

الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم عند المعتزلة

عماد حسن مرزوق

ماجستير في علوم القرآن
قسم اللغة العربية بكلية الآداب
جامعة الإسكندرية

منتدى سور الأربعة

WWW.BOOKS4ALL.NET



مكتبة بيتنا العربي
مطبعة - القاهرة
0111111111
0111111111

www.books4all.net

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://www.facebook.com/books4all.net>



الإعجاز البلاغي

في

القرآن الكريم عند المعتزلة

عماد حسن مرزوق

ماجستير في علوم القرآن
قسم اللغة العربية - كلية الآداب
جامعة الإسكندرية

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م

مكتبة بستان المعرفة

لطباعة ونشر وتوزيع الكتب

٢٢٢٤٢٢٨ - ١٢٢٥٢٤٨١٤ & ١٢١١٥١٢٢٧

الإعجاز البلاغى فى القرآن الكريم عند المعتزلة

أ. عماد حسن مرزوق

٢٠٠٥/ ١٦٤٩

I.S.B.N 977-393- 012 -2

الأولى

مكتبة بلستان المعرفة

كفر الدوار - الحدائق - ٦٧ ش الحدائق بجوار نقابة التطبيقيين

٠١٢١١٥١٢٣٧&٠١٢٣٥٢٤٨٤ الإسكندرية ٠٤٥/٢٢٢٤٢٢٨

مطبعة الأمل - العصاره - إسكندرية

اسم الكتاب

اسم المؤلف

رقم الإيداع

الترقيم الدولى

الطبعة

الناشر

الطبعة

جميع حقوق الطبع محفوظة

ولا يجوز طبع أو نشر أو تصوير أو إنتاج هذا المصنف أو أى جزء منه

بأية صورة من الصور بدون تصريح كتابى مسبق.

الإعجاز البلاغى فى القرآن الكريم

عند المعتزلة

مُتَلَمِّمًا

تعد قضية إعجاز القرآن من أهم القضايا التي شغلت عقول الباحثين قديماً وحديثاً، فمنذ تبين للناس عجزهم عن محاكاة القرآن ولو في أقصر سورة من سوره، وهم يبحثون عن سر هذا الإعجاز.

وقد أسهمت الفرق الإسلامية بشكل كبير في إثراء قضية الإعجاز القرآني ولاسيما وهي تمثل ركنا من أركان العقيدة الإسلامية، حيث لا إثبات لصدق النبوة إلا بعد أن يثبت إعجاز القرآن، فالمعجزة هي البرهان، والبرهان هو المعجزة، سواء بسواء.

ومن بين تلك الفرق الإسلامية التي تناولت قضية إعجاز القرآن، يبقى للمعتزلة الحضور القوي الفعال الذي يفرض نفسه.

وقد عكف أعلام المعتزلة على دراسة القرآن الكريم، وإعجازه، سواء على المستوى النظري أو المستوى التطبيقي وقد ركز المعتزلة في الجانب النظري من مسألة الإعجاز على بيان معنى المعجزة، ووجه دلالتها على صدق النبي، وشروط المعجزة، والفرق بين معجزات الأنبياء، وهذه المباحث كانت الأساس الذي انطلقوا منه نحو دراسة الجانب التطبيقي الذي يحاول أن يلمس وجوه الإعجاز وخصائصها.

وقد أولى المعتزلة البلاغة عناية خاصة، وراوا فيها وجها قويا من وجوه الإعجاز، فقد نزل القرآن على أهل البلاغة، وأرباب الفصاحة، فإذا ببلاغة القرآن تقطع قول كل بليغ وإذا بفصاحته تربو على كل فصاحة، فلا بيان فوق بيان القرآن ولا نظم مثل نظمه، ولقد كان الشعر عند العرب صناعتهم الرائجة، وتجارتهم الرابعة، فإذا بشعرهم أمام القرآن بضاعة مزجاة، وإذا بالقرآن يشرق كما تشرق الشمس فلا يبقى معها لنجم من أثر.

لذا فقد غدا المعتزلة يبحثون في البلاغة القرآنية علمهم يدركون سر هذا الإعجاز، فقدموا لنا تراثاً ضخماً من الدراسات البلاغية المتعلقة بالقرآن، ومن هنا حاولت أن أدرس الأسس البلاغية عند المعتزلة في دراسة إعجاز القرآن، دفعنى إلى هذا عدة أمور:

أولاً: الطبيعة الخاصة للتراث البلاغى المعتزلى، فهو تراث غنى نبع من بيئات مختلفة، وعصور شتى، مما سمح له بالتنوع، وقد طرّفوا في دراسة إعجاز القرآن البلاغى جوانب متعددة، لغة، واسلوباً، ومضموناً، ونظماً، ومع هذا التنوع فإن الباحث يلاحظ أنه يتميز بارتكازه على قاعدة موحدة تستمد ثباتها من الأسس العامة للفكر الاعتزالي مما يجعله تراثاً خاصاً، وقد دفعتنى هذه الخصوصية للتراث البلاغى المعتزلى إلى الإفادة منه، ولاسيما وهو يتعلق بأحد أهم قضايا الفكر الإسلامى، قضية إعجاز القرآن.

ثانياً: وقد دفعنى إلى البحث حول هذا الموضوع ذلك الموقع الذى يشغله التراث البلاغى المعتزلى بين أقرانه من روافد الفكر الإسلامى حول موضوع إعجاز القرآن، فدراسات المعتزلة في هذا المجال دراسات رائدة سبّاقة، وتاريخ البحث حول إعجاز القرآن يؤكد أن أول ما صنف فى هذا الشأن كان كتاب الجاحظ (نظم القرآن) والذى أتبعه بسلسلة من الدراسات فى نفس الموضوع مثل (آى القرآن) و(حجج النبوة). والأمر لا يقف عند افتتاح هذا المعتزلى الكبير ميدان البحث فى الإعجاز، بل إننا سوف نلاحظ أن للمعتزلة فضل السبق فى جميع مراحل قضية الإعجاز، مما سوف يسمح لنا بالتعرف على الأصول الأولى للعديد من المؤلفات حول الإعجاز، كما يتيح لنا الكشف عن الحلقات المفقودة لكثير من النظريات البلاغية التى ازدهرت فى ظل قضية الإعجاز، وعلى سبيل المثال فإن نظرية النظم كما نجدها عند عبد القاهر الجرجاني قد جاءت على نحو من النضج لا يمكن تفسيره إلا بالكشف عن الدراسات السابقة عليه، تلك التى قدمها المعتزلة ولاسيما القاضى عبد الجبار.

ثالثاً: ومع أهمية ما قدمه المعتزلة، ومع أهمية دراسة جهود المعتزلة في قضية إعجاز القرآن فقد لاحظت ندرة الدراسات التي تعرضت لهذا الموضوع، إذ لم يتعرض بلحث من قبل إلى دراسة الجهود البلاغية للمعتزلة في البحث عن إعجاز القرآن، بصورة متكاملة فبالرغم من ريادة المعتزلة في تأسيس البلاغة العربية، وبالرغم من أن هنا التأسيس كان يدور في فلك إعجاز القرآن، إلا أنه لم يتم دراسة هذه الروابط بين البلاغة وإعجاز القرآن عند المعتزلة، وإذا كانت بعض الدراسات قد تناولت بعض جوانب هذا الموضوع أنها لم تتعامل مع الفكر الاعتزالي بالنظر إليه فكراً كلياً له أسسه الثابتة، وإنما اقتصرت على التركيز على بعض شخصيات المعتزلة مبتورة عن السياق الفكري التي نشأت فيه.

رابعاً: وقد دفعني إلى البحث حول هذا الموضوع رغبتى في تنقية صورة المعتزلة مما أراه بها أعداؤهم جهلاً أو تعصياً، مما أضر بالفكر الإسلامى وواقعه، حيث أريد بنا أن نتخلى عن التفكير العقلانى، وإحلال التقليد والاتباع الأعمى محله، لذا رجوت أن تكون هذه الدراسة إيضاحاً لمنهج أحرى بنا أن نأخذ به.

لم يكن الطريق لتحقيق هذه الأهداف سهلاً، بل كم من الصعوبات واجهتني في سبيل تقديم هذه الدراسة يأتي على رأسها، قلة المصادر الأصلية للفكر الاعتزالي، لاسيما بعد أن تعرضت للاضطهاد على مدى أزمنة طوال حتى لم ينج منها إلا اليسير الذى لم يأخذ حقه بعد من التحقيق والضبط العلمى مما كان يضطرنى فى كثير من الأحيان إلى مراجعة النصوص فى غير مصدر حتى أتأكد من صحته وضبطه، وعلى سبيل المثال اضطررت أن أراجع كتاب طبقات المعتزلة من ثلاث نسخ مختلفة لعدم وجود نسخة مقومة تقويماً كاملاً يمكن الاطمئنان إليه.

ومما زاد الأمر صعوبة – بعد غياب النسخ المحققة تحقيقاً علمياً سليماً – أن الباحث البلاغية عند المعتزلة قد اختلطت بالباحث الكلامية، فإذا لم يكن هنا

الاختلاط في ثنايا الفكرة كان في اللغة التي يعبر بها أصحاب المصنفات عن أفكارهم، وعلينا ان نتذكر أننا بصدد بلاغة فلسفية، فرق دارسو البلاغة - منذ القدم - بينها وبين البلاغة التذوقية، لذا فقد عانيت كثيراً من الطريقة التي صاغ بها المعتزلة أفكارهم، وهذه الطريقة الصعبة لم تكن لتوجد إلا لعمق الفكرة ذاتها، لذا فقد حاولت ان استعين بالكثير من الكتب الكلامية لفهم الجذور الفكرية التي انطلق المعتزلة من خلالها، مع انها لا تخلو كذلك من نفس الصعوبة، ولكنني بضم الإلف إلى إلفه استطعت فهم العديد من العبارات التي كنت أقف أمامها في البدء عاجزاً، كذلك فإن قلة الدراسات الحديثة الجادة التي تتناول الفكر الاعتزالي جعلتني أسير في أرض غير ممهدة مما تطلب جهداً استعزبته، ووقتاً ما ندمت على طول مدته.

وبعد، فلم أر في المنهج التاريخي - مع أنه أيسر مؤونة - ما يحقق لي الغاية من هذه الدراسة والتي تهدف إلى الكشف عن الخصائص العامة للتفكير البلاغي عند المعتزلة، لذا فقد رأيتني أنتقل في الموضوع الواحد من عصر إلى عصر ومن مؤلف إلى آخر إلى أن أستكمل دراسة الفكرة، لأنتقل بعدها إلى فكرة أخرى وهكتك، مع التزامي بعرض هذه الأفكار من خلال المؤلفات الأصلية للمعتزلة احتراماً للمنهج العلمي الذي يقضى بالتعرف على الفكر عند أصحابه لا من كتب الخصوم.

وقد جعلت الدراسة في ثلاثة فصول وذلك على النحو التالي:

الفصل الأول: البلاغة المعجزة

وقد بينت فيه أن المعتزلة يقررون أنه لا بد من علمي المعاني والبيان لإدراك لطائف المعجزة القرآنية، وقد رأى المعتزلة أن البلاغة طبقات، والقرآن أعلى طبقات البلاغة، وقد أسهم أصل التوحيد وأصل العدل في تشكيل هذه الفكرة، ومن ثم فقد انطلق المعتزلة باحثين عن الأسس البلاغية التي قام عليها إعجاز القرآن، والتي جعلت بلاغته

فى الطبقة العليا من سائر البلاغات، وقد اعتبر المعتزلة أن للبلاغة المعجزة ركنين أساسيين هما الإبانة وحسن الأداء وإمتاعه، وهما موضوعا الفصلين التاليين.

الفصل الثانى: أسس الإبانة:

وقد بحثت فى هذا الفصل عن الركائز الأساسية التى رآها المعتزلة كإمانة فى البلاغة القرآنية، والتى تعمل على أن يصبح النص القرآنى محققاً لأعلى درجات الإبانة عن المعنى، وقد وجدت أن المعتزلة رأوا أن إبانة القرآن عن المعنى تقوم على ثلاثة أسس، تناولتها بالعرض فى مباحث هذا الفصل كما يلى:

أولاً: التركيب

حيث رأيت أن مدار الإعجاز عند المعتزلة يرجع إلى التركيب، أو النظم كما يسميه الجاحظ وقد تتبعت فكرة النظم عند أئمة المعتزلة لا سيما عند المدرسة البهشية و القاضى عبد الجبار، كما عرضت لتطبيقات الزمخشري لنظرية القاضى عبد الجبار عن النظم من خلاله تفسيره الكشاف.

ثانياً: الصورة البيانية

وقد هدفت فى هذا البحث إلى بيان جهود المعتزلة فى الكشف عن دور الصورة فى عملية الإبانة سواء من خلال التشبيه أو الاستعارة أو الكناية أو المجاز المرسل.

ثالثاً: اللفظ

وقد تناولت فى هذا البحث فكرة اللفظ عند المعتزلة ومدى أهميته فى الإبانة عن المعنى، واللفظ عندهم له إبانته سواء أكان داخل السياق أم مجرداً عنه، وقد تعرضت لكل جانب منهما مبيناً سمات اللفظ القرآنى، كما رآها المعتزلة.

الفصل الثالث: أسس الإمتاع

وقد درست فى هذا الفصل الشق الثانى من جوهر الإعجاز البلاغى عند المعتزلة، وهو حسن الأداء وإمتاعه، وإذا كان المعتزلة قد درسوا أسس الإبانة فى القرآن باعتبارها

الشق الأول لهذا الإعجاز، فقد اهتموا كذلك بدراسة أسس الإمتاع وحسن الأداء في النص القرآني، وهذه الأسس درستها من خلال مبحثين.

أولاً: الانسجام الصوتي:

وبينت فيه دور المعتزلة في الكشف عن منابع الانسجام الصوتي باعتباره أساساً من أسس الإمتاع يتشكل من خلال التلاؤم والفواصل وبعض أنواع الهمز كالجنانس والترصيع.

ثانياً: الدلالات الموحية:

حيث وجبت أن المعتزلة قدموا جانباً خفياً من الجوانب التي يقوم عليها الإمتاع في النص القرآني وأعنى به تلك الدلالات الغنية بالظلال والتي تتفاعل معها النفس وتتأثر بها، وقد كشف المعتزلة عن هذا الجانب من الإعجاز القرآني متمثلاً في اللفظ، والصورة والحذف، والتكرار، والالتفات.

بهذه الفصول الثلاثة استكمل فكرة هذا البحث راجياً أن تعرض موضوع الإعجاز عند المعتزلة بصورة متكاملة، تلبأ من التعريف وتنتهي بتحديد الأسس التي قام عليها الإعجاز.

وأخيراً فأسأل الله أن يتقبل مني هذا العمل وأن يجعلنا من أهل القرآن الذين

يتدبرون إعجازه فيزدادوا إيماناً

الفصل الأول

البلاغة المعجزة

الفصل الأول

البلاغة المعجزة

البلاغة المعجزة هي التي خرفت ما اعتاد عليه البشر من فنون القول حتى وقفوا امامها وقد تملكتهم الدهشة، ومأهم الإعجاب وعرفوا من أنفسهم العجز عن أن يأتوا بمثلا، فلا هي بقول ساحر ولا كاهن، ولا شاعر، وإنما لتعلو، ولا يعلى عليها، إنها بلاغة القرآن الكريم التي تحدى الله الناس أن يأتوا بمثلا، وإن ظاهرهم الجن (فل إن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا)^١.

وقد اول المعتزلة البلاغة اهتماما خاصا وراوا فيها سبيلا للوصول إلى معرفة الإعجاز القرآني

يقول عمرو بن عبيد (إن البلاغة أداة لتقرير حجة الله في عقول المتكلمين، رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم)^٢.

ويقول الزمخشري (لا بد من علم البيان والمعاني لإدراك معجزة رسول الله ومعرفة لطائف حجته)^٣.

ويقول (النظم الذي هو أم إعجاز القرآن، والقانون الذي وقع عليه التحدي، ومراعاته أهم ما يجب على المفسر)^٤.

ويرى السكاكي أن الذوق - الذي هو مدرك الإعجاز عنده - لا يمكن اكتسابه إلا بإتقان علمي المعاني والبيان^٥.

١- الإسراء: ٨٨.

٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ١/١١٤.

٣- الزمخشري، الكشاف، ١/١٦٣.

٤- الزمخشري، الكشاف، ٣/٦٣.

٥- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤١٦.

ويقول (وفيما ذكرنا ما ينبه على أن الوقوف على تمام مراد الحكيم تعالى، وما تقدر من كلامه، مفتقر إلى هذين العلمين، كل الافتقار فالويل لمن يتعاطى التفسير وهو فيهما راجل).^١

ويقول الجاحظ: (ولأن رجلاً من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة، طويلة أو قصيرة، لتبين له في نظامها ومخرجها، وفي لفظها، وطبعها، أنه عاجز عن مثلها، ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها).^٢

ويقول: (ولو أراد أنطق الناس أن يؤلف من هذا الضرب سورة واحدة طويلة أو قصيرة على نظم القرآن وطبعه وتأليفه ومخرجه، لما قدر عليه ولو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان).^٣

ويقول: (وفي كتابنا المنزل الذي يدلنا على أنه صدق، نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد).^٤

وقد رأى بشر أن إعجاز القرآن يكمن في بلاغته وفصاحته، حيث يشير الشهرستاني إلى أن أبا موسى الرديني تلميذ بشر قد انفرد عنه بإبطال إعجاز القرآن من جهة الفصاحة والبلاغة).^٥

وللمعتزلة رؤية خاصة للبلاغة تقوم على فكرة الطباقية التي كان بشر بن المعتز من أول المناهدين بها من المعتزلة.

وقد سجل بشر بن المعتز رؤيته للبلاغة من خلال صحيفته التي نقلها تلميذه الجاحظ في البيان والتبيين كاملة، وفيها نجد فكرة الطبقات البلاغية تتمثل في أنه (ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً ولكل حالة من ذلك مقاماً، حتى يقسم أقدار

١- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ١٦٢.

٢- الجاحظ، حجج النبوة، ص ١٢٠.

٣- الجاحظ، حجج النبوة، ص ١٢٠.

٤- الجاحظ، الحيوان، ٩٠/٤.

٥- الشهرستاني، الملل والنحل، ٣١/١.

الكلام على أقدار المعانى، ويقسم أقدار المعانى على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات^١.

ويشترك الجاحظ مع بشر بن المعتمر فى فكرة الطبقات البلاغية كما اشترك معه فى القول بالإعجاز البلاغى للقرآن فيقول (وكلام الناس فى طبقات كما أن الناس أنفسهم فى طبقات، فمن الكلام الجزل، والسخيف، والمليج، والحسن، والقبيح، والسمج، والخفيف، والثقيل، وكله عربى، وبكل قد تكلموا، وبكل قد تمادحوا وتعابوا).

فإن زعم زاعم أنه لم يكن فى كلامهم تفاضل، ولا بينهم فى ذلك تفاوت، فلم ذكروا العيب والبكىء والحصر والمفحم، والخطل والسهب، والمتشقق، والمضيق، والمهمار، والثرثار، والمكثار والهمار؟ ولما ذكروا الهجر والهنر، والهديان والتخليط؟ وقالوا: رجل تلقاة وفلان يتلحيع فى خطبته، وقالوا: فلان يخطىء فى جوابه، ويحيل فى كلامه، ويناقض فى خبره، ولولا أن هذه الأمور قد كانت تكون فى بعضهم دون بعض، لما سمي ذلك البعض والبعض الآخر بهذه الأسماء^٢.

وطبقات الكلام التى ذكرها الجاحظ فى النص السابق يأتى القرآن ليكون على قمتها وذلك ببلاغته المعجزة التى فاقت بلاغات البشر فالرسول تحدى البلغاء والشعراء بنظمه وتأليفه.

وقد اتفق الرماني (ت ٢٨٦ هـ) مع أسلافه من المعتزلة فى فكرة التطبيقية بل كان أكثرهم تحديدا لها حين رأى أن البلاغة على ثلاث طبقات (منها ما هو فى أعلى طبقة، ومنها ما هو فى أدنى طبقة ومنها ما هو فى الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة).

فما كان فى أعلاها طبقة فهو معجز، وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن، كبلاغة البلغاء من الناس، وليست البلاغة إلهام المعنى، لأنه قد يفهم المعنى متكلمان، أحدهما بليغ، والآخر عيبى، ولا البلاغة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره، ونافر متكلف، وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب فى حسن صورة من اللفظ، فأعلاها طبقة فى الحسن بلاغة القرآن، وأعلى طبقات

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ١/١٢٨-١٢٩.

٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ١/١٤٤، ١٤٥، والمهمار والتلقاة: كثير الكلام. وقوله يتلحيع أى يفرط.

البلاغة للقرآن خاصة، وأعلى طبقات البلاغة معجز العرب والعجم كإعجاز الشعر المفحم، فهذا معجز للمفحم خاصة، كما أن ذلك معجز للكافة^١.

فالمعتزلة راوا أن البلاغة تأتي على طبقات وأن القرآن الكريم أحد هذه الطبقات، وإن كان في قمتها.

وقد اختلف مع المعتزلة حول هذه الفكرة بعض معاصريهم، وقد ألح الجاحظ إلى هذا حين قال (زعم زاعم أنه لم يكن في كلامهم تفاضل، ولا بينهم في ذلك تفاوت)^٢.

وهذه الفكرة سوف تلعب دوراً مهماً في النظر إلى بلاغة القرآن، وسيتبين لنا مزية المعتزلة، وتفردهم عن غيرهم من الفرق حينما نقرأ النص التالي لابن حزم الأندلسي يقول (فإن قالوا: فقولوا أنتم هل القرآن موصوف بأنه في أعلى درج البلاغة أم لا؟ قلنا وبالله تعالى التوفيق : إن كنتم تريدون أن الله قد بلغ به ما أراد، فنعم، هو في هذا المعنى في الغاية التي لا شيء أبلغ منها، وإن كنتم تريدون هل هو في أعلى درج البلاغة في كلام المخلوقين، فلا، لأنه ليس من نوع كلام المخلوقين لا من أعلاه ولا من أدناه ولا من أوسطه)^٣.

هكذا يرى ابن حزم الأندلسي أن البلاغة القرآنية ليست من جنس البلاغة البشرية مطلقاً ولا يجوز أن تقاس أو تقارن بأي حال من الأحوال بغيرها من بلاغات البشر، وهي فكرة تناقض تماماً ما ذهب إليه المعتزلة.

وإذا كانت فكرة الطبقات البلاغية ليست من الأفكار الراسخة المتعارف عليها بين الباحثين في الإعجاز البلاغي كما رأينا، فمن أين إذا جاء بها المعتزلة؟

لا شك أن فكرة الطبقات البلاغية كانت تقف خلفها مجموعة من الأسس العامة للفكر الاعتزالي، تؤيدها وتشد من أزرها، ونستطيع أن نقول إن أصليين من أصولهم الخمسة عملاً على تشكيل وتأييد فكرة الطبقات البلاغية، ونعني بهما التوحيد والعدل، وهما أهم أصليين في الفكر المعتزلي، حتى عرف المعتزلة. بهما فصيل عنهم أهل العدل والتوحيد.

١- الرمانى، النكت في إعجاز القرآن، ص ٦٩-٧٠.

٢- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ البيان والتبيين، ١٤٤/٢.

٣- ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ١٨/٣، ١٩.

١- أصل التوحيد وأثره في النظر إلى بلاغة القرآن

التوحيد عند المعتزلة تنزيه الله عن أن يكون معه شريك، وقد تفرع من أصل التوحيد البحث في مسألة الصفات، فرأى المعتزلة أن يأولوا ما ورد من آيات الصفات تأويلاً مجازياً حتى لا يثبتوا قبيها مع الله سبحانه وتعالى (فمن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين)¹.

ولم ترض الفرق الإسلامية المعاصرة للمعتزلة هذا المنهج، فبينما سُمى المعتزلة هذا الرأي توحيداً، سماه خصومهم تعطيلاً، يعنون بذلك أنهم عطلوا الأسماء والصفات. وقد تكون صفة الكلام من أبرز الصفات محل النزاع بين المعتزلة وخصومهم.

(ولا خلاف لأرباب الملل في كونه تعالى متكلماً، وإنما الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه)².

وقد أجمل محمد الحسيني الظواهري الفرق المتنازعة في هذا المقام في أربع فرق هي الأشاعرة و الحنابلة والكرامية والمعتزلة (وبيان مذاهبهم أن الأشاعرة يقولون كلام الواجب وصف له، ووصف القديم قديم، ويريدون من الكلام المعنى النفسى كما سيتضح، والحنابلة يقولون: هذا بعينه ولكن الكلام عندهم هو الحروف والأصوات، وهى عندهم قديمة، والكرامية يقولون: كلام الواجب مركب من الحروف والأصوات وكل مركب من الحروف والأصوات حادث، والمعتزلة يقولون هذا بعينه، ولكن الفرق بين المذهبين أن الكرامية يجعلون كلامه قائماً به مع كونه حادثاً، لأنهم يجوزون قيام الحادث بذاته، والمعتزلة لا يجعلون كلامه قائماً به لأنهم لا يجوزون قيام الحادث بذاته)³.

ويمكن تقسيم هذا التنازع في مفهوم الكلام الإلهي إلى ثلاثة اتجاهات:

١- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر الشهرستاني، الملل والنحل، ٤٦/١. والقول منسوب لوأصل بن عطاء
٢- عبد القادر السننجدى الكردستاني، تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، ١٤١/٢.
٣- محمد الحسيني الظواهري، التحقيق التام في علم الكلام، ص ٧٣.

الاتجاه الأول: اتجاه الأشاعرة ومجمله أن الكلام الإلهي (صفة ليست من جنس الحروف والاصوات قائمة بذاته منافية للسكون والآفة هو بها أمر ناه ومخبر وغير ذلك) وهو ما أطلقوا عليه اسم الكلام النفسى.

الاتجاه الثانى: اتجاه الحنابلة أو أهل السنة وينهب إلى أن الكلام الإلهي (هو المركب من الحروف والاصوات وهو صفة له تعالى وهو قديم).^٢

الاتجاه الثالث: اتجاه المعتزلة والكرامية ويرى أن الكلام الإلهي هو (المركب من الحروف والاصوات وهى حادثة).^٣

ولما كان القرآن الكريم كلام الله بنص الذكر الحكيم، ولم يخالف فى ذلك أحد من الفرق الإسلامية فقد أدى الاختلاف حول الكلام الإلهي إلى الاختلاف حول طبيعة القرآن الكريم من حيث قدمه وحدائته، وهى ما عرفت بقضية خلق القرآن حيث رأى المعتزلة - تبعاً لرايهم السابق - أن القرآن مخلوق أو محدث، فى حين رأى أهل السنة أنه قديم.

وقضية خلق القرآن هى الأثر الأول الظاهر للخلاف حول صفة الكلام الإلهي، لكن لهذا الخلاف العديد من الآثار الأخرى المترتبة عليه، وعلى رأس هذه الآثار تأتى وجهة النظر الخاصة حول الطبقات البلاغية، ذلك أن كلام الله عند المعتزلة (من جنس الكلام المعقول فى الشاهد وهو حروف منظومة، واصوات مقطعة، وهو عرض يخلقه الله سبحانه فى الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه، ويؤدى الملك ذلك إلى الأنبياء - عليهم السلام - بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحاً، ويشتمل على الأمر والنهى والخير وسائر الأقسام ككلام العباد).^٤

لكن كلام الله عند أهل السنة والأشاعرة (علمه لم يزل، وأنه غير مخلوق).^٥ وفرق كبير بين أن يكون الكلام الإلهي حروفاً واصواتاً من جنس حروف واصوات الكلام البشرى، وأن يكون علماً إلهياً ليس كمثله علم، وكما أوضحنا من قبل فإن هذا الاختلاف حول صفة

١ - محمد الحسينى الطواهرى، التحقيق التام فى علم الكلام، ص ٧٤.

٢ - محمد الحسينى الطواهرى، التحقيق التام فى علم الكلام، ص ٧٤.

٣ - الطواهرى، التحقيق التام فى علم الكلام، ص ٧٤.

٤ - القاضى عبد الجبار، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ٤٢٣/٧.

٥ - ابن حزم، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ٥/٣.

الكلام قد أدى إلى الاختلاف حول النص القرآني وخصائصه الأصلية من أساليب البيان وطرائق التعبير.

وقد أورد فخر الدين الرازي نصاً جديراً بالاهتمام حول هذه النقطة يقول فيه (قال الأكثرون من أهل السنة كلام الله واحد، والمعتزلة أظهروا التعجب منه وقالوا الأمر والنهي والاستخبار حقائق مختلفة)^١.

في هذا النص يتضح كيف أدى الاختلاف حول طبيعة الكلام الإلهي إلى الاختلاف حول خصائصه، فأهل السنة رأوا أن كلام الله واحد لأنه صفة واحدة هي صفة العلم، في حين رفض المعتزلة ذلك لأن الكلام الإلهي من جنس الكلام العقول في الشاهد، لذا فهو يحتوي على الأمر والنهي والاستفهام والخبر كغيره من كلام البشر وإذن فبلاغته إنما هي طبقة في درج البلاغة وإن كان على قمتها.

ولا يكاد يختلف موقف الأشاعرة عن موقف أهل السنة (الحنابلة) في هذه القضية ويرجع ذلك إلى أنهم يكادون يتفقون معهم حول مفهوم الكلام الإلهي كما عرضنا ولكن يبدو أن الأشاعرة لم يجدوا بداً من التسليم للمعتزلة باختلاف الأساليب في النظم القرآني، فحاولوا أن يوفقوا بين مذهبهم في طبيعة كلام الله وبين ما لم يستطيعوا إنكاره من تنوع أساليب القرآن، يدلنا على هذا ما أورده الشهرستاني حيث يقول ملقياً الضوء على نص الرازي السابق (المشهور من مذهب أبي الحسن أن الكلام صفة واحدة، لها خاصية واحدة، ولخصوص وصفها حد خاص، وكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً خصائص، أو لوازم تلك الصفة، كما أن علمه تعال صفة واحدة تختلف معلوماتها، وهي غير مختلفة في أنفسها، فيكون علماً بالقديم والحادث والوجود والعدم وأجناس المحدثات، وكما لا يجب تعدد العلم بعدد المعلومات كذلك لا يجب تعدد الكلام بتعدد المتعلقات)^٢.

وبالرغم من تسليم الأشاعرة للمعتزلة فيما يشتمل عليه القرآن من أمر ونهي وخبر واستخبار كما ظهر من النص السابق فإن الجدل حول الكلام - كلام الله - قاد الأشاعرة إلى محاولة تحديد طبيعة هذه الأساليب اللغوية أي أوصاف للكلام أم أقسام له؟

١- الرازي، معالم أصول الدين، ص ٥٠.

٢- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٢٩١.

وعندهم أن الأساليب اللغوية في القرآن صفات للكلام، وليست أقساماً لأنه كلام الله الذي لا يجوز أن يختلف، لأنه صفة من صفاته الأزلية.

من الطبيعي أن ينتهي هذا المنهج الفكري لدى الأشاعرة إلى نفي هذا التنوع الأسلوبى في القرآن على جهة الحقيقة ليس ذلك إلا لأنهم رأوا أن النص القرآنى صفة من صفات الله التى لا تختلف.

وليس وصف الكلام بالأمر والنهى والخبر والاستخبار إلا بالنسبة إلى المخاطب، أما الكلام ذاته فلا يتصف بشيء من هذا يقول الشهرستانى (قالت الأشاعرة ذهب شيخنا الكلابى، عبد الله بن سعيد، إلى أن كلام البارى فى الأزل لا يتصل بكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً إلا عند وجود المخاطبين، واستجماعهم شرائط التكليف، فإذا أبداع الله وأفهمهم كلامه على قضية أمر، وموجب زجر، أو مقتضى خبر، اتصف عند ذلك بهذه الأحكام، فهى عنده من صفات الأفعال بمثابة اتصاف البارى تعالى فيما لا يزال بكونه خالقاً ورازقاً).

وخلاصة ما يذهب إليه الأشاعرة أن الأمر والنهى والخبر والاستخبار فى القرآن الكريم هى فى حقيقتها إخبار أو خبر عما سيكلف به عباده الذين سوف يخلقهم، والسؤال الذى يطرح نفسه هل تنطبق مثل هذه النظرة على كلام البشر؟ هل يمكن أن نقول إن الأمر والنهى والاستفهام فى كلامنا ترد جميعاً فى حقيقتها إلى الإخبار؟ لا نظن أن الأشاعرة كانوا يرون ذلك بل كانوا لا يستطيعون القول به، ذلك لأن القرآن عندهم هو نوع من الكلام الأزلى قبل خلق البشر أنفسهم، وهذا الكلام صادر عن ذات عليمه مكلفة، فصح عندهم أن يكون الأمر والنهى نوعين من الخبر عن مراد الله، إذ لا أمر قبل وجود المأمور، ولا نهى قبل وجود المنهى، أما كلام البشر فهو كلام مفارق عن كلام الله فليس فيه الأزلية، وليس فيه الذات العالمة التى يمكن أن يحمل أمرها ونهيتها واستفهامها على أن تكون خبراً لما سوف تكلف به هذه الذات.

فالأمر والنهى والاستفهام فى القرآن الذى هو كلام الله الأزلى ليس من صيغة الأمر والنهى والاستفهام فى كلام البشر الذى لا يتصف بالأزلية. وإذا قد وصلنا إلى هذه النتيجة

بالنسبة للأشاعرة فلنقف قليلا لنقارن بين نظرة الرماني لبلاغة القرآن الكريم حيث عدها درجة من درجات البلاغة، كبلاغة الشعر مثلا، ونظرة غيره الذين رأوا أن بلاغة القرآن ليست من جنس بلاغة الكلام البشري، يقول الرماني: عن البلاغة (منها ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة، فما كان في أعلاها طبقة فهو معجز، وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن، كبلاغة البلغاء من الناس، وليست البلاغة إلهام المعنى، لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر عيبى، ولا البلاغة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره، ونافر متكلف، وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في حسن صورة من اللفظ، فأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن وأعلى طبقات البلاغة للقرآن خاصة وأعلى طبقات البلاغة معجز للعرب والعجم كإعجاز الشعر المفحم، فهذا معجز للمفحم خاصة، كما أن ذلك معجز للكافة^١.

والنتيجة التي يؤدي إليها هذا المدخل أن المعتزلة رأوا أن الأسس البلاغية للقرآن الكريم، هي نفسها الأسس البلاغية لكلام سائر البشر، وأن معايير الجمال في النص القرآني هي ذاتها معايير الجمال في أي نص أدبي، وهذه خصيصة للمعتزلة اختصوا بها دون الباحثين في مكامن الإعجاز البلاغي للقرآن من أصحاب الفرق، ويرجع الفضل في فهم هذه الطبيعة للبلاغة القرآنية إلى أصولهم العقيدية كما سبق أن أوضحنا، والتي يلخصها قول القاضي عبد الجبار أن كلام الله (من جنس الكلام المعقول في الشاهد)^٢.

وعلى عكس هذه النظرة الموضوعية للقرآن وبلاغته نجد هناك نظرة مقابلة تنبع من عقيدة مخالفة لعقيدة المعتزلة مفادها أن (البلاغة التي اختص بها القرآن الفائقة في وصفها سائر البلاغات وعن المعنى الذي يتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة)^٣.

هذه البلاغة مخالفة تماما لما عهد من بلاغة البشر ولا يمكن أن تنسب إليها، وكيف لا وقد اختلف القرآن من حيث المادة اللغوية عن الكلام البشري. أو هو كلام واحد

١- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٦٩-٧٠.

٢- عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المفني، ٢٣/٧.

٣- الخطابي، البيان في إعجاز القرآن، ص ٢٢.

كما قال الأشاعرة، وقد كان ابن حزم من أكثر القدماء وضوحاً حول هذا الرأى كما رأينا في قوله السابق.

ب- أصل العدل وأثره فى النظر إلى بلاغة القرآن

يعد العدل الأصل الثانى من الأصول الاعترالية الخمسة وبه عرف المعتزلة فقيل (العدلية) وسموا (أهل العدل والتوحيد) والكلام فى هذا الأصل (يرجع إلى أفعال القديم تعالى عز وجل وما يجوز عليه وما لا يجوز).^١

لذا فقد تفرع من هذا الأصل العديد من المسائل، كان من أبرزها مسألة القدر حيث رأى المعتزلة أن الانسان مخير فى أفعاله، وأن القدر ليس إجباراً على الإنسان، لذا عرف المعتزلة (بالقدرية).

وكان من المسائل التى تفرعت عن هذا الأصل كذلك، مسألة التكليف حيث رأى المعتزلة أن الله لا يكلف بما لا يدخل فى نطاق الاستطاعة، وهذه النقطة هى التى أثرت على وجه التحديد فى فكرة البلاغة القرآنية وطبيعتها، حيث ربط المعتزلة بين الإعجاز وأصل العدل، يقول الزمخشري فى تفسير قوله تعالى (قل إن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً).^٢

(أى لو تظاهروا على أن يأتوا بمثل هذا القرآن فى بلاغته وحسن نظمه وتأليفه وفيهم العرب العاربة أرباب البيان، لعجزوا عن الإتيان بمثله.

والعجب من النوابت وزعمهم أن القرآن قديم مع اعترافهم بأنه معجز، وإنما يكون العجز حيث تكون القدرة، فيقال الله قادر على خلق الأجسام والعباد عاجزون عنه، وأما الحال الذى لا مجال للقدرة فيه، كثنائى القديم فلا يقال للفاعل: قد عجز، ولا هو معجز، ولو قيل ذلك لعجز وصف الله بالعجز لأنه لا يوصف بالقدرة على الحال، إلا أن يكابروا فيقولوا هو قادر على الحال فإن رأس مالهم المكابرة وقلب الحقائق).^٣

١- عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المغنى، ٢٠١/١٦.

٢- الإسراء: ٨٨.

٣- الزمخشري، الكشاف، ٦٩٢/٢.

يرى الزمخشري أنه إذا كان الله سبحانه وتعالى قد تحدى الناس أن يأتوا بمثل القرآن فإنه من العدل أن يكون الناس قدروا على مثله، وإلا فلو كلفهم أن يأتوا بمثله مع عدم دخول ذلك في نطاق قدرتهم، لكان ذلك تكليفاً بما لا يقدر عليه، وهو يخالف أصل العدل، لذا فالزمخشري يهاجم (النوابت الأغمار) من أهل السنة في قولهم بقدوم القرآن، ويستدل على خلق القرآن بأن القرآن المعجز لا بد أن يدخل في نطاق قدرة المتحدى به، أو كما يقول (إنما العجز حيث تكون القدرة) لذا فبلاغة القرآن من جنس ما يقدر عليه البشر، أو فنقل هي طبقة عليا من طبقات البلاغة كما أوضح الرماني.

ومن هنا فقد قسم القاضي عبد الجبار المعجزات إلى ما يدخل تحت جنس مقدورهم، وإلى ما لا يدخل تحت جنس مقدورهم، فأما القرآن فيقع في الجنس الأول، وأما ما لم يدخل تحت جنس مقدورهم فلم يقع فيه تحدى كقلب العصا حية، وهذا ينبع أساساً من أصل العدل.

وجدير بالذكر أن أهل السنة يختلفون عن المعتزلة في هذه النقطة إذ يرون في أصل عقيدتهم أن الله تعالى يمكن أن يكلف الإنسان بما ليس في قدرته^١، ولذا لا يعنى تكليفهم أن يأتوا بمثل القرآن أن هذا القرآن كان يدخل تحت جنس مقدورهم.

وقد ناقش القاضي عبد الجبار هذه القضية بطرح التساؤل حول المعجز وكيف يتعذر على العباد فعل مثله؟ وهل ذلك في جنسه أو صفته؟

والشرط الثاني من شروط المعجز عنده أن يكون مما تنتقض به العادة المختصة بمن أظهر المعجز فيه، وقد بين القاضي عبد الجبار أنه يستلزم البحث في عدة أمور تتصل بهذه النقطة، وقد شمل هذه الأمور في عدة أسئلة هي: (فما تلك العادة؟ وهل يمكن

^١ - يقول الأشعري راداً على المعتزلة: "ليس قد كلف الله عز وجل الكافرين أن يستمعوا الحق ويقبلوه ويؤمنوا بالله؟ فلابد من نعم، فيقال لهم: فقد قال الله عز وجل: (وما كانوا يستطيعون السمع)، وقال (وكانوا لا يستطيعون سمعاً) وقد كلفهم استماع الحق" (الإبانة على أصول الديانة ص ٦٦). ويقول ابن المنير: "وإنما التزم الزمخشري ورود السؤال (يعنى قول الزمخشري: النسيان والخطأ متجاوز عنهما، فما معنى الدعاء بترك المواخذة بهما) على قواعد القدرية الذاهبين إلى استحالة المواخذة بالخطأ والنسيان عقلاً، لأنه من تكليف ما لا يطبق، وهو المستحيل عندهم تقريباً على قاعدة التحسين والتبسيح وكلها قواعد باطلة ومذاهب ماحلة" (الانتصاف، حاشية بهامش الكشاف للزمخشري ١/٣٣٢)

حصرها بوقت وزمان، أو بقدر من العدد أو بغير ذلك؟ وإن أمكن حصره فبينوه وإن لم يكن فكيف يصح في المعجز أن يكون دالاً، والشرط الذي يدل عليه لا يمكن أن يعلم^١.

وقد ناقش القاضى عبد الجبار التساؤل السابق فى فصل بعنوان (فى أنه لا فرق بين أن يتعذر عليهم فعل مثله فى جنسه أو صفته)^٢.

وقد انتهى القاضى من هذا النقاش إلى أن القرآن مما تعذر على العرب أن يأتوا بمثل صفته لا بمثل جنسه، وهو أبلغ فى الإعجاز وسوف يؤدى هذا إلى القول بأن القرآن إنما هو طبقة من طبقات البلاغة العربية.

إن السؤال المهم الذى يطرح نفسه الآن هو، إذا كان المعتزلة قد انتهوا إلى أن البلاغة طبقات، وأن بلاغة القرآن من جنس البلاغة البشرية، وإن كانت فى الطبقة العليا منها، فما الآثار المترتبة على ذلك؟

أما الأثر الأول فيتمثل فى أنه يمكن الكشف عن خصائص البلاغة القرآنية من خلال مقارنتها ببلاغات البلغاء بوصفها درجة من درجات البلاغة.

والأثر الثانى يتمثل فى أن البلاغة القرآنية نفسها لا بد أن تنقسم هى الأخرى إلى عدة طبقات فيصبح من آيات القرآن ما هو أبلغ من بعضها الآخر.

وقد مارس المعتزلة تلك الفكرة عملياً فقارنوا بين بلاغة القرآن وبلاغة العرب، كما مضى الزمخشري خطوة أخرى فى هذا السياق، حينما عقد مقارنات بين الآيات القرآنية محاولاً الكشف عما هو أبلغ فى هذه الآيات.

والنتيجة النهائية من كل ما سبق أن المعتزلة انطلقوا باحثين عن الأسس البلاغية التى قام عليها إعجاز القرآن، والتى جعلت بلاغته فى الطبقة العليا من سائر البلاغات.

١- عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، المغنى، ١٨٧/١٥.

٢- عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، المغنى، ٢٠٤/١٥.

أساسا البلاغة المعجزة

تعد الإبانة، والإمتاع، الأساسين اللذين وجد فيهما العتزلة الركيزة التي قام عليه الإعجاز البلاغي للقرآن.

أولاً: الإبانة

الإبانة هي الإظهار والإيضاح، وعلى هذا المعنى وصف الله سبحانه وتعالى القرآن الكريم في غير موضع قال تعالى (الر تلك آيات الكتاب المبين)^١.

يقول الزمخشري (أي تلك الآيات التي أنزلت إليك في هذه السورة الظاهر أمرها في إعجاز العرب وتبكيتهم، أو التي تبين لمن تدبرها أنها من عند الله لا من عند البشر، أو الواضحة التي لا تشبه على العرب معانيها لنزولها بلسانهم، أو قد أبين فيها ما سألت عنه اليهود من قصة يوسف)^٢.

وفى تفسير قوله تعالى (طسم . تلك آيات الكتاب المبين)^٣.

يقول الزمخشري (الكتاب المبين: الظاهر إعجازه وصحة أنه من عند الله، والمراد به السورة أو القرآن، والمعنى آيات هذا المؤلف من الحروف المبسوطة تلك آيات الكتاب المبين)^٤.

وقد ربط الزمخشري - كما رأينا - بين معنى الإبانة وما يتضمنه من الإظهار والتبيين والتوضيح وبين الإعجاز. وهناك العديد من الآيات التي وصف فيها القرآن بالإبانة والتي لم يخرج الزمخشري في تفسيرها عن المضمون السابق.

ولم يكن هذا منهج الزمخشري وحده بل إن العتزلة اتخذوا من الإبانة قاعدة أساسية يقوم عليها إعجاز القرآن، فعندهم أن الإبانة هي الأساس البلاغي الأول الذي يتضح من خلاله إعجاز القرآن وهذا لأنه (كلما كان اللسان أبين كان أحمد)^٥.

١- يوسف: ١.
٢- الزمخشري، الكشاف، ٤٤٠/٢.
٣- الشعراء: ١، ٢.
٤- الزمخشري، الكشاف ٢٩٨/٣.
٥- الجاحظ، البيان والتبيين، ١١/١.

(وعلى قدر وضوح الدلالة، وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقة المدخل يكون إظهار المعنى، وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع).^١

فالكلام إذن يتفاضل بمقدار ما حقق من الإبانة، (والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله تبارك وتعالى يمدحه، ويدعو إليه، ويحث عليه، وبذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت أصناف العجم).^٢

ويروى الجاحظ عن أحد أصدقائه أنه سأل العتابي عن تعريف البلاغة فكان جواب العتابي على النحو التالي (كل من أفهمك حاجته من غير إعادة، ولا حبسة، ولا استعانة فهو بليغ، فإذا أردت اللسان الذي يروق الألسنة، ويفوق كل خطيب بإظهار ما غمض من الحق، وتصوير الباطل في صورة الحق).^٣ لكن الجاحظ يعقب على كلام العتابي بما يشير إلى دور الإبانة في تحقيق بلاغة الكلام والذي يتجاوز معنى (الإفهام).

ذلك أن (العتابي حين زعم أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ، لم يعن أن كل من أفهمنا من معاشر المولدين والبلديين قصده ومعناه، بالكلام الملحون، والعدول عن جهته، والمصروف عن حقه أنه محكوم له بالبلاغة كيف كان، بعد أن فهمنا معنى كلام النبطي الذي قيل له: لم اشتريت هذه الأتان؟ قال أركبها وتلد لي وقد علمنا أن معناه كان صحيحاً).^٤ (فمن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل، جعل الفصاحة واللكنة والخطأ والصواب والإغلاق والإبانة، والملحون والمغرب، كله سواء وكله بياناً، وكيف يكون ذلك كله بياناً ولولا طول مخالطة السامع للعجم، وسماعة للفاسد من الكلام لما عرفه. ونحن لم نفهم عنه إلا للنقص الذي فينا. وأهل هذه اللغة وأرباب هذا البيان لا يستدلون على معاني هؤلاء بكلامهم، كما لا يعرفون رطانة الرومي والصقلي، وإن كان هذا الاسم إنما يستحقونه بأننا نفهم عنهم كثيراً من حوائجهم، فنحن قد نفهم بحممة الفرس كثيراً

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ٧٥/١.

٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ٧٥/١.

٣- الجاحظ، البيان والتبيين، ١١٣/١.

٤- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٦١/١.

من حاجاته، وكذلك نفهم بضعاء السنور كثيرا من إراداته، وكذلك الكلب والحصان والضبى
الرضيع^١.

فالإبانة كما يشرحها الجاحظ أمر يفوق الإفهام الذي يقدر عليه العبي والأعجمي
بل حتى الحيوانات والضبى الرضيع، وليس بالإفهام تتحقق بلاغة الكلام (وليست البلاغة
إفهام المعنى لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر عبي، ولا البلاغة أيضا
بتحقيق اللفظ على المعنى لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى، وهو غث مستكره، ونافر
متكلف، وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في حسن صورة من اللفظ)^٢.

وهكذا يتفق الرماني مع الجاحظ في تفسير معنى الإبانة وفرق ما بينها وبين
الإفهام مما يدلنا على أن هذه الفكرة كانت توجهها عاما لمفكري المعتزلة أثناء بحثهم عن
الأسس البلاغية للإعجاز.

فالإعجاز البلاغي للقرآن يكمن في تحقيق القدر المعجز من الإبانة سواء على
مستوى اللفظ أو التركيب أو الصورة كما سنعرض له لاحقا.

وعلى هذا الأساس اعتبر الرماني (البيان) أحد الوجوه التي يظهر من خلالها
إعجاز القرآن ويعرف الرماني البيان بأنه (الإحصار لما يظهر به تميز الشيء من غيره في
الإدراك)^٣.

ويتفق الجاحظ مع الرماني في أن الإبانة أساس لتقرير حجة الله على الناس ولهذا
(سأل الله موسى عليه السلام حين بعثه إلى فرعون بإبلاغ رسالته، والإبانة عن حجته
والإفصاح عن أدلته، فقال حين ذكر العقدة التي كانت في لسانه والحبسة التي كانت في
بيانه (واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي) وأنبأنا الله تعالى عن تعلق فرعون بكل سبب،
واستراحتة إلى كل شغب، ونبهنا بذلك على مذهب كل جاحد معاند، كل مختال مكابذ،

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ١/١٦٢.

٢- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٦٩.

٣- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٩٨.

حين خبرنا بقوله (ام أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين) وقال موسى عليه السلام (واخي هارون هو أفصح مني لسانا فأرسله معي رداً يصدقني) وقال (ويضيق صدري ولا ينطلق لساني) رغبة منه في غاية الإفصاح بالحجة، والمبالغة في وضوح الدلالة، لتكون الأعناق إليه أميل والعقول عنه أفهم والنفوس عنه أسرع، وإن كان قد يأتي من وراء الحاجة، ويبلغ أفهامهم على بعض المشقة، ولله عز وجل أن يمتحن عباده بما يشاء من التخفيف والتثقيل، ويبلو أخبارهم كيف أحب من المكروه والمحبوب، ولكل زمان ضرب من الصلحة، ونوع من المحنة، وشكل من العبادة، ومن الدليل على أن الله عز وجل حل تلك العقدة وأطلق ذلك التعقيد والحبسة، قوله (رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي أشد به أزرى وأشركه في أمري) إلى قوله (قد أوتيت سؤلك يا موسى) فلم تقع الاستجابة على شيء من دعائه دون شيء لعموم الخبر^١.

ويفرق الرماني بين نوعين من الكلام أحدهما ما ينطوي على (عي وفساد) ويضرب مثالا عليه بالمثل الذي ساقه الجاحظ من قبل من قول أحدهم عن الأتان ما يصنع بها؟ فقال (أحبها وتولد لي)^٢ وهذا النموذج وإن سمي بيانا فإنما هو البيان القبيح، وشبيه به ما يحكى عن باقل الذي يضرب به المثل في العي (أنه سئل عن ظبية كانت معه بكم اشتراها فأراد أن يقول بأحد عشر، فأخرج لسانه، وفرج عشر أصابعه، فأفلتت الظبية من يده، فهذا وإن كان قد أكد للإفهام، فهو أبعد الناس من حسن البيان، وليس بحسن أن يطلق اسم بيان على ما قبح من الكلام لأن الله قد مدح البيان، واعتد به في أيديه الجسام، فقال (الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان) ولكن إذا قيد بما يدل على أنه يعني إفهام المراد جاز)^٣.

والنوع الثاني من الكلام ما تميز (بحسن البيان) (فأعلاه مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع، ويسهل على اللسان، وتتقبله النفس تقبل البرد، وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة)^٤.

١ - الجاحظ، البيان والتبيين، ٧/١، ٨.
 ٢ - الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٩٨.
 ٣ - الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٩٨.
 ٤ - الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٩٨.

ويرى الرماني أن (القرآن كله في نهاية حسن البيان)^١.

ويضرب الرماني العديد من الأمثلة على البيان القرآني وما حازه من التفوق في الأداء، وتوصيل المعنى في أنصع صورة وقد تنوعت الأمثلة المختارة بحيث تتناول مواقف مختلفة، كالتحذير، والوعد، والوعيد، والحجاج، والتفريع، والتحسير، والعدل، والتنفير، والتبديد، والإذلال، والترغيب.

ولكن ما مقياس الإبانة؟ وبأي شيء اختلفت الإبانة عن الإفهام؟

تحمل لنا بعض آيات القرآن مقياس الإبانة فمن ذلك قوله تعالى (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم)^٢.

فبين الله سبحانه وتعالى أنه بعث كل رسول بلغة قومه (يفقهوا عنه ما يدعوهم إليه، فلا يكون لهم حجة على الله، ولا يقولوا لم نفهم ما خوطبنا به)^٣.

وقد أتى القرآن الكريم عربيا تطبيقا لهذه القاعدة: (فإنما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوما لدا)^٤.

يقول الزمخشري (فإنما أنزلناه بلسانك أي بلفتك وهو اللسان العربي المبين)^٥. قال تعالى (وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين)^٦ أي (نزله باللسان العربي لتنذر به، لأنه لو نزل باللسان الأعجمي لتجافوا عنه أصلا ولقالوا: ما نصنع بما لا نفهمه فيتعذر الإنذار به)^٧.

١- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٩٩.

٢- إبراهيم: ٤.

٣- الزمخشري، الكشاف، ٥٣٨/٢-٥٣٩.

٤- مريم: ٩٧.

٥- الزمخشري، الكشاف ٤٨/٣.

٦- الشعراء: ١٩٢-١٩٥.

٧- الزمخشري، الكشاف، ٣٣٥/٣.

وهذا مصداق قوله تعالى (إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون) وكذلك قوله تعالى (ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي).^٢ وقوله تعالى (ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين)^٣ (والمعني لسان الرجل الذي يميلون قولهم عن الاستقامة إليه لسان أعجمي غير بين، وهذا القرآن لسان عربي مبين ذو بيان وفصاحة، رداً لقولهم وإبطالا لطعنهم).^٤

وهناك العديد من الآيات الأخرى التي تشير إلى عربية القرآن، لكن مجيء القرآن باللسان العربي، لم يكن هدفه الوحيد أن يفهم العرب وحسب، بل ليجدوا كذلك في عربيته التي يعرفون من خصائصها الكثير الحجج والبرهان على إعجازه.

ويشترط وافى المعجزة أن تكون من جنس ما برع فيه المتحدى، لتكون دليلا قاطعا على عجزه، وعلى هذا جاء القرآن بين أناس، البلاغة صناعتهم ليتحداهم أن يأتوا بمثل بيانه وعربيته، وافتران الإبانة بالعربية في الآيات السابقة جاء ليبين أن العربية هي مقياس الإبانة التي وقع فيها التحدي ولهذا فسر الجاحظ قول العتابي السابق بأنه عنى (إفهامك العرب حاجتك على مجارى كلام الفصحاء).^٥

وإلى مثل هذا أشار السكاكي حين عرف علم المعاني بأنه (تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره، وأعني بتراكيب الكلام التراكيب الصادرة عمن له فضل تمييز ومعرفة، وهي تراكيب البلغاء لا الصادرة عمن سواهم، لنزولها في صناعة البلاغة منزلة أصوات حيوانات تصدر عن محالها بحسب ما يتفق، وأعنى بخاصية التركيب: ما يسبق منه إلى الفهم عند سماع ذلك التركيب، جاريا مجرى اللازم له، لكونه صادرا عن البليغ لا لنفس ذلك التركيب من حيث هو هو، أو لازما له هو هو حيننا، وأعنى بالفهم فهم ذي الفطرة السليمة^٦).

١- يوسف: ٢.

٢- فصلت: ٤٤.

٣- النحل: ١٠٣.

٤- الزمخشري، الكشاف، ٦٣٥/٢.

٥- أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ١٦٢/١.

٦- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ١٦١.

وهكذا يتفق السكاكي مع الجاحظ في جعل مقياس الإبانة ما أثر من (تراكيب البلاغ لا الصادرة عن سواهم)، أو ما كان (صادرا عن البليغ)، ويحدد الفهم بأنه (فهم ذي الفطرة السليمة)، وهذه التراكيب البليغة هي التي أثرت عن العرب الفصحاء والتي جاء القرآن في بيانه بالنموذج المطلق لها.

وإلى مثل هذا ذهب الجاحظ حيث رأى أن الله قد (مدح القرآن بالبيان والإفصاح وبحسن التفصيل والإيضاح وبجودة الإفهام وحكمة الإبلاغ وسماه فرقانا كما سماه قرآنا وقال: (عربي مبين) وقال: (وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا) وقال (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) وقال: (وكل شيء فصلناه تفصيلا) وذكر الله تعالى لنبيه حال قريش في بلاغة المنطق، ورجاحة الأحلام، وصحة العقول، وذكر العرب وما فيها من الدهاء والتكراء والمكر، ومن بلاغة الألسنة، واللدد عند الخصومة فقال تعالى: (فإذا ذهب الخوف سلقوكم بألسنة حداد) وقال: (وتنذر به فوما لدا) وقال: (ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام) وقال: (ءآلهتنا خير أم هو ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون) ثم ذكر خلاصة سنتهم واستمالتهم الأسماع بحسن منطقتهم فقال: (وان يقولوا تسمع لقولهم) ثم قال: (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا) مع قوله (وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل)^١.

بل إن العرب أنفسهم (وصفوا كلامهم في اشعارهم فجعلوه كبرود العصب وكالحلل والمعاطف والديباج والوشي وأشباه ذلك)^٢.

وعلى كل حال فمكانة البيان العربي، أظهر من أن يحتج لها غير أن ما نريد أن نتبينه هو مدى علاقة البيان القرآني بالبيان العربي.

نزل القرآن كما وصف نفسه (بلسان عربي مبين) ونفهم من هذا أن أساس الإبانة جاء على النمط العربي وذلك لسببين.

١- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ٩-٨/١.

٢- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ٢٢٢/١.

الأول؛ لأنه لو نزله باللسان الأعجمي لتجافوا عنه أصلاً ولقالوا: (ما نصنع بما لم نفهمه فيتعذر الإنذار به).^١

الثاني: لأنه قد تحداهم أن يأتوا بمثل نظمه وتأليفه ولا يجوز أن يقع التحدي فيما لا يدخل تحت نطاق قدرتهم، وليكون نزوله على النمط العربي في الإبانة أظهر في إثبات عجزهم أمامه، وهم من أصحاب هذا اللسان.

وعلى هذا الأساس رأى القاضي عبد الجبار في الحروف المقطعة التي افتتحت بها بعض السور أن الله أراد أن يبين بها (أن كتابه المنزل مركب من هذه الحروف، وأنه ليس بخارج عن هذا الجنس المعقول، وأنه مع ذلك قد اختص من الفصاحة بما عجز الخلق عنه، وذلك يبين قوة إعجازه، ويبطل قول من يظن أن كلامه عز وجل مخالف لكلامنا).^٢

فقد رأى الباقلاني أن (الذي ينقسم عليه الخطاب من البسط، والاقتصار، والجمع، والتفريق، والاستعارة، والتصريح، والتحقيق، ونحو ذلك من الوجوه التي توجد في كلامهم، موجود في القرآن).^٣

وقد تساءل أحد الكتبة في مجلس الفضل بن الربيع عن قوله تعالى (طلعها كأنه رؤوس الشياطين)^٤ وقد رأى السائل أن الوعد والإيعاد يقع بما قد عرف مثله، وهذا لم يعرف، وقد رد أبو عبيدة على السائل بقوله (إنما كلم الله العرب على قدر كلامهم أما سمعت قول امرئ القيس

أبقتلني والمشرقي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال.

وهم لم يروا الغول قط ولما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به)^٥

١- الزمخشري، الكشاف، ٣/٢٣٥.

٢- عبد الجبار بن أحمد الهمداني، منقابه القرن، ١/١٧.

٣- الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٧٥.

٤- الصافات: ٦٥.

٥- أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط ١، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م، ٤/٣٢٤.

وقد كان هذا الدافع وراء تأليف أبي عبيدة لكتابه (مجاز القرآن)، مع ملاحظة أن عربية البيان القرآني لم تكن مسألة متفقاً عليها من قبل الجميع كما يبدو من التساؤل الذي وجه إلى أبي عبيده.

وتعد مسائل نافع بن الأزرق أقدم ما تنقله المصادر حول هذه النقطة، وبالرغم من الشك الذي يحيط بصحة هذه الرواية، حيث تبدو أجوبة ابن عباس حاضرة دائماً، وبصورة مذهلة، وكأنه قد سبق إعدادها، إلا أن هذا الشك لا يؤثر فيما نحن بصدد من تأصيل مسألة عروبة البيان القرآني، وسواء أدار الحوار بين ابن عباس ونافع بن الأزرق على أرض الواقع أم كان الحوار من نسج أحد المهتمين بالأداء اللغوي للقرآن فإن ذلك لا يغير من الأمر شيئاً، إذ إنه في كلتا الحالتين يؤكد على أن هذه القضية كانت مثار خلاف، حيث يتكرر سؤال نافع بن الأزرق لابن عباس (وهل كانت العرب تعرف ذلك؟)، في كل مسألة من المسائل التي بلغت روايتها عند السيوطي مائة وتسعين مسألة، وعند ذلك يتضمن جواب ابن عباس بعضاً من كلام العرب الذي نطق به القرآن، مما يؤكد أن موافقة القرآن للأساليب العربية كان شغلاً شاغلاً في مسائل الدراسات القرآنية.

وقد تصدى المعتزلة لدعوى العجمة في القرآن الكريم وبين القاضي عبد الجبار (أنه صلى الله عليه كان يتلو عليهم قوله تعالى (بلسان عربي مبين) فلو كان فيه فارسية لاحتجوا عليه بذكره، وفي عدولهم عن ذلك دلالة على فساد هذا الطعن، فلا يصح أن يدعي أن قوله (سجيل) و(استبرق) إلى غير ذلك من باب الفارسية، ولو كان القوم لا يعقلون المراد بقوله (طلعها كأنه رءوس الشياطين) إلى غير ذلك لاحتجوا به أيضاً، لأن أحداً ما يؤثر في فصاحة كلامه أن لا يفهم المخاطب معناه).^١

ويفسر القاضي عبد الجبار وجود بعض الألفاظ القرآنية في لغات أخرى بأن مرجع ذلك إلى أمرين :

١- د/عائشة عبد الرحمن، انظر نص المسائل في الإعجاز البياني، ص ٣٠٩.

٢- القاضي عبد الجبار، المغني، ٤٠٥/١٦.

الأول؛ (ان الكلمة قد يجوز أن تتفق في اللغتين، فليس كونها فارسية بمانع من كونها عربية).^١

والثاني؛ (ان اللفظة لا يمتنع أن تكون فارسية ثم تعرب وتغير، فتصير عربية، لأن اليسر من التغيير يخرجها من بابها، ولا تمتنع أن تصير عربية لتعارف يحصل في اللغة العربية، أو ابتداء وضع).^٢

وعلى ذلك فقول أحد المفسرين عن إحدى كلمات القرآن (إنها فارسية فمراده من ذلك أن أصلها فارسية، لا أنها على ما هي عليه فارسية، أو مراده أنها مع كونها عربية فارسية).^٣

وسوف نرى فيما يأتي كيف تعرض المعتزلة لبيان ارتباط البيان القرآني بالبيان العربي سواء على مستوى اللفظ أو التراكيب أو الصورة أو غير ذلك.

ولكن إذا كان القرآن الكريم لم يخرج عما ألفه العرب في الألفاظ أو التراكيب أو الصورة فكيف ظهر إعجازه إذن؟

وقد أحسن الدكتور محمد عبد الله دراز الجواب عن هذا السؤال بما لا يدع مجالاً للمزيد عليه، فهو أولاً يشبه صنعة البيان بصناعة البنين، والمهندسون البنائون مهما بنوا فإنهم (لا يخلقون مادة بناء لم تكن في الأرض، ولا يخرجون في صنعتهم عن قواعدها العامة، ولا يعدو ما يصنعونه أن يكون جدراناً مرفوعة، وسقفاً موضوعة، وأبواباً مشرعة، ولكنهم تتفاضل صناعتهم وراء ذلك في اختيار أمتن المواد، وأبقاها على الدهر، وأكثها للناس من الحر والقر، وفي تعميق الأساس، وتطوير البنين، وتخفيف المحمول منها على حامله، والانتفاع بالمساحة اليسيرة في المرافق الكثيرة).^٤

وعلى هذا النحو صنعة البيان والكلام فما (من كلمة من كلامهم، ولا وضع من أوضاعهم بخارج عن مواد اللغة وقواعدها في الجملة، ولكنه حسن الاختيار في تلك المواد

١- القاضي عبد الجبار، المغنى، ٤٠٥/١٦.

٢- القاضي عبد الجبار، المغنى، ٤٠٥/١٦.

٣- القاضي عبد الجبار، المغنى، ٤٠٥/١٦.

٤- د/محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م،

والأوضاع، قد يعلو بالكلام حتى يسترعى سمعك، ويثلج صدرك، ويملك قلبك، وسوء الاختيار في شئ من ذلك قد ينزل به حتى تمجه أذنك، وتغنى منه نفسك، وينضر منه طبعك^١.

وكذلك اللغة تتنوع فيها الأساليب وطرق الأداء ولا يخرج الناس عنها في كل ما يريدون التكلم به (فالشأن إذا في اختيار هذه الطرق، أيها أحق بأن يسلك في غرض وأيها أقرب توصيلاً إلى مقصد.

ففي الجدل أيها أقوم بالحجة وأدحض للشبهة.

وفي الوصف أيها أدق تمثيلاً للواقع.

وفي موطن اللين أيها أخف على الأسماع وأرفق بالطباع.

وفي موطن الشدة أيها أشد اطلاعا على الأفتدة بتلك النار الموقودة.

وعلى الجملة أيها أوفى بحاجات البيان وأبقى لطراوته على الزمان^٢.

وهنا تتشعب الطرق على المتكلمين وتظهر مزية كلام على غيره

(فالجديد في لغة القرآن أنه في كل شأن من شئون القول يتخير له أشرف المواد، وأمسها رحماً بالمعنى المراد، وأجمعها للشوارد، وأقبلها للامتزاج، ويضع كل مثقال ذرة في موضعها الذي هو أحق بها وهي أحق به : بحيث لا يجد المعنى في لفظه إلا مرآته الناصعة، وصورته الكاملة، ولا يجد اللفظ في معناه إلا وطنه الأمين، وقراره المكين، لا يوماً أو بعض يوم بل على أن تذهب العصور، وتجيء العصور فلا المكان يريد بساكنه بدلاً، ولا الساكن يبغي عن منزله حولاً، وعلى الجملة يجيئك من هذا الأسلوب، بما هو المثل الأعلى في صناعة البيان^٣. وعلى هذا رأى الزمخشري (القرآن جدير بسلامة الترتيب والوقوع على أصح الأساليب)^٤.

١- د/محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص ١١٣.

٢- د/محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص ١١٤.

٣- د/محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص ١١٥.

٤- الزمخشري، الكشاف، ١/٩٩.

ثانياً : حسن الأداء

إذا كانت (الإبانة) هي الأساس البلاغي الأول عند المعتزلة في دراسة الإعجاز فإن هذا الأساس يتداخل مع الأساس الثاني بحيث لا يمكن فصلهما، بل لا يمكن تقديم أحدهما على الآخر لأي سبب فني، إلا أن يقتضي ذلك أن يعرض أحدهما أولاً ثم يليه الآخر أما أن يتقدم أحدهما لمزية فيه دون الآخر فلا.

والأساس الثاني عند المعتزلة في دراسة الإعجاز البلاغي هو (حسن الأداء) والذي جعله الرماني قسيم الإبانة لتحقيق البلاغة عندما يعرف البلاغة يرى بأنها (إيصال المعنى إلى القلب في حسن صورة من اللفظ).^١

والرماني بهذا التعريف للبلاغة يقرر أن للبلاغة أساسين : أولهما (إيصال المعنى) وهو ما عبرنا عنه بالإبانة. وثانيهما (حسن صورة اللفظ) ويعني به الصياغة أو الأداء.

والرماني ينفي أن تكون البلاغة في المعنى الجميل فقط دون الاهتمام باللفظ فليست البلاغة (بتحقيق اللفظ على المعنى، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى، وهو غث مستكره، ونافر متكلف).^٢

ويرى الدكتور أحمد جمال العمري (أن الرماني بتحديد معنى البلاغة إنما يبعث من جديد قضية اللفظ والمعنى التي كانت موجودة في عهد الجاحظ الذي اعتبر (أن المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي، والقروي، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وفي صحة الطبع، وجوده السبك).^٣

ونحن نتفق مع الدكتور العمري في أن اهتمام المعتزلة بحسن الأداء أو اللفظ كان اتجاهها قديماً لا نقف به عند الجاحظ، بل نعود به إلى ما وراء الجاحظ حيث المعتزلة

١- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٦٩.

٢- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٦٩.

٣- د/أحمد جمال العمري، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، ص ١١٥.

الأوائل، فما هو ذا عمرو بن عبيد يجيب عن سؤال في تعريف البلاغة فيقول (تخير اللفظ في حسن الإفهام).^١

وقوله: تخير اللفظ، يتجاوز معنى الإفهام ولاشك، وهذا التخير يشرحه عمرو بن عبيد بأنه (تزيين تلك المعاني في قلوب المرئيين، بالألفاظ المستحسنة في الأذان، المقبولة عند الأذهان، رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم).^٢

وواضح في كلام عمرو بن عبيد اهتمامه بحسن الأداء وتزيينه، لإيصال المعنى في أجمل صورة.

ومن رجال المعتزلة الذين ركزوا على حسن الأداء بشر بن العتمر، وصحيفته في غير موضع تشير إلى أهمية تحسين الألفاظ وانتقائها (فإن حق المعنى الشريف اللفظ الشريف)^٣ ويجب (أن يكون لفظك رشيقا عذبا، وفخما سهلا)^٤. ليس الجاحظ إذن أول من نادى بالاهتمام بالأداء بل سبقه رجال عدة من المعتزلة.

وقد أثار كلام الجاحظ - الذي أورده الدكتور العمري - قضية الفصل بين اللفظ والمعنى فرأى بعض المعاصرين أن الجاحظ كان إمام القائلين بالفصل بين اللفظ والمعنى، في حين دافع آخرون عن الجاحظ وحاولوا أن يوجهوا كلامه إلى ما يقبله النقد الحديث من عدم الفصل بينهما.^٥

والذي نريد أن نؤكد عليه أن حديث المعتزلة عن حسن الأداء لم يجعل الجاحظ وحده هو الذي يتهم بأنه من أنصار اللفظ، بل صار ذلك صفة عامة للمعتزلة وعلامة على نظرهم في البلاغة، ولم يناد بهذا المعاصرون وحسب، بل إن من القدماء من وصف المعتزلة بهذا الوصف وجعله نعتا لهم، فعبد القاهر الجرجاني يتحدث في كتابه عن (أصحاب اللفظ) ويشير بهذا إلى المعتزلة عامة، وإلى القاضي عبد الجبار خاصة، وقد أوضح

١ - الجاحظ، البيان والتبيين، ١١٤/١.

٢ - الجاحظ، البيان والتبيين، ١١٤/١.

٣ - الجاحظ، البيان والتبيين، ١٣٦/١.

٤ - الجاحظ، البيان والتبيين، ١٣٦/١.

٥ - د/احمد فشل، علم البيان رؤية جديدة، ١٩٩٩م، ص ٣٩ وما بعدها.

هذا العلامة محمود شاكر حيث رأى (أن عبد القاهر في مواضع متناثرة كثيرة قد دأب على التعريض بأصحاب (اللفظ) وبالذين يقولون بالضم على طريقة مخصوصة)¹.

ويقول: وقفت في كتابه على أقوال كثيرة لم ينسبها بصريح البيان إلى أصحابها، حتى نتبين من يكون هؤلاء؟ وكان من أعظم ما حيرني قولان، ردهما في مواضع كثيرة من كتابه، بل إن الكتاب كله يدور على رد هذين القولين وإبطال معناهما.

الأول: قول القائل (إن المعاني لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ).

الثاني: قول القائل: (إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات، ولكن تظهر بالضم على طريقة مخصوصة)².

وقد وجد محمود شاكر الشفاء من حيرته عندما طبع كتاب المغنى للقاضي عبد الجبار، فوجد أن أقوال أصحاب اللفظ التي ذكرها عبد القاهر هي نفسها كلام القاضي عبد الجبار في المغنى.

وكما وجد الجاحظ من يدافع عنه من المعاصرين، فقد وجد القاضي عبد الجبار أيضا أنصاراً ومدافعين ضد هجوم عبد القاهر.

فالدكتور وليد قصاب يشير (إلى أن إحساس القاضي عبد الجبار بتوخي معاني النحو في النظم والتأليف لم يكن غائبا عنه كما يحاول عبد القاهر الجرجاني أن يشككنا في ذلك)³.

ويرى وليد قصاب أن عبد القاهر كان مفسراً لكلام القاضي عبد الجبار وليس هناك مسوغ (لأن يدعي عبد القاهر فضل سبق إلى ذلك مجرد أنه وضع لما ألح إليه عبد الجبار قبله إلماحا - لم يكن غامضا على كل حال - اسما صريحا)⁴.

١- محمود شاكر، مقدمة تحقيق دلائل الإعجاز (ب).

٢- محمود شاكر، مقدمة تحقيق دلائل الإعجاز (ب).

٣- د/وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ص ٤٠١.

٤- د/وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ص ٤٠٢.

ويقول الدكتور حسن طبل (والأمر اللافت للنظر في هذا المقام هو أن موقف عبد القاهر من القاضي عبد الجبار يتفق تماما مع موقف الباقلاني - السابق - من الرماني ففي كلا الموقفين - من جهة - وجدنا هجوما ساخرا من اللاحق (الأشعري) على السابق (العتزلي)، وفيهما - من جهة ثانية - وجدنا اللاحق رغم إفادته من السابق ينقل بعض عباراته - دون أن يصرح باسمه - لاويا عنقها إلى ما تريد من تشهير به، وتسفيه لرايه في حقيقة الإعجاز، وفيهما - من جهة ثالثة - لم نكد نجد ما يبرر هذا الهجوم، اللهم إلا عزوف المعتزلة عن مصطلح (النظم) الأثير لدى الأشاعرة، وقد سبق أن أشرنا إلى أن مصطلح (التأليف) لدي الرماني، ومصطلح (الضم) لدي القاضي عبد الجبار يتفقان - إلى حد كبير - في مدلولهما، وفي ربط الإعجاز بهما مع مصطلح (النظم) لدي هؤلاء^١.

قد يكون المعتزلة من أصحاب اللفظ وقد يكونوا ممن لم يفسلوا بين اللفظ والمعنى، فلهذا موضع من البحث أطال فيه الباحثون الجدل، فقط نريد أن نؤكد أن المعتزلة على - أقل تقدير - قد أعطوا الأداء أهمية بالغة في تحديد بلاغة الكلام. والاهتمام بالأداء أو الصياغة عند المعتزلة كان داعما لقضية الإعجاز القرآني من جهة، ومعتمدا على الفكر الاعتزالي من جهة أخرى.

أما دعمه لقضية الإعجاز القرآني بحيث صار أساسا من الأسس البلاغية في دراسة قضية الإعجاز فهو ما أوضحه الدكتور وليد قصاب بقوله : (اهتمام المعتزلة باللفظ وتفضيله على المعنى ليس مسألة مذهب أدبي فحسب، بل كان مسألة مذهب ديني وكلامي أيضا، فالمعتزلة مثلا كانوا مضطرين للمناداة بذلك الرأي خدمة لإعجاز القرآن الكريم، لأن الذين كانوا يودون الطعن في القرآن لم يكونوا يعترفون بفضل المعاني فيه، وهم يرون أن معاني القرآن لا تستقل عن المعاني العامة التي يتحدث عنها الشاعر أو الخطيب، أو عن تلك المعاني التي تمتلئ بها كتب الحكمة وأشبههاها، فجاء الجاحظ فأعلن - كجزء من الرد على هؤلاء - أن القرآن معجز في نظمه وتأليفه، وأن الفضل للشكل دون أن يقصد العطف من قدر المعاني أو التنكر لها)^٢.

١- د/حسن طبل، حول الإعجاز البلاغي في القرآن، مكتبة الإيمان، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ص ٩٦.

٢- د/وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ص ٣٩٧.

أما صلة الاهتمام باللفظ بالفكر الاعتزالي ومذهبهم الكلامي لا سيما قضية خلق القرآن، فقد أشار الدكتور حلمي مرزوق إليها بقوله (وهذا المذهب الكلامي كان أثره بعيدا جدا في منهجهم البلاغي، لأن القول بخلق القرآن أدى بهم إلى التماس البلاغة في الألفاظ، أو قل التشبيهات والاستعارات وجميع ألوان البديع، لأنها خصائص قائمة في اللفظ ظاهرة في الكلام، ووجد الخلاف بينهم وبين القول بالنظم مع الجرجاني، لأن النظم عند الجرجاني أمر نفسي، أو قل تعتمل به النفس قبل أن تحركه بالقول، ألا تراك تنظم في نفسك ما اعتزمت قوله شعرا أو نثرا، فالنظم في البلاغة يبدأ من عمل العقل أو النفس أو الاختيار والتدبيح، أما المعتزلة فتأبى أن تجري وراء الكلام إلى جذوره ومنابعه في النفس أو الذهن، لأن هذا لا يستقيم مع قولهم بالقرآن مخلوق^١ .

ويمكننا أن نمثل لكلام الدكتور حلمي بموقف الباقلاني من قضية السجع والفواصل وهي على كل حال مسألة تتعلق بالأداء القرآني

فالباقلاني الذي يرى أن في القرآن ما في كلام العرب، يرى في نفس الوقت أن الوجه الثالث من وجوه إعجاز القرآن (أنه بديع النظم عجيب التأليف متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه)^٢ .

ويفسر ذلك بأنه ليس من قبيل الشعر ولا الكلام الموزون غير المقضى ولا الكلام المعدل المسجع أو غير المسجع أو ما يرسل إرسالا (فهذا إذا تأمله المتأمل تبين بخروجه عن أصناف كلامهم، وأساليب خطابهم أنه خارج عن العادة، وأنه معجز وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن، وتميز حاصل في جميعه)^٣ .

وخروج القرآن من وجهة نظر الباقلاني عن أساليب الخطاب العربي أدى به إلى نفى السجع من القرآن الكريم لأن السجع من أساليب الخطاب العربي التي يجب أن يفارقها القرآن ليكون معجزا، وهو ما أفرد له فصلا كاملا في كتابه (إعجاز القرآن) والنتيجة التي خلص إليها الباقلاني هي أنه (لا بد لمن جوز السجع فيه وسلك ما سلكوه، من أن يسلم ما

١- د/حلمى على مرزوق، علم البيان، في فلسفة البلاغة العربية، ط٢، ١٩٩٩م، ص ١٦٤.

٢- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٦٥.

٣- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٦٦، ٦٧.

ذهب إليه النظام وعباد بن سليمان وهشام الفوطى، ويذهب مذهبه في أنه ليس في نظم القرآن وتألفيه إعجاز، وأنه يمكن معارضته، وإنما صرفوا عنه ضرباً من الصرف، ويتضمن كلامه تسليم الخبط في طريقة النظم، وأنه منتظم من فرق شتى، ومن أنواع مختلفة ينقسم إليها خطابهم، ولا يخرج عنها، ويستنهين ببديع نظمه وعجيب تأليفه الذى وقع التحدي إليه.

وكيف يعجزهم الخروج عن السجع والرجوع إليه، وقد علمنا عادتهم في خطبهم وكلامهم أنهم كانوا لا يلزمون أبداً طريقة السجع والوزن؟ بل كانوا يتصرفون في أنواع مختلفة فإذا ادعوا على القرآن مثل ذلك لم يجدوا فاصلة بين نظمي الكلامين^١.

فلنقف قليلاً للمقارنة بين موقف المعتزلة ويمثلهم القاضى عبد الجبار، وغيرهم كالشاعرة ويمثلهم الباقلانى.

فالمعتزلة رأوا رأياً في مسألة صفات الله ومنها صفة الكلام أدى بهم إلى القول بعدم أزلية القرآن الكريم، أو كما عبروا عن ذلك بقولهم هو كلام محدث مخلوق، لذا فنظم القرآن قريب الصلة ولو بوجه من الوجوه من الكلام البشرى، فهو كما يقول القاضى عبد الجبار (من جنس الكلام العقول فى الشاهد، وهو حروف منظومة، وأصوات مقطعة، وهو عرض يخلقه الله سبحانه فى الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه، ويؤدى الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام بحسب ما يأمره به عز وجل ويعلمه صلاحاً، ويشتمل على الأمر والنهى والخبر وسائر الأقسام ككلام العباد)^٢.

(وأنه مع ذلك قد اختص من الفصاحة بما عجز الخلق عنه، وذلك يبين قوة إعجازه، ويبطل قول من يظن أن كلامه عز وجل مخالف لكلامنا)^٣.

وعلى ذلك فالأسس البلاغية التى يقوم عليها إعجاز القرآن يجب أن تستمد من الأسس البلاغية التى يقوم عليها كلام البشر.

١- الباقلانى، إعجاز القرآن، ص ٩٨.
٢- القاضى عبد الجبار بن أحمد الهمذانى، المعنى، ٤١٧/٧.
٣- القاضى عبد الجبار، مشابه القرآن، ٧٧/١.

أما الأشاعرة فقد رأوا رأياً آخر في مسألة الصفات، ومنها صفة الكلام، وقد أدى بهم هذا الرأي إلى القول بقدوم القرآن وأزليته، وهو كلام ليس ككلام البشر، لا من حيث قدمه وحدثه وحسب ولكن من حيث طبيعة أوامره ونواهيه وخبره واستخباره تلك الأساليب التي تختلف عن الكلام البشري، كما رأينا عند الأشعرى والكلابي، كذلك يختلف نظمه الأزلي عن النظم البشري، كما أشار إلى ذلك الباقلاني ومؤدى ذلك أن البلاغة القرآنية تختلف كل الاختلاف عن البلاغة البشرية، أو كما يقول الخطابي (البلاغة التي اختص بها القرآن الفائقة في وصفها سائر البلاغات وعن المعنى الذي به يتميز عن سائر أنواع الكلام)¹.

فإعجاز القرآن عند القاضي الباقلاني الأشعرى يرجع لخلوه وبعده عن الأساليب العربية كالسجع، ويرى أن الذين يقولون أن بلاغة القرآن وأسلوبه جنس من بلاغة البشر والأسلوب العربي، لا يستطيعون أن يعللوا عجز العرب عن الإتيان بمثله، إلا أن يقولوا إن الله صرفهم عن معارضته، ولكن القاضي عبد الجبار ومعه المعتزلة يؤكدون أن أسلوب القرآن أسلوب عربي، وليس الإعجاز في أن أسلوبه راجع لخروجه عن الأسلوب العربي، إذ (كان يجب لو أتى بعضهم بطريقة من النظم ركيكة لم يسبق إليها أن يكون معجزاً)².

وفي قول عبد الجبار مناقشة صريحة لرأي الباقلاني والخطابي القائل بأن إعجاز القرآن في اختلاف نظمه عن جنس النظم البشري، أو كما يقول الباقلاني (فهذا إذا تأمله المتأمل تبين بخروجه عن أصناف كلامهم، وأساليب خطابهم أنه خارج عن العادة وأنه معجز)³.

رفع المعتزلة إذاً من شأن الأداء أو الصياغة بحيث جعلوه أساساً من الأسس البلاغية التي يقوم عليها التمييز بين الكلام البليغ وغيره، وإذا كان حسن الأداء أحد الأسس التي يظهر بها إعجاز القرآن، فالإمتاع أو التأثير هو المقياس الذي يقاس به حسن الأداء، بحيث يكون الإمتاع الشرط في حسن الأداء، فالأداء الحسن هو الأداء الممتع المؤثر، والأداء غير الحسن هو الذي خلا من الإمتاع، وكلما زاد حسن الأداء زاد معه الإمتاع والتأثير، إلى أن يصل إلى درجة الإعجاز فيصل معه الإمتاع إلى الذروة.

١- الخطابي، البيان في إعجاز القرآن، ص ٢٢.

٢- القاضي عبد الجبار، المغني، ٣٢١/١٦.

٣- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٦٦-٦٧.

وقد أشار القرآن الكريم إلى قدرته التأثيرية كما فى قوله تعالى (الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ذلك هدى الله يهدي به من يشاء ومن يضل الله فما له من هاد)^١.

ويصف الله عز وجل أثر القرآن البالغ من خلال ضرب المثل التالي (لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون)^٢.

ولتأثير القرآن على نفوس سامعيه نعتة كفار مكة بالسحر، تشبيها له بالسحر من حيث تأثيره على سامعيه (فقال إن هذا إلا سحر يؤثر)^٣.

يقول الزمخشري في تفسير الآية (روي أن الوليد قال لبني مخزوم : والله لقد سمعت من محمد أنفاً كلاماً ما هو من كلام الإنس، ولا من كلام الجن، إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه يعلو، وما يعلو عليه، فقالت قريش : صبأ والله الوليد، والله لتصبأ قريش كلهم، فقال أبو جهل أنا أكفيكموه فقعد إليه حزينا وكلمه بما أحماه فقام فأتاهم فقال : تزعمون أن محمداً مجنون ، فهل رأيتموه يخنق ، وتقولون : إنه كاهن فهل رأيتموه قط يتكهن، وتزعمون أنه شاعر، فهل رأيتموه يتعاطى شعراً قط، وتزعمون أنه كذاب فهل جربتم عليه شيئاً من الكذب، فقالوا في كل ذلك : اللهم لا، ثم قالوا : فما هو؟ ففكر فقال : ما هو إلا ساحر. أما رأيتموه يفرق بين الرجل وأهله وولده ومواليه، وما الذي يقوله إلا سحر يآثره عن مسيلمة وعن أهل بابل، فارتج النادي فرحاً، وتفرقوا معجبين بقوله متعجبين منه)^٤.

ويروي الزمخشري موقفاً آخر شبيهاً بموقف الوليد يدل على شدة تأثير القرآن فى نفوس سامعيه ، يقول الزمخشري (روي أن أبا جهل قال فى ملا من قريش : قد التبس علينا أمر محمد، فلو التمستم لنا رجلاً عالماً بالشعر والكهانة والسحر فكلمه ثم أتانا ببيان عن أمره، فقال عتبه بن ربيعة : والله لقد سمعت الشعر والكهانة والسحر وعلمت من ذلك

١- الزمر: ٢٣.

٢- الحشر: ٢١.

٣- المنثر: ٢٤.

٤- الزمخشري، الكشاف، ٤/٦٤٩.

علما، وما يخفي علي، فأتاه فقال : أنت يا محمد خير أم هاشم ؟ أنت خير أم عبد المطلب ؟ أنت خير أم عبد الله ؟ فيما تشتم آلهتنا وتضللنا، فإن كنت تريد الرياسة عقدنا لك اللواء فكنت رئيسنا، وإن تك بك الباءة زوجناك عشر نسوة تختار من أي بنات قريش شئت، وإن كان بك المال جمعنا لك من أموالنا ما تستغني به، ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ساكت، فلما فرغ قال (بسم الله الرحمن الرحيم حم .. إلى قوله تعالى صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود) فأمسك عتبة على فيه وناشده بالرحم ورجع إلى أهله ولم يخرج إلى قريش، فلما احتبس عنهم قالوا : ما نرى عتبة إلا قد صبا، فانطلقوا إليه وقالوا: يا عتبة ما حبسك عنا إلا أنك قد صبأت، فغضب وأقسم لا يكلم محمداً أبداً، ثم قال: والله لقد كلمته فأجابني بشيء والله ما هو بشعر ولا كهانة ولا سحر، ولما بلغ صاعقة عاد وثمود أمسكت بفيه وناشدته بالرحم أن يكف، وقد علمتم أن محمداً إذا قال شيئا لم يكذب، فخفت أن ينزل بكم العذاب).^١

ومن ذلك أيضا قول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول تري أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فأكتبنا مع الشاهدين)^٢ (وذلك نحو ما يحكى عن النجاشي رضي الله عنه أنه قال لجعفر بن أبي طالب - حين اجتمع في مجلسه المهاجرون إلى الحبشة والمشركون لعنوا وهم يغرونه عليهم ويتطلبون عندهم عنده - : هل في كتابكم ذكر مريم؟ قال جعفر: فيه سورة تنسب إليها فقرأها إلى قوله: (ذلك عيسى بن مريم) وقرأ سورة طه إلى قوله: (وهل أتاك حديث موسى) فبكى النجاشي، وكذلك فعل قومه الذين وفدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم سبعون رجلا حين قرأ عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم سورة يس، فبكوا).^٣

ولما علمت قريش تأثير القرآن على نفوس السامعين أوصى بعضهم بعضا بعدم الاستماع له (وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون).^٤

١- الزمخشري، الكشاف، ١٩٣/٤.

٢- المائدة: ٨٣.

٣- الزمخشري، الكشاف، ٦٦٩/١.

٤- فصلت: ٢٦.

وقد روت لنا كتب السيرة إسلام عدد من الناس لجرد استماعهم لأيات القرآن منهم عمر بن الخطاب وجبير بن مطعم.

وإذا كان القرآن الكريم استطاع أن يحقق الإمتاع والتأثير الذي هو الغاية المطلوبة من الأداء الحسن، كما رأينا فقد انشغل المعتزلة بالبحث عن أسس الإمتاع والتأثير التي ميزت القرآن الكريم عن غيره من النصوص، حتى حاز صفة الإعجاز فآثر في نفوس سامعيه على النحو الذي عرضناه سابقاً.

كما انشغلوا كذلك بالبحث عن أسس الإبانة للسبب ذاته.

الفصل الثانى

أسس الإيمان

الفصل الثاني

أسس الإبانة

أولاً: التركيب

المستوى الأول من مستويات الإبانة هي الإبانة النابعة من التراكيب اللغوية وعليها يدور معظم الحديث عن الإعجاز " لأن رجلاً من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة طويلة أو قصيرة، لتبين له في نظامها ومخرجها، وفي لفظها وطبعها، أنه عاجز عن مثلها، ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها، وليس ذلك في الحرف والحرفيين، والكلمة والكلمتين. ألا ترى أن الناس قد كان يتهياً في طبائعهم، ويجري على سنتهم أن يقول رجل منهم: الحمد لله، وإنا لله، وعلى الله توكلنا، وربنا الله، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وهذا كله في القرآن غير أنه متفرق غير مجتمع، ولو أراد أنطق الناس أن يؤلف من هذا الضرب سورة واحدة طويلة أو قصيرة على نظم القرآن وطبعه وتأليفه ومخرجه لما قدر عليه، ولو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان".^١

والجاحظ بهذا الفهم الدقيق يؤكد أن مدار الإعجاز يرجع إلى التركيب، أو النظم كما يسميه وهو يصرح بهذا القول فيقول: "وفي كتابنا المنزل الذي يدلنا على أنه صدق، نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد".^٢

فالنظم عند الجاحظ أمر فوق مجرد انتقاء الألفاظ، ولا يقدر على نظم القرآن أحد من البلغاء، وإن كان عربياً أصيلاً، وقد خص الجاحظ التراكيب القرآنية بكتاب خاص هو كتاب (نظم القرآن) الذي وصفه بقوله "فكتبت لك كتاباً أجهدت فيه نفسي، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن، والرد على طعان، فلم ادع فيه مسألة لرافضي ولا لحديثي ولا لحشوي ولا لكافر مباد، ولا منافق مقموع، ولا لأصحاب النظام، ولن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن حق، وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل، وليس

١- الجاحظ، حجج النبوة، ص ١٢٠.

٢- الجاحظ، الحيوان، ٩٠/٤.

ببرهان، ولا دلالة، فلما ظننت أنني بلغت أقصى محبتك وأتيت على معني صفتك، أتاني كتابك تذكر أنك لم ترد الاحتجاج لنظم القرآن، وإنما أردت الاحتجاج لخلق القرآن، وكانت مسألتك مبهمة ولم أكن أحدث فيها تأليفة فكتبت لك أشق الكتابين وأثقلهما وأغمضهما معني، وأطولهما طولاً".

ويشهد الخياط أن "من قرأ كتاب عمرو الجاحظ في الرد على المشبهة، وكتابه في الأخبار وإثبات النبوة، وكتابه في نظم القرآن، علم أن له في الإسلام غناء عظيماً لم يكن الله عز وجل ليضيعه له" ثم يقول "ولا يعرف كتاب في الاحتجاج لنظم القرآن، وعجيب تأليفه وأنه حجة لمحمد صلى الله عليه على نبوته غير كتاب الجاحظ".

وللجاحظ دراسة أخرى في التراكيب القرآنية هي كتابه (أي القرآن) الذي يقول عنه "ولي كتاب جمعت فيه آيات من القرآن لتعرف بها فصل ما بين الإيجاز والحذف وبين الزوائد والفضول".

ومباحث الإيجاز والحذف والإطناب تتناول التراكيب القرآنية تناولاً مباشراً. غير أننا يجب أن ننتبه إلى أمر هام فيما يتعلق بمفهوم النظم عند الجاحظ، ذلك أن النظم مثلما يعني عنده التراكيب القرآنية، فإنه يعني كذلك الأسلوب القرآني الجديد الذي تفرد به القرآن عن طرائق التعبير، سواء في الشعر أو النثر، وقد اعتبر هذا الأسلوب الجديد خرقاً لعادة العرب في الكلام، مما يظهر معه إعجاز القرآن، وهي الفكرة التي تحدث عنها الرمانى في كتابه النكت بل تناولها غير المعتزلة أيضاً وعلى رأسهم من الأشاعرة القاضي الباقلاني.

١- الجاحظ، حجج النبوة، ص ١٤٨.

٢- الخياط، الانتصار، ص ٢٢.

٣- الخياط، الانتصار، ص ١٥٤، ١٥٥.

٤- الجاحظ، الحيوان، ٨٦/٣.

وممن اهتم بموضوع النظم في القرآن من المعتزلة الواسطي، وابن الإخشيد.

أما الواسطي فهو أبو عبد الله محمد بن زيد (توفي عام ٣٠٦ هـ) وجعله ابن المرتضى من رجال الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة وهو "من جلة المتكلمين وكبارهم، أخذ عن أبي علي الجبائي، وإليه كان ينتمي، وكان زمانه على الصوت كثير الأصحاب، وقيل: إنه من متكلمي بغداد، وفيهم يعد، وهو الصحيح، وكان ينزل في الفصيل وكان من أخف عالم الله روحا، ومع ذلك يقول الشعر".^١

وقد ألف الواسطي كتابا بعنوان "عجاز القرآن في نظمه وتأليفه".^٢

وبالرغم من ضياع الكتاب فإننا نستطيع أن ندرك قيمته إذا ما علمنا أن عبد القاهر الجرجاني قد عكف عليه فشرحه شرحا كبيرا أسماه (المقتضب) ثم عاد فشرحه شرحا آخر موجزا، ولا نستبعد أن آثار كتاب الواسطي قد ظهرت جلية في كتاب عبد القاهر ولا سيما فيما يتعلق بنظرية النظم.

وأما ابن الإخشيد فهو أبو بكر أحمد بن علي (توفي عام ٣٢٠ هـ) "من أفاضل المعتزلة وصلحائهم وزهادهم"^٣.

وقد صنف ابن الإخشيد في الدراسات القرآنية على ما يورد ابن النديم كتاب نقل القرآن، وكتاب اختصار تفسير الطبري، كما صنف "كتابا عنوانه نظم القرآن، وهو كتاب مفقود أيضا لا نعرف عنه إلا اسمه"^٤.

١- ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ١١٠.
 ٢- ابن النديم، الفهرست، تحقيق محمد أحمد أحمد، ص ٢٣٨.
 ٣- ابن النديم، الفهرست، تحقيق محمد أحمد أحمد، ص ٢٣٨.
 ٤- د/محمد زغول سلام، أثر القرآن في تطور النقد، ص ٢٢٤.
 ٥- ابن النديم، الفهرست، تحقيق محمد أحمد أحمد، ص ٢٣٦.
 ٦- د/وليد كصاب، التراث النحوي والبلاغي عند المعتزلة، ص ٣٢٧.

وقد أسهمت المدرسة البهشية بدور بارز في دراسة التراكيب القرآنية ودورها في عملية الإبانة، فأبو هاشم يرجع فصاحة الكلام وبلاغته إلى اللفظ والمعنى، وهو في هذا يشترك مع معظم من تناولوا قضية الفصاحة والبلاغة، إلا أن أبا هاشم ينبه أنه لا بد من اجتماع الأمرين معا: "إنما يكون الكلام فصيحاً بجزالة لفظه، وحسن معناه، ولا بد من اعتبار الأمرين، لأنه لو كان جزل اللفظ، ركك المعنى، لم يعد فصيحاً، فإذاً يجب أن يكون جامعاً لهذين الأمرين".^١

والالتفات إلى علاقة اللفظ بالمعنى هو الأساس الذي تقوم عليه دراسة التراكيب، ولذلك فقد أثمرت إشارة أبي هاشم الجبائي لدي تلميذه القاضي عبد الجبار فوضع أول الشروط التي يقوم عليها جمال التركيب، فبعد أن يتفق القاضي عبد الجبار مع شيخه أبي هاشم في أن الفصاحة إنما هي اجتماع جزالة اللفظ، وحسن المعنى، اللذين بهما يظهر إعجاز القرآن، ومزيته عن غيره أراد أن يوضح "الوجه الذي له يقع التفاضل في فصاحة الكلام".^٢

فقال "أعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضع التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها، أو موقعها، ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة ثم لا بد من اعتبار مثله في الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها، وحركاتها، وموقعها، فعلى هذه الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها".^٣

١- القاضي عبد الجبار، المغنى، ١٦/١٩٧.
 ٢- القاضي عبد الجبار، المغنى، ١٦/١٩٩.
 ٣- القاضي عبد الجبار، المغنى، ١٦/١٩٩.

"فالذي به تظهر المزية ليس إلا الإبدال الذي به تختص الكلمات، أو التقدم والتأخر الذي يختص الموقع، أو الحركات التي تختص الإعراب، فبذلك تقع المباني، ولا بد في الكلاميين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه".^١

يحصّر القاضي التفاضل بين كلام وكلام في ثلاثة جوانب :

١- اختيار الكلمة المناسبة لسياقها وهو ما عبر عنه بكلمة (الإبدال) والقاضي عبد

الجبار يرى أنه "لا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى

تكون أفصح منها إذا استعملت في غيره".^٢

٢- إعراب الكلمة وما يؤديه من الإبانة عن المعنى.

٣- موقع الكلمة في الجملة من حيث التقديم والتأخير وما يؤديه من الإبانة

وهذه الأمور الثلاثة لا رابع لها عند القاضي عبد الجبار حتى لو كان المعنى متفقا

لأن "المعاني وإن كان لابد منها، فلا تظهر فيها المزية، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها، ولذلك

نجد المعربين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر، والمعنى متفق وقد يكون

أحد المعنيين أحسن وأرفع، والمعبر عنه في الفصاحة أدون، فهو مما لابد من اعتباره وإن

كانت المزية تظهر بغيره، على أنا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون

الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ التي يعبر بها عنها".^٣

ونلاحظ هنا اعتماد القاضي عبد الجبار على تراث أسلافه من المعتزلة ولا سيما

الرماني والجاحظ، فالرماني يرى أنه "قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر عبي،

١- القاضي عبد الجبار، المغنى، ٢٠٠/١٦.

٢- القاضي عبد الجبار، المغنى، ٢٠٠/١٦.

٣- القاضي عبد الجبار، المغنى، ٢٠٠/١٦.

ولا البلاغة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى، لأنه قد يتحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره، ونافر متكلف. وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في حسن صورة من اللفظ^١.

والجاحظ يرى أن " المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي، والعربي، والبدوي، والقروي، والمدني وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع، وجودة السبك وإنما الشعر صناعة، وضرب من النسيج، وجنس من التصوير"^٢.

فتلاثتهم يرون أن المعاني لا تتفاضل وإنما التفاضل في الصياغة، وهم إنما قصدوا المعاني العامة لا المعاني الأدبية الخاصة

وعلى هذا الأساس ينفي القاضي عبد الجبار أن تكون البلاغة راجعة إلى (بنية اللفظ) وينفي أن تكون راجعة إلى (حسن النغم): "فأما حسن النغم، وعذوبة القول فمما يزيد الكلام حسنا على السمع، لا أنه يوجد فضلا في الفصاحة"^٣.

وكذلك ينفي القاضي عبد الجبار، أن ترجع فصاحة الكلام للحقيقة أو المجاز: "ولا فصل فيما ذكرناه بين الحقيقة والمجاز، بل ربما كان المجاز أدخل في الفصاحة لأنه كالاستدلال في اللغة"^٤ وكذلك فلا معتبر بقصر الكلام وطوله وبسطه وإيجازه لأن كل ضرب من ذلك ربما يكون أدخل في الفصاحة في بعض المواضع من صاحبه"^٥.

١- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٦٩.

٢- الجاحظ، الحيوان، ١٣١/٣، ١٣٢.

٣- القاضي عبد الجبار، المغني، ٢٠٠/١٦.

٤- القاضي عبد الجبار، المغني، ٢٠٠/١٦.

٥- القاضي عبد الجبار، المغني، ٢٠٠/١٦.

وخلاصة ما يراه القاضي عبد الجبار أن ميزان البلاغة كامن في النظم، وهو الذي يترقى بالكلام من مرتبة في البلاغة إلى أخرى "حتى يصل إلى أعلى مراتبها وذلك خاص بالنظم القرآني، الذي جاء الإعجاز فيه من هذه الجهة وأن غيره لا يلحق به أبداً في هذا المجال".^١

ويضرب القاضي عبد الجبار المثل على فكرته في الفصاحة ومقاييسها بالثياب المنسوجة فإننا نعلم من حالها "أنها تتفاضل بمواقع الغزل، وكيفية تأليفه، وإن كان غزل الجميع لا يتغير، كما نعلمه من حال الديباج المنقوش وغير ذلك".^٢

ويذكرنا هذا المثال بأمثلة عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز والتي وضع بها فكرته في نظرية النظم.

ولا نتزيد إذا قلنا إن فكرة الفصاحة كما رأيناها عند القاضي عبد الجبار تعد الأساس الذي بنى عليه عبد القاهر نظريته الشهيرة في النظم وقد شهد بهذا غير باحث.

يقول الدكتور بسيوني عرفه "والحق أن حديث عبد الجبار في هذا الموضوع قد بلغ من العمق، والتركيز، ووضوح الأساس في الفكرة، إلى ما لم يصل إليه عند غيره ممن سبقوه، حتى إننا نستطيع أن نقول إن حديث عبد الجبار عن النظم يعد بمثابة وضع الأساس الواضح السليم لهذه النظرية، التي دعمها وصاغها وشرحها وجلي عنها فيما بعد الإمام عبد القاهر ونالت على يديه الذبوع والانتشار".^٣

١- د/ بسيوني عرفه، فكرة النظم في تطورها وأهدافها، دار الرسالة، ط١، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، ص

٢- القاضي عبد الجبار، المغني، ٢٠١/١٦.

٣- د/ بسيوني عرفه، فكرة النظم في تطورها وأهدافها، دار الرسالة، ط١، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، ص

ويقول الدكتور عبد الفتاح لاشين " وعبد الجبار بهذا التمهيد كان الهادى لعبد القاهر وتلك البداية كانت المنارة التي اهتدى بها الإمام عبد القاهر الجرجاني وأخذ منها فكرة النظم الذي يقوم على معانى النحو".

وعلى الرغم من سبق القاضي عبد الجبار إلى فكرة النظم، إلا أنه لم يعن كثيرا بالناحية التطبيقية، الأمر الذي اهتم عبد القاهر بإبرازه والذي من أجله اقترنت فكرة النظم باسم عبد القاهر.

"فعلى الرغم من الجهد الكبير الذي بذله القاضي عبد الجبار في دراسة قضية الإعجاز القرآني، وعلى الرغم من أنه قد استطاع أن يكشف عن نظرية النظم التي كان لها خطرها وشأنها العظيم في علوم البلاغة، وأن يضع مفاتيحها بين يدي عبد القاهر الجرجاني، إلا أن طغيان روح الجدل والمنطق، وغلبة نزعة الكلام على أسلوبه وطريقته في معالجة المسائل البلاغية المختلفة التي طرقها، ذهب بكثير من الحيوية والإشراق اللذين رأيناها عند أبي الحسن الرماني مثلاً".^٢

غير أن جهود المعتزلة لم تتوقف عند القاضي عبد الجبار، بل إن الفكر الاعتزالي قد عالج قصور التطبيق عند القاضي عبد الجبار على يد الزمخشري.

فالزمخشري سار على خطا القاضي عبد الجبار وقام بتطبيق الإطار النظري الذي وضعه القاضي عبد الجبار على القرآن الكريم وذلك لبيان مبلغ إعجازه.

وهو - أولا - يرى أن النظم هو أساس الإعجاز القرآني لما يتضمنه من الإبانة عن المعنى في أوضح صورها، فالقرآن "كتاب معجز من جهتين : من جهة إعجاز نظمه ومن

١- د/عبد الفتاح لاشين، بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار، ص ٤٨٤.
٢- د/وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ص ١٩٩.

جهة ما فيه من الإخبار بالغيوب، فتسرعوا إلى التكنيب به قبل أن ينظروا في نظمه وبلوغه حد الإعجاز، وقبل أن يخبروا إخباره بالمغيبات وصدقه وكذبه".

ويقول في تفسير قوله تعالى (أن اقنفيه في التابوت فاقنفيه في اليم فليلقه اليم في الساحل يأخذه عدو لي وعدو له)^٢ "والضمائر كلها راجعة إلى موسى، ورجوع بعضها إليه وبعضها إلى التابوت فيه هجئة 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 تفرق الضمائر فيتنافر عليك النظم الذي هو أم إعجاز القرآن، والقانون الذي وقع عليه التحدي، ومراعاته أهم ما يجب على المفسر".

ويتضح لنا من النص السابق أمران : الأول اهتمام الزمخشري بفكرة النظم أساسا للإعجاز اهتماما كبيرا. الثاني : أن الزمخشري حول فكرة النظم من حجاج فكري، ومناقشات نظرية، إلى واقع تطبيقي تمارس فيه فكرة النظم، ويستبين فضلها من خلال النص القرآني، وقد كان الزمخشري في هذا التطبيق يتلمس الأساس النظري الذي وضعه القاضي عبد الجبار والذي يكمن في أمور ثلاثة هي اختيار اللفظ المناسب للسياق، والحالة الإعرابية للكلمة ودورها، والتقديم والتأخير، وإذا كنا سوف نستعرض في البحث الثالث من هذا الفصل أهمية اختيار اللفظ، فإننا الآن نستعرض تطبيقات المعتزلة للأساسين الآخرين.

١ - الحالة الإعرابية للكلمة، وما تؤديه من الإبانة عن المعنى.

للإعراب دور رئيسي في الإبانة عن المعنى، بل إن الإعراب عند ابن جني هو

"الإبانة عن المعاني بالألفاظ".^٤

١- الزمخشري، الكشاف، ٢/٣٤٨.

٢- طه: ٣٩.

٣- الزمخشري، الكشاف، ٣/٦٣.

٤- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٤، ١٩٩٩م، ١/٣٦.

"وأما لفظه فإنه مصدر أعربت عن الشيء إذا أوضحت عنه، وفلان معرب عما في نفسه أي مبين له، وموضح عنه، ومنه عربت الفرس تعريباً إذا بزغته، وذلك أن تنسف أسفل حافره، ومعناه أنه قد بان بذلك ما كان خفياً من أمره لظهوره إلى مرآة العين، بعد ما كان مستوراً، وبذلك تعرف حاله: أصلب هو أم رخو؟ وأصحيح هو أم سقيم؟ وغير ذلك وأصل هذا كله قولهم: (العرب) وذلك لما يعزى إليها من الفصاحة، والإعراب، والبيان، ومنه قوله في الحديث (الثيب تعرب عن نفسها)".

ويضرب ابن جنى مثالا تطبيقياً على ارتباط المعنى بالإعراب، فيقول "ألا ترى أنك إذا سمعت أكرم سعيد أباه، وشكر سعيداً أبوه، علمت برفع أحدهما، ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرحاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه".

والعرب الفصحاء يدركون هذه العلاقات بفطرتهم اللغوية، فقد قابل ابن جنى أبا عبد الله محمد بن العساف العقيلي الجوثي التميمي حيث يذكر ابن جنى ما دار بينهما فيقول "فقلت له: كيف تقول: ضربت أخوك؟ فقال أقول: ضربت أخاك. فأدركته على الرفع، فأبى، وقال: لا أقول: أخوك أبداً. قلت: فكيف تقول: ضربني أخوك، فرفع. فقلت: أنت زعمت أنك لا تقول: أخوك أبداً؟ فقال: أيش هذا، اختلفت جهتا الكلام. فهل هذا إلا أدل شيء على تأملهم مواقع الكلام، وإعطائهم إياه في كل موضع حقه، وحصته من الإعراب، عن ميزة، وعلى بصيرة، وأنه ليس استرسالاً ولا ترجيماً".

١- ابن جنى، الخصائص، ٣٧/١.

٢- ابن جنى، الخصائص، ٣٦/١.

٣- ابن جنى، الخصائص، ٧٧/١.

ولا نجد مثلاً معبراً عن اثر الحالة الإعرابية للكلمة في عملية الإبانة من كلمة (عيونا) في قوله تعالى (وفجرنا الأرض عيونا)^١ فقد أدت الكلمة في حالتها الإعرابية وهي تمييز، ما لا يمكن أن تؤديه إذا كانت مفعولاً به على نحو قولنا (وفجرنا عيون الأرض)

ويشرح الزمخشري الفرق بين التعبيرين فيقول "وجعلنا الأرض كلها كأنها عيون

تتفجر، وهو أبلغ من قولك وفجرنا عيون الأرض".^٢

فتفوق النظم القرآني نبع من الإبانة عن المعنى في أحسن صورة، وهذه الإبانة لم تتحقق إلا بالحالة الإعرابية للكلمة.

والزمخشري يوضح الحكمة من مجيء الفعل (ينصرون) في قوله تعالى (وإن يقاتلوكم يولوكم الأديار ثم لا ينصرون)^٣ مرفوعاً غير مجزوم، ويرجع ذلك إلى أن الحالة الإعرابية للكلمة تهدف للإبانة عن معنى خاص. يقول الزمخشري: "فإن قلت: هلا جزم المعطوف في قوله: (ثم لا ينصرون)؟ قلت: عدل به عن حكم الجزاء إلى حكم الإخبار ابتداءً، كأنه قيل، ثم أخبركم أنهم لا ينصرون. فإن قلت: فأى فرق بين رفعه وجزمه في المعنى؟ قلت: لو جزم لكان نفي النصر مقيداً بمقاتلتهم، كتولية الأديار. وحين رفع كان نفي النصر وعداً مطلقاً، كأنه قال: ثم شأنهم وقصتهم التي أخبركم عنها وأبشركم بها بعد التولية أنهم مخذولون منتف عنهم النصر والقوة لا ينهضون بعدها بجناح ولا يستقيم لهم أمر، وكان كما أخبر من حال بني قريظة والنضير وبني قينقاع ويهود خيبر، فإن قلت فما الذي عطف عليه هذا الخبر؟ قلت: جملة الشرط والجزاء كأنه قيل: أخبركم أنهم إن يقاتلوكم ينهزموا، ثم أخبركم أنهم لا ينصرون".^٤

١- القمر: ١٢.
٢- الزمخشري، الكشاف، ٤/٤٣٤.
٣- آل عمران: ١١١.
٤- الزمخشري، الكشاف، ١/٤٠١.

ويقول في تفسير قوله تعالى (وقال الملك إني أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وآخر يابسات).^١

"فإن قلت: هل من فرق بين إيقاع (سمان) صفة للمميز وهو (بقرات) دون المميز وهو (سبع) وأن يقال: سبع بقرات سماناً؟ قلت: إذا أوقعتها صفة لبقرات. فقد قصدت إلى أن تميز السبع بنوع من البقرات وهي السمان منهن لا بجنسهن ولو وصفت بها السبع لقصدت إلى تمييز السبع بجنس البقرات لا بنوع منها، ثم رجعت فوصفت المميز بالجنس بالسمن.

فإن قلت: هلا قيل سبع عجاف على الإضافة؟ قلت: التمييز موضوع لبيان الجنس، والعجاف وصف لا يقع البيان به وحده".^٢

وإذا كان القرآن الكريم يستخدم الحالة الإعرابية أدق استخدام بغية الوصول للإبانة فهو بطبيعة الحال يخلوا خلواً تاماً من (اللحن) ونعني به الخطأ في مجال الإعراب. "وقيل للمخطئ: لحن، لأنه يعدل بالكلام عن الصواب".^٣

وبالرغم من أن خلو القرآن من اللحن يبدو كأنه أمر لا يختلف عليه اثنان، إلا أن الطاعنين على القرآن وجهوا سهام نقدهم للقرآن من خلال بعض الروايات الواهية.

وأول هذه الآيات التي طعن بها على القرآن قوله تعالى (لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنوتهم أجراً عظيماً).^٤

١- يوسف: ٤٣.

٢- الزمخشري، الكشاف، ٤٧٣/٢.

٣- الزمخشري، الكشاف، ٣٢٨/٤.

٤- النساء: ١٦٢.

ووجه الطعن على الآية نصب كلمة (المقيمين)، ويوضح الزمخشري وجه النصب

فيقول "و(المقيمين)، نصب على المدح لبيان فضل الصلاة، وهو باب واسع، وقد كسره سيبويه على أمثلة وشواهد ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحنًا في خط المصحف وربما التفت إليه من لم ينظر في الكتاب، ولم يعرف مذاهب العرب، وما لهم في النصب على الاختصاص من الافتنان، وغبي عليه أن السابقين الأولين الذين مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل كانوا أبعد همة في الفيرة على الإسلام، ونب المطاعن عنه، من أن يتركوا في كتاب الله ثمة ليسلها من بعدهم، وخرقا يرفوه من يلحق بهم.

وقيل: هو عطف على (بما أنزل إليك) أي يؤمنون بالكتاب، وبالمقيمين الصلاة

وهم الأنبياء^٣.

وقد دافع السكاكي عن صحة القرآن وخلوه من اللحن، فقال: "وربما طعنوا فيه

من حيث الإعراب قائلين فيه: (إن هذان لساحران) وصوابه: (إن هذين)، لوقوعه اسما لإن وفيه: (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون) وصوابه: (والصابئين)، لكونه معطوفا على اسم إن قبل مضي الجملة، وفيه: (لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة) وصوابه: (والمقيمون)، لكون المعطوف عليه مرفوعا لا غير. وفيه: (قواريرا قواريرا) و(سلاسلا وأغلالا) وصوابهما قوارير وسلاسلا غير منونين لامتناعهما عن الصرف. وهذه وأمثالها مما يقال فيها لصاحبها: سمعت شيئا وغابت عنك أشياء. اخدم علم النحو يطلعك على استقامة جميع ذلك"^٤.

٢- تقديم وتأخير الكلمة وما تؤديه من الإبانة.

للتقديم والتأخير دور في الإبانة عن المعنى لا يقل شأنًا عن دور الإعراب، وإذا كان

الإعراب هو الذي يفصل بين الفاعل والمفعول، كما رأينا عند ابن جنى فكذلك يكون في

١- الزمخشري، الكشاف، ٣٢٨/٤.

٢- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٥٨٦.

بعض الأحيان دور التقديم والتأخير "فإن قلت: فقد تقول: ضرب يحيى بشري، فلا تجد هناك إعراباً فاصلاً، وكذلك نحوه، قيل: إذا اتفق ما هذه سبيله، مما يخفى في اللفظ حاله، الزم الكلام من تقديم الفاعل، وتأخير المفعول، ما يقوم مقام بيان الإعراب".^١

وقد عقد ابن جني فصلاً في (التقديم والتأخير)^٢ تحدث فيه عن أنواع التقديم والتأخير واستشهد ببعض الآيات القرآنية إلا أنها لم تكن مقصودة لذاتها، لذا فإننا لا نجد في حديثه عنها اللمحات البلاغية الدالة على أثر التقديم والتأخير، وقد اضطلع الزمخشري بهذا الدور فأشار في تفسيره إلى العديد من الآيات التي تناولت التقديم والتأخير للإبانة عن المعنى المراد، ولا ننسى أن الفضل في هذا يرجع إلى القاضي عبد الجبار في حديثه عن الأسس التي يتفاضل بها الكلام.

ومن أهم ما ذكره الزمخشري في التقديم والتأخير أنه يأتي للإبانة عن المعنى، ونضرب مثالا على ذلك بقول الله سبحانه وتعالى (ذلك الكتاب لا ريب فيه)^٣.

وقوله تعالى (لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون)^٤ والسؤال لماذا تقدم الظرف (فيها) في الآية الثانية ولم يقدم (فيه) في الآية الأولى؟ يجيب الزمخشري عن هذا السؤال بما يوضح فهمه الدقيق لارتباط التقديم بالإبانة فيقول "لأن القصد في إيلاء الريب حرف النفي، نفي الريب عنه، وإثبات أنه حق وصدق لا باطل وكنب، كما كان المشركون يدعونهم، ولو أولى الظرف لقصد إلى ما يبعد عن المراد وهو أن كتاباً آخر فيه الريب لا فيه، كما قصد في قوله (لا فيها غول) تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا بأنها لا تغتال العقول كما تغتالها هي كأنه قيل: ليس فيها ما في غيرها من هذا العيب والنقيصة"^٥.

١- ابن جني، الخصائص، ٣٦/١.

٢- ابن جني، الخصائص، ٣٨٤/٢.

٣- البقرة: ٢.

٤- الصافات: ٤٧.

٥- الزمخشري، الكشاف، ٢٤/١.

فالزمخشري يفرق تفرقة دقيقة بين تأخر الظرف في الآية الأولى وتقدمه في الآية الثانية، وهذه التفرقة تؤدي هدفا واحدا هو الإبانة عن المعنى.

وتتعدد جوانب الإبانة، فربما يكون المعنى المراد الإبانة عنه هو الاختصاص، كما في قوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين) يقول "وتقديم المفعول لقصد الاختصاص، كقوله تعالى (قل أغير الله تأمروني أعبد) (قل أغير الله أبغي ربا) والمعنى نخصك بالعبادة ونخصك بطلب المعونة".^١

وقد يكون المعنى المراد هو الاهتمام بالمقدم، كما في قوله تعالى (قل أغير الله اتخذ وليا).^٢

يقول الزمخشري "أولى غير الله همزة الاستفهام دون الفعل الذى هو (اتخذ) لأن الإنكار في اتخاذ غير الله وليا، لا في اتخاذ الولي، فكان أولى بالتقديم. ونحوه (أغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون).^٣

وقد يفيد التقديم معانى أخرى فيقول في تفسير قوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رافة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين، الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة)^٤ "فإن قلت: كيف قدمت الزانية على الزاني أولا، ثم قدمه عليها ثانية؟ قلت: سيقى تلك الآية لعقوبتهما على ما جنيا، والمرأة هي المادة التي منها نشأت الجنانية، لأنها لو لم تطمع الرجل ولم تومض له، ولم تمكنه لم يطمح ولم يتمكن، فلما كانت أصلا وأولا في

١- الفاتحة: ٥.

٢- الزمخشري، الكشاف ١/١٣.

٣- الأنعام: ١٤.

٤- الزمخشري، الكشاف، ٩/٢.

٥- النور: ٢-٣.

ذلك بدئ بذكرها، وأما الثانية فمسوقة لذكر النكاح، والرجل اصل فيه لأنه هو الراغب والخطيب، ومنه يبدأ الطلب^١.

ويقول في قوله تعالى (ولم يكن له كفوا أحد)^٢. "فإن قلت: الكلام العربي الفصيح أن يؤخر الظرف الذي هو لغو غير مستقر ولا يقدم، وقد نص سيبويه على ذلك في كتابه، فما باله مقدما في أفصح كلام وأعربه؟ قلت: هذا الكلام إنما سيق لنفي المكافأة عن ذات الباري سبحانه، وهذا المعنى مصبه ومركزه هو هذا الظرف فكان لذلك أهم شيء وأعناؤه وأحقه بالتقدم وأحراه"^٣.

ويقول في قوله تعالى: (لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا)^٤ "فإن قلت: لما أخرجت صلة الشهادة أولاً وقدمت آخراً؟، قلت: لأن الغرض في الأول إثبات شهادتهم على الأمم، وفي الآخر اختصاصهم بكون الرسول شهيداً عليهم"^٥.

ويقول في قوله تعالى: (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه)^٦ "فإن قلت: لم أخرجت الصلة في قوله (وهو أهون عليه) وقدمت في قوله (هو على هين)؟ قلت: هناك قصد الاختصاص وهو محزه، فقيل: (هو على هين) وإن كان مستصعباً عندكم أن يولد بين هم وعافر، وأما ها هنا فلا معنى للاختصاص، كيف والأمر مبني على ما يعقلون من أن الإعادة أسهل من الابتداء، فلو قدمت الصلة لتغير المعنى"^٧.

١- الزمخشري، الكشاف، ٢١٢/٣.

٢- الإخلاص: ٤.

٣- الزمخشري، الكشاف، ٨١٩/٤.

٤- البقرة: ١٤٣.

٥- الزمخشري، الكشاف، ٢٠٠-١٩٩/١.

٦- الروم: ٢٧.

٧- الزمخشري، الكشاف، ٤٧٦/٣، هم: شيخ هرم.

ويقول في قوله تعالى (فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله) ^١ "فإن قلت: هلا قيل:

مخلف رسله وعده؟ ولم قدم المفعول الثاني على الأول؟ قلت: قدم الوعد ليعلم أنه لا يخلف الوعد أصلاً، كقوله: (إن الله لا يخلف الميعاد) ثم قال (رسله) ليؤذن أنه إذا لم يخلف وعده أحداً - وليس من شأنه إخلاف المواعيد - كيف يخلفه رسله الذين هم خيرته وصفوته ^٢.

لم يقتصر الزمخشري على بيان أهمية (الإعراب) و(التقديم) في الإبانة عن المعنى، وإنما تطرق إلى العديد من الموضوعات التي لها صلة وثيقة بالمعنى وهذه الموضوعات هي التي تشكل علم المعاني بمباحثه المعروفة.

وقد تناول الزمخشري مباحث علم المعاني كلها من خلال تطبيقاته على القرآن الكريم، ولا نتعرض لذلك تفصيلاً لأننا نكتفي بما عرضناه من جهود الزمخشري في الإعراب، والتقديم فالبحث لا يتناول الزمخشري وحده وإنما يتناول الأفكار البلاغية للمعتزلة عامة.

ولهذا فإن المقام يضيق عن الحديث المفصل عن مباحث علم المعاني عند الزمخشري وصلتها بالإبانة، وهناك من الدراسات والأبحاث ما قد تخصص في هذا المجال.

ونحن عندما نقول: إن الزمخشري تناول مباحث علم المعاني وأثرها في الإبانة عن المعنى لا يهمننا أن نناقش مفهوم مصطلح علم المعاني عنده. ولكن ما أردنا التذليل عليه هو الأسس التي قام عليها إعجاز القرآن.

وقد استثمر السكاكي جهود الزمخشري فنظمها وصاغ منها أبواب علم المعاني على النحو الذي استقر فيما بعد.

١- إبراهيم: ٤٧.
٢- الزمخشري، الكشاف، ٥٦٦/٢.

وقد عرف السكاكي علم المعاني بأنه " تتبع خواص تراكييب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره".^١

وواضح في هذا التعريف ارتباط علم المعاني بالإبانة ؛ لذلك يجعله السكاكي ضرورياً في الوقوف على تفسير القرآن يقول: "وفيما ذكرنا ما ينبه على أن الواقف على تمام مراد الحكيم تعالى وتقدس من كلامه، مفتقر إلى هذين العلمين (يعني المعاني والبيان) كل الافتقار، فالويل كل الويل لمن تعاطى التفسير وهو فيهما راجل".^٢

وكلام السكاكي لا شك يؤكد على قول الزمخشري في بداية تفسيره : " ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقيح عنهما أزمنة، وبعثته على تتبع مظانها همة في معرفة لطائف حجة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله بعد أن يكون أخذاً من سائر العلوم بحظ، جامعاً بين أمرين تحقيق وحفظ، كثير المطالعات، طويل المراجعات قد رجع زماناً ورجع إليه، ورد ورد عليه، فارساً في علم الإعراب".^٣

الزمخشري يربط التفسير ومعرفة المعجزة بعلم المعاني ثم يربطها جميعاً بمعرفة الإعراب فإذا عدنا إلى السكاكي، نجد أنه تتبع خطأ الزمخشري، والقاضي عبد الجبار من قبل، حيث يحدد " أن علم النحو هو أن تنحو معرفة كيفية التركيب فيما بين

١- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ١٦١.

٢- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ١٦٢،

٣- الزمخشري، الكشاف، ١/ن.

الكلم لتأدية أصل المعنى مطلقاً بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب، وقوانين مبنية عليها ليحترز بها عن الخطأ في التركيب من حيث تلك الكيفية^١.

فالإعراب إذن هو المؤدي للمعنى الصحيح واللبين عنه والذي يحترز به عن الخطأ في التركيب.

والتركيب عند السكاكي لا يعني سوى التقديم والتأخير يقول "واعني بكيفية

التركيب تقديم بعض الكلم على بعض، ورعاية ما يكون من الهيئات إذ ذاك"^٢.

ولا شك أن القاضى عبد الجبار والزمخشري يلقيان بظليهما على كلام السكاكي. وإذا انتقلنا إلى الجانب التطبيقي من مفهوم التقديم والتأخير نجد أن السكاكي تناوله في أكثر من موضع، وهو لا يبعد كثيراً عن الأغراض التي حددها الزمخشري من التقديم والتأخير فهو يذكر أن "الحالة المقتضية لتأخير المسند فهي إذا كان ذكر المسند إليه أهم"^٣ وهو نفس ما أشار إليه الزمخشري.

ومن أغراض التقديم عند السكاكي التخصيص يقول "والتخصيص لازم للتقديم، ولذلك تسمع أئمة علم المعاني في معنى: (إياك نعبد وإياك نستعين) يقولون: نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك، ونخصك بالاستعانة منك لا نستعين أحداً سواك، وفي معنى (إن كنتم إياه تعبدون) يقولون: إن كنتم تخصونه بالعبادة، وفي معنى قوله (وبالآخرة هم يوفنون) نذهب إلى أنه تعريض بأن الآخرة التي عليها أهل الكتاب فيما يقولون: إنها لا

١ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٧٥.

٢ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٧٥.

٣ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٢١٩.

يدخل الجنة فيها إلا من كان هودا أو نصارى، وإنها لا تمسهم النار فيها إلا أياماً معدودات، وأن أهل الجنة لا يتلذذون في الجنة إلا بالنسيم والأرواح العبقة، والسماع اللذيذ ليست بالآخرة .. وإيقانهم بمثلها ليس من الإيقان بالتي هي الآخرة عند الله في شيء، وستعرف التعريض إن شاء الله تعالى في علم البيان. وفي قوله تعالى: (لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) يقولون آخرت صلة الشهادة أولاً، وقدمت ثانياً، لأن الغرض في الأول إثبات شهادتهم على الأمم، وفي الآخر اختصاصهم بكون الرسول شهيداً عليهم.

وفي قوله تعالى: (إلى الله تحشرون) يقولون: إليه لا إلى غيره، وتراهم في قوله تعالى (وارسلناك للناس رسولا) يحملون تعريف الناس على الاستغراق، ويقولون المعنى لجميع الناس رسولا وهم العرب والعجم، لا للعرب وحدهم، دون أن يحملوه على تعريف العهد أو تعريف الجنس، لئلا يلزم من الأول اختصاصه ببعض الإنس، لوقوعه في مقابلة كلهم، ومن الثاني اختصاصه بالإنس دون الجن".

ولإفادة التقديم للتخصيص يفرق السكاكي بين الظرف في سياقات مختلفة - وهو نفس ما سبق إليه الزمخشري - فيقول "وتسمعهم يقولون في قوله تعالى: (لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون) يقولون: قدم الظرف تعريضا بخمور الدنيا، وأن المعنى هي على الخصوص: لا تغتال العقول اغتيال خمور الدنيا، ويقولون في قوله تعالى (ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه) يمتنع تقديم الظرف على الاسم لأنه إذا قدم أفاد تخصيص نفي الريب بالقرآن، ويرجع دليل خطاب على أن ريبا في سائر كتب الله".

ويتوقف السكاكي عند بعض الآيات التي جاء فيها التقديم للأهمية فيقول:
 "ويفيد التقديم في جميع ذلك وراء ما سمعت، نوع اهتمام بشأن المقدم، فعلى المؤمن في نحو:
 بسم الله، إذا أراد تقدير الفعل أن يؤخر الفعل على نحو: بسم الله اقرأ أو اكتب".

١- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٢٣٣، ٢٣٤.

٢- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٣٣٥.

٣- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٣٣٥.

ثم يقول "وأنا القي إليك من القرآن عدة أمثلة مما نحن فيه لتستضيء، بها فيما عسى يظلم عليك من نظائرها، إذا أحببت أن تتخذها مسارح نظرك، ومطارح فكرك، منها أن قال عز من قائل في سورة القصص في قصة موسى: (وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى) فذكر الجرور بعد الفاعل وهو موضعه، وقال في يس: في قصة رسل عيسى عليه السلام: (وجاء من أقصى المدينة) فقدم لما كان أهم، يبين ذلك أنه حين أخذ في قصة الرسل اشتمل الكلام على سوء معاملة أصحاب القرية والرسل، أنهم أصروا على تكذيبه، وانهمكوا في غوايتهم مستشرين على باطلهم، فكان مظهره أن يلعن السامع على مجرى العادة تلك القرية قائلاً: ما أنكدها تربة، وما أسوأها منبتاً، ويبقى مجيلاً في فكره أكانت تلك المدرّة بحافاتها كذلك، أم كان هناك قطر دان أو قاص منبت خير، منتظراً لساق الحديث، هل يلم بذكره؟ فكان لهذا العارض مهما فكما جاز موضع له صالح ذكر، بخلاف قصة موسى.

ومنها أن قال في سورة المؤمنين: (لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا) فذكر بعد المرفوع وما تبعه المنصوب وهو موضعه، وقال: في سورة النمل (لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا) فقدم، لكونه منها أهم، يدلك على ذلك أن الذي قبل هذه الآية: (إنذا كنا تراباً وآباؤنا أننا لمخرجون) والذي قبل الأولى (إنذا متنا وكنا تراباً وعظاماً) فالجهة المنظور فيها هي كون أنفسهم تراباً وعظاماً، والجهة المنظور فيها هنا هي كون أنفسهم وكون آباؤهم تراباً لأجزاء هناك من بناهم على صورة نفسه، ولا شبهة أنها أدخل عندهم في تبعيد البعث، فاستلزم زيادة الاعتناء بالقصد إلى ذكره، فصيره هذا العارض أهم.

ومنها أن قال في موضع من سورة المؤمنين (فقال الملأ الذين كفروا من قومه) فذكر الجرور بعد صفة الملأ وهو موضعه كما تعرف، وفي موضع آخر منها (وقال الملأ من قومه الذين كفروا) فقدم الجرور لعارض صيره بالتقديم أولى، وهو أنه لو أخرج عن الوصف، وأنت تعلم أن تمام الوصف بتمام ما يدخل في صلة الوصول وتمامه

(وأترفناهم في الحياة الدنيا) لاحتمل أن يكون من صلة الدنيا، واشتبه الأمر في القائلين:
اهم من قومه أم لا؟".

والذي رمى إليه السكاكي، والزمخشري، والقاضي عبد الجبار، هو التأكيد على أن
التركيبة القرآنية جاءت للإبانة عن المعنى المراد أدق بيان وهو ما يعبر عنه بمبدأ
(مطابقة الكلام لمقتضى الحال) الذي هو قرين البلاغة ومعيارها.

و"لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التشكر يباين مقام الشكاية،
ومقام التهنة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين
مقام التهيب، ومقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل، وكذا مقام الكلام ابتداء يغير
مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يغير مقام البناء على
الإنكار، جميع ذلك معلوم لكل لبيب، وكذا مقام الكلام مع الذكي يغير مقام الكلام مع
الغبي، ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر.

ثم إذا شرعت في الكلام، فلكل كلمة مع صاحبها مقام، ولكل حد ينتهي إليه
الكلام مقام، وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة
الكلام لما يليق به، وهو الذي نسميه مقتضى الحال، فإن كان مقتضى الحال إطلاق الحكم،
فحسن الكلام تجريده عن مؤكدات الحكم، وإن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك، فحسن
الكلام تحليله بشئ من ذلك بحسب المقتضى ضعفاً وقوة، وإن كان مقتضى الحال طى ذكر
المسند إليه فحسن الكلام تركه، وإن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة،
فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب، وكذا إن كان المقتضى ترك المسند، فحسن الكلام
وروده عارياً عن ذكره، وإن كان المقتضى إثباته مخصصاً بشيء من التخصيصات فحسن
الكلام نظمه على الوجوه المناسبة من الاعتبارات المقدم ذكرها، وكذا إن كان المقتضى عند

انتظام الجملة مع أخرى فصلها أو وصلها، والإيجاز معها أو الإطناب، أعني طي جمل عن البين ولا طيها، فحسن الكلام تأليفه مطابقاً لذلك^١.

ويزيد السكاكي فكرته وضوحاً فيقول في موضع آخر "لما تقرر أن مدار حسن الكلام وقبحه على انطباق تركيبه على مقتضى الحال، وعلى لا انطباقه، وجب عليك أيها الحريص على ازدياد فضلك، المنتصب لاقتداح زناد عقلك المتفحص، عن تفاصيل المزايا التي بها يقع التفاضل، وينعقد بين البلغاء في شأنها التسابق والتناضل، أن ترجع إلى فكرك الصائب وذهنك الثاقب، وخاطرك اليقظان، وانتباهك العجيب الشأن، ناظراً بنور عقلك، وعين بصيرتك، في التصفح لمقتضيات الأحوال في إيراد المسند إليه على كيفيات مختلفة، وصور متنافية، حتى يتأتى بروزه عندك لكل منزلة في معرضها، فهو الرهان الذي يجرب به الجياد، والنضال الذي يعرف به الأيدي الشداد، فتعرف أيما حال يقتضي طي ذكره، وأيما حال يقتضي خلاف ذلك، وأيما حال يقتضي تعرفه: مضمراً أو علماً، أو موصولاً، أو اسم إشارة، أو معرفاً باللام، أو بالإضافة، وأيما حال يقتضي تعقيبها بشئ من التوابع الخمسة، والفصل، وأيما حال يقتضي تنكره، وأيما حال يقتضي تقديمه على المسند، وأيما حال يقتضي تأخيرها عنه، وأيما حال يقتضي تخصيصه أو إطلاقه حال التنكير، وأيما حال يقتضي قصره على الخبر"^٢.

وكلام السكاكي يشير بوضوح إلى أن مقياس التفاضل يرجع إلى حسن الإبانة عن الحال، ومن طرق الإبانة عن المعنى أن يكون التركيب معبراً عن المعنى، متطابقاً معه، أما صور تطابق التركيب مع الحال فهي كثيرة، يجمعها علم المعاني بأبوابه المعروفة، وقد أشار السكاكي في حديثه إلى بعضها، وقد عرضنا لمبحث التقديم والتأخير ودوره في الإبانة عن المعنى على سبيل المثال لا الحصر ونقول كما قال السكاكي من قبل "ولنقتصر من الأمثلة على ما ذكر، فما كان الغرض إلا مجرد التنبيه دون التتبع لنظائرها في القرآن وتفصيل القول فيها"^٣.

١- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ١٦٨، ١٦٩.

٢- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ١٧٥.

٣- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٢٣٩.

ثانياً، الصورة البيانية

تعد الصورة البيانية عند المعتزلة وسيلة هامة من وسائل الإبانة عن المعنى، فهي ليست للتأثير الجمالي و المتعة فقط وإنما كذلك لتوصيل الدلالة، وليست كل الصور البيانية سواء في حسن الإبانة، وإلا لما كان التفاضل في كلام عن غيره.

وقد نرسى المعتزلة التصوير البياني في القرآن الكريم وكشفوا عن دوره في عملية الإبانة، بل تفوقه التام في هذه الناحية على الصورة البيانية في التعبيرات البشرية.

وبالرغم من تنوع الصور البيانية ما بين تشبيه واستعارة وكناية ومجاز مرسل وتميز كل منها في نقاط جوهرية، فإن دراسات المعتزلة للصورة البيانية كشفت عن إدراكهم لدور الأنماط المختلفة للصورة البيانية في أداء الدلالة الواضحة.

ولا نعني هنا بإيراد تعريفات المعتزلة للصور مختلفة، كما لا نهتم بذكر تقسيماتهم لفروعها، وإنما نهدف إلى غاية واحدة هي بيان جهود المعتزلة في الكشف عن دور الصورة في عملية الإبانة.

١- التشبيه

التشبيه عند المعتزلة له دور كبير في عملية الإبانة وهو لهذا السبب أحد الوجوه التي يظهر من خلالها إعجاز القرآن، والجمال في الصور البيانية مرده كله إلى الإبانة

والرمانى يعرف التشبيه بأنه "العقد على أن أحد الشئيين يسد مسد الآخر في

حس أو عقل ولا يخلو التشبيه من أن يكون في القول أو في النفس".

وبلاغة التشبيه عند الرماني ترجع إلى "إخراج الأغمض إلى الأظهر بأداة التشبيه مع حسن التأليف، وهذا الباب يتفاضل فيه الشعراء، وتظهر فيه بلاغة البلغاء، وذلك أنه يكسب الكلام بياناً عجيباً، وهو على طبقات من الحسن كما بينا فبلاغة التشبيه الجمع بين شيئين بمعنى يجمعهما، يكسب بياناً فيهما".^١

ويوضح الرماني أنماط الإبانة في التشبيه فيرى أن "منها إخراج ما لا تقع عليه العاسة، إلى ما تقع عليه العاسة ومنها إخراج ما لم تجر عادة إلى ما جرت به عادة، ومنها إخراج ما لا يعلم بالبديهة، إلى ما يعلم بالبديهة ومنها إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ماله قوة في الصفة".^٢

ويمثل الرماني لكل نمط ببعض الأمثلة القرآنية، فأما إخراج ما لا تقع عليه العاسة إلى ما تقع عليه فكقوله تعالى: (والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً)^٣ وكقوله تعالى: (مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرُونَ مما كسبوا على شيء)^٤، وكقوله تعالى: (واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون)^٥.

وكقوله تعالى: (والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء إلا كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه)^٦.

١- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٥.

٢- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٥.

٣- النور: ٣٩.

٤- إبراهيم: ١٨.

٥- الأعراف: ١٧٥، ١٧٦.

٦- الرعد: ١٤.

والنمط الثاني من أنماط التشبيه عند الرماني، هو الذي يعتمد في الإبانة على إخراج ما لم تجر به العادة، إلى ما قد جرت به العادة، ويضرب الرماني أمثلة على ذلك ببعض آيات القرآن الكريم كقوله تعالى: (واذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة)^١.

وكقوله تعالى: (إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض)^٢.

وكقوله تعالى: (إنا أرسلنا عليهم ريحاً صرصراً في يوم نحس مستمر تنزع الناس كأنهم أعجاز نخل منقعر)^٣ وكقوله تعالى (فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان)^٤.

وقد يستخدم التشبيه في عملية الإبانة إخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة وهذا هو النمط الثالث عند الرماني ومن أمثله التي أوردها قوله تعالى: (وجنة عرضها كعرض السماء والأرض)^٥ وكقوله: (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا)^٦. وكقوله تعالى: (كأنهم أعجاز نخل خاوية)^٧.

والنمط الأخير عند الرماني هو البيان عن طريق إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة فيها. ويمثل له الرماني بقوله تعالى: (وله الجوار المنشآت في البحر كالأعلام)^٨ وكقوله تعالى: (خلق الإنسان من صلصال كالفخار)^٩.

١- الأعراف: ١٧١.

٢- يونس: ٢٤.

٣- القمر: ٣٧.

٤- الرحمن: ٢٧.

٥- الحديد: ٢١.

٦- الجمعة: ٥.

٧- الحاقة: ٦.

٨- الرحمن: ٢٤.

٩- الرحمن: ١٤.

ويتفق السكاكي مع الرماني على دور التشبيه في أداء المعنى، والإبانة عنه حيث إن "الغرض من التشبيه بيان حال المشبه من ذلك الأمر، أو بيان مقداره على ما هو عليه".

والسكاكي يحدد الغرض العائد إلى المشبه من خلال عملية التشبيه في الإبانة، وهذه الإبانة تأتي "١- لبيان حاله ٢- لبيان مقدار حاله ٣- لبيان إمكان وجوده ٤- وإما أن يكون لتقوية شأنه في نفس السامع وزيادة تقرير له عنده ٥- وإما أن يكون لإبرازه إلى السامع في معرض التزيين أو التشويه أو الاستطراف وما شاكل ذلك".

ومن هنا فقد جعلوا من شروط التشبيه أن يكون المشبه به أقوى في الصفة من المشبه حتى تتحقق عملية الإبانة.

وإلى مثل هذا أشار الجاحظ في قوله " هذا والحمار هو الذي ضرب به القرآن المثل في بعد الصوت، وضرب به المثل في الجهل، فقال: (كمثل الحمار يحمل أسفارا) فلو كان شيء من الحيوان أجهل بما في بطون الأسفار من الحمار لضرب الله به المثل دونه" والجاحظ إنما يعني بقوله هذا أن التشبيه إنما يأتي لغاية الإبانة حيث تكون الصفة واضحة في المشبه به وضوحا ينكشف معه المعنى.

وقد وقف المعتزلة بعد تقرير هذا المبدأ يدافعون عن بعض التشبيهات التي اعترض عليها بعض الطاعنين فكشف المعتزلة عن وجه الإبانة فيها ومن هذه الآيات:

١- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٣٥٢، ٣٥٣.
٢- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٣٤١.
٣- الجاحظ، الحيوان، ٢/٢٥٠.

١- قوله تعالى (واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولو شننا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثلته كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا)^١.

يقول الجاحظ "فرغموا أن هذا المثل لا يجوز أن يضرب لهذا المذكور في صدر هذا الكلام لأنه قال: (واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها) فما يشبه حال من أعطى شيئاً فلم يقبله - ولم يذكر غير ذلك بالكلب الذي إن حملت عليه نبح وولى ذاهباً، وإن تركته شد عليه ونبح. مع أن قوله: يلهث لم يقع في موضعه، وإنما يلهث الكلب من عطش شديد وحر شديد ومن تعب، وأما النباح والصياح فمن شيء آخر.

قلنا له: إن قال (ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا) فقد يستقيم أن يكون الراد لا يسمى مكذباً، ولا يقال لهم كذبوا إلا وقد كان ذلك منهم مراراً، فإن لم يكن ذلك فليس ببعيد أن يشبه الذي أوتى الآيات والأعاجيب، والبرهانات والكرامات، في بدء حرصه عليها، وطلبه لها، بالكلب في حرصه وطلبه، فإن الكلب يعطى الجهد والجد من نفسه في كل حالة من الحالات وشبه رفضه وقذفه لها من يديه، ورده لها بعد الحرص عليها، وفرط الرغبة فيها، بالكلب إذا رجع ينبح بعد إطرادك له.

وواجب أن يكون رفض قبول الأشياء الخطيرة النفيسة في وزن طلبها والحرص عليها، والكلب إذا أتعب نفسه في شدة النباح مقبلاً إليك ومدبراً عنك، لهث واعتراه ما يعتريه عند التعب والعطش وعلى أننا ما نرمى بأبصارنا إلى كلابنا وهي رابضة وادعة إلا وهي تلهث من غير أن تكون هناك إلا حرارة أجوافها، والذي طبعت عليه من شأنها، إلا أن لهث الكلب يختلف بالشدة واللين^٢.

ويقول الرمانى في الآية ذاتها "فهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، وقد اجتمع في ترك الطاعة على وجه من وجوه التدبير، وفي التخصيس، فالكلب لا يطيعك في ترك اللهث حملت عليه أو تركته، وكذلك الكافر لا يطيع بالإيمان

١- الأعراف: ١٧٥، ١٧٦

٢- الجاحظ، الحيوان، ١٥/٢، ١٦.

على رفق ولا على عنف، وهذا يدل على حكمة الله سبحانه وتعالى في أنه لا يمنع

اللفظ^٣.

٢- قوله تعالى (إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم طلعتها كأنه رءوس الشياطين)^٢.

يقول الجاحظ: "فزعم ناس أن رءوس الشياطين ثمر شجرة تكون ببلاد اليمن لها منظر كريه، والمتكلمون لا يعرفون هذا التفسير، وقالوا: ما عنى إلا رءوس الشياطين المعروفين بهذا الاسم من فسقة الجن، ومردتهم فقال أهل الطعن والخلاف: كيف يجوز أن يضرب المثل بشيء لم نره فنتوهمه، ولا وصفت لنا صورته في كتاب ناطق، أو خبر صادق، ومخرج الكلام يدل على التخويف بتلك الصورة والتفريع منها، وعلى أنه لو كان شيء أبلغ في الزجر من ذلك لذكره، فكيف يكون الشأن كذلك والناس لا يفزعون إلا من شيء هائل شنيع قد عاينوه أو صورته لهم واصل، صدوق اللسان، بليغ في الوصف، ونحن لم نعاينها ولا صورها لنا صادق، وعلى أن أكثر الناس من هذه الأمم التي لم تعايش أهل الكتابين، وحملة القرآن من المسلمين ولم تسمع الاختلاف، لا يتوهمون ذلك، ولا يقفون عليه، ولا يفزعون منه فكيف يكون ذلك وعيماً؟"

قلنا وإن كنا نحن لم نر شيطاناً قط، ولا صور رءوسها لنا صادق بيده، ففي إجماعهم على ضرب المثل بقبح الشيطان، حتى صاروا يضعون ذلك في مكانيين، أحدهما أن يقول: لهو أقبح من الشيطان، والوجه الآخر: أن يسمى الجميل شيطاناً على جهة التطير له، كما تسمى الفرسة الكريمة شوهاء، والمرأة الجميلة صماء، وقرناء، وخنساء، وجرباء، وأشباه ذلك على جهة التطير له، ففي إجماع المسلمين، والعرب، وكل من لقيناه على ضرب المثل بقبح الشيطان دليل على أنه في الحقيقة أقبح من كل قبيح^٢.

١- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٦.

٢- الصافات: ٦٤-٦٥

٣- الجاحظ، الحيوان، ٢١١/٦، ٢١٢، ٢١٣.

ويقول القاضي عبد الجبار عن الآية ذاتها "فالفرق معقول لأهل اللغة، لأنهم إذا عرفوا في الجملة: أن خلق الشياطين فيه تشويه، وفي الطبع عنه نفار، لم يمنع أن يزجرهم عن المعاصي بذكر النار وأطعمتها ويشبه طلوعها بذلك".^١

٢- الاستعارة.

يعرف الجاحظ الاستعارة بأنها "تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه".^٢

ويقارن الرماني بين الاستعارة والحقيقة وينتهي إلى أن "الاستعارة أبلغ من الحقيقة" والأساس الذي صارت به الاستعارة أبلغ من الحقيقة هو الإبانة ذلك أن "كل استعارة حسنة فهي توجب بلاغة بيان لا تنوب منابه الحقيقة".^٣

بل إن الاستعارة عند الرماني يقوم دورها على الإبانة فهي "تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة"^٤ كذلك فإن "اللفظ المستعار قد نقل عن أصل إلى فرع للبيان".^٥

وبلاغة الاستعارة على هذا تتفق مع بلاغة التشبيه، إذ كلاهما يقوم على أساس الإبانة مع الفارق في طريقة الإبانة، يقول الرماني "وكل استعارة بليغة فهي جمع بين

١- القاضي عبد الجبار، المغني، ٤٠٦/١٦.

٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٥٣/١.

٣- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٠.

٤- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٩.

٥- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٩.

٦- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٩.

شئين بمعنى مشترك بينهما يكسب بيان أحدهما بالآخر كالتشبيه إلا أنه بنقل الكلمة، والتشبيه بأداته الدالة عليه في اللغة^١.

وهذا الفارق بين طريقة التشبيه والاستعارة تجعل الاستعارة أبلغ من التشبيه اعتماداً على قدرة الاستعارة على أداء وظيفتها في الإبانة أكثر مما يستطيعه التشبيه في أداء الوظيفة ذاتها وهذا الفارق الذي أشار إليه السكاكي بقوله "الاستعارة هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر، مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به، دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به، كما تقول: في الحمام أسد وأنت تريد به الشجاع، مدعياً أنه من جنس الأسود، فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به، وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بإفراده في الذكر"^٢.

"وذلك أنا متى ادعينا في المشبه كونه داخلاً في حقيقة المشبه به، فرداً من أفرادها، برز فيما صادف من جانب المشبه به، سواء كان اسم جنسه وحقيقته، أو لازماً من لوازمها، في معرض نفس المشبه به، نظراً إلى ظاهر الحال من الدعوى، فالشجاع حال دعوى كونه فرداً من أفراد حقيقة الأسد، يكتسى اسم الأسد اكتساء الهيكل المخصوص إياه، نظراً إلى الدعوى"^٣.

التشبيه إذن يؤدي وظيفة الإبانة عن الصفة عن طريق العقد بين المشبه والمشبه به، أما الاستعارة فتؤدي وظيفة الإبانة عن الصفة عن طريق ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به، وهو الأقوى في الإبانة عن المعنى لا شك.

١- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٩.

٢- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٣٦٩.

٣- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٣٦٩.

وقد كان السكاكي مطلعاً على تراث الرماني متأثراً به وعلى سبيل المثال نراه يقول "وإذ قد عرفت ما ذكرت فلا بأس أن أحكي لك ما عند السلف في تعريف الاستعارة: حدها عند بعضهم : تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة".^١

والسكاكي إنما عني بذلك الرماني لأن التعريف الذي أورده للاستعارة هو بحرفه ما حدده الرماني.^٢

وقد قارن الرماني بين الاستعارة في القرآن وما يرادفها من معانيها الحقيقية، فأثبت للاستعارة القرآنية بلاغة وتفوقاً على غيرها من التعبيرات، وهو يرجع هذا التفوق إلى قدرة الاستعارة على الإبانة عن المعنى، والأمثلة على ذلك متعددة فهو يتوقف عند قوله تعالى (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً)^٣ ويقارن بين الاستعارة في قوله (وقدمنا) ولفظها الحقيقي (عمدنا) فيقول "حقيقة قدمنا هنا عمدنا، وقدمنا أبلغ منه، لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من سفر، لأنه من أجل إمهاله لهم كمعاملة الغائب عنهم، ثم قدم فرآهم على خلاف ما أمرهم، وفي هذا تحذير من الاغترار بالإمهال، والمعنى الذي يجمعهما العدل، لأن العمد إلى إبطال الفاسد عدل، والقدم أبلغ لما بيننا".^٤

وقوله تعالى (فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة)^٥ "أبلغ من مضيئة لأنه

أدل على موقع النعمة لأنه يكشف عن وجه المنفعة".^٦

١- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٣٨٤.

٢- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٩.

٣- الفرقان، ٢٣.

٤- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٠.

٥- الإسراء: ١٢.

٦- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨١.

وقوله تعالى (وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض)^١ "عريض هاهنا مستعار، وحقيقته كبير، والاستعارة فيه أبلغ لأنه أظهر بوقوع الحاسة عليه، وليس كذلك كل كثرة، وقيل: عريض لأن العرض أدل على الطول".^٢

وقوله تعالى (ربنا افرغ علينا صبراً)^٣ "أفرغ مستعار، وحقيقته افعال بنا صبراً، وافرغ أبلغ منه، لأن في الإفراغ اتساعاً مع بيان".^٤

وقوله عز وجل (ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس)^٥ "حقيقته حصلت عليهم الذلة. والاستعارة أبلغ لما فيه من الدلالة على تثبيت ما حصل عليهم من الذلة، كما يثبت الشيء بالضرب لأن التمكين به محسوس، والضرب مع ذلك ينبأ عن الإذلال والنقص، وفي ذلك شدة الزجر لهم والتنفير من حالهم".^٦

وقوله تعالى (أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان)^٧ "كل هذا مستعار وأصل البنيان إنما هو للحيطان وما أشبهها، وحقيقته اعتقادهم الذي عملوا عليه، والاستعارة أبلغ لما فيها من البيان بما يحس ويتصور".^٨

١- فصلت: ٥١.
 ٢- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٣.
 ٣- البقرة: ٢٥٠.
 ٤- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٣.
 ٥- آل عمران: ١١٢.
 ٦- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٣، ٨٤.
 ٧- التوبة: ١٠٩.
 ٨- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٤.

وقوله تعالى (الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً) ^١ "والعوج هاهنا مستعار، وحقيقته خطأ، والاستعارة أبلغ لما فيه من البيان بالإحالة على ما يقع عليه الاحساس من العدول عن الاستقامة بالاعوجاج" ^٢.

وقوله تعالى: (أناها أمرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس) ^٣ "أصل الحصيد للنبات، حقيقته مهلكة، والاستعارة أبلغ لما فيه من الإحالة على ادراك البصر" ^٤.

وقوله تعالى (الر، كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور) ^٥ "وحقيقته من الجهل إلى العلم، والاستعارة أبلغ لما فيه من البيان بالإخراج إلى ما يدرك بالأبصار" ^٦.

وقوله تعالى (حصيدا خامدين) ^٧ "أصل الخمود للنار وحقيقته هادئين، والاستعارة أبلغ لأن خمود النار أقوى في الدلالة على الهلاك على حد قولهم : طفئ فلان كما يطفأ السراج" ^٨.

١- الأعراف: ٤٥.
 ٢- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٤.
 ٣- يونس: ٢٤.
 ٤- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٥.
 ٥- إبراهيم: ١.
 ٦- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٥.
 ٧- الأنبياء: ١٥.
 ٨- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٥.

وقوله تعالى (الم تر أنهم في كل واد يهيمون)^١ "واد هنا مستعار، وكذلك الهيمان، وهو من أحسن البيان، وحقيقته يخلطون فيما يقولون، لأنهم ليسوا على قصد لطريق الحق، والاستعارة أبلغ لما فيه من البيان بالإخراج إلى ما يقع عليه الإدراك من تخليط الإنسان بالهيمان في كل واد يعن له فيه الذهب"^٢.

وقوله تعالى (وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا)^٣ "السراج هاهنا مستعار وحقيقته مبينا، والاستعارة أبلغ للإحالة على ما يظهر بالحاسة"^٤.

يتضح لنا من الأمثلة السابقة أن الرماني كان يقارن بين التعبير الاستعاري والتعبير الحقيقي وكان دائما يرى أن التعبير بالاستعارة أبلغ، ومرد البلاغة في الاستعارة يرجع إلى قوة الإبانة الذي عبر عنه الرماني مرارا بألفاظ متعددة نحو (الإبانة - إكساب البيان - بلاغة البيان - بيان لا يفهم بالحقيقة - أدل - أظهر - أقوى في الدلالة - ما يظهر بالحاسة..).

وهو نفس ما وصل إليه القاضي عبد الجبار حينما رأى في الاستعارة ضربا من الفصاحة لا تبلغه حقائق الكلام، ورأى فيها مبالغة تبين عن المعنى بقوة .

يقول القاضي عبد الجبار في قوله تعالى (إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين)^٥ "والمراد عندنا بذلك أنه قوي على الأمور، قادر عليها، ولا يجوز أن يمنعه مانع منها وعلى

١- الشعراء: ٢٢٥.

٢- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٥.

٣- الأحزاب: ٤٦.

٤- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٥.

٥- الذاريات: ٥٨.

هذا الحد من المجاز وصف نفسه بأنه متين، لما كان المتين منا الصلب: هو الجسم يكون أقوى من غيره، فلما أراد تعالى المبالغة لنفسه في الوصف بالقوة قال هذا القول^١.

ويقول في قوله تعالى (قل إنما انذركم بالوحي ولا يسمع الصم الدعاء إذا ما يندرون)^٢ كيف يصح أن يصفهم بالصمم ثم يذمهم بقوله: (ولئن مستهم نفحة من عذاب ربك ليقولن يا ويلنا)^٣؟ وجوابنا: أن ذلك جرى منه تعالى على مذهب العرب في وصفهم بما هو مبالغة في الإعراض عن سماع الآيات، لأن من اشتد إعراضه يوصف بأنه أصم لا يسمع، كما قال تعالى: (إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء)^٤، وكما قال عز وجل في وصف الكفار: (صم بكم عمي) وكما يقال: "حبك للشيء يعمي ويصم"^٥.

وإذا كنا قد لاحظنا أن القاضي عبد الجبار غير مهتم بالحفاظ على دقة المصطلح فإننا نرى الزمخشري على العكس من ذلك تماماً، إذ إنه يعرف الاستعارة تعريفاً دقيقاً مبيناً صلتها بالتشبيه، موضحاً قوتها في الإبانة عنه.

فهو يقول في تفسير قوله تعالى (صم بكم عمي فهم لا يرجعون)^٦ "فإن قلت: هل يسمى ما في الآية استعارة؟ قلت: مختلف فيه. والحققون على تسميته تشبيهاً بليفاً لا استعارة، لأن المستعار له مذكور وهم المنافقون. والاستعارة إنما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له، ويجعل الكلام خلواً عنه، صالحاً لأن يراد به المنقول عنه والمنقول إليه، لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام، كقول زهير:

له لبد أظفاره لم تقلم
لدى أسد شاكي السلاح مقتد

١- القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ٦٣٠/٢.

٢- الأنبياء: ٤٥.

٣- الأنبياء: ٤٦.

٤- النمل: ٨٠.

٥- القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، المطبعة الجمالية، مصر، ١٣٢٩هـ، ص ٢٣٤، ٢٣٥.

٦- البقرة: ١٨.

ومن ثم ترى المفلقين السحرة منهم كأنهم يتناسون التشبيه ويضربون عن
توهمه صفحا. قال أبو تمام :

ويصعد حتى يظن الجهول بأن له حاجة في السماء

ولبعضهم :

لا تحسبوا أن في سرياله رجلاً ففيه غيث وليث مسبل مشبل

وليس لقائل أن يقول: طوى ذكرهم عن الجملة بحذف المتبداً فأتسلق بذلك إلى
تسميته استعارة لأنه في حكم المنطوق به، نظيره قول من يخاطب الحجاج :

اسد عليّ وفي العروب نعامة فتخاء تنفر من صفر الصنافر^١

وقد تناول الزمخشري في تفسيره الكثير من التشبيهات القرآنية وكشف عن وجه
الإبانة فيها.

٣- الكناية والمجاز المرسل.

ولن نفرق بينهما في مبحثنا هذا لأن كلامنا عن الصور البيانية لا نقصد به
حديثاً مفصلاً نستقصي فيه تعريفاتها المختلفة ووجوهها وتقسيماتها عند المعتزلة، وإنما
قصدنا إلى شيء واحد هو الحديث عن الإبانة في هذه الصور البيانية باعتبارها مقياساً
للتفاضل ولهذا السبب نتحدث عن الكناية والمجاز مجتمعين غير متفرقين لأن طريق
الإبانة - وهو الغرض المقصود من دراستهما - فيهما واحد.

فالتشبيه يكشف عن المعنى عن طريق الجمع بين المشبه والمشبه به حيث تكون
صفة المشبه به أقوى لتوضيح صفة المشبه، والاستعارة تكشف عن المعنى عن طريق ادعاء
دخول أحدهما في الآخر، حيث تتركز صفة الأقوى في المراد تقويته، أما الكناية والمجاز

١- الزمخشري، الكشاف، ٧٦/١، ٧٨.

شاكى: تام، مقذف: ضخم، لبد: شعر متلبد على كتفيه.

مسبل: فياض: شبل: كثرت أشباله. الفتخاء: لينة الأصابع والأجنحة، تنفر: تفرع

فالإبانة فيهما تجيء عن طريق فكرة اللازم والملزوم التي تجمعهما والتي تجعل الكناية والمجاز أبلغ من الإفصاح والحقيقة.

ويشرح السكاكي تشابه الكناية والمجاز في طريقة الإبانة فيقول: "والسبب في أن المجاز أبلغ من الحقيقة هو ما عرفت أن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم، فأنت في قولك: رعيينا الغيث، ذاكرة الملزوم: النبات، مريداً به لازمه، بمنزلة مدعي الشيء ببينة، فإن وجود الملزوم شاهد لوجود اللازم، لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازم، لأداء انفكاكه عنه، إلى كون الشيء ملزوماً، غير ملزوم باعتبار واحد، وفي قولك: رعيينا النبات، مدع للشيء لا ببينة، وكم بين ادعاء الشيء ببينة، وبين ادعائه لا بها".^١ "والسبب في أن الكناية عن الشيء أوقع من الإفصاح بذكره، نظير ما تقدم في المجاز، بل عينه، يبين ذلك أن مبنى الكناية كما عرفت على الانتقال من اللازم إلى ملزوم معين، ومعلوم عندك أن الانتقال من اللازم إلى ملزوم معين يعتمد مساواته إياه، لكنهما عند التساوي يكونان متلازمين فيصير الانتقال من اللازم إلى الملزوم، إذ ذاك، بمنزلة الانتقال من الملزوم إلى اللازم. فيصير حال الكناية كحال المجاز في كون الشيء معها مدعى ببينة، ومع الإفصاح بالذكر مدعى لا ببينة، وبهذا الطريق ينخرط نحو: أمطرت السماء نباتاً، في سلك، نحو: رعيينا الغيث. فافهم".^٢

فالمجاز والكناية كما أوضح السكاكي أبلغ من التصريح والحقيقة لأنهما يكشفان عن المعنى بصورة أوضح، وهما يتبعان في ذلك الطريقة نفسها وهي ادعاء ببينة، وذلك على عكس الحقيقة والتصريح التي لا تتوفر فيهما البينة أو البرهان "وكم بين ادعاء الشيء ببينة وبين ادعائه لا بها".^٣

١- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤١٢، ٤١٣.

٢- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤١٣.

٣- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤١٣.

وبالرغم من اتفاق سائر المعتزلة على وقوع الإبانة في القرآن الكريم عن طريق المجاز إلا أن ذلك لم يكن قضية مسلم بها، فكثير من أصحاب المذاهب رأوا أن القرآن يخلو من المجاز لأنه قرين الكذب، والقرآن منزله عنه، ويلقي ابن تيمية اللوم على المعتزلة لأنهم أول من ابتدع هذه البدعة الجديدة من حيث "تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز وتقسيم دلالتها، أو المعاني المدلول عليها إن استعمل لفظ الحقيقة والمجاز في المدلول أو في الدلالة، فإن هذا كله قد يقع في كلام المتأخرين، ولكن المشهور أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ، وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحد من الصحابة، ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك، والثوري، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل، وسيبويه، وأبي عمر بن العلاء، ونحوهم. وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن مثنى في كتابه ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسم الحقيقة، وإنما عني بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية"^١ وإنما هذا اصطلاح حادث والغالب أنه كان من جهة المعتزلة، ونحوهم من المتكلمين، فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأصول والتفسير والحديث ونحوهم من السلف"^٢.

وقد أرجع المعتزلة وجود المجاز في القرآن إلى أنه نزل بلسان عربي مبين، ففيه ما في لغة العرب الحقيقة والمجاز.

ويروي ابن جنى أن اللغة إذا تأملتها وجدت أكثرها مجازاً لا حقيقة، وأنت عندما تقول ضربت عمراً فيكون ذلك مجازاً^٣ وذلك أنك إنما فعلت بعض الضرب لا جميعه، ولكن من جهة أخرى وهو أنك إنما ضربت بعضه لا جميعه، ألا تراك تقول: ضربت زهداً ولعلك إنما ضربت يده أو إصبعه"^٤.

١- ابن تيمية، الإيمان، دار ابن خلدون، الإسكندرية، ص ٧٩، ٨٠.

٢- ابن تيمية، الإيمان، ص ٨٠.

٣- ابن جنى، الخصائص، ٤٥٢/٢.

فابن جني يرى أنه إذا كان القرآن نزل بلغة العرب فإن فيه ما فيها ولا يصعب ذلك على أفهامهم إذا كانوا قد تواضعوا على مثله، ومن هنا فإن المواضع هي الضابط للمجاز.

وهذا ما أشار إليه الجاحظ بقوله: "وللعرب إقدام على الكلام، ثقة بفهم أصحابهم عنهم، وهذه أيضا فضيلة أخرى، وكما جوزوا لقولهم: أكل، وإنما عض، وأكل، وإنما افنى، وأكل، وإنما أحاله، وأكل وإنما أبطل عينه، جوزوا أيضا أن يقولوا: ذقت، ما ليس بطعم، ثم قالوا: طعمت، لغير الطعام".

وعلى هذا المقياس دافع القاضي عبد الجبار عن بعض الكنايات القرآنية التي طعن فيها الطاعنون فمن ذلك قوله "ومتى قال القائل، في قوله تعال: (ليس كمثله شيء) إنه يتناقض، لأن دخول (الكاف) على (مثل) يقتضي إثبات المثل، والنفي يقتضي ضد ذلك. لأنه لا يجوز أن يكون كمثله مثل، وهو مثل لمثله، لو كان مثل، بينما له أن دخول الكاف في مذهب العرب يقتضي توكيد نفي المثل، وأنه أبلغ من قوله: (ليس مثله شيء) فلا يصح مع ذلك أن يدعى فيه المناقضة، لأن الواحد منا إذا أراد أن يؤكد المثل في الإثبات والنفي أدخل فيه الكاف، فيقول: ليس كمثله زيد جواد ولا شجاع، فيكون أبلغ من حذف ذكر الكاف، وهذا يبين أنهم طعنوا في القرآن بذكر ما ادعوا أنه مناقض، والوجه الذي لأجله ادعوا تناقضه هو الذي يعظم شأن القرآن، ويبين رتبة فصاحته".

ولكن هل يعني ذلك أن مجازات القرآن وكناياته جاءت منقولة نقلا تاما عن المجازات والكنايات العربية حتى تتحقق المواضع؟

والجواب أن ذلك لو حدث لكان القرآن تقليداً ساذجاً وحسب.

فكيف إذن حقق القرآن الإبانة عن طريق المواضع مع ابتكار مجازات جديدة؟

١- الجاحظ، الحيوان، ٣٢/٥.

٢- القاضي عبد الجبار، المغنى، ٣٨٩/١٦.

نقول تحقق ذلك عن طريق الشرط الثاني من شروط المجاز، وهو القرينة العقلية أو اللفظية. وقد أشار الدكتور نصر أبو زيد إلى هذين الشرطين. فقال " ولكن هذه الحرية في نقل الألفاظ والعبارات ليست حرية مطلقة كما توهم العبارة السابقة، فلها شرطان لابد من مراعاتهما : الشرط الأول أن يكون بين المعنى المنقول إليه اللفظ والمعنى المنقول عنه علاقة ما. أما الشرط الثاني فهو أن الحرية في النقل من حق الجماعة لا من حق الفرد، وعلى الفرد أن يتبع في عباراته وأساليبه طرق الدلالة التي سارت عليها الجماعة قبله، دون أن يخرج على هذه الأطر الدلالية أو التعبيرية، أو دون حتى أن يسمح لنفسه القياس عليها. والغاية وراء هذين الشرطين هي الوضوح الذي لابد منه لأداء اللغة لوظيفتها الاجتماعية، وظيفه الإبانة. فلو لم توجد علاقة بين المعنى المنقول عنه اللفظ والمعنى المنقول إليه لاختلت دلالة الألفاظ على المعاني. ولو ترك الأمر لكل متكلم وحرية استخدامه الألفاظ حيث شاء، ويجريها حيث أراد، لصار كل فرد جزيرة لغوية منعزلة لا تستطيع التواصل والإبانة لغيرها عن نفسها. وتفقد الإبانة - والحالة هذه - أهميتها وضرورتها، بل لا تصبح إبانة على الإطلاق. وكلا الأمرين سيؤدي في النهاية إلى القضاء على الوظيفة الاجتماعية للغة. وهي الإبانة".

والأمر في الكناية لا يختلف عن المجاز في اشتراط المواضعة حتى تحقق الكناية وظيفتها في الإبانة وهذه المواضعة هي التي يسميها الدكتور حسن طبل (العرف) ويرى أنه يكون خاصاً أو عاماً.

وقد رأى المعتزلة أن مقياس جودة الكناية أو المجاز هو الإبانة "وشرط الوضوح

أساس في الانتقال باللفظ من معنى إلى معنى وهو شرط ينفي عن الكلام مظنة الكذب".

١- د/نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١١١.
٢- د/حسن طبل، حول الإعجاز البلاغي في القرآن، ص ١٥٩ ومابعدهما.
٣- د/نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١١٢.

"فبقدر ما تسارع الصورة إلى تمثيل هذا المعنى للمتلقى (أي بقدر ما تغنيه عن التلبث إزاء معناها الحرفي أو المباشر) بقدر ما يكون سموها في مراتب الوضوح، ومن ثم فإن المرتبة العليا أو (الصورة المثلى) لهذا الوضوح هي تلك التي يحس فيها المتلقى بأن الصورة ذاتها - لا المعنى الحرفي أو الوسيط - هي التي تنقله نقلاً مباشراً إلى المعنى المراد".^١

وقد حاول المعتزلة أن يكشفوا عن قدرة الكنايات القرآنية ومجازاته في تحقيق الإبانة وجهودهم في ذلك عديدة، وعلى رأسهم الزمخشري الذي يقول في تفسير قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم)^٢ "فما تقول في كيف حيث كان إنكاراً للحال التي يقع عليها كفرهم؟ قلت: حال الشيء تابعة لذاته، فإذا امتنع ثبوت الذات تبعه امتناع ثبوت الحال، فكان إنكار حال الكفر لأنها تبيع ذات الكفر، وريفيها إنكاراً لذات الكفر، وثباتها على طريق الكناية، وذلك أقوى لإنكار الكفر، وأبلغ. وتحريره أنه إذا أنكر أن يكون لكفرهم حال يوجد عليها. وقد علم أن كل موجود لا ينفك عن حال وصفة عند وجوده. ومحال أن يوجد بغير صفة من الصفات، كان إنكاراً لوجوده على الطريق البرهاني".^٣

ويقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: (ليس كمثله شيء)^٤ "قالوا: مثلك لا يبخل، فنفوا البخل عن مثله، وهم يريدون نفيه عن ذاته، قصدوا المبالغة في ذلك فسلكوا به طريق الكناية، لأنهم إذا نفوه عن مسده، وعن هو على أخص أوصافه، فقد نفوه عنه، ونظيره قولك للعربي: العرب لا تخفر الذمم، كان أبلغ من قولك: أنت لا تخفر. ومنه قولهم: قد أيفعت لذاته، وبلغت أترابه، يريدون إيفاعه وبلوغه وفي حديث رقيقة بنت صيفى فى سقيا عبدالمطلب: ألا وفيهم الطيب الطاهر لذاته، والقصد إلى طهارته وطيبه.

١- د/حسن طبل، حول الإعجاز البلاغى فى القرن، ص ١٦٩.

٢- البقرة: ٢٨.

٣- الزمخشري، الكشاف، ١/١٢١.

٤- الشورى: ١٣.

فإذا علم أنه من باب الكناية لم يقع فرق بين قوله: ليس كالله شيء، وبين قوله: (ليس كمثله شيء) إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها، وكأنهما عبارتان معتقتان على معنى واحد، وهو نفي الماثلة عن ذاته، ونحوه قوله عز وجل: (بل يدها مبسوطتان) فإن معناه: بل هو جواد من غير تصور يد، ولا بسط لها، لأنها وقعت عبارة عن الجود، لا يقصدون شيئاً آخر، حتى إنهم استعملوا فيمن لا يد له، فكذلك استعمل هذا فيمن له مثل ومن لا مثل له، ولك أن تزعم أن كلمة التشبيه كررت للتأكيد^{١٠}.

ثالثاً: اللفظ

حينما ندرس الجهود البلاغية للمعتزلة، فإن علينا أن نتذكر دائماً السياق التاريخي الذي ظهرت فيه هذه الجهود، فإذا كان للمعتزلة رؤية خاصة فيما يتعلق بقضية اللفظ، فإننا يجب ألا نتجاهل دورهم التاريخي بحجة أن حركة النقد فيما بعد انتهت إلى خير مما توصل إليه المعتزلة فيما يتعلق بهذه القضية، إنه من حقنا، بل الواجب علينا، أن نناقش ما توصلوا إليه في ضوء ما كشفت عنه الجهود النقدية التالية لهم، لكن هذا النقاش لا يمكن أن ينتهي بنا بحال من الأحوال إلى إهمال دراسة توجهاتهم النقدية الخاصة بزعم أنها لا تتوافق مع معطيات النقد الحديث.

وسوف نتناول في هذا المبحث قضية اللفظ عند المعتزلة، وسوف نجد أن المعتزلة اهتموا اهتماماً خاصاً باللفظ، حتى إن عبد القاهر الجرجاني سماهم أصحاب اللفظ، وأقام كتابه كله - دلائل الإعجاز - في تسفيه آرائهم، وقد رأى المعتزلة أن اللفظ له بلاغة خاصة، وأن للفظ دوراً خاصاً مستقلاً قائماً بذاته، ونحن نعلم أن كثيراً من آرائهم فيما يتعلق بهذه النقطة قد أخذت عليهم، ومنذ عبد القاهر الجرجاني تحولت الاتجاهات البلاغية إلى الاهتمام بالسياق الذي أسماه عبد القاهر النظم، وتراجع الاهتمام باللفظ مجرد لحساب التراكيب اللغوية الخاصة النابعة من توخي معاني النحو على ما يقول عبد القاهر وصار لعلم المعاني الصدارة وتأخر الاهتمام بالبيان والبديع ثم أننا إذا انتقلنا إلى النقد الحديث لم نجد نهائياً ما يمكن أن نعيد به القول ببلاغة خاصة للفظ.

لكن هل من المنطق العلمى المقبول أن نحاسب المعتزلة بما تراكم لدينا من معرفة نقدية على مدى قرن كامل؟

أقول: إن علينا أن نتذكر السياق التاريخى الذى ظهرت فيه جهود المعتزلة البلاغية حتى يكون حكمنا أقرب لروح النقد العلمى الموضوعى، والدراسات الأدبية المحايدة.

من هذا المنطلق كان لزاما على أن أتعرض فى هذا المبحث لكثير من الزوايا التى تمس قضية اللفظ عند المعتزلة، وهذه النقاط التى أعرض لها لا تعنى بالضرورة أنى أوافق عليها، وإذا كانت الدراسات الحديثة قد أعلنت من شأن النظم، فعلىنا أن ننبه إلى أن المعتزلة باهتمامهم باللفظ قد أسهموا وإن كان بطريقة غير مباشرة فى صياغة هذه النظرية، واللفظ عند المعتزلة كان النواة الأولى التى انطلق منها عبد القاهر لتأسيس نظرية النظم، لا أقول إن المعتزلة هم الذين ألهموا عبد القاهر الفكرة من خلال مفاهيم اللفظ عندهم، بل كان عبد القاهر عندما وضع نظريته يضع نصب عينيه الرد على الآراء المعتزلية، وهذا بطريقة ما بأخرى فضل لا ينكر للمعتزلة، فلولا أطروحات المعتزلة عن اللفظ لما كان هناك الجدل الفكرى الذى تولدت عنه نظرية النظم.

يقول محمود شاكر "أردت أن أنبه إلى علاقة لا ينبغي إغفالها أو التهاون فيها وهذه هى العلاقة بين كلام عبد القاهر وكلام القاضى عبد الجبار، ذلك أن عبد القاهر منذ بدأ فى شق طريقه إلى هذا العلم الجديد الذى أسسه، كان كل همه أن ينقض كلام القاضى فى الفصاحة، وأن يكشف عن فساد أقواله فى مسألة اللفظ بالمعنى المؤقت المحدد فى كلامه فى كتابه المعنى، دون المعنى المطلق للفظ من حيث هو لفظ ونطق لسان".^١

١- محمود شاكر، مقدمة تحقيق دلائل الإعجاز، ص (٤).

ونحن في هذا المبحث نحاول أن نسلط الضوء على أقوال القاضي عبدالجبار وغيره من المعتزلة في مسألة اللفظ بالمعنى المؤقت المحدد في كلامهم، في محاولة منا لاستكمال صورة العلم في هذا العصر.

من أهم مميزات اللفظ عند المعتزلة أن يحقق الإبانة في أعلى درجاتها، وكلما كان اللفظ أبين كان أبلغ.

وللألفاظ إبانته الخاصة في ذاتها أي وهي مجردة من السياق، ولها إبانته بالنظر إليها داخل السياق، وقد تعرض المعتزلة لدراسة إبانة اللفظ سواء بالنظر إلى إبانته الذاتية أو إبانته في سياقه.

٤- اللفظ مستقلا عن سياقه

إبانة اللفظ دون النظر إلى سياقه تنبع من أمرين أساسيين: النقاء والوضوح

١- النقاء

اللغة العربية كغيرها من اللغات تتأثر بما حولها من اللغات، وهذا التأثير ينحرف باللغة عن أصولها بمقدار ما، وقد تأثرت بعض البيئات العربية بمجاورتها للروم والفرس ودخل في لغتها بعض الألفاظ غير العربية، وهناك بعض البيئات الأخرى كانت بمعزل عن هذا التأثير، لذا ظلت لغتها على نقائها وصفائها الأول، وهذا النقاء هو الذي أطلق عليه في كثير من الأحيان مصطلح (الفصاحة)، ولا شك أن اللفظ العربي النقي يحقق الإبانة الكاملة للإنسان العربي أكثر مما تحققه الألفاظ الدخيلة.

فالجاحظ عندما يذكر أن أصل بن عطاء "كان إذا أراد أن يذكر البر قال: القمح

والحنطة، والحنطة لغة كوفية والقمح لغة شامية هذا وهو يعلم أن لغة من قال: بر، أفصح

ممن قال: قمح أو حنطة^٣.

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٧/١.

فإنه بذلك يفرق بين ثلاثة ألفاظ تدل على معنى واحد لكنه يصف أحدها بالفصاحة في حين أن الآخرين أقل فصاحة.

ويرجع الجاحظ فصاحة اللفظ إلى كثرة دورانه في كلام العرب البلغاء، ولذلك فهو يدل على فصاحة لفظ (بر) بأنه قد ورد في أشعار العرب البلغاء، من أمثال المتنخل الهذلي وأممية بن أبي الصلت، كما ورد هذا اللفظ في كلامهم المنثور من أمثال عمر بن الخطاب وعائشة بنت أبي بكر.

ونقاء الألفاظ أو فصاحتها لا يوجد في كل الأمصار العربية، فبعض الأمصار تستخدم الفاظاً لم تؤثر عن العرب "الأتري أن أهل المدينة لما نزل فيهم ناس من الفرس في قديم الدهر علقوا بألفاظ من ألفاظهم؟ ولذلك يسمون البطيخ الخربز، ويسمون السميط الرزدق، ويسمون المصوص المزوز، ويسمون الشطرنج أشترنج، إلى غير ذلك من الأسماء".

ويقارن الجاحظ بين فصاحة أهل البصرة وما أصاب لغة أهل الكوفة من الدخيل، ويذكر أن "أهل البصرة إذا التقت أربع طرق يسمونها مربعاً ويسمونها أهل الكوفة جهارسوك والجهارسوك بالفارسية".

وقد عقد ابن جنبي باباً "في العربي الفصيح ينتقل لسانه" ناقش فيه فكرة الفصاحة فقال: "اعلم أن المعول عليه في نحو هذا أن تنظر حال ما انتقل إليه لسانك فإن كان إنما انتقل من لغته إلى لغة أخرى مثلها فصيحة وجب أن يؤخذ بلغته التي انتقل إليها

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٩/١. السبط: الأجر القائم بعضه فوق بعض، المصوص: لحم يتقطع في الخل ويطبخ
٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ٢٠/١.
٣- أبو الفتح عثمان بن جنبي، الخصائص، ١٤/٢.

كما يؤخذ بها قبل انتقال لسانه إليها حتى كأنه إنما حضر غائب من أهل اللغة التي صار إليها، أو نطق ساكت من أهلها.

فإن كانت اللغة التي انتقل لسانه إليها فاسدة لم يؤخذ بها ويؤخذ بالأولى حتى كأنه لم يزل من أهلها وهذا واضح".

فابن جني يقرن الفصاحة بالنقاء، والعربي الفصيح إذا اختلطت لغته بلغة أخرى ينظر في مقدار فصاحته مرة جديدة، حيث تتحدد فصاحته بالنظر إلى اللغة الجديدة التي انتقل إليها.

وإذا كان النقاء يعنى النقاء من الألفاظ الدخيلة والأعجمية، فكذلك يعنى النقاء من الألفاظ السوقية والمبتذلة ولذلك "لا ينبغي أن يكون اللفظ عامياً، وساقطاً سوقياً".

والعامية كما يرى الجاحظ لا تفرق بين ما هو فصيح وما هو غير فصيح" والعامية ربما استخفت أقل اللغتين وأضعفهما وتستعمل ما هو أقل في أصل اللغة، وتدع ما هو أظهر وأكثر".

ويحدد الجاحظ مفهوم العوام عنده فيقول "وإذا سمعتموني اذكر العوام، فإني لست أعني الفلاحين والحشوة والصناع والباعة، ولست أعني الأكراد في الجبال، وسكان الجزائر في البحار، ولست أعني من الأمم البير والطيلسان، ومثل موقان، وجيلان، ومثل الزنج وأشباه الزنج ؟ وإنما الأمم المذكورون من جميع الناس أربع : العرب وفارس والهند والروم، والباقون همج وأشباه همج، وأما العوام من أهل ملتنا ودعوتنا ولغتنا وأدبنا

١- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، ١٤/٢.

٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٤٤/١.

٣- الجاحظ، البيان والتبيين، ٢٠/١.

وأخلاقنا، فالطبقة التي عقولنا وأخلاقنا فوق تلك الأمم، ولم يبلغوا الخاصة منا، على أن الخاصة تتفاضل في الطبقات أيضاً".

فالعوام الذين يقصدهم الجاحظ لم يخرجوا عن أصل اللغة، وإنما لم يرتق إحساسهم باللغة إلى مستوى النقاء التام، فهم لا يميزون بين الألفاظ النقية وغيرها.

والذين يتمكنون من التفرقة بين الألفاظ في نظر الجاحظ، هم الكتاب لأنهم يحرصون على نقاء الألفاظ من الابتذال.

يقول الجاحظ "أما أنا فلم أر قوماً أمثل طريقة في البلاغة من الكتاب، فإنهم قد التمسوا من الألفاظ، ما لم يكن متوعراً وحشياً ولا ساقطاً سوقياً".

وإذا كان النقاء شرطاً في الإبانة، فقد انتقل المعتزلة للبحث عن نصيب القرآن من ذلك وقد حاول بعض من يطعن على القرآن أن يشكك في نقاء الألفاظ القرآنية، وقد تصدى القاضي عبد الجبار لهذه الدعوى ورأى أن كل ألفاظ القرآن الفاظ عربية صحيحة نقية من العجمة، فقد تلي على العرب "قول الله تعالى (بلسان عربي مبين) فلو كان فيه فارسية لاحتجوا عليه بذكره، وفي عدولهم عن ذلك دلالة على فساد هذا الطعن، فلا يصح أن يدعى أن قول سجيل واستبرق إلى غير ذلك من باب الفارسية".

وقد أرجع القاضي عبد الجبار تلك الألفاظ إلى أنها قد عربت فصارت عربية أو أنها موجودة في اللغة العربية وغيرها من اللغات فمن قال من المفسرين عن إحدى ألفاظ القرآن إنها فارسية "فمراده أن أصلها فارسية؛ لأنها على ما هي عليه فارسية، أو مراده أنها

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ١/١٣٧.
٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ١/١٣٧.
٣- القاضي عبد الجبار، المغنى، ١٦/٤٠٥.

مع كونها عربية فارسية، ومتى لم يكن هذا مراده فقد غلط، والذي يدل على غلظه ما يدل عليه من إخبار الله تعالى عن كل القرآن أنه بلسان عربي مبين^٣.

ويرى السكاكي أن طرق الاشتقاق وأصول علم الصرف تؤكد فصاحة الألفاظ القرآنية وعروبتها، وحتى إن ثبت أن هناك ألفاظا غير عربية، فإن ذلك لا يطعن في كون القرآن عربيا وذلك لأنها الفاظ قليلة لا يثبت بها حكم بل الحكم لما غلب من الألفاظ، وهي الألفاظ العربية، ويقول السكاكي "إن هؤلاء ربما طعنوا في القرآن من حيث اللفظ فائلين فيه: مقاليد جمع إقليد وهو معرب: كليلد. وفيه إستيرق وهو معرب اسطير. وفيه: سجيل وأصله: سنك كل. فأتى يصح أن يكون فيه هذه المعربات، ويقال: (قرآن عربي مبين).

فنقول قدرنا، لجهلكم بطرق الاشتقاق، وأصول علم الصرف، أن لا مجال لشيء مما ذكرتم في علم العربية. أفجهلتم نوع التغليب؟ فما أدخلتموها في جملة كلم العرب من باب إدخال الأنثى في الذكور وإبليس في الملائكة على ما سبق^٤.

وقد أقام الزمخشري تفسيره لكثير من ألفاظ القرآن على أساس ما ورد من هذه الألفاظ في كلام العرب.

فهو يفسر كلمة (دون) في قوله تعالى (وادعوا شهداءكم من دون الله)^٥ بأنها تعني (بين) يدي الله فمعنى الآية عنده (ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدي الله) ويستشهد على ذلك بقول الأعشى.

* تريك القذى من دونها وهي دونه *

أي تريك القذى قدامها وهي قدام القذى^٦.

١- القاضي عبد الجبار، المغنى، ٤٠٥/١٦.

٢- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٥٨٦.

٣- البقرة: ٢٣.

٤- الزمخشري، الكشاف، ١٠٠/١.

لكن الكلمة ذاتها عندما ترد في قوله تعالى (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) فإنها تعنى التجاوز ويكون معنى الآية (أي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين إلى ولاية الكافرين)^٢

ويستشهد الزمخشري على ما أورد من معنى الكلمة بأنها وردت في شعر العرب على هذا المعنى وهو قول أمية بن أبي الصلت

★ يا نفس ما لك دون الله من واهي ★

"أي إذا تجاوزت وقاية الله ولم تنالها لم يقك غيره".

وبهذه الطريقة من الاستشهاد بالشعر العربي، وبكلام الأعراب، والفصحاء يثبت الزمخشري نقاء الألفاظ القرآنية من العجمة، أو السوقية، أو الابتذال، كما يشير إلى أن اللفظ القرآني بمجيئه على النسق العربي إنما يعبر عن المعنى المراد أفضل تعبير، ويبينه أوضح إبانة.

ويرى الجاحظ أن الفصاحة القرآنية قد بلغت الغاية، حتى إنها لم تعد في مجال الاختبار، بل أصبحت المقياس الذي يقاس من خلاله فصاحة اللفظ، لا أن تقاس هي بغيرها.

يقول الجاحظ "قال أهل مكة لمحمد بن المناذر الشاعر: ليست لكم معاشر أهل

البصرة لغة فصيحة، إنما الفصاحة لنا أهل مكة.

فقال ابن المناذر: أما الفاضل فأحكى الألفاظ للقرآن، وأكثرها موافقة، فضعوا

القرآن بعد هذا حيث شئتم.

١- آل عمران: ٢٨.

٢- الزمخشري، الكشاف، ٩٩/١.

٣- الزمخشري، الكشاف، ٩٩/١، ١٠٠.

أنتم تسمون القدر برمة، وتجمعون البرمة على برام، ونحن نقول قدر، ونجمعها على قدور، وقال الله عز وجل: (وجفان كالجواب وقدور راسيات) وأنتم تسمون البيت إذا كان فوق البيت عليه، وتجمعون هذا الاسم على علالي، ونحن نسميه غرفة ونجمعها على غرفات، وغرف، وقال الله تعالى: (غرف من فوقها غرف مبنية) وقال (وهم في الغرفات آمنون) وأنتم تسمون الطلع الكافور، والأغريض، ونحن نسميه الطلع وقال الله عز وجل (ونخل طلعا هضيم) فقد عشر كلمات لم أحفظ أنا منها إلا هذا.

٢ - الوضوح

قد تكون هناك كلمتان كلتاها عربية أصيلة نقية من الدخيل والسوقي والمبتذل، وكلتاها مما دار على السنة فصحاء العرب، ومع ذلك تكون إحداها أكثر إبانة من الأخرى، ذلك لأن مدار الإبانة في اللفظ المفرد لا يرجع فقط إلى نقاء الكلمة، وإنما يرجع كذلك إلى بعدها عن الغريب المتقعر الذي لا يفهمه إلا قلة من الناس "وكلام الناس في طبقات، كما أن الناس أنفسهم في طبقات. فمن الكلام الجزل والسخيف، والمليح والحسن، والقبيح والسميح، والخفيف والثقيل، وكله عربي، وبكل قد تكلموا، وبكل قد تمارحوا وتعابوا".

ويبين الجاحظ أهمية ابتعاد اللفظ عن الغريب فيقول: "ومتي كان اللفظ أيضا

كريما في نفسه، متخيرا من جنسه، وكان سليما من الفضول بريئا من التعقيد، حبيب إلى النفوس، واتصل بالأذهان، والتحم بالعقول، وهشت إليه الأسماع، وارتاحت له القلوب وخف على السن الرواة، وشاع في الآفاق ذكره، وعظم في الناس خطره، وصار ذلك مادة للعالم

الرئيس، ورياضة للمتعلم الریض".

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٩/١.

٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٤٤/١.

٣- الجاحظ، البيان والتبيين، ٨/٢.

ويبين الجاحظ أثر استخدام الألفاظ المتوعرة، وأنها أبعد ما تكون عن الإبانة بأحداث واقعية "قال أبو الحسن: مر أبو علقمة النحوي ببعض طرق البصرة، وهاجت به مرة، فوثب عليه قوم منهم، فأقبلوا يعضون إبهامه، ويؤذنون في أذنه، فأقلت منهم فقال: ما لكم تتكاثرون على كأنكم تتكاثرون على ذي جنة؟ افرنقوا عني. قالوا دعوه فإن شيطانه يتكلم بالهندية.

قال أبو الحسن هاج بأبي علقمة الدم فأتي بحجام فقال للحجام اشدد قصب الملازم، وارهدف ظلمات المشارط، وأسرع الوضع، وعجل النزع، وليكن شرطك وخرأ، ومصك نهزأ، ولا تكرهن أبياً، ولا تردن أتيا فوضع الحجام محاجمه في جونته ثم مضى".

وهكذا فالغريب الذي استخدمه هذا النحوي كان له الأثر السيئ على سامعيه رغم أن الفاظه فصيحة.

وإذا كان السامعون لأبي علقمة من العوام، فإن علماء اللغة كانوا كذلك ينفرون من الغريب، يروى الجاحظ أن غلاماً كان يتقعر في كلامه ذهب إلى أبي الأسود الدؤلي يلتمس بعض ما عنده "فقال له أبو الأسود ما فعل أبوك؟ قال أخذته الحمى، فطبخته طبخاً، وفتخته فتخاً، وفضخته فضخاً، فتركته فرخاً".

ويبدو أن أبا الأسود الدؤلي قد ضاق ذرعاً بتقعر الغلام، فرأى أن يريه مقام من يحدثه "فقال أبو الأسود: فما فعلت امرأته التي كانت تهاره، وتشاره، وتجاره، وتزاره؟ قال: طلقها فتزوجت غيره، فرضيت، وحظيت، وبظيت، قال أبو الأسود: قد عرفنا رضيت

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ٣٧٩/١، ٣٨٠. المرة: خلط من أخلاط البدن وهو المسمى المزاج

٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ٣٧٩/١.

وحضيت فما بظيت؟ قال بظيت حرف من الغريب لم يبلغك، قال أبو الأسود: يا بني كل كلمة لا يعرفها عمك فاسترها كما تستر السنور جعرها^١.

ومثلما ضاق أبو الأسود بما في الفاظ الغلام من الغريب ضاق الجاحظ بالرواة المولعين بالغريب وروايته، يقول الجاحظ^٢ "ورأيتهم يديرون في كتبهم أن امرأة خاصمت زوجها إلى يحيى بن يعمر، فانتهرها مراراً، فقال له يحيى بن يعمر: أن سألتك ثمن شكرها وشبرك، أنشأت تطلها وتضلها، قالوا الضهل: القليل، السكر: الفرج، والشبر: النكاح، وتطلها: تذهب بحقها، يقال دم مطلول، ويقال بئر ضهول، أي قليلة الماء"^٣.

ويعقب الجاحظ على فعل الرواة من اهتمامهم بهذا الخبر لما فيه من الغريب فيقول: "فإن كانوا إنما رروا هذا الكلام لأنه يدل على فصاحة، فقد باعده الله من صفة البلاغة والفصاحة، وإن كانوا إنما دونوه في الكتب، وتذكروه في المجالس لأنه غريب، فأبيات من شعر العجاج، و شعر الطرماح، وأشعار هذيل، تأتي لهم مع حسن الرصف على أكثر من ذلك. ولو خاطب بقوله: أن سألتك ثمن شكرها وشبرك أنشأت تطلها وتضلها الأصمعي، لظننت أنه سيجهل بعض ذلك، وهذا ليس من أخلاق الكتاب ولا من آدابهم"^٤.

ثم يعقب الجاحظ على كلام يحيى بن يعمر نفسه فيقول "وليس في كلام يحيى

بن يعمر شئ من الدنيا إلا أنه غريب، وهو أيضا من الغريب بغيض"^٥.

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ٣٧٩/١.
تهاره: تهر في وجهه كما يهر الكلب. ، تشاره، تعاديه
تجاره: تلحق به الجريرة ، تزاره: تعاضه.

٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ٣٧٨/١.
٣- الجاحظ، البيان والتبيين، ٣٧٨/١، ٣٧٩.
٤- الجاحظ، البيان والتبيين، ٣٨٠/١.

وعلى ذلك فالجاحظ يرى أن "الاستعانة بالغريب عجز، والتشادق من غير أهل

البادية بغض".^١

"وكما لا ينبغي أن يكون اللفظ عامياً وساقطاً سوقياً، فكذلك لا ينبغي أن يكون غريباً وحشياً، إلا أن يكون المتكلم بدوياً أعرابياً، فإن الوحشي من الكلام يفهمه الوحشي من الناس، كما يفهم السوقي رطانة السوقي".^٢

وقد روى الجاحظ في كتابه البيان والتبيين الأشعار التي تذم المتكلفين والمتشدين.^٣

ومثلما عاب الجاحظ من يلتزم بالغريب فإنه مدح الكتاب لأنهم يبتعدون عن الغريب "قال أبو عثمان : أما أنا فلم أر قوماً قط أمثل طريقة في البلاغة من الكتاب، فإنهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعراً وحشياً، ولا ساقطاً سوقياً".^٤

وقد حذر بشر بن العتيم من استخدام الغريب فقال : " وإياك والتوعر فإن التوعر يسلمك إلى التعقيد والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك ويشين الفاظك ومن أراغ معنى كريماً فليتمس له لفظاً كريماً، فإن حق المعنى الشريف اللفظ الشريف ومن حقهما أن تصونها عما يفسدهما ويهجنهما وعما تعود من أجله إلى أن تكون أسوأ حالاً منك قبل أن تلتمس إظهارهما وترتهن نفسك بملاستهما وقضاء حقهما".^٥

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ٤٤/١.

٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٤٤/١.

٣- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٢١/١ وما بعدها.

٤- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٣٧/١.

٥- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٣٧/١.

أما فيما يخص الفاظ القرآن فهي أوضح الألفاظ وأبعدها عن الغريب، بل إن الوضوح والبعد عن التشديق يكاد يكون مبدأ إسلامياً، فالجاحظ ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنه "قال : (إياي والتشادق) وقال: (ابفضكم إلى الثرثارون المتفيهقون) وقال: (من بدا جفا)، وعاب الضاديين، والمتزئدين فى جهارة الصوت، وانتحال سعة الأشداق، ورحب الغلاصم، وهدل الشفاه، وأعلمنا أن ذلك فى أهل الوبر أكثر، وفى أهل المدر أقل".

وإذا كان القرآن الكريم يوصي الرسول الكريم بعدم التكلف كقوله تعالى: (قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين)^١. فألفاظ القرآن بالبعد عن التكلف أولى.

ثانياً : اللفظ في سياقه

إذا كان اللفظ له إبانته الخاصة على مستوى الأفراد لما يتميز به من النقاء والوضوح، فإن دوره داخل السياق في الكشف والإبانة عن المعنى عظيم الأهمية. وقد اهتم العرب بدلالة الألفاظ في سياقاتها، وجعلوا ذلك مقياساً للتفاضل بين الكلام وبعضه.

ينقل السكاكي في ذلك أن الخنساء علقمت على قول القائل.

لنا الجففات الغر يلمعن بالضحي وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

"فقلت أي فخر يفتخر بي أن له ولعشيرته ولن ينضوي إليهم من الجفان ما نهايتها

في العدد عشر. وكذا من السيوف؟ إلا استعمل جمع الكثرة: الجفان، والسيوف؟ وأي فخر في أن تكون جفنة وقت الضحوة، وهو وقت تناول الطعام، غراء لامعة، كجفان البائع؟ أما يشبه أن قد جعل نفسه وعشيرته بائعي عدة جففات؟ ثم أنى يصلح للمبالغة في التمدح

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ١٣/١.

٢- ص: ٨٦.

بالشجاعة، وأنه في مقامها: يقطرن دما؟ كان يجب أن يتركها إلى أن: يسلم أو يفضن أو ما شاكل ذلك".

ومن هنا فقد اهتم المعتزلة بالبحث عن شروط إبانة اللفظ داخل سياقه، وتظهر إبانة اللفظ داخل سياقه من خلال عدة مميزات، تميزت بها الفاظ القرآن.

١- الدقة

ونعني بها دقة أداء اللفظ للمعنى المراد، فليست كل الألفاظ سواء في أداء المعنى وإن بدا عليها ذلك. يقول الجاحظ: "ويقال: فلان أحقق. فإذا قالوا: مانق، فليس يريدون ذلك المعنى بعينه، وكذلك إذا قالوا: أنوك، وكذلك إذا قالوا: رقيق، ويقولون: فلان سليم الصدر، ثم يقولون: غبي ثم يقولون: أبله، وكذلك إذا قالوا: معتوه ومسلس وأشباه ذلك.

قال أبو عبيده: يقال للفارس شجاع، فإذا تقدم في ذلك قيل بطل، فإذا تقدم شيئاً قيل بهمة فإذا صار إلى الغاية قيل اليس، وقال الجاحظ: اليس عن حوبائه سخي وهذا المأخذ يجري في الصفات كلها: من جود وبخل، وصلاح وفساد، ونقصان ورجحان".

فالجاحظ يرى أن هناك فروقا دقيقة بين الألفاظ، وأن كل لفظ يعبر عن معنى غير ما يعبر عنه شبيهه، وهو على ذلك ينفي أن يكون هناك ترادف تام بين الألفاظ.

وإذا كان عامة الناس لا يفرقون في كلامهم البشري بين المعاني الدقيقة للألفاظ، فإن الحال يختلف في الإعجاز القرآني حيث كل كلمة دقيقة في مكانها لتبين عن المعنى أفضل إبانة.

١- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٥٨٢، ٥٨٣.

٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ٢٥٠/١.

يقول الجاحظ: "وقد يستخف الناس الفاظاً ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها،

ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر؟ والناس لا يذكرون السغب، ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة. وكذلك ذكر المطر لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام، والعامّة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وبين ذكر الغيث. ولفظ القرآن الذي عليه نزل أنه إذا ذكر الأبصار لم يقل الأسماع، وإذا ذكر سبع سموات لم يقل الأرضين، ألا تراه لا يجمع الأرض أراضين ولا السمع أسماعاً؟ والجاري على أفواه العامة غير ذلك، لا يتفقدون من الألفاظ ما هو أحق بالذكر وأولى بالاستعمال، وقد زعم بعض القراء أنه لم يجد ذكر لفظ النكاح في القرآن إلا في موضع التزويج^١.

وعلى ذلك فالفاظ القرآن دقيقة كل الدقيقة حيث يأتي كل لفظ في موضعه الذي

يتناسب معه ومع دوره في عملية الإبانة، ويرى الدكتور أحمد فشل "أن ما ذهب إليه الجاحظ صحيح يؤيده استعمال القرآن للغيث والمطر، والنصوص القرآنية تؤكد أن الجاحظ لم يصدر هذا الحكم إلا بعد استقراء استعمال القرآن للغيث والمطر، فقد ورد الغيث في القرآن الكريم بمعنى الماء على قدر الحاجة، وهو الرحمة من عند الله للناس، في كل استعمالاته في الآيات (٤٩ من سورة يوسف و٣٤ من سورة لقمان و٢٨ من سورة الشورى و٢٠ من سورة الحديد) أما في قوله تعالى (وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه) الآية ٢١٩ من سورة الكهف، فهو استعمال مجازي على جهة المشاكلة. أما المطر فكل استعمالات اللفظ جاءت في سياق العذاب الذي خص به قوم لوط (الأعراف ٨٤ - وهود ٨٢ - والحجر ٧٤ - والشعراء ١٧٢ - والنمل ٥٨ - والفرقان ٤٠) والذي خص به غيرهم من الكافرين (الأنفال ٣٢ - الأحقاف ٢٤) أما الآية ١٠٢ من سورة النساء فالنص فيها صريح على أن المطر ضار، قال تعالى (ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم). نخرج بنتيجة: أن الجاحظ استعمل المنهج الإحصائي في درس النص القرآني، وقد سبقه الفقهاء ولكنه أول البلاغيين في استعمال هذا المنهج الإحصائي^٢.

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ٢٠/١.

٢- د/أحمد فشل، علم البيان. رؤية جديدة، مطبعة الجمهورية، ١٩٩٦، ص ٦٧، ٦٨.

ويتفق القاضي عبد الجبار مع الجاحظ في أهمية اختيار اللفظ للمعنى المراد فإن
 "العانى وإن كان لا بد منها فلا تظهر فيها المزية، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها، ولذلك نجد
 المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر، والمعنى متفق، وقد يكون أحد
 المعنيين أحسن وأرفع، والمعبر عنه في الفصاحة أدون، فهو مما لا بد من اعتباره، وإن كانت
 المزية تظهر بغيره، على أنا نعلم أن المعانى لا يقع فيها تزايد، فإذا صحت هذه الجملة
 يعتبر التزايد عند الألفاظ، الذي يعبر بها عنها على ما ذكرناه، فإذا صحت هذه الجملة
 فالذي به تظهر المزية ليس إلا الإبدال الذي به تختص الكلمات، أو التقدم والتأخر الذي
 يختص الموقع، أو الحركات التي تختص الإعراب، فبذلك تقع المباينة ولا بد في الكلاميين
 اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه".

فأحد الأسباب الذي يظهر بها بلاغة الكلام هي خاصية (الإبدال) ويعنى بها إبدال
 اللفظ مكان الآخر لدلالته على المعنى بدقة^١ ولا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا
 استعملت في معنى تكون أفصح منها إذا استعملت في غيره^٢.

وقد ضرب لنا الرماني مثالا على انتقاء الألفاظ القرآنية الملائمة للسياق في دقة
 أدائها للمعنى، وذلك في قوله تعالى (والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء
 حتى إذا جاءه لم يجده شيئا) فقال: "ولو قيل: يحسبه الرائي ماء ثم يظهر أنه على خلاف
 ما قدر لكان بليغا، وأبلغ منه لفظ القرآن، لأن الظمآن أشد حرصا عليه، وتعلق قلب به، ثم
 بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يصيره إلى عذاب الأبد في النار - نعوذ بالله من
 هذه الحال - وتشبيه أعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه، فكيف إذا تضمن مع ذلك
 حسن النظم، وعذوبة اللفظ، وكثرة الفائدة، وصحة الدلالة"^٣.

١- القاضي عبد الجبار، المغنى، ١٩٩/١٦، ٢٠٠.

٢- القاضي عبد الجبار، المغنى، ٢٠٠/١٦.

٣- النور: ٣٩.

٤- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٥، ٧٦.

فالرمانى يعقد مقارنة بين لفظ (الرائى) ولفظ (الظمان) فيجد أن لفظ الرائى لو اتى به فى الآية كان بليغاً لكننا (بإبدال) لفظ (الظمان) بدلا من (الرائى) نجد أن المعنى يزداد وضوحاً لما فى لفظ الظمان فى سياق الحديث عن السراب من التصوير البليغ للخبيبة، مما لا تستطيع أن تحققه لفظة (الرائى) فى هذا السياق، ولا يمنع هذا أن تكون لفظة الرائى أبلغ من الظمان ولكن فى سياق آخر.

ويحدد ابن جنى أهمية اللفظ فيقول " اعلم أنه لما كانت الألفاظ للمعاني أزمة، وعليها أدلة، وإليها موصلة، وعلى المراد منها محصلة، عنيت العرب بها فأولتها صدراً صالحاً من تثقيفها وإصلاحها".

ويعرض ابن جنى دقة اللفظ القرآنى فى الإبانة عن المعنى فيقول فى تفسير قوله تعالى (الم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا) "أي تزعجهم وتقلقهم فهذا معنى تهزهم هزاً، والهمزة أخت الهاء فتقارب اللفظان لتقارب المعنيين".

ولكن إذا كانت الكلمتان فى معنى واحد فلم آثرت البلاغة القرآنية لفظ (الأز)؟

- يجيب ابن جنى "وكانهم خصوا هذا المعنى بالهمزة، لأنها أقوى من الهاء، وهذا المعنى أعظم فى النفوس من الهز، لأنك قد تهز ما لا بال له كالجدع وساق الشجرة ونحو ذلك".

١- أبو الفتح عثمان بن جنى، الخصائص، ٣١٣/١.

٢- مريم: ٨٣.

٣- أبو الفتح عثمان بن جنى، الخصائص، ١٤٨/٢.

٤- أبو الفتح عثمان بن جنى، الخصائص، ١٤٨/٢.

وقد عقد ابن جنبي فصلاً بعنوان (قوة اللفظ لقوة المعنى)^١. انتهى فيه إلى ما انتهى إليه الجاحظ سابقاً، من نفي الترادف بين الكلمات، وضرب على ذلك عدة أمثلة "منه قولهم خشن واخشوشن، فمعنى خشن دون معنى اخشوشن لما فيه من تكرير العين وزيادة الواو. ومنه قول عمر رضي الله عنه : اخشوشنوا وتمعددوا : أي اصلبوا وتناهوا في الخسنة. وكذلك قولهم: اعشب المكان، فإذا أرادوا كثرة العشب فيه قالوا: اعشوشب، ومثله حلا واحلولي، وخلق واخلولقي، وغدن واغدون، ومثله باب فعل وافتعل نحو قدر واقتدر فافتدر أقوى معنى من قولهم : قدر. كذلك قال أبو العباس وهو محض القياس"^٢.

وينقل ابن جنبي لتطبيق هذه القاعدة على الفاظ القرآن الكريم فيجدها وصلت إلى النهاية في الدقة والإبانة عن المعنى العام للسياق " قال الله سبحانه: (أخذ عزيز مقتدر فمقتدر هنا أوفق من قادر، من حيث كان الموضع لتفخيم الأمر وشدة الأخذ. وعليه - عندي - قول الله عز وجل: (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وتأويل ذلك أن كسب الحسنه بالإضافة إلى اكتساب السيئة أمر يسير ومستصفر، وذلك لقوله - عز اسمه -: (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها) أفلا ترى أن الحسنه تصغر بإضافتها إلى جزائها، صغر الواحد إلى العشرة، ولما كان جزاء السيئة إنما هو بمثلها، لم تحتقر إلى الجزاء عنها، فعلم بذلك قوة فعل السيئة على فعل الحسنه، ولذلك قال تبارك وتعالى: (تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هداً أن دعوا للرحمن ولدا) فإذا كان فعل السيئة ذاهباً بصاحبه إلى هذه الغاية البعيدة المترامية، عظم قدرها، وفخم لفظ العبارة عنها، فقيل: لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فزيد في لفظ فعل السيئة وانتقص من فعل الحسنه"^٣.

١- أبو الفتح عثمان بن جنبي، الخصائص، ٢٦٧/٣.

٢- أبو الفتح عثمان بن جنبي، الخصائص، ٢٦٧/٣، ٢٦٨.

٣- أبو الفتح عثمان بن جنبي، الخصائص، ٢٦٨/٣.

ولا ينسى ابن جنى أن يدلل على صحة رأيه بما ورد عن العرب، إذ هو مقياس الإبانة فيقول " ومثله سواء بيت الكتاب :

أنا اقتصمنا خطيتنا بيننا فحملت برة واحتملت فجار

فعبّر عن البر بالحمل وعن الفجرة بالاحتمال. وهذا هو ما قلناه في قوله عز اسمه (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) لا فرق بينها.

وقد تعرض ابن جنى أيضا لقوله تعالى (ثم نخرجكم طفلا) وقارن بين كلمة (طفل) المفردة وبين كلمة (اطفالا) ودلالة كل منهما في السياق فقال: "ثم نخرجكم طفلا:

أي أطفالا، وحسن لفظ الواحد هنا، لأنه موضع تصغير لشأن الإنسان، وتحقير لأمره، فلا مد به ذكر الواحد لذلك، لقلته عند الجماعة، ولأن معناه أيضا نخرج كل واحد منكم طفلا، وقد ذكرنا نحو هذا، وهذا مما إذا سئل الناس عنه قالوا: وضع الواحد موضع الجماعة؛ لتساعا في اللغة، وأنسوا حفظ المعنى، ومقابلة اللفظ به، لتقوى دلالة عليه، وتنظيم بالشبه إليه".

ويرى الدكتور كريم الوائلي أنه على "صعيد الإفراد والجمع لا نكاد نلاحظ قيمة

دلالية أو فنية تميز كلمة (طفل) عن جمعها (اطفال) سوى الإفراد والجمع، هذا إذا جردنا الكلمة عن سياقاتها اللغوية، غير أن ابن جنى يلتفت إلى أهمية السياق وفاعليته في أثناء دراسة كلمة (طفل) في الآية القرآنية (ثم نخرجكم طفلا) ويفسر معناها، أي (اطفالا)، وهو يعمد إلى إخراج الدلالة من طبيعة السياق، غير أنه يرى أن لفظ الواحد (طفلا) حسن في هذه القراءة ويبرر حسنه في تأمل عقلى يتصل بالسياق ويتفاعل معه، ويرتكز إلى مقولات فكرية وعقائدية".

١- أبو الفتح عثمان بن جنى، الخصائص، ٢٦٨/٣، ٢٦٩.

٢- الحج: ٥.

٣- ابن جنى، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق على النجدى ناصف و د. عبد الفتاح اسماعيل شلبي، المجلس الأعلى للسنون الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م،

٢٦٧/٢.

٤- د/كريم الوائلي، الخطاب النقدي عند المعتزلة، ص ٩٠-٩١.

فإذا انتقلنا إلى الزمخشري للوقوف على جهوده في مجال دراسة الألفاظ القرآنية وما تتميز به من دقة أدائية، تقوم على توصيل المعنى وإبانته، فإننا سنجد أن الزمخشري يعد أكثر رجال المعتزلة الذين وقفوا على هذه المزية في اللفظ القرآني، ولا شك أن هناك عدة عوامل مكنت الزمخشري من التميز، أولها أن تفسيره الكشاف فرض بطبيعته على الزمخشري التعرض لأسرار البيان القرآني وإعجازه، مما دفع الزمخشري للتعمق في الأساليب القرآنية والفاظها.

وثاني هذه العوامل: أن الزمخشري بتأخره الزمني (ت ٥٢٨ هـ) قد استفاد من جهود سابقه من رجال المعتزلة وغيرهم.

فإذا أضفنا إلى هذين العاملين ما نعرفه من تمكن الزمخشري في المجال اللغوي - وجهوده في ذلك لا تنكر و نذكر منها على سبيل المثال (أساس البلاغة) -

علمنا إلى أي مدى كان اهتمام الزمخشري بالألفاظ القرآنية، والبحث عن دورها في عملية الإبانة داخل السياق وهناك العديد من الشواهد على ذلك.

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (من خشي الرحمن بالغيب) ^١ "فإن قلت كيف قرن بالخشية اسمه الدال على سعة الرحمة ؟ قلت للثناء البليغ على الخاشي وهو خشية مع علمه أنه الواسع الرحمة، كما أثنى عليه بأنه خاش مع أنه المخشي منه غائب، ونحوه (والذين يأتون ما أتوا وقلوبهم وحلة) فوصفهم بالوجل مع كثرة الطاعات ^٢."

ويفرق الزمخشري كذلك بين الألفاظ وما يشابهها، ويبين أن اللفظ القرآني لا يمكن أن يحل محله سواه، ففي قوله تعالى (إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح) ^٣ يفرق

١- ق: ٣٣.

٢- الزمخشري، الكشاف، ٤/٣٨٩، ٣٩٠.

٣- هود: ٤٦.

الزمخشري بين دلالة (فاسد) و(غير صالح) مما يؤكد على دقة اللفظ القرآني ومناسبته للسياق، وهي خاصية الإبدال التي تحدث عنها القاضي عبد الجبار.

يقول الزمخشري "فإن قلت فهلا قيل إنه عمل فاسد؟ قلت لما نفاه عن أهله نفي عنه صفتهم بكلمة النفي التي يستبقي معها لفظ المنفي، وأذن بذلك أنه إنما أنجى من أهله لصلاحهم لا لأنهم أهلك وأقاربك. وإن هذا لما انتفي عنه الصلاح لم تنفعه أبوتك، كقوله (كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئاً) ^١.

وقريب من هذا التحليل ما يوضحه الزمخشري من أهمية كلمة (غير يسير) في قوله تعالى (فإذا نقر في الناقور فذلك يومئذ يوم عسير. على الكافرين غير يسير) ^٢ يقول الزمخشري "فإن قلت فما فائدة قوله (غير يسير) و(عسير) مفعن عنه؟، قلت: لما قال: (على الكافرين) فقصر العسر عليهم قال: (غير يسير) ليؤذن بأنه لا يكون عليهم كما يكون على المؤمنين يسيراً هيناً، ليجمع بين وعيد الكافرين وزيادة غيظهم، وبشارة المؤمنين وتسليتهم. ويجوز أن يراد أنه عسير لا يرجي أن يرجع يسيراً، كما يرجي تيسير العسير من أمور الدنيا" ^٣.

ومثلما فرق ابن جني بين دلالة المفرد في كلمة (طفل) ودلالة الجمع (اطفالا) يفرق الزمخشري بين دلالتى الأفراد والجمع ولكن في مثال جديد، يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: (ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام) ^٤ "فإن قلت: لما قيل (من شجرة) على التوحيد دون اسم الجنس الذي هو شجر؟ قلت: أراد تفصيل الشجر وتقصيها شجرة شجرة. حتى لا يبغي من جنس الشجر ولا واحدة إلا قد برئت أقلاماً" ^٥.

١- الزمخشري، الكشاف، ٣٩٩/٢.

٢- المنذر: ٨-١٠.

٣- الزمخشري، الكشاف، ٦٤٧/٤.

٤- لقمان: ٢٧.

٥- الزمخشري، الكشاف، ٥٠١/٣.

ويقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: (ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة)^١ مفرقا بين دلالة جمع القلة وجمع الكثرة^٢ والأذلة جمع قلة والذلان جمع الكثرة، وجاء بجمع القلة ليدل على أنهم على ذلتهم كانوا قليلا، وذلتهم ما كان بهم من ضعف الحال وقلة السلاح والمال والمركوب^٣.

ويفرق الزمخشري بين دلالة الاسم وما يتضمن من معنى الثبوت، ودلالة الفعل وما فيه من التجدد واستحضر الصورة، فيقول في تفسير قوله تعالى (إنا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والإشراق)^٤ ويسبحن في معنى مسبحات على الحال، فإن قلت: هل من فرق بين يسبحن ومسبحات؟ قلت نعم، وما اختير يسبحن على مسبحات إلا لذلك، وهو الدلالة على حدوث التسبيح من الجبال شيئا بعد شيء، وحالا بعد حال، وكأن السامع محاضر تلك الحال يسمعها تسبح ومثله قول الأعشى:

★ إلى ضوء نار في يفاع تحرق ★

ولو قال محرقة لم يكن شيئا^٥.

ويقف الزمخشري عند قوله تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت)^٥ - الآية التي استوقفت ابن جني - ويفرق بين صيغتي (كسب) و (اكتسب) فيقول^٦ فإن قلت: لم خص الخير بالكسب، والشر بالاكتساب؟ قلت في الاكتساب اعتمال، فلما كان الشر مما تشتهيه النفس وهي منجذبة إليه وأماره به، كانت في تحصيله عمل واحد فجعلت لذلك مكتسبة فيه. ولما لم تكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال^٦.

١- آل عمران: ١٢٣.

٢- الزمخشري، الكشاف، ٤١١/١.

٣- ص: ١٨.

٤- الزمخشري، الكشاف، ٧٨/٤، ٧٩.

٥- البقرة: ٢٦٨.

٦- الزمخشري، الكشاف، ٣٣٢/١.

ويقول في قوله تعالى (ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه ثم أعرض عنها)¹.

"(ثم) في قوله (ثم أعرض عنها) للاستبعاد والمعنى أن الإعراض عن مثل آيات الله

في وضوحها وإنارتها وإرشادها إلى سواء السبيل والفوز بالسعادة العظمى بعد التذكير بها مستبعد في العقل والعدل كما تقول لصاحبك : وجدت مثل تلك الفرصة ثم لم تنتهزها، استبعاداً لتركه الانتهاز ومنه (ثم) في بيت الحماسة :

يرى غمرات الموت ثم يزورها

لا يكشف الغمام إلا ابن حرة

استبعد أن يزور غمرات الموت بعد أن رآها واستيقننها واطلع على شدتها²

ويقول في قوله تعالى (خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها)³ فإن قلت

ما وجه قوله (ثم جعل منها زوجها) وما يعطيه من معنى التراخي؟ قلت: هما آيتان من جملة الآيات التي عددها دالاً على وحدانيته وقدرته : تشعيب هذا الخلق الفائت للحصر من نفس آدم، وخلق حواء من قصيراه إلا أن أحدهما جعلها الله عادة مستمرة، والأخرى لم تجر بها العادة، ولم تخلق أنثى غير حواء من قصيرى رجل فكانت أدخل في كونها آية، وأجلب لعجب السامع فعطفها بثم على الآية الأولى، للدلالة على مباينتها لها فضلاً ومزية، وتراخيها عنها فيما يرجع إلى زيادة كونها آية، فهو من التراخي في الحال والمنزلة لا من التراخي في الوجود⁴.

وقال في تفسير قوله تعالى (ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين)⁵ فإن قلت:

فما معنى التقليل؟ قلت هو وارد على مذهب العرب في قولهم : لعلك ستندم على فعلك، وربما ندم الإنسان على ما فعل، ولا يشكون في تندمه، ولا يقصدون تقليله، ولكنهم أرادوا لو كان الندم مشكوكاً فيه، أو كان قليلاً، لحق عليك ألا تفعل هذا الفعل لأن العقلاء

١- السجدة: ٢٢.

٢- الزمخشري، الكشاف، ٥١٥/٣.

٣- الزمر: ٦.

٤- الزمخشري، الكشاف، ١١٣/٤، ١١٤.

٥- الحجر: ٢.

يتحرزون من التعرض للغم المظنون، كما يتحرزون من المتيقن ومن القليل منه كما من الكثير، وكذلك المعنى في الآية : لو كانوا يودون الإسلام مرة واحدة فبالحري أن يسارعوا إليه، فكيف وهم يودونه في كل ساعة^١.

ويقول في قوله تعالى (وانا أو إياكم لعلى هدي أو في ضلال مبين)^٢ فإن قلت "كيف خولف بين حرفي الجر الداخلين على الحق والضلال؟ قلت لأن صاحب الحق كأنه مستعمل على فرس جواد، يركضه حيث شاء، والضال كأنه منغمس في ظلام مرتبك فيه، لا يدري أين يتوجه"^٣.

ويقول في قوله تعالى (فتنادوا مصبحين أن اغدوا على حرتكم)^٤ "فإن قلت: هلا قيل: اغدوا إلى حرتكم، وما معنى (على)؟ قلت : لما كان الغدو إليه ليصرموه ويقطعوه كان غدواً عليه، كما تقول : غدا عليه العدو"^٥.

ويقول في قوله تعالى (ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن)^٦ "فإن قلت: ما له عدي ب (إلى) وقد عدى باللام في قوله تعالى (بلى من أسلم وجهه لله)؟ قلت معناه مع اللام أنه جعل وجهه وهو ذاته ونفسه سالماً لله أي خالصاً له، ومعناه مع (إلى) أنه سلم إليه نفسه كما يسلم المتاع إلى الرجل إذا دفع إليه والمراد التوكل عليه والتفويض إليه"^٧.

١- الزمخشري، الكشاف، ٥٦٩/٢، ٥٧٠.

٢- سبأ: ٢٤.

٣- الزمخشري، الكشاف، ٥٨٢/٣.

٤- القلم: ٢١، ٢٢.

٥- الزمخشري، الكشاف، ٥٩٠/٤.

٦- لقمان: ٢٢.

٧- الزمخشري، الكشاف، ٤٩٩/٣، ٥٠٠.

ويقول في قوله تعالى (يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) فإن قلت: لم عدى فعل الإيمان بالباء إلى الله تعالى، وإلى المؤمنين باللام قلت: لأنه قصد التصديق بالله الذي هو نقيض الكفر به، فعدى بالباء، وقصد السامع من المؤمنين، وأن يسلم لهم ما يقولونه ويصدقه، لكونهم صادقين عنده، فعدى باللام ألا ترى إلى قوله: (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين) ما أنباه عن الباء، ونحوه: (فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِيَةٌ مِنْ قَوْمِهِ)، (أنؤمن لك واتبعك الأذليون)، (أمنتهم له قبل أن آذن لكم)١.

ويقول في تفسير قوله تعالى (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً)٢
 "فإن قلت: لم أقحم قوله (إن أردن تحصناً)؟ قلت: لأن الإكراه لا يتأتى إلا مع إرادة التحصن، وأمر الطيبة المواتية للبغاء لا يسمى مكرها، ولا أمره إكراها، وكلمة (إن) وإيثارها على كلمة (إذا) إيذان بأن الساعيات كن يفعلن ذلك برغبة وطواعية منهن"٣.

ويقول في قوله تعالى (والق ما في يمينك تلقف ما صنعوا)٤ وقوله (ما في يمينك) ولم يقل (عصاك) جائز أن يكون تصغيراً لها أي: لا تبال بكثرة حبالهم وعصيتهم، والق العويد الفرد الصغير الجرم الذي في يمينك، فإنه بقدرة الله يتلقفها على وحدته وكثرتها، وصغره وعظمتها.

وجائز أن يكون تعظيماً لها أي: لا تحتفل بهذه الأجرام الكبيرة الكثيرة، فإن في يمينك شيئاً أعظم منها كلها، وهذه على كثرتها أقل شيء وأنزره عنده، فألقه يتلقفها بإذن الله ويمحقها"٥.

١- التوبة: ٦١.

٢- الزمخشري، الكشاف، ٢٨٥/٢.

٣- النور: ٣٣.

٤- الزمخشري، الكشاف، ٢٣٩/٣-٢٤٠.

٥- طه: ٦٩.

٦- الزمخشري، الكشاف، ٧٤/٣.

ويقول في قوله تعالى (ووالد وما ولد)^١ "فإن قلت : هلا قيل : ومن ولد؟ قلت فيه

ما في قوله (والله اعلم بما وضعت) أي بأي شيء وضعت يعني موضوعاً عجيب الشأن".^٢

ويقول في قوله تعالى (فذلكن الذي لتنني فيه)^٣ "ولم تقل (فهذا) وهو حاضر رفعا

لنزلته في الحسن، واستحقاق أن يحب ويفتن به، وربنا بحاله، واستبعاد لعله".^٤

وهذه الأمثلة الكثيرة توضح إلى أي مدى كان اهتمام الزمخشري بهذه النقطة. غير أن الدقة ليست وحدها السر وراء إبانة اللفظ داخل سياقه، وإنما يشترك معها كذلك خاصية أخرى هي الشمول.

٢ - الشمول.

من إبانة اللفظ داخل سياقه الشمول، ونعنى به شمول اللفظ الواحد للمعاني الكثيرة، وقد كان الجاحظ من أوائل من التفت إلى تمتع ألفاظ القرآن بهذه الخاصية، بل ألف في ذلك كتاباً هو (أي القرآن) والذي يقول عنه "ولي كتاب جمعت فيه آيا من القرآن لتعرف بها فصل ما بين الإيجاز والحذف، وبين الزوائد، والفضول والاستعارات فإذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز والجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة، على الذي كتبته لك في باب الإيجاز وترك الفضول".^٥

وقد عبر الجاحظ عن خاصية الشمول، وربط بينها وبين الإيجاز، والذي سوف يتناوله الرمانى فيما بعد بالبحث كأحد وجوه البلاغة التي تتعلق بالجملة.

١ - البلد: ٣.

٢ - الزمخشري، الكشاف، ٧٥٤/٤.

٣ - يوسف: ٣٢.

٤ - الزمخشري، الكشاف، ٤٦٦/٢، ٤٦٧.

٥ - الجاحظ، الحيوان، ٨٦/٣.

وأول تطبيقات الجاحظ لهذه الخاصية على الفاظ القرآن أورده في كتاب أي القرآن والذي لم يتبق لنا منه غير هذين المثالين "فمنها قوله حين وصف خمر أهل الجنة (لا يصدعون عنها ولا ينزفون) وهاتان الكلمتان قد جمعنا جميع عيوب خمر أهل الدنيا. وقوله عز وجل حين ذكر فاكهة أهل الجنة فقال (لا مقطوعة ولا ممنوعة) جمع بهاتين الكلمتين جميع تلك المعاني"^١.

وقد ضاع الكتاب الذي أورد فيه الجاحظ العديد من الأمثلة على شمول ألفاظ القرآن، كما يبدو من قوله "وهنا كثير قد دللتك عليه فإن أردته فموضعه مشهور"^٢.

وبالرغم من عدم وجود كتاب أي القرآن بين أيدينا، فإنه لا يزال لدينا بعض الأمثلة القرآنية التي تعرض لها الجاحظ ببيان شمول ألفاظها للمعاني الكثيرة.

يقول الجاحظ في قوله تعالى (قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين)^٣ "فاشتق لكل صائد، وجارح كاسب من باز وصقر وعقاب وفهد وشاهين وزرق ويؤيؤ وباشق وعناق الأرض من اسم الكلب، وهذا يدل على أنه أعمها نفعاً، وأبعدها صيتاً، وأنبها ذكراً"^٤.

ويقول الجاحظ "قالت الحكماء إنما تبني المدائن على الماء، والكلأ، والمحتطب، فجمع بقوله (أخرج منها ماءها ومرعاها) النجم، والشجر، والملح، واليقطين، والبقل، والعشب، فنكر ما يقوم على ساق، وما يتفنز، وما يتسطح وكل ذلك مرعى ثم قال على النسق (متاعاً لكم ولأنعامكم) فجمع بين الشجر والماء والكلأ والماعون كله لأن الملح لا يكون إلا بالماء ولا تكون النار إلا من الشجر"^٥.

١- الجاحظ، الحيوان، ٨٦/٣.

٢- الجاحظ، الحيوان، ٨٦/٣.

٣- المائدة: ٥.

٤- الجاحظ، ١٨٧/٢.

٥- الجاحظ، البيان والتبيين، ٣٣/٣.

الفصل الثالث

أسس الإمتاع

الفصل الثالث

أسس الإمتاع

أولاً: الانسجام الصوتي

يربط ابن جنّي البلاغة بالانسجام الصوتي ويرى أن العرب البلغاء لديهم من الفطرة السليمة ما يمكنهم من أن يستخدموا لغتهم استخداماً متناغماً من الناحية الصوتية، وتطرد هذه الظاهرة بحيث يصبح الانسجام الصوتي بما يحققه من متعة أساساً لبلاغة الكلام

يقول ابن جنّي " وكذلك أيضاً لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها وانتقاض عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها، وترك تلقي ما يرد عنها، وعلى ذلك العمل في وقتنا هذا، لأننا لا نكاد نرى بدويها، فصيحاً، وإن نحن أنسنا منه فصاحة في كلامه، لم نكد نعلم ما يفسد ذلك ويقدر فيه وينال ويغض منه.

وقد كان طراً علينا أحد من يدعي الفصاحة البدوية ويتباعد عن الضعفة الحضريّة فتلقينا أكثر كلامه بالقبول له، وميزناه تمييزاً حسن في النفوس موقعه، إلى أن أنشدني يوماً شعراً لنفسه يقول في بعض قوافيه: أشنؤها، وأداؤها، بوزن أشعها، وادعها، فجمع بين الهمزتين كما ترى، واستأنف من ذلك ما لا أصل له، ولا قياس يسوغه. نعم، وأبدل إلى الهمز حرفاً لا حظ للهمز له، بصد ما يجب، لأنه لو التقت همزتان عن وجوب صنعة للزم تغيير إحداهما فكيف أن يقلب إلى الهمز قلباً ساذجاً من غير صنعة، ما لا حظ له من الهمز، ثم يحقق الهمزتين جميعاً هذا ما لا يبيحه قياس، ولا ورد بمثله سماع^١.

يرصد ابن جنّي ظاهرة فساد اللغة التي تسربت حتى إلى أهل الوبر المشهورين بالفصاحة، ويجعل الانسجام الصوتي مقياساً يستدل به على ذلك، فهذا الرجل الذي ادعى الفصاحة حتى كاد أن يصدقه ابن جنّي، لم يميز - لفساد لغته - بين ما يجب مراعاته من أصول الانسجام الصوتي في اللغة وما لا يجب، حتى إنه جمع بين حرفي (الهمزة) وحققهما، في حين أن أسس الإمتاع اللغوي تقتضي منه غير ذلك.

^١ - ابن جنّي، الخصائص، ٧/٢، ٨.

اشنؤها: مضارع شأى القوم سبقهم. وصوابه أشأها. آداؤها: من داوت الصيد إذا اختلته. وصوابه آداها.

والقرآن الكريم استطاع ببلاغته وما تضمنته من حسن أداء أن يراعي أسس الإمتاع إلى أقصى درجة حتى وصل إلى حد الإعجاز.

ويري المعتزلة أن القرآن الكريم قد استطاع أن يحقق الإمتاع والتأثير عن طريق عدة عناصر اجتمعت فيه ويأتي على رأسها الانسجام الصوتي

يقول الجاحظ " البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة، وإلى سهولة المخرج وجهازة المنطق، وتكميل الحروف، وإقامة الوزن، وأن حاجة المنطق إلى الحلاوة والطلاوة، كحاجته إلى الجزالة والفخامة، وأن ذلك من أكثر ما تستمال به القلوب وتثنى، به الأعناق، وتزين به المعانى".^١

ومن هنا ينقل لنا الجاحظ عن أستاذه النظام حرصه الشديد على تجنب حرف الراء "إذ كان داعية مقالة، ورئيس نحلة، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل، وأنه لا بد من مقارعة الأبطال، ومن الخطب الطوال،... ومن أجل الحاجة إلى حسن البيان، وإعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة، رام أبو حذيفة إسقاط الراء من كلامه، وإخراجها من حروف منطقته، فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه، ويناضله ويساجله، ويتأنى لسره، والراحة من هجنته، حتى انتظم له ما حاول، واتسق له ما أمل".^٢

وإصرار واصل بن عطاء - لدرجة المعاناة التي يصورها لنا الجاحظ - على تجنب اللثغ، يبين لنا اهتمام المعتزلة - منذ بداياتهم الأولى - بحسن الأداء وضرورته في إقامة الحجة، وإذا كان القرآن حجة فلزم له أداء حسن.

^١ - الجاحظ، البيان والتبيين، ١٤/١

^٢ - الجاحظ، البيان والتبيين، ١٤/١، ١٥.

والرماني يشير في معرض المقارنة بين قوله تعالى (ولكم في القصاص حياة)^١

وقولهم (القتل انفى للقتل) إلى ما تتميز به الآية من "الحسن بتأليف الحروف المتلازمة"^٢.

والقرآن الكريم يتمتع بانسجام صوتي بالغ وكان مشركو مكة اول من احسوا بالتناغم الصوتي في القرآن ومن هنا وصفوه بأنه شعر وسجع (ويقولون اننا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون بل جاء بالحق وصدق المرسلين)^٣.

(بل قالوا اضغاث احلام بل افتراه بل هو شاعر فليأتنا بآية كما ارسل الأولون. ما آمنت قبلهم من قرية اهلكتها افعهم يؤمنون)^٤.

(ام يقولون شاعر نتربص به ريب النون. قل تربصوا فإني معكم من المتربصين)^٥.

والقرآن الكريم نفى الشعر والسجع عنه في غير موضع فمن ذلك قوله تعالى: (وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين)^٦.

وقوله تعالى (وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون تنزيل من رب العالمين)^٧.

ويبدو أن اتفاق بعض آيات القرآن مع الأوزان الشعرية كان أحد الأسباب التي أدت

إلى اتهام القرآن بالشعر والأمثلة على ذلك عديدة رصدها السكاكي^٨ فيه من بحر الطويل من صحيحه (من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) ووزنه فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن.

^١ البقرة: ١٧٩.

^٢ الرماني، النكت في إعجاز القرآن ص ٧٢.

^٣ الصافات: ٣٦، ٣٧.

^٤ الأنبياء: ٥، ٦.

^٥ الطور: ٣٠، ٣١.

^٦ يس: ٦٩.

^٧ الحاقة: ٤١-٤٣.

ومن مجزوء (منها خلقناكم وفيها نعيدكم) ووزنه فعلن مفاعيلن فعولن
مفاعلن.

ومن بحر المديد (واصنع الفلك بأعيننا) ووزنه فاعلاتن فعلن فعلن

ومن بحر البسيط (ليقضي الله أمراً كان مقعولا) ووزنه مفاعلن فاعلن مستفعلن

فعلن

ومن بحر الوافر (ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين)

مفاعلتن مفاعيلن فعولن

ومن بحر الكامل (والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم)

ووزنه مستفعلن مستفعلن متفاعلن مستفعلان

ومن بحر الهزج من مجزوءه (تالله لقد آثرك الله علينا) ووزنه مفعول مفاعيل

فعولن

ونظيره (القوه على وجه ابي يأت بصيرا)

ومن بحر الرجز (دانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا) ووزنه مفتعلن

مفاعلن مفاعلن مفاعلن مفعولن

ومن بحر الرمل (وحقان كالجواب وقدور راسيات) ووزنه فعلاتن فاعلاتن

فعلاتن فعلاتن

ونظيره (ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك)

ومن بحر السريع (قال فما خطبك يا سامري) ووزنه مفتعلن مفتعلن فاعلن

ونظيره (نقذف بالحق على الباطل) ومنه (أو كالذي مر على قرية)

ومن بحر المنسرح (إنا خلقنا الإنسان من نطفة) ووزنه مستفعلن مفعولات

مستفعلن

ومن بحر الخفيف (أرايت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم) ووزنه

فعلاتن مفاعلهن فعلاتن مفاعلهن فاعلاتن

ومنه (لايكادون يفقهون حديثنا) وكذا (قال يا قوم هؤلاء بناتي)

ومن بحر المضارع من مجزوء (يوم التناد يوم تولون مدبرين)

ووزنه مفعول فاعلات مفاعيل فاعلاتن

ومن بحر المقتضب (في قلوبهم مرض) ووزنه فاعلات مفتعلن

ومن بحر الجثث (مطوعين من المؤمنين في الصدقات) ووزنه مستفعلن فعلاتن

مفاعلهن فعلاتن

ومن بحر المتقارب (وأملني لهم إن كيدي متين) ووزنه فعولن فعولن فعولن

فعولن^١.

وقد قام المعتزلة بجهد بالغ لنفي الشعر عن القرآن يقول الجاحظ "أعلم أنك لو

اعترضت أحاديث الناس، وخطبهم، ورسائلهم، لوجدت فيها مثل مستفعلن فاعلهن كثيراً، وليس أحد في الأرض يجعل ذلك المقدار شعراً، ولو أن رجلاً من الباعة صاح: من يشتري باندجان، لقد كان تكلم بكلام في وزن مستفعلن مفعولان فكيف يكون هذا شعراً، وصاحبه لم يقصد إلى الشعر؟ ومثل هذا المقدار من الوزن قد يتهياً في جميع الكلام، وإذا جاء المقدار الذي يعلم أنه من نتاج الشعر، والمعرفة بالأوزان، والقصد إليها، كان ذلك شعراً وهذا قريب والجواب فيه سهل بحمد الله.

^١ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٥٩٩، ٦٠١.

وسمعت غلاماً لصديق لي وكان قد سقى بطنه يقول لغلمان مولا: اذهبوا بي إلى الطبيب، وقولوا قد اکتوى، وهذا الكلام يخرج وزنه فاعلات مفاعن مرتين وقد علمت أن هذا الغلام لم يخطر بباله قط أن يقول بيت شعر أبداً، ومثل هذا كثير لو تتبعته في كلام حاشيتك وغلمانك لوجدته".

وكما اجتهد المعتزلة في نفي الشعر عن القرآن كان لهم دور ملموس في الكشف عن منابع الانسجام الصوتي فكان منها.

١- التلاؤم

حرص النقاد العرب على تحقيق الإمتاع في اللفظ المفرد، حين يلفظه المتكلم ويستمع إليه المتلقي، وحددوا وجوهاً يتحقق بها الإمتاع في اللفظ رأوها تدخل في باب الفصاحة، وأول هذه الشروط أن يكون اللفظ متناسباً في مخارج أصواته حروفه.

يقول بشر بن المعتمر متحدثاً عن اللفظ "ومهما أخطأك لم يخطئك أن يكون مقبولاً قصداً، وخفيفاً على اللسان سهلاً، وإياك والتوعر، فإن التوعر يسلمك إلى التعقيد، والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك، ويشين أفاضك، ومن أراد معنى كريماً فليتمس له لفظاً كريماً"^١

ويوصى بشر بن المعتمر المتكلم بأن "يكون لفظك رشيماً عذبا، وفخماً سهلاً"^٢.

وقد عنى الجاحظ بصوتيات اللغة العربية بل ببعض اللغات الأخرى إذ "لكل لغة

حروف تدور في أكثر كلامها، كنحو استعمال الروم للسين، واستعمال الجرامقة للعين"^٣.

^١ - الجاحظ، البيان والتبيين، ٢٨٨/١-٢٨٩.

^٢ - الجاحظ، البيان والتبيين، ١٣٦/١.

^٣ - الجاحظ، البيان والتبيين، ١٣٦/١.

^٤ - الجاحظ، البيان والتبيين، ٦٤/١.

وقد انتقل الجاحظ للحديث عن الانسجام الصوتي في الحروف فقال " فأما افتران

الحروف، فإن الجيم لا تقارن الظاء، ولا السين، ولا الضاد، ولا الذال، بتقديم ولا تأخير".

كذلك رأى الجاحظ أن الانسجام الصوتي في النثر هو الأساس الذي يكون به

الكلام بليغاً، فقد وصف طريقة الكتاب بأنها أمثل طريقة في البلاغة لأنهم " قد التمسوا

من الألفاظ ما لم يكن متوعراً وحشياً ولا ساقطاً سوقياً".

والتلاؤم كما يكون في حروف الكلمة الواحدة يكون في كلمات الجملة بعد ذلك،

وذلك أن " من ألفاظ العرب ألفاظاً تتنافر، وإن كانت مجموعة في بيت شعر لم يستطع

المنشد إنشادها إلا ببعض الاستكراه. فمن ذلك قول الشاعر.

وقبر حرب بمكان ففر وليس قرب قبر حرب قبر^١

ويشرح الجاحظ الانسجام الصوتي والتنافر فيقول "إذا كان الشعر مستكراها

وكانت ألفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضها مماثلاً لبعض، كان بينها من التنافر

ما بين أولاد العلات، وإذا كانت الكلمة ليس موقعها إلى جنب اختها مرضياً موافقاً، كان على

اللسان عند إنشاد ذلك الشعر مؤونة.

وأجود الشعر ما رأته متلاحم الأجزاء سهل المخارج فتعلم بذلك أنه أفرغ إفرغاً

واحداً وسبك سبكا واحداً فهو يجرى على اللسان كما يجرى الدهان".

^١ - الجاحظ، البيان والتبيين، ٦٩/١.

^٢ - الجاحظ، البيان والتبيين، ١٣٧/١.

^٣ - الجاحظ، البيان والتبيين، ٦٥/١.

^٤ - الجاحظ، البيان والتبيين، ٦٦/١، ٦٧.

ويقول " وكذلك حروف الكلام وأجزاء الشعر من البيت تراها متفقة ملساً ولينة
الماعطف سهلة، وتراها مختلفة متباينة، ومتنافرة مستكرهه، تشق على اللسان وتكده
والأخرى تراها سهلة لينة، ورطبة متواتية، سلسة النظام، خفيفة على اللسان حتى كأن
البيت بأسره كلمة واحدة، وحتى كأن الكلمة بأسرها حرف واحد".^١

وقد استفاد الرماني بملاحظات الجاحظ في الانسجام الصوتي، وعدها أحد
وجوه البلاغة العشرة، وأطلق عليه اسم التلاؤم وعرفه فقال " التلاؤم نقيض التنافر
والتلاؤم تعديل الحروف في التأليف".^٢

وعلى هذا الأساس قسم الرماني التأليف باعتبار التلاؤم إلى ثلاثة أوجه "متنافر،
ومتلائم في الطبقة الوسطى، ومتلائم في الطبقة العليا"^٣ وهو القرآن

ومما يدعم تأثر الرماني بالجاحظ اعتماده على نفس الشواهد التي ذكرها
الجاحظ من قبل، بل تكاد تكون تعليقاته نفس تعليقات الجاحظ، يقول الرماني
"فالتأليف المتنافر كقول الشاعر

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر.

وذكروا أن هذا من أشعار الجن، لأنه لا يتهياً لأحد أن ينشده ثلاث مرات، فلا
يتتبع، وإنما السبب في ذلك ما ذكرنا من تنافر الحروف".^٤

^١ - الجاحظ، البيان والتبيين، ١/٦٧.

^٢ - الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٧.

^٣ - الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٧.

^٤ - الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٧.

وقد اعتبر الرماني أن القرآن كله هو النموذج الأمثل للمتلائم في الطبقة العليا ويمكن الاعتماد في الإحساس به على الإحساس الفني عند بعض الناس^١ كما أن بعضهم أشد إحساساً بتمييز الموزون في الشعر من المكسور^٢.

وهذا يذكرنا بموقف السكاكي من قضية الإعجاز والتذوق، أن إعجاز القرآن "يدرك، ولا يمكن وصفه، كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها، وكالملاحه"^٢.

وقد بين الرماني العلة وراء اعتبار الانسجام الصوتي أساساً في الإمتاع، الذي هو بدوره أساس من أسس الإعجاز القرآني فقال "والسبب في التلاؤم تعديل الحروف في التأليف، فكلما كان أعدل كان أشد تلاؤماً، وأما التنافر فالسبب فيه ما ذكره الخليل من البعد الشديد أو القرب الشديد، وذلك أنه إذا بعد البعد الشديد كان بمنزلة الطفر، وإذا قرب القرب الشديد كان بمنزلة مشى المقيد، لأنه بمنزلة رفع اللسان ورده إلى مكانه، وكلاهما صعب على اللسان، والسهولة من ذلك في الاعتدال، ولذلك وقع في الكلام الإدغام والإبدال.

والفائدة في التلاؤم حسن الكلام في السمع، وسهولته في اللفظ، وتقبل المعنى له في النفس، لما يرد عليها من حسن الصورة، وطريق الدلالة ومثل ذلك مثل قراءة الكتاب في أحسن ما يكون من الحرف والخط، وقراءته في أفتح ما يكون من الحرف والخط، فذلك متفاوت في الصورة، وإن كانت المعاني واحدة.

ومخارج الحروف مختلفة، فمنها ما هو من أقصى الحلق، ومنها ما هو من أدنى الضم، ومنها ما هو في الوسائط بين ذلك والتلاؤم في التعديل من غير بعد شديد أو قرب شديد وذلك يظهر بسهولته على اللسان، وحسنه في الأسماع، وتقبله في الطباع، فإذا

^١ - الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٨.

^٢ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤١٦.

انضاف إلى ذلك حسن البيان، في صحة البرهان، في أعلى الطبقات، ظهر الإعجاز للجيد الطباع، البصير بجواهر الكلام، كما تظهر له أعلى طبقات الشعر من أدناها إذا تفاوت ما بينهما، وقد عم التحدي به للجميع لرفع الإشكال، وجاء على جهة الإخبار بأنه لا تقع المعارضة لأجل الإعجاز^١.

وعندما يقارن الرماني بين قوله : القتل أنفى للقتل، وقوله تعالى (ولكم في القصص حياة)^٢ يرى أن التعبير القرآني يتفوق لعدة أسباب منها حسن التأليف بالحروف المتلائمة يقول "وأما الحسن بتأليف الحروف المتلائمة فهو مدرك بالحسن، وموجود في اللفظ: فإن الخروج من الفاء إلى اللام، أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة، لبعدها من الهمزة من اللام، وكذلك الخروج من الصاد إلى الحاء، أعدل من الخروج من الألف إلى اللام"^٣.

ويرى السكاكي أن فصاحة الكلام ترجع إلى ثلاثة أمور

الأول: دورانها في كلام العرب الفصحاء، والثاني: أن تكون جارية على قوانين اللغة، والثالث: خلوها من التنافر، يقول السكاكي "وأما الفصاحة فهي قسمان: راجع إلى المعنى وهو خلوص الكلام عن التعقيد، وراجع إلى اللفظ وهو أن تكون الكلمة عربية أصلية وعلامة ذلك أن تكون على السنة الفصحاء من العرب الموثوق بعربيتهم أدور، واستعمالهم لها أكثر، لا مما أحدثها المولدون، ولا مما أخطأت فيه العامة، وأن تكون أجرى على قوانين اللغة، وأن تكون سليمة عن التنافر"^٤.

ويبدو في هذا النص اختلاط جانب الإبانة بجانب الإمتاع.

^١ - الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٨، ٨٩.

^٢ - البقرة: ١٧٩.

^٣ - الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٢.

^٤ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤١٦.

وقد حلل السكاكى الفصاحة اللفظية فى قوله تعالى (وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضى الأمر واستوت على الجودى وقيل بعدا للقوم الظالمين)^١ فقال: "فألفاظها على ما ترى عربية، مستعملة، جارية على قوانين اللغة، سليمة عن التنافر بعيدة عن البشاعة، عذبة على العذبات، سليسة على الأسلات، كل منها كالماء فى السلاسة، وكالعسل فى الحلاوة، وكالنسيم فى الرقة"^٢.

٢- الفواصل

ويعرف الرماني الفواصل "بأنها حروف متشاكلة فى المقاطع توجب حسن إفهام

المعاني"^٣.

والفائدة فيها "دالاتها على المقاطع وتحسينها الكلام بالتشاكل، وابدأؤها فى الآي

بالنظائر"^٤.

وتعريف الفواصل يجعلها تقرب من حد السجع الذى اشتهر به الكهان فى

الجاهلية، مما يتيح الفرصة للطاعنين على القرآن أن يتهموه بأنه "قول كاهن" ومن هنا

فقد أثرت قضية التفريق بين الفواصل والأسجاع.

^١ - هود: ٤٤.

^٢ - السكاكى مفتاح العلوم، ص ٤١٦.

^٣ - الرماني، النكت فى إعجاز القرآن، ص ٨٩.

^٤ - الرماني، النكت فى إعجاز القرآن، ص ٩١.

فالجاحظ رغم أنه يرى أن السجع من محاسن الكلام وبه تكلم الخلفاء والفضلاء^١ فإنه يرى أن القرآن الكريم جاء خاليا من السجع "خالف القرآن جميع الكلام الموزون والمنثور، وهو منثور غير مقفى على مخارج الأشعار والأسجاع"^٢.

وقد فرق الرماني بين الفواصل والسجع على أساس المعنى فقال "والفواصل بلاغة، والأسجاع عيب، وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني، وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها، وهو قلب ما توجبه الحكمة في الدلالة، إذ كان الذي هو حكمة إنما هو الإبانة عن المعاني التي الحاجة إليها ماسة، فإذا كانت المشاكلة وصلة إليه فهو بلاغة، وإذا كانت المشاكلة على خلاف ذلك فهو عيب ولكنة لأنه تكلف من غير الوجه الذي توجبه الحكمة. ومثله مثل من رصع تاجا ثم البسه زنجيا ساقطا أو نظم قلادة در ثم البسها كلبا.

وقبح ذلك وعيبه بين لمن له أدنى فهم، فمن ذلك ما يحكى عن بعض الكهان:
والأرض والسماء والغراب الواقعة بنقعاء، لقد نفر المجد إلى الشعراء

ومنه ما يحكى عن مسيلمة الكذاب: يا ضفدع نقى كما تنقىن، لا الماء تكدرين ولا
النهر تفارقين.

فهذا اغث كلام يكون واسخفه، وقد بينا علتة، وهو تكلف المعاني من أجله وجعلها تابعة له من غير أن يبالي المتكلم بها ما كانت^٣ ونلاحظ في كلام الرماني أن الإبانة هي الفيصل بين السجع المذموم، والفواصل المحمودة، وقد حاول الرماني التدليل على صحة رأيه بالرجوع إلى الأصل اللغوي لكلمة السجع حيث مرد الكلمة إلى سجع الحمامة "وذلك أنه ليس فيه إلا الأصوات المتشاكلة، كما ليس في سجع الحمامة إلا الأصوات المتشاكلة، إذ كان

^١- الجاحظ، البيان والتبيين ١/٣٨٤، ٣٩٧.

^٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ١/٣٨٣.

^٣- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٩، ٩٠.

المعنى لما تكلف من غير وجه الحاجة إليه، والفائدة فيه، لم يعتد به، فصار بمنزلة ما ليس فيه إلا الأصوات المتشاكلة^١.

وقد قسم الرماني الفواصل إلى قسمين: "أحدهما على الحروف المتجانسة والآخر على الحروف المتقاربة
فالحروف المتجانسة كقوله تعالى (طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى إلا تذكرة لمن يخشى) الآيات، وكقوله (والطور وكتاب مسطور) الآيات.

وأما الحروف المتقاربة فكالميم من النون كقوله تعالى (الرحمن الرحيم مالك يوم الدين)، وكالدال مع الياء نحو (ق والقرآن المجيد) ثم قال (هذا شيء عجيب) ولما حسن في الفواصل الحروف المتقاربة لأنه يكتنف الكلام من البيان ما يدل على المراد في تمييز الفواصل والمقاطع لما فيه من البلاغة وحسن العبارة^٢.

والرماني هنا يحاول الوقوف على منابع الانسجام الصوتي في القرآن مع التمييز الدقيق بينها.

٢- البديع

لبعض الوجوه البديعية دور في تحقيق الانسجام الصوتي في القرآن فمن ذلك.

١- الجناس

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وجنتك من سبأ بنبأ يقين)^٣ وقوله من سبأ بنبأ من جنس الكلام الذي سماه المحدثون البديع، وهو من محاسن الكلام الذي يتعلق باللفظ، بشرط أن يجيء مطبوعاً. أو يصنعه عالم بجوهر الكلام يحفظ معه صحة المعنى

^١ - الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٩٠.

^٢ - الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٩٠، ٩١.

^٣ - النمل: ٢٢.

وسداده، ولقد جاء ههنا زائداً على الصحة، فحسن وبدع لفظاً ومعنى. ألا ترى أنه لو وضع مكان بنياً بخبر، لكان المعنى صحيحاً، وهو كما جاء أصح، لما في النيبا من الزيادة التي يطابقها وصف الحال^٣.

والزمخشري وإن كان يذكر محاسن الجنس، وما يعطيه من انسجام صوتي، فإنه يشترط فيه ما اشترطه من قبل هو والرماني في الفواصل من عدم الحيف على المعنى. يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين)^٢ "ولما ذكرنا من المعاني والنكت استفصح علماء البيان هذه الآية ورقصوا لها رؤوسهم، لا لتجانس الكلمتين، وهما قوله (ابلعي)، (اقلعي) وذلك وإن كان لا يخلو الكلام من حسن، فهو كغير الملتفت إليه بإزاء تلك المحاسن التي هي اللب وما عداها قشور"^٤.

ويطبق الزمخشري هذا القانون على ما ورد في آيات القرآن الكريم من الجنس فيقول في تفسير قوله تعالى (وقال يا أسفى على يوسف)^٤ "والتجانس بين لفظتي الأسف ويوسف مما يقع مطبوعاً غير متعمل فيملح ويبدع، ونحوه (انأفلتم إلى الأرض أرضيتم)، (وهم ينهون عنه وينأون عنه)، (يحسبون أنهم يحسنون)، (من سبأ بنياً)^٥.

ويتفق السكاكي مع الزمخشري والرماني في ضرورة الاهتمام بالمعنى فبعد أن ذكر أنواعاً من الجنس في القرآن كقوله تعالى (قال إني لعملكم من القالين)^٦ وقوله تعالى

^١ - الزمخشري، الكشاف، ٣/٣٦٠.

^٢ - هود: ٤٤.

^٣ - الزمخشري، الكشاف، ٢/٣٩٨.

^٤ - يوسف: ٨٤.

^٥ - الزمخشري، الكشاف، ٢/٤٩٦.

^٦ - الشعراء: ١٦٨.

(وجنى الجنتين دان) وقوله تعالى (فأقم وجهك للدين القيم)^١، وقوله تعالى (فروح وريحان)^٢، وبعد أن يتحدث عن الأسجاع والترصيع والقلب يقول السكاكي: "وأصل الحسن في جميع ذلك أن تكون الألفاظ توابع للمعاني، لا أن تكون المعاني لها توابع أعني ألا تكون متكلفة، ويورد الأصحاب ههنا أنواعاً، مثل كون الحروف منقوطة أو غير منقوطة، أو البعض منقوطة والبعض غير منقوطة بالسوية، فلك أن تستخرج من هذا القبيل ما شئت، وتلقب كلا من ذلك بما أحببت"^٣.

ب- الترصيع

ومن البديع الذي يعمل على الانسجام الصوتي في القرآن الترصيع ويعرفه السكاكي بقوله "هو أن تكون الألفاظ مستوية الأوزان متفقة الأعجاز أو متقاربتها"^٤.

ويضرب السكاكي أمثلة على الترصيع "كقوله عز اسمه: (إن إلينا إيابهم. ثم إن علينا حسابهم)، وقوله: (إن الأبرار لفي نعيم. وإن الفجار لفي جحيم)، وكقوله: (وآتيناهما الكتاب المستبين. وهديناهما الصراط المستقيم)"^٥.

وهكذا نجد أن منابع الانسجام الصوتي في القرآن متنوعة وقد اشتغل المعتزلة بشرحها وبيانها.

^١ - الرحمن: ٥٤.

^٢ - الروم: ٤٣.

^٣ - الواقعة: ٨٩.

^٤ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤٣٢.

^٥ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤٣١.

^٦ - السكاكي مفتاح العلوم، ص ٤٣١، ٤٣٢.

ثانياً، الدلالات الموحية

الدلالات الموحية هي الدلالات الفنية بالظلال والإيماءات التي تتفاعل مع ما النفس، وتتأثر بها مما يكسب التعبيرات غنى وثراء يفيضان على النفس متعة وتأثيراً.

"فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً ولا منثوراً، إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى، ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس، وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة، وقد عراها من الوجيب والقلق، وتغشاها الخوف والفرق تقشعر منه الجلود وتنزعج له القلوب، يحول بين النفس وبين مضمراتها، وعقائدها الراسخة فيها، فكم من عدو للرسول صلى الله عليه وسلم من رجال العرب وقتلوا أقبلا يريدون اغتياله وقتله فسمعوا آيات من القرآن، فلم يلبثوا حين وقعت في مسامعهم أن يتحولوا عن رأيهم الأول، وأن يركنوا إلى مسالته ويدخلوا في دينه، وصارت عداوتهم موالاته، وكفرهم إيماناً".

والإيحاء لا يعنى الدلالة المعجمية للكلمة، أو الصورة، أو الأسلوب، وإنما ما يحيط بذلك كله من ظلال ومعان مؤثرة في النفس.

والقرآن مليء بعناصر الإيحاء التي اهتم بإبرازها المعتزلة فمنها.

١- اللفظ

وقد وقفنا سابقاً أمام اللفظة القرآنية لكن دراستنا لها الآن تختلف عما قدمناه إذ إنها تعنى بالإيحاءات التي تشمل عليه اللفظة القرآنية، وما أغناها من إيحاءات، فالقرآن هو الكتاب الذي قوم النفوس وهذبها، ولا سبيل إلى ذلك إلا بقوة التأثير فيها، والسبيل إلى هذا التأثير ملء هذه النفوس بظلال المعانى.

وقد اهتم المعتزلة بهذا الجانب من الدراسات اللفظية وقد وقف الزمخشري أمام العديد من الألفاظ القرآنية محاولاً أن يصور لنا بحسه البلاغي ما تشتمل عليه هذا الألفاظ من دلالات غنية موحية.

^١ - الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص ٦٤.

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار إنه لا يفلح الظالمون)^١ (وعاقبة الدار العاقبة الحسنى التي خلق الله تعالى هذه الدار لها. وهذا طريق من الإنذار لطيف المسلك فيه إنصاف في المقال وأدب حسن، مع تضمن شدة الوعيد، والوثوق بأن المنذر متى والمنذر مبطل^٢).

فالزمخشري لا يقف عند الدلالة المعجمية لقوله (عاقبة الدار) وإنما يوضح ما اشتمل عليه التعبير من معانى الوعيد والإنصاف والتحقيق.

ويقف الزمخشري عند كلمة (أخيه) من قوله تعالى (فمن عفي له من أخيه شيء)^٣ فيرى أن القرآن اختار هذه الكلمة على وجه الخصوص لما تتضمنه من إحياءات، وإذا كان المقصود بالكلمة في الآية (ولي المقتول) إلا أنه اختار هذه الكلمة "لأنه لابسه، من قبل أنه ولي الدم ومطالبه به، كما تقول للرجل: قل لصاحبك كذا لمن بينه وبينه أدنى ملابسة أو ذكره بلفظ الأخوة، ليعطف أحدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسية والإسلام"^٤.

أما كلمة (الخرطوم) فإنها تخرج عن معناها الحرفي إلى فيض هائل من الدلالات الموحية إذا ما جاءت في النص القرآني، ولا سيما إذا ما اقترنت بما يعادلها من ألفاظ لا تقل عنها إحياء وتأثيراً ترتقى بالنص إلى درجة الإعجاز، وهذا ما كشف لنا عنه الزمخشري في تفسير قوله تعالى (سنسمه على الخرطوم)^٥ فعبر بالوسم على الخرطوم عن غاية الإذلال والإهانة، لأن السمة على الوجه شين وإذالة، فكيف بها على أكرم موضع منه، ولقد وسم

^١ - الأنعام: ١٣٥.

^٢ - الزمخشري، الكشاف، ٩٨/٢.

^٣ - البقرة: ١٧٨.

^٤ - الزمخشري، الكشاف، ٢٢١/١.

^٥ - ن: ١٦.

العباس أباعر في وجوهها، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم (أكرموا الوجوه) فوسمها في جواعرها، وفي لفظ الخرطوم : استخفاف به واستهانة^١.

ويستعين الزمخشري بثقافته اللغوية العميقة في الكشف عن إبهاءات الألفاظ التي تكمن في الجذور اللغوية للفظ، فكلمة (البارئ) يمكن أن يشعر القارئ بما توحيه داخل النص إذا كشف له الزمخشري عن معناها اللغوي العميق.

يقول في تفسير قوله تعالى (وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم)^٢ "فإن قلت: من أين اختص هذا الموضع بذكر البارئ؟ قلت: البارئ هو الذي خلق الخلق بريئاً من التفاوت (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) ومتميزاً بعضه من بعضه، بالأشكال المختلفة، والصور المتباينة، فكان فيه تقريع بما كان منهم من ترك عبادة العالم الحكيم، الذي برأهم بلطف حكمته على الأشكال المختلفة، أبرياء من التفاوت والتنافر، إلى عبادة البقرة التي هي مثل في الغباوة والبلادة - في أمثال العرب : أبلد من ثور - حتى عرضوا أنفسهم لسخط الله، ونزول أمره بأن يفك ما ركب من خلقهم، وينثر ما نظم من صورهم وأشكالهم، حين لم يشكروا النعمة في ذلك، وغمطوها بعبادة من لا يقدر على شيء منها"^٣.

ويعمد الزمخشري في بعض الأحيان إلى المقارنة بين اللفظ القرآني وبين غيره، بغية الكشف عما يحققه اللفظ القرآني من إبهاءات دون سواه، يقول في تفسير قوله تعالى (وعصى آدم ربه فغوى)^٤ بهذا الإطلاق وبهذا التصريح وحيث لم يقل: وزل آدم وأخطأ وما أشبه ذلك مما يعبر به عن الزلات والفرطات، فيه لطف بالكلفين، ومزجرة بليغة، وموعظة كافية، وكأنه قيل لهم: انظروا واعتبروا كيف نعتت على النبي المعصوم، حبيب الله

^١ - الزمخشري، الكشاف، ٥٨٨/٤. إذالة: إهانة

^٢ - البقرة: ٥٤.

^٣ - الزمخشري، الكشاف، ١٤٠/١، ١٤١.

^٤ - طه: ١٢١.

الذي لا يجوز عليه إلا اقرار الصغيرة غير المنفرة زلته بهذه الغلطة وبهذا اللفظ الشنيع، فلا تتهاونوا بما يفرض منكم من السيئات والصفائر، فضلا أن تجسروا على التورط في الكبائر^١.

وهذا التحليل نجده في التفرقة بين الكلمات الآتية "طبن، سمحن، وهبن" إذ اختار القرآن الكلمة الأولى لما فيها من دلالة موحية.

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وأتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا)^٢ "وفي الآية دليل على ضيق المسلك في ذلك، ووجوب الاحتياط، حيث بنى الشرط على طيب النفس، فقليل: فإن طبن، ولم يقل: فإن وهبن أو سمحن إعلاماً بأن المراعى هو تجافي نفسها عن الموهوب طيبة"^٣.

وقد خرج الزمخشري من إحياء الكلمة باستنباط الحكم الفقهي وهذا مما أفاضت به إحياءات الكلمة.

ويقول الزمخشري كذلك مفرقا بين كلمتي القصم والكسر في تفسير قوله تعالى (وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وانشأنا بعدها قوما آخرين)^٤ "وكم قصمنا من قرية) واردة عن غضب شديد، ومنادية على سخط عظيم، لأن القصم أفضع الكسر، وهو الكسر الذي يبين تلاؤم الأجزاء بخلاف الكسر"^٥.

^١ - الزمخشري، الكشاف، ٩٤/٣.

^٢ - النساء: ٤.

^٣ - الزمخشري، الكشاف، ٤٧١/١.

^٤ - الأنبياء: ١١.

^٥ - الزمخشري، الكشاف، ١٠٥/٣.

ويربط الزمخشري في تفسير قوله تعالى (لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون)^١ بين إحياء اللفظ وما اثر من أقوال الصحابة والتابعين يقول (لبئس ما كانوا يصنعون) كأنهم جعلوا آثم من مرتكبي المناكير، لأن كل عامل لا يسمى صانعاً، ولا كل عمل يسمى صناعة، حتى يتمكن فيه ويتدرب، وينسب إليه، وكان المعنى في ذلك أن مواقع المعصية معه الشهوة التي تدعوه إليها، وتحمله على ارتكابها، وأما الذي ينهاه فلا شهوة معه في فعل غيره، فإذا فرط في الإنكار كان أشد حالاً من المواقع، ولعمري إن هذه الآية مما يقذف السامع، وينعي على العلماء توانيهم، وعن ابن عباس رضي الله عنهما : هي أشد آية في القرآن. وعن الضحاك : ما في القرآن آية أخوف عندي منها^٢.

٢- الصورة

مر بنا مناقشة الجاحظ لقوله تعالى (طلعها كأنه رءوس الشياطين)^٣ ورأينا أن بلاغة الآية عند الجاحظ تكمن في إبانيتها عن المعنى المراد في أدق تعبير إذ أن رءوس الشياطين صارت في النفوس أبين ما يكون، لذا كان التشبيه بها يخرج الأغمض إلى الأبين والأوضح.

فأساس بلاغة الآية عند الجاحظ هو (الإبانة)^٤.

لكن القاضي عبد الجبار يجمع إلى أساس الإبانة أساساً آخر من أسس البلاغة التي اعتمد عليها الإعجاز وهو (الإحياء) فيقول "فأما قوله تعالى (طلعها كأنه رءوس الشياطين) فالغرض معقول لأهل اللغة، لأنهم إذا عرفوا في الجملة أن خلق الشياطين فيه تشويه، وفي الطباع عنه نفار، لم يمنع أن يزرهم عن المعاصي بذكر النار وأطعمتها، ويشبه طلعها

^١ - المائدة: ٦٣.

^٢ - الزمخشري، الكشاف، ١/٦٥٤.

^٣ - الصافات: ٦٥.

^٤ - الجاحظ، الحيوان، ٦/٢١١، ٢١٢، ٢١٣.

بذلك، وربما كان التمثيل بمثل هذه الأمور التي يذهب القلب منها مذاهب مختلفة، لخروجها عن طريقة المشاهدة أبلغ^١.

فبلاغة الآية عند القاضي عبد الجبار تنبع من تأثيرها في النفس حيث "يذهب

القلب منها مذاهب مختلفة" فهي تعتمد على الإيحاء.

ونستطيع أن نجد في تفسير الكشاف العديد من جهود الزمخشري في بيان إيحاء

الصورة وتأثيرها في النفس.

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (ولما سكت عن موسى الغضب)^٢ "هذا مثل

كان الغضب كان يغريه على ما فعل، ويقول له: قل لقومك كذا، والى الألواح، وجر برأس أخيك إليك، فترك النطق بذلك، وقطع الإغراء، ولم يستحسن هذه الكلمة ولم يستفصحها كل ذي طبع سليم، وذوق صحيح إلا لذلك ولأنه من قبيل شعب البلاغة. وإلا فما لقراءة معاوية بن قرة: ولما سكن عن موسى الغضب، لا تجد النفس عندها شيئاً من تلك الهزة وطرفاً من تلك الروعة"^٣.

ونلمح في تحليل الزمخشري السابق اعتماده على مقارنة الصورة القرآنية ببعض

الصور المقترحة وبيان أوجه تفوق الصورة القرآنية لما تعطيه من الإيحاءات.

وفي موضع آخر يربط الزمخشري الصورة القرآنية بالصورة الواقعية محاولاً

تحديد منبع الجمال في هذه الصورة.

^١ - القاضي عبد الجبار، المعنى، ٤٠٦/١٦.

^٢ - الأعراف: ١٥٤.

^٣ - الزمخشري، الكشاف، ١٦٣/٢.

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون)^١ يقول " يبسطون إليهم أيدهم يقولون هاتوا أرواحكم أخرجوها إلينا من أجسامكم، وهذه عبارة عن العنف في السياق، والإلحاح والتشديد في الإرهاق، من غير تنفيذ وإمهال، وأنهم يفعلون بهم فعل الغريم المسلط، يبسط يده إلى من عليه الحق، ويعنف عليه في المطالبة، ولا يمهلوه ويقول له أخرج إلى ما لي عليك الساعة، ولا أريم مكاني حتى أنزعه من أحداقك"^٢.

وإذا كانت الدلالة الموحية تمارس التأثير عن طريق ملء النفس ببعض المعاني الزائدة عن المعاني المباشرة التي تحملها الألفاظ والعبارات والصور، كالجمال والقبح والضالة والعظم فإنها تمارس كذلك التأثير عن طريق إثارة النفس بشعور معين كالتنفير والتشويق والتهويل وعادة ما يستخدم النص القرآني مثل هذه الدلالات في آيات الوعد أو آيات الوعيد.

وقد عرض الرماني لكثير من الآيات التي تتضمن تلك الدلالات المثيرة للأحاسيس وهو في ذلك يتبع المنهج الذي اتبعه الزمخشري من مقارنة البيان القرآني بغيره من الأساليب البشرية فنراه يقول في تفسير قوله تعالى (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا)^٣ "حقيقة قدمنا هنا عمدنا، وقدمنا أبلغ منه لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من سفر، لأنه من أجل إمهاله لهم كمعاملة الغائب عنهم، ثم قدم فرأهم على خلاف ما أمرهم. وفي هذا تحذير من الاغترار بالإمهال، والمعنى الذي يجمعهما العدل لأن العمد إلى إبطال الفاسد عدل، والقدم أبلغ لما بينا"^٤.

^١ - الأنعام: ٩٣.

^٢ - الزمخشري، الكشاف، ٤٦/٢.

^٣ - الفرقان: ٢٣.

^٤ - الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٠.

وقد عرض الرماني كذلك للصورة القرآنية، وما تشتمل عليه من دلالة مثيرة للمشاعر متبعاً نفس المنهج الذي اتبعه الرمخشري

يقول في تفسير قوله تعالى (تميز من الفيظ)^١ "حقيقته : من شدة الغليان بالاتقاد، والاستعارة أبلغ منه، لأن مقدار شدة الفيظ على النفس محسوس، مدرك ما يدعو إليه من شدة الانتقام، فقد اجتمع شدة في النفس تدعو إلى شدة انتقام في الفعل، وفي ذاك أعظم الزجر وأكبر الوعظ، وأول دليل على سعة القدرة وموقع الحكمة".^٢

ويقول الرماني : " وقال تعالى : (ذرني ومن خلقت وحيداً) ذرني ها هنا مستعار، وحقيقته: ذر عقابي ومن خلقت وحيداً بترك مسألتي فيه، إلا أنه أخرج لتفخيم الوعيد مخرج ذرني وإياه لأنه أبلغ، وإن كان الله تعالى لا يجوز عليه المنع، وإنما صار أبلغ لأنه لا منزلة من العقاب إلا وما يقدر الله تعالى عليها منها أعظم. وهذا أعظم ما يكون من الزجر. وقال تعالى : (سنفرغ لكم أيها الثقلان) والله عز وجل لا يشغله شأن عن شأن، ولكن هذا أبلغ في الوعيد، وحقيقته سنعمد، إلا أنه لما كان الذي يعتمد إلى شيء قد يقصر فيه لشغله بغيره معه وكان الفارغ له هو البالغ في الغالب مما يجري به التعارف، دللنا بذلك على المبالغة من الجهة التي هي أعرف عندنا لما كانت بهذه المنزلة، ليقع الزجر بالمبالغة التي هي أعرف عند العامة والخاصة موقع الحكمة".^٣

٢- الحذف

وليس اللفظ وحده، أو الصورة وحدها، ما يعطى متعة الإيحاء فهناك أيضاً الإيجاز عن طريق الحذف ويرى الدكتور كريم الوائلي أن الحذف يحقق الإيحاء على نحوين^٤ أولهما : إيحاء النص بتعدد الدلالات المحذوفة، وثانيهما : إيحاء جمالي متصل بالنفس

^١ - الملك : ٨ .

^٢ - الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٠ .

^٣ - الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨١ .

تخيلاً وتصوراً، ففي الأول: نكون إزاء لون من التوسع في الدلالة، لأن إيجاز الحذف يكون التوسع في الدلالة أحد وظائفه.. وفي الثاني: يؤدي الحذف وظيفة التوضيح للمعاني التي يشوبها الغموض فإنها تشرك المتلقي في إكمال الصور التي توحىها سياقات النصوص، وتدخل مخيلة المتلقي وإحساساته وحدوسه في تخيل صورة المحذوف وتحديد دلالاته^١.

ونستطيع أن نجد عند الرماني بياناً لدور الحذف في الإيحاء فمن ذلك قوله في حديثه عن الإيجاز "ومنه حذف الأجوبة، وهو أبلغ من الذكر، وما جاء منه في القرآن كثير كقوله جل ثناؤه: (ولو أن قرآنا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى)، كأنه قيل: لكان هذا القرآن. ومنه: (وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمراً حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها) 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 منذهب، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان، فحذف الجواب في قولك: لو رأيت علياً بين الصفيين، أبلغ من الذكر لما بيناه"^٢.

وقول الرماني "لأن النفس تذهب فيه كل منذهب" يلخص لنا مفهوم الدلالة الوحية إذ تقوم فيه النفس الإنسانية بعدم الاقتصار على المعنى اللغوي الدقيق، وإن كانت تعتمد عليه في إنتاج هذه الدلالات ومن ثم فقد رأى الخطابي أن قول الرماني جدير بأن يضمه في رسالته عن إعجاز القرآن، فنقله بنصه وإن كان لم يذكر نسبته إلى الرماني بل اكتفى بقوله "وقد قيل"^٣.

^١ - د/كريم الوائلي، الخطاب النقدي عند المعتزلة، ص ١١٨، ١١٩.

^٢ - الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٠، ٧١.

^٣ - الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص ٤٧.

ويتحدث الرماني مرة ثانية عن الحذف ويرى أنه يأتي للمبالغة عن طريق

الإيحاء "كقوله تعالى: (ولو ترى إذ وقفوا على النار) و(لو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب) ومنه: (ص، والقرآن ذي الذكر) كأنه قيل: لجاء الحق أو لعظم الأمر، أو لجاء بالصدق. كل ذلك يذهب إليه الوهم لما فيه من التفخيم. والحذف أبلغ من الذكر، لأن الذكر يقتصر على وجه والحذف يذهب فيه الوهم إلى كل وجه من وجوه التعظيم لما قد تضمنه من التفخيم".

وقد قام الزمخشري بإبراز دور الحذف في الآيات القرآنية فمن ذلك قوله في تفسير قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون)^٢ "ومفعول (تعلمون) متروك كأنه قيل: وأنتم من أهل العلم والمعرفة، والتوبيخ فيه أكد، أي أنتم: العرافون المميزون، ثم إن ما أنتم عليه في أمر ديانتكم من جعل الأصنام لله أندادا هو غاية الجهل ونهاية سخافة العقل".^٣

وإذا كانت الآية القرآنية السابقة قد اعتمدت على حذف المفعول فإن هناك أنماطا أخرى للحذف كما في قوله تعالى (قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين)^٤ وقد حلل الزمخشري الحذف في هذه الآية مبينا قيمته الإيحائية فقال "الضمير في (نزله) للقرآن ونحو هذا الإضمار - أعني إضمار ما لم يسبق ذكره - فيه فخامة لشأن صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كأنه يدل على نفسه، ويكتفي عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته"^٥.

^١ - الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٩٧.

^٢ - البقرة: ٢٢.

^٣ - الزمخشري، الكشاف، ١/٩٦.

^٤ - البقرة: ٩٧.

^٥ - الزمخشري، الكشاف، ١/١٦٩.

ويقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (ويوم نحشرهم جميعاً ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون)^١ مبيناً ما تضمنه الإيجاز من دلالات التخويف والتوبيخ: "ويوم نحشرهم ناصبه محذوف تقديره: ويوم نحشرهم كان كيت وكيت فترك ليبقى على الإبهام الذي هو داخل في التخويف (أين شركاؤكم) أي ألهتكم التي جعلتموها شركاء لله، وقوله (الذين كنتم تزعمون) معناه تزعمونهم شركاء فحذف المفعولان وقرئ (يحشرهم) ثم (يقول) بالياء فيهما وإنما يقال لهم ذلك على وجه التوبيخ"^٢.

٤- التكرار

وإذا كان الحذف في النص القرآني يقوم بدوره كأداة في عملية الإيحاء والتأثير، فمن اللافت للنظر أن التكرار الذي يبدو نقيضاً للحذف يقوم بنفس الدور من إنتاج دلالات موحية ومثيرة، وقد أوضح القرآن هذا الدور في قوله تعالى (وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً وصرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكراً)^٣ يقول الزمخشري في معنى الآية: "وكما أنزلنا عليك هؤلاء الآيات المضمنة للوعيد أنزلنا القرآن كله على هذه الوتيرة مكررين فيه آيات الوعيد، ليكونوا بحيث يراد منهم ترك المعاصي أو فعل الخير والطاعة"^٤.

ويكاد يكون التكرار سمة بارزة في بعض السور كسورة الرحمن، وسورة المرسلات، إلا أن أبا علي الجبائي يرى أن قوله تعالى (فبأي آلاء ربكما تكذبان)^٥ والتي جاءت عدة مرات في سورة الرحمن لا يعتبر تكراراً "لأنه ذكر نعماً بعد نعم، وعقب كل نعمة بهذا القول، فكانه قال: فبأي آلاء ربكما التي ذكرتها تكذبان وإنما عني بالتثنية الجن والإنس، ثم أجرى الخطاب على هذا الحد في نعمة نعمة، وعنى بكل قول غير ما عناه بالقول الأول،

^١ - الأنعام: ٢٢.

^٢ - الزمخشري، الكشاف، ١٢/٢.

^٣ - الفرقان: ١١٣.

^٤ - الزمخشري، الكشاف، ٨٩، ٩٠/٣.

^٥ - الرحمن

وهذا كقول القائل لمن ينهاه عن قتل المسلم وظلمه ويزجره عن ذلك: أتقتل زيدا وانت تعرف فضله ! أتقتل عمرا وانت تعرف صلاحه ! ويكرر ذلك فيكون حسنا ولا يعد تكراراً ولو أن أحدنا عظمت نعمه على ولده ورآه أخذاً في طريق العقوق، فحسن أن يقبل عليه فيقول: أتغضبني في كذا وقد أنعمت عليك، أتغضبني في كذا وقد أنعمت عليك، فيكون تكرار ذلك أبلغ في المراد حتى لو حذفه لنقص الغرض في هذا الباب ولم يكن بمنزلة^١.

وقد استوقف التكرار السكاكي بعد أن طعن الطاعنون على القرآن من جهته، فأراد أن يكشف النقاب عن بلاغة التكرار فقال^٢ "أما إعادة المعنى بصياغات مختلفة فما أجهدكم في عدّها تكراراً، وعدّها من عيوب الكلام.

إذا محاسني اللاتي أدل بها كانت ذنوبي فقل لي كيف اعتنر؟

أليس لو لم يكن في إعادة القصة فائدة سوى تبكيت الخصم لو قال عند التحدى لعجزه : قد سبق إلى صوغها الممكن فلا مجال للكلام فيها ثانياً لكفت؟

وأما نحو (فبأي آلاء ربكنا تكذبان) و(ويل يومئذ للمكذبين) فمنهوب به مذهب رديف يعاد به في القصيدة مع كل بيت، أو مذهب ترجيع القصيدة يعاد بعينه مع عدة أبيات أو ترجيع الأذكار.

وعائب الرديف أو الترجيع إما دخيل في صناعة تفنين الكلام ما وقف بعد على لطائف تفانينه وإما متعنت ذو مكابرة^٣.

والسكاكي بهذا يشير إلى نوعين من التكرار، أحدهما: تكرار الموضوع الواحد بصياغات متعددة، والثاني: تكرار الكلام بالألفاظ ذاتها، وقد وقف الجاحظ أمام النوع الأول وضرب له مثلاً بقصص الأنبياء، وذكر الجنة والنار، وذكر العلة من وراء التكرار فيها

^١ - القاضي عبد الجبار، المعنى، ٣٩٨/١٦، ٣٩٩.

^٢ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٥٩٢، ٥٩٣.

فقال^١ "وقد رأينا الله عز وجل ردد ذكر قصة موسى وهود وهارون وشعيب وإبراهيم ولوط وعاد وثمود وكذلك ذكر الجنة والنار وأمور كثيرة، لأنه خاطب جميع الأمم من العرب وأصناف العجم وأكثرهم غبي غافل أو معاند مشغول الفكر ساهي القلب"^٢.

فالجاحظ يلفتنا إلى أهمية التكرار من حيث تأثيره في النفس وتنبئها من غفلتها. وإلى مثل هذا أشار أبو علي الجبائي حيث شبه هذا التكرار وأثره، بتكرار الواعظ أو الخطيب لبعض العبارات لتقوية معناها في النفس^٣.

وقد جمع الزمخشري آراء سابقيه من المعتزلة عند تفسير قوله تعالى (فذوقوا عذابي ونذر ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر)^٤ فقال "فإن قلت ما فائدة تكرير قوله (فذوقوا عذابي ونذر ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر)؟ قلت فائدته أن يجددوا عند استماع كل نبأ من أنباء الأولين ادكاراً وتعاضلاً، وأن يستأنفوا تنبهاً واستيقاظاً إذا سمعوا الحث على ذلك والبعث عليه، وأن يقرع لهم العصا مرات، ويقعق لهم الشن تارات لنلا يغلبهم السهو ولا تستولي عليهم الغفلة وهكذا حكم التكرير، كقوله (فبأي آلاء ربكما تكذبان) عند كل نعمة عدها في سورة الرحمن، وقوله (ويل يومئذ للمكذبين) عند كل آية أوردتها في سورة والمرسلات، وكذلك تكرير الأنباء والقصص في أنفسها لتكون تلك العبر حاضرة للقلوب، مصورة للأذهان، مذكورة غير منسية في كل أوان"^٥.

٥. الالتفات

يندرج الالتفات في الدراسات البلاغية التقليدية تحت البديع العنوي وغني عن الذكر أن كثيراً من البلاغيين لا يجدون في وجوه البديع سوى إضافة شكلية ليست ذات قيمة كبرى، إلا أن الزمخشري قد لفتنا إلى أهمية الالتفات في قيامه بإنتاج إحياءات فريدة.

^١ الجاحظ، البيان والتبيين ١/١٠٥.

^٢ - القاضي عبد الجبار، المعنى، ١٦/٣٩٨.

^٣ - القمر: ٣٩، ٤٠.

^٤ - الزمخشري، الكشاف، ٤/٤٣٩.

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين)^١.

فإن قلت لما عدل عن لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب؟ قلت هذا يسمى الالتفات في علم البيان قد يكون من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى التكلم، كقوله تعالى (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم) وقوله تعالى (والله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه) وقد التفت امرئ القيس ثلاث التفاتات في ثلاث أبيات:

تطاول ليك بالأثمد	ونام الغلي ولم ترقد
وبات وباتت له ليلة	كليلة ذي العائر الأرمد
وذلك من نبا جامني	وخيرته عن أبي الأسود

وذلك على عادة افتنانهم في الكلام وتصرفهم فيه، ولأن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع، وإيقاظاً للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد، وقد تختص مواضعه بفوائد، ومما اختص به هذا الموضع أنه لما ذكر الحقيق بالحمد، وأجرى عليه تلك الصفات العظام تعلق العلم بمعلوم عظيم الشأن، حقيق بالثناء، وغاية الخضوع، والاستعانة في المهمات، فخطب ذلك العلوم المتميز بتلك الصفات، فقيل: إياك يا من هذه صفاته نخص بالعبادة والاستعانة، لا نعبد غيرك، ولا نستعينه ليكون الخطاب أدل على أن العبادة له لذلك التميز الذي لا تحقق العبادة إلا به^٢.

فوظيفة الالتفات عند الزمخشري تكمن في أمرين:

١- عام ينطبق على كل التفات وهو ما يقدمه الالتفات للنفس من ارتياح.

وقد عبر الزمخشري عن هذه الوظيفة مرة ثانية عند تفسير قوله تعالى

(يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون)^٣ فقال لما عدل

الله تعالى فرق المكلفين من المؤمنين والكفار والمنافقين، وذكر صفاتهم وأحوالهم، ومصارف أمورهم، وما اختصت به كل فرقة مما يسعدها ويشقيها ويحظيها عند الله ويرضيها أقبل

^١ - الفاتحة: ٥.

^٢ - الزمخشري، الكشاف، ١٣/١، ١٤. الأثمد: اسم موضع العائر: قذى تجمع منه العين

^٣ - البقرة: ٢١.

عليهم بالخطاب، وهو من الالتفات المذكور عند قوله (إياك نعبد وإياك نستعين) وهو فن من الكلام جزل فيه هز وتحريك من السامع، كما أنك إذا قلت لصاحبك حاكياً عن ثالث لكما، إن فلان من قصته كيت وكيت، فقصصت عليه ما فرط منه، ثم عدلت بخطابك إلى الثالث، فقلت: يا فلان من حقك أن تلزم الطريقة الحميدة في مجاري أمورك، وتستوي على جادة السداد في مصادرك ومواردك. نبهته بالفتاك نحوه فضل تنبيهه، واستدعيت إصغاءه إلى إرشادك زيادة استدعاء، وأوجدته بالانتقال من الغيبة إلى المواجهة هازاً من طبعه ما لا يجده إذا استمرت على لفظ الغيبة، وهكذا الافتنان في الحديث، والخروج فيه من صنف إلى صنف، يستفتح الأذان للاستماع ويستنهش الأنف للقبول^١.

٢- خاص ينبع من المعنى الذي يتضمنه أسلوب الالتفات، وهو إعطاء تأثير معين على النفس، وقد ذكر الزمخشري أمثلة على ذلك.
يقول في تفسير قوله تعالى (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً)^٢
" (لوجدوا الله تواباً رحيماً) لعلموه تواباً، أي لتاب عليهم، ولم يقل: واستغفرت لهم، وعدل عنه إلى طريقة الالتفات تفخيماً لشأن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتعظيماً لاستغفاره وتنبيهاً على أن شفاعته من اسم الرسول من الله بمكان"^٣.

ومن الالتفات في القرآن الكريم أيضاً قوله تعالى (وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون)^٤ ويرى فيها الزمخشري امتداحاً لهم عن طريق الالتفات^٥. ومن آيات الالتفات قوله تعالى (عبس وتولى أن جاءه الأعمى وما يدريك لعله يزكى)^٦

^١ - الزمخشري، الكشاف، ٨٨/١، ٨٩.

^٢ - النساء: ٦٤.

^٣ - الزمخشري، الكشاف، ٥٢٨/١.

^٤ - الروم: ٣٩.

^٥ - الزمخشري، الكشاف، ٤٨١/٣.

^٦ - عبس: ١-٣.

يري الزمخشري أن " في الإخبار عما فرط منه ثم الإقبال عليه بالخطاب، دليل على زيادة الإنكار كمن يشكو إلى الناس جانبا جنى عليه، ثم يقبل على الجاني إذ حمي في شكايه مواجها له بالتوبيخ والزام الحجّة".^١

والزمخشري يقارن بين القراءات ويرجح بينها اعتمادا على الالتفات وما يثيره من إحياءات. يقول في قوله تعالى (ولله ميراث السموات والأرض والله بما تعملون خبير)^٢ وقرئ (بما تعملون) بالتاء والياء، فالتاء على طريقة الالتفات، وهي أبلغ في الوعيد والياء على الظاهر".^٣

١- الزمخشري، الكشاف، ٧٠١/٤.

٢- آل عمران: ١٨٠.

٣- الزمخشري، الكشاف، ٤٤٦/١.

الخاتمة ونتائج البحث

الخاتمة ونتائج البحث

كان هذا البحث يهدف – فى المقام الأول – إلى الكشف عن الأسس التى رأى المعتزلة أن البلاغة القرآنية قامت عليها، فبلغت حد الإعجاز.

وهذه الأسس البلاغية للإعجاز القرآنى عرضها المعتزلة متفرقة غير مجتمعة، وبإشارات خفية دون التصريح، وفى عبارات موجزة لا إطناب فيها.

ولتقديم صورة مكتملة لهذه الأسس كان على أن أبدأ أولاً بقراءة كلية للفكر الاعتزالي فأتعرف على أهم خصائصه، وتوجهاته ثم يأتى بعد ذلك دور القراءة المتأنية العميقة التى تقف عند العبارات الموجزة فتفهمها، وعند الإشارات الخفية فتدرك ما وراءها، وعند المتفرقات فتجمعها وتضمها إلى مثيلاتها حتى يكتمل البناء، وتتم الصورة. وقد حاول البحث أن يحقق الغاية التى طمح إليها، فانتهى إلى أن المعتزلة قد راوا أن البلاغة إبانة، وإمتاع. وراوا أن البلاغة القرآنية قامت على هذين الأساسين فبلغت مبلغاً عجز الناس عن إدراكه.

أما الإبانة: فقد استطاع القرآن من خلال تراكيبه، وصوره والفاظه، أن يعبر عن المعانى بما لا مزيد فوقه، فلا نظم أكثر إبانة من نظم القرآن، وما من صورة أقدر على إيصال المعنى من الصورة القرآنية، وليس ثمة لفظ يمكن أن يحل محل اللفظ القرآنى، فيؤدى من الدلالة فوق ما يؤديه اللفظ القرآنى.

وأما الإمتاع: فقد حقق القرآن منه ما ملأ النفوس إكباراً وإعجاباً، فالأداء القرآنى فوق كل أداء، وأسلوبه الأسلوب الذى لا يجارى.

وقد كشف المعتزلة عن بعض منابع الإمتاع فى القرآن الكريم فكان منها ذلك الانسجام الصوتى الذى نراه مائلاً فى تلاؤم حروفه والفاظه، وعذوبة فواصله، وتفرده بديعه.

وكان من ذلك ما لدلالاته من إبهامات مؤثرة قوية، تملأ النفس هيبه أو تشوقاً أو زجراً أو غيرها.

وفي الختام أسأل الله عز وجل أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه، ومتقبلاً لديه، وأن ينفع به، وأن يفيض علي من عطاء القرآن، هو أهل ذلك والقادر عليه.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

- ١- الأشعري، (أبو الحسن علي بن اسماعيل)
- الإبانة عن أصول الديانة - دار الدعوة السلفية، ط١، ١٩٩٢م.
- مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين - تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد،
المكتبة العصرية - صيدا - بيروت - ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ٢- الباقلائي، (أبو بكر محمد بن الطيب)
- إعجاز القرآن - تحقيق: محمد شريف سكر - دار إحياء العلوم، بيروت، ط١،
١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٣- البغدادي، (عبد القاهر بن طاهر بن محمد)
- الفرق بين الفرق - تحقيق: إبراهيم رمضان، دار الفتوى، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ -
١٩٩٧م.
- أصول الدين - دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨١م.
- ٤- ابن تيمية، (تقي الدين أبو العباس أحمد)
- الإيمان - دار ابن خلدون، الإسكندرية.
- النبوات - تحقيق: محمد عبدالرحمن عوض، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ -
١٩٨٥م.
- منهاج السنة النبوية في نقص كلام الشيعة والقدرية - دار الكتب العلمية،
بيروت.
- ٥- الجاحظ، (أبو عثمان عمرو بن بحر)
- البيان والتبيين - تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، الهيئة العامة لقصور
الثقافة.
- الحيوان - تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، الهيئة العامة لقصور الثقافة.

- رسائل الجاحظ - تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة،
١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.

- رسائل الجاحظ - تحقيق: حسن السندوبي، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٣٣م.

- خلق القرآن (ضمن كتاب جدل التنزيل) - تحقيق: رشيد الخيون، منشورات
الجمل، كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٠م.

٦- الجرجاني: (أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد)

- دلائل الإعجاز - تحقيق: محمود محمد شاکر، مطبعة المدنى، القاهرة - دار
المدنى، جدة، ٣، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٧- ابن جنى: (أبو الفتح عثمان)

- الخصائص - تحقيق: محمد على النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٤،
١٩٩٩م.

- المحتسب فى تبیین وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها - تحقيق: على النجدى
ناصر و عبدالفتاح اسماعيل شلبى - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية،
القاهرة، ٢٨٩هـ - ١٩٦٩م.

٨- ابن حزم: (على بن أحمد)

- الفصل فى الملل والأهواء والنحل - المطبعة الأدبية، ط١، ١٣٢٠هـ.

٩- الخطابى: (أبوسليمان حمد بن محمد بن إبراهيم)

- بيان إعجاز القرآن (ضمن: ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن) - تحقيق: محمد خلف
الله و محمد زغلول سلام - دار المعارف، ١٩٧٦م.

١٠- الغياط: (أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان)

- الانتصار والرد على ابن الرواندى - تحقيق: نيرج، الدار العربية للكتاب، بيروت،
ط٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١١- الرازى: (فخر الدين محمد بن عمر)

- نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز - تحقيق: أحمد حجازى السقا، المكتب الثقافى،
ط١، ١٩٨٩م.

- معالم أصول الدين - تحقيق: سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط١،

١٩٩٢م

١٢- الرماني: (أبو الحسن علي بن عيسى)

- النكت في إعجاز القرآن (ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) - تحقيق: محمد

خلف الله - محمد زغلول سلام، دار المعارف، ١٩٧٦م.

١٣- الزمخشري: (محمود بن عمر)

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل -

تحقيق: مصطفى حسين أحمد، دار الريان، القاهرة، ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

- أساس البلاغة - الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.

١٤- السكاكي: (أبو يعقوب يوسف أبي بكر محمد بن علي)

- مفتاح العلوم - تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ -

١٩٨٧م.

١٥- السيوطي: (جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر)

- معترك الأقران في إعجاز القرآن - تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي.

- الإتيقان في علوم القرآن - المطبعة الميمنية، ١٣٠٦هـ.

١٦- الشريف الرضي: (علي بن الحسين الموسوي)

- أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد) - تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار

الفكر العربي، ١٩٩٨م.

١٧- الشهرستاني: (أبو الفتح محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر)

- الملل والنحل - تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار صعب، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٨- عبدالجبار: (القاضي عماد الدين أبو الحسن الأسدآبادي)

- تنزيه القرآن عن المطاعن - المطبعة الجمالية، مصر، ١٣٢٩هـ.

- متشابه القرآن - تحقيق: عدنان زرزور، دار التراث.

- شرح الأصول الخمسة - تحقيق: عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١٦هـ -

١٩٩٦م.

- المغنى فى أبواب التوحيد والعدل:

- الجزء السابع: (خلق القرآن) - تحقيق: إبراهيم الإبيارى، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، ١٩٦١.

- الجزء الخامس عشر: (التنبؤات والمعجزات) تحقيق محمود الخضيرى و محمود فاسم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

- الجزء السادس عشر: (إعجاز القرآن) - تحقيق أمين الخولى، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، ط١، ١٣٨٠هـ، ١٩٦٠م.

١٩- العلوى: (يحيى بن حمزة بن على بن إبراهيم)

- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٢٠- الكنانى: (عبدالعزیز بن يحيى)

- الحيدة - تحقيق: جميل صليبا، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٢١- المارودى: (أبو الحسن على بن محمد)

- أعلام النبوة - تحقيق خالد عبدالرحمن العك، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٢٢- ابن المرتضى: (أحمد بن يحيى)

- طبقات المعتزلة - تحقيق: سوسنة ديفلد - فلزر، بيروت، دار مكتبة الحياة، لبنان ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م

- فرق وطبقات المعتزلة - تحقيق على سامى النشار - عصام الدين محمد على، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢م.

- باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل - تحقيق: توما لرنلد، مطبعة دائرة المعارف النظامية - حيدر آباد الدكن، ١٣١٦هـ.

ثانياً: المراجع العربية:

- ١- أحمد جمال العمرجي:
- المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني - مكتبة الخانجي، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ٢- أحمد سيد محمد عمار:
- نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم - دار الفكر - سوريا -
دار الفكر العربي، لبنان، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ٣- أحمد فشل:
- علم البيان، رؤية جديدة، مطبعة الجمهورية، ١٩٩٦م
- ٤- السيد خضر:
- الفواصل القرآنية - مكتبة الإيمان، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- ٥- أمين الخولي:
- مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب - الهيئة المصرية العامة
للكتاب، ١٩٩٥م.
- ٦- بسيوني عرفة:
- فكرة النظم في تطورها وأهدافها - دار الرسالة، ط١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ٧- حسن طبل:
- حول الإعجاز البلاغي في القرآن - مكتبة الإيمان، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ٨- شوقي ضيف:
- البلاغة تطور وتاريخ - دار المعارف، ط٨.
- ٩- عائشة عبدالرحمن:
- الإعجاز البياني للقرآن - دار المعارف، ط٢.
- ١٠- عبدالعزيز عبدالمعطي عرفة:
- قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية - عالم الكتب، ط١،
١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١١- عبدالفتاح لاشين:

- بلاغة القرآن في آثار القاضي عبدالجبار وأثره في الدراسات البلاغية - دار

الفكر العربي.

١٢- عبدالقادر السنندجى الكردستاني:

- تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، ١٣١٩هـ.

١٣- عبدالكريم الخطيب:

- إعجاز القرآن - دار الفكر العربي، ط١، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٤م.

١٤- على محمد حسن العماري:

- قضية اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربية - مكتبة وهبة.

- حول إعجاز القرآن - ملحق مجلة الأزهر، ١٤١٩هـ.

١٥- كريم الوائلي:

- الخطاب النقدي عند المعتزلة - مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١،

١٩٩٧م.

١٦- محمد الحسيني الظواهري:

- التحقيق التام في علم الكلام - مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٩م.

١٧- محمد زغلول سلام:

- أثر القرآن في تطور النقد العربي - دار المعارف، ط٢.

١٨- محمد عبدالله دراز:

- النبأ العظيم - دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٩- محمد محمد أبو موسى:

- الإعجاز البلاغي - مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٢٠- مصطفى الصاوي الجويني:

- منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه - دار المعارف، ط٢.

٢١- مصطفى صادق الرافعي:

- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية - تحقيق عبد الله المنشاوي، مكتبة الإيمان، ط١،

١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٢٢- منير سلطان:

- إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة - منشأة المعارف، ط٣، ١٩٨٦م.

٢٣- نصر حامد أبوزيد:

- مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن - المركز الثقافي العربي، ط٤، ١٩٩٨م.

- الاتجاه العقلي في التفسير - المركز الثقافي العربي، ط٤، ١٩٩٨م.

٢٤- وليد قصاب:

- التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة - دار الثقافة، الدوحة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

المحتويات

٥ مقدمة
١١ الفصل الأول: البلاغة المعجزة
٤٧ الفصل الثاني: أسس الإبانة
١١٩ الفصل الثالث: أسس الإمتاع
١٥٢ الخاتمة:
١٥٩ المصادر والمراجع

مكتبة بلستانج المعرفة

رقم الأيداع بدار الكتب والوثائق المصرية
٢٠٠٥/١٦٤٩
I.S.B.N 977-393-012-2

مكتبة بلستانج المعرفة

لطباعة ونشر وتوزيع الكتب

كفر الدوار - الحدائق - بجوار نقابة التطبيقيين

٤٥/٢٢٢٤٢٢٨ الإسكندرية: ٠١٢٣٥٢٤٨١٤ & ٠١٢١١٥١٢٢٧

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://www.facebook.com/books4all.net>