحقيقة، ولو وجبَ خلُوُ القرآنِ من المجازِ وجبَ خلُوُه من الحذفِ والتوكيدِ وتثنيةِ القصصِ وغيرها¹.

ولقد تعددت مفاهيمُ البلاغةِ على مرِّ العصورِ ، فقال عبدُ الله بن المقفّع (ت 142هـ):
"البلاغةُ اسمٌ جامعٌ لمعانٍ تجري في وجوهٍ كثيرةٍ، فمنها ما يكونُ في السّكونِ ، ومنها ما يكونُ في الاستماعِ ... ومنها ما يكونُ شعراً ومنها ما يكونُ سجعاً وخطباً، ومنها ما يكونُ رسائل، فعامةُ ما يكون من هذه الأبوابِ الوحيُّ فيها والإشارةُ إلى المعنى ، والإيجازُ هو البلاغةُ"².

وقال أبو هلال العسكري (ت 395هـ) : " البلاغةُ كلُّ ما تُبلِّغُ به المعنى قلبَ السّامعِ ، فتمكّنه في نفسه وتمكّنه في نفسه مع صورةٍ مقبولةٍ ومعرضٍ حسنٍ"³، فلقد اشترطَ العسكري الجمالَ والحسنَ والقبولَ في البلاغةِ ، واعتراضَ بذلك على كثيرٍ من التعريفات التي تكتفي بحصرِ مفهومِ البلاغةِ في الإفهام والإيضاح .

وقد أطلقَ المتقدّمون على البلاغةِ تسمياتٍ كثيرةٍ ، كنفدِ الشّعْر مثلاً فعلَ قدامةُ بن جعفر ، وصناعةِ الشّعْر عند أبي هلال العسكري ، وعلم البيانِ الذي حلَّ محلَّ تسميةِ البلاغةِ في أكثرِ الكتبِ القديمةِ . كما كان مصطلحُ (البديع) أوّلَ العهدِ، يشملُ كلَّ ما عُرفَ من فنونِ البلاغةِ ، وهذا ما قصده ابنُ المعتزِّ (ت 399هـ) حينما أطلقَ على كتابه تسميةً: "البديع" ، فلقد أرادَ أغلبَ مباحثِ البلاغةِ ، فجعلَ الاستعارةَ أوّلَ فنٍّ من الفنونِ الذي درسها في الكتابِ ، وجعلَ التّشبيهُ والكنايةَ والتّعريضَ من محاسنِ الكلامِ التي ألحقها بالبديع.

¹- السيوطي ، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر : الإتيان في علوم القرآن. ط01 . تح : شعيب

الأرناؤوط. مؤسّسة ناشرون ، بيروت ، 1429هـ / 2008م . النوع 52 . ص 494.

²- الجاحظ : البيان والتبيين ، ج01 ، ص 79.

³- العسكري ، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن مهران : كتاب الصناعتين ، الكتابة والشعر. ط 01 .

تح : عليّ محمّد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم . مطبعة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، 1371هـ / 1952م . ص

واستحسانُ القدماء لهذه التسمية أي البديع ، يعودُ إلى أنه يعني عندهم " ذلك الشيء الذي يُستحسنُ لطرافته و غرابته وعدم وجودِ مثاله من جنسه " ¹.

أما المحدثون ، فتعددت تعريفاتهم للبلاغة وكذا تسمياتهم فأطلقوا عليها فنَّ القول وعلم الأسلوب وفنَّ التأليف . ومن أشهر التعريفات التي عُرفت لهذا الفن حديثاً ما وردَ في كتاب : (البحث البلاغي عند العرب) ، فقد عرّف صاحبه البلاغة بقوله : " العلمُ الذي يبحثُ في تركيبِ الكلام وصوره البيانية من تشبيهٍ ومجازٍ وكنايةٍ ومحسناته اللفظية والمعنوية " ²، وكأنه أرادَ أن يفصلَ بتعريفه هذا فنَّ البلاغة عن سائر علوم العربية الأخرى من نحوٍ ونقدٍ وتفسيرٍ، خاصةً وأنَّ هذه العلوم جميعاً وردت مُختلطةً في كتبِ الأقدمين .

ومن المحدثين أيضاً من رأى أنَّ البلاغة هي " فنُّ تطبيقِ الكلام المناسبِ للموضوع والحالةِ على حاجةِ القارئ أو السامع " ³، أي أنَّ الداعي لأن يُوردَ المتكلمُ كلامه هي رعاية مقتضى الحال.

وقال بعضُ المعاصرين أنَّها " العلمُ الباحثُ عن القواعدِ التي تُصيرُ الكلامَ دالاً على جميع المراد " ⁴، وصاحبُ هذا التعريف مُتأثرٌ بالبلاغيين المتأخرين ، خاصة السكاكي الذي قدّم البلاغة على أنها قواعدٌ وسُننٌ ينبغي اتباعها للوصول إلى المراد ، وحاولَ حصرها في علومٍ ثلاثة ، هي : علمُ المعاني وعلمُ البيان وعلمُ البديع . كما أنه ألزمَ البلاغيين أن يُجروا كلامهم على العرفِ النحويِّ في تأليفِ الكلام، فهو يعدُّ النحوَ جزءاً لا غنى عنه في مباحثِ البلاغة ، فيقول أنَّ البلاغة " هي بلوغُ المتكلم في تأدية المعاني حدّاً له اختصاصٌ بتوفية

¹ - بدوي طبانة : البيان العربي ، دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية . ط02 . مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1377هـ/1958م . ص12.

² - شفيع السيد : البحث البلاغي عند العرب ، تأصيل وتقييم . ط06 . دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1996م . ص11.

³ - أحمد الشايب : الأسلوب . ط08 . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1411هـ / 1991م . ص20.

⁴ - محمد الطاهر بن عاشور : موجز البلاغة . ط01 . المكتبة التونسية ، تونس ، دت . ص04 .

خواص التراكيب حقها، وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها¹. وكثير من علماء البلاغة غيره كانوا يتخذون علم النحو أساساً لدراساتهم البلاغية .

وينحوا الجاحظ منحى آخر حينما يقول قولته الشهيرة: " المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي ، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتغيير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحة الطبع وجودة السبك"²، فالبلاغة عند الجاحظ إذاً لفظ جميل وأسلوب أنيق وغير ذلك مما يتطلب المظهر والشكل ، وكل ذلك على حساب المعاني، وقد نهج منهجه كثير من علماء اللغة والبلاغة قديماً وحديثاً.

وقد مثل ابن جنّي ومناصره فريقاً آخر يرى بأن الاعتناء بالألفاظ يكون في خدمة المعاني ، فيقول: " فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسنوها وحموا حواشيها وهذبوها وصقلوا غروبها وأرهفوها ، فلا ترين أن العناية إذ ذاك إنما هي بالألفاظ ، بل هي عندنا خدمة منهم للمعاني وتنويه بها وتشريف منها"³، بل إنه شبه اللفظ بالوعاء الذي لا بد من تحصينه حتى لا يتضرر المعنى بداخله⁴.

أمّا عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) فرأى أن الاعتداد بالألفاظ قد يضر بالقرآن إلى حدّ ما ، ذلك " أن الألفاظ مادة اللغة عامّة، وكانت معروفة لدى العرب ، فلا يمكن أن يكون بها وحدها تحدّها"⁵، كما رأى أن انحياز الفريق الأول للفظ إهمال للعملية الفكرية التي تصنع تركيباً من عدّة ألفاظ⁶، ورفض الحجاج التي قدّمها أنصار اللفظ للتأكيد على صدق رؤياهم، نحو الصفات التي أضفاها هؤلاء على الألفاظ وهي في الحقيقة صفات للمعاني،

1- السكاكي : مفتاح العلوم ، ص 415 .

2- الجاحظ : الحيوان ، ج03 ، ص 131-132.

3- ابن جنّي : الخصائص ، ج01 ، ص 217.

4- يُنظر المرجع نفسه ، ج ن ، ص ن .

5- عبد العزيز الملوكي : الأسلوب في القرآن الكريم . ط01 . عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع ، إريد ، 2014م .

ص 17.

6- يُنظر : المرجع نفسه ، ص ن .

"فقالوا: معنى لطيفٌ و لفظٌ شريفٌ ... و لفظٌ متمكّنٌ ... و لفظٌ قلقٌ نابٍ ... إلى سائر ما يجيءُ صفةً في صفةٍ اللفظِ ممّا يُعلمُ أنّه مُستعارٌ له من معناه " ¹.

ولم يكن وقوفُ الجرجاني موقفَه المناهضَ لنُصرةِ اللفظِ على المعنى، يعني أنّه كان من أنصارِ الفريقِ الثّاني الذي انحازَ للمعنى على حسابِ اللفظِ ، فهو لم يأخذُ برأيهم أيضًا وقال : " واعلم أنّ الدّاءَ الدّويّ الذي أعى أمره في هذا الباب غلط من قدّمَ الشّعَرَ بمعناه، وأقلَّ الاحتفالَ بالألفاظِ ، وجعلَ لا يُعطيه من المزيّةِ إنّ هو أعطى إلا ما فضلَ عن المعنى ² " ، ومثّلُ هذا القولُ يُبرزُ اعتدالَ الجرجاني وعدمَ تحيِّزه لأيّ من الفريقين، بل إنّه يُثبتُ مقدرةَ هذا العالمِ على المفاضلةِ بين الأمرين بما أُوتِيَ من قوّةِ حُجّةٍ وبيانٍ ، فالبلاغةُ عنده تتبني على اللفظِ والمعنى على حدٍّ سواء . وبذلك فقد آمنَ عبد القاهر بأنّ الجمالَ يكونُ في ثنائيةِ اللفظِ والمعنى ، وأنّه لا غنى لأحدهما عن الآخر، بل إنّ الجمالَ الحقيقيّ يكمنُ في النّظمِ ، فهو كفيلاً بأن يُقدّمَ الصّورةَ على أنّها تفاعلٌ للألفاظِ والمعاني في سياقِ الكلامِ، ويتوقّفُ نجاحُ هذا التفاعلِ على مدى قدرةِ المبدعِ على خلقِ الانسجامِ بينهما، فتبدو الصّورةُ الفنيّةُ حقيقيّةً متكاملةً .

¹- الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 59 .

²- المصدر نفسه ، ص 170 .

1- البلاغة العربية في ظلال القرآن الكريم :

لاشكَّ أن الإعجازَ البيانيَّ بشقيهِ اللَّغويِّ والبلاغيِّ هو من أهمِّ وجوه الإعجاز في القرآن الكريم ، فقد تحدَّى الكتابُ العزيزَ ببيانه وبلاغته وفصاحته ونظمه :

"أَمْ يَقُولُونَ تَقْوَلُهُ^ج بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٣٢﴾ فَلَيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ ﴿١٣٤﴾"

[الطور : 33-34].

وقد رأى بعضُ الباحثين أنَّ الإعجازَ البيانيَّ للقرآنِ يُقصدُ به: " فصاحةُ الكلمة واستخدامها في مكانها المناسب ، وكذا النَّظْمُ وحُسْنُ التَّأليفِ ، والتَّصويرُ الفنِّيُّ ، والمناسبةُ بين الآياتِ والسُّورِ " ¹ ، وبعضُ هذه الصِّفات -كما هو ظاهرٌ- لا تدخلُ ضمنَ أيِّ علمٍ من علوم البلاغةِ المعروفةِ ، أي : المعاني والبيان والبديع . في حين شدَّدَ بعضُ الدارسين على ضرورة اعتبار أنَّ " الإعجازَ هو البيانُ " ² ، مُعتمدين على أنَّ لفظةَ (البيان) وردت في عديد المناسبات في القرآن الكريم ، من ذلك قوله تعالى : " هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾ " [آل عمران : 138] ، وقد اختلفَ المُفسِّرون في تحديدِ دلالةِ هذا اللفظ في هذا السِّياقِ الكريم ، فمنهم من رأى أنَّ البيانَ في هذه الآيةِ يعني القرآنَ ³ ، ومنهم من رأى " أنَّ البيانَ دالٌّ في الآيةِ الكريمةِ ، على ما يمتازُ به القرآنُ من الأسلوبِ المُعجزِ في موضوعاته الدِّينيَّةِ و الفكريةِ وفي لغته الفصيحة ⁴ .

¹ - محمَّد السَّيد أرنأؤوط : مجالات الإعجاز في القرآن الكريم ، ص 103.

² - محمَّد علي أبو حمدة : البهيج في أساليب البيان في القرآن الكريم والحديث الشريف ونصوص من العربية . ط01. دار عمار للنشر والتوزيع ، عمان ، 1426هـ/2005م . ص 11 .

³ - يُنظر القرطبي : أبو عبد الله محمَّد بن أحمد بن أبي بكر : الجامع لأحكام القرآن . ط01 . تح : عبد الله بن عبد المحسن التركي . مؤسَّسة الرسالة ، بيروت ، 1427هـ / 2006م . ج 05 . ص 333 .

⁴ - أحمد مطلوب وكامل حسن البصير : البلاغة والتطبيق . ط02 . منشورات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، بغداد ، 1420 هـ / 1999 م . ص 251.

وكان الجاحظ أول من استعمل كلمة (البيان)، إذ جعلها عنواناً لكتابه : "البيان والتبيين"، ورأى أن البيان هو " الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي " ¹، ومثل هذا التعريف كان له أثره عند مؤلفي كتب البلاغة من بعده، فلقد اتفق معظمهم على أن البيان يعني الإبانة والإفصاح .

والبيان القرآني عامٌ ؛ يشمل فصاحة القرآن وبلاغته ونظمه، لأنّ " البيان أعمّ من البلاغة ، وهو الفصاحة ، والفصاحة قد تكون في الكلمة وقد تكون في الكلام والمتكلم معاً، أمّا البلاغة فلا يوصف بها الكلام والمتكلم فقط ، ولا يمكن أن نقول كلمةً بليغةً ، بينما نقول كلمةً فصيحةً " ²، فمفهوم الإعجاز البياني لا يعني أبداً الوقوف عندما تضمنته علوم البلاغة الثلاثة : المعاني والبيان والبديع فقط ، بل إنه يتسع ليشمل كلّ ما يميّز النصّ القرآني من جمال تصويرٍ وبلاغةٍ كلمةٍ وحسن تأليفٍ .

وقد تناول الأوائل موضوع الإعجاز البلاغيّ أول الأمر ردّاً على الطّاعنين والمُلحدين، مثل : " معاني القرآن " للفراء (ت 207هـ) و " مجاز القرآن " لأبي عبيدة (ت 210 هـ)، ومع أنّ هاذين الكتّابين كانا في اللغة ، إلّا أنّهما حملاً الكثير من الإشارات البلاغية فإليهما يرجع الفضل في رسم أولى خطوات الدراسات القرآنية ، وتلمس وجوه الإعجاز في النّظم والأسلوب ³، وبذلك فقد مهّد الطريق أمام الدارسين المتخصصين في قضية الإعجاز البلاغيّ .

وظهرت طائفة أخرى من العلماء في العصر العباسي تناولت هذا الموضوع ، خاصّة من المعتزلة " الذين كانوا يُدرّبون تلاميذهم على فنون الخطابة والجدل والبحث والمناظرة " ⁴،

¹ - الجاحظ : البيان والتبيين ، ج1 ، ص 56 .

² - محمّد السّيد أرناؤوط : مجالات الإعجاز في القرآن الكريم ، ص103 .

³ - بكري الشيخ أمين : التّعبير الفنّي في القرآن . ط1 . دار الشّروق ، بيروت - القاهرة ، 1393هـ/1973م . ص156 .

⁴ - عبد العزيز عتيق : في البلاغة العربية ، علم المعاني . ط1 . دار النّهضة العربية ، بيروت ، دت . ص 09 .

ومن أشهر هؤلاء الجاحظ (ت 255هـ) ، و الذي ألف كتاباً في ذلك هو : (نظم القرآن) فقد آمن بأن حجة القرآن في روعة نظمه ، واعترف بأنه في الذروة العليا من البلاغة¹ .

كما كانت البلاغة عند الجاحظ شديدة الصلة بموضوع الإعجاز القرآني، وقد غصت بهذا الموضوع معظم مؤلفاته ، والمعروف عنه أنه وافق أستاذه النظام فيما ذهب إليه من القول بالصرفة " ولكنه تحفظ ... أن يصرح علانية بموافقتة على رأي النظام... فلم يرد أن يكون هو الآخر هدفاً لهذا التيار الجارف الذي تعرض له أستاذه ، لذلك نراه يدور حوله أول الأمر ولكنه لا يعلنه صراحة² " ، ثم عدل عن هذا الرأي ، فقال في رسالته "خلق القرآن" التي كتبها للوزير الفتح بن خاقان : " كتبت لك كتاباً أجهدت فيه نفسي، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن والرد على كل طعان ، فلم أدع فيه مسألة لرافضي ولا حديثي ولا لحشوي ولا لكافر مباد ولا لمنافق مقموع ولا لأصحاب النظام ولمن نجم بعد النظام ، ممن يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة³ " ، ومثل هذا القول يثبت أن الجاحظ اعتزل ما تبناه أول العهد من أفكار و أنه اعتنق غيرها . كما وضع كتاب (نظم القرآن) وهو مفقود ، والذي تشير إليه كتب الجاحظ الأخرى أو كتب غيره ، مثل الباقلاني الذي ذكر هذا الكتاب في مؤلفه "إعجاز القرآن" ورأى أنه لم يحمل جديداً مفيداً، فقال : "وقد صنّف الجاحظ في نظم القرآن كتاباً لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله ، ولم يكشف عما يلتبس في أكثر هذا المعنى"⁴ .

وقد تعرض الجاحظ إلى بلاغة القرآن وفنونها من مساواة وإطناب وإيجاز وحذف ومجاز وتشبيه، وكذلك تعرض للبديع ومثل لبعض فنونه، إلا أنه لم يكن مهتماً بوضع

¹ - محمد زغلول سلام : أثر القرآن في تطور النقد العربي ، ص 99 .

² - أحمد جمال العمري : مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري . دط . دار المعارف ، القاهرة ، 1982م . ص 49 .

³ - الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر : رسالة خلق القرآن . د ط . تح : عبد السلام هارون . مكتبة الخانجي ، القاهرة ، 1384هـ/1964م . ص 337 .

⁴ - الباقلاني : إعجاز القرآن ، ص 06 .

المصطلحات والتعريفات والحدود "فقد كان مشغولاً بإيراد النماذج البلاغية، وقلماً عني بتوضيح دلالة المثال على القاعدة البلاغية التي يفرزها"¹.

ومع ذلك، فقد شهد له القدماء والمحدثون على حدّ سواء، بالتفرد والتميز وبأنه "مؤسس البلاغة العربية"²، حتى وإن لم يهتم بوضع ما توصل إليه في أطرٍ مُحددة وتعريفات مضبوطة.

ومن السباقين الذين تناولوا الإعجاز البلاغي في مؤلفاتهم اللغوية، ابن قتيبة (ت 276 هـ) في كتابه : (تأويل مشكل القرآن)، فقد عرّف الإعجاز القرآني بقوله: "وقطع منه (تعالى) بمعجز التّأليف أطماع الكائدين، وأبانه بعجيب النّظم عن حيل المتكلفين وجعله متلوا لا يملّ على طول التّلاوة، ومسموعاً لا تمجّه الأذان ... وجمع الكثير من معانيه في القليل من لفظه"³.

وكان لهذه الإشارات البلاغية الفضل في ظهور مؤلفاتٍ مُستقلةٍ تخصّصت في الإعجاز البلاغيّ دون غيره، من ذلك كتاب : (النكت في إعجاز القرآن)، فقد ذكر صاحبه الرّماني (ت 384 هـ) البلاغة كأحد وجوه الإعجاز السبعة⁴، بل إنّه ربط نشأتها بالنصّ القرآني الذي يصل معناه إلى القلب في أحسن صورةٍ من اللفظ⁵، وكان هذا المفهوم أحد أهمّ التعريفات التي أحاطت بالبلاغة.

ومن الدراسات القيّمة التي هدفت إلى الكشف عن بلاغة القرآن أيضاً، كتاب "بيان إعجاز القرآن" لصاحبه الخطّابي (ت 388 هـ)، وقد رأى أنّ النصّ القرآني ارتقى إلى مصاف

¹ - شوقي ضيف : البلاغة تطوّر وتاريخ . ط 09 . دار المعارف ، القاهرة ، 1995 م . ص 56.

² - المرجع نفسه ، ص 58.

³ - ابن قتيبة، أبو محمّد عبد الله بن مسلم : تأويل مشكل القرآن . ط 02 . تح : أحمد صقر . مكتبة دار التّراث ، القاهرة ، 1393 هـ / 1973 م . ص 03.

⁴ - الرّماني : النكت في إعجاز القرآن ، ص 75 .

⁵ - المصدر نفسه ، ص 75 - 76.

الكلام المعجز بفضل فصاحة ألفاظه وتفرد نظمه وحسن تأليفه، فقال: " صار مُعْجَزًا لآفته جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظم التأليف ، مُضْمَنًا أصح المعاني"¹، وإن اتبع العموم في حديثه عن إعجاز القرآن وابتعد عن تحليل بقية الفنون البلاغية فهي " داخلَةٌ عنده في الرباط الجامع"².

وعاب الخطابي على سابقه احتكامهم للذوق في تمييز الكلام البليغ من غيره، وذلك دون أن يجدوا حسب رأيه في البحث عن مزايا القرآن البليغ ، فقد " حازت بلاغته من كلِّ قسم حصّةً ، وأخذت من كلِّ نوعٍ شعبةً ، فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمطٌ من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعدوية ، وهما على الانفراد في نعتيهما كالمضادّين ... فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع نبؤ كلِّ واحدٍ منهما على الآخر فضيلةً خصَّ بها القرآن"³.

ومع أنّ الخطابي رفض اعتماد الذوق وحده في الحكم على الأسلوب القرآني بالإعجاز ، إلا أنه عاد إلى اعتماد هذا المعيار من جديد حينما رأى رأيًا مختلفًا، فقال: "قلت في إعجاز القرآن وجهًا آخر ذهب عنه الناس ... وذلك صنيعُه بالقلوب وتأثيره في النفوس ، فإنك لا تسمع كلامًا غير القرآن منظومًا ولا منثورًا ، إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حالٍ ، و من الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه"⁴، مستشهدًا بقوله تعالى: " لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ

خَشْيَةِ اللَّهِ ۗ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ " [الحشر : 21]، وقوله عز وجل أيضا : اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَبِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ

¹-الخطابي : بيان إعجاز القرآن ، ص 27.

²- محمد أبو موسى : الإعجاز البلاغي ، دراسة تحليلية لتراث أهل العلم . ط 02 . مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1418هـ /

1997م . ص 101 .

³- الخطابي : بيان إعجاز القرآن ، ص 26 .

⁴-المصدر نفسه ، ص 70 .

تَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودَهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ
 وَمَن يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ ﴿٣٣﴾ " [الزمر: 23] ، وهذا التأثير في القلوب والنفس لا
 يكون بالقدر نفسه عند جميع الناس، بل إنه يختلف من شخص لآخر، وهذا الاختلاف مرده
 الذوق لا غير.

وكرس عالم العربية الباقلاني (ت 407هـ) جهوده للدفاع عن كتاب الله العزيز في
 مؤلفه الشهير: (إعجاز القرآن)، كما ردّ فيه أيضا على بعض علماء الكلام الذين قالوا
 بالصرفه كوجه من وجوه الإعجاز القرآني، والتي عدّها الباقلاني ضرباً من العبث ، فكيف
 يطلب عزّ وجلّ من العرب الإتيان بمثل القرآن أو جزء يسير منه ثم يصرفهم عن ذلك؟

وكتاب (إعجاز القرآن) من أهمّ الكتب التي ألفت في البلاغة العربية، وساهمت في
 إرساء أسسها وتحديد مسارها، ذلك أنّ صاحبه اعتبر النظم وجهاً أساسياً من وجوه الإعجاز
 القرآني، قائلاً عنه : " بديع النظم ، عجيب التأليف ، مُتناه في البلاغة إلى الحدّ الذي يُعلم
 عجز الخلق عنه " ¹. وقد أولى هذا الوجه عنايةً كبيرةً ، إذ حاول أن يُثبت التميّز لهذا
 التأليف العجيب ، وإن اعتبر أنّ البديع ، بما في ذلك التشبيهات والاستعارات والطباق وردّ
 الإعجاز على الصدور ، " لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن منه ... ذلك أنّ هذا الفنّ ليس
 فيه ما يخرق العادة ويخرج عن العرف ، بل يمكن استدراكه بالتعلم والتصنّع له كقول الشعر
 ورصف الخطب وصناعة الرسالة والحدق في البلاغة " ². وإتّما المعجز عند الباقلاني هو
 الاتساق بين أجزائه ، والذي يُطلق عليه : النظم البديع ، وهو في كلّ ذلك يبذل جهداً كبيراً
 لإثبات الاختلاف الحاصل بين أسلوب القرآن الكريم وكلام البشر، زدّ على ذلك أنّ هذا
 الاتساق حاصلٌ أيضاً في قصص القرآن الكريم وعظاته في حين يُجيدُ البشر في أغراض

¹ - الباقلاني : إعجاز القرآن ، ص 35.

² - المصدر نفسه ، ص 111.

دون أخرى ، كما أنّ القرآن اشتمل على جميع الأساليب التي تعود العرب على استخدامها في كلامهم من إيجازٍ وإطنابٍ ومجازٍ وحقيقةٍ وغيرها .

ثم إنّ الباقلاني أجهّد نفسه في البحث عن العيوب في كلام البشر ، نحو القوائد المشهورة كمعلّقة امرئ القيس وهذا حتى يثبت للقرآن تميّزه وتفرّده¹.

وقد أفاد الباقلاني من الدراسات السابقة التي اعتبرت النّظم وجهًا أساسيًا من وجوه الإعجاز ، وانطلق في تصوّره لفكرة النّظم من مبادئه كأشعريّ ، فيقول : "يجب أن يُعلم أنّ الكلام الحقيقيّ هو المعنى الموجود في النفس ، لكن جعل عليه أمارات تدلّ عليه ، فتارةً تكون قولاً بلسانٍ على حكم أهل ذلك اللسان ... وقد يدلّ على الكلام القائم بالنفس الخطوط المصطلح عليها بين كلّ أهل خطّ ، فيقوم الخطّ في الدلالة مقام النطق باللسان " ² ، فالنّظم عند الباقلاني هو ترتيب الكلام النفسيّ ، وعليه وجّه عنايته - مثل كلّ الأشاعرة - إلى المعاني بحكم سبقها ، أمّا الألفاظ فتابعة لها.

ويرى كثير من الباحثين أنّ ما أعاق الباقلاني عن تأسيس نظريته في النّظم ، هو عدم تقديمه لمفهوم دقيق للنّظم مع أنّه - في رأيه - وجّه أساسي من وجوه الإعجاز القرآنيّ، ولعلّ غياب الأساس اللغويّ أو النحويّ عن تصوّره - حسب كثير من الباحثين في محتوى كتابه - هو ما جعل جهوده لا ترقى إلى تأسيس نظريته في النّظم .

وللقاضي عبد الجبار الهمذاني (ت 415هـ) هو الآخر آراء قيّمة في مسألة الإعجاز البلاغيّ ، خاصة في ثنايا الجزء السادس عشر (16) من موسوعته (المعني في أبواب التوحيد والعدل)، والذي عرض فيه أقوال من سبقوه، وقد رأى أنّ القرآن معجز لأنّه تمتّع "بجزالة اللفظ وحسن المعنى، ولابدّ من اجتماع الأمرين، لأنّه لو كان جزلاً للفظ، ركيكاً

¹- المصدر السابق ، ص 211-212.

²- الباقلاني : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به . ط2 . تح : محمّد زاهد بن الحسن الكوثري . المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، 1421هـ/2000 م . ص 101-102 .

المعنى، لم يعد فصيحاً¹، وقد أنكر بذلك الفصل بين اللفظ والمعنى، ودعا إلى اتحاد الطرفين، وكان يخشى أن تحرير المعاني من الألفاظ سيؤدي لا محالة إلى نظم ركيك، ومع أنه مُتَّهَم بالاستخفاف بالمعاني، غير أنه في الحقيقة عمل جاهداً ليثبت أن حسن المعنى وجه من وجوه الإعجاز القرآني، ودليل ذلك ما قاله في الجزء السادس عشر من موسوعته: "وبين شيوخنا أنه لو لم يكن له معنى كان لا يكون مُعْجَزا، لأن إعجازه هو بما يحصل له من المزية والرتبة في قدر الفصاحة، ولا يكون الكلام فصيحاً إلا بحسن معناه... كما لا يكون فصيحاً إلا بجزالة لفظه"².

وما يؤكد قطعاً أن القاضي لم يكن من مُنْكَرِي المعنى؛ قوله: "وهذا يبين أن المُعْتَبَر في المزية ليس بنية اللفظ، وأن المُعْتَبَر فيه ما ذكرناه من الوجوه"³.

كما أن الفصاحة عند القاضي لأبَد أن يُرَاعَى فيها ترتيبُ الكلام، وقد قال في ذلك: "واعلم أن الفصاحة، لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة"⁴، فضم الكلام بعضه إلى بعض هو مقياسُ الفصاحة عند القاضي، وهو وجه قوي من وجوه الإعجاز القرآني، "وبذلك يقترب عبد الجبار اقترباً شديداً من عبد القاهر في تفسيره للنظم"⁵، إذ أنه أخذ فكرة نظريته في النظم عنه وقام بتطويرها.

أما عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، فالبلاغة القرآنية عنده هي سرُّ الإعجاز لأنها "باب من العلم، إذا أنت فتحتَه اطلعت منه على فوائد جليلة ومعانٍ شريفة، ورأيت له

¹ - القاضي عبد الجبار الهمداني: المغني في أبواب التوحيد والعدل. دط. دار الكتب العلمية، بيروت، 2011 م.

مج 16. ص 88.

² - القاضي عبد الجبار: المغني، ج 16، ص 357.

³ - المصدر نفسه، ج ن، ص 199.

⁴ - المصدر نفسه، ج ن، ص 205.

⁵ - شوقي ضيف: البلاغة تطوّر وتاريخ، ص 117.

أثراً في الدين عظيماً وفائدةً جسيمةً¹، كما يرى أنّ المجازَ وجهٌ مهمٌّ من وجوه الإعجاز، إذ يُمثّل " طريقةً خاصّةً في إيقاع المعاني في النفس تُحدث تأثيراً وهزّةً لا تُحدثهما العبارة المجردةُ أو التعبيرُ الحقيقيُّ " ². وينظرُ عبد القاهر إلى المجازِ والكنايةِ والاستعارةِ والتّمثيلِ وكذا الإيجازِ، على أنّها أسسُ الإعجازِ والبلاغةِ على حدِّ سواء، فيقول: " أنّها الأقطابُ التي تدورُ البلاغةُ عليها والأعضاءُ التي تستندُ الفصاحةُ إليها... ولم يتعاطَ أحدٌ من النّاس القولَ في الإعجازِ إلّا ذكراً وجعلها العمَدَ والأركانَ فيما يُوجبُ الفضلَ والمزيّةَ " ³.

هذا، وقد اعترفَ المتقدّمون والمحدثون بفضلِ الجرجاني في هذا الأمر، بل إنّ بعضهم اعتبره " واضعَ أسسِ البلاغةِ العربيّةِ والمشيّدَ لأركانها والموضّحَ لمشكلاتها " ⁴، كما استحقَّ عصره " أن يُقال له ؛ العصرُ الذّهبيُّ الأوّلُ لإعجازِ القرآن " ⁵، فقد توجَّحَ مباحثُ الإعجازِ البلاغيِّ في كتاب الله العزيز بنظريته في النّظم .

كما أنّ عبد القاهر قدّمَ نظريته هذه مُسلّحاً باطلاعه الكبير على أصولِ النّحو، فقال:

" واعلم أن ليس النّظْمُ إلّا أن تضعَ كلامك الوضعَ الذي يقتضيه علمُ النّحو " ⁶، فالكلامُ يوصفُ بالصّحةِ والفسادِ " فتجدَ مرجعَ تلك الصّحةِ وذلك الفسادِ إلى النّحوِ وأحكامه " ⁷، ويُعدّدُ بعدها الظواهر التي يُلزمُ النّاطمُ بأن يضعَ كلّاً منها في مكانه، فيذكرُ الخبرَ وأشكاله، والشرطَ والجزاء، ومواضعَ الفصلِ والوصلِ، والتّقديمِ والتّأخيرِ، والتّعريفِ والتّكثيرِ، والحذفِ والتّكرارِ، ويعتبرُ أنّ كلّ ذلك مقروناً بالنّحو، فهو يُنكرُ أنّ تكونَ المزيّةُ للفظِ المفردِ أو

¹ - عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 45.

² - محمّد كريم الكوّاز : أبحاث في بلاغة القرآن الكريم . ط 01. مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، 2006م . ص 30.

³ - عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 332.

⁴ - عبد العزيز عتيق : في البلاغة العربية ، علم البيان . ط . دار النهضة العربية ، بيروت ، 1405هـ/1985م . ص 22.

⁵ - أحمد محمد أمين إسماعيل : الإعجاز البلاغي لتحوّلات النظم القرآني . ط 01. دار الكتب العلمية ، بيروت ، 2015م .

ص 23.

⁶ - عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 70.

⁷ - المصدر نفسه ، ص 70 - 71 .

للوظيفية التحويلية ، وإنما تكمنُ في " توخّي معاني النحو فيما بين الكلم " ¹ ، وقبل ذلك ترتيب الكلم وفق ترتيبها في الفكر ، فالنظم إذاً هو " خضوعُ الكلام لنواميس الفكر وبروزه على هيئة تحاكي الروابط المنطقية التي يقيمها بين المعاني ، فتكونُ البنية اللغوية صدى لبنية عقلية منطقية سابقة " ² .

ويعودُ تحمُّسُ عبد القاهر لهذه النظرية إلى كونه أشعرياً ، والأشاعرةُ يرون أن " جوهرَ الكلام هو ذلك الكلام النفسي ، وأما الكلام اللفظي فهو ظلُّ له " ³ ، ولذلك رفضَ الفصلَ بين اللفظ والمعنى نهائياً ، وكانت تلك فكرةً المعتزلة ، والجرجاني أراد إبطالَ جميع ما ذهبوا إليه ، بل إنّه قرّنَ نظمَ القرآنِ ببلاغته في المجاز والاستعارة والكناية والبدیع بأنواعه ، فلم يعمدُ إلى إبرازِ مزيةِ البلاغةِ منفردةً ، بل جعلها لصيقةً بالنظم تابعةً له ، من ذلك ما قاله عن الاستعارة : " بأنّ فيها ما لا يمكنُ بيانه ، إلا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته " ⁴ ، وهو لا يغفلُ عن تذكيرِ القراءِ دائماً بأنّ بلاغةَ الأساليبِ والصّورِ وحتى بعضِ المحسناتِ ، تعودُ في الأصلِ إلى ترتيبِ معاني النحو وتوخيها .

والجديرُ بالذكرُ أنّ معظمَ الباحثين اتفقوا على أنّ للإمام الجرجاني الفضلَ في إرساءِ أسسِ علم المعاني في كتابه (دلائل الإعجاز) ، ولأنّه عرضَ جمالياتِ الصّورة الأدبية في كتابه (أسرار البلاغة) ، عدّ بذلك واضعَ علم البيان وعلم المعاني ، وهذا لأنّه اتّجه بالعلمين نحو التّقنين ، مُبتعداً بهما عن التّعميم ، ومع أنّ الكثيرَ ممّا تناوله من مباحث سبقه إليها البلاغيون ، ولكنّه تميّزَ عنهم جميعاً " فقد ميّزَ أقسامها وفروعها ، وحلّلَ أمثلتها تحليلاً

¹ - المصدر السابق ، ص 240 .

² - حمادي صمود : التفكير البلاغي ، أسسه وتطوره إلى القرن السادس . دط . المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية ، تونس ، 1981م . ص 121 .

³ - محمد كريم الكواز : أبحاث في بلاغة القرآن ، ص 93 .

⁴ - الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 82 .

بارعاً¹، بل إنه بفضل ما أُوتِيَ من سلامة ذوقٍ " استطاع على الرغم من محاولته وضع القوانين لنظريتي المعاني والبيان ، أن يجعلَ منهما بنيتين حيتين تَخْلُوانِ خُلُواً تاماً من جفافِ النظريات وقواعد العلوم² .

وقد استفاد علماء كثر من نظرية النظم التي وضعها عبدُ القاهر الجرجاني ، ومن هؤلاء جار الله الزمخشري (ت 538هـ)، والذي يرى بعضُ الدارسين أنه طبقَ منهجَ النظم على الآياتِ القرآنية أكثر مما فعلَ الجرجاني ، فقد اتهم هذا العالمُ الجليلُ بأنه لم يُورد شواهدَ قرآنيةً كثيرةً ، حتّى قيلَ " أنَّ الشيخَ عبد القاهر نسيَ الغرضَ الذي أَلَفَ الكتابَ من أجله³ . أما الزمخشري ف جاء تفسيرُهُ على منهجِ الجرجاني في سلوكه المسلكَ التطبيقي ، فالبلاغةُ عندهُ " تحي في النماذجِ البليغة ، وتلتصقُ بالنصوصِ الأدبية⁴ . ثمَّ إنَّه أخذَ بمعاني النحو كما فعلَ الجرجاني بل كما فعلَ كلُّ اللغويين الذين فسروا القرآنَ الكريمَ قبله مثل الفراء وأبي عبيدة و " كلٌّ من سبقت تأليفُهُم في الجانبِ اللغويِّ من القرآن ، ولا سيَّما إعرابه وأثره في توجيهِ معنى التَّعبيرِ القرآنيِّ ، من ذلك تشابهُ جهودِ الزمخشري والفراء في أول آيتين من سورة البقرة من حيث الإعراب " ⁵ .

ومن الأمثلة البارزة في الكشف ، والتي تتناولُ الاتساقَ الحاصلَ بين الألفاظ المتتابعة والمعاني النفسية المتألفة ، قوله عزَّ وجلَّ : " فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾ " [البقرة : 24] ، إذ يقولُ الزمخشري : " فَإِنْ قُلْتَ : لِمَ قَرَنَ النَّاسَ بِالْحِجَارَةِ ، وَجُعِلَتْ الْحِجَارَةُ مَعَهُمْ وَقُودًا ؟ قُلْتَ : لِأَنَّهُمْ قَرِنُوا بِهَا

¹ - شوقي ضيف : البلاغة تطوّر وتاريخ ، ص 190 .

² - المرجع نفسه ، ص 218 .

³ - عبد القادر حسين : أثر النحاة في البحث البلاغي . دط . دار نهضة مصر ، القاهرة ، 1975م . ص 359 .

⁴ - مازن مبارك : الموجز في تاريخ البلاغة . ط 02 . دار الفكر ، دمشق ، 1427هـ / 2006 . ص 107 .

⁵ - محمد كريم كواز : أبحاث في بلاغة القرآن الكريم ، ص 111 .

أنفسهم في الدنيا؛ حيث نحتوها أصناماً وجعلوها الله أنداداً وعبدوها من دونه¹، فإنه بذلك يدرس العلاقة الرابطة بين الجمال القرآني، ليكشف عن أسرار هذا الارتباط؛ وهذه الأسرار والنكت لا يبرزها إلا علم النظم وإلا بقيت محتجبة في أكامها².

ويعود الفضل للرمخشري في الفصل بين علمي المعاني والبيان، وكان يُطلق المصطلحين على العلمين البلاغيين، مخالفاً بذلك الإمام الجرجاني الذي كان يُطلق عليهما تسميات مترادفة كالبلاغة والفصاحة والبيان.

وقد أُلّف تفسيره (الكشاف) على أساس هاذين العلمين، ولذا قال صاحب الطراز: "لم أعلم تفسيراً مؤسساً على علمي المعاني والبيان سواه"³.

وإذا ما عدنا إلى الأشاعرة، فإنَّ جُلَّ كتاباتهم البلاغية كانت للردِّ على المعتزلة كالرّماني والقاضي، وأشهر هؤلاء الفخر الرّازي (ت 606 هـ) الذي لخصَّ في كتابه (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) كتابي الجرجاني: "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" واهتمَّ أثناء ذلك بالتبويب والترتيب، وهذا بعد أن لاحظ قلة اعتناء عبد القاهر بذلك. ومعروفٌ عن الرّازي أنه يردُّ كلَّ قولٍ إلى صاحبه، ودليل ذلك أنه كان يُحيلُ على مؤلفات القاضي عبد الجبار التي أفادَ منها، على الرّغم من الاختلاف المذهبيِّ بينهما، كما اتفقَ معه في مسألة الإعجاز قائلاً "أنَّ الوجهَ في كون القرآن مُعجزاً هو الفصاحة"⁴، وهو بذلك لم يوافق الجرجاني على أن الإعجاز مرده إلى النظم مع أنه شرح كتابيه، بل أعطى بديلاً لهذا الأخير مُتمثلاً في الفصاحة.

¹ - الرّمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر: تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل . ط03 . تعليق: خليل مأمون شيحا . دار المعرفة، بيروت، 1430هـ/ 2009م . ج01 . ص 61-62.

² - المصدر نفسه، ج 24، ص 943.

³ - العلوي، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم: الطراز لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز . ط 01. تج: عبد الحميد هنداوي . المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، 1423هـ / 2002م . ج01 . ص 07.

⁴ - الرّازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 07.

ويردُّ الرّازي الفصاحة كوجهٍ للإعجازِ القرآنيِّ إلى المفردةِ والجملةِ ، وهذا ما أهمله عبد القاهر الذي اقتصرَ مفهومُ النّظمِ عنده على الجملةِ فقط دون المفردةِ ودون النّصِّ ككلِّ ، فعالجَه الرّازي بأنَّ قامَ بتوسيعِ مفهومِ النّظمِ ، فدرسَ انسجامَ الحروفِ وتآلفِ المفرداتِ وتشكيلِ الصّورِ .

وظهرَ أواخرَ القرنِ السّادسِ الهجريِّ عالمٌ آخرٌ من كبارِ علماءِ البلاغةِ هو ابن أبي الإصبع العدواني المصريّ (ت 654هـ) ، والذي عدَّ البديعَ أساساً من أسسِ الإعجازِ البلاغيِّ ، فقالَ : " كتابُ (بديعُ القرآن) ... ثمرةٌ اشتغالي في إيّانِ شبيبيّتي و مباحثي في أوّانِ شيخوختي ، مع كلِّ من لقيته من عقلاءِ العلماءِ و أدكّياءِ الفضلاءِ و نبلاءِ البلغاءِ في علمِ البيانِ ، وكلِّ من له عنايةٌ بتدبّرِ القرآنِ " ¹ ، وقد حاولَ الابتعادَ بالبلاغةِ عن التّحليلِ المنطقيِّ الذي سيطرَ على بحوثها في عصره .

¹ - ابن أبي الإصبع العدواني المصري : بديع القرآن . دط . تح : حفي محمد شرف . نهضة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، دت . ص 03 .

ثانياً : علم المعاني في القرآن الكريم .

علم المعاني هو أحد علوم البلاغة الثلاثة : المعاني والبيان والبديع ، والمعروف أنّ هذه العلوم كانت تُشكّل وحدةً غير منفصلة ، ثم شرع علماء العربية في محاولات الفصل بينها ، حتى ظهر الجرجاني في القرن الخامس الهجريّ ووضّع كتابه الشهير (دلائل الإعجاز) والذي تناول فيه : علم المعاني ، فكان أوّل من بسط قواعد هذا العلم " فهو الذي هدّب مسائله وأوضح قواعده ، وقد وضع فيه الأئمة قبله نُتقاً كالجاحظ وأبي هلال العسكري إلا أنّهم لم يُوفّقوا إلى مثل ما وُفّق إليه ذلكم الحبرُ الجليل¹ .

ويشتمل علم المعاني على مجموعة من القواعد " تُعرف بها كيفية مطابقة الكلام مقتضى الحال " ² ، بمعنى اختيار الطريقة التي " تُرتّب وفقها كلامنا كي يكون مُتفقاً مع المعاني التي نريد أن نتحدّث عنها ، ومع أحوال الذين نُخاطبهم ونتحدّث إليهم " ³ ، وبذلك فإننا نحترز من الأخطاء التي قد تقع فيها ، ونعرف مواضع التّقديم والتأخير ومواطن الحذف والذّكر ، وكذا كلّ ما يتعلق بالإيجاز والإطناب وغير ذلك .

وإذا كانت الغاية المعروفة من معرفة علم المعاني هي البحث عن جماليات النّصوص العربيّة ، فإنّ الفائدة المرجوّة هي الكشف عن جوانب من الإعجاز القرآنيّ ، كان لها وطيّد الصلّة بحسن تأليفه وبديع نظميه وروعة بيانه ، ومن ثمة فإنّ الكشف عن أسرار هذا العلم (أي علم المعاني) ضمن كتاب الله تعالى ، كان من أولويات هذا المبحث.

¹ - أحمد مصطفى المراغي : علوم البلاغة ، البيان والمعاني والبديع . ط03 . دار الكتب العلمية ، بيروت ،

1414هـ/1993 م . ص41.

² - المرجع نفسه ، ص ن.

³ - فضل حسن عباس : البلاغة فنونها وأفنانها ، علم المعاني . ط04 . دار الفرقان للطباعة والنشر والتوزيع ،

إريد ، 1417هـ/1997 م . ص87-88.

1-الخبر في القرآن الكريم :

كُلُّ كَلِمٍ هُوَ خَبْرٌ أَوْ إِنْشَاءٌ ، أَي أَنَّنَا " نُقَرِّرُ أَمْرًا مِنَ الْأُمُورِ وَنُخْبِرُ عَنْ قَضِيَّةٍ مِنَ الْقَضَايَا " ¹، وَهَذَا هُوَ الْخَبْرُ ، وَ" إِمَّا أَنْ نَتَحَدَّثَ عَنْ أَمْرٍ لَمْ يَحْصُلْ بَعْدَ أَنْ نَطْلُبَ تَحْقِيقَهُ أَوْ نَنْهَى عَنْهُ ، أَوْ نَتَمَنَّا ، أَوْ نَسْتَخْبِرُ وَنَسْتَفْهَمَ عَنْهُ ، أَوْ نُنَادِيهِ " ²، وَهَذَا هُوَ الْمَقْصُودُ بِالْإِنْشَاءِ .

وَقَدْ تَبَايَنْتْ آرَاءُ الْعُلَمَاءِ حَوْلَ الْخَبْرِ ، مِنْ حَيْثُ صَدَقَهُ وَكَذَبَهُ ، فَقَالَ النَّظَامُ أَنَّ الْخَبْرَ يَكُونُ صَادِقًا إِنْ كَانَ الْمَخْبِرُ مُعْتَقِدًا بِأَنَّهُ صَادِقٌ " وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ الْإِعْتِقَادُ خَطَأً فِي الْوَاقِعِ " ³، وَيَكُونُ الْخَبْرُ عِنْدَ النَّظَامِ كَاذِبًا إِنْ كَانَ غَيْرَ مُطَابِقٍ لِإِعْتِقَادِ الْمَخْبِرِ " حَتَّى وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ الْإِعْتِقَادُ صَوَابًا فِي الْوَاقِعِ " ⁴، وَحُجَّتُهُ فِي ذَلِكَ : " أَنَّ مَنْ اعْتَقَدَ أَمْرًا فَأَخْبَرَ ثُمَّ ظَهَرَ خَبْرُهُ بِخِلَافِ الْوَاقِعِ ، يُقَالُ : مَا كَذَبَ وَلَكِنَّهُ أَحْطَأُ " ⁵ ، وَحُجَّتُهُ الْأُخْرَى قَوْلُهُ تَعَالَى :

"إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿١﴾" [المنافقون:1] ، إِذْ كَذَّبَهُمْ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بِحَسَبِ اعْتِقَادِهِمْ مَعَ أَنَّ الْخَبْرَ كَانَ صَادِقًا .

وَلَمْ يَحْصِرِ الْجَا حِظُ الْخَبْرِ فِي الصِّدْقِ وَالْكَذْبِ ، بَلْ رَأَى أَنَّهُ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ : صَادِقٌ وَكَاذِبٌ وَغَيْرُ صَادِقٍ وَلَا كَاذِبٍ ⁶، وَالْخَبْرُ الصَّادِقُ عِنْدَ الْجَا حِظِ هُوَ مَا طَابَقَ الْوَاقِعَ مَعَ

¹- فضل حسن عباس : أساليب البيان . ط02. دار التفاس ، عمان ، 1430هـ / 2009م . ص 35.

²- المرجع نفسه ، ص ن .

³- عبد العزيز عتيق : في البلاغة العربية ، علم المعاني ، ص 43.

⁴- المرجع نفسه ، ص ن .

⁵- الخطيب القزويني ، محمد بن عبد الرحمن بن عمر : الإيضاح في علوم البلاغة ، المعاني والبيان والبديع . دط . دار

الكتب العلمية ، بيروت ، د ت . ص 18.

⁶- يُنظر : المرجع نفسه ، ص 19.

الاعتقاد بأنه مطابق والخبر الكاذب هو ما لم يطابق الواقع مع الاعتقاد بأنه غير مطابق، أما النوع الثالث ، أي ذاك الذي وَصَفَهُ بأنه غير صادق وغير كاذب ، فقسّمه أربعة أقسام¹:

1-الخبر المطابق للواقع مع اعتقادِ قائله بأنه غير مطابق للواقع.

2-الخبر المطابق للواقع دون اعتقادِ ما .

3-الخبر غير المطابق مع اعتقادِ قائله بأنه مطابق للواقع.

4-الخبر غير المطابق للواقع دون اعتقادِ .

وحُجّة الجاحظ في ذلك قوله تعالى : "أَفَتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ بَلِ الَّذِينَ لَا

يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ ﴿٥٨﴾ [سبأ:08] ، فالافتراء في الآية الكريمة

-حسبه- هي حالة غير الكذب ، وهذا هو الخبر الذي لا يكون صادقاً ولا كاذباً ، وكذلك الجنون فهو ليس كذباً كذلك ، ومن المؤكّد أنّهما - أي الافتراء والكذب - لا يُعبران عن صدق .

ويردّ القزويني على مثل هذا الرأي بقوله : " الافتراء هو الكذب عن عمدٍ ، فهو نوعٌ

من الكذب ، فلا يمتنع أن يكون الإخبار حال الجنون كذباً أيضاً ، لجواز أن يكون نوعاً

آخر من الكذب ، وهو الكذب لا عن عمدٍ " ² .

¹-عبد الله عبد العزيز قنديل : البلاغة الاصطلاحية . ط2 . دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1411هـ/1991 م . ص 128.

²- الخطيب القزويني : الإيضاح ، ص 20.

ولحلّ هذا الإشكال ، ميّز البلاغيون بين الخبر والمخبر ، فرأوا أنّ الخبر الصادق " هو ما كان من الكلام مطابقاً للواقع في حقيقة الأمر " ¹، وأنّ الخبر الكاذب هو " ما كان من الكلام غير مطابق للواقع في حقيقة الأمر " ². أمّا المخبر الصادق فهو "المخبر بخبر يدعي أنّه صادق فيه ، وهو يعتقد أنّه حقٌ وصدقٌ ، ولو كان ما أخبر به كذباً غير مطابق للواقع في حقيقة الأمر " ³ ، والمخبر الكاذب هو " المخبر بخبر يدعي أنّه صادق فيه ، وهو يعتقد أنّه باطلٌ وكذبٌ " ⁴، حتّى وإن كان ما أخبر به صادقاً مطابقاً للواقع ، بمعنى " أنّ الاعتبار يكون للكلام فقط عند الحديث عن الصدق والكذب، والخبر يكون صادقاً أو كاذباً لذات الخبر نفسه ، دون النظر إلى المخبر " وهذا بالطبع يُخرج ما كان صادقاً قطعاً ، وما كان كاذباً قطعاً " ⁵، فأمثلة الأول هي كلامُ الله تعالى وأخبارُ رُسُلِهِ وكلُّ كلام نُجِزُ بِصَدَقِهِ، أمّا الثاني أي ما هو كاذبٌ قطعاً فأمثلته تكونُ عن حقائق متناقضةٍ مثلاً، كأن يقول أحدهم: الأرضُ مُسطّحةٌ ، " ولكنّ هذه الأخبار المقطوع بصحتها أو المقطوع بكذبها إذا نظرنا إليها ذاتها دون النظر إلى قائلها أو إلى الواقع كانت محتملةً للصدق والكذب، شأنها في ذلك شأن سائر الأخبار " ⁶.

¹- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني : البلاغة العربية ، أسسها وعلومها وفنونها . ط01 . دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، 1416م/1996 م . ج.01 . ص 171.

²- المرجع نفسه ، ص ن.

³- المرجع نفسه ، ص ن.

⁴- المرجع نفسه ، ص ن.

⁵- فضل حسن عباس : أساليب البيان ، ص 37.

⁶- عبد العزيز عتيق : في البلاغة العربية ، علم المعاني ، ص 47.

2-الأغراض البلاغية للخبر القرآني :

يُلقي الخبر لأحدِ غرضين :

1-إفادة المخاطب الحكم الذي تضمنته الجملة الخبرية ، ويُسمى ذلك : فائدة الخبر .

2-إفادة المخاطب أن المتكلم عالم بهذا الحكم ، ويُسمى ذلك : لازم الفائدة .

*وقد يُلقى الخبر لأغراض بلاغية أخرى غير هاذين ، تُستفاد من سياق الكلام ، وهذا ما نلاحظه في كتاب الله العزيز ، حيث أن الأخبار الواردة فيه تخرج إلى دواعٍ أخرى كثيرة نذكر منها :

1- الحسرة : كقوله تعالى : " فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ

وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ ۗ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ ۗ وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِلَكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

﴿٣٦﴾ " [آل عمران:36]

2-التوبيخ : من ذلك ما جاء في قوله عزوجل: " يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنَّكُمْ

فَتَنَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَغَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ ﴿١٤﴾

" [الحديد:14].

3-إظهار الفرح : نحو قوله تعالى : " وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ ۗ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا

﴿٨١﴾ " [الإسراء:81]

وقوله أيضا : " وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَّهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُ مِنَ الْجِنَّةِ

حَيْثُ نَشَاءُ ۗ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَمَلِينَ ﴿٧٤﴾ " [الزمر:74] .

4-الاسترحام : من ذلك قوله جل شأنه : " قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ^ج إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿١٦﴾ " [القصص:16].

5-الوعظ والإرشاد ، وقد جاء ذلك في قوله تعالى : " كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ " [الرحمن:26].

وفي قوله تعالى أيضا : " كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ^ط أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ^ط

فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴿١٨٥﴾ " [آل

عمران:185]

6- إظهار الضعف في قوله عز وجلّ حكاية عن زكرياء- عليه السلام - :

" قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴿٤﴾ "

[مريم:4]

3-توكيد الخبر في القرآن الكريم :

يُعدُّ التّوكيدُ من الدّواعي التي يستدعيها السّياقُ ، لِما له من فوائدٍ جمّةٍ ، إذ بفضلِهِ يتمكّنُ المتكلّمُ من إزالةِ الشكوكِ وإماطةِ الشُّبهاتِ¹ . وقد روى عبد القاهر الجرجاني " عن ابن الانباري أنّه قالَ : ركبَ (الكندي) المتفلسفُ إلى أبي العباس (المبرد) ، وقالَ له :إني لأجدُ في كلامِ العربِ حشوًا ، فقالَ له أبو العباس : في أيِّ موضعٍ وجدتَ ذلك ؟ فقال : أجدُ العربَ يقولون : عبدُ الله قائمٌ ، ثم يقولون : إنّ عبدَ الله قائمٌ ، ثم يقولون : إنّ عبدَ الله

¹- ينظر العلوي : الطراز ، ج2 ، ص 94.

لقائم، فالألفاظ مُتكررة والمعنى واحدٌ ، فقال أبو العباس : بل المعاني مُختلفة لاختلاف الألفاظ ، فقولهم : عبد الله قائمٌ إخبارٌ عن قيامه ، وقولهم : إنّ عبد الله قائمٌ جوابٌ عن سؤالٍ سائلٍ ، وقولهم : إنّ عبد الله لقائمٌ جوابٌ عن إنكارٍ مُنكرٍ قيامه ، فقد تكررت الألفاظ لتكرّر المعاني ، قال : فما أحرار المتفلسفُ جوابًا ¹.

وفي القرآن الكريم أمثلةٌ عديدةٌ عن ضربِ الخبرِ الثلاثة ، فإذا كان المخاطبُ خالي الذهن غير مترددٍ ، أُقي إليه الخبرُ خاليًا من التوكيد ، ويُسمى في هذه الحال : ابتدائيًا، ومن ذلك قوله عز وجل : "ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَكِّسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٦﴾" [الزمر:29].

أما إذا كان مترددًا أو لديه بعضٌ من إجماع في قبول الخبر، فلا بد حينئذٍ من تقوية الحكم بمؤكّدٍ واحدٍ ، ويُسمى الضربُ طليبيًا، لأنّ المخاطبَ بدأ طالبًا يسأل عن صحّة الخبر، ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى : ² " قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾" [المؤمنون:1] فقد وردت وسيلة توكيدٍ واحدةٍ هي "قد" والتي تفيدُ التّحقيق.

وإن كان المخاطبُ مُنكرًا رافضًا الخبر، وجب اقترانُ الحكم بأكثر من مؤكّدٍ ، مثلما ورد في قوله تعالى : " ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾" [المؤمنون :15-16]، ففي الجزء الأول من الآية الكريمة : " ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾" كان التوكيدُ بوسيلتين هما : " إنّ " ولام المرحلقة . وكذلك قوله تعالى : " وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءَ وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٨﴾" [الأنبياء:48]، فقد تمّ تأكيدُ الخبر بوسيلةٍ من وسائل التوكيد، هما : " لام الابتداء " و " قد " أو قوله عز وجل : " وَتَاللَّهِ

¹-عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 209 .

لَأَكِيدَنَّ أَصْنَمَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدِيرِينَ ﴿٥٧﴾ " [الأنبياء:57]، وفي هذه الآية الكريمة نعثر على ثلاثة وسائل توكيد هي : القسم واللام ونون التوكيد الثقيلة ، إذ احتاج المتكلم؛ سيدنا إبراهيم - عليه السلام - إلى هذه المؤكّدات كلّها لأنّ أباه وقومه أنكروا عليه أن يقبل على ذلك .

وفي ختام هذا المبحث ، لأبّد من التنبية إلى أنّ إلقاء الخبر على هذا النحو هو ما يقتضيه الظاهر .

4- خروج الخبر عن مقتضى الظاهر في القرآن الكريم :

لا يُلقى الخبر دائماً على حسب مقتضى الظاهر ، " فقد تجد اعتبارات تدعو المتكلم إلى أن يورد الكلام أو الخبر على صورة تُخالف الظاهر"¹، بمعنى أن يخرج الخبر عن مقتضى الظاهر " فينزل غير السائل منزلة السائل إذا قُدّم إليه ما يلوّح له بحكم الخبر، فيستشرف له استشراف المتردد الطالب " ².

ومن المواضع التي ظهر فيها ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى : "يَتَأْتِيهَا النَّاسُ

أَتَقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴿١٠١﴾ " [الحج:01]، فالمخاطب هنا خالي الذهن من الحكم ، وكان مقتضى الظاهر على هذا الأساس أن يُلقى إليه الخبر غير مؤكّد ولكن الآية الكريمة تضمّنت توكيداً ، ذلك أنّ المخاطب كان مدفوعاً لمعرفة عاقبة مخالفة الحكم أي مخالفة الأمر بالتقوى ، فنزل بذلك منزلة السائل المتردد ، وكان الجواب مؤكّداً بوسيلة توكيد هي : إِنَّ .

¹ - عبد العزيز عتيق : في البلاغة العربية ، علم المعاني ، ص 61.

² - الخطيب القزويني : الإيضاح ، ص 24.

ويخرجُ الخبرُ عن مقتضى الظاهرِ أيضاً حينَ " ينزلُ غيرُ المُنكرِ منزلةَ المُنكرِ إذا ظهرَ عليه شيءٌ من أماراتِ الإنكارِ " ¹ ، وقد ظهرَ ذلك في قوله تعالى : " ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعَدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾ " [المؤمنون:15] ، فالمخاطبون في هذه الآية الكريمة لم ينكروا الحكم ولكنهم بدوا مُنكرين بعدم استعدادهم للموتِ وغفلتِهم عنه ، ولذا وردَ الخبرُ مُؤكِّداً بوسيلتي توكيدٍ هما : إنَّ واللامِ المزحلقة .

ويخرجُ الخبرُ عن مقتضى الظاهرِ كذلك حينَ يُجَعَلُ المُنكرُ كغيرِ المُنكرِ، وهذا "إذا كانَ معه ما إنَّ تأملَهُ ارتدَعَ عن الإنكارِ " ² ، وفي هذه الحالِ لا يَنبَغُ تأكيدُ الخبرِ بأيِّ مُؤكِّدٍ ، ومن ذلك قوله تعالى : " وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌُ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾ " [البقرة:163] ، فقد خرجَ الخبرُ عن مقتضى الظاهرِ الذي يُوجبُ إيرادَ مثلِ هذا الحكمِ مُؤكِّداً، فجاءَ خالياً من التوكيدِ على اعتبارِ أنَّ المُنكرَ يملكُ من الأدلَّةِ ما يُغنيهِ عن وسائلِ الإقناعِ و" لذلك لم يُقِمِ اللهُ لهذا الإنكارِ وزناً ولم يعتدَّ به في توجيهِ الخطابِ إليهم " ³ .

¹ - المرجع السابق ، ص 25.

² - المرجع نفسه ، ص 26.

³ - علي الجارم ومصطفى أمين : البلاغة الواضحة . دط . دار المعارف ، القاهرة ، 1999 . ص 164.

5- الأساليب الإنشائية وأسرارها البلاغية في القرآن الكريم :

يرى الزاغب الأصفهاني (ت 502 هـ) أن "الإنشاء هو إيجاد الشيء وتربيته"¹، واستشهد بقوله تعالى : "قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٢٣﴾" [المك:23]، وقوله عزّ و جلّ أيضا : "الَّذِينَ تَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوْا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى ﴿٣٢﴾" [النجم:32]، وكذا قوله سبحانه : " ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ ﴿٣١﴾" [المؤمنون:31]، وقد اعتبر أنّ مصطلح "الإنشاء" الوارد في هذه السياقات القرآنية يتعلّق بمعنى الإيجاد ، أما معنى التربية فنجدّه في قوله تعالى : "أَوْ مَنْ يُنشِئُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴿١٨﴾" [الزّخرف:18] ، " أي يُرَبِّي تربيةً كثريّة النساء " ².

وأطلق السّكاكي على الإنشاء تسمية الطّلب ، فقال : " والطلب إذا تأملت نوعان : نوع لا يستدعي في مطلوبه إمكان الحصول ، ونوع يستدعي فيه إمكان الحصول " ³، أي أنّه قسم الإنشاء قسمين ، أحدهما هو : الإنشاء الطلبي، والآخر هو : الإنشاء غير الطلبي .

أما القزويني ، فعرّف الإنشاء وقال : " الإنشاء ضربان : طلبٌ وغير طلبٍ ، والطلب يستدعي مطلوبًا غير حاصلٍ وقت الطلب لامتناع تحصيل الحاصل ، وهو المقصود بالنظر هنا " ⁴، وأراد بقوله هو المقصود بالنظر هنا " أنّ الإنشاء غير الطلبي غير مقصود في علم

¹ - الزاغب الأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمّد : مفردات ألفاظ القرآن . ط04 . تح : صفوان عدنان داوودي .

دار القلم ، دمشق ، 1430هـ / 2009م . ص 807 .

² - المرجع نفسه ، ص ن .

³ - السكاكي : مفتاح العلوم ، ص 302 .

⁴ - القزويني : الإيضاح ، ص135 .

المعاني ، ولذا أُهْمِلَ ذكرُه ، وبرَّرَ ذلك بقوله : " أنْ أَكثَرَ أنواعِه في الأَصْلِ أخبارٌ نُقِلتْ إلى معنَى الإنشاء " ¹.

ورأى الشَّريف الجرجاني (816هـ) أنْ مدلولَ لفظه قَبْلَ النَّطْقِ به ليس له وجودٌ خارجيٌّ يُطابِقُه أو لا يُطابِقُه أو يمكنُ أن يُقارَنَ به ، فقالَ : " الإنشاءُ قد يُقالُ على الكلام الذي ليس لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه " ².

وعليه فالإنشاءُ - طلباً كان أو غيرَ طلب - هو الكلامُ الذي لا يحتملُ صدقاً ولا كذباً، طالما أنَّه لا يخبرُ بحصولِ أمرٍ أو عدم حصوله .

وقد قسَّم البلاغيون الإنشاءَ قسَمينَ : طلبيٍّ وغيرِ طلبيٍّ ، فأما الطلبيُّ فيتضمَّنُ الأمرَ والنَّهيَ والاستفهامَ والتمنيَّ والنداءَ .

5-1-الأمر :

الأمرُ من الأساليبِ الإنشائيَّةِ الطلبيَّةِ، وقد عرَّفَه البلاغيون بقولهم هو : " استعمال نحو: لِيُنزِلْ وَأَنْزِلْ وَتَزَالْ وَصَهْ على سبيلِ الاستعلاءِ " ³، وهذا بغضِّ النَّظَرِ إنَّ " كان الأمرُ عاليًا حقيقةً أو لا عن الدَّعاءِ والالتماسِ " ⁴ ، مع العلم أنَّ أمرَ الاستعلاءِ لا يُوجَدُ إلا في الأمرِ الحقيقيِّ ، أمَّا غيرُ الحقيقيِّ فإنَّه يتوقَّفُ على قرينةٍ لفظيةٍ أو حاليةٍ تُستنبطُ من سياقِ الكلامِ.

وصيغُ الأمرِ أربع ، هي :

¹ - المرجع السابق ، ص150.

² - الشَّريف الجرجاني ، علي بن محمد السيِّد : معجم التَّعريفات . دط . تح : محمَّد صديق منشأوي . دار الفضيلة ، القاهرة ، 2004هـ . ص35 .

³ - السَّكاكي : مفتاح العلوم ، ص318 .

⁴ - التفتازاني ، سعد الدِّين مسعود بن عمر : المطوَّل (شرح تلخيص مفتاح العلوم) . ط03 . تح : عبد الحميد هندأوي . دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1434هـ/ 2013 م . ص 424.

1- فعل الأمر . 2- الفعل المضارع المقترن بلام الأمر .

3- اسم فعل الأمر . 4- المصدر النائب عن فعل الأمر .

والأمثلة عن صيغة فعل الأمر الواردة في القرآن الكريم كثيرة نذكر منها : قوله تعالى :
 "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿٤٣﴾" [البقرة:43]، فقد استخدم سبحانه
 وتعالى صيغة فعل الأمر في عدة مواضع من الآية الكريمة ، وكذا قوله عز و جل :
 "يَنحِي حُذِّ الْكِتَابِ بِقُوَّةٍ وَأَاتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيحًا ﴿١٢﴾" [مريم:12] ، وقوله سبحانه كذلك :
 "فَأَصْدَعِ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴿٩٤﴾" [الحجر :94].

أما صيغة الفعل المضارع المقترن بلام الأمر ، فوردت في القرآن الكريم في عديد
 المواضع ، نحو قوله تعالى : " لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ۗ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا
 ءَاتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءَ آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٧﴾" [الطلاق :7] ،
 وقوله سبحانه كذلك : " لِيَكْفُرُوا بِمَا ءَاتَيْنَاهُمْ وَلِيَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾" [العنكبوت
 :66].

ومن صيغ اسم فعل الأمر في كتاب الله العزيز ، قوله تعالى :

"يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ۗ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ
 جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٥﴾" [المائدة :105] ، " فعليكم " اسم فعل أمر .

ووردت صيغة المصدر النائب عن فعل الأمر في قوله سبحانه وتعالى :

" فَأَخَذْتَهُمُ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ فَجَعَلْنَاهُمْ غُنَاءً فَبَعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٤١﴾" [المؤمنون : 41].

" فَبُعْدًا " مصدرٌ نائبٌ عن الفعل " أَبْعَدُ " أي أَنَّ الله أَبْعَدَ القومَ الكافرينَ بهلاكِهِم.

والمعروفُ أَنَّ الأصلَ في صيغِ الأمرِ المختلفةِ أن تُفيدَ طلبَ الفعلِ على وجهِ الاستعلاءِ واللزومِ ، فإذا اختلفَ هذان الشرطانِ كلاهما أو أحدهما ، لم تدلَّ هذه الصيغُ على معانيها الحقيقيةِ ، وإنما تدلُّ على معانٍ بلاغيةٍ تُفهمُ من سياقِ الكلامِ وقرائنِ الأحوالِ. والمعاني البلاغيةُ لأسلوبِ الأمرِ في كتابِ الله العزيزِ كثيرةٌ ، نذكر منها:

1-الدعاء : وهو طلبٌ يصدرُ ممَّن هو في أدنى منزلةٍ إلى من هو في أعلى منزلةٍ، نحو قوله تعالى على لسان سيِّدنا موسى عليه السلام : " قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿١٦﴾ " [القصص :16].

2-التعجيز : نحو قوله تعالى : " وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾ " [البقرة :111]، وفي ذلك تحدُّ لليهودِ والنصارى ، وتكذيبٌ لهم في دعواهم : " لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا " [البقرة:111].

3-الالتماس : من ذلك ما وردَ في قوله عزَّ و جلَّ : " وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرْنِي آعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرْنِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٦﴾ [يوسف :36].

4- الإرشاد: وقد ورد مثلُ هذا الغرضِ البلاغيِّ في قوله سبحانه: ﴿ وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۗ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ ﴿٦١﴾] هود: 61].

5- التخيير: مثل قوله تعالى: "وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ ۗ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١٣﴾] الملك: 13].

6- الإباحة: كقوله عزّ و جلّ: "يَتَأْتِيهَا النَّاسُ كُلُّوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتِ الشَّيْطَانِ ۚ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿١٦٨﴾] البقرة: 168].

7- التهديد: من ذلك ما جاء في قوله سبحانه: "إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ۗ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤٠﴾] فصلت: 40].

8- الدوام: ورد مثل ذلك في قوله تعالى: " أَتَّبِعَ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ۗ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۗ وَأَعْرَضَ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٦﴾] الأنعام: 106 ، فالمطلوبُ من الرسول - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الدوامُ والاستمرارُ على اتباع ما أُوحيَ إليه.

5-2- النهي :

النهي من الأساليب الإنشائية الطلبية ، وقد اتفق البلاغيون على أنه " طلب الكف عن الفعل استعلاءً " ¹ ، وصيغته النهي واحدة هي المضارع المسبوق بـ " لا " الناهية، من ذلك ما ورد في قوله تعالى : "يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَنُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾" [الحجرات: 12]

وقوله أيضا : "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾" [الإسراء: 29]، وقوله عز وجل كذلك : " وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَءَاتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾" [الأحزاب: 33].

أما إذا خرج النهي عن معناه الحقيقي إلى معانٍ أخرى ، فذلك يكون حتماً لخدمة أغراض بلاغية عديدة ومتنوعة ، ونعثر في القرآن الكريم على أمثلة كثيرة من هذا النوع من النهي ، من ذلك :

1-الدعاء : ويكون صادراً من أدنى منزلة إلى أعلى منزلة ، نحو قوله تعالى :

"لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا

1 - التفنازاني : المطول ، ص 427.

لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ^ط وَأَعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا^ج أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ
الْكَافِرِينَ ﴿٢٨٦﴾ " [البقرة: 286].

2-الإرشاد : ويكونُ في حالٍ ما إذا صدرَ النهي من أعلى إلى أدنى ، ولكن ليس على
سبيل الإلزام ، وقد وردَ مثلُ ذلك في قوله عزّ و جلّ : ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ
وَعَيْرٍ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ ، وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ
كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ^ط وَلَا تُسْرِفُوا^ج إِنَّهُ لَا يُحِبُّ
الْمُسْرِفِينَ ﴿٤١﴾ " [الأنعام : 141]، فهذا نهْيُ إرشادٍ ونصحٍ ، وقوله تعالى :

"وَلَا تَلْسُوا الْحَقَّ بِالْبَطْلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْمُونَ ﴿٤٢﴾ " [البقرة : 42].

4-التبئيس : في قوله عزّ و جلّ : " لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ^ج إِنْ نَعَفُ عَنْ
طَآئِفَةٍ مِّنْكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ ﴿٦٦﴾ " [التوبة : 66]

5-الصبر و التسلية : في قوله تعالى : " وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ
وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ^ط إِنَّا مُنْجُوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا أُمَّرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ
الْغَابِرِينَ ﴿٣٣﴾ " [العنكبوت : 33].

5-3- الاستفهام :

الاستفهام هو أحد الأساليب الإنشائية الطلبية أيضا ، وقد عرفه البلاغيون قديماً فقالوا أنه " طلب حصول صورة الشئ (المستفهم عنه) في الذهن (أي ذهن المستفهم) " ¹ بأدوات مخصوصة ، وقال المعاصرون أنه " طلب العلم بشئ لم يكن معلوماً من قبل " ² ، وذلك هو الاستفهام الحقيقي ، ومن أمثلته في القرآن الكريم ، قوله تعالى على لسان أحد الفتيه الذين أووا إلى الكهف : " وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ ^ع قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ ^ط قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ^ع قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا ﴿١٦﴾ " [الكهف :19] أو قوله عز و جل حكاية عن سيدنا عيسى عليه السلام: "يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ ^ط قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ فَعَامَنْتَ طَائِفَةٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرْتَ طَائِفَةٌ ^ط فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ ﴿١٤﴾ [الصّف :14]، مع العلم أنّ أسلوب الاستفهام في القرآن الكريم لا يُستعمل في معناه الحقيقي إلا على السنة الآخرين.

وكثيراً ما يخرج الاستفهام عن معناه الحقيقي إلى معانٍ أخرى تُستفاد من السياق، وقد أحصى منها البلاغيون عدداً كبيراً ، فكان أهمها :

1- التعجب: من ذلك ما ورد في قوله تعالى حكاية عن سيدنا سليمان عليه السلام : " وَتَفَقَّدَ

الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَأَ أَرَى الْهُدُودَ أَمْ كَانَتْ مِنَ الْغَائِبِينَ ﴿٢٠﴾ " [النمل :20]،

¹- المرجع السابق ، ص409.

²- عبد العزيز قفيلة : البلاغة الاصطلاحية ، ص160.

فالاستفهام هنا تعجبي، إذ تعجب - عليه السلام - من عدم رؤية الهدد الذي لم يتعود على الغياب أو التخلف .

2- النفي : يُعدّ النفي من أهم الأغراض البلاغية التي يخرج إليها الاستفهام المجازي، وعلامته إحلال حرف النفي محلّ لفظ الاستفهام مع استقامة المعنى " 1، كقوله سبحانه وتعالى : " هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ ﴿٦٠﴾ " [الرّحمن:60] ، فالمعنى العام للآية

القرآنية يسمح بإحلال حرف النفي : (ما) محلّ حرف الاستفهام (هل) دون إخلال بالمعنى، وكذلك قوله تعالى : " بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ " [الأنعام:101] ، فقد نفى تعالى عنه وجود صاحبة وعلية نفي وجود الولد.

3- الإنكار : ورد الاستفهام الإنكاري كثيراً في كتاب الله العزيز ، " ويشترط فيه أن يلي المنكر الهمزة "2، ومثال ذلك في القرآن الكريم قوله عزّ و جلّ : ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأبيه

ءَا زَرَ أَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّي أَرْنُكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾ " [الأنعام:74] فقد أنكر على أبيه اتّخاذ الأصنام آلهة . ويحمل الاستفهام الإنكاري معه عادة معانٍ إضافية كالنوبيخ والتكذيب ، فمثال الأول قوله تعالى : ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾ " [البقرة:44]، أمّا التكذيب فقد صاحب الإنكار في قوله تعالى : " أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ﴿٤١﴾ "

1- أحمد علي عبد العزيز : من بلاغة القرآن ، ص 76.

2- المراغي : علوم البلاغة ، ص 69.

[الإسراء:40] ، فقد أنكر الله تعالى مثل هذا الرأي ، فهو -جلّ شأنه- " لم يفعل هذا، لتعالیه عن الولد مُطلقًا " ¹ .

4-التقرير: هو أحد الأغراض البلاغية لأسلوب الاستفهام أيضا، " وقد يقال بمعنى التحقيق والتثبيت ، وقد يُقال بمعنى حمل المخاطب على الإقرار بما يعرفه وإجاءه إليه" ²، ويُشترط أن يكون المقرّر به واقعا بعد همزة الاستفهام ، كقوله سبحانه وتعالى : "أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴿١﴾" [الشرح:1] ، فالمطلوب هو التقرير ، وكذا قوله عزّ وجلّ : "يَمَعَشِرَ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ ﴿١٣٠﴾" [الأنعام:130] ، فالاستفهام هنا أيضا يُطلب به حمل المخاطبين على الإقرار .

5-التهويل: التهويلُ أخو التعظيم " وإذا كان بينهما فرق فهو فرقٌ دقيقٌ ، فحواه أن التعظيم يأتي مع الأمر المرغوب فيه ، أما التهويلُ فيأتي مع الأمر المخوف منه " ³ ، ومن أمثلة التهويل الواردة في القرآن الكريم : " الْحَاقَّةُ ﴿١﴾ مَا الْحَاقَّةُ ﴿٢﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ ﴿٣﴾" [الحاقة:1-2-3] ، وكذلك قوله: " الْقَارِعَةُ ﴿١﴾ مَا الْقَارِعَةُ ﴿٢﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ ﴿٣﴾" [القارعة:1-2-3] .

¹ - محمود سليمان ياقوت : علم الجمال اللغوي ، المعاني والبيان والبدیع . دط . دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ،

1415هـ/ 1995 م . ص 423 .

² - التفازاتي : المطول ، ص 419 .

³ - عبد العزيز قفيلة: البلاغة الاصطلاحية ، ص 171 .

وقد انتبه البلاغيون قديماً إلى أنّ معنى الاستفهام في الآية الكريمة الواحدة قد يتأرجح بين الإنكار والتعجب والتوبيخ¹.

5-4- التمني :

عرّف سعد الدين التفتازاني التمنيّ ، فقال : " هو طلبُ حصولِ شيءٍ على سبيلِ المحبة" ² ، وإذا كان التمنيّ يبدو مُمكنًا ، فلا يكونُ توقُّعٌ وطماعيةٌ في حصوله ، وإذا كان لك توقُّعٌ وطماعيةٌ ، خرج الكلامُ من باب التمنيّ إلى باب الترجي ، وهنا ينبغي استعمال : لعلّ أو عسى ³ . وعليه فالمتمنى لا يُتوقَّعُ حصوله لأنّه يستحيل ذلك ، أو أنّه لا يُطمَعُ في تحقُّقه وإن كان ممكناً .

وقد وضع العربُ لفظاً واحداً للدلالة على التمنيّ هو : ليت ، وهذا يعني أنّ التمنيّ بهذه الوسيلة يُعدُّ حقيقياً ، في حين يأتي التمنيّ بلاغياً باستعمال ألفاظٍ أخرى مثل : " لو " و" هل " ، مع أنّها ليست موضوعاً في اللغة العربية لخدمة هذا النوع من الأسلوب ، غير أنّ السياق الذي وقعت فيه قد يُثبت ذلك .

1- التمنيّ ب : " ليت " :

لا تُستعمل " ليت " إلا في التمنيّ ، ومن ذلك قوله عزّ وجلّ : " وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ النَّارِ فَقَالُوا يَلَيْتُنَا نُرُدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِعَايَتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٧﴾ " [الأنعام:27] ، و هذا التمنيّ - كما هو ظاهر - من المستحيل الذي لا يمكنُ تحقُّقه بأيّ حالٍ من الأحوال ،

¹- يُنظر : السكاكي: مفتاح العلوم ، ص 314 .

²- التفتازاني : المطول ، ص 407.

³- يُنظر : المرجع نفسه ، ص ن.

وكذلك قوله تعالى: "إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَلَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا" ﴿٤٠﴾ [النبا:40] ، ومثل هذا التمني يستحيل تحقيقه أيضا.

2- التمني البلاغي :

يأتي التمني بلاغياً إذا استعملت فيه ألفاظ أخرى غير " ليت " ، مثل : " هل " و " لو " ، فأما " هل " فأفادت التمني في قوله تعالى : هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾ " .

[الأعراف:53] ، وقوله أيضا : " قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ ﴿١١﴾ " [غافر:11] ، ووردت " لو " كلفظ تمنٍّ في قوله تعالى : " قُلْ أَلَمْ يَكُنْ لَنَا كُرَّةٌ فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠٢﴾ " [الشعراء:102] ، وقوله عز وجل أيضا : " وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كُرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَلَهُمْ حَسْرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ ﴿١٦٧﴾ " [البقرة:167].

كما يُستخدم اللفظ " لعل " في التمني في الحالات التي لا يُرجى فيها تحقق المطلوب ، إذ المعروف أنّ (لعل) في أصل وضعها تفيد الترجي ، أي ما فيه طماعية في حصوله ، ويعود سبب استعمال هذا اللفظ في التمني إلى الرغبة في الإشعار " بأن التمني قريب الحصول وإظهاره في صورة الممكن المتوقع حصوله لشدة الرغبة فيه " ¹. ومن أمثلة هذا

¹ - محمود سليمان ياقوت : علم الجمال اللغوي ، ص 415.

الاستخدام في القرآن الكريم قوله عزّ وعلا : " وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمَنُ ابْنُ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ
 الْأَسْبَابَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَبَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلَعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأُظَنُّهُ كَذِبًا وَكَذَلِكَ
 زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ ﴿٣٧﴾ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ ﴿٣٨﴾"
 [غافر:36-37] ، ففرعونُ رغبَ بشدّةٍ في الوصولِ إلى مبتغاه المستحيل ، فاستخدم "العلّ".

5-5- النداء :

هو أسلوبٌ إنشائيٌّ طلبيّ ، مفادُه " دعوةُ المخاطبِ بحرفِ نائبٍ منابٍ فعلٍ كأدعو
 ونحوه"¹ نحو قوله تعالى : " قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٤٩﴾ " [الحج:49].

وأحرفُ النداءِ ثمانية، هي : الهمزة ، أي ، يا ، أيا ، هيا ، آ ، آي ، وا ، ومن هذه
 الحروف ما يُستعملُ لنداءِ القريبِ كالهمزةِ وأيُّ ، ومنها ما يُستعملُ لنداءِ البعيدِ ، مثل : يا،
 وقد يُنزلُ البعيدُ منزلةَ القريبِ، فينادى باستخدام الهمزةِ أو أيُّ، وهذا للدلالة على أنه حاضرٌ
 في الذهن لا يغيبُ عنه حتّى صارَ كالحاضرِ القريبِ. كما قد يُنزلُ القريبُ منزلةَ البعيدِ، من
 ذلك ما جاء في قوله عزّ وجلّ حكايةً عن لقمان: " يَبْنِي أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ
 عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴿١٧﴾ " [لقمان:17]، وقوله أيضا
 حكاية عن يعقوب عليه السلام :

¹ - المراغي : علوم البلاغة ، ص 81.

"قَالَ يَبْنِي لَّا تَقْضُصْ رُءْيَاكَ عَلَيَّ إِخْوَتَكَ فَيُكِيدُوا لَكَ كَيْدًا ۗ إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ

مُبِينٌ ﴿٥﴾" [يوسف:5].

و يخرجُ النداءُ عن معناه الحقيقيِّ إلى أغراضٍ بلاغيةٍ أخرى تُستفادُ من سياقِ الكلامِ

ومن قرائنِ الأحوالِ ، من ذلك :

1-التَّحَسُّرُ : نحو قوله سبحانه : "يَحْسِرَةٌ عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ

يَسْتَهْزِئُونَ ﴿٣٠﴾ " [يس:30] ، فمع أنَّ الأسلوبَ الظَّاهِرَ هو النداءُ بوجودِ الحرفِ : "يا" ، غير

أنَّ المعنى المقصودَ هو إظهارُ الحسرةِ على مثل هذا المصيرِ ، وكذلك قوله جلَّ شأنه:

"وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَلَيِّنِي أَتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا ﴿٢٧﴾" [الفرقان:27]،

فهذا الكافرُ يومَ الحسابِ يُنادي مُتَحَسِّرًا نادماً .

2-التَّعَجُّبُ : قد يُستخدمُ النداءُ للتعبيرِ عن التَّعَجُّبِ ، فهذه زوجة سيدنا إبراهيم عليه السلام

تتَّعَبُّبُ من الحَمَلِ الذي جاءت به الملائكةُ مُبَشِّرَةً فتقولُ : قَالَتْ يَوَيْلَئِي ءَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ

وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا ۗ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ ﴿٧٢﴾ [هود:72] .

والجديرُ بالذكرُ أنَّ أساليبَ النداءِ في القرآنِ الكريمِ تكررتْ مقترنةً بالأمرِ والنهي في

مواضع كثيرة ، من ذلك قوله تعالى : "يَتَأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ

قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢٧﴾" [البقرة:27] .

وقوله عز وجل : " وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ۖ يَتَقَوَّمُوا لِقَوْمِهِ ۖ يَذُكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَءَاتَاكُمْ مَّا لَمْ يُوْتِ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ ﴿١٥﴾ [الأنفال:15] ، وقوله تعالى حكاية عن هارون عند مخاطبته لأخيه موسى - عليهما السلام - " قَالَ يَبْنَؤُمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي ۖ إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ﴿٩٤﴾ " [طه:94].

5-6- أسلوب القسم :

القسم من أبرز الأساليب الإنشائية غير الطلبية ، والتي وردت في مواضع كثيرة في القرآن الكريم، وهذا استجابة لحاجة ملحة لدى الدين الجديد ، هي ذرأ مزاعم الكفار وإقناع المشككين وتقوية عزائم المؤمنين .

وقد أقسم الله تعالى بنفسه في القرآن الكريم، فحينما قال جل شأنه : " فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾ " [النساء: 65] ، أراد أن يبين لهم - سبحانه - عدم اكتمال إيمانهم إن لم يحكموا الرسول - صلى الله عليه وسلم - في كل ما شجر بينهم .

كما أقسم الله - سبحانه وتعالى - في كتابه العزيز بنبيه الكريم محمد - صلى الله عليه وسلم - فقال عز وجل : " لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿٧٢﴾ " [الحجر:72]

والقرآن في ذلك لم يُجارِ العربَ في الحلفِ بحياةِ المخاطبِ، بل " في ذلك تشريفٌ لحياةِ الرسولِ - صَلَّى اللهُ عليه و سلم - و تعظيمٌ لأمره في أعينِ السامعينَ " ¹.

وأقسمَ تعالى بمخلوقاته الأخرى ، مثل الشمسِ في قوله : "وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ﴿١﴾" " [الشمس:1] ، وبالقمرِ في قوله سبحانه : "وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّهَا ﴿٢﴾" " [الشمس :2]، وبالليلِ في قوله عزَّ و جلَّ : "وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ﴿١﴾" " [الليل: 1] ، والنَّهَارِ في قوله عزَّ و جلَّ : "وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ﴿٢﴾" " [الليل: 2].

كما وردَ القسمُ بنعمه الوفيرة - عزَّ و علا - مثل التَّيْنِ والزَّيْتُونِ في قوله : " وَالتَّيْنِ وَالزَّيْتُونِ ﴿١﴾" " [التين:1] ، وكذلك الرِّيحِ التي تحملُ السَّحْبَ المحمَّلةَ بالمطرِ ، وذلك في قوله عزَّ و جلَّ : " وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوءًا ﴿١﴾ فَالْحَمَلَاتِ وِقْرًا ﴿٢﴾ فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا ﴿٣﴾ فَالْمُقَسَّمَاتِ أَمْرًا ﴿٤﴾ إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ ﴿٥﴾" " [الذاريات:1-5].

وأقسمَ عزَّ و جلَّ بالبلدِ ، والوالدِ والولدِ ، والذكرِ والأنثى ، والشَّعِ والوترِ ، والسَّمَاءِ " والله أن يُقسمَ بما يشاءُ ، وليسَ للعبدِ أن يُقسمَ إلا بالله " ² ، ففي ذلك تنبيهٌ إلى ما في هذه المخلوقاتِ من دلائلَ على وحدانيته وجلاله.

ويتنوعُ أسلوبُ القسمِ في القرآنِ الكريمِ ، فمنه ما ظهرت فيه جميعُ أركانِ القسمِ ، نحو قوله تعالى : وَالضُّحَىٰ ﴿١﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ﴿٢﴾ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴿٣﴾ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ ﴿٤﴾ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ ﴿٥﴾ " [الضحى :1-5] ، فالملاحظُ أنَّه

¹ - أحمد أحمد بدوي : من بلاغة القرآن .دط. نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 2005م .ص 132 .

² - بكرى الشيخ أمين : التعبير الفني في القرآن ، ص 239.

سبحانه ذكر أداة القسم وهي الواو ، وذكر المقسم به : الضحى وكذلك الليل ، ثم صرح بالمقسم عليه الذي تعدد هو الآخر .

وهناك نوع آخر ، حذف منه جواب القسم ويظل في الكلام ما يدل عليه ، من ذلك قوله تعالى : "وَالْفَجْرِ ﴿١٠﴾ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ﴿١١﴾" [الفجر : 1-2] . فقيل الجواب محذوف أي : لتعذبن يا كفار مكة ، وقيل مذکور ، وهو قوله تعالى : " إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ ﴿١٤﴾ " [الفجر : 14] ¹ .

أما النوع الثالث فهو ما يُحذف منه أداة القسم والمقسم به ، نحو قوله سبحانه وتعالى : "لَتُبْلَوْنَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِنْ تَصَبَرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴿١٨٦﴾" [آل عمران : 186] والتقدير حسب علماء التفسير : والله لتبْلون .

¹ - يُنظر المرجع السابق ، ص 244 .

6- بلاغة التعريف والتكثير في القرآن الكريم :

المعرفةُ أخصُّ من النكرةِ ، إذ أنها تدلُّ على مُعيّنٍ " يشيرُ إلى أنّ السّامعَ يعرفُه "1، وتدلُّ النّكرةُ على المعيّن ذاته ، غير أنّهُ لا يُفهمُ من لفظها " كونه معلومًا للسّامع "2، وعليه فبينَ دلالاتِ المعرفةِ ودلالاتِ النّكرةِ فروقٌ جعلتِ البلاغيين يستثمرونها لخدمةِ الأغراضِ البلاغيّةِ .

و النّكرةُ " اسمٌ يُطلقُ على القليلِ و الكثيرِ، أو على مفردٍ، أو على أكثرٍ، ومعناه شائعٌ في جنسٍ أو نوعٍ أو صنفٍ أو نحو ذلك "3، أمّا المعرفةُ " فاسمٌ يدلُّ على معيّنٍ مُميّزٍ عن سائرِ الأفرادِ أو الجموعِ المشاركةِ له في الصّفاتِ العامّةِ المشتركةِ "4. وقد ذكر النّحويون سبعةَ أنواعٍ من المعارفِ هي: الضميرُ، العلمُ، اسمُ الموصولِ، اسمُ الإشارةِ، المعرّفُ بـ:"أل"، المضافُ إلى غير الضمير من المعارفِ السّابقةِ والنّكرةِ المقصودةِ في النّداءِ ، مثل قولنا: يا قومُ 5 . أمّا النّكرةُ ، فيرى النّحويون أنّ لها أنواعًا ثلاثة هي :

- 1- ما يُطلقُ على الكثيرِ والقليلِ ومعناه شائعٌ في جنسٍ أو نوعٍ مثل : ترابٍ وماءٍ .
- 2- ما يُطلقُ على مفردٍ شائعٍ دونَ تعيينٍ ، ويُرادُ به معنى الأفرادِ خصوصًا .
- 3- ما يُطلقُ على أكثرٍ من مفردٍ ، ومعناه شائعٌ في الجمعِ والتثنيةِ ، مثل : اثنين .

1- المراغي : علوم البلاغة ، ص112.

2- المرجع نفسه ، ص ن.

3- عبد الرحمن حبنكة : البلاغة العربية ، ج 01 ، ص 396.

4- المرجع نفسه ، ج ن ، ص 397 .

5- يُنظر ابن عقيل ، بهاء الدّين عبد الله العقيلي : شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك . ط 20 . تح: محمّد محي الدّين

عبد الحميد . دار التراث ، القاهرة ، 1400هـ / 1980م . مج 01 . ص 87 .

ويكون استخدام المعرفة في القرآن الكريم لدواعٍ وأغراضٍ تخدم السياق ، إذ " أن المعرفة أخص من التكرار ، وكلما كانت أخص كانت أتم دلالة على المراد ، لكونها أقل احتمالاً لغير المراد من التكرار " ¹ .

وسوف يتم تناول " التعريف " في القرآن الكريم من خلال محورين اثنين هما :

1-تعريف المسند .

2-تعريف المسند إليه .

6-1- تعريف المسند إليه :

6-1-1-6-1- تعريف بالضمير :

خدمة لأغراض بلاغية كثيرة ، فإن القرآن الكريم يستخدم الضمير كمسند إليه، فإن أراد عز وجل استمرارية الفعل استخدم ضمير المتكلم ، من ذلك حديثه إلى كلمه سيدنا موسى عليه السلام إذ قال : " وَأَنَا أَحْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ ﴿١٣﴾ " [طه:13]، وإن أراد تعظيماً لذاته سبحانه وتعالى قال : " إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴿١٤﴾ " [طه:14].

ويستخدم ضمير المخاطب في القرآن الكريم ، حين يستدعي المقام ذلك ، نحو قوله عز و جل مخاطباً نبيه الكريم موسى وأخاه هارون -عليهما السلام - : " قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِّنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ ﴿٦٤﴾ " [الأنعام:64].

¹ - الجرجاني ، محمد بن علي بن محمد : الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة . دط . تح : عبد القادر حسين . مكتبة الآداب ، القاهرة ، 1418هـ / 1997م . ص 32 .

في حين نجد أن ضمير الغائب متى استُخدم ، كان لا بُدَّ أن " يتقدّمه ما يدلُّ صراحةً عليه " ¹ ، مثلما وردَ في قوله تعالى : " تَبْرَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾ [الملك:1] ، وقد يوجدُ في السياقِ ما يدلُّ عليه معنى لا لفظاً كقوله تعالى : " فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ ^ط وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ آرْجِعُوا فَآرْجِعُوا ^ط هُوَ أَزْكَى لَكُمْ ^ح وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨﴾ " [النور:28] ، والتقدير : فالرجوعُ أزكى لكم كما هو واضح.

6-1-2- التعريف بالعلمية :

يؤتى بالمُسندِ إليه مُعرفًا بالعلمية في القرآن الكريم لأغراضٍ بلاغيةٍ كثيرةٍ ذكّرتها كتبُ المتقدمين ، ومن بينها :

- إحصاءُ المُسمّى في ذهنِ المخاطبِ باسمِهِ الخاصِّ به تمييزًا له، من ذلك قوله عزّ وجلّ: " مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ^ح وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ^ط تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ^ط سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ^ح ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ ^ح وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَرَرَعٍ أَخْرَجَ شَطْرَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ ^ح يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ ^ط وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢١﴾ " [الفتح:29].

- الكناية : كقوله تعالى : " تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴿١﴾ " [المسد:1]

¹- فضل حسن عباس : البلاغة العربية ، ص300.

فالرجلُ كان يُسمَّى: عبد العزى، " ولما كانَ من أهلِ النَّارِ ومآله إلى نارِ ذاتِ لهبٍ، وافقت حاله كنيته، فكان جديرًا أن يُذكرَ بها"¹، أو لآته" أريدَ تشهيره بدعوةِ السوءِ وأن تبقى سمةً له"².

6-1-3- تعريف المسند إليه بالموصولية :

ويكونُ ذلك لدواعٍ بلاغيةٍ ، جاءَ منها في كتابِ الله العزيز :

1- عدمُ علمِ المخاطبِ بالأحوالِ المختصةِ بالمسندِ إليه ، فوجبَ حينئذٍ ذكرُ الصلّةِ ، من ذلك قوله تعالى : " فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا الَّذِي اُسْتَنْصَرُهُ بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُ^ج قَالَ لَهُ مُوسَى إِنَّكَ لَغَوِيٌّ مُبِينٌ^{١٨} " [القصص:18] ، فالمتلقّي لا يعرفُ عن هذا الرجلِ إلّا الصلّةَ أي استصراخه موسى بالأمس.

- التّفخيم : وقد وردَ ذلك في قوله تعالى : " فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ مَجْنُونَهُ فَعَشِيَهُمْ مِّنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ^{٧٨} " [طه:78] ، ففي مثلِ هذا الإبهامِ دلالةٌ على الأهوالِ التي لقيها فرعون وجنوده " وما لا يعلمُ كُنْهَهُ إلّا الله"³.

- إرادةُ زيادةِ تقريرِ الغرضِ المسوقِ له الكلام : مثلما جاءَ في قوله تعالى : "وَرَوَدَتْهُ^ط الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ^ط وَعَلَقَتِ^ط الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ^ط قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ^ط إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ^{١٢} " [يوسف:23] ، فلقد أدّى اسمُ الموصولِ (التي)

¹- الرّمخشري : الكشّاف ، ج 30 ، ص 1228 .

²- المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

³- المصدر نفسه ، ج 16 ، ص 662 .

الغرض المراد منه على أكمل وجه، فيوسف في بيت امرأة العزيز وموضوع في خدمتها وتحت تصرفها ، ولكنه أبدى عفة وطهارة ورفض عرضها.

6-1-4- تعريف المسند إليه بالإشارة :

يُعرّف المسند إليه بالإشارة لأغراض بلاغية عديدة ، وردّ منها في القرآن الكريم ما يأتي:

- التحقير بالقرب : من ذلك قوله تعالى : " وَمَا هَذِهِ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٦٤﴾ " [العنكبوت:64].

-التعظيم بالقرب : مثل قوله عزّ شأنه : " إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلتي هِيَ أَقْومٌ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾ " [الإسراء:9].

-التعظيم بالبُعد : كقوله تعالى : " أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥٥﴾ " [البقرة:05] .

-التحقير بالبُعد : كقوله تعالى : " وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ أْذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلَّ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾ " [الأعراف:179]

-التبنيُّ على استحقاق اسم الإشارة لِمَا جاء بعده بسبب ما جاء قبله ، نحو قوله عزّ وجلّ : " الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ

هُمُ الْمَفْلِحُونَ ﴿٥﴾ [البقرة: 3-4-5] ، فقد عدّد سبحانه وتعالى صفاتٍ فاضلةٍ للمؤمنين

ثم عقب بقوله : " أَوْلَيْكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمَفْلِحُونَ ﴿٥﴾ " فأفاد بذلك أنهم جديرون بما وُصفوا به قبل اسم الإشارة .

6-1-5- تعريف المسند إليه بـ : " أل "

إذا ما تمّ اختيارُ الاسمِ المعرّف بـ : " أل " دونَ بقيةِ وسائلِ التعريفِ الأخرى ، فذلك يكونُ عادةً بُغيةَ الوصولِ إلى غرضٍ بلاغيٍّ معيّنٍ ، والذي يتحدّد حسب نوع " أل " التعريفِ الواردة ، وقد قسمَ النّحاةُ هذه الأخيرة قسمين هما : اللام العهدية واللام الجنسية .

فأما اللام العهدية فهي " الداخلة على أمرٍ يُشعرُ بمعرفة السّامع له ، لتقدّمه في الذّكر صراحةً أو كنايةً " ¹ ، وليس في اللام الجنسية " ما يُشعرُ بذلك ، فإنّها تُدخلُ على ماهيةِ الشئ ممّا لم يسبق للسّامع عهدٌ به " ² .

- " أل " العهدية : ويكون العهدُ فيها صراحةً أو كنايةً أو علمياً .

1- العهدُ الصّريحُ (الذّكري) : " ويكونُ مصحوبها معهودًا ذكريًا " ³ ، بمعنى أن يتقدّم المعرّف بها ذكراً في الكلام ، من ذلك قوله تعالى : " إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَهِدًا عَلَيْكُمْ

كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً ﴿١٦﴾ " [المزمل: 15-16] ، هذا مع العلم أنّه كان يمكنُ أن يقع الضميرُ موقعَ المعرّف بـ : " أل " ، غير أنّ الاختيارَ وقعَ على هذا الأخير لبيان مدى فداحة الجرم الذي وقع فيه فرعون .

¹- فضل عباس : البلاغة العربية ، ص 311 .

²- المرجع نفسه ، ص ن .

³- محمود سليمان ياقوت : علم الجمال اللغوي ، ص 383 .

-العهد الكنائي : ويتقدّم ذكر هذه اللام " ما يدلّ عليه كنايةً " ¹ ، بمعنى ألا يكون للمعرّف ب: " أل " ذكرٌ صريحٌ قبل وروده، وقد وردَ مثلُ ذلك في قوله تعالى على لسانِ امرأةِ عمران: "إِذْ قَالَتْ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ ۗ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِلَكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٣٦﴾ " [آل عمران 35-36]، أمّا كلمة (الذكر) فلم تردْ صراحةً ولكن بما دلّ عليها أي: "ما"، فالتحريرُ وهو العنقُ لخدمةِ بيتِ المقدسِ لم يكن إلا للذكور وهو المعنى ب: (ما) في كلامها ² .

-العهد العلمي (الحضورى) : ولأمّ العهد العلميّ " هي ما علّمَ مدخولها عندَ المخاطبِ سواء أكان حاضراً أم لا " ³ ، بمعنى أنّ المعرّف ب: " أل " لا يُذكرُ صراحةً ولا كنايةً ، بل يحضُرُ في الذهنِ إحضاراً تامّاً ، ولذا يُسمّى هذا العهدُ عهداً حضورياً أو علمياً ، من ذلك قوله عزّ وجلّ: " ^٤ أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴿٣﴾ " [المائدة: 03]، فاليومُ هو يومُ عرفةِ في حجةِ الرّسول - صلّى الله عليه وسلّم - الأخيرة .

- " أل " الجنسية : وهي على ثلاثة أنواع :

* اللام التي تكونُ لبيانِ الحقيقةِ أو الماهيةِ : " وهي ما يُشارُ بها إلى الحقيقةِ بقطعِ النظرِ عن عمومها أو خصوصها " ⁴ ، من ذلك قوله تعالى : " أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ السَّمَوَاتِ

1 - فضل عباس : البلاغة العربية ، ص 312.

2- المراغي : علوم البلاغة ، ص 119.

3- المرجع نفسه ، ص ن.

4- المرجع نفسه ، ص ن.

وَالْأَرْضَ كَانَتْ رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا^ط وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾ " [الأنبياء: 30] ، والمقصود أن كل شيء حيٌّ مرَّده إلى هذا الجنس ، أي الماء .

*لام العهد الذهنيّ : وتكون إذا ما أُريدَ بالمسندِ إليه بعضُ مُبهمٍ من أفرادِ الحقيقةِ ، من ذلك قوله تعالى حكاية عن نبيّه يعقوب عليه السلام : " قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ ﴿١٣﴾ " [يوسف: 13] " ومدخولها في المعنى كالنكرة فيُعاملُ معاملتها فيُوصفُ بالجملةِ كما تُوصفُ النكرةُ " ¹ ، فيعقوب عليه السلام خشيَ على يوسف أن يأكله ذئبٌ ما من أفرادِ حقيقةِ الذئابِ.

*لام الاستغراقِ الحقيقيّ : وتشملُ " جميعَ الأفرادِ التي يتناولُها اللفظُ بحسبِ اللغةِ " ² ، من ذلك قوله تعالى : "وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا^ط إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى ﴿٦٩﴾ " [طه: 69] ، وقوله أيضًا : "يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ^ج وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾ " [النساء: 28].

*لام الاستغراقِ العُرْفِيّ : وتشملُ " جميعَ الأفرادِ التي يتناولُها اللفظُ بحسبِ مُتفاهمِ العُرْفِ " ³ ، نحو قوله تعالى : " وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ ﴿١١٣﴾ " [الأعراف: 113] ، فالمقصودُ هم سحرَةُ مصر لا سحرَةُ العالمِ بأكمله.

¹ - المرجع السابق ، ص ن.

² - المرجع نفسه ، ص 120.

³ - المرجع نفسه ، ص ن.

6-1-6- تعريف المسند إليه بالإضافة :

يخدم هذا النوع من التعريف أغراضاً بلاغيةً كثيرةً في كتاب الله العزيز ، ومن أبرزها ما يأتي:

*التشريف : بمعنى أن يُقصدَ بالإضافة تعظيمٍ للمضاف ، كقوله تعالى : **وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا** ﴿١٩﴾ [الجن :19] ، فالإضافة إلى لفظ الجلالة (الله) فيه تشريفٌ للمضاف .

* التهكم: وقد جاء مثل ذلك في قوله تعالى حكايةً عن فرعون : **"قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ"** ﴿٢٧﴾ [الشعراء :27] ، فالمتحدثُ يمتنعُ أن يعترفَ بكون موسى عليه السلام رسولاً ، ولكنه قال ذلك على سبيل التهكم .

* الإشارة إلى علة الحكم : نحو قوله تعالى : **الَّذِينَ يَرَوُا كَمَ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِمْ مِّن قَرْنٍ وَإِذْ آمَنَّا بِهِمْ فَأَتَوْا بِهِمْ يُؤْمِنُونَ بِأَيَّتِنَا أَفْعَلُ سَلَّمَ عَلَيْكُمْ** ﴿٥٤﴾ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَن عَمِلَ مِنكُمْ سُوءًا مَّجْهَلًا لَّمْ يَجْهَلْهُ ثُمَّ تَابَ مِن بَعْدِهِ وَأُصْلِحَ فَآنَهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾ [الأنعام :54] ، فحكم الرحمة علة أن الله عز وجل ربنا وخالقنا .

6-2- تعريف المسند:

يكون المسندُ في الجملة العربية فعلاً كقولنا : **أحبُّ وطني** ، أو اسماً كقولنا : **الجزائر وطني** ، غير أن هذا المبحثُ يُعنى بالمسندِ الاسم فقط .

قال السكاكي : " وأما الحالة المقتضية لكونه اسماً معرّفًا ، فهي إذا كان عند السّامع متشخصًا بإحدى طرق التعريف معلومًا له ، وكأني بك أسمعك تقول : فالمسند إذا كان مُتَشَخَّصًا عند السّامع معلومًا له ، استلزم لا محالة كون المسند إليه معلومًا له أيضا ، وإذا كانا معلومين عنده فماذا يستفيد ؟ فإنا نقول : يستفيد إما لازم الحكم ... أو الحكم"¹.

ويشرح السكاكي ما يستفيدة المتلقي في الحالتين² ويمكننا بعد ذلك أن نستخلص من خلال ما جاء في قول السكاكي، أنّ المبتدأ في الجملة العربية لأبَدٌ وأن يكون معرفةً ، لأنه ينبغي أن يكون معلومًا عند المخاطب ، خاصة وأنّ الخبر قد يكون نكرةً.

ويردّ الخبر معرفةً لتأدية مقاصد بلاغية منها :

1- إفادة السّامع حكمًا على أمرٍ معلوم عنده بأمرٍ آخر مثله ، بإحدى طرق التعريف من ذلك ما ورد في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل : 90] وهذا ما يُعرف في البلاغة بفائدة الخبر أو الحكم .

2- إفادة السّامع أنّ المتكلم يعلم حقيقة الحكم بالمسند المعرفة على المسند إليه المعرفة ، ويكون ذلك إذا ما علم المخاطب الحقيقة ، ولكنه جهل أنّ المتكلم يعرفها أيضا ، ويُعرف ذلك في البلاغة بلزوم فائدة الخبر أو لازم الحكم .

3- إفادة قصر المسند على المسند إليه المعرفة قصرًا إضافيًا ، ويكون ذلك في حال تعريف المسند ب : " أل " الجنسية .

¹- السكاكي : مفتاح العلوم ، ص 212 .

²- يُنظر المرجع نفسه ، ص 212- 213 .

* التكرير :

يكون التّعبير بالنكرة أبلغ من التعبير بالمعرفة في سياقات معينة ، ولذا نال ترك المعرفة وإحلال النكرة محلّها اهتمام البلاغيين الذين رأوا أنّ ذلك يُحقّق غايات بلاغية كثيرة، ذكروا منها :

* في تذكير المُسند إليه :

*الدلالة على مفرد غير معيّن ممّن يصدق عليهم اسم الجنس ، نحو قوله تعالى :

"وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ ﴿٢٠﴾" [يس:20] فالمقصود هنا هو الغرض من التبليغ وليس المبلّغ ولذا جاء نكرة .

*التكثير : من ذلك قوله تعالى : "فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ

وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ ﴿١٨٤﴾" [آل عمران: 184] ، فقد تمّ ذكر الموصوف : "رسل" نكرة والتخلّص من الصفة المقدّرة (كثيرون) ، وكانت قرينة الحال كافيةً للدلالة على هذا الغرض .

*التقليل: قد يقصدُ سبحانه تعالى غرض التكرير باستعماله النكرة في بعض السياقات

القرآنية ، نحو قوله : "سَلِّمٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ ﴿٢٤﴾" [الرعد: 24] أو قوله

تعالى : "سَلِّمٌ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَحِيمٍ ﴿٥٨﴾" [يس: 58] ، و " ولم يرد في القرآن سلامٌ جهة

الله إلا منكرًا ، لأنّ سلامًا قليلاً من جهته عزّ وجلّ كافٍ لتحقيق كلّ ما يطلبه العباد من

أمنٍ أو تحيةً " ¹ .

¹ - عبد الرّحمن حسن حبنكة : البلاغة العربية ج 01 ، ص 404.

*التعظيم : وذلك في قوله تعالى : كَتَبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو

الْأَلْبَابِ ﴿٦٦﴾ [ص : 29] فقد وردَ لفظُ (كتاب) نكرةً دلالةً على عظمة شأنه وعلو قدره ، دون أن تكون هناك حاجةً لذكر القرينة الدالة على هذا الغرض.

*التحقير: و وردَ هذا الغرض في قوله عز وجلّ، على لسان أحد المؤمنين من قوم فرعون :
"يَقَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ ﴿٦٦﴾ [غافر: 39]،
فتكبيرُ كلمة (متاع) غرضه التحقير .

هذا ولم يفرّق السكاكي في مفتاحه بين التعظيم والتكبير ، مع " أن الأول يُنظر فيه لارتفاع الشأن وعلو القدر ، والثاني تلاحظ فيه الكميات والمقادير " ¹ .

ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى أنّ الغرضين قد يجتمعان معاً ، ففي قوله تعالى : "فإن

كَذَّبُواكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ ﴿١٨٤﴾ [آل

عمران : 184] ؛ جاء اللفظُ (رُسُلٌ) نكرةً للدلالة على الغرضين معاً ، فزيادة على أنهم كثيرو العدد كما بيّنه السياق ، فهم أيضاً رُسُلٌ اصطفاهم الخالق عزّ و جلّ لتأدية أشرف رسالة . كما لم يُفرّق السكاكي بين التقليل والتحقير أيضاً ، فقد اجتمعا في بضع آياتٍ كريمة، من ذلك قوله : " ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَى طَآئِفَةً مِّنكُمْ

وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ

الْأَمْرِ شَيْءٌ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا

مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى

¹ - المراعي : علوم البلاغة ، ص 127.

مَضَاجِعِهِمْ^ط وَلِيَبْتَلِيَ^ط اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ^ط وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ
 الصُّدُورِ ﴿١٥٤﴾ " [آل عمران: 154] ، فكلمة (شيء) وردت نكرة للدلالة على القلة وعلى
 تصغير الشأن أيضا.

* في تنكير المسند: يُنكّر المسند لأغراض بلاغية عديدة ، منها :

* التّعظيم : من ذلك ما ورد في قوله تعالى : ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ
 ﴿٢﴾ " [البقرة: 2]، وقد علّق السكاكي على ذلك قائلا : " مُريداً بتنكيره : أنه هدى لا يُكنّته
 كُنْهُه¹، يُريدُ أن ذلك التنكير كان بهدف التّعظيم . و كذا قوله عزّ و جلّ : " وَمَا أَلْحَىوَةُ
 الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُوٌ^ط وَلِلدَّارِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ^ط أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٣٢﴾ " [الأنعام : 32]،
 ففي تنكير (لعب) وكذا (لهو) دلالة على تحقير شأن الحياة الدنيا.

أخيراً ، لأبّد من التأكيد على أنّ أسلوب التعريف والتكبير لم يُستخدم في القرآن
 الكريم بشكل تلقائي ، وإنما له دلالته الكثيرة التي تُثبت من جهتها الإعجاز البياني لهذا
 الكتاب العزيز .

¹ - السكاكي : مفتاح العلوم ، ص 212 .

7- من مقاصد التقديم والتأخير في القرآن الكريم :

إن ترتيب الألفاظ في النطق يكون تبعاً لترتيب المعاني في النفس ، وهذا محتوى نظرية النظم التي جهد الجرجاني في شرحها وإبراز معالمها بل واعتبارها وجهاً أساسياً من وجوه الإعجاز القرآني . ومع أن الألفاظ كلها على درجة واحدة من الأهمية ، إلا أنه ولدوافع بلاغية ، يُستحسن تقديم بعضها وتأخير بعضها الآخر ، وقد قال الجرجاني عن التقديم : " باب كثير الفوائد ، جم المحاسن ... لا يزال يفتّر لك عن بدعية ، ويُفسي بك إلى لطيفة ، ولا تزال ترى شعراً يروقك مسمعه ويلطف لديك موقعه ، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك ، أن قدّم فيه شيئاً وحول اللفظ عن مكان إلى مكان ¹ ، ولذا فإن قولنا : " الله الحمْدُ " بدل : " الحمد لله " يعني أن السياق كان يحتاج إلى هذا التقديم .

ومن الأغراض البلاغية للتقديم والتأخير في القرآن الكريم :

7-1- التشويق إلى المتأخر : من ذلك قوله تعالى : يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ

وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

﴿ [الحجرات : 13] ، فتقديم المسند يستدعي تشويق السامع إلى أن يعرف ما حكم به

عليه ، لأن في المسند إليه غرابة ² ، فالمخاطب يود أن يعرف من الأكرم ، خاصة إذا اعتقد

أول الأمر بأن المقصود بالكرم هو البذل ، مع أنه التقوى كما بينته الآية الكريمة .

7-2- إفادة التخصيص : وتعني أنه ينبغي تقديم المسند إليه " ليفيد تخصيصه بالخبر

الفعلي ³ ، وهذا يعني أن الخبر لا بد وأن يكون فعلاً إضافة إلى أنه يشترط أن يتقدم المقدم

حرف نفي . فأما الشرط الثاني فمتفق عليه ، في حين كان الشرط الأول -أي ضرورة أن

¹- الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 85.

²- يُنظر المراعي : علوم البلاغة ، ص 101.

³- عبد العزيز عتيق : في البلاغة العربية ، علم المعاني ، ص 139.

يكون المسند فعلاً - محطّ اختلاف بين الجرجاني الذي أقرّه ، والزمخشري الذي رفضه وضرب أمثلة من كتاب الله العزيز ، وردّ فيها ما كان على شاكلة الفعل في الوظيفة الإعرابية كاسم الفاعل واسم المفعول ، من ذلك قوله تعالى : " قَالُوا يَشْعَبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرِيكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بَعِزٌّ ﴿٣١﴾ " [هود: 91]، فالمسند إليه يفيد التخصيص ، إذ هدف قومه إلى نفي العزة عنه وإثباتها إلى رهطه ، وكذلك قوله تعالى : " إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ﴿٤١﴾ " [الزمر: 41]، فالآية تضمنت نفيًا وإثباتًا ، وعليه فالتقديم يفيد التخصيص .

*ومن الأغراض البلاغية أيضًا :

7-3- التنبية على أنّ المتقدم خبر لا نعت ، من ذلك قوله تعالى : " قَالَ أَهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٢٤﴾ " [الأعراف: 24] ، فلو جاء التركيب بالشكل المعتاد : مُسْتَقَرٌّ لَكُمْ ، لتوهّم السامع أنّ الخبر سيرد بعد شبه الجملة (لكم) والتي سيعتبرها نعتًا ، فالنكرة تحتاج إلى نعت أكثر من حاجتها إلى خبر ، ولذا كان لزامًا أن يتقدّم المسند للتنبية إلى أنّ المقدم خبر لا نعت خاصة وأنّ " الصفة لا تتقدم على الموصوف ، ولكنّ الخبر قد يتقدم على المبتدأ "1، وإنّما كان الاهتمام بمثل هذا التقديم " لأنّ الخبر كان أقوى (من أيّ صفة) في الدلالة على ما يريدون "2.

1- فضل حسن عباس : أساليب البيان ، ص 108.

2- فضل حسن عباس : البلاغة العربية فنونها وأفانها ، ص 233.

7-4- قد يتقدمُ المسندُ إليه لإفادة التعميم والنصّ على شمولِ النفي أو ما يُسمّى بعموم السلب ، وذلك يعني : " شمولُ النفي لكلِّ فردٍ من أفرادِ المسندِ إليه " ¹، وتكونُ طريقته هي تقديمُ أداةٍ عمومٍ مثل : كلّ وجميع ونحوهما على أداة نفي . أمّا إذا تقدّمَ النفيُّ على أداة العموم ، فهذا يُدعى : سلب العموم ، ومعناه أنّه " سلب الحكم عن بعض الأفراد " ².

أمّا قوله تعالى : "لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ

كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿٢٣﴾" [الحديد : 23] فليس من سلبِ العموم - كما ورد شرحه من قبل-

ولكنّه من عموم السلب ، مع أنّ أداة النفي "لا" سبقت أداة العموم "كلّ" ، فالسياق القرآني يؤكّد على أنّه- تبارك وتعالى- لا يُحبُّ أيَّ شخصٍ اتّصفَ بالاختيالِ والفخرِ ، وعليه فإنّ قاعدةَ عموم السلب قاعدةً مطّردةً ، فإذا سبقت أداة العموم أداة النفي، فالسلبُ يشملُ جميع الأفراد، أمّا " قاعدة سلب العموم ... فخاضعةٌ للسياق " ³، فهي إذن ليست مطّردة .

هذا عن الأغراض التي تقتضي التقديم والتأخير بين المسندِ والمسندِ إليه ، وقد يحدث وأن تتقدّم متعلقاتُ الفعل عليه ، مثل : المفعول والجارّ والمجرور والحال، خدمةً لأغراضٍ بلاغيةٍ معينةٍ لأنّ " الأصل في العاملِ أن يُقدّمَ على المعمولِ ، فإذا عكس الأمرُ فقدّم المعمولُ على العاملِ ... يكون التقديمُ أبلغَ من التأخير " ⁴.

7-5- تقديمُ المفعول على الفعل : وهذا للدلالة على تخصيصِ الفعلِ فيه ، من ذلك قوله

تعالى : قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ وَليًّا فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ ۗ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ

أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ ۗ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٤﴾ [الأنعام : 14]، فلو تقدّم

¹ - عبد العزيز عتيق : في البلاغة العربية ، علم المعاني ، ص 138.

² - المرجع نفسه ، ص ن .

³ - فضل حسن عباس : أساليب البيان ، ص 105.

⁴ - عبد العزيز عتيق : في البلاغة العربية ، علم المعاني ، ص 141.

الفعل ما ثبت هذا التخصيص والإنكار . وكذلك قال المفسرون عن قوله تعالى : "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" [الفاحة :5]، فتقديم المفعول هو بغرض التخصيص أيضاً، فلو لم يحدث ذلك ، لوقع الفعل على أي مفعول آخر ، ولدحض هذا الاحتمال تقدم الضمير المنفصل (إِيَّاكَ).

كما يكون تقديم المفعول للعناية به والاهتمام بشأنه ، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى : "فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ﴿١﴾ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ﴿٢﴾" [الضحى :9-10]، فقد تمّ تقديم المفعول في هاتين الآيتين بغرض لفت الانتباه إلى ضرورة الاهتمام بهاذين الشخصين، وكلّ منهما أحقّ بذلك.

ومع أنّ كثيراً من المؤلفات ترى بأنّ هذا التقديم كان في خدمة جمال الإيقاع، فإنّ فضل عباس يُنكر ذلك ، ويقول : " لكنّه في كتاب الله تعالى لن يستقلّ بتقديم أو تأخير، أو حذف أو ذكر، وإنّما - إن كان ذلك- فلا بُدّ أن يكون تابعاً لمعنى أرادّه القرآن الكريم" ¹.

7-7- تقديم الجارّ والمجرور على الفعل :

ويفيد تقديم الجارّ والمجرور على متعلّقيهما التخصيص والقصر أيضاً، ففي قوله تعالى: " وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ " [البقرة :4] ، تمّ تقديم الجارّ والمجرور : (بالآخرة) بغرض التخصيص ، فالإيمان الحقّ بالآخرة دون غيرها ، ولو حدث التأخير لكان هناك احتمال آخر.

¹- فضل حسن عباس : أساليب البيان ، ص112.

وحدث مثل هذا التقديم في قوله تعالى: "وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ

تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴿١٨﴾" [آل عمران: 109] فمرجعُ الأمور لله تعالى وحده دون غيره ، وإن حدث التأخير غاب التخصيص .

وكذلك ما جاء في كتاب الله تعالى من بسمية : " بسم الله الرحمن الرحيم " فغرض التقديم فيها هو الاهتمامُ بشأن المتقدم كما أقرَّ علماء البلاغة، ف:(بسم) الله جارٌّ ومجرورٌ متعلقان بفعلٍ محذوفٍ تقديره : (أتلو) أو (أفعل) ، ويأتي متأخرًا عنهما ، وهذا التقديم للمتعلق جاء " بيانًا لاهتمام الموحِّد بالاسم الكريم وردًا على المشركين الذين كانوا يبدؤون بأسماءِ آلهتهم ، فيقولون : باسم اللات وباسم العزى "1، مع العلم أن هذا المتعلق ورد متأخرًا عن الفعل في قوله تعالى : أَقْرَأَ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ " [العلق :1]، إذ "كانت القراءة هي المقصودُ الأولُ " 2.

كما يأتي تقديم المتعلق مراعاةً لنظم الكلام ، فجاء ذلك في قوله تعالى : " وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ " [يس :39] ، فتقديم المفعول : (القمر) وقرَّ جمالاً للنظم لم يكن ليتأتى لولاه " ولو أنه قال : " وقدَرنا القمرَ منازلَ ؛ لَمَا كان بتلك الصَّورة من الحُسن " 3 .

* هذا وقد ذكر الزركشي في كتابه : (البرهان في علوم القرآن) أغراضًا أخرى للتقديم والتأخير، منها : 4

1- المراعي : علوم البلاغة ، ص 107.

2- فضل حسن عباس: أساليب البيان ، ص 114.

3- عبد العزيز عتيق : في بلاغة العربية ، علم المعاني ، ص 143.

4- يُنظر : الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، ص 770-805.

*الغلبة و الكثرة : كقوله تعالى: " ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ^ط فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾ " [فاطر : 32] ، فرأى الزركشي أنه تعالى " قدم الظالم لكثرتة ثم المقتصد ثم السابق " ¹.

*الشرف : وذكر أنواعا لهذا الغرض منها :

- شرف الرسالة : كقوله تعالى : " وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ^ط وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾ " [الحج : 52] ، فإن الرسول أفضل من النبي ² ، ولذا تقدم عليه في هذا السياق الكريم.

- شرف الذكورة : كقوله تعالى : " إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنَاتِينَ وَالْقَنَاتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَشِيعِينَ وَالْخَشِيعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّاتِمِينَ وَالصَّاتِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾ " [الأحزاب : 35].

¹- المرجع السابق ، ص 787.

²- المرجع نفسه ، ص 782.

وقوله : " يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾ " [النساء: 1].

-شرفُ العقلِ : من ذلك قوله عز وجلّ : أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَّتِ كُلُّ قَدِّ عِلْمٍ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٤١﴾ " [النور: 41].

-شرفُ الحياةِ : كقوله تعالى : قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمْ مَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾ " [يونس: 31].

*مراعاة اشتقاق اللفظ : من ذلك قوله سبحانه : " لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ﴿٣٧﴾ " .

[المدثر : 37] ، وقوله أيضا : " إِنَّهُ هُوَ يُبْدِي وَيُعِيدُ ﴿١٣﴾ " [البروج : 13] ، وقوله تعالى : " هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٠﴾ " [الحديد : 3] .

*سبق ما يقتضي تقديمه : ومثال ذلك قوله تعالى : " وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَهَا وَأَبْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ ﴿٩١﴾ " [الأنبياء : 91] ، فقد قدّم ذكر الأمّ على الابن لأنّ السياق اقتضى ذلك ، خاصّة وأنّه تعالى قال قبلها : " وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا " .

وفي كتاب (البرهان) أغراض كثيرة ذكرها الزركشي ، وأراد بها أن يفسر أسباب التقديم والتأخير في القرآن الكريم ، وقد جمع عند ذكرها بين الفائدة والمتعة والطرافة .

8- من دلالات الحذف في القرآن الكريم :

الحذف خاصية من خصائص الجملة العربية، "وهو إسقاط جزء الكلام أو كله لدليل"¹، ويختلف عن الإضمار في " أن شرط المضمّر بقاء أثر المقدّر في اللفظ"²، وهذا غير مشروط في الحذف ، ولهذا رأى القدماء أن "من اتّصل الفاعل بالفعل أنك تضمّره في لفظ إذا عرفته ، نحو : فم ، ولا تحذفه كحذف المبتدأ"³.

ووصف الجرجاني الحذف قائلاً : " هو بابٌ دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأنم ما تكون بياناً إذا لم تُبني"⁴.

ويُشترط في الحذف أن يظلّ في الكلام دليل على المحذوف ، " وأن لا يحدث لبساً في العبارة"⁵.

والحذف منتشر في القرآن الكريم، كما أنه أفاد النحويين والبلاغيين على حدّ سواء، وهؤلاء أبرزوا أهميته في مجال التقدير، بل إن بعضهم عدّه من المجاز إذا " تغيّر بسببه الحكم"¹، كأن يراد إسناد الفعل إلى غيره مجازاً، وذلك من المجاز العقلي.

¹- الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، ص 685.

²- المرجع نفسه ، ص ن.

³- المرجع نفسه ، ص ن.

⁴- الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 106.

⁵- زهير غازي زاهد : في النص القرآني وأساليب تعبيره . ط01 . دار صفاء للنشر والتوزيع ، عمّان،

1433هـ/2012م . ص 201.

والحذف في الجملة العربية أنواع ، أهمها :

8-1- حذف المسند إليه :

إذا حُذِفَ المسندُ إليه ، فلا بُدَّ أن يظلَّ في الكلام ما يدلُّ عليه، ذلك أن وجوده ضروريٌّ بل واجبٌ ، كما يستلزم وجودَ المرجحِ للحذف على الذكر ، بمعنى أنه " تُوجدُ مقتضياتٌ ودواعٍ بلاغيةٌ تُرجِّح حذفَ المسندِ إليه على ذكره "2، ومن هذه المقتضيات والأغراض ما يأتي :

-الاحترارُ من العبثِ : من ذلك قوله تعالى : " فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ ﴿٢٩﴾ " [الذّاريات : 29] ، فقد حُذِفَ المبتدأ (أنا) في هذا المقام ، لأنّ الذّكر يُنقِصُ من بلاغةِ القول. وقوله تعالى : " وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ ﴿٤٦﴾ " في سِدْرٍ مَخْضُودٍ ﴿٢٨﴾ وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ ﴿٢٩﴾ " [الواقعة : 27-28-29] ، والمعنى : هم في سدرٍ مخضودٍ وطلحٍ منضودٍ ، وكذا قوله عزّ من قائل: " مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾ " [فُصِّلَتْ : 46] ، بمعنى: من عمل صالحًا فعمله لنفسه، فتمّ الحذفُ بعد الفاءِ المقترنة بجوابِ الشرط، لأنّه لا فائدةً من ذكرِ المُسندِ إليه والحذفُ أبلغُ .

*إذا كانَ المقامُ مقامَ مدحٍ : ومن أمثلة ذلك في القرآنِ الكريم ، قوله تعالى : "الرَّءُفُ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١٠١﴾ " [هود : 01] ، فوصفُ كتابِ الله تعالى بإحكام الآيات أغنى عن ذكرِ المبتدأِ المسندِ إليه : (هو).

1- الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، ص 686.

2- عبد العزيز عتيق : في البلاغة العربية ، علم المعاني ، ص 122.

*تكثر الفائدة باحتمال أمرين عند الحذف، من ذلك قوله عز وجل: " وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾ " [يوسف: 18]، فالأمر المحتمل الأول هو: فأمر صبر جميل أجمل بي أو أمتل

بي.

*العناية بالمسند: من ذلك قوله تعالى: " فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ بَلَّغٌ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٣٥﴾ " [الأحقاف: 35] ، فقد تم حذف المبتدأ المسند إليه (هو)، وذكر المسند (بلاغ) ، فوفر الحذف هنا أسلوباً في غاية الجمال والعذوبة .

8-2- حذف المسند :

يُحذف المسند لأغراضٍ ذَكَرَ البلاغيون منها الكثير في مؤلفاتهم ، من ذلك :

*الاحتراز من العبث والاختصار: وهذا إذا ما كان ذكر المسند غير مفيد ، من ذلك قوله عز وجل: " مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ ﴿٣٥﴾ " [الرعد: 35]،

والمقصود: ظلها دائم ، وقوله تعالى أيضا: " وَالَّتِي يَبِيسَنَّ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ تَحِضْنَ وَأُولَتْ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا ﴿٤﴾ " [الطلاق: 4]، فالمسند محذوف، والتقدير: واللاتي لم يحضن عدتهن ثلاثة أشهر أيضا.

وكذلك قوله تعالى : " تَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيَرْضَوْكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ إِنْ

كَانُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٦٢﴾ " [التوبة : 62] . والتقدير : والله أحقُّ أن يرضوه ورسوله كذلك .

*تقوية الحكم : ويردُّ هذا الغرضُ عند حذفِ المسندِ الفعلِ ، من ذلك ما جاء في قوله تعالى : " وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَا مَنَعَهُ ^ج

ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾ " [التوبة : 06] ، (فأحدٌ) عند علماء النحو فاعلٌ لفعلٍ

محذوف يفسره المذكور بعده ، والتقدير : إن استجارك أحدًا من المشركين استجارك أحدًا من المشركين ، ومثلُ هذا الحذفِ ساهم في تقوية الحكم وتأكيدِهِ ، خاصة إذا عرفنا أنَّ القاعدةَ النحويةَ تستوجبُ ألاَّ تدخلَ بعضُ الأدواتِ إلاَّ على جملٍ فعليةٍ ، من ذلك أدواتُ الشرطِ ، فإنَّ دخلتْ على اسمٍ يكونُ هذا الاسمُ فاعلاً لفعلٍ محذوفٍ .

وكذلك قوله تعالى : " أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ ^ج فَمَنْ كَانَتْ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ

أَيَّامٍ أُخَرَ ^ج وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ^ط فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ ^ج وَأَنْ

تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ^ط إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾ " [البقرة : 184] فقد تمَّ حذفُ الفعلِ : "أَفْطَرَ"

والتقدير : فأفطر فعدةً من أيام أُخَرَ .

وقوله عزَّ وجلَّ : " وَلَسَلِيمَنَّ الرِّيحُ غُدُوها شَهْرٌ وَرَوَاحُها شَهْرٌ ^ط وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ ^ط

وَمِنَ الْجِنَّةِ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ ^ط وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنَ أَمْرِنَا نُنذِقْهُ ^ط مِن عَذَابِ السَّعِيرِ

﴿١٢﴾ " [سبأ : 12] ، فالتقديرُ : وسخرنا لسليمان الريح ... وهكذا تعددت المواضع التي

حُذِفَ فيها المسندُ الفعلُ ، وذلك لخدمةٍ مقصدٍ مهمٍّ هو تقوية الحكم .

8-3- حذف المفعول به :

قسم النحويون الأفعال إلى لازمة ومتعدية ، فأما اللازمة فتكتفي بمرفوعها أي الفاعل ، وتحتاج المتعدية إلى مفعول أو أكثر ، غير أن واقع الاستعمال يُحيلنا إلى أنه يحدث وأن يسقط المفعول من الكلام لغرض بلاغي ، من ذلك قوله تعالى : " أَمَّنْ هُوَ قَنِيتَ ءَأَنَاءَ أَلِيلٍ سَاجِدًا وَقَائِمًا تَحَذِرُ الْأَخْرَةَ وَيَرَجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَئِكَ الْأَلْبَابِ ﴿١٠٩﴾ " [الزمر : 09] ، فقد حذف المفعول في هذا السياق ، مع العلم أن الفعل (عَلِمَ) من أفعال اليقين التي تحتاج إلى مفعولين لا إلى مفعول واحد ، وقد اختلف البلاغيون في شأن هذا الحذف ، فمنهم من رأى أن الداعي هو الإيجاز "إذ ليس المقصود أن يذكر تعالى من يعلم شيئاً مُعَيَّنًا إنما أريد العموم" ¹ ، فالمقصود إذن ذو العلم على وجه العموم لا الخصوص.

وكذلك قوله تعالى: "وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى ﴿٤٣﴾ وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ﴿٤٤﴾ " [النجم : 43- 44] ، فالأفعال الواردة في الآيتين الكريمتين متعدية ، ومع ذلك لم تتعدَّ " لأنَّ التعدية تنقض الغرض وتغيّر المعنى " ².

وقوله عز و جل : " وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴿٢٣﴾ فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ﴿٢٤﴾ " [القصص : 23-24] فقد حذف أربعة مفاعيل ، ففي قوله تعالى : " يسقون " ^٣

¹ - زهير غازي زاهد : في النص القرآني وأساليب تعبيره ، ص 202.

² - الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 112.

تم حذف المفعول : أغنامهم ، وفي قوله تعالى : " امرأتين تذودان " حذف المفعول : غنمهما ، وفي قوله : لا نسقي (على لسان الفتاتين) ، حذف المفعول : غنمهما كذلك ، وتم حذف المفعول في الآية الموالية في قوله تعالى : " فسقى لهما " ، والغرض من الحذف في هذه المواضع كلها " أن يُعلم أنه كان من الناس في تلك الحال سقي ومن المرأتين ذوداً وأتھما قالتا : لا يكون منّا سقي حتى يصدر الرعاء وأنه كان من موسى عليه السلام من بعد ذلك سقي ، فأما ما كان المسقي أغنماً أم إبلاً أم غير ذلك فخارج عن الغرض "1.

ولحذف المفعول غرض آخر هو رعاية الفاصلة ، من ذلك ما ورد في قوله تعالى :

وَالضُّحَىٰ ﴿١﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ﴿٢﴾ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴿٣﴾ [الضحى : 1-2-3] ،
فالمقصود : ما قلاك ، وكذا قوله في السورة نفسها : " أَلَمْ تَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ ﴿٦﴾ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ ﴿٧﴾ " [الضحى : 6-7] ، فالتقدير : آواك وهداك.

8-4- حذف القول :

ذكر الزركشي بعضاً من الأمثلة تخص هذا النوع من الحذف في كتاب الله العزيز ، من ذلك قوله تعالى : " ﴿ وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ ط فَاَنْفَجَرْتَ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ط قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ ط كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعَثُّوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٦٠﴾ " [البقرة : 60] بمعنى : قلنا ، وقوله تعالى أيضاً :
جَنَّتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ ﴿٣٣﴾ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعَمَ عُقْبَىٰ آلِ دَارٍ ﴿٣٤﴾ " [الرعد : 23-24] ، أي

1- المصدر السابق ، ص116.

يقولون: سلام عليكم، وقوله عز وجل: "وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾" [سبا: 23]، أي قالوا: قال الحق، وكذلك قوله: "يَسْبِي إِسْرَائِيلَ قَدْ أَجْيَنَّاكُمْ مِّنْ عَدُوِّكُمْ وَوَعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَىٰ ﴿٨٠﴾ كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَن يَحِلَّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَد هَوَىٰ ﴿٨١﴾" [طه: 80-81]، أي قلنا : كُلُوا.

8-5- حذف حرف الجر:

ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم ، قوله تعالى : "وَإِخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا" [الأعراف 155]، أي: من قومه، وقوله أيضا: "إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿١٧٥﴾" [آل عمران: 175]، والتقدير: أن يخوفكم بأوليائه

8-6- حذف المضاف :

وقد وردَ من هذا النوع من الحذف في القرآن الكريم، قوله تعالى : "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾" [الأحزاب: 21] أي رحمته ، وقوله تعالى أيضا : "وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ ﴿٥١﴾" [البقرة: 51] ، أي انقضاء أربعين ليلة .

8-7- حذف الموصوف وإحلال الصفة محله :

من ذلك قوله : " وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا ﴿٧٦﴾ " [الفرقان:71] وقوله عز وجل أيضا : " وَعِنْدَهُمْ قَصِيرَاتٌ آلطَّرْفِ عِينٌ ﴿٤٨﴾ " [الصافات: 48] أي حورٌ قاصراتٌ، وقوله أيضا : " وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلُّهَا وَذَلَّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا ﴿١٤﴾ " [الإنسان: 14] بمعنى : وجتةً دانيةً .

9- أسرارُ الفصلِ والوصلِ في القرآنِ الكريمِ :

يُعدُّ العلمُ بمواضعِ الفصلِ والوصلِ من أسرارِ البلاغةِ " التي لا تتأتى إلا لمن طُبِعُوا عليها وأوتُوا حظًا من المعرفةِ من ذوقِ الكلامِ " ¹، ولذا قالَ علماءُ البلاغةِ قديمًا : " البلاغةُ هي معرفةُ الفصلِ من الوصلِ " ²، وهذا دليلٌ واضحٌ على اهتمامهم الشَّدِيدِ بهذا المبحثِ.

والفصلُ والوصلُ هو : " العلمُ بمواضعِ العطفِ أو الاستئنافِ والتهدِّيِ إلى كيفيةِ إيقاعِ حروفِ العطفِ في مواقعِها أو تركِها عندَ الحاجةِ إليها " ³، فأما الوصلُ فهو " عطفُ جملةٍ على أخرى بالواو فقط دون سائرِ حروفِ العطفِ الأخرى " ⁴، ومن البلغاءِ من رأى بأنَّه يمكنُ للوصلِ أن يتمَّ بالواو أو إحدى أخواتِها ، وأنَّ المهمَّ في ذلك هو تشريكُ المعطوفِ والمعطوفِ عليه في الحكمِ ⁵ . والحقيقةُ أنَّ علماءَ البلاغةِ قصَّروا بحوثهم في الوصلِ على العطفِ " بالواو"، لأنَّ معانيها تُدركُ بيسرٍ على خلافِ الحروفِ الأخرى التي لا تظهرُ فائدةُ العطفِ بها إلاَّ بِإمعانٍ وتدقيقٍ .

¹ - عبد العزيز عتيق : في البلاغة العربية ، علم المعاني ، ص160.

² - المرجع نفسه ، ص ن.

³ - المراغي : علوم البلاغة ، ص162.

⁴ - عبد العزيز عتيق : في البلاغة العربية ، علم المعاني ، ص160.

⁵ - يُنظر المراغي : علوم البلاغة ، ص163.

وينبغي الوصل بين جملتين في ثلاثة مواضع ، هي كالاتي :

1- إذا كانَ للجملة الأولى محلٌّ من الإعرابِ وأريدَ إشراكَ الثانية في هذا المحلِّ، فإنَّه ينبغي عطفُ الثانية على الأولى بواسطة الواو، ومثال ذلك في القرآن الكريم: "وَلَقَدْ ذَرَأْنَا

لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ ءَاذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَلَّا نَتَّعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾

"[الأعراف: 179]، فلقد عطفت الجملتان : (لهم أعينٌ لا يبصرون بها ولهم آذانٌ لا يسمعون بها) على الجملة الأولى : (لهم قلوبٌ لا يفقهون بها) بواسطة الواو ، فتمَّ الوصل.

2- إذا اتفقت الجملتان خبرًا أو إنشاءً ، على أن يوجدَ بينهما جامعٌ " به تتجاذبان وعليه تعتمدان " ¹ ، بمعنى أن يكونَ بينهما تناسبٌ في المعنى، وألا يكونَ هناك سببٌ يقتضي الفصل . ومثال اتفاقِ الجملتين إخبارًا قوله تعالى : "إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ الْفُجَّارَ

لَفِي حَيْمٍ ﴿١٤﴾" [الانفطار: 13-14] ، وقوله أيضا : "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾" [الفتحة: 05] ، ومثال اتفاقِ الجملتين إنشاءً قوله عزَّ وجلَّ : "ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ

وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا هُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴿٧﴾" [الحديد: 07] ، وكذلك قوله : " وَقِيلَ يَتَّارِضُ أَبْلَعِي مَاءَكَ وَيَسْمَأْءَ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ

الْأَمْرُ وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٤٤﴾" [هود: 44] .

3- إذا اختلفت الجملتان خبرًا أو إنشاءً ، فيكون الفصلُ بينهما مُخلًا بالمعنى لأنه يؤهمُ بغير المقصود.

¹ - المرجع السابق ، ص 165.

هذا عن الوصل ، أما الفصل فهو ترك العطف¹ ، ويكون في خمسة مواضع ، هي :

1- كمال الاتصال : بمعنى أن تكون الجملتان متصلتين اتصالاً كاملاً " حتى كأنهما أُفْرِغَا

في قالب واحد² ، ويقع بدوره في مواضع عديدة أشهرها:

- أن تكون الجملة الثانية مؤكدة للأولى توكيداً لفظياً أو معنوياً، وغرض هذا التأكيد هو "دفع

توهم التجوز أولاً ودفع توهم الغلط ثانياً " ³ ، ومن أمثلة التوكيد اللفظي، قوله تعالى: "فَمَهَّلَ

الْكَافِرِينَ أَهْلَهُمْ رُؤَيْدًا ﴿١٧﴾" [الطارق: 17] ، ومن أمثلة التوكيد المعنوي قوله تعالى: "فَأَمَّا

سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكِنًا وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ

أَخْرِجْ عَلَيْنَ فُلْمَا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا

مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴿٣١﴾" [يوسف: 31] ، فقد تم نفي كونه بشراً بإثبات أنه ملك كريم .

وقوله تعالى أيضا : " وَإِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِ ءَايٰتُنَا وَلِيٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِيْٓ أُذُنَيْهِ وَقْرًا

فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٧﴾" [لقمان: 7] ، فالجملة الثانية : (كأن في أذنيه وقرا) مؤكدة

للجملة الأولى : (كأن لم يسمعها) .

-ومن المواضع التي يكون فيها كمال الاتصال أيضا : أن تكون الجملة الثانية بدلا من

الأولى " وذلك لكونها أدل على الغرض ، وأوفى بالمطلوب من جهة ، وللعناية بشأنها من

جهة أخرى " ⁴ ، ومثال ذلك قوله تعالى : وَاتَّقُوا الَّذِيْ أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ ﴿١٢٣﴾ أَمَدَّكُمْ

¹- يُنظر : القزويني : الإيضاح ، ص 151 .

²- المراغي : علوم البلاغة ، ص 167 .

³- فضل حسن عباس : أساليب البيان ، 193 .

⁴- المرجع نفسه ، ص 195 .

بِأَنْعَمِ وَبَيْنَ ﴿١٣٣﴾ " [الشعراء: 132-133]. فالآية الثانية بدلٌ من الآية الأولى ، وعليه وقع بينهما كمالُ الاتصال.

وكذلك قوله عزَّ شأنه: " اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَىٰ الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾ " [الرعد: 2] ، فالجملة (يُفَصِّلُ الْآيَاتِ) بدل بعضٍ من كلِّ بالنسبة للجملة التي سبقتها (يُدَبِّرُ الْأَمْرَ).

2-شبهُ كمالِ الاتصال : والمقصودُ به أن تكون الجملةُ الثانيةُ جوابًا عن سؤالٍ يفهمُ من الأولى ، ومنه قوله تعالى : " بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ ﴿١٦١﴾ قَالُوا أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿١٦٢﴾ " [المؤمنون: 81-82] ، فالجملة الثانية : (أ إذا متنا وكُنَّا ترابًا وعظامًا) جاءت جوابًا عن سؤالٍ مقدَّر هو : ماذا قال الأولون ؟

وقد أوحى بذلك الآية الأولى، فالفصلُ واقعٌ بين الجملتين وسببه : " قوَّة الرابطة المعنوية بين الجملتين ، لأنَّ الجوابَ شديدُ الارتباطِ بالسؤال "1.

3-كمال الانقطاع : ويُقصدُ به " أن يكونَ بين الجملتين تباينٌ تامٌّ ، وذلك بأن تختلفا خبرًا وإنشاءً ، أو بالأحرى تكونَ بينهما مناسبة ما "2. ومن ذلك قوله سبحانه : " وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۗ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا

1- عبد العزيز عتيق : في البلاغة العربية ، علم المعاني ، ص165.

2- المرجع نفسه ، ص163.

تُظَلِّمُونَ ﴿٦﴾ " [الأنفال: 60]، فالجملة: (أعدوا) إنشائية، وجملة: (ترهبون به) إخبارية، وكذلك قوله تعالى: " إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٦﴾ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ " [الفاتحة: 05-06]، فالآية الأولى منهما إخبارية والثانية إنشائية، فوقع بينهما كمال الانقطاع.

10- أثر الإيجاز والإطناب في البيان القرآني :

10-1- الإيجاز :

الإيجاز- لغة- التّصير ، يُقال : " وَجَزَّ الْكَلَامُ وَجَازَةً وَوَجَزًا وَ أَوْجَرَ قَلَّ فِي بِلَاغَةٍ، وَأَوْجَرَهُ اِخْتَصَرَهُ ... وَأَوْجَزْتُ الْكَلَامَ : قَصَرْتُهُ " ¹.

وعرّف الرّماني (ت 384 هـ) الإيجازَ فقال: " هو تَقْلِيلُ الْكَلَامِ مِنْ غَيْرِ إِخْلَالٍ بِالْمَعْنَى " ². أمّا الجاحظ (ت 255 هـ) فرأى أنّ الإيجازَ عند العربِ دليلُ البيانِ وعمودُ البلاغةِ ، فقد قيل لبعضهم ما البلاغة ؟ " قال : الإيجازُ ... فقليل له : ما الإيجازُ؟ قال: " حذفُ الفضولِ وتقريبُ البعيد " ³، واكتفى ابنُ رشيقي (ت 456 هـ) بما قرأه عن الرّماني، فقال : " الإيجازُ عند الرّماني على ضربين : مُطَابِقٌ لَفْظُهُ لِمَعْنَاهُ لَا يَزِيدُ عَلَيْهِ وَلَا يَنْقُصُ عَنْهُ ، كَقَوْلِكَ : سَلْ أَهْلَ الْقَرْيَةِ ... وَضَرْبٌ آخَرٌ يَسْمَوْنَهُ : الْاِكْتِفَاءُ ... (فيه) يَحذفُونَ بعضَ

¹- ابن منظور : لسان العرب ، مج 05 ، مادة وجز ، ص 427.

²- الرّماني : التّكت في إعجاز القرآن ، ص 76 .

³- الجاحظ : البيان والتبيين ، ج 01 ، ص 68 .

الكلام لدلالة الباقي على الذاهب ... ومثله قولهم : لو رأيت علياً بين الصّفين، أي: رأيت أمراً عظيماً¹.

أمّا في العصر الحديث، فعُرفَ الإيجازُ على أنه " اندراجُ للمعاني المتكاثرة تحت اللفظ القليل " ².

والإيجازُ نوعان : إيجازٌ بالحذف وإيجازٌ بالقصر، وقد جاءَ في الإتيان أن : " الكلام القليل إن كان بعضاً من كلامٍ أطولَ منه فهو إيجازٌ حذفٍ، وإن كان كلاماً يُعطي معنى أطولَ منه فهو إيجازٌ قصرٍ " ³.

10-01-01) الإيجازُ بالحذف :

يُشيدُ عبدُ القاهر الجرجاني بأهميّة هذا المبحثِ ، فيقول : " هو بابٌ دقيقٌ المسلكِ ، لطيفُ المأخذِ ، عجيبُ الأمرِ ، شبيهٌ بالسّحرِ ، فإنك ترى به تركَ الذّكرِ أفصحَ من الذّكرِ ، والصّمتَ عن الإفادَةِ أزيدَ للإفادَةِ ، وتجذُّك أنطقَ ما تكونُ إذا لم تنطقَ ، وأنتم ما تكونُ بياناً إذا لم تُبنِ " ⁴ ، و يواصلُ إبداءَ إعجابِهِ بهذا الأسلوبِ قائلاً: " فَمَا مِنْ اسمٍ أو فعلٍ تجذُّه قد حذِفَ ، ثم أُصِيبَ به موضِعُهُ وحذِفَ في الحالِ الذي ينبغي أن يُحذِفَ فيها إلّا و أنتَ تجذُّ حذِفَهُ هناك أحسنَ من ذِكْرِهِ ، وترى إضمارَهُ في النّفسِ أولى وأنسَ من النّطقِ به " ⁵ .

والإيجازُ بالحذفِ أنواعٌ ، فمنه : حذفٌ مفردٍ أو حذفٌ جملةً أو حذفٌ جملٍ:

*الإيجازُ بحذفِ مفردٍ : وقد تمّ التعرّضُ لبعضِ من أبوابِ هذا النّوعِ في المبحثِ الخاصِّ بالحذفِ ، نحو حذفِ المُسنَدِ والمُسنَدِ إليه وحذفِ المفعولِ به.

¹ - ابن رشيق : العمدة ، ج1 ، ص 219-220.

² - المراغي : علوم البلاغة ، ص182.

³ - السيوطي : الإتيان ، النوع 56 ، ص 529 .

⁴ - الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 106 .

⁵ - المصدر نفسه ، ص 111 .

*الإيجاز بحذف جملة : ضرب الزركشي أمثلة كثيرة عن هذا النوع من الإيجاز في إطار

مبحث الحذف¹، من ذلك مثلا حذف جواب "لو" في قوله تعالى :

"وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ

مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيَهُمْ

أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ^ط الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ

وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿١٣﴾ " [الأنعام: 93] ، والتقدير : لرأيت سوء منقلبهم، وكذلك

حذف الجواب في قوله تعالى : "إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ ﴿١٠﴾ " [الانشقاق: 01]، فالجواب

محذوف وتقديره : علمت نفس ، وهو ما ورد في سورتي الانفطار والتكوير ، ومن أمثلة

حذف جواب القسم ، قوله عز وجل : "وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا ﴿١٠﴾ وَالنَّشِيطَاتِ نَشْطًا ﴿١١﴾

وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا ﴿٢﴾ فَالسَّبِقَاتِ سَبْقًا ﴿٣﴾ فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا ﴿٤﴾ " [النازعات: 1-5]

وتقدير الجواب المحذوف : لتبعثن ، وكذا قوله تعالى : " ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ ﴿١﴾ "

[ق: 01]، فتقدير الجواب المحذوف : لتبعثن أيضا : ودليل ذلك تعجب الكفار الوارد في

قوله تعالى : " أءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكُمْ رَجْعٌ بَعِيدٌ ﴿٢﴾ " [ق: 3] .

*الإيجاز بحذف أكثر من جملة : نعثر في القرآن الكريم على مواضع كثيرة حذف منها ما لا

داعي لذكره ، وقد يطال هذا الحذف أكثر من جملة ، من ذلك مثلا ما ورد في قوله تعالى :

"وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرَجُ

مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ

¹ - يُنظر الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، ص 744.

مُشْتَبِهًا وَعَيْرٍ مُتَشَبِهٍ^ط أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ^ج إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

﴿ الأنعام: 99 ﴾ ، فقد تم حذف أكثر من جملة في هذا السياق القرآني ، فإذا حاولنا

التقدير ، نكتشف أن الماء إذا نزل على الأرض ، استخدمه البشر في خدمتها ، بأن سقوها به فتثبت بعد ذلك . وقوله تعالى أيضا : "فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أَرْسَلْتُ بِهِ^ج إِلَيْكُمْ^ج

وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّونَهُ^ج شَيْئًا^ج إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ ﴿٥٧﴾ " [هود:

57] ، والتقدير : إن تولوا فلا أحد يلومني على توليهم ، فالمحذوف تمثل في أكثر من جملة ، والغرض هو استحضار صورة هود- عليه السلام - وهو مطمئن بعد أن بلغ ما أرسل به ولم يتحمل بعد ذلك مسؤولية توليهم ، فقد أقام عليهم الحجة بإبلاغهم الرسالة .

10-1-2- الإيجاز بالقصر :

ذكر ابن سنان الخفاجي (ت 466 هـ) أن الرماني " كان يُسمي هذا الجنس ، وهو إسقاط كلمة لدلالة فحوى الكلام عليها ؛ الحذف ، و يُسمي بنية الكلام على تقليل اللفظ و تكثير المعنى من غير حذف ؛ القصر " ¹ ، بمعنى أنه لم تدع الحاجة إلى الحذف ، بل تقدم الجملة بالفاظ قليلة ومعان زائدة عليها ، و وردت هذه الخاصية في معظم آيات القرآن الكريم، من ذلك مثلا قوله تعالى : " يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِّنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ^ط وَفِيهَا مَا

تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ^ط وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٧١﴾ " [الزخرف: 71] ، فقد

وصفت الآية الكريمة الجنة بإيجاز شديد ، ولكن المعاني المتوفرة كثيرة وعديدة ، فالنعيم الموجودة في الجنة أكبر وأكثر من أن يستوعبها البشر . ولذا وردت الآية بهذا الإيجاز ، وورد إيجاز بالقصر أيضا في قوله تعالى : " وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَسْمَأِ أَقْلِعِي وَغِيضَ

¹ - الخفاجي : سر الفصاحة ، ص 211 .

الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ ^ط وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٤٤﴾ " [هود: 44] ،
فقد جمعت الآية الكريمة حشداً من المعاني والمقاصد بألفاظٍ قليلةٍ ، فلنا أن نتصور كيف
شغلت هذه الأحداث الهائلة مساحةً مكتوبةً صغيرةً ، مع أنها جرت في فترةٍ طويلةٍ واستلزمت
حدوثَ معجزاتٍ كثيرةٍ .

10-2- الإطناب :

عرّف السكاكي الإطناب، فقال : " أداء (المقصود من الكلام) بأكثر من
عباراتهم"¹، وقوله : المقصود من الكلام ؛ فيه إشارة إلى أن الفائدة منه مرجوة حتى لا يكون
الزائد من الكلام حشواً وتطويلاً . أما أبو هلال العسكري فقال : " الحاجة إلى الإيجاز في
موضعه كالحاجة إلى الإطناب في مكانه " ²، بمعنى أن المتكلم يحتاج إلى الإطناب أحياناً
كما يحتاج إلى الإيجاز ، وعليه فقط أن يعرف موضع كل منهما . كما يعتقد أن الإطناب
مختلف عن الإطالة فيقول : " الإطناب بلاغةٌ والتطويل عيٌّ " ³ . وهو في ذلك يتفق وابن
الأثير الذي يرى أيضا أن " كل تكرير يأتي لفائدة فهو إطنابٌ ... وأما الذي يأتي من
التكرير لغير فائدة فإنه جزءٌ من التطويل " ⁴ .

ويأتي الإطناب لتأدية أغراضٍ بلاغيةٍ عدة ، أشهرها :

1-الإيضاح بعد الإبهام : وهو نوعٌ من الإطناب يُظهر المعنى في صورتين مختلفتين ،
إحداها مبهمٌ والأخرى موضحةٌ ، " فإنّ الكلام إذا قرع السمع على جهة الإبهام ذهب
السامع فيه كل مذهبٍ ، فإذا وضح تمكّن في النفس فضل تمكّن " ⁵، ومن ذلك قوله تعالى :

¹ - السكاكي : مفتاح العلوم ، ص 277 .

² - العسكري : كتاب الصناعتين ، ص 190 .

³ - المرجع نفسه ، ص 191 .

⁴ - ابن الأثير : المثل السائر ، ج 02 ، ص 129 .

⁵ - المراغي : علوم البلاغة ، ص 192 .

"وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ ﴿١٣٢﴾ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَمٍ وَبَنِينَ ﴿١٣٣﴾" [الشعراء: 132-133]

133]، فالجزء الأول من الآية (أمدكم بما تعلمون) كان مُبْهِمًا ، وتم توضيحه بفضل الجزء الثاني منها : (أمدكم بأنعام وبنين) . وقوله سبحانه أيضا : " إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ﴿١٣٤﴾ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا ﴿١٣٥﴾ وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا ﴿١٣٦﴾ " [النبا: 31-32-33]، فمفاز المتقين كان مُبْهِمًا أول الأمر ، ثم اتضح أمره .

2- ذكر الخاص بعد العام : وهذا لإظهار تميزه وفضله ، من ذلك قوله تعالى : "تَنْزِلَ أَلْمَلَكِةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ ﴿١٧٠﴾" [القدر: 4] ، فقد ذكر سبحانه الروح جبريل بعد الملائكة تعظيماً لشأنه وإبرازاً لأهميته .

3- ذكر العام بعد الخاص : والغرض من هذا النوع من الإطناب هو " إفادة العموم مع العناية بشأن الخاص "1، من ذلك قوله تعالى : "رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا ﴿٢٨﴾" [نوح: 28] ، فقد ذكر عز وجل سائر المؤمنين أي العام بعد ذكر الخاص : لي ولوالدي ، والذي اندرج ضمن الصورتين، وهذا لتعميم الحكم وثبوته للجميع ، مع إظهار العناية بالخاص كما سبق ذكره.

4- التكرير : ودواعيه في القرآن الكريم كثيرة أهمها:

4-1- التأكيد : نحو قوله تعالى : " فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٤٥﴾ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٤٦﴾ " [الشرح: 5-6] ، وقوله أيضا : " كَلَّا سَيَعْمُونَ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْمُونَ ﴿٤٨﴾ " [النبا: 4-5]

فالجزء المكرر يؤكد سابقه .

¹ عبد العزيز عتيق : في البلاغة العربية ، علم المعاني ، ص 191.

4-2- لتعدد المتعلق : كقوله تعالى : " فَبِأَيِّ آءِ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٢١﴾ " فقد تكررت هذه

الآية في سورة الرحمن عدة مرات ، لأنه تعالى " عددَ فيها نعماءه وذكرَ عباده الآءه ... وجعلها فاصلةً بين كلِّ نعمةٍ وأخرى ليعرفَ موضعَ ما أسداه إليهم منها ¹ .

5-التذييل : من ذلك ما وردَ في قوله عزّ و جلّ : " قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ أَخْتِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ

مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٤﴾ [الأنعام: 14] ، فقد ذُيِّلَ معنى الجزء الأول من الآية الكريمة : (قُلْ إِنِّي

أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ) بِمَا يُؤَكِّدُهُ : (وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) ، وفي هذا التذييل تأكيدٌ وتقويةٌ للمعنى .

5-الاعتراض : ويعني هذا النوع من الإطناب : " أن يُؤْتَى في أثناء كلامٍ ، أو بين كلامين

متصلين معنىً بجملةٍ أو أكثر ، لا محلَّ لها من الإعراب ، لنكتةٍ سوى دفع الإبهام ² ، من

ذلك قوله تعالى عن امرأة عمران : " فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا

وَضَعْتَ وَلَا يُسَّرُ الذِّكْرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ

الرَّجِيمِ ﴿١٦﴾ [آل عمران: 36] ، فجملة (والله أعلم بما وضعت) اعترضت الكلام لخدمة

غرضٍ بلاغيٍّ هو تعظيم شأنه سبحانه وتعالى وتأكيد على أنه يعلم الغيب وما يخفى . وكذلك

قوله عزّ و جلّ : " وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا

شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٤﴾ فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي

¹ - المراغي : علوم البلاغة ، ص194 .

² - النّقّازاني : المطول ، ص 499 .

وَقُودَهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٣﴾ " [البقرة: 23-24] ، فقله تعالى : (ولن تفعلوا) فيه تحدُّ للكافرين لأنَّ يأتوا بمثل القرآن أو على الأقلِّ بسورةٍ من مثله.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثالثاً : علم البيان في القرآن الكريم :

جاء في لسان العرب : " البيان : ما بين به الشيء من الدلالة وغيرها ، وبيان الشيء بياناً اتضح فهو بين ... والبيان : الفصاحة واللّسن ، وكلام بين فصيح ، والبيان : الإفصاح مع ذكاء ، والبيّن من الرجال : السّمح اللسان الفصيح الظريف العالي الكلام القليل الرّيح "1.

فالبيان في اللغة يعني : الإفصاح والوضوح ، شرط توفّر الذكاء والنّفاة ، مع تقديم الصّورة في شكلٍ بعيدٍ عن المباشرة .

وقد أفرد الجاحظ في كتابه (البيان والتبيين) باباً لهذا العلم وعرفه بقوله : " والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان "2 . أما عبد القاهر الجرجاني فقد استعمل كلمة (البيان) استعمالاً مرادفاً لكل من البلاغة والفصاحة ، فقال : " هو مما يُعبر به عن فضل بعض القائلين على بعض من حيث نطقوا أو تكلموا وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد ... (فهو) وصف الكلام بحسن الدلالة وتامها فيما كانت له دلالة ثم تبرجها في صورة هي أبهى وأزین وأنق وأعجب وأحق أن تستولي على هوى النفس، وتناول الحظّ الأوفر من ميل القلوب ، ولا جهة لاستعمال هذه الخصال غير أن يُؤتى المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته ، ويختار له اللفظ الذي هو أخص به "3 ، فالبيان عند عبد القاهر هو حُسن دلالة الكلام على معناه في صورة أنيقة من التعبير ، وهذا حتّى تصل إلى الأنفس وتستولي على القلوب .

ويستخدم ابن سنان الخفاجي مصطلح (البيان) استخداماً لمصطلحي الفصاحة والبلاغة ، فيقول في تعريفه للأولى منهما (أي الفصاحة) : " هي الظهور والبيان ، ومنها :

1 ابن منظور : لسان العرب ، مج13 ، مادة بين ، ص 67- 68 .

2- الجاحظ : البيان والتبيين ، ج01 ، ص56.

3- الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 46-47.

أفصح اللبُّ إذا انجلت رغوته... ويُقال: أفصح الصُّبحُ إذا بدأ ضوءُهُ ، وأفصح كلُّ شيء إذا وضح¹. ويرى ابنُ الأثير أيضاً أنّ موضوعَ علم البيان هو الفصاحةُ والبلاغةُ².

هذا وقد غداَ البيانُ علماً مُستقلاً من علوم البلاغةِ الثلاثة ، وذلك بعد ظهور كتاب (مفتاح العلوم) لصاحبه أبي يعقوب السكاكي ، والذي يُعرِّفُ البيانَ بقوله: " هو معرفةُ إيرادِ المعنى الواحدِ في طرقٍ مختلفةٍ بالزيادة في وضوح الدلالةِ عليه وبالنقصانِ ، ليحتزَّ بالوقوفِ على ذلك عن الخطأ في مطابقةِ الكلامِ لتَمَامِ المراد منه"³، فالسَّامعُ إن كان على علمٍ بمطابقةِ المفهومِ الجديدِ للمرادِ منه، كان فهمهُ لذلك المفهومِ المتوصِّلِ إليه كفهْمه للمفهومِ الأصلي⁴، وإتِّمَّ المرادُ بالبيانِ الوصولُ بإحدى الطرقِ المختلفةِ -كما سبقَ ذكره- إلى المقصودِ .

ويأتي بعد السكاكي الخطيبُ القزويني (ت 734هـ) ليُعرِّفَ البيانَ بقوله: " هو علمٌ يُعرفُ به إيرادُ المعنى الواحدِ بطرقٍ مختلفةٍ في وضوح الدلالةِ عليه"⁵، وكما يبدو من هذا التعريفِ ، فإنَّ قائله مُتأثِّرٌ بالمنطقِ ، ولذا فقد حَصَرَ أبوابَ البيانِ في ثلاثةِ أنواعٍ من الدلالةِ ، بعد أن رأى أنّ هذه الأخيرة هي ما وُضِعَ للفظِ أو لغيره ، وهي كالاتي⁶:

1- الدلالةُ الوضعية: وهي ما يتطابقُ فيها المعنى مع اللفظِ دون زيادةٍ أو نقصانٍ وأطلق عليها: دلالة المطابقة ، كدلالة الإنسانِ على نفسه.

2- التضمّن: ويدلُّ فيها اللفظُ على جزءٍ ممَّا وُضِعَ له ، كدلالة البيتِ على السقفِ.

¹ - ابن سنان الخفاجي: سرّ الفصاحة ، ص 58.

² - ابن الأثير: المثل السائر ، ج 01 ، ص 64 .

³ - السكاكي: مفتاح العلوم ، ص 162 .

⁴ - يُنظر بدوي طبانة: البيان العربي ، ص 214.

⁵ - القزويني: الإيضاح ، ص 215.

⁶ - يُنظر المرجع نفسه ، ص ن.

3- دلالة النزوم الذهني : وبدلٌ فيها اللفظُ على لازم معناه الموضوع له ، كدلالة الإنسان على الضحك .

ويخرجُ القزويني بخلاصةٍ ممّا سبق ، قائلاً عن البيان : " فانحصر المقصودُ في التشبيهِ والمجازِ والكنايةِ ، وقُدِّمَ التشبيهُ على المجازِ ، لِما ذكرنا من ابتناءِ الاستعارة -التي هي مجازٌ - على التشبيهِ ، وقُدِّمَ المجازُ لنزولِ معناه من معناها منزلةً الجزءِ من الكلِّ " ¹.

أمّا المتأخرون فحصرُوا أبوابَ علمِ البيانِ فيما يأتي :

إن استعملَ اللفظُ في معناه الموضوعَ له فتلكَ حقيقةٌ ، وإن استعملَ في غيره لعلاقةٍ مع قرينةٍ مانعةٍ من إيرادِ المعنى الأصليِّ فذلكَ مجازٌ، وإن كانتَ هذه القرينةُ غيرَ مانعةٍ من إيرادِ المعنى الأصليِّ فتلكَ كنايةٌ. أمّا إذا كانَ المجازُ لعلاقةٍ المشابهةِ فهو استعارةٌ ، وإن كانتَ العلاقةُ لغيرِ المشابهةِ فذلكَ مجازٌ مرسلٌ.

وتناولُ القزويني للتشبيهِ يدلُّ على أنه لا يعتبرُهُ أصلاً من أصولِ البيانِ ، بل أدرجَهُ ضمنَ هذا العلمِ لأنَّ الاستعارةَ مبنيةٌ عليه . أمّا النفتازاني فيرى أنَّ التشبيهِ استقلٌّ بنفسِهِ عن الاستعارةِ في البحثِ البلاغيِّ ومباحثه وعموم فوائده ².

وقد تناولَ الأقدمونَ أهميّةَ المقاصدِ من وراءِ البحثِ في علمِ البيانِ ، فحصرُوها في نوعينَ ، أولهما : هو إثباتُ الإعجازِ البيانيِّ للقرآنِ الكريمِ ، فقد قدّمَ ألفاظاً وعباراتٍ لم يعهدُها العربُ من قبل ، بل إنّه جمَعَ بين روعةِ التشبيهِ وبلاغةِ الاستعمالِ وجمالِ الكنايةِ، ما جعلَهُ " على حدِّ من الفصاحةِ تقصر عنه قوى البشر ، ومنتهاً إلى غايةٍ لا يطمحُ إليها بالفكرِ " ³.

¹- المرجع السابق ، ص 216.

²- يُنظر النفتازاني : المطول ، ص 516 .

³- الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 24.

وتناول سيد قطب خصائص التصوير الفني في القرآن قائلاً: "التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن ، فهو يُعبّر بالصورة المحسنة المتخيّلة عن المعنى الذهني والحالة النفسية وعن الحادث المحسوس والمشهد المنظور وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية، ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة أو الحركة المتجددة ، فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة ، وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهداً ، وإذا النموذج الإنساني شاخص حي ، وإذا الطبيعة البشرية مجسمة مرئية . فأما الحوادث والمشاهد والقصص والمناظر، فيردّها شاخصة حاضرة ، فيها الحياة وفيها الحركة ، فإذا أضف إليها الحوار، فقد استوت كل عناصر التخيل " ¹.

وثاني المقاصد التي يرمي إليها علم البيان لا يتعلّق بغرض ديني ، بل بضرورة الاطلاع على الموروث الشعري والنثري العربي ، لأنّه متى أراد أحدهم " تصنيف كلام منثور أو تأليف شعر منظوم ، وتخطّى هذا العلم ، ساء اختياره له وقبّحت آثاره فيه ، فأخذ الرديء المرذول وتزكّ الجيد المقبول ، فدلّ على قصور فهمه وتأخّر معرفته وعلمه " ².

ونستدلّ بمثل هذا الكلام على ما أولاه القدماء من عناية شديدة لعلم البيان.

وسيتّم في هذا المبحث ، تناول الصورة البيانية بأنواعها في كتاب الله العزيز مع التمثيل.

¹ - سيد قطب : التصوير الفني في القرآن . ط 16 . دار الشروق ، القاهرة ، 1423هـ / 2002م . ص 36 .

² - العسكري : الصناعتين ، ص 03.

1- بلاغة التشبيه في القرآن الكريم :

التشبيه هو التمثيل لغةً ، و " أشبه الشيء الشيء مائله ... والشبه والشبه والشبيه : المثل، والجمع أشباه ... " ¹.

أما اصطلاحاً ، فعرفه ابن رشيقي في عمدته قائلاً : هو " صفة الشيء بما قاربه وشاكله ، من جهة واحدة أو جهات كثيرة لا من جميع جهاته ، لأنه لو ناسبه مناسبة كلية لكان إياه " ²، ومثل هذا التعريف ينفي المطابقة بين الطرفين.

وعرف عبد القاهر التشبيه بقوله : " أن يثبت لهذا معنى من معاني ذلك أو حكماً من أحكامه كإثباتك للرجل شجاعة الأسد ، وللحجة حكم النور ، في أنك تفصل بها بين الحق والباطل ، كما تفصل بالنور بين الأشياء " ³، ومثل هذا التعريف " يبين وظيفة التشبيه وعمله أكثر مما يدل على حقيقته وحده " ⁴.

كما ميّز عبد القاهر بين التشبيه والتمثيل ، " فالتشبيه عامّ والتمثيل أخص منه ، فكل تمثيل تشبيه ، وليس كل تشبيه تمثيلاً " ⁵، مع أن كثيراً من العلماء لا يفرقون بينهما، وذلك اعتماداً على المفهوم اللغوي الذي سبق ذكره ، " ومن هؤلاء الزمخشري صاحب الكشاف، وابن الأثير الذي ينعي على علماء البيان أنهم قد فرّقوا بين التشبيه والتمثيل ، وجعلوا لهذا باباً مفرداً ، وهما شيء واحد في أصل الوضع " ⁶.

¹- ابن منظور : لسان العرب ، مج13 ، مادة شبه ، ص 503.

²- ابن رشيقي : العمدة ، ج1 ، ص 252.

³- الجرجاني : أسرار البلاغة ، ص 67.

⁴- بدوي طبانة: البيان العربي ، ص 220.

⁵- الجرجاني : أسرار البلاغة ، ص 73.

⁶- بدوي طبانة: البيان العربي ، ص 220.

وعرّف القزويني التشبيه بقوله : " التشبيهُ الدلالةُ على مشاركة أمرٍ لآخر في معنى " ¹ ، ومفادُ هذا التعريفِ أنّ التشابهَ بين الطرفين لا يعني التطابقَ التامَ ، ولكنه اشتراكٌ في صفةٍ أو أكثر .

أمّا بالنسبة لأركان التشبيه ، فهي أربعةٌ : المشبّه والمشبّه به والأداة ووجه الشبّه ، ويُسمّى المشبّه والمشبّه به : طرفا التشبيه وركناه ، والفرقُ بين الركنِ والطرفِ ، أنّ الأولَ منهما يمكنُ الاستغناءَ عنه ، مثلما هو الحال بالنسبة للأداة ووجه الشبّه ، أمّا الطرف فلا يمكنُ الحديثُ عن التشبيه دون وجوده .

والعلاقةُ بين الطرفين وَرَدَ ذكرُها عند قدامة بن جعفر (ت 337هـ) ، حين قال : " بينهما اشتراكٌ في معانٍ تعمُّهما ويوصفان بها وافتراقٌ في أشياءٍ ينفردُ كلُّ واحدٍ منهما بصفتهما " ² ، وبذلك رفضَ أن يتشابهَ الطرفان في الصفاتِ كلّها حتى لا يصيرا شيئاً واحداً .

وكذلك السكاكي الذي رأى أنّ التشبيهَ " مُستدعٍ طرفين : مشبّهًا ومشبّهًا به ، واشتركاُ بينهما من وجهٍ وافتراقًا من آخر ... لأنّ تشبيهَ الشيء لا يكونُ إلا وصفًا له بمشاركته المشبّه به في أمرٍ ، والشيء لا يتّصفُ بنفسه " ³ .

أمّا أداة التشبيه فهي أيُّ لفظةٍ تُشعرُ بالمُشابهةِ والمُماثلةِ وتكونُ :

- حرفًا مثل الكاف والأصل فيها أن يليها المشبّه به من ذلك قوله تعالى : " وَالْقَمَرَ

قَدَرْنَهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴿٦٦﴾ " [يس: 39].

¹ - القزويني : الإيضاح ، ص 217 .

² - قدامة بن جعفر : نقد الشعر . ط 01 . تحقيق : محمّد عيسى مؤن . المطبعة المليجية ، القاهرة ، 1352هـ / 1934م . ص 65 .

³ - السكاكي : مفتاح العلوم ، ص 332 .

- وكذلك الحرف "كأن" الذي يليه المشبّه ، وورد في قوله تعالى : " طَلَعَهَا كَأَنَّه

رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ ﴿٦٥﴾ " [الصّافات: 65].

- كما تكونُ الأداةُ اسمًا نحو : مثل وشبهه ، وتكونُ فعلاً نحو : شابهَ وماتلَّ وحاكى.

*وعلى أساس الأداة ينقسمُ التشبيهُ قسمين ، هما :

-تشبيهٌ مُرسلٌ : وهو ما ذُكرتُ فيه الأداة.

- تشبيهٌ مُؤكّدٌ : وهو ما حُذفتُ منه الأداة .

والنوعان قد وردا في قوله تعالى : " فَإِذَا أُنشِقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ ﴿٣٧﴾ "

[الرّحمن: 37].

ويتمثّل ركنُ التشبيهِ الأخيرِ في وجه الشبّه ، والذي يعني المعنى المشترك بين الطرفين،

وينقسمُ التشبيهُ باعتبارِ هذا الرُّكنِ إلى :

- تشبيهٌ مجملٌ : وهو الذي لم يُذكرُ وجهُ الشبّه فيه، من ذلك قوله تعالى :

"وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ أَبْنَاهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَبْنِي أَرْكَبَ

مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ ﴿٤٢﴾ " [هود: 42]، فسفينَةُ سيّدنا نوح عليه السّلام صارت

الأمواج العاتية التي شبّهها سبحانه وتعالى بالجبال ، دون أن يحتاج السّياقُ إلى وجهِ شبّه،

لأنّه يُستتبطُ بيُسْرٍ من الآيةِ الكريمة .

- تشبيهٌ مُفصّلٌ : وهو ما ذُكر فيه وجهُ الشبّه .

كما يُقسّمُ التشبيهِ باعتبارِ وجهِ الشبّه قسمين :

1- تشبيه غير تمثيلي. 2- تشبيه تمثيلي .

1- تشبيه غير تمثيلي :

يرى عبد القاهر أن هذا النوع من التشبيه هو ما كان وجه الشبه فيه " بيئاً لا يجري فيه التأول ولا يفتقر إليه في تحصيله " ¹ ، لأن المشبه فيه يشارك المشبه به في صفته ومثاله تشبيه الشيء بالشيء من جهة الصورة والشكل ، من ذلك ما جاء في قوله تعالى: " الَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾ " [الأنعام: 20] ، فالتشبيه واقع بين معرفة أهل الكتاب للرسول -صلى الله عليه وسلم- وإصرارهم على الكفر ومعرفة أبنائهم .

وكذلك قوله تعالى : " يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ ﴿٥٠﴾ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ ﴿٥١﴾ " [القارة: 4-5] ، ووجه الشبه بين الطرفين هو الشروء والوهن على التوالي.

2- تشبيه تمثيلي :

ويقول الجرجاني أن هذا التشبيه لا يكون الوجه فيه أمراً بيئاً بنفسه، بل يحتاج في تحصيله إلى ضرب من التأول والصرف عن الظاهر ² ، لأن المشبه لم يشارك المشبه به في صفته الحقيقية ، وذلك الضرب يتحقق فيما إذا كان الوجه ليس حسيّاً، ولا من الأخلاق والغرائز والطباع العقلية الحقيقية ولكنه يكون عقلياً غير حقيقي ، أي غير مُتَقَرَّر في ذات الموصوف .

¹- الجرجاني : أسرار البلاغة ، ص 70.

²- يُنظر المصدر نفسه ، ص ن .

*ومثل هذا التشبيه كثير في القرآن الكريم ، نحو قوله عز وجل :

" مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ ۗ وَاللَّهُ يُضْعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦١﴾ " [البقرة: 261] ، فطرفا التشبيه في هذه الآية الكريمة مركبان ، ووجه الشبه -على ذلك- منتزَع من مُتعدِّدٍ ، ، وقد تمثَّل في تضعيفِ الثَّوَابِ لمن أنفقَ في سبيله.

*وكذا قوله عز وجل : " وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحَمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثَ أَوْ تَرَكَهٗ يَلْهَثُ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ۚ فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ " [الأعراف: 176] ، وحملَ وجهُ الشَّبه ذمًّا شديدَ الوقع للكفار الذين لا يتراجعون عن المعصية ، مثل الكلبِ اللاهثِ في كلِّ الأحوال.

*وقوله أيضا : " مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾ " [البقرة: 17] ، ووجهُ الشَّبه منتزَع من مُتعدِّدٍ كذلك ، وهو الصيرورةُ إلى العمى بعدَ التَّبصرة .

* وكذلك قوله تعالى : " مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ تَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٥﴾ " [الجمعة: 05] ، فاليهودُ والحمارُ تشابهاً في أنَّ كلاً منهما يحملُ علماً دون أن ينتفع به ، وهي صورةٌ مركَّبةٌ في الآية الكريمة .

وقوله عز وجل: " أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهُوَ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا ^ط وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴿٢٠﴾ " [الحديد: 20] ، فالتفاخر والتكاثر في الأموال والأولاد صورة ، شُبّهت في الآية الكريمة بصورة أخرى هي حال الزرع بعد الغيث الذي لا يلبث أن يصير هشيمًا وحطامًا فيذهب حسنه ، وكذلك حال الكفار فمالهم عذابٌ شديدٌ بعد ذهاب النعم .

-التشبيه البليغ :

هو تشبيه مفرد ، حذف فيه الوجه والأداة معاً ، وسبب تسميته بالبليغ " أن حذف الوجه والأداة يؤهم باتحاد الطرفين وعدم تفاضلها فيعلو المشبه إلى مستوى المشبه به ¹ . ومن أمثلة التشبيه البليغ في القرآن الكريم : قوله تعالى : " خِتْمُهُ مِسْكٌ ^ج وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ ﴿٢٦﴾ " [المطففين: 26] ، فالحالون بالجنة يسقون من رحيق مختوم ، وآخر هذه السقيا رائحة مسك تفوح منه ، ويلاحظ أن الأداة والوجه قد حذفاً ، فلم تعد هنالك مزية للمشبه به على المشبه ، بل إن الحذف يؤهم باتحاد الطرفين في الصفات جميعها ، حتى لكانت شيء واحد .

ومن أمثلة التشبيه البليغ في القرآن الكريم أيضا : قوله تعالى : " يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا ﴿٤٦﴾ " [الأحزاب: 45-46] ، فقد شُبّه الرسول - صلى الله عليه وسلم - بالمصباح المنير الذي يهدي البشر إلى سبيل الحق ، وتم حذف الأداة والوجه من هذا التشبيه ، فكان بليغاً .

¹ - المراعي : علوم البلاغة ، ص 233 .

خصائص التشبيه في القرآن الكريم :

للتشبيه القرآني خصائص عديدة ، نُجْمِلُهَا فيما يأتي :

1-دقة التشبيه : إذ قدّم سبحانه وتعالى هذه الصورة البيانية دقيقةً ، حتى لا يترك مجالاً لأيّ تأويلٍ ، فكان البشرُ يوم القارعة كالفراشِ المبتوثِ ، فلم يكتفِ عزّ وجلّ بتشبيههم بهذه المخلوقات التي يُضربُ بها المثلُ في الحيرة والاضطرابِ ، بل إنّه دعمَ ذلك بالصفة أي: (المبتوث) ، فقدّم الصورة تامّةً غيرَ منقوصةٍ . ومثلُ هذه الدقّة نجدها أيضاً في قوله تعالى: " خُشَعًا أَبْصَرُهُمْ تَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ ﴿٧﴾ " [القمر: 07] ، فالخروجُ من القبورِ وما صاحبه من حيرةٍ وتخبُّطٍ ، جاءَ في صورةٍ متينةٍ ودقيقةٍ للغاية جعلت المتلقّي يستحضرُ المشهدَ حيّاً متحرّكاً.

2-اختيار الألفاظ الموحية: من ذلك استعمالُ كلمة (بنيان) في قوله تعالى : " إِنَّ اللَّهَ سُبْحٌبُ الَّذِينَ يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ ﴿٤﴾ " [الصف: 04] بَدَلِ أَيِّ كلمةٍ أخرى ، بالنظرِ إلى ما تُوجيه من التحامٍ واتّصالٍ واجتماعٍ قويٍّ " ممّا لا يُثارُ في النفسِ عند كلمة (حائط) أو (جدار) " ¹.

3-تقريب البعيد: صور القرآن الكريم بعضَ الموجوداتِ غيرِ المعروفةِ في الدنّيا، مثلَ شجرة الرّقوم التي حاولَ تقريبها إلى الأذهانِ بقوله : " إِنَّ شَجَرَةَ الرّقومِ ﴿١٢﴾ طَعَامُ الْأَثِيمِ ﴿٤٤﴾ كَأَلْمَهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ ﴿٤٥﴾ كَعَلِي الْحَمِيمِ ﴿٤٦﴾ " [الدخان: 43-44-45-46] ، فهذه الشجرةُ الملعونةُ غيرُ معروفةٍ ، ولكنّها وردت ضمنَ صورةٍ تشبيهيّةٍ ، فألفَ البشرُ معناها.

¹- بكري الشيخ أمين : التعبير الفني في القرآن ، ص 193.

4-الإيضاح : هَدَفَ التَّشْبِيهُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ إِلَى الْإِيضَاحِ ، وَلِذَا بُنِيَ عَلَى أُمُورٍ دُنْيَوِيَّةٍ مَعْرُوفَةٍ لِلبَشَرِ ، كَالْعَنْكَبُوتِ مِنَ الْحَشْرَاتِ، وَالْكَلْبِ مِنَ الْحَيَوَانِ ، وَالْجِبَالِ مِنَ الْجَمَادِ، وَالْعَرَجُونَ مِنَ النَّبَاتِ ، وَبِذَا تَمَّ الْمُرَادُ الْمُتَمَثِّلُ فِي تَقْرِيْبِ الصُّوْرَةِ إِلَى الْأَذْهَانِ بَوْسَائِلَ مَعْرُوفَةٍ.

2-جماليات الاستعارة القرآنية :

قَدْ يَكُونُ الْجَاظُ أَوَّلَ مَنْ ذَكَرَ الْاسْتِعَارَةَ وَعَرَّفَهَا فِي كِتَابِهِ (الْبَيَانِ وَالتَّبْيِينِ)، فَقَالَ عَنِ الْاسْتِعَارَةِ "تَسْمِيَةُ الشَّيْءِ بِاسْمِ غَيْرِهِ إِذَا قَامَ مَقَامَهُ " ¹ . وَقَالَ ابْنُ الْمَعْتَزِ فِي كِتَابِهِ (الْبَدِيعِ): "وَإِنَّمَا هُوَ اسْتِعَارَةُ الْكَلِمَةِ لِشَيْءٍ لَمْ يُعْرَفْ بِهَا مِنْ شَيْءٍ قَدْ عُرِفَ بِهَا " ²، وَقَدْ جَعَلَ الْاسْتِعَارَةَ أَوَّلَ فَنٍّ مِنْ فُنُونِ الْبَدِيعِ . أَمَّا عَبْدُ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيُّ فَعَرَّفَهَا بِقَوْلِهِ: " أَنْ يَكُونَ لِلْفِظِ أَصْلٌ فِي الْوَضْعِ اللَّغَوِيِّ مَعْرُوفًا تَدُلُّ الشَّوَاهِدُ عَلَى أَنَّهُ اخْتَصَّ بِهِ حِينَ وُضِعَ، ثُمَّ يَسْتَعْمَلُهُ الشَّاعِرُ أَوْ غَيْرُ الشَّاعِرِ فِي غَيْرِ ذَلِكَ الْأَصْلِ وَيَنْقُلُهُ إِلَيْهِ نَقْلًا غَيْرَ لَازِمٍ، فَيَكُونُ هُنَاكَ كَالْعَارِيَةِ " ³، فَأَسَاسُ الْاسْتِعَارَةِ عِنْدَهُ هُوَ النَّقْلُ مِنَ الْأَصْلِ الْمَعْرُوفِ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ لَمْ يُوَضَّعْ لَهُ الْفِظُ ، كَأَنَّ " يَسْتَعِيرُ الْوَاحِدُ مَنًّا مِنْ غَيْرِهِ رَدَاءً لِيَلْبَسَهُ ، وَمِثْلُ هَذَا لَا يَقَعُ إِلَّا مِنْ شَخْصَيْنِ بَيْنَهُمَا مَعْرِفَةٌ وَمَعَامَلَةٌ ، فَتَقْتَضِي تِلْكَ الْمَعْرِفَةَ اسْتِعَارَةُ أَحَدِهِمَا مِنَ الْآخَرِ " ⁴.

وَحَصَرَ السَّكَاكِيُّ مَعَانِي الْاسْتِعَارَةِ فِي تَعْرِيفٍ عِلْمِيٍّ دَقِيقٍ ، فَقَالَ : " هِيَ أَنْ تَذَكَرَ أَحَدَ طَرَفِي التَّشْبِيهِ وَتُرِيدُ بِهِ الطَّرْفَ الْآخَرَ ، مُدَّعِيًا دُخُولَ الْمَشْبَهَةِ فِي جَنْسِ الْمَشْبَهَةِ بِهِ، دَالًّا عَلَى ذَلِكَ بِإِبْتِهَاتِكَ لِلْمَشْبَهَةِ مَا يَخْصُ الْمَشْبَهَةَ بِهِ " ⁵، وَلِهَذَا ذَهَبَ كَثِيرٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ إِلَى أَنَّهَا أَبْلَغُ مِنَ التَّشْبِيهِ ، إِذْ أَنَّ ذِكْرَ الطَّرْفَيْنِ يُوجِي بِاخْتِلَافِهِمَا بَلْ بِتَمَيِّزِ الْمَشْبَهَةِ بِهِ عَنِ الْمَشْبَهَةِ ،

¹ - الجاحظ : البيان والتبيين ، ج1 ، ص 101 .

² - ابن المعتز : كتاب البديع ، ص 11 .

³ - الجرجاني : أسرار البلاغة ، ص 27.

⁴ - العلوي : الطراز ، ج 01 ، ص 104 .

⁵ - السكاكي : مفتاح العلوم ، ص 369 .

أما الاستعارة فترتقي بهذا الأخير إلى مصاف الأول، لأنها " أمدٌ ميداناً، وأشدُّ افتتاناً وأكثرُ جرياناً " ¹.

وتنقسم الاستعارة باعتبار المستعار له إلى : مكنية وتصريحية .

2-1- الاستعارة المكنية:

عرّفها السكاكي فقال : " هي أن تذكر المشبّه وتريدُ به المشبّه به دالاً على ذلك بنصبِ قرينةٍ تتصبّها " ²، بمعنى أن يُحذف المشبّه به ويُترك بدلاً عنه ما يرمزُ إليه من صفاته، من ذلك قوله تعالى : " الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٢٧﴾ " [البقرة: 27] ، فقد شبّه سبحانه العهدَ بالحبلِ دونَ ذكرِ لفظه ، غير أن القرينة دلّت عليه وهي : " النّقض " ، وقد قال الزّمخشري في شرح هذه الصّورة : " ساغ استعمال النّقض في إبطال العهد ... من حيث تسميتهم العهدَ بالحبلِ على سبيل الاستعارة لما فيه من ثباتِ الوصلة بين المتعاهدين " ³، وقوله عزّ وجلّ أيضا : " وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ ﴿٤١﴾ " [الذّاريات: 41] ، فالريحُ التي لا تحملُ المطرَ شبّهتُ بإنسانٍ عقيمٍ . وكذلك قوله عزّ وجلّ : " * وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعَلِّمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿٥٩﴾ " [الأنعام: 59] ، فقد جعلَ للغيبِ مفاتيحَ على سبيل الاستعارة المكنية " لأنّ المفاتيحَ يُتوصّلُ بها إلى ما في الخزائنِ المُتوتّقِ منها بالأغلاقِ والأقفالِ ... فأرادَ أنّه المتوصّلُ إلى المغيّباتِ وحده لا

¹- الجرجاني : أسرار البلاغة ، ص 36.

²- السكاكي : مفتاح العلوم ، ص 378 .

³- الزّمخشري : الكشّاف، ج 01 ، ص 68 .

يَتَوَصَّلُ إِلَيْهَا غَيْرُهُ ، كَمَنْ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ أَقْفَالِ الْمَخَازِنِ وَيَعْلَمُ فَتَحَهَا فَهُوَ الْمَتَوَصِّلُ إِلَى مَا فِي الْخَزَائِنِ " ¹.

ومن لطائف الاستعارة أيضاً في القرآن الكريم قوله تعالى : " تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ ط
كُلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ سَأَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ " [الملك : 08] ، فقد شبه سبحانه جهنم بإنسانٍ شديد الغيظ والغضب ، وحذف المشبهة به واكتفى بذكر القرينة .

ومن الاستعارات المشهورة في القرآن الكريم قوله تعالى : " بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾ " [الأنبياء : 18] ، فالمعنى المراد هو أنه سبحانه وتعالى يأتي بالحق ليذهب الباطل ، ولكن " القذف... فيه بيان شدة الوقع ، وفي شدة الوقع بيان القهر ، وفي بيان القهر هنا بيان إزالة الباطل على جهة الحجّة ، لا على جهة الشك والارتياب " ² ، وكذلك استعارة الدمع لهذا السياق كانت أشدّ وقعا من مجرد الإزالة أو الإذهاب. وفي قوله تعالى : " إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلَتُكُمْ فِي الْجَارِيَةِ ﴿١١﴾ " [الحاقة : 11] استعارة مكنية أيضاً؛ حيث استعار سبحانه وتعالى القرينة " طغي " للسياق لأجل استحضر صورة للماء الذي علا وفاض.

2-2- الاستعارة التصريحية:

هي ما صرّح فيها بلفظ المستعار منه أي المشبهة به وحذف المستعار له أي المشبهة. ومن أمثلة الاستعارة التصريحية في القرآن الكريم: " الرُّكْتَدُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿١٠١﴾ " [إبراهيم : 01] ، فقد

¹- المصدر السابق ، ج 07 ، ص 330 .

²- بدوي طبانة : البيان العربي ، ص 317.

استعار التعبير القرآني لفظ (الظلمات) للدلالة على حال القوم زمن كفرهم وضلالهم وتخبّطهم في الجهالة ، واستعار لفظ (النور) للتعبير عن اهتدائهم - بفضل القرآن - إلى الحقّ والرّشاد .

وكذلك قوله تعالى : " أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي

النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

" [الأنعام: 122] ، فالموت والحياة والنور والظلمة ؛ كلّها استعارات تصريحية عن

الكفر والهداية والعلم والضلال على التوالي وهذا ما عبّر عنه عبد القاهر بقوله : " لما كان

هذا مُستقرّاً في العادة، أعني جعل الجاهل ميئاً ، خرج منه أن يكون المستحق لصفة الحياة

هو العالم المتيقظ لوجه الرّشد ، ثم لما لم يكن علمٌ أشرف وأعلى من العلم بوحداية الله

تعالى وبما نزلته على النبي - صلى الله عليه وسلم - جعل من حصل له العلم بعد أن لم

يكن ، كأنه إنّما وجد الحياة وصارت صفة له مع وجود نور الإيمان في قلبه ، وجعل حالته

السابقة التي خلا فيها من الإيمان كحالة الموت التي تعدّم معه الحياة "1.

1- الجرجاني : أسرار البلاغة ، ص 58.

3- من روائع الكناية في القرآن الكريم :

جاء في لسان العرب أن " الكناية هي أن تتكلم بشيء وتريد غيره، وكنتى عن الأمر بغيره يُكني كنايةً ، يعني إذا تكلم بغيره مما يُستدل عليه " ¹ .

وعرّف السكاكي الكناية قائلاً: " هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك " ²، فقولنا : "طويل النجاد" ينقلنا إلى ما يلزمه أي طول القامة.

أما القزويني فيرى أنّها " لفظ أُريدَ به لازم معناه مع جواز إرادة معناه حينئذ " ³، فإن قلنا : فلانة نؤوم الضحى ، فذلك يُحيلنا إلى لازم المعنى أي أنّها مرفهة مخدمومة " ذلك أنّ وقت الضحى وقت سعي نساء العرب في أمر المعاش وكفاية أسبابه... فلا تنام فيه من نسائهم إلا من تكون لها خدم يُنوبون عنها في السعي لذلك " ⁴، مع العلم أنّه لا يمتنع بل يجوز أن تُورد المعنى الأصلي من غير إحالة أو انتقال أو تأويل. فمن خلال كلام القزويني، يفهم أنّ الكناية والمجاز يشتركان في ضرورة توفر القرينة ، غير أنّ القرينة في الكناية لا تمنع من إرادة المعنى الحقيقي أو المعنى المباشر الذي يفهم دون تأويل . أما القرينة في المجاز فإنّها على خلاف الأولى تمنع إرادة هذا المعنى وإلا حدث التداخل والالتباس وغاب المقصود.

والكناية في القرآن الكريم أدت دورها كاملاً في أداء المعاني وتصويرها ، بل إنّها عبرت بأوجز لفظ عن أكثف المعاني ، فأدت ببراعة ما عجزت الحقيقة عن إيصاله . ومن أشهر الكنايات الواردة في القرآن الكريم قوله عز وجل :

¹- ابن منظور : لسان العرب ، مج15 ، مادة كني ، ص233.

²- السكاكي : مفتاح العلوم ، ص 402 .

³- القزويني : الإيضاح ، ص 330.

⁴- المرجع نفسه ، ص ن.

"وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾"

[الإسراء: 29]، ففي قوله تعالى: "مغلولة إلى عنقك" كناية عن البخل، بل إن الصورة تُوصّل هذا المفهوم برسْم مشهدٍ غريبٍ لشخصٍ لا يقوى على مدِّ يده ليعطي، وفي المقابل شخصٌ آخر يبسطُ يدهُ بإسرافٍ ولا يُحسنُ قبضَها، فيأتي على أمواله مُبذراً مُسرفاً، وفي الآية الكريمة ككلّ كناية عن الاعتدال والوسطية في الإنفاق.

وفي قوله تعالى: "مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ ۗ أَنْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظِرْ أَنِّي يُؤَفِّكُونَ ﴿٧٥﴾" [المائدة: 75] كنايةً أخرى تم فيها الترفع عن الحرج أي قضاء الحاجة إلى ما يدلُّ على معناه.

وفي قوله عزّ وجلّ: "أَوْ مَن يُنَشِّئُوا فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴿١٨﴾"

[الزخرف: 18] كناية عن النساء، فالتنشئة في الحلية والزينة والعجز عن الخصام والجدال من صفات المرأة لا غير.

ووردت كنايةً أخرى عن السعة على من أراد الله تعالى ابتلاءهم بالرخاء بدل الشدة وذلك في قوله سبحانه: "فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ ﴿٤٤﴾" [الأنعام: 44]، وقد قال صاحب الظلال في ذلك: "يُصَوِّرُ الْأَرْزَاقَ وَالْخَيْرَاتِ وَالْمَتَاعَ وَالسَّلْطَانَ، مُتَدَفِّقَةً كَالسُّيُولِ، بِلَا حَوَاجَزٍ وَلَا قِيُودٍ، وَهِيَ مَقْبَلَةٌ عَلَيْهِمْ بِلَا عَنَاءٍ وَلَا كَدٍّ وَلَا حَتَّىٰ مُحَاوَلَةٍ، إِنَّهُ مَشْهُدٌ عَجِيبٌ"¹.

¹ - سيد قطب: في ظلال القرآن، مج 02، ج 07، ص 1090.

ومن الكنايات القرآنية أيضا، قوله تعالى : " وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ

هَتُوَلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ ﴿٦٦﴾ " [الحجر:66]، ففي الآية الكريمة كناية عن الهلاك الذي

يلحقهم جميعًا ، فلا يتمكن أحدُهم من النجاة.

ورغبةً في تأديب المسلم وتهذيب ذوقه، جاءت بعض الكنايات في القرآن الكريم

مُترَفَعَةً عن المباشرة والابتدال، نحو قوله تعالى : " أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ ﴿٤٣﴾ " [النساء:43]

والتي أريد بها-حسب جمهور العلماء- الجماع .

وفي سورة الرحمن ، نجد كنايةً بديعةً رسمت الصّورة المعنوية في إطارٍ محسوسٍ

وذلك في قوله تعالى : " فِيهِنَّ قَصِيرَاتُ الْطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّ أَنْسُ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ ﴿٥٦﴾ " [

الرحمن: 56]، ففي قصورِ الطَّرْفِ كنايةٌ عن العفابِ .

وكذلك قوله تعالى : " وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ الْأَوْحِ وَدُسِّرِ ﴿١٣﴾ " [القمر: 13]، ففي الآية

الكريمة كنايةً عن السفينة ، " وهي من الصّفات التي تقوم مقام الموصوفات فتتوبُ منابها

وتؤدّي مؤدّاها "1.

وكنايةً أخرى عن قدرته تعالى اللامتناهية في قوله : " وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ

وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴿٦٧﴾ سُبْحٰنَهُ وَتَعٰلٰى عَمَّا

يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾ " [الزّمر: 67] .

1- الرّمخشري : الكشّاف ، ج 27، ص 1066 .

جمال الكناية القرآنية :

يقول الجرجاني في (دلائل الإعجاز): " الكناية أبلغ من الإفصاح والتعريض أوقع من التصريح " ¹ ، ثم يشرح هذه الفكرة قائلاً: " ليس المعنى إذا قلنا: أن الكناية أبلغ من التصريح، أنك لما كُنيت عن المعنى زدت في ذاته بل المعنى أنك زدت في إثباته " ² ، وهذا شأن الكناية القرآنية فهي تؤكد المعنى وتشدّه وتدلّ عليه، بل إنّها تدفع السامع إلى استحضار المشهد وكأنّه ماثّل أمامه ، فها هي زوجة أبي لهب تبتُّ الفتنة وتزرع الفرقة وتحضُّ على الإيقاع بالمؤمنين ، فصوّرها الأسلوب القرآني في صورة من تجمع الحطب لتشعله رغبة منها في إذكاء نار العداوة بين قومها .

وتعدُّ الكناية القرآنية أيضاً من الدلائل القويّة التي استخدمها علماء الإعجاز لإثبات النظم المعجز لكتاب الله العزيز ، وللدرد على المشكّكين والطّاعنين ، فمن البلاغة والفصاحة أن يُكنّى عمّا لا يحسنُ فيه التصريح ، ناهيك عن التلذذ الذي يشعر به القارئ حين يصل إلى المعنى الحقيقي المتواري خلف المعنى المجازي .

ثم إنّ في الكناية القرآنية من حسن التلطف ما يجعلها أهلاً لاهتمام البلاغيين جميعاً، وقد سبقت الإشارة إلى بعض الآيات التي ترفعت عن المباشرة والابتدال وقدمت بدلا عن ذلك كنايات جنبت المجتمع المسلم الإحراج والخجل ، وذلك إذا ما تعلق الأمر مثلا بالعلاقة الزوجية أو ما يترتب عن أكل الطعام وغير ذلك ، فمثل هذه الموضوعات لم تُقدّم إلاّ بعبارة مهذّبة وكلام مؤدّب.

¹ - الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 62.

² - المصدر نفسه ، ص 63.

رابعاً : علم البديع في القرآن الكريم .

البديع لغةً: جاء في لسان العرب مادة (بدع): " بَدَعَ الشَّيْءَ يَبْدَعُهُ بَدْعًا وَابْتَدَعَهُ: أَنشَأَهُ وَبَدَأَهُ ... والبديعُ : الشَّيْءُ الَّذِي يَكُونُ أَوَّلًا ... والبديعُ : المُحَدَّثُ العَجِيبُ ، وأبدعتُ الشَّيْءَ : اخترعته لا على مثالٍ ... والبديعُ من أسماءِ الله تعالى لإبداعه الأشياءِ وإحداثه إيَّاهَا ... والله تعالى كما قال سبحانه : "بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ " [الأنعام:101] أي خالقها ومُبدِعُها " ¹.

أمَّا اصطلاحًا، فعرفه القزويني قائلا: "هو علمٌ يُعرَفُ به وجوهُ تحسينِ الكلامِ بعدَ رعايةِ تطبيقه على مقتضى الحالِ و وضوحِ الدلالةِ " ² ، فعلمُ البديعِ عندهُ يأتي بعدَ علمِ المعاني الذي تُراعى فيه مطابقتُ الحالِ ، وبعدَ علمِ البيانِ الذي يُشترطُ فيه وضوحُ الدلالةِ، إذن فقد جعله علماً مُستقلاً عنهما ولكنه تابعٌ لهما، " فكان بهذا أولَ الجانينِ على ألوانِ البديعِ " ³ .

وقد أطلقَ عبدُ الله بنُ المعتزِّ مصطلحَ (البديع) على مُحسناتِ الكلامِ في كتابه المُسمَّى بهذا الاسمِ أي: (البديع)، وذكرَ منه خمسةَ أنواعٍ تصدّرتها الاستعارةُ، وبعدها التّجنيسُ والمطابقتُ وردُّ الأعجازِ على ما تقدّمها والمذهبُ الكلامي ، ثم أتبعها بذكرِ بعضِ مُحسناتِ الكلامِ والشّعْرِ، وقال: " ما جَمَعَ فنونَ البديعِ ولا سبقني إليه أحدٌ " ⁴ .

ثم أفرَدَ العسكري باباً للبديع هو التّاسعُ من كتابه (الصّناعيّين)، وذكرَ منها خمسةً وثلاثين (35) نوعاً، وقال بعد عدّها: " فهذه أنواعُ البديعِ التي ادّعى من لا رؤيةَ له ولا

¹ - ابن منظور : لسان العرب ، مج 08 ، مادة بدع ، ص 06.

² - القزويني : الإيضاح ، ص 348.

³ - عبد العاطي غريب علي علام : البلاغة العربية بين النّاقدين الخالدين عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي.

⁴ - دار الجيل ، بيروت ، 1413هـ / 1993 م . ص 268.

⁴ - ابن المعتز : كتاب البديع ، ص 05 .

رواية عنده أن المحدثين ابتكروها وأن القدماء لم يعرفوها، وذلك لما أراد أن يفخّم أمر المحدثين، لأنّ هذا النوع من الكلام إذا سلّم من التكلّف وبرئ من العيوب، كان في غاية الحُسْنِ ونهاية الجودة¹.

وألفت البديعيات بعد ذلك، وهي قصائد في مدح الرسول - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - من بحر البسيط وعلى قافية الميم المكسورة، وكان كلُّ بيتٍ منها يضمُّ لونا بلاغيا دون تسميته، إذ أنّها جمعت علوم البلاغة الثلاثة تحت مُسمّى واحدٍ هو: البديع، وأشهر من نظّم في هذه القصائد؛ صفّي الدين الحلّي الذي ذكر مائة وأربعين لونا بلاغيا في بديعياته.

ومع أنّ السّكاكي - كما عرفنا من قبل - اعتبر البديع مُزيّنا للكلام فحسب، فإنّ علماء البلاغة قبله، قد تناولوه كركنٍ أساسيٍّ من أركان النظرية الإعجازية، حتّى أنّهم عدّوا بعض الصّور البيانية كالاستعارة مثلا فنا بديعيا، فهذا الجرجاني الذي لم يعدّ البديع إلاّ تابعا للعلمين السابقين، يعترف له بالفضل ويقول: "إنّه النّمط العالِي والبابُ الأعظم والذي لا ترى سلطانَ المزيّةِ عظيمٍ في شيءٍ كعظمه فيه"²، ولكنّه يشدّد على أنّ الحُسْنَ في البديع مُتعلّقٌ بالمعنى: "فإنّك لا تجدُ تجنيسا مقبولا ولا سجعا حسنا حتّى يكونَ المعنى هو الذي طلبه واستدعاه"³، وذكر من أنواعه: المزوجة والعكس والتقسيم والجناس والسجع والطباق والحشو وحسن التعليل.

وقد عرّف البديع - فيما بعد - بالمحسنات البديعية، والتي ذكر منها القزويني ضربين هما: "ضربٌ يرجعُ إلى المعنى، وضربٌ يرجعُ إلى اللفظ"⁴، ويقصد بالضرب الأول المحسنات المعنوية، ويريد بالتّاني المحسنات اللفظية.

¹ - العسكري، كتاب الصناعتين، ص 267.

² - الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 79.

³ - الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 12.

⁴ - القزويني: الإيضاح، ص 348.

1- نماذج من المحسنات المعنوية في القرآن الكريم :

1-1- الطباق : ويسمى المطابقة والتضاد والتكافؤ والتطبيق أيضا، وقد قال عنه الجرجاني:

" وأما التطبيق فأمره بين، وكونه معنويًا أجلى وأظهر، فهو مقابلة الشيء بـضده " ¹. وعرفه القزويني في الإيضاح، فقال: " المطابقة، وتسمى الطباق، والتضاد أيضا، وهي الجمع بين المتضادين، أي معنيين متقابلين في الجملة " ²، وكذلك قال كل من جاء بعده.

والطباق من المحسنات المعنوية، إذ أنه يفيد الجمع بين المعنى وضده، وقد تعددت صورته فكان منه: الحقيقي والمجازي.

فأما الحقيقي؛ فيقع بين طرفين حقيقيين كما تبيئته التسمية، وهذان الطرفان قد يكونان اسمين، من ذلك ما ورد في قوله تعالى: "إِلا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٧٧﴾" [الفرقان:70] وكذلك قوله تعالى: " أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾" [الأنعام:01].

وقد يقع الطباق الحقيقي بين فعلين، نحو قوله تعالى: " فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا

كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٨٢﴾" [التوبة:82] ، فالتقابل وقع بين: (يضحكوا) و(يبكوا)،

¹- الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 20.

²- القزويني: الإيضاح، ص 348.

وهما فعلا ن دلا على حقيقة . وكذا قوله تعالى : " قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمَلِكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾ " [آل عمران:26] فقد جمعت الآيات بين أفعال حقيقية متقابلة.

كما قد يقع بين حرفين متضادين ، مثلما جاء في قوله عز و جل: " لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴿٢٨٦﴾ " [البقرة:286] ، وقوله أيضا: " وَهَنٌ مِّثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ ﴿٢٢٨﴾ " [البقرة:228].

وقد يكون الطرفان الحقيقيان في الطباق مختلفين ، من ذلك ما ورد في قوله عزوعلا: " وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِعَايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿٤٩﴾ " [آل عمران:49] ، " فأحيي " فعلٌ و " الموتى " اسمٌ وبينهما طباقٌ حقيقيٌّ.

ويقع الطباق المجازي بين طرفين غير حقيقيين أي مجازيين ، من ذلك قوله تعالى : " أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٢٢﴾ " [الأنعام:122] ، فالموت مجازٌ عن الكفر والضلال ، والحياة مجازٌ عن الهدى والإيمان ، هذا ويظل الطباق قائماً حتى ولو أخذنا الآية من باب الحقيقة لا المجاز.

وقد يكون الطباق خفيًا ، وأمثلة ذلك كثيرة في القرآن الكريم ، فمن ذلك قوله تعالى:

"مِمَّا حَطَّيْتَهُمْ أَغْرَقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا ﴿٢٥﴾" [نوح:25]،
 فمع أنّ الطباق لا يقع بين الإغراق والإدخال إلى النار ، ولكنه يقع بين الإغراق والإحراق،
 وبذلك كان هذا المحسن خفيًا غير ظاهر.

وينقسم الطباق قسمين آخرين هما : طباق الإيجاب وطباق السلب، فأما الأول فهو
 ما لم يختلف فيه الطرفان إيجابًا وسلبًا ، وأمثله كثيرة في القرآن الكريم بما في ذلك جميع
 الأمثلة التي سبق ذكرها . في حين أنّ الطرفين يختلفان في طباق السلب إيجابًا وسلبًا، أو
 هو " الجمع بين فعلي مصدر واحد ؛ مثبت ومنفي ، أو أمر ونهي " ¹ ، نحو قوله تعالى :

" أَمَّنْ هُوَ قَنِتٌ ءَانَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي
 الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٦﴾" [الزمر:09] ، فقد اجتمع

في الآية الكريمة فعلان لمصدر واحد هو : العلم ، أحدهما مثبت (يعلمون) والآخر منفي
 (لا يعلمون) . ونحو قوله تعالى أيضا : "يَسْتَحْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَحْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ

مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّنُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ الْقَوْلِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا ﴿١٠٨﴾" [النساء:108]،

أما قوله عز وجل : " وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۗ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ
 الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَهَرَّهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾" [الإسراء:23] ، فاجتمع في الآية الكريمة طرفان أحدهما أمر والآخر نهي .

¹ - القزويني : الإيضاح ، ص 350.

1-2- التديجُ : الدبجُ هو النَّقشُ و التزيينُ ، وقالَ صاحبُ اللسانِ في شرحه: " دبجَ الأرضَ المطرُ : روضها ، والدبباجُ ضربٌ من الثيابِ " ¹. وهو نوعٌ من الطباقِ ، شرحه الخطيبُ بقوله: " أن يُذكرَ في معنى من معاني المدحِ أو غيره بقصدِ الكنايةِ أو التوريةِ " ²، نحو ما وردَ في قوله تعالى: " يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿١٦﴾ " [آل عمران:106] ، فقد قابلَ تعالى بين بياضِ الوجوهِ وسوادِها ، وكلُّ منهما كنايةٌ ، فالبياضُ كنايةٌ عن الفلاحِ والسَّوادُ كنايةٌ عن الخسرانِ ، بالإضافةِ إلى ما بينهما من طباقٍ .

أما تديجُ التوريةِ، فجاءَ في قوله تعالى: " وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴿١٧٧﴾ " [البقرة:187] ، فإنَّ الخيطَ بمعناه القريبِ غيرُ مقصودٍ ، وإنما المقصودُ النورُ والظلمةُ على التوالي ، وفي السياقِ القرآنيِّ - كما هو ملاحظٌ - طباقٌ بين اللونين وتوريةٌ .

1-3-المقابلة :

الحقَ القزويني المقابلةً بمباحثِ الطباقِ ، فقالَ : " ودخَلَ في المطابقةِ ما يخصُّ المقابلةَ " ³، ثمَّ عرفها بقوله : " أن يُؤتى بمعنيين متوافقين أو معانٍ متوافقةٍ ، ثم بما يقابلُهما على الترتيب ، والمرادُ بالتوافقِ خلافُ التَّقابلِ " ⁴.

¹- ابن منظور : لسان العرب ، مج 02 ، مادة دبج ، ص 262.

²- القزويني : الإيضاح ، ص 352.

³- المرجع نفسه ، ص 353.

⁴- المرجع نفسه ، ص ن.

وتكونُ المقابلةُ ثنائيةً، من ذلك ما وردَ في قوله تعالى : " قَدْ جَاءَكُمْ بِصَآئِرٍ مِنْ رَبِّكُمْ

فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ ۗ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ ﴿١٠٤﴾ " [الأنعام:104]،

فالآيةُ الكريمةُ اشتملتُ على معنيين ، قابلهما معنيان آخران على الترتيبِ .

كما تكونُ المقابلةُ ثلاثيةً ، وقد جاء ذلك في قوله تعالى : " الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ

النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ

وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ

وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۗ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ

مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ " [الأعراف:157]، فالأمرُ والنهيُ متقابلان

والمعروفُ والمنكرُ كذلك، وبينهما حرفان ؛ (الباء) و (عن) وهما متقابلان أيضا.

وقد تكونُ رباعيةً، نحو قوله عزَّ وجلَّ : "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي

الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۗ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾ " [النحل:90]

، وكذا قوله : "فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ فَسَنِيسِرُّهُ

لِلْإِسْرَىٰ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ خَلَّ وَاسْتَعْفَىٰ ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٩﴾ فَسَنِيسِرُّهُ لِلْعُسْرَىٰ ﴿١٠﴾ " [

الليل:5-10]، والآيةُ الكريمةُ اشتملتُ على أربعةٍ معانٍ متوافقةٍ ، قابلتها أربعةٌ معانٍ أخرى.

والمقابلةُ القرآنيةُ كما هو واضحٌ، ابتعدتُ عن الإسرافِ والإسفافِ، وهو ما يخشاهُ

علماءُ البلاغة، فكانت بحقٍّ في أعلى رُتبِ البديع.

1-4-مراعاة النّظير: وتُسمّى أيضا التّناسب والانتلاف والتّوفيق، " وهي أن يُجمَعَ في الكلام بين أمرٍ وما يناسبه لا بالتّضادِ ، كقوله تعالى : " أَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ نَحْسَبَانِ ﴿٥٥﴾ " [الرّحمن: 05] ¹ ، فالشّمس والقمر غير مُتضادّين ولكنهما متناسبان .

ومن أضربٍ هذا المحسّن : تشابه الأطراف وهو " أن يتّم الكلام بما يناسب أوّله في المعنى" ²، ومن ذلك قوله تعالى: " لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾ " [الأنعام :103] ، وقد شرح القزويني ذلك فقال : " فإنّ اللّطف يناسب ما لا يُدرك بالبصر، والخبرة تُناسب من يُدرك شيئاً، فإنّ من يُدرك شيئاً يكون خبيراً" ³.

وضرب الخطيب القزويني مثالا آخر عن تشابه الأطراف الوارد في القرآن الكريم، واختار قوله تعالى: " لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴿٦٤﴾ " [الحج :64]، فإنّه عزّ وجلّ غنيّ عما يملك، فإنّ هو جاد به حمده عباده على ما أنعم به عليهم ⁴.

1-5-التّورية :

وهي الإبهام والتّوجيه والتّخيير. وقد جاء في لسان العرب، مادة (ورى): " ورّيتُ الشيءَ وورّيتهُ : أخفيته ، وتوارى استتر، وورّيتُ الخبرَ : جعلته ورائي وسترته ... وورّيتُ الخبرَ أورّيه توريةً : إذا سترته وأظهرتُ غيره ... والتّورية : السّتر" ⁵.

¹- المرجع السابق ، ص 355.

²- المرجع نفسه ، ص 356-357.

³- المرجع نفسه ، ص 357.

⁴- يُنظر المرجع نفسه ، ص ن.

⁵- ابن منظور : لسان العرب ، مج15 ، مادة وري ، ص 389-390.

أما في الاصطلاح فهي " أن يُطلق لفظاً له معنيان؛ قريبٌ وبعيدٌ، ويُرادُ به البعيدُ منهما"¹. ويُسمَّى القريبُ الظاهر غيرُ المقصود: المورَى به، ويُطلقُ على البعيدِ الخفيِّ المقصودِ : المورَى عنه، وكما يُلاحظ فإنه فلا فرقَ بين المعنيين اللغويِّ والاصطلاحِي. وبحسبِ المورَى به ، فإنَّ التوريةَ تنقسمُ قسمينِ هما :

- التورية المجردة . - التورية المرشحة .

1-5-1- التورية المجردة: وهي التي "لا تجامعُ شيئاً مما يلائمُ المورَى به، أعني المعنى القريب"²، بمعنى أنه لم يُذكر فيها ما يلائمُ المورَى به، وبمعنى آخر " هي التي لم يُذكر فيها لازمٌ من لوازم المعنى القريب"³، من ذلك قوله عزَّ وجلَّ: "وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّنَا بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ط ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٦٠﴾" [الأنعام : 60] ، فاللفظ " جَرَحْتُمْ " يُمثلُ توريةً بمعنيين ؛ أحدهما قريبٌ والآخرُ بعيدٌ ، فأما الأولُ فهو الدالُّ على ما هو معروفٌ من الجروحِ التي تلحقُ الجسمَ عادةً ، أما المعنى الثاني أي المقصود فمتعلِّقٌ بما اكتسبوا من ذنوبٍ ، وذلك مأخوذاً من المعنى اللغويِّ للفعلِ (جرح) الذي يُفيدُ معنى الاكتسابِ ، وهذه التورية مُجردةٌ لعدم ذكرِ شيءٍ يلائمُ المورَى به أي المعنى القريب.

1-5-2- التورية المرشحة : وهي " التي قُرِنَ بها ما يلائمُ المورَى به"⁴، بمعنى " أن يُذكرَ بها لازمُ المورَى به، وهو المعنى القريب"¹، وقد سُمِّيَتْ مرشحةً لأنَّ هذا اللازم يساعِدُ على الإبهامِ بالمورَى به وصرْفِ الذهنِ عن المورَى عنه، وقد وردَ مثلُ ذلك في قوله تعالى:

¹- القزويني : الإيضاح ، ص 364.

²- المرجع نفسه ، ص ن .

³- المراغي : علوم البلاغة ، ص 328.

⁴- القزويني : الإيضاح ، ص 364.

"وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾" [الذاريات: 47]، والتورية في قوله: "بأيدي"،

لأنها احتملت معنيين: قريب تمثل في اليد الحقيقية، وقد سبقت بلفظ (بيناها) على جهة الترشيح وهو من لوازم اليد، ومعنى بعيد تمثل في القدرة على الخلق.

والتورية عموماً في القرآن الكريم ابتعدت عن الإغراق في الغموض، بل إنها حملت إichاءات وإحالات على المعنى المقصود حتى لا يتشتت ذهن القارئ ويتعب في البحث عنه.

1-6-الف والنشر: (أو الطي والنشر) وهو ذكرٌ مُتعدّدٌ على جهة التفصيل أو الإجمال، ثم ذكر ما لكل واحدٍ من غير تعيين، ثقةً بأن السامع يردّه إليه²، اعتماداً على القرائن اللفظية أو المعنوية.

و لهذا المحسن نوعان :

1-6-1- أن يكون النشر على ترتيب اللف، من ذلك قوله تعالى: "وَمِن رَّحْمَتِهِ جَعَلَ

لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٣﴾" [القصص: 73]

، فلقد اشتملت الآية الكريمة على طي في قوله تعالى: (الليل والنهار)، ثم كان النشر؛ فالسكون يكون في الليل وابتغاء الرزق يخص النهار.

1-6-2- أن يكون النشر على خلاف ترتيب اللف، مثلما ورد في قوله سبحانه وتعالى:

" وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا

عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿١٤٧﴾ فَكَاتَبَهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحَسَنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ

الْحَسَنِينَ ﴿١٤٨﴾" [آل عمران: 147-148]، فقد جاءت استجابة الدعاء، أي تثبيت أقدامهم

¹- المراعي: علوم البلاغة، ص328.

²- المرجع نفسه، ص366.

في القتالِ أولاً ، وقد عبّر عنه بثواب الدنيا، أما ثواب الآخرة فكان استجابةً لهم بعد أن دعوا الله المغفرة.

1-7- المذهب الكلامي :

" وهو أن يُورد المتكلم حجةً لما يدّعيه على طريق أهل الكلام "1، ويأتي المرء بهذا المحسن إن كان بحاجة ماسةً إلى إفحام خصمه أو التغلب عليه بدليل عقلي، ولذا نُسب هذا الضرب من البديع إلى علم الكلام، وقد ورد منه في القرآن الكريم الكثير، فمن ذلك مثلاً قوله تعالى : " لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٢٢﴾ " [الأنبياء : 22] ، فالدليل على عدم تعدد الآلهة ؛ امتناع الفساد .

ومن أمثلة المذهب الكلامي أيضا قوله تعالى : " وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ " [هود : 118] ، " فهي مقدمة شرطية، وملزوم المقدمة الاستثنائية والنتيجة ؛ لم يشأ ربك أن يكون الناس أمةً واحدةً بل جعل بعضهم فوق بعض درجاتٍ لاقتضاء الحكمة ذلك "2.

1-8- تجاهل العارف :

وقد عرفه السكاكي بقوله : " سوقُ المعلوم مساق غيره ، ولا أحبُّ تسميته بالتجاهل "3، و أغراضه تتراوح بين التوبيخ والمبالغة في المدح أو التذلل في الحُب، أما في القرآن الكريم، فنجد من هذه النكت:

1- المرجع السابق ، ص 377-378.

2- عبد العزيز قلقيلة : البلاغة الاصطلاحية ، ص 326 .

3- السكاكي : مفتاح العلوم ، ص 427 .

-التحقير : في قوله تعالى حكايةً عن الكفارِ : " وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي حَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿٧﴾ " [سبأ : 7] ففي ذلك سخريةً من شخصِ الرسولِ الكريم ، وكأنهم لا يعرفون عنه إلا أنه رجلٌ .

-الإيناس : من ذلك قوله تعالى : " وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَمْوَسَىٰ ﴿١٧﴾ " [طه : 17]، إذ أنَّ المقامَ الذي كانَ فيه النَّبِيُّ الكَرِيمُ مقامَ هَيْبَةٍ، فأرادَ سبْحانَه وتعالى أن يُؤنِسَه باستخدام أسلوبِ تجاهلِ العارفِ .

-التعريض : وذلك في قوله عزَّ وجلَّ : " قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ " [سبأ : 24] ، فأصحابُ الرسولِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يطرحون هذا الاستفهام، مع علمهم بأنهم هم المُهْتَدُونَ، وأنَّ المشركينَ في ضلالٍ مُّبِينٍ، وعليه فأسلوبُهُم أَكَّدَ وَزَيَّنَ بِمَحْسَنٍ مَعْنَوِيٍّ هُوَ : تجاهلِ العارفِ .

2- صورٌ من المُحَسَّنَاتِ اللَّفْظِيَّةِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ :

هي تلك المُحَسَّنَاتُ التي تُفِيدُ تحسِينَ اللَّفْظِ خَاصَّةً ؛ وهذا حسبَ كثيرٍ من علماءِ البلاغة، ويكونُ تحسِينُ المعنى فيها تابعاً ليس إلا ، أمَّا عبد القاهر فيرفضُ ذلك، ويطلبُ من المبدع أن يرسلَ المعاني على سجيَّتها وأن يدعها تطلبُ لنفسِها الألفاظَ، " فإنها إذا تُرَكَّتْ وما تُرِيدُ لم تَكْتَسِبِ إِلَّا ما يَلِيْقُ بها ، ولم تلبس من المعارض إلا ما يُزَيِّنُها "¹، أمَّا وأن يُطلبَ الجناسُ أو السَّجْعُ طلباً مُلْحَماً " فهو الذي أنتَ منه بعرضِ الاستكراهِ ، وعلى خطرٍ من الخطأ والوقوع في الذمِّ "².

¹- الجرجاني : أسرار البلاغة ، ص15.

²- المصدر نفسه ، ص ن.

ومن الألوان البديعية التي حازت على اهتمام علماء البلاغة ، فبحثوا عن مواضعها في كتاب الله و جهدوا في تفسيرها وتحديد أنواعها ؛ الجناس والسجع .

2-1- الجناس أو التّجنيس :

عرّف السّكاكي الجناس بقوله : " هو تشابه الكلمتين في اللفظ "1، وكذلك فعل جُلّ مَنْ جاء بعده. أمّا حديثاً، فرأى الباحثون أنّ الجناس هو " تشابه الكلمتين في اللفظ مع اختلاف في المعنى "2. والجناس نوعان : تامّ وغير تامّ .

فأمّا الجناس التامّ فهو ما اتّفق فيه اللفظان في أربعة أمور، هي: نوع الحروف وعددها وهيئتها (أي حركاتها وسكناتها) وترتيبها، من ذلك قوله تعالى : " وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ ﴿٥٥﴾ " [الرّوم : 55]، فالساعة الأولى تعني القيامة، والثانية تعني المدة الزمنية المعروفة، ويرى السيوطي في معترك الأقران أنّ هذا النوع من الجناس: " لم يقع منه في القرآن سواه "3. غير أنّ من البلاغيين من يذكر مثالا آخر عن الجناس التامّ في القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى : " أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خَلَاهِ وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنِ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ

1- السّكاكي : مفتاح العلوم ، ص 429 .

2- المراغي : علوم البلاغة ، ص 354 .

3- السيوطي ، أبو الفضل جلال الدّين عبد الرحمن أبو بكر : معترك الأقران في إعجاز القرآن . ط01 . ضبط وتصحيح

أحمد شمس الدّين . دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1408هـ- 1988 م . مج01 . ص 303 .

بِالْأَبْصَرِ ﴿٤٣﴾ يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴿٤٤﴾ " [النور: 43]-

[44]. فالأبصارُ الأولى معناها : العيون، ومعنى الثانية : العقول .

- ويُعرَّفُ الجناسُ غيرُ التامِّ بأنه ما اختلفَ فيه اللفظان في أحدِ الأمور الأربعة المتقدِّمة، وعُدَّتْ له خمسةُ أنواعٍ، هي:

*الجناسُ الناقصُ : وهو " أن يختلف اللفظان في عددِ الحروفِ " ¹، ومن ذلك قوله سبحانه وتعالى : " وَالَّتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ ﴿٢١﴾ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ ﴿٢٢﴾ " [القيامة : 29-30]، فاللفظان : (الساق) و(المساق) وقعَ بينهما جناسٌ ناقصٌ .

*الجناسُ المضارعُ : وهو " أن يختلفَ اللفظان بحرفٍ مُقاربٍ في المخرج ، سواءَ كان في الأوَّل أو الوسط أو الآخر " ² ، من ذلك قوله تعالى : "وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْعَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾ " [الأنعام : 26] ، فالحرفان (الهاء) و(الهمزة) متقاربان في مخرجيهما لأنَّهما حلقيان.

* الجناسُ اللاحقُ : وهو " أن يختلفَ اللفظان بحرفٍ غيرٍ مقاربٍ فيه " ³، كقوله تعالى :

" وَيَلِّ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٌ ﴿١﴾ " [الهمزة : 1] ، (فالهمزة) و(اللام) حرفان متباعدان ، ذلك أنَّ

الهَاءَ حَلْقِيَّةٌ وَاللَّامُ لِسَانِيَّةٌ .

*الجناسُ المصحَّفُ : وهو ما تفاضلَ اللفظان فيه خطأً واختلفا نُقْطاً ، كقوله تعالى :

¹- المرجع السابق ، ص 304 .

²- المرجع نفسه ، ص ن .

³- المرجع نفسه ، ص ن .

" وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ ﴿٧٦﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٧٨﴾ " [الشعراء: 79-80]،
وكذلك قوله : " فَمَكَّتْ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِءِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينِ ﴿٢٢﴾ " [النمل: 22].

*الجناسُ المقلوبُ : إذا اختلفَ اللفظان من ناحية الترتيبِ ، كان الجناسُ مقلوباً أو جناس

قلب ، من ذلك قوله تعالى حكايةً عن هارون عليه السلام : " فَرَقَّتْ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرَ قُبَّ قَوْلِي ﴿٩٤﴾ " [طه : 94].

*بلاغة الجناس القرآني :

عقدَ عبدُ القاهر فصلاً في الأسرارِ ، بيّنَ فيه مواضعَ استحسانِ الجناسِ ومواضعَ ذمّه ، وشدّدَ على أنّه لا يكونُ حسناً مقبولاً إلاّ إذا طلبه المعنى ولم يكن مقصوداً لذاته ، فيزيدَ بذلك المعنى جمالاً و حُسنَ فائدةٍ ، وهذا ما نستنتجُه من أنواعِ الجناسِ التي وردتْ في كتابِ الله العزيزِ ، فقد كانت قليلة العددِ ، جميلةً ، مؤثّرةً ، لا مُتكلّفةً ولا مردولةً ، إلاّ أنّها حضرت فورَ استدعاءِ المعنى لها ، فكانت أعمقَ غوراً وأبهى حُلّةً .

2-2- السّجع :

السّجعُ من أهمّ المحسّناتِ البديعيّةِ اللفظيةِ ، وبالنّسبةِ للسّكاكي " فهو في النثرِ ، كما في القوافي في الشعرِ " ¹ . وعرّفه المراغي حديثاً فقال : " هو أن تتواطأ الفاصلتان في النثر على حرفٍ واحدٍ " ² . ولا يقعُ السّجعُ إلاّ بين جملتين أو أكثر ، ويُشترطُ فيه أن تكونَ الألفاظُ تابعةً للمعاني ، و أن تدلّ كلُّ واحدةٍ من السّجعتين على معنى مُختلفٍ اتّقاءً للتكرارِ ، والمُرادُ من السّجعةِ الفقرةُ أو الجزءُ الواحدُ من السّجعِ .

ويبيّنُ عبدُ القاهر أنّه إذا أُوتِيَ بالسّجعِ من أجلِ الألفاظِ ، كانَ من العسيرِ التّوفيقُ بينها وبين المعاني بعد ذلك ، " فصعوبةُ ما صعبَ من السّجعِ هي صعوبةُ عرضت في المعاني من أجلِ الألفاظِ ، وذلك أنّه صعبَ عليك أن تُوفّقَ بين معاني تلك الألفاظِ المسّجعةِ وبين معاني الفصولِ التي جعلت أردافاً لها " ³ ، ولذا فهو يُطالبُ بأن يكونَ السّجعُ ذاتياً لا عرضياً ، أي تابعاً للمعاني لا للألفاظِ .

والسّجعُ على ثلاثةِ أنواعٍ : مُطّرفٍ ومتوازٍ ومرصّع .

¹ - السّكاكي : مفتاح العلوم ، ص 431 .

² - المراغي : علوم البلاغة ، ص 360 .

³ - الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 58 .

*السَّجْعُ المَرصَعُ : وهو ما اتَّفقت فيه ألفاظُ الفقرة الأولى كلها أو أغلبها، وألفاظُ الفقرة الثانية كلها أو أغلبها، في الوزنِ والتقفية، وقد وردَ ذلك في قوله تعالى : " إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي حَجِيمٍ ﴿١٤﴾ " [الانفطار : 13-14]، وقوله أيضا : " إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ﴿١٦﴾ " [الغاشية: 25-26] ، وقوله تعالى أيضا : " وَآتَيْنَهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ ﴿١١٧﴾ وَهَدَيْنَهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿١١٨﴾ " [الصافات: 117-118].

*السَّجْعُ المتوازي : وهو ما اتَّفقت فيه الفواصلُ وزناً وتقفيةً ، كقوله عزَّ وجلَّ : " وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا ﴿١﴾ فَالْعَصْفَتِ عَصْفًا ﴿٢﴾ " [المرسلات: 1-2] .

*السَّجْعُ المُطَّرَفُ : هو ما اختلفت فيه الفواصلُ وزناً واتَّفقت في الحرفِ الأخير ، نحو قوله تعالى : " أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴿١﴾ أَلَمْ تَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ﴿٢﴾ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ﴿٥﴾ " [الفيل: 1-5] ، فقد اتَّفقت فواصلُ السَّجْعَاتِ في هذه السُّورة الكريمة في الحرفِ الأخير، لكنَّها اختلفت في الوزن.

كما يُعرفُ السَّجْعُ بنوعين آخرين ، هما : القصيرُ والطويلُ ، فمن أمثلةِ القصيرِ في القرآن الكريم قوله تعالى : " يَتَأْتِيهَا الْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُمْ فَأَنْذِرْ ﴿٢﴾ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ﴿٥﴾ " [المدثر: 1-5]، ومن الطويلِ قوله تعالى : " إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَايِكَ قَلِيلًا ۗ وَلَوْ أَرَنَّاكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ وَلَتَنزَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ ۗ إِنَّهُ ۗ

عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٤٣﴾ وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّيِّتِمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴿٤٤﴾ " [الأنفال: 43-44].

الجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

*السَّجْعُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ :

اختلف النقاد وعلماء البلاغة حول موضوع ورود السَّجْع في القرآن الكريم، وكثير منهم نفى ذلك وأنكره ، بل تحرَّج من تسمية ما في القرآن سجعا ، وآثر مصطلح (الفواصل) اعتمادا على قوله تعالى: " كَتَبْتُ فُصِّلَتْ ءَايَاتُهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٢﴾ " [فصلت:3].

وقد كره هؤلاء العلماء إطلاق تسمية السَّجْع على ما في القرآن الكريم من فواصل؛ لتعلقه لغويا بسجع الحمام ، وتنزيها له عما عُرفَ عن كهان الجاهلية، والذين لا يخلو كلامهم من تكلف وكذب، وقد رأى الزماني " أن الفواصل تابعة للمعاني، وأمّا الأسجاع فالمعاني تابعة لها " ¹، ونفى الباقلاني السَّجْع عن القرآن ورأى أن ما يوجد فيه فواصل " لأنه يصح أن يتعلّق بها الإعجاز " ². أما ابن سنان الخفاجي فاعتبر : " أن السجع محمود إذا وقع سهلا مُتيسرا بلا كلفة ولا مشقة " ³. وذلك ما يتّصف به السَّجْع الواقع في القرآن الكريم، فكله محمود، وساق أمثلة من القرآن الكريم عنه، منها قوله تعالى : " وَالطُّورِ ﴿١﴾ وَكَتَبَ مَسْطُورٍ

﴿٢﴾ فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ ﴿٣﴾ وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ ﴿٤﴾ " [الطور:1-4]، وقوله تعالى أيضا : " أَقْرَبَتْ

السَّاعَةَ وَأَنشَقَّ الْقَمْرُ ﴿١﴾ وَإِنْ يَرَوْا ءَايَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ ﴿٢﴾ " [القمر:1-2]،

وقال في التعليق على الآيتين : " وهذا جائز أن يُسمى سجعا، لأن فيه معنى السَّجْع، ولا مانع في الشرع يمنع ذلك " ⁴، وقد صنّفه ضمن المتماثل من الفواصل، أمّا ما تقاربت حروفه في المخارج ولم تتماثل فلا يُسمى - حسب ابن سنان - سجعا " لأنّ السجع ما كانت حروفه

¹ - الزماني : التكت في إعجاز القرآن ، ص 97.

² - الباقلاني : إعجاز القرآن ، ص 284.

³ - ابن سنان الخفاجي : سرّ الفصاحة ، ص 171 .

⁴ - المرجع نفسه، ص 173 .

متماثلة¹، من ذلك قوله تعالى: "الرَّحْمَنُ الرَّحِيمِ ﴿١﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾" [الفاحة:3-4] ، فالحرفان الأخيران من الفاصلتين متقاربان في المخرج فقط .

ويرى أبو هلال العسكري أن " جميع ما في القرآن مما يجري على التسجيع والازدواج مخالف في تمكين المعنى وصفاء اللفظ وتضمن الطلاوة لما يجري مجراه من كلام الخلق، ألا ترى قوله عز اسمه: " وَالْعَدِيدِ صُبْحًا ﴿١﴾ فَالْمُورِيَةِ قَدْحًا ﴿٢﴾ فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا ﴿٣﴾ فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا ﴿٤﴾ فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا ﴿٥﴾ " [العاديات:1-5] ، قد بان عن جميع أقسامهم الجارية هذا المجرى ، من مثل قول الكاهن : والسماء والأرض، والقرض والقرض، والعمر والبرض ، ومثل هذا من السجع مذموم لما فيه من التكلف والتعسف²، فأبو هلال لا ينكر وجوده في القرآن الكريم ، ولكنه يؤكد اختلافه عما جرى على السنة البشر، فلقد جمع بين الحسن والطلاوة وعذوبة اللفظ والبعد عن التكلف والتعسف كما قال .

أما عبد القاهر فضلّ ألا يمثل للسجع بأي آية من القرآن الكريم ، فالظاهر أنه يذهب مذهب العلماء الذين يرون نفي السجع عن كتاب الله العزيز ، ولكنه يصر على أن أحسن السجع ما يطلبه المعنى فيكون تابعاً له، كما سبقت الإشارة إليه .

ويرى بعض المحدثين أن " كلمة سجع لا غبار عليها، وتسمية ما في القرآن الكريم مما يندرج تحت مفهومها البلاغي باسم السجع إنما هي تسمية اصطلاحية ، شأنها شأن غيرها من المصطلحات البلاغية الأخرى بديعية كانت أو غير بديعية " ³.

وفي ختام هذا المبحث ، لا بد من التنبيه إلى أن السجع في القرآن الكريم معجز في معناه ومبناه ، فهو بعيد كل البعد عن سجع الجاهلية وكهنتها ، وهو الأمر الذي خشيته

¹ - المرجع السابق ، ص ن.

² - أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين ، ص 260 - 261 .

³ - يُنظر عبد العزيز قفيلة: البلاغة الاصطلاحية ، ص 363.

علماء الإعجاز. فقد ترفع عن التكلف والتصنع، بل كان معجزةً من معجزات القرآن البيانية،
ودليل ذلك أن سوراً كثيرةً وردَّ السجعُ في أغلب آياتها مثل: الكوثر والضحي والرحمن.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خلاصة :

- 1- عُدَّ الإعجازُ البيانيُّ من أهمِّ وجوه الإعجازِ في القرآنِ الكريمِ .
- 2- اختلفَ علماءُ البلاغةِ في تحديدِ مفهومٍ واحدٍ للإعجازِ البيانيِّ، فمنهم من رَبَطَهُ بالفصاحةِ واستخدامِها في موضعِها المناسبِ ، ومنهم من رأى بأنه يتمثَّلُ في النِّظمِ وحُسنِ التَّأليفِ، وآخرون رأوا بأنَّ له علاقةً بالتَّصويرِ الفنِّيِ وإلى غير ذلك من المفاهيمِ.
- 3- كما اختلفوا حولَ تحديدِ دلالةِ لَلِلفظِ (البيان)، وإن كان أكثرهم نَظَرَ إليه على أنه أشملُ من الفصاحةِ والبلاغةِ .
- 4- أُلِّفَتْ كتبٌ كثيرةٌ في القرونِ السَّبعةِ الأولى في الإعجازِ البيانيِّ رَدًّا على المُلحدِينِ والطَّاعِنينِ في إعجازِ القرآنِ .
- 5- مثَّلتُ هذه الكتبُ أولى الخطواتِ في الدِّراساتِ القرآنيَّةِ .
- 6- نشأتُ البلاغةُ العربيَّةُ في ظلالِ موضوعِ الإعجازِ القرآنيِّ .
- 7- بَحَثَ العلماءُ في بلاغةِ القرآنِ، فتعرَّضوا لفنونِ التَّقديمِ والتَّأخِي، والحذفِ والذِّكْرِ، والإطنابِ والإيجازِ، وكذا المجازِ والحقيقةِ، وللبديعِ أيضًا.
- 8- اختلفَ علماءُ البلاغةِ حولَ مسألةِ الأفضليةِ بين اللفظِ والمعنى في البلاغةِ القرآنيَّةِ، وألَّفوا في ذلك كتبًا كثيرةً.
- 9- تبلورَ مفهومُ نظريةِ النِّظمِ عند الجرجاني ، بعد ظهورِ معالمِها في كتبِ السَّابِقِينَ لها.
- 10- كانت الغايةُ من دراسةِ علمِ المعاني في القرآنِ ، هي: البحثُ عن جمالياتِ النُّصوصِ القرآنيَّةِ وإعجازِها البلاغيِّ ، في جوانبِ تتعلَّقُ بالتَّقديمِ والتَّأخِيرِ والتَّعريفِ والتَّكثيرِ والفصلِ والوصلِ إلى غير ذلك .

- 11- تناول الأقدمون علم البيان في القرآن بالدراسة ، إثباتاً منهم للإعجاز البياني في كتاب الله العزيز أيضاً ، فقد اشتمل على روعة التشبيه وبلاغة الاستعارة وجمال الكناية .
- 12- نظر أغلب علماء البلاغة للبدیع على أنه علم تابع لعلمي المعاني والبيان، فحصرُوا وظيفته في تحسين الكلام بعد رعاية مقتضى الحال ووضوح الدلالة .
- 13- كما شدّد أكثرهم على أنّ الحُسن في البديع مُتعلّق بالمعنى، فهو يَطْلُبُه وَيَسْتَدْعِيه، وإلّا كان قبيحاً مذمومًا.
- 14- تميّز البديع في القرآن عمّا أتاه البشر من تحسين في كلامهم، فلقد جمَعَ بين البُعْد عن التكلّف والجمال والعدوية، فكان مُعجِزًا بنوعيه المعنوي واللفظي .



أولاً : ملامح النقد الأدبي في العصر الجاهلي .

ثانياً: مقاييس النقد الأدبي في صدر الإسلام .

ثالثاً : عوامل ازدهار النقد الأدبي في العصر الأموي.

رابعاً : تطوّر النقد المنهجي عند العرب خلال العصر العباسي .

1- الخطاب النقدي عند المعتزلة.

2- أثر المنطق اليوناني في النقد العباسي .

3- الأثر الإعجازي في تطوّر النقد الأدبي العباسي خلال القرنين الثالث والرابع

الهجريين .

تمهيد : مفهوم النقد .

ارتبط مفهوم النقد الاصطلاحي بمفهومه اللغوي ، واتضح ذلك من خلال ما ورد في مُعجم: لسان العرب ، إذ قال صاحبه : " النقدُ والتنقادُ : تمييزُ الدرّاهم وإخراجُ الزيفِ منها ... وكما في قولهم : إن نقدتَ النَّاسَ نقدوكَ وإن تركتَهم تركوكَ، ومعنى نقدتَهم عبتَهم واعتبتَهم"¹ ، فإن دلَّ الشّطرُ الثاني من المفهوم على صفةٍ ذميمةٍ يُطلبُ تركُها، فإنَّ الشّطرَ الأوّلَ منه له علاقةٌ وطيدةٌ بالمفهوم الاصطلاحيّ ، فقد " استعارها الباحثون في النّصوص الأدبية ليدلّوا بها على الملكة التي يستطيعون بها معرفة الجيد من النّصوص والرديء والجميل والقبيح"²، فتمّ نقلُ المعنى إذاً من مجالِ نقدِ الدرّاهم إلى مجالِ نقدِ الأساليب والنّصوص.

واتفق جميعُ الباحثين على أنّ الإغريق هم أوّل من وضع أسسَ النّقد وقواعده، وقد بدأ عندهم بدءًا ساذجًا، ثم أخذَ يتعمّد شيئًا فشيئًا حتى أخذَ شكله النهائي عند أرسطو³. وتتضمّن كلمة (نقد) في اللغة اليونانية القديمة معنى التحليل أو الحكم ، فهذا المعلمُ أرسطو يُحلّل الأثر الشعريّ أحيانًا ، ويحكمُ على عملٍ آخر وفقًا " لمقاييس اجتماعية وفلسفية"⁴ أحيانًا أخرى . وإذا حكمَ فإنّه يُطالبُ الشّاعر بأن يُقدّم ما هو نافعٌ وممتعٌ معًا، وهي الفكرة التي غلبت على النّقد الغربيّ منذ تلك الفترة. وتمّ الترويجُ لهذه النّائية : النّفعُ والمتعةُ ، حتّى ظهر نقادُ أواخر القرن الثامن عشر (ق18)، ونزَعُوا " إلى تغليب التحليل على الحكم ... وجهزوا بأنه ليس من مهمّة الناقد أن يحكم، وإنما مهمّته أن يدرس ويُحلّل ويدلّ على مواطن

¹ - ابن منظور : لسان العرب ، مج3 ، مادة نقد ، ص 425-426 .

² - شوقي ضيف : النّقد . ط05 . دار المعارف ، القاهرة ، دت . ص 09 .

³ - شوقي ضيف : في النقد الأدبي . ط04 . دار المعارف ، القاهرة ، 1962 م . ص 13 .

⁴ - المرجع نفسه، ص46.

المُميّزات¹، بل ظهرت أصواتٌ أخرى " تُنادي بأنّ القياسَ الحقيقيّ للشعر ينبعثُ من ذاته، بمعنى أنّه إذا أردنا أن نحكمَ عليه أن نرجعَ إلى مقاييسَ من داخله وطبيعته² .

أمّا موضوعُ النّقد الأدبيّ فهو الأدبُ طبعاً، فهو الذي يُخلّصُ جيدهُ من رديئه على حدّ قول قدامة بن جعفر³ . وسواء أكان النّقدُ علماً أم فنّاً " فإنه ليس قائماً بذاته، وإنّما هو متّصلٌ بالأدب⁴ ، فوجودُ النّقدِ مُتوقّفٌ على وجودِ الأدبِ يبحثُ عمّا فيه "من مواطنِ القوّة والضعفِ، والحُسنِ والقُبْحِ، وإصدارِ الأحكامِ عليها"⁵، وتتمثّلُ وظيفتهُ أساساً في "هداية القارئ إلى تكوينِ رأيٍ صحيحٍ على نتاجِ أدبيّ موجودٍ عن طريقِ أسئلةٍ معقولةٍ يسألها المرءُ عن كلّ شيءٍ يتعلّقُ بالأدبِ ثم الإجابة عنها كذلك إجابةً عقليةً"⁶ .

ويرى كثيرٌ من النّقاد أنّ الاحتكامَ إلى الدّوقِ هو المقياسُ الأهمُّ والأساسيُّ في عمليةِ النّقدِ، فمتى أوتيَ النّاقِدُ القدرةَ على حُسنِ التّمييزِ بين جيّدِ الأدبِ ورتديئه ، كان ناجحاً. علماً أنّ هذا الدّوقُ، ينبغي للنّاقِدِ تربيتهُ وتطويره ، " وذلك يحتاجُ إلى تمرّسٍ بالأدبِ ومخالطةٍ له، حتّى يُصبحَ بصيراً بأموره "⁷ .

¹ - خالد يوسف : في النّقد الأدبي وتاريخه عند العرب. ط01 . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، 1407هـ / 1987م . ص13.

² - شوقي ضيف : في النّقد الأدبي ، ص 46.

³ - يُنظر قدامة بن جعفر : نقد الشعر، ص 12 .

⁴ - عبد العزيز عتيق : تاريخ النّقد الأدبي عند العرب . دط . دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، دت . ص07.

⁵ - محمد كريم الكواز : البلاغة والنّقد ، المصطلح والنشأة والتجديد. ط01 . مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت، 2006م. ص45.

⁶ - لاسل أبر كرومبي : قواعد النّقد الأدبي . ط02 . تر: محمّد عوض محمّد . دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد، 1986 م . ص 22.

⁷ - أحمد أحمد بدوي : أسس النّقد الأدبي عند العرب . دط . دار نهضة مصر، القاهرة ، 1996 م . ص84.

ومع أن أصواتاً كثيرة نادَتْ لأن يُعدَّ النَّقدُ علماً، إلاَّ أنَّه في المقابلِ ظهرتْ مجموعةٌ من مُسانِدِي نظريةِ الفنِّ في النَّقدِ الأدبيِّ، وراحوا يُؤكِّدُونَ أنَّ النَّقدَ لا يمكنُ أن يكونَ علماً¹، لأنَّ الذَّوقَ أساسه والتَّجربةُ الشَّخصيةُ عمادُه، وعليه يمتنعُ بل يستحيلُ الاتِّفاقُ حولَ وضعِ قواعدَ نقديةٍ علميةٍ، ثم إنَّ الأدبَ حُرٌّ "لا يمكنُ أن تكونَ هناكَ قواعدُ تصدرُ عنها الحُكْمُ (عليه) وتُنخَذُ مقياساً"²، زد على ذلك أنَّ الأدبَ قد يشدُّ عن "منطقِ الحياةِ الاجتماعيةِ السليمةِ"³، ولكن العلمَ ممنوعٌ من ذلك "لأنَّه يعكسُ الواقعَ الخارجيَّ ولا علاقةَ له بالواقعِ النَّفسيِّ وشذوذاته وتخيَّلاته"⁴.

فالنَّقدُ إذن حسبِ أنصارِ الفنِّ "شخصٌ يقرأ الأثرَ الأدبيَّ ويتمتَّعُ به، ثم يكتبُ شعوره في أثناءِ هذه المتعة بأسلوبه الخاصِّ... فهو نقدٌ لا يقضي ولا يحكم، وإنما يؤدي ما أثَّرت به القطعةُ الأدبيةُ الخاصةُ في عقلِ الناقدِ وقلبه وما أحسَّ به إحساساً حقيقياً في أثناءِ قراءته"⁵.

وهو في كلِّ ذلك - أي النَّقد - لا يستطيعُ أن ينفصلَ عن علومِ تدعُّمه وتُغذِّيه كعلمِ النَّفسِ وعلمِ الاجتماعِ و الفلسفةِ.

¹ - شوقي ضيف : النَّقد ، ص 19.

² - أحمد أمين : النَّقد الأدبي . ط 03 . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1963 م . ج 01 ، ص 12 .

³ - شوقي ضيف : في النَّقد الأدبي ، ص 72.

⁴ - المرجع نفسه ، ص ن.

⁵ - شوقي ضيف : النَّقد ، ص 19.

أولاً : ملامح النقد الأدبي في العصر الجاهلي.

نشأ النقد الأدبي عند العرب في العصر الجاهلي، واتخذ من الشعر موضوعاً له ومن الذوق أساساً وعماداً، وكانت ميادينه هي الأسواق الأدبية كعكاظ الشهيرة، أين تصدر الأحكام على جيد الشعر وربيئه، وهي أحكام فريدة غير معللة تدعو إلى تهذيبه. كما كانت قصور الملوك في الحيرة والشام ملقياً للشعراء، أين يعرضون قصائدهم مقابل العطاء، وكانت تلك فرصة سانحة أخرى لبعض متذوقي الشعر ليحكموا ويشجعوا أو يشجبوا.

وتزخر الكتب التي أرخت للأدب العربي بالأحكام التي أطلقت سواء في الأسواق أو مجالس الملوك، وكانت كلها تنتقد الشعر لا النثر، كما تميزت جميعها بالعموية والتأثر الآني بعيداً عن التعليل والتحليل، ومع ذلك فإنها، وعلى بساطتها، " تمثل عاملاً اجتماعياً في ترقيق ألفاظ الشعر وإحكام معانيه وتهذيب حواشيه ونهضة النقد المتصل به "1.

وتشير أغلب المراجع القديمة إلى شهرة النابغة الذبياني كناقذ إذ " كان ... يضرب له قبة حمراء من أدم بسوق عكاظ وتأتيه الشعراء فتعرض عليه أشعارها "2، وكانت ملاحظات هذا الناقد الشاعر غير معللة، وتحكم على الشعر من حيث ألفاظه أو معانيه أو صورته، ومما يروى عنه أنه جاءه حسان بن ثابت، فوجد الخنساء قد أنشدته وقامت من عنده "فقال: إنك لشاعر، وإن أخت بني سليم لبكاءة"3، فقد حكم لحسان بالشاعرية دون تعليل، ووصف الخنساء بالبكاءة دون أن يشرح ذلك، ولعله يقصد نظمها في غرض واحد وذلك كان غير مستحسن عند هذا الشاعر الناقد.

1- عبد العزيز عتيق : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص 21.

2- ابن قتيبة: الشعر والشعراء ، ج 01 ، ص 166 .

3- الأصفهاني ، أبو الفرج علي بن الحسين: كتاب الأغاني . ط 03 . تح : إحسان عباس و إبراهيم السعافين و بكر

عباس . دار صادر ، بيروت ، 1429هـ / 2008م . مج 04 . ص 124 .

ومن أمثلة النقد الذي تناول الألفاظ ، ما أخذَه طرفة بن العبد على المتمس حين سمعه يقول :

وَقَدْ أَتَّاسَى الْهَمَّ عِنْدَ احْتِضَارِهِ *** بِنَاجٍ عَلَيْهِ الصَّيْعَرِيَّةُ مُكْدِمٌ¹

فقال له طرفة: استنوق الجمل، لأن "الصيعرية سمة للنوق لا للفحول"²، فمثل هذا الخطأ اللفظي "مما يعيب الشعر ويُقلل من درجة جودته"³، لأنه يعكس عدم تمكن الشاعر من اختيار اللفظ الأنسب للدلالة .

-أما النقد الذي تناول المعنى، فجاء على لسان قيس بن معد يكرب - وهو أحد أشرف اليمن- في انتقاد ما قاله الأعشى في مدحه :

وَبُنَيْتُ قَيْسًا وَلَمْ أَبْلُهُ *** كَمَا زَعَمُوا خَيْرَ أَهْلِ الْيَمَنِ

فَجِئْتُكَ مُرْتَادًا مَا خَبَرُوا *** وَلَوْلَا الَّذِي خَبَرُوا لَمْ تَرَنَّ⁴

فالمعاني التي أتى بها الأعشى غير مقبولة في عُرْفِ الْعَرَبِ، فالزعم واختبار الممدوح مرفوضين عندهم⁵.

- ومن نقد المعنى أيضا : قول النابغة في مدحه للثعمان :

وَكُنْتُ امْرِئًا لَا أَمْدُحُ الذَّهْرَ سَوْفَةً *** فَلَسْتُ عَلَى خَيْرٍ أَتَاكَ بِحَاسِدٍ⁶

¹- ابن قتيبة : الشعر و الشعراء ، ج 1 ، ص 180 .

²- المرجع نفسه ، ج ن ، ص 181 .

³- عبد العزيز عتيق : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص 22.

⁴- الأعشى ، ميمون بن قيس : الديوان . دط . تح : محمد حسين . مكتبة الآداب ، القاهرة ، دت . ص 25 .

⁵- عبد العزيز عتيق : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص 25.

⁶- ابن قتيبة : الشعر و الشعراء ، ج 01 ، ص 167 .

فعيبَ عليه ذلك لأنه " امتنَّ عليه بمدحه ، وجعله خيراً سيقَ إليه لا يحسده عليه" ¹.

- ومن النقد الذي اتخذ من الصورة الشعرية موضوعاً له، تلك القصة التي ردها مؤرخو الأدب قديماً ، والتي كان مفادها احتكام امرئ القيس إلى زوجته أم جندب لتحكم بينه وبين علقمة بن عبدة الفحل وتقرر من هو الأشعر ، فطلبت من الاثنين شعراً يصفان فيه الخيل على رويٍّ واحدٍ وقافيةٍ واحدةٍ ، " فقال امرؤ القيس :

خَلِيلِي مَرًّا بِي عَلَى أُمِّ جُنْدُبٍ *** نُقِضَ لُبَانَاتِ الْفُؤَادِ الْمُعَذَّبِ

وقال علقمة :

ذَهَبَتْ مِنَ الْهَجْرَانِ فِي غَيْرِ مَذْهَبٍ *** وَلَمْ يَكْ حَقًّا طُولُ هَذَا التَّجَبُّبِ

فأنشداها جميعاً القصيدتين ، فقالت لامرئ القيس : علقمة أشعر منك ... لأنك قلت :

فَللسَوِّطِ الْهَوْبِ وَلِلسَّاقِ دِرَّةٌ *** وَللزَّجْرِ مِنْهُ وَقَعُ أَخْرَجَ مُهَذَّبِ

فجهدت فرسك بسوطك في زجرك ومريته فاتعبته بساقك ، وقال علقمة:

فَأَدْرَكَهُنَّ ثَانِيًا مِنْ عِنَانِهِ *** يَمُرُّ كَمَرِّ الرَّائِحِ الْمُتَحَلِّبِ

فأدرك فرسه ثانيًا من عنانه، فلم يُضِرَّ به و لم يتعبه²، فالمقارنة تمت بين صورتين، والحكم كان مُعللاً دون تحييز. ومع أن بعض النقاد أبدوا شكوكهم إزاء هذه القصة ، غير أنه يوجد من لا يستبعد صدور مثل هذا النقد المُعلَّل في البيئة الجاهلية " لأنَّ الحياة الأدبية في

¹ - المرجع السابق ، ج ن ، ص ن .

² - المرزباني ، أبو عبد الله محمد بن عمران بن موسى : الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء . ط 01 . تح : محمد

حسين شمس الدين . دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1415هـ / 1995م . ص 39 .

عصر امريء القيس لم تكن من البساطة إلى حدّ عدم القدرة على إدراك مثل هذه الملاحظات النقدية " ¹.

كما تطرّق النّقدُ الجاهليُّ إلى الغلوّ في المبالغة، واعتبرها مفسدةً للمعنى لابتعادها عن الحقيقة، ومما يُعابُ على المهلهل بن ربيعة في هذا المضمار، قوله:

فلولا الرّيحُ أسمعَ أهلَ حجرٍ *** صليلَ البيضِ تُقرَعُ بالذُّكُورِ ²

فالمسافةُ بين حجرٍ وميدانِ الواقعة مسيرةٌ عشرة أيام، ولذا فقد اعتُبرتْ مثلُ هذه المبالغة من أكذب ما قيل في الشعرِ الجاهليِّ ، الأمر الذي من شأنه أن يُفسدَ المعنى ويعيبه. وإن اعتبرها البعضُ حسنةً بل جيّدةً، مُستندين إلى المقولة الشهيرة: " أحسنُ الشعرِ أكذبُه "، "فحين سئلَ النَّابغةُ : من أشعرُ النَّاسِ ؟ قال : من استجيدَ كذبُه وأضحكَ رديئُه" ³.

وكما فاضلَ النُّقادُ في الجاهليةِ بين النّصوصِ، فقد فاضلوا بين الشعراءِ أيضاً، وذلك ميدانٌ آخر للنّقدِ الأدبيِّ الجاهليِّ ، ومن القصص التي تتعلّق بهذا النوع ما حدث في مجلس شرابٍ ضمَّ الزُّبرقان بن بدر والمُخبل السّدي وعبّدة بن الطيب وعمرو بن الأهتم " فقد تذاكروا في الشعرِ والشُّعراءِ ، وادّعى كلُّ منهمُ أسبقِيتهُ في الشعرِ وتحاكموا ، فقال الحَكَمُ : أمّا عمرو فشعرُه برودج يمنية تُطوى وتُنشَرُ ، وأمّا الزُّبرقان فكأنه رجلٌ أتى جزوراً قد نُجرتْ فأخذَ من أطايبها وخلطه بغيره ، وأمّا المُخبل فشعرُه شُهْبٌ من الله يُلقِيها على من يشاء من عباده، وأمّا عبدة فشعرُه كمزادة أحكمَ خرزها، فليس يقطرُ منها شيءٌ " ⁴، والملاحظ أنّ هذا النّقدَ صدرَ عن صاحبه اعتماداً على الذّوقِ الفرديِّ فحسب.

¹ - عبد العزيز عتيق : تاريخ النّقد الأدبي عند العرب ، ص24.

² - ابن قتيبة : الشعر والشُّعراء ، ج 1 ، ص 288.

³ - ابن رشيق : العمدة ، ج 1 ، ص104.

⁴ - أحمد أمين : النّقد الأدبي ، ج 02 ، ص417.

فالنقدُ الجاهلي إذن كان بسيطاً، ساذجاً، يصدرُ عن عفوية، ويغلبُ عليه الارتجالُ في إطلاقِ الأحكامِ غيرِ المعلّلة، كما أنّه اعتمدَ على الذوقِ والفطرةِ بعيداً عن الفكرِ والتحليلِ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا : مقاييس النقد الأدبي في صدر الإسلام.

حدّد المؤرّخون صدر الإسلام بالفترة التي عاشها الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم- والخلفاء الراشدون من بعده . وقد تأثرت الحياة الأدبية في هذه الفترة بالإسلام وبالقرآن الكريم معجزة هذا الدين الجديد. غير أنّ العرب ، ومع أنّهم اعتنقوا أفكاراً وقيماً جديدةً دعا إليها، لم يتخلّوا عن معتقداتهم الأدبية القديمة ، حتى وإن كان القرآن عاملاً لصرف الكثيرين عن تعاطي الشعر بفضل بلاغته المعجزة وتأليفه البديع ، فكان من الطبيعيّ أن يُفضّله العربُ على أيّ كلامٍ آخر .

غير أنّ الرسول- صلى الله عليه وسلم- كان عرضةً لهجاء شعراء المشركين ولاتهاماتهم الباطلة ، وكان لزاماً على الشعراء المسلمين أن ينبؤوا للدفاع عن شخصه الكريم، فشجّعهم - صلى الله عليه وسلم - بأقوالٍ وردت في الكتب القديمة ، نحو قوله : "هؤلاء النفر أشدُّ على قريش من نضح النبل"¹، مع العلم أنّ ما صدر عنهم لم يختلف في شكله ومضمونه عن الشعر الجاهليّ ، عدا ما يخصّ الأغراض التي نظّموا فيها بحكم عقيدتهم الجديدة . وقد كان - صلى الله عليه وسلم- يجتمع بالشعراء ويبيدي آراءه حول ما يُنظّم ويُعرض على مسامحة ، وبلغ من إعجابه - صلى الله عليه وسلم- بقصيدة كعب بن زهير " أن تجاوزَ عنه ووهبَ له بردته"²، وعنه يقول الجاحظ: "لم يسمع الناس بكلام قطّ أعمّ نفعاً، ولا أقصد لفظاً، ولا أعدل وزناً ولا أجمل مذهباً، ولا أكرم مطلباً، ولا أحسن موقعاً، ولا أسهل مخرجاً، ولا أفصح عن معناه ولا أبين في فحواه من كلامه - صلى الله عليه وسلم-"³، وقد أثر عنه أنّه كان يختار ألفاظه بدقّة وعناية، فكان يقول: "لا يقولنّ أحدكم: حَبُتْ نفسي،

¹ - ابن رشيقي : العمدة ، ج01 ، ص21.

² - المرجع نفسه ، ج ن ، ص15.

³ - الجاحظ : البيان والتبيين ، ج02 ، ص 245.

ولكن ليقول: لَقِسَتْ نَفْسِي¹، فهو - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - "يُحِبُّ الشَّعْرَ وَيَسْتَشْدُهُ وَيَعْرِفُ قِيمَتَهُ وَتَأْتِيرَهُ ، وَيَثِبُ عَلَيْهِ وَيَمْدَحُهُ " ² ، وإن كان قد ذمَّ الشَّعْرَ بقوله : " لأن يمتلئ جوفُ أحدِكُم قِيحًا حَتَّى يَرِيَهُ ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شَعْرًا " ³، فهو يقصدُ بهذا الحُكْم "ذلك الشَّعْرَ الذي يُجَافِي رُوحَ الإِسْلَامِ وتعاليمه، ويُباعِدُ بينَ العرب، ويفرِّقُ كلمَتَهُم، ويُذْكَي فيهِم رُوحَ العصبيةِ بَكلِّ أنواعِها وآثامِها"⁴.

ولأنَّ النَّقْدَ يَتَّبِعُ خُطُواتِ الأَدبِ ومَسارَ تَطوُّره، فقد تحرَّكَ هو الآخرُ في نطاقٍ محدود، فلم يكن مسموحًا للنقاد المسلمين بالخروج عن تعاليم الإسلام أو المساس بكرامة الأشخاص وهو - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كان أكبر نقاد عصره، ففي تعريفه للشعر، قال: "إنما الشعرُ كلامٌ مؤلَّفٌ، فَمَا وافقَ الحَقَّ مِنْهُ فهو حَسَنٌ، وما لم يوافقِ الحَقَّ مِنْهُ فلا خَيْرَ فِيهِ " ⁵، كما قال - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : " إِنَّمَا الشَّعْرُ كِلامٌ ، فَمَنْ الكِلامِ خَبِيثٌ وَطَيِّبٌ " ⁶، فلقد رَسَمَ للشَّعْرِ المَسارَ الصَّحِيحَ الذي يَنبَغِي أَنْ يَسِيرَ عَلَيْهِ ؛ موافقته للحق والصدق وابتعاده عن الجور والكذب . ومع ذلك فإنَّ الشَّعْرَ قَلَّ وتراجَعَ في هذا العصر بشكلٍ كبيرٍ عمَّا كان عليه في الجاهلية ، وكذلك كان حالُ النَّقْدِ الذي لم يشهد تطورًا يُذَكِّرُ عدا تأثره بالتعاليم الدِّينية الجديدة .

ولم يعرف النَّقْدُ في عصر الخلفاء الراشدين تطورًا يُذَكِّرُ، فقد كانوا -رضوان الله عليهم - متأثرين برسولهم الكريم - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وبالمناهج التي سارَ عليها في

¹ - العسقلاني ، أحمد بن علي بن حجر : فتح الباري شرح صحيح البخاري . دط . تح : محمّد فؤاد عبد الباقي ومحبّ الدين الخطيب . دار المعرفة ، بيروت ، 1379 هـ . ج 10 . ص 564 .

² - عبد العزيز عتيق : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص 43 .

³ - ابن رشيقي : العمدة ، ج 01 ، ص 21 .

⁴ - عبد العزيز عتيق : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص 43 .

⁵ - ابن رشيقي : العمدة ، ج 01 ، ص 18 .

⁶ - المرجع نفسه ، ج ن ، ص ن .

النظر إلى الشعر وضرورة مطابقته للصدق وابتعاده عن الفحش والهجاء والجور، ثم إنهم شجّعوا بقوة على حفظ القرآن الكريم، فما هو غالب أبو الفرزدق الشاعر جاء إلى علي بن أبي طالب وقال له: "إن ابني هذا من شعراء مضر فاسمع منه ، فقال عليّ: علّمه القرآن"¹. وكذلك عُرف عن عمر أنه " كان عالماً بالشعر قليل التعرض لأهله"²، وقيل أيضاً أنه "كان من أنقد أهل زمانه للشعر وأنفذهم فيه معرفة"³ ، فقد أطلق أحكاماً صارت شواهد في النقد، من ذلك قوله في زهير: " كان لا يُعاضل في الكلام، وكان يتجنب وحشي الشعر، ولم يمدح أحداً إلا بما فيه"⁴، وعليه فهو عنده أشعر الشعراء. والملاحظ أنه علّل وفسر مثل هذا الموقف ، وهو في ذلك ملتزم بالتعاليم الإسلامية ، ومع ذلك فإن النقد لم يتخط كونه مجرد ملاحظات عابرة وإن كانت دقيقة ، وظلّ إلى ذلك الحين متأثراً بما عُرف في الجاهلية من احتكام إلى الذوق لا الفكر والتحليل .

¹ - يُنظر الأصفهاني : الأغاني ، ج 21 ، ص 198 .

² - ابن رشيق : العمدة ، ج 01 ، ص 65 .

³ - ابن رشيق : العمدة ، ج 01 ، ص 23 .

⁴ - الأصفهاني : الأغاني ، ج 10 ، ص 227 .

ثالثاً : عوامل ازدهار النقد في العصر الأموي.

امتدَّ العصرُ الأموي ما يُقاربُ قرناً من الزمن ، بين اعتلاء معاوية دفة الحكم والخلافة سنة 41هـ وبين سقوط دولته على أيدي العباسيين سنة 132هـ.

وقد ارتقى النقد في هذه الفترة وازدهر ، ولعلَّ أهم سببٍ لذلك هو العناية الشديدة التي أولاهها الخلفاء للشعر وانشغالهم هم أنفسهم به وتشجيعهم الشعراء على نظمه. كما أن انقسام المسلمين ، بعد مقتل عليّ وظهر معاوية بالخلافة ، إلى شيعٍ وفرقٍ ، كان عاملاً مهماً آخر في إذكاء نار الفتنة التي نجح الإسلام بتعاليمه السّماحة في إطفائها ، فلقد عاد الشعراء إلى التهاجي والافتخار والمدح ، كما شهدت هذه الفترة إحياء نار الفتنة بين العرب والعجم . وهذه العوامل مجتمعةً كان لها أبعَد الأثر في مسار الأدب مثلما كان لها ذلك في تطوّر النقد ، وقد حدث ذلك في ثلاث مناطق هي : الحجاز والعراق والشام .

1-النقد في بيئة الحجاز :

عمَّ الرّخاءُ بيئةَ الحجاز من مغنم الفتوحات وعطاء الأمويين ، فتطوّر الشعرُ الحجازيُّ تطوّراً باهرًا، وغلبَ عليه التوجّه الغزليُّ ، فحدثَ وأن تطوّر النقدُ هو الآخر ومسَّ جوانبَ لم تُعرف في عصورٍ سابقةٍ. وإلى جانب الشّغف بالشّعر بنوعيه : العفيف والماجن، فقد لوحظَ في هذه البيئة إقبالٌ شديدٌ على تعاطي النقد من قِبَل الشعراء أنفسهم، فهذا الفرزدقُ يعترفُ لعمر بن أبي ربيعة بأنّه أحسنُ من قال غزلاً، وذلك حين سمعَ قوله :

جَرَى ناصِحٍ بِالوَدِّ بَيْنِي وَبَيْنَهَا *** فَقَرَّبَنِي يَوْمَ الحِصَابِ إِلَى قَتْلِي¹

فصاحَ : " هذا والله الذي أرادته الشعراء فأخطأته وبكت على الديار " ².

¹ - المرجع السابق ، ج 01 ، ص 93 .

² - المرجع نفسه ، ج ن ، ص ن .

فهذا حُكْمٌ مُوجِزٌ صَدَرَ عن الفرزدق، ولكنَّهُ اعترافٌ منه بأنَّ عمرَ أحسنُ من نَظَمَ في الغزل. وكذلك فعلَ جرير ونصيب بن رباح وجميل بن معمر، فقد أقرَّ الثلاثة كُلُّ على حِدةٍ ، بأنَّ أشعرَ النَّسَّابين هو عمر بن أبي ربيعة، وقد وردت قصصُهم معه في كتاب (الأغاني) لأبي الفرج الأصفهاني، وما صدرَ عنهم جميعاً هو إطلاقُ أحكامِ نقديةٍ ، حكّموا فيها بالبراعةِ الشعريّةِ لصاحبهم عمر.

هذا عن الشعراءِ النَّقادِ ، أمّا غيرُ الشعراءِ فنذكرُ منهم ابن أبي عتيق محمّد بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصّدّيق بن أبي قحافة ، و" لعلّه أكبرُ شخصيّةٍ ناقدةٍ ظهرت بالحجاز في العصر الأمويّ وأثرَ عنها الكثيرُ من النّقدِ " ¹، ولقد أُوتِي قدرةً كبيرةً على التّمييز بين جيّدِ الشعرِ ورديئه وذوقاً مُرهفاً ، كما " كان وثيقَ الصّلةِ بالحياةِ الأدبيّةِ في عصره ، عارفاً بتياراتها واتّجاهاتها " ² ، وقد كانتْ تجمّعُهُ بعمرَ بن أبي ربيعة صداقةً متينةً " فلمّا هجرتِ الثُّريا عمرَ ، قالَ في ذلك :

مَنْ رَسُولِي إِلَى الثُّرَيَّا فَإِنِّي *** ضِيقْتُ ذَرْعًا بِهَجْرِهَا وَالكِتَابِ

فبلغَ ابنَ أبي عتيق قولهُ ، فمضى حتّى أصلَحَ بينهما " ³ ، ولم تمنعه صداقتهُ له من أن يبتنّقه أحياناً ، فحينَ سمعهُ يقول :

بَيْنَمَا يَنْعِتُنِي أَبْصَرَنِي *** دُونَ قَيْدِ الْمِيلِ يَغْدُو بِي الْأَعْرُ

قَالَتِ الْكُبْرَى: أَتَعْرِفُنَ الْفَتَى *** قَالَتِ الْوَسْطَى: نَعَمْ هَذَا عُمَرُ

قَالَتِ الصُّغْرَى وَ قَدْ تَيَّمَّتْهَا *** قَدْ عَرَفْنَاهُ وَهَلْ يَخْفَى الْقَمَرُ؟ ⁴

¹ - عبد العزيز عتيق : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص 117.

² - المرجع نفسه ، ص 120.

³ - الأصفهاني : الأغاني ، ج 01 ، ص 152 .

⁴ - المرجع نفسه ، ج ن ، ص 95 .

فقال له: " أنت لم تنتسب بهنّ، وإنما نسبت بنفسك ، وإنما ينبغي أن تقول : قلت لها فقالت لي، فوضعتُ خدي فوطئتُ عليه "1.

كما أنه قال: " أشعرُ قريشٍ من دقِّ معناه، ولطفَ مدخله، وسهّل مخرجه، وتعطفت حواشيه، وأنارت معانيه، وأعربَ عن حاجته "2، وقد أعربَ ابنُ عتيق من خلال هذا القولِ عن المدى الذي وصلَ إليه النقدُ الحجازيُّ، وتضمّنَ قوله المعاييرَ النقديةَ المطلوبةَ في ذلك العصر لتقبّلِ النصِّ الشعريِّ والاحتفاءِ به.

كما عرفتُ في البيئةِ ذاتها ناقدةً أخرى لا تقلُّ شهرةً عنه هي السيدةُ سكينَةُ بنتُ الحسين بن عليّ بن أبي طالب، فقد كانت تجمعُ الشعراءَ في بيتها وتسمعُ منهم، وتستحسنُ ما يقولون أو تعيبُ عليهم أشعارهم، وملاحظاتها النقديةُ الذكيةُ كثيرةٌ ومنتشرةٌ في الكتبِ العربيةِ القديمةِ، من ذلك أنها سمعتُ نصيباً يقول :

أهيمُ بدعدٍ ما حييتُ فإنَّ أمتُ *** فيا حرباً من ذا يهيمُ بها بعدي³

فانتقدتُ قوله لأنه تمنى لصاحبه من يحبُّها بعدهُ وفضلتُ لو أنه قال :

أهيمُ بدعدٍ ما حييتُ فإنَّ أمتُ *** فلا صلحتُ دعدُ لذي خلةٍ بعدي⁴

وهي ثمّلُ الحسِّ المرهفَ الذي تمتعَ به نقادُ هذه البيئةِ وميلهم إلى الإيجازِ فيما يُطلقونه من أحكامٍ .

1- المرجع السابق ، ج ن ، ص ن .

2- المرجع نفسه ، ج ن ، ص 88 .

3- المرجع نفسه ، ج 16 ، ص 108 .

4- المرجع نفسه ، ج 16 ، ص ن .

2- النقد في بيئة الشام :

كانت مجالس الخلفاء الأمويين في الشام ملتقى للشعراء المداحين، وكان أكثرهم من الوافدين مثل الفرزدق وجريـر وعمر بن أبي ربيعة، وإنما قصدوا القصور طمعاً في العطايا نظير مدحهم الخلفاء، وكان من بين هؤلاء الخليفة عبد الملك بن مروان الذي عُرف عنه حسه في الحكم على شعر المدح الذي كان موضوعاً له، من ذلك تطيره من قول الأخطل:

خَفَّ الْقَطِينُ فَرَاخُوا مِنْكَ أَوْ بَكَرُوا ، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الْمَلِكِ : بَلْ مِنْكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ¹.

وقد كان لهذا الخليفة دورٌ فعّالٌ في نهضة النقد العربي، وإن كان هو الآخر يتخذ من الذوق الآني مقياساً وحيداً، فيطلق أحكاماً موجزة عما يسمعه من شعر، من ذلك ما قاله لكثير لما سأله عن شعره: " أراه يسبقُ السحرَ ويغلبُ الشعرَ " ²، فهو يعترف بالبراعة في أوجز لفظ. كما عُرف عن عبد الملك بن مروان مؤاخذته للشعراء على تمسكهم بالصور القديمة دون محاولة منهم للتجديد، فقد رفض أن يستعين الأخطل بتشبيهات تقليدية في شعره، فقال: " إن كُنْتَ تشبّهني بالحية والأسد فلا حاجة لي بشعرك " ³. وقد لعب مجلسه الأدبي دوراً هاماً للغاية في تحريك عجلة النقد العربي وتوسيع نطاقه.

¹ - يُنظر : المرزباني : الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء . ص 175 .

² - الأصفهاني : الأغاني ، ج 09 ، ص 19 .

³ - ابن قتيبة : الشعر والشعراء ، ج 01 ، ص 473 .

3-النقد في بيئة العراق :

عَرَفَ الشَّعْرُ السِّيَاسِيُّ فِي الْعِرَاقِ تَطَوُّرًا كَبِيرًا، وَذَلِكَ عَلَى أَيْدِي مُعَارِضِي الْأُمَوِيِّينَ مِنْ الشِّيْعَةِ وَالْخَوَارِجِ الَّذِينَ عَرَضُوهُ فِي إِطَارٍ جَدِيدٍ ، وَتَظْهَرُ جِدَّتُهُ فِي شَكْلِهِ وَمُضْمُونِهِ عَلَى حَدِّ سَوَاءٍ، وَ قَدْ غَدَى ذَلِكَ مَجْمُوعُ الصَّرَاعَاتِ السِّيَاسِيَةِ الَّتِي نَشَبَتْ بَيْنَ الْأُمَوِيِّينَ وَهَذِهِ الْفِرَقِ، مِمَّا سَاهَمَ فِي تَطْوِيرِ النَّقْدِ أَيْضًا. أَمَّا الْخَوَارِجُ فَكَانَتْ نَزَعَتْهُمُ فِي النَّقْدِ مُوَافَقَةً لِمَا عُرِفَ عَنِ الرَّسُولِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَصَحَابَتِهِ، إِذْ أَنَّهُمْ دَعَا الشُّعْرَاءَ إِلَى التَّزَامِ الْحَقِّ وَالصِّدْقِ وَمُجَانِبَةِ الظُّلْمِ وَالْكَذِبِ، وَإِلَى الْإِبْتِعَادِ عَنِ التَّشْبِيهِ وَالْمَدْحِ وَالْهَجَاءِ، وَهِيَ الْأَغْرَاضُ الَّتِي عُرِفَتْ ائْتِشَارًا رَهِيْبًا فِي بَيْتِي الْحِجَازِ وَالشَّامِ ، فَهَذَا شَاعَرُ الْخَوَارِجِ عِمْرَانُ بْنُ حِطَّانٍ يَمُرُّ عَلَى الْفَرَزْدَقِ وَهُوَ يَنْشُدُ وَالنَّاسُ حَوْلَهُ ، فَقَالَ :

أَيُّهَا الْمَادِحُ الْعِبَادَ لِيُعْطَى إِنَّ اللَّهَ مَا بِأَيْدِي الْعِبَادِ

فَأَسْأَلُ اللَّهَ مَا طَلَبْتَ إِلَيْهِمْ وَارْجُ فَضْلَ الْمُقْسَمِ الْعَوَادِ

لَا تَقُلْ فِي الْجَوَادِ مَا لَيْسَ فِيهِ وَتُسَمِّ الْبَخِيلَ بِاسْمِ الْجَوَادِ¹

وَإِلَى جَانِبِ النَّزْعَةِ السِّيَاسِيَةِ، عُرِفَتْ فِي بِيئَةِ الْعِرَاقِ نَزْعَةُ الشَّعْرِ الْقَبْلِيِّ الَّتِي يُمْتَلِئُهَا خَيْرَةُ شُعْرَاءِ الْعِرَاقِ ؛ جَرِيرُ وَالْفَرَزْدَقُ وَ الرَّاعِي وَ ذِي الرِّمَّةِ وَغَيْرِهِمْ ... وَهُمْ شُعْرَاءُ مُجِيدُونَ عَاشُوا فِي الْبَادِيَةِ وَوَفِدُوا إِلَى الْبَصْرَةِ وَالْكُوفَةِ ، وَكَانَتْ حِينَهَا مَرْكَزِي إِشْعَاعِ تَقَافِيٍّ وَمُلْتَقَى لِلْأَدْبَاءِ وَالشُّعْرَاءِ ، كَمَا كَانَتْ مَوْطِنَ مِيلَادِ عُلُومِ الْعَرَبِيَّةِ كَالنَّحْوِ وَالصَّرْفِ وَالْعُرُوضِ وَغَيْرِهَا، وَكَانَ مِنَ الطَّبِيعِيِّ أَنْ يَصْحَبَ هَذَا النِّشَاطَ الْأَدْبِيَّ وَاللِّغَوِيَّ نِشَاطَ نَقْدِيٍّ، مَيِّزْتُهُ الْمَفَاضَلَةُ بَيْنَ الشُّعْرَاءِ، خَاصَّةً بَيْنَ الْمُتَقَدِّمِينَ الثَّلَاثَةَ: الْفَرَزْدَقِ وَجَرِيرِ وَالْأَخْطَلِ، فَقَدْ ائْتَلَفَ النَّاسُ خَاصَّةً مِنَ الرِّوَاةِ حَوْلَ مَنْ يَكُونُ أَشْعَرَهُمْ، فَهَذَا حَمَادُ الرِّوَاةِ يَقُولُ: " أَنَشَدَنِي الْفَرَزْدَقُ يَوْمًا شَعْرًا لَهُ ثُمَّ قَالَ لِي: أَتَيْتَ الْكَلْبَ، يَعْنِي جَرِيرًا ؟ قُلْتُ : نَعَمْ، قَالَ: أَفَأَنَا أَشْعَرُ أَمْ هُوَ؟ فَقُلْتُ: أَنْتَ فِي

¹ - الأصفهاني : الأغاني ، ج 18 ، ص 86- 87 .

بعض وهو في بعضٍ ، قال : لم تتاصحني ، قلتُ : هو أشعرُ منك إذا أرخِيَ من خناقِهِ وأنت أشعرُ منه إذا خفتَ أو رجوتَ ، قال : قضيتَ لي و الله عليه وهل الشعرُ إلا في الخوف والشرِّ ؟¹.

والملاحظ أن نقد مدرسة العراق انصبَّ على الشعراءِ الثلاثة ؛ الفرزدق وجرير والأخطل والمفاضلة بينهم ، ففي حديث جرير مع ابنه عن مراتبِ الشعراءِ دليلٌ آخر على ذلك، فقد قال له حين سأله عن أشعرِ الشعراءِ في الإسلام أن نبعة الشعر الفرزدق وأما الأخطلُ فيجيدُ صفةَ الملوكِ ويصيبُ نعتَ الخمرِ، أما عن نفسه فقد ادعى أنه نحر الشعرِ نحرًا²، و " هذه الأحكامُ جميعها دقيقةٌ ولكنها قليلةٌ ، وهي بنتُ الخاطرة لا بنتُ الدراسة "³. والجدير بالذكر أن سوقَ مربد بالبصرة كانت ملتقى مهمًا للشعراءِ، إذ يلتقون فيها فيعرضون أشعارهم ويتجادلون حولها أيضا، فكانت بحق مركزًا لنشاطٍ نقديٍّ كبيرٍ.

وفي هذا العصر ، بدأ الكلامُ عن السرقاتِ الشعرية ، والحقُّ أن الشعراءِ الثلاثة: جرير والفرزدق والأخطل، ترددت أسماءهم في هذه القضية أيضا، فقد رويت قصصٌ كثيرةٌ للغرضِ نفسه أي إثباتِ السرقةِ الشعريةِ على أحدهم من ذلك ما أورده صاحبُ الأغاني بقوله: "... عن طلحة بن عبد الله بن عوف قال: لقي الفرزدق كثيرا بقارعة البلاط وأنا وهو نمشي نريدُ المسجدَ . فقال له الفرزدق : يا أبا صخر ، أنت أنسبُ العربِ حين تقول :

أريدُ لأنسى ذكراها فكأنما *** تمثُلُ لي ليلي بكلِّ سبيلِ

يعرضُ له بسرقةِ من قولِ جميلٍ ، فقال له كثيرٌ : وأنت يا أبا فراس أفخرُ الناسِ حين تقول:

ترى الناسَ ما سرننا يسيرون خلفنا *** وإن نحن أومأنا إلى الناسِ وقفوا

¹ - الأصفهاني : الأغاني ، ج 21 ، ص 200 .

² - المرجع نفسه ، ج 08 ، ص ن 26 .

³ - شوقي ضيف : النقد ، ص 35.

وهذا البيت أيضا لجميل سرقة الفرزدق¹، فقد عيّر الشعراء أحدهما الآخر بالسرقه الشعريه عن جميل بن معمر.

ولقد كانت السرقه الشعريه محموده عند بعض الشعراء، حتى أن الفرزدق قال: "خير السرقه ما لم تقطع فيه اليد"²، وهو يقصد سرقه الشعر التي لا تقام فيها الحدود، وقد قال عنه الأصمعي: "تسعة أعشار شعر الفرزدق سرقه"³، وينكر المرزباني على الأصمعي مثل هذا التحامل، فيقول: "الفرزدق أغار على بعض الشعراء في أبيات معروفه، فأما أن نطلق أن تسعة أعشار شعره سرقه فهذا محال"⁴.

كما ظهر في العراق اتجاه نقدي آخر تزعمه النحاة واللغويون، وقد تأثر هذا النقد بالمنهج العلمي وهو نقد موضوعي يخلو من روح التعصب والهوى، ويراد به العلم والتوجيه... مع الاستعانة في ذلك بالأصول المقررة في اللغة والنحو والعروض⁵. وقد ساعد التأثر بالثقافات الأجنبية في ظهور مثل هذا النقد الذي تزعمه العلماء لا الشعراء كما كان عليه الأمر من قبل. وحاول هؤلاء اللغويين والنحاة إخضاع الشعر لمقاييسهم النحوية، وكان نقدهم "يمس الأداة العربية كلها ويحلل النصوص من جميع نواحيها: ضبطاً وبنية وتركيباً وفتناً، ومن هذا النقد ما يقوم على الأصول الفنية التي قررت في اللغة وفي النحو وفي العروض، ومنه ما يقوم على الأصول الفنية التي قررت في تقدير الأدب"⁶. ومن أوائل نقاد هذه المدرسة، يحي بن يعمر البصري وعنبسة الفيل وعبد الله بن إسحاق الحضرمي

1 - الأصفهاني: الأغاني، ج08، ص70.

2 - المرزباني: الموشح، ص135.

3 - المرجع نفسه، ص ن.

4 - المرجع نفسه، ص ن.

5 - عبد العزيز عتيق: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص181.

6 - طه أحمد إبراهيم: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري. دط. مكتبة

الفيصلية، مكة المكرمة، 1425هـ / 2004م. ص66.

وأبو عمرو بن العلاء ... والجدير بالذكر أنّ هؤلاء كانوا عرضةً لغضب الشعراء وهجائهم، إذ يُروى عن الفرزدق أنّه تعرّض لنقد عبد الله بن إسحاق الحضرمي، في قوله:

مُسْتَقْبِلِينَ شَمَالَ الشَّامِ تَضْرِبُهُمْ ***
بِحَاصِبِ كَنْدِيفِ القُطْنِ مَنْثُورِ
عَلَى عَمَائِمِنَا تُلْقَى وَأَرْحَلِنَا ***
عَلَى حِرَاجِفَ تَزْجَى مُخْهَا رِيرِ

فقال الحضرمي في التعليق على البيت الأخير: أقوى... فهجاه الفرزدق بقوله:

فَلَوْ كَانَ عَبْدُ اللَّهِ مَوْلَى هَجَوْتُهُ ***
وَلَكِنْ عَبْدَ اللَّهِ مَوْلَى مَوَالِيَا¹

وهكذا حال كثير من النحاة الذين تتبّعوا الفرزدق يرصدون خطواته ويصوّنون أخطاءه، فكان "النحاة آمنوا بسُلطانِ نَحْوِهِمْ يُحَاوِلُونَ به أن يفرضوا وصايتهم على الشعراء"². ومع ذلك فقد ساهم الجيل الأول منهم في دفع عجلة النقد قُدماً إلى الأمام، وذلك بأن طبّقوا مناهجهم ذات المقاييس العلمية على الشعر، فكانت إسهاماتهم تمهيداً لتطور النقد الموضوعي في العصر العباسي.

¹ - يُنظر المرزباني: الموشح، ص 128 - 129.

² - عبد العزيز عتيق: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص 187.

رابعاً : تطوّر النقد المنهجيّ عند العرب في العصر العباسيّ .

1-الخطابُ النقديّ عند المعتزلة :

تطوّر النقد العربيّ نهاية القرن الثاني وخلال القرن الثالث بتطوّر الأدب شعره ونثره، وبدأ يعرف القوانين والأصول والضوابط . وكان لامتزاج الثقافة العربية بغيرها من الثقافات الأجنبية ؛ الفارسية والهندية واليونانية أعظم الأثر ، إذ تُرجمت كتب هذه الأمم إلى اللغة العربية ، وكان أكثرها حظاً في الترجمة والدراسة ؛ كتاب فنّ الشعر لصاحبه أرسطو، وقد نقله أبو بشر متى من السرياني إلى العربي ونقله يحيى بن عدي¹، وكتاب الخطابة للمؤلف نفسه " وقيل أنّ إسحاق نقله إلى العربي ...وفسره الفارابي "².

وتذكر الكتب القديمة أنّ المعتزلة كان لهم دورٌ كبيرٌ في سنّ أسس النقد البلاغيّ الذي يعتمد على فنون البلاغة ، وهم معروفون عنهم اطلاعهم الواسع على الآداب الأجنبية وما يتصل بها من نقد وعلوم لغويّة . وقد نحا المعتزلة هذا المنحى أي الاهتمام بالنقد البلاغيّ لما للبلاغة من أهميّة في مجال الحجاج ، الذي هم في أشدّ الحاجة إليه للاستدلال على ما وصلوا إليه من أفكار ومواقف . هذا وقد اعتبر الجاحظ أنّ المعتزلة تفوّقوا على كثير ممّن اشتغلوا في الخطابة والبلاغة، فقال: " أنّ كبار المتكلمين ورؤساء النظارين كانوا فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء "³ ، ثم إن ما حملته صحيفة بشر بن المعتمر كان قمة في العطاء النقديّ، فلقد سنّ فيها مقاييس نقدية كانت غاية في الأهميّة لمن يتعاطون الشعر والبلاغة، مثل الملاءمة بين اللفظ والمعنى، والملاءمة بين المعنى والمستمعين، فكلّ طبقة

¹ - ابن النديم ، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد : الفهرست . ط 02 . تح : إبراهيم رمضان . دار المعرفة ،

بيروت ، 1417هـ / 1997م . ص 308 .

² - المرجع نفسه ، ص ن

³ - الجاحظ : البيان والتبيين ، ج01 ، ص 92.

كلامٌ ولكلِّ حالةٍ مقامٌ¹. ومن مثلِ هذا القانونِ استمدَّت البلاغةُ تعريفَها بكونِها : مطابِقةُ الكلامِ لمقتضى الحال " فلا يُكَلِّمُ سيِّدُ الأُمَّةِ بكلامِ الأُمَّةِ، ولا الملوكُ بكلامِ السَّوْقةِ ...ومدارُ الأمرِ على إِفْهَامِ كلِّ قومٍ بمقدارِ طاقتِهِم والحملِ عليهم على أقدارِ منازلِهِم"².

ولقد كانَ للمعتزلة تأثيرٌ كبيرٌ على بقيةِ النقادِ في القرنِ الثالثِ، فهذا ابنُ قتيبة يبدو متأثراً بما جاءَ في صحيفةِ بشر بن المعتمر: " من حديثِ حول اللفظِ والمعنى، ومراعاةِ نفسيةِ السَّامعينِ ، والانقيادِ إلى اللحظاتِ التي يُوجدُ فيها ما يعترضُ الغريزةَ أو الحالةِ النَّفسيةِ للمُنشئِ"³ ؛ بحيثُ أنَّه طبَّقَ هذه المفاهيمِ الاعتزاليةِ في النِّقدِ على الشَّعرِ العربيِّ. كما أنَّ الجاحظَ المعتزليَّ كانَ له دورٌ هامٌ بل عظيمٌ في مؤلِّفاتِ جميعِ النقادِ الذين جاءوا بعده، فلقد أخذوا عنه مصطلحاتِهِ البلاغيةِ ومفاهيمِهِ النَّقديةِ وضمَّتوها كتبَهُم التي دفعتْ بعجلةِ النِّقدِ أشواطاً. والمعروفُ عن الجاحظِ أنَّه كانَ متأثراً بما جاءَ في الصحيفةِ أيضاً، فها هو يقول: " ينبغي للمتكلِّمِ أن يعرفَ أقدارَ المعاني ويوزانَ بينها وبينِ أقدارِ المستمعينِ وبينِ أقدارِ الحالاتِ"⁴، ويحرصُ في جُلِّ كُتُبِهِ خاصةً (البيان والتبيين) على التأكيدِ على هذه الفكرةِ أي المناسبةِ بينِ المعنى ومستوى المستمعِ وقدَّر الحال.

وقد أفادَ الجاحظُ مثلَ جميعِ أصحابِ الفكرِ الاعتزاليِّ من الفكرِ الأجنبيِّ بصفةٍ عامَّةٍ واليونانيِّ بصفةٍ خاصَّةٍ، والذي يُوكِّدُ على مطابِقةِ الكلامِ مقتضى الحال، ولكنَّهُم لم يفقدوا هويَّتَهُم العربيةَ بعد هذا التأثيرِ ولا إحساسَهُم بالانتماءِ العربيِّ، ودليلُ ذلكَ لجوءُ الجاحظِ إلى تدعيمِ كلامِهِ بما قالتهِ العربُ في جاهليَّتِها وإسلامِها، وحرصُهُ على جمعِ كمِّ شعريِّ هائلٍ من الموروثِ العربيِّ في كتبهِ ورسائلِهِ. ثُمَّ إنَّ الجاحظَ المعتزليَّ كانَ ناقداً بامتيازٍ، إذ تعرَّضَ

¹ - يُنظر: المرجع السابق، ج ن، ص 91 - 92 .

² - المرجع نفسه، ج 01، ص 65 - 66 .

³ - إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص 57.

⁴ - الجاحظ: البيان والتبيين، ج 01، ص 92 .

في كتبه خاصة (البيان) إلى مسائل نقدية، مثل التكلف والطبع ومسألة المفاضلة بين المتقدمين والمتأخرين وثنائية اللفظ والمعنى. كما أنه عاب على اللغويين تتبعهم للحوشي والغريب وتحيزهم غير المبرر للقدماء على حساب المحدثين وإن أبدعوا. وكذلك كان شأن جميع المتكلمين، فلقد اتخذوا من البلاغة ومصطلحاتها منطلقاً لنقد الأدب المعاصر لهم أو حتى السابق لعصرهم.

وقد عدَّ الجاحظ " مؤسس البلاغة العربية " ¹ والتي كان لها الفضل في ظهور النقد العربي المنهجي ، " فكلُّ ما أخذَه من قضايا البيان والبلاغة والنقد عن سابقه ومُعاصريه، وكلُّ ما اهتدى إليه من حقائق بلاغية ونقدية كان لها أثر كبير وواضح في تاريخ البلاغة والنقد " ². وللجاحظ كتابان ضمَّ معظم الفنون هما كتاب: (البيان والتبيين) وكتاب (الحيوان)، وقد تعرَّض خلالهما خاصة الكتاب الأول إلى جملة من القضايا النقدية، مثل ثنائية اللفظ والمعنى التي شغلت النقاد القدماء والمحدثين على حدِّ سواء، ويُفضَّل الجاحظ في هذه الثنائية المعنى الشريف واللفظ البليغ قائلاً: " وأحسن الكلام ما كان قليلاً يغنيك عن كثيره، ومعناه في ظاهر لفظه... فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً وكان صحيح الطبع، بعيداً عن الاستكراه... صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة " ³، وقد أبدى الجاحظ اهتماماً كبيراً باللفظ على حساب المعنى، مُنطلقاً من فكرة مفادها أن " المعاني مطروحة في الطريق... وإتاما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك " ⁴ وقد اعتمد عدد كبير من النقاد هذه النظرية في قراءاتهم للنصوص، إذ فهموا منها أن صاحبها دعا إلى الاعتناء بالشكل دون المحتوى .

¹ - شوقي ضيف : البلاغة تطوّر وتاريخ ، ص 58.

² - عبد العزيز عتيق : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص 326.

³ - الجاحظ : البيان والتبيين ، ج01 ، ص 61 .

⁴ - الجاحظ : الحيوان ، ج03 ، ص 131- 132 .

كما تُنسبُ للجاحظ نظرية: مطابقة الكلام لمقتضى الحال، والتي تُعدُّ مقياسًا مهمًّا من مقاييس البلاغة والنقد، وهو في سنه لهذه القاعدة، لا يُغفلُ شأنَ الألفاظ وأهميتها في هذه العملية، فيقول: " ولكلّ ضربٍ من الحديثِ ضربٌ من اللفظ، ولكلّ نوعٍ من المعاني نوعٌ من الأسماء، فالسّخيفُ للسّخيفِ، والخفيفُ للخفيفِ، والجزلُ للجزلِ ... " ¹.

كما كانَ للجاحظ موقفٌ من قضية السرقاتِ الشعريّة التي اشتهرَ بها عصره، وقد أطلقَ على ذلك: أخذُ الشعراءِ بعضهم معاني بعض، ويقرّرُ بأنّه " لا يُعلمُ في الأرضِ شاعرٌ تقدّمَ في تشبيهِ مُصيبٍ تامٍّ ، وفي معنى غريبٍ عجيبٍ ، أو في معنى شريفٍ كريمٍ، أو في بديعٍ مخترعٍ ، إلّا وكلُّ من جاءَ من بعده أو معه ، إنّ هو لم يعدُّ على لفظه فيسرقَ بعضه أو يدّعيه بأسره ، فإنّه لم يدّع أن يستعينَ بالمعنى و يجعلَ نفسه شريكًا فيه ... أو لعله أن يجحدَ أن سمعَ بذلك قطّ ... " ².

ومع ذلك فالجاحظُ لم يُولِ هذه القضية اهتمامًا كبيرًا ، كما فعل غيره من النقاد الذين جاءوا بعده كعبدِ القاهر الجرجاني وأبي هلال العسكري وابن رشيق ... وتفسيرُ ذلك هو عنايته بالألفاظ على حساب المعاني إذ " أنّه يقرّرُ أنّ الأفضلية للشكلِ ، والمعاني قدرٌ مشتركٌ بين الناس جميعًا " ³.

ومن الأسئلة التي تُطرحُ دومًا حولَ شخصية الجاحظ؛ هل تأثّرَ هذا العلامة مثلَ كثيرٍ من معاصريه بل مثلَ المعتزلة أنفسهم، بالثقافة اليونانية؟ والحقُّ أنّ الدارسين والباحثين في نظرياته وكتبه القيمة اختلفوا في هذا الأمر، فمنهم من رأى أنه استلهمَ فكرة: مطابقة الكلام لمقتضى الحال من نظرية أفلاطون التي دونها أرسطو في كتابه: الخطابة "ففي كلّ مكانٍ من (البيان) تجد الإشارة إلى هذه النظرية وكيف ينبغي أن يفرّقَ المتكلم بين الخاصة

¹ - المرجع السابق ، ج ن ، ص 39.

² - المرجع نفسه ، ج ن ، ص 311.

³ - محمد كريم الكواز : البلاغة والنقد ، ص 210.

والعامّة، والسوقة ومن فوقهم"¹، بل إنّ الجاحظ أوردَ في كتابه صحيفة (بشر بن المعتمر) وهو من المتكلمين الذين لم يقرأوا هذه النظرية في آثار يونانية مترجمة لأنهم لم يدركوا ذلك "وإنما سمعوها من السريان المسيحيين الذين كانوا يجادلونهم، وربما لم تأتِهم من هذا الطريق، بل أتتْهم من طريق الفرس المتأثرين بالثقافة اليونانية"².

ويوجدُ فريقٌ آخرٌ يعتبرُ أنّ الجاحظ أوردَ مثل هذه الأقوالِ للإفادةِ ليس إلاّ، إذ أنّه "يتخذُ الشعرَ مصدرًا كبيرًا من مصادره"³، والمقصودُ هو الشعرُ العربيُّ، كما أنّ استفادته من آراء أرسطو هي عند هذا الفريق "التفاتٌ جيّدٌ"⁴، ثمّ إنّ الجاحظ ردّ بنفسه على هؤلاء الذين يذكرونه ضمن المتأثرين بالثقافة اليونانية، فيقول: "وأكثر من كُتُبهم نفعًا وأشرفُ منها خطرًا وأحسنُ موقعًا؛ كتابُ الله تعالى"⁵.

¹ - شوقي ضيف : النقد ، ص 60.

² - شوقي ضيف : النقد، ص 58.

³ - إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص 92.

⁴ - المرجع نفسه ، ص 91.

⁵ - الجاحظ : الحيوان ، ج 01 ، ص 86.

2- أثر المنطق اليوناني في مسار النقد العباسي .

كان لكتابي أرسطوطاليس صدًى كبيراً في البيئة العربية آنذاك، إذ تلقاهما المثقفون بترحابٍ وحفاوةٍ، وحاولوا تطبيق ما تضمننا على الإبداع العربي؛ شعره ونثره. وقد كانت حركة الترجمة حينها نشيطةً، فنبهت العلماء إلى مصادر فكرية جديدة، خاصة خلال القرن الرابع الهجري؛ حيث أعاد متى بن يونس (ت 328هـ) ترجمة كتاب (الشعر) لأرسطو من جديد من السريانية إلى العربية، وكذلك فعل يحيى بن عدي (ت 364هـ) الذي أعاد ترجمته إلى العربية أيضاً. ويرى الدارسون المحدثون أن ترجمة متى بن يونس كانت رديئةً، على اعتبار أنه لم يكن يمتلك الأداة اللغوية لفهم الفلسفة اليونانية.

كما تضمنت هذه الترجمة أخطاءً جسيمةً، كأن يقابل مصطلح " التراجيديا" بالمدح و" الكوميديا " بالهجاء، وما انجرَّ بعد ذلك من سوء فهم المصطلحين كان وخيماً، فما هو يقول: " وكلّ مديحٍ (يقصد المأساة) فشيءٌ منها حلٌّ وشيءٌ منها رباطٌ (يقصد العقدة)، فالرباطات التي من الابتداء إلى هذا الجزء...ومنها يكونُ العبورُ إمّا إلى النّجاح والفلاح، وإمّا لا نجاح و لا فلاح، وأمّا الانحلالُ (يقصد حلّ العقدة) فهو ما كان من أول العبور إلى آخره"¹، فقد قسم المأساة التي اعتقد أنها من المديح قسمين، أحدهما ضمّ العقدة التي تُفضي إلى حلّ في القسم الثاني إلى غاية الخاتمة.

وفي القرن الرابع للهجرة، أسهم قدامة بن جعفر (ت 537 هـ) في تطوّر الحركة النقدية، وذلك من خلال مؤلفه (نقد الشعر) الذي استلهم فيه كتاب (فنّ الشعر) لأرسطو، وكان بذلك من أهمّ الذين رادوا المذهب الفكريّ الجديد، والمتمثّل في إخضاع الموروث

¹ - أرسطوطاليس: فنّ الشعر. ط. 01. تر وتحو: عبد الرحمن بدوي. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953م.

العربي للفكر الأرسطي، وقد ذكره صاحبُ الفهرست، فقال: " كان أحدَ البلغاء والفصحاء والفلاسفة الفضلاء، وممن يُشار إليه في علم المنطق "1.

وقد تأثرت كتاباتُ قدامة بن جعفر بالمنطق اليوناني وتصنيفاته وقياساته ، ويبدو ذلك من بداية كتابه: " نقد الشعر " الذي قسمه ثلاثة أقسام، عزّف في الأول منها الشعر بقوله: "الشعر قولٌ موزونٌ مقفَى يدلُّ على معنى"2، ثم شرّح هذا القول بطريقةٍ تشبهُ -إلى حدِّ كبيرٍ- طريقةَ أرسطو في تعريفه للمأساة، إذ أنّه فصلَ مكونات هذا المفهوم؛ القول أي اللفظ /المعنى /الوزن /القفائية، ثمّ شرّح كلّ مكوّنٍ على حدة، بقوله: " فقولنا: قولٌ دالٌّ على أصلِ الكلام الذي هو بمنزلة الجنس للشعر، وقولنا: موزونٌ يفصله ممّا ليس بموزونٍ، إذ كان من القول موزونٌ وغير موزون، وقولنا : مقفَى ؛ فصلَ بين ما له من الكلام الموزون قوافٍ، وبين ما لا قوافي له ولا مقاطع ، وقولنا : يدلُّ على معنى يفصل ما جرى من القول على قافيةٍ ووزنٍ مع دلالةٍ على المعنى ، ممّا جرى على ذلك من غير دلالةٍ على معنى ، فإنّه لو أرادَ مريدٌ أن يعملَ من ذلك شيئاً كثيراً على هذه الجهة ، لأمكنه وما تعدّر عليه "3.

وكدليلٍ آخر على تأثره بالفكر الأرسطي قوله عن الحدود : " كان هذا الحدُّ مأخوذاً من جنس الشعر العام له وفصوله التي تحوزه عن غيره، كانت معاني هذا الجنس والفصول، موجودة فيه كما يوجد في كلّ محدودٍ معاني حده، لأنّ الإنسان مثلاً يحدّ بأنه حيٌّ ناطقٌ ميّتٌ فحيٌّ فمعنى الحياة التي هي جنسٌ للإنسان الموجود فيه، وهو التحرك والحس، وكذلك معنى النطق الذي هو فصله ممّا ليس بناطقٍ موجودٍ فيه، وهو التخيل والذكر والفكر ومعنى الموت الذي في حدّ الإنسان هو قبول لبطلان الحركة، وكذلك أيضاً معنى اللفظ الذي هو جنسٌ للشعر موجود فيه، وهو حروفٌ خارجة بالصوت متواطاً عليها، وكذلك معنى الوزن

1- ابن النديم : الفهرست ، ص 144 .

2- قدامة بن جعفر : نقد الشعر ، ص 13 .

3- المرجع نفسه ، ص ن.

ومعنى التّفقيّة، ومعنى ما يدلُّ عليه اللفظ¹. ويرى بعض الدّارسين أنّ وضع قدامة لهذا التعريف لجنس الشعر؛ كان سببه " أنّه لم يفهم منه شيئاً (يقصد تعريف أرسطو) ولذلك تركه جملةً ووضّع هذا التعريف من عنده وأخضعه لطريقة المناطقة"²، التي أشار إليها في قوله السابق.

وقد أدلى قدامة بدلوّه في مجال النقد أيضاً، ويبدو أنّه لم يطلّع على كتبٍ نقديةٍ سابقة، مثل كتاب (نقد الشعر) للنّاشئ و (عيار الشعر) لابن طباطبا و (قواعد الشعر) لثعلب، إذ يُصرّح: " لم أجد أحداً وضع في نقد الشعر وتخليص جيده من رديئه كتاباً"³، ثمّ يقول: " فأما علم جيّد الشعر من رديئه، فإنّ النّاس يخطون في ذلك منذ تفقّهوا في العلوم، فقليلاً ما يُصيبون، ولما وجدت الأمر على ذلك وتبينت أنّ الكلام في هذا الأمر أخصّ بالشعر من سائر الأسباب الأخرى، وأنّ النّاس قد قصّروا في وضع كتاب فيه، رأيت أنّ أتكلّم في ذلك بما يبلغه الوسع"⁴.

وأولى قدامة النّقد أو ما أسماه بتمييز جيّد الشعر من رديئه، أهميّة كبرى إذ عدّ ضروب العلم بالشعر إلى ما له علاقةً بالعروض والأوزان، وآخر له علاقةً بالغريب والنحو، وثالث يتعلّق بالمعاني التي يقصدها الشاعِر، وأخير بالشعر وتخليص جيده من رديئه⁵. ثمّ يختتم عرضه لهذه الضروب بحديثه عن النّقد بقوله: " وكان الكلام عندي في هذا القسم - يقصد الأخير - أولى بالشعر من سائر الأقسام المعدودة"⁶، مُفضّلاً - كما يتّضح من القول - النّقد على سائر علوم العربية.

1- المرجع السابق، ص 17.

2- شوقي ضيف: النقد، ص 65.

3- قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص 12.

4- المرجع نفسه، ص ن.

5- يُنظر المرجع نفسه، ص ن.

6- المرجع نفسه، ص ن.

والشعر عند قدامة صناعة " إذ كان أيضا جاريًا على سبيل سائر الصناعات مقصودًا فيه وفي ما يُحاك ويؤلف منه إلى غاية التجويد، وكان العاجز عن هذه الغاية من الشعراء إنما هو من ضعفت صناعته"¹. فهو يستبعد الاعتماد على الطبع وحده، لأن الشعر مثل جميع الصناعات، لأبد من العمل لأجل تجويده وتقديمه في صورة كاملة، كما أنه لا يعتد بالذوق " وربما جاءه ذلك من أنه يريد أن يضع قواعد ثابتة، والذوق شخصي ومن شأنه أن يلغي القواعد"²، وإنما وضع الحدود والقواعد سمة للصناعة الإغريقية في هذا المجال.

كما يبدو تأثر قدامة بالفكر اليوناني خاصة أرسطو؛ حيث مدح الغلو في الشعر، فقال: " إن الغلو عندي أجود المذهبين، وهو ما ذهب إليه أهل الفهم بالشعر والشعراء قديمًا، وقد بلغني عن بعضهم أنه قال: أحسن الشعر أكذبه، وكذلك نرى فلاسفة اليونانيين في الشعر على مذهب لغتهم"³، فهو إن أعجبه الغلو فبدافع إعجابه بفلسفة اليونان.

ويرد قدامة جميع الأغراض الشعرية التي ذكرها في كتابه من غزل ورتاء ووصف وتشبيه، إلى غرضين رئيسيين هما: المدح والهجاء، وهو في ذلك متأثر بالفن اليوناني الذي يتناول من الشعر الدرامي قسمين، هما: المأساة والملهاة، وعليهما قصر أرسطو حديثه؛ بحيث لم يذكر ضربًا فنيًا أخرى إلا كتكملة للفنيين السابقين، مع العلم أن الملهاة تضمنت هجاءً مقذعًا تبادلتها الشخصيات في العمل الفني أو حملت نقدًا اجتماعيًا للمجتمع اليوناني حينها.

ويبدو قدامة في هذا الموضوع متأثرًا بكتاب الخطابة لأرسطو، والذي تحدث فيه صاحبه عن المدح والذم، فتبعه قدامة في ذلك، فبدأ بصفات الحُسن أو المحاسن التي سبقه العلماء إلى تناولها، وذكر منها " نعوت الألفاظ أو محاسن الألفاظ، ومنها سهولة مخارج الحروف

¹ - المرجع السابق، ص 14.

² - شوقي ضيف: النقد، ص 66.

³ - قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص 37.

من مواضعها ، وأن يكونَ على اللفظ رونق الفصاحة مع الخلوّ من البشاعةِ ومِمَّا تُوصَفُ به الفصاحةُ " ¹ ، وضربَ أمثلةً من الغزلِ استهوته ، فشَهَدَ لألفاظِها بالحُسنِ ، من ذلك قول محمد بن عبد الله السّلاماني :

أَلَا زَيْمًا هَاجَتْ لَكَ الشُّوقَ عَرِصَةً *** بمرّوانِ تمريها الرِّياحُ الزَّعازُعُ

بها رِسمُ أَطلالٍ وَجُثمِ خِواشِعِ *** عليهن تبكي الهاتفاتِ السَّواجِعُ

وبيضِ تهادي في الرِّياطِ كأنَّها *** مَهَا رِيوَةٌ طَابَتْ لَهِنَّ المَرَاتِعُ ²

والأبياتُ، كما هو مُلاحظٌ، تُعجُّ بالألفاظِ الغريبةِ والحُوشيةِ، ولكِنَّه اعتبرها حسنةً، وقد يكونُ مردُّ ذلك ما " لَهَا مِنْ جَرَسٍ لِمَا نَتَضَمَّنُهُ من كثرةِ توافقي أصواتِ الحروفِ، وللتزاوجِ بين الكلماتِ والتّوازنِ بين الفقراتِ " ³، من ذلك تعاقبُ الهاءاتِ في البيتينِ الثاني والثّالث.

ومن محاسنِ الشّعْرِ عند قدامة أيضًا نعتُ القوافي ، وهي تلك التي تتعلّقُ بالقوافي العذبةِ وسلامةِ المخرجِ ، وفيها تصریحٌ " فَإِنَّ الفحولَ وَ المُجيدينَ من الشّعراءِ القداماءِ والمحدثينِ يتوخَّونَ ذلك ، ولا يكادونَ يعدلونَ عنه ، ورِيَمًا صرَّعوا أبياتًا آخر من القصيدة بعد البيتِ الأوّلِ " ⁴ ، وضربَ أمثلةً بأبياتِ امرئ القيس التي صرَّع فيها ، وبدايتها :

قِفَا نَبِكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ *** بِسَقْطِ اللّوى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوَمَلٍ ⁵

ثم قوله : أَفَاطِمُ مَهَلًا بَعْضَ هَذَا التَّدَلُّلِ *** وَإِنْ كُنْتَ قَدْ أَرْمَعْتَ صَرْمِي فَأَوْصِلِي ⁶

¹ - محمد زغلول سلام : تاريخ النقد الأدبي و البلاغة ، ص 201.

² - قدامة بن جعفر : نقد الشعر ، ص 20 .

³ - محمد زغلول سلام : تاريخ النقد الأدبي و البلاغة ، ص 202 .

⁴ - قدامة بن جعفر : نقد الشعر ، ص 30.

⁵ - المرجع نفسه ، ص ن .

⁶ - المرجع نفسه ، ص ن .

وكذلك قوله :

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلِ * * * بِصُبْحٍ وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْتَلٍ¹

ويقول محمد زغلول سلام في التعليق على مثل هذا الرأي: " واستشهاده بجمال التصريح في قصيدة امرئ القيس على اعتبار أن الشاعر عمد إلى الإتيان به متعاقباً موضع نظر... لأن امرئ القيس فيما يبدو كان يستهلُّ به معانٍ جديدة... وكأنه يبدأ قصيدةً جديدةً"².

تحدث بعدها عن نعوت الوزن، فرأى أنه يحسن إن كان سهل العروض ، فيه ترصيع³.

وذكر بعد ذلك من محاسن الشعر، ائتلاف اللفظ والوزن؛ بحيث " تكون الأسماء والأفعال في الشعر تامّةً ومستقيمةً ، كما بنيت لم يضطرّ الأمر في الوزن إلى نقضها عن البنية بالزيادة عليها و النقصان منها "⁴ ، وعيب ذلك هو الحشو والتثليم والتذنيب والتغيير والتعطيل⁵ ، مما يوشين عملية الائتلاف الطبيعية بين اللفظ والوزن عادةً⁶.

ومن محاسن الشعر عند قدامة كذلك ائتلاف القافية مع المعنى⁷؛ بحيث يأتي تعلقها بما تقدّمها متلائماً ومتوافقاً ومُنْتَظَماً من خلال التوشيح أو الإيغال ، والرّداة في ذلك أن تأتي القافية متكلفةً يعمدُ فيها الشاعرُ للسّجعِ دون أن يحصلَ على أية فائدة للمعنى.

فالواضح ممّا سبق أنّ قدامة ربطَ بين اللفظ والوزن والقافية " باعتبارها شكل الشعر أو صورته الصوتية والنغمية"¹. وقد حرص أثناء تناول ذلك على تحديد المصطلحات ووضع

¹ - المرجع السابق ، ص ن .

² - محمد زغلول سلام : تاريخ النقد الأدبي والبلاغة ، ص 204.

³ - يُنظر قدامة بن جعفر : نقد الشعر ، ص 23 - 24 .

⁴ - المرجع نفسه ، ص 98 .

⁵ - يُنظر المرجع نفسه ، ص 128 - 129 .

⁶ - قصي الحسين : النقد الأدبي ومدارسه عند العرب . دط . دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، 1431هـ/2010 . ص 111.

⁷ - قدامة بن جعفر : نقد الشعر ، ص 61.

ووضع الحدود والتعريفات، وهذا حتى يُؤسس لنقدٍ منهجيٍّ موضوعيٍّ لا يعتمدُ الذوقَ وحدهُ مقياسًا كما حصلَ مع جُلِّ سابقيه، وهو في ذلك - ولاشكَّ - متأثرٌ بالمنهج اليوناني في نظريته للأدب، والذي وظّفه لقراءة التراث العربي.

ثم انتقل بعد ذلك إلى نُعوتِ المعاني ، ولأنّه لم يستطع حصرها ذكّر من أغراضها: المديح والهجاء والتّسبيح والمراثي والوصف والتّشبيه ، وجعل المديح والهجاء أساسيين وما تبقى تابعًا لهما وهو في ذلك - كما سبقت الإشارة إليه - متأثرٌ بأرسطو الذي ردّ الشعر اليوناني في الأصل إلى فئتين هما: التراجيديا والكوميديا ، فقال : " ولما كان المحاكون إنما يحاكون أفعالاً، أصحابها بالضرورة إما أحياناً أو أشراراً لأن الاختلاف يكاد ينحصر في هاتين الطبقتين، إذ تختلف أخلاق الناس جميعاً بالزّيلة والفضيلة"². وموضوع هاذين الغرضين عند قدامة هو الإنسان ، إذ يقول : " إذ كان غرضُ الشعراء إنّما هو مدحهم (الرجال)"³، ويتضمّن ذلك المدح والرّثاء وبعض الوصف ، أمّا الهجاء " فإنّه ضدّ المديح، فكلمًا كثرت أصدادُ المديح في الشعرِ كان أهجى له"⁴. والفضائل عند قدامة هي ذاتها التي عرضها أرسطو في كتابه (فنّ الشعر)، وهي: العقل والشّجاعة والعدل والعفة " فكان القاصدُ لمدح الرجال بهذه الخصال الأربع مُصيباً والمادحُ بغيره مُخطئاً"⁵، وتتفرّع كلُّ فضيلةٍ إلى فروعٍ كثيرةٍ ، فضيلةُ الشّجاعة مثلاً تنضوي تحتها الحماية والدّفاع والأخذ بالنّار والنكايّة في العدو والمهابة وقتل الأقران والسّير في المهامة الموحشة وغير ذلك⁶، وإن

¹ - محمد زغلول سلام : تاريخ النّقد الأدبي والبلاغة ، ص 205.

² - أرسطو طاليس : فنّ الشعر ، ص 07- 08 .

³ - قدامة بن جعفر : نقد الشعر، ص 38 .

⁴ - المرجع نفسه ، ص 55 .

⁵ - المرجع نفسه ، ص 36 .

⁶ - يُنظر المرجع نفسه ، ص 40 .

اقتربت فضيلتان تتولد مجموعة أخرى من الفضائل، فإن اجتمع العقل والشجاعة عند أحدهم، توفّر لديه الصبر على الملمات ونوازل الخطوب¹.

وتحدّث قدامة بن جعفر بعدها عن الهجاء، ورأى إنّه يكون بصدّ الفضائل التي صورها، وقد وظّف معارفه الفلسفية المتأثرة بالمنطق اليونانيّ في التوفيق بين الأخلاق الأفلاطونية التي دعا إليها وبين تقبله للذمّ والفحش السائدين في الهجاء قائلاً: " أن المعاني كلّها معروضة للشاعر وله أن يتكلّم منها فيما أحبّ و آثر من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه، إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعية، والشعر فيها كالصورة وعليه إذا شرع في معنى أن يتوخّى البلوغ من التجويد في ذلك إلى الغاية المطلوبة"²، فهو إن دعا إلى تناول الأخلاق والفضائل في الشعر، فهو يكفل للشاعر الحرية للتطرّق إلى الذمّ والأمور السلبية " وإلا لم يكن الهجاء فناً من فنون الشعر على هذا الاعتبار"³.

كما أنّ أضاف قدامة إلى الأقسام الأربعة الرئيسية؛ التشبيه " وهو طريقة من طرق التعبير، وليس غرضاً في ذاته أو موضوعاً للشعر "⁴، ولربّما فعل ذلك للحديث عن الصفات الحسية بعد أن تناول الفضائل النفسية⁵، ثمّ إنّه يشجّع المبالغة في التشبيهات وفي الشعر عامّة، إذ قال: " إن الغلوّ عندي أجود المذهبين، وهو ما ذهب إليه أهل الفهم بالشعر والشعراء قديماً"⁶. ثمّ إنّه يعيب على الشعراء أنّهم درجوا على تشبيهات بعينها في بعض المعاني كتشبيه الخوذ بالبيض، أو الدرّع بالغدير تصفقه الرياح⁷، ويطالب الشعراء

¹ - يُنظر المرجع السابق، ص ن.

² - المرجع نفسه، ص 14.

³ - إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص 189.

⁴ - محمّد زغلول سلام: تاريخ النقد الأدبي والبلاغة، ص 205.

⁵ - يُنظر: المرجع نفسه، ص ن.

⁶ - قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص 37.

⁷ - المرجع نفسه، ص 69.

عامّةً بالألا يكتفوا بالمتوفّر من التّشبيّهاتِ لأنّ " أحسنهم من أتى في شعره بأكثر المعاني التي الموصوف مُركّبٌ منها ثمّ بأظهرها فيه و أولاها حتّى يحكيه بشعره و يُمثّله للحسّ بنعته " ¹.

ويتطرّق بعد التّشبيه للوصف، فيقول: " الوصفُ إنّما هو ذكرُ الشّيء كما فيه من الأحوالِ والهيئاتِ " ²، ثمّ يحاول التّمييزَ بين النّسيبِ والغزلِ فيقول: " النّسيبِ ذكرُ خلقِ النّساءِ و أخلاقهنّ و تصرّفِ الهوى به معهنّ، والفرق بينهما أنّ الغزلَ هو المعنى الذي إذا اعتقده الإنسانُ في الصّبوّةِ إلى النّساءِ نَسَبَ بهنّ من أجله ، فكأنّ النّسيبَ ذكُرُ الغزلِ ، والغزلِ المعنى نفسه، والغزلُ إنّما هو التّصابي والاستهتارُ بمودّاتِ النّساءِ " ³، ويلاحظ المتصفّحُ للكتاب أنّه يقتصدُ في التّطرّق لهذا الغرضِ ، لأنّ اهتمامه الأكبر كان منصباً على غرضي المدح و الهجاء ؛ اقتداءً بأرسطو.

ويستمرُّ قدامةً بعرضِ محاسنِ الشّعْر و عيوبه و صورهِ مُتأثراً في كلّ ذلك بالفلسفةِ اليونانيةِ التي تفتّحها ، وكُتِبَ أرسطو وحتّى جالينوس الذي يذكره في بعضِ مواضعِ الكتابِ ويستشهدُ بأقواله التي أخذها عن مؤلّفه (في أخلاقِ النّفس) .

وقد رضيَ عنه بعضُ المشتغلين بالأدب من شعراءٍ ونُقّادٍ، ذلك أنّه نجحَ في وضعِ قواعدٍ وحدودٍ للنّقدِ العربيّ كانت غائبةً عنه، وارتفعَ به عن معيارِ الدّوقِ والأحكامِ الجُزئيةِ والارتجاليّةِ، إلى ما يمكنُ أن يُسمّى بالمنهجِ العلميّ الذي يقومُ على الدّقّةِ والموضوعيةِ والترتيبِ، غيرَ أنّ آخرين عابوا عليه أنّه " لا يستلطفُ تصوّرَ الجامحِ (وهو ما يقوم عليه الأدب العربيّ) والذي لا يخضع لتحديداتٍ منطقيّة " ⁴، كما أنّه اتّهمَ بأنّه أحالَ النّقدَ أمراً جافاً

¹ - المرجع السابق ، ص 71 .

² - المرجع نفسه ، ص 70 .

³ - المرجع نفسه ، ص 73 .

⁴ - إحسان عبّاس : تاريخ النّقد الأدبيّ عند العرب ، ص 196 .

جافاً باعتماده على الحدود التي " لا تلائم طبيعة الشعر العربي"¹، وبعتماده على المعارف الفلسفية دون الذوق ، بدا ما ذهب إليه " مخالفةً لما يستلزمه النقد في كل لغة من ملاحظات تتصل بآثارها ونصوصها الخاصة"².

ومع أن قدامة تعرض للنقد والهجوم قديماً وحديثاً بسبب " توغله في أخذ الشعر بتقسيمات المنطق والسير في دراسته بالروح المحضه ، ونسيانه الذوق والحاسة الفنية فيه"³، إلا أن عدد من الدارسين اعترفوا له بالفضل على الدراسات النقدية والبلاغية على حد سواء. وعلى كل، فقد مثل قدامة بن جعفر التيار النقدي الذي تأثر بالثقافة اليونانية خير تمثيل، إذ تحرى في دراسة الشعر العربي الدقة والموضوعية ، وبحث عن مواطن الجودة والرداءة وفق المنطق الأرسطاليسي.

¹ - شوقي ضيف : النقد ، ص 69.

² - المرجع نفسه ، ص 76.

³ - طه إبراهيم : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص 175 .

*ومن النقاد المسلمين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية أيضاً؛ أبو نصر الفارابي (ت339) الذي اعتبره ابن خلكان مؤلف (وفيات الأعيان): " صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرها من العلوم ، و هو أكبر فلاسفة المسلمين "1، حتى أنه استحقَّ لقبَ المعلم الثاني بعد أرسطو ، كما أنه معروفٌ عنه أنه تبحَّرَ في علوم كثيرةٍ ، مثل : الرياضيات والسياسة والطبيعة ، واستمدَّ معارفه المنطقية الكثيرة عن أفلاطون وأرسطو ، ثم صاغها وفق طريقةٍ عربيةٍ إسلاميةٍ . ودليلُ تأثره بهاذين الفيلسوفين وضعه كتاب : (الجمع بين رأيي الحكيمين) الذي حاولَ أن يُوفِّقَ فيه بين آراء الرّجلين ، وتلك كانت غايته القريبة ، أمّا غايته البعيدة من ذلك فهي : التوفيقُ بين الفلسفة والعقيدة الإسلامية ، مع أن باحثين كثر عابوا عليه أنه "مزجَ فلسفة أرسطو بالمذهب الأفلاطوني"2.

وللفارابي كتابٌ يُدعى: "رسالةٌ في قوانين صناعة الشعراء" وقد اعتقدَ البعضُ أنه تلخيصٌ لكتابِ أرسطو " فنّ الشعر" ، غير أنّ عبد الرحمن بدوي في مقدّمة هذا الكتاب نفى ذلك قائلاً: " لم تتناول - أي الرسالة - كتابَ أرسطو في الشعر إلاّ لمأماً ولم تمسه إلاّ مساً خفيفاً جداً"3، أو هو - أي الكتاب - " كما قال إحسان عباس: " تلخيصُ الجزئيات من كتابِ الشعرِ مع الإفادة من شرح لثامسطيوس على ذلك الكتاب "4. ودليلُ ذلك قول الفارابي نفسه: "فهذه هي أصنافُ أشعارِ اليونانيين ومعانيها على ما تنهاى إلينا من العارفين بأشعارهم

3- ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر : وفيات الأعيان و أبناء أبناء الزمان . دط . تح :

إحسان عباس . دار صادر ، بيروت ، 1397هـ / 1977م . ج05 . ص153.

2- كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربي . ط05 . تح : عبد الحليم النجار ورمضان عبد التواب . دار المعارف،

القاهرة، 1977م . مج4 . ص 137 .

3- أرسطو طاليس : فنّ الشعر ، ص 53.

4- إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص 203.

وعلى ما وجدناه في الأقاويل المنسوبة إلى الحكيم أرسطو في صناعة الشعر وإلى ثامسطيوس وغيرهما من القدماء والمفسرين لكتبهم¹.

ثم إنَّ الفارابي لم يقع في الخطأ الذي ارتكبه متى بن يونس في ترجمة المأساة إلى مديح والملهاة إلى هجاء ، بل إنه احتفظ بالتسميتين اليونانيتين : طراغونيا وقومونيا " وإن كان في تعريفه لهما بعيداً عن إدراك مهمة كل منهما وطبيعتها"²، إذ يُعرّف الطراغونيا، فيقول: " نوع من الشعر له وزن معلوم ... يلتذُّ به كلُّ من سمعه من النَّاسِ أو تلاه"³، ويقول عن هذا الفن: "يُذكرُ فيه الخيرُ والأمورُ المحمودَةُ"⁴، وفي ذلك إشارة إلى إحدى المواصفات التي اشتراطها أرسطو في الشخصية الرئيسية؛ وهي أن تكونَ خيرةً .

أمَّا القومونيا أي الملهاة ، فيرى الفارابي أنها " نوع من الشعر له وزن معلوم تُذكرُ فيه الشرورُ وأهاجي النَّاسِ وأخلاقهم المذمومة التي يشترك فيها النَّاسُ والبهائمُ والصَّورُ المشتركةُ القبيحةُ أيضاً"⁵.

وعرّف الفارابي الديثرامب، فقال: "نوع من الشعر، له وزنٌ ضعفُ وزنِ طراغونيا، يُذكرُ فيه الخيرُ والأخلاقُ الكليَّةُ المحمودَةُ والفضائلُ الإنسانيَّةُ ، ولا يقصدُ به مدحُ ملكٍ معلوم ولا إنسانٍ معلوم ، لكن تذكرُ فيها الخيراتُ الكليَّةُ"⁶. والملاحظ أنَّه لم يذكر الغرض من تأليف أناشيد الديثرامب ، فهي تُنظَّمُ أساساً لمدحِ إله الخمرِ والخصبِ والنَّماءِ في المعتقدِ اليوناني والمُسمَّى: ديونيزوس، ولعلَّ الفارابي تحرَّج من الإشارة إلى هذه الجزئية ذات الصفة الوثنية.

¹ - أرسطوطاليس : فنَّ الشعر ، ص 155.

² - إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص 205.

³ - أرسطوطاليس ، فنَّ الشعر، ص 153 .

⁴ - المرجع نفسه ، ص 153 .

⁵ - المرجع نفسه ، ص ن .

⁶ - المرجع نفسه ، ص 153.

والشعر عند الفارابي كما هو عند أرسطو، يعتمد على المحاكاة إذ يقول: "القول الشعري هو التمثيل"¹، وهذا المصطلح يقابل لفظ المحاكاة وهي جوهر الشعر، إذ أن مهمتها تتمثل أساساً في "تشبيه الأشياء وتمثيلها في أذهان الناس"²، ولأن المحاكاة نوعان؛ محاكاة بالفعل ومحاكاة بالقول، فإن الشعر ينضوي تحت النوع الثاني، إذ أن مهمته تتمثل أساساً في تخيل الحقائق البرهانية لتفعل فعل التصديق في نفس المتلقي، فهو "قياس تخيلي هدفه التأثير في المتلقي"³.

فنظرية المحاكاة أو التخييل عند الفارابي لها أصول أفلاطونية وأخرى أرسطية، غير أن هذه الاستفادة من التراث اليوناني لم تصرفه عن الثقافة العربية الإسلامية، بل إنه من خلال كل ما قدم في مؤلفاته ذات الطابع الفلسفي، حاول التوفيق بين الفلسفة والدين وإثبات أنهما لا يتعارضان وإن حدث ذلك فهو مجرد اختلاف ظاهري لا أكثر.

¹ - المرجع السابق، ص 151.

² - عباس أرحيلة: الأثر الأرسطي والنقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري. دط. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1991 م. ص 375.

³ - المرجع نفسه، ص 379.

3- الأثر الإعجازي في تطور النقد الأدبي العباسي خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين.

كانت دلائل الإعجاز في صدر الإسلام إلى غاية بدايات العصر العباسي، تنحصر في دائرة الاقتناع الفطري والإحساس النفسي، ولكنها ما لبثت أن دخلت مجال التعليل، بعد أن أصبح لزاماً على علماء الإسلام تناولها بالشرح والعلم والمنطق، وبعد أن انفتحت العقلية العربية على شتى العلوم والثقافات، فلم تعد الفطرة وحدها كفيلاً بإقناع العامة والخاصة بأسرار كتاب الله العزيز، لا سيما بعد أن تجرأ الوافدون إلى البلاد العربية من الملحدون أو حتى من ضعيفي الإيمان على الطعن في القرآن الكريم، فانبرى عدد كبير من علماء الإسلام الذين تخصصوا في التفسير والفقه واللغة والبلاغة للدفاع عن كتاب الله وردّ طعنات هؤلاء الحاقدين.

ولقد كان القرن الرابع هو منشأ هذه الآراء والدراسات والتطبيقات، إذ تم انفصال علوم الإعجاز عن التفسير، وقام عليها علماء أجلاء ووضعت لها القواعد والأصول لتوضح الجوانب البلاغية في أسلوب القرآن¹، فقد كان البحث في وجوه الإعجاز في القرن الثالث - كما تم تناوله فيما سبق - طريقاً لتأسيس البلاغة العربية بعلومها المختلفة، ثم كان الخوض في هذه الوجوه سبيلاً للوقوف عند علوم أخرى كثيرة، أهمها: النقد الأدبي، وإن لم يكن... في مساقه العام موجّهاً - كما أصبحت البلاغة موجّهةً - إلى خدمة فكرة الإعجاز²، غير أن ارتباطه بالبلاغة، كان لأبّد وأن يدفعه يوماً للانفصال والاستقلال مثلما حدث معها (أي البلاغة)، وإن كان هذا الكلام لا يعني أبداً أن النقد نشأ متأخراً، فعلماء العربية تعرضوا منذ القرن الثالث لبعض الإشارات النقدية، حين تناولوا التعبير القرآني وكيفية تصرفه في الخطاب، وترتيب الكلام، وطرق أداء المعنى... ومقارنة القرآن بالشعر والأدب العربي³.

¹ - محمد زغلول سلام: أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص 229.

² - إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص 329.

³ - محمد كريم الكواز: البلاغة والنقد، ص 111.

والملاحظ أنهم استخدموا مصطلحات بلاغية -أول عهدهم -لإثبات وجوه الإعجاز المختلفة. هذا وقد اعتبر بعض الباحثين أن الأمدي كان صاحب أقرب النظريات النقدية التي يمكن أن تخدم البحث في الإعجاز " ذلك أنه احتكم إلى ما سماه طريقة العرب"¹، وكأنه بذلك يثور على النهل من منابع التراث اليوناني في استنباط المقاييس النقدية التي تُعرف بها مستويات الجودة ، وهذا النهل قد عُرف به قدامة الذي فرض حزاماً علمياً شدّ به النقد².

ويطالب الأمدي الناقد بأن يحتكم إلى " الطبيعة التي وهبها دون غيره، وبهذه الطبيعة يحكم على ما لم يستطع أن يُورد فيه علة واضحة"³، وهو في ذلك يقصد القرآن؛ كتاب الله العزيز ، فلقد تهيب من أن يضع قواعد تناقش مقاييس الإتيان " خوفاً من أن تصطم بالتعبيرات القرآنية ، فيقع في محذور رهيب"⁴، فاتجه ونقاداً كثر غيره إلى دراسة القرآن الكريم بتأنٍ " فظهرت أمامهم كثير من الطرق في أداء المعنى ، فوضعوا حدودها واتخذوها مقياساً يقاس به كل عمل أدبي ، شعراً كان أم نثراً"⁵، متجاهلين الاختلاف الكبير بين كلام الله وكتاب بشري ، مطالبين الكتاب والشعراء على حد سواء " أن يترسموا خطأ القرآن في أدائهم المعنى"⁶.

فالدراست الإعجازية قد لعبت دوراً كبيراً في تطور النقد الأدبي العربي، فحين درس الإعجازيون النص القرآني، موظفين ما تيسر لهم من مفاهيم نقدية موروثية، "سرعان ما

¹ - إحصان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص 329.

² - يُنظر المرجع نفسه ، ص 330.

³ - المرجع نفسه ، ص ن .

⁴ - محمد كريم الكواز : البلاغة والنقد ، ص 111.

⁵ - المرجع نفسه ، ص ن .

⁶ - المرجع نفسه ، ص 112.

اكتشفوا القيم الفنية القرآنية وحولوها إلى مفاهيم جمالية¹، مما أهلهم لأن يلعبوا الدورين في آن واحد؛ كونهم إعجازيين كرّسوا جهودهم لخدمة النصّ القرآني، ثمّ دور آخر تمثّل في تحوّلهم من خلال هذه الوظيفة إلى نقّادٍ مُتمرسين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

¹ - علي مهدي زيتون : إعجاز القرآن وأثره في تطوّر النقد الأدبي . ط01 . دار المشرق ، بيروت ، 1992م . ص58.

3-1- أثر مؤلفات الجاحظ في حركية النقد العباسي :

وفدت أعداد هائلة من العجم إلى البلاد العربية، إذ كانت مركز إشعاع فكري وحضاري، فمنهم من أسلم وحسن إسلامه، ومنهم من بقي على دينه كأهل النصرانية، ومنهم من ظلّ مُتَشَبِّهًا ببعض بقايا من ديانته القديمة برغم إظهاره للوحدانية. وشكّل هذا الفريق الأخير خطرًا على الإسلام والمسلمين، بعد أن أظهر بعض من أفراد الشكّ في القرآن الكريم والطعن في مصداقيته، مُتسلّحين بأفكار قديمة؛ عقلية ونقدية وبلاغية، ورثوها عن معتقداتهم الأولى. وكان دفاع رجال اللغة والحديث عن القرآن الكريم " قليل الجدوى و النفع، سطحي التآني، لأنهم لم يتسلّحوا بما تسلّح به خصومهم"¹، فكان من الطبيعيّ بعد ذلك، أن يستعدّ علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة أيضا للدفاع عن كتاب الله تعالى، مُستخدمين السلاح ذاته الذي أُستخدِمَ في الهجوم؛ أي المناهج العقلية والحجج الفلسفية، وكان على رأس المعتزلة واصل بن عطاء، الذي لا يعتمد دفاعه كلّهُ " على السنة ولا شاهد القرآن، لأنّ أعداءه لم يعترفوا بهما، بل اتّخذ لنفسه منهجًا عقليًا خاطئه بالفلسفة"². وفي سبيل تحقيق هذه الغاية، عمد إلى تلامذته فعلمهم المنطق والحجّة وقوة البيان، ليتمكّنوا من مقارعة كبار المفكرين الملحدين، والذين يمتلكون رصيّدًا معرفيًا أثرؤه بألوان الثقافات المختلفة التي انحدرُوا منها.

ولم يكن دفاع المتكلمين أقلّ قيمة أو تأثير، فقد جادت قرائحهم التي شحذوها بالعلم والمنطق بتراث ضخم، تمثّل في مؤلفات دينية وأخرى عقلية، حملت كلّها الصبغة الإعجازية "وانطبع الدفاع -عندهم- بطبيعة المتكلمين المتحرّرة، الجريئة المُسلّحة بالدين والفلسفة الواسعة، ورأينا دفاعهم من ناحية أخرى قد انطبع بطبيعة انقسامهم إلى معتزلة وأشاعرة"³.

¹ - أحمد جمال العمري : المباحث البلاغية ، ص 85.

² - محمّد زغلول سلام : أثر القرآن في تطور النقد العربي ، ص 68.

³ - منير عبد القادر سلطان : المتكلمون ونظرية إعجاز القرآن . ط01 . منشأة المعارف ، الإسكندرية ، دت . ص05.

والمتكلمون فرقٌ متعدّدة، فمنهم : المعتزلة، الأشاعرة، الشيعة، الخوارج والمُرَجئة وغيرهم، غير أنّ المعتزلة والأشاعرة كانوا " أكثرهم ثراءً وإنتاجاً وعلمًا وتصديًا لأعداء الدين المتهجمين على القرآن"¹، فكانت بحوثهم ودراساتهم في قضية الإعجاز ذات شأنٍ عظيم في البلاغة ومن بعدها في النقد الادبيّ.

ومن أشهر أصحاب الفكر الاعتزاليّ؛ النّظام، وقد قرأ هذا المفكّر كثيرًا في كتب غير العرب، والتي أُلّفَت في الفلسفة واللاهوت والعلم، فتأثّر أيّما تأثّر بما جاء فيها، ثمّ قال بالصّرف في القرآن الكريم ، فاستنار من حوله غضب المتكلمين وعلماء الإسلام وحتى المعتزلة أنفسهم ، والذين رفضوا جميعهم هذه النظرية التي نادى بها، بل وصل الأمر ببعضهم إلى حدّ تكفيره، فهذا البغداديّ (ت 429هـ) صاحب: (الفرق بين الفرق)، يقول: "وأكثر المعتزلة متفقون على تكفير النّظام"² وقد رأى: " أنّ نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة النبيّ - عليه الصّلاة و السّلام- وإنّما وجه الدّلالة منه على صدقه ما فيه من الأخبار عن الغيوب، فأما نظم القرآن و حسن تأليف آياته ، فإنّ العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النّظم و التّأليف"³، ففتحت مقولته الخطيرة هذه بابًا آخر أمام الملحدّين للتشكيك والطعن في كتاب الله، فقد جعل " بعضهم يعدّله ببعض الأشعار، ويوازن بينه وبين غيره من الكلام، ولا يرضى بذلك حتى يُفضّله عليه"⁴.

¹ - أحمد جمال العمري : المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآنية ، ص86.

² - البغدادي ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد : الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية منهم . دط . تح :

محمّد عثمان الخشت . مكتبة ابن سينا ، القاهرة ، 1409هـ/ 1988م . ص 120 .

³ - المرجع نفسه ، ص 129 .

⁴ - الباقلاني : إعجاز القرآن ، ص 04 .

فعلماء الإسلام- إذن- وُضِعُوا أمامَ عدّةِ جبهاتٍ قتالٍ، وكان لزامًا عليهم الدِّفاعُ عن القرآن، وبأن يبحثوا عن أسرارِهِ، وكانت اتجاهاتهم في دراسات الإعجاز "ذات أثر كبير في تطوّر النقد" ¹.

رفض أكثر المعتزلة نظرية الصّرفة التي قالَ بها النّظام، ومن بينهم الجاحظ الذي كان "أولَ الخارجين عليه" ²، على اعتبار أنّه تلميذه الذي تأثّر بمقولته في الصّرفة أولَ عهده، ودليل ذلك أنّ البغداديّ ذكرَ اسمه مع من تبع ضلالة النّظام، وهذا بالاعتماد على ما قاله هو ذاته: "ومثل ذلك ما رفع الله من أوهام العربِ وصرفَ نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحدّاهم الرّسولُ بنظمه، ولذلك لم نجدُ أحدًا طمَعَ فيه، ولو طمَعَ فيه لتكفّفه... فكان لله ذلك التّدبيرُ الذي لا يبلغه العبادة ولو اجتمعوا له" ³. وقد حاولَ إثباتَ الإعجازِ للقرآن الكريم من خلالِ نظمه الفريدِ بصرفِ النّظرِ عن معانيه، وهو في ذلك يأخذُ بآراءِ المعتزلة التي "تنطبعُ بتجريدِ المعاني وتنزيهِ الصّفاتِ في تشبيهِ القرآنِ واستعاراته خاصّة" ⁴. وتُرادفُ كلمةُ النّظم عندَ الجاحظِ مصطلحَ التّأليفِ، وقد أُلّفَ كتابًا في هذا الموضوع هو: (نظم القرآن)، ولكنّه من الكتبِ المفقودة، وإنّما جاءَ ذكرُهُ في كتبٍ أخرى لمؤلّفه ولغيره تدلُّ عليه، "ولاشكَّ أنّه قد كانت لآراءِ الجاحظِ في بيانِ القرآنِ في هذا الكتابِ آثارها في توجيهِ الدّراساتِ الأدبيةِ والنّقديةِ بعدَ ذلك" ⁵. إذن فالْمُعْجَزُ عندَ الجاحظِ هو نظمُ القرآنِ الذي يحوي ألوانَ مجازٍ مختلفةً، ويتضمّنُ أسرارَ الإيجازِ والحذفِ والإطنابِ وغير ذلك.

¹ - محمّد زغلول سلام: أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص 71.

² - صلاح الدّين محمّد عبد التّوّاب: النقد الأدبي، ص 25.

³ - الجاحظ: الحيوان، ج 04، ص 89.

⁴ - محمّد زغلول سلام: أثر القرآن في النقد العربي، ص 73.

⁵ - المرجع نفسه، ص ن.

ويقوم منهج الجاحظ على دراسة النصّ القرآنيّ بنفسه " فهو لم يتبع المفسرين واللغويين والنحويين ولا المعتزلة أنفسهم، اتباعاً حرفياً بل شقّ لنفسه طريقاً"¹، وهذه الطريق زوّج فيها بين قوّة الأسلوب القرآنيّ وجمال البيان العربيّ ومتانة الحجّة، مُستعيناً بما أُوتِيَ من عمق فكرٍ وسلامة ذوقٍ، مُستخدماً ما يُعرف بالحجاج الدينيّ حتّى يُثبت "أنّ القرآن إذ تحدّى العرب دفعهم بالحجّة، ولم يُقدروا على الإتيان بمثله عجزاً منهم ووهناً، لا تهاوناً ولا تغافلاً، لأنّ الإتيان بمثله أصغر سورة منه كان كفيلاً بأن يكفيهم شرّ قتل الأنفس والأولاد، وأنّ التقرّيع بالعجز أشدّ على نفوس العرب والبدو، خاصّة لما فيهم من الأنفة والعزّة، فكيف والقرآن يتحداهم في أخصّ خصائصهم وهو البيان، وهم قد عُرفوا فيها بالبراعة والبلاغة"².

ويؤكد الجاحظ على أنّ الإعجاز القرآنيّ مُتعلّق بالنظم وحده، صارفاً النظر عن المعاني، فما هو يردُّ على أبي عمرو الشيبانيّ الذي كان لا يحفل إلا بالمعنى: " وذهب الشيخ إلى استحسان المعاني، والمعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العجميّ والعربيّ والبدويّ والقرويّ والمدنيّ، وإنّما الشأن في إقامة الوزن وتخيّر اللفظ وكثرة الماء وسهولة المخرج وفي صحّة الطبع وجودة السبك، فإنّما الشعْر صناعةٌ وضربٌ من النسيج وجنسٌ من التصوير"³، فالقيم الجماليّة عند الجاحظ كامنة في التصوير والصياغة، فهما وحدهما كفيلان بإبراز نظم القرآن وعجيب تأليفه لإثبات النبوة، وقد أسس بذلك لنظرية علمية سيكون لها صدق واسع فيما تلاه من قرونٍ عند علماء العربية جميعاً، والمتمثلة في قضية اللفظ والمعنى، فقد أكّد في جميع كتبه التي تناول فيها قضية الإعجاز، مع أنّ أهمّها قد فُقد أي كتاب (نظم القرآن)، على أنّ القرآن أولى عناية خاصّة لاختيار الألفاظ " فقد يشترك لفظان في المعنى، ولكن أحدهما أدقُّ من الآخر في الدلالة عليه"⁴، وكذا تنزِيل اللفظ منزلته في

¹ - أحمد جمال العمري : المباحث البلاغية ، ص90.

² - الجاحظ : الرسائل (حجج النبوة) ، ص144.

³ - الجاحظ : الحيوان ، ج03 ، ص 131- 132 .

⁴ - محمد زغلول سلام : أثر القرآن في النقد العربي ، ص 82.

الموضوع الذي أريد له " فقد بدا أكثر إدراكًا لما ترمي إليه الآيات المحكمات "1، من ذلك مثلا ما ذكره في تفسير آيتين من سورة الصافات: "إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم ﴿٦٦﴾ طلعتها كأنه رؤوس الشياطين ﴿٦٧﴾" [الصافات: 64-65]، فقد ردّ على الطاعنين في الإعجاز القرآني فقال: " كيف يجوز أن يضرب المثل بشيء لم نره فنتوهمه، ولا وُصفت لنا صورته في كتاب ناطقٍ أو خبر صادق "2، وقال: " و إن كنا لم نر شيطانا قط ولا صور رؤوسها لنا صادق بيده... ففي إجماع المسلمين والعرب و كل من لقيناه على ضرب المثل بقبح الشيطان، دليل على أنه في الحقيقة أقبح من كل قبيح "3، فقد أكد على أن استقبح صورة الشيطان متفق عليه عند جميع الأمم. ويمثل هذا التحليل، أولى الجاحظ عناية كبيرة للفظ واحد ورد في سياق القرآن الكريم .

ويتناول الجاحظ أيضا قضية الترادف بين الألفاظ، ويرى أن هنالك فروقا بينها، فهي لا يمكن أن تدل على معنى واحد، بل لكل لفظ معنى مستقل، ومن هذا المنطلق أكد على الاختلاف الحاصل بين كلامه -عز وجل- وكلام البشر ممن خلق، وقد ضرب مثلا بلفظ الجوع الذي " لم يُذكر في القرآن إلا في موضوع العقاب أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر "4، أما البشر " فلا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة "5، وكذلك "المطر الذي رُبما جاء في غير إبان الزراعات...وربما كان في الكثرة مجاوزا لمقدار الحاجة "6، فالتأُس - حسب الجاحظ- لا يذكرون الغيث بل المطر لجهلهم بالفروق بين

1 - صلاح الدين محمد عبد الثواب : النقد الأدبي ، ص 27.

2 - الجاحظ : الحيوان ، ج 06 ، ص 212 .

3 - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 213 .

4 - الجاحظ : البيان والتبيين ، ج 01 ، ص 20 .

5- المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن.

6- المصدر نفسه ، ج ن ، ص 143.

اللفظين، فقد قال تعالى: "وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا ۖ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ

" [الأعراف: 84] فالمطرُ اقترنَ في الآيةِ الكريمةِ بالعذابِ ، أما الغيثُ فوردَ في قوله

عَزَّ وَجَلَّ: " وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ ۗ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ

" [الشورى: 28] ، وقد اقترنَ بالخيرِ والرِّزقِ كما هو واضحٌ .

وتُعَدُّ دراساتُ الجاحظِ في علومِ البيانِ امتدادًا لبحوثِ المعتزلة، والتي تغدَّتْ من القرآنِ الكريمِ والبيانِ العربيِّ والثَّقافاتِ الأجنبية، وتمحورتْ كُلُّها حولَ مسألةِ التَّجسيمِ والتَّشبيهِ في القرآنِ الكريمِ، فكانتْ موضعَ خلافٍ " بينهم - أي المعتزلة - وبين أصحابِ السُّنةِ وأهلِ الحديثِ والمُشبهةِ " ¹.

أما المجازُ عندَ الجاحظِ ، فهو " يدلُّ على كلِّ الصُّورِ البيانيةِ عامَّةٍ " ²، إذ لم يقصدْ به الاستعارةُ أو أيَّ نوعٍ آخرٍ من المجازِ، وقد ضربَ أمثلةً عنه من القرآنِ الكريمِ ، نحو قوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ۖ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا ۚ الْمُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ " [الحجرات: 12]، فقد عدَّ ذلك من المجازِ دون أن يُحدِّدَ نوعَ

الصُّورةِ البيانيةِ، كما أنه ذكرَ قوله تعالى: " الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلاَّ نُؤْمِنَ

لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ ۗ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي

قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ ۚ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ " [آل عمران: 183]، والمقصودون بهذا الكلام

¹ - محمد زغلول سلام : أثر القرآن في تطوُّر النقد العربي ، ص 83.

² - أحمد جمال العمري: المباحث البلاغية ، ص 96.

هم بنو إسرائيل الذين زعموا أنّ علامة النبوة نازت تنزل من السماء فتأكل القرايين أي الذبائح التي يتقربون بها إلى الله، ولم يحدّد الجاحظ نوع الصورة البيانية في هذا السياق أيضاً، واستشهد بآيات كريمة أخرى تضمنت كلها لفظ (نار) دون إشارة منه إلى نوع المجاز في ذلك، نحو قوله تعالى: " إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾ " [النساء: 10]، وقوله أيضاً: " سَمْعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْلُونَ لِّلْسُحْتِ ۚ " [المائدة: 42] . كما أنّ الجاحظ ضرب أمثلة من المجاز في استعمال لفظ (الذوق)، نحو قوله تعالى: " ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾ " [الدخان: 49].

ويُعرّف التشبيه فيقول: " مُجَرَّدَ صَوْرٍ ذَهْنِيَّةٍ لِلتَّعْبِيرِ عَنِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ وَتَوْضِيحِهِ فِي الْأُذْهَانِ، فِي قَالِبٍ يُمْكِنُ إِدْرَاكُهُ بِالْحَسِّ"¹، فهو تقريب للمفاهيم غير المعروفة في القرآن الكريم للبشر في صورٍ يعقلونها تكون من حياتهم الدنيا، فعن قوله تعالى: " لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلْمًا ۖ وَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةٌ وَعِشْيًا ﴿٦٢﴾ " [مريم: 62]، يُعلّق الجاحظ قائلاً: " ليس فيها بكرة وعشي، وقد صدق القرآن، وصدق المفسر، ولم يتناكرا ولم يتنافيا، لأنّ القرآن ذهب إلى المقادير والمفسر ذهب إلى الموجود، من دوران ذلك مع غروب الشمس وطلوعها"²، وفي ذلك دفاع عن الصورة التشبيهية في القرآن الكريم . ولقد استطاع الجاحظ بإرسائه لمثل هذه المفاهيم، أن يؤسس لمقاييس نقدية، اعتمدها النقاد من بعده للحكم على أعمال البشر وإبداعاتهم، ناهلين من تحليلاته المبدعة لفنون القول في القرآن الكريم.

¹ - محمد زغلول سلام : أثر القرآن في تطور النقد العربي ، ص 87.

² - الجاحظ : الحيوان ، ج 04 ، ص 276.

هذا وقد جمع محمد زغلول سلام جميع خصائص التشبيه التي تناولها الجاحظ الناقد بما أوتي من فكر عميق وبديهة حاضرة ، فذكر منها ¹ :

1- عرض التشبيه القرآني صوراً ذهنية في قوالب مادية ، للدلالة على مفاهيم متعلقة بالذات الإلهية والملائكة واليوم الآخر وغيرها ، وهذا لتقريب المفاهيم وتثبيتها في النفوس .

2- استخدم الجاحظ للدلالة على التشبيه مصطلحات أخرى مثل : البدل والمثل .

3- اعتمد الجاحظ على الحجاج الديني للرد على الملحدين وأهل الطعن من خلال إيراده لجملة من التشبيهات خاصة في كتابه (الحيوان) .

4- ركز الجاحظ على أثر التصوير في النفس ، وهو مقوم نقدي مهم اعتنى به المحدثون أيما اعتناء .

5- تعمق الجاحظ في بيان وجه الشبه وشرح أجزائه، ليوضح الغرض القرآني في التعبير .

أما الاستعارة عند الجاحظ فهي " تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه " ² ، ويأتي بأمثلة من القرآن الكريم عن هذه الصورة ، فيقول في تفسير قوله تعالى : " وَقَالَ الَّذِينَ فِي

النَّارِ لِحُزْنَتِهِمْ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِّنَ الْعَذَابِ ﴿٤٩﴾ " [غافر : 49] ، "والخزنة

الحفظة، وجهنم لا يضيع منها شيء فيحفظ، ولا يختار دخولها إنسان فيمنع منها، ولكن لما قامت الملائكة مقام الحافظ الخازن سميت به " ³ ، فهو يفسر هذه الآية من منطلق أن الكلمة المقصودة استبدلت بغيرها، وبذلك فالاستعارة عنده والبدل شيء واحد، ويرجع سبب

¹ - يُنظر محمد زغلول سلام : أثر القرآن في تطور النقد العربي ، ص 92.

² - الجاحظ : البيان والتبيين ، ج 01 ، ص 101 .

³ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 100 - 101.

ذلك إلى أن هذه المصطلحات لم تكن مستقلة عن بعضها البعض في عصر الجاحظ، وهو العصر الذي شهد نشأتها وتطورها، ولكنه لم يعرف استقرارها على مدلولات خاصة بها.

ولا يعني الإيجاز عنده وقلة الفضول " قلة عدد الحروف واللفظ ... وإنما ينبغي له أن يحذف بقدر ما لا يكون سبباً لإغلاقه ولا لترداده"¹، بل يعني " الجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة"²، وقد ضرب مثلاً من القرآن الكريم عن هذه الخاصية، وذلك في قوله تعالى: "لَا

يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُزْفُونَ ﴿١٩﴾" [الواقعة: 19]، فيقول: "وهاتان الكلمتان قد جمعتا جميع

عيوب خمر أهل الدنيا"³، وكذلك قوله تعالى: "لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ ﴿٣٣﴾" [الواقعة: 33]

فقد قال أن سبحانه تحدث عن فاكهة أهل الدنيا بأوجز لفظ، وضمن الآية الكريمة معانٍ كثيرة. وفي تفسيره لقوله تعالى: " وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَلَهَا ﴿٤٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا

وَمَرَعَهَا ﴿٤١﴾" [النازعات 30-31]، نسب إلى الحكماء قولاً مفاده أنه "إنما تُبنى المدائن

على الماء والكأ والمحتطب"⁴، وفي ذلك - حسب الجاحظ - إيجازٌ مُعجَزٌ فقد جمع

تعالى بقوله: " أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرَعَهَا ﴿٣١﴾" [النازعات: 31] " النجم والشجر والملح

والبقل والعشب، فذكر ما يقوم على ساقٍ وما يتفننُ وما يتسطحُ، وكل ذلك مرعى"⁵.

وقال في إثبات الإعجاز القرآني، مُفسراً قوله تعالى: " مَتَعَا لَكُمْ وَلِأَنعَمِكُمْ ﴿٣٢﴾" [النازعات: 32]، أنه سبحانه وتعالى: "جمع بين الشجر والماء والكأ والماعون كله"⁶، وكذا

1 - محمد زغلول سلام: أثر القرآن في النقد العربي، ص 93.

2 - الجاحظ: الحيوان، ج 03، ص 86.

3 - المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

4 - الجاحظ: البيان والتبيين، ج 03، ص 428.

5 - المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

6 - المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

قوله تعالى : " وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴿٧﴾ " [الماعون: 7] " والماعونُ الماءُ والنَّارُ والكلأُ " ¹.
 فما ضربَ الجاحظ هذه الأمثلة إلا لإعجابه بهذا التَّمط من البيانِ أي الإيجازِ وقلةِ الفضولِ،
 وما اهتمَّ هذه المفاهيم إلا دليلٌ " على مدى قبولِ الجاحظ لبيانِ القرآنِ وتفتحِ أسلوبِهِ
 أمامَهُ، وخروجه من دراستِهِ له بنكتٍ وطرائفٍ " ²، إلى الحدِّ الذي يثيرُ إعجابَ المتلقِّين عبرَ
 مختلفِ العصورِ، ما كانَ له أثرٌ كبيرٌ في كلِّ ما ظهرَ بعده من دراساتٍ أدبيَّةٍ ونقديةٍ،
 خُصِّصَتْ لقضيةِ الإعجازِ القرآنيِّ.

أما البديعُ ، فبلغَ الجاحظ درجةً من العنايةِ به، ممَّا جعلَ البعضَ ينسبُهُ إليه مع أنَّه
 لم يُسمِّ مصطلحاتِهِ " بل كان يُطلقه كمصطلحٍ عامٍّ " ³، ويرى أنَّه مقصورٌ على العربِ دونَ
 غيرهم من الأممِ، وهو " يحصرُهُ في نطاقِ الشَّعرِ الجديِّ الطَّريفِ " ⁴. ثُمَّ إنَّه دافعَ بِكُلِّ ما
 أُوتِيَ من مقدرةٍ لغويَّةٍ وبراعةٍ فنيَّةٍ عن القرآنِ الكريمِ أمَامَ مَنْ حاولوا إثباتَ الوزنِ فيه كما
 الشَّعر " فلم يستقمَ لهم، وتأكدوا حينذاك من أنَّه ليس على وزنِ الشَّعرِ، وتبيَّنَ لهم أيضًا أنَّه
 ليس من نوعِ السَّجعِ ولا من وزنه " ⁵. ويقولُ الجاحظُ مُعترضًا : " ويدخلُ على من طَعَنَ في
 قوله تعالى : " تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴿١﴾ [المسد: 1] ، وزعمَ أنَّه شعرٌ لأنَّه في تقديرِ
 مُسْتَفْعِلُنْ مَفَاعِلُنْ ... فيُقالُ له: اعلمْ أنَّكَ لوِ اعترضتَ أحاديثَ النَّاسِ وخُطَبَهُم ورسائلَهُم
 لوجدتَ فيها مثل : مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ كثيرًا، وليس أحدٌ في الأرضِ يجعلُ ذلكَ المقدارَ شعراً،

¹ - المصدر السابق ، ج ن ، ص ن.

² - محمد زغلول سلام : أثر القرآن في النقد العربي ، ص 95.

³ - أحمد جمال العمري : المباحث البلاغية ، ص 102.

⁴ - المرجع نفسه ، ص ن.

⁵ - محمد زغلول سلام : أثر القرآن في النقد العربي ، ص 96.

ولو أنّ رجلاً من الباعةِ صاحَ : من يشتري باذنجان؟ لقد كان تكلم بكلامٍ في وزن مستعلن مفعولان، فكيف يكونُ هذا شعراً وصاحبُه لم يقصد إلى الشعرِ ؟¹.

ودفاعُ الجاحظ - كما هو مُلاحظٌ - مكسوٌ بكثيرٍ من الدُعاةِ والطَّرَافَةِ، إلى جانب ما حمَلَه من منطقيّةٍ وعقلانيّةٍ في تناولِ موضوعٍ غايةٍ في الأهميّةِ، مفادُه أنّ ليس كلُّ كلامٍ يحملُ وزنًا هو من قبيل الشعرِ، وأنّ القرآنَ الكريمَ مُنرّه عن هذه الصّفَةِ، حتّى وإن حملَ نغمًا خاصًّا، مرجعُه إلى التّناسقِ بين عباراتِهِ وصحّةِ تأليفِهِ والتزامِهِ القافيةَ أحيانًا في نهايةِ آياتِهِ، ولكنّه في الحقيقةِ "خالفَ جميعَ الكلامِ الموزونِ والمنثورِ، وهو منشورٌ غيرُ مُقَيّ على مخارجِ الأشعارِ والأسجاعِ"²، فهو مصداقًا لقوله تعالى: " وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٣﴾ " [الحاقة : 41-42-43].

فالجاحظ -إذن-باحتمامِهِ إلى العقلِ والدُّوقِ على حدِّ سواءِ، أرسى قواعدَ نقدٍ علميٍّ، سيتحرَّرُ بعد فترةٍ من الانطباعيّةِ ليُنكِّى على نظريةٍ علميةٍ ذاتِ صيغةٍ دقيقةٍ. وإن كان قد أصدرَ بعضَ الأحكامِ غيرِ المُعلَّلةِ أحيانًا ، فذلك راجعٌ أساسًا إلى كونه عاشَ خلالَ مرحلةٍ مُبكرَةٍ من عمرِ النقدِ العربيِّ. ومع أنّ الجاحظَ اهتمَّ بالجانبِ اللفظيِّ - كما اتضح ممّا سبق- إذ أنّه قصدَ تقديمَ اللفظِ على المعنى من بابِ أنّ الكلامَ تصويرٌ وصياغةٌ، فإنّنا مع ذلك نلحظُ اهتمامَه بالمعاني، وذلك في مواضعٍ كثيرةٍ من كتابهِ (البيان)، فيقولُ مثلاً: "وأحسنُ الكلامِ ما كان قليلاً يُغنيك عن كثيره ومعناه في ظاهرٍ لفظه... فإذا كان المعنى شريفًا واللفظ

¹ - الجاحظ : البيان والتبيين ، ج01 ، ص 176 .

² - المصدر نفسه ، ج ن .

بليغاً، وكان صحيح الطبع بعيداً عن الاستكراه ومنزهاً عن الاختلال مصوناً عن التكلف، صنع في القلب صنيع الغيث في التربة الكريمة¹.

كما أنّ الجاحظ يُنبّه في كتابه (الحيوان) إلى ما يحدث من انسجام بين الألفاظ والمعاني في الكتابة، فيقول: " السّخيفُ للسّخيفِ والخفيفُ للخفيفِ والجزلُ للجزلِ والإفصاحُ في موضعِ الإفصاحِ والكنايةُ في موضعِ الكنايةِ والاسترسالُ في موضعِ الاسترسالِ"². ويعرضُ الفكرة نفسها في كتابه (البيان) فيقول: " أنّ سخيفَ الألفاظِ مُشاكلٌ لسخيفِ المعاني، وقد يُحتاجُ إلى السّخيفِ في بعضِ المواضعِ ورُبّما أمتعَ بأكثرَ من إمتاعِ الجزلِ الفخمِ ومن الألفاظِ الشّريفةِ الكريمةِ المعاني"³، إلى غير ذلك من المواضع التي يحرصُ فيها الجاحظ على تبيان قوّة الصّلة بين اللفظ والمعنى، وعلى التأكيد على الانسجام بينهما في جميع أنواع الكلام. وسوقُ مثلِ هذه الأمثلة هو دليلٌ على أنّ الجاحظ لم يكن من دُعاة اللفظ وحده كما أشيع عنه، بل إنه يؤمن - كناقِدٍ فدّ - أنّ الصّورة الفنّية تتألف من وجهين لا غنى لأحدهما عن الآخر، هما: اللفظ والمعنى، وأنّ الوحدة الفنّية التي تجمعُهما كانت أهمّ ما وُصف به أسلوبُ القرآن الكريم، إذ أنّها تُمثّل مظهرًا أساسيًا من مظاهر إعجازه لم يكن الجاحظ ليغفل عنه، أو أنه يتطرّق لطرفٍ من هذه الوحدة على حساب الآخر.

وفي ختام هذا المبحث، لأبدّ من التّبيه إلى أنّ ما قام به الجاحظ في مجال البيان والنقد بتناوله لأسلوب القرآن الكريم، كان له أعمق الأثر في كتابات من جاءوا بعده من المتكلمين وغيرهم من المنتمين إلى مذاهب أخرى. فقد أثار بما أُوتِيَ من فُدرة فنّية وحسن ذوقٍ وتحليلٍ علميٍّ؛ مسائلَ أدبيةً ونقديةً غايةً في الأهمية، تناولها من بعده نقّادٌ وبلاغيون وعلماءُ لغةٍ، مُستعينين بهذه التركة الضخمة التي تركها الجاحظ.

¹ - المصدر السابق، ج 01، ص 61.

² - الجاحظ: الحيوان، ج3، ص39.

³ - الجاحظ: البيان والتبيين، ج01، ص 96.

3-2- إسهامات الرّماني في تطوّر النقد العباسيّ :

ومن الدّراساتِ المستقلّةِ في الإعجازِ البيانيّ ؛ كتابُ " النّكت في إعجاز القرآن " لصاحبه عليّ بن عيسى الرّماني (ت 384هـ)، فلقد ضمّنه معظم آرائه النّقديّة، وكان الإعجازُ البلاغيّ من أولوياته ، وذلك بعد أن عرضَ وجوهَ الإعجازِ التي رآها " تظهرُ من سبع جهاتٍ ، هي : تركُ المعارضةِ مع توفّرِ الدّواعي و شدّةِ الحاجة ، والتحدّي للكافّة، والصّرفة، والبلاغة، والأخبار الصّادقة عن الأمور المستقبلية، ونقض العادة، وقياسه بكلّ معجزة¹. ويتناولُ من هذه الوجوهِ البلاغة، ليجعلَ منها أو من الإعجازِ البلاغيّ محورَ دراسته النّقديّة، ولأنّه كان شغوفاً بالمنطق؛ فإنّه استعانَ به لتقسيمِ البلاغةِ ثلاثةَ أقسامٍ "تتّسبّها بطريقتي المناطقِ من قسمةِ بعضِ الباحثين اليونانيين للأسلوبِ في ثلاثةِ أنواعٍ رفيعٍ ومتوسّطٍ وعادي ، فنقلَ هذه القسمةَ إلى البلاغةِ"²، فقال: " فأما البلاغةُ فهي على ثلاثِ طبقاتٍ، منها ما هو في أعلى طبقةٍ، ومنها ما هو في أدنى طبقةٍ ، ومنها ما هو في الوسائطِ بين أعلى طبقةٍ وأدنى طبقةٍ ، فما كان في أعلاها طبقةً فهو معجزٌ وهو بلاغةُ القرآن، وما كان دون ذلك فهو ممكنٌ كِبلاغةِ البلغاءِ من النّاسِ ..."³. وينفي الرّماني أنْ تنحصرَ البلاغةُ في تعريفاتٍ مُحدّدةٍ من مثل : أنّ " البلاغةُ إفهامُ المعنى " ⁴ ، ويبرّرُ ذلك بأنّه قد يفهمُ المعنى متكلّمان أحدهما بليغٌ والآخر عييّ⁵. كما ينفي أن تكونَ البلاغةُ "بتحقيقِ اللفظِ على المعنى لأنّه قد يُحقّقُ اللفظَ على المعنى، وهو غثٌ مُستكرهٌ ونافرٌ متكلّفٌ"⁶. وإتّما البلاغةُ عنده، هي: "إيصالُ المعنى إلى القلبِ في أحسنِ صورةٍ من اللفظِ

¹- الرّماني : النّكت في إعجاز القرآن ، ص75.

²- إحسان عباس : تاريخ النّقد الأدبي عند العرب ، ص332.

³- الرّماني : النّكت في إعجاز القرآن ، ص75.

⁴- المصدر نفسه ، ص ن.

⁵- المصدر نفسه ، ص ن .

⁶- المصدر نفسه ، ص ن.

فأعلاها طبقةً في الحُسنِ بلاغةُ القرآن¹، وقرأ إحسان عباس هذا التعريف على أن "الرماني قد لمح الأثر النفسي للبلاغة لكي يجعل المعجز منها أشد تأثيراً"².

وقد قسم الرماني البلاغة عشرة أقسام ، هي : الإيجاز والتشبيه والاستعارة والتلاؤم والفواصل والتجانس والتصريف والتضمين والمبالغة وحسن البيان³. فقدّم بذلك نظريةً جديدةً ذات دعامتين، الأولى منها تتمثل في الأثر النفسي لبلاغة القرآن وهي الدليل الأول على إعجازه، والثانية تخص الجانب البلاغي لهذا المعجز دون غيره من الوجوه التي ذكرها باختصار في آخر كتابه: "النكت في إعجاز القرآن"، فكأنه بذلك قد جمع أغلب النظريات التي قيلت من قبله وقبلها من غير نقدٍ أو مفاضلة⁴.

والذي يُلاحظ على تعريف الرماني للبلاغة وكذا تقسيماته لها ، أنها تتوزع على نواح بلاغية مختلفة " فبعضها في الصورة وبعضها في النظم وبعضها في المعنى، ومنها ما يتصل باللفظة الواحدة كالفواصل"⁵.

وحيثما عرض الرماني أقسام البلاغة، عرّف كل قسم منها على حدة، مع ذكر المثال المناسب والحرص على إظهار الأثر النفسي لكل منها:

1-الإيجاز :

يُعرّف الرماني الإيجاز بأنه " تقليل الكلام من غير إخلال"⁶، ويُقسمه إلى حذف وقصر، فأما الحذف عنده فهو " إسقاط كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى

1- المصدر السابق ، ص 75- 76 .

2- إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص332.

3- يُنظر الرماني : النكت في إعجاز القرآن ، ص76.

4- نعيم الحمصي : فكرة إعجاز القرآن ، ص111.

5- إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص332.

6- الرماني : النكت في إعجاز القرآن ، ص76.

الكلام¹، ويُعرّف القصر بأنه: "بنية الكلام على تقليل المعنى من غير حذف"²، فمن أمثلة الإيجاز بالحذف وهي كثيرة في النكت، قوله تعالى: "وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلِّمِ عَلَيكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴿٧٣﴾" [الزمر : 73] فيقول في بلاغة الإيجاز بالحذف فيها: "كأنه قيل حصلوا على النعيم المقيم الذي لا يشوبه التنغيص والتكدير، وإنما صار الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر لأن النفس تذهب فيه كل مذهب، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان"³، ويتناول قوله تعالى أيضا: "وَلَوْ أَن قَرَأْنَا سِيرَتَ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ بَل لِّلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا ۗ أَفَلَمْ يَأْنَسِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَن لَّو يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا ۗ وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ ﴿٣١﴾" [الرعد : 31]، فيعلق على هذا الحذف بقوله: " كأنه قيل: لكان هذا القرآن"⁴، أما الإيجاز بالقصر، فيعده الزماني أغمض من الحذف وأرفع في مراتب فن القول: " لأنه أكثر في الفائدة، وأوجز في العبارة وأبعد من الكلفة بتكرير الجملة، وأحسن تأليفا بالحروف المتلائمة"⁵، وضرب مثلا عن هذا النوع من الإيجاز بقوله عز وجل: " وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَتَأَوَّلِي ٱلْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾" [البقرة : 179]، وقام بعقد مقارنة بين هذه الآية الكريمة ومقولة عرفتها العرب واستحسنتها، هي: "القتل أنفى للقتل"، ثم شرع في استخلاص القواعد من الآية الكريمة مقارنة بهذا القول

¹ - المصدر السابق، ص ن.

² - المصدر نفسه، ص ن.

³ - المصدر نفسه، ص 77.

⁴ - المصدر نفسه، ص 76.

⁵ - المصدر نفسه، ص 77.

البشري، فوجد " أن الكثرة في الفائدة، ففيه كل ما في قولهم: القتل أنفى للقتل وزيادة معانٍ حسنة، منها إبانة العدل لذكره القصاص ومنها إبانة الغرض المرغوب فيه لذكره الحياة، ومنها الاستدعاء بالرغبة والرهبه لحكم الله به"¹. أما خاصية الإيجاز في العبارة، فأثبتها للنص القرآني بإحصاء عدد الحروف في كل منها، فقوله تعالى: "القصاص حياة" كان يضم عشرة أحرف، في حين أن في القول البشري أربعة عشر حرفاً، ثم إنه وصف القول البشري "بالتكثير الذي فيه على النفس مشقة...ومتى كان التكرير كذلك، فهو مقصّر في باب البلاغة عن أعلى طبقة"²، في حين أن الآية القرآنية ابتعدت عن التكرير وبالتالي عن الكلفة³.

ويتناول الرّماني خاصية تأليف الحروف المتلائمة بكثير من الطّرافة، إذ أنه ذكر التّلاوم الصوتي في الآية الكريمة وخلق العبارة البشرية منه تقريباً، فقال مثبتاً ذلك: " إن الخروج من الفاء إلى اللام أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة، لبعد الهمزة من اللام وكذلك الخروج من الصاد إلى الحاء أعدل من الخروج من الألف إلى اللام"⁴، ويحكم للقول القرآني على حساب البشري بعد المفاضلة بينهما في هذه الأمور كلّها، ويرى أنه "أبلغ منه وأحسن، وإن كان الأول بليغاً حسناً"⁵. فالرّماني إذن، وفي سبيل إثبات الإعجاز البياني لكلام الله تعالى، يقلّب الآية الكريمة على جميع وجوهها معتنياً بالجانب النفسي أكثر من غيره.

¹ - المصدر السابق، ص 77-78.

² - المصدر نفسه، ص 78.

³ - يُنظر المصدر نفسه، ص ن.

⁴ - المصدر نفسه، ص ن.

⁵ - المصدر نفسه، ص ن.

2- التشبيه :

يرى الرّماني أنّ التشبيه هو "العقدُ على أنّ أحدَ الشّيئين يسدُّ مسدَّ الآخر"¹، وقد حاولَ أن يصلَ إلى الدّورِ الذي يلعبُه التشبيهُ في التّعبيرِ الفنّي، وهذا من خلالِ تناوُلِهِ لعددٍ من الآياتِ الكريمة، نحو قوله تعالى : **وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُوا كَسَرَابٍ بِقِيَعٍ تَحْسَبُهُ الظَّمْثَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ لَمْ تَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فُوفًا حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ** ﴿٣٩﴾ [التّور : 39]، إذ يقولُ في شرحِ الصّورةِ التّشبيهيّةِ الواردةِ في الآيةِ الكريمة: " فهذا بيانٌ قد أخرجَ ما لا تقَعُ عليه الحاسّةُ إلى ما تقَعُ عليه، وقد اجتمعَا (أي المشبّه والمشبّه به) في بطلانِ المتوهّم مع شدّةِ الحاجةِ وعظمِ الفاقةِ ، ولو قيلَ يحسبُه الرّائي ماءً ثم يظهرُ أنّه على خلافِ ما قدّرَ لكانَ بليغًا ، وأبلغَ منه لفظُ القرآن ، لأنّ الظمّانَ أشدُّ حرصًا عليه وتعلّقَ قلبٍ به ، ثم بعدَ هذه الخبيّةِ حصلَ على الحسابِ الذي يُصيّرُه إلى عذابِ الأبدِ في النّارِ... وتشبيهه أعمالِ الكفّارِ بالسّرابِ من حُسنِ التّشبيهِ ، فكيفَ إذا تضمّنَ مع ذلكَ حسنَ النّظمِ وعذوبةِ اللفظِ وكثرةِ الفائدةِ وصحّةِ الدّلالةِ "²، بمعنى أنّ التّعبيرَ القرآنيّ يضمُّ من قوّةِ التّعبيرِ ما يُؤهّله لأن يُحدثَ تأثيرًا عميقًا في النّفسِ، وذلكَ يتأتّى -حسب الرّماني- من " قوّةِ تصوّيره للمعاني اعتمادًا على حاسّةِ الإبصار "³. أمّا التّشبيهِ البليغِ فهو عند الرّماني : "إخراجُ الأغمضِ إلى الأظهِرِ بأداةِ تشبيهٍ مع حُسنِ التّأليفِ "⁴، فيبدو من هذا المفهوم أنّه لا يفسّرُ التّشبيهَ البليغَ على أنّه ما حُذِفَ منه وجهُ الشّبهِ والأداةُ بل لقد حَصَرَهُ في وجوهٍ أربعةٍ، هي⁵:

هي⁵:

¹ - المصدر السابق ، ص 80.

² - المصدر نفسه ، ص 81-82.

³ - صلاح الدّين محمّد عبد التّواب : النّقد الادبي ، ص 159.

⁴ - الرّماني : النّكت في إعجاز القرآن ، ص 81.

⁵ - ينظر المصدر نفسه ، ص 82-83.

- إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه .

- إخراج ما لم تجر به عادة إلى ما قد جرت به العادة .

- إخراج ما لا يعلم بالبدية إلى ما يعلم .

- إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ماله قوة فيها .

فأما الوجه الأول أي إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه ، فقد رأى الرماني أنه ورد في قوله تعالى : " وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثَ أَوْ تَتْرَكهُ يَلْهَثَ ذَٰلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ " [الأعراف : 175-176] ، فقال الرماني في نسج هذه الصورة التشبيهية : " فهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه ، وقد اجتمعا معاً في ترك الطاعة على وجه من وجوه التدبير وفي التخصيس ، فالكلب لا يطيعك في ترك الله ، حملت عليه أو تركته ، وكذلك الكافر لا يطيع بالإيمان على رفق ولا على عنف ، وهذا يدل على حكمة الله - سبحانه وتعالى - في أنه لا يمنع اللطف ¹ .

ومثال الوجه الثاني قوله تعالى : " وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ

وَأَقِعُ فِيهِمْ خُدُوءًا مَّا ءَاتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَّأَذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧١﴾ " [الأعراف : 171] ،

¹ - المصدر السابق ، ص 82 .

وقد قال الرّماني عن هذا الوجه : " فهذا بيانٌ قد أخرج ما لم تجر به عادةً إلى ما قد جرت به العادة ، وقد اجتمعا في معنى الارتفاع في الصّورة ، وفيه أعظم الآيّة لمن فكّر في مقدورات الله تعالى ، عند مشاهدته لذلك أو عمله به ، ليطلب الفوز من قبله ، ونيل المنافع بطاعته " ¹.

ومثال الوجه الثالث أي تشبيهه قد أخرج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم : قوله تعالى:

"سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۗ ذَٰلِكُمْ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٢١﴾" [الحديد : 21]،
وقد قال الرّماني عند تحديد طرفي هذا التشبيه : " وفي ذلك البيان العجيب بما قد تقرر في النفس من الأمور ، والتشويق إلى الجنّة بحسن الصفة مع ما لها من السعة ، وقد اجتمعا في العظم " ².

أما الوجه الرابع والذي تمثّل في إخراج ما لا قوّة له في الصّفة إلى ما له قوّة ، فجاء في قوله تعالى : "وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلِمِ ﴿٢٤﴾" [الرحمن : 24] ، وعلّق الرّماني قائلاً : " وقد اجتمعا - يقصد المشبه والمشبه به - في العظم ، إلا أنّ الجبال أعظم وفي ذلك العبرة من جهة القدرة ، فيما سخر من الفلك الجارية مع عظيمها ، وما في ذلك من الانتفاع بها وقطع الأقطار البعيدة فيها " ³.

وقد أحسن الرّماني - بشهادة علماء عصره والعصور التي تلتها - في تحديد وجه الشبه في التشبيهاً القرآنية ، بنوعيه الحسي والعقلي .

¹ - المصدر السابق ، ص 83.

² - المصدر نفسه ، ص 84.

³ - المصدر نفسه ، ص ن.

3- الاستعارة :

يقول الرّماني في تعريفها: "الاستعارة تعليقُ العبارةِ على غيرِ ما وُضعتُ له في أصلِ اللغةِ على جهةِ النّقلِ للإبانةِ"¹، إذ " يراها تحوُّلاً معنوياً من المعنى اللغويّ أو الأصليّ إلى معنى آخر مجازيّ على جهةِ النّقلِ ، وذلك لإفادةِ شئٍ وهو الإبانةُ وتوضيحُ التّعبيرِ"²، كما أنّه يبيّنُ فضلها على الحقيقةِ ، فيقولُ : " كلُّ استعارةٍ حسنةٍ ، فهي تُوجبُ بلاغةً بيانٍ لا تنوبُ منابِه الحقيقةُ"³.

ثم إنّه يُحدّدُ أركانَ الاستعارةِ كما يأتي: مُستعارٌ ومُستعارٌ منه ومُستعارٌ له، ويضربُ أمثلةً من القرآنِ الكريمِ يهدفُ من خلالِ شرحها واستنباطِ أركانِ الاستعارةِ منها إلى هدفٍ واحدٍ هو بيانُ أسرارِ الإعجازِ ، فعن قوله تعالى: "وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا ﴿٢٣﴾" [الفرقان : 23]، يقول الرّماني: "قَدِمْنَا هنا عَمِدْنَا، وَقَدِمْنَا أبلغُ منه لأنّه يدلُّ على أنّه عاملهم مُعاملةً القادمِ من السّفَرِ...والمعنى الذي يجمعها العدلُ لأنّ العمدَ إلى إبطالِ الفاسدِ عدلٌ ، والقُدومُ أبلغُ لِمَا بيّنا وأما هباءً مَنْثُورًا ، فبيانٌ ما قد أخرجَ ما لا تقَعُ عليه الحاسّةُ إلى ما تقَعُ عليه"⁴ ، فالمستعارُ (القُدوم) كانَ له فضلٌ على المستعارِ له أي (العمد) وذلك لِمَا أوحى به من معانٍ، كان أهمّها الرّبطُ بين معنى العمدِ والمعنى المستعارِ؛ "صورةُ أخرى ربطية تنثورُ في الخيالِ، وهي صورةُ المسافرِ الغائبِ الذي يأتي

¹ - المصدر السابق ، ص ن.

² - محمد زغلول سلّام : أثر القرآن في النقد العربي ، ص 239.

³ - الرّماني : النّكت في إعجاز القرآن ، ص 86.

⁴ - المصدر نفسه ، ص 86-87.

فيرى القوم على خلاف فيضرب ليعدل ويصلح الفاسد¹. والرّماني في ذلك كله يحرص على بيان الأثر النفسي للصورة القرآنية، تأكيداً منه لفكرة الإعجاز البلاغي في كتاب الله.

4- التلاؤم :

أشار الرّماني في تعريف البلاغة إلى أهمية الجانب اللفظي ، وذلك حينما قال: "إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ " ² ، لذا فإنه سرعان ما انتقل من حديثه عن الأثر النفسي الذي تحدّثه الصور البيانية القرآنية في النفس إلى أهمية الأداء اللفظي الذي قسمه عدّة أقسام ، كان أولها هو التلاؤم ؛ حيث أنه وضع النظم القرآني في المرتبة العليا منه ، في حين وضع الكلام البليغ في المرتبة الوسطى ، قائلاً : " والمتلائم في الطبقة العليا ، القرآن كله " ³. والتلاؤم عند الرّماني هو : " نقيض التنافر، وهو تعديل الحروف في التّأليف " ⁴؛ بمعنى أنّ التلاؤم هو تباعد الحروف في مخارجها ، بل إنه يتحدّث عن حركة اللسان ، وكيف ان تُيسر؟ إن تحقّق التلاؤم ، إذ يقول : " والسبب في التلاؤم تعديل الحروف في التّأليف ، فكّما كان أعدل كان أشدّ تلاؤماً ، فأما المتنافر فالسبب فيه ما ذكره الخليل من البعد الشديد أو القرب الشديد ، وذلك إنه إذا بعد البعد الشديد كان بمنزلة الطفر، وإذا قرب القرب الشديد كان بمنزلة مشيء المقيد ، لأنه بمنزلة رفع اللسان وردّه إلى مكانه ، وكلاهما صعب على اللسان ، والسهولة من ذلك في الاعتدال " ⁵. والملاحظ أنّ القدماء ذكروا الغريب والوحشي والوعر من الألفاظ ، ولم يُقدّموا سبباً لذلك ، في حين أنّ الرّماني " خرج من حدود الأقوال إلى التجربة والملاحظة " ⁶، وذلك بحديثه عن

¹ - محمد زغلول سلام : أثر القرآن في النقد العربي ، ص 240.

² - الرّماني : التكت في إعجاز القرآن ، ص 75-76.

³ - المصدر نفسه ، ص 95.

⁴ - المصدر نفسه ، ص 94.

⁵ - المصدر نفسه ، ص 96.

⁶ - محمد زغلول سلام : أثر القرآن في النقد العربي ، ص 241.

عن حركة اللسان برفعه ثم رده إلى مكانه، بل ودوره في عملية النطق، فأبان بذلك عن سبب التلاوم، أما الفائدة منه، فلا يغفل أن يقرن بالأثر النفسي أيضا، فيقول: " والفائدة في التلاوم حُسن الكلام في السمع وسهولته في اللفظ وتقبل المعنى له في النفس لما يرد عليها من حُسن الصورة وطريق الدلالة"¹.

5- الفواصل :

عاش الرّماني خلال زمنٍ كان النَّاسُ يتحرّجونَ من مقارنة القرآن الكريم بالشعر، ولذا فإنه ككثيرٍ من مُعاصريه نفى السّجعَ عن كتابِ الله ، وارتضى أن يُسمّيَ نهاياتِ الآياتِ فواصلَ، موافقًا بذلك - مع أنه معتزليّ - رأس الأشاعرة أبا الحسن البصريّ الذي نفى السّجعَ عن القرآن بشدّة ، فقال : " أنّ للقرآن نظماً مستقلاً ، ليس سجعاً ولا قريباً من السّجع كما أنّه ليس شعراً"²، ولذا عدّ أبو الحسن البصري ، أوّل من قالَ بنظامِ الفاصلة في القرآن " ليبعدَ بها عن السّجع والقافية في الشعر، ويقصّرُها على نظم القرآن"³. والفواصلُ عند الرّماني "حروفٌ متشاكلَةٌ في المقاطع ، تُوجِبُ حُسْنَ إفهامِ المعنى"⁴، و هو بهذا التعريف جعلَ من الفواصلِ خدماً للمعاني، لأنّها حسب رأيه تكونُ بلاغيةً ومؤدّيةً للغرضِ منها على أحسنِ وجهٍ ، "وهو قلبُ ما تُوجِبُهُ الحكمةُ في الدلالة، إن كان الغرضُ الذي هو حكمة، إنّما هو الإبانةُ عن المعاني التي الحاجة إليها ماسّة"⁵، أمّا إن حدثَ خلافُ ذلك، وكانت المعاني تابعةً للأسجاعِ فذلك "عيبٌ ولكنةٌ ... ومثله مثل من نظمَ قلادةً دُرّاً ، ثم ألبسها كلباً وفُبحَ ذلك وعيبه بينَ لِمَنْ له أدنى فهم"⁶.

¹ - الرّماني : التّكت في إعجاز القرآن ، ص 96.

² - محمّد زغلول سلام : أثر القرآن في النقد العربي ، ص 242.

³ - المرجع نفسه ، ص ن .

⁴ - الرّماني : التّكت في إعجاز القرآن ، ص 97.

⁵ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁶ - المصدر نفسه ، ص ن .

ويُقارنُ الرّماني بينَ سجعِ الكُهّانِ ومُدّعِي النبوةِ وبينِ فواصلِ القرآنِ الكريمِ ، فيجدُ أنّ الأوّل: "أغثُ كلامُ يكونُ وأسخفه" ¹، أمّا الفواصلُ القرآنيّةُ "فكلُّها بلاغةٌ وحكمةٌ، لأنّها طريقٌ إلى إفهامِ المعاني التي يُحتاجُ إليها في أحسنِ صورةٍ" ²، فالرّماني يرى في الفواصلِ "حسناً لفظياً وحسناً معنوياً، لأنّ الفواصلَ طريقٌ إلى إفهامِ المعاني التي يُحتاجُ إليها في أحسنِ صورةٍ ، فالألفاظُ تحتاجُ إلى الفاصلةِ ليظهرَ التّعبيرُ في أجملِ صورةٍ ، والمعاني تحتاجُ إلى الفاصلةِ لتدلّ عليها" ³.

ويرى محمّد زغلول سلام أنّ اهتمامَ الرّماني بالفواصلِ يُعدُّ جزءاً مهمّاً من التأثيرِ النفسيّ ، إذ أنّه مُتمّمٌ له وذلك لما " يُحدّثه القرآنُ في نفوسِ السّامعينَ عن طريقِ الحسِّ السّمعِيّ " ⁴ الذي ينضمُّ إلى التأثيرِ الصّوتيّ ، وقد تمّ تناوله في مبحثٍ سابقٍ.

6-التجانس :

ويقصدُ به الرّماني الجناس، وقد سبقه علماءٌ كثيرون في تناول هذا الفنّ، مثل: الخليل، والفرّاء في (معاني القرآن)، وابن المعتزّ في (البديع)، وقدامة بن جعفر الذي ذكره في باب (ائتلاف اللفظ والمعنى) من كتابه (نقد الشعر) . وعرّف الرّماني التجانسَ بقوله: "هو بيانٌ بأنواعِ الكلامِ الذي يجمعه أصلٌ واحدٌ في اللغة" ⁵، ثمّ إنّه ضربَ أمثلةً من القرآنِ الكريمِ وردَ فيها هذا الفنّ، فقال في تفسيرِ قوله تعالى: "ألشّهرُ الحرامُ بالشّهرِ الحرامِ والحرماتُ قصاصٌ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثلِ ما اعتدى عليكم واتّقوا اللهَ وأعلموا أنّ

¹ - المصدر السابق ، ص 98

² - المصدر نفسه ، ص ن.

³ - أحمد جمال العمري : المباحث البلاغية ، ص 140.

⁴ - محمّد زغلول سلام : أثر القرآن في النقد العربي ، ص 243.

⁵ - الرّماني : التكت في إعجاز القرآن ، ص 99.

اللَّهِ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿١٩٤﴾ " [البقرة: 194] ، أن هذا التجانس من باب المزوجة وهي " تقع في الجزء¹ ". فالفعل (اعتدوا) حسب الرّماني يعني " جازه بما يستحق على طريق العدل ، إلا أنه استعيرَ للثاني لفظُ الاعتداء لتأكيد الدلالة على المساواة في المقدار ، فجاء على مزوجة الكلام لحسن البيان² ". وعليه فإنّ السياق الكريم قدّم معنيين مُنسجمين ، هما: "سرعة استدعاء المعنى وتوكيد العدالة والمساواة"³ ، ولا يخفى على أحد أنّ مثل هذا التفسير وطيد الصلة بالأثر النفسيّ ، الذي ينشده الرّماني ويظلّ يُوظفه في تفسير كلّ جماليات النصوص القرآنية.

أما المناسبة فهي تُمثلُ الوجه الثاني للتجانس عند الرّماني و" هي تدور في فنون المعاني التي ترجع إلى أصلٍ واحدٍ"⁴ ، ويستشهد له الرّماني بقوله تعالى: " ثُمَّ أَنْصَرَفُوا^٥ صَرَفاً اللَّهُ قُلُوبُهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ﴿١٢٧﴾ " [التوبة : 127] ، فقد رأى أنه " جونس بالانصراف عن الذكر صرف القلب عن الخير ، والأصل فيه واحدٌ ، وهو الذهاب عن الشيء ، أما هم فذهبوا عن الذكر ، وأما قلوبهم فذهب عنها الخير"⁵ ، ومن تجانس المناسبة أيضاً قوله عز وجل: " رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ^٦ سَخَّافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ﴿٣٧﴾ " [النور : 37] ، وقد قال في ذلك:

فجونس بالقلوب التقلب ، والأصل واحدٌ ، فالقلوب تتقلب بالخواطر ، والأبصار تتقلب في المناظر والأصل التصرف⁶ ، وآيات أخرى كثيرة تحدت فيها عن هذا الفن وعن تأثيره من ناحيتيه اللفظية والمعنوية " فالأولى من حيث التأثير الصوتي بتوفير هذا النوع الخاص من

¹ - المصدر السابق ، ص ن .

² - المصدر نفسه ، ص 99 .

³ - صلاح محمد الدين عبد التواب : النقد الأدبي ، ص 70 .

⁴ - محمد زغلول سلام : أثر القرآن في النقد العربي ، ص 244 .

⁵ - الرّماني : النكت في إعجاز القرآن ، ص 100 .

⁶ - المصدر نفسه ، ص ن .

الانسجام في التغم والتقارب في الأصوات، والثانية تبدو في سرعة هذا الاستدعاء اللفظي للمعنى المراد التعبير عنه¹.

7-التصريف :

يقول الزماني في تعريفه أنه " تصريفُ المعنى في المعاني المختلفة كتصريفه في الدلالات المختلفة... كتصريف (الملك) في معاني الصفات ، فصرّف في معنى مالكٍ ومملكٍ وذي الملكوت والمليك ، وفي معنى التملك والتمالك والإملاك والتملك والمملوك...²، ويضربُ أمثلةً عن هذه الخاصية من القرآن الكريم ويرى أنها وردت في القصص القرآني "منها قصة موسى عليه السلام ، ذكرت في سورة الأعراف وفي طه والشعراء... وغيرها لوجوه من الحكمة"³ ، ويذكر أنواعًا مختلفةً من هذه الحكمة " منها التصرف في البلاغة من غير نقصانٍ عن أعلى مرتبة ، ومنها تمكين العبرة والموعظة ، ومنها حلُّ الشبهة في المعجزة"⁴ . ورأى الزماني بأن من أهم أغراض هذا التصريف هو الججاج على الكفار بتصريف اللفظ الواحد في دلالاتٍ مختلفة ، مُعتبرًا أنّ ذلك " من البلاغة في أعلى طبقة"⁵، وعليه فهو يخدم الإعجاز القرآني بأن كشف عن أسرار قرآنية جليّة .

8- التضمن :

وهو عند الزماني " حصولُ معنى (في الكلام) من غير ذكرٍ له باسم أو صفةٍ هي عبارة عنه"⁶، وقد أعطى مثالًا عن هذه الخاصية بالبسملة "بسم الله الرحمن الرحيم"

¹ - صلاح الدين محمد عبد التواب : النقد الأدبي ، ص 69.

² - الزماني : النكت في إعجاز القرآن ، ص 101.

³ - المصدر نفسه ، ص 101-102.

⁴ - المصدر نفسه ، ص 102.

⁵ - المصدر نفسه ، ص ن.

⁶ - المصدر نفسه ، ص 102 .

[الفتاحة: 01] ، فوجد أنها " تضمنُ التعلِيمَ لاستفتاحِ الأمور على التبرُّكِ به، والتعظيمِ لله بذكره ، وأنه أدبٌ من آدابِ الدينِ ، وشعارٌ للمسلمينَ ، وأنه إقرارٌ بالعبوديةِ واعترافٌ بالنعمةِ التي هي من أجلِّ نعمِهِ ، وأنه ملجأُ الخائفِ ومُعتمدٌ للمستجعِ " ¹، وفي مثلِ هذا التحليلِ حكمةٌ وبعدٌ نظريٌّ.

9- المبالغة :

وهي كما عرّفها الرّماني : " الدّلالةُ على كبرِ المعنى على جهةِ التّغيير عن أصلِ اللغة لتلك الإبانة " ²، غير أنّه وعندَ تقسيمِها إلى وجوهٍ ، يذكرُ بعضَ فنونِ المجاز من ضمنِها ، ومن هذه الوجوه : المبالغةُ بالصّيغةِ العامّةِ في موضعِ الخاصّةِ ، كقوله تعالى : " ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ " [الأنعام : 102] ؛ " وفي استشهادِ الرّماني لهذا الضربِ (بهذه الآية) نظرٌ ، لأنّ الحقَّ سبحانه هو الخالقُ حقيقةً كلّ شيءٍ ، فلا مبالغةُ في الآية أبداً " ³ ، وقوله أيضا : " وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا " [الفجر : 22]. " فجعلَ مجيءَ؟ دلائلِ الآياتِ مجيئاً له على المبالغةِ في الكلام " ⁴ ، وهذا وفقَ ما يقوله علماءُ المعتزلةِ ، أمّا علماءُ علماءِ السُّنة " فيقدرون محذوفاً ، والتقديرُ عندهم: وجاءَ أمرُ ربِّكَ " ⁵. وقوله تعالى : " قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ

¹ - المصدر السابق ، ص 103-104.

² - المصدر نفسه ، ص 104.

³ - أحمد جمال العمري : المباحث البلاغية ، ص 130.

⁴ - الرّماني : التكت في إعجاز القرآن ، ص 105.

⁵ - أحمد جمال العمري: المباحث البلاغية ، ص 131.

وَأَتَتْهُمْ أَلْعَدَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾ " [النحل : 26] ؛ " أي أتاهم بعظيم بأسه "1، وغيرها من الأمثلة القرآنية التي أوردتها الرّماني وأدرجها ضمن فنّ المبالغة ، مع أنها مجازاتٌ كما يبدو.

ومن وجوه المبالغة أيضا عند الرّماني إخراج المُمكِنِ إلى المُمْتنعِ نحو قوله تعالى :
 " إِنَّ الَّذِينَ كَذَبُوا بِكَايِبَتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ ﴿٤٠﴾ " [الأعراف : 40]. ومن الوجوه أيضا: حذف الأجوبة للمبالغة ، كقوله عزّ وجلّ: " وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ أَلْعَدَابَ ﴿١٦٥﴾ " [البقرة : 165]، فيقول في تفسير هذه الآية: " كأنه قيل: لجاء الحقّ أو لعظم الأمر أو لجاء بالصدق، كل ذلك يذهب إليه الوهم لما فيه من التّفخيم، والحذف هنا أبلغ من الذّكر، لأنّ الذّكر يقتصر على وجه، والحذف يذهب فيه الوهم إلى كلّ وجه من وجوه التّعظيم ، لما قد تضمّنه من التّفخيم"2. والملاحظ أنّ الرّماني لا يغفل نهج القدماء في تناول فنّ المبالغة ؛ حيث أنّه عرض أنواعها مُجمعةً دون تقسيم ، ولم يفرّعها إلى مبالغةٍ وغلوٍّ كما فعل العسكري ، ولا زاد عليها الإيغال كما فعل ابنُ رشيق في عمدته.

10- البيان :

كان آخر بابٍ بلاغيّ تناوله الرّماني بالتّحليل والتّعليل في سبيل إثبات الإعجاز القرآنيّ هو بابُ البيان، ويعني به وسائل التّعبير المستعملة من كلامٍ وحالٍ وإشارةٍ وعلامةٍ. ويشترطُ الرّماني في البيانِ حُسْنَ الإفهام، فيقول: "وليس كلّ بيانٍ يفهمُ به المرادُ فهو

1- الرّماني : التّكت في إعجاز القرآن ، ص 105.

2- المصدر نفسه ، ص ن.

حَسَنٌ¹، وذلك لأنَّ أعلى المراتبِ عنده : " ما جمع أسبابَ الحُسْنِ في العبارة من تعديل النظم حتَّى يحسنَ السَّمْعُ ويسهلَ على اللسانِ وتتقبَّله النَّفسُ تقبَلَ البردِ ، وحتَّى يأتيَ على مقدارِ الحاجة فيما هو حقُّه من المرتبة² .

وقد تضمَّنَ هذا القول أربعةَ شروطٍ حتَّى يتحقَّقَ حُسْنُ البيانِ هي: "حُسْنُ الوقع على السَّمْعِ والخفَّةِ على اللسانِ وحُسْنُ التقبُّلِ في النَّفسِ، وأن يأتيَ المقالُ على قدرِ المقام"³، وهي كما يُلاحظُ تتعلَّقُ بالصِّياغةِ لا باللفظِ وحده، ذلك "أنَّ التصرّفَ في اللفظِ محدودٌ، أمَّا التَّأليفُ فلا حدودَ له، وذلك حالُ التَّأليفِ القرآنيِّ وفيه يكمنُ سرُّ إعجازه"⁴. وهو يقولُ في إثباتِ ذلك: " فأما دلالةُ التَّأليفِ فليس لها نهايةٌ، ولهذا صارَ التحديُّ فيها بالمُعارضةِ لتظهرَ المعجزةُ، ولو قالَ قائلٌ: قد انتهى تَأليفُ الشَّعرِ حتَّى لا يمكنَ لأحدٍ أن يأتيَ بقصيدةٍ إلاَّ وقد قيلت فيها قيل لكان باطلاً، لأنَّ دلالةَ التَّأليفِ ليس لها نهايةٌ، كما أنَّ الممكنَ من العددِ ليس له نهايةٌ يوقف عندها ولا يمكنُ أن يُزادَ عليها...والقرآنُ كلُّه في نهاية حُسْنِ البيانِ"⁵.

وللرَّمانِي تعريفٌ آخر للبيانِ، ذكره ابنُ رشيِّق في العمدة، جاءَ فيه : " قال أبو الحسن الرِّماني في البيان: هو إحضارُ المعنى للنَّفْسِ بسرعةٍ إدراكٍ وقيل ذلك لئلا يلتبسَ بالدَّلالة، لأنَّها إحضارُ المعنى للنَّفْسِ، وإن كانَ بإبطاءٍ"⁶، والفرقُ بين البيانِ والدَّلالةِ واضحٌ جدًّا من خلال التَّعريفِ، ويتمثَّلُ أساسًا في سرعةِ الوصولِ إلى النَّفسِ بالنسبةِ للأولِ، مُقابلَ الوصولِ إليها بإبطاءٍ بالنسبةِ للدَّلالة. وقد اختلفَ والجاحظُ في تحديدِ هذا المفهومِ، فصاحبُ (البيان)

1- المصدر السابق ، ص 106.

2- المصدر نفسه ، ص 107.

3- محمد زغلول سلام : أثر القرآن في النقد العربي ، ص 247.

4- عدنان الدليمي : الإعجاز البلاغي في القصة القرآنية ، ص 19.

5- الرِّماني : النَّكت في إعجاز القرآن ، ص 107.

6- ابن رشيِّق : العمدة ، ج 01 ، ص 222 .

قال أنه: "أي شيء بلغت به الإفهام، وأوضحت عن المعنى"¹، أما البيان عند الرماني فمقترنٌ بحسن الإفهام، والقرآن الكريم بلغ أعلى المراتب في ذلك.

ولا يفوت الرماني أن يسوق الأمثلة الكثيرة من القرآن الكريم لهذا القسم البلاغي أيضا من ذلك قوله تعالى: "كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿٢٥﴾ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴿٢٦﴾"، [الدخان : 25-26] ، فيقول في مثل هذا البيان: "بيانٌ عجيبٌ، يُوجبُ التَّحذِيرَ من الاغترارِ بالإمهالِ"². وقوله أيضا: " مَا أُتِّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴿٩١﴾ " [المؤمنون : 91]، وكذلك قوله عز وجل: " لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴿٢٢﴾ " [الأنبياء: 22] " وهذا أبلغ ما يكون من الججاج وهو الأصل الذي عليه الاعتمادُ في صحيح التوحيد ،لأنه لو كان إله آخر لبطل الخلق بالتمانع بوجودهما دون أفعالهما"³. وقوله سبحانه: " يُعَرَّفُ الْمَجْرُمُونَ بِسَمِيهِمْ فَيُوْخَذُ بِالنَّوَصِي وَالْأَقْدَامِ ﴿٥١﴾ " [الرحمن: 41]؛ "وهذا أشد ما يكون من الإذلال"⁴، وقوله عز اسمه: " يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِّنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ ^ط وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ ^ط وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٧١﴾ " [الزخرف: 71] ؛ " وهذا أشد ما يكون من الترغيب"⁵. وإلى غير ذلك من الأمثلة التي ساقها الرماني من القرآن الكريم، والتي استدل بها على مفهوم حسن البيان،

¹ - الجاحظ : البيان والتبيين ، ج1 ، ص 56 .

² - الرماني : التكت في إعجاز القرآن ، ص 107.

³ - المصدر نفسه ، ص 109.

⁴ - المصدر نفسه ، ص 108.

⁵ - المصدر نفسه ، ص 109.

والواضح من شرحه: " أن الكلمة الفصيحة وحدها لا اعتبار لها في نفسها ، بل تستمد قيمتها البلاغية من حسن موقعها وتنسيقها وملاءمتها لما قبلها وما بعدها " ¹، وهذا ينجم عنه ما يُعرف بصحة التأليف وجماله ، وهو مكنن الإعجاز القرآني وسره ، وقد عُرف بالضم عند القاضي عبد الجبار ، وبالتنظيم عند عبد القاهر الجرجاني وغيرهما كثير.

ويختتم الرّماني بحوثه بتناول وجوه الإعجاز المتبقية بكثير من الاختصار، ذلك أنه يؤمن أنها لا تتعدّ أن تكون جوانب مكمّلة للوجه الحقيقي للإعجاز القرآني أي الإعجاز البياني ويستغرب كثير من الباحثين أن يذكر الصّرفة من بين هذه الوجوه " اللهم إلا إذا أراد الرّماني بها ما سبق أن فهمه الجاحظ من قبل، من أن الله سبحانه قد صرف الناس عن معارضة القرآن حتى لا يشغل الناس عنه ويلتفتوا إلى مثل تلك المعارضات غير المتكافئة ² فإنه كان من شأن هذه المعارضات أن تشغل الناس عن تحقيق الهدف الأسمى من قراءة القرآن الكريم والتمعن في آياته وتدبر أسرارهِ ، وبالتالي اكتشاف مناط إعجازه.

وخلاصة القول أن الرّماني سار على المذهب الاعتزالي في مجمل فصول كتابه (النكت في إعجاز القرآن)، فقد أثر اللفظ على المعنى حتى وإن كان مفهومه للبلاغة يجمع بينهما، فحينما قال: " البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ " ³، بدأ اهتمامه بالصورة اللفظية التي يمكن أن يُعرض بها المعنى على المُستمع جلياً، فالمعنى قد يفهمه مُتكلّمان: بليغ والآخر عيب ⁴، إنّما ما يلفت الانتباه هو الألفاظ التي تتفاوت ما بين القبح والجمال وهي سرُّ البلاغة. كما كان الرّماني سباقاً إلى إرساء أسس لحقيقة اللغة القائمة "على محدودية في عدد ألفاظها التي تواضع الناس على دلالاتها ، وعلى إمكانية

¹ - أحمد جمال العمري : المباحث البلاغية ، ص 134.

² - صلاح الدين مُحمّد عبد التّواب : النّقد الأدبي ، ص 73.

³ - الرّماني : النكت في إعجاز القرآن ، ص 75-76.

⁴ - المصدر نفسه ، ص ن .

مُتَفَتِّحَةً باستمرارٍ وقادرةٍ بلا حدودٍ على التعبيرِ عن تيار المعاني المُتجدِّدِ وذلك بواسطة التَّأليفِ "1. وقد عبَّرَ الرِّماني عن ذلك بقوله: " دلالةُ الأسماءِ والصفاتِ مُتناهيةٌ، فأما دلالةُ التَّأليفِ فليسَ لها نهايةٌ "2، وبذلك فقد برزتْ عنايتهُ بالنَّظم الذي يعني عنده الاهتمامُ باللفظ والمعنى والصُّورة ، غيرَ أنَّه لم يهتمَّ بما يكفي ليؤسِّسَ نظريةً إعجازيةً قائمةً على دعائم النَّظم، ولكنَّه وجَّهَ اهتمامه الأكبرَ نحو الجانبِ التطبيقيِّ كما هو واضحٌ.

وفي ختام المبحث، لا بدَّ من التَّويه بمكانةِ هذا الرَّجلِ وجهوده المُضنيةِ في حقلِ الإعجازِ والنَّقدِ، ويكفيه أنَّه تناولَ الأثرَ الصَّوتيَّ للكلامِ البليغِ في نفسِ المُستمعِ، وكذا سبقه في الحديثِ عن تصويرِ المعاني بالاعتمادِ على الأثرِ النَّفسيِّ الذي اقترنَ عندهُ بجميعِ أقسامِ البلاغةِ ووجوهِ الإعجازِ، ثُمَّ وَضَعَهُ لبعضِ أسسِ نظريةِ النَّظم وإن لم يُسمِّ الأشياءَ بمُسمَّياتِها. وإنَّ اعتراضَ بعضهم، قديمًا وحديثًا في العصرِ الحديثِ، على بعضِ المفاهيمِ النَّقديةِ الواردةِ في كتابِ (النَّكت)، إلا أنَّ صاحبه " النَّحويِّ المنطقيِّ البلاغيِّ المعتزليِّ، كبيرُ العقلِ، ثابتُ الفكرِ "3، يُعدُّ بحقٍّ أحدَ مؤسِّسيِ البلاغةِ الإعجازيةِ، بل إنَّه أهمُّ من أرسى أُسسَ النَّقدِ العربيِّ من خلالِ استخلاصه لنُكَّتِ الأسلوبِ القرآنيِّ. ثُمَّ إنَّ ما قدَّمه من تطبيقاتٍ ومقارناتٍ وملاحظاتٍ نقديةٍ أثناءَ تحليلاته جعلَ منه ناقدًا ممتازًا، من ذلك أنَّه " عند المقارنةِ بين ما جاء به العربُ وما وردَ في القرآنِ، يلمحُ التَّفاوُتَ في مستوى التَّعبيرِ ومجالِ التَّصويرِ وما يميِّزُ به الأداءُ القرآنيُّ، وقد لاحظَ (أيضًا) اختلافَ القدماءِ عن المحدثينَ في إقامةِ الأوزانِ و الإعرابِ بالطَّبَّاعِ ، وتميُّزَ العربِ بالقدرةِ على الإفصاحِ "4، وقد أهَّله كلُّ ذلك إلى أن يكونَ أحدَ أقطابِ البلاغةِ و النَّقدِ العربيينِ.

1- علي مهدي زيتون : إعجاز القرآن وأثره في تطوُّر النَّقدِ الأدبي ، ص 75.

2- الرِّماني : النَّكت في إعجاز القرآن ، ص 107.

3- عبد المالك مرتاض : نظرية البلاغة ، ص 81 .

4- عبَّاس أرحيلة : نظرية الإعجاز عند الرِّماني . مجلة آفاق ، عدد جوان 1995م ، مركز النَّقافة والتراث ، دبي . ص

3-3- جهود الخطابي في تطور النقد العباسي :

لم يختلف رأي أبي سليمان الخطابي (ت 388هـ) عن آراء سابقيه من مُتتاولي قضية الإعجاز القرآني ، فلقد حاول هو الآخر في كتابه (بيان إعجاز القرآن) إثبات الإعجاز البلاغي في كتاب الله العزيز ، وإن كان في كتابه هذا " يُمثّل رأي أهل الحديث في الإعجاز في القرن الرابع ، كما مثّل الرّماني رأي المعتزلة "¹، كما أنّ هذا الأخير تعرّض لمسألة التأليف في الباب المُخصّص لحسن البيان، أمّا الخطابي فقد لخص الأمر بقوله: "إنّ القرآن إنّما صار مُعجّزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مُضمّناً أصح المعاني"²، وعليه فقد عرض الجملة القرآنية كوحدة أطرافها هي: اللفظ والمعنى و النظم.

كما أنّه انتهج طريقة الرّماني في تقسيم أجناس الكلام في ثلاث مراتب : " فمنها البليغ الرّصينُ الجزلُ ، ومنها الفصيحُ القريبُ السهلُ ، ومنها الجائرُ الطلقُ الرّسلُ ...فالقسمُ الأوّلُ أعلى طبقاتِ الكلام وأرفعُهُ ، والثّاني أوسطُهُ وأقصدهُ والثالث أدناه وأقربُهُ "³، بل إنّه يرى أنّ " بلاغاتِ القرآن حازت من كلّ قسمٍ من هذه الأقسام حصّة ... فاننظّم لها بامتزاج هذه الأوصافِ نمطٌ من الكلام يجمعُ بين صفتي الفخامةِ والعدوبةِ "⁴ ، ومع أنّ الصفتين تبدوان مُتضادتين إلا أنّ الخطابي علّل ذلك بأنّ " العدوبةُ نتاجُ السّهولةِ ، والجزالةُ والمتانةُ في الكلام تعالجان نوعاً من الوعورةِ ، فكان اجتماعُ الأمرين في نظمه مع نبوّ كلّ واحدٍ منهما على الآخر فضيلةً خصّ بها القرآن "⁵، وهذه الفضيلة التي توقّرت فيه كانت إحدى دلائل إعجازه الذي " تعذّر على البشر الإتيانُ بمثله لأُمور ... "⁶، ومن هذه الأمور التي عدّها

¹ - محمّد زغلول سلام : أثر القرآن في تطوّر النقد العربي ، ص 255.

² - الخطابي : بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) ، ص 27.

³ - المصدر نفسه ، ص 26.

⁴ - المصدر نفسه ، ص ن.

⁵ - المصدر نفسه ، ص ن

⁶ - المصدر نفسه ، ص ن.

الخطابي؛ أن العلمَ البشريَّ بجميعِ ألفاظِ اللغةِ العربيةِ أمرٌ مستحيلٌ، وعليه فإنَّ العلمَ بالمعاني المحمولةِ على هذه الألفاظِ غيرُ ممكنٍ أيضاً، وكذلك النّظومُ التي تتألفُ من ارتباطِ الوجهين، أمّا القرآنُ الكريمُ: " فلا ترى شيئاً من الألفاظِ أفصحَ ولا أجزَلَ ولا أعذبَ من ألفاظِهِ، ولا ترى نظماً أحسنَ تأليفاً وأشدَّ تلاوفاً وتشاكلاً من نظمِهِ، وأمّا المعاني فلا خفاءَ على ذي عقلٍ أنّها هي التي تشهدُ لها العقولُ بالتقدّمِ في أبوابها والترقيِ إلى أعلى درجاتِ الفضلِ من نُعوتِها وصفاتها¹، ويبيّنُ الخطابي أن هذه الفضائلَ قد تتوفّرُ في الكلامِ البشريِّ مُتفرّقةً، أمّا وأنّ تجتمعَ في نمطٍ واحدٍ من الكلامِ، فذلك متعذّرٌ على الإنسانِ، فهي "لا تُوجدُ إلاّ في كلامِ العليمِ القديرِ الذي أحاطَ بكلِّ شيءٍ علماً وأحصى كلَّ شيءٍ عدداً "².

وقد مهدّ الخطابي لنظريةِ النّظمِ كما فعلَ سابقه الرّماني ، حينما قالَ : " واعلم أنّ القرآنَ إنّما صارَ مُعجزاً ، لأنّه جاءَ بأفصحِ الألفاظِ في أحسنِ نظومِ التّأليفِ مُضمّناً أصحَّ المعاني "³، ومن ثمةَ كانَ تقسيمُهُ للكلامِ إلى ثلاثِ أقسامٍ مُلفتاً للنظرِ، إذ قالَ : " لفظٌ حاملٌ ، ومعنى به قائمٌ ، ورباطٌ لهما ناظمٌ "⁴.

وارتقى النّصُّ القرآنيُّ -على اعتبار أنّه من الكلامِ- إلى قسمِ الشّرفِ والفضيلةِ بفصاحةِ ألفاظِهِ وحُسنِ نظومِهِ وصحّةِ معانيهِ، ثمّ إنّ الخطابي حين تتبّع أسبابَ عجزِ الإنسانِ عن الإتيانِ بمثلِ القرآنِ، لم يتناولْ بالتوسّعِ فنونَ البلاغةِ من إيجازٍ وتشبيهٍ واستعارةٍ "وغير ذلك ممّا ألفَ النَّاسُ الخوضَ فيه حين يتكلّمونَ عن الإعجازِ البلاغيِّ... وإنّما حاولَ

1 - المصدر السابق ، ص 27.

2 - المصدر نفسه ، ص ن.

3 - المصدر نفسه ، ص ن .

4 - المصدر نفسه ، ص ن.

أن يقع على البلاغة القرآنية التي هي خلق الإنسان وبسط الأرض ورفع السماء من غير عمدٍ ترونها¹.

وعليه فإن الخطابى وضع أسس نظرية جديدة هي نظرية النظم لتكون " بديلا لنظرية الإعجاز البلاغى على ذلك الوجه التقليدى لدى القائلين بها"²، ولعلّ السبب في ذلك هو أن فنون البلاغة ممّا برع فيه العرب وحذقوا ، وعليه فهي ليست أهلا لأن تكون من وجوه الإعجاز القرآني ولا هي ترتفع لأن تكون من دلائل قدرته -عز وجل- في كتابه العزيز، ولذا فإن من تناولوها كوجه إعجازي هم مقلدون لا أكثر ولا أقل، ويردّ عليهم الخطابى قائلا: "وزعم آخرون أن إعجازه من جهة البلاغة... ووجدت عامّة أهل هذه المقالة قد جروا في تسليم هذه الصفة للقرآن على نوع من التقليد وضرب من غلبة الظنّ دون التحقيق له وإحاطة العلم به"³، ويعيب على هؤلاء العلماء أنهم أحيانا يقفون عاجزين إن سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي يميّز بها القرآن عن سائر البلاغات، قائلين: "إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده بأمر ظاهر نعلم مباينة القرآن غيره من الكلام"⁴، كما قالوا: " قد يخفى سببه عند البحث ويظهر أثره في النفس"⁵، وقالوا أيضا: " قد توجد لبعض الكلام عذوبة في السمع وهشاشة في النفس لا توجد مثلها لغيره منه... ثم لا يوقف لشيء من ذلك على علة"⁶. إلى غير ذلك ذلك من الأقوال غير المبررة والتي يرى الخطابى أنها من الضرب الذي "لا يقنع في مثل هذا العلم، ولا يشفي من داء الجهل به، وإنما هو إشكالٌ أُحيلَ به إلى إبهام"⁷، فمناطق الاختلاف

¹ - محمّد أبو موسى : الإعجاز البلاغى ، دراسة تحليلية لتراث أهل العلم . ط 02 . مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1418هـ / 1997م . ص 43 .

² - صلاح الدين محمّد عبد التواب : النقد الأدبي ، ص 79.

³ - الخطابى : بيان إعجاز القرآن ، ص 24.

⁴ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁵ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁶ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁷ - المصدر نفسه ، ص 24-25.

عند الخطابي بين القرآن وكلام البشر هو تفرده بحسن النظم الذي يُحدّد مفهومه "وبه ينتظم أخذ الكلام، ويلتئم بعضه ببعض، فنقوم له صورة في النفس يتشكّل بها البيان"¹، وهذا الحدّ قريبٌ ممّا وضعه عبد القاهر في تعريف النظم، فهو عنده "توحي معاني النحو فيما بين الكلم"². فالنظم عند الخطابي "صورة اللفظ المتفاعل مع المعنى للتعبير عن التجربة الفنية"³، "فلا دور للفظ وحده في العملية الفكرية، ولا أهمية للمعنى منفرداً، ما لم يحدث بينهما التفاعل الذي يؤدي إلى صحة التأليف وحسن النظم، وقد خالف بذلك جميع من سبقوه ممن فضّلوا طرفاً على آخر في ثنائية اللفظ والمعنى.

ثم إنّه حرص على أن يثبت أنّ للمعاني ألفاظاً بعينها، وعليه ينبغي "وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكّل به"⁴، لأنّ من شأن الإبدال أن يحدث أثرين عميقين في المعنى، أولهما هو تبدّل المعنى الذي يتأتى من فساد الكلام، والثاني هو زهاب الرّونق الذي يؤدي إلى سقوط البلاغة⁵.

ويستدل لإثبات صحّة رأيه ببعض الألفاظ التي تمّ الاتفاق على ترادفها، وعليه إحلال بعضها محلّ بعض في سياقات الكلام، مثل: الحمد والشكر "فقد يميّز الشكر عن الحمد في أشياء، فيكون الحمد ابتداءً بمعنى الثناء، ولا يكون الشكر إلا على الجزاء، فنقول: حمدتُ هذا، إذا أثبتت عليه في أخلاقه ومذاهبه، وإن لم يكن سبق إليك منه معروف، وشكرتُ زيداً إذا أردتَ جزاءه على معروفٍ ابتداءً إليك"⁶، ولا يكتفي الخطابي ببيان فرقٍ واحد، بل إنّه يواصل الكشف عن فروقٍ أكثر بين اللفظين، فيقول: "قد يكون الشكر قولاً

1 - المصدر السابق، ص ن.

2 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 240.

3 - محمّد زغلول سلام: أثر القرآن في النقد العربي، ص 259.

4 - يُنظر الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ص 29.

5 - المصدر نفسه، ص ن.

6 - المصدر نفسه، ص 30.

كالحمد، ويكون فعلا كقوله عز وجل: "أَعْمَلُوا ءَالَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ

" [سبأ : 13] 1، ثم للتأكيد أكثر على أن الحمد مختلف عن الشكر وإن شاركه بعض

صفاته، يرى أنه من المستحسن أن نتبين الفرق بينهما بأن نعثر على ضديهما: الذم والكفران على التوالي، وهناك نكتشف أن " الحمد يكون على محبوب المكروه، ولا يكون الشكر إلا على المحبوب" 2.

ويؤكد الخطابي، بعرضه لمثل هذه الآراء والنظرات، اهتمامه بمسألة التوافق بين الألفاظ والمعاني وعدم تحييزه لأحدهما على الآخر، ثم إنه ينفي أن تكون بلاغة القرآن هي أهم وجوه الإعجاز القرآني.

كما اهتم بالأثر النفسي الذي يتركه القرآن في نفس المستمع، بل إنه يعدّه وجهاً من وجوه الإعجاز القرآني، ولكنه لا يعترف للرماني بالفضل في سنّ "هذه الفكرة وشرحها والاهتمام بها، بل إنه على خلاف ذلك، يُشيد بنفسه مُعتبراً أنه أول من قال بذلك، فيقول: "قلت في إعجاز القرآن وجهاً آخر ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم وذلك صنيعة بالقلوب وتأثيره في النفوس" 3، ثم يعرض ما يحدثه هذا الأثر في النفس من لذة وحلاوة من جهة وروعة ومهابة من جهة أخرى، وهو في ذلك كله "عاد إلى تحكيم الذوق... فهذا التأثير لا بدّ أنه متفاوت بتفاوت المدارك والأذواق" 4. والأهم من ذلك كله، أنه يؤكد على أن البلاغة تمثل جزءاً من جماليات النصّ القرآني ولا تمثل كل ما يتعلق بذلك، كما حاول سابقوه ترسيخه في الأذهان.

1- المصدر السابق ، ص ن.

2- المصدر نفسه ، ص ن.

3- المصدر نفسه ، ص70.

4- عدنان الدليمي : الإعجاز البلاغي في القصة القرآنية ، ص88.

ثم ينتقل الخطابي - كسائر الإعجازيين - إلى الردّ على الطّاعنين، فقد تصدّى هو الآخر للردّ على هؤلاء وإقناعهم بالحجّتين اللغوية والعقلية ببطلان ما ذهبوا إليه من أفكار "كانت تدور في نوادي بعض المتجرّئين على عهدِه ... وهي أنّ من الناس من يعترض على ترتيب موضوعات القرآن، كما يعترض من الوجهة النّظمية على آيات كثيرة يردّ جوابها فيها باعتمادها الحذف، بالإضافة إلى الاعتراض على وجود استعمالات لغويّة كانوا يزعمون أنّها في غير مواضعها"¹، فانبرى الخطابي للردّ على هؤلاء، فيقول مثلاً رداً على من زعم أنّ الأكل وردّ في غير موضعه في قوله تعالى: "قالوا يتأبأنا إنا ذهبنا نستبق وتركنا يوسفَ

عند متبعنا فأكله الذّئب وما أنت بمؤمن لنا ولو كُنّا صدّقين ﴿١٧﴾" [يوسف: 17]،

فيقولون: إنّ الأكل لا يُقال للسّباع، إنّما يُقال افترسه السّبع، وافترسه الذّئب، وهذا عندهم المختار الفصيح، فأما الأكل فهو عامٌّ لا يختصُّ به نوعٌ من الحيوان دون نوع². ثمّ إنّهُ يُوكّد على أنّ الافتراس عند السّبع هو القتل لا الأكل " فأصلُ الفرس دقُّ العنق"³. أمّا الأكل عند الذّئب والذي وردّ في الآية الكريمة فالمقصودُ به: " أنّهُ أتى على جميع أجزائه وأعضائه، فلم يترك مفصلاً ولا عظماً، وذلك أنّهم خافوا مُطالبةَ أبيهم إيّاهم بأثرٍ باقٍ منه يشهدُ بصحة ما ذكروه، فادّعوا فيه الأكل ليُزيلوا عن أنفسهم المطالبة، والفرس لا يعطي تمامَ هذا المعنى، فلم يصلح على هذا أن يُعبّر عنه إلاّ بالأكل على أنّ لفظ الأكل شائع الاستعمال في الذّئب وغيره من السّباع"⁴. ولم يكتفِ الخطابي بهذا التعليل المُبهر، بل أورد قولاً لابن السكيت

¹ - عبد المالك مرتاض : نظرية البلاغة ، ص 85.

² - يُنظر الخطابي : بيان إعجاز القرآن ، ص 38.

³ - المصدر نفسه ، ص 41.

⁴ - المصدر نفسه ، ص ن.

مفاده أن " أكل الذئب الشاة فما ترك منها تامورا " ثم أورد بيئين من الشعر يُثبتان استعمال العرب للفظ الأكل بالنسبة للذئب والضباع¹.

ويظل الخطابي بصدد ذكر قصص الأعراب المعروفين بفصاحتهم وسلامة ألسنتهم، لإثبات أن فعل: " الأكل " قيل في موضعه في السياق القرآني. ومما يعجب له المرء أنه بعد هذا الشرح المستفيض والتحليل المتمم بالأدلة والبراهين المستقاة من كلام العرب المأثور، فإن بعض النقاد العرب المحدثين يرون بأن الخطابي " لا يطيل الوقوف ويقصر في القول "2 عند رده على الطاعنين والملحدين.

ومن رده على المطاعن أيضا قوله فيمن أنكر استخدام لفظ المشي في قوله تعالى: " وَأَنْطَلِقَ أَمْلَأَ مِنْهُمْ أَنْ آمَشُوا وَأَصْبَرُوا عَلَىٰ آهَاتِهِمْ إِنْ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ ﴿٦﴾ " [ص : 06] إذ زعموا أن " المشي في هذا ليس أبلغ الكلام، ولو قيل بدل ذلك أن امضوا وانطلقوا لكان أبلغ وأحسن³، ويرد قائلا: " بل المشي في هذا المحل أولى وأشبه بالمعنى، وذلك لأنه إنما قصد به الاستمرار على العادة الجارية ولزوم السجية المعهودة في غير انزعاج منهم ولا انتقال عن الأمر الأول⁴. فلفظ المشي يوحى بالاستمرار في هدوء ولزوم عبادة الأوثان دون مبالاة بالدين الجديد، أما البديل الذي اقترحه الطاعنون أي اللفظين: (امضوا) و(انطلقوا)؛ ففيهما زيادة انزعاج وحريّة غير مرغوبة، فالمشي إذن " معناه التوقّف في العدد والاجتماع للنصرة دون المشي الذي هو نقل الأقدام⁵.

¹ - يُنظر المصدر السابق ، ص ن.

² - محمد زغلول سلام : إعجاز القرآن في النقد العربي ، ص 261.

³ - الخطابي : بيان إعجاز القرآن ، ص 38.

⁴ - المصدر نفسه ، ص 43.

⁵ - المصدر نفسه ، ص 43-44.

ويعيبُ على الطّاعنين أيضا تعليقهم على قوله تعالى : " هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ ﴿٦٦﴾ "

[الحاقة : 29] ، فقد قالوا : " إِنَّمَا يُسْتَعْمَلُ الْهَلَاكُ فِي الْأَعْيَانِ ¹ ، ومثْلُ هَذَا الْأَسْلُوبِ فِي الْقُرْآنِ هُوَ عِنْدَ الْخَطَّابِيِّ أَفْصَحُ الْكَلَامِ وَأَبْلَغُهُ " ذَلِكَ أَنَّ الذَّهَابَ قَدْ يَكُونُ عَلَى مَرَاوِدِ الْعُودِ وَلَيْسَ مَعَ الْهَلَاكِ بَقِيَا وَلَا رَجْعِي ، وَقَدْ قِيلَ إِنَّ مَعْنَى السُّلْطَانِ هَاهُنَا الْحُجَّةُ وَالْبُرْهَانُ ² .

وَلَا يَنْفَكُ الْخَطَّابِيُّ يَذْكُرُ الْأَثَرَ النَّفْسِيَّ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ ، وَذَلِكَ عِنْدَ رَدِّهِ عَلَى مَنْ طَعَنَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : " فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴿٩٤﴾ " [الحجر : 94] إِذْ رَأَى أَنَّ ذَلِكَ " أَبْلَغُ مِنْ قَوْلِهِ : فَاعْمَلْ بِمَا تُؤْمَرُ وَإِنْ كَانَ هُوَ الْحَقِيقَةُ ، وَالصَّدْعُ مُسْتَعَارٌ وَإِنَّمَا يَكُونُ ذَلِكَ فِي الزَّجَاجِ ... وَمَعْنَاهُ الْمَبَالِغَةُ فِيمَا أَمَرَ بِهِ حَتَّى يُؤَثِّرَ فِي النَّفْسِ وَالْقُلُوبِ تَأْثِيرَ الصَّدْعِ فِي الزَّجَاجِ وَنَحْوِهِ ³ ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ الَّتِي تَعَرَّضَتْ لِلطَّعْنِ ، فَرَدَّ الْخَطَّابِيُّ عَلَى أَصْحَابِهَا ، وَمِنْ خِلَالِ رُدُودِهِ كَانَ بِصَدَدِ الْكَشْفِ عَنْ جَمَالِيَّاتِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ وَأَسْرَارِ أُسْلُوبِهِ فَجَجَحَ " فِي قَلْبِ الْعِيُوبِ إِلَى حَسَنَاتِ وَاسْتِثْمَارِهَا فِي الْإِنْتِصَارِ لِلنَّصِّ الْقُرْآنِيِّ ⁴ . ثُمَّ إِنَّ الْخَطَّابِيَّ يَعْيبُ عَلَى الطّاعنين سَوْءَ فَهْمِهِمْ وَعَدَمَ مَعْرِفَتِهِمْ بِفُنُونِ الْقَوْلِ ، فَلَوْ كَانَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِنْ ذَلِكَ لَمَا أَنْكَرُوا أَنَّ أُسْلُوبَ الْقُرْآنِ وَقَعَ فِي قِمَّةِ الْبَيَانِ .

وَيُؤَكِّدُ الْخَطَّابِيُّ عَلَى ضَرُورَةِ أَنْ تُنْتَهَجَ الطَّرِيقَةُ الْقَدِيمَةُ فِي تَتَاوُلِ آيِ الْقُرْآنِ بِالْقِرَاءَةِ وَالتَّحْلِيلِ ، ذَلِكَ أَنَّ مَا وَرَدَ فِي عَصْرِهِ أَوْ قَبْلَهُ بِقَلِيلٍ لَمْ يَعْذُ يُعْتَدُّ بِهِ خَشِيَةً زَيْفِ تِلْكَ الْقِرَاءَةِ الَّتِي قَدْ تَنَفَى الْإِعْجَازَ عَنِ الْقُرْآنِ بِأَنْ تَجْعَلَهُ فِي مَسْتَوَى عَادِيٍّ ، فَيَقُولُ : " وَلِهَذَا صَارَ الْعُلَمَاءُ لَا يَحْتَجُّونَ بِشَعْرِ الْمُحَدِّثِينَ ، وَلَا يَسْتَشْهَدُونَ بِهِ كِبْشَارِ بْنِ بَرْدٍ وَالْحَسَنِ بْنِ هَانِيٍّ وَدَعْبَلِ

¹ - المصدر السابق ، ص 38 .

² - المصدر نفسه ، ص 44 .

³ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁴ - محمد تحريشي : النقد والإعجاز ، ص 124 .

والعتابي وأحزابهم من فصحاء الشعراء والمتقدمين في صنعة الشعر ونجره " ¹ ، وذلك كان نتيجة الخوف من " التطور الدلالي بحجة أنه يؤدي إلى تشويه اللغة ، لغة النص القرآني " ² ، وهو ما أطلق عليه الخطابي : ما دخل الكلام من الخل والاستحالة عن رسمه الأول ، ويرى أن ذلك كان سبباً في تجرؤ المشككين على كتاب الله ، لأنهم اعتمدوا فنون القول عند المحدثين كمصدر لهم ولم يطلعوا على ما جادت به قرائح الأقدمين ، ولذا فإنه يطالب بالرجوع " في الاستشهاد إلى شعر الجاهلية وإلى المخضرمين منهم وإلى الطبقة الثالثة التي أدركت المخضرمين " ³ .

ويواصل الخطابي الرد على المطاعن الموجهة للقرآن الكريم، على اعتبار أنه من أهم علماء الإيجاز في عصره ، فيتناول ظاهرة التكرار التي عابوها على كتاب الله ، ويرى أن منه ضربين : " أحدهما مذموم وهو ما كان مستغنى عنه غير مستفاد به ، وليس في القرآن شئ منه ... والضرب الآخر ما كان بخلاف هذه الصفة ... وإنما يحتاج إليه ويحسن استعماله في الأمور المهمة التي قد تعظم العناية بها ويخاف بتركه وقوع الغلط والنسيان فيها والاستهانة بقدرها " ⁴ ، ويعلل الخطابي مثل هذا الأسلوب في القرآن الكريم خاصة فيما يتعلق بتكرار القصص والأخبار ، فيقول : " فقال سبحانه : " وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٥١﴾ " [القصص : 51] " ⁵ ، ثم يفرّد لسورة الرحمن تحليلاً خاصاً؛ حيث يرى أن قوله تعالى : " فَبِأَيِّ آءِ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٣﴾ " [الرحمن : 13] : "خاطب به الثقلين من الإنس والجن ، وعدد عليهم أنواع نعمه التي خلقها لهم، فكلما ذكر فصلاً من فصول النعم

¹ - الخطابي : بيان إعجاز القرآن ، ص 46.

² - محمد تحريشي : النقد والإعجاز ، ص 125.

³ - الخطابي : بيان إعجاز القرآن ، ص 46.

⁴ - المصدر نفسه ، ص 52.

⁵ - المصدر نفسه ، ص 53.

جدد إقرارهم به واقتضاءهم الشكر عليه ¹. أما قوله تعالى: "فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ"

بعد قوله عز وجل: "يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ ﴿٣٥﴾" [الرحمن

:35]، فعدّها الخطابي من الوعيد لا التذكير، فقد بشرّ تعالى ليرغب، ثمّ إنه توعدّ بالعقاب ليردع. وهكذا فقد انتصر الخطابي للنصّ القرآني، موظفًا ما أُوتِيَ من براعة في فهم اللغة وحسّ مرهفٍ وذوقٍ رفيع، فمكّنه ذلك كله من التمييز والتّحصيل والردّ.

وأما ما عابوه من الحذف والاختصار في قوله سبحانه وتعالى: "وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانَ سُيِّرَتْ

بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُفِيَ بِهِ الْمَوْتَىٰ بَل لِّلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا ۗ أَفَلَمْ يَأْتِسَّ الَّذِينَ

ءَامَنُوا أَن لَّوِيَشَاءَ اللَّهُ لَهْدَىٰ النَّاسَ جَمِيعًا ۗ وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ

أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا تَخْلِفُ الْمِيعَادَ ﴿٣١﴾" [الرعد: 31]، فكان

ردّه أنّ ² "الإيجاز في موضعه، وحذف ما يستغنى من الكلام نوعٌ من أنواع البلاغة ²، وقد

استعان " برأي أخذ به الرّماني وسبقت الإشارة إليه في قوله تعالى :

" وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ

خَزَنَتُهَا سَلِّمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴿٧٣﴾" [الزّمر: 73] ³. إذ اتفقا على أنّ

" الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر لأنّ النفس تذهب في الحذف كلّ مذهب، ولو ذكّر

الجواب لكان مقصورًا على الوجه الذي تناوله الذّكر، فحذف الجواب ⁴.

¹ - المصدر السابق، ص ن.

² - المصدر نفسه، ص 51-52.

³ - محمّد زغلول سلام: أثر القرآن في تطوّر النقد العربي، ص 261.

⁴ - الخطابي: بيان إعجاز القرآن، ص 52.

وهكذا استطاع الخطابي أن يضع نظريةً نقديةً جديدةً ذات طابعٍ عامٍّ، إذ أنه اهتمَّ بفنون القول - كما اتضح سابقاً - ولم يُولِ الصورَ البيانيةَ والمُحسناتِ البديعيةَ الاهتمامَ الذي حصلت عليه في بقية الكتب التي سبقت أو عاصرت كتابه: (بيان إعجاز القرآن)، وعليه فقد شقَّ لنفسه طريقاً جديدةً، كانت عنايته الكبيرة فيها هي قضية النظم التي تناولها الرماني من قبلُ بحديثه عن صحة التأليف وحسن البيان، كما أنه أخذَ عنه مسألة التأثير النفسي في الأسلوب القرآني، والذي يتحقق عند الخطابي من ائتلاف الأركان الثلاثة: اللفظ والمعنى والرباط الجامع بينهما، فهو يُدرجُ كلَّ ما توصلَ إليه من جمالياتٍ وأسرارٍ للأسلوب القرآني ضمنَ ما يُعرفُ بنظرية النظم، الأمر الذي يصحُّ " أن يكون نواةً منهجٍ لدراسة الأدب عامةً والشعر خاصةً ، باعتباره أعلى مستويات القول الصادر عن البشر"¹.

ولقد كان العرض العام الذي اعتمدَ عليه الخطابي "عونا له على التخلُّص من الإفاضة في الجزئيات الخاصة بسبيل إجادة اللفظ أو المعنى أو النظم"²، إذ يبدو أنه خشي ألاّ يتمكّن من حصر مُصطلحاتِ هذه الجزئيات والنماذج التي تُمثّلها فاستغنى عنها، فكان لمنهجه العام في كتابه: (البيان في إعجاز القرآن) أهميةً في الدراسات الإعجازية فالأدبية، ومن ثمة النقدية التي استفادت منه أيّما استفادة، وخيرُ مثالٍ على ذلك كتاب: "إعجاز القرآن" للباقلاني.

¹ - صلاح رزق : أدبية النص ، محاولة لتأسيس منهج نقدي عربي . ط02. دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ،

القاهرة، 2000 م . ص 27.

² - المرجع نفسه ، ص ن .

3-4- أثر الموازنة عند الباقلاني في تطوّر النقد العباسي :

يُعدُّ أبو بكر محمد بن الطيّب الباقلاني (ت 402هـ) من أهمّ علماء الأشعرية، الذين "التزموا البرهانَ العقليَّ في الدِّفاعِ عن بساطة العقيدة الإسلامية ، وعن مُسلّماتها الأولى الواضحة"¹، ردًّا على مُتأخري المعتزلة الذين " أساءوا استخدام المنهج العقليّ مع نظرائهم من المتأخريين من أصحابِ الفرقِ الأخرى "²، والذين عاصرهم أبو الحسن الأشعريّ (ت 330هـ) فناظرهم مُعتمدًا على المزجِ بين آراءِ أهل السنة والأفكارِ الاعترالية الحقيقية الأصلية وبذلك "ورث الأشعرية المعتزلة بعد أن ضعفت سطوتهم، وشاركوا في الدِّفاعِ عن العقيدة الإسلامية وجدالِ أصحابِ الملل "³.

وقد ساهم الباقلاني بدوره في الصِّراعِ الذي كانَ دائرًا بين الفرقِ الإسلامية، وبينها وبين أصحابِ المللِ والنحلِ، بفضلِ ما أُوتِيَ من معارفٍ غزيرةٍ ومقدرةٍ فائقةٍ على الحجاجِ، فكانَ له من الكتبِ التي ردَّ فيها على الملحدين والطاعنين عددٌ كبيرٌ، منها: كتابُ (إعجاز القرآن)، كتابُ (الانتصار للقرآن)، كتابُ (تمهيد الأوائِلِ وتلخيصُ الدلائلِ)، كتابُ (هداية المُستشرقين والمُقعن في معرفة أصولِ الدينِ)، كتابُ (الإنصافُ فيما يجوزُ اعتقاده ولا يجوزُ الجهلُ به)، كتابُ (كشف الأسرار في الردِّ على الباطنية)، كتابُ (مناقِبِ الأُمَّة)، وغيرُ هذه الكتبِ كثيرٌ لأنَّ الباقلاني من المُكثريين في التَّأليفِ، غير أنَّ أغلبَ مؤلَّفاته ضاعَ، فلم يصلنا إلا القليل.

ويُعدُّ كتابُه: (إعجازُ القرآنِ) من أهمِّ ما أُلِّفَ في الدِّراساتِ القرآنيةِ ، فقد ردَّ به على الملحدين في عصره ، والذين تجرَّأوا على معارضة القرآنِ بالأشعارِ، بل إنَّهم فضَّلوا بعضها

¹ - أحمد جمال العمري : المباحث البلاغية ، ص 198.

² - المرجع نفسه ، ص ن.

³ - محمد زغلول سلام : أثر القرآن في النقد العربي ، ص 267.

عليه، خاصةً وأنه لاحظ تقصير أهل العلم في الدفاع عن كتاب الله وإظهار ما فيه من أسرار تُفحِّمُ هؤلاء الطَّاعينَ.

وقد شرع الباقلاني في كتابه: (إعجاز القرآن) بتمهيدٍ تحدّث فيه عن بيان شرف القرآن، ووجوب كشف المسلمين عن معانيه، ليتعرّض بعد ذلك لآراء الملحدين المشككين في صحّة القرآن بل وتجروّهم على تفضيل الشعر عليه.

ولعلّ من أهمّ الأهداف التي ألّف الباقلاني لأجلها الكتاب هو الردّ على القائلين بالصّرفيّة، فيقول: "أنّه لو كانت المعارضة ممكنة، وإنّما منع منها الصّرفيّة، لم يكن الكلام معجزاً، وإنّما يكون المنع هو المعجز، فلا يتضمّن الكلام فضيلةً على غيره في نفسه" ¹، ويخرج بنتيجة مفادها: "أنّ ما ادّعاه القائل بالصّرفيّة ظاهر البطلان" ².

وانبرى الباقلاني بعد ذلك لعرض وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، فذكر منها ثلاثة "تقلّها عن أصحابه من الأشاعرة ومن وافقهم" ³، وتمثّلت بالإجمال فيما يأتي:

- 1- إخباره الصادق عن الغيوب .
- 2- إخباره عن قصص الأمم البائدة، مع العلم أنّ الرّسول - صلى الله عليه وسلّم - كان أمياً لا يعرف من قصص الماضين وأخبارهم شيئاً .
- 3- بديع نظمه وعجيب تأليفه .

ولا يقف الباقلاني عند الوجهين الأوّل والثاني طويلاً فيتناول ذلك باختصارٍ، فعن الوجه الأوّل مثلاً يقول: "يتضمّن الإخبار عن الغيوب، وذلك ممّا لا يقدر عليه البشر، ولا سبيل

¹ - الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 30.

² - المصدر نفسه، ص ن.

³ - صلاح الدين محمد عبد التّواب: النقد الأدبي، ص 98.

لهم إليه ¹. ويوردُ جملةً من الأقوال التي وردت على ألسنة الخلفاء الراشدين ، إذ أنهم يُثبِّتون لجيوشهم أن النصر مُحققٌ لا محالة قبل المضي إلى الحربِ مصداقًا لقوله تعالى: "هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾" [التوبة : 33] ، ويُشيرُ الباقلاني إلى أن مواضع الإخبار عن الغيوب في القرآن الكريم " يكثرُ جدًّا، وإنما أردنا أن ننبّهَ بالبعضِ على الكلِّ " ²، وفي ذلك تذكيرٌ بأنه لا يُريدُ الوقوفَ عند هذا الوجهِ مُطوَّلاً .

أما الوجهُ الثاني والمتمثِّلُ في أن القرآنَ الكريم روى على لسانِ النبيِّ الأميِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أمورًا عظيمةً وسيرًا مهمّةً، وجاء بسيرِ الأنبياءِ السابقين مثل آدم منذ خَلَقَهُ وخروجه من الجنّةِ وما كان من أمر ولديه، وكذا نوح وقومه وما انتهى إليه أمره وغيرهما، والملوكُ والفراعنةُ الذين عاصروهم "ونحن نعلمُ ضرورةً أن هذا ممّا لا سبيلَ إليه إلاّ عن تعلُّمٍ" ³، وأنه - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : " كانَ معروفًا من حاله أنه لم يكن يعرفُ شيئًا من كتبِ المتقدمين وأقاصيصهم وأنبيائهم وسيرهم " ⁴، وأيدَ هذا التعليلَ بقوله تعالى: " وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِأَنَّكَ لَأَنْتَ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ يُضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ يُضِلُّونَهُمْ كَمَا يُضِلُّونَ الْبَقَرَةَ إِذْ لَا يَفْقَهُونَ شَيْئًا مِمَّا تَتْلُو عَلَيْهِمْ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَيَسْتَعْجِلُونَ بِالْحَقِّ قَبْلَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِينَ يَفْقَهُونَ كَلِمَاتِ اللَّهِ وَالْحَقِّ يَسْتَعْجِلُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ هُمُ الَّذِينَ يُسَخَّرُونَ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا يُغْنِيهِمْ عَنْ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ السَّالِفُونَ ﴿٤٨﴾" [العنكبوت : 48] .

ويختتمُ الباقلاني بتناولِ الوجهِ الثالثِ المتمثِّلِ في النظم ، فيقولُ عن القرآنِ الكريم : " أنه بديعُ النظم، عجيبُ التأليفِ، مُتناهٍ في البلاغةِ إلى الحدِّ الذي يُعلمُ عجزُ الخلقِ عنه " ⁵، وقد

¹ - الباقلاني : إعجاز القرآن ، ص 33.

² - المصدر نفسه ، ص 34.

³ - المصدر نفسه ، ص ن.

⁴ - المصدر نفسه ، ص ن.

⁵ - المصدر نفسه ، ص 35.

تصدى الباقلاني لهذا الوجه بالتحليل والتفصيل في دراسةٍ مُستفيضةٍ ، فشرحَ أولاً في تفرّيعه ثمَّ شرحَ التفرّعات كما يأتي :

1- ما يرجعُ إلى الجملة " ذلك أنّ نظمَ القرآنِ على تصرّفِ وجوهه وتباينِ مذاهبه، خارجٌ عن المعهودِ من نظامِ كلامهم، ومباينٌ للمألوفِ من ترتيبِ خطابهم، وله أسلوبٌ يختصُّ به ويتميّزُ في تصرّفه عن أساليبِ الكلامِ المعتادِ "¹، فكانَ حريصاً على إظهارِ الاختلافِ بينَ الأسلوبِ القرآنيِّ والكلامِ البشريِّ. ومن أجلِ التوسّعِ في هذا الوجهِ وتوضيحه أكثرَ ، تعرّضَ الباقلاني لعرضِ فنونِ القولِ عندِ العربِ، وهي خمسةٌ: أعاريضُ الشّعْرِ، أنواعُ الكلامِ الموزونِ غيرِ المقفّى، أصنافُ الكلامِ المُعدّلِ المُسجّعِ، معدلاً موزوناً غيرَ مُسجّعٍ، وما يُرسَلُ إرسالاً²، ثمَّ يُردفُ قائلاً : " وقد علمنا أنّ القرآنَ خارجٌ عن هذه الوجوه "³، فينفي كونه من بابِ السّجّعِ أو الشّعْرِ، بل هو معجزٌ خارجٌ عن العادة.

2- ما يرجعُ إلى كونِ العربِ " ليسَ لهم كلامٌ مُشتملٌ على هذه الفصاحةِ والغرابةِ والتصرّفِ البديعِ والمعاني اللطيفةِ والفوائدِ الغزيرةِ والحكمِ الكثيرةِ والتّناسبِ في البلاغةِ والتشابهِ في البراعةِ ، على هذا الطّولِ وعلى هذا القدرِ "⁴، ويذكرُ بذلك أنّ فصاحةَ العربِ محصورةٌ في بعضِ قصائدٍ وكلماتٍ وألفاظها أثرت؟ عن حكمائهم وشعرائهم.

3- ويتجلّى عجيبُ نظمِهِ و تأليفِهِ أيضاً في أنّه " لا يتفاوتُ ولا يتباينُ على ما يتصرّفُ إليه من الوجوه التي يتصرّفُ فيها "⁵، ويقصدُ الباقلاني بالوجوه : القصصُ والمواعظُ والاحتجاجُ والحكمُ والأحكامُ والإعذارُ والإنذارُ والوعدُ والوعيدُ وغيرها، وهذا من عجيبِ نظمِهِ، إذ أنّه إذا

¹ - المصدر السابق ، ص ن.

² - المصدر نفسه ، ص ن.

³ - المصدر نفسه ، ص ن.

⁴ - المصدر نفسه ، ص 36.

⁵ - المصدر نفسه ، ص ن.

ما قورن بكلام البشر، وجدنا الاختلاف كبيراً بينهما؛ " فكلامُ البليغِ الكاملِ والشاعرِ المُفلقِ والخطيبِ المُصقِّعِ، يختلفُ على حسب اختلافِ هذه الأمور"¹، وبعدهُ الباقلاني أغراضاً يُجيدُ فيها الشعراءُ دونَ أخرى، وأنه لا يجتمعُ الحُسنُ عندَ أحدهم في التقريظ مثلاً " ولذلك ضربَ المثلُ بامرئِ القيس إذا ركبَ، والتابغة إذا رهبَ، وبزهير إذا رغبَ "².

ويتوسَّعُ الباقلاني في هذه الفكرة، فيتحدَّثُ عن تفاوتِ الشعراءِ في القدرةِ على نظم الرجزِ أو القصيدِ، أمَّا القرآنُ " فغيرُ مختلفٍ ولا مُتفاوتٍ، بل هو نهايةُ البلاغةِ وغايةُ البراعةِ "³.

4- ولا يختلفُ ما أوردهُ الباقلاني في هذا الوجه عن سابقه، إذ أنه يُواصلُ الحديثَ عن تفاوتِ الفصحاءِ " في الفصلِ والوصلِ، والعلوِّ والتَّزليلِ، والتَّقريبِ والتَّبعيدِ، وغير ذلك ممَّا ينقسمُ إليه الخطابُ عندَ النِّظمِ، ويتصرَّفُ فيه القولُ عندَ الضمِّ والجمع "⁴، ويضربُ مثلاً للاستدلالِ على ذلك بشعرِ البحترى الذي يتَّهمُهُ النُّقادُ بالصنعةِ إنَّ هو خرجَ من النَّسبِ إلى المديحِ، مع أنه يُجيدُ ويحسنُ في مواضعٍ أخرى كثيرة ، أمَّا القرآنُ الكريم على اختلافِ فنونه ووجوهه وطرقه " فيجعلُ المُختلفَ كالمُؤتلفِ، والمُتباينَ كالمُتناسبِ، والمُتتافِرَ في الأفرادِ إلى حدِّ الأحادِ "⁵، وهو بذلك بديعٌ في فصاحتهِ وبلاغتهِ وخروجهِ عن العادةِ و العُرفِ.

5- ويتمثلُ الوجهُ الخامسُ في خروجِ نظم القرآنِ عن مقدرةِ الجنِّ على الإتيانِ بمثله " فهُم يعجزونَ عن الإتيانِ بمثله كعجزنا ، ويُقصرونَ دونه كقصورنا "⁶، وقد استشهدَ للتأكيدِ على هذه الفكرة بقوله تعالى: " قُلْ لِّينِ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ

1- المصدر السابق ، ص ن.

2- المصدر نفسه ، ص 37.

3- المصدر نفسه ، ص 37-38.

4- المصدر نفسه ، ص 38.

5- المصدر نفسه ، ص ن.

6- المصدر نفسه ، ص ن.

لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ﴿٨٨﴾ " [الإسراء : 88]، ويتصوّر الباقلاني

أنّ من الدّارسين من سيعترض على هذا الوجه فيقول: " هذه دعوى منكم وذلك أنّه لا سبيل إلى أن نعلم عجز الجنّ عن الإتيانِ بمثله ، وقد يجوز أن يكونوا قادرين على الإتيانِ بمثله ، وإن كُنّا عاجزين ¹، ويردّ الباقلاني على هؤلاء مُذكِّراً بما تناولته العربُ عن الجنّ من أشعارٍ وكلامٍ بليغ، ويروي أنّه تأمّل هذا المنقولَ ، فوجد أنّه " في الفصاحة لا يتجاوز حدّ فصاحة الإنس ولعلّه يقصّر عنها"². ثمّ إنّهُ يذكرُ مجموعةً كبيرةً من الأبياتِ، يتحدّث فيها أصحابها إلى الجنّ ويخاطبونهم مثل: تَأْبَطُ شَرًّا وَعَبِيدُ بْنُ أَيُّوبَ وَذِي الرِّمَّةِ ³. ونجده بعد ذلك يحتكم إلى القرآن الكريم في الردّ على هؤلاء الذين تصوّروا أنّهم سيكذبونه في دعواه، فيذكر الآية الكريمة: " وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ ﴿٢٩﴾ " [الأحقاف : 29] ثم يقرّر أنّ مثل هذا الخبر يؤكّد أنّ كلام الجنّ أقلّ في الفصاحة والبراعة من القرآن الكريم .

6- أمّا الوجهُ السّادسُ فيتمثّل في خصائصِ الخطابِ المتوفّرة في القرآن الكريم من بسطٍ واقتصارٍ وجمعٍ وتفريقٍ واستعارةٍ وتصريحٍ وتجويزٍ وتحقيقٍ " وكلُّ ذلك ممّا يتجاوز حدودَ كلامهم المعتادِ بينهم في الفصاحةِ والإبداعِ والبلاغةِ "⁴.

7- أنّ القرآن الكريم يختصّ بتخيير الألفاظ للمعاني المبتكرة إذ أنّه "إذا برع اللفظ في المعنى البارع، كان اللفظُ وأعجب من أن يوجد اللفظُ البارعُ في المعنى المتداولِ المتكرّر"¹، وقد اتّضح ذلك في الشرائع والأحكام والاحتجاجات في أصل الدين والردّ على الملحدين.

¹ - المصدر السابق ، ص 39.

² - المصدر نفسه ، ص ن.

³ - يُنظر المصدر نفسه ، ص 39-40.

⁴ - المصدر نفسه ، ص 42.

8- ومن وجوه بديع نظمِهِ: " أن الكلمة من القرآن يُتمثلُ بها في تضاعيفِ كلامٍ كثيرٍ، وهي عُزّةٌ جميعه ، وواسطةٌ عقده "2. وإن اعترضَ بعضُ النقادِ على مثلِ هذا الوجه، واعتبروا أنّ الباقلائي توهمَ خاصيةً جديدةً في لفظِ القرآنِ "وهي إنّما عاملٌ نفسيُّ، يرجعُ إلى كثرةِ تردادِ المسلمين للقرآنِ حتّى وعته أفندتُهُم واستقرّ في نفوسِهِم في مكانٍ جليلٍ، وتركّزت معانيه الساميةُ حولَ ألفاظه حتّى إذا استعارَ الشاعِرُ أو الناثرُ اللفظَ القرآنيّ، استدعى اللفظُ المعنى القرآنيّ إلى جانبِ معناه في عبارةِ الشاعِرِ أو الأديبِ ، فيبرزُ كلامه بذلك العاملِ، لا لخاصيةٍ راکزةٍ في اللفظِ "3.

9- وتعرّضَ الباقلائي في هذا الوجه إلى السور التي افتتحت بالحروف، وهي ثمانٍ وعشرون سورة، وأنّ عددَ الحروفِ التي افتتحت بها هذه السور هي أربعة عشر من عددها الإجماليّ أي تسعة وعشرون حرفاً "ليعرفوا أنّ هذا الكلام منتظمٌ من الحروفِ التي ينظمون بها كلامهم"4. ثم ذكر الأقسام التي قسم أهل العربية وفقها الحروف، فذكر المجهور والمهموس من الحروف، وعرف كلاً منها ثم بيّن "أنّ نصفَ الحروفِ المهموسةِ مذكورةٌ في جملة الحروفِ المذكورةِ في أوائلِ السور، وكذلك نصفَ الحروفِ المجهورةِ على السواء "5.

وتناول بعدها نوعاً آخر من الحروفِ يتعلّقُ بالمخرج، فوجد أنّ نصفَ العددِ منها حلقيّ والآخر من مخارجٍ أخرى مختلفة، ويقول: "إنّ النصفَ الآخر من هذه الحروفِ مذكورٌ في جملةِ الحروفِ التي تشتملُ عليها الحروفُ المثبتةُ في أوائلِ السور وكذلك النصفُ من الحروفِ التي ليست بحروفِ الحلق "6.

1- المصدر السابق ، ص ن.

2- المصدر نفسه ، ص ن.

3- محمّد زغلول سلام : أثر القرآن في النقد العربي ، ص 282-283.

4- الباقلائي : إعجاز القرآن ، ص 44.

5- المصدر نفسه ، ص ن.

6- المصدر نفسه ، ص 45.

كما ذكر من الحروف العربية: غير الشديدة والشديدة، ووجد أن النصف من هذه الأخيرة "مذكورٌ في جملة تلك الحروف التي بنى عليها تلك السور"¹، وكذلك الحروف المنفتحة أي غير المطبقة والمطبقة منها: الطاء والظاء والصاد والضاد، "ونصف هذه الحروف في جملة الحروف المبدوء بها في أوائل السور"². وقد أراد الباقلاني بمثل هذا التفصيل أن يبين أن القرآن الكريم معجزٌ حتى من ناحية حروف ألفاظه.

10- أمّا الوجه العاشر فتمثل في أنه "سهلٌ سبيلُه، فهو خارجٌ عن الوحشيّ المستكره والغريب المستكر، وعن الصنعة المتكلفة وجعله قريباً بها إلى الأفهام... وهو مع ذلك ممتنع المطلب، عسير المتناول"³. وبذلك فهو مختلفٌ عن كلام البشر وإن كانوا من الفصحاء والبلغاء؛ والذين لا يخلو كلامهم "من تصرفٍ في غريبٍ مستكرٍ أو وحشيّ مستكره ومعانٍ مستبعدة"⁴، ويضربُ مثلاً بمعلقة امرئ القيس، ولكنه يؤجل الشرح إلى فصولٍ لاحقة.

إذن، فقد لخص الباقلاني فكرة الإعجاز من خلال هذه الوجوه العشرة، ثم عاد في فصولٍ أخرى إلى التوسع فيها وشرحها، مع التفاوت في ذلك، إذ أنه أولى النظم الأهمية القصوى. وقد ابتدأ من قضية وصف الرسول - صلى الله عليه وسلم - بالشاعر وما قاله بالشعر، فنفي الباقلاني هاذين الوصفين عنهما، واستند في ذلك إلى قوله تعالى: "وَمَا

عَلَّمَنَّهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ^ج إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴿٦٩﴾" [يس: 69] وآياتٍ أخرى تُثبِتُ ما ذهب إليه. وقد زعم الطاعنون أو بعض الذين جهلوا أسرار الإعجاز في كتاب الله أن "في القرآن شعراً كثيراً"⁵، وأن آياتٍ عديدة فيها جاءت على بحور العرب المعروفة، من

¹ - المصدر السابق، ص ن.

² - المصدر نفسه، ص ن.

³ - المصدر نفسه، ص 46.

⁴ - المصدر نفسه، ص ن.

⁵ - المصدر نفسه، ص 51.

ذلك قوله تعالى: "يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحْرِبٍ وَتَمَثِيلٍ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَتٍ^ج أَعْمَلُوا ءَالَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٣﴾" [سبأ : 13] ، قالوا : " هو من الرَّمَل " ¹. ثم إنه ساق أمثلة كثيرة ، ذكر فيها مزاعم الملاحدة الذين حاولوا إخضاع الآيات القرآنية لبحور شعرية مختلفة ، حتى أن أبا نواس الشاعر العبّاسي ضمّن بعض مقطوعاته الشعرية آيات قرآنية ، وزاد في بعضها لتستقيم له وينتظم معها الشعر . وكان ردُّ الباقلاني على ذلك قويا ، إذ رأى " بأنّ الفصحاء منهم حين أورد عليهم القرآن ، لو كانوا يعتقدونه شعرا لبادروا إلى معارضته " ² ، وذلك لما أوثقه من قدرة لغوية على نظم الشعر ، ولكنهم لم يفعلوا " لأنهم لم يعتقدوا فيه شيئا مما يُقدِّره الضعفاء في الصنعة " ³ ، بل لقد وصل الأمر إلى حدّ سخرية الباقلاني من هؤلاء ، إذ قال : " لن يجوز أن يخفى على أولئك ، وأن يجهلوه ، ويعرفه من جاء الآن وهو بالجهل حقيق " ⁴ ، ويستند بالإضافة إلى ذلك إلى ما أورده الجاحظ من قبل ، إذ اعتبر أنّ البيت الواحد وما كان على وزنه لا يكون شعرا ، وأنّ أقلّ الشعر بيتان فصاعداً ، ثمّ " إنّ ما كان على وزن بيتين ، إلاّ أنّه يختلف وزنهما أو قافيتيهما ، فليس بشعر " ⁵ .
 شعر " ⁵ . ثم نفى أن يكون الرجز شعرا ، خاصة إذا كان مشطورا أو منهوكا ، زد على ذلك أنّه " يعرض في كلام العوام كثيرا " ⁶ . فالقرآن إذن ليس بشعر ، بل لقد تفوّق عليه بنظمه العجيب وتأليفه البديع ، فكان مُعجِزا .

وانتقل الباقلاني بعد ذلك إلى نفي السجع عن القرآن ، متأثرا برئيس فرقة أبي الحسن الأشعري . فبعد تحديد مفهوم السجع عند أهل اللغة ، حرص على إظهار الفرق بين ما جاء

1- المصدر السابق ، ص ن .

2- المصدر نفسه ، ص 53 .

3- المصدر نفسه ، ص ن .

4- المصدر نفسه ، ص ن .

5- المصدر نفسه ، ص 54 .

6- المصدر نفسه ، ص 55 .

في القرآن الكريم وما عرفته العرب من أنواع هذا الفن، بل رأى أنه لو كان القرآن سجعاً "لكان غير خارج عن أساليب كلامهم، ولو كان داخلاً فيها لم يقع بذلك إعجازاً"¹، ثم إنه يواصل نفي السجع عن كلام الله عز وجل محتجاً بأن لهذا الفن علاقة بالكهانة وهي كما هو معروف عنها: "تُنافي النبوات"².

ويرى الباقلاني رأي الرماني من أن ما يوجد في القرآن هو نظام الفواصل لا السجع، ويُعلّل التعليل نفسه بأن يقول: "لأن السجع من الكلام يتبع المعنى فيه اللفظ، وليس كذلك ما اتفق مما هو تقدير السجع من القرآن، لأن اللفظ يقع فيه تابعاً للمعنى"³.

وقد استخدم الباقلاني مصطلح البديع بل مفهومه العام الذي كان متعارفاً عليه في عصره، إذ أنه شمل علوم البلاغة الثلاثة: المعاني والبيان والبديع، وضرب الأمثلة من القرآن الكريم ليستخرج منها فنوناً بديعيةً مختلفةً تحت مُسمياتٍ تُناسب ما شاع في عصره، فقد عدّ التشبيه والاستعارة من البديع، وكذلك المساواة والإطناب، وأطلق على الطباق والجناس تسمية الصور البديعية، ثم إنه طرح سؤالاً في بداية هذا المبحث مفاده: "هل يمكن أن يُعرف إعجاز القرآن من جهة ما تضمنه من البديع"⁴، ويُجيب بعد عرض أمثلة كثيرة جداً في شتى فنون البلاغة مُستشهداً بعددٍ من الأبيات الشعرية العربية، مُستدلاً بذلك على وقوعها في القرآن الكريم، وكان جوابه بعد ذلك كلاًه: "من أنه لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من البديع الذي ادّعوه في الشعر ووصفوه فيه"⁵، ذلك أن هذه الفنون التي أطلق عليها الباقلاني الباقلاني تسمية البديع، يمكن تحصيلها بالتعلم والتدرب حسب رأيه، ويقول في ذلك: "وأنت

¹ - المصدر السابق، ص 57.

² - المصدر نفسه، ص 58.

³ - المصدر نفسه، ص ن.

⁴ - المصدر نفسه، ص 101.

⁵ - المصدر نفسه، ص 111.

ترى أديباء زماننا يضعون المحاسن في جزء، وكذلك يؤلفون أنواع البارع، ثم ينظرون فيه إذا أرادوا إنشاء قصيدة أو خطبة فيحسنون به كلامهم¹.

ويرفض الباقلاني أن يفترن إعجاز القرآن بهذه الفنون البلاغية أو أن يكون وقفاً عليها، إلا إن عدّ البديع في القرآن "باباً من أبواب البراعة، وجنساً من أجناس البلاغة... وإذا أورد هذا المورد ووضع هذا الموضوع كان جديراً"².

كما رفض الباقلاني تقسيم الرّماني للبلاغة عشرة أقسام، دون أن يُصرّح باسمه، وإنما أشار إليه بقوله: "بعض أهل الأدب والعلم" وعنون الفصل ب: "فصل في وصف وجوه البلاغة"، وقد لخص فيه أقوال الرّماني، ثم قسم الفنون التي تناولها قسمين لا غير، الأول منهما يُمثله "ما يمكن الوقوع عليه والتعمّل له، ويدرك بالتعلم، فما كان كذلك، فلا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن به"³، أما الآخر وهو الأهم فيعني به: "مالا سبيل إليه بالتعلم والتعمّل من البلاغات، فذلك هو الذي يدل على إعجازه"⁴. ويصل إلى نتيجة مفادها أن هذه الوجوه البلاغية، بما فيها النوع الثاني الذي حدده بنفسه، كما سبقت الإشارة إليه، أن تكون معجزة في حد ذاتها.

ثم انتقل الباقلاني إلى إثبات تميّز نظم القرآن عن الكلام البشري، وذلك بعرض مجموعة كبيرة من خطب الرسول - صلى الله عليه وسلم - والصحابة والخطباء المشهورين "دون أن يستثير أحكاماً على تلك الخطب وإنما اقتصر على أن يطلب إلى القارئ أن يحس مدى التفاوت بين ما يُعدُّ بليغاً من كلام البشر وبين نظم القرآن"⁵، فهو بعد عرض بعض

¹ - المصدر السابق، ص ن.

² - المصدر نفسه، ص 112.

³ - المصدر نفسه، ص 275.

⁴ - المصدر نفسه، ص ن.

⁵ - إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص 342.

خُطِبَ الرَّسُولُ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: " فَإِنْ كَانَ لَكَ فِي الصَّنْعَةِ حِطٌّ، أَوْ كَانَ فِي هَذَا الْمَعْنَى حَسٌّ ... فما أحسبُ أنه يشتبهُ عليك الفرقُ بين براعةِ القرآنِ وبين ما نسخناه لك من كلامِ الرَّسُولِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - في خُطْبِهِ ورسائلِهِ... وأقدِّرُ أنك ترى بين الكلامين بونًا بعيدًا وأمدًا مديدًا " ¹.

بل إنّه يستغلُّ هذا الفرقَ للتأكيدِ على " أن نظمَ القرآنِ من الأمرِ الإلهيِّ وأنَّ كلامِ النبيِّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - من الأمرِ النبويِّ " ²، وأنَّ زعمَ الملاحدةِ باطلٌ وبهتانٌ، ثمَّ ساقَ الباقلانيُّ أمثلةً أخرى تخصُّ خُطْبَ الصَّحَابَةِ - رضوان الله عليهم - كأبي بكرٍ وعمرَ وعثمانَ وعليٍّ وعبدِ الله بن مسعودٍ وأبي عبيدةَ بن الجراحِ ومُعَاذِ بن جبلٍ، كما ذكرَ خُطْبًا للمُتَأَخِّرِينَ من مشاهيرِ الخُطْبَاءِ كعُمَرَ بن عبدِ العزيزِ والحجَّاجِ بن يوسفَ النَّقَّيِّ، ثمَّ عادَ إلى الجاهليَّةِ، فاختارَ من خُطْبِهَا اثنتين؛ أولاهما لقسِّ بن ساعدة والأخرى لأبي طالب.

ولم يتعرَّضِ الباقلانيُّ لهذه الخُطْبِ بالشرحِ أو التَّحليلِ ، وإنَّما انتصرَ للأسلوبِ القرآنيِّ بعدَ عرضِهَا، مُكتفياً بمقارنةٍ بسيطةٍ ليسَ إلَّا، وهو في ذلك يلفتُ الانتباهَ إلى "أهميَّةِ الرُّؤيةِ الشُّموليَّةِ و النَّظرةِ الكُلِّيَّةِ للنصِّ المدروسِ، وعدمِ الوقوفِ عندَ الجزئياتِ التي لا تتبيَّنُ بها بلاغةٌ " ³، ولكنَّه بمُجرِّدِ أن انتقلَ إلى النُّصوصِ الشَّعريَّةِ، وقد اختارَ منها قصيدةً جاهليَّةً وأخرى عبَّاسيَّةً، فإنَّه تعرَّضَ لهما بالنقدِ والتَّحليلِ والمُقارنةِ العميقةِ بسورةِ قرآنيَّةٍ، ويقولُ في شرحِ هذا المنهجِ الذي اختاره: " ونعمدُ إلى شئٍ من الشَّعرِ المُجمَعِ عليه فنبيِّنُ وجهَ النَّقصِ فيه، حتَّى إذا تأمَّلَ النَّاطِرُ ذلكَ وتأمَّلَ ما نذكرُه من تفسيرِ إعجازِ القرآنِ وفصاحتِهِ، انكشفَ له واتَّضحَ وثبتَ ما وصفناه لديه " ⁴. وهذا المنهجِ الذي اختاره الباقلانيُّ " يوازِي الموازنةَ عندَ الآمدي، كما يوازِي المقايسةَ عند القاضي الجرجاني الذي حكم بين المتنبّي وخصومه، هذا

¹ - الباقلاني : إعجاز القرآن ، ص 135-136.

² - المصدر نفسه ، ص 136.

³ - صلاح رزق : أدبية النص ، ص 30 .

⁴ - الباقلاني : إعجاز القرآن ، ص 151.

المنهج هو المفارقة¹، والمفارقة فكرة نقدية طرحها الباقلاني الأشعري كبديلٍ لأفكار البلاغة والصِّرفة و النَّظْم الاعتزالية؛ فالمعروف " أن المعتزلة احتضنوا قضية إعجاز القرآن² .

وقد اختار الباقلاني معلّقة امرئ القيس من أدب ما قبل الإسلام، واعترف له في بداية عمله التطبيقي بالبراعة والمقدرة الفنية " وأنه قد أبدع في طرق الشعر أموراً اتبع فيها من ذكر الديار والوقوف عليها، إلى ما يصلُ بذلك من البديع الذي أبدعه، والتشبيه الذي أحدثه، والملح الذي تجدُ في شعره³، ويُعدُّ مجموعة كبيرة من المحاسن الذي اشتمل عليها شعر امرئ القيس، ليثبت أن الشعر مهما علت درجته وبلغ فيه صاحبه قمة الإبداع يظلُّ دون الأسلوب القرآني في البلاغة وحسن البيان، وهو في سبيل هذا إثبات هذه الحقيقة " ارتكب ألواناً من التعسف والتكاف، وأجهد نفسه في تمهّل العيوب في نماذج الشعر التي اختارها⁴. فمنذ أن شرع في تحليل القصيدة، أفصح عن غرضه من ذلك، والذي تمثّل في الكشف عما فيه من عيوب وصفات قائلها: "فتأمل ما نقوله في هذا الفصل لامرئ القيس في أجود أشعاره، وما نبين لك من عوارِه على التفصيل"⁵. ويتحدّث عن مطلع المعلّقة:

قَفَا نَبَكِ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ *** بِسِقْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ

فَتَوْضِحُ فَاَلْمِقْرَاةُ لَمْ يَغْفُ رَسْمُهَا *** لِمَا نَسَجَتْهَا مِنْ جَنُوبٍ وَشَمَالٍ⁶

بكثيرٍ من التّحامل، ومع أن المطلع مُنْفَقٌ على جودته "فقد وقف (صاحبه) واستوقف وبكى واستبكى، وذكر العهد والمنزل والحبیب، وتوجع واستوجع، كلُّه في بيت¹، إلا أن الباقلاني

¹ - أحمد عليّ يوسف : قراءة النصّ ، دراسة في الموروث النقدي . ط 02 . مكتبة الآداب ، القاهرة ، 1429هـ / 2008م . ص 45 .

² - محمّد زغول سلام : أثر القرآن في النقد العربي ، ص 232 .

³ - المصدر نفسه ، ص 158 .

⁴ - احمد جمال العمري : المباحث البلاغية ، ص 216 .

⁵ - الباقلاني : إعجاز القرآن ، ص 159 .

⁶ - المصدر نفسه ، ص 159 .

يعترض على ذلك قائلاً أن: " في لفظه ومعناه خللٌ ، فأول ذلك أنه استوقف من يبكي لذكر الحبيب، فأما من يبكي على حبيب صديقه وعشيق رفيقه، فأمرٌ مُحالٌ"². ثم وصل به الأمر إلى حدِّ التسخيف، فقال: "لأنه من السخف أن لا يغار على حبيبه ، وأن يدعو غيره إلى التغازل عليه"³، ويسفه النقاد هذا الرأي ، ويرون أن المقصود هو الخيال الشعري " فالذي لاشك فيه أن الحزن يُعدي ، ولقد يبكي الصديقان كل ليلاه في أي مكانٍ وقفاً"⁴.

كما أن الباقلاني يُبدي عدم رضاه عن ذكر أسماءٍ لأماكن دون فائدة، كالدخول وحومل وتوضيح والمقراة وسقط اللوى " فهذا التّطويلُ إن لم يُفدْ كان ضرباً من العي"⁵، وما غاب عن الباقلاني أن ذكريات الشاعر قد تكون متعلقةً بهذه الأمكنة "فالعرب قومٌ رُحَلٌ مُوزَعُونَ بين الأمكنة، ومن يُدرينا لعلّ كلّ ذكريات الشاعر كانت بتلك الأمكنة أو نحوها"⁶.

أما عن عبارة "لم يعف رسمها" فيتساءل: "أي معنى لهذا الحشو"⁷، ويرى أن صاحبها: "إن كان صادق الود فلا يزيدُه عفاءُ الرسوم إلا جدة عهدٍ وشدة وجد"⁸، وأنه وقع في التناقض حين قال: " لم يعف رسمها "، ثم قال: " فهل عند رسمِ دَارِسٍ مِنْ مُعَوِّلٍ "لأن معنى (عفا) و(درس) واحدٌ، فإذا قال: لم يعف رسمها، ثم قال: قد عفا فهو تناقضٌ لا محالة"⁹، مع

1 - المصدر السابق ، ص 160 .

2 - المصدر نفسه ، ص 160.

3 - المصدر نفسه ، ص ن.

4 - محمد تحريشي : النقد والإعجاز ، ص 139.

5 - الباقلاني : إعجاز القرآن ، ص 160.

6 - المصدر نفسه ، ص 139.

7 - الباقلاني : إعجاز القرآن ، ص 161.

8 - المصدر نفسه ، ص ن.

9 - المصدر نفسه ، ص ن.

أَنَّ مِنَ النَّقَادِ مَنْ رَأَى أَنَّ الْأَصْمَعِيَّ قَدْ أَصَابَ فِي مِلْحَظَةٍ أَنَّ ذَلِكَ أَدْعَى لِلوَعَةِ وَأَمَعُنْ تَشْخِصًا¹.

ويمضي الباقلاني في إظهار مواطن النقص والضعف في المعلّقة بغية تقديم قراءة أخرى غير المتعارف عليها، قراءة تكشف: " أَنَّ (هذه المعلّقة) مختلفة في الوزن، ومُنحَلَّة في معانيها، ومتخالفة في أبياتها"²، فيعيب على صاحبها فحشَهُ ومُجُونَهُ وخُرُوجَهُ عن محاسن الأخلاق ويذكر غزله بالحُبلى والمُرضع "ما يستكفُ الكريمُ من مثله ويأنفُ من ذكره ... وإنَّ هذا ليُبغضُهُ إلى كلِّ من سمعَ كلامَهُ، ويُوجبُ له المقت... ثم ليس في البيت لفظٌ بديعٌ ولا معنى حسنٌ"³. فقد نقد ما في شعره من خروجٍ عن الأخلاق مع أنَّ ذلك "لا يُؤثِّرُ في العملية الإبداعية"⁴، فإذا تمَّت تحيئة الجانب الأخلاقي عن ميدان الفن، يكون الباقلاني "أسرفَ على امرئ القيس وتشدَّدَ في الحساب"⁵.

وكأنَّ الباقلاني رَغِبَ في الانتصار للنصِّ القرآنيِّ على أنقاضِ أجملِ القصائد العربية التي أرادَ تحطيمها بمثلِ هذا النقدِ الهدِّامِ ، "وهي مُوازنةٌ تنتهي ولا شكَّ لصالح القرآن، وهذا هو الهدف ... إثباتُ إعجازِ القرآن"⁶.

ويحاولُ الباقلاني أحياناً أن يكونَ موضوعياً، بعد ذكرِ عددٍ هائلٍ من العيوبِ في شعرِ امرئ القيس، فيوردُ له بيتين من الشعرِ، هما:

فَإِنْ كُنْتَ قَدْ سَاءَتْكَ مِنِّي خَلِيقَةٌ فَسَلِّي نِيَابِي مِنْ نِيَابِكَ تَنْسَلِ

¹ - محمد تحريشي : النقد والإعجاز ، ص 139.

² - المرجع نفسه ، ص 137.

³ - الباقلاني : إعجاز القرآن ، ص 167.

⁴ - محمد تحريشي : النقد والإعجاز ، ص 143.

⁵ - المرجع نفسه ، ص ن.

⁶ - أحمد يوسف علي : قراءة النص ، ص 38 .

وَمَا ذَرَفَتْ عَيْنَاكَ إِلَّا لِتَضْرِبِي بِسَهْمِيكَ فِي أَغْشَارِ قَلْبٍ مُّقْتَلٍ¹

ويقول: "وأما البيت الثاني فمعدودٌ من محاسن القصيدة وبدائعها"². ولكنه سرعان ما يعودُ إلى انتقاده، فيقول: "واعلم بعد هذا أنّ البيتَ غيرَ ملائمٍ للبيت الأول، ولا متّصل به في المعنى، وهو منقطعٌ عنه، لأنه لم يسبق كلامٌ يقتضي بكاءها ولا سببٌ يُوجبُ ذلك"³.

ويُعدُّ الباقلاني في خلاصةِ نقده لهذه المعلقةِ جُملةً من الجمالياتِ التي ينبغي للشاعر أن يتمسكَ بها ويضمّنَها شعره، وفي المقابلِ يذكرُ مجموعةً من العيوبِ التي يدعو الشعراءَ إلى تفاديها عند النظم، فيقول: "قد بيّنا لك أنّ هذه القصيدةَ ونظائرها تتفاوتُ في أبياتها تفاوتًا بيّنًا في الجودةِ والرّداءِ والسّلامةِ والانعقادِ، والسّلامةِ والانحلالِ، والتمكّنِ والاستصعابِ، والتسهّلِ والاسترسالِ، والتوحّشِ والاستكراهِ"⁴.

ثم إنّ الباقلاني لا يتوانى في آخر هذا المبحثِ عن اتهامِ الشاعرِ الكبيرِ بالنقصيرِ في العروضِ والنحوِ والمعاني، ولكنه لم يذكرُ عن ذلك أمثلةً من شعره، وعللَ ذلك بأنّ ذلك خارجٌ عن غرضِ كتابه ومجانِبٌ لمقصوده⁵، بل إنّه يعدُّ ذلك ممّا "يتصلُ بالنقدِ وعيابه ووزنه بميزانه ومعياره"⁶، وكأنّه ينفي عن نفسه كونه ناقدًا حاذقًا ومقتدرًا، وإنّ تعسّفَ أحيانًا في إطلاقِ أحكامِ نقديةٍ غيرِ صائبةٍ .

¹ - الباقلاني : إعجاز القرآن ، ص 169 .

² - المصدر نفسه ، ص 170 .

³ - المصدر نفسه ، ص 170-171 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص 182 .

⁵ - المصدر نفسه ، ص 183 .

⁶ - المصدر نفسه ، ص ن .

كما تعرّض الباقلاني لنقد قصيدة البحترى: " أهلاً بذلكم الخيال المُقبل"، وقد اعترف في البداية أنها: أجود شعره 1، ثم ما فتى أن بدأ ينتقل بين أبياتها باحثاً عن عيوبها، وسقطات صاحبها فيها، فعن مطلع القصيدة :

أَهْلًا بِذَلِكُمْ الْخَيَالِ الْمُقْبِلِ فَعَلَ الَّذِي نَهَوَاهُ أَوْ لَمْ يَفْعَلِ²

فيرى أنّ في قوله: " ذَلِكُمْ الْخَيَالِ، ثِقَلُ رُوحٍ، وَتَطْوِيلٌ وَحَشْوٌ، وَغَيْرُهُ أَصْلَحُ لَهُ "3، بل إنّه يقارنه بغيره من الأشعار التي يراها أخفّ منه، وكذلك الأمر بالنسبة لعجز البيت: فَعَلَ الَّذِي نَهَوَاهُ أَوْ لَمْ يَفْعَلِ، فرأى أنّها "ليست بكلمة رشيقة، ولا لفظة ظريفة، وإن كانت كسائر الكلام"⁴. والكلام⁴. وينتقل بعد ذلك إلى البيت الثاني، فيحسن فيه القول مظهرًا إعجابًا كبيرًا بما جاء فيه: "فهو عظيم الموقع في البهجة وبديع المأخذ، أنيق المنظر والمسمع، يملأ القلب والفهم، ويُفرح خاطر، وتسري بشائته في العروق"⁵، فاستحقّ صاحب هذا البيت ثناءً من الباقلاني الباقلاني إذ قال أنّ في هذا البيت "ما يدلُّ على براعته في الصنّاعة وحذقه في البلاغة"⁶.

ثمّ عادَ ليعيبَ عليه " أنه جعل الخيال كالبرق لإشراقه في مسراه، كما يُقال : إنّه يسري كنسيم الصبّا، فيطيب ما مرّ به، كذلك يُضيء ما مرّ حوله، ويُنور ما مرّ به، وهذا غلوٌّ في الصنّعة"⁷، فالخيال عند الباقلاني كالنسيم، في حين أنّ البرق سريعٌ، فالبحترى - حسب حسب الباقلاني - أخطأ الجمع بين طرفي التشبيه، لأنّهما غير متوافقين. ولا يُغادر البيت

¹- يُنظر المصدر السابق ، ص 219.

²- المنظر نفسه ، ص ن .

³- المصدر نفسه ، ص 220.

⁴- المصدر نفسه ، ص ن.

⁵- المصدر نفسه ، ص ن.

⁶- المصدر نفسه ، ص 220-221.

⁷- المصدر نفسه ، ص 221.

الأول دون أن يُشير إلى أن " ألفاظه أوفر من معانيه وكلماته أكثر من فوائده"¹، ويعيبُ عليه كذلك " تعمّله للتّصريح في البيتِ كلّهُ"².

وكذلك يفعلُ الباقلاني مع معظم أبيات القصيدة التي يتهمُ صاحبها بالتّقصير والتكّلف وإيراد الحشو واستخدامه للمستكر والحوشي من الألفاظ، وإن وجد شيئاً من الحُسن والظرف في بيتٍ من الأبيات، فإنّه سرعاناً ما يكشفُ عيباً فيه هو عادةً مُتعلّق بانقطاعه عمّا قبله وعدم ملاءمته له، أو أنّه غيرُ مُستقلّ عنه، "وهم يعيئون وقوف البيت على غيره ويرون أنّ البيت التام هو المحمود"³. كما عابَ عليه في موضعٍ آخر من الكتاب نقله عن غيره، وذلك في قوله :

يَهْوِي كَمَا تَهْوِي الْعُقَابُ وَقَدْ رَأَتْ *** صَيْدًا وَيَنْتَصِبُ انْتِصَابَ الْأَجْدَلِ⁴

فقال: "قاله النَّاسُ ولم يسبقُ إليه... بل هو منقولٌ، وفي سرعةِ عدوِّ الفرسِ تشبيهاتٌ ليس هذا بأبدعها، وقد يقولون: يفوتُ الطّرفَ ويسبقُ الرّيحَ ويُجاري الوهمَ ويكُدُّ النّظرَ"⁵.

وقد يذهبُ الباقلاني في نقده إلى حدِّ التّسخيفِ ، فيقولُ في بيت البحتري :

مَا إِنْ يَعَافُ قَدَى وَلَوْ أُورِدَتْهُ *** يَوْمًا خَلِيقَ حَمْدَوِيهِ الْأَحْوَلِ⁶

"بيتٌ وحشٌ جدًّا قد صارَ قَدَى في عينِ القصيدةِ ... ثم قوله: حمدويه الأحول وحشٌ جدًّا (أيضاً)، فما أمقتَ هذا البيتِ وأبغضَه وما أنقلَه وأسخفَه"⁷، وهكذا يمضي الباقلاني في نقدِ

¹ - المصدر السابق ، ص 222.

² - المصدر نفسه ، ص 223.

³ - المصدر نفسه ، ص 225.

⁴ - المصدر نفسه ، ص 229 .

⁵ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁶ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁷ - المصدر نفسه ، ص 230-231.

قصيدة البحري، مبيّناً عن قدرة كبيرة على تمحيص الشعر وتمييز جيده من رديئه، إلا أنه يُظهر في سبيل تحقيق غايته تحاملاً كبيراً على الشاعر وشعره، تحوّل في بعض الأحيان إلى تجنّ، خاصّةً أنه اختار من الشعراء ممن تمّ الاتفاق على إجادتهم في شتى ضروب الشعر.

وكتكلمة لهذا العمل كان لأبدّ للباقلاني من تحليل سور قرآنية كريمة ليبيّن ما فيها من بلاغة وحسن نظم وابتعادٍ عن التّفاوت وتوظيف لفنون التعبير المختلفة، ولكنّه في كلّ ذلك لا يهتمّ بالبحث عن الصور البيانية والمحسنات البديعية أو بعض الظواهر التي تمسّ الأسلوب كالإيجاز والإطناب والتّقديم والتّأخير وغيرها، وإنّما ينظر للتعبير القرآني على أنه وحدة متكاملة، بفضل تآلف ألفاظها ومعانيها معاً، وانسجام الفواصل والمضمون فيها، وترابط صورها والمعاني المعبر عنها¹.

بعد أن تعرّض الباقلاني لمعلّقة امرئ القيس بالنقد والبحث عن العيوب والنقائص فيها، قصد الكشف عن الهوة السّحيقة التي تفصلها عن بلاغة النصّ القرآني، مع أنّها من أبداع ما نظمّه العرب؛ شرع في استكشاف مواطن الإعجاز في كتاب الله العزيز، بأن جمع عدداً كبيراً من الآيات وبعض السور، ثم بحث في ثناياها عن مقومات هذا الإعجاز والتي كان لها أبعث الأثر في النقد العربي، ومن أهمّ ما قدّمه من جهود نقدية تناولته للسورة "كأصغر وحدة فنية موضوعية في القرآن يمكن الحكم عليها بإعجاز النظم أو بالبلاغة وروعة البيان"². وبذلك خالف العلماء الذين عدّوا الآية الكريمة وحدة تصدر عنها بحوثهم، وكذا القدماء الذين اهتموا بالبيت الشعري أو شطره ولم يهتموا بالقصيدة، في حين أنه رأى أنّ الحديث التام لا تتصل حكايته في أقلّ من كلمات سورة قصيرة³. ولذا فقد تناول السورة بأكملها كما فعل من قبل مع قصائد بتمامها، ثم تتبّعها بالتحليل والتفصيل شيئاً فشيئاً، وقد

¹ - يُنظر محمد زغول سلام: أثر القرآن في تطوّر النقد العربي، ص 286.

² - المرجع نفسه، ص ن.

³ - يُنظر الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 188.

اختار سورة (النمل) لِيُطَبَّقَ عليها المنهج النقدي الذي ارتضاه في سبيل الكشف عن مواطن الإعجاز، فيقول: "بدأ بذكر السورة إلى أن بين أن القرآن من عنده، فقال: "وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴿٦﴾" [النمل : 6]، ثم وصل بذلك قصة موسى -عليه السلام- وأنه رأى نارا فقال لأهله: "إِنِّي ءَأَنْسَتْ نَارًا سَعَاتِكُمْ مِّنْهَا بَخْبِرٌ أَوْ ءَأْتِيكُمْ بِسَهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴿٧﴾" [النمل : 7]¹، ثم يشير الباقلاني إلى أن هذه القصة قد وردت من قبل في سورة طه في قوله تعالى: " إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي ءَأَنْسْتُ نَارًا لَّعَلِّي ءَأْتِيكُمْ مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدٍ عَلَى النَّارِ هُدًى ﴿١٠﴾" [طه : 10]، وقوله عز وجل أيضا في موضع آخر من سورة القصص: " فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ ءَأَنْسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي ءَأَنْسْتُ نَارًا لَّعَلِّي ءَأْتِيكُمْ مِّنْهَا بَخْبِرٌ أَوْ جَذْوَةٌ مِّنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴿٢٩﴾" [القصص : 29]، فيبدي الباقلاني انبهاره بعرضه تعالى هذه القصة على وجوه كثيرة مُعْجِزَةٌ، وذلك لأجل أن " يُعَلِّمُهُمْ عَجْرَهُمْ عَنْ جَمِيعِ طَرِيقِ ذَلِكَ"². ويحرص على إظهار حسن الوصل بين المقدمة وما تلاها من قوله تعالى: "فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٨٠﴾" [النمل : 08] ليُعْرَجَ بعدها على حسن اختيار الألفاظ وما تضمنته من معانٍ شريفة، ويمثل لذلك باليد البيضاء عن نور البرهان، من غير سوء، ويرى أن كل كلمة من السورة هي: "في الجمال غاية وفي

¹ - المصدر السابق ، ص 189.

² - المصدر نفسه ، ص ن.

الدلالة آية¹. ويتساءلُ مُعرباً عن إعجابٍ كبيرٍ من خلالِ السؤالِ: "فكيف إذا قارنتها أخواتها وضامتها ذواتها"².

ويُشيدُ الباقلاني بحُسنِ الانتقالِ من موضعٍ إلى آخرٍ في آياتِ القرآن، فيقولُ: "ثمَّ من قصّةٍ إلى قصّةٍ، ومن بابٍ إلى بابٍ، من غيرِ خللٍ يقعُ في نظمِ الفصلِ إلى الفصلِ، وحتى يُصوّرَ لك الفصلَ وصلاً ببديعِ التّأليفِ وبلغِ التّنزيلِ"³.

ويواصلُ الباقلاني تحليله لسورة النمل في سبيلِ الكشفِ عمّا تضمّنته من أسرارٍ إعجازيّةٍ وجمالياتٍ إبداعيةٍ، فيتحدّثُ عن تلك الألفاظِ البديعةِ والعجيبةِ والبلغيةِ التي استخدمها سليمان -عليه السلام- في رسالته إلى أهلِ سبأ، "والخلوص من ذلك إلى ما صارت إليه (أي ملكة سبأ) من التدبيرِ واشتغلتُ به من المشورة"⁴، وذلك حينَ قالت: "قَالَتُ يَتَأَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي" [النمل: 32] و"من تعظيمِها أمرَ المُستشارِ"⁵: "مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونَ" [النمل: 32]، "من تعظيمِهم أمرها وطاعتها"⁶: "قَالُوا خُنُّ أَوْلُوا قُوَّةً وَأَوْلُوا بِآسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ" [النمل: 33]. ولم يهملِ الباقلاني الإشارةَ إلى سرِّ جمالِ الاختصارِ في هذه الآياتِ القرآنيّةِ مع البيانِ "فإنَّ

¹ - المصدر السابق ، ص 190.

² - المصدر نفسه ، ص ن.

³ - المصدر نفسه ، ص ن.

⁴ - المصدر نفسه ، ص 191.

⁵ - المصدر نفسه ، ص ن.

⁶ - المصدر نفسه ، ص ن.

الكلام قد يُفسدُه الاختصارُ ويُعميه التَّخفيفُ منه والإيجازُ، وهذا ممَّا يزيدُه الاختصارُ بسطاً لتمكِّنه ووقوعه، ويتضمَّنُ الإيجازُ منه تصرفاً يتجاوزُ محلَّه وموضعَه" ¹.

ثمَّ ينتقلُ الباقلاني إلى قوله تعالى: " قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٣٤﴾ " [النمل : 34]، واعتبرَ كلَّ جزءٍ منها "كالنجم في علوه ونوره وكالياقوت يتلألأ بين شذوره" ²، وأكثرُ ما أثارَ إعجابَه في هذه الآية؛ الجزءُ الثالثُ منها والذي أطلقَ عليه : الفاصلة ، فقالَ فيها : "تأملُ تمكَّنَ الفاصلةِ وحُسْنَ موقعِها وعجيبَ حكمتِها وبارعَ معناها" ³، غيرَ أنَّه لم يُعلِّلْ إعجابَه هذا واكتفى بإظهارِ الانبهارِ قائلاً : " وإنَّ شِرحْتُ لكَ ما في كلِّ آيةٍ طالَ عليكَ الأمرُ " ⁴.

وينتقلُ بعد ذلك إلى قوله عزَّ وجلَّ: " إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ مِنْهُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴿٥٤﴾ " [القصص : 04]، فرأى الباقلاني أنَّ هذه الآياتِ ضمَّتْ ستَّ كلماتٍ وصفَها بالسَّلاسةِ والرَّونقِ والفصاحةِ والجلالِ، ورأى أنَّها اشتملتْ على "جملةٍ وتفصيلٍ وجامعةٍ وتفسيرٍ" ⁵، فقد ذكرَ علوَّ فرعون في الأرضِ واستضعافِهِ الخلقَ بذبحِ الأبناءِ واستحياءِ النساءِ " وإذا تحكَّم في هاذين الأمرين فما ظنُّك بما دونهما، لأنَّ النفوسَ لا تطمئنُّ على هذا الظلمِ والقلوبُ لا تقرُّ على هذا الجورِ" ⁶، ثمَّ أنَّه سبحانه وتعالى ذكرَ الفاصلةَ التي قال عنها الباقلاني أنَّها

¹ - المصدر السابق ، ص 192.

² - المصدر نفسه ، ص ن.

³ - المصدر نفسه ، ص 193.

⁴ - المصدر نفسه ، ص ن.

⁵ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁶ - المصدر نفسه ، ص ن.

"أوغلت في التأكيد، وكفّفت في التّظلم وردت آخر الكلام على أوله وعطفت عجزه على صدره"¹، وقد ورد وعد ربّاني بتخليص هذه الطائفة المستضعفة، وذلك في قوله تعالى: " وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَهُمْ أَيْمَةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ﴿٥٥﴾ " [القصص : 05]، ورأى الباقلاني أنّ "هذا من التأليف بين المؤلف، والجمع بين المُستأنس"²، وعلى هذا المنوال واصل تناول مجموعة من الآيات الكريمة التي وردت في سورة القصص والتي كانت "متباعدة في الواقع، نائية المطرح"³، إلا أنّ النظم البديع في القرآن الكريم جعلها "أشدّ تألفاً من الشئ المؤلف في الأصل، وأحسن توافقاً من المتطابق في أول الوضع"⁴، من ذلك قوله تعالى: " وَأَبْتَغِ فِيمَا ءَاتَكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۗ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۗ وَأَحْسِنَ ۗ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۗ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾ " [القصص : 77]، ويدفع الباقلاني قارئه لأن يتساءل: لو وقعت مثل هذه الأخبار في الكلام البشري، هل كان ليفيها حقها؟ ويُجيب على الفور: "لو تكلفت العبارة عنها بأضعاف كلماتها لم تستوف ما استوفته، ثمّ تجد فيما تنظم ثقل النظم ونفور الطبع وشراد الكلام ونهأت القول"⁵، زد على ذلك أنّ الكلام البشري -حسب الباقلاني - يتعسر على ناظمه الانتقال السلس من قصة إلى قصة ومن فصل إلى فصل، بل إنه لا يستطيع التحكّم في مواضع الفصل والوصل، ثمّ لا يستطيع إقران كل ذلك بالمواعظ والأمثال والحكم وأدلة التوحيد وغيرها. والباقلاني في كل ذلك لا يفتأ يذكر الكلام البشري بسوء، مُحَقَّرًا شأنه، مُسَخَّفًا ما يرد فيه من حشوٍ ولغوٍ وركاكةٍ.

1 - المصدر السابق، ص194.

2- المصدر نفسه، ص ن.

3- المصدر نفسه، ص ن.

4- المصدر نفسه، ص ن.

5- المصدر نفسه، ص 194-195.

وينتقلُ الباقلاني إلى تحليلِ سورةِ "غافر"، وينتهجُ المنهجَ السابقَ الذي يحاولُ من خلاله إبرازَ الجمالياتِ القرآنيّةِ، وفي الآنِ نفسه يُبرزُ الاختلافَ الكبيرَ بينَ الأسلوبِ القرآنيِّ والكلامِ البشريِّ، فيبدأُ عملهَ التّطبيقيَّ بدعوةِ القارئِ إلى تأملِ الائتلافِ في بدايةِ السُّورةِ: "حَمْ ﴿١﴾ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٢﴾ غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّلَوِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۖ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿٣﴾" [غافر: 1-2-3]، فينبّههُ إلى ما فيها من أسماءِ الله تعالى وصفاته، ومعانٍ شريفةٍ وحُسنِ الفاتحةِ والخاتمةِ. ويدعو بعدها إلى تأملِ براعةِ النّظمِ فيما جاءَ بعدها من الآياتِ القرآنيّةِ، فقد تضمّنت احتجاجاً ووعيداً وإعذاراً وإنذاراً "وفنوناً من الأمرِ شتىً مختلفةً تأتلفُ بشريفِ النّظمِ ومُتباعدهً تتقاربُ بعليّ الضمِّ"¹.

وانتقلَ بعدها إلى قوله تعالى: "كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ ۗ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ ۗ وَجَدَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ ۗ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴿١﴾" وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ ﴿٢﴾" [غافر: 5-6]، فوقفَ عند التّركيبِ: "ليأخذوه"، فعلقَ قائلاً: "وهل تقعُ في الحُسنِ موقعَ قوله: "ليأخذوه" كلمةٌ؟ وهل تقومُ مقامه في الجزالةِ لفظةٌ؟ وهل يسدُّ مسدّه في الأصالةِ نُكتةٌ؟"². ويحاولُ أن يضعَ بدلا عنها كلماتٍ أخرى قريبةً من معناها، من مثل: ليقتلوه أو ليرجموه أو ليهلكوه، ثم ينفي أن تقومَ أيُّ منها مقامَ الكلمةِ الأصليّةِ لأنَّ "ما كان ذلكَ بديعاً ولا بارعاً ولا عجبياً ولا بالغاً"³، ولا كانَ باستطاعةِ بشريٍّ أن يضعَ كلمةً أخرى مقامَ ما دُكرَ في القرآنِ الكريمِ .

¹ - المصدر السابق ، ص197.

² - المصدر نفسه ، ص ن.

³ - المصدر نفسه ، ص ن.

ثم تحدّث الباقلائي عن قوّة الإحكام بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة، في قوله تعالى:

"الَّذِينَ تَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ ۖ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ﴿٧﴾ رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ ءَابَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٨﴾ وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُ ۚ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٩﴾" [غافر : 7-8-9]، والتي تحدّث فيها عن حملة العرش الذين يُسبِّحون بحمد ربهم، وذكر عذاب الجحيم بعد ذلك مباشرة، في تأليف مُتلائم يستحيل أن يهندي بشريّ إلى وضعه.

وانتقل بعدها إلى قوله تعالى : " فَأَدْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ

﴿١٤﴾ رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۗ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ ﴿١٥﴾ يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ ۗ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ۗ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴿١٦﴾" [غافر : 14-15-16]، وقد وصف ما فيها من صفاتٍ عاليةٍ وكلماتٍ ساميةٍ وحكمٍ بالغةٍ ومعانٍ شريفةٍ ، ممّا " تعلقُ به الهممُ البشريةُ وما تحومُ عليه الأفكارُ الآدميةُ ، وتعرفُ مُباينتها لهذا الضربِ من القولِ " ¹ ، وما ذلك إلا دليلٌ آخرُ على إعجاز الأسلوبِ القرآنيِّ وتساميه عمّا صدرَ عن البشرِ .

و لأنّ الباقلائي يعتبرُ اللفظ جزءًا من النظم، فقد أولاهُ اهتمامًا كبيرًا عند تحليله لقوله

تعالى: " وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَزْفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَظْمِينٌ ۗ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا

¹ - المصدر السابق ، ص 199.

شَفِيعٌ يُطَاعُ ﴿١٨﴾ يَعْلَمُ خَائِبَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ ﴿١٩﴾ وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ
يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ ۗ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿٢٠﴾ [غافر : 18-20] ،
فراى " أن كل كلمة في الآيات الكريمة إذا وُظِّفَتْ في رسالة كانت عينها أو في خطبة
وجهها، أو قصيدة كانت غرثها وبيت قصيدها، كالياقوتة التي تكون فريدة العقد وعين
القلادة¹، ويؤكد على أن هذا الحسن في الألفاظ لا يقتصر على آية دون آية ولا على سورة
دون سورة ولا قصة دون قصة ... بل إنه موجود متوافر في جميع مواضع القرآن الكريم،
سواء أكان ذلك في الأخبار والقصص أم في الشرائع أم في التوحيد وكذا في الحج وهو ما
يُقَصِّرُ عنه الشاعر الذي تتفاوت قدرته الشعرية إن هو تنقل بين الأغراض.

ثم إن الباقلاني ذكر آيات كثيرة في الأحكاميات والتوحيد وإثبات النبوة والمواريث
وكذلك آيات الاحتجاج لخدمة الغرض نفسه ، وهو إثبات إعجاز كلام الله - عز وجل - الذي
"حير القوم الذين لم يكن أحد أفصح منهم ولا أتم بلاغة ولا أحسن براعة ، حتى دُهِشُوا حين
ورد عليهم ، وولعت عقولهم ، ولم يكن عندهم فيه جواب غير ضرب الأمثال والتخرص عليه
والتوهم فيه"².

فالباقلاني إذن ابتعد إذا عن التناول الجزئي ، واعتمد على التعميم ، وأولى النظم
الاهتمام الوافي ، وأرسى بذلك أسس منهج نقدي أساسه الابتعاد عن الجزئيات ، والاعتماد
على السورة بدل الآية أو العبارة كما فعل سابقوه ، وكذا قراءته لقصيدة بأكملها هي معلقة
امرئ القيس، وجزء كبير من أثر شعري للبحثري هو : " أهلاً بذيكم الخيال المقبل "

وقد تقصى أثناء هذا التحليل خصائص النظم وحسن التأليف ولم يبحث، كما فعل
سابقوه، عن الفنون البلاغية فحسب، ذلك أنه يرفض أن يُقاس إعجاز القرآن بالبديع، وهو

¹ - المصدر السابق ، ص 200.

² - المصدر نفسه ، ص 203-204.

المصطلح الذي كان شائعاً في عصره، ويعني آنذاك علوم البلاغة الثلاثة " ذلك أن ليس فيه ما يخرقُ العادة ويخرجُ عن العرفِ، بل يُمكنُ استدراكه بالتعلم والتدرب فيه، والتصنع له " ¹، فلا يعجزُ الإنسانُ عن إيرادِه في كلامِه.

ثم إنه ينكرُ مذهبَ الصنعةِ، قائلاً : " وإنما نُكِرُ أن يقولَ قائلٌ: أن بعضَ الوجوه (البلاغية) بانفرادها قد حصلَ فيها الإعجازُ... وإنَّ التشبيهَ مُعجَزٌ وإنَّ التَّجْنِيسَ مُعجَزٌ والمطابقةُ بنفسها معجزةٌ " ²، وعليه فإنه يوكِّدُ على أن التشبيهَ مثلاً لا يكفي لأن يكونَ حُجَّةً في الإعجازِ وإنما هو في "تعديلِ النَّظمِ وسلامتِه، وحُسْنِه وبهجتِه، وحُسْنِ موقعِه في السَّمعِ، وسهولتِه على اللسانِ، ووقوعِه في النَّفسِ موقعَ القبولِ، وتصوِّره تصوِّراً للمشاهد وتشكله على جهته حتى يحلَّ محلَّ البرهانِ ودلالةِ التَّأليفِ ممَّا لا ينحصرُ حُسناً وبهجةً وسناءً ورفعةً " ³. أمَّا الدَّليلُ على أنَّه ينكرُ الصنعةَ والبدیع كوجهٍ من وجوه الإعجازِ القرآنيِّ، فهو اختيارُه لقصيدةِ البحتري بدلَ أبي تمام ، مع أنه نقدَها وتتبَّعَ عيوبَها لا محاسنها، إلا فيما ندر، وهذا لخدمةِ الغرضِ الأساسيِّ، أي إثباتُ الفرقِ الكبيرِ بينَ الكلامِ البشريِّ والقولِ القرآنيِّ.

ومع أن الباقلاني أولى الوحدة الفنية للعمل الإبداعي اهتماماً كبيراً، غير أن ذلك لم يصرفه عن الاهتمام باللفظ " فلم ينظرُ إليه نظرةً جُزئيةً، فيحكمَ عليه بالفصاحةِ أو الابتدالِ أو بغيره من الأحكام " ⁴، وإنما تناوله على أنه " جزءٌ من النَّظمِ يوجِّهُه المعنى وأداةٌ للتعبير " ⁵، فهو لا يهتمُّ من اللفظ إلا أن يكونَ " أحكمَ في الإبانةِ عن المُرادِ وأشدَّ تحقيقاً في الإيضاحِ

¹ - المصدر السابق ، ص 230.

² - المصدر نفسه ، ص 276.

³ - المصدر نفسه ، ص 276-277.

⁴ - محمّد زغلول سلام : أثر القرآن في النقد العربي ، ص 299.

⁵ - المرجع نفسه ، ص ن.

عن الطلبِ وأعجبَ في وصفه، وأرشقَ في تصرفه وأبرعَ في نظمه¹، فيحِقُّ عندئذٍ أن نقولَ عنه: لفظٌ شريفٌ .

ومن الأسرارِ الجماليةِ التي تناولها الباقلاني في دراسته الإعجازية أيضاً، الأثرُ النفسِيُّ للأدبِ، ولأنَّ القرآنَ أعلى منازلِ البيانِ، فقد كانَ له "من الوقع في القلوبِ والتمكّن في النفوسِ ما يُذهلُ ويُهججُ، ويُقلقُ ويؤنسُ، ويُطمعُ ويؤيسُ، ويضحكُ ويُبكي، ويحزنُ ويفرحُ، ويُسكنُ ويزعجُ، ويُشجي ويُطربُ، ويهزُّ الأعطافَ، ويستميلُ نحوَه الأسماعُ ... وله مسالكُ في النفوسِ لطيفةٌ، ومداخلُ إلى القلوبِ دقيقةٌ..."²، فالباقلاني بذلك قد شهدَ للقرآنِ الكريمِ ببديعِ نظمه وعجيبِ تأثيره، ويكونُ " قد ربطَ بين نتائجِ الرّماني والخطّابي وجمعَ إلى ذلك كلّهُ صنوفًا من المواقفِ النقديّةِ"³.

كما أنّ الباقلاني النّاقِدَ لم يغفلَ عن دورِ الشّخصيةِ المبدعةِ في نجاحِ العمليّةِ الإبداعيةِ، فها هو يقولُ: "ألا ترى أنّ الشّعْرَ في الغزلِ إذا صدرَ عن مُحبٍّ كان أرقَّ وأحسنَ، وإذا صدرَ عن مُتعمِّلٍ وحصلَ من مُتصنِّعٍ؛ نادى على نفسه بالمُدّاجاةِ، كذلك قد يصدرُ الشّعْرُ في وصفِ الحربِ عن الشُّجاعِ، فيعلمَ وجهَ صدره، وقد يصدرُ عن المتشبهِ ويخرجُ عن المتصنِّعِ يُعرَفُ من حاله ما ظنَّ أنّه يُخفيه، ويظهرُ من أمره خلافَ ما يُبديه"⁴، ويستدلُّ على كلامه هذا ببينتين من الشّعْر؛ أحدهما للمتنبّي قال فيه :

الْخَيْلُ وَاللَيْلُ وَالْبَيْدَاءُ تَعْرِفُنِي *** وَالْحَرْبُ وَالضَّرْبُ وَالْقِرْطَاسُ وَالْقَلَمُ⁵

والآخر للبحتري، هو :

¹ - الباقلاني : إعجاز القرآن ، ص 96.

² - المصدر نفسه ، ص 277.

³ - إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص 346.

⁴ - الباقلاني : إعجاز القرآن ، ص 277.

⁵ - المصدر نفسه ، ص ن .

وَأَنَا الشُّجَاعُ وَقَدْ بَدَأَ لَكَ مَوْفِي *** بِعَقْرَسٍ وَالْمَشْرِفِيَّةُ شُهْدِي¹

ويرى أن بيت المتنبي كان أكثر تأثيراً لأن صاحبه " من أهل الشجاعة "2، في حين لا نجد مثل هذا الوقع عند البحتري، ذلك أن: " الشيء إذا صدرَ من أهله، وبدأ من أصله، وانتسبَ إلى ذويه ؛ سلّمَ في نفسه و بانَتْ فخامتهُ و شوهدَ أثرُ الاستحقاقِ فيه. وإذا صدرَ من مُتكلّفٍ، و بدأ من مُتصنّعٍ ؛ بانَ أثرُ الغربةِ عليه و ظهرتْ مخايلُ الاستيحاشِ فيه"3.

ومع أن من الباحثين من اعترض على طريقة الباقلاني في إثبات الإعجاز في كتاب الله العزيز والردّ على الطاعنين، واعتبر أن منهجه خطيرٌ " وتأتي خطورته من محاولة بسط حديث إيجابي عن حقيقة الإعجاز"4 ، خاصة إذا عرفنا أن " تبين النواحي السلبية أمرٌ سهلٌ، أما تقرير الصفات الإيجابية فإنه شئٌ بالغ الصعوبة"5.

زيادة على أن بعض النقاد اعتبر أن كتاب (إعجاز القرآن) مثل نموذجاً لاختلاط العلوم الأدبية؛ نقدً وبلاغةً وأدبً بالعلوم القرآنية... ومجالاً لامتزاج هذه العلوم كلها بالقضايا الكلامية"6، وأن النصّ القرآني لم يكن بحاجة " إلى كل هذه الحدة في الطرح والمعالجة"7، بل لقد تساءلوا: "ما قدّم هذا الناقد للنصّ القرآني لما بنى له مجداً على حطام نصّ بشري؟"8 بشري؟"8 خاصة وأن إعجازية القرآن "يجب أن تُعالج في إطارها فلا تخرج عنه "9.

1- المصدر السابق ، ص 278 .

2- المصدر نفسه ، ص ن .

3- المصدر نفسه ، ص 279- 280 .

4- إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص 345.

5- المرجع نفسه ، ص ن.

6- أحمد جمال العمري : المباحث البلاغية ، ص 227.

7- محمّد تحريشي : النقد والإعجاز ، ص 146.

8- المرجع نفسه ، ص ن.

9- عبد المالك مرتاض : نظرية البلاغة ، ص 106 .

ومع أن الآراء الناقدة للرجل كثيرة، فإنه في المقابل ظهر عدد كبير من النقاد الذين أنصفوا الرجل وعدوا كتابه في إعجاز القرآن من أهم الدراسات النقدية التي خصصت للبيان القرآني، وكذا لأهم النصوص الشعرية العربية، لا سيما أنه تناول المفاهيم النقدية الحديثة التي تقوم على ثلاثية: النص - المبدع - المتلقي، ثم إنه استخدم الطرق النقدية السليمة مثل: الموازنة؛ نظراً لما تُنتجُه هذه الأداة من الحرية في اختيار النماذج المتقاربة زمنياً أو المتباعدة والمتشابهة أسلوبياً وموضوعاً أو متباينة كما حدث وقارن الباقلاني بين النصين¹ التي عدت بالأمس ولا زالت كذلك اليوم معالجة ناجعة لنصين أدبيين، إذ من شأن ذلك أن يكشف عن الجماليات الأدبية في كل منهما، وأن يُيسر عملية المفاضلة بعيداً عن الارتجال في الحكم والاعتماد على الذوق فحسب، غير أن الباقلاني كان متحيزاً للنص القرآني، فانتصر له وحكم على النصوص البشرية بالموت بأن تتبّع نقائصها وهناتها ولم يكن موضوعياً في التعامل معها، ممّا أساء نوعاً ما إلى وظيفته كناقدٍ متمرسٍ، إذ لم يكن لزاماً عليه أن يفعل ذلك حتى يُعلي من شأن القرآن كتاب الله العظيم.

وعلى كل، فالباقلاني ساهم بجهوده الإعجازية في إرساء منهج نقدي جديد يقوم على مبادئ النظم والأثر النفسي والموازنة.

¹ - أحمد يوسف علي : قراءة النص ، ص 190 .

خلاصة :

تمَّ استخلاصُ مجموعةٍ من النتائجِ من الفصلِ الثالثِ، كانت كالاتي :

- 1- تميّزَ النقدُ الجاهليُّ بالعفويةِ والتأثرِ الآنيِّ بعيداً عن التعليلِ والتّحليلِ.
- 2- تحرّكَ النقدُ في صدرِ الإسلامِ في نطاقِ ضيقٍ، إذ لم يكن مسموحاً للنقادِ المسلمين بالخروجِ عن تعاليمِ الإسلامِ أو المساسِ بكرامةِ الأشخاصِ .
- 3- ظلَّ النقدُ الإسلاميُّ متأثراً بالنقدِ الجاهليِّ في احتكامه إلى الذوقِ لا الفكرِ والتّحليلِ.
- 4- اجتمعتْ عواملٌ عديدةٌ في العصرِ الأمويِّ، أدتْ إلى تطوُّرِ النقدِ في البيئاتِ الثلاثِ: الحجازِ والعراقِ والشّامِ .
- 5- أقبَلَ النُّقادُ على تذوقِ الشّعْرِ بأغراضِهِ المختلفةِ خلالِ هذا العصرِ، وكانَ للمجالسِ التي يعقدونها أثرٌ كبيرٌ في نهضةِ النقدِ وتوسيعِ مجالاتِهِ .
- 6- شاعَ في هذا العصرِ ما عُرِفَ باسمِ النقدِ العلميِّ، وهو نقدٌ موضوعيٌّ يُرادُ به العلمُ والتّوجيهُ، ويُستعانُ فيه بالأصولِ المقرّرةِ في اللّغةِ والنحوِ والعروضِ.
- 7- كانَ للمعتزلةِ - خلالِ العصرِ العباسيِّ - دورٌ كبيرٌ في إرساءِ أسسِ النقدِ البلاغيِّ الذي يعتمدُ على فنونِ البلاغةِ. لِمَا له من علاقةٍ بالحجاجِ الذي كانوا في أشدِّ الحاجةِ إليه للاستدلالِ على ما وصلوا إليه من أفكارٍ ومواقفِ.
- 8- كانَ للجاحظِ المعتزليِّ دورٌ كبيرٌ في مجالِ النقدِ، وذلك بتعرّضِهِ لمسائلَ نقديةٍ غاية في الأهميّة، مثل: التكلّفِ والطبعِ والمفاضلةِ بين المُتقدِّمينَ والمُحدّثينَ وثنائيةِ اللفظِ والمعنى وغيرها.

9- تأثر النقد العباسي بالثقافة اليونانية، خاصة بعد ترجمة كتابي (الشعر) و(الخطابة) لأرسطوطاليس في النصف الثاني من القرن الثالث.

10- أسهم قدامة بن جعفر في القرن الرابع في تطور الحركة النقدية العربية، من خلال مؤلفه (نقد الشعر) الذي استلهم فيه كتاب (فن الشعر) لأرسطو، إذ حاول إخضاع الموروث العربي للفكر اليوناني .

11- حاول الفارابي التوفيق بين الشعر العربي والفلسفة اليونانية فوضع كتابه الشهير : "رسالة في قوانين صناعة الشعراء".

12- مهدّ البحث في وجوه الإعجاز في القرنين الثالث والرابع؛ الطريق لتأسيس البلاغة العربية بعلمها المختلفة ولنشأة النقد الأدبي.

13- أسس الجاحظ نظرية نقدية اعتمدها النقاد من بعده للحكم على الأعمال الأدبية، متأثرين بتحليلاته البديعة لفنون القول في القرآن الكريم.

14- بذل الرّماني جهودًا مُضنيةً في حقلِ الإعجازِ والنقدِ بوضعه لبعض أسسِ نظرية النّظم ، ولاهتمامه بالأثر النفسي للعمل الإبداعي .

15- اعتنى الخطابي مثل سابقه بمسألة النّظم، وتأثر به أيضًا فيما يخصّ التأثير النفسيّ للأسلوبِ القرآنيّ ، كما عُرف عنه اهتمامه بالعرض العامّ وعدم الإفاضة في الجزئيات.

16- اعتمد الباقلاني في الردّ على الطّاعنين والمُلحدين، منهجَ المُوازنة بين النصّ القرآنيّ والخطابِ البشريّ .

17- ابتعدت المُفاضلة عند الباقلاني عن الارتجال والاعتماد على الدّوق، وكانت مُتحيزّة للنصّ القرآنيّ مُنتصرةً له.



أولاً: نضج الرّؤية الإعجازيّة والقضايا التّقديّة عند القاضي عبد الجبار.

ثانياً: نظرية النّظم عند عبد القاهر الجرجاني، مفهومها وأبعادها ونتائجها.

ثالثاً: الإعجاز القرآنيّ عند ابن حزم، بين التّأويل والمنطق ومراعاة ظاهر النصوص.

تمهيد:

في فصل سابق، تعرّفنا إلى أهميّة الدور الذي لعبته البلاغة القرآنية في تطوّر النّقد العربيّ خلال القرن الرابع، وكان ذلك على أيدي ثلّة من العلماء الممتازين ممّن تعرّضوا إلى نظم القرآن العجيب وأسلوبه البديع. وخلال هذا الفصل سنتابع التطوّر الذي عرفه النّقد خلال القرن الخامس، لاكتشاف الدور الذي لعبته الدّراسات الإعجازية حينها في الدّفع بعجلة النّقد قدما. وأشهر هؤلاء العلماء ؛ القاضي عبد الجبار فقد وضع كتاب " المغني في أبواب التّوحيد و العدل " وضمّنه جميع ما دعا إليه المعتزلة، من ذلك مبدأ الوجدانية ونفي الصفات والعدل الإلهي وحرية الأفعال. لينتظر القاضي في أجزاء لأخرى مسألة خلق القرآن التي نادى بها أصحابه، وكذا معجزات الأنبياء -عليهم السّلام- ويخصّص الجزء السادس عشر لإعجاز القرآن وللحديث عن نبوة محمّد -صلّى الله عليه و سلّم- وليبيان بطلان الصّرفة. أمّا في كتابيه : " تنزيه القرآن عن المطاعن " و"متشابه القرآن" ، فانبرى خلالهما للردّ على الطّاعنين في كتاب الله، وفي الآيات المتشابهات منه خاصة، فكان الهدفُ منهما أيضا هو إثبات إعجاز القرآن.

كما ظهر في القرن الخامس عالم فدّ آخر هو: عبد القاهر الجرجاني، صاحب أشهر كتابين صدرا في هذا العصر، هما: "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة". ولقد كانت نظريته في النّظم والتي تناولها في الكتابين؛ نتويجا لمجهودات من سبقه من العلماء، والذين دعوا إلى العمل بهذه النظرية، وإن كان ذلك تحت مسميات مختلفة عند بعضهم. و قد كانت للجرجاني أيضا آراء عديدة في المسائل النّقدية التي عرفها القرن الخامس، من ذلك قضية اللفظ و المعنى ، والتي كانت سببا في إذكاء نار المعارك النّقدية بين النّقاد القدامى. وكان الدّافع إلى ظهور هذه المسألة هو الاختلاف المذهبي بين هؤلاء النّقاد، علما أنّ أغلبهم كان من علماء الإعجاز. فقد انطلق النّقاد المعتزلة، و في مقدّماتهم الجاحظ، من اللفظ، خاصة وأنهم عدّوا الصّناعة اللفظية سلاحا واجهوا به العجم والشّعوبيين الذين فاخروهم بوفرة المعاني وتدقّقها في لغاتهم الأصلية. أمّا الفريق الذي ناصر المعنى أو حاول التّوفيق بينه وبين اللفظ، فهؤلاء من الأشعرية الذين انطلقوا من الكلام النّفسي الذي يُترجم ألفاظا، وكان في مقدّماتهم عبد القاهر الجرجاني.

ومع أن عبد القاهر رأى أن الألفاظ خدّم للمعاني و تابعة لها، إلا أنه دعا إلى نظم الكلم وترتيبها حتى يعلق بعضها ببعض، فكانت نظريته هذه مرجعا لجميع النقاد المهتمين بقضية الإعجاز القرآني.

ومن علماء الغرب الإسلامي، والذين تمّ التعرّض لهم أثناء هذا الفصل؛ ابن حزم الأندلسي صاحب الكتب القيّمة والأفكار النيّرة في الإعجاز والبلاغة والنقد. ولقد ألف كتابه: "الفصل في الملل والأهواء والنحل" وكتابه: "الإحكام في أصول الأحكام" ورسائله العديدة، لإثبات الإعجاز القرآني وللدّلاء برأيه في الصّرفة وإبطال الوجه البلاغي، وقد تضمّنت مؤلفاته آراء سديدة في النّقد، فكان له - كإعجازي ظاهري - دورٌ في النّقد الأندلسي بصفة خاصة والعربي بصفة عامة، وهو من العلماء الذين دعوا إلى الفضائل في الشّعْر تأثراً بالمذهب الأفلاطوني.

وهذه المعلومات التي وردت مختصرة في هذا التمهيد سيتمّ التعرّض لها بالتفصيل والتحليل في متن الفصل الثالث إن شاء الله.

أولاً : نضج الرؤية الإعجازية والقضايا النقدية عند القاضي عبد الجبار

أولى القاضي عبد الجبار (ت 415هـ) قضية الإعجاز القرآني اهتماماً كبيراً، وخصّص لها أجزاءً مهمةً في مؤلفاته؛ من ذلك الجزء السادس عشر من كتابه الضخم "المغني في أبواب التوحيد والعدل"، والذي أكد فيه على أنّ الأسلوب القرآني وجهٌ أساسيٌّ من وجوه إعجازه، وأنّ فصاحته أعجزت العرب على أن يأتوا بمثله، كما ناقش في مؤلفاته آراءً مختلفة قيلت في الإعجاز و مسائل أخرى قريبة منه، كصحّة القرآن وتوافر نقله ومظاهرة الجهود لحفظه من أيّ تحريف، وجعل من إثبات نبوته - صلى الله عليه وسلم - مدخلاً للحديث عن الإعجاز، و لكنّه حين تعرّض في "المغني" لوجوه الإعجاز رفض بعضها ووافق على البعض الآخر.

1- وجوه إعجاز متداولة رفضها القاضي :

1-1- القول بالصرفه :

رفض القاضي أن يجعل من الصرفه وجهاً من وجوه الإعجاز، فيسأل من قال بها مستكراً: " هل قلتم إنّ التحدي بالقرآن يصحّ لأمرٍ يرجع إلى التخليّة والدواعي ، فكأنّه يتحدّاهم بأن يأتوا بمثله ، فيمتنع عليهم ذلك لحصول منع فيهم ، أو لورود بعض الصّوارف عليهم ممّا يختصّ بالقلب أو باللسان ، فعند ذلك يظهر أنّه مُعجَزٌ"¹، و قد شرح ذلك بقوله: "واعلم أنّ الخلاف في هذا الباب أنّا نقول إنّ دواعيهم انصرفت عن المعارضة لعلمهم أنّها غيرُ ممكنةٍ ... ولولا علمهم بذلك لم تكن لتتصرف دواعيهم ، لأنّنا نجعل انصراف دواعيهم تابعاً لمعرفتهم بأنّها متعذّرةٌ ... " ².

¹ - القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد و العدل ج 16 ، ص 134 .

² - المصدر نفسه، ج ن ، ص 324.

فالعربُ - حسب القاضي - انصرفوا عن المعارضة لإحساسهم بِسُمُوّ القرآن ورفعته منزله ، وأنهم غيرُ قادرين على مُعارضته ، ولو فعلوا لانكشف أمرهم ، وظهرَ جهلهم أمام

الجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الناس¹. كما شكك القاضي في إيمان القائل بالصرفة بجميع ما في القرآن الكريم ، قائلاً: "ومن سلك هذا المسلك في القرآن يلزمه أن لا يجعل له المزية البتة على أن ذلك يُبطل بعض القرآن"².

إن القاضي يؤكد على أن العرب وغيرهم لم يمتنعوا عن المعارضة إلا بعد أن تيقنوا من عجزهم ، " و هذا الرأي يتفق مع مبدأ العدل عند المعتزلة من جانب ، ويرد الإعجاز إلى داخل النص و ليس لأمر خارجة عنه من جانب آخر "³.

و خلاصة القول أن الصرفة عند القاضي ليست وجهًا من وجوه الإعجاز القرآني ، بل هي مفهوم شاع في عصره ، و فُسر بتفسيرات مختلفة فنَدَّ القاضي معظمها ، وقدّم مفهومًا مغايرًا لها ، تمثل في كونها تعني عدم التمكن من معارضة القرآن الكريم مع توفر الدواعي، فتحوّل بعد ذلك إلى انصرافٍ بمحض الإرادة .

1-2- الإخبار بالغيوب :

اتفق أغلب علماء الإعجاز على أن الإخبار بالغيوب وجهٌ من وجوه الإعجاز، فهذا الرّماني يذكره ضمن الوجوه السبعة للإعجاز والتي دوّنها في كتابه (النكت في إعجاز القرآن) ، و قد قال : " وأما الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية ، فإنه لما كان لا يجوز أن تقع على الاتفاق دلّ أنها من عند علام الغيوب "⁴، في حين أبدى الخطابي شيئاً من التحفظ حين قال أن الإخبار عن الأمور الغيبية " ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن "⁵. أما الباقلاني فعَدَّ الإخبار عن المستقبل وجهًا مهمًا من وجوه الإعجاز

¹ - يُنظر : وليد قصاب : التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ، ص 321-322.

² - القاضي : المغني ، ج01، ص 323.

³ - كمال الدين عبد الغني المرسي و أحمد محمود المصري : دراسات في الإعجاز القرآني . ط01. دار الوفاء لنديا

الطباعة و النشر ، الإسكندرية ، 2007م . ص 54.

⁴ - الرّماني : النكت في إعجاز القرآن ، ص 110 .

⁵ - الخطابي : بيان إعجاز القرآن ، ص 23-24.

القرآني، وإن كان تناول جزئية جديدة غير تلك المعروفة، تمثلت في أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - كان أمياً، لم تُنح له فرصة الاطلاع على كتب قديمة روت قصصاً عن الأنبياء وأقوامهم وما كان من أمرهم، فكل ما ورد في الكتاب العزيز لم يعرفه - صلى الله عليه وسلم - من قبل. ثم إن الباقلاني أورد أمثلة عن الأخبار المستقبلية التي حدثت وتنبأ القرآن الكريم بحدوثها فحدثت حقاً. وغير هؤلاء الثلاثة كثير ممن قالوا بأن الإخبار بالغيوب من وجوه الإعجاز، أما القاضي فرفض ذلك و قال : " فأما من قال إنه - صلى الله عليه وسلم - قد تحدى بالقرآن من حيث تضمن الإخبار عن الغيوب، فبعيد لأنه قد تحدى بمثل كل سورة من غير تخصيص، ولا يتضمن كل ذلك الإخبار عن الغيوب، ولأننا نعلم أنه تحدى بجملته لا ببعضه، فكيف يصرّف التحدي إلى ما يتضمن ذلك دون ما يتضمن الحلال والحرام" ¹، وأورد مجموعة من الآيات القرآنية التي تنبأت بأخبار فتحققت، من ذلك قوله تعالى: " سَيَهْرَمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبْرَ ﴿٤٥﴾ " [القمر : 45]، ففي ذلك إنباءً بهزيمة المشركين يوم بدر.

ومع أن الإخبار بالغيوب وجه من وجوه الإعجاز التي تتعلق بالمضمون وهو من منظور المعتزلة... يُعبّر عن صفة (العلم الإلهي) ²، إلا أن القاضي رفض عدّه من الوجوه التي يتحدى بها القرآن الطاعنين فيه، وكأنه استبعده خشية اتهام كتاب الله بالتفاوت بين أجزائه، طالما أن الإخبار بالغيوب غير موجود في جميع السور.

¹ - القاضي : المغني ، ج 16، ص220.

² - عماد محمد البختياوي : مناهج البحث البلاغي عند العرب ، دراسة في الأسس المعرفية . ط 01. دار الكتب العلمية، بيروت ، 1434هـ / 2013م . ص263.

1 - 3 - طريقة نظمه :

لم يرفض القاضي عبد الجبار النظم كوجه من وجوه الإعجاز القرآني، وإنما أبدى تحفظاً على عدّه بمفرده كذلك، ويورد قولاً لأستاذه أبي هاشم الجبائي، يقول فيه: " وليس فصاحة الكلام بأن يكون على نظم مخصوص¹، فاختلف نظم القرآن عما عرفوه و ألفوه لا يجعل منه معجزاً، وإلا " كان يجب لو أتى بعضهم بطريقة من النظم ركيكة لم يسبق إليها، أن يكون معجزاً، وقد علمنا فساد ذلك"².

وهكذا لم يتناول القاضي مفهوم النظم تتاول البلاغيين الذين سبقوه والذين جعلوه أهم وجه من بين وجوه الإعجاز القرآني الأخرى، وأولهم كان الجاحظ فالخطابي ثم الباقلاني، "وإنما كان همّه الاستدلال لإعجاز القرآن من جهة فصاحته التي انفرد بها وصحة التحدي به"³.

وقد شرح القاضي وجهة نظره وسبب اختلافها عن آراء من سبقوه، فقال: "وإنما يختص النظم بأن يقع لبعض الفصحاء يسبق إليه، ثم يساويه فيه غيره من الفصحاء، فيساويه في ذلك النظم، ومن يفضل عليه يفضل في ذلك النظم"⁴، فخوفه متأثراً من أن النظم الجديد يروق للناس قبل أن يألفوه، فأما إن فعلوا، فإنهم يتحمسون للإتيان بمثله و لم لا التفوق عليه، ولذا فإنه يرفض أن يعدّ مفهوم النظم وجهاً من وجوه الإعجاز، خاصة وأن الطاعنين والمُشكّكين يترصدون مثل ذلك للانقضاض على القرآن الكريم و الادّعاء بعدم كماله أو بقدرتهم على الإتيان بمثله.

¹ - القاضي : المغني ، ج 16، ص 197.

² - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 321.

³ - عائشة عبد الرحمن : الإعجاز البياني و مسائل ابن الأزرق ، ص 95 .

⁴ - القاضي : المغني ، ج 16، ص 197 .

1-4- الإعجاز بزوال التناقض :

أمن القاضي بزوال التفاوت والتناقض في النص القرآني، ولكنه رفض عد ذلك وجهًا من وجوه الإعجاز القرآني، لأنه لا يرقى إلى أن يكون دليلًا عقليًا يفهم الطاعنين والملحدين - حسب رأيه - مخالفاً آراء شيوخه من المعتزلة، فهذا أبو علي يقول: " أنه يبعد من يعلم الأشياء بعلمه، ويحتاج فيما يأتيه من تأليف كتاب وغيره إلى استحضار العلوم، أن ينتفي عن كلامه الطويل وتأليفه الكثير؛ المناقضة... وهذا بين من حال الناس في كلامهم... وبين بذلك أن القرآن لا يكون إلا من قبل الله تعالى العالم بنفسه"¹. كما ذكر قولاً لأستاذه أبي هاشم يُثبت فيه أن الإعجاز بزوال الاختلاف أو التناقض وجه مهم من وجوه الإعجاز القرآني، وأن البشر مهما علت فصاحتهم، فإن كلامهم ولا شك عرضة للتفاوت والتناقض أيضاً، وقد قال: "زوال الاختلاف والتناقض عن القرآن لو كان فعل غير الله تعالى بعيداً، لأن العادة لم تجر بمثل ذلك في كلام العباد"². ومع ذلك، رفض القاضي عد زوال التناقض في النص القرآني وجهًا من وجوه الإعجاز القرآني، ويقول في ذلك: "إننا نعلم بذلك أنه لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه الاختلاف والتناقض، وإنما الكلام في هل يمكن أن يستدل بذلك من جهة العقل على نبوته"³، وهو بعد ذلك يعطي سبباً لتحفظه، فالمُتكلِّمون والمُصنِّفون قد اختلفت قدراتهم فمنهم من يتحرز الكثير، ومنهم من يقع في كلامه الغلط الكثير، فلا يمتنع في بعضهم أن يُقال ذلك في كلامه"⁴، فإن وُصف كلام بشري بذلك، فلم يعد أهلاً لأن يُوصَفَ به كلام الله سبحانه وتعالى.

¹ - المصدر السابق، ج ن، ص 328.

² - المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

³ - المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

⁴ - المصدر نفسه، ج ن، ص 329.

والقاضي - كما سبقت الإشارة إليه - يبحث عن دليل عقلي لا سمعي لإثبات الإعجاز لكتاب الله تعالى ، وقد قال في ذلك : " فالاستدلال بذلك على أن القرآن مُعجَزٌ ببعْد ، لأنه لا يعلم وجوب هذه الطريقة إلا من جهة السَّمْع ، ولو علمت بالعقل لأمكن الاستدلال به " ¹.

1- 5- مُعجَزٌ لكونه حكاية للكلام القديم :

و قد رفضَ عبدُ الجبارِ عدَّ هذا الوجه من وجوه الإعجازِ القرآنيِّ ، قائلاً : " فأما من جعله مُعجَزًا من حيث هو حكايةٌ للكلام القديم أو عبارةً عنه أو لأنه في نفسه قديمٌ ، فمِمَّا لا يذكر في هذا الباب " ² ، وقد عدَّ ذلك من الأقوالِ الفاسدةِ التي تمنعُ إعجازَ القرآنِ ولا تُثبتُه "لأنه إذا كان قديمًا فهو تعالى غير قادرٍ على مثله ، فكيف يصحُّ أن يُتحدَّى به ، لأنَّ التحدِّي يقتضي أن مثل المتأنيِّ مُتعدِّرٌ عليهم ، فإذا كان مُتعدِّرًا على الجميع بطلَ التحدِّي ، كما إذا كان مُتأنيًّا لكلِّ بطلَ التحدِّي " ³ ، والواضحُ أنَّ مثلَ هذه الأفكارِ استتبطها القاضي من عقيدته الاعتزالية ، فالمعتزلةُ يرفضون إعطاءَ وصفِ القديمِ إلا لله تعالى ، ويقولون : " هو ما لا أوَّلَ لوجوده ، واللهُ تعالى هو الموجودُ الذي لا أوَّلَ لوجوده ، ولذلك وصفناه بالقديم " ⁴ ، وهذا ما دفعهم إلى القولِ بخلقِ القرآنِ ، إذ وجدوا أنَّ ذلك يتفقُ وما ذهبوا إليه في مسألةِ انتفاءِ الصفاتِ عنه سبحانه وتعالى ، لأنهم اعتقدوا أنهم إن أثبتوها فذلك يعني أنَّ صفاته قديمةٌ بقديم ذاتِه ؛ فيتعدَّدُ القدماءُ " فالقرآنُ خلقُ الله مباشرةً ، والحروفُ التي نكتبها في المصحفِ أو ننطقُ بها من صنْعنا ، وإنما وجبَ لها التَّعظيمُ لأنها دالةٌ على المخلوقِ لله " ⁵ . وهذا كان

¹ - المصدر السابق ، ج ن ، ص ن .

² - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 319 .

³ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

⁴ - القاضي عبد الجبار بن أحمد : شرح الأصول الخمسة . ط 03 . تح : عبد الكريم عثمان . مكتبة وهبة ، القاهرة ،

1416هـ / 1996م . ص 181 .

⁵ - أحمد أمين : ضحى الإسلام . ط 07 . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1973م . ج 03 . ص 37 .

سببُ رفضِ المعتزلة ومنهم القاضي ، لأن يكونَ هذا الوجهُ مُثبتًا لإعجازِ القرآنِ الكريمِ. وفي نظرِ بعضِ الباحثينَ أنّ في ذلك ردُّ فعلٍ على المشبهةِ الذينَ غالوا في تعريفِ القرآنِ الكريمِ، فقالوا: " أنّ هذا القرآنَ المتلوّ في المحارِبِ والمكتوبِ في المصاحفِ غيرُ مخلوقٍ و لا مُحدثٍ ، بل قديمٌ مع الله تعالى " ¹ ، فرأى المعتزلةُ أنّ في مثلِ هذا الكلامِ شرَكًا ، فالقرآنُ لا يمكنُ أن يكونَ قديمًا لأسبابٍ عدّة ، أهمّها " أنّ الكلامَ بوصفه خطابًا يقتضي أن يكونَ هناكُ مخاطبٌ موجّهٌ إليه ، ومن ثمة فالقولُ بقدمِ المخاطبِ ، يلزمُ عنه القولُ بقدمِ المُخاطبِ، الأمرُ الذي يفضي إلى تعدّدِ القدماءِ ، وهو ما يُؤدّي إلى الشُّركِ " ².

2- سرُّ الإعجاز عند القاضي في الفصاحةِ والضمِّ على طريقةٍ مخصوصةٍ :

ودَّ القاضي أن يكونَ ما يُعزى إليه الإعجازُ القرآني قويا متينًا لا تحومُ حوله الشُّبهات ولا يجرؤُ أحدٌ على المساسِ به بسوء. ولأنَّ القاضي لم يرفضِ النّظْمَ تمامًا بل لم يرَ فيه وجهًا للإعجازِ بمفرده، طالبَ بأن يكونَ مقرونًا بقدرٍ من الفصاحةِ، والتي لا تظهرُ في الكلمةِ المفردةِ " وإنّما تظهرُ في الكلامِ بالضمِّ على طريقةٍ مخصوصةٍ ، ولا بدُّ مع الضمِّ أن تكونَ لكلِّ كلمةٍ صفةً، وقد يتفقُ في هذه الصّفةِ أن تكونَ بالمواضعةِ التي تتناولُ الضمَّ، وقد تكونُ في الإعرابِ الذي له مدخلٌ فيه، وقد تكونُ بالموقعِ، وليس لهذه الأقسامِ رابعٌ" ³.

فالفصاحةُ إذاً هي وجهُ الإعجازِ الذي ارتضاه القاضي عبد الجبار ، وقد رأت عائشة عبد الرحمن أنّ جدوى عمله ترجعُ إلى أنّه " أعطانا مفهومًا مُحَرَّرًا لمعنى النّظْمِ، لا يُرادُ به مُجرّدَ طريقةٍ مبتدعةٍ في صياغةِ الكلامِ تُبَيِّنُ ما عرفَ العربُ من منظومٍ ومنثورٍ، وإنّما انفردَ معها برتبةٍ في الفصاحةِ عرفها أهلُ التقدّمِ منهم بمُجرّدِ سماعه، دون أن يظنُّوا أنّ مثلَ القرآنِ

¹ - وليد قصّاب : التراث النّقدي و البلاغي للمعتزلة ، ص 376.

² - محمد محمود البخيتاوي : مناهج البحث البلاغي ، ص 133-134.

³ - القاضي : المغني ، ج 16 ، ص 199.

يواتي من رامة"¹. وقد اهتم القاضي بالفصاحة، فتناول مفهومها وأنواعها وشروطها، أما المفهوم فنقله عن شيخه الجبائي، فقال: "قال شيخنا أبو هاشم: إنما يكون الكلام فصيحاً لجزالة لفظه وحسن معناه"²، وهذا يعني أنه لا بُدَّ من اجتماع الأمرين، لأنه لو توفّر اللفظ الجزل مع المعنى الركيك؛ لغابت الفصاحة عن الكلام.

كما نقل القاضي عن أستاذه رأيَه الرافض لربط علاقة بين الفصاحة والنظم، إذ قال: "وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص، لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، والنظم مختلف"³، ثم استرسل في الحديث عن سبب ذلك، مُشيراً إلى أنه من الأدباء من يتفوق في نظم ما ثمّ يتمكّن أقرانه من إدراك مستواه أو التفوق عليه، فلا يصحُّ أن تكون المزية في النظم وحده.

وقد وافق القاضي أستاذه فيما ذهب إليه، ورفض هو الآخر الاعتماد على مفهوم النظم في تحديد دور الفصاحة، كما رفض من قبل عدّه كأحد وجوه الإعجاز. ويعتقد بعض المُحدثين أنّ ذلك كان منطلقه الاختلاف الفكري والمذهبي الذي كان سائداً في عصر القاضي، فهذا شوقي ضيف يردُّ سبب ذلك إلى "أنّ عبد الجبار إنّما يقصدُ في ردِّ فكرة النظم؛ الباقلائي وأضرابه من الأشعرية الذين كانوا يذهبون مذهبه"⁴، خاصّة وأنّه كان مُعاصراً له.

ومع أنّ القاضي نقلَ عن الجبائي، غير أنّه لم يكتفِ بما جاء عنده، بل لقد حاول توضيح هذا الوجه الإعجازي أي الفصاحة، فيقول: "أعلم أنّ الفصاحة لا تظهرُ في أفراد الكلام، وإنّما تظهرُ في الكلام بالضمّ على طريقة مخصوصة، ولا بُدَّ مع الضمّ من أن يكونَ لكلّ كلمة صفة، وقد يجوزُ في هذه الصفة أن تكونَ بالمواضع التي تتناول الضمّ،

¹- عائشة عبد الرحمن: الإعجاز البياني للقرآن، ص 110.

²- القاضي: المغني، ج 16، ص 197.

³- المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

⁴- شوقي ضيف: البلاغة فنُّ و تاريخ، ص 116.

وقد تكونُ بالإعرابِ الذي له مدخلٌ فيه ، وقد تكونُ بالموقع و ليسَ لهذه الأقسامِ رابعٌ ، لأنَّه إمَّا أن تعتبر فيه الكلمة أو حركاتها أو موقعها . ولا بُدَّ من الاعتبار في كلِّ كلمةٍ ، ثمَّ لا بُدَّ من اعتبارِ مثله في الكلماتِ ، إذا انضمَّ بعضها إلى بعضٍ ، لأنَّه قد يكونُ لها عند الانضمامِ صفةٌ ، وكذلك لكيفيةِ إعرابها و حركاتها و موقعها . فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إمَّا تظهرُ مزيةُ الفصاحةِ بهذه الوجهِ دونَ ما عداها ¹ . ويتَّضحُ من خلالِ هذا الكلامِ ؛ أنَّ القاضي لا يعترفُ بفصاحةِ المفردةِ والتي عبَّرَ عنها بقوله : أفراد الكلامِ ؛ بحيثُ لا مزيةٌ فيها بعيدًا عن السِّياقِ ، وإنَّما ينظرُ إلى ما يُعرفُ بالاستبدالِ بمعنى " اختيار كلمةٍ معيَّنة من بين كلماتٍ أخرى يمكنُ أن تصلحَ للاستخدامِ في السِّياقِ ... وقد عبَّرَ القاضي عنها أيضًا بالمواضعةِ بالضمِّ في أكثر من موضعٍ ² ، كما يُنظرُ إلى وظيفتها الإعرابيةِ ، وكذلك إلى اختيارِ موقعها في التَّقديمِ والتَّأخيرِ، فهذا مُجْمَلٌ ما يُوقَّرُ الفصاحةُ للكلامِ . أمَّا الاستبدالُ فيقولُ في توضيحِ معناه : " لا يمتنعُ في اللفظةِ الواحدةِ أن تكونَ إذا استعملت في معنى ، تكونُ أفصحَ منها إذا استُعملت في غيره ³ ، ولذا فهو يتتبعُ الكلمةَ الواحدةَ ويبحثُ عن الدلالاتِ المختلفةِ لها ، ثمَّ يبيِّنُ سببَ اختيارِ كلمةٍ دونَ أخرى في السِّياقِ القرآنيِّ ، مع تأكيدِهِ على أنَّ جمالَ اللفظِ وعذوبتهِ يلعبان دورًا في حسنِ الكلامِ ، ولكنَّه لا شأنَ له في الفصاحةِ . كما أنَّه رفضَ محاولاتِ بعضِ الطَّاعنينِ إبدالَ لفظةٍ قرآنيةٍ بأخرى من بابِ مُعارضةِ القرآنِ " وذلك لأنَّ الطريقةَ تقاربُ الحكايةِ ، فكما أنَّ حكايةَ الكلامِ تدلُّ على معرفةٍ ، فكذلك وضعُ لفظةٍ بدلَ أخرى ووزنُهما واحدٌ، لا يدلُّ على معرفةٍ ⁴ ، وبذلك كان الإبدالُ عنده غيرَ التَّقليدِ لأنَّه لا يُعدُّ إبداعًا .

¹ - القاضي : المغني ، ج 16 ، ص 199 .

² - محمد أبو شوارب وأحمد محمود المصري : المدخل لدراسة البلاغة العربية ، ص 69 .

³ - القاضي : المغني ، ج 16 ، ص 200 .

⁴ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

و حينَ تحدّثَ عبد الجبّار عن الحركاتِ الإعرابيةِ للفظة ، فإنّه لم يكن يريدُ الحركاتِ الظاهرة " إنّما يريدُ معنى أعمقَ هو نفسُ المعنى الذي أرادَه عبد القاهر وهو النّظامُ النّحويُّ للكلام " ¹ ، كما تحدّثَ القاضي عن خضوعِ الفصاحةِ لموقعِ اللفظةِ في سياقها ، إذ أنّها تأخذُ مكانًا خاصًّا بها فنتقدّمُ أو تتأخّرُ ، و يكونُ لذلكِ دورٌ في ظهورِ مزيّةِ الفصاحةِ. فالفصاحةُ تظهرُ عندَ عبد الجبّار بالضمِّ على طريقةٍ مخصوصةٍ ، والتي لا غنى عنها في الوقوفِ على فصاحةِ الكلامِ عنده ، و كانَ ذلكِ يمثّلُ حجرَ الأساسِ في النّظريةِ الجرجانيةِ.

3- تحامل عبد القاهر الجرجاني على القاضي عبد الجبّار و أسباب ذلك :

نقلَ عبد القاهر عن القاضي كلامه في تحديدِ مفهومِ الفصاحةِ دونَ أن يذكرَ اسمه، فقال: " قالوا إنّ الفصاحةَ لا تظهرُ في أفرادِ الكلماتِ و إنّما تظهرُ بالضمِّ على طريقةٍ مخصوصةٍ، فقولهم: (بالضمِّ) لا يصحُّ أن يُرادَ به النّطقُ باللفظةِ بعد اللفظةِ من غير اتّصالِ يكونُ بين معنييهما... ولم يبقَ إلّا أن يكونَ للمعنى في ضمِّ الكلمةِ إلى الكلمةِ توحّي معنى من معاني النّحو فيما بينهما ، و قولهم : على طريقةٍ مخصوصةٍ يُوجبُ ذلكَ أيضا... وهذا سبيلُ كلّ ما قالوه إذا أنت تأملتَه ، تراهم في الجميع قد دفعوا إلى جعلِ المزيّةِ في معاني النّحو وأحكامه من حيث لم يشعروا " ² ، والملاحظُ أنّ الجرجاني يبالغُ في أنّ ما توصلَ إليه عبد الجبّار كانَ دونَ شعورٍ منه " و هل يضعُ أيُّ مبتكرٍ لنظريةٍ ؛ نظريتهِ الجديدةِ دونَ شعورٍ بها " ³ ، وبمضي في التّحاملِ عليه و تفنيدِ آرائه و إنكارِ ما له من فضلٍ عليه في التّوصلِ إلى بلورةِ نظريتهِ المعروفةِ ، بل إنّهُ يتّهمهُ بأنّه ممّن يرونَ مزيّةَ الكلامِ في اللفظ ⁴ ، مُعتمداً على قوله الشّهير: " إنّ المعاني لا يقعُ فيها التّزايدُ، فإذا يجبُ أن يكونَ الذي يعتبر

¹ - شوقي ضيف : البلاغة فنّ وتاريخ ، ص 117 - 118 .

² - الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 254 .

³ - شوقي ضيف : البلاغة فنّ و تاريخ ، ص 118 .

⁴ - يُنظر الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص ن .

التزايد عند الألفاظ التي يعبر بها عنها " ¹ ، فوقف الجرجاني عند هذا القول مُطوّلاً ، وحاول تفنيده وبيان فسادِه ، وممّا قاله : " فإن قيل فماذا دعا القدماء إلى أن قسّموا الفضيلة بين المعنى واللفظ ، فقالوا: معنى لطيفٌ و لفظٌ شريفٌ ، وفخّموا شأن اللفظ وعظّموه حتّى تبعهم في ذلك من بعدهم " ² ، ومثّل هذا الكلام فيه تجنّ على عبد الجبار ، لأنّه لم يُقصِ المعاني و لكنّها بالنسبة إليه لا تفسّر الفصاحة ولا تظهر فيها المزيّة ، ولم يفاضل بينها وبين الألفاظ كما يبدو من ظاهر القول ، خاصّة وأنّه ممّن قالوا بأنّ الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام أي الألفاظ ، وإن حدث وذكر ذلك فإنّه في الحقيقة يقصدُ بها " التّركيب اللفظي في عبارة مفيدة أو جملة ... ولما كان مجال بحثِ البلاغيين منذ القدم هو العبارة ، فكلُّ ما يُقال عن اللفظ والمعنى ينصرفُ إليها " ³ .

ومع ذلك ، فإنّ عبد القاهر لا يتوانى في السّخرية من عبد الجبار ووصفه بالجهل قائلاً : " هو رجلٌ قد أنسَ بالتقليد ، فهو يدعو الشّبّهة إلى نفسه من ههنا وثمّ ، ومن كان هذا سبيلهُ فليس له دواءٌ سوى السّكوت عنه و تركه و ما يختاره لنفسه من سوء النّظر وقلّة التدبّر " ⁴ ، ومع أنّه قد تأثّر بعبد الجبار كثيراً إلاّ أنّه ينكرُ ذلك ، ولا يذكرُ اسمه إن هو ذكرَ أسماءَ شيوخه و أساتذته .

والحقيقة أنّ مردّ هذا التّحامل يعودُ إلى الاختلافِ المذهبيّ بين العالمين ، فقد انطلقَ المعتزلةُ ، وعبد الجبار منهم ، " من متلقّي الرّسالة ، وهي تعني القرآن الكريم ، وكان من بينهم رافضون لها و لمصدرها ، فانطلقوا منهم ليصلوا بهم إلى الله تعالى ؛ مُرسِل الرّسالة ، وذلك من خلالٍ وسيطٍ مشتركٍ هو اللغة التي يستخدمونها بألفاظهم نفسها دون زيادةٍ أو

¹ - القاضي : المغني ، ج 16 ، ص 199 ، 200 .

² - الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 59 .

³ - محمّد زغلول سلام : تاريخ النقد الأدبي إلى القرن الرابع الهجري ، ص 67 .

⁴ - الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 59 .

نقصان¹، في حين انطلق الأشاعرة، وعلى رأسهم الجرجاني، من الكلام النفسي الذي تمثله المعاني إلى الألفاظ التي تشكل النظم أي أنهم انطلقوا "من موقف اليقين والثبات ابتغاء الوصول إلى علاقات هذا اليقين و دلائل إعجازه في الرسالة² "، ومع ذلك فإن عبد القاهر الأشعري لم يستطع أن يبني بنفسه نظرية جديدة تتأى عن التصور الاعتزالي وتختلف عنه جذرياً، ولكنه انطلق من أسس نظرية الضم التي وضعها عبد الجبار المعتزلي ونقل عن روافدها، وأنشأ بعد ذلك ما يُعرف اليوم بنظرية النظم.

¹ - أحمد سعد محمد : نظرية البلاغة العربية ، دراسة في الأصول المعرفية . ط 01. مكتبة الآداب ، القاهرة ، 1430هـ/2009م . ص 41-42.

² - المرجع نفسه ، ص ن.

4- دور القاضي في الكشف عن بعض أسرار البلاغة القرآنية البديعة و استحداث بعض المقاييس النقدية الهامة :

ومن الأمور التي يعودُ لعبد الجبار الفضلُ في استحداثها أيضاً؛ حرصه على نفي ربط الفصاحة بنوع مُعيّن من الكلام في القرآن الكريم ، إذ أنه لا يُفرّق بين الحقيقة والمجاز في الكلام الفصيح ، وقد قالَ في ذلك : " ولا فصلَ فيما ذكرناه بين الحقيقة والمجاز ، بل و ربّما كان المجازُ أدخلَ في الفصاحةِ لأنّه كالاستدلالِ في اللغة " ¹ .

كما لم يشترطَ القاضي الفصاحةَ في الكلام الذي تميّزَ بالإيجازِ والإطنابِ " فلا مُعتبرَ بقصرِ الكلام وطولهِ ، وبسطهِ و إيجازهِ ، لأنَّ كلَّ ضربٍ من ذلك ربّما أدخلَ في الفصاحةِ في بعضِ المواضع من صاحبه " ² .

والملفتُ للانتباهِ أنّ نظريةَ عبد الجبار تعرّضتُ للنقد ، وكانَ أكثرُ ما هُوجمت بسببه؛ افتقارها للشواهدِ ، فلقد كانَ القاضي شحيحاً في إيرادِ الأمثلةِ من القرآن الكريم و اكتفى بالتّظهيرِ ، " والحقُّ أنّ دراساتِ القاضي القرآنيةِ هي دراساتٌ يغلبُ عليها الجانبُ الكلاميُّ، وقد عالجَ في كتبه كثيراً من المسائلِ القرآنيةِ مُعالجَةً فيها من روحِ الجدلِ و الفلسفةِ و الكلام أكثرَ ممّا فيها من روحِ البلاغةِ والنّقدِ " ³ ، ومع ذلك فقد كانت له رؤيةٌ خاصّة في هاذين الميدانين أي البلاغة والنّقد ، فوقفَ عندَ آياتِ قرآنيةٍ كريمةٍ، يُحلّلها ويُبهرُ ما فيها من جمالياتٍ و فنيّاتٍ، ليُقدّمها كأدلةٍ من دلائلِ الإعجازِ القرآنيِّ، ومن هذه المسائلِ البلاغيةِ والنّقديةِ ، ما قدّمه من جهودٍ في علم المعاني .

¹ - القاضي : المغني ، ج 16 ، ص 200.

² - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 200-201.

³ - وليد قصاب : التّراث النقدي و البلاغي للمعتزلة ، ص 185.

4-1-1- مباحث علم المعاني عند القاضي عبد الجبار :

لعلَّ أهمَّ المباحث التي تناولها في هذا العلم هو أسلوبُ القصر ، إذ ذكرَ مجموعةً من طرقه لعلَّ أبرزها كانَ :

4-1-1-1) تقديم ما حقه التأخير :

لقد ذكرَ عبد الجبار أمثلةً عن تقديم ما حقه التأخير في القرآن الكريم ، من ذلك قوله تعالى : " إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥٥﴾ " [الفاتحة : 05] ، وهو قصرٌ غايته التخصيص ، بمعنى أنه سبحانه مُختصٌّ بالعبادة دون غيره ، إلا أن القاضي حينَ أوردَ مثلَ هذا المثال كانَ الغرضُ منه هو توظيفه لأجل إثبات وجهة نظرٍ اعتزاليةٍ ، مفادها أن العبد حرٌّ في اختيار أفعاله لا مُسيَّرٌ ، قائلاً : " وإِنَّمَا يَنْصَرِفُ الْفَعْلُ إِلَى أَنْ يَكُونَ عِبَادَةً لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِاخْتِيَارِهِ وَبِأُمُورٍ تَتَعَلَّقُ بِهِ ، وَفِي ذَلِكَ إِبْطَالُ الْقَوْلِ بِأَنَّ هَذِهِ الْأَفْعَالَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَخْلُقُهَا فِي الْعَبْدِ " ¹ ، فكانَ الاختصاصُ عند القاضي مُوافقاً لفكرة أن ما يصدرُ عن الإنسان كَلِّهِ مِنْ فَعْلِهِ .

4-1-2) الحذف :

من مواضع الحذف في القرآن الكريم ، والتي تناولها القاضي بالشرح والتحليل ؛ قوله تعالى : " إِذْ قَالَ لَهُرُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ ﴿٧٦﴾ " [القصص : 76] ، وقد قالَ : " لا بُدَّ مِنْ حَذْفِ فِي الْكَلَامِ ، وَهُوَ : لَا تَفْرَحْ فَرَحَ مَنْ يَظُنُّ أَنَّهُ يَدُومُ وَيَبْقَى ، وَقَوْلُهُ : وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ، يَدُلُّ عَلَى مَا قُلْنَا ، فَكَأَنَّهُمْ أَشَارُوا عَلَيْهِ أَنْ يَنْفَقَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَيَنْصَرِفَ عَنِ الْجَمْعِ الْكَثِيرِ " ² .

¹ - القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني : متشابه القرآن . دط . تحقيق : عدنان محمد زرزور . دار التراث ، القاهرة ، 1386هـ / 1966م . ص 42.

² - القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني : تنزيه القرآن عن المطاعن . دط . دار النهضة الحديثة ، بيروت ، دت . ص 311-312 .

و يواصل القاضي الانتصار لعقيدته الاعتزالية ، فيرى حذفاً في قوله تعالى : " وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾ " [الفجر : 22] ، ويقول : " أراد مجيء من يتحمل أمره ، لأن أهل اللغة إذا شاهدوا من يقوم مقام الملك من صاحب جيشه والتكفل بأمره ، يقولون : قد جاء الخليفة ... " ¹ ، فلقد عدّ هذه الآية الكريمة من المتشابه و قام بتأويلها إلى ما يخدم عقيدته الاعتزالية ، فقال : " و هكذا طرقتنا في سائر المتشابه ... رُبما يقضي كون الكلام أزيد في رتبة الفصاحة منه إذا كان مُحكما " ² .

ومن مواضع الحذف التي رصدها القاضي وقدر فيها محذوفاً ؛ قوله تعالى : " فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ " [الذّاريات : 50] ، فيقول في تأويلها بما يتناسب ونظرتة الاعتزالية : " لا يدل ذلك على أنه تعالى في مكان بل المراد الفرار إلى طاعته و عبادته والتخلص من عقابه " ³ .

ومن أنواع الحذف التي استتبطها القاضي من القرآن الكريم أيضاً ؛ حذف الصفة في قوله تعالى : " أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴿٧٩﴾ " [الكهف : 79] ، فيقول عبد الجبار : " فإنه إذا كان يأخذ كل سفينة فكيف يصح أن يقول ذلك ؟ وجوابنا : أن المراد بأخذ كل سفينة صحيحة غصباً ، وذلك ما يُعقل من الكلام بقوله تعالى : فأردت أن أعيبها ، لأنه نبه بذلك

¹ - القاضي : المغني ، ج 04 ، ص 215 .

² - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

³ - القاضي : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص 402 .

على أنّ ذلك الملك كان ينصرفُ عن أخذِ المعيبِ من السُّنَنِ إلى أخذِ الصَّحِيحِ¹، فالقاضي في تقديره للمحذوفِ احتكَمَ إلى العقلِ والمنطقِ .

- حذف الجار والمجرور :

ومثُلُ هذا الحذفِ استنبطه القاضي من قوله تعالى : " وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا ﴿١٦﴾ " [الإسراء : 16] ، فقال : "المرادُ بالآية : " أنه أمرهم بالطاعةِ ففسقوا بالخروجِ عن ذلكِ فحقَّ عليهم القولُ والوعيدُ " ² ، وفندَ بذلك ما ذهبَ إليه بعضُ المفسرينَ الذين رأوا بأنَّ المقصودَ هو : الكفرُ والفسقُ والهلاكُ وقال أيضا : " فكيف والظاهرُ لايدلُّ على ما قالوه ، لأنَّه لم يذكر تعالى المأمورَ به وحذفَ ذكره ، وإنما بيَّن أنهم فسقوا فيها ، فكيف يصحُّ التعلُّقُ بالظاهرِ ؟ " ³ .

-حذف الأجوبة :

من ذلك حذفُ جوابِ الشرطِ الذي عدّه القاضي ممَّا بلغَ نهايةَ الرتبةِ في الفصاحةِ وأتته كان دليلاً بيِّناً على إعجازِ القرآنِ ، وقد استنتجَ مثلَ هذا الحذفِ في قوله تعالى : " وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانَ سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُتِبَ بِهِ الْمَوْتَى " [الرعد : 31] ، فوجدَ أنّ الجوابَ حُذِفَ " والمرادُ : لكانَ هذا القرآنُ " ⁴ .

¹ - المصدر السابق، ص 241.

² - القاضي : متشابه القرآن ، ص 461.

³ - المصدر نفسه ، ص 460 .

⁴ - القاضي : تنزيه القرآن ، ص 203.

أما حذفُ جوابِ القسم، فوجدَ القاضي عبد الجبار أنه جاءَ في قوله تعالى: " وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ " [البروج : 1] ، وقدّر الجواب بقوله تعال : " إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ " [البروج : 12] ¹.

4-1-3) الفصلُ والوصلُ :

ومن مباحثِ المعاني التي طرقها القاضي؛ مبحثُ الفصلِ والوصلِ، من ذلك ما وردَ في قوله عزّ وجلّ: "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾" [آل عمران : 7]، وقد شرح القاضي ما في الآية الكريمة من وصلٍ وفصلٍ شرحاً مستفيضاً: " اعلم ... أن الأولى في معنى قوله تعالى: وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ؛ أن يكونَ عطفًا على ما تقدّم ، والأعلى أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله بإعلام الله تعالى إياهم ، ونصبه الأدلة على ذلك ، فيكونُ قوله تعالى : " يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ ، دلالةً على أنهم برُسوخهم في العلم ، يجمعون بين الاعتراضِ و الإقرار وبين المعرفة ، لأنه تعالى مدحهم بذلك ، ولا يتكامل مدحهم إلا بضمّ الإيمانِ و التصديقِ وإظهار ذلك إلى المعرفة بتأويله ... يُبين ما قلناه أنهم يعترفون بأنه من عند الله و يؤمنون به، فلا

¹ - المصدر السابق ، ص 457 .

تكون لهم مزية على غيرهم، والكلام يدل على أن لهم مزية¹، فقد مدحهم تعالى بالرسوخ في العلم الذي مكّنه من تأويل القرآن الكريم ، وكان ذلك معطوفاً على ما قبله، فتحقق الوصل بين الجملتين ، ثم كان الفصل بقوله : يقولون آمنا بالله ، فهي جملة مستأنفة دلّت على أنهم اعترفوا بأن القرآن من عند الله بفضل ما أوتوا من معرفة .

4-1-4 التكرار :

خصّص القاضي فصلاً للردّ على الطاعنين الذين هاجموا القرآن الكريم وعدّوا التكرار فيه بلا فائدة منه ولا جدوى ، وذكر عبد الجبار الآيات الكريمة التي كانت موضع طعن ، فأشار إلى أن التكرار قد يكون معيباً ، ولكن مثل ذلك لا يوجد في القرآن الكريم ، مؤكداً على أن الهدف من هذا الأسلوب في الكتاب العزيز هو تكرار للأغراض والمقاصد وليس للألفاظ². ومما قاله دفاعاً عن التكرار القرآني : " ورُبّما قالوا : لماذا أعاد الرحمن الرحيم (يقصد الآية الثالثة من سورة الفاتحة) ، وقد تقدّم من قبل ؟ وجوابنا : أن ذلك ليس بتكرار ، لأنّ المراد بالأوّل توكيد الاستعانة و المراد بالثاني توكيد الشكر له فلذلك كرّر " ³ .

كما طعنوا في التكرار الوارد في قوله تعالى : " وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ ﴿١٧﴾ ثُمَّ مَا

أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ ﴿١٨﴾ " [الانفطار : 17-18] ، فدافع القاضي عن ذلك قائلاً :

"وربّما قيل : إنّ ذلك تكرار لا فائدة منه ، وجوابنا : أنّه لما ذكر الأبرار و ما ينالون من النعيم ، والفجار وما ينزل بهم من العذاب جاز أن يقول : و ما أدراك ما يوم الدين فيما يظهر للأبرار، ثمّ ما أدراك ما يوم الدين فيما يحصل للفجار ، وذلك يفيد تعظيم شأن ذلك اليوم " ⁴ .

¹ - القاضي : المغني ، ج16، ص 378.

² - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 400.

³ - القاضي : تنزيه القرآن ، ص 09.

⁴ - المصدر نفسه ، ص 453.

أما التكرار الوارد في سورة الرحمن ، فبيّن القاضي الغرض منه قائلاً : " وإنما كرّر في هذه الآيات الكثيرة "فَبِأَيِّ آءِالَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٣٢﴾ " لأنه ذكرَ نعمةً من نِعَمِهِ فَاتَّبَعَهُ ذلك، وهذا ممّا يحسنُ ممّا يذكرُ نِعَمَهُ وأياديه "1، وكان رده مفحماً على من قال أن الآية الكريمة: "يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ ءَانِ ﴿٤٤﴾ " [الرحمن :44] لا تتضمنُ نعمةً ، إذ قال: "أنّ ذلك من النعم إذا تدبّره المرءُ و خافَ منه فصارَ زاجراً له عن المعاصي"2، وقال الطّاعنون أنّ في قوله تعالى: " وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴿٧﴾ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴿٨﴾ " [الرحمن:7-8] ، تكرارٌ لا فائدةً منه أيضاً ، فدافع القاضي عن السياق القرآنيّ قائلاً : " وضع الميزان: المرادُ به ما تستقيمُ به المُعاملاتُ من الموازين ، وقوله تعالى: أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ، المرادُ به كيفيةُ استعماله في المعاملاتِ ، فأخذُ الأمرين مُخالفٌ للآخر"3.

ومن أمثلة التكرار التي تعرّضت للطعن أيضاً، قوله عزّ و جلّ: " كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٢﴾ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ " [التكاثر :03-04] ، فبيّن عبد الجبار أنّ التركيبين مختلفان ، إذ " أنّ المرادَ في الأوّل : كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ؛ ما ينزلُ بكم في الدنيا في حالِ الحياةِ والمماتِ ، والمرادُ بالثاني : ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ، ما يكونُ لهم في الآخرة من ثوابٍ وعقابٍ، وهذا بعثٌ من الله تعالى على التمسكِ بطاعته"4.

1- المصدر السابق ، ص 409 - 410 .

2- المصدر نفسه ، ص 410 .

3- المصدر نفسه ، ص 409 .

4- المصدر نفسه ، ص 477 .

ومن أساليب التكرار التي دافع عبد الجبار عن مشروعيتها ؛ قوله تعالى : " وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ
لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٥﴾ " في سورة المرسلات ، فرأى أنّ ذلك لا يُعدُّ تكرارًا " فالقصص إذا كانت
مختلفةً ، رجع الكلام إلى كلّ واحدٍ منها فيحسن " ¹ .

وفي معرض حديثه عن هذا الأسلوب ، أورد عبد الجبار سبب نزول سورة (الكافرون)
فقال : " و إنما أنزل عزو جلّ ذلك ، لأنّ قومًا من الكفار قالوا لرسول الله - صلى الله عليه
وسلم - أعبد ما نعبدُ اليوم سنةً ، حتّى يشترك في العبادة على هذا السبيل ، فأنزل الله هذه
السورة جوابًا لهم " ² . ثمّ يُورد كلامًا لأستاذه أبي عليّ ، يُبيّن فيه الغرض من الأسلوب في
هذه السورة الكريمة ، إذ أنّه شبيهة بالتكرار و ليس بتكرارٍ ، فيقول : " أنّ المراد به : ألاّ أعبدُ
ما تعبدون اليوم ، وأنّ بقوله : ولا أنتم عابدون ما أعبدُ ، أنكم غير عابدين لما أعبدُ اليوم
وأراد بقوله : " ولا أنا عابدٌ ما عبدتم " أي غير عابدٍ ما عبدتموه فيما سلف ، لأنهم كانوا
يعبدون في المستقبل من الحجارة و الأوثان غير ما عبده من قبل ، وعني بقوله : ولا أنتم
عابدون ما أعبدُ ؛ أنكم لا تعبدون ما أعبده بعد اليوم " ³ .

وأكد بعدها القاضي على رؤية نقدية مهمّة مفادها : " ولو أنّ بعض الخطباء عمد إلى
قصة واحدة يقع بها للسامعين الوعظ و الرجز ، فكررها حالاً بعد حالٍ بألفاظٍ مختلفة ونقص
فيها و زاد ، كان لا يدخل في الكلام المعيب ، بل ربّما يقتضي ذلك شرفاً في الكلام ورتبةً
فيه من جهة المعنى واللفظ " ⁴ .

¹ - المصدر السابق ، ص 445 .

² - القاضي : المعنى ، ج 16 ، ص 400 .

³ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

⁴ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

وقد أبدى القاضي ذكاءً كبيراً في مناقشة الطاعنين في أسلوب التكرار في القرآن الكريم، ويتضح ذلك بجلاء في رده عليهم حين سخروا من التكرار الوارد في سورة "المؤمنون"، وذلك في قوله تعالى: " الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ﴿٢﴾ " [المؤمنون : 2] ، ثم في قوله تعالى: " وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ سُكَّافُونَ ﴿٩﴾ " [المؤمنون : 9] ، فأجابهم: " أنه في الأول وصفهم بالخشوع في الصلاة ، و في الثاني وصفهم بالمحافظة على أوقاتها، وليس ذلك بتكرار"¹.

كانت هذه بعض الأمثلة التي أوردتها القاضي ليرد بها طعن الطاعنين في أسلوب التكرار في القرآن الكريم، فأكد من خلالها أنه ركن من أركان الفصاحة المعجزة وأنه لا عيب فيه ولا خطأ، وأرسى بذلك أسساً نقدية ناضجة تمكن متلقيها ودارسيها من تمييز جيد الكلام من رديئه.

¹ - القاضي : تنزيه القرآن ، ص 277 .

4-2- البيان عند القاضي :

4-2-1) التشبيه :

لجأ القاضي إلى التّأويل عند تعرّضه لهذه الصّورة البيانية ، وقد بدأ ذلك في معظم الأمثلة التي اختارها من القرآن الكريم . فحين تناول قوله تعالى : " وَتَرَى النَّاسَ سُكَرَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴿٢٠٠﴾ " [الحجّ : 2] ، حاول تنزيه هذه الآية الكريمة من مطاعن المُلحدين ، فقال : " و جوابنا أنّ المراد أنّهم قد بلغوا في التّحير إلى حدّ السكران ، وإن لم يكن هناك سُكْرٌ ، ويُحتمل أنّهم سكارى من الخوف و الحيرة وما هم بسكارى من الخمر ومثّل ذلك يدخل في نهاية الفصاحة ، فكيف يُعدُّ مُناقضًا ، وقد يُقبل المرء على من لحقه الدهش والحيرة فيقولُ مثل ذلك ... " ¹ ، فالشّبه قائم بين الصّورتين؛ صورة السُّكارى من الخوف من عذاب الله وصورة السُّكارى من الخمر .

كما ردّ على من طعن في قوله عزّو جلّ : " طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ ﴿٦٥﴾ "

[الصّافات : 65] ، فقال مُبينًا أنّ الغرض من التّشبيه الوارد فيه معقولٌ عند أهل اللّغة "لأنّهم عرفوا في الجملة أنّ خلق الشّياطين فيه تشويهٌ ، و في الطّبع عنه نفاّرٌ ، لم يمنع أنّ يزرّهم عن المعاصي بذكر النّار و أطعمتها و يشبه طلّعها بذلك " ² ، و قد أشاد القاضي بمثل هذا التّشبيه ، فرأى أنّه يذهبُ القلبُ فيه مذاهبَ مختلفةً ، لأنّه لا يدركُ بالبصر بل بالإحساس ، فكانَ أبلغَ من التّشبيه بالأشياء المعروفة ³ .

ولأنّ الطّاعنين والمُشكّكين طعنوا في الآيات القرآنية التي ذكرت مخلوقاتٍ صغيرة الشّأن كالبعوض والعنكبوت والدُّباب ، واستهزأوا بمثل ذلك ، فردّ عليهم عبد الجبار قائلاً: "إنّما

¹ - المصدر السّابق ، ص 269 .

² - القاضي : المغني ، ج 16 ، ص 406 .

³ - يُنظر : المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

يُضْرَبُ المَثَلُ بِمَا هُوَ أَلْيَقُ بِالقِصَّةِ وَ أَوْلَحُ فِي التَّشْبِيهِ، فَإِذَا ضَرَبَ مِثْلَهُمْ فِي بَابِ الضَّعْفِ ، كَانَ ذِكْرُ الحَقِيرِ فِي المَنْظَرِ مِنَ الحَيَوَانِ أَحْسَنُ مَوْقِعًا ... وَعَجَائِبُ الحِكْمَةِ فِي البِعْوَةِ وَ صَغَارِ الحَيَوَانِ أَزِيدُ مِنْ عَجَائِبِهِمَا فِي كِبَارِ الحَيَوَانِ لِمَنْ تَأَمَّلَ " 1 .

-التشبيه البليغ :

وَقَعَ القَاضِي عبد الجبَّارِ فِي الالتباسِ عِنْدَ مَحاولَتِهِ التَّمييزَ بَيْنَ التَّشْبِيهِ البليغِ وَالاستعارةِ، وَذَلِكَ شَأْنٌ أَغْلِبَ نِقَادَ عَصْرِهِ، فَعِنْدَ تَحليلِ قَوْلِهِ تَعَالَى : " صُمُّ بِكُمْ عُمَى فَهُمْ لَا يَرَجِعُونَ " [البقرة : 18] ، قَالَ : " شَبَّهَ حَالَهُمْ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَنْتَفِعُوا بِمَا يَسْمَعُونَ وَ يُبْصِرُونَ وَيَقُولُونَ " 2 ، ثُمَّ قَالَ مُؤَكِّدًا عَلَى أَنَّ التَّشْبِيهِ بليغٌ : " حُبُّكَ لِلشَّيْءِ يُعْمِي وَيَصُمُّ وَ المُرَادُ يُصَيِّرُهُ إِلَى رتَبَةِ الأعمى وَ الأَصْمُ فِي أَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ وَ يَتَعَدَّى وَجَهَ الصَّوَابِ " 3 .

كَمَا وَقَعَ فِي الالتباسِ حِينَ عَدَّ قَوْلَهُ تَعَالَى : " إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ المَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصُّمَّ أَلدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ﴿٨﴾ " [النمل : 80] مِنَ التَّشْبِيهِ البليغِ الَّذِي حُذِفَ مِنْهُ اللَّفْظُ أَيُّ أَدَاةِ التَّشْبِيهِ " لِيَكُونَ عَلَى وَجهِ التَّحْقِيقِ كَمَا يُقَالُ لِلرَّجُلِ البليدِ : هُوَ حَمَارٌ ، وَلَمَنْ يُصْغِي وَلَا يَفْهَمُ ؛ إِنَّهُ مَيِّتٌ " 4 .

وَ عِنْدَ رَدِّهِ عَلَى الَّذِينَ طَعَنُوا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : " وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ أَلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٦٤﴾ " [العنكبوت : 64] إِذْ قَالُوا: " كَيْفَ يَصِحُّ ذَلِكَ فِي وَصْفِ الدَّارِ

1- القاضي : تنزيه القرآن ، ص 19 .

2- المصدر نفسه ، ص 16 .

3- المصدر نفسه ، ص ن .

4- المصدر نفسه ، ص 333- 334 .

التي هي جماد؟¹، عدَّ عبد الجبار ما وردَ في الآيةِ الكريمةِ من تشبيهِ مجازًا، فقال: "وجوابنا: أنه تعالى بيّنَ بهذا المجاز ما لا يُفهمُ بالحقيقة ، إذ المرادُ أن هذه الدار من حقِّ الحياة فيها أن تدومَ و لا تنقطعَ ، ومن حقِّها أن يدومَ نعيمُها بلا بُؤسٍ و أن يتصلَّ ولا مشقَّةً"².

4-2-2) الاستعارة :

كما تمَّت الإشارةُ إليه من قبل ، فإنَّ القاضي عبد الجبار يعدُّ بعضَ الاستعارات الواردة في القرآن الكريم من بابِ التشبيهِ ، من ذلك ما جاء في قوله تعالى : " قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ " [المائدة : 15] ، وقد قال القاضي: " يعني الكتاب، وسمَّاه نورًا على جهة التشبيهِ ، لما كان يهتدي به من حيث كان دليلًا ، كما يهتدي بالنور في ظلم الليل " ³، فالآيةُ من الاستعارةِ التصريحيةِ كما هو بيّنٌ ، وهذا ما أكَّده القاضي خلالَ شرحه لها، غير أنه أخطأ في تحديد تسميةِ الصورةِ البيانيةِ .

كما استخرج استعارةً أخرى من قوله عزَّ وجلَّ : " وَمَنْ كَانَتْ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا " [الإسراء : 72] ، فقال: " المرادُ مَنْ ذَهَلَ عن تمييزِ الخيرِ والشرِّ في الدنيا فهو بأن يذهلَ عن ذلك في الآخرةِ أولى وليس المرادُ إثباتُ العمى في الحقيقةِ بل هو ترغيبٌ في التمسُّكِ بالطاعةِ "⁴، والمُلاحظُ أنه لم يُسمِّ الصورةَ البيانيةَ والتي هي عبارة عن استعارةٍ واكتفى بشرحها وبيان الغرضِ منها .

¹ - المصدر السابق ، ص 317.

² - المصدر نفسه ، ص 316-317 .

³ - القاضي : متشابه القرآن ، ص 219 .

⁴ - القاضي : تنزيه القرآن ، ص 231 .

وعدّ من التشبيه قوله تعالى : " أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَرَهُمْ

﴿١٣﴾ أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿١٤﴾ " [محمد : 23-24] ، مع أنه

من الاستعارة ، فقال : " فقد بينا أنه لا يمكن للقوم حملُه على ظاهره ، لأن من لعنه الله لا يجب أن يختص بالعمى و الصمم ، بل أكثرهم بخلاف هذه الصفة . فالمراد بذلك ما قدمنا من تشبيه حالهم بحال الأعمى الأصم ... كما يُقال لمن لا يفهم بعد أن تبين له وتكرّر القول مرّة بعد أخرى ، إنه حمازٌ و أعمى ، قد طبع على قلبه ، على طريق التشبيه والتمثيل"¹.

ومن الاستعارات التي استنتجها القاضي من القرآن الكريم أثناء رده على الطاعنين ما جاء في قوله تعالى : " إِنْ تَمَسَّسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصَبَرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ ﴿١٢﴾ " [آل عمران : 120] .

و حين ذكر التشبيه و التمثيل عند شرحه للصورة الواردة في قوله تعالى : " وَقَالُوا قُلُوبُنَا

فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَأَعْمَلْنَا عَمَلُونَ ﴿١٣﴾

[فصلت : 5] ، كان يقصد المجاز لا التشبيه المتعارف عليه الآن ، فقد قال : " فقد بينا أنّ المراد به التمثيل والتشبيه ، ولو كان المراد لهم به التحقيق لكان عذر لهم في الإعراض وترك ما كلفوا ، ولما هددهم تعالى بقوله : (فَأَعْمَلْنَا عَمَلُونَ) "².

¹ - القاضي : متشابه القرآن ، ص 617 .

² - المصدر نفسه ، ص 602 .

و كثيرا ما يلجأ القاضي إلى التأويل عند تناوله للاستعارات الواردة في القرآن الكريم، من ذلك أنه صرف عن الظاهر قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ" وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ¹ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنِّ وَالٍ ﴿١١﴾ " [الرعد:11]، فقد رفض المعنى الظاهر للآية القرآنية و أوله بقوله: " (وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ)، لا ظاهر له في أنه قد أراد ذلك لأن هذا اللفظ إنما ينبئ عن أنه إذا أراد لم يكن له مرد، وهل أرادته أم لا ؟ لا ظاهر له يدل عليه . والمرد بذلك : أنه إذا أراد بقوم إنزال العقوبة - وسماه سوءًا على جهة التوسع - لم يكن أحد أن يرده لأنه تعالى هو الغالب ، فلا يصح أن يمنع ما يريد من إنزال العقوبات بالعصاة¹ ، فهو يؤكد بمثل هذا التفسير نظرته الاعتزالية التي تنص على حرية إرادة الفعل .

و مثل هذا التوجه يلاحظ عند تفسيره لقوله تعالى: " وَأَنَا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ﴿١٠﴾ " [الجن : 10] ، فقد رأى عبد الجبار أن المقصود غير الظاهر ، فقال: " لا يدل على أنه تعالى يريد الشر والقيح ، لأنه ليس في ظاهره ذكر المرید من هو ، كما في ظاهره أنه تعالى أراد بهم الرشد ... فلا يجوز أن يتعلق بظاهره ، وقد بينا من قبل أن الشدائد و المحن الواردة من قبله تعالى قد توصف بأنها شر على طريقة المجاز " ² ، وبمثل هذا التأويل فهو ينزه الذات الإلهية عن أن تكون مسؤولة عما يلحق الإنسان من ضرر ، و في ذلك تأكيد على عقيدته الاعتزالية .

كما أشار القاضي إلى لفظ الربط الوارد في قوله تعالى: " لَحْنٌ نَّقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ

بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فَتِيَةٌ ءَامَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا

¹ - القاضي : متشابه القرآن ، ص 406 .

² - المصدر نفسه ، ص 668 .

رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا ﴿١٤﴾ " [الكهف : 13-14] ، وشرحه على أنه استعارةٌ دون ذكرٍ للمسمى . وفي معرض توضيح هذه الصورة، فند ما ذهب إليه الجبرية الذين ذهبوا في تفسير الآية إلى أن فيها " ما يدلُّ على أنه الخالق للإيمان و الهدى"¹، فقد ردَّ عليهم مُنطلقاً من عقيدته الاعتزالية، فقال : " (وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ) وأما قوله : فلا ظاهر له فيما قالوه ، لأنَّ فائدته الشدُّ والعقدُ ، وذلك إنما يصحُّ في الأجسام إذا شدتْ بغيرها ، و ذلك لا يتأتى في الإيمان و سائر الأفعال فيجبُ أن يُحمَلَ الأمرُ فيه على أن المراد بذلك : الألفاظُ و ضروبُ المعونة التي معها يثبت الإنسانُ على إيمانه"²، فاللطفُ الإلهيُّ - حسبَ وجهةِ نظره كمعتزليٍّ - يُسهلُ على الإنسانِ عملَ الخيرِ، و يسلبه يصعبُ عليه عملُ الخيرِ ، وهذه الفكرةُ أي اللطفُ يلجأُ إليها المعتزلة حينما لا يستطيعون صرفَ الآيةِ عن ظاهرها بسهولةٍ ، فتتجدَّهم عند ذلك .

و من الاستعارات التي وردت في كتاب الله العزيز، قوله تعالى : " أَتُحِبُّ أَحَدَكُمْ

أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ ﴿١٢﴾ " [الحجرات: 12] ، وقد قال الطاعنون : "كيف يصحُّ أن تُنسبَ إلى أحدنا محبةٌ ذلك مع كونه كارهاً، وكيف يجوزُ تشبيهُ ذلك بأكلِ لحم أخيه مَيْتًا ؟ " ³ ، فيردُّ القاضي على هؤلاء بجوابٍ مفحِّمٍ يُبيِّنُ مستوى المعرفة اللغوية و الدلاليةِ عنده ، فيقولُ : " (أُحِبُّ أَحَدَكُمْ) نفيٌ للمحبة لا إثباتٌ لها ، فكأنه قال : كما لا يُحبُّ أحدكم أن يأكلَ لحمَ أخيه ميتاً فكذلك حال الغيبة يجبُ أن يكرهها ككراهيةِ أكلِ لحم الميت"⁴، وقد أنثى على هذه الصورة التي عدّها من التشبيه

¹ - المصدر السابق ، ص 471.

² - المصدر نفسه ، ص ن .

³ - القاضي : تنزيه القرآن ، ص 395.

⁴ - المصدر نفسه ، ص ن.

وقال في تفسير ذلك : " وذلك لأن المرء نافر النفس عن أكل لحم أخيه الميت لفُجِهه، فبين الله تعالى أن غيبته تجري في الفُجِح وفي أنه يجب أن ينفر عنها هذا المجرى"¹، مع أن الصورة من الاستعارة إذ شبه سبحانه وتعالى الغيبة بأكل لحم الميت، فحُذِفَ المشبه واستعير المشبه به بدلاً عنه إلى السياق القرآني.

4-2-3) المجاز المرسل :

ذكر القاضي في كُتبه عددًا كبيرًا من صور المجاز المرسل، إلا أنه لم يُسمه ولم يعين علاقاته، وإن استفاض في شرحه، الأمر الذي يجعل المتلقي قادرًا على استنتاج هذا المجاز دون عناء . ومن أمثلة هذه الصورة في القرآن الكريم قوله تعالى : " وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾ " [الدَّارِيَات : 22] ، وقد تناول القاضي هذه الآية بالتفسير فقال :

" المراد ما هو أصل لأرزاقنا وهو الماء النَّازل من السماء ، ولولاه لَمَا حصلَ ما نأكلُ و ما نشربُ و ما نلبسُ " ² ، فقد أوحى القاضي إلى أن الصورة من المجاز المرسل و علاقته هي السببية.

ومن ذلك أيضا قوله عز و جلّ : "أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ ﴿٦٣﴾ " [النساء:63] إذ يرى القاضي أن المقصود بالقلوب الجزء ، أما الكل فهو المراد ، قائلا: "أن ذلك تهديد من الله تعالى ، و إذا خصّ قلوبهم بالذكر كان أقوى ، و لا يمنع من كونه عالما بكل شيء " ³ ، فالعلاقة إذا جزئية في هذا المجاز .

أما عن علاقة اعتبار ما سيكون ، فقد استنتجها القاضي من قوله عز و جلّ : " إِنَّكَ إِنْ

تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴿٢٧﴾ " [نوح : 27] ، فأعطى تفسيرًا

¹- المصدر السابق ، ص ن .

²- المصدر نفسه ، ص 401 .

³- المصدر نفسه ، ص 104 .

طريقاً لهذه الآية مفاده أنه : " لا يصح أن يتعلّق به من يرى جواز تعذيب الأطفال ، لأنّه يجبُ على هذا الظاهر أن يكون المولود منهم في حال سقوطه فاجراً كافراً ، وهذا ممّا لا يبلغه أحدٌ ، فالمراد إذاً به : و لا يلدوا إلاّ من سيفجرُ و يكفرُ عند البلوغ " ¹ ، فهو كما عرفنا عنه سابقاً ، لا يحدّد نوع الصّورة ، وإنّما يهتمّ بتفسيرها أو صرفها عن ظاهرها إن كانت لا تناسب معتقده الاعتزاليّ ، علماً أنّ المجاز المرسل في هذه الآية الكريمة واضحٌ جليّ ، وعلاقته اعتبار ما سيكون .

و ذكر القاضي قوله تعالى : " وَمِنْ ءَايَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتَلَفُ السِّنِّكُمْ وَالْوَالِدِينَ كَمَا إِنِّي فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ﴿٢٢﴾ " [الرّوم : 22] ، ومع أنّه رأى في الآية توسّعاً ، إلاّ أنّها ضمت مجازاً مرسلًا علاقته الآلية، وقد قال في ذلك : " ظاهره يقتضي أنّه خلق نفس الألسنة ، ومتى أُريدَ بذلك الكلام المفعول فيها فهو توسّع ، وذلك ممّا لا يُكرّ ² .

4-2-4 الكناية :

تناول القاضي عبد الجبار الكناية الواردة في القرآن الكريم ، للردّ على من وصفهم بالمُشبهة أو القائلين بالتجسيم ، فحين تعرّض لقوله تعالى : " الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٢٠﴾ " [طه : 5] ، يقول ما ذهب إليه هؤلاء : " قالوا الاستواء إنّما هو للقيام والانتصاب من صفات الأجسام ، فيجبُ أن يكون الله تعالى جسماً ³ ، وحين أجاب نجد أنّه اعتمد على

¹ - القاضي : متشابه القرآن ، ص 667.

² - المصدر نفسه ، ص 553.

³ - القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص 226 .

الفكر الاعتزالي في الشرح ، فقال: " الاستواء ههنا بمعنى الاستيلاء و الغلبة و ذلك مشهور في اللغة " ¹ ، و استشهدَ ببيتين من الشعر يدعيان ما ذهبَ إليه ؛ أولهما هو :

فَلَمَّا عَلَوْنَا وَ اسْتَوَيْنَا عَلَيْهِمْ تَرَكْنَاهُمْ صَرَغِي لِنَسْرِ وَ كَاسِرِ ²

والآخر :

قَدْ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى الْعِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقِ
فَالْحَمْدُ لِلْمُهَيْمِنِ الْخَلَّاقِ ³

وذهبَ إلى مثلِ هذا المعنى عند الردِّ على الطاعنين في كتابه (التنزيه) ، فقال :

"وربما قيل : ما الوجهُ في أن يقولَ : (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) ؟ ... والمُرَادُ : استولى واقتدر عليه " ⁴ .

¹ - المصدر السابق ، ص ن .

² - المصدر نفسه ، ص ن .

³ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁴ - القاضي : تنزيه القرآن ، ص 253.

4-3- البديع عند القاضي:

4-3-1- المبالغة:

من شواهد المبالغة في كتاب التّزّيه ما جاء في قوله تعالى : " قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ

مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ﴿٤٠﴾ " [النمل : 40] ، و قد تناول

القاضي تفسير هذه الآية بأن أشار إلى غرض المبالغة الواردة فيها ، فقال : " وجوابنا أنّ

سرعة الحركة و التّحرك لا يعلم منتهى حدّه فلا سريع إلا ويجوزُ أسرعُ منه ، فلا يمتنعُ

صحّة ذلك إذا كان الله تعالى مُقَوِّيًا له عليه ، ويعني : " أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ

طَرْفُكَ " المبالغة في الإسراع لأنّ ذلك قد يُقالُ في الأمرِ السّريعِ الشّديدِ السّرعَةِ

¹، و في مثل هذا التفسير - كما هو مُلاحظ - تنزيه القرآن الكريم ممّا قد يُتَّهم به في مثل هذه السياقات، كما أنّه يُلاحظ أنّ القاضي حدّد نوع اللون البديعيّ الوارد في الآية الكريمة وهو المبالغة، على خلاف كثيرٍ من مُعاصريه الذين يُهمِلُون تسمية المُحسناتِ البديعية .

ومن أمثلة المبالغة أيضاً التي أشارَ القاضي إلى وجودها في القرآن الكريم ؛ قوله تعالى: " وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ ﴿٥٤﴾ " [الكهف : 54] ، وقد ردّ القاضي على المُشكِّكين في ذلك، فقال: " ذلك مبالغة كقوله تعالى : " إِنِّي وَجَدْتُ أُمَّرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَهِيَ عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ " [النمل : 23] ، ومذهبُ العرب في ذلك معروفٌ ، والمرادُ من كلِّ مثلٍ يحتاجُ العبادُ إليه في أمرٍ دينهم"².

4-3-2 (اللف والنشر) :

وجدَ القاضي مثلَ هذا اللون في قوله تعالى : " وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾ " [البقرة: 111] ، فردّ على الطّاعنين الذين لم يفقهوا دلالة هذا القولِ ، وقال : " المرادُ أنّ اليهودَ قالت : لن يدخلَ الجنّةَ إلاّ من كانَ هودًا ، والنصارى قالت : لن يدخلَ الجنّةَ إلاّ من كانَ نصارى ، لأنّ ذكرَ أهلِ الكتابِ قد تقدّمَ ، وحالهم في طعنِ كلِّ منهم في الآخر معلومةٌ، فلا بدّ أن يكونَ المرادُ ما ذكرنا " ³.

¹- المصدر السابق ، ص 303 .

²- المصدر نفسه ، ص 239.

³- المصدر نفسه ، ص 32.

4-3-3 المشاكلة :

وقد ذكر القاضي هذا اللون البديعي عند تفسيره لآيات كريمة عديدة ، دون تحديد للتسمية التي عرفها المتأخرون ، بل إته عدّه من المجاز ، فعند تناوله لقوله تعالى : " فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ " [البقرة : 194] ، قال : "ظاهر الآية يدلّ على أنّه يأمر بالفساد و الاعتداء ، وليس ذلك بمذهب لأحد ، لأنّ من يجوز أن يريد الفساد لا يجوز أن يأمر به ويبيحه ... والمُرَادُ بذلك : أنّه أمرنا بالمجازاة على الاعتداء والانتصاف من المعتدي، وأجرى الاسم عليه على سبيل المجاز"¹. ومثل ذلك ورد في كتاب "التنزيه" ، فعن قوله تعالى : " وَإِنَّ عَاقِبَتَهُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ " وَلَيْنَ صَبْرُكُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ [النحل : 126] ، رأى عبد الجبار أنّ ذلك من المجاز أيضاً ، مع أنّه ممّا أطلق عليه فيما بعد تسمية المشاكلة، قائلاً: "وهو مجاز، لأنّ ما يفعله العبد لا يكون عقاباً في الحقيقة، فهو كقوله : (فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ)"². كما ردّ على من تساءل في حقدٍ عن قوله تعالى : " وَقَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا " [الرعد : 42] ، قائلاً : " كيف يصحّ المكر على الله إذا بيّن أنّه من صفات الذمّ ؟ " ³ ، فيجيب القاضي : " أنّ المراد إنزاله بهم العقاب و ما شاكله من حيث لا يعرفون ، كما ذكرنا في سورة البقرة في قوله : " تُخَذِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا " [البقرة : 09] ، وما شاكله " ⁴ ، فمن الواضح أنّه استخدم مصطلح المشاكلة لتحديد هذا اللون البديعي . ومن ذلك أيضا قوله تعالى : " وَجَزَاؤُهُ سَيِّئَةٌ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا " [الشورى : 40] ،

¹ - القاضي : متشابه القرآن ، ص 119.

² - القاضي : تنزيه القرآن ، ص 224.

³ - المصدر نفسه ، ص 204 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص ن .

فقد رأى القاضي أنّ " المراد به الجزاء على السيئة ، وذلك مجاز مشهور في اللغة " ¹ ، مع أنّ ذلك ممّا أسماه المتأخرون المشاكلة ، وهي من الألوان البديعية .

4-3-4) التبعية :

ردّ القاضي عبد الجبار على من طعن في قوله تعالى : " قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبِيدِ " [الزخرف : 81] ، فقال : " قيل كيف يصحّ أن يكون أولّ عابد لمن له ولد ؟ و جوابنا أنّ المراد : فأنا أولّ الأنفين من عبادة من هذا حاله ... ويحتمل أن يريد بذلك تبعية أن يكون له ولد ، لأنّ عبادته له تمنع من ذلك " ² ، و كذلك قوله : " إِنْ الَّذِينَ كَذَبُوا بِعَايَتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتِّحْ لَهُم أَبْوَابَ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ " [الأعراف : 40] ، فذلك عند القاضي تبعية يحقّق أنّ دخولهم الجنة محال ³ .

4-3-5) التورية :

اعتمد القاضي عند تناوله لهذا اللون البديعيّ دون تسميته ، على التأويل و صرف الآيات الكريمة عن ظاهرها ، فعن قوله تعالى : " وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ " [الذّاريات : 47] ، نفى ما يدلّ عليه ظاهر الآية من جواز إثبات الصفات لله تعالى ، فقال : " أنّ المراد به القوّة والقدرة ، ولولا ذلك لوجب إثبات أيدي كثيرة له ، تعالى الله عن ذلك " ⁴ ، فالمراد أدركه القاضي بالتأويل و أهمل المعنى الظاهر طالما أنّه لا يُناسب المعتقد الاعتراليّ .

¹ - المصدر السابق ، ص 375 .

² - المصدر نفسه ، ص 381 .

³ - المصدر نفسه ، ص 147 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص 402 .

4-3-6) التّقسيم :

ومن أمثلة هذا اللونِ البديعيِّ ما جاء في قوله تعالى : " وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ^ع كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢١﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ ﴿٢٢﴾ " [الأعراف : 29-30]، فقد ذكر القاضي هذا اللون و حدّد التسمية على خلاف الألوان البديعية الأخرى، فقال: " أنه تعالى أراد به البعث على الطاعة ، فبين أنه من يُعاد بعد الابتداء ينقسم حاله في الجزاء بحسب ما كان منه في الابتداء طاعةً ومعصيةً ، فقال : كما بدأكم تعودون فريقاً هدى ، يعني إلى الثواب ، وفريقاً حق عليهم الضلالة ، يعني : العقاب ، مُبيناً بذلك أن كلاً منهم يُجازى بحسب اختياره و عمله "1 ، وقد كان جوابه هذا على من قال : ذكر تعالى ما يدلُّ على أنه يخصُّ بعض عباده بالهدى وبعضهم بالضلال ، فكان أن شرح هذا اللون البديعيّ للردِّ على هؤلاء ، مُطلقاً من عقيدته الاعتزالية .

كانت هذه أهمُّ المباحثِ البلاغية التي تعرّض لها القاضي عبد الجبار ، علماً أنه لم يكن يهدفُ إلى تفصيلها والبحث عنها ، بل لقد كان غرضه من ذلك هو الردُّ على المُلحدين و المُشكِّكين الذين طعنوا في القرآن الكريم و رموا أسلوبه و قدحوا في بيانه ولغته ، فانبرى القاضي على غرار علماء عصره من المسلمين ، للدِّفاع عن الإعجازِ القرآنيِّ ودأب يتباحثُ هذه النصوصَ القرآنيةَ و يدرسُ بنيتها الداخليَّةَ و يبحثُ عمَّا فيها من أسرارٍ بلاغيةٍ ، فانكشفَ له منها الكثير ، حتّى أن كتبه كانت منبعاً ينهلُ منه علماء البلاغة و النّقد الذين جاءوا بعده ، كالزّمخشري والرازي و الشّريف الرّضي وغيرهم .

ثم إنَّ القاضي تحصّلَ على مجموعةٍ كبيرةٍ من هذه الأنواع البلاغية ، مُعتمداً على التّأويل ، فلقد صرفَ آياتٍ قرآنيةٍ كثيرةٍ عن معناها الظّاهر بما يتوافق و عقيدته الاعتزالية ، وأطلقَ على ذلك كنايةً ومجازاً و توريةً أحياناً أخرى . علماً أن مسألة المُحكّم و المُتشابه هي من أهمِّ المسائل التي أثارت موضوعَ التّأويل ، و أظهرته للوجود بوصفه منحى في التّقدير

1- القاضي : متشابه القرآن ، ص 279 - 280 .

يَسْرَ لهم ، ليس الإحاطة بمعنى القرآن فحسب ، و إنما مكنهم أيضا من الردّ على الطاعنين بالقرآن الذين يعيبون عليه ما تضمّنه من متشابهات¹ .

ولقد قام موضوع التأويل على ثنائية اللفظ والمعنى التي شغلت المتكلمين طوال قرونٍ، بل إنّها مثلت نقطة اختلافٍ بينهم فقسّمتهم شيعاً ونحلاً ، وكذلك فعل القاضي حين تناول هذه الثنائية بالدراسة خدمةً للغرض الأسمى وهو الكشف عن العلاقة بينهما وأهميتها في عملية التواصل اللغوي على اعتبار أنّ اللغة وعاء المعاني ، تتعدّد نوعياً على وفق ما يؤوّل فيها من المعاني² . ومع أنّ بعض النقاد اتّهموا عبد الجبار بالتوهم وفساد الظنّ ، وعلى رأس هؤلاء عبد القاهر الجرجاني الذي قال : " فهل كانت الألفاظ إلا من أجل المعاني ، وهل هي إلاّ خدم لها " ³ ، وحاول بعد ذلك بكلّ ما أُوتِيَ من مقدرة لغوية و براعة فنيّة أن يأتي بنقيض ما جاء به القاضي ، غير أنّه لم يستطع أن ينجو من تصوّر نظيره المعتزلي⁴ ، فقد وضع نظريته الشهيرة في النّظم على أساس نظرية الضمّ التي قال بها القاضي .

¹ - يُنظر عماد محمد محمود البخيتاوي : مناهج البحث البلاغي عند العرب ، ص 145 .

² - المرجع نفسه ، ص 145 .

³ - الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 268 .

⁴ - أحمد سعد محمّد : نظرية البلاغة العربية ، ص 43 .

ثانياً : نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني، مفهومها وأبعادها ونتائجها :

كان للجهود المُضنية التي بذلها عبد القاهر الجرجاني في مجال الإعجاز؛ أثرٌ كبيرٌ في تطوّر النّقد الأدبيّ أثناء القرن الخامس و ما بعده . وقد تأثّر هذا العالم بما توصل إليه النّقاد خلال القرن الرابع في إرساء أسس النّقد المنهجيّ العربيّ والسّير به أسواطاً في التّقدّم، فساهم عبدُ القاهر بدوره في الكشف عن حقيقة الإعجاز و ما اكتشفه من خصائص جمالية ومزايا نقدية ، كان لها أثرٌ كبيرٌ في النّقد الأدبيّ العربيّ في عصره والعصور التي تلتّه. والجرجاني عاش مرحلةً عرفت ازدهاراً فكرياً ونضجاً عقلياً "فالدّوق العربيّ جارى سنّة الطبيعة، فترقى من طور البساطة بما جدّ عليه من عوامل الرقيّ الاجتماعيّ والفكريّ من مجرد الانفعال والاستهجان إلى مراتب التذوق المنظم"¹.

وعُرف عن الجرجاني أنّه " قاوم تيار اللّفظية أشدّ مقاومة "²، فكانت الألفاظ عنده مُجرّد خدم للمعاني، وعليه فقد تقدّم بقراءة جديدةٍ للنصّ قائمة على نظرية النّظم ، " فالنمط الرّفيّع في فنّ القول إنّما مرجعه إلى بديع النّظم وعجيب التّأليف "³. ومع أنّ هذه النّظرية تردّدت على السنّة علماء كثيرين قبله مثل الجاحظ والخطّابي والباقلاني ، إلّا أنّ الجرجاني استطاع أن يُعطيها أبعاداً إضافيةً و أن يُطوّر مفهومها عمّا توصل إليه السّابقون " بل إنّ قراءته اليوم تُعدّ استشرافيةً ، فيمكن أن توظّف في قراءة أيّ نصّ حتّى لو كان متأخراً "⁴، طالما أنّه اعتبر النصّ القرآنيّ مُطلقاً له " وهو مثالٌ ونموذجٌ لكلّ نصّ "⁵.

و لا يكدأ قارئ كتابي الجرجاني : (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة)؛ يعثر على نظريةٍ أخرى غير النّظم ، ممّا يدلُّ على أنّ صاحبهما كان حريصاً على نفي وجوه الإعجاز

¹ - بدوي طبانة : البيان العربي ، ص 160 .

² - محمّد مندور : النّقد المنهجي عند العرب و منهج البحث في الأدب واللغة . ط 01 . نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، 2004م . ص 333 .

³ - صلاح الدّين عبد التّواب : النّقد الأدبي ، ص 136 .

⁴ - محمّد تحريشي : النّقد الإعجاز ، ص 177 .

⁵ - المرجع نفسه ، ص ن .

الأخرى والاكتفاء بوجه واحد في الكشف عن هذه المسألة والرد على الطاعنين ، وهو: النظم، إلى الحد الذي جعله لا يتصور قراءة أخرى للنصوص الأدبية إلا على هذا الأساس، فيقول: " واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو ، وتعمل على قوانينه و أصوله ، وتعرف مناهجه التي نُهجت ، فلا تزيغ عنها ، وتحفظ الرسوم التي رُسمت لك فلا تُخل بشيء منها " ¹.

والمعروف أن عبد القاهر كان أشعرياً ، ولذلك " استهدف من نظريته في النظم بيان أن جوهر الكلام هو ذلك الكلام النفسي ، و أما اللفظي فهو ظل لهذا الكلام النفسي " ²، ولذا فقد اطمأن عبد القاهر لهذه النظرية التي تناسب معتقداته وعقله أيضا.

فاللغة عند عبد القاهر ليست مجرد أفاظ ، بل هي " مجموعة من العلاقات " ³ ، وقد قال في ذلك : " إن الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة ، لم تُوضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يُضم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد " ⁴، وعن هذه الفكرة صدرت كل آرائه في نقد النصوص .

وإذا أردنا الكشف عن سر الاهتمام الكبير الذي أولاه الجرجاني لهذه النظرية ، عثرنا على حقيقة تمثلت في رغبته القوية في الدفاع عن النحو العربي أمام من اتهمه من المناطق باللفظية و قصوره عن المساهمة في استجلاء المعاني ، وعليه فإنه قرّر أن الألفاظ ليست إلا رموزاً للمعاني الذي تدل عليها " فلا يتصور أن تسبق (الألفاظ) المعاني وأن تتقدمها في تصوّر النفس، فإن جاز ذلك تكون أسامي الأشياء قد وضعت قبل أن عُرفت الأشياء وقبل أن كانت " ⁵ ، و على هذا الأساس وضع كتابه القيم " دلائل الإعجاز " والذي حاول خلال فصوله إثبات فكرته التي تقوم على أساس النظم ، والذي حلّ محلّ فكرة اللفظ في قراءة النصوص، ومع أن له علاقةً بالبلاغة " لكنّها ليست البلاغة التي قُسمت إلى وجوهها العشرة

¹ - الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 70 .

² - درويش الجندي : نظرية عبد القاهر . دط . مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، 1960 م . ص 47.

³ - محمد مندور : النقد المنهجي عند العرب ، ص 334.

⁴ - الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 345 .

⁵ - المصدر نفسه ، ص 268 .

عند الرّماني، كما أنّها ليست في هذه الوجوه البديعية التي فصلَ فيها القولُ سابقوه ... وإنّما تكمنُ هذه البلاغةُ في نظم القرآنِ على هذا الأسلوبِ الذي نزلَ به "1. و هذا النّظم لا يتعلّقُ باللفظ منفردًا و لا العبارة القرآنية و لا بالوزنِ والفواصلِ ، ولا حتّى بالصُّور البيانية الكثيرة التي زخرَ بها القرآنُ " لأنّ ذلك يُؤدّي إلى أن يكونَ الإعجازُ في أي معدودةٍ في مواضع من السُّور الطَّوالِ مخصوصةٍ ، وإذا امتنعَ ذلك لم يبقَ إلّا أن يكونَ في النّظم والتأليفِ"2.

والسؤالُ الذي يطرحُ نفسه الآن : ماهو السبيلُ لإدراكِ هذا النّظم الذي أولاه عبد القاهر هذه العنايةَ كلّها؟ ومعلومٌ أنّ عبد القاهر لم يكن سبّاقًا إلى وضعِ هذه النّظرية، فقد شغلت عددًا كبيرًا من العلماءِ قبله كالجاحظِ و ابنِ قتيبة و الرّماني والقاضي عبد الجبار وأبي هلال العسكري، وإن اختلفت رُؤاهم لها و أحيانًا تسمياتها كذلك، وقد اعترفَ عبد القاهر بذلك ولم ينكره، إذ صرّحَ في دلائلِ الإعجازِ قائلاً: "وقد علمت إطباقَ العلماءِ على تعظيم شأنِ النّظم وتفخيم قدره والتّنويه بذكره وإجماعهم أنّ لا فضلَ مع عدمه، ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقم له، ولو بلغَ في غرابيةٍ معناه ما بلغَ"3، غير أنّهُ اختلفَ عنهم في المنهج الذي اعتمده، فقد جعلَ من نظم القرآنِ وجهًا وحيدًا للإعجازِ ، في حين تعدّدت الوجوهُ عندهم و كذا آراؤهم في هذا الشأنِ.

وقد ربطَ عبد القاهر النّظم بتوحيّ معاني النّحو، فكان لزامًا عليه ألاّ يقفَ عندَ المباحثِ النّحويةِ المعتادةِ كالوجوهِ الإعرابيةِ مثلًا ، و إنّما أن يتخطّى ذلك إلى المباحثِ التي أصبحت تُعرفُ اليوم بعلمِ المعاني أي أساليبِ التّقديم والتّأخيرِ والفصلِ والوصلِ والتّعريفِ والتّكثيرِ والأساليبِ الإنشائيةِ و غيرها.

1- صلاح الدّين محمد عبد التّواب : النّقد الأدبي ، ص 140.

2- عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 253 .

3- المصدر نفسه ، ص 69 .

1- دور الجرجاني في إثراء القضايا البلاغية و النقدية التي عرفها عصره :

و لتحديد الدور النقديّ الذي اضطلع به عبد القاهر الجرجاني، لا بُدّ من تتبّع ما أصدره من أحكامٍ نقديةٍ ، طالما أنه تعرّض للمهمّة التي تولّاها كبلاغيّ:

1-1- مسألة اللفظ و المعنى :

وقف الجرجاني موقفَ المناهضِ لِمَنْ تحيّرَ للفظٍ على حسابِ المعنى ، بل إنّه عابَ على نُقادٍ سبقوه أن يُعَتُّوا اللفظَ بصفاتٍ كالفصاحةِ والبلاغةِ والبراعةِ وغيرها ، ممّا لا يُمكنُ أن يُنسبَ إليه بعيداً عن المعنى، فقال: "وهل قالوا : لفظةً متمكّنةً ومقبولةً وفي خلافه : قلقةً ونابيةً ومُستكرهةً ، إلّا و غرضهم أن يعبّروا بالتمكّنِ عن حُسنِ الاتّفاقِ بين هذه و تلك من جهةٍ معناهما ، وبالقلقِ والنبوّ من سوءِ التلاؤمِ ، وأنّ الأولى لم تَلِقْ بالثانيةِ في معناها، وأنّ السابقةَ لم تصلحَ أن تكونَ لِفَقاً للتاليةِ في مؤدّاها ؟" ¹، فلا ينبغي - حسب الجرجاني - أن تُوليَ الألفاظَ هذه العنايةَ كلّها، طالما أنّه لا قيمةَ لها قبل دخولها في التّأليفِ، كما أنّ بعضَ الألفاظِ تروقُ القارئَ وتقعُ من نفسه الموقِعَ الحَسَنَ إنْ هو قرأ قصيدةً للبحثري مثلاً، فيقولُ: " أن ليسَ إلّا أنّه قدّمَ و أخرَ، و عرّفَ و نكرَ، و حذفَ وأضمرَ، وأعادَ و كرّرَ، وتوخّى على الجملةِ وجهًا من الوجوه التي يقتضيتها علمُ النّحو" ². ويحرصُ الجرجاني على ترسيخِ هذه الفكرةِ في الأذهانِ، فيقولُ: "ومِمّا يشهدُ لذلك أنّك ترى الكلمةَ تروؤُك وتؤنسُك في موضعٍ، ثم تراها بعينها تتقلُّ عليك وتوحشك في موضعٍ آخر" ³، وفي ذلك دلالةٌ على أنّ الألفاظَ ما هي إلا جزءٌ من العملية الإبداعية.

ثم إنّ الجرجاني عابَ على ابنِ قتيبةِ دونَ أن يذكرَ اسمَه صراحةً، أنّه قسَمَ الشّعَرَ أقسامًا فقال: "منه ما حَسُنَ لفظُه و معناه، ومنه ما حَسُنَ لفظُه دونَ معناه، ومنه ما حَسُنَ

¹ - المصدر السابق ، ص 47.

² - المصدر نفسه ، ص 73 .

³ - المصدر نفسه ، ص 49.

معناه دُونَ لفظه¹، فَفَحَمَّ شَأْنَ اللفظ وعظّمه حتّى تبعه كثيرٌ ممّن جاءَ بعده، فلامه الجرجاني على ذلك، لأنّ اللفظ عنده مُرتبَطُ بالفكرة و لا يمكنُ تصوّره مفردًا، "وأنّ معاني الكلام معانٍ يُنشئها الإنسان في نفسه، ويصرّفها في فكره، وبناجي بها قلبه... وأنّ الفائدة في العلم بها واقعةٌ من المنشئ لها"². ولإثباتِ فكرته، تعرّض الجرجاني بالتّحليلِ للآيةِ الكريمة: " وَقِيلَ يَتَّارِضْ أْبَلَعِي مَاءَكَ وَيَسْمَأْ أْقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٤٤﴾ " [هود : 44] ، إذ رأى أنّ الإعجازَ يتجلّى من خلالِ ارتباطِ الكَلِمِ ببعضها البعض " و أنّ الفضلَ تتأتج ما بينها وحصلَ من مجموعها"³، ويواصلُ شرحَ فكرته بأنّ أخذَ لفظة: ابلعي، ودعا المتلقّي إلى أن يبحثَ عمّا فيها من الفصاحةِ إنّ هي استقلّت عن أخواتها في النّظم، ثمّ لا يكتفي بذلك بل إنّهُ يُحلّلُ الآيةَ تحليلًا لغويًّا ليخلصَ إلى نتيجةٍ مفادها أنّ ما يملأُ نفسَ القارئِ إعجابًا وروعًا وهيبَةً هو الاتّساقُ العجيبُ الحاصلُ بين المعاني ، ولم يكنِ السرُّ في توالي الحروفِ في النّطقِ⁴.

ويواصلُ الجرجاني شرحَ نظريته، فينفي أن يكونَ بالإمكانِ المفاضلةَ بين المفردتين دونَ أن ننظرَ إلى السّياقِ الذي وقعت فيه كلُّ منهما، فيقول : " إنّ الألفاظَ تثبّت لها الفضيلةُ وخلافها في ملاءمةٍ معنى اللفظةٍ لمعنى التي تليها "⁵.

ومع ذلك، فإنّ الجرجاني عادَ يقولُ: "الكلامُ الفصيحُ ينقسمُ قسمين؛ قسمٌ تُعزى المزيّةُ والحسنُ فيه إلى اللفظ، و قسمٌ يُعزى ذلك فيه إلى النّظم"⁶، والقسمُ الأوّلُ عنده مُتعلّقٌ بفنونِ التّصويرِ كالكنايةِ والاستعارةِ والتّمثيلِ وغيرها، وينفي أن نبحتَ عن تحقُّقِ الإعجازِ في الألفاظِ و الحروفِ قائلاً : "وإنّما الذي نُنكره و نُفيلُّ رأْيَ من يذهبُ إليه؛ أن يجعله مُعجَزًا به

¹ - المصدر السابق ، ص 237 .

² - المصدر نفسه ، ص 347 .

³ - المصدر نفسه ، ص 48 .

⁴ - يُنظر : المصدر نفسه ، ص ن .

⁵ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁶ - المصدر نفسه ، ص 275 .

وحده ويجعله الأصل والعمدة¹، دون أن يُنكر تمامًا الدور الذي قد تلعبه الألفاظ في إثبات الإعجاز: " اعلم أننا لا نأبى أن تكون مذاقة الحروف و سلامتها مما ينقل على اللسان داخلا فيما يُوجب الفضيلة وأن تكون مما يُوكّد الإعجاز"²، فللفظ أيضا دور يلعبه في العملية الفكرية، بما أُوتِيَ من خصائص فنية كال فصاحة مثلا، وكل ما هنالك أنه ينكر أن يتعلّق الإعجازُ به وحده، على اعتبار أنه يمثل جزءًا من التّأليف ليس إلا.

1-2- رفض الجرجاني الفصل بين اللفظ والمعنى ودعوته إلى التّأليف بينهما :

لم يقف الجرجاني متحيزًا إلى أنصار المعاني حتى وإن قلّ من أهميّة الألفاظ المفردة، فرأى أن جمالها يتحقّق بانضمامها لأخرى داخل السّياق العامّ أو النّظم، فيتحقّق الجمال المنشود، ولذا فقد " خطأ المنحازين إلى جانب المعنى بشدّة لا تقل عن شدّته في تخطّئته من ذهبوا إلى إبراز مميّزات اللفظة المفردة"³، فنظرية النّظم عند عبد القاهر لم تكن تعني أبدًا ترجيح كفة المعنى على كفة اللفظ، لأنّ ذلك يعني دعوة صريحة إلى التخلّي عن جمال الصّيغة الذي يلعب دورًا أساسيًا في النصّ الإبداعيّ، فقال: " واعلم أنّ الداء الدويّ والذي أعى أمره في هذا الباب غلط من قدّم الشّعْر بمعناه و أقلّ الاحتفال باللفظ، وجعل لا يُعطيه من المزيّة إنّ هو أعطى إلاّ ما فضل عن المعنى، يقول: ما في اللفظ لولا المعنى؟ و هل الكلام إلا بمعناه؟ فأنت تراه لا يقدّم شعراً حتى يكون قد أودع حكمةً وأدباً واشتمل على تشبيه غريب و معنى نادر "⁴.

فهدف عبد القاهر هو تقييم العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى، وليس تقديم أحدهما على الآخر، ولذا فإنّه لم يجعل المعنى ركناً أساسياً في النصّ الأدبيّ، بل هو كاللفظ تماماً، لا وجود له إلاّ داخل السّياق العامّ أو النّظم، و دليل ذلك قوله: " معلوم أنّ سبيل الكلام

1- المصدر السابق، ص 333 .

2- المصدر نفسه، ص ن .

3- إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب .

4- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 170 .

سبيلُ التّصويرِ والصّيَاغةِ، وأنّ سبيلَ المعنى الذي يُعبّرُ عنه سبيلُ الشئ الذي يقع التّصويرُ والصّوغُ فيه كالفضّة والذهب ، يُصاغُ منهما خاتمٌ أو سوارٌ ، فكما أنّ مُحالاً إذا أنت أردتَ النّظرَ إلى صوغِ الخاتمِ وفي جودةِ العملِ ورداءتِهِ أن تتنظرَ إلى الفضّة الحاملة لتلك الصّورة أو الذهب الذي وقع فيه العملُ وتلك الصنعة، كذلك مُحالٌ إذا أردتَ أن تعرفَ مكانَ الفضلِ والمزيّة في الكلام أن تتنظرَ في مجرّدِ معناه، وكما أنّا لو فضلنا خاتماً على خاتم بأن تكونَ فضّة هذا أجود أو فضّة أنفس، لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث خاتم، كذلك ينبغي إذا فضلنا بيتاً على بيتٍ من أجل معناه ألا يكون تفضيلاً له من حيث هو شعرٌ و كلامٌ وهذا قاطعٌ فاعرفه¹. و في مثلِ هذا الكلام أكبرُ دليلٍ على أنّ عبد القاهر لم يكن طرفاً في تلك المعركة التي دارت بين أنصارِ اللفظِ وأنصارِ المعنى ، فلقد اتّضحت عنايته بالصّيَاغة بقدر عنايته بالمعاني ، مع أنّه لا ينسبُ الفصاحةَ والبلاغةَ إلى الألفاظ ، فتأثيرُ الكلام في النّفوسِ مُتوقّفٌ على مدى إبداعِ المتكلّم في التّوفيقِ بين اللفظِ والمعنى و تقديمهما كوحدةٍ متكاملةٍ في أحسنِ صورةٍ ممكنةٍ .

1- 3- آراؤه في التّفاوتِ :

تناولَ الجرجاني قضية التّفاوتِ بين الصّورِ و عمَدِ إليها يشرحها ، وبدأ بالحديثِ عن اختصارهِ لمصطلحِ الصّورةِ ، فقالَ : " و اعلمُ أنّ قولنا الصّورة إنّما هو تمثيلٌ وقياسٌ لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا ، فلما رأينا البيّنونةَ بين آحادِ الأجناسِ تكونُ من جهةِ الصّورةِ فكانَ بين إنسانٍ من إنسانٍ و فرسٍ من فرسٍ بخصوصيةٍ تكونُ في صورةٍ هذا لا تكونُ في صورةٍ ذاك ، ثمّ وجدنا بين المعنى في أحدِ البيتينِ و بينه في الآخرِ بيّنونةٌ في عقولنا وفرقاً ، عبّرنا عن ذلك الفرقِ و تلك البيّنونةِ بأن قلنا: للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك " ² . وينفي الجرجاني أن يكونَ صاحبَ هذه الفكرة انطلاقاً من استعمالِ المصطلحِ ، فيقولُ : " وليس العبارةُ عن ذلك بالصّورةِ شيئاً نحن ابتدأناه فينكره مُنكرٌ ، بل هو مُستعملٌ مشهورٌ في كلامِ العلماءِ ويكفيك قولُ الجاحظ: وإنّما الشّعْرُ صناعةٌ وضربٌ من

¹- المصدر السابق ، ص 172 .

²- المصدر نفسه ، ص 323- 324 .

التّصوير¹، فالتّفاوتُ في الصّورة عند الجرجاني مقياسٌ مُهمٌ للكشف عن حقيقة الإعجاز في النّصّ القرآنيّ، طالما أنّه بلغَ درجةً من التّميّز والتّفرد، جعلته لا يشبه أيّ نصّ آخر.

1-4- معنى المعنى :

يقومُ (معنى المعنى) عند الجرجاني على مستوياتٍ مختلفةٍ متفاوتهٍ في الدّلالة والتّأثير معاً، فقولنا : خرج زيدٌ؛ هو قولٌ نصلُّ منه إلى المقصودِ بدلالةِ اللفظِ وحدّه، أمّا قولنا: طويلُ النّجاد فهو ضربٌ من الكلام لا نصلُّ منه إلى الغرضِ بدلالةِ اللفظِ وحدّه، ولكن يدُلُّنا اللفظُ على معناه الأوّليّ الذي يقتضيه موضوعه في اللغة²، ثم على معناه الثّاني الذي نصلُّ به إلى الغرضِ " ومدارُ هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتّمثيل...ثمّ يعقلُ السّامعُ من ذلك المعنى على سبيلِ الاستدلالِ معنى ثانياً هو غرضُك كمعرفتك من كثيرٍ رمادِ القدرِ أنّه مضيافٌ، ومن طويلِ النّجاد أنّه طويلُ القامةِ، ومن نؤومِ الضّحى في المرأة أنّها مترفةٌ ومخدومةٌ... وكذا إذا قال: رأيتُ أسداً، ودلّك الحالُ على أنّه لم يُردِ السّبَع، علمتَ أنّه أرادَ التّشبيهَ، إلّا أنّه بالغَ فجعلَ الذي رآه بحيثُ لا يتميّز عن الأسدِ في شجاعتهِ "³، وأطلقَ على المعنى الثّاني الذي نتوصّلُ إليه بعد استخدامِ الصّورِ البيانيةِ : معنى المعنى، أي : " أن تعقلَ من اللفظِ معنى ثم يُفْضِي بكَ ذلك المعنى إلى معنى آخر"⁴، وقد رأى إحسان عباس أنّه " من مرحلة (المعنى) يتكوّن علم المعاني، ومن مرحلة (معنى المعنى) يجيء علمُ البيان"⁵، وعلى هذا الأساس ألف كتابيّه: دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة.

¹ - المصدر السابق، ص 324 .

² - يُنظر المصدر نفسه، ص 177 .

³ - المصدر نفسه، ص ن .

⁴ - المصدر نفسه، ص ن .

⁵ - إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص 436.

1-5- الذّوق الأدبي :

مع أنّ عبد القاهر اعتمدَ في كلّ مباحثه الإعجازية على أساس النّظم، فإنّه أرسى مبدأ آخر في الاعتدادِ بالذّوقِ كوسيلةٍ نقديةٍ يُميّزُ فيها بينَ الجيّدِ والرّديءِ، حتّى وإن احتاجَ مَنْ أُوتِيَ هذه الملكةَ إلى قواعدَ علميةٍ تُساعدُ على صقلها وتنميتها، ذلك " أنّ المزايا التي تحتاج أن تعلمهم مكانها و تصوّر لهم شأنها، أمورٌ خفيةٌ و معانٍ رُوحانيةٌ، أنت لا تستطيع أن تُنبّه السامعَ لها وتُحدثَ له علمًا بها حتّى يكونَ مُهيئًا لإدراكها ، وتكونَ فيه طبيعةً قابلةً لها، ويكونَ له ذوقٌ و قريحةٌ يجدُ لهما في نفسه إحساسًا بأنّ مِنْ شأنِ هذه الوجوهِ و الفروقِ أن تعرضَ فيها المزيّةَ على الجملةِ "1، فالذّوقُ عندَ عبد القاهر هو الآلةُ التي تُمكنُ النّاقِدَ والمُنْتَلقِي على حدّ سواء من التّمييزِ بين النّصوصِ و إدراكِ التّفاوتِ الدّلاليّ بينها، وهو المُساعدُ على كشفِ نواحي الإعجازِ في القرآنِ الكريمِ، مع أنّ الجرجاني لم يُوردَ أمثلةً كثيرةً من كتابِ الله بُغيةَ التّطبيقِ عليها، وإنّما أكثرُ من الاستشهادِ بالأشعارِ العربيةِ " فلعله قصدَ بذلك أن يتركَ للباحثِ من بعده أن يتولّى بنفسه تطبيقَ فكرته على أسلوبِ القرآنِ يتلمّسُ جوانبَ إعجازه "2، وهذا بعد أن زوّده بما يحتاجُ إليه.

1-6- غرابةُ التّشبيهِ :

الغرابةُ الفنّيةُ عند الجرجاني مقياسٌ لجمالِ التّشبيهِ، بمعنى "أن يجمعَ أعناقَ المُتتافراتِ والمُتبايناتِ في رِقّةٍ و يعقدَ بين الأجنبيّاتِ معاقِدَ نسبٍ و شُبُكَةٍ " 3، فهو يدعُو بمثلِ هذا الكلامِ إلى التّعقيدِ الذي يُكسِبُ المعنى غُموضًا " فإنّ الشّيءَ إذا نيلَ بعدَ الطّلبِ له أو الاشتياقِ إليه و معاناةِ الحنينِ نحوه كانَ نيلُهُ أعلى و بالميزةِ أولى، فكانَ موقعُهُ من النّفسِ أجلَّ وألطفَ "4، أمّا إن كانَ التّشبيهُ مغلقًا لا يخرجُ منه الإنسانُ بنتيجةٍ فمذمومٌ. ويعترفُ

1- الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 348 .

2- صلاح الدين عبد التّواب : النّقد الأدبي ، ص 136.

3- الجرجاني : أسرار البلاغة ، ص 112 .

4- المصدر نفسه ، ص 105 .

للبحثري بالتفوق في ذلك فيقول: "وانك لا تكاد تجدُ شاعرًا يُعطيك في المعاني الدّقيقة من التّسهيل و التّقريب وردّ البعيد الغريب إلى المألوف القريب ما يُعطي البحتري"¹.

ثمّ إنّ الجرجاني يلحّ على أن يتّصل التّشبيه بالحركة، فيضربُ مثالا ببيت لابن المعتزّ، هو:

كَأَنَّا وَ ضَوْءُ الصُّبْحِ يَسْتَعْجِلُ الدُّجَى نَطِيرُ غُرَابًا ذَا قَوَادِمَ جُونٍ²

ويرى أنّ السرّ في تفوق الشاعر في هذا البيت هو الحركة التي جسّدها اللفظ: "نطير"، كما أنّه جعل ضوء الصّبح لقوّة ظهوره، ودفّعه لظلام الليل، كأنّه يحفّز الدّجى ويستعجلها، ولا يرضى منها بأنّ تتمهل في حركتها"³.

7-1 - الصدق والكذب :

يرى الجرجاني أنّ الشعر لا يكتسبُ فضلا إنّ هو خرج عن مراده "بأن ينحلّ الوضیع من الرّفعة ما هو منه عارٍ أو يصف الشّريف بنقصٍ و عارٍ، فكم جوادٍ بخّله الشعرُ وبخيلٍ سخّاه و شجاعٍ وسمه بالجبن و جبانٍ ساوى به اللبث "⁴، فحين ذكر المقولة الشهيرة " خير الشعر أكذبه " كان يؤيّدُها بشرط أن لا تعني أن يوصف الممدوح بعكس ما فيه ، و حين ذكر المقولة الأخرى لمعارضى الأولى : " خير الشعر أصدفه " ، كان يقصد " ترك الإغراق والمبالغة و التجويز إلى التّحقيق و التّصحيح "⁵. وعاد من جديد ليشرح مصطلح الكذب في الشعر، فقال أن ذلك " يعتمد الاتّساع و التّخييل ، وهناك يجدُ الشاعرُ سبيلا إلى أن يُبدع ويزيد، ويبدأ في اختراع الصّور و يُعيد"⁶، فالشّعر عموماً لا يُطلب فيه الصدق، والتّخييل عنده هو " ما يثبتُ فيه الشّاعرُ أمراً هو غير ثابتٍ أصلاً، ويدّعي دعوى لا طريقَ إلى

¹ - المصدر السابق ، ص 110 .

² - المصدر نفسه ، ص ن .

³ - المصدر نفسه ، ص 132 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص 202.

⁵ - المصدر نفسه ، ص 203.

⁶ - المصدر نفسه ، ص ن .

تحصيلها، ويقول قولاً يخدع فيه نفسه و يُريها ما لا ترى¹، فقولهم: "خير الشعر أكذبه" لا يريدون به "كلاماً غفلاً ساذجاً يكذب فيه صاحبه و يفرض، نحو أن يصف الحارس بأوصاف الخليفة، ويقول للبائس المسكين: إنك أمير العراقين، ولكن ما فيه صنعة يُتعمَل لها وتدقيق في المعاني يُحتاج معه إلى فطنة لطيفة وفهم ثاقب وغوص شديد²، وهو بذلك يُنكر على الشعراء الكذب الذي يعني المبالغة والإغراق، ممّا لا يكتسب معه الشعر فضلاً ولا مزية، ولكنه يدعمه إن هو لم يعارض الصدق الذي يعني الأخلاق واقترب بالفنّ و الجمال.

مع أنّ علوم البلاغة كانت معروفة قبل عبد القاهر الجرجاني، فقد وضعها كبار البلاغيين مثل الجاحظ وابن قتيبة، غير أنّها عرفت نُضجها واستقرارها على يديه وهذا بتأليفه كتابيه الشهيرين؛ دلائل الإعجاز و أسرار البلاغة. ومع أنّ هذه العلوم لم تستقل عن بعضها بعد في زمنه، فهو يعدّها كلّها من علم البيان، وقوله في دلائله يُؤكّد ذلك: "إنك لا ترى علماً هو أرسخ أصلاً، وأسبق فرعاً، وأحلى جنى، وأعذب ورداً، و أكرم نتاجاً، وأنور سراجاً، من علم البيان"³، إلا أنّ كلّ ما جاء به لم يُدرَس من قبل بالعمق الذي وُجد عند عبد القاهر، فلقد كانت مسائل البلاغة مُبعثرة، تُدرَس بصورة عشوائية، بعيداً عن المنهجية التي تلاحظ في مؤلفاته؛ وعليه " فإنّ علم المعاني قد نشأ واكتمل على يد عبد القاهر، أمّا علم البيان فلا يمكن أن نعزو فضل نشأته إليه، ولكنه مدينٌ له بتبلوره واكتماله"⁴.

¹ - المصدر السابق، ص 204.

² - المصدر نفسه، ص 205.

³ - الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 22- 23.

⁴ - أحمد جمال العمري: المباحث البلاغية، ص 249.

ولم يكن لعبدِ القاهر فضلٌ في تسميةِ " علم المعاني " ، فقد تناوله باسمِ (النّظم) " وهو اصطلاحٌ كان يشيعُ في بيئةِ الأشاعرةِ " ¹ ، إذ كانوا يعدّونه وجهًا رئيسيًا من وجوه الإعجازِ القرآنيّ، وعلى ذلك مضى عبد القاهر في إثباتِ هذا الوجهِ ونفى أن تكونَ الفصاحةُ وجهًا من وجوه الإعجازِ، خاصّةً وأنّ معظمَ من قالَ بهذا الرأيِ هم من مُناوئيه المعتزلة؛ أمثال الجبائي وعبد الجبار.

¹ - شوقي ضيف : البلاغة فنُّ وتاريخ ، ص 161.

2- مباحث علم المعاني عند الجرجاني :

2-1- التقديم والتأخير :

تناول عبد القاهر معظم مباحث علم المعاني في كتابه (دلائل الإعجاز)، وإن لم يطلق بنفسه هذه التسمية. وكان التقديم والتأخير من أهم هذه المباحث ، وقد ذكر منه نوعين؛ أولهما تقديم على نية التأخير ، نحو تقديم الخبر على المبتدأ كقولنا: مُنْطَلَقٌ زَيْدٌ وتقديم المفعول على الفاعل كقولنا : ضربَ عمرَ زيدٌ ، أما النوع الثاني فتمثل في التقديم لا على نية التأخير، على أن يُنقلَ الشيءُ من حُكْمٍ إلى آخر، وذلك أن تجيء إلى اسمين يُحتملُ أن يكونَ كلُّ منهما مبتدأ ويكونُ الآخرَ خبراً له، فنقدّم مرّةً هذا على ذلك وأخرى ذاك على هذا، ومثاله ما تصنعه بزيد المنطلق ؛ حيث تقول مرّةً : زيدٌ المنطلق، وأخرى: المنطلقُ زيدٌ، فقد تغيّرَ حُكْمُ الإعرابِ و تغيّرَ المعنى أيضاً¹. فلم يهتم الجرجاني بتغيير حركات الإعرابِ فحسب، وإنما انصبَّ اهتمامه الأكبر على اختلاف المعاني الذي نتج عن اختلاف التّأليفِ.

كما تناول غرض التّخصيص الذي يهدفُ إليه من قدّم الاسم على الفعل، وكذلك فإنّ تقديم النكرة يفيدُ الغرضَ نفسه " فإذا قلتَ : رجلٌ جاعني ،لم يصلح حتى تريدَ أن تُعلمه أنّ الذي جاعك رجلٌ لا امرأة ، و يكون كلامك مع من عرف أن قد أتاك آتٍ . فإن لم تُرد ذاك كان الواجبُ أن تقول جاعني رجلٌ فتقدّم الفعل " ²، ومثّل هذا التّقديم يفيدُ تخصيصَ الجنسِ أي رجلٌ جاعني لا امرأةً ، أو تخصيصَ الواحدِ أي رجلٌ جاعني لا رجالان ³.

وذكر الجرجاني غرضاً آخر لتقديم المُسندِ إليه وهو تقويةُ الحُكْمِ وتقريزه في ذهن السامع، من ذلك قولنا : (أنتَ تعطي الجزيلَ) و(أنتَ تجودُ حينَ لا يجودُ أحدٌ) " فذلك من شأنِ المادح أن يمنعَ السامعينَ مِنَ الشكِّ فيما يمدحُ به ويباعدَهم من الشبهة ⁴.

¹- يُنظر : الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 85- 86 .

²- المصدر نفسه ، ص 105 .

³- يُنظر المصدر نفسه ، ص ن .

⁴- المصدر نفسه ، ص 100.

ومن القرآن الكريم اختار الجرجاني قوله تعالى: " وَأَتَّخِذُوا مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً لَّا تَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٣﴾ " [الفرقان : 3] ، فقال : " لا شبهة في أنه لم يُرد أن يُقصرَ هذه الصفةَ عليهما لكن نبةَ لهما قبلَ الحديثِ عنهما ... وهذا الذي قد ذكرتُ من أن تقديم ذكرِ المحدثِ عنه يفيدُ التنبيةَ له " ¹.

2-2- الفصل والوصل :

تناول الجرجاني مبحثَ الفصلِ والوصلِ بكثيرٍ من التحليلِ والتفصيلِ، وقدّمَ الموضوعَ بثوبٍ جديدٍ لم يُسبقُ إليه، مع أن هذا البابَ طرقه قبله سيبويه و أبو هلال العسكري وأحمد ابن فارس. وقد تناول أنواعَ الفصلِ ككمالِ الاتّصالِ وكمالِ الانقطاعِ و شبه كمالِ الاتّصالِ، فعن الأولِ مثلاً ، قال : " واعلم أنه كما كان في الأسماءِ ما يصلُّه معناه بالاسم قبله، فيستغني بصلةٍ معناه له عن واصلٍ يصلُّه وربطٍ يربطُه ، و ذلك كالصفةِ التي لا تحتاجُ في اتّصالِها بالموصوفِ إلى شيءٍ يصلُّها به " ². فكذاك الأمرُ بالنسبةِ للجملِ، فمنها "ما تتصلُّ من ذاتِ نفسها بالتي قبلها ، وتستغني بربطٍ معناها لها عن حرفٍ عطفٍ يربطُها ، وهي كلّ جملةٍ كانت مؤكّدةً للتي قبلها " ³، وقد اختارَ لهذا المقامَ قوله عزّ وجلّ : " ذَلِكَ أَلْكَتَبُ لَّا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ " [البقرة : 2] ، فرأى أن قوله تعالى : " لَّا رَيْبَ فِيهِ " فيه زيادةٌ تثبیتٍ لقوله : " ذَلِكَ أَلْكَتَبُ " ، فكأنَّ المقصودَ هو: هو ذلك الكتاب هو ذلك الكتاب، " فتعيّد مرّةً ثانيةً لتثبته، وليس يُثبتُ الخبرَ غيرُ الخبرِ، ولا شيءٌ يتميّزُ به عنه، فيحتاجُ إلى ضمٍّ يضمُّه إليه و عاطفٍ يعطفُه عليه " ⁴.

¹- يُنظر : المصدر السابق ، ص 98 .

²- المصدر نفسه ، ص 155 .

³- المصدر نفسه ، ص ن .

⁴- المصدر نفسه ، ص ن .

أما الوصل، فرأى عبد القاهر أنه أسلوبٌ يُستخدمُ فيه حرفُ الواوِ فقط، لأنها للربطِ والجمعِ المُطلقِ، أما بقيّةُ حروفِ العطفِ " فإن عطفَ بواحدٍ منها الجملةُ على الجملةِ ظهرتُ الفائدةُ ... وليس للواوِ معنى سوى الإشراكِ في الحكم الذي يقتضيه الإعرابُ الذي أتبعَت فيه الثاني الأوّل" ¹. و من أمثلة الحذفِ في القرآنِ الكريمِ، قوله تعالى: "وَمَنْ خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا" [النساء: 100] ، فبالنسبة للجرجاني فإنه " لم يعلق الحكمُ فيه بالهجرةِ على الانفرادِ بل بها مقرونًا إليها أن يدركه الموتُ عليها ... فسيبيلُ الجملتينِ في هذا وجعلهما بمجموعهما بمنزلةِ الجملةِ الواحدةِ سبيلُ الجزئينِ تعقدُ منهما الجملةُ ثم تجعلُ المجموعَ خبرًا أو صفةً أو حالاً... ².

2-3- الحذف :

صوّر عبد القاهر الحذفَ على أنه " بابٌ دقيقُ المسلكِ، لطيفُ المآخذِ، عجيبُ الأمرِ، شبيهٌ بالسحر" ³، ومع أنه كان مسبقًا إلى تناولِ هذا البابِ، إلا أنه تميّزَ عن جميع من سبقه بالاهتمامِ ببيانِ وظيفةِ الحذفِ البلاغيةِ بدلَ رصدِ مواضعه فقط ، فيقول: " فإنك ترى به تركَ الذكرِ أفصحَ من الذكرِ ، والصمتَ عن الإفادةِ أزيدَ للإفادةِ ، وتجذك أنطقَ ما تكونُ إذا لم تنطقَ ، وأبينَ ما تكونُ إذا لم تُبينَ " ⁴.

ومن أنواع الحذفِ التي ذكرَ الجرجاني؛ حذفُ المبتدأ، وقد ظهرَ ذلك في قولِ الشاعرِ:

ألا لا فتى بعد ابنِ ناشرةِ الفتى و لا عرفَ إلا قد تولى و أدبرا
فتى حنظلي ما تزال ركباهُ تجودُ بمعروفٍ و تُنكرُ منكرًا ⁵

¹ - المصدر السابق ، ص 153 .

² - المصدر نفسه ، ص 167 .

³ - المصدر نفسه ، ص 106 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁵ - المصدر نفسه ، ص 108 .

ويُعلّق على هذا النظم ، فيقول : " فتأمل الآن هذه الأبيات كلّها و استقرّها واحداً واحداً ، وانظر إلى موقعها في نفسك ، وإلى ما تجده من اللطف والظرف إذا أنت مررت بموضع الحذف منها ... ثم تكلف أن تردّ ما حذف الشاعر ، وأن تُخرجه إلى لفظك وتوقعه في سمعك ، فإنك تعلم أنّ الذي قلت كما قلت ، و أنّ ربّ حذف هو قلادة الجيد وقاعدة التجويد"¹.

أما حذف المفعول ، فاختار من أمثله قوله تعالى : " قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١٠٩﴾ " [الزمر : 09] ، فقد رأى أنّ حذف المفعول في هذه الآية " كان القصد فيه أن يثبت المعنى في نفسه فعلاً للشّيء ... فإنّ الفعل لا يُعدي هناك لأنّ تعديته تنقض الغرض و تُغيّر المعنى " ² ، فإثبات المعنى يكون للفاعل لا للمفعول ، ولهذا السبب حذف.

¹ - المصدر السابق ، ص 110 .

² - المصدر نفسه ، ص 112 .

3- مباحث علم البيان :

يقترن مصطلح البيان عند عبد القاهر الجرجاني بمباحث في علم المعاني، فلم يستخدمه كدالّ على المباحث البيانية فقط ، مع أنه تناول خلاله التشبيه و المجاز والاستعارة والكناية، كما أنه قد يعرض في حديثه لبعض المحسنات البديعية ويعدّ ذلك من البيان أيضاً، وإن كان يذكر الاستعارة حين يتناول بعض ألوان البديع. ويتّضح من ذلك " أن عبد القاهر كان يرى أن علوم البلاغة علم واحد تتشعب مباحثه"¹.

ومن الصّور البيانية التي تناولها الجرجاني بالشرح :

3-1- المجاز :

رفض عبد القاهر أن يكون الفرق بين الحقيقة والمجاز في كون "الحقيقة أن يُقرّ اللفظ على أصله في اللغة، والمجاز أن يزال عن موضعه في غير ما وُضع له"²، وقد أولى اهتماماً بالمجاز بصفة خاصة، وميّز بين المجاز العقليّ والمجاز اللغويّ، وأسمى المجاز إذا كان في الإثبات عقلياً، وإذا كان في المثبت سمّاه لغويّاً³، وإن كان أطلق على المجاز العقليّ في دلائله المجاز الحكمي، وهو مجاز في الإسناد في الألفاظ، وقد رأى شوقي ضيف أنه مكتشف هذا اللون البيانيّ ، وإن لم تكن فكرة المجاز قد اتّضحت تماماً في نفسه " ولعلّه اندفع في ذلك بعامل محاولته أن يردّ كلّ شيء في جمال النّظم إلى العقل "⁴، فقد فسّر التشبيه البليغ في قول المتنبي :

بَدَتْ قَمَرًا وَمَاسَتْ حَوَاطِ بِانٍ وَفَاحَتْ عَنبَرًا وَرَبَّتْ غَزَالًا⁵

على أنه من المجاز الحكمي.

¹- شوقي ضيف : البلاغة فنّ و تاريخ ، ص 161.

²- الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 238 .

³- يُنظر الجرجاني : أسرار البلاغة ، ص 276 .

⁴- شوقي ضيف : البلاغة فنّ وتاريخ ، ص 175.

⁵- الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 202 .

أما المجاز العقلي، فقد وجدته في قوله تعالى: " فَمَا رَاحَتْ تُجْرَتُهُمْ ﴿١٦﴾ " [البقرة:

16]، فرأى أن للفعلِ فاعلٌ في التقدير، " فليس المجازُ في لفظه (ربحت) نفسها ولكن في إسنادها إلى التجارة "1.

وأوجز عبد القاهر بلاغة المجاز العقلي فقال: " فليس يشتبه على عاقلٍ أن ليس حالُ المعنى و موقعه في قوله : فَنَامَ لَيْلِي وَتَجَلَّى هَمِّي، كحالهِ وموقعهِ إذا أنت تركتَ المجازَ، وقلت: فَنِمْتُ في لَيْلِي وَتَجَلَّى هَمِّي، وَمَنْ ذَا الذي يخفى عليه مكانُ العلوِّ وموضعُ المزية بين قوله تعالى : (فَمَا رَاحَتْ تُجْرَتُهُمْ) وبين أن يُقالَ : (فما ربحوا في تجارتهم)"2.

فالمجاز العقلي عند عبد القاهر: "كنز من كنوز البلاغة ومادة الشاعر المُفلق والكاتبِ البليغ في الإبداع والإحسان... وأن يجيء بالكلام مطبوعاً مصنوعاً، وأن يضعه بعيد المرام، قريباً من الإفهام "3. وقد ذكر الإمام في كتابه " أسرار البلاغة " عدة أمثلة من هذا المجاز وردت في القرآن الكريم ، نحو قوله عز و جل : " تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا ﴿٢٥﴾ " [إبراهيم : 25] ، وقوله تعالى أيضاً : " وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢٠﴾ " [الأنفال : 02] ، وقوله أيضا : " وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ﴿٢١﴾ " [الزلزلة : 02] ، وقوله تعالى : " حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقِنَهُ لِبَلَدٍ مَّيْمَنٍ ﴿٥٧﴾ " [الأعراف : 57] ، وقال الجرجاني في شرح المجاز العقلي في هذه الآيات الكريمة: " أثبت الفعل في جميع ذلك لما لا يثبت له فعلٌ إذا رجعنا إلى المعقول على معنى السبب، وإلا فمعلومٌ أن النحلة ليست تُحدثُ الأكلَ، ولا الآيات تُوجدُ العلمَ في قلبِ السامعِ لها، ولا الأرض تُخرجُ الكامنَ في بطنها من الأثقال، ولكن إذا حدثت فيها الحركة بقدره الله

1- المصدر السابق ، ص 197 .

2- المصدر نفسه ، ص ن .

3- المصدر نفسه ، ص ن .

ظهرَ ما كُنزَ فيها وأودِعَ جوفها"¹. وقد آمنَ عبد القاهر بهذا النوعِ من المجازِ حتّى عدّه ضروريّاً فقالَ : "ومنَ قدحِ في المجازِ، و همّ أن يصفهَ بغيرِ الصّدقِ فقد خبطَ خبطاً عظيماً و يهرفُ لما لا يخفى"².

3-2- المجازُ اللغويُّ :

يعدُّ عبد القاهر الاستعارةَ من المجازِ اللغويِّ إن كانتَ علاقتهُ المُصححةُ له هي المشابهة، أمّا إن كانتَ علاقةُ المجازِ غيرَ المشابهةِ فهو مُرسلٌ. مع أنّه لم يتناولهُ بتوسُّعٍ ولم يُحدِّدَ نوعَ علاقتهِ، وإنّما فعلَ ذلك علماءُ البلاغةِ الذين ظهروا بعده مثل السكاكي والقزويني.

3-3- الاستعارة :

أدرج الجرجاني مبحثَ الاستعارةِ ضمنَ مباحثِ البديع ، وهذا ما كانَ معروفاً في عصره وفي العصور التي سبقته . وقد عرّف الاستعارةَ قائلاً : " الاستعارةُ في الجملةِ أن يكونَ للفظ أصلٌ في الوضعِ اللغويِّ معروفاً تدلُّ الشواهدُ على أنّه اختصَّ به حينَ وُضِعَ ، ثم يستعملهُ الشاعِرُ أو غيرُ الشاعِرِ في غيرِ ذلك الأصلِ و ينقلُهُ إليه نقلاً غيرَ لازم ، فيكونُ هناك كالعارية "³، وهو بمثلِ هذا التعريفِ لم يأتِ بجديدٍ ، ذلك أنّ نَقْلَ كلمةٍ من موضعها الأصليِّ المعروفِ إلى آخر على سبيلِ الإعارةِ ، تناوله معظمُ علماءِ البلاغةِ قبله . ثمّ إنّه قسّمها قسمين: " أحدهما : أن لا يكونَ لنقله فائدةٌ ، والثاني : أن يكونَ له فائدةٌ "⁴، وقد بدأ بتناولِ الاستعارةِ غيرِ المفيدةِ ، ورأى أنّ موضعها " حيثُ يكونُ اختصاصَ الاسمِ بما وُضِعَ له من طريقٍ أُريدَ به التوسُّعُ في أوضاعِ اللغةِ، كوضعهم للوضع الواحدِ أسامي كثيرةً بحسبِ اختلافِ أجناسِ الحيوانِ، نحو وضعِ الشّفةِ للإنسانِ والمِشْفَرِ للبعيرِ والجحفلةِ للفرسِ"⁵،

¹ - الجرجاني : أسرار البلاغة ، ص 284-285 .

² - المصدر نفسه ، ص 287 .

³ - المصدر نفسه ، ص 27 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁵ - المصدر نفسه ، ص ن .

وعليه فالتّقلُّ هنا لا فائدة منه، وقد استشهدَ الجرجانيّ ببيتِ شعريٍّ لرؤبة بن العجاج، يقولُ فيه :

و مُقْلَةٌ وَحَاجِبًا مُزَجَّبًا وَفَاحِمًا وَ مَرْسِنًا مُسْرَجًا¹

فالاستعارةُ في لفظِ (المرسن) ويعني " أنفُ برقٍ كالسراجِ ، و المرسنُ في الأصلِ للحيوانِ لأنّه الموضعُ الذي يقعُ عليه الرّسنُ "²، وقال شاعرٌ آخر :

تَسْمَعُ لِلْمَاءِ كَصَوْتِ الْمِسْحَلِ بَيْنَ وَرِيدَيْهَا وَ بَيْنَ الْجَحْفَلِ³

"فجعلَ للإبلِ جحافلَ ، وهي لذاتِ الحوافرِ " ⁴، وقول آخر :

فَبِتْنَا جُلُوسًا لَدَى مُهْرِنَا نَنْزَعُ مِنْ شَفْتَيْهِ الصَّفَارَا⁵

فقد " استعملَ الشّاعرُ الشّفةَ للفرسِ ، وهي موضوعةٌ للإنسانِ " ⁶، وتلك استعارةٌ غيرُ مفيدةٍ "إنّما يُعطيكِ كلاً الاسمينِ العضوَ المعلومَ فحسب ، بل الاستعارةُ ههنا بأن تتفصّل جزءاً من الفائدةِ "⁷.

غير أنّ الجرجانيّ في نهايةِ كتابه (أسرار البلاغة) يتراجعُ ويقرّر أنّ ما ذكّره من شأنِ الاستعارةِ غيرِ المفيدةِ؛ كانَ اقتداءً بعلماءِ البلاغةِ قبله، قائلاً : "واعلم أنّ الواجبَ كانَ ألاّ أعدَّ وضعَ الشّفةِ موضعَ الجحفلةِ، والجحفلةُ في مكانِ المشفرِ، ونظائره التي قدّمتُ ذكّرها في الاستعارةِ، وأضنُّ باسمِها أن يقعَ عليه، ولكني رأيتهم قد خلطوه بالاستعاراتِ، وعدّوه معدّها، فكرهتُ التشدّدَ في الخِلافِ و اعتددتُ به في الجملةِ ، ونبّهتُ على ضعفِ أمره بأنّ سمّيتهُ استعارةً غيرَ مفيدةٍ "⁸.

¹ - المصدر السابق ، ص 28.

² - المصدر نفسه ، ص ن .

³ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁴ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁵ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁶ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁷ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁸ - المصدر نفسه ، ص 297.

فقد تأثر بسابقه خاصةً قدامة بن جعفر في كتابه (نقد الشعر) والذي قسم فيه الاستعارة إلى فاحشة ليس مخرجها التشبيه و أخرى بالعكس¹.

أما الاستعارة المفيدة، فأشاد بها الجرجاني وعدّها في أعلى مراتب البيان، وهي عنده مجازٌ انبئى على التشبيه، وقصّدت به المبالغة التي تحصل في وصف المقصود "ومثاله قولنا : رأيتُ أسداً ، وأنت تعني رجلاً شجاعاً ... معلوم أنك أفدت بهذه الاستعارة ما لولاها لم يحصل لك وهو المبالغة في وصف المقصود بالشجاعة و إيقاعك منه في نفس السامع صورة الأسد في بطشه و بأسه و شدته ..."²، وهذا النوع يخالف النوع السابق أي غير المفيد.

وقد لاحظ شوقي ضيف أن الإمام وقع في التناقض ، حينما ذهب " إلى أن الاستعارة مجازٌ أو عملٌ لغويٌّ ، بينما ذهب في الدلائل إلى أنها مجازٌ أو عملٌ عقليٌّ ، إذ تقوم على التصرف في المعاني العقلية ، و ذلك أننا لا نستعير الأسد للرجل الشجاع إلا بعد ادعاء دخول الرجل في جنسه " ³ . كما انتبه الإمام إلى أن الاستعارة المفيدة " تُعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ ، حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدّة من الدرر " ⁴ .

وقسم الجرجاني الاستعارة قسمين، فقال : " اعلم أن كل لفظ دخلتها الاستعارة المفيدة، فإنها لا تخلو من أن تكون اسماً أو فعلاً " ⁵ . أمّا ما يجري في الأسماء فينقسم بدوره بدوره قسمين، أو ما أطلق عليه السكاكي : التصريحية والاستعارة بالكناية. وقد عرف الأولى بقوله: " ما تنقله عن مُسمّاه الأصلي إلى شئ آخر ثابت معلوم ، فتجربه عليه وتجعله مُتناولاً له تناول الصفة مثلاً للموصوف، وذلك قولك: رأيتُ أسداً، وأنت تعني رجلاً شجاعاً"⁶. شجاعاً"⁶. وعرف النوع الثاني بقوله: " أن يؤخذ الاسم عن حقيقته ويوضع موضعاً لا يبين

¹ - يُنظر : قدامة بن جعفر : نقد الشعر ، ص 105 .

² - الجرجاني : أسرار البلاغة ، ص 29.

³ - شوقي ضيف : البلاغة فنّ وتاريخ ، ص 193.

⁴ - الجرجاني : أسرار البلاغة ، ص 36-37.

⁵ - المصدر نفسه ، ص 38.

⁶ - المصدر نفسه ، ص ن .

فيه شيئاً يُشار إليه، فيقالُ هذا هو المراد بالاسم ، والذي استُعير له وجُعِلَ خليفةً لاسمه الأصليّ ونائباً منابه "1، ومن أمثلة هذا النوع ما ذكره لبيد في قوله :

وَ عَدَاةَ رِيحٍ قَدْ كَشَفَتْ وَ قُرَّةٍ إِذَا أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمَالِ زِمَامُهَا²

فقد جعل للشمال يداً "ومعلومٌ أنه ليس هناك مُشارٌ إليه ، يمكنُ أن تجري اليدُ عليه "3. والنوع الأولُ عند الجرجاني ميسورٌ يأتينا دونَ عناءٍ، كقولنا: رأيتُ أسداً أي رأيتُ رجلاً كالأسدِ ، أمّا النوع الثاني فيحتاجُ إلى تأمُّلٍ و إعمالٍ فكرٍ حتّى يتراءى التشبيه ، من ذلك "أنك لم تُردُ أن تجعلَ الشمالَ كاليدِ و مُشبهةً باليدِ كما جعلتَ الرجلَ كالأسدِ ومُشبهًا بالأسدِ، ولكتك أردتَ أن تجعلَ الشمالَ كذي اليدِ من الأحياء"4، فالمقصودُ عنده ليس هو إثباتُ الشيء للمستعارِ له بل هو حُكمُ المستعارِ منه له .

-الاستعارة في الأفعال :

لا تقومُ هذه الاستعارة عندَ الجرجاني على الفعلِ بل على المصدرِ الذي أخذَ منه الفعلُ ففي قولنا : " نَطَقْتُ الحَالَ بِكَذَا " ، فالاستعارةُ هنا في مصدرِ النطقِ و الاستعارةُ في الفعلِ هنا كانتُ من جهةِ فاعلهِ الذي رُفِعَ بِهِ ، ومنها أيضاً قولهم : أخبرتني أساريُّ وجهه بما في ضميره ، وكلمتني عيناه بما يحوي قلبه و إلى غيرِ ذلك .

و قد تكونُ الاستعارةُ في الفعلِ من جهةِ مفعوله ، من ذلك قولُ ابنِ المعتزِّ :

جُمِعَ الحَقُّ لَنَا فِي إِمَامٍ قَتَلَ البُخْلَ وَأَحْيَا السَّمَاخَا⁵

1- المصدر السابق ، ص ن .

2- المصدر نفسه ، ص ن .

3- المصدر نفسه ، ص 39.

4- المصدر نفسه ، ص 40.

5- المصدر نفسه ، ص 44.

فالفعلُ (قَتَلَ) و مثله الفعلُ (أَحْيَا) مُستعاران " بأنّ عدياً إلى البُخْلِ و السّمَاحِ ، ولو قالَ قتلَ الأعداءَ و أحيا ، لم يكن (قتلَ) استعارةً بوجهٍ ولم يكن (أحيا) استعارةً على هذا الوجه " ¹ .

ويرى شوقي ضيف أنّه كان من الأجدرِ بعد القاهر " أن لا يجعلَ في الأفعالِ استعارةً لأنّها لا تجري فيها إلّا إذا كانت لوازمَ لمشبهه به و أُضيفتُ إلى مشبهه " ² ، فبالإمكان أن نُغضّ الطرفَ عن الاستعارة في الفعلِ و نُثبتّها في البُخْلِ و السّمَاحِ على التّوالي .
والملاحظُ أنّ عبد القاهر مُقلِّ في إيرادِ شواهدَ من القرآنِ الكريمِ ، مع أنّه أحدُ كبارِ علماء الإعجازِ ، كما أنّه يكتفي ببعضِ الأمثلةِ من الشعرِ العربيّ .

3-4 - التّشبيهُ عند الجرجاني :

انتقلَ الجرجاني بعدَ مبحثِ الاستعارةِ إلى مبحثِ التّشبيهِ، فقسمَهُ هو الآخرَ قسمينِ: قسمٌ لا يحتاجُ إلى تأوّلٍ وقسمٌ يحتاجُ إليه .
فعرّفَ الذي يحتاجُ إلى تأوّلٍ بقوله : " تشبيهُ الشّيءِ بالشّيءِ من جهةِ الصُّورةِ والشّكلِ ... كالتّشبيهِ من جهةِ اللونِ كتشبيهِ الخُدودِ بالوردِ، والشّعرِ باللّيلِ ، والوجهِ بالنّهَارِ " ³ . كما ضمَّ إلى هذا النّوعِ من التّشبيهِ ما يدخلُ في الهيئةِ " كتشبيهِ الدّاهِبِ على الاستقامةِ بالسّهْمِ السّديدِ " ⁴ ، و ذكرَ ضمّنهُ أيضاً " كلّ تشبيهٍ جمعَ بينِ شيئينِ فيما يدخلُ تحتَ الحواسِ كتشبيهِ بعضِ الفواكهِ الحلوةِ بالعسلِ و السُّكرِ ، وتشبيهِ اللّينِ النَّاعمِ بالخزِّ والخشنِ بالمسحِ، أو رائحةِ بعضِ الرّياحينِ برائحةِ الكافورِ ... " ⁵ .

¹ - المصدر السابق ، ص ن .

² - شوقي ضيف : البلاغة فنُّ و تاريخ ، ص 195 .

³ - الجرجاني : أسرار البلاغة ، ص 69 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁵ - المصدر نفسه ، ص 70 .

أمّا الذي يحتاجُ إلى تأوّلٍ ، فمثّل له بتشبيهِ الحُجّةِ بالشَّمسِ في الظُّهورِ على "أن لا يكونَ دونها حجابٌ ونحوه ممّا يحولُ بينَ العينِ و بين رؤيتها"¹. ومثّل هذا التّشبيهَ عندَ الجرجاني فيه تفاوتٌ شديدٌ، إذ أنّ منه ما يسهلُ مأخذُه ، فبعضُ الكلامِ كالماءِ في السّلاسةِ والنّسيمِ في الرّقةِ والعسلِ في الحلاوةِ " فاللفظُ لا يستغلّقُ و لا يشتبهُ معناه، ولا يصعبُ الوقوفُ عليه، وليس هو بغريبٍ وحشيٍّ يُستكرهُ..."²، و منه ما يحتاجُ إلى قدرٍ من التأمّلِ "نحو قولِ كعب الأشقرِ، وقد أوفده المهلبُ على الحجاج ، فوصفَ له بنيه وذكرَ مكانهم من الفضلِ و البأسِ، فسأله في آخر القصّةِ، قال : فكيفَ كان بنو المهلبِ فيهم ؟ قال: كانوا حُماةَ السّرحِ نهارًا ، فإذا ألبوا فرسانِ البيانِ ، قال : فأيهم كان أنجدُ ؟ قال : كانوا كالحلقةِ المفرغةِ لا يُدرى أين طرفاها "³.

وينتقلُ عبد القاهر إلى التّمييزِ بين التّشبيهِ والتّمثيلِ، فيقولُ : " التّشبيهُ عامٌّ والتّمثيلُ أخصُّ منه، فكلُّ تمثيلٍ تشبيهيٌّ، وليس كلُّ تشبيهٍ تمثيلاً "⁴. ويذكرُ بعدَ ذلك مجموعةً من الأبياتِ الشعريّةِ التي تتضمّنُ تشبيهاتٍ مُركّبةٍ، ولكنّ وجهَ الشّبهِ فيه محسوسٌ، نحو قول ابن المعتزّ:

كَانَ عُيُونََ النَّرْجِسِ الْعَضُّ حَوْلَهَا مَدَاهُنْ دُرٌّ حَشْوُهُنَّ عَقِيقٌ⁵

وقوله أيضا :

وَ أَرَى الثُّرَيَّا فِي السَّمَاءِ كَأَنَّهَا قَدَمٌ تَبَدَّتْ مِنْ ثِيَابِ حِذَابٍ⁶

1- المصدر السابق ، ص 71.

2- المصدر نفسه ، ص ن .

3- المصدر نفسه ، ص 72.

4- المصدر نفسه ، ص 73.

5- المصدر نفسه ، ص ن .

6- المصدر نفسه ، ص ن .

و قوله أيضا :

و تَرَوُمُ الثُّرَيَّا فِي الغُرُوبِ مَرَامًا¹

ومثل هذه الأمثلة وضعها الجرجاني في خانة : (تشبيهه المبصرات بعضها ببعض)²، وعليه فوجه الشبه لا يحتاج إلى تأويل ، أما التمثيل فهو ما يكون فيه وجه الشبه عقلياً " رُبَمَا انتزَع من شئ واحد كما مضى من انتزاع الشبه للفظ من حلاوة العسل ، و رُبَمَا انتزَع من عدّة أمورٍ يجمع بعضها إلى بعضٍ ثم يُستخرج من مجموعها الشبه ... حتى تَحَدَّثَ صورة غير ما كانَ لهما في حالِ الإفرادِ " ³، وقد اختارَ كمثالٍ لذلك قوله تعالى : " مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِعَايَتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٥﴾ " [الجمعة : 05] ، فوجه الشبه عقليٌ مُنتزَع من أحوالِ الحمارِ الذي يحملُ كتبًا قيّمةً نفيسةً ، ولكّنه لا يدركُ الفرقَ بينها وبينَ غيرها من الأحمالِ " فليسَ له مِمَّا يَحْمِلُ حَظًّا سِوَى أَنَّهُ يَثْقُلُ عَلَيْهِ وَيَكْذُبُ جَنِيهَهُ " ⁴ .

كما ضربَ الجرجاني مثالاَ آخرَ عن التَّمثِيلِ ، وذلك من خلالِ قوله تعالى : " إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُونَ عَلَيَّهَا أَتْنَاهَا أَمْرًا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْرَبِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾ " [يونس : 24] ، فالجملُ الواردةُ في الآية الكريمة مُتداخلةٌ ، حتى كأنّها

¹ - المصدر السابق ، ص ن .

² - يُنظر المصدر نفسه ، ص ن .

³ - المصدر نفسه ، ص 78 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص ن .

أضحت جملةً واحدةً "والشبهه منتزَعٌ من مجموعها من غير أن يُمكن فصلُ بعضها عن بعض وإفرادُ شطرٍ من شطر، حتّى إنك لو حذفْتَ منها جملةً واحدةً من أيِّ موضعٍ كان أخلَّ ذلك بالمغزى من التشبيه" ¹.

ويمضي الجرجاني في بيان تأثير التمثيل في النفوس ، مُبدياً إعجاباً كبيراً بهذه الصورة التي تُؤنس القلوب فتقلها من الخفي إلى الجلي و من المكني إلى الصريح ومن العقل إلى الإحساس .

ويُطيلُ عبد القاهر شرح هاتين الصورتين وبيان الفروق بينهما ، مُتعللاً بأنه لم يتجرأ أحدُ العارفين لها على وضع قواعد نقدية تجمعها فيرجع إليها عند الحاجة ، فهو لم يكتفِ كسابقه بمجرد البحث عن صور التشبيه وعرضها ، وإنما جعل بحثه يتخطى ذلك، بأن حاول إرساء المقاييس النقدية التي تساعد الناشئة على التمييز بين الحسن والقبیح .

3-5 - الكناية :

لم يتناول الجرجاني الكناية في كتابه (أسرار البلاغة) و اكتفى بالحديث عنها في كتابه (دلائل الإعجاز) ، فقال في تعريفها : " أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه و ردفه في الوجود ، فيوميء به إليه و يجعله دليلاً عليه " ² ، بمعنى أن اللفظ المذكور يكون تابعاً للمعنى المتواري والمقصود . ومن أمثلة الكناية التي ذكرها عبد القاهر قولهم : هو طويل النجاد ، وهي كناية عن طول القامة ، و قولهم : نؤوم الضحى ، وتلك كناية عن طول القامة ، وتلك كناية عن امرأة مُترفة ، مَخدومة ، لها من كفيها أمرها " فقد أرادوا في هذا كله كما ترى معنى ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يُردفه في الوجود

¹ - المصدر السابق ، ص 83.

² - الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 60.

... ألا ترى أن القائمة إذا طالت طال النجاد؟ وإذا كثرت القرى كثرت رماد القدر؟ وإذا كانت المرأة مترفة لها من يكفيها أمرها ردف ذلك أن تتام إلى الضحى؟¹

وقد ذكر عبد القاهر أثناء تناوله لمبحث الكناية؛ مصطلح التعريض، وهو عنده أوقع من التصريح مثلما هي الكناية أبلغ من الإفصاح². أمّا عن إثبات المزية للكناية، فقال عبد القاهر: "إثبات الصفة بإثبات دليلها، وإيجابها بما هو شاهد في وجودها أكد وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها فتثبتها هكذا ساذجاً غفلاً"³.

كما تحدّث عبد القاهر عن الكناية عن نسبة، فعلق على بيت لزياد الأعجم هو:

إنَّ السَّمَاخَةَ وَالْمُرُوَّةَ وَالنَّدَى فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرِجِ⁴

فقال: "أراد أن يثبت هذه المعاني والأوصاف خلافاً للممدوح، فترك أن يُصرح فيقول: إنَّ السَّمَاخَةَ وَالْمُرُوَّةَ وَالنَّدَى لَمَجْمُوعَةٌ فِي ابْنِ الْحَشْرِجِ... وعدل إلى ما ترى من الكناية والتلويح فجعل كونها في القبة المضروبة عليه عبارة عن كونها فيه وإشارة إليه"⁵.

والملاحظ أن عبد القاهر لم يتناول الكناية عن الموصوف و اكتفى بذكر النوعين السابقين، فهو يؤكد مرة أخرى على أنه من المناوتين لأنصار اللفظية، إذ أنه يعد الكناية لفظاً يدل على معنى، وهذا المعنى بدوره يدل على معنى آخر هو المطلوب في الكناية.

¹ - المصدر السابق، ص ن .

² - يُنظر المصدر نفسه، ص 62.

³ - المصدر نفسه، ص 64.

⁴ - المصدر نفسه، ص 204.

⁵ - المصدر نفسه، ص ن .

4- البديع عند الجرجاني :

لم يتناول عبد القاهر البديع كعلمٍ مستقلٍّ بل أدرج ألواناً كثيرةً منه ضمنَ النظم، وإنّ تمدّحه بقوله: " بأنّه النمطُ العالي والبابُ الأعظم ، والذي لا ترى سلطانَ المزيّة يعظمُ في شيءٍ كعظمه فيه " ¹، فقد وضعه في أعلى مراتبِ الفصاحةِ ، بل إنّه عدّ الاستعارةَ والتّمثيلَ من فنونه كما سبقَت الإشارةُ إليه ، غيرَ أنّه حرصَ دومًا على جعلِ الألفاظِ تابعةً للمعاني، مُنطلقًا من الفكرةِ التي سيطرتُ على أفكاره وبحوثه ؛ وهي مناوئةُ أنصارِ اللفظيةِ، ولذا فإنّه أصرَّ على رفضِ فكرةٍ مفادها طلبُ الألفاظِ لنفسِها، وطالبَ "بأن تُرسَلَ المعاني على سجيّتها، وتدعها تطلبُ لأنفسِها الألفاظَ ، فإنّها إذا تُركتُ وما تريدُ لم تكتسِ إلاّ ما يليقُ بها، ولم تلبسْ من المعارضِ إلاّ ما يُزيئُها، فأما أن تضعَ في نفسك أنّه لا بُدَّ من أن تُجنسَ أو تُسجَعَ بلفظينِ مخصوصينِ ؛ فهو الذي أنتَ منه بعرضِ الاستكراهِ وعلى خطرٍ من الخطأ والوقوعِ في الذمِّ " ² ، فالألفاظُ عند عبد القاهر تابعةٌ للمعاني ، وهي تترتّبُ في النطقِ على حسب ترتيبِ المعاني في النَّفسِ ، ولذا فاللونُ البديعيُّ لا يكونُ حسنًا إلاّ إذا طلبتهُ المعاني .
ومن الألوانِ البديعيةِ التي تعرّضَ لها عبد القاهر : الجناسُ و السّجّعُ .

4-1- الجناسُ :

عقدَ الجرجاني في كتابه (أسرار البلاغة) فصلاً كاملاً تناولَ خلاله القولَ في التّجنيسِ وشروطِ استحسانه ليصلَ إلى التّمييزِ بين ما حسنَ منه وما قُبُحٌ ، كما تعرّضَ لأنواعه أيضًا. أمّا مفهومه الدقيقُ فلم يتعرّضَ له ، ذلك أنّه معروفٌ مُتداولٌ ، تناوله أغلبُ من سبقه، غيرَ أنّه حرصَ على إظهارِ أنّ المزيّة فيه ترجعُ إلى المعنى " فلو كانتُ الفضيلةُ باللفظِ وحده لَمَا كانَ فيه مُستحسنٌ ... ولذلك ذمَّ الاستكثارَ منه و الولوعَ به " ³ . أمّا الأمثلةُ

¹ - المصدر السابق ، ص 79 .

² - الجرجاني : أسرار البلاغة ، ص 15 .

³ - المصدر نفسه ، ص 11 .

عنه، فاختارَ منها عبدُ القاهرِ الكثيرَ مِنَ الشَّعرِ العربيِّ من ذلك قولُ أبي تمام الذي استهجنه:

ذَهَبَتْ بِمَذْهَبِهِ السَّمَاخَةُ فَالْتَوَتْ فِيهِ الظُّنُونُ : أَمْذَهَبٌ أَمْ مَذْهَبٌ¹

أو قول البستي الذي استحسناه :

نَاظِرَاهُ فِيمَا جَنَى نَاظِرَاهُ أُوْدَعَانِي أُمْتُ بِمَا أُودَعَانِي²

فهو يقولُ مُعلِّقًا على البيهقي في دلائله ، مُرجعًا سببَ استهجانِ الأوَّلِ واستحسانِ الثَّاني إلى أنَّ " الفائدةَ ضَعُفَتْ في الأوَّلِ و قَوِيَتْ في الثَّاني ، وذلك أَنَّكَ رأيتَ أبا تمام لم يزدك بمذهبٍ و مذهبٍ على أن أسمعك حُرُوفًا مُكْرَرَةً لا تجدُ لها فائدةً - إنَّ وُجِدَتْ - إلا مُتَكَلِّفَةً مُتَمَحِّلَةً، ورأيتَ الآخرَ قد أعادَ عليك اللفظةَ كأنَّه يخدعُك عن الفائدةِ و يُوهمُك أَنَّهُ لم يزدك وقد أحسنَ الزيادةَ و وفاها ، ولهذا نُكِّتَتْ كَانِ التَّجْنِيسِ " ³ . وقد اكتفى الجرجاني بمثالٍ واحدٍ في الكتابِ العزيز من هذا اللون مُتمثلاً في قوله تعالى : " وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ ﴿٥٥﴾ " [الرُّوم : 55] .

4-2- السَّجْع :

لا يكادُ رأيُ عبدِ القاهرِ في السَّجْعِ يختلفُ عن رأيه في التَّجْنِيسِ، إذ أنه أصرَّ على أنَّ الباحثَ لن يجدَ تجنيسًا مقبولًا ولا سجعًا حسنًا " حتَّى يكونَ المعنى هو الذي طلبه واستدعاه وساقَ نحوه ، و حتَّى تجده لا تبتغي به بدلًا و لا تجدَ عنه حَوْلًا " ⁴ ، فإنَّ تعمَّدَ المتكلِّمُ أن يسجعَ بلفظين مخصوصين ، فهو يعرضُ نفسه إلى الاستكراهِ و الخطأ و الوقوعِ في الذمِّ ⁵ ، ولذا أثنى على المتقدمين الذين لم يتعمَّدوا إيرادَ السَّجْعِ بل إنَّهم لزموا سجيَّةَ السَّجْعِ، نحو قول

¹ - المصدر السابق، ص 10.

² - المصدر نفسه ، ص ن .

³ - الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 335.

⁴ - الجرجاني : أسرار البلاغة ، ص 12.

⁵ - يُنظر المصدر نفسه ، ص 15 .

أحدِهِم: " اللّهم هبْ لي حمداً، وهبْ لي مجدًا إلاّ بفعالٍ و لا فِعالٍ إلاّ بِمالٍ"¹، وقول خالد بن صفوان (ت 135هـ) : " ما الإنسانُ لولا اللّسانُ إلاّ صورةٌ ممّثلةٌ و بهيمةٌ مُهملةٌ " ². أمّا في الدلائل، فعرضَ إلى الصّعوبة التي تُستشفُّ أحيانًا من السّجع ، ورأى أنّ ذلك سببُهُ "صعوبةٌ عرضت في المعاني من أجل الألفاظِ ، وذلك أنّه صعبٌ عليك أن توفّقَ بين معاني تلك الألفاظِ المُسجّعةِ وبين معاني الفُصولِ التي جُعِلتْ أردافًا لها"³.

والواضحُ أنّ الإمامَ لم يُمثّلِ للسّجعِ بأيّ آيةٍ قرآنيّةٍ ، و يعودُ ذلك - ولا شكّ - إلى أنّه من علماء البلاغةِ الذين عدّوا ما في القرآن الكريم اتّفاقَ فواصلٍ لا سجعًا ، وقد عثرنا على مثل هذا الرأي عند الرّماني والباقلاني، وفي ذلك رغبةٌ في تنزيه القرآن من صفةٍ كانت مُلازمةً لكلام الكهنة في الجاهليّةِ أو لأسبابٍ أخرى تناثرت في كتب البلاغة والنّقد.

كما تحاشى الجرجاني الإطالة في شرح هذا اللّون البديعيّ ، نافيًا بذلك أن يُعدّ التفتنُّ في البديع وجهًا من وجوه البلاغة ، إلاّ إذا خدَم الإطار العامّ ؛ أي النّظم ، ولذا شدّد على طالب دليل الإعجاز في القرآن الكريم أن يُراعي الانسجامَ الحاصلَ بين الألفاظِ والمعاني وألّا يعتدّ بجمالٍ لفظيٍّ خالٍ من معانٍ حسنةٍ.

وفي ختام هذا المبحثِ ، لا بُدَّ من التّويهِّ بمقام هذا الرّجلِ في مجالات الإعجازِ والبلاغة والنّقدِ على حدّ سواء ، فقد أرسى أسسَ نظرية النّظم البلاغيّةِ ليدعمَ بها آراءه الإعجازيّةِ بُغية الانتصارِ لكتابِ الله عزّ وجلّ ، فتوصّلَ إلى الكشفِ عن مقاييسِ جماليّةِ نقديةٍ غاية في الدقّةِ و الموضوعيةِ .

¹ - المصدر السّابق ، ص 13.

² - المصدر نفسه ، ص ن .

³ - الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 58 .

ولقد حاولَ المحدثون ربطَ جهودِ الجرجاني في نظرية الإعجازِ والنقدِ القديمِ بإسهاماتٍ غربيةٍ حديثةٍ، فاكتشفوا أنّ صاحبَ الدلائلِ وُفقَ في اختيارِ الأدواتِ الصّحيحةِ للكشفِ عن جمالياتِ النّصوصِ بما في ذلك النّصّ القرآنيّ، ومن هؤلاء محمّد عبد المنعم خفاجي الذي رأى أنّ نظرية النّظم التي عرفت النّضجَ والاكتمالَ على يديّ الجرجاني، تلتقي ونظرية التحليل اللغويّ التي وضعها فرديناند دوسوسير، والتي تُعرّف اللغة على أنّها مجموعة من الألفاظِ يُتّقى فيها أثرُ المعنى ، فالناقدانِ يتفقانِ فيما يُسمّى بنظرية الشكّل والمعنى، والتي تقومُ على فكرة مفادها أنّ من مجموع العلاقاتِ بين الألفاظِ في النّصّ تتكوّن الصورةُ، وفيها تظهرُ البلاغةُ أو الجماليّةُ¹.

فالجرجاني بعقريته الفدّة، استطاعَ أن يشقّ لنفسه طريقاً معبّدةً مكنته من الوصولِ إلى الكشفِ عن حقيقة النّظم الذي كانَ به القرآنُ مُعجراً . ولقد استخدمَ في سبيلِ ذلك معارفه اللغويّة والنحويّة والبلاغيّة ، وبما أُوتي من سلامة ذوقٍ ورهافة حسّ، وصدقَ صاحبُ (البيان العربي) حينَ قالَ أنّ " موضعَ عبد القاهر الحقيقيّ يجبُ أن يكونَ بين نقادِ الأدبِ، وأن يكونَ في طليعةِ النقادِ العربِ ، لأنّ نقدَه يطوّفُ بأكثرِ جهاتِ الفنّ الأدبيّ"² ، إذ أنّه نجحَ في التصدّي للنّصوصِ الأدبيّةِ ، فحلّها و خرجَ بخطابٍ نقديّ مُتميّزٍ ، أملا في أنّ تحليّه هذا سيقودُ القراءَ إلى استكشافِ جمالياتِ النّصوصِ القرآنيّةِ التي لم يتعرّضَ لها .

¹- يُنظر : محمّد عبد المنعم خفاجي : مقدّمة دلائل الإعجاز ، نقلًا عن محمّد تحريشي : النّقد والإعجاز ، ص 170.

²- بدوي طبانة : البيان العربيّ ، ص 195 .

ثالثاً : الإعجازُ القرآنيُّ عند ابن حزم ؛ بين التّأويلِ و المنطقِ و مراعاةِ ظاهر النّصوص :

في أواخر القرنِ الرَّابِعِ الهجريِّ وفي قرطبةَ تحديداً، ظهرَ عالمٌ فذٌّ مثَّلَ الحضارةَ الأندلسيةَ أصدقَ تمثيلٍ ؛ هو: ابنُ حزم الظَّاهريِّ (384هـ - ت 456هـ)، إذ كانَ من كبارِ الفقهاءِ الحفظةِ المُحدثينَ ، وكانَ مُتكلِّماً نابغةً في الأدبِ والفلسفةِ و التَّاريخِ . و لقد اتَّجهَ في بدايةِ حياته إلى الفقهِ المالكيِّ ، على اعتبارِ أنَّه المذهبُ السائدُ في بلاده الأندلس إلاَّ أنَّه انتقلَ منه إلى المذهبِ الشافعيِّ ، لأنَّه يُرضي نزعتهُ الفكريةَ ورغبتهُ الشديدةَ في الانتقالِ الفكريِّ والتحرُّرِ من كلِّ القيودِ إلاَّ ما كانَ من صاحبِ الشريعةِ -صلى الله عليه وسلم-¹، ثمَّ انتقلَ بعدها إلى المذهبِ الظَّاهريِّ الذي يعودُ الفضلُ في تأسيسه إلى داود بن عليِّ بن خلف الأصبهاني (ت 270هـ)، وقد أبطلَ القولَ بالقياسِ و لم يأخذُ به و تمسَّكَ بظواهرِ النّصوصِ، غيرَ أنَّ ابنَ حزم خالفه في بعضِ المسائلِ الفقهيةِ من ذلك تصريحُه بأنَّ القرآنَ محدثٌ، واستنقلَ بنفسه " ومهرَ فيه (أي المذهبِ الظَّاهريِّ) باجتهدِ زعمه في أقوالهم"².

ومع أنَّه كانَ يمتنِعُ بِقدرةٍ كبيرةٍ على التَّحليلِ العقليِّ ، إلاَّ أنَّه آثرَ التَّوقفَ عند ظاهرِ النّصوصِ، إذ كانَ " يروعهُ شبحُ التَّأويلِ، لذا فهو يَتَمسَّكُ بالدليلِ الذي يُحصِّلهُ بالظاهرِ ولا يَحيدُ عنه إلاَّ إذا بدا له دليلٌ أظهرُ منه"³، وما فعلَ ذلك إلاَّ حرصاً منه على فُدسيةِ النّصِّ، خاصَّةً وأنَّ عصرَ الطوائفِ "سَادَ فيه الانحلالُ والفوضىُ الأخلاقيةُ والاجتماعيةُ، وأصبحَ الفقهاءُ أكبرَ عَضُدٍ لأمراءِ الطوائفِ في تبريرِ طغيانهم وظلمهم وانحرافهم... وقد رأى (ابن حزم) أنَّ القياسَ وما إليه من الاستحسانِ أصبحَ مُركَّباً ذلولاً، استطاعَ به جماعةٌ من الفقهاءِ

¹ - محمَّد أبو زهرة : ابن حزم ، حياته وعصره ، آراؤه و فقهه . دط . دار الفكر العربي ، القاهرة، 1373هـ / 1954م . ص 35 .

² - المقرِّي ، أحمد بن مُحمَّد : نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب . دط . تح : إحسان عباس . دار صادر، بيروت، 1388هـ / 1968م . مج 02 . ص 78 .

³ - حسن مسعود الطوير : جهود علماء الغرب الإسلامي و اتجاهااتهم في دراسة الإعجاز ، من القرن الخامس حتَّى القرن الثامن الهجري . ط 01 . دار قتيبية للطباعة و النشر و التوزيع ، دمشق - بيروت ، 1430هـ / 2001م . ص 155 .

أن يُؤاموا بين أحكامهم و فتاواهم، وبين مقتضيات الحياة الفاسدة¹. فكانت ظاهرته تحدياً لهم ودعوة منه إليهم لكيلا يقبلوا قولاً من غير مُستندٍ شرعيّ، "فشنع عليه الفقهاء وأقصاه الملوك وأبعدوه عن وطنه وتوفي بالبادية، عشية يوم الأحد لليلتين بقيتا من شعبان سنة ست وخمسين وأربعمائة"².

ومع أن ابن حزم ظاهريّ يتبع النصوص حرفياً ولا يحيد عنها، إلا أنه دعا إلى أعمال العقل، ولذلك فإنه "يسوق القضايا العقلية والتجريبية، ثم يردفها بما يُرْكِبُها من القرآن فيما يقصّه من قصصٍ ويسوقه من عبرٍ"³، ومع أن الفلسفة العقلية تُخالفُ مذهبَه الظاهريّ، إلا أن كثيرين عدّوه من الفلاسفة، اعتماداً على تحليلاته المنطقية وأسماء مناطق ذكرها في كتبه كأفلاطون وأرسطوطاليس⁴، وكذلك دفاعه عن الفلسفة في رسائله، قائلاً: "ولقد رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عفوان طلبنا، وقبل تمكّن قوانا من المعارف... كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجته بحث موثوق به، على أن علم الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة، فعمدة غرضنا و علمنا إنارة هذه الظلمة بقوة خالقنا الواحد عز وجل لنا"⁵، بل إنه يرميهم بالهذر، فيقول: "أطالعتها أيها الهاذر أم لم تُطالعتها؟ فإن كنت طالعتها فلم تُنكر على من طالعتها كما طالعتها أنت، وهل أنكرت ذلك على نفسك؟ وأخبرنا ما الإلحاد الذي وجدت فيها؟ وإن كنت لم تطالعتها فكيف تتكبر ما لا تعرف؟ أما سمعت قول الله تعالى: " هَتَأْتُمْ هَتُؤَلَاءِ حَبَجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّوْنَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ

⁴ عبد الحليم العويس: ابن حزم الأندلسي و جهوده في البحث التاريخي و الحضاري . ط02. الزهراء للإعلام العربي ، القاهرة، 1409هـ / 1988م . ص 87 .

² - المقري: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، مج 02 ، ص 78 .

³ - محمد أبو زهرة : ابن حزم ، ص 156 .

⁴ - ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد : الفصل في الملل و الأهواء والنحل . ط 02 . تح: محمد إبراهيم نصر و عبد الرحمن عميرة . دار الجيل ، بيروت ، 1416 هـ / 1996 م . ج 04 . ص 389 .

⁵ - ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد : الرسائل . ط 01 . تح: إحسان عباس . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1983 م . ج 04 . ص 231-232 .

عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾ " [آل عمران : 66]¹ وكدليل آخر على أنّ حزم قد تعاطى الفلسفة، محاولاته لإثبات وجود الله عزّ وجلّ عن طريق الاستدلال، "إذ استدلّ بما في الفلك من نقلة من نقلة زمانية وحركة دورية وما في المخلوقات من الدقة والاتّفاق وما فيها من التوافق والاختلاف"². وقد عدّ الفلاسفة المحدثون هذا الاستدلال دليلًا على تأثر ابن حزم بالفكر الإغريقي، خاصة أفلاطون "الذي استدلّ بالحركة والجمال الظاهر في الكون على العلة العاقلة التي هي الله"³، وكذلك أرسطو الذي أحال "كلّ ما يجري في العالم من حركاتٍ إلى علةٍ أولى ونسبه إلى محرّكٍ أول، يُحرّكُ و لا يتحرّكُ، ضرورةً أنّه دائمُ الفعل في غيره دون أن يفعلَ هو بغيره"⁴، وفي كتابه: (الفصل في الملل والأهواء والنحل) ما يكاد يطابق هذا الكلام إذ يقول: "فلا بدّ ضرورةً من مؤثّرٍ ليس مؤثّرًا فيه وليس هو وكدليل آخر على أنّ ابن حزم قد تعاطى الفلسفة، محاولاته لإثبات وجود الله عزّ وجلّ عن طريق الاستدلال، "إذ استدلّ بما في الفلك من نقلة زمانية و حركة دورية وما في المخلوقات من الدقة شيئًا ممّا في العالم فهو بالضرورة الخالق الأول الواحد تبارك وتعالى"⁵، وفي ذلك تجاوزٌ للمذهب الظاهري الذي اعتنقه وميلٌ منه نحو الفلسفة إلى حدّ أنّه اتهم بالإلحاد، على ما أورده هو نفسه في رسائله عن أحد مُناوئيه الذي قال: "وما أرى هذه الأمور إلا من تعويلك على كتب الأوائل والدّهريّة وأصحاب المنطق وكتب إقليدس والمجسطي وغيرهم من الملحدين"⁶، في حين أنّه يرى "أنّ الفلسفة على الحقيقة إنّما معناها وثمرتها والغرض المقصودُ نحوه بتعلّمها ليس هو شيئًا غيرُ إصلاحِ النَّفسِ... وحُسنِ السّياسةِ بالمنزلِ والرّعية،

¹ - المصدر السابق، ج 03، ص 122.

² - أحمد بن ناصر الحمد: ابن حزم و موقفه من الإلهيات، عرض ونقد. ط 01. منشورات مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكّة المكرّمة، 1406هـ. ص 134.

³ - المرجع نفسه، ص 136.

⁴ - المرجع نفسه، ص 135.

⁵ - ابن حزم: الفصل، ص 01، ص 68.

⁶ - ابن حزم: الرسائل، ج 03، ص 122.

وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشريعة¹. ويواصلُ دفاعه عن الفلسفة فيقول: "أليست الفلسفة بإجماع من الفلاسفة مُبيّنةً للفضائل من الرذائل، موقفةً على البراهين المُفرقة بين الحقّ و الباطل"². وفي مواضع أخرى كثيرة من كتبه ، يُنكرُ ابنُ حزم على من عارضَ تعلّم الفلسفة، مُبيّناً أنّ ليس في الشّرْع ما يحولُ دونَ ذلك " فلولا العقلُ ما عرفنا الغائب عن الحواسِ، ولا عرفنا الله عزَّ وجلَّ، ومن كذّب عقله فقد كذّب الذي لولاه لم يعرف ربّه"³، فليس من قبيل الصدفة أن يُعدَّ صاحبُ هذه الأفكار فيلسوفاً من طرازِ رفيعٍ ، وهو الذي جمع بين العقل والنقل في توافقيّ مُدهشٍ .

1- ابن حزم و علم الكلام :

تبراً ابنُ حزم من عقيدة الاعتزال، ومع أنّه اعتمدُ العقلَ في إثبات كثيرٍ من المسائل الكلامية، إلاّ أنّه "لا يسمح للعقل أن يُثبت غيرَ ما أثبتّه القرآنُ حتّى لا يتيه ويضل"⁴. والجديرُ بالذكر أنّ ابنَ حزم لا يرفضُ علمَ الكلام بل يُناوئُ المتكلمين، وهو في رسائله يوكّد ذلك إذ يقول: "فالواجبُ أنّ هؤلاء القومَ ليسوا من أهلِ الكلام ، ولا يحسنون شيئاً غيرَ التناغي و القولَ الفاسد"⁵، ودليلُ ذلك أنّه يلجأُ إلى التّأويلِ كثيراً، وحتّى أنّه يكونُ أكثرَ جرأةً من بعضِ بعضِ الفلاسفة في هذا المجال . ومع أنّ معظمَ الدارسينَ يُعالجُ نتاجَ ابن حزم على أنّه فقيهٌ وأديبٌ مؤرّخٌ، ولكن القليلين منهم فقط هم الذين يدركون أنّه فيلسوفٌ من الطبقة الأولى⁶، وليس أدلّ على ذلك من أعماله الفلسفية، هل للموتِ ألمٌ أم لا ؟ مسألة هل السواد لونٌ أم لا ؟ الرّد على الكنديّ الفيلسوف، مقالة السعادة، التّفريب لحدّ المنطق وغيرها.

¹ - ابن حزم : الفصل ، ج 01 ، ص 171.

² - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

³ - ابن حزم : الرسائل ، ج 04 ، ص 314 .

⁴ - محمد أبو زهرة : ابن حزم ، ص 214 .

⁵ - ابن حزم : الرسائل ، ج 03 ، ص 86 .

⁶ - يُنظر عمر قروخ : بحوث و مقارنات في تاريخ العلم و تاريخ الفلسفة في الإسلام . ط 01 . دار الطليعة ، بيروت ،

ولأنَّ الفلسفةَ الإسلاميةَ تشملُ ما توصلَ علماءُ الكلامِ إلى صياغتهِ ، فإنَّه كانَ لابنِ حزم آراءً اتَّفَقَ فيها مع هؤلاء ، من ذلك نفيُّه للجسميةِ عن الله سبحانه وتعالى ، إذ يقولُ : "إنَّه لم يأتِ نصٌّ بتسميتهِ تعالى جسمًا ، ولم يَقمُ البرهانُ بتسميتهِ بذلك بل البرهانُ مانعٌ منه، ولو أتانا نصٌّ بتسميتهِ تعالى جسمًا لوجبَ علينا القولُ بذلك " ¹ ، مُتَّهِمًا من يقولُ بذلك بالشركِ والكفرِ. كما نفى الحركةَ عنه عزَّ وجلَّ قائلاً : " هو الباري تعالى مُحَرِّكُ المُتَحَرِّكاتِ لا إله إلاَّ هو " ² ، ثُمَّ قَالَ : " فلو كانَ كلُّ مُحَرِّكٍ مُتَحَرِّكًا لوجبَ وجودُ أفعالٍ لا أوائلَ لها و هذا قد أبطلناه " ³ ، ومثُلُ هذا الإبطالِ يُوكِّدُ تأثرَ ابنِ حزم بفلسفةِ الإسلامِ الذين يرون في إثباتِ الصِّفاتِ تكثيرًا أو تعددًا للقدماتِ ، ولذا فإنَّهم ينفونها ويرون أنَّ الله عزَّ وجلَّ ذاتًا مُنزهةً عن الكثرةِ. وهذه الآراءُ مُوافقةٌ تمامًا لما جاءَ عندَ الأشعريِّ وأصحابه أيضا ، فاللهُ تعالى مُنزهٌ عن الشبهِه فليس كمثلِه شيء .

كما نفى ابنُ حزم عن الله تعالى أن يتشبهَ بصفاتِ عباده أو أن يُطلقَ لفظَ الصِّفاتِ عليه سبحانه "لأنَّه لم ينصَّ قطَّ في كلامه المنزَّلِ على لفظِ الصِّفاتِ، ولا جاءَ قطَّ عن النبيِّ - صلى الله عليه و سلَّم- بأنَّ الله تعالى صفةٌ أو صفاً ... بل ذلك بدعةٌ منكراً" ⁴. وفي هذا تُوافقُ آراءُ ابنِ حزم ما ذهبَ إليه المعتزلةُ في استحالةِ رؤيتهِ عزَّ وجلَّ، لأنَّ ذلك يقتضي الجسميةَ التي أبطلها الجميعُ ، والمعروفُ عنهم أنَّهم يطرحون الصِّفاتِ عنه تعالى ولا ينفون الأسماءَ، وكلُّ ذلك خدمةٌ لغرضٍ واحدٍ هو نفيُّ الصِّفاتِ القديمةِ اتِّقاءً للقولِ بتعددِ القدماتِ مع الله تعالى " فقالوا هو عالمٌ لذاته، قادرٌ لذاته، حيٌّ لذاته، لا بعلمٍ و قدرةٍ و حياةٍ، هي صفاً قديمةٌ ومعاني قائمةٌ به لأنَّه لو شاركتهِ الصِّفاتُ في القِدَمِ الذي هو أخصُّ الوصفِ لشاركتهِ

¹ - ابن حزم : الفصل ، ج 02 ، ص 279.

² - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 280.

³ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

⁴ - المصدر نفسه ج ن ، ص 283.

الإلهية"¹، وقد قال ابن حزم بهذا الرأي إثباتاً لمذهبه الظاهري الذي يأخذُ بظواهر النصوص ويطرحُ خباياها خشية الوقوع في التأويل الخطأ .

هذا وقد نفى أئمة السلف مثل هذه المزاعم، وكان على رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية (ت 728هـ) الذي اتهم أصحابها بأنهم " يُسْفِطُونَ في العقليات ويُقَرِّمُونَ في السمعيات"² ، وقد عُرف السفطائيون بأنهم "أنكروا الحقائق ولم يثبتوا حقيقةً ولا علماً... وهي كلمة مُعَرَّبَةٌ من اللغة اليونانية ومعناها: الحكمة المموَّهة؛ يعنون الكلام الباطل الذي قد يُشبه الحق كما قد يتخيَّله الإنسان لفساد عقله أو مزاجه أو اشتباه الأمر عليه"³، وعُرف عن القرامطة "أنهم يجتهدون في تزلزل العقائد بإلقاء المُتشابه وكل ما لا يظهر للعقول"⁴، بمعنى تغيير معاني النصوص لتُناسب أهواءهم، ممَّا يطرح أكثر من تساؤلٍ عن الدافع الذي أدَّى بابن حزم إلى تبني مثل هذه الأفكار الاعتزالية التي تُخالف مذهب الظاهري .

و يردُّ ابن تيمية على أصحاب هذه النظرية الكلامية، فيقول: " ولهذا كان السلف والأئمة يُسمون نفاة الصفات؛ مُعَطَّلَةً ، لأنَّ حقيقة قولهم : تعطيل ذات الله تعالى، وإن كانوا هم لا يعلمون أنَّ قولهم مستلزمٌ للتعطيل، بل يصفونه بالوصفين المتناقضين، فيقولون هو موجودٌ قديمٌ واجبٌ ثم ينفون لوازم وجوده..."⁵، و لذا فقد كانت أسماء الله تعالى مشتقَّة من أوصافه كالسميع والبصير والرحمن والرحيم " فكلُّ اسمٍ يفيدُ معناه ، فهو حيُّ (الله) و له حياةٌ يُباينُ

¹ - الشهرستاني ، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم : الملل و النحل . ط 02 . تصحيح و تعليق : أحمد فهمي محمد . دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1413 هـ / 1992 م . ص 38 .

² - ابن تيمية ، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني : الرسالة التدمرية . دط . مكتبة السنة المحمدية ، القاهرة ، دت . ص 06 .

³ - ابن تيمية : كتاب مجموع الفتاوى . دط . تح : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم . منشورات مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة النبوية ، 1416 هـ / 1995 م . ج 19 . ص 135 .

⁴ - ابن الجوزي ، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي : القرامطة . ط 05 . تح : محمد الصباغ . المكتب الإسلامي ، دمشق - بيروت ، 1401 هـ / 1981 م . ص 55 .

⁵ - ابن تيمية : كتاب مجموع الفتاوى ، ج 05 ، ص 326 .

بها صفة من ليس بحيي¹ " 1. ونفى ابن حزم أيضا تجسيم الذات الإلهية في معظم ما كتب، ففسر الوجه في قوله تعالى: "وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ" [الرحمن : 27]، بقوله: "وجه الله ليس هو غير الله تعالى، ولا نرجعُ منه إلى شيء سوى الله تعالى"²، وفسر اليد في قوله تعالى: "يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" [الفتح : 10] ، بقوله : " إِنَّ هَذَا إِخْبَارٌ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، لَا يُرْجَعُ مِنْ ذِكْرِ الْيَدِ إِلَى شَيْءٍ سِوَاهُ تَعَالَى"³، وفسر العين الواردة في قوله تعالى : "فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا" [الطور : 48] ، بقوله:"ولا يجوز لأحد أن يصفَ الله تعالى بأن له عينين لأنَّ النَّصَّ لم يأتِ بذلك ونقول: أن المراد بما ذكرنا، الله عزَّ وجلَّ ولا شيء غيره"⁴. فكلُّ ما يشيرُ إلى التَّجسيم ينفيه ابن حزم ويحيله إلى الذات الإلهية، وهو بذلك ماضٍ على خطى المعتزلة الذين أبطلوا الصفات.

ولا يختلف ابن حزم كثيراً مع ما ذهب إليه المعتزلة فيما يخص حُرِيَّةَ الإرادة والأفعال التي قال بها المعتزلة، وقد قصدوا بها : "أنَّ العبدَ قادرٌ خالقٌ لأفعاله خيرا و شرًّا، مُستحقٌّ على ما يفعله ثوابًا و عقابًا في الدار الآخرة، والربُّ تعالى مُنرِّه أن يُضَافَ إليه شرٌّ وظلمٌ ... لأنَّه لو خلقَ الظلمَ كان ظالماً كما لو خلقَ العدلَ كان عادلاً" ⁵ ، سوى أن ابن حزم يرى أن فعل الإنسان يكون باختياره إلى أن يقع، " لأنَّ صحيحَ الجوارح يفعلُ القيامَ والقعودَ وسائرَ الحركات مُختاراً دون مانعٍ ، وأنَّ الذي لا صحَّةَ لجوارحه لو رامَ ذلك جهده لم يفعله أصلاً، ولا بيانَ أبين من هذا الفرقِ ، والمُجَبَّرُ في اللغة هو الذي يقعُ الفعلُ منه بخلافِ اختياره و قصده، فأما من وقعَ فعله باختياره و قصده ... فلا يُسمَّى في

¹ - البيهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى : الاعتقاد و الهداية إلى سبيل الرِّشَاد . ط 01 . تح: أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم أبو العينين . دار الفضيلة للنشر و التوزيع ، الرياض ، 1420 / 1999م . ص 80 .

² - ابن حزم : الفصل ، ج 02 ، ص 347.

³ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 348.

⁴ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 349.

⁵ - الشهرستاني : الملل والنحل ، ص 52.

اللغة مُجْبَرًا¹، وهو بذلك يُعلن عن قبوله مذهب الاختيار وطرحه القول بالإجبار، وإن كان يشترط إضافة إلى صحّة الجوارح ما أسماه بارتفاع الموانع، فهذان الوجهان موجودان قبل الفعل واستطاعة أخرى من عند الله عز وجل وتكون مع الفعل "وهي الفؤة الواردة من الله عز وجل بالعون أو الخذلان"². وفي هذا الشرح الذي قدّمه ابن حزم، تبدو مخالفته للمعتزلة خاصة أنه قال: "أن من أعطاه تعالى الهدى اهتدى، ومن أضله فلا يهتدي... لأن الله تعالى نصّ على أن من أضله الله فلن تجد له ولياً مُرشدًا... فبطل تأويلهم الفاسد"³. ويدعم ما ذهب إليه بنظرات في النفس وأخلاقها، فيقول: "ومن علم تراكيب الأخلاق الحميدة والمذمومة، علم أنه لا يستطيع أحد غير ما يفعل ممّا خلقه الله عز وجل فيه، فتجد الحافظ لا يقدر على تأخير الحفظ، و البليد لا يقدر على الحفظ، والفهم لا يقدر على الغباوة، والغبي لا يستطيع ذكاء الفهم، والحسود لا يقدر على ترك الحسد، ونزیه النفس لا يقدر على الحسد... وهكذا في كل شيء، فصحّ أنه لا يقدر أحد إلا على ما يقدر، ممّا جعل الله تعالى فيه من الفؤة على فعله"⁴.

أمّا بالنسبة للتّحسين والتّقيح العقليين، فقال ابن حزم: "ما سمّاه الله تعالى قبيحاً فهو حركة قبيحة، وقد سمّى الله تعالى خلقه لكل شيء في العالم حسناً، فهو كلُّه من الله تعالى حسن، وسمّى ما وقع من ذلك من عباده كما شاء... فبعض ذلك قبحه فهو قبيح، وبعض ذلك حسنه فهو حسن"⁵. ويواصل توضيح وجهة نظره، فيرى "أن خلقه تعالى للشر والخير والخير ولجميع أفعال عباده وتعذيبه من شاء منهم ممّن لم يهده وإضلاله من أضلّ وهُداه من هدى، كل ذلك حقّ وعدلّ وحسن"⁶.

¹ - ابن حزم : الفصل ، ج 03 ، ص 35 .

² - يُنظر : المصدر نفسه ، ج ن ، ص 45 .

³ - المصدر نفسه ، ج 03 ، ص 55 .

⁴ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 60-61 .

⁵ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 98 .

⁶ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 139 .

ورأت المعتزلة أن المسلم إذا ارتكب كبيرة ومات دون توبة منها ؛ استحقَّ الخلود في النار "لكنه يُخَفَّفُ عنه العذابُ و تكونُ دركته فوق دركة الكفار"¹، وهو في منزلة بين المنزلتين، لا كافر ولا مؤمن بل فاسقٌ ، أما ابن حزم فاستمدَّ رأيه من النصوص الشرعية، ولم يتطرق في الحكم على مُرتكبِ الكبيرة الذي لم تقع منه التوبة قبل مماته، إذ أنه أرجع ذلك إلى الموازنة "فمن رجحت حسناته على كبائره، فإنَّ كبائره وسيئاته كلها تسقط وهو من أهل الجنة ولا يدخل النار، ومن استوت حسناته مع كبائره وسيئاته، فهؤلاء أهل الأعراف ولهم وقفة ولا يدخلون النار ثم يدخلون الجنة، ومن رجحت كبائره وسيئاته بحسناته فهؤلاء مُجازون بقدر ما رجح لهم من الذنوب، فمن لفحة واحدة إلى بقاء خمسين ألف سنة في النار، ثم يخرجون منها إلى الجنة بشفاعة رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وبرحمة الله تعالى"². فأسلوب الموازنة الذي انتهجه كان حلاً وسطاً لهذه المسألة العالقة والتي كانت نقطة اختلاف بين المعتزلة، الذين عرفنا رأيهم في مُرتكبِ الكبيرة فيما سبق، وبين المرجئة والإرجاء أي "تأخير صاحب الكبيرة إلى القيامة فلا يُقضى عليه بحكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار"³، والذي يمكن استنتاجه أنه على الرغم من أن المذهب الظاهري يكتفي بظواهر النصوص من كتاب الله والسنة الشريفة أو حكم الاستصحاب والذي يعني إباحة ما لم يرد به تحريم في أحد النصوص الشرعية، إلا أن ابن حزم وهو أحد مؤسسي الظاهرية في الأندلس وأحد أشهر الداعين إلى تطبيق أصولها، يعتمد التأويل في مسائل عقائدية كثيرة وقضايا فكرية شغلته، فكان أن عدَّ بعض النقاد الظاهرية مذهباً كلامياً مُستقلاً. ومع أنه انتقد علماء الكلام ومنهج الاستدلال الذي ينتهجونه، واتهمهم في مواضع من كتبه بأنهم كانوا سبباً " للفرقة والشقاق والتخاذل وافتراق الكلمة ... ثم هم في خلال ذلك أبعُد الناس عن المجئ ببرهان حق، وأكثرهم سفسطة

¹ - الشهرستاني : الملل والنحل ، ج 01 ، ص 43 .

² - ابن حزم : الفصل ، ج 04 ، ص 81.

³ - الشهرستاني : الملل والنحل ، ج 01 ، ص 137 .

وتخليطاً واضطراباً وتناقضاً¹، إلا أنه وافقهم في كثير من الأسس التي دعوا إليها وإن كان يُحاول الوقوف عند المعنى الظاهر دون الغوص في البواطن .

2- ابن حزم والإعجاز القرآني :

اتفقت أغلب الفرق الإسلامية على أن القرآن الكريم كلام الله عز وجل، وأنه مُعجزة رسول الإسلام مُحَمَّدٍ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ولكنها اختلفت في تصنيف كلام الله المقدس، إذ رأت المعتزلة بأن القرآن هو فعل الله عز وجل المخلوق، ونفوا أن يكون كلاماً، لأن في ذلك تأكيدٌ منهم لما رفضوه مراراً أي نسبة صفة الحديث للذات الإلهية، والمعروف عنهم نفي الصفات عنه تعالى . وقالت الأشعرية : " إنَّ القرآن محفوظٌ بالقلوب حقيقةً، متلوٌّ بالألسن حقيقةً، مكتوبٌ في المصاحف حقيقةً، ومن ثمَّ كانوا يعترفون بأنَّ هذا القرآن كلامُ الله ويحترمونه. فجاء بعد ذلك أقوامٌ من أتباعهم، فقالوا في القرآن إنه معنى قائم بذات الله فقط، وأنَّ الحروف ليست من كلام الله، بل خلقها الله في الهواء أو صنَّفها جبريل أو مُحَمَّدٌ، فضمُّوا إلى ذلك أنَّ المصحف ليس فيه إلاَّ مدادٌ وورقٌ وأعرضوا عما قاله سلفهم من أنَّ ذلك دليلٌ على كلام الله ، فيجبُ احترامه"².

وقال أهل السنة : "القرآنُ كلامُ الله عزَّ وجلَّ وكلامُ الله صفةٌ من صفاتِ ذاته، ولا يجوزُ أن يكونَ شيءٌ من صفاتِ ذاته مخلوقاً ولا مُحدثاً ولا حادثاً، قال الله جلَّ ثناؤه : "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾" [النحل : 40] ، فلو كانَ القرآنُ مخلوقاً لكانَ الله سبحانه قائلاً له : كُنْ ، والقرآنُ قولُهُ، و يستحيلُ أن يكونَ قولُهُ مقولاً له، لأنَّ هذا يُوجبُ قولاً ثانياً"³.

¹ - ابن حزم : الرسائل ، ج 03 ، ص 200-201.

² - عبد الرحمن بن صالح المحمود : موقف ابن تيمية من الأشاعرة . ط01 . مكتبة الرشد ، الرياض ، 1415هـ /

1995م . ص 1297-1298.

³ - البيهقي : الاعتقاد ، ص 95.

وكذلك ابن حزم، وإيماناً منه بالمنهج الظاهري و وفاءً له ، فقد عدّ من قال بخلق القرآن كافرًا، إذ قال : " وهذا كفرٌ مُجرّدٌ بلا تأويلٍ، وذلك أننا نسألهم عن القرآنِ أهو كلامُ الله عزَّ وجلَّ أم لا ؟ فإن قالوا ليس هو كلام الله تعالى كفروا بإجماع الأمة. و إن قالوا هو كلامُ الله عزَّ وجلَّ تركوا قولهم الفاسد، و نسألهم أيضا عن القرآن الذي يُتلى في المساجد ويُكتب في المصاحف ويُحفظُ في الصدورِ أهو كلامُ الله تعالى أم لا ؟ فإن قالوا : لا؛ كفروا أيضا بإجماع الأمة. وإن قالوا هو كلامُ الله تعالى تركوا قولهم، و أقرّوا أنّ كلامَ الله مكتوبٌ في المصاحفِ ومسموعٌ من القراءِ ومحفوظٌ في الصدورِ كما يقولُ جميعُ أهلِ الإسلام¹، وهكذا كان رأيُ ابن حزم قريباَ جداً ممّا قاله علماءُ السُّنة، فقد رفضَ مقولةَ الخلقِ التي نادى بها علماءُ الكلامِ وتمسكَ بظواهرِ النصوصِ الشرعيةِ من أنّ القرآنَ الكريمَ كلامُ الله يُقرأ ويُتلى في الصدورِ.

و يحاولُ ابنُ حزم أن يتقيّدَ بظواهرِ النصوصِ حينما يتناولُ قضيةَ الإعجازِ القرآنيّ، ولكنّه يلجأُ إلى التّأويلِ ليعرضَ آراءه و نظرياته، فيتحدّثُ بدايةً عن مقدارِ المعجزِ في كتابِ الله، والذي كان موضوعَ اختلافٍ بين علماءِ الأمة " فقالت الأشعريةُ ومن وافقهم إنّ المعجزَ إنّما هو مقدارُ أقلِّ سورةٍ منه ، وهو : " إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴿١﴾ " [الكوثر : 01] فصاعداً وأنّ ما دون ذلك ليس مُعجزاً²، و دليلهم الشرعيُّ قوله عزَّ وجلّ: " وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ " [البقرة : 23]، وقد رفضَ ابنُ حزم هذا الرأْيَ من الأشعرية وقال: "أنّ القرآنَ كلُّه قليله وكثيره معجزٌ ... و لا يختلفُ اثنان في أنّ كلّ شيءٍ من القرآنِ قرآنٌ، وكلّ شيءٍ من القرآنِ مُعجزٌ"³، و دليلُ ابن حزم على ذلك قوله تعالى: " قُلْ لِّينِ اجْتَمَعَتِ

¹ - ابن حزم : الفصل ، ج 03 ، ص 13 .

² - المصدر نفسه ، ج 03 ، ص 29 .

³ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ
ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ [الإسراء 88] ، فكل ما في القرآن مُعْجَزٌ .

ويواصل ابن حزم انتقاد أصحاب هذا الرأي ، قائلا : " إن قالوا : المُعْجَزُ سورةٌ تامةٌ لا أقل ، لزمهم أن سورة البقرة حاشا آية واحدة أو كلمة واحدة من آخرها أو من ثلثها أو من نصفها أو من أولها ليست معجزة ، وهكذا كل سورة ، و هذا كفرٌ مُجَرَّدٌ لا خفاء به إذ جعلوا كل سورة في القرآن سوى كلمة من أولها أو من وسطها أو من آخرها مقدورا على مثلها ¹ .
كما أنهم خرجوا عن الإسلام ولم يُقرُّوا بإعجاز الكتاب العزيز ، إن هم عدوا المُعْجَزَ مقدارا من الآيات " لزمهم أن آية الدين ليست معجزة ، لأنها ليست ثلاث آيات ، وأن آية الكرسي ليست معجزة لأنها ليست ثلاث آيات ² ، ليخلص ابن حزم إلى نتيجة يتهم من خلالها من رأى هذا الرأي بأنه "كابر العيان وخرج عن الإسلام وأبطل الإعجاز عن القرآن ³ ، وليؤكد على " أن كل كلمة قائمة المعنى يُعلم إذا تليت أنها من القرآن فإنها مُعْجَزَةٌ لا يقدر أحدٌ على المجيء بمثلها أبداً لأن الله تعالى حال بين الناس وبين ذلك ⁴ .

و آخر ما ورد في هذا القول يُحيلنا إلى قضية خطيرة ، فعند استعراض ابن حزم لأوجه الإعجاز ، ذكر موضوع الصرفة ، وهي تعني عند البعض أن الله صرف همم العرب على أن يأتوا بمثل القرآن بعلّة الصرفة فيقول : " القرآن معجز لا يقدر أحدٌ على مثله قد أعجز الله عن مثل نظمه جميع العرب و غيرهم من الإنس والجن ⁵ ، وقال أيضا : " أن الله تعالى منع الخلق من مثله ، وكسأه الإعجاز وسلبه جميع كلام الخلق ⁶ ، وهذا كلام يفهم منه توجه صاحبه نحو الصرفة ، ثم يذكر كبرهان على ما ذهب إليه أنه ورد في القرآن كلام قاله

¹ - المصدر السابق ، ج ن ، ص 30 .

² - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

³ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

⁴ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 31 .

⁵ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 25 .

⁶ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 28 .

المخلوقون حتى من أهل النار، من ذلك قولهم في سورة المدثر: " قَالُوا لَمَّا نَكَ مِنْ
 الْمَصَلِينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمَّا نَكَ نَطَعُمْ الْمَسْكِينِ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَحُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا
 نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّى أَتْنَا الْيَقِينُ ﴿٤٧﴾ " [المدثر : 43-47] ، فكان هذا الكلام
 مُعْجَزًا لِأَنَّهُ وَرَدَ فِي الْقُرْآنِ فَصَارَ قِرَاءَتُهُ وَهُوَ لَيْسَ مُعْجَزًا فِي كَلَامِ الْمَخْلُوقِينَ ¹ .

كما يُؤَكِّدُ ابْنُ حَزْمٍ عَلَى أَنَّ الْإِعْجَازَ سَادَ جَمِيعِ سُورِ الْقُرْآنِ، دُونَ تَحْدِيدِ مَنْهُ لِلْقَدْرِ
 الْمُعْجَزِ كَمَا فَعَلَ سَابِقُوهُ ، وَ هَذَا فَقَطْ " كَي يَثْبِتَ الْقَوْلَ بِالصَّرْفَةِ ، وَكَأَنَّهُ وَحْدَهُ التَّفْسِيرُ الَّذِي
 تُفْهَمُ بِهِ ظَاهِرَةُ الْإِعْجَازِ " ² . وَمِثْلُ هَذَا التَّوَجُّهِ دَفَعَ بِكَثِيرٍ مِنَ النُّقَادِ إِلَى رَفْضِ آرَاءِ ابْنِ حَزْمٍ
 فِي قَضِيَةِ الْإِعْجَازِ وَ اعْتَبَرُوا أَنَّهُ لَمْ يَصِلْ إِلَى سِرِّ النَّظْمِ .

وَالْوَاضِحُ أَنَّ ابْنَ حَزْمٍ تَأَثَّرَ بِأَقْوَالِ بَعْضِ الْمَعْتَزِلَةِ فِي هَذَا الْأَمْرِ؛ حَيْثُ رَأَوْا أَنَّ اللَّهَ
 تَعَالَى مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَسَلَبَ قُدْرَاتِهِمْ مَعَ رَغْبَتِهِمْ فِي التَّحْدِي . وَلَكِنَّ
 ابْنَ حَزْمٍ رَفَضَ الْإِعْجَازَ الْبَلَاغِيَّ وَلَمْ يَقْدَمْ تَفْسِيرًا خَاصًّا بِهِ بِإِجْمَاعِ جَمِيعِ مُنْتَقِدِيهِ، وَهُوَ فِي
 ذَلِكَ "سَائِرٌ عَلَى مَذْهَبِهِ فِي نَفْيِ الرَّأْيِ وَالْحُكْمِ بِظَاهِرِ الْقَوْلِ مِنْ غَيْرِ تَعْلِيلٍ" ³، فَإِنَّ عِلْلَ
 الْإِعْجَازِ بَعْلُو بِلَاغَتِهِ فَذَلِكَ " يُعَدُّ تَعْلِيلًا، وَهُوَ مِنْ بَابِ الرَّأْيِ الَّذِي يَنْفِيهِ، وَالتَّعْلِيلُ الَّذِي
 يُجَافِيهِ " ⁴ .

ثُمَّ تَتَاوَلَّ ابْنُ حَزْمٍ بَعْدَ عَرْضِ رَأْيِهِ فِي الصَّرْفَةِ ، بَعْضَ أَوْجِهِ الْإِعْجَازِ الْمَطْرُوقَةِ قَبْلَهُ،
 مِنْ ذَلِكَ اتِّفَاقُ عَدَدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ عَلَى طَوْلِ الْمَدَى الزَّمْنِيِّ لِلْإِعْجَازِ الْقُرْآنِيِّ، وَكَانَ ابْنُ حَزْمٍ
 أَحَدَ هَؤُلَاءِ إِذْ رَأَى "أَنَّ الْقُرْآنَ بَاقٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ" ⁵ . أَمَّا الْوَجْهُ الثَّلَاثُ فَتَرَاوَحَ بَيْنَ النَّظْمِ
 وَالْإِخْبَارِ عَنِ الْغُيُوبِ، إِذْ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي تَحْدِيدِ أَيُّهَا كَانَ وَجْهًا لِلْإِعْجَازِ، وَلِأَنَّ سُورًا كَثِيرَةً

¹ - يُنْظَرُ : الْمَصْدَرُ السَّابِقُ ، ج ن ، ص 29 .

² - حَسَنُ مَسْعُودِ الطَّوِيرِ : جُهُودُ عُلَمَاءِ الْغَرْبِ الْإِسْلَامِيِّ ، ص 172 .

³ - مُحَمَّدُ أَبُو زَهْرَةَ : الْمَعْجَزَةُ الْكُبْرَى ، ص 82 .

⁴ - الْمَرْجِعُ نَفْسُهُ ، ص 83 .

⁵ - ابْنُ حَزْمٍ : الْفَصْلُ ، ج 03 ، ص 26 .

ليس فيها إخبار بالغيب، رأى ابن حزم أن الإعجازَ مُرتببٌ أكثر بالنظم ، ذلك أن الله سبحانه وتعالى " نصَّ على أنهم لا يأتون بسورةٍ من سوره و أكثر سوره ليس فيها إخبار بالغيب"¹. وتمثّل الوجهُ الرَّابِعُ في وضع القرآن الكريم في أعلى درجات البلاغة ، وقد عارض ابن حزم هذا الاتجاه ووصفَ القائلين بذلك بأنهم " شغبوا في ذلك "²، وبدأ باستعراض حُججٍ يبطلُ من خلالها هذا الوجه، على اعتبار أن البلغاء كسهل بن هارون والجاحظ ، وكذا الشعراء كامرئ القيس، بإمكان هؤلاء جميعاً أن يأتوا بكلام بليغ "ومعاًذ الله من هذا لأن كل ما سبق في طبقته فما يؤمن أن يأتي من مماثلٍ بمثله ضرورة..."³، وهو بعد ذلك لا يُنكرُ بلاغة القرآن الكريم بل يرفضُ مقارنةً كلام الله بكلام البشر " فإنَّ الله تعالى قد بلغ به ما أراد به ، فنعم هو بهذا المعنى في الغاية التي لا شيء أبلغ منها "⁴، ودليله في ذلك أن الإنسان إذا أراد الاستعانة في التآليف أو الموعظة بحروف الهجاء المقطعة الواردة في القرآن الكريم " كان خارجاً عن البلاغة المعهودة بلا شك "⁵. وغاب عنه أن هذه الحروف المقطعة " إشاراتٌ للتنبية في صدر السورة، مُعلنةً أن هذا القرآن مُكوّنٌ من جنس الحروف التي يتخاطبُ بها البلغاء"⁶، فهي حروفٌ عربيةٌ، وهي أيضاً واقعةٌ بدايةً السور بحيث لا تؤثر على بلاغة النصِّ القرآني.

¹ - المصدر السابق ، ج ن ، ص ن .

² - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 27.

³ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 28 .

⁴ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

⁵ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

⁶ - حسن مسعود الطوير : جهود علماء الغرب الإسلامي ، ص 166.

وابن حزم في ذلك يُخالف علماء الكلام " فهم يجعلون إعجاز القرآن وسيلةً إلى إثبات أنه مُنزلٌ من عند الله وإثبات النبوة، وهو يعكس الأمر فيجعلهُ مُعجَزًا لأنَّهُ كلامُ الله¹، فمدار الإعجاز عند ابن حزم على الصرْفَةِ و الإخبارِ بالغيوبِ " أمّا إعجاز النّظم و البلاغةِ عنده فهو إعجازٌ غيرُ ملموسٍ لأنّه يقولُ : هو معجَزٌ و بليغٌ لأنّه من عندِ الله فقط وليس من نوعِ بلاغةِ الناسِ²، فابن حزم لم ينفِ البلاغةَ عن القرآنِ الكريمِ، ولكنّه يرفضُ أن يُقارَنَ بكلامِ البشرِ، لأنَّ إعجازه بذلك "يكونُ في كلِّ من كانَ في أعلى طبقةٍ، وأمّا آياتُ الأنبياءِ فخارجةٌ عن المعهودِ"³، فالذي لا شكَّ فيه أنه يؤمنُ إيمانًا قاطعًا بأنَّ الخلقَ عاجزينَ عن الإتيانِ بمثلِ القرآنِ، ولأنّه يُحاولُ جاهدًا الابتعادَ عن التعليلِ والتأويلِ، تمسكًا بقولِ الصرْفَةِ، والتي لا تنفي بلاغةَ القرآنِ .

3- البيان عند ابن حزم :

البيانُ عند ابن حزم هو " كونُ الشيء في ذاته ممكنًا أن تعرفَ حقيقتهَ لمن أرادَ علمه⁴، أمّا التبيينُ فهو " فعلُ المبين وهو إخراجُه للمعنى من الإشكالِ إلى إمكانِ الفهمِ له بحقيقةٍ"⁵، وقد أطلقَ عليه أيضا: المجاز "كأن تقولَ : بينَ لي الموتُ أنَّ الناسَ لا يخلدون"⁶. وقد تناولَ ابن حزم من أنواعِ البيانِ الاستثناءَ، وأوردَ مثالا عنه بقوله تعالى : " إلاَّ عَلَى أزواجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦﴾ " [المؤمنون : 6]، قائلا : "استثنى تعالى الأزواجَ و ملكَ اليمين من جملةِ ما حُظرَ من إطلاقِ الفروجِ "⁷.

¹ - نعيم الحمصي : فكرة إعجاز القرآن ، ص 84.

² - محسن سميح الخالدي : الصرْفَةُ . مجلة الجامعة الإسلامية ، غزّة ، عدد جوان 2004م . ص 323.

³ - ابن حزم : الفصل ، ج 03 ، ص 27 .

⁴ - ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد : الإحكام في أصول الأحكام . ط 02 . تقديم : إحسان عباس . دار

الأفاق الجديدة ، بيروت ، 1403هـ / 1983م . ج 01 . ص 40.

⁵ - المصدر نفسه ، ج 01 ، ص ن .

⁶ - المصدر نفسه ، ج 01 ، ص 40-41.

⁷ - المصدر نفسه ، ج 01 ، ص 81.

وقد وافق النقاد بشيء من التحفظ على عد الاستثناء بياناً: "لأنه جزء من الكلام"¹، أما أن يكون تخصيصاً، فرفضه بعضهم " لأن معناه يقتضي بيان العام الذي يراد به ما يدل عليه اللفظ، بل يراد به أول الأمر الخاص فلا يكون التخصيص، من هذا المنطلق دخول الأفراد في مقتضى العموم ثم خروجهم بالتخصيص، بل المقصود عند ابن حزم الأندلسي أن اللفظ العام أريد به بعض أفراده من أول الأمر"²، ومثال ابن حزم من كتاب الله هو تحريم المُشركات بصفة عامة ثم استثناء الكتابيات، فكان تخصيصاً أيضاً.

كما ذكر ابن حزم التوكيد وجعله من البيان أيضاً، وضرب أمثلة من كتاب الله العزيز، كقوله تعالى: " تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ﴿١٦﴾ " [البقرة : 196]، وقوله أيضاً: "وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَا بِعَشْرِ فِئْتَمٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ﴿١٤٢﴾ " [الأعراف : 142]، وذلك بعد أن أشار إلى أن الله عز وجل ذكر قبلها ثلاثين ليلةً وعشراً وهذا توكيدٌ، ثم إنّه رمى بالافتراء من قال: " إن الله تعالى علّمنا الحساب قبل نزول القرآن"³، فالبيان " يكون توكيداً يُزيل كل شبهة احتمال"⁴.

وانطلاقاً من عقيدته الظاهرية، دعا ابن حزم إلى تناول أسلوب الأمر الوارد في القرآن الكريم على ظاهره ودون تأويل " وحمله على الوجوب في التحريم والفعل، حتى يقوم دليل على صرف شيء من ذلك إلى نذب أو كراهة أو إباحة فنصير إليه"⁵، فلم يُنكر ابن حزم بذلك أن الأمر قد يخرج للنذب أحياناً، وسبب ذلك أن "ألفاظاً نُقِلت عن معهودها وعن موضوعها في اللسان"⁶، غير أنه أبدى إنكاراً شديداً لتأويل أوامر قرآنية، وعدّ من فعل ذلك

¹ - محمد أبو زهرة : ابن حزم ، حياته وعصره ، ص 281.

² - نعمان بوقرة : النظرية اللسانية عند ابن حزم الأندلسي . منشورات اتحاد الكُتّاب العرب ، دمشق ، 2004م. ص 91.

³ - ابن حزم : الإحكام ، ج 01، ص 89 .

⁴ - نعمان بوقرة : النظرية اللسانية عند ابن حزم الأندلسي ، ص 91.

⁵ - ابن حزم : الإحكام ، ج 03 ، ص 02.

⁶ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 04.

مُفسدًا للحقائق ووصفه أحيانًا بالكفر والخروج عن الإسلام، وهذا خشية أن يُنقل المعنى عن حكم الوقوع على معنى واحد إلى حكم الوقوع على معنيين¹.

ومع ذلك فإنه يضربُ أمثلةً من القرآن الكريم، خرج الأمرُ فيها من الظاهر إلى الإباحة، من ذلك قوله تعالى: " وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ^٢ " [المائدة : 2] وقوله : " فَإِذَا

قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ^٣ " [الجمعة : 10] . أمّا ما اعتبروه تخييرًا، من ذلك قوله تعالى : " فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ

وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ " [الكهف : 29] أو قوله عزّ وجلّ : " قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا

^٤ " [الإسراء : 50] ، فهو عند ابن حزم خطأ فاحشٌ لوجهين : "أحدهما أنّ (أو) لا

تُوجبُ تساوي ما عطفَ بها و اجتماعه، وإنما يُوجبُ ذلك الواو والفاء وثمّ ... والثاني أنها لو وجبت كلها لما سقطتُ بفعلٍ بعضها وما لزمَ فرضًا فإنما يسقطُ بأن يفعلَ لا بأن يفعلَ غيره"².

و الغريبُ في الأمر أنّ ابن حزم يُعارضُ حتى أولئك الذين يُبالغون في تناولِ النصوصِ الشرعيةِ اعتمادًا على ظواهرها " حتى قادهم ذلك إلى المبالغة في إيجابِ الفرائض، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: " يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَكَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ

ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ^٥ ذَالِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ^٦ " [الجمعة : 09] ، إذ فسّر

المالكية هذه الآية الكريمة بأنّ الأمرَ في (ذرّوا) فرضٌ واجبٌ " فأبطلوا البيعَ بمجردِ هذا الأمر"³. أمّا ابن حزم فرفضَ هذا التفسيرَ، فالأمرُ مثلًا في قوله تعالى: " ذَرَهُمْ فِي حَوْضِهِمْ

¹ - يُنظر المصدر السابق ، ج ن ، ص 05.

² - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 75.

³ - المصدر نفسه ، ج 03 ، ص 95.

يَلْعَبُونَ ﴿٩١﴾ " [الأنعام : 91]، فسره قائلًا : " أفترى (ذُر) في هذا المكان مُوجبةً تركَ الكُفَّارِ، دون وعظٍ ودعاءٍ إلى الإيمان وقتلٍ وسبيٍّ وإغرامِ جزيةٍ وصغارٍ " ¹.
 كما تعرّضَ ابنُ حزم لموافقةٍ معنى الأمر لمعنى النهي " لأنَّ النهيَ أمرٌ بالتركِ وتركُ الشَّيءِ ضدُّ فعله " ²، وعنفَ من رأوا خلافَ هذا الرأْيِ ممَّن قالوا : " لو كانَ الأمرُ بالشَّيءِ نهياً عن تركه، أو كانَ النهيُّ عن الشَّيءِ أمراً بتركه، لكانَ العلمُ بالشَّيءِ جهلاً بضده " ³. وقد وصفَ ابنُ حزم هذا الكلامَ بأحدِّ الألفاظِ قائلًا: " لو كانَ الموتُ ضدَّ الحياةِ لكانَ السَّمْعُ ضدَّ البصرِ، ومثلاً هذا من الغثائثِ، ينبغي لِمَنْ كانَ به رفقٌ أن يرغبَ بنفسه عنه... و قول القائل: لا تأكل، لا شكَّ عندَ كلِّ ذي حسٍّ أنَّ معناه اتركِ الأكلَ ولا فرق " ⁴، فالواضحُ أنَّ الأمرَ عندَ ابنِ حزم نهْيٌ، وأنَّ النهيَّ عنده أمرٌ أيضاً.

4- الحقيقة والمجاز عند ابن حزم :

عرّف ابنُ حزم المجازَ بقوله : " هو في اللغة ما سلكَ عليه من مكانٍ إلى مكانٍ، وهو الطريقُ الموصلُ بين الأماكنِ، ثم استعملَ فيما نُقِلَ عن موضعه في اللغة إلى معنى آخر، ولا يُعلمُ ذلك إلا من دليلٍ من اتفاقٍ أو مشاهدةٍ " ⁵. أمّا في الدين فهو "كلُّ ما نقله الله تعالى أو رسوله - صلى الله عليه وسلم - عن موضعه في اللغة إلى مُسمّى آخر و معنى ثانٍ، ولا يُقبَلُ من أحدٍ في شيء من النصوصِ أنّه مجازٌ إلا ببرهانٍ يأتي به من نصٍّ آخر أو إجماعٍ مُتفقٍ " ⁶، ويخرجُ ابنُ حزم إلى نتيجةٍ مفادها أنَّ المجازَ هو الحقيقة " لأنَّ التسميةَ لله عزَّ وجلَّ، فإذا سمّى تعالى شيئاً باسم ما فهو اسمُ ذلك الشَّيءِ على الحقيقة " ⁷، مُستشهداً بقوله

¹ - المصدر السابق ، ج ن ، ص ن .

² - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 68 .

³ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 69 .

⁴ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 69-70 .

⁵ - المصدر نفس ، ج 01 ، ص 48 .

⁶ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

⁷ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

تعالى: " إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَىٰ ﴿٣٣﴾ " [النجم : 23]، وهو بذلك يُعارضُ القولَ بالمجازِ إلا لأغراضٍ مُعيَّنة، من ذلك ما وردَ في قولهِ تعالى: " وَسَعَلَ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴿٨٢﴾ " [يوسف : 82]، فقد أقرَّ ابنُ حزم أنَّ هذا الباب " يُسمَّى في الكلام وفي الشعرِ : الاستعارة والمجاز ... وإنَّما أرادَ تعالى أهلَ القريةِ و أهلَ العيرِ، فأقامَ الخبرَ عن القريةِ والعيرِ مقامَ الخبرِ عن أهلِها ¹. ومثالُ آخرِ ضربه ابنُ حزم من القرآنِ الكريمِ تمثَّلَ في قولهِ عزَّ و جلَّ: " ذَلِكَ كَفَرَةٌ أَيَّمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ^٢ " [المائدة : 89]، فذكرَ سبحانه الحلفَ " وإنَّما هو على الحنثِ أو إرادته لا على الحلفِ ^٢، ومثَّل ذلك قولهُ تعالى: " قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ " [الإسراء : 50]، فقد وافقَ ابنُ حزم على أنَّه أمرٌ تعجيزيٌّ " لأَنَّهُ لَا يَقْدَرُ أَحَدٌ أَنْ يَصِيرَ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ^٣، وعليه فقد عدَّه من المجازِ أو نقلِ اللفظِ من معنى إلى معنى آخر بالاعتمادِ على بُرْهانٍ عقليٍّ.

ومع ذلك يُصرُّ ابنُ حزم أنَّه إذا عَدِمَ الدليلُ ولم يُعْتَرِ عليه " فلا يُنْقَلُ شيءٌ عن ظاهره في اللغة ... فذلك كلُّه باطلٌ ^٤، ويصدرُ ابنُ حزم في موقفهِ هذا من أنَّ المجازَ عنده " تُغْذِيهِ تُغْذِيهِ فِكْرَةٌ مَخَافَتِهِ لِلْحَقِيقَةِ ^٥، فهو ككثيرٍ من الفقهاءِ يَعُدُّه مُرَادِفًا لِلْكَذِبِ، مع أنَّ المجازَ يَعْتَمِدُ على القرائنِ التي تمنعُ إرادةَ المعنى الأصليِّ، فإنَّ أباحوه فلضرورةٍ كتعذرِ حملِ اللفظِ

¹ - المصدر السابق، ج 03، ص 136.

² - المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

³ - المصدر نفسه، ج 03، ص 137.

⁴ - المصدر نفسه، ج ن، ص 139.

⁵ - نعمان بوقرة: النظرية اللسانية عند ابن حزم الأندلسي، ص 71.

على معناه الحقيقي، فيُصارُ إلى المجاز، ولهذا أجازَه ابنُ حزم بشكلٍ ضيقٍ وأوَّلُ ما استثنى كانت الألفاظُ المُتعبَّدُ بها .

5- أثر ابن حزم في النقد :

لعبَ ابنُ حزم دورًا كبيرًا في الدَّفْعِ بعجلةِ النَّقْدِ الأدبيِّ في المغربِ والأندلسِ نحو الأمام. فكما وردَ في مبحثٍ سابقٍ، اطَّلَعَ ابنُ حزم كغيره من النُّقَّادِ العربِ على المؤلَّفاتِ الإغريقية في المنطقِ لا سيَّما ما وضعَه أرسطو، فكان أثرها واضحًا في جُلِّ كتاباته سواء أكان ذلك في الفقه أم الفلسفة أم الجمال، إذ وظَّفَ مفاهيمَ فكريةٍ ومصطلحاتٍ عقليةٍ في بحوثه المتنوعة كالعقلِ والتخيُّلِ، وهو يُشيدُ بها قائلاً: " وليس في القوى التي ذكرنا شيء يُوثقُ به أبدًا على كلِّ حالٍ غيرِ العقلِ، فيه تمييزُ مُدركاتِ الحواسِ السَّليمةِ والمخدولةِ بالمرضِ وشبهه... وأما التَّخيُّلُ فقد يُسمِعُكَ صوتًا حيثُ لا صوتَ وبُريكَ شخصًا ولا شخص... والى العقلِ نرجعُ في معرفةِ صحَّةِ الديانةِ وصحَّةِ العملِ الموصولين إلى فوزِ الآخرةِ والسَّلامةِ الأبديةِ، وبه نعرفُ حقيقةَ العلمِ ونخرجُ من ظلمةِ الجهلِ ونُصلِحُ تدبيرَ المعاشِ والعالمِ والجسدِ"¹.

ولأنَّ الفلسفةَ الإغريقيةَ كانتُ تدعو إلى الجمالِ و الكمالِ، اتَّجهتْ كتاباتُ هذا العالمِ الدينيِّ اتِّجاهًا أخلاقيًا إصلاحيًا، فهاهو يدعو إلى تجنُّبِ الإكثارِ من روايةِ الشَّعرِ فهو غيرُ محمودٍ "ولأنَّه من طريقِ الباطلِ والفضولِ لا من طريقِ الحقِّ والفضائلِ"²، وإن كان يتحجَّجُ بكونه انطلقَ من كونه فقيهاً يدعو إلى الاستقامة، فإنَّ ما وظَّفه من مصطلحاتٍ كالحقِّ والفضيلةِ يُوكِّدُ مذهبه الأفلاطونيَّ في التَّعاملِ مع الفنونِ.

ثم إنَّه يستثني مجموعةً من الأغراضِ الشَّعريةِ التي لا تخدمُ المُثَلَ التي يُؤمنُ بها، وهي على التَّوالي:

¹ - ابن حزم : الرِّسائل ، ج 04 ، ص 315 - 316 .

² - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 68 - 69 .

1- الأغزال والرّقيقُ : فلأنّها تدعو إلى الفتنة و تحثُّ على الخلاعة، طالب ابن حزم بتجنّب نظميها، كما عدّد مجموعةً هائلةً من مضارها حتّى يُقنع متلقّيه بوجوب الابتعاد عنها كالفساد في الدين وإذهاب المروءة و الفسوق¹.

2- الأشعارُ التي تُقالُ في التّصعلكِ وذكرِ الحروبِ : فهي عند ابن حزم تُثيرُ النفوسَ والفِتنَ وتُهوّنُ الظّمَّ وسفكَ الدّماءِ، ومن الشعراء الذين ذكرهم عنتره وعروة بن الورد، إذ كانت أشعارهم سبباً في الأحوالِ الشنيعةِ التي مرّت بها أقبامهم².

3- أشعارُ التغرّبِ التي يصفُ الشّاعرُ من خلالها المفاوزَ والبيدَ، فيسهّلُ مثلَ ذلك على سامعيها "التحوّلَ والتغرّبَ وتثيبُ المرءَ فيما رُبّما صعبَ عليه التخلّصُ منه بلا معنى"³.

4-الهجاءُ : وكان أيضاً من بين الأغراضِ التي دعا ابن حزم إلى تجنّبِ النّظمِ فيها، بل هو عنده من أفسدِ الأضرِبِ، إذ يُعبّرُ عن السّفاهةِ والنّدالةِ والخِسةِ، ويستبيحُ الأعراضَ والحُرّماتِ ما يؤدّي إلى الدّمارِ في الدّنيا والآخرة⁴.

ثمّ ذكر ابن حزم المدحَ والرّثاءَ، ووقفَ موقفاً وسطاً بينهما ، إذ أباح النّظمَ فيهما ثمّ عبّرَ عن كرهه لهما، أمّا الإباحةُ " فلأنّ فيهما ذكرُ فضائلِ الموتِ والممدوحِ " ⁵، وكرههما "لأنّ أكثرَ ما في هاذين النوعين الكذبُ، ولا خيرَ في الكذبِ"⁶، ويُعبّرُ مرّةً أخرى عن شدّة تأثره بالفلسفةِ التي تدعو إلى المُثُلِ والفضائلِ، وعن خبرته بفنونِ الشّعْرِ، ودقّةِ معرفته بأفانيه ومحاسنه وقدرته على النّظمِ فيه "ولكنّ الحقّ أولى بما قيلَ"⁷. و دليلُ تمرّسه في نظم الشعْرِ؛ أشعاره الكثيرة التي انتشرت في مؤلّفاته ، خاصّةً في رسالته (طوق الحمامة) والتي ضمّنها عدداً هائلاً من الأشعارِ التي نظمها بنفسه .

¹- يُنظر المصدر السابق ، ج ن ، ص 67 .

²- يُنظر المصدر نفسه ، ج ن ، ص 68 .

³- المنظر نفسه ، ج ن ، ص ن .

⁴- يُنظر المصدر نفسه ، ج ، ص ن .

⁵- المصدر نفسه ، ج 04 ، ص ن .

⁶- المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

⁷- المصدر نفسه ، ج ن ، ص 69 .

و يتعرّض ابنُ حزم إلى مجموعةٍ من المصطلحاتِ التّقديّةِ التي تُثبتُ تمرّسه في مجالِ النّقدِ أيضاً، من ذلك الصّناعة و الطّبع والبراعة، ويُعرّفُ كلّاً منها على حدّة، فيقولُ عن الصّناعةِ أنّها " التّأليفُ الجامعُ للاستعارةِ و الإشارةِ ، و التّحليقُ على المعاني والكنايةِ عنها"¹، فضرِبُوا بِمَنْ بَرَعُوا فِي الشَّعْرِ ؛ بزهير بن أبي سلمى من المُتقدِّمينَ وأبي تمام من المُحدّثينَ.

أمّا الطّبع فهو عنده " ما لم يقع فيه تكلفٌ، وكان لفظه عامياً لا فضلَ فيه عن معناه، حتّى لو أردتَ التّعبيرَ عن ذلك المعنى بِمنثورٍ لم تأتِ بِأسهلَ من ذلك اللفظ"²، و مثالُ ابنِ حزم من المطبوعين جريزٌ من المُتقدِّمينَ وأبو نواس من المُحدّثينَ.

في حين تعني البراعةُ عندهُ " التصرّفُ في دقيقِ المعاني و بعيدِها والإكثارِ فيما لا عهدَ للنّاسِ بالقولِ فيه ، وإصابةُ التّشبيهِ و تحسِينُ المعنى اللّطيفِ " ³، و امرؤ القيس يُمثّلُ البراعةَ عندَ المُتقدِّمينَ وابنُ الرّومي عندَ المُتأخّرينَ .

وكما هو واضحٌ فإنّ ابنَ حزم النّاقِدَ يمتلِكُ معاييرَ فنيّةً ونقديةً عاليةً، أهْلتهُ لأنْ يخرجَ بنتيجةٍ في غايةِ الأهميّةِ مفادُها أنّ " كونَ المرءِ شاعراً ليس مُكتسباً لكنّها جِبلةٌ "⁴، بمعنى أنّ الطّبعَ يلعبُ دوراً شبهَ أساسيٍّ في نبوغِ الشّاعرِ، ولذا فإنّه يُفضّلهُ، ثمّ يُناقشُ ابنُ حزمِ المقولةَ التي تقولُ : " خيرُ الشّعْرِ أكذبهُ "، ويبدؤُ وإنْ لم يساندُ الفكرةَ علناً، غيرَ مُقتنعٍ بشعْرِ صادقٍ و لكنْ لا روحَ فيه ، وضربَ مثالا بقولِ أحدهم :

اللَّيْلُ لَيْلٌ وَ النَّهَارُ نَهَارٌ وَ الْبَغْلُ بَغْلٌ وَ الْحِمَارُ حِمَارٌ
وَالدَّيْكَ دَيْكٌ وَ الْحَمَامَةُ مِثْلُهُ وَ كِلَاهُمَا طَيْرٌ لَهُ مَنَقَارٌ⁵

¹ - المصدر السابق ، ج ن ، ص 355 .

² - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

³ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

⁴ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

⁵ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 354 .

وابن حزم في ذلك يُولي اهتمامًا كبيرًا للمُتلقي، فيقيس نجاح العملية الإبداعية بمدى تأثيره، ويُهملُ بالمقابل المُبدع " فالمعيارُ الأساسي في الحكم على نجاح الصورة الفنية أو فشلها هو تناسبها مع مُقتضى الحال الخارجي أو مقامات المُستمعين"¹، مع أن المُبدع يُمثلُ رُكنًا أساسيًا في الفنون بصفة عامة وفي الشعر بصفة خاصة " والقصيدة لن تُحقّق شيئًا للمُتلقي إلا إذا حققت ما يُماثلُه للمُبدع"².

ولا بُدّ في الختام من الإشارة إلى أن ابن حزم تقيّد بالمعايير الأخلاقية ودعا إلى التمسك بها، وهذه الفكرة التي اعتنقها شائعة في عصره وبيئته، وقد تبنّاها نُقادُ المغرب والأندلس؛ ممّن فضّلوا تمثّل الفضائل في الآداب على نشر الرذائل، فأبدوا امتعاضًا من إطلاق الحرية في الكتابة دون ضوابط، وجعلوا للشعر والفنون وظيفة خلقية تربية خدمة لأغراض دينية، ولكنهم في الآن ذاته يُعجبون بالشعر الذي يلامس القلوب ويثير النفوس، وإن ضمّ صورًا غير صادقة طالما أنّه لم يتضمّن كذبًا صريحًا.

¹ - جابر عصفور : الصورة الفنية في التراث النقدي و البلاغي عند العرب. ط 03. منشورات المركز الثقافي العربي،

بيروت، 1992م . ص 382 .

² - المرجع نفسه ، ص 383 .

خلاصة :

لقد تمّ استخلاص مجموعة من النتائج من الفصل الثالث ، كانت كالآتي :

1- رفض القاضي عبد الجبار أن تكون الصرفة وجهًا من وجوه الإعجاز القرآني، وقدّم بديلاً عنها أطلق عليه: امتناع العرب عن المعارضة مع توفر الدواعي، كما رفض عدّ النظم بمفرده وجهًا من وجوه الإعجاز.

2- فضل القاضي أن يكون النظم مقترنًا بالفصاحة، والتي لا تظهر في الكلمة المفردة وإنما في الكلام بالضمّ على طريقة مخصوصة.

3- انبرى القاضي على غرار علماء عصره من المسلمين، للدفاع عن الإعجاز القرآني، ودأب يتباحث النصّ القرآني ويبحث عمّا فيه من أسرار بلاغية، فكانت بحوثه منبعًا ينهل منه علماء البلاغة والنقد الذين جاؤوا بعده كالجرجاني والزّمخشري والرّازي.

4- أرسى عبد القاهر الجرجاني أسس نظرية النظم البلاغية ليدعم بها آراءه في الإعجاز بُغية الانتصار لكتاب الله العزيز، فتوصّل إلى الكشف عن مقاييس جمالية ونقدية غاية في الدقة والموضوعية .

5- كما أدلى الجرجاني بدلوّه في قضايا نقدية شائكة عرفها عصره والعصور التي سبقته، منها: قضية اللفظ والمعنى، معنى المعنى، غرابة التشبيه، الصدق والكذب وغير ذلك.

6- كان للجرجاني أثر كبير في جميع من جاء بعده من النقاد، حتّى اكتفى أغلبهم بشرح وتحليل ما ورد في كتبه دون محاولة منهم لإضافة الجديد.

7- كان لابن حزم رأي متميز في قضية الإعجاز القرآني، وذهب إلى أنّه تعالى منع الخلق من الإتيان بمثل كلامه، فاتهمه أغلب معاصريه والذين جاؤوا بعده بالقول بالصفة.

8- رفض ابن حزم عدّ البلاغة وجهًا من وجوه الإعجاز، طالما أنّه بالإمكان أن يعثر عليها في كلام البشر .

9- امتلك ابنُ حزم معاييرَ نقديةً عاليةً، غيرَ أنّه تمسّكَ بالمقاييسِ الأخلاقيةِ ودعا إلى العملِ بها عندَ نظمِ الشّعْر، فجعلَ للفنونِ بذلكَ وظيفةً تربيةً خدمةً للأغراضِ الدّينيةِ.

جامعة الأمير عبد القادر للقادر للعلوم الإسلامية



- أولاً: تفسير الكشاف بين التأويل الاعتزالي والجمال البلاغي.
- ثانياً: سيطرة المنطق على القراءة الإعجازية عند الفخر الرازي.
- ثالثاً: احتفاء ابن أبي الإصبع العدواني المصري بالبدیع كقراءة خاصة للنص القرآني في القرن السابع الهجري.

تمهيد:

حلَّ القرنُ السادسُ وظلَّ علماءُ الإسلامِ يتناولون قضية الإعجازِ القرآنيِّ في مؤلفاتهم، مثل أبي حامد الغزالي وابن رشد والزّمخشري، ولقد مثّل هذا الأخير بتفسيره "الكشاف" علامة فاصلة في المسيرة التاريخية للإعجاز، زيادة على أنّه جعل من علمي المعاني والبيان أساسين رئيسيين لنظريته.

ولأنّه ضمّنه أصولَ المعتزلة في تأويل الآيات القرآنية، من إنكارٍ للصفات والقول بخلق القرآن وحرية الإرادة، فقد هاجمه علماءُ السّنة وعدّوه مبتدعاً ومجاهراً ببدعته، دون أن ينكروا عليه إجادته في علوم البلاغة، وأنّ له آراء سديدة استفاد منها النّقد في عصره، من ذلك أنّه رأى أنّ الإعجاز في النّظم، مقتدياً بسابقه خاصة الجرجاني، الأمر الذي دفع المحدثين إلى عدّ ما توصّل إليه من مقاييس نقدية متناثرة في تفسيره، مجرد تطبيقٍ لقواعد سنّها عبد القاهر، علماً أنّ المادة التي اختارها الزّمخشري تمثلت في جميع سور القرآن، في حين كان الجرجاني شحيحاً في إيراد الأمثلة والشواهد في أغلب الأحيان.

كما تطرّق الزّمخشري إلى جميع مباحث البيان؛ التّشبيه والمجاز والاستعارة والكناية والتّعريض، ولم يهمل فنون البديع أيضاً، فقد ذكر منها عدداً كبيراً، مستشهداً بأمثلة من القرآن الكريم. فأصبح تفسيره بعد ذلك مرجعاً للدارسين وطلبة العلم، خاصة وأنّه تميّز بطريقته البلاغية في إثبات الإعجاز القرآني، بغوصه العميق وراء المعاني وإحاطته بكلّ صغيرة وكبيرة منها، لإظهار جماليّاتها.

وفي نهاية القرن السادس، ظهر عالمٌ جليلٌ هو فخر الدّين الرّازي، وقد اضطلع بمهمّة تلخيص ما جاء في كتاب "دلائل الإعجاز" لصاحبه الجرجاني، وذلك في كتابه: "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز"، وكانت نظرية النّظم التي سنّها عبد القاهر من أهمّ التّطبيقات البلاغية عند الرّازي، خاصة وأنّه رأى رأيه في قضية اللفظ والمعنى، فالفصاحة عنده متعلّقة بالنّظم لا اللفظ.

كما كانت للرازي أهمية كبيرة عند من جاء بعده، فلقد التزم أغلبهم طريقة التفرع والتقسيم التي اعتمدها في عرض أفكاره، وعلى رأس هؤلاء؛ السكاكي صاحب "مفتاح العلوم"، فكان أن اتهم، أي الرازي، بأن مؤلفاته مثلت فاتحة عهد جديد، يحفل بالشرح المنطقي للأثر الفني، مما أدى إلى ما يُعرف بمرحلة الركود، فتعثرت مسيرة الدرس البلاغي والبحوث الإعجازية، خاصة وأن السكاكي وتلامذته غضوا الطرف عن طبيعة الأدب العربي التي لا تكون مطوعة للقواعد المنطقية الصارمة، فكان لزاماً أن يظهر جيل آخر من علماء العربية يحاولون التأني بالنص الأدبي من المعيارية ويتجهون به نحو الإبداع والجمالية.

وأشهر هؤلاء من علماء القرن السابع، ابن أبي العدواني المصري، وقد وضع كتابين شهيرين، هما: " تحرير التحبير " و " بديع القرآن "، وحاول من خلالهما الابتعاد عن العقلانية التي وسمت الأعمال الأدبية والنقدية خلال عصور سابقة، وتوجه بدلاً عن ذلك إلى الاهتمام بالجوانب الفنية في القرآن الكريم والآثار الشعرية العربية، فكان كتاباه صورة عن توجه الدراسات البلاغية والنقدية في هذا القرن نحو التحسين اللفظي وإهمال المعايير النقدية الراقية التي توصل إليها عظماء البلاغة والنقد خلال القرون السابقة.

وهذه المعلومات التي وردت مختصرة في هذا التمهيد، سوف تتم مناقشتها في متن

الفصل الرابع إن شاء الله.

أولاً : تفسير الكشاف بين التأويل الاعتزالي و الجمال البلاغي :

1- أصول الاعتزال الخمسة في تفسير الكشاف :

أَلْفَ جَارِ اللَّهِ الرَّمَخَشَرِيِّ (ت 538) تفسیره (الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل) في مكة ، وقد اختار - كما هو ملاحظ - عنواناً ضخماً، شأنه في ذلك شأن معاصريه في القرن الخامس الهجري ؛ " حيث أخذت العناوين تفقد بساطتها ووضوحها"¹. كما أنه من الواضح أنّ مكوّنات هذا العنوان مالت نحو كشف الغوامض وتفسير التأويلات "انسجاماً مع الرؤية الاعتزالية في الفهم والقراءة"².

فالرمخشري مفسّر معتزلي ، مع العلم أنّه لم يكن أوّل من وضع تفاسير من منطلق عقيدته، فلقد صنّف قبله في ذلك أبو عليّ الجبائي (ت 302هـ) وأبو القاسم البلخي (ت 319هـ) وأبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني (ت 322هـ) وأبو الحسن الرّماني (ت 384هـ) والقاضي عبد الجبار (ت 415هـ) وغيرهم³. والمعروف أنّ هؤلاء جميعاً وضعوا تفاسيرهم وفق أصول عقيدتهم الاعتزالية الخمسة ، وهي : التوحيد ، العدل ، المنزلة بين المنزلتين ، الوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وكلّها مستقاة من العقل وهو عندهم يسبق السنة والإجماع والقياس .

و قد باشر الرّمخشري تفسير القرآن الكريم وهو ملتزم بهذه المبادئ ، مؤمن بأنّ اللغة -حتى وإن كانت مقدّسة - فهي تحتمل أكثر من وجه ، وعليه " لم تكن ظواهر النصوص ملزمة له لأنها لا تثبت على ظواهرها"⁴، فاتخذ من تفسيره وسيلةً لنشر أصول مذهبه والدعوة

¹ - عبد الله الرشدّي : المكوّن البياني في كتب التفسير . ط 01 . منشورات الزايطة المحمدية ، الزباط ، 1435هـ / 2014م . ص 141.

² - المرجع نفسه ، ص ن .

³ - يُنظر محمد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون . دط . مكتبة مصعب بن عمير الإسلامية ، أديس أبابا ، 1424هـ / 2004م . ص 387 - 391.

⁴ - محمد حسنين أبو موسى : البلاغة القرآنية في تفسير الرّمخشري و أثرها في الدراسات البلاغية . دط . دار الفكر العربي ، بيروت ، دت . ص 71.

إلى اعتناقها، وقام بتأويل الآيات الكريمة بما يُناسب توجهه العقائدي، فهو " ينظر للقرآن نظرة عامّة، فيجعل الآي المناصرة ظواهرها للمذهب الاعتزاليّ مُحكمةً، وتلك التي تخالفه مُتشابهةً ثم يردُّ المتشابهة إلى المُحكّم ليخضع تفسيرها للرأي الاعتزاليّ"¹، وهو في ذلك كلّه يستعين بزيادٍ نحويٍّ وبلاغيٍّ غزيرٍ " بل حتّى بالأحاديث الضعيفة والموضوعة "²، فعند فراغه من تفسير سورة آل عمران مثلاً ، أوردَ حديثاً منسوباً إلى الرسول - صلى الله عليه وسلّم - جاء فيه: " مَنْ قرأ سورة آل عمران أعطى بكلّ آيةٍ منها أماناً على جسر جهنّم "، وهو حديثٌ ضعيفٌ استشهد به عند ذكر فضائل السورة ولم يتحرّر عنه . كما أوردَ حديثاً آخر منسوباً إليه؛ جاء فيه : " ما أصرّ من استغفر ، وإن عادَ في اليوم سبعين مرّةً"، ورأى الألباني أنّ "إسنادَ الحديثِ ضعيفٌ جداً " ³.

وقد استعان أيضاً بكلام الصحابة و التابعين ، من ذلك أنّه عند تناوله لقوله تعالى: "نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾" [البقرة : 101] ، فلما فسرها قال : " و عن الشعبي : هو بين أيديهم يقرأونه ، ولكنهم نبذوا العملَ به، وعن سفيان : أدرجوه في الديباج و الحرير و حلّوه بالذهب ، ولم يُحلّوا حلاله، ولم يُحرّموا حرامه "⁴.

¹ - مصطفى الصاوي الجويني : منهج الزمخشري في تفسير القرآن و بيان إعجازه . ط 02. دار المعارف ، القاهرة، 1968م . ص 107.

² - صالح بن غرم الله الغامدي : المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن منير . ط 01. دار الأندلس للنشر و التوزيع ، حائل (السعودية) ، 1418هـ / 1998م . ج 01. ص 47.

³ - محمّد ناصر الدين الألباني : سلسلة الأحاديث الضعيفة و الموضوعة و أثرها السيئ في الأمة . ط 01. مكتبة المعارف للنشر و التوزيع ، الرياض ، 1422هـ / 2001م . مج 09 . ص 458 .

⁴ - الزمخشري ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر : تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل . ط 03 . تعليق : خليل مأمون شيجا . دار المعرفة ، بيروت ، 1430هـ / 2009م . ج 01. ص 89.

والرّمخشري ككثيرٍ من المفسّرين يستعينُ بالإسرائيليات¹ ، خاصّةً عند إيرادِه لقصصِ الأنبياءِ، " لكنّه مع ذلك يُصدّرُها بلفظٍ (روى) المُشعِرِ بضعفِ الروايةِ ، وقد يُنبّه على درجةِ الروايةِ و مبلغها من الصّحةِ والضّعفِ و لو بطريقِ الإجمالِ " ².

وخدمةً لغرضه الأسمى أي الانتصارِ للمذهبِ الاعتزاليّ ، كان لا بُدَّ للرمخشري من تكذيبِ مُخالفيه من أهلِ السُنّةِ و تنفيذِ ما ذهبوا إليه ، بل رميهم بصفاتٍ شنيعةٍ ، فأطلق عليهم :القدريةُ والحشويةُ والمُشبهَةُ وفسّر بعضَ الآياتِ الكريمةِ بما يُوافقُ هواه ، فقال في تفسيرِ قوله تعالى: " وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذْتَهُمْ صَِعْقَةً أَلْعَابِ أُهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٧﴾ " [فصّلت : 17] : " ولو لم يكن في القرآن حُجّةٌ على القدريةِ الذين هم مجوسُ هذه الأُمّةِ بشهادةِ نبيّها - صَلَّى اللهُ عليه وسلّم - وكفى به شاهداً؛ إلاّ هذه الآيةُ ، لكفى بها حُجّةٌ " ³. و هو يُحيلُ إلى قوله- صَلَّى اللهُ عليه وسلّم -: "القدريةُ مجوسُ هذه الأُمّةِ " ⁴ ، والقدريّةُ المقصودون في الحديثِ هم من ينكرونَ القدرَ ، فقد استخدمَ هذه التسميةَ فصرّفها عن المرادِ و نسبها إلى أهلِ السُنّةِ ليرميهم بالكُفرِ .

¹- صالح الغامدي : المسائل الاعتزالية في تفسير الكشّاف للرمخشري ، ص 56.

²- المرجع نفسه ، ص 48 .

³- الرّمخشري : الكشّاف ، ج 24 ، ص 967.

⁴- أبو داود ، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني : سنن أبي داود . ط 01 . تح : شعيب الأرنؤوط

وآخرين . دار الرّسالة العالمية ، بيروت ، 1430هـ / 2009 م . ج 07 . ص 77 .

ويقول أيضا في تفسير قوله تعالى : " وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ

مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ عَذَابُ عَظِيمٍ ﴿١٠٥﴾ " [آل عمران : 105] : "وهم اليهود والنصارى ... وقيل: مبتدعو هذه الأمة وهم المشبهة والمجبرة والحشوية وأشباههم"¹، فالمعتزلة يطلّفون على أهل السنة ممّن ثبّثوا الصّفات للذّات الإلهية المشبهة ، أي "هم الذين شبّهوا الله بخلقه، فقالوا : له يدٌ كيد المخلوق ورجلٌ كرجله، تعالى الله عن ذلك "²، والمجبرة هم الجبرية الذين يرون بأنّ الإنسان مجبورٌ و ليس له قدرةٌ على ما يأتيه من أفعالٍ "وأنته لا فاعلٌ إلاّ الله"³، أمّا الحشوية ، فصفةٌ منسوبةٌ إلى الحشو أي العامة " والمعتزلة تُطلق على من أثبت الصّفات و القدر حشويًا "⁴، والمقصود أهل السنة .

فمن المستغرب أنّه وصف المسلمين من أهل السنة بالكفار والمارقين والدّهريين، أمّا إخوانه في المعتزلة من المعتزلة ، فاتّه يذكّرهم بأجل الصّفات بل إنّه يرى أنّهم أولو العلم الذين ذكرهم تعالى في قوله : " شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَابِئًا بِالْقِسْطِ لَآ إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٨﴾ " [آل عمران : 18] ؛ حيث يفسر ذلك

بقوله: "ما المراد بأولي العلم الذين عظّمهم هذا التعظيم ؛ حيث جمعهم معه و مع الملائكة في الشّهادة على وحدانيته و عدله ؟ قلتُ: هم الذين يثبّتون وحدانيته و عدله بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة"⁵، وهو يقصد بهؤلاء الذين ذكرهم و نسب إليهم هذه الصّفة العظيمة؛ علماء العدل والتّوحيد أي أصحابه من المعتزلة، ويورد لإثبات ذلك جملةً من الآيات، فيقول: "قوله: لا إله إلا هو توحيدٌ، وقوله: قائمًا بالقسطٍ تعديلٌ ، فإذا أردفه قوله:

¹- الرّمخشري : الكشّاف ، ج 04 ، ص 188 .

²- صالح الغامدي : المسائل الاعتزالية في تفسير الكشّاف للرّمخشري ، ص 58.

³- المرجع نفسه ، ص 59.

⁴- المرجع نفسه ، ص 58.

⁵- الرّمخشري : الكشّاف ، ج 03 ، ص 164.

إنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ، فقد آذَنَ أَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْعَدْلُ وَالتَّوْحِيدُ ، وهو الدِّينُ عِنْدَ اللَّهِ ، وما عَدَاهُ فَلَيْسَ عِنْدَهُ فِي شَيْءٍ مِنَ الدِّينِ " ¹ ، وفي هذا القول ، ظهرَ أساسان هَامَانٌ مِنْ أُسُسِ الْفِكْرِ الْإِعْتَزَالِيِّ ، والتي تُمَثِّلُ نِقَاطَ اخْتِلَافٍ جَوْهَرِيَّةٍ بَيْنَ هَذَا الْفِكْرِ وَبَيْنَ الْفِكْرِ السُّنِّيِّ .

وفي تفسيري (الكشاف) يبدو تعصُّبُ الرَّمْخَشَرِيِّ لِهَذِهِ الْأَصُولِ وَاضِحًا ، وذلك هو المطلوبُ مِنْ أَحَدِ أَهْلِ عُلَمَاءِ الْمُعْتَزَلَةِ ، فحسب الخياط و هو أَحَدُ زَعَمَائِهِمْ فِي الْقَرْنِ الثَّالِثِ ، فَإِنَّهُ " لَيْسَ يَسْتَحِقُّ أَحَدٌ مِنْهُمْ اسْمَ الْإِعْتَزَالِ حَتَّى يَجْمَعَ الْقَوْلَ بِالْأَصُولِ الْخَمْسَةِ : التَّوْحِيدُ ، الْعَدْلُ ، الْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ ، الْمَنْزِلَةُ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ وَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ ، فَإِذَا كَمَلَتْ فِيهِ هَذِهِ الْخِصَالُ فَهُوَ مُعْتَزَلِيٌّ " ² ، وَإِنَّ الْمَتَّبِعَ لِمَا جَاءَ فِي الْكَشَافِ ، لِيَكْتَشِفُ أَنَّ هَذِهِ الْأَصُولَ مَوْجُودَةٌ فِي جَمِيعِ أَجْزَائِهِ ، وَفِيمَا يَأْتِي تَوْضِيحٌ لَذَلِكَ :

1-1) التَّوْحِيدُ :

تدورُ فِكرَةُ التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمُعْتَزَلَةِ عَلَى ضَرُورَةِ نَفْيِ الصِّفَاتِ عَنِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ، وَذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ صَرْفَهَا مِنَ الْحَقِيقَةِ إِلَى الْمَجَازِ ، وَلِتَأْكِيدِ ذَلِكَ فَسَّرَ قَوْلَهُ تَعَالَى : " إِنْ أَلَّهَ لَا يَسْتَحْيِي - أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا ﴿٢٦﴾ " [البقرة : 26] بقوله : "إِنْ قُلْتَ : كَيْفَ جَازَ وَصْفُ الْقَدِيمِ سُبْحَانَهُ وَلَا يَجُوزُ عَلَيْهِ التَّغْيِيرُ وَ الْخَوْفُ ؟ ... قُلْتَ : هُوَ جَارٍ

¹- المصدر السابق ، ج ن ، ص ن .

²- مصطفى الصاوي الجويني : منهج الرَّمْخَشَرِيِّ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ ، ص 109 .

على سبيل التمثيل¹. و من ذلك تفسيره لقوله عز وجل : " وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾ [القصص: 88]، فقد رأى أن المقصود بالوجه هو الذات وقال : " إلا وجهه : إلا إياه ، و الوجه يُعبرُ به عن الذات². أما عن اليد التي وردت في قوله تعالى : " إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴿١٠﴾ " [الفتح: 10] ، فهي حسب الرّمخشري وردت على طريق التخييل " فالله تعالى مُنزهٌ عن الجوارح وعن صفات الأجسام ، وإنما المعنى تقريرُ أن عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله من غير تفاوتٍ بينهما " ³.

فمجلُ القول في التوحيد عند المعتزلة " أن الله واحدٌ تامُّ الأحدية " ⁴ ، وأنه سبحانه وتعالى " مُنزهٌ عن الجسمية " ⁵ . و في هذا المضمار ، نفى المعتزلة إمكانية الرؤية التي تتعلّق به سبحانه و تعالى فيفسر الرّمخشري قوله تعالى : " وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٣﴾ " [القيامة : 22-23] ، على أنه من المُتشابه الذي يُحمَلُ على قوله: " لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾ " [الأنعام : 103]، فهو يتخلّص بذلك من المعنى الظاهر و المباشر لكلمة (ناظرة) ، لينفي رؤيته عز وجلّ، ونراه يُثبتُ له معنى آخر وهو التوقُّع والرجاء ، فيقول : " والذي يصحُّ معه أن يكون من قولِ النَّاسِ: أنا إلى فلانٍ ناظرٌ ما يصنعُ بي، تريد معنى التوقُّع و الرجاء⁶ ، فالواضحُ أنه بارعٌ

¹ - الرّمخشري : الكشّاف ، ج 01، ص 65 .

² - المصدر نفسه ، ج 20 ، ص 812 .

³ - المصدر نفسه ، ج 26، ص 1025 .

⁴ - مصطفى الصّاوي الجويني : منهج الرّمخشري في تفسير القرآن ، ص 112 .

⁵ - المرجع نفسه ، ص ن .

⁶ - الرّمخشري : الكشّاف ، ج 29، ص 1162 .

في التتصّل ممّا يتعارضُ ومذهبه الاعتقاديّ وذلك بما أُوتي من ذكاءٍ و سعة حيلة وحُسن تدبُّرٍ.

1-2 (العدلُ :

وهو يعني عند المعتزلة : " أنّ الله يجبُ أن يكونَ عادلاً ، وهذا معناه أنّه سبحانه لم يخلق أفعالَ العبادِ ، وأنّهم هم الذين يخلقون أفعالهم بأنفسهم " ¹ ، ولذا فهو سبحانه وتعالى لا يريدُ إلاّ الخيرَ لخلقه ، أمّا الشرُّ فإنّه من صنْعِ الفُجّارِ ، ويتّضح ذلك من خلال تفسير الزمخشري لقوله تعالى : " وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرءُونَ بِالْحَسَنَةِ أُولَئِكَ هُمُ عُقْبَى الدَّارِ ﴿٢٢﴾ جَنَّتْ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ ﴿٢٣﴾ " [الرّعد : 22-23] ، إذ قال : " الحرامُ لا يكونُ رزقاً و لا يُسندُ إلى الله ... فإذا أذنبوا (أي الخلق) تابوا ، وقيل : إذا رأوا منكراً أمروا بتغييره " ².

وفي تفسير قوله تعالى : " وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمْ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾ " [الأعراف : 43] ، قال الزمخشري : " بسببِ أعمالِكُم لا بالتفضّل كما تقولُ المُبطلَةُ " ³ ، وهو يعني بالمُبطلَةُ أهلُ السُنّةِ حسبِ صاحبِ الانتصافِ الذي يقولُ : " يعني بالمبطلَة قومًا سمعوا قوله عليه الصلّاة والسّلام: لا يدخل أحدٌ منكم الجنّة بعمله ولكن بفضلِ الله وبرحمته ،

¹ - صلاح عبد الفتّاح الخالدي : تعريف الدّارسين بمناهج المفسّرين . ط 04 . دار القلم ، دمشق ، 1431هـ/

2010م . ص 556.

² - الزمخشري : الكشّاف ، ج 13 ، ص 539 .

³ - المصدر نفسه ، ج 08 ، ص 364 .

قيل: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمّدني الله بفضلٍ منه وبرحمته... وهؤلاء هم أهل السنة¹.

1-3) الوعد والوعيد :

هو الأصل الاعتزالي الثالث الذي نجد له أثرًا واضحًا في الكشاف، وضمن هذا المفهوم تحدّث عن مُرتكبِ الكبائرِ فانتصرَ لمذهبه الاعتزاليّ ؛ بأن ندّدَ برأيِ أهلِ السنةِ القاضي بجوازِ مغفرةِ الذنبِ و إن لم ينبُ منه صاحبه ، و رأى بأنّ مُرتكبَ الكبيرةِ مُخلّدٌ في النَّارِ ، مُستشهدًا بقوله تعالى : " وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنَ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنَ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾ " [النساء : 92] ، إذ يقول في تفسيرها : "وهذه الآية فيها من التهديد والإبعاد والإبراق والإرعاد أمرٌ عظيمٌ و خطبٌ غليظٌ ، ومن ثمّ روي عن ابن عباس ما روي من أنّ توبة قاتل المؤمن عمداً غير مقبولة ، وعن سفيان كان أهل العلم إذا سُئلوا ، قالوا : لا توبة له ، وذلك محمولٌ منهم على الاقتداء بسنة الله في التخليط والتشديد"².

¹ - ابن المنير، ناصر الدين المالكي : الانتصاف فيما تضمنه الكشاف في الاعتزال (هامش الكشاف) ، ج 08 ، ص 364 .

² - الزمخشري : الكشاف ، ج 05 ، ص 253-254 .

وأوردَ الرّمخشري بعد ذلك مجموعةً من الأحاديث والأقوال حاولَ من خلالها إثبات هذه الفكرة الاعتزالية، بل إنه يُعلّل الأمر بعِللٍ طريفةٍ، قائلاً في شأن سيّدنا آدم: "وإنّما جرى عليه ما جرى تعظيماً للخطيئة و تفضيلاً لشأنها و تهويلاً ليكون ذلك لطفًا له ولذريته في اجتناب الخطايا ... على أنّه أُخْرِجَ من الجنّةِ بخطيئةٍ واحدةٍ فكيف يدخُلها ذو خطايا جمّة¹، كما يستدلُّ على أنّ الكافر مُخلّدٌ في النَّارِ بقوله تعالى: "يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا ﴿٥٨﴾" [الأنعام: 158]، فيقول: "و المعنى أنّ أشرطَ السّاعةِ إذا جاءت ذهبَ أو أن التّكليفِ عندها"²، فلا فرق بين نفسٍ كافرةٍ حاولت أن تستدرك و تتوب حيث لا تنفعُ التّوبةُ ، وبين نفسٍ آمنّت من قبل ولكنّها لم تكسبُ خيرًا ؛ قاصداً بذلك مرتكبَ الكبيرة .

1- 4) المنزلة بين المنزلتين :

يرى الرّمخشري أنّ هذه المنزلة خاصّةٌ بالفسق الذي لم يُعرف عند نزول القرآن أول الأمر، ولكنّه ظهر بعد ذلك ، فكما يبدو من قوله تعالى: " إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلّٰتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصّٰلِحٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿١٠١﴾ وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٠٢﴾" [الإسراء: 9-10] ، أنّه سبحانه ذكر المؤمنين و الكفّار فحسب ، لأنّ " الناس حينئذٍ إمّا مؤمنٌ تقِيٌّ و إمّا مُشركٌ ، وإنّما حدّث أصحابُ المنزلة بين المنزلتين بعد ذلك "³، والمقصودُ الفسّاق كما سبق ذكره، ويورد الرّمخشري آراء أصحابه المعتزلة في هؤلاء فيقول: " و قالوا إنّ أولَ من حدّ له هذا الحدّ أبو حذيفة واصل بن عطاء - رضي الله عنه و عن أشياعه- وكونه بيّن أنّ حكمه حكم

¹- المصدر السابق ، ج 01 ، ص 73 .

²- المصدر نفسه ، ج 08 ، ص 353.

³- المصدر نفسه ، ج 15 ، ص 591.

المؤمن في أنه يُناكحُ و يُوارثُ و يُغسلُ و يُصلَّى عليه و يُدفنُ في مقابر المسلمين، وهو كالكافر في الذمِّ و اللعنِ و البراءة منه و اعتقادِ عداوته و ألا تُقبل له شهادة¹. ولا يتوانى الزمخشري عند عرض هذه المفاهيم عن تأويل الآيات و صرفها عن ظاهرها لئتناسب مذهبه الذي يعتنقه.

1- 5) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

وهو الأصل الاعتزالي الخامس " و المسلمون جميعاً متفقون في هذا الأصل ولكنهم مختلفون في مداه " ² ، و الزمخشري يتعرض له كلما سنحت الفرصة له للحديث عنه ويدعم ما ذهب إليه بأفكار أصحابه من المعتزلة ، و هو يرى بأن الأمر بالمعروف واجب أحيانا وندب أحيانا أخرى ، أما النهي عن المنكر فواجب كله " لأن جميع المنكر تركه واجب لا تصافه بالقبح " ³ ، كما أنه جعل الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر من فروض الكفاية، فهو واجب كفاي في الفكر الاعتزالي ، و يقدم الزمخشري دليلاً من القرآن الكريم لإثبات ذلك، وهو قوله تعالى : " وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ " [آل عمران : 104] ، فقوله سبحانه: "فَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ؛ مِنْ لِلتَّبَعِيضِ " ⁴ ، وذلك دليل على أنه ليس واجباً وجوب العين .

¹ - المصدر السابق ، ج 01 ، ن 68 .

² - مصطفى الصاوي الجويني : منهج الزمخشري في تفسير القرآن ، ص 137 .

³ - الزمخشري : الكشاف ، ج 04 ، ص 187 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص ن .

ويواصل الزمخشري استعراض شروط النهي ، نحو إلزام مَنْ يرتكب المنكر بالنهي عنه، ويقولُ في ذلك : " فإن قلت : هل يجبُ على مرتكبِ المنكرِ أن ينهى عما يرتكبه؟ قلت: نعم يجبُ عليه ، لأنَّ تركَ ارتكابه و إنكاره واجبان عليه ، فبتركه أحدَ الواجبين لا يُسقطُ عنه الواجبَ الآخر " ¹ ، مُنبِّهاً إلى أنَّ الشيطانَ ودَّ ألا يأمرَ أحدٌ بمعروفٍ و لاينهى عن منكرٍ .

وقد تعرَّضَ الزمخشري بسببِ هذه الأفكارِ الاعتزالية التي نثرها في تفسيره ، إلى حملةٍ شرسةٍ شنَّها علماءُ السنة من الذين وضعَ بعضهم حواشي عليه ، كابن المنير وابن القيم وأبي حيَّان؛ فهذا ابنُ القيم يُعلِّقُ على تفسيره لقوله تعالى في سورة الأعراف: " وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهَا بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ حَمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرَكَهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصِصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ " [الأعراف : 176] ، فيقولُ : " فهذا منه شئشنةٌ نعرفها من قدرِي نافٍ للمشيئةِ العامَّةِ، مُبعدٍ للنَّجعةِ في جعلِ كلامِ الله مُعتزلياً قدرياً" ².

وهذا أبي حيَّان صاحبُ البحرِ المحيطِ في التفسيرِ يرمي الزمخشري بالضلالة والمروق عن الدين ، فيقولُ فيه :

وَ يَحْتَالُ لِأَلْفَاظٍ حَتَّى يُدِيرَهَا لِمَذْهَبِ سُوءٍ فِيهِ أَصْبَحَ مَارِقًا

فِيَا خُسْرَهُ شَيْخٌ تَخْرَقُ صِيئَتُهُ مَغَارِبَ تَخْرِيقِ الصَّبَا وَ مَشَارِقًا

لَئِنْ لَمْ تَدَارِكْهُ مِنَ اللَّهِ رَحْمَةٌ لَسَوْفَ يَرَى لِلْكَافِرِينَ مِرَافِقًا ³

أمَّا ابنُ المنيرِ فهو أشعريٌّ، وإن كان يُطلقُ لفظَ أهلِ السنةِ على الأشاعرةِ، فيقول:

¹- المصدر السابق، ج ن ، ص 188 .

²- محمد حسين الدَّهبي : التفسير والمفسرون ، ص 330.

³- الزمخشري : الكشَّاف ، ص 16 (مقدِّمة المحقِّق) .

"وَلَجِبْرُ حَيْرٌ مِنْ إِشْرَاكِ ، إِنْ كَانَ أَهْلُ السُّنَّةِ مُجْبِرَةً فَأَنَا أَوْلُ الْمُجْبِرِينَ"¹ ، وَمِنْ الْبَاحِثِينَ مَنْ يَرَى بَأْنَ سَبَبِ تَأْلِيفِ كِتَابِ (الْإِنْتِصَافِ) هُوَ " إِصْلَاحُ الْخَلْلِ الَّذِي أَسَاءَ إِلَى الْكِتَابِ (أَيِ الْكُشَافِ) وَ أَذْهَبَ رَوْنَقَهُ "² ، وَالْمَقْصُودُ بِالْخَلْلِ هُوَ ذَاكَ الْإِنْحِرَافُ الْعَقَائِدِيُّ الَّذِي وَسَمَ الْكِتَابَ ، أَمَّا الرَّوْنَقُ الَّذِي خَشِيَ ابْنُ الْمُنِيرِ مِنْ ذَهَابِهِ فَهُوَ تَفَوُّقُ الزَّمْخَشَرِيِّ فِي الْجَانِبِ الْبَلَاغِيِّ .

وَقَدْ جَهَدَ ابْنُ الْمُنِيرِ فِي تَتَبُّعِ اعْتِرَاضَاتِ الزَّمْخَشَرِيِّ وَ كَشَفِهَا ، غَيْرَ أَنَّهُ يُنْتَبِئُ عَلَيْهِ أَيْضًا فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ ، وَ هِيَ تِلْكَ الَّتِي أَجَادَ فِيهَا وَلَمْ يَنْحَرِفْ ؛ خَاصَّةً عِنْدَ إِشَادَتِهِ بِبَيَانِ الْقُرْآنِ الْعَجِيبِ ، فَيُعْتَرَفُ لَهُ عِنْدَ ذَاكَ بِالْحَذَاقَةِ فِي عِلْمِ الْبَيَانِ ، وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لَا يَتَوَانَى عَنِ اتِّهَامِهِ بِالْجَهْلِ وَالضَّلَالِ وَ الْإِنْحِرَافِ الْعَقَائِدِيِّ .

وَعَمَّا ذَهَبَ إِلَيْهِ الزَّمْخَشَرِيُّ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى : " وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٣﴾ " [الْقِيَامَةُ : 22-23] ، وَقَدْ نَفَى الرُّؤْيَةَ بِصَرْفِ مَعْنَى الْآيَةِ وَ تَأْوِيلِهَا ، كَمَا أُشِيرَ إِلَيْهِ سَابِقًا ، عَلَّقَ ابْنُ الْمُنِيرِ عَلَى تَقْدِيرِ رُؤْيَةِ اللَّهِ تَعَالَى قَائِلًا : " فَلَمَّا فَغَرْتُ هَذِهِ الْآيَةَ فَاهَ ، صَنَعَ بِالِاسْتِدْلَالِ عَلَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْمَرَادُ الرُّؤْيَةَ ، لَمَّا انْحَصَرَتْ بِتَقْدِيمِ الْمَفْعُولِ ، لِأَنَّهَا حِينئِذٍ غَيْرُ مُنْحَصِرَةٍ عَلَى تَقْدِيرِ رُؤْيَةِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَمَا يَعْلَمُ أَنَّ الْمُتَمَتِّعَ بِرُؤْيَةِ جَمَالِ وَجْهِ اللَّهِ تَعَالَى ، لَا يَصْرِفُ عَنْهُ طَرْفَهُ ، وَلَا يُؤَنَّرُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ ... " ³ ، وَغَيْرُ ذَلِكَ كَثِيرٌ فِي كِتَابِ الْإِنْتِصَافِ .

وَمِنَ الْمَوَاضِعِ الَّتِي أَشَادَ فِيهَا ابْنُ الْمُنِيرِ بِمَحَاسِنِ الْكُشَافِ ؛ تَفْسِيرُهُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى : " قَالُوا يَدْعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرْنَكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بَعِزٌّ ﴿٩١﴾ " [هُودٌ : 91] ، إِذْ قَالَ : " أَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَهُ وَ لَكِنَّهُمْ لَمْ يَقْبَلُوهُ كَأَنَّهم

¹ - ابن المنير : الانتصاف (هامش الكشاف) ، ج 03 ، ص 165 .

² - صالح بن غرم الله الغامدي : المسائل الاعتزالية ، ص 86 .

³ - الزمخشري : الكشاف ، ج 29 ، ص 1162 .

لم يفقهوه وقالوا ذلك على وجه الاستهانة به كما يقول الرجل لصاحبه إذا لم يعبأ بحديثه: ما أدري ما يقول، أو جعلوا كلامه هذياناً و تخليطاً لا ينفعهم كثيرٌ منه ، وكيف لا ينفعهم كلامه وهو خطيبُ الأنبياء¹، فقد عدَّ ابنُ المنير ذلك: " مِنْ مَحَاسِنِ نُكْتِهِ الدَّالَّةُ عَلَى أَنَّهُ كَانَ مَلِيًّا بِالْحِذَاقَةِ فِي عِلْمِ الْبَيَانِ"².

واعترفَ الرَّمْخَشْرِي بِعَذَابِ الْقَبْرِ فِي تَفْسِيرِهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: " كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ^ط وَإِنَّمَا تُؤَفَّفُونَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ^ط فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ^ط وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴿١٨٥﴾ " [آل عمران : 185] ، فقال: " المعنى أن توفية الأجور وتكميلها يكون ذلك اليوم ، و ما يكون قبل ذلك فبعضُ الأجورِ " ³ ، فذلك اليوم هو يومُ الحسابِ ، أما قبل ذلك فقصدَ به عذابَ القبرِ ، فيقول ابنُ المنير مُعَقِّبًا : " هذا كما ترى، صريحٌ في اعتقاده حصولُ بعضها قبلَ يومِ القيامةِ ، و هو المرادُ بما يكونُ في القبرِ من نعيمٍ وعذابٍ ، ولقد أحسنَ الرَّمْخَشْرِي فِي مُخَالَفَةِ أَصْحَابِهِ فِي هَذِهِ الْعَقِيدَةِ ، فَإِنَّهُمْ يَجْحَدُونَ عَذَابَ الْقَبْرِ، وَهَا هُوَ قَدْ اعْتَرَفَ بِهِ " ⁴ ، فَيُنْتَبِهُ عَلَيْهِ لِأَجْلِ هَذَا الْأَمْرِ الَّذِي خَالَفَ فِيهِ أَصْحَابَهُ الْمَعْتَزِلَةَ فَالْمَعْرُوفُ عَنْهُمْ أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ بِعَذَابِ الْقَبْرِ .

ومن الأئمة الذين شهدوا ببراعة الرَّمْخَشْرِي ؛ الشيخ حيدر بن محمد الهروي(ت 434هـ) و قد جاءَ ذِكْرُهُ فِي كِتَابِ " كَشْفِ الظُّنُونِ " لِصَاحِبِهِ حَاجِي خَلِيفَةَ، وَقَالَ فِي الْكَشَافِ: " كِتَابٌ عَلِيُّ الْقَدْرِ، رَفِيعُ الشَّانِ ، لَمْ يُرَ مِثْلُهُ فِي تَصَانِيفِ الْأَوَّلِينَ ، وَلَمْ يُرَوْ شَبِيهُهُ فِي تَأْلِيفِ الْآخِرِينَ"⁵، غير أنه يُؤَاخِذُهُ عَلَى صَرَفِ الْآيَاتِ عَنِ ظَاهِرِهَا " وَصَرَفُ الْآيَةِ بِلَا

¹ - المصدر السابق ، ج 12 ، ص 495 .

² - ابن المنير : الانتصاف (هامش الكشاف) ، ج ن ، ص ن .

³ - الرَّمْخَشْرِي : الكشاف ، ج 04 ، ص 210 .

⁴ - ابن المنير : الانتصاف (هامش الكشاف) ، ج ن ، ص ن .

⁵ - حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون . دط . تحقيق : محمد شرف الدين ياتقاي . دار

إحياء التراث العربي ، بيروت ، د ت . ص 176 .

نكتة من غير ضرورة عن الظاهر، تحريف كلام الله سبحانه وتعالى¹. كما أنه يعدُّ الأفكار الاعتزالية المبتوثة في الكشاف " آفة عظيمة و مصيبة جسيمة"².

أما ابن خلدون فيشيد بالكشاف و يشهد لصاحبه بالتفوق في معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعاني بحسب المقاصد و الأساليب ، غير أنه يحذر من توجهه الاعتزالي و انحرافه عن الصواب ، فإن كان ينصح " بمطالعتيه (أي الكشاف) لغرابة فنونه في اللسان"³، فإنه يشترط أن يكون " الناظر فيه واقفاً مع ذلك على المذاهب السنية مُحسناً للحجاج عنها، فلا جرم أنه مأمون من غوائله "⁴.

ويضيق المقام للحديث عن جميع شراح الكشاف ومُلخصيه وحتى الذين خرّجوا الأحاديث الواردة فيه ، فعددهم كبير جداً .

القادر للعلوم الإسلامية

¹ - المرجع السابق ، ص ن .

² - المرجع نفسه ، ص ن .

³ - ابن خلدون ، وليُّ الدّين عبد الرّحمن بن محمّد : المقدّمة . ط 01 . تح : عبد الله محمّد الدّرويش . دار يعرب ، دمشق ، 1425 هـ / 2004 م . ج 02 . ص 176 .

⁴ - المرجع نفسه ، ج ن ، ص ن .

2- الإعجاز في الكشاف :

القرآن عند الرّمخشري مُعجَزٌ من وجهين ، أحدهما هو الإخبار عن الغُيوبِ، وثانيهما هو نظمه البديعُ، وقد ثَبَتَ ذلك عند تفسيره قوله تعالى : " فَالْمَ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٤﴾ " [هود : 14] ، إذ قال: " أي أنزل مُلتبسًا بما لا يعلمه إلا الله من نَظْمٍ مُعجَزٍ لِلخَلْقِ وإخبارٍ بغيوبٍ لا سبيلَ لهم إليه " ¹.

أما الوجهُ الأوّلُ أي الإخبارُ بالغيبِ ، فقد توقّف الرّمخشري عند بعض الآياتِ الكريمةِ التي تناولته ليوضح كُنهَ الإعجازِ فيها ، علماً أنّه عدّ صدقَ الإخبارِ عن الغُيوبِ معجزةً، من ذلك مثلاً قوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ۖ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ حُسْبِهِمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴿٥٤﴾ " [المائدة : 54] ، فقد قال الرّمخشري في تفسير الآية: "من يرتدّد هو من الكائناتِ التي أخبرَ عنها في القرآنِ قبلَ كونها " ² ، وهذا تأكيداً منه للخبرِ الواردِ في الآيةِ الكريمةِ .

وكذا تفسيره لقوله تعالى : " أَلَمْ يَغْلِبْ الرُّومُ ﴿١﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٢﴾ " [الرّوم : 1 - 3] ، إذ يقولُ : " وهذه الآيةُ من الآياتِ البيّنةِ الشّاهدةِ على صحّةِ النّبوةِ و أنّ القرآنَ من عندِ الله لأنّها إنباءٌ عن علمِ الغيبِ الذي لا يعلمه إلا الله " ³.

¹ - الرّمخشري : الكشاف ، ج 12 ، ص 479 .

² - المصدر نفسه ، ج 06 ، ص 295 .

³ - المصدر نفسه ، ج 21 ، ص 825 .

وعن صدق الإخبار عن الغيوب دائماً ، يضرب الرّمخشري أمثلةً أخرى من القرآن قدّمها كأدلة على الإعجاز القرآني ، فمن ذلك أيضاً قوله تعالى : " الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ ﴿٩١﴾ " [الحجر : 91] ، فقال الرّمخشري مُفسِّراً : " جعل المتوقّع بمنزلة الواقع وهو من الإعجاز ، لأنه إخبار بما سيكون ، وقد كان " ¹ . و هكذا يواصل عمله ، مُتوقفاً عند الآيات الكريمة التي تُثبت هذا الوجه ، وقد يطول به الوقوف طويلاً إذا ما استدعى الأمر ذلك .

وقد نظر بعض المحدثين إلى أنّ تواجد هذا الوجه من وجوه الإعجاز في الكشاف على أنه " مستوى من مستويات قراءة النص عند الرّمخشري ؛ حيث تُعبّر اللغة عن واقع لم يكن مُتأكّداً من حصوله و حدوثه " ² ، وفي ذلك اعترافٌ منهم بعبقريّة الرّجل الذي يمتلك نظرة شمولية يتداخل فيها الإعجاز بالغيب مع الإعجاز بالنظم " ³ .

3- الإعجاز بالنظم :

من المعروف أنّ نظرية النظم القرآني شغلت الباحثين و الإعجازيين قبل الرّمخشري ، فقد تناولها الرّماني والخطّابي والباقلاني والقاضي عبد الجبار وصولاً إلى عبد القاهر الجرجاني "الذي تسلّم الرّمخشري إرثه الضخم وما اشتمل عليه من آراء بلاغية " ⁴ ، هذه الآراء التي شكّلت لدى الجرجاني بعد بحثه المستمر عن جماليات الأسلوب القرآني وأسارته البيانية ، فسار الرّمخشري على خطاه ، مُتتبّعاً منهجه في التحليل العقلي من جهة والاحتكام إلى الذوق من جهة أخرى ، وهو لا ينكر ذلك وإنّما يُثبتُه في قوله : " وقد ملح الإمام عبد القاهر في قوله لبعض من يأخذُ عنه :

¹ - المصدر السابق ، ج 14 ، ص 565.

² - محمّد تحريشي : التّقد و الإعجاز ، ص 191.

³ - المرجع نفسه ، ص 192 .

⁴ - مازن المبارك : الموجز في تاريخ البلاغة ، ص 105.

مَا شِئْتَ مِنْ زَهْرَةٍ وَ الْفَتَى بِمِصْقَلًا بَادٍ لِسَقِي الرُّوْعِ " ¹

وعليه، فما الجديد الذي تمكّن الرّمخشري من إضافته إلى بحوث النّظم الكثيرة التي سبقته والتي خدمت النصّ القرآنيّ ؟

لقد اعتقد الرّمخشري أنّ تفسير القرآن الكريم لا بدّ وأن يخدم الجانب الإعجازيّ فيه، ولذا ركّز اهتمامه على علمي المعاني و البيان ، وطالب كلّ من فكّر في التعرّض لدراسة القرآن الكريم بالإمام بمسائل هاذين العلمين " فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلّم وإن برز أهل الدنيا في صناعة الكلام ، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ ، والواعظ وإن كان من الحسن البصريّ أوعظ ، والنحويّ وإن كان أنحى من سيويوه ، واللغويّ وإن علك اللغات بقوة لحييه ، لا يتصدّى منهم أحدٌ لسلك تلك الفرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلاّ رجلٌ قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما : علم المعاني وعلم البيان"²، ولذا كان تفسيره مختلفاً عن تفاسير سابقيه .

ولم يهتمّ الرّمخشري بالبديع ، ولعلّ ذلك يرجع أساساً " إلى أنّ المتكلّمين قد نحا به عن أسرار البلاغة في القرآن الكريم، لأنّه لا يدخل في قضية الإعجاز، ولأنّ كثيراً منه مُستحدث"³.

ولأنّ عمل الجرجاني كان ملخصاً جيّداً لجهود من سبقه في مجال النّظم، فقد أخذ عنه الرّمخشري منهجه وسار على خطاه، فكان تعريفه للنّظم أنّه "أمّ إعجاز القرآن، والقانون الذي وقع عليه التّحدي، ومُراعاه أهمّ ما يجب على المفسّر"⁴، ويتعمّق في عرض مفهومه أكثر فيرى أنّه بيان الروابط والعلاقات بين الجمل، فعند تفسيره لقوله تعالى: " ألم ﴿١﴾

¹ - الرّمخشري : الكشّاف ، ج 26 ، ص 1048 .

² - المصدر نفسه ، ص 23 (مقدّمة المؤلّف).

³ - يوسف مسلم أبو العدوس : مدخل إلى البلاغة العربية ، علم المعاني و علم البيان و علم البديع . ط 03 . دار المسيرة للنشر و التوزيع و الطباعة ، عمان ، 1434هـ / 2013م . ص 37.

⁴ - الرّمخشري : الكشّاف ، ج16، ص 655.

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢١﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ
وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٢٢﴾ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ
يُوقِنُونَ ﴿٢٣﴾ أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٢٤﴾ " [البقرة: 1-5]،
يقول: " (أولئك على هدى) : الجملة في محلّ الرفع ، إن كان (الذين يؤمنون بالغيب) مبتدأ، وإلا فلا محلّ لها "1.

ويواصل الزمخشري تفسيره لهذه الآيات في ظلّ الإعجاز بالنظم ، فبيّن عن معرفة واسعة بأسراره ونكته، و كذا يفعل عند تفسيره لقوله تعالى : " أن أقذفيه في التابوت فأقذفيه في اليمّ فليلقه اليمّ بالساحل يأخذه عدوّ لي وعدوّ له " وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني ﴿٣٩﴾ " [طه: 39] ، فيقول: " فالضمانر كلها راجعة إلى موسى ، ورجوع بعضها إليه وبعضها إلى التابوت فيه هجنة لما يؤدي إليه من تنافر النظم ، فإن قلت: المقذوف في البحر هو التابوت وكذلك الملقى إلى الساحل، قلت : ما ضرك لو قلت المقذوف والملقى هو موسى في جوف التابوت ، حتى لا تُفرّق الضمانر فيتنافر عليك النظم "2.

فتناول جمالية النظم القرآني تمثّل عند الزمخشري قراءة نقدية لهذا النصّ المقدّس، مع اشتراطه على الناقد أن يتزوّد بما يجب من تبحر في أساليب النظم والنثر ومعرفة غزيرة بطرُق ترتيب الكلام وتأليفه ليكتشف روعة هذا النظم، ويثبت به - على اعتبار أنه وسيلة غاية في الأهمية - إعجاز الكتاب العزيز ، مستعيناً خاصة بعلمي المعاني والبيان. ولذا حاز الزمخشري على مكانته الخاصة ضمن سلسلة الباحثين في جمالية هذا الأسلوب، وقد

1- المصدر السابق ، ج 10 ، ص 39.

2- المصدر نفسه ، ص 16 ، ص 655 .

ساعده على ذلك توفقه في اختيار المصطلحات البلاغية ونجاحه في توظيفها، نحو الوصل والاستئناف و التكرار و الالتفات و الإيجاز وكذا إحياء الألفاظ .

وكان الزمخشري يتمثلُ آراءَ عبد القاهر ويضربُ لإثباتها الأمثلة، مُستحضرًا نكاهه الوقاد لأجل شرحها وكشفِ النُكتِ البلاغيةِ فيها ، كما أماطَ اللثامَ عن الفروقِ الدقيقَةِ بين التراكيبِ في هذه الأمثلة ، والتي ترتبطُ جميعُها بالسياقِ العامِّ .

أما ما اختلفَ فيه الجرجاني عن الزمخشري ، فتمثَّلَ في أنَّ " عبد القاهر جعلَ ميدانَ تطبيقه في مُعظمه حولَ مآثورِ القولِ في فنِّ الأدبِ وخاصَّةً في روائعِ الشعرِ العربيِّ، أمَّا الزمخشري فقد جعلَ مجالَ تطبيقه على فكرةِ الإعجازِ بالنَّظمِ هو القرآنُ الكريمُ"¹، فاكْتَفَى بِمَا وَجَدَ فِيهِ مِنْ كُنُوزِ بِلَاغِيَّةٍ أَعْجَزَتْ الْعَرَبَ عَنْ مَعَارِضَتِهِ، وَقَدْ كَانَ لَهُ وَ لِكَشَافِهِ الْفَضْلُ عَلَى تَفَاسِيرِ كَثِيرَةٍ، حَتَّى تَلَّكَ الَّتِي كَانَ أَصْحَابُهَا مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ، فَقَدْ وَرَدَتْ ضَمَنَهُ مَجَازَاتٌ وَاسْتِعَارَاتٌ وَنُكُتٌ بِلَاغِيَّةٌ أُخْرَى، اعْتَمَدَهَا هَؤُلَاءِ كَمِرَاجِعٍ مُهِمَّةٍ .

وإذا ما حاولنا استعراضَ مذهبِ الزمخشري في إثباتِ وجهِ النَّظمِ ضَمَنَ وَجْهِهِ الْإِعْجَازِ الْقُرْآنِيِّ، فَسَيَكُونُ لَزَامًا عَلَيْنَا تَنَاوُلُهُ كَرُوبِيَّةً نَقْدِيَّةً اخْتَارَهَا هَذَا الْمَفْسِّرُ لِيَبْلُغَ غَايَتَهُ الْمَتَمَثِّلَةَ فِي إِثْبَاتِ الْإِعْجَازِ لِلنَّصِّ الْقُرْآنِيِّ.

¹ - صلاح الدين محمد عبد التواب : النقد الأدبي ، ص 166 .

4- مباحث علم المعاني في الكشف :

4-1- الالتفات :

من الأساليب البلاغية التي أولاها الزمخشري اهتمامًا ؛ أسلوب الالتفات الذي تناوله عند تفسيره لفاتحة الكتاب، فتساءل: " فإن قلت : لم عدل عن لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب؟ قلت: هذا يُسمّى الالتفات في علم البيان"¹. و يواصل تفسيره البياني شارحًا هذا المفهوم: "قد يكون (أي الالتفات) من الغيبة إلى الخطاب ، ومن الخطاب إلى الغيبة ، ومن الغيبة إلى التكلم"²، ويضرب أمثلة عن هذا الأسلوب في مواضع أخرى من كتاب الله العزيز، من ذلك قوله تعالى: " حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفَلَكِ وَجَرَيْنَ بِهِمُ ﴿٢٢﴾ " [يونس : 22] ، وقوله كذلك: " وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَٰلِكَ النُّشُورُ ﴿٩﴾ " [فاطر : 9] ، ويضرب الزمخشري مثالًا من الشعر العربي القديم ليعرف المُتلقِّي أنّ توظيف مثل هذا الأسلوب يُبرِّز مدى افتتان العرب به ، وقد تمثّل المثال في ثلاثة أبياتٍ لامرئ القيس التفت خلالها ثلاث مرّات :

تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالإِثْمِدِ وَنَامَ الْخَلِيُّ وَلَمْ تَرْقُدِ
وَبَاتَ وَ بَاتَتْ لَهُ لَيْلَةٌ كَلَيْلَةِ ذِي الْعَاثِرِ الْأَزْمَدِ
وَ ذَلِكَ مِنْ نَبَأِ جَاءَ نِي وَ خَبْرَتِهِ؟ عَنِ أَبِي الْأَسْوَدِ³

ويكشف الزمخشري عن الغاية من الالتفات عند العرب ، فيرى أنّ " ذلك أحسن تطريةً لنشاط السامع و إيقاظًا للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد"⁴.

¹- الزمخشري : الكشف ، ج 01 ، ص 28 .

²- المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

³- المصدر نفسه ، ج ن ، ص 29 .

⁴- المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

ثمَّ يَعُودُ من جديدٍ للكشفِ عن غاية الالتفاتِ في سورة الفاتحة ، فيقولُ: " ومِمَّا اختصَّ به هذا الموضعُ أنَّه لما ذكرَ الحقيقَ بالحمدِ وأجرى عليه تلك الصِّفاتِ العظامَ تعلقَ العلمُ بمعلومٍ عظيمِ الشأنِ حقيقٍ بالثناءِ ... فحُوطِبَ ذلك المعلومُ المتميِّزُ بتلك الصِّفاتِ فقيل: إياكَ يا مَنْ هذه صفاته نخصُّ بالعبادةِ والاستعانةِ لا نعبُدُ غيرَكَ ولا نستعينُهُ"¹، فالزَّمخشري يتعقَّبُ معاني الآياتِ الكريمةِ ليكشفَ أسرارًا خاصَّةً بجماليةِ النظمِ القرآنيِّ المُعجِزِ، ليثبتَ أنَّه بدوره استطاعَ أن يُضيفَ جديدًا للقراءاتِ المتعاقبةِ على النصِّ القرآنيِّ .

4-2- الوصلُ والفصلُ :

وقد اختارَ الزَّمخشري مثالاً من القرآنِ الكريمِ ، تمثلَ في قوله تعالى: " فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾ " [البقرة : 24] وبعدها قوله تعالى: " وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٥﴾ " [البقرة : 25] . ويستخدمُ الزَّمخشري أسلوبه البديعَ ليكشفَ عن جماليةِ الوصلِ بين الآيتين ، قائلاً : "إنَّما المعتمدُ بالعطفِ هو جملةٌ وصفِ ثوابِ المؤمنينَ ، فهي معطوفةٌ على جملةِ وصفِ عقابِ الكافرينَ ، كما تقول : زيدٌ يُعاقبُ بالقيدِ والإرهاقِ ، وبشرٌ عمرا بالعفوِ والإطلاقِ"².

¹- المصدر السابق ، ج ن ، ص ن .

²- المصدر نفسه ، ج 01 ، ص 62 .

ثم يقارن الزمخشري بين الخبرين الواردين في قوله تعالى : " أَوْلَيْتِكَ عَلَيَّ هُدًى
 مِّن رَّبِّهِمْ وَأَوْلَيْتِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥٥﴾ " [البقرة : 05] ، وبين قوله عزَّ وجلَّ : "
 أَوْلَيْتِكَ كَأَلَّا نَعْمَ بَلْ هُم أَضَلُّ أَوْلَيْتِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾ " [الأعراف : 179] ، فيرى
 أنَّ في الأولى وصلاً " فقد اختلف الخبران ... فلذلك دخل العاطف " ¹ ، أما في الآية
 الثانية فوجدَ فصلٌ، ذلك أنَّ الخبرين الواردين متشابهان " فالتسجيلُ عليهم بالغفلة وتشبيهِهم
 بالبهايم شيءٌ واحدٌ، فكانت الجملة الثانية مقرّرةً لما في الأولى ، فهي من العطفِ بمعزلٍ ².
 ثمَّ عرضَ قوله تعالى : " قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ﴿١٤﴾ " [البقرة : 14] ، و رأى
 أنَّ العبارةَ الثانيةَ أكّدتِ الأولى أو كانت بدلاً منها، ولذا صحَّ الفصلُ بينهما، وعبرَ على ذلك
 بطريقته المعهودة في الإقناع ، فقال : " قولهم : (إِنَّا مَعَكُمْ) معناه النَّبَاتُ على اليهودية،
 وقولهم : (إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ) ردٌّ للإسلام ودفْعٌ له منهم ، لأنَّ المستهزئَ بالشيءِ،
 المستخفُّ به، مُنكِرٌ له ودافعٌ لكونه مُعتدّاً به، ودفْعٌ نقيضِ الشيءِ تأكيدٌ لثباته أو بدلٌ
 منه ³، ويواصلُ تحليلَ السّورةِ، فيرى أنَّ في قوله تعالى : " اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي
 طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾ " [البقرة : 15] استئنافاً " في غَايَةِ الْجَزَالَةِ وَ الْفَخَامَةِ " ⁴ ، إذ أتهم
 أسأؤوا وأنكروا " فالله عزَّ و جلَّ هو الذي يستهزئُ بهم الاستهزاء الأبلغ ⁵، وهذا كان جواباً
 للذي يتساءلُ عن مصيرهم.

¹ - المصدر السابق ، ج ن ، ص 111.

² - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

³ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 48.

⁴ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 49.

⁵ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

4-3- التكرار :

والتكرار في القرآن الكريم حسب الزمخشري، غايته إدراك الأثر النفسي لدى المتلقي، وهو يقول في ذلك: " في التكرير تقرير للمعاني في الأنفس وتثبيت لها في الصدور"¹. وهذا الأمر اكتشفه عند تفسيره لسورة الشعراء ، إذ أنه لاحظ تكرار قوله تعالى : " إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً ^ط وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿١٩٠﴾ وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿١٩١﴾ " [الشعراء:190-191] عقب سرد كل قصّة في السورة ، كما لاحظ تكرار البداية الواحدة في أول كل قصّد من السورة نفسها أي (الشعراء)، من ذلك قوله تعالى : " كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ ﴿١٥﴾ " [الشعراء : 105] . فيقول الزمخشري مُفسراً : " كل قصّة منها كتنزّل برأسه ، وفيها من الاعتبار مثل ما في غيرها"²، ثم يُشيد بهذا التكرار قائلاً: " ألا ترى أنه لا طريق إلى تحفظ العلوم إلاّ ترديد ما يُراد تحفظه منها، وكلما راد ترديده كان أمكن له في القلب، وأرسخ في الفهم وأثبت للذكر، وأبعد من النسيان"³ .

ومن أساليب التكرار الواردة في القرآن الكريم والتي تعرّض لها الزمخشري بالتفسير؛ قوله تعالى : " وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ﴿١٧﴾ ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ﴿١٨﴾ " [الانفطار : 17-18] ، فقال : "التكرير لزيادة التّهويل"⁴، مُبيّناً بذلك المقصد من هذا الأسلوب.

¹- المصدر السابق ، ج 19 ، ص 769 .

²- المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

³- المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

⁴- المصدر نفسه ، ج 30 ، ص 1186 .

وقد ضربَ الزمخشري أمثلةً عن التكرير في الألفاظ الواردة في القرآن الكريم، من ذلك اللفظ: " كُذِّبُوا " الذي وردَ في قوله تعالى: " فَكُذِّبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوِرَنَ " [الشعراء: 94]، "والكعبة: تكريرُ الكَبِّ، جعلَ التكريرَ في اللفظ دليلاً على التكرير في المعنى، كأنه (أي الكافر) إذا أُلْقِيَ فِي جَهَنَّمَ يَنْكَبُ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ حَتَّى يَسْتَقِرَّ فِي قَعْرِهَا"¹.
ويُعَدُّ الزمخشري أغراضاً أخرى للتكرير، ويُعطي أمثلةً كثيرةً عنه في القرآن الكريم، وهو في ذلك كله متيقنٌ من أنَّ الغرضَ الأساسيَّ منه هو "تمكينُ المعاني في النفوس وبسطها بالإيضاح والتفسير، لثوقظ الغافل أو تنثير الفكر الرَّاكِدَ"².

4-4- الإيجاز :

ويتناولُ الزمخشري هذه الخاصية من خلال تفسيره لقوله تعالى: " وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعَرَبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٤٤﴾ وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًّا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴿٤٥﴾ " [القصص: 44-45] ، فيقول: "و ما كنتَ شاهداً لموسى وما جرى عليه ولكننا أوحينا إليك ، فذكرَ سببَ الوحي الذي هو إطالةُ الفترةِ ودلَّ به على المُسبِّبِ على عادةِ الله عزَّ وجلَّ في اختصاراته"³، فقد عرضَ - كما هو ملاحظٌ - لهذا الأسلوبِ مُكتفياً بالإشارةِ إلى ما أوجزَ فحسب دونَ أن يُومئَ إلى موضعِ الحُسنِ في ذلك الأسلوبِ"⁴.

¹- المصدر السابق ، ج ن ، ص 764.

²- مصطفى الصاوي الجويني : منهج الزمخشري في تفسير القرآن ، ص 229.

³- الزمخشري : الكشاف ، ج 20 ، ص 804 .

⁴- مصطفى الصاوي الجويني : منهج الزمخشري في تفسير القرآن ، ص 227.

5 - البيان في الكشاف :

ذهب الزمخشري مذهب علماء الكلام في تناول هذا الجانب من البلاغة القرآنية، وهو عند بعض الباحثين " أول من فرق بين علم المعاني وعلم البيان ؛ حيث خص هذا الأخير بمباحث تتعلق بالتشبيه والاستعارة والمجاز بنوعيه اللغوي والعقلي"¹.

5-1- التشبيه :

وقد أولى اهتماماً بأسلوب التمثيل و التخييل، و وضح الغرض من إيراده في الكلام العربي، فقال : " إن الأمثال و التشبيهات إنما هي الطرق للمعاني المحتجبة في الأستار، حتى تُبرزها وتكشف عنها وتُصورها للأفهام"²، ومن الأمثلة التي عالج فيها هذا الأسلوب البياني في كتاب الله العزيز قوله تعالى: " وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ " [الأعراف : 172] ، فيقول في تفسير هذه الآية : " من باب التمثيل والتخييل، ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته و وحدانيته ، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبتها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى ، فكأنه أشهدهم على أنفسهم و قررهم وقال لهم : ألسنتُ بربكم ؟ و كأنهم قالوا : بلى ، أنت ربنا ، شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك"³ ، فقد أشار من خلال تفسير الآية إلى أصل من أصول المعتقدي الاعتزالي؛ أي التوحيد . وهكذا فعل عند تعرضه لتحليل الكثير من الآيات الكريمة، ونظر إلى ما فيها من بيان على ضوء ما ذهب إليه علماء الكلام.

¹ - محمد تحريشي : النقد والإعجاز ، ص 193.

² - الزمخشري : الكشاف ، ج 21 ، ص 820 .

³ - المصدر نفسه ، ج 09 ، ص 395 .

ومع أنّ الرّمخشري تأثر بعبدِ القاهر وأخذَ عنه ، غير أنّه " خالفه في تسمية التشبيه تمثيلاً، وكأنّه كان لا يجدُ فرقاً بينهما في آي التّنزيل"¹.

ويُنقلُ بعدها إلى قوله تعالى : " صُمُّ بَكْمٍ عُمَىٰ فَهَمْ لَا يَرَجِعُونَ ﴿١٨﴾ " [البقرة: 18]، فيُشدّدُ على أنّ ما وردَ في الآية الكريمة تشبيهُ بليغٌ لا استعارةٌ " لأنّ المستعار له مذكورٌ، وهم المنافقون، والاستعارة إنّما تُطلقُ حيث يُطوى ذكرُ المستعار له"².

كما تعرّضَ لبعضِ أغراضِ التّمثيلِ من ذلك ؛ تصويرُ المعنى في القلبِ وتثبيته، وهذا كان غرضُ التّمثيلِ في قوله تعالى : " يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ ﴿٣٠﴾ " [ق : 30] ، فهذا الحوارُ الذي يتضمّنُ سؤالاً و جواباً ؛ هو من بابِ التّخييلِ "وفيه معنيان؛ أحدهما أنّها تمثليّةٌ مع اتّساعها وتباعدها طرفها حتّى لا يسعها شيءٌ ولا يُزادُ على امتلائها لقوله تعالى : لأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ، والثّاني أنّها من السّعة بحيثُ يدخلها من يدخلها وفيها موضعٌ للمزيد"³.

ويواصلُ الرّمخشري تفسيرَ الآياتِ القرآنيّةِ، مُتأثراً بمذهبه الكلاميِّ ، رافضاً المعاني التي ذهبَ إليها أهلُ السّنة الذين يدّعونهم بأهلِ الأوهامِ والخرافاتِ ، ففي تفسيره لقوله تعالى :
 " وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ۖ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾"
 "[البقرة: 255]، رأى " أنّ كرسِيّه لم يضقْ عن السّمواتِ والأرضِ لبساطته وسعته، وما هو إلاّ تصويرٌ لعظمته وتخييلٌ فقط ، ولا كرسِيّ ثَمّةٌ ، ولا قعودٌ ، ولا قاعدٌ"⁴، وفي ذلك إثباتٌ لفكرة انتفاء الصّفاتِ عن الله سبحانه و تعالى ، والتي تُمثّلُ أصلاً من أصولِ المذهبِ الاعتزاليِّ.

¹ - شوقي ضيف : البلاغة فنٌّ و تاريخ ، ص 238.

² - الرّمخشري : الكشّاف ، ج 01، ص 52 .

³ - المصدر نفسه ، ج 26 ، ص 1047.

⁴ - المصدر نفسه ، ج 03 ، ص 145 .

وقد رفض ابن المنير مثل هذا التفسير قائلاً : " إنَّ التخييلَ يُستعملُ في الأباطيلِ وما ليست له حقيقةٌ صدقٍ"¹، وهو من خلال جميع ردوده التي حاول من خلالها تفنيده ما ذهب إليه الرّمخشريّ، يُعدُّ إطلاقَ مصطلحِ التخييلِ على كلامِ الله تعالى مردوداً، ويُفضّلُ مصطلحَ التمثيلِ لأنّه واردٌ في الشرع².

أمّا الاستعارة، فيبدو من خلال تناول الرّمخشري لها، أنّه متأثرٌ كثيراً بالإمام عبد القاهر، ففي تفسير قوله تعالى : " أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبَحَتِ حِجْرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴿١٦﴾ " [البقرة : 16] ، يقول : "معنى اشتراء الضلالة بالهدى؛ اختيارها عليه واستبدالها به على سبيل الاستعارة"³، ومثل هذا الرأي لا يكاد يُعثر عليه في الكشّاف، لأنّه التزم فيه بالحديث عن الجانب الجماليّ ولم يتطرّق إلى العقائديّ منه، فهذه الاستعارة " لا تصدم رأياً للمعتزلة أو تضاده"⁴، وواصلَ تحليلَ هذه الصّورة دون أن يعرضَ أيّ فكرةٍ من أفكاره الاعتزالية، مُنتهياً إلى أنّ ذلك " من الصنعة البديعية التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا"⁵.

¹ - المصدر السابق ، ج ن ، ص ن . (الهامش)

² - يُنظر الرّمخشري : الكشّاف ، ج ن . ص ن .

³ - المصدر نفسه ، ج 01 ، ص 50 .

⁴ - مصطفى الصّاوي الجويني : منهج الرّمخشري في تفسير القرآن ، ص 250 .

⁵ - الرّمخشري : الكشّاف ، ج 01 ، ص 50 .

5-2- الاستعارة : كما تناول الزمخشري صورةً بيانيةً أخرى، هي الاستعارة في قوله تعالى: " قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴿٤﴾ " [مريم : 4] ، فقال في تفسير هذه الآية : " شبه الشيب بشواظ النار في بياضه وإنارته وانتشاره في الشعر وفشوه فيه وأخذه منه كل ما أخذ باشتعال النار، ثم أخرجه مخرج الاستعارة، ثم أسند الاشتعال إلى مكان الشعر ومنبته وهو الرأس وأخرج الشيب مُمَيَّرًا ... فصحت هذه الجملة وشهد لها بالبلاغة ¹ .

فالزمخشري إذا لم يكن مُقلِّدًا للرجلاني " بل لقد تميَّز من خلال هذه الإضافات النوعية التي تكشف عن حُسن قراءة لما جاء به عبد القاهر واستثماره في سبيل قراءة النص القرآني ²، فكان بحق كفيلاً أن يُتِمَّ ما بذله عبد القاهر من جهود في ميدان البلاغة وفي تشييد صرح النظم.

ومن أمثلة الاستعارة التي تعرَّض لها الزمخشري أيضاً، ما ورد في قوله تعالى: " قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٥﴾ " [المائدة : 15] ، فقال في تفسير هذه الاستعارة التصريحية : " يريد القرآن لكشفه ظلمات الشرك والشك وإبانته ما كان خافياً عن الناس من الحق ، أو لأنه ظاهر الإعجاز " ³ ، فقد ربط غرض الصورة بالإعجاز القرآني ولم يُعيِّن نوعها.

كما أكد على أن ما ورد في قوله تعالى: " وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾ " [الإسراء : 72] استعارة ، ففسر الآية قائلاً : " والأعمى

¹ - المصدر السابق ، ج 16 ، ص 632 .

² - محمّد تحريشي : النقد و الإعجاز ، ص 197 .

³ - الزمخشري : الكشاف ، ج 06 ، ص 283 .

مُستعارٌ مِمَّنْ لا يُدركُ المُبصراتِ لفسادِ حاستِهِ، لِمَنْ لا يهتدي إلى طريقِ النِّجاةِ، أمّا في الدُّنيا فلفقدِ النَّظْرَ، وأمّا في الآخرةِ فلأنّه لا ينفَعُهُ الاهتداءُ إليه¹.
وغيرُ هذه الأمثلةِ كثيرٌ في الكشّافِ، وهو في ذلك لا يتراجُعُ عن الانتصارِ لعقيدتهِ الاعتراليةِ وهوّاه المذهبيّ.

3-5 - المجازُ المرسلُ :

كانَ الزّمخشري قارئاً مُمتازاً للجرجاني، فلقد أخذَ عنه معالجتهِ للمجازِ المرسلِ وتحليلهِ لعلاقاتِهِ الكثيرةِ ، وبدأ في تطبيقِ ما قرأه واستوعبهِ بدقّةٍ مُتناهيةٍ وفهمٍ عميقٍ وذكاءٍ وقادٍ.
فمنَ أمثلةِ المجازِ المرسلِ التي استخرجها الزّمخشري من القرآنِ الكريمِ؛ قوله تعالى:
"كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾ [الرَّحْمَنُ : 26-27]،
فقد فسّرَ الآيةَ الكريمةَ بقوله: " وجهُ ربِّك: ذاته ، والوجهُ يُعبّرُ عن الجملةِ والذاتِ ومساكينِ مكّةِ يقولون: أين وجهُ عربيٍّ كريمٍ ينقذُني من الهوانِ "²، وهكذا فعلَ الزّمخشري مع كلِّ آيةٍ كريمةٍ لا تُوافقُ مبادئه الاعتراليةَ .

ومن أمثلةِ المجازِ المرسلِ أيضا قوله تعالى : " وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾ [الذّاريات : 22] ، فلقد أوّلَ الزّمخشري الرّزقَ بالمطرِ " لأنّه سببُ الأقواتِ "³، وصرّحَ بنوعِ العلاقةِ وهي السببية ، ومن أمثلةِ هذا النوعِ من المجازِ أيضا ؛ قوله تعالى: " وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا ﴿٥٠﴾ " [مريم: 50]، فقالَ الزّمخشري مُفسّراً :
"لسانُ الصّدقِ الثّناءُ الحَسَنُ، وعبّرَ باللسانِ عمّا يوجدُ باللسانِ ، كما عبّرَ باليدِ عمّا يُطلقُ

¹- المصدر السابق ، ج 15 ، ص 604.

²- المصدر نفسه ، ج 27 ، ص 1071.

³- المصدر نفسه ، ج 27 ، ص 1051.

باليد وهي العطيّة¹، ويفهم تفسيره من وجهين؛ فإما أنه يقصد علاقة السببية، ذلك أن اللسان هو سببُ الثناء، أو علاقة المحليّة على اعتبار أن اللسان هو محلُّ الثناء.

4-5 - الكناية :

وعلى غرار الجرجاني قدّم الزّمخشري أمثلةً عن الكناية وأخرى عن التعريض، وقال قبل ذلك في تعريفهما: "الكناية أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له كقولك: طويل النجاد والحمائل لطول القامة وكثير الرماد للمضياف، والتعريض أن تذكر شيئاً تدلُّ به على شيء لم تذكره"².

ويرى شوقي ضيف أن "تعريف الكناية على هذا النحو، يجعلها أشبه بالمجاز الذي تُستعمل فيه الألفاظ في غير ما وُضعت له"³، و دليل ذلك أنه عند تناوله لقوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٧﴾" [آل عمران: 77]، فسّر قوله: (ولا ينظر إليهم) على أنه "مجاز عن الاستهانة بهم والسخط عليهم"⁴.

كما أورد رأياً اعتزالياً مُقترباً بهذا النوع من الصور، مفاده نفي الصفات عن الذات الإلهية، وذلك في تفسيره لقوله تعالى: "يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٤٢﴾" [القلم: 42]، فقال: "الكشف عن الساق مثل في شدة الأمر وصعوبة

¹- المصدر السابق، ج 16، ص 639.

²- المصدر نفسه، ج 02، ص 137.

³- شوقي ضيف: البلاغة فنُّ و تاريخ، ص 235.

⁴- يُنظر الزّمخشري: الكشاف، ج 03، ص 178.

الخطب ... فمعنى (يُكشَفُ عن ساقٍ) في معنى يشتدُّ الأمرُ ويتفاقمُ ، ولا كَشَفَ ثَمَّ ولا ساق¹، مُتَّهِمًا من رأى هذا الرأْيَ بقلَّةِ النَّظَرِ في علم البيان.

واستنتج الزمخشري كنايةً أخرى من قوله تعالى : " فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا تَجْعَلُ

الْوَالِدَانَ شِيبًا ﴿١٧﴾ [المزمّل : 17] ، فقال : " يجعلُ الولدانَ شيبًا منلٌ في الشدَّة يُقال في

اليومِ الشَّدِيدِ: يوم يشيبُ نواصي الأطفالِ، والأصلُ فيه أنَّ الهمومَ والأحزانَ إذا تفاقمت على الإنسانِ أسرعَ فيه الشَّيبُ، قال أبو الطَّيِّب :

وَ الهمُّ يَخْتَرِمُ الجَسِيمَ نَحَافَةً وَ يَشِيبُ ناصِيَةَ الصَّبِيِّ وَيَهْرِمُ²

فالملاحظُ أنه يستشهدُ بالشَّعرِ إنَّ احتاجَ إلى إثباتِ رأيه ، وذلك مظهرٌ من مظاهرِ الاتجاهِ الأدبيِّ في الكشَّاف " فكان يجيءُ بالشَّعرِ الذي يتضمَّنُ معنى الآي التي يُفسِّرُها، وربما كان يُوسِّعُ نطاقَ الاستشهادِ بالشَّعرِ، فيأتي بأشعارِ المُحدِّثينَ، دونَ الاكتفاءِ بِمَنْ حدَّدَهم اللغويونَ للاستشهادِ بأشعارهم"³.

ثمَّ شرحَ الزمخشري كنايةً أخرى وردت في قوله تعالى: " فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا

فَضْرِبْ الرِّقَابَ ﴿٥٤﴾ [محمَّد : 04] ، فقال في تفسيره أنَّ " في هذه العبارة من الغلظةِ

والشدَّة ما ليس في لفظِ القتلِ ، لِمَا فيه من تصويرِ القتلِ بأشنعِ صورةٍ وهو حُرُّ العنق "⁴.

¹ - المصدر السابق ، ج 29 ، ص 1132 .

² - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 1152 .

³ - صلاح عبد التَّوَّاب : النِّقَدُ الأدبي ، ص 177 .

⁴ - الزمخشري : الكشَّاف ، ج 26 ، ص 1017 .

كما انتبه إلى إمكانية الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، وقد ورد مثل ذلك في قوله تعالى : " مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ ﴿١٧﴾ " [التوبة : 17] ، فيقول في تفسير الآية : " وأما القراءة بالجمع ففيها وجهان ، أحدهما أن يُراد المسجد الحرام ... والثاني أن يُراد جنس المساجد ، وإذا لم يصلحوا لأن يعمروا جنسها دخل تحت ذلك ألا يعمروا المسجد الحرام الذي هو صدرُ الجنس ومقدمته " ¹ ، وقد أورد هذه الكناية للتأكيد على أنها قد تُستخدم في معناها الحقيقي.

ولا يتوانى عن التذكير بانتمايه للمعتزلة ، ففي تفسيره لقوله تعالى : " أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَحْسَرْتُنِي عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِن كُنْتُ لَمِنَ السَّخِرِينَ ﴿٥٦﴾ " [الزمر : 56] ، ينفي الصفة عن الله سبحانه وتعالى ، ويُعد ذلك من الكناية عن النسبة ، قائلاً : " لأنك إذا أثبت الأمر في مكان الرجل وحيزه ، فقد أثبت فيه " ² ، و في ذلك نفي للتشبيه عن الذات الإلهية ، فالمقصود حسبه : " فرطت في طاعة الله وعبادة الله وما أشبه ذلك " ³.

غير أن الزمخشري يرفض الجمع بين المعنيين الحقيقي والمجازي في الكناية عن الموصوف ، فالله - سبحانه وتعالى - أراد السفينة في قوله : " وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ ﴿١٣﴾ " [القمر : 13] ، " فهي من الصفات التي تقوم مقام الموصوفات فتتوب منابها ، وتؤدي مؤداها ؛ بحيث لا يفصل بينها وبينها " ⁴.

¹ - المصدر السابق ، ج 10 ، ص 426 .

² - المصدر نفسه ، ج 24 ، ص 944 .

³ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص 945 .

⁴ - المصدر نفسه ، ج 27 ، ص 1066 .

وقد يذكر ألوأنا من صورٍ بيانيةٍ أخرى ويُسمِّيها كنايةً، فعند تفسيره لقوله تعالى:

"وَتِيَابِكَ فَطَهَّرَ ﴿١٤﴾" [المدثر : 04] ، رأى أن الله عزَّ وجلَّ أمرَ بتطهيرِ النَّفسِ "مَمَّا يُسْتَفْذَرُ مِنَ الْأَفْعَالِ وَ يُسْتَهْجَنُ مِنَ الْعَادَاتِ ... لِأَنَّ الثَّوْبَ يُلَابَسُ الْإِنْسَانَ وَيَشْتَمَلُ عَلَيْهِ فَكُنِيَ بِهِ عَنْهُ"¹، فسمَّى ذلك كنايةً مع أنَّ المقصودَ هو المجازُ المرسلُ وعلاقته الحالِيَّةُ.

أمَّا التَّعْرِيفُ، فرأى الزَّمخشَرِي أَنَّهُ لَوْنٌ بَيَانِيٌّ وَرَدَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : " وَهَلْ أَتَىكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصِمَانِ بَغِي بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَأَحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ ﴿٢٢﴾ إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَإِلَى نَعَجَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴿٢٣﴾ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ ^ط وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ^ط وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴿٢٤﴾" [ص : 21 - 24] ، فرأى الزَّمخشَرِي أَنَّ هَذَا التَّعْرِيفَ كَانَ أَحْسَنَ مِنَ التَّصْرِيحِ ، لِأَنَّهُ " أَبْلَغُ فِي التَّوْبِيخِ مِنْ قَبْلِ أَنْ التَّأَمَّلَ إِذَا أَدَّاهُ إِلَى الشُّعُورِ بِالْمُعَرَّضِ بِهِ كَانَ أَوْقَعَ فِي نَفْسِهِ وَأَشَدَّ تَمَكُّنًا مِنْ قَلْبِهِ وَأَعْظَمُ أَثْرًا فِيهِ وَأَجْلَبُ لاحتشامه وحيائه"².

¹ - المصدر السابق ، ج 29 ، ص 1154 .

² - المصدر نفسه ، ج 23 ، ص 922 .

6- البديع :

لم يهتم الزمخشري بالبديع اهتمامه بعلمي المعاني والبيان على غرار علماء الكلام الذين " نحاوا بالبديع من مباحث أسرار البلاغة في القرآن الكريم " ¹ ، فهو عندهم " لا يدخل في قضية الإعجاز القرآني " ² ، خاصةً و أن ما ورد منه في القرآن الكريم كان غير متكلفٍ .

ومع ذلك، فقد ذكر من البديع ألواناً، وأشادَ " ببلاغة القرآن المعجزة التي تُحيطُ بكلِّ هذه الفنون، وتُوجدُ فيها على أحسن صورةٍ و أقوم منهجٍ " ³ ، ومن هذه الألوان:

6-1- المشاكلة :

وقد تناول الزمخشري هذا اللون البديعي بالحديث، عند تفسيره لقوله تعالى : " ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴾ [البقرة : 26] ، فيقول: " ويجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفرة، فقالوا : أما يستحي ربُّ محمدٍ أن يضربَ مثلاً بالذبابِ والعنكبوتِ، فجاءت على سبيلِ المقابلةِ وإطباقِ الجوابِ على السؤالِ، وهو فنٌّ من كلامهم بديعٌ وطرارٌ عجيبٌ ... هو مراعاةُ المشاكلة " ⁴ .

ويبيد الزمخشري إعجاباً كبيراً بالقرآن الذي ضمَّ ألواناً مختلفةً من حُسنِ الكلام كالمشاكلة، فقال : " والله درُّ أمرِ التنزيلِ وإحاطته بفنونِ البلاغةِ وشُعْبِها، لا تكادُ تستغربُ منها فناً إلاَّ عثرتَ عليه فيه على أقومِ مناهجِه وأسدِّ مدارجِه " ⁵ .

¹ - يوسف مسلم أبو العدوس : مدخل إلى البلاغة العربية ، ص 37.

² - شوقي ضيف : البلاغة فنٌّ و تاريخ ، ص 265.

³ - محمد أبو موسى : البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري ، ص 479.

⁴ - الزمخشري : الكشاف ، ج1 ، ص 65.

⁵ - المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

وفي مثالٍ آخر عن المشاكلة في القرآن الكريم، يُعبّر الزمخشري عن نُصرتِه لمذهبه الاعتزالي، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: "تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمْ مَا فِي نَفْسِكَ" [المائدة: 116]، فيقول: "والمعنى تعلم معلومي ولا أعلم معلومك، ولكنه سلك بالكلام طريق المشاكلة"¹، وفي مثل هذا التفسير نفي للصفات عن الذات الإلهية .

كما أنه أطلق مصطلح المزوجة بدل المشاكلة عند تفسيره لقوله تعالى: "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ" [النحل: 126]، فقال: "سمى الفعل الأول باسم الثاني للمزوجة، والمعنى: إن صنع بكم صنيع سوءٍ من قتلٍ أو نحوه، فقابلوه بمثله ولا تزيدوا عليه"².

2-6 - الجناس :

مزية الكلام عند الزمخشري في نظمه لا لفظه، ولذا فإنه عند تناوله لآية كريمة تضم بين ثناياها جناساً، يتوقف طويلاً عند خواص التراكيب والدلالة البيانية والمحاسن المعنوية، وينتقل بعد ذلك إلى ذكر الجناس بكثير من الاختصار، وهذا ما يلاحظ عند تفسيره لقوله تعالى: "فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ" [النمل: 22]، فيقول: " (من سبأ نبأ) من جنس الكلام الذي سمّاه المُحدثون البديع وهو من محاسن الكلام الذي يتعلّق باللفظ "³، ثمّ إنه يستفيض في الحديث عن نظم الآية غير مهتمّ بالحسن اللفظي الذي أشار إليه قبل قليل، بل إنه يقلل من شأنه فيرى أنه " جاء ههنا زائداً على الصّحة ... ومثل هذا الكلام من الزمخشري له عذره، فلقد شاع في القرن السادس نوع من الجناس متكلفٌ ممجوجٌ، هاجمه النقاد واستقبحوه. أمّا قوله

¹- المصدر السابق، ج 07، ص 316 .

²- المصدر نفسه، ج 14، ص 588.

³- المصدر نفسه، ج 19، ص 780 .

تعالى: "وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يَوسُفَ وَأَبْيَضَتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزَنِ فَهُوَ كَظِيمٌ"

﴿يوسف: 84﴾ " [يوسف: 84] فيرى أن " التجانس بين لفظتي (الأسف) و(يوسف) مما يقع مطبوعاً

غير متعمّل فيملح¹، ففي ذلك إشارة إلى ما اشترطه نقاد القرن السادس من وجوب الابتعاد عن التكلف والإفراط.

6-3- اللف والنشر :

من المحسنات التي اكتشفها الزمخشري في القرآن الكريم دون أن تحظى باهتمام كبير

منه؛ اللف والنشر، والذي ورد في قوله تعالى: "وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا

أَوْ نَصْرَىٰ" ﴿البقرة: 111﴾ ، فيقول الزمخشري في الآية: " المعنى وقالت اليهود

لن يدخل الجنة إلا من كان هودًا وقالت النصارى لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى،

فلف بين القولين ثقة بأن السامع يرد إلى كل فريق قوله وأمنًا من الإلباس لما علم من

التعادي بين الفريقين²، وهذا النوع من ذكر المتعدد على جهة الإجمال .

أما النوع الذي يمثله ذكر المتعدد على جهة التفصيل والترتيب، فيرى الزمخشري أنه

ورد في قوله تعالى: " لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" ﴿

[الأنعام: 103]، فيقول مفسرًا للآية الكريمة: "وهو اللطيف يلف عن أن تدركه الأبصار،

الخبير بكل لطيف، فهو يدرك الأبصار لا تلف عن إدراكه ، وهذا من باب

اللف³، والملاحظ أنه استخدم مصطلح " اللطف" الذي يعتمد المعنوية لتفادي التصادم

الذي حصل بين هذه الفكرة الاعتزالية وبين آيات قرآنية أفادت بأن أفعال العباد كلها مخلوقة

¹ - المصدر السابق ، ج 13 ، ص 527.

² - المصدر نفسه ، ج 01 ، ص 91.

³ - المصدر نفسه ، ج 07 ، ص 340.

الله تعالى "وهذا المعنى أي اللطف الإلهي ، الذي تمسك به هو والمعتزلة ، ونفعهم في كثير من المواضع"¹.

كما أشار الزمخشري إلى إمكانية اجتماع لونين بديعيين ، هما: اللَّف والطَّباقُ، من ذلك تفسيره لقوله تعالى : " * مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمِ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾ " [هود : 24]، فيقول: " وشبه فريق الكافرين بالأعمى والأصم، وفريق المؤمنين بالبصير والسميع، وهو من اللَّف والطَّباق "². ولا يسع الدارس لمثل هذه التفسيرات إلا الاعتراف لهذا الرجل بالعبقرية والحدق والانتساع في تناول القضايا البلاغية.

6-4- الطَّباق :

لم يعد الزمخشري البديع علماً قائماً بذاته، وهذا اقتداءً بجميع من سبقه، ولذلك لم يهتم بالطَّباق كما كان ينبغي ، وإنما تناوله عرضاً في تفسيره ، ومن أمثله القليلة التي عالجها؛ طباق السلب في قوله تعالى : " * أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾ " [البقرة : 13] ، فيقول : " ولأنه قد ذكر السفه وهو جهل ، فكان ذكر العلم معه أحسن طباقاً له "³. وأورد أمثلة أخرى من هذا اللون خالفه فيها علماء آخرون فلم يعدوا ما توصل إليه طباقاً، بل لوناً بديعياً آخر، من ذلك مثلاً ما ورد في قوله تعالى : " * هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَملاً خَفِيئاً فَمَرَّتَ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِن آتَيْتَنَا صَاحِحًا لَّنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٨٩﴾ " [الأعراف:189]، فقال الزمخشري في تفسير هذه الآية : " وقال لِيَسْكُنَ، فذكر بعد ما أتت في قوله: واحدة،

¹- المصدر السابق ، ص 14 (مقدمة المحقق) .

²- المصدر نفسه ، ج 12 ، ص 480-481 .

³- المصدر نفسه ، ج 01 ، ص 48 .

منها، زوجها؛ ذهاباً إلى معنى النفس ليبيّن أنّ المراد بها آدم ولأنّ الذكّر هو الذي يسكن إلى الأنثى ويتغشّأها، فكان التذكير أحسن طباقاً للمعنى¹.

6-5- تأكيد المدح بما يشبه الذم :

وَرَدَ مِثْلُ هَذَا اللَّوْنِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: " وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ

الْحَمِيدِ ﴿٨﴾ [البروج : 8] ، فقال : " وما عابوا منهم وما نكروا إلا الإيمان "²، مُسْتَشْهِدًا

بأبياتٍ من الشعرِ تُوكِّدُ ما ذهبَ إليه ، فأورد بيتًا للنابغة الذبياني ، يقولُ فيه :

لَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنْ سَيُوفَهُمْ بِهِنَّ فُلُوقٌ مِنْ قِرَاعِ الْكُتَابِ³

وبيتًا آخر لابن قيس الرقيات :

مَا نَقَمُوا مِنْ بَنِي أُمَيَّةٍ إِلَّا أَنَّهُمْ يَحْلُمُونَ إِنْ غَضِبُوا⁴

وعن قوله تعالى : " لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلْمًا^٥ وَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿٦٢﴾ "

[مريم : 62] ، يقولُ الزمخشري مُفسِّراً: "أي إن كان تسليمُ بعضهم على بعضٍ أو تسليمُ

الملائكةِ عليهم لغواً فلا يسمعون لغواً إلا ذلك "⁵ ، والجدير بالذكر أنّه أبدى إعجاباً بالحسن

في الكلام ، دونَ أن يُشيرَ إلى نوعِ اللونِ البديعيِّ الواردِ ، وهو لا يُعجزُه ذكاؤه عن ذلك ،

ولمّا كانَ اهتمامُه الأكبرُ مُوجَّهاً إلى جمالِ النظمِ القرآنيِّ.

¹- المصدر السابق ، ج 09 ، ص 399.

²- المصدر نفسه ، ج 30 ، ص 1192.

³- المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

⁴- المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

⁵- المصدر نفسه ، ج 16 ، ص 641 .

وفي ختام هذا المبحث، لا بُدَّ من التأكيد على أن الرّمخشريّ تأثّر بعبدِ القاهر الجرجاني، فأخذَ عنه كثيرًا من المسائلِ البلاغيةِ ، ولا نَسْتغربُ ذلك " فالاثنين لقاخ بين النظرية والتطبيق"¹، فلقد استحضَرَ في بحثه الإعجازيِّ ما كتبَ عبد القاهر وأُضَافَ له ما اكتسبَ من خبرته في التّعاطي مع النصّ القرآنيّ وعبقريته الفذّة وإحاطته بالعلوم المختلفة. ومثلُ هذا التأثير لا يَنْتَقِصُ من شأنِ هذا العالم، فلقد استطاعَ أن يَستخدِمَ أدواتِ إجرائيةٍ خاصّة، أعطتَ عملَه التميّزَ والتفردَ، ومن هذه الأدواتِ قراءةَ النصّ القرآنيّ وفقَ مفهومِ جمالِ النّظم، ومع أنّ هذه القراءة تتاولها غيره كثيرُونَ، وعلى رأسهم أستاذُه الجرجاني، ولكنّه بدوره " أضافَ إضافةً نوعيةً للقراءات التي سبقته، وتميَّزَ عنها في أنّه لم يكنْ ناقلًا لتجاربِ غيره من القُرّاءِ ، بل صاهرًا كلّ تلك التجاربِ في قراءةِ النصّ القرآنيّ قراءةً يمكنُ أن نقولَ عنها أو نُسَمِّيها قراءةً زمخشريةً"². فالمتنبّع لهذا المنهج في عمله الكشّاف، يكتشفُ اهتمامه البالغَ بالروابطِ والعلاقاتِ القائمةِ بين العباراتِ والجُمَلِ، من ذلك أنّه يُحلّلُ الآياتِ الكريمةِ الأولى من سورة البقرة، مُوكِّدًا أنّ جمالَ النصّ كانَ بفضلِ جمالِ النّظم، الذي تُراعَى فيه الصّلاتُ بين المعاني التّحويّة، فبعد أن يوردَ وجوهًا إعرابيةً مختلفةً لهذه الآياتِ، يمضي "نائياً بنا عن رياضةِ النّحوِ سالكًا بنا وادي الجمالِ الأسلوبيّ للقرآنِ ناظمًا معانيها في سلكٍ معنويٍّ واحدٍ"³، فيقولُ في تفسيرها : "والذي هو أرسخُ عرفًا في البلاغةِ أن يُضربَ عن هذا المحالِّ صفحًا وأن يُقالَ إنَّ قوله : (ألم) جملةٌ برأسها أو طائفةٌ من حروفِ المعجمِ مُستقلّةٌ بنفسِها ، و(ذلك الكتاب) جملةٌ ثانية ، و(لا ريبَ فيه) ثالثة، و(هدى للمتّقين) رابعة، وقد أُصيبَ بترتيبها مفصلُ البلاغةِ ومُوجبُ حُسنِ النّظم ؛ حيثُ جيءَ بها مُتناسقةً هكذا من غيرِ حرفِ نَسَقٍ، وذلك لمجيبها مُتأخيةً آخذًا بعضها بعُنُقِ

¹- عباس أرحيلة : الأثر الأرسطي و النّقد و البلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري ، ص 576.

²- محمّد تحريشي : النّقد و الإعجاز ، ص 196.

³- مصطفى الصّاوي الجويني : منهج الرّمخشري في تفسير القرآن ، ص 240.

بعض...¹، ثم يعرض الزمخشري لسرّ النظم في هذه الآيات ، فيقول : "نبّه أولاً على أنه الكلام المُتحدّى به ثم أُشير إليه بأنه الكتابُ المنعوتُ بغاية الكمال ، فكان تقريراً لجهة التحديّ وشدّاً من أعضاده، ثم نفى عنه أن يتشبّه به طرفٌ من الرّيبِ فكان شهادةً وتسجيلاً بكماله"² .

وهكذا يواصلُ الزمخشري تحليلَ الجانبِ الجماليّ الذي يتأتى من متانةِ علاقاتِ الجُمَلِ ببعضها، فهو وإن عرضَ للجانبِ النحويّ " فإنّ علمَ النظم عنده هو الذي يبحثُ عمّا وراءَ هذه الصنّاعةِ النحويةِ ويُفسّرُها و يكشفُ لنا ألوانَ المعاني التي وراءها"³ .

ويمضي الزمخشري باحثاً عن أسرارِ أسلوبِ القرآن ، وهي جميعها تتعلّقُ بجمالِ النظم وكماله، ففي تفسيرِ قوله تعالى : "فَأَلْتَقَطَهُرَّءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا⁴

إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَمَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ ﴿٨﴾ وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتْ

عَيْنِي لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾ "

[القصص: 8-9] ، يقول : " فإن قلت : (و هم لا يشعرون) حالٌ فما ذو حالها ؟ قلت: ذو حالها آلُ فرعون ، وتقديرُ الكلام: فالنقطةُ آلُ فرعونَ ليكونَ لهم عدوًّا وحزنًا وقالتِ امرأةُ فرعونَ كذا وهم لا يشعرون أنّهم على خطأ عظيمٍ في التقاطه ورجاءِ النفعِ منه وتبنيهِ، وقوله: إنّ فرعونَ ... الآيةُ جملةٌ اعتراضيةٌ واقعةٌ بين المعطوفِ والمعطوفِ عليه مؤكدةٌ لمعنى خطيئهم ، وما أحسنَ نظمَ هذا الكلام عندَ المُرتاضِ بعلمِ محاسنِ النظم"⁴.

¹- الزمخشري : الكشّاف ، ج 01 ، ص 37.

²- المصدر نفسه ، ج ن ، ص ن .

³- محمّد أبو موسى : البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري ، ص 189.

⁴- الزمخشري : الكشّاف ، ج 20 ، ص 795 .

كما تابع الرّمخشري في تفسيره إبداء إعجابه بنظم القرآن الكريم، والذي تُرتّب فيه المعاني وفق الأحوال النفسية فأبدى في هذا المحلّ تفوقاً ودرايةً ، فحين فسّر قوله تعالى: "أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَحْسَرْتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّخِرِينَ ﴿٥٦﴾" أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي لَكُنْتُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴿٥٧﴾" أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾" بلى قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ مِنَ الْكٰفِرِينَ ﴿٥٩﴾" [الزمر: 56 - 59] ، فيقول مُفسِّراً الآياتِ الكريمة: " (بلى لقد جاءتك آياتي) ردُّ من الله تعالى عليه ... فإن قلت : هلاً قرنَ الجوابَ بما هو جوابٌ له و هو قوله : (لو أنّ الله هداني) ولم يفصلُ بينهما بآيةٍ ، قلتُ : لأنّه لا يخلو إمّا أن يُقدّم على أخرى القرائنَ الثلاثَ فيُفرّقُ بينهما ، وإمّا أن تُؤخَّرَ القرينةَ الوسطى ، فلم يحسنِ الأول لما فيه من تبتيرِ النّظم بالجمع بين القرائنِ ، وأمّا الثاني فلما فيه من نقضِ الترتيبِ وهو التّحسُّرُ على التّفريطِ في الطّاعة ، ثمّ التعلُّلُ بفقدِ الهدايةِ ، ثمّ تمنّي الرجعة ، فكان الصّوابُ ما جاء عليه وهو أنّه حكى أقوالَ النّفسِ على ترتيبها ونظمها ، ثمّ أجابَ من بينها عمّا اقتضى الجوابُ "1.

فالرّمخشري الذي ذكر أحوالا نفسية عميقة ومختلفة ترتبت عن الإحساس بفوات الأوان، أبدى إعجاباً كبيراً بترتيب نظم الكلام الذي وافق ترتيب المعاني في النفس. وهو كناقذ كبير، نجده يتتبع القراءة بالنظم، ففي ثنايا الكشاف لا يكتفي بالحديث عن قوة العلاقات بين التراكيب القرآنية أو بالكشف عن صلة هذه العلاقات بالنسق العام، بل إنه يتناول مميزات النظم الجيد ؛ كسدايه وجزالته وتجاوب أطرافه، وجعل هذا علماً وسماء علم

1- المصدر السابق ، ج 24 ، ص 945 .

محاسن النظم¹، كما أنه ذكرَ بالمقابلِ أوصافاً للنظم الرديء، منها تنافره وتبتيه وتفككه وخروجه عن انساقه والتئامه².

فهذه الرؤية النقدية المتبصرة، تُظهرُ عالماً فذاً توجهَ الوجهةَ الجماليةَ في قراءة النصِّ، مُتزوِّداً بأسلحة المعرفة وأغوارها والبلاغةِ وعلومها واللغةِ وخصائصها، فكان تصوُّره لمفهوم النصِّ قائماً على علم النظم.

ولأنَّ البلاغيينَ بعده لم يستوعبوا جميعَ ما تضمَّنه الكشافُ، فقد تحوَّلت أعمالهم إلى التقنينِ، فابتعدوا بها عن البحثِ الجماليِّ المطلوبِ، مُعتقدينَ أنَّ علومَ البلاغةِ اكتملت ولم يَعدْ أحدٌ بحاجةٍ إلى المزيدِ، وأنَّ كلَّ ما يحتاجُه المُتلقي بعدَ هذه المرحلةِ هو التَّععيدُ والتنظيمُ والتَّبويبُ.

فلقد ساهمَ الرَّمخشري إذاً في تحليلِ الآيِ القرآنيةِ تحليلاً جمالياً بديعاً، وصدَرَ في ذلك عن تصوُّرٍ يجمعُ بين النَّحوِ والبلاغةِ والنَّقدِ، فأسسَ بذلكَ لخطابٍ نقديٍّ مُتميِّزٍ ورسمَ آفاقاً واسعةً يُمكنُ أن تمتدَّ إليها عمليةُ قراءةِ النصِّ المقدَّسِ، وباستخدامِهِ لمفهومِ النظمِ لدعمِ هذه القراءةِ، يكونُ قد أثرى بدوره ميدانَ النَّقدِ العربيِّ القديمِ وتمكَّنَ كسابقِهِ من تحويلِ القيمِ الفنيَّةِ إلى قيمِ نقديَّةٍ، وإنَّ كانَ الرَّمخشري فعلَ الأمرِ بروحِ اعتزاليةٍ، فإنَّ ذلكَ لم يُؤثِّرْ على النتائجِ الهامَّةِ التي حقَّقها والتي تُبَيِّئُ عن نضجِ المنهجِ النقديِّ الذي اختاره واكتماله ونجاحه، وعن عدمِ انجرافِهِ وراءَ التحليلاتِ العقليةِ في تفسيرِ كتابِ الله العزيزِ.

¹- يُنظر محمد أبو موسى : البلاغة القرآنية في تفسير الرَّمخشري ، ص 197.

²- يُنظر المرجع نفسه ، ص ن .

ثانياً: سيطرة المنطق على القراءة الإعجازية عند الفخر الرازي :

توطئة:

بلغ البحث البلاغي أوج ازدهاره على يدي عبد القاهر الجرجاني بوضعه نظرية النظم، وجاء الزمخشري من بعده فعمل على تطوير هذه النظرية بأن عالج مباحث علمي البيان والبديع بكثيرٍ من التفصيل على نحو ما رأينا سابقاً .

غير أن من جاء بعدهما من علماء البلاغة والنقد ابتداءً من نهاية القرن السادس، وقفوا مُبهرين بما قدّمه السابقون أمثال الجرجاني والزمخشري " وكان المأمول أن يُفيدوا من جهود الرّجلين ويستعينوا بها على مزيدٍ من الجهد الخلاق في إثراء البلاغة والسير بها قدماً في طريق النمو المُطرّد والتّقدّم المُستمر¹، إلاّ أنهم اكتفوا بما وجدوا ولم يُضيفوا جديداً، اعتقاداً منهم بأنّ المُتقدّمين لم يتركوا للمُتأخّرين شيئاً، وبأنّ العمل الذي قدّمه الاثنان هو نظرية متكاملة من الناحيتين النظرية والتّطبيقية، "إذا خطر لأحدهم أن يُضيف جديداً جاءت إضافته مزيداً من التعقيد الذي يستثير غيظ النفوس ولا يُثير حماسها وإقبالها على البلاغة"². فعمّها التعقيد الذي كاد يُؤدّي إلى العقم، بل إنّها سرعان ما استقلت عن الأدب "إذا هي تُصبح مجموعة من القواعد الجافة كقواعد النحو والصرف"³، والتي ضمّتها شروح وتلخيصات كثيرة لكتابي الجرجاني والزمخشري .

وكان أول هؤلاء المُصنّفين الذين لجؤوا إلى الاختصار؛ الفخر الرازي (544هـ- 606هـ) وقد عاش خلال القرن السادس الهجري وأدرك القرن السابع الهجري، ووضع مؤلّفه الشهير (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) ، واتّجه كما هو واضح من العنوان نحو اختصار كتابي الجرجاني؛ دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، كما اهتم كثيراً بتنظيمهما

¹ - عبد العزيز عتيق : في تاريخ البلاغة العربية . دط . دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، دت . ص 267 .

² - المرجع نفسه ، ص 269 .

³ - شوقي ضيف : البلاغة فنّ و تاريخ ، ص 274 .

وتبويبهما، خاصةً بعد أن لاحظ افتقارهما إلى ذلك، فمع أنه يعترف له بوضع أصول النظرية البلاغية وأقسامها وأحكامها ، إلا أنه يؤاخذُه على أنه " أهمل رعاية ترتيب الأصول والأبواب، وأطنب في الكلام كل الإطناب¹، ولذا فإن عمله كان مُنصبًا على تصحيح ما وقع فيه الجرجاني من هفواتٍ منهجية حسب وجهة نظره ، فكان كتابه جامعًا " لمتفرقاتِ الكلم في الضوابط العقلية، والاجتنابِ عن الإطنابِ المُملِّ، والاحترازِ عن الاختصارِ المُخل²، مع مراعاة الترتيب والتبويب وضبط المفاهيم ، فعدَّ بذلك أولَ مع نظم البلاغة ضمن القواعد والقوانين .

ونقلَ الرَّازي عن الكثير من البلاغيين والمُفسرين والنقادِ وعلماءِ الكلام ، وكان في نقله أمينًا، إذ أنه كان عُمومًا ينسبُ كلَّ قولٍ إلى صاحبه ، وهذا ما جعله يحوزُ على الإعجابِ والتقديرِ من قِبَل جميع من تعرَّضَ لسيرته أو كتبه بالدراسة، إلا أنه لم يذكر القاضي عند نقله عنه في كتابه: (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) .

ومع أن الرَّازي أشعريُّ المذهب، إلا أنه كغيره من متأخري الأشاعرة متأثرٌ بالفكرِ الاعتزاليِّ، فظهرَ ذلك في تحكيمه العقلَ على النقلِ في كثيرٍ من كتبه ، ودليلُ ذلك اعتماده على كثيرٍ من تأويلاتِ المعتزلة فيما يخصُّ الآياتِ التي وقعَ الاختلافُ حولَ ظاهرها كتلك التي تضمَّنتُ صفاتِ الذاتِ الإلهية، وكما هو معروفٌ فإنَّ المعتزلة نفوها عنه سبحانه وتعالى، فقد قالَ الرَّازي في ذلك: " وردَ في القرآنِ ذكرُ الوجه، وذكرُ العين، وذكرُ الجنبِ الواحدِ، وذكرُ الأيدي، وذكرُ الساقِ الواحدةِ ، فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثباتُ شخصٍ له وجهٌ واحدٌ، وعلى ذلك الوجهِ أعينٌ كثيرةٌ، وله جنبٌ واحدٌ، ولا نرى في الدنيا أقبَحَ صورةٍ من هذه الصورِ المتخيَّلةِ ، ولا أعتقدُ أن عاقلًا يرضى أن يصفَ ربَّه بهذه الصِّفةِ³ .

¹ - فخر الدين الرَّازي : نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 04.

² - المصدر نفسه ، ص ن .

³ - الرَّازي : أساس التَّقديس . دط . تح : أحمد حجازي السقا . مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، 1986م .

1- قراءة في كتاب (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) :

يُعدُّ كتابُ (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) صورةً لتطوُّرِ علومِ البلاغةِ نهايةَ القرنِ السَّادسِ الهجريِّ، وقَدَّمه صاحبه الفخرُ الرَّازي في مقدِّمةٍ و جملتين؛ ضمَّت المقدِّمةُ فصلين اثنين؛ الأوَّلُ منهما بيَّنَ فيه صاحبه أنَّ القرآنَ مُعجَزٌ وأنَّ سرَّ إعجازه في فصاحته ونفَى وجوهَ الإعجاز التي تعرَّضَ لها سابقوه، وهي أربعةٌ:

*الصِّرفَةُ :

عرَّفَ الرَّازي الصِّرفَةَ، فقال: " قالَ النَّظَّامُ أَنَّ اللهَ تعالى ما أنزلَ القرآنَ ليكونَ حُجَّةً على النَّبُوَّةِ بل هو كسائرِ الكُتُبِ المُنزَلَةِ لبيانِ الأحكامِ من الحلالِ و الحرامِ ، والعربُ إنّما لم يُعارضوه لأنَّ اللهَ تعالى صرفهم عن ذلك وسلَبَ علومهم به"¹، ثم بيَّنَ فسادها مُرجِعًا ذلك إلى ثلاثة أسباب؛ أولهما أنَّ اللهَ تعالى لو كانَ أعجزهم عن المعارضةِ بعد أن كانوا قادرين عليها، لَمَا استعظموها فصاحةَ القرآنِ "بل كان يجبُ أن يكونَ تعجُّبهم من تعذُّرِ ذلك عليهم بعد أن كان مقدورًا لهم"²، ولذلك نقضَ هذا السَّببَ، وثاني الأسبابِ تمثَّلَ في أنَّه لو كان كلامهم مُقارِبًا في الفصاحةِ قبل التَّحدِّي لفصاحةِ القرآنِ ، لأمكنهم أن يُعارضوه "ولكانَ الفرقُ بين كلامهم بعد التَّحدِّي و كلامهم قبله ، فالفرقُ بين كلامهم بعد التَّحدِّي وكلامهم قبله وبين القرآنِ"³، و طالما أنَّ ذلك غير ممكنٍ فهو باطلٌ . أمَّا السَّببُ الثالثُ فتمثَّلَ في "أنَّ نسيانَ الصَّيغِ المعلومَةِ في مُدَّةٍ يسيرةٍ يَدُلُّ على زوالِ العقلِ ، ومعلومٌ أنَّ العربَ ما زالت عقولهم بعد التَّحدِّي " ⁴، ولذا فما جاء به النَّظَّامُ باطلٌ.

¹ - الرَّازي : نهاية الإيجاز ، ص 05.

² - المصدر نفسه ، ص 06.

³ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁴ - المصدر نفسه ، ص ن .

* اختلافُ الأسلوب :

رفضَ الرّازي أن يكونَ هذا الوجهُ من وجوهِ الإعجازِ القرآنيِّ، وأرجَعَ ذلكَ لخمسةِ أسبابٍ، كانتْ كالاتي : أمّا الأوّلُ فتمثّلَ في أنّه لو كانَ الابتداءُ بالأسلوبِ مُعجزًا، لكانَ الابتداءُ بأسلوبِ الشّعْرِ مُعجزًا، والسببُ الثاني فتمثّلَ في أنّ الابتداءَ بأسلوبٍ لا يمنعُ الغيرَ من الإتيانِ بمثله، والثالثُ في أنّ ما جاءَ به مُسَيِّمَةٌ كانَ مختلفًا ولكنّه لا يُعدُّ في أعلى مراتبِ الفصاحةِ، والرّابعُ في ظهورِ الفضيحةِ أو المزيّةِ في قوله تعالى : "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ

حَيَوةٌ يَتَأُولَى الْأَلْبَبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾ " [البقرة : 179] ، مع أنّ قولهم :القتلُ أنفى للقتل، كان فصيحًا أيضًا، ولكنّ المفاضلةَ لا تكونُ بسببِ الوزنِ والأعجازِ. وتمثّلَ خامسُ الأسبابِ في أنّ وصفَ العربِ القرآنَ بأنَّ له لحلاوة وأنَّ عليه لطلاوة ، لا يليقُ بالأسلوب¹.

* عدم التناقض :

ورفضَ الرّازي أن يكونَ عدمُ التناقضِ وجهًا من وجوهِ الإعجازِ، وإن كانَ يعترفُ للنصِّ القرآنيِّ بعدمِ الوقوعِ في هذا العيبِ الذي قد يسمُّ الأسلوبَ البشريِّ، وقال في ذلك : "وهو أيضا باطلٌ، لأنّ التحديّ كما وقعَ بالقرآنِ كلّهُ فقد وقعَ بالسُّورةِ، وقد يوجدُ في حُطْبِهِم ما مَقْدَارُهُ سورةُ الكوثرِ، ولا يكونُ فيه اختلافٌ و تناقضٌ"²، و قد أبطلَ الرّازي أن يكونَ ذلكَ وجهًا إعجازيًا، حتّى لا يكونَ شبيهًا بأيِّ نصٍّ بشريِّ.

¹- المصدر السابق ، ص 06 .

²- المصدر نفسه ، ص 07.

*الإخبار بالغيوب :

قَصُرَ الإعجازِ على الإخبارِ بالغيوبِ باطلٌ عند الرّازي أيضاً، وقد خالفَ في ذلك مُعظَمَ مَنْ سبقه من القائلين بصحّة هذا الرّأي، وتمثّل سببُ رفضه في كون "التّحدّي قد وقعَ بكلِّ سورةٍ و الإخبارُ عن الغيوبِ لم يُوجدَ في كلِّ سورةٍ" ¹، فهو باطلٌ طالما أنّه ينطبقُ على آيةٍ دُونَ أُخرى.

أمّا الفصلُ الثّاني من المقدّمة ، فخصّصَه للحديثِ عن شرفِ علمِ الفصاحةِ، على اعتبارِ أنّه ارتضاهُ ليثبتَ إعجازَ القرآنِ الكريمِ، مُتأثراً في ذلك بالقاضي عبد الجبارِ على نحو ما رأينا سابقاً. والفصاحةُ عند الرّازي تُعودُ إلى " مفرداتِ الكلامِ أو إلى جملته" ²، والمقصودُ بالجملةِ تركيبُ الكلامِ، ومن أجلِ ذلك نَظَمَ كتابه في جملتين ؛ جملةٌ خاصّةٌ بالمفرداتِ تناولَ فيها مجموعةً من الصّورِ البيانيةِ والمُحسناتِ البديعيةِ اللفظيّةِ ، أمّا الجملةُ الثّانيةُ فعالجَ فيها مفهومَ النّظمِ وبعضَ المُحسناتِ المعنويةِ، وهو في ذلك يتّبِعُ منهجَ الجرجاني الذي رأى " أنّ الكلامَ الفصيحَ ينقسمُ قسمينَ : قسمٌ تُعزى المزيّةُ والحُسْنُ فيه إلى اللفظِ، وقسمٌ يُعزى ذلك فيه إلى النّظمِ" ³، وقد تأثّرَ السّكاكي بدوره بهذا التقسيمِ حينَ وضعَ مؤلّفه "مفتاح العلوم" ، حتّى قيلَ أنّ البلاغةَ لم تصلْ إلى ما وصلتْ إليه عند السّكاكي إلّا بعد أن كتبَ فخرُ الدّين الرّازي كتابه (نهاية الإيجاز) ، ومثّل هذا التّأثّرُ عالجه صاحبُ كتابِ (فخر الدّين الرّازي بلاغيّاً)، إذ عيّن مجموعةً من وجوهِ التّشابهِ بين الكتابين أيّ "نهاية الإيجاز" و"مفتاح العلوم"، وتمثّلَ أوّلُ وجهٍ في التّبويبِ، فمباحثُ الجملةِ الأولى عند الرّازي كانتُ هي مباحثُ علمِ البيانِ عند السّكاكي ، وما قدّمه الرّازي في الجملةِ الثّانيةِ أسماءَ السّكاكي بالمعاني، أمّا ما وردَ عند الرّازي من مُحسناتٍ بديعيةٍ في الجملةِ الأولى فكانت هي

¹ - المصدر السابق ، ص ن .

² - المصدر نفسه ، ص 08.

³ - الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 275 .

نفسها المحسنات اللفظية عند السكاكي، وما قدمه الرازي على أنه محسنات معنوية في الجملة الثانية، عدّه السكاكي من المحسنات الراجعة إلى المعنى¹.

كما ظهر تأثر السكاكي الكبير بالفخر الرازي في مباحث أخرى كثيرة، منها تحديد مفهوم للفصاحة، وتعيين أركان التشبيه وأنواع المجاز.

* الجملة الأولى الخاصة بالمفردات :

تضمن هذا الجزء مقدمة قسمها الرازي قسمين؛ أما القسم الأول فقرن فيه دلالة اللفظ بالمعنى؛ دلالة وضعية كدلالة الأسماء على مسمياتها كالحجر والجار والسما والأرض، ودلالة عقلية تنقسم بدورها قسمين؛ ما يدخل في مفهوم اللفظ كدلالة لفظ البيت على السقف الذي هو جزء مفهوم البيت، ولا شك في كونها عقلية لامتناع وضع اللفظ بإزاء حقيقة مركبة ولا يكون متناولا لأجزائها²، وهي الدلالة التي أطلق عليها البلاغيون المتأخرون؛ التضمن، والقسم الثاني يتمثل فيما يخرج عن مفهوم اللفظ كدلالة لفظ السقف على الحائط " فإنه لما امتنع انفكاك السقف عن الحائط عادة كان كاللفظ المفيد لحقيقة السقف مفيداً للحائط بواسطة دلالة الأول³، وهي دلالة عقلية أيضاً، وقد سُميت فيما بعد بالالتزام.

ويعترف الرازي أن للإمام عبد القاهر فضل في هذا التقسيم، إذ اختصر ذلك كله في: المعنى ومعنى المعنى، أما المعنى فهو " المفهوم من ظاهر اللفظ وهو الذي يفهم منه بغير

¹ - يُنظر ماهر مهدي هلال : فخر الدين الرازي ، ص 260.

² - الرازي : نهاية الإجاز، ص 08.

³ - المصدر نفسه ، ص ن .

واسطة¹، أما معنى المعنى "فأن يفهم من اللفظ معنى ثم يفيد ذلك المعنى معنى آخر"²، أي أن المعنى القريب يفصح عن معنى بعيد متخف، وبشير الرازي إلى أن الكناية والمجاز والتَّمثِيل تقع في هذا القسم الثاني "وكان الدالّتين الأوليين غير معتبرتين في علم الفصاحة"³.

أما القسم الثاني من المقدمة، فخصّصه لتحديد مفهوم الفصاحة فالبلاغة، "وإن كان يستخدمهما مترادفين أحيانا"⁴، فتعني البلاغة عند الرازي "بلوغ الرجل بعبارة كُنه ما في قلبه مع الاحتراز عن الإيجاز المخلّ والإطالة المملّة"⁵. وعرف الفصاحة بقوله: "هي خلوص الكلام من التعقيد"⁶.

ويجعل بعد ذلك التشبيه من الدلالة الوضعية، لأن الألفاظ فيه تدلّ على معانيها الحقيقية، ويعدّ المجاز والكناية من الدلالة العقلية، ذلك أننا نصل إلى المعنى الواحد من خلال احتمالات كثيرة. وهو في ذلك يُبدي تأثره الكبير بما وضعه عبد القاهر في دلائله.

وقد خرج الرازي بقاعدة بلاغية هامة من هذا التفرّيع، تمثلت في "أن المقصود من الكلام إفادة للمعاني"⁷، وهذه الإفادة تكون على وجهين، أحدهما لفظي والآخر معنوي، فأما الإفادة اللفظية فنفي أن يتطرق إليها الكمال والنقص "لأن السامع للفظ، إما أن يكون عالماً بكونه موضوعاً لمسمّاه أو لا يكون"⁸، بمعنى أن يكون على علم مسبق بالدلالة حتى حتى تكون الإفادة تامة.

1- المصدر السابق، ص 08-09.

2- المصدر نفسه، ص 09.

3- المصدر نفسه، ص ن.

4- صلاح رزق: أدبية النص، ص 43.

5- الرازي: نهاية الإيجاز، ص 09.

6- المصدر نفسه، ص ن.

7- المصدر نفسه، ص ن.

8- المصدر نفسه، ص ن.

وتعني الإفادة المعنوية أنّ حاصلها عائدٌ إلى انتقالِ الذّهنِ من مفهومِ اللفظِ إلى ما يُلزمُه من اللوازم، ثمّ اللوازم كثيرةٌ، وهي تارةً تكونُ قريبةً وتارةً تكونُ بعيدةً، علماً أنّ المعنى الواحدَ يُؤدّي بطرقٍ كثيرةٍ مُتفاوتةٍ في الضّعفِ والقوّةِ.

انتقلَ الرّازي بعدَ ذلك، أي في الجملةِ الثّانيةِ من الكتاب، لبلاغةِ التّأليفِ، مُبتدئاً بتعريفِ للنّظم نقله عن عبد القاهر؛ مفاده " أن ليس النّظمُ إلّا أن تضعَ كلامك الوضعَ الذي يقتضيه علمُ النّحو وتعملَ على قوانينه وأصوله ¹، وشرحَ هذا المفهومُ بأنّه لا بُدَّ من البحثِ في كلّ بابٍ من أبوابِ النّحو، فإذا نظرنا إلى الخبرِ فلا بُدَّ من البحثِ في كلّ التّراكيب التي تشملُه، من ذلك قولنا : زيدٌ مُنطلقٌ ومُنطلقٌ زيدٌ وينطلقُ زيدٌ وزيدٌ المُنطلقُ والمُنطلقُ زيدٌ وزيدٌ هو المُنطلقُ وزيدٌ هو مُنطلقٌ ²، وإذا أخذنا أسلوبِي الشّروطِ والجزاءِ ، فلا بُدَّ من أن نقلبهما على جميعِ الوجوهِ المحتملّةِ، فنقول : إنّ تخرجَ أخرجَ وإنْ خرجتَ خرجتُ، وإنْ تخرجَ فأنا خارجٌ، وأنا خارجٌ إنّ خرجتَ، وأنا إنّ خرجتَ خارجٌ ³. وفي الحالِ مثلاً، ننظرُ في الوجوهِ الآتية: جاءني زيدٌ مُسرّعاً، وجاءني يُسرِعُ ، وجاءني وهو يُسرِعُ أو هو مسرِعٌ، وجاءني قد أسرِعَ، وجاءني وقد أسرِعَ وقد يُسرِعُ " فتعرفَ لكلِّ واحدٍ موضعه وتجيءُ به حيثُ ينبغي تنظرَ في الحروفِ التي تشتركُ في معنى ثم ينفردُ كلُّ واحدٍ منها بخصوصيةٍ في ذلك المعنى فتضعُ كلاً من ذلك في خاصّ معناه ⁴.

كما يتناولُ بالذّكر عندَ تحديدِ مفهومِ النّظم؛ مباحثِ الفصلِ والوصلِ والتّعريفِ والتّكثيرِ والتّقديمِ والتّأخيرِ في الكلام، وكذا الحذفِ والتّكرارِ وإلى غيرِ ذلك من الأساليبِ.

¹ - الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 70 .

² - الرّازي : نهاية الإعجاز ، ص 106 .

³ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁴ - المصدر نفسه ، ص ن .

ويختتم الزّازي هذا الفصل بالتّأكيد على أنّ المطلوب هو توخّي معاني النّحو قائلاً:
"إذا استقرت لم تجد شيئاً من الخطأ أو الصّواب في النّظم إلاّ لأنّ المعنى من معاني النّحو
قد أصيب به موضعه أو أزيل عن موضعه أو استعمل في غير ما ينبغي له"¹.
وقد أعطى كمثال بيتين من الشّعر لشاعرين كبيرين هما الفرزدق والمنتبي، وقد قال
الأول :

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمَلَّكَاً أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ²

وقال المنتبي :

الطَّيِّبُ أَنْتَ إِذَا أَصَابَكَ طَيْبُهُ وَالْمَاءُ أَنْتَ إِذَا اغْتَسَلْتَ الْغَاسِلُ³

فوصف الزّازي البيتين بسوء التّأليف ، ذلك أنّ صاحبيهما تركا العمل بقوانين النّحو. وقد أكّد
هذه الفكرة عند تحليله لأبيات شعريّة قالها إبراهيم بن العباس :

فَلَوْ أَدْنَبَا دَهْرٌ وَ أَنْكَرَ صَاحِبٌ وَ سَلَطَ أَعْدَاءٌ وَ غَابَ نَصِيرُ
تَكُونُ عَنِ الْأَهْوَاذِ دَارِي بِنَجْوَةٍ وَ لَكِنَّ مَقَادِيرَ جَرَتْ وَ أُمُورُ
وَ إِنِّي لِأَرْجُو بَعْدَ هَذَا مُحَمَّداً لِأَفْضَلُ مَا يُرْجَى أَخٌ وَ وَزِيرُ⁴

إذ قال: "لم تجد، لما فيه من الرّونق و الطّلاوة و الحُسن والحلاوة، شيئاً إلاّ من أجل
تقديمه الظّرف الذي هو (أدنيا) على عامله الذي هو تكون... وكلّ ذلك من معاني النّحو
كما ترى"⁵، فالمزمنة إذا ليست للمعاني والأغراض وحدها، بل إنّها تعود لمواقع هذه الأغراض

1- المصدر السابق، ص ن .

2- المصدر نفسه، ص ن .

3- المصدر نفسه، ص 107.

4- المصدر نفسه، ص ن .

5- المصدر نفسه، ص ن .

في تأليف الكلام، "وسبيلُ هذه المعاني سبيلُ الأصباغ التي تُعملُ منها النقوشُ، فكما أنَّ الرَّجُلَ قد يهتدي إلى أصباغٍ مُتناسبةٍ في أجناسِها ومقاديرِها ومواقعِها وكيفيةِ امتزاجِها ليكونَ نقشُه في غايةِ الحُسْنِ والتَّناسِبِ، وقد لا يهتدي الآخرُ إلى ذلك، كذلك حالُ المتكلمِ في توحُّيه معاني النَّحو"¹، فالنَّظْمُ عند الرَّازي يتأتَّى من دلالةِ تلك الألفاظِ ثمَّ حركاتِها وسكناتِها أي إعرابِها، وأخيرًا الدَّلالةُ النَّاتجةُ عن ضمِّها إلى بعضها البعض، "وهذه أقسامٌ ثلاثةٌ ليس لها رابعٌ، والنَّظْمُ الكاملُ إنَّما يحصلُ إذا أُختيرَ من هذه الأمورِ الثلاثةِ في كلِّ موضعٍ ما هو الأليقُّ الأوفقُ"².

أمَّا الفصلُ الذي عنوانُه الرَّازي بأقسامِ النَّظْمِ، فتعرَّضَ فيه إلى نوعٍ من الكلامِ لا يتعلَّقُ بَعْضُه بِبَعْضٍ، وهو ذلك الذي لم يَحْتَجْ وَاضِعُهُ إلى فِكْرٍ وَرَوِيَّةٍ في استخراجِ ذلك النَّظْمِ "بل هو مثلُ مَنْ عَمَدَ إلى اللَّالِيءِ فخرطَها في سِلْكٍ"³، وخيرُ أمثلةِ هذا النَّوعِ عندهُ قولُ الجاحظِ: "جَنَّبَكَ اللهُ الشُّبُهَةَ، وَعَصَمَكَ مِنَ الحَيْرَةِ، وَجَعَلَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ المَعْرُوفِ سَبَبًا"⁴، أو قولُ النَّابغةِ لأحدِ ممدوحيه: "واللهُ لَقَفَاكَ خَيْرٌ مِنْ وَجْهِهِ، وَشِمَالُكَ خَيْرٌ مِنْ يَمِينِهِ، وَأَخْمَصُكَ خَيْرٌ مِنْ رَأْسِهِ، وَلَخَطْوُكَ خَيْرٌ مِنْ صَوَابِهِ، وَلَعْيُكَ خَيْرٌ مِنْ كَلَامِهِ، وَلَخَدْمُكَ خَيْرٌ مِنْ قَوْمِهِ"⁵، وقد أرجعَ الرَّازي المزيَّةَ في هذا الكلامِ "لِسَلَامَةِ معناه وسَلاسَةِ ألفاظِهِ، إذ ليس فيه معنى دقيق لا يُدْرِكُ إلاَّ بِنِاقِبِ الرَّأْيِ ودقيقِ النَّظْرِ"⁶.

¹ - المصدر السابق ، ص 108.

² - المصدر نفسه ، ص ن .

³ - المصدر نفسه ، ص 109.

⁴ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁵ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁶ - المصدر نفسه ، ص 110.

أما القسم الثاني من النظم فهو ما تظهر فيه قوة الطبع وجودة القريحة واستقامة الذهن، وكلما كان أجزاء الكلام أقوى ارتباطاً وأشدّ تحاماً، كان أدخل في الفصاحة¹، وقد أعطى مثلاً عن هذا النوع من النظم بقول بشر بن برد :

كَأَنَّ مَثَارَ النَّفْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَ أَسْيَافُنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ

كما أشار الرّازي إلى صعوبة انتظام وجوه النظم في قوانين معينة وهذا لتتوّعها وتعدّها.

2- المسائل البلاغية في كتاب " نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز " :

2-1- التقديم والتأخير :

رأى الرّازي "أنّ الشيء إذا قُدّم على غيره، فقد يكونُ تقديمه على نيّة التأخير، كخبر المبتدأ إذا قُدّم عليه والمفعول إذا قُدّم على الفاعل"²، و قد لا يكونُ بنيّة التأخير "ولكن على أن ينقل الشيء من حُكم إلى حُكمٍ آخر، مثل أن تجيء إلى اسمين يحتمل كل واحدٍ منهما أن يكون مبتدأ ويكون الآخر خبراً له، فتُقدّم مرّةً هذا على ذلك، وأخرى ذلك على هذا"³، وأعطى الرّازي مثلاً بقولنا: (زيد المنطلق) و(المنطلق زيد)، ومثل هذه المعالجة قد وردت عند عبد القاهر في دلائله⁴. و قد أوردَ كلاماً لسبويه ذكر فيه تقديم المفعول على الفاعل، وكيف أنّهم يُقدّمون الذي بيّنه أهمّ، ففي قولهم: قتلَ الخارجي فلان، يُقدّمون المفعول لأنّه الأهمّ⁵، ولكنّه لا يدعم ما ذهب إليه بأمثلة من القرآن الكريم كما فعل كل الذين تأثّر بهم أمثال القاضي والرّمخشري.

1- المصدر السابق ، ص ن .

2- المصدر نفسه ، ص 116.

3- المصدر نفسه ، ص 116-117.

4- يُنظر الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص 86 .

5- الرّازي : نهاية الإيجاز ، ص 117.

وفي معرض حديثه عن التقديم والتأخير، ينتقل الرازي إلى أسلوب الاستفهام الذي يتناول فيه بعضاً من أغراضه مثل الإنكار ويضرب أمثلةً عنه من كتاب الله العزيز، كقوله تعالى: " أَفَأَصْفَكَ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ " [الإسراء: 40]، والاستقبح في قولك للرجل المخاطر: "أُتْرَجُ فِي هَذَا الْوَقْتِ"، وكل ماقاله في هذا الجانب مأخوذاً مما قاله عبد القاهر في دلائله.

2-2- الحذف :

تناول الرازي هذا الأسلوب في الجملة الثانية من كتابه، وجعل له أسباباً ثلاثة، هي: بيان حال الفاعل، إيهام أن المتكلم لا يقصد ذكره ثم وضوحه ومعرفته، وقد كان تناوله لهذا المبحث نظرياً على خلاف الجرجاني الذي تناوله بكثيرٍ من التفصيل، ودعم ما ذهب إليه بأمثلة عديدة، فمن غرض بيان الفاعل، قال الرازي: " المقصود في جميع ذلك إثبات المعنى في نفسه للشيء من غير أن تتعرض لحديث المفعول...وعليه قوله تعالى: " قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ " [الزمر: 09]، المعنى : هل يستوي من له علمٌ ومن لا علم له من غير أن يقصد النص إلى معلوم¹.

كما أورد أمثلةً من القرآن الكريم، حدث فيها هذا الحذف، والسبب دائماً هو بيان حال الفاعل، من ذلك قوله تعالى: " وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى " [النجم: 43]، وقوله سبحانه: " وَأَنَّهُ هُوَ أَعْنَى وَأَقْنَى " [النجم: 48]، والمعنى حسب الرازي أنه " هو الذي منه الإحياء والإماتة والإغناء والإفناء"²، فالفعل لم يتعد إلى مفعول، طالما أن ذلك يُسيء إلى الغرض.

¹- المصدر السابق، ص 139.

²- المصدر نفسه، ص ن .

أما الإضمار، فضرب الرّازي مثلاً عنه من القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى :
 " وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٥﴾ " [الأنعام: 35]، ورأى
 أنّ مفعول المشيئة محذوف، وقدره بقوله : " ولو شاء الله أن يجمعهم على الهدى لجمعهم
 ولو شاء الله أن يهديكم لهداكم " ¹، والحذف كان بداعٍ بلاغيٍّ كما قال الرّازي.

2-3- التكرار :

على غرار علماء الإعجاز الذين رثوا على من طعن في أساليب القرآن الكريم، أفرد
 الرّازي فصلاً أخيراً في كتابه " نهاية الإيجاز " ردّ فيه على من عدّ أسلوب التكرار غير مُجدٍ
 في القرآن الكريم، فقال : " اعلم أنّ عادة الفصحاء جارية بأنهم يُكرّرون القصّة الواحدة في
 مواضع لأغراضٍ مختلفة تتجدّد في المواضع ، وذلك من الفضائل لا من المعائب؟" ²، مُبيّناً
 أنّ ما يُعاب من التكرار هو الذي ينزل في موضعٍ واحدٍ ، وهو ما لا يصدّق على القرآن
 الكريم الذي نزل مُنجمًا في ثلاثٍ وعشرين سنة ، " فقد علّم من حاله - صلى الله عليه وسلّم
 - أنّه كان يضيق صدره لما لقيه من الكفّار، فكان تعالى يُسلّيه بما يُنزله عليه من
 أقاصيص من تقدّم من الأنبياء " ³، وقد ضرب الرّازي مثالا من القرآن الكريم يُحقّق مثل هذا
 الغرض، وذلك في قوله تعالى : " وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ
 وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٢٠﴾ " [هود : 120] .

¹- المصدر السابق ، ص 142.

²- المصدر نفسه ، ص 167.

³- المصدر نفسه ، ص ن .

أما قوله تعالى: " فَبِأَيِّ آءِ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٣﴾ " [الرَّحْمَنُ : 13]، فلا يعدّه الرّازي تكراراً "لأنّه سبحانه ذكرَ نعمةً بعدَ نعمةٍ، وعقّبَ كلَّ نعمةٍ بهذا القول ... ومعلوم أنّ الغرض من ذكره عُقِيبَ نعمةٍ غيرِ الغرضِ مِنْ ذكره عُقِيبَ نعمةٍ أُخرى وإن كانَ اللفظُ واحداً"¹.
ثمّ ردّ على من رأى أنّ هذه الآية الكريمة: " فَبِأَيِّ آءِ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٣﴾ " [الرَّحْمَنُ : 45]، وقعتْ بعدَ قوله تعالى: " هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ ﴿٤٤﴾ " [الرَّحْمَنُ : 43-44]، وهي لا تتضمّن الحديث عن نعمةٍ من النّعم، فيقول الرّازي رادّاً: " إنّ جهنّم والعذاب وإن لم يكونا من آلاءِ الله فإنّ ذكره تعالى لهما ووصفه لهما على طريقِ الزّجرِ عن المعاصي والتّريغيبِ في الطّاعاتِ من الآلاءِ والنّعم"².

كما لا يعدُّ الرّازي إعادةً قوله تعالى: " وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٥﴾ " في سورة المرسلاتِ مِنْ التّكرارِ، طالماً " أنّه ذكرَ ذلكَ عندَ قصصِ مختلفةٍ ... ولما اختلفتِ الفائدةُ خرجَ عن أن يكونَ تكراراً"³.

غير أنّ ما أورده الرّازي في نقضِ ما ذهب إليه الطّاعنون، نقله بنصّه عن القاضي عبد الجبّار الذي عالَجَ هذا الجانبَ في كتابه (المغني) ، وكان عنوانُ الفصلِ عنده هو: في بيانِ فسادِ طعنهم في القرآنِ من جهةِ التّكرارِ والتّطويلِ وما يتّصلُ بذلك⁴.

¹- المصدر السابق ، ص ن .

²- المصدر نفسه ، ص ن .

³- المصدر نفسه ، ص 168 .

⁴- يُنظر القاضي عبد الجبّار : المغني ، ج 16 ، ص 197 .

وحين اقترب الرازي من نهاية فصله قال: " أن ليس المعتبر بتكرار اللفظ لأننا نعلم أن الحروف والكلمات متكررة في كل الكلام ، وإنما المعتبر هو الأغراض والمقاصد ، فربما كان المشتبه في اللفظ غير مكرر في المعنى ، وربما كان المتباين في اللفظ متكررا في المعنى"¹. والملاحظ أن الرازي لم يعالج أسلوب التّطويل في القرآن الكريم، مع أنه أورد المصطلح في عنوان الفصل .

2- 4- الفصل والوصل :

رأى الرازي أن الفصل والوصل من أعظم أركان البلاغة، ولذلك عقد فصلاً خاصاً لأجل معالجة ما يُترك فيه العاطف، بفضل شدة اتصال إحدى الجملتين بالأخرى، كأن تكون إحدى الجملتين مؤكدةً للتي قبلها أو صفةً لها، من ذلك قوله تعالى: " الْمَ ﴿١﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ " [البقرة : 1-2] ، فقوله تعالى: " لا رَيْبَ فِيهِ " تأكيدٌ لقوله " ذَلِكَ الْكِتَابُ " ، وهو " بمنزلة أن يقول هو ذلك الكتاب"²، أما قوله تعالى: " إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾ " [البقرة : 6]، فرأى أن قوله : " لا يُؤْمِنُونَ " تأكيدٌ لقوله " سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ " ، وقوله : " حَتَّمِ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ ﴿٧﴾ " [البقرة : 7] تأكيدٌ ثانٍ³.

وقد وجد أن العاطف قد ترك في قوله: " وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيهِمُ الْآخِرَ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ تَخَذِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا تَخَذِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا

¹- الرازي : نهاية الإيجاز ، ص 282.

²- المصدر نفسه ، ص 132.

³- يُنظر المصدر نفسه ، ص 133.

يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾ " [البقرة : 8 - 9] ، و يُعَلِّقُ قَائِلًا : " ولم يقلُ تعالى : وَيُخَادِعُونَ اللَّهَ لَأَنَّهُ

هذه المخادعة ليست شيئاً غير قولهم : آمنا مع أنهم غير مؤمنين " ¹.

كما تناول الرازي الفصل في قوله تعالى : " مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴿٣١﴾ "

[يوسف : 31] ، ورأى أن ما تضمنته الآية يحتمل أن يكون توكيداً من وجهين، وأن يكون صفةً من وجه واحد، " فأحدُ وجهي التوكيد أن المرتفع عن البشرية يجب أن يكون ملكاً، فإثباتُ المَلَكِيَّةِ تأكيدٌ للترفع عن البشرية " ².

أما الوجهُ الثاني للتأكيد، فتبيَّنه من قولِ النَّاسِ : " إذا شاهدوا في الإنسانِ من الخُلُقِ الحَسَنِ والخُلُقِ الجَمِيلِ ما تعجَّبوا عنده : ما هذا بشرًا ، كأنَّ غرضهم أن يقولوا أنه ملكٌ وإذا كان المرادُ من قولهم ما هذا بشرًا إنه مَلَكٌ كريمٌ ، وكان ذلك مفهوماً قبلَ التَّصريحِ به ، كان التَّصريحُ به تأكيداً " ³، وأما الوجهُ الذي أوله الرازي على أنه شبيهة بالصِّفة " فهو أن إخراجَه عن جنسِ البشرية يتضمَّنُ لا محالةَ دخوله تحت جنسٍ آخر " ⁴ ، و عليه فإنَّ جَعْلَهُ كالمَلَكِ؛ يكونُ فيه تمييزٌ لذلك عن غيره من الأجناسِ.

2-5 - الالتفات :

شرح الرازي الالتفات على أنه " العُدُولُ عن الغيبةِ إلى الخطابِ أو على العكس " ⁵،

فَمِنَ الأوَّلِ ضربَ مثالا بقوله تعالى: " مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ

نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ " [الفاتحة : 4-5] ، ومن الثاني قوله تعالى : " حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي

الْفُلِّكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ ﴿٢٢﴾ " [يونس : 22] . وعرفَ الالتفات أيضا فقال : " هو

¹ - المصدر السابق ، ص ن .

² - المصدر نفسه ، ص ن .

³ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁴ - المصدر نفسه ، ص 134 .

⁵ - المصدر نفسه ، ص 112 .

تعقيبُ الكلامِ بِجُمْلَةٍ تَامَّةٍ مُلَاقِيَةٍ إِيَّاهُ فِي الْمَعْنَى ، لِيَكُونَ تَتَمِيمًا لَهُ عَلَى جِهَةِ الْمَثَلِ أَوْ غَيْرِهِ¹، وَضَرَبَ مَثَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: " وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴿٨١﴾ [الإسراء: 81] وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ أَيْضًا: " وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرِيكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ أَنْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ﴿١٢٧﴾ [التوبة: 127]. "

3-مباحثُ علم البيانِ في كتابِ " نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز " :

3-1- التشبيه :

أَكَّدَ الرَّازِي عَلَى أَنَّ دَلَالََةَ التَّشْبِيهِ لَفْظِيَّةٌ وَضَعِيَّةٌ، وَأَنَّ دَلَالََةَ الْكِنَايَةِ وَالْمَجَازِ وَالِاسْتِعَارَةِ عَقْلِيَّةٌ مَعْنَوِيَّةٌ ، وَقَدْ أَجْمَلَ كُلَّ مَبَاحِثِ التَّشْبِيهِ الَّتِي عَالَجَهَا الْجِرْجَانِي فِي الدَّلَائِلِ، ابْتِدَاءً بِمَفْهُومِهِ إِلَى طَرَفَيْهِ وَأَعْرَاضِهِ ، مُسْتَعِدِّمًا مَعَارِفَهُ الْمُنطِقِيَّةَ فِي وَضْعِ الْفُرُوعِ وَالْأَبْوَابِ. فَأَمَّا عَنِ الطَّرْفَيْنِ : الْمَشَبَّهِ وَالْمَشَبَّهَ بِهِ ، فَهَمَا - حَسَبَ وَجْهَةِ نَظَرِهِ - مُحْسُوسَانِ، نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: " وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴿٦٦﴾ [يس: 39]، أَوْ هُمَا مَعْقُولَانِ، وَلَمْ يُعْطِ عَنِ ذَلِكَ مِثَالًا مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، بَلْ اِكْتَفَى بِأَنَّ شَرْحَ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ: "تَشْبِيهُ الْمَعْقُولِ بِالْمَعْقُولِ كَتَشْبِيهِ الْمَوْجُودِ الْعَارِي عَنِ الْفَوَائِدِ بِالْمَعْدُومِ"².

¹- المصدر السابق، ص ن .

²- المصدر نفسه، ص 58.

وقد يكون الطرفان عند الرازي مختلفان حساً و عقلاً ، فأحدهما معقول والآخر محسوس ، ومثال ذلك في القرآن الكريم؛ قوله تعالى: " مَثَلُ الَّذِينَ أَخْتَدُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾ " [العنكبوت : 41] . أما تشبيه المحسوس بالمعقول فهو عند الرازي "غير جائز، لأن العلوم العقلية مستفادة من الحواس ومُنتهية إليها"¹، وضرب مثالا بتشبيه الشمس بالحجة في الظهور أو تشبيه المسك بخلق إنسان ما في الطيب، وعد ذلك من السخيف. غير أنه بعد ذلك ضرب أمثلة كثيرة من الشعر العربي، تم فيها تشبيه المحسوس بالمعقول، ولم يُسَخِّفه بل عدّه صحيحاً، و وجهُ الحُسنِ تمثّل في " أن يُقدَّرَ المعقول محسوساً و يُجعلَ كالأصلِ في ذلك المحسوسِ على طريقِ المُبالغةِ " ²، وهو بذلك وضع حكماً نقدياً مهماً يُحتكم إليه عند تمييز التشبيه الصحيح من السخيف، غير أنه لم يبحث عن مثل هذا التشبيه في القرآن الكريم.

ثم انتقل الرازي إلى الحديث عن علاقة التشبيه ، فصنّفها إلى حقيقية وإضافية ، على غرار علماء البلاغة الذين سبقوه، و إن كان قد اعتمد كعادته على لغة علمية دقيقة، والملاحظ أنه لم يُورد أمثلة من القرآن الكريم لتدعيم ما ذهب إليه من أحكام بلاغية ونقدية. كما اهتمّ الرازي بتقسيم المُشابهة إلى ما يكون في أمرٍ واحدٍ ، أو تلك التي تعود إلى أمورٍ كثيرة، أي مفردٍ و مركّبٍ، وعن الأولِ ضربَ مثالا بتشبيه الكلام بالعسل "فكل واحدٍ منهما يُوجبُ للنفسِ لذةً و حالةً محمودةً"³، واكتفى بذلك ولم يُوردَ مثالا من القرآن الكريم. أمّا النوعُ الثاني فجاءَ بمثالٍ عنه من كتابِ الله دون ذكره، بل شرحه قائلاً: "كمثل الحمارِ يحملُ أسفاراَ فإنه تضمّنَ الشبه من اليهود لا لأمرٍ يرجعُ على حقيقةِ الحملِ المطلق

¹ - المصدر السابق ، ص 59.

² - المصدر نفسه ، ص 60.

³ - المصدر نفسه ، ص 66.

بل لأمرين آخرين مع ذلك ؛ تعديته إلى الأسفارِ واقترانُ الجهلِ بما فيها ¹، وقد حدّد الغرض من هذا التشبيه، فقالَ : " الغرضُ توجُّهُ الذمِّ إلى من أتعبَ نفسه في حملِ ما يتضمَّنُ المنافعَ العظيمةَ ثم لا ينتفعُ به للجهلِ " ².

تناولَ الرّازي بعد ذلك التشبيهَ المنتزَعَ مِنْ متعدّدٍ، واختارَ من القرآنِ الكريمِ؛ قوله عزَّ وجلَّ: " إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُونَ عَلَيْهِمْ أَنزَلْنَاهَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَبِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾ " [يونس : 24] ، فرأى في هذه الآيةِ الكريمةِ عشرَ جُمَلٍ إن فُصِّلَتْ، "وَأَنَّ التَّشْبِيهَ مُنْتزَعٌ مِنْ مَجْموعِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَمكُنَ فَصْلُ بَعْضِهَا مِنْ بَعْضٍ" ³، نافيًا أن يكونَ من المُمكِنِ الحصولُ على نتيجةٍ واحدةٍ إن تمَّ الفصلُ بينها.

ثمَّ انتقلَ الرّازي إلى تقسيمِ آخر لوجهِ المشابهة، فتحدّثَ عن التَّشْبِيهِ القَرِيبِ والتَّشْبِيهِ الغَرِيبِ، فأما الأولُ فهو "مِثْلُ ما إذا أخطرتِ بالبالِ استدارةَ الشَّمسِ واستنارتها وقعتُ المرأةُ المجلوَّةُ في قلبِك وعرفت كونها شبيهةً للشَّمسِ، وكذلك متى نظرتِ إلى الوشي المنشورِ وطلبتَ له شبيهاً، خطرَ في ذهنِك الرّوضُ الممطرُ المُفتَرُّ عن أزهاره... ⁴. أما التَّشْبِيهِ الغَرِيبُ فهو الذي يحتاجُ إلى دقَّةِ نظرٍ وقوَّةِ فِكْرٍ "مثل تشبيهِ الشَّمسِ بالمرأةِ في كَفِّ الأَشْلِ، كقوله : والشَّمسُ كالمرأةِ في كَفِّ الأَشْلِ ، وتشبيهِ البرقِ بأصبعِ السَّارِقِ في قول كشاجم :

¹ - المصدر السابق ، ص 67.

² - المصدر نفسه ، ص ن .

³ - المصدر نفسه ، ص ن .

⁴ - المصدر نفسه ، ص 70.

أَرَفْتُ أُمَّ نِمْتُ لِضَوْءِ بَارِقٍ مُوثِقِي مِثْلَ فُوَادِ الْخَافِقِ

كَأَنَّهُ اصْبَعُ كَفِّ سَارِقٍ " 1

والملاحظ أنَّ الرّازي لم يستشهد في هذا الفصلِ بآياتِ بيّناتٍ ، وإنّما اكتفى بشواهدٍ شعريّةٍ.

وفي بابٍ آخر، نفى الرّازي أن يكونَ التّشبيهُ من المجازِ ، مُحتجاً بقوله : " لأنّه معنى من المعاني وله حروفٌ وألفاظٌ تدلُّ عليه ، فإذا صرّحَ بذكرِ الألفاظِ الدّالةِ عليه وضعاً كان الكلامُ حقيقةً، فإذا قلت: زيدٌ كالأسدِ ، وهذا الحبرُ كالشمسِ في الشّهرةِ، وله رأيٌ كالسيفِ في المضاءِ، لم يكنْ منه نقلُ اللفظِ من موضوعه فلا يكونُ مجازاً "2، أي أنّ اللفظَ يُستخدَمُ في معناه الحقيقيّ.

وفي آخر المبحثِ الخاصِّ بالتّشبيهِ، يعرضُ الرّازي للمثَلِ، ويقولُ أنّه " تشبيهٌ سائرٌ... يكثرُ استعماله على معنى أنّ الثّاني بمنزلةِ الأوّلِ " 3.

والظاهرُ ممّا تقدّم أنّ الرّازي اعتمدَ في هذا البابِ على التّنظيرِ، ولم يهتمّ بالاستشهادِ، سواءً بالأبياتِ الشعريّةِ العربيّةِ أو الآياتِ القرآنيّةِ التي هي محورُ دراسته.

3-2- الاستعارة :

أفردَ الرّازي للاستعارة باباً وابتدأه بإبطالِ ما ذهبَ إليه الرّماني في تحديدِ مفهومِ هذه الصّورة؛ حيثُ قال: " الاستعارةُ تعليقُ العبارةِ على غيرِ ما وُضعتُ له في أصلِ اللّغة "4،

1- المصدر السابق ، ص 71 .

2- المصدر نفسه ، ص 77.

3- المصدر نفسه ، ص 81.

4- الرّماني : النّكت في إعجاز القرآن ، ص 85.

فردّ الرّازي قائلاً: "وهذا باطلٌ من وجوهٍ أربعة، الأوّل: أنّه يلزم أن يكونَ كلُّ مجازٍ لغويٍّ استعارة وقد أبطلناه، والثّاني يلزمُ أن يكونَ الأعلام المنقولة من بابِ المجاز، والثالث: استعمالُ اللفظِ في غيرِ معناه للجهلِ بذلك يجبُ أن يكونَ مجازاً، والرّابع أنّه لا يتناولُ الاستعارة التّخييلية"¹. ويُحدّد الرّازي بعد ذلك مفهوماً موجزاً للاستعارة فيقول: "الاستعارةُ ذكُرُ الشّيء باسم غيره... وإثباتُ ما لغيره له... لأجلِ المبالغةِ في التّشبيه"².

والظّاهرُ من هذا التّعريفِ أنّه لم ينقله عن الجرجاني - كما تعود - وإنّما حاولَ تحديدَ مفهومٍ للاستعارة من وجهةِ نظرٍ خاصّة.

ثمّ إنّهُ نقلَ رأيَ الجرجاني الذي وصفه بالاضطرابِ في عدِّ الاستعارة من المجازِ اللغويِّ أم العقليِّ، وكيف أنّه جعلها من النوعِ اللّغويِّ في كتابه "أسرار البلاغة"، بعد أن ارتأى في الدلائل أنّها من العقليِّ، ويرى الرّازي رأيهُ الثّاني من أنّها من المجازِ اللغويِّ ويحتجُّ لذلك بقوّة، مُعتمداً على الأمثلة التي ساقها عبد القاهر، غافلاً عن أمثلةٍ من القرآن الكريم، مُكتفياً بالقول: "والاستعاراتُ كثيرةٌ في القرآن"³.

وانتقلَ الرّازي بعد ذلك إلى فصلٍ آخر خصّصه إلى ما يصحُّ دخولُ الاستعارة فيه مُبيّناً أنّ أنواعَ الاسم ثلاثة، هي: الاسمُ العلمُ والاسمُ المشتقُّ واسمُ الجنسِ، فأما أسماءُ الأعلامِ "فالاستعارةُ لا تدخلُ فيها"⁴، طالما أنّ المشابهةَ بين الأصلِ والفرعِ معتبرةٌ في الاستعارة وهذا ما لا يتوفّرُ في الأعلام، وأما الأسماءُ المشتقةُ "فالاستعارةُ لا تدخلُ فيها دخولاً أوّلياً، (في حين) أنّها تقعُ وقوعاً أوّلياً في أسماءِ الأجناسِ"⁵.

¹ - الرّازي: نهاية الإيجاز، ص 81-82.

² - المصدر نفسه، ص 82.

³ - المصدر نفسه، ص 85.

⁴ - المصدر نفسه، ص 87.

⁵ - المصدر نفسه، ص 88.

ولبيان كيفية وقوع الأمر المستعار، اختار الرازي أمثلة من القرآن الكريم ، فعن قوله تعالى: "قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴿١١٤﴾" [المائدة: 114] ، نفى الرازي أن استعارة وقعت في هذه الآية الكريمة " فالعيد ليس بمستعارٍ على ما ظنّه بعضهم"¹، وكذلك قوله تعالى: " وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ ۖ وَسِرَاجًا مُنِيرًا ﴿٤٦﴾" [الأحزاب : 46] ، نفى أن يكون السراج مُستعارًا " لكونه حالًا جاء بعدَ تمام الكلام "²، فإن كان مفعولاً نحو: لقيتُ أسدًا، أو مجرورًا كقولنا: مررتُ بأسدٍ أو مبتدأ مثل : الأسدُ مقدّمٌ ، فهو مُستعارٌ لأنّه "يجبُ أن يكون أصلًا في الحديثِ عنه "³.

وقد رأى الرازي أنّه لا يجوزُ أن تُعدَّ الاستعارةُ من التشبيهِ " لأنّ الشبّه حُكْمٌ إضافيٌّ لا يوجدُ إلاّ بين شيئين ، وإذا قلتَ رأيتُ أسدًا لم تذكرَ شيئًا آخرَ حتّى تُشبههُ بالأسدِ، فظهرَ أنّ هذا ليس من التشبيهِ في شيءٍ "⁴. كما أنّ الرازي يُشيدُ بالاختصار الذي تُوفّره الاستعارة، فيقول: " ألا ترى أنّك إذا قلتَ رأيتُ أسدًا فقد أدتَ أنّك رأيتَ رجلاً شبيهاً بالأسدِ في شجاعته... فقد نابتُ تلك اللفظة منابَ هذا الكلام الطويل "⁵.

1- المصدر السابق ، ص ن .

2- المصدر نفسه ، ص ن .

3- المصدر نفسه ، ص ن .

4- المصدر نفسه ، ص 89.

5- المصدر نفسه ، ص ن .

ثم عقد الرّازي فصلا للحديث عن ترشيح الاستعارة و تجرّدها، فأما الأوّل فهو أن يكون المُستعارُ المعتبرُ في الصّورة ، وقد ضربَ المثالَ ببيتٍ شعريٍّ لكثيرٍ، أمّا التّجرّدُ فجاء في قوله تعالى : " وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴿١١٢﴾ [النحل : 112] ، والاعتبارُ كانَ للمُستعارِ له ، ولو أرادَ التّرشيحَ لَقَالَ : فَكَسَاهَا، ويعتقدُ شوقي ضيف و غيره من الباحثين المُحدثين أنّ الرّازي " رُبّما كانَ هو الذي وضعَ اصطلاحَ التّجرّدِ المُقابلِ للتّرشيحِ " ¹، مع أنّ من العلماءِ مَنْ سبقه إلى وَضَعِ هذا التّصوّرِ كالجرجاني والزمخشري.

أما حينَ فرّقَ بين الاستعارة و الكناية ، فبدأَ دقيقًا للغاية إذ قال : " هذا إنّما يكونُ إذا لم يُصرّحْ بِذِكْرِ المُستعارِ بل ذكّرَ بعضَ لوازمه تنبيهًا به عليه " ²، واكتفى بِذِكْرِ بيتٍ شعريٍّ شهيرٍ بدلَ التّمثيلِ بآيةٍ قرآنيةٍ، مع أنّ المقامَ استدعى ذلك. وفي فصولٍ لاحقةٍ ، تناولَ الرّازي أقسامَ الاستعارة بالتّحليلِ، واختارَ أمثلةً من كتابِ الله العزيز.

(1) فمن استعارة المحسوس للمحسوس بسبب المشاركة في وصف محسوس، قوله تعالى : " قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴿٤﴾ [مريم : 4] ، فقال الرّازي : " فالمُستعارُ منه النَّارُ والمُستعارُ له الشَّيْبُ والجامعُ هو الانبساطُ ولكنّه في النَّارِ أقوى " ³، ومِمَّا قاله لإثباتِ الإعجازِ القرآنيّ في هذه الآيةِ الكريمة: "واعلم أنّ في الآيةِ فائدةً أخرى وهي تعريفُ الرّأسِ بالألفِ واللامِ و إفادةً معنى

¹- يُنظر شوقي ضيف : البلاغة فنّ و تاريخ ، ص 281 و أحمد جمال العمري : المباحث البلاغية ، ص

²- الرّازي : نهاية الإيجاز ، ص 97.

³- المصدر نفسه ، ص 99.

الإضافة من غير إضافة، وهو أحد ما أوجب المزيّة ، ولو قيل اشتعل رأسي لذهب بعض الحُسن¹.

(2) ومن استعارة المحسوس للمحسوس لشبه عقليّ ، قوله تعالى : " وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ ﴿٤١﴾ " [الذاريات : 41] ، وقد رأى الرّازي أنّ المستعار له هو الرّيح والمستعار منه هو المرور " والجامع المنع من ظهور النتيجة و الأثر².

(3) استعارة المحسوس للمعقول ، من ذلك قوله عزّو جلّ : " بَلْ نَقَذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾ " [الأنبياء : 18] ، فالقذف و الدمعُ مُستعاران³.

(4) استعارة المعقول للمعقول ، و ذلك وارد في قوله تعالى : " قَالُوا يَنْوِيلَنَا مِنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا ^{سَقَد} هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ ﴿٥٢﴾ " [يس : 52] ، فقد رأى الرّازي أنّ الله سبحانه وتعالى استعار الرّقاد للموت وهما معقولان " والجامع عدم ظهور الأفعال⁴، وكذا قوله تعالى: "وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضِبُ أَخَذَ الْأَلْوَا حَ ^ط وَفِي ذُنُوبِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ ﴿١٥٤﴾ " [الأعراف : 154] ، فالسكوت والزوال وصفان معقولان حسب وجهة نظر الرّازي⁵.

1- المصدر السابق، ص 100.

2- المصدر نفسه ، ص ن .

3- المصدر نفسه ، ص 101.

4- المصدر نفسه ، ص ن .

5- المصدر نفسه ، ص ن .

5) استعارة المعقول للمحسوس : من ذلك قوله تعالى : " إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي

الْجَارِيَةِ ﴿١١﴾ [الحاقة : 11] ، فالمعقول منه هو المُتَكَبِّرُ والمحسوس هو الماء " والجامع لهما الاستعلاء المضر¹ .

أما الاستعارة التخيلية، فاختار لتوضيحها بعض الآيات القرآنية الكريمة كقوله تعالى :
"وَأَحْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ أَرْحَمُهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴿٢٤﴾"
[الإسراء:24] ، فإثبات الجناح للذل استعارة تخيلية² ، واللفظ المستعار دالٌّ على حقيقة خيالية تُقدَّر في الوهم.

فَمِنَ الواضح إِذَا أَنَّ الرَّازِيَّ لم يَقِفْ عِنْدَ كِتَابِ الْجِرْجَانِيِّ مُلْخَصًا وَشَارِحًا فَحَسَبَ، بَلْ
إِنَّهُ أَضَافَ مِنْ جَانِبِهِ الْإِضَافَةَ اللَّازِمَةَ.

3-3- الكناية :

عرّف الرّازي الكناية بقوله: " اعلم أنّ اللفظة إذا أُطْلِقَتْ وَكَانَ الْغَرَضُ الْأَصْلِيَّ غَيْرَ
مَعْنَاهَا، فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهَا مَقْصُودًا أَيْضًا لِيَكُونَ دَالًّا عَلَى ذَلِكَ الْغَرَضِ الْأَصْلِيِّ
وَإِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ كَذَلِكَ"³، فَإِنْ كَانَ دَالًّا عَلَى الْمَعْنَى الْأَصْلِيَّةِ فَتِلْكَ كِنَايَةٌ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ دَالًّا
فَهُوَ مَجَازٌ.

وأبدى الرّازي فهماً عميقاً للكناية، خاصةً عند تناوله لأنواعها، فقد بدأ حديثه بما أطلق
عليه البلاغيون المتأخرون الكناية عن صفة، في حين أسماها الرّازي الكناية في المُثَبِّتِ،
وضربَ مثالا بقولهم: فلانٌ طويلُ النَّجَادِ كَثِيرُ الرَّمَادِ مُعَلَّقًا: "طويلُ النَّجَادِ اسْتَعْمَلَ لَا لِأَنَّ
الْغَرَضَ الْأَصْلِيَّ مَعْنَاهُ بَلْ مَا يَلْزِمُهُ مِنْ طَوْلِ الْقَامَةِ وَهَكَذَا الْقَوْلُ فِي الْمَثَالِ الْآخِرِ"⁴. أما

¹- المصدر السابق ، ص 102.

²- يُنْظَرُ الْمَصْدَرُ نَفْسَهُ ، ص ن .

³- المصدر نفسه ، ص ن .

⁴- المصدر نفسه ، ص ن .

الكناية في الإثبات، فعرفها الرازي بقوله: "فهي ما إذا حاولوا إثبات معنى من المعاني لشيء، فيتركون التصريح بإثباته له ويثبتونه لما له به تعلق"¹، وهذا ما أطلق عليه المتأخرون: الكناية عن نسبة، وقد ضرب مثلاً بقول الشاعر:

إِنَّ السَّمَاحَةَ وَالْمُرْوَعَةَ وَالنَّدَى فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرَجِ²

وقد قال في التعليق على هذا البيت: "لما أراد إثبات هذه المعاني للممدوح لم يصرح بها بل عدل إلى ما ترى من الكناية فجعلها في قبة ضربت عليه"³.

ومثل ذلك ما أسماه الكناية في جانب النفي، كقول الشاعر:

بَيْتٌ بِمَنْجَاةٍ مِنَ اللَّوْمِ بَيْتُهَا إِذَا مَا بِيُوتُ بِالْمَلَامَةِ حَلَّتْ⁴

فتوصل إلى نفي اللوم عنها بأن نفاه عن بيتها⁵.

وعقد الرازي بعد ذلك فصلاً نفى فيه أن تكون الكناية من المجاز، مع أن عبد القاهر عدّها من المجاز العقلي، في حين أن الرّمخسري تناولها من جانبها الحقيقي، وقد تأثر السكاكي بالرازي وكل من جاء بعده من البلاغيين.

انتقل الرازي بعد ذلك إلى تناول ما ذكره الجرجاني في تفضيل الكناية على الإفصاح، فقد رأى " أن السبب في كونها أبلغ هو أن الكناية ذكر الشيء بواسطة ذكر لوازمه ووجود اللازم يدل على وجود الملزوم، ومعلوم أن ذكر الشيء مع دليله أوقع في النفوس من ذكر

¹ - المصدر السابق، ص ن.

² - المصدر نفسه، ص 103.

³ - المصدر نفسه، ص ن.

⁴ - المصدر نفسه، ص ن.

⁵ - المصدر نفسه، ص ن.

الشيء لا مع دليله، فلأجل ذلك كانت أبلغ ، هذا ما قاله الشيخ¹، وهذا ما عدّه الرازي ضعيفاً لسببين، أولهما " أنك إذا قلت فلان طويل النجاد ، فطول النجاد مشكوك فيه، كما أنّ طول القامة مشكوك فيه، وليس أحدهما أظهر عند العقل من الآخر حتى يستدلّ الأعراف على الخفيّ ... فظهر ضعف هذه العلة²، أمّا السبب الثاني الذي قدّمه الرازي فهو أنّ الاستدلال باللازم على الملزوم طريقة باطلة أيضاً " فإنّ الحياة لازمة للعلم، ولا يمكن الاستدلال بوجود الحياة على وجوده فبطل ما قاله³.

و ما يمكن استنتاجه أنّ الرازي لم ينقل عن عبد القاهر نقلاً حرفياً، بل لقد كانت له وجهات نظر خاصة، وأنّ ما لا يراه صائباً عند الشيخ - كما لقبه - فإنّه يناقشه ويبيّن بطلانه إن بدا له كذلك، كما أنّه يخضع المفاهيم والقواعد التي صاغها الجرجاني للضوابط العقلانية، ودليل ذلك كثرة التقرّيعات والتقسيمات والفصول، فمعروف عنه - وهو الأشعريّ - أنّه لم يتقيّد بمذهب الأشعرية، بل عارضهم في نقطٍ ليست بالقليلة، ونقد كثيراً من استدلالاتهم⁴.

¹- المصدر السابق ، ص 104.

²- المصدر نفسه ، ص ن .

³- المصدر نفسه ، ص 104-105.

⁴- محمّد صالح الزّركان : فخر الدّين الرازي و آراؤه الكلامية و الفلسفية. دط . دار الفكر ، بيروت ، دت .

4- ألوان البديع في كتاب (نهاية الإيجاز) :

نقل الرازي كثيراً من المباحث الخاصة بألوان البديع من كتاب: "حدائق السحر في دقائق الشعر" لصاحبه رشيد الدين محمد العمري المعروف بالوطواط (573 هـ)، وقد أخذ عنه الأمثلة العربية دون الفارسية، ومن أهم الألوان البديعية التي عالجها الرازي:

4-1- التجنيس :

يكون المتجانسان عند الرازي مفردين أو يكون أحدهما مفرداً والآخر مركباً، أو يكون كلاهما مركباً، فإن كان اللفظان مفردين، فالجناس بينهما يكون تاماً " إذ تساويًا في أنواع الحروف وأعدادها وهيأتها"¹، وضرب مثالا عن ذلك بقول الشاعر :

لِشُؤُونِ عَيْنِي فِي الْبُكَاءِ شُؤُونٌ وَ جُفُونِ عَيْنِكَ لِلْبَلَاءِ جُفُونٌ²

أما إذا اختلف اللفظان في أحد هذه الشروط ، فهو تجنيس ناقص ، والملاحظ أنه اختار مثالا واحداً من القرآن الكريم ، وهو الموجود في قوله تعالى : " وَأَلْتَفَّتِ السَّاقُ

بِالسَّاقِ ﴿٢٩﴾ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ ﴿٣٠﴾ " [القيامة : 29-30] .

وقد تحدثت عن الاختلاف في الهيئة والعدد والنوع ، فبالنسبة لهذا النوع الأخير مثلا اشترط الرازي " ألا يقع الاختلاف بأكثر من حرف واحد"³، ويطلق على الجنس الذي يكون فيه الحرفان متقاربين : المضارع أو المطرف ، وضرب مثالا بقولهم : بيني وبينه ليلٌ دامسٌ وطريقٌ طامسٌ.

¹ - الرازي : نهاية الإيجاز ، ص 28 .

² - المصدر نفسه ، ص ن .

³ - المصدر نفسه ، ص 29 .

أما الجناس الذي يكون فيه الحرفان غير متقاربين، فأطلق عليه الرازي: التّجنيس اللاحق، وقد اختار المثال المناسب من قوله تعالى: "وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ ﴿٧﴾ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴿٨﴾" [العاديات: 7-8].

هذا مُجْمَلٌ ما قاله الرازي عن التّجنيس الذي يكون فيه الاختلاف في شرطٍ واحدٍ، أما ما وقع الاختلاف فيه في شرطين، فأطلق عليه الرازي تسميةً: التّجنيس المُشوّش، ومثاله: فلانٌ مليحُ البلاغة لبيقُ البراعة.

4- 2- القلب :

ويقع عند الرازي في كلمةٍ واحدةٍ أو في كلماتٍ مُتعدّدة، " فإن كان في الكلمة الواحدة، فإما أن يتقدّم كلُّ واحدٍ من حرُوفِها على ما كان متأخراً عنه ¹، وهو ما أطلق عليه الرازي: مقلوبُ الكلّ، وضربَ عنه مثالا بقول أحدهم :

حُسامُكَ مِنْهُ لِأَحْبابِ فَتَحْ و رُمُحُكَ مِنْهُ لِلْأَعْداءِ حَتْفُ ²

أما مقلوبُ البعض، فكان في قوله- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: " اللَّهُمَّ اسْتُرْ عورَاتِنَا ووَآمِنْ روعَاتِنَا"، وقد شرح الرازي مثلَ هذا القلبِ بقوله أنّ التّقديم والتّأخير كان في بعضِ حروفِ الكلمة ³.

ويقع المقلوبُ المجنّى (المجنّح) بين كلمتين على طرفي البيت، كقول الشاعر:

ساقَ هَذَا الشّاعِرِ الحِيدِ نَ إِلى مَنْ قَلْبُهُ قاسِ

سارَ بِالقَومِ فَالهُمُ عَلَيْنَا جَبَلٌ راسِ ⁴

¹- المصدر السابق ، ص 33.

²- المصدر نفسه ، ص ن .

³- يُنظر المصدر نفسه ، ص ن .

⁴- المصدر نفسه ، ص ن .

أما المقلوب المستوي فهو كما عرفه الرّازي : "القلب في مجموع كلماتٍ؛ بحيثُ يكونُ قرابتهَا من أولها إلى آخرها عينُ قرابتهَا من آخرها إلى أولها"¹، بمعنى أنّ البيت إذا قُرئ من أوله إلى آخره، هو عينه إذا قُرئ من آخره إلى أوله ، وقد ضربَ الرّازي مثالا بقول الحريري:

أُسْ أَرْمَلًا إِذَا عَرَا وَاذَع إِذَا الْمَرْءُ أَسَا²

4-3- السَّجْعُ :

اعترفَ الرّازي بأنَّ نُقُولَهُ في هذا الباب كانتَ عن الرُّماني، فقد جاءَ على ذكرِ اسمه في البداية، فقال: " قالَ عليّ بنُ عيسى: إنّه تكلفُ التّفقيّة من غيرِ تأديّةِ الوزنِ"³، وقد عدَّ السَّجْعَ مِنَ الْمُحَسَّنَاتِ التي تحتاجُ إلى ائتلافٍ أزيدَ من كلمتين ، وذكرَ ثلاثةَ أنواعٍ منه، هي المتوازي " وهو أن تكونَ الكلمتان مُتساويتين في عددِ الحروفِ و في نوعِ الحرفِ الأخير"⁴، وضربَ مثالا بقوله عزّو جلّ: " فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ ﴿١٣﴾ وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ ﴿١٤﴾ " [الغاشية : 13-14] .

أما النوعُ الثّاني من السَّجْعِ فهو المُطَّرَفُ، وقد وردَ في قوله تعالى: " مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾ " [نوح : 13]، وقد رأى الرّازي أنّه ما اختلفَ فيه اللفظان في العددِ واتّفقا في الحرفِ الأخير⁵.

¹- المصدر السابق ، ص 33.

²- المصدر نفسه ، ص ن .

³- المصدر نفسه ، ص 34.

⁴- المصدر نفسه ، ص ن .

⁵- يُنظر المصدر نفسه ، ص ن .

وذكر المتوازن كنوع آخر للسجع، فقال: " أن يتققا في عدد الحروف ولا يتققا في الحرف الأخير"¹، نحو قوله تعالى: " وَمَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ ﴿١٥﴾ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ ﴿١٦﴾ " [الغاشية: 15-16].

كما أن أحسن السجع عنده يكون: " إن روعي التساوي في جميع كلمات القرائن"²، ومثل هذا السجع ورد في قوله تعالى: " وَءَاتَيْنَهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ ﴿١١٧﴾ وَهَدَيْنَهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿١١٨﴾ " [الصافات: 117-118].

والملاحظ أن الرازي بإيراده لهذه الآيات القرآنية كأمتلة لأنواع السجع، يعترف بوجود هذا اللون البديعي في القرآن الكريم على خلاف كثير ممن سبقه أو عاصره من علماء البلاغة والذين رفضوا مثل ذلك، خشية أن يُتهم كتاب الله بالتكلف، وهو ما أشار إليه الرازي بقوله: " و اعلم أن السجع قد يكون مُتَكَلِّفًا بالتعسف، وعلامته أن يكون الحرف لم يُحتج إليه لأجل المعنى، وإنما أُحتج إليه لأجل التّفقيه... وذلك هو السجع القبيح"³، وقد اختار كمثالٍ عنه ما روي عن مُسَيْلِمَةَ الكَذَّاب من كلامٍ سخيّف به سجعٌ مُتَكَلِّفٌ.

4-4 - التّرصيع :

التّرصيعُ من الألوان البديعية التي نقلها الرازي عن الوطواط، وقد عرفه بقوله: " هو أن تكون الألفاظ مستوية الأوزان متّفقة الأعجاز"⁴، ومثاله في القرآن الكريم: " إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ﴿٢٦﴾ " [الغاشية: 25-26]، وقوله تعالى: " إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي

¹ - المصدر السابق، ص ن

² - المصدر نفسه، ص ن .

³ - المصدر نفسه، ص ن .

⁴ - المصدر نفسه، ص 35.

نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي حَجِيمٍ ﴿١٤﴾ " [الانفطار: 13-14] ، مع إمكانية اقترانه بالجناس كقولهم: " ما وراء الخلق الذميمة إلا الخلق الذميمة".

4-5 - الطباق و المقابلة :

وهو عند الرازي " الجمع بين المتضادين في الكلام مع مراعاة التقابل حتى لا يضم الاسم إلى الفعل"¹، وقد اختار كشاف من القرآن الكريم قوله تعالى: " فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٨٢﴾ " [التوبة: 82] ، وقوله أيضا : " وَتَحَسَّبِهِمْ أَيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ ﴿١٨﴾ " [الكهف: 18] ، وقوله أيضا: " سَوَاءٌ مِّنْكُمْ مَّنْ أَسْرَأَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ ﴿١٠﴾ " [الرعد: 10] ، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة، واكتفى بذلك لينتقل إلى المقابلة، وهي عنده : " أن يجمع بين شيئين متوافقين وبين ضديهما"²، ومن القرآن الكريم اختار الرازي كمثل للمقابلة ؛ قوله تعالى: " فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ﴿٦﴾ فَسَنِيسِرُهُ لِلْيسْرِ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ نَحَلَ وَاسْتَغْنَى ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ﴿٩﴾ فَسَنِيسِرُهُ لِلْعُسْرِ ﴿١٠﴾ " [الليل : 5-10].

¹- المصدر السابق ، ص 110.

²- المصدر نفسه ، ص 111.

كما ذكرَ الرّازي عدداً كبيراً من المحسناتِ البديعيةِ ، وكان يشرحها ثم يضربُ عنها أمثلةً من القرآنِ الكريمِ أحياناً ، ومن الشعرِ العربيِّ أحياناً أخرى ، والملاحظُ أنّه لم يبذلْ جهداً في ذلك ، إذ كانَ أكثرها منقولاً عن سابقيه ، من ذلك مثلاً ؛ المزاوجةُ، الاعتراضُ، التلميحُ، اللفُّ والتشترُّ، الإيهامُ ، تجاهلُ العارفِ وحُسنُ التعليلِ.

وخلاصةُ القولِ أنّ صاحبَ كتابِ " نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز " أخضعَ النصوصَ الأدبيةَ بما في ذلك النصُّ القرآنيُّ للتّحليلِ المنطقيِّ ، حتّى أنّه أثمَّ بأنه " حاولَ إضعافَ الدليلِ السّمعيِّ مطلقاً ؛ كتاباً كان أو سنّةً في قضايا العقيدة وترجيحِ الدليلِ العقليِّ عليه"¹، ولأنّه بالغ في الاعتماد على التّفريع و التّقسيم، آخذة بعضُ الباحثين المُحدثين كشوقي ضيف على خلوِّ كتابه "من روعة التّحليل للنصوص الأدبية، تلك الرّوعة التي تأخذُ بألبابِ من يقرأ عبد القاهر"²، هذا مع أنّه "لا يميلُ إلى استخدام كلِّ عملٍ يقومُ به الفكرُ الفلسفيُّ، بل يميلُ إلى أن يضمَّ هذا العملَ إلى ذاته"³، ثمّ إنّه اتهمه بانتهاجِ أسلوبٍ علميِّ صِرْفٍ يخلو من كلِّ جمالٍ، حتّى أنّ البلاغةَ عنده تحوّلت إلى علمٍ جافٍ.

غير أنّ باحثين آخرين من العصرِ الحديثِ حاولوا إنصافَ الرّجلِ ومؤلّفه، ورأوا أنّ الفضلَ يعودُ للرّازي في الوصولِ بالبلاغةِ إلى النّضجِ، وإلى تصنيفِ علومها الثلاثة؛ المعاني والبيان والبديع بشكلٍ دقيقٍ وافٍ، وأنّ الجمودَ الذي مسّ البلاغةَ لم يكن سببهُ الرّازي بل من جاؤوا بعده، خاصّة أنّهم اكتفوا بالتّفريعاتِ و التّقسيماتِ، ومن هؤلاء المدافعين عنه عبّاس أرحيلة في مؤلّفه: "الأثرُ الأرسطيُّ والنّقدُ والبلاغةُ العربيين إلى حدودِ القرنِ الثّامنِ الهجريِّ"، فقد اعترفَ للرّازي "بتناولِ الظّاهرةِ البلاغيةِ باعتبارها ظاهراً لغويّةً تكشفُ عن

¹ - طه جابر العلواني : ابن تيمية . سلسلة إسلامية المعرفة ، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و م أ ، عدد1415هـ / 1995م .

² - شوقي ضيف : البلاغة فنُّ و تاريخ ، ص 286.

³ - محمّد العربيي : المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرّازي . ط 01 . دار الفكر اللبناني ، بيروت ،

1992م . ص 27 .

إعجاز البيان القرآني، وتُنير السُّبُلَ إلى معرفة مُرادِ الله من خلال ذلك البيان¹، بل إنَّه ردَّ على من اتَّهمَ الرَّازي بالتقليل من الاستشهادِ بالقرآنِ الكريم، بأنَّ أحصى التَّمَاذِجَ الفَنِيَّةَ التي وردتْ في كتاب "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز" فوجدَ أنَّها بلغت 218 آيةً قرآنيَّةً، ومن الحديث الشريف عشرةً، ومن الأمثال أحدَ عشر مثلاً، ومن الشعر حوالي مائتي بيت²، وهذه النَّتَاجُ التي توصلَ إليها الباحثُ المغربي مُخالفةً تاماً لما ذهبَ إليه شوقي ضيف الذي رأى أنَّ الرَّازي مضى في كتابه "دُونِ استشهادٍ أو تمثيلٍ، وكأنَّما هو بصدِّ قواعد خالصة كقواعد النَّحو لا بصدِّ دراسةٍ بلاغيةٍ تُمتعُ الدُّوقَ والشَّعورَ"³. والحقُّ أنَّ كلامه لا يخلو من صحَّةٍ، إذ أنَّ دارسَ كتاب "نهاية الإيجاز" أو الباحثَ فيه، يتَّبعُ حتماً وسطَ التَّفريعاتِ والتَّقسيماتِ والأبوابِ الكثيرة، ويصعبُ عليه استيعابُها وفهمُ مضامينها، خاصَّةً أنَّه أخذَ من كُلِّ العلومِ بأطرافٍ متينةٍ وثقافةٍ قويمه⁴، زدَ على ذلك أنَّه اعتمدَ على أفكار الجرجاني ولكنه أخضعها للتَّحليلِ المنطقيِّ، فابتعدَ بالبلاغةِ التي نقلها عنه وعن كبارِ البلاغيينَ أمثالِ الرَّماني والرمخشري، عن ميدانِ الأدبِ وجعلها أشبهَ ما تكونُ بعلمٍ دقيقٍ، مُستخدِماً مصطلحاتٍ دقيقةٍ كالاستدلالِ والقياسِ والمعقولِ والمحسوسِ وغيرها.

وقد كانَ لطريقةِ الرَّازي هذه أثرٌ كبيرٌ في جميعِ من جاءَ بعده من البلاغيينَ، إذ تناولوا النَّصوصَ الأدبيةَ بما في ذلك النَّصَّ القرآنيَّ و طَبَّقُوا عليها بلاغةً هي أشبهُ بفلسفةٍ جافَّةٍ، فأفرغوها من جمالياتها الأدبيةِ وفنِّيَّاتها العالية.

¹ - عباس أرحيلة : الأثر الأرسطي و النقد والبلاغة العربيين، ص 589.

² - يُنظر المرجع نفسه، ص ن .

³ - شوقي ضيف : البلاغة فنُّ و تاريخ، ص 286.

⁴ - محمود محمَّد الحنطور : النَّسخ عند الفخر الرَّازي . ط 01 . مكتبة الآداب، القاهرة، 2002م. ص 25.

ثالثاً : احتفاءً ابنُ أبي الإصبعِ العدوانيِّ المصريِّ بالبديعِ كقراءةٍ خاصةٍ للنصِّ القرآنيِّ في القرنِ السَّابعِ الهجريِّ :

توطئة:

وضعَ ابنُ أبي الإصبعِ العدوانيِّ المصريِّ (585هـ - 654م) كتابين شهيرين، أولهما هو: " تحريرُ التَّحْبِيرِ في صناعةِ الشَّعْرِ والنَّثْرِ"، والآخرُ هو: "بديعُ القرآن"، وقد تناولَ الاثنانِ أنواعَ البديعِ وتطوَّرها عند العرب.

أمَّا " تحريرُ التَّحْبِيرِ " فدرسَ فيه الألوانَ البلاغيةَ المعروفةَ في عصره، وقسمه أقساماً ثلاثة: قسمٌ أوَّلُ تناولَ فيه ما ذكره ابنُ المعتزِّ وقدامة بن جعفر من فنونٍ بلغَ عددها ثلاثين فناً عددها أصولاً ، وقسمٌ ثانٍ تناولَ فيه الأبوابَ التي عدَّها فروعاً أي ما اكتشفه غيرهما من العلماء ممَّنْ أتوا بعدهما، وعددها خمسةٌ وستون نوعاً ، منها : الاحتراس والمُوارية والتَّسْهِيم و التَّوْرية. وخصَّصَ القسمَ الثَّالثَ إلى ما نسبَه إلى نفسه من ألوانٍ بلاغيةٍ ، وقد بلغَ عددها ثلاثين فناً. في حين يرى مُحَقِّقُ كتابه أنَّ عددَ ما اكتشفَ بنفسه هو أربعة عشرة فقط ، وأنَّ ما سُبِقَ إليه هو ستَّة عشر استنبطها من مؤلِّفاتٍ سابقية ونسبها لنفسه¹.

والمُلاحِظُ في الكتابِ هو اعتمادُ ابنِ أبي الإصبعِ في كتابه على نماذجٍ فنيَّةٍ من القرآنِ الكريمِ ، ومع ذلك فإنَّه بوضعه لهذا الكتابِ يُخالفُ كثيراً ممَّن سبقه وممَّن نفوا أن يكونَ البديعُ من وجوهِ الإعجازِ في كتابِ الله العزيزِ، فهو باستشهادِه بآياتِ كريمةٍ لكلِّ لونٍ بديعيٍّ نقله عن غيره أو اكتشفه بنفسه، يُثبِتُ تفرّدَ القرآنِ وتميِّزَ أسلوبه عن كلامِ البشرِ ممَّنْ يَسْتَشْهُدُ بشعرهم و نثرهم في المواضعِ نفسها من الكتابِ. ومع أنَّ كثيرين قبلَه استشهدوا بنماذجٍ من القرآنِ الكريمِ عندَ تحديدهم لمفاهيمِ الألوانِ البديعية التي تصدُّوا لها ، إلا أنَّهم لم يحاولوا إثباتَ الإعجازِ للقرآنِ الكريمِ كما فعل ابنُ أبي الإصبعِ .

¹- يُنظر ابنُ أبي الإصبعِ العدوانيِّ المصريِّ ، عبد العظيم بن الواحد بن ظافر : تحرير التَّحْبِيرِ في صناعةِ الشَّعْرِ والنَّثْرِ وبيان إعجاز القرآن . دط . تح : حفني محمد شرف . منشورات لجنة إحياء التراث الإسلامي ، القاهرة ، 1383هـ / 1963م . ص 56 . (مقدِّمة المحقِّق)

1- كتاب "بديع القرآن" :

وضع ابن أبي الإصبع كتاب " بديع القرآن " اختصاراً لكتاب " تحرير التّحبير" ، وقد ضمّ 109 (مائة وتسعة) أبوابٍ، تضمّنت أغلب الألوان البديعية التي وُجدت في القرآن الكريم، فأسقط صاحبها أنواعاً ذكرها في " تحرير التّحبير" مثل الهزل الذي يُرادُ به الجدُّ وائتلاف اللفظ مع الوزن ... لأنّهما غير موجودين في القرآن الكريم ، و أضاف أخرى في البديع لم تكن موجودةً في التّحبير، مثل التّفيف، التّفصيل، الإلجاء، التّظهير، الزيادة التي تُفيد اللفظ فصاحةً وحُسناً وغيرها.

والملاحظ أنه أحياناً يذكر لوناً بديعياً بمسمى في التّحبير، ولكنه إذا ما ذكره في البديع، يُغيّر تسميته إلى أخرى ، من ذلك "التصرّف" الذي أطلق عليه في الكتاب الثاني: "الاقتدار"، وكذلك "ائتلاف الفاصلة مع ما يدلُّ عليه سائر الكلام"، وكان يُسمّى في التّحبير: "ائتلاف القافية مع ما يدلُّ عليه سائر البيت".

كما أطلق بعض التّسميات الجديدة على مُحسناتٍ معروفةٍ ، من ذلك مُصطلح "تشابه الأطراف" الذي كان معروفاً باسم "التّسبيغ" الذي اكتشفه ابن الأجدابي (ت 600هـ).
ومن عجب ما توصل إليه هذا العالم أنّ آية كريمةً واحدةً قد تضمُّ أربعة عشر نوعاً من البديع، ففي قوله : " لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٤٢﴾ " [الأنفال:42]، فقد وجدَ بها: الإيجاز، التّرشيح، الإرداف، التّمثيل، المُقارنة، الاستدراك، الإدماج، الإيضاح، التّهذيب، التّحليل، التّنكيت، المُساواة، حُسن النّسق وحُسن البيان.

أما قوله تعالى : " وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَسْمَأِ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ ^ط وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٤٤﴾ " [هود : 44] ، فاستخرج منه ابن أبي الإصبع المصري ثمانية عشر لونا بلاغياً، من ذلك : الاستعارة التي وردت في لفظي: ابلعي وأقلمي، الطباق بين: الأرض والسما، والمجاز في قوله تعالى: يا سماء؛ لأن الحقيقة: يا مطر السماء، والمساواة لأن لفظ الآية لا يزيد على معناه ولا ينقص منه وائتلاف اللفظ مع المعنى لكون كل لفظة لا يصلح غيرها مكانها ، وغير ذلك كثير. والملاحظ أن ابن أبي الإصبع ذكر بعض أساليب علم المعاني ضمن مباحث البديع، وفي ذلك دلالة على أن " البديع منذ ابن أبي الإصبع ، بل لعل ذلك حدث فيه قبله، أخذ يشتمل لا على الصور البيانية فحسب، كما كان الشأن منذ ابن المعتز، بل أيضا على كثير من صور علم المعاني "1.

2- مصطلحات بلاغية ابتكرها ابن أبي الإصبع المصري:

2- 1- الإسجال بعد المغالطة :

ذكر ابن أبي الإصبع هذا المصطلح في كتابيه " تحرير التّحبير " و" البديع في القرآن"، وهو من مبتدعاته ... ونقله عنه المتأخرون كالحلبي والنويري²، و قد عرّفه بقوله: " هو أن يقصد المتكلم غرضاً من ممدوح ، فيأتي بالفاظٍ تُقرّر بلوغه ذلك الغرض إسجالاً منه على الممدوح به ، وبيان ذلك أن يشترط شرطاً يلزم من وقوعه وقوع ذلك الغرض، ثم يُخبر بوقوعه مغالطاً و إن لم يكن قد وقع بعدُ ليقع المشروط "3، من ذلك قول الشاعر:

1- شوقي ضيف : البلاغة فنّ و تاريخ ، ص 359.

2- أحمد مطلوب : معجم مصطلحات النّقد العربي القديم ، ص 75 .

3- ابن أبي الإصبع : بديع القرآن ، ص 286.

جَاءَ الشِّتَاءُ وَ مَا عِنْدِي لَهُ عُدْدٌ إِلَّا اِزْتِعَادِي وَ تَصْفِيْقِي بِأَسْنَانِي

فَإِنْ هَلَكْتُ فَمَوْلَانَا يُكْفِنِي هَبْنِي هَلَكْتُ فَهَبْنِي بَعْضَ أَكْفَانِي¹

ونبة المصري إلى أن السجال قد يقع بغير مغالطة ، وهو النوع المتوقر في القرآن الكريم ، و مثاله قوله تعالى : " رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ ﴿١٩٤﴾ " [آل عمران : 194] ، وقوله أيضا : " رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ ﴿٨﴾ " [غافر : 08] .

2-2- الافتنان :

وهو عند ابن أبي الإصبع " أن يفتن المتكلم في كلامه بفنين ، إما متضادين أو مختلفين أو متفقين"²، وضرب أمثلة كثيرة من الشعر العربي ، ثم أشار إلى وجود الافتنان في القرآن الكريم ، وهذا في قوله تعالى : " ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًا ﴿٧٢﴾ " [مريم : 72] ، وقد أبدى إعجابا كبيرا بما ورد في هذه الآية الكريمة " من الوعد والوعيد ، والتبشير والتحذير ، وما يلزم من هاذين الفنين من المدح للمختصين بالبشارة والذم لأهل النذارة"³.

¹- المصدر السابق ، ص ن .

²- المصدر نفسه ، ص 295 .

³- المصدر نفسه ، ص 299 .

كما اكتشف المصري نوعاً آخر من الافتنان وإن عدّه غريباً لأنه جمع بين التعزية والفخر، وذلك في قوله تعالى : " كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾ " [الرحمن : 26-27] ، وشرح ذلك بقوله: " عزى سبحانه جميع المخلوقات من الإنس والجنّ وسائر أصناف الحيوانات ومشى على الأرض من كلّ قابلٍ للحياة، وملائكة السمّوات، وتمدّح بالانفراد بالبقاء بعد فناء الموجودات في عشر لفظات، مع وصفه سبحانه ذاته بعد انفراده بالبقاء و الجلال والإكرام، وحقّ له ذلك سبحانه " ¹.

2-3- التصرّف أو الاقتدار :

يُعدُّ التصرّف " من مبتدعات المصري " ² ، و قد أورد له تعريفاً في كتابه " تحرير التّحبير"، قال فيه : " هو أن يأتي الشاعرُ إلى معنى فيبرّزه في عدّة صور، تارةً بلفظ الاستعارة، وحيثاً بلفظ الحقيقة" ³، أمّا المثال الذي اختاره فهو من شعر امرئ القيس الذي وصف فيه الليل، فقال :

وَ لَيْلٍ كَمَوْجِ الْبَحْرِ أَرْخَىٰ سُدُولَهُ عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الْهُمُومِ لِيَبْتَلِي
فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ وَأَزْدَفَ أَعْجَازًا وَ نَاءَ بِكُلِّ 4

ففي ذلك استعارة ، ثم تصرّف فأتى بلفظ الإيجاز ، فقال :

فَيَا لَكَ مِنْ لَيْلٍ كَأَنَّ نُجُومَهُ بِكُلِّ مُغَارٍ الْفَتْلُ شَدَّتْ بِبَدْبُلٍ 5

¹- المصدر السابق ، ص ن .

²- أحمد مطلوب : معجم مصطلحات النّقد العربي القديم ، ص 160.

³- ابن أبي الإصبع : تحرير التّحبير ، ص 582.

⁴- المصدر نفسه ، ص ن .

⁵- المصدر نفسه ، ص ن .

فقد حذفَ صفةَ الليل وهي الطُّول لدلالةِ التشبيهِ عليها¹، ثم تصرفَ مرَّةً أخرى فأخرجَه بلفظِ الإردافِ، فقال :

كَأَنَّ الثُّرَيَّا عَلَّقَتْ فِي مَصَامِهَا بِأَمْرَاسٍ كَتَّانٍ إِلَى صُمْ جُنْدِلٍ²

وقد تصرفَ مرَّةً أخرى، فعبرَ عنه بلفظِ الحقيقةِ ، فقال :

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلِ بِصُبْحٍ وَ مَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلِ³

ويُعلِّقُ المصريُّ على ذلك قائلاً: " ولا شبهةً في أن هذا إنما يأتي من قوَّةِ الشَّاعرِ وقُدْرتهِ، ولذلك أتتْ قصصُ القرآنِ الكريمِ في صورٍ شتَّى من البلاغةِ ما بين الإيجازِ والاطنابِ واختلافِ معاني الألفاظِ"⁴.

أمَّا في كتابِ " بديعِ القرآنِ " ، فأطلقَ على التصرّفِ تسميةَ الاقتدارِ. وقد أوردَ تعريفًا قريبًا من ذلك الذي أوردَه في كتابِه " التَّحْبِيرِ "، إذ قالَ: " وهو أن يبرزَ المُتكلِّمُ المعنى الواحدَ في عدَّةِ صورٍ اقتدارًا منه على نظمِ الكلامِ و تركيبِه، وعلى صياغةِ قوالبِ المعاني والأغراضِ، فتارةً يأتي به في لفظِ الاستعارةِ ، وطورًا يُبرزُه في صورةِ الإردافِ، وأونة يُخرجهُ مخرجَ الإيجازِ، وحينًا يأتي به في ألفاظِ الحقيقةِ"⁵، و رأى أنه "على هذا أتت جميعُ قصصِ قصصِ القرآنِ العزيزِ، فإنَّك ترى القصَّةَ الواحدةَ التي لا تختلفُ معانيها كيف تأتي في صورٍ مختلفةٍ وقوالبِ من الألفاظِ مُتعدِّدةٍ ، حتَّى لا تكادُ تشبهُه في موضعينِ منه ، ولا بدُّ أن نجدَ الفرقَ بين صورها ظاهرًا"⁶، غيرَ أنَّه لم يُوردْ مثالًا واحدًا من كتابِ الله العزيزِ، واكتفى بذكرِ قصيدةٍ نظمها في مدحِ رسولِ الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ - وكانَ مطلعُها :

¹- يُنظر المصدر السابق ، ص ن .

²- المصدر نفسه ، ص ن .

³- المصدر نفسه ، ص 583 .

⁴- المصدر نفسه ، ص ن .

⁵- ابن أبي الإصبع : بديع القرآن ، ص 289.

⁶- المصدر نفسه ، ص 290.

بُكَر الصَّبَا أَعْطَافُهَا تَتَأَوَّدُ فَالْحَاطِظُهَا سَكْرًا عَلَيْنَا تُعْرَبُ¹

2-4- الحيدة والانتقال :

أَكَّدَ مُحَقِّقُ كِتَابِ " بَدِيعِ الْقُرْآنِ " أَنْ " هَذَا النَّوعُ مِمَّا سَلِمَ لِابْنِ أَبِي الْإِصْبَعِ وَلَمْ يُسَبِّقْ إِلَيْهِ"²، ومفاده " أن يُجِيبَ الْمَسْئُولَ بِجَوَابٍ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ جَوَابًا عَمَّا مَثَلْ مِنْهُ، أَوْ يَنْتَقِلَ الْمَسْتَدَلُّ إِلَى اسْتِدْلَالٍ غَيْرِ الَّذِي كَانَ آخِذًا فِيهِ، وَإِنَّمَا يَكُونُ هَذَا بِلَاغَةً إِذَا أَتَى بِهِ الْمَسْتَدَلُّ بَعْدَ مَعَارِضَتِهِ بِمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُعَارِضَ لَمْ يَفْهَمْ وَجَهَ اسْتِدْلَالِهِ، فَيَنْتَقِلَ مِنْهُ إِلَى اسْتِدْلَالٍ يَقْرُبُ مِنْ فَهْمِ الْخَصْمِ يَكُونُ فِيهِ قِطْعُهُ عَنِ الْمَعَارِضَةِ، فَيَكُونُ اسْتِدْلَالُهُ الثَّانِي لَا يَحْتَمِلُ مَا يَبْطُلُهُ بِوَجْهِ صَحِيحٍ وَ لِابْوَجْهِ سَقِيمٍ"³. وقد اختارَ الْمَصْرِيُّ مَثَلًا عَنِ هَذَا اللَّوْنِ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَتَحْدِيدًا مِنَ الْحَوَارِ الدَّائِرِ بَيْنَ سَيِّدِنَا إِبْرَاهِيمَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَالْجِبَّارِ، فَلَمَّا قَالَ لَهُ الْخَلِيلُ: "رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ" ﴿٢٥٨﴾ " [البقرة: 258]، فقال الجبَّار: "أنا أحيي وأميتُ، ثم دعا من وجبَ عليه القتلُ فأعتقه، ومن لا يجبُ عليه فقتله، فعلم الخليلُ - عليه السلام - أنه لم يفهم معنى الإحياء والإماتة، أو علمَ وغالطَ بهذا الفعلِ، فانتقلَ - صلوات الله عليه - إلى استدلالٍ لا يجدُ له الجبَّارُ له وجهًا يتخلَّصُ منه، فقال: فإنَّ الله يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ، فانقطعَ الجبَّارُ، وكان منه ما أخبرَ الله - سبحانه و تعالى - به عنه ؛ حيث قال : " فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ﴿٢٥٨﴾ [البقرة : 258] "⁴.

4.

¹- المصدر السابق ، ص ن .

²- المصدر نفسه ، ص 280 (الهامش).

³- المصدر نفسه ، ص 281.

⁴- المصدر نفسه ، ص 281.

2-5- الشّماتة :

الشّماتة نوعٌ بلاغيٌّ " من الأنواع التي سلّمت للمؤلف ولم يسبق إليها"¹، وقد عرفه في مؤلفه " تحرير التّحبير" قائلا: "وهو إظهارُ المسرّةِ بمنّ نالته محنّةً، أو أصابته نكبةً"². ومن أمثلة الشّماتة التي وجدّها المصريُّ في القرآن الكريم؛ قوله تعالى: " ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾ " [الدُّخان : 49] ، وقوله عزّو جلّ: " ﴿٤٩﴾ وَجَوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا ۗ حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ ءَأَمِنْتُ أَنَّهُ لَآ إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَأَمَنْتَ بِهِ ۚ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٩٠﴾ ءَأَلَكُنَّ وَعَدَّ عَصِيَّتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴿٩١﴾ " [يونس : 90-91] .

2-6- الاستقصاء :

يُعدُّ الاستقصاء "من الأبواب التي سلّمت للمؤلف ولم يسبقه أحدٌ إليه"³، وهو يعني عند ابن أبي الإصبع "أن يتناول المتكلّم معنى فيستقصيه، فيأتي بجميع عوارضه ولوازمه بعد أن يستقصي جميع أوصافه الذاتية؛ بحيث لا يترك لمن يتناوله بعده فيه مقالا بقوله"⁴.

¹ - المصدر السابق ، ص 282 (الهامش) .

² - ابن أبي الإصبع : تحرير التّحبير ، ص 567.

³ - ابن أبي الإصبع : بديع القرآن ، ص 247 (الهامش) .

⁴ - المصدر نفسه ، ص ن .

ومن أمثلة الاستقصاء في القرآن الكريم، والتي تناولها المصري بالتّحليل؛ قوله تعالى: " أَيُودُ أَحَدِكُمْ أَنَّ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٦٦﴾ " [البقرة : 266]، وقد أبدى المصري انبهارًا بمقدار الفصاحة في هذه الآية الكريمة والتي تُثبِتُ الإعجازَ للقرآن الكريم، وتؤكدُ الاختلافَ بينه وبين النصّ البشريّ، وشرحَ لَوْنَ الاستقصاءِ الواردِ في هذه الآية الكريمة بكثيرٍ من التفصيل، من ذلك أنّ الله تعالى لم يقف عندَ لفظِ (الجَنَّة) مع أنّ ذكره بمفرده كانَ كافيًا، ولكن لأنّ هذا اللفظ يُطلقُ على أيّ شجرٍ كانَ ساترًا بظلِّ ورقه الأرض، فقال: "مِن نَّخِيلٍ وَ أَعْنَابٍ"، فكانَ ذلك أبلغَ للهدفِ ، ثم قالَ : " تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ" ليتمّمَ وصفها، وإلى غير ذلك من الأوصافِ التي استقصاها ابنُ أبي الإصبع لإثباتِ إعجازِ كتابِ الله العزيز¹.

2-7 - الفرائد :

ويُعدُّ هذا اللون "مِمَّا سَلِمَ لِلْمُؤَلِّفِ وَلَمْ يُسَبِّقْ إِلَيْهِ"²، وهو مُختصٌّ بالفصاحة دون البلاغة، ويعني "إتيان المتكلم في كلامه بلفظةٍ تنتزِلُ منزلةً الفريدة من حَبِّ العَقْدِ، وهي الجوهرة التي لا نظيرَ لها"³، وقد عدَّ المصري ذلك دليلًا قويًّا على فصاحةِ القائلِ وجزالةِ منطقهِ وأصالةِ عربيّته، ثم أشارَ إلى أنّ ما وردَ في القرآنِ الكريم من هذا اللون "غرائبٌ لا يَفْقَهُ مثلها لمخلوقٍ ، وهي من الكثرةِ في القرآنِ بحيثِ يَعَسُرُ حصرُها"⁴.

¹- يُنظر المصدر السابق ، ص 249.

²- المصدر نفسه ، ص 287 (الهامش) .

³- المصدر نفسه ، ص ن .

⁴- المصدر نفسه ، ص ن .

ومن أمثلة الفرائد في القرآن الكريم والتي استشهد بها المصري؛ قوله تعالى: " قَالَ مَا خَطْبُكَ إِذْ رَأَوْتَنِّي يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِ عَ قَلْبَ حَشَى لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتْ أَمْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْأَسْنَى حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَأَوْتُهُ عَن نَّفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٥١﴾ " [يوسف: 51] ، ففي هذا الآية - حسب ابن أبي الاصبع - أعلى ضروب البلاغة لأنها تضمنت مع الفصاحة الإيجاز "وقل أن تجتمع الفصاحة والبلاغة في جملة من هذا الباب إلا في هذه الجملة"¹. وكذلك قوله عز وجل: " يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ " [غافر : 19] فيشير المصري إلى أن الفريدة الواقعة في التركيب، هي: "خائنة الأعين"، وهي عنده " أعجب من كل ما تقدم، فإن لفظة (خائنة) بمفردها سهلة مستعملة، كثيرة الجريان على الألسن ، فلما أضيفت إلى الأعين حصل لها من غرابة التركيب ما جعل لها في النفوس هذا الوقع بحيث لا يُستطاع الإتيان بمثلا"²، ثم أشار في آخر الباب إلى أن أشباه ذلك في الكتاب العزيز لا تدخل تحت الحصر.

¹ - المصدر السابق ، ص ن .

² - المصدر نفسه ، ص 288.

3- جهود ابن أبي الإصبع المصري النقدية :

أمّا جهودُ ابنِ أبي الإصبعِ في التّقْدِ، فظهرت في كتابيه الاثنَين؛ "تحرير التّحبير" و"بديع القرآن" على حدّ سواء، أين جمعَ بين العِلْمَيْنِ أي البلاغةِ والتّقْدِ، علماً أنّه ابتعدَ في تحليلاته عن النظرياتِ الفلسفيةِ التّجريديةِ، واهتمَّ أساساً بالقيمِ الفنيّةِ والجماليةِ في النّصوصِ العربيّةِ عموماً والنصِّ القرآنيِّ بشكلٍ خاصّ.

و من أهمّ المباحثِ التّقديّةِ التي يمكنُ استنتاجُها في مؤلّفاتِ ابنِ أبي الإصبعِ :

3-1- المُوازنةُ :

تعرّضَ المصريُّ لهذا المصطلحِ في باب الاستتباعِ ، فقد أجرى موازنةً بسيطةً بين بيتِ نظمه بنفسه، هو :

هَبْتِي سَكَتٌ أَمَا لِسَانُ ضَرْوَرْتِي أَهْجَى لِكُلِّ مُقَصِّرٍ عَن مَنطِقِي¹

وبيتِ لابنِ الرّومي ، هو :

سَدَّ السَّدَادُ فَمِي عَمَّا يُرِيبُكُمْ لَكِنْ فَمَ الْحَالِ مِنِّي غَيْرِ مَسْدُودٍ²

والظّاهرُ أنّه عندَ إجراءِ المُوازنةِ لم يفقدُ شغفه بالبديعِ ، إذ أنّه تتبّعَ ما وقعَ في بيتِ ابنِ الرّومي من ألوانِ بلاغيةٍ، فوجدَ أنّها أربعةٌ عشرَ ضرباً ، ذكرَ منها التّجنيسَ في قوله: سَدَّ السَّدَادُ، والتّفسيرَ في قوله : عَمَّا يُرِيبُكُمْ ، والاستعارةَ في قوله : فَمَ الْحَالِ، والتّصديرَ فيما بين القافيةِ وأوّل البيتِ، والتّمثيلَ فإنّ البيتَ خرجَ مخرجَ المثلِ، والمساواةَ لأنّ لفظَ البيتِ طبّقَ معناه والى غيرِ ذلك³.

ثم أحصى المصريُّ في بيتهِ سبعةً عشرَ نوعاً من البديعِ، منها: المطابقةُ في السُّكوتِ والنُّطقِ، واستعارةُ اللسانِ للضّرورةِ، والمبالغةُ في قوله: أهجى، والتّفسيرُ في قوله: من

¹- المصدر السابق ، ص 483 .

²- المصدر نفسه ، ص ن .

³- يُنظر المصدر نفسه ، ص 483- 484 .

منطقي، والتّمكينُ من أجل أنّ القافية مستقرّةٌ في مكانها، والمساواة في كون لفظ البيت طبقاً لمعناه وإلى غير ذلك¹.

وعند الموازنة بين البيتين، يُرجّح قوله على ما قال ابن الرومي، فيرى: "قولي لسان ضرورتي؛ أجز من قوله: فم الحال مني، وقولي: أهجى؛ أجز من قوله: غير مسدود"². ولم يُغفل المصري الموازنة بين عدد الحروف في البيتين، إذ أحصى اثنين وأربعين حرفاً في بيته، وخمسة وأربعين في بيت ابن الرومي³، ثم يُصرّح بتفوّقه على ابن الرومي في مثل قوله: "لأنّ بيتي جاء عربياً عن الكلفة بخلاف بيته"⁴.

3-2- حُسْنُ التّضمين :

وقد عرف ابن أبي الإصبع هذا اللون البديعيّ، بقوله: "وهو أن يُضمّن المتكلّم كلامه لفظاً من بيت أو جملة مفيدة أو جزءاً عروضياً أو ما زاد مع ذلك، بشرط أن لا يبلغ المقدار نصف بيت يُشير إلى ذلك البيت أو إلى القصيدة التي البيت منها. وإن كان التّضمين من المنثور، و كان المضمّن مُشيراً إلى الكلام الذي هو منه؛ سواء كان سورة أم حديثاً أم خطبةً أم رسالةً أم غير ذلك من أنواع المنثور، أم مثلاً سائراً، أم فقرةً من حكمة، أم جزءاً من موعظةٍ...⁵. هذا ما ورد في "بديع القرآن"، أمّا في كتاب "تحرير التّحبير"، فقال المصري أنّ التّضمين "هو أن يُضمّن المتكلّم كلامه كلمةً من بيت، أو من آية، أو معنى مُجرّداً من كلام، أو مثلاً سائراً، أو جملةً مفيدةً، أو فقرةً من حكمة"⁶.

¹- ابن أبي الإصبع: تحرير التّحبير، ص 484-485.

²- المصدر نفسه، ص 485.

³- يُنظر المصدر نفسه، ص ن.

⁴- المصدر نفسه، ص ن.

⁵- ابن أبي الإصبع: بديع القرآن، ص 52.

⁶- ابن أبي الإصبع: تحرير التّحبير، ص 140.

وضرب أمثلة عن هذا اللون البلاغي، من ذلك ما ورد في جواب علي بن أبي طالب عن خطاب وصله من معاوية بن أبي سفيان : "و ما الطلقاء و أبناء الطلقاء والتميز بين المهاجرين الأولين و تبين درجاتهم ، وتعريف طبقاتهم ، هيات : لقد حن قدح ليس منها، وطفق يحكم فيها من عليه الحكم لها"¹، فقد أشار المصري إلى أن الإمام ضمن كلامه هذا المثل العربي. وفي آخر هذا الخطاب، ضمن كلامه قوله تعالى: " وَمَا هِيَ مِنْ

الظالمين ببعيد ﴿٨٣﴾ " [هود : 83]².

أما بالنسبة للرؤية النقدية التي امتلكها ابن أبي الإصبع، فتمثلت في تمييزه بين مصطلحات التضمين والإيداع والاستعانة والعنوان ، معللاً ذلك بقوله : " التضمين يقع في النظم والنثر ولا يكون إلا بالنثر، ويكون من المحاسن ومن العيوب، ولكنه لا يكون من العيوب إلا إذا وقع في النظم بالنظم ، والإيداع والاستعانة وإن وقعاً معاً في النظم والنثر، فلا يكونان إلا بالنظم دون النثر، وأما العنوان فإنه يقع في النظم والنثر ولا يقع بالنثر، وهو بخلاف التضمين لا يكون إلا من المحاسن دون العيوب، والتضمين منهما معاً"³. فيما أوتي هذا الناقد من سلامة ذوق ، استطاع أن يهدب ما وصل إليه من سابقه وأن يضيف على ما وضعوا ما توصل إليه بفضل الممارسة والمران.

¹ - المصدر السابق ، ص ن .

² - يُنظر المصدر نفسه ، ص 141.

³ - المصدر نفسه ، ص 142.

3-3- الانسجام :

في باب الانسجام، قدّم ابنُ أبي الإصبع رؤيةً نقديةً مفادها: نفي الشعر عن القرآن، فقال: "وأما القرآن العزيز فلم يقع فيه من ذلك إلا ما هو على مثال البيت المفرد فقط، والبيت المفرد لا يُسمى شعراً قصداً أو لم يقصد، وعلى ذلك أدلة لا يتسع الكلام لذكرها، وقد أتيتُ بها مستقاةً في كتابين، أحدهما : الشافية في علم القافية والآخر : الميزان في الترجيح بين كلام قدامة وبين كلام خصومه"¹.

ومثل هذه الحجة المقتضبة لم تكن لترضي محقق كتابه " حفي شرف" الذي رأى أن مثل هذا الرد على من حاول إثبات الشعر في القرآن ضعيفاً ، فالحقيقة أنه ليس فيه شعرٌ بالبيت الواحد المقصود ولا بأكثر من البيت، وإنما في القرآن الكريم كلامٌ موزونٌ وغير مقفٍ.

3-4- الالتفات :

أطلق ابنُ أبي الإصبع هذه التسمية على هذا الباب ولكنه في الواقع قصد الاعتراض، وقد أورد تعريفاً للمصطلح فقال: " هو أن يكون المتكلم آخذاً في معنى فيعارضه ، إما شكاً فيه أو ظناً أن راداً رده عليه أو سائلاً سألته عنه أو عن سببه ، فيلتفت قبل فراغه من التعبير عنه، فإما أن يجلي شكّه أو يؤكدّه و يقرّره أو يذكر سببه"²، أما الأمثلة التي اختارها من القرآن الكريم وورد فيها الاعتراض فكانت كثيرةً ، من ذلك مثلاً قوله تعالى :
 "فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين ﴿٢٤﴾"
 "[البقرة :24] أو قوله أيضاً: " يبنى آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم وريشاً
 ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون ﴿٢٦﴾ " [الأعراف : 26]،

¹- ابن أبي الإصبع : بديع القرآن ، ص 166.

²- المصدر نفسه ، ص 42.

وحين فسّر ابنُ أبي الإصبع مصطلحَ الاعتراضِ في الآيةِ الأولى رأى أنّ الجملةَ الاعتراضيةَ "وَلَنْ تَفْعَلُوا" هي ضربٌ من التّحدي لإثباتِ الإعجازِ القرآنيّ تمثّلَ في الإخبارِ عن وقوعِ ما لم يقعْ "حتّى إذا وقعَ كانَ علماً على صدقهِ فردّ المُكذّبينَ و ثبتَ المُؤمنينَ"¹، وأخرَ قوله: "فاتّقوا النَّارَ"، وقد رأى ابنُ أبي الإصبع أنّ لمثلي هذا التّقديم والتّأخير أثرٌ في النّظم "يجعلُ له في القلوبِ من الجلالةِ و التّفخيمِ و الرّونقِ ما لا يُعبّرُ عنه"².

ومثّل هذا الجمالِ أرجعه ابنُ أبي الإصبع لِمَا أطلقَ عليه وقوعُ تجنيسِ الأزواجِ وهذا ما وردَ في الآيةِ الكريمةِ التي سبق ذكرُها ، كما وقعَ في قوله عزّ و جلّ : " فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴿١٩٤﴾ " [البقرة : 194] .

كما نقلَ ابنُ أبي الإصبع تعريفاً آخرَ للالتفاتِ وردَ عندَ ابنِ المعتزِّ قال فيه : "الالتفاتُ انصرافُ المتكلّمِ عن الإخبارِ إلى المُخاطبةِ"³، من ذلك قوله تعالى: إِنَّ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٠﴾ " [الأحزاب: 50]، وقوله تعالى: " أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّهِمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ ﴿٦﴾ " [الأنعام: 6] كما تناولَ الالتفاتَ من التكلّمِ إلى المُخاطبةِ ، ومثاله في القرآنِ الكريم: "إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴿١﴾ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَخَرٌ ﴿٢﴾ " [الكوثر: 1-2]، وكذلك الانصرافُ عن الإخبارِ إلى التكلّمِ ، كقوله تعالى: " وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ ﴿٩﴾ " [فاطر: 9] .

¹- المصدر السابق ، ص 43.

²- المصدر نفسه ، ص ن .

³- المصدر نفسه ، ص 44.

كما تحدّث المصري عن نوع غريبٍ مِنَ الالتفاتِ لم يعثر على مثله في الشعر العربي، وهو أن يُقدّم المتكلّم في كلامه مذكورين، ثم يُخبر عن الأوّل منهما، وينصرف عن الإخبار عنه إلى الإخبار عن الثاني، ثم يعود فينصرف عن الإخبار عن الثاني إلى الإخبار عن الأوّل¹.

وقد وردَ مثلُ ذلك في قوله تعالى: " إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ ﴿٦﴾ وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ

لَشَهِيدٌ ﴿٧﴾ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴿٨﴾ [العاديات: 6 - 7 - 8]، فقد " انصرفَ عن الإخبار عن الإنسانِ إلى الإخبارِ عن ربّه تبارك وتعالى ، ثم قال مُنصرفاً عن الإخبارِ عن الرّبِّ عزّ وجلّ إلى الإخبارِ عن الإنسانِ: وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ، وهذا يحسنُ أن يُسمّى التّفاتُ الضّمائر²".

هذا ما أورده ابنُ أبي الإصبع في كتاب " بديع القرآن " عن لونِ الالتفاتِ، أمّا في كتاب " تحرير التّحبير " فحدّدَ الفرقَ بين الاحتراسِ والالتفاتِ، وأكّد أنّ الاعتراضَ والانفصالَ في الاحتراسِ يكونانِ في بيتٍ واحدٍ، وفي بيتين، وفي آيةٍ، وفي آيتين، والالتفاتُ لا يكونانِ فيه (أي الاعتراضَ والانفصالَ) إلّا في بيتٍ واحدٍ وآيةٍ واحدةٍ³.

¹ - المصدر السابق ، ص 45 .

² - المصدر نفسه ، ص ن .

³ - يُنظر ابن أبي الإصبع : تحرير التّحبير ، ص 126 .

3- 5- براعة التلخيص :

عَرَفَ ابنُ أبي الإصبعِ المصريُّ التلخيصَ، فقال: "هو امتزاجُ ما يُقدِّمه الشاعرُ من البسطِ، إمَّا المدح أو الذمَّ، أو غيره من نسيبٍ أو وصفٍ أو أدبٍ أو زهدٍ أو فخرٍ أو مجونٍ أو غير ذلك من الفنونِ بأولِ بيتٍ من المدحِ، وقد يقعُ ذلك في بيتين متجاورين، وقد يقعُ في بيتٍ واحدٍ"¹. و أشارَ إلى أنَّ المتأخِّرينَ أظهرُوا شغفًا بهذا اللونِ على خلافِ المتقدمينَ، ثمَّ أكَّدَ على أنَّ حُسْنَ التلخيصِ هو معرفةُ الوصلِ من الفصلِ في القرآنِ الكريمِ وعلى أنَّ بعضَ المتكلمينَ عدُّوا هذا اللونَ وجهًا من وجوه الإعجازِ، و أنَّه لا بُدَّ من وجودِ حاذقٍ من ذوي النِّقدِ حتَّى يتمكنَ من اكتشافِ هذا اللونِ الذي إذا تَتَبَعَ وُجِدَ فهو مَبثوثٌ في القرآنِ الكريمِ².

ومن ذلك قوله تعالى: "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ ءَايَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١﴾

وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكَيْلًا ﴿٢﴾

ذُرِّيَّةً مِّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا ﴿٣﴾ " [الإسراء : 1-3]، فقد اكتشف

أنَّ الناظرَ في قوله تعالى: "وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ" وما قبله، يجدُ بين الفصلين مَبَايِنَةً

شديدةً في الظاهر، فإذا فَكَّرَ وجدَ الفصلَ بين الجملتين، وشرح ذلك بشيء من التفصيلِ،

فقال: "فإنَّه تبارك وتعالى أخبرَ أنَّه أسرى بِمُحَمَّدٍ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إلى الأرضِ

المُقدَّسةِ لِيُرِيَهُ من آياته، ويُرسلُهُ إلى عبادِهِ، كما أسرى بِموسى -عليه السلام - من مصرَ

إلى مدينَ حينَ خرجَ خائفًا يترقَّبُ وأسرى به وبابنةِ شعيبِ إلى الأرضِ المُقدَّسةِ لِيُرِيَهُ من

آياته ويُرسلُهُ إلى فرعونَ ومَلئِهِ، وآتاه الكتابَ، فهذا هو الوصلُ بين الفصلين المذكورين"³.

¹ - ابن أبي الإصبع : بديع القرآن ، ص 167.

² - المصدر نفسه ، ص 168.

³ - المصدر نفسه ، ص ن .

ومن هذا اللون أيضاً قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ [آل عمران : 33] ، فقد خلص ابنُ أبي الإصبع في الختام إلى المقصد من الآية فقال: " حيثُ ذكرَ سبحانه الآباء من الأعلى إلى الأدنى، فابتدأ بذكر آدم الأب الأعلى، وتلاه بذكر نوح الأب الثاني، الذي انتشرت الأمم من عقبه ثم ذكر بعده إبراهيم أبا الأنبياء والمرسلين، وخص من ولده بالذكر آل عمران، ليتخلص إلى ذكر المسيح عليه السلام¹. ورأى المصري أن هذا " من التخلّصات البارة التي أتت على أحسن ترتيب و أبين تهذيب ما لا يقع في شيء من الكلام"².

3-6- التّهذيب :

عرّف ابنُ أبي الإصبع التّهذيبَ في كتابه " تحرير التّحبير " ، فقال: "التّهذيبُ عبارة عن تردادِ النَّظْرِ في الكلام بعدَ عمله لِيُنْفَخَ وَيَتَنَبَّهَ منه لِمَا مرَّ على النَّاسِ أو الشّاعِرِ، حينَ يكونُ مُستغرقَ الفكرِ في العملِ، فيُغيّرُ منه ما يجبُ تغييرُه ، ويحذفُ ما ينبغي حذفُه، ويُصلحُ ما يتعيّنُ إصلاحُه، ويكشفُ عمّا يشكُلُ من غريبه وإعرابه ، ويُحرّرُ ما لم يتحرّرُ من معانيه وألفاظه، حتّى تتكاملَ صحته وتروقُ بهجته"³. أمّا في كتاب " بديع القرآن " فقسّم التّهذيبَ أقسامًا ثلاثة؛ أولها " يكونُ بعدَ الفراغِ من نظم الكلام بإعادة النَّظْرِ فيه لِيُنْفَخَ ويُحرّرَه"⁴، مع إشارة المصري إلى أنّ هذا القسم لا يقع في القرآن لأنّه " كلامٌ نادرٌ مُنزّهٌ عن صفاتِ النَّقصِ"⁵، ومن يَحْتَاجُ إلى ذلك فهو عند المصري من جُبلٍ على السّهو والغلطِ وغيرها من الصفاتِ السيئة لمخلوقٍ ناقصٍ.

¹- المصدر السابق ، ص 170.

²- المصدر نفسه ، ص 170-171.

³- ابن أبي الإصبع : تحرير التّحبير ، ص 401.

⁴- ابن أبي الإصبع : بديع القرآن ، ص 158.

⁵- المصدر نفسه ، ص ن .

4- قضية اللفظ والمعنى عند ابن أبي الإصبع العدواني :

لم يُقصر ابن أبي الإصبع جهوده على البحث عن الألوان البديعية في القرآن الكريم والشعر العربي فقط، بل لقد كانت له نظرات في النقد سلّمت له، وقد اتّضح ذلك في كتابه "تحرير التّحبير" و"بديع القرآن". فعن قوّة العلاقة بين اللفظ والمعنى، قال: "واعلم أنّ الألفاظ أجساد والمعاني أرواح، فإذا قوّيت الألفاظ فقوّ المعاني، وإذا أضعفتها فأضعفها لتتوازن قوى الكلام، وتتناسب في الإفهام"¹، ثم حاول تفسير هذا التوازن، فقال: "أن يكون اللفظ جزلاً إذا كان المعنى فخماً، ورفيقاً إذا كان المعنى رقيقاً، وغريباً إذا كان المعنى غريباً بحثاً، ومُستعملاً إذا كان المعنى مؤلّداً مُحدّثاً"²، فمثّل هذا التوضيح لم يحمل جديداً، وإنّما يبدو أنّ المصريّ كان أسير أحكام نقدية أُطلقت في قرونٍ سبقته، وأنّه لم يستطع تحديداً موقفاً مُستقلّاً لنفسه في هذه القضية التي شغلت جميع العاملين في حقل البلاغة والنقد. وما يؤكّد ذلك هو مساندته للجرجاني والعسكري وغيرهما كثير، فيما يخص رئاسة المعنى؛ حيث يقول: "ينبغي لك أيّها الرّاعب في العمل السائل فيه عن أوضح السبل، أن تُحصّل المعنى عند الشروع في تحبير الشعر وتحرير النثر قبل اللفظ"³، ومثّل ذلك قريباً ممّا قاله عبد القاهر في دلائله وتأكيداً لذلك فقد قال في باب السجع: " لا تجعل كلامك مبنياً على السجع كلّّه، فتظهر عليه الكلفة ويبيّن فيه أثر المشقة، ويتكلّف لأجل السجع ارتكاب المعنى الساقط"⁴.

غير أنّ النقاد رأوا أنّ ما توصل إليه في هذه القضية غير ذي شأن، فقد "كان يوجّه النقد إلى مزيدٍ من الوقوف عند الجزئيات ويُعمي طريقه بكثرة المصطلحات دون أن يضيف إلى حقيقته شيئاً جوهرياً"⁵، سيّما أنّه لم يمتلك رؤية نقدية واضحة، نحو علاقة الدال

¹- ابن أبي الإصبع : تحرير التّحبير ، ص 415-416 .

²- المصدر نفسه ، ص 195.

³- المصدر نفسه ، ص 412.

⁴- المصدر نفسه ، ص 414.

⁵- إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص 599.

بالمدلول، وهي أشهر قضية شغلت جميع النقاد العرب الذين سبقوه، فقد اكتفى بتكرار آراء قديمة دون أن يكون لنفسه موقفاً مستقلاً، بل إنه كثيراً من معاصريه؛ عدّ تتبّع البديع واستنتاج ألوانه من كتاب الله ومن الأدب العربي؛ شعره و نثره، مقياساً نقدياً إذ " كان لقياس الأدب بالقياس البديعي أثرٌ بعيدٌ في نفوس الأدباء، فأخذوا يبذلون جهودهم ويحصرّون مواهبهم في استخدام تلك الألوان البديعية، ويكثرون أذهانهم في محاولة الاهتداء إلى غيرها"¹.

فكلمة " نقد" عند العدوانى أصبح لها بُعدٌ واحدٌ تمثّل في قدرة المبدع على توظيف أكبر عددٍ من الألوان البديعية " بل إنه ليذهب إلى استحسان ما هو أكثر من ذلك، وهو أن يكون في الكلمة الواحدة المفردة ضربان فصاعداً من البديع، ويُسمّى هذا السُخفَ إبداعاً"².

ومع ذلك، فإنّ الغرض من اهتمام ابن أبي الإصبع بالبديع، يشفع له تورّطه فيما عرفه عصره من ولعٍ بالصنعة إلى حدّ المغالاة، فقد كان يرغب في إثبات الإعجاز في القرآن الكريم، مُنتهجاً طريقة تتبّع الألوان البديعية في كتاب الله، مُبيّناً فنّيّاتها التي عجز العرب عن الإتيان بمثّلها.

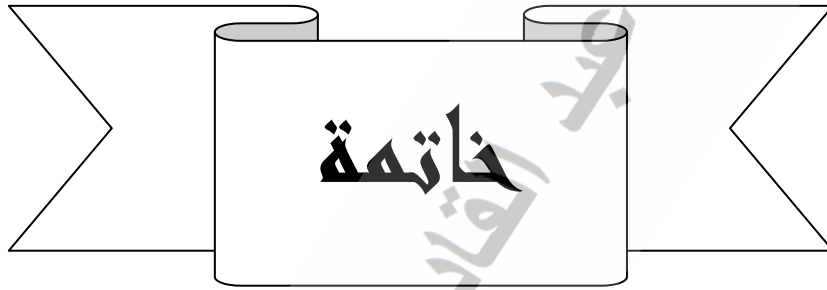
¹- بدوي طبانة : البيان العربي ، ص 241.

²- المرجع نفسه ، ص 140.

خلاصة :

استُخلصت من الفصل الرابع مجموعة من النتائج كانت كالاتي :

- 1- اقتنع الزمخشري المعتزلي بوجهين لا غير من وجوه الإعجاز ، أحدهما هو الإخبار عن الغيوب والآخر هو النظم القرآني العجيب.
- 2- اهتم الزمخشري بعلمي المعاني والبيان، وطالب كل من فكر في دراسة القرآن الكريم بالإمام بمسائل هاذين العلمين.
- 3- ووفق الزمخشري في اختيار المصطلحات البلاغية ونجح في توظيف أدوات إجرائية خاصة لقراءة النص القرآني.
- 4- بذل الزاوي جهداً كبيراً في إثبات بطلان نظرية الصرفة ، كما رفض أن يقتصر الإعجاز على الإخبار بالغيوب مخالفاً بذلك معظم من سبقه من الإعجازيين.
- 5- كما تأثر بالقاضي عبد الجبار في تقديم الفصاحة كوجه مهم من وجوه الإعجاز.
- 6- أخضع الزاوي الأفكار التي وجدها عند الجرجاني للتحليل المنطقي ، فجعل البلاغة أشبه ما تكون بعلم دقيق وفصلها عن ميدان الأدب الذي احتضنها دائماً. ومع ذلك كان له أثر كبير في أغلب من جاء بعده من البلاغيين والنقاد، فقد اقتدوا به في إخضاع النصوص الأدبية - بما في ذلك النص القرآني - للتقسيم والتفريع.
- 7- رغب ابن أبي الإصبع المصري في إثبات الإعجاز القرآني، مُنتهجاً طريقةً مختلفةً هي تتبّع مواضع الألوان البديعية في النص والكشف عن جمالياتها وفنياتها التي أعجزت البشر عن الإتيان بمثلها.
- 8- عاب النقاد على ابن أبي الإصبع المصري أنه لم يُكوّن لنفسه رأياً نقدياً مستقلاً، وأنه اكتفى بالكتابة في البديع دون غيره، وكذا تتبّع لجزيئات لا فائدة تُرجى من ذكرها.



تمت الرسالة بحمد الله وتم استخلاص مجموعة من النتائج كانت كالاتي :

- 1- توصل النقاد العرب خلال العصور الذهبية إلى ما تناوله الغربيون في الإستطيقا، فقد تحدثوا هم أيضا عن الجمال الطبيعي والجمال الفني .
- 2- و قد اكتفوا أول الأمر بالكشف عن أسرار القرآن الكريم و خباياه دون أن يضعوا مقاييس جمالية لذلك ، وكان علماء الإعجاز في مقدمة هؤلاء النقاد .
- 3- استبعد علماء الإعجاز جانب البديع من دراساتهم ، كما تحاشى أغلبهم القراءة الفلسفية للنص القرآني.
- 4- ناصر النقاد العرب من الذاتيين المتأثرين بالقرآن طريقة العرب التي مثلها البحثري بسلاسة كلامه و عذوبة ألفاظه و بعده عن تعقيد القول.
- 5- تعرض علماء الإعجاز بعد فترة للفنون البلاغية الواردة في كتاب الله وبحثوا دورها الجمالي ، فتوصلوا إلى صياغة مقاييس نقدية، ناقشوا خلالها أهمية الطبع والدوق والنظم.
- 6- عدّ النقاد المحدثون هذه المقاييس المذكورة أنفاً ؛ مقدّماتٍ جماليةً رائعةً في النقد العربي، إذ تُتيح للأدب التعبير عن نفسه بحرية ودون قيود خارجية مفروضة .
- 7- كما كان للقرآن الكريم دورٌ في عملية التلقي ، إذ أنه يدفع القارئ إلى التجاوب وبالتالي المساهمة في إنتاج النصّ .
- 8- كانت الدراسات النقدية والمناهج الإجرائية التي عرفها العرب متأثرةً أشدّ التأثير بأسلوب القرآن ومنهجه .
- 9- اكتسب المسلمون بفضل القرآن مستوى عالٍ في بلاغة التلقي .
- 10- فأولوا أهمية كبرى للقارئ ، وقد اتضح ذلك من خلال تناولهم لمقتضى الحال والمقام.

11- اهتمت الدراسات التي خصّصت لعلم الكلام والبلاغة والإعجاز بمحاور العملية الإبداعية الثلاثة : المبدع- النصّ - المتلقي ، وأعطت هذا الركن الأخير الاهتمام الأكبر، وذلك عند محاولة إقناعه بإعجاز النصّ القرآنيّ .

12- وليس أدلّ على ذلك من القول بالصّرفيّة ، وهو أحد وجوه الإعجاز التي قال بها بعض المتكلّمين ، فقد مثلّ القارئ عنصراً أساسياً في عملية تلقي النصّ القرآنيّ، وكان الاختلاف حول كيفية تلقيه لهذا النصّ ، فهل اقتنع بعدم تمكّنه من المعارضة أم أنه صُرف عنها وسُلبت قدرته عليها ؟

13- تجنّد علماء الإعجاز للردّ على هذه الإشكالية و إبطال الشقّ الثاني منها ، أي القول بالصّرفيّة ، و انبروا في الآن ذاته للردّ على المُلحدين والطّاعنين في القرآن والمشكّكين فيه بعدد كبير من المؤلّفات ، ولتحقيق هدفٍ واحدٍ هو تأكيد الإعجاز في كتاب الله تعالى .

14- ولقد كانت البلاغة أهمّ وجوه الإعجاز الذي تباحثها العلماء ، غير أنهم اختلفوا في تحديد مفهوم واحدٍ لها .

15- ربط علماء البلاغة الإعجاز البيانيّ بالفصاحة ، ومنهم من رأى بأنه تمثّل في النظم وحسن التّأليف ، ورأى آخرون بأن له علاقةً بالتّصوير و إلى غير ذلك من المفاهيم .

16- ألف علماء الإعجاز خلال القرون السبعة الأولى عدداً لا يُحصى من الكتب المُتخصّصة في الكشف عن جماليات القرآن البلاغية .

17- تعرّضوا خلالها لفنون بلاغية كثيرة ، مثل التّقديم والتّأخير ، الحذف والذّكر ، الإطناب والإيجاز ، الحقيقة و المجاز ... والبدیع أيضاً .

18- وتباحثوا روعة التشبيه وبلاغة الاستعارة وجمال الكناية .

19- وحصرُوا وظيفةَ البديعِ في تحسينِ الكلامِ بعدَ رعايةِ مقتضى الحالِ ووضوحِ الدلالةِ، مع تأكيدِهِم على أنَّ المعنى يستدعيه ويطلبُهُ فيكونُ حسنًا ، فإنْ لم يحدثْ ذلك، جاءَ متكلفًا مذبومًا.

20- قامتْ معاركُ نقديةً بين علماءِ الإعجازِ والبلاغةِ حولَ قضيةِ اللفظِ والمعنى وحولِ المفاضلةِ بينهما.

21- وقد كانَ للعلماءِ المعتزلةِ خلالَ العصرِ العباسيِّ دورٌ كبيرٌ في تثبيتِ أسسِ النقدِ البلاغيِّ، خاصةً وأنهم أهلُ قدرةٍ في الحجاجِ وتوفيقٍ في الاستدلالِ .

22- ومنَ أهمِّ هؤلاءِ العلماءِ؛ الجاحظُ والذي تعرَّضَ في سبيلِ إثباتِ الغايةِ الكبرى أي الإعجازِ في كتابِ الله تعالى ، إلى مسائلَ نقديةٍ مهمَّةٍ ، هي: التكلُّفُ والطَّبَعُ والمفاضلةُ بين المتقدمينَ والمتأخرينَ وثنائيةُ اللفظِ والمعنى وغيرها.

23- مهَّدَ الجاحظُ بجهودهِ الطريقَ أمامَ علماءِ الإعجازِ لتأسيسِ البلاغةِ العربيةِ ولنشأةِ النقدِ الأدبيِّ.

24- أبدى الرِّمانيُّ المعتزليُّ في مؤلِّفه الإعجازيِّ " النكت في إعجاز القرآن " اهتمامًا كبيرًا بالأثرِ النفسيِّ للأسلوبِ القرآنيِّ في المتلقِّي.

25- تأثَّرَ الخطَّابيُّ - وهو من أهلِ السُّنة- بالرِّمانيِّ المعتزليِّ في كتابه : " بيانُ إعجازِ القرآنِ " ، وإنْ لم يُصرِّحْ بذلك ، فأخذَ عنه بعضَ مقوماتِ نظريتهِ التي تقومُ على الأثرِ النفسيِّ للأسلوبِ القرآنيِّ ، كما اهتمَّ بمسألةِ النظمِ دونَ الإفاضةِ في الجزئياتِ .

26- اعتمدَ الباقلانيُّ في مؤلِّفه الإعجازيِّ على تقنيةِ الموازنةِ ، وذلك بتطبيقها بينَ سورِ قرآنيَّةٍ ونصوصٍ أدبيةٍ بشريةٍ عُرِفَ عنها الجمالُ المنشودُ وعن أصحابها التَّألُّقُ الخالدُ ، فهي معالجةٌ ناجعةٌ لنصِّينِ إبداعيينِ ، فمن شأنها أن تكشفَ عن الجمالياتِ الفنيَّةِ في كلِّ منهما.

27- انتصرَ الباقلانيّ للنصّ القرآنيّ وحكمَ على النُّصوصِ البشريّةِ بالموتِ، فقد تتبّعَ هُناها دونَ محاسنها ولم يكنْ موضوعياً في المفاضلةِ كما كانَ يجبُ أن يكونَ ، علماً أن كتابَ الله لا يحتاجُ منه ذلك.

28- وظهرَ في القرنِ الخامسِ الهجريّ عالمٌ كبيرٌ من علماءِ الإعجازِ، وهو القاضي عبد الجبارِ المعتزلي ، والذي كانَ من أشدِّ المدافعينَ عن القرآنِ الكريمِ ، بوضعه مجموعةً كتبٍ ردَّ فيها على الملحدين.

29- ذكرَ القاضي النّظْمُ عند تناوله لجمالياتِ القرآنِ الكريمِ ، ولكنّه عدّه بمفرده وجهاً من وجوهِ الإعجازِ ، بل فضّلَ أن يقرّنه بالفصاحةِ ، والتي لا تظهرُ في الكلمةِ المفردةِ و إنّما في ضمِّ الكلامِ بطريقةٍ مخصوصةٍ .

30- تبلورتُ مسألةُ النّظْمِ على يديّ الجرجاني في القرنِ الخامسِ وذلك في كتابه: "دلائلُ الإعجازِ " ، فقد قدّمها على أنّها توحيّ معاني النّحوِ فيما بينَ الكلمِ ، وذلك ما يصدقُ على القرآنِ الكريمِ ، فالنّظْمُ دليلٌ ماديٌّ عظيمٌ على إعجازِ القرآنِ كتابِ الله.

31- فأهلّه ذلك لأنّ يكتشفَ مقاييسَ جماليّةٍ ونقديةً دقيقةً وموضوعيّةً ، كانَ لها أعظمُ الأثرِ في جميعِ من جاءَ بعده من النّقادِ والبلاغيينَ .

32- أثارَ الجرجاني قضايا نقديةً شائكةً ، ميّزتُ عصره كمسألةِ اللفظِ والمعنى والسّرقةِ في الأشعارِ و غرابةِ التّشبيهِ ، وابتكرَ مفاهيمَ لم يسبقه إليها أحدٌ كمفهومِ المعنى ومعنى المعنى.

33- و في القرنِ الخامسِ دائماً وفي الأندلسِ تحديداً ، ظهرَ الفيلسوفُ وعالمُ الجمالِ ابنُ حزم الظّاهري وأدلى بدلوه هو الآخر في قضيةِ الإعجازِ القرآنيّ .

34- رفضَ ابنُ حزم عدَّ البلاغةِ وجهاً من وجوهِ الإعجازِ لأنّها متوقّرةٌ في كلامِ البشرِ، إلّا أنّه قالَ بالصّرفِ ، ممّا جعله عرضةً لاتّهاماتِ علماءِ أهلِ السُّنّةِ.

35- ابن حزم فقيهٌ ظاهريٌّ ، أخذَ بالظاهرِ وطرحَ التأويلَ ، إلاَّ أنَّه من أكبرِ المُعجبينَ بالفلسفةِ والمُشتغلينَ بها، وبناءً على ذلك وضعَ مجموعةَ مبادئٍ دعا إلى نظمِ الشعرِ وفُقهها .

36- أمَّا بالنسبةِ للقرنِ السَّادسِ ، فظهرَ خلاله عالمٌ جليلٌ آخر هو : الزمخشري ، وقد كتبَ تفسيره " الكشَّاف " على مذهبِ المعتزلة ، معتمداً على علمي المعاني والبيان ، موضِّحاً دورَ كلِّ نوعٍ بلاغيٍّ في الكشفِ عن أسرارِ القرآنِ الكريمِ الجماليةِ .

37- ومع أنَّ الزمخشري تأثرَ بعبدِ القاهر ، إلاَّ أنَّه وظَّفَ أدواتِ إجرائيةٍ خاصةٍ لقراءةِ النَّصِّ القرآنيِّ .

38- وفي نهايةِ القرنِ السَّادسِ ، توجَّهَ النَّقادُ نحو الشُّروحِ والتلخيصاتِ واكتفوا بما وصلَّهم من أسلافهم، بل إنَّ ما قدَّموه كانَ يسمُّه التَّعقيدُ والغموضُ .

39- كانَ الرّازي أحدَ هؤلاء الشُّراح ، فقد تناولَ " دلائلَ الإعجاز " بالشرحِ في كتابه: "نهايةُ الإيجازِ في درايةِ الإعجازِ"، إلاَّ أنَّه بالغَ في الاعتناءِ بالترتيبِ والتبويبِ على طريقةِ المناطقةِ .

40- تمثلَ سرُّ الإعجازِ عند الرّازي في الفصاحةِ ، مُقتدياً في ذلك بالقاضي عبد الجبارِ، ورفضَ بالمقابلِ وجوهَ الإعجازِ الأخرى كالصِّرفةِ واختلافِ الأسلوبِ وعدمِ التناقضِ والإخبارِ بالغيوبِ ، وخالفَ بذلكَ معظمَ من سبقه .

41- أخضعَ الرّازي البلاغةَ للتَّحليلِ المنطقيِّ، فجعلها أشبهَ ما تكونُ بعلمٍ دقيقٍ وحوَّلها من فنِّ يقومُ على الذوقِ والطَّبعِ والجمالِ إلى دغلٍ ملتبسٍ على حدِّ قولِ شوقي ضيف .

42- وفي القرنِ السَّابعِ، سيطرتِ العقلانيةُ على البلاغةِ العربيَّةِ سيطرةً شبيهةً تامَّةً، ممَّا جعلها تتَّصفُ بعُسرٍ كبيرٍ، وكانَ ذلكَ سبباً في وضعِ الحدودِ والقواعدِ والتفريعاتِ .

43- فظهرَ في هذه الفترة بعضُ البلاغيينَ الذين حاولوا الإفلاتَ من إحكام سيطرة المنطقِ على إبداعاتِهِم، فاتَّجَّهوا وجهَةً مختلفةً هي: البحثُ في البديعِ ، وكانَ ابنُ أبي الإصبعِ العدوانيَ المصريَّ أحدَ هؤلاءِ.

44- وضعَ المصريُّ كتابينَ في البديعِ، هما: " تحريُّرُ التَّحْبِيرِ " و" بديعُ القرآنِ "، وقد اعتمَدَ فيهما، خاصَّةً الثَّانِي منهما، على نماذجِ فنيَّةٍ من القرآنِ الكريمِ ، ليثبتَ أنَّ الإعجازَ القرآنيَّ قد يقومُ على البديعِ أيضًا.

45- ومع أنَّه تمكَّنَ خلالَ عمله من مناقشةِ مسائلٍ نقديَّةٍ مُهمَّةٍ ، إلَّا أنَّ النُّقَادَ استهانوا بِمَا توصلَ إليه بل عابُوا عليه استخدامَه لمصطلحاتٍ كثيرةٍ وتتبعه لجزئياتٍ لا طائلَ من ورائها.

46- كانَ عصرُ ابنِ أبي الإصبعِ؛ عصرَ ولعٍ بالصَّنعةِ البديعيَّةِ، وقد شهدَ بذلك نهايةَ البلاغةِ المشرقةِ وتوجَّهها نحو الجمودِ والرُّكودِ، فبعدَ أن كانتَ مادةً للنَّقدِ العربيِّ ووسيلةً لإثباتِ الإعجازِ واكتشافِ الجمالِ الفنيِّ في كتابِ الله، وصلتَ نهايةَ القرنِ السَّابعِ وهي ترتدي ثوبَ المنطقِ والعقلانيةِ وابتعدتْ بذلك تمامًا عن ميدانِ الفنِّ الذي احتضنها طويلاً.

هذا مُجملُ ما توصلَ إليه البحثُ، ولا أزعُمُ أنَّ ما جمعتُ فيه من معلوماتٍ وأفكارٍ كانَ مجهودًا خاصًّا، بل لقد أفدتُ مِنْ جميعِ من سبقني إلى هذا الموضوعِ ومن آرائهم ووجهاتِ نظرهم المتناثرةِ في ثنايا الكتبِ الكثيرةِ هنا وهناك ، قديميها وحديثيها ، وحاولتُ التَّنسيقَ بينها وإيجادَ الرِّابطِ الجامعِ لها، وخرجتُ ببعضِ النَّتائجِ الخاصَّةِ التي أسألُ الله تعالى أن ينفعَ بها من يضطلعُ بهذه المهمةِ بعدي؛ أي المساهمةِ في إحياءِ الثُّراثِ العربيِّ الإسلاميِّ.

جامعة الأئمة القادر للطب الإسلامي
عبدالقادر للطب الإسلامي

قائمة المصادر
والمراجع

*القرآن الكريم برواية حفص .

*المصادر :

- 1- ابن أبي الإصبع العدواني المصريّ ، عبد العظيم بن الواحد بن ظافر : بديع القرآن. دط. تح : حفني محمّد شرف . نهضة مصر للطباعة و النّشر ، القاهرة ، دت.
- 2- ابن أبي الإصبع العدوانيّ المصريّ : تحرير التّحبير في صناعة الشّعْر والنّثر وبيان إعجاز القرآن . دط . تح : حفني شرف يوسف . منشورات لجنة إحياء التّراث الإسلاميّ، القاهرة ، 1383هـ / 1963م .
- 3- الباقلانيّ ، أبو بكر محمّد بن الطيّب : إعجاز القرآن . ط03 . تح: السيّد أحمد صقر. دار المعارف، القاهرة ، دت .
- 4- الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر : البيان و التّبئين . دط . المكتبة العصرية، بيروت ، 1423هـ / 2003م .
- 5- الجاحظ : الحيوان . ط02. تح : عبد السّلام هارون . مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ، 1385هـ / 1966م .
- 6- الجرجانيّ ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرّحمن بن محمّد : أسرار البلاغة . دط. تح: محمّد الفاضلي . المكتبة العصرية ، صيدا- بيروت ، 1424هـ / 2003م .
- 7- الجرجانيّ : دلائل الإعجاز . ط03 . تح : محمّد رشيد رضا . دار المعرفة ، بيروت، 1422هـ / 2001م .
- 8- ابن حزم ، أبو محمّد عليّ بن أحمد بن سعيد الأندلسي : الإحكام في أصول الأحكام. ط02. تقديم : إحسان عبّاس. دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403هـ / 1983م .
- 9- ابن حزم : الرّسائل . تح : إحسان عبّاس . المؤسّسة العربية للدراسات والنّشر، بيروت، 1983م .

10- ابن حزم : الفصل في المِلل والنحل . ط 02 . تح : محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة. دار الجيل، بيروت، 1416هـ / 1996م.

11- الخطّابي ، حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطّاب البستي : بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) . ط 03 . تح : محمد خلف الله و محمد زغلول سلام. دار المعارف، القاهرة ، د.ت.

12- الرّازي ، فخر الدّين محمد بن عمر بن الحسين : نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز. دط . مطبعة الآداب ، القاهرة ، 1367هـ .

13- الرّماني ، أبو الحسن عليّ بن عيسى : النُّكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) . ط 03 . تح : محمد خلف الله و محمد زغلول سلام . دار المعارف، القاهرة ، د.ت.

14- الرّمخشري ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر : تفسير الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل . ط 03 . تعليق : خليل مأمون شيحا. دار المعرفة، بيروت ، 1430هـ / 2009م.

15- القاضي عبد الجبّار بن أحمد الهمداني : تنزيه القرآن عن المطاعن. دط. دار النّهضة الحديثة، بيروت، د.ت.

16- القاضي عبد الجبّار: متشابه القرآن. دط. تح : عدنان محمد زرزور. دار التّراث، القاهرة، 1966م.

17- القاضي عبد الجبّار: المغني في أبواب التّوحيد والعدل. دط. تح : أمين الخولي. وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة ، 1380هـ / 1960م .

*المراجع العربية :

- 01- الآمدي ، أبو القاسم الحسن بن بشر: الموازنةُ بين شعر أبي تمام و البحتري. ط 04. تح : أحمد صقر . دار المعارف ، القاهرة ، دت .
- 02- أحمد بسّام ساعي: المعجزة الكبرى، إعادة قراءة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم. ط01. المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، الولايات المتحدة الأمريكية ، 1433هـ / 2012م.
- 03- أحمد بن ناصر الحمد: ابن حزم و موقفه من الإلهيات ، عرض و نقد. ط 01. منشورات مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي ، مكة المكرمة ، 1406 هـ .
- 04- أحمد جمال العمري: المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، نشأتها وتطورها حتى القرن السابع الهجري. دط . مكتبة الخانجي ، القاهرة ، دت .
- 05- أحمد جمال العمري: مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري. دط . دار المعارف ، القاهرة ، 1982م .
- 06- أحمد أحمد بدوي: أسس النقد الأدبي عند العرب . دط . دار نهضة مصر ، القاهرة ، 1996م .
- 07- أحمد أحمد بدوي : من بلاغة القرآن . دط . نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005م .
- 08- أحمد أمين : النقد الأدبي . ط03 . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1963م .
- 09- أحمد أمين : ضحى الإسلام . ط 07. مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1973م .
- 10- أحمد الرفاعي شرفي: مقالات الإسلاميين في الأدب و النقد . ط 01. دار ابن حزم، بيروت ، 2009م .
- 11- أحمد سعد محمّد: نظرية البلاغة العربية ، دراسة في الأصول المعرفية. ط 01. مكتبة الآداب ، القاهرة ، 1430هـ / 2009م .

- 12- أحمد الشايب: الأسلوب . ط 08 . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1411هـ / 1991م .
- 13- الأصفهاني، أبو الفرج عليّ بن الحسين : كتاب الأغاني . ط 03. تح : إحسان عباس وإبراهيم السّعافين و بكر عبّاس . دار صادر ، بيروت ، 1429هـ / 2008م .
- 14- أحمد علي عبد العزيز: من بلاغة القرآن . ط 01 . دار اليقين للنشر والتوزيع، المنصورة (مصر) ، 1432هـ / 2011م .
- 15- أحمد علي يوسف: قراءة النصّ، محاولة لتأسيس منهج نقديّ عربيّ. ط 02. دار غريب للطباعة و النشر والتوزيع ، القاهرة ، 2000م .
- 16- أحمد عمر أبو حجر: التفسير العلميّ للقرآن في الميزان. ط 01. دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت- دمشق ، 1411هـ / 1991م .
- 17- أحمد محمّد أمين إسماعيل: الإعجاز البلاغي لتحوّلات النظم القرآنيّ. ط 01. دار الكتب العلمية ، بيروت ، 2015م .
- 18- أحمد مصطفى المراغي: علوم البلاغة ، البيان و المعاني و البديع. ط 03 . دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1414هـ / 1993م .
- 19- أحمد مطلوب و كامل حسن البصير: البلاغة و التّطبيق . ط 02. منشورات وزارة التعليم العالي و البحث العلمي ، بغداد ، 1420هـ / 1999م .
- 20- أمير عبد العزيز: إعجاز القرآن . ط 01. جامعة النّجاح الوطنية ، نابلس ، 2007م .
- 21- الباقلاني : الإنصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به . ط 02 . تح : محمّد زاهد بن الحسن الكوثري . المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، 1421هـ / 2000م .
- 22- بدوي طبانة : البيان العربيّ ، دراسة تاريخية فنيّة في أصول البلاغة العربية. ط 02. مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1377هـ / 1958م .

- 23- بشرى موسى صالح : نظرية التلقي ، أصول وتطبيقات. ط 01. المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2001 م .
- 24- البغدادي ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد : الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم . ط . تح: محمد عثمان الخشت. مكتبة ابن سينا، القاهرة، 1409هـ/ 1988م .
- 25- بكري الشيخ أمين : التعبير الفني في القرآن. ط 01 . دار الشروق، بيروت-القاهرة، 1393هـ/ 1973م .
- 26- البيهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى : الاعتقاد و الهداية إلى سبيل الرشاد . ط01. تح : أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم أبو العينين . دار الفضيلة للنشر والتوزيع ، الرياض ، 1420هـ / 1999م .
- 27- التفتازاني ، سعد الدين مسعود بن عمر : المطول (شرح تلخيص مفاتيح العلوم). ط 03. تح : عبد الحميد هنداوي . دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1434هـ / 2013م .
- 28- التوحيدي، أبو حيان : المقابسات . ط02. تح : حسن السندوي . دار سعاد الصباح، الكويت، 1992م .
- 29- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحرّاني : الرسالة التدمرية. ط. مكتبة السنة المحمدية ، القاهرة ، دت .
- 30- ابن تيمية: كتاب مجموع الفتاوى . ط . تح : عبد الرحمن بن محمد بن علي بن قاسم. منشورات مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة المنورة ، 1416هـ/ 1995م.
- 31- جابر عصفور : الصورة الفنية في التراث النقدي و البلاغي عند العرب . ط 03. منشورات المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 1992م .

- 32- الجرجاني، عليّ بن عبد العزيز: الوساطة بين المتبني وخصومه . دط . تح : محمّد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي . مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1386هـ/ 1966م .
- 33- الجرجاني، محمّد بن عليّ بن محمّد : الإشارات و التّنبّهات في علم البلاغة. دط. تح: عبد القادر حسين . مكتبة الآداب ، القاهرة ، 1418هـ/ 1997م .
- 34- ابن جنّي، أبو الفتح عثمان: الخصائص. ط 02 . تح: محمّد علي النّجار. دار الكتب المصرية، القاهرة، 1371هـ/ 1952م.
- 35- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرّحمن بن عليّ بن محمد بن علي : القرامطة . ط05. تح: محمّد الصّبّاغ . المكتب الإسلامي ، دمشق- بيروت ، 1401هـ/ 1981م .
- 36- حاجي خليفة : كشف الظّنون عن أسامي الكتب و الفنون . دط . تح : محمد شرف الدّين ياتقايا. دار إحياء التّراث العربي، بيروت، دت.
- 37- الحبيب مونسى : القراءة و الحداثّة ، مقارنة الكائن والممكن في القراءة العربية . دط . منشورات اتّحاد الكتّاب العرب ، 2000م .
- 38- حسن مسعود الطوير: جهودُ علماء الغرب الإسلاميّ و اتّجاهاتهم في دراسة الإعجاز، من القرن الخامس حتّى القرن الثّامن الهجري . ط01. دار قنّية للطباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق - بيروت ، 1430هـ/ 2001م .
- 39- حمّادي صمود : التّفكير البلاغي ، أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس. دط. المطبعة الرّسمية للجمهورية التونسية ، تونس ، 1981م .
- 40- خالد يوسف : في النّقد الأدبي و تاريخه عند العرب. ط01. المؤسّسة الجامعية للدراسات والنّشر والتّوزيع ، بيروت ، 1407هـ/ 1987م .
- 41- الخفاجي ، ابن سنان أبو محمّد عبد الله بن محمّد بن سعيد : سرّ الفصاحة. ط 01. دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1402هـ/ 1982م .

- 42- ابن خلدون، وليّ الدين عبد الرّحمن بن محمّد : المقدّمة. ط 01 . تح : عبد الله محمد الدّرويش . دار يعرب ، دمشق ، 1425هـ / 2004م .
- 43- ابن خلّكان ، أبو العبّاس شمس الدّين أحمد بن محمّد بن أبي بكر : وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان. ط . تح : إحسان عبّاس . دار صادر، بيروت ، 1397هـ / 1997م .
- 44- درويش الجندي : نظرية عبد القاهر. ط . مكتبة نهضة مصر، القاهرة ، 1960م.
- 45- أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني : سنن أبي داود . ط 01 . تح: شعيب الأرناؤوط و آخرين . دار الرّسالة العالمية ، بيروت ، 1430هـ / 2009م .
- 46- الرّاغب الأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمّد : مفردات ألفاظ القرآن. ط04. تح: صفوان عدنان داوودي . دار القلم ، دمشق ، 1430هـ / 2009م .
- 47- الرّازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين : أساس التّقديس . ط. تح: أحمد حجازي السّقا . مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، 1986م .
- 48- ابن رشيق، أبو عليّ الحسن القيرواني : العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده. ط01. تح: عبد الحميد هنداوي . المكتبة العصرية ، صيدا- بيروت ، 1422هـ / 2001م .
- 49- الرّركشي، بدر الدّين محمّد بن عبد الله : البرهان في علوم القرآن. ط . تح : أبي الفضل الدّميّاطي. دار الحديث ، القاهرة ، 1427هـ / 2006م .
- 50- زغلول راغب محمّد النّجار: مدخل إلى دراسة الإعجاز العلميّ في القرآن الكريم والسّنّة النّبوية الطاهرة . ط02 . دار المعرفة للطباعة و النّشر ، بيروت ، 1433هـ / 2012م.
- 51- الرّمخشري، جار الله محمود بن عمر بن أحمد : أساس البلاغة . ط01. تح: محمّد باسل عيون السّود . دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1419هـ / 1998م .
- 52- زهير غازي زاهد : في النّصّ القرآنيّ و أساليب تعبيره. ط01. دار صفاء للنّشر والتّوزيع، عمّان ، 1433هـ / 2012م.

- 53- سعيد عطية علي مطاوع: الإعجاز القصصي في القرآن . ط01. دار الآفاق العربية، القاهرة ، 2006م .
- 54- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي : مفتاح العلوم. ط 02. ضبط وتعليق : نعيم زرزور . دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1407هـ / 1987م .
- 55- سيّد صديق عبد الفتّاح : الجمال كما يراه الفلاسفة و الأدباء . ط01. دار الهدى، القاهرة ، 1414هـ / 1994م .
- 56- سيّد قطب : التّصوير الفنّي في القرآن . ط 16. دار الشّروق ، القاهرة ، 1423هـ / 2002م.
- 57 - سيّد قطب: في ظلال القرآن . ط 32 . دار الشروق ، بيروت- القاهرة ، 1423هـ / 2003م.
- 58- السيّوطي ، أبو الفضل جلال الدّين عبد الرّحمن بن أبي بكر : الإِتقان في علوم القرآن. دط. منشورات مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة المنورة ، 1426هـ .
- 59- السيّوطي: معترك الأقران في إعجاز القرآن. ط01. ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدّين. دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1408هـ / 1988م .
- 60- شارف مزارى : جمالية التّلقّي في القرآن الكريم ، أدبية الإيقاع الإعجازي نموذجاً. دط. منشورات اتّحاد الكُتّاب العرب ، دمشق ، 2009م .
- 61- شفيع السيّد: البحث البلاغي عند العرب ، تأصيل و تقييم . ط06. دار الفكر العربيّ، القاهرة ، 1996م .
- 62- الشّهريستاني ، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم : المِللُ و النُّحلُ . ط02. تصحيح وتعليق: أحمد فهمي محمّد . دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1413هـ / 1992م .
- 63- شوقي ضيف : البلاغة تطوّر و تاريخ . ط 09 . دار المعارف ، القاهرة، 1995م.
- 64- شوقي ضيف : في النّقد الأدبي . ط 04. دار المعارف ، القاهرة ، 1962م .

- 65- شوقي ضيف : النّقد . ط05 . دار المعارف ، القاهرة ، دت .
- 66- صالح بن غرم الله الغامدي : المسائل الاعتزاليّة في تفسير الكشّاف للزمخشري في ضوء ما وردَ في كتاب الانتصاف لابن المنير . ط 01 . دار الأندلس للنّشر والتّوزيع، حائل (السعودية)، 1418هـ / 1998م .
- 67- صلاح الدّين مُحمّد عبد التّواب: النّقد الأدبيّ، دراسات نقدية وأدبية حول إعجاز القرآن. دط . دار الكتاب الحديث ، القاهرة ، 1423هـ / 2003م .
- 68- صلاح رزق : أدبية النّص، محاولة لتأسيس منهج نقديّ عربيّ. ط02. دار غريب للطباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، 2000م .
- 69- صلاح عبد الفتّاح الخالدي : تعريف الدّارسين بمناهج المفسّرين . ط 04 . دار القلم، دمشق، 1431هـ / 2010م .
- 70- طه أحمد إبراهيم: تاريخ النّقد الأدبيّ عند العرب، من العصر الجاهليّ إلى القرن الرّابع الهجريّ . دط . مكتبة الفيصلية ، مكة المكرمة ، 1425هـ / 2004م .
- 71- عائشة عبد الرّحمن: الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرقيّ. دط. دار المعارف، القاهرة ، 1391هـ / 1971م .
- 72- عبّاس أرحيلة: الأثر الأرسطي والنّقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثّامن الهجريّ. دط . منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانيّة ، الرّباط ، 1991م .
- 73- عبّاس محمود العقّاد: مراجعات في الآداب و الفنون. ط 01. دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1403هـ / 1983م .
- 74- عبد الحليم عويس: ابن حزم الأندلسيّ وجهوده في البحث التّاريخيّ والحضاريّ. ط02. الرّضاء للإعلام العربي ، القاهرة، 1409هـ / 1988م .
- 75- القاضي عبد الجبّار بن أحمد الهمداني : شرح الأصول الخمسة. ط 03. تح: عبد الكريم عثمان . مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1416هـ / 1996م .

- 76- عبد الرّحمن بن صالح المحمود : موقف ابن تيمية من الأشاعرة . ط 01. مكتبة الرّشد، الرّياض ، 1415هـ / 1995م .
- 77- عبد الرّحمن حسن حبّكة الميداني : البلاغة العربية ، أسسها وعلومها وفنونها. ط01. دار القلم للطباعة و النّشر والتّوزيع ، دمشق ، 1416هـ / 1996م .
- 78- عبد الرّحمن الكواكبي : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد . ط. دار كلمات عربية للترجمة والنّشر ، القاهرة ، 2011م.
- 79- عبد العاطي غريب علي علّام : البلاغة العربية بين النّاقدين الخالدين عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي . ط 01 . دار الجيل ، بيروت ، 1413هـ / 1993م .
- 80- عبد العزيز جادو : ألوان من الجمال و الغزل . ط . دار المعارف ، القاهرة ، دت .
- 81- عبد العزيز عتيق : تاريخ النّقد الأدبي عند العرب . ط. دار النّهضة العربية للطباعة والنّشر ، بيروت ، دت .
- 82- عبد العزيز عتيق : في تاريخ البلاغة العربية . ط. دار النّهضة العربية للطباعة والنّشر ، بيروت ، دت .
- 83- عبد العزيز عتيق : في البلاغة العربية ، علم البيان . ط . دار النّهضة العربية للطباعة والنّشر ، بيروت ، دت .
- 84- عبد العزيز عتيق: في البلاغة العربية ، علم المعاني . ط01 . دار النّهضة العربية للطباعة و النّشر ، بيروت ، دت .
- 85- عبد العزيز الملوكي : الأسلوب في القرآن الكريم . ط01. عالم الكتب الحديث للنّشر والتّوزيع ، إربد (الأردن) ، 2014م .
- 86- عبد القادر حسين : أثر النّحاة في البحث البلاغي . ط . دار نهضة مصر ، القاهرة، 1975م.

- 87- عبد الله الرّشدي : المكوّن البياني في كتب التّفسير. ط01. منشورات الرّابطة المحمّدية، الرّباط، 1435هـ / 2014م.
- 88- عبد المالك مرتاض : نظرية البلاغة ، متابعة لجماليات الأسلبة العربية . ط01. هيئة أبوظبي للثقافة والتّراث ، أبو ظبي ، 1432هـ / 2011م .
- 89- عبد الناصر حسن محمّد : نظرية التّلقّي بين يّاوس و إيّزر . ط. دار النّهضة العربية، القاهرة، 2002م.
- 90- عبده عبد العزيز قفيلة : البلاغة الاصطلاحية . ط02. دار الفكر العربي ، القاهرة، 1411هـ / 1991م .
- 91- عدنان حسين قاسم : الاتّجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشّعريّ العربيّ . ط. الدّار العربية للنّشر والتّوزيع ، القاهرة ، 2001م .
- 92- عدنان الدّليمي : الإعجاز البلاغيّ في القصة القرآنية ، دراسة في سور الطّواسين. ط01. دار غيداء للنّشر و التّوزيع ، عمّان ، 1434هـ / 2013م .
- 93- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر : فتح الباري شرح صحيح البخاري . ط. تح: محمّد فؤاد عبد الباقي و محبّ الدين الخطيب . دار المعرفة ، بيروت ، 1379هـ.
- 94- العسكري ، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن مهران : كتاب الصّناعتين، الكتابة والشّعريّ . ط 01 . تح: عليّ محمّد البجاوي و محمّد أبو الفضل إبراهيم. مطبعة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، 1371هـ / 1952م .
- 95- عزّ الدين إسماعيل : الأسس الجمالية في النّقد العربيّ . ط 03 . دار الفكر العربيّ، القاهرة، 1974م .
- 96- ابن عقيل، بهاء الدّين عبد الله العقيليّ : شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك. ط 20. تح: محمّد محي الدّين عبد الحميد. دار التّراث ، القاهرة ، 1400هـ / 1980م .

- 97- علي الجارم و مصطفى أمين : البلاغة الواضحة . دط . دار المعارف ، القاهرة ، 1999م .
- 98- علي مهدي زيتون : إعجاز القرآن و أثره في تطوّر النّقد الأدبي . ط01 . دار المشرق ، بيروت ، 1992م .
- 99- العلوي ، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم : الطّراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز . ط01 . تح : عبد الحميد هنداوي ، المكتبة العصرية ، صيدا- بيروت ، 1423هـ / 2002م .
- 100- عماد محمّد البخيتاوي : مناهج البحث البلاغي عند العرب ، دراسة في الأسس المعرفية . ط01 . دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1434هـ / 2013م .
- 101- عمر فروخ : بحوث و مقارنات في تاريخ العلم و تاريخ الفلسفة في الإسلام . ط01 . دار الطليعة ، بيروت ، 1986م .
- 102- فؤاد المرعي : الوعي الجمالي عند العرب قبل الإسلام . ط01 . دار الأبجدية ، دمشق ، 1989م .
- 103- فضل حسن عبّاس : أساليب البيان . ط02 . دار النَّفائس ، عمّان ، 1430هـ / 2009م .
- 104- فضل حسن عبّاس : البلاغة فنونها و أفنانها ، علم المعاني . ط04 . دار الفرقان للطباعة والنّشر والتّوزيع ، إربد (الأردن) ، 1417هـ / 1997م .
- 105- فضل عبّاس و سناء فضل عبّاس : إعجاز القرآن الكريم . ط07 . دار النَّفائس للنّشر والتّوزيع ، عمّان ، 1429هـ / 2009م .
- 106- ابن قتيبة ، أبو محمّد عبد الله بن مسلم : الشّعْر والشّعراء . دط . تح: أحمد محمّد شاكر . دار المعارف ، القاهرة ، 1377هـ / 1958م .

- 107- ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن. ط02. تح : أحمد صقر. مكتبة دار التراث، القاهرة، 1393هـ / 1973م .
- 108- قدامة بن جعفر: نقد الشعر . ط01. تح : محمد عيسى منون. المطبعة المليجية، القاهرة، 1352هـ / 1934م .
- 109- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر : الجامع لأحكام القرآن. ط01. تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة، بيروت، 1427هـ/2006م.
- 110- القزويني، محمد بن عبد الرحمن بن عمر : الإيضاح في علوم البلاغة ، المعاني والبيان والبدیع . دط . دار الكتب العلمية ، بيروت ، دت .
- 111- قصي الحسين: النقد الأدبي ومدارسه عند العرب . دط . دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1431هـ / 2010م .
- 112- كمال الدين عبد الغني المرسي وأحمد محمود المصري: دراسات في الإعجاز القرآني. ط01. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ، 2007م .
- 113- مازن المبارك : الموجز في تاريخ البلاغة . ط02. دار الفكر ، دمشق ، 1427هـ/ 2006م .
- 114- محمد أبو زهرة : ابن حزم ، حياته و عصره ، آراؤه و فقهه . دط . دار الفكر العربي، القاهرة ، 1373هـ / 1954م .
- 115- محمد أبو زهرة : المعجزة الكبرى ، القرآن . دط . دار الفكر العربي ، القاهرة، 1390هـ / 1970م .
- 116- محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، دراسة تحليلية لتراث أهل العلم. ط02. مكتبة وهبة، القاهرة ، 1418هـ / 1997م .
- 117- محمد أبو موسى: البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية. دط . دار الفكر ، القاهرة ، 1968م .

- 118- محمّد بركات حمدي : دراسات في الأدب. ط 01. دار وائل للنشر، عمّان، 1999م.
- 119- محمّد تحريشي: النّقد و الإعجاز. دط. من منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق، 2004م .
- 120- محمّد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون . دط . مكتبة مصعب بن عمير الإسلامية، أديس أبابا ، 1424هـ / 2004م .
- 121- محمّد زغلول سلّام :أثر القرآن في تطوّر النّقد العربي إلى آخر القرن الرّابع الهجري. ط 01. مكتبة الشباب ، القاهرة ، 1371هـ / 1952م
- 122- محمّد زغلول سلّام : تاريخ النّقد الأدبي و البلاغة حتّى القرن الرّابع الهجري .دط. منشأة المعارف، الإسكندرية ، دت .
- 123 - محمّد السيّد أرناؤوط: مجالات الإعجاز في القرآن الكريم . ط01. الأندلس الجديدة للنشر والتّوزيع، القاهرة ، 1430هـ / 2009م .
- 124- محمد صالح الزّركان : فخر الدّين الرّازي و آراؤه الكلامية والفلسفية. دط . دار الفكر، بيروت، دت.
- 125- محمّد صالح الصّدّيق : البيان في علوم القرآن . ط 01. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1994م .
- 126- محمّد الطّاهر بن عاشور: موجز البلاغة . ط 01. المكتبة التونسية ، تونس ، دت.
- 127- محمّد عبد الله الدّراز: النّبأ العظيم ، نظرات جديدة في القرآن . دط . منشورات دار الثقافة، الدّوحة ، 1405هـ / 1985م .
- 128- محمد العربي: المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرّازي . ط01. دار الفكر اللبناني، بيروت ، 1992م .

- 129- محمد علي أبو حمدة : البهيج في أساليب البيان في القرآن الكريم والحديث الشريف ونصوص من العربية . ط01. دار عمّار للنشر و التوزيع ، عمّان ، 1426هـ/2005م .
- 130- محمد كريم الكواز: أبحاث في بلاغة القرآن الكريم . ط01. مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت ، 2006م .
- 131- محمّد كريم الكواز : البلاغة والنّقد ، المصطلح و النّشأة و التجديد . ط01. مؤسّسة الانتشار العربي ، بيروت ، 2006م .
- 132- محمد مندور : النّقد المنهجي عند العرب و منهج البحث في الأدب واللغة . ط01. نهضة مصر للطباعة والنّشر والتّوزيع ، القاهرة، 2004م .
- 133- محمد ناصر الدّين الألباني : سلسلة الأحاديث الضعيفة و الموضوعية و أثرها السيئ في الأمة . ط 01. مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع ، الرياض ، 1422هـ / 2001م .
- 134- محمود سليمان ياقوت : علم الجمال اللغوي، المعاني والبيان والبديع . دط. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، 1415هـ / 1995م .
- 135- محمود محمد الحنطور: النّسخ عند الفخر الرّازي . ط01. مكتبة الآداب، القاهرة، 2002م.
- 136- المرزباني ، أبو عبد الله محمّد بن عمران بن موسى : الموشّح في مآخذ العلماء على الشعراء . ط01. تح : محمّد حسين شمس الدّين. دار الكتب العلمية ، بيروت، 1415هـ / 1995م .
- 137- مصطفى صادق الرّافعي : إعجاز القرآن والبلاغة النّبوية . دط . المكتبة التّوفيقية، القاهرة، 1997م .
- 138- مصطفى الصاوي الجويني : جماليات المضمون والشّكل في الإعجاز القرآني. دط. منشأة المعارف، الإسكندرية ، 1402هـ / 1982م .

- 139- مصطفى الصّاوي الجويني : منهج الزّمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه.
ط02. دار المعارف ، القاهرة ، 1968م .
- 140- المقرّي ، أحمد بن محمّد : نفح الطيب من غصن الأندلس الرّطيب . دط. تح:
إحسان عبّاس . دار صادر ، بيروت ، 1388هـ / 1968م .
- 141- منّاع قطنان : مباحث في علوم القرآن . ط 03 . مكتبة المعارف للنّشر و التّوزيع،
الرياض ، 1421هـ / 2000م .
- 142- ابن المنير ، ناصر الدّين المالكي : الانتصاف فيما تضمّنه الكشّاف في الاعتزال.
دط. دار المعرفة ، بيروت ، 1430هـ / 2009م . (هامش الكشّاف)
- 143- منير عبد القادر سلطان : المتكلّمون و نظرية إعجاز القرآن . ط01. منشأة
المعارف، الإسكندرية ، دت .
- 144- ابن النديم ، أبو الفرج محمّد بن إسحاق بن محمّد : الفهرست . ط02. تح : إبراهيم
رمضان. دار المعرفة ، بيروت ، 1417 هـ / 1997م .
- 145- نعمان بوقرة : النّظرية اللسانية عند ابن حزم الأندلسي . منشورات اتحاد الكُتاب
العرب، دمشق ، 2004م .
- 146- نعيم الحمصي : فكرة إعجاز القرآن ، منذ البعثة النّبوية حتّى عصرنا الحاضر.
ط02. مؤسّسة الرّسالة ، بيروت ، 1400هـ / 1980م .
- 147- ابن هشام، أبو محمّد عبد الملك الحميري البصري : السّيرة النّبوية. دط . تعليق:
عمر عبد السلام تدمري. دار الكتاب العربي، بيروت، 1410هـ / 1990م .
- 148- هند حسين طه : النظرية النّقدية عند العرب. دط. دار الرّشيد للنّشر، بغداد،
1981م .
- 149- وليد قصّاب : التّراث النّقدي والبلاغي للمعتزلة. دط. دار النّقافة، الدّوحة، 1405هـ/
1985م .

150- يادكار لطيف الشهرزوري : جمالية التلقي في السرد القرآني. ط 01. دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2010م .

151- يوسف مسلم أبو العدوس: مدخل إلى البلاغة العربية، علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع. ط03. دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، 1434هـ / 2013م.

*المراجع المترجمة :

1- أرسطو طاليس : فن الشعر. ط01. تر و تح : عبد الرحمن بدوي. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، 1953م .

2- بنديتو كروتشييه : المجلد في فلسفة الفن . ط 01. تر: سامي الدروبي. المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء ، 2009م .

3- روبرت سي هولب: نظرية الاستقبال ، مقدّمة نقدية . ط01. تر: رعد عبد الجليل جواد. دار الحوار للنشر والتوزيع ، اللاذقية ، 1992م .

4- فريدريك هيغل: علم الجمال وفلسفة الفن . ط 01. تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد. مكتبة دار الكلمة، القاهرة ، 2010م .

5- كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربي . ط 05 . تح : عبد الحليم النجار ورمضان عبد التّوّاب. دار المعارف ، القاهرة ، 1977م .

6- لاسل أبر كرومبي: قواعد النقد الأدبي . ط 02. تر: محمّد عوض محمّد . دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 1986م .

7- وولف غانغ إيزر: فعل القراءة ، نظرية جمالية التّجارب . تر: حميد لحمداني والجلالي الكدية. منشورات مكتبة المناهل ، فاس ، 1994م .

*القواميس و المعاجم :

- 1- أحمد مطلوب : معجم مصطلحات النّقد العربي القديم . ط01. مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2001م .
- 2- الرّاغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمّد : المفردات في غريب القرآن. دط. مكتبة نزار مصطفى الباز، مكّة المكرّمة ، دت .
- 3- الزّمخشري، جار الله محمود بن عمر بن أحمد : أساس البلاغة . ط01. تح : محمّد باسل عيون السّود. دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1419هـ / 1998م .
- 4- الشّريف الجرجاني، عليّ بن محمّد السيّد : معجم التّعريفات. دط . تح : محمّد صديق منشأوي. دار الفضيلة ، القاهرة ، 2004م .
- 5- ابن فارس ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة . دط. تح: عبد السّلام هارون. دار الفكر ، بيروت ، 1399هـ / 1979م .
- 6- المرتضى الزّبيدي ، محمّد بن محمّد بن عبد الرّزاق : تاج العروس من جواهر القاموس. ط 02. مجموعة من المحقّقين. منشورات مطبعة الكويت، الكويت، دت.
- 7- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم : لسان العرب . دط. دار صادر، بيروت، دت.

*المجالات :

- 1- صباحي حميدة : المفاهيم التّأويلية والظّاهرانية المؤثّرة في جمالية التّلقّي. مجلة قراءات، جامعة بسكرة، عدد جويلية 2010م .
- 2- طه جابر العلواني : ابن تيمية . سلسلة إسلامية المعرفة ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و م أ ، عدد 1415هـ / 1995م .

- 3- سعد الدين كليب : القبح هو أحد المفاهيم الجمالية . سلسلة الإبداع في دائرة الضوء، دار الحوار للنشر و التوزيع، اللاذقية، 1986م .
- 4- عبّاس أرحيلة : نظرية الإعجاز عند الرّماني. مجلة آفاق، مركز الثقافة والتّراث، دبي، عدد جوان 1995م .
- 5- محسن سميح الخالدي : الصّرفة. مجلة الجامعة الإسلامية، غزّة ، عدد جوان 2004م.

المجلة الإلكترونية
عبد القادر القادر للعلوم الإسلامية



الصفحة

فهرست الموضوعات

*مقدمة.....أ- و

*فصل تمهيدي : جمالية التلقي والإعجاز القرآني .

- أولاً : فلسفة الفن و علمُ الجمال 1
- 1- مفاهيمُ الجمالِ والجماليةِ عند علماءِ الغربِ..... 1
- 2- علمُ الجمالِ عند العرب 5
- 3- الإعجازُ القرآنيُّ و علمُ الجمالِ الأدبيُّ 8
- ثانياً : نظريةُ القراءةِ وجماليةُ التلقي..... 10
- 1- مقدّمةٌ في نظريةِ القراءةِ 10
- 2- جماليةُ التلقي في التقديرِ العربيِّ القديم 13
- 3- الإعجازُ القرآنيُّ و نظريةُ القراءةِ..... 15
- ثالثاً : حولَ مفهومِ الإعجازِ القرآنيِّ و إثباته للردِّ على القائلينَ بالصّرفةِ..... 17
- 1- مفهومُ الإعجاز 17
- 2- القولُ بالصّرفةِ 28
- 3- بطلانُ الصّرفةِ 32
- 4- نبذةٌ تاريخيةٌ عن دور علماءِ الإعجازِ في الدّفاعِ عن القرآنِ وردِّ المطاعنِ 34
- 5- وجوهُ الإعجازِ..... 37
- 6- من أنواعِ الإعجازِ في القرآنِ الكريم 40

- 40..... 1-6- الإعجازُ العلميّ
- 45..... 2-6- الإعجازُ التشريعيّ
- 49..... 3-6- الإعجازُ البيانيّ
- الفصل الأول : جمالياتُ القراءةِ في الدّراساتِ الإعجازية**
- 54..... تمهيد
- 59..... أولاً : البلاغةُ العربيّةُ في ظلالِ القرآنِ الكريم
- 72..... ثانياً: علمُ المعاني في القرآنِ الكريم
- 73..... 1- الخبرُ في القرآنِ الكريم
- 76..... 2- الأغراضُ البلاغيّةُ للخبرِ القرآنيّ
- 78..... 3- توكيدُ الخبرِ في القرآنِ الكريم
- 80..... 4- خروجُ الخبرِ عن مقتضى الظاهرِ في القرآنِ الكريم
- 82..... 5- الأساليبُ الإنشائيّةُ و أسرارُها البلاغيّةُ في القرآنِ الكريم
- 98..... 6- بلاغةُ التعريفِ و التّكثيرِ في القرآنِ الكريم
- 111..... 7- من مقاصدِ التّقديمِ و التّأخيرِ في القرآنِ الكريم
- 118..... 8- من دلالاتِ الحذفِ و الذّكرِ في القرآنِ الكريم
- 125..... 9 - أسرارُ الفصلِ و الوصلِ في القرآنِ الكريم
- 129..... 10- أثرُ الإعجازِ و الإطنابِ في القرآنِ الكريم
- 136..... ثالثاً : علمُ البيانِ في القرآنِ الكريم
- 140..... 1- بلاغةُ التّشبيهِ في القرآنِ الكريم

- 2- جماليات الاستعارة القرآنية.....148
- 3- من روائع الكناية في القرآن الكريم152
- رابعًا: علم البديع في القرآن الكريم156
- 1- نماذج من المُحسّناتِ البديعيّة المعنويّة في القرآن الكريم : (الطباق، المقابلة، مراعاة النظير ، تشابه الأطراف ، اللف والنشر والمذهب الكلامي).....158
- 2 - ألوان من المُحسّناتِ البديعيّة اللفظية في القرآن الكريم: (الجناس و السجع).168
- 177.....خلاصة
- الفصل الثاني : نظرية الإعجاز القرآني و أثرها في النقد العربي القديم خلال القرنين الرابع و الخامس .**
- تمهيد.....180
- أولاً : ملامح النقد الأدبي في العصر الجاهلي183
- ثانياً : مقاييس النقد الأدبي في صدر الإسلام188
- ثالثاً : عوامل ازدهار النقد الأدبي في العصر الأموي191
- 1- في بيئة الحجاز191
- 2- في بيئة الشام194
- 3- في بيئة العراق.....195
- رابعًا : تطوّر النقد المنهجيّ عند العرب خلال العصر العباسي199
- 1 - الخطاب النقدي عند المعتزلة.....199
- 2- أثر المنطق اليوناني في مسار النقد العباسي.....204

3- الأثر الإعجازي في تطور النقد الأدبي العباسي خلال القرنين الثالث و الرابع الهجريين.....	217
3-1- أثر مؤلفات الجاحظ في حركية النقد العباسي	220
3-2- إسهامات الرّماني في تطور هذا النقد.....	232
3-3- جهود الخطابي في تطور هذا النقد.....	251
3-4- أثر الموازنة عند الباقلاني في تطور النقد العباسي.....	262
..... خلاصة.....	293
الفصل الثالث : معايير نقد النصّ الأدبي عند علماء الإعجاز في القرن الخامس الهجري	
..... تمهيد.....	295
أولاً : نضج الرؤية الإعجازية و القضايا النقدية عند القاضي عبد الجبار.....	297
1-وجوه إعجاز متداولة رفضها القاضي.....	297
1-1-الصرفة.....	297
1-2-الإخبار بالغيوب.....	299
1-3- طريقة نظمه.....	301
1-4-الإعجاز بزوال التناقض.....	302
1-5- معجز لكونه حكاية للكلام القديم.....	303
2- أسرار الإعجاز عند القاضي في الفصاحة و الضمّ على طريقة مخصوصة.....	304
3- تحامل الجرجاني على القاضي و أسباب ذلك	307

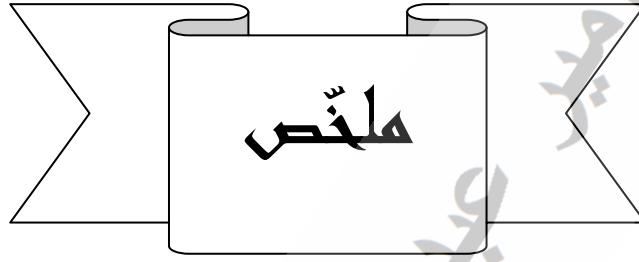
- 4- دورُ القاضي في الكشفِ عن بعضِ أسرارِ البلاغةِ القرآنيةِ البديعةِ واستحداثِ بعضِ المقاييسِ النّقديةِ الهامةِ 310
- 4-1- مباحثُ علمِ المعاني عندِ القاضي 311
- 4-2- البيانُ عندِ القاضي 319
- 4-3- البديعُ عندِ القاضي 328
- ثانياً : نظريةُ النّظمِ عندِ الجرجاني ، مفهومُها و أبعادُها و نتائجُها..... 334**
- 1- دورُ الجرجاني في إثراءِ القضاياِ البلاغيةِ و النّقديةِ التي عرفها عصرُه..... 337
- 1-1- مسألةُ اللفظِ و المعنى 337
- 1-2- رفضُ الجرجاني الفصلَ بين اللفظِ والمعنى ودعوتهُ إلى التّأليفِ بينهما. 339
- 1-3- آراؤه في التّفاوتِ 340
- 1-4- معنى المعنى 341
- 1-5- الذّوقُ الأدبيّ 342
- 1-6- غرابةُ التّشبيهِ 342
- 1-7- الصّدقُ و الكذبُ 343
- 2- مباحثُ علمِ المعاني في مؤلّفاتِ الجرجاني 346
- 3 - مباحثُ علمِ البيانِ عندِ الجرجاني 350
- 4- البديعُ عندِ الجرجاني 361
- ثالثاً : الإعجازُ القرآنيُّ عندِ ابنِ حزمِ بين التّأويلِ و المنطقِ و مُراعاةِ ظاهرِ النّصوصِ..... 365**

- * توطئة..... 365
- 1- ابنُ حزم وعلمُ الكلام 368
- 2- ابنُ حزم والإعجازُ القرآنيُّ..... 374
- 3- البيان عند ابن حزم..... 379
- 4- الحقيقة و المجاز عند ابن حزم..... 382
- 5- أثر ابن حزم في النقد..... 384
- 388..... خلاصة

الفصل الرابع : اتجاهات القراءة الإعجازية للنص القرآني بين الشرح والتلخيص و تحسين أوجه الكلام ، خلال القرنين السادس والسابع الهجريين :

- أولاً : تفسيرُ الكشّافِ بين التّأويلِ الاعتراليِّ و الجمالِ البلاغيِّ..... 393
- 1 - أصولُ الاعترالِ الخمسةِ في تفسيرِ الكشّافِ 393
- 2- الإعجازُ في الكشّافِ..... 407
- 3 - الإعجازُ بالنّظم 408
- 4- مباحثُ علم المعاني في الكشّافِ..... 412
- 5- البيانُ في الكشّافِ..... 417
- 6 - البديعُ في الكشّافِ..... 426
- ثانياً : سيطرةُ المنطقِ على القراءةِ الإعجازيّةِ عند الفخر الرّازي..... 435
- *توطئة..... 435
- 1- قراءةٌ في كتاب " نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز "..... 437

- 2- المسائلُ البلاغيةُ في كتاب " نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ".....445
- 3- مباحثُ علم البيان في كتاب " نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز".....451
- 4- ألوانُ البديع في كتاب " نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ".....462
- ثالثاً: احتفاءً ابن أبي الإصبع العدوانيِّ المصريِّ بالبديع كقراءةٍ خاصّةٍ للنصِّ القرآنيِّ في القرنِ السَّابعِ الهجريِّ.....469
- توطئة 469
- 1- كتابُ "بديع القرآن ".....470
- 2- مصطلحاتُ بلاغيةٌ ابتكرها ابنُ أبي الإصبع المصريِّ.....471
- 3- جهودُ ابن أبي الإصبع التَّقديية.....479
- 4- قضيةُ اللفظ والمعنى عند ابن أبي الإصبع المصريِّ.....488
-490 خلاصة
-491 *خاتمة
-498 قائمة المصادر و المراجع
-518 فهرست الموضوعات
-526 ملخّص باللغة العربية
-529 ملخّص باللغة الأجنبية



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خلال القرون السبعة الهجرية الأولى، تكاثفت جهودُ البلاغيين والنقاد للاضطلاع بمهمةٍ مقدّسةٍ ؛ هي إثباتُ الإعجازِ في النصِّ القرآنيِّ، لا سيّما وأنّه تعرّض طوال هذه الفترة إلى هجماتٍ ذاتِ توجّهاتٍ مختلفةٍ، فكان الإعجازُ البيانيُّ هو أحدُ أهمِّ الأسلحة التي استخدمها علماءُ الإسلام للردِّ على الحاقدين والمشكّكين في كتاب الله تعالى.

وقد عُرف أصحابُ هذه الجهود المبذولة والتي تُرجمت كتباً قيّمةً، بأنهم أولوا العملية الإبداعية بمحاورها الثلاثة ؛ المبدع - النص - المتلقّي ، الاهتمام الكبير، خاصّة الطرف الأخير الذي كان يجبُ أن يقتنعَ بإعجازِ النصِّ القرآنيِّ ، فكان أن ألحوا على أن يفهمَ هذا القارئُ معنى النصِّ وأن يتدوّقَ جماليّاته، وعلى أن تكونَ البلاغةُ هي حلقةُ الوصل بينه وبين الطرفين الآخرين للعملية الإبداعية.

ومع أنّ الرّوى اختلفت بين هؤلاء العلماء في كيفية إقناع المتلقّي ، فذهب بعضهم مذهبَ اللفظية وآثر آخرون أن تكونَ المعاني هي المعبرُ إليه ، إلّا أنّ الكثيرين منهم أكّدوا على ضرورة التّلاحم بين اللفظ و المعنى وتقديمهما إلى القارئ ليلعبَ هو الآخر دوره المنوط به والمتمثّل في الكشف عن المعنى المقصود بدل تلقّيه جاهزاً.

أمّا الممارسةُ النّقديةُ فتعدّدت واختلّفت من عالم إعجازيّ لآخر ، فبعد أن كانت الدلائلُ المقدّمة لإثبات الإعجاز تنحصرُ في دائرة الاقتناع الفطريِّ والإحساس النّفسيِّ ، ما لبثت أن دخلت مجال التعليل ، خاصّة بعد أن انفتحت العقلية العربية على شتى العلوم والتّقافات، فلم تعد الفطرة وحدها كفيلاً بإقناع العامّة والخاصّة بأسرار كتاب الله العزيز ، فتمّ انفصال علوم الإعجاز عن التفسير لتقترنَ بميادين بحثٍ أخرى ، كان أهمّها النّقد الأدبيِّ ، والذي لم يكن موجّهاً أساساً لخدمة قضية الإعجاز كما كانت البلاغة. فتناول علماء الإسلام ممّن اضطلعوا بمهمة الدّفاع عن كتاب الله ؛ مسائل نقدية غاية في الأهميّة ؛ نحو طرق أداء

المعنى وكيفية التصرف في الخطاب وجماليات التعبير القرآني ومقارنة القرآن بالشعر. كما ثار بعضهم على من استنبط المقاييس النقدية من التراث اليوناني.

فالدراستُ الإعجازيةُ - إذاً - لعبت دورًا كبيرًا في تطور النقد الأدبي العربي ، إذ أن الإعجازيين حينما تباحثوا النص القرآني اكتشفوا القيم الفنية المقدسة وحولوها إلى مفاهيم جمالية عدت بعد ذلك مقاييس نقدية عرفت بها مستويات الجودة في النص البشري. فلعبوا بذلك دورين أساسيين ؛ خدمة النص القرآني والتمرس في النقد الأدبي ، وهذا على اختلاف توجهاتهم العقائدية ومذاهبهم الفنية ؛ سواء أكانوا معتزلة نحو الجاحظ والرّماني وعبد الجبار والزّمخشري، أم أشاعرة كالباقلائي والجرجاني والزّازي ، أم أهل سنة كالخطّابي ، أم حتى من الظاهرية الذين يُعرضون عن تأويل النصوص كابن حزم الأندلسي.

وقاربت القرون السبعة على الانتهاء ، فاتجهت الدراسات الإعجازية-النقدية التي قامت طوال هذه الفترة على مراعاة الدّوق والطّبع والجمال، نحو العقلانية ووضعت القواعد والحدود فتوجهت نحو الرّكود والجمود، بل إنها سقطت أخيرا في شرك البديع المتكلف، ومضت تتبّع منهاجا يعتمدُ على كثرة المصطلحات وتشعب الجزئيات، فابتعدت بذلك عن ميدان الفنّ الذي احتضنها طويلا.



جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

During the first seven centuries After Hidjra, the critics and the elites of Arabic literature put all their focus on accomplishing a sacred mission, which was proving the inimitability of the Quran, especially after a long time of accusations. Their strongest argument was based on the miraculous mesmerizing linguistic technics used in the Quran.

The leaders of this field collected their efforts in books in which creativity concerning the relationship, author-work-reader, appeared clearly.

The authors had to convince the readers by their works so they split into three groups, the first saw that the words carefully selected would do it, the second saw that the meanings reach to the reader easier, but the last group tried to combine between the two first visions by giving importance to both words and meanings in order to make the receiver think to get the point.

Concerning the critical practice, it has varied because of the great change in Arabic people's mentality who looked for more reasonable justifications after getting in touch with other civilizations, cultures and sciences, as a result, the study of Quran's inimitability was separated from exegesis of the Quran and joined other fields, mostly literary criticism, the fact that helped treating some really important critical issues.

To conclude, the mission that took a lot of trials to accomplish has helped to innovate the Arabic literary criticism by discovering several sacred artistic values that became standards which took Arabic literature into another level of perfection. In order to reach their goal, the searchers gathered their skills and knowledge despite the variety of the ideological doctrines and artistic schools they belonged to, including: El-Djahidh, El Romani, El Khattabi, El Bakillani, Abd El Djabar, El Djordjani, El-Razi, and Ibn-Hazam.

That period of glory was about to end, when authors and searchers of the field of inimitability of Quran headed to rationality and emptied their works out of every special touch and every artistic flair they used to contain by creating a lot of rules and limits. Therefore, they fell in the trap of sophistication and affectation which transformed their studies from “pieces of art” into an “assemblage of meaningless terms”.

الشيخ الأمير
عبد القادر للعطوم الإسلامية



Durant les sept premiers siècles de l'Hégire, les rhétoriciens et les critiques avaient multiplié leurs efforts en vue de l'accomplissement d'une mission sacrée, celle de prouver l'inimitabilité du Saint Coran.

D'autant plus qu'il avait été pendant toute une période l'objet de polémiques se rapportant à différents axes. Et du Coran, ce fut l'inimitabilité de la rhétorique, l'arme la plus redoutable que les savants de l'Islam avaient utilisée pour répondre aux rancuniers et aux douteux.

Ainsi, ces écrivains d'ouvrages de grande valeur avaient donné le plus grand intérêt à cette action inventive, avec ses trois composantes (l'inventeur – le texte – l'auditeur). En particulier, ce dernier qui devrait être convaincu de l'inimitabilité du texte coranique. Dès lors, ils avaient insisté auprès du lecteur afin d'assimiler le sens du texte divin et apprécier ses beautés. Pourvu que la rhétorique soit le coordonnant entre les deux autres composantes de l'action créatrice.

Quoique les points de vue de ces savants divergèrent, concernant la manière d'agir pour convaincre le récepteur, certains se lancèrent sur le principe du langage alors que d'autres préférèrent avoir accès à sa persuasion à travers le sens. Quoiqu'il en soit, nombreux d'entre eux, avaient affirmé la nécessité de la jonction entre le langage et le sens ciblé au lieu de l'admettre tout préparé ?

Quant à la pratique de la critique, elle s'est multipliée et diversifiée d'un docte à l'autre. Dès lors, les preuves présentées pour la confirmation de l'inimitabilité étaient limitées à la conviction innée et le sentiment spirituel.

De ce fait, il s'est avéré nécessaire de séparer les sciences de l'inimitabilité de celles de la traduction, pour qu'elles s'allient avec d'autres domaines de recherche. Le plus important ce fut la critique littéraire dont la mission n'était pas de servir cette cause comme c'était le cas de la rhétorique. Les doctes de l'Islam avaient pris en charge la mission de défendre ce livre divin, évoqué des thèmes critiques très importants ayant trait au sens comme moyen d'agir dans le discours, les beautés de la lecture coranique comparant le Coran à la poésie. Néanmoins, certains s'étaient soulevés contre ceux qui avaient puisé du patrimoine grec.

Ainsi, quant aux études de l'inimitabilité du Coran, elles avaient assumé leur grand rôle dans l'évolution de la critique littéraire arabe. D'autant plus que les doctes de l'inimitabilité, en étudiant le texte coranique, avaient découvert ses valeurs sacrées, et

l'avaient orienté vers des conceptions appréciables, ainsi considérées comme étant des normes critiquables, dont les valeurs furent reconnues dans le texte humain. Par conséquent, ils avaient assumé leur rôle fondamental, celui de servir le texte coranique et la pratique dans la critique littéraire, et ceci selon leurs orientations doctrinales, et leurs écoles artistiques selon qu'ils aient été Mootazila tel le cas de El-Djahid, Errommani, Abd-El-Djabbar et Ezzamakhchari, ou Achaarites comme El-Bakillani, El-Djourdjani et Errazi, ou des Sunnites (El-Khatabi), ou encore comme les Dahirites qui s'opposaient à l'interprétation des textes tel Ibn-Hazm El-Andaloussi.

Et les sept siècles arrivèrent à terme. Alors les études rhétoriques qui étudiaient l'appréciation du goût, de la nature, de la beauté s'orientèrent vers la logique fixant des tenants et des aboutissants qui se dirigèrent vers la stérilité et la stagnation, et sombrèrent dans le piège de la simagrée. Puis, en s'appuyant sur des multitudes termes et de particules, elles s'éloignaient du domaine de l'art qu'elles avaient longtemps adoptées.

القادر القادر للعظم الإسلامي