

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجزائر 02

قسم اللغة العربية و آدابها

كلية: اللغة العربية و آدابها واللغات الشرقية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم

تخصص: الدراسات اللغوية النظرية و الموسومة بـ:

البلاغة العربية عند علماء

الكلام

إشراف: الأستاذ الدكتور

مولود بغورة

إعداد الطالب:

مراد شاعة

العام الدراسي 2018/2017

الإهداء

إلى اللذين قرن الله عزّ وجلّ عبادته ووجدانيته بالإحسان إليهما

إلى اللذين جعل الله عزّ وجلّ رضوانه من رضوانهما أُمي وأبي الغاليين

إلى إخوتي وأبنائهم

إلى كلّ من علمنا وله فضل علينا

شكر و تقدير

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد بن عبد الله وآله وأصحابه الطاهرين أنه قال:
"من لا يشكر الناس لا يشكر الله"، حيث أتقدم بجزيل عبارات الشكر والتقدير للأستاذ المشرف، الأستاذ مولود
بغورة لما قدمه لي من يد العون وما أزجاه من نصائح وإرشادات وملاحظات، إذ كان له الفضل بعد الله عزّ وجلّ
في إخراج هذه المذكرة، وأنا ممتن له على سماحته، ولين عريكته، متمنيا من الله سبحانه وتعالى أن يمدّه بالصحة و
العافية وطول العمر في خدمة العلم ولغة كتابه الكريم.

المقدمة:

بسم الله والحمد لله، والصلاة والسلام على خير خلق الله، محمد بن عبد الله _ صلى الله عليه وسلم _ وعلى آله وصحبه، ومن ولاة بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد إيماننا منا بالمقولة التي مفادها: أن باحث اللغة حامل لرسالة، لأنه يتناول لغة الكتاب المقدس _ القرآن الكريم _ الذي مدح الله فيه هذا اللسان الذي وصفه بلسان البيان والفصاحة، ووصف غيره من الألسن بالعجمة وقلة البيان وقصور الكلام، كما أن هذا اللسان خصه الله بمجموعة من الخصائص تجعله يساير الحياة في مختلف الأزمنة والعصور، حيث قال الإمام أحمد بن حنبل، وأحمد بن فارس: لسان العرب لا يحيط به إلا نبي، لسعته نحواً، و صرفاً، بلاغة، وبيانا وأسلوباً. حيث كان هذا الكتاب - القرآن الكريم - سبباً في ظهور مجموعة من العلوم والمعارف حفاظاً عليه من اللحن و الفساد، ومحاولاً لمعرفة أسرار إعجازه في أساليبه البيانية، وجمال تشابيهه، واستعاراته، وكنائياته.

ومما لا شك فيه أن العلوم والمعارف عند العرب يخرج من ضلع بعضها بعضاً ومكملة لبعضها الآخر فمثلاً النحو مكمل للبلاغة، والبلاغة مكمل للدلالة، كما أن لها علاقة وطيدة ببعض العلوم الأخرى التي تشاركها في الجنس، وأقصد بها العلوم الإنسانية كالعلوم الإسلامية لأن اللغة العربية ركنها الأساسي وصلبها الجوهري فهي لغة التنزيل، حيث اشترط عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- في معلم القرآن أن يكون عالماً باللغة، كما أن التفسير القرآني بنوعيه، اللغوي و البياني بحاجة إلى اللغة العربية وديوانها -الشعر الجاهلي- إذ هناك طرائف ولطائف حصلت لبعض اللغويين المفسرين الذين لجأوا إلى بوادي العرب لمعرفة معاني ودلالات بعض الألفاظ و المفردات التي التبتت حتى على كبار الصحابة أمثال أبي بكر الصديق، وابن مسعود -رضي الله عنهما- للإشارة فقط أن هذا التفسير انبرى إلى مدرستين؛ مدرسة اكتفت بالنقل مما ورد عن النبي -صلى الله عليه وسلم- وصحابته رضوان الله عليهم، وكبار التابعين، ومدرسة حررت العقل واعتمدت عليه في التأويل، حيث أصبحت تسمى المدرسة العقلية يمثلها: الزمخشري و الرازي، والبيضاوي، أما المدرسة النقلية فمن أهم أعلامها في التفسير: ابن تيمية، وابن القيم الجوزية.

كما أن للفلسفة الإسلامية علاقة جد وطيدة بعلوم العربية خاصة البلاغة منها حيث ظهرت فلسفة دينية لا وجودية اهتمت بالمشكلات الكبيرة التي أثّرت في أزمنة مبكرة بعد نزول القرآن كقضية الروح، الملائكة، قضية كلام "مخلوق أم لا"، نزول الله إلى السماء الدنيا، صفات الله، القدر، وجود الله، حيث ناقشها ثلة من الفلاسفة المسلمين أمثال: الفارابي، ابن رشد، الإيجي، أبو حامد الغزالي، كما تصدوا لبعض القضايا التي أثارها فلاسفة اليهود و النصارى وغيرهم من الملل و النحل التي أرادت ضرب القرآن الكريم في الصميم. هذا العلم سمي عند العرب بعلم الكلام، أو علم التوحيد، حيث لقب بهذا الاسم في عصر المأمون وأخذ صفة هذا الاسم لأشهر مسألة وقع فيها الخلاف بين علماء القرون الأولى هي أن كلام الله المتلو حادث أو قديم بمعنى آخر مخلوق أو غير مخلوق. حيث موضوعات هذا العلم بحث في صفات الله وأفعاله في الدنيا، كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر وأحواله.

هذه المشكلات السالفة الذكر أدت إلى ظهور فرق كلامية مختلفة خاضت فيها حيث عرف عنهم شدة المنافسة والاختلاف في الفكر والعقيدة، منهم المعتزلة، الأشاعرة، القدرية، الجهمية، الخوارج، الشيعة. ونحن في بحثنا هذا اقتصرنا على فرقتين أساسيتين في علم الكلام؛ المعتزلة و الأشاعرة المتعاكستين فكرا وفهما للقضايا السابقة، فالمعتزلة أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتميز والنظر و الاستنباط والحجج على من خالفهم، المفرقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم، لهم أسماء أخرى منها: أهل العدل و التوحيد، المعطلة... إلخ أما الأشاعرة فقد اتصفوا بهذا الاسم نسبة إلى مؤسسها أبو الحسن الأشعري الذي كان على مذهب المعتزلة ثم انقلب عليهم وأسس مذهبا جديدا نسب إليه، وقد تلمس فيه الحلول الوسطى في المشكلات الكلامية كما يظهر ذلك في مسائل صفات الله تعالى وخلق القرآن.

لكل هاتين الفرقتين مبادئ اعتمدا عليها في الجدل الكلامي. لعلها ساهمت في ظهور قضايا بلاغية أصبحت الركن الركين في علم البلاغة العربية، اقتبست من آرائها الفلسفية فالمعتزلة قالوا: بالتوحيد حيث قاموا بنفي الصفات الجسمية كاليد، والسمع، والساق، والنزول و المجيئ عليها ساهمت

في ظهور المجاز، التشبيه، الكناية، الاستعارة، كما قالوا: بالعدل بنفي الظلم والجور، والمكر عن الله - سبحانه وتعالى - وفتحوا بابا للتأويل، الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أما الأشاعرة فمن أهم عقائدهم الخوض في صفات الله، والقول بالتمييز بين الكلام النفسي والكلام اللفظي، فالكلام النفسي صفة أزلية منطوق في نفس الله - سبحانه وتعالى - حيث وسع الأشاعرة هذه الفكرة التي انبثقت عنها قضية النظم عند البلاغيين، والمبدأ الثالث يتعلق بأفعال العباد "نظرية الكسب" أن الله خالق لأفعال العباد ومريدها و الله يخلق الاستطاعة في العبد عند قيامه بالفعل وليس قبلها.

لعل هذا الاختلاف في الجانب العقدي حول المسائل والقضايا سابقة الذكر لعلماء الكلام فتح أفقا واسعا للغويين والبلاغيين، حيث استفادوا من هذا الخلاف للتأسيس لمسائل بلاغية وبيانية كقضية اللفظ والمعنى فالمعتزلة يرون في كلام الله حادثا؛ لفظا مسموعا يلقيه متى شاء ولكن في موضع، كالشجر، الجبل. أما الأشاعرة فيرونه قائما بنفسه؛ منظوما فيها، كما فر المعتزلة من تشبيه الله - سبحانه وتعالى - بالمخلوقات ففتحوا باب الصورة البيانية بأنواعها المعروفة حاليا من خلال مبدأ التوحيد، وساهموا في ظهور التأويل من خلال لجوئهم إلى العقل الذي عده القاضي عبد الجبار مبدأ سادسا يضاف إلى المبادئ الخمسة للمعتزلة، فنفوا الظلم، والمكر، والاستهزاء عن الله ولجأوا بها إلى المجاز، والأشاعرة بإقرارهم للكلام النفسي ومخالفة المعتزلة في القضايا أسسوا لأهم نظرية في البلاغة ألا وهي المعاني، والنظم فعمل كل هذه المسائل كانت ثمرة خلاف عقائدي بين المدارس الكلامية، خاصة المعتزلة -العقليون- و الأشاعرة المعتدلون.

لعل أهمية الموضوع تكمن في كون فصوله ومباحثه لها علاقة وصلة بالقرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه من خلال التعرف على إعجازه وبيانه، فالدراسة التطبيقية كانت حول كثير من آياته في المجاز، والاستعارة، و الكناية. كما أن البلاغة و الفصاحة العلم الوحيد الذي فخر به النبي -صلى الله عليه وسلم- على بقية العلوم الأخرى.

حيث جمع هذا البحث الصلة بين قطبين وعلمين من العلوم الإنسانية -البلاغة- من اللغة، وعلم الكلام من الفلسفة الإسلامية التي خاضت في صفات الله، وقضية كلامه مخلوق أم لا، وقضية النزول..... إلخ. كما تكمن أهمية الموضوع أيضا في الدفاع عن القرآن الكريم من المشككين فيه من اليهود و النصرارى، حيث تصدت الفرق الإسلامية منذ الوهلة الأولى لهؤلاء وعالجت المشكلات التي طرحوها.

أما الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع مايلي:

- ❖ محاولة معرفة الصلة الوثيقة بين علم الكلام وعلوم العربية خاصة اللغوية منها.
 - ❖ محاولة معرفة تأثير علم الكلام في الدرس البلاغي.
 - ❖ ولوعي بالبلاغة العربية لأنها فن الفصاحة واللسن وحسن الذوق.
 - ❖ محاولة التأصيل للدرس البلاغي من خلال التطرق إلى الخطوات الأولى التي قام بها علماء الكلام المؤصلين للبلاغة العربية كالجاحظ، العسكري، قدامه بن جعفر، الجرجاني، السكاكي.
- الإشكالية: هل استفاد الدرس البلاغي من الفلسفة الكلامية بتياراتها المتعاكسة خاصة فرقة المعتزلة والأشاعرة اللتان تميزتا بالتناقض والتصادم الفكري حول الكثير من القضايا الفلسفية المتعلقة بالقرآن الكريم، حيث مهدت للقضايا البلاغية، كمشكلة صفات الله ومفهوم كلام الله؟. وكيف طور علماء البلاغة وعلماء الكلام هذه المشكلات من قضايا فلسفية بجثة إلى مفاهيم وقضايا بلاغية خالصة؟.

أما فيما يخص الدراسات السابقة فقد وجدت بعض الدراسات التي يمكن تصنيفها كدراسات فلسفية كلامية لها بعد بلاغي كرسالة الدكتوراه ل: الأخصر جمعي: ائتلاف اللفظ والمعنى في النقد العربي القديم بينات المتكلمين والفلاسفة. جامعة الجزائر 1988.

أما فيما يخص خطة البحث فقد قسمته إلى أربعة فصول، فالفصل الأول كان عبارة عن فصل افتتاحي تطرقت فيه إلى المفاهيم والمصطلحات، حيث بينت ماهية البلاغة في اللغة، والتي تدور حول مفهوم الوصول والانتهاء إلى الشيء ماديا ومعنويا، أما في الإصطلاح فقد تعددت التعريفات

واختلفت لكن الشائع فيها هو الإيجاز، ثم تطرقت بعدها إلى مفهوم الفصاحة في اللغة والتي تعني الخلوص والجلاء، أما في الاصطلاح فشأنها شأن البلاغة. حيث اختلفت فيها أقوال الباحثين ولكنهم أجمعوا على الخلوص من تنافر الحروف، التعقيد بنوعيه، والغرابية، والوحشة، والغمغة، والطمأنينة. أما المبحث الرابع والأخير فقد أفردت فيه علم الكلام وعوامل نشأته وعلاقته بعلم البلاغة.

أما الفصل الثاني فقد خصصته لفرقة المعتزلة وبينت فيه كيف ساهمت أفكارهم في التأسيس لبعض المفاهيم البلاغية، فكان المبحث الأول متعلقا بقضية إلغاء الظاهر -مخالفة أهل السنة والجماعة- في ظهور ملامح الصورة البيانية عند البلاغيين، حيث ساهم فيه مبدأ التوحيد والعدل كثيرا، من خلال إثارة بعض القضايا كالمحكم والمتشابه، وكذلك قضية صفات الله تعالى، كذلك قضية الوجوه والنظائر وهو الاعتماد على الإشارات الباطنية وعدم الاكتفاء بالظاهر، كذلك اعتمد المعتزلة في هذه المسألة على تجريد الألفاظ من معانيها المتعارضة مع عقيدتهم، كذلك التصرف في معاني النصوص بالوجوه الإعرابية وفي بعض القراءات، وكذلك التصرف في دلالات الصيغ الفعلية، كما تصرفوا أيضا في دلالات الحروف ووجوهها حسب معتقدتهم، كما اعتمدوا في إلغاء الظاهر على تقدير الحذف في الآيات والجنوح إلى التأويل، واعتمدوا أيضا على رد المدلولات اللغوية الشرعية بالأساليب البلاغية المستحدثة، كما ردوا تفسير السلف للغة العربية.

أما المبحث الثاني فتناولت فيه قضية خلق القرآن عند المعتزلة وبوادر اللفظ المترتب عليها عند البلاغيين، فلعل هذه القضية التوحيد وهي تنزيه الله - سبحانه وتعالى - عن التجسيم والتشبيه، حيث تصدى فيها المعتزلة لعقيدة اليهود والنصارى لقدم الكلمة، حيث نزه المعتزلة الله عن الكلام حتى لا يتناقضوا مع مبادئهم، وإذا أراد النهي أو الأمر أو الإخبار خلق كلاما يلقيه في حجر أو شجر، حيث وسع بلاغيو المعتزلة هذه الفكرة وقالوا كلامه لفظ وصوت -القرآن الكريم- حيث اهتم بلاغيوهم باللفظ ووسعوا الفكرة، واهتموا بشروط فصاحة اللفظ، وتفاضل الألفاظ فيما بينها.

أما المبحث الثالث فقد خصصته لدور العقل عند المعتزلة في معرفة وفي تحديد دلالة الألفاظ، لأنه كما هو معلوم لقب المعتزلة بالعقلين، لأنهم قدموا العقل على النقل وهو أساس المعرفة، والعقل هو سبب تمتع الإنسان بقدر من الإستقلال والحرية في القيام بأفعاله وبه يستحق الجزاء، كما يرون بأن العقل قادر على التمييز بين الخير والشر قبل نزول الشرائع.

أما القضية الثالثة فكانت قضية المجاز وأثرها البلاغي عند المعتزلة، حيث احتوت على مطالب؛ فالأول كان عبارة عن إرهاسات المجاز عند اللغويين والبلاغيين بداية من عهد أبي عبيدة وغيره، حيث كان المجاز عبارة عن طرق القول عند العرب، أما المطلب الثاني فخصصته للتأصيل البلاغي للمجاز كالأخفش والرماني، وابن جني، ولعل أهم القضايا الكلامية التي أثارت قضية المجاز عند المعتزلة قولهم بأن الاسم غير المسمى لكي يبينوا بين لفظ الجلالة "الله" وأسمائه وصفاته، أما المبحث الأخير فكان عبارة عن دراسة تطبيقية خصصتها للمجاز بأنواعه؛ اللغوي، العقلي، المجاز بالحذف والزيادة.

أما الفصل الثالث فقد خصصته لفرقة الأشاعرة وكيفية تأثير عقيدتهم في صياغة المفاهيم البلاغية، حيث احتوى الفصل على أربعة مباحث: الأول تطرقت فيه لمفهوم الكلام النفسي عند الأشاعرة والذي تفتق منه المعنى عند البلاغيين، بنفيهم -الأشاعرة- مقولة المعتزلة -كلام الله مخلوق- وأن كلامه نفسي قديم قائم بالنفس و أن الألفاظ والحروف حادثات دالة على هذا الكلام، والمعاني الكامنة إذ طور البلاغيون هذه الفكرة وأسسوا القطب الثاني المقابل للمعتزلة "الألفاظ" ألا وهي المعاني، أما المبحث الثاني فركزت فيه على المعنى عند الأشاعرة، الذين خالفوا فيها رأي المعتزلة فلجأوا كثيرا إلى الظاهر فمثلا أثبتوا الرؤية، والرحمة، والود عكس المعتزلة المؤولين إياها.

أما المبحث الرابع والأخير فكان دراسة تطبيقية للاستعارة، وإظهار دورها في عملية نظم الكلام، حيث بينت مفهومها عند الأشاعرة -عبد القاهر الجرجاني نموذجاً- ومخالفته لمفهومها مع بقية البلاغيين؛ إدعاء معنى الاسم للشيء، ثم قمت بتعريفها لغة و اصطلاحاً، ثم أقسامها؛ التصريحية والمكنية بأنواعها الواردة في متن الرسالة.

أما الفصل الرابع والأخير فقد خصصته لجهود علماء الكلام في التأسيس لقضية السياق التي تعتبر جوهر التدريس البلاغي لتحكمه في دلالة الألفاظ ومعانيها، فالمبحث الأول تطرقت فيه إلى مفهوم السياق لغة، وهو الحدور والتتابع، السرد والسلسلة، الملابس، والمقاربة، أما اصطلاحاً فلعل مفهومه لم يضبط جيداً عند القدماء وإنما كان عبارة عن إحياءات وإشارات، أما المعاصرين فقد ضبطوا المصطلح جيداً، كما بينت مفهومه عند الغربيين الذين مزجوا في تعاريفهم بين الجوانب اللغوية وغير اللغوية، أما المبحث الثاني فقد تطرقت فيه إلى شذارات المعتزلة و الأشاعرة الذين اهتموا بالتركيب، والتأليف، والنظم، والديباجة مؤصلين فيها للسياق، أما المبحث الآخر فكان عبارة عن نماذج لدور السياق في ضبط المعاني و الدلالة عند المتكلمين، فقد تطرقت فيه إلى تعريف أسماء الله الحسنى وتنكيرها، العدول في خواتيم الآيات وأثره البلاغي من اسم إلى آخر -ألفاظ الجلالة- تلوين الخطاب بين سياق الإفراد والتثنية والجمع، وأيضا تلوين الخطاب بين صيغتي الماضي والمضارع، وبين التأنيث والتذكير، كذلك التقديم والتأخير في السياق القرآني، تقديم الجار والمجرور على عامله، وتقديم صفات الله تعالى وتأخيرها.

أما المنهج المتبع في البحث فطبيعة هذا الأخير -البحث - فرضت علينا اتباع منهجين رئيسيين هما: المنهج الوصفي التحليلي الذي يقوم على تحليل وجهات النظر و الآراء المختلفة حول المسائل كما هي في كتب أصحابها وعرضها وتحليلها تحليلاً علمياً دقيقاً وذلك بالتقديم لها والتعليق عليها واستنتاج النتائج الممكنة منها. أما المنهج الثاني فهو المقارن الذي يعتمد على المقاربة والمقابلة بين أفكار الفرق الكلامية خاصة المعتزلة والأشاعرة واقتناص ثمرة الخلاف بينهما لاستخلاص مفاهيم ومبادئ وأفكار بلاغية تخدم الدرس البلاغي خدمة جليلة.

أما عن صعوبة البحث فتكمن في الآتي:

- عدم وجود مصادر موفقة بين الفكر الفلسفي العقائدي والاستنتاج البلاغي، وإنما فلسفة خالصة، أو دراسة بلاغية محضة.

■ صعوبة مسائل البحث وتعقيدها.

■ تعدد وتنوع التأويلات لدى فرقتي المعتزلة والأشاعرة.

كما أتقدم بجزيل الشكر والتقدير والامتنان للجنة الموقرة التي ستشرف على قراءة هذا البحث راجيا من الله سبحانه وتعالى أن يجعله في ميزان حسناتهم وصالح أعمالهم ويجزيهم عنا خير الجزاء.

الفصل الأول: مصطلحات ومفاهيم

المبحث الأول:

أولاً : ماهية البلاغة لغة : يمكن لتأمل المعاجم اللغوية العربية أن يدرك بأن مادة (بَلَّغَ) تفيد الوصول إلى الشيء و الانتهاء إليه فمثلا ابن فارس 395هـ يشير إلى أن : "الباء و اللام والغين أصل واحد صحيح ، وهو الوصول إلى الشيء . تقول : بلغت المكان ، إذا وصلت إليه ، وقد تسمى المشاركة بلوغا بحق المقاربة . قال الله تعالى : « فَإِذَا بَلَغَ أَجَلَئِنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ » (الطلاق / من الآية 02) ومن هذا الباب قولهم : هو أحق بلغ : أي إنه مع حماقته يبلغ ما يريد . و البلغة : ما تبلغ به من عيش ، كأنه يراد أنه بَلَغَ رتبة المكثر إذا رضي و قنع ، وكذلك البلاغة التي يمدح بها الفصيح اللسان لأنه يبلغ بها ما يريد»⁽¹⁾ حيث إن التأمل لهذا التعريف يدرك بأن ابن فارس نص صراحة على أن المادة اللغوية كلها ترجع إلى الوصول و ليست مقتصرة على البلاغة وحدها ، أو حكراً لها. وإلى مثل هذا التعريف ذهب الراغب الأصفهاني 502 هـ فقال : البلوغ و البلاغ : الإخاء إلى أقصى المقصد والنتهى ، مكاناً أو زماناً أو أمراً من الأمور المقدرة ، و ربما يعبر به عن المشاركة عليه ، إن لم تنته إليه ، فمن الانتهاء : بلغ أشده ، و بلغ أربعين ، و قوله عز وجل : « فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ » [البقرة / من الآية 232] ، وكذلك قوله : « مَأْتُهُم بِبَالِغِيهِ » [غافر / من الآية 56] . و أيضاً قوله : « لَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّنِيَّ » [الصفات / من الآية 102] أما قوله عز وجل : « فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ » [الطلاق / من الآية 02] فللمشاركة، فإذا انتهت إلى أقصى الأجل لا يصح للزوج مراجعتها و إمساكها .⁽²⁾

إلى مثل هذا التعريف - أعني الوصول إلى الشيء و الانتهاء إليه - اهتدى مجمع اللغة العربية في القاهرة، حيث جاء في معجمه ما يلي: بلغ الشيء يبلغ بلوغاً - من باب قعد - وصل إليه كان هذا الشيء زماناً أو مكاناً أو غيرهما، حسياً أو معنوياً . فهو بالغ و هي بالغة و هم بالغون»⁽³⁾ كما جاء في معجم العين - وهو أقدمهما - للخليل بن أحمد الفراهيدي 170 هـ ما يلي : «أبلغه إبلاغاً ، و بلغته تبليغاً، في الرسالة و نحوها و المبالغة أن تبلغ من

(1)مقاييس اللغة [مادة بلغ] أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون . الطبعة الأولى مطبعة عيسى الحلبي ،القاهرة 1366هـ.

(2) المفردات في غريب القرآن [مادة بلغ] الراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد) تحقيق محمد سيد كلاني . مطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة 1961م.

(3)البلاغة و الفصاحة ، محمد جابر فياض دار المنارة جدة السعودية ، الطبعة الأولى 1989م، ص 15 .

العمل جهديك....»⁽¹⁾ وورد في الجمهرة: « و بلغت الرسالة تبليغا ... ومن أمثالهم : « أحمق بلغ : أي أحمق يبلغ ما يريد ، والبلغة : القوت ، يتبلغ به الإنسان ⁽²⁾ والمعنى نفسه ورد في التهذيب : «... و يقال بلغت القوم الحديث بلاغاً : اسم يقوم مقام التبليغ... و يقال بلغ فلان إذا جَهد ...»⁽³⁾ و جاء في الصحاح : «...بلغت المكان بلوغاً : وصلت إليه ، وكذلك إذا شارفت عليه ... و الإبلاغ : الإيصال : وكذلك التبليغ ، والاسم منه البلاغ ⁽⁴⁾ كما تجلى المعنى نفسه في معجم الأساس : «أبلغه سلامي و بلَّغَه... ووصل رشاءه بتبليغه : وهو حُبَيْل يوصل به حتى يبلغ الماء ، و هو الدرك و لا بد لأرشيبتكم من التبلاغ ⁽⁵⁾ . كما جاء في القاموس الشهير لسان العرب مايلي : «بلغ الشيء يبلغ بلوغاً : وصل و انتهى ، وأبلغه هو إبلاغاً ، و بلَّغَه تبليغاً ، و البلاغ : ما يتبلغ به ويتوصل إلى الشيء المطلوب و بلغ الغلام : احتلم ، كأنه بلغ الكتاب عليه والتكليف ⁽⁶⁾ كما ورد في القاموس الشهير المحيط مايلي : «...بلغ المكان بلوغاً : وصل إليه ، أو شارف عليه... وأمر الله بَلَّغَ أي : بالغ نافذ، يبلغ أين أريد به، جيش بلغ كذلك. والاسم منه الإبلاغ والتبليغ ، وهما الإيصال ... وتبلغ بكذا : اكتفى به ، والمنزل : تكلف إليه البلوغ حتى بلغ ...»⁽⁷⁾ و جاء في المصباح : «وبلغ الكتاب بلاغاً وبلوغاً : وصل ... وقولهم : لزم ذلك بالغا ما بلغ ، منصوب على حال : أي مترقياً: إلى أعلى نهاياته ، ومن قولهم : بلغت المنزل إذا وصلت إليه ...»⁽⁸⁾ كما يمكن الإشارة إلى أن الراغب الأصفهاني قد دقق في معنى البلاغة باعتبار القول والقائل فقال : «... والبلاغة على وجهين : أحدهما : أن يكون بذاته بليغاً بأن يجمع ثلاثة أوصاف : صواباً في الموضوع لغته ، وطبقاً للمعنى

(1) العين - الخليل بن أحمد الفراهيدي [مادة بلغ] تحقيق مهدي المخزومي و ابراهيم السامرائي ، دار الرشيد للنشر بغداد 1980م.

(2) جمهرة اللُّغة [مادة بلغ] ابن دريد (محمد بن الحسن) دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، الدكن 1336هـ.

(3) تهذيب اللُّغة [مادة بلغ] الأزهري محمد بن أحمد الدار المصرية للتأليف و الترجمة (ب.ت).

(4) صحاح اللُّغة [مادة بلغ] الجوهري (إسماعيل بن حماد) تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، مطابع دار الكتاب العربي ، مصر 1956م.

(5) أساس البلاغة [مادة بلغ] الرخشري (محمود بن عمر) مطبعة دار الكتاب المصرية الطبعة الأولى 1953 .

(6) لسان العرب [مادة بلغ] ابن منظور (محمد بن مكرم) مطبعة دار المعارف . مصر 1307هـ..

(7) القاموس المحيط [مادة بلغ] الفيروزبادي (محمد بن يعقوب) المطبعة الأميرية ببولاق الطبعة الثالثة . القاهرة 1922م.

(8) المصباح المنير [مادة بلغ] الفيومي (أحمد بن محمد علي المقري) المطبعة الأميرية ببولاق 1922 م.

المقصود وصدقا في نفسه ، و متى احترم وصف من ذلك كان ناقصاً في البلاغة . والثاني : أن يكون باعتبار القائل و المقول له، وهو أن يقصد القائل أمراً، فيورده على وجه حقيق يقبله...»⁽¹⁾

يمكن التنبيه إلى أمر مفاده أن الوصول أصل بارز في البلوغ لكن لا ينبغي له أن يحجب الأنظار عما يحتويه من تفوق و تفضيل في جل ما ورد في المعاجم ذاتها من مفردات المادة اللغوية ، فالوصول يتطلب التفوق و يقتضيه، سواء كان البلوغ بلوغ مكان أو زمان . أو أي أمر آخر ، فالواصل أقدر من المنقطع قبل الوصول لأن البلاغة صفة يمدح بها المتفوق بفصاحة اللسان خلافا لغيره ، ولذا فقط تفتن اللغويون العرب الأوائل لهذه الجزئية الدقيقة خاصة الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي يعد مؤسس أول معجم عربي لما قال : رجل بلغ : بليغ ، وقد بلغ بلاغة ... وشيء بالغ : أي جيد ⁽²⁾ كما حرص بعض ممن جاء بعده على هذه الجزئية الدقيقة فمثلا الجوهرى 399هـ يؤكد هذا الأمر قائلا : «... وشيء بالغ : أي جيد ، و قد بلغ في الجودة مبلغاً .. و البلاغة: الفصاحة، وبلغ الرجل - بالضم - أي صار بليغاً» ⁽³⁾ لكن يمكن أن تعيب على هذا القول كون الجوهرى بيّن البلاغة و الفصاحة ولكن هناك هناك حيثيات تفصل بينهما كسهولة المخرج و السلامة من تنافر الحروف . و نفس الفكرة يقرها الفيروزبادي قائلا في ذلك : « بلغ المكان بلوغاً: وصل إليه ، أو شارف عليه، و الغلام : أدرك . وثناء أبلغ : مبالغ فيه . وشيء بالغ : جيد . و قد بلغ مبلغاً و جارية بالغ و بالغة : مدركة...» ⁽⁴⁾ كما جاء في معجم ألفاظ القرآن الكريم لمجمع اللغة العربية في القاهرة ما يلي : «و قول بليغ : أي واصل منتهاه من قوة ، أو هو من بُلغ بلاغة ، فهو بليغ بمعنى كان - صار - فصيحاً» ⁽⁵⁾ كما قال بهذا الرأي ابن دريد: «والكلام بلغ والبليغ... وبلغ الرجل بلاغة : إذ صارَ بليغاً» ⁽⁶⁾ كما صارَ بليغاً» ⁽⁶⁾ كما نقل الأزهرى عن الليث قائلا: «... قال الليث : البليغ : البليغ من الرجال . وبلغ يبلغ بلوغاً

(1) معجم ألفاظ القرآن [مادة بلغ] مجمع اللغة العربية في القاهرة المطبعة الأميرية والهيئة المصرية العامة للكتاب 1983م.

(2) العين [مادة بلغ] الخليل بن أحمد الفراهيدي تحقيق الدكتور مهدي المخزومي و ابراهيم السمرائي .

(3) صحاح اللغة [مادة بلغ] الجوهرى (اسماعيل بن حماد) .

(4) القاموس المحيط [مادة بلغ] الفيروزبادي (محمد بن يعقوب).

(5) معجم ألفاظ القرآن [مادة بلغ] مجمع اللغة العربية في القاهرة.

(6) جمهرة اللغة [مادة بلغ] ابن دريد (محمد بن الحسن).

...وشيء بالغ : أي جيد ... » ⁽¹⁾ كما نصَّ على هذا ابن منظور لما قال : « ... عن أبي حنيفة : وبلغت النخلة وغيرها من الشجر : إذا حان إدراك ثمرها و عنه أيضا : شيء بالغ أي جيد. ⁽²⁾

و في الأخير يتضح لنا بأن البلاغة من فعل «بَلَّغَ» على وزن «كَرَّم» أبلغ وأقوى من «بَلَّغَ» على وزن «فَعَدَّ» لأن دلالته على مجرد الوصول من غير تمييز وتفوق عكس «بَلَّغَ» فدلالته الوصول و الانتهاء والتفوق .

ثانيا : ماهية البلاغة اصطلاحاً : لعل جل المعاجم العربية أجمعت بأن مدلول مادة [ب.ل.غ] اللغوي هو الوصول إلى الشيء سواء أكان ماديا أو معنويا إلا أن المعنى الاصطلاحي للبلاغة عرف تباينا بين سائر البلاغيين كل حسب زمانه وحسب رؤيته البلاغية ومن أشهر التعاريف لها ما يلي : هناك من رأى فيها - البلاغة - الإيجاز، حيث ذكر ابن عبد ربه في العقد الفريد أنه : حدّث أبو حاتم ،قال: حدثني أبو عبيدة ، قال حدثني غير واحد من هوازن ، من أولي العلم ، وبعضهم قد أدرك أبوه الجاهلية ، قالوا : اجتمع عمر بن الظرب العدواني و حمسة بن رافع الدوسي عند ملك من الملوك حمير . فقال : تساءلا حتى أسمع ما تقولان فقال عمرو لحمسة : من أبلغ الناس ؟؟ قال : من جلبي المعنى المزيز (الفاضل) باللفظ الوجيز، وطبق المفصل قبل التحزير ⁽³⁾ حيث إن عبارة تطبيق المفصل وإصابة الحز من الأمثال العربية يعبر بها عن الحذق والمهارة في الكلام ، وإصابة المعنى بالقول الموجز ونعزز هذا الرأي بما قاله الجاحظ : «و يقولون في إصابة عين المعنى بالكلام الموجز : فلان يفل الحز ، ويصيب المفصل . و أخذوا ذلك من صفة الجزار الحاذق فجعلوه مثلاً للمصيب الموجز» ⁽⁴⁾ إذن اتخذت العرب من الجزار الماهر صفة للقول الوجيز الدقيق الذي يؤدي المعنى كاملاً من غير نقص ولا إخلال بالمعنى، بل جعل هذا المثل (يصيب المفصل) معياراً نقدياً في الحكم بين الشعراء وهذا الذي ساقه الجاحظ في معرض حديثه عن الإيجاز قائلاً: «...وقد فسر ذلك بين لبيد بن ربيعة وبيته، وضرب به المثل حيث قال في الحكم بين عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة:

(1) تهذيب اللغة (مادة بلغ) الأزهرى (محمد بن أحمد).

(2) لسان العرب (مادة بلغ) ابن منظور (محمد بن مكرم).

(3) العقد الفريد ، ابن عبد ربه (أحمد بن محمد) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1940م، ج2/256.

(4) البيان والتبيين ، الجاحظ (عمرو بن بحر بن محبوب) تحقيق عبد السلام محمد هارون ط3 - 1968 ، ج1/108.

إِنَّكَ قَدْ أُوتِيتَ حُكْمًا مُعْجَبًا

يا هَرَمَ ابْنِ الْأَكْرَمِينَ مَنْصِبًا

فَطَبِقَ الْمَفْصَلَ، وَاغْنَمَ طَيِّبًا

مراده في ذلك: احكم بين عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة بكلمة فصل، وبأمر قاطع، فتفصل بين الحق والباطل كما يفصل الجزاز الحاذق مفصل العظمين»⁽¹⁾ كما قال معاوية لعمرو بن العاص: «إن أهل العراق قد قرنوا بك رجلاً طویل اللسان، قصير الرأي. فأجد الحز وطبق المفصل وإياك أن تلقاه برأيك كله»⁽²⁾ وجعل الأصمعي أيضاً من المثل السابق صفة للرجل البليغ قائلاً في ذلك: «البليغ من طبق المفصل وأغناك عن المفسر».⁽³⁾ حيث جعل شرطاً في الإيجاز والاختصار وهو أن يكون مفهوماً مدلوله ومحتواه لأنه ليس كل قول موجز ببليغ.

يمكننا أن نشير إلى أنه لم يرد لفظ البلاغة في القرآن الكريم، ولا في الحديث النبوي الشريف وإنما ورد من مشتقات مادة {ب.ل.غ} حيث وصف القول بالبليغ في قوله تعالى: «فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا»⁽⁴⁾ حيث فسرها الزمخشري - رحمه الله - قائلاً: «أي قل لهم قولاً بليغاً في أنفسهم، مؤثراً في قلوبهم، يفتنمون به اغتناماً ويستشعرون منه الخوف استشعاراً»⁽⁵⁾ كما جاء في حديث للنبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن الله يبغض الرجل البليغ الذي يتخلل بلسانه تخلل البقرة بلسانها»⁽⁶⁾ فالبغض يكون للبليغ الذي تصحبه خيلاء وزهوة وتيه وتيه ولياً للسانه. ومن الذين رأوا في البلاغة الإيجاز أيضاً علي بن أبي طالب رضي الله عنه لما قال: «البلاغة إيضاح

(1) البيان والتبيين، الجاحظ (عمرو بن بحر بن محبوب)، ج 1/ 109.

(2) نفسه ج 1/ 275.

(3) نفسه، ج 1/ 106.

(4) النساء من الآية 63.

(5) الكشاف، الزمخشري (محمود بن عمر) المطبعة الأميرية ببولاق القاهرة 1318هـ، ج 1/ 381 .

(6) سنن أبي داود، أبو داود (سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي) الطبعة الأولى مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده القاهرة 1952م، ج 2 / 597 .

الملايسات وكشف عوار الجهالات بأسهل ما يكون من العبارات⁽¹⁾ فبالإضافة إلى اعتماده على الإيجاز رضي الله عنه استلزم أيضا سهولة العبارة ويسرها وتجليها أمام مستمعيها ومتلقيها، لأنه بالإيجاز والسهولة ينكشف الأمر، ونقل الجاحظ أن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه كان قد سأل صحار بن عياش العبدي قائلاً: «ما هذه البلاغة التي فيكم؟ قال: شيء تجيش به صدورنا، فنقذفه على ألسنتنا... قال معاوية: وما تعدون البلاغة فيكم؟ قال الإيجاز: وما الإيجاز؟ قال: أن تجيب فلا تخطئ. قال معاوية: أو كذلك تقول يا صحار؟ قال: أقلني يا أمير المؤمنين، ألا تبطن ولا تخطئ.»⁽²⁾ يمكن للمتعمق في هذا القول أن يستنبط شيئاً مفاده أن الإيجاز الذي قصده صحار قريب من الفطرة أو السليقة ويكون عفويا غير متكلف ومتصنع فيه، كما يمكننا لفت الانتباه على أن البلاغة ليست هنا بمعنى الإيجاز الذي نعهده من التعبير عن المعنى بأقل ما يمكن من الألفاظ فحسب وإنما فضلاً عن ذلك - إحكام القول مع حضور البديهة. وقريب من قول صحار هذا نجد قولاً آخر لعمر بن العاص حينما سأله معاوية قائلاً: «من أبلغ الناس؟ قال: من اقتصر على الإيجاز وتنكب الفضول»⁽³⁾ إلى مثل هذا نصّ الحسين بن علي رضي الله عنهما لما قال: «البلاغة تقريب الحكمة بأسهل العبارة»⁽⁴⁾ حيث جعل البلاغة كالحكمة لما لها من أثر في النفوس كذلك البلاغة البلاغة في الحديث والقول، ومثل هذا أيضاً قال محمد بن الحنفية: «البلاغة قول تضطر العقول إلى فهمه بأسهل العبارة»⁽⁵⁾ ودائماً في سياق كون البلاغة إيجازاً قال عبد الله بن عتيبة: «البلاغة دنو المأخذ، وقرع الحجة، وقليل من كثير»⁽⁶⁾ حيث يستلزم هذا القليل من الكثير أن يقرع الحجة: أي أن يكون قويا قاطعاً الدليل ظاهر البيان راسخ المعنى، وقريباً من هذا الرأي ساق عمر بن عبد العزيز تعريفاً للبلاغة مفاده: «البليغ من إذا وجد كثيراً ملأه وإذا وجد

(1) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري (الحسن بن عبد الله بن سهل) تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم الطبعة الأولى مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ص51/52، القاهرة 1952م.

(2) البيان والتبيين، الجاحظ (عمر بن بحر بن محبوب)، ص96.

(3) مجالس ثعلب، ثعلب أحمد بن يحيى، تحقيق عبد السلام محمد هارون الطبعة الثانية دار المعارف، مصر 1960، ص187.

(4) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري (الحسن بن عبد الله بن سهل)، ص52.

(5) نفسه ص:12.

(6) نفسه ص:16.

قليلاً كفاه»⁽¹⁾ إذ يستفاد من هذا التعريف بأن البليغ حاذق ماهر متمكن في القول فيحسن التعامل معه سواء أكثر أم قل، وهناك من رأى في البلاغة السهولة والوضوح حيث نقل أبو هلال العسكري قولاً لحمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب -رضي الله عنهم جميعاً- مفاده أن: البلاغة تفسير عسير الحكمة بأقرب الألفاظ»⁽²⁾ حيث يرى في البلاغة تفسير القول الغامض المبهم بأقرب الألفاظ، كما نقل عنه بأن البلاغة قول مفقه في لطف حيث فسره قائلاً: «المفقه: المفهم، واللطيف من الكلام: ما تعطف به القلوب النافرة، ويؤنس القلوب المستوحشة، وتلين به العريكة الأبية المستعصية، وتبلغ به الحاجة وتقام به الحجة، فتخلص نفسك من العيب، وتلزم صاحبك الذنب، من غير أن تهيجه وتقلقه، وتستدعي غضبه، وتستثير حفيظته»⁽³⁾ حيث يرى في البلاغة المداراة والتعريض بالإضافة إلى الفهم وحسن إيصاله إلى قلب المخاطب وهذا قريب من القول الذي استحسنته الجاحظ في تعريف البلاغة لما قال: «يكفي من حظ البلاغة أن لا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع»⁽⁴⁾.

هناك من رأى في البلاغة الإطالة منهم إبراهيم بن محمد حيث قيل له ما البلاغة؟ فقال: الجزالة والإطالة»⁽⁵⁾ أما عبد الحميد الكاتب لما سئل عنها فأجاب قائلاً: «هي ما رضيته الخاصة، وفهمته العامة»⁽⁶⁾

ثم فحتم أمر البلغاء من الكتاب فقال: «لو كان الوحي ينزل على أحدٍ بعد الأنبياء فعلى بلغاء الكتاب»⁽⁷⁾ ثم جعل بلاغة الكلام في تجانسه وإتحاده وهذا لما قال: «خير الكلام ما كان لفظه فحلاً، ومعناه بكرًا»⁽⁸⁾ ثم رأى في تعريف آخر

(1) الرسالة العذراء، إبراهيم بن المدبر الطبعة الأولى، مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة 1931م، ص 46.

(2) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، ص 52.

(3) نفسه، ص: 51.

(4) البيان والتبيين، الجاحظ (عمر بن بحر بن محبوب)، ج 1/78.

(5) العمدة، ابن رشيق القيرواني (الحسين بن رشيق) تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ط 3 مطبعة السعادة، القاهرة 1963م ج 245/1.

(6) الإعجاز والإيجاز، الثعالبي (عبد الملك بن محمد)، الطبعة الأولى المطبعة العمومية مصر 1897م، ص 111.

(7) نفسه ص: 111.

(8) نفسه ص: 111.

آخر للبلاغة أنها: «تقرير المعنى في الأفهام، من أقرب وجوه الكلام». ⁽¹⁾ وهو تعريف قريب جداً من تعريف الجاحظ الذي استحسنه على بقية التعاريف الأخرى التي نقلها.

ومنهم من رأى في البلاغة عكس الإطالة ولا نعني بها الإيجاز وإنما إصابة المعنى كما قال خالد بن صفوان: «ليست البلاغة بخفة اللسان، ولا بكثرة الهذيان، ولكنها إصابة المعنى وقرع بالحجة». ⁽²⁾ ثم تحدث عن أمر البليغ من الناس فقال: «لا تكون بليغاً حتى تكلم أمتك السوداء في الليلة الظلماء في الحاجة المهمة بما تتكلم به في نادي قومك، وإنما اللسان عضو إذا مرنته مرناً، وإذا تركته كان كاليد تحشنها بالممارسة، والبدن الذي تقويه برفع الحجر وما أشبهه، والرجل إذا تعودت المشي مشت» ⁽³⁾ حيث جعل من بلاغة البليغ الممارسة وتمرس اللسان على الكلام والقول كي يصبح بليغاً، ثم يضيف قائلاً: «أبلغ الكلام ما لا يحتاج إلى كلام، وأحسنه ما لم يكن بالبدوي المغرب ولا القروي المخرج، الذي صحت ما بنيه، وحسنت معانيه ودار على السنة القائلين، وخف على آذان السامعين، ويزداد حسنا على مر السنين، بتجلية الرواة، وتنقية السراة، والكاتب المستحق اسم الكتابة، والبليغ المحكوم بالبلاغة، من إذا حاول صنعة كتاب سالت على قلمه عيون الكلام من ينابيعها، وظهرت من معادنها، وبدرت من مواطنها، عن غير استكراه، ولا إغضاب». ⁽⁴⁾ كأني به يرى في البلاغة الطبع والجلبة عكس التصنع والتكلف بالإضافة إلى استعمال الألفاظ المتداولة عكس الغريبة الوحشية . وإلى مثل هذا ذهب بشر بن خالد الذي يرى في البلاغة التنزه عن خسيس الكلام ودينه وساقطه لما قال: «البلاغة التقريب من المعنى البعيد، والتباعد عن خسيس الكلام والدلالة بالقليل على الكثير» ⁽⁵⁾ كما نلاحظ في هذا التعريف أنه اشترط قلة اللفظ الذي يدل على المعنى الواسع الكثير. أما ابن المقفع فقد سئل: ما البلاغة؟ قال: «قلة الحصر، والجرأة على البشر قيل له: فما العي؟ قال: الإطراق من غير

(1) زهر الأديب ، الحصري (ابراهيم بن علي) تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الثالثة. مطبعة السعادة، القاهرة 1953م، ج1/ 127.

(2) الرسالة العذراء ص: 46 .

(3) العقد الفريد ، ابن عبد ربه، ج2/ 269/ 270 .

(4) الرسالة العذراء ، ابراهيم بن المدبر، ص: 36/35 .

(5) العقد الفريد، ابن عبد ربه، ج4/ 189/ 190 .

فكرة، والتنحج من غير علة». (1) فالتأمل في قوله يلحظ بأنه اعتمد على المظهر أو الشكل أكثر منه على الكلام والقول لكن في موضع آخر فصل تعريف البلاغة تفصيلا دقيقا ربما لم يأت أحد بمثله حسب إسحاق بن حسان بن قوهي حيث سئل ما البلاغة؟ قال: «البلاغة اسم جامع لمعان، منها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الإحتجاج، ومنها ما يكون جوابا، ومنها ما يكون ابتداءً، ومنها ما يكون شعرا، ومنها ما يكون سجعا وخطبا، ومنها ما يكون رسائل. فعمامة ما يكون في هذه الأبواب الوحي فيها والإشارة، والإيجاز هو البلاغة. فأما الخطب بين السماطين، وفي إصلاح ذات البين، فالإكثار في غير حطل. والإطالة في غير إملال وليكن صدر كلامك دليلا على حاجتك، كما أن أبيات الشعر البيت الذي سمعت صدره عرفت قافيته. قيل له فإن ملّ السامع الإطالة التي ذكرت أنما حق ذلك الموقف؟ قال: إذا أعطيت كل مقام حقه وقيمت بالذي يحجب من سياسة ذلك المقام و أرضيت من يعرف حقوق الكلام، فلا تهتم لما فاتت من رضا الحاسد والعدو، فإنه لا يرضيها شيء، وأما الجاهل فلست منه وليس منك. ورضا الناس شيء لا ينال» (2) وحقيقة تحدث ابن المقفع عن كل العناصر الأساسية والضرورية لبلاغة الكلام من مراعاة مقتضى الحال من سكوت واستماع، وحسن ابتداء، وحسن الجواب، والإيجاز، وكذا الإطالة حيث نظر إليها من كل المناحي، وإلى مثل هذا أو قريب منه الذي رآه عمرو بن عبيد حين سأله حفص بن سالم قائلا ما البلاغة؟ فقال: «ما بلغ بك الجنة، وعدل بك عن النار، وما أبصرك مواقع رشدك، وعواقب غيِّك، قال: ليس هذا أريد قال: من لم يحسن أن يسكت لم يحسن أن يستمع ومن لم يحسن الإستماع لم يحسن القول، قال: ليس هذا أريد. قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم إنا معشر الأنبياء بكاء، أي قليلوا الكلام ومنه قيل: رجل بكى، وكانوا يكرهون أن يزيد منطلق الرجل على عقله. قال: ليس هذا أريد، قال: كانوا يخافون من فتنة القول، ومن سقطات الكلام، مالا يخافون من فتنة السكوت، ومن سقطات الصمت، قال: ليس هذا أريد فقال له: فأنتك تريد تخير اللفظ، في حسن إفهام؟ قال: نعم . قال: إنك أوتيت تقرير حجة الله في عقول المكلفين، وتخفيف المؤنة على المستمعين، وتزين تلك المعاني في قلوب المریدن. بالألفاظ المستحسنة في الآذان، المقبولة عند الأذهان، رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم، بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة. كنت قد أوتيت فصل الخطاب واستوجبت على الله جزيل الثواب.» (3) فبالإضافة إلى حسن الإستماع وحسن القول عنده لا بد أيضا من تخير اللفظ وانتقاءه. كما يطيب لي في هذا المقام

(1) العقد الفريد، ابن عبد ربه، ج4/189/190.

(2) البيان والتبيين، الجاحظ (عمر بن بحر بن محبوب)، ج1/115/116.

(3) نفسه، ج1/163.

سرد تعريف الخليل بن أحمد الفراهيدي للبلاغة قائلاً فيها مايلي: « كل ما أدى إلى قضاء الحاجة فهو بلاغة، فإن استطعت أن يكون لفظك لمعناك طبقاً، ولتلك الحال وفقاً، وآخر كلامك لأوله مشابهاً، ومورده لمصدره موازناً، فافعل. واحرص أن يكون لكلامك متهما وإن ظرف، ولنظمك مستريباً وإن لطف بموتاة آلتك لك، وتصرف إرادتك معك فافعل.»⁽¹⁾ وقال عنها أيضاً: «البلاغة كلمة تكشف عن البغية.»⁽²⁾

وقال عنها في موضع آخر: « البلاغة ما قرب طرفاه وبعد منتهاه.»⁽³⁾ لأن أمرها عظيم كما قال المنصور: «البلاغة

والغنى إذا اجتمعا لامرئ أبطراه»⁽⁴⁾ إذ نلاحظ في تعريف الخليل أنه ركز على تطابق اللفظ والمعنى مع تجانسهما وتقريب طرفيهما: بداية الكلام ونهايته، ولعل هذا ينسجم مع الذي رواه المفضل الضبي: قلت لأعرابي منا: ما البلاغة؟ قال لي الإيجاز في غير عجز والإطناب في غير حطل. قال ابن الأعرابي: فقلت للمفضل الضبي: ما الإيجاز عندك؟ قال: حذف الفضول وتقريب البعيد.»⁽⁵⁾ وهذا شبيه لما جاء به عمرو بن مسعدة قيل له: ما البلاغة؟ قال: التقريب من المعنى البعيد، والدلالة بالقليل على الكثير.»⁽⁶⁾

هناك من البلغاء من يرى في البلاغة الوضوح والفهم والجلال وعلى رأس هؤلاء كلثوم بن عمرو العتابي حيث سئل عن ماهية البلاغة فقال: «كل من أفهمك حاجته من غير إعادة، ولا حبسة، ولا إستعانة فهو بليغ، فإن أردت اللسان الذي يروق الألسنة ويفوق كل خطيب فيظهار ما غمض من الحق، وتصوير الباطل في وصورة الحق.»⁽⁷⁾ لعل المتمعن جيداً في هذا التعريف الذي ساقه العتابي يدرك بأنه مزج بين البلاغة والفصاحة، أو رأى في البلاغة فصاحة لأنه تحدث عن الإعادة والحبسة وهذه الأخيرة من أمراض الكلام التي عني بها الطب حديثاً وهي التوقف عن الكلام

(1) الرسالة العذراء، ابراهيم بن المدبر، ص48.

(2) العمدة ابن رشيق القيرواني تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد الطبعة الثالثة مطبعة السعادة ، القاهرة 1963م، ج1/242.

(3) نفسه، ج1/245 .

(4) كتاب الصناعتين ، أبو هلال العسكري تحقيق محمد علي البجاوي ومحمد ابو الفضل ابراهيم ، ص16.

(5) البيان والتبين ، الجاحظ، ج1/97.

(6) العمدة ابن رشيق القيرواني ، ج1/242.

(7) العقد الفريد، ابن عبد ربه (أحمد بن محمد)، ج4/198 .

ثم معاودته، حيث الجاحظ تشدد في تفسير قول العتابي وأخرج المولدين عن حيز الفصاحة لما قال: «والتابي حين زعم أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ، لم يعن أن كل من أفهمنا-معاشر المولدين والبلديين- قصده ومعناه بالكلام الملحون، المعدول عن جهته، المصروف عن حقه، محكوم له بالبلاغة وإنما عنى العتابي إفهامك العرب حاجتك على مجاري كلام العرب الفصحاء».⁽¹⁾ حيث لا يكتفي بهذا فقط وإنما يسرد في ذلك مثالا من الواقع ليعلل الموقف الذي جنح إليه قائلاً: «وقد روى رجلا من البلدين قال لأعرابي: كيف أهلك؟-قالها بكسر اللام-قال الأعرابي: صلباً، لأنه أجابه على فهمه، ولم يعلم أنه أراد المسألة على أهله وعياله»⁽²⁾ ثم يعزز موقفه هذا بقول آخر: «من زعم البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل، جعل الفصاحة واللكنة، والخطأ والصواب، والإغلاق والإبانة، والملحون والمعرب كله سواء، وكله بياناً»⁽³⁾ إذ لم يكتف الجاحظ- في تعريف البلاغة- بما سمعه وتم نقله عن العرب، بل جاء بتعاريف وأقوال لغيرهم من الأمم والأقوام كالفرس واليونان والهنود، حيث قيل للفرسي ما البلاغة؟ فقال: معرفة الفصل من الوصل، كما قيل لليوناني: ما البلاغة؟ قال: حسن الإقتضاب عند البداهة، والغزارة يوم الإطالة، وقيل للهندي ما البلاغة؟ قال: وضوح الدلالة، وانتهاز الفرصة وحسن الإشارة، كما قال بعض أهل الهند: جماع البلاغة البصر بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة ثم قال: ومن البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة أن تدع الإفصاح إلى الكناية، إذا كان الإفصاح أوعز طريقة وربما كان الإضراب عنها صفحا أبلغ في الدرك، وأحق بالظفر»⁽⁴⁾ نلاحظ في هذا القول بأن الفرسي يبحث عن المعنى وحدوده واتصاله من انفصاله، واليوناني يراعي المقام ومقتضياته، أما الهندي فيركز على جلاء المعنى وظهوره ووضوحه. كما نقل عن معمر- أبي الأشعث- أنه قيل لبهلة الهندي: ما البلاغة عند أهل الهند؟ قال بهلة: عندنا في ذلك صحيفة مكتوبة، لكن لا أحس ترجمتها لك، لم أعالج هذه الصناعة، فأثقت في نفسي بالقيام بخصائصها وتلخيص لطائف معانيها، قال الأشعث: فلقيت بتلك الصحيفة الترجمة فإذا فيها: أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة، وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش، ساكن الجوارح، قليل اللحظ، متخير اللفظ، لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة، ولا الملوك بكلام السوق، ويكون في قواه فضل التصرف في كل طبقة. ولا يدقق المعاني كل التدقيق، ولا ينقح الألفاظ كل

(1) البيان والتبيين الجاحظ، ج1/161/162.

(2) نفسه، ج1/163.

(3) نفسه، ج1/162.

(4) نفسه، ج1/88.

التنقيح، ولا يصفها كل التصفية ولا يهذبها غاية التهذيب، ولا يفعل ذلك حتى يصادف حكيمًا أو فيلسوفًا عليماً»⁽¹⁾ أقل ما يقال عن التعريف الهندي الأخير للبلاغة أنهم اعتنوا بمظهر الخطيب أكثر من كلامه فتحدثوا عن السميائية من رباطة الجأش و قلة اللّحظ و هدوء الجارحة و هذا كله مظهر خارجي ، ثم تحدث عن المقام و السياق و هو جوهر البلاغة فالناس ليسوا سواءً فكل له خطاب قدر عقله ، ثم تحدثوا عن اختيار الألفاظ وتصفيتها لكن شرط مصادقة عالم أو فيلسوف وهذا أمر حسن . كما نقل عنه -معمّر أبي الأشعث- أيضا أنه قيل لرجل من الحكماء : ما جماع البلاغة ؟ قال : معرفة السليم من المعتل ، و فصل ما بين المضمن و المطلق ، و فرق المشترك و المفرد ما يحتمل التأويل من النصوص المقيد⁽²⁾ بيد أن الجاحظ أعجب بالقول التالي فيما نقله من التعاريف: « لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ، و لفظه معناه ، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك »⁽³⁾ لعله يريد بذلك تجانس اللفظ مع المعنى و اتحادهما لا الإنحياز إلى واحد منهما وهذه مسألة ألفت فيها الكثير من الكتب البلاغية والأدبية ، كما أعجب الجاحظ بوصف البلاغة ثمامة بن أشرس : كان جعفر بن يحيى أنطق الناس ، و قد جمع الهدوء و التمهل ، و الجزالة و الحلاوة ، و إفهاماً يغنيه عن الإعادة . ولو كان في الأرض ناطق يستغني بمنطقه عن الإشارة لا استغنى جعفر عن الإشارة ، كما استغنى عن الإعادة⁽⁴⁾ "كما مدحه مرة أخرى قائلاً: « ما رأيت أحداً لا يتحبس ، ولا يتوقف ، ولا يتلجلج ، ولا يتنحجج و لا يرتقب لفظاً قد استدعاه من بعد و لا يلتمس التخلص إلى معنى قد تعصى عليه طلبه ، أشد اقتداراً ، و لا تكلف من جعفر بن يحيى . »⁽⁵⁾ الملاحظ في قول الجاحظ أنه ركز كذلك على الجانب السميائي أكثر منه من اللّغوي و البياني و مزج بين الفصاحة التي تعني الاسترسال في الكلام ، و البلاغة التي تعني حسن نظم الكلام و سبكه . بيد أنه يستدرك في مقام آخر و يأتي بتعريف نفيس للبلاغة لأنه ركز على المقام يقول في ذلك : « حسن البيان محمود، و حسن الصمت حكم ، و ربما كان الإيجاز محموداً ، و لإكثار مدمومًا ، و ربما رأيت الإكثار أحمد من الإيجاز ، و لكل مذهب ووجه عند العقل، و لكل مكان

(1) البيان والتبيين الجاحظ ، ج1/92/93.

(2) نفسه، ج2/104 .

(3) نفسه، ج1/115.

(4) نفسه، ج1/105/106.

(5) المصدر السابق، ج1/105/106.

مقال، و لكل كلام جواب ، مع أن الإيجاز أسهل مرماً، و أيسر مطلباً من الإطناب . و من قدر على الكثير ، كان على القليل أقدر ، و التقليل للتحقيق ، والتطويل للتعريف ، و التكرار للتوكيد ، و الإكثار للتشديد ... و أما المذموم من المقال فما دعا إلى الملل ، و جاوز المقدار ، و اشتمل على الإكثار ، و خرج على مجرى العادة ، و كل شيء أفرط في طبعه، و تجاوز مقدار وسعه ، عاد إلى ضد الطباعة فيتحول البارد حاراً و يصير النافع ضاراً⁽¹⁾ و في نفس السياق نجد اللغوي الكبير ابن قتيبة قد اعتمد هو أيضاً على مفهوم المقام لما نقل قولاً لأبرويز قاله لكاتبه : و اجتمع الكثير مما تريد في قليل . حيث علق عليه قائلاً : « يريد الإيجاز ، و هذا ليس بمحمود في كل موضع ، ولا مختار في كل كتاب بل لكل مقام مقال ، ولو كان الإيجاز محموداً في كل الأحوال لجرده الله تعالى في القرآن ، ولم يفعل الله ذلك و لكنه أطال تارة للتوكيد ، وحذف تارة للإيجاز ، وكرر تارة للإفهام ...»⁽²⁾ ولذلك كتب ابن المدبر رسالة في صفة الكتابة تشبه إلى حد ما صحيفة بشر بن المعتمر انتهى في الأخير إلى اختيار ما اختاره الجاحظ لما قال : «... و لكن سياسة "الكلام" صعبة ، و تأليفه شديد إلا على جهها بذته و فرسانه و أمراء الكلام ، يصرفونه كيف شاؤوا. و لا يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ، و لفظه معناه، لا يكون اللفظ أسبق إلى أسماء من معناه إلى القلوب.»⁽³⁾ فهو يقر صراحة بأن عملية نظم الكلام بالغة الصعوبة فما بالك بالبليغ منه . لذلك قال أبو العيناء : «البليغ من اجترأ بالقليل عن الكثير و قرب البعيد إذا شاء ، و بعد القريب، وأخفى الظاهر و أظهر الخفي.»⁽⁴⁾ و هذا دلالة على التمكن في التأليف خطأ ومشافهة .

هناك من يرى في البلاغة حسن النظم و على رأسهم المبرد قائلاً في ذلك : «إن من حق البلاغة إحاطة القول بالمعنى ، و اختيار الكلام ، و حسن النظم ، حتى تكون الكلمة مقاربة أختها، و معاضدة شكلها، و أن تقرب البعيد وتحذف منها الفضول ... فإن استوى هذا في الكلام المنثور والكلام المرصوف المسمى شعراً فلم يفضل أحد القسامين صاحبه ، فصاحب الكلام المرصوف أحمد لأنه أتى بمثل ما أتى به صاحبه ، و زاد وزناً و قافية ، والوزن

(1) البلاغة والإيجاز، تحقيق الدكتور حاتم صالح الضامن، بعنوان رسالة جاحظية - مجلة البلاغ - العدد 09، 1978، بغداد، ص23.

(2) أدب الكاتب ، ابن قتيبة الدينوري (عبد الله بن مسلم) تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ط4 مطبعة السعادة ، القاهرة 1963م، ص19.

(3) الرسالة العذراء، ابراهيم بن المدبر، ص39.

(4) العمدة ، ابن رشيق القيرواني تحقيق محمد الدين عبد الحميد ، ج 246/1 .

يحمل على الضرورة ، والقافية تضطر إلى الحيلة .⁽¹⁾ ثم يضرب في ذلك مثلاً ، حيث وازن بين قوله صلى الله عليه و سلم : وكفى بالسلامة داء ، و ما مثله من أقوال شعرية و نثرية قائلاً : «فانظر إلى هذا الكلام الذي لا زيادة فيه ولا نقصان ، لا يطول المعنى و لا يقصر عنه ، وانظر إلى فخامته وجزالته يقول : كفى بالسلامة داء ، فأى كلام أوعظ ، أوجز في القلب أوفر ؟ إن هذا الكلام ليجل عن أن يبلغه وصف أو يحيط بكنهه قول .⁽²⁾ ولذلك قال ابن المعتز : «البلاغة بلوغ المعنى ولما يطل سفر الكلام»⁽³⁾ كذلك جعل الرماني من البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ و هي طبقات عنده ألا تراه يقول : «...و ليست البلاغة إفهام المعنى لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ و الآخر عي و لا البلاغة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى ، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى و هو غث مستنكرة ، ونافر متكلف . وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ ، فأعلاها طبقة -في الحسن- بلاغة القرآن و أعلى طبقات البلاغة للقرآن خاصة و أعلى طبقات البلاغة معجز للعرب والعجم كإعجاز الشعر المفحم فهذا معجز للمفحم خاصة ، كما أن ذلك معجز للكافة⁽⁴⁾ فأعلى طبقات هذه البلاغة و هو الإعجاز القرآني الذي به تم التحدي للإنسانية جمعاء سواء كانوا من أهل اللّغة و فرسانها ، أم كانوا عجماء ، ثم يليه مرتبة الشعر المفحم لأنه كان يمثل اللّغة الراقية في البيئة العربية ، زمن الجاهلية ، كما أن الخطابي الذي اشتهر بالدراسة الإعجازية يرى في البلاغة حسن النظم و التأليف حين قال : «...فمنها البليغ الرصين الجزل ، و منها الفصيح القريب السهل . ومنها الجائر ، المطلق الرسل ، وهذه أقسام الكلام المحمود ، ودون المهجين المذموم ... وأعلم أن القرآن غنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمناً أصح المعاني ... ثم أعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجتمع لها هذه الصفات . هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به ... ولم تقتصر فيما اعتمدنا من البلاغة لإعجاز القرآن على مفرد الألفاظ التي منها يتركب الكلام ، دون ما يتغير منه من ودائعه التي هي معانيه ، وملايسه التي هي نظوم تأليفه»⁽⁵⁾ فلنتأمل لهذا القول

(1) البلاغة ، المبرد (محمد بن يزيد الثمالي) تحقيق رمضان عبد التواب ط 01 دار مطابع الشعب القاهرة 1965م، ص66.

(2) نفسه ص66.

(3) العمدة، ابن رشيق القيرواني تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ج1/246.

(4) النكت في إعجاز القرآن ، الرماني (علي بن عيسى) تحقيق محمد خلف الله و محمد زغلول سلام ، دار المعارف مصر، ص 69.

(5) بيان إعجاز القرآن ، الخطابي (محمد بن محمد بن إبراهيم) ، تحقيق محمد خلف الله و محمد زغلول سلام ، دار المعارف مصر، ص

يتجلى في ذهنه أن الخطابي جعل من البلاغة مزيجاً من ألفاظ فصيحة لكنه لم يبين ما الذي قصده بالفصيح هل هو المستعمل أم السليم مخرجاً، وكذلك سلامة المعنى و حسن تجلية ، بيد أنه هناك من جعل البلاغة في اللفظ فقط أمثال الكندي لما سئل عنها فقال : « ركنها اللفظ وهو على ثلاثة أنواع : فنوع لا تعرفه العامة و لا تتكلم به، و نوع تعرفه و تتكلم به، و نوع تعرفه و لا تتكلم به و هو أحدها⁽¹⁾ حيث جعل الكندي من اللفظ ثلاثة أنواع في الشكل مراتب أحدها النوع الذي تعرفه العامة ولكن يتجسم لها الحديث به .

هناك من يرى عكس هذا و يلح على أن البلاغة تكمن في المعاني و في مقدمتهم أبو هلال العسكري لما قال: «فعلى هذا تكون الفصاحة والبلاغة مختلفتين . وذلك أن الفصاحة تمام آلة البيان . فهي مقصورة على اللفظ ، لأن الآلة تتعلق باللفظ دون المعنى ، والبلاغة إنما هي إتهاء المعنى إلى القلب فكأنها مقصورة على المعنى ، ومن الدليل لأن الفصاحة تتضمن اللفظ ، و البلاغة تتناول المعنى ، أن البغاء يسمى فصيحاً و لا يسمى بليغاً ، إذ هو مقيم الحروف وليس له قصد إلى المعنى الذي يؤديه ، وقد يجوز مع هذا أن يسمى الكلام الواحد فصيحاً بليغاً . إذا كان واضح المعنى سهل اللفظ جيد السبك ، غير مستكره و لا فحج ، و لا متكلم و خم ، و لا يمنعه من أحد الاسمين شيء لما فيه من إيضاح المعنى و تقويم الحروف »⁽²⁾ ثم يقر بعد ذلك بمشاهدة و تحري ميداني قائلاً فيه : « و شهدت قوما يذهبون إلى أن الكلام لا يسمى فصيحاً حتى يجمع مع هذه النوع فخامة و شدة و جزالة ... و قالوا: إذا كان الكلام يجمع نعوت الجودة، ولم يكن فيه فخامة و فضل و جزالة سمي بليغاً ولم يُسم فصيحاً⁽³⁾ إن أقل ما يقال في هذا التعريف أن العسكري ميز بين البلاغة و الفصاحة و جعل من هذه الأخيرة أخص من البلاغة و أعلى مرتبة منها ، و بعدها ليين ما قصده جاء بشاهدين من الشعر فقال : و أنشدنا أبو أحمد عن أبي بكر الصولي لإبراهيم بن عباس :

تَمُرُّ الصَّبَا صَفْحًا بِسَاكِنَةِ الغَضَا *** و يَصْدَعُ قَلْبِي أَن يَهْبَ هُبُوبَهَا

قريبة عهدٍ بالحبيب و إنما *** هوى كلِّ نَفْسٍ حيث حلَّ حَبِيبُهَا

(1) العمدة ، ابن رشيق القيرواني تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد الطبعة الثالثة مطبعة السعادة ، القاهرة 1963م ، ج 1/247.

(2) كتاب الصناعتين ، أبو هلال العسكري تحقيق علي محمد البجاوي ، و محمد أبو الفضل إبراهيم ، ص 6/8.

(3) نفسه ص 08.

حيث يعلق قائلاً: «فالبيت الأول فصيح و بليغ ، والببيت الثاني بليغ وليس بفصيح ، واستدلوا على صحة هذا المذهب بقول العاص بن عدي . الشجاعة قلب ركين ، والفصاحة لسان رزين ، و اللسان هاهنا : الكلام، و الرزين الذي فيه فخامة و جزالة»⁽¹⁾ ولكن نجد في مقام آخر يعدل عما ذهب إليه آنفاً في كون الكلام فخامة وجزالة قائلاً: «أبلغ من هذه المنزلة أن يكون في قوة صانع الكلام ، أن يأتي مرة بالجزل ، و أخرى بالسهل فيبين إذا شاء ، و يشد إذا أراد ، و من هذا الوجه فضلوا جريراً على الفرزدق . و أبا نواس على المسلم .»⁽²⁾ كأي به ركن إلى المقام الذي هو عصب البلاغة ، أما محمد بن الحنفية فيرى في البلاغة وجوب تسهيل اللفظ ترك جزالته و تنقيحه يقول في ذلك : «البلاغة قول تضطر العقول إلى فهمه بأسهل العبارة»⁽³⁾ فقوله تضطر العقول إلى فهمه عبارة عن إيضاح المعنى ، وقوله : بأسهل العبارة ثناء على تسهيل اللفظ، ولعل قول عبد الكريم النهشلي القيرواني يعزز ما ذهب إليه أبو محمد بن حنفية لما قال : « إنما سميت البلاغة بلاغة لإبلاغ المتكلم حاجته بحسن إفهام السامع .»⁽⁴⁾ كما اعتمد الثعالبي في تحديد مفهوم البلاغة على اليسر و السهولة حيث ضبط مفهوم الكلام البليغ قائلاً: «أبلغ الكلام ما حسن إيجاره، و قل مجازه ، وكثر إعجازه، و ناسبت صدوره أعجازه البليغ من إذا رمى هدف البلاغة أصاب ، و إذا استدر سحاب الصواب صاب . البليغ من يبلغ الأغراض بالألفاظ القريبة ، البليغ من يتجنب الإغراب في الإعراب ، و يترك التوعير و التععير في الخطاب ، البليغ من يجتبي من الألفاظ أسرارها و يجتبي من المعاني ثمارها ، كلام البليغ في حلة من الحلاوة ، و حلية من الطلاوة البليغ إذا نطق طبق المفصل ، وإذا كتب نسق الدر المفصل»⁽⁵⁾ حيث جعل الثعالبي من الرجل البليغ من قل مجازه لأنه يستلزم التأويل و التمعن ، والبليغ عنده أيضا من يبلغ الأعراس البعيدة بالألفاظ القريبة ويتجنب الغريب ويدع توعير الخطاب وقال عن البليغ أيضا: «من إذا تكلم أضحك القلوب ، وإذا خطب دفع الخطوب.»⁽⁶⁾ وقال أيضاً : «البليغ من يحوك الكلام حسب المعاني ، ويخيط الألفاظ على قدود

(1) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري تحقيق علي محمد الجاوي، و محمد أبو الفضل ابراهيم، ص 09.

(2) المصدر السابق، ص 24.

(3) المصدر السابق، ص 12.

(4) الممتع في علم الشعر وعمله، عبد الكريم النهشلي القيرواني تحقيق منجي الكعبي مطبعة الدار التونسية للنشر، تونس 1978م، ص 203.

(5) المبهج، الثعالبي (عبد الملك بن محمد)، ط 1 مطبعة النجاح مصر 1904م، ص 48.

(6) المبهج، الثعالبي (عبد الملك بن محمد)، ص 48.

المعاني»⁽¹⁾ فللملاحظ لقول العتايي يدرك بأن الرجل نظر إلى البلاغة من عدة زوايا و عدة أوجه؛ جانب الإيجاز، وحسن الابتداء والوصول إلى الغرض بأقرب لفظ ، و تحاشي الوعورة ، وحسن حلاوة الكلام . كذلك ابن رشيق القيرواني نظر إلى البلاغة من عدة أوجه لِمَا نقله عن البلغاء حيث سئل بعضهم ما البلاغة فقال : قليل يفهم ، وكثير يسأم ، وقال آخر : البلاغة إجماع اللفظ و إشباع المعنى . وسئل آخر ، فقال : معانٍ كثيرة . في ألفاظ قليلة . وقيل لأحدهم : ما البلاغة؟ فقال إصابة المعنى وحسن الإيجاز ، وسئل بعض الأعراب : من أبلغ الناس ؟ فقال : أسهلهم لفظاً وأحسنهم بديهة .⁽²⁾ لعله يرى في البلاغة القلة اليسيرة مع حسن الفهم . و الاعتناء بالمعنى و هذا في قوله إشباع المعنى . وكذلك الإيجاز مع سهولة . لم يكتب ابن رشيق بهذا فحسب و إنما نقل قولاً آخر منسوباً لعبد الله بن محمد بن جميل المعروف بالباحث يقول فيه : «البلاغة الفهم والإفهام ، وكشف المعاني بالكلام ، ومعرفة الإعراب ، والانساع في اللفظ ، والسداد في النظم ، و المعرفة بالقصد ، والبيان في الأداء ، وصواب الإشارة ، وإيضاح الدلالة ، والمعرفة بالقول ، و الاكتفاء بالاختصار عن الإكثار ، وإمضاء العزم على حكومة الاختيار . قال : وكل هذه الأبواب محتاج بعضها إلى بعض . كحاجة بعض أعضاء البدن إلى بعض لا غنى لفضيلة أحدهما عن الآخر ، فمن أحاط معرفة بهذه الخصال فقد كمل كل الكمال ، ومن شد عنه بعضها لم يبعد عن النقص بما اجتمع فيها منها .»⁽³⁾ فعبد الله بن محمد بن جميل صنع نفس صنيع ابن رشيق في النظر إلى البلاغة من عدة أوجه كالفهم و الإفهام : أي إفهام السامع و المتلقي لكلام القائل ، وإظهار الكلام ببسيط اللفظ مع الاتساع فيه ، و الاحتكام إلى الاختصار بدل الإكثار لأن الإيجاز أمر موجود في البلاغة و في البيان ، مشبها كل ما سلف بالبدن الذي يتألق من عدة أعضاء لا غنى لعضو فيها عن آخر ، لكن هناك من هو أنفوس و أنبل من الآخر . و لعل هذه النظرة المتعددة سمة بلغاء العصور المتأخرة .

نظراً لقيمة و منزلة البلاغة ، ونظراً لكثرة ما قيل فيها وصفتها ألسنة ذوي الصناعات و الحرف المختلفة حيث روى الحصري أنه تجمع قوم من أهل الصناعات فوصفوا بلاغتهم عن طريق صناعاتهم فقال الخياط : البلاغة قميص ... فجراناه (جيبه) البيان ، وجيبه المعرفة ، وكماه الوجازة ، و دخاريصه (ما يوصل به للتوسعة) الإفهام ، و دروزه الحلاوة ، و لابس جسده اللفظ ، و روحه المعنى..... و قال الجمال : البليغ من أخذ بخطام كلامه ، فأناخه في مبرك

(1) التمثيل والمحاضرة ، الثعالبي تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة 1961م ، ص157.

(2) العمدة ، ابن رشيق القيرواني تحقيق محمد الدين عبد الحميد ، ج1/242.

(3) نفسه ، ج1/247.

المعنى ، ثم جعل الإختصار له عقلاً ، و الإيجاز له مجالا . فلم يند عن الأذان و لم يشد عن الأذهان ... وقال الخمار: وأبلغ الكلام ما طبخته مراحل العلم ، وصفاه راووق (مصفاة) الفهم ، وضمته دنان الحكمة ، فتمشتت في المفصل عدوبته ، وفي الأفكار رفته و في العقول حدته. ثم قال : « أجمعوا كلهم على أن أبلغ الكلام ماذا أشرفت شمسه انكشف لبسه ، وإذا صدقت أنواؤه اخضرت أحماؤه».(1)

ثم ينقل لنا الحصري أبلغ ما قيل عن البلاغة في عصره و هو قولهم : «ليست البلاغة أن يطال عنان القلم أو سنانه أو يبسط رهان القول و ميدانه ، بل هي أن يبلغ أمد المراد بألفاظ أعيان ، ومعانٍ أفراد ، و من حيث لا تزئد على الحاجة ولا إخلال يفضي إلى الفاقة . البلاغة ميدان لا يُقطع إلا بسوابق الأذهان ، ولا يسلك إلا ببصائر البيان.»(2) حيث يرى في البلاغة الإيصال و الإبلاغ بألفاظ فاحرة و معانٍ صادقة دون إخلال ثم يشبهها بالفضاء الذي يسلك بوضوح البيان .

ابن سنان الخفاجي لم يقتنع بحدود البلاغة التي وضعها كثير من الباحثين الذين سبقوه في تعريفها فقال : «وقد حدد الناس البلاغة بحدود إذا حققت كانت كالرسوم و العلام ، وليست بالحدود الصحيحة فمن ذلك قول بعضهم : لحة دالة ، وهذا وصف من صفاتها فأما أن يكون حاصرا لها وحداً يحيط بها . فليس ذلك يمكن لدخول الإشارة من غير كلام يتلفظ به تحت هذا الحد ، وكذا قال آخر : البلاغة معرفة الوصل من الفصل لأن الإنسان قد يكون عارفاً بالفصل و الوصل ، عالماً بتمييز مختار الكلام من مطرحه ... و الحدود لا يحسن فيها التأويل و إقامة المعاذير ، و عرابة ألفاظ تدل على المقصود لأنها مبنية على الكشف الواضح ، موضوعة للبيان الظاهر ، والغرض السلامة من الغامض ، فكيف يوقع في غامض بمثله . وكذلك قول آخر : البلاغة أن تصيب فلا تخطئ، وتسرع فلا تبطئ لأن هذا يصلح لكل الصنائع ، وليس بمقصود على صناعة البلاغة وحدها. و قول من قال : البلاغة اختيار الكلام ، وتصحيح الأقسام لأن هذين إنما سئلا عن حدٍ يبين الكلام المرفوض من المختار ، و الخطأ من الصواب ويوضح كيف يكون الإيجاز مختاراً ، ومتى يقع الإطناب مرضياً محموداً ، فأحالا على ما السؤال فيه باقٍ. وعدم العلم

(1) زهر الآداب ، الحصري (ابراهيم بن علي) تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ط 03 مطبعة السعادة القاهرة 1953م ج1/123/126.

(2) نفسه ، ص 128.

معه موجود حاصل . و في البلاغة أقوال كثيرة غير خارجة عن هذا النحو.⁽¹⁾ إذن نظر ابن سنان الخفاجي إلى آراء من سبقوه بعين الناقد و المحصص حيث رفض فكرة الوصل و الفصل ، وكذا فكرة اللمحة الدالة و هي لفظ قليل بمعنى عزيز مثلما نص عليه الخليل بن أحمد الفراهيدي ، ورفض كذلك كون البلاغة في سرعة الإجابة و عدم الخطأ ولكنه لم يبد رأيه ولم يأت بتعريف خاص به .

أما عبد القاهر الجرجاني فرأى أن البلاغة و الفصاحة وغيرها عبارة عن فضل الناطقين على بعضهم بعضا لها قال :«... وفي تحقيق القول على البلاغة و الفصاحة و البيان و البراعة و كل ما شاكل ذلك، مما يعبر عن الفضل

بعض القائلين على بعض، من حيث نطقوا و تكلموا، و أخبروا السامعين عن الأغراض و المقاصد ، وراموا أن يعلموهم ما في نفوسهم ، و يكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم .ومن المعلوم أنه لا معنى لهذه العبارات ، و سائر ما يجري مجراها ، مما يفرد فيه اللفظ بالنعته و الصفة ، وينسب فيه الفضل و المزية إليه دون المعنى...»⁽²⁾ لعل المتمعن في تعريف الجرجاني يدرك بأن البلاغة عنده هي سجية و فطرة ومريرة يتفاضل الناس بها فيما بينهم فكل واحد تجود قريحته بما فيها من قدرات راسخة في ذهنه و هذه النظرة قريبة جدًا بما جاء به اللساني الأمريكي المتأخر نعوم تشومسكي فيما يخص الملكة و التأدية اللتان ترجعان إلى المواهب و القدرات المستودعة لدى الفرد. كما نكتشف أيضا بأن الجرجاني يرى البلاغة في المعنى لا اللفظ حيث المزية تعود إلى المعنى دون غيره من اللفظ و هذه جدلية كبيرة قائمة بين كثير من البلاغيين ، وكما قال البغدادي :«البلاغة ليست ألفاظ فقط ، و لا معاني فحسب ، بل هي ألفاظ يعبر بها عن المعاني ، ولكن ليس كما اتفق ولا كيفما وقع ، لأن ذلك لو جرى هذا المجرى لكان أكثر الناس بليغا... و لهذا السبب قال بعضهم في وصف كاتب بليغ : إن أخذ شبرا كفاه ، وإن تناول طومارًا أملاه»⁽³⁾ يفهم من كلامه هذا أن البليغ يحتاج في موضع إلى الإطالة و الإسهاب ، كما يحتاج في موضع آخر إلى اختصار و الإيجاز حيث قيل مرة لأبي عمرو بن العلاء : هل كانت العرب تطيل؟ قال : نعم ليسمع منها . قيل فهل كانت توجز؟ قال

(1) سر الفصاحة ، ابن سنان الخفاجي (عبد الله بن محمد بن محمد بن سعيد) مطبعة محمد علي صبيح وأولاده ، القاهرة 1952م، ص 61/60.

(2) دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني ، الطبعة الخامسة ، دار المنار القاهرة 1372هـ، ص 35.

(3) قانون البلاغة ، البغدادي (محمد بن حيدر) تحقيق محسن فياض عجيل ط 1 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت 1981م، ص 24/23.

نعم ليحفظ عنها⁽¹⁾ لذلك مدح المأمون يوماً القاسم بن عيسى فقال: « إنه يوجز في غير عجز، ويصيب مفاصل الكلام ، ولا تدعوه المقدره إلى الإطناب ولا تميل به الغزارة إلى الإسهاب ، يجلّي عن مراده في كتبه ، ويصيب المغزى في ألفاظه. »⁽²⁾ فالغالب عن العرب أنها تستعمل الإشارة وهذا يتضمن اللمحة الدالة وكذلك الإيجاز مثل ما ذهب إليه الرّازي: «البلاغة بلوغ الرجل بعباراته كنه ما في قلبه مع الاحتراز عن الإيجاز المخل والإطالة المملة.»⁽³⁾

أما السكاكي فيرى في البلاغة بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حدًا له اختصاص بتوفيه خواص التراكيب حقها. وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها، ولها - أعني البلاغة - طرفان أعلى وأسفل متباينان تباينا لا يتراءى له نراهما، وبينهما مراتب تكاد تفوت الحصر متفاوتة، فمن الأسفل تبدئ البلاغة وهو القدر الذي إذا أُنقص منه بشيء التحقق ذلك الكلام بما شبهناه في صدر الكتاب من أصوات الحيوانات، ثم تأخذ في التزايد متصاعدة إلى أن تبلغ حد الإعجاز، وهو الطرف الأعلى، ما يقترب منه. «⁽⁴⁾ فالبلاغة في اعتقاد السكاكي هي تأدية للمعاني بإعطاء التراكيب (الجميل) حقها من خلال استعمال التشابه والمجاز والكناية، حيث نلاحظ في قول السكاكي بأنه خرج بها من المفهوم اللغوي إلى مفهوم البياني وهي عنده مراتب فالسفلى عبارة عن أصوات غير متجانسة ، والعليا هي التي تبلغ حد الإعجاز لذا فالقرآن كله بلاغة عليا يمكن لفت انتباه القارئ الكريم أن الباحث اللساني رولان بارث قد تحدث عن مفاهيم تشبه كثيرا تصنيف السكاكي خاصة مفهوم الكتابة في الدرجة الصفر.

ابن الأثير هو الآخر حاول التركيز على التفريق بين مفهوم البلاغة والفصاحة حيث يرى البلاغة في التركيب شأنه شأن السكاكي فقال: «والبلاغة شاملة للألفاظ والمعاني وهي أخص من الفصاحة، كالإنسان من الحيوان. فكل إنسان حيوان، وليس كل حيوان إنسان و كذلك يقال: كل كلام بليغ فصيح، وليس كل كلام فصيح بليغاً، ويفرق بينهما وبين الفصاحة من وجه آخر غير الخاص و العام، وهو أنها لا تكون إلا في اللفظ والمعنى و شرط التركيب، فان اللفظة لا يطلق عليها اسم البلاغة و يطلق عليها اسم الفصاحة، إذ يوجد فيها الوصف المختص

(1) أمراء البيان، محمد كردعلي، الطبعة الثانية لجنة التأليف والترجمة والنشر 1998م، ج1/ 15.

(2) المصدر السابق، ج1/25.

(3) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الفخر الرازي (محمد فخر الدين بن ضياء الدين) مطبعة الآداب، القاهرة 1317هـ، ص 09.

(4) مفتاح العلوم ، السكاكي (يوسف بن أبي بكر) ط1 المطبعة الأدبية، القاهرة، ص220/221.

بالفصاحة و هو الحسن، وأما البلاغة فلا يوجد فيها، لخلوها من المعنى المفيد الذي ينتظم كلاماً⁽¹⁾ حيث يرى ابن الأثير أن الفصاحة تتجلى في اللفظة، بمعزل عن التركيب أما البلاغة فتقتضي تركيباً و جملاً للحكم عليها، حيث عقب الصفدي عن ابن الأثير قائلاً: «أقول: قد ادعي أن هذا الفارق الثاني غير الأول - وليس كل كلام فصيح بليغاً - و هو بعينه ومينه. فإنه أراد أولاً: كل كلام فصيح يطلق عليه أنه بليغ ولا ينعكس، ومعنى هذا إذا قلنا: قفا نبكي من ذكرى حبيبٍ و منزلٍ. فان هذا الكلام بليغ باعتبار أن معناه بلغ في صور تركيبه إلى حد له توفيه بتمام المراد، وفصيح باعتبار بيان مفرداته وحسنها و عدوبتها في السمع، و إذا فككنا هذا التركيب، وأخذنا كل فرد من ألفاظه. كان كل فرد فصيحاً و لا يكون بليغاً لعدم تركيب في المعنى فكانت الفصاحة أعم من البلاغة لأنها وجدت في الأفراد والتركيب، وكانت البلاغة أخص لكونها لا تتناول إلا المركب فقط، فحيث وجدت البلاغة مع عدوية الألفاظ وجدت الفصاحة ولا ينعكس، فصح أن البلاغة كالإنسانية في خصوصها، والفصاحة كالحيوانية في عمومها. وهذا المعنى موجود بعينه في الفارق الثاني الذي أبداه، فإنه قال: إن البلاغة لا تكون إلا في اللفظ و المعنى بشرط التركيب. ⁽²⁾» حقيقة التركيب شرط ضروري في البلاغة لكن الفصاحة بمثابة السياج الذي يحيط به من خلال إخراجها في أحسن الأشكال و الصور حيث قال ابن أبي الأصبغ: «... وحقيقة حسن البيان إخراج المعنى في أحسن الصور الموضحة له و إيصاله إلى فهم المخاطب بأقرب الطرق و أسهلها، فإنه عين البلاغة. ⁽³⁾» و هناك من عدّ الفصاحة لبنة من لبنات البلاغة و أقصد بذلك التنوحي حينما قال: «... والبلاغة تتعلق بالمعنى فقط، وهو أن يبلغ المعنى في نفس السامع مبلغه، و مما يعين على ذلك الفصاحة في كلام العرب لأن الفصاحة من أجزاء البلاغة، فإن الأعجمي إذا كَلَّمَ الأعجمي، فبلغ منه المعنى مبلغه كان كلامه بليغاً، و وصف بالبلاغة وليس من كلام العرب. ⁽⁴⁾» علق محمد جابر على ما جاء به التنوحي قائلاً: «إذا قصد بقوله [ليس من كلام العرب] أن الأعجمي كَلَّمَ صاحبه الأعجمي بلغتهما الأعجمية و بلغ منه ما بلغ، فقد فاتته الحديث أن البلاغة العربية لا بلاغة اللغات الأخرى، وإن أراد أنه كَلَّمَ صاحبه بكلام عربي مشبوه بالعجمة التي عد معها أنه ليس من كلام العرب، فالمتحدث بليغ أيضاً في نظر صاحبه الأعجمي

(1) المثل السائر ، ضياء الدين ابن الأثير تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانه ط1 مطبعة النهضة مصر القاهرة 1959م، ص45.

(2) نصره الثائر على المثل السائر، الصفدي(خليل بن أبيك)تحقيق محمد علي سلطان مطبوعات مجمع اللغة العربية دمشق مطبعة الطرايش 1972 ، ص78/77.

(3) بديع القرآن ، ابن أبي الأصبغ المصري تحقيق حنفي محمد شرف ط2 دار النهضة مصر 1972، ص204.

(4) الأفضى القريب في علم البيان ،التنوحي(محمد بن محمد ابن محمد بن عمرو)ط1 مطبعة السعادة القاهرة 1328هـ ، ص33.

وأمثاله لا غير فهو ليس ببلغ ولا فصيح في نظر العرب فلا وجه للاحتجاج بكلامه على العرب و العربية وبلاغتهما.»⁽¹⁾ حيث فات التنوحي هنا الحديث عن اللفظ و شروطه كأن يكون مستعملا لا مهملاً و أن يكون سهلاً يسيراً لأن البلاغة قائمة على شيئين هما اللفظ و المعنى، حتى و إن تفاوتت نسبة مساهمتها فيها. فهناك من توسع في اللفظ و آخر في المعنى، حيث شبههما ابن رشيق القيرواني بشفرتي المقص، فالحديث عن أفضلها كالحديث عن شفرتي المقص أيها أسن، كما قال النويري: «البلاغة أن يبلغ الرجل بعبارة كنه ما في نفسه و لا يسمى البليغ بليغاً إلا إذا جمع المعنى الكثير في اللفظ القليل.»⁽²⁾

أما بالنسبة للباحثين المتأخرين فان بعضهم تقيد بما قاله السكاكي مع بعض الإضافة الخاصة به وعلى رأس هؤلاء الخطيب القزويني، حيث يرى في البلاغة مطابقتها للمقام ويقول في هذا الصدد: «والبلاغة في مطابقتها لمقتضى الحال مع فصاحته وهو مختلف، فإن مقامات الكلام متفاوتة. فمقام كل من التنكير والإطلاق و التقديم و الذكر يباين مقال خلافه، ومقام الفصل يباين مقام الوصل، ومقام الإيجاز يباين مقال خلافه، وكذا خطاب الذكي مع الغي، ولكل كلمة مع صاحبها مقام، وارتفاع شأن الكلام في الحسن و القبول بمطابقتها للاعتبار المناسب، وانحطاطه بعدمها فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب.»⁽³⁾ لعل المتأمل لهذا الكلام يدرك بأن الرجل لم يفصل بين المقام و هو مراعاة حال المخاطب، وبين السياق وهو ملائمة الكلمات لبعضها بعضاً و هذا معروف في الدراسات اللسانية الحديثة حيث جاء به اللساني الأمريكي بلوم مفيلد المعروف بالنظرية الاستغرافية، وهي موافقة الكلمات لبعضها بعضاً، كما جعل الفصاحة عنصر ضروري للبلاغة بيد أنه في مقام آخر مزج بينهما ألا تراه يقول: «فالبلاغة راجعة إلى اللفظ اعتبار إفادته المعنى بالتركيب و كثيراً ما يسمى ذلك فصاحة أيضاً ولها طرفان: أعلى وهو حد الإعجاز وما يقرب منه، و أسفل وهو ما إذا غير الكلام عنه إلى دونه التحق-عند البلغاء- بأصوات الحيوانات و بينهما مراتب كثيرة، وتتبعها وجوه آخر تورث الكلام»⁽⁴⁾ حيث نلاحظ أنه اكتفى بما جاء به السكاكي ولم يزد عليه شيئاً، كما تحدث ابن خلدون

(1) البلاغة والفصاحة، محمد جابر فياض، دار المنارة، جدة، السعودية ط 1989م، ص 55.

(2) نهاية الأرب في فنون الأدب، النويري (أحمد بن عبد الوهاب) مطابع كوستاتراماس وشركاه، القاهرة (ب،ت)، ج 7/ ص 04.

(3) التلخيص في علوم البلاغة، الخطيب القزويني (محمد بن عبد الرحمان) ط2 المطبعة الرحمانية القاهرة 1932م، ص 33.

(4) التلخيص في علوم البلاغة، الخطيب القزويني (محمد بن عبد الرحمان)، ص 33.

عن مراتب الكلام إذ قسم الكلام تقسيماً تصاعدياً يبدأ بالتراكيب الموات وهي عدم الإفادة، فالتراكيب النحوية (إفادة أصل المعنى) ثم التراكيب البلاغية (إفادة كمال المعنى) حتى نصل إلى المرتبة العليا، وهي التراكيب القرآنية.

أما الخطيب القزويني فيرى البلاغة في المتكلم وهي ملكة يُقْتَدِرُ بها على تأليف كلام بليغ، فُعلم كل بليغ فصيح ولا. عكس وأن البلاغة مرجعها إلى الإحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد، وإلى تمييز الفصيح من غيره. والثاني منه ما بين علم متن اللغة أو التصريف أو النحو، وأن يدرك بالحسن، وهو ما عدا التعقيد المعنوي، ما يحتز به عن الأول علم المعاني، وما يحتز به عن التعقيد المعنوي علم البيان و ما يعرف من وجوه التحسين علم البيان، والثالثة علم البديع.⁽¹⁾ حيث جعل الخطيب القزويني من البلاغة ملكة كما صنع من قبل عبد القاهر الجرجاني و هي تكمن حسب اعتقاده في علم النحو و المعاني.

أما العلوي إنزاح إلى تعاريف السابقين لا إلى المتأخرين حين قال عنها: «والمقصود بالبلاغة هو وصول الإنسان بعبارته كنه ما في قلبه، مع الاحتراز عن الإيجاز المخل بالمعاني، وعن الإطالة المملة بالخواطر... واعلم أن البلاغة مختصة بوقوعها في علم الكلام المركبة دون المفردة فلا يوصف كلام بكونه بليغاً إلا إذا جمع بين الأمرين جمعا من حسن اللفظ وجوده المعنى. فمتى كان هكذا وصف بالبلاغة، فإن كان المعنى جزلاً و اللفظ غير فصيح، أو كان اللفظ فصيحاً وكان معناه ركيكاً، فإنه لا يوصف بالبلاغة أصلاً... واعلم أنه لا خلاف بين أهل التحقيق من علماء البيان أن الكلام لا يوصف بكونه بليغاً إلا إذا جاز مع جزالة المعنى فصاحة الألفاظ ولا يكون بليغاً إلا بمجموع الأمرين كليهما، فقد صارت البلاغة وصفاً عارضاً للألفاظ والمعاني كما ترى.»⁽²⁾ حيث يرى في البلاغة إيصال الكلام دون إطالة ولا إخلال وتقع في الكلام المركب من حسن لفظ وجوده معنى وهذا قريب من رأي ابن قيم الجوزية في البلاغة لما قال عنها: «الكلام البليغ الذي بلغ من جودة الألفاظ وعذوبة المعاني إلى غاية لا يبلغ إلى مثلها إلا مثله.»⁽³⁾.

مما سبق عرضه يمكننا القول بأن البلاغة تعددت تعاريفها ومفاهيمها هناك من يرى فيها صفة اللفظ و آخر يقول بأنها صفة للمعنى و هناك من جمع بينهما على أساس أنها لفظ مركب مؤدي للمعنى حيث أنها

(1) نفسه، ص 37 .

(2) الطراز، العلوي (بجى بن حمزة بن علي) مطبعة المقتطف القاهرة 1914 م، ص 62.

(3) الفوائد المشوق إلى علوم القرآن و علم البيان، ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر ابن أيوب الزرعي) دار الكتب العلمية بيروت (ب،ت)، ص 09.

–البلاغة–تتضمن الحذق و المهارة والإصابة والإجادة و التمکن و ليس مجرد إبلاغ السامع ما يريد القائل فهي معنى عزيز بلفظ وجيز و تطبيق المفصل قبل التحريز .

المبحث الثاني:

أولاً: ماهية الفصاحة لغة: لعل المتمعن في المعاجم العربية يتبادر إلى ذهنه بأنها قد أجمعت على أن مدلول مادة (ف،ص،ح) تدل على الخلوص و الجلاء،حيث ذهب ابن فارس إلى أن :الفاء و الصاد و الحاء:أصل يدل على خلوص في شيء،ونقاء من الشوب،من ذلك اللسان الفصيح،الطليق،والأصل أفصح اللبّن،سكنت رغوته.وأفصح الرجل تكلم بالعربية .وفصّح:جادت لغته حتى لا يلحن...»⁽¹⁾ حيث جعل ابن فارس من اللسان الفصيح الطلق خلوصه من كل ما يحول بينه و بين الطلاقة .و اللبّن الفصيح:الذي سكنت رغوته وتلاشت بعد أن كانت تحجبه عن الناظر إليه، و أفصح الرجل تكلم العربية:خلصت من الخطأ واللحن و العجمة وغيرها.كما يمكننا التنبيه بأن أحمد بن فارس أخرج عيد الفصح من الخلوص والنقاد لما قال:«...ومما ليس من هذا الباب الفصح:عيد النصراري يقال أفصحوا:جاء فصحهم.»⁽²⁾ وإلى مثل هذا ذهب الراغب الأصفهاني حيث قال:«الفصح:خلوص الشيء مما يشوبه.وأصله اللين.يقال:فصح اللبّن وأفصح،فهو مفصح:إذا تعرى من الرغوة،و قد روي:وتحت الرغوة اللبّن الفصيح ،ومنه استعير فصح الرجل:جادت لغته و أفصح:تكلم بالعربية، وقيل الفصيح الذي ينطق و الأعجمي:الذي لا ينطق،قال تعالى(وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا)القصص/34،ومنه استعير أفصح الصبح:إذ بدا ضوءه...»⁽³⁾ كما جاء المعنى نفسه في العين للخليل بن أحمد الفراهيدي لما قال: «المفصح من اللبّن:إذ ذهب عنه اللبّا،وكثُر مَحْضُهُ،وقلت رغوته...»⁽⁴⁾ حيث جعل الخليل من اللبّن المحض والخالص الذي يخلص من اللبّا والرغوة ،ونفس المعنى نجده عند أبي عبيدة إذ نقل عن الأصمعي : أنّ أول اللبّن اللبّا،ثم الذي يليه المفصح،يقال:أفصح اللبّن إذا ذهب عنه

(1) مقاييس اللغة مادة(فصح) أحمد بن فارس تحقيق عبد السلام محمد هارون.

(2) نفسه مادة (فصح) .

(3)المفردات في غريب القرآن(مادة فصح) الراغب الاصفهاني (الحسين بن محمد) تحقيق محمد سيد كلاني مطبعة مصطفى الحلبي القاهرة 1961م.

(4)العين مادة(فصح)الخليل بن أحمد الفراهيدي،تحقيق مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي.

اللِّبَاءُ⁽¹⁾» كما نقل الأزهري عن ابن شميل قوله : « هذا يوم فصح كما ترى، والصحو من الثَّرِّ إذا لم يكن فيه ثُرٌّ. »⁽²⁾ وقال الجوهري : « وأفصحت الشاه إذا انقطع لبؤها وخلص لبنها، وأفصح الرجل من كذا: إذا خرج منه »⁽³⁾ وإلى مثل هذا ذهب الزمخشري قائلاً: «سقاها لبنا فصيحا: وهو الذي أخذت رغوته، وأذهب لبؤه وخلص منه، وفصح اللِّبْنُ، وأفصح، وفصَّح، وأفصحت الشاة: فصح لبنها . ومن الجاز: سرينا حتى أفصح الصبح ، وحتى بدأ الصباح المفصح، وهذا يوم مفصح، وفصح: لا غيم فيه، ولا قر، وانتظر نفصح من شتاتنا: أي نخرج ونتخلص... وأفصح العجمي: تكلم بالعربية وفصح: انطلق لسانه بها وخلصت لغته من اللكنة. »⁽⁴⁾.

كما ورد المعنى نفسه في لسان العرب: «أفصحت الشاة، إذا انقطع لبؤها، وجاء اللبن بعد، وربما سمي اللِّبْنُ فصحا وفصيحا، وأفصح البول، كأنه صفا»⁽⁵⁾ وجاء في القاموس المحيط: «فُصِّحَ ككُفِّمَ فهو فصيح، وفُصِّحَ من فصحا، وفصاح، وفُصِّحَ وهي فصاح وفصائح، إذا اللَّفَّظَ الفصيح، ما يدرك حسنه بالسمع... ويوم فِصْحٍ -- بالكسر - ومفصح: بلا غيم ولا قر. وأفصح اللبْنُ: ذهب رغوته، كفُصِّحَ. أو انقطع اللبُّ عنه، الشاه خلس لبنها، البول صفا»⁽⁶⁾ فاللتأمل لهذه التعاريف يكتشف شيئا مفاده أنها -التعاريف- لم تنص صراحتة على البيان والوضوح والظهور الظهور لأن نتائج الخلوص الصفاء والنقاد. لأن الأشياء لا تظهر ولا تتضح وتبين إلا بعد خلوصها مما يشوبها أو يحجبها، أما أبو هلال العسكري فينص صراحة بأن الفصاحة هي الإظهار والظهور قائلاً في ذلك: «... فأما الفصاحة فقد قال قوم: إنها من قولهم، أفصح فلان عما في نفسه إذا أظهره، والشاهد على أنها هي الإظهار، قول العرب: أفصح الصبح إذا أضاء، وأفصح اللبن إذا انجلت عنه رغوته فظهر، وفصح أيضا، وأفصح الأعجمي إذا أبان، بعد أن لم يكن يفصح و يبين. وفصح اللحان: إذا عبر عما في نفسه، وأظهره على جهة الصواب دون الخطأ»⁽⁷⁾ حيث يرى أبو هلال

(1) تهذيب اللغة مادة (فصح) الأزهري (محمد بن أحمد) .

(2) نفسه مادة (فصح)

(3) صحاح اللغة مادة (فصح) الجوهري (إسماعيل بن حماد) تحقيق احمد عبد الغفور عطار..

(4) أساس البلاغة مادة (فصح) الزمخشري (جار الله محمود بن عمر).

(5) لسان العرب (مادة فصح) ابن منظور (محمد بن مكرم) .

(6) القاموس المحيط الفيروز بادي (محمد بن يعقوب) .

(7) كتاب الصناعتين ، العسكري تحقيق على محمد البجاوي و محمد أبو الفضل ابراهيم، ص8/7.

هلال العسكري في الفصاحة الظهور فصاحة الأعجمي إذا نطق بكلام مفهوم واضح بدون عسرة فلذلك يرى عبد الرحمان الحاج صالح من علماء العصر الحديث: أن الفصاحة في مفهومها الأصلي هي طلاقة اللسان أي الخلوص من عقدة اللسان. ⁽¹⁾ وكما قال ابن قتيبة: يقال للعربي أفصح لي إن كنت صادقاً. أي أبين لي كلامك، و أفصح لي يا فلان و لا تجمجم، ويقال: أعرب بحجته أي أفصح بها، و لم يبق أحداً، ومنه قيل: فصح الرجل فصاحة إذا جاءت لغته وهو البين في اللسان، و أفصح تكلم بالعربية، ورجل فصيح و كلام فصيح أي بليغ، ولسان فصيح أي طلق. ⁽²⁾

ثانياً: الفصاحة اصطلاحاً: يرى الزمخشري أن الفصاحة قريبة جداً من البلاغة وهذا في معرض حديثه عن قصة موسى عليه السلام، و هذا في قوله تعالى: « وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ » ⁽³⁾ حيث يقول في ذلك: «ليس الغرض بتصديقه أن يقول له صدقت، أو يقول للناس صدق موسى، وإنما هو أن يخلص بلسانه الحق، و يبسط القول فيه، ويجادل به الكفار. كما يفعل الرجل المنطيق ذو العارضة، فذلك جار مجرى التصديق المفيد، كما يصدق القول بالبرهان، ألا ترى إلى قوله: و أخي هارون هو أفصح مني لساناً فأرسله معي؟ وفضل الفصاحة إنما يحتاج إليه لذلك . لا لقوله صدقت ، فإن سبحان و باقلاً يستويان فيه» ⁽⁴⁾ أما الطبري فيرى في الفصاحة البيان قائلاً في ذلك: «وأخي هارون هو أفصح مني لساناً، و يقول أحسن بيانا عما يريد أن يبينه...» ⁽⁵⁾ يفهم من كلام الطبري أن الفصاحة عبارة عن حسن البيان عما يريد الإنسان تبليغه.

نقل ابن عبد ربه عن الأصمعي أنه قال: «معاوية يوماً لجلسائه: أي الناس أفصح؟ فقال رجل من السماط: يا أمير المؤمنين: قوم قد ارتفعوا عن رثة العراق، وتياسروا عن كشكشة بكر، وتيامنوا عن شنشنة تغلب، ليس فيهم غمغمة قضاة، ولا طمطممانية حمير، قال من هم؟ قال: قومك يا أمير المؤمنين قال صدقت، فمن أنت؟ قال: من جرم... قال

(1) السماع اللغوي العلمي عند العرب و مفهوم الفصاحة ،عبد الرحمان الحاج صالح المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية وحدة الرغبة 2007 ، ص53.

(2) (أدب الكاتب ،ابن قتيبة تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ص274.

(3) القصص /34.

(4) الكشاف ،الزمخشري (جار الله محمود بن عامر)، ج 2 /380.

(5) جامع البيان في تفسير القرآن ،الطبري (محمد بن جرير،(ب ،ت)، ج47/20.

الأصمعي، جرّم فصحي الناس.»⁽¹⁾ إذن ذهب ابن عبد ربه إلى أن الفصاحة عبارة عن سلامة النطق من عيوب الكلام المتمثلة في الرتبة والكشكشة وغيرها، عكس الزمخشري والطبري رأها في الإبانة وحسن التبليغ. حيث فسر المبرد المصطلحات التي جاء بها السماط قائلاً: «التمتمة في النطق: التردد في التاء، والغأفأة: التردد في الفاء. والعقلة: هي إلتواء اللسان عند إرادة الكلام، والحبسة: تعذر الكلام عند إرادته، واللفق: إدخال حرف في حرف، و الطمطممة: أن يكون الكلام مشابهاً لكلام العجم. واللكنة: أن تعترض عند الكلام اللغة الأعجمية واللثغة أن يعدل بحرف إلى حرف. والغنة أن يشرب الحرف صوت الخيشوم. والحنة أشد منها، والترخيم: حذف الكلام. و أما الرتبة: فإنها تكون غزيرة... يقال: أن تكثر في الأشراف، أما الغمغمة فإنها تكون في الكلام وغيره، لأنها صورة لا يفهم منها شيئاً لقرب الشين من الكاف في المخرج»⁽²⁾ كما تحدث الجاحظ عن اللكنة قائلاً: «واللكنة هي عجمة تعترض في اللسان على كل كلام المتكلم، بأن يدخل بعض حروف العجم في حرف العرب أو بأن لا يقيم العربية من عجمة في لسانه»⁽³⁾ كما تحدث الجاحظ -وهو من فطاحل البيان و البلاغة العربية- عن الفصاحة قائلاً عنها: «ثم لا يخرج الحيوان بعد ذلك في لغة العرب من فصيح و أعجم... والفصيح هو الإنسان، والأعجم كل ذي صوت لا يفهم إرادته إلا ما كان من جنسه. ولعمري إنا نفهم عن الفرس و الحمار و الكلب و السنور و البعير كثيراً من إرادته و حوائجه و قصوره، كما نفهم إرادة الصبي في مهده، ونعلم - هو من جليل العلم - أن بكاءه يدل على خلاف ما يدل عليه ضحكه . وحممة الفرس عند رؤية المخلاة على خلاف ما تدل عليه حممته عند رؤية الحجر، ودعاء الهرة الهر على خلاف دعائها لولدها وهذا بكثير. والإنسان فصيح و إن عبر عن نفسه بالفارسية أو بالهندية أو بالرومية. وليس العربي أسوأ فهما لطمطممة الرومي لبيان اللسان العربي، فكل إنسان من هذا الوجه يقال له فصيح، فإذا قالوا: فصيح و أعجم فهذا هو التأويل في قولهم أعجم. و إذا قالوا: العرب و العجم، ولم يلفظوا بفصيح أو أعجم، فليس هذا المعنى يردون، إنما يعنون أنه لا يتكلم بالعربية، وأن العرب لا تفهم عنه»⁽⁴⁾ نلاحظ في تعريف الجاحظ هذا أنه قام بتفسير معنى أعجمي و العجمي عنده كل من لا يتكلم بالعربية، لكنه فصيح و إن لن يتكلم بها، وتكلم بلغة غيرها كالفارسية و الهندية و

(1) العقد الفريد، ابن عبد ربه (احمد بن محمد)، ج2/475/476.

(2) نفسه، ج2 ص476.

(3) البيان و التبين، الجاحظ (عمرو بن بحر) ، ج1/39/40.

(4) الحيوان، الجاحظ تحقيق عبد السلام محمد هارون الطبعة الثالثة 1969م، ج1/31/32.

الرومية، فالفصاحة لا تتعلق بالعرب دون غيرهم. حيث يدل الجاحظ موقفه هذا بالقصاص موسى بن سيار الأسواري، وكان من أعاجيب الدنيا. كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية، وكان يجلس في مجلسه المشهور به، فتتعد العرب عن يمينه، و الفرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله ، و يفسرها بالعربية ، ثم يحول وجهه إلى الفرس فيفسرها لهم بالفارسية، فلا يدرى بأي لسان هو أبين ⁽¹⁾ ثم نجد في مقام آخر يرى في الفصاحة البيان و الإفصاح وهذا في إطار حديثه و تعليقه على قول عز وجل: «وأخي هارون أفصح مني لسانا» قائلاً في ذلك: «...رغبة منه في غاية الإفصاح بالحجة ،والمبالغة في وضوح الدلالة ،لتكون الأعناق إليه أميل،والقول عنه أفهم، و النفوس إليه أسرع،وإن كان قد يأتي من وراء الحاجة و يبلغ أفهامهم عن بعض المشقة» ⁽²⁾ كما يقول في موضع آخر: «ومدح القرآن بالبيان والإفصاح،وبحسن التفصيل و الإيضاح، وبجودة الإفهام، و حكمة الإبلاغ» ⁽³⁾ كما نجد في مقام آخر يقرب بين البلاغة و الفصاحة حيث لا يجعل حدوداً بينهما و هذا في قوله: «أفصح الناس أسهلهم لفظاً وأحسنهم بديهة، والبلاغة: إصابة المعنى و القصد إلى الحجة مع الإيجاز ، ومعرفة الفصل من الوصل» ⁽⁴⁾ حيث هناك من عرف البلاغة على أساس أنها سهولة اللفظ وحسن البديهة ومعرفة الوصل من الفصل . لأن كتابه البيان و التبيين من الكتب الأولى في ميدان البلاغة، وهو على غرار الكتب الأولى لم تكن ممنهجة وإنما شذارات هنا و أخرى هناك. فالرجل تحدث عن كثير من المصطلحات و المفاهيم مثل الفصاحة و البلاغة والبيان فهو كتاب نفيس ثمين لعل هذا ما دفع بالعسكري- وهو أحد أعمدة البلاغة العربية- إلى مدحه قائلاً فيه: «...وكان أكبرها و أشهرها كتاب البيان والتبيين لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، و هو لعمرى كثير الفوائد. جمُّ المنافع. لما اشتمل عليه من الفصول الشريفة والفقر اللطيفة، و الخطب الرائعة، والأخبار البارعة، و ما حواه من أسماء الخطباء و البلغاء، وما نبّه عليه من مقاديرهم في البلاغة و الخطابة، وغير ذلك من فنونه المختارة، و نعوته المستحسنة. إلا أن الإبانة عن حدود البلاغة وأقسام البيان والفصاحة ماثوثة في تضاعيفه، منتشرة في أثنائه، فهي ضالة بين الأمثلة، لا توجد إلا بالتأمل

(1) البيان و التبيين ،الجاحظ(عمرو بن بحر)تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج1/368.

(2) المصدر السابق، ج1/07.

(3) نفسه ج1/08.

(4) مجلة البلاغ ، حاتم صالح الضامن عدد 9، بغداد 1978، ص23.

الطويل، والتصفح الكثير. فرأيت أن أعمل كتابي هذا مشتملا على جميع ما يحتاج إليه في صنعه الكلام نثره ونظمه»⁽¹⁾.

هناك من رأى في الفصاحة جزالة اللفظ و حسن المعنى و على رأس هؤلاء القاضي عبد الجبار أحمد الأسدابادي لما قال: «قال شيخنا (أبو هاشم): إنما يكون الكلام فصيحاً لجزالة لفظه، وحسن معناه و لا بد من إعتبار الأمرين لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحاً. فإذاً يجب أن يكون جامعاً لهذين الأمرين، و ليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص، لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر والنظم مختلف، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة، و قد يكون النظم واحداً و تقع المزية في الفصاحة، فالمعتبر لما ذكرناه، لأنه الذي يتبين في كل نظم و كل طريقة، وإنما يختص النظم بأن يقع لبعض الفصحاء، يسبق إليه ثم يساويه فيه غيره من الفصحاء، فيساويه في ذلك النظم، ومن يفضل عليه بفضلُهُ في ذلك النظم..»⁽²⁾ نلاحظ في هذا التعريف الذي جاء به القاضي عبد الجبار أنه قد يطلق على البلاغة خاصة الذين رأوا فيها نظماً بين لفظ جميل ومعنى رزين. كما جعل من النظم مراتباً عليا و دنيا. ولعل هذا قريب من الذي قصده العسكري لما أشار إلى المعتزلة وهذا في معرض قوله: «وشهدت قوما يذهبون إلى أن الكلام لا يسمى فصيحاً حتى يجمع مع هذه النعوت فخامة، و شدة و جزالة»⁽³⁾ أما ابن وهب فقد ذهب إلى أن الفصاحة في الأصل الإبانة قائلاً: «...فإن أصل الفصيح من الكلام ما أفصح عن المعنى، و البليغ ما بلغ المراد، ومن ذلك اشتقا فأفصحُ الكلام: ما أفصح عن معانيه، و لم يجوج السامع إلى تفسير له، بعد أن لا يكون كلاماً ساقطاً، و لا للفظ العامة مشبها»⁽⁴⁾ حيث نجد في الكلام الفصيح ما أبان عن المعنى مع خلوصه من كلام العامة لكن هذه الرؤية قريبة إلى المفهوم اللغوي لا الاصطلاحي. حيث بين في مقام آخر معنى الفصاحة قائلاً في ذلك: «وأما الفصيح من الكلام، فهو ما وافق لغة العرب، و لم يخرج عليه أهل الأدب، و لتصحيح ذلك وضع النحو، وجمعه وضعت الكتب في اللّغة، و ذكر المستعمل منها و الشاذ، و المهمل و حق من ينشأ في العرب أن

(1) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري تحقيق علي محمد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، ص514.

(2) المغني في أبواب التوحيد و العدل القاضي أحمد عبد الجبار الأسدابادي، ط1، مطبعة دار الكتب القاهرة 1960 م.

(3) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري تحقيق علي محمد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، ص8.

(4) البرهان في وجوه البيان، ابن وهب (إسحاق بن عبد الرحمان) ضمن شروح التلخيص مطبعة عيسى الحلبي و شركاؤه القاهرة 1937، ص206.

يستعمل الاقتداء بلغتهم و لا يخرج عن جملة ألفاظهم، و لا يقنع من نفسه بمخالفتهم، فيخطؤه ويلحنوه. و اللحن ما خالف العربية، و خرج عن استعمال أهلها، وما بني عليه إعرابها، وهو معيب عند الأدباء في الجملة، وعلى من يأخذ نفسه بالإعراب و يتكلم بالغير عن لغة الإعراب أعيب، ويروى أن عمر-رضي الله عنه- كان يضرب على اللحن، فأما العرب فإذا لحن أحدهم لقربه من الحاضرة و نزوله على طريق السابلة سقطت عند أهل اللغة منزلته، ورفضت لغته و إنما يصح الإعراب لأحد الرجلين: إما أعرابي بدوي، قد نشأ لا يسمع عن الفصاحة والإصابة. فيتكلم على حسب عادته و سجيته ومتى خوطب باللحن لم يفهمه... وإما للمولّد الذي قد تأدب ونظر في اللحن واللغة، و أخذ بهما نفسه، و مرّن عليها لسانه. حتى صار ذلك عادة له، فأما لغيرهما فليس يصبح إعراب وربما اغتفر في دهرنا هذا اللحن للإنسان في كلامه لكثرة اللحن في الناس و إنه قد فشا وعظم، وفسدت الفصاحة لمخالطة العرب الأعاجم، والأنباط وسائر الأجناس، فأما في الكتاب فغير مغتفر له ذلك، لأن الظرف يتكرر نظره فيه و الرؤية تجزل إصلاحه»⁽¹⁾ المتأمل لكلام ابن وهب في تعريفه للفصاحة اصطلاحاً يدرك أنها تتمثل في السليقة و الفطرة التي جبل عليها العربي كونه يتحدث بكلام سليم من الناحية النحوية دون أن يكون قد تعلمه في مدرسة أو كتاتيب و لا يقدر على هذا إلا صنفين من الناس أولهم: بدوي سليقي بالفطرة و الثاني مولد تأدب بعلم النحو و اللغة فلا يلحن. هذه الرؤية الأخيرة لابن وهب قريبة جداً مما ذهب إليه الدكتور عبد الرحمان الحاج صالح لما تحدث عن السليقة قائلاً في ذلك: «السليقة الخاصة بالفصيح: كون الناطق الفصيح أياً كان بدويًا أم حضريًا كما سنراه - اكتسب العربية الفصيحة من بيئته التي نشأ فيها أي أن تكون لغته الأولى و ألا يكون تعلمها من ملقن. ثم بعد النصف الثاني من القرن الثاني ألا يكون الفصيح أطل الإقامة في الأماكن التي كان يكثر فيها الكلام الملحن فيأخذ من هذه البيئة اللحن بالسليقة أيضاً. أما عن مفهوم السليقة فيقول أبو مسحل في كتاب النوادر: يقال: رجل نحوي و سليقي فالسليقي على وجهين: أحدهما أن يكون الفصيح من الأعراب الذي يتكلم بسليقته، وسليقته هو الطباع. قال الشاعر في ذلك :

مَا إِنْ تَوَافَقَتْهَا نَحْوِيَّةٌ حَدَّثَتْ لَكِنْ سَلِيْقَةٌ كَالْفَجْرِ غَرَاءُ⁽²⁾ ***

حيث بعدما فسر السليقة و السليقي ينتقل بنا إلى تعريف اللفظ أو المفردة الفصيحة قائلاً في ذلك: «الفصيح من المفردات هو ما ثبت في اللغة أي سمعه بالفعل الثقات من اللغويين وما كثر منها في استعمال الفصحاء ثم كان

(1) البرهان في وجوه البيان، ابن وهب (إسحاق بن عبد الرحمان)، ص 252/ 253.

(2) السماع اللغوي العلمي عند العرب و مفهوم الفصاحة، الحاج صالح طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية وحدة الرعاية الجزائرية، 2007، ص 39.

خاضعا للمقاييس الخاصة بالعربية التي ينطق بها هؤلاء الفصحاء و أن الفصاحة هي زيادة على ذلك، الإبانة. ومدلول الإبانة الوضوح مرتبط بمفهومي كثرة الاستعمال و الشيع و بالتالي بدرجات الفصاحة، فكلما كان اللفظ أوضح بكثرة من يستعمله قيل عنه إنه أفصح. هذا المدلول هو القياس الأساسي الذي اعتمد عليه النحاة لإثبات اللفظ المسموع وإقراره كلفظ عربي و لفظ ثابت في كلامهم ينتمي إلى لغتهم»⁽¹⁾ إذن يرى في الفصاحة الإبانة وكثرة استعمال اللفظ المسموع. أما بالنسبة للمرء الفصيح عنده هو: الذي يجوز عند علماء العربية الأخذ بلغته هو إذن الناطق الذي اكتسب ملكته اللغوية في العربية الفصيحة (لغة القرآن) بالسليقة أي في إثناء نشأته بدون تلقين وفي بيئة من السلقين الناطقين بتلك اللغة فكذلك هو الأمر تماما في زماننا بالنسبة لأي لغة و أي لهجة و هذا ما يقره علماء اللسانيات»⁽²⁾ لذلك تشدد الجاحظ مع المولد عكس ابن وهب الذي تساهل معه يقول في ذلك الجاحظ: «إن المولد لا يؤمن عليه الخطأ إذا كان دخيلا في ذلك الأمر وليس كالأعرابي الذي إنما يحكي الموجود الظاهر الذي عليه نشأ وبمعرفة غدي.»⁽³⁾.

أما أبو هلال العسكري فيرى في الفصاحة وسيلة و آلة بها يتم البيان حيث يقول: «قال بعض علمائنا: الفصاحة تمام آلة البيان، فلهذا لا يجوز أن يسمى الله تعالى فصيحاً إذا كانت الفصاحة تتضمن معنى الآلة، و لا يجوز على الله تعالى الوصف بالآلة، ويوصف كلامه بالفصاحة، بما يتضمن من تمام البيان، و الدليل على ذلك أن الألتغ والتمتام لا يسميان فصحين لنقصان آلتها عن إقامة الحروف وقيل زياد الأعجم لنقصان آلة نطقه عن إقامة الحروف وكان يعبر عن الحمار بالهمار، فهو أعجم و شعره فصيح لتمام بيانه»⁽⁴⁾ حيث جعل العسكري و هو محق الفصاحة في النطق و التلفظ بالكلام ثم يضيف قائلاً: «...وقد يجوز -مع هذا- أن يسمى الكلام الواحد فصيحاً بليغاً، إذا كان واضح المعنى، سهل اللفظ، جيد السبك، غير مستكره فجع، ولا متكلف ورخم. ولا يمنعه من أحد الاسمين شيء. لما فيه من إيضاح المعنى، وتقويم الحروف»⁽⁵⁾.

(1) السماع اللغوي العلمي عند العرب و مفهوم الفصاحة، الحاج صالح، ص37.

(2) نفسه، ص40.

(3) الحيوان، الجاحظ (أبو عثمان بحر بن عمر) تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج 4 ص183/184.

(4) كتاب الصناعتين، العسكري تحقيق علي محمد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، ص8/7.

(5) كتاب الصناعتين، العسكري تحقيق علي محمد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، ص08.

نعود من جديد إلى القاضي عبد الجبار الأسدي حيث كان قد نقل إلينا موقف الشيخ أبي هاشم في كون الفصاحة جزالة اللفظ وحسن المعنى، حيث تأثر به لذلك يرى في الفحاصة التركيب (النظم) وهذا لما صرح قائلاً : «اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد من الضم من 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، لأنها إما أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها، أو موقعها، ولا بد من هذا الإعتبار 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 هذا الوجه الذي ذكرناه إنما مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون عداها.»⁽¹⁾ فالنظم عنده يرجع إلى الإعراب أو الموقع. أما ابن سنان الخفاجي فيرى بأن القوم اختلفوا حول ماهيتها مما دفعه إلى تأليف كتاب فيها سماه سر الفصاحة حيث يقول فيه : «...أما بعد: فإني لما رأيت الناس مختلفين في ماهية الفصاحة وحقيقتها أودعت كتابي هذا طرفاً من شأنها، وجملة من بينها...»⁽²⁾ ثم أردف قائلاً : « اعلم أن الغرض بهذا الكتاب معرفة حقيقة الفصاحة والعلم بسرهما، فمن الواجب أن نبين ثمره ذلك وفائدته لتقع الرغبة فيها، فتقول : أما العلوم الأدبية فالأمر في تأثير هذا العلم فيها واضح. لأن الزيادة منها، والنكتة نظم الكلام على اختلاف تأليفه ونقده، ومعرفة ما يختار منه مما يكرهه، وكلا الأمرين متعلق بالفصاحة، بل هو مقصور على المعرفة بها. وأما العلوم الشرعية فالمعجز الدال على نبوة محمد سيدنا صلى الله عليه وسلم هو القرآن... والخلاف الظاهر فيها به كان معجزاً على قولين: أحدهما أنه خرق العادة بفصاحته أو جرى ذلك مجرى قلب العصا حية و ليس للذاهب إلى هذا المذهب مندوحة عن بيان ما الفصاحة التي وقع التزايد فيها موقعها خرج عن مقدور البشر. القول الثاني : أن وجه الإعجاز في القرآن صرف العرب عن المعارضة، مع أن فصاحة القرآن كانت في مقدورهم لولا الصرف. و أمر القائل بهذا يجري مجرى الأول في الحاجة إلى تحقيق الفصاحة ما هي ليقطع على أنها كانت في مقدورهم، من جنس فصاحتهم... فالدواعي إلى معرفة ذلك قوية، و الحاجة ماسة شديدة.»⁽³⁾ فالتأمل لقول ابن سنان يدرك بأنه جعل من الفصاحة بالنسبة للعلوم الأدبية أداة نقد يميز بها بين الكلام. أما بالنسبة للعلوم الشرعية فهي معجزة دالة على صدق ما جاء به النبي (ص) لأن القوم آنذاك قد نبغوا في

(1) المغني في أبواب العدل و التوحيد، القاضي عبد الجبار الأسدي 1960 م، ج 16 / 199.

(2) سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي (عبد الله بن محمد بن سعيد) مطبعة علي صبح و أولاده. القاهرة 1952، ص 03.

(3) سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي (عبد الله بن محمد بن سعيد)، ص 04/03.

البيان. لكن الشيء الملفت للنظر في كتابه (سر الفصاحة) أنه فرق بينها وبين البلاغة عكس من جمع بينهما أو مزجها ببعضهما بعضاً ألا تراه يقول: «الفصاحة مقصورة على وصف الألفاظ، والبلاغة لا تكون إلا وصفاً للألفاظ مع المعاني، لا يقال في كلمة واحدة لا تدل على معنى يفضل عن مثلها بليغة، وإن قيل فيها فصيحة، وكل كلام بليغ فصيح، وليس كل فصيح بليغاً. كالذي يقع فيه الإسهاب في غير موضعه...»⁽¹⁾

أما عبد القاهر الجرجاني فيرى بأن الذي قيل في الفصاحة شيء يسير بالمقارنة مع غيرها من الفنون والعلوم حيث يقول في هذا المقام: «واعلم لا ترى في الدنيا علماً قد جرى الأمر فيه بديناً وأخيراً على ما جرى عليه في علم الفصاحة والبيان. أما البديء فهو أنك لا ترى نوعاً من أنواع العلوم إلا إذا تأملت كلام الأولين الذين علموا الناس وجدت العبارة فيه أكثر من الإشارة والتصريح أغلب من التلويح، والأمر في علم الفصاحة بالضد من هذا، فإنك إذا قرأت ما قاله العلماء فيه، وجدت جلّه أو كله. رمزاً ووحياً، وكناية وتعريضاً، وإيماءً إلى الغرض من وجه لا يفتن له إلا من غلغل الفكر، وأدق النظر، ومن يرجع طبعه إلى المعية يقوى معها على الغامض، ويصل بها إلى الخفي. حتى كان بسلاً حراماً أن تتجلى معانيهم سافرة الأوجه لا نقاب لها. وبادية الصفحة لا حجاب دونها. وحتى كان الإفصاح بها حراماً.»⁽²⁾ إذن يرى الجرجاني أن ما قيل في الفصاحة عبارة عن رموز وإشارات لم تفك إشاراتها ولا يتفطن لهذا إلا من أمعن النظر ورزق ببصيرة التبحر في اللّغة، حيث يضيف قائلاً: «ولقد بلغ من قلة نظرهم أن قوماً منهم لما رأوا الكتب المصنفة في اللّغة قد شاع فيها أن توصف الألفاظ المفردة بالفصاحة، ورأوا أبا العباس ثعلباً قد سمى كتابه "الفصيح" مع أنه لم يذكر فيه إلاّ اللّغة والألفاظ المفردة - وكان محالاً إذا قيل: إنّ الشمع بفتح الميم أفصح من الشمع بإسكانه أن يكون ذلك من أجل المعنى، إذ ليس تفيد الفتحة في الميم شيئاً في الذي سمي به - سبق إلى قلوبهم أن حكم الوصف بالفصاحة أينما كانوا وفي أي شيء كان أن لا يكون له مرجع إلى المعنى البتة، وأن يكون وصفاً للفظ في نفسه من حيث هو لفظ، ونطق لسان، ولم يعلموا أن المعنى في وصف الألفاظ المفردة بالفصاحة: أنّها في اللّغة أثبت. وفي استعمال الفصحاء أكثر، أو أنّها أجري على مقاييس اللّغة والقوانين التي وضعوها»⁽³⁾ حيث ذهب الجرجاني إلى عكس ماجاء به ابن سنان لأن الأول يراها قائمة في المعنى لا في اللفظ حيث لا نحكم عن

(1) المصدر السابق، ص 59/ 61.

(2) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني ط 05 دار المنارة 1951، ص 349.

(3) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 353.

فصاحة اللفظة بمعزل عن التأليف وهذا الذي يقره صراحة: «وهل يقع في وهم أن تتفاضل الكلمتان المفردتان من غير أن ينظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة وتلك غريبة وحشية أو أن تكون حروف هذه أخف وامتزاجها أحسن؟ ومما يكد اللسان أبعد»⁽¹⁾ فالتأمل لكلام الجرجاني يدرك بأن الرجل ركز في تعريفه هذا على أن الكلمة تتفاضل على الأخرى بموقعها في النظم أكثر من استعمالها أو إهمالها فهو بهذا يرد على من قال بأن الفصاحة تكمن في درجة استعمال اللفظة على ألسنة الفصحاء والناس عامة بل يلغي أيضا رأي من قال: الفصاحة في تلاؤم الحروف قائلا في ذلك: « أن يكون تلاؤم الحروف وجها من وجوه الفضيلة، وداخلا في عداد مايفاضل به بين كلام وكلام، على الجملة، لم يكن لهذا الخلاف ضرر علينا لأنه ليس بأكثر من أن يعتمد إلى الفصاحة فيخرجها من حيز البلاغة والبيان، وأن تكون نظيرة لهما ، وفي عداد ما هو شبههما من البراعة والجزالة وأشبه ذلك، مما ينبئ عن شرف النظم، وعن المزايا التي شرحت لك أمرها، وأعلمتك جنسها، أو يجعلها اسما مشتركا، يقع تارة لما تقع له تلك، وأخرى لما يرجع إلى سلامة اللفظ مما يثقل على اللسان، وليس واحد من الأمرين بقادح فيما نحن بصدده»⁽²⁾.

أما فخر الدين الرازي فيرى في الفصاحة الخلوص قائلا : «...وأما الفصاحة فهي خلوص الكلام من التعقيد. وأصله من الفصيح، واللبن الذي أخذت عنه الرغوة...»⁽³⁾ حيث سار السكاكي أيضا في هذا الاتجاه قائلًا : « وأما الفصاحة فهي قسمان: راجع إلى المعنى، وهو خلوص الكلام من التعقيد، وراجع إلى اللفظ وهو أن تكون الكلمة عربية أصيلة ، وعلامة ذلك أن تكون على ألسنة الفصحاء من العرب الموثوق بعربيتهم أدور، واستعمالهم لها أكثر، لا مما أحدثها المولدون، ولا مما أخطأت فيه ، وأن تكون أجرى على قوانين اللغة وأن تكون سليمة من التنافر. والمراد بتعقيد الكلام هو أن يعثر صاحبه فكرك في متصرفه ، ويشيك طريقك إلى المعنى ويوعر مذهبك نحوه ، حتى يقسم فكرك، ويشعب ظنك إلى أن لاتدري من أين تتوصل وبأي طريق معناه يتحصل»⁽⁴⁾ حيث إن الفصاحة عنده مردها إلى اللفظ والمعنى معاً كونها سليمة من التعقيد وجارية على ألسنة الفصحاء من العرب. أما ابن الأثير فالكلام الفصيح

(1) نفسه ص 36/35 .

(2) نفسه ، ص 47/45.

(3) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الفخر الرازي (محمد فخر الدين بن ضياء)، ص 09.

(4) مفتاح العلوم ، السكاكي (أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر)، ص 416.

عنده : « هو الظاهر البين ، وأعني بالظاهر البين أن تكون ألفاظه مفهومة لا يحتاج في فهمها إلى استخراج من كتاب لغة ، وإنما كانت بهذه الصفة لأنها تكون مألوفة الاستعمال بين أرباب النظم وإنما دائرة في كلامهم ، وإنما كانت مألوفة دائرة في الكلام دون غيرها من الألفاظ بمكان حسنها ، وذلك أن أرباب النظم والنثر غربلوا اللغة باعتبار ألفاظها وسبروا وقسموا ، فاختاروا الحسن من الألفاظ فاستعملوه ونفوا القبيح منها فلم يستعملوه ، فحسن الألفاظ سبب استعمالها دون غيرها ، واستعمالها دون غيرها ظهورها وبيانها ، فالفصيح إذا من الألفاظ هو الحسن ، فإن قيل : من أي وجه علم أرباب النظم والنثر الحسن من الألفاظ حتى استعملوه ، وعلموا القبيح منها حتى نفوه ولم يستعملوه ؟ قلت في الجواب : إن هذا من الأمور المحسوسة التي شاهدها من نفسها ، لأن الألفاظ داخلية في حيز الأصوات ، فالذي يستلذه السمع منها ، ويميل إليه هو الحسن ، والذي يكرهه وينفر عنه هو القبيح. ألا ترى أن السمع يستلذ صوت البلبل من الطير ، وصوت الشحرور ، ويميل إليه ، ويكره صوت الغراب ، وينفر عنه...»⁽¹⁾ لعل المتأمل لكلام ابن الأثير يدرك بأنه جعل الفصاحة في الجرس الموسيقي وفي عذوبة الصوت من خلال الألفاظ المستعملة لكن هناك فرق بين الإبانة والحسن. أما ابن الزملاكي فقد تحدث عن أقسام الكلام الفصيح ولم يتحدث عن الفصاحة بعينها قائلاً في ذلك : «الكلام الفصيح لا يعدو قسمين: قسم تعزى المزية فيه إلى اللفظ ، وقسم تعزى المزية فيه إلى النظم. فالأول الكناية والتمثيل الجاري على حد الاستعارة ، وكل ما كان فيه مجاز واتساع. فمتى وقع ضرب من ذلك شريطة اقتضى المزية... وأما ما تعزى فيه المزية إلى النظم فهو الذي عقد له الركن الثاني.»⁽²⁾ حيث جعل الزملاكي من فصاحة اللفظ الاتساع في المعنى كالكناية والتشبيه والاستعارة والمجاز وبذلك يكون قد ادخل الخيال في الفصاحة.

أما شهاب الدين محمود الحلبي فيعود بنا في تعريفه للفصاحة إلى خلوص الكلام من التعقيد قائلاً في ذلك : «الفصاحة خلوص الكلام من التعقيد ، قيل : البلاغة في المعاني ، والفصاحة في الألفاظ ، يقال : معنى بليغ ، ولفظ فصيح ، والفصاحة خاصة تقع على المفرد ، يقال : كلمة فصيحة ، ولا يقال بليغة ، وأنت تريد المفرد ، فإنه يقال للقصيدة ، كما قالوا : كلمة ليبيد ، ففصاحة المفرد : خلوصه من تنافر الحروف كقول أعرابي سئل عن ناقته : «تركتهما ترعى المهجع» وكقول امرئ القيس : «ذوائبه مستشزرات إلى العلى» ومن الغرابة ، وهي أن تكون الكلمة وحشية ، كما قال : عيسى بن عمر النحوي. وقد سقط عن دابته (مالكم تكأ كآتم علي تكأ كؤكم على ذي جنة ، افرنقوا

(1) المثل السائر ، ضياء الدين الأثير تحقيق أحمد الحوفي بدوي طبانه ، ج 1/112/115.

(2) التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن ، ابن الزملاكي تحقيق أحمد مطلوب خديجة الحديثي مطبعة العالي بغداد ، ط 1 ، 1964 ، ص 103/104 .

عني) أي اجتمعتم علي تنحوا ، ومن مخالفة القياس كقول الراجز «الحمد لله المليك الأجلل» أما فصاحة الكلام : فهي خلوصه من ضعف التأليف ، وتنافر الكلمات والتعقيد»⁽¹⁾ وفي هذا الدرب سار كثير من المعاصرين في تعريف الفصاحة فجعلوها في المفرد من خلال عدم تنافر الحروف، وفي الغرابة، وضعف التأليف. كما يرى النويري أيضا في الفصاحة الخلوص فقال: «وأما الفصاحة فهي مأخوذة من قولهم: أفصح اللبن: إذا أخذت عنه الرغوة ، وقالوا: لا يسمى الفصيح فصيحا حتى تخلص لفته من اللكنة والأعجمية ، ولا توجد الفصاحة إلا في العرب ، وعلماء العرب يزعمون أن الفصاحة في الألفاظ ، والبلاغة في المعاني ، ويستدلون بقولهم : لفظ فصيح ، ومعنى بليغ ، ومن الناس من استعمل الفصاحة والبلاغة بمعنى واحد في الألفاظ والمعاني والأكثرين عليه»⁽²⁾ اقتصر النويري الفصاحة على العرب فقط ثم بين اختلاف القوم فيها فهناك من أرجعها الى الألفاظ والبلاغة في المعاني، وهناك من استعملها بمعنى واحد وهو استقصاء لما سبقه. أما القزويني فلم يأت في تعريفه للفصاحة بأكثر ما جاء به الذين سبقوه وخاصة الحلبي قائلا في تلخيصه: «الفصاحة يوصف بها المفرد والكلام والمتكلم ، والبلاغة يوصف بها المفرد والكلام والمتكلم ، والبلاغة يوصف بها الأخيران فقط ، فالفصاحة في المفرد : خلوصه من تنافر الحروف، والغرابة ، ومخافة القياس، فالتنافر نحو: «غدائره مستشزرات إلى العلى» والغرابة نحو : «وفاعما ومرسنا مسرجا». أي كالسيف السيجي في الدقة والاستواء ، أو كالسراج في البريق واللمعان ، والمخالفة نحو (الحمد لله العلي الأجلل) قيل: ومن الكراهة في نحو: (كريم الجرشي وشريف النسب) وفيه نظر ، وفي الكلام: خلوصه من ضعف التأليف، وتنافر الكلمات، والتعقيد، مع فصاحتها فالضعف نحو: ضرب غلامه زيدا ، والتنافر كقوله: «وليس قرب قبر حرب قبر» والتعقيد : أن لا يكون الكلام ظاهراً على المراد لخلل إما في النظم ، وإما في الانتقال. وفي المتكلم ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح»⁽³⁾ ثم أشار القزويني إلى قضية مفادها أن القوم اختلفوا في تفسير البلاغة والفصاحة قائلا في ذلك: «للناس في تفسير الفصاحة والبلاغة أقوال مختلفة لم أجد فيما بلغني منها ما يصلح لتعريفها به ، ولا مما يشير إلى الفرق بين كون الموصوف بهما الكلام، وكون الموصوف بهما المتكلم ، فالأولى أن نقتصر على تلخيص القول فيهما بالاعتبارين فتقول: منهما تقع صفة لمعنيين»⁽⁴⁾ كما فسّر العلوي الفصاحة بالخلوص أيضا فقال: «خلوص اللفظ عن

(1) حسن التوصل إلى صناعة التوصل، محمود الحلبي تحقيق أكرم عثمان يوسف، دار الحرية للطباعة بغداد1989، ج8/ص7/6.

(2) نهاية الأرب في فنون الأدب، النويري (أحمد بن عبد الوهاب) ، ج 8/ص7/6.

(3) التلخيص في علوم البلاغة، القزويني (محمد عبد الرحمان) ط2 ، ص32/24.

(4) الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني ضمن شروح التلخيص مطبعة عيسى الحلبي و شركاه، القاهرة 1937، ج66/55/1.

التعقيد في تركيب الأحرف والألفاظ جميعا ، فمتى سلمت اللفظة الواحدة عن تنافر تركيبها ، ولم تكن من قبيل قولنا: عققق، ولا من قولهم "المغخخ" وهو شجر، وسلم تركيب الألفاظ عن التنافر أيضا كما قيل: «وليس قرب قبر حرب قبر...»⁽¹⁾ هذه الأولى المذكورة في قول العلوي أشار إليها بعض البلاغيين القدامى كالرمامي الذي قال في تلاؤم الحروف مايلي: «والسبب في التلاؤم: تعديل الحروف في التأليف فكلما كان أعدل كان أشد تلاؤما، أما التنافر: فالسبب فيه ما ذكره الخليل من البعد الشديد أو القرب الشديد... وذلك أنه إذا بعد البعد الشديد كان بمنزلة الظفر و إذا قرب القرب الشديد كان بمنزلة مشي المقيد، لأنه بمنزلة رفع اللسان ورده إلى مكانه، و كلاهما صعب على اللسان، و السهولة من ذلك الاعتدال، و لذلك وقع في الكلام الإدغام والإبدال»⁽²⁾ هذه الفكرة التي نص عليها الرومان قديما أصبحت ناضجة اليوم في النقد الحديث أو ما يعرف بعلم الجمال، كقولهم: «إن الجمال يرجع في ناحية من النواحي إلى رشاقة الحركات، و الاقتصاد على الجهد العضلي.»⁽³⁾ تلاؤم الألفاظ مع بعضها بعضا له أثر كبير في النفوس، حيث يضيف الرمامي في هذا الباب قائلا: «و الفائدة في التلاؤم حسن الكلام في السمع و سهولته في اللفظ و تقبل المعنى له في النفس لما يرد عليها من حسن الصورة و طريق الدلالة ومثل ذلك مثل قراءة الكتاب في أحسن ما يكون من الخط و الحروف و قراءته في أقبح ما يكون من الحرف و الخط، فذلك متفاوت في الصورة و إن كانت المعاني واحدة... و التلاؤم في التعديل من غير بعد شديد أو قرب شديد، وذلك يظهر بسهولة على اللسان و حسنه في الأسماع و تقبله في الطباع، فإذا انضاف إلى ذلك حسن البيان في صحة البرهان في أعلى الطبقات ظهر الإعجاز للجيد الطباع البصير بجواهر الكلام.»⁽⁴⁾ و حقيقة تلاؤم الحروف وحسن سلامة الكلام له تأثير في النفوس حيث ثبت أن موسى عليه السلام كان يسد أذنيه بعد رجوعه من المناجاة، وسماع كلام الله تعالى مدة لئلا يسمع كلام الناس، فيموت من شدة قبحه، ووحشة حقيقته بالنسبة إلى كلام الله تعالى القديم المثال، ولا يستطيع أن يسمع كلام الخلق حتى تطول به المدة، و ينسيه الله تعالى ما ذاق من لذة الاستمتاع لكلامه، وقد نقل ابن عطاء الله عن الأسمر، وكان من الأبدال: أنه مرة نومه حوراء كلمته، فبقي نحو شهرين أو ثلاثة لا يستطيع أن يسمع كلاما

(1) الطراز، العلوي (يحيى بن حمزة) ، ج 1/103/104.

(2) النكت في إعجاز القرآن ، الرمامي تحقيق أحمد صقر، ص 88.

(3) مسائل فلسفة الفن المعاصرة ، الجان ماري جويو ترجمة سامي الدروبي بيروت (ب ت)، ص 43/44..

(4) النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل، تحقيق أحمد صقر ، ص 89.

إلا تقيماً فانظر هذا الأمر كيف صار كلام الناس بالنسبة إلى كلام الحوراء الذي هو جنس كلامهم أدنى وأقبح من صوت الحمير والكلاب بالنسبة إلى كلام الناس إذ لا نجد من تقيماً بسماع صوت الحمير أو الكلاب...»⁽¹⁾ كما حدد ابن قيم الجوزية الفصاحة بأنها الخلوص من التعقيد لما قال : وأما الفصاحة: فهي خلوص الكلام من التعقيد...قالوا: اشتقاقاً من الفصيح: وهو اللبن الذي أخذت منه الرغوة وذهب لبؤه. يقال: فصح الرجل إذا صار كذلك، وأفصحت الشاة إذا فصح لبنها...وقال قوم من أرباب علم البيان: الفصاحة والبلاغة متعاقبان على معنى واحد...وقال قوم: البلاغة في المعاني، والفصاحة في الألفاظ، يقال معنى بليغ، ولفظ فصيح وليست الفصاحة والبلاغة بالألفاظ العربية، وإنما يطلقان على كل ما لفظه غريب، وفهمه قريب...»⁽²⁾ إذن يفهم من كلام ابن قيم الجوزية بأن الفصاحة والبلاغة موجودة في اللغات غير العربية مثلما أشار من قبل الجاحظ. عكس ما ذهب إليه آخرون وألزموها العرب فقط. أما الشريف الجرجاني فقد تأثر كثيراً في تعريفه للفصاحة بالخطيب القزويني حيث قال فيها: «الفصاحة في اللغة عبارة عن الإبانة والظهور، وهي في المفرد خلوصه من تنافر الحروف والغرابية ومخالفة القياس وفي الكلام خلوصه من ضعف التأليف وتنافر الكلمات مع فصاحتها...وفي المتكلم ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح...»⁽³⁾ حيث جعل من الفصاحة ملكة يقتدر بواسطتها المتكلم التعبير عما بخاطره بلفظ فصيح.

أما المحدثون المعاصرون فقد ذهب أكثرهم على أن الفصاحة هي الإبانة والظهور فقال المراغي: «للفصاحة لغة معان متعددة، كلها تشف عن الظهور والإبانة...»⁽⁴⁾ وعند علي الجارم أيضاً: الظهور والبيان...»⁽⁵⁾ والأمر نفسه عند الهاشمي: «الفصاحة تطلق في اللغة على معان كثيرة، منها البيان والظهور...والفصاحة في اصطلاح أهل المعاني: عبارة عن الألفاظ البينة الظاهرة، المتبادرة إلى الفهم، المأنوسة الاستعمال بين الكتاب والشعراء لمكان حسنهما، وهي

(1) شرح أم البراهين في علم الكلام، أبو عبد الله السنوسي تحقيق مصطفى محمد الغماري المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1985، ص47.

(2) الفوائد المشوق إلى علم القرآن و علم البيان ، ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر) ،ص09.

(3) التعريفات، الشريف الجرجاني (علي بن محمد) مطبعة البايي الحلبي و أولاده القاهرة 1938م، ص146.

(4) علوم البلاغة ، أحمد مصطفى المراغي مطبعة محمد مطر القاهرة 1918م، ص18.

(5) البلاغة الواضحة ،علي الجارم مصطفى أمين دار المعارف مصر 1964م ، ص 05.

تقع وصفا للكلمة والكلام والمتكلم...»⁽¹⁾ الملاحظ لتعريفه هذا يدرك أنه جمع بين رأيين: الأول الذي يرى في الفصاحة كثرة الاستعمال للفظ وهذا موقف الأوائل (خاصة أهل اللغة)، والرأي الثاني متأثر فيه بموقف المتأخرين وعلى رأسهم القزويني الذي يرى في الفصاحة وصف للكلمة والكلام والمتكلم، ونفس الاتجاه سار فيه محمد السباعي لما قال: «والفصاحة في اللغة تنبئ عن البيان والظهور... والفصاحة تأتي وصفا للكلمة والكلام والمتكلم. فيقال: إن الكلمة فصيحة عندما تكون خالية من الشوائب.»⁽²⁾ ونفس المعنى نجده عند جميل سعيد قائلاً في ذلك: «والفصاحة في اللغة البيان والظهور... هذه هي الفصاحة في اللغة: وضوح وبيان، والبلاغيون قد أطلقوها على التعبير حتى يكون واضحاً بيناً... ونرى من كلام ابن سنان هذا أن الكلام عندهم لا يوصف بالفصاحة إلا إذا كان واضحاً مفهوماً...»⁽³⁾ حيث أخذ قولاً لابن سنان وعلق عليه وهذا دليل على التأثير به، كما نجد معنى الظهور والإبانة عند أحمد مطلوب وهو الذي اهتم كثيراً بتعريف المصطلحات البلاغية والبيانية حيث قال عنها: «... وفي هذا يتضح معنى البيان والظهور في كلمة (الفصاحة). وليس هذا المعنى بالبعيد عن الدلالة الأولى، ولا عن المعنى الذي اصطلح عليه علماء البلاغة، وهو رقة الألفاظ وجمالها، أو بيان التعبير ووضوحه.»⁽⁴⁾

مما سبق سرده لتعاريف الفصاحة يمكننا القول بأنها كانت محطة خلاف بين كثير من اللغويين والبلاغيين فهناك من عزاها إلى ذبوع المفردة وانتشارها واستعمالها على ألسنة الفصحاء وهذا التعريف محسوب على اللغويين، وآخر ردها إلى اللفظ خالصاً في سلامته من تنافر الحروف وسهولة المخرج والسلامة من عيوب النطق كاللثغة واللكنة والطمطمة، وهناك من جعلها في النظم (اللفظ+المعنى) مع خلوصهما من التعقيد. كما يمكننا الإشارة إلى أن بعضهم اختلط عليه أمر الفصاحة والبلاغة فجمع بينهما. ولعل الفصاحة متعلقة لحسن النطق وسلاسته مع سلامته.

(1) جواهر البلاغة، أحمد الهاشمي مطبعة السعادة القاهرة 1960م، ص 7/6.

(2) البيان في إعجاز القرآن، محمد السباعي ديب، مطبعة محمد علي صبيح و أولاده القاهرة 1960م، ص 19.

(3) دروس في البلاغة و تطورها، جميل سعيد مطبعة المعارف بغداد 1951م، 106/104.

(4) مصطلحات بلاغية، أحمد مطلوب الطبعة الأولى مطبعة الغالي بغداد 1972 م، ص 10.

المبحث الثالث : ماهية البيان

أولاً: لغة: لعل المتأمل للمعاجم العربية يدرك بأن مادة [ب.ا.ن] تعني الوضوح والانكشاف وهي قريبة جداً من مفهوم الفصاحة التي تعني الظهور حيث قال التهانوي في هذا المقام: «إن البيان لغة الفصاحة يقال: فلان ذو بيان، أي فصيح وهذا أبين من فلان... أي أفصح وأوضح كلاماً والبيان هو المنطق الفصيح المعبر عما في الضمير. والبيان أيضاً الكشف والتوضيح، وقد يستعمل بمعنى الإثبات بالدليل وهو مصدر «بان» وهو لازم ومعناه الظهور، وقيل مصدر «بين» وهو قد يكون لازماً كقولهم في المثل «قد بين الصبح لذي عينين» ومعناه الظهور وقد يكون متعدياً بمعنى الإظهار. قال عز شأنه: «تَمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» [القيامة 19] أي إظهار معانيه وشرائعه على ما وقع في بعض الكتب»⁽¹⁾ كما جاء في معجم المصباح المنير: «بان الأمر يبين فهو بين، وجاء بائن على الأصل. وأبان إبانة، وبين وتبين واستبان... كلها بمعنى الوضوح والانكشاف... والاسم البيان، وجميعها يستعمل لازماً ومتعدياً إلا الثلاثي، فلا يكون إلا لازماً»⁽²⁾ والمعنى نفسه في المنجد: «بان بيانا وتبيانا، اتضح وظهر فهو بين، وبين الشيء بالرفع اتضح وظهر... والشيء بالنصب أوضحه، والشجر ورقه، وأبان الشيء فهو مبين، يقال ضربه فأبان رأسه من جسده، أي فصله، والشيء بالنصب استوضحه وعرفه بيّنا، والبيان مصدر ما يتبين به الشيء من الدلالة والفصاحة وغيرها: المنطق الفصيح المعبر عما في الضمير، منه قول النبي (صلى الله عليه و سلم) «إن من البيان لسحرا»⁽³⁾ كما جاء في كتاب أقرب الموارد ماييلي: «يقال بان الشيء يبين بيانا وتبيانا بالفتح، قياسا والكسر شذوذاً، اتضح لازم، وقد يتعدى فيقال: بينته أي أوضحته، وأبان الشيء: اتضح، وفلان بين الشيء: أوضح، والبيان ما يظهر به الشيء من الدلالة.»⁽⁴⁾ أما ابن منظور فيرى في البيان الإفصاح مع الذكاء وهذا في قوله: «البيان الفصاحة واللسن وكلام بين: فصيح، والبيان الإفصاح مع ذكاء- والبين من الرجال الفصيح ابن سميل، والبين من الرجال: السمع اللسان، الفصيح الظريف العالي الكلام القليل الريح، وفلان أبين من فلان: أي أفصح منه لساناً وأوضح كلاماً، ورجل بين فصيح،

(1) كشاف اصطلاحات الفنون، الشيخ المولى محمد بن علي بن علي التهانوي، بيروت الطبعة الأولى (ب، ت)، ص 163.

(2) المصباح المنير مادة [بان] الفيومي (أحمد بن محمد بن محمد بن علي المقرئ).

(3) المنجد مادة [بان] مطبعة بيروت

(4) أقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد، سعيد الخوري الشرتوي اللبناني طبع في مطبعة فرسلي اليسوعية بيروت 1988م، ج 1 ص 17.

وروى ابن عباس عن النبي (ص) أنه قال : إن من البيان لسحرا، وإن من الشعر لحكما. قال: البيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم، وذكاء القلب مع اللسن وأصله الكشف والظهور.⁽¹⁾ كذلك الفيروزبادي نص بأن البيان الإفصاح مع ذكاء حيث نلتمس هذا في قوله: «البيان من بان بيانا بمعنى اتضح. فهو بين ويجمع على أبناء وبنته وبينته وابنته واستبنته: أوضحتها وعرفته... والبيان الإفصاح مع ذكاء والبين الفصيح.»⁽²⁾ وجاء في أساس البلاغة للزمخشري مايلي: «بان لي الشيء وتبين وبين وأبان واستبان وبينه وأبنته وتبينتته واستبنتته وجاء بيان ذلك وبينه أي بحجته ورجل بين: فصيح ذو بيان وما أبينه وما رأيت أبين منه... وهذه مبادئ الحق ومواقفه، وظهرت أمارات الخير وتباينه وتبين في أمرك أي تثبت وتأن.»⁽³⁾ كما يرى بدوي طبانة أن مادة البيان في أصل استعمالها عند أصحاب اللغة تدل على الانكشاف والوضوح. قالوا: بان الشيء يبين بيانا: اتضح فهو بين وأبان الشيء فهو مبين وأبنته أنا أي أوضحتها واستبان الشيء: ظهر واستبنته أنا عرفته والتبين الإيضاح»⁽⁴⁾ وعليه فمعناه حينئذ مقابل لمعنى العي والحصر والعجز عن الإفصاح عند الحاجة إلى هذا الإفصاح.»⁽⁵⁾ ثم يستشهد في ذلك بيت من الشعر لعبد الله بن رواحة في مدح النبي صلى الله عليه وسلم:

لو لم تكن فيه آياتٌ مبيّنة كانت فصاحتُهُ تُبيّنُكَ بالخَبَرِ

كما جاء في المثل (قد بين الصبح لذي عينين) حيث بين بدوي طبانة نقطة أخرى مفادها أن بعض البيانين استخدموا مصطلح البيان في معنى اللسن والفصاحة، وقالوا: فلان أبين من فلان: أي أفصح منه. وأوضح بيانا لذلك قال المسيب بن علس:

ولأنت أبين حين تنطق من لقمان لما عي بالأمير

(1) لسان العرب مادة [بين] ابن منظور (محمد بن مكرم).

(2) القاموس المحيط مادة [بين] الفيروز بادي، ضبط و توثيق يوسف الشيخ محمد البقاعي .

(3) أساس البلاغة مادة [بين] الزمخشري.

(4) البيان العربي (دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب)، بدوي أحمد طباعة المكتبة الأنجلو المصرية، مصر 1962، ص 13.

(5) نفسه، ص 14 بتصرف .

ثم يستدرك فيقول: «على أن إطلاق "البيان" على الفصاحة واللّسن. ليس هو الأصل في الاستعمال، وإنما أطلق عليهما لما فيها من الاقتدار على الكشف والإبانة على المعاني والخواطر الكامنة في النفس، ويكون معناه حينئذ مقابلاً لمعنى العيِّ والحصر والعجز عن الإفصاح عند الحاجة إلى هذا الإفصاح.»⁽¹⁾

ثانياً: اصطلاحاً: لقد لقي البيان عدة تعاريف متباينة كل باحث نظر إليه من منظور بيئته وزمانه، فهذا الجاحظ يقول فيه مايلي: «البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون، الضمير، حتى يضمني السامع إلى حقيقته، ويهجم على محموله. كائنا ما كان ذلك البيان ومن أي جنس كان ذلك الدليل، لان مدار الأمر والغاية التي يجري القائل إليها والسامع إنما هو الفهم والإفهام فبأي شيء بلغت الإفهام، وأوضححت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضوع.»⁽²⁾ فالتأمل لكلام الجاحظ يدرك بأنه ترك المجال مفتوحاً للوسيلة التبليغية وحصر الغاية والهدف في الفهم والإفهام، حيث علق عليه محمود سعد قائلاً: «يرى الجاحظ أن وجود البيان تنحصر في خمسة أمور هي: اللفظ والإشارة والعقد - وهو ضرب من الحساب يكون بأصابع اليدين، ويقال له حساب اليد - والخط، ولذلك قالوا: القلم أحد اللسانين، والنصبة، وهي الحال الناطقة بغير اللفظ والمشييرة بغير اليد، وتقوم مقام الأصناف المتقدمة ولا تقتصر على تلك الدلالات، وذلك ظاهر في خلق السموات والأرض، وفي كل صامت وناطق، وحامد وتام، ومقيم وطاعن وزائد وناقص.»⁽³⁾ والجاحظ بدوره فسر النصبة قائلاً: «ولذلك قال الفضل بن عيسى بن أبان سل الأرض فقل من شق أمهرك وغرس أشجارك، وجنى ثمارك، فإن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً.»⁽⁴⁾ كما سرد الجاحظ تعريفاً آخر لكن هذه المرة لغيره وهو جعفر بن يحيى حيث يقول في ذلك: «سأل ثمامة بن أشري جعفر بن يحيى البرمكي وكان معجباً ببيانه البليغ عن البيان ما البيان؟ فأجابه بقوله: «أن يكون الاسم يحيط بمعناك، ويجلي عن مغزك، وتخرجه عن الشركة، ولا تستعين عليه بطول الفكرة، والذي لا بد منه أن يكون سليماً من التكلف بعيداً عن الصنعة، بريئاً من التعقيد، غنياً عن التأويل.»⁽⁵⁾ حيث علق جورج شكور على رأي جعفر بن يحيى البرمكي

(1) البيان العربي (دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب)، بدوي أحمد، ص 14 .

(2) البيان و التبيين، الجاحظ تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج 1/18.

(3) مباحث البيان عند الأصوليين و البلاغيين، محمود سعد منشأة المعارف الإسكندرية (ب،ت)، ص 20/19.

(4) الحيوان، الجاحظ، ج 1/35.

(5) البيان والتبيين، الجاحظ، ج 1/106.

قائلاً: «وجعفر يريد بالاسم اللفظ، ويقول إنه ينبغي أن يحيط بالمعنى بحيث يحصره من جميع أطرافه، كما ينبغي أن يجلي عن مغزاه بحيث يشف عنه، وأيضاً فإنه ينبغي أن يخرج عن الشركة، بحيث تختار له الكلمات الدقيقة التي تدل على المعنى في وضوح دون أن تشرك معه معان أخرى، وينبغي أن يبرأ من التكلف والتعقيد بحيث لا يظهر فيه التعمل والتصنع، وبحيث لا يحتاج إلى شرح أو تفسير.»⁽¹⁾ حيث يمكننا القول بأن جعفر بن يحيى البرمكي جعل من البيان فصاحة من خلال سلامة اللفظ من التكلف والبعد عن التعقيد أي البعد عن تنافر الحروف والسلامة من الغرابة ومن القياس، وسلامة اللفظ من الكراهة في السمع، وتجنب تعقيد معناه وبالتالي يكون البيان نظماً عنده، ونفس المعنى نجده عند ابن رشيق القيرواني لما عرفه قائلاً: «البيان هو الكشف عن المعنى حتى تدركه النفس من غير عقله، وإنما قيل ذلك لأنه قد يأتي التعقيد في الكلام الذي يدل ولا يستحق اسم البيان»⁽²⁾ كما يفهم من قوله هذا أن البيان طبقة عالية في نظم الكلام فلا يستحق شرف البيان حتى يتحلى بالجودة والحسن والجمال لذلك قال القاضي عياض في بيان العرب: «وخصوا من البلاغة والحكم بما لم يخص به غيرهم من الأمم، وأتوا من ذرابة اللسان ما لم يؤت إنسان، ومن فصل الخطاب ما يقيد الألباب، وجعل الله لهم ذلك طبعاً وخلقة، وفيهم غريزة وقوة، يأتون منه بالبديهة بالعجب، ويدلون به إلى كل سبب، فيخطبون بديها في المقام، وشديد الخطب، ويرتجزون به بين الطعن والضرب ويمدحون ويقدحون، ويتوصلون ويتوصلون، ويرفعون ويضعون، فيأتون من ذلك بالسحر الحلال ويطوقون من أوصافهم أجمل من سمط الملل، فيخدعون الألباب ويذللون الصعاب ويذهبون الإحن ويهيجون الدمن، ويجرئون الجبان... منهم البدوي ذو اللفظ الجزل والقول الفصل، والكلام الفخم والطبع الجوهرى، والمنزغ القوي، ومنهم الحضري (أي ساكن المدن) ذو البلاغة البارعة، والألفاظ الناصعة، والكلمات الجامعة والطبع السهل والتصرف في القول القليل الكلفة، الكثير الرونق، الرقيق الحاشية.»⁽³⁾ وصدق الجاحظ لما قال: «البيان بصر والعى عمى، كما أن العلم رائد العقل والبيان ترجمان العلم.»⁽⁴⁾ لأن الكلام الساذج والساقط لا يكون بيانا حتى وإن حقق الفهم والإفهام حيث توسع في هذه الفكرة أحد المعاصرين -محمود سعد- لما قال: «والكلام على وجهين، كلام يظهر به تميز الشيء من غيره فهو

(1) كتاب البيان موجز في البيان والبديع، جورج شكور دار الفكر اللبناني بيروت الطبعة الأولى 1992، ص35.

(2) العمدة في صناعة الشعر وتقده، ابن رشيق تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج1/254.

(3) القرآن المعجزة الكبرى (نزوله، كتابه جمعه و إعجازه)، محمد أبو زهرة دار الفكر(ب،ت)، ص68.

(4) البيان و التبيين، الجاحظ (عمرو بن بحر) تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج1/77.

بيان، وكلام لا يظهر به تميز الشيء فليس بيان كالكلام المخلط والمحال الذي لا يفهم به معنى، وليس كل بيان يفهم به المراد فهو حسن من قبل أنه قد يكون على عمى وفساد كقول السواري وقد سئل عن أتان معه فقيل ماتصنع بها؟ فقال: أحبلها وتولد لي... فهذا كلام قبيح فاسد، وإن قد فهم به المراد وأبان عن معنى الجواب، وليس بحسن أن نطلق اسم بيان على ما قبح من الكلام، لأن الله قد مدح البيان وأعتد به في أياديه الجسام الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان" [الرحمن 4/1]»⁽¹⁾

يمكن الإشارة إلى أن كثيرا من الباحثين والعارفين سلكوا في تعريفهم للبيان درب الجاحظ أو ضارعه فهذا الرماني قال فيه مايلي: «البيان الإحضار لما يظهر به تميز الشيء من غيره في الإدراك.»⁽²⁾ وقال في مقام آخر: البيان على أربعة أقسام: كلام وحال وإشارة ورمز.⁽³⁾ حيث سلك درب الجاحظ في تحديد مفهوم البيان وتركه مفتوحاً يشمل الكلام، الحال، الإشارة، الرمز وهذا مايعرف في الدراسات اللغوية الحديثة بمفهوم السميائية التي تعتمد على تحليل وسائل الخطاب اللغوية وغير اللغوية. ومن قبله أشار ابن فارس إلى هذا الأمر قائلاً: «يقع ذلك بين المتخاطبين من وجهين أحدهما الإعراب، والآخر التصريف، وهذا فيمن يعرف الوجهين، فأما من لا يعرفها يمكن القائل إفهام السامع بوجه يطول ذكرها، من إشارة وغير ذلك.»⁽⁴⁾ فالتأمل لكلام ابن فارس أنه جعل من البيان كلاما وهذا في قوله الإعراب والتصريف، ووجه آخر مثل به الإشارة وغيرها من الرمز... الخ والأمر نفسه عند ابن وهب حيث قسم البيان إلى أربعة أنماط قائلا في ذلك: «البيان على أربعة أوجه: فمنه بيان الأشياء بذواتها وإن لم تبين بلغاتها ومنه البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكر واللب، ومنه البيان باللسان ومنها البيان بالكتاب والذي يبلغ من بعد أو غاب.»⁽⁵⁾ فلعل ابن وهب في تعريفه هذا عرض جملة الوسائل التي يتم بها التواصل، فبيان الأشياء بذواتها ممكن في

(1) مباحث البيان عند الأصوليين و البلاغيين ،محمود سعد ،ص20.

(2) النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ،الرماني تحقيق محمد زغلول سلام، ص98.

(3) نفسه ص 98.

(4) الصاحبي في فقه اللغة ،أحمد بن فارس (أبو الحسن زكريا)تعليق أحمد حسن الشيخ دار الكتب العلمية ط1 بيروت1997،ص190.

(5) البرهان في وجوه البيان ،ابن وهب الكاتب(الحسن إسحاق بن إبراهيم بن سلمان)تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي ص139.

الألوان والصور والرموز وغيرها، والبيان الثاني نابع من القلب المتأمل في آيات الله وأسرارها الصامتة الناطقة، وهذا الذي سماه الجاحظ النصبه، وبيان اللسان من خلال الأشعار والخطب والمواعظ، والرسائل. كما أن ابن المقفع أشار إلى مثل هذا لما قال عن البلاغة أنها قد تكون في الكلام، السكوت، الإصغاء، الإشارة.⁽¹⁾ فابن المقفع في كلامه هذا زاد على من سبقه بيان السكوت لأنهم كما قالوا: الصمت حكمة ومن صمت نجأ، كما جعل علامة الرضا في زواج البكر، والباقلاني هو الآخر نظر على البيان نظرة متقدميه وأكد أنه يحصل بوسائل متعددة منها اللفظ والإشارة قائلاً فيه: «ولكل شيء طريق يتوصل به إليه، وباب يؤخذ نحوه فيه ووجه يؤتى منه، ومعرفة الكلام أشد من معرفة ما وصفت لك، وأغمض وأدق وأنطق، وتصوير ما في النفس وتشكيل ما في القلب، حتى تعلمه وكأنك مشاهد، وإن كان قد يقع بالإشارة ويحصل بالدلالة والأمانة، كما يحصل بالنطق الصريح والقول الفصيح، فللإشارات مراتب، ولللسان منازل، ورب وصف يقصر عنه... ثم إذا صدق الوصف انقسم إلى صحة وإتقان، وحسن وإحسان وإلى جمال وشرح، وإلى استغناء وتقريب وإلى غير ذلك من الوجوه ولكل مذهب طريق، وله سبيل.»⁽²⁾ الممعن النظر في كلام الباقلاني يدرك بأن الرجل قد تعمق وغاص في تحليل هذه الوسائل وجعل منها مراتب وطبقات أعلاها بيان اللسان ثم تليه الإشارة والعلامة. ربما لذلك وصف الجاحظ اللسان وصفا دقيقا قائلاً فيه: «هو أداة يظهر بها البيان، وشاهد يعبر عن الضمير، وحاكم يفصل الخطاب وناطق به الجواب، وشافع تدرك به الحاجة، وواصف تعرف به الأشياء، وواعظ ينهي عن القبيح، مغر يرد الأحنان ومعتذر يدفع الضنونية، ومله يوافق الأسماع، وزارع يحرث المودة، وحاصد يستأصل العداوة، وشاكر يستوجب المزيد، ومادح يوافق يستحق الزلفة، ومؤنس يذهب بالوحشة.»⁽³⁾ ولعل هذا مشابهه للذي ذكره اللساني المتأخر ياكوبسون لما تحدث عن وظائف اللغة خاصة التعبيرية والإنفعالية، كما خصص الجاحظ بيان اللسان وقارنه ببيان الخط والكتابة قائلاً: «واللسان يصنع في جوبة الفم وهوائه الذي في جوف الفم وفي خارجه، وفي لهاته، وباطن أسنانه مثل ما يصنع القلم في المداد واللغة والهواء والقرطاس، وكلها صور وعلامات وخلق موائل.»⁽⁴⁾ لأن صناعة الكلام علق نفيس وجوهر ثمين وهو الكنز الذي لا يفنى ولا يبلى.»⁽¹⁾

(1) البيان و التبيين ، الجاحظ(نهر بن بحر)تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج1/115/116 .

(2) النكت في إعجاز القرآن ، الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب)تحقيق أحمد صقر ، ص224.

(3) البيان و التبيين ، الجاحظ، ج2/75.

(4) الحيوان ، الجاحظ(أبو عثمان عمرو بن بحر) تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج1/70.

أما ابن الأثير فاعتنى بالأدوات والآلات التي تساعد البياني أكثر من اهتمامه بتعريف البيان، فمن جملة هذه الوسائل التي ينبغي أن يتسلح بها البياني ما يلي :

- 1- حفظ القرآن الكريم وتفهم معانيه والتدرب على استعمال أساليبه وتراكيبه في مطاوي الكلام.
 - 2- حفظ ما يحتاج إليه من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وأخباره والسلوك بها مسلك القرآن الكريم في الإستعمال.
 - 3- معرفة ما يحتاج إليه من اللغة، والتميز بين الفصيح المستعمل من مفرداتها وبين الوحشي الغريب والمستكره المعيب.
 - 4- معرفة علم العربية من نحو وصرف.
 - 5- معرفة أمثال العرب وأيامهم ووقائعهم وعاداتهم.
 - 6- الإطلاع على تأليفات من تقدمه من أرباب صناعة البيان.
 - 7- معرفة الأحكام السلطانية في الإمامة و الإمارة و القضاء و الحسية و نحو ذلك.
 - 8- معرفة ما يختص بالناظم دون الناثر و ذلك علم العروض و القوافي الذي يقام به ميزان الشعر.⁽²⁾
- إذن جعل ابن الأثير من البيان معرفة النحو و الصرف و معرفة الفصيح المستعمل من المفردات و تجنب الوحشي و الغريب المستكره، وكذلك معرفة علم العروض.... الخ. أما عبد القاهر الجرجاني فلم يفصل بين البلاغة و البيان و الفصاحة و إنما عزاها إلى الملكة و القدرة و جودة القرينة قائلاً في ذلك: «البلاغة، والفصاحة، و البيان و البراعة، و كل ما شاكل ذلك مما يعبر به عن فضل بعض القائلين على بعض من حيث نطقوا و تكلموا و أخبروا السامعين عن أغراضهم و مقاصدهم، وراموا أن يعلموهم ما في نفوسهم و يكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم.»⁽³⁾ فالتأمل لكلام الجرجاني يدرك بأن الرجل يقر بأن البلاغة و البيان و الفصاحة ظاهرة فطرية و سجية جبلوا عليها من خلال ما ورثوه من قدرات عقلية و قدرات بيئية يكونوا قد اكتسبوها من المجتمع وهذا ماذهب إليه اللساني الأمريكي تشومسكي. أما العلوي فقال في البيان مايلي: «هو العلم الذي يعرف به أسرار التراكيب المختلفة أو العلم بجواهر الكلمة المفردة

(1) الرسائل، الجاحظ(أبو عثمان عمرو بن بحر) تحقيق عبد السلام محمد هارون الطبعة الأولى دار الجيل 1999م، ج4/244.

(2) المثل السائر ، ابن الأثير تحقيق محمد محي الدين طبعة الحلبي(ب،ت)، ص41/40.

(3) دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص35 .

والمركبة»⁽¹⁾ حيث نلاحظ أنه قد ساوى بين علم الفصاحة وعلم البيان لأن الكلام المفردة تهتم بما الفصاحة من خلال عدم تنافر الحروف وحسنها وعدم غرابتها، ثم مثل لما ذهب إليه ببعض الآيات لأن القرآن كله في حسن البيان مثل قوله تعالى: "وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ" [يس 78/79] هي أبلغ ما يكون في الحجاج، وقوله أيضا: "إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ" [الدخان 51] أحسن الوعد والوعيد.⁽²⁾

أما رؤية المتأخرين للبيان فقد تميزت عن رؤية الأوائل فهذا السكاكي مثلا يعرفه قائلا: «إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان ليحتز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه.»⁽³⁾ فالملاحظ لتعريف السكاكي يكتشف بأن هناك تباين واضح بين القدامى

والمتأخرين، حيث يرى الأوائل فيه انكشاف وتجلي ووضوح وبعضهم قال ملكة... الخ أما المتأخرين وعلى رأسهم السكاكي فيرى فيه اختلاف التعبير وتعدد طرق نسجه، حيث علق عليه عبد الفتاح فيود قائلا: «المراد بالعلم: مجموعة القواعد والضوابط والقوانين التي يعرف بها إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة كقواعد التشبيه، وضوابط الإستعارة والمجاز المرسل، وقوانين الكناية، والمهم هو الملكة التي تترى لدى الدراسين من دراسة هذه الضوابط وتطبيقها على العديد من النصوص لا مجرد حفظها والإحاطة بها، والمراد بالمعنى الواحد: المعنى الذي يعبر عنه المتكلم بكلام تام مطابق لمقتضى الحال كمعنى الشجاعة والكرم والعفة، فليس من البيان الإقتدار على تأدية المعنى المفرد بألفاظ مترادفة نحو: الأسد والليث، والغضنفر و السبع و الضرغام، لأن معرفة ذلك يرجع إلى علم اللغة و ليس علم البيان . و المراد باختلاف الطرق التي يؤدي بها المعنى الواحد في وضوح الدلالة عليه، أن يكون بعضها واضحا و بعضها أشد وضوحا، و ليس المراد أن يكون بعضها واضحا و بعضها خفيا. لأن الخفاء المشكل الذي لا يفهم معه المعنى المراد معيب عند علماء

(1) الطراز، العلوي (بجي بن حمزة بن علي)، ج 36/35/1.

(2) نفسه، ص 36 .

(3) مفتاح العلوم، السكاكي (أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر) تحقيق نعيم زرزور، ص 329.

البيان. إلا إذا أريد بالخفاء: الدقة في أداء المعنى ، بعيدا عن اللبس و الإشكال. فلا غبار على إرادة ذلك»⁽¹⁾، حيث يرجع التفاوت في وضوح الدلالة حسب عبد الفتاح فيود إلى الأمور الآتية:

- 1- اختلاف طرق التعبير عن المعنى الواحد: فمثلا إذا أراد المتكلم أن يصف زيدا بالكرم. فله أن يسلك طريق الحقيقة فيقول: زيد كريم، أو طريق التشبيه فيقول: زيد كالبحر عطاء و زيد كالبحر، و كأنه البحر، و زيد بحرفي العطاء، و زيد بحر، و نلاحظ اختلاف درجة المبالغة باختلاف نوع التشبيه، وله أن يسلك طريق الاستعارة التصريحية فيقول: رأيت بحرا يفيض على الناس، أو المكنية فيقول: أمطرنا زيد بعطائه، أو يسلك طريق الكناية فيقول: زيد جبان الكلب، و كثير رماد القدر، و الكرم بين يده.
- 2- قرب المعنى المجازي أو الكنائي من المعنى الحقيقي وبعده عنه، فمثال القرب بينهما: استعارة الطيران للعدو نحو⁽²⁾: فلان يطير إلى حاجته، أي يعدو إليها مسرعا، و الكناية عن الرجل يحمل السلاح وعن المرأة بخضاب البنان كقول المتنبي:

وَمَنْ فِي كَفِّهِ مِنْهُمْ قَنَاطَةٌ *** كَمَتَّنْ فِي كَفِّهِ مِنْهُمْ خِضَابُ

- 3 - درجة وضوح القرينة الدالة على المعنى المراد: فقد تكون بحيث يدركها السامع لأول وهلة، كقولنا: رأيت أسدا

يخطب الناس، و عندئذ يكون التعبير عن الغاية في غاية الوضوح و قد لا يدركها السامع إلا بعد فكر و إطالة نظر⁽³⁾

كقول الشاعر :

فَإِنْ تَعَاثَرُوا الْعَدْلَ وَالْإِيمَانَ *** فَإِنَّ فِي أَيْمَانِنَا نِيرَانًا

كما أن دلالة الألفاظ على المعاني فيها ثلاثة أوجه:

(1) علم البيان دراسة تحليلية لمسائل البيان بسوني عبد الفتاح دار المعالم الثقافية، مؤسسة المختار للنشر و التوزيع الطبعة الثانية 1998م، ص 11/10.

(2) نفسه، ص 11.

(3) علم البيان دراسة تحليلية لمسائل البيان بسويوني عبد الفتاح، ص 12.

1/ دلالة المطابقة: وهي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له في اللغة، كدلالة لفظ «أسد» على الحيوان المفترس، ولفظ «إنسان» على الكائن العاقل، وسميت دلالة اللفظ على معناه الوضعي، دلالة مطابقة لتطابق اللفظ على المعنى بحيث إذا أطلق اللفظ فهم السامع المعنى.

2/ دلالة التضمنين: وهي دلالة اللفظ على جزء معناه الوضعي كدلالة لفظ الدار على السقف، فالدار موضوعة للحيطان التي يظللها السقف، وكدلالة الأصابع على الأنامل، فالعالم بوضع اللغة يفهم من اللفظ أولاً معناه الوضعي و يستتبع ذلك فهم جزء معناه، و على ذلك لا تكون هذه الدلالة وضعية فيأتي فيها التفاوت في درجة الوضوح.

3/ دلالة الإلتزام: وهي دلالة اللفظ على معنى خارج عن المعنى الذي وضعه له واضع اللغة، لازم له في الذهن، و هذا اللزوم قد يكون مبنياً على مجرد النظر العقلي دون تدخل عرف أو اصطلاح كدلالة قولنا: العالم متغير على حدوث العالم، فقد ثبت في حكم العقل التلازم بين تغيير العالم و حدوثه، وقد يكون مبنياً على عرف مشهور كدلالة لفظ «أسد» على الشجاعة، فالذهن يدرك التلازم بين الأسد والشجاعة، اعتماداً على المشهور في عرف الناس من التلازم بينهما، وقد يكون مبنياً على طبيعة مستقرة في إنسان أو حيوان، كدلالة حمرة الوجه على الخجل و تقطيبه على الغضب، و جبن الكلب على الكرم، أو على عادة مشهورة كدلالة إيقاد النار في مكان مرتفع على الكرم وفي الأخير يمكن التنبيه على أن البيانيين يعتمدون على دلالاتي «التضمنين ، الإلتزام» في تحقيق الغاية المقصودة في علم البيان و هي الاقتدار على إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه.

المبحث الرابع : إعجاز القرآن

أولاً: مفهوم الإعجاز لغة: جاء في لسان العرب مايلي: «ومعنى الإعجاز الفوت و السابق يقال أعجزني فلان أي فاتني ومنه قول الأعشى:

فَدَاكَ ولم يَعْجُزْ من الموتِ رَبِّه
وَلَكِنْ أَتَاهُ الموتُ لا يَتَأَبَّقُ

وقال الليث: أعجزني فلان إذا عجزت عن طلبه وإدراكه، وقال ابن عرفة في قوله: «معاجزين» أي يعاجزون الأنبياء وأولياء الله أي يقاتلوهم ويمنعوهم ليصيروهم إلى العجز ، وقد يكون أيضاً من العجز ، ويقال: عجز، يعجز عن الأمر إذا قصر عنه ولم يستطعه⁽¹⁾. كما جاء في المعجم الوسيط: «كلمة إعجاز مصدر الفعل الرباعي ، تقول: أعجز،

(1) لسان العرب (مادة عجز) ابن منظور.

يُعجز، إعجازاً، والجذر الثلاثي للكلمة هو عَجَزٌ⁽¹⁾. و جاء في مقاييس اللغة مايلي: «هو التأخر عن الشيء فهو ضد القدرة والإستطاعة ويطلق على كل قصور عن فعل الشيء»⁽²⁾ والمعنى نفسه عند الأصفهاني و ذلك عندما قال عن الإعجاز: «هو التأخر عن الشيء فهو ضد القدرة و الإستطاعة»⁽³⁾. كما جاء في تعريف لبنت الشاطيء مايلي: «عجزت المرأة صارت عجوزاً أي أنها هرمت وشاخت وأصبحت عاجزة عن استعادة شبابها وعجزت المرأة عجيز أي عجزتها»⁽⁴⁾. كما عرفه عبد العزيز عبد المعطي عرفة قائلاً: «والمعجزة في اللغة مأخوذة من العجز الذي هو نقيض القدرة والمعجز في الحقيقة فاعل العجز في غيره وهو الله تعالى، كما أنه هو المقدر لأنه فاعل القدرة في غيره، وإنما قيل لأعلام الرسل عليهم السلام معجزات لظهور عجز المرسل إليهم عن معارضتها بأمثالها وزيدت الهاء فقيل: معجزة للمبالغة في الخبر عند عجز المرسل إليهم عن المعارضة فيها كما وقعت المبالغة بالهاء في قولهم غلامه و نسابة و رواية»⁽⁵⁾. فخلاصة القول أن معنى إعجاز القرآن هو عدم قدرة الكافرين على معارضة القرآن و قصورهم على الإتيان بمثله رغم ملكتهم البيانية، وقيام الداعي على ذلك، و هو استمرار تحديهم، و تقرير عجزهم عن ذلك.

ثانياً: مفهوم الإعجاز اصطلاحاً: عرفه أحدهم قائلاً: «هو الحاجة حين يقدمها القرآن إلى خصومه من المشركين ليعجزهم بها وإعجاز القرآن إثباته وعجز الخلق عن الإتيان بما تحداهم»⁽⁶⁾. كما يرى البوطي -رحمه الله- أن عامة الباحثين وعلماء العربية والتشريع والفرق المختلفة أن القرآن معجز، ونذكر تعريفان لإعجازه أحدهما عند العلماء، تفرد به أبو إسحاق إبراهيم فالأول: هو أن القرآن قد سما في علوه نشأ و بعيد حيث تعجز القدرة البشرية عن الإتيان بمثله سواء كان هذا العلو في بلاغته أو تشريعه أو معيابه، أما الثاني فهو أن الله قد صرف قدرات عباده وسلب همتهم

(1) المعجم الوسيط مادة (عجز) مجمع اللغة العربية/دار عمران الطبعة الثالثة(ب،ت).

(2) مقاييس اللغة مادة(عجز) ابن فارس تحقيق شهاب الدين أبو عمرو.

(3) مفردات ألفاظ القرآن مادة(عجز)الراغب الأصفهاني تحقيق صفوان داودي.

(4)التفسير البياني في القرآن الكريم، عائشة بنت الشاطيء دار المعرفة مصر الطبعة الثانية (ب،ت)،ص53.

(5) قضية الإعجاز القرآني و أثرها في تدوين البلاغة العربية، عبد العزيز عبد المعطي عرفة عالم الكتب الطبعة الأولى 1985م،ص38.

(6) موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، التهانوي شركة خياط بيروت لبنان، ج4/975.

وألستهم عن الإتيان بمثله»⁽¹⁾. كما يعود بنا التهانوي الى أمر الإعجاز ويصرح بأنه من الإعجاز اشتقت كلمة معجزة والتي أمرخارق للعادة مقرون بالتحدي، سالم من المعارضة»⁽²⁾ ونفس المعنى نجده عند الدكتور أحمد شامية قائلاً في هذا الصدد: «المعجزة هي الخارفة التي تعجز عنها القدرة البشرية على حقيقتها مهما أوتيت من وسائل، إنها آية الإفحام الناطقة التي لا تترك لبشر عاقل خياراً فإما إن يطمئن قلبه بالإيمان، وإما ألا يجد مناصاً من الإذعان، وإما أن يكابر بالمحسوس ويجهد البرهان، وغاية المعجزة على هذا تأييد دعوة الرسل وإقناع صنف من الناس.⁽³⁾ كما يمكننا الإشارة إلى أن وجوه الإعجاز قد توجهت إلى وجهين حسب محمد بركات: الأولى: وجهه إنسانية والثانية: علمية. أما الإنسانية، فلقدرة الإنسان على الإتيان بمثل بعض هذه الوجوه، مثل أخبار المستقبل كحديث الكهان، وإن كنا لانقر ذلك، لأنه لولا توفيقه وإرادته لما تم لهم ذلك، وهذا يكون من توافق القدر الذي قدره الله تعالى، والأخبار القديمة كصحائف بعض العرب مثل ورقة بن نوفل، و أخبار اليهود، أما الوجهة العلمية. فلتوافر المادة، العفل (الخام) للقرآن الكريم، من حروفه، وكلماته و تراكيبه في كلام العرب و عدم قدرتهم على الإتيان به»⁽⁴⁾ وبعد هذا الإقرار يؤكد بأن المعجزة نوعين مادية، حسية مرئية، و أخرى معنوية لذا يقول: «فالمعجزات كانت على نوعين/ الأولى: محسة من مثل ناقة صالح. وعصا موسى عليهما السلام. وهذه وسائل محسة تدل على بلادة القوم، وقلة نصيبهم من الحضارة والثانية معنوية: وهي معجزة محمد بن عبد الله عليه السلام. إذ تؤكد الذكاء والحضارة واستمرار الأمر للقوم الذين أعجزهم»⁽⁵⁾ «⁽⁵⁾ فهو بهذا يقر بأن العرب أهل ذكاء وفطنة ولباقة لأن القرآن معجزته عقلية فهي صالحة لكل زمان و مكان، ثم يضيف قائلاً: «... فشق البحر وأكل العصا ما يأفكون، و إبراء الأكمه، وإحياء الموتى، أمور مُحَسَّة مرئية، ولكنها فوق قدرة القوم، وإن كانت جزئياتها مما يعرفون، ومن ذلك خروج الماء من بين أصابع الرسول الكريم و هي اللحم، و حنين النخلة، وهي مما يعرفون من الزرع، ثم معجزة الإسراء تلك المعجزة المحسة غير المستحيلة لذكر معالمها ولكنها مستحيلة

(1) من روائع القرآن، محمد سعيد رمضان البوطي مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، ص125.

(2) موسوعة الاصطلاحات العلوم الإسلامية، التهانوي شركة خياط، ج4/975.

(3) خصائص العربية و الإعجاز القرآني، أحمد شامية ديوان المطبوعات الجامعية الساحة المركزية بن عكنون الجزائر 1995/7، ص16.

(4) دراسات في الإعجاز البياني، محمد بركات حمدي أبو علي، دار وائل للطباعة و النشر الطبعة الأولى 2000، ص11.

(5) دراسات في الإعجاز البياني، محمد بركات حمدي أبو علي، ص12.

على العقل البشري لقصر مدة وقوعها في ذلك الوقت»⁽¹⁾ كما يضيف أحمد شامية قائلاً في هذا الشأن: «ولما كانت شرائع الله تنزل حسب طبيعة الأمم وظروفهم وأزمنتهم فقد كان لكل نبي معجزات. خوارق حسية تتناسب وحال الأمة كما تتناسب و طبيعة الشريعة الربانية التي جعلها الله لتلك الأمة ، فكان لسيدنا موسى عصا سحرية وكان لسيدنا عيسى معجزة إحياء الموتى وإبراء الأبرص بإذن الله، كما كان لإبراهيم معجزة عدم إحراق النار له بأمر ربها»⁽²⁾ ثم يبين بأن هذا الدين آخر الأديان وخاتمها، فليس هناك رسل جدد آخرون ولا معجزات أخرى جديدة ولكي لا يكون للمتأخرين حجة لأنهم لم يروا المعجزات على أيدي الأنبياء ، كان القرآن هو المعجزة النهائية والأدبية»⁽³⁾ فهو بذلك يشير إلى المعجزة اللغوية العقلية كما قال ابن خلدون معجزة متمثلة في إتحاد الدال والمدلول ولذلك قال أحمد شامية: «ولعل أهم ما في القرآن من إعجاز ظهور هذا الإعجاز باستمرار مع تقدم الزمن وارتقاء مستوى العلم والتفكير البشري فما زال العلم الحديث يكشف كل يوم عن سر من أسرار القرآن العظيم ليثبت قطعاً أن هذا القرآن من لدن حكيم عليم»⁽⁴⁾ كما نعزز موقفنا هذا برأي أبو المجد الذي يقول: «...وهكذا كانت تتوالى المعجزات الحسية المادية لتأييد الرسالات بدلاً من أن تتولى الأدلة العقلية و البراهين المنطقية، والشواهد العلمية لأن الله إدخرها إلى أن يبلغ العقل البشري النضج والتمام فتعبط عليه رسالة الإسلام. وقد جرت على يد محمد صلى الله عليه وسلم و على آله بعض المعجزات المادية ليعتبر بها من تخلف عقله عن إدراك المعنويات ولكن معجزة آخر الأنبياء عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام كانت معجزة عقلية خالدة ليست محدودة بزمان ولا مكان، وليست مقصورة على من يشاهدون المعجزات المادية وحدهم في فترة محدودة، وهم قلة محدودة، وهم غير حجة على من لم يشاهد أمثال هذه المعجزات. أما معجزة الإسلام المعنوية الخالدة التي يعرضها الله على جميع العقول في جميع العصور فهي (القرآن الكريم) وهو معجزة قائمة على النظر العقلي والتدبر الفكري الاستدلالي العلمي، مهما اختلفت العصور وتعددت الغايات»⁽⁵⁾.

(1) نفسه ص12.

(2) خصائص العربية و الإعجاز القرآني ، أحمد شامية، ص17.

(3) نفسه ص 17 .

(4) نفسه، ص 19.

(5) المحاضرات العامة للموسم الثقافي الثاني الدورة الأولى ، سيد أبو المجد مطبعة الأزهر 1960م، ص80.

ثالثاً: معارضة القرآن : بمجرد ما بدأ القرآن الكريم ينزل على خير خلق الله محمد صلى الله عليه و سلم جلب قلوب الذين دخل الإيمان في قلوبهم وسكنوا إليه لما عرفوا من الحق من ربه عز وجل ، لكن ليس الناس سواء فهناك من تعصب ووجد وانتصر لطريقة الجاهلية وحاول الدفاع عنها بكل ما أوتي من قوة يقول عبد القاهر الجرجاني في هذا الصدد واصفا العرب: «وهم درجوا على الأنفة والحمية الجاهلية ورفض الخضوع ، والإذعان للطاعة، كل هذه الصفات جعلت العرب في موقف الدفاع عن التقاليد والتمرد على الرسالة المحمدية، فتوافرت الدواعي لديهم لإبطال حجة الرسول، وقهره أمام الناس أجمعين. »⁽¹⁾. حيث بدأت المعارضة من قريش وصناديدها في تحدي كلام الله عز وجل يقول في ذلك القليلي: «الله تحدى المشركين المكذبين أن يركبوا سورة تشبه إحدى سور القرآن، فهولا يطالبهم بمجرد تجميع عشوائي لكلمات من اللغة العربية ، بل يطالبهم بكلام ذي نسق معين كنسق الكلام القرآني في نظمه ومعانيه و فصاحته و بلاغته، وبتأليف وتلاوم خاص بين أجزائه بحيث يثير الإعجاب الشديد الذي يثيره القرآن في نفس سامعه.»⁽²⁾ كما أشار الدكتور أحمد شامية إلى هذا لما قال : «بدأ التفكير بالإعجاز اللغوي القرآني عندما أدرك أولئك الذين كانوا يرون في أنفسهم قمة الفصاحة، أدركوا عجزهم عن مجازاة الأسلوب القرآن والارتقاء إلى مستوى بلاغته وحسن بيانه»⁽³⁾ ومن أهم مظاهر معارضة صناديد قريش للقرآن الكريم أن ابن المغيرة جاء حتى قريشا فقال: «إن الناس يجتمعون غداً بالموسم وقد فشا أمر هذا الرجل في الناس فهم سائلكم عنه فماذا تردون عليهم. فقالوا: مجنون يخنق (به علة وداء) فقال: يأتونه فيكلمونه فيجدونه صحيحاً عاقلاً، فيكذبونكم، قالوا: نقول: هو شاعر، قال: هم العرب وقد روو الشعر، وفيهم الشعراء ،وقوله ليس يشبه الشعر ، فيكذبوكم: قالو نقول هو كاهن، قال: إنهم لقوا الكهَّان .

فإذا سمعوا قوله لم يجدوه يشبه الكهنة، فيكذبونكم»⁽⁴⁾ كما نسرد في هذا المقام محاولة عتبة بن ربيعة معارضة النبي صلى الله عليه و سلم، حيث زوي أنه في يوم من الأيام اجتمع القوم في صمت وحيرة أمام ما جاء به النبي صلى الله عليه

(1) الرسالة الشافية في الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني دار الفكر العربي القاهرة طبعة 01 شرح عبد القادر حسين 1998م، ص 09.

(2) الإعجاز القرآني ، محمد عادل القليلي دار الجيل بيروت ط 1 1997، ص 13

(3) خصائص العربية والإعجاز القرآني ، أحمد شامية ، ص 19.

(4) الرسالة الشافية في الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني ، ص 14.

و سلم ، فقام بعضهم يريد مغادرة الكلام فوقف النضر بن حارث و صرخ فيهم: ما بكم يا قوم أتجتمعون على أمر و لا تبون فيه؟ فقال أبو لهب: واللوات و العزى لا يبرح أحد هذا المكان حتى نتخذ قراراً فيما اجتمعنا إليه... قال النضر: أنا أشرح عتبة بن ربيعة ليذهب ويكلم محمداً... وسكت عتبة ولم يجب ، فاستبشر القوم خيراً بسكوته الذي يدل على الرضا بأن يكون سفيرا عنهم لدى محمد بن عبد الله فتنادت الأصوات من حوله تحضه على السعي في هذا الأمر، فقام من فوره حتى أتى محمداً فدخل عليه وقال له: يا محمد إنك منا حيث قد علمت من المكان في النسب والشطر من العشيرة، وإن القوم يرون أنك قد أتيت بأمر عظيم فرقت به جماعتهم وسفهت أحلامهم وعبت آلتهم ودينهم وكفرت من مضى من آباءهم... و قد اجتمع أشرف قومك و أجمعوا علي أن أعرض عليك أموراَ قررورها لتنظر فيها، فلعلك تقبل منها بعضها وترغب فيها جميعا، فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم لعتبة: قل يا أبا الوليد أسمع. قال عتبة بن ربيعة: إن كنت في دعوتك تريد بهذا الأمر مالا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا، وإن كنت تريد شرفا سودناك علينا فلا نقطع أمراَ دونك وإن كنت تريد ملكا ملكناك علينا... وإن كان هذا الذي يأتيك ريباً (أي نابع من الجن) تراه لا تستطيع رده عن نفسك طلبنا لك الطب و بذلنا فيه أموالنا حتى تبرأ. قال هذا القول والرسول الكريم ينصت إليه كما هي عادته صلى الله عليه و سلم من الإصغاء لمحدثه وانتظر حتى وجده قد أفرغ ما في جعبته من عروض سخيفة فقال له: أفرغت يا أبا الوليد؟ قال نعم، ثم طلب منه أن يستمع إليه كما استمع هو إليه، فقرأ الرسول صلى الله عليه و سلم قوله تعالى: (أَلَمْ تَنْزِلُ الْكِتَابَ لَأَرْبَبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ. إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ)»⁽¹⁾ وما أن تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم أية السجدة الأخيرة هذه حتى خرّ ساجدا يثني على الله ويحمده، فلما فرغ قام ووقف أمام عتبة من جديد وهو يقول: هل سمعت يا أبا الوليد وكان كلما تلا الرسول أية كلما أحسن الرجل بقشعريرة في جسده فصار يهتز من الرهبة والخوف ولم يعاوده بعض اطمئنانه إلا بالتفات الرسول إليه وسؤاله له إن كان سمع تلك التلاوة المباركة فرد الوليد: إي والله قد سمعت وارتج على عتبة فحار بما يجيب، ثم انصرف وهو يشعر بتفاهة ما قدمه من عروض لمحمد صلى الله عليه وسلم. فلما وصل إلى قومه قالوا ما ورائك يا أبا الوليد؟ فقال: يا معشر قريش... لقد حملتوني فوق ما أطيق والله لقد سمعت قولاً ما سمعت مثله قط، يا معشر قريش خلو بين هذا الرجل وما هو فيه واعتزلوه فولله ليكونن لقوله الذي سمعت نبأ... فإن تصبه العرب فقد كفيتموهم بغيركم وإن يظهر على العرب فملكه ملككم وعزه عزكم وكنتم أسعد الناس به، فقالوا له: سحرك يا أبا الوليد ولم يكن أتمهم عتبة إلا أن يقول: والله ما هو بالسحر وبالكهانة ولكن هذا رأي فاصنعوا

(1) السجدة 15/1.

ما بدالكم»⁽¹⁾ كما روى ابن إسحاق: أن أبا سفيان بن حرب العبشي، وأبا جهل ابن هشام المخزومي والأخنس بن شريف الزهري خرجوا ذات ليلة متفرقين على غير موعد إلى حيث يستمعون من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي ويتلو القرآن في بيته فأخذ كل رجل منهم مجلساً يستمع فيه، ولأحد منهم يعلم بمكان صاحبيه فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر تفرقوا فجمعهم الطريق فتلاوموا وقال بعضهم لبعض: لا تعودوا فلو راكم بعض بعض سفهائكم لا وقعتم في نفسه شيئاً ثم انصرفوا. حتى إذا كانت الليلة التالية عاد كل منهم إلى مجلسه لا يدري بمكان صاحبيه فباتوا يستمعون للمصطفى حتى مطلع الفجر فتفرقوا وجمعهم الطريق فتلاوموا، وانصرفوا على ألا يعادوا، ثم حدث أن ذهب الأخنس إلى أبي جهل في بيته فسأله: يا أبا الحكم: ما رأيك فيما سمعنا من محمد؟ فكان جواب أبي جهل: ماذا سمعت؟ تنازعنا نحن وعبد مناف الشرف، أطعموا فأطعمنا، وحملوا فحملنا و أعطوا فأعطينا، حتى إذا اتخذنا على الركب وكنا كفرس رهان: قالوا: منانبي يأتيه الوحي من السماء... فمتى ندرك مثل هذه؟ والله لا تؤمن به أبداً، ولا تصدقه»⁽²⁾ كما أن الوليد بن المغيرة وهو أحد بلغاء قريش وفصحائها حاول معارضة القرآن لكنه اعترف وقال: قد عرفنا الشعر كله: رجزه وهزجه ومبسوطه ومقبوضه، وما هو بشاعر... ولما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم قول الله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»⁽³⁾ قال: والله إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة وإن أسفله لمعدق وإن أعلاه لمتمر، ما يقول هذا بشر»⁽⁴⁾ لذلك كان الوليد بن المغيرة يقول: أينزل القرآن على محمد وأترك أنا كبير قريش وسيدها، ويترك أبو مسعود عمرو بن عمر الثقفي سيد ثقيف ونحن عظيمي القريتين؟»⁽⁵⁾ فنزل قوله تعالى: «وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقُرَيْتَيْنِ عَظِيمٍ أَهْمُ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»⁽⁶⁾ كما إن أبا ذر قد قال: «والله ما سمعت بأشعر من أخي أنيس لقد ناقض اثني عشر شاعراً في الجاهلية أنا أحدهم، وأنه انطلق إلى مكة، وجاءني بخبر النبي، فقلت: فما يقول الناس؟ قال: يقولون: شاعر، كاهن ساحر... لقد سمعت قول الكهنة، فما هو بقولهم، والله لقد

(1) مجمع البيان الحديث، سميح عاطف، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص: 440/434.

(2) نظرات من الإعجاز البياني في القرآن الكريم، سامي محمد هشام حريز، دار الشروق للنشر والتوزيع عمان الأردن 2006م ص: 20/19.

(3) النحل/90.

(4) النقد الأدبي دراسات نقدية حول إعجاز القرآن، صلاح الدين عبد التواب دار الكتاب الحديث 2003، ص 16.

(5) نفسه، ص 16.

(6) الزخرف 32/31.

وضعته على أقرء الشعر فلم يلتئم، ولا يلتئم على لسان أحد بعدي أنه شعر.»⁽¹⁾ أما معارضة مسيلمة الكذاب فكانت سخيفة جداً، وكانت عبارة عن تقليد لأكثر حيث حكى عن الليث بن سعد، عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال، عن سعيد بن نشيط: قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرو بن العاص إلى البحرين، فتوفي الرسول عليه الصلاة والسلام وعمرو هناك.. قال عمرو: فأقبلت حتى مررت بمسيلمة فأعطاني الأمان، ثم قال: إنَّ محمداً أرسل في جسيم الأمور وأرسلت في المحقرات فقلت: أعرض علي ماتقول فقال: يا ضفدع، فإنك نعم ماتنفين، لا وارداً تنفرين ولاماء تكدرين، يا ويراووبر، يدانوصدر، وسائر ك حضر نفر... ثم أتى أناس يختصمون إليه في نخل قطعها بعضهم لبعض، فتسجى بقطيفة، ثم كشف رأسه فقال: والليل الأدهم والذئب الأسحم ماجاء بنوسالم من محرم، ثم تسجى الثانية فقال: والليل الدامس والذئب الهامس، ما حرمته رطبا إلا كما حرمته يابس... قدموا فلا أرى عليكم فيما صنعتهم شيئاً، قال: قال عمرو: أما والله إنك تعلم وإنا لنعلم أنك من الكاذبين... فتوعدي.»⁽²⁾ كما حكى عن بعضهم أنه قال: ألم تر على ربك كيف فعل بالحيلي؟ أخرج منها نسمة تسعى بين شرا سيف وحشى...»⁽³⁾

وقال أيضا: «الفيل ما الفيل، وما أدراك ما الفيل له مشفر طويل وذنب أثيل وما ذاك بخلق ربنا بقليل»⁽⁴⁾ حيث علق الخطابي على هذه السخافات قائلا: «أما مسيلمة في الضفدع فمعلوم أنه كلام خال من كل فائدة، لالفظه صحيح ولا معناه مستقيم، ولا فيه شيء من الشرائط الثلاث التي هي أركان البلاغة، وإنما تكلف هذا الكلام الغث لأجل ما فيه من السجع، والساجع عادته أن يجعل المعاني تابعة ولا يبالي بما يتكلم به إذا استوت أساجيعه وأطردت وخلق هذا الكلام من كل نوع من الفوائد»⁽⁵⁾ ثم علق الخطابي على كلام عمرو بن العاص فقال: «وصدق عمرو... هل يخالج أحد شك في ضلالة من هذا سبيله، وسقوط من هذا برهانه ودليله؟ وأي بلاغة في هذا الكلام؟ وأي معنى تحته؟ وأي

(1) النقد الأدبي دراسات نقدية حول إعجاز القرآن، صلاح الدين عبد التواب، ص 17.

(2) بيان إعجاز القرآن، الخطابي تحقيق أحمد صقر دار المعارف مصر الطبعة الأولى 1987، ص 52.

(3) نفسه ص 52.

(4) بيان إعجاز القرآن، الخطابي تحقيق أحمد صقر، ص 52.

(5) نفسه 52

حكمة فيه حتى يتوهم أن فيه معارضة للقرآن أو مباراة على وجه من الوجوه؟ ولكن البائس أعلم بنفسه حين يقول: أرسلت للمحقرات، ولا يراد أحقر ماجاء به»⁽¹⁾

كما أن هناك من خرج معارضا للنبي (ص) وللذكر الحكيم لكنه لما سمعه لان قلبه وخشع من أمثال هؤلاء عمر بن الخطاب رضي الله وأرضاه ، حيث روي أن عمر بن الخطاب خرج ذات ليلة متوشحا سيفه يريد رسول الله (ص) ورهطا من أصحابه في مكان عند الصفا سمع أنهم يجتمعون فيه فلقيه في الطريق من سأله : أين تريد يا عمر؟ أجاب: أريد محمدا هذا الصابى الذي فرق أمر قريش وسفه أحلامها وعاب دينها وسب أئمتها، فأقتله، قال له صاحبه: غرتك نفسك يا عمر! أترى بن عبد مناف تاركك تمشي على الأرض وقد قتلت محمدا؟ أفلا ترجع إلى أهل بيتك فتقيم أمرهم؟ سأله عمر وقد رابه ماسم، أي أهل بيتي تعني؟ فأخبره أن صهره وابن عمه سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل قد أسلما وكذلك أسلمت زوجته أخت عمر فاطمة بنت الخطاب فأخذ عمر طريقة إلى بيت صهره مستثار الغضب يريد أن يقتله ويقتل زوجته فاطمة .فما كاد يدنو من الباب حتى سمع تلاوة لآيات من سورة طه، فدخل يلح طلب الصحيفة التي لمح أخته تخفيها عند دخوله... وانطلق من فوره إلى البيت الذي اجتمع فيه المصطفى بأصحابه فبايعه»⁽²⁾ وأعز الله به الإسلام وقد كان من أشد قريش عداوة للإسلام وحربا للرسول صلى الله عليه وسلم.

فمهما كانت سخافة هذه المعارضات إلا أنها ساهمت في بيان قوة القرآن الكريم في درجة إعجازه لأنه بضعفها يزداد الأمر وضوحا وجلاء يقول الرافعي هذا الشأن :«الحجة الصحيحة فإنها أبدا في حاجة ماسة إلى حجة أخرى تؤيدها وتفسرها أو تمنع اللبس بينها وبين غيرها، فكل شيء فإنما صحته وتمامه في معارضته ونقده، إذا المعارضة نصف الحق، وإن هي لم تكن حقا لأنها تبينه وتجلوه، وتقطع عنه الألسنة، وتنفي عنه الظنة، ومن هنا يظهر لك السر المعجز الغريب البالغ منتهى الدقة في القرآن الكريم، فإن هذا الكتاب من دون الكتب السماوية والأرضية هو وحده الذي انفرد بتحدي الخلق وإثبات هذا التحدي فيه، وبذلك قرر أسمى قواعد الحق الإنساني ووضع الأساس الدستوري الحر لإيجاد المعارضة وحمايتها. وأقام البراهين لمن آمنوا على من كفروا، وكان العجز عنه حجة دامغة معها من القوة كالذي مع الحجة الأخرى في إعجازه قسما بالحجتين جميعا، وذلك هو المبدأ الذي لا استقلال ولاحرية بغيره، وماالصواب إذا

(1) المصدر السابق، ص52.

(2) نظرات من الإعجاز البياني في القرآن الكريم، سامي محمد هشام حريز ، ص18.

حققت الإنتصار في معركة الأداء، والخطأ إلا إندحار فيها لا أقل ولا أكثر، وبهذا وحده يقوم الميزان العقلي في هذه الإنسانية»⁽¹⁾ كما يرى البلاقلاني أن القوم لما فكروا ماشاء الله لهم أن يفكروا، واستيقنوا من عجزهم، لم يكن لهم بد من المجاهرة بعداوة النبي(ص) ، فأعلنوا عليه الحرب وعلى من آمن به، واستبدلوا بالقلم السيف، وضحووا في سبيل ذلك بكل غال ورخيص، ولم يلجأوا إلى هذه الحيلة إلا لأنهم لم يستطيعوا معارضته، وآمنوا بأن هذا ليس بقول بشر، فأمن منهم بالنبي(ص) من آمن وكفر منهم من كفر حسدا واستكبارا من عند أنفسهم، فثبت إعجاز القرآن الكريم ودل على صدق محمد(ص) وأنه مرسل من قوة فوق البشر»⁽²⁾ حيث كان الشاعر منهم ربما زال عن سنتهم شيئا، فيقولون له : ساندت وأقويت وأكفأت وأوطأت فلو لحظوا مأخذنا واحدا على النظم في القرآن أو طريقة التعبير لفعلوا وماسكتوا ولكنهم لم يجدوا ما يطعنون به .

رابعا: أسباب إعجاز القرآن : لقد كان القرآن الكريم معجزا للعرب والعجم عامة لأنه كلام الله الذي تحدى به فصحاء العرب، لأن العرب زمن نزول القرآن عرفت بحسن البيان والبلاغة والفصاحة المتمثلة في الشعر والنثر، وكان من عدل الله ورأفته بعباده أنه يتحداهم فيما نبغوا فيه ، حيث جاءهم بلفظ متداول بينهم وسبك به معنى ونظما عجزت الإنسانية عن مجاراته، حيث كان من أهم أسباب الإعجاز مايلي :

1- نزوله بلسان عربي مبين: جاء في الذكر الحكيم قوله تعالى: «.. لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ»⁽³⁾ وفي آية أخرى: «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ»⁽⁴⁾ حيث وصف الله سبحانه وتعالى اللسان العربي بالبين الفصيح الواضح المتجلية معانيه مفصلة، أما الأعجمي فيشوبه الغموض ، فلهذا الله سبحانه وتعالى إختار اللسان العربي لآخر كتاب ينزل من بين مئات الألسنة وهذا كله لخصائص متوفرة فيه مفقودة في غيره، حيث قال الزركشي في هذا المقام: «فلو كان القرآن الكريم نزل بلسان غير عربي، لأحتجوا بأنهم لا يعرفون اللسان الذي جاء به، ولم يكن للتحدي معنى، لأن شرط التحدي أن تقع جميع الأعدار التي يمكن أن يتعلق

(1) تحت راية القرآن، الرافي، مطبعة الرحمانية الطبعة الأولى 1926م، ص377.

(2) إعجاز القرآن، البلاقلاني تحقيق الخفاجي ، ص46/45.

(3) النحل 103 .

(4) فصلت من الآية 44 .

بها من تحدها، فإذا عجزوا عن الإتيان بمثله أو بسورة من مثله كانوا بذلك معذورين، فلا تقوم عليهم الحجة، ولا يتخذوا ذلك حجة، وقالوا: نحن لانعجز عن العربية أما غير العربية فنعجز عنها.»⁽¹⁾

2- إزدهار اللغة العربية وقت نزول القرآن: حيث يرى علماء المقارنة بين اللغات أن العربية بدأت تاريخها المعروف - بخصائصها المميزة اليوم- في عصر سابق للدعوة يرجعون إلى القرن الرابع قبل الهجرة، ويرجع العقاد إلى عصر ما قبل ذلك بكثير و يعلل رأيه بأن المقابلة بين اللغة العربية وبين أحوالها السامية تدل على تطور لا يتم في بضعة أجيال. ولا بد له من أصل قديم يضاع أصول التطور في أقدم اللغات، ومنها السنسكريتية وغيرها من اللغات الهندية الجرمانية»⁽²⁾. كما يضاف إليها في هذا الزمن (زمن نزول القرآن) أن الجزيرة العربية عرفت أحداثاً عظيماً موزعة بين السياسة والإجتماع أخصبت الأخيصة عند العرب، وغدت المشاعر، وأمدت الأذهان ونمت العقول، وصقلت الأفكار، فقد كثرت منهم الرحلات إلى البلاد المجاورة، فتنوعت المشاهدات وتعددت آفاق المرئيات، وتفلتت إلى صميم البلاد العربية، التي غلبت عليها الوثنية، تعاليم يهودية وأخرى مسيحية، وسمت حياة العرب المادية بعض السمو، والتهبت نيران الحروب للتخلص من القحطانيين تارة كحرب أسد وكندة، أو للمخاصمات بين العدنانيين أنفسهم، ربيعين ومضريين تارة أخرى كحرب البسوس وحرب داحس والغبراء»⁽³⁾ كما كان لثراء اللغة العربية دور كبير في مجارات الإعجاز حسب علماء فقه اللغة، فهذا الثعالبي يقرباً: العربية خير اللغات والألسنة، والإقبال على تفهمها من الديانة... ولولم يكن الإحاطة بخصائصها والوقوف على مجاريها ومصارفها والتبحر في جلائها، ودقائقها إلا قوة اليقين في معرفة إعجاز القرآن. وزيادة البصيرة و إثبات النبوة الذي هو عمدة الإيمان، نكفى بما فضلاً يحسن أثره، ويطيب في الدارين ثمره،»⁽⁴⁾ وإلى مثل هذا ذهب بعض فطاحل البيان العربي أمثال الجاحظ الذي قال: «...والبديع مقصور على العرب و من أجله فاقت لغتهم كل لغة و أربت على كل لسان»⁽⁵⁾ كما أكد ابن قتيبة هذه الميزة لما قال «إنما يعرف فضل القرآن

(1) البرهان في علوم القرآن، الزركشي بدر الدين تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة الأولى طبع الحلبي 1957م، ج1/287/288.

(2) اللغة الشاعرة مزايا الفن والتعبير في اللغة العربية، عبس محمود العقاد نشر مكتبة الأنجورم مخيمر 1960، ص03.

(3) الصبغ البديعي في اللغة، أحمد موسى نشر دارالكتاب العربي 1969م، ص17.

(4) فقه اللغة وسر العربية، أبو منصور الثعالبي مطبعة الاستقامة، القاهرة، ص3/2.

(5) البيان والتبيين، الجاحظ (عمرو بن بحر) تحقيق محمد عبد السلام هارون، ج4/55/56.

وكثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب واقتنائها في الأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات»⁽¹⁾ هذه شهادات لأهل اللغة قد يقول قائل إنها ذاتية عاطفية ليست بموضوعية لكننا نجد شهادة لأحد المستشرقين وهو آرنست رينان قائلاً في ذلك: «من أغرب المدهشات: أن تنبت تلك اللغة القوية، وتصل إلى درجة الكمال وسط الصحارى عند أمة من الرحل تلك اللغة التي فاقت أحوالها بكثرة مفرداتها ودقة معانيها وحسن نظام مبانيها، وكانت هذه اللغة مجهولة عند الأمم، ومن يوم علمت ظهرت لنا في حلال الكمال إلى درجة أنها لم تتغير أي تغيير يذكر، حتى أنها لم يعرف لها في كل طور حياتها لطفولة ولا شيخوخة، لا نكاد نعلم من شأنها، إلا فتوحاتها وانتصاراتها كاملة من غير تدرج، وبقيت حافظة لكيانها من كل شائبة»⁽²⁾.

3- بلاغة العرب وقدرتهم على التمييز بين كلامين (كلام بليغ من صنع البشر، وكلام معجز هو من عند الله) : حيث اشتهرت العرب زمن نزول القرآن بالفصاحة والبلاغة وحسن في الكلام، إذ كانت تتكلم بكلام سليقي سليم لم تتعلمه في مدرسة ولا نقلته من معلم حتى قالت: القتل أنفى للقتل. وهي عبارة جد موجزة فيها من البلاغة واللسن ما فيها، حيث أكد الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم قوة فصاحتهم وقوة عقولهم وهذا في قوله تعالى: «وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا»⁽³⁾ وكذلك قوله عز وجل: «فَإِذَا ذَهَبَ الْحَوْفُ سَلَفُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ»⁽⁴⁾ وقوله أيضاً: «إِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ»⁽⁵⁾ والنبي صلى الله عليه و سلم عربي منهم عرف هو الآخر بالفصاحة، بل هو أفضلها فصاحة وأجودها بلاغة مصداقاً لقوله صلى الله عليه و سلم: «أنا أعرب العرب ولدتي قريش ونشأت في بني سعد بن بكر فأن يأتيني اللحن»⁽⁶⁾ وكذلك قوله صلى الله عليه و سلم: «أنا أفصح العرب بيد أني من قريش»⁽⁷⁾ واسثنى قريشا للعروبة فقط فقط لأنها ليست بعاربة، حيث هناك كثير من العارفين العرب الذين إهتموا ببلاغة العرب وفصاحتهم مثل الجاحظ

(1) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة تحقيق أحمد صقر دار إحياء الكتب القديمة الطبعة الأولى 1945م، ص 11.

(2) دراسات في اللغة العربية وتاريخها، محمد الخضر حسين الطبعة الثانية نشر المكتبة الإسلامي ودار الفتح بدمشق 1960م، ص 19.

(3) مريم 97.

(4) الأحزاب من الآية 19.

(5) المنافقون من الآية 04.

(6) الشفاء بتعريف حقوق المصطفى عليه السلام، القاضي عياض طبع ونشر مكتبة المشهد الحسين ومطبعتهما، ج 1/529.

(7) نفسه ج 1/529.

الذي قال في هذا الشأن: «وكل شيء للعرب فإنما هو بديهية وارتجال وكأنه إلهام وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا إجمالة فكر، ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام وإلى رجز يوم الخصام، وأحياناً يمتح على رأس بر أو يجد ويبيعير، أو عند المقارعة أو المناقلة أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب وإلى العمود الذي يقصد، فتأتيه المعاني إرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقيده على نفسه، ولا يدرسه أحداً من ولده، وكانوا أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلمون وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر وله أقهر، وكل واحد في نفسه أنطق ومكانه من البيان أرفع، وخطبائهم للكلام أوجد، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ ويحتاجوا إلى تدارس وليس هم كمن حفظ علم غيره، واحتذى على كلام من كان قبله، فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم والتحكم بصدورهم، واتصل بعقولهم من غير تكلف ولا قصد، وتحفظ ولا طلب، أن شيئاً الذي في أيدينا جزء منه فالمقدار الذي لا يعلمه إلا من أحاط بقطر السحاب وعد التراب، وهو الله الذي يحيط بما كان والعالم بما سيكون، ونحن -أبقاك الله- إذا وعينا للعرب أصناف البلاغة من القصيد والإيجاز ومن المنثور والأسجاع ومن المزدوج ومالا يزدوج فمعنى العلم على ذلك لهم شاهد صادق على الديباجة الكريمة والرونق العجيب والسبك والنحت الذي لا يستطيع أشعر الناس اليوم ولأرفعهم في البيان أن يقول في مثل ذلك إلا في اليسير، والنبد القليل»⁽¹⁾ كما يذكر الجاحظ ويحكي عن شعر العرب قائلاً: «وصفوا كلامهم في أشعارهم فجعلوها كبرود العصب، وكالحلل والمعاطف، والديباج والوشفي وأشبه ذلك»⁽²⁾ كما حكى الجاحظ أيضاً عن الشعراء مثلما حكى عن شعرهم قائلاً في ذلك: «ومن شعراء العرب من كان يدع القصيدة تمكث عنده حولاً كريماً (كاملاً) وزمناً طويلاً، يردد فيها نظره، ويحيل فيها عقله، ويقلب فيها رأيه، إتماماً لعقله، وتتبعها على نفسه، فيجعل عقله، زماناً على رأيه، ورأيه عياراً على شعره، إشفاقاً على أدبه، وإحرازاً لما حوله الله تعالى من نعمته، وكانوا يسمون تلك القصائد: الحوليات، والمقلدات، والمنقحات، والمحكمات، ليصير قائلاً فحلاً خنديداً، وشاعراً مغلقاً، وفي بيوت الشعر الأمثال، والأوابد، ومنها الشواهد ومنها الشوارد»⁽³⁾ كما تركز بعض أحكامهم في جمل سارت على كافة الألسنة كقولهم: «أشعر الناس امرؤ القيس إذا ركب، وزهير إذا رغب، والنابعة إذا رهب، والأعشى إذا طرب»⁽⁴⁾

(1) البيان و التبين، الجاحظ(عمرو بن بحر) تحقيق عبد السلام محمد هارون، 29/22/3.

(2) البيان و التبين، الجاحظ(عمرو بن بحر) تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج1 ص 227 .

(3) نفسه، ج2/409.

(4) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري تحقيق الجاوي و محمد أبو الفضل، ص23.

كما لا يخفى على أحد بأن للشعر منزلة عظيمة وقدر رفيع عند العرب حتى عرف بديوانها يقول في هذا المقام عمر ابن الخطاب: « كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه، فجاء الإسلام فتشاغلت عنه العرب، وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم ونهت عن الشعر وروايته، فلما كثر الإسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالأمصار، راجعوا رواية الشعر فلم يثلوا إلى ديوان مدون، ولا كتاب مكتوب، فألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل، فحفظوا أقل ذلك وذهب عنهم منه أكثره»⁽¹⁾. إذن عمر رضي الله عنه يبين مكانة ومنزلة الشعر عند العرب وحاجتها إليه لأنه يمثل لسانها وبيانها، حيث علق عبد المعطي عرفة على هذا قائلاً: «إن الفاروق كان يهدف إلى تحقيق غرضين: أولهما الحرص على ما بقي من الشعر الجاهلي وتدوينه، وثانيهما: دراسته وحفظه والتمرس به ليظل الذوق عربياً خالصاً يدرك أن الشعر كان له من في فهم الإعجاز»⁽²⁾ غير أن الذي وصل إلينا شيئ يسير حسب الدارسين ومنهم أبو عمرو بن العلاء قائلاً في هذا الشأن: « ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله ولو جاءكم وافراً ولو لجاءكم علم وشعر كثير »⁽³⁾ كما ينص ابن قتيبة صراحة أن الحديث عن الشعر هو حديث عن القريحة العربية الملهمة، والذوق العربي الأصيل يقول في هذا المقام: «وللعرب الشعر الذي أقامه الله تعالى لها مقام الكتاب لغيرها، وجعله لعلومها مستودعاً ولأدبها حافظاً ولأنسابها مقيداً، ولأخبارها ديواناً لا يرث على الدهر، ولا يبديد على مر الزمان، وحرسه بالوزن والقوافي وحسن النظم وجودة التحبير من التدليس والتغيير، فمن أراد أن يحدث فيه شيئاً عسر ذلك عليه، ولم يخف له كما يخفى في الكلام المنثور»⁽⁴⁾

خامساً: علم الكلام :

ماهية علم الكلام : هو علم خاص بالعلوم الشرعية خاصة علم العقيدة التي تبحث في الإلهيات أو ما وراء الطبيعة من إثبات الصفات لله عزوجل، وهو علم دار حوله كلام كثير فمنهم من أخذ به واجتهد فيه وبذل الغالي والنفيس خاصة الفرق الإسلامية أو الكلامية، معتزلة، أشاعرة، شيعة، حنابلة، خوارج. ومنهم من عارضه وألغاه وهم أهل السنة

(1) قضية الإعجاز و أثرها في تدوين البلاغة العربية، عبد العزيز عبد المعطي عرفة عالم الكتب الطبعة الأولى 1985م، ص52.

(2) نفسه، ص52.

(3) طبقات الشعراء الجاهلين والإسلاميين، ابن سلام الجمحي مكتبة الثقافة العربية بيروت، ص04.

(4) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة تحقيق أحمد صقر، ص13/11.

وسمي بهذا الاسم -علم الكلام- لأن أشهر مسألة وقع فيها الخلاف بين المسلمين في عهد مبكر هي: هل كلام الله المتلو حادث أم قديم»⁽¹⁾ حيث لقي هذا العلم عدة تعاريف من فلاسفة وغيرهم حيث عرفه التهانوي قائلاً: «هو علم يقتدر منه إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه»⁽²⁾، كما عرفه الإيجي قائلاً: «وقيل في موضوعه هو ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم، في الآخرة كالحشر وأحكامه فيها كبعث الرسل»⁽³⁾ كما قال فيه أيضاً: «الكلام علم يقتدر معه إثبات العقائد الدينية بإبراء الحجج ودفع الشبه، ومراد بالعقائد ما يقصد فيه الاعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام/ فإن الخصم وإن خطأنه ولا نخرجه من علماء الكلام»⁽⁴⁾ وعرفه الفارابي كذلك قائلاً: «صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، و تزييف كل ما خالفها بالأقوال، وهذا ينقسم إلى جزئين أيضاً: جزء في الآراء وجزء في الأفعال»⁽⁵⁾ فعلم الكلام عنده يتمثل في نصره ما جاء به الدين من العقائد والأحكام وتنفيذ كل ما خالفه بالأدلة العقلية، كما عرفه طاش كبرى زاده قائلاً فيه: «موضوعه الوجود من حيث هو وجود، وإنما يمتاز عن العلم الإلهي الباحث عن أصول الوجود المطلق باعتبار الغاية، لأن البحث في الكلام على قواعد الشرع، وفي الإلهي على مقتضى العقل»⁽⁶⁾ كما ذكر ابن خلدون في مقدمته بأن علم الكلام يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة . كما بين أبوحيان التوحيدي في ثمرات العلوم بأن علم الكلام باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح و الإحالة والتصحيح و الإيجاب والتجويز والإقتدار والتعديل والتجويز والتوحيد والتكفير، كما بين الجرجاني مسائل

(1) علم الكلام و مدارسه، فيصل بدعيون المكتبة الانجلو مصرية الطبعة الأولى القاهرة 2008م، ص49.

(2) كشاف اصطلاح الفنون، التهانوي (الشيخ المولى محمد علي) تحقيق علي دحدوح مكتبة لبنان ناشرون ط1 1966م، ص23/22.

(3) المواقف في علم الكلام، الإيجي عضد الدين عبد الرحمان مطبعة السعادة 1325هـ، ج1/42.

(4) نفسه ص16.

(5) إحصاء علوم الدين، الفارابي أبو النصر مطبعة السعادة، ص71.

(6) مفتاح السعادة و مصباح السيادة، طاش كبرى زاده، ج1/20.

هذا العلم وهي إما عقائدية دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع و إثبات الحدوث وعدم الإعادة للأجسام، وإما قضايا تتوقف عليها العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء، وكإنتفاء الحال و عدم تمايز المعدومات.

لقد اختلفت التسميات حول علم الكلام ولكل رأي معين فهذا الإيجي يقول فيه: «إنما سمي علم الكلام إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، وإما لأن أبوابه عنونت أولاً الكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التشاجر والسفك فغلب عليه، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشعرية مع الخصم»⁽¹⁾ أما محمود صبحي فيرى الراجح أن مسألة كلام الله -خلق القرآن- هي أشهر المسائل التي ثار حولها الخلاف بين المتكلمين زمن المأمون . إذ احتدم الصراع إلى حد الإضطهاد دون سفك الدماء بين المعتزلة والحنابلة حول مشكلة: هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟ هل كلام الله محدث أم قديم؟ فأطلقت التسمية على العلم بأكمله»⁽²⁾ حيث في سنة 212هـ أظهر المأمون القول بخلق القرآن، وتفضيل علي على جميع الصحابة.

لعل علم الكلام نشأ من أجل الدفاع عن الإسلام في حقيقة الأمر، ففي يوم من الأيام أرسل ملك السند رجلاً من السمنية-البوذية- إلى هارون الرشيد فقال: إنك رئيس قوم لا ينصفون، إن كنت على ثقة من دينك فوجه إلينا من أنظاره، فإن كان الحق معك اتبعناك وإن كان معي اتبعني، فأرسل إليه هارون الرشيد محدثاً، فلما وصل إلى الهند أكرمه وأتى بعالم سمني لينظره، فسأله: أخبرني عن معبودك هل هو قادر على كل شيء؟ فأجاب المحدث: نعم. فسأله السمني: أهو قادر على أن يخلق مثله؟ فقال المحدث: هذه مسألة من علم الكلام وهو بدعة وأصحابنا ينكرونه، فصرفه الملك وأرسل إلى هارون الرشيد بالأمر فاستاء وغضب وقال: أليس لهذا الدين من يناضل عنه؟ فقال أحد رجال حاشيته: بلى يا أمير المؤمنين هم الذين نهيتهم عن الجدال، والذي أودعتهم السجون، فأطلق هارون الرشيد صراحهم لينتشروا في الأرض دفاعاً عن الإسلام»⁽³⁾.

لعلم الكلام علاقة وطيدة بالبلاغة خاصة في الجانب الإعجازي لأننا حين نتحدث عن دور النص القرآني في خلق المفاهيم الجمالية الجديدة، لا بد من أن نعود إلى علم الكلام الذي أسهم إسهاماً أساسياً في توجيه الدراسات الإعجازية التي نشأت أول الأمر في أحضان رجال الاعتزال، كبار علماء الكلام، ثم أدلى بدلوه فيها رجال من الشيعة

(1) المواقف في علم الكلام، الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن) طبعة استانبول 1286هـ، ص 16.

(2) في علم الكلام دراسة فلسفية لأداء الفرق الإسلامية في أصول الدين، أحمد صبحي دار النهضة العربية ط 5 1985م، ص 31.

(3) في علم الكلام دراسة فلسفية لأداء الفرق الإسلامية في أصول الدين، أحمد صبحي، ص 31.

الآخذين بالفكر المعتزل إلى حد كبير، ومن أهل السنة: أهل حديث و أشاعرة، وتبدأ المسألة بالجدل الذي دار حول صفات الله، فقد كان للمعتزلة موقف من كلام الله متناسب مع مذهبهم في التوحيد والعدل، ويقوم على ركنين مهمين هما: إن القرآن مخلوق. وإن كان الكلام عبارة عن الأصوات و الألفاظ، ويقف الشيعة الموقف نفسه تقريبا، يعارضهم في ذلك أهل السنة الذين عدوا القرآن

الفصل الثاني : دور أفكار
المعتزلة في تأسيس المفاهيم
البلاغية

تمهيد

المعتزلة فرقة من الفرق الإسلامية عرضت موضوعات علم الكلام في نسق مذهبي متكامل، وليست أول الفرق الكلامية نشوءًا فقد سبقتها الجهمية والقدرية، إلا أن تمثيل النزعة العقلية في الفكر الإسلامي و وضعها في الصدارة فقد كانوا أشد المدافعين عن الإسلام ضد أصحاب الديانات الأخرى فضلًا عن الزنادقة.⁽¹⁾

يقول فيهم خصومهم أنهم: "أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتميز والنظر والإستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام، والمفروقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم."⁽²⁾ ويقول آخر: "إنهم أول فرقة أرسوا قواعد الخلاف"⁽³⁾ أما المنصفون فكثيرون، فهذا أحد أعلام الأمة يقول عنهم: "إنهم أول من ظهر من الفرق الإسلامية في صدر حضارة الإسلام بقواعد الأصول على الجمع بين المنقول والمعقول، وإنهم من أعظم الفرق رجالًا وأكثرهم اتباعًا."⁽⁴⁾ سمَّوا أنفسهم بالعدل حيث العدل أهم أصولهم الخمسة و يجبون لقب "أهل العدل والتوحيد"، أما خصومهم فقد نبزوهم بعدة ألقاب منها "المعطلة" لتنزيههم الله تعالى عن صفات المحدثين تنزيهاً بلغ حد التعطيل في رأي الخصوم، ومنها "القَدْرية" لقولهم بحرية الإنسان أو أن قدر الإنسان بيده، ومنها "الجهمية" لقولهم بنفي الرؤية "رؤية الله عزوجل في الآخرة" وتعطيل الصفات و خلق القرآن، كما يجمع المعتزلة على أصول خمسة لا يُعدُّمعتزلياً من لا يؤمن بها كلها وهي: التوحيد، العدل، الوعد و الوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"⁽⁵⁾ أما أقطابهم؛ واصل بن عطاء (80-131هـ)، عمرو بن عبيد (80-144هـ)، أبو الهذيل العلاف (134-

(1) فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، لويس جارديه و جورج قنواي، ترجمة صبحي صالح و الأب فريدجبر، بيروت دارالعلم للملايين 1967، ج1 ص91.

(2) التنبيه و الرد على أهل الأهواء و البدع، أبو الحسين المالطي، ط2، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث 1977، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ص36/35.

(3) التبصير في الدين و تمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، الإسفرايين، تحقيق الكوثري، مكتبة الخانجي 1955، ص53.

(4) تاريخ الجهمية و المعتزلة، جمال الدين القاسمي، ص26.

(5) أصول العدل و التوحيد، القاسم الرسي، تحقيق محمد عمارة، منشورات دار الهلال، مصر، ج1 ص96.

235هـ)، إبراهيم بن سيار النظام 231هـ، عمرو بن بحر الجاحظ 255هـ، أبو علي الجبائي 303هـ، القاضي عبد الجبار الهمداني 415هـ، جار الله محمود الزمخشري 467-538هـ، ابن أبي الحديد 586-656هـ.

المبحث الأول: قضية إلغاء الظاهر عند المعتزلة وملامح الصورة البيانية عند البلاغيين

نقل الشهرستاني في كتابه الملل والنحل: «أن جماعات كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم، والقدرة، والحياة، والإدارة، والسمع، والبصر، والكلام، والجلال، والإكرام، والجود، والإنعام، والعزة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات، وصفات الفعل. بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً. وكذلك يثبتون لله صفات جبرية مثل اليدين والرجلين ولا يقولون ذلك إلا أنهم يقولون بتسميتها جبرية. ولما كان المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون، سمي السلف صفاته والمعتزلة معطلة. وتخطت جماعة من السلف إلى التفسير الظاهر فوعدت في التشبيه. أما السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل ولا تهدفوا للتشبيه، فمنهم مالك بن أنس رضي الله عنه الذي قال: الإستواء معلوم والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، ومثل أحمد بن سفيان وداود الأصفهاني من تابعهم، حتى الزمان إلى عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبي العباس القسلايني والحرث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من حملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين جدلية»⁽¹⁾. وقد ذكر الزمخشري في تفسير قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى 11] على أساس أنها كناية كما في قولهم: مثلك لا يبخل. لأنهم إذا نفوه عمن يماثله وعمن يكون على أحص أوصافه فقد نفوه عنه فقولنا: ليس كالله شيء وقولنا: ليس كمثل شيء عبارتان متعاقبتان على معنى واحد وهو نفى المماثلة عن ذاته مع أنه لا فرق بينهما إلا ما تعطية الكناية من المبالغة، ولا يخفى هنا امتناع إرادة الحقيقة وهو نفى المماثلة عمن هو مماثل وعلى أحص أوصافه»⁽²⁾ حيث هذا موافق لرؤية التفتازاني للكناية لما قال عنها: «بأنها لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته»⁽³⁾ ولعل من أهم القضايا الكلامية التي تتعلق بظاهر اللفظ وإلغائه هي قضية المتشابه، فالتشابه به له معنيان الأول وهو المماثلة يقول الفيروزبادي في هذا الشأن في "البصائر" مادة

(1) الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق محمد بن عبد الكريم، طبعة محمد علي صبيح (د.ت) ج 1 ص 49، 50.

(2) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، الزمخشري. ضبط وتصحيح مصطفى حسن أحمد، دار، ج 3 ص 311.

(3) المطول على التلخيص، سعد الدين التفتازاني، مطبعة أحمد بن كامل سلطان بايزيد، استانبول 1330، ص 407.

الشبه [الأصل فيه ألا يميز] أحد الشئيين عن الآخر لما بينهما من التشابه به لفظاً ومعنى. ⁽¹⁾ كما أنه يفيد الإلتباس والإشكال حيث قال الليث: المشتبهات من الأمور المشكلات. وقال الأعرابي [شبه الشيء] إذا أشكل. وقال ابن قتيبة: أشكل أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله، ثم ربطوا التشابه بالإلتباس والشك، وإن لم يكن هذا فاصلاً في الأمر أو الشيء بل للشبه بالغير ⁽²⁾ بيد أن هذا التعريف الأخير لابن قتيبة يتضمن مفهوماً لغوياً لا غير حتى وإن يحسب على المفسرين اللغويين لكن المعنى مغاير عند علماء الكلام أو الباحثين المتخصصين في العلوم الإسلامية فمثلاً الإمام الكرمانى يرى فيه - المتشابه - مايلي: من صفات آيات الكتاب العزيز أن منها المحكم والمتشابه: والمراد بالإحكام هنا:الوضوح المعنى فلا يحتمل اللفظ إلا معنى واحداً. أما المتشابه فهو احتاج فهمه إلى تأمل وتدبر لأن لفظه يحتمل أكثر من معنى أو لأنه يدل على بعض ما استأثر الله تعالى بعلمه مثل قيام الساعة، وأولاً أنه يدل على ما يحسن فيه تفويض علمه إلى الله تعالى مثل آيات الصفات و الأفعال ⁽³⁾ ثم ينقل لنا الإمام الكرمانى مفهوم المتشابه عند بعض المذاهب فمثلاً مفهوم الشافعية كونه ما لم يتضح معناه:وعليه يكون مجازاً أو كناية عما لا يتضح معناه. وذهب الأحناف إلى أنه؛ هو الخفي الذي لا يدرك معناه عقلاً ولا نقلاً وهو ما استأثر الله تعالى بعلمه: كعلم الساعة والحروف المقطعة في أوائل السور كما نقل القاض أبو يعلى مذهب الحنابلة عن الإمام أحمد أن المحكم ما استقل بنفسه ولم يحتج إلى بيان والمتشابه ما احتاج إلى بيان ⁽⁴⁾ أما الألوسى فقام بتحليل المتشابه نحوياً فقال: و"آخر" نعت لمحذوف معطوف على آيات أي ولا آيات آخر. ووصف "آخر" بقوله سبحانه "متشابهات" وهو في الحقيقة صفة لمحذوف أي "محمولات لمعان متشابهات لا يمتاز بعضها عن بعض في استحقاق الإرادة ولا يتضح الأمر إلا بالنظر الدقيق وعدم الإلتضاح قد يكون للإشتراك أو للإحتمال ولأن ظاهرة التشبيه، فالتشبيه في الحقيقة وصف لتلك المعاني وصف به الآيات على طريقة وصف الدال بما هو وصف للمدلول. وعليه يكون التشابه مجازاً أو كناية عما لا يتضح معناه ⁽⁵⁾

(1) بصائر ذوق التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الفيروزبادي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة 1374 ج 1 ص 293.

(2) تأويل مشكل القرآن ابن قتيبية، ج 1 ص 75.

(3) البرهان في متشابه القرآن، الكرمانى، مراجعة أحمد عز الدين بن عبد الله بن خلف، دار الوفاء، مصر ط 1. 1991 ص 45.

(4) نفسه ص 45.

(5) متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار الهمداني ط 02 1389 ص 07، 08.

أما موقف المعتزلة من قضية التشابه والمحكم فعزوه إلى العقل يقول في ذلك الكرمانى: «فما وافق ذلك - يعنى العقل - كان محكما وما احتمل هذا الوجه وخلافه فهو المتشابه فأقوى ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول»⁽¹⁾ ولعله يقصد بالمحكم والمتشابه الصفات، أما الكرمانى فيرى في تأويل المتشابه يتأرجح بين الحظر والإباحة يقول في ذلك: (المقصود بالمتشابه هنا هو ما تعلق بالصفات والأفعال المتعلقة عز وجل. أما المتشابه اللفظي فيدخل في علوم التفسير ولاخلاف على ذلك. إنما الإختلاف بين الأئمة وقع بالنسبة للضرب الأول»⁽²⁾ إذن يرى في المتشابه ما تعلق بصفات الله سبحانه وتعالى فقط أما غيرة من الألفاظ يدخل في علوم التفسير. حيث يعزز رأيه بنقل رأيين على التوالي الأول للرازي والثاني لمحمد بن الحسين قائلا في ذلك: الذي اختاره الأئمة المحققون من السلف إلى الخلف ترك الخوض في تعيين التأويل بعد إقامة الدليل القاطع على أن حمل اللفظ على ظاهرة محال»⁽³⁾ كما يضيف قائلا: «اتفق الفقهاء كلهم على الإيمان بالصفات من غير تفسير ولا تشبيه، وقال ابن الصلاح على هذه الطريقة مضى صدر الأمة وساداتها، وإياها اختار أئمة الفقهاء وقادتها، وإليها دعا أئمة الحديث وأعلامهم وذهبت طائفة من أهل السنة إلى تأويل الآيات المتشابهات الواردة في الصفات بما يليق بجلال الله عز وجل مع تفويض العلم بحقيقتها، والمراد منها إلى الله تعالى»⁽⁴⁾.

لعل إلغاء الظاهر الذي اعتمده علماء الكلام خاصة المعتزلة أسهم في ظهور بعض القضايا التي خدمت البحث البلاغي خدمة كبيرة وأصلت لمفاهيم أصبحت بمثابة العناصر الأساسية لعلم البلاغة فمثلا التفتازاني على سبيل التمثيل لا الحصر يرى في الإلتفات ثمرة إبطال الظاهر قائلا في ذلك: الإلتفات أن يكون التعبير الثاني على خلاف مقتضى الظاهر»⁽⁵⁾ فمثلا المعتزلة في قوله تعالى: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة 15]. تعذر عليهم إجراء الكلام على ظاهره فقالوا: لما منعهم الله تعالى أطفاه التي يمنحها المؤمنين وحذلم بسبب كفرهم وإصرارهم، وسدهم

(1) البرهان في متشابه القرآن، الكرمانى، مراجعة أحمد عز الدين بن عبد الله بن خلف، ص 57.

(2) نفسه، ص 57، 45.

(3) نفسه، ص 45.

(4) نفسه ص 57.

(5) الجهود البلاغية للتفتازاني في كتابه المطول، ثناء محمود عباس، دار وائل النشر عمان الأردن 2006 ص 120.

طرق التوفيق على أنفسهم فتزايدت بسببه قلوبهم رينا وظلمة، تزايد قلوب المؤمنين إنشراحا ونورا، وأمكن الشيطان من إغوائهم فزادهم طغيانا، وأسند ذلك إلى الله تعالى إسناد الفعل إلى المسبب مجازا، وأضاف الطغيان إليهم لئلا يتوهم أن إسناد الفعل إليه على الحقيقة، ومصداق ذلك أنه لما أسند المد إلى الشيطان أطلق الغي وقال وإخوانهم يمدونهم في الغي»⁽¹⁾.

كذلك ألعوا الظاهر وجنحوا إلى الصورة البيانية في قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَهُمْ عَدَابٌ أَلِيمٌ ۖ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْكَافِرِينَ ﴿الْبَقَرَةُ 110﴾] إذ المرض حقيقة فيما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص به ويوجب الخلل في أفعاله ومجاز في الأمراض النفسانية التي تخل بكما لها كالجهد وسوء العقيدة والحسد والضغينة وحب المعاصي، لأنها مانعة من نيل الفضائل، أو مؤدية إلى زوال الحياة الأبدية. والآية الكريمة تحملها فإن قلوبهم كانت متألمة منحرفة تحرفا على ما فات من الرياسة، وحسدا على ما يرون من ثبات أمر الرسول صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يوما فيوما»⁽²⁾.

هناك بعض الآيات اتفق المعتزلة على إلغاء ظاهرها لكن اختلفوا في تأويلها بل اضطربوا فمثلا قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [المنافقون 3] حيث رأوا فيها عدة أوجه: الأول/ أن القوم لما أعرضوا عن الحق وتمكن ذلك في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم، شبه بالوصف الخلقى المجبول عليه والثاني/ أن المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم التي خلقها الله خالية عن الفطن. أو القلوب مقدر ختم الله عليها، ونظيره: سال به الوادي إذا هلك، وطارت به العنقاء إذا طالت غيبته.

والثالث/ أن ذلك في الحقيقة فعل الشيطان أو الكافر. لكن لما كان صدوره عنه بإقداره تعالى إياه أسند إليه إسناد الفعل إلى المسبب.

الرابع/ أن أعراقهم لما رسخت في الكفر واستحكمت بحيث لم يبق طريق إلى تحصيل إيمانهم سوى الإلجاء والقسر، ثم لم يفسرهم إبقاء على غرض التكليف، عبر عن تركه بالختم فإنه أسند لإيمانهم، وفيه إشعار على تمادي أمرهم. في الغي

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل البيضاوي تقديم محمود عبد القادر للأزناؤوط، دار صادر، بيروت ط2 2004، ج 1 ص 34.

(2) نفسه، ج 1 ص 31.

وتناهى إهمالكهم في الضلال والبغي». (1) فحقيقة آيات الصفات أسالت حبرا غزيرا، وأفضت إلى جدل عظيم وشغلت الأذهان فمن اعتمد على الظاهر دون التأويل وقع في التجسيم والتشبيه ومن تأولها نفاها يقول في هذا الشأن محمد صالح السيد: لقد كان من الطبيعي أن يفيض القرآن الكريم في الكلام عن الله الواحد الأحد الذي لا شريك له، محددًا بذلك تحديدا قاطعا وحدانية تعالى، هذا الإله الواحد منزه عن مشابهة مخلوقاته، ليس كمثلته شيء، متعاليا عن التصور العقلي والحسي مخالفا للحوادث، رب العالمين، وقد أثارت الآيات المتشابهة مذاهب في الصفات، فلقد أشارت بعض هذه الآيات إلى أن لله وجهًا، ويدين، وساقًا، وقدمًا، فمن أجرى هذه الآيات على ظاهرها دون بيان كيفية شيء من ذلك وقع في التشبيه والتجسيم، أما من تأويلها انتهى إلى نفي الصفات، ومنهم من توسط فأقر بها دون تأويل لكيفيتها، اعتمادا على آيات التنزيه (2) لكن هذا الجدل والخلاف يكمن في الصفات الحسية كالسمع والبصر وما تعلق بالجوارح دون الصفات المعنوية أو العقلية كالعلم، القدرة، فهذا الخلاف والجدل لم يكن عقيما إنما تفتقت منه بعض القضايا التي أصحبت ملاحا للدرس البلاغي أسهمت فيها شخصيات كلامية، ومادام نحن باحثين عن الحقيقة فلا نتعصب لموقف أو رأي ولا نتساهل مع آخر. فالمعتزلة لما أنكروا الصفات على أساس أنها ذوات قديمة وراء الذات يقول في هذا المقام لويس جارديه: «المعتزلة لم ينكروا الصفات ولكنهم قالوا إنها عين ذات بمعنى أنهم أنكروها أشياء أو ذواتا قديمة وراء الذات، لأن هذا يؤدي إلى تعدد القدماء، إلا أنهم شدوا عن هذه القاعدة في صفة الكلام فلا يمكن أن تصوره صفة الله تعالى هي ذاته كالعلم والقدرة، وانتهوا القول بأن القرآن مخلوف، فإن الله تكلم ولكن لا بكلام قديم بل بكلام محدث يحدثه وقت الحاجة إلى الكلام وأن هذا الكلام المحدث ليس قائما بالله تعالى بل خارج عن ذاته العلية، يحدثه في محل فيسمع من المحل، ولذا فقد اشترطوا في المحل أن يكون جمادا حتى لا يكون هو المتكلم به دون الله.» (3) لذلك كي تحافظ المعتزلة عن التنزيه قامت بتأويل كل الآيات التي وردت فيها صفات كالوجه واليد والجنب... وغير ذلك مما يوحي بمشابهة بين الله بمخلوقاته. (4) وربما من هذه

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل البيضاوي تقديم محمود عبد القادر للأرنؤوط، ج 1، ص 28، 29.

(2) مدخل إلى علم الكلام، محمد صالح السيد، دار قباء للطبع والنشر والتوزيع القاهرة 2001 ص 85.

(3) فلسفة الدين بين الإسلام والمسيحية، لويس جارديه، والأب جورج قنواني، نقل صبيحي فريد جبر، دار العلم للملايين بيروت ط1، 1967، ج1 ص 83.

(4) مدخل إلى علم الكلام، محمد صالح محمد السيد، ص 85.

القضية، التوحيد والتنزيه ظهرت الفلسفة الإسلامية حيث قال هذا الشأن ابراهيم مذكور: مبحث الألوهية عند فلاسفة الإسلام قام على أساسين مهمين هما: التوحيد والتنزيه، وهم في هذا يلتقون مع المعتزلة وإن زادوا عليهم»⁽¹⁾ ولعل بقضية الصفات تكون المعتزلة قد جابحت أفكارا هدامة وتصدت لها من منطلق عقدي خاصة أفكار اليهود والإسرائيليات لأن بعض اليهود. شبهوا وجسموا يعلق الشهر ستاني في هذا المجال قائلا: نزع اليهود إلى التشبيه والتجسيم، وذلك أنهم وجدوا التوراة مليئة بالتشبيه من الصورة، والمشافهة، والتكلم جهراً، والنزول عند طور سيناء انتقالاً، والإستواء على العرش استقراراً، وجواز الرؤية فوقاً و غير ذلك»⁽²⁾ كما تصدوا لبعض الإسرائيليات في التفسير وقصص الأنبياء يقول في هذا الشأن محمد صالح السيد: "اسلام بعض اليهود مثل كعب الأحمبار، ووهب بن منبه، وعبد الله بن سلام انتشرت الإسرائيليات في مجال التفسير وكانت قصص الأنبياء مجالاً خصبا لها، لأن هذه القصص قد وردت في التوراة، وفيها كثير من التفصيلات والزيادات - إن حقا- وإن باطلا- كما انتشرت الإسرائيليات أيضاً في الحديث النبوي... هذا هيأ الفرصة لليهود أن يلقوا بأفكارهم الغليظة مثل أفكار: الوصاية، والتشبيه، و التجسيم وأحاديث الميعاد. «⁽³⁾

لعل قضية المحكم والمتشابه فتحت للبلاغيين ما يعرف بقضية الحقيقة والمجاز أو الصورة البيانية عامة لأن الذين يكتفون بالظاهر أسسوا لما يعرف بالحقيقة أما غيرهم كي لا يناقض نفسه وأصوله أول الظاهر يقول في هذا الباب محمد عابد الجابري: "تجد نظرية التأويل عند المعتزلة أساسها ومنطلقها، بل ومبررها، في القرآن نفسه فالقرآن ينص كما هو معروف على أنه يضم آيات محكمات هنّ أم الكتاب وآخر متشابهات وبالتالي فمن الضروري رد المتشابه إلى المحكم وهذا هو التأويل في المنظور البياني. غير أن هذه العملية ليست بالأمر السهل دوماً. فمن جهة لم ينص القرآن ولا الرسول على آيات بعينها هي المحكمات أو المتشابهات، ومن جهة أخرى هناك آيات تتعلق بموضوع واحد، كالجبر والإختيار مثلاً يصعب تمييز المحكم فيها من المتشابه لتساويهما في الوضوح ولعدم وجود أمانة أو قرينة ترجح اختياراً على آخر، في مثل هذه الحالات يؤول الأمر، في تعيين المحكم من المتشابه، إلى اتخاذ موقف عقلي من القضية

(1) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، إبراهيم مذكور دار المعارف القاهرة 1976 ج2 ص79.

(2) الملل والنحل، الشهرستاني ج2 ص51.

(3) مدخل إلى علم الكلام، محمد صالح محمد السيد، ص85.

المطروحة. ولما: كان الإنطلاق من موقف عقلي مسبق في مجال تأويل النصوص الدينية عملية من السهل الطعن فيها فإنه لابد لتجنب المطاعن أو على الأقل لردّها من تأسيس الموقف العقلي المتخذ تأسيساً دينياً. أي لا بد من إرجاع هذا الموقف إلى "أصل" ديني، و"الأصل" الذي يستند إليه المعتزلة في هذا المجال، مجال التمييز بين المحكم و المتشابه هو "العدل الإلهي" وهو ثاني الأصول الخمسة التي يبنى عليها مذهبهم كما هو معروف بالتوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»⁽¹⁾ فمثلاً قوله تعالى: ﴿يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: 64] فمن اعتمد فيها الظاهر لعله يقع في إشكالية التجسيم بالنسبة للمعتزلة لذلك أولوا ومع هذا التأويل استفاد الدرس البلاغي وظهرت الصورة البيانية فتكون هنا كناية عن الخير والعطاء والسخاء يقول الزمخشري: "استخدام التثنية قد يكون أبلغ، وأكد في تقرير المعنى المراد ففي الآية "بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ" إن قلت: لم تثبت اليد في قوله: "بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ" و هي مفردة في: "يد الله مغلولة" قلت: ليكون رد قولهم وإنكار أبلغ وأدل على إثبات غاية السخاء له ونفي البخل عنه وذلك غاية ما يبذله السخى بماله من نفسه أن يعطيه بيديه جميعاً فبنى الجواز على ذلك. «⁽²⁾ ومثله أيضاً في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10] حيث إن يد الله في تخييل لمعنى أن عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله يقول في هذا الشأن الزمخشري: لما قال: "إنما يبايعون الله" أكده تأكيد على طريق التخييل فقال: [يد الله فوق أيديهم، يريد أن يد رسول الله التي تعلوا أيدي المبايعين هي يد الله والله تعالى منزّه عن الجوارح وعن صفات الأجسام وإنما المعنى تقدير أن عقد الميثاق مع الرسول لعقده مع الله من غير تفاوت بينهما لقوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: 80] والمراد بيعة الرضوان»⁽³⁾.

كما أجرى الرماني أيضاً حواراً حول قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الفاتحة: 03] فيقول: فإن قلت: ما معنى جواز وصف الله تعالى بالرحمن ومعناها العطف والحنو ومنها الرحم لإنعاطها على ما فيها؟ قلت هو مجاز عن إنعدامه على عباده لأن الملك إذا عطف على رعيته ورق لهم أصابهم بمعرفه»⁽⁴⁾ فإن قلت: فلم قدم ما هو أبلغ من

(1) بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ط5 1992 بيروت ج1 ص 70، 41.

(2) الكشف، الزمخشري، ج1 ص 267.

(3) المصدر السابق، ج1 ص 383.

(4) تفسير جزء عم، الرماني خط سنة 1096 المكتبة التيمورية بدار الكتاب المصرية تحت رقم 201 ص 07 . 09.

الوصفين على ما هو دونه والقياس الترقى من الأدنى إلى الأعلى كقولهم فلان عالم نحير وشجاع باسل وجواد فياض؟ فلت: كما قال الرحمن فتناول جلائل النعم وعظائمها وأصولها أردفها الرحيم كالتممة والرديفة يتناول مادق منها ولطف»⁽¹⁾ حيث فسر الرماني الرحمة هنا بالنعم التي لا تعد ولا تحصى من أكل وشرب ولباس ومال ومنصب وجاه، كما فسر النعمة في موقع آخر بالمؤمنين وهذا في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة 07] هم المؤمنون وأطلق الإنعام ليشمل كل إنعام لأن كل من أنعم الله عليه بنعمة الإسلام لم تبق نعمة إلا أصابته واشتملت عليه، وعن ابن عباس هم أصحاب موسى قبل أن يغيروا وقيل هم الأنبياء. «⁽²⁾ كما وصفت بعض الآيات بالبصارة على أساس الصورة البيانية -المجاز-. وهذا في قوله: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً﴾ [النمل 13] حيث فسرها الزمخشري أنه ينبأ بأعماله وإن لم ينبأ ففيه ما يجزى عن الإنباء لأنه شاهد عليها بما عملت لأن جوارحه تنطق بذلك: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁽³⁾ [النور 24] وكذلك لفظة السبيل في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾ [عبس 20] حيث يقول الزمخشري: «نصب السبيل بإضمار يسر وفسره بيسر والمعنى ثم سهل سبيله وهو مخرجه من بطن أمه أو السبيل الذي يختار سلوكه من طريق الخير والشر».⁽⁴⁾

مبدأ التوحيد الذي يعد أحد أركان المعتزلة هو الآخر كان له الفضل في ظهور الصورة البيانية، فمثلا الإستواء على العرش رأوا فيه الملك فسر الزمخشري قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه 05] بما يلي:

لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا استوى فلان على العرش يريدون ملك وإن لم يقعد على السرير البتة، وقالوه أيضا لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في مؤداه وإن كان أشرح وأبسط و أدل على صورة الأمر. «⁽⁵⁾ كما يضيق الصاوي الجويني قائلاً: "اعتقد المسلمون جميعا بهذا الأصل - التوحيد- و لكن المعتزلة بالغوا في تحليله وفلسفته حد فالله «ليس كمثلته شيء» والآي التي يوحى ظاهرها

(1) تفسير جزء عم، الرماني خط سنة 1096، ص 07، 09.

(2) نفسه ص 17، 18.

(3) الكشاف، الزمخشري، ج2 ص 508.

(4) نفسه ج2، ص 524.

(5) المصدر السابق، ج1 ص 20.

بالجسمية تقول إلى ما يتفق و تنزيه الله عن الشبه بالخلق، فإستواء الله على العرش كناية عن الملك»⁽¹⁾. إذن المعتزلة ينظرون إلى تطابق الدلالة مع المحكم فإن صحت فهي حقيقة وإن لم تتطابق تقول إلى الصورة البيانية وهذا الذي نجد عند هيثم سرحان لما قال: "إذا تطابق ظاهر دلالات النصوص مع المحكم فهذا يعني أن هذه الدلالات دالة على الحقيقة، أما إذا لم يتطابق ظاهرها مع المحكم فإنها، بذلك تكون دالة على المجاز أي أنها ذات صيغة متشابهة يجب أن تقول حتى يفهم مرادها." ⁽²⁾ ولعل إثارة قضايا مثل هذه كانت بمثابة تأصيل للدرس البلاغي لأن هناك تداخل بين بعض العلوم والفنون خاصة الإسلامية منها، أو ما تعلق بالقرآن الكريم والفقيه والمفسر بحاجة إلى اللغة بلطائفها وأسرارها حيث يفسر وربما يفتي بقاعدة لغوية، وكذلك اللغوي والبلاغي يستفيد من الجدل الكلامي والمفاهيم العقائدية فيوصفها في بحثه ورؤيته البلاغية. يضيف في هذا المقام هيثم سرحان قائلاً: "يرجع فضل تأسيس المبحث البلاغي و تنظيم مفرداته إلى المقالات التي ضمتها مدونات المعتزلة؛ الكلامية، واللغوية والبيانية، والأصولية، والتفسيرية، فقد حوت هذه المدونات صنوف المسائل التي ناقشت هذه القضايا وعالجت أنساقها .

الهدف من تأسيس هذا المبحث تسوية القيم اللسانية والعقائدية التي تخالف الأصول الخمسة التي اتكأ عليها المعتزلة في تشكيل منظومتهم المعرفية؛ إذ أنهم قاموا بتأويل القيم التي تتناقض مع أصولهم ومن ثم، عملوا على توطین هذه العناصر اللسانية حتى تنسجم مع الأصول المحكمة والحقيقية، الأمر الذي يكشف عن أن ثنائية الحقيقية والمجاز هي امتداد لثنائية المحكم والمتشابه. فإذا كان المعتزلة يعتبرون أن النص القرآني كل منسجم ومنزه عن المطاعن بمعنى أنه محكم، فإن ما يبدو مناقضا لهذا الإعتبار يجب أن يؤول بحيث ينسجم مع الأصل المحكم الذي عليه العقل»⁽³⁾ فمثلا قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾ [الأنعام 19] فلو أخذناها بظاهر لفظها تكون الشهادة بمعنى الإقرار فشهادة المرء هو كلامه أما المؤولة فيرون الشهادة المشيئة أي مشيئ وجوده وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة»⁽⁴⁾ فنجد أنفسنا هنا مع الصورة البيانية فتصبح الشهادة كناية عن المشيئة، وكذلك الحال في

(1) منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه. دار المعارف ط03 القاهرة (ب.ت) ص109.

(2) إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، هيثم سرحان، دار الحوار للنشر والتوزيع سوريا ط1 2003 ص 177، 178.

(3) نفسه، ص 177، 178.

(4) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ناصر الدين الشيرازي تقدم محمد عبد القادر، ج 1 ص39.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة 26] فالحياء يقتضي وجها لأن لا مظهر له إلا في الوجه كالعرق والإحمرار والله عند المؤولة منزّه عن هذا فيصبح الحياء بمعنى الترك يقول الشيرازي في هذا الباب: «أي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحي أن يمثل بها لحقارتها، والحياء: انقباض النفس عن القبيح مخافة: الدم، وهو الوسط بين الوقاحة: التي هي الجرأة على القبائح وعدم اللامبالاة بها، والخجل: الذي هو انحصار النفس عن الفعل مطلقاً، واشتقاقه من الحياة فإنه انكسار يعتري القوة الحيوانية فيردها عن أفعالها فقيل: حيي الرجل كما يقال نسي وحشي، إذا اعتلت نساها وحشاه. وإذا وصف به البارئ تعالى فالمراد به الترك اللازم للإنقباض، كما أن المراد من رحمته و غضبه إصابته المعروف والمكروه اللازمين لمعانيهما.»⁽¹⁾

أما الصفات المعنوية التي لا تتعلق بالجراحة فلعل الجدل فيها كان هينا مقارنة بغيرها مثل القدرة في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة 20] حيث فسرها الشيرازي بما يلي: «والقدرة: هو التمكن من إيجاد الشيء ، وقيل صفة تقتضي التمكن، وقيل قدرة الإنسان هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى: عبارة عن نفي العجز عنه. والقادر هو الذي إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل ، والتقدير الفعال لما يشاء ولذلك قلما يوصف به غير البارئ تعالى، واشتقاق القدرة من القدر لأن القادر يوقع الفعل على مقدار قوته، أو على مقدار ما تقتضيه مشيئته. وفيه دليل على أن الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران وأن مقدور البعد مقدور لله تعالى ، لأنه شيء وكل شيء مقدور لله تعالى»⁽²⁾ للإشارة فقط لعل المعتزلة في بداية أمرهم كانوا ظاهريين وبعد إطلاعهم على ثقافات بعض الأمم توسع فكرهم فتنبوا فكرة التأويل يضيف عبد الحكيم بليغ قائلا: «وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول: ظاهر وهو الإتفاق على إستحالة وجود إلى إلهين قديمين أزليين، قال: ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وإنتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادر»⁽³⁾، وهذا التأويل وإلغاء الظاهر تعد إلى الحديث الشريف أيضا حيث اختلفوا في قضية الرؤية فأهل السنة كما أشرنا سابقا يعتمدون على ظاهر اللفظ ولا يكلفون أنفسهم عناء فلسفة التأويل فالحقبة عندهم حقيقية أما عند

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ناصر الدين الشيرازي تقديم محمود عبد القادر للأرناؤوط ، ج 1 ص 49.

(2) نفسه، ج 1 ص 39.

(3) أدب المعتزلة حتى نهاية القرن 4 عبد الحكيم بليغ، النهضة بمصر بالفجالة (د، ت) نقلا عن النظام وأراؤه الكلامية الفلسفية، أبوريدة ص 80.

بعض الفرق الكلامية مثل المعتزلة يرون فيها عبارة عن كناية أو مجازاً من خلال عنصر التأويل وهذا في قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر 67]. فالقبضة عبارة عن: قدرته وإحاطته بجميع مخلوقاته يقال: ما فلان إلا في قبضتي بمعنى ما فلان إلا في قدرتي. والناس يقولون: الأشياء في قبضته. يريدون في ملكه وقدرته. وقد يكون معنى والطي: إفناء الشيء وإذها به. يقال: قد انطوى عنا ما كنا فيه، وجاءنا غيره، وانطوى عفا دهر. بمعنى المضي والذهاب، واليمين في كلام العرب: قد تكون بمعنى القدرة والملك»⁽¹⁾ كما أن هناك بعض علماء بني إسرائيل من ألغى ظاهر المعاني وأول خشية التحسيم وذهب إلى أن لفظة تكلم الله عبارة عن كناية حيث قال في هذا الشأن صاحب كتاب دلالة الحائرين ما يلي: «فكل قوله وكلام جاءت منسوبة لله. فهي من المعنيين الآخرين، أعني: أنهما إما كناية عن المشيئة والإدارة. وإما كناية عن المفهوم من قبل الله، سواء علم بصوت مخلوق، أو علم بطريق من طرق النبوة، لا أنه تعالى تكلم بحرف وصوت، ولا أنه تعالى ذو نفسه»⁽²⁾.

كما سبق الإشارة إليه أن الصورة البيانية كلها كانت وليدة قضية المحكم والمتشابه بالرغم من إختلاف مفهومها بين الفرق الكلامية وبين أهل السنة، حيث إن أهل السنة يؤكدون الصفة ولا يؤولون ولا ينتهون ولا تنزيها من التحسيم. فمثلا قوله تعالى ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الأنعام 52] ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ [الإنسان 09] ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ [الليل 20] فالمراد منها إخلاص النية وكذلك قوله تعالى: ﴿فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة 115] وأي الجهة التي أمر بالتوجه إليها»⁽³⁾. وكذلك قوله تعالى: ﴿بِمَا عَمَلْتَ أُيَّدِينَا﴾ [يس 71] ﴿وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ﴾ [الحديد 29] فهي مؤولة بالقدرة والإستطاعة وعليه فيكون دلالة هذه الآيات عبارة عن كنايات أو مجازاً. فمثلا ابن عباس رضي الله سئل عن قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم 42] فقال: إذا خفى عليكم شيء من القرآن فإتبعوه في الشعر، فإنه ديوان العرب. أما سمعتم قول الشاعر:

اصْبِرْ غِنَاقَ إِنَّهُ شَرُّ بَاقٍ *** قد سُنَّ في قومِكِ ضَرْبُ الْأَعْنَاقِ

(1) خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل بيروت ط 1392 ص 44، 45.

(2) المصدر السابق، ص 57.

(3) الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، دار مصر للطباعة (ب.ت) ص 306، 307.

وقامت الحرب بنا على ساقٍ *** وقال هذا يوم كَرْبٍ وشدةٍ⁽¹⁾

لعل قضية الوجوه والنظائر هي الأخرى ساهمت بقسط كبير جدا إثراء إشكالية الإكتفاء بالظاهر أو تأويله، فالوجوه هي اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان، والنظائر هي الألفاظ المتواطئة، فالمراد من الوجوه والنظائر استعمال الإشارات الباطنة وعدم الإقتصار على التفسير الظاهر، فالهدى مثلا في ظاهر اللفظ يعني أنه ضد الضلالة لكن في كثير من الآيات تقول هذه اللفظة ولا تؤخذ بظاهرها فمثلا قوله تعالى: ﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة 06] تقول بالثبات. وكذلك في قوله تعالى: أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ [البقرة 05] فتقول بالبيان. أما قوله تعالى ﴿إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ﴾ [آل عمران 73] فالمقصود منها الدين ولا تكتفي بظاهر اللفظ أو موضعه منه الهداية من كل ضلال. وكذلك لفظة السوء فإن كانت في ظاهرها العيب والعار والقبح، حيث في كثير من المواضع نلجأ إلى التأويل الذي يفضي إلى الصورة البيانية فمثلا قوله تعالى ﴿يَسْؤُمُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ﴾ [ابراهيم 06] فتكون كناية عن الشدة وكذلك فهو قوله تعالى ﴿وَلَا تَمْسُوهُمَا بِسُوءٍ﴾ [الأعراف 73] كناية عن العقر والذبح. أما في قوله تعالى ﴿وَيَكْشِفُ السُّوءَ﴾ [النمل 62] فهي كناية عن الضر وفي قوله تعالى: ﴿لَمْ يَمَسُّهُمْ سُوءٌ﴾ [آل عمران 174] كناية عن القتل والهزيمة. كذلك لفظة الفتنة ففي ظاهرها تعني الإمتحان والإختبار والإبتلاء. ففي قوله تعالى: ﴿أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء 101]. فالمقصود منها القتل، وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ﴾ [الأنعام 23] تقول بالمقدرة، ويراد بها العبرة في قوله تعالى ﴿لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً﴾ [يونس 85]. ففي هذه الشواهد لا يمكننا الإكتفاء بظاهر اللفظة أو بمعناها الوضعي، إذا يجب علينا تأويلها بمعاني أخرى ومن هنا نفتح منفذا للصورة البيانية التي تعد قضية أساسية وجوهرية في الدرس البلاغي، حيث أصبحت الهداية كناية عن الثبات والبيان والدين، ولفظة الفتنة أضحت كناية عن المعذرة والعبرة. ولعل اللغويين المتأخرين جعلوا من القضية الوجوه والنظائر ما يعرف بالنظرية السياقية إذا اللفظة يتغير مدلولها بتغير السياق الذي ترد فيه.

للإشارة هناك من اللغويين العرب من أشار إلى ما يشبه قضية الوجوه والنظائر، أي اللفظ وظاهره وما يحتمله من معاني فهذا ابن فارس مثلا ذكر بأن كل ما في القرآن من ذكر الأسف، فمعناه الحزن إلا ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا﴾ [الزخرف 55] فمعناه أغصبها وكل ما فيه من ذكر "البروج" فهي الكواكب إلا ﴿وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ﴾ [النساء 78] فهي القصور الطوال الحصينة. وكل ما فيه من ذكر البر والبحر فالمراد بالبحر الماء، وبالبر التراب اليابس

(1) الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ص 207.

إلا: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ [الروم41] فالمراد به البرية والعمران. وكل ما فيه من نجس فهو النقص إلا ﴿يَتَمَنَّيْنَ بِنَجْسٍ﴾ [يوسف20] أي حرام. وكل ما فيه من "البعل" فهو الزوج إلا ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا﴾ [الصفات125] فهو الصنم. وكل ما فيه "جثيًا" فمعناه جميعا إلا: ﴿تَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً﴾ [الجاثية28] فمعناه تحنو على ركبها. وكل ما فيه من "حُسنان" فهو العدد إلا ﴿حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ﴾ [الكهف40] في الكهف فهو العذاب»⁽¹⁾ وقال غيره: كل "صوم" فيه فمن العبادة إلا ﴿نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا﴾ [مريم26] أي صمتا. وكل ما فيه من الظلمات والنور فالمراد الكفر والإيمان إلا التي في أول الأنعام فالمراد ظلمة الليل ونور النهار. وكل "إنفاق" فيه فهو الصدقة إلا: ﴿فَأَتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَرْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَا أَنْفَقُوا﴾ [المتحنه11] فالمراد به المهر. كما قال ابن خالوية: ليس في القرآن "بَعْدُ" بمعنى قبل إلا حرف واحد ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ﴾⁽²⁾ [الأنبياء105]. يضيف في هذا الشأن الشريف الرضي وهو من لغوي القرن الرابع والخامس فيما يخص قضية الظاهر والتأويل ما يلي: "فكل ماورد في القرآن مما له ظاهر يُنافي العصمة، ويقتضي وقوع الخطأ منهم، فلا بد من صرف الكلام، عن ظاهره، وحمله على ما يليق بأدلة العقول؛ لأن الكلام يدخله الحقيقة والمجاز، ويَعْدِلُ المتكلم به عن ظاهره، وأدلة العقول لا يصح فيها ذلك، ألا ترى أن القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله من الحركة والانتقال كقوله تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر22] وقوله تعالى ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة210] ولا بد من وضوح الأدلة على أن الله تعالى ليس بجسم، واستحالة الانتقال عليه، الذي لا يجوز إلا على الأجسام، من تأول هذه الظواهر، والعدول عما يقتضيه صريح ألفاظها، قرب التأويل أو بعد.»⁽³⁾ كما اعتمدت بعض الفرق الكلامية خاصة المعتزلة على اللغة المجردة والأشعار في معرفة النصوص الشرعية، حيث تعتبر الطريقة اللغوية لدى المعتزلة المبدأ الأعلى في تفسير القرآن بعد العقل، لذا يحاولون إبطاء المعنى الذي يروونه مخالفا لمبادئهم باللغة المجردة، فإذا لم يفهم الحظ أنبتوا للفظ معنى آخر موجود في اللغة يزيل الإشتباه ويتفق مع مذاهبهم، فيستشهدون عليه بأدلة من اللغة والشعر»⁽⁴⁾ ومن أمثلة ردهم على بعض تفاسير السلف مثل الويل: بأنه واد في جهنم، والطلح بأنه الموز، والفلق بأنه واد في جهنم، بدعوى: أن هذه التفسيرات مخالفة للغة

(1) الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ص210/209.

(2) نفسه، ص211.

(3) أمالي المرتضي، الشريف المرتضي، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب العربية 1954 ج 2، ص399.

(4) التفسير والمفسرون محمد حسين الذهبي دار الكتب الحديثة القاهرة 1976 ط2 ج1 ص274. 275.

العربية، وأن معنى الويل والطلح، والفلق، معروفة في كلام العرب»⁽¹⁾. كما رأوا - المعتزلة - في لفظة الإستواء الواردة في القرآن بمعنى الإستلاء واعتمدوا على قول الشاعر:

قَد اسْتَوَى بِشْرُ عَلِيٍّ الْعِرَاقِ ***
من غير سيفٍ ولا دمٍ مهراقٍ

من الطرق الأخرى التي اعتمدها المعتزلة في قضية إلغاء الظاهر هي تجريد الألفاظ العربية من المعاني التي تدل عليها حيث إذا جاء لفظ دال بعريته على معنى من المعاني يصطدم مع مقاصدهم جردوه عن معناه ومدلوله كتجريدهم أسماء الله عن معانيها، فإنهم جعلوها أعلاما جامدة لا معنى لها ولا دلالات لغوية، مع أنها دالة بالوضع اللغوي على صفات ثابتة له، فقالوا: عالم بلا علم، قادر بلا قدرة، وحي بلا حياة، لأن إثبات معانيها التي هي الصفات يقتضي عندهم تعدد القدماء، وهذا باطل فالله تعالى بصفاته قديم، وليس شيء منها محدثا والشبهة هذه بنوها على توهم التفريق بين الله وبين صفاته، واعتبارها مخلوقات غيره»⁽²⁾ حيث لجأوا إلى تفرغ الألفاظ من معانيها حتى لا يتناقضوا مع أصولهم خشية التجسيم فالحياة مثلا تقتضي وجود الكائن بحركاته وسكناته وهذا أمر مخالف لأصل من الأصول الخمسة وهي التوحيد.

كما حملوا الألفاظ العربية على ما يتلاءم مع عقائدهم إن تعدد مدلولها مع إهمال السياق و نمثل لهذا بقوله تعالى ﴿أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ [ص45] أي أولي النعم، وقد تكون اليد في وجوه: نقول: بين يدي الدار؛ يعني قدامها وليس للدار يدان»⁽³⁾ ومن هذا الباب أيضا ما حكى عن بعض المعتزلة في قوله تعالى: ﴿كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء164] إذ أنه من الكَلِّم: أي الجرح، قالوا: ويكون المعنى: "وجرح الله موسى بأظافر المِحَنِ ومخالب الفتن"»⁽⁴⁾ حيث لجأوا مضطرين إلى حمل "كَلِّم" بالتشديد على "كَلِّم" المخففة الدالة على الجرح هو فرارهم من إثبات

(1) أنظر طبقات المعتزلة أحمد بن يحيى المرتضى تحقيق سوسنة ديفلد نشر جمعية المستشرقين الألمانية بيروت لبنان 1961 ص84، 82.

(2) مقالات الإسلاميين. أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية للطباعة والنشر بيروت 1419، ج1 ص244.

(3) معاني القرآن، الفراء، عالم الكتب بيروت تحقيق فائز فارس ط2 1970، ج1، ص261.

(4) اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل الحنبلي، تحقيق أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض دار الكتب العلمية بيروت ج7، ص136.

صفة الكلام لله، ومثال ما تعدد مدلوله بإختلاف الرسم والضبط: لفظ "الصُّور" وهو الصور الذي ينفخ فيه يوم القيامة، والنفخ شيع محسوس، لكن المعتزلة لما كانوا لا يقرون بالسمعيات حملوا الصُّور على الصور فقالوا: الصُّور جمع صورة، بمعنى نفخ الله في صور الأرواح»⁽¹⁾ وعلى هذا الأساس فسروا قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه 121] بأنه بشم من أكل الشجرة، من قول العرب: غوي الفصيل: إذا أكثر من اللبن حتى يشم، بناء على مفهوم العصمة عندهم حيث يرون عصمة الأنبياء من الكبائر والصغائر وأنه لا يجوز عليهم الخطأ مطلقاً⁽²⁾

ومن الأمور اللغوية الأخرى التي اعتمدت المعتزلة عليها هو التصرف في معاني النصوص بالوجوه الإعرابية وبعض القراءات مثلاً في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطْعَمَنْ أَعْفُلْنَا قَلْبُهُ عَنِ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ [الكهف 28] حيث ترى المعتزلة أن المعنى وجدناه، أو صادفناه كذلك أو نسيناه إلى الغفلة، أو سميناه غافلاً. لا أن الله فعل به ذلك، واستندوا إلى قراءة عمر بن عبيد، وعمر بن فائد وموسى بن سيار الأسوريان⁽³⁾ حيث قرأ الجميع بفتح اللام في «أَعْفُلْنَا» ورفع الياء في قلبه على أنه فاعل بمعنى من نسينا قلبه؛ فأصبح غافلاً عنا، قالوا: هو المتعين لأن الله عادل ولا يفعل القبيح فهو منزه عنه⁽⁴⁾ حيث أكد هذا الأمر الزمخشري قائلاً: وقد أبطل الله توهم المجبرة بقوله واتبع هواه وقرأ «أَعْفُلْنَا قَلْبُهُ» بإسناد الفعل للقلب على معنى: حسبنا قلبه غافلاً، من أغفلته: إذا وجدته غافلاً⁽⁵⁾ ومثال قراءة أخرى لعمر بن عبيد وعمر بن فائد قوله تعالى: ﴿مَنْ شَرَّ مَا خَلَقَ﴾ [الفلق 02] بالتثنية والنفي، كما أيد ابن جني وهو من لغوي المعتزلة قراءة إبراهيم النخعي في قوله تعالى: ﴿مَنْ شَرَّ مَا خَلَقَ﴾ بالتثنية والنفي، كما أيد ابن جني وهو من لغوي المعتزلة قراءة إبراهيم النخعي في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ بنصب الله حيث قال: «يشهد لهذه القراءة قوله عز وجل

(1) الإغفال أبو علي الحسن بن الفارسي، تحقيق عبد الله بن عمر الحاج ابراهيم، المجمع الثقافي. أبو ظبي الإمارات 1424 ج 2 ص 470، 475.

(2) تأويل المشكل القرآن، ابن قتيبة، شرح أحمد صقر، ص 402.

(3) فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار الحاكم الجشمي، تحقيق فؤاد السيد الدار التونسية للنشر 1974 ص 44

(4) انظر المحتسب، ابن جني، تحقيق علي النجدي ناصف، عبد الحكيم النجار، عبد الفتاح إسماعيل شبلي، دار سزكين للطباعة والنشر تركيا، ط 1406 ج 2 ص 27.

(5) الكشاف، الزمخشري. دار المعرفة بيروت ج 2 ص 377.

حكاية عن موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف 143]. وغيره من الأي التي فيها كلامه الله تعالى. ⁽¹⁾ إذا لجأ إلى مثل هذا الإعراب هروبا من التناقض مع أصولهم الخمسة فلعل آية الكهف تدل على خلق الله أفعال العباد، ولعل آية سورة الناس تدل على خلق الله للشر وآية سورة الناس تدل على إثبات صفة الكلام لله سبحانه وتعالى وهم ينزهون الله عما كل ما سبق.

من القضايا اللغوية الأخرى التي اعتمدها أيضا في إلغاء الظاهر هي التصرف في دلالات الصيغ الفعلية مثل أفعال، وفعل التي تكون مسندة لله تعالى وهذا أيضا كي لا يتناقضوا مع أصولهم الخمسة خاصة فصل العدل خاصة فيما يعرف بقضية خلف أفعال العباد إذ يكيفون لها معان أخرى مثل سمي أوجد. صادف. حكم عليه كي ينزهوا الله عن الفعل القبيح لذلك قال المعتزلة في قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ [الجنات 23] وقوله: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ الْحَقَّ فِي الْأَرْضِ بَعِيرٍ﴾ [الأعراف 146] وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ﴾ [التوبة 127] وقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾ [البقرة 07] ونحوها من الآيات أن معناه سماهم ضلالا أوجدهم كذلك، وأحكم عليهم بالضلال» ⁽²⁾. مستدلين بذلك قول الكميت:

فَطَائِفَةٌ قَدْ أَكْفَرْتَنِي بِحُبِّكُمْ *** وَطَائِفَةٌ قَالُوا مُسِيءٌ وَمُذْنِبٌ

بمعنى «وحدوني بحبكم، أوحكموا علي به» ⁽³⁾ كما ذهب الأخفش وأبو علي الفارسي إلى أن صيغة فاعل قد تكون من جهة واحدة، كما في قوله تعالى: ﴿يُحَادِثُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء 142] وأمثالها حرصا منهما على نفي ما تدل عليه الآية من المفاعلة التي تقتضى وقوع المخادعة من الله على سبيل المقابلة. ⁽⁴⁾

من القضايا اللغوية التي استغلها المعتزلة في الدفاع عن أفكارهم هي التصرف في دلالات الحروف وتوجيهها حسب معتقدتهم. فمثلا اللام في «ليكون» من قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص 08]

(1) المحتسب، ابن جني، تحقيق علي النجدي ناصف، عبد الحكيم النجار، عبد الفتاح اسماعيل شلبي، ج 1 ص 204.

(2) الأمالي، المرتضي، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ج 2 ص 399.

(3) أنظر مفاتيح الغيب، الرازي، دار إحياء الكتب العربي بيروت، ج 2 ص 137، 141.

(4) أنظر معاني القرآن. الفراء، تحقيق فائز فارس ج 1، ص 38-39.

حيث حملها الأخفش وقطرب وغيرهما من المعتزلة على لام العاقبة والصيرورة، وذهب الفراء أنها لام كي لكنها وقعت مكان لام التمليك»⁽¹⁾. فلعل الأخفش وقطرب قالوا بالعاقبة والصيرورة لأن علم الله سابق لإلتقاط آل فرعون موسى بالبحر، ورفضاً للتعليل إثباتاً للقدر. أما الرماني فاستشهد بلام هذه الآية: ﴿إِنَّمَا تُمْلِي هُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾ [آل عمران 178] الجواب: إنما تملّي لهم أن عاقبة أمرهم ازياد الإثم، وهذه لام العاقبة. أما في هذه الآية «ليزدادوا إثمًا» على العاقبة بحسب معتقد المعتزلة لأن إرادة القبيح عبث والله سبحانه وتعالى نفى العبث عنه مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون 115] كما يتنافى مع مبدأ العدل. أما الزمخشري فمثل بـ«لعل» في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة 21] ففي ظاهرها تأتي للترجي، وللإشفاق وللإطماع لكن برأي الزمخشري وقعت مجازاً لاحقيقة لأن الله عز وجل خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف، وركب فيهم العقول والشهوات، وأزاح العلة في أقدارهم وتمكينهم، وهداهم النجدين، ووضع في أيديهم زمام الإختيار، وأراد منهم الخير والتقوى، فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا ليرجح أمرهم، وهم مختارون بين الطاعة والعصيان، كما ترجحت حالة المرتجي بين أن يفعل وأن لا يفعل ومصداقه قوله عز وجل: ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك 02] وإنما يبلو ويختبر من تخفى عليه العواقب، ولكن شبه بالإختيار بناء أمرهم على الإختيار»⁽²⁾

من القضايا التي اعتمد عليها المعتزلة في إلغاء الظاهر هي تقدير الحذف في الآيات وإعتمادهم على التأويل كتأويلهم التحلي بتجلي أمر الله أو قدرته. والنزول إلى السماء الدنيا بنزول أمره ورحمته. قال قطرب في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَجَلَى رَبُّهُ لِلْحَبْلِ﴾ [الأعراف 143] تجلى بأمره أو قدرته قال: وهي كقوله تعالى: «وسئل القرية التي كنا فيها» [يوسف 72] «⁽³⁾ كما قال الأخفش في قوله تعالى: «إلا أن يأتيهم الله» [البقرة 210] يعني أمره، لأن الله تبارك وتعالى لا يزول، كما تقول: قد خشينا أن يأتينا بنو أمية، وإنما تعني حكمهم. «⁽⁴⁾. لعل منزلة التأويل عند المعتزلة

(1) أنظر الغريبين (القرآن، الحديث) الهروي الباشاني تحقيق أحمد فريد المزيدي. مكتبة نزار بار مكة المكرمة 1419 ص 27.

(2) الكشاف، الزمخشري دار المعرفة بيروت، ج 1، ص 45.

(3) الكشاف والبيان، الثعلبي، دراسة وتحقيق أبو محمد علي بن عاشور، مراجعة نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1422 ط 1، ص 287.

(4) معاني القرآن، الأخفش، تحقيق فائز فارس، ط 3، 1971، ج 1 ص 170.

جعلت من القاضي عبد الجبار يعتمده كأصل سادس يقول في هذا الشأن: «وهكذا طريقتنا في سائر المتشابه: أنه لا بد من أن يكون له تأويل صحيح يخرج على مذهب العرب، من غير تكلف وتعسف.»⁽¹⁾

والقضية الأخرى التي اعتمدها المعتزلة فيما يعرف بإلغاء الظاهر، هي رد معاني المدلولات اللغوية الشرعية بالأساليب البلاغية المستحدثة. حيث من خلال هذه القضية تحكموا في معاني النصوص الشرعية، وإخراجها حسب الطلب، لا اعتقاد لديهم، بداعي التشبيه، والمجاز، والكناية، والإستعارة، والمبالغة، والتجانس إذ يعتبر الأخفش والجاحظ من أوائل من ولج هذا الباب خاصة في قضية الصفات فرارا من إثباتها لله عز وجل، ثم سلك هذا الباب بعدهم بعض لغوي المعتزلة مثل الرماني و ابن جني الذي خص به بابا في الخصائص سماه (ما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية) حيث رد على بعض أهل السنة ووصفهم بالتشبيه لقلة فهمهم اللغة العربية يقول في هذا الشأن: «وطريق ذلك أن هذه اللغة أكثرها جار على المجاز، وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة... فلما كانت كذلك، وكان القوم الذين حوطلوا بها أعرف الناس بسعة مذاهبها، و انتشار أنحائها، جرى خطابهم بما جرى ما يألفونه ويعتادونه منها، وفهموا أغراض المخاطب لهم بما على حسب عرفهم، وعاداتهم في إستعمالها»⁽²⁾، حيث يقر ابن جني في هذا القول بأن معظم اللغة مجاز من خلال سعتها حيث جرى هذا العرف عند أغراض المتكلمين مثل ضربت زيدا فالمضروب بعض زيد وليس كل زيد، والأمر نفسه في قام عمرو وإنما قيامه هذا الخاص وليس كل القيام. أما الرماني فقد جعل من البلاغة أقساما مستدلا في ذلك بالآيات القرآنية منها التجانس، حيث جعل فيه الصفات الواردة لله على وجه المقابلة مثل الاستهزاء والمخادعة، فذكر أنها استعيرت في حق المولى للدلالة على الجزاء، ومزاوجة الكلام، وليس على الحقيقة»⁽³⁾ وقسم آخر خص به المبالغة حيث جعل منها ثلاثة أضرب فقال «الضرب الثاني: المبالغة بالصيغة العامة في موضع الخاصة، كقوله تعالى: ﴿ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام 102] وكقول القائل: أتاني الناس. ولعله لا يكون أتاه إلا خمسة فاستكثرهم، وبالغ في العبارة عنهم»⁽⁴⁾ ثم أضاف قائلا: «الضرب الثالث: إخراج الكلام مخرج الإكبار عن الأعظم

(1) المعني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار، ج 16، ص 380.

(2) الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد على النجار، دار عالم الكتب، بيروت 1403، ج 3، ص 245، 255.

(3) النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل، الرماني، تحقيق محمد خلق الله ومحمد زغلول سلام، ص 99.

(4) نفسه ص 104.

الأكبر للمبالغة، كقول القائل: جاء الملك إذا جاء جيش عظيم له، ومنه قوله عز وجل: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر22] فجعل مجيء دلائل الآيات مجيئاً له على المبالغة في الكلام، ومنه ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل26] أي أتاهم بعظيم بأسه فجعل ذلك إتياناً له على المبالغة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ لِمَجْلَىٰ رَبِّهِ لِنَجْبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ [الأعراف143] «⁽¹⁾ حيث جعل الرماني من المجيء والإتيان والتجلي مبالغة من خلال إلغاء ظاهرة اللفظ وهذا خدمة لمعتقداته وأصول مذهبه يقول في هذا الشأن محمد بن علي الصامل: «وهكذا استخدم الرماني الأساليب البلاغية لخدمة معتقداته، فنفي الصفات الإلهية بها، ودفع خلق الله لأفعال العباد بها»⁽²⁾ ومثله فعل الزمخشري الذي استطاع أن يجعل تحليلاته البلاغية خدمة لعقيدته الاعتزالية.

ومن القضايا الأخرى التي اعتمد عليها المعتزلة في إلغاء الظاهر عدم الأخذ بتفسير السلف للغة العربية ورده كقضية الإستواء وغيرها من الألفاظ العربية الواردة في القرآن والسنة يقول في هذا الشأن الجاحظ وهو من بلاغي المعتزلة: كان أبو إسحاق يقول: لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين، وإن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم وليكن عندكم عكرمة، والكلبي، والسدي والضحاك، ومقاتل بن سليمان، وأبو بكر الأصبم، في سبيل واحدة، فكيف أثق بتفسيرهم، وأسكن إلى أصوابهم، وقد قالوا في قوله عز وجل: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ [الجن18] إن الله عز وجل لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي فيها، وإنما عن الجباه، وكل ما سجد الناس عليه، من يد، ورجل وجبهة، وأنف، وثفنة، وقالوا في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية17] إنه ليس يعني الجمال والنوق، إنما يعني السحاب، وإذا سئلوا عن قوله: ﴿وَوَطَّحَ مَنْضُودٍ﴾ [الواقعة29] قالوا الطلح: هو الموز....

وقالوا في قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين01] الويل: واد في جهنم، ثم قعدوا يصفون ذلك الوادي، ومعنى الويل في كلام العرب معروف، وكيف كان في الجاهلية قبل الإسلام وهو من أشهر كلامهم»⁽³⁾ حيث بين الجاحظ في هذا القول بأن بعض المفسرين لا يفقهون المعنى اللغوي ودلائله أثروا كثيراً في العامة ثم يضيف قائلاً: وسئلوا عن قوله

(1) النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل، الرماني، تحقيق محمد خلق الله ومحمد زغلول سلام، ص 104-105.

(2) مدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة، محمد بن علي الصامل. دار اشبيليا. الرياض ط1، 1417 ص 17 . 120.

(3) الحيوان، الجاحظ ج1 ص 343. 345.

تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ [الفلق 1] واد في جهنم ثم قعدوا يوصفونه، وقال آخرون: الفلق: المقطرة بلغة اليمن... وقالوا في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا جُلُودِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا﴾ [فصلت 21] قالوا: الجلود كناية عن الفروج، كأنه كان لا يرى أن كلام الجلد من أعجب العجب وقالوا في قوله تعالى: ﴿كَانَا يَا كُلَّانِ الطَّعَامِ﴾ [المائدة 75]: إن هذا إنما كناية عن الغائط، كأنه لا يرى أن الجوع وما ينال أهله من الذلة والعجز والفاقة، ومنه ليس في الحاجة إلى الغذاء. ما يكفي به في الدلالة على أنهما مخلوقان، حتى يدعي على الكلام، ويدعي به شيئاً قد أغناه الله تعالى عنه، وقالوا في قوله تعالى: ﴿وَتِيَابِكَ فَطَهَّرَ﴾ [المدثر 04] إنما عني به قلبه «⁽¹⁾ إذن يظهر لنا جلياً بأن المعتزلة وكل من آمن بأفكارهم كل ما تعلق بالله سبحانه وتعالى يؤولونه وهذا تنزيهاً له. وكل ما تعلق بالإنسان فيكتفون بالظاهر فيه وهذا كله راجع إلى عقيدتهم حيث جابهوا القدرية التي يقول أهلها بأن أفعال الناس مكتوبة عليهم من خلال مبدأ العدل والتوحيد فالله لا يظلم العباد يضيف الجاحظ في هذا الصدد قائلاً: وليس يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام، متمكناً في الصناعة، يصلح في الرئاسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين، في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندهنا: هو الذي يجمعهما، والمصيب: هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد، وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال، ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبع، فقد حمل عجزه على الكلام في التوحيد، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصلح إذا قرنتها بالتوحيد، ومن قال فقد حمل عجزه على الكلام في الطبائع»⁽²⁾ كذلك من أجل العدل والتوحيد أسند قطرب الإضلال والهداية إلى العباد لا إلى الله حيث قال عنه الرازي ما يلي: «معنى الإضلال الواردة في الآيات المختلفة من القرآن هو التسمية بالضلال، أو الحكم به ، قالوا: أضله، أي سماه ضالاً، وحكم عليه به، وأكفر فلاناً إذا سماه كافراً، وأحكم به عليه»⁽³⁾ فمن أجل نفي القدر (خلق أفعال العباد) يرجحون وجهها من اللغة على الآخر فمثلاً قال الأخفش في بداية سورة البقرة: «...وأما قوله: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر 49] فهو يجوز فيه الرفع، وهي اللغة الكثيرة، غير أن الجماعة إجتمعا على النصب، وربما إجتمعا على الشيء كذلك مما يجوز الأصل غيره. لأن قولك: إنا عبد الله ضربناه، مثل قولك: عبد الله ضربناه، لأن معنيهما سواء»⁽⁴⁾ وهذا جنوحاً إلى العدل والتوحيد حتى لا

(1) الحيوان ، الجاحظ ، ج 1 ص 345.353

(2) نفسه، ج 2 ص 134. 135 .

(3) مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) الرازي، ج 2، ص 141 / 142.

(4) معاني القرآن، الأخفش، تحقيق فائز فارس، ط 3، 1971 ج 1، ص 76. 77.

تكون أفعال العباد مقدره عليهم، ويضيف في موضع آخر عن سورة القمر: «وأما نصب» كل، ففي لغة من قال: عبد الله ضربته، وهو في كلام العرب كثيرا وقد رفعت «كل» في لغة من رفع، ورفعت على وجه آخر، قال: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر 49] فجعل خلقناه من صفة الشيء»⁽¹⁾ كما أن السجستاني قال بالعدل والتوحيد حيث للمخلوق قدرة في أفعاله وأقواله، حيث روى جعفر بن محمد، قال: أخبرنا الحنفي، قال: كنا عند أبي حاتم، فجاءه رجل من أصحاب الحديث، فقال له: يا أبا حاتم إني سائلك عن ثلاث، وجاعل جوابك على طبق أدور به على أصحاب الحديث، فقال: هات، قال: ما معنى قول الله جل وعز: ﴿إِلَّا إِلَيْسَ أَبِي﴾ [البقرة 34] وما الإباء في كلام العرب؟ قال: القدرة على الشيء والتترك له من غير عجز، قال: وما معنى قوله: ﴿وَجُودًا يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة 22 - 23] هل يكون الناظر في كلام العرب بغير معني الرائي؟ قال: نعم يكون بمعنى الانتظار، أما سمعت إلى قوله: ﴿فَنَظَرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة 208] قال فأخبرني عن هذا الاسم: القدرة، يلزمنا أم يلزمهم؟ قال: فأدلى برأسه. وقال: بل يلزمنا، ولكننا نكابر، كما أن من يبيع السمك يقول له: سماك»⁽²⁾ حيث أول السجستاني كل من النظر بالانتظار وأثبت حرية فعل الإباء حتى لا يتناقض مع مبادئ المعتزلة المتمثلة في العدل. كذلك فعل عبد الله بن بشر شير الناشيء الأكبر حيث قال بأصول المعتزلة خاصة العدل والتوحيد من خلال إقراره بحرية العباد في أفعالهم وكذلك بالتوحيد من خلال تأويله للصفات يقول في هذا الشأن منشدا:

مَا فِي الْبَرِيَّةِ أَحْزَى عِنْدَ فَاطِرِهَا *** مَن يُدِينُ بِإِجْبَارٍ وَتَشْبِيهِ

وهي في العدل و التوحيد «⁽³⁾ ابن كيسان هو الآخر يحسب على المعتزلة حيث قال بأرائهم لكن ليس له كتب عقائدية تدل على مذهبه، حيث هناك بعض الآراء نقلها أصحاب المعاجم وبعض المفسرين حيث قال بإختيار الإنسان أفعاله وفق مبدأ العدل وهذا تعليقا على قوله عز وجل: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهَدَى﴾ [البقرة 16]: خلقهم لطاعته، فاستبدلوا عن هذه الخلقة المرضية كفرهم»⁽⁴⁾ بمعنى أن الضلالة ليست مقدره

(1) معاني القرآن، الأخفش، تحقيق فائر فارس، ج2 ص 479.

(2) مراتب النحويين أبو الطيب اللغوي، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار نضضة مصر للطبع والنشر الفجالة مصر القاهرة 1974، ص 131-132.

(3) فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة القاضي عبد الجبار، تحقيق فؤاد السيد، ص 299. 300.

(4) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، دار الفكر بيروت 1403، ج1 ص 82.

عليهم لأن الله لم يخلق الشر في اعتقاد المعتزلة. أما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران 08] سألوها ألا يزيعوا أي: ثبتنا على هدايتك وألا تزيع فتزيغ قلوبنا»⁽¹⁾.

الرماني هو الآخر نفي خلق الله للعباد و للشر وهو مبدأ من مبادئ المعتزلة كما أسلفنا تسميته بالعدل.

يبد أن الرماني حكى عنه في باب المبالغة قائلًا: الضرب الثاني: المبالغة بالصيغة عامة في موضع الخاصة، كقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام 102] وكقول القائل: أتاني الناس، ولعله لا يكون أتاه إلا خمسة فاستكثرهم، وبالغ في العبارة عنهم «⁽²⁾ حيث يفهم من كلامه هذا هو استثناءه بخلق أفعال العباد، كما قال بالصلاح المرتبطة عند المعتزلة بباب العدل وهو: أن أفعال الله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخلق الشر، ولا يظلم، فلما كان كذلك وجب عليه فعل الصلاح أو الأصلاح لعباده، فلا يضل أحدا، ولا يؤاخذ بما فوق طاقته لأن فعل ذلك قبيح عقلا، وهو منزه عن فعل القبيح»⁽³⁾ حيث جسد هذا في تفسيره لقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُفُؤُونَ عُلُوقًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء 43] قائلًا في ذلك: هل كل صفة لله عز وجل هي في أعلى مراتب الصفات؟ الجواب نعم، لأنه قادر لا يعجزه شيء على جميع أجناس المعاني، لا أحد أقدر منه، ولا مساو له في مقدوره، عالم بكل شيء على التفصيل، لا يخفى عليه شيء مما كان وما لا يكون، وما أن لو كان كيف كيف أن يكون، لا يفعل إلا الأصلاح، ليس ما هو أصح منه في شرف الفعل، وما تدعو إليه الحكمة «⁽⁴⁾ كما حمل معنى «سبحان» في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران 191] على تعظيم الله من الشر أنه لا يخلقه، فقال ويقال: ما معنى سبحان؟ الجواب: تنزيها هو لك مما لا يجوز في صفتك، وقال الشاعر:

أَقُولُ لَمَّا جَاءَنِي فَخْرُهُ *** سُبْحَانَ مَنْ عَلِمَةَ الْفَاحِرِ

و قال الآخر:

(1) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ج2 ص 386.

(2) النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل. الرماني، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول، ص 104.

(3) شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة بمصر، طباعة والنشر ط2 1407 ص 132، 134.

(4) الجامع لعلم القرآن الرماني، جزء مكتبة المسجد الأقصى معهد المخطوطات العربية القاهرة ج16 ص141.

سُبْحَانَهُ ثُمَّ سُبْحَانًا يُعُودُ لَهُ *** وَ قَبْلَنَا سَبَّحَ الْجُودِيُّ وَ الْجُمُودُ

فهو تعظيم لله جل و عز من الشر، و صفات النقص»⁽¹⁾

ابن جني هو الآخر من لغوي المعتزلة آمن بمبادئهم العقدية ودافع عنها في تخرجاته اللغوية حيث قال بالعدل والتوحيد في ديباجة الخصائص ما يلي: «الحمد لله الواحد العدل القديم»⁽³⁾ الزمخشري هو الآخر قال بالعدل أي عدم نسبة القبيح إلى الله و هذا في تفسير قوله عز وجل: ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [النساء:23] قائلاً: إذا كنت عادة الملوك والجبابة أن لا يسألهم في ممتلكاتهم عن أفعالهم وعمما يوردون ويصدرون من تدبير ملكهم تهيأ وإجلالا مع جواز الخطأ والزلل وأنواع الفساد عليهم كان ملك الملوك ورب الأرباب خالقهم ورازقهم أولى بأن لا يسأل عن أفعاله مع ما علم واستقر في العقول من أن ما يفعله كله مفعول بدواعي الحكمة ولا يجوز عليه الخطأ ولا فعل القبائح»⁽²⁾ وهذا الخير الذي ينسب فعله إلى الله ليس جبرا على العبد فعله وإنما مخير العبد في ذلك يقول الزمخشري في الآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة:21] قوله خلقكم لعلكم تتقون لا يجوز أن يحمل على رجاء الله تقواهم لأن الرجاء لا يجوز على عالم الغيب و الشهادة وحمله على أن يخلقهم راجين للتقوى ليس سديدا أيضا ولعل واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة لأن الله عز و جل خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات و أزواج العلة في إقذارهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع في أيديهم زمام الإختيار وأراد منهم الخير والتقوى فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا ليترجح أمرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان»⁽³⁾ ففي عقيدة المعتزلة الإنسان حر في فعله سواء أكان خيرا أم شرا فمثلا الزمخشري اكتف بظاهر الآية ليبين هذه العقيدة ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ دَعْوَتِكُمْ فَأَسْتَجِبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [ابراهيم:22]. فقال: وهذا دليل على أن الإنسان هو الذي يختار الشقاوة أو السعادة ويحصلها لنفسه وليس من الله إلا التكمين و لا من الشيطان إلا التزين ولو كان الأمر كما تزعم

(1) الجامع لعلم القرآن، الرماني، ص 41.

(2) الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، ج 1 ص 01.

(3) الكشاف الزمخشري، مطبعة العامة الشرفية ط 1307، ج 2، ص 43.

الجبيرة لقال فلا تلموني ولا أنفسكم فإن الله قضى عليكم الكفر وأجبركم عليه»⁽¹⁾ حيث يبدو جليا أن الزمخشري إنتصر لمبدأ العدل ونفي خلق أفعال العباد الذي يعد مبدأ إعتزاليا، متهجما في ذلك على أصحاب القدر. وهذا الذي نص عليه إمام المعتزلة -الجبائي- لما قال: إن الله عادل منح الطاقة عباده أجمعين فكلفهم تكاليف و بعث إليهم الأنبياء وشرع الشرائع ومهد الأحكام و نبه على الطريق الأصوب.⁽²⁾ كما أخرج الزمخشري بعض الآيات تخريجا نحويا يتماشى مع عقيدته الإعتزالية فمثلا قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران18] «إن الدين عند الله الإسلام» جملة مستأنفة مؤكدة للجملة الأولى. فإن قلت ما فائدة التوكيد؟ قلت فائدته أن قوله لا إله إلا هو توحيد وقوله: «قائما بالقسط» تعديل فإذا أردفه قوله: «إن الدين عند الله الإسلام، فقد آذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عدله فليس عنده في شيء من الدين...»⁽³⁾ وإستدل المعتزلة بعدم خلق الله سبحانه وتعالى أفعال العباد وأن الإنسان هو خالقها بما يلي:

أولا/ أنه لا يلزم القائلين بأن الله هو الخالق لأفعال العباد أن لا يفرق المحسن والمسيء وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعاق، ويلزمهم قبح بعثة الأنبياء ويلزمهم أيضا أن يكون هو فاعل القبائح لأنه إذا كان خالقا لأفعال العباد لزم ما ذكرنا»⁽⁴⁾.

ثانيا/ إنه لا يحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك ولا للقصير لم قصرت؟ كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت؟ وللكاذب لم كذبت، فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر وإلا لما وجب هذا الفضل ولكن الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب، وقد عرف فساده»⁽⁵⁾

(1) الكشاف الزمخشري ، ص 38.

(2) الملل والنحل ، الشهرستاني ، طبعة بولاق مطبعة الغانية 1263 ، ج 1 ص 43.

(3) الكشاف الزمخشري، مطبعة العامرة الشرفية ط 1307 ، ج 1، ص 139 .

(4) شرح الأصول الخمسة ، القاضي عبد الجبار، تحقيق عبد الكريم عثمان ، ص 334.

(5) نفسه ص 332.

ثالثا/ وقالوا كيف يستقيم الحكم بأن الله يعذب المكلفين على ذنوبهم فأين العدل في تعذيبهم على ما هو خالقه وفاعله فيهم»⁽¹⁾

رابعا/ وإن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور فلو كان الله تعالى خالقا لها لوجب أن يكون ظلما جائرا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا»⁽²⁾

خامسا/ ما يشعر به الإنسان من التفرقة بين الحركة الإختيارية والإضطرارية»⁽³⁾

المبحث الثاني: قضية خلق القرآن عند المعتزلة وبوادر اللفظ عند البلاغيين

تعد قضية خلق القرآن إمتدادا لمبدأ التوحيد، ولعل الإختلاف حول مفهوم كلام الله وقضية خلق القرآن تفتقت منهما قضية جوهرية في فن البلاغة يقول السبكي في هذا الشأن: «كان ابن كلاب وزملاؤه يقولون أن هناك نوعين من الكلام النفسي وهو قديم، والكلام اللفظي المتعلق بالنهي والأمر والخبر وهو محدث، وصفاته تعالى قائمة به، لا هي هو ولا هي غيره ومادام كلام الله قديما، والقرآن كلام الله، فالقرآن غير مخلوق، وإنما هو قديم قدما إعتبار قدم الكلام النفسي، وإنما قالوا بما قالوه في الصفات من أنها قائمة به لكنها ليست هو وإلا تعطلت الصفة، وليست غيره وإلا تعدد القديم، فالصفات إذن متعلقاته هو، وليس هو من متعلقاتها، ثم إن الصفات لا تقوم بالصفات لكنها تقوم بالله فالله إذن ليس صفة»⁽⁴⁾ وقالت طائفة منهم-الصوفية- كلام الله حروف وصوت، وزعموا أنه لا يعرف كلامه إلا بالحروف والصوت مع إقرارهم أنه صفة الله تعالى في ذاته غير مخلوق، وهذا قول حارث المحاسبي»⁽⁵⁾

(1) شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، تحقيق أحمد محمد شاكر. مكتبة الرياض الحديثة ص 387.

(2) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تحقيق عبد الكريم عثمان، ص 345.

(3) منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، فهد بن الرحمان بن سليمان الرومي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان ط 1407 ج 1 ص 49.

(4) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، السبكي، دار النشار ج 1 ص 274، 305.

(5) التعريف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي، تحقيق محمود أمين النواوي مكتبة الأزهرية 1969 ص 19.

قضية خلق القرآن أساسها جدال عقدي كلامي إستثمر فيه علماء البلاغة حيث ترتبت عليه جدلية بلاغية أيضا قوامها اللفظ والمعنى أيهما الأساس، فلعل الذين يحسبون على التيار الإعتزالي اطمأنوا للفظ، رأوا فيه مزية يقول في هذا الشأن أحمد صبحي: «كلام الله هل هو قديم أم مخلوق، وإذا كان قديما، فهذا يؤدي إلى تعدد القدماء، وإذا كان محدثا، فكيف ذلك والكلام يدل على العلم، بل هو مظهر له؟ تبنى المعتزلة خلق القرآن الكريم، وأنكر الحنابلة وصف القرآن الكريم، بأنه مخلوق، وكانت فتنة بين المسلمين ومنحة الحنابلة»⁽¹⁾ فملتأمل لهذا القول يدرك بأن الاختلاف حول مفهوم كلام الله هو قضية كلامية متعلقة بالعقيدة، فالمعتزلة نادوا بخلقهم لكي لا يقعوا في تناقض مع أصولهم لكي لا يجسده جل وعمل فلذلك اعتبروه مخلوقا يقذف في الجمادات... الخ يقول الإيجي في هذا المقام: «قالت المعتزلة هو أصوات وحرف (أي كلام الله) يخلقها في غيره، كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث، وهذا لا ننكره، لكننا أمرا وراء ذلك، وهو القائل بالنفوس، ونزعم أنه غير العبارات، إذا قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام»⁽²⁾ حيث اختلفت الفرق الكلامية حول مفهوم كلام الله يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «فإن كلامه عز وجل، لا يخلو، إما أن يكون مثلا لكلامنا، أو لا. فإن كان مثلا لكلامنا، فلا يجوز أن يكون قديما، لأن المثلي لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث. وإذا كان مخالفا فلا يعقل أن الكلام هو الذي نسمعه. فلو جاز أن يكون في الغيب كلام مخالف لا نسمعه. فلو جاز أن يكون في الغيب كلام مخالف لا نسمعه فيما بيننا، لجاز أن يكون هناك لون آخر مخالف لهذه الألوان، ولجاز أن يكون معانٍ أخرى قديمة مخالفة لهذه المعاني، وذلك محال»⁽³⁾ كما أن فرقا أخرى ضارعت مفهوم المعتزلة للكلام الإلهي وهذا بشهادة الأشعري لما قال: «قالت المعتزلة والخوارج وأكثر الزيدية و المرجئة، كثير من الرفضية، إن القرآن كلام الله وإنه مخلوق لله، لم يكن ثم كان»⁽⁴⁾ أما الحنابلة فيرون في كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وإنه قديم، وقد بالغوا حتى قال بعضهم جهلا. «⁽⁵⁾ أما أهل السنة فاجتهدوا في تحديد موقع بين الرأيين. وانتهى

(1) دراسة فلسفية لأراء الفرق الكلامية في أصول الدين، أحمد صبحي. الجزء الأول للمعتزلة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية ط4، 1982 ص 45.

(2) المواقف في علم الكلام، الإيجي، مكتبة القاهرة ص 294.

(3) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تحقيق عبد الكريم عثمان، ص 550.

(4) مقالات الإسلاميين، الأشعري، تحقيق محي الدين عبد الحميد، ج2 ص 231.

(5) المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن الإيجي، ص 293.

الموقف السني إلى حل وسط في صياغة أشعرية تفرق بين الكلام النفسي، وهو قديم، والأصوات المقطعة وهي حديثة»⁽¹⁾ والمعنى النفسي هو سبب الخلاف بين المعتزلة و الأشاعرة يقول الإيجي في هذا المقام: «اعلم أن ما يقوله المعتزلة، وهو خلق الأصوات و الحروف الدالة على المعاني المقصودة، وكونها حادثة قائمة، فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك. وما نقول له من الكلام النفسي فهم ينكرون ثبوته، ولو سلموه لم ينفوا قدمه، فصار محل النزاع نفي المعنى النفسي وإثباته»⁽²⁾ كما بين نصر أبو حامد هذا الخلاف الحاد بين المعتزلة والأشاعرة حول طبيعة كلام الله يقول في هذا الشأن: «يعد البحث في الكلام قضية خلافية حادة بين المعتزلة وخصومهم، خصوصا الأشاعرة وإذا كان من الباقلاني و القاضي عبد الجبار قد أعتبر الدلالة الشرعية تدل من جهة المواضعة والمواطأة. وأضاف القاضي إليها شرط القصد، فإنهما لم يتفقا على تحديد مفهوم الكلام، ولا على تحديد جهة المواضعة والمواطأة والجذر الديني لهذه المشكلة يتصل في الفكر الإعتزالي بقضية التوحيد وبقضية خلق القرآن. وقد كان هدف المعتزلة من إثارة هذه المشكلة -متأثرين بمن سبقهم من المتكلمين كالجعدي بن درهم وغيلان الدمشقي- مرتبطا برغبتهم في نفي وجود أي صفة قديمة خارجة عن الذات الإلهية، وذلك ليخلص لهم مبدأ التنزيه والتوحيد نقياً من أي إيهام بالتعدد ولذلك فصلوا بين صفات الفعل. واقتصرت الصفات الذاتية عندهم على العلم والقدرة والحياة والقدم، وهي صفات ليست منفصلة عن الذات»⁽³⁾ فقضية كلام الله انبثقت من مفهوم عقدي كلامي حيث إذا كان كلام الله هو كلام مثل كلام الناس فهذا يعني أننا جسما لله سبحانه وتعالى لذلك اضطرت المعتزلة إلى قضية خلق القرآن وأن المسموع مخلوق تنطق به الجمادات وهذا تنزيها لله سبحانه وتعالى فالبحث البلاغي استثمر في هذه القضية.

المعتزلة تصدوا لعقيدة اليهود والنصارى التي في الكلمة قدما وهذا مخالف لأصول المعتزلة لأن هذا يؤدي إلى تعدد الآلهة وهذا إلهاد، لذا أعطى المعتزلة اللفظ المخلوق منزلة عالية في البلاغة على المعنى يقول في هذا الشأن الزهدي عن المعتزلة: «كما خالفوا عقيدة النصارى التي تقول بقدم الكلمة، فقالت المعتزلة بعدم القدم، وإن القرآن مخلوق لأن القول بقدم القرآن يؤدي إلى تعدد الآلهة، والقدم والأولية من صفات الله وحده.»⁽⁴⁾ حيث أخذت قضية اللفظ

(1) البلاغة العربية أصولها و امتدادها، محمد العمري، إفريقيا الشرق، المغرب 1999 ص 102.

(2) المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن الإيجي، ص 294.

(3) الإتجاه العقلي في التفسير (قضية المجاز عند المعتزلة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي ط 03 ، 2003، ص 70.

(4) أنظر المعتزلة، جار الله زهدي، دار الأهلية للنشر بيروت 1974 ص 76.

والمعنى بعدا عقليا يقول الجابري في هذا المقام: «من هنا اتجهت المناقشات البلاغية في الموضوع نفسه اتجاها كلاميا، مما أدى اصطباغ البحث البلاغي العربي بالصبغة الكلامية، أو ما يسميه الباحثون المعاصرون بطغيان التحليل العقلي.»⁽¹⁾ لكن هذا الحرف والصوت مخلوق وليس صوته عز وجل لكي لا يسقطوا في التجسيم يقول الشهرستاني: «واتفقوا - المعتزلة - أن كلامه محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه.»⁽²⁾ فطبيعة كلام الله بحث فيها علماء الكلام كثيرا منهم من قال: «إن القرآن تكلم عن الله بلسان بني آدم. ومعنى هذه العبارة: أن الله تعالى كلم البشر على قدر عقولهم، وذلك بأن مثل نفسه كإنسان - و ما هو بإنسان - و خاطب البشر عن نفسه، كما يخاطب بعضهم بعضا عن نفسه وذلك ليقدر البشر على تصور ذات الله وصفاته.»⁽³⁾ حيث يضيف أحمد حجازي في هذا السياق قائلا: «وصفة كلام الله تعالى ليس معناها عندهم: أن الله يتكلم بحروف وأصوات كما يكلم أحدنا صاحبه، بل معناها: أن الله إذا أراد أن يتكلم، فإنه يقدر أن يخلق كلاما، كما إذا أراد يحيي ميتا، فإنه يقدر في حال إرادته هو على إحيائه، وكما إذا أراد أن يوجد شيئا، ليس موجودا من قبل، فإنه يوجده بقوله: كن.»⁽⁴⁾ من هذا المنطلق برزت قضية اللفظ وميزتها في البلاغة العربية يقول في هذا الشأن الرازي: «اعلم أن الأمة متفقة على إطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى، إلا أن هذا الاتفاق ليس إلا في اللفظ. وأما المعنى فغير متفق عليه.»⁽⁵⁾ وإثبات هذا الكلام يعني القدرة يضيف الرازي قائلا: «فالمعتزلة لا يثبتون لله كلاما بحرف أو صوت، وإنما يثبتون له القدرة على الكلام في أي وقت. كما يثبتون له القدرة على الكلام في أي وقت.»⁽⁶⁾ وهذا خشية التجسيم فبذلك قوله تعالى: ﴿أَتَتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فصلت 11] فهو دائم القدرة على الكلام ينشئه في حينه إنشاء مع

(1) بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط 04. 1992 ص 77.

(2) الملل والنحل، الشهرستاني، ج 1 ص 57.

(3) خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، ص 06.

(4) نفسه ص 09.

(5) نفسه ص 09.

(6) نفسه ص 10.

السموات و الأرض ومع موسى عليه السلام فالكتب السماوية والأنبياء المخصوصين بما مخلقون محدثون وإستد لها بقوله عز وجل: ﴿إِقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ ، مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ.﴾ [الأنبياء 2/1] فالمعتزلة مثلا قالوا بخلق القرآن: «لأن في آيات تدل على أنه وجد من بعد وجود حوادث حصلت من قبله. فغزوة بدر حدثت من قبل أن ينزل في شأنها قرآن يتلى على طول الزمان والمرأة التي جادلت الرسول في زوجها، نزل من بعد مجادلتها قرآن، ولا يدل العقل قدم القرآن قبل الحوادث التي هي مذكورة فيه.»⁽¹⁾ حيث يضيف موسى بن ميمون في كلام الله قائلا: هو صوت فهموا منه كلام الله.»⁽²⁾ للإشارة فقط بأن الأشاعرة اتفقوا مع المعتزلة في كون أن الله لا يتكلم بحرف أو صوت غير أن مظهر الخلاف يكمن في مفهوم الكلام. حيث يرى فيه المعتزلة قدرة أما الأشاعرة فيرون فيه كلاما نفسيا يجول في خاطره ولا يتلفظ به. فرد عليهم أهل الاعتزال بمفهوم الكلام في لغة العرب، كما أن بعض علماء بني اسرائيل قالوا في توراتهم مثل قول المعتزلة في القرآن أي أنها مخلوقة وبالتالي كلام الله هو الآخر مخلوق لمخاطبة موسى عليه السلام يقول صاحب دلالة الحائرین: «إن الله تعالى موجود وواحد، ومتكلم. ثم حكى إجماع علماء بني اسرائيل على أن التوراة مخلوقة وقال: ولا سيما بإجماع أمتنا: أن التوراة مخلوقة والقصد بذلك أن كلامه المنسوب إليه مخلوق. والألفاظ التي سمعها موسى، فإن الله خلقها وابتدعها، كما نسب إليه كل ما خلق وابتدع. ووصف الله بالكلام مثل وصفه بالأفعال كلها، الشبيهة بأفعالنا، وكلام الله إلى أنبيائه معناه أن هناك علما إلهيا يدركه النبيون بأن الله كلمهم وقال لهم حتى نعلم أن هذه المعاني التي أوصلوها إلينا. هي من قبل الله، لا مجرد فكرهم و رؤيتهم.»⁽³⁾ عموما فالكلام منسوب الى الله سبحانه و تعالى لكن الكيفية مختلف فيها بين الفرق الكلامية . يقول الرازي: «اعلم أن الأمة متفقة على إطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى، إلا أن هذا الإتفاق ليس الأ في اللفظ. أما المعنى فغير متفق عليه.»⁽⁴⁾ فالمعتزلة يفسرون كلام الله بالإرادة حيث يقولون في ذلك: أنه تعالى إذا أراد شيئا أو كره شيئا، خلق هذه الأصوات المخصوصة في جسم من الأجسام، لتدل هذه الأصوات على كونه

(1) خلق القرآن بين المعتزلة و أهل السنة، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، ص 11

(2) نفسه ص 13.

(3) نفسه ص 57.

(4) نفسه ص 58.

تعالى مريداً لذلك الشيء المعين، أو كارهها له، حاكماً به بالنفي أو الإثبات. وهذا هو المراد من كونه تعالى متكلماً.»⁽¹⁾ هناك من المعتزلة من عارض هذه الفكرة قياساً على الصفات الأخرى فقالوا: لا يكون متحركاً بحركة قائمة بالغير وساكناً بسكون قائم بالغير، حيث يعزز المعتزلة بأن الله متكلم وهذا ثابت عندهم بالتواتر والظواهر من جميع الأنبياء والرسل عليهم السلام، أنه تعالى أمر عباده بكذا ونهاهم عن كذا وأخبرهم بكذا. ولما ثبت بالمعجزات صدق الأنبياء والرسل عليهم السلام. وجب القطع بكونه تعالى آمراً وناهياً ومخبراً. ولذلك يقول المعتزلة أن الأمر والنهي: «إما أن يكون من باب الألفاظ و العبارات، وإما يكون من باب المعاني والحقائق. فإن كان الأول، فتلك العبارات والألفاظ لا بد وأن تكون دالة على المعاني والمدلولات. ومدلول هذه العبارات في حق الله تعالى إما أن يكون هو الإرادات والإعتقادات وإما يكون معنى مغايراً لها، لا جائز أن تكون تلك المعاني هي الإرادات، لأن بيننا أن الأمر قد يوجد بدون الإرادة والخبر قد يوجد بدون الإعتقادات فثبت أن مدلول هذه العبارات في حق الله تعالى معنى وراء الإعتقادات والإرادات، فثبت: أنه تعالى موصوف بمعنى حقيقي، هو مدلول قوله: «افعل»، وأنه تعالى موصوف بمعنى حقيقي، هو مدلول قوله: «الحمد لله» وهو مغاير لعلمه، ونحن نسمي ذلك المعنى بالأمر الحقيقي والخبر الحقيقي. وهو المطلوب.»⁽²⁾

ثم يضيف أهل الاعتزال بأن كلام الله كلاماً واحداً، ومع كونه واحداً، فهو أمر ونهي وخبر، فتتحقيق الكلام فيه يرجع إلى عرف واحد، وهو أن الكلام كله خير.»⁽³⁾ ولقد احتج القائلون بحدوث كلام الله تعالى بما يلي:

أولاً/ أن القرآن ذكر وكل ذكر محدث وعليه فالقرآن محدث مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ [ص. 01] وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء 02] وكذلك قوله أيضاً: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾ [الشعراء 05]

ثانياً/ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل 40] فيها جملة مركبة من شرط وجزاء حيث أن الشرط هو قوله [إذا أردناه] والجزاء هو قوله [كن] والجزاء لا بد وأن يكون متأخراً عن الشرط. فوجب أن

(1) خلق القرآن بين المعتزلة و أهل السنة، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، ص 58.

(2) نفسه ص 61.

(3) نفسه ص 62.

يكون قول الله تعالى متأخرا عن إرادته ، والمتأخر عن الغير محدث ، فوجب أن يكون قول الله محدثا⁽¹⁾. كما أن الفاء في قوله [فيكون] للتعقيب وهذا يقتضي أن يكون المكون حاصل عقيب قوله من غير فصل ولا تراخ، فيلزم أن يكون «كن» متقدما على المكون من غير فصل والمقدم على المحدث بزمان واحد، يجب أن يكون محدثا، فيلزم أن يكون قوله «كن» محدثا⁽²⁾.

ثالثا/ إن الآية صريحة في أن قول الله تعالى: «كن» كلمة مركبة من الكاف و النون .وهما حرفان متعاقبان ،فتكون هذه الكلمة محدثة، فيلزم أن يكون قول الله محدثا .

رابعا/ قوله تعالى :﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ ﴿البقرة 30﴾ فكلمة «إذا» ظرف زمان يدل على أن قول الله تعالى مختص بذلك الوقت وكل ما كان وجوده مختصا بوقت معين كان محدثا فيلزم أن يكون قول الله تعالى محدثا

خامسا /قوله تعالى :﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿هود 02﴾ و قوله أيضا:﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿يوسف 02﴾ هذا يدل على أن القرآن مركب من السور والآيات والحروف والعبارات، ويدل على أن كلام الله تارة يكون عربيا وتارة عبريا وكل ذلك يدل على أنه محدث مخلوق .

سادسا / أن كلام الله مسموع وهذا بشهادة الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴿التوبة 06﴾ والذي يسمع هو الحروف و الأصوات. ولا شك أن هذه الحروف والأصوات محدثة فيلزم القطع بأن كلام الله تعالى محدث .

سابعا / أجمعت الأمة على أن القرآن واحد .وأجمعوا على أن القرآن معجزة لمحمد عليه السلام ،و الدليل العقلي على أن المعجزات يمتنع أن تكون قديمة ، بل يجب أن تكون محدثة. وإلا كانت المعجزة سابقة على الدعوة ، وحينئذ لا يكون له إختصاص بالدعوى، فلا يكون دليلا على صدق الدعوى. وإذا ثبت أن القرآن معجز، وثبت أن المعجز محدث ، ثبت أن القرآن محدث ، وإذا ثبت أن القرآن واحد، ثبت أن كل ما كان قرآنا فهو محدث⁽³⁾

(1) خلق القرآن بين المعتزلة و أهل السنة ،فخر الدين الرازي ،تحقيق أحمد حجازي السقا ،ص 65

(2) نفسه، ص 65 .

(3) نفسه ص 66.

ثامنا /القرآن موصوف بكونه تنزيلا ومنزلا ،وذلك يقتضي كونه محدثا .

كما أن هناك حججا عقلية احتج بها القائلون بأن كلام الله مخلوقا ومن بينها :

أولا/أن الأمر سواء قلنا بأنه عبارة عن الحروف والأصوات أو قلنا بأنه معنى قائم بالنفس ،وهو كلام الأشاعرة، فإنه يمتنع أن يكون قديما.وذلك لأنه ما كان في الأزل مأمورا ولا منهيًا ،فلو حصل الأمر والنهي من غير حضور المأمور والمنهي. كان هذا سفها وجنونا. والدليل عليه :إن الواحد منا لو جلس في بيته وحده،ويقول: يا زيد قم ،و يا عمرو اجلس ،من غير أن يكون هناك أحد :قضى كل عاقل بكونه مجنونًا ،فكيف يعقل إثباته في حق الله تعالى» (1) وكيف يحسن في العقل أن يقول: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه 12] كذلك لو كان الله تعالى مخبرا في الأزل عن كيفية الأشياء،لكان ذلك الخبر إما أن يكون المقصود منه إخبار نفسه -وهو عبث- أو إخباره غيره .أما إخباره غيره مع أنه ليس هناك غيره فهو جنون .

ثانيا /أنه سبحانه وتعالى أخبر بلفظ الماضي في مواضع كثيرة من القرآن كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [نوح 01] وكذلك: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر 01] و أيضا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة 63] فلو كان هذا الإخبار قديما أزليا.لكان قد أخبر في الأزل عن شيء مشيئ قبله ،وهذا يقتضي أن يكون الأزل مسبوقا لغيره،وأن يكون كلام الله تعالى كذبا ،ولما كان واحد منها محالا ، علمنا أن هذا الإخبار يمتنع كونه أزليا. (2)

ثالثا/لو كان كلام الله قديما أزليا ، لكان باقيا أبديا.لأن ما ثبت قدمه يمنع عدمه،فيكون قوله تعالى ل:«زيد» :«صل» باقيا،بعد أن صلى زيد صلاة الصبح وبعد أن مات، وبعد أن قامت القيامة ،وهكذا يكون باقيا أبا الأباد و دهر الدهارين،ومعلوم أن ذلك على خلاف المعقول.فإنه تعالى إذا أمر عبده بفعل من الإفعال ،فإذا أتى ذلك العبد بذلك الفعل. لم يبق ذلك الأمر متوجها عليه.و إذا ثبت أن ذلك الأمر قد زال ،ثبت أنه كان محدثا لا قديما. (3) فهذا عندهم

(1) خلق القرآن بين المعتزلة و أهل السنة ،فخر الدين الرازي ،تحقيق أحمد حجازي السقا ، ص 67.

(2) نفسه ص 69.

(3) نفسه ص 6.

دليل على أن كلام الله مخلوق في زمن من الأزمنة متى دعت الضرورة إلى ذلك فالتوراة خلقت في زمن ، والقرآن خلق في زمن غير التوراة .

رابعا/القضية العقلية الرابعة التي تدل على أن القرآن مخلوق هي قضية النسخ حيث: «أجمعت الأمة على النسخ حق، والنسخ عبارة إما عن إرتفاع الحكم بعد ثبوته، وإما عند إنتهائه . وأيا ما كان. فهو يقتضي زوال ذلك الأمر وذلك الخطاب بعد ثبوته . وكل ما زال بعد ثبوته، لم يكن قديما . لأن ما ثبت قدمه، إستحال عدمه.⁽¹⁾»

والجاحظ من لغوي المعتزلة ذهب هو الآخر إلى أن القرآن مخلوق وفقا لما قالته المعتزلة لما قال: «...والقرآن على غير ذلك جسم وصوت، وذو تأليف وذو نظم، و توقيع و تقطيع، و خلق قائم بنفسه، مستغن عن غيره ومسموع في الهواء ومرئي في الورق، ومفصل موصول، وإجتماع وإفتراق، ويحتمل الزيادة والنقصان، والفناء والبقاء و كل ما احتملته الأجسام ووصفت به الأجرام، وكل ما كان ذلك فمخلوق في الحقيقة دون المجاز وتوسع أهل اللغة، فلو كانوا قالوا بذلك لكانوا أصابوا في القياس، ووافقوا أهل الحق، وكانوا مع الجماعة ولم يضاهاوا أهل الخلاف والفرقة، ولم يصموا أنفسهم بقول المشبهة، إذا كان ظاهر قولهم على التشبيه أدل، وبه أشبه»⁽²⁾

حيث جعل الجاحظ من القرآن مخلوقا مثله مثل المادة يدرك بالحواس من خلال النطق والسمع الرؤية يطاله الفناء كالكائنات الأخرى وهذا من الأدلة العقلية كما أن الأخفش ذهب إلى أن القرآن مخلوق وهذا تعليقا على قوله تعالى: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۗ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء 164] الكلام خلق من الله، على غير كلام منك، وبغير ما يكون منك، خلقه الله ثم أوصله إلى موسى»⁽³⁾ ابن عباد هو الآخر من رواد المعتزلة كان يقول بافكارهم و مبادئهم مثل خلق القرآن حيث ناظرة قوم من أصفهان في قضية خلق القرآن متسائلين عن وفاته فقالوا له: «لو كان القرآن مخلوقا لجاز أن يموت، ولو مات القرآن في آخر شعبان بماذا كنا نصلي التراويح في رمضان؟ فقال: لو مات القرآن كان رمضان أيضا يموت ويقول: لاحياة بعدك، ولا نصلي التراويح

(1) خلق القرآن بين المعتزلة و أهل السنة، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، ص 69.

(2) رسالة خلق القرآن ضمن رسائل الجاحظ تحقيق عبد السلام هارون مكتبة الغابجي القاهرة 1979 ج3 ص 290. 291

(3) معاني القرآن الأخفش، تحقيق فائز فارس، ج1 ص 248

ونستريح.⁽¹⁾ و هذا دليل على مرافعته للإعتزال حيث جعل من الزمن والمتمثل في شهر رمضان مخلوقا لكنه بدون روح فلا يموت فكذلك القرآن مخلوق بدون روح مثله مثل الصبح كما ناظره يهودي في إعجاز القرآن متنكدا عليه فاغتاظ ابن عباد منه لكن اليهودي احتال عليه حتى طلب مداراته فقال اليهودي له: كيف يكون القرآن عندي معجزة من جهة نظمه وتأليفه، ورسائلك وما تؤلفه من كلامك نظما ونثرا، إما فوق القرآن أو مثله، وعلى كل حال فليس يظهر لي أنها دونه؟! فلما سمع الصاحب بهذا فتر وخمد، وسكن عن حركته، وقال: لا هكذا يا شيخ، كلامنا حسن بليغ، وقد أخذ من الجزالة حظا وافرا ومن البيان نصيبا ظاهرا، غير أن القرآن له المزية التي لا تجهل و الشرف الذي لا يخمل، وأين ما خلقه الله على أتم حسن و بهاء مما يخلقه العبد بتطلب وتكلف؟! هذا كله يقوله، وقد حبا حميه، وتراجع مزاجه، مع شديد شاع في أعظافه، وفرح دبّ في أسارير وجهه، إيثارا لحظ نفسه على حق كتاب الله والدفاع عنه»⁽²⁾ ابن جني قال أيضا بخلق الله للكلام (القرآن) و هذا في تعليقه على قوله تعالى: ﴿وَرُسُلًا قَدْ فَصَّصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۗ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء 164] قائلا ما يلي: "فليس من باب المجاز في الكلام، بل هو حقيقة، قال أبو الحسن (الأخفش): خلق الله لموسى كلاما في الشجرة فكلم به موسى، وإذا أحدثه كان متكلما به، فأما أن يحدثه في شجرة أو فم أو غيرها فهو شيء آخر، لكن الكلام واقع، ألا ترى أن المتكلم منا إنما يستحق هذه الصفة بكونه متكلما لاغير، لا لأنه أحدثه في آلة نطقه، وإن كان لا يكون متكلما حتى يحرك به آلات نطقه، فإن قلت: رأيت لو أن أحدنا عمل آلة مصورته وحركها واحتذى بأصواتها أصوات الحروف المقطعة المسموعة في كلامنا أكنت تسميه متكلما، وسمي تلك الأصوات كلاما؟ فجوابه: ألا تكون تلك الأصوات كلاما، ولا ذلك المصوت لها متكلما، وذلك أنه ليس في قوة البشر أن يوردوه بالآلات التي يصنعونها على سمع الحروف المنطوقة بها وصورتها في النفس بعجزهم عن ذلك، وإنما يأتون بأصوات فيها الشبه اليسير من حروفنا، فلا يستحق لذلك أن تكون كلاما، ولا أن يكون الناطق بها متكلما، كما أن الذي يصور الحيوان تجسيما أو ترقيما لا يسمى خالقا للحيوان، وإنما يقال: مصور وحاك ومشبه، وأما القديم سبحانه فإنه قادر على إحداث الكلام على صورته الحقيقية، وأصواته الحيوانية في الشجرة والهواء، وما أحب سبحانه وشاء وهذا فرق»⁽³⁾ فإن ابن جني

(1) أخلاق الوزيرين، أبو حيان علي بن محمد التوحيدي، تحقيق محمد محمد تاويت الطنجي، المجلس العلمي العربي دمشق 1957 ص 251، 252.

(2) نفسه، ص 299، 301.

(3) الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، ج 2 ص 454. 455.

أثبتت صفة الكلام لله سبحانه و تعالى لكنه ليس نفس الكلام الذي كلم به موسى لأنه خلقه وأحدثه في الشجرة وهذا عين قول المعتزلة. وضرب في ذلك مثالا ماديا ليوضح مراده، كما قال أبو هلال العسكري بخلق القرآن وهذا في حديثه عن الفرق بين الإحكام والإتقان ما يلي: "و لهذا قال الله تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود 01] أي خلقت محكمة، ولم يقل: اتقنت لأنها لم تخلق و بها خلل ثم سد خللها»⁽¹⁾ كما أن الزمخشري المعتزلي قال بخلق القرآن في تعليقه على قوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ﴾ [الإسراء 88] قائلا: "والعجب من النوابت ومن زعمهم أن القرآن قدس مع إعترافهم بأنه معجز وإنما يكون المعجز حيث تكون القدرة فيقال الله قادر على خلق الأجسام و العباد عاجزون عنه وأما المحال الذي لا مجال فيه للقدرة و لا مدخل لها فيه كثنائي القديم فلا يقال للفاعل عجز منه ولا هو معجز ولو قيل ذلك لجاز وصف الله بالمعجز لأنه لا يوصف بالقدرة على الحال»⁽²⁾ هذا بالنسبة لكتاب الله - القرآن - أما صفة الكلام المادية المباشرة فينفيها عن الله عز و جل كي لا يتناقض مع مبدأ التوحيد حيث يقول الله في الآية: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ ۗ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الشورى 51] وما صح لأحد من البشر أن يكلمه الله إلا على ثلاثة أوجه: إما على طريق الوحي وهو الإلهام أو القذف في القلب أو المنام كما أوحى إلى أم موسى وإلى إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده... و إما على يسمعه كلامه الذي يخلقه في بعض الأجرام من غير أن يبصر السامع من يكلمه لأنه في ذاته غير مرئي وقوله(من وراء حجاب) مثل أي كما يكلم الملك المتجب بعض خواصه وهو من وراء الحجاب فيسمع صوته ولا يرى شخصه وذلك كما كلم موسى ويكلم الملائكة؛ وإما على أن يرسل إليه رسول من الملائكة فيوحي الملك إليه كما كلم الأنبياء غير موسى، وقيل وحيًا كما أوحى إلى الرسل بواسطة الملائكة»⁽³⁾ فكلام الله عنده وحي أو رؤية في المنام أما إذا كان صوتا فيخلقه في كائن من الكائنات كالجرم ويسمع به نبيه.

المعتزلة لما قالت بخلق القرآن تريد بذلك توحيد الله سبحانه وتعالى من خلال نفيهم لقدم الصفات لأنهم جعلوا ذات الله وصفاته واحدة يقول في هذا الشأن الهمداني: «القديم تعالى لو استحق هذه الصفات لمعان قديمة ولوجب أن تكون مثلا لله تعالى وهذا يوجب إذا كان العلم تعالى عالما قادرا لذته وحب أن تكون هذه المعاني أيضا قادرة عالمة

(1) الفروق اللغوية. أبو هلال العسكري. طبعة دار الأفاق الجديدة. بيروت ص 207.

(2) الكشاف، الزمخشري، المطبعة العامرة الشرقية ط 01، 1307، ج 1 ص 559.

(3) نفسه ج 2، ص 344.

وذلك محال وأن تكون بعض هذه المعاني بصفة البعض وإن يقع الإستغناء بأحدهما عن الباقي وذلك محال وما أدى إليه وجب أن يكون محالا»⁽¹⁾ وعلى هذا الأصل بنو قضية خلق القرآن لأن الكلام وصف أيضا وقالوا: «لو كان كلام الله تعالى قديما لوجب أن يكون مثلا لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس والإشراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل ولا مثل لله تعالى وأيضا لو كان قديما لوجب أن يكون عالما لذاته قادرا لذاته كالقديم تعالى سواء، لأن الإشتراك في صفة من صفات النفس يوجب الإشراك في سائر صفات النفس ومعلوم خلافه»⁽²⁾ كما قالوا بأن الكلام يقتضى المقابلة والله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا: «وأما الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل فهو أن المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام والأعراض والله تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم أن المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام ولأعراض والله تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل»⁽³⁾ كذلك اختلف المعتزلة مع أهل السنة في مفهوم الوعد والوعيد. فأهل السنة يرون فيه كلامه الأزلي وعد على ما أمر وأوعد على ما نهي فكل من نجا استوجب الثواب بوعده، وكل من هلك واستوجب العقاب بوعده فلا يجب عليه شيء من قضية العقل»⁽⁴⁾ أما المعتزلة فبالطبع على نقيض ذلك حيث قالوا في الوعد والوعيد: «لا كلام في الأزلي وإنما أمر ونهي ووعد وأوعد بكلام محدث فمن نجا فبفعله استحق الثواب ومن خسر فبفعله استحق العقاب»⁽⁵⁾ فالمعتزلة قالوا بنقيض أهل السنة حتى لا يتعدد القديم وهروبا من التحسيم.

لعل هذا الخلاف والجدل الكلامي حول مفهوم الكلام كلام الله بين المعتزلة والفرق الأخرى، دفع بالمعتزلة وفق عقيدتهم إلى قياس الكلام المخلوق الذي يتألف من أصوات وحروف على الكلام المتداول الذي يعبر عن المعاني التي

(1) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تحقيق عبد الكريم عثمان، ص 162.

(2) نفسه ص 549.

(3) نفسه ص 248، 249.

(4) منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي. مؤسسة الرسالة بيروت لبنان 1407، ج1 ص 50.

(5) الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق محمد سيد الكيلاني، ج1 ص 42.

تدور في النفس يقول في هذا الشأن منير سلطان مبينا وجهة نظر المعتزلة في القرآن: «الكلام الذي يتألف من حروف وأصوات، وقاسوه على الكلام بمعناه المتداول، أي فعل المتكلم الذي يعبر عن المعاني التي تدور في نفسه، وإذا كان القرآن يتألف من كلمات، وكانت هذه الكلمات حادثة فلا بد أن يكون القرآن حادثا وليس قديما»⁽¹⁾ فقضية إعجاز القرآني التي جمعت بين علم الكلام والبلاغة. بل إعجاز القرآن نبع من الجدل الكلامي حيث طرحت عديد الأسئلة هل القرآن معجز بلفظه أم بمعناه؟ يقول في هذا الصدد محمد عابد الجابري: «كانت للمتكلمين آراء متعددة في هذه القضية، لأن المتكلم الذي كان مشغولا ببيان وجوه إعجاز القرآن داخل الدائرة البيانية، كان عليه أن يكون على معرفة بالأساليب البلاغية العربية متذوقا لها. لأن المتكلم البلاغي، قد اعتمد على القرآن كسلطة مرجعية، لكونه يمثل بنظمه وطرق تعبيره، أعلا مراتب البيان»⁽²⁾ كما يضيف في هذا الدرب بدوي طبانة قائلا عن المتكلمين: «اتخذوا من دراسة البيان أساسا، اعتمدوا عليه في إبراز وجوه إعجاز القرآن، وفهم معانيه، ومعرفة أحكامه، وطرق الإستدلال بأساليبه وتعابيره، والرد على منكريه والمشككين فيه»⁽³⁾

فقضية الإعجاز فتحت مجالا واسعا للنقاش حول كيفية الوجه الذي تم به الإعجاز هل اللفظ وحده، أم هل المعنى، أو بهما معا، يؤكد هذه الفكرة محمد عابد الجابري قائلا: وقد أصبحت مسألة ما إذا كان القرآن معجزا بنظمه وتأليفه، أم بمعانيه فقط؟ أم بلفظه ومعانيه معا؟ من القضايا الفكرية التي استقطبت اهتمام المفكرين البيانيين، متكلمين كانوا أم غير متكلمين، وبالتالي أصبحت إشكالية اللفظ والمعنى هي الموضوع الرئيسي في المناقشات التي دارت، وتدور إلى اليوم حول ظاهرة الإعجاز في القرآن الكريم»⁽⁴⁾ حيث ذهب السواد الأعظم من المعتزلة بأن القرآن معجز بنظمه وتأليفه الذي يعود إلى حسن اللفظ وجودته. يقول في هذا الصدد الأشعري: إعجاز القرآن عند المعتزلة بإستثناء النظام وهشام اللفظي، وعباد بن سليمان تأليف القرآن ونظمه معجز محال وقوعه منهم كاستحالة إحياء الموتى منهم وأنه علم لرسول الله صلى الله عليه وسلم»⁽⁵⁾ والأمر نفسه نجده عند الجاحظ المعتزلي البياني قائلا: وفي كتابنا المنزل الذي يدلنا على

(1) إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، منير سلطان، منشأة المعارف، الإسكندرية ط4 1992 ص33.

(2) أنظر بنية العقل العربي ، محمد عابد الجابري، ص 54.

(3) البيان العربي (دراسة في تطور الفكرة عند العرب) بدوي طبانة، دار الثقافة بيروت 1986 ص54.

(4) بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية) محمد عابد الجابري، ص76.

(5) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ج1 ص 225.

أنه صدق نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به ⁽¹⁾ « حيث جعل صدق الآيات قائم في صدق نظامها البديع الذي لا يقوى عليه البشر، كما اصطف الرماني مع هذه الفكرة مؤمنا بإعجاز القرآن بلاغيا من هذه الفكرة مؤمنا بإعجاز القرآن بلاغيا من خلال حسن ألفاظه قائلا في ذلك: «إن القرآن معجز ببلاغته وحد البلاغة بأنها إيصال المعنى إلى القلب في حسن صورة من اللفظ فأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن وأعلى طبقات البلاغة معجز للعرب وللعجم كإعجاز الشعر للمفحم فهذا معجز للمفحم خاصة كما أن ذلك معجز للكافة والبلاغة على عشرة أقسام: الإيجار والتشبيه والإستعارة والتلاؤم والفواصل والتجانس والتصريف والتضمين والمبالغة وحسن البيان» ⁽²⁾ أما الخطابي فيرى في إعجاز القرآن إحاطة إلهية بأسرار اللغة حتى جاء القرآن معجزا لفظا ومعنى ونظما يقول في هذا الشأن: «وإن تعذر على البشر الإتيان بمثله لأمر منها أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية وبأوضاعها التي هي ظروف المعاني والحوامل لها ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ ولا تكمل معرفتهم لإستيفاء جميع وجوه النظم التي بها يكون اثلاؤها وارتباط بعضها ببعض فيتوصلوا بإختيار الأفضل عن الأحسن من وجوهها إلى أن يأتوا بكلام مثله وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم، وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرق والفضيلة» ⁽³⁾ والباقلاني كذلك قال بإعجاز القرآن متصديا لبعض الأفكار خاصة لمن قارن القرآن بكلام البشر شعره ونثره، حيث يقول في هذا الباب ما يلي: «إن الوجه في إعجاز القرآن أنه نظم خارج عن جميع وجوه النظم المعتاد في كلامهم ومباين لأساليب خطابهم ليس من قبيل الشعر ولا السجع ولا الكلام الموزون غير المقفى لهذا لم يكن معارضته» ⁽⁴⁾ كما نفى الخطابي أن يكون إعجاز القرآن بالبديع قائلا في ذلك: «وقدر مقدرين أنه يمكن استفادة إعجاز القرآن من أصناف البديع وليس كذلك عندنا لأن هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل إليها بالتدرب والتعود والتصنع لها... والوجوه التي تقول إن إعجاز القرآن يمكن أن يعلم منها فليس مما يقدر البشر على التصنع له والتوصل إليه ولكن قد يمكن أن يقال: إن أصناف البديع باب من أبواب البراعة وحنس من أجناس البلاغة

(1) الحيوان ، الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج4 ص 85. 93.

(2) مخطوط النكت، الرماني خط تحت رقم 288. تفسير التيمورية. بآخره، بقلم محمد أمين بن الشيخ الذفن الأنصاري 1318 ص 01. 02.

(3) إعجاز القرآن، الخطابي، ص 27. 29.

(4) نفسه، ص 38، 39.

وأنه لا ينفك القرآن عن فن من فنون بلاغتهم ولا وجه من وجوه فصاحتهم»⁽¹⁾ حيث يستفاد من كلام الخطابي أن الإعجاز لا يقوم على سجع أو طباق أو مقابلة أو تورية حتى وإن كانت في أساسها قائمة على اللفظ لأن هذا ممكن بالتدرب والتمكن، كما يقتضي أيضا عند البلاغيين التكلف، وهذا أمر غير محمود حتى في الدعاء، ثم يواصل الخطابي حديثه عن الإعجاز مقارنا بين القرآن وغيره من الكلام الفصيح شعرا ونثرا وأحاديث للنبي صلى الله عليه وسلم قائلا: «فأما منهج القرآن ونظمه وتأليفه ورفعه فإن العقول تتيه في جهته وتحر في بحره وتضل دون وصفه... وهو أدق من السحر وأهول من البحر وأعجب من الشعر»⁽²⁾ وبعدها يقر بأن بعض الآيات يظهر فيها الإعجاز وأخرى غامض قائلا: «في بعض الآي أبين وأظهر والآية أكشف وأبهر»⁽³⁾ ثم يضيف: «نعتقد أن الإعجاز في بعض القرآن أظهر وفي بعض أدق وأغمض»⁽⁴⁾ فهذه الفكرة التي تطرق إليها الخطابي أثارها ابن سنان الخفاجي لما قال: «أما زيادة بعض القرآن على بعض في الفصاحة فالأمر فيه ظاهر لا يخفى على من علق بطرف من هذه الصناعة وشدا شيئا يسيرا ومازال الناس يفردون مواضع من القرآن يعجبون منها في البلاغة وحسن التأليف... فلوا كانوا يذهبون إلى تساويه في الفصاحة لم يكن لأفرادهم هذه المواضع المعينة المخصوصة دون غيرها معنى... ثم ليس أحد ممن ينكر أن يكون بعض القرآن أفصح من بعض يتمنع من القطع على القرآن في لغته أفصح من التوراة في لغتها والإنجيل في لغته والزبور في لغته لأن تلك الكتب عنده لم تكن معجزة لخرقها العادة بالفصاحة وإن كان الجميع كلام الله تعالى»⁽⁵⁾

فقضية اللفظ والمعنى البلاغية فتقها علماء الكلام فهذا أبو حيان التوحيدي رتب منزلة كل من اللفظ والمعنى والتأليف والنظم في العملية البيانية على نحو يكون الغرض الأول فيه في صحة المعنى والغرض الثاني في تخيير اللفظ، والغرض الثالث في تسهيل اللفظ وحلاوة التأليف، فخير الكلام على هذا التصفح والتحصيل، ما أيده العقل بالحقيقة وساعده اللفظ بالرقعة.

(1) إعجاز القرآن، الباقلائي، ص 98.

(2) نفسه ص 148-149.

(3) نفسه ص 163.

(4) نفسه ص 156.

(5) سر الفصاحة لابن سنان الخفاجي الحلبي مطبعة الرحمانية ط1، 1932، ص 212/214.

نستنتج من كل ما سبق أن قضية الألفاظ البلاغية قد أسهم فيها علماء في العقيدة وعلم الكلام من خلال طرحهم لقضية مفهوم كلام الله سبحانه وتعالى خاصة المعتزلة التي رأت فيه أصواتا وحروفا مخلوقة تقذف في الجمادات أو غيرها، ومن هنا بدأ يبرز مفهوم اللفظ عند البلاغيين وقيمته البلاغية فتولد تيار يرى الإعجاز في الألفاظ دون غيرها.

المبحث الثالث: دور العقل عند المعتزلة في المعرفة وفي تحديد دلالة الألفاظ

لعل للعقل دورا مهما في تحديد دلالة الألفاظ خاصة وفي المعارف عامة لذلك أظهر قدماء المعتزلة ميلا إلى الإعتماد على العقل. ويبدو أن واصل بن عطاء كان أول من ذهب إلى الحقيقة تعرف بحجة العقل»⁽¹⁾ كما أن ثمامة بن أشرس كان أول من قال بتقديم المعرفة العقلية على المعرفة السمعية»⁽²⁾ والجاحظ أيضا من الذين يرون في العقل قدرة على الفهم وتجنب الإنسان ما يضره، كما للعقل قدرة «نقدية» حيث يقول: «فلا تذهب إلى ما تريك العين، واذهب إلى ما يريك العقل، وللأمور حكمان؛ ظاهر للحواس وحكم باطن للعقول والعقل هو الحجة»⁽³⁾ كما أعطى الماتريدي العقل منزلة في المعرفة قائلا في ذلك: «...العقل... يجمع بين المجتمع ويفرق بين الذي حقه التفريق، وهو الذي سمته الحكماء العالم الصغير»⁽⁴⁾ أما البغدادي فنظر إلى العقل نظرة وظيفية قائلا في ذلك: «إن العقول تدل على صحة الصحيح و استحالة المحال»⁽⁵⁾ وقال المعتزلة بتقديم العقل وربط الحكم القاطع والإستبانة الصحيحة به حيث مجدوه يقول الجاحظ في هذا الشأن: «ولعمري إن العيون لتخطئ، وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الإستبانة الصحيحة إلا للعقل؛ إذا كان زماما على الأعضاء و عيارا على الحواس»⁽⁶⁾ حيث

(1) العقل عند المعتزلة، حسن زينة، منشورات، دار الأفاق، بيروت ط 2، 1980 ص 19.

(2) نفسه ص 19.

(3) الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ج 1 ص 203.

(4) كتاب التوحيد، الماتريدي، تحقيق فتح الله خليف، بيروت 1970 ص 05.

(5) أصول الدين، البغدادي طبعة استانبول 1968 ص 202.

(6) رسالة التبريع والتدوير ضمن رسائل الجاحظ تحقيق عبد السلام هارون مكتبة الغانجي 1979 ج 3، ص 57.

جعل المعتزلة العقل حكما في الأمور كلها بل هناك من رأى الإفتاء به خاصة أبو سعيد السرافي فيما أورده أبو حيان قائلاً: «وكان أبو سعيد يفتي على مذهب الإمام أبي حنيفة وينصره، فجرى ذكر حديث تحليل النبيذ عنده، فقال له بعض الخراسانيين: دعنا من حديث أبي حنيفة، وقول الشافعي: ما ترى أنت في شرب النبيذ، والقدر الذي لا يسكر، ويسكر؟ فقال: أما المذهب فمعروف لا عدول عنه، وأما الذي يقتضيه الرأي، ويوجبه العقل، ويلزم من حيث الإحتياط، والأخذ بالأحسن والأولى، فتركه والعدول عنه، فقبل له: بين لنا عفاك الله؟ فقال: اعلم أنه لو كان المسكر حلالا في كتاب الله، أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، لكن يجب على العاقل رفضه وتركه بحجة العقل والاستحسان؛ فإن شاربه محمول على كل معصية، ومدفوع إلى كل بلية، مذموم عند كل ذي عقل ومروءة، يحيله عن مراتب العقلاء والفضلاء والأدباء، ويجعله من السفهاء، ومع ذلك فيضر بالدماغ والعقل والكبد والذهن، ويولد القروح في الجوف، ويسلب شاربه ثوب الصلاح والمروءة والمهابة...»⁽¹⁾ إذن جعل السرافي من العقل حكما ووسيلة في معرفة القبح والحسن لأنه من خلال الأضرار التي يفرزها الخمر من ضرر للكبد والذهن وقروح الجوف حكم عليه بالضرر والفساد فشره حرام وفق قاعدة لا ضرر ولا ضرار. فهذا أبو علي الفارسي اللغوي الذي يحسب على تيار الإعتزال رأى العقل الفيصل الوحيد في التفريق بين الحسن والقبح فيما نقله عن الأشعري لما قال: الحسن والقبح يجب معرفتها بالعقل. وهم يدعون إلى النظر والتفكير والإستدلال على الحسن والقبح بإعمال العقل، وهذا ما يقرره أبو علي في كثير من أقواله في الكتاب»⁽²⁾ هناك من المعتزلة من جعل العقل حكما بين أسماء الله وصفاته فهذا الجبائي يقر بذلك قائلاً: «والعقل يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشيء مطلقا، وبين معرفته على صفة، فليس من عرف الذات عرف كونه عالما، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزا قابلا للعرض، ولا شك أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية وافتراقها في قضية، وبالضرورة نعلم أن ما اشتركت فيه، غير ما افتردت به، وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل، وهي لا ترجع إلى الذات ولا أعراض وراء الذات؛ فإنه يؤدي إلى قيام العرض بالعرض، فتعين بالضرورة أنها أحوال فكون العالم عالما حال هي صفة وراء كونه ذاتا، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات، وكذلك كونه قادرا حيا»⁽³⁾ وهذا في إطار جدله وردده على الجبائي حول صفات البارئ.

(1) معجم الأدباء، ياقوت الحموي الرومي. تحقيق إحسان عبلس دار الغرب الإسلامي، بيروت 1993 ج2 ص 774.

(2) التكملة، الفارسي، تحقيق كاظم بحر المرجان، جامعة بغداد 1401هـ ص 8-9.

(3) الملل والنحل، الشهرستاني، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد، ج 1 ص 69.

إذن فالعقل منزلة مقدسة عند المعتزلة به تعرف الحقيقة ويرفع التوهم يقول في شأنه المفسر العقلي الزمخشري: «امش في دينك تحت راية السلطان ولا تقنع بالرواية عن فلان وفلان. فما الأسد المحتجب في أعز من الرجل المحتج على قرينة. وما العنز الجرباء تحت الشمال البلبل. أذل من المقلد عند صاحب الدليل»⁽¹⁾ حيث يفهم من كلام الزمخشري أن الأولوية تكون للعقل قبل السمع والنقل ، ولكي بين هذه المنزلة والمكانة استشهد بالآية الكريمة : « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا » [الإسراء 15] فإن قلت: الحجة لازمة لهم بعثة الرسل لأن معهم أدلة العقل التي بها يعرف الله وقد أغفلوا النظر وهم متمكنون منه واستيجابهم العذاب لإغفالهم النظر فيما معهم، وكفرهم لذلك لا لإغفال الشرائع التي لا سبيل إليها إلا بالتوفيق والعمل بها لا يصح إلا بعد الإيمان، قلت بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والإيقاظ من رقدة الغفلة لئلا يقولوا كنا غافلين فلولا بعثت إلينا رسولا تنبهنا على النظر في أدلة العقل»⁽²⁾ حيث جعل الزمخشري من العقل بمثابة الناهي عن النواهي القبيحة، والأمر بالخير والصلاح، وما بعث الرسل إلا لتوكيد وتحقيق النظر وإيقاظ البشر من غفلتهم. كما يرى بأن العقل سابق للسنة والإجماع والقياس وهذا في إطار تعليقه على قوله عز وجل: «وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ» [يوسف 111]: يحتاج إليه في الدين لأنه القانون الذي تسند إليه السنة والإجماع والقياس بعد. أدلة العقل»⁽³⁾ ثم مثل الزمخشري لمكانة العقل قيل بعث الرسل حيث بأدلتها تمنع عبادة الأصنام كقوله تعالى: «أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» [الصفوات 65-96]. فالعقل والمنطق يبينها الإنسان عبادة ما يصنع بيده، كما بين القبح في العقل والحسن فيه ينقصان الكيل قائلاً: « فإن قلت النهي عن النقصان أمر بالإيفاء فما فائدة قوله أوفوا؟ قلت نحواً أولاً عن عين القبيح الذي كانوا عليه من نقص المكيال والميزان لأن في التصريح بالقبيح نعيماً على المنهي وتعبيراً له ثم ورد الأمر بالإيفاء الذي هو حسن في العقول مصرحاً بلفظه لزيادة ترغيب فيه وبعث عليه⁽⁴⁾ ». حيث يفهم من كلامه أن العقل ينهى عن التطفيف ثم جاء الأمر الذي يذكر بوجوب إيفاء الكيل. كما مثل لقبح الكذب عن الكفرة بقوم صالح وهم لا يعرفون الشرع ولا نواهيه معلقاً في ذلك على قوله عز وجل « قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ » [النمل

(1) أطواق الذهب في المواعظ والخطب، الزمخشري، مطبعة السعادة 1928، ج1 ص 46.

(2) الكشاف، الزمخشري، ج1 ص 455، 545.

(3) نفسه ج1 ص 490.

(4) الكشاف، الزمخشري، ج1 ص 451.

49] فإن قلت كيف يكونون صادقين وقد جحدوا ما فعلوا فأتوا بالخير على خلاف المخبر عنه ؟ قلت كأنهم اعتقدوا أنهم إذا بيتوا صالحا وبيتوا أهله فجمعوا بين البياتين ثم قالوا: ما شهدنا مهلك أهله فذكروا أحدهما كانوا صادقين لأنهم فعلوا البياتين جميعا لا أحدهما وفي هذا دليل قاطع على أن الكذب قبيح عند الكفرة الذين لا يعرفون الشرع ونواهيته ولا يخطر ببالهم ألا ترى أنهم قصدوا قتل نبي الله ولم يرضوا لأنفسهم بأن يكونوا كاذبين حتى سواوا للصدق في خبرهم حيلة يتفصون بها عن الكذب»⁽¹⁾. حيث اعتمد المعتزلة على العقل من أجل تطهير الفكر وضرورة تجردهم عن الإلف والعادة وعن مختلف الأهواء بالنسبة لكل من أراد أن يصدر حكما وغايتهم في ذلك هدم نظرية التقليد- لذلك آمن المعتزلة- بالعقل ورفعوا شأنه ونوهوا به أيما تنويه وصدعوا بمبادئه وقالوا خلق العقل ليعرف وهو قادر على يعرف كل شيء المنظور وغير المنظور وجعلوه الحكم الذي يحكم في كل شيء والنور الذي يجلو كل ظلمة حكموه في إيمانهم وفي جميع شؤونهم الخاصة والعامة. »⁽²⁾

فالمعتزلة أسرفوا وأفرطوا في استعمال العقل إلى درجة أنهم حكموا العقل أكثر من تحكيم للشرع بل جعلوا الأدلة العقلية مقدمة إلى الأدلة الشرعية فكذبوا ما لا يوافق العقل من الحديث وإن صح»⁽³⁾ فحقيقة للعقل دور كبير في المعرفة الشرعية لا يعني أنه دوما متوفق على الأثر. بالرغم من وجود كثير من الآيات تدل على صلاحه مثل قوله تعالى «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» [المك 10] فهذه سمة المدرسة العقلية القديمة، وحتى المدرسة العقلية الحديثة قدست العقل فهذا إما مهم وأستاذهم محمد عبده يقر بذلك في قوله: «الأصل الأول للإسلام النظر العقلي لتحصيل العلم فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح فقد أقامك منه على سبيل الحجة وقاضاك إلى العقل ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجوز أو يثور عليه»⁽⁴⁾ حيث جعل من العقل أساس الإيمان ووسيلته بل يقدمه على ظاهر الشرع عند التعارض يضيف قائلا: والأصل الثاني للإسلام تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، أسرع

(1)الكشاف، الزمخشري ، ج2 ص 147 .

(2) الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم، محجوب بن ميلاد، الشركة القومية للنشر والتوزيع تونس ص 114.

(3) التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ج1 ص 372.

(4) اليقظة الإسلامية في مواجهة الإستعمار، أنور الجندي، دار الإعتصام القاهرة ط 1، 1398، ص 132.

إليك بذكر أصل يتبع هذا الأصل المتقدم قبل أن أنتقل إلى غيره، اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلا ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دلّ عليه العقل و بقي في النقل طريقان طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهم و تفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريق الثانية تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللّغة حتى يتفق معناه ما اثبتته العقل .

و بهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي صلى الله عليه و سلم مهدت بين يدي العقل كل سبيل و أزيلت من سبيله جميع العقبات و اتسع له المجال إلى غير حدّ. «⁽¹⁾ كما يرى محمد عبده أنه هناك مباحث دينية لا تعرف ولا تدرك إلاّ بالعقل حيث يضيف في هذا الشأن قائلا: "وتقرر بين المسلمين كافة -إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه- أن من قضايا الدين ما لا يمكن الإعتقاد به إلاّ من طريق العقل كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل و علمه بما يوحي به إليهم. «⁽²⁾ فوجود الله حقيقة لا تدرك إلاّ بالعقل عن طريق التفكير والتدبر قي مخلوقاته وما فيها من نظام وتوازن. فالمعتزلة لم يكتفوا بظاهر النصوص فيما أشكل عندهم سواء أكانت آيات كريمات أم أحاديث شريفة بل أعملوا العقل من خلال ما يعرف بالتأويل خاصة إذا تعارض العقل مع السمع يقول في هذا الشأن محمد رشيد رضا: "إنه قد ثبت أنه متى وقع التعارض من القاطع العقلي والظاهر السمعي فإما أن يصدقهما وهو محال لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يكذب القاطع العقلي ويرجع الظاهر السمعي وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل العقلية ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن وترجيح الدليل السمعي يوجب القدح في الدليل الظاهر السمعي على التأويل. «⁽³⁾ حيث بهذا يكون رشيد رضا قد رفع اللبس وأماط اللثام بين العقل والنقل وبيّن مقام كل منهما، إذ في كثير من الأحيان يجد العقل نفسه متحرراً من قيود فرضت عليه لأن الإسلام بين له موقعه الخاص يقول في هذا المقام محمد فريد وجدي: "فإن الإسلام وقد أطلق العقل من عقاله وأعطاه كامل سلطانه كان يعلم أن المسلمين سيواجهون مذاهب و آراء تخالف ظاهر ألفاظ الكتاب فاحتاط العارفون بأسرار هذا الدين لهذا الأمر فوضعوا له قاعدة كلية في كتبهم الأصولية و هي: أنه إذا خالف حكم العقل نص الكتاب أو السنة وجب

(1) اليقظة الإسلامية في مواجهة الإستعمار، أنور الجندي ، ص72. 73.

(2) رسالة التوحيد، محمد عبده تصحيح محمد رشيد رضا دار المنار بمصر ط 11، 1365، ص 08

(3) شبهات النصارى وحجج الإسلام محمد رشيد دار المنار ط 02 القاهرة 1367 ص 71، 72.

التعويل على حكم العقل ، و تأويل ظاهر النص»⁽¹⁾ ونعزز ما ذهب إليه فريد وجدي بما قاله عبد العزيز حاويش: "إن القرآن لم يترك وسيلة تؤدي إلى إنعاش العقل وتحرير الفكر إلا تذرعه بها فهو إذا تحاكم إلى العقل وإذا حاجَّ فبحكم العقل وإذا سخط فعلى معطلي العقل وإذا رضي فعلى أولى العقل." ⁽²⁾ فالإحتكام إلى العقل و اللجوء إليه هو ديدن علماء الكلام يضيف في هذا الشأن حاويش قائلاً: "إن أول ما بدأ به القرآن في التحاكم إلى العقل الإيمان بوجود الله فإن القرآن ومن ورائه علماء الكلام وأصول الدين كلهم مجمع على ضرورة طلب تلك العقيدة من طريق النظر و الإستدلال حتى أن منهم من لم يقبل الإيمان التقليدي بالله. «⁽³⁾ لعله يقصد بالإيمان التقليدي السماع أو المأثور أو النقل، حيث رجح كفة العقل على النقل، حيث يضيف رشيد رضا عن إدراك العقل للغيبات -الملائكة- بما يلي: "و إذا أنهم موكلون بالعوالم الجسمانية كالنبات والبحار فإننا نستدل بذلك على أن في الكون علما آخر أطف من هذا العالم المحسوس أو إن له علاقة بنظامه وأحكامه، والعقل لا يحكم بإستحالة بل يحكم بإمكانه لذاته ويحكم بصدق الوحي الذي أخبر به» ⁽⁴⁾ فوجود الله وملائكته قضية عقائدية يبحث فيها العقل بمعية السمع. يثرى طاش كبري زاده هذا الموضوع قائلاً: «موضوع علم الكلام ذات الله سبحانه وتعالى، وصفاته، وذلك عند المتقدمين وقيل موضوعه الموجود من حيث هو موجود، وإنما يمتاز عن الإلهي الباحث عن أحوال الموجود المطلق، بإعتبار الغاية، لأن الباحث في الكلام على قواعد الشرع، والإلهي على مقتضى العقول.» ⁽⁵⁾ فهو يقر جلياً بأن مبحث الإلاهات يكون غاية العقل الذي يبحث في الوجود والغيبات كوجود الله سبحانه وتعالى، وملائكته وجنته، وناره حيث علق صالح محمد سعيد على كلام طاش كبري زاده قائلاً: «يوكد طاش كبري زاده أن الموضوع الرئيس لعلم الكلام هو البحث في المسائل العقائدية، لبيان صدقها بطريق العقل انطلاقاً من التسليم بصحتها، لأن أعمال العقل فيها ليس لأنها محل شك من المتكلم، بل المتكلم مسلم بما ومعتقداً بصحتها اعتقاداً جازماً، وإنما يود تأييدها بالدليل

(1) الإسلام دين الهداية والإصلاح، محمد فريد وجدي مكتبة الكليات الأزهرية 1389 ص 27.

(2) نفسه ص 141.

(3) الإسلام دين الهداية والإصلاح، محمد فريد وجدي، ص 142.

(4) تفسير المنار السيد رشيد رضا، الطبعة الرابعة، دار المنار بمصر 1373. 1954 ج 1 ص 254.

(5) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، طاش كبري زاده، تحقيق كامل بكري عبد الوهاب أبو النور ، مطبعة الإستقلال الكبرى دار الكتب الحديثة ج 2، ص 150. 151.

العقلي لدفع الشبه عنها وتوكيدها، فيكون القصد من علم الكلام تأييد الشرع بالعقل، فالعقل مثبت لا منشىء لهذا فهو يعد علم الكلام علما شرعيا بإعتبار مسائله وطرق أدلته، ولعل اقتصاد طاش كبري زاده في إستخدام العقل جعله يحكم على علم الكلام المعتزلي بأنه يدخل في علم الكلام بإعتبار مسائله، أي إعتبار موضوعه، ولكن لا يدخل في علم الكلام بمعناه الشرعي بإعتبار أدلته لإعتماده على العقل وبراهينه أكثر من إعتماده على النقل، وفي إعتقادنا أن هذا تحامل على المعتزلة، فجعل اهتمامهم كان منصبا على الأدلة الشرعية⁽¹⁾. حيث يفهم من قوله هذا بأن المسائل العقائدية ليست قضية شك وريبة يتفحصها العقل وإنما يؤمن بها ويحاول البرهنة عليها بالحجة والدليل والبرهان لأنهما عين الحقيقة، وهذا الذي يقره أبو حيان التوحيدي أحد فطاحل علماء الكلام لما قال: «علم الكلام يتناول الأصول الإعتقادية، بالإثبات والدفاع عنه بالأدلة العقلية، فيدخل في دائرته جميع هولاء الذين يتخذون النظر العقلي وسيلة لإثبات العقائد التي جاء بها الإسلام أو الدفاع عنها، من حيث إن مهمته تأسيس العقيدة الإسلامية على أسس عقلية برهانية حتى يمكن فهم العقيدة، وعرضها، والدفاع عنها»⁽²⁾ حيث علق محمد صالح سعيد بمايلي: «التوحيدي حين يستعرض لنا موضوعات علم الكلام، فهو يشير إلى علم الكلام في عصره ومدى إزدهاره، حيث كان مدار البحث حول الذات والصفات، أي التوحيد، وكذلك موضوع العدل أيضا، وغير ذلك من الموضوعات والتي تنقسم إلى -جليل الكلام- وهو ما يرجع فيه إلى كتاب الله كالكلام في الذات والصفات والسمعيات عامة وكذلك إلى دقيق الكلام كالكلام في الطبيعيات والأنطولوجيا والمعرفة وغير ذلك من موضوعات يرجع فيها إلى العقل، وكان العقل أداة البحث»⁽³⁾ أما إلابي فدعا إلى ترويض العقل والحد من جماحه عكس من أطلق له العنان منوها أن العقل هو الباحث في أمهات المسائل الفلسفية، غير أن البحث يكون على مقتضى قانون الإسلام، أي على مقتضى ما جاء به القرآن الكريم والسنة الصحيحة، لا على مقتضى العقل المحض، فيكون دور العقل المستدل عليها لا المنشىء لها⁽⁴⁾ وهذا التصور الأخير الذي جاء به إلابي الذي نجده مطابقا تماما لما ذهب إليه الجرجاني عندما قال عن علم

(1) مدخل إلى علم الكلام، محمد صالح محمد السيد، ص 219.

(2) ثمرات العلوم مع كتاب الأدب والإنشاء في الصداقة والتصديق، أبو حيان التوحيدي، المطبعة الشرقية القاهرة 1323هـ ص 192، 193.

(3) مدخل إلى علم الكلام، محمد صالح محمد السيد، ص 219.

(4) المواقف الإبيجي، طبعة استانبول ص 08.

الكلام: «بأنه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات، ومن المبدأ والمعاد، على قانون الإسلام، أي وفق الأصول الإسلامية، وليس وفق العقل المحض، ومن هنا يدخل في علم الكلام البحث في السمعيات من المعاد، والثواب، والعقاب، وما يتعلق به من البحث في الجنة والنار، والصراط، والميزان، والبحث في هذه الموضوعات يكون وفق القواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة.»⁽¹⁾ لعل الشريف الجرجاني من وراء هذه الفكرة أراد أن يوفق بين العقل والنقل من خلال إدراج السمعيات والإلهيات في باب واحد من خلال تقييد الفكر. لذلك تبنى المعتزلة حرية الفكر للدفاع عن الإسلام من كل الجوانب للرد على كل فكرة ضده حيث يؤكد هذه الفكرة محمد صالح محمد قائلا: «المعتزلة تبنا نزعة عقلية ولدت فيهم حرية الفكر والرأي، وحاولوا نشرها في مجتمعهم، وعلموا على نموها وتطويرها، وفي الحقيقة لا نكاد نجد مدرسة كلامية نمت فيها هذه الحرية الفكرية كما نمت في رحاب مدرستهم، بلغت بهم هذه الحرية إلى حد أنهم كانوا يستمعون إلى أفكار خصومهم، مهما كانت غريبة، ومهما كانت معارضتها للإسلام، فاتسع أفقهم، وفتحت أذهانهم نحو أمور ما كان لهم أن يتجهوا إليها لو وقفوا عند حد المأثور وحده»⁽²⁾. لأن علم الكلام بما بحثه وأجزائه الدقيقة؛ كذات الله وصفاته ومكان وجوده، وعلمه، وقدرته... الخ ينفرد بها العقل، يضيف في هذا الشأن أبو حيان التوحيدي متحدثا عن الموضوع علم الكلام: «التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح، والإيجاب والتجويز، والإقتدار، والتعديل والتجويز والتوحيد والتفكير والإعتبار فيه، وينقسم بين دقيق ينفرد العقل به، وبين جليل يفرع إلى كتاب الله تعالى.»⁽³⁾ حيث يظهر لنا جليا أن المعتزلة قدسوا العقل تقديسا عظيما وكان مطيتهم إلى الحقيقة، فهذا التقديس أشاد به المفكر الغربي "جولد تسيهر" لما قال: «نحن لا نستطيع نكران أنه كان لنشاط المعتزلة نتيجة نافعة، فقد ساعدوا في جعل العقل ذا قيمة حتى في مسألة الإيمان، وهذا هو الفضل الذي لا يجحد، والذي له اعتباره وقيمته، والذي جعل لهم مكانا في تاريخ الدين والثقافة الإسلامية»⁽⁴⁾.

(1) التعريفات، الجرجاني، المطبعة الخيرية، القاهرة ط 01، 1306 هـ ص 80.

(2) مدخل إلى علم الكلام محمد صالح محمد، ص 219.

(3) ثمرات العلوم مع كتاب الأدب والإنشاء في الصداقة والتصديق أبو حيان التوحيدي، ص 192.

(4) العقيدة والشريعة في الإسلام جولد تسيهر تعليق محمد يونس موسى، عبد العزيز عبد الحق، على حسن عبد القادر. دار الرائد العربي بيروت (ب.ت)، ص 107.

لعل اعتماد المعتزلة على العقل في المعرفة واصرارهم عليه لأنه ينسجم مع مبادئهم وأصولهم خاصة في باب العدل الذي ينص على تمتع الإنسان بقدر من الإستقلال والحرية في القيام بأفعاله، فجابجوا الجبريين الذين انطلقوا من مبادئ قوامها القسر والحتمية الذين يرون أن: «...الإسلام يحصر المعرفة بمصدر واحد هو المصدر الإلهي، أي إلغاء قدرة العقل، أو أي إدراك بشري، على تحصيل المعرفة، وذلك لأن دعوة الإسلام قائمة على أن مصدرها الوحي الإلهي»⁽¹⁾ حيث قسم المعتزلة المعرفة إلى قسمين؛ القسم الأول وهو المعرفة الحاصلة بالإضطرار والمتسمة بطابع ذهني، وهذه المعرفة لا تستوجب دليلاً لأنها مدركة بنفسها مثل ذهني، وهذه المعرفة لا تستوجب دليلاً لأنها مدركة بنفسها مثل ذهني، وهذه المعرفة لا تستوجب دليلاً لأنها مدركة بنفسها مثل الإخبار بعلو السماء عن الأرض، وبأن العشرة أكثر من الخمسة»⁽²⁾ والقسم الثاني: وهي المعرفة الحاصلة بالإكتساب والمتحققة بالنظر، والتي تعلم بالدليل، وهذا الدليل إما أن يكون عقلياً فقط، وإما عقلياً ونصياً، يقول في هذا الشأن أبو الحسين البصري المعتزلي: «علم أن الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط، وإما بالشرع فقط، وإما بالشرع والعقل»⁽³⁾ ثم يبين بأن دلالة العقل ومعرفته سابقة ومتقدمة على دلالة الشرع، وهذه نزعة اعتزالية حيث يضيف قائلاً: «وأما المعلومة بالعقل فقط، فكل ما كان في العقل دليل عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به كالمعرفة بالله وبصفاته، وأنه حكيم لا يفعل القبيح»⁽⁴⁾ حيث إن المعتزلة يرون في الحكم ما احتمال معنا واحداً والمتشابه ما احتمال أكثر من معنى ويحسون به صفات الله سبحانه وتعالى التي لا فاصل فيها عندهم إلا بالعقل، بل عده عبد القاضي عبد الجبار مبدأً من مبادئ المعتزلة. ولما قالت المعتزلة بأن العقل سابق للشرع لعلهم يقصدون بذلك أن العقل أصل تتأسس عليه حقيقة الشرع، حيث يمثل أبو الحسين البصري بما يلي: «نعلم صحة الشرع إذا علمنا صدق الأنبياء عليهم السلام؛ وإنما نعلم صدقهم بالمعجزات إذا علمنا أنه علمنا لا يجوز أن يظهرها على يد كذاب، وإنما يعلم ذلك إذا علمنا أن إظهارها على الكذابين قبيح، وأنه لا يفعل القبيح، وإنما نعلم أنه لا يفعل القبيح إذا علمنا أنه عالم بقبح القبيح، عالم بإستغنائه عنه. والعلم بذلك فرع

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية. ص 37.

(2) المعتمد في الأصول الفقه، أبو الحسين البصري تحقيق محمد حميد الله بتعاون أحمد بكير وحسن الحنفي، المعهد الفرنسي للدراسات العربية. دمشق 1964، 1965، ج 2، ص 546.

(3) نفسه، ج 2، ص 886.

(4) نفسه ج 2 ص 887.

على المعرفة به»⁽¹⁾ لعله يفهم من كلامه هذا بأن الشرع محتاج في بيانه إلى أدلة العقل لأن هذا الأخير متعال والمراد بالمتعال أنه لا يخضع للإختبار ظنا: أي يمتلك قداسة حيث تخضع له كل عملية فهم تحاول الإفلات من ظاهر النص. فكما مثلنا فيما سبق بما يعرف إلا بأدلة العقل كالصفات الإلهية وغيرها. فهناك معرفة يصح بها الإستناد على أدلة العقل وأدلة الشرع كالعلم بأن الله واحد أحد، حيث يضيف أبو الحسين البصري في هذه الفكرة قائلا: «فأما ما يصح أن نعرفه بالشرع والعقل، فهوكل ما كان في العقل دليل عليه، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به، كالعلم بأن الله واحد، لا ثاني له في حكمته، لأنه إذا ثبتت حكمته، لم يجوز أن... يرسل... من يكذب فإذا أخبر الرسول أن الله واحد، لا قديم سواه، علمنا صدقه، وكذلك وجوب رد الوديعه، الإنتفاع بما لا مضرة فيه على أحد»⁽²⁾ للإشارة فقط أن هناك معارفا وردت في الشرع لا يمكن للعقل تسويغها كوجوب الصلاة، والزكاة وغيرها نعزز هذا بما ذهب إليه أبو الحسين البصري المعتزلي لما قال: فأما ما يعلم بالشرع وحده، فهو ما في السمع دليل عليه، دون العقل، كالمصالح والمفاسد الشرعية وماله له تعلق بهما... نحو كون الصلاة واجبة، وشرب الخمر حراما، وغير ذلك»⁽³⁾ فالعقل يرفض ما يتعارض مع الواقع ويقبل ما يثبت بالنقل والتواتر ما لم يتناقض مع بعضه، لأنه من المستحيل رفض العقل ما ثبتت روايته عن المصطفى صلى الله عليه وسلم يقول في هذا الشأن محمد الكتاني مايلي: «ومن هنا يمتحن العقل المعرفة النقلية امتحانا يرجع به إلى نظام العلية من ناحية، فيرفض ما يتعارض مع الواقع الطبيعي ويقبل مبدئيا ما يتفق معه، ويرجع في امتحانه إلى وسائل النقل نفسها... فيقبل ما يثبت بالتواتر وما يسلم من التناقض، أو الوضع أو التوهم»⁽⁴⁾ نعزز هذه الفكرة بما ذهب إليه محمد محمود لما قال: «فالعقل برأي المعتزلة هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقيقية ثم إذا كان الأخبار المتواترة والتقليد لا تخالف العقل» فتقبل كأخبار صادقة، وفي حالة عجز العقل عن الوصول إلى معرفة جازمة فهو يلجأ إلى التقليد ليكون ظنا صادقا»⁽⁵⁾

(1) المعتمد في الأصول الفقه، أبو الحسين البصري تحقيق محمد حميد الله بتعاون أحمد بكير وحسن الحنفي، ج2 ص887.

(2) نفسه ج2، ص887.

(3) المعتمد في الأصول الفقه، أبو الحسن البصري تحقيق محمد حميد الله بتعاون أحمد بكير وحسن الحنفي، ج2، ص888.

(4) جدل العقل و النقل، محمد الكتاني، دار الثقافة، دار البيضاء، ط1، 1992، ص495.

(5) نظرية المعرفة عند المعتزلة، محمد حمود، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد05.04.1980، ص96.

كما سبق وأن أسلفت بأن الأسباب التي دفعت المعتزلة إلى الإعتماد على الأدلة العقلية فهي ما ورد في القرآن من متشابه، وجبر واختبار، وتجسيم. وتعارض وتناقض حيث سارع المعتزلة إلى أدلة العقل لإبطال هذه الشبه يقول في هذا الصدد تسعيد زايد: «ولما كانت آيات القرآن فيها متشابهات، وفيها ما قد ينبيء عن وجود خلاف في المعنى، فأيات تدل على الجبر، وأخرى تدل على الإختبار، وآيات تدل على التنزيه وأخرى تدل على التجسيم...»⁽¹⁾ أما ما يظهر من تناقض في النص القرآني فيرده المعتزلة إلى سوء الفهم وتعثر في التواصل معه يقول في هذا الشأن القاضي عبد الجبار: «إنه تعالى لما أن كلفنا النظر وحثنا عليه، ونهانا عن التقليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكما وبعضه متشابهاً، ليكون ذلك داعياً لنا إلى البحث والنظر وصارفاً عن الجهل والتقليد»⁽²⁾ فالمعتزلة كي يوفقوا بين العقل والنص القرآني إذا بدا متعارضين يلجؤون إلى التأويل: «وتأويل هذا الظاهر في ضوء العقل، بما يؤدي إلى إلغاء هذا التناقض. ومن هنا لا يعود العقل مقياساً للمعرفة وحسب، وإنما يصبح كذلك مقياس الأخلاق. فالعقل هو مقياس التمييز بين الخير والشر، وهو الذي يحدد كلا منهما. وهذا يعني أن القيمة ذاتية، لإضافية.. فالعقل في ذاته يحسن أو يقبح عقلياً، والوحي لا يمنح للفعل قيمته وإنما يجبر بما يوافق العقل، وهذا يعني، أن الإنسان هو الذي يعرف بالعقل الخير فيفعله، (أو لا يفعله). وهو يفعل أو لا يفعل بإرادته وحرية واختياره. ولهذا كان مسؤولاً عن أفعاله، والحرية أصل الأخلاق»⁽³⁾ فهذا الحسن والقبح بواسطة العقل متقدم عنهم هذا الأخير لأن: المعقول تابع للعقل، يتلون بلونه ويتطور بأطواره⁽⁴⁾.

الجاحظ من البلاغيين المعتزلة الذي تشبع بمبادئ وأفكار الفعل الإعتزالي تفتن إلى ظاهرة يراها عقلية وهي فعل القراءة لأنها تتضمن حواراً عقلياً. لأن المسلم عند قراءته الآيات المتضمنة أبعاداً تهيئية يغتم وهذا الإغتمام يكون رادعاً له يقول في هذا الشأن: «وللعقل في ذلك مجال وللرأي تقلب، وتنتشر للخواطر أسباب، ويتيهأ لصواب الرأي

(1) مشكلة التأويل العقلي عند مفكري الإسلام في المشرق العربي خاصة عند ابن سينا، تسعيد زايد حوليات كليات الآداب الرسالة 28 الحواية 6 الكويت 1985 ص 20.

(2) شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار تحقيق عبد الكريم عثمان، ص 600.

(3) الثابت والمتحول، أدونيس دار العودة، بيروت ج 2 ص 86.

(4) مفهوم العقل عبد الله العروي، ط 1 المركز الثقافي، بيروت، الدار البيضاء 1996 ص 96.

أبواب، ولتكون المعارف الحسية والوجدانات الغريزية، وتمييز الأمور بها؛ إلى ما تميزه العقول وتحصره المقاييس... وليرتقى من معرفة الحواس إلى معرفة العقول ومن معرفة الرؤية من غاية إلى غاية، حتى لا يرضى من العلم والعمل إلا بما أداه إلى الثواب الدائم، ونجاة من العقاب الدائم. ⁽¹⁾ لذلك يرى القاضي عبد الجبار أن شيخه أبا علي الجبائي نبه إلى أن النص القرآني مؤكد لما في العقول ومقوي له يقول في هذا الشأن: «إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكد لما في العقول». ⁽²⁾ حيث نعزز هذه الفكرة بما ذهب إليه عدنان محمد زرزور محقق كتاب متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار بأن الكتاب - يعني القرآن - منبه لما في العقول: «معرفة الله تعالى وحكمته، وأنه متفرد بالإلهية، فإذا كان سبيل هذه المعرفة هو العقل، فالواجب القول بوضعه على رأس الأدلة، ولا يكون في ذلك ما يجعله حاكما على الكتاب، لأن الكتاب هو الأصل من حيث إن فيه التنبيه على ما في العقول ⁽³⁾ فهو بهذا يقر بأن النص القرآني والعقل مترابطان ومنسجمان بيد أنه يقدم أدلة العقل في كل موضع على الأدلة الأخرى يقول في هذا الصدد: «فاعلم: أن الدلالة أربعة، حجة العقل، والكتاب والسنة والإجماع، ومعرفة الله تعالى لاتنال إلا بحجة العقل» ⁽⁴⁾. ولعل المعتزلة يقصدون بأدلة العقل أو الدلالة العقلية التأويل الذي يتفاوض والنص حتى يستخرج منه مراده، حيث يصبح التأويل منطلقا عقائديا، يلح الشريف المرتضي على هذه الفكرة قائلا: «فإذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهرة يخالف ما دلت عليه العقول وجب صرفه عن ظاهره - إن كان له ظاهر - وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها؛ ولهذا رجعنا في ظواهر كثيرة من كتاب الله تعالى اقتضى ظاهرها الإجماع أو التشبيه أو ما لا يجوز عليه تعالى» ⁽⁵⁾ وهذا الذي أقره أحمد أبو زيد لما قال عن التأويل: «والتأويل العقلي أساس كبير في المنهج الفكري الإعتزالي، فهو الأداة التي بواسطتها تمكن المعتزلة من التوفيق بين أصول مذهبهم وبين أصول مذهبهم وبين نصوص القرآن والحديث، فمتى وجدوا في أحد هذين المصدرين نصا يعارض أصلا من أصولهم بادروا إلى تأويله، وصرف ألفاظه إلى معاني موافقة

(1) الحيوان، الجاحظ تحقيق عبد السلام هارون، ج16 ص 93.

(2) المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، تحقيق مصطفى حلمي وأبو العنيمي، ج 4 ص 174.

(3) متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار، تحقيق عدنان زوزو، ج2 القسم الأول ص 41

(4) شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار تحقيق عبد الكريم عثمان، ص 88.

(5) الأمالي غرر الفوائد ودرر القلائد الشريف الرضي، ج2 ص 200.

للعقل»⁽¹⁾ إذن فالدليل العقلي عند المعتزلة موجه معرفي وعقائدي. لذلك يصر القاضي عبد الجبار أنه إذا تساوى الدليل العقلي مع اللغوي وجب تقديم الدليل العقلي ألا تراه يقول: (... لأنه لا فرق بين أن تقتضيه الدليل العقلي، وبين أن يقتضيه لفظه، فإذا كان لفظ الدليل لواقضى ذلك لم يجوز أن يلبس بالفعل الواحد، فكذلك القول إذا اقتضاه الدليل العقلي، بل ما يقتضيه الدليل العقلي أوكد، لأنه يخرج عن باب الإحتمال»⁽²⁾ ولكي يبين صحة ما ذهب إليه. يمثل بأية كريمة فيقول: «لأن قوله جل وعز: «يا أيها الناس اعبدوا ربكم» مع الدليل العقلي الدال أنه لا يكلف من لا عقل له، أكد في بابه من أن يقول: يا أيها العقلاء أتقوا ربكم»⁽³⁾.

القول بأسبقية الدلالة العقلية على الدلالة السمعية - الكتاب والسنة، والإجماع - إنما يستعان بها كقرائن في التوسل إلى الدلالة يقول هذا الشأن القاضي عبد الجبار: «وهذه الجملة تقتضي أن يعلم المستدل ما وضع له.

الخطاب في اللغة، وفي العرف، وفي الشرع، ليحمله عليه، ويعرف مجازه فيعدل بالقرائن إليه، ويعرف حال المتكلم وما يثق به من حصول مدلول خطابه، ويعرف بالقرائن وهي ضربان: عقلية وشرعية. والشرعية هي بيان نسخ. أو بيان تخصيص، أو غيرها من وجوه المجاز. أما القرائن العقلية فهي العقلية إذا دلت على خلاف ظاهر الكلام. و أما حال المتكلم فهي حكمته، والحكمة إما أن تثبت لأن الحكيم غالي غني، وإما لأنه معصوم من الخطأ كالنبي والأمة. «⁽⁴⁾ كما لم يغفل المعتزلة عن المعرفة الإضطرارية كهجرة النبي صلى الله عليه و سلم من مكة إلى المدينة، وكون القرآن دالا على نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم: "لأن هذه الأمور لا مجال للاستدلال فيها، وإنما تعرف بالإضطرار، وما يجري مجراه، وإنما يحتاج إلى الاستدلال في أن ما ادعاه دلالة. هل هو دلالة أم لا؟»⁽⁵⁾

لعل المعتزلة لا تنظر إلى النص على أساس كونه عملا لغويا يحمل أثرا ما بل تبحث عن إثبات الفائدة من الحكم الذي تضمنه يقول في هذا الشأن منذر العياشي: "إن تصوير النص على أساس أنه "فعل لساني" و "عمل لغوي" يجعل

(1) المنحى الاعتزالي في بيان إعجاز القرآن أحمد أبو زيد ط1، مكتبة المعارف الرباط 1986 ص 44.

(2) المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، تحقيق مصطفى حلمي وأبو وفاء العنيمي، ج 16 ص 93.

(3) متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار، تحقيق عدنان زوزو، ج2 القسم الأول ص 34.

(4) المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، تحقيق محمد حميد الله، أحمد بكير وحسن حنفي، ج2، ص 930

(5) نفسه، ج1، ص151

النص يعيش صراعاً دائماً في لغته ذاتها. بين دلالة القصد وصورته المعنى، وبين كونه قولاً و كونه تأثيراً، وبين مدلوله الذي يرتبط وجوداً بإرادة خارج اللغة وداله الغيور الذي يأبى أن ينصاع لغير إرادته الذاتية في إنشاء معناه. ⁽¹⁾ لكن هدف العقل هو الحقيقة العقلية التي يتضمنها النص يضيف في هذا الشأن السكاكي قائلاً: "وأما الحقيقة العقلية وتسمى... إثباتية فهي الكلام المفاد به ما عند المتكلم من المحكم فيه. ⁽²⁾ « فمعرفة مراد المتكلم تكون بإدراك عناصر الكلام و إخراجها إخراجاً عقلياً حيث تمثل لهذه الفكرة بما قاله ابن جني في تأويل مدح أبي عبيد القاسي الأنطاكي:

أفاضلُ الناسِ أغراضُ لدا الزمانِ ***
يُخلو من الهَمِّ أخلاهم من الفِطنِ

حَوْلِي بِكُلِّ مَكَانٍ مِنْهُمْ خَلَقُ ***
تُخْطِي إِذَا جِئْتُ فِي اسْتِفْهَامِهَا بِمِنْ

"يذم المتنبي من حوله من الناس، أي إذا استفهمت عنهم فقلت من هؤلاء؟ أخطأت لأن من لمن يعقل هؤلاء ليسوا عقلاء فكأنهم بهائم، وإنما ينبغي أن يقول: ما هؤلاء؟ لأن "من" لمن يعقل و "ما" لما لا يعقل. ⁽³⁾ « فإعمال العقل و تفحص عناصر النص عقلياً وفقاً على غرض المتكلم الذي جعل من ذمهم رتبة البهائم: لأن الإجهاد في تأويل النص... يعتمد على حركة "العقل" للنفاذ إلى أعماق النص. ⁽⁴⁾ « كذلك يؤول ابن جني مرة أخرى قولاً للمتنبي في مدح بدر بن عمّار.

فما حاولتُ في أرضٍ مقاماً ***
ولا أزمعتُ عن أرضٍ زوالاً.

فكأن المتنبي يقول: إذا كنت ملازماً لظهر جملي فقد صار لي كالوطن فأنا و إن جبت الأفاق فكأني مقيم لمازمتي ظهر بعيري فأنا كالقاطن وأنا مع ذلك سائر، فأنا لا مقيم ولا ضاعن... ⁽⁵⁾

(1) الكتابة الثانية و فاتحة المتعة، منذر عياش ط 01 المركز الثقافي العربي بيروت الدار البيضاء 1998 ص 18.

(2) مفتاح العلوم السكاكي ط 1 مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة 1937 ص 118.

(3) الفتح الوهبي على المشكلات المتنبي، ابن جني تحقيق محسن عياض مطبعة الجمهورية بغداد 1973 ص 172.

(4) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ط 4 مركز الدراسات الثقافي العربي بيروت الدار البيضاء 1998 ص 238.

(5) أنظر الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي ابن جني ، تحقيق محسن عياض ، ص 129.

لقد اشترط المعتزلة في المؤول-الشخص الذي يؤول-أن يكون عالماً بما يجوز على الله و ما لا يجوز وما يقبح منه و ما يحسن يقول في هذا الصدد أبو الحسين البصري مايلي: "ويعلم أيضاً أنه لا يجوز أن يخاطبنا بما يفيد في المواضع شيئاً ما: إلا وهو عالم بأن ما يفيد الخطاب على ما يفيدُه إما أن يفيدُه بمجردُه أو بقرينه، لأنه لو لم يعلم ذلك، لكان قد لبس علينا و دلنا على خلاف الحق و ذلك قبيح" (1) لذلك يركز أهل الاعتزال في نظم الكلام وفي الإسناد على استخراج مواطن الحذف و تبينها كي لا يفسد تأويلهم، حيث نبه إلى هذه الفكرة الشريف المرتضي قائلاً: "وأصول أهل العربية مملوءة من هذا، فإنهم يتمحلون ويتطلبون العوامل التي لا تظهر في تمام الكلام؛ ويقدرُون فيها التقديرات البعيدة حراسة للأصول، و نصره لما دَلَّ عليه الدليل" (2) فالتأويل لا يستقيم بدون فحص عناصر الكلام فحصاً دقيقاً حتى نحصل على الدلالة العقلية السليمة يضيف في هذا الصدد عبد القادر الفاسي الفهري قائلاً: "إن دراسة تركيب بنية الكلام عملية تتجاوز سطح الكلام، ذلك أن بنية الكلام تحيل إلى بنيات أخرى، كما أن جانب الأهمية في دراسة الإحالة و"العائدية" يتمثل في تأسيس بنية تحليلية تعمق فهمنا ووعينا للنبي الداخلية ثم استخراج دلائل لها تمثيل معنوي في المنطقة الذهنية". (3)

فالمعتزلة أجازوا تفحص النص من خلال الاستعانة بأدوات القياس: ما لم يلو بنص أو ينتهك حرمة شرع (4) لأن التأويل عندهم فض اشتباك الذي يتيحه ظاهر النص. مثل لهذا ابن جني معلقاً على بيت المتنبي

عَضُّ الشَّبَابِ بَعِيدٌ فَجَرُّ كَيْلَيْتِهِ *** مُجَانِبُ الْجَفْنِ لِلْفَحْشَاءِ وَالْوَسَنِ .

"أي تطول ليلته لسهره في الخير والبر وهو مع ذلك غَضُّ الشَّبَابِ لائق بمثله الفكاهة واللذات يمدح بذلك قاضياً." (5) فابن جني لم يكتف بظاهر البيت بل أوّل ظاهره من خلال تعمق و تفحص كبيرين و الذي أتاح له هذا

(1) المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، تحقيق محمد حميد الله، أحمد بكير وحسن حنفي، ج2، ص908.

(2) الأمالي غرر الفوائد و درر القلائد، الشريف المرتضي ج2 ص314 .

(3) أنظر اللسانيات و اللّغة العربية، عبد القادر الفاسي الفهري، دار توبقال للنشر و التوزيع الكتاب الثاني 1985 ط1 ص21.

(4) الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، ج1 ص189.

(5) التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت ط1 1985 ص162.

التأويل العقل، يقول في هذا الصدد على حرب: "...عندما يجبو العقل يتحول النص إلى حروف لاهية فيها و لا يعود من معنى للنقل، ذلك أن النقل و إن كان في أصله يُمثل اللامعقولة، فإنه لحظة من لحظات العقل و طور من أطواره و مصير كل معقولة أن تعمل على اكتشاف نفسها باستمرار، لأن كل معقول يصير في النهاية ضرباً من المنقول... والتأويل ليس في الحقيقة أكثر من سعي العقل إلى استعادة ما عقله، والنظر في منتوجاته، بل اكتشاف لا معقوليته.»⁽¹⁾ فالبرغم من كون العقل وسيلة رئيسية في الدلالة وعملية التأويل إلا أنه يصغي إلى قوانين اللغة يضيف منذر عياشي قائلاً: "...يخالف المنجز فيها عادة العقل، ليجعل مدركا لغير مألوفه، و متجاوزا لغير معهوده، وهي بهذا المعنى، أداة تحرير له من عاداته، و أداة اكتشاف لمعارف جديدة، حالت دون إدراكه لها نماذجه و معاييرها التي تكونت فيه بحكم تكرار واحد في الطبيعة.»⁽²⁾ تمثل لهذا بما ذهب إليه الشريف الرضي في تأويل قوله تعالى: ﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجمي و هذا لسان عربي مبين﴾ [النحل 103]، وهذه استعارة لأن المراد باللسان هنا جملة القرآن وطريقته، لا العضو المخصوص الذي يقع الكلام به، وذلك كما يقول العرب في القصيدة: هذا لسان فلان، أي قوله. «⁽³⁾ فبالعودة إلى قواعد و قوانين اللغة من خلال الوضع والإستعمال خلص إلى أن اللسان بمعنى القول و الكلام، لا الجارحة الناطقة، فمنهم من رأى أن التطور في المنقول ضيق ومغلق والعقل متطور باستمرار الضرورة يقول في هذا الشأن أدونيس: "وإذا كان القول بالنقل يتضمن القول بصحة المنقول التامة المستمرة عبر الزمان والمكان، مما يعني أن مجال التطور في المنقول ضيق أو مغلق، فإن القول بالعقل يتضمن الإنفتاح وقابلية التطور المستمر بالضرورة، ذلك أن الموقف النقلي تقليدي بالضرورة، أي تكراري بالضرورة. أما العقل فيرفض ويعبّر ويختار وفي هذا يمكن التطور.»⁽⁴⁾ لعله يقصد بضيق المنقول الراوية وشروط صحتها فهي تخضع للراوي وزمن روايته، أما العقل فلا يخضع لشيء و إنما يغربل و ينقح و هذا ممكن التطور. لذلك المعتزلة يعتمدون "...العقل للوصول إلى الحقيقة، لأن

(1) تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي تحقيق محمد عبد الغني حسن، عيسى الحلبي وشركاه ط1 القاهرة 1995، ص 195.

(2) الثابت والمتحول، أدونيس، ج2 ص 210.

(3) تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي تحقيق محمد عبد الغني حسن، عيسى الحلبي وشركاه، ص 195.

(4) الثابت والمتحول، أدونيس، ج2 ص 210.

العقل - في منهج البحث الإعتزالي - هو وحده وسيلة الإدراك. «⁽¹⁾ خاصة فيما يتعلق بالصفات الإلهية فالعقل يتفحص الإسناد ويتجاوز الدلالات الحرفية للصفات إلى الدلالات العقلية لأن المعتزلة ينفون الصفات الحسية والمعنوية المسندة إلى الله تعالى فيضطرون إلى تأويلها وفق أصلهم العقائدي - التوحيد - بالرغم من تسليمهم بالمنقول - النص - يقول في هذا الصدد علي حرب: "والتسليم بالمنقول لا يبغي عن استنباط ما فيه من المعقول."»⁽²⁾

ترى المعتزلة أن العقل يضمن معرفة الحقائق و الماهيات، فهو يمس جوهر الأشياء لبأها و لكي تعرف دلالة الكلام من قصد و مواضع لا بد أن: "...تتقدم معرفته من العقل، ليصح أن يعرف كون الكلام دلالة»⁽³⁾ ومعنى هذا أن دلالة العقل يوصفها لغة و نظاما، تتقدم على دعائم التأويل المتمثلة في القصد والمواضع لأن العلاقة بين العقل واللغة تلازمية، يؤكد هذا القاضي عبد الجبار قائلا: "...ما يعلم به الفرق بين المحكم و المتشابه أدلة العقول، ولكن كان ربما يقوي ذلك بما يتقدم المتشابه أو يتأخر عنه، لأنه هو الذي يبين ذلك أن موضوع اللغة يقتضي أنه كلمة في مواضعها إلا وهي تختمل غير ما وضعت له، فلو لم يرجع إلى أمر لا يُحتمل لم يصح التفرقة بين المحكم والمتشابه."»⁽⁴⁾

كما أن دلالات الكلام في نظر المعتزلة لا تقوم من الكلام نفسه، بل تقوم من غيره أي من خلال اندراجه في نظام التفاعل العقلي لذلك رفض القاضي عبد الجبار مقولة "الكلام قائم بذاته" لأن هذا التصوير يعني إثبات ما "...لا يعقل ولا طريق إليه، وإثبات ما لا طريقة إليه يفتح باب كل جهالة، و يوجب تجويز المحالات...»⁽⁵⁾ لأن الكلام محتاج إلى نظام تسويغي و تأويلي وهذا دليل على أنه قائم و متعلق بالغير، فالعقل يقضي على الظاهر المختلف ويخرجه من حيز الخلاف، حيث تمثل لهذه الفكرة المعتزلية بما ذهب إليه الشريف المرتضي في تأويل قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينٌ﴾ [الكافرون 06] فهذه الآية لا تقتضي إباحة المقام على المعتقد الفاسد كما يوهم ظاهر النص حيث أول الشريف المرتضي الآية السابقة محققا تناسقا بين عناصر السياق وحدود الخطاب وفق ثلاث احتمالات: أولها أن

(1) الرماني في ضوء شرحه لكتاب سبويه مازن المبارك ط1 مطبعة جامعة دمشق 1963 ص 241

(2) التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، ص 137.

(3) المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار إشراف طه حسين وإبراهيم مذكور، ج 16 ص 354.

(4) متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار تحقيق عدنان زرزور، ج 2 ص 08.

(5) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار تحقيق عبد الكريم عثمان، ص 532.

المعتزلة المتأخرين-القاضي عبد الجبار-أصلاً سادسا يضاف إلى أصولهم الخمسة: التوحيد و العدل، و المنزلة بين المنزلتين، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و الوعد و الوعيد.

المبحث الرابع: قضية المجاز و دورها بلاغيا

المطلب الأول: إرهاسات المجاز عند اللغويين والبلاغيين

يقول محقق كتاب خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة: "و يذكر موسى بن ميمون آيات من التوراة، فيها لفظ الكلام قد جاء على الحقيقة والمجاز، فيقول: إن الكلام أو القول لفظان يدلان بالحقيقة على النطق باللسان، مثل قوله موسى يتكلم، "وقول فرعون" ويدلان بالمجاز على المعنى المتصور في العقل من غير أن ينطق به مثل: "فقلت في قلبي" - "فتكلمت في قلبي،" - "وينطق قلبك" - "لك نطق قلبي"، وقال عيسو وهذا كثير.

ويقعان على الإرادة مثل "و همّ أن يقتل داود" فكأنه قال: و أراد قتله أى هم به، ومثل "أتريد أن تقتلني؟ وهو مثل "وهمّ أن يقتل داود" في شرحه ومعناه، وهذا أيضًا كثير. «⁽¹⁾ يقول صاحب دلالة الخائزين: "فكل قولة أو كلام جاءت منسوبة لله: فهي من المعنيين الأخيرين. أعني: أنها إما كناية عن المشيئة والإرادة، و إما كناية عن المعنى المفهوم من قبل الله: سواء عُلم بصوت مخلوق أو علم بطريق النبوة - التي سنيينها - لا أنه تعالى تكلم بحرف و صوت، و لا أنه تعالى ذو نفس فترسم المعنى في نفسه، وتكون في ذاته معنى زائداً على ذاته، بل تعلق تلك المعاني به ونسبتها إليه، نسبة الأفعال كلها. «⁽²⁾ أو قد يكون الذي كلم الله موسى في طور سيناء هو ملاك كبير نيابة عن الله، ويعبر عنه بالإله مجازاً، كما في قوله: "الرب إلهكم سائر أمامكم هو يحارب عنكم، حسب كل ما فعل معكم في مصر، أمام أعينكم، وفي البرية حيث رأيت كيف حملك الرب إلهك كما يحمل الإنسان ابنه في كل الطريق، التي سلكتموها حتى جئتم إلى هذا المكان، ولكن في هذا الأمر لستم ولكن بالرب إلهكم، السائر أمامكم في الطريق ليلتمس لكم مكانا لنزولكم في نار ليلا، ليريكم الطريق التي تسيرون فيها وفي سحاب نهاراً." «⁽³⁾ هناك من أول لفظ الرب على أساس أنها ملك فتؤخذ عن طريق المجاز لا الحقيقة و لعل قضية التأويل أخذت بها اليهود من قبل.

(1) خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، فخر الدين الرازي تحقيق أحمد السقا، ص 12.

(2) دلالة الخائزين، موسى بن ميمون ج 1 ص 163.

(3) التثنية ج 1 ص 30.

المعتزلة قالوا بأن رؤية الله تعالى مستحيلة لأنهم نظروا إلى ألفاظ الرؤية على أساس الحقيقة والمجاز يقول صاحب دلالة الحائزين: «اعلم: أن "رأي" و"نظر" و"جزى" ثلاثة هذه الألفاظ تقع على رؤية العين، واستعيرت ثلاثتها لإدراك العقل. أما ذلك في (رأي) فمشهور عند الجمهور. قال: "ونظر فإذا بئر في الصحراء" وهذه رؤية عين على الحقيقة لا على المجاز و جاءت "رأي" على المجاز في "قلبي رأى كثيرا من الحكمة و العلم" وهذا إدراك عقلي، لا رؤية عين. وبحسب هذه الاستعارة تكون كل لفظة جاءت عن الرؤية في الله تعالى، مثل "رأيت الرب" "يرى له الرب" و "رأى الله ذلك أنه حسن" "أرني مجدك" كل إدراك عقلي لا رؤية عين لوجه، إذ لا تدرك العين إلا جسما.»⁽¹⁾ كما تأتي نظر بمعنى النظر الحقيقي مثل: "لا تلتفت إلى ورائك" "فلتفتت امرأته إلى ورائها" وينظر إلى الأرض "واستعيرت مجازاً إلى إلتفات الذهن وإقباله على تأمل الشيء حتى يدركه. مثل "لم ير إثما في يعقوب" لأن الإثم لا يرى بالعين وكذلك "وينظرون إلى موسى" قال الحكماء -عليهم السلام- إن فيه أيضا هذا المعنى، وإنه إخبار عن كونهم يتعقبون أفعالهم وأقواله وتأملونها، ومن هذا المعنى قوله: "أنظر إلى السماء" لأن ذلك كان رؤيا النبوة.»⁽²⁾ ولعل المجاز لم يظهر بمعناه البلاغي الإصطلاحي إلا عند المعتزلة في القرن الثالث الهجري خصوصا عند الأخفش في كتابه "معاني القرآن" حيث مثل بقوله تعالى "فما رجحت تجارتهم" ثم استوى إلى السماء فسواهن "ثم أول الإستواء باستواء فعله لأنه من صفاته.»⁽³⁾ كما ملح الجاحظ في بعض كتبه إلى المجاز والاستعارة حيث علق على قوله تعالى: "هذا نُزِّلهم يوم الدين" بما يلي: "و العذاب لا يكون نزلا، ولكنه لما قام العذاب لهم في موضع النعيم لغيرهم سُمي باسمه. حيث قال الشاعر:

فقلت أطعمني عُمَيْرُ تمرًا *** فكان تمرِي كَهْرَةَ و زبرا

و التمر لا يكون كهرة و لا زبراً. و لكنه على ذا، و قال الله عزوجل "وَكُهُم رَزَقَهُم فِيهَا بَكْرَةً و عَشِيًّا" وليس في الجنة بكرة و لا عشي، و لكن على مقدار البُكر والعشيان.»⁽⁴⁾ ولعل مقصوده واضح هنا المجازات و الإستعارات حيث يضيف قائلاً في كتابه "الرسائل" في رده على النصارى "...و الذي يدل على أنهم أرادوا باليدين النعمة والإفضال، دون الساعد والذراع، جواب كلامهم حين قال: "بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ" دليل على ما قلناه، و شاهداً على

(1) خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، فخر الدين الرازي تحقيق أحمد السقا، ص 12.

(2) نفسه ص 56.

(3) معاني القرآن، الأخفش تحقيق فائز فارس، ج 1 ص 54، 56.

(4) البيان و التبيين، الجاحظ، ج 1 ص 135.

ما وصفنا، فإن قالوا: فكيف لم تقل: إن اليهود بَحَلَّت اللهُ وجحدت إحسانه دون أن يقال: إن يد الله مغلولة؟ قلنا: إن الله أراد الإخبار عن كفر قوم، وسخط عليهم، فليس لهم عليه أن يعبر عن دينهم و عيوبهم بأحسن المخارج، و يُجلبها بأحسن الألفاظ، وكيف وهو يريد التنفير عن قولهم، وأن يبغضهم إلى من سمع ذلك عنهم، و لو أراد الله تعالى تليين الأمر و تصغيره وتسهيله، لقال قولاً غير هذا، و كلُّ صدقٍ جائز في الكلام، فهذا مجاز مسألتهم في اللغة، و هو معروف عند أهل البيان و الفصاحة. «⁽¹⁾ أما ابن جني فذهب صراحة و قال "أكثر اللغة مجاز لا حقيقة"»⁽²⁾ و هذه رؤية عقلية.

المطلب الثاني: مفهوم المجاز بين الاتساع اللغوي و التأصيل البلاغي

للإشارة فقط لعل اللغويين و بعض المفسرين و الفقهاء الذين سبقوا الأخفش و الجاحظ لمحاو إلى هذه الظاهرة و لكن لم يسموها باسمها بل ذكروا عند تفسيرهم النصوص على سبيل التوسعة و الإيجاز و الاختصار في كلام العرب و منهم الإمام الشافعي في الرسالة قائلاً: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، و عاما ظاهراً يراد به العام و يدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، و عاما ظاهرا يراد به العام الخاص، و ظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام، أو وسطه، أو آخره" ⁽³⁾ حيث بين أن المعنى تارة يكون عاماً ظاهراً وفي أخرى عاماً ظاهراً لكن يراد به الخاص، وفي أخرى عاماً ظاهراً، لكن من خلال السياق يدل على غير الظاهر حيث مثل لهذه الأخيرة بقوله تعالى: ﴿سَأَلْتُمُ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ﴾ [الأعراف 163] حيث ابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: "إذ يعدون في السبت" دل على أنه إنما أراد أهل القرية، لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، و إنما أراد بالعدوان أهل القرية بلاهم بما كانوا يفسقون، فالسؤال في ظاهر الآية موجه إلى القرية. لكن المراد هو ناس أهل القرية. الفراء هو الآخر رأى في المجاز

(1) رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون مكتبة الغانجي القاهرة 1979 ج3 ص 345. 346.

(2) الخصائص ابن جني تحقيق محمد علي النجار، ج3 ص 245. 255.

(3) الرسالة الإمام الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر مطبعة عيسى الباي الحلبي وأولاده بمصر القاهرة 1940 ص 51، 52.

الإتساع في إطار تعليقه على قوله تعالى: ﴿لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ [المائدة 66] قائلاً: "من قطر السماء ونبات الأرض، ومن ثمارها، وقد يقال: إن هذا على جهة التوسعة كما تقول: هو في خير من قرنه إلى قدمه." (1)

أما الفريق الثاني: فقد استعمل لفظه المجاز، غير أنهم لم يقصدوا المفهوم البلاغي بل عنوا به ما يعبر به عن معنى الآية منهم الكسائي، أبو عبيدة [مجاز القرآن]، وكذلك الإمام أحمد لما علّق عن قوله عز وجل: "إنا" نحن" فقال: "أما قوله: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ [البقرة 14] فهذا في مجاز اللغة: يقول الرجل للرجل: إنا سنحري عليه رزقك، إنا سنفعل به كذا." (2) وابن قتيبة هو الآخر جاء من بعد الجاحظ حيث أكثر من استعمال لفظ المجاز لكن مراده ليس بلاغياً قائلاً فيه: "المجاز اتساع مجال العربية، و تنوع طرق القول فيها و مأخذها" (3) فالفكرة عند ابن قتيبة لم تنضج بلاغياً بل شملت مفهوم اتساع التعبير في اللغة العربية و لعل المفهوم نفسه نجده عند النحوي سويه لما قال: "هذا باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى، لا تساعهم في الكلام و في الإيجاز و الاختصار." (4) و مثل لما ذهب إليه بما يلي: "و بما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى جده: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف 82] إنما يريد أهل القرية، فاختصر، وعمل الفعل في القرية، كما عاملاً في الأهل لو كان هاهنا، ومثله ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبا 33] وإنما المعنى، بل مكرّم في الليل والنهار، وقال عز وجل: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة 177] و إنما هو: ولكن البرُّ برُّ من آمن بالله و اليوم الآخر، ومثله في الإتساع قوله عز وجل: ﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء و نداء﴾ [البقرة 171] فلم يشبهوا بما ينعق، وإنما شُبهوا بالمنعوق به، وإنما المعنى: مثلكم و مثل الذين كفروا كمثل الناعق و المنعوق به الذي لا يسمع، ولكنه جاء على سعة الكلام و الإيجاز، يعلم المخاطب بالمعنى، ومثل ذلك: بنو فلان يطوهم الطريق، يريد يطوهم أهل الطريق، وقالوا: صدنا قنوين وإنما يريد: صدنا بقنوين، أو صدنا وحش قنوين، وإنما قنوان اسم أرض." (5) الجرجاني هو الآخر قال بالمجاز و بإخراج

(1) معاني القرآن الفراء، تحقيق فائز فارس، ج 1 ص 315.

(2) الرد على الجهمية والزنادقة، الإمام أحمد تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار اللواء الرياض 1397 ص 101.

(3) أنظر تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة شرح ونشر أحمد صقر، ص 12.

(4) الكتاب سويه تحقيق عبد السلام هارون، دار عالم الكتب للطباعة والنشر ج 1 ص 211.

(5) نفسه، ج 1 ص 212، 213.

نحوي يقول في ذلك: "واعلم أن الكلمة كما توصف بالجاز، لنقلك عن معناها، كما مضى، فقد توصف به لنقلها عن حكم كان لها، إلى حكم ليس هو بحقيقة فيها، ومثال ذلك: أن المضاف إليه يكتسي إعراب المضاف في نحو: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف 82]، والأصل واسأل أهل القرية، فالحكم الذي يجب للقرية في الأصل و على الحقيقة هو الجز، و النصب فيها مجاز، وهكذا قولهم "بنو فلان تطؤهم الطريق" يريدون أهل الطريق، الرفع في "الطريق" مجاز؛ لأنه منقول إليه عن المضاف المحذوف الذي هو الأصل، والذي يستحقه في الأصل هو الجز، ولا ينبغي أن يقال: إن وجه المجاز في هذا الحذف؛ فإن الحذف إذا تجرد عن تعبير حكم من أحكام ما بقي من الحذف لم يسم مجازاً. «⁽¹⁾ والأمر نفسه عند الزمخشري لما علق على قوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ 33] قائلاً: "و معنى مكر الليل والنهار: مكرهم في الليل و النهار، فاتسع في الظرف بإجرائه مجرى المفعول به، وإضافة المكر إليه، أو جعل ليلهم ونهارهم ماكرين على الإسناد المجازي. «⁽²⁾

لعل الأخصف من المعتزليين الأوائل الذين كانت لهم رؤية بلاغية في المجاز، عكس من ذهب بالمجاز إلى الاتساع و التفسير حيث عقد باباً في كتابه "معاني القرآن" الذي مدحته المعتزلة سماه "باب من المجاز" وأبوأبا أخرى كالإستثناء، و الدعاء و باب الفاء... الخ يعلق على قوله تعالى: ﴿استوى إلى السماء﴾ [البقرة 29] فإن ذلك لم يكن من الله تبارك و تعالى لتحوّل، ولكن يعني: فعلة: كما تقول: كان الخليفة في أهل العراق يؤليهم، ثم تحول إلى أهل الشام، إنما تحول فعلة. «⁽³⁾ فلعل الإستواء مجاز عنده حيث أوّل الاستواء بالقدرة، والأمر في قوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة 210] حيث جَوَزَ وأول إتيان الله بأمره يقول في هذا الشأن: يعني أمره؛ لأن الله تبارك و تعالى لا يزول، كما تقول: قد خشينا أن يأتينا بنو أمية، و إنما تعني حكمهم. «⁽⁴⁾ فهذا أيضاً عده من المجاز لأن الإتيان يقتضي الحركة و الحركة تقتضي التجسيم، وكذلك رأيه في صفة اليد من خلال تعليقه على قوله تعالى: ﴿أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ [ص 45] أي: أولي النعم، و قد تكون اليد في وجوه، تقول: بَيَّنَّ يدي الدار، يعني قدمها، وليس للدار

(1) أسرار البلاغة عبد القاهر الجرجاني تعليق أبو قهر محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة 1412 هـ ص 416.

(2) الكشاف، الزمخشري دار المعرفة بيروت ج 1 ص 261.

(3) معاني القرآن، الأخصف. تحقيق فائز فارس، ج 1 ص 55 56.

(4) نفسه ج 1 ص 170.

يدان. ⁽¹⁾ « ومثله قوله تعالى: ﴿ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ [النساء36] أي: وما كانت لكم عليه قدرة، وليس الملك لليمين دون الشمال وسائر البدن، وأما قوله: "قبضته" نحو قولك للرجل: هذا في يدك، وفي قبضتك. ⁽²⁾ فكل ما سبق ذكره هو من المجاز عند الأخفش حتى صفة الرؤية حيث يقول: "و قوله: ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴾ [القيامة 23/22] يقولوا: تنظر في رزقها و ما يأتيها من الله؛ كما يقول الرجل: ما أنظر إلا إليك، ولو كان نظر البصر كما يقول بعض الناس، كان في الآية التي بعدها بيان ذلك، ألا ترى أنه قال: ﴿ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾ [القيامة 25/24] ولم يقل: ووجوه لا تنظر و لا ترى، وقوله: "تظن أن يفعل بها فاقرة" يدل الظن ههنا على أن النظر تم: الثقة بالله وحسن اليقين، و كيف يكون ذلك، والله يقول: ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ [الأنعام103] « ⁽³⁾ وكذلك قوله تعالى: ﴿ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾ [البقرة 257] فيقول: "يحكم بأنهم كذلك، كما تقول: قد أخرجكم الله من ذا الأمر، ولم تكن فيه قط، وتقول أخرجني فلان من الكتبة، ولم تكن فيها قط، أي لم يجعلني من أهلها ولا فيها. ⁽⁴⁾ هذه الألفاظ المنسوبة إلى الله عز وجل يجربها الأخفش على المجاز خشية التحسيم و خشية القدر مثله مثل الزمخشري لما علق على لفظة ختم المسندة إلى الله فقال: "لا ختم، ولا تغشية تم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز ⁽⁵⁾ أما الشريف الرضي فجعل الختم من باب الإستعارة قائلاً في ذلك "و هذه استعارة؛ لأن الختم الحقيقي لا يتأتى في القلوب، وإنما المعنى أنه تعالى وسم قلوبهم بسمة تفرق بها الملائكة بين الكافر و المؤمن، و المصير والمقلع، فيذمون العاصي لمعصيته، و يمدحون الطائع لطاعته... وقد يجوز أن يكون الكلام ههنا خارجاً عن التشبيه والتمثيل، لأنهم لما عموا عن أصل السبيل و صموا عن دعاء الدليل، كانوا بمنزلة من ختم على قلبه و سمعه، و مُنِعَ من استماعه و تبيينه. ⁽⁶⁾ « ومن الذين أولوا الصفات أبو عبد الرحمن اليزيدي فخالف الظاهر و

(1) معاني القرآن، الأخفش. تحقيق فائر فارس، ج 1 ص 261.

(2) نفسه ج 1 ص 457.

(3) نفسه ج 1 ص 304.

(4) نفسه ج 1 ص 171.

(5) الكشاف الزمخشري، دار المعرفة بيروت ج 1 ص 155.

(6) تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، ط 1 ص 12.

السلف لما فسّر قوله تعالى: ﴿تَمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة 29] عمّد و قصد. «⁽¹⁾ لما فسّر قوله تعالى: ﴿بَلَغَ أَشُدَّهُ اسْتَوَى﴾ [القصص 14] أي تم، فيكون المعنى تمّ. «⁽²⁾

الأشعري الذي كان معتزلي المذهب وعدل عنه بين آراء بعض الفرق الكلامية حول مفهوم الحقيقة والمجاز في كتابة مقالات الإسلاميين قائلا: «فإن النظار اختلفوا فيما يطلق على الله وعلى عباده من الأسماء، فذهب غلاة الجهمية والقرامطة الباطنية أن الأسماء المشتركة بين الله وبين خلقه حقيقة في العبد مجاز في الرب، وقالوا ذلك حتى في اسم الحي والعليم ونحوهما؛ لأن إثبات ذلك لله على وجه الحقيقة يقتضي عندهم تشبيها، وكان الجهم وأتباعه لا يسمون الله شيئا، ونقل عنه أنه ما كان يسمى الله إلا بالقادر الفاعل؛ لأن العبد عنده ليس بقادر ولا فاعل، وذهب أبو العباس الناشئ إلى صد ذلك، فقال: إنها حقيقة في الرب، مجاز في العبد «⁽³⁾ فالتأمل لكلام الأشعري يدرك بأن المسرفين من الجهمية والقرامطة الباطنية خشية التحسيم والتشبيه جعلوا كل اسم - ولعله يقصد الصفة - يشارك فيه العبد به حقيقة في العبد ومجاز في الله عز وجل وتعفسوا حتى في اسم الحي و العليم، فإمام الجهمية أقر بالقادر والفاعل. أما المعتزلة الذين يمتثلهم أبو العباس الناشئ في هذا القول فنسب المجاز إلى العباد والحقيقة لله. ولعله هنا يقترب قليلا من أهل السنة فلا أول ولا ألغ الظاهر. لكنه يضم عقيدته الاعتزالية حيث يرى أن هذه الأسماء لم تقع عليه لمشابهة غيره، ولا وقعت عليه لمعان قامت بذاته، وهنا يظهر لنا جليا مبدأ التوحيد الذي هو أصل من أصول المعتزلة. يضيف الأشعري قائلا: «وقال الناشئ: البارئ عالم قادر حي سميع بصير قديم عزيز عظيم جليل كبير فاعل للحقيقة. و الإنسان عالم قادر حي سميع بصير فاعل في المجاز، وكان يقول: إن البارئ شيء موجود في الحقيقة، والإنسان شيء موجود في المجاز، وكان يزعم أن البارئ غير الأشياء، الأشياء غيره في الحقيقة، ويزعم أن النبي صلى الله عليه وسلم صادق في الحقيقة فاعل في المجاز، وكان يقول: إن الإسم إذا وقع على المسمين، فلا يخلوا أن يكون قد وقع عليها لاشتباههما، كقولنا: جوهر وجوهر، ماء وماء، أو لإشبهاء ما احتملته ذاتهما من المعنى كقولنا: متحرك ومتحرك، وأسود

(1) غريب القرآن وتفسيره، أبو عبد الرحمن بن يحيى بن مبارك اليزيدي، تحقيق محمد سليم الحاج عالم الكتب بيروت 1405 ص 66.

(2) نفسه ص 243.

(3) مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين أبو الحسن الأشعري تحقيق محمد الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية للطباعة والنشر بيروت صيدا، ج1، ص 261. 262.

وأسود أو لمضاف أضيفا إليه وميزا منه لولاه ما كانا كذلك نحو: محسوس ومحسوس، ومحدث ومحدث، أو لأنه في أحدهما بالمجاز وفي الآخر بالحقيقة، كقولنا: للصندل المجتلب من معدنه صندل، وكتسميتنا للإنسان بهذا الاسم، فإذا قلنا: إن البارئ علم قادر حي سميع بصير، فلا يجوز أن تكون وقعت هذه الأسماء عليه لمشابته لغيره، ولا يجوز أن تكون وقعت عليه لمعان قامت بذاته، ولا يجوز أن تكون وقعت عليه لمضاف أضيف الباري إليه؛ لأنه لم يزل عالما قادرا حيا سميعا بصيرا قبل كون الأشياء، فلم يبق إلا أن الأسماء وقعت عليه، وهي فيه بالحقيقة، وفي الإنسان بالمجاز»⁽¹⁾ فصفة العلم والقدرة و السمع والبصر المنسوبة لله سبابة للأشياء التي وصفت بها، حيث مثل لهذا بالصندل، كما ذكر عنه الثعلبي في تفسيره «الكشف والبيان» أن ابن كيسان قال في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص 88] إلا ملكه»⁽²⁾ حيث أول الوجه بالملك فرارا من التشبيه والتجسيم.

الرماني هو الآخر نفر من ظاهر اللفظ والحقيقة في قضية صفات الله سبحانه وتعالى ولجأ إلى المجاز فمثلا في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ﴾ [آل عمران 169] فعند بالنسبة إليه مجاز وليست حقيقة يقول في هذا الشأن: «ويقال ما معنى: «عند ربهم، هنا؟ الجواب فيه قولان:

الأول/ بحيث لا يملك لهم أحد نفعا ولاضرا إلا ربهم، وليس ذلك على قرب المسافة؛ لأنه من صفة الأجسام والوجه الآخر: عند ربهم أحياء، من حيث يعلمهم كذلك دون الناس، عن أبي علي»⁽³⁾ والمراد بأبي علي هو الجبائي كما أن ابن جني ذكر في الخصائص الحقيقة والمجاز حيث رأى أن المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة يقول في ذلك: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لاحقيقة؛ وذلك عامة الأفعال، نحو قام زيد، وقعد عمرو، وانطلق بشر، وجاء الضيف، وانهمز الشتاء، ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية، فقولك: قام زيد، معناها: كان منه القيام أي الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يكون ذلك وهو جنس، والجنس يطبق جميع الماضي وجميع الحاضر وجميع الآتي كالكائنات من كل من وجد منه القيام، ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد ولا في مائة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخل تحت هذا الوهم، هذا محال عند كل ذي لب، فإذا كان كذلك علمت أن قام زيد مجاز

(1) مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين أبو الحسن الأشعري تحقيق محمد الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية للطباعة والنشر بيروت صيدا ج 1 ص 243.

(2) الكشف والبيان الثعلبي تحقيق أبو محي الدين بن عاشور مراجعة نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي بيروت ط 1، 1422، ج 7 ص 268.

(3) الجامع لعلم القرآن الرماني ، جزء مكتبة الأقصى معهد المخطوطات العربية القاهرة تفسير الآية 169 آل عمران.

لاحقيقة، وإنما هو على وضع الكل موضع البعض؛ للإتساع و المبالغة، وتشبيه القليل بالكثير، ويبدل على انتظام ذلك لجميع جنسه أنك تعمله في جميع أجزاء ذلك الفعل، فتقول: قمت قومة، وقومتين، ومائة قومة، وقيامًا حسنًا وقيامًا قبيحًا»⁽¹⁾ حيث نظر ابن جني إلى الأفعال نظرة عقلية منطقية بحتة من خلال ما سماه بالجنس الذي يشمل الأزمنة الثلاثة حيث لا يستطيع المرء القيام ((الفعل قام)) كله دفعة واحدة لذلك عزاه إلى المجاز ثم يستشهد بذلك بشيخه القدوة أبي علي الفارسي قائلا: «قال لي أبو علي: قلنا: قام زيد، بمنزلة قولنا: خرجت فإذا الأسد، ومعناه: أن قولهم: خرجت فإذا الأسد، تعريفه هنا تعريفًا بالجنس، كقولك: الأسد أشد من الذئب، وأنت لا تريد أنك خرجت وجميع الأسد التي يتناولها الوهم على الباب، هذا محال، واعتقاده اختلال، وإنما أرادت: خرجت فإذا واحد من هذا الجنس على الباب، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازًا، وأما التوكيد: فلأنك عظمت قدر ذلك الواحد بأن جئت بلفظه على اللفظ المعتاد للجماعة، وأما التشبيه: فلأنك شبهت الواحد بالجماعة؛ لأن كل واحد منهما مثله في كونه أسدًا، وإذا كان كذلك فمثله: قعد جعفر، وانطلق محمد، وجاء الليل، وانصرم النهار، وكذلك كل أفعال القديم سبحانه نحو: خلق الله السماء، والأرض، وما كان مثله؛ ألا ترى أنه -عز اسمه- لم يكن منه خلق أفعالنا، ولو كان حقيقة لا مجازًا لكان خالقًا للكفر والعدوان وغيرها من أفعالنا»⁽²⁾ المتأمل لقول ابن جني يراه قد تسلح بأصول المعتزلة (العدل، التوحيد) وبها قال بالمجاز حيث جعل لفظه «خلق» مجازًا لاحقيقة مثلها مثل خلق أفعال العبد لأن الله لا يظلم العباد. وفي مقام آخر لبيّن المجاز وكثرته في اللغة استدلل ببديل البعض ألا تراه يقول: «...وكذلك قولك: ضربت عمرًا، مجاز أيضًا من غير جهة التجوز في الفعل، وذلك أنك إنما فعلت بعض الضرب لا جميعه، ولكن من جهة أخرى، وهو أنك إنما ضربت بعضه لا جميعه، ألا تراك تقول: ضربت زيدا، ولعلك إنما ضربت يده أو إصبعه أو ناحية من نواحي جسده، ولهذا احتاط الإنسان وإستظهر جاء ببديل البعض، فقال: ضربت زيدا وجهه، أو رأسه»⁽³⁾ ومع هذا العطف البياني يرى فيه المجاز مازال قائمًا حيث يضيف: «... ثم إنه مع ذلك متجوز؛ ألا تراه قد يقول: ضربت زيدا رأسه، فيبدل للاحتياط، وهو إنما ضرب ناحية من رأسه لا رأسه كله، ولهذا يحتاط بعضهم في نحو هذا، فيقول: ضربت زيدا جانب وجهه الأيمن، أو ضربته أعلى رأسه

(1) الخصائص ابن جني تحقيق محمد علي النجار ، ج2 ص 447.

(2) نفسه، ج2 ص 451.

(3) نفسه، ج2 ص 451.

الأسمى. لأن أعلى رأسه قد تختلف أحواله، فيكون بعضه أرفع من بعض»⁽¹⁾ فابن جني يصبر ويلج على المجاز سواء اسند الفعل إلى الله عز وجل، أو أسند إلى الإنسان.

كما أول ابن جني الصفات الإلهية بالمجاز في كتابه الخصائص من خلال باب سماه ب: ما يؤمنه علم العربية من الإعتقادات الدينية حيث حمل الصفات الالهية على المجاز و التشبيه متصديا لمن أثبتها متهما إياه بالتحسيم يقول في هذا الصدد: «اعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الإنتفاع به ليس إلى غاية، ولا وراءه من نهاية، وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة، التي خوطب الكافة بها، وعرضت عليها الجنة والنار من حواشيتها وأجنائها، وأصل اعتقاد بخلقه منها، وجاز عليهم بها وعنهما؛ وذلك أنهم لما سمعوا قول الله - سبحانه وعلا عما يقول الظالمون علوا كبيرا-: ﴿يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر 56] وقوله - عز اسمه -: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَوَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة 115]، وقوله ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص 75] وقوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمان 27] وقوله: ﴿وَلْتَصْنَعْ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه 39]، وقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر 67] ونحو ذلك من الآيات الجارية هذا المجرى، وقوله في الحديث: «خلق الله آدم على صورته⁽²⁾» حتى ذهب بعض هؤلاء الجهال في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم 42] أنها ساق رهم - ونعوذ بالله من ضعفه النظر و فساد المعبر - ولم يشكوا أن هذه أعضاء له، وإذا كان هو لا محالة جسما معضى، على ما يشاهدون من خلقه، عز وجهه، وعلا قدره، وانحطت سوامي الأقدار والأفكار دونه، ولو كان لهم أنس بهذه اللغة الشريفة أو تصرف فيها، أو مزاوله لها، لحمتهم السعادة بها، ما أصارتهم الشقوة إليه، بالبعد عنها»⁽³⁾ إذن ابن جني يتهم من أول الصفات على أساس أنها حقيقة بالجهل وقصر نظره وتصرفه في علم العربية، حيث شبهوا البارئ جلا وعلا بصفات خلقه وهذا موطن الجهل عند ابن جني، أما هو فأولها بالمجاز فرارا من التحسيم والتناقض مع أصول مذهبه الإعتزالي. ثم يضيف منتصرا للتأويل «...و لذلك ما قال

(1) الخصائص ابن جني تحقيق محمد علي النجار، ج 2 ص 451.

(2) الصحيح البخاري تحقيق محب الدين الخطيب، تبويب محمد فؤاد عبد الباقي، مراجعة قصي محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية ومكتبتها القاهرة 1400هـ، ج 4 ص 135 حديث 3326.

(3) الخصائص ابن جني تحقيق محمد علي النجار، ج 2 ص 24

رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل لحن: «أرشدوا أحاكم فإنه قد ضل»⁽¹⁾ فسمى اللحن ضلالاً، وقال عليه السلام: «رحم الله امرءاً أصلح من لسانه»⁽²⁾؛ وذلك لما علمه صلى الله عليه وسلم مما يعقب الجهل من ضد السداد، وزينغ الاعتقاد، وطريق ذلك أن هذه اللغة أكثرها جار على المجاز وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة»⁽³⁾ ثم يضيف ابن جني أن القوم الذين خوطبو بهذه اللغة كانوا أعرف الناس بسعة مذاهبها، وانتشار أبحاثها فقها أغراض المخاطب لهم بما على حسب عرفهم مثل قولهم: هذا الأمر يصغر في جنب هذا، أي بالإضافة إليه وقرنه به، وكذلك قوله تعالى: ﴿يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر 56] أي فيما بيني وبين الله، إذا أضفت تفريطي إلى أمره له ونهيه إياي، وإذا كان أصله اتساعاً جرى بعض، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «كل الصيد في جنب الفرا، وجوف الفري»⁽⁴⁾ أي: كأنه يصغر بالإضافة إليه وإذا قيس به، وكذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُونَ فَئِمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة 115] وإنما هو الإتجاه إلى الله، ألا ترى إلى بيت الكتاب.

أَسْتَعْفِرُ اللَّهَ ذَنْباً لَيْسَتْ مُحْصِيهِ *** رَبُّ الْعِبَادِ إِلَيْهِ الْوَجْهُ وَالْعَمَلُ⁽⁵⁾

أي الإتجاه، فإذا شئت قلت: إن الوجه هنا مصدر محذوف، كأنه وضع الفعل موضع الإفتعال، كوجهه، وقيد الأوبد في أحد القولين ونحوهما، وإن شئت قلت: خرج مخرج الإستعارة؛ وذلك أن وجه الشيء أبداً هو أكرمه وأوضحه، فهو المراد منه، والمقصود إليه، فجرى استعمال هذا في القلم سبحانه مجرى العرف فيه والعادة في أمثاله، أي لو كان تعالى مما يكون له وجه لكان كل موضع توجه إليه فيه وجهها له، إلا أنك إذا جعلت الوجه في القول الأول مصدراً كان في المعنى مضافاً إلى المفعول دون الفاعل؛ لأن المتوجه إليه مفعول في المعنى، فيكون إذا من باب قوله عز وجل: ﴿لَا يَسْأَلُكُمْ﴾

(1) المستدرک علی الصحیحین الحاکم، دار الفکر، بیروت 1978 ج 2 ص 439.

(2) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع البغدادي تحقيق محمد الطحان، مكتبة المعارف الرياض 1403 هـ ج 2 ص 24.

(3) الكتاب سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، ج 1 ص 37.

(4) أمثال الحديث، القاضي الحسين عبد الرحمان الراهمزمي، تحقيق أمة الكريم القرشية المكتبة الإسلامية استنبول تركيا ص 124 - 125.

(5) الكتاب سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، ج 1 ص 37.

الإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْحَيْرِ ﴿فصلت 49﴾⁽¹⁾ إذن ابن جني جعل من المجاز الإتساع والتوسيع في اللغة وكثرة الإستعمال لأن العربية موسومة بسعة مذاهبها حيث بهذا المفهوم تعامل مع كثير من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [يس 71] قائلاً: إن شئت قلت: لما كان العرف أن يكون أكثر الأعمال باليد جرى هذا مجراه، وإن شئت قلت الأيدي هنا جمع اليد التي هي القوة، فكأنه قال: بما عملته قوانا، أي: القوي التي أعطيناها الأشياء، لا أن له سبحانه جسماً تحله القوة أو الضعف، ونحوه قولهم في القسم: لعمر الله، إنما هو: وحياه الله، أي: والحياة التي أتانيها الله، لا أن القديم سبحانه محل للحياة كسائر الحيوانات، ونسب العمل إلى القدرة، وإن كان في الحقيقة للقدار، لأن بالقدرة ما يتم له العمل، كما يقال: قطعة السيف، وخزفة الرمح فيضاف الفعل إليهما، لأنه إنما كان بهما. «⁽²⁾ حيث حمل القسم على المجاز لأن المقسم به حياة المخلوق وليس حياة الخالق، وكذلك أول صفة النظر و الحقة بالمجاز معلقاً في ذلك على قوله عز وجل: ﴿وَلْيُصْنَعْ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه 39] أي: تكون مكنوفاً برأفتي بك وكلاءتي لك، كما من يشاهده الناظر له، والكافل به أدنى إلى صلاح أموره، وانتظام أحواله، ممن يبعد عمن يدبره، و يلي أمره.»⁽³⁾ حيث حمل النظر على الرأفة والكلاءة والأمر نفسه في لفظة اليمين في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر 67] قائلاً مايلي: "إن شئت جعلت اليمين هنا الجارحة، فيكون على ما ذهبنا إليه من المجاز والتشبيه، أي: حصلت السموات تحت قدرته، حصول ما يحيط اليد به في يمين القابض عليه، وذكرت اليمين هنا دون الشمال؛ لأنها أقوى اليدين، وهو من مواضع ذكر الإشتمال و القوة، وإن شئت جعلت اليمين هنا القوة، كقول الشاعر:

إِذَا مَا رَايَةَ رُفِعَتْ لِمَجْدٍ *** تلقاها عرابة باليمين.

أي بقوته و قدرته»⁽⁴⁾ حيث جعل ابن جني من اليمين القوة و القدرة والاستطاعة و هي مجاز لا حقيقة لأنها تتعارض مع عقيدته الإعتزالية في مبدأ التوحيد، والأمر نفسه في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ [الإنفطار 07]

(1) الخصائص ابن جني تحقيق محمد علي النجار ، ج3 ص 248.

(2) نفسه ج3 ص 248.

(3) نفسه ج3 ص 542.

(4) نفسه، ج3 ص 542.

قائلا في ذلك ما يلي: "و إنما الساق يراد بها شدة الأمر، كقولهم: قد قامت الحرب على ساق، ولسنا ندفع مع ذلك أين الساق إذا أريدت بها الشدة، فإنما هي مشبه بالساق هذه التي تعلق القدم، وأنه إنما قيل ذلك؛ لأن الساق هي الحاملة للحملة، المنهضة لها، فذكرت هنا لذلك تشبيها وتشنيعا، فأما أن تكون للقدم تعالى جارحة: ساق أو غيرها، فنعود بالله ممن اعتقاده، أو الإجتياز بطواره وعليه بيت الحماسة:

كَشَفَتْ لَهُمْ عَنْ سَاقِهَا *** و بَدَأَ مِنَ الشَّرِّ الصَّرَاحِ⁽¹⁾

حيث يبدو ابن جني متهجما على أهل السنة من خلال إثباتهم الساق لله سبحانه وتعالى حيث وقعوا في التجسيم الذي تفر منه المعتزلة.

هناك نقطة أخرى أثارها المعتزلة خدمة للمجاز وهي قولهم: بأن الاسم غير المسمى لكي يباينوا بين الله وأسمائه وصفاته للقول بأنها مخلوقة - كالكلام - حيث اعتمد هذا الرأي ابن جني لما قال: لو كان الاسم هو المسمى لم تجز إضافة واحد منهما إلى صاحبه كقولنا: اسم زيد، و هذا ذو زيد، بمعنى صاحب هذا الاسم، فإن الشيء لا يضاف إلى نفسه لأن الغرض في الإضافة إنما هو التعريف والتخصيص، والشيء إنما يعرفه غيره؛ فلو كانت نفسه تعرفه لما احتاج أبدا أن يعرف بغيره؛ لأن نفسه في حالي تعريفه وتنكيهه واحدة، وموجودة غير مفتقدة، فلهذا لم يأت عن العرب نحو: هذا غلامه، ومررت بصاحبه، والمظهر هو المضمرة المضاف إليه، هذا مع فساده في المعنى؛ لأن الإنسان لا يكون أخا نفسه، ولا صاحبها»⁽²⁾ فإن جني حاول في هذا القول أن يفرق بين أسمائه سبحانه وتعالى كالله، الرب وبين الصفات المخلوقة كالكلام وغيره، والعلم، القدرة.

كما أول ابن جني خشية الحجارة بالتأمل والتفكير والتمعن ولم يحملها على الحقيقة وهذا ما يعرف عند الجاحظ بالنسبة وهو معتزلي مثله ربما فر إلى المجاز حيث قال ابن جني: فأما قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ [البقرة: 74]، فأوجد القولين فيه أن يكون معناه: وإن منها لما يهبط من نظر إليه لخشية الله؛ وذلك أن الإنسان إذا فكر في عظم هذه المخلوقات تضائل وتخشع، وهبطت نفسه، لعظم ما شاهد، فنسب الفعل إلى تلك الحجارة، لما كان السقوط والخشوع مسببا عنها، وحادثا لأجل النظر إليها، كقول الله سبحانه - ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ

(1) الخصائص ابن جني تحقيق محمد علي النجار، ج 3 ص 542.

(2) نفسه ج 3 ص 24. 25.

وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴿[الأنفال 17]﴾⁽¹⁾ لعل المعتزلة تخالف دوما رأي أهل السنة والعكس صحيح لأن المعتزلة يحكمون العقل ويقدمونه عن النقل وأهل السنة يقولون بالعكس: «حيث ذهب أهل السنة والجماعة أن الجمادات تعبد الله حقيقة لاحالا، سواء فهمنا منها ذلك التعبد أم لم نفهم، وحالفتهم المعتزلة: فذهبوا إلى أن المراد بسجودها وخشيتها ما يدل لسان حالها من ظهور أثر الخلق فيها؛ حيث تحمل على الخشية من الله والخضوع له لمن تأمل فيها وتدبر، لا أن تلك الأشياء تسجد لله، أو تخشاه حقيقة، لإعتمادهم على العقل في تقرير العقائد.⁽²⁾

لعل الجوهري يحسب على تيار الإعتزال الذي نادى بالهجاز فرارا من ألفاظ التجسيم والتشبيه قال في معجمه الصحاح عن مادة [سوى]: واستوى على ظهر دابته، أي علا واستقر، واستوى إلى السماء أي قصد، واستوى أي استولى وظهر، وقال الشاعر:

قد استوى بشيرٌ على العراق *** من غير سيفٍ ولا دمٍ مهراقٍ⁽³⁾

حيث نجد مفهوم الإستواء عنده بمعنى الإستلاء وهذا مطابق تماما لما قالت به المعتزلة. كما نفى العين الحاسة الباصرة عن الله وأولها بالحفظ شأنه في ذلك شأن المعتزلين، فرارا من التجسيم حيث قال في مادة عين ما يلي: «ويقال: أنت على عيني في الإكرام والحفظ جميعا، قال الله تعالى: ﴿وَلْيُصْنَعْ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه 39]»⁽⁴⁾

كما أطلق مصطلح القديم على الله عز وجل لأن المعتزلة ترى القدم أخص وصف للذات الإلهية التي لا يشاركه فيها أحد قائلا في ذلك: «والأزل: بالتحريك: القدم، يقال: أزلي، ذكر بعض أهل العلم أن أصل هذه الكلمة قولهم للقديم: لم يزل، ثم نسب إلى هذا فلم يستقم إلا بإختصار، فقالوا: يزلي، ثم أبدلت الياء ألفا لأنها أخف، فقالوا: أزلي كما قالوا في الرمح المنسوب إلى ذي يزن: أزني، ونصل أثري»⁽⁵⁾ فالتأمل لهذه الأقوال السابقة لعله يدرك بأن الجوهري أول الصفات بالهجاز فرارا بعقيدته الإعتزالية، وأقر صفة القديم لأنه لا أحد يشارك الله فيها.

(1) الخصائص ابن جني تحقيق محمد علي النجار ، ج 2 ص 211.

(2) تلخيص البيان في مجازات القرآن الشريف الرضي، ط 1 ص 16.

(3) تاج اللغة وصحاح العربية الجوهري تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، ج 6 ص 2375.

(4) نفسه، ج 6 ص 2171.

(5) تاج اللغة وصحاح العربية الجوهري تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، ج 4 ص 1622.

كما أن أبا هلال العسكري أول الصفات وألحقها بالمجاز خشية التحسيم والتناقض مع عقيدته الإعتزالية حيث فرق بين النظر والرؤية ناقلا عن الرماني بأن الله ناظر لعباده بظهور رحمته إياهم، وأن القديم لا يوصف بالنظر؛ لأن النظر لا يكون إلا مع فقد العلم، ومعلوم أنه لا يصلح النظر في الشيء ليعلم إلا وهو مجهول، ثم قال: «فصح بهذا أن النظر تغليب العين حيال مكان المرئي طلبا لرؤيته، والرؤية هي إدراك المرئي، ولما كان الله يرى الأشياء من حيث لا يطلب رؤيتها صح بأنه لا يوصف بالنظر»⁽¹⁾ إذن أول صفة النظر بالرحمة كما أول صفات أخرى مثل المحبة بالإكرام والإثابة «⁽²⁾ كما أول الرضا بإرادة الثواب أو الحكم به، والسخط بإرادة العقاب»⁽³⁾ وأول القدم بمن سلف في عمله أنه عاص «⁽⁴⁾ كما أول العلو بالقهر والإقتدار قائلًا: ولا يقال: الله رفيع؛ لأن الإرتفاع زوال الشيء من موضعه إلى فوق، بخلاف العلي؛ فإنه لا يقتضي الزوال من أسفل إلى أعلى»⁽⁵⁾ وجعل مكر الله العذاب قائلًا في ذلك: «فالمكر من الله تعالى العذاب، جعله الله عز وجل مقابلة لمكرهم بأنبيائه وأهل طاعته»⁽⁶⁾ كما وافق العسكري ابن جني وغيره من المعتزلة في اعتبار خشية الحجارة وسجود الحيوانات وتسيبها أنها دلالة على صنعة الله: «لا أن هذه المخلوقات تجسد أو تسبح حقيقة»⁽⁷⁾

كذلك الشريف الرضي قال ببعض أصول المعتزلة خاصة مبدأ التوحيد من تأويل الصفات بالمجاز أو الإستعارة أو المبالغة مثل النظر في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران 77]: وهذه استعارة وحقيقتها: ولا يرحمهم الله يوم القيامة، كما يقول القائل لغيره إذا استرحمه: انظر إلي نظرة؛ لأن حقيقة النظر هو تغليب العين الصحيحة في جهة المرئي إلتماسا لرؤيته، وهذا لا يصلح إلا على الأجسام، ومن يدرك بالحواس، ويوصف بالحدود

(1) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، ص 67.

(2) نفسه ص 114.

(3) نفسه ص 116.

(4) نفسه ص 178.

(5) نفسه ص 178.

(6) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق دكتور مفيد قميحة، ص 371.

(7) نفسه، ص 24.

والأقطار، وقد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا»⁽¹⁾ حيث أول العين الباصرة بالرحمة فرارا من التشبيه والتجسيم، لكن الأولى به أن يقول بالمجاز لأن الإستعارة تقتضي تشابها أو اشتراكا في المعنى. كذلك أول اليد الجارحة بالنعمة حيث قال في هذا الباب: وقوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُومَةٌ عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾ [المائدة: 64] وهذه استعارة، ومعناها: أن اليهود أخرجوا هذا القول مخرج الإستبحال لله سبحانه، فكذبهم الله بقوله: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾ وليس المراد بذكر اليدين هنا الإثنين اللتين هما أكثر من الواحدة، وإنما المراد به المبالغة في وصف النعمة، كما يقول القائل: ليس لي بهذا الأمر يدان، وليس يريد به الجارحتين، وإنما يريد به المبالغة في نفي القوة على ذلك الأمر، وربما قيل: إن المراد بذلك نعمة الدنيا ونعمة الآخرة، والله أعلم أي ذلك أصوب، وقد أشبعنا الكلام على هذا في كتابنا الكبير»⁽²⁾ حيث أول اليدين بنعمة الدنيا ونعمة الآخرة. كذلك قال بتأويل التحلي في الآية التالية: وقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا بَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا ﴾ [الأعراف: 143] وهذه استعارة على أحد وجهي التأويل، وهو أن يكون المعنى: فلما حقق تعالى بمعرفته لحاضري الجبل بالآيات التي أحدثها في الجبل، زالت عنهم في العلم بحقيقته عوارض الشبه وخوارج الريب، وكان معرفته سبحانه تجلت لهم من غطاء أو برزت لهم من حجاب، وأما التأويل الآخر: وهو أن يقدر في الكلام محذوف هو سلطانه أو أمره سبحانه، ويكون تقدير الكلام: فلما تجلى أمر ربه أو سلطان ربه للجبل، ويكون ذلك مثل قوله: ﴿ جَاءَ رَبُّكَ ﴾ [الفجر: 22] أي: جاء ملائكة ربك، أو أمر ربك، أو عقاب ربك، وهذه استعارة من وجه آخر، وهو من حيث وصف الأمر أو السلطان بالتحلي، وإنما المتحلي حاملها والوارد بهما»⁽³⁾ ففي التأويل الأول ذهب الشريف الرضي أن التحلي كان عبارة عن آيات أو سمها الله في الجبل وفي الثاني هناك محذوف تقديره (أمر، أو سلطان) ربك.

كما أول الشريف الرضي الإستواء قائلا: وهذه إستعارة؛ لأن حقيقة الإستواء إنما توصف بها الجسام التي تعلقو و تهبط، وتميل وتعتدل، والمراد بالإستواء هنا الإستلاء بالقدرة و السلطان لا بحلول القرار والمكان، كما يقال: إستوى فلان على سرير ملكه؛ بمعنى على تدبير الملك، ملك مقعد الأمر والنهي، ويحسن صفته بذلك وإن لم يكن له في الحقيقة سرير يعقد عليه، ولا مكان عال يشار إليه، وإنما المراد نفاذ أمره في مملكته، وإستلاء سلطانه على رعيته، فإن

(1) تلخيص البيان في مجازات القرآن الشريفة، ص 27، 28.

(2) نفسه ص 40.

(3) نفسه، ص 60.

قيل: فالله سبحانه مستول على كل شيء بقهره وغلبته ونفاذ أمره وقدرته، فما معنى إحتصاص العرش بالذكر هنا؟ قيل: كما ثبت أنه تعالى رب لكل شيء، وقد قال في صفة نفسه: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لَيْسَكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النمل 86]. وقال: ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون 116] فإن قيل: فما معنى قولنا: عرش الله إن لم يرد بذلك كون عليه، قيل: كما يقال: بيت الله وإنما لم يرد كونه فيه، والعرش في السماء تطوف به الملائكة تعبداء، كما أن البيت مقارنا بينه وبين البيت، فالبيت ينسب إلى المولى عز وجل وهو ليس بداخله فكذلك العرش على سبيل المقارنة عنده.

الأرض تطوف به الخلائق تعبداء»⁽¹⁾ فالتأمل لكلام الشريف الرضي يدرك أن الرجل أول الإستواء على سبيل الإستعارة

لم يكتف الشريف الرضي في تأويلاته المجازية بالآيات القرآنية فقط، بل أول الجارحة المنصوصة في الحديث كلفظة اليمين في قوله صلى الله عليه وسلم: «بيمين الله ملأى سحاً، لا يغيضها الليل والنهار»⁽²⁾ حيث علق الشريف الرضي قائلاً: «وهذه إستعارة؛ لأن المراد باليمين هاهنا نعمة الله، ووصفها بالإمتلاء لكثرة منافعها وعموم مرادها، فجعلها كالعين الثرة التي لا يغيضها المواتح، ولا تنقصها النوازح، والسح: شدة المطر، يقال: سحت السماء سحاً، إذا جادت جوداً، وخص اليمين؛ لأنها في الأكثر مظنة العطا، وموصلة الحباء، على طريق المجاز والإتساع، وقد شرحنا هذا المعنى في عدة مواضع من كتبنا المشتملة على علوم القرآن»⁽³⁾ حيث فر الشريف الرضي التشبيه والتجسيم وحنح إلى التأويل والمجاز كي يوافق عقيدة المعتزلة في مبدأ التوحيد. كما أول الإصبع بالأثر الحسن المحمود في قراءته لقوله صلى الله عليه وسلم: «ما من آدمي إلا وقلبه بين إصبعين من أصابع الله»⁽⁴⁾ وهو أن الإصبع في كلام العرب اسم للأثر الحسن التي

(1) تلخيص البيان في مجازات القرآن الشريف الرضي، ص 80 / 81.

(2) صحيح البخاري شرح وتصحيح وتحقيق محب الدين الخطيب، بوبه محمد، فؤاد عبد الباقي أخرجه قصي محب الدين الخطيب المطبعة السلفية ومكتبها القاهرة 1400 ج 4 ص 376 حديث 7411 في التوحيد.

(3) المجازات النبوية. ، الشريف الرضي تحقيق طه عبد الرؤوف سعد مكتبة ومطبعة عيسى الحلبي وشركاؤه القاهرة 1971 م ص 78.

(4) سنن الترميذي تحقيق أحمد محمد شاكر، كمال يوسف الحوت دار الكتب العلمية بيروت ج 238 حديث 3522.

تظهر سمته وتستمر علامته، يقال: لفلان في ماله إصبع حسن أي قيام محمود وأثر جميل كقول الراعي يصف راعيا لإبله:

ضَعِيفُ الْعَصَا بَادِيُ الْعُرُوقِ تَرَى لَهُ *** عَلَيَّهَا إِذَا مَا أَجْدَبَ النَّاسُ أُصْبَعًا

حيث علق الشريف الرضي على الحديث السابق قائلا: «أي يجعل الله عليه أثرا يستدل به على أنه من أهل الخير، أو من أهل الشر يصادف الجزاء على كلا الفعلين من ثواب أو عقاب، ونعيم وعذاب، وذلك الأثر الذي يجعله الله هو إستحقاق الحمد من الناس إن كان محسنا، أو إستحقاق الذم منهم إن كان مسيئا. فإذا تمهدت الذي قرناه كان معنى لفظ الخبر: ما من آدمي إلا وقلبه من الله سبحانه بين نعمتين حسنتين: إحداهما: ما من به عليه من معرفة خالقه ورازقه، وذلك يوجب عليه الخروج إليه تعالى من حق الشكر على مننه، وإحسان الجوار لنعمه»⁽¹⁾ إذن أول الإصبع بالأثر والحسن والحمد. كما أول قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ جَنَّةٍ ثَلَاثَةً إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا حَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة 07] بما يلي: فنقول: أراد أنه معهم بالعلم والإحاطة لا بالدنو والمقاربة؛ لأن الأمر لو كان كذلك لكان المعنى مستحيلا؛ وذلك أنه تعالى لا يجوز أن يكون من كل ثلاثة، ولا مع كل خمسه في حال واحدة على الحقيقة لأن الجسم لا يصح أن يكون في مكانين في حال واحدة، تعال الله عن تنقل الأمكنة وتقلب الأزمنة علوا كبيرا»⁽²⁾

لعل المبرد الذي عده بعض الدارسين من أتباع أهل السنة والجماعة الذين يكتفون بالظاهر أول بعض صفات الله سبحانه وتعالى بالمجاز حيث نقل الزجاجي عنه في اسمي الله «الرحمان الرحيم» أنه قال: «الرحمة من العباد تحن ورقة على المرحوم، وهي من الله عز وجل إنعام وإفضال على العباد، قال: لأن الأفعال تتصل بالله عز وجل على خلاف إتصالها بالأدميين، ألا ترى أنا نقول: «علم زيد»، كما نقول «علم الله»، وزيد علم بالإكتساب بعد أن كان جاهلا، ويجوز أن يجهل بعد أن علم، والله عز وجل يتعالى عن ذلك، وكذلك ما أشبهه، وسعت رحمته كل شيء: أي إنعامه وإفضاله»⁽³⁾ حيث أول الرحمة بنعمة الله وفضله على مخلوقاته، كما أول سخرية الله عز وجل بالعذاب

(1) المجازات النبوية، الشريف الرضي تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ص 229.

(2) نفسه، ص 232.

(3) اشتقاق أسماء الله، الزجاجي، تحقيق عبد الحسين المبارك مؤسسة الرسالة بيروت 1406 هـ ط 3 ص 41، 157.

والتنكيل من خلال قراءته للآيتين الكريمتين: ﴿فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة 79]. ﴿وَيَمْكُرُوا وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾ [الأنفال 30] قائلاً: «وإنما مكروهم و إستهواؤهم ومعصية لله تعالى، وتوثب على أوليائه، ومكر الله و إستهزاؤه وسخره عذاب لهم وتنكيل»⁽¹⁾ كما أول اليمين الجارحة بالقوة فيما نقله عنه النحاس معنى ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر 67] أي يملكها، كما تقول: هذا في قبضي، قال محمد بن يزيد: معنى بيمينه: بقوته، وأنشد

إذا ما رايةٌ رُفعتٍ لمجدٍ *** تَلَقَّاهَا عِرابَةٌ بِالْيَمِينِ

أي بالقوة «⁽²⁾ كذلك نفى الكلام عن الجمادات مؤولها بالإرادة شأن المعتزلة حيث يقول في هذا المقام: «وأهل النظر يقولون في قول الله عز وجل: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت 11]: لم يكن كلام، وإنما فعل عز وجل ما أراد فوجد: قال الراجز:

قَدْ خَنَقَ الْحَوْضُ وَقَالَ قَطْنِي *** مَهَلًا رَوِيدًا قَدْ مَلَأَتْ بَطْنِي

ولم يكن كلام، وإنما وجد ذلك فيه «⁽³⁾

أبو إسحاق الزجاج هو الآخر بالرغم من كونه سنيا أول العديد من الصفات مثل المحيء حيث يقول في هذا الصدد: وقوله عز وجل ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة 210] قال أهل اللغة: معناه يأتيهم الله بما وعدهم من العذاب والحساب، كما قال: ﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾

(1) ما اتفق لفظه واختلف معناه الزجاجي تحقيق عبد العزيز الميمي الراجكوتي المطبعة السلفية ومكنتها القاهرة 1350 ص 13، 14.

(2) معاني القرآن الكريم، النحاس تحقيق محمد علي الصابوني معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى مكة المكرمة 1408 هـ ج 6 ص 191.

(3) الكامل في اللغة والأدب، المبرد، تحقيق تغريد بيضون، نعيم زرزور دار الكتب العلمية 1407 هـ ج 1 ص 399.

[الحشر02] أي: أتاهم بخذلانه إياهم»⁽¹⁾ كما أول صفة الرضا بعلم إخلاصهم حيث يقول في هذا الشأن: قوله عز وجل: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح18]: أي علم أئم مخلصون....»⁽²⁾

ابن خالويه هو الآخر أول بعض الصفات الإلهية مثل الإستواء فقال: «و الإستواء على ثلاثة أوجه: يقال: استوى بعد الإعوجاج كالخشب والقناة، و استوى الأمر استقام بعد الإضطراب، واستوى: علا وقهر بالسلطان والعظمة، ومنه قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه05]، والإستواء: الإستعلاء، يقال: استوى الأمير على بلد كذا أي استولى: وهذه لغة يرويهما قطرب، ويقال: استوى: ارتفع، ودخل رجل على بعض الأعراب فقال: استويا أي ارتفعا»⁽³⁾ كما أول صفة المحبة والمكر والإستهزاء قائلا: «... فالحبة من الله، والمكر والخديعة والإستهزاء: كل ذلك خلاف ما يكون من المخلوقين، وهو أن يجازيهم جزاء خداعهم، ومكرهم، والمحبة من العبد: لزوم الطاعة والمحبة من الله: إكرامه أهل طاعته بالثواب الجزيل»⁽⁴⁾ كما أول اليد الجارحة بمعان أخرى قائلا: «فيه ثلاثة أقوال: أي يد الله بلمنة عليهم أن هذا هو الإسلام أعظم من يدهم بالطاعة، وقيل: يد الله بالوفاء بما وعدهم، وقيل يد الله فوق أيديهم بالثواب»⁽⁵⁾ فالبرغم من كونه -ابن خالو- به -سنيا فقد لجأ إلى تؤول بعض الصفات ولم يحملها على الظاهر.

الخطابي هو الآخر أول صفة السمع والبصر فرارا من التشبيه والتجسيم وهذا في تعليقه على قول الله عز وجل: ﴿سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء58] معناه: إثبات صفة السمع والبصر لله سبحانه، لا إثبات الأذن والعين، لأنهما جارحتان، والله سبحانه موصوف بصفاته، منفي عنه ما لا يليق به من صفة الآدمين ونعوتهم، وليس بذي جوارح، ولا

(1) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج تحقيق عبد الجليل عبده الشليبي دار عالم الكتب ج1 ص280.

(2) المجازات النبوية، الشريف الرضي تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ص229.

(3) شرح مقصورة ابن دريد، ابن خلويه دراسة وتحقيق محمد جاسم الدرويش، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة بغداد 1999 ص337.

(4) إعراب القراءات السبع وعللها، ابن خالويه، تحقيق عبد الرحمان بن سليمان العثيمين مكتبة الغانجي القاهرة 1413هـ ج2 ص328.

(5) نفسه ج2 ص327.

بذي أجزاء و أبعاض ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى 11] «⁽¹⁾ كما أول صفة النزول في الحديث قائلًا: «وإنما ينكر هذا وما أشبهه من الحديث من يقيس الأمور في ذلك بما شاهده من النزول الذي هو تدل من أعلى إلى أسفل، وانتقال من فوق إلى تحت، وهذه صفة الأجسام والأشباح، فأما نزول من لا تستولى عليه صفات الجسام فإن هذه المعاني غير متوهمة فيه، وإنما هو خير عن قدرته، ورأفته بعباده وعطفه عليهم،

و إستجابته دعائهم ومغفرته لهم ، يفعل ما يشاء»⁽²⁾ إذن أول صفة النزول بالقدرة والرأفة والعطف على المخلوقين من خلال الغفران وإستجابة الدعاء. كما أول الباشاني اليد بالنعمة قائلًا في مادة (عمل): وقوله تعالى ﴿مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيْدِينَا﴾ [يس 71] هو كقوله ﴿وما عملته أيديهم﴾ [يس 73] أي: لم تعمله أيدي الخلق أي ليس مما عملت أيدي مالكيها، بل هي خلق الله، ومعنى أيدينا نعمتنا، ودليل النعمة قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾ [يس 73]، وقال القتيبي: مما عملنا بقوتنا وقدرتنا، وهي اليد، والقدرة، والقوة «⁽³⁾ حيث أول اليد بالنعمة ونقلها عن ابن قتيبة السني، كما أول صفة الرحمة بالعمو والغفران، فقال: قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف 56]. أي: عفوه وغفرانه، ولذلك لم يقل: قريبة؛ لأن تأنيث الرحمة تأنيث غير حقيقي لأنه مصدر»⁽⁴⁾ كما أن الزمخشري أول صفة الشكور في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [الشورى 23] قائلًا في ذلك: «الشكور في صفة الله مجاز للإعتداد بالطاعة و توفية ثوابها و التفضل على المثاب. «⁽⁵⁾

المبحث الخامس: قضية التأويل وأثرها في ظهور المجاز

معلوم أن المجتمع الإسلامي قد مرَّ بمذهبين في تفسير آيات القرآن الكريم؛ منهج نقلي و هو أول المناهج ظهورًا يمثله أهل السنة الذين يركزون في فهم النصوص على السنة النبوية و كلام الصحابة و التابعين، حيث يعتبر تفسير ابن جرير

(1) معالم السنن، أبو سلمان الخطابي دار الكتب العلمية بيروت 1980 ج 4 ص 330.

(2) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، الخطابي تحقيق محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود ، مركز إحياء التراث الإسلامي مكة المكرمة ج 1 ص 637، 639.

(3) الغريين (غرب القرآن والحديث) البلشاني تحقيق أحمد فريد المزدي ، ج 4 ص 1327، 1328.

(4) نفسه ج 5 ص 1508.

(5) الكشاف الزمخشري ، ج 2 ص 340.

الطبري «جامع البيان في تفسير القرآن» من أقوى تفاسيرهم وأشهرها، ولعله المرجع الأول عند المفسرين الذين اعتنوا بالتفسير النقلي و كونه أول المفسرين الذين عنوا بالتفسير النقلي وكونه أول كتاب في التفسير وصل إلينا، أما المنهج الثاني فالمقصود به المنهج العقلي؛ وهو أن يفسر القرآن الكريم بالرأي الذي جوهره التأويل في الوصول إلى باطن اللفظ استخداما صحيحا يحقق وضوحا للرؤية في جانب الدلالة والمعرفة، كما يعد طورا متقدما من أطوار الدلالة في حياة اللغة داخل المجتمع الإسلامي يتميز بإعمال العقل بعد أن تخطى دائرة النقل والأثر، لأن دليل العقل ينهض بالحجة خاصة إذا لم يوافق ظاهر النص مقتضى الحال»⁽¹⁾ حيث يعد المعتزلة أحد رواد التأويل أو التفسير بالرأي أسهمت في إنجاحه عوامل أهمها الأصول التي وضعوها لفكرهم، وكذلك رفع الحصار المضروب عن العقل عند التقليديين، وكذا التطور الحاصل في اللسان وتمكنهم في كثير من الأحيان من اللسان نحو، لغة، بلاغة، فقها لأن أصحاب الرأي- المعتزلة- خالفوا أصحاب-المأثور- حتى في مفهوم اللغة، حيث يرى المعتزلة أن اللغة نشاط من الإنسان نفسه على خلاف نظرة أهل النقل كون اللغة خارجة عن إرادة الإنسان، لأن الإتجاه الأول: هو المستند على كون اللغة تواضعا واصطلاحا، و المواضعة نظام تقره الجماعة بغية تنظيم عملية التواصل، وجعلها يسيرة ودالة على جملة علاقات هي في صميمها، تقوم على المنفعة، وتلبية الحاجات»⁽²⁾ فهذا يدفعنا إلى تعريف التأويل وبيان ماهيته.

الإتجاه الثاني: يتضمن أن اللغة إلهام ووحى وتوفيق، بمعنى أن الإنسان لا يملك قرارا لغويا بشأن الأسماء و المسميات، ومن ثم فإنه يستخدم اللغة، بوصفها وحيا « ولا تتعلق بها إرادته ووعيه، وبموجب هذا الافتراض، فإن اللغة منفصلة عن المتكلم لأنه غير مبتكر لها ومنتج، إنما هو مزود بها على نحو فطري.

تعريف التأويل: عرف بعض الفلاسفة الإسلاميين التأويل بما يلي:

أولا / أبو حامد الغزالي: «هو عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»⁽³⁾ لعلنا نفهم من كلام الغزالي هذا بأن التأويل

(1) أساليب الحقيقة والمجاز في القرآن (سورة الكهف نموذجاً) حورية عيب، دار قرطبة المحمدية الجزائر ط 1 2008 ص 38.

(2) أنظر الخصائص، ابن جني تحقيق محمد علي النجار، ج 1 ص 40 .

(3) المستصفي من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (د.ت) ج 1 ص 387.

غلبة الظن يساندها الدليل على المعنى الغالب، حيث على المجتهد الترجيح والمصير إلى ما يغلب على ظنه مما يبيح أو يسمح له صرف معناه الحقيقي إلى المجاز.

ثانيا/ ابن رشيد: «هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجاوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقاربه أو غير ذلك من الأشياء المعهودة في تعريف أصناف الكلام المجازي»⁽¹⁾ لأن كثيرا من الألفاظ لها دلالات متعددة وصدق حديث المصطفى صلى الله عليه وسلم «القرآن ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه»⁽²⁾

ولعل التأويل نوعان: الأول يكون فيه أمر التأويل واضحا، ووجه المجاز فيه غير خفي، وهذا النوع ينطبق على عامة الآيات التي تتحلّى فيها البلاغة القرآنية، عن طريق التصوير وتجسيم المجردات من المعاني، فلا يكاد يقع في أمرها اشتباه إلا بالنسبة لمن كانت بضاعته في العربية ناقصة وضعيفة»⁽³⁾ لأن التصوير الحسي هو الأداة التعبيرية المفضلة في أسلوب القرآن الكريم يقول في هذا المقام سيد قطب أحد رواد فترة التصوير الحسي قائلا: «التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن، فهو يعبر بالصورة المحسنة المتخيلة عن المعنى الذهني والحالة النفسية، وعن الحادث المحسوس والمشهد المنظور وعن النموذج الإنساني والطبيعية البشرية...»⁽⁴⁾ أما النوع الثاني من التأويل هو الذي يخص بعض آيات الصفات الإلهية التي يوهم ظاهرها التجسيم ومشابهة المخلوقات (قد سبق التطرق إليه في مباحث إلغاء الظاهر)

لقد حاول بعض المعتزلة وفي مقدمتهم القاضي عبد الجبار بيان الوظيفة التواصلية للغة والجانب العقائدي

باعتبار الكلام مرتبطا بالإرادة، حيث نظر إليه «فاعلا للكلام»⁽⁵⁾ ومن هذا التعريف يصبح الكلام نظاما مكتنزا

(1) فصل المقال، ابن رشد، قدم له وعلق عليه أبو عمران الشيخ، وجلول البدرى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1982 ص 34.

(2) كثر العمال في سنن الأقوال والأفعال، المتقي الهندي، طبع الشيخ بكري تصحيح الشيخ صفوة السقا، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت 1989 ج 1 ص 573.

(3) أساليب الحقيقية والمجاز في القرآن (سورة الكهف أمودجا) حورية عبيب، ص 45.

(4) التصوير الفني في القرآن الكريم، سيد قطب دار المعارف مصر 1959 ص 34.

(5) شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار، تحقيق عبد الكريم عثمان، ص 535.

بالدلالات وحاملا للمعاني،فالتأويل حسب المعتزلة:«...يرجع إلى الدلالة ، والدليل لا بد أن يكون محدثا أو في تقدير الحادث»⁽¹⁾

أو كما عرفه علي حرب:«فالتأويل هو إذن احتمال قائم في العقول وإمكان تقتضيه اللغة»⁽²⁾ ولعل كلامه هذا قريب مما ذهب إليه أبو هلال العسكري لما أشار إلى هذا قائلا:«ردوا أسباب الغموض ودواعيه إلى عدم وضوح القصد تارة،وإلى اللبس الذي يكتنف الكلام نفسه تارة،وإلى الجهل بالمقاصد وبالأنظمة التي يجري عليها الكلام تارة أخرى»⁽³⁾ وكذلك نبه الإمام أحمد بن فارس إلى قضية التأويل لما عقد بابا في كتابه الصاحبي «مراتب الكلام في وضوحه وإشكاله»قائلا:«أما واضح الكلام فالذي يفهمه كل سامع عرف ظاهر كلام العرب كقوله القائل: شربت ماء...وهذا أكثر الكلام وأعمه.»⁽⁴⁾ ثم يضيف:«وأما المشكل فالذي يأتيه الإشكال من غرابة لفظه،أو من أن تكون فيه إشارة إلى خبر لم يذكره قائله على جهته،أو أن يكون الكلام في شيء غير محدود،أو يكون وجيزا في نفسه غير مبسوط،أو تكون ألفاظه مشتركة.»⁽⁵⁾ ولعل هذا الذي نص عليه العسكري و ابن فارس من منظور بلاغي لغوي منبثق عن فكرة المحكم والمتشابه عند المعتزلة حيث نبه إلى هذا القاضي عبد الجبار: وأما الوجه الذي يختلفان فيه، فهو أن المحكم إذا كان في موضوع اللغة أو لمضافة القرينة،لا يحتمل إلا الوجه الواحد،فمتى سمعه عن طريقة الخطاب وعلم القرائن أمكنه أن يستدل في الحال على ما يدل عليه،وليس كذلك المتشابه،لأنه وإن كان من العلماء باللغة ويحمل القرائن،فإنه يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ ونظر مجدد ليعلمه على الوجه الذي يطابق المحكم أو دليل العقل»⁽⁶⁾ فالمراد من لفظه يحمل القرائن «السامع العالم باللغة»ومن هنا ظهر التفسير بالرأي كتفسير «الكشاف»

(1) شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار، تحقيق عبد الكريم عثمان ص 545.

(2) التأويل والحقيقة ، على حرب قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت 1985 ص 144.

(3) كتاب الصناعتين العسكري، تحقيق على محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم ، ص 54/29.

(4) الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ابن فارس تحقيق مصطفى الشوملي، إشراف رجب بلشير وجبور عبد النور مؤسسة بدران للطباعة والنشر 1963 ص 74.

(5) نفسه ص 74.

(6) متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار تحقيق عدنان زرزور ، ج1 ص 06.

للزخشي لأنّه كان متمكنا من العربية و أجهها، ولعل هذا الذي أوضحه السيوطي على لسان عبد الوهاب لما قال: «اعلم أن الفرق بين الحقيقة والمجاز لا يعلم من جهة العقل ولا السمع، ولا يعلم إلا بالرجوع إلى أهل اللغة، والدليل على ذلك أن العقل متقدم على وضع اللغة...»⁽¹⁾ فالتأويل يساهم فيه العقل واللغة لإستخراج القيم الغامضة التي يطرحها ظاهر النص لأنها تطابق دلالات اللغة ولا دلالات العقل يضيف في هذا الشأن القاضي عبد الجبار: «... كان المراد به النص غير ما يقتضيه ظاهره، فلا بد أن يكون السامع يعرف الوجه الذي يجوز أن يحمل عليه في اللغة، ويتأمل الدلالة التي لها يجب أن يحمل على ما يحمل عليه»⁽²⁾ وإذا كانت اللغة شرطا جوهريا في التأويل يحتم علينا الإهتمام بالحدوف والمضمر لإتمام الدلالة واستقامتها وهذا الذي نبه إليه اللغوي الفذ الفراء وإنما يحسن الإضمار في الكلام الذي يجتمع ويدل أوله على آخره، كقوله: قد أصاب فلان المال، فبنى الدور والعبيد والإماء واللباس الحسن؛ فقد ترى البناء لا يقع على العبید والإماء ولا الدواب ولا على الثياب، ولكنه من صفات اليسار؛ فحسن الإضمار لما عرف»⁽³⁾ وللتمثيل للإضمار الذي نبه إليه الفراء نستعين بآبن جني النحوي مأولا قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة 65] قائلا مايلي: (ينبغي أن يكون «خاسئين» خبرا آخر لـ «كونوا» والأول «قردة» فهو كذلك: هذا حلوه حامض، وإن جعلته وصفا لـ «قردة» صغر معناه؛ ألا ترى أن القرد لذله وصغاره خاسئ أبدا، فيكون صفة غير مفيدة، وإذا جعلت (خاسئين) خبرا ثانيا حسن وأفاد، حتى كأنه قال: كونوا قردة [و] كونوا خاسئين؛ ألا ترى أن ليس لأحد الإسمين من الإختصاص بالخبرية إلا مالصاحبه، وليس كذلك الصفة بعد الموصوف؛ إنما اختصاص العامل بالموصوف، ثم الصفة من بعد تابعة له. «⁽⁴⁾ فهذا التأويل لغوي، ثم يوصف التأويل العقلي بإعتباره معتزلي فيقول: «ويؤنس بذلك أنه لو كانت (خاسئين) صفة لـ (قردة) لكان الأخلق أن يكون «قردة خاسئة» (وفي أن) لم يقرأ بذلك البتة دلالة على أنه ليس بوصف وإن كان قد يجوز أن يكون (خاسئين) صفة (القردة على المعنى إذا كان المعنى) هي هم في المعنى؛ إلا أن هذا إنما هو جائز وليس بالوجه؛ بل الوجه أن يكون وصفا لو كان على اللفظ فكيف وقد

(1) المزهر في علوم اللغة وأنواعها. جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أحمد جادالمولى، عيسى البابي الحلبي، ج1 ص 362.

(2) متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار تحقيق عدنان زرزور، ج1 ص 29.

(3) معاني القرآن، الفراء تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد على النجار، ج1 ص 13.

(4) الخصائص ابن جني تحقيق محمد على النجار، ج2 ص 158.

سبق الصفة ههنا»⁽¹⁾ حيث إن هذا لا يعني كون التأويل دوماً يخضع للغة والعقل وإنما حدود التأويل هي وعي باللحظة المعرفية التي تقدمها الدلالة من خلال إنسجامها مع النص وقوانين إحالته، حيث تتدخل العلاقة الإسنادية من خلال تفكيك عناصر النص «لأن الكلمة مهيأة للإندراج في أنظمة دلالية ليس إلا بإرجاع الكلمة إلى أصل الوضع ومن ثم معرفة الطبقات التي تتشكل إثر كل فعل إسنادي»⁽²⁾ لذا فيعد السياق الإسنادي عاملاً آخراً من عوامل التأويل وهذا الذي نص عليه القاضي عبد الجبار: «...ولا يمتنع في الكلام أن يتغير ظاهره بما يتصل به من مقدمة ومؤخرة.»⁽³⁾ حيث نعزز هذه الفكرة بما ذهب إليه المعتزلي الآخر-الرماني-لما قال: «التصريف المعنى في المعاني المختلفة، كتصريفه في الدلالات المختلفة، وهو عقدها على جهة التعاقب، فتصريف المعنى في المعاني كتصريف الأصل في الإشتقاق في المعاني المختلفة، وهو عقدها على جهة المعاقبة، كتصريف الملك في معاني الصفات، فصرف في معنى مالك، وملك وذوي الملكوت، والمليك، وفي معنى التملك، والتمالك والإملاك والتملك والمملوك»⁽⁴⁾ كما أشار المعتزلة إلى نقطة أخرى في التأويل حيث يقرون بالتناقض الظاهري حيث نبه إلى هذا القاضي عبد الجبار قائلاً: «وكيف يصح فيما هذا حاله أن يعد إستدلالاً بالظاهر مع حاجته إلى ضم ما فيه الخلاف إليه، وما يجري مجراه من المذاهب»⁽⁵⁾ حيث تمثل لهذه الفكرة بما ذهب إليه الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ مِنْهُمْ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [سورة القصص 4] حيث قال: (علا في الأرض) يعني أرض مملكته قد طغى فيها وجاوز الحد في الظلم والتعسف...⁽⁶⁾ فدلالة العلو في هذه الآية، تتناقض مع السمو والرفعة، إذا تدل في هذه الآية على شدة الطغيان ومجاوزة الحد في إيقاع

(1) الخصائص ابن جني تحقيق محمد على النجار، ج2 ص 159.

(2) إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، هيثم سرحان، ص 118.

(3) المتشابه القرآن، القاضي عبد الجبار، تحقيق عدنان زرزور، ص 581.

(4) النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل الرماني، تحقيق محمد خلق الله ومحمد زغلول، ص 101.

(5) متشابه القرآن القاضي عبد الجبار تحقيق زرزور، ج 2 ص 587.

(6) الكشاف، الزمخشري تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلى معوض ومشاركة فتحي حجازي مكتبة العبيكان الرياض 1998 ج4 ص 481.

الظلم، كما أشار الرماني إلى فكرة التناقض الظاهري قائلاً: «...بيان عجيب يظهر فيه المعنى بما يكتنفه من المعاني التي تظهره وتدل عليه»⁽¹⁾ حيث دافع القاضي عبد الجبار دفاعاً كبيراً عن فكرة التأويل من خلال التحولات الطارئة على بنية النص لما قال: «وكل ذلك يبين أن تعلق القوم بمثل هذا يدل على ذهابهم عن طريق الأدلة، عقلاً وسمعا وقلّة معرفتهم بوجوه الكلام ومخارجه وتعلق البعض ببعض»⁽²⁾ فأهمية التأويل تكمن في جمعه بين أمور عقلية وأخرى عرفية وأخرى لسانية كما قال أحد المعاصرين: «إن أهمية التأويل هي القدرة على خلق علاقات جديدة لم يكن يتوقعها أحد أو إعادة بناء قصديّة النص من خلال الإحالة على سياقات لم تكن متوقعة من خلال التجلي النصي»⁽³⁾ ولكن قد يقول قائل بأن التأويل هو عبارة عن طرد للدلالات معينة أو تهميشها، أو فرض إرغامات لا يقتضيهما النص وإنما هو نسيج... فالنص يولد وهو يطرح نفسه للتأويل فسلطة التأويل كامنة في بذرة النص، إلا أن تلك السلطة تتدعم عبر القراءة العامة للنص»⁽⁴⁾ ففهم النص المتضمن إشكالا يجب أن يعمل على تحويل بنية وزحزحتها وهذا الذي نص عليه ابن الشجري: «...وشأن العرب أن تحمل الشيء على الشيء مع حصول أدنى تناسب بينهما حتى أنهم قد حملوا أشياء على نقائضها»⁽⁵⁾

لقد حرص المعتزلة على الأدلة باعتبارها نظاماً مادياً هو القادر على إكساب الممارسة التأويلية قال في هذا الشأن الجاحظ: «ولولا استعمال المعرفة لما كان للمعرفة معنى، كما أنه لولا الاستدلال بالأدلة لما كان لوضع الدلالة معنى»⁽⁶⁾ وإلى هذا ذهب شيخ المعتزلة القاضي عبد الجبار لما قال: «اعلم أن الغرض في إيجاب النظر الوصول إلى المعرفة المتولدة

(1) النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلق الله ومحمد زغلول، ص 101.

(2) متشابه القرآن القاضي عبد الجبار تحقيق زرزور، ج2 ص 586.

(3) النص والمعرفة النقدية، سعيد بنكراد، منشورات رابطة أدباء المغرب الرباط 2002 ص 97.

(4) من النص إلى سلطة التأويل، الحبيب شبيل ضمن ندوة صناعة المعنى وتأويل النص، منشورات كلية الآداب بمنوبة 1992 ص 457.

(5) الأشباه والنظائر في النحو. ص 63

(6) الحيوان، الجاحظ تحقيق عبد السلام هارون، ج2 ص 115.

عنه. ⁽¹⁾ «ومن هذه الفكرة استفاد البلاغيون في قضية الفصاحة و الإعجاز كون المعنى يترتب عن اللفظ وعددوا شروطا له بأن لا يكون غريبا ولا موحشا وسلسا متباعدا في مخارج حروفه كما سمي بعض المعتزلة-أبو الحسين البصري-القياس إستدلالا، لأنه فحص ونظر ويسمى الاستدلال قياسا، لوجود التعديل فيه فلعله عند البلاغيين اللفظين الذين رأوا في الإعجاز حسن اللفظ ورونقة سلامته مما سبق ذكره آنفا، وهذا الاستدلال الذي نص عليه المعتزلة هو عبارة: «ترتيب علوم يتوصل به إلى علم آخر. فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم فهو مستدل عليه» ⁽²⁾ وهذا الذي نجد عند البلاغيين فالأساليب البيانية المحمودة عبارة عن تظافر مختلف العلوم من صوت وصرف ونحو ولغة (معجم). فالجهاز يعتمد على التأويل ولا يكتفي بظاهر اللفظ.

تعريف الحقيقة والمجاز

أولا/تعريف الحقيقة: لعل الحقيقة من قولنا: حق الشيء إذا وجب، واشتقاقها من الشيء المحقق وهو المحكم، ثم نقلت إلى الكلمة الثابتة أو المثبتة في مكانها الأصلي، ولعل معانيها مختلفة عند علماء اللغة والبلاغة والشرع حيث لها معاني عدة في اللغة والإصطلاح منها ما يلي:

أ- حق الأمر يحق ويحق حقا وحقوقا: صار حقا وثبت، أي وجب يجب وجوبا نحو قوله تعالى: ﴿ قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ [القصص 63] أَي ثَبِتَ، وَقَوْلُهُ أَيضًا: ﴿ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ [الزمر 71] أَي: وَجِبَتْ وَثَبِتَتْ.

ب- الحقيقة على وزن فعيلة، وفعيل في الأصل قد يكون بمعنى الفاعل وقد يكون بمعنى المفعول فيكون معناه (الثابتة) وفي الثانية يكون معناها (المثبتة) « ⁽³⁾ أما مسألة التاء في الحقيقة للنقل عن الوصفية إلى الاسمية « ⁽⁴⁾ لأن العرب إذا وصفت (بفعيل) مؤنثا ونطقت بالموصوف حذف التاء إكتفاء بتأنيث الموصوف، فيقولون: امرأة قتيل وشاة

(1) المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار إشراف طه حسين وإبراهيم مذكور، ج 12 ص 491.

(2) المعتمد في أصول الفقه، الإيجي تحقيق محمد حميد الله بتعاون أحمد بكير وحسن حنفي، ج 2 ص 552.

(3) ينظر المحصول في علم أصول الفقه، الرازي تحقيق طه جابر فياض العلواني ط 1979 ج 2 ص 395، 396.

(4) نفسه ج 2 ص 395

نظيح، أما إذا حذفوا الموصوف اثبتوا التاء: فيقولون: رأيت قتيلة بني فلان ونطاحتهم لعدم ما يدل على التأنيث، فاحتاجوا إلى اظمارها نفيًا للبس ويكون الإسم ههنا لا يعرف صفة⁽¹⁾ يضيف في هذا الشأن الخطيب القزويني معرفا (الوضع) بأنه تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه حيث بسط محمد توفيق سعد مفهوم الوضع قائلاً هناك وضع تحقيقي مرتبط بالحقيقة كمفهوم يراد به عين ما وضع له اللفظ وضعا لا يستند فيه إلى غيره، ويقابل هذا الوضع وضع تأويلي وهو يتعلق بالمجاز وغيره من المفاهيم التي لا تستقل بنفسها للدلالة على معناها، ذلك أن اللفظ فيها لا يدل بنفسه على المعنى المراد به وإنما بمساعدة قرينة لفظية أو معنوية⁽²⁾»

قد يدخل اللفظ المشترك في مفهوم الحقيقة كأن تكون اللفظة محتملة لمعنيين أو أكثر⁽³⁾ ومثل هذا أشار ابن الأثير: «واللفظ المشترك يدل على معنيين مختلفين أو معان متعددة مختلفة وقد وضع هذا اللفظ بإزاء كل معنى وصفا أوليا حقيقيا متكررا، فيكون كل واحد من هذه المعاني هو المراد به على انفراد، وبهذا تكون الأسماء المشتركة من وضع واحد⁽⁴⁾» مثل لفظة (العرض) الذي قد يراد به الجبل، الجيش، خلاف الطول والسعة، كما يعد الاسم المنقول نوعا من أنواع الحقيقة حيث يشمل المنقول من الأعلام وغير الأعلام مثال المنقول من الأعلام ك: زيد. علم على رجل وكان قبل العلمية فعلا مضارعا ماضيه (زاد) ثم انتقل إلى العلمية، أما المنقول من غير الأعلام ما نقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي كلفظ (الصلاة) موضوع لغة للدعاء ثم نقل إلى كيفية مخصوصة معروفة حيث أصبح المعنى حقيقة شرعية وكان سابقا حقيقة لغوية.

لعل تعريف المعتزلي أبو الحسين البصري من أحسن التعاريف الإصلاحية للحقيقة يوم قال: ما أفيد بما ما وضعت له في أصل الإصطلاح الذي وضع التخاطب به⁽⁵⁾» فرمما هذا النص من أضبط التعاريف للحقيقة كإصطلاح لأن اللفظ وضع أولا لمعنى معين ثم يلحقه الإنزياح أو التوسع إما شرعا أو عرفا فالمعنى الشرعي مثل لفظة

(1) شرح تنقيح الفصول في إختصار المحصول في الأصول، القراني تحقيق طه عبد الرؤوف سعد دار الفكر ط 1973 ص 42.

(2) أنظر دلالات الألفاظ عند الأصوليين، محمود توفيق سعد مطبعة الأمانة مصر ط 19871 ص 11.

(3) الصاجي في فقه اللغة، ابن فارس تحقيق مصطفى الشومى، ص 269.

(4) المثل السائر في الأدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير مطبعة البهية بحوش قدم مصر 1312هـ ص 09.

(5) المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري تقدم وضبط خليل الميس، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ج 1 ص 11.

(الحج) فهي في أصل اللغة القصد مطلقاً ثم خصص هذا القصد ببيت الله الحرام. أما الحقيقة العرفية كلفظة (الولد) تطلق على الذكر دون الأنثى، وعدم اطلاق لفظ اللحم على السمك، وكذلك الرفع عند النحويين مغاير للغويين.

ثانياً/تعريف المجاز :

أولاً/لغة: لعل مدلول كلمة مجاز لمن تصفح المعاجم والكتب اللغوية والبلاغية والشرعية يجده مأخوذاً في اللغة من الجواز وهو الانتقال من حال إلى حال، ومنه يقال: جاز فلان من جهة كذا إلى جهة كذا، ثم انتقل إلى كلمة جزنا بها ما وقعت له في وضعها الأصلي، فكل كلمة عدلنا بها عما يوجبها أصل اللغة توصف بأنها مجاز نحو قولنا: رأيت أسداً في ساحة الوغى، نريد به رجلاً شجاعاً، إذ استعملنا كلمة (الأسد) في غير ما وضعت له، ذلك أنها تدل في اللغة على الحيوان المعروف، و(الرجل) إنسان، بمعنى عبرنا من هذه إلى تلك لوصلة بينهما، وتلك الوصلة هي (صفة الشجاعة) وقد يكون العبور لغير وصلة وذلك هو الإتساع كقولهم في كتاب (كلىة ودمنة): قال الأسد، وقال الثعلب، فإن القول لوصلة بينة وبين هذين بحال من الأحوال، وإنما أجري عليهما اتساعاً لا غير ⁽¹⁾ كما أن للفظة المجاز معاني عدة تفهم غير الجواز منها مثلاً السير كما وردت في الحديث الشريف «فأكون أنا وأمتي أول من يجوز ولا يتكلم يومئذ إلا الرسل» ⁽²⁾ هذا في حديث عبور الصراط، كما تحمل معنى التسويغ نقول جوز له ما صنعه وأجاز له أي؛ سوغ له وأجاز رأيه وجوره: أنفذه» ⁽³⁾ حيث ورد في حديث القيامة: «فإني لا أجزى اليوم على نفسي إلا شاهداً مني» ⁽⁴⁾ أي لا أنفذ ولا أمضي من أجاز أمره يميزه

إذا أمضاه وجعله جائزاً وقد أشار إلى هذا ابن منظور قائلًا في ذلك: «تجاوز بهم الطريق وجاوزه جوازاً: خلفه» ⁽⁵⁾

حيث ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ﴾ [الأعراف 138]

(1) المثل السائر في الأدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، ص 24.

(2) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده المكتب الإسلامي ط 04 بيروت 1983، ج 2 ص 293.

(3) لسان العرب، ابن منظور المجلد الخامس مادة [ج.و.ز].

(4) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه بشرح النووي دار إحياء التراث العربي ط 1 بيروت 1929 كتاب الزهد ج 18 ص 105.

(5) لسان العرب، ابن منظور المجلد الخامس مادة [جوز].

كما وردت مادة [ج و ز] بمعنى (عفا) في قوله: «اللهم تجاوز عني، وجاوز الله عن ذنبي وتجاوز وتجاوز عن السيراني: لم يؤاخذه به»⁽¹⁾ كما ترد مادة [ج و ز] بمعنى خفف مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم: «أسمع بكاء الصبي فأتجاوز في صلاتي»⁽²⁾ أي أخففها وأقللها، وأسرع بها، كما ترد بمعنى الطريق والسمت والنهج كقولهم: جعل فلان ذلك الأمر مجازا إلى حاجته أي طريقا ومسلكا»⁽³⁾ كما ترد المادة نفسها بمعنى الكلام بالمجاز عكس الحقيقة يقال: تجاوز في كلامه أي تكلم بالمجاز»⁽⁴⁾

نستنتج مما سبق لتعريف المجاز لغة أنه يدل على العبور، والتعدي، والميل، والتسويغ، والإجازة، والتساهل والتخفيف. وهذا بحسب استعمالات العرب اللغوية والسياقية والمقامية.

ثانيا/ اصطلاحا: لعل وزن كلمة مجاز على وزن مفعول من جاز الشيء يجوزه إذا تعده، وإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولا، ثم يشترط في إطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله أن يقع نقله على وجه لا يعرى من ملاحظة الأصل، ومعنى الملاحظة أن المجاز لا يقع إلا بوجود علاقة بينه وبين الحقيقة، مثاله استعمال «اليد» بمعنى النعمة مجازا وأصلها للجارحة لعلاقة بينهما وهي أن شأن النعمة أن تصدر عن اليد ومنها تصل إلى المقصود بها، وكذلك الحكم إذا أريد باليد القوة والقدرة، لأن القدرة أكثر ما يظهر سلطانها في اليد، ولوجوب اعتبار هذه النكتة في وصف اللفظ بأنه مجاز لم يحز استعماله في الألفاظ التي يقع فيها اشتراك من غير سبب يكون بين المشتركين كالأسماء المنقولة، فضلا عن أن في المجاز تأويلا أفضى بالاسم إلى ما ليس بأصل فيه، ومن هنا، فوجود النقل ليس دليلا على وقوع المجاز الذي يقتضي استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي من التأويل»⁽⁵⁾

(1) لسان العرب، ابن منظور المجلد الخامس مادة [جوز].

(2) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع الجزائر 1992 كتاب الأمانة لجماعة وباب من أخف الصلاة عند بكاء الصبي ج1، ص 250 رقم 675، 677، 678.

(3) لسان العرب، ابن منظور المجلد الخامس مادة [جوز]

(4) نفسه مادة [جوز]

(5) ينظر أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني صححه وعلق عليه محمد رشيد رضا، ص 342، 345.

لعل التأمل لهذا التعريف يدرك بأن الجرجاني بالرغم من أشعرته إلا أنه عرف المجاز بكيفيتين؛ الأولى لغوية تتمثل في التعدي إلى شيء آخر وهذا الذي نبه إليه ابن منظور وغيره من المعجميين، والثانية اصطلاحاً المتمثلة في العدول باللفظ عن أصل اللغة، أو الإنزياح عند المحدثين من اللسانيين الأديبين ممثلاً في ذلك بلفظة «اليد» ونعم الإختيار، لأن اليد بالعدول عن أصل اللغة تعني النعمة من خلال الصدقة والكد والعمل وغيرها وهذا موطن العقل الذي نادى إليه المعتزلة ثم يعني بالمجاز التأويل ويالها من فكرة لأنه يعني النقل من المعنى اللغوي إلا المعنى الإصطلاحى، للإشارة أنه للمجاز شرطين أساسيين؛ النقل، والعلاقة؛ وهي المناسبة بين المعنى الأصلي الذي وضعت له الكلمة والمعنى المجازي الذي استعملت فيه. وهذه العلاقة تحتاج إلى قرينة حيث إن: العلاقة هي المجوزة للاستعمال والقرينة هي الموجبة للحمل»⁽¹⁾ ولعل القرينة ما ذكره المتكلم لتعيين المعنى المراد ولبيان أن المعنى الحقيقي غير مراد، وهذه القرينة قد تكون عرفاً تعارف عليه القوم، أو تكون تشبيهاً وما أكثره، فمثلاً إطلاق لفظ «الشمس» على الوجه الحسن مجاز، وبهذا الإطلاق يصبح له دلالتان، إحداهما حقيقية وهي هذا الكوكب العظيم المعروف، والأخرى مجازية وهي الوجه المليح، ولا يمكن أن يقال هاتين الدالتين سواء، أن «الشمس» حقيقة في كوكب والوجه المليح، لأن ذلك لو قيل لكان اللفظ مشتركاً، بحيث إذا ورد مطلقاً بغير قرينة تخصصه لم يفهم المراد به ما هو من أحد هذين المعنيين المشتركين المندرجين تحته، والواقع أن الأمر خلاف ذلك، فإذا قلنا «شمس» وأطلقنا القول لا يفهم من ذلك وجه مليح وإنما يفهم منه ذلك الكوكب المعلوم لا غير، والمرجع في هذا إلى أصل اللغة التي وضعت فيها الأسماء على مسمياتها ولم يوجد فيها أن الوجه المليح يسمى «شمساً»، وإنما أهل الخطابة والشعر هم الذين توسعوا في الأساليب، فنقلوا الحقيقة إلى المجاز، ولم يكن ذلك من واضع اللغة في أصل الوضع»⁽²⁾ نلاحظ أن صاحبة القول أخرجت القرينة من العرف ولعل أهم إشارة إلى القرينة هو التشبيه. لأن المجاز خاص بصاحبه هو الذي يقره فامرؤ القيس جاء بشيء لم يكن قبله المتمثل في عبارة «بقيد الأوابد»، والنبي صلى الله عليه وسلم جاء بعبارة «الآن حمى الوطيس» وهذا يوم حنين؛ حيث أراد به شدة الحرب لأن «الوطيس» في أصل الوضع هو التنور وهو موطن الوقود ومجتمع النار - فنقل إلى الحرب مجازاً، وذلك يخيل إلى

(1) البحر المحيط، الزركشي، راجعه عمر سليمان الأشقر، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع بالعددة الكويت ط2، 1992 ج2 ص 192.

(2) الأساليب الحقيقية والمجاز في القرآن الكريم، حورية عيب، ص 72، 73.

السامع أن هناك صورة شبيهة بصورتها في حميتها وتوقدها، ولم يسمع هذا اللفظ على هذا الوجه إلى من النبي صلى الله عليه وسلم، وواضع اللغة ما ذكر شيئاً من هذا»⁽¹⁾

للتنبية فقط هناك فرق بين المجاز وإن دل على متعدد وبين المشترك اللفظي الذي يدل على متعدد. لأن المجاز وإن دل على متعدد لا يكون له وضع أولي تحقيقي واحد بإزاء دلالة واحدة، وبقيّة الدلالات يكون وضعها وضعاً تأويلياً، وهذا هو مناط الفرق بين المجاز والمشارك اللفظي. لأن دلالة التعدد في المشارك إنما هو على سبيل البديلة في أصل الوضع، ويقترن بهذا التعدد في الوضع التحقيقي لكل دلالة. لأنه مما هو شهير عند الأصوليين والبلاغيين في باب المشارك كلمة «القرء» فهي مشتركة بين الطهر والحيض، مستعملة فيها من غير ترجيح، بمعنى أن «القرء» عين مرة للدلالة على الطهر بنفسه وأخرى للدلالة على الحيض بنفسه، فهو موضوع لكل منهما على وجه الإستقلال. يقول في هذا الشأن ابن قتيبة: «وإنما سمي الحيض قرءاً والطهر قرءاً. لأن كل واحد منهما يأتي لوقت معلوم، وكل شيء أتاك فقد أتاك لقرئه وقارئه»⁽²⁾

لعل كلمة القرء قد تأتي في سياقات وقرائن تحدد وتعين واحد من هذين المعنيين، وقد ترد فيما لا يقطع في واحد منهما يشطط على غيره ومما ورد في سياق وقرائن تقطع بمعنى محدود قول الأعشى:

وفي كلِّ عامٍ أنتَ جاشمُ غزوةٍ *** تشدُّ لأقصاها عزيمَ عزائِكَا.

مؤرثةٌ مالاً وفي الأصلِ رفعةٌ *** لما ضاعَ فيها من قروءِ نسائِكَا.

فقوله: قروء نسائكا جاء في سياق عين معنى الطهر»⁽³⁾ ومما هو قاطع بإرادة معنى «الحيض» ما رواه أبو داود بسنده عن عروة بن الزبير أن فاطمة بنت أبي حبيش حدثته أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم -فشكت إليه الدم، فقال لها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إنما ذلك عرق، فانظري إذا أتى قرؤك فلا تصلي، فإذا مر قرؤك فتطهري

(1) ينظر للمثل السائر ابن الأثير، ص 21، 24، 25.

(2) المسائل والأجوبة في الحديث واللغة ابن اقتيبة بخط التلامد التركيبي الشنقيطي، دار الكتب المصرية العامرة مطبعة السعادة القاهرة 1349 ص 10.

(3) ينظر غريب القرآن خزنة القلوب السجستاني صححه مصطفى عناني، المطبعة الرحمانية ط 1 مصر 1432 ص 205.

ثم صلى ما بين القرء»⁽¹⁾ ومن جهة أخرى قد ترد في سياقات لا تفصل فيها القرائن ولا تكون قاطعة، ولا تعلي معنى على آخر مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة 228] فالتأمل لهذه الآية لعله يدرك بأن لفظ «القرء» استخدم في معناه اللغوي، وهو إما «الطهر» وإما «الحيض» وكأني به بنية عميقة أو سطحية كما أشار اللساني نعوم تشومسكي حيث كل واحد يفهم المعنى بحسب معطياته اللغوية وغيرها تبعا للقرائن الدالة على المعنى المختار «المفهوم» وهذه قضية جدلية من عهد الصحابة إلى يوم الناس هذا في توجيه دلالة قرء هناك من رأى فيه «الطهر» وهناك من قال «بالحيض» والفضل هنا يرجع إلى التأويل الذي ناد به أهل الاعتزال الذين لا يكتفوا بظاهر النص فمن هنا تظهر بوادر المعرفة ويتحرك العقل ولا يجمد ولكل حجتته. حيث يقول الشافعي في هذا الصدد: «ونرى أن ذلك الإختلاف الذي وقع بين العلماء إختلاف سائغ جائز، لأنه واقع فيما يحتمل التأويل ويدرك قياسا، وكل هذا يدفع التأمل أو القياس إلى ترجيح معنى يحتمله الخبر وإن خالفه فيه غيره، وهذا عكس الإختلاف المحرم، ونعني لذلك كل ما أقام الله تعالى به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصا بينما لم يحل الإختلاف لمن علمه»⁽²⁾ ومثل ما ذهب إليه الشافعي كلمة الطلاق في قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾ [البقرة 229] إذا يحمل الطلاق على معناه الإصطلاحي الشرعي وهو فك الرابطة الزوجية الصحيحة، ولا يخرج إلى معناه اللغوي وهو حل القيد مطلقا مثله مثل لفظ إقامة الصلاة؛ الشرعية لا الدعاء اللغوي.

حيث مما سبق ندرک بأن المشرك اللفظي يحتاج إلى عناء واجتهاد لأن قرائته الترجمية قليلة، أضعيفة أو متوازنة ومن هنا كان المجاز أولى من الإشتراك بإتفاق الأصوليين، وخير من النقل، فإذا احتمل اللفظ أن يكون مجازا أو مشتركا يرجح المجاز على المشترك لأنه أكثر شيوعا من المشترك وأغلب منه بالإستقراء»⁽³⁾

أما أبو حامد الغزالي فعرف المجاز قائلا: «هو ما استعمله العرب في غير موضوعه»⁽⁴⁾ حيث نجد تبسيطا في تعريف أحر للأمدي وهو من الأصوليين قائلا فيه: «وهو مخصوص في اصطلاح الأصوليين بإنتقال اللفظ من اللفظ

(1) أخرجه النسائي في سننه، كتاب الحيض والإستحاضة وإقبال الدم وإدباره ج 1 ص 181.

(2) ينظر الرسالة، الشافعي شرح أحمد محمد شاکر، ص 560.

(3) المصدر السابق، ص 262، 263.

(4) المستصفي من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ج 1 ص 344.

من جهة الحقيقية إلى غيرها، وقد يكون لصرف اللفظ عن الحقيقة الوضعية وعن العرفية والشرعية كما كانت الحقيقية منقسمة إلى وضعية وعرفية وشرعية»⁽¹⁾ ولعله أراد بهذا كون المجاز ؛ لغويا مثل لفظ "الغائط" فيما يفضل عن الإنسان من منهضم متناوله ، أو يراد به أمرا شرعيا مثل الصلاة للدعاء أو عرفيا مثل الدابة لكل ما يدب في الأرض ، وقد نبه السكاكي إلى هذه الأنواع يوم قال عنه "المجاز" الكلمة المستعملة في غيرها هي موضوعه له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها»⁽²⁾.

مما سبق ذكره وسرده من تعاريف للبلاغيين والأصوليين ندرك بأن المجاز قضية شغلت بال كثير من الباحثين حيث تنافروا في تعاريفها لأنها مناط الجدل خاصة في الدراسات القرآنية بين التأويل والظاهر وكانت سبب في إثراء البحث البلاغي العربي، ومنها فتق المعتزلة أبواب البلاغة من لفظ وصورة بيانية من خلال لجوءهم إلى تأويل الصفات الحسية وكادوا يجمعوا أن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له في الحقيقة اللغوية وسنفتح الآن أبواب أنواعه ليتضح أمره أكثر.

المبحث السادس: الدراسة الفنية للمجاز

أقسام المجاز: ينقسم المجاز عند علماء البلاغة إلى ثلاثة أقسام ، مجاز لغوي، مجاز عقلي، مجاز بالحذف والزيادة.

المطلب الأول: المجاز اللغوي

عرفه عبد القاهر الجرجاني قائلا: «فإذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة كقولنا: اليد مجاز في النعمة والأسد مجاز في الإنسان وكل ما ليس بالسبع المعروف كان حكما أجريانه على ما جرى عليه من طريق اللغة لأن أردنا أن المتكلم قد جاز باللفظة أصلها الذي وقعت له ابتداء في اللغة وأوقعها على غير ذلك إما تشبيها وإما لصلة وملابسة بين ما نقلها إليها وما نقلها عنه»⁽³⁾ حيث نستنتج من هذا القول بأن المجاز اللغوي عند القاهر الجرجاني استعمال اللفظ في غير ما وضع له في أصل اللغة لإكتشاف المعنى الحقيقي والمعنى المجازي إذا ينقسم إلى أربعة أقسام:

(1) الأحكام في أصول الأحكام، الأمدى حقه أحد الأفاضل دار الإتحاد العربي للطباعة القاهرة 1967 ج1 ص 293، 294.

(2) مفتاح العلوم السكاكي تحقيق نعيم زرزور ، ص 113.

(3) أسرار البلاغة عبد القاهر الجرجاني صححه وعلق عليه محمد رشيد رضا ، ص 355.

أولاً/المجاز المرسل: لعل المجاز المفرد المرسل هو الكلمة المستعملة قصداً في غير معناها الأصلي لملاحظة علاقة غير المشابه بين المعنى الموضوع له اللفظ، والمعنى المستعمل فيه مع وجود قرينة دالة على عدم إرادة المعنى الأصلي، حيث سمى الجرجاني هذه العلاقة بالملابسة، كاليد المستعملة في النعمة في قوله (صلى الله عليه وسلم): «أسرعن لحقابي أطولكن يداً»⁽¹⁾ إذا ليس المراد باليد هنا "اليد" الأدمية الخارجة وإنما بسط اليد بالبذل والعطاء والنوال والسخاء.

أطلق على النوع من المجاز مجازاً مرسلًا لإرساله عن التقييد بعلاقة المشابهة، حيث لم يقيد بعلاقة معينة مخصوصة وإنما لها علاقات كثيرة تدرك من الكلمة التي توظف في الجملة. ومن أشهر علاقات هذا النوع ما يلي: السببية، المسببية، الكلية، الجزئية، إعتبار ما يكون، اعتبار ما كان، المحلية، الحالية، العموم، الخصوص، الألية حيث سأمثل لبعضها

❖ **العلاقة المسببية:** قوله تعالى: «وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ» [التوبة 92] معناه: تمتلئ من الدمع حتى تفيض، لأن الفيض أن يمتلئ الإناء أو غيره حتى يطلع ما فيه من جوانبه، فوضع الفيض الذي هو من الإمتلاء موضع الإمتلاء، وهو من إقامة المسبب مقام السبب، فقد أطلق الفيض وهو المسبب، وأراد الإمتلاء وهو السبب، لعلاقة المسببية»⁽²⁾

❖ **السببية:** قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُوًا مَا عَتَبْتُم مِّن دُونِهَا قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» [آل عمران 118]. إذا المجاز يظهر في لفظة "البغضاء" وهو مجاز عن الكلمات الدالة على الكراهية، لأن البغضاء معنى من المعاني المكنونة في القلوب، وهي لا تبدو ولا تظهر في الأفواه، وإنما الذي يبدو منها هو الكلام المترتب على البغضاء، بمعنى أطلق السبب وهو البغضاء وأريد المسبب وهو الكلام الدال على الكراهية والعلاقة السببية والقرنية لفظية هي قوله تعالى "بدت" "و" من أفواههم" وبلاغة هذا المجاز تكمن في المبالغة في الكلام الدالة على العداوة، وتصويره بصورة البغضاء للإشعار بأن الذي بدأ من أفواههم هو ذات البغضاء على الرغم من محاولتهم إخفاءها في صدورهم، وذلك دليل على أنها قد تمكنت من قلوبهم، وملاأت نفوسهم حتى أبت إلا أن تفيض، فتنحدر من أفواههم، فكأنه قيل: قد

(1) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه كتاب الزكاة باب أي الصدقة أفضل ج 2 515 رقم 1354.

(2) المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني النشأة والتطور (حتى ق 7هـ) أحمد جمال العمري مكتبة الغانجي القاهرة 1990 ص 160.

بدت الكلمات الدالة على الكراهية من أفواههم لأن سببها وهو البغضاء، قد ملأ قلوبهم، وذلك هو معنى قول البيانين : «إن المجاز كدعوى الشيء بالبيئة والبرهان لأنه يؤكد المعنى ويقره، وفي المجاز تصوير المسبب بصورة السبب وإطلاق اسمه عليه وفي ذلك تغيير أي إتخاذ مثل هؤلاء بطانة»⁽¹⁾.

❖ **إطلاق الجزء على الكل:** قوله تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ» [البقرة 143]. عبر بالصلاة عن الإيمان وهي بعض منه، حيث فسر الإيمان بالصلاة لأنها بعض ماتناوله الإيمان⁽²⁾ وكذلك نجد دلالة الجزء على الكل في تفسير الزمخشري لقوله تعالى: «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» [القصص 88] إلا إياه والوجه يعبر به عن الذات⁽³⁾ والأمر نفسه في قوله تعالى: «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» [الرحمان 27]: ذاته والوجه يعبر به عن الجملة والذات ومساكين مكة يقول أين وجه عربي كريم ينقذي من الهوان⁽⁴⁾ وكذلك في قوله تعالى «ويقيمون الصلاة»، حيث يقول الزمخشري فيها: ومعنى إقامة الصلاة تعديل أركانها وحفظها من أن يقع زيغ في فرائضها وسننها وأدائها من أقام العود إذا قومه؛ أو الدوام عليها والمحافظة عليها كما قال عز وجل: «وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ» [المعارج 34] من قامت السوق نفقت وأقامها⁽⁵⁾ ثم يمثل لقول الشاعر:

أَقَامَتْ سُوقَ الضَّرَابِ *** لِأَهْلِ الْعِرَاقِيِّنَ حَوْلًا فَمِيطًا

(1) ينظر البيان في ضوء أساليب القرآن عبد الفتاح لاشين دار المعارف ط2 القاهرة 1985 ص 156، 157.

(2) الكشاف الزمخشري، ج 1 ص 344، 345.

(3) نفسه، ج 2 ص 173.

(4) نفسه ج 2 ص 425.

(5) نفسه ج 1 ص 455.

ويعود مجددا إلى الصلاة قائلاً: « لأنها إذا حوفظ عليها كانت النافق الذي تتوجه إليه الرغبات ويتنافس فيه المحصلون، وإذا عطلت وأضيعت كانت كالشيء الكاسد الذي لا يرغب فيه، أو التجلد والتشمر لأدائها وألا يكون في مؤديها فتور عنها ولا توان من قولهم قام بالأمر قامت الحرب على ساقها، وفي ضده قعد عن الأمر وتقاعد عنه إذا تقاعس وثبط، أو أداؤها فعبير عن الأداء بالإقامة لأن القيام بعض أركانها كما عبر عنه بالقنوت والقيام بالركوع والسجود وقالوا سبح إذا صلى لوجود التسبيح فيها، فلولا كان من المسبحين» والجزء من الكل موجود حتى في العدد يقول في هذا المقام أحمد جمال العمري: الجاحظ يميل في بسطها - الصورة البيانية - إلى التجريد، فيبتعد بالصورة الفنية عن الشكل الظاهري، بما له من دلالات مادية، إلى المعنى العام المقصود وراء الشكل والصورة. وأكثر ما يظهر الأمر، فيما جاء في القرآن الكريم، من أعداد فالعدد في نظره لا يحمل معنى التجديد الكمي، الذي يدل عليه اللفظ: السبع، أو العشر، أو التسعة عشر وإنما العدد يقصد منه الإشارة إلى التعدد والكثرة» (1) لأن المجاز صورة من الصورة البيانية التي تساهم المعتزلة في إرهابها من خلال التأويل وعلاقة اللفظ بمعناه والتأويلات الطارئة عليه يضيف في هذا الشأن قائلاً « كما أن رد المسائل إلى سلطة العقل ينجي المؤول من تعدد الإحالات واتساع العلاقات، كنظم المجاز والحقيقة والمشارك اللفظي، وتنقذه من الآيات التي يدل ظاهرها على الخبر» (2)

❖ **الحالية:** قوله تعالى: «وما تخفي صدورهم أكبر» فالمجاز هنا يتجلى في كلمة "صدورهم" وهي مجاز عن القلوب، لأن القلوب مجمع الأضغان، ومحل الأحقاد فأطلق المحل وهو الصدور، وأريد به الحال فيها وهي القلوب، والعلاقة المحلية، والقرينة الحالية، والمجاز هنا أكد المعنى وقواه، فكأنه قيل: إن هذه القلوب قد تضمخت بما فيها من الكراهية، لأنها فاضلت على الصدور فملاؤها، كما صور - في هذا المجاز - الحال بصورة المحل وإطلاق اسمه عليه، وفي ذلك تنبيه على شدة كراهيتهم للمسلمين، وتحذير من الإندفاع بهم» (3).

ثانياً/ المجاز المفرد بالإستعارة: لعل هذا النوع من المجاز يطلق على الإستعارة الحقيقية وهي نقل الشيء من حيازة فرد إلى فرد آخر، وقد نقل علماء البيان هذا الإسم من حقيقته إلى المجاز بالإستعارة التي هي نقل

(1) المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز أحمد جمال العمري، مكتبة الغانجي القاهرة 1990 ص 98.

(2) مفهوم العقل، عبد الله العروي، ص 116.

(3) ينظر البيان في ضوء أساليب القرآن، عبد الفتاح لاشين، ص 156.

اللفظ من معنى عرف به في اللغة إلى معنى آخر لم يعرف به، يقول ابن الأثير في هذا الصدد: « وإنما يسمى هذا القسم من الكلام استعارة لأن الأصل في الإستعارة المجازية مأخوذة من العارية الحقيقية التي هي ضرب من المعاملة وهي أن يستعير بعض الناس شيئاً من الأشياء»⁽¹⁾ حيث تمثل له بقوله تعالى: « وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» [النحل 112] حيث قال فيها ابن قتيبة أنها مجاز بالإستعارة واتفق معه الخطيب القزويني لما قال: « إذ جعل اللباس استعارة لما يلبسه الإنسان عند جوعه وخوفه من امتناع اللون وراثثة الهيئة»⁽²⁾ كما يضيف قائلاً: « والدليل على أن الإستعارة مجاز لغوي كونه موضوعة للمشبه به لا للمشبه به لا للمشبهه كالأسد فإنه موضوع للسبع المخصوص لا للرجل الشجاع⁽³⁾ لعل المراد بكلامه هذا أن يكون للفظ معنى في الوضع اللغوي يدل عليه ويختص به حين الوضع ثم يستعمل خلاف ذلك ويفيد التشبيه. كما أشار إلى هذا النوع من المجاز ابن رشيق القيرواني حين قال: «الإستعارة أفضل المجاز... وأول أبواب البديع، وليس في حلي الشعر أعجب منها، وهي من محاسن الكلام إذا وقعت موقعها ونزلت موضعها»⁽⁴⁾ فالإستعارة غرضها شدة التأثير في السامعين. ولعلها قائمة على التأويل في ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به.

ثالثاً/المجاز المرسل المركب: لعل المراد به استعمال الكلام في غير المعنى الذي وضع له لعلاقة غير المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة معناه الأصلي، ويقع أولاً في المركبات الخبرية المستعملة في الإنشاء وعكسه لأغراض كثيرة»⁽⁵⁾ يفهم من هذا الكلام أن المجاز المرسل المركب يستعمل ويستخدم في الأساليب الخبرية المراد بها الإنشاء، كما يستخدم في الأساليب الإنشائية المراد بها الخبر لفوائد ومزايا عديدة. حيث نبين لهذه المزايا بأمثلة من القرآن الكريم. قال

(1) المثل السائر ابن الأثير ، ص 139 ، 140

(2) الإيضاح في علوم البلاغة الخطيب القزويني ص 409.

(3) نفسه، ص 414.

(4) العمدة ابن رشيق القيرواني تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد مطبعة حجازي القاهرة ط 1 ، 1353 هـ 1934 م ص 239.

(5) جواهر البلاغة أحمد الهاشمي ، دار الكتب العلمية بيروت (د.ت) ط 6 ص 257.

تعالى: «قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا، وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا» [مریم 4/ 5].

لعل المتأمل للأيات الخمس الأوائل بنظرة أسلوبية يدرك بأنها وقعت خبرية في أصل وضعها لأن النبي زكريا عليه السلام لا يريد أن يقرر واقعا يفيد به المولى عز وجل، وإنما المراد منه إظهار ضعفه وخوفه عليه السلام ملتصقا من خالقه سبحانه وتعالى إخراجا من هذا الضعف والخوف، حيث حول هذا المعنى الخبري الظاهر إلى إنشائي إدعائي دقيق عميق، والقرينة المستعملة هنا الحالية، فالله سبحانه وتعالى يعرف كل شيء بل لا يخفى عليه شيء، وزكرياء متأكد من ذلك وهذا الذي يمنع إرادة المعنى الأصلي المراد به الإخبار التقريري من النبي زكرياء لربه وبهذا الإمتناع يتحول الخبر إلى الإنشاء على سبيل المجاز المركب⁽¹⁾ والذي يؤكد هذا التحول الآية الأخيرة حيث تحول الخبر إلى أقصى غاياته وصارت العبارة إنشائية صريحة بأسلوب الطلب، كما تضمنت مجازا آخر فزكريا عليه السلام لا يأمر به هنا أمرا، وإنما يرجوه رجاء ويدعوه في ذلك ليلبي رجاءه، وبذلك يتحول الأمر عن معناه الحقيقي إلى معنى آخر وهو الدعاء والرجاء وذلك على سبيل المجاز المرسل المركب .

أما الانتقال من المركب الإنشائي بغرض الخبر نمثل له بقول المصطفى صلى الله عليه وسلم: «من كذب علي متعمدا فليتبؤ مقعده من النار»⁽²⁾ فالمتأمل للحديث يستنتج أن الجملة الثانية إنشائية بصيغة الأمر " فليتبؤ مقعده" لأنه صلى الله عليه وسلم لا يأمر أحدا أن يأخذ مكانه في النار، وإنما يخبر الناس أن الكذب عليه

متعمدا يجلب للكاذب هذا المصير، وهو تبؤه مقعده من النار، فالكذب سبب، والمصير مسبب عنه، وكأن الكاذب ينشئ لنفسه مقعدا جهنميا بما يتعمده من الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم⁽³⁾ حيث يتمثل هذا المجاز المركب في خروج صيغة الأمر عن معناها فظاها أمر ومعناها خبر، لأن مراد المتكلم الإخبار عما يسببه الذنب لصاحبه من مصير في جهنم.

(1) بتصرف أساليب الحقيقة والمجاز في القرآن الكريم (الكهف أمودجا)، حورية عيب ، ص 91.

(2) أخرجه ابن ماجه في سنته في المقدمة، باب التغليب في تعهد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ج 1 ص 13 رقم 30، 33.

(3) بتصرف جواهر البلاغة السيد الهاشمي ، ص 258.

لعل المتأمل للأسلوب القرآني يدرك بأن الأمر دائر بين الأمر والنهي، غير أن الأمر أكثر وروداً من النهي لأن المسائل الإسلامية تستفاد بالأوامر لأنها مطلوبة على سبيل الحزم، لذا يقدم الأصوليون والبلاغيون مسائل ومباحث الأمر على النهي ثم يحيلون كثيراً من المسائل النهي عليه، حيث عد علماء البلاغة الأمر مبحثاً من مباحث علم المعاني، فإن علماء الشرع قد أوردوه بالدراسة كونه من صميم مباحثهم وأساس دراستهم لما يرد في نصوص الشريعة الإسلامية من الأحكام الفقهية التي تدور في صراط الأسلوب. ومن الجمل الخيرية التي يقصد بها الأمر والطلب قوله تعالى: « وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ » [البقرة 233] إذا المقصود بهذه الصيغة أمر الولدات بإرضاع أولادهن لا إخبار بوقوع الإرضاع من الولدات. وبأساليب وتعابير أخرى»⁽¹⁾ كما ذهب جمهور العلماء إلى أن صيغة "افعل" الواردة في نصوص الشارع واللغة من الكتاب والسنة والأساليب العربية حقيقية في "الوجوب" مجازاً في غيره ولا يصرف عن الحقيقة إلى المجاز إلا بقرينة»⁽²⁾ لعل المراد في هذا أن الدلالة صيغة الأمر على الوجوب دلالة حقيقية مستمدة من أصل الوضع مثل قوله تعالى: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» [النور 56] والمراد بالوجوب: «ما كان في فعله ثواب وفي تركه عقاب من حيث هو ترك على وجه ما هو الفرض والمكتوب»⁽³⁾

قد يخرج الأمر من صيغة الوجوب إلى سائر المعاني المجازية مما يوافق الحال والمقام نحو الإباحة- لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه - كقوله: « أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّغْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَّاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَّاسٌ هُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ » [البقرة 187] حيث علق عليها ابن قتيبة

(1) الصاحي في فقه اللغة ابن فارس تحقيق مصطفى الشومى ، ص 184.

(2) المعتمد في أصول الفقه ، أبو الحسين البصري قدمه وضبطه الشيخ الميس ، ج 1 ص 59.

(3) أحكام الفضول في أحكام الأصول تحقيق ودراسة عبد الله محمد الجبوري مؤسسة الرسالة ط 1 بيروت 1989 ص 05.

قائلا: «فالأمر بالأكل والشرب من الأمور التي تتطلبها طبيعة الحياة البشرية ولا يستغنى عنهما الإنسان في نمو جسمه والمحافظة عليه، ويعد هذا قرينة على أن هذا الأمر للإباحة»⁽¹⁾ حيث خرج الأمر هنا من الوجوب والإلزام إلى الإختبار الذي يعد مجازا مرسلا مركبا قرينته حاجة الإنسان إلى الطعام حتى لا يهلك، كما يخرج الأمر إلى المجاز في التهديد، والدعاء نحو قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُلْجِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» [فصلت 40] فهذا ليس مدعاة إلى الحرية في الأعمال السيئة وإنما مجاز على كثرة أفعالهم القبيحة التي تغضب الخالق، وكذا الدعاء في قوله تعالى: «فَتَبَسَّمْ سَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَذِلِّجِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ» [النمل 19].

لعل من أساليب الإنشاء التي يستخدم كمجاز أسلوب النهي هو عبارة عن: «قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الإستعلاء»⁽²⁾ أي الكف عن الفعل على جهة الإستعلاء بالصيغة التي عليه - لا تفعل - حيث في هذا الشأن: قول الجمهور على أن التحريم هو المعنى الحقيقي الذي وضعت له صيغة النهي، ولا يستعمل في غيره، إلا على سبيل المجاز، إذا إنها حقيقة في طلب الترك واقتضائه مجازا فيما عداه، والقرينة هي التي تدل على إرادة هذا المجاز، أما لو تجردت عن القرائن فيهم منها التحريم لا غير، وبهذا ففضية النهي وضعت لتدل على طلب الكف عن الفعل جزما⁽³⁾ «فالتحريم في النهي حقيقة كقوله تعالى: «وَلَا تَقْرُبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» [الإسراء 32] «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَنْزُرُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمُ وصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» [الأنعام 151]. لكنه يخرج إلى الصيغ المجازية في الدعاء، الإرشاد، الكراهة، التحقير، اليأس، بيان العاقبة، فالدعاء مثلا في قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَيَّ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» [البقرة 286] وكذلك في قوله تعالى: «رَبَّنَا لَا

(1) ينظر تأويل مشكل القرآن ابن قتيبة شرحه السيد أحمد صقر، ص 280.

(2) المعتمد في أصول الفقه أبو الحسين البصري قدمه وطبعه الشيخ الميس، ج 1 ص 168.

(3) نفسه ج 1 ص 186.

فهذا مثل يقال لمن يرزق الذوق السليم لفهم الشعر الفاخر، حيث المعنى المراد في البيت هو أن المريض الذي يصاب بمرارة في فمه إذا شرب الماء الفرات وجده مرا علقما، بيد أن الشاعر لم يوضفه في هذا المعنى الظاهر، وإنما استعمله فيمن يقدحون شعره ليعيب في ذوقهم، وضعف رهفهم الأدبي، فكان مجازا مركبا بالإستعارة قرينته حالية وعلاقته المشابهة، والمستعار له فيه حال المولعين بدمه، والمستعار منه حال المريض الذي يجد الماء الزلال مرا، فمن مزايا هذا الضرب من المجاز قوة التشخيص والتجسيد لأنه يدرك بالعقل.

المطلب الثاني: المجاز العقلي

لعل ضابط هذا النوع من المجاز كون الفعل فيه منسوب إلى ليس بالمنسوب فيه لذاته لضرب من الملاحظة بين الإسنادين كان هذا الأمر مجازا في التركيب، يقول عبد القاهر الجرجاني في هذا الشأن: «إنه يكون في حكم يجري على الكلمة⁽¹⁾ كما بين السكاكي معنى المجاز العقلي عند علماء البلاغة كما قال عنه: «الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم لضرب من التأويل...»⁽²⁾ بمعنى هو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى ما ليس من حقه أن يسند إليه لضرب من التأويل، فاصدا بهذه العبارة الأخيرة أن المتجاوز إنما تجوز في كلامه وعبر من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي لمقاصد وأغراض بعينها، لذلك ينصب قرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلي الظاهر ليفارق كلامه الكذب، الذي يضاهي المجاز العقلي من حيث إفادته خلاف ما عند المتكلم لكن لقصد الكذب أما المجاز العقلي فيفيد خلاف ما عند المتكلم لضرب من التأويل⁽³⁾ للمجاز العقلي علاقة توضحه مشهورة بتعددتها وتنوعها لأن: «للفعل ملايسات شتى، يلبس الفاعل والمفعول والمصدر، والزمان، والمكان والسبب»⁽⁴⁾ ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: «فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ الظُّلَّةِ إِنَّهُ كَانَ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» [الشعراء 189] إذ أن نسبة الأخذ إلى "العذاب" مجازية لأنه سبب هلاكهم، والله تعالى هو الآخذ حقيقية، و"الأخذ في نفسه مجاز عن القهر والإستيلاء»⁽⁵⁾ حيث

(1) دلائل الإعجاز الجرجاني تصحيح محمد عبده ومحمد محمود التركي الشنقيطي تعليق محمد رشيد رضا، ص 227.

(2) مفتاح العلوم السكاكي، شرح نعيم زرزور، ص 395.

(3) أساليب الحقيقة والمجاز في القرآن الكريم حورية عيب، ص 98.

(4) الإيضاح في علوم البلاغة الخطيب القزويني، ص 98.

(5) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، العز بن عبد السلام مطابع دار الفكر، دمشق (د.ت) ص 62.

أسند في هذه الآية الفعل أخذ إلى المصدر عذاب والعلاقة هنا مصدرية. وعلاقة الفاعلية في قوله تعالى: إنه كان وعده مأتيا [مریم 61] إن الناظر في هذه الآية الكريمة يرى أن كلمة "مأتيا" جاءت بدل "أتيا، توسعا بمعنى استعمل اسم المفعول "مأتيا" وأريد الفاعل أتيا. ⁽¹⁾ بطريقة المجاز العقلي الذي علاقته الفاعلية... أما إسناد الوصف المبني للفاعل إلى ضمير المفعول في قوله تعالى: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُنَظِّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَقْبَالَ بَاطِلٍ يُؤْمِنُونَ وَيَنْعَمَ اللَّهُ بِكَفْرُونَ» [العنكبوت 67] فالحرم لا يكون آمنا ، لأن الإحساس بالأمن صفة من صفة الأحياء، وإنما الحرم يكون مأمونا فيه بمعنى يؤمن فيه، فأسند الوصف المبني للفاعل "أمنا" إلى ضمير المفعول بطريقة المجاز العقلي الذي علاقته المفعولية، ومنه قوله تعالى: «قَالَ سَأُوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُعْرِقِينَ» [هود 43] بمعنى لا معصوم من أمره، وقوله عز وجل: «خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ» [الطارق 06]. أي من ماء مدفوق، ومنه قول العرب: سر كاتم بمعنى مكتوم، ومكان عامر بمعنى معمور ⁽²⁾ أما علاقة السببية ففي قوله تعالى «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ» [غافر 36] إن اسناد بناء الصرح إلى هامان -وزير فرعون- مجاز عقلي علاقته السببية، لأن هامان لم يبن الصرح بنفسه وإنما بناه عماله، وكان هو الأمر لهم بالبناء ، فهو سبب فقط، ولما كان هامان سببا في البناء أسند الفعل إليه ⁽³⁾ ومن المجاز العقلي ما علاقته صفة بصفة نحو قوله تعالى: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ» [هود 103] أي مشهود فيه على الناس بأعمالهم، والشهود الحفظ والرسول والجوارح والأرض ورب العالمين، ومن ذلك قولهم: يوم بارد ويوم قر، والبرد والقر صفتان للهواء الذي يشتمل عليه الليل ⁽⁴⁾ حيث وصف هنا الزمان بصفته ما يشتمل عليه ويقع فيه على سبيل المجاز العقلي الذي علاقته الزمانية ووصف المكان بالصفة كقوله تعالى: «لَقَدْ كَانَ لِسِيَّ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ» [سبأ 15] وصفها بالطيب والأصل فيه لهوائها، ومنه أيضا قوله تعالى «أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ يُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ بَحْرِي مِّن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِن

(1) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة شرح السيد أحمد صقر ، ص 298

(2) نفسه، ص 276، 277.

(3) البيان في ضوء أساليب القرآن، عبد الفتاح لاشين، ص 139.

(4) ينظر الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، العز بن عبد السلام، ص 83، 84.

بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ» [الأنعام 06] حيث أسند الجري إلى الأتھار وهي أمكنة للمياه ولبست هي الجارية وإنما الجري هو ماؤها فكان مجازا عقليا علاقته المكانية.

سمي هذا الضرب من المجاز عقليا لا لغويا لإستناده إلى العقل؛ أي اسناد كلمة إلى أختها لتبليغ المقاصد والأغراض شيء يحصل بقصد المتكلم دون واضع اللغة، فالخبير هو المتصرف في تلك المقاصد حيث يخرجها في صور شتى ويصعبها في قوالب مختلفة ويوقع فيها الصناعات العجيبة»⁽¹⁾. لعل هذا النوع من البحث المجازي قريب من دائرة علم الكلام الذي يعتمد التأويل مذهباً خاصة عند المعتزلة والأشاعرة، لأن هذا الضرب من الكلام تفنن فيه أحد الأشاعرة وهو عبد القاهر الجرجاني، لأن أفكار الأشاعرة فيها امتداد واعتماد على بعض المفاهيم الإعتزالية، لأن التصرف فيه عقلي تأويلي، وهذا المجاز مطية لأهل العقيدة أكثر منه للغة والأدب، حيث خص السكاكي المعتزلي هذا النوع من المجاز في باب علم البيان وبوبه في مذهب الإستعارة والكناية، ولعل السبق في هذا الشأن يعود إلى الرماني حيث حلل قوله تعالى: «إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَنْخَسْتُمْهُمْ فَشَدُّوا أَلْوَابِقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ» [محمد 4]: وهذا مستعار وحقيقته: حتى يضع أهل الحرب أثقالها، فجعل وضع أهلها الأثقال وضعاً لها على جهة التفخيم لأهلها»⁽²⁾ وهذا مجاز عقلي عند علماء علماء البيان المتأخرين، والأمر نفسه عند الشريف الرضي لما علق على قوله عز وجل: «جَاؤُوا عَلَى فَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَأَلْتُمْ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ» [يوسف 18] بدم ذي كذب، وإنما يوصف الدم بالمصدر الذي هو كذب على طريقة المبالغة⁽³⁾ فهذا الضرب من المجاز ضرب عسير لأنه يعتمد على العقل من خلال الإسناد النحوي وهو أقرب حظاً عند علماء الكلام من علماء البيان حتى وإن تطرقوا إليه في ضروب الإستعارة التي نبه إليها الجاحظ مذ عهد بعيد في إشارات وإرهاسات بيانية عقائدية.

(1) بتصرف أسرار البلاغة عبد القاهر الجرجاني تصحيح السيد محمد رشيد رضا، ص 322، 323

(2) النكت في إعجاز القرآن، الرماني تحقيق محمد خلق الله ومحمد زغلول سلام، ص 170

(3) تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، تحقيق محمد عبد الغني حسن، ص 170.

المطلب الثالث: المجاز بالحذف والزيادة

يتعلق هذا النوع من المجاز بحذف وزيادة لفظ وما يترتب عنه من معنى يقول في هذا الشأن عبد القاهر الجرجاني: فإن الكلمة ما هنا توصف بالمجاز إذا تغير حكم إعرابها بواسطة حذف لفظ أو زيادته»⁽¹⁾ فمثال الحذف في قوله تعالى « وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّحْمَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ» [الأعراف 155] بمعنى من قومه، فحقيقة يتعلق بالحكم الإعرابي للكلمة وما يترتب عنه من تغيير من خلال الحذف والزيادة، وكذلك قول الفرزدق

ومثلاً الذي اختير الرجال سَمَاحَةً *** وجوداً إذا هبَّ الرِّيحُ الرَّعَازِغُ⁽²⁾

حيث أراد: من الرجال. لأن الفعل "اختار" يتعدى إلى مفعولين بحذف حرف الجر. نقول: اخترته من الرجال واخترته حيث أراد: من الرجال، وليس هذا مطرداً، قال الفراء في الآية السابقة، أنه اختار منهم سبعين رجلاً، وإنما استجازوا وقوع الفعل عليهم إذا طرحت "من" لأنه مأخوذ من قولك: هؤلاء خير القوم وخير من القوم»⁽³⁾ وعليه فالجواز الواقع في لفظة قومه مجاز بحذف الخافض "من" حيث نتج عن هذا الحذف تغيير في الإعراب بنصب كلمة "قومه".

ومن بعض أمثلة الزيادة قوله تعالى « لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُضَيِّطٍ» [الغاشية 22] فمعناها: لست عليهم مسيطراً، فيحكم بزيادة الباء للصلة التوكيد، وإعراب كلمة بمسيطر في الأصل والحقيقة النصب لأنها خبر ليس فلما زيدت الباء فقدت حكم وإعرابها الأصلي وصارت مجرورة لفظاً منصوبة محلاً على أنها خبر "ليس"⁽⁴⁾ لعل هذا النوع من المجاز فتحه علماء التفسير من دون تسمته بهذا الإسم الصريح. فابن قتيبة مثلاً أفرد باباً خاصاً في كتابه تأويل مشكل القرآن أسماه ب « باب الحذف والإحذف والإختصار» وآخر خاص بالزيادة عنونه ب «باب تكرار الكلام والزيادة فيه». فممن قال

(1) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني تصحيح محمد رشيد رضا، ص 362.

(2) الديوان، الفرزدق شرح عبد الله الصاوي، ط1 مصر 1354، 1836، ج1، ص516.

(3) ينظر لسان العرب ابن منظور المجلد الرابع، مادة [خ ي ر].

(4) إعراب ثلاثين صورة من القرآن (الإعراب)، ابن خالويه مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة 1360 هـ 1941 م، ص41، ص41.

في باب الحذف: «من ذلك أن تحذف المضاف وتقيم المضاف إليه مقامه، وتجعل الفعل له كقوله تعالى: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ» [يوسف 82] أي سل أهلها وقوله تعالى «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجَبْرَيْلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» [البقرة 97] أي: وقت الحج»⁽¹⁾ ولعل ظاهرة حذف المضاف في كلام العرب شائعة ومنتشرة جدا كما ذكر ابن جني في هذا الشأن. ونعزز هذه الفكرة بحورية عيب لما قالت عنها: «أوسع وأفشى وأعم وأوفى، ويمكن اعتبار قول ابن قتيبة أن تحذف المضاف وتقيم المضاف إليه مقامه وتجعل الفعل له "أصلا لتعريف المجاز بالحذف، بل إنه مهد السبيل لمن جاء بعده للبحث في هذا النوع من المجاز وبخاصة حين عده بابا من أبواب المجاز التي ذكرها في كتابه تأويل مشكل القرآن ومن الشواهد التي مثل بها المجاز قوله تعالى: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ» [يوسف 82] هذه الآية الكريمة كثر تداولها بين العلماء في حديثهم عن المجاز بالحذف. حتى أضحت المثال المفضل لديهم لهذا الضرب من المجاز، والشاهد الدال عليه والمصور له أحسن تصوير»⁽²⁾ حيث قال الشريف الرضي في هذه الآية الكريمة... وهذه استعارة من مشاهير الإستعارات⁽³⁾ لعل مراده هنا من أشهر المجازات.

لقد اختلف العلماء في الآية السابقة الذكر-سئل القرية-فهنالك من أثبت لها المجاز بأن معناها واسأل أهل القرية واسأل العير بناء على أن المراد بالقرية الأبنية التي لا تسأل منهم سبويه، وابن قتيبة والشريف الرضي حين قال: «والقرية هي الأبنية المفروشة والخطط المسكونة... فعلم أن المراد بذلك أهلها»⁽⁴⁾ كذلك منهم من رأي في كون يعقوب نبي فلو سأل العير نفسها لأجابته، فيحتمل أن الله تعالى خلق في القرية قدرة على الكلام، ويكون ذلك معجزة لنبي، فيبقى اللفظ على حقيقته، كما سلك هذا الطريق الإمام الشافعي في كون هذه الآية وأمثالها بالصنف الذي يدل لفظه على باطنه دون ظاهره، مبينا أن إخوة يوسف إنما يخاطبون آباهم بمساءلة أهل القرية وأهل العير، لأن القرية والعير لا يثبتان عن صدقهم. وبهذا فالسؤال في الظاهر للقرية وللعير وفي التأويل لأهل القرية وأهل العير.

(1) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، شرح السيد أحمد صقر، ص 210.

(2) أساليب الحقيقة و المجاز في القرآن الكريم، حورية عيب، ص 103/104.

(3) تلخيص البيان في المجازات القرآن الشريف الرضي، تحقيق محمد عبد الغني حسن، ص 173.

(4) نفسه، ص 173.

نشير إلى فكرة مفادها أن المجاز بالزيادة عند ابن قتيبة يؤتى به توكيدا للكلام وتقويته، ولا فرق عنده بين أن توجب تلك الزيادة تغييرا إعرابيا أولا توجب، والدليل على أن كلامه ذلك كان عاما لا يعرف التخصيص والتحديد أن الأمثلة التي ساقها كشواهد للزيادة لا تصلح كلها لأن تكون مجازا بالزيادة في إصطلاح علماء البيان الذين يذكرون أن مجرد الحذف وكذا مجرد الزيادة لا يستلزم المجاز. لأنه كما قال الجرجاني: الحذف والزيادة إذا لم يوجب تغييرا في الإعراب لا توصف من أجلها الكلمة بالمجاز»⁽¹⁾ فلا يوجد مجازا مثلا قوله تعالى: « قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ » [يوسف 83] حيث حذف المبتدأ تقديره «صبري» ولم ينتج عن هذا الحذف تغيير في الإعراب، إذا بقي الخير «صبري جميل» مرفوعا.

لعل اختلاف الباحثين واضح اتجاه لفظ " الزائد " في القرآن الكريم " والغالب جوز هذا لأنه نزل بلسان عربي مبين فيه الزيادة للتوكيد والتقوية بالنظر إلى مقتضى الفصاحة والبلاغة، ولو ترك كان الكلام دونه مع إفادته أصل المعنى المقصود أبترا خاليا من الرونق البلاغي حيث يقول في هذا الشأن السيوطي يعرف: «بالإسناد البياني الذي خالط كلام الفصحاء، وعرف مواقع استعمالهم وذاق حلاوة ألفاظهم، وأما الإسناد النحوي الجاف فعن ذلك بمقتطع السبيل»⁽²⁾ فالحذف مثلا فيه جواز ووجوب عند النحويين والبلاغيين وهو شكل ومظهر للتخفيف لكثرة الإستعمال في الكلام يقول ابن جني: «فأما عذر حذف هذه الحروف فلقوه المعرفة بالوضع»⁽³⁾ كما قال الزركشي أنه يحسن الحذف إذا كان فيه زيادة مبالغة، والمحذوفات في القرآن على هذا النمط»⁽⁴⁾.

مما سبق ذكره لأنواع المجاز أنه خلاف الأصل وخلاف الوضع وهو المعنى الذي ارتبط بالكلمة منذ ظهورها إلى محيط الإستخدام العام، ولعل النص على غلبة الإستعمال في حالة الحقيقة الشرعية والعرفية مقصود به تمييز هذا النوع من التحول في دلالة الألفاظ من نوع آخر هو التحول إلى المجاز، وهذا المجاز لم يظهر لنا هكذا فجأة وإنما سبقته إرهاسات ساهم فيه علماء البيان والعقيدة من خلال اعتمادهم التأويل وإلغاءهم الظاهر، وقضية المحكم والمتشابه من

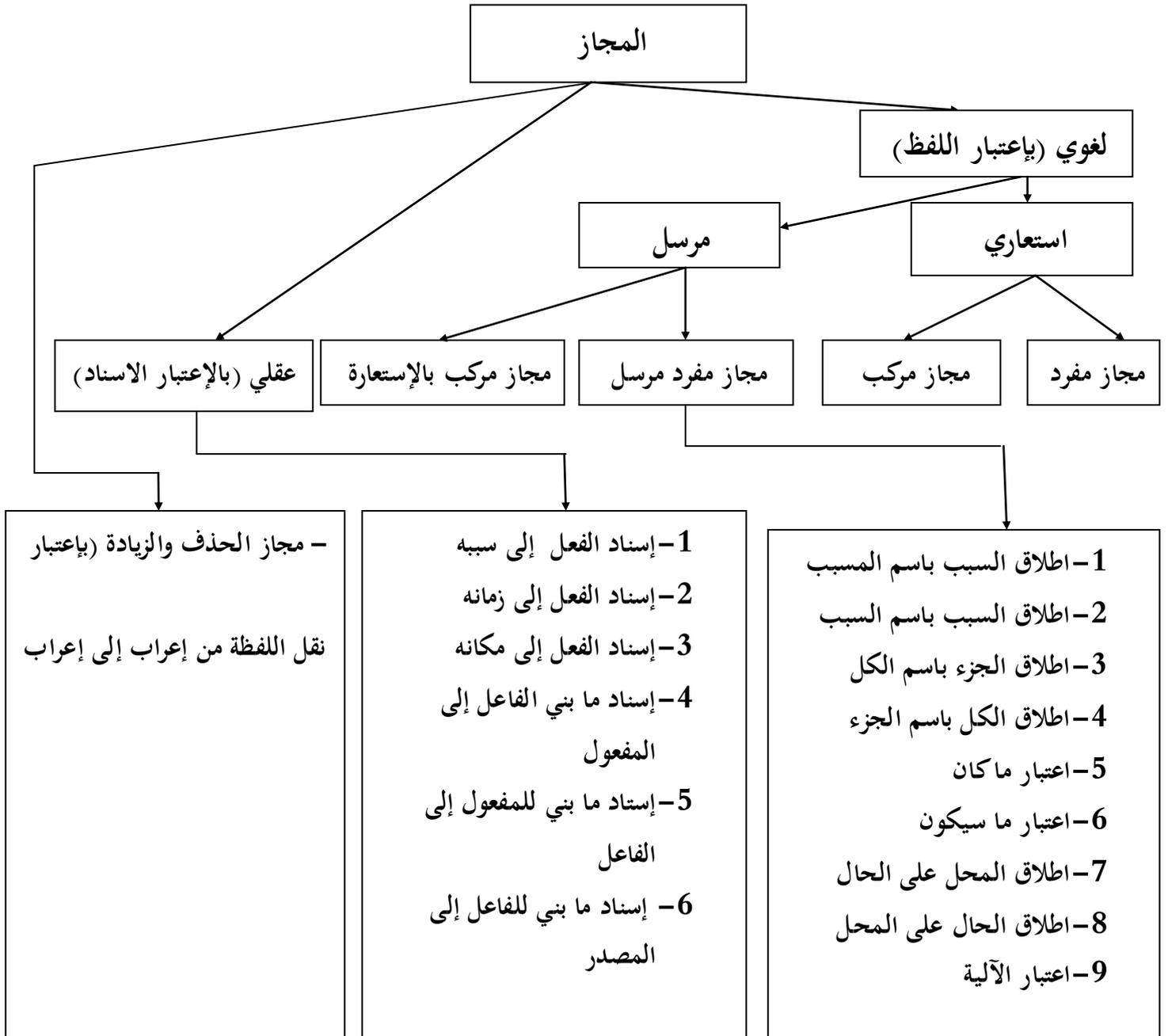
(1) أسرار البلاغة عبد القاهر الجرجاني، تصحيح محمد رشيد رضا، ص 363.

(2) الإتقان في علوم القرآن السيوطي، ج 1 ص 183.

(3) الخصائص ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، ج 2 ص 284.

(4) ينظر البرهان في علوم القرآن الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 2 ص 274.

الآيات الله الكريمة، وجدلهم حول الصفات المادية والحسية من خلال تعطيلها حتى يحافظوا على التوحيد وعدم التشبيه والتجسيد فمن هنا بدأ يدب المجاز ثم اشتد عوده وأصبح قضية بيانية بلاغية شغلت رأي كثير من الباحثين منهم الأصوليين واللغويين والبلاغيين والنحويين حيث يمكن لنا تجسيده -المجاز- في هذا الرسم البياني:



الفصل الثالث: الأثر العقدي
للأشاعرة في صياغة المفاهيم
البلاغية

ظهر المذهب الأشعري في القرن الرابع للهجري على يد مؤسسه أبي الحسن الأشعري 270،330هـ الذي كان على مذهب المعتزلة ثم انقلب عليهم و أسس مذهبا جديدا نسب إليه، و قد تلمس فيه الحلول الوسطى في المشكلات الكلامية كما يظهر ذلك في مسائل صفات الله تعالى و خلق القرآن .

من أهم عقائد الأشعرية؛ صفات الله تعالى الذي ليس كمثلته شيء أو أحد عالم قادر حي سميع بصير، لا يشبهه شيء، ولا يشبه شيئا، لأنه لو أشبه المحدثات لكان في حكمها.

خالف الأشعري المجسمة في أن الله تعالى ليس بجسم، و خالف المعتزلة في الدليل الموصل إليها، فدليل المعتزلة العقل و دليله السمع، أما المبدأ الثاني عند الأشاعرة فهو رؤية الله تعالى بالعين يوم القيامة، حيث يرى الأشعري أنه ليس من الضروري أن تقتضي هذه الرؤية مقابلة المرئي للرائي لأنها رؤية بلا كيف.

من مبادئهم أيضا التمييز بين الكلام النفسي و الكلام اللفظي، حيث فرق الأشعري بين الكلام النفسي و هو صفة أزلية لله عز وجل و هو القرآن و هو غير مخلوق، و بين الكلام اللفظي الذي هو الحروف و الأصوات المنزلة على الأنبياء، و من مبادئهم أيضا أفعال العباد أو ما يسمى "بنظرية الكسب" و هي أن الله تعالى هو خالق أفعال العباد ومريدها، و الله يخلق الاستطاعة في العبد عند قيامه بالفعل و ليس قبلها، أي أن العبد ليس له أي دخل أو تأثير في إيجاد الفعل بل المؤثر هو الله تعالى .

من أقطابهم؛ أبو الحسن الأشعري 330هـ، أبو بكر الباقلاني 403هـ، أبو إسحاق الإسفراييني 529هـ، عبد القاهر البغدادي 429هـ، أبو المعالي الجويني 487هـ، أبو حامد الغزالي 505هـ، فخر الدين الرازي 606هـ.

المطلب الأول : مفهوم الكلام النفسي عند الأشاعرة و تفتق المعنى عند البلاغيين :

لعل نظرة و مفهوم الأشاعرة لمفهوم كلام الله تختلف اختلافاً واضحاً مع المعتزلة لأن الأشاعرة يقولون بخلاف ما قالته المعتزلة فهو -كلام الله- معنى واحد قديم، قائم بذات الله أزلاً و أبداً، هو الأمر بكل ما أمر الله به، و النهي عن كل ما نهي عنه، والخبر عن كل ما أخبر الله عنه، إن عبر عنه بالعربية قرآناً، و إن عبر عنه بالعبرية كان تورا، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلاً و الأمر و النهي و الخبر عندهم ليست أنواعاً ينقسم الكلام إليها، و إنما هي صفات إضافية، كما يوصف الشخص الواحد بأنه ابنُ لزيد، وعم لعمرو، و خال لبكر، و يقول هؤلاء -الأشاعرة- إن الله لا يتكلم بمشيئته و قدرته، وكلامه بغير حرف و صوت⁽¹⁾ معنى هذا الكلام أن كلام الله منظوم في نفسه و قائم بما فلا حاجة إلى خلقه و قذفه في حجر و شجر خلافاً لما قالت به المعتزلة، حيث أن المعاني قائمة بالنفوس، حيث رأى الأشعري -كلام الله- معنى واحداً في الأزل، وأنه في الأزل أمر و نهي و خبر، أما الآمدي فأضاف على الأشعري لفظة استخبار قائلاً: وهو عدة معانٍ: الأمر و النهي و الخبر و الاستخبار⁽²⁾ فكلام الله عند الآمدي كلام نفساني بمعنى أنه قائم في النفس دون الحرف و الألفاظ و من ثم منع الآمدي أن يكون كلام الله بحرف و صوت، لأن مسمى الكلام عندهم هو المعنى الدال على العبارة لانفس اللفظ⁽³⁾ فمن هنا بدأ يتفتق المعنى و دوره في البلاغة عند البلاغيين من خلال هذا الطرح الكلامي، و هذا المعنى - القائم في النفس - معنى واحد لا تعدد فيه أولاً يتجزأ أو لا يتكثر، و هو الأمر بكل ما أمر و الخبر عن كل مخبر، حيث أن الكلام عند الأشاعرة صفة قديمة، لأنه سبق أن أثبت أنه سبحانه متكلم بكلام، فإن يتبع ذلك أن يكون كلامه إما قديماً أو حادثاً، فإن كان حادثاً، فإما أن يحدثه سبحانه في ذاته، أو في محل أو لا في محل، و يستحيل أن يحدثه لا في محل، لأن الغرض لا يكون إلا في محل، إذ لو أحدث الباري كلامه في جسم من الأجسام لكان الجسم هو الأمر الناهي، ولما ثبت استحالة أن يأمر و ينهي بكلام الله غيره، صح أنه أزلي و قائم به لا بغيره، فالباري إذاً متكلم، و كلامه قديم⁽⁴⁾ بهذا ينفي و يلغي الأشعري مقولة المعتزلة بخلق كلام الله لأنه بهذا المفهوم في نظر الأشاعرة يصبح المحل الذي يُلقى فيه الكلام هو الأمر الناهي، حيث يتشبهت الأشاعرة بكون كلام

(1) مقالات الاسلاميين - الأشعري - ج 2 ص 257

(2) أنظر الأبيكار، الآمدي ج 2 ص 339

(3) شرح الطحاوية، ابن أبي المعز الحنفي دار الطباعة المحمدية ص 130

(4) اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع، أبي الحسن الأشعري صححه حمود غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة ص 22

الله قائم بالنفس حيث يعزز الأشعري موقفه هذا بدليل آخر عن قدم كلام الله مفاده: لو كان الباري لم يزل غير متكلم، لكان لم يزل موصوفاً بضد الكلام، و القدم يستحيل عدمه، كما أنه لا يجوز حدوثه مما يوجب ألا يكون الباري قائلاً ولا آمراً، ولا ناهياً، فلما لم يكن كذلك جائزاً في حقه -تعالى- لأنه مما يستحيل عليه الكلام، فإنه يثبت من ذلك كونه لم يزل متكلماً⁽¹⁾ حيث يثبت الأشعري أن القرآن كلام الله غير مخلوق بأدلة نقلية و عقلية مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل 40] حيث إنه لو كان مخلوقاً - كما اعتقد المعتزلة - لكان مقولاً له «كن» و القرآن قول الله و من ثم يستحيل أن يكون قوله مقولاً بالقول «كن» و إلا تسلسل الأمر إلى مالا نهاية وهو محال.⁽²⁾

كذلك ينفي الأشاعرة مضمون المعتزلة بمخلق كلام الله في غيره و أنه تعالى متكلم به حيث يرى الشهرستاني أنه إذا جاز ذلك في الكلام، فإنه يجوز في القدرة و العلم، فيقدر و يعلم بقدرة و علم يحدثهما في غيره، ثم إن أخص أوصاف هذه الأفعال إنما ترجع فيما يرى إلى محلها⁽³⁾ وهذا الكلام للشهرستاني جاء به معلقاً عن الأشاعرة، و الآن نعرض بعض الأدلة النقلية التي اعتمدها الأشعري و ردها تلاميذته منها قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف 54] حيث رد الأمدي من هذه الآية على من فرق بين الأمر و الخلق، وكذلك كما استدلل الأشعري بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف 109] حيث وجه الدلالة عقلي في هذه الآية إذ يقول: معنى الآية هو أن كلمات الله لا يلحقها الفناء، مما يدل على قدمها وانتفاء حدوثها⁽⁴⁾ فلو كان كلام الله مخلوقاً، لنجم من ذلك أن تكون أسماؤه و هي في القرآن مخلوقة، و لو كانت أسماؤه مخلوقة، لكانت وحدانيته مخلوقة، و كذلك علمه و قدرته و باقي صفاته⁽⁵⁾.

(1) اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع، أبي الحسن الأشعري صححه حمود غرابة، ص 22

(2) المصدر السابق ص 15

(3) نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني تصحيح الفرد جيوم، مكتبة زهران الأزهر ص 268

(4) الإبانة عن أصول الديانة الأشعري تحقيق عبد القادر الآرناؤوط مكتبة البيان دمشق 1401 ص 67

(5) المصدر السابق ص 73.

للإشارة فقط أن الأشعري يشترك مع أهل السنة و الجماعة في كون القرآن الكريم كلام الله غير مخلوق لكن الأشعري تميز عنهم بالقول بقديم المعاني لا الألفاظ و هذا هو المأثور عنه في كتب تلاميذه و مؤرخيه حيث يرى الأشعري أن القرآن مكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور، متلو بالألسنة، والقرآن يتلى و يقرأ على الحقيقة، غير أنه لم يجز القول بأنه متلفظ به، لأن التلفظ في اللغة معناه الوحي⁽¹⁾ فهو إذا يتفق مع الآمدي في مايلي :

1- القول بقديم القرآن وأنه صفة قائمة بذاته تعالى .

2- أن المقصود بالقدم هو قدم المعاني فقط .

فالملاحظ من هذه الأقوال السابقة أن الأشاعرة جنحوا للمعاني لا للألفاظ لأن المعاني كامنة في النفوس راسخة فيها عكس المعتزلة الذين ركزوا على الألفاظ و هذه الجدلية البلاغية كان منشأها الخلاف الجوهرى حول مفهوم كلام الله بين الفرق الكلامية خاصة المعتزلة و الأشاعرة. فالآمدي يتفق مع الأشاعرة في كون الكلام الله صفة نفسية قائمة بذاته تعالى قديمة، و أن المقصود بالقدم هو قدم المعاني فقط لأنه حسب الشهرستاني أن الأمر كان في أول الزمان على قولين: أحدهما القدم، والثاني: الحدوث. و القولان مقصوران على الكلمات المكتوبة و الآيات المقروءة بالألسنة، فصار الآن إلى قول ثالث، وهو الحروف و الكلمات، و قدم الكلام و الأمر الذي تدل عليه العبارات⁽²⁾. حيث سلك الباقلاني - رحمه الله - سمت إمامه الأشعري في كون أن القرآن كلام الله مفرقاً بين القراءة و المقروء و التلاوة و المتلو، والكتابة و المكتوب قائلاً في ذلك: إن وصف القرآن القائم بالله سبحانه و تعالى بالمكتوب و المحفوظ و المتلو، إنما هو من قبيل وصف المدلول بصفة الدال"⁽³⁾ و هذا حديث على أن الألفاظ و المعاني فالمدلول هي المعاني النفسية و الدال هو الألفاظ، حيث يفرق الباقلاني بين كلام الله القديم، وهو الصفة القائمة بذاته، وبين الكتابة و التلاوة فهي مخلوقة، حادثة بأفعال المخلوقين، أما المكتوب و المحفوظ و المتلو فليس إلا عبارة عن كلام الله القديم، أي الصفة القائمة به و التي لا ترتب و لا تقدم ولا تأخر فيها.⁽⁴⁾ حيث يتفق الباقلاني مع الآمدي في كون القراءة غير

(1) مقالات الإسلاميين، الأشعري ص 600.

(2) الملل و النحل الشهرستاني ج 1 ص 108.

(3) مذهب أهل السنة، فاطمة رفعت ط 1979 دار المعرفة ص 157-512 .

(4) المرجع السابق ص 68

المقروء ، كما أن الكتابة غير المكتوب لأن: القراءة صفة للقارئ، و الكتابة صفة للكاتب، أما المقروء و المكتوب، فالصفة لله تعالى واحدة لا تختلف، و إنما الاختلاف يقع في صفة المخلوقين وحدهم⁽¹⁾ و عليه تصبح الصفة قديمة و القراءة حادثة حاصلة في الوقت، كما يرى الباقلاني أن كلام الله ليس بصوت ولا حرف، و الكلام صفة لله تعالى لها معنى قائم بنفس الإنسان و لعل معنى هذا الألفاظ و العبارات .

كما ذهب الجويني أن الله سبحانه و تعالى متكلم و كلامه نفسي قدم ليس بصوت ولا بحرف و يفسر القرآن بمعنى القراءة، و يقرر حدوث القراءة، و قدم المقروء، لأنه الكلام القديم الذي تدل عليه العبارات⁽²⁾ حيث علقت الدكتورة إحسان بنت عبد الغفار مززا عن أفكار الأشعري حول كلام الله ما يلي: و يتابع الأشعري أيضا في أن كلامه تعالى مكتوب محفوظ في المصاحف، متلو بالأسنة، غير أنه ليس حالاً ولا قائماً بقلب، فالكتابة حادثة، و المفهوم من الكتابة و هو المكتوب القديم، و القراءة تختلف عن المقروء، و الكتابة تختلف عن المكتوب ، و المكتوب و المحفوظ هو كلام الله القديم القائم بذاته، و هو الكلام النفسي، أما القراءة فهي فعل القارئ و الكتابة هي من فعل الكاتب، و الحفظ الذي هو صفة الحافظ فكلها حوادث، غير أن المفهوم منها هو كلامه تعالى القديم⁽³⁾ لعلنا نفهم من كلامها أن الكلام القديم الكامن في النفس الذي يوصف الله به متكلماً عند الأشاعرة لا يعني أنه حادث مخلوق في الواقع و إنما هو مكتوب في المصاحف متلو على ألسنة الناس فالمكتوب هو الكلام النفسي القديم أما القراءة فهي فعل القارئ الحادث في الواقع، حيث أن دليل الجويني على قدم كلام الله هو نفسه عند الأشعري لأنه لو كان حادثاً: "إما أن يقوم بذاته، أو يجسم من الأجسام" أو لا بمحل و يستحيل قيامه بذاته، لأن ذاته ليست بمحل للحوادث، كذلك يبطل قيامه بجسم و إلا لزم أن يكون المتكلم هو الجسم ، كما يبطل أيضا أن يقوم لا بمحل فإن كان الكلام الحادث عرض من الأعراض و يستحيل قيام الأعراض بأنفسها، إذ لو جاز ذلك في ضرب منها لزم في سائرهما⁽⁴⁾ وهذا رد صريح على المعتزلة القائلين بخلق القرآن، فالتكلم عند الجويني من قام به الكلام، أما المعتزلة فإنه من فعل الكلام و صح وقوع

(1) مذهب أهل السنة، فاطمة رفعت ص 69 .

(2) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، تحقيق أسعد تميم مؤسسة الكتب الثقافية بيروت-لبنان ص 121-1221

(3) سيف الدين الأمدي وأراه الإعتقادية في الله وصفاته، إحسان بنت عبد الغفار مززا ط1، 2004 ج2 ص 780

(4) لمع الأدلة في قواعد أهل السنة و الجماعة، الجويني تحقيق فوقية حسين محمد عالم الكتب ط2 1407 ص 90

الفعل منه: فالمتكلم من قام به الكلام هو إيجاب الكلام حكمًا لمحلّه ، وهو كونه متكلمًا لأن كل صفة قامت بمحل أوجبت له حكمًا⁽¹⁾.

الإمام الغزالي - رحمه الله - هو الآخر قال بالكلام النفسي القائم بذاته سبحانه و تعالى حيث: اعتبر الألفاظ و الحروف حادثات دالة على هذا الكلام ، لأنه لما كان العالم حادثًا ، و هو يشير في نفس الوقت إلى صانع قديم هي دلالة ذاتية تدل على ذات الصانع ، فإنه من الأولى أن تدل الحروف و هي حادثة على صفة قديمة وهي الكلام النفسي علمًا بأن دلالتها اصطلاحية و ليست بذاتية كالعالم⁽²⁾ فهو ينص هنا على الألفاظ و المعاني كما يسميها البلاغيون فالحادث هي الألفاظ المسموعة و الصفة القديمة هي المعاني الكامنة أو كما يسميها متكلم الأشاعرة الكلام النفسي ، حيث يضيف الغزالي مايلي: بأن موسى قد سمع كلام الله و هو وصف قديم قائم بذاته تعالى ليس بصوت ولا حرف، و كما ترى ذاته تعالى رؤية تخالف رؤية الأجسام و الأعراض، فإن موسى سمع كلامه سماعًا يخالف الأصوات و الحروف⁽³⁾ فالغزالي يقر جليًا بأن كلام الله نفسي رادًا ، في ذلك على المعتزلة الذين استبعدوا كون الكلام قديمًا، وهو يتعلق في الوقت نفسه بالأمر و النهي و لأمور ولا منهي في الأزل، فإن استبعادهم هذا كان سببه تقديرهم الكلام النفسي فهو يختلف اختلافًا بينا عن الكلام باعتباراته الإنسانية (الأمر و النهي و الخبر)، إذ يرى الغزالي أن الكلام الحقيقي ليس سوى الكلام القائم بالنفس و الذي يدل عليه بالعبارات و الإشارات ، وأن هذا الكلام هو كلام بمعناه الصحيح، إذ يشير الإطلاق الوصفي إلى صحته ، بينما لا يشير إلى صحة ما ادعاه الفلاسفة من محاولة إنكار الكلام النفسي و رده إلى اعتبارات وهمية ذهنية كالعلم و القدرة و الإرادة⁽⁴⁾ حيث يمثل الغزالي في ذلك بلفظه "قم" مثلاً لا يدل إلا على معنى ، و هذا المعنى الذي يدل اللفظ عليه سوى الكلام النفسي و انقسام لفظ الأمر و غيره من أقسام الكلام في الوهم الذي حدا بالفلاسفة إلى الاعتقاد به ؛ لأن الدلالة تستدعي مدلولاً و المدلول غير الدليل ، و غير إرادة الدلالة⁽⁵⁾ حيث يضرب الغزالي مثلاً للأمر، بأمر السيد لغلامه بالقيام و هو بين يدي السلطان المتوعد له لضربه

(1) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، الجويني تحقيق أسعد تميم ص 112

(2) الاقتصاد في الاعتقاد ، الغزالي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط 01، 1403هـ، ص 77/78

(3) المرجع السابق ص 88.

(4) المرجع السابق، ص 73/75

(5) المرجع السابق ص 76

عبده، فيعتذر السيد للسلطان بأن السبب الذي حدا به إلى ضرب غلامه هو عصيان الغلام لأمره، ولكي يبرهن السيد للسلطان على صحة قوله فإنه يأمر غلامه في حضرة السلطان بالقيام⁽¹⁾ حيث يرى الغزالي أن أمر السيد لغلامه ينقسم بالوهم لا بالحقيقة إلى أمرين، فإما أن يكون لإرادة الأمر و إما لإرادته الدالة على الأمر الذي في نفسه، ويحاول الغزالي في تلك إبطال كلا الاحتمالين لينهي من ذلك إلى إثبات أن الأمر يعد زائدا عن إرادة الأمر⁽²⁾ فالطلب الذي قام بنفسه الذي دل لفظ الأمر عليه هو الكلام، وهو غير إرادة القيام، فلا وجود معنى هو مدلول اللفظ زائداً على ما عداه من المعاني⁽³⁾ حيث يرى الغزالي مثل رأي الأشاعرة أن الأصوات حادثة و هي دلالات على الكلام الذي في النفس، أما الأدلة (الألفاظ) فهي غير المدلول فالمعنى هنا هو القديم حيث نستنتج مما سبق ذكره أن صفة الكلام نفسية قائمة بذاته تعالى و أنها قديمة أزلية، و أن القرآن الكريم كلام الله غير مخلوق و المقصود بالقدم هو قدم المعنى فقط لا قدم اللفظ ، و الله سبحانه وتعالى تكلم بكلام قديم لا بحرف و لا بصوت .

لعل أول من قال بنفي الصفات الفعلية القائمة بالله و بالتالي القول بقدم كلام الله و أنه معنى واحد ليس بحرف و لا بصوت ابن كلاب، و تبعه الأشاعرة في ذلك ، لأن ابن كلاب أراد الإتيان بمنهج وسط بين أقوال السنة الذين يثبتون كل الصفات (نحو الحياة، العلم، القدرة، والإرادة ، و الكلام، و الوجه، و اليدين، والنزول و الاستواء، و الغضب، و المحبة) دون تفريق بين الصفات ، و بين أقوال المعتزلة التي تنفي جميع الصفات دون تفريق. أما ابن كلاب فحاء بقول آخر حيث أثبت لله لصفات المعنوية و الذاتية كالعلم و الإرادة و الكلام و الوجه و اليدين، و نفى ما يتعلق بمشيئته و إرادته مما يقوم بذاته، من الصفات الاختيارية، حيث تبعه في ذلك كثير من العارفين كالأمدي و الأشعري و أئمة الأشاعرة يقول في ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية: "هذا صحيح و لكن هذا القول أول من قاله في الإسلام عبد الله بن كلاب، فإن السلف و الأئمة ، كانوا يثبتون لله تعالى ما تقوم به من الصفات، و الأفعال المتعلقة بمشيئته و قدرته، و الجهمية تنكر هذا ، فوافق ابن كلاب السلف على القول بقيام الصفات القديمة، وأنكر أن يقوم به شيء يتعلق بمشيئته

(1) سيف الدين الأمدي و آراؤه الاعتقادية في الله و صفاته ، إحسان بنت عبد الغفار مززا ، ص 782

(2) المصدر السابق، ص 783

(3) غاية المرام في علم الكلام، الأمدي تحقيق حسن عبد اللطيف الشافعي ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامي ط 1 1391 ، ص 94/91

وقدرته"⁽¹⁾ ولعل ابن كلاب أول من أحدث القول بالكلام النفسي، كما أن الآمدي كما سبق و أن قلت وافق الأشاعرة بأنه (كلام الله) صفة نفسية: قائمة بذاته -خلافاً للمعتزلة- إلا أنه فسرها بأنها معنى يقوم بذات الله، لازم له أزلاً و أبداً، وسمى هذا المعنى -متابعا أئمة الأشاعرة- بالكلام النفسي و أن سماع موسى عليه السلام أو الملائكة أو غيرهم إنما هو خلق إدراك لهم فقط⁽²⁾ فالأشاعرة حاولوا تصحيح مفهوم المعتزلة لكلام الله فحاولوا الرد على المعتزلة، و إيجاد حل وسط و قالوا للمعتزلة: الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام، وإنما سُمي ذلك كلاماً على المجاز لكونه حكاية أو عبارة عنه، و حقيقة الكلام معنى قائم بذات المتكلم، فمنهم من اقتصر على هذا القدر، و منهم من احترز عما عُلم دخوله هذا الحد، فزاد فيه... ثم خرجوا من هذا إلى أن إثبات الحرف و الصوت في كلام الله تجسيم، و إثبات اللّغة فيه تشبيه، و تعلقوا بشبهه، منها قول الشاعر:

إِنَّ الْبَيَانَ مِنَ الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا *** جُعِلَ اللَّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

و قوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ ﴾ [المجادلة: 8] وقوله تعالى: ﴿ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ ﴾ [يوسف: 77] واحتجوا بقول العرب: أرى في نفسك كلاماً و في وجهك كلاماً⁽³⁾

لقد حاول الأشعري هدم مقولة المعتزلة بخلق القرآن أن كل حي متكلم فإذا كان الله حياً بجياة قديمة فهو لا بد متكلم بكلام قديم، ومن لا يتصف بالكلام فهو متصف بضده من الخرس و العمى و السكوت فالله متكلم بكلام قديم، حيث يشير إلى الكلام النفسي لأنه إذا كان غير جائز أن يوصف الله بغير العلم - أي الجهل - فكذلك غير جائز أن يوصف بغير الكلام، فكأنما أنه لم يزل عالماً فإنه لم يزل متكلماً فالأشعري قد فرّق بين ما هو قديم و ما هو حادث في القرآن بنص في الإبانة: القرآن في اللوح المحفوظ لقوله تعالى: ﴿ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴾ [البروج: 22] و هو في صدور الذين أوتوا العلم لقوله تعالى: ﴿ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ﴾ [العنكبوت: 49] وهو متلو بالألسنة لقوله تعالى: ﴿ لَا تُحْرِكُ بِهِ لِسَانُكَ ﴾ [القيامة: 16] فالقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة، محفوظ في صدورنا في الحقيقة، متلو بألسنتنا في الحقيقة، مسموع لنا في الحقيقة إذ يقول تعالى: ﴿ فَأَجْرُهُ حَتَّى

(1) مجموع الفتاوى أحمد بن محمد بن محمد بن تيمية الحراني، جمع عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين ص 12.

(2) سيف الدين الآمدي و آراؤه الكلامية في الله و صفاته، إحسان بنت عبد الغفار مازا، ص 891 .

(3) نفسه ص 788 .

يَسْمَعُ كَلَامَ اللَّهِ ﴿[التوبة 6]﴾⁽¹⁾ فهذا تمييز صريح من الأشعري بين ما هو قديم "نفسى" وبين ما هو حادث فليس حال الكلام في اللوح المحفوظ هو نفس حاله أو صفته حين يكون قي المصاحف مكتوبا أو على الألسن متلوا أو في الآذان مسموعا، و إنما يطلق كلام الله على ضربين: الكلام النفسى القديم المتعلق بالعلم وهو القائم بذات الله، و الكلام المكون من حروف و أصوات وهو الحادث، فالمعتزلة لم يميزوا هذا التمييز و إنما الكلام عندهم أمر و نهي و خبر و استخبار، فالكلام النفسى يدل على معنى واحد قائم بالله قديم و إن تعلق بأمر أو نهي أو خبر أو استخبار، وكما أن علمه واحد مع كثرة المعلومات، وقدرته واحدة مع تعدد المقدرات، وإرادته واحدة قديمة مع حدوث المرادات، وكذلك كلامه فإنه واحد مع تعدد متعلقاته، يقول في هذا المقام الشهرستاني موضحا رأي الأشعري: "إن الكلام له صفة واحدة لا خصية واحدة و بخصوص وصفها حد خاص، أما كونه أمرا و نهيًا و خبرًا و استخبارًا فهي خصائص للكلام و ليست أقساما له، كانقسام العرض إلى أصناف مختلفة (لون-طعم-رائحة) أو الحيوان إلى أنواعه المتميزة"⁽²⁾

لعل قضية الكلام و كيفية توجيهه للمخاطب كانت هي الأخرى معضلة كبيرة بين الأشاعرة و المعتزلة بعبارة أخرى كيف يتوجه الخطاب بكلام الله الأزلي إلى موجود محدث حيث أدرك ابن كلاب ذلك فذهب إلى عدم توجيه الخطاب للمعدوم، ومن ثم فإن كلام الله في الأزلي لا يتصف بكونه أمرا أو نهيًا أو خبرًا أو استخبارًا إلا عند وجود المخاطبين⁽³⁾ أما الأشعري فينظر إلى الكلام من حيث دلالة على العلم الأزلي، فهو على صفة واحدة و إن تعلق بأخاء متعددة أو توجه إلى مخاطبين محدثين، فالله أمر بأمر قديم، ناه بنهي قديم لأنه تعالى مالك و الملك من له الأمر و النهي، أما الألفاظ المنزلة فهي دلالات على الكلام الأزلي، لأن الدلالة مخلوقة محدثة و المدلول قديم أزلي، فالكلام حسب الأشعري صفة لمن قام به الكلام لا من نطق بالكلام، و لا يطلق الكلام على العبارات المشتملة على ألفاظ إلا على سبيل المجاز أو الاشتراك اللفظي، و من ثمة فإن المقصود بالكلام هو الكلام النفسى قبل الكلام اللفظي، لأن الكلام متعلق بعلم الله القائم بذاته، هو أدلى على صفة الكلام و أجل في حق القرآن بوصفه وحيا من الله و أدق في

(1) الإبانة، الأشعري، ص 30

(2) نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، تصحيح الفرد جيوم، ص 191

(3) المصدر السابق، ص 191

التمييز بين كلام الله و كلام البشر، فهو كلام ليس بصوت ولا حرف بل معنى قائماً بالله لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الألفاظ و هو المراد لوصف كلام الله بالقدم، و المراد بالعبارات، الأمر، النهي، الاستخبار .

كما يرى البغدادي أن كلام الله صفة قائمة بالله لا بغيره ردًا على المعتزلة الذين قالوا بصدور كلامه لموسى من تجاه شجرة حيث لو كان الكلام حادثاً في محل لكان المحل به متكلماً، كما يرى البغدادي أن كلام الله في المصحف مكتوب و في القلب محفوظ و باللسان متلو، ولكن الكتابة غير المكتوب و القراءة غير المقروء و التلاوة غير المتلو، إذاً الكتابة و القراءة و التلاوة محدثة بينما المكتوب و المقروء و المتلو واحد قديم هو كلام الله.

نعود مرة أخرى إلى الجويني الذي يرى في الباري جلا و علا متكلماً بكلام أزلي قديم، و الدليل على قدمه أنه لو كان حادثاً لم يخل عن أمور ثلاثة:

إما أن يقوم بذات الباري تعالى .

أو يقوم بجسم من الأجسام .

أو يقوم لا بمحل .

وقد بطل قيامه بذاته إذ يستحيل قيام الحوادث بذات الله تعالى فإن الحوادث لا تقوم إلا بحادث، وبطل قيام كلامه بجسم إذ يلزم أن يكون المتكلم ذلك الجسم .

وبطل قيام الكلام لا بمحل، فإن الكلام الحادث عرض من الأعراض و يستحيل قيام الأعراض بأنفسها⁽¹⁾ حيث حاول الجويني هنا، إدحاض رأي المعتزلة المتمسكين بكلام الله حادث و ليس بأزلي لأن ذلك يفرض تعدد القدماء، و القدم اسم سموا به الله سبحانه و تعالى، كما حاول الجويني مخالفة الحشوية الذين رأوا بأن الحروف و الأصوات قديمة، فهو بهذا يؤكد التفرقة بين الكلام النفسي القديم و الكلام اللفظي الحادث بين المتلو وهو كلام الله القديم وبين التلاوة و هي أصوات المقرئين و ترتيلهم، بين المسطور في المصاحف، و هو كلام الله، و فيما يفهم من الكتابة فهو قديم، أما الكتابة فهي حادثة، لأن الكلام عنده-الجويني- هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه

(1) لمع الأدلة في قواعد أهل السنة و الجماعة تحقيق فوقية حسين محمد ص 91/79 .

العبارات و هو ما يصطلح عليه من الإشارات⁽¹⁾ كذلك لنا عودة إلى الإمام الغزالي الفيلسوف الكبير الذي نقض أفكار المعتزلة كون الله متكلماً أمراً ناه واعدماً متوعداً بكلام أزلي قديم، قائم بذاته لا يشبه كلامه كلام الخلق، والقرآن قديم قائم بذات الله لا يقبل الانفصال و الافتراق بالانتقال إلى القلوب و الأوراق، و أن موسى عليه السلام سمع كلام الله بلا صوت و لا حرف، كما يرى الأبرار ذات الله سبحانه في الآخرة من غير جوهر و لا شكل و لا لون و لا عرض.

لقد زاد الشهرستاني في حديثه عن كلام الله إضافة إلى - الأمر، و النهي... الخ - النداء حيث يقول: و كان عبد الله بن كلاب قد ذهب إلى أن كلام الباري في الأزل لا يتصف بكونه أمراً و نهيًا و خبرًا و استخبارًا إلا عند وجود المخاطبين و اجتماعهم شرائط التكليف⁽²⁾ فالشهرستاني كان مؤرخًا للفرق الكلامية عارضا لأفكارها إلا أنه كان في بعض الأحيان يرد على المعتزلة خاصة في قضية خلق القرآن بقوله: إننا لا ننكر وجود كلمات لها مفتتح و مختتم و هي آيات و سور و يسمى الكل قرآناً و ماله مبتدأ و منتهى لا يكون أزلياً، و يسمى ما يقرأ باللسان قرآناً و ما يكتب باليد مصحفاً، ولكن كلامنا في مدلول هذه الكلمات و مقروء هذه القراءة، إنها صفة أزلية لا حادثة وواحدة لا كثيرة، إن كلام الله غير ما حل في اللسان من تحريك الشفتين و اللسان و الخلق، بل هو معنى آخر وراء ذلك، إنه معنى واحد أزلي و كلمات كثيرة أزلية، إذ الكلمات مظاهر الأمر، فكما أن أمره لا يشبه أمرنا فكلماته و حروفه لا تشبه كلماتنا و حروفنا إنها حروف قدسية علوية، إذ الكون كله قائم بكلمة الله محفوظ بأمر الله⁽³⁾

كما يرى الإيجي أن كلام الله قائم بالنفس قائلاً في ذلك: "لكننا نشب أمراً، وراء ذلك؛ هو المعنى القائم بالنفس، و نزع أنه غير العبارات، إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة و الأمكنة و الأقوام، بل قد يدل عليه بالإشارة و الكتابة، كما يدل عليه بالعارة، و الطلب واحد لا يتغير، و غير المتغير غير المتغير، وأنه غير العلم، إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه أو يشك فيه. و غير الإرادة، لأنه قد يؤمر بما لا يريد، كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا و كالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه، فإنه قد يأمره و هو يريد ألا يفعل المأمور به فإذا: هو صفة ثالثة قائمة بالنفس، ثم نزع أنه قديم، لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى... و ما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوتها - المعتزلة - و لو سلموه لم

(1) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني تحقيق أسعد تميم، ص 104

(2) نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني تصحيح الفرد جيوم، ص 303

(3) المصدر السابق ص 288-318

ينفوا قدمه، فصار محل النزاع نفي المعنى و إثباته، فإن الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ إنما تفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة، أما بالنسبة إلينا فيكون نصب للدليل في غير محل النزاع، وأما حدوث القرآن مطلقاً فحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا و لا يجدي عليهم إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة⁽¹⁾ يفهم من كلام الإيجي أن كلام الله هو معانٍ قائمة بالنفس و هي ليست العبارات لأنها متباينة عبر الزمان و المكان ، و هذا الكلام أزي قديم .

كما يرى الآمدي أن الله متكلم و كلامه نفسي يقول في ذلك: "أجمع المسلمون قاطبة على اتصاف الرب تعالى بكونه متكلماً و أنه تكلم و يتكلم... و معنى كونه متكلماً عند أصحابنا : أنه قام بذاته كلام قديم أزي نفساني إحدى الذات ، ليس بحرف و لا أصوات و هو مع ذلك متعلق بجميع متعلقات الكلام .

لكن اختلفوا في وصف كلام الله بكونه أمراً و نهياً مخاطبة و تكلماً⁽²⁾ فلعله يقصد ب: عند أصحابنا الأشاعرة الذين ناقضوا المعتزلة في خلق القرآن، و قالوا بالكلام النفسي و من هنا بدأت تدب المفاهيم البلاغية فيما يخص اللفظ و المعنى فلعل الكلام النفسي انبثقت منه المعاني عند البلاغيين لأنها كامنة في النفوس و الصدور و موطنها القلب، أما الألفاظ فموطنها اللسان، ثم نجد جل الذين تأثروا بأفكار الأشاعرة عزوا الإعجاز القرآني للمعاني، ثم يضيف الآمدي - عن الله سبحانه و تعالى - أنه تعالى متكلم ليس بحرف ولا أصوات و مع ذلك ينقسم بانقسام المتعلقات، معايير للعلم و القدرة و الإرادة و غير ذلك⁽³⁾ و المراد بالانقسام إلى أمر و نهى و استحبار ، كما ذهب الأسفرائني إلى أن الله متكلم و بين اختلاف كيفية الكلام بين الفرق الكلامية حيث تعرض لرأي الأشاعرة قائلاً في ذلك: دلت الأفعال باتقائها و إحكامها على أنه تعالى عالم و يستحيل أن يعلم شيئاً و لا يخبر عنه فإن الخبر و العلم يتلازمان فلا يتصور وجود أحدهما دون الثاني و من لا خبر عنده عن معلومه لا يمكنه أن يخبر غيره عنه و من المعلوم أن الباري يصح منه التكليف و التعريف و الإخبار و التنبيه و الإرشاد و التعليم فوجب أن يكون له كلام و قول يكلف و يعرف و يخبر و ينبه بذلك فإذا ثبتت هذه الدلائل كونه متكلماً فنقول إما أن يقال هو متكلم لنفسه أو متكلم بكلام ثم إن كان متكلماً بكلام فإما أن يكون كلامه قديماً أو حادثاً و إن كان حادثاً فإما أن يحدث قي ذاته أو في محل أولاً في محل

(1) المواقف في علم الكلام، عبد الرحمان بن أحمد الإيجي، ص 294

(2) الأبكار الآمدي ج2 ص 288 ،الإبارة عن أصول الديانة الأشعري ص 46/33

(3) غاية المرام في علم الكلام، الآمدي تحقيق حسن عبد اللطيف الشافعي ص88

و لا قابل بكونه متكلم لنفسه من المعتزلة و غيرهم إذ لو كان يعم تعلقه أزلا و أبداً ولا قابل بكلام يخلقه لا في محل لأن في نفي المحل نفي الاختصاص وفيه إبطال التفرقة بين ما يقوم بنفسه و بين ما لا يقوم بنفسه و من قال هو بكلام يحدثه في ذاته كما صارت إليه الكرامية فقد سبق الرد عليهم و من قال هو متكلم بكلام يخلقه في محل كما صار إليه المعتزلة فقد خالف قضية العقل فإن الكلام لو قام بمحل لكان المحل متصف به دون غيره من الفاعل و غيره كما لو تحرك متحرك بحركة يخلقها الله لم يرجع أخص وصفها إلى الفاعل و كذلك ساير الأعراض فبقي أنه متكلم بكلام قدس أزلي يختص به قياما ووصفا و ذلك ما أثبتناه⁽¹⁾. "إن المتتبع لكلام الأسفرائي أنه جاء بمنهج جديد كي يثبت بأن الله سبحانه و تعالى متكلم بكلام نفسي أزلي قدس بين متلازمين هما الخبر و العلم، فالعلم يقتضي الإخبار إما بأمر أو نهي و هذا الأخير يستلزم الكلام، فإن كان الكلام حادثا مخلوقا في محل يستلزم أن يكون المحل هو الآخر متكلمًا دون غيره من الفاعل (الله) فبقي أن يكون الكلام قديماً قائماً بالنفس.

ثم يبين الشهرستاني أن الكلام في أصله معانٍ و المعنى موطنه النفس قائلاً في ذلك: ليس يشك العقل أن الكلام معنى من المعاني سواء كان ذلك المعنى عبارة منظومة من حروف منظومة أو أصوات مقطعة أو كان صفة نفسية أو نطقاً عقلياً من غير حرف و صوت و كل معنى قائم بمحل وصف المحل به لا محالة و ذلك المعنى من حيث هو مخلوق مفعول ينسب إلى الفاعل و من حيث هو معنى قام بمحل فينسب إلى المحل فمحل المعنى موصوف به لا محالة فالذي وصف الفاعل به هو وجه حدوثه منتسباً إلى قدرته حتى يقال يحدث والذي وصف المحل به وجه تحققه منتسباً إلى ذاته القابلة له الموصوفة به و هذان وجهان معقولان ليس يتمارى فيهما عاقل فجعلهما وجهاً واحداً، حتى يكون معنى كونه فاعلاً هو معنى كونه موصوفاً به خروج عن المعقول و مكابرة العقل ولا يرتفع المعنى المعقول بالاصطلاح على أن معنى المتكلم هو الفاعل للكلام⁽²⁾ ثم يضيف قائلاً: " و مما يدل على ذلك دلالة واضحة أن الكلام عند الخصم عبارة عن حروف منظومة و أصوات مقطعة و من المعلوم الذي لا مرأى فيه أن الصوت أعم من الكلام فإن كل كلام عنده صوت وليس كل صوت كلاماً ثم الصوت إذا قام به سمي المحل مصوتاً و لا يرجع حكم الصوت إلى الفاعل حتى يقال البارئ تعالى إذا خلق أصواتاً في محل هو مصوت و الكلام الذي هو أخص كيف يرجع حكمه إليه حتى يقال هو متكلم بكلام يخلقه في محل بل يرجع حكم مصوت و الكلام الذي هو أخص كيف يرجع حكمه إليه حتى يقال هو متكلم بكلام يخلقه في محل بل يرجع حكم

(1) نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني ص 269-270

(2) المصدر السابق، ص 269-270

الصوت من حيث هو معنى من المعاني إلى المحل و يرجع حكم الفعل من حيث فعل من الأفعال إلى الفاعل كذلك الكلام الذي هو أخص منه فيا عجباً بأن صار أخص صار حكمه أعم⁽¹⁾ ثم يبين الشهرستاني بأن المعاني في النفس متقدمة على العبارات حيث يقول: لولا مطابقة الألفاظ اللسانية معانيها النفسانية لم يكن كلاماً أصلاً بل لو سبقت تلك المعاني في النفس على العبارات في اللسان لم يكن أن يعبر عنها و لا أن يدل عليها و يوصل إليها و هذا في حقنا ظاهر فما قولكم في حق الباري سبحانه أفيخلق حروفاً و كلمات في محل و لا دلالة لها على معان و حقائق أم لها دلالة فإن كان الأول فهو محل المحال و إن كان الثاني حقاً فما مدلولات تلك العبارات و أين ذلك المدلول و لا جازير أن يقال مدلولها علم الباري تعالى و علميته فإن العلم لا اقتضاء فيه و المدلول ها هنا يجب أن يكون اقتضاءً و طلباً و العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به و خلاف المعلوم لا يقتضيه العلم و قد يكون من القول ما يقتضي خلاف المعلوم و العلم من حيث هو علم يتعلق بالواجب و الجازير و المستحيل و الاقتضاء و الطلب لا يتعلق بالواجب و المستحيل و كذلك الإرادة لا تصلح أن تكون مدلولة لها فإن الإرادة و إن تخيل فيها اقتضاء و طلب فلا يتخيل فيها خبر و استخبار و وعد و وعيد و قد تحقق في العبارات هذا المعنى وكذلك القدرة لا تصلح أن تكون مدلولة لها فإن بخاصيتها بعيدة عن الاقتضاء و الطلب أعني طلب الفعل من الغير فلا بد إذاً من مدلول قطعاً و يقيناً و إلا خلت العبارات من المعاني و طاحت في أدراج الأمانى كسير السواني و ذلك المدلول يجب أن يختص بالقائل اختصاص و صف و صفة حتى تستقيم الدلالة و تتضح الأمانة ثم ذلك المدلول أهو واحد وحدة الموصوف أو كثير كثرة العبارات أهو قديم قدم الموصوف أو محدث حدوث العبارات فذلك محل الاشتباه في الموضوعين و مجال النظر في الطرفين و ملتطم الأمواج عند التقاء البحرين⁽²⁾.

ذهب الأشاعرة إلى أن: كلام الباري تعالى واحد وهو مع وحدته أمر و نهي و خبر و استخبار و وعد و وعيد⁽³⁾ حيث يرد بهذا الأشاعرة على المعتزلة الذين يرون في كلام الله متعددًا، إذ يعمق الشهرستاني الفكرة قائلاً: "إذا قام الدليل على أن الكلام معنى قائم بذات الباري تعالى و كل معنى أو صفة له فهي واحدة وكل ما دل على أن علمه و قدرته وإرادته واحدة فذلك يدل على أن كلامه واحد و ذلك أنه لو كثيراً لم يخل إما أن يكون أعداداً لا تنهاى و إما

(1) نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، ص 283/282

(2) المصدر السابق ص 287/286

(3) المصدر السابق ص 288

أن يكون أعداداً متناهية فإن كان عددًا لا تتناهى فهو محال لأن ما حصره الوجود من العدد فهو متناه و إن اقتصر على عدد دون عدد فاخصاصه بالبعض دون البعض يستدعي مخصصاً و القديم لا اختصاص له و الصفة الأزلية إذا كانت متعلقة وحب عموم تعلقها بجميع المتعلقات لأن نسبتها إلى الكل و إلى واحد نسبة واحدة فلئن تعلقت بواحدة تعلقت بالكل و إن تخلفت عن واحدة تخلفت عن الكل و خصومنا لو وافقونا على أن الكلام في الشاهد معنى في النفس سوى العبارات القائمة باللسان و أن الكلام في الغائب معنى قائم بذات الباري تعالى سوى العبارات التي نقرأها باللسان و نكتبها في المصاحف لوافقونا على إتخاذ المعنى لكن لما كان الكلام لفظاً مشتركاً في الإطلاق لم يتوارد على محل واحد فإن ما يثبتته الخصم كلاماً⁽¹⁾ المتأمل للقول السابق يدرك بأن الأشاعرة متفتحين على آراء الفرق الأخرى و يطمانون لأفكارهم أما غيرهم فله من العصبية ماله، فالأشعري حاول تبين الكلام النفسي و الكلام اللفظي و هذا نتيجة الصراع الدائر حول خلق القرآن فقال: "و كلام الله واحد هو أمر و نهي وخبر، و اختبار، و وعد، و وعيد، و هذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه، لا إلى عدد في نفس الكلام، و العبارات، و الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء دلالات على الكلام الأزلي و الدلالات مخلوقة محدثة، و المدلول قديم أزلي. و الفرق بين القراءة و المقروء و التلاوة و المتلو، كالفرق بين الذكر و المذكور، فالذكر محدث، و المذكور قديم⁽²⁾ ثم يضيف قائلاً: "إذن الكلام النفسي القديم المتعلق بالعلم و هو القائم بذات الله، فهو غير مخلوق، و الكلام المكون من حروف و أصوات وهو الحادث كذلك الكلام صفة لله قائمة به قديمة، أما العبارات سواء كانت في المصاحف مسطورة أم على الألسن متلوة أم في الآذان مسموعة فهي من الإنسان و من ثم فهي محدثة⁽³⁾

حكى بعض متقدمي الأشاعرة أنه لله خمس كلمات هي خمس صفات الخبر و الاختبار و الأمر و النهي و النداء حيث يعلق الشهرستاني على هذا قائلاً: فإن سلكنا هذا المسلك، اندفع السؤال و ارتفع الإشكال لكن المشهور من مذهب أبي الحسن أن الكلام صفة واحدة لها خاصية واحدة و الخصوص و صفها حد خاص و كونه أمراً و نهيًا و خبراً و اختباراً خصائص أو لوازم تلك الصفة كان علمه تعالى صفة واحدة تختلف معلوماتها و هي غير مختلفة في أنفسها فيكون علماً بالقديم و الحادث و الوجود و العدم و أجناس المحدثات و كما لا يجب نعدد العلم بعدد

(1) نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، ص 289/288

(2) الإبانة، الأشعري، ص 47

(3) اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع، الأشعري ص 98

المعلومات كذلك لا يجب تعدد الكلام بعدد المتعلقات و كون الكلام أمرًا و نهيًا و أصناف الكلام لا أقسام الكلام كما أن كون الجوهر قائمًا بذاته قابلاً للعرض متحيزًا ذا مساحة و حجم أوصاف نفسية للجوهر و إن كانت معانيها مختلفة كذلك كون الكلام أمرًا و نهيًا و خيرًا واستخبارًا و أوصاف نفسية للكلام⁽¹⁾ ثم يبين الشهرستاني أن الكلام عند الأشاعرة أقسام قائلاً في ذلك: "و قولهم أن كون الكلام أمرًا و نهيًا و خيرًا أقسام الكلام إذ يقال الكلام ينقسم إلى كذا و كذا و كل قسم إنما يتميز عن قسم بأخص وصفه في قول صحيح في الكلام شاهد، فإن الكلام القولي في اللسان أو النطق النفساني في الذهن من جملة الأعراض التي يستحيل بقاؤها و لا تتحد ذاته و تتعدد جهاته بل ذاته متعددة بتعدد جهاته فما هو أمر بشيء غير و ما هو نهي عن شيء غير و يضاف الأمر نهي عن ذلك الشيء بعد اتحاد جهاته فتعدد الكلام بتعدد المتعلقات فصارت تلك الجهات أقسامًا و انفصل كل قسم عن قسم بأخص وصف له بعد الاشتراك في حقيقة الكلام⁽²⁾ ثم يضيف قائلاً: "ثم إذا خصص الكلام بعلم قديم أو علمية أزلية لم يلزم اتحاد الخصائص في ذات واحدة بل العلم الأزلي في معنى علوم مختلفة نايًا مناب الكل من غير أن تتكثر ذاته أو تختلف خواصه وكذلك الكلام الأزلي في حكم الأمر و النهي و الخبر والاستخبار نايًا مناب الكل من غير أن تتكثر ذاته أو تختلف خواصه و هذا معنى قولنا الأقسام في الكلام"⁽³⁾

قالت الأشاعرة: ذهب شيخنا الكلابي عبد الله بن سعيد إلى أن كلام الباري في الأزل لا يتصف بكونه أمرًا و نهيًا و خيرًا واستخبارًا إلا عند وجود المخاطبين و اجتماعهم شرايط التكليف فإذا أبدع الله العباد و أفهمهم كلامه على قضية أمر و موجب زجر أو مقتضى خير اتصف عند ذلك بهذه الأحكام فهي عنده من صفات الأفعال بمثابة اتصاف الباري تعالى فيما لا يزال بكونه خالقًا و رازقًا فهو في نفسه كلام لنفسه أمر و نهي و خير و خطاب و تكليم لا لنفسه بل بالنسبة إلى المخاطب و حال تعلقه و إنما يقول كلامه في الأزل يتصف بكونه خيرًا لأن لو لم نصفه بذلك خرج الكلام عن أقسامه و لأن الخير لا يستدعي مخاطبًا فإن الرب تعالى مخبر لم يزل عن ذاته و صفاته و عما سيكون من أفعاله و عما سيكلف عباده بالأوامر و النواهي⁽⁴⁾ فالتأمل لهذا القول لعله يدرك بأن شيخ

(1) نهاية الإقدام في علم الكلام الشهرستاني ص 291.

(2) المصدر السابق ص 297

(3) المصدر السابق ص 298

(4) المصدر السابق ص 303-304

الأشاعرة رأى لزوماً بين اتصاف كلام الله بالأمر و النهي... الخ بوجود المخاطبين المكلفين حيث يصبح الله أمراً ناهياً تثبت له صفة الكلام النفسية، أما أبو الحسن الأشعري إمام المذهب فعنده كلام الباري تعالى لم يزل متصفاً بكونه أمراً و نهيًا و خبراً و المعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود ثم قال في دفع السؤال إذ لم يبعد أن يكون المأمور به معدوماً لم يبعد أن يكون المأمور معدوماً، وعضد ذلك بأن في وقتنا مأمورون بأمر الله تعالى الذي توجه على المأمورين في زمن النبي صلى الله عليه و سلم فإذا لم يبعد أن يتأخر وجود المأمور عن الأمر بسنة لم يبعد أن يتأخر عنه بأكثر و لم يزل⁽¹⁾ فالأشعري يثبت الأمر و النهي و الاستخبار حتى بعدم وجود المخاطبين فالعدم هذا مخاطب بالأمر على تقدير الوجود و الزمن يثبت ذلك، حيث أزر الشهرستاني الأشعري على الكلابي بن سعيد فيما سبق من قبل قائلاً في ذلك: "و قد ورد أيضاً في القرآن ما يدل على أن الأمر سابق على الخلق و ذلك السابق لن يتصور إلا أن يكون أزلياً و ذلك قوله سبحانه إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون و المتكون متأخر و الأمر متقدم و التقدم على الحادث المطلق لا يكون إلا بالأزلية فتحقق من هذه الجملة أن كلامه تعالى واحد إن سميته أمراً فهو خلاف الخلق و مقابله و إن سميته خبراً فهو وفق العلم"⁽²⁾

كما اختلفت المدرستان - المعتزلة و الأشعرية - حول كلام الإنسان حيث كل مدرسة تمسكت بعقيدتها السابقة فالمعتزلة ترى فيه حروفاً و أصواتاً مقطعة، أما الأشاعرة فيرون الكلام -الإنساني - معنى قائم بالنفس الإنسانية و بذات المتكلم و ليس بحروف ولا أصوات و إنما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه و يحيله في خلده و في تسمية الحروف التي في اللسان كلاماً حقيقياً تردد أهو على سبيل الحقيقة أم على طريق المجاز و إن كان على طريق الحقيقة فإطلاق اسم الكلام عليه و على النطق النفسي بالاشتراك"⁽³⁾ هذا القول للأشعري المتمسك بالكلام النفساني - المعاني القائمة بالنفس - و يقصي الحروف و الصوت و هو الذي يجده الإنسان في صدره و وجدانه أما عموم الأشاعرة فقالوا: العاقل إذا رجع نفسه و طالع ذهنه وجد من نفسه كلاماً و قولاً يجول في قلبه تارة و أخباراً عن أمور رآها على هيئة وجودها أو سمعها من مبتدائها إلى منتهاها على وفق ثبوتها و تارة حديثاً مع نفسه بأمر و نهي و وعود و وعود لأشخاص على تقدير وجودهم و مشاهدتهم ثم يعبر عن تلك الأحاديث وقت المشاهدة و تارة نطق عقلياً إما يجزم

(1) نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني ص 304

(2) المصدر السابق ص 307

(3) المصدر السابق ص 320-321

القول أن الحق و الصدق و كذا و إما بترديد الفكر أنه هل يجوز أن يكون الشيء كذا و يستحيل أو يجب إلى غير ذلك من الأفكار حتى إن كل صانع يحدث مع أولاً بالعرض الذي توجهت إليه صنعته ثم تنطق نفسه في حال الفعل محادثة مع الآلات و الأدوات و المواد و العناصر ومن أنكر أمثال هذه المعاني فقد جحد الضرورة و باهت العقل و أنكر الأوائل التي في ذهن الإنسان و سبيله سبيل السوفسطائية⁽¹⁾ ثم يضيف الشهرستاني: "و أما التقدير و التفكير و التدبير فكل ذلك عبارات عن حديث النفس و هو الذي يعني به من النطق النفساني و من العجب أن الإنسان يجوز أن يخلو ذهنه عن كل معنى و لا يجد نفسه قط خاليا عن حديث النفس حتى في النوم فإنه في الحقيقة يرى في منامه أشياء و تحدث نفسه بالأشياء و لربما يطاوعه لسانه و هو في منامه حتى يتكلم و ينطق متابعة لنفسه فيما يحدثه و ينطق"⁽²⁾ حيث يرى الأشاعرة أن المعنى سابق للفظ من خلال عملية التدبر و التفكير التي هي عبارة عن حديث النفس و حوارها ، و من هنا نشأ فريق في البلاغة العربية يرى أن أساس البلاغة هي المعاني متأثرين بأطروحات أصحاب علم الكلام الذين يرون في كلام الله -القرآن الكريم- أزليا قديما منظوما في نفسه قائم بما، بل حتى كلام البشر يرون فيه كلاما نفسيا سابقا للفظ، من هنا ظهرت جدلية اللفظ و المعنى عند البلاغيين فلعل جل الذين انتصروا للألفاظ على حساب المعاني كانت منطلقاتهم العقائدية اعتزالية كالجاحظ، العسكري، السكاكي، أما أصحاب المعاني فكانوا أشعري العقيدة كالجرجاني الذي اهتم بالمعاني و مؤاخاتها لبعضها بعضا.

حيث يرى الشهرستاني أن بعض المعتزلة يقرون بكلام النفس وحديثها يقول في هذا الشأن: "ومن مذاهب المعتزلة أن المفكر قبل ورود السمع يجد من نفسه خاطرين أحدهما يدعو إلى معرفة الصانع و شكر المنعم و سلوك سبيل المحاسن و الخيرات و الثاني يدعو إلى خلاف ذلك ثم يختار ما فيه النجاة و يجتنب عما فيه الهلاك و ذلك الخاطران الداعيان المحدثان المخبران عن كلام النفس و حديثها فكيف يسوغ لهم إنكار ذلك⁽³⁾" ثم يضيف قائلاً: "و أيضا فإن الإنسان في مراتب نظره واستدلاله يضع قولاً و يرفع قولاً و يقسم كلياً و يبطل أحد القسمين فيتعين له الثاني فتقسيمه هو بعينه حديث النفس و تعينه أحد القسمين هو بعينه حكم العقل و ربما أخذ القلم وكتب مجلدة من

(1) نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، ص 321

(2) المصدر السابق ص 321

(3) المصدر السابق ص 322

حديث فكره وشحن ديوانا من حديث نفسه و لسانه ساكن لا ينطق"⁽¹⁾ ثم يبين فيما يلي أن الكلام النفسي واحدٌ عند مختلف الناس و الأمم أما العبارات فهي مختلفة، كما أن الكلام النفسي هو الفاصل بين الآدمية و الحيوانية يضيف قائلاً في هذا الشأن: "فالعبارة و الإشارة و الكتابة دلالة بقرانها تدل على أن لها مدلولاً خاصاً متميزاً عن العلم و الإرادة و لكل عبارة خاصة مدلول خاص متميز عن ساير المدلولات و هذا أوضح ما تقرر فإن دلالات العبارات على النطق دلالة المواضعة و التوقيف و يختلف بالأمم و الأمصار و دلالة الإحكام على العلم دلالة العقل فلا يختلف ذلك بالأمم و الأمصار و مدلول العبارات مع اختلافها مدلول واحد فإن المعنى الذي يفهم من قولك الله هو بعينه المعنى الذي يفهم من خذاي وتنكرى و سرناوند إلى غير ذلك من الألفاظ فعلم من ذلك أن الكلام الذي في نفسي الإنسان قول محقق و نطق موجود هو أخص وصف لنفس الإنسان حتى تميز به عن ساير الحيوانات و من أنكره فقد خرج عن حد الإنسانية و دخل في حرمة البهيمة وكفر أخص نعم الله تعالى على أنواع الإنسان"⁽²⁾ ثم يضيف الشهرستاني قائلاً: "إن كل عاقل مكلف بالنظر و الاستدلال حتى يحصل لنفسه المعرفة بوحداية الصانع و لن يتأتى الفكر و النظر إلا بترديد الخاطرين في جهات الأماكن و تدبير الأوائل التي هي بداية العقل بالثواني و الثوالت في ترتيب المقدمات القياسية و التمييز فيها بين اليقيني و الجدلي و الخطابي و الشعري ثم التدرج من ذلك الترتيب المخصوص و الشكل الموصوف المعين إلى النتيجة التي هي المطلوبة و هذا التردد لن يتأتى إلا بأقوال عقلية و نطق نفساني يكون اللسان معبراً عنها تارة بالعربية و تارة بالعجمية و إن كان منطقياً و بالإشارة و الإيماء إن كان أبكم فعلم من ذلك أن الذي حصل في الخيال غير و الذي حصل في النفس غير و أن الذي حصل في العقل غير و من أمكنة التمييز بين هذه الاعتبارات سهل عليه تقدير النطق النفساني و القول بأن ذلك المعنى جنس و نوع من المعاني له حقيقة لا تختلف و الذي في الخيال و اللسان ليس جنساً و نوعاً حقيقياً ثابتاً بل يختلف ذلك بحسب الاصطلاح و المواضعة"⁽³⁾ فالتأمل لهذا القول يرى فيه ردّاً من الأشاعرة على المعتزلة القائلين بأن الكلام النفسي يعبر به عن عبارة واحدة فقط إما عربية أو أعجمية و ليس جمعاً بهما هذا بالنسبة إلى المتكلم من البشر، ثم يواصل الشهرستاني منتصراً لمذهب الأشاعرة متصدياً للمعتزلة فيما يخص الكلام قائلاً: والدليل القاطع على أن الذي في اللسان كلام مجازي فإن

(1) نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، ص 322

(2) المصدر السابق ص 323

(3) المصدر السابق ص 226

التفاهم حاصل بغيره و الفهم نطق نفساني دون العلم العقلي فإن الإنسان يجوز أن يفهم باطلاً و ينكره بعقله فالفهم غير ذلك فالفهم غير و العلم غير و ذلك الفهم مدلول كلام القائل فقط و هو نطق مجرد نفساني ومحاوره فكرية إذ يديره في خلده فيجيب عنه تسليمًا له و اعتراضاً عليه و ربما يكون معنى في الذهن بسيط و يشرح في العبارة و ربما يكون معاني كثيرة تقبض و تختصر في اللفظ و بالجملة مدلولات العبارات والإشارات نطق نفساني بخلاف مدلولات أصوات البهائم و تغريد الطير، فإنها و إن حصل بها التفاهم الخيالي فلم يحصل بها الفهم النفساني حتى تتصرف فيما سمعته بالكلية و الجزية و الموجبة و السالبة و الذاتية و العرضية فقد عدت تلك النفوس ما هو من خواص النفس الإنسانية⁽¹⁾ ثم يبين الشهرستاني أن النفس ليست من جنس الأجسام و الأجرام فإن إدراكاتها التي لها بالذات ليست من جنس الإدراكات الحسية بالآلات الجسمانية و إنما فوق المكان و الزمان جوهرًا وإدراكًا و ليست هذه الحالة مخصوصة بالنام بل و في حالة اليقظة لها ثلاثة أحوال أحدها أن يرتسم فيها صورة المعلومات مفصلة مسألة مسألة و الثانية أن ترتسم فيها جملة غير مفصلة لكن يحصل لها قوة و هيئة تقوى بها على تلك المسائل و الثالثة أن يحصل لها من العقل بالفعل و الملكة في الفعل أنه إذا سمع كلاما في المناظرة مشتملا على شبهة وقع في خاطرة جواب ذلك في أوحى ما يقدر و أسرع ما ينتظر كأنه معنى واحداً ثم يعبر عنه بعبارات كثيرة و يبسطه بسطا واسعاً يشمل أوراقًا و يملأ أسماعًا فتحدث من ذلك أن النفس الإنسانية لو كانت من جملة الأجسام لما كان حالها كما وصفنا⁽²⁾ حيث بين الشهرستاني في هذا القول بأن النفس كيان معنوي خالص مجرد فهي ليست محسوسة و لا مرئية و هي الوطن الأنسب للمعاني الروحية الخفية المضمرة و من هنا قال بعض البلاغيين - الأشاعرة - بالمعاني التي هي أضداد الألفاظ من رؤية فلسفية نقدية كلامية (علم الكلام) فنشأ تيار و إتجاه بلاغي يعاكس التيار القائل بأن البلاغة تكمن في الألفاظ من خلال سهولتها على الأذان و سلامتها من التنافر و الغرابة و الوحشة متأثرين في ذلك بمقولة كلام الله حرف و أصوات مخلوقة، أما من تصدى لهذه الفكرة فقال كلام الله قديم أزلي كامن في نفسه حيث تفتق من هذه الفكرة نظرية المعنى القائم في النفس المنظوم وفق كيفية فيها من المؤاخاة بين المعاني و السبك ما فيها و هذا ما بحثنا عنه في مطلبنا هذا.

(1) نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني ص 227

(2) المصدر السابق ص 335

حيث نستنتج مما سبق سرده في صفحات هذا المطلب أن الفكرة الأشعرية -كلام الله- عبارة عن معانٍ في النفس أسست لتيار كبير رائج في البلاغة العربية يرى البلاغة والإعجاز القرآني معانٍ لا ألفاظ لأنها تترتب في النفس أولاً ثم يدل عليها بألفاظ ثانياً، وعليه ساهمت الفلسفة -علم الكلام- في تأسيس كثير من المباحث البلاغية.

المبحث الثاني: المعنى عند الأشاعرة وأريخ قضية النظم

لعل المتتبع لأفكار لغوي و بلاغي المعتزلة و الأشاعرة يجد المدرستين قد أسهمتتا بقسط كبير في قضية نظم الكلام، وحتى يكون الباحث منصفاً لابد من الإشارة بأن مفهوم النظم ظهر عند المعتزلة و على رأسهم الجاحظ، و الرماني وغيرهم ولكنه نضج واتضحت معالمه عند الأشاعرة القائلين بنظم الكلام في النفس من منطلق كلام الله قديم أزلي قائم في نفسه، فحقيقة الذين تحدثوا عن الألفاظ بينوا كيف يتلاءم اللفظ مع غيره وكيف يتنافر وهذا الأمر يعود للمعاني، والذين تحدثوا عن المعاني كشفوا مؤاخحاتها و سماحتها المتحلية في العبارة ، وكل هذا متعلق بإعجاز القرآن الكريم لأنه هو أساس الجدل القائم بين المدرستين خاصة مفهوم كلام الله، وبالعودة إلى النظم يقول الجاحظ: " ولي كتاب جمعت فيه آيات من القرآن لتعرف فضل الإيجاز والحذف، وفرق بين الزوائد والفضول و الاستعارات، فإذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز، والجمع لمعاني الكثيرة و بالألفاظ القليلة على الذي كتبه لك في باب الإيجاز وترك الفضول⁽¹⁾" فالتأمل لهذا القول يدرك تمام الإدراك بأن الإيجاز والحذف متعلق بالألفاظ من خلال براعة النظم في القرآن، ثم يقول في موضع آخر ... وقد يستخف الناس ألفاظا ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها ، ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب أوفي وضع الفقر المدقع و العجز الظاهر؟... والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في الحال القدرة و السلامة ، وكذلك ذكر المطر.. لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام، و العامة و أكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر... و ذكر الغيث، و لفظ القرآن الذي عليه نزل: أنه إذا ذكر الأبصار لم يقل الأسماع، وإذا ذكر سبع سماوات لم يقل الأرضين، ألا تراه لا يجمع الأرض أرضين و لا السمع أسماعاً؟ و الجاري على أفواه العامة غير ذلك ، لا يتفقدن من الألفاظ ما هو أحق بالذكر وأولى بالاستعمال، وقد زعم بعض القراء أنه لم يجد ذكر النكاح في القرآن إلا في موضع التنزيح⁽²⁾. " حيث يبين الجاحظ في القول مناسبة الألفاظ للمعاني أو خاصية الألفاظ بالمطر يكون للعقاب لا للغيث و الأمر نفسه بالنسبة للجوع كما

(1) الحيوان ، الجاحظ تحقيق هارون عبد السلام ج3 ص76.

(2) البيان و التبيين، الجاحظ ج1 ص34.

بين الجاحظ صفة أخرى للنظم في القرآن ألا وهي المصاحبة و الملازمة بين بعض الألفاظ في القرآن الكريم حيث يقول: " وفي القرآن معانٍ لا تكاد تفترق مثل الصلاة و الزكاة ، والجوع و الخوف ، والجنة و النار، و الرغبة و الرهبة، المهاجرين و الأنصار ، و الجن والإنس⁽¹⁾ ."

كما أن الرماني تحدث عن نظم الكلام وجعل منه طبقات متفاوتة منه الطبقة العليا ومنه الطبقة السفلى ألا تراه يقول: "فأما البلاغة فهي على ثلاث طبقات: منها ماهو 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 دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس، وليست البلاغة إفهام المعنى لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر عي 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 أحسن 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...

والبلاغة على عشرة أقسام: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، و الفواصل، والتجانس، والتصريف، و التضمين، المبالغة، وحسن البيان ... ونحن نفسرها بابا بابا إن شاء الله تعالى⁽²⁾ من رؤية الرماني البلاغية في قوله ندرك بأن الرجل قد تحدث عن أصناف الكلام رديئه و جيده وما بينهما ثم عزا الجيد إلى الإعجاز وما دونه هو كلام البلغاء من الناس لكن الجديد في قوله هذا أنه اقترب من الرؤية والأثر النفسي عند الأشاعرة لما عرّف البلاغة أنها إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ، حيث علق على قوله صلاح الدين محمد عبد التواب قائلاً: "بذلك نجد الرماني قد حدد من أول الأمر هدفه ومنهجه معا، ومن خلال الهدف و المنهج تجلّى واضحاً ذلك الاهتمام بالجانب البلاغي الذي بلغ القرآن به حد الإعجاز، وكان الطريف هنا أن يتناول الرماني مدلول البلاغة هذه من وجهة النظر الأدبية المتذوقة، مما يدل على أنه تناول بالتالي نص القرآن الكريم بتلك النظرة البلاغية المتذوقة التي حددها في كلامه بأنها: إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ،" و هو تعريف جميل لم يذكره أحد قبله، وتبدو فيه روح جديدة في إدراك منزلة البلاغة و دورها في التعبير، ويبدو أن الرماني يهدف من وراء هذه النظرة

(1) البيان و التبيين، الجاحظ، ص 35

(2) النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل، الرماني، ص 70

البلاغية الجديدة إلى تحقيق معنيين: أحدهما متعلق بالأثر النفسي للبلاغة ، وهو "إيصال المعنى إلى القلب " و الثاني : متعلق بالأسلوب أو الصورة البيانية للبلاغة : من اللفظ و الصياغة أو النظم ، وهو : "في حسن صورة من اللفظ" وهو بهذا التحديد لمفهوم البلاغة يضع عنوانا لهذه المجموعة من الخصائص الأسلوبية و الجمالية في البيان ، كما أنه بهذا التحديد يشير إلى الغرض المنشور من وراء كل فن من فنون القول هو تحقيق أثره البالغ في النفوس⁽¹⁾. " حيث سنمثل للأنواع التي ذكرها الرماني في أقسام البلاغة ففي باب الإيجاز الذي يراه تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى اعتمد على قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ [الزمر الآية 73] حيث علق عليه قائلاً : كأنه قيل: حصلوا على النعيم المقيم الذي لا يشوبه التنغيص والتكدير، وإنما صار الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر لأن النفس تذهب فيه كل مذهب، لو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان⁽²⁾. " أما في باب التشبيه فبين دوره في التعبير الفني وفي الوصول إلى أسرار الجمال ممثلاً بقوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَاهُمْ كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يُحْسَبُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾ [النور 39] حيث يقول الرماني معلقاً على التشبيه الوارد في هذه الآية ما يلي: " فهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه ، وقد اجتمعا - أي المشبه والمشبه به - في بطلان المتوهم مع شدة الحاجة وعظم الفاقة ، ولو قيل يحسبه الرائي ماء ثم يظهر أنه على خلاف ما قدر: لكان بليغاً ، وأبلغ منه لفظ القرآن ، لأن الظمان أشد حرصاً عليه وتعلق قلب به ، ثم جاء بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يصيره إلى عذاب الأبد في النار " ووجد الله عنده فوفاه حسابه " وتشبيه أعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه ، فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم ، وذنوبة اللفظ و كثرة الفائدة ، و صحة الدلالة ؟ ... وفي قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ﴾ [الرعد 14] فهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه ، وقد اجتمعا في الحاجة إلى نبيل المنفعة، والحسرة بما يفوت من درك الطلبة ، و في ذلك الزجر عن الدعاء إلا لله عز وجل الذي يملك النفع و الضر و لا يضيع عنده مثقال الذر⁽³⁾. " ففي هذا التحليل تحدث الروماني صراحة عن النظم القائم على ذنوبة الألفاظ وحسن سبكها وتجانسها مع غيرها وهذا التعبير البياني له أثر في النفوس ، أما في باب

(1) النقد الأدبي و إعجاز القرآن (دراسات نقدية و أدبية) صلاح الدين محمد عبد التواب ، ج 1 ص 61

(2) النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل ، الرماني ص 71

(3) المصدر السابق ص 75-76

الاستعارة فبين فضلها على الحقيقة بأن لها أثراً في النفوس هي الأخرى لم يتوفر في الحقيقة قائلاً في ذلك: " وكل استعارة حسنة فهي توجب بلاغة و بيان لا تنوب مناباة الحقيقة ، وذلك أنه لو كان تقوم مقامه الحقيقة كانت أولى به، ولم تجز الاستعارة ، وكل استعارة فلا بد لها من الحقيقة ، وهي أصل الدلالة على المعنى في اللّغة ، كقوله امرئ القيس في صفة الفرس قيد الأوابد والحقيقة فيه : مانع الأوابد، وقيد الأوابد أبلغ و أحسن ⁽¹⁾. " ومن الأمثلة التي ساقها الرماني للاستشهاد بالاستعارة قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا﴾ [الفرقان 23] حيث يقول معلقاً على هذه الآية ما يلي :حقيقة (قدمنا) هنا : عمدنا، وقدمنا أبلغ منه لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من سفر، لأنه من أجل إمهاله لهم كعامله الغائب عنهم ، ثم قدم فرآهم على خلاف ما أمرهم ، وفي هذا تحذير من الاغترار بالإهمال،و المعنى الذي يجمعهما العدل، لأن العمد إلى إبطال الفاسد عدل. والقدم أبلغ لما بينا،وأما "هباءً منثوراً" فبيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه حاسة ⁽²⁾. " حيث أقام تحليله على تتبع الأثر النفسي يقول الدكتور صلاح عبد التواب معلقاً على تحليل الرماني ما يلي : "ويبدو واضحاً هذا التدوق من جانب الرماني حين يستشف التعبير القرآني ويستجمع تلك الصورة القرآنية في ذهنه ، وكيف أوحى إليه لفظ "قدمنا" بالمستعار من معان، ثم كيف كشف بحسه المرهف عن خبايا التعبير القرآني في استعارة القدوم للعمد، وفضل القدوم في بعث الخيال و إثارته ليربط بين معنى العمد و المعنى المستعار... وهناك صورة أخرى ربطية تثور في خيال وهي صورة المسافر الغائب الذي يأتي فيرى القوم على خلاف ، فيضرب ليعدل ويصلح الفاسد ... وبذلك يتنبه الرماني إلى أهم ركن في جمال الاستعارة وهو الأثر النفسي الذي يبدو من صورة الانتقال ، وانفعال الوجدان بكلمة "قدمنا" ثم ربط الخيال بصورة أخرى قريبة تقوي وتملأ به النفس تحذيراً وحشية ⁽³⁾. "

أما في باب التلاؤم: الذي هو تعديل الحروف في التأليف حيث يراه على ثلاثة أوجه : متنافر، ومتلائم في الطبقة الوسطى، و متلائم في الطبقة العليا.

فالتأليف المتنافر: كقول المتنبي:

وَقَدِرْ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرِ*** وليس قُرب قَدِرْ حرب قَبِر.

(1) النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل، الرماني ص 40

(2) المصدر السابق ص 40

(3) النقد الأدبي دراسات نقدية و أدبية حول إعجاز القرآن، صلاح الدين محمد عبد التواب ج 1 ص 64-65

وذكروا أن هذا من أشعار الجن ، لأنه لا يتهيأ لأحد أن ينشده ثلاث مرات فلا يتتبع وإنما السبب في ذلك ما ذكرناه من تنافر الحروف .

أما التأليف المتلائم في الطبقة الوسطى - وهو من أحسنها - كقول أبي حية النميري:

رَمْتَنِي وَسَتَرَ اللهُ بَيْنِي وَبَيْنَهَا***عَشِيَّةَ آزَامِ الْكُنَّاسِ رَمِيمٌ.

رَمِيمٌ الَّتِي قَالَتْ لَجِيرَانَ بَيْتِهَا***ضَمَنْتَ لَكُمْ أَلَا يَزَالُ يَهِيمُ.

أَلَا رَبَّ يَوْمَ لَوْ رَمْتَنِي رَمِيَّتِهَا***وَلَكِنْ عَهْدِي بِالنُّضَالِ قَدِيمٌ.

و أما المتلائم في الطبقة العليا فهو القرآن كله . حيث يرى أن التلاؤم في التعبير هو موهبة و طبيعة و فطرة لا يقوى عليها كل الناس إلا من أوتي ذكاء ورفاهة في الحس و بذلك يتفاضلون ، يقول في هذا الشأن: "وبعض الناس أشد إحساسا بذلك و فطنة له من بعض كما أن بعضهم أشد إحساسا بتميز الموزون في الشعر من المكسور، واختلاف الناس في ذلك من جهة الطباع كاختلافهم في الصور والأخلاق⁽¹⁾ ". ثم يبين الرماني السر في التلاؤم قائلاً: و السبب في التلائم: 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 ، و إذا قرب القرب الشديد كان بمنزلة مشي المقيد ، لأنه بمنزلة رفع اللسان ورده إلى مكانه، وكلامهما صعب على اللسان، و السهولة من ذلك في الاعتدال ولذلك وقع في الكلام الإدغام و الإبدال⁽²⁾ . "حيث يركز دوماً الرماني على الأثار المترتبة في النفوس إذ للتلاؤم عنده أثر و مزايا على النفس يضيف قائلاً: "و الفائدة في التلاؤم حسن الكلام في السمع و سهولته في اللفظ و تقبل المعنى له بالنفس لما يرد عليها من حسن الصورة و طريق الدلالة و مثل ذلك مثل قراءة الكتاب في أحسن ما يكون من الخط و الحرف و قراءته في أقبح ما يكون من الحرف والخط، فذلك متفاوت في الصورة و إن كانت المعاني واحدة ... والتلاؤم في التعديل من غير بعد شديد أو قرب شديد، وذلك يظهر بسهولته على اللسان وحسنه في الأسماع وتقبله في الطباع، فإذا انضاف إلى ذلك حسن البيان في صحة البرهان في أعلى الطبقات ظهر الإعجاز للجيد

(1) النكت في إعجاز القرآن(ضمن ثلاث رسائل) ،الرماني، ص 88

(2) المصدر السابق ص 88.

الطباع البصير بجواهر الكلام⁽¹⁾. " حيث جعل الرماني النفس قاعدة لتقبل الكلام ورده من خلال الأثر الراسخ فيها المتحلي عن الألفاظ وبهذا يكون من المعتزلة القريبين جداً من الأشاعرة.

أما حديثه عن الفواصل التي هي نهايات الآيات القرآنية نفى أن يكون سجعاً و كان أول من قال بنظام الفاصلة في القرآن الإمام أبو الحسن الأشعري ليقصرها على النظم القرآني دون غيره ، مبتعداً بها عن نظام السجع و القافية في الشعر، حيث عرفها الرماني بأنها حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني...

و الفواصل بلاغة والأسجاع عيب، وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها، وهو قلب ما توجهه الحكمة في الدلالة إذا كان الغرض الذي هو حكمة إنما هو الإبانة عن المعاني التي الحاجة إليها ماسة⁽²⁾. " حيث فرق الرماني بين كل من السجع و الفاصلة وساق في ذلك أمثلة للسجع المعيب الغث من أقوال الكهان: و الأرض و السماء و الغراب الواقعة بنقعاء، لقد نفر المجد إلى الشعراء... و مثل ما يحكى عن مسيلمة الكذاب : يا ضفدع نقي كم تنقين، لا الماء تكدرين و لا النهر تفارقين ... فهذا أغث كلام يكون وأسخفه، وقد بينا علته، وهو تكلف المعاني من أجله، وجعلها تابعة له من غير أن يبالي المتكلم بما ما كانت⁽³⁾.

أما الفواصل في القرآن الكريم كلها بلاغة وحكمة، لأنها طريق إلى إفهام المعاني التي يحتاج إليها في أحسن صورة بها عليها و هي ضربان: إحداهما على الحروف المتجانسة ، والأخرى على الحروف المتقاربة فمثل المتجانسة قوله تعالى: ﴿طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى إِلَّا تَذَكْرَةً لِّمَن يَخْشَى﴾ [طه 1-3] وكقوله أيضاً: ﴿وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ﴾ [الطور 1-4] . أما الحروف المتقاربة فكالميم من النون في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة 2-3] و كالدال مع الباء في قوله تعالى: ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَاْفِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ [ق 1-4] حيث علق الرماني على الفواصل السابقة بقوله : وإنما حسن في فواصل الحروف المتقاربة لأنه يكتنف الكلام من البيان ما يدل على المراد في تمييز الفواصل و المقاطع، لما فيه من البلاغة و حسن العبارة . وأما القوافي فلا تحتل ذلك لأنها ليست في الطبقة

(1) النكت في إعجاز القرآن(ضمن ثلاث رسائل)، الرماني، ص 89.

(2) المصدر السابق ص 89.

(3) المصدر السابق ص 90.

العليا من البلاغة، وإنما حسن الكلام فيها إقامة الوزن و مجانسة القوافي ... و الفائدة في الفواصل دلالتها على المقاطع ، و تحسينها الكلام بالتشاكل، وإبداؤها في الآي بالنظائر ⁽¹⁾. " حيث سبق لابن قتيبة أن بين الأثر القوي الذي يحدثه القرآن في نفوس السامعين بقوله: " وجعله مثلوا لا يمل على طول التلاوة ومسموعاً لا تمحه الآذان وغضاً لا يخلق من كثرة الترداد ⁽²⁾". "

أما التجانس عند الرماني فهو بيان أنواع الكلام الذي يجمعه أصل واحد في اللغة وهو وجهان، مزوجة ، ومناسبة للمزوجة تقع في الجزء كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ مِثْلًا مَّا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة 194] أي جاوزه بها يستحق على طريق العدل، إلا أنه استعير للثاني لفظ الاعتداء لتأكيد الدلالة على المساواة في المقدار، فجاء على مزوجة الكلام لحسن البيان ، ومنه أيضاً: ﴿يُحَدِّثُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِّعُهُمْ﴾ [النساء 142] أي مجازيهم على خديعتهم ووبال الخديعة راجع عليهم، و العرب تقول: الجزء بالجزء، و الأول ليس بجزء، وإنما هو على مزوجة الكلام ⁽³⁾ والوجه الثاني من التجانس هو تجانس المناسبة؛ و الذي يدور في فنون المعاني التي ترجع إلى أصل واحد، فيستشهد له الروماني بقول الله عز وجل: ﴿ثُمَّ أَنْصَرَفُوا سَرَفًا صَرْفَ اللَّهِ قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة 127] فجونس بالانصراف عن الذكر صرف القلب عن الخير ، و الأصل فيه واحد: وهو الذهاب عن الشيء ، أما هم فذهبوا عن الذكر ، وأما قلوبهم فذهب عنها الخير ومنه ﴿يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَ الْأَبْصَارُ﴾ [النور 37] فجونس بالقلوب المتقلب، و الأصل واحد، فالقلوب تتقلب بالخواطر، و الأبصار تتقلب في المناظر، و الأصل التصرف، ومنه ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة 276] فجونس بإرباء الصدقة ربا الجاهلية ، و الأصل واحد وهو الزيادة، إلا أنه جعل بدل تلك الزيادة المذمومة زيادة محمودة ⁽⁴⁾. "

أما التصريف عند الرماني فهو تصريف المعنى في المعاني المختلفة كتصريفه في الدلالات المختلفة، كتصريف (الملك) في معاني الصفات، فصرف في معنى مالك وملك وذوي الملكوت والمليك، وفي معنى التملك و التملك

(1) النكت في إعجاز القرآن(ضمن ثلاث رسائل)، الرماني ص91.

(2) تأويل مشكل القرآن ، ابن قتيبة ص03.

(3) النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل) الرماني ص 92.

(4) المصدر السابق ص 92.

والامتلاك و التملك، و المملوك⁽¹⁾ حيث يرى الرماني بأن القرآن قد أبدع في هذا الباب خاصة فيما يتصل بالقصص القرآني بما يعجز عنه البشر يقول في هذا الشأن: " أما تصريف المعنى في الدلالات المختلفة فقد جاء في القرآن في غير قصة، منها قصة موسى عليه السلام ذكرت في سورة الأعراف وفي طه و الشعراء و غيرها لوجوه من الحكمة، منها التصريف في البلاغة من غير نقصان على أعلى مرتبة ، ومنها تمكين العبرة والموعظة ، ومنها حل الشبهة في المعجزة.. فظهور الحجاج على الكفار: بأن أتى في المعنى الواحد بالدلالات المختلفة فيما هو من البلاغة في أعلى طبقة⁽²⁾ ."

أما فيما يخص التضمن الذي هو حصول معنى في الكلام من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه حيث قسمه الرماني إلى وجهين، الأول توجيه بنية الكلمة، و الثاني يوجه معنى العبارة، فمثال الضرب الأول نحو كلمة (معلوم) فهي توحى بأنه لا بد هناك من عالم ... وأما الذي يوجه معنى العبارة من جهة جريان العادة فكقولهم: الكُرُّ بستين: المعنى فيه بستين دينارا، فهذا مما حذف وضمن الكلام معناه لجريان العادة به، و التضمن كله إيجاز استغنى به عن التفصيل إذا كان مما يدل دلالة الإخبار في كلام الناس⁽³⁾ حيث يمثل الرماني أيضا بقوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة 1] قائلاً في الآية الكريمة مايلي: " فقد تضمن التعليم لاستفتاح الأمور على التبرك به ، والتعظيم لله بذكره، وأنه أدب من آداب الدين وشعار للمسلمين وأنه إقرار بالعبودية واعتراف بالنعمة التي هي من أجل نعمه، و أنه ملجأ الخائف ومعتد للمستنجع⁽⁴⁾ ."

أما قضية المبالغة، الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن أصل اللغة لتلك الإبانة فقد قسمها الرماني إلى عدة وجوه إذ أدى إلى تخصيص وجوه المجاز في المبالغة قائلاً مثلاً في الضرب الثاني مايلي: المبالغة بالصيغة العامة في موضع الخاصة ممثلاً بقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام 102] وكقول القائل: أتاني الناس ، و لعله لا يكون أتاه إلا خمسة فاستكثرهم و بالغ في العبارة عنهم ، كما قال في أمثلة الضرب الثالث: وهو إخراج الكلام مخرج الإخبار عن الأعظم الأكبر للمبالغة : كقول القائل جاء الملك إذا جاء جيش عظيم له ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ

(1) النكت في إيجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل) الرماني ،ص 93.

(2) المصدر السابق، ص 93-94.

(3) المصدر السابق ص95

(4) المصدر السابق ص 95.

صَفًّا صَفًّا ﴿ [الفجر 22] فجعل مجيء دلائل الآيات مجيئا له على المبالغة في الكلام ، ومنه : ﴿فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانَهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل 26] أي أتاهم بعضهم بأسه ، فجعل ذلك إتيانا له على المبالغة ، ومنه قوله تعالى : ﴿فَلَمَّا بَلَغَ لِحْيَتَهُ لِحْيَتَ الْجِبَلِ لَجَعَلَهُ دَكًّا﴾ [الأعراف 143] كما بين ذلك في الضرب السادس من المبالغة الذي هو حذف الأجوبة للمبالغة معلقا على قوله عز وجل : ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقُفُوا عَلَى النَّارِ﴾ [الأنعام 27] و قوله أيضا : ﴿وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ﴾ [البقرة 165] بما يلي : كأنه قيل : لجاء الحق ، أو لعظم الأمر ، أو لو لجاء بالصدق... كل ذلك يذهب إليه الوهم لما فيه من التفضيم ، والحذف أبلغ من الذكر ، لأن الذكر يقتصر على وجهه ، والحذف يذهب فيه الوهم إلى كل وجه من وجوه التعظيم لما قد تضمنه من التفضيم⁽¹⁾. "هكذا تلاحظ معي بأن الروماني جعل من أضرِب المبالغة المجاز كغيره من الكناية وفق عقيدة دينية كي لا يحقق التجسيم .

أما القسم الأخير من أقسام البلاغة عند الروماني فهو البيان التي سما بها القرآن إلى مرتبة الإعجاز ، حيث يقصد به وسائل التعبير بصفة عامة من الكلام و حال و إشارة و علامة مشترطا في ذلك حسن الإفهام لَمَا يقول : " وليس كل بيان يفهم به المراد فهو حسن ... " و ذلك لأن أعلى مراتب البيان ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع ويسهل على اللسان وتقبله النفس تقبل البرد ، وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة⁽²⁾ . " ثم يضيف قائلاً عن النظم : " فأما دلالة التأليف فليس لها نهاية ، ولهذا صح التحدي فيها بالمعارضة لتظهر المعجزة ، ولو قال قائل : " قد انتهى تأليف الشعر حتى لا يمكن لأحد أن يأتي بقصيدة إلا وقد قيلت فيما قيل لكان ذلك باطلاً ، لأن دلالة التأليف ليس لها نهاية ، كما أن الممكن من العدد ليس له نهاية يوقف عندها و لا يمكن أن يزداد عليها .. القرآن كله في نهاية حسن البيان⁽³⁾ . " حيث يمثل الروماني لهذا الحسن من البيان الكامن في القرآن الكريم بمجموعة من الآيات البيّنات مثل قوله تعالى : ﴿كَمْ تَرَكُوا مِن حِثَّاتٍ وَعُيُونٍ وَ زُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ﴾ [الدخان 25-26] فهذا بيان عجيب يوجب التحذير من الاعتزاز بالإمهال ، وقوله سبحانه : ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ﴾ [الزحرف 5] .. فهذا أشد ما يكون من التقرّيع ، وقوله عز من قائل : ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون 91] وقوله

(1) النكت في إيجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل) الروماني ، ص 97.

(2) المصدر السابق ص 98.

(3) المصدر السابق ص 91

: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء 22] .. وهذا أبلغ ما يكون من الحجاج، وهو الأصل الذي عليه الاعتماد في صحيح التوحيد لأنه لو كان إله آخر لبطل الخلق بالتمانع بوجودهما دون أفعالهما⁽¹⁾.

كان لزاماً علينا الحديث عن إرهاسات النظم عند المعتزلة لأنهم تطرقوا إلى تأليف الألفاظ مع بعضها بعضاً وسلامتها من الغرابة والوحشية، بيد أن فكرة النظم اشتد عودها ونضجت فكرتها عند الأشاعرة خاصة الإمام الباقلاني وعبد القاهر الجرجاني الذي ارتبط اسمه بها، حيث كانت فكرة النظم عند الباقلاني تعتمد أساساً على تلك الخصوصية التي انفرد بها الأسلوب القرآني في نظمه وتميز به عن غيره من الأساليب، ومن ثم فهو يشير إلى أن الذي يشتمل عليه بديع النظم المتضمن للإعجاز وجوه منها⁽²⁾ منها ما يرجع إلى الجملة، وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه و تباين مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به و يتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعهود⁽³⁾ حيث إن المتأمل لهذا القول يدرك بأن الباقلاني فرق بين قول الرحمان و بين قول من خلق بتميز أسلوب القرآن في تصرفه عن جميع كلام البشر، وهو حديث عن تأليف الألفاظ بعضها ببعض بطريقة التعبير فيه - القرآن الكريم - تختلف تمام الاختلاف عن المعتاد، حيث حصر الباقلاني فنون القول عند العرب في خمسة أنواع هي: الشعر، الكلام المعدل المسجع، الكلام الموزون غير المقفى الكلام المعدول الموزون غير المسجع، الكلام المرسل، إذ يشير الباقلاني إلى دور الصنعة و التكلف فيها قائلاً ما يلي: أما المرسل من الكلام فهو الذي لا يتعمل و لا يتصنع له .. ومع ذلك فأسلوب القرآن يتميز في تصرفه عن هذه الوجوه جميعاً.. و هذا إذا تأمل متأمل تبين -بخروجه عن أصناف كلامهم و أساليب خطابهم، أنه خارج عن العادة و أنه معجز.. وهذه خصوصية، ترجع إلى جملة القرآن و تميز حاصل في جميعه⁽⁴⁾ فبنية جملة القرآن تبين و تفارق جملة الشعر و النثر و هذا مبدأ قائم عن أساس النظم، كما أن من وجوه إبداع النظم القرآني: أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة و الغرابة و التصرف البديع، و المعاني اللطيفة و الفوائد الغزيرة، و الحكم الكثيرة، و التناسب في البلاغة و التشابه في البراعة على هذا الطول و على هذا القدر، و إنما تنسب إلى حكيمهم كلمات معدودة و ألفاظ قليلة، و

(1) النكت في إيجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل) الرماني، ص 101.

(2) بتصرف النقد الأدبي دراسات نقدية و أدبية حول إعجاز القرآن، صلاح الدين محمد عبد التواب ج 1 ص 99

(3) بيان إعجاز القرآن الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر ص 35

(4) المصدر السابق ص 35

إلى شاعرهم قصائد محصورة يقع فيها ما نبينه بعد هذا من الاختلال، و يشملها ما نبديه من العمل و التكلف .. وقد حصل القرآن على كثرته و طوله متناسبا في الفصاحة على ما وصفه الله تعالى به فقال عز من قائل: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَفْشَعِرُ مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الزمر 23]⁽¹⁾ يشير الباقلاني في كلامه هذا أن نظم القرآن يفارق غيره في فصاحته الغريبة و بديعه السليم و كثرة معانيه المتضمنة الحكم و الفوائد البلاغية، أما حكيم البشر فكلماته قليلة و ألفاظه متناهية حيث وازن الباقلاني بين الكلامين - كلام الله - و كلام البشر - حيث وجد نظم القرآن يخالف مخالفة كبيرة كلام الناس سواء طال الكلام أم قصر، حيث يضيف قائلاً: "و هو أن عجيب نظمه و بديع تأليفه لا يتفاوت و لا يتباين على ما يتصرف إليه من الوجوه، من ذكر قصص و مواعظ و احتجاج و حكم و أحكام.. و غير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها.. و نجد كلام البليغ الكامل و الشاعر المفلق و الخطيب المصقع يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور، فمن الشعراء من يجود في المدح دون الهجو، و منهم من يبرز في الهجو دون المدح.. و منهم من يغرب في وصف الإبل أو الخيل أو سير الليل أو وصف الحرب أو وصف الروض.. إلى غير ذلك مما يشتمل عليه الشعر و يتناوله الكلام، و لذلك ضرب المثل بامرئ القيس إذا ركب و النابغة إذا رهب و بزهير إذا رغب، و مثل ذلك يختلف في الخطب و الرسائل و أجناس الكلام⁽²⁾ إن المتأمل لقول الباقلاني السابق لعله يدرك بأن الرجل فرّق بين نظم القرآن و نظم البشر فالقرآن لا يتفاوت بعضه بعضاً سواء تعلق الأمر بقصه أو حكم من الأحكام، بيد أن نظم البشر يتفاوت فهناك من يحسن في المدح و يفشل في الهجاء، و منهم من يفصل أعضاء الإبل و يجهلها في الخيل، كما بين أن الشعر عبارة عن حماسة و إلهام و حالة نفسية خاصة لما مثل لإحسان امرئ القيس و زهير و النابغة، كما يضيف قائلاً: "وهو أن كلام الفصحاء يتفاوت تفاوتاً بينا في الفصل و الوصل و العلو و النزول و التقريب و التباعد و غير ذلك مما ينقسم إليه الخطاب عند النظم، و يتصرف فيه القول عند الضم و الجمع ألا ترى كثيراً من الشعراء قد وصف بالنقص عند التنقل من معنى إلى غيره، و الخروج من باب إلى سواه.. على أن القرآن - على اختلاف فنونه و ما يتصرف فيه من الوجوه الكثيرة - يجعل المختلف كالمؤلف، و المتباين كالمتناسب، و هذا أمر عجيب تبين به الفصاحة و تظهر به البلاغة، و يخرج معه الكلام عن حد العادة و يتجاوز العرف⁽³⁾ حيث بين الباقلاني في كلامه نقص و قصور الفصحاء و البلغاء عند الخروج من

(1) بيان إعجاز القرآن، الباقلاني، تحقيق أحمد صقر ص 38

(2) المصدر السابق ص 37

(3) المصدر السابق ص 38

معنى إلى آخر أو الدخول إليه عكس القرآن الكريم لا تجد فيه هذه الثغرة ، ثم يبين أن نظم القرآن خرج عن العادة قائلاً: "أن نظم القرآن وقع موقعاً في البلاغة يخرج عن عادة كلام الجن كما يخرج عن عادة كلام الإنس ، فهم يعجزون عن الإتيان بمثله كعجزنا و يقصرون عنه كقصورنا، و قد قال الله عزوجل: ﴿ قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ﴾ [الإسراء 88] ⁽¹⁾ ثم يضيف قائلاً: "أن الذي ينقسم عليه الخطاب من البسط و الاقتصار، و الجمع و التفريق و الاستعارة و التصريح ، و التجوز و التحقيق و نحو ذلك من الوجوه التي توجد في كلامهم، موجود في القرآن ، و كل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد بينهم في الفصاحة والإبداع و البلاغة⁽²⁾

كما أنه من الوجوه التي اشتمل عليها بديع النظم القرآني: أن المعاني التي تضمنه في أصل وضع الشريعة و الأحكام والاحتجاجات في أصل الدين ، والرد على الملحددين على تلك الألفاظ البديعة، وموافقة بعضها بعضاً في اللطف والبراعة، مما يتعذر على البشر ويمتنع، وذلك أنه قد علم أن تخير الألفاظ للمعاني المتداولة المألوفة والأسباب الدائرة بين الناس لأسهل وأقرب من تخير الألفاظ لمعان مبتكرة وأسباب مؤسسة مستحدثة فإذا برع اللفظ في المعنى البارع كان أطف وأعجب من أن يوجد اللفظ البارع في المعنى المتداول المتكرر⁽³⁾ حيث يريد الباقلاني هنا أن يشير إلى أن قدرة النظم القرآني على التوفيق بين المبتكر الرائع من اللفظ والجديد اللطيف من المعاني، مع براعة التصرف، ودون إخلال بالبلاغة أو إيهاام بالغرابة... كل هذا مما يختص به الأسلوب القرآني ويتميز به عن غيره من الأساليب⁽⁴⁾ كما أن من وجوه إبداع نظم القرآن برأي الباقلاني: أن الكلام يتبين فضله ورجحان فصاحته بأن تذكر منه الكلمة في تضاعيف الكلام، أو تقذف ما بين شعره فتأخذها الأسماء وتتشوق إليها النفوس ويرى وجه رونقها بادياً غامراً سائراً ما تقرن به، كالدرة التي ترى في سلك من خرز، وكالياقوتة في واسطة العقد⁽⁵⁾ فلعل مراد الباقلاني من وراء هذا القول

(1) بيان إعجاز القرآن، الباقلاني، تحقيق أحمد صقر، ص 42

(2) المصدر السابق ص 42

(3) المصدر السابق ص 42

(4) النقد الأدبي دراسات نقدية و أدبية حول إعجاز القرآن، صلاح الدين محمد عبد التواب ج 1 ص 101

(5) بيان إعجاز القرآن، الباقلاني، تحقيق أحمد صقر ص 43

العامل النفسي الذي يعتمد عليه الأشاعرة في صلب نظريتهم الكلامية والبلاغية وهذا ما أشار إليه صلاح عبد التواب: أما ذلك التأثير الذي يبدو من وضع بعض العبارات القرآنية في تضاعيف كلام الناس، وإنما مرجعه إلى عامل نفسي، نتيجة لكثرة ما وقع في سمع الناس ووقر في قلوبهم من هذا الأسلوب القرآني الفريد، ومن ثم فقد كانت عباراته دائما تستلفت الأذهان وتحرك المشاعر والوجدان، فإذا استمد الشاعر أو الناثر بعض تعبيرات القرآن وأضافها إلى شعره أو نثره، فإنه يكتسب لكلامه ذلك التأثير النفسي البالغ من ناحية، بجانب ما يبرزه من فرق شاسع بين ما يمكن أن يتداول على ألسنة الناس وما يسمو به التعبير في القرآن الكريم⁽¹⁾

كما يرى الباقلاني أن من وجوه بديع نظم القرآن ما يتعلق بالحروف التي تتكون بها الألفاظ وهو أن الحروف التي بني عليها كلام العرب تسعة وعشرون حرفا، وعدد السور التي افتتح فيها بذكر الحروف ثمان وعشرون سورة، وجملة ما ذكر من هذه الحروف في أوائل السور من حروف المعجم نصف الجملة، وهو أربعة عشر حرفا، ليدل المذكور على غيره وليعرفوا أن هذا الكلام منتظم من حروف التي ينظمون بها كلامهم، و الذي تنقسم إليه هذه الحروف على ما قسمه أهل العربية وبنوا عليها وجوهها أقسام نحن ذكروها⁽²⁾. " حيث يهدف الباقلاني من وراء هذا إلى التأكيد بأن الإعجاز القرآني يكمن في قوة التأليف: وكل ذلك يوجب إثبات الحكمة في ذكر هذه الحروف على حد يتعلق به الإعجاز من وجه⁽³⁾ لأن النظم القرآني: سهل سبيله، فهو خارج عن الوحشي المستكبر، والغريب المستنكر، وعن الصنعة المتكلفة، وجعله قريبا إلى الأفهام، يبادر معناه لفظه إلى القلب ويسابق المغزى منه عبارته إلى النفس وهو مع ذلك ممتنع المطلب عسير المتناول، غير مطمع مع قربه في نفسه، ولا موهم مع دنوه في موقعه أن يقدر عليه أو يظفر به⁽⁴⁾. " حيث ردّ الباقلاني على متهمي القرآن الكريم و النبي صلى الله عليه وسلم بالشعر، فقد رأى أن ما حكاه القرآن الكريم عن الكفار بأنه قول شاعر إنما يدل على احتمال واحد من ثلاثة: فأولها أن الكفار في نسبتهم القرآن إلى شعر وأنه قول شاعر إنما يقصدون أن الرسول صلى الله عليه وسلم يشعر بما لا يشعر به غيره من الصنعة اللطيفة في نظم الكلام، لا أن الذي أتاهم به هو من قبيل الشعر الذي يتعارفونه على الأعراب المحصورة

(1) النقد الأدبي دراسات نقدية و أدبية حول إعجاز القرآن، صلاح الدين محمد عبد التواب ج 1 ص 101-102

(2) بيان إعجاز القرآن، الباقلاني. تحقيق أحمد صقر ص 44.

(3) المصدر السابق ص 45.

(4) المصدر السابق ص 46.

المألوفة.. الاحتمال الثاني : أن يكون هذا محمولاً على ما كان يطلقه الفلاسفة على حكمائهم وأهل الفطنة منهم في وصفهم لكلامهم بالشعر، لدقة نظرهم في وجوه الكلام .

أما الإحتمال الثالث: فأن يكون ذلك محمولاً على إطلاق بعض الضعفاء منهم في معرفة أوزان الشعر.. فإن حمل على الوجهين الأولين كان ما أطلقوه صحيحاً، وذلك أن الشاعر يفتن لما لا يفتن له غيره وإذا قدر على صنعة الشعر كان على ما دونه -في رأيهم- أقدر، فنسبوه إلى ذلك لهذا السبب⁽¹⁾. فالذي دفع بالكفار إلى تهمة الشعر هي قوة النظم و التآليف وسلامة اللفظ و المعنى لأن الشعر عندهم لا يقدر عليه إلا ثلة من الناس هم فطاحل القول وجهابذة الصنعة. أما الوجه الثالث فرد فيه الباقلاني على الذين زعموا وجود كثير من الشعر في القرآن مثل قولهم بأن قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ﴾ [الطلاق 2-3] أنه من بحر المتقارب ، وقوله تعالى: ﴿ وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلَّتْ أُطُوفُهَا تَذِيلًا ﴾ [الإنسان 14] بإشباع حركة الميم فيزعمون أنه من الرجز، حيث ذكر بأن أبا نواس ضمّن ذلك شعرا يوم قال:

وَفَتِيَّةٌ فِي مَجْلِسِ وَجُوهُهُمْ *** رِيحَانُهم قَدِ عَدِمُوا التَّقِيلا

دَانِيَةٌ عَلَيْهِمِ ظِلَالُهَا *** وَ ذُلَّتْ أُطُوفُهَا تَذِيلًا

ومما ضمنه من القرآن في شعره:

سُبْحَانَ مَنْ سَخَّرَ هَذَا لَنَا *** حَقًّا وَمَا كُنَّا لَهُ مَقْرِنِينَ⁽²⁾

وكذا عدوا قوله عز وجل: ﴿ وَ الدَّارِيَاتِ ذُرْوًا فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا فَالجَارِيَاتِ يُسْرًا ﴾ [الذريات 1-3] من بحر البسيط حيث رد الباقلاني على مثل هذه التهم و المزاعم بقوله : بأن فصحاء العرب حين أورد عليهم القرآن .. لو كانوا يعتقدونه شعراً ، ولم يروه خارجاً عن أساليب كلامهم لبادروا إلى معارضته لأن الشعر مسخر لهم مسهل عليهم، ولهم فيه ما علمت من التصرف العجيب والاعتدال اللطيف، فلما لم نرهم اشتغلوا بذلك ولا عولوا عليه، علم

(1) بيان إعجاز القرآن، الباقلاني. تحقيق أحمد صقر ص 51.

(2) أخبار أبي نواس ج2 ص 55.

أنهم لم يعتقدوا فيه شيئاً مما يقدره الضعفاء في الصنعة⁽¹⁾. " فالباقلاني لما تطرق إلى قضية الشعر و القرآن أراد من خلال ذلك أن يصل إلى مايلي :

أولاً: أن العرب لم يعارضوا القرآن لأنه ليس بشعر ، ولو كان شعراً لتسابقوا في معارضته، لأنه فنههم ولهم فيه ميادين السبق والمفاخرة ولكن ذلك لم يحدث .

ثانياً: أن ماجاء في القرآن الكريم على وزن الشعر ولم يكن من قبيل الشعر، لأن أقل ما يمكن أن يكون شعراً: بيتان فصاعدا ، ولم يتفقا ذلك في القرآن .

ثالثاً: أن الشعر لا بد أن يقصده قائله لذاته، ويتعمده بوزنه وقافيته، ولم يقصد هذا القرآن بحال من الأحوال وحسبه قول الله تعالى : ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴾ [يس 69].

حاول الباقلائي كغيره من الأشاعرة نفي السجع عن القرآن وأن ما يشبه السجع فيه هو نظم خاص به مستقل عن السجع ولا قريبا منه : لأن السجع من الكلام يتبع المعنى فيه اللفظ، وليس كذلك ما اتفق مما هو تقدير السجع من القرآن - ويعني الفاصلة - لأن اللفظ يقع فيها تابعا للمعنى⁽²⁾. فالأشاعرة ينكرون السجع إنكاراً وينفوه بشدة عن القرآن الكريم، يقول في ذلك الباقلائي متصدياً لمن أثبتته - السجع - : بأن هذا الذي يزعمونه غير صحيح، ولو كان القرآن سجعاً، لكان غير خارج عن أساليب كلامهم، ولو كان داخلاً فيها، لم يقع بذلك إعجاز... ولو جاز أن يقولوا: هو سجع معجز لجاز أن يقولوا: شعر معجز... وكيف وبالسجع مما كان يألفه الكهان من العرب ، ونفيه من القرآن أجد بأن يكون حجة من نفي الشعر، لأن الكهانة تنافي النبوات، وليس كذلك الشعر⁽³⁾. " حيث تطرق ابن سنان الخفاجي إلى قضية الفاصلة التي أثارها الرماني، والسجع الذي قاله الباقلائي قائلاً مايلي : وأما قول الرماني إن السجع عيب والفواصل - على الإطلاق - بلاغة ، فغلط ، فإنه إذا أراد بالسجع ما يتبع المعنى وكأنه غير مقصود فذلك بلاغة، والفواصل مثله، وأظن أن الذي دعاهم إلى تسمية كل ما في القرآن فواصل ولم يسموا ما تماثلت حروفه

(1) بيان إعجاز القرآن . الباقلائي . تحقيق أحمد صقر ص 53.

(2) المصدر السابق ص 58.

(3) المصدر السابق ص 58.

سجعاً: رغبتهم في تنزيه القرآن عن الوصف اللاصق بغيره من كلام المروي عن الكهنة وغيرهم، وهذا غرض في التسمية قريب، والحقيقة ما قلناه⁽¹⁾ إن المتأمل لهذا القول الذي سردناه يجد الخفاجي حكماً بين معتزلي وأشعري كلاهما نفى السجع عن القرآن الكريم ، فالمعتزلي ألحقه بالفاصلة، لكن ابن سنان يقر ببلاغة السجع الذي لا يكون معناه متكلفاً فيه وفق الألفاظ.

يقر الأشاعرة بأن إعجاز القرآن قائم في نظمه ومما اشتمل عليه من فصاحة وهو المنهج الذي حاول من خلاله الباقلاني إثبات إعجاز القرآن حيث حاول لفت الأذهان وتهياً النفوس له يقول في هذا الشأن: "فأما من كان قد تناهى في معرفة اللسان العربي ووقفه على طرقها ومذاهبها... فليس يخفى عليه إعجاز القرآن ، كما يميز بين جنس الخطب والرسائل و الشعر، وكما يميز بين الشعر الجيد والرديء ، الفصيح و البديع ، و النادر و البارع و الغريب ، وهكذا كما يميز أهل كل صناعة صنعتهم... وإن كان يبقى مع معرفة هذا الشأن أمر آخر وربما اختلفوا فيه، لأن من أهل الصنعة من يختار الكلام المتين و القول الرصين، ومنهم من يختار الكلام الذي يروق مأوه وتروع بهجته ورواؤه، ويسلس مأخذه، ويكون قريب المتناول غير عويص اللفظ ولا غامض المعنى ... كما قد يختار قوم ما يغمض معناه ويغرب لفظه ، ولا يختار ما سهل على اللسان وسبق إلى البيان... و أكثرهم على مدح المتوسط بين المذهبين في الغلو و الاقتصاد، وفي المتانة و السلاسة، ومنهم من رأى أن أحسن الشعر ما كان أكثر صنعة وألطف تعاملًا، وأن يتخير الألفاظ الرشيقة للمعاني البديعة والقوافي الواقعة، كمذهب البحري:

في نظامٍ من البلاغةٍ ما***شكَّ امرؤُ أنه نظامٌ فريد

و بديعٍ كأنه الزهر الضا***حي في رُونِقِ الربيعِ الجديدِ

حزن مستعمل الكلام اختياراً***وتجنّبَ ظلمةَ التعقيدِ

وَرَكِبَ اللَّفْظَ الْقَرِيبَ فَأَدْرَكَ***سَنَ به غايةَ المرادِ البعيدِ

ويرون أن من تعدى هذا كان سالكا مسلكا عاميا، ولم يروه شاعرا ولا مصيبا... و الأعدل في الاختيار ما سلكه أبو تمام من الجنس الذي جمعه في كتاب الحماسة وما اختاره من الوحشيات ، وذلك أنه تنكب المستنكر الوحشي

(1) سر الفصاحة. ابن سنان الخفاجي ص 166.

والمبتذل العامي ، وأتى بالواسطة، وهذه طريقة من ينصف في الاختيار ، لأن الذين اختاروا الغريب فإنما اختاروه لغرض لهم في تفسير بما يشبه على غيرهم، وإظهار التقدم في معرفته وعجز غيرهم عنه، ولم يكن قصدهم جيد الأشعار لشيء يرجع إليها في أنفسها⁽¹⁾، بعد هذا العرض لفكرة النظم عند الباقلاني وما يتعلق بها يشرع في تبين وعرض بعض الأمثلة المتعلقة بالقرآن الكريم التي لا يباريها أسلوب من الأساليب مفرقا في ذلك بين القرآن والشعر متعرضا لألفاظها ومعانيها متناولا في ذلك سورة النمل قائلاً: تأمل السورة التي يذكر فيها النمل، والنظر في كلمة كلمة و فصل فصل ، بدأ بذكر السورة ، إلى أن بين أن القرآن من عنده فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ [النمل 06] .. ثم وصل بذلك قصة موسى عليه السلام وأنه رأى ناراً، فقال لأهله أمكنوا: ﴿إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَاءَتِيكُمْ مِنْهَا بَخْرٌ أَوْ آتِيكُمْ بِشَهَابٍ فَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ [النمل 07] و قال في سورة (طه) في هذه القصة: ﴿لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدٍ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾ [طه 10] و في موضع ﴿لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبْرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ [قصص 29] فقد تصرف في وجوه ، وأتى بذكر القصة على ضروب ليعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك ولهذا قال: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾ [الطور 34] ليكون أبلغ في تعجيزهم، و أظهر للحجة عليهم ثم قال: ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل 08] فانظر إلى ما أجرى له الكلام من علو أمر هذا النداء ، و عظم شأن هذا الشئاء ، وكيف انتظم مع الكلام الأول، وكيف اتصل بتلك المقدمة، وكيف وصل بها ما بعدها من الأخبار عن الربوبية، ومادل به عليها من قلب العصا حية وجعلها دليلاً يدل عليه ومعجزة تهديه إليه؟ .

وانظر إلى الكلمات المفردة القائمة بأنفسها في الحسن، و فيما تتضمنه من المعاني الشريفة، ثم ما شفع به هذه الآية، وقرن به هذه الدلالة من اليد البيضاء عن نور البرهان من غير سوء، ثم انظر آية آية ، و كلمة كلمة ، هل تجدها كما وصفنا من عجيب النظم، و بديع الوصف؟ فكل كلمة لو أفردت كانت في الجمال غاية وفي الدلالة آية ، فكيف إذا قارنتها أخواتها و ضامتها ذواتها مما تجري في الحسن مجراها و تأخذ معناها⁽²⁾ ثم يضيف قائلاً: " متى تمياً للآدمي أن يقول في وصف كتاب سليمان عليه السلام بعد ذكر العنوان و التسمية : هذه الكلمة الشريفة العالية: ﴿أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأُنُوبِي مُسْلِمِينَ﴾ [النمل 31] والخلوص من ذلك إلى ما صارت إليه من التدبير واشتغلت من المشورة،

(1) بيان إعجاز القرآن ، الباقلاني. تحقيق أحمد صقر ص 113-117.

(2) المصدر السابق ص 190.

ومن تعظيمها أمر المستشار، ومنه تعظيمهم أمرها و طاعتها ، بتلك الألفاظ البديعة، و الكلمات العجيبة البليغة...
ثم كلامها بعد ذلك لتعلم تمكن قولها: ﴿ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ ﴾ [النمل 32] وذكر قولهم: ﴿ قَالُوا نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَأَوْلُوا بِأَسِّ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ ﴾ [النمل 33] لا تجد في صفتهم أنفسهم أبدع مما وصفهم به، وقوله: " والأمر إليك" تعلم براعته في نفسه وعجيب معناه، و موضع اتفاهه في هذا الكلام، وتمكن الفاصلة وملاءمته لما قبله وذلك قوله: " فانظري ماذا تأمرين"

ثم إلى هذا الاختصار و إلى البيان مع الإيجاز، فإن الكلام قد يفسده الاختصار ويعميه التخفيف منه والإيجاز، وهذا مما يزيد الاختصار بسطا لتمكنه ووقوعه .

ثم فكر بعد ذلك في آية آية أو كلمة كلمة من قوله: ﴿ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرََّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾ [النمل 34].. هذه الكلمات الثلاث ... كل واحدة منها كالنجم في علوه ونوره، و كالياقوت يتلألاً بين شذوره، ثم تأمل تمكن الفاصلة، وهي الكلمة الثالثة ، و حسن موقعها و عجيب حكمها ، وبارع معناها⁽¹⁾

ثم انتقل الباقلائي بعد دراسته لسورة النمل إلى سورة غافر محاولاً إبراز النواحي الجمالية من خلال تنقله من معنى إلى آخر مع تبينه لدقة الربط بين المعاني والألفاظ حيث يعرض لفاتحة السورة: ﴿ حَم تَنْزِيلِ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطُّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴾ [غافر 1-3].. ثم يتحدث عما فيها من شريف المعاني مع براعة الاستهلاك قائلاً: " ثم اتل ما بعدها من الآي ، و اعرف وجه الخلوص من شيء إلى شيء ومن احتجاج إلى وعيد ، ومن إعدار إلى إنذار، ومن فنون من الأمر شتى تأتلف بشريف النظم، ومتباعدة تتقارب بعلى الضم.. ثم جاء إلى قوله: ﴿ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴾ وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ ﴾ [غافر 5-6] فيقول: وجه الوقوف على شرف الكلام أن تتأمل موقع قوله "وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه" وهل تقع في الحسن موقع قوله "ليأخذوه" كلمة؟ وهل تقوم مقامه في الجزالة لفظة؟ وهل

(1) بيان إعجاز القرآن ، الباقلائي. تحقيق أحمد صقر، ص 191-194.

يسد مسده في الأصالة نكتة؟ لو وضع موضع ذلك: ليقتلوه أو ليرجموه، أو لينفوه، أو يطردوه، أو ليهلكوه ، أو ليدلوه ونحو هذا ما كان ذلك بديعا و لا بارعا ، ولا عجيبا و لا بالغا..

فانقد موضع هذه الكلمة، وتعلم بها ما تذهب إليه من تخير الكلام و انتقاء الألفاظ و الاهتداء للمعاني⁽¹⁾

بما أن الباقلاني أشعري العقيدة حاول تبين الأثر البالغ الذي يحدثه القرآن الكريم في النفوس البشرية لأنهم رأوا في الإعجاز معاني منتظمة بأحسن الألفاظ مستشهداً بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَتَشَعَّرُ مِنْهُ جُلُودٌ لِّدِينٍ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكِ هَدَىٰ اللَّهُ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلْ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ [الزمر 23] حيث يعلق عليها قائلاً: " ارفع طرف قلبك ، وانظر بعين عقلك ، و راجع جليلة بصيرتك، إذا تفكرت في كلمة ما نقلناه إليك و عرضناه عليك ، ثم فيما ينتظم من الكلمات إلى أن يتكامل فصلا وقصة، أو يتم حديثا و سورة.. لا، بل فكر في جمع القرآن على هذا الترتيب، وتدبره على نحو هذا التنزيل ، فلم ندع ما ادعيناه لبعضه، ولم نصف ما وصفناه إلا في كله ، وإن كانت الدلالة في بعض أبين وأظهر ، و الآية أكشف وأبهر ... و إذا تأملت على ما هديناك إليه ووقفناك عليه، فانظر: هل تجد وقع هذا النور في قلبك، واشتماله له على لبك، وسريانه في حسك، ونفوده في عروقك ، وامتلاءك به إتقاناً وإحاطة واهتداءك به إيماناً وبصيرة؟.. أم هل تجد الرعب يأخذ منك مأخذه من وجهه، و الهزة تعمل في جوانبك من لون ، و الأريحية تستولي عليك من باب؟... هذا كلام في تأمل الكلام ونظامه، وعجيب معانيه و أحكامه.⁽²⁾ "فهو هنا يقر صراحة بأن النظم موطنه القلب والنفوس لأن المعنى شيء غير مادي لا يمكنه الظهور كالألفاظ من خلال سماعها و جرسها الموسيقي لذا فمقره النفس وما يحدثه فيما من هزات ومن نفاذ في القلب و العروق كما أشار الباقلاني.

فنظم القرآن لا يضاهيه نظم من النظم الأخرى حيث لا يكتفي الباقلاني بعرضه فحسب ، بل ينتقل بنا إلى نظم أحسن الشعراء ليبين نقصه وتفقهه أمام نظم القرآن الكريم ، فلا أشعر و أجود من أبيات امرئ القيس عند بعض النقاد:

فَقَا نَبَّكِي مِنْ ذَكَرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ *** بِسَقْطِ اللَّوِيِّ بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمِلٍ

فتوضح فالمقراة لم يعف رسمها*** لما نسجته من جنوب وشمأل

(1) بيان إعجاز القرآن ، الباقلاني. تحقيق أحمد صقر ص 198.

(2) المصدر السابق ص 202-203.

حيث يرى في نظمه ضعفا: تأمل أرشدك الله.. أنت تعلم أنه ليس في البيتين شيء قد سبق في ميدانه شاعرا ولا تقدم به صانعا ، وفي لفظه ومعناه خلل، فأول ذلك أنه استوقف من يبكي لذكر الحبيب وذكره لا تقتضي بكاء الخلى، وإنما يصح طلب الإسعاد في مثل هذا على أن يبكي لبكائه ويرق لصديقه في شدة برحائه، فأما أن يبكي على حبيب صديقه وعشيق رفيقه فأمر محال.

فإن كان المطلوب وقوفه وبكائه أيضا عاشقا، صح الكلام من وجه، وفسد المعنى من وجه آخر ، لأنه من السخف أن لا يغار على حبيبه، وأن يدعو غيره إلى التنازل عليه و التواجد معه فيه.

ثم إن في البيتين ما لا يفيد من ذكر هذه المواضع ، وتسمية هذه الأماكن من (الدخول) و (حومل) و (توضح) و (المقراة) و (سقط اللوى) وقد كان يكفي أن يذكر في التعريف بعض هذا ، وهذا التطويل إذا لم يفد كان ضربا من العي⁽¹⁾ . " كما استهجن الباقلاني أيضا نظم الشعر الآتي :

وَقُوفاً بِهَا صَحِيحِي عَلِي مَطِيهِم *** يَقُولُونَ لَا تَهْلِكْ أَسَى وَتَجْمَلِ

وإن شفائي عبرة مهراقة *** فهل عند رسمِ دارسٍ من معولٍ

:وليس في البيتين أيضا معنى بديع ولا لفظ حسن، كما في شطر البيت الأول من القصيدة، وأول البيتين السابقين متعلق بقوله (قفا نيك) وقوله (بها) متأخر في المعنى وإن تقدم في اللفظ، وفي ذلك تكلف وخروج عن اعتدال الكلام.. والبيت الثاني مختل من جهة أنه قد جعل الدمع في اعتقاده شافيا كافيا، فما حاجته بعد ذلك إلى طلب حيلة أخرى وتحمل ومعول عند الرسوم؟ ولو أراد أن يحسن الكلام لوجب أن يد على أن الدمع لا يشفيه لشدة ما به من الحزن ، ثم يسأل، هل عند الربع من حيلة أخرى؟.. و هنا اعتراض آخر على قوله (فهل عند رسم دارس من معول) فإذا قال قبل هذا البيت: لم يعف رسمها، ثم قال قد عفا، فهذا تناقض لا محالة⁽²⁾ . "وكذلك قول الشاعر:

كَدَأْبِكَ مِنْ أُمِّ الْحَوِيرِثِ قَبْلَهَا *** وَجَارَتَهَا أُمُّ الرِّبَابِ بِمَأْسَلِ

(1) بيان إعجاز القرآن ، الباقلاني. تحقيق أحمد صفر ص 160.

(2) المصدر السابق ص 161.

إذ قامتا تَضَوَّعَ لمسكٍ منهما*** نَسِيمَ الصبَا جاءت برىا القرنفل

أنت لا تشك في أن البيت الأول قليل الفائدة، ليس له مع ذلك بهجة، فقد يكون الكلام مصنوع اللفظ وإن كان منزوع المعنى.

وأما البيت الثاني فوجه التكلف فيه قوله: (إذا قامتا تَضَوَّعَ المسك منهما).. ولو أراد أن يجود: أفاد أن بهما طيبا على كل حال، فأما في حال القيام فقط فتقصير .. ثم فيه خلل آخر لأنه بعد أن شبه عرفها بالمسك ، شبه ذلك بنسيم القرنفل ، وذكر ذلك بعد ذكر المسك نقص⁽¹⁾ حيث بين الباقلائي سر نقده لامرء القيس: وإنما أنكرنا أن يكون شعره متناسبا في الجودة، ومتشابها في صحة المعنى واللفظ، وقلنا إنه يتصرف بين وحشي غريب مستنكر، وعربية كالمهمل مستكرهه، وبين كلام سليم متوسط وبين عامي سوقي في اللفظ و المعنى، وبين حكمة حسنة، وبين سخف متشنع أما هذا التفاوت والاختلاف فليس من نظم القرآن بحال⁽²⁾

وكذلك قول البحتري:

ما الحسنُ عندك يا سعادُ *** فيما أتاهُ ولا الجمالُ بمجمل

عدلُ المشوقِ وإن من سيما الهوى *** في حيث يجهلُه لجاجِ العدلِ

ففي(عندك) حشو وكلفه، والمعنى المقصود: مكرر معاد ... ثم إن ضد هذا المعنى هو الذي يميل إليه أهل الهوى والحب، لأنه يذكر أن حسنها لم يحسن في تهيج وجدده وتهيم قلبه.

وكذلك قوله في البيت الثاني: (في حيث) حشو وقع مستنكرا وحشيا نافرا عن طبعه ، جافيا في وضعه، كما أن في المعنى شيئا من التناقض، لأن لجاج العذب لا يدل على هوى مجهول، ولو كان مجهولا لم يهتدوا للعدل عليه، فعلم أن المقصد استجلاب العبارات دون المعاني... ثم لو سلم من هذا الخلل لم يكن في البيت معنى بديع، ولا شيء يفوت قول الشعراء في العدل، فإن ذلك جملهم الذلول وقولهم المكرر⁽³⁾

(1) بيان إعجاز القرآن ، الباقلائي. تحقيق أحمد صقر ص 165.

(2) المصدر السابق ص 171

(3) المصدر السابق ص 224

حيث أراد الباقلاني من وراء عرضه لهذه الشواهد الشعرية أن يخلص أنه مهما تفوق الشاعر المجمع على إجادته فلا بد من أن يقع في شعره التفاوت بين درجات العلو والمهبوط، والجمال والقبح، والسلاسة والوعورة، وما إلى ذلك من تناقضات هذا من جهة. ومن جهة أخرى أن يثبت ويؤكد أن النظم القرآني نسيج وحده، فلا يمكن أن يجاريه أو يباريه أسلوب من الأساليب مهما سمت مكاتته، ولكنه يؤكد أن الشعر إذا صدر من أهله وانتسب إلى ذويه سلم في نفسه وبانت فخامته، وإذا صدر من متكلف بان أثر الغرابة عليه يقول في هذا الشأن: ألا ترى أن الشعر في الغزل إذا صدر عن محب كان أرق وأحسن وإذا صدر عن متعمل، وحصل من متصنع نادى على نفسه بالمدحاة، كذلك قد يصدر الشعر في وصف الحرب عن الشجاع، فيعلم وجه صدوره، وقد يصدر عن المتشبه، ويخرج عن المتصنع يعرف من حاله ما ظن أنه يخفيه، ويظهر من أمره خلاف ما بيديه، وأنت تعرف لقول المتنبي :

فالحيل، والليل، والبيداء تعرفني *** والسيف والرمح والقرطاس والقلم

من الوقع في القلب ما تعلم أنه من أهل الشجاعة، ما لا تجده للبحثري في قوله:

وأنا الشجاع وقد بدا لك موقفي ... بعقرقس والمشرفية شهدى⁽¹⁾

لقد رد الباقلاني الأشعري على الرماني المعتزلي في كون البديع من أبواب البلاغة وفنونها المختلفة مقياساً يحكمون به على الجمال الفني في العبارة أو الآية دون التعرض لنظم الألفاظ والمعاني قائلًا في ذلك: وقد حكينا أن من الناس من يريد أخذ إعجاز القرآن من وجوه البلاغة التي ذكرنا أنها تسمى البديع في أول الكتاب، مما مضت أمثله في الشعر، ومن الناس من زعم أنه يأخذ ذلك من هذه الوجوه التي عددناها في هذا الفصل، واعلم أن الذي بيناه قبل وذهبنا إليه هو سديد.⁽²⁾ ثم يضيف قائلًا: وإنما ننكر أن يقول قائل: إن بعض هذه الوجوه بانفرادها قد حصل فيه الإعجاز من غير أن يقارنه ما يصل به من الكلام ويفضي إليه، مثل ما يقول: إن ما أقسم به وحده بنفسه معجز، وإن التشبيه معجز، وإن التحنيس معجز، والمطابقة بنفسها معجزة⁽³⁾ لكن كما سبق عرضه الباقلاني يقر الإعجاز القرآني بجمال النظم: فأما الآية التي ذكر فيها التشبيه فإن ادعى إعجازها لألفاظها، و نظمها، وتأليفها، فإنني لا أدفع

(1) بيان إعجاز القرآن، الباقلاني، تحقيق أحمد صقر، ص 278

(2) المصدر السابق ص 107

(3) المصدر السابق ص 107-109

ذلك وأصححه، ولكن لا أدعي إعجازها لموضع التشبيه⁽¹⁾ حيث يرد بصريح العبارة على بعض أفكار الرماني في الإعجاز القرآني الذي عزاه إلى التشبيه، والاستعارة والمبالغة... إلخ لأن الباقلاني لا ينظر إلى الصورة الأدبية نظرة جزئية قاصرة، وإنما يريد أولاً وقبل كل شيء أن ينظر إلى القصيدة مجتمعة في أبياتها، والسورة مكتملة في آياتها .

لقد مهد الباقلاني ومن سبقه كالجاحظ و الرماني والخطابي الطريق لعبد القاهر الجرجاني الذي يعد صاحب نظرية النظم، لأن الذين سبقوه كانت دراساتهم بمثابة الإشارات والرموز فمنهم من اهتم باللفظ ومنهم من اهتم بالعبارة، أما هو فحاول النظر في التأليف لفظاً ومعنى حيث يقول هذا الشأن: ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة و البيان والبراعة، وفي بيان المغزى من هذه العبارات وتفسير المراد بها، فأجد بعض ذلك كالرمز والإيماء، والإشارة في خفاء... ووجدت المعول على أن ههنا نظماً وترتيباً، وتأليفاً وتركيباً، وصياغة وتصويراً، و نسيجاً وتخييراً.. أنه كما يفضل النظم النظم، والتأليف التأليف، والنسج النسج، والصياغة الصياغة، ثم يعظم الفضل وتكثر المزية حتى يفوق الشيء نظيره... كذلك يفضل الكلام بعضاً، ويتقدم منه الشيء الشيء، ثم يزداد من فضله ذلك ويترقى منزلة فوق منزلة، ويعلو مرقباً بعد مرقب، ويستأنف له غاية بعد غاية، حتى ينتهي إلى حيث تنقطع الأطماع، وتحسر الظنون، وتسقط القوى، وتستوي الأقدام في العجز⁽²⁾ لعل المتأمل لكلام الجرجاني هذا يدرك بأن الرجل قد تصور موضوع الإعجاز جزءاً من ظاهرة أوسع وهي طريقة نظم البيان عامة لأن كتابه (دلائل الإعجاز) عبارة عن بحث في أسلوب تأليف الكلام من تقديم وتأخير، وذكر وحذف، وفصل ووصل وغير ذلك من طرائق التعبير، محاولاً في ثنايا كل ذلك، أن ينقل الاهتمام من جانب اللفظ إلى جانب المعنى، ومنبهاً إلى أن: الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وإنما تثبت لها الفضيلة من عدمها، في ملائمة اللفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ.. كما أن المنشئ إذا ينظم الكلم، إنما يقتضي في نظمها آثار المعاني، ويرتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس فهو -إذا- نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيفما جاء واتفق، ولذلك كان عندهم نظيراً للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشى والتحبير، وما أشبه ذلك مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض، حتى يكون

(1) بيان إعجاز القرآن ، الباقلاني، تحقيق أحمد صقر، ص 418

(2) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني ص 25-26

لوضع كل حيث علة تقتضي كونه هناك، وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح⁽¹⁾ إذ يرى عبد القاهر الجرجاني بأن المعاني مرتبة في النفس هذه الفكرة الأشعرية قام على أساسها النظم، لأن الألفاظ ترتب وفق ترتيب المعاني، وهذه الألفاظ لا تتفاضل فيما بينها على أساس كونها ألفاظاً وإنما لملاءمتها معنى اللفظة التي تليها ومراعاة علل بعضها بعضاً .

كما يرى الجرجاني بأن الصور البيانية ذات شبهة كبيرة عند باحثي الفصاحة، وأنها أبواب ينسب كثير من الناس المزية فيها للفظ وليس الأمر على ما زعموا: لأن هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من مقتضيات النظم وعنها يحدث وبها يكون لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد، ولم يتوخ فيها حكم من أحكام النحو، فلا يتصور أن يكون ههنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد ألف مع غيره⁽²⁾ حيث يرجع الجرجاني النظم إلى النحو ليحدد الفروق القائمة بين أساليب العربية وتفاوتها فيما بينها، لأن الإعجاز القرآني برأيه لا يكمن في الاستعارات والكنائيات والتشبيه: (لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في أي معدودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة، وإذا امتنع ذلك... لم يبق إلا أن يكون في النظم والتأليف⁽³⁾ إذن فالنظم عند الجرجاني هو صياغة الجمل ودلالاتها على الشيء المعبر عنه، فهذه الصياغة هي محور الفضيلة والمزية في الكلام وذلك بأن: تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها⁽⁴⁾ حيث بين محمد صلاح عبد التواب مهمة النظم التي هي: تحديد الفروق بين الصور التي يدرسها علم النحو ليعرف لكل من ذلك موضعه ويجيء به حيث ينبغي له تحقيقاً للهدف المقصود لأن لكل صورة معنى وغرضاً تؤديهما خير ما يكون الأداء دون أن يتحقق ذلك لسواها... ولذا نجد عبد القاهر قد وسع دائرة النحو هذه، فلم يقتصر على وجوه الإعراب، وأنواع الجمل من اسمية وفعلية، وكذا استعمالات أدوات الربط المختلفة، ولكنه تناول ما يدرس الآن في علم المعاني من الفصل والوصل والتعريف والتنكير والتقديم والتأخير والإظهار والإضمار وغير ذلك مما يدرس في علمي البيان والبديع مما يضيف إلى

(1) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 33-35

(2) المصدر السابق ص 250

(3) المصدر السابق ص 246-250

(4) المصدر السابق ص 55

المعنى جمالا وحسنا⁽¹⁾ حيث إن النظم عند الجرجاني هو سبب فهم الإعجاز لأنه قائم على معاني النحو يضيف في هذا الصدد قائلاً: فإذا ثبت الآن أن لاشك ولا مرية في أن ليس النظم شيئاً غير توحي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم، ثبت من ذلك أن طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن هو لم يطلبه في معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه، ولم يعلم أنها معدنه ومعانه وموضوعه ومكانه، وأنه لا مستنبط له سواها وأن لا وجه لطلبه فيما عداه، غارٌ، وأنه إن أبي أن يكون فيها كان قد أبي أن يكون القرآن معجزاً بنظمه⁽²⁾ كما جعل من النظم أداة للنقد البلاغي والأدبي: ما رأينا في الدنيا عاقلاً إطرح النظم والمحاسن التي هو السبب فيها في الاستعارة والكناية والتمثيل وضروب المجاز والإيجاز⁽³⁾ وهذا الذي أقره أحمد بدوي لما قال: أما وجه إعجاز القرآن عند عبد القاهر الجرجاني بلاغته، التي تكمن في نظم القرآن على هذا الأسلوب الذي نزل به، لاني ألفاظه منفردة عن هذا النظم الذي جاء به، ولا في أن عبارة القرآن قد جاءت على ضرب من الوزن يعجز الخلق على أن يأتوا بمثله ولا في الجريان والسهولة وسلامته من أن يلقي فيه حروف تثقل على اللسان، ولا لأقران الكلمات، ولا للفواصل في أواخر الآيات، ولا لما في القرآن من استعارة وكناية ومجاز⁽⁴⁾.

النظم عند الجرجاني ظاهرة سامية عالية لا يقدر عليها جميع الناس لأنهم متفاوتون في الفهم والذوق حيث يقول في هذا الشأن: اعلم أنك لا ترى عجباً أعجب من الذي عليه الناس في أمر النظم، وذلك أنه ما من أحد له أدنى معرفة إلا وهو يعلم أن ها هنا نظماً أحسن من نظم، ثم تراهم إذا أنت أردت أن تبصرهم ذلك تسدر أعينهم، وتضل عنهم أفهامهم. وسبب ذلك أنهم أول شيء عدموا العلم به نفسه من حيث حسبه شيئاً غير توحي معاني النحو وجعلوه يكون في الألفاظ دون المعاني⁽⁵⁾ حيث شبه الجرجاني المدافع عن النظم أو مدرسه كالطبيب الذي يعالج مرضاً مستعصياً قائلاً في ذلك: فأنت تلقي الجهد حتى تميلهم عن رأيهم، إلا أنك تعالج مرضاً مزمناً، وداء متمكناً، ثم إذا

(1) النقد الأدبي دراسات نقدية و أدبية حول إعجاز القرآن، صلاح الدين محمد عبد التواب ص 101

(2) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني ص 382

(3) المصدر السابق ص 381

(4) عبد القاهر الجرجاني و جهوده في البلاغة، أحمد بدوي ص 53

(5) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني ص 394

أنت قدتمم بالجزائم إلى الاعتراف بأن لا معنى له غير توحي معاني النحو، عرض له من يعد خاطر يدهشهم، وذلك أنهم يروننا ندعي المزية والحسن لنظم كلام من غير أن يكون فيه من معاني النحو شيء⁽¹⁾ ولعل السبب في ذلك كون النظم أمراً معنوياً خفياً ليس بظاهر متجلاً، يضيف في هذا الشأن عبد القاهر الجرجاني قائلاً: فليس الداء فيه بالهين لأن المزايا التي تحتاج أن تعلمهم مكانها، وتصور لهم شأنها أمور خفية، ومعان روحانية، أنت لا تستطيع أن تنبه السامع لها، وتحدث له علماً بها، حتى يكون مهياً لإدراكها، وتكون فيه طبيعة قابلة لها، ويكون له ذوق وقريحة يجد لها في نفس إحساساً⁽²⁾ حيث يفهم النظم حسب الذوق لمن كانت له سجية تفهم المعاني الروحانية الخفية فهو بهذا يقر بالفطرة والذوق السليم التي هي أساس البلاغة والفصاحة والبيان وهنا تكمن صعوبة النظم إذ يضيف قائلاً: فلست تملك من أمك شيئاً حتى تظفر بمن له طبع إذا قدحتته ورى وقلب إذا رأيته رأى. فأما وصاحبك من لا يرى ما تريه، ولا يهتدي للذي تهديه، فأنت رام معه في غير مرمى، و معن نفسك في غير جدوى. وكما لا تقيم الشعر في نفس من لا ذوق له، كذلك لا تفهم هذا الشأن من لم يؤت الآية التي بها يفهم⁽³⁾.

لنظم مزايا كثيرة وعديدة أهمها وأساسها المفاضلة بين الأساليب الشعرية والنثرية ومعرفة مواطن الإعجاز في الآيات والصور القرآنية الكريمة مستخرجاً في ذلك علل التفاضل التي وجب أن يكون للنظم مزية على نظم يقول في هذا الشأن عبد القاهر الجرجاني: أن لنا أن نعود إلى ما هو الأمر الأعظم والغرض الأهم والذي كأنه الطلبة، وكل شيء ما عداه ذرائع إليه، وهو المرام، وما سواه أسباب للتسلق عليه، وهو بيان العلل التي وجب أن يكون للنظم مزية على نظم، وأن يعم أمر التفاضل فيه ويتناهى إلى الغايات البعيدة⁽⁴⁾ كما أن النظم هو المعيار الفاصل في النقد والبلاغة، وفي اكتشاف مواطن الجمال من خلال تتبع معاني النحو: هذا هو السبيل فلست بواجد شيئاً يرجع صوابه إن كان صواباً، وخطأه إن كان خطأً إلى النظم ويدخل تحت هذا الاسم، إلا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب موضعه، ووضع في حقه⁽⁵⁾ فعملها ما كانت الاستعارة أو التصريح أو التحنيس مصدراً للحسن في ظاهر اللفظ قبل

(1) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 394

(2) المصدر السابق ص 395

(3) المصدر السابق ص 396

(4) المصدر السابق ص 381

(5) المصدر السابق ص 87

تتبع المعنى والأثر الذي تركه النظم لأنه لو عمد أحد إلى ما توأصفوه بالحسن، وشاهدوا له بالفضل، ثم جعلوه كذلك من أجل النظم، خصوصاً دون غيره مما يستحسن له الشعر أو غير الشعر من معنى لطيف أو حكمة أو أدب أو استعارة أو تجنيس أو غيره مما لا يدخل في النظم⁽¹⁾ ومن مزايا النظم أنه يتحكم في المعنى الذي له غايات بعيدة يضيف قائلًا: وهذه الأحكام تظهر في الفروق القائمة في كل باب سواء تعلق الأمر في الحروف التي تشترك في معنى واحد أو في الشرط أو الجزاء أو في الخبر، وفي الجمل التي تسرد حيث يعرف الوصل من الفصل. ثم فيما حقه الوصل موضع الواو من موضع الفاء. ويتصرف في التقديم والتعريف والتنكير، والتقديم والتأخير وفي الحذف والتكرار والإضمار والإظهار. فيوضع كلاً في مكانه ويستعمل على الصحة وعلى ما ينبغي له⁽²⁾ حيث يعرض عبد القاهر الجرجاني نماذجاً شعرية وبعض الآيات القرآنية موضحاً ومبيناً فيها جمال النظم الذي عزّاه لمعاني النحو حيث مثل بقوله تعالى: «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» [هود44] لك منها الإعجاز، وبهرك الذي ترى وتسمع، أنك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة والفضيلة القاهرة إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذا الكلم بعضها ببعض، وإن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة، وهكذا إلى أن تستقر بها إلى آخرها، وأن الفضل حصل من مجموعها؟

إن شككت فتأمل هل ترى لفظة منها بحيث لو أخذت من بين أخواتها، وأفردت لأدت من الفصاحة ما تؤديه وهي في مكانها من الآية؟

قل: [ابلعي] واعتبرها وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها، وإلى ما بعدها، وكذلك فاعتبر سائر ما يليها، وكيف بالشك في ذلك، ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض ثم أمرت، ثم في أن كان النداء بيا، دون (أي) نحو (يا أيتها الأرض) ثم إضافة الماء إلى الكاف دون أن يقال (ابلعي الماء) ثم أن أتبع النداء وأمرها بما هو من شأنها... نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها، ثم أن قيل (وغيض الماء) فجاء الفعل على صيغة (فعل) الدالة على أنه لم يغض إلا بأمر أمر وقدرة قادر، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى: «وقضي الأمر» ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور وهو (استوت على الجودي) ثم إضمار السفينة قبل الذكر، كما هو شرط الفخامة، والدلالة على عظم الشأن، ثم مقابلة (قيل) في الخاتمة بـ (قيل) في الفاتحة...

(1) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 89

(2) المصدر السابق ص 87

أفترى لشيء من هذه الخصائص التي تملؤك بالإعجاز روعة، وتحضرك عند تصورها هيبية تحيط بالنفس من أقطارها: تعلقا باللفظ من حيث هو صوت مسموع وحروف تتوالى في النطق؟... أم كل ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتساق العجيب⁽¹⁾ حيث يرد الجرجاني صراحة على أصحاب البلاغة في الألفاظ الذين هم أهل الاعتزال إذ يضيف قائلاً: فقد اتضح-إذن- اتضاحاً لا يدع للشك مجالاً أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو ما اشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ، ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تقل عليك وتوحشك في موضع آخر، كلفظ(الأخدع) في بيت الحماسة

تلفتُ نحو الحيِّ حتى وجدتني *** وجعتُ من الإصغاءِ ليتاً وأخذعاً

وبيت البحترى :

وإيِّ وإن بلغتني شرفَ الغنى *** وأعتقتُ من رِقِ المطامعِ أخذعي .

فإن لها في هذين المكانين ما لا يخفى من الحسن ثم إنك تتأملها في بيت أبي تمام:

يا دهرُ فم من أخذعيك فقد *** أضجحتَ هذا الأناُم من حرقك

فنجد لها من الثقل على النفس، ومن التنغيص والتكدير أضعاف ما وجدته هناك من الروح والخفة والإيناس والبهجة

و من أعجب ذلك: لفظة(الشيء) فإنك تراها مقبولة حسنة في موضع، وضعيفة مستكرهة في موضع، وإن أردت أن تعرف ذلك فانظر إلى قول عمر بن أبي ربيعة المخزومي:

ومن مالى عينيه من شبيءٍ غيره *** إذا راح نحو الجمرِ البيضِ كالدمى

و إلى قول أبي حية:

إذا ما تقاضى المرء يوماً وليلاً *** تقاضاهُ شيء لا يملُّ التقاضياً

فإنك تعرف حسنها و مكانها من القبول، ثم انظر إليها في بيت المتنبي:

(1) دلائل الإعجاز،عبد القاهر الجرجاني ص 32-33

لو الفلكُ الدوارُ أبغضت سعيه *** لغَوْفَهُ شيءٌ عن الدورانِ

فإنك تراها تقل و تضمؤل بحسب نبلها و حسننها فيما تقدم⁽¹⁾

ثم يعود بنا مرة أخرى ليبين لنا معاني النحو في نماذج شعرية للبحثري:

بلوناً ضرائب مَنْ قَدْ نَرَى *** فما إن رأينا لفتح ضريباً

هو المرءُ أبدتْ له الحادثاً *** ثُ عزماً و شيكاً و رأياً صليماً

تنقل في خُلقي سُودِدٍ *** سماحاً مُرجي و يأساً مهيباً

فالكسيفِ إن جئتَه صارحاً *** و كالبَحْرِ إن جئتَه مُستثيباً

فإذا رأيتها قد راقتك و كثرت عندك ، ووجدت لها اهتزازا في النفس فعد فانظر في السبب و استقص في النظر، فإنك تعلم ضرورة أن ليس إلا أنه قدم و آخر، وعرّف ونكر، وحذف و أضمر، و أعاد و كرر، وتوخى على الجملة وجهاً من الوجوه التي يقتضيها علم النحو، فأصاب في ذلك كله، ثم لطف موضع صوابه، و أتى مأتى يوجب الفضيلة، أفلا ترى أن أول شيء يروقك منها قوله: (هو المرء أبدت له الحادثات).. ثم قوله: (تنقل في خلقي سُودِد) بتنكير السُودِد و إضافة الخلقين إليه، ثم قوله: «فكالسيف» وعطفه بالفاء مع حذف المبتدأ، لأن المعنى لا محالة فهو كالسيف، ثم تكرير الكاف في قوله «و كالبحر» ثم أن قرن إلى كل واحد من التشبيهين شرط جوابه فيه، ثم أن أخرج من كل واحد من الشطرين حالا على مثال ما اخرج من الآخر، و ذلك قوله «صارخا» هناك، و «مستثيبا» هنا⁽²⁾ ونجد الأمر نفسه في شعر إبراهيم بن عباس:

فلو إذ نبا دهرُ و أيكُو صاحبُ *** وسلطَ أعداءُ و غاب نصيرُ

تكونُ عن الأهوازِ داري بنحوٍ *** ولكن مقاديرُ جرت و أمورُ

و إني لأرجو بعد هذا محمداً *** لأفضل ما يُرجى أخ ووزيرُ

(1) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 32-35

(2) المصدر السابق ص 80

فإنك ترى ما ترى من الرونق و الطلاوة ومن الحسن و الحلاوة، ثم تتفقد السبب في ذلك فتجده إنما كان من أجل تقديمه الظرف الذي هو «إذ نبا» على عامله الذي هو «تكون» و لم يقل: كانت، ثم أنكروا الدهر و لم يقل: فلو إذ نبا الدهر... ثم أن ساق هذا التنكير في جميع ما أتى به من بعد، ثم أن قال «و أنكروا صاحب» و لم يقل: و أنكروا صاحباً..

لا ترى في البيتين الأولين شيئاً غير الذي عدته لك تجعله حسناً في النظم و كله من معاني النحو كما ترى.. و هكذا السبيل أبداً في كل حسن و مزية رأيتها قد نسبا إلى النظم، و فضل و شرف أصيل فيهما عليه⁽¹⁾ حيث يضع عبد القاهر الجرجاني حدًا دقيقاً بين المعاني النحوية، و بين توحي هذه المعاني في النظم، فمعاني النحو ووجهه مهمة ينهض بها علم النحو من حيث الصحة و الخطأ تراعي فيها القواعد، أما توحي هذه المعاني و وضعها في مواضعها من الكلام فمهمة ينهض بها النظم، إذا يؤكد عبد القادر الجرجاني قائلاً: وإذا عرفت أن مدار أمر النظم على معاني النحو، و على الوجوه و الفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق و الوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها و نهاية لا تجد لها ازدياداً بعده، ثم اعلم أن ليست المزية واجبة لها في أنفسها و من حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني و الأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض و استعمال بعضها مع بعض⁽²⁾ ثم يضيف قائلاً: "و إنما سبيل هذه المعاني سبيل الأصباغ التي تعمل منها الصور و النقوش، فكما أنك ترى الرجل قد تهدى في الأصباغ التي عمل منها الصورة، و النقش في ثوبه الذي نسج إلى ضرب من التخيير و التدبير في أنفس الأصباغ و في موقعها و مقاديرها و كيفية مزجها لها و ترتيبه إياها إلى ما لم يهتد إليه صاحبه، فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب و صورته أغرب، وكذلك حال الشاعر و الشاعر في توحيهما معاني النحو الذي علمت في محصول النظم⁽³⁾ حيث كي يبين الجرجاني الفرق بين النحو و معاني النحو جاء بمثال مادي حسي يخص الصورة و النقش على الثياب فكل واحد من أهل الصناعة يخرجها وفق ذوقه و تخمينه و الأمر نفسه بين الشعراء، فهذا تخرج معاني النحو عند عبد القاهر الجرجاني من مظهرها الجاف القاصر على الجوانب الإعرابية فقط، إلى ما هو أسمى من ذلك بكثير، حيث تعتمد على الذوق الرفيع و الحس المرهف، و تصبح من وسائل التصوير و الصياغة، و من المقاييس التي

(1) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني ص 59-60

(2) المصدر السابق ص 60

(3) المصدر السابق ص 60

يهتدي بها في البراعة ،و يتفاوت الحال في التسابق إليها بين الشاعر و الشاعر ،أو بين الأديب و الأديب بوجه عام (1) للإشارة فقط أن الجرجاني لم ينكر إنكاراً دور الصورة البيانية في الذوق و الجمال و إنما عزا ذلك إلى النظم التي استقرت عليه مثل قول الشاعر:

سَأَلْتُ عَلَيْهِ شَعَابُ الْحَيِّ *** أَنْصَارُهُ بِوَجْهِهِ كَالدَّنَانِيرِ

فإنك ترى هذه الاستعارة على لطفها و غرابتها إنما تم لها الحسن و انتهى إليه حيث انتهى بما توخى في وضع الكلام من التقديم و التأخير،و تجدها قد ملحت و لطفت بمعاونة ذلك و مؤازرته لها...و إن شككت ،فاعمد إلى الجارين و الطرف فأزل كلا منهما عن مكانه الذي وضعه الشاعر فيه،فقل: سألت شعاب الحي بوجهه كالدنانير عليه حين دعا أنصاره ،ثم انظر كيف يكون الحال،و كيف يذهب الحسن و الحلاوة؟..و كيف تعدم أريحيته التي كانت؟..و كيف تذهب النشوة التي كنت تجدها(2) حيث أن جمال الصورة في هذا الشاهد لم توكل للتشبيه و إنما إلى عناصر النحو التي هي التقديم و التأخير ،لأن ظاهرة التقديم و التأخير لها شأن عظيم في درس البلاغة العربية لأن العرب تقدم من كان بيانه أهم و شأنه أغنى مثل قولهم: أنت قلت هذا الشعر؟ فالشك وقع في قائل الشعر ،المخاطب أم غيره. أما الشعر فلا شك فيه،و إذا سألته أقلت هذا الشعر؟ كان الشك في الفعل نفسه و هو نظم الشعر حقاً أم غيره مقياساً لقوله تعالى: ﴿ قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْئَةِ يَا إِبْرَاهِيمُ ﴾ [الأنبياء 62] فقال "بل فعله كبيرهم هذا" حيث أجاب سيدنا إبراهيم بما يدل على أنهم سألوا على الفاعل حيث إن التقديم و التأخير يأتيان لتحرير المعاني وضبطها

كما أن للإضمار دوراً كبيراً في حسن النظم وجماله حتى وإن كان الأصل في ذلك الذكر كقول جرير هاجياً:

وَمَا جَمَلْتُ أُمَّ امْرِيٍّ فِي ضُلُوعِهَا *** أَعَقُّ مِنَ الْجَائِيِ عَلَيْهَا هِجَائِي

حيث تجلى المعنى في الضمير «الياء» لأن غرض الشاعر تهويل أمر هجائه و التحذير منه على السواء، وأن من عرض أمه له كان قد عرضها لأعظم ما يكون من الشر وكذلك الأمر موجه لأنداده في الشعر. كما أن لحسن التكرار دور هو الآخر في نظم الكلام وحسن إخراجه كقول الشاعر:

(1) النقد الأدبي دراسات نقدية و أدبية حول إعجاز القرآن،صلاح الدين محمد عبد التواب ص 146

(2) دلائل الإعجاز ،عبد القاهر الجرجاني ص 68-69

يجهل كجهل السيفِ و السيفُ مُنتَضَى *** وحلم كحلم السيفِ و السيفُ مُعَمَّدُ.

حيث لو قلت: بجهل كجهل السيف وهو السيف وهو منتضى *** وحلم السيف وهو مغمَّد

لفسد البيت لأنه إذا تحدثت عن اسم مضاف، ثم أردت أن تذكر المضاف إليه فإن البلاغة تقتضي أن تذكره باسمه الظاهر، ولا تضمره، فتقول: جاءني غلام زيد وزيد، ويقبح أن تقول جاءني زيد وهو⁽¹⁾ كما أن الحذف له دور في النظم من حذف المفعول تكون فيه أمام أمرين إما إثبات الفعل للفاعل أو نفيه على الإطلاق دون تخصيصه مثل قول المتنبي:

شجُو حَسَادِهِ وَغِيظُ عَدَاهُ *** أن يرى مبصرٌ ويسمع واعٍ

حيث أراد القول: يرى مبصر أثاره ويسمع واعٍ حكمته، إذ بحذفه للمفعولين دل على أثاره وأخباره بلغت من الشهرة و الكثرة بحيث يمنع إخفاؤها، والأمر نفسه في قصة سيدنا موسى «وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدَرَ الرَّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ» [القصص 23-24] فالمتأمل لهذه الآية يجد الأفعال التالية: يسقون. تذودان، نسقى، سقى أفعالاً متعدية إلى مفعولين فحذفها أحدهما إثباتاً للأعمال الشاقة التي لا تقدر عليها المرأة و الرجل الضعيف لأنه جاء في وصف سيدنا موسى: «إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ» [القصص 26]

حيث يقر عبد القاهر الجرجاني أن النظم له تأثير كبير في نفوس السامعين لأن الأشاعرة يرون في الكلام معان قائمة في النفوس فإذا سبكت و انتظمت في ألفاظ كان نظمها حسناً أثرت في المتلقين، يقول في هذا الصدد: فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعراً، أو يستجيد نثراً، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ فيقول: حلو رشيق وحسن أنيق، فاعلم أنه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف، وإلى ظاهر الوضع اللغوي، بل إلى أمر يقع من المرء في فؤاده، وفضل يقتدحه العقل من زاده⁽²⁾ حيث يرى الجرجاني أن الصور البيانية من التشبيه عامة و التمثيلي منه خاصة يؤثر في النفوس بكيفية عجيبة تفتقر إليه بعض الصور الأخرى: فله مظهرين أحدهما: أن يظهر المعنى ابتداءً في صورة التمثيل وثانيهما: بما يجيء في أعقاب المعاني لإيضاحها وتقديرها في النفوس، وهو على الحالين:

(1) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني ص 401

(2) المصدر السابق ص 03

يكسو المعاني أبهة ويرفع من أقدارها، الأفتدة صباية وكلفا، ويقسر الطباعة على أن يعطيها محبة وشغفا⁽¹⁾ حيث مثل لما سبق بقول البحترى :

دَانَ عَلَى أَيْدِي الْعِفَاةِ وَشَاسَعُ *** عَن كُلِّ نَدٍ فِي النَّدَى وَضَرِيْبٍ

كَالْبَدْرِ أَفْرَطَ فِي الْعَلْوِ ضَوْؤُهُ *** لِلْعَصْبَةِ السَّارِيْنَ جَدُّ قَرِيْبٍ

حيث يقول عبد القاهر الجرجاني عن معانيه ما يلي: فكر في حالك وحال المعنى معك وأنت في البيت الأول لم تنته إلى الثاني ثم قسمها على الحال وقد وقفت عليه، فإنك تعلم ما بين حالتك وشدة تفاوتهما في تمكن المعنى لديك وتجيبه إليك ونبله في نفسك وتوفيره لأنسك⁽²⁾

كما يوازن عبد القاهر الجرجاني بين قول بشار بن برد

كَأَنَّ مَثَارَ النَّعَمِ فَوْقَ رُؤُسِنَا *** وَأَسْيَافُنَا لَيْلٌ تَهَادَى كَوَاكِبُهُ

وقول المتنبي:

يَزُورُ الْأَعَادِي فِي سَمَاءِ عَجَاجِهِ *** أَسْنَتُهُ فِي جَانِبَيْهَا الْكَوَاكِبُ

وقول عمرو بن كلثوم:

تَبَنَّى سَنَابِكُهَا مِنْ فَوْقِ أَرُؤُسِهِمْ *** سَقْفًا كَوَاكِبُهُ الْبَيْضُ الْمَبَاتِيْرُ .

فيقول: التفضيل في الأبيات الثلاثة كأنه شيء واحد. لأن كل واحد منهم يشبه لمعان السيوف في الغبار بالكواكب في الليل، إلا أنك تجد لبيت بشار من الفضل وكرم الموقع ولطف التأثير في النفس مالا يقل مقداره ولا يمكن إنكاره⁽³⁾

(1) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني ص 92-93

(2) المصدر السابق ص 97-98

(3) المصدر السابق ص 151

إذن يمكننا القول بأن عبد القاهر الجرجاني جاء بحجر رئيسي أساسي في بناء درس البلاغة العربية ألا وهو النظم يراعي فيه المعنى وحسن اختيار اللفظ له مهدماً بذلك رأى من جعل البلاغة في ألفاظ جافة قاسية تراعى فيها الموسيقى وسلامة الحروف وعدم الغرابة والوحشية متناسين في ذلك دور النفس الإنسانية في الدورة البلاغية حيث تجلّى اهتمامه بها من قناعاته الأشعرية المتأصلة القائلة بأن الكلام منظوم في النفس قائم بما قائلها في هذا الشأن: ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجرى مجراها مما يفرد فيه اللفظ بالنعته والصفة، وينسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى، غير وصف الكلام بحسن الدلالة وتماها فيما له كانت دلالة، ثم تبرجها - أي الألفاظ - في صورة هي أبهى وأزين و آنق وأعجب، وأحق بأن تستولي على هوى النفس وتنال الحظ الأوفر من ميل القلوب.. ولا جهة لاستعمال هذه الخصال غير أن يؤثري المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته، ويختار له اللفظ الذي هو أخص، و اكتشف عنه وأتم له، وأحرى بأن يكسبه نبلا، ويظهر فيه مزية⁽¹⁾

خلاصة القول في هذا المبحث أن الأشاعرة عامة و البلاغيين منهم خاصة أعطوا للمعاني درجة ودورا كبيرا في عملية البلاغة نتج عنها ما يعرف بنظم وتأليف الكلام الذي يساهم فيه المعنى واللفظ معا، و بهذا يكتمل صرح الأسلوب عند أهل البلاغة فلا هو ألفاظ بمفردها ولا معانٍ كامنة في النفس محصورة فيها، حيث كان لمفهوم كلام الله عندهم -قائم في النفس أزلي- الأثر البالغ في ظهور نظرية النظم من خلال اهتمامهم بالمعاني والنفس التي أهملها بلاغيو المعتزلة لأنهم صبوا كامل اهتمامهم على الصوت والحرف المسموع، أما الأشاعرة فرأوا فيه نظاماً في النفس ومن هنا ساهمت الآراء الفلسفية لديهم في نضج كثيرة من العناصر البلاغية كالألفاظ و المعاني والنظم البياني.

(1) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني ص 345

المبحث الثالث: دلالة أسماء وصفات الله عند الأشاعرة:

مما لاشك فيه أن الأشاعرة يختلفون في أصولهم وكثير من أفكارهم مع المعتزلة حتى وإن كان المعتزلة في الأصل مصدراً لكثير من الأشعرين في البداية خاصة أبو الحسن الأشعري، وإذا كان المعتزلة قد جنحوا إلى التأويل في القضايا التي تتعارض مع أصولهم في التوحيد كالتشبيه والتجسيم، فإن كثير من الأشاعرة قد خالفهم في ذلك واعتمدوا على الظاهر متشابهين في ذلك مع أهل السنة، فمثلاً الفراء أثبت صفة الإتيان، وصفة الكلام وصفة الرؤية والنظر إلى وجه الله، وصفة التعجب، حيث قال في سورة البقرة: وقوله: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ» لقبض أرواحهم «أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ» القيامة «أَوْ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ» [الأنعام 158] طلوع الشمس من مغربها⁽¹⁾ كما قال أبو المظفر السمعاني في تفسيره: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» [النساء 164] إنما كلمه بنفسه من غير واسطة، ولا وحي، وفيه دليل على من قال: إن الله خلق كلاماً في الشجرة فسمعه موسى، وذلك لأنه قال: «وكلم الله موسى تكليماً» حيث قال الفراء وثعلب: إن العرب تسمي ما توصل إلى الإنسان كلاماً، بأي طريق وصل إليه، ولكن لا تحققه بالمصدر، فإذا حقق الكلام بالمصدر لم تكن إلا حقيقة الكلام، وهذا كالإرادة، ولا يقال: أراد الجدار أن يسقط إرادة، وإنما يقول: أراد الجدار، من غير ذكر المصدر، لأنه مجاز، فلما حقق الله كلامه موسى بالتكليم عرف أنه حقيقة الكلام من غير واسطة، قال ثعلب: وهذا دليل من قول الفراء أنه ما كان يقول بخلق القرآن⁽²⁾

كما قال مثبتا صفة الرؤية في قوله تعالى: «لَلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ» [يونس 26]: حدثني أبو الأحوص سلام بن سليم، عن أبي إسحاق السبيعي عن رجل، عن أبي بكر الصديق رحمه الله قال: النظر إلى وجه الرب تبارك وتعالى⁽³⁾ وقال في قوله تعالى: «بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ» [الصفات 12]: قرأها الناس بنصب التاء ورفعها، ورفع أحب إلي؛ لأنها قراءة علي، وابن مسعود، وعبد الله بن عباس.... حدثني مندل بن علي العنزي، عن الأعمش، قال: قال شقيق: قرأت عند شريح: (بل عجت ويسخرون) فقال: إن الله لا يعجب من شيء، وإنما يعجب من لا يعلم، قال: فذكرت ذلك لإبراهيم النخعي، فقال: إن شريحاً شاعر يعجبه علمه، وعبد الله أعلم بذلك منه، قرأها: (بل عجت ويسخرون) قال أبو زكريا: والعجب وإن أسند إلى الله، فليس معناه من الله كمعناه من العباد، ألا ترى أنه

(1) معاني القرآن، الفراء ج 1 ص 366

(2) تفسير القرآن، أبو المظفر السمعاني ج 1 ص 502-503

(3) معاني القرآن، الفراء ج 1 ص 461

قال: «فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ» [التوبة 79] وليس السُّخْرِي من الله كمعناه من العباد، وكذلك قوله: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» [البقرة 15] ليس ذلك من الله كمعناه من العباد، ففي هذا بيان لكسر قول شريح، وإن كان جائزاً؛ لأن المفسرين قالوا: بل عجبت يا محمد ويسخرون هم، فهذا وجه النصب⁽¹⁾ وقال عند قوله تعالى في سورة البقرة: «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ» [البقرة 29] الاستواء في الكلام العرب على جهتين: إحداهما: أن ستوي الرجل وينتهي شبابه أو يستوي عن اعوجاج، فهذان وجهان، ووجه ثالث: أن تقول: كان مقبلاً على فلان، ثم استوى عليّ يشتماني وإلي سواء، على معنى أقبل إليّ وعليّ، فهذا معنى قوله: «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ» [البقرة 29] والله أعلم، وقال ابن عباس «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ» صعد وهذا كقولك للرجل: كان قائماً فاستوى قاعداً، وكان قاعداً فاستوى قائماً، وكل في كلام العرب جائز⁽²⁾ وقال في الآية 54 من سورة آل عمران: «والمكر من الله إستدراج لا على مكر المخلوقين»⁽³⁾ وقال في سورة الأنعام وقوله: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ» [الأنعام 18]: كل شيء قهر شيئاً فهو مستعل عليه⁽⁴⁾ فافترض على علو القهر، ولم يذكر علو المكان المدلول عليه بقوله: «فوق عباده» وقال في قوله تعالى: «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» [الفتح 10] «بالوفاء والعهد»⁽⁵⁾ حيث نلاحظ أن الفراء في هذه الآية لجأ إلى التأويل وإنما كان حرياً به أن يقول: الله حاضر معهم، يعلم ظاهرهم وباطنهم، فهو المبايع لهم بواسطة رسوله صلى الله عليه وسلم، فكأنهم بايعوا الله وصافحوه بتلك المبايعة، فهي على ظاهرها⁽⁶⁾ كما قال في قوله عز وجل: «هُوَ الْأَوَّلُ» [الحديد 03] يريد قبل كل شيء و(الأخر) بعد كل شيء (و الظاهر) على كل شيء علماً (و الباطن) على كل شيء علماً⁽⁷⁾

(1) معاني القرآن، الفراء، ج 2 ص 384

(2) المصدر السابق ج 1 ص 25

(3) المصدر السابق ج 1 ص 218

(4) المصدر السابق ج 1 ص 329

(5) المصدر السابق ج 3 ص 65

(6) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ص 26-76

(7) معاني القرآن، الفراء، ج 3 ص 132

حيث عد الفراء من باحثي الأشاعرة الذين تطرقوا لصفات الله حتى وإن كان متقدما على الأشاعرة زمنيا يقول في هذا الشأن أحمد مكي الأنصاري: إن صح حدسي ولم تخطني الدلائل فإنني أرى الفراء رائد مذهب الأشاعرة، إن لم يكن المؤسس الأول لهذا المذهب، ذلك الذي من أهم خصائصه أنه يجمع بين محاسن المذهبين، مع اعتماده القوي على مذهب أهل السنة والميل في القليل إلى مذهب الاعتزال، وإن لم يكن هذا ولا ذاك فلا أقل من أنه سبق أبا الحسن الأشعري إلى الجمع بين المذهبين، وهذا هو الذي أميل إليه الآن⁽¹⁾ ثم يضيف قائلا: وإذا كان الأشعري قد اتخذ لنفسه طريقا وسطا بين أهل السنة والمعتزلة. فإن الفراء قد سبقه إلى ذلك بنحو قرن من الزمن، واحتط له هذا المنهج القويم في الإفادة من المذهبين جميعا⁽²⁾ وكما هو معروف أن أهل السنة و الأشاعرة متقاربون في أفكارهم وفي تفاسيرهم، والبون واضح بينهم وبين المعتزلة. مثل تفسيرهم قول الله تعالى: «إلا أن يشاء الله» فذهب أهل السنة و الأشاعرة أنها متعلقة ب(فاعل) وموضع(أن) نصب والتقدير: لاتقولن: أفعل شيئا غدا إلا أن تقول: إن شاء الله، فحذف(تقول) وحذف القول كثير في العربية، وقيل: التقدير: إلا متلبسا بقول إن شاء الله⁽³⁾ واستدلوا بما ورد في سبب نزول الآية أن النبي صلى الله عليه وسلم سألته قريش عن الروح، فقال: (اتنوني غدا أحرركم) ولم يستثن، فأبطأ عليه الوحي خمسة عشر يوما حتى شق عليه. فأنزل الله هذه الآية⁽⁴⁾

كما قال الطبري في هذه الآية: ومعنى الكلام إلا أن تقول معه: إن شاء الله. فترك ذكر (تقول) اكتفاء بما ذكر معه إذ كان في الكلام دلالة عليه، وكان بعض أهل العربية يقول: جائز أن يكون معنى قوله: «إلا أن يشاء الله» استثناء من القول لا من الفعل، كأن معناه عنده: لا تقولن قولاً إلا أن يشاء الله ذلك القول، وهذا وجه بعيد من المفهوم بالظاهر من التنزيل مع خلاف تأويل أهل التأويل⁽⁵⁾ كما خاض الفراء في قضية القدر حيث رد على أهل القدر في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات 56] حيث قال: "إلا ليوحدوني" و هذه

(1) أبو زكريا الفراء و مذهبه في النحو و اللغة، أحمد مكي الأنصاري، المجلس الأعلى لرعاية الفنون و الآداب و العلوم الاجتماعية القاهرة 1964 م، ص 94-96.

(2) المصدر السابق ص 94-96

(3) أنظر جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري ج 1 ص 227-229

(4) المصدر السابق ج 15 ص 228-229

(5) المصدر السابق ج 15 ص 228-229

خاصةً ،يقول: وما خلقت أهل السعادة من الفريقين إلا ليوحدونني، و قال بعضهم: خلقهم ليفعلوا ،ف فعل بعضهم و ترك بعض ،وليس فيه لأهل القدر حُجَّةٌ،وقد فُسر⁽¹⁾ كما قال في قوله تعالى : ﴿ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ ﴾ [هود20] أي أضلهم الله عن ذلك في اللوح المحفوظ⁽²⁾ و قال عند قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ ﴾ [الحج18] :ومن يشقه الله فماله من مسعد⁽³⁾ و المعتزلة لا ينسبون الإضلال و الإشقاء إلى الله سبحانه، كما أثبت البكاء للسماء و الأرض في قوله تعالى: ﴿ فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ ﴾ [الدخان 29] حيث ذكر أثنين أحدهما عن ابن عباس ،و الآخر عن سعيد عن جبير ،يدلان على وقوع البكاء حقيقة من السماء والأرض ،و المعتزلة لا يقولون بذلك، بل يحملون الآية على المجاز⁽⁴⁾ كما فسر قوله تعالى : ﴿ وَانشَقَّ الْقَمَرُ ﴾ [القمر 02] بما ورد من انشقاق القمر،و أن عبد الله بن مسعود رأى حراء من بين فلقتيه فلقتي القمر⁽⁵⁾

أما المبرد فقد أثبت أسماءً لله منها العالم، والقادر، والرحيم، والودود، و الجبار، والمتكبر، والمبدئ، و المعيد ،و الخالق، و الباري، و ذكر أن بعضها لا يصح إطلاقه إلا عليه سبحانه فقال: و أما قول الشاعر: قتلنا أحنانا للوفاء بجارنا، فيكون على ضربين: أحدهما: أن يكون فحَم نفسه، وعظمتها، فذكرها باللفظ الذي يذكر الجميع به، و العرب تفعل هذا، و يعد كبرا، و لا ينبغي على حكم الإسلام أن يكون هذا مستعملا إلا عن الله عزوجل ،لأنه ذو الكبرياء، كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾ [القدر 01] و ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾ [النساء 163] ،و كل صفات الله أعلى الصفات و أجلها ،فما استعمل في المخلوقين على تلك الألفاظ و إن خالفت في الحكم فحسن جميل ،كقولك : فلان عالم، و فلان قادر، و فلان رحيم، و فلان ودود ،إلا ما وصفنا قبل من ذكر التكبر، فإنك إذا قلت: فلان جبار أو متكبر كان عليه عيبا ونقصا، و ذلك لمخالفة هاتين الصفتين الحق ،و بعدها عن الصواب ،لأنهما للمبدئ المعيد الخالق الباري، و لا يليق ذلك بمن تكسره الجوعة، و تطغيه الشبعة، و تنقصه اللحظة، و هو في كل أموره مُدَبَّر⁽⁶⁾ حيث

(1) معاني القرآن، الفراء، ج3 ص 89

(2) المصدر السابق ج2 ص8

(3) المصدر السابق ج2 ص 219

(4) انظر: معاني القرآن ج3 ص 41

(5) المصدر السابق ج3 ص 104

(6) الكامل في اللغة و الأدب ،المبرد، تحقيق تغايرد بيضون، و نعيم زرزور ، ج1 ص 296

أثبت المبرد اسم الرحيم و الودود و القادر و العليم لله سبحانه تعالى عكس المعتزلة الذين فرّوا من التجسيم فأولوا هاته الصفات يضيف قائلاً: "وكذلك يتأول ما في الأذان: الله أكبر الله أكبر، أي الله كبير، لأنه إنما يفاضل بين الشئيين إذا كانا من جنس واحد، يقال: هذا أكبر من هذا إذا شاكله في باب، ثم قال: وقوم يقولون: الله أكبر من كل شيء و ليس يقع هذا على محض الرؤية، لأنه تبارك و تعالى ليس كمثلته شيء⁽¹⁾ و قال أيضاً: "وقد قرئ: الله رءوف بالعباد، و رءوف أكثر، و إنما هو من الرأفة، وهي أشد من الرحمة⁽²⁾ كما نقل الزجاج عن المبرد قائلاً: سمعت أبا العباس محمد بن يزيد، يذكر أن السلام في اللغة أربعة أشياء: فمنها سلمت سلاماً، مصدر سلمت، ومنها السلام جمع سلامة، و منها السلام اسم من أسماء الله تعالى، ومنها السّلام شجر⁽³⁾ كما أثبت المبرد لله سبحانه و تعالى صفاتٍ منها العلم، و الفضل، و الطول، و الغفران حيث يقول في هذا الشأن: وجائر أن تقول: كنت أخاك، و إن كان أخاه الساعة، تريد أن تُعلمه ما كان، و لا تخبر عن وقته الذي هو فيه لعلم المخاطب ذاك، و لأن القائل - إذا كانت الأخبار حقاً - أن يخبر عنها بما أراد، و يترك غيره، فمن ذلك قول الله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: 96] وقوله: ﴿كَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾ [النساء: 148] قول النحويين و المفسرين في هذا واحد، أنّ معناه و الله أعلم: أنه خبرنا بمثل ما يعرف من فضله، و طوله، و رحمته و غفرانه، و أنه علّام الغيوب، قبل أن تكون، فعلمنا ذلك، و دلّنا عليه بهذا و غيره، و مثل ذلك قوله: ﴿وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ [الإنفطار: 19] و نحن نعلم أن الأمر أبداً لله⁽⁴⁾ كما قال في موضع آخر متحدثاً عن اختلاف مجرى الأفعال على الله عن عباده ما يلي: و ليس شيء يخبر به عن الله عز وجل إلا على خلاف ما تخبر به عن غيره في المعنى، و جنس الفعل واحد في الأعمال، فمن ذلك ما أذكره لك، ليدل على سائره إن شاء الله، وهو نحو قولك: رحم الله الناس، و رحم زيداً عمراً، فالرحمة من زيد رقة و تحنن، و الله عز وجل يجلُّ عنها، و كذلك علّم الله، و هو العالم لنفسه، و تقول: علم زيدٌ علماً، و إنما ذلك علم جعل فيه، و أدب اكتسبه و كذلك جميع ما يخبر به عنه، و إذا كان زيدٌ مفعولاً قلت، لطمت زيداً، و رأيت عمراً و تقول: ذكرت الله، فإنما تعني أن ذكرك كان لهذا الاسم، و كذلك دعوت الله، فمخارج الأفعال واحدة في الأعمال، و المعاني تختلف، فعلى هذا يجري التقدير فيما

(1) الكامل في اللغة و الأدب، المبرد، تحقيق تغريد بيضون، و نعيم زرزور، ج 2 ص 21

(2) المصدر السابق ج 1 ص 440

(3) معاني القرآن و إعرابه، الزجاج تحقيق عبد الجليل عبده شليبي، ج 2 ص 252-253

(4) المقتضب المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة 1405 هـ. ج 3 ص 176-177

ذكرت لك⁽¹⁾. " لكنه لجأ إلى تأويل بعض الصفات الأخرى كصفة " اليمين و الرحمة ، و صفة المكر، و السخرية و الاستهزاء. حيث نقل عنه الزجاجي في اسمي الله ((الرحمن الرحيم)) أنه قال : " الرحمة من العباد تحن ورقة على المرحوم، وهي من الله عز وجل إنعام وإفضال على العباد، لأن الأفعال تتصل بالله عز وجل على خلاف اتصالها بالآدميين، ألا ترى أنا نقول: ((علم زيد)) و زيدٌ علم بالاكْتساب بعد أن كان جاهلاً ، ويجوز أن يجهل بعد أن علم، و الله عز وجل يتعالى عن ذلك وكذلك ما أشبهه وكذلك: وسعت رحمته كل شيء: أي إنعامه وإفضاله⁽²⁾." كما قال في ما اتفق لفظه واختلف معناه وقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ ﴾ [البقرة 194] المعنى: فاقْتصوا منه ، ويُخرج اللفظ كلفظ ما قبله كقول العرب: الجزء بالجزء، و الأول ليس بجزء، وتقول: فعلت بفلان مثل ما فعل بي ، أي اقتصصت منه، و الأول بدأ ظلاماً، و المكافئ إنما أخذ حقه، فالفعلان متساويان و المخرجان متباينان؛ إذ كان الأول ظالماً وثاني إنما أخذ حقه...⁽³⁾. " فالبرغم من تأويله بعض الصفات إلا أنه لم يكن معتزلياً، لأن المعتزلة ينكرون الأسماء والصفات بالكلية سوى الأعلام الجامدة التي لا تدل على صفة، والمبرد خالفهم في هذا فشرح الأسماء الحسنى، و بين معانيها، مع عدم معرفتنا لما قال في معظمها، لضياح مؤلفاته فيها ، أما الصفات فأثبت بعضها ، بينما أول البعض أو نفاه، فيكون منهجه قريباً من منهج الأشاعرة الذين جاؤوا بعده⁽⁴⁾ " .

كما ذهب الزجاجي إلى إثبات أسماء الله و صفاته و توقيفيتها حيث قال في كتابه معاني القرآن وإعرابه: وقوله: ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ﴾ [الأعراف 180] لا ينبغي أن يدعوه أحد بما لم يصف نفسه به، أو لم يسم به نفسه فيقول في الدعاء: يا الله ، يا رحمان، يا جواد، ولا ينبغي أن يقول: يا سبحان، لأنه لم يصف نفسه بهذه اللفظة، وتقول: يا رحيم، و لا تقول: يا رفيق، وتقول: يا قوي، ولا تقول: يا جلد⁽⁵⁾. إذ يضيف قائلاً في نفس الصدد : " و قيل الإل: اسم من أسماء الله و هذا عندنا ليس بالوجه؛ لأن أسماء الله عز وجل معروفة معلومة كما

(1) المقتضب المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، ج3 ص 119

(2) اشتقاق أسماء الله، الزجاجي تحقيق عبد الحسين مبارك، ص 41-157

(3) ما اتفق لفظه و اختلف معناه، المبرد تحقيق عبد العزيز الميمني الراجكوتي ، ص 13-14

(4) مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن 4 هجري، الشيخ عليو محمد مكتبة دار المنهاج ص 692

(5) معاني القرآن و إعرابه، الزجاج تحقيق عبد الجليل عبده شلي ، ج2 ص 392

سُمت في القرآن، وتليت في الأخبار، قال الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [١] فالداعي يقول: يا الله، يا رحمان، يا رب، يا مؤمن، يا مهيمن، ولم يسمع يا "إل" في الدعاء^(١) حيث قال في اسم الله المتكبر: هو مُتَّفَعِّل من الكبر... ولا مستحق لصفة الكبر والتكبر إلا الله سبحانه^(٢) و قال في اسم الله العظيم: "المعظم في صفة الله يفيد عظم الشأن والسلطان"^(٣) كما يضيف قائلاً: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الفاحة 03] هذه الصفات لله عز وجل، معناه فيما ذكر أبو عبيدة: ذو الرحمة^(٤) فهو يخالف المعتزلة فيرى اشتقاق أسماء الله الحسنى، خلافاً لمن عدها أعلاماً جامدة، لا معنى لها ولا دلالات اشتقاقية، وهم المعتزلة^(٥) أما صفات الله سبحانه وتعالى فهي كذاته قديمة وليس شيء منها محدثاً مخلوقاً حيث قال معلقاً على قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف 45] أي: على الإنشاء والإفناء مقتدرًا، فإن قال قائل: فالكلام: "كان الله فتأويله: أن ما شاهدتم من قدرته ليس بجاذبٍ عنده، وأنه كذلك كان لم يزل"^(٦) حيث أثبت العديد منها أهمها صفة الاستواء حيث قال في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه 05]: "الاختيار على الرفع، ويجوز الخفض على البذل من (من)، المعنى: تنزيلاً من خالق الأرض والسموات الرحمان، ثم أخبر بعد ذلك فقال ﴿على العرش استوى﴾ وقالوا: معنى استوى: استولى و الله اعلم، والذي يدل عليه استوى في اللغة على ما فعله من معنى الاستواء^(٧) كما أثبت الزجاج صفة الكلام لله سبحانه وتعالى قائلاً: وقوله عز وجل: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء 164]، أخبر الله عز وجل بتخصيص نبي ممن ذكر، فأعلم عز وجل أن موسى كُلم بغير وحي، وأكد ذلك بقوله "تكليماً" فهو كلام كما يعقل الكلام لا شك في

(١) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، ج 2 ص 433-434

(٢) تفسير أسماء الله الحسنى، الزجاج تحقيق أحمد يوسف الدقاق، دار المأمون للتراث، دمشق 1395 هـ ص 35

(٣) المصدر السابق ص 46

(٤) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، تحقيق عبد الجليل شلبي ج 1 ص 43

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري ج 1 ص 244-245

(٦) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، تحقيق عبد الجليل شلبي ج 3 ص 291

(٧) المصدر السابق ج 3 ص 35

ذلك⁽¹⁾ و قريبا من هذا فسر قوله تعالى: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ [يس 69]: أي الذي أتى به النبي صلى الله عليه و سلم، وزعم الكفار أنه شعر و ماهو بشعر، وليس يوجب هذا أن يكون النبي لم يتمثل ببيت شعر قط، إنما يوجب هذا أن يكون النبي صلى الله عليه و سلم ليس بشاعر، و أن يكون القرآن الذي أتى به من عند الله، لأنه مباين لكلام المخلوقين، و أوزان أشعار العرب، و القرآن آية معجزة تدل على أن نبوة النبي صلى الله عليه و سلم و آياته ثابتة أبداً⁽²⁾ كما أثبت صفة التجلي لله عز وجل حيث قال: ﴿فلما تجلّى ربه﴾ أي: ظهر و بان... و قوله ﴿و أنا أول المؤمنين﴾ أي: أول المؤمنين بأنك لا ترى في الدنيا، هذا معنى ﴿رب أرني أنظر إليك﴾ إلى آخر الآية، و هو قول أهل العلم و أهل السنة، و قال قوم: معنى ﴿أرني أنظر إليك﴾: أرني أمراً عظيماً لا يرى مثله في الدنيا مما لا تحتمله بنية موسى، قالوا: فأعلمه أنه لن يرى ذلك الأمر، و أن معنى: ﴿فلما تجلّى ربه للجبل﴾ تجلّى أمر ربه، و هذا خطأ لا يعرفه أهل اللّغة، و لا في الكلام دليل على أن موسى أراد أن يرى أمراً عظيماً من أمر الله، و قد أراه الله من الآيات في نفسه ما لا غاية بعده، قد أراه عصاه ثعباناً مبيناً، و أراه يده تخرج بيضاء من غير سوء و كان آدم -يميل إلى السواد- و فرّق البحر بعصاه، فأراه من الآيات العظام ما يستغني به عن أن يطلب أمراً من أمر الله عظيماً، و لكن لما سمع كلام الله قال: ﴿رب أرني أنظر إليك﴾ سمعت كلامك، فأنا أحب أن أراك، فأعلمه الله -جل ثناؤه- أنه لن يراه، ثم أمره الله أن يشكره، فقال: ﴿قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ﴾ [الأعراف 144] أي اتخذتك صفوة على الناس ﴿بِرِسَالَاتِي وَبِكَلامِي﴾ و لو كان إنما تبع كلام غير الله لما قال: برسالاتي و بكلامي؛ لأن الملائكة تنزل إلى الأنبياء بكلام الله⁽³⁾

كما تحدث الزجاجي عن صفة الرؤية و إثبات وجه الله عز وجل عكس ما ذهب إليه المعتزلة حيث قال في سورة الأنعام: قوله عز وجل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام 103] أنه يدرك الأبصار، و في هذا الإعلام دليل أن خلقه لا يدركون الأبصار، أي لا يعرفون كيف حقيقة البصر، و ما الشيء الذي صار به الإنسان يبصر من غيرهما من سائر أعضائه، فأعلم أن خلقاً من خلقه لا يدركون المخلوقين كنهية، و لا يحيطون بعلمه، فكيف به عز وجل؟ فالأبصار لا تحيط به ﴿و هو اللطيف الخبير﴾ فأما ما جاء من الأخبار في الرؤية و صح عن رسول الله، فغير

(1) معاني القرآن و اعرابه الزجاج، تحقيق عبد الجليل شليبي، ج2 ص 133

(2) المصدر السابق ج4 ص 293-294

(3) المصدر السابق ج2 ص 373-375

مدفوع، وليس في هذه الآية دليل على دفعه؛ لأن معنى الآية معنى إدراك الشيء و الإحاطة بحقيقته، وهذا مذهب أهل السنة و العلم، و الحديث (1) ثم يقر ذلك صراحة في تفسير قوله تعالى: ﴿لَلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ﴾ [يونس 26] الحسنى: الجنة، و زيادة: في التفسير النظر إلى وجه الله -جل وعز- ويجوز أن تكون الزيادة تضعيف الحسنة؛ لأنه قال -جلّ و عز: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَلِهَا﴾ [الأنعام 160] ، و القول في النظر إلى وجه الله كثير في التفسير، وهو مروى بالأسانيد الصحاح، لا يُشك في ذلك (2) كما فسّر قوله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر 69] بحديث الرؤية المشهور، ثم قال: "...وهذا موضع يحتاج إلى أن يُستقصى تفسيره؛ لأنه أصل في السنة و الجماعة ، و معناه : لا ينالكم ضمير و لا ضيم في رؤيته، أي ترونه حتى تستووا في الرؤية، فلا يضيّم بعضكم بعضاً، و لا يضير بعضكم بعضاً..." (3) حيث أثبت أيضاً صفة التعجب المتعلقة بالوجه و الجسم في قوله تعالى: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ [الصفافات 12] قائلاً: و تقرأ "عجبت" بضم التاء، و معناه في الفتح: بل عجبت يا محمد من نزول الوحي عليك و يسخرون ، و يجوز أن يكون معناه: بل عجبت من إنكارهم البعث، و من قرأ: "عجبت" فهو إخبار عن الله، و قد أنكر قوم هذه القراءة ، و قالوا: الله عزوجل لا يعجب، و إنكارهم هذا غلط؛ لأن القراءة و الرواية كثيرة، و العجب من الله عزوجل خلافة من الآدميين ، كما قال: ﴿وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾ [الأنفال 30] ، و ﴿وَسَخَّرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة 79] ، ﴿وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء 142] و المكر من الله و الخداع خلافة من الآدميين، وأصل العجب في اللغة أن الإنسان إذا رأى ما ينكره و يقل مثله، قال: عجبت من كذا و كذا، إذا فعل الآدميون ما ينكره الله جاز أن يقول فيه: عجبت، و الله علم الشيء قبل كونه ، و لكن الإنكار إنما يقع و العجب الذي يلزم به الحجة عند وقوع الشيء (4) حيث وصفه بعضهم - الشيخ عليو محمد- بأنه جرى على الخطوط العامة لمنهج السلف، لكنه لم يطبق كامل منهجهم في الأسماء و الصفات، فأول بعض الصفات، و توقف عن الترجيح في بعضها، على حين اضطرب في بعضها، و طريقته هذه تقارب طريقة قدماء الأشاعرة الذين كانوا يثبتون بعض الصفات، و يؤولون بعضها، و إن لم

(1) معاني القرآن و اعرابه الزجاج، تحقيق عبد الجليل شلي ج 2 ص 278-279

(2) المصدر السابق ج 3 ص 15

(3) المصدر السابق ج 4 ص 362-363

(4) المصدر السابق ج 4 ص 300

يجز على طريقتهم في إثبات الصفات الخبرية، وتأويله الفعلية غير أنه كان بعيداً عن الاعتزال⁽¹⁾ و من الأدلة على أشعرته ما يلي:

أولاً: تقريره المسائل العقدية الأخرى على طريقة أهل السنة و الجماعة ،كتوحيد الألوهية و مسائله، والقضاء والقدر، ومسائل الإيمان وزيادته ونقصانه، ومعجزات الأنبياء، وعذاب القبر، والسمعيات الأخرى.

ثانياً: اعتماده في كتابه معاني القرآن وإعرابه على الأحاديث وأثار السلف في تفسير الآيات القرآنية وخاصة على كتاب التفسير للإمام أحمد بن حنبل، وذلك من سمات أهل السنة.

ثالثاً: موافقته لأهل السنة في إعراب الآيات التي اختلف فيها أهل السنة مع غيرهم كصفة التعجب

رابعاً: تنبيهه المتكرر في كتابه أولوية إتباع الصحابة والسلف في القراءات والمصاحف، وعدم مخالفتهم بما يجوز في اللغة والنحو؛ لأن القراءة سنة متبعة. حيث قال في قوله تعالى: «وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا» [النساء121]: أي لا يجدون عنا معدلاً، ولا ملجأ، يقال: حصتُ عن الرجل أحيصُ، ورووا جضت عنه أحيضُ بالجيم و الضاد المعجمة، بمعنى حصت، ولا يجوز ذلك في القرآن، وإن كان المعنى واحداً والخط غير مخالف، لأن القرآن سنة لا تخالف فيه الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والسلف وقراء الأمصار بما يجوز في اللغة والنحو، وما فيه أفصح مما يجوز، فالإتباع فيه أولى⁽²⁾ حيث أثبت الزجاج القدر كما سبق ونبهنا إليه حيث قال في قوله تعالى: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» [القمر49] أي: كل ما خلقناه فمقدور مكتوب في اللوح المحفوظ قبل وقوعه، ونصب (كل شيء) بفعل مضمر المعنى: إنا خلقنا كل شيء خلقناه بقدر، ويدل هذا: «وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ وَ كُلِّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ» [القمر52-53]⁽³⁾ وقال في سورة الحديد: وقوله عز وجل: «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ» [الحديد21] وهذا دليل أنه لا يدخل الجنة أحد إلا بفضل الله، ثم أعلمهم أن ذلك المؤدي إلى الجنة والنار لا يكون إلا بقضاء وقدر، فقال عز وجل: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا» [الحديد22] أي: من قبل أن نخلقها، مما وقع في الأرض من جذب أو نقص، وكذلك ما وقع في النفوس من

(1) مناهج اللغويين في تقرير العقيدة، الشيخ عليو محمد ص707

(2) معاني القرآن و اعرابه، الزجاج، تحقيق عبد الجليل شلبي، ج2 ص 111

(3) المصدر السابق ج5 ص92

مرض وموت، أو خسران في تجارة، أو كسب خير أو شر، فمكتوب عند الله معلوم⁽¹⁾ كما رد الزجاج على الراضية في الزواج بأكثر من أربع حيث قال في سورة النساء: فإن قال قائل من الراضية: إنه أحل لنا تسعا؛ لأن قوله: «مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ» [النساء03] يراد به تسع، قيل: هذا يبطل من جهات: أحدها في اللغة: أن مثنى لا يصلح إلا لاثنين اثنين على التفریق، ومنها: أنه يصير أعبي كلام لو قال قائل في موضع تسعة: أعطيتك اثنين وثلاثة وأربعة يريد تسعة، قيل: تسعة تغنيك عن هذا؛ لأن تسعة وضعت لهذا العدد كله، أعني من واحد إلى تسعة، وبعد فيكون -على قولهم- من تزوج أقل من تسعة أو واحدة فعاص؛ لأنه إذا كان الذي أبيض له تسعا أو واحدة فليس لنا سبيل إلى اثنين؛ لأنه إذا أمرك من تجب عليك طاعته، فقال: ادخل هذا المسجد تسعا أو واحدة، فدخلت غير هاتين اللتين حددهما لك من المرات فقد عصيته، هذا قول لا يعرج على مثله، ولكن ذكرناه ليعلم المسلمون أن أهل هذه المقالة مباينون لأهل الإسلام في اعتقادهم، ويعتقدون في ذلك ما لا يشتهبه على أحد من الخطأ⁽²⁾

من الأشاعرة الآخرين الذين تحدثوا عن دلالة أسماء الله وصفاته الزجاجي حيث أثبت الأسماء الحسنى وقرر بأنها مع الصفات توقيفية، إذا قال في اسم الله: «التواب» بعد أن ذكر الاسم، وفعله، ومعناه، ومجيئه على وزن المبالغة: فإن قال قائل: أفيجوز أن يقال: الله عز وجل تائب على عباده، أي يقبل توبتهم كما قيل له عز وجل: تواب؟ قيل له: ليس لنا أن نطلق على الله عز وجل من الصفات إلا ما أطلقه جماعة المسلمين، وجاء في الكتاب، وإن كان في اللغة محتملا، وقد قال الله عز وجل: «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ» [التوبة117]⁽³⁾ كما قال بعد ذلك: «... وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ» [الشورى25]، فقد جاء الفعل منه على فَعَلَ يَفْعَلُ، وما نطق منه بِفَعَلَ يَفْعَلُ فاسم الفاعل منه قياسا: فاعل، كقولك: ضرب زيد، يضرب، فهو ضارب، وذهب، يذهب، فهو ذاهب، فكذلك يقال قياسا: تاب زيد، يتوب، فهو تائب، فإن كانت الأمة تطلق ذلك على الله عز وجل فقياسه في اللغة مستقيم، وإن لم تطلق ذلك على الله عز وجل فلا يجوز الإقدام عليه، وإن كان في اللغة جائزا، على أنه إنما قيل لله عز وجل: تواب؛ لمبالغة الفعل، وكثرة قبوله توبة عباده، ولكثرة من يتوب إليه، وتردد هذا الفعل وتكراره وقبوله منهم، ليدل على هذا المعنى فلا يجاوز هذا، وقد جاء في صفاته عز وجل ما لا ينطق باسم الفاعل، كقوله: «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ

(1) معاني القرآن و اعرابه، الزجاج، تحقيق عبد الجليل شلبي، ج5 ص128

(2) المصدر السابق ج2 ص10

(3) اشتقاق أسماء الله، الزجاجي تحقيق الدكتور عبد الحسين المبارك، ص63

الْفُرْقَانِ عَلَى عَبْدِهِ» [الفرقان 01]، وقوله: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» [المؤمنون 14]، ولم يقل: الله متبارك، كما قيل: تعالى، فهو متعال، والوزن والتقدير في العربية واحد، وقد جاء في صفاته عز وجل ما نطق باسم الفاعل، كقولك: الله المؤمن، المهيمن، ولا تقول آمن الله، ولا هَيَمَنَ، وإنما نسعى في صفاته عز وجل إلى ما أطلقتها الأمة، وجاء في التنزيل، ونمستك عما سوى ذلك⁽¹⁾ كما قال في اسم الله (الْفَعَّالُ): (الْفَعَّالُ: اسم مبني لمبالغة الفعل، فهو يجري في ضروب من صفاته عز وجل نحو: جَبَّارٌ، وَعَلَّامٌ، وَخَلَّاقٌ، وَرِزَّاقٌ، وَوَهَّابٌ، وَتَوَّابٌ، وَمَنَّانٌ، وما أشبه ذلك؛ لأن وزن كل هذا: (فَعَّالٌ)، وإنما يراد به المبالغة في الفعل، فيجوز أن يوصف بالْفَعَّالِ من كل فعل أصله على ثلاثة أحرف، على ما أطبقت عليه الأمة، وجاء في التنزيل، نحو «الخالق» [الحجر 86] لأنه من خلق، و«عَلَّامٌ» [المائدة 109] لأنه من علم، و«جَبَّارٌ» [ابراهيم 15] لأن أصله من الجبرية، فهو ثلاثي الأصل، وإن لم ينطق منه بفعل غير مزيد فيه، ولا يجوز أن يوصف بما زاد على ثلاثة أحرف، لأنه إذا بني منه (فَعَّالٌ) سقط منه حرف فاحتل ... ألا ترى أنه لو تُكَلِّف بناء ذلك لقييل في مثل (فَعَّالٌ) من (دَحْرَج) (دَحَّار) أو (دَحَّاج)، فكان يبطل المعنى المقصود به؛ لاختلاف بنائه، فهكذا مجرى هذا في كلام العرب، فأما في صفات الله عز وجل، فإنه لا يجوز أن يبنى (فَعَّالٌ) من شيء من صفاته إلا ما جاء منه في التنزيل و أطلقتها الأمة وإن كان أصله ثلاثياً، ألا ترى أننا لا نبي في صفاته عز وجل من قدير: (فَعَّالٌ)، فنقول: (قَدَّارٌ)، ولا من حكيم، فنقول: (حَكَّامٌ)، ولا من باسط، فنقول: (بَسَّاطٌ)، ولا من عَفُوٌّ، فنقول (عَفَّاءٌ)، ولا من مُقَيِّتٌ فنقول: (مَقَّاتٌ)، لا أنه في العربية فاسد في التقدير، بل صحيح في مقاييس العربية، ولكننا لا نطلق في صفاته عز وجل وأسمائه شيئاً بقياس اللغة، إلا ما جاء في التنزيل، وأطلقتها الأمة، لا نتجاوز بذلك، وإن كان صحيح القياس في العربية، وقد ذكرنا نظائر لهذا فيما مضى⁽²⁾ حيث ذهب إلى أن الأسماء الحسنى دالة على صفات الله عز وجل، بل يطلق الصفات على الأسماء، وهذه القاعدة لازمة من القول باشتقاق الأسماء الحسنى، لأن الاسم إذا كان مشتقاً دل بالمطابقة على صفة إلهية. إذ قال في اسم الله: الرحمن الرحيم: صفتان لله عز وجل مشتقتان من الرَّحْمَةِ، فالرحمن: فَعَّالٌ، والرحيم: فعيل⁽³⁾ وقال في القدير: أبلغ في الوصف بالقدرة من القادر؛ لأن القادر اسم فاعل من قدر، يقدر، فهو قادر، وقدير: فعيل، وفعيل من أبنية المبالغة... وهو من صفات الذات ليس مما يتعدى إلى

(1) اشتقاق أسماء الله، الزجاجي تحقيق الدكتور عبد الحسين المبارك، ص 63-64

(2) المصدر السابق ص 152-153

(3) المصدر السابق ص 38

مفعول⁽¹⁾ وقال في العليم : العليم و العالم صفتان مشتقتان من العلم، فالعالم: اسم الفاعل من عَلِمَ، يعلم، فهو عالمٌ، والعليم من أبنية المبالغة في الوصف بالعلم، وهو بمنزلة قدير من القادر⁽²⁾ كما يرى الزجاجي أن الصفات تجري على الله خلاف مجراها من المخلوقين في التعريف، فهي للعباد بيان وإيضاح، وللمولى عز وجل ثناء ومدح حيث يقول: اعلم أن الصفات في كلام العرب على ضربين: إذا كان الاسم عند من تخاطبه ملتبساً بغيره ممن يشركه في بنيته فهو حينئذ محتاج إلى الوصف، ووصفه له إيضاح وتبيين، وإذا كان الاسم معروفاً عند من تخاطبه، إما بتقديم معرفته به وتحصيله إياه، أو بشهرته، كان مستغنياً عن النعت، وكانت نعوته ثناء عليه، ومدحاً أو ذمماً، فصفات الله كلها ثناء عليه ومدح له مدح بها نفسه، ونبه العباد عليها، وتعبدتهم بوصفه بها، لأنه عز وجل ليس كمثل شيء، وإنما يمدح بصفاته ويثني بها عليه، ولذلك قد بان لك بما وصفنا من شرح أسمائه أنها كلها صفات له وثناء عليه، وليس منها اسم موضوع للفصل بمنزلة الأسماء الأعلام التي قدمنا ذكرها، والمضمرات، والمبهمات، والمضافات، لأنه عن ذلك عز وجل مستغن⁽³⁾ حيث أثبت الزجاجي كغيره من الأشاعرة بعض الصفات و أول بعضها الآخر، فمن الصفات التي أثبتتها صفة الحياة، وصفة القدرة، وصفة العلم، وصفة السمع، وصفة البصر، و صفة الحكمة⁽⁴⁾ فالملاحظ لهذا القول يدرك بأن الزجاجي أثبت صفة السمع الحسية وصفة البصر التي أولتها المعتزلة فراراً من التشبيه والتجسيم فالأشاعرة يتشابهون مع السلف في كثير من القضايا عكس المعتزلة لكن الأشاعرة يأولون بعض الصفات الأخرى .

ابن خالويه هو الآخر من فريق الأشاعرة خاض في أسماء وصفات الله عز وجل فرأى في أسماءه الحسنى مشتقة وهي دالة على صفات له سبحانه وتعالى قال في اسمه المتعال : « والمتعال : متفاعل من العلو ، و الأصل مُتَعَالٍ ، فانقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها ، كقولك: الداعي و الغازي، و الأصل: الدَاعِيُ و الغازو، فصارت الواو ياء لانكسار ما قبلها، وتعالى الله : تفاعل من العلو و تبارك : تفاعل من البركة ، والله متعال ، ولا يقال : متبارك ، لأن اللغة سماع وليست قياساً⁽⁵⁾ حيث فسر العلو بظاهاها والبركة بالبركة المعروفة ، كما قال في قوله تعالى : «كَذَلِكَ يَطْبَعُ

(1) اشتقاق أسماء الله، الزجاجي، تحقيق عبد الحسين المبارك، ص 48

(2) المصدر السابق ص 50

(3) المصدر السابق ص 275

(4) المصدر السابق ص 48،51،60

(5) إعراب القراءات السبع و عللها لابن خالويه، تحقيق عبد الرحمان بن سليمان العثيمين، ج 1 ص 326

اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ» [غافر 35] والجبار في اللغة : الذي يقتل على الغضب له ، فإن سأل سائل ، فقال : إن صفات الله تعالى نحو : عليم وكبير ، وجبار ، محمود ، فلم صار هذا مذموماً؟ فقل : إن جباراً في صفة الله هو الذي أجبر العباد على ما أراد ، وأحيا و أمات ، وهي صفة لا تليق إلا بالله ، وكذلك الكبير رداء الله ، فإذا جاء المخلوق ليتشبه بمن لا يشبهه شيء ، وارتكب ما ليس له ، ونازع الله جل جلاله رداءه ، كان مذموماً له ⁽¹⁾ كما أثبت ابن خالوية لله صفات منها العلم والقدرة والوحدانية ، والعجب يقول في ذلك : « والله تعالى قادر ، وقدير ، مثل عالم ، وعليم ⁽²⁾ كما يضيف في موضع آخر : « وذكر الله تعالى نعمه على يحيى بن زكريا ، حيث خلقه ولم يكن شيئاً موجوداً مرثياً عند المخلوق ، أما الله تعالى فعلمه ما لم يكن لعلمه به بعد أن كونه ، وقد كان يحيى عليه السلام في علم الله شيئاً ⁽³⁾ وقال منتصراً لقراءة الرفع وهو مذهب السلف في قوله تعالى : «بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ» [الصفات 12] وقد عجب الله تعالى من عظيم ما نال المشركون من الله ، وقد قال الله تعالى : «وَإِنْ تَعَجَّبْتَ فَعَجَبْتُ» [الرعد 05] وقوله تعالى : «بَلْ عَجِبْتَ» و «بَلْ عَجِبْتَ و يسخرون» وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ((عجب ربكم من ألكم وقنوطكم)) ⁽⁴⁾ غير أن العجب من الله تعالى بخلاف ما يكون من المخلوقين ، كما أن المخادعة و المكر و الحيلة و النسيان منه على خلاف ما يكون منا ، ومعنى ألكم : الضجيج ورفع الصوت بالدعاء ، فالأول : رفع الصوت ، و الأُل : سرعة المشي ، و الأُل : مصدر أله بالحرية ألاً ، و الحرية يقال : الألة . وحدثني أحمد بن عبدان المقرئ ، قال : حدثنا علي بن عبد العزيز ، عن أبي عبيد ، قال : سمعت الكسائي يخبر عن زائدة ، عن الأعمش ، عن شقيق بن سلمة ، قال : قرأت عند شريح (بل عَجِبْتُ) ، فقال : إن الله لا يعجب من الشيء و إنما يعجب من لا يعلم ، قال الأعمش : فذكرت ذلك لإبراهيم ، فقال : إن شريحاً كان يعجب بعلمه ، وكان عبد الله أعلم منه ، فكان يقول : ((بل عَجِبْتُ)) ⁽⁵⁾ كما خالف ابن خالوية المعتزلة في قضية خلق القرآن حيث قال في شرح قوله تعالى :

(1) المصدر السابق ج 2 ص 269

(2) إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم لابن خالويه منشورات دار الحكمة، حلبوني، دمشق ص 49

(3) إعراب القراءات السبع و عللها ابن خالويه تحقيق عبد الرحمان بن سليمان العثيمين ج 2 ص 13

(4) غريب الحديث الخطابي تحقيق عبد الكريم العزباوي، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة ، دار الفكر دمشق 1402 هـ ج 3 ص 260

(5) إعراب القراءات السبع و عللها ، ابن خالوية ، ج 1 ص 24-25

«أَمْ يَجْعَلُ كَيْدَهُمْ» [الفيل 2]: معناه: ألم يصير كيدهم والجعل: يكون الخلق، ويكون التصيير، قال الله تعالى: «وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالتُّورَ» [الأنعام 01] أي: خلق، وقال: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» [الزخرف 03] أي: صيرناه وبيناه⁽¹⁾ حيث نقل ابن النديم بسنده عن ابن خالويه أنه قال: كنت عند سيف الدولة، وعنده ابن بنت حامد، فناظرني على خلق القرآن، فلما كان تلك الليلة نمت فأتاني آت، فقال: لم تحتج عليه بأول القصص: «طسم تِلْكَ آيَاتِ الْكِتَابِ الْمُبِينِ نَتْلُو عَلَيْكَ مِنْ نَبِّإِ مُوسَى» [القصص 1-3]، و التلاوة لا تكون إلا بالكلام؟!⁽²⁾ كما أثبت رؤية الله إذ قال في شرح مقصورة ابن دريد: قال الله تعالى: «وُجُوهٌ يُؤْمِنُونَ نَاطِرَةً» [القيامة 22] أي: حسنة مشرقة «إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً» [القيامة 23]، قيل منتظرة إلى ثواب ربها، وقيل: ناظرة من الناظر بالعين⁽³⁾ حيث يظهر في تفسيره الأخير أنه أول في البداية ثم انتقل إلى ظاهر اللفظ على طريق السلف فالاضطراب ظاهر هنا .

من الأشاعرة الآخرين الذين خاضوا في دلالة أسماء الله وصفاته بين التأويل و الظاهر الخطابي رحمه الله حيث وافق منهج السلف في الأسماء الحسنى، فأثبت الأسماء الحسنى، وشرحها مع الأدعية الماثورة بكتاب سماه ((شأن الدعاء)) وذهب إلى أنها ليست محصورة بعدد معين، وإنما وقع التخصيص بذكر التسعة والتسعين، لأنها أشهر الأسماء وأظهرها معنى، وليس فيه نفي ما عادها، وبين أن معنى إحصائها هو عدها وحفظها وفهمها ودعاء الله بها، وقرر أنها توفيقية لا يستعمل فيها القياس ولا الإلحاق، و أن هناك أسماء وصفات لا يصح إطلاقها على الله كالمطالب، والغالب والمهلك، والمدرك، والمخزي، والمضل، و الدهر، ورمضان، لعدم ورودها وثبوت صحتها⁽⁴⁾ حيث إن الصفات عنده تحمل على ظاهرها إذا صحت بأخبار التواتر، أما إذا لم يكن لها أصل بالتواتر فتؤول يقول في هذا الشأن: قيل إن هذه الصفات المذكورة في كتاب الله عز وجل بأسمائها، وهي صفات مدح، و الأصل أن كل صفة جاء بها الكتاب، أو صحت بأخبار التواتر، أو رويت من طرق الآحاد، وكان لها أصل في الكتاب، أو خرجت على بعض معانيه، فإننا نقول بها، ونجربها على ظاهرها، من غير تكييف، و ما لم يكن له منها في الكتاب ذكر، ولا في التواتر أصل، ولا له

(1) إعراب ثلاثين صورة من القرآن الكريم، ابن خالويه ص 191

(2) بغية الطلب في تاريخ حلب، كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة الحنفي تحقيق سهيل زكار، دار الفكر بيروت، لبنان ج 2 ص

757

(3) شرح مقصورة ابن دريد، ابن خالويه، تحقيق محمد جاسم الدرويش، مطابع، ص 353

(4) مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن 4 هـ، محمد الشيخ عليو محمد، ص 751.

بمعاني الكتاب تعلق، وكان مجيئه من طريق الآحاد، وأفضى بنا القول إذا أجريناه على ظاهره إلى التشبيه، فإننا نتأوله، على معنى يحتمله الكلام، ويزول معه معنى التشبيه، وهذا هو الفرق بين ما جاء من ذكر القدم و الرجل والساق، وبين اليد و الوجه والعين، وبالله العصمة، ونسأله التوفيق بصواب القول، ونعوذ به من الخطأ فيه، إنه رؤوف رحيم⁽¹⁾ فمن الصفات التي أثبتها صفة الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع والبصر، واليدين، والرؤية والاستواء، حيث قال في قوله تعالى: «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» [الزمر 67]؛ أي قدرته على طيها، وسهولة الأمر في جمعها، وقلة اعتيائها عليه، بمنزلة من جمع شيئاً في كفه، فاستخف حمله، ولم يشتمل بجميع كفه عليه، لكنه يُقَلُّ ببعض أصابعه⁽²⁾ وقال في موضوع آخر وهو يشرح حديثاً ((وضعه على أذنه وعينه عند قراءته)) « سَمِيحًا بَصِيرًا » [النساء 58] معناه: إثبات صفة السمع و البصر لله سبحانه، لا إثبات الأذن و العين؛ لأنهما جارحتان، والله سبحانه موصوف بصفاته، منفي عنه ما لا يليق به من صفات الآدميين ونعوتهم، ليس بذي جوارح، ولا بذي أجزاء و أبعاد، «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» [الشورى 11]⁽³⁾ وقال في حديث النزول: ((وإنما ينكر هذا وما أشبهه من الحديث من يقيس الأمور في ذلك بما شاهده من النزول الذي هو تدل من أعلى إلى أسفل، وانتقال من فوق إلى تحت وهذه صفة الأجسام و الأشباح، فأما نزول من لا تستولي عليه صفات الأجسام فإن هذه المعاني غير متوهمة فيه، وإنما هو خبر عن قدرته، ورأفته بعباده وعطفه عليهم، واستجابة دعاءهم و مغفرته لهم، يفعل ما يشاء⁽⁴⁾ هناك من رأى بأن المنهج الذي جرى عليه الخطابي مخالف لمنهج السلف؛ ذلك أن معظم أمور الشريعة تثبت بأخبار الآحاد، ولم يكن السلف يفرقون ما ثبت من نصوص الشرع متواترة كانت أو آحادية، فكانوا يحتجون بأخبار الآحاد كما يحتجون بالآيات و بالأحاديث المتواترة، وفي الخبريات العلمية كما يحتجون بها في الطلبات العملية، و إذا صح الحديث وجب قبوله و العمل به و الإيمان بما دل عليه و حرمت مخالفته، وإنما تبنى هذا التفريق... بعض متأخري المتكلمين

(1) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري للخطابي، تحقيق محمد بن سعد بن عبد الرحمان آل سعود، مركز إحياء التراث الإسلامي مكة المكرمة ج3 ص 1911

(2) المصدر السابق ج 3 1901

(3) معالم السنن لأبي سليمان الخطابي، دار الكتب العلمية بيروت 1401 هـ 1980 ج 4 ص 330

(4) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، الخطابي تحقيق محمد سعد بن عبد الرحمان آل سعود ج 1 ص 637-639

المتكلمين، من غير دليل ولا برهان؛ ليتخذوه مطية إلى تأويل الصفات ونفيها، فلا يعتد به⁽¹⁾ ولعل هذا التعقيد الذي اعتمده الإمام الخطابي لعله يعد من المصادر الأولى التي سار عليها متكلم الأشاعرة، فقد نقله البيهقي منه بحروفه وهو يؤول صفتي القدم و الرجل، وكان قدماء الأشاعرة يثبتون الصفات الخبرية القرآنية كالوجه واليد، والواردة في السنن المتواترة، ويرد أكثرهم ما لم يرد في الأخبار الأحادية⁽²⁾

كما أثبت من ينسب إليه المذهب - الأشعري - الصفات التي ورد بها الخبر، دون تكييف لها، أو تأويل لمعناها، فقله تعالى: «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» [الرحمان 27] ، فأخبر أن له وجهاً لا يفنى ولا يلحقه الهلاك، وقوله تعالى: «لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» [ص 75] فيه إثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين لا يوصفان إلا بأن يقال إنهما ليستا كالأيدي⁽³⁾ وعلى هذا فالأشعري لا يؤول تلك الصفات، لكنه ليس مجسماً، لأنه يقول إن هذه الصفات ثابتة لورود التنزيل بها، لكنها ليست بلا كيف، لكن من بعد الأشعري، نجد أن الأشاعرة قد مالوا إلى تأويل تلك الصفات، فنجد الرازي على سبيل المثال يذكر صعوبة أخذ ما ورد في القرآن من ذكر الوجه و العين و الأيدي والساق على ظاهره، لأن ذلك سيؤدى إلى التشبيه و التجسيم و منافي للتنزيه، وهذا ما يرفضه العقل بالبدئية، فالآيات التي تدل على المعية لاتعني القرب الحسي، إنما تعني القرب بالعلم و القدرة⁽⁴⁾ و المراد من قوله تعالى «وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ» [العلق 19] ، فإن هذا القرب ليس إلا بالطاعة و العبودية، فأما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة إنه لا يحصل بالسجود⁽⁵⁾ ولقد احتج القائلون بأن الله في جهة بقوله تعالى: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» [طه 05] وقالوا بالمعنى الحسي في الاستواء، ومن المعروف أن المعتزلة قد قالت إن الاستواء بمعنى الاستيلاء، أما بالنسبة للأشعري فنجده يهاجم تأويل المعتزلة، ويذكر أنه لو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء، فهو عز وجل مستول على

(1) أنظر مختصر الصواعق المرسله على الجهمية و المعطلة، محمد بن الموصلي تصحيح زكريا يوسف، دار المتنبي القاهرة 1981 ج 2 ص 613-614

(2) انظر مجموع الفتاوى، عبد الرحمان بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشري 1995 ج 12 ص 32

(3) الإبانة عن أصول الدين، الأشعري ص 37-39

(4) الفرق الكلامية الإسلامية (مدخل و دراسة) علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهبة ط2 1995 ص 280

(5) أساس التقديس، الرازي ص 99-204

الأشياء كلها، ولكن مستويا على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش، لأنه قادر على الأشياء مستول عليها، ولم يقل أحد أن الله مستول على الأرض و الحشائش⁽¹⁾ ومعنى الاستواء عند الأشعري أنه كما ذكر الله: «الرحمن على العرش استوى» لكن دون كيفية. حيث يذكر البغدادي عن الأشعري أن معنى استوائه تعالى على العرش فعل أحدثه في العرش سماه استواء كما أحدث في بنیان قوم فعلا سماه إتيانا ولم يكن ذلك نزولا ولا حركة⁽²⁾ للتمييز فقط أن بعض الأشاعرة خاصة المتأخرين منهم لجأوا إلى تأويل الاستواء، كما فعل الغزالي: الاستواء نسبة إلى العرش، وكونه مقدورا عليه، وواقعا في قبضة القدر ومسخر له مع أنه أعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه، لأنه يمتدح به على غيره الذي هو دونه في التعظيم⁽³⁾ هكذا يتجلى لنا جليا أن الأشاعرة أعطوا صورة تنزيهية عن الله تعالى، بعيدة كل البعد عن معاني التجسيم و التشبيه، فلم يأخذوا الآيات التي قد توحى بالتجسيم والتشبيه على ظاهرها، بل أثبتوا هذه الصفات دون كيفية، لكن عند المتأخرين قد مالوا إلى التأويل دون توسع وتفصيل على النحو الذي نجده عند المعتزلة .

كما أثبت الأشاعرة لله صفات أخرى كالقدرة التي هي عبارة عن صفة وجودية من شأنها أن يأتي بها الإحداث والإيجاد، وهي تنقسم إلى قدرة قديمة وهي صفة لله تعالى، وقدرة محدثة هي للبعد، ودليل إثبات قدرته تعالى هو حدوث العالم، وأنه لا بد له من محدث، وهو الله تعالى الذي أحدثه⁽⁴⁾ حيث إن قدرة الله تعالى شاملة لكل الممكنات، فالله تعالى قادر على إيجاد كل ممكن ومستقل بإيجاده، لأنه المؤثر التام، الذي يجب وقوع أثره و يستغنى عن غيره⁽⁵⁾ وما دام الله قادر فهو عالم ودليل الأشاعرة في ذلك وجود الأفعال المحكمة منه وذلك لأن الأفعال المحكمة لا لا تقع منا على ترتيب ونظام إلا من عالم، وأفعاله تعالى أدق وأحكم، فكانت أولى بأن تدل على أنه عالم⁽⁶⁾ إذ يرى

(1) الفرق الكلامية الإسلامية (مدخل ودراسة) علي عبد الفتاح المغربي ص 280-281

(2) الإبانة عن أصول الدين، الأشعري ص 33، البغدادي، أصول الدين ص 113

(3) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي تحقيق عادل العوا، دار الأمانة، بيروت 1969 ص 104

(4) إبتكار الأفكار، الأمدي ص 30

(5) معالم أصول الدين بهامش محصل أفكار المتقدمين ص 43-44

(6) التمهيد، الباقلائي، نشره الأب مكارثي، المكتبة الشرفية بيروت 1975 ص 26

يرى الأشاعرة أن علم الله تعالى واحد قديم متعلق بما لم يزل ولا يزال ، ومحيط بجميع المعلومات الكلية و الجزئية، لا يتجدد بحدوث الكائنات، وكما لا تغير في ذاته الأزمنة، فلا تغير في علمه بتجدد المعلومات، فإن العلم من حقيقته أن يتبع المعلوم على ما هو به من غير أن يكتسب منه صفة و لا يكسبه صفة، و المعلومات وإن اختلفت وتعددت فقد تشاركت في كونها معلومة، ولم يكن اختلافها لتعلق العلم بها بل اختلافها لأنفسها، وكونها معلومة ليس إلا تعلق العلم بها، وذلك لا يختلف، وكذلك تعلقات جميع الصفات الأزلية، فلا نقول يتجدد عليها حال المتعلق ، فلا نقول يعلم المعلوم والوجود في وقت واحد ، بل يعلم الوجود في وقت الوجود، والمعلوم في وقت المعلوم⁽¹⁾ فالله عند الأشاعرة عالم يعلم ودليلهم في ذلك قياسا على الشاهد ، فالصنائع الحكيمة لا تقع منا إلا من عالم، وكذلك لا تحدث إلا من ذي علم⁽²⁾ فهم بذلك يخالفون المعتزلة القائلين بأن الله عالم لذاته لنتفهم وجود صفات قديمة حتى لا يتعدد القدماء، حيث حاول الباقلاني التقريب بين الرأيين فقال: إن القائلين عالم بعلم، لا يثبتون العلم آلة تتعلق بالمعلومات تعلق الجسم بالجسم، وكذلك القائلين عالم لذاته لو أرادوا أنه عالم لا معنى يقارن نفسه، فكون العالم عالما بالمعلوم بنفسه وكونه عالما به بعلمه لا يختلف و لا يتزايد، في أن يكون ما أوجب كونه عالما بالمعلومات متماثلا ، إن كانت نفسه و إن كانت علة لا يقال هي نفسه من علم أو حال متساويا متماثلا⁽³⁾ كما أثبت الأشاعرة صفة الإرادة لله تعالى، والدليل عليها هو أن الحوادث يحدث كل واحد منها في وقت خاص مع جواز حدوثه قبله أو بعده، فاختصاصه بذلك الوقت المعين لا بد له من مخصص، وذلك المخصص ليس هو القدرة، لأن القدرة تأثيرها في الإيجاد، وهذا لا يختلف باختلاف الأوقات، ولا العلم لأن العلم يتبع المعلوم، وهذه الصفة مستتعبة، وظاهر أن الحياة و السمع والبصر والكلام لا يصلح لذلك، فلا بد من صفة أخرى، وهي الإرادة، وهذا يعني أن الإرادة هي تخصيص وقت للحدوث⁽⁴⁾ للإشارة فقط أن هذه الإرادة صفة ذاتية أزلية وهي صفة حقيقية ثابتة لله تعالى، ولا تعني إرادة الله لأفعال خلقها وإرادته لأفعال العباد أنه أمر بها كما قال النظام والكعبي من المعتزلة، ولقد رد الأشاعرة على ذلك بأن الاختصاص ببعض الجائزات دون البعض دليل الإرادة في الشاهد في أفعال العباد فكذلك في الغائب، فالاختصاص

(1) نهاية الأقدام، الشهرستاني، تحقيق الفريد جيوم، دار المعرفة للطباعة و النشر بيروت 1975م ص 218-219

(2) الإبانة عن أصول الدين الأشعري ص 46

(3) التمهيد الباقلاني ص 209-210

(4) معالم أصول الدين، الرازي ص 45

دليل الإرادة⁽¹⁾ ولقد عارض الأشاعرة القول بتعلق الإرادة على الأمر و التوحيد بينهما ، فقالوا بأن الإرادة ليست أمراً، وأوردوا أمثلة على ذلك ،منها أمر الله تعالى لخليله إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه وهو لا يريد أن يحدث، إذ لو أراد لحدث⁽²⁾ حيث وحد الأشعري بين الإرادة والمحبة، فكل ما أراد وجوده فقد رضي بوجوده و أحب وجوده على الوجه الذي أراد، أما من بعد الأشعري فقد اختلفت الأشاعرة في إطلاق لفظ المحبة و الرضا على الله، فمنهم من قال إنه يعبر بهما عن إنعام الله تعالى وأفضاله وهي من صفات أفعاله، ومنهم من يحمل المحبة والرضا على الإرادة لكنه يقول إذا تعلقت الإرادة بنعيم يناله العبد تسمى محبة، وإذا تعلقت بنقمة تنال العبد سميت سخطاً، ولقد فرق الباقلاني بين المحبة و الإرادة⁽³⁾ فالتأمل لهذا القول يدرك أن متأخري الأشاعرة قد فصلوا بين الإرادة والمحبة التي وحد بينهما الأشعري، والواقع أن التوحيد بينهما أمر مشكل يوقع صاحبه في التناقض، إذ كيف يمكن التوفيق بين القول بإرادة الله لكل شيء، وأن الإرادة تعني المحبة، وبين إرادة الله للكفر و المعاصي، إذ أن هذا يؤدي إلى أن الكفر يكون محبوباً ومرضياً، ولعل هذا جعل الأشعري يؤول قوله تعالى : « وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ » [الزمر 07] أنه لا يرضى لعباده المؤمنين الكفر، ولا يحب لعباده المؤمنين الفساد، وفي هذا كما يرى «البزدوي» حمل الكلام العام على الخاص، وتقييد للمطلق وذلك بدون دليل، وهذا خطأ من الأشعري والذي جعله يذهب إلى هذا هو توحيد بين الإرادة و المحبة⁽⁴⁾

الإرادة الإلهية عامة وشاملة لكل ما يحدث في الكون، ولقد اعترض المعتزلة على القول بعموم الإرادة الإلهية، لأن في أفعال العباد ما هو شر، والله لا يريد الشر، ولقد رد الأشاعرة على هذا الاعتراض بأن الإرادة الإلهية الأزلية لا تتعلق بالمراد من أفعال من حيث هو فعل للعبد وكسبه ومن حيث كونه طاعة أو معصية وخير أو شر، بل تتعلق به من حيث هو متجدد متخصص بالوجود، وهو من هذا الوجه غير موصوف بالخير والشر، فالله يريد وجود الفعل وصفة الفعل راجعة إلى العبد، فالله يريد لكل ما حدث من حيث أنه متخصص بالوجود في أوقات ، وذلك الحدث يكون منتسباً إلى استطاعة العبد كسباً فإن كان وفقاً للأمر سمي طاعة وإن كان خلاف الأمر سمي معصية⁽⁵⁾ حيث

(1) نهاية الإقدام، الشهرستاني، تحقيق الفريد جيوم ص 239

(2) المصدر السابق ص 257-258

(3) الإرشاد، الجويني، تحقيق محمد يوسف و علي عبد المنعم الخانجي 1950م ص 238

(4) أصول الدين، البزدوي تحقيق هانزيتلنيس، دار إحياء الكتب العربية 1963م ص 43-44

(5) نهاية الإقدام، الشهرستاني، تحقيق الفريد جيوم ص 252-256

يفهم من هذا القول أنه فيه خلاف وجدال بين الأشاعرة و المعتزلة حول الإرادة وما يتعلق بأفعال العباد فالمعتزلة يثبتون لله الخير وينفون عنه الشر، فما كان من خير فمن عنده وما كان من شر فمن عند العبد، بينما الأشاعرة فيرون أن الله غير موصوف لا بالخير ولا بالشر .

كذلك ينفي الأشاعرة وجود شر مطلق، فالوجود خير كله من حيث هو وجود، أما الشر فمن حيث هو موجود فقد شارك الخير، فهو من ذلك الوجه خير ومراد، وعلى هذا لا يتحقق في الوجود شر محض فهو مرید الوجود ومرید الخير، وعلى هذا فلا وجود للشر الكلي بل هناك شر جزئي مع خير كلي أقرب إلى الحكمة من لا وجود له . أي من عدمه، فإن عدمه فساد في نظام الموجودات فهو أكثر شراً وأشد ضرراً، فنزول المطر من السماء خير كلي لنظام العالم و الوجود ، وتهدم بيت عجوز بسببه شر بالإضافة لا بالأصالة⁽¹⁾ حيث يفهم من هذا الكلام بأن الشر الجزئي مترتب عن الخير الكلي إذ ساق في ذلك الشهرستاني مثالا على ما يسببه المطر و هو خير من تهدم البيوت وغيرها من الأضرار الأخرى الناجمة عنه .

لقد أثبت الأشاعرة الحياة أيضا لله تعالى، والدليل على أنه تعالى حي أنه فاعل قادر عالم، والفاعل العالم القادر لا يكون إلا حيا⁽²⁾ وحياته تعالى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى من روح ولا غذاء ولا تنفس، و الحياة عندهم غير الروح، لأن الحياة و الأرواح أجسام، والله عز وجل حياة هي صفة أزلية وليس له روح، فأما الأرواح المنسوبة إليه في القرآن فهي من خلقه كعيسى وجبرائيل والملوك الذي يقوم في القيامة صفا واحدا⁽³⁾

كما أثبت الأشاعرة السمع و البصر لله عز وجل على الحقيقة، و الدليل على ذلك، أن الأفعال دالة على كونه حي، والحي يجوز أن يتصف بكونه سميعا بصيرا، ولا يوصف بنقيض ذلك، إلا إذا كان به آفة، وهذا الوصف لا يجوز أن يوصف به تعالى، لأنه منزه عن النقائص، فوجب الوصف بأنه سميع بصير⁽⁴⁾

(1) نهاية الإقدام، الشهرستاني، تحقيق الفريد جيوم ص 252-253

(2) التمهيد، الباقلاني ص 56

(3) أصول الدين، البغدادي دار الكتب العلمية ط2 1980 ص 105

(4) الإرشاد، الجويني، تحقيق محمد يوسف و علي عبد المنعم ص 72

يثبت الأشاعرة أن الله متكلم وله كلام، والدليل على ذلك هو إرساله للرسول، وأيضا تكليفه للعباد بالأمر والنهي والوعد والوعيد، وهذا يدل على أنه أمر ناه وأن له كلامًا، وعدم الكلام معنى الخرس والسكوت وهي نقائص يتنزه عنها الله تعالى⁽¹⁾ وحد الكلام عند الأشاعرة كما يوضحه الجويني أنه القول القائم بالذات، الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات، وهذا هو الفكر الذي يدور في النفس، فهو ليس تلك الأصوات والحروف بل هي تدل عليه، والدليل على إثبات الكلام النفسي أن العاقل إذا أمر عبده بأمر أوجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا. كما حاول الشهرستاني استنباط دليل على وجود الكلام النفسي من موقف المعتزلة أنفسهم الذين ينكرونه، فمن مذهبهم أن المفكر قبل ورود السمع يجد من نفسه خاطرين أحدهما يدعو إلى معرفة الصانع وشكر المنعم وسلوك الخير، والثاني يدعو إلى خلاف ذلك، وهذان الخاطران مخبران عن الكلام النفسي، فهو كلام النفس وحديثها، فكيف يسوغ لهم إنكار ذلك⁽²⁾ حيث يورد الأشاعرة أدلة من اللغة على وجود الكلام النفسي - مثلما فعل المعتزلة - ففي اللغة تقول: كان في نفسي كلام، وزورت في نفسي قولاً، وقول الأخطل:

إِن الْكَلَامَ لَفِي الْفَوَادِ وَإِنَّمَا *** جُعِلَ اللَّسَانُ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا

فعلى هذا فالكلام الحقيقي هو الذي يدور في النفس، وأما العبارات والألفاظ فتسمى كلاماً جوازاً، لأنها ليست بكلام حقيقة لأنها عبارة عنه⁽³⁾ حيث يرى الأشاعرة أن حد المتكلم هو من قام به الكلام، ومعنى هذا أن الكلام صفة للمتكلم، وهذا خلاف ما ذهب إليه المعتزلة أنه من فعل الكلام، ويبرهن الأشاعرة على بطلان رأى المعتزلة، بأن الكلام عندهم حروف وأصوات، والصوت أعم من الكلام، والصوت إذا قام به المحل سمي مصوتاً، ولا يرجع حكم الصوت إلى فاعل الصوت، فلا يقال إن الله مصوتٌ، فكيف يرجع إليه حكم الكلام الذي هو أخص من الصوت أيضاً لو كان المتكلم من فعل الكلام لكن الله هو المتكلم في المعجزات التي تنطق كتنطق الشاة وتسبيح الحصى⁽⁴⁾

(1) الإرشاد، الجويني، تحقيق محمد يوسف و علي عبد المنعم ص 99

(2) نهاية الإقدام، الشهرستاني، تحقيق الفريد جيوم ص 269

(3) الإرشاد، الجويني، تحقيق الفريد جيوم ص 104-108

(4) نهاية الإقدام، الشهرستاني، تحقيق الفريد جيوم ص 282-285

القرآن الكريم كلام الله باتفاق، وهو عند المعتزلة مخلوق، وعند الأشاعرة غير مخلوق إذ يقدم الأشاعرة في ذلك أدلة نقلية وعقلية على قدم الكلام الإلهي، وأن القرآن غير مخلوق، نذكر بعضها منها :

أولا : الدليل على قدم الكلام الإلهي وأن القرآن غير مخلوق هو قوله تعالى : «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» [النحل40] فلو كان القرآن مخلوقا لوجب أن يكون مقولا له كن فيكون، ولو كان الله عز وجل قائلا للقول كن كان للقول قولا، وهذا يوجب أحد أمرين : إما أن يؤول الأمر إلى أن قول الله غير مخلوق، أو يكون كل قول واقع بقول لا إلى غاية وذلك محال، وإذا استحال ذلك صح وثبت أن الله عز وجل قولا غير مخلوق⁽¹⁾

ثانيا : أيضا قوله تعالى : «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» [الأعراف54] ميز بين الخلق و الأمر، فوجب أن يكون الأمر داخلا في الخلق⁽²⁾

ثالثا : أن الكلام من صفات الكمال فلو كان محدثا لكانت ذاته خالية من صفات الكمال قبل حدوثه، والخالي عن الكمال ناقص وذلك على الله محال .

رابعا: أن الكلام لو كان حادثا لكان إما أن يقوم بذات الله تعالى أو بغيره ، أولا يقوم بمحل ، فلو قام بذات الله تعالى لزم كونه محلا للحوادث وهو محال، وإن قام بغيره فهو أيضا محال، لأنه لو جاز أن يكون متكلمًا بكلام قائم بغيره، لجاز أن يكون متحركًا بحركة قائمة بغيره وساكنًا بسكون قائم بغيره وهو محال، وإن وجد ذلك لا في محل فهو محال وباطل بالاتفاق، وعلى هذا لا يجوز أن يكون كلامه تعالى حادثا⁽³⁾ ولقد رد الأشاعرة على قول المعتزلة بالاستدلال على خلق القرآن بقوله تعالى : «مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ» [الأنبياء02] بأن المراد بالذكر الذي عناه الله عز وجل ليس هو القرآن، بل هو كلام الرسول عليه الصلاة والسلام ، و يخبر أنهم لا يأتيهم ذكر محدث إلا استمعوه وهم يلعبون، ولم يقل لا يأتيهم ذكر إلا كان محدثا، وإذا لم يقل هذا لم يوجب أن القرآن محدث⁽⁴⁾

(1) الإبانة عن أصول الدين، الأشعري ص 21

(2) معالم أصول الدين، الرازي ص 45

(3) المصدر السابق ص 54-55

(4) الإبانة عن أصول الدين، الأشعري ص 32-33

خامسا : الاحتجاج بقوله تعالى : «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» [الزخرف03] والجعل بمعنى الخلق، ويرد الباقلاني على ذلك بأن ((الجعل)) قد يكون بمعنى التسمية و الحكم مثل قوله تعالى : «الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ» [الحجر91] يعني سموه كذبا وحكموا عليه بذلك، ولم يرد أنهم خلقوه (1)

سادسا : الاحتجاج بأن خطاب الله يتكون من أمر ونهي وهذا يتطلب وجود من يصدر إليهم الخطاب، ولو كان أزليا لاقتضى قدم من يوجه إليهم الخطاب، ويرد الأشاعرة بأن الكلام في الأزل لا يتصف بأنه أمر ولا نهياً إلا عند وجود المخاطبين، ولقد أجاز الأشعري جواز خطاب المعدوم، واستدل على جواز ذلك بأننا في وقتنا مأمورون بأمر الله تعالى الذي توجه على المأمورين في زمن النبي عليه الصلاة و السلام ، فإذا لم يبعد أن يتأخر وجود المأمور عن الأمر بسنة، لم يبعد أن يتأخر عنه بأكثر ولم يزل .

كما يرى الشهرستاني في أن الإشكال لا يختص بمسألة الأمر، بل هو يتعلق بصفاته تعالى الأزلية ومتعلقاتها الحادثة، فالله تعالى موجود بصفاته الأزلية، من علم وقدرة وسمع و بصر وغيرها من الصفات الأزلية قبل وجود العالم، وهذه الصفات متعلقة بالعالم الحادث عند حدوثه، فكذلك الأمر الأزلي يتعلق بالمأمور متى يصح التعلق ، وهو حال الوجود المتهياً لقبول الأمر ، من حيث كونه حياً عاقلاً (2)

سادسا : الاحتجاج بأن القرآن وهو كلام الله مكون من سور وآيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة ومقروءة و مسموعة ولها مفتتح ومختتم ،وكونه معجزة للرسول، وكل ذلك يدل على حدوثه وأنه مخلوق ، إذ يرد الأشاعرة بالترقية بين الكلام النفسي القائم في ذاته تعالى، وبين القرآن الذي هو عبارة عن سور و آيات ،ليس هو الكلام النفسي القديم بل هو حكاية عنه وعبارة عنه،و على هذا فالكلام النفسي قديم، و القرآن المتلو و المحفوظ و المقروء حادث، لذا لا يلزم الأشاعرة هذا الإلزام (3) حيث الخلاف يرجع إلى الأشاعرة يثبتون نوعا من الكلام النفسي الذي ترفضه المعتزلة ولا تقول بوجود نوع من الكلام بخلاف جنس كلا منا .

(1) التمهيد الباقلاني ص 248

(2) نهاية الإقدام، الشهرستاني، تحقيق الفريد جيوم ص 303-503

(3) المصدر السابق ص 309-311

كما عارض الأشاعرة القائلين بأن القرآن مخلوق، عارضوا القائلين بأن كلام الله هو ما نقرأه ونسمعه ونكتبه وما بين دفتي المصحف، وأنه يجب أن تكون الكلمات و الحروف بعينها كلام، ولما كان كلام الله غير مخلوق، فيجب أن تكون الكلمات و الحروف أزلية غير مخلوقة، ويرد عليهم الأشاعرة بأن الحروف و الآيات المقروءة حادثة، وأن الكلام النفسي قديم، وقولهم إن الأصوات على تقطعها وتواليها، كانت ثابتة في الأزل فهم بذلك يميزون وقوع الحوادث بذاته تعالى، وهم أيضا يقوم مذهبهم على جحد الضروريات، فإنهم أثبتوا الكلام القديم ابتداء وانتهاء، فإنه من البين حدوث الكلمات و الأصوات التي يكتب بها القرآن ويقرأ⁽¹⁾ وأيضا يرد الأشاعرة على القائلين بالتوقف في القرآن، أي لا يقولون مخلوق أو غير مخلوق، استنادا إلى أنه تعالى لم يقل في كتابه إنه مخلوق أو غير مخلوق ولا قاله الرسول ولا أجمع المسلمون عليه، وذلك بأن يقال لهم: بأن الرسول لم يقل بالتوقف في ذلك ولا أجمع المسلمون على التوقف، ولم أبيت أن يكون في كتاب الله ما يدل على أن القرآن غير مخلوق؟⁽²⁾ حيث حاول الأشاعرة في حوضهم حول مسألة القرآن و الكلام الإلهي التوسط بين الحنابلة و الحشوية القائلين بقدم الكلام و قدم القرآن المكون من آيات وسور وحروف و المتلو و المحفوظ . وأن كلماته و حروفه قديمة، وبين المعتزلة التي تنكر قدم الكلام أو أن القرآن غير مخلوق، فقال الأشاعرة بقدم الكلام النفسي، وحدث القرآن الذي هو حكاية عنه والمتلو والمحفوظ و المكون من سور و آيات .

قال الأشاعرة برؤية الله تعالى في الآخرة خلافا للمعتزلة المنكرين لذلك معتمدين في ذلك على الأدلة السمعية لأن دليل صحة الرؤية هو السمع، لكن الأشعري مؤسس المذهب قدم دليلا عقليا على صحة الرؤية حيث تعرض دليله هذا للنقد من لدن الأشاعرة المتأخرين ومن أدلتهم ما يلي:

أولا : الدليل العقلي الذي قال به الأشعري وهو أن الله تعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى، فالله تعالى يصح رؤيته ولقد نقد الرازي هذا الدليل وعده دليلا ضعيفا، وذلك لاعتماد هذا الدليل على الشاهد، ولكن وجود الله تعالى مخالف لوجود غيره، فوجود الله تعالى عين ذاته، وذاته مخالفة لغيره، فيكون وجوده مخالفا لوجود غيره، لذا لم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك⁽³⁾

(1) الإرشاد، الجويني تحقيق الفريد جيوم ص 128-130

(2) الإبانة عن أصول الدين، الأشعري ص 31

(3) المصدر السابق ص 17، محصل أفكار المتقدمين الرازي ص 137

ثانيا : لقد فضل الأشاعرة الأدلة السمعية لإثبات الرؤية ،ولقد قدم الأشعري نفسه أدلة سمعية عليها، منها قوله تعالى :«وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»[القيامة22.23] والنظرة إما للاعتبار أو للانتظار أو للرؤية، ولأنه لا يجوز أن يكون الله قد عني بالنظر هنا التفكير و الاعتبار لأن الآخرة ليست بدر اعتبار، ولا يجوز أن يكون عني بالنظر الانتظار، لأن الانتظار لا يكون في الجنة، و النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه، فعلى هذا فالنظر في الآية يعني الرؤية⁽¹⁾

ثالثا: قوله تعالى :«لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ»[يونس26] وقد نقل عن النبي عليه الصلاة و السلام أنه قال: الزيادة هي النظر إلى الله تعالى .

رابعا : قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام :«رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ»[الأعراف 143] ولو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى، لكان موسى جاهلا بالله تعالى، ثم إن الله تعالى قد علق الرؤية على استقرار الجبل وهذا الشرط ممكن،والمعلق بالممكن ممكن .

خامسا: قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر». و المقصود من هذا التشبيه تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي⁽²⁾ حيث يقول الأشعري بأن جواز الرؤية لله تعالى في الآخرة لا يعني التشبيه،وذلك لأن الرؤية لا تؤثر في المرئي لأن رؤية المرئي تقوم به ، فإذا كان هذا هكذا،وكانت الرؤية غير مؤثرة في المرئي لم توجب تشبيها⁽³⁾

لقد اعترض المعتزلة على القول برؤية الله تعالى، نجد أنهم قد استخدموا نفس الأدلة السمعية التي قال بها الأشاعرة،ولكنهم أولوها تأويلاً يتفق مع رأيهم في نفي الرؤية، ولقد قام الأشاعرة بالرد عليها ، وفي دليل الأشعري الذي قال به للاستدلال على الرؤية استناداً إلى قوله تعالى :«وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»[القيامة22.23] مثال على ذلك ،فهو يفسر النظر بمعنى الرؤية بينما يفسره المعتزلة بمعنى الانتظار، ونسوق مثلاً آخرأ احتج به المعتزلة وهو قوله تعالى:«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»[الأنعام103] ويرد الأشاعرة عليهم بالتفرقة بين الإدراك

(1) الإبانة عن أصول الدين،الأشعري ص 13

(2) معالم أصول الدين ،الرازي ص 61-64

(3) الإبانة عن أصول الدين،الأشعري ص18

والرؤية، فالإدراك يعني الإحاطة بالمحدود، والله يتعالى عن وصف الحد إذ فيه معنى النهاية ، أما الرؤية فلا تعنى الإحاطة بالمحدود، لذا يجوز أن يرى الله ولا يجوز أن يدرك لتعالیه عن الحد⁽¹⁾ حيث احتج المعتزلة بأن الآية للتمدح ، فالله قد امتدح بنفي الرؤية ، ويجيب الأشاعرة عن ذلك، أنه تعالى لو كان بحيث تمتنع رؤيته لذاته لما حصل التمدح بنفي الرؤية، بدليل أن المعدومات لا تصح رؤيتها ، وليس لها صفة مدح بهذا السبب، أما إذا كان الله تعالى بحيث يصح أن يرى ثم أنه قادر على حجب جميع الأبصار عن رؤيته كان هذا صفة مدح، وهذا يجعل الأشاعرة ليس في نفي الرؤية بل في إثباتها⁽²⁾

لقد خاض الأشاعرة كغيرهم من الفرق الأخرى في قضية خلق أفعال العباد لكنهم عارضوا موقف المعتزلة في نسبتهم الأفعال للعباد، وقولهم بقدره العبد على أفعاله ، وأن الله لا يخلق أفعال العباد ، وحاولوا البرهنة على خلق الله لأفعال العباد موردين في ذلك حجج المعتزلة ورادين عليها وفيما يلي موقف الأشاعرة من مسألة خلق الله لأفعال العباد

أولاً : اعتماد رأي الأشاعرة في خلق الله لأفعال العباد على أمرين :

أ : حيث لو كان العبد خالقاً لأفعال نفسه للزم وجود خالق غير الله، ووجد خالق غير الله محال، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم .

ب : لو كان العبد موجوداً لفعل نفسه محدثاً له لكان علماً به ،واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع⁽³⁾ حيث من هذين الرأيين قامت أدلة الأشاعرة على نسبة أفعال العباد لله تعالى لأن نسبة الأفعال للعباد يعني انتقاص مفهوم القدرة الإلهية المطلقة حيث إننا نجد من أدلتهم : لو قلنا إن العبد يخلق أفعاله من طاعة ومعصية أو إيمان أو كفر ،فقد شركنا بين الله تعالى وبيننا في الخلق ، وأن خلقه لا يتم إلا بخلقنا ، وذلك لأن الجسم لا يخلو من حركة أو سكون ، أو كفر أو إيمان ، أو طاعة أو معصية ، فصح أن جميع الذوات مشتركة الخلق بين العبد و الرب، وأنه لا يتم خلق أحدهما إلا

(1) الإرشاد، الجويني ص 182

(2) معالم أصول الدين، الرازي ص 66

(3) إبداع الأفكار، الأمدي ص 132

بمخلوق الآخر، وهذا شرك ظاهر⁽¹⁾ بل ذهب الجويني إلى أبعد من هذا، حينما ذكر أن نسبة خلق الطاعات و المعرفة للعبد يعني أنه أفضل في الخلق من الله تعالى، إذ خلق المعرفة و الطاعات و القربات أحسن من خلق الأجسام التي ليست من قبيل الطاعات، فلو اتصف العبد بخلق المعارف لكان أحسن خلقاً من ربه⁽²⁾ أما الرازي فقد استخدم صورة دليل التمانع، ليثبت عدم نسبة خلق الأفعال للعباد، فإذا أراد العبد تسكين الجسم أو أراد الله تحريكه، فإما أن لا يقع معاً وهو محال، لأن المانع من وقوع كل واحد منهما وجود مراد الآخر، فلو امتنعا معاً لوقعا معاً وهو محال، أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل⁽³⁾ ومن الأدلة أيضاً بأن العباد لا يخلقون أفعالهم، هو أن الخالق للفعل لا بد أن يكون عالماً بخلقه، لكننا نجد الواحد منا يفعل ما لا يعلم، إذ نجهد حقيقة الأفعال، وقد يقع ما لا نريد، فإن الواحد منا يريد أن يتكلم صواباً فيرمي خطأ، أي أن الأفعال تقع من العباد على غير علمهم وقصدهم⁽⁴⁾.

حيث اعتمد الأشاعرة في إثبات ذلك على الأدلة السمعية منه قوله تعالى: «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» [الأنعام 102] فأفعالنا مخلوقة، والله تعالى قد أدخل في خلقه شئ كل شئ مخلوق، فدل على أنه لا خالق لشئ مخلوق غيره سبحانه وفي هذا استحالة إثبات خالق غير الله⁽⁵⁾ ومن الأدلة السمعية الأخرى قوله تعالى: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ» [الملك 14] فجعل خلقه دليلاً على علمه، وفي ذلك دليل على أن الخالق للشيء لا بد وأن يكون عالماً به⁽⁶⁾ لم يكتف الأشاعرة في إثبات خلق أفعال العباد لله بضرب هذه الأمثلة، بل تصدوا وردوا على حجج المعتزلة، حيث احتج المعتزلة على خلق العبد لأفعاله، لأن الواحد منا يكون ملوماً على فعله ومعذباً به ويستحق عليه المدح والثواب أو الذم والعقاب، ويوجب الأشاعرة بأن المدح و الذم و الثواب و العقاب لا يقع على فعل الفاعل، حتى يوجب ذلك كونه خلقاً له واختراعاً، بل هو يحصل بحكم الله تعالى، ويجب و يستحق بحكمه، وهذا الموقف يشير إلى مسألة

(1) الإنصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، الباقلائي تحقيق زاهد الكوثري، مكتبة الغانجي 1382هـ، ص 147

(2) الإرشاد، الجويني، تحقيق الفريد جيوم ص 197

(3) محصل أفكار المتقدمين، الرازي ص 141

(4) الإنصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، الباقلائي، تحقيق زاهد الكوثري ص 147، 148

(5) المصدر السابق ص 145

(6) التمهيد الباقلائي ص 305

الحسن و القبح وموقف الأشاعرة منها، إذ ترى أنه لا حسن إلا ما حسنه الشرع و لا قبح إلا ما قبحه الشرع، فالحسن و القبح بحكم الله⁽¹⁾.

كما يحتج المعتزلة بأن من فعل الطاعة كان طائعاً، ومن فعل المعصية كان عاصياً، ويرد الأشاعرة، أن هذا غير صحيح لأن كون الله تعالى خالقاً وفاعلاً لا يوجب أن يتصف بالطاعة و المعصية، لأن الطاعة صفة الطائع، والمعصية صفة العاصي، ولا يوجب ذلك وصف خالق الطاعة و المعصية بكونه طائعاً عاصياً⁽²⁾ إذا يفهم من هذا القول بأن الأشاعرة ترى في الطاعة و المعصية صفتان وليست فعلاً، لأن الفعل يعني الخلق و الإيجاد، وصفة الفعل تعني اكتساب نتيجة الفعل من حيث كونه طاعة أو معصية، وعلى هذا فإن فعل الله للطاعة يعني خلقه لها ولا يعني ذلك وصفه بها، وعلى ذلك فالإنسان يوصف بكونه طائعاً عاصياً ولا يعني ذلك خلقه للطاعة أو المعصية.

احتج المعتزلة بعدم نسبة الأفعال للعباد، بأن فيها ظلماً وكذباً، ولا يجوز أن يكون الله خالق الظلم والجور والكذب، لأن من فعل الظلم كان ظالماً، ومن فعل الجور كان جائراً، ومن فعل الكذب كان كاذباً، وهذا يعني أن هذا كله ليس من خلقه فرد عليهم الأشاعرة بأن الله تعالى خلق الظلم ظلماً للظالم به، وخلق الجور جوراً للجائر به، وخلق الكذب للكاذب به، كما أنه خلق الظلمة للمظلم بها، وخلق الضوء ضوءاً للمستضيء به، وخلق الحمرة للأحمر بها، ولا يوجب ذلك كونه ظلمة ولا ضياء ولا حمرة، فكذلك خلق الطاعة طاعة للطائع بها، والكذب كذباً للكاذب به، والجور جوراً للجائر به، ولا يوجب ذلك كونه جائراً، ولا ظالماً ولا كاذباً، وذلك يبطل ما قالوه .

وأيضاً إنما يكون الكذب كذباً إذا خالف الأمر وكذلك الجور و الظلم، وهذا يصح الوصف به لمن فوّه أمر أمره، ونهه نهيها، وهم الخلق، أما الخالق فليس فوّه أمر ولا نهه، فلا يصح وصفه⁽³⁾ حيث احتج المعتزلة على عدم نسبة الأفعال لله تعالى بآيات كثيرة تفيد إثبات العمل للعبد، وهم يقولون إن العمل هو الفعل، بينما يقول الأشاعرة بأن العمل هو الاكتساب، وعلى سبيل المثال احتج المعتزلة بقوله تعالى: «جَزَاءُ مِمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» [الواقعة 24] بأن فيها

(1) الإنصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، الباقلاني، تحقيق زاهد الكوثري ص 155

(2) المصدر السابق ص 155

(3) المصدر السابق ص 156-157

إثبات العمل أي الفعل للعبد، فيجيب الأشاعرة أنه أراد بالعمل الاكتساب لا الفعل⁽¹⁾، وقد أورد الرازي مجمل آراء المعتزلة النقلية على عدم خلق الله لأفعال العباد، وهي الآيات التي تضيف الفعل للعباد أو مدح المؤمن وذم الكافر، وتعلق أفعال العباد بمشيتهم، وذكر أن هذه الآيات يمكن معارضتها بآيات تضيف الأفعال إلى الله تعالى، وأن جميع ما يحدث فبقضاء الله وقدره⁽²⁾ للتنبيه فقط أن الأشاعرة لا تنفي كل قدرة للعبد على الفعل بل ينكرون كون العبد موجوداً لأفعاله إذا يقرون بأثر لقدرة العبد فيما يسمونه بالكسب الذي معناه أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد متى ضم عزمه على الطاعة، فإنه تعالى يخلقها، ومتى ضم عزمه على المعصية فإنه يخلقها، وعلى هذا فالعبد يكون كالموجد وإن لم يكن موجداً، وهناك من رأى فيه - الكسب - الفرق بين الاكتساب التي تمثل تلك القدرة الحادثة، وبين الخلق الذي تمثله القدرة القديمة، وعلى هذا فلا تماثل بين الخلق و الاكتساب، والخلق يعني انفراد الله تعالى بالقدرة، أما الكسب فلا يعني استغلال العبد بالقدرة⁽³⁾

لقد مر دور الكسب في الفعل بمراحل متعددة عند الأشاعرة، فنجد عند الأشعري مؤسس المذهب، بأن المراد بكسب العبد للفعل هو مجرد مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجود الفعل سوى كونه محلاً له، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى⁽⁴⁾ ولقد أدرك الأشاعرة من بعد الأشعري أن دور الكسب عنده يفضي إلى الجبر، إذ لا تأثير عنده لقدرة العبد، فأخذوا يتوسعون في مفهوم الكسب، وإتاحة مجال لقدرة العبد في الفعل، فرأى الباقلاني أن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل، وقدرة العبد تتعلق بصفته، أي بكونه طاعة أو معصية، كما في لطم اليتيم تأديباً وإيذاءً، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره: وكونه طاعة على أول معصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره ورأى الأسفرائني أن الفعل يقع بالقدرتين، قدرة الله تعالى وقدرة العبد، هما يتعلقان معا بالفعل⁽⁵⁾ ورأى إمام الحرمين أن الله موجد للعبد القدرة و الإرادة ثم هما يوجبا وجود المقدور⁽⁶⁾ وهو بذلك

(1) الإنصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، الباقلاني، تحقيق زاهد الكوثري، ص 149

(2) الفرق الكلامية الإسلامية (مدخل و دراسة) عبد الفتاح المغربي ص 307

(3) إبتكار الأفكار، الأمدي ص 136

(4) المواقف، الإيجي ص 515

(5) المصدر السابق ص 515.

(6) محصل أفكار المتقدمين ص 13.

يثبت أثراً لقدرة العبد في الوجود، لكنه ليس مستقلاً بالوجود. حيث وفقاً لهذه الإضافات التي أضافها الأشاعرة على معنى الكسب ودوره، يمكن القول بأن هناك قدرة للعبد على أفعاله، لكن هذه القدرة ليست مستقلة عن قدرة الله تعالى، وليس لها دور في الخلق و الإيجاد، وهذه هي نقطة الخلاف الرئيسية بين المعتزلة و الأشاعرة، إذ يقول المعتزلة بقدرة العبد موحدة للفعل ومستقلة عن الله تعالى، أما الأشاعرة فيقولون بقدرة للعبد لا دخل لها في إيجاد الفعل وغير مستقلة عند الله تعالى⁽¹⁾ والأكد أن المعتزلة عارضوا القول بالكسب وعدوه صورة من صور الجبر، ولا فرق بينه وبين الجبر إلا في اللفظ، ونفس الاعتراضات التي وجهها المعتزلة للقائلين يوجهونها أيضاً للقائلين بالكسب لأنه جبر في رأيهم بل هو أسوأ من الجبر، فلقد ذكر المعتزلة بأنه لا يصح أن يكون هناك مقدر واحد لقادرين، فيرد لأشاعرة بأنهم يجيزون وجود مقدر واحد لقادرين أحدهما خالق و الآخر مكتسب، لكنهم لا يجيزون مقدرًا واحدًا بين قادرين خالقين أو مكتسبين⁽²⁾ أي نسبة القادرين للمقدور الواحد تختلف عند الأشاعرة فالمقدور يُنسب إلى الله تعالى من حيث الخلق و الإيجاد وإلى العبد من حيث الاكتساب . حيث يدلل الأشاعرة على وجود أثر للقدرة الحادثة وهي الكسب، والتي تؤثر في حال المقدر ويتميز بها الفعل المكتسب عن الفعل الضروري، وذلك بالتفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية، فالقدرة الحادثة تتعلق بالحركة الاختيارية وإن لم يكن لها تأثير في إيجادها⁽³⁾ فالتأمل لكلام الآمدي هذا يدرك بأنه رد على المجبرة التي تنكر أصلاً أي أثر لقدرة العبد بالسؤال الذي يطرح نفسه ماهي طبيعة هذه القدرة وهل هي مقارنة للفعل أم سابقة عليه، وهل تصلح للضدين أم لا؟ فالإنسان ليس مستطيعاً بنفسه عند الأشاعرة بل بمعين هو غيره، فتراه متحركاً أحياناً وغير متحرك أحياناً⁽⁴⁾ وهذه الاستطاعة «القدرة» مقارنة للفعل للفعل وليست سابقة عليه، ويعتمد الأشاعرة في ذلك على القول بأن الاستطاعة عرض، والعرض لا يبقى وقتين، فلو كانت قبل الفعل، لوقع الفعل بقدرة معدومة، ولقد اعترض المعتزلة على القول بعدم بقاء القدرة وقتين، ويجيب الأشاعرة بأنه لو جاز بقاؤها، لكانت إنما تبقى لنفسها أو لعلة، ولو بقيت لنفسها لبقيت في حال حدوثها، وذلك محال، ولو بقيت لعلة، لوجب أن تقوم بها العلة، وذلك يوجب أن تكون جسماً أو جوهرًا وليست عرضاً وذلك

(1) الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، علي عبد الفتاح المغربي ص 309.

(2) إبتكار الأفكار، الآمدي ص 12.

(3) غاية المراد، الآمدي ص 221.

(4) اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع، الأشعري تحقيق الأب مكارثي ص 45.

فاسد لأن القدرة عرض⁽¹⁾ حيث استدلل الأشاعرة بأدلة سمعية على أن الاستطاعة مع الفعل، وذلك في قول الخضر لموسى عليهما السلام: «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» [الكهف 67] فعلمنا أنه لما لم يصبر لم يكن للصبر مستطيعاً، وفي هذا بيان أن ما لم تكن استطاعة لم يكن الفعل، وأنها إذا كانت كان لا محالة⁽²⁾ كما يقول الأشاعرة بتقديم استطاعة الأسباب على الفعل، وهي سلامة الأبدان والصحة والمال، ولا يقع التكليف إلا بها فلا تكليف للمقعد أو المزمّن على الجهاد، لكن هذه الاستطاعة لا يتم بها الفعل، فهناك استطاعة الأفعال التي هي لازمة للفعل، ولا يتم إلا بها وهي التي توجد مع الفعل⁽³⁾ كما أن هذه الاستطاعة التي يتم بها الفعل والتي هي مقارنة له، ولا تسبقه وتصلح إلا للفعل الواحد، فهي لا تصلح للضدين معاً، ويدلل الأشعري على عدم صلاحية القدرة للضدين، لأن من شرط القدرة المحدثّة أن يكون في وجودها وجود مقدورها، لأن ذلك لو لم يكن من شرطها وجاز وجودها وقتاً ولا مقدور، لجاز وجودها وقتين وأكثر من ذلك، إذا لا فرق بين وقت ووقتتين وأكثر، ولو كان هذا هكذا لجاز وجودها الآن وهو فاعل غير فاعل، وعلى هذا استحال أن يقدر الإنسان على الشيء وضده لأنه لو قدر عليهما لوجب وجودهما وذلك محال⁽⁴⁾

نستنتج من كل ما سبق سرده في هذا المبحث أن الأشاعرة قد خالفوا المعتزلة في كثير من الأفكار و المبادئ، فكثير منهم لجأ إلى الظاهر و إلغاء التأويل فيما يخص الصفات الإلهية الحسية كالسمع، والبصر، والرؤية، والرحمة، والعطف، والاستواء، وكذلك فيما يخص الأسماء الحسنى الخاصة بالله تعالى، وبالتالي اختلفوا مع المعتزلة في دلالات الألفاظ ومعانيها ومضمونها لأن الأشاعرة أقرب إلى أهل السنة و الجماعة الذين يكتفون بظاهر اللفظ ودلالته اللغوية، لكن هناك من الأشاعرة من أبقى على تأويل بعض الصفات الإلهية كالسمع، والبصر والرحمة، وهكذا أثمر هذا التباين جلياً في الدرس البلاغي بوجود تيارين مختلفين في الفكر والعقيدة زاد من توسع الأفكار في ميدان البلاغة فظهر ما يعرف بالجاز والصورة البيانية، و الحقيقة، فالمعتزلة لهم فضل كبير في ظهور الصورة البيانية والأشاعرة كان لهم فضل نظرية النظم من خلال القول بالكلام النفسي و المعاني الراسخة في النفس، واللذان هما قوام الدرس البلاغي من

(1) التمهيد، الباقلائي ص 287.

(2) اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع، الأشعري، تحقيق الأب مكارثي ص 57.

(3) التمهيد الباقلائي ص 291.

(4) اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع الأشعري تحقيق الأب مكارثي ص 55.

خلال الألفاظ و المعاني ،وكل هذا نابع من العقيدة و الجدل الكلامي القائم على الإختلاف حول كلام الله، والقول في القدر وقضية أفعال العباد هل له الحرية فيها أم أنها مقدرة عليه لا دخل له فيها فهذا كله ساهم في صقل المفاهيم البلاغية كما رأينا .

المبحث الرابع : دراسة تطبيقية للاستعارة ودورها في نظم الكلام

لعل الاستعارة بأنواعها تمثل أقرب صورة بيانية لنظم الكلام الذي سبق وأن تحدثنا عنه في عملية نظم الكلام عند الأشاعرة وخاصة عبد القاهر الجرجاني الذي خص الصور البيانية بكتاب أطلق عليه عنوان أسرار البلاغة الذي بسّط فيه الصور البيانية وأثرها على النفس البشرية من خلال حركية المعاني وتبعتها جزءاً جزءاً ،فالاستعارة في هذه القضية وذاك أن تثبت بها معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ، ولكنه يعرفه من معنى اللفظ، بيان هذا أنا نعلم أنك لا تقول: رأيت أسداً، إلا وغرضك أن تثبت للرجل أنه مساو للأسد في شجاعته وجرأته وشدة بطشه وإقدامه، وفي أن الذعر لا يخامره، والخوف لا يعرض له. ثم تعلم أن السامع إذا عقل هذا المعنى لم يعقله من لفظ أسد، ولكنه يعقله من معناه، وهو أنه يعلم أنه لا معنى لجعله أسداً مع العلم بأنه رجل، إلا أنك أردت أنه بلغ من مشابته للأسد ومساواته إياه مبلغاً يتوهم معه أنه أسد بالحقيقة، فاعرف هذه الجملة وأحسن تأملها⁽¹⁾ فالاستعارة في نظر عبد القاهر الجرجاني إثبات معنى من المعاني من لفظ خاص أو معين لا يعرفه السامع، بيد أنه يدرك من معنى اللفظ، ثم يضيف قائلاً: واعلم أنك ترى الناس، وكأنهم يرون أنك إذا قلت: رأيت أسداً، وأنت تريد التشبيه كنت نقلت لفظ أسد عما وضع له في اللغة، واستعملته في معنى غير معناه، حتى كأن ليس الاستعارة إلا أن تعمد إلى اسم الشيء، فتجعله اسماً لشبيهه، وحتى كأن لا فصل بين الاستعارة وبين تسمية المطر سماءً، والنبت غيثاً، و المزاودة راوية، وأشباه ذلك مما يوقع فيه اسم الشيء على ما هو منه بسبب. ويذهبون عما هو مركز في الطباع في أن المعنى فيها المبالغة، وأن يدعى في الرجل أنه ليس برجل، ولكنه أسد بالحقيقة، وأنه إنما يعار اللفظ من بعد أن يعار المعنى، وأنه لا يشرك في اسم الأسد إلا من بعد أن يدخل في جنس الأسد⁽²⁾

(1) دلائل الإعجاز الجرجاني شرح محمد التنجي ص 316-317.

(2) المصدر السابق ص 317.

ثم يضيف قائلاً: « واعلم أن العقلاء بنوا كلامهم إذا قاسوا و شبهوا على أن الأشياء تستحق الأسماء لخواص معان فيها دون ما عداها. فإذا أثبتوا خاصة شيء لشيء أثبتوا له اسمه. فإذا جعلوا الرجل بحيث لا تنقص شجاعته عن شجاعة الأسد، ولا يقدم منها شيئاً قالوا: هو أسد. وإذا وصفوه بالتناهي في الخير والخصال الشريفة أو بالحسن الذي يبهر قالوا: هو ملك. وإذا وصفوا الشيء بغاية الطيب قالوا هو مسك، وكذلك الحكم أبداً، ثم إنهم إذا استقصوا في ذلك نفوا عن المشبه اسم جنسه، فقالوا: ليس هو بإنسان، وإنما هو أسد. وليس هو آدمياً، وإنما هو ملك. كما قال الله تعالى: «مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» [يوسف 31]. ثم إن لم يريدوا أن يخرجوه عن جنسه جملة قالوا: هو أسد في صورة إنسان، وهو ملك في صورة آدمي⁽¹⁾ حيث مثل الجرجاني لقضية القياس و التشبيه على الأشياء و الأسماء لخواص المعاني ببيت للمتنبي يوم قال:

نَحْنُ نَرْكَبُ مِلْجِنَ فِي زِي نَاسٍ *** فوق طيرٍ لها شُحُوصُ الْجَمَالِ

ففي هذه الجملة بيان لمن عقل أن ليست الاستعارة نقل اسم عن شيء إلى شيء، ولكنها ادعاء معنى الاسم لشيء إذ لو كانت نقل اسم وكان قولنا: رأيت أسداً؛ بمعنى رأيت شبيهاً بالأسد، ولم يكن ادعاء أنه أسد بالحقيقة لكان محالاً أن يقال .. ليس هو بإنسان، ولكنه أسد أو هو أسد في صورة إنسان، كما أنه محال أن يقال: ليس هو بإنسان ولكنه شبيه بأسد، أو يقال: هو شبيه بأسد في صورة إنسان⁽²⁾ حيث لا يكتفي الجرجاني بهذا العرض في قضية القياس و التشبيه بل يعيب على بعض الباحثين الذي يستعملون لفظ النقل في الاستعارة حيث يقول في هذا الشأن: واعلم أنه قد كثر في كلام الناس استعمال لفظ النقل في الاستعارة. فمن ذلك قولهم: إن الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على سبيل النقل. وقال القاضي أبو الحسن: الاستعارة ما اكتفي بالاسم المستعار عن الأصلي، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها. ومن شأن ما غمض من المعاني ولطف أن يصعب تصويره على الوجه الذي هو عليه لعامة الناس، فيقع لذلك في العبارات التي يعبر بها عنه ما يوهم الخطأ، وإطلاقهم في الاستعارة أنها نقل للعبارة عما وضعت له من ذلك. فلا يصح الأخذ به⁽³⁾ ثم يبين علة وسبب ذلك أنك إذا كنت لا تطلق اسم الأسد على الرجل إلا من بعد أن تدخله في جنس الأسود من الجهة التي بينا لم تكن نقلت الاسم عما

(1) دلالات الإعجاز الجرجاني شرح محمد التنجي ص 317-318.

(2) المصدر السابق ص-318.

(3) المصدر السابق ص 318.

وضع له بالحقيقة، لأنك إنما تكون ناقلاً إذا أنت أخرجت معناه الأصلي من أن يكون مقصودك ونفضت به يدك. فأما أن تكون ناقلاً عن معناه مع إرادة معناه فمحال متناقض⁽¹⁾

ثم يمثل لعدم النقل في الاستعارة بقول لبيد :

وغداة ربحٍ قد كَشَفْتُ وَقِيَّةً *** إِذْ أَصْبَحْتُ بِيَدِ الشَّمَالِ زَمَامُهَا

حيث يقول في ذلك: لا خلاف في أن اليد استعارة. ثم إنك لا تستطيع أن تزعم أن لفظ «اليد» قد نقل عن شيء إلى شيء. وذلك أنه ليس المعنى على أنه شبيه شيئاً باليد. فيمكنك أن تزعم أنه نقل لفظ اليد إليه، وإنما المعنى على أنه أراد أن يثبت للشمال في تصريفها الغداة على طبيعتها شبه الإنسان قد أخذ الشيء بيده يقلبه ويصرفه كيف يريد. فلما أثبت لها مثل فعل الإنسان باليد استعار لها اليد، وكما لا يمكنك تقدير النقل في لفظ اليد كذلك لا يمكنك أن تجعل الاستعارة فيه من صفة اللفظ. ألا ترى أنه محال أن تقول إنه استعار لفظ اليد للشمال؟ وكذلك سبيل نظائره مما تجدهم قد أثبتوا فيه للشيء عضواً من أعضاء الإنسان من أجل إثباتهم له المعنى الذي يكون في ذلك العضو من الإنسان⁽²⁾ فلا يكتفي بهذا البيت فحسب بل يجعل الفكرة أقرب في بيتي الحماسة

إذا هزّة في عظمٍ قرنٍ تهلّلتُ *** نواحدُ أفواهِ المنايا الضواحيك

والمتني:

خميّسٌ بشرقِ الأرضِ والغربِ زَحْفَهُ *** وفي أذنِ الجوزاءِ منه زمامٌ

حيث علق الجرجاني قائلاً: لما جعل الجوزاء تسمع على عاداتهم في جعل النجوم تعقل ووصفهم لها لما يوصف بها الأناسي، أثبت لها الأذن التي بها يكون السمع من الأناسي. فأنت الآن لا تستطيع أن تزعم أنه استعار لفظ النواجد ولفظ الأفواه، لأن ذلك يوجب المحال. وهو أن يكون في المنايا شيء قد شبهه بالنواجد، وشيء قد شبهه بالأفواه، فليس إلا أن تقول: إنه لما ادعى أن المنايا تسر وتستبشر إذا هو هز السيف وجعلها لسورها بذلك تضحك، أراد أن يبالغ في الأمر، فجعلها في صورة من يضحك حتى تبدو نواجده من شدة السرور، وكذلك لا

(1) دلائل الإعجاز الجرجاني شرح محمد التنجي ص 318-319.

(2) المصدر السابق ص 319.

تستطيع أن تزعم أن المتنبي قد استعار لفظ «الأذن» لأنه يوجب أن يكون في الجوزاء شيء قد أراد تشبيهه بالأذن، وذلك من شنيع المحال⁽¹⁾ فيخلص في نهاية تحليله إلى أن الاستعارة ادعاء معنى الاسم لا نقل الاسم عن الشيء، فيضيف قائلاً: «فقد تبين من غير وجه أن الاستعارة إنما هي ادعاء معنى الاسم للشيء لا نقل الاسم عن الشيء. وإذا ثبت أنها ادعاء معنى الاسم للشيء علمت أن الذي قالوه من أنها تعليق للعبارة على غير ما وضعت في اللغة، ونقل لها عما وضعت له، كلام قد تسامحوا فيه، لأنه إذا كانت الاستعارة ادعاء معنى الاسم لم يكن الاسم مزالاً عما وضع له بل مقررّاً عليه⁽²⁾»

كما لمح الجرجاني في قضية الاستعارة إلى إبعاد قضية المبالغة التي يهدف إلى تحقيقها كل من المؤلف أو البليغ أو الأديب وإنما الأصل في كل هذا إثبات المعنى، يقول في هذا الشأن الجرجاني: واعلم أنك تراهم لا يمانعون إذا تكلموا في الاستعارة من أن يقولوا: إنه أراد المبالغة، فجعله أسداً، بل هم يلجؤون إلى القول به. وذلك صريح في أن الأصل فيها المعنى، وأنه المستعار في الحقيقة، وأن قولنا: استعير له اسم الأسد، إشارة إلى أنه استعير له معناه، وأنه لجعل إياه، وذلك أنا لو لم نقل ذلك لم يكن لـ«جعل» ها هنا معنى، لأن (جعل) لا يصلح إلا حيث يراد إثبات صفة للشيء، كقولنا: جعلته أميراً، وجعلته لصاً. تريد أنك له الإمارة، ونسبته للصوصية، وادعيتها عليه، ورميته بها⁽³⁾ فالمتأمل لكلام الجرجاني هذا يدرك أنه أبطل مقولة بعض البلاغيين الذين يرون في الاستعارة مبالغة للمعنى المستعار، بينما يرى في ذلك تحويلاً وتصبيراً للمعنى، حيث يعطي ذلك تحليلاً نحويًا بقوله: وحكم «جعل» إذا تعدى إلى مفعولين حكم صير، فكما لا تقول: صيرته أميراً، إلا على معنى أنك أثبت له صفة الإمارة، كذلك لا يصح أن تقول: جعلته أسداً، إلا على معنى أنك أثبت له معاني الأسد. وأما ما تجده في بعض كلامهم من أن «جعل» يكون بمعنى «سمّي» فمما تسامحوا فيه أيضاً، لأن المعنى معلوم وهو مثل أن تجد الرجل يقول: أنا لا أسميه إنساناً. وغرضه أن يقول: إني لا أثبت له المعاني التي بها كان الإنسان إنساناً، فأما أن يكون (جعل) في معنى «سمّي» هكذا غفلاً فمما لا يخفي فساده، ألا ترى أنك لا تجد عاقلاً يقول: جعلته زيدا، بمعنى سمّيته زيدا، ولا يقال للرجل: اجعل ابنك زيدا، بمعنى سمّه زيدا، وولد

(1) دلائل الإعجاز الجرجاني شرح محمد التنجي، ص 319.

(2) المصدر السابق ص 319.

(3) المصدر السابق ص 320.

لفلان ابن فجعله عبد الله، أي سماه عبد الله⁽¹⁾ حيث لبيّن هذا الأمر ضرب مثلاً بآية كريمة وهو قوله تعالى: «وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثًا» [الزحرف 19] إذ يقول الجرجاني معلقاً على ما سلف: فقد ترى في التفسير أن جعل يكون بمعنى سمى، وعلى ذلك فلا شبهة في أن ليس المعنى على مجرد التسمية، ولكن على الحقيقة التي وصفتها لك. وذاك أنهم أثبتوا للملائكة صفة الإناث، واعتقدوا وجودها فيهم، وعن هذا الاعتقاد صدر عنهم ما صدر من الاسم؛ أعنى إطلاق اسم البنات، وليس المعنى أنهم وضعوا لها لفظ الإناث من غير اعتقاد معنى وإثبات صفة هذا محال⁽²⁾

لعل مراد الجرجاني من كل هذا التحليل إثبات أن الاستعارة ليست نقل الاسم وإنما ادعاء معنى الاسم عن طريق المعقول (العقل) حيث يقول في هذا الشأن: «ونرجع إلى الغرض فنقول: فإذا ثبت أن ليس الاستعارة نقل الاسم ولكن ادعاء معنى الاسم. وكنا إذا غفلنا من قول الرجل: «رأيت أسداً» أنه أراد به المبالغة في وصفه بالشجاعة، وأن يقول: إنه من قوة القلب، ومن فرط البسالة، وشدة البطش. وفي أن الخوف لا يخامره، فالذعر لا يعرض له بحيث لا ينقص عن الأسد، لم نقل ذلك من لفظ أسد، ولكن من ادعائه معنى الأسد الذي رآه ثبت بذلك أن الاستعارة كالكناية في أنك تعرف المعنى فيها من طريق المعقول دون طريق اللفظ⁽³⁾ فالاستعارة في اعتقاد الجرجاني قضية عقلية يتم فيها ادعاء معاني الأسماء عن طريق العقل لا اللفظ فهي مشابهة للكناية إذا قلنا طويل النجاد فقد دللنا على طول الشخص، وعظمة جسمه وسلامته من القصر والعلل، فالأمر نفسه في الاستعارة إذا قلنا: رأيت أسداً، فنثبت له معاني البطش والقوة والإقدام و الشجاعة عن طريق العقل لا اللفظ، يضيف عبد القاهر الجرجاني قائلاً في شأن الاستعارة: ورفع من أقدارها العلماء، وصنفوا فيها الكتب، ووكّلوا بها المهمم، وصرّفوا إليها الخواطر، حتى صار الكلام فيها نوعاً من العلم مفرداً، وصناعة على حدة، ولم يتعاط أحد من الناس القول في الإعجاز إلا ذكرها، وجعلها العمدة والأركان فيما يوجب الفضل والمزية، وخصوصاً الاستعارة والإيجاز، فإنك تراهم يجعلونهما عنوان ما يذكرون، وأول ما يوردون، وتراهم يذكرون من الاستعارة قوله عز وجل: «واشتعل الرأس شيباً» وقوله: «وأشربوا في قلوبهم العجل» وقوله

(1) (دلائل الإعجاز الجرجاني شرح محمد التنجي، ص 320.

(2) المصدر السابق ص 321.

(3) المصدر السابق ص 321.

عز وجل: « وآية لهم الليل نسلخ منه النهار » وقوله عز وجل: « فاصدع بما تومر » وقوله: « فلما استياسوا منه خلصوا نجيا »

وقوله تعالى: « حتى تضع الحرب أوزارها »، وقوله: « فما رحمت تجارتهم »⁽¹⁾ ثم يبين بعد ذلك بأن الاستعارة قائمة على نظم المعاني التي تتطلبها الألفاظ وهذا هو شأن النظم لأنه : لو عمد عامدٌ إلى ألفاظ فجمعها من غير أن يراعي فيها معنى، ويؤلف منها كلاماً، لم تر عاقلاً يعتد السهولة فيها فضيلة، لأن الألفاظ لا تتراد لأنفسها، وإنما تتراد لتجعل أدلة على المعاني. فإذا عدت الذي له تراد، أو اختل أمرها فيه لم يعتد بالأوصاف التي تكون في أنفسها عليها، وكانت السهولة وغير السهولة فيها واحداً. ومن ها هنا رأيت العلماء يذمون من يحمله تطلب السجع و التجنيس على أن يضم لهما المعنى، ويدخل الخلل عليه من أجلهما، وعلى أن يتعسف في الاستعارة بسببهما، ويركب الوعورة، ويسلك المسالك المجهولة⁽²⁾ حيث مثل عبد القاهر الجرجاني للتعسف و الوعورة في الاستعارة بقول أبي تمام: [البسيط]

سيفُ الإمامِ الذي سمَّته هَيْبَتُهُ *** لما نَحَرَّمَ أهلُ الأرضِ مُحْتَرَمًا

قُرْتُ بِقُرَّانٍ عَيْنُ الدينِ وانتشرت *** بالأشترين عيونُ الشُّركِ فاصطَلَمًا

وقوله أيضا [من الكامل]

ذهبتُ بمذهبه السَّمَّاحَةُ والتَّوتُ *** فيه الظنُونُ أمْذَهَبُ أمْ مُذْهَبُ

حيث قال الجرجاني في هذا الكلام: يصنعه المتكلفون في الأسجاع، وذلك أنه لا يتصور أن يجب بهما ومن حيث هما فضل، ويقع بهما مع الخلو من المعنى اعتداد ، وإذا نظرت إلى تجنيس أبي تمام: « أمْذَهَبُ أمْ مُذْهَبُ » فاستضعفته⁽³⁾ أما الاستعارة التي ليس فيها تعسف ووعورة قول المحدث من الخفيف.

ناظِرَاهُ فيما جَنَى ناظِرَاهُ *** أو دَعَايِي أُمْتُ بما أودَعَايِي

(1) دلائل الإعجاز الجرجاني شرح محمد التنجي، ص 378-379.

(2) المصدر السابق ص 389.

(3) المصدر السابق ص 380.

فاستحسنه الجرجاني قائلاً: لم تشك بحال أن ذلك لم يكن لأمر يرجع إلى اللفظ، ولكن لأنك رأيت الفائدة ضعفت في الأول، وقويت في الثاني. وذلك أنك رأيت أبا تمام يزدك بـ«مذهب» و«مذهب» على أن أسمعك حروفاً مكررة لا تجد لها فائدة - إن وجدت - إلا متكلفة متمحولة، ورأيت الآخر قد أعاد عليك اللفظة كأنه يمددك عن الفائدة، وقد أعطاهما. ويوهمك أنه لم يزدك، وقد أحسن الزيادة و وفاها. ولهذا النكتة كان التجنيس وخصوصاً المستوفي منه مثل: «نجا و نجا» من حلي الشعر، والقول فيما يحسن وفيما لا يحسن من التجنيس و السجع يطول، ولم يكن غرضنا من ذكرهما شرح أمرهما، ولكن تأكيد ما انتهى بنا القول إليه من استحالة أن يكون الإعجاز في مجرد السهولة وسلامة الألفاظ مما يثقل على اللسان⁽¹⁾ ثم يخلص في الأخير أن بلاغة الاستعارة قائمة على نظم الجملة التي ألفت فيها واستقرت عليها، حيث يختم قائلاً: وجملة الأمر أنّ ما رأينا في الدنيا عاقلاً اطّرح النظم و المحاسن التي هو السبب فيها في الاستعارة و الكناية و التمثيل و ضروب المجاز و الإيجاز و صد بوجهه عن جميعها، وجعل الفضل كله والمزية أجمعها في سلامة الحروف مما يثقل، كيف وهو يؤدي إلى السخف و الخروج من العقل كما بينا⁽²⁾ فالاستعارة كما يرى بعض المحدثين - أحمد موسى - تأكيد المعنى و إلباسه ثوب المبالغة، وإبرازه في صورة محسنة، ثم التعبير عنه بألفاظ موجزة⁽³⁾ فهذه العناصر الثلاثة التي تتميز بها الاستعارة عن الحقيقة ذكرها الرماني، فنراه يعقب مثلاً على قوله تعالى: «وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فُدُو دُعَاء عَرِيضٍ» [فصلت 51] قائلاً: عريضها هنا مستعار، وحقيقته كبير، والاستعارة فيه أبلغ، لأنه أظهر بوقوع الحاسة عليه، وليس كذلك كل كثرة⁽⁴⁾ وكل هذا الجمال و البهاء راجع إلى النظم الذي يتحكم في الألفاظ والمعاني، يقول في هذا الشأن أحمد السيد الصاوي: إن الكلمات والعبارات إنما تتفاضل بمدلولاتها الإيحائية و بمواقعها في النظم، وبهذا الفهم لماهية الألفاظ ودلالاتها المجازية، ومعرفة الفرق بين مدلولات الألفاظ في حقيقتها ومدلولاتها في مجازتها ذهب النقاد المحدثون إلى أن الشاعر المطبوع هو الذي يعبر عن الطبيعة الحية، والإحساس البالغ و الذخيرة النفسية التي تتطلب الافتنان بمعرفة الفرق بين استخدام واستخدام كما أن هذه المعرفة ضرورية لتدخل في الملكة التي يحتاجها الشاعر ليكون مجيداً ولا بدلهما من أن يكون للشاعر استعداد فطري ليلم بأسرار النفس و التعبير

(1) دلائل الإعجاز الجرجاني شرح محمد التنجي، ص 280-281.

(2) المصدر السابق ص 380-381.

(3) البلاغة التطبيقية أحمد موسى ص 269.

(4) النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاثة رسائل الرماني تحقيق محمد زغلول سلام ص 83.

عنها بدقة ، فلا يكون استخدام القوالب المجازية مجرد أنها محسنات لفظية، بل لأنها وسائل للتأثير و الفهم العميقين⁽¹⁾ ولذلك ذهب «آرنولد» إلى أن الحقيقة السلبية إن عجزت من التأثير فينا، فإن التعبير الشعري قادر على بعث القوة التأثيرية بقدرته على الارتفاع إلى مستوى عال لأن الشعر وحدة متماسكة من الفكر و الفن⁽²⁾

1- تعريف الاستعارة لغة : هي مصدر الفعل استعار، وانطلاقاً من القاعدة الصرفية القائلة: كل تغيير في المبنى تغيير في المعنى نقول: إن زيادة السين والتاء على الأصل (عار) تفيد الطلب، أي طلب العارة و العارة ما تداولوه بينهم، وقد أعار الشيء وأعاره منه وعاوره منه وعاوره إياه أو المعاورة و التعاور: شبه المداولة والتداول في الشيء يكون بين اثنين والمستعار: المتداول⁽³⁾

2- تعريف الاستعارة اصطلاحاً:

عرفها أبو هلال العسكري قائلاً: الاستعارة نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض، وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى وفضل الإبانة عنه، أو تأكيده و المبالغة فيه ،أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه، وهذه الأوصاف موجودة في الاستعارة المصيبة؛ ولولا أن الاستعارة المصيبة تتضمن مالا تتضمنه الحقيقة؛ من زيادة فائدة لكانت الحقيقة أولى منها استعمالاً⁽⁴⁾ ثم يضرب مثلاً في ذلك لإثبات فضل الاستعارة المصيبة قائلاً في ذلك: « والشاهد على أن للاستعارة المصيبة من الموقع ما ليس للحقيقة أن قول الله تعالى: «يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ» [القلم42] أبلغ وأحسن وأدخل مما قصد له من قوله لو قال: يوم يكشف عن شدة الأمر، وإن كان المعنيان واحداً، ألا ترى أنك تقول لمن تحتاج إلى الجدة في أمره: شمر عن ساقك فيه، واشدد حياز يملك له، فيكون هذا القول منك أوكد في نفسه من قولك: جد في أمرك⁽⁵⁾

(1) مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنقاد و البلاغيين أحمد السيد الصاوي منشأة المعارف الإسكندرية 1988 ص137.

(2) دراسات في النقد، آلين تيت ترجمة عبد الرحمن ياغي ص 92.

(3) لسان العرب، ابن منظور [المادة عور].

(4) كتاب الصناعتين (الكتابة و الشعر) أبو هلال العسكري تحقيق علي محمد البجاوي محمد أبو الفضل إبراهيم ص 240.

(5) المصدر السابق ص 240.

كما عرفها عبد القاهر الجرجاني: أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره أو تجئ إلى اسم المشبه به فتغيره المشبه وتجره عليه⁽¹⁾

كما عرفها الرازي قائلاً: «أما ذكر الشيء باسم غيره وإثبات ما لغيره له لأجل المبالغة في التشبيه... ولك أيضا أن تقول: الاستعارة عبارة عن جعل الشيء بالشيء، أو جعل الشيء للشيء لأجل المبالغة في التشبيه⁽²⁾ حيث إن للاستعارة أركاناً هي المستعار له «المشبه» و المستعار منه «المشبه به» والجامع وهو «وجه الشبه». والاستعارة عبارة عن مجاز لغوي وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي وعلاقة المشابهة، إذا ربط الاستعارة بالتشبيه فأصبحت في المعنى الاصطلاحي تشبيه حذف أحد طرفيه، والعلاقة هي المشابهة.

وبهذا يصبح للاستعارة حدان؛ حدٌ اسمي وهو اللفظ المستعمل في غير المعنى الأصلي له، لمناسبة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل فيه مع قرينة صارفة عن المعنى الأصلي، وذلك الأمر يربطها بالمجاز اللغوي في مثل قولك: رأيت أسداً، تريد رجلاً شجاعاً أو شاهدت بحراً، تريد جواداً كريماً أو قابلت شمساً تعني وضاء الوجه مشرقاً⁽³⁾

أما فيما يخص الحد الثاني فهو الحد المصدرية؛ وهو فعل المتكلم أي: استعمال لفظ المشبه به في المشبه بقرينة تصرف عن إرادة الحقيقة وهي بذلك تشبيه حذف أحد طرفيه فضلاً عن أدائه، ووجه الشبه فيه، لكنها أبلغ من التشبيه، لأن التشبيه مهما بالغنا فيه، فلا بد من أن تذكر أحد طرفيه، فهي تختلف عنه، لأن العلاقة فيها ليست إلا التشابه، وقد تصل إلى الاتحاد والامتزاج، وقد يصير المشبه والمشبه به شيئاً واحداً، ويصدق عليهما لفظ واحد، فإذا قلت: رأيت بحراً زاخراً يعطي المحتاج و البائس، جعلت مقصودك الرجل الجواد والبحر بمثابة شيء واحد، لذلك حددتهما باسم (الالتقائية) ولو لم تجعل القرينة في الإعطاء للمحتاج و البائس لما انصرف ذهن السامع أو القارئ عن مدلول البحر الحقيقي⁽⁴⁾

(1) دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجاني ص 67.

(2) نهاية الإيجاز، في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي ص 232.

(3) البلاغة العربية المفهوم و التطبيق، حميد آدم تويني، دار المناهج للنشر و التوزيع ط 1 2007 عمان الأردن ص 199

(4) المصدر السابق ص 199

حيث يبدو مما سبق عرضه أننا أن الاستعارة أكثر قرباً للمجاز في حده الاسمي حيث نبه إلى هذا بعض العلماء مثل الحاجظ الذي قال عنها تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه معلقاً في ذلك على الأبيات التالية:

يا دارُ قدْ غيرَها بَلاها *** كأتمَّ بقلم مخاها

أخرَ بها عُمرانُ منْ بناها *** وكرَّ ممسانا على مغناه

وظفقتُ سحابةً تخشاها *** تبكي على عراصها عينها

فقال: وطفقت يعني: ظلت تبكي على عراصها عينها الهاء هنا للسحاب وجعل المطر، بكاء من الشمس على طريق الاستعارة وتسمية الشيء بغيره إذا قام مقامه (1)

كما عدها ابن المعتز أول باب من أبواب البديع ممثلاً لها بقوله تعالى: «وإنه في أم الكتاب» [04] وقوله أيضاً: «وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ» [الاسراء 24] وقول الشاعر: والصبح بالكوكب الدردي منحور.

معلقاً على ما تقدم: وإنما هو استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها مثل أم الكتاب ومثل: جناح الذل، ومثل قول القائل: الفكرة مخ العمل، فلو كان قال: لب العمل لم يكن بديعاً (2) فهو بالتالي يحدو الحدو الجاحظ في كون الاستعارة لفظ استعمل في غير موضعه الأصلي. أما قدامة بن جعفر فقد تحدث عن أهميتها في كلام العرب ولجوهم إليها قائلًا في ذلك: وأما الاستعارة فإنما احتيج إليها في كلام العرب لأن ألفاظهم أكثر من معانيهم وليس هذا في لسان غير لسانهم، فهم يعبرون عن المعنى الواحد بعبارات كثيرة، ربما كانت مفردة له أو مشرقة بينه، وبين غيره، وربما استعاروا بعضاً (3) فالتأمل لكلام قدامة بن جعفر يرى أنه أقر بكثرة الألفاظ عن المعاني بيد أنه عند البلغاء الألفاظ متناهية والمعاني مبسطة غير متناهية فهو بهذا يكون قد عكس القاعدة المألوفة، حيث يمثل بما يلي: ذلك في موضع على توسع في الكلام والمجاز: فيقولون إذا سأل الرجل شيئاً فبخل به عليه: «لقد بخله فلان» وهو لم

(1) البيان والتبيين، الجاحظ ج 1 ص 153

(2) كتاب البديع ابن المعتز تعليق محمد عبد المنعم خفاجي شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 1945 ص 06

(3) نقد الشعر قدامة بن جعفر ص 64

يسأله ليبخل، وإنما سأله ليعطيه، لكن البخل لما ظهر منه عند مساءلته إياه، جاز في توسعهم ومجاز قولهم أن ينسب ذلك إليه ومنه قول الشاعر:

فللموت ما تَلدُّ الوالدة

والوالدة إنما تطلب الولد ليعيش لا يموت، ولكن لما كان مصيره إلى الموت جاز أن يقال: للموت ولدته⁽¹⁾

أما الاستعارة عند أسامة بن منقذ: أن يستعار الشيء المحسوس للشيء المعقول، وهي أؤكد في النفس من الحقيقة⁽²⁾ فهو يرى فيها إثبات المعاني العقلية المعنوية بالأشياء المادية المحسوسة وهذا هو ديدن الاستعارة، أما ابن الأثير فقد عدها تشبيها لما قال: المجاز ينقسم قسمين توسع في الكلام، وتشبيه والتشبيه ضربان: تشبيه تام و تشبيه محذوف فالتشبيه التام: أن يذكر المشبه، و المشبه به، و التشبيه المحذوف: أن يذكر المشبه به ويسمى استعارة⁽³⁾ فالتأمل لقوله يدرك بأنه أهمل نوعا من الإستعارة وهي الاستعارة المكنية، أما الخطيب القزويني فرأى أنه كثيرا ما تطلق الاستعارة اسم المشبه به في المشبه فهما مستعار منه، ومستعار له و اللفظ مستعار⁽⁴⁾

أما عند المتأخرين فذهب بعضهم - أحمد الهاشمي - على أنها ليست إلا تشبيها مختصرا ولكنها أبلغ منه⁽⁵⁾ فعليه يمكن القول بأن الاستعارة كانت محل اهتمام البلاغيين من خلال حديثهم عن المجاز بأنواعه و التشبيه بأركانه وأنواعه فأرها سأتها نابعة من خلال دراسة البلاغيين لهاتين الصورتين البلاغيتين.

(1) نقد الشعر قدامة بن جعفر ص 65

(2) البديع في البديع في نقد الشعر، أسامة بن مرشد بن علي بن مقلد بن نصر بن منقذ الكناني تحقيق علي مهنا دار الكتب العامة بيروت 1987 ص 71

(3) المثل السائر ابن الأثير ج1/243

(4) التلخيص في علوم البلاغة، الخطيب القزويني ص 296

(5) جواهر البلاغة في المعاني و البيان و البديع أحمد الهاشمي تحقيق محمد التونجي مؤسسة المعارف للطباعة و النشر بيروت، لبنان ط 1999 ص 331

3- أقسام الاستعارة:

بعدما تحدثنا عن الاستعارة ودورها في نظم الكلام وفي حسنه ورونقه عند بلاغيي الأشاعرة خاصة عبد القاهر الجرجاني الذي خالف سنة الأوائل في كون الاستعارة نقل المعنى وإنما اثباته وترسيخه وتقديره وتوكيده، وبعدما بينا مفهومها اللغوي والاصطلاحي وعرضنا لماهيتها عند البلاغيين الأوائل نشرع بإذن الله في تعديد أنواع الاستعارة باعتبار ما يذكر من طرفيها .

أولاً: الاستعارة التصريحية أو المصرحة: وهي ما صُرح فيها بلفظ المشبه به أي ما حذف منها المستعار له، وذكر المستعار منه، أي ما حذف المشبه، وذكر المشبه به في مثل قوله تعالى: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» [ابراهيم1] فقد استعار هنا لفظة الظلمات (المستعار منه) (المشبه به) للضلالة (المستعار له) (المشبه) فصرح بالمستعار منه (المشبه به) وحذف المستعار له، واستعار النور (المستعار منه) للهداية (المستعار له) فذكر الأول، وحذف الثاني.

وكذلك قول الشاعر:

فأمطرت لؤلؤاً من نرجسٍ وسقّت *** ورداً وعضت على العناب بالبرد.

حيث شبه الشاعر الدموع باللؤلؤ، والعيون بالنرجس، والحدود بالورد والأنامل بالعناب، والأسنان بالبرد، فحذف المشبه في الأول الدموع، وأبقى المشبه به اللؤلؤ مع وجود قرينة (أمطرت) وحذف العيون، وأبقى المشبه به وهو النرجس وحذف الحدود المشبه وأبقى الورد المشبه به، وكذلك حذف (الأنامل) المشبه وأبقى العناب (المشبه به) وحذف الأسنان المشبه وأبقى المشبه به (البرد) وكل تلك التشبيهات و المجازات التي علاقتها المشابهة بوجود القرائن اللفظية التي منعت عن الوصول إلى المعنى الحقيقي على سبيل الاستعارة التصريحية⁽¹⁾

ومثله قول الشاعر أحمد شوقي:

دقات قلب المرء قائله له *** إن الحياة دقائق وثوان .

(1) البلاغة العربية، المفهوم و التطبيق، حميد آدم ثويني ص 206

يقول في هذا حميد آدم ثويني: شُبِّهت الدلالة بالقول بجامع إيضاح المراد و إفهام الغرض في كل منهما، واستعير اللفظ الدال والمشبه به للمشبه، فاشتق منه القول بمعنى الدلالة قائل بمعنى دال على طريق الاستعارة التصريحية والقرينة نسبة القول إلى الدقات⁽¹⁾

كما قال المتنبي يصف دخول رسول الروم على سيف الدولة.

فأقبلَ يمشي في البساطِ فَمَا دَرَى *** إلى البحرِ يسعى أم إلى البدرِ يرتقي.

فقد شبه المتنبي سيف الدولة بالبحر بجامع العطاء ثم استعير اللفظ الدال على المشبه به، وهو البحر للمشبه، وهو سيف الدولة على سبيل الاستعارة التصريحية، و القرينة (فأقبل يمشي في البساط) كما شبه سيف الدولة في عجز البيت بالبدر بجامع الرفعة، ثم استعير اللفظ الدال على المشبه به وهو البدر للمشبه، وهو سيف الدولة على سبيل الاستعارة التصريحية والقرينة (فأقبل يمشي في البساط)⁽²⁾

ثانياً: الاستعارة المكنية: وهي ما حذف منها (المستعار منه) أي (المشبه به) وبقيت في الكلام قرينة تدل عليه، وذكر المستعار له أي (المشبه) كقوله تعالى على لسان زكريا: «رَبِّ إِيَّيْ وَهَرَنَ الْعَظْمِ مِئِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا» [مریم:04] حيث شبه الرأس بالوقود ثم حذف (المستعار منه) أي المشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو (اشتعل) على سبيل الاستعارة المكنية وبقي (المستعار له) وهو (الرأس) و القرينة إثبات الاشتعال للرأس. ومنها قول الشاعر دعبل بن علي الخزاعي

لا تعجبي يا سَلْمُ من رَجُلٍ *** ضحكك المشيب يرأسه فَبِكِي

حيث شبه الشاعر المشيب بالإنسان، فحذف الإنسان (المشبه به) (المستعار منه) و أبقى (المستعار له) (المشيب) ورمز إليه بلفظ من خصائصه (ضحك) إلى المحذوف على سبيل الاستعارة المكنية والقرينة إثبات ضحك الإنسان وبكائه⁽³⁾ وكذلك قول أبي العتاهية مهنتا المهدي العباس بالخلافة:

(1) البلاغة العربية، المفهوم و التطبيق، حميد آدم ثويني ص 206

(2) المصدر السابق ص 206-207

(3) المصدر السابق ص 208

أَتَتْهُ الْخِلَافَةُ مَنْقَادَةً *** إِلَيْهِ بَجْرٌ أَذْيَالُهَا

إذ شبهت الخلافة بالفتاة الجميلة، وقد حذفت الفتاة (المستعار منه) أي (المشبه به) وأبقى شيء من لوازمها وهي ألفاظ (بجر أذيالها) وكما بقي (المشبه) (المستعار له) وهي الخلافة على سبيل الاستعارة المكنية⁽¹⁾ وقولك على سبيل المثال: «أنشد البلبل قصيدة أبي فراس الحمداني»، فقد شبه البلبل بالمعنى في إنشاد قصيدة الشاعر وحذف (المشبه به) (المستعار منه) وبقيت لازمة من لوازمه وهي لفظة (الإنشاد) وبقي (المستعار له) (المشبه) البلبل على سبيل الاستعارة المكنية والقرينة إنشاد القصيدة.

كما قال ابن سنان الخفاجي :

وَهَاتِفَةٌ فِي الْبَانِ تُمَلَى غَرَامَهَا *** عَلَيْنَا وَتَلُو مِنْ صَبَابَتِهَا صُحُفًا

ففي البيت قد شبهت الحمامة (وهي مرجع الضمير في تملي وتتلو) بامرأة أي (الحمامة كالمرأة)، ثم حذفت (المرأة) (المشبه به) (المستعار منه)، ورمز إليها بشيء من لوازمها وهي (تملي وتتلو) وأبقى (المشبه) (المستعار له) (الحمامة) على سبيل الاستعارة المكنية والقرينة (الإملاء و التلاوة) أعيرت للحمامة، وهي من مستلزمات المرأة⁽²⁾

2- الاستعارة باعتبار طبيعة المستعار له (المشبه)

وهي الاستعارة التي ترتبط بطبيعة (المستعار له) أي المشبه من ناحية إدراكه بالحواس الخمسة سمعا ونطقا وذوقا ولمسا وشما، أو عدم إدراكه بتلك الحواس وإنما بالعقل وعليه فتنقسم إلى قسمين.

أولاً: الاستعارة التصريحية التحقيقية :

ويحدث هذا إذا كان المشبه محققا حسيا كقول الشاعر:

أَتَتْني الشَّمْسُ زَائِرَةً *** وَلَمْ تَكُ تَبْرُحُ الْفُلْكََا

(1) البلاغة العربية، المفهوم و التطبيق، حميد آدم ثويني ص 208

(2) المصدر السابق ص 209

فالمستعار له (المشبه) هي المرأة فالتشبيه المرأة كالشمس والمشبه المحذوف (المرأة) يمكن أن تدرك بإحدى الحواس فحذف المشبه و بقي المشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية (التحقيقية) وقد يكون الأمر نفسه إذا كان المستعار يمكن إدراكه بالعقل في مثل قوله تعالى: «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» [الفاتحة 06] فقد استعار السياق القرآني في لفظة (الصراط المستقيم) للدين الإسلامي الحق لتشابههما في أن كلا منهما يوصل إلى المطلوب (المستعار منه، والمستعار له) على سبيل الاستعارة التصريحية التحقيقية، لأنهما متحققان عقليا وحسيا⁽¹⁾ وكذلك قوله تعالى: ﴿كَتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [ابراهيم 01] أي من الضلال إلى الهدى، فقد استعار السياق القرآني لفظة الظلمات للضلال لتشابههما في عدم الاهتداء لمن لا يبغى الوصول، وكذلك استعير لفظ النور للإيمان لتشابههما في الهداية لمن يبغى الوصول، والمستعار له وهو الضلال و الإيمان كل منهما (محقق عقلا)⁽²⁾.

ثانيا : الاستعارة المكنية التخيلية :

يحدث هذا عندما يكون المستعار له (المشبه) غير متحقق لا في الحس ولا في العقل وإنما عبارة عن خيال كقول الشاعر أبي ذؤيب الهذلي:

وإِذَا الْمَنِيَةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا *** أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ

فالمنية؛ وهي معنى ليس حسيا شبهت بالسبع في اغتيال الناس مهراً دون تمييز بين من ينفع ولا ينفع ولم يذكر (المستعار منه) (المشبه به) وهو (السبع) بل ذكر بعض أجزاءه وهي الأظفار التي لا تتم عملية القتل إلا بها إشارة إلى المشبه به المحذوف (المستعار منه) السبع على سبيل الاستعارة المكنية (التخيلية) لأن المنية (المستعارة له) (المشبه) لا تملك أظفاراً وأصل الاستعارة (المنية كالسبع) بقرينة أنشبت أظفارها⁽³⁾

وكقول الشاعر:

وَلِئِنْ نَطَقْتُ بِشُكْرِ بَرِّكَ مَفْصِحًا *** فِلْسَانٍ حَالِي بِالشَّكَايَةِ أَنْطَقُ

(1) البلاغة العربية، المفهوم و التطبيق، حميد آدم ثويني ص 210

(2) المصدر السابق ص 210

(3) المصدر السابق ص 211

فقد شبه الحال بالإنسان الناطق في دلالة المراد، ولم يذكر المشبه به (المستعار منه) بل ذكرت لازمته التي هي (اللسان) الذي هو دلالة الكلام وبقي المستعار له وهو (الحال) (المشبه) على سبيل الاستعارة المكنية (التخيلية) لأنه ليس للحال لسان بل هو ضرب من التخيل⁽¹⁾

3- الاستعارة باعتبار اللفظ المستعار: تنقسم الاستعارة بطبيعة اللفظ المستعار إلى أصلية وتبعية

أولاً: الأصلية:

وهي ما كان اللفظ المستعار اسماً جامداً ليس مشتقاً سواء أكانت الاستعارة تصريحية أم مكنية و الاسم الجامد هو اللفظ الذي لم يستعمل مشتقاً من اسم فاعل أو مفعول أو صيغة مبالغة، وغيرها من المشتقات، وسواء أكان اسم ذات أي محسوس أم معنى أي مدرك بالعقل مثل قول ابن نباتة السعدي في وصف مهر أغر:

و أدهم يستعمد الليل منه *** و تطلع بين عينيه الثريا

ففي صدر البيت في لفظة (الليل) استعارة مكنية أصلية شبه فيها الشاعر الليل بكائن حي يطلب مدداً من سواد المهر ثم حذف المشبه به، وهو الكائن الحي، وأبقى شيئاً من لوازمه، وهو (يستمد) والقرينة إثبات الاستمداد لليل في طلب السواد من المهر⁽²⁾ فالاستعارة مكنية أصلية بوجود الاسم الجامد وهو الليل (المشبه) إذ ليس هو من المشتقات فضلاً عن كونه اسم معنى ليس ملموساً بل محسوساً. أما في عجز البيت في لفظة (الثريا) استعارة تصريحية أصلية شبهت فيها غرة المهر في بياضها بالثريا. وحذف المهر المشبه (المستعار له) وأبقى المشبه به (المستعار منه) (الثريا) بجامع البياض في كل منهما ثم استعير المشبه به للمشبه، والقرينة (بين عينيه) ويريد المهر لأنه لا توجد عيون لنجوم الثريا، وكانت الاستعارة تصريحية أصلية، لأن (الثريا) اسم معنى غير ملموس. (ومحسوس)⁽³⁾ وقد يكون الاسم ذاتاً جامداً ملموساً كقول الشاعر:

شاك إلى البحر اضطراب حواطري *** فُجِئِي برباحه الهوجاء

(1) البلاغة العربية، المفهوم و التطبيق، حميد آدم ثويني ص 211

(2) المصدر السابق 211-212

(3) المصدر السابق ص 212

فالبحر كالإنسان، وقد حذف الإنسان المشبه به، وأبقى شيئاً من لوازمه، وهي اضطراب الخواطر على سبيل الاستعارة المكنية الأصلية، وكذلك في العجز، الإنسان كالبحر، فحذف البحر المشبه به، وأبقى شيئاً من لوازمه وهي الريح الهوجاء على سبيل الاستعارة المكنية الأصلية والقرينة الضمير (الياء) العائد على البحر المشبه، وسبب كونها أصلية، لأن البحر اسم جامد ذات محسوس و محدد⁽¹⁾

ثانياً: التبعية :

وهي ما كان فيها (المستعار) مشتقاً ويدخل في ذلك الفعل، واسم الفاعل و اسم المفعول وما إليهم من المشتقات الأخرى فضلاً عن الحرف مثل قول السرى الرفاء يصف شعره:

إذا ما صَافِحُ الأَسْمَاعِ يوماً *** تبسمتُ الضمائرُ و القلوبُ

ففي لفظة (صافح) استعارة تصريحية تبعية شبه فيها وصول الشعر إلى الأسماع (بالمصافحة) فالشعر كمصافح وهو الإنسان فحذف المشبه به وأبقى المشبه. وصافح اسم فاعل اشتق من المصافحة، فأمنت الاستعارة تبعية، والقرينة (الأسماع) وفي (الضمائر و القلوب) استعارة مكنية أصيلة شبهت فيها الضمائر و القلوب بأناس ثم حذف المشبه به ورمز له بشيء من لوازمه وهو (التبسم) والقرينة إثبات التبسم للضمائر والقلوب⁽²⁾

أما استعارة الفعل فنمثل لها بقوله تعالى: «إِنَّا لَمَّا طَعَى الْمَاءَ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ» [الحاقة 11] وكذلك قوله تعالى: «وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا» [الأعراف 168] ففي المثال الأول: شبه زيادة الماء زيادة مفسدة بجامع مجاوزة الحد كل من الأمور، و أدعي أن المشبه فرد من أفراد المشبه به، ثم استعير المشبه به للمشبه على سبيل الاستعارة التصريحية الأصلية، ثم اشتق من الطغيان بمعنى: (الزيادة): طغى بمعنى زاد وعلا على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية⁽³⁾

4 - الاستعارة التصريحية باعتبار اجتماع طرفيها وتنافرها: حيث تنقسم إلى قسمين؛ استعارة تصريحية عنادية، وتصريحية وفاقية.

(1) البلاغة العربية، المفهوم و التطبيق، حميد آدم ثويني ص 212

(2) المصدر السابق ص 213

(3) المصدر السابق ص 213

أولاً : الاستعارة التصريحية العنادية : وهي الاستعارة التي لا يجتمع طرفاها في أمرٍ واحد لتناقضهما في مثل الظلام و النور والفرح، والحزن مثل قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عمران21] فهنا إن السياق اللفظي قد استعار الفعل(بشر) ويعني زف الخبر المفرح واليسار لنقل الخبر السيء وهو العذاب كأنما يريد السخرية لذلك لا يجتمع المستعار له والمستعار منه لتناقضهما. وغالبا ما تأتي تلك الاستعارة العنادية في الاستعارة التصريحية للسخرية، والاستهزاء والطرفة وقد يسميها بعض البلاغيين بالتمليحية⁽¹⁾

ثانياً : الاستعارة التصريحية الوفاقية: وهي التي يجتمع طرفاها المستعار له، والمستعار منه لعدم تنافيهما مثل اجتماع الهدى والنور، ومثاله في قوله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام122] أي ضالا فهديناه، ففي تلك الآية استعارتان: الأولى: في قوله: «ميتا» شبه الضلال بالموت باجتماع نفي الانتفاع في كل منهما، ثم استعير الموت للضلال، واشتق من الموت ميتا أي ضالا في المعنى، فالاستعارة تصريحية عنادية، لأنه لا يمكن اجتماع الموت والضلال في أمر واحد⁽²⁾

والثانية: استعارة الأحياء للهداية، وهي تصريحية وفاقية، لإمكان اجتماع الأحياء والهداية عند الله تعالى فهو مجيء وهاد حيث: «أحييناه» شبه الهداية بالأحياء باجتماع الانتفاع بكليهما، ثم استعير الأحياء للهداية واشتق من أحياء أحييناه على سبيل الاستعارة التصريحية الوفاقية، لإمكان التوافق بين الأحياء و الهداية⁽³⁾

5- الاستعارة باعتبار ما يلائم طرفيها: حيث تنقسم إلى ثلاث أقسام:

أولاً: الاستعارة المرشحة: وهي الاستعارة التي يذكر معها ما يلائم المشبه به(المستعار منه) مثل قول البحري:

وَأَرَى الْمَنَايَا إِنْ رَأَتْ بِكَ شَيْئَةً *** جَعَلَتْكَ مَرْمَى نَبْلِهَا الْمُتَوَاتِرِ

ففي عجز البيت شبه الشاعر الإنسان المغامر-بالمنايا- فحذف المشبه، وهو المنايا، ورمز للمشبه بالضمير الكاف وجمع بينهما بقرينة(مرمى نبلها) على سبيل الاستعارة المكنية فهي استعارة مرشحة⁽⁴⁾

(1) جواهر البلاغة في المعاني و البيان و البديع، أحمد الهاشمي تحقيق محمد التونجي، ص351

(2) البلاغة العربية المفهوم و التطبيق حميد آدم ثويني ص 214

(3) المصدر السابق ص 214

(4) المصدر السابق ص 215

ثانيا: الاستعارة المجردة: وهي الاستعارة التي يذكر معها ما يلائم المشبه مثل قول الشاعر:

فإن يَهْلِكُ فكلُّ عَمُودٍ قَوْمٌ *** مَن الدُّنيا إلى هُلُكٍ يَصِيرُ

ففي لفظ(عمود) استعارة تصريحية أصلية، لأنه شبه رئيس القوم بالعمود ثم حذف المشبه، وأبقى المشبه به بجامع أن كلا منهما يحمل الصفات في القوة والقدرة، والقرينة يهلك، لأنه من صفات المخلوق ومنها الإنسان ، والعمود اسم ذات جامد. فالاستعارة أصلية وفي (إلى هلك يصير) استعارة تجريدية (مجردة) لذكر ما يلائم المشبه(المستعار له)وهو الهلاك⁽¹⁾

ثالثا: الاستعارة المطلقة: وهي الاستعارة التي لا تخلو من ملائمت المشبه(المستعار له) والمشبه به(المستعار منه)مثل قول الشاعر:

سَقَاكَ وحيَانَا بكِ اللهُ إِنَّمَا *** على العيسِ نُورٌ والحدورُ كَمَائِمُهُ .

ففي لفظة النور: (الزهر) استعارة إذ شبه المرأة بالنور في جمالها، وحذف المشبه(المستعار له) وأبقى(النور) المستعار منه(المشبه به)فالاستعارة تصريحية أصلية، لأن(النور) اسم ذات جامد. وفي وجود لفظة(الحدور) تجريد-استعارة مجردة- لأنها مما يلائم المشبه⁽²⁾

6- الاستعارة التصريحية باعتبار المستعار: حيث تنقسم إلى:

أولاً: الاستعارة التصريحية العامية :

وهي الاستعارة التي لا تحتاج فيها إلى التفكير والبحث عن اللفظ المستعار لأن اللفظ الجامع بين المستعار له و المستعار منه واضح مثل قول أبي تمام :

السَّيْفُ أَصْدَقُ إِنْبَاءٍ مِّنَ الكُتُبِ *** في حَدِّهِ الحدُّ بَيْنَ الجِدِّ و اللَّعْبِ.

فالسيف استعاره الشاعر للقوه،وليس صعبا أن يدرك

(1) البلاغة العربية المفهوم و التطبيق حميد آدم ثويني ص 215

(2) المصدر السابق ص 216

ثانياً: الاستعارة التصريحية الخاصة:

وهي التي يغمض فيها الجامع (المستعار) لا يدركه إلا أصحاب المدارك من الخواص ولا يعرفه عامة الناس. مثل قول كثير غزة مادحاً عبد العزيز بن مروان:

عَمُرُ الرِّدَاءِ، إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا *** غَلِقَتْ لِضَحْكَيْهِ رِقَابُ الْمَالِ

فغمر الرداء - كثير العطايا - المعروف، فقد استعار الرداء الواسع المعروف، لأنه يصون، ويستتر عرض صاحبه، كستر الرداء ما يلقي عليه، ويريد أن يدل بالبيت فيما بعد أنه يقصد الإحسان والمال، فأسمى المستعار خفياً لا يسهل معرفته بل يحتاج إلى تأمل وعناء في إدراكه⁽¹⁾

7- الاستعارة التمثيلية (المجاز المركب)

هي تركيب استعمال في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة مع قرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلي أو أن يكون كل من المشبه (المستعار له) والمشبه به (المستعار منه) صورة منزعة من تعدد أو إن المستعار (الجامع بين الطرفين) في الاستعارة لفظاً غير مفرد بل هو تركيب انتزع من أمور عدة، واستعمل لغير ما جعل له مع قرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلي⁽²⁾ أو هي تركيب استعمال في غير ما وضع له، لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة معناه الوضعي، وبحث يكون كل من المشبه و المشبه به هيئة منتزعة من تعدد، وذلك بأن تشبه إحدى صورتين منتزعتين من أمرين من أمور أخرى ثم تدخل المشبه في الصورة المسببه بمبعضه يئسسيه حيث حيث مبييه من اسميل حم يئس لس اسعاره، ومبي إشارة إلى أهميتها، وعظم شأنها فهي مبنية على تشبيه التمثيل ووجه الشبه فيها منتزع من متعدد، فلذلك عدت أدق أنواع التشبيه، كما صيرت أبلغ أنواع الاستعارات من ذلك قول العرب في أمثالهم: قبل الرّماء تملأ الكنائن، إذ يضرب لمن يريد بناء دار مثلاً قبل أن يهيأ المال.

(1) البلاغة العربية المفهوم و التطبيق حميد آدم ثويني ص 217

(2) جواهر البلاغة في المعاني و البيان و البديع، احمد الهاشمي تحقيق محمد التونجي ص 217

(3) المصدر السابق 358

فقد شبهت حال من يريد بناء بيت له قبل إعداد المال. بحال الذي يريد القتال وليس عنده في وعاء السهام سهم بمستار أو جامع أن كل منهما يتعجل الأمر قبل أن يعد له عدته، ثم استعير التركيب الدال على حال المشبه به للمشبهه على سبيل الاستعارة التمثيلية، والقرينة الحالية⁽¹⁾ ومنه قول الشاعر:

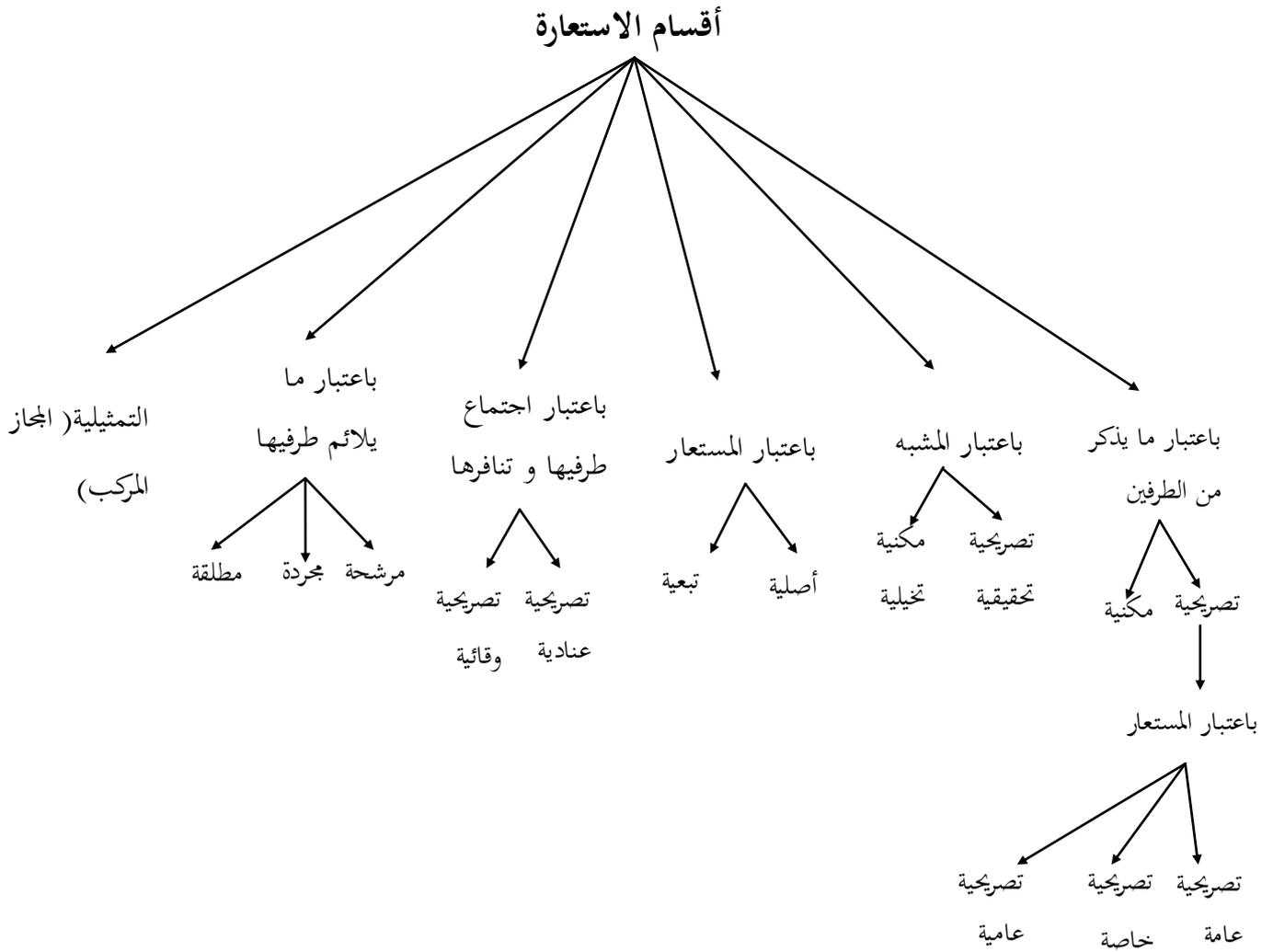
ومن ملك البلادَ بغيرِ حربٍ *** يُهُونُ عليه تسليمُ البلادِ

فقد شبهت حال الوراثة الذي يبعثر فيما ورثه عن أبيه بحال القائد ملك بلادا بلا قتال، فهان عليه، وضعفت قوة إرادته فيما حصل عليه، فسلمها لأعدائه، بجامع ومستعار التفریط فيما لا يتعب في تحصيله في كلا الأمرين، ثم استعير التركيب الدال على المشبه به للمشبهه ، فالاستعارة تمثيلية و القرينة الحالية وقول العرب: لا يضر السحاب نباح الكلاب فقد شبهت حال من يكثر من ذم الرجل العظيم، فلا يضره بذمه بحال الكلاب تنبح سحابا، بجامع ومستعار في أن كليهما لا يصل قصده ثم استعير التركيب الدال على المشبه به للمشبهه على سبيل الاستعارة التمثيلية والقرينة حاليا⁽²⁾

نستنتج مما سبق ذكره بأن الاستعارة عند الأشاعرة ومنهم عبد القادر الجرجاني أنها تساهم في إثبات المعاني وترسيخها في النفوس من خلال عملية النظم التي سُبكت عليها، وبالتالي خرجوا عن سنة كثير من البلاغيين الذين يرون فيها عملية نقل المعاني من مشبه إلى مشبه به ، بل هي عند كثير من الأشاعرة إثبات معاني وخصائص المشبه في المشبه به عن طريق العقل وكذا الأثر النفسي من خلال آثار الصورة البيانية.

(1) البلاغة العربية، المفهوم و التطبيق، حميد آدم تويني ص 218

(2) البلاغة العربية، المفهوم و التطبيق، حميد آدم تويني، ص 218-219



الفصل الرابع: دور السياق في فهم

الكلام عند المتكلمين.

المبحث الأول : ماهية السياق لغة واصلاحاً :

لعل أصل لفظة سياق في اللغة : سَوَاق فقلبت الواو ياء لكسرة السين وهما مصدران من ساق يسوق⁽¹⁾ هذا فيما يخص أصل الكلمة، أما من حيث معناها فقد ذهب ابن فارس إلى أن: السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حدور الشيء يقال ساق يسوق سوقاً. والسيقة: ما استيق من الدواب. ويقال: سقت إليّ امرأتي أي: صداقتها، وأسقته والسُّوق مشتقة من هذا، لما يُساق إليها من كل شيء، والجمع أسواق. والساق للإنسان وغيره والجمع سُوق، وإنما سميت بذلك، لأن الماشي ينساق عليها⁽²⁾ كما نصَّ الراغب الأصفهاني على المعنى نفسه لما قال : وسوق الإبل: جلبها وطردها ، يقال: سقته فانساق.... والسَّوِّيق سمي لأنسواقه في الحلق من غير مضغ⁽³⁾ كما أن السياق ككتاب يعني: المهر والمنساق: التابع و القريب... وتساوقت الإبل: تتابعت وتقاودت، والغنم: تزاومت في السير⁽⁴⁾

جاء في أساس البلاغة للزمخشري: ومن المجاز: هو يسوق الحديث أحسن سياق. وإليك سياق الحديث، وهذا الكلام مساقه كذا، وجئتك بالحديث على سوقه أي تسرده⁽⁵⁾ كما يقال: ولدت فلانة ثلاثة بنين على ساق واحدة أي: بعضهم على إثر بعض، ليست بينهم جارية.. والسياق نزع الروح⁽⁶⁾

لعل المعاني السابقة جميعها نصَّ عليها ابن منظور لما قال: سوق السوق معروف، ساق الإبل وغيرها يسوقها سوقاً سياقاً... وقد انسقت تساوقت الإبل تساقوا إذا تتابعت، وكذلك تقاودت فهي متقاودة متساوقة، وفي حديث أم معبد: فجاء زوجها يسوق أعنزا ما تساق: ما تتابع، المساوقة المتابعة كأن بعضها يسوق بعضاً، والأصل في تساق تتساق كأنهما لضعفهما وفرط هزلها تتخاذل ويتخلف بعضها عن بعض. ساق إليها الصداق والمهر سياقاً

(1) ينظر : لسان العرب ، ابن منظور ، مادة [س. و. ق]

(2) معجم مقاييس اللغة ، ابن فارس تحقيق عبد السلام هارون ج3 ص 136

(3) ينظر ، المفردات في غريب القرآن الراغب الأصفهاني . ضبط هيثم طعمي ص 436

(4) ينظر . القاموس المحيط . الفيروز آبادي . تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة . ج3 ص 335.336

(5) أساس البلاغة . الزمخشري تحقيق باسل عيون السود ص 314

(6) ينظر الصحاح (تاج اللغة وصحاح الجوهري) الجوهري تحقيق احمد عبد الغفور عطار ج 2 ص 1138.1139

أساقه وإن كان دراهم أو دنانير، لأن أصل الصداق عند العرب الإبل وهي التي تساق، فاستعمل ذلك في الدرهم و الدينار وغيرهما.. وهو في السوق أي: النزح كأن روحه تساق لتخرج من بدنه، ويقال له السياق أيضا⁽¹⁾ لعل المتأمل لكلام ابن منظور هذا يدرك جليا بأن للسياق معان عديدة أبرزها ما يلي :

1- السرد والسلسلة والإيراد، ومجيء الشيء على التابع، وأغلب ما يأتي معنى السرد لمادته الفعلية (ساق)، فتقول العرب: ساق الإبل سوقا وسياقا ومنه قوله تعالى: ﴿وَسَيْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ [الزمر 71] وقوله تعالى: ﴿وَسَيْقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَىٰ الْجَنَّةِ زُمَرًا﴾ [الزمر 73] وقوله أيضا: ﴿وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ [مریم 86] أما مجيء الشيء على التابع، بمعنى مجيء الشيء إلى شيء آخر من غير فاصل، فكما تقول العرب تساوقت الماشية إذا تتابعت وتزاحمت في السير، وتقول: تساوقت الشيطان إذا تسايروا وتقارنا، وولدت المرأة ثلاثة ذكور سياقا؛ إذا ولدتهم واحدا بعد آخر ليس بينهم أنثى. وقالوا: سياق الكلام تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه⁽²⁾

2- التقديم؛ بمعنى تقديم الشيء بين يدي الشيء، تقول العرب: ساق إلى امرأته الصداق؛ إذا قدّمه لها من أجل النكاح، ومنه سمي المهر سياقا، لأنّ العادة جرت بتقديمه وبذله إلى المرأة قبل الدخول بها .

3- النزح والانتزاع من الشيء صبورا وتدرجا، بمعنى الخروج من عهدته الشيء على الصبر والمهلة، تقول العرب: ساق المريض سياقا، أي: نزح عند الموت، ولذلك سمي نزح الروح سياقا. وفعل ((ساق)) في هذا التركيب فعل لازم لا يتعدى إلى مفعوله

4- الملابسة والمقاربة، ومنه ما جاء في الأثر: إذا تشهّد الكافر وهو في السوق صلي عليه⁽³⁾ حيث لخص عبد الوهاب الحارثي مغزى هذه المعاني قائلاً: (إن كلمة (ساق) تثير في الذهن معنى لحوق شيء لشيء آخر، واتصاله به، واقتفائه أثره، كما تثير معنى الارتباط والتسلسل والانتظام في سلك واحد⁽⁴⁾).

(1) لسان العرب : ابن منظور ج 10 ص 166/167

(2) ينظر : معجم لغة الفقهاء محمد رواس ص 252

(3) نظرية السياق «دراسة أصولية» نجم الدين قادر كريم الزنكي . دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان 1427 هـ 2006 ص 252

(4) دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم عبد الوهاب أبو صغية الحارثي ، دائرة المكتبات و الوثائق الوطنية ، عمان ، الأردن 1409 هـ 1979 ص 85

فالمتتبع للتعريف السابقة الذكر يمكنه القول بأن السياق في الحس اللغوي وفي الدلالة اللغوية وبمجموع المعاني التي تدل عليها تقلبات هذه الكلمة، فإنه يدل على انتظام الشيء وتتابعه في الحركة دون انفصال، وقيادته لبلوغ غاية محددة⁽¹⁾.

للإشارة فقط أن لفظة السياق قد وردت بألفاظ أخرى في القرآن الكريم، تتضمن نفس المدلولات السابقة من بينها ما يلي :

1- قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾ [الأعراف 57]

2- قال تعالى: ﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ﴾ [الأنفال 06]

3- قال تعالى: ﴿وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ [مریم 76]

4- قال تعالى: ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ [ق 21]

المتأمل في هذه الآيات الكريمات، يدرك جلياً بأن صيغ مادة (سوق) قد جاءت بأوزان مختلفة ومتغايرة، لكن الجامع المشترك بينها هو معنى الانقياد، الانتهاء، الوصول إلى الغاية

أما تعريف مصطلح السياق من الزاوية الاصطلاحية، فيمكننا أن ننبه إلى ملاحظة مفادها أنه من بين المصطلحات التي لم تضبط مدلولاتها في فنون العربية، وعلومها عند القدماء: « فلا تكاد تجد تعريفاً صريحاً بماهيتها جامعاً به ويشيرون إلى دلالاته-أثناء استدلالهم-من غير أن يحددوا معناه النظري تحديداً صريحاً»⁽²⁾ لذا قد نجد عبارة عن إشارات وإيجازات عند علماء العربية الأوائل: «الأمر الذي يدعوننا إلى استنباط معناه من عباراتهم وإشاراتهم، علنا نصل بذلك إلى تقديم تصور منسجم مع ما ذكره، متماشٍ على ما ألقوا إليه، ولقد كان تعريف السياق من أشكال

(1) وظائف السياق في التفسير القرآني، عقيد خالد العزاوي، محمد شاعر الكبيسي دار العصماء ط 1 1436 هـ 2015 م ص 20.

(2) ينظر البحث الدلالي عند الأصوليين، محمد يوسف حبلى، مكتبة عالم الكتب، بيروت، لبنان، 1411 هـ 1999 م ص 28،29

المشكلات؛ لأننا لم نجد تعريفاً له عند الأقدمين⁽¹⁾ يقول في هذا الصدد صاحب كتاب البحث الدلالي عند الأصوليين عن السياق ما يلي: «قد يشيع المصطلح العلمي بين الدارسين إلى درجة الابتدال فيتوهم البعض أن هذا المصطلح واضح مفهوم، فإذا ما حاولوا تحديد المعنى الذي أُهم يفهمونه بدا الأمر عسيراً غاية العسرة، غامضاً أشد الغموض، ومن تلك المصطلحات اللغوية الشائعة الاستعمال، العصية على التحديد الدقيق بشكل متفق عليه بين الدارسين مصطلح الكلمة ومصطلح الجملة ومصطلح السياق⁽²⁾ لكن هذا لا يعني بأن علماء العربية غفلوا عن السياق أو أهملوه، وإنما: «كانت لهم جهود رائدة في العناية بدلالة السياق على المستويين النظري والعلمي، إذ أشاروا إلى أهمية السياق، ومازلنا نقرأ في كتبهم هذا يؤيده السياق أو يردده، أو يدل عليه مساق الكلام، أو يباهه النظم الكريم وسياقه... ونحو ذلك مما مُلئت به كتبهم»⁽³⁾ كما أن هناك من الباحثين من أقر بأن اجتهاد علماء العربية كان خاصاً بالجانب التطبيقي أكثر منه من النظري، لاسيما عند علماء: "الأمة من المتقدمين، لكن عنايتهم انصرفت إلى الجانب التطبيقي أكثر من الجانب النظري في هذا المجال، أما في البحث اللغوي المعاصر فقد حظي السياق بعناية كبيرة، إذ استحوذ على عناية الباحثين اللغويين واستأثر بطاقتهم حتى مثل نظرية متكاملة ترتبط بجهود علماء كثيرين"⁽⁴⁾ للإشارة فقط أن علماء العرب لم يتفقوا على تسمية السياق بهذا الاسم، وإنما هناك من قال بالمقام، أو الحال أو القرينة أو النظم: "سواء عند اللغويين أو المفسرين أو البلاغيين أو الأصوليين أو غيرهم، إلا أنه لم يعتد به مصطلحاً قائماً في كتب المصطلح"⁽⁵⁾

لعل أول المحاولات لتعريف السياق كانت من السجلماسي بقوله: «ربط القول لغرض مقصود على القصد الأول»⁽⁶⁾ كما قال البناني قرينة السياق هي: «ما يدل على خصوص المقصود من سابق الكلام المسوق لذلك أو

(1) وظائف السياق في التفسير القرآني، عقيد خالد العزاوي، محمد شاعر الكبيسي ص 21

(2) البحث الدلالي عند الأصوليين، محمد يوسف حبص ص 28

(3) حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع للسبكي، عبد الرحمان بن جاد البناني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ط 3 1306 هـ ج 1 ص 20

(4) البيان في روائع القرآن، تمام حسان ط 2 عالم الكتب 2000 ص 08

(5) بتصرف، المصدر السابق ص 221

(6) ينظر: السياق في الفكر اللغوي عند العرب، صاحب أبو جناح، مجلة الأفلام، العدد 3، 4 آذار - نيسان 1992 ص 116

لاحقه»⁽¹⁾ تجدر الإشارة بنا في هذا المقام إلى التنبيه بأن علماء الأصول الأوائل كانت لهم إرهاسات ساهمت في ظهور السياق، لأن علم أصول الفقه: « يبين دلالات الألفاظ ما يؤخذ من النص وما يفهم من غيره، وفيه ضبط دقيق لدلولات العبارات وإشاراتها»⁽²⁾ وهذا ما نبه إليه العلامة ابن خلدون مبينا ما يتعين على الأصولي: «... بالنظر في دلالة الألفاظ، وذلك أن استفادة المعاني على الإطلاق من تراكيب الكلام يتوقف على معرفة الدلالات الوضعية مفردة ومركبة، والقوانين اللسانية في ذلك هي علوم النحو والتصريف والبيان»⁽³⁾ كما جعل ابن القيم الجوزية-رحمه الله- فهم مراد المتكلم هو الفقه الذي هو أخص من الفهم، فالفقيه يقول: « ماذا أراد؟ واللفظي الذي يتعلق بظاهر اللفظ-يقول: ماذا قال»⁽⁴⁾

ظاهر الاستنباط عند الجوهرى هي عملية تتعلق بالسياق لأن: « فهم لوازم المعنى ونظائره ومراد المتكلم بكلامه، ومعرفة حدود كلامه بحيث لا يدخل فيها غير المراد، ولا يخرج منها شيء من المراد»⁽⁵⁾ فلعل المتأمل في هذا القول يدرك جليا بأنه عبارة عن إشارة إلى القرائن، التي أشار إليها أبو زهرة قائلاً: « هي مرحلة تالية للعلم باللسان العربي، وأساليب العرب في المخاطبة والإبلاغ، وطرق الأداء من تعبير بالحقيقة أحيانا، وتعبير بالمجاز أحيانا أخرى، ومدى الدلالة في كل طريق من طرق الأداء؛ لأن هذه المعرفة لها مداها في فهم النصوص وتبيين الأحكام منها»⁽⁶⁾ هناك من أشار إلى السياق بالعرف اللغوي، حيث نجد من بين هؤلاء الشاطبي قائلاً في ذلك: « لا بد من فهم الشريعة من إتباع معهود الأميين- وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم- فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح

(1) حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع للسبكي، عبد الرحمان بن جاد البناني، ج 1 ص 25 ، 26

(2) أصول الفقه، أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة (د . ت) ص 02

(3) المقدمة، ابن خلدون، ص 454

(4) ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة (ت . ب) ج 1 ص 219 .

(5) المصدر السابق، ص 225 .

(6) أبو زهرة، أصول الفقه، ص 107

العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه»⁽¹⁾ لأن الشريعة المتمثلة في كتاب الله عز وجل وأحاديث وسيرة نبيه-صلى الله عليه وسلم-مُدونة بلسان العرب وسننه في ذلك، يضيف في هذا الشأن دراز عبد العزيز قائلاً: «لأن الكتاب والسنة واردة بلغة العرب، الذين كانت لهم عادات في الاستعمال بها يتميز صريح الكلام وظاهره و مجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، فوجب على طالب الشريعة أن يكون على علم بلسان العرب في مناحي خطابها وما تنساق إليه أفهامها في كلامها»⁽²⁾

لعل من الذين أشاروا إلى السياق أبو حامد الغزالي-رحمه الله- قائلاً في ذلك: «...وقصد الخطاب يعلم بعلم ضروري يحصل من قرائن أحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلم وتغيرات في وجهه، وأمور معلومة من عاداته ومقاصده وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف»⁽³⁾ وهذا ما يعرف عند اللغويين وغيرهم بسياق الحال، وهذه القرائن المشار إليها في القول السابق لا يمكن حصرها في جنس واحد و : «هي التي تتحكم في دلالة الخطاب وتبين مراده منه، فإذا قال المتكلم: «السلام عليكم» عرف بها أنه يريد التحية أو الاستهزاء، وإذا قال على المائدة «هات الماء» فهم أنه يريد الماء العذب البارد دون الحار المالح»⁽⁴⁾

لعل السياق وأهميته كان سبباً عند الأصوليين في تقسيم النصوص باعتبار وضوح الدلالة فمنه المفسر، والمشكل: «المفسر هو اللفظ الدال على معناه المقصود من السياق»⁽⁵⁾ والمشكل: «هو الذي يجيء الخفاء فيه من ذات اللفظ، ولا يفهم المراد منه إلا بدليل من الخارج: أي القرائن المقالية والقرائن الحالية»⁽⁶⁾، كما قرر الأصوليون أن: «الألفاظ والصيغ المقررة تحمل معنى إفرادياً خاصاً قد يختلف من سياق لآخر، وحينئذ فالسياق وحده هو الذي

(1) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز و آخرون، دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت) ج 2 ص 52.

(2) ينظر مقدمة دراز عبد العزيز في كتاب الموافقات في أصول الشريعة، ص 83.

(3) أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، المطبعة الأميرية-بولاق-ج 2، ص 41-42.

(4) أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، المطبعة الأميرية-بولاق-ج 2، ص 42.

(5) أبو زهرة، أصول الفقه، ص 119.

(6) المرجع السابق، ص 113.

يمكنه أن يبين المقصود من تلك الألفاظ والصيغ⁽¹⁾ فمثلاً: « صيغة (فعل) مشتركة بين العديد من الأغراض، فتدل على الأمر بمجرد صيغتها، أما إذا وردت معها قرينة فهي تحدد المراد منها، ومن ذلك الوجوب والندب والإرشاد والتهديد والإهانة والدعاء، وغيرها⁽²⁾ وهذه المعاني الأخيرة قد تستفاد هي الأخرى من السياق: « فمن المقرر في عرف الأصوليين أن أكثر ما ورد من الأوامر يقتزن بما يدل على المراد منه، فنجد أوامر الوجوب تقتزن بالوعد على الفعل والوعيد على الترك، بخلاف الندب الذي يقتزن بالوعد دون الوعيد⁽³⁾ أما النهي: « فهو في الأصل -طلب الكف، سواء أكان حتمياً أم غير حتمي، يشمل الحرام و يشمل المكروه، ولكن القرائن (حالية ومقالية) هي التي تعين أي الأمرين أراد الشارع من النص⁽⁴⁾»

هذه الإشارات والإرهاسات السابقة من علماء العربية الأوائل فتحت الباب للمعاصرين وعلى أساسها قد ضبطوا السياق، فهذا تمام حسان يقول عن قرينة السياق: « ما يكتنف السياق من قيود تركيبية أو أشرطة إفاده أو هما⁽⁵⁾ كما قال عنها في موضع آخر: « تمتد قرينة السياق على مساحة واسعة من الركائز تبدأ باللغة وتشمل الدلالات بأنواعها من عرفية إلى عقلية إلى طبيعة، كما تشتمل على المقام⁽⁶⁾ أو هو: « ما يصاحب اللفظ مما يساعد يساعد على توضيح المعنى⁽⁷⁾ أو كما قيل هو: « مجرى الكلام وتسلسله واتصال بعضه ببعض⁽⁸⁾ هناك من عرف السياق على أساس أنه دلالة، منهم محمد عبد الله علي سيف قال: «هي الدلالة الحاصلة من مراعاة ما يحيط باللفظ أو التركيب أو النص من كلام سابق أو لاحق قد يشمل النص كله أو الكتاب بأسره، وما يحيط به من ملابسات غير

(1) ينظر عبد الغفار أحمد السيد، التصور اللغوي عند الأصوليين، شركة عكاظ، الرياض 1401 هـ 1981 م ص 112

(2) المرجع السابق، ص 90، 91

(3) المرجع السابق، ص 90

(4) أبو زهرة، أصول الفقه ص 168

(5) البيان في روائع القرآن، تمام حسان، عالم الكتب القاهرة 1413 هـ 1994 م ص 238

(6) المرجع السابق، ص 247

(7) دلالة السياق، ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي، جامعة أم القرى، السعودية 1424 هـ ص 47

(8) الجملة العربية و المعنى، فاضل صالح السامرائي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان 1421 هـ 2000 م ص 63

لفظية أو ظروف تتعلق بالمخاطب والمخاطب وطبيعة موضوع الخطاب وغرضه والمناسبة التي اقتضته والزمان والمكان الذي قيل فيه الكلام»⁽¹⁾ أو هي -الدلالة- : «ضم الكلمات بعضها إلى بعض، وترابط أجزائها واتصالها أو تتابعها وما توحيه من معنى وهي مجتمعة في النص أو الحديث»⁽²⁾ كما قال المتأخرون عن السياق بأنه: «يشمل كافة القرائن التي تسهم في عملية الفهم لغوية كانت أم غير لغوية»⁽³⁾ أو هو: «العبارات المكونة والسابقة واللاحقة، والغرض التي جاء من أجله الكلام»⁽⁴⁾ ومنهم من قال بأنه: «تتابع الكلام وانسجام التعبير في الدلالة على المعنى من خلال سابق سابق يمهّد ولاحق يتمم أو يؤكد»⁽⁵⁾ لعل المتأمل في التعاريف السابقة يدرك بأن كل واحدٍ منها قد ركز على جانب من الجوانب، حسب موقفه الخاص منه، ولعلها بأجملها تشكل السياق المعروف عند اللغويين

بعدما بينا مفهوم السياق وأوائل إرهابساته عند العرب القدماء والمحدثين، وجب علينا الوقوف عند علماء الغرب الذين هم الآخرين قد اهتموا به كثيرا، بل أسسوا نظريات سميت به، حيث عرفه (جان دييوا) بما يلي: «السياق هو المحيط؛ وهو الوحدات التي تسبق والتي تلحق وحدة معينة»⁽⁶⁾ كما جاء تعريفه في قاموس اللغة الفرنسية بما يلي: «هو مجموعة العناصر التي تسبق و التي تلحق وحدة معينة (فونيم، كلمة، مجموعة من الكلمات في الخطاب)»⁽⁷⁾ كما جاء في معجم «روبير الصغير» عن السياق ما يلي: «مجموع النص الذي يحيط بعنصر من اللغة (كلمة، جملة، منطوق معين) حيث يتعلق به معناه وقيمته»⁽⁸⁾ كما عرفه أيضا كل من كريستيان بيلون، بول فاير بما يلي: «مجموعة العناصر

(1) دلالة السياق في القصص القرآني، محمد عبد الله علي سيف، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد 1423 هـ 2000 م ص 17 .

(2) الدلالة السياقية عند اللغويين، عواطف كنوش المصطفى، دار السياب، لندن 2008 م ص 52

(3) الخطاب الشرعي و طرق استثماره، إدريس حمادي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان 1994 م ص 146

(4) نظري السياق «دراسة أصولية» نجم الدين قادر الزنكي ص 63

(5) مفاتيح التفسير، أحمد سعيد الخطيب، دار ابن حزم، الرياض 1431 هـ 2001 م ج 1 ص 146

6 Gendndupois et autres. Dictionnaire de linguistiques. La rousse. Paris 1989 mot com texte. P 120

(7)Philippe amiel.dictionnaire du fanais. IsBN .paris 1995.p236

(8)Paul robert . petit robert . (isbn) paris 1992. P 120

اللغوية التي تحوط (أو تطوق) قطعة ما من ملفوظ (كلمة، قضية، جملة...) وتتحكم في فهمها»⁽¹⁾ و: «المحيط الكلّي؛ أي مجموعة الوحدات اللسانية التي تسبق والتي تلحق وحدة معينة»⁽²⁾ ومنهم من نبه إلى السياق غير اللغوي؛ الظروف الاجتماعية والثقافية أو ما يعرف بالمقام، حيث ورد في قاموس اللسانيات عن السياق بأنه: «مجموعة الظروف الاجتماعية الممكن أخذها بعين الاعتبار لدراسة العلاقات الموجودة بين السلوك الاجتماعي والسلوك اللغوي... وأحيانا يوسم بالسياق الاجتماعي للاستعمال اللغوي، ونقول أيضاً السياق المقامي أو سياق المقام؛ وهو المعطيات التي يشرك فيها المرسل والمستقبل حول المقام الثقافي والنفسي، والتجارب المشتركة بينهما والمعارف الخاصة بكل منهما»⁽³⁾ لعل المتصفح للقول السابق يدرك جلياً أن صاحب التعريف قد ركز على العوامل غير اللغوية التي تساهم في فهم الكلام ومعانيه، لأن هذه المعطيات لها دور جوهري في فهم الخطاب كالمستوى العلمي والتعليمي، والطبقة الاجتماعية، وهذا نصّ عليه علماء العربية الأوائل لما قالوا: لكل مقال مقام.

من الغربيين من مزح في تعريفه للسياق الجوانب اللغوية وبغير اللغوية لأن السياق عنده: «مجموعة الشروط الاجتماعية والتاريخية والعوامل غير اللسانية التي يتحدد بمقتضاها إنشاء العبارة أو العبارات في زمان ومكان ما، وهو ما يعرف في اللسانيات بالسياق المقامي contextet situaionnel»⁽⁴⁾ ومن جهة أخرى هناك من فرّق بين السياق والمقام أمثال «جورج مونان» لما قال: «السياق يمكن اعتباره التعبير بواسطة وسائل لغوية بحتة، وهو ما يفرقه عن المقام.. في المقام يشار إلى قلم فوق الطاولة، ويقال هاته لي، لكننا نكتب بخلاف ذلك: أعطني القلم الذي فوق الطاولة»⁽⁵⁾ وهذا الذي أشار إليه ابن جني قديماً في قضية حذف الصفة: «أن يدل عليها دليل من اللفظ أو من الحال، وإلا لم يجز حذفها»⁽⁶⁾

لعل النظريات اللسانية الحديثة قد اهتمت بالسياق، وأولت له عناية كبيرة نظراً لدوره المهم في عملية الاتصال والتواصل فمثلاً: «التحليل التوزيعي يحدد ويصنف الكلمات ومعانيها عن طريق علاقاتها مع الكلمات الأخرى ضمن

(1) Ibid. p 135

(2) Christyan bay lonetpaul rober . la sémantique . p 137

(3) Gedndu bois et autre, dictionnaire de linguistiques p 120

(4) Ibid p 144

(5) Gourge mounnene dictionnaire de la linguistique presse universitaire France. (5)

Paris 1974. P 83

(6) علم الدلالة، بالمر، ترجمة صبري إبراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1995 م ص 142

المجموع، وهذا ما يقودنا إلى القول بأن الأشكال التي توضع في سياق متماثل لها خصائص مشتركة يحددها هذا السياق⁽¹⁾ لأن النظرية التوزيعية يعتمد التحليل عندها على مجموع الوحدات اللسانية التي تحيط بمينا وشمالاً بالمفردة، فالفعل يستغرق وحدات معينة خاصة به، والأمر نفسه بالنسبة إلى الاسم، وهذا الذي نص عليه علماء العربية الأوائل فيما يخص علامات الاسم والفعل.

النظرية الوظيفية هي الأخرى دلت على السياق: «لأن مدلول الوحدة الدالة يختلف حسب السياق، شأنه في ذلك شأن الأداء اللفظي لإحدى الوحدات الصوتية»⁽²⁾ حيث صرح صاحب النظرية (أندرى مارتيني) بما يلي: «الفعل جرى : جرى خلف العربية، جرى نحو حتفه، جرى على ألسنة الناس، جرت العادة، جرى النهر، الشهر الجاري»⁽³⁾. فالتأمل في هذا القول يدرك بأن المعنى يتغير بتغير اللفظة-الوحدة-المستعمل في ثنايا الجملة، لذا سميت هذه النظرية بلسانيات الجملة، ولعل هذا قريب جدا من مفهوم السياق عند العرب خاصة عند المفسرين واللغويين وغيرهم، حيث لم يكتف الوظيفيون بالوحدات الدالة في تحديد السياق، بل تطرقوا إلى الظواهر الفوق مقطعية كالنبر والتنغيم الذين يساهمان في تحديد وظيفة الجملة لأنه: «قد تنطبق الجملة» اجلس» على شكل طلب أو أمر أو إذن بالجلوس»⁽⁴⁾ وهذا معلوم عند البلاغيين أن الأمر والنهي والاستفهام لا تفيد دوماً معنيها الأصلية، بل تأخذ معاني كثيرة تتعدد وتستنتج من خلال السياق فمثلا لفظة «جاء» قد تفهم منها معاني التعجب، الاستفهام في استعمال ما، كسؤال عن شخص معين جاء زيد.

«فيرث» هو الآخر نص على السياق لأنه توجد: "علاقة أساسية، لا سيما بين النظام اللساني وثقافة المجتمع المستعمل لذلك النظام، وبذلك تسمي المفوضات اللسانية عسيرة التفسير دون ردها إلى سياقها الثقافي"⁽⁵⁾ كما تحدثت هذه النظريات عن السياق غير اللغوي الذي يعرف عند الدارسين العرب بالمقام، الذي هو الركن الركين في

(1) علم الدلالة، بالمر، ترجمة صبري إبراهيم السيد، ص 142

(2) مبادئ اللسانية العامة، أندري مارتيني، ترجمة أحمد الحمو، المطبعة الجديدة دمشق 1984 ص 103

(3) المصدر السابق، ص 103

(4) اللغة و المعنى و السياق، جون ليونز، ترجمة عبس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد 1987 ص 227

(5) ينظر مباحث في اللسانيات، أحمد حساني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1994 ص 138

علم البلاغة عند العرب، حيث أشار إلى هذا حلمي خليل في مقارنته بين العربية والمنهج النبوي قائلاً في ذلك عن سياق الحال: «هو العالم الخارج عن اللغة: حيث يتمثل في الظروف الاجتماعية و البيئة النفسية والثقافية للمتكلمين أو المشتركين في الكلام»⁽¹⁾ لأنه: "إذاً السياق اللغوي هو مجموع العناصر اللغوية التي تحيط بجزء من الملفوظ فإن السياق غير اللغوي أو المقام هو مجموع العوامل غير اللغوية التي تتحدد بمقتضاها رسالة ملفوظ في لحظة معطاة في زمان ومكان معطين"⁽²⁾

كما أشار «روبنز» إلى السياق قائلاً في ذلك: «إن معنى الكلمة يمكن اعتباره الطريقة التي تستعمل بها كعنصر تتركب منه جمل مختلفة، وعمل المعجم هو محاولة جرد شامل -إزاء كل كلمة- لاستعمالاتها الممكنة، حسب أنواع الجمل التي يمكن أن توجد ضمنها»⁽³⁾.

مما سبق ذكره من تعريفات للسياق عند العرب بقدمائهم ومحدثيهم من جهة، ومن جهة أخرى عند المحدثين الأجانب نستخلص نتائج أهمها ما يلي:

1- تطابق الرؤى عند العرب والمحدثين الأجانب لمفهوم السياق.

2- إن للسياق نوعين أساسيين هما السياق اللغوي، ويقصد به: الكلمات والجمل أو النص كله، والسياق غير اللغوي ويقصد به: المحيط لخارجي للنص أو الحديث حيث يشمل المخاطب والمخاطب وأحوالهم، ونوع الخطاب وزمنه ومكانه وسببه.

3- إن هذين النوعين متلازمان يتعذر الفصل بينهما، لأن الخطاب الواحد يتعذر الفصل فيه بين الجانب اللغوي، والجانب غير اللغوي، فلا يستقيم بيان السياق اللغوي وطبيعة تكوينه وتأثيره و رسم معالته الدلالية في معزل عن السياق غير اللغوي⁽⁴⁾.

(1) ينظر: العربية و علم اللغة البنوي، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 1996 ص 97

(2) Christian baylonet poul fabre. La sémontique. P 138

(3) R.H Robins.linguistique générale libraire Armande colin paris 1979 p 33

(4) ينظر : نظرية السياق، الزنكي ص 173

المبحث الثاني: ملامح السياق من منظور المعتزلة و الأشاعرة:

لعل المتصفح والمتعمّن لكتب المتكلمين يجدهم قد تطرقوا لما يعرف عند البلاغين بالسياق، أو المقام. لكن تطرقهم إليه ليس بمسماه الحالي، وإنما عبارة عن إيجاءات أو إشارات، بمسميات أخرى، كالنظم، أو التركيب، حيث للمتكلمين قواعدٌ كثيرة في فهم النصوص يقول إبراهيم سليمان سويلم في هذا الشأن: "إذا كانت القاعدة السابقة - الألفاظ المفردة أو الدلالة الأساسية - تهتم ببيان معنى الكلمة في سياق معين، وبيان معنى النص المراد فهمه حين يكون في سياقٍ أو نظمٍ أو تركيبٍ معين، بحيث يؤخذ في الاعتبار ما قبل النص وما بعده، والملابسات المحيطة به"⁽¹⁾ فالتأمل في هذا القول يدرك بأن علماء العربية قد اهتموا بالمعاني والدلالات سواءً أكانت المفردة مستقلة عن الكلام، أو في ثنايا الكلام، وهذه الإشارة نبه إليها الأصوليون لما قالوا: «الألفاظ المفردة ليس الغرض منها أن يفاد بها معانيها المفردة ودلالاتها عليها، بل الغرض من وراء هذه الدلالة الوضعية إفادة المعاني المركبة بتركيب هذه المفردات باعتبارها من عناصر التركيب⁽²⁾» وهذا الذي أشار إليه أحد العلماء الأجلاء - عبد القاهر الجرجاني - لما قال: «إن الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض فيعرف ما بينها من فوائد، وهذا علم شريف وأصل عظيم⁽³⁾» حيث يبين الجرجاني أهمية التركيب والسياق في الفهم الصحيح، وفي اتخاذ الكلام معنى معيناً إذا يقول: "إن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلمٌ مفردة، وإن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى ما يليها، أو ما أشبه ذلك من أمور لا تعلق لها بصريح اللفظ"⁽⁴⁾ حيث يشير الجرجاني صراحةً هنا إلى السياق وفضله في تحديد مدلولات الألفاظ، إذ تثبت لها الفضيلة والمزية لما يليها من الألفاظ، وهذا هو مضمون النظم عنده، عارضاً وراءه الدلالة المعجمية، أو ما يعرف بالحقيقة عند البلاغيين، لأنه هناك من عرف السياق بأنه: "النظم اللفظي للكلمة، وموقعها من ذلك النظم، وهو

(1) أثر المعنى اللغوي على المسائل العقديّة عند المتكلمين، إبراهيم سليمان سويلم، المكتبة الأزهرية للتراث

1434هـ، 2013م، ص104.

(2) دلالة الألفاظ عند الأصوليين، محمود توفيق سعد، ط1، مطبعة الأمانة بالقاهرة 1987، ص15.

(3) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر، ص415.

(4) المصدر السابق، ص38.

يشمل الكلمات والجمل السابقة واللاحقة للكلمة، والنص الذي ترد فيه⁽¹⁾ ومما لا شك فيه أن للسياق أهمية كبيرة في فهم أي نص من النصوص، فالكلمة وحدها تعطي معنىً معيناً، فإذا انضمت إليها كلمات أخرى وكونت جملةً أو تركيباً فإنها تعطي معنى آخر، وهذه الجملة إذا جاءت في سياق معين تعطي معنى آخر، ومن هنا تظهر الأهمية الكبيرة للسياق في فهم النصوص⁽²⁾ ولعل هذا الذي أشار إليه اللساني «فندريس» حين قال: "أن الكلمة توجد في كل مرة تستعمل فيها في جو يحدد معناها تحديداً مؤقتاً، والسياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة بالرغم من المعاني المتنوعة التي بوسعها أن تدل عليها، والسياق أيضاً هو الذي يخلص الكلمة من الدلالات الماضية التي تدعها الذاكرة تتراكم عليها"⁽³⁾ كما أن: "قيمة الكلمة وتأثيرها ودلالاتها الدقيقة لا يتحدد إلا في ضوء وضع الكلمة في سياق ما، وفي ضوء تجاورها مع كلمات أخرى"⁽⁴⁾ ولعل المقصود هنا هو التركيب أو النظم الذي أشار إليه علماء الكلام، حيث تظهر قيمة السياق في الكلمات متعددة المعنى، مشتركة الدلالة كما قال علي زوين: "تظهر قيمة السياق في دراسة المعنى ضمن تحديد المعاني المتعاقبة على اللفظ الواحد بسبب الاشتراك أو تغيير الدلالة"⁽⁵⁾ حيث يصبح التركيب عنصراً جوهرياً في فهم المفردة: "ولا يمكن أن يفهم معناها بمجرد مراجعة قواميس اللغة، بل لابد من معرفة التركيب الذي وردت فيه الكلمة، لأن التركيب هو الذي يعين المعنى المراد"⁽⁶⁾

كما أن السياق يبين الجمل و يخصص العام، حيث يقول في هذا الشأن العز ابن عبد السلام مايلي: "السياق يرشد إلى تبين الجملات، وترجيح الاحتمالات، وتقرير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال"⁽⁷⁾ إذ نبه إلى هذا الأمر الشوكاني لأن السياق ضروري في فهم نصوص الكتاب والسنة قائلاً: "إن السياق يقع به التبيين والتعيين،

(1) دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب القاهرة 1975، ص55.

(2) أثر المعنى اللغوي على المسائل العقدية عند المتكلمين، إبراهيم سليمان سويلم، ص105.

(3) اللغة، جوزيف فندريس، ترجمة عبد الحميد الدواخلي، محمد القصاص، مكتبة الأجلوا، ص231.

(4) الشعر الجاهلي و قضاياها الفنية، كريم الوائلي، ص11.

(5) منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، علي زوين ط 1 دار الشؤون الثقافية العراق 1986 ص 185.

(6) معجم مفردات ألفاظ القرآن، سميح عاطف الزين، ط4، دار الإفريقية العربية، بيروت، ص115.

(7) أدلة الأحكام، العز بن عبد السلام، ص29.

فالتبيين في الجملات، والتعيين في الاحتمالات، وعليك باعتبار هذا في ألفاظ الكتاب والسنة والمحاورات تجد منه مالا يمكن حصره"⁽¹⁾ كما أن السياق ملجأً إليه عند الاختلاف في فهم النصوص، حيث أقر الزركشي هذا قائلاً: " فإذا تنازع العلماء في تفسير آية وكان في السياق قرينة إما لفظة أو جملة أو غيرها تؤيد أحد الأقوال المقولة في الآية، فالقول الذي تؤيده القرينة أولى الأقوال بتفسير الآية"⁽²⁾ فالعنى الذي يجب حمل الآية عليه عند الاختلاف هو: " ما كان السياق لأجله ويُعلم أن ظاهر النص متناول له"⁽³⁾ فإذا احتمل الكلام معنيين: "وكان حمله على أحدهما أوضح وأشد وأشد موافقه للسياق. كان الحمل عليه أولى"⁽⁴⁾.

هناك من نصَّ على أن إهمال مراعاة السياق يؤدي إلى الخطأ في الفهم، لأن هذا الأخير-السياق- يبين الدلالة المرادة والمعنى المحدد للنص، يقول في هذا الشأن ابن القيم: "السياق يرشد إلى تبيين المحمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظيره، وغالط في مناظرته"⁽⁵⁾. فلكي يفهم القارئ المعنى الصحيح لنص من النصوص، لا بد عليه أن يقف على فهم السياق الوارد فيه هذا النص، حتى لا يفهمه على غير وجهه الصحيح، لأن معاني الكلمات، والجمل، والتركيب لا يهتدي إليها عن طريق تحليل السياقات والمواقف المختلفة التي تساق فيها، لذا نبه العلماء على ضرورة الحدق والإتقان في فهم السياق، ومراعاة ما يحيط بالنص من ملابس، يضيف في هذا المقام الزركشي قائلاً: "وأما رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة والحدق فيها أكثر، لأنها لجام الألفاظ وزمام المعاني، وبها يتصل أجزاء الكلام ويتسم بعضه ببعض فتقوم له صورة في النفس يتشكل بها البيان، فليس المفرد بذرب اللسان وطلاقته كافياً لهذا الشأن، ولا كل من أوتي خطاباً بديهية ناهضة بحمله ما لم يستجمع إليه سائر الشروط"⁽⁶⁾ لعل المتأمل في

(1) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني ط 1 دار الكتاب العربي، 1999 ج 1 ص 398

(2) القول للمبين في قواعد الترجيح عند المفسرين، فهد بن عبد الله الحزمي، ط 1 دار العاصمة الرياض ص 103 .

(3) أصول السرخي، ط 1 دار الكتب العلمية، بيروت ج 1 ص 412 .

(4) اختلاف المفسرين أسبابه وضوابطه، احمد الشرقاوي، بحث محكم في كلية اصول الدين بالرفاق 2004 ص 13 .

(5) بدائع الفوائد، ابن القيم الجوزية، دار الكتاب العربي (ب، ت) ج 5 ص 11 .

(6) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق مفيد فميحه ص 09 .

هذا القول يدرك جيداً بأن الزركشي قد أشار إلى ركن ركين في علم البلاغة، ألا وهو السياق لكن لم يسميه باسم المتأخرين، وإنما أشار إليه كما فعل الأوائل بقوله النظم الذي يتحكم في الألفاظ والمعاني، حيث يخرجها ويصورها كما يشاء، والسياق ضروري بالنسبة لعلم الكلام يقول في هذا الشأن أبو هلال العسكري: "قبيح بالفقيه المؤتم به، والقارئ المهتدي بمهديه، والمتكلم المشار إليه في حسن مناظرته وتمام ألتة في مجادلتة وشدة شكيمته في حاجه أن يجهل علم البلاغة"⁽¹⁾.

لقد خاض علماء الكلام في قضية السياق ودوره في البيان، سواء أكانوا أشاعرة أم معتزلة، فهذا عبد القاهر الجرجاني الذي يحسب على تيار الأشاعرة تحدث عن كيفية إلقاء الخبر، وأركانه الأساسية، مرسل ومرسل إليه وكيفية حصول التفاهم قائلاً في ذلك ما يلي: "اعلم أن معاني الكلام كلها، معانٍ لا تُتصوّر إلا فيما بين شيئين. والأصل والأول هو الخبر وإذا أحكمت العلم بهذا المعنى فيه عرفته في الجميع. ومن الثابت في العقول والقائم في النفوس أنه لا يكون خبر حتى يكون محبباً به ومحبباً عنه، لأنه ينقسم إلى إثبات ونفي، والإثبات يقتضي مثبتاً ومثبتاً له. والنفي يقتضي منفيًا ومنفيًا عنه. فلو حاولت أن تُتصوّر إثبات معنى أو نفيه من دون أن يكون هناك مثبت له ومنفي عنه حاولت ما لا يصح في عقل، ولا يقع في وهم. ومن أجل ذلك امتنع أن يكون لك قصد إلى شيء مظهر أو مقدر مضمّر، وكان لفظك به إذا أنت لم تُرد ذلك وصوت تصوّره سواء"⁽²⁾. حيث تحدث الجرجاني في هذا القول عن القرائن التي تلي اللفظة وتتحكم في معناها، سواء أكانت أداة من أدوات النفي ك: لا، لم، لن، ما أو أداة من أدوات الإثبات ك: قد إن. إن. إنما، لكي يتم تصنيف الخبر، ولعل هذا هو النظم الذي يراد به سياق الجملة والعبارة، وإلا كانت الألفاظ عبارة عن أصوات تصوت بها بلا فائدة ولا معانٍ، ثم يضرب في ذلك مثلاً يعزز فيه صحة ما ذهب إليه قائلاً في ذلك: "وإن أردت أن تستحكم معرفة ذلك في نفسك فانظر إليك، إذا قيل لك: ما فعل زيد؟ فقلت: خرج. هل يتصوّر أن يقع في خلدك من (خرج) معنى من دون أن تنوي فيه ضمير زيد؟ وهل تكون إن أنت زعمت أنك لم تنو ذلك إلا مخرجا نفسك إلى الهديان؟ وكذلك فانظر إذا قيل لك: كيف زيد؟ فقلت: صالح؛ هل يكون لقولك: (صالح) أثر في نفسك من دون أن تريد (هو صالح)؟ أم هل يعقل السامع منه شيئاً إن هو لم يعتقد ذلك؟ فإنه مما لا يبقى معه لعقل شك أن الخبر معنى لا يتصور إلا بين شيئين يكون أحدهما مثبتاً والآخر مثبتاً له، أو يكون

(1) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق مفيد قميحه، ص 09.

(2) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد التنجي ص 383

أحدهما منفيًا والآخر منفيًا عنه" (1) ثم يضيف محددًا التركيب: "ولما كان الأمر كذلك أوجب ذلك أن لا يعقل إلا من مجموع جملة فعل واسم كقولنا : خرج زيد، أو اسم كقولنا: زيدٌ منطلق فليس في الدنيا خبر يعرف من غير هذا السبيل، وبغير هذا الدليل، وهو شيء يعرفه العقلاء في كل جيل وأمة، وحكمٌ يجري عليه الأمر في كل لسان ولغة" (2) حيث تحدث الجرجاني صراحة هنا عن المعنى الذي يحصل بواسطة التركيب وهو الإسناد أي الفائدة التي تحصل بين المسند والمسند إليه، وهي الجملة بأنواعها عند جميع الألسنة والشعوب.

بعدما تحدث الجرجاني عن العناصر الضرورية في عملية الفهم من قرائن وألفاظ التي تعين على الإيضاح وهو يقصد في ذلك السياق الذي لم يسمه باسمه المعاصر لأن الأوائل دلوا عليه من خلال النظم والتركيب والجملة، ها هو الآن يتحدث عن عنصر جوهري في السياق أو المقام، ألا وهو المخاطب والمخاطب، إذ يقر ذلك صراحةً قائلاً في ذلك: "وإذا قد عرفت أنه لا يُتصوَر الخبرُ إلا فيما بين شيعتين: مخبر به ومخبر عنه، فينبغي أن يُعلم أنه يحتاج من بعد هذين إلى ثالث، وذلك أنه كما لا يتصوَر أن يكون ها هنا خبرٌ حتى يكون مخبرٌ به ومخبر عنه، كذلك لا يُتصوَر أن يكون خبرٌ حتى يكون له مخبرٌ يصدر عنه، ويحصل من جهته، ويكون له نسبةٌ إليه، وتعودُ التبعُة فيه عليه فيكون هو الموصوف بالصدق إن كان صدقاً، وبالكَذِب إن كان كذباً، أفلا ترى أن من المعلوم أنه لا يكون إثباتٌ ونفيٌ حتى يكون مثبتٌ ونافٍ يكون مصدرهما من جهته، ويكون هو المزجي لهما، والمبرم والناقص فيهما، ويكون بهما موافقا ومخالفاً، ومصيباً ومخطئاً، ومحسنًا ومسيئاً" (3) لعل المتأمل في هذا القول جيداً يدرك بأن الجرجاني قد خالف سنة البلاغيين الذين عرفوا صدق الخبر وكذبه إلى الخبر عينه لا إلى قائله، كما أن الخطأ والصواب برأي الجرجاني ينسبان إلى القائل لا إلى عين الخبر .

لقد جعل عبد القاهر الجرجاني التراكيب الذي ربما يعني بها السياق هو أساس التفاضل في فصاحة الكلام، حيث يقول في هذا الشأن: "وجملة الأمر أن الخبر وجميع الكلام معانٍ ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره، ويناجي بها قلبه، ويراجع فيها عقله، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض، وأعظمها شأنًا الخبر، فهو الذي يتصور بالصور الكثيرة، وتقع فيه الصناعات العجيبة، وفيه يكون في الأمر الأعم المزاي التي بها يقع التفاضل في الفصاحة" (4).

(1) دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني ، تحقيق محمد التنجي ، ص383

(2) المصدر السابق، ص383.

(3) المصدر السابق، ص383-384.

(4) المصدر السابق، ص384.

لقد جعل عبد القادر الجرجاني من السياق علمًا ضروريًا في الكلام ومقاصد المتكلمين في المحاورة حيث يضيف في هذا الشأن قائلاً: " لا يُتصور أن تفتقر المعاني المدلول عليها بالجمل المؤلف إلى دليل، يَدُلُّ عليها، زائد على اللفظ. كيف وقد أجمع العقلاء على أن العلم بمقاصد الناس في محاوراتهم علمٌ ضروري، ومن ذهب مذهبا يقتضي أن لا يكون الخبرُ معنيًّا في نفس المتكلم، ولكن يكون وصفًا للفظ من أجل دلالته على وجود المعنى من الشيء أو فيه أو انتفاء وجوده عنه، كان قد نقضَ منه الأصل الذي قد مناه من حيث يكون قد جعل المعنى المدلول عليه باللفظ لا يعرف إلا بدليلٍ سوى اللفظ، ذاك لأننا لا نعرف وجود المعنى المُثَبَّت، وانتفاء المنفي باللفظ. ولكننا نَعْلَمُه بدليلٍ يقوم لنا زائد على اللفظ. وما من عاقلٍ إلا وهو يعلمُ بديهية النظر أن المعلومَ بغير اللفظ لا يكون مدلول اللفظ"⁽¹⁾ إن المتأمل في كلام الجرجاني يدرك بأن الرجل بدايةً تطرق إلى السياق من خلال حديثه عن المعاني الحاصلة عن الجمل، التي يتحكم فيها أمر خارج عن التركيب أولاً وهو المقام أو المعطيات الخارجة عن النصِّ ثم يصبغ على المقام صبغة علم الضرورة، ثم بعد ذلك يشير إشارة عقائدية كلامية كون المعنى قائم بالنفس مثل ما نص عليه الأشاعرة، حيث ألقى الدلالة الوضعية أو ما يعرف بالحقيقة من خلال ترجمه على أصحاب اللفظ، مبينا أن المعنى يتحكم فيه النظم «السياق» لما قال: ولكننا نَعْلَمُه بدليلٍ يقوم لنا زائد على اللفظ.

لقد أشار الجرجاني في كثير من المواضع إلى السياق إشارة صريحة، خاصة في إطار حديثه عن الدلالة، التي برأيه تحصل عن طريق الخبر لا عن المتكلم والسامع، حيث يقول في هذا الشأن: "الدلالة على الشيء هي لا محالة إعلائك السامع إياه، وليس بدليل ما أنت لا تعلم به مدلولاً عليه، وإذا كان كذلك وكان مما يُعَلَّمُ ببدايته المعقول أن الناس إنما يكلم بعضهم بعضاً ليعرف السامعُ غرضَ المتكلم ومقصوده، فينبغي أن يُنظَرَ إلى المقصود المخبر من خبره وما هو؟ أهو أن يُعلم السامع وجود المخبر به من المخبر عنه؟ أم أن يُعلمه إثبات المعنى المخبر به للمخبر عنه؟ فإن قيل: إن المقصود إعلائه السامع وجود المعنى من المخبر عنه. فإذا قال: ضرب زيد، كان مقصوده أن يُعلم السامع وجود الضرب من زيد، وليس الإثبات إلا إعلامه السامع وجود المعنى، قيل له: فالكافر إذا أثبت مع الله - تعالى عما يقول الظالمون - إلهًا آخر يكون قاصداً أن يُعلم -نعوذ بالله تعالى- أن مع الله تعالى إلهًا آخر، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وكفى بهذا فضيحة"⁽²⁾ ثم يضيف قائلاً في شأن هذه المسألة وجملة الأمر أنه ينبغي أن يقال لهم: أتشكون في

(1) (دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني ، حقيق محمد الشيجي ، ص 385.

(2) (المصدر السابق ، ص 385.

أنه لا بُد من أن يكون الخبر المخبر معنيّ يعلمه السامع علمًا لا يكون معه شك، ويكون ذلك معنى اللفظ وحقيقته؟ فإذا قالوا: لا نشكُّ قيل لهم: فما ذلك المعنى؟ فإن قالوا: هو وجود المعنى المخبر به من المخبر عنه، أو فيه إذا كان الخبر إثباتاً وانتفاؤه عنه إذا كان نفياً، لم يمكنهم أن يقولوا ذلك إلا من بعد أن يكابروا فيدعوا أنهم إذا سمعوا الرجل يقول: خرج زيدٌ، علموا علمًا لا شكَّ معه وجود الخروج من زيد. وكيف يدعون ذلك وهو يقتضي أن يكون الخبر على وفق المخبر عنه أبدًا؟ وأن لا يجوز فيه أن يقع على خلاف المخبر عنه⁽¹⁾ ثم يبين الجرجاني أن الدلالة ناتجة عن التركيب الذي هو السياق قائلًا في ذلك: "... وأن لا يصحَّ أن يقال: ضرب زيدٌ، إلا إذا كان الضرب قد وُجد من زيد، وكذلك يجب في النفي أن لا يصحَّ أن يقال: ما ضرب زيدٌ إلا إذا كان الضرب لم يوجد منه، لأن تجويز أن يقال: ضرب زيدٌ، من غير أن يكون قد كان منه ضربٌ، وأن يقال: (ما ضرب زيدٌ)، وقد كان منه ضربٌ يوجب على أصلهم إخلاء اللفظ من معناه الذي وُضع ليُدلَّ عليه، وذلك مالا يُشكُّ في فساده، ولا يلزمنا على أصلنا لأن معنى اللفظ عندنا هو الحكم بوجود المخبر به من المخبر عنه أو فيه إذا كان الخبر إثباتاً، والحكم بعدمه إذا كان نفياً، واللفظ عندنا لا ينفك من ذلك ولا يخلو منه"⁽²⁾ لعلنا نستنتج من كلام الجرجاني إشارة إلى دلالة السياق عند قوله: يوجب على أصلهم إخلاء اللفظ من معناه الذي وُضع ليُدلَّ عليه. ثم يعزز ما ذهب إليه في الفكرة السابقة أن: "الدليل على أن اللفظ من قول الكاذب يدل على نفس ما يدل عليه من قول الصادق إنهم جعلوا خاصَّ وصف الخبر أنه يحمّل الصدق والكذب، فلولا أن حقيقته فيهما حقيقة واحدة لما كان لهدم هذا معنى. ولا يجوز أن يقال: إن الكاذب يأتي بالعبارة على خلاف المعبر عنه الآن ذلك إنما يقال فيمن أراد شيئاً، ثم أتى بلفظ لا يصلح للذي أراد. ولا يمكننا أن نزع في الكاذب أنه أراد أمرًا، ثم أتى بعبارة لا تصلح لما أراد"⁽³⁾ حيث يبسط الجرجاني الأمر قائلًا في ذلك: "كقولك: جاءني رجلٌ ظريفٌ مع قولك: جاءني رجلٌ في أنك لست في ذلك كمن يضم معنى إلى معنى، وفائدة إلى فائدة، ولكن كمن يريد هاهنا شيئاً وهناك شيئاً آخر فإذا قلت: ضربتُ زيدًا، كان المعنى غيره إذا قلت: ضربت، ولم تزد زيدًا وهكذا يكون الأمر أبدًا كلما زدت شيئاً وجدت المعنى قد صار غير الذي كان"⁽⁴⁾.

(1) (دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني ، تحقيق محمد التتيجي ، 385 .

(2) (المصدر السابق ص 386 .

(3) (المصدر السابق، ص 386.

(4) (المصدر السابق ، ص 387

من علماء البلاغة القدماء الذين أشاروا إلى النظم (السياق) أبو هلال العسكري حيث صنّفه بعضهم من متكلمٍ المعتزلة، لمح إلى السياق والتركيب والنظم قائلاً في ذلك: "وليس الشأن في إيراد المعاني، لأن المعاني يعرفها العربي والعجمي والقروي والبدوي، وإنما هو في جودة اللفظ وصفائه، وحُسْنه وبهائه، ونزاهته ونقاؤه؛ وكثرة طلاوته ومائه، مع صحة السبك والتركيب، والخلو من أودِ النظم والتأليف، وليس يُطلب من المعنى إلا أن يكون صَوَاباً، ولا يُقنَع من اللفظ بذلك حتى يكون على ما وصفناه من نعوته التي تقدمت"⁽¹⁾ لعل المتأمل في قول العسكري يدرك بأن الرجل قد لمح إلى السياق من خلال حديثه عن ترابط الألفاظ من صحة السبك والتركيب، والخلص من عوج النظم والتأليف، لأنه قد سبق، وأن قال: "فإذا كان الكلام قد جمع العذوبة، والجزالة، والسهولة، والرصانة، مع السلاسة والنصاعة، واشتمل على الرونق والطلاوة، وسلم من حيف التأليف، وبعد عن سماجة التركيب، وورد على الفهم الثاقب قبله ولم يردّه"⁽²⁾.

كما تحدث أبو هلال العسكري عن المقام وهو المعطيات غير اللغوية من خلال الإمكانيات المتوفرة في القائل الذي يحسن إفهام السامع، قائلاً في هذا الباب ما يلي: "ومن الدليل على أن مدار البلاغة على تحسين اللفظ أن الحُطْبَ الرائعة، والأشعار الرائقة ما عُملت لإفهام المعاني فقط؛ لأن الرديء من الألفاظ يقوم مقام الجيدة منها في الإفهام، وإنما يَدُلُّ على حسن الكلام، وإحكام صنعته، ورونق ألفاظه، وجودة مطالعه، وحسن مقاطعه، وبديع مباديه، وغريب مباينه على فضل قائله وفهم منشئه"⁽³⁾ ثم يشير إلى محاسن النظم قائلاً: "إن الكلام أَلْفَاظٌ تشتمل على معانٍ تدل عليها ويعبر عنها، فيحتاج صاحب البلاغة إلى إصابة المعنى كحاجته إلى تحسين اللفظ، لأن المدار بعدد على إصابة المعنى، ولأن المعاني تحل من الكلام محل الأبدان، والألفاظ تجري معها مجرى الكُسوة"⁽⁴⁾ ثم يبين دور السياق في تحديد المعاني لكن دون أن يسميه سياقاً وإنما إشارات إلى حسن النظم، وبعض حالات فساده قائلاً: "والمعاني بعد ذلك على وجوه: منها ما هو مستقيم حسن، نحو قولك: قد رأيت زيداً، ومنها ما هو مستقيم قبيح نحو قولك: قد زيداً رأيت، وإنما قَبِيحٌ لأنك أفسدت النظام بالتقديم والتأخير، ومنها ما هو مستقيم النظم، وهو

(1) كتاب الصناعتين، أبو الهلال العسكري ن تحقيق محمد الجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ص 55

(2) المصدر السابق، ص 55.

(3) المصدر السابق، ص 56.

(4) المصدر السابق، ص 65.

كذب؛ مثل قولك: حملت الجبل، وشربت ماء البحر، ومنها ما هو محال، كقولك: آتيتك أمس وأتيتك غداً، وكل محال فاسد، وليس كل فاسد محال؛ ألا ترى أن قولك: قام زيد فاسد، وليس بمحال، والمحال ما لا يجوز كونه البتة، كقولك: الدنيا في بيضة، وأما قولك: حملت الجبل وأشباهه فكذب، وليس بمحال، إن جاز أن يزيد في قدرتك فتحمله⁽¹⁾ لعل المتأمل في كلام العسكري، يدرك بأن الرجل أقر صراحة بالسياق مثلما نصت عليه النظرية التوزيعية أو الإستغراقية، من خلال الوحدات التي تحيط يميناً وشمالاً بالاسم والفعل، مثلاً "قد" مع الفعل مستقيم حسن، والقبيح دخولها على الاسم، كما قال في موضع آخر عن التأليف الذي ربما قصد به السياق: "وحسن التأليف يزيد المعنى وضوحاً وشرحاً، ومع سوء التأليف ورداءة الرصف والتركيب شعبة من التعميه، فإذا كان المعنى سيئاً، ورصف الكلام زدياً لم يوجد له قبُول، ولم تظهر عليه طلاوة، وإذا كان المعنى وسطاً، ورصفُ الكلام جيداً كان أحسن موقعاً، وأطيب مستمعاً؛ فهو بمنزلة العقد إذا جعل كل حريرة منه إلى ما يليق بها كان رائعاً في المرأى وإن لم يكن مرتفعاً جليلاً، وإن احتل نظمه فضمت الحبة منه إلى ما لا يليق بها اقتحمته العيرُ وإن كان فائِقاً ثميناً"⁽²⁾ أي أن السياق هو الذي يتحكم في الدلالة والوضوح لأن جيد المعاني ما كان لفظه في أحسن المواقع، وبالتالي يكون للسمع أطيّب، حيث شبه هذه العملية بالعقد، ثم يضيف متحدثاً عن حسن الرصف قائلاً في ذلك: "وحسن الرصف أن توضع الألفاظ في مواضعها، وتمكن في أماكنها، ولا يستعمل فيها التقديم والتأخير، والحذف والزيادة إلا حذفاً لا يُفسدُ الكلام، ولا يُعمى المعنى؛ وتضم كل لفظة منها إلى شكلها، وتضاف إلى لفظها.

وسوء الرصف تقديم ما ينبغي تأخيره منها، وصرْفُها عن وجوهها، وتغيير صيغتها، ومخالفة الاستعمال في نظمها"⁽³⁾ حيث تحدث العسكري في هذا المقام صراحة عن السياق لأن هناك ألفاظاً لا توافق ألفاظاً أخرى ولا تناسبها كما نصت عليه النظرية التوزيعية أو ما يعرف باستغراق العناصر اللغوية، كما استشهد العسكري في هذا الباب بقول للعتابي حين قال: "الألفاظ أجساد، والمعاني أرواح، وإنما تراها بعيون القلوب، فإذا قدمت منها مؤخرًا، أو أخرت منها مقدماً أفسدت الصورة وغيرت المعنى؛ كما لو حول رأس إلى موضع يد، أو يد إلى موضع رجل، لتحولت الحلقة، وتغيرت الحلية.

(1) كتاب الصناعتين، أبو الهلال العسكري ن تحقيق محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ص 66.

(2) المصدر السابق، ص 147.

(3) المصدر السابق، ص 147.

وقد أحسن في هذا التمثيل وأعلم به على أن الذي ينبغي في صيغة الكلام وضع كل شيء منه في موضعه ليخرج بذلك من سوء النظم"⁽¹⁾.

كما أشار عبد القاهر الجرجاني إلى حسن النظم والتأليف حينما قال: "وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك، لأنك تقتضي في نظمها آثار المعاني، وترتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذاً نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء وافق، وكذلك كان عندهم نظيراً للنسج والتأليف والصياغة والبناء والشوي والتحبير، وما أشبه ذلك مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض، حتى يكون لوضع كل حيث وضع علة تقتضي كونه هناك، وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصح"⁽²⁾ ثم يضيف قائلاً: "أتصور أن تكون معتبراً مفكراً في حال اللفظ مع اللفظ متى تضعه بجنبه أو قبله، وأن تقول: هذه اللفظة إنما صلحت هاهنا لكونها على صفة كذا ولأن معنى الكلام والغرض فيه يوجب كذا، ولأن معنى ما قبلها يقتضي معناها؟"⁽³⁾ حيث تحدث الجرجاني عن تناسق الألفاظ مع بعضها بعضاً في إطار إشارته إلى السياق الذي تتحدد بواسطته الدلالات والمعاني، إذ يضيف قائلاً: "واعلم أن ما ترى أنه لا بد منه من ترتيب الألفاظ وتواليها على النظم الخاص ليس هو الذي طلبته بالفكر، ولكنه شيء يقع بسبب الأول ضرورة من حيث إن الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها"⁽⁴⁾ حيث لمح مرة أخرى إلى السياق من خلال حديثه على النظم الخاص الذي لا يطلبه الفكر وإنما لضرورة بين الألفاظ والمعاني، حيث يضيق في هذا المقام قائلاً: "وذلك قولهم: إنه يرتب المعاني في نفسه، ويترتها ويبني بعضها على بعض، كما يقولون: يرتب الفرع على الأصول، ويبتع المعنى، ويلحق النظر بالنظر، وإذا كنت تعلم أنهم استعاروا النسج والشوي والنقش والصياغة لنفس ما استعاروا النظم، وكان لا يُشك في أن ذلك كله تشبيه وتمثيل يرجع إلى أمور وأوصاف تتعلق بالمعاني دون الألفاظ فمن حَقك أن تعلم أن سبيل النظم ذلك السبيل"⁽⁵⁾ بين الجرجاني في هذا القول بأن النظم (السياق) له ألفاظ أخرى مثل النسج، الشوي،

(1) كتاب الصناعتين، أبو الهلال العسكري ن تحقيق محمد الجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ص 147

(2) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 56.

(3) المصدر السابق، ص 58.

(4) المصدر السابق، ص 58

(5) المصدر السابق ص 59.

النقش وهي ألفاظ صرح بها القدماء عن السياق وتجانس الكلام وحسن تأليفه وسبكه ونظمه ثم يضيف قائلاً: «...ولا سيما ما ذكرت من أنه لا يتصور أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيباً ونظماً، وأنت تتوخى الترتيب في المعاني، وتعمل الفكر هناك، فإذا تم لك ذلك أتبعته الألفاظ، وقفوت بها آثارها»⁽¹⁾ ثم يشير صراحة إلى السياق مرة أخرى قائلاً: "وأعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علمًا لا يعرضه الشك أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض، ويبني بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك. هذا مالا يجهله عاقل، ولا يخفى على أحد من الناس، وإذا كان كذلك فبنا أن نلحقنا إلى التعليق فيها والبناء وجعل الواحدة منها بسبب من صاحبها ما معناه وما محموله"⁽²⁾ ثم يتحدث عن المعنى الحاصل والحادث عن النظم والتلازم بين الألفاظ قائلاً في هذا الشأن: "وإذا نظرنا في ذلك علمنا أن لا محمول لها غير أن تعمد إلى اسم فتجعله فاعلاً لفعل أو مفعولاً. أو تعمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر، أو تُتبع الاسم اسمًا على أن يكون الثاني صفة للأول، أو تأكيداً له، أو بدلاً منه، أو تحييء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون الثاني صفة، أو حالاً، أو تمييزاً، أو تتوخى في كلام هو لإثبات معنى أن يصير نفيًا، أو استفهامًا، أو تمنيًا، فتدخل عليه الحروف الموضوعية لذلك، أو تريد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطاً في الآخر فتحييء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى، أو بعد اسم من الأسماء التي ضمنت معنى ذلك الحرف وعلى هذا المقياس"⁽³⁾ ثم يضيف الجرجاني قائلاً عن النظم الذي ربما يقصد به السياق ما يلي: "وينظر في الجمل التي تُسرَّد؛ فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع الواو من موضع الفاء، وموضع الفاء من موضع (ثم) و موضع (أو) من موضع (أم) وموضع (لكن) من موضع (بل) ويتصرف في التعريف والتنكير، والتقديم والتأخير في الكلام كُله، وفي الحذف والتكرار، والإضمار والإظهار، فيضع كلاً من ذلك مكانه، ويستعمله على الصَّحَّة، وعلى ما ينبغي له"⁽⁴⁾ ثم يضيف قائلاً عنه -النظم- : "وفي نظائر ذلك مما وصفوه بفساد النظم، وعابوه من جهة سوء التأليف، أن الفساد والخلل كانا من أن تعاطى الشاعر ما تعاطاه من هذا الشأن على غير الصواب، وصنع في تقديم أو تأخير أو

(1) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 59.

(2) المصدر السابق ص 59

(3) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 61.

(4) المصدر السابق، ص 77/76

حذف وإضمار أو غير ذلك ما ليس له أن يصنعه، وما لا يسوغ، ولا يصح على أصول هذا العلم⁽¹⁾ ثم يبين بأن النظم هو توافق بين الكلم ولعل مراده في ذلك السياق قائلاً في هذا الشأن: "وإذا ثبت أن سبب فساد النظم واختلاله أن لا يُعمل بقوانين هذا الشأن ثبت أن سبب صحته أن يعمل عليها، ثم إذا ثبت أن مستتبط صحته وفساده من هذا العلم ثبت أن الحكم كذلك في مزيته، والفضية التي تعرض فيه. وإذا ثبت أن ليس هو شيئاً غير توحي معاني هذا العلم وأحكامه فيما بين الكلم"⁽²⁾ ثم يبين ترتيب الكلمات مع بعضها بعضاً قائلاً في هذا المقام: "فإذا رأيتها قد راقتك، وكثرت عندك، ووجدت لها اهتزازاً في نفسك، فعد فانظر في السبب، واستقص في النظر؛ فإنك تعلم ضرورة أن ليس إلا أنه قدّم وآخر، وعرف ونكر، وحذف وأضمر، وأعاد وكرر، وتوحي على الجملة وجهها من الوجوه التي يقتضيها علم النحو، فأصاب في ذلك كله، ثم لطّف موضع صوابه، وأتى مأتى يوجب الفضيلة"⁽³⁾ ثم يضيف قائلاً عن حسن النظم: "واعلم أن من الكلام ما أنت ترى المزية في نظمه والحسن كالأجراء من الصيغ تتلاحق، وينضم بعضها إلى بعض، حتى تكثر في العين، فأنت لذلك لا تكبر شأن صاحبه، ولا تقضي له بالحذف والأستاذية، وسعة الذرع وشدة المنّة حتى تستوفي القطعة وتأتي على عدة أبيات"⁽⁴⁾.

كما جاء في إعجاز القرآن أن سبب إعجازه اللغوي والبياني يمكن في تجانس ألفاظه ومعانيه حيث أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية (و بألفاظها) التي هي ظروف المعاني والحوامل لها، ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظم التي بها يكون إئتلافها وإرتباط بعضها ببعض، فيتوصل باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوهها الى أن يأتوا بكلام مثله، وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم. وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة حيث لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظماً أحسن تأليفاً وأشد تلاءماً وتشاكلاً من نظمه، وأما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في

(1) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 79

(2) المصدر السابق، ص 79

(3) المصدر السابق، ص 80

(4) المصدر السابق، ص 83

أبوابها، والترقي إلى أعلى درجات الفضل من نوعها وصفاتها⁽¹⁾ ثم يضيف في ذلك قائلاً: "فتفهم الآن واعلم أن القرآن إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمناً أصح المعاني، من توحيد له عزت قدرته، وتنزيه له في صفاته، ودعاء إلى طاعته، وبيان بمنهاج عبادته؛ من تحليل وتحريم، وخطر وإباحة، ومن وعظ وتقويم وأمر بمعروف ونهي عن منكر، وإرشاد إلى محاسن الأخلاق، وزجر عن مساوئها، واضعا كل شيء منها موضعه الذي لا يرى شيء أولى منه، ولا يرى في صورة العقل أمر أليق منه"⁽²⁾ ثم يضيفون قائلين: "ومعلوم أن الإتيان بمثل هذه الأمور، والجمع بين شتاها حتى تنتظم وتتسق أمر تعجز عنه قوى البشر، ولا تبلغه قدرهم، فانقطع الخلق دونه، وعجزوا عن معارضته بمثله أو مناقضته في شكله، ثم صار المعاندون له ممن كفر به وأنكره يقولون مرة إنه شعر لما رأوه كلاماً منظوماً، ومرة سحر إذ رأوه معجوزاً عنه، غير مقدور عليه، وقد كانوا يجدون له وقعا في القلوب وقرعا في النفوس يريبهم ويحيرهم، فلم يتمالكوا أن يعترفوا به نوعاً من الاعتراف"⁽³⁾ ثم هناك إشارة إلى السياق صراحة: "ثم اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام و موضعه الأخص والأشكال به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه: إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة، ذلك أن في الكلام ألفاظا متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب، كالعلم والمعرفة، والحمد والشكر، والبخل والشح، وكالنعمة والصفة، وكقولك: اقعد واجلس، وبكى ونعم، وذلك وذاك، ومن وعن، ونحوهما من الأسماء والأفعال والحروف والصفات مما سنذكر تفصيله فيما بعد، والأمر فيها وفي ترتيبها عند علماء أهل اللغة بخلاف ذلك"⁽⁴⁾ كما أن هناك إشارة إلى الفوارق اللغوية بين المفردات التي يحددها السياق لما قالوا: "لأن لكل لفظة منها خاصية تتميز بها عن صاحبها في بعض معانيها وإن كانا قد يشتركان في بعضها. تقول: عرفت الشيء وعلمته إذا أردت الإثبات الذي يرتفع معه الجهل، إلا أن قولك: عرفت، يقتضي مفعولا واحداً كقولك: عرفت زيداً، وعلمت يقتضي

(1) ثلاث رسائل في الأعجاز القرآن، الرماني، الخطابي، الجرجاني تحقيق محمد خلق الله احمد محمد زغلول سلام، دار المعرفة ط 8 ص27.

(2) المصدر السابق، ص27

(3) المصدر السابق، ص28

(4) المصدر السابق، ص29

مفعولين، كقولك: علمت زيدًا عاقلاً ولذلك صارت المعرفة تستعمل خصوصاً في توحيد الله تعالى وإثبات ذاته، فتقول: عرفت الله، ولا تقول علمت الله، إلا أن تضيف إليه صفة من الصفات فتقول: علمت الله عدلاً، وعلمته قادرًا، ونحو ذلك من الصفات، وحقيقته البيان في هذا العلم ضده الجهل، والمعرفة ضدها النكرة، والحمد والشكر قد يشتركان أيضاً، والحمد لله على نعمة أي الشكر لله عليها، ثم قد يتميز الشكر عن الحمد في أشياء، فيكون الحمد ابتداءً بمعنى الثناء، ولا يكون الشكر إلا على الجزاء، تقول: حمدت زيدًا إذا أثبتت عليه في أخلاقه ومذاهبه وإن لم يكن سبق إليك منه معروف، وشكرت زيدًا إذا أردت جزاءه على معروف أسداه إليك، ثم قد يكون الشكر قولاً كالحمد، ويكون فعلاً⁽¹⁾ ثم هناك حديث عن النظم من خلال أوصاف بلاغة القرآن: قيل: إنا قدمنا من بيان أوصاف بلاغة القرآن وذكرنا من شرائطها ما أسقطنا به عن أنفسنا هذا السؤال. وزعمنا أنها أمور لا تجتمع لأحد من البشر ولا يجوز أن تأتي عليها قدرته، وإن كان أفصح الناس وأعرفهم بطرق الكلام وأساليب فنون البيان، وذكرنا العلة في ذلك، وبيننا المعنى فيه، ولم نقتصر فيما اعتمدناه من البلاغة لإعجاز القرآن على مفرد الألفاظ التي منها يتركب الكلام دون ما يتضمنه من ودائعه التي هي معانيه، وملايسه التي هي نظوم تأليف⁽²⁾ كما ألقوا على أن البيان يكون بحسن النظم الذي مراده فيه السياق: "وأما رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة والحذق فيها أكثر لأنها لجام الألفاظ وزمام المعاني وبه تنتظم أجزاء الكلام. ويلتئم بعضه ببعض فتقوم له صورة في النفس يتشكل بها البيان"⁽³⁾ كما بينوا حسن نظم التكرار قائلين: "والضرب الآخر ما كان بخلاف هذه الصفة، فإن ترك التكرار في الموضع الذي يقتضيه، وتدعوا الحاجة إليه فيه، بإزاء تكلف الزيادة في وقت الحاجة إلى الحذف والاختصار، وإنما يحتاج إليه ويحسن استعماله في الأمور المهمة التي قد تعظم العناية بها ويخاف بتركه وقوع الغلط والنسيان فيها والاستهانة بقدرها. وقد يقول الرجل لصاحبه في الحث والتحريض على العمل: عجل عجل، وارم ارم، كما يكتب في الأمور المهمة على ظهور الكتب: مُهم مهم مهم، ونحوها"⁽⁴⁾ كما تحدث الباقلاني عن نظم القرآن وبديع تركيبه بين ألفاظه ومعانيه قائلاً في ذلك: "أن عجيب نظمه، وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين، على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها، من ذكر

(1) ثلاث رسائل في الأعجاز القرآن، الرماني، الخطابي، الجرجاني تحقيق محمد خلق الله احمد محمد زغلول سلام، ص 30

(2) المصدر السابق، ص 36/35

(3) المصدر السابق ص 36

(4) المصدر السابق، ص 53/52

قصاص ومواعظ واحتجاج، وحكم وأحكام، وإعذار وإنذار، ووعد ووعيد، وتبشير وتخويف، وأوصاف وتعليم أخلاق كريمة، وشيم رفيعة، وسير ماثورة، وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها، ونجد كلام البليغ الكامل، والشاعر المفلق، والخطيب المصقع يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور⁽¹⁾.

كما تحدث الباقلائي عن بديع الرصيف وحسن التأليف الذي لعله يقصد به حسن السياق يقول في هذا الشأن: "وقد تأملنا نظم القرآن فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه التي قدمنا ذكرها، على حد واحد، في حسن النظم، وبديع التأليف والرصف، لا تفاوت فيه، ولا انحطاط عن المنزلة العليا، ولا إسفاف فيه إلى الرتبة الدنيا، وكذلك قد تأملنا ما يتصرف إليه وجوه الخطاب، من الآيات الطويلة والقصيرة، فرأينا الإعجاز في جميعها على حد واحد لا يختلف. وكذلك قد يتفاوت كلام الناس عند إعادة ذكر القصة الواحدة] تفاوتاً بينا، ويختلف اختلافاً كبيراً ونظرنا القرآن فيما يعاد ذكره من القصة الواحدة]، فرأيناه غير مختلف ولا متفاوت، بل هو على نهاية البلاغة وغاية البراعة، فعلمنا بذلك أنه مما لا يقدر عليه البشر، لأن الذي يقدرون عليه قد بينا فيه التفاوت الكثير، عند التكرار وعند تباين الوجوه واختلاف الأسباب التي يتضمن"⁽²⁾ ثم نلمح إشارة أخرى للسياق في تلاؤم بعضها بعضاً: "وهو أن المعاني التي تضمنها، في أصل وضع الشريعة والأحكام، والاحتجاجات في أصل الدين، والرد على الملحد، على تلك الألفاظ البديعة، وموافقة بعضها بعضاً في اللطف والبراعة - مما يتعذر على البشر ويمتنع. وذلك أنه قد علم أن تخير الألفاظ للمعاني المتداولة المألوفة، والأسباب الدائرة بين الناس، أسهل وأقرب من تخير الألفاظ لمعانٍ مبتكرة، وأسباب مؤسسة مستحدثة. فإذا برع اللفظ في المعنى البار، كان ألطف وأعجب من أن يوجد اللفظ البار في المعنى المتداول المتكرر، والأمر المتقرر المتصور؛ ثم انضاف إلى ذلك التصرف البديع في الوجوه التي تتضمن تأييد ما يبتدأ تأسيسه، ويراد تحقيقه، بأن التفاضل في البراعة والفصاحة. ثم إذا وجدت الألفاظ وفق المعنى، والمعاني وفقها، لا بفضل أحدهما على الآخر فالبراعة أظهر، والفصاحة أتم"⁽³⁾، ثم يشير الباقلائي صراحة إلى السياق قائلاً: "وهو أن الكلام يتبين فضله ورجحان فصاحته، بأن تذكر منه الكلمة في تضاعيف كلام، أو تقذف ما بين شعر، فتأخذها الأسماع، وتشوق إليها

(1) إعجاز القرآن، الباقلائي، ص 36 .

(2) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الرماني الخطابي عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد خلق الله، احمد، محمد زغلول سلام دار المعارف ص 38/37 .

(3) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الرماني الخطابي عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد خلق الله، احمد، محمد زغلول سلام، ص 42 .

النفوس، ويرى وجه رونقها باديا غامراً سائر ما تُقرن به كالدرة التي ترى في سلك من خرز، وكالياقوتة في واسطة العقد.

وأنت ترى الكلمة من القرآن يتمثل بها في تضاعيف كلام كثير، وهي غرة جميعه، وواسطة عقده و المنادى على نفسه بتميزه وتخصصه، برونقه و جماله، واعتراضه في حسنه و مائه ، وهذا الفصل أيضا مما يحتاج فيه إلى تفصيل وشرح ونص، ليتحقق ما ادعيناه منه .

ولولا هذه الوجوه التي بينهاها، لم يتحير فيه أهل الفصاحة، ولكانوا يفرعون إلى التعمل للمقابلة، والتصنع للمعارضة، وكانوا ينظرون في أمرهم، ويراجعون أنفسهم، أو كان يراجع بعضهم بعضاً في معارضته، ويتوقفون لها.

فلما لم نرهم اشتغلوا بذلك، علم أن أهل المعرفة منهم بالصنعة إنما عدلوا عن هذه الأمور، لعلهم بعجزهم عنه. وقصور فصاحتهم دونه⁽¹⁾ كما قال في مقام آخر: "أنه سهل سبيله، فهو خارج عن الوحشي المستكره، والغريب المستنكر، وعن الصنعة المتكلفة وجعله قريبا إلى الأفهام، يبادر معناه لفظه إلى القلب، ويسابق المغزى منه عبارته إلى النفس، وهو مع ذلك ممتنع المطلب، عسير المتناول، غير مُطْمَع مع قربه في نفسه، ولا مُوهِم مع دنوه في موقعه أن يقدر عليه أو يظفر به"⁽²⁾ بعد هذا تحدث الباقلاني عن المقام أو القدرات الخارجية قائلاً في ذلك: "وقد بينا قبل هذا اختلاف القوم في الاختيار، وما يجب أن يجمعوا عليه، ويراجعوا عند التحقيق إليه؛ فكلام المقتدر نطم، وكلام المتوسط باب، وكلام المطبوع له طريق، وكلام المتكلف له منهاج، والكلام المصنوع المطبوع له باب.

ومتى تقدّم الإنسان في هذه الصنعة لم تحف عليه هذه الوجوه، ولم تشتهه عنده هذه الطرق: فهو يميز قدر كل متكلم بكلامه، وقدّر كل كلام في نفسه، ويُحله محله، ويعتقد فيه ما هو عليه، ويحكم فيه بما يستحق من الحكم"⁽³⁾ ثم يضيف قائلاً: "ألا ترى أن منهم من يجود في المدح دون الهجو، ومنهم من يجود في الهجو وحده؛ ومنهم من يجود في

(1) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، الرماني الخطابي عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد خلق الله، احمد، محمد زغلول سلام ص42-43.

(2) المصدر السابق، ص136.

(3) المصدر السابق، ص 120.

المرح والسُخف؛ ومنهم من يجود في الأوصاف"⁽¹⁾ وبعد هذا كله ساق مثالا في ذلك لتتضح نظرتة في ذلك: "والعالم لا يشذ عنه شيء من ذلك، ولا تخفى عليه مراتب هؤلاء، ولا تذهب عليه أقدارهم؛ حتى إنه إذا عرف طريقة شاعر في قصائد معدودة، فأنشده غيرها من شعره: لم يشك أن ذلك من نسجه، ولم يرتب في أنها من نظمه؛ كما أنه إذا عرف خط رجل لم يشته عليه خطه حيث رآه من بين الخطوط المختلفة، وحتى يميز بين رسائل كاتب وبين رسائل غيره؛ وكذلك أمر الخُطْبِ"⁽²⁾ وكذلك لا يمكن أن يخفى عليهم الكلام العُلوي، واللفظ الملوكي، كما لا يخفى عليهم الكلام العامي، واللفظ السوقي، ثم تراهم يُنزلون الكلام تنزيلا، ويعطونه - كيف تصرف - حقوقه، ويعرفون مراتبه؛ فلا يخفى عليهم ما يختص به كل فاضل تقدم في وجه من وجوه النظم، من الوجه الذي لا يشاركه فيه غيره، ولا يُسَاهمه سواه"⁽³⁾ ثم يتحدث عن فن القول في التأليف والتركيب قائلاً في ذلك: "وإنما أطلت عليك، ووضعْتُ جميعه بين يديك؛ لتعلم أن أهل الصنعة يعرفون دقيق هذا الشأن وجليله، وغامضه وجليله، وقريبه وبعيده، ومُعْجَجه ومستقيمه. فكيف يخفى عليهم الجنس الذي هو بين الناس متداول، وهو قريب متناول؛ من أمر يخرج عن أجناس كلامهم، ويبعد عما هو في عرفهم، ويفوت مواقع قُدْرهم؟! وإذا اشتبه ذلك فإنما يشتهه على ناقص في الصنعة، أو قاصر عن معرفة طرق الكلام الذي يتصرفون فيه ويُديرونه بينهم ولا يتجاوزونه، فلكلامهم سبيلٌ مضبوطة، وطرقٌ معروفة محصورة"⁽⁴⁾ ثم يذكر فضل النظم وعلو شأنه ابتداءً من القرآن الكريم نزولاً عند الشعراء والبلاغيين قائلاً في ذلك: "وإنما قدمنا ما قدمناه في هذا الفصل، لتعرف أن ما ادعينا من معرفة البليغ بعلو شأن القرآن وعجيب نظمه وبديع تأليفه، أمرٌ لا يجوز غيره، ولا يحتمل سواه، ولا يشتهه على ذي بصيرة، ولا يخيل عند أخي معرفة؛ كما يعرف الفصل بين طبائع الشعراء من أهل الجاهلية، وبين المخضرمين، وبين المحدثين؛ ويميز بين من يجري على شاكلة طبعه وغريزة نفسه، وبين من يشتغل بالتكلف والتصنع، وبين من يصير التكلف له كالمطبوع، وبين من كان مطبوعه كالمتمعمل المصنوع"⁽⁵⁾.

(1) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الرماني الخطابي عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد خلق الله، احمد، محمد زغلول سلام ص 120.

(2) المصدر السابق، ص 120.

(3) المصدر السابق ص 123.

(4) المصدر السابق ص 124.

(5) المصدر السابق، ص 125.

كما تحدث الجاحظ عن السياق في إطار تعريفه للبلاغة قائلاً في ذلك: "إلتماسُ حسن الموقع، والمعرفة بساعات القول، وقلة الخرق بما التبس من المعاني، أو غمض وشرذ من اللفظ وتعذر؛ وزينته أن تكون الشمائل موزونة، والألفاظ معدلة، واللهجة نقية وأن لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة؛ ويكون في قواه فضل التصرف في كل طبقة؛ ولا يدقق المعاني كل التدقيق، ولا ينقح الألفاظ كل التنقيح، ولا يصنيفها كل التصنيفة، ولا يهذبها بغاية التهذيب" (1).

أما السياق عند البلاغيين فقد أشار إليه عدد كثير من الباحثين قديماً وحديثاً، فمن المحدثين شوقي ضيف الذي يرى: "أن الجاحظ أول من وضع اصطلاح النظم وعلل به الإعجاز القرآني وتمسك به الأشاعرة بعد ذلك" (2) كما أن الجرجاني في نظرية النظم مهد للسياقات قائلاً في ذلك: "ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجري مجراها، مما يفرد فيه اللفظ بالنعمة والصفة وينسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى، غير وصف الكلام بحسن الدلالة وتمامها فيما كانت له دلالة" (3) كما أن تفاضل الكلمات فيما بينها عند الجرجاني يرجع إلى السياق التي وردت فيه: "وهل يقع في وهم- وإن جهد- أن تتفاضل الكلمتان المفردتان من غير أن ينظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم... وهل تجد أحداً يقول هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملائمة معناها لمعاني جارتها وفضل مؤانستها لأحواتها" (4) كما يضيف قائلاً: "أنا لا نوجب الفصاحة للفظة المقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، ولكن نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلقا معناها بمعنى ما يليها" (5) أما الدلالة- المعنى - عنده فلا يمكن: "أن نستخلص من خلال اللفظة المفردة، بل المعنى يتحصل من مجموع الخطاب، وتبعاً لهذا لا يمكن أن تكون الكلمة أبسط عنصر لغوي ذي دلالة: لأن الدلالة حالة نفسية لا يمكن تجزئتها" (6) كما يرى باحثون أن الجرجاني قرر قرر ما قرره المحدثون اليوم كون: "اللغة ليست مجموعة من الألفاظ بل هي مجموعة من العلاقات" (7).

(1) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الرماني الخطابي عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد خلق الله، احمد، محمد زغلول سلام، ص127.

(2) البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، دار المعارف، ط 8 1990 ص 161

(3) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني ص44

(4) المصدر السابق ص402.

(5) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 402.

(6) نظرية النظم وقيمتها العلمية، وليد محمد مراد، دار الفكر، دمشق 1983 ص 195.

(7) التراكيب النحوية من الوجهة البلاغة عند عبد القاهر الجرجاني، عبد الفتاح الاثني دار المريخ الرياض 1980 ص 75.

لقد لمح المسدي إلى السياق في دراسته البيانية قائلاً في ذلك: "وما لا شك فيه أن الكلام من الظواهر التي تخضع لقانون تفاعل الأجزاء، ولما كان الكلام نتاج المفردات الداخلة في تركيبه فإنه قد يبدو حاملاً في مجمله للسمة النوعية التي تحملها جميع أجزائه... غير أنه بموجب قانون الجدلية بين الجزء والكل فإنه يحصل للكلام، انطلاقاً من مجموع أجزائه سمات ليست أجزائه"⁽¹⁾ كما أن الجرجاني قد نظر إلى الخطاب: "ككل متكامل لا يمكن فصل الجانب اللغوي فيه عن المقام الذي يرد فيه، وبذلك يتعاضد السياق اللغوي وسياق الحال على إبراز الدلالة وفهم مرامي الكلام فالمخاطب وهو أحد عناصر المقام حظي بالأهمية الكبرى في هذه النظرية سواء عند عبد القاهر أم عند البلاغيين بعده"⁽²⁾ كما يرى صالح بلعيد أن: "دراسة الأنماط النحوية للجملة خارج السياق الكلامي غير كافية لتبيان كيف تؤدي اللغة وظيفة الاتصال، ويعني ذلك أنه يجب دراسة كيف تحمل الأنماط النحوية للجملة فائدة بالنسبة للسامع (المخاطب) تتجلى في حصوله على شيء جديد حين يدرك غرض المتكلم من كلامه، ويتم ذلك بربط دراسة الأنماط النحوية للجملة بقضية الإبلاغ حسب المقام أو الموقف الكلامي"⁽³⁾ وما دام قد تطرقنا إلى علم النحو الذي هو صلب علم المعاني الذي له علاقات واضحة بالسياق: "من خلال التصفح لمقتضيات الأحوال"⁽⁴⁾ لاسيما حذف حذف المسند و المسند إليه أو إثباتهما، ففي حذف المسند إليه ذكر السكاكي أن ذلك قد يكون: "إذا كان السامع مستحضراً له، أو لضيق المقام - وعدد ثمانية مقامات - وإما لأغراض غير ما ذكر"⁽⁵⁾ أما في إثبات المسند إليه فقد عدد السكاكي تسعة مقامات ثم قال: "أو ما جرى هذا المجرى"⁽⁶⁾.

الكلام يفيد بأصل وضعه معنى أصلياً ولكنه قد يخرج عن المعنى الذي وضع له أصلاً ليؤدي معنى جديداً يفهم من السياق، وترشد إليه الحال التي قيل فيها"⁽⁷⁾ لكن ربما لا يقصد من إلقاء الخبر أحد ذينك الغرضين، فائدة

(1) التفكير اللساني في الحضارة العربية، عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، تونس 1981 ص 174 .

(2) بلاغة العطف في القرآن الكريم، حقن الشرقاوي، دار النهضة العربية، بيروت 1981 ص 25 .

(3) التراكيب النحوية و دلالاتها في السياق الكلامية عند عبد القاهر الجرجاني، صالح بالعيد رسالة ماجستير جامعة الجزائر 1407 هـ 1987 م ص 87

(4) مفتاح العلوم، السكاكي، تحقيق نعيم زرزور ص 155 .

(5) مفتاح العلوم، السكاكي، تحقيق نعيم زرزور، ص 176.

(6) المصدر السابق، ص 177-178.

(7) علم المعاني، عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت 1985 ص 40 .

الخبر، لازم الفائدة، بل يلقي لأغراض أخرى تستفاد من سياق الكلام"⁽¹⁾ فمثلاً الاستفهام وإن كان بالأصل إنشاءً فهو: " طلب فهم شيء لم يتقدم به علم، ولكن قد تخرج ألفاظ الاستفهام عن أصل وضعها فيستفهم بها عن الشيء مع العلم به لأغراض تستفاد من سياق الحديث ودلالة الكلام"⁽²⁾.

يتجلى السياق أيضا في علم الكلام برأي الجرجاني لأن الكلام على: " ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده... وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل"⁽³⁾. كما أضاف قائلاً: "ومن عادة قوم ممن يتعاطون التفسير بغير علم أو يوهموا أبداً في الألفاظ الموضوعية على المجاز والتمثيل أنها على ظواهرها فيفسدوا المعنى بذلك"⁽⁴⁾ هناك من اللغويين من أصر على على مراعاة عامل التطور اللغوي في المجاز لأن المجاز: "يعتمد في تقريره على أصول أهمها معرفة التطور الدلالي الذي مرت به حياة اللفظة، كما أن مراحل هذا التطور، لا يمكن تحديدها إلا بتحديد النسبة بين اللفظ المتجاوز فيه وبين السياق الذي ورد فيه"⁽⁵⁾ فالكناية أيضاً ألسق بالسياق الاجتماعي والثقافي يقول في هذا الشأن المراغي: "إن العرب تلفظ أحيانا بلفظ لا تريد منه معناه الذي يدل عليه بالوضع، بل تريد منه ما هو لازم في الوجود، بحيث إذا تحقق الأول تحقق الثاني عرفا وعادة، فنقول فلان رحب الصد أنه حليم من قبل أن الحليم يكون ذا أناة وتؤدة ولا يجد الغضب إليه سبيلا، لما في صدره من السعة لاحتمال كثير من الحفائض والأضغان"⁽⁶⁾ كما شرح الجرجاني الكناية مبينا أن الدلالة فيها استنتاجية: "لا تتحصل من مجرد اللفظ فإذا قلنا (كثير الرماد) أو (طويل النجاد) أو قلنا في المرأة (نؤوم الضحى) فإننا في جميع ذلك لا نفيد غرضنا من مجرد اللفظ، ولكن يدل على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع ذلك المعنى على سبيل الاستدلال"⁽⁷⁾.

(1) علوم البلاغة، المراغي ص 46 .

(2) المصدر السابق ص 65-66.

(3) دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد محمود شاكر ص 262.

(4) المصدر السابق، ص 262.

(5) ينظر المدخل إلى دراسة البلاغة العربية، خليل سيد أحمد، دار النهضة العربية، بيروت 1968 ص 70.

(6) علوم البلاغة، المراغي ص 279-280.

(7) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد محمود شاكر، ص 262.

هناك دلالة ظاهرة في معنى اللفظ القريب، والدلالة الحقيقية (المقصودة) هي معنى معناه كما نصّ على ذلك الجرجاني لما قال: "...وإذ قد عرفت هذه الجملة، فها هنا عبارة مختصرة وهي أن تقول (المعنى) ومعنى المعنى؛ المعنى المفهوم من ظاهر اللفظ أو الذي تصل إليه بغير واسطة، ومعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر" (1).

يرى الجاحظ أن البلاغة لها علاقة بالمعاني لأن: "كل من أفهمك حاجته فهو بليغ" (2) ثم يرى في الإبلاغ سنة من سنن العرب قائلاً في ذلك: "إنما عني العتايي إفهامك العرب حاجتك على مجاري كلام العرب الفصحاء" (3) وهذا الذي أشار إليه العسكري من خلال حديثه عن الجانب الجمالي: "وقال العتايي: كل من أفهمك حاجته فهو بليغ، وإنما عني: إن أفهمك حاجته بالألفاظ الحسنة، والعبارة النيرة فهو بليغ" (4) كما أن البلاغة ليست في الفهم والإفهام فقط وإنما تخرج منه عيوب الفصاحة لأنه كما قال الجاحظ: "ومن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل، جعل الفصاحة واللكنة والخطأ والصواب والإغلاق والإبانة والملحون والمعرب، كله سواء" (5) كما قال الحاج صالح -رحمه الله- أن مفهوم البلاغة "الاختيار الأمثل للمعطيات اللغوية من جانب المستعمل للغة، بالنظر إلى الإمكانيات اللانهاية التي تتيحها اللغة في جميع مستوياتها، الصوتي و المعجمي والصرفي والتركيب" (6) ولعل هذا يوافق ما ذهب إليه العسكري أن: "العلم بفاخر الألفاظ وساقطها ومتخيرها ورديثها، ومعرفة المقامات وما يصلح في كل واحد من الكلام" (7) كما نص العسكري على أن: "مراعاة حال المخاطبين وظروف الخطاب، ومكاتبة كل فريق منهم

(1) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد محمود شاكر، ص 263.

(2) البيان و التبيان ، الجاحظ تحقيق علي أبو ملحم دار المكتبة الهلال ، بيروت ط 1 1408 هـ ، 1988 م ، ج 1 ص 148

(3) المصدر السابق، ج 1، ص 148.

(4) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، ص 11

(5) البيان و التبيان الجاحظ ج 1 ص 148 .

(6) التحليل العلمي للنصوص بين علم الأسلوب وعلم الدلالة و البلاغة العربية، عبد الرحمان حاج صالح، مجلة المبرز، المدرسة العليا للأساتذة الجزائر ص 06 .

(7) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، ص 21

منهم على قدرة طبقتهم وقوتهم في المنطق"⁽¹⁾ حيث استشهد على ذلك من فعل النبي صلى الله عليه و سلم " لما أراد أن يكتب إلى أهل فارس كتب إليهم بما يمكن ترجمته فسهل الألفاظ كما ترى غاية التسهيل حتى لا يخفى منها شيء على من له ادني معرفة في العربية، و لما أراد أن يكتب إلى قوم من العرب فخم اللفظ لما عرف من فضل قوتهم على فهمه و عاداتهم لسماح مثله"⁽²⁾ كما بين ابن قتيبة المقام عند المدح: " أما مدح ذوي الصناعات، فأين بمدح الوزير والكاتب بما يليق بالفكرة والرواية، وحسن التنفيذ والسياسة...وأما مدح القائد فيما يجانس البأس والنجدة، ويدخل في باب الشدة والبطش والبسالة...وأما مدح السوقة من البادية والحاضرة فينقسم بحسب انقسام السوقة إلى المتعيشين بأصناف الحرف وضروب المكاسب، وإلى الصعاليك والخزب والمتلصصة، ومن جرى مجراهم"⁽³⁾ كما أن المقام يقتضي أيضا خصائص الخطاب: "سبيل ما يكتب به في باب الشكر ألا يقع فيه إسهاب...وسبيل ما يكتب به التابع إلى المتبوع في معنى الاستعطف ومسألة النظراء ألا يكثر من شكاية الحال ورقتها...بل يجب أن يجعل الشكاية ممزوجة بالشكر والاعتراف بشمول النعمة وتوفير العادة"⁽⁴⁾ كما تطرق العسكري إلى العلاقة بين المشتركين في الخطاب: "... فأما ما يكتبه العمال إلى الأمراء ومن فوقهم، فإن سبيل ما كان واقعا منها في إنهاء الأخبار وتقرير صور ما يلونه من الأعمال... أن يمد القول فيه حتى يبلغ غاية الشفاء والإقناع"⁽⁵⁾ وهذا الذي نص عليه الجاحظ لما قال: "... مدار الأمر على إفهام كل قوم بمقدار طاقتهم والحمل عليهم على أقدار منازلهم"⁽⁶⁾.

للمقام عناصر هي المخاطب والمخاطب، الخطاب وهي تتحكم في دلالة الخطاب: "فهناك أحوال ينظر فيها إلى المتكلم؛ أي إن المتكلم يكيف كلامه في بعض الأحيان استجابة لحالته هو التي يحس بها... كما أن هناك أحوالا لا ترجع إلى المخاطب بل إلى غيره، وبهذا يتضح أن صاحب الحال قد يكون ذات المتكلم، وقد يكون مخاطباً وهو

(1) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، ص 154.

(2) المصدر السابق، ص 155.

(3) نقد الشعر، قدامة بن جعفر تحقيق كمال مصطفى مكتبة الغانجي القاهرة ط 3 ، 1979 ص 85-87.

(4) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري ص 157-158.

(5) المصدر السابق، ص 157.

(6) البيان و التبيان ، الجاحظ ، ج1، ص95.

الغائب، وقد يكون غيرها⁽¹⁾ كما أن المقام يدخل في أحوال المخاطبين لتشمل: "جميع الظروف التي يتأثرون بها وتشكل أمرجتهم واتجاهاتهم، كتحديد البيئة التي يسكنونها وحالة المناخ السائد فيها، ونوع المهنة التي يشتغلون بها، وأحوالهم المعيشية، والسياسية التي يخضعون لها والمذاهب التي يعتنقونها، وغير ذلك من الظواهر الاجتماعية التي تؤثر في أجسام الناس وعقولهم، والوقوف عليها أمر مهم للبلغ"⁽²⁾ وهذا أشار إليه السكاكي عند حديثه عن مناسبة الجمع بين بعض الألفاظ دون بعض بالنظر إلى كونها تنتمي إلى حقل واحد، يعرف من خلال الخلفيات الاجتماعية والثقافية للمخاطب قائلاً: "ولصاحب علم المعاني فضل احتياج في هذا الفن إلى التنبيه لأنواع هذا الجامع والتقيظ لها... فمن أسباب تجمع بين صومعة وقنديل وقرآن، ومن أسباب تجمع بين دسكرة وإبريق وخلان.."⁽³⁾ ثم يضرب السكاكي لذلك مثلاً من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ الغاشية [17-20] فغير الأعرابي يستغرب لهذا: "بعد البعير عن جانبه في مقام النظر، ثم لبعده في خياله عن السماء وبعد خلقه عن رفعها وكذا البواقي"⁽⁴⁾ لكن بالتعرف على حياة العرب في مختلف نواحيها وإدراك السياق الاجتماعي يزول عجبه من الجمع بين هاتيه الأشياء: "لأن أهل الوبر إذا كان مطعمهم ومشربهم وملبسهم من المواشي، كانت عنايتهم مصروفة-لا محالة- إلى أكثرها نفعاً، ثم إذا كان انتفاعهم بها لا يتحصل إلا بأن ترعى وتشرب كان جل مرمى غرضهم نزول المطر، وأهم مسارج النظر عندهم السماء، ثم إذا كانوا مضطرين إلى مأوى يؤويهم، وإلى حصن يتحصنون فيه، فلا مأوى إلا للجبال"⁽⁵⁾

هكذا تجمع الألفاظ والكلمات إلى بعضها: "ثم إذا شرعت في الكلام، فلكل كلمة مع صاحبته مقام"⁽⁶⁾ ثم يربط السكاكي كل ماضى بالذوق قائلاً في ذلك: "وكان شيخنا الحاتمي... يميلنا بحسن كثير من مستحسنات

(1) من سيمات التراكيب، عبد الستار حسين زموط، مكتبة النهضة الحسين الإسلامية القاهرة 1992 ص 28.

(2) مدخل إلى دراسة البلاغة، فتحي فريد مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1978 ص 56.

(3) مفتاح العلوم، السكاكي، تحقيق نعيم زرزور، ص 157.

(4) المصدر السابق، ص 157.

(5) المصدر السابق ص 168

(6) المصدر السابق ص 170

الكلام إذا راجعناه فيها على الذوق...وها هو الإمام عبد القاهر-قدس روحه- في دلائل الإعجاز كم يعيد هذا⁽¹⁾ لأن البلاغة قامت على الإعجاز القرآني فإن قضية المقام كانت عاملاً هاماً في تبيان أوجه الإعجاز البلاغي والأسلوبية حيث: "إن إدراك الأسرار البلاغية لا يكون إلا بعد تحديد المقام الذي نزلت فيه الآيات، ليتسنى بعد ذلك الوقوف على ملائمة الآيات لما استلزمه المقام"⁽²⁾ ومن هنا: "قام التفسير البياني الذي يقوم على أساس الاحتكام إلى سياق النصوص والاهتداء به في توضيح مبهم أو تخصيص عام أو تقييد مطلق أو غير ذلك"⁽³⁾.

لقد تحدث علماء الكلام وغيرهم عن أهمية السياق في بيان المعنى، فهذا عبد العزيز بن عبد السلام يقول في شأنه: "السياق يرشد إلى تبين الجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات، وكل ذلك يعرف الاستعمال"⁽⁴⁾ وكذلك نبه الشوكاني على أهمية مراعاة السياق لفهم نصوص الكتاب والسنة فيقول: "إن السياق يقع به التبيين والتعيين، فالتبيين في الجملات، والتعيين في المحتملات، وعليك باعتبار هذا في ألفاظ الكتاب والسنة والمحاورات تجد منه ما لا يمكن حصره"⁽⁵⁾ كما أنه يلجأ إلى السياق عند الاختلاف في فهم النصوص، لأنه لما كانت قاعدة السياق من القواعد المهمة في تفسير كتاب الله تعالى، وهي قاعدة متفق عليها في فهم مجاري كتاب الله كما قرر ذلك الزركشي، فإن السياق هو الذي يحدد المعنى عند الاختلاف في النص: "فإذا تنازع العلماء في تفسير آية وكان السياق قرينة إما لفظية أو جملة أو غيرها تؤيد أحد الأقوال المقولة في الآية، فالقول الذي تؤيده القرينة أولى الأقوال بتفسير الآية"⁽⁶⁾ فالمعنى الذي يجب حمل الآية عليه عند الاختلاف هو "ما كان السياق لأجله ويُعلم أن ظاهر النص متناول له"⁽⁷⁾ أما إذا احتتمل الكلام معنيين: أو أكثر وكان حملة على أحدهما أوضح وأشد موافقه للسياق كان الحمل عليه أولى"⁽⁸⁾.

(1) مفتاح العلوم، السكاكي، تحقيق نعيم زرزور ص170

(2) المدخل إلى دراسة البلاغة ص 107

(3) المرجع السابق ص12.

(4) العزيز عبد السلام، الإمام في أدلة الإحكام ص 29

(5) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني في ط 1 1999 دار الكتاب العربي ج1 ص 397

(6) القول المبين في قواعد الترجيح عند المفسرين، فهد بن عبد الله الحزيمي، ط1، 1420هـ، دار العاصمة بالرياض، ص103.

(7) أصول السرخي، ط1، الكتب العلمية، بيروت، 1993، ج1، ص412.

(8) اختلاف المفسرين أسبابه و ضوابطه، أحمد الشرقاوي، بحث محكم في كلية أصول الدين بالزقاريق، 2003م، ص13.

كما أن إهمال السياق يؤدي إلى الخطأ في الفهم، لأن السياق هو أهم ما يبين الدلالة المرادة والمعنى المحدد للنص، فإهماله يؤدي إلى الغلط في الفهم، يقول في هذا الشأن ابن القيم الجوزية: "السياق يرشد إلى تبين المحمل، وتعيين المحتمل"⁽¹⁾.

لم يكن للمتكلمين كلام كثير من الناحية النظرية عن قاعدة السياق، أي أنهم لم ينصوا عليها كما نصوا عن قاعدة الألفاظ المفردة، ولعل السبب في ذلك راجع إلى أن: "نظرية السياق تعد من المناهج الحديثة في دراسة المعنى، وقد أخذت هذه النظرية مكانة متميزة في البحث الدلالي عند علماء اللغويات في العصر الحديث"⁽²⁾ كما يرى أصحاب هذه النظرية أن المعنى: "لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أي: وضعها في سياقات مختلفة"⁽³⁾.

يبدو أنه من الزاوية التطبيقية من خلال تطرقهم للمسائل العقدية لا يكاد يخلو بحثهم لمسألة منها التنبيه على أهمية السياق تحت عناوين أهمها النظم أو التركيب ومع ذلك للمتكلمين-فلاسفة الدين-بعض الإشارات الموجزة عن هذه القاعدة، لكن في كتبهم غير الكلامية فمثلا الرازي يلفت النظر إلى أنه بالرغم من أهمية الألفاظ المفردة إلا أن هذه الألفاظ ماهي إلا وسيلة لفهم المعاني عند تركيب بعضها مع بعض، فيرى أن: "الغرض من وضع الألفاظ المفردة لمسمياتها تمكين الإنسان من تفهم ما يتركب من تلك المسميات بواسطة تركيب تلك الألفاظ المفردة"⁽⁴⁾، كما يضيف يضيف الرازي قائلاً عن مسألة النظم والتركيب للمفردات: "إن النظم لا يحصل في الكلمات الواحدة، بل في الكلمات ضم بعضها إلى بعض، وذلك النظم يعتبر فيه أحوال المفردات وأحوال انضمام بعضها إلى بعض"⁽⁵⁾، كما عرف الرازي النظم والتركيب وما يشترط فيه عند انضمام المفردات بعضها إلى بعض قائلاً فيه مايلي: "باب في حقيقة النظم وهو عبارة عن: توحي معاني النحو فيما بين الكلم، فليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله، وذلك بأن تنظر في وجوه كل باب وفروقه فتعرف لكل من ذلك موضعه، وتجيء

(1) بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي، ب، ت، ج، 5، ص 11.

(2) علم اللغة، محمود السطران، دار الفكر العربي، ب، ت، ص 309.

(3) علم الدلالة عند العرب، النظرية و التطبيق، فايز الداية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1988م، ص 68.

(4) المحصول في أصول الفقه، تحقيق جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1992، ج 1، ص 50.

(5) نهاية الإعجاز في دراسة الإعجاز، تحقيق نصر الله حاجي، ص 168.

به حيث ينبغي، وتنظر في الجمل فتتنظر فيها موضع الفصل من موضع الوصل، ثم تعرف ما حقه الفصل وما حقه الوصل⁽¹⁾ لعل هذا النسق الذي أكده الرازي أشار إليه إبراهيم سليمان سويلم لما قال: "فهذه المراعاة السابقة لأصول وقواعد النحو من جهة، ثم للعلم بتركيب الجمل وترتيبها ومعرفة ما بينها من أحكام من فصل أو وصل أو غيرهما من جهة أخرى، هو الذي يجعل التركيب والنظم صحيحًا من الناحية اللغوية، ومفيدًا لمعانيه، وإهمال شيء من ذلك إلى الخطأ فيه"⁽²⁾ حيث تحدث الرازي صراحة عن السياق الذي يقصد به النظم قائلاً في ذلك: "وإذا استقرت لم تجد شيئاً من الخطأ أو الصواب في النظم إلا لأن معنى من معاني النحو قد أصيب به غير موضعه، أو أزيل عن موضعه، أو استعمل في غير ما ينبغي له"⁽³⁾ ثم ينزل الرازي من مقام التنظير إلى مقام التمثيل كما فعل الجرجاني وغيره، مشبها مراعاة النظم والتركيب -السياق- بالألوان المتناسقة التي تنقش بها صورة معينة فيقول: "وسبيل هذه المعاني سبيل الأصباغ التي تُعمل منها النقوش، فكما أن الرجل قد يهتدي إلى أصباغ متناسبة في أجناسها و مقاديرها و مواقعها وكيفية امتزاجها ليكون نقشه في غاية الحسن والتناسب، وقد لا يهتدي الآخر إلى ذلك، كذلك الحال في توحيه معاني النحو"⁽⁴⁾ ثم يضرب الرازي مثلاً آخر يبين فيه اهتمامه بالنظم والتركيب، ومراعاة التناسق فيهما فهو: "مثل من عمد إلى اللالئ فخرها في سلك، وكلما كانت أجزاء الكلام أقوى ارتباطاً وأشدّ تحاماً كان أدخل في الفصاحة"⁽⁵⁾ حيث تبين هذه الإشارات السابقة من الرازي اهتمامه وتناوله للسياق الذي يسميه النظم والتركيب، لأن السياق يحدد المعنى ويخصص العام ويبين الجمل، حيث يقول في هذا الشأن إبراهيم سليمان سويلم ما يلي: "وبناء على ذلك فقد اعتمد المتكلمون على السياق الذي يرد فيه النص المراد فهمه بمعنى النظر إلى ظروف النص وملايساته، وما يحيط به من قرائن تدل على معنى من المعاني.

(1) نهاية الإعجاز في دراسة الإعجاز، تحقيق نصر الله حاجي، ص164-165.

(2) أثر المعنى الغوي في المسائل العقديّة عند المتكلمين، إبراهيم سليمان سويلم، المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، القاهرة، 2013م، ص110.

(3) نهاية الإعجاز في دراسة الإعجاز، تحقيق نصر الله حاجي، ص165.

(4) المصدر السابق، ص167.

(5) المصدر السابق، ص70.

وبوسعنا أن نضرب هنا بعض الأمثلة التي تبين أهمية السياق لدى المتكلمين والباحثين في المسائل العقديّة⁽¹⁾ فالمثال الأول للمعتزلة: من المعروف في مذهب المعتزلة أنهم يفضلون الملائكة على البشر، ويستدلون على هذا ببعض آيات القرآن الكريم ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾ [الأعراف 206] فقد تمسك أبو بكر الأصم بهذه الآية في إثبات أن الملائكة أفضل من البشر؛ لأنه تعالى لما أمر رسوله قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ والمعنى فأنت أحق وأولى بالعبادة⁽²⁾ ولعل معنى هذا الاستدلال: "من أبي بكر الأصم أنه يلفت النظر إلى سياق الآية التي قبلها، فإذا كان يأمر نبيه بالذكر والتسبيح وعدم الغفلة، فإنه تعالى أردف بذكر من هم أفضل منه وهم الملائكة"⁽³⁾

والمثال الثاني لأهل الظاهر: حيث يفسر ابن تيمية الوجه الوارد في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة 115] إذ يقول: "المراد بالوجه هنا القبلة فإن الوجه هو الجهة في لغة العرب يقال: قصدت هذا الوجه، وسافرت إلى هذا الوجه أي: إلى هذه الجهة وهذا كثير مشهور، قلت: والسياق يدل عليه لأنه قال: أينما تولوا، وأين من الظروف وتولوا أي كاستقبلوا، فالمعنى، أي موضع استقبلتموه فهناك وجه الله فقد جعل وجه الله في المكان الذي يستقبله، هذا بعد قوله والله المشرق والمغرب وهي الجهات كلها"⁽⁴⁾ ومن الأمثلة أيضا عند أهل الظاهر: ما يذكره ابن تيمية في تفسير المعاني الواردة في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد 4] فيقول: "ليس لفظ المعية، في لغة العرب ولا في شيء من القرآن يدل على اختلاط إحدى الذاتين بالأخرى، كما في قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ [الفتح 29] وقوله تعالى: ﴿وَأَتَىكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء 146]، وقوله تعالى: ﴿وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة 119]، ومثل هذا كثير، فامتنع أن يكون قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ يدل على أن ذاته مختلطة بذوات الخلق، وأيضا فإنه افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم فكان السياق على أنه عالم بهم"⁽⁵⁾ كما قرر

(1) أثر المعنى اللغوي في المسائل العقديّة عند المتكلمين، إبراهيم سليمان سويلم، ص 110.

(2) تفسير أبي بكر الأصم، ضمن سلسلة تفاسير المعتزلة، تحقيق حضر محمد نيهما، دار الكتب العلمية، (د ت)، ص 70.

(3) أثر المعنى اللغوي في المسائل العقديّة عند المتكلمين، إبراهيم سليمان سويلم، ص 111.

(4) كتاب الأسماء و الصفات، ابن تيمية، دار الكتب العلمية، ط 1، 1998، ج 1، ص 46-47.

(5) الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، تحقيق الشيخ حسن مخلوف، ط 1، دار المعرفة، بيروت 1386هـ، ج 1، ص 111.

ابن تيمية أن دلالة السياق من أهم ما يجب أن يحمل عليه فهم النص فيقول وهكذا في جميع: "إن كان الظاهر ممكنا لم تحتج الآية إلى تأويل، وإن لم يكن ممكنا حملت الآية إلى ما دل عليه سياقها"⁽¹⁾

مما سبق عرضه أنفا يمكن الحكم بأن علماء الكلام سواء أكانوا فلاسفة دين أم يعتقدون بالمذاهب الكلامية، ومتخصصين في مجالات أخرى، في شتى العلوم والفنون قد تحدثوا عن السياق والمقام اللذين يعدان جوهر البلاغة وذروة سنامها، لكن لم يضبطوا المصطلح كما هو الحال عليه، وإنما إشارات وإرهاسات، كحديثهم عن النظم والتأليف والتركيب وغيرها من المفاهيم، لبيّنوا قيمته في ضبط المعاني ودقائق الألفاظ والعبارات، حتى تتفاضل العبارات والجمل عن بعضها بعضا.

المبحث الثالث: نماذج للسياق في ضبط المعاني عند المتكلمين:

بعدما أشرنا في الأسطر السابقة إلى أهم الإرهاسات والملاحح التي أسست للسياق وظاهرة المقام في علم البلاغة، من خلال الجهود المضنية لعديد من علماء الكلام، وعلماء الأصول، أمثال الرازي، ابن تيمية، عبد القاهر الجرجاني، الجاحظ العسكري، وكما أشرنا سابقا فالسياق والمقام عندهم كان عبارة عن نظم، وتأليف وتركيب من خلال تطرقهم إلى قضية اللفظ والمعنى وهي الثنائية الرئيسية لفن البلاغة، وغيرها من العلوم الأخرى، من خلال جهد نظيري جبار، أما الآن سنشرع بإذن الله في الدراسة التطبيقية لهذا الفصل من خلال بعض القضايا اللغوية التي يتحكم فيها السياق والمقام من خلال ضبط المعاني والتحكم في مدلولاتها، وهذا الذي تحدث عنه بعض اللغويين.

أولاً: أسماء الله الحسنى بين الألف و اللام والتجرد منها: لعل المتأمل لكتاب الله في بعض آياته الكريمة يدرك بأن أسماء الله الحسنى تارة ترد معرفة، وفي أخرى نكرة وفي ذلك لطائف لغوية دقيقة يدرك معناها من بذل جهدا كبيرا في التدبر، تقول في هذا الشأن هانم محمد حجازي الشامي ما يلي: "يرواح النظم القرآني في كثير من سياقاته بين التعريف والنكير، تبعاً لما يناسب المقام فنجد الصيغة تتلون في النص القرآني بين التعريف والتنكير، وهذا راجع إلى طبيعة المستوى التركيبي الذي يتصل باللغة والنظام الذي يحكمها، وارتباطها بموضع معين في الصياغة، ثم ارتباطها بسياق محدد ترد فيه، فاللغة تجعل للجملة العربية بنيات تركيبية معينة، وكل بنية لها امتدادها الخاص. فالبنية الاسمية في أقل صورها تتكون من ركنين أساسيين: المبتدأ والخبر، وللمبتدأ الحق في الصدارة والتعريف، وللخبر الحق في التأخير

(1) كتاب الأسماء و الصفات، ابن تيمية، ج1، ص51.

وحرية التعريف والتنكير أيضا، وكلا منهما يقع لفوائد؛ ويستعمل لمقاصد تستقى من السياق، ومن مطابقتها لمقتضى الحال والمقام⁽¹⁾.

فعل الاسم لا يكتسب قيمته البلاغية لكونه نكرة أو معرفة وإنما للسياق الذي سيق فيه، والتنكير أو التعريف لأنه: "ليس مجرد تركيب لفظي لغوي، بل إن بنية أي منهما في أقسامها كلها، إنما تجسد قيمة فنية ودلالية في وقت واحد، ثم يصبح ارتباطها بسياقها مرتفعا عن المستوى الذاتي المفرد. فتعظم إيجاءات الجملة وتنوع، وتتغير في ضوء ذلك. وتغدو قضية التعريف أو التنكير حالة من حالات اللغة في عملية التشكيل والصيغة وعلاقتها بالدلالة"⁽²⁾ ومرد ذلك إلى قدرة المبدع على الخلق والابتكار من جهة، و إلى الرسالة وطبيعة المتلقي من جهة أخرى في إطار العوامل التواصلية التي ترمي إلى تحقيق تأثير معين .

حيث يضرب في هذا الشأن عبد القاهر الجرجاني مثلا قائلاً في ذلك أنه عند ما نقول: "زيد منطلق، يكون الكلام مع من لا يعلم انطلافاً كان من زيد ولا من عمرو، فأنت تفيد ذلك ابتداءً، فأثبت المعنى إثباتاً جردته له، وجعلته مباشراً من غير واسطة، ومن غير أن تنسب بغيره إليه. وإذا قلنا: (زيد المنطلق) كان الكلام مع من عرف أن انطلافاً كان إما من زيد وإما من عمرو، فتعلمه أنه كان من زيد دون غيره. فصار الذي كان معلوماً على جهة الجواز معلوماً على جهة الوجوب"⁽³⁾ حيث ترجع هذه الأغراض إلى إفادة المخاطب معنى معيناً من عند المتكلم في الصورة لفظية، كاشفة عن أبعاد المعنى، وما يرتبط به من ظلال وإيجاءات تثري بنية النص، حيث يضيف في هذا الشأن محمود الرضواني قائلاً: "ومن المسلمات أن أسماء الله الحسنى معارف يفضل وضعها اللغوي، فهي أعلام و أوصاف، فيشترط فيها علمية الاسم، وأن يرد الاسم على سبيل الإطلاق دون تقييد ظاهر أو إضافة مقتزنة"⁽⁴⁾ حيث علقت هانم محمد حجازي الشامي قائلة ما يلي: "وهي دالة على مسمى واحد وهو الله عز وجل سواء كانت متصلة بالألف واللام، أو مجردة منها إلا أن السياق قد يتطلب هذا أو ذاك وفقاً لمتطلبات العملية التواصلية بأركانها المختلفة. فهناك

(1) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى "دراسة تحليلية"، هانم محمد حجازي الشامي، مكتبة الآداب، القاهرة ط1 2013ص201.

(2) بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، فاضل السامرائي، دار عمار، الأردن، 1998، ص 39 .

(3) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود محمد شاكر، ص178.

(4) أسماء الله الحسنى، الثابتة في الكتاب و السنة، محمود الرضواني، ج1، ص33.

أنماط لغوية خاصة تفضلها الجملة الخبرية؛ لأن فعلية التغيير اللغوي في الأسلوب البلاغي عملية بناء في وجدان المتكلم، ومن ثم في وجدان المتلقي (المخاطب). وهناك مسوغات وغايات تقتضي استعمال هذا الضرب أو ذاك، أو هذا النمط من الكلام دون غيره⁽¹⁾

والآن أشرع- بإذن الله- في تحليل أنماط من أسماء الله الحسنى _ في نسيج النظم القرآني _ جاءت متصلة بالألف واللام في مواضع، ومجردة منها في مواضع أخرى مراعاة لاختلاف السياق مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ [آل عمران 126] كما يقول سبحانه و تعالى في موقع آخر: ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة الأنفال 10] حيث أخبر الله- سبحانه و تعالى - بالعزة والحكمة عن نفسه تارة بالتعريف، والتذكير في أخرى، فالمغايرة بين التعريف والتجرد منه يرتبط بالسياق اللغوي المصاحب لكل لفظة، حيث جاء في آية آل عمران مجيء الصفة، وجاء في آية الأنفال بلفظ خبر ثانٍ مستأنف، والآية في سورة الأنفال نزلت في قصة يوم بدر⁽²⁾ وبيّن الله فيه بلفظ جعله كالعلة ليكون النصر بيده، والمعنى: النصر ليس إلا من عند الله العزيز الغالب الذي لا يمنع عما يريد فعله، والحكيم الذي يضع النصر في موضعه⁽³⁾.

كما أنه فصل ذلك في خبرين على الأصل الواجب توفيه كل معنى حقه من البيان، فجاء في آية سورة الأنفال في صيغة الخبر المؤكد، فنزل المخاطبين منزلة من يتردد في أنه تعالى موصوف بالعزة والحكمة، فسيقت على صيغة: "الإخبار بما ليس بمعلوم لهم. إضافة للتوكيد. فإن النكرة أشد تمكنا من المعرفة، لأن: "الأشياء إنما تكون نكرة ثم تعرف، والأول أشد تمكنا"⁽⁴⁾.

من المعاني الأخرى المستفادة من الآيتين إيثار السياق إظهار اسمه الأعظم في مقام إضماره، فالبنية التركيبية لختام الآية: (وما النصر إلا من عند الله إن الله عزيز حكيم)، ومقتضى الظاهر: (إن هـ) عزيز حكيم) فاقضى المقام

(1) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى "دراسة تحليلية" هانم محمد حجازي الشامي ص 201.

(2) لُباب النقول في أسباب النزول، السيوطي، خرج أحاديثه وعلق عليه عبد الرازق المهدي دار الكتاب العربي، بيروت 2006 ص 115

(3) نظم الدرر في تناسب الآيات و السور، البقاعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ج 3، ص 341.

(4) الكتاب، سويوه، تحقيق عبد السلام هارون، ج 3، ص 241 (بتصرف).

إحضار مدلول بعينه في ذهن السامع، فكأنه قال: إن الذي ينزل عليكم الطمأنينة والسكينة، ويمدكم بالمعونة وبكافة أسباب النصر هو (الله)، نافذ الإرادة وفقاً لمقتضيات حكمته، وللتنبية على هذا المعنى أبرز اسمه الأعظم (الله)، ليقع في ذهن السامع نفوذ إرادته فيستحضر صفات الجلال والكمال.

أما آية آل عمران: (نزلت في قصة يوم أحد)⁽¹⁾ وهو بعد يوم بدر، وكان هذا البيان قد حصل فيما جعل خيراً عن النصر في اليوم الأول، فاقصر من ذكر مثله في اليوم الثاني على خبر واحد يجري عليه معنى الخبر الثاني مجرد الوصف: لاختصار المعنى عن البسط اعتماداً على ما فصل في الخبر الأول⁽²⁾ فكان الاختصار بالثاني أليق، وكان الثاني له أجمل، فخص كل موضع بمكانه.

كما أجرى سبحانه وتعالى الاسميين [العزیز والحكيم]: "للإشعار بعلّة اختصاص النصر به تعالى، فلا يتوهم المتلقي أن النصر بسبب الملائكة، فأنزل تعالى هذا الظن بقوله: ﴿إلا من عند الله﴾، فجعل قصارى أمرهم ما ذكر من البشارة وتقوية القلوب، أنهم قاتلوا بتمكين الله تعالى لهم، ثم بأسلوبية (الألف واللام) لقصر ذلك عليه، فجعلت ظاهر الأمر فيه معروفاً به، بحيث لا ينكره أحد، ولا يشك فيه شك"⁽³⁾.

كما أن المتتبع لتكوين الآيتين يلحظ اختلاف ترتيب النظم.

أولاً: جاء في آية آل عمران: ﴿إلا بشرى لكم﴾ و حذف "لكم في سورة الأنفال" حيث قال في هذا الشأن أبو حيان: "ثبت في آل عمران لأن القصة فيها مسهبة، وهنا موجزة فناسب هنا الحذف"⁽⁴⁾، و: "دفعنا للتكرار، فأغنت "لكم" الأولى، بلفظها ومعناها، عن ذكرها ثانية"⁽⁵⁾ كما أن: "آية آل عمران سبقت مساق الامتنان والتذكير بنعمة النصر، فكان المقتول منهم أكثر من المقتول من الكفار فلولا قوله "لكم"، لربما طرق بعض الأوهام حين سماع أول

(1) لباب النقول في أسباب النزول، السيوطي، ص 89-90.

(2) درة التنزيل و غرة التأويل، الخطيب الإسكافي، عناية الشيخ عبد المعطي السقا، مطبعة السعادة، مصر، 1326، ص 38.

(3) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى "دراسة تحليلية"، هانم محمد حجازي الشامي ص 204.

(4) القاموس المحيط، الفيروز أبادي، تحقيق مؤسسة الرسالة، ج 3 ص 280.

(5) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى "دراسة تحليلية"، هانم محمد حجازي الشامي ص 205.

الكلام أن الإمداد بشرى للكفار؛ فكان التقييد زيادة في المنة⁽¹⁾ أما آية الأنفال فهي: "مسوقة مساق العتاب على كراهية الخروج إلى بدر في أول الأمر، وعلى اختيار أن تكون الطائفة التي تلاقيهم غير ذات الشوكة، فجرد "بشرى" عن التقييد بـ"لكم"؛ إذ كانت البشرى للنبي - صلى الله عليه وسلم - و من لم يترددوا من المسلمين"⁽²⁾.

ثانياً: تقديم الجور في آية الأنفال: "به قلوبكم" و تأخيره في آية آل عمران؛ لأنه: "لما وقع الحكم في آية الأنفال على الإمداد أنه بشرى من غير قيد، علم أن العناية به أشد فوجب تقديمه تأكيداً لأمره و تفخيماً لشأنه، و إشارة إلى إتمامه على عادة العرب في تقديم ما هم به أغنى و هو عندهم أهم، و جعله ابن عاشور للاختصاص فيكون المعنى: و لتطمئن به قلوبكم لا بغيره."⁽³⁾.

أما في قصة أحد لما قيدت البشرى بالإمداد بـ"لكم" كان الأنسب تأخير الضمير، و تقديم القلوب الملازمة لضميرهم موازنة لقوله: (لكم) و جعله النيسابوري: للازدواج بين الخطابين و عكس ههنا ازدواجاً بين الغائبين. أما أبوحيان فقال: أن التقديم و التأخير على سبيل التفنن و الاتساع في الكلام⁽⁴⁾ كما أن الآيتين جاءتا في أسباب النصر و دواعيه إلا أن السياقين مختلفان، إضافة لأسباب النزول و ترتيبه مما أدى إلى اختلاف البنية التركيبية فيهما .

النموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا يَنْزِعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأعراف 200]، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا يَنْزِعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [فصلت 36] حيث إن المتأمل لهاتين الآيتين يدرك بأن الله - سبحانه و تعالى - قرن اسمه عند الاستعاذة من الشيطان، و اختلف الإخبار عن الله - تعالى - بالسمع و العلم مع تشابه السياق في الآيتين حيث جاء:

سياق آية الأعراف مشابهاً لآية فصلت فيما ينبغي أن يعامل به شياطين الإنس و الجن، فبين في سورة الأعراف أن شياطين الإنس تعامل باللين، و أخذ العفو، و الإعراض عن الجهلة في قوله: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف 199]. و أتى بما يشابه ذلك في سورة فصلت: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ

(1) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى "دراسة تحليلية"، هانم محمد حجازي الشامي، ص 205 .

(2) نظم الدرر في تناسب الآيات و السور، البقاعي، ج 3 ص 341.

(3) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى "دراسة تحليلية"، هانم محمد حجازي الشامي ص 205

(4) القاموس المحيط، الفيروز أبادي، تحقيق مؤسسة الرسالة ج 5 ص 280.

أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴿فصلت 34﴾. و زاد فيها مقابلة الإساءة بالحسنة، و أن الله لا يعطيها إلا لذي الحظ الكبير و البخت العظيم عنده.

حيث هناك من يرى أنه: "اتفقا في بيان النجاة بطلب العوذ بالله و الاعتصام به إلا أنه اختلف في الإخبار عن الله عز وجل فيهما، و يرجع ذلك لترتيب النزول من جهة، و تناسق فواصل الآيات بعضها ببعض، ليرهن أن الفاصلة في القرآن الكريم لم تأت عبثا بل جاءت وفقا لسياق السورة و مضمونها"⁽¹⁾ حيث أن بيان ذلك كالآتي :

- جاء في آية الأعراف على الأصل المخبر عنه معرفة و الخبر نكرة في صيغة الخبر المؤكد "إنه سميع عليم" فبين الله فيه بلفظ جعله كالعلة لكون العوذ و الاعتصام به هو المنجي من نزغات الشيطان . و أخرجت الفاصلة بأقرب ألفاظ الأسماء المؤدية معنى الفعل -أعنى النكرة-"⁽²⁾

- أن فواصل الآيات قبلها مأخوذة من الأفعال، نحو: "يشركون، يخلقون، ينصرون، يبصرون، الجاهلين"، فكان المعنى على ذلك: (استعد بالله إنه يعلم استعدادك و يعلم استخارتك). أما آية فصلت قبلها فواصل يسلك بها طريق الأسماء، نحو (ولى حميم، حظ عظيم)، فجاء (السميع العليم) على سنن الأسماء."⁽³⁾

- كما أن الأمر بالاستعاذة و وقع بعد الأمر بأشق الأشياء على النفس، و هو مقابلة المسيء بالإحسان إليه، وهذا أمر لا يقدر عليه إلا الصابرون، فجاء التوكيد فيها ب (التكرار و النفي و الإثبات): ﴿ وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴾ [فصلت 35] و بالغ في التوكيد ب"ضمير الفصل، و الألف و الام". فالشيطان لا يدع الإنسان يفعل هذا، بل يريه أن هذا عجز و ذل، و يسلط عليه عدوه فيدعوه إلى الانتقام و يزينه له، فإن عجز دعاه إلى الإعراض عنه فلا يؤثر الإحسان إلى المسيء، فكان المقام مقام تأكيد و تحريض، حيث إن الأمر الذي بعث الله -تعالى- عليه أوليائه شاقا عظيما، فكانت وسوسة الشيطان في مثله أعظم، و المؤمن لها أيقظ، و من قبولها أبعد، وكان الترغيب في مدافعتة أبلغ."⁽⁴⁾

(1) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى "دراسة تحليلية"، هانم محمد حجازي الشامي ص 206 .

(2) المصدر السابق، ص 207.

(3) المصدر السابق، ص 207 .

(4) أسرار التكرار في القرآن، الكرمانى، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ص 222 .

- جاء الإخبار في آية فصلت بتقوية الحكم بالضمير "الدال على تأكيد النسبة و اختصاصها"⁽¹⁾ و بإظهار الاختصاص بتعريف الطرفين: "إنه هو السميع العليم" لأن آية الأعراف نزلت أولاً، و آية فصلت نزلت ثانياً، فحسن التعريف في الأخيرة"⁽²⁾، أما في سورة الأعراف فإنه أمر أن يعرض عن الجاهلين، و ليس فيها الأمر بمقابلة إساءتهم بالإحسان و لكن بالإعراض، و هذا سهل على النفوس ليس مستعصٍ عليها، فليس حرص الشيطان و سعيه في دفع هذا كحرصه على دفع المقابلة بالإحسان"⁽³⁾ حيث أفاض الجرجاني في أهمية الألف و اللام و فائدة اتصالها بالأسماء؛ كالتوكيد، و بلوغ الصفة بما حد الكمال، و قصر الصفة على الموصوف بحيث لا يعتد به بغيره، و إحضار الصفة في ذهن المتلقي."⁽⁴⁾

تعريف أسماء الله الحسنی له فوائد كثيرة منها:

1- بلوغ المسند إليه في الاتصاف بالمسند حد الكمال: و منه قوله تعالى: ﴿ نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾ [الحجر 49] فالمسند في الآيات الكريمة مقصور على المسند إليه قصراً حقيقياً، و بلوغه الغاية في هذه الصفات، كما تفيد الألف و اللام في اسمه "الغفور" إلى معنى الاختصاص، و قصر المغفرة عليه سبحانه، و كأن المعنى هو الكامل المغفرة، أي: لا غفور إلا الله، و بالغ في التأكيد بألفاظ ثلاثة: أولها: "أني، أنا، الألف و اللام"، فالحكم بكونه غفوراً رحيماً مترتب على الوصف بكون الخلق عبداً له مما يشعر بعلّة ذلك الحكم، و يقوي ذلك أن الألف و اللام في "الغفور الرحيم" تقصر جنس المعنى الذي تفيدته بالخبر على المخبر عنه، لا على معنى المبالغة و ترك الاعتداد بوجوده في غير المخبر عنه، بل على دعوى انه لا يوجد إلا منه"⁽⁵⁾.

2- كما أنه من فوائد الألف و اللام أنها: تجعل ظاهر الأمر فيه و معروفاً به، بحيث لا ينكره أحد، ولا يشك فيه شك"⁽⁶⁾ و منه قوله: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾ [فاطر 15]: "فلما كان كون الناس

(1) بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق علي بن محمد العمران ج 2 ص 810 .

(2) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، تحقيق محمد سالم هاشم ج 2 ص 228 .

(3) بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق علي بن محمد العمران ج 2 ص 765/ 710 .

(4) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود محمد شاكر ص 180/184 .

(5) المصدر السابق، ص 183 .

(6) المصدر السابق ص 183 .

فقراءً أمراً ظاهراً لا يخفى على أحد عرف جزأي الجملة، ثم أتبع ذلك بإظهار اسمه الأعظم (الله) إعلاما لهم بأنه لا افتقار إلا إليه ولا أنكال إلا عليه و هذا يوجب عبادته. و كرر اسمه ثانية بإيقاعه مبتدأ ليستحضر المتلقي في ذهنه أن الله المفتقر إليه العباد في كل شيء هو الله الموصوف بصفات الكمال و الجلال هو الغني الحميد.⁽¹⁾

3- "أن تقصر جنس المعنى الذي تفيدته بالخبر على المخبر عنه، بحيث لا يتصور إلا منه، فهو الأكمل و الأتم في هذا المعنى بحيث لا يقع فيه تفاضل، ولا يتأتى ذلك المعنى إلا بالتأمل و الاستقصاء، و يزداد هذا المعنى ظهوراً بأن تكون الصفة التي تريد الإخبار بها عن المبتدأ مجرة عن موصوف."⁽²⁾ و منه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [التوبة: 118]، و قد أتو هؤلاء الثلاثة: (كعب بن مالك، و هلال بن أمية، و مُرارة بن الربيع) بلوازم التوبة حين تخلفوا عن غزوة تبوك، من ضيق الأرض وهو كناية عن إستحياشهم، و ضيق النفس و هو كناية عن تواتر الهم و الغم على قلوبهم، و يقينهم بالله فلا ملجأ منه إلا إليه⁽³⁾ حيث أضافت هاتم محمد حجازي قائلة: "ثم امتن الله تعالى عليهم بالتوبة: «ثم تاب عليهم ليتوبوا» و لما كان هذا القول في تعديد نعمه بدأ في ترتيبه بالجهة التي هي عن الله تعالى ليكون ذلك منبها على تلقي النعمة من عنده. ولو كان القول في تعديد ذنب لكان الابتداء بالجهة التي عن المذنب كما قال تعالى ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاعَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الصف: 05]"⁽⁴⁾: "ليكون هذا أشد تقريرا للذنب عليهم ، وهذا من فصاحة القرآن و بديع نظمة و معجز اتساقه. ثم علل التوبة بعموم الامتنان (أن الله هو التواب الرحيم و اقتران (الرحيم) ب (التواب) يدل على أن قبول التوبة لأجل محض الرحمة و الكرم . و التوبة تحق على الله، وهذا مجاز في تأكيد الوعد بقبولها حتى جعلت كالحق على الله ولا شيء بواجب على الله إلا وجوب وعده بفضله"⁽⁵⁾ ولعل مجيء الاسمين الجليلين بصيغة التعريف والإتيان بضمير الفصل يفيد، فإنه سبحانه هو المختص بهما.

(1) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى «دراسة تحليلية» هاتم محمد حجازي الشامي ص 209.

(2) ينظر ، دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود محمد شاكر ص 183 .

(3) الكشف، الزمخشري، تحقيق عبد الرزاق المهدي ج 2 ص 294 .

(4) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى «دراسة تحليلية» هاتم محمد حجازي الشامي ص 210

(5) المصدر السابق، ص 210 .

4) فإن كان الخبر معلوماً عند السامع والمبتدأ كذلك يقع الخبر تنبيهاً لا تفهيماً يحسن تعريف الخبر غاية الحسن⁽¹⁾ مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذريات 58] حيث عرف كون الله رزاقاً قوياً متيناً وهذا أمر ظاهر ومعلوم عند المتلقي أن الله هو من كانت صفاته هذه، وإظهار اسم الجلالة في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ﴾، إخراجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر لأن مقتضاه: "إني أنا الرزاق، فعدل عن الإضمار إلى الاسم الظاهر، لتكون هذه الجملة مستقلة وسُيقت على مثل الكلام الجامع والأمثال. وقد يكون (الألف واللام)، بمعنى: لا رازق، ولا ذا قوة، ولا متين إلا الله، وهذا من باب قصر ذلك عليه، فأبطل إدعاء أن الأصنام شركاء لله في صفاته التي منها: الإرزاق، والقوة، والشدة، فأبطل ذلك بهذا القصر. ومثل هذا الأسلوب يأتي كثيراً في النظم القرآني عند ذكر الأمور التي تخص به - سبحانه - ولا تنسب إليه".⁽²⁾

5) - ويزداد هذا المعنى ظهوراً بأن تكون الصفة التي تريد الإخبار بها عن المبتدأ مجرأة على موصوف، كما في قوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [الحج 64]. ففي وصفه بـ (الحميد) بعد وصفه بـ (الغني)، إشارة إلى أنه المستحق للحمد وحده، فهو الكامل في هذه الصفات، لأنه: "فن عجيب الشأن، وله مكان من الفخامة والنبل، وهو من سحر البيان الذي تقصر العبارة عن تأدية حقه، والمعول عليه مراجعة النفس واستقصاء التأمل".⁽³⁾

كما أن التنوع في الأداء الأسلوبي لسياقات التعريف يجد أنه: "يرتبط بالموقف الكلامي، والذي على أساس منه تستقر الصياغة في سياقها المحدد، بحيث يأخذ السياق بقدر ما يعطيها. فسياق التعريف يجمع بين الارتباط بقصد المتكلم وطبيعة المخاطب، وحسية المشار إليه، وينضاف إلى ذلك توفر المقام الذي يستدعي التمييز والتعيين"⁽⁴⁾ حيث إن (لام التعريف) تدخل الأسماء لتفخيم الجرس، وفي المعنى لتوقير المسمى وتعظيمه"⁽⁵⁾

(1) التفسير الكبير «مفاتيح الغيب» الرازي ج 3 ص 361.

(2) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى "دراسة تحليلية" هانم محمد حجازي الشامي، ص 210

(3) دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجاني تحقيق محمود محمد شاكر ص 183

(4) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى "دراسة تحليلية" هانم محمد حجازي الشامي ص 211

(5) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ج 3 ص 334

وقد يقتضي الحال تجرده من الألف و الام ؛ لمزيد التعظيم، كما في قوله تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود1] كأنه قيل: من "حكيم أي حكيم وعليم أي عليم" (1)

ثانيا : العدول في خواتيم الآيات وأثره البلاغي:

لعل المتأمل والمتدبر لكتاب الله-القرآن الكريم- يجده حافلا بقضية العدول سواء أكان ذلك في العدد، أو الفعل، أو الاسم(ألفاظ الجلالة) ولذلك غرض بلاغي كبير لأنه يخص التبليغ من خلال اللفظ والمعنى الذي هو جوهر البلاغة، تقول في هذا الشأن هانم محمد حجازي الشامي مايلي: "للتعبير عن المعنى وسائل عديدة واللغة العربية بأنظمتها المتعددة خير وسائل التعبير عن المعنى، وخير دليل على ذلك أنزل الله تعالى كتابه الكريم بما لتأدية معانٍ دقيقة معجزة على مر العصور، لذات تناولت...وجها من وجوه الإعجاز البلاغي في القرآن؛ وهو ظاهرة(العدول) لتؤكد ما وهبه الله عز وجل هذه اللغة من إمكانيات عديدة، وقدرات فائقة في التصرف في التعبير، والتعدد في الدلالات". (2)

لأن العدول في الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى: "ظاهرة بارزة تشمل كل مظاهر التحولات من (العدول من اسم إلى اسم آخر)،و(إظهار في موضع الإضمار)،و(العدول في الضمائر)، ليرتبط ذلك التحول بالمقام والسياقات المحيطة بالنص والمخاطب والمخاطب ونوع الخطاب ، لذا يسمى بـ (شجاعة العربية). وإنما سمي بذلك لأن الشجاعة هي الإقدام، وذاك أن الرجل الشجاع يركب ما لا يستطيعه غيره، ويتورد ما لا يتورده سواه، وكذلك هذا الالتفات في الكلام، فإن اللغة العربية تختص به دون غيرها من اللغات." (3) ثم يتوسع-العدول- فيها من خلال حمل الألفاظ والتراكيب والدلالات بعضها على بعض وتعلق بعضها برباب بعض وهذا من أهم مظاهر التوسع في المعنى والتصريف بفنون القول" (4) حيث إن المتأمل لهذا الأسلوب يجده يحتوي على جمالية كبرى حين يمارس مفهوم الانزياح، لأن جمالية الانزياح ذات طابع خاص، تناولت عدداً من الأساليب البلاغية كالتعريف والتنكير، والذكر والحذف والتقديم

(1) الكشاف، الزمخشري، تحقيق عبد الرزاق المهدي ج 3 ص 353

(2) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى "دراسة تحليلية" هانم محمد حجازي الشامي ص 213

(3) بتصريف، المثل السائر في أدب الكتاب و الشاعر «ابن الأثير» محمد محي الدين ج 1 ص 147

(4) بتصريف، البيان في روائع القرآن، تمام حسان ص 164

والتأخير... خاصة حين يتجلى الانحراف في معيار النسق اللغوي والاتجاه به إلى التعبير عما يجري في النفس، وعما يرمي إليه المتكلم من مقاصد موافقة لمقتضى الحال والمقام، وهذا كله يحدد معيار فصاحته وبلاغته في إطار الجوار والاختيار.

أولاً: العدول من اسم إلى اسم: تقول في شأنه هاتم محمد حجازي الشامي ما يلي: "من المتفق عليه أن أسماء الله الحسنى توقيفية لا ترادف بينها، فلا مدخل للقياس فيها، وعلى ذلك فإن العدول في اسم من أسمائه في موضع إلى اسم آخر في موضع ثانٍ يأتي لغرض بلاغي وحكمة بالغة، للتنوع الدلالي والتناسب الصوتي في إطار منظومة كبرى هي مناسبه السياق"⁽¹⁾ حيث ينقسم هذا النوع من العدول إلى قسمين:

1- العدول من اسم إلى آخر في إطار الآية الواحدة:

من الذين أشاروا إليه الزركشي بقوله: "ولا يشترط في وضع الظاهر موضع المضمرة أن يكون بلفظ الأول، إعادة الظاهر بمعناه أحسن من إعادته بلفظه، ليشمل مثل قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام 01] فالعدول هو التسوية، يقول: عدل الشيء بالشيء إذا سواه به، ومعنى: (يعدلون)⁽²⁾، "يشركون به غيره، وعطف قوله تعالى: ﴿ثم الذي كفروا بربهم يعدلون﴾ حيث يحتمل: أ- أن يكون معطوفاً على قوله: (الحمد لله) على معنى أن الله حقيق بالحمد على كل ما خلق، لأنه ما خلقه إلا نعمة: (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) فيكفرون بنعمته .

ب- ويحتمل أن يكون معطوفاً على قوله: (خلق السماوات والأرض) على معنى أن خلق هذه الأشياء العظيمة التي لا يقدر عليها أحد سواه، ثم إنهم يعدلون به جماداً لا يقدر على شيء أصلاً.

حيث هناك من علق عليه قائلاً: "وهذا مسوق لإنكار ما عليه الكفرة واستبعاده من مخالفتهم لمضمونها واجترائهم على ما تقضي بطلانه بديهة العقول، والمعنى أنه تعالى مختص باستحقاق الحمد والعبادة باعتبار ذاته، وباعتبار ما فصل من شؤونه العظيمة الخاصة به الموجبة لقصر الحمد والعبادة عليه، ثم هؤلاء الكفرة لا يعملون

(1) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى "دراسة تحليل" هاتم محمد حجازي الشامي ص 214.

(2) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ج 2 ص 499

بموجبه ويعدلون به سبحانه، أي يسوون به غيره في العبادة التي هي أقصى غايات الشكر الذي رأسه الحمد، مع كون كل ما سواه مخلوقاً له غير متصف بشيء من مبادئ الحمد⁽¹⁾ لعل المتأمل في الآية يدرك جلياً أن الاختيار الأسلوبى للفظه: (يعدلون)، تفوق إيجاءات لفظه (يكفرون أو يشركون).

ومن الأمثلة الأخرى على عدول الأسماء قوله تعالى: ﴿مَا يَوْدُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِّنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [البقرة 105] حيث قال الله تعالى: خير من (ربكم) والله يختص برحمته من يشاء، فكان مقتضى الظاهر: خير من (ربكم) و(ربكم) يختص برحمته من يشاء، حيث قال في هذا الشأن الزركشي: "لأن إنزال الخير مناسب للربوبية، وإعادته بلفظ (الله) لأن تخصيص الناس بالخير دون غيرهم مناسب للإلهية، لأن دائرة الربوبية أوسع، وهنا إعادة الظاهر بمعناه أحسن من إعادته بلفظه"⁽²⁾ حيث عارضته هانم محمد حجازي الشامي في قضية إعادة الظاهر بمعناه أحسن من إعادته بلفظه قائلة في ذلك: لأن اسمه الأعظم (الله)، يختلف في معناه عن اسمه تعالى (الرب) فلا ترادف بينهما: "فالرب يعود معناه إلى الانفراد بالخلق والتدبير، والرب المتكفل بخلق الموجودات وإنشائها، والقائم على هدايتها وإصلاحها، فهو سائس أمورها ومبلغها غاية كمالها، فوصف الرب من الناحية اللغوية يكون لمن أنشأ الشيء حالاً فحلاً إلى حد التمام أو قام على إصلاح شؤونه وتولى أمره بانتظام"⁽³⁾ أما لفظه الإله فيقصد بها: "المستحق للعبادة المألوه الذي تعظمه القلوب وتخضع له وتعبده عن محبة وتعظيم وطاعة وتسليم. والدين والشرع والأمر والنهي مظهره وقياسه من صفة الإلهية، والخلق والإيجاد والتدبير والفعل من صفة الربوبية"⁽⁴⁾.

أضافت هانم محمد حجازي الشامي قائلة عن هذه الفوارق اللغوية ما يلي: "وهذا القدر من التفاوت يخرج الأسامي عن أن تكون مترادفة فأتى باسم (الرب) في قوله: (أن يُنزل عليكم من خير من ربكم)، للإشعار بعلّة التنزيل

(1) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان (د ت) ج 2 ص 326

(2) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ج 2 ص 499

(3) مدارج السالكين، ابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان ط 2 1393 هـ 1973 م بتصرف ج 1 ص 32.

(4) تفسير أسماء الله الحسنى، الزجاج، تحقيق أحمد يوسف الدقاق، ص 21، بتصرف.

لما فيه من الخير والهدي والصلاح لعباده أجمعين، وللإظهار كما عنايته ورحمته بهم أظهر اسمه تعالى مع إضافتهم إليه⁽¹⁾.

كما عززت رأيها بما يلي: " وجاء باسمه العلم (الله) في اختصاصه لمن يشاء برحمته لإبراز مزيد الاعتناء ببيان هذه المرتبة دون سواها، فأبطل تدخلهم في تصرفاته، محققاً صفة الألوهية، فكأنه قال: ثم ذاك الذي ينزل الخير عليكم جميعاً هو الذي يختص وينفرد باختيار من يشاء لرسالته، فللدلالة والتنبيه على هذا المعنى أبرز اسمه الأعظم وأوقعه مبتدأ؛ ليقع في ذهن المتلقي من اسمه الأعظم: (الله) كما علمه ونفوذ إرادته فيستحضر صفات الجلال وينقاد إلى الإيمان به وبرسله، ولتكون الجملة مستقلة حتى تكون عنوان اعتقاد بمنزلة المثل⁽²⁾.

القسم الثاني: العدول من اسم إلى آخر في إطار النص القرآني :

تقول في هذا الشأن هانم محمد حجازي الشامي ما يلي: " إن التحول في الصيغ في السياق القرآني، أو العدول من صيغة إلى أخرى إنما هو لحكمة تُطلب وفائدة تُرام، والقرآن الكريم دقيق في اختيار ألفاظه، وانتقاء كلماته، فإذا اختار اللفظ كان ذلك لمقتضى يطلبه، ولحال يناسبه"⁽³⁾ حيث أضاف بعضهم قائلاً: " وقد يختار الكلمة، ويهمل مرادفها الذي يشترك معها في بعض الدلالة، وقد يفضل كلمة على أخرى، والكلمتان -ظاهراً- بمعنى واحد، وكل ذلك لغرض يرمي إليه في التعبير، وهكذا دائماً: لكل مقام مقال في التعبير القرآني"⁽⁴⁾ لأنه كما قال الجرجاني: " فما من لفظ فيه يمكن أن يقوم غيره مقامه، ولكل نوع من المعنى نوع من اللفظ هو به أخص وأولى، وضروب من العبارة هو بتأديته أقوم، وهو فيه أجلى"⁽⁵⁾.

ولعل من أمثلة العدول من اسم إلى آخر في إطار النص القرآني:

(1) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى، هانم محمد حجازي الشامي، ص 216.

(2) المصدر السابق، ص 216.

(3) المصدر السابق، ص 217.

(4) من أسرار التعبير في القرآن، عبد الفتاح لاشين، ص 03.

(5) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الرماني، الخطابي، الجرجاني، تحقيق محمد خلق الله أحمد، محمد زغلول، ص 117.

أولاً: العدل عن اسم (الله) إلى اسم(الرب): حيث ظهر هذا جلياً في أربعة مواضع:

-سورة البقرة: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَحُمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة173].

-سورة النحل: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَحُمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النحل115].

-سورة المائدة: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة 03]

-سورة الأنعام: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام145]

حيث علقت هانم محمد حجازي الشامي قائلة: "قصدُ الله -عز وجل- في المواضع الأربعة أن يبين للمضطر ماله أن يتناول من المحرم الذي يمسك به رمقه عند الحاجة، فأباح الكل لأن وجوهه كثيرة وبين الحرام لكونه أقل، فهو من الإيجاز البليغ، لعدول السياق عن المباح الكثير إلى الحرام لقلته وحصره. فثبت أن هذه السور الأربعة دالة على حصر المحرمات؛ لا سيما أن في هذه الأربع سورتين مكيتين: (الأنعام والنحل)، وسورتين مدنيتين: (البقرة والمائدة)، وإعادة هذا البيان على مستوى النص القرآني باختلاف نزوله قطعاً للأعداء. وحيث إن لكل موضع معنى يوجب اختصاص اللفظ الذي يذكر فيه، فكان اختيار لفظ: (الله) في سورة البقرة، والمائدة، والنحل، واختيار لفظ: (رب) في سورة الأنعام"⁽¹⁾ أما سورة البقرة فلأنه -سبحانه- قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [البقرة172] ثم عقب بقوله: (إنما حرم عليكم الميتة) فكان بما قدمه مثبتاً عليهم إلهيته، لأن الإله هو الذي يحق له العبادة بما له من النعمة، فلما قدم ذكر ما رزقهم منها وطالبهم بشكرها أتبعه بقوله: (إن كنتم إياه تعبدون) وختم الآية بقوله: (إن الله غفور رحيم) مظهرًا اسمه تعالى (الله) لتعظيم أمر المغفرة والرحمة، أي من أنعم عليكم غاية النعمة واستحق بها غاية التعبد والتذلل، هو الذي يغفر لكم عند الضرورة تناول ما حرمه عليكم في حال الاختيار لرحمته بكم"⁽²⁾ حيث أقيم السبب مقام المسبب.

(1) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى "دراسة تحليلية" هانم محمد حجازي الشامي ص 218/219.

(2) أسرار التكرار في القرآن، الكرمانلي، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ينظر ص38.

حيث قدمت هانم محمد حجازي الشامي قراءة أخرى مفادها أنه قدم الجار والمجرور (به) في قوله تعالى: (وما أهل به لغير الله)، وأخره في (المائدة، والأنعام، والنحل)⁽¹⁾: "لأن تقديم الباء الأصل، وهو يجري مجرى الهزمة، والتشديد في التعدي، فصار كحرف من الفعل، فكان الموضع الأول، أولى بما هو الأصل ليعلم ما يقتضيه اللفظ، ثم قدم ما في سواه ما هو المستنكر، وهو الذبح لغير الله، وتقديم ما هو الغرض أولى"⁽²⁾ ثم صرح بنفي الإثم في سورة البقرة، (فلا إثم عليه)، لأنه أول المواضع ذكراً، واكتفى في بقية المواضع به ضمناً، لأن قوله: (غفور رحيم) يدل عليه.

أما سورة النحل فهي مبينة على مثل ما ذكر في سورة البقرة، فسياق الآيات متشابه، حيث مهد للآية بأن أهل مكة جاءهم رسول من أنفسهم يعرفونه بأصله ونسبه فكذبوه في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾ [النحل113]، وعقب بأمر المؤمنين بأكل ما رزقهم وشكر نعمته لبيانوا تلك القرية التي كفرت بنعم الله، فقال تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [النحل144] فكان مشابهاً لسياق آية سورة البقرة⁽³⁾.

أما في سورة المائدة: فأباح الكل إلا ما يتلى عليهم، وأجمع المفسرون على أن المراد بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم بَيْمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة01]، هو قوله تعالى في تلك السورة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [المائدة03] فذكر تلك الأربعة المذكورة في تلك السور الثلاثة، ثم ذكر ما هو داخل في الميتة من المنخقة والموقودة والمتردة والنطيحة وما أكل السبع، وبين أن ما ذبح على النصب داخل فيما أهل به لغير الله في هذه السورة⁽⁴⁾.

أما سورة الأنعام فقد جاء حصر هذه المحرمات عقيب قوله: ﴿تَمَائِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ [الأنعام143]، وكان أهل الجاهلية يجرمون ما يجرمون من البحائر والسوائب والوصال والحوامي من هذه الثمانية، ولما كان النص القرآني يؤكد بعضه بعضاً جاءت هذه المحرمات -هنا- (منكرة)، والدم موصوفاً بقوله: (مسفوحاً) والفسق موصوفاً بقوله: (أهل لغير الله به) لأن

(1) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى "دراسة تحليلية" هانم محمد حجازي الشامي ص219.

(2) أسرار التكرار في القرآن، الكرمانلي، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ينظر ص38

(3) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى "دراسة تحليلية" هانم محمد حجازي الشامي ص219/220

(4) المصدر السابق، ص220.

هذه السورة مكية فعلق بالتنكير، ثم أكد ذلك في سورة النحل وهي مكية، وسورتا البقرة والمائدة، وهما مدنيتان، بتلك الأسماء معاريف بالعهد حوالة على ما سبق تنزيهه في هذه السورة" (1).

وإنما جاء المسند إليه في جملة الجزاء: (فإن ربك غفور رحيم) معرفاً بالإضافة دون العلمية (الله) لعدة وجوه:

- أن لفظ الرب تكرر في الأنعام مرات، ولأن فيها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَعَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَعَيْرَ مُتَشَابِهٍ﴾ [الأنعام 141] وفيها ذكر الحبوب والثمار، وأتبعها بذكر الحيوان، من الضأن، والمعز، والإبل، وبها تربية الأجسام، فكان ذكر (الرب) فيها أليق، فالرب هو القائم بمصالح المربوب" (2).

- أن صيغة التحريم في سورة الأنعام جاءت على لسان نبيه في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَأَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ [الأنعام 145]، فاستدعى المقام الختام بخطابه، دلالة على اعتناؤه به تعالى بتشريفه افتتاحاً واحتتاماً. ولإظهار كمال اللطف به عليه السلام، وفي غيرها لم يسبق التحريم على لسان رسوله، بل أسنده إلى الله، فكان لفظ: (الله)، أولى بالمقام (3).

- لما كان السياق في حجاج المشركين عبر بلفظ الرب لأنه يشعر بولايته لرسوله والذين اتبعوه، معرفاً بالإضافة التي تشعر بالاختصاص، فهي على تقدير (لام الاختصاص) (4).

ثانياً: العدول عن اسمه تعالى: (الرب) إلى اسمه: (العزیز العليم): حيث جاء ذكر اسم الله، العلم في خمسة مواضع بينما ذكر اسمه (العزیز العليم) في موضع واحد في سورة الزخرف كما يلي:

(1) البحر المحیط أبو حیان الأندلسي، تحقیق، الشیخ زهیر جعید مراجعة صدقي محمد جمیل، دار الفكر، بیروت ص 1992 ج 4 ص 673 بتصرف .

(2) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى، هامم محمد حجازي الشامي ص 221.

(3) المرجع السابق، ص 221.

(4) المرجع السابق، ص 221.

-سورة العنكبوت: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت 61].

-سورة العنكبوت: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت 63]

-سورة لقمان: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [لقمان 25].

-سورة الزمر: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّيهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر 38].

-الزخرف: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف 09].

- سورة الزخرف: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [الزخرف 87].

حيث قدمت هانم محمد حجازي الشامي قراءة للآيات السابقة قائلة في ذلك: "يأتي اسم (الله) الأعظم في سياق اختصاصه-سبحانه-بالمملك الحق، وفي أجوبة المنكرين عن الأمور العظام، التي هي دلائل القدرة كالسؤال عن خالقهم، وعن خلق السموات والأرض، و نزول المطر، لتقرر وجوب انتهاء الممكنات إلى واحد واجب الوجود، ولم يقل: العليم أو القدير إلى غير ذلك من الأسماء الحسنى، لئلا يتوهم اختصاصه بوصف دون وصف، إلا ما قل حيث كان جوابهم فيه بغير اسمه العلم (الله) كقوله تعالى في سورة الزخرف: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾" (1).

لأنه لما كان السؤال عن المبتدأ، كان الجواب المطابق ذكر الخبر: (خلقهن الله)، كما في غيره من الآيات، فأجيبوا بغير ما سألوا، لإرادة التنصيص على اعترافهم، إذ يضيف البيضاوي في هذا الشأن قائلاً: "لعله لازم مقولهم، أو ما دل عليه إجمالاً أقيم مقامه، تقريراً لإلزام الحجة عليهم، لكنه عدل عنه إلى المطابقة المعنوية لافتا القول عن مظهر العظمة إلى ما يفيد من الأوصاف القدرة على كل شيء، وأنه تعالى يغلب كل شيء، مكرراً للفعل زيادة في توبيخهم، وإفحامهم، وتأكيدها لاعتراضهم، فجاء الجواب-هنا- مطابقاً للسؤال من حيث المعنى، لا من حيث

(1) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى، هانم محمد حجازي الشامي ص 222-223.

اللفظ... فلو طابق في اللفظ، كان بالاسم مبتدأ، ولم يكن بالفعل، بأن يقال: العزيز العليم خلقهن" (1) فلما ذكر الله تعالى المعنى جاءت العبارة عن الله ب (العزيز العليم)، فكأنه قال: لينسب خالقها إلى الذي هذه أوصافه وليسندنه إليه" (2) ولعل التقدير: ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن: (الله) وإن سألتهم: أهو العزيز العليم؟ وسلوك هذه الطريقة للإشعار بأن اتصافه تعالى بما سُرد من جلال الأسماء والصفات وبما يستلزمه ذلك من البعث والجزاء أمر لا ريب فيه" (3).

فلفظ (الله) اسم علم، وهو لا يفيد إلا هذه الذات المعينة...، فإذا ذكر الوصف لاسم العلم لم يكن المقصود منه التمييز، بل التعريف بكونه موصوفا بتلك الصفة" (4) حيث: عبر الله عن نفسه بصفة العلم والعزة لتحقيقهما له في نفس الأمر، ولو ذهلوا عنهما، أو أنكروهما مثل أن يقول لك بكر: بلغ السلام إلى زيد. فتقول: أمرني بكر أن أبلغ السلام إلى الشيخ زيد، أو الإمام زيد، أو السلطان زيد، ونحو ذلك مما هو صفة زيد، أنكرها أو ذهل عنها أو أقر بها" (5) إذ أكد الجواب ب (اللام الموطئة للقسم ولام الجواب ونون التوكيد)، لتحقيق أنهم يجيبون بذلك تنزيلا لغير المتردد في الخبر منزلة المتردد، للتعجب من حالهم، وتناقض تفكيرهم، واختلاف عقائدهم.

تؤكد هذه المسألة هانم محمد حجازي الشامي قائلة: "يؤكد هذا مجيء التعقيب بقوله: (فأني يؤفكون)، ففي سورتي: (العنكبوت، والزخرف)) للإنكار والتعجب من انصرافهم عن عبادته مع تسليمهم بتفرده عز وجل في الألوهية. وبقوله في سورة العنكبوت: (بل أكثرهم لا يعقلون)، لدمهم وتوبيخهم، فمع نحوض تلك الحجج الواضحة أصروا على إشراكهم، فأنزلهم منزلة من لا عقول لهم، وأسند عدم العقل إلى أكثرهم، لأن من عقلاهم وأهل الفطن من وضحت له تلك الحجج، فمنهم من آمنوا، ومنهم من أصروا على الكفر عنادا واستكبارا" (6).

(1) أنوار التنزيل و أسرار التأويل ، البيضاوي ج 2 ص 369

(2) الكشاف ، الزمخشري ، تحقيق عبد الرزاق المهدي ج4 ص 242.

(3) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى، هانم محمد حجازي الشامي ص 223.

(4) التفسير الكبير "مفاتيح الغيب" الرازي ج 12 ص 123

(5) المصدر السابق، ج1، ص123.

(6) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى، هانم محمد حجازي الشامي ص 223.

كما أضاف أبو حيان الأندلسي قائلاً: "وأسند إليهم الجهل في سورة لقمان: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [لقمان 25]، أي ليس لهم علم يمنعهم من تكذيبك مع اعترافهم بما يوجب تصديقك، فهم لا يعلمون أن ما ارتكبه من ادعاء إله غير الله لا يذهب إليه ذو علم"⁽¹⁾ والتأمل في سورة العنكبوت يدرك أنها قررت دلائل الألوهية كالسموات، تسخير الشمس والقمر، إنزال الغيث، إحياء الأرض بعد موتها، أما آية لقمان فتسأل عن خلق السموات والأرض فقط فكان خاتمها بعدم العلم وهو أخف وطأة، وإلغاء العقل، أما في آية العنكبوت فنصت على العلم (أولى)، لنهوض الحجج الواضحة، ومع إقرارهم بما فهم مشركون؟!

كما لمحت هانم حجازي الشامي أن: "الاعتراف بوجود الخالق سبحانه وتعالى أمر فطري، جلبت القلوب على الإقرار به قرن سؤالهم بجملة الحمد في سورتي (العنكبوت ولقمان)، توبيخاً لعقولهم، وإلزاماً وتقريراً لاستحقاقه تعالى العبادة، فكون الحمد كله لله يقتضي أن لا يعبد غيره، وهو يوجب ظهور حبه في قلب عباده، واختار لفظ (الله) ولم يقل: (الحمد للعظيم)"⁽²⁾.

ثالثاً : تلوين الخطاب بين سياق الأفراد والتنشئة و الجمع :

لقد تحدث عن هذه القضية عدد كثير من الباحثين القدماء والمتأخرين، فلعل القدماء أهم ما يمثلهم ابن قتيبة في إطار حديثه عن قضية المجاز، وهي طرق القول والتعبير عند العرب ولم يقصد به المجاز الذي هو صورة بيانية اليوم في الدراسات البيانية، أما المتأخرين فهم كثير، عندما تحدثوا عن الأسلوبية والانزياح والعدول، حيث تطرق إلى هذه القضية طه رضوان طه رضوان لما قال: "إن أول ما تسعى إليه هذه الدراسة محاولة الوصول إلى طريقة العرب في الشعر ومنتور الكلام في تلوين الخطاب، وكان من أهم هذه الأصول تنويع الأسلوب بين الأفراد والجمع أو بين التنشئة والجمع أو بين الأفراد والتنشئة، وهذه المغايرة تمثل انحرافاً في الأسلوب أو عدولاً عما كان يتوقعه المخاطب إلى شيء آخر لأغراض فنية، وفي كثير من النصوص الشعرية تجد الإحالة بصيغة المفرد والمحال إليه جمعا وقد يكون المحال إليه مثنى والإحالة إليه بصيغة المفرد"⁽³⁾.

(1) البحر المحيط أبو حيان الأندلسي، تحقيق، الشيخ زهير جعيد مراجعة صدقي محمد جميل، ج8، ص419.

(2) أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى، هانم محمد حجازي الشامي ص 225.

(2) تلوين الخطاب في القرآن دراسة في ضوء علم الأسلوب و تحليل النص تقدم عبد الراجي، تأليف طه رضوان طه رضوان دار الكتب و لوثائق القومية، ط 1916 ص 130.

يضيف في هذا الشأن أبو عبيدة قائلاً: "ومن مجاز ما خبر عن اثنين مشركين أو عن أكثر من ذلك فجعل لفظ الخبر لبعضٍ دون بعض وكف عن خبر الباقي، قال: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة:34] ومن مجاز ما جعل في هذا الباب الخبر للأول منهما أو منهم، قال: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ هَؤُلَاءِ انْقَضُوا إِلَيْهَا﴾ [الجمعة:11] ومن مجاز ما جعل في هذا الباب الخبر للآخر منهما أو منهم، قال: ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا﴾ [النساء:112]"⁽¹⁾ والآن نشرع بإذن الله في تعديد أهم السياقات التي وردت في هذه القضية.

أولاً: تنوع السياق بين الأفراد والجمع: يقول في هذا الله سبحانه وتعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ مَنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الروم:30-31] حيث يضيف طه رضوان قائلاً: "في هذا النص بدأ الأسلوب أولاً بتوجيه الخطاب إلى المفرد في قوله: (فأقم وجهك)، ثم كان التلوين بالعدول إلى الجمع في قوله: (منيبين إليه)"⁽²⁾ حيث فصل الزمخشري أكثر في هذه القضية قائلاً: "فإن قلت: لم وحد الخطاب أولاً ثم جمع؟ قلت: خوطب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أولاً، وخطاب الرسول خطاب لأمته مع ما فيه من التعظيم للإمام، ثم جمع بعد ذلك للبيان والتخليص"⁽³⁾ حيث اختلف بعض النحاة والمفسرين في إعراب لفظة (منيبين).

الأول: إن (منيبين) حال من فاعل (ألزموا) المضمرة قبل قوله: (فطرة الله)"⁽⁴⁾.

الثاني: أن يكون حالاً من الضمير في (أقم وجهك)؛ لأنه ليس يراد به واحد بعينه إنما المراد به الجمع"⁽⁵⁾.

الثالث: أن يكون حالاً من الناس إذ أريد بهم المؤمنون"⁽⁶⁾، وبيدوا أن هذا بعيد لدلالة العموم المصاحبة لفظ الناس في النص.

(1) مجاز القرآن، أبو عبيدة، ج1، ص10.

(2) تلوين الخطاب في القرآن دراسة في ضوء علم الأسلوب و تحليل النص تقديم عبد الراجي، تأليف طه رضوان طه رضوان، ص132.

(3) الكشاف، الزمخشري، تصحيح مصطفى حسين احمد ج3 ص 479.

(4) العبكري، التبيان في إعراب القرآن تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل بيروت 1976 ج2 ص 1040.

(5) المصدر السابق، ج2، ص1040.

(6) الدار المصون، السمين الحلي، تحقيق احمد محمد الخراط، دار القلم دمشق ط 1 1986 م ج 9 ص 44.

الرابع: أن تكون (منيبين) خبر ل (كان) محذوفة والتقدير (كونوا منيبين) لدلالة قوله: (ولا تكونوا من المشركين)⁽¹⁾

ولعل الأولى أن يكون (منيبين) حال من الضمير في أقم؛ لأن خطاب الرسول-صلى الله عليه وسلم-خطاب لأمته. قال ابن النحاس (منيبين إليه) منصوب على الحال. قال محمد بن يزيد: لأن معنى (فأقم وجهك) و (فأقيموا وجهكم)، وهو قول أبي إسحاق واحتج بقوله- عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [الطلاق 01]، وقال الفراء: المعنى فأقم وجهك ومن معك منيبين، ورد أبو العباس قول من قال: التقدير لا يعلمون منيبين لأن معنى منيبين: "راجعون فكيف لا يعلمون راجعين"⁽²⁾، وأيضاً فإن بعده (واتقوه) وإنما معناه فأقيموا وجوهكم واتقوه " (ولا تكونوا من المشركين)"⁽³⁾، وكنموذج ثان تمثل بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الاحزاب 36] حيث شرح الألوسي المسألة قائلاً: "وقال بعض الأجلة: لم يظهر عندي امتناع أن يكون عائداً على ما عاد عليه الأول على أن يكون المعنى ناشئة من أمرهم، أي دواعيهم السائقة إلى اختيار خلاف ما أمر الله ورسوله-صلى الله عليه وسلم- أو يكون المعنى الاختيار في شيء من أمرهم، أي أمورهم التي يعنونها. ويرجح عوده على ما ذكر بعدم التفكيك، ورد بأن ذلك قليل الجدوى ضرورة أن الخيرة ناشئة من دواعيهم أو واقعة في أمورهم، وهو بين مستغن عن البيان بخلاف ما إذا كان المعنى بدل أمره الذي قضاه عليه الصلاة والسلام أو متجاوزين عن أمره لتأكيدده وتقرير النفي، وهذا هو المانع من عوده إلى ما عاد عليه الأول، والحق أنه لا مانع من ذلك على أن يكون المعنى ما كان للمؤمنين أن يكون لهم اختيار في شيء من أمورهم إذا قضى الله ورسوله لهم أمراً، ولا نسلم أن ما عد مانعاً مانع فتدبر"⁽⁴⁾.

ثانياً: تلوين الخطاب بين سياق التثنية والجمع:

حيث تمثل لهذا الضرب من السياق بقوله عز وجل: ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ دَوَاتَا أَفْنَانٍ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ فِيهِمَا عَيْنَانِ بَحْرَيْنِ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ فَبِأَيِّ

(1) الدار المصون، السمين الحلبي، تحقيق احمد محمد الخراط، ج9، ص44.

(2) معاني القرآن، الفراء، ج2، ص235.

(3) إعراب القرآن ابن النحاس، تحقيق زهير غازي زاهد عالم الكتاب مكتبة النهضة العربية ط 3، 1988 ج 3 ص 272

(4) روح المعاني الالوسي، تصحيح محمد حسين العرب ص 22 / 32

آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ مُتَكَبِّرِينَ عَلَى فُرْشٍ بَطَّائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَحَتَّى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ إِنَّنَّ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانًّا ﴿[الرحمن 46-56].

لعل المتأمل لهذه الآيات الكريمات يلحظ تنوع الإحالة إلى الجنتين في هذا النص بين التثنية والجمع، ولكن أغلب الإحالات المستعملة في النص كانت بصيغة التثنية وهو قوله: (فيهما)، حيث وردت مرتين وجاءت الإحالة بصيغة الجمع مرة واحدة في قوله: (فيهن قاصرات الطرف) حيث خاض الزجاج في هذه المسألة قائلاً: " (فيهن) وإنما ذكر جنتين يعني من

هاتين الجنتين وما أعد لصاحب هذه القصة غير هاتين الجنتين" ⁽¹⁾ كما قيل: بأن الضمير عائد على الفرش في قوله: (متكئين على فرش)، وهو ما فسر به الإمام الطبري ذلك التلويح قائلاً: " يقول تعالى ذكره في هذه الفرش التي بطائنها من إستبرق قاصرات الطرف وهن النساء اللاتي قد قصر طرفهن على أزواجهن فلا ينظرن إلى غيرهم من الرجال" ⁽²⁾ كما قال أبو حيان: " وهو قول حسن قريب المأخذ" ⁽³⁾ وذهب الزمخشري إلى أوسع من هذا فجعل: "الضمير إلى مجموع الآلاء المعدودة من الجنتين والعينين والفاكهة والفرش والجنى" ⁽⁴⁾.

لعل الضمير راجع إلى الجنتين حيث نقل عن الرازي أن (فيهن) نقول فيه ثلاثة أوجه:

الأول: إلى الآلاء والنعم، أي(قاصرات الطرف)

الثاني: إلى الفراش، أي في الفرش قاصرات وهما ضعيفان، أما الأول فلأن اختصاص القاصرات بكونهن في الآلاء مع أن الجنتين في الآلاء والعينين فيهما والفواكه كذلك لا يبقى له فائدة، وأما الثاني فلأن الفرش جعلها ظرفهم، حيث قال: (متكئين على فرش)، وأعاد الضمير إليها بقوله: (بطائنها) ولم يقل بطائهن، فقوله، (فيهن)، يكون تفسيراً للضمير فيحتاج إلى بيان فائدة؛ لأنه تعالى قال بعد هذا مرة أخرى: (فيهن خيرات) [الرحمن 70] ولم يكن هناك ذكر الفرش

(1) معاني القرآن و إعرابه، الزجاج، تحقيق عبد الجليل عبده شلي، ج5، ص103.

(2) جامع البيان في تفسير القرآن، الطبري، ص27-86.

(3) البحر المحيط، أبو حيان، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، ج8، ص196.

(4) الكشاف، الزمخشري، تصحيح مصطفى حسين احمد ج4 ص 453.

فالأصح إذن هو: الوجه الثالث: وهو أن الضمير عائد إلى الجنتين، وجمع الضمير هاهنا وثنى في قوله: (فيهما عينان) و(فيهما من كل فاكهة) وذلك لأن بيناً أن الجنة لها اعتبارات ثلاثة⁽¹⁾.

أحدهما: اتصال أشجارها وعدم وقوع الفيافي والمهامة فيها والأراضي الغامرة، ومن هذا الوجه كأنها جنة واحدة لا يفصلها فاصل

وثانيها: "اشتمالها على النوعين الحاضرين للخيرات، فإن فيها ما في الدنيا وما ليس في الدنيا، وفيها ما يعرف، وما لا يعرف، وفيها ما يقدر على وصفه وفيها ما لا يقدر، وفيها لذات جسمانية ولذات غير جسمانية، فلاشتمالها على النوعين كأنها جنتان"⁽²⁾.

وثالثها: "لسعتها وكثرة أشجارها وأماكنها وأثمارها ومساحتها كأنها جنات، فهي من وجه جنة واحدة ومن وجنتان و من وجه جنات.

حيث أضاف الرازي معلقاً على المسألة قائلاً: "إذا ثبت هذا فنقول: اجتماع النسوان للمعاشرة مع الأزواج والمباشرة في الفراش في موضع واحد في الدنيا لا يمكن؛ وذلك لضيق المكان، أو عدم الإمكان أو دليل ذلة النسوان، فإن الرجل الواحد لا يجمع بين النساء في بيت إلا إذا كن جواري غير ملتفت إليهن، فأما إذا كانت كل واحدة كبيرة النفس كثيرة المال فلا يجمع بينهن، واعلم أن الشهوة في الدنيا كما تزداد بالحسن الذي في الأزواج تزداد بسبب العظمة وأحوال الناس في أكثر الأمر تدل عليه، إذا ثبت هذا فنقول: الحظايا في الجنة يجتمع فيهن حسن الصورة والجمال والعز والشرف والكمال، فتكون الواحدة لها كذا وكذا من الجواري والغلمان فتزداد اللذة بسبب كمالها، فإذا ينبغي أن يكون لكل واحدة من حيث الاتصال كثيرة من حيث تفرق المساكن فيها، فقال: (فيهن)، وأما الدنيا فليس فيها تفرق المساكن دليلاً للعظمة واللذة، فقال: (فيهما) وهذا من اللطائف"⁽³⁾.

إذ علق عليه طه رضوان طه رضوان قائلاً: "وهكذا يأتي التلوين في الإحالات مناسبة غاية المناسبة للسياق، فجاء الجمع ليناسب ما صاحبه من ألفاظ وكذلك التثنية أو الإفراد وهو ما بينه الرازي -رحمه الله-؛ لذا كان كلامه أصح ما

(1) تلوين الخطاب في القرآن دراسة في ضوء علم الأسلوب و تحليل النص تقدم عبد الراجي، تأليف طه رضوان طه رضوان، ص140.

(2) المصدر السابق، ص141.

(3) مفاتيح الغيب، الرازي، ص128/29.

قيل لقوة حجته ووضوح أدلته التي استقاها من النص ذاته⁽¹⁾ ثم أبدا طه رضوان رأيه في المسألة قائلاً: " وكان في استعمال الضمير بصيغة الجمع إشارة إلى كثرة ما من به على عباده سواء أكانت هذه الكثرة في الخيرات والآلاء أم في الجنات، فما ذكره الله تعالى من خير ونعم حري بأن تكون كل نعمة قد من الله تعالى بها على عباده تمثل جنة، خاصة إذا كانت تلك النعمة مسندة إلى الواهب الأعلى. ومن هنا كانت الجنة جنات ولم يكن ليناسب مقام التفصيل لهذه الخيرات إلا أن يأتي الضمير بصيغة الجمع فيقال: (فيهن قاصرات الطرف)"⁽²⁾.

ثالثاً : تلوين الخطاب بين الأفراد والتشبية:

نمثل لهذا الضرب من السياق بقوله تعالى: ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَلْفِتْنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمُ الْكِبْرِيَاءَ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس 78]

هذه الآية مما حكاها الله عما قاله فرعون وملؤه موسى -عليه السلام- بعد أن قال لهم: ﴿قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ﴾ [يونس 77]، فجاء ردهم على هذا الكلام بتوجيه الخطاب لموسى -عليه السلام- أولاً: بصيغة الأفراد في (أجئتنا لتلفتنا)، ثم انتقل الخطاب إلى التشبية ليكون الكلام موجهاً إلى موسى وهارون -عليهما السلام- في (وتكون لكم) و(وما نحن لكم)⁽³⁾ حيث أضاف أبو السعد قائلاً: "وتشبية الضمير في هذين الموضعين بعد إفراده فيما تقدم من المقامين باعتبار شمول الكبرياء لهما -عليهما السلام- واستلزم التصديق لأحدهما التصديق للآخر، وأما اللفت والجمي له، فحيث كانا من خصائص صاحب الشريعة أسند إلى موسى -عليه السلام- خاصة"⁽⁴⁾ كما أضاف الألوسي قائلاً: "إن العدول إلى التشبية بعد خطاب موسى وحده -عليه السلام- كان مبالغة في إغاطة موسى -عليه السلام- وإقناطه عن الإيمان بما جاء به"⁽⁵⁾.

(1) تلوين الخطاب في القرآن دراسة في ضوء علم الأسلوب و تحليل النص تقدم عبد الراجي، تأليف طه رضوان طه رضوان، ص 141.

(2) المرجع السابق، ص 141.

(3) المرجع السابق، ص 143.

(4) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود ج 4 ص 169

(5) روح المعاني، الألوسي، ج 11، ص 242.

كما لا يبدو هذا مناسباً لحال المتكلمين وقد ازدادوا كفوفاً وعناداً لموسى وأخيه -عليهما السلام- فكان تكذيبهم لأحدهما تكذيباً للآخر بدليل قولهم: (وما نحن لكما بمؤمنين)، فكان توجيه الخطاب إليهما من باب إلحاق السوء بهما مجتمعين، حيث أكد صاحب التحرير والتنوير هذا الأمر قائلاً: "وإنما واجهوا موسى بالخطاب لما تقدم من أنه الذي باشر الدعوة وأظهر المعجزة، ثم أشركاه مع أخيه هارون في سوء ظنهم بهما في الغاية من عملهما" (1).

ومنه قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾ [طه 117] حيث علق طه رضوان طه رضوان على هذه الآية قائلاً: "ورد النهي في هذا النص موجهاً إلى آدم -عليه السلام- وزوجه بصيغة المثني (فلا يخرجنكما)، ثم جاء الفعل المعطوف (فتشقى) مسنداً إلى ضمير المفرد وهو آدم -عليه السلام- ولو جرى على الأول ل قيل: (فتشقى)" (2) كما أضاف الرازي: "أريد بالشقاء التعب في طلب القوت، وذلك على الرجل دون المرأة، وروي أنه أهبط إلى آدم ثور أحمر وكان يحرث عليه ويمسح العرق عن جبينه" (3).

رابعا: تلوين الخطاب بين صيغتي الماضي والمضارع:

لعل المتدبر لكتاب الله تدبيراً لغوياً نحوياً، يجد الأسلوب القرآني يستعمل في كثير من المواضع تلويهاً بين صيغ الأفعال تبعاً لما يقتضيه المقام، على أن ذلك التلويح قد تخلو منه مواضع أخرى في القرآن فترى الأفعال كلها تسير على نسق واحد إما بصيغة الماضي أو المضارع نحو قوله تعالى في وصف الفاسقين: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة 26-27]، حيث علق طه رضوان على هاتين الآيتين قائلاً: "فجميع الأفعال في هذا النص كما ترى بصيغة المضارع لأن مقصود الآية إفادة تجدد نقص العهد بينهم والقطع والإفساد؛ لذا سبقت الأفعال على نسق واحد دون مغايرة، وهو خلاف ما سيعرضه هذا المبحث لتلويح الخطاب بين صيغتي الماضي والحال أو العكس" (4).

(1) التحرير والتنوير، طاهر بن عاشور، ج3، ص251.

(2) تلويح الخطاب في القرآن دراسة في ضوء علم الأسلوب و تحليل النص تقدم عبد الراجي، تأليف طه رضوان طه رضوان، ص143.

(3) مفاتيح الغيب، الرازي، ج6، ص263.

(4) تلويح الخطاب في القرآن دراسة في ضوء علم الأسلوب و تحليل النص تقدم عبد أليف طه رضوان طه رضوان، ص165.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة 87] حيث أضاف طه رضوان معلقاً قائلاً في ذلك: "في هذا النص ذكر لأعظم النعم التي من الله بها على نبي إسرائيل وهي إرسال الرسل إليهم وعلى رأسهم موسى -عليه السلام- ولكنهم جحدوا هذه النعمة وما كان منهم إلا التكذيب أو القتل لأنبيائهم وذلك قوله سبحانه (ففریقاً كذبتم وفریقاً تقتلون) فجاء النظم بصيغة الماضي في الفعل الأول (كذبتم) وفي الثاني بصيغة المضارع (تقتلون) على سبيل التلوين"⁽¹⁾.

كما علق عليها أبو حيان قائلاً: "وأتى بفعل القتل مضارعاً إما لكونه حكيت أنه الحال الماضية إن كانت أريدت فاستحضرت في النفس وصور، حتى كأنه ملتبس به مشروع فيه، ولما فيه من مناسبة رؤوس الآية التي هي فواصل، وإنما لكونه مستقلاً؛ لأنهم يرومون قتل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولذلك سحره وسموه، وقال -صلى الله عليه وسلم- عند موته: (ما زالت أكلة خيبر تعاودني فهذا آوان انقطاع أبحري)"⁽²⁾، وكان في ذلك على هذا الوجه تنبيه على أن عادتهم قتل أنبيائهم، لأن هذا النبي المكتوب عندهم في التوراة والإنجيل وقد أمروا بالإيمان به والنصر له يرومون قتله، فكيف من لم يكن فيه تقدم عهد من الله فقتله عندهم أولى"⁽³⁾.

كما ذهب البقاعي إلى أن في العدول إلى صيغة المضارع قرنية على محاولة قتله -عليه الصلاة والسلام- وهو الظاهر من كلام أبي حيان السابق، حيث قال البقاعي: "والظاهر أنه سبحانه أشار بهذه الصيغة المستقبلية إلى قتلهم النبي -صلى الله عليه وسلم- بالسم في خيبر"⁽⁴⁾ حيث أضاف طه رضوان قائلاً: "وهو بعيد عن فحوى النص، فاستعمل صيغة المضارع بعد الماضي لاستحضار جرميتهم الشنعاء وهي القتل التي هي أخطر من التكذيب فلو أن بعضهم كذب نبياً من أنبيائهم فقد يصدق ذلك النبي آخرون منهم أما القتل فهو قضاء على الدعوة وصاحبها، لذا كان التعبير بصيغة المضارع إشارة إلى هذا، هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن جريمة القتل مع غير النبي يظل إثمها

(1) تلوين الخطاب في القرآن دراسة في ضوء علم الأسلوب و تحليل النص تقديم عبد أليف طه رضوان ص 165.

(2) الجامع الصحيح، البخاري، رقم الباب: 78، رقم الحديث: 4165.

(3) البحر المحيط، أبو حيان، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، ج 1، ص 469.

(4) نظم الدرر، البقاعي الميزر محمد المشهدي، كنز الدقائق، مؤسسة النشر الإسلامي المحقق الحاج أفانجي العراقي، ط 2، ج 1 ص

معلقا بالقاتل فما بالنأ إذا كان المقتول نبيا⁽¹⁾ ثم يعزز رأيه قائلا "و لما قتل أحد ابني آدم أخاه صارت جريمة القتل يلحقه إثمها إلى أن تقوم الساعة ؛ لذا كان التعبير بصيغة المضارع في فعل القتل يشير إلى استحضار هذه الفعلة ولو كانت منذ زمن بعيد وظاهر النظم يساعد على هذا ، إذا الخطاب في «وفريقا تقتلون» موجه لمعاصري رسول الله _ صلى الله عليه وسلم _ من بني إسرائيل لكن فعل القتل من فعل أسلافهم ، وإنما كان الخطاب موجها للمعاصرين ؛ لأنهم أقروا فعل أسلافهم"⁽²⁾.

خامسا : تلوين الخطاب بين التأنيث و التذكير .

يعد التنويع في الأسلوب بين التأنيث و التذكير سمة و سنة في كلام العرب ، قد وردت في منظومهم و منثورهم، وفي كتابهم المقدس ، و سنة نبههم الكريم ، يقول في هذا الشأن طه رضوان ما يلي : " تعد مغايرة الأسلوب بين التذكير و التأنيث من الأنماط التي يعتمد عليها الكاتب أو الشاعر لإخراج كلامه مخرجا بليغا فيذكر الاسم في أول كلامه، ثم يحيل إليه تارة بصيغة المذكر وأخرى بصيغة المؤنث ، وذلك إذا كان المقام مقتضيا لذلك التلوين"⁽³⁾ ثم يفصل في المسألة أكثر قائلا : " و الأصل أن باب التذكير و التأنيث ليس له قياس مطرد في العربية ، وهو ما قرره ابن التستري الكاتب صدد حديثه عن علامات الاسم المؤنث"⁽⁴⁾ حيث قال ما يلي : " ليس يجري أمر المذكر و المؤنث على قياس مطرد ، ولا لهما باب يحصرهما ، كما يدعي بعض الناس ؛ لأنهم قالوا : " إن علامات المؤنث ثلاث : الهاء في قائمة وراكبة و الألف الممدودة في حمراء و خنفساء و الألف المقصورة في مثل حُبَلَى و سَكْرَى"⁽⁵⁾.

حيث أضاف طه رضوان قائلا: وعلى مستوى الضمائر تستعمل العربية علامات للتذكير سواء كان مفردًا أو جمعا وضمائر للإحالة إلى المؤنث سواء كان مفردًا أو جمعا كذلك.

(1) تلوين الخطاب في القرآن دراسة في ضوء علم الأسلوب و تحليل النص طه رضوان طه رضوان ص 147.

(2) المرجع السابق ص 167

(3) المرجع السابق، ص 147.

(4) المرجع السابق، ص 147.

(5) المذكر و المؤنث، ابن التستري الكاتب، تحقيق أحمد عبد المجيد هريدي، مكتبة الغانجي بالقاهرة دار الرفاعي بالرياض، ط 1983، ص 47.

وفي مواضع كثيرة نجد العربية لا تستعمل الأصل أولاً تضع العلامة التي ترجع إلى الاسم المحال إليه ولكنها تغاير فتحدث دوراناً في الكلام بين التذكير والتأنيث، فنجد الإحالة بصيغة التذكير والمحال إليه مؤنثاً وبالعكس، ومن هنا يظهر تلوين الخطاب بين التذكير والتأنيث⁽¹⁾ حيث قال سبويه في هذه المسألة: "زعم يونس عن رؤبه أنه قال: ثلاث أنفس، على تأنيث النفس، كما يقال: ثلاث أعين للعين من الناس، وكما قالوا: ثلاث أشخاص في النساء"⁽²⁾ كما قال الفراء: "وقد يكون الاسم غير مخلوق من فعل، ويكون فيه معنى تأنيث وهو مذكر فيجوز فيه تأنيث الفعل وتذكيره على اللفظ مرة وعلى المعنى مرة، من ذلك قوله تعالى: ﴿كَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ﴾ [الأنعام 66]، ولم يقل: (كذبت)، ولو قيلت لكان صواباً، كما قال: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ﴾ [الشعراء 105] و﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ﴾ [الشعراء 160]، ذهب إلى تأنيث الأمة"⁽³⁾

حيث نبه طه رضوان إلى ملاحظة أخرى مفادها أنه: "كما تقع المغايرة في الأسلوب بين إثبات التاء وحذفها تقع كذلك في باب الضمائر، فترى الضمير مؤنثاً أو بصيغة التأنيث وهو يحيل إلى مذكر أو العكس"⁽⁴⁾ إذ مثل بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ﴾ [النحل 66] فتلاحظ أن الضمير قد جاء مذكراً في (بطونه) مع أنه يحيل إلى مؤنث (الأنعام)، حيث قال الفراء: "فأما قوله: (وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه)، ولم يقل: (بطونها) والآنعام هي مؤنثة؛ لأنه ذهب إلى النعم والنعم ذكر وغنم جاز أن تذهب به إلى واحدها؛ لأن الواحد يأتي في المعنى على معنى الجمع"⁽⁵⁾ كما أضاف قائلاً: "وتقول العرب: هي أحسن النساء و(أجمله). ومن قال: وأجمله، قال: أجمل شيء في النساء، ومن قال: وأجملهن أخرجته على اللفظ"⁽⁶⁾

(1) تلوين الخطاب في القرآن دراسة في ضوء علم الأسلوب و تحليل النص طه رضوان طه رضوان ص 147

(2) الكتاب، سبويه، تحقيق عبد السلام محمد هارون ج 3 ص 565

(3) معاني القرآن، الفراء ج 1 ص 126

(4) تلوين الخطاب في القرآن دراسة في ضوء علم الأسلوب و تحليل النص طه رضوان طه رضوان ص 149

(5) معاني القرآن، الفراء ج 1 ص 129

(6) المصدر السابق ج 1 ص 130

حيث ختم طه رضوان باب هذا النوع من السياق قائلاً: " (وإن أغلب صور التلوين بين التأنيث والتذكير تتمثل في المغايرة في الضمائر لقوة الشبه بينهما وبين الإلتفات، وذلك حين يُبني أول الكلام على التذكير ثم يلتفت الأسلوب فيحيل إليه بضمير المؤنث"⁽¹⁾

سادساً: التقديم والتأخير في السياق القرآني:

—أولاً: تقديم المفعول به على عامله:

لعل من الأسباب الداعية إلى تقديم المفعول على عامله عند الزرخشري رعاية الفاصلة كقوله تعالى: ﴿وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [النحل 114] حيث قدم المفعول (إياه) على (تعبدون) لمشاكلة رؤوس الآي"⁽²⁾ غير أنه هناك من النحويين والبلاغيين يرى في التقديم اختصاصاً للعبادة بالله، وكذلك من أسباب التقديم والتأخير: "أن يكون في التأخير إخلال بالتناسب فيقدم لمشاكلة الكلام ولرعاية الفاصلة"⁽³⁾ حيث مثل الزرخشي لهذا الضرب بقوله تعالى: ﴿وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [فصلت 37]، إذ تقدم (إياه) على (تعبدون) لمشاكلة رؤوس الآي"⁽⁴⁾، كما عدَّ أبو حيان من ذلك قوله تعالى: ﴿وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [البقرة 172] فقال: (وإياه) هنا مفعول، وقدم لكون العامل فيه وقع رأس آية، وللاهتمام به، والتعظيم لشأنه"⁽⁵⁾ ومما تقدم فيه المفعول به على عامله قوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة 87] حيث علق عليها أبو البركات الأنباري قائلاً: "إنما تقدم المفعول للاهتمام به، وإنما قال: (تقتلون)، وإن كان الوجه: قتلتم لتطابق كذبتم، لأجل الفواصل؛ فإن فواصل الآيات كرؤوس الأبيات"⁽⁶⁾، وهذا ما ذهب إليه أبو البقاء العبركي قائلاً: "قدم المفعول لتتفق رؤوس الآي"⁽⁷⁾

(1) تلوين الخطاب في القرآن دراسة في ضوء علم الأسلوب و تحليل النص طه رضوان طه رضوان ص 149

(2) البرهان في علوم القرآن ، الزرخشي ج 3 ص 275

(3) المصدر السابق ج 3 ص 275

(4) ينظر المصدر السابق ج 3 ص 275/234

(5) البحر المحيط في أصول الفقه، الزرخشي ج 1 ص 485

(6) البيان في غريب القرآن، أبو البركات الأنباري ج 1 ص 106

(7) املاء ما من به الرحمان ج 1 ص 50

لعل هذا الرأي قال به حتى المتأخرون من علماء اللغة والأسلوبية والبيان أمثال إبراهيم السامرائي لما قال: "إن مراعاة التناسب في الأصوات والأوزان متطلبية في القرآن؛ ألا ترى أن من أجل ذلك قال تعالى: ﴿ففريقا كذبتهم وفريقا تقتلون﴾ فتقديم المفعول على (تقتلون) يخدم ما أشرنا إليه لإحكام النظم وحسن الأداء"⁽¹⁾ كما أضاف قائلاً: "وإني لأرى أن التقديم قد حقق أيضا غرضا أسلوبيا، وهو الحفاظ على النظم الذي يوفره ورود الآي على الميم والنون في أواخر الفواصل"⁽²⁾ كما عزز رأيه قائلاً: "والتقديم يوفر نظام الفواصل الذي انعقدت عليه السورة وليس كما ذهب غير واحد من أن التقديم لغرض الحصر، وهذا يعني إن العناية بالشكل في نظام الفواصل هذا هي وحدها استدعت هذا التقديم وليس من أجل غرض آخر"⁽³⁾.

-ثانيا: تقديم المفعول الثاني على عامله:

حيث تمثل لهذا الضرب من السياق من ذلك قوله تعالى: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ﴾ [الحاقة 30-31] الذي معناه عند الزمخشري: (ثم لا تصلوه إلا الجحيم)"⁽⁴⁾ أما أبو حيان فيرى أنه: "قدم الجحيم، وهو مفعول ثان، و المفعول المفعول الأول الهاء في "صلوه" وأخر هذه الأجل الفاصلة"⁽⁵⁾ كما ذكر الزركشي أن هذا التقديم و التأخير جاء لرعاية الفاصلة و أنه: "لو قال : صلوه الجحيم لأفاد المعنى، ولكن يفوت الجمع، وقيل : فائدة الاختصاص"⁽⁶⁾. وقال ابن أبي الحديد: "ولا منافاة بين أن يراد الاختصاص و تراد الفضيلة السجعية معا"⁽⁷⁾.

(1) من بديع لغة التنزيل، إبراهيم السامرائي، مؤسسة الرسالة دار الفرقان، عمان 1986 ص 244

(2) المرجع السابق ص 09

(8) البناء اللغوي في الفواصل القرآنية، علي عبد الله حسين العنيلي، دار النشر دار ومكتبة البصائر بيروت لبنان ط 1 1431 هـ 2010 م ص 77

(4) النهر اللامد من البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، مكتبة ومطابع النصر الحديثة، الرياض ج 8 ص 324

(5) المصدر السابق ج 3 ص 604

(6) البرهان في علوم القرآن، الزركشي ج 3 ص 324

(7) الفلك الدائر على المثل السائر، ابن أبي الحديد، تحقيق أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نضضة مصر، القاهرة (د.ت) ج 4 ص 62

ثالثا : تقديم المفعول به على الفاعل :

من ضروب هذا النوع من السياق قوله تعالى : "ولقد جاء آل فرعون النذر" [القمر 41] حيث عدّه الزركشي من باب "تأخير ما أصله أن يقدم"⁽¹⁾ و قال في موضع آخر : "فأخر الفاعل لأجل الفاصلة"⁽²⁾ كما ملح أحد المتأخرين إلى أثر التقديم في هذه الآية قائلا : "لقد كان للتقديم و التخير دور عظيم في تحقيق الانسجام الموسيقي بين الفواصل من ناحية، كما وفر للآية بأكملها انسجاما ، و توازنا موسيقيا من ناحية أخرى"⁽³⁾ حيث أضاف بعضهم قائلا: "فلو جاءت الآية على الأصل بهذه الصورة: " ولقد جاء النذر آل فرعون" ما تحقق ذلك الانسجام الصوتي مع الفواصل الأخرى التي تنتهي جميعها بحرف الراء، فضلا عن المعنى الذي أفاده التقديم من العناية و الاهتمام بالمفعول به : وهو "آل فرعون النذر"⁽⁴⁾.

رابعا : تقديم معمول خبر كان على عامله:

حيث ورد ذلك في قوله تعالى: " وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون" [البقرة 57] إذ ذكر أبو حيان أن "كان" دخلت هنا مشعرة بأن ذلك من شأنهم و من طريقتهم، ولأنها تستعمل حيث يكون المسند لا ينقطع عن المسند إليه ، كقوله تعالى: "وكان الله بكل شيء عليما"[الأحزاب 40] فقال صراحة: "كان المعنى" ولكن لم يزالوا ظلمي أنفسهم بكثرة ما يصدر منهم من المخالفات و " يظلمون": صورته صورة المضارع، وهو ماض من حيث المعنى، و هذا من المواضع التي يكون فيها المضارع بمعنى الماضي"⁽⁵⁾.

خامسا : تقديم الجار والمجرور على عامله :

(1) البرهان في علوم القرآن، الزركشي ج 1 ص62

(2) المصدر السابق ج 1 ص 63

(5) من صور الإعجاز الصوتي في القرآن الكريم، محمد السيد سليمان العبد، المجلة العربية للعلوم الإنسانية عدد 36 المجلد 9 حريف 1979 الكويت 105

(4) وظائف السياق في التفسير القرآني، عقيد خالد العزاوي، محمد شاكر الكبيسي دار الماجد، دار عصماء ط 1 2015 ص 167

(5) البحر المحيظ في أصول الفقه ا، الزركشي ج 1 ص 340

تقدم الجار والمجرور حافل جدا في الفواصل القرآنية، من ذلك قوله تعالى: "وما رزقناهم ينفقون" [البقرة 03] حيث اختلف بعض المفسرين في علة تقديم الجار و المجرور على العامل فهذا الزمخشري يرى أن سبب التقديم للأهمية والاختصاص، حيث يقول في هذا الشأن مايلي: "و قدم مفعول الفعل دلالة على كونه أهم وكأنه قال: و يخصون بعض المال الحلال بالتصدق به".⁽¹⁾ بينما ذهب البيضاوي أن تقديم المفعول هو للاهتمام و المحافظة على رؤوس الآي حيث وازن الزركشي بين قول الزمخشري و قول العبكري قائلا: "وهو أجود من قول الزمخشري، قدم المفعول للاختصاص"⁽²⁾ و الصواب أنه: "لاتعارض بين القولين و لا تفاضل، لأن التقديم و التأخير لا يتجرد عن حكمة ولا عن سبب، فليس التقديم و التأخير مطلوبا بذاته، وإنما ورائه قصد و سبب يختلفان باختلاف مواقع السياق، وما قاله الزمخشري يعد أحد أسباب التقديم و التأخير، و هي رؤية إلى النص من زاوية غير الزاوية التي نظر منها العبكري وفي كل خير"⁽³⁾

يمكننا التنبيه إلى ملاحظة مفادها أن ابن الأثير خالف رأي الزمخشري في كون تقديم الجار و المجرور لعللة الاختصاص حيث يقول: "فإنه لم يقدم السلسلة على السلك للاختصاص، وإنما قدمت لكان نظم الكلام، و لا شك أن هذا النظم أحسن من أن لو قيل: ثم أسلكوه في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا"⁽⁴⁾، حيث يضيف السامرائي في هذا الشأن: "لكنه لا مانع من أن يكون التقديم في الأسلوب القرآني للاختصاص و للفاصلة."⁽⁵⁾ وقد حقق تأخير الفعل (فأسلكوه)⁽⁶⁾ انسجاما بين هذه الفاصلة و الفاصلتين السابقتين و هما (فغلوه) و (صلوه) إذا أكد القزويني أن: "التخصيص في غالب الأمر لازم للتقديم"⁽⁷⁾.

(1) الكشاف، الزمخشري ج 1 ص 40

(2) البرهان في علوم القرآن، الزركشي ج 1 ص 63

(3) السياق الموسيقي للجملة العربية وأثره في بنائها، أحمد نصيف الجنابي، مجلة آداب المستنصرية العدد 4 1979 ص 51/52

(4) المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، ابن الأثير ج 2 ص 214

(5) البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي ج 1 ص 572/573

(6) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي ج 1 ص 625

(7) المصدر السابق، ج 2 ص 21

سادسا : تقديم صفات الله تعالى و تأخيرها:

ومثل ذلك قوله تعالى : " وتب علينا انك أنت التواب الرحيم " [البقرة 128] حيث علق عليها أبو حيان قائلا : وهاتان الصفتان مناسبتان، لأنهما دعوا بأن يجعلهما مسلمين ومن ذريتهما أمة مسلمة ،وبأن يريهما مناسكهما، وبأن يتوب عليهما ، فناسب ذكر التوبة عليهما، أو الرحمة لهما، وناسب تقديم ذكر الرحمة، لمجاورة الدعاء الأخير في قوله : "وتب علينا " و تأخرت صفة الرحمة لعمومها، لأن من الرحمة التوبة ، ولكونها فاصلة، والتواب لا يناسب أن تكون فاصلة هنا ؛لأن قبلها "إنك أنت السميع العليم، وبعدها "إنك أنت العزيز الحكيم"⁽¹⁾.

ومنه قوله تعالى : "وما كان الله ليضيع إيمانكمرحيم" قال فيها أبو حيان ، وتأخر الوصف بالرحمة لكونه فاصلة."⁽²⁾

ومنه أيضا قوله تعالى: "فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم " [البقرة 37] حيث علق عليها أبو حيان قائلا : "وأعقب الصفة الأولى بصفة الرحمة، لأن قبول التوبة سببه رحمة الله لعبده ،وتقدم "التواب" بمناسبة "فتاب عليه" ولحسن ختم الفاصلة "الرحيم"⁽¹⁾

مما سبق ذكره أنفا من نماذج متنوعة للسياق نستنتج بأن له أهمية بالغة وعظمية في العملية البيانية، فبواسطته تتضح المعاني وتنكشف و يزول الإبهام ويتحقق المراد فالإسم في حالة التعريف مخالف في معناه لحالة التنكير، وتقديم المفعول على عامله يفيد معان خاصة أشار إليها أهل الاختصاص كثيرا ؛بلاغيون ونحويون ، كما تقدم الجار والمجرور يفيد أغراضا لطيفة، وهذا كله سنن من سنن البيان عند العرب، مدح الله بها لسانهم الذي جعله لغة أحر الكتب السماوية، والذي تعهد سبحانه وتعالى بحفظه.

(1) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي ، ج 1 ص 270

الخاتمة:

الحمد لله الذي تتم بفضل الصالحات، وبه يوفق إلى العمل الصالح، كما أحمده عز وجل على أن جعلنا من عباده الذين يبحثون في سر اللغة العربية، وفي أسرار كتابه العظيم الكريم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، كما نحمده كثيرا لتوفيقه إيانا في إعداد هذا البحث الذي جمعت فيه بين مسائل الفلسفة الإسلامية وقواعد اللغة و البلاغة، حيث توصلت إلى النتائج التالية:

بالنسبة لمفهوم البلاغة في اللغة قد أجمعت المعاجم اللغوية على أنها الوصول إلى الشيء والانتهاؤ إليه سواء أكان ماديا أو معنويا.

أما في الاصطلاح فقد تعددت التعاريف فمنهم من عرفها في اللفظ ومنهم من رآها في المعنى. حيث شبه البليغ بالجزار الحاذق، وبالحياط الماهر، وكثير منهم رآها بإيجازا.

أما بالنسبة للفصاحة فمعناها اللغوي الخلوص إلى الشيء وهي آلة ووسيلة بها يتم البيان. أما اصطلاحا فهي سلامة اللفظ من التعقيد، والغرابة، والوحشة، وتنافر الحروف.

وكذلك من خلال عرضي لأفكار المعتزلة والأشاعرة ومناقشتها توصلت إلى العديد من النتائج التي يمكن ذكرها في النقاط التالية:

❖ لقد ساهم الجدل الكلامي -حول القرآن الكريم- في فتح آفاق لغوية وبلاغية تطرق لها أهل

اللغة و البلاغة، إذ أصبحت عناصر رئيسية في الدرس البلاغي كقضية اللفظ والمعنى.

❖ استطاع علماء اللغة والبلاغة التوفيق بين عناصر الفلسفة كمفهوم، وعناصر البلاغة كأركان

للدرس البلاغي.

❖ لقد ساهمت مبادئ المعتزلة خاصة العدل والتوحيد؛ العدل يتمثل في نفي الشر عن الله،

والتوحيد في نفي الصفات الحسية في ظهور العناصر البلاغية التالية.

❖ ظهور قضية الصورة البيانية بأنواعها لأنهم جنحوا إلى تأويل الألفاظ التي تؤدي تشبيهه وتجسيم الله - سبحانه وتعالى - كلفظة اليد أولت بالخير و النوال والعطاء. "البصر" أول بالعلم والرعاية "الرحمة" أولت بمعنى التوفيق والسداد، كذلك لفظة "الحياة".

❖ ظهور قضية الألفاظ التي تعد ركنا أساسيا في الدرس البلاغي منبثقة عن قضية مفهوم كلام الله وطبيعته، حيث رأى فيه المعتزلة مخلوقا وهذا تنزيها لله - سبحانه وتعالى - عن الجارحة والحاسة والتشبيه بالخلق، وإنما إذا أراد أن يأمر وينهى ويخبر يخلق كلاما يلقيه في موضع سواء أكان هذا الموضع شجرا أم حجرا "ذات"، حيث رأى المعتزلة في كلامه ألفاظا وأصواتا، وعلى هذا الأساس اهتموا بالألفاظ وفصاحتها، وذكروا شروط اللفظ البليغ والفصيح، كما ذهبوا إلى أن البلاغة في حسن الألفاظ وسلامتها من التعقيد والعي والتنافر.

❖ ساهم مبدأ العدل عند المعتزلة، وهو عدم ظلم الله للعبد، وتنزيهه عن الشر والقبائح في ظهور قضية المجاز عند البلاغيين، حيث لجأوا إلى تأويل الألفاظ التي فيها مكر، وخداع، وبطش، وغضب، وأسف، فمثلا الرؤية أولت مجازا لإدراك العقل إذ بدأت ملامح المجاز في القرن الثالث الهجري عند الأخفش حيث أول الاستواء باستواء فعله.

❖ المجاز عند المعتزلة عبارة عن توسعة واختصار وإيجاز الكلام وهذا نظرا لتمكنهم في لغة العرب.
❖ قضية المحكم والمتشابه فتحت الباب واسعا للمجاز فالقرآن الكريم فيه آيات محكمات وأخر متشابهات فمن الضروري رد المتشابه إلى المحكم وهذا هو صلب التأويل في العملية البيانية، كما أنه في بعض الحالات هناك آيات تتعلق بموضوع واحد كالجبر والاختيار فيصعب تمييز المحكم من المتشابه للتساوي في الوضوح وعدم وجود قرينة فيدخل التأويل قصرا في اتخاذ موقف عقلي.

❖ قضية الوجوه والنظائر هي الأخرى فتحت الباب واسعا أمام التأويل، فالوجوه هي الألفاظ المشتركة التي تستعمل في عدة معاني، والنظائر هي الألفاظ المتواطئة، فالمقصود منها -الوجوه والنظائر - استعمال الاشارات الباطنة الخفية وعدم الاكتفاء بالظاهر وهذه هي عملية التأويل.

فمثلا "الهدى" ضد الضلالة لكنها تؤول بالثبات في "اهدنا الصراط المستقيم" كذلك "السوء" فظاهره العيب والعار لكنه في قوله تعالى "يسومونكم سوء العذاب" فتأول بالشدة والقساوة. كما أن "الأسف" يعني الحزن، لكن في قوله "فلما آسفونا" تؤول بالغضب.

❖ جرد المعتزلة الألفاظ العربية من معانيها خدمة للتأويل، ومنها جردت أسماء الله من معانيها، حيث جعلوها أعلاما جامدة لا معنا لها ولا دلالات لغوية كالرحمن، الرحيم، السميع، في بعض الحالات أهمل المعتزلة السياق وحملوا دلالة الألفاظ على ما يتلاءم مع عقيدتهم خدمة للعملية التأويلية فمثلا قوله تعالى: "أولي الأيدي والأبصار" أولت بالنعم فالعرب تقول: "بين يدي الدار" والمراد قدامها وليس للدار يدان، ومن هذا أول الكلم بالجرح والحكمة في تكليم موسى.

❖ من باب التأويل التصرف في النص بالوجوه الإعرابية في بعض القراءات فمثلا الغفلة في قوله تعالى: "ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه." فالمعنى وجدناه أو صادفناه، حيث قرأ بفتح اللام في أغفلنا.

❖ من مظاهر التأويل عند المعتزلة التصرف في دلالة الصيغ الفعلية مثل أفعل، فَعَلَ عند إسنادها إلى الله مثل: "أضله الله" "سأصرف عن آياتي" "صرف الله قلوبهم" "ختم الله" معناها سماهم ضلالا خدمة للتأويل، فمثلا في قوله تعالى "...ليكون لهم عدواً وحزناً" بأنها لام العاقبة والصيرورة وليست للتعليل. كما لجأوا إلى الحذف في قوله تعالى: "فلما تجلى ربه للجبل" بحذف كلمة "أمره" أو "قدرته" بحذف الباء.

❖ ساهم العقل عند المعتزلة في ضبط الدلالة "المعاني" للألفاظ المفردة، والألفاظ المركبة "الجمل" الذين يلقبون بالعقليين-المعتزلة- ففتقوا قضايا لغوية وبلاغية جوهرية في الدرس البلاغي، وارهاسات أولية للألفاظ، والصورة البيانية بأنواعها وتعدد وتنوع الدلالات والمعاني، وأنواع أساليب العرب.

❖ ساهمت قضية الاسم والمسمى عند المعتزلة في فتح آفاق بلاغية وبيانية حيث ميزت بين الاسم والمسمى والعلاقة بينهما

❖ ساهمت مبادئ الشعرة، إثبات صفات الله تعالى، التمييز بين الكلام النفسي والكلام اللفظي، ونظرية الكسب "أفعال العباد" في إقرار المفاهيم البلاغية التالية:

● إثبات صفات الله تعالى وليس كمثلته شيء عن طريق النقل لا العقل وظهور ما يعرف بالحقيقة "الدلالات الوضعية" كثبوت الرؤية في الآخرة، ولم تؤول كصورة بيانية عند المعتزلة

● ظهور قضية المعاني عند البلاغيين من خلال حوضهم في مفهوم الكلام الإلهي، الذي يعد منظوما في نفسه، فأصبحت المعاني "المعنى" القطب الثاني الذي يقابل الألفاظ عند المعتزلة.

● طبيعة كلام الله بمفهوم الأشاعرة ساهمت في ظهور علم المعاني لاهتمامهم بالطبيعة النفسية "المنظوم في النفس" فألفاظ البيان والبلاغة والفصاحة تدل على فضل القائلين بها "الملكة"

● ظهور قضية النظم "نظرية النظم" من مفهوم فلسفي من خلال مفهوم كلام الله وأصبحت قضية بلاغية تخص علاقة الكلم ببعضه بعضا.

● أعطى الأشاعرة للنفس أهمية كبرى في العملية البيانية من خلال عملية الذوق، عكس المعتزلة الذين أهملوا المتكلم وقدراته الفطرية.

● ساهم فلاسفة المعتزلة والأشاعرة معا في ظهور قضية جوهرية في الدرس البلاغي، والتي تعتبر عماد وسانم البلاغة، ألا وهي السياق، لكن دون تسميته الصريحة وإنما عبارة عن إشارات وإرهاسات من خلال حديثهم عن النظم والتأليف و التركيب والتناسق.

● للسياق دور كبير في تحديد الدلالة بأنواعها اللغوية، العرفية، الشرعية.

● بالسياق تتعدد وتنوع التراكيب والأساليب.

- توظيف أسماء وصفات الله في الآيات كان لاعتبارات دلالية سياقية.

الملاحق

- أولا: الآيات القرآنية

الصفحة	السورة	رقمها	الآية
326	البقرة	03	وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ
137 - 82		07	خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ
71		10	قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ
123		14	إِنَّا مَعَكُمْ
71		15	وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ
87		16	أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهَدَى
77		20	إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
83 - 21		21	يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ
76		26	إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا
-115 224-215		29	اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ
152		229	الطَّلَاقِ مَرَّتَانٍ
96		30	وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ
87		34	إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى
327		37	فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ
326		57	وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ
97		63	
141		65	فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ
324		87	أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِقْنَا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ
161		97	قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ
307		105	مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِّنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ
156		107	

129		115	وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَوَجَّهَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ
129		115	فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَوَجَّهَ اللَّهُ
327		128	وَتُوبَ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ
152		143	كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ
190		165	وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ
123		171	وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءَ وَنِدَاءَ
324		172	وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ
309		173	إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَحَمَّ الْخَنِزِيرِ وَمَا أَهْلًا بِهِ لَعِيرِ اللَّهُ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ
123		177	وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ
188		194	فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ
218		194	فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ
87		208	فَنظرة إلى ميسرة
83 - 80		210	هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ
149		228	وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ
08		232	فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ
155		233	وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُسَمِّ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنِ تِرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ
125		257	يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ
189		276	بِمَحَقِّ اللَّهِ الرَّبَّاءِ وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ

الفهرس

الصفحة	السورة	رقمها	الآية
157 - 88	آل عمران	08	رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا
93		18	شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ الَّذِي عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ
257		21	فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ
78		73	إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ
133		77	وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
151		118	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤًا مَّا عَنْتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَعْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تَخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ
299		126	وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ
257		168	
27		169	وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ
79		174	لَمْ يَمَسُّهُمْ سُوءٌ
83		178	أَمَّا تَمْلِي هُمْ خَيْرٌ لَّأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا تَمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
122	النساء	03	مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ
137		08	
88		23	
125		36	وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ
12		63	فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا
79		78	وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ
74		80	مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ
218		96	وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا رَّحِيمًا
79		101	أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا
222		121	وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا
-221-82		142	يُجَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ

188			
217		163	إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ
98,99,81 214,220,		164	ورسلا موسى تكليما
	الصفحة	رقمها	الآية
310	المائدة	01	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ
310		03	حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لِعَيْرِ اللَّهِ بِهِ
130		64	وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ
123		66	لَا كَلُوا مِنْ قَوْفِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ
85		75	كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ
	الصفحة	رقمها	الآية
226	الأنعام	01	وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ
159		06	أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِّنْ قَرْنٍ مَّكَّانَهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ يُمْكِنْ لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَا هُمْ بِدُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ
215		18	وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ
76		19	قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ
79		23	تُمْ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ
190		27	وَلَوْ تَرَى إِذْ وُفِّقُوا عَلَى النَّارِ
78		52	يُرِيدُونَ وَجْهَهُ
-238-84 190		102	خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ
125		103	لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ
257		122	أَوْ مَنْ كَانَ مِثْلًا فَأَحْيَيْنَاهُ
310		143	تَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ
-156		151	قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ إِلَّا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا

الفهرس

236-220			وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ
214		158	أَوْ يَأْتِيَ بَعْضَ آيَاتِ رَبِّكَ
221		160	مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
161	الأعراف	18	
233-167		54	أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ
138		56	إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ
79		73	وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ
146		138	وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ
220		144	قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ
-85-83 -143 -134 -82-100 236		143	فَلَمَّا بَلَغْنَا لِبْنَةَ لُجَيْلٍ لَّجَّجْنَا لَهُ السُّبْحَانَ الَّذِي جَعَلَهُ دَكَّا وَخَرَّ مُوسَى صَبَعًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ
82		146	سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِعِزِّ
122		163	وَأَسْلَمُومَ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ
257		168	وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا
219		180	وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا
301		199	خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ
296		206	إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ
301		200	وَأَمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
132	الأنفال	17	ولا ينظر إليهم يوم القيامة
- 136		30	وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ

221			
299		10	وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
-136 221-214	التوبة	29	
313		34	وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ
151		92	وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ
223		117	لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ
304		118	وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ
297		119	وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ
189 - 82		127	ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ
الصفحة	السورة	رقمها	
- 214 236	يونس	26	لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْخُسْفَىٰ وَزِيَادَةٌ
319		77	قَالَ مُوسَىٰ أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ
319		78	قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَلْفِتْنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمُ الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمُ بِمُؤْمِنِينَ
79		85	لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
305	هود	01	أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْبُيُوتُ أَهْلًا فَأَكْرَمَهُ اللَّهُ بِالنَّبِيِّ الْأَخِي لِمَا نَجَاهُ مِنَ الظَّالِمِينَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا آلَهُمِ الْأَعْرَابَ وَكُنْتُمْ أَخْسَرَاءَ أَلَمْ يَجْعَلْ لَكُمْ فِي آلِهِ آلِيًّا فَقَالَ يَحْيَىٰ لَوْلَا أَنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ نُفَسُهُمْ سَوَاءٌ وَقَدْ كُنْتُمْ أَشْوَاعًا لَقَدْ كُنْتُمْ فِي آيَاتِنَا لَنَائِبًا
99 - 96		02	كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ
216		20	مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ
159		43	قَالَ سَاوِيَ إِلَىٰ جِبَلٍ يَْعَصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا

			مَنْ رَّحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُعْرَقِينَ
206		44	وقيل يا أرض..... للقوم الظالمين
159		103	إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ
	الصفحة	رقمها	الآية
76	يوسف	02	إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ
161		18	وَجَاؤُوا عَلَى فَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ
79		20	بِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ
123 – 83 124 –		72	
171		77	فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ
163		83	قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ
106		111	وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ
	الصفحة	رقمها	الآية
225	الرعد	05	وَإِنْ تَعْجَبَ فَعَجَبٌ
184		14	وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٌ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِعِهِ
	الصفحة	رقمها	الآية
254	إبراهيم	01	كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ
78		06	يَسْؤُمُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ
93		22	وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُهُمْ فَأَخْلَفْتُهُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
نَبِيٌّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغُفُورُ الرَّحِيمُ	49	الحجر	303
الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ	91		234
الآية	رقمها	السورة	الصفحة
		النحل	
فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ	26		190 - 85
إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ	40		167 - 95 233-
وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالصًا سَائِعًا لِلشَّارِبِينَ	66		323
لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ	103		62
وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ	112		153
وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ	113		310
إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لِعَيرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ	115		309
فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ	115		310
	144		-310 342-323
الآية	رقمها	السورة	الصفحة
وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ	24	الإسراء	250
وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا	15		103
وَلَا تُقْرَبُوا الرِّبِّيَّ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا	32		156
سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا	43		88
قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا	88		99 - 193
الآية	رقمها	السورة	الصفحة
وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ	28	الكهف	81

الفهرس

79		40	حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ	
219		45	كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا	
- 241 236		67	إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا	
167		109	قُل لَّوْ كَانِ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا	
الصفحة	السورة	رقمها	الآية	
154	مریم	5 / 4	قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا	
79		26	نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا	
264		86	وَنَسُوقَ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وِرْدًا	
الصفحة	السورة	رقمها	الآية	
188	طه	/2/1 3	طَهَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى لِتَذَكِّرَهُ لِمَنْ يَخْشَى	
-137-75 228-219		05	الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى	
197		10	لُعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى	
97		12	إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ	
- 130 132		39	وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي	
320		117	فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِرِجْلِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى	
81		121	وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى	
الصفحة		السورة	رقمها	الآية
95 - 94		الأنبياء	2/1	اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُحَدَّثٍ
233		02	لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا	

79		105	وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
217	الحج	18	يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
223	المؤمنون	14	فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ
191		91	مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ
134		116	رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
75	النور	24	يَوْمَ نَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ
189		37	يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ
184		39	وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَاهُمْ كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يُحْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا
155 - 156		56	وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرُّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
223	الفرقان	01	تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ
186		23	وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
95	الشعراء	05	وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُخَدِّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ
323		105	كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ
323		160	كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ
150		189	فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ الظُّلَّةِ إِنَّهُ كَانَ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
197	النمل	06	وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ
75 - 197		07	إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَاتِيَكُمْ مِنْهَا بِخَبْرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ
75		07	
156		19	فَتَبَسَّمْ صَاحِبًا مِّنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ

الفهرس

			عَلَيْ وَعَلَى وَالِدَيْ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ
198		31	أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأُنُوبِي مُسْلِمِينَ
198		32	يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ
198		33	قَالُوا نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ
198		34	إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَبَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ
107		49	قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ
79		62	وَيَكْشِفُ السُّوءَ
134		86	أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لَيْسَكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ
	الصفحة	رقمها	الآية
226	القصص	3 / 1	طَسَمْتَكَ آيَاتِ الْكِتَابِ الْمُبِينَتُلُوا عَلَيْكَ مِنْ نَبِيٍّ مُوسَى
83		08	فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا
136		11	
125		14	بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى
211		23 / 24	وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْكُنُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌفَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ
211		26	إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ
28		34	وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا
144		63	
126		88	كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ
152		88	وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَرِئْيسُهُ يُرْجَعُونَ
	الصفحة	رقمها	الآية
312	العنكبوت	61	وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ

الفهرس

312		63	وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ
159		67	أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيَنْتَحِطُّ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبَالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَيَنْعَمَ اللَّهُ يَكْفُرُونَ
	الصفحة	رقمها	الآية
314	الروم	30/ 31	فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ مُبِينًا إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ
79		41	ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ
171		49	
	الصفحة	رقمها	الآية
312	لقمان	25	وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ
313		25	بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ
	الصفحة	رقمها	الآية
316	الأحزاب	36	وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا
326		40	وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا
	الصفحة	رقمها	الآية
159	سبأ	15	لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ
124-123		33	بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ
	الصفحة	رقمها	الآية
303	فاطر	15	يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْعَنِيُّ الْحَمِيدُ
	الصفحة	رقمها	الآية
196		69	وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ
220	يس	69	إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ
138		70	لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقِّ الْقَوْلَ عَلَى الْكَافِرِينَ

130		71	مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيْدِينَا
138		73	
138		73	أَفَلَا يَشْكُرُونَ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
- 214 225	الصفات	12	بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ
107		95	أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ
09		102	فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ
79		125	أَتَدْعُونَ بَعْلًا
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
94	ص	01	ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ
81 - 45		45	أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَنْصَارِ
- 126 226		75	لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
203	الزمر	07	وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ
184		23	اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَفَشَّرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ
312		38	وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ
- 128 129		56	يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ
-227 -129 -130 67-136		67	وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ
221		69	وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا

144		71	وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ
264		71	وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا
264		73	وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
198	غافر	3.2.	حَمَتْنِيَا الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ
		1	الْعِقَابِ ذِي الطُّولِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ
198		5.6	كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ
225		35	كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ
159		36	وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ
09		56	مَا هُمْ بِبَالِعِيهِ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
94	فصلت	11	إِنِّيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا
136		11	قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ
85		21	وَقَالُوا بِالْجُلُودِ هُمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا
301		34	وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ
301		35	وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ
301		36	وَأِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ
324		37	وَمَنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ
156		40	إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَىٰ فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ
130		49	لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ
62		44	وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية

69	الشورى	11	لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ
227-136		11	لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ
136		23	إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ شَكُورٌ
223		25	وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ
100		51	وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
266-234	الزحف	03	إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا
191		05	أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ
312		09	وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ
245		19	وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَانًا
59		-31	وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْفَرِثِيِّينَ عَظِيمًا هُمْ يَفْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
79		55	فَلَمَّا آسَفُونَا
312		87	وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
216	الدخان	19	
191		-25	كَمْ تَرَكُوا مِن جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ نَّوْرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ
		26	
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
82	الجاثية	23	وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ
79		28	وَوَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
161	محمد	04	فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبِ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَنتَحْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَاهُمْ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية

74	الفتح	10	إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ
131		18	لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ
297		29	مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
188	ق	2.1	ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
195	الذريات	1.2. 3	وَالذَّرِّيَّاتِ ذَرَوْا فَأَحْمِلَاتٍ وِقْرًا فَالْجَارِيَّاتِ يُسْرًا
216		56	وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ
304		58	إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
188	الطور	4.3. 2.1	وَالطُّورِ كِتَابٍ مَسْطُورٍ فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ
197		34	فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
217	القمر	01	وَأَنشَقَّ الْقَمَرَ
222-86		49	إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ
22		-52 53	كُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ كُلِّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
47	الرحمان	4.3. 2.1	الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ
228-128		27	وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ
316		-46 56	وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ بَاطِنًا آلاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ وَإِنَّا نَبِئَايَ آلاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ بَاطِنًا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ رَوْحًا نَبِئَايَ آلاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ تَكِينٍ عَلَى فُرْشٍ بَاطِنًا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ

الفهرس

			وَحَى الْجُنَيْنِ دَانِيَابِيَّ آلاء رَبُّكُمَا تُكَذِّبَانِ فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَمْ يَطْمِئِنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
85	الواقعة	29	وَطَلَحٍ مَّنضُودٍ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
215	الحديد	03	هُوَ الْأَوَّلُ
296		04	وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ
222		22	مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا
78		29	وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
135	المجادلة	07	أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ
171		08	وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
70	المتحنة	11	فَأَتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَا أَنْفَقُوا
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
304	الصف	05	فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
314-313	الجمعة	11	وَإِذَا زَاوَا تِجَارَةً أَوْ هَؤُلَاءِ انْقَضُوا إِلَيْهَا
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
62	المنافقون	03	ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
316	الطلاق	01	يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ
09		02	فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ
316		-02	وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ
		03	
الصفحة	السورة	رقمها	الآية

83	الملك	02	لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا
107		10	وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
248-129	القلم	42	يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
257	الحاقة	11	إِنَّا لَمَّا طَعَى الْمَاءَ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ
325		-30	خُذُوهُ فَغُلُّوهُمْ الْجَحِيمِ صَلُّوهُ
		31	
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
152	المعارج	34	وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
97	نوح	01	إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
85	الجن	18	وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
86	المدثر	04	وَتِيَابِكَ فَطَهَّرَ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
177	القيامة	16	لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ
43		19	مَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ
87.125.2		-22	وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ
26.236		23	
125		-24	وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بِأَسْرَةٍ تَنْظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ
		25	
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
78	الإنسان	09	إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
75	عبس	20	مَّ السَّبِيلِ يَسْرَهُ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية

131	الانفطار	07	الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ
218		19	وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
85	المطففين	01	وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
171	البروج	22	بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْمُودٍ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
293-85	الغاشية	-17 20	أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ
161		22	لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
-85-80 190-134	الفجر	22	وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
78	الليل	20	إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
228	العلق	19	وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
217-97	القدر	01	إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
296	الفيل	02	أَمْ يَجْعَلُ كَيْدُهُمْ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
- 118 128	الكافرون	06	لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية
85	الفلق	01	قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ
82		02	مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ
الصفحة	السورة	رقمها	الآية

189	الفاتحة	01	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
188 - 74		3 - 2	الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
78		06	الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
219 - 75		07	الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

ثانيا : الأحاديث

- «إن الله يبعث الرجل البليغ الذي يتخلل بلسانه تخلل الباقرة»
- «أنا أعرب ولدتي قريش ونشأت في بني سعد بن بكر فأن يأتيني اللحن»
- «خلق الله آدم على صورته»
- «يميز الله ملاي سحا، لا يغيضها الليل والنهار»
- «عجب ربكم من ألكم وقنوطكم»

قائمة المصادر والمراجع

أولا : المصادر

- 1 - القرآن الكريم مصحف المدينة المنورة للنشر الحاسوبي برواية حفص عن عاصم
- 2- الإبانة عن أصول الدين، الأشعري، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة البيان . دمشق
- 3 - الإتيقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، دار مصر للطباعة (ب.ت)
- 4 - إحصاء علوم الدين، الفارابي «أبو النصر» مطبعة السعادة - مطبعة استانبول 1989 م
- 5 - أحكام الفضول في أحكام الأصول، تحقيق ودراسة عبد الله محمد الجبوري، مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى، بيروت 1406هـ
- 6 - أخلاق الوزيرين، أبو حيان علي بن محمد التوحيدي، تحقيق محمد تاويت الطنجي، المجلس العلمي العربي، دمشق 1957م
- 7 - أدب الكتاب، ابن قتيبة الدينوري (عبد الله بن مسلم) تحقيق محمد محي الدين، الطبعة الرابعة، مطبعة السعادة، القاهرة 1963م
- 8 - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي 1999م
- 9 - أساس البلاغة الزمخشري (محمود بن عمر) مطبعة دار الكتاب المصري الطبعة الأولى 1953م
- 10 - أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تعليق أبو فهر محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة 1412هـ
- 11 - الأشباه والنظائر في النحو، جلال الدين السيوطي، تحقيق عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى 1406هـ
- 12 - اشتقاق أسماء الله الحسنى، الزجاجي، تحقيق عبد الحسين المبارك، مؤسسة الرسالة، بيروت 1406هـ
- 13 - الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع الجواز، العز بن عبد السلام، مطبعة دار الفكر، دمشق (ب.ت)

- 14 - الإشارة إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، لبنان
- 15 - أصول الدين، البزدوي، تحقيق هانزبيتر لنيس، دار إحياء الكتب العربية. 1963م
- 16 - أصول الدين، البغدادي، طبعة استانبول 1968م
- 17 - أصول السرخي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت
- 18 - أطواق الذهب في المواعظ والخطب، الزمخشري، مطبعة السعادة 1926م
- 19 - إعجاز القرآن، الباقلائي، تحقيق الخفاجي، طبع صبيح، الطبعة الأولى. 1370 هـ
- 20 - الإعجاز والإيجاز، الثعالبي «عبد المالك بن محمد» الطبعة الأولى، المطبعة العمومية، مصر 1897 م
- 21 - إعراب القرآن، ابن النحاس، تحقيق زهير غازي زاهد، عالم الكتب مكتبة النهضة العربية، الطبعة الثالثة 1988م
- 22 - إعراب القراءات السبع وعللها، ابن خالويه، تحقيق عبد الرحمان بن سليمان العثيمين، مكتبة الغانجي، القاهرة 1413هـ
- 23 - أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، الخطابي، تحقيق محمد بن سعد بن عبد الرحمان آل سعود، مركز إحياء التراث الإسلامي مكة المكرمة
- 24 - إعلام الموقعين عن إعلام رب العالمين، ابن قيم الجوزية، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة (ب.ت)
- 25 - الإفضال، أبوعلي الحسين بن الفارسي، تحقيق عبد الله بن عمر الحاج إبراهيم، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات 1424هـ
- 26 - الأقصى القريب في علم البيان، التنوحي «محمد بن محمد بن عمرو» الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة، 1328هـ

- 27 - الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي . تحقيق عادل العوا، دار الأمانة، بيروت 1969م
دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان. الطبعة الأولى 1403هـ
- 28 - أمالي المرتضى، الشريف المرتضى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية 1954م
- 29 - أمثال الحديث، القاضي الحسين عبد الرحمان الرامهرمزي، تحقيق أمة الكريم القرشية تركيا، المكتبة الإسلامية، استانبول
- 30 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، تقديم محمد عبد القادر الأرنؤوط، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية 2004
- 31 - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني. تحقيق زاهد الكوثري، مكتبة الغانجي 1382هـ
- 32 - الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني (محمد عبد الرحمان) ضمن شروح التلخيص، مطبعة عيسى الحلبي وشركاؤه، القاهرة 1937هـ
- تحقيق عبد المنعم خفاجي، منشورات، دار الكتاب العربي، بيروت 1395هـ، 1975هـ
- 33 - البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، تحقيق الشيخ زهير جعيد، مراجعة صدور جميل، دار الفكر، بيروت. 1992م
- 34 - البحر المحيط، الزركشي، راجعه سليمان الأشقر، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع بالعددة. الكويت الطبعة الثانية 1992م
- 35 - البديع في البديع ونقد الشعر، أسامة بن مرشد بن علي بن مقلد بن نصر بن منقذ الكناني، تحقيق علي مهنا، دار الكتاب العامة، بيروت 1987م
- 36 - بديع القرآن، ابن الإصبع المصري، تحقيق محمد شرف، الطبعة الثانية، دار النهضة، مصر 1972م
- 37 - البرهان في علوم القرآن، الزركشي «بدر الدين» تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبع الحلبي، الطبعة الأولى 1957م

- 38 - البرهان في وجوه البيان، ابن وهب «إسحاق بن عبد الرحمان» شروح التلخيص، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، القاهرة 1937
- 39 - البرهان في متشابه القرآن، الكرمانى، مراجعة أحمد عز الدين بن عبد الله بن خلف، مصر. الطبعة الأولى 1991م
- تحقيق عدنان زرزور، دار التراث. القاهرة 1966م
- 40 - بصائر ذو التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الفيروزى، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة
- 41 - بغية الطلب في تاريخ حلب، كمال الدين عمر أحمد بن أبي جرادة الحنفى، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، لبنان
- 42 - البيان والتبين، الجاحظ «عمرو بن بحر بن محبوب» تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة 1968م
- تحقيق علي أبو ملجم، دار مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى 1408هـ. 1988م
- 43 - البلاغة، المبرد «محمد بن يزيد الشمالى» تحقيق رمضان عبد التواب الطبعة الأولى، دار مطابع الشعب، القاهرة، 1965م
- 44 - بيان إعجاز القرآن، الخطابي «حمد بن حمد بن إبراهيم» تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول، دار المعارف، مصر .
- وتحقيق أحمد صقر، دار المعارف، مصر، الطبعة الأولى 1987م
- 45 - تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تحقيق أحمد صقر، دار إحياء الكتب القديمة، الطبعة الأولى 1945م
- 46 - التبيان في إعراب القرآن، العبرى، تحقيق علي محمد البحاولى. دار الجيل. بيروت 1976م
- 47 - التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، ابن زملكاني، تحقيق أحمد مطلوب خديجة الحديشي، مطبعة العالي، بغداد الطبعة الأولى 1964م

- 48 - تهذيب اللغة الأزهرى «محمد بن أحمد» الدار المصرية للتأليف والترجمة (د.ت)
- 49 - التعريفات، الجرجاني، المطبعة الخيرية، القاهرة، الطبعة الأولى 1306هـ
- 50 - وكذلك طبعة عيسى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة. 1938م
- 51 - التعريف لمذهب أصول التصوف، الكلاباذي، تحقيق محمد أمين النوادي، مكتبة الأزهرية. 1969م
- 54 - تفسير جزء عم، الرماني خط سنة 1096، المكتبة التيمورية بدار الكتاب المصرية تحت رقم 201 .
- 55 - تفسير أبي بكر الأصم، ضمن سلسلة تفاسير المعتزلة، تحقيق خضر محمد نبها، دار الكتاب العلمية (ب.ت)
- 56 - التكملة، الفارسي، تحقيق كاظم بحر المرجان، جامعة بغداد 1401هـ
- 57 - تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، تحقيق محمد عبد الغني حسن، عيسى البابي الحلبي وشركاه القاهرة الطبعة الأولى 1995م
- 58 - التلخيص في علوم البلاغة، الخطيب القزويني «محمد بن عبد الرحمان» المطبعة الرحمانية، القاهرة 1932هـ
- 59 - التمثيل والمحاضرة، الثعالبي، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو .
- 60 - التمهيد، الباقلاني، نشره الآب مكارتي، المكتبة الشرقية، بيروت 1975م .
- 61 - ثمرات العلوم مع كتاب الأدب والإنشاء والصدقا والتصديق، أبو حيان التوحيد، المطبعة الشرقية، القاهرة 1323هـ
- 62 - جامع البيان في تفسير القرآن، الطبري «محمد بن جرير» (ب.ت)
- 63 - الجامع لأخلاق الرواي وآداب السامع، البغدادي، تحقيق محمد الطحان، مكتبة المعارف، الرياض. 1403هـ
- 64 - الجامع لعلم القرآن، الرماني، جزء مكتبة المسجد الأقصى، معهد المخطوطات العربية القاهرة .
- 65 - جمهرة اللغة، ابن دريد «محمد بن حسن» دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن 1336هـ

- 66 - حسن التوصل إلى صناعة التوصل، محمود الحلبي، تحقيق أكرم عثمان، دار الحرية للطبعة، بغداد 1989م
- 67 - الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون. الطبعة الثالثة 1969 م
- 68 - الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار عالم الكتب، بيروت، 1403هـ
- 69 - درة التنزيل وغرة التأويل، الخطيب الإسكافي، عناية الشيخ عبد المعطي السقا، مطبعة السعادة. مصر 1326هـ
- 70 - دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني. الطبعة الخامسة، دار المنارة، القاهرة 1372هـ
- و كذلك تصحيح محمد عبده، ومحمود التركيبي الشنقيطي، تعليق محمد رشيد رضا. دار الكتاب العلمية. الطبعة الأولى، بيروت، لبنان
- 71 - ديوان المتنبي، شرح عبد الرحمان البرقوقي، مطبعة السعادة مصر
- 72 - ديوان الفرزدق، شرح عبد الله الصاوي، مطبعة الصاوي، الطبعة الأولى مصر 1354هـ - 1836هـ
- 73 - الرد على الجهمية والزنادقة، الإمام أحمد، تحقيق عبد الرحمان عميرة، دار اللواء، الرياض 1397هـ
- 74 - رسالة التبريع والتدوير ضمن ثلاث رسائل، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الغانجي 1979م
- الدر المصون، السمين الحلبي، تحقيق أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1986م
- 75 - رسالة التوحيد، محمد عبده، تصحيح رشيد رضا، دار المنار، مصر، الطبعة الحادية عشر 1365هـ
- 76 - رسالة خلق القرآن ضمن ثلاث رسائل، الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الغانجي، القاهرة 1979م
- 77 - الرسالة الشافية في الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، دار الفكر العربي، شرح عبد القادر حسين، الطبعة الأولى، القاهرة 1998م
- 78 - الرسالة العذراء، إبراهيم بن المدبر، الطبعة الأولى، مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة 1931م

- 79 - الرسالة، الجاحظ «أبو عثمان عمر بن بحر» تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الأولى، دار الجيل 1999م
- 80 - الرسالة، الإمام الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة عيسى الحلبي وأولاده، مصر، القاهرة 1940م
- 81 - زهر الآداب، الحصري «إبراهيم بن علي» تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الثالثة، مطبعة السعادة، القاهرة 1963م
- 82 - سحر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي «عبد الله بن محمد سعيد» مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة 1952م
- 83 - وكذلك طبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة 1952م
مطبعة الرحمانية الطبعة الأولى 1932م
- 84 - سنن أبي داود «سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي» الطبعة الأولى، مطبعة الحلبي وأولاده، القاهرة 1952م
- 85 - سنن الترميذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت
- 86 - سنن النسائي في سننه، كتاب الحيض والاستحاضة وإقبال الدم وإدباره
- 87 - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة بمصر. طبعة والنشر الطبعة الثانية 1407هـ
- 88 - شرح أم البراهين في علم الكلام، أبو عبد الله السنوسي، تحقيق مصطفى محمد غماري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985م
- 89 - شرح تنقيح الفصول في إختيار المحصول في الأصول، القراني، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر الطبعة الأولى 1973م
- 90 - شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي المعتز الحنفي، دار الطبعة المحمدية .

- 91 - شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة الرياض الحديثة
- 92 - الشفاء بتعريف حقوق المصطفى عليه السلام، القاضي عياض، طبع ونشر مكتبة المشهد الحسين ومطبعتهما
- 93 - شرح مقصورة ابن دريد، ابن خالويه، دراسة وتحقيق محمد جاسم الدرويش، مطابع الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1999م
- 94 - الصاحي في فقه اللغة، أحمد بن فارس (أبو الحسن زكرياء) تعليق أحمد حسن الشيخ، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى، بيروت 1997م
- وتحقيق مصطفى الشومبي، إشراف رجب بلاشير وجبور عبد النور مؤسسة بدران للطباعة والنشر 1963
- 95 - صحاح اللغة، الجوهري (إسماعيل بن حماد) تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، مطابع دار الكتاب العربي، مصر 1996م
- 96 - صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، تبويت محمد فؤاد عبد الباقي، مراجعة قصي محب الدين الخطيب
- المطبعة السلفية ومكبتها القاهرة 1400هـ
- 97 - طبقات الشعراء الجاهليين، ابن سلام الجمحي، مكتبة الثقافة العربية، بيروت
- 98 - الطراز، العلوي (يحيى بن حمزة بن علي) مطبعة المقتطف، القاهرة 1914م
- 99 - العقد الفريد، ابن عبد ربه (أحمد بن محمد) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1940م
- 100 - العمدة، ابن رشيقي القرواني «الحسين بن رشيقي» تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ومطبعة حجازي القاهرة، الطبعة الأولى 1934م، 1353هـ
- 101 - العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر، بغداد 1980م

- 102 – غاية المرام في علم الكلام، الآمدي، تحقيق حسن عبد اللطيف الشافعي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي الطبعة الأولى 1391م
- 103 – غريب القرآن وتفسيره، أبو عبد الرحمان بن يحيى بن مبارك اليزيدي، تحقيق محمد سليم الحاج، عالم الكتب، بيروت، 1405م
- 104 – غريب القرآن خزانة القلوب، السجستاني، صححه مصطفى عناني، المطبعة الرحمانية الطبعة الأولى مصر 1432م
- 105 – الغريبين «القرآن والحديث» الهروي الباشاني، تحقيق أحمد فريد المزدي، مكتبة نزار بارة مكة المكرمة 1419م
- 106 – غريب الحديث، الخطابي، تحقيق عبد الكريم الغرباوي، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، دار الفكر دمشق 1402هـ
- 107 – الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي، ابن جني، تحقيق عياض، مطبعة الجمهورية، بغداد 1973
- 018 – الفرق بين الفرق، البغدادي عبد القاهر، تحقيق محمد عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت (ب.ت)
- 109 – الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري. طبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت
- 110 – فصل المقال، ابن رشيد، تعليق أبو عمران الشيخ، جلول البدري. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1982
- 111 – فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار الحاكم الجشمي، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر 1974
- 112 – فقه اللغة وسر العربية، أبو منصور الثعالبي، مطبعة الاستقامة، القاهرة .
- 113 – الفلك الدائر على المثل السائر، ابن أبي الحديد، تحقيق أحمد الحوفي، بدوي طبانة . دار النهضة، مصر، القاهرة، (ب.ت)

- 114 - الفوائد المشوق إلى علم القرآن، وعلم البيان، ابن قيم الجوزية ((محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي)) دار الكتب العلمية بيروت (ت.ب)
- 115 - القاموس المحيط، الفيروز وبادي، (محمد بن يعقوب) المطبعة الأميرية ببولاق الطبعة الثالثة القاهرة، 1922م
- 116 - قانون البلاغة، البغدادي «محمد بن حيدر» تحقيق محسن فياض عجيل الطبعة الأولى مؤسسة الرسالة، بيروت 1981م
- 117 - الكتاب، سبوية، تحقيق عبد السلام هارون، دار عالم الكتاب للطباعة والنشر.
- 118 - كتاب التوحيد، الماتريدي، تحقيق فتح الله خليف، بيروت 1970
- 119 - كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري «الحسن بن عبد الله بن سهل» تحقيق علي محمد البحراوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة الأولى، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه القاهرة 1952م
- 120 - الكشاف، الزمخشري «محمود بن عمر» المطبعة الأميرية ببولاق القاهرة 1318 هـ
- وتحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي معوض ومشاركة فتحي حجازي مكتبة العبيكان الرياض 1998م دار المعرفة
- 121 - كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، الشيخ المولى بن علي بن يحيى، بيروت الطبعة الأولى (ب.ت) وتحقيق علي دحدوح، مكتبة لبنان ناشرون الطبعة الأولى 1966م ومكتبة القاهرة .
- 122 - الكشف والبيان، الثعلبي، دراسة وتحقيق أبو محمد علي بن عاشور، مراجعة نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى بيروت لبنان 1422هـ
- 123 - الكامل في اللغة والأدب، المبرد، تحقيق تغريد بيضون نعيم زرزور، دار الكتب العربية 1407
- 124 - كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، المتقي الهندي. طبع الشيخ بكري، تصحيح الشيخ صفوة السقا، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1989م

- 125 - اللباب في العلوم الكتاب، ابن عادل الحنبلي، تحقيق أحمد عبد الموجود علي محمد معوض، دار الكتاب العربية 1407هـ
- 126 - لسان العرب، ابن منظور «محمد بن مكرم» مطبعة المعارف، مصر 1307 هـ
- 127 - ما اتفق لفظه واختلف معناه، الزجاجي، تحقيق عبد العزيز الميمي الراجكوتي، المطبعة السلفية ومكبتها القاهرة 1350هـ
- 128 - المبهج، الثعالبي «عبد الملك بن محمد» الطبعة الأولى، مطبعة النجاح، مصر، 1904م
- 129 - متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار الهمداني، الطبعة الثانية 1389 م تحقيق عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة، 1966م
- 130 - المجازات النبوية، الشريف الرضي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة ومطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة 1971م
- 131 - مجالس ثعلب، ثعلب أحمد بن يحيى، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر 1960م
- 132 - مجموع الفتاوى، أحمد بن محمد بن محمد بن تيمية الحراني، جمع عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، الرئاسة العامة للشؤون الحرمين الشريفين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف 1995م
- 133 - المحصول في علم أصول الفقه، الرازي، تحقيق طه جبار فياض العلواني. الطبعة الأولى 1979م
- 134 - مخطوط النكت، الرماني، خط تحت رقم 288، تفسير التيمورية، بقلم أمين بن الشيخ الذفن الأنصاري 1318هـ
- 135 - مدارج السالكين، ابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان الطبعة الثانية 1393هـ، 1973هـ
- 136 - المذكر والمؤنث، ابن التستري الكاتب، تحقيق أحمد عبد المجيد هريدي. مكتبة الغانجي، القاهرة، دار الرفاعي، الرياض 1983م

- 137 - مراتب النحويين، أبو الطيب اللغوي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار النهضة مصر للطبع والنشر
البحالة القاهرة، مصر 1974م
- 138 - المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، تحقيق محمد أحمد جاد المولى، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- 139 - المسائل والأجوبة في الحديث واللغة، ابن قتيبة بخط التلامذ التركيبي الشنقيطي، دار الكتب المصرية
العامرة، مطبعة السعادة، القاهرة 1349م
- 140 - المستصفي من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (ب.ت)
المطبعة الأميرية ببولاق
- 141 - مسند الإمام أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، بيروت 1983م
- 142 - المستدرك على الصحيحين، الحاكم، دار الفكر، بيروت 1978م
- 143 - المصباح المنير، الفيومي (أحمد بن محمد علي المقري) المطبعة الأميرية، ببولاق 1922م .
- 144 - المطول على التلخيص، سعد الدين التفتازاني، مطبعة أحمد بن كامل السلطان بايزيد، استامبول 1330هـ
- 145 - معالم السنن، أبو سلمان الخطابي، دار الكتب العلمية، بيروت 1980هـ
- 146 - معاني القرآن، الفراء، عالم الكتب، بيروت، تحقيق فائر فارس الطبعة الثانية 1970م
- 147 - معاني القرآن الكريم، النحاس، تحقيق محمد علي الصابوني، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث
الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة 1408هـ
- 148 - معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، دار عالم الكتب.
- 149 - المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسن البصري، تحقيق محمد حميد الله، بتعاون أحمد بكير وحسن حنفي،
المعهد الفرنسي للدراسات العربية ودمشق 1964-1965م
- 150 - معجم الأدباء، ياقوت الحموي الرومي، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الاسلامي، بيروت 1993م

- 151 - المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار الأسدي، الطبعة الأولى مطبعة دار الكتاب القاهرة 1960م
- 152 - مفاتيح الغيب، الرازي، دار إحياء الكتاب العربي، بيروت
- 153 - مفتاح السعادة ومصباح السيادة، طاش كبرى زادة .
- تحقيق كامل بكري عبد الوهاب أبو النور، مطبعة الاستقلال الكبرى، دار الكتب العلمية
- 154 - مفاتيح العلوم، السكاكي (يوسف بن بكر) الطبعة الأولى الأدبية القاهرة.
- 155 - مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان داودن، دار القلم. دمشق الطبعة الأولى 1932م
- 156 - المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد) تحقيق محمد سيد كلاني، مطبعة الحلبي. القاهرة 1961م
- 157 - مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الأولى مطبعة عيسى البابي، القاهرة 1966م
- 158 - مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمد الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية للطباعة والنشر. بيروت، صيدا 1419هـ
- 159 - المقتضب، المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. القاهرة 1405هـ
- 160 - الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق محمد بن عبد الكريم، طبعة محمد علي صبيح (د.ت) دار الكتب العلمية، بيروت 1413
- 161 - الممتع في علم الشعر وعمله، عبد الكريم النهشلي القيرواني، تحقيق منجي الكعبي، مطبعة الدار التونسية للنشر، تونس 1978م

162 - الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي (أبو إسحاق) تحقيق عبد الله دراز وأخرون، دار الكتب العلمية، بيروت (ب.ت)

163 - المواقف في علم الكلام، الإيجي (عضد الدين عبد الرحمان) مطبعة السعادة 1325 مكتبة القاهرة، مطبعة استامبول

164 - موسوعة اصطلاحات العلوم الاسلامية، التهانوي، شركة خياط، بيروت (ب.ت)

165 - نصره الثائر، الصفدي (خليل بن أيك)، تحقيق محمد علي سلطان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق مطبعة الطرابيش 1972م

166 - نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الغانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة 1979م

167 - النكت في إعجاز القرآن، الرماني (علي بن عيسى) تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر

168 - نهاية الأدب في فنون الآداب، النويري (أحمد بن عبد الوهاب) مطابع كوستاترماس وشركاه، القاهرة (ب.ت) .

169 - نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، تصحيح الفردجيوم، مكتبة زهران الأزهر دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت 1175م

170 - نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الفخر الرازي (محمد فخر الدين بن ضياء الدين) مطبعة الآداب القاهرة 1317م

ثانيا : المراجع :

1- أبو زكرياء الفراء ومذهبه في النحو واللغة، أحمد مكّي الأنصاري، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية 2008م

2- الاتجاه العقلي في التفسير «قضية المجاز عند المعتزلة» نصر حامد أبو زيد المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة 2003

- 3- أثر السياق في بنية الآيات المنتهية بأسماء الله الحسنى «دراسة تحليلية» هانم محمد حجازي الشامي، مكتبة الآداب، القاهرة الطبعة الأولى 2013م
- 4- أثر المعنى اللغوي على المسائل العقدي عند المتكلمين، إبراهيم سليمان سويلم، المكتبة الأزهرية للتراث 1434هـ - 2013م
- 5- اختلاف التفسير أسبابه وروابطه، أحمد شرقي، بحث محكم في كلية أصول الدين بالزقاق، 2004
- 6- أدب المعتزلة حتى نهاية القرن 4هـ، عبد الحكيم بلبع، النهضة بمصر بالفجالة (ب.ت)
- 7- ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان (ب.ت)
- 8- أساليب الحقيقة والمجاز في القرآن «سورة الكهف أنموذجا» حورية عيبب، دار قرطبة المحمدية، الجزائر، الطبعة الأولى 2008م
- 9- استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، هشام سرحان، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سوريا 2003م
- 10- الإسلام دين الفطرة والحرية، عبد العزيز جاويش، دار المعارف، مصر، 1968م
- 11- الإسلام دين الهداية والاصلاح، محمد فريد وجدي، مكتبة الكليات الأزهرية 1389 هـ
- 12- الإعجاز القرآني، محمد القليقلي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م
- 13- إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، منير سلطان، منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الرابعة 1992م
- 14- أصول الفقه، أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة (ب.ت)
- 15- أقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد، سعيد الخوري الشرتوي اللبناني، طبع في مطبعة فرسلي اليسوعية، بيروت 1988م
- 16- أمراء البيان، محمد كرد علي، الطبعة الثانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1998م

- 17- البحث الدلالي عند الأصوليين، محمد يوسف حبلس، مكتبة عالم الكتب، بيروت، لبنان 1411هـ-
1999م
- 18- البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، دار المعارف، الطبعة الثامنة 1990م
- 19- بلاغة العطف في القرآن الكريم، عفت الشراوي، دار النهضة العربية، بيروت 1982م
- 20- البلاغة العربية المفهوم والتطبيق، حميد آدم ثويني، دار المناهج للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، عمان الأردن
2007م
- 21- البلاغة العربية أصولها وامتدادها، محمد العمري، إفريقيا الشرق، المغرب 1999م
- 22- بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، فاضل السامرائي، دار عمار، الأردن 1998م
- 23- البلاغة الواضحة، علي الجارم ومصطفى أمين، دار المعارف، مصر 1964م
- 24- البلاغة والفصاحة، محمد جابر فياض، دار المنارة، جدة السعودية، الطبعة الأولى 1989م
- 25- بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، بيروت 1992م
- 26- بنية العقل العربي «دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية»، مركز دراسات الوحدة العربية.
بيروت الطبعة الرابعة 1992م
- 27- البيان العربي «دراسة في تطوير الفكرة البلاغية عند العرب» بدوي أحمد طبانة، طباعة المكتبة الأنجلو
مصرية، مصر، 1962م
- 28- البيان في إعجاز القرآن، محمد السباعي ديب، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، 1960م
- 29- البيان في روائع القرآن، تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة 1413هـ 2004م
- 30- البيان في ضوء أساليب العرب، عبد الفتاح لاشين، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة 1985م
- 31- التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، علي حرب، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت الطبعة
الأولى 1985م

- 32- تحت راية القرآن، الرافي، مطبعة الرحمانية، الطبعة الأولى 1926م
- 33- التحليل العلمي للنصوص بين علم الأسلوب وعلم الدلالة والبلاغة البنوية، عبد الرحمان الحاج صالح، مجلة المبرز المدرسة العليا للأساتذة جامعة الجزائر
- 34- التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية عبد القاهر الجرجاني، عبد الفتاح لاشين، دار المريخ، الرياض 1980م
- 35- التصور اللغوي عند الأصوليين، عبد الغفار أحمد السيد، شركة عكاظ، الرياض 1401هـ 1981م
- 36- التصوير الفني في القرآن الكريم، سيد قطب، دار المعارف، بيروت
- 37- التفسير البياني في القرآن الكريم، عائشة بنت الشاطئ، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، مصر (ب.ت)
- 38- التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، دار الكتب الحديث، الطبعة الثانية، القاهرة 1976م
- 39- تفسير المنار، رشيد رضا، دار المنار، الطبعة الرابعة، مصر 1373م
- 40- التفكير اللساني في الحضارة العربية، عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، تونس 1981م
- 41- تلوين الخطاب في القرآن «دراسة في ضوء علم الأسلوب وتحليل النص» تقديم عبده الراجحي، تأليف طه رضوان
- 42- طه رضوان، دار الكتب والثقافة القومية 1916م
- 43- الثابت والمتحول، أدونيس، دار العودة، بيروت .
- 44- جدل العقل والنقل، محمد الكتاني، دار المعرفة الثقافية، دار البيضاء، الطبعة الأولى 1992م
- 45- الجملة العربية والمعنى، فاضل صالح السامرائي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان 1421هـ 2000م
- 46- الجهود البلاغية للتفتازاني في كتابه المطول، ثناء محمود عياش، دار وائل للنشر عمان الأردن 2006م
- 47- جواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، مطبعة السعادة، القاهرة 1918م
- دار الكتب العلمية، بيروت (ب.ت)

- 48- تحقيق التونجي مؤسسة المعارف للطباعة والنشر بيروت لبنان الطبعة الأولى 1999م
- 49- خصائص العربية والإعجاز القرآني، أحمد شامية، ديوان المطبوعات الجامعية الساحة المركزية بن عكنون، الجزائر 7، 1995م
- 50- الخطاب الشرعي وطرق استثماره، إدريس حمادي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان 1994م
- 51- خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجليل، بيروت الطبعة الأولى 1392هـ
- 52- دراسات في الإعجاز البياني، محمد بركات حمدي أبو علي، دار وائل للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 2000م
- 53- دراسات في اللغة العربية وتاريخها، محمد الخضر حسين، الطبعة الثانية، نشر المكتب الإسلامي ودار الفتح، دمشق 1960م
- 54- دراسة فلسفية للآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، أحمد صبيحي الجزء الأول، المعتزلة مؤسسة الثقافة الجامعية. الإسكندرية الطبعة الرابعة 1982م
- 55- دروس في البلاغة وتطويرها، جميل سعيد، مطبعة المعارف، بغداد 1951م
- 56- دلالات الألفاظ عند الأصوليين، محمود توفيق سعد، مطبعة الأمانة، مصر الطبعة الأولى 1937م
- 57- دلالة السياق، درة ضيف الله الطلحي، جامعة أم القرى، السعودية 1424هـ
- 58- الدلالة السياقية عند اللغويين، عواطف كنوش المصطفى، دار الشباب، لندن 2008م
- 59- دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم، عبد الوهاب أبو صافية الحارثي، دائرة المكتبات والوثائق الوطنية عمان، الأردن 1459هـ - 1919م
- 60- دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب القاهرة 1975م
- 61- الرماني في ضوء شرحه لكتاب سيويه، مازن المبارك، الطبعة الأولى، مطبعة جامعة دمشق 1963م

- 62- السياق في الفكر اللغوي عند العرب، صاحب أبو جناح، مجلة الأقاليم العدد 4، 3 آذار نيسان 1992م
- 63- السياق الموسيقي للحملة العربية وأثره في بنائها، أحمد نصيف الجنابي، مجلة آداب المستنصرية العدد الرابع 1979م
- 64- السماع اللغوي عند العرب ومفهوم الفصاحة، عبد الرحمان الحاج صالح، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية وحدة الرغبة 2007م
- 65- سيف الدين الأمدي وآراؤه الاعتقادية في الله وصفاته، إحسان بنت عبد الغفار مزرا 2004م
- 66- شبهاة النصارى وحجج الإسلام، محمد رشيد رضا، دار المنار بمصر الطبعة 11 . 1365م
- 67- الصبغ البديعي في اللغة، أحمد موسى، نشر دار الكتاب العربي 1969م
- العربية وعلم اللغة النبوي، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية 1996م
- 68-العقل عند المعتزلة، حسن زنية، منشورات، دار الأفاق، الطبعة الثانية 1980م
- 69- العقيدة والشريعة في الإسلام، جولد سهير، تعليق محمد يونس موسى، عبد العزيز عبد الحق، على حسن عبد القادر دار الرائد العربي، بيروت (ب.ت)
- 70- علم البيان، دراسة تحليلية لمسائل البيان، بسيوني عبد الفتاح، دار المعالم الثقافية، مؤسسة المختار النشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1998م
- 71- علم الدلالة، بالمر ترجمة مبري إبراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 1995م
- 72- علم الدلالة عند العرب، النظرية والتطبيق، فايز الداية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1988م
- 73- علم الكلام ومدارسه، فيصل بدعيون، المكتبة الأنجلو مصرية، الطبعة الأولى، القاهرة 2008م
- 74- علم المعاني، عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت 1981م
- 75- علوم البلاغة، أحمد مصطفى البراغي، مطبعة محمد مطر، القاهرة 1918م
- 76- علوم اللغة، محمود السعران، دار الفكر العربي (ب.ت)

- 77- الفرق الكلامية الإسلامية (مدخل ودراسة) علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهبة الطبعة الثانية 1995م
- 78- الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم، محجوب ميلاد، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس
- 79- فلسفة الدين بين الاسلام والمسيحية، مارديه والأب جورج قنواني، نقل صبيحي فريد جبر، دار العلم للملايين الطبعة الأولى بيروت 1967م
- 80- في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، إبراهيم مذكور، دار المعارف، القاهرة 1976م
- 81- القرآن المعجزة الكبرى (نزوله، كتابه، جمعه، وإعجازه) محمد أبو زهرة، دار الفكر (ب.ت)
- 82- قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة، عماد العزيز عبد المعطي عرفه، عالم الكتب الطبعة الأولى 1985م
- 83- القول المبين في قواعد الترجيح عند المفسرين عبد الله الخرمي، الطبعة الأولى دار العاصمة، الرياض
- 84- كتاب البيان موجز في البيان والبديع، جورج شكور، دار الفكر اللبناني، بيروت الطبعة الأولى 1992م.
- 85- الكتابة الثانية وفتحة المتعة، منذر عياش المركز الثقافي العربي، بيروت، دار البيضاء، الطبعة الأولى 1998م
- 86- اللغة الشاغرة مزايا الفن والتعبير في اللغة العربية، عباس محمود العقاد، نشر المكتبة الأنجوم. مخيمر 1960م
- 87- اللغة، جوزيف فنديرس، ترجمة عبد الحميد الدوخلي، محمد القصاص، مكتبة الأنجلو.
- 88- اللغة والمعنى والسياق، جون ليونز، ترجمة عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد 1987م
- 89- مباحث البيان عند الأصوليين والبلاغيين، محمد سعد، منشأة المعارف الإسكندرية (ب.ت)
- 90- المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني «النشأة والتطور» أحمد جمال العمري، مكتبة الغانجي، القاهرة 1990م
- 91- مباحث في اللسانيات، أحمد حساني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1994م
- 92- مبادئ اللسانيات العامة، أندري مارتيني، ترجمة أحمد الحموم، المطبعة الجديدة. دمشق 1984م

- 93- مجلة البلاغ، حاتم صالح الضامن، عدد9، بغداد 1978م
- 94- مجمع البيان الحديث، سميح عاطف، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- 95- المحاضرات العامة للموسم الثقافي الثاني، الدورة الأولى، سيد أبو المجد، مطبعة الأزهر 1960م
- 96- المحصول في أصول الفقه، تحقيق جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة. بيروت الطبعة الثانية 1998م
- 97- مختصر الصواعق المرسله، الجهمية والمعطله، محمد بن الموصلبي، تصحيح زكرياء يوسف، دار المتنبي، القاهرة 1981م
- 98- المدخل إلى دراسة البلاغة، فتحي فريد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1978م
- 99- المدخل إلى دراسة البلاغة العربية، خليل سيد أحمد، دار النهضة العربية، بيروت 1968م
- 100- مدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة، محمد بن علي الصامل، دار إشبيليا، الرياض الطبعة الأولى، 1417م
- 101- مدخل إلى علم الكلام، محمد صالح السيد. دار قباء للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة 2004م
- 102- مذهب أهل السنة فاطمة رفعت، دار المعرفة 1979م
- 103- مسائل فلسفة الفن المعاصرة، الجان ماري جويو، ترجمة سامي الدروبي، بيروت (ب.ت)
- 104- مشكلة التأويل العقلي عند مفكري الاسلام في المشرق العربي خاصة عند ابن سينا، سعيد زايد حوليات كليات الأدب، الرسالة 28 الحوارية 6 الكويت 1985م
- 105- مصطلحات بلاغية، أحمد مطلوب الطبعة الأولى مطبعة الغالي، بغداد 1972م
- 106- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار عمران الطبعة الثالثة (ب.ت)
- 107- معجم ألفاظ القرآن، مجمع اللغة العربية في القاهرة، المطبعة الأميرية ببولاق، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1983م
- 108- معجم مفردات ألفاظ القرآن، سميح عاطف الطبعة الرابعة الدار الإفريقية العربية، بيروت .

- 109 - المعتزلة، جار الله زهدي، دار الأهلية للنشر، بيروت، 1974م
- 110 - مفتاح التفسير، أحمد سعيد الخطيب، دار ابن حزم، الرياض 1431 - 2001م
- 111 - مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنقاد والبلاغيين، أحمد السيد الصاوي، منشأة المعارف.
الاسكندرية 1988م
- 112 - مفهوم العقل، عبد الله العروي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي، بيروت، الدار البيضاء 1996م
- 113 - مفهوم النص، دراسة في العلوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، الطبعة الرابعة مركز الدراسات الثقافية العربي،
بيروت، الدار البيضاء 1998م
- 114 - من النص إلى سلطة التأويل، الحبيب شبل، ضمن ندوة صناعية المعنى وتأويل النص، منشورات كلية
الآداب بمنوبة 1992م
- 115 - منهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن 4. الشيخ عليو محمد مكتبة دار المنهاج
- 116 - من بديع لغة التنزيل، إبراهيم السمراي، مؤسسة الرسالة، دار الفرقان. عمان 1986م
- 117 - المنحى الاعترلي في بيان إعجاز القرآن، أحمد أبو زيد، مكتبة المعارف، الرباط، الطبعة الأولى 1986م
- 118 - من روائع القرآن، محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت. لبنان
- 119 - من سمات التراكيب، عبد الستار حسين زرموط، مكتبة النهضة الحسين الإسلامية. القاهرة 1992م
- 120 - من صور الإعجاز الصوتي في القرآن الكريم، محمد السيد سليمان العيدة، المجلة العربية للعلوم الإنسانية
عدد 36 مجلد وخريف الكويت 105، 1979م
- 121 - منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، فهد بن عبد الرحمان سليمان الرومي، مؤسسة الرسالة، بيروت،
لبنان 1407م
- 122 - منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، علي زوين، الطبعة الأولى دار الشؤون
الثقافية، العراق 1986م

123- منهج الرمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه ، محمود أحمد محمود، دار المعارف الطبعة الثلث القاهرة (ب.ت)

124- نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، السبكي، دار النشار .

125- النص والمعرفة النقدية، سعيد بنكران، منشورات رابطة أدباء المغرب، الرباط. 2002م

126- نظرات من الإعجاز البياني في القرآن الكريم، سامي محمد هشام حريز، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان الأردن 2006م

127- نظرية السياق «دراسة أصولية» نجم الدين قادر كريم الزنكي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1427-2006م

128- نظرية النظم وقيمتها العلمية، وليد محمد مراد، دار الفكر، دمشق 1983م

129- نظرية المعرفة عند المعتزلة، محمد محمود، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 04، 1985، 05م

130- نظم الدرر في تناسب الآيات والصور، إبراهيم البقاعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1971م

131- النقد الأدبي، دراسات نقدية حول إعجاز القرآن، صلاح الدين عبد التواب، دار الكتاب الحديث 2003م

132- وظائف السياق في تفسير القرآني، عقيد خالد الغراوي، محمد شاكر الكبيسي، دار العصماء الطبعة الأولى 1436هـ-2015م

ثالثا: قائمة الرسائل الجامعية

1- التراكيب النحوية ودلالاتها في السياقات الكلامية عند عبد القاهر الجرجاني. صالح بلعيد، رسالة ماجستير جامعة الجزائر 1407هـ - 1987م

قائمة المصادر باللغة الأجنبية:

1- Paul robert . petit robert . (isbn) paris 1992.

- 2- Philipe amiel.dictionnaire du fânais. IsBN .paris 1989.
- 3- Christyan bay lonetpaul rober . la sémantique.
- 4- Gourge mounnene dictionnaire de la logistique presseuniversitairz
France. Paris.
- 5- Gedndu bois et autre,dictionnaire de linguistiques.
- 6- R.H Robins.linguique générale libraireil Armande colin paris 1979.

فهرس الموضوعات

مقدمة	ص أ
الفصل الأول : مصطلحات ومفاهيم	
المبحث الأول : ماهية البلاغة	ص 08
• أولا: لغة	ص 08
ثانيا : اصطلاحا	ص 11
المبحث الثاني : ماهية الفصاحة	
• أولا : لغة	ص 31
ثانيا : اصطلاحا	ص 33
المبحث الثالث : ماهية البيان	
•أولا : لغة	ص 47
•ثانيا : إصطلاحا.....	ص 49
المبحث الرابع : إعجاز القرآن	
•أولا : مفهوم الإعجاز لغة.....	ص 57
•ثانيا : اصطلاحا	ص 58
• ثالثا : معارضة القرآن.....	ص 60
•رابعاً : أسباب اعجاز القرآن.....	ص 65
•خامسا : علم الكلام.....	ص 70

الفصل الثاني : دور أفكار المعتزلة في تأسيس المفاهيم البلاغية

- المبحث الأول : قضية إلغاء الظاهر عند المعتزلة وملامح الصورة البيانية ص 75
- المبحث الثاني : قضية خلق القرآن عند المعتزلة وبواد اللفظ عند البلاغيين ص 99
- المبحث الثالث : دور العقل عند المعتزلة في المعرفة وفي تحديد دلالة الألفاظ ص 114
- المبحث الرابع : قضية المجاز وأثرها فنيا وبيانيا ص 132
- المطلب الأول : إرهاسات المجاز عند اللغويين والبلاغيين ص 132
- المطلب الثاني : مفهوم المجاز بين الاتساع اللغوي والتأصيل البلاغي ص 134
- المبحث الخامس : قضية التأويل وأثرها في مجال المجاز ص 152
- المبحث السادس: الدراسة الفنية للمجاز
- المطلب الأول : المجاز اللغوي ص 166
- المطلب الثاني : المجاز العقلي ص 175
- المطلب الثالث : المجاز بالحذف والزيادة ص 148
- الفصل الثالث : الأثر العقدي للأشاعرة في صياغة المفاهيم البلاغية
- المبحث الأول : مفهوم الكلام النفسي وتفتق المعنى عند البلاغيين ص 185
- المبحث الثاني : المعنى عند الأشاعرة وأريج قضية النظم ص 204
- المبحث الثالث: دلالة أسماء وصفات الله عند الأشاعرة ص 238
- المبحث الرابع: دراسة تطبيقية للاستعارة ودورها في نظم الكلام ص 270
- الفصل الرابع : دور السياق في فهم الكلام عند المتكلمين ص 294

المبحث الأول : ماهية السياق لغة واصطلاحاً.....	ص 294
المبحث الثاني : ملامح السياق من منظور المعتزلة والأشاعرة.....	ص 305
المبحث الثالث : نماذج للسياق في ضبط المعاني عند المتكلمين.....	ص 332
الخاتمة :	ص 365